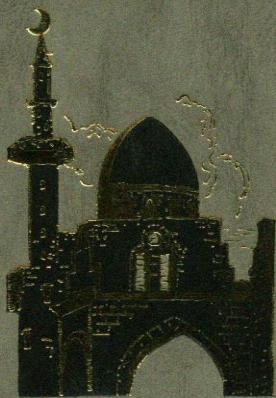



موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الأول

فجر الإسلام

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: موسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: فجر الإسلام

المؤلف: أحمد أمين

قياس الكتاب: 28 x 20

عدد الصفحات: 312

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوبليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إلكتروني: www.nobilis_international@hotmail.com E.MAIL:

الطبعة الأولى: 2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة الناشر

إن الحياة الأدبية للحضارة العربية الإسلامية، هي المرآة لكل ما عاشته هذه الأمة في حياتها العقلية والسياسية، وهي أيضاً عصارة لألوان أخرى من الحياة لا تمس السياسة ولا تمس التفكير العقلي. لذلك، فهي محتاجة إلى التمحيص والتحليل الدقيق، كما أنها أيضاً محتاجة إلى نوع آخر من الدرس الفني واللغوي.

لذلك، كانت القاعدة التي اعتمدها «أحمد أمين» في البحث هي أن الحضارة الإسلامية كغيرها من الحضارات وكل ما يتصل بالحياة الإنسانية، لا ينبغي أن يُنظر إليها على أنها منقطعة الصلة عما حولها، وإنما هي جزء من كل؛ وليس من سبيل إلى معرفة الجزء إذا لم يُعرف الكل، أو إذا لم يُعرف ما يحيط به من الأجزاء الأخرى في أقل تقدير.

إذن، فهو لم يتوقف فقط عند درس الشعر والنثر وحدهما، رغم ما لهما من قيمة فنية أثرية، ومن حيث هما مرآة لحياة الأمة العربية في طور من أطوارها...

* * *

وأخذ «أحمد أمين» على نفسه درس الحياة العقلية للأمة العربية منذ القرن الأول للهجرة، فأظهر هذه الحياة كم كانت معقدة، إلا أنها كانت قوية متضامنة. كما أنه وصل ما بين الثقافة الأدبية والثقافة الدينية والفلسفة وصلاً متيناً فاستطاع أن يُطلعنا من خلاله على هذه الآثار الفنية الخالدة التي يتركها الدين والفلسفة والأدب، وأصبحت كتاباته وسيلة لا بدّ من الرجوع إليها في كل ما يتصل بالحياة الدينية الإسلامية.

ولم تكن الأمة العربية في القرن الأول الهجري تعيش حياة عقلية سهلة، كما يظن البعض، بل إن حياتها العقلية كانت خلاصة معقدة لمجموعة كثيرة من العناصر التي اشتبكت وتداخلت في بعضها البعض، فنشأ عنها هذا المزاج الذي نراه اليوم، والذي نجد فيه أثر الحياة الجاهلية رغم بعدها، كما نجد فيه أثر المسيحية وفيها السامي واليوناني، وأثر المجوسية الفارسية، وأثر الديانات الهندية على اختلافها، ونجد أيضاً أثر الحضارات المختلفة لكل هذه الأمم.

وعليه، فإن «أحمد أمين» قسّم بحثه إلى ثلاثة أقسام: الأول: الحياة العقلية للأمة العربية؛ والثاني: الحياة السياسية لهذه الأمة؛ والثالث: حياتها الأدبية.

ومهما يكن من أمر، فإن «دار نوبليس» التي أخذت على عاتقها دائماً، نشر أهم الموسوعات، تقدّم اليوم هذه الموسوعة تحت عنوان «موسوعة الحضارة الإسلامية»، نظراً إلى أهميتها التاريخية والأدبية والإسلامية، ولكونها مرجعاً مهماً يمكنه أن يربط ما بين الحياة العامة والإسلام.

وكالعادة، فقد انتقينا نوعية الإخراج والطباعة التي تليق بها وبالمكتبة العربية والإسلامية، محاولين دائماً إرضاء القارئ العربي، والله من وراء القصد.

نبيل عبده الحق

صاحب دار نوبليس للنشر

أحمد أمين (*)

(1878م/1295هـ - 1954م/1373هـ)

أحمد أمين إبراهيم الطباخ: عالم وأديب، وأحد قادة الفكر العربي في العصر الحديث. اشتهر باسمه «أحمد أمين»، وضاعت نسبته إلى «الطباخ». ولد في القاهرة، وتوفي فيها. قرأ مدة قصيرة في الأزهر، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي، ثم درس فيها إلى السنة 1921م حيث تولّى القضاء ببعض المحاكم الشرعية.

كان عضواً في مجمع اللغة العربية في القاهرة، والمجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع العلمي العراقي ببغداد، ومديراً للإدارة الثقافية بالجامعة العربية منذ تأسيسها حتى العام 1952م، ورئيساً للجنة التأليف والترجمة والنشر، وعضواً في المجلس الأعلى لدار الكتب المصرية.

(*) انظر ترجمته في المصادر والمراجع التالية:

- الأدب العربي والنصوص 6/ 694.
- الأعلام 1/ 101.
- المجمعون. ص 23.
- مصادر الدراسة الأدبية 2/ 135 - 140.
- معجم الأدياء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002، 1/ 110 - 111.
- مجلة الاثنين 3/ 11/ 1949.
- مجلة الأديب، المجلد 3، العدد 3، ص 5.
- مجلة الحديث 7/ 651 - 656.
- مجلة المجمع العلمي العربي 29/ 440.
- مجلة الهلال 53/ 63.
- الصحف المصرية الصادرة في 31/ 5/ 1954م.
- جريدة الأهرام 2/ 6/ 1954.

كان من أكبر الداعين إلى التجذد في الأدب واللغة، ونبذ القديم، والأخذ بأسباب حركة التجذد والإصلاح من دون تهوُّر وإسراف. من مؤلفاته: «الأخلاق» (1921م)، و«إلى ولدي» (1951م)، و«حياتي» (1950م)، و«زعماء الإصلاح في العصر الحديث» (1948م)، و«فجر الإسلام» (1928م)، و«ضحى الإسلام» (1933 - 1936)، و«ظهر الإسلام» (1945م)، و«يوم الإسلام» (1952م)، و«فيض الخاطر» (1938 - 1947)، عشرة أجزاء، وهي مجموعة مقالاته الأدبية والاجتماعية التي نشرها في «الرسالة»، و«الثقافة»، و«الهلال»، وغيرها)، و«مبادئ الفلسفة» (تعريب، 1918م)، و«المهدي والمهدية» (1951م)، و«ديكارت الفيلسوف»، و«هارون الرشيد»، و«قصة الفلسفة الحديثة» (بالاشتراك مع محمود زكي نجيب، 1936م)، و«قصة الفلسفة اليونانية» (بالاشتراك مع محمود زكي نجيب، 1935م)، و«النقد الأدبي» (1952م)، و«قصة الأدب في العالم» (1943)، بالاشتراك مع محمود زكي نجيب، والكتاب دراسة مقارنة للأدب العالمي وروائعها الأثيرة)، و«الشرق والغرب» (1955م)، و«الأخلاق للمدارس الثانوية» (بالاشتراك مع أمين مرسي قنديل، 1941م)، و«الصعلكة والفتوة في الإسلام» (1952م).

وحقَّق كتاب «حيّ بن يقظان» لابن طفيل (1952م)، و«المكافأة» لأبي جعفر أحمد ابن يوسف الكاتب (1941م)، بالاشتراك مع علي الجارم)، و«الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيّان التوحيدي (بالاشتراك مع أحمد الزين، ثلاثة أجزاء، 1939 - 1944م)، و«العقد الفريد» لابن عبد ربّه (بالاشتراك مع أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، 1940م)، و«البصائر والذخائر» لأبي حيّان التوحيدي.

ومن الدراسات التي تناولته:

- أحمد أمين: حياته وأدبه. عباس محمود العقاد. بيروت، المكتبة العصرية.
- أحمد أمين. فؤاد حمدو القدس. حلب، دار القلم العربي.
- أحمد أمين فيلسوف الأدباء. محمد نبيه حجاب. القاهرة، الدار المصرية اللبنانية.
- أحمد أمين. محمد عبد الكريم. القاهرة، دار الفكر العربي.
- أحمد أمين المفكر الإسلامي الكبير. كامل محمد محمد عويضة. بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م.
- جنّية أحمد أمين على الأدب العربي. الدكتور زكي مبارك. بيروت، المكتبة العصرية.
- في بيت أحمد أمين. حسين أمين. القاهرة، مكتبة مدبولي.

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب نحو أول سنة 1929، وكان ما لقيته من الباحثين من أهل العربية والمستشرقين أكبر مشجع لي على عملي، فقد نقدوه وقرظوه، وانتفعت بما أبدؤه من آراء قيّمة في نقده وتحليله، أذكر منهم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، والدكتور عبد الوهاب عزام، والدكتور برجستراسر، والدكتور شادة، والأستاذ مرسية، والأستاذ جعفري.

وكنت أود أن أتوسع في بعض فصوله وأزيد فيه فصولاً لم تكن، وأحكي آراء الباحثين من المستشرقين فيما ذهبوا إليه أخيراً، ولكن انشغالي في إخراج "ضحى الإسلام" منعني من تحقيق كل رغبتني فحققت من ذلك ما استطعت، وزدت في هذه الطبعة بعض أمثلة عثرت عليها أثناء قراءتي، وأوضحت بعض ما غمّض، وصححت ما عثرت عليه من خطأ في الطبع أو في الرأي، والله أسأل أن ينفع به كما نفع بأصله.

(أحمد أمين يناير 1933)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(مقدمة الطبعة الأولى)

في نفوس الناس الآن من الأدب العربي ودرسه صورة جديدة مخالفة لما كان في نفوسهم منذ سنين، ولكنها صورة غامضة على جذبتها وطرافتها، أو هي غامضة لجذتها وطرافتها؛ فالناس جميعاً لا يطمثون الآن إلى ما كانوا يطمثون إليه من أن الأديب يجب أن يروي طائفة جيدة من مختار المنثور والمنظوم، وأن يلم بما يتصل بهذا المنثور والمنظوم من لغة وتاريخ وقصص ونسب لشرحه وتفسيره ونقده ليكون أديباً، وإنما هم يطلبون إلى الأديب شيئاً آخر: يطلبون إليه أن يكون مرآة صافية وضاءة أمينة لخير ما في عصره إن كان أديباً منشئاً وأن يكون مرآة صافية وضاءة أمينة للأدب الذي يريد درسه إن كان أديباً واصفاً. وليس المختار من المنظوم والمنثور إلا صوراً لألوان من حياة الأفراد والجماعات، فيها القوي وفيها الضعيف، فيها الجيد وفيها الرديء، فيها الرضي وفيها البغيض. والناس لا يريدون الآن أن يقتنعوا بهذه الصور يحفظونها ويستظهنونها، ويلقون عليها أبصارهم متعجلين لا يحققون ولا ينعمون، وإنما يريدون أن يتعرفوا ما وراء هذه الصور ويتعمقوا حقائقها ويعرفوا - إلى أقصى حدود المعرفة - دقائق هذه الحياة النفسية التي اضطرت بها الأفراد والجماعات فأنشأت ما أنشأت من نثر ونظم.

الناس يحسون ذلك ويشعرون به، ثم يؤدون حسهم وشعورهم بهذه الشكوى المتصلة من ضعف الأدب العربي وفساده، وقصوره عن أن يثبت للأدب الأجنبية، وبهذا الازدراء المتصل بالأدباء وأساتذة الأدب، وما يتج أولئك وهؤلاء من أدب إنشائي أو وصفي، وبانصراف كثير منهم عن الأدب العربي قديمه وحديثه إلى الأدب الأجنبي يفتنون به، ويتهاكون عليه، ويؤثرونه لا يعدلون به شيئاً.

ولكنك تسألهم: ماذا يريدون من الأدب العربي ليقرووه ويحبوه؟ وماذا يريدون من

الأديب العربي ليسمعوا له ويصغوا إليه؟ فيجيبونك أجوبة غامضة ملتوية لا تكاد تحقق شيئاً مما يجدون في أنفسهم إلا أنهم يكرهون هذا الأدب العربي ويتبرمون به، ويرونه بعيداً كل البعد عن أن يرضي حاجات نفوسهم، ويحقق ما لعقولهم من مطامع.

وقد أحسّ أساتذة الأدب أنفسهم نفور الناس من أدبهم، وانصرافهم عنه منذ أول هذا القرن، فجدّوا في أن يلائموا بين أدبهم وبين عقول الناس، وحاولوا التجديد والإصلاح، فنشأ في مصر ما سموه تاريخ الأدب. وتغير اسم الأدب نفسه بعض الشيء فسمي في الكتب والبرامج الرسمية هذا الاسم الجديد الغريب بعض الشيء: أدب اللغة، أو آداب اللغة. ولكن أساتذة الأدب لم يفهموا عن الناس شكواهم على وجهها، فلم يتصوروا التجديد في درس الأدب على وجهه، وخيل إليهم أن التجديد في درس الأدب إنما يكون إذا صيغت كتب الأدب العربي صيغة كتب الأدب الأجنبي، وأرخ الأدب العربي على نحو ما يؤرخ الأدب الأجنبي، فقسم إلى عصور، وترجم في كل عصر لطائفة من الكتاب والشعراء النابهين. وأشير - في إيجاز - إلى ما يسمونه المؤثرات الأدبية أو العلمية التي تتميز بها العصور بعضها من بعض، واستحدثت ألفاظ جديدة هي في حقيقة الأمر ترجمة لألفاظ أجنبية، لا تدل في أدبنا العربي على شيء، وعلى هذا النحو نشأ في مصر نوع من الأدب الجديد، لا هو بالعربي القديم، ولا هو بالأجنبي الحديث، وإنما هو شيء بين بين، قصر عن ذلك ولم يبلغ هذا، وعشنا على هذا الأدب حيناً، ولكن شكوى الناس لم تنقطع، ونفورهم من الأدب العربي وانصرافهم إلى الآداب الأجنبية لم يزد إلا شدة والحاحاً، وكان طبيعياً أن تتصل هذه الشكوى، وكان طبيعياً أن يشتد هذا النفور والانصراف، لأن رقي الحياة العقلية في مصر اطرده منذ أول هذا القرن، ولأن اتصال هذه الحياة العقلية المصرية بالحياة الأوروبية اشتد واستوسقت عراه، بينما لم يطرد رقي الأدب العربي ولم يتصل بالأدب الأجنبي، ولم يزد أساتذة الأدب في هذه الأيام على ما وضعوه من صور جديدة في أول القرن، فمضى الناس قدماً وتخلّف الأدباء.

وقام بين الناس وأساتذة الأدب سور من اليأس عميق صفيق حال بينهم وبين أن يفهم بعضهم بعضاً، فأما الناس فاستيأس أكثرهم من الأدب العربي، وأخذوا يروضون أنفسهم على الاستغناء عنه والاكتفاء بالآداب الأجنبية، وأما أساتذة الأدب فاستيأسوا من الناس واستيقنوا أن الحضارة الأجنبية قد أفسدت العقول والقلوب، وعكفوا على أدبهم هذا المشوّه يعيدونه ويؤدّبونه، ثم يعيدونه ويؤدّبونه ويزجونهم زجاً في نفوس الطلاب والتلاميذ، لا يحفلون بما

يتركون في نفوس هؤلاء الطلاب والتلاميذ من أثر، ولا يحفلون بما يستَبِقون لهذا الأدب العربي من حياة، ومع ذلك فليس الأدب العربي أقل حياة من الآداب الأجنبية مهما تكن، وليس الأدب العربي أقل صلاحاً للبقاء واستحقاقاً للعناية الخصبة والدرس المنتج من الآداب الأجنبية مهما تكن. وكل عيب الأدب العربي أنه مجهول لا يحسنه أصحابه ولا يتعمقونه. وكل ما يحول بين الأدب العربي وبين الحياة والخصب والنفع أن مناهج البحث عنه والاستقصاء له سيئة رديئة لم تنظم بعد، ولم يتناولها الإصلاح في مصر كما تناول إصلاح المناهج العلمية الأخرى، فالناس يدرسون الطبيعة والكيمياء وغيرهما من العلوم التجريبية درساً صحيحاً مستقيم المناهج كما تدرس في أوروبا، ولكنهم لم يوفِّقوا بعد إلى هذا الحظ من الشجاعة الذي يكفي لأن يُتصور الأدب كما تُتصور العلوم؛ ولأن يُدرس الأدب كما تُدرس العلوم. وبقيناً أنه لو تغير تصور الناس للأدب وتغيرت مناهجهم لاستقصائه والبحث عنه لتغير الأدب نفسه، ولكننا درسه في مصر منتجاً قيمياً، كما أن درس العلوم التجريبية فيها منتج قيم.

على هذا النحو من الاستعداد أقبل زملائي، وأقبلت على درس الأدب العربي في الجامعة حين كلفنا هذا الدرس منذ سنين، وكنا نحدِّث أنفسنا بأننا نحاول تجربة شاقة، إن تفلح فقد استطعنا أن نحبي الأدب العربي ونبعث فيه روحاً جديداً يمكنه من النمو والنهوض والتسلط على عقول الناس وقلوبهم والتعبير عن أهوائهم وميولهم، والأخذ بحظه من الحياة القوية الغنية بين الآداب القائمة، وإن لم تفلح فلم يضع الوقت ولم تذهب الجهود عبثاً، وإنما هي محاولة يمكن الانصراف عنها إلى محاولة أخرى، وطريق يمكن العدول عنها إلى طريق أخرى، كما يفعل كل عالم مؤمن بعلمه، جاد في العناية به، وكنا مؤمنين بالأدب العربي، وكنا جادين في العناية به، وكنا مجلِّسين في هذه التجربة، لا نحفل بما نجد فيها من مشقة، ولا نفرر أمام ما يعترضنا فيها من عقبة، وكنا نجد في هذه المشقات والعقبات وفي تذليلها والقدرة على اجتيازها لذة تدفعنا إلى العمل وتحثنا على المضي فيه، وكنا نجد من استعداد الطلاب وتَفَتُّح نفوسهم لهذا الأدب العربي ما يضاعف هذه اللذة ويشد من عزائمنا للمضي فيما نحن بسبيله، وكنا كلما خطونا خطو أحسننا أن أقدمنا لا تزداد إلا ثباتاً، وأن الطريق تنبسط أمامنا مستقيمة واضحة الأعلام، ويخيل إلينا أن قد قطعنا من هذه الطريق مرحلة يَحْسُن أن نقف عندها بعض الشيء، ويحسن أن نظهر للناس على ما وجدنا فيها.

على أننا لم نقطع هذه المرحلة في سهولة أو يسر، وإنما وجدنا أماننا طائفة ضخمة من الأناقض، بذلنا جهداً غير قليل في إزالتها لتتخلص الطريق لنا، وتستقيم أماننا، وكثير من هذه الأناقض كان في نفوسنا، فكم تراكمت فيها تربيته الأولى وكم ترك فيها تعليمنا الأول، وكم حفظنا من أشياء لم يكن لنا بد من أن نخلص منها ونخفف من أثقالها، ونبذها على شيء من الألم والحزن كان يخالغ نفوسنا، وأي شيء آلم للنفس وأثقل عليها من هذا الجهد الذي يفرق بينها وبين ما أحبت وألفت منذ عرفت البحث والتفكير؟

وكثير من هذه الأناقض لم يكن في نفوسنا، ولكنه كان في نفوس الناس، وكان في الكتب، ولم يكن جهدنا في إزالة تلك الأناقض الخارجية أقل من جهدنا في إزالة تلك الأناقض الداخلية، إن صحَّ هذا التعبير.

ومهما يكن من شيء فقد يخيل إلينا أن جهودنا لم تذهب عبثاً، ولم تمضِ سدى. وإنما نستطيع أن نظهر الناس من القرن الأول للهجرة على صورة جديدة، إلا نكن قد وفقنا إلى إتقانها وتحديدها من جميع أقطارها فقد وفقنا إلى أن نظهر منها المقدار الذي يُمكن غيرنا من الوصول إلى حيث لم نصل والانتفاء إلى ما لم تنته إليه.

والعلم لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله، وإنما حقائقه كلها إضافية موقوتة، لها قيمتها حتى يتكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو غيرها. ونحن لا نزعم لصورتنا هاته التي نعرضها من القرن الأول للهجرة أنها الصورة الأخيرة، وإنما نزعم أنها الصورة التي انتهى إليها بحثنا على ما بذلنا فيه من جهد، وما اصطنعنا فيه من دقة، وما تحرينا فيه من إنصاف، وقد يتكشف بحثنا وبحث غيرنا عما يغير هذه الصورة كلها أو بعضها، فإن يكن ذلك فنحن أشد الناس به اغتباطاً وله ابتهاجاً، ذلك أننا لا نبغي إلا الحق من حيث هو؛ والحق لم يوقف على فريق من الناس دون فريق، ولم يقصر على عصر من عصور التاريخ دون عصر.

ولكن ما هذه الصورة التي نريد أن نعرضها على الناس، والتي نتحدث عنها في غموض وإبهام؟

كانت القاعدة التي اعتمدنا عليها في البحث أن الأدب العربي كثيره من الآداب بل كثيره من كل ما يتصل بالحياة الإنسانية، بل كثيره من كل ما يصلح موضوعاً للدرس في هذا الكون، شيء لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه منقطع الصلة عما حوله، وإنما هو جزء من كل، وليس إلى معرفة الجزء سبيل إذا لم يعرف الكل، أو إذا لم يعرف ما يحيط به من الأجزاء

الأخرى على أقل تقدير، وإذن فلا ينبغي أن نقف جهودنا على درس الشعر والنثر وحدهما، وتعرّف ما لهما من قيمة فنية، وإنما ينبغي أن يدرس الشعر والنثر وحدهما من حيث هما مرآة لحياة الأمة العربية في طور من أطوارها، وإذن فلا بد من أن تعرف الأمة العربية في هذا الطور معرفة واسعة عميقة واضحة، تعرف في حياتها الخاصة بينها وبين نفسها، وتعرف في حياتها الخارجية بينها وبين الأمم التي اتصلت بها، ولا بد من أن تعرف حياتها الخارجية والداخلية معرفة دقيقة مفصلة إلى أبعد حد يمكن أن تصل إليه الدقة والتفصيل. وعلى هذا قسمنا بحثنا إلى ثلاثة أقسام: الأول: الحياة العقلية للأمة العربية في القرن الأول للهجرة؛ والثاني: الحياة السياسية لهذه الأمة العربية في هذا القرن؛ الثالث: حياتها الأدبية. وكل قسم من هذه الأقسام معقد شديد التعقيد، ملتوٍ كثير الالتواء، فلم تكن الأمة العربية إبان القرن الأول للهجرة تحيي حياة عقلية يسيرة سهلة كما يظن الناس، وإنما كانت حياتها العقلية خلاصة معقدة لطائفة كثيرة من العناصر اشتبكت وتداخل بعضها في بعض حتى نشأ عنها هذا المزاج الذي نراه أيام بني أمية. وما رأيك في حياة عقلية للعرب تجد فيها أثر الحياة الجاهلية وهو كثير بعيد، وتجد فيها أثر الإسلام وهو مركب غير بسيط، وتجد فيها أثر المسيحية وفيها السامي واليوناني، وتجد فيها أثر المجوسية الفارسية، كما تجد فيها أثر الديانات الهندية على اختلافها، وكما تجد فيها أثر الحضارات المختلفة لكل هذه الأمم التي ذكرنا أسماءها.

ولو أننا كنا نريد التمويه على الناس والعبث بالعقول لأشرنا إلى هذا في شيء من الإيجاز اللبق، مكتفين بالمثل والشاهد نرويه رواية ونثبته على علاقته في غير تحقيق ولا تمحيص، ولكننا لم نرد تمويهاً ولا عبثاً، وإنما أردنا أن نرضي ضمائرنا أولاً وحاجة الناس ثانياً، فأخذنا أنفسنا أو بعبارة أصح أخذ زميلنا الأستاذ "أحمد أمين" نفسه بأن يحلل هذه الحياة العقلية العربية تحليلاً ليس أقل دقة واستقصاء من تحليل صاحب الكيمياء في معمله. نعم وأخذ زميلنا نفسه بأن يرد هذه الحياة العقلية العربية ما استطاع إلى عناصرها المختلفة المكونة لها، وبأن يعرف إلى أي حد امتزجت هذه العناصر وتداخلت، وما مقادير هذه العناصر في هذا المزاج العام؟ ما مقدار العنصر الجاهلي، وما مقدار العنصر الفارسي، وما مقدار العنصر اليهودي، وما مقدار العنصر اليوناني؟ وما طبيعة هذه العناصر نفسها، وما العناصر المختلفة التي كونت كل واحد منها؟ ثم بعد هذا كله: ما المزاج العربي الذي خرج من تفاعل هذه العناصر المختلفة فظهر في الآداب العربية كما نراه في شعر الشعراء، وخطب الخطباء، وعلوم العلماء، وأمثال الناس في أحاديثهم العامة والخاصة؟

* * *

ولقد أحب أن أتحلل من هذه القيود التي يأخذ بها الإنسان نفسه حينما يتحدث عن أثر من آثاره فيتكلف التواضع، ويلتزم القصد فلا يمتدح ولا يثني، أريد أن أتحلل من هذه القيود لأشهد بأن زميلي "أحمد أمين" قد نهض بهذا العبء من درس الحياة العقلية العربية كأحسن ما ينهض الرجل ذو الضمير العلمي الحي بعبء من الأعباء. نعم أريد أن أتحلل من هذه القيود فأشهد بأن زميلي "أحمد أمين" قد استطاع أن يكشف لنا ببحثه هذا عن رجل لم تكن تقدر أن نراه، فقد كنا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جدّ حتى تتقف بالثقافة الأجنبية الأوروبية، ولكننا لم نكن نقدر أن يكون قد أخذ من هذه الثقافة بأدق حظ وأقربه إلى الإبتقان والكمال؛ فأحسن العلم بمناهجها والاستعمال لهذه المناهج، كما أحسن العلم بمناهج القدماء في الفقه وعلوم الدين والاستعمال لهذه المناهج. ولست أخفي: أني لم أكن أعرف حدًا لهذا الدهش الذي كنت أجده حين أرى "أحمد أمين" يتصرف في المسائل الأدبية والفلسفية واللغوية بقدم ثابتة ويد صناع وعقل يعرف كيف يفكر؛ وكيف ينتقل من قضية إلى قضية، ومن مقدمة إلى نتيجة، وكيف يضع الأشياء بعد ذلك كله في نصابها معتدلاً أحسن اعتدال لا يعرف التقصير ولا يعرف الإسراف.

نعم أريد أن أتحلل من هذه القيود وأن أثني على "أحمد أمين" ومهما أفعل من ذلك فلن يكون ثنائي شيئاً إلى جانب هذا الأثر الذي ستركه في نفوس الناس بحته الذي أقدمه إلى الجمهور سعيداً مغتبطاً بأنه أول ما يقع في أيدي الناس من كتاب "فجر الإسلام".

أخذ أحمد أمين نفسه بما رأيت من مناهج البحث في دروس الحياة العقلية للأمة العربية إبان القرن الأول للهجرة، فانتهى إلى نتيجتين كتاتهما قيمة حقاً:

الأولى: أنه أظهر هذه الحياة كما كانت، معقدة ملتوية ولكنها قوية أشد قوة ممكنة، خصبة أشد خصب ممكن، بعيدة كل البُعد عما كان يظن الناس من هذه السذاجة الغليظة الجافة.

الثانية: أنه وصل بين الثقافة الأدبية والثقافة الدينية والفلسفية وصلاً متيناً لن يتعرض منذ الآن لضعف أو وهن، فقد كان الناس يعلمون أن للدين والفلسفة أثراً في الشعر والنثر، ولكنهم لم يكونوا يزيدون على هذه القضية العامة. أما الآن فقد استطاع "أحمد أمين" أن يضع أيدينا على هذه الآثار القوية الخالدة التي يتركها الدين والفلسفة والأدب، وأصبح كتابه وسيلة قيّمة إلى أن تتصل الحياة الدينية الإسلامية في وضوح وجلاء وقوة إلى نفوس الشبان الذين يدرسون الأدب العربي في الجامعة أو في غيرها من معاهد العلم العالي ومن ذا الذي

كان يقدّر أن سيصل شبابنا إلى تعمق الفقه والتفسير والحديث والتوحيد وأثرها كلها في الأدب العربي؟

إن كان الشبان ليسمعون هذه الألفاظ فيأخذهم شيء من الوجوم والازدراء، أما الآن فسيقرؤون وسيشوقهم ما يقرؤون، وسيحرصون الحرص كله على التزيد من البحث والإمعان في القراءة والدرس.

وأنا زعيم وسعيد بأن الشبان سيكثرون من قراءة القرآن، وسيكثرون النظر في كتب الحديث، وسيمعنون البحث عن مسائل التوحيد، وليس هذا بالشيء اليسير لا بالقياس إلى هذه العلوم نفسها، ولا بالقياس إلى الأدب العربي الخالص. سيستفيد الأدب من هذا الكتاب فائدة جديدة، هي اشتداد الصلة بينه وبين هذه الثقافات المختلفة، وستستفيد هذه الثقافات نفسها لأنها ستبلغ بهذا الكتاب بيئات لم تكن نبلغها من قبل.

* * *

وليست الحياة السياسية للعرب إبان القرن الأول بأقل تعقيداً من الحياة العقلية، فللعرب في هذا القرن سياسة خارجية دقيقة عويصة، ولهم في هذا القرن سياسة داخلية مشتبكة متشعبة الأنحاء: وكلنا السياستين متأثرة بمؤثرات منها العربي ومنها الأجنبي، منها ما كان قبل الإسلام ومنها ما طرأ بعد الإسلام، وليست حاجة هذه الحياة السياسية إلى العناية والتحليل بأقل من حاجة الحياة العقلية، وسيرى الذين يقرؤون كتاب الأستاذ "عبد الحميد العبادي" أن بلاءه في هذا البحث خليق بما لبلاء صاحبه "أحمد أمين" من حمد وثناء.

* * *

والحياة الأدبية هي الخلاصة الفنية، وهي في الوقت نفسه المرأة لكل ما اضطرت به الأمة العربية في حياتها العقلية والسياسية، وهي في الوقت نفسه الخلاصة والمرأة لألوان أخرى من الحياة لا تمس السياسة ولا تمس التفكير العقلي الخالص، وهي كالحياة السياسية والعقلية محتاجة إلى العناية والتحليل الدقيق، وهي في الوقت نفسه محتاجة إلى نوع آخر من الدرس الفني واللغوي. وأنا أرجو أن أنهض بعبء هذا البحث كما نهض صاحبائي بعبء البحثين اللذين عالجهما.

ومهما يكن من شيء فنحن نقدم إلى القراء كتاب "فجر الإسلام" راجين ألا يفرغوا من قراءة أحد أقسامه حتى يظهر لهم قسمه الثاني ثم قسمه الثالث، راجين بنوع خاص أن يكون

ظهور هذا الكتاب مؤرخاً لعصر جديد يدرس فيه الأدب العربي هذا الدرس المفصل الدقيق الحر، الذي لا يعرف موارد ولا احتيالياً ولا التواء، والذي لا يقصد به إلا إلى العلم من حيث هو علم، الذي يحفل أصحابه إلا بما يعنون به من البحث؛ لا يعنيه الثناء، ولا يخيفهم الهجاء، ولا يكرهون - أستغفر الله! بل يتمنون - النقد الصحيح البريء.

* * *

وثلاثتنا متضامنون في الكتاب على اختلاف أقسامه، قد استقل "أحمد أمين" بدرس الحياة العقلية، ولكنه قرأه معنا وأقرناه كما أقره، فنحن شريكاه فيه على هذا النحو. واستقل "عبد الحميد العبادي" بدرس الحياة السياسية، ولكنه قرأه علينا وأقرناه كما أقره، فنحن شريكاه فيه، على هذا النحو. واستقلت بدرس الحياة الأدبية ولكننا قرأناه جميعاً وأقرناه، فنحن جميعاً شركاء فيه على هذا النحو. وكل ما نتمناه الآن هو أن نوفق إلى أن ندرس "ضحى الإسلام" بعد أ، درسنا فجر الإسلام.

(طه حسين ديسمبر سنة ١٩٢٨)

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الأول:

العرب في الجاهلية

الفصل الأول:

جزيرة العرب

ليست الجزيرة العربية وحدها هي مسكن العرب، فقد كانت لهم مساكن فيما حولها، ولكن كانت الجزيرة مسكن أكثرهم، وأهم مساكنهم، فأضيفت إليهم.

وهي إقليم في الجنوب الغربي من آسيا، يُحد من الشمال ببادية الشام؛ ومن الشرق بالخليج الفارسي وبحر عمان، ومن الجنوب بالمحيط الهندي، ومن الغرب بالبحر الأحمر.

وهي أعلى ما تكون غرباً ثم تنحدر إلى الشرق إلا عند عمان؛ وليس فيها أنهار دائمة الجريان؛ ولكن أودية يجري فيها الماء حيناً ويجف حيناً.

أكبر جزء فيها صحراؤها في وسطها، وليست طبيعة هذه الصحراء متشابهة، بل متنوعة أنواعاً ثلاثة:

النوع الأول: الصحراء المسماة بادية السَّماوة، وقريب من مدلولها ما يسمى اليوم "صحراء النُّفود"، (وهو اسم لم يكن يعرفه العرب)، وهي في الشمال، وتمتد نحو 140

مَيْلاً من الشمال إلى الجنوب، و180 ميلاً من الشرق إلى الغرب؛ ورمالها غالباً وِغْساء⁽¹⁾، ليس بها إلا القليل من آبار وعيون، والسير فيها شاق عسير، لطبيعة أرضها، ولأن الرياح تلعب برملها فتجعل منه كُثْبَاناً ووهاداً، تمطرها السماء شتاءً فينبت في بعض بقاعها نبات صحراوي، وأزهار صغيرة مختلفة الألوان، وأغلب سكانها بدو يرحلون عنها صيفاً إلى التخوم لجديها وقبظها، ثم يأتون إليها شتاءً لرعي إبلهم وشأنهم.

جنوبي بادية السماوة ما يسمى الآن جبل شَمْر، وهو هلالتي الشكل مَحْدُودٌ إلى الجنوب، مُنَاخه معتدل، وأمطاره غزيرة، وأعشابه كثيرة، نُثرت فيه جملة قرى وبلدان؛ وهذا الجبل هو المعروف عند العرب بجبل طيى، وهما: أجا وسلمى. سمي بشَمْر وهو فرع حديث من فروع طيى.

النوع الثاني من الصحراء: صحراء الجنوب، وتتصل ببادية السماوة، وهي تمتد شرقاً حتى تصل إلى الخليج الفارسي، وقد قُدِّرَت مساحتها بخمسين ألف ميل مربع؛ وأرضها غالباً مستوية صلبة. انتشرت حصباءها، وتموجت رمالها، وإذا نزل المطر في موسمها أنبتت الأرض كلاً، فيخرج البدو بإبلهم وشأنهم، ويقيمون نحو ثلاثة أشهر، ترعى فيها ماشيتهم، وهم يشربون من ألبانها، فإذا جاء الصيف جفَّ الزرع فعادوا إلى مواطنهم، ويغلب على هذا القسم أيضاً الجذب، وفي قليل من بقاعه أشجار وغابات ونخيل، وقد سَمَّته العرب جملة أسماء: فالجزء الأول الذي بين شرقي اليمن وحضرموت يسمى صَيْهَداً، والذي بين شمالي حضرموت وشرقيها يسمى الأحقاف، والذي في شمالي مَهْرَةَ يسمى الدهناء، ويسمى الآن جميعه بالرُّبع الخالي.

النوع الثالث من الصحراء: الحَرَّات، والحَرَّة - كما في معجم ياقوت - "أرض ذات حجارة سود نَجْرَة كأنها أحرقت بالنار" وهذه الحَرَّات مقذوفات بركانية تبتدئ من شرقي حوران وتمتد منتشرة إلى المدينة. وتقع المدينة نفسها بين حَرَّتَيْن، وهي كثيرة في جزيرة العرب عَدَّ منها ياقوت في معجمه نحواً من تسع وعشرين حَرَّةً، أشهرها حَرَّة واقم، وهي التي تنسب إليها وقعة الحرة⁽²⁾.

إذا نحن عدونا الصحراء وجدنا غربي جزيرة العرب يتألف من جزأين: الحجاز شمالاً

(1) الرمال الوغساء: السهلة اللينة التي تغيب فيها الرجل عند السير

(2) وقد وضعت خريطة للحرات في جزيرة العرب نشرت في المانية سنة 1882 م.

واليمن جنوباً، والحجاز يمتد من أيلة (العقبة) إلى اليمن، وسمي حجازاً - فيما يقولون - لأنه سلسلة جبال تفصل تهامة - وهي الأرض المنخفضة على طول شاطئ البحر الأحمر - عن نجد، وهي الأرض المرتفعة شرقاً، والحجاز قطر فقير به كثير من الأودية، تمتلئ بالسيل غيب المطر، وتسير مياهه صوب البحر؛ ولكن مياهه ليست بالغزيرة؛ ومناخه في بعض بلاده معتدل كالطائف، وفيما عدا ذلك حار شديد الحرارة؛ وأغلب سكانه بدو رحّل، وبدوه في أيامنا هذه يبلغون نحو خمسة أسداس السكان، والسدس فقط قارّ في القرى والمدن.

وأهمية الحجاز نشأت من وقوعه على الطريق التجاري الذي يربط اليمن ببلاد الشمال، وقد رحل إليه قبل الإسلام اليهود، وأنشؤوا فيه مستعمرات في خيبر والمدينة وغيرهما. وأشهر مدنه: مكة وهي في واد غير ذي زرع، طولها من الشمال إلى الجنوب نحو ميلين، وعرضها من الشرق إلى الغرب نحو ميل، وليس بها ماء إلا بئر زمزم. والمدينة واسمها يثرب، وفي شمالها جبل أحد، وبها نخل كثير، وفي شمالها الشرقي خيبر، وأرضها لا تصلح للزرع.

وفي جنوبي الحجاز بلاد اليمن، وهي تشمل الزاوية الغربية الجنوبية من الجزيرة، قد عرفت قديماً بالخِصْب والغنى؛ وأشهر مدنها صنعاء وكانت مقر ملوك اليمن قديماً، ويقربها قصر عُمدان الشهير، وفي جنوبها الشرقي مدينة مَآرب مسكن سبأ. ومن مدن اليمن كذلك نجران وعدن. وكان لسكان اليمن قديماً علاقات بالهند والشرق الأدنى.

وفي شرقي اليمن صقع حضرموت، وهو صقع كثير الجبال كثير الوديان، وبه مدن خربة عليها كتابات بالخط المسند.

وفي شرقي حضرموت "ظَفَّار"، وهي من قديم مصدر للتوابل والطيب وبخور المعابد، ولا يزال - إلى اليوم - يرسل منها إلى الهند.

وفي الزاوية الجنوبية الشرقية من الجزيرة عُمان، وهو قطر جبلي على شاطئ البحر، وقد اشتهر سكانه قديماً بالمهارة في الملاحة؛ وفي الشمال الغربي من عمان قطر البحرين ويمتد إلى حدود العراق.

والجزء المرتفع الذي يمتد من جبال الحجاز ويسير شرقاً إلى صحراء البحرين يسمى "نجداً"، وهو مرتفع فسيح، فيه صحراوات وجبال، نثرت فيه أراضي صالحة للزراعة، وهو أصح بلاد العرب وأجودها هواء.

وبين نجد واليمن "اليمامة"، وهي تتصل بالبحرين شرقاً وبالبحجاز غرباً، وتسمى أيضاً

بالعروض لاعتراضها بين اليمن ونجد، وقيل إنها بلد طُسَم وجَدِيس، وبها خرج مُسَيْلَمَة.

وبقرب الحد بين اليمامة وتهامة عُكَاظ ذات السوق المشهور.

ومناخ جزيرة العرب - على العموم - حار شديد الحرارة، يعتدل الليل في أراضيها المرتفعة صيفاً ويتجمد ماؤها شتاءً؛ وأحسن هوائها الرياح الشرقية وتسمى الصَّبَا، وكثيراً ما تَغَيُّ الشعراء بمدحها وعلى العكس من ذلك ريح السُّوم؛ وأحسن أيامها أيام الربيع، وهي تتعقب موسم المطر فينبت الكَلَأ والعُشْب، ترعاه الإبل والماشية.



يسكن هذه الجزيرة العرب، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن العرب ومن حولهم كانوا من أصل واحد، ثم تحضر من حولهم وتخلفوا هم، وقد تحضر سكان الفرات، وتحضر وادي النيل، وظل العرب تغلب عليهم البداوة لَمَّا حاصرتهم جبالهم وبحارهم.

وسواء صحَّ هذا أم لم يصح فقد تأخر العرب عن حولهم في الحضارة، وغلبت عليهم البداوة، وعاش أكثرهم عيشة قبائل رُحَل، لا يَقْرُون في مكان، ولا يتصلون بالأرض التي يسكنونها اتصالاً وثيقاً كما يفعل الزَّرَاع، بل هم يتربصون مواسم الغيث، فيخرجون بكل ما لهم، من نساء وإبل، يتطلبون المرعى، لا يبذلون جهداً عقلياً في تنظيم بيئتهم الطبيعية كما يفعل أهل الحضرة، إنما يعتمدون على ما تفعل الأرض والسماء، فإن أمطروا رعوا، وإلا ارتقبوا القدر، وليس هذا النوع من المعيشة بالذي يرقى قومه ويسلمهم إلى الحضارة، إنما يسلم إلى الحضارة عيشة القرار واستخدام العقل في تنظيم شؤون الحياة.

هذه العيشة البدوية هي التي كانت سائدة في جزيرة العرب، وإن كان هناك أصمق ممدنة كصقع اليمن.

وهؤلاء البدو وأشباههم ينقسمون إلى قبائل، والقبيلة هي الواحدة التي انبنى عليها كل نظامهم الاجتماعي، وهذه القبائل في نزاع دائم، وقد تحالف القبيلة مع قبيلة أو قبائل أخرى للإغارة على جِلْف آخر أو لرد غارة، أو نحو ذلك من الأغراض، وقد تمر الأجيال وتنسى القبائل المتحدة أسماءها وشخصياتها، وتنضم تحت اسم واحد هو اسم أقواها، ثم قد يزعمون فيما بعد أنهم من أب واحد وأم واحدة.

وقد عُيِّي المؤرخون بنسب القبائل وتفرُّعها، وألَّفوا فيها الكتب الكثيرة، ولكن هذه الأنساب في مجموعها كانت ولا تزال مجالاً للشك الكبير، "سئل مالك رحمه الله عن

الرجل يرفع نسبه إلى آدم فكّرِه ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل، فإنكر ذلك وقال: ومن يخبره به؟

واعتماد النسّابون أن يقولوا: إن عرب الشمال من نسل إسماعيل بن إبراهيم، وعرب الجنوب من نسل يقطان المسمى أيضاً قحطان؛ وترجع هذه العقيدة إلى ما ورد في التوراة في سفر التكوين. ويسمى أهل الجنوب عادة اليمنيين أو القحطانيين، وأهل الشمال العدنانيين أو النزاريين أو المَعْدِيّين. ولسنا الآن بصدد البحث في صحة هذا التقسيم، وكل الذي نريد أن نذكره أن هناك فوارق حقيقية بين القسمين من وجوه:

الأول: أن القسم الجنوبي كان يعيش عيشة فرار، وتغلب عليه الحضارة، ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لِمَ بَدَأَ طَيْبَهُ رَبُّكُمْ عَفْوٌ ﴿١٥﴾﴾ [سَبَأ: الآية 15] ، وأهل الشمال تغلب عليهم البداوة وعدم القرار.

الثاني: أنهم مختلفون أيضاً في اللغة، فلغة اليمن كانت تختلف لغة الحجاز في أوضاعها وتصاريفها كما سنشير إليه بعد، وكانت لغة اليمن أكثر اتصالاً باللغة الحبشية والأكادية، ولغة الحجاز أكثر اتصالاً باللغة العبرية والنبطية.

الثالث: أنهم مختلفون في درجة الثقافة العقلية تبعاً لما هم عليه من عيشة بدوية أو خصوبة، وتبعاً لاختلافهم في اللغة والأمم المخالطة.

ولسنا نعني بما ذكرنا أن هذين القسمين كانا منفصلين تمام الانفصال، وأن كل قسم كان يسكن بلاده ولا يرحل عنها إلى الآخر، بل كان الأمر على عكس ذلك؛ فهم يحدثوننا أن كثيراً من أهل اليمن قبل الإسلام رحلوا إلى بلاد الحجاز، وقليل من أهل الحجاز رحلوا إلى اليمن؛ فأما رحلة اليمن إلى الحجاز فعَلَّوْها بانتهاء سدّ مَآرِب في اليمن، وتفرّق سكان البلاد إلى أنحاء الجزيرة، ويظن بعض المؤرخين أن من بين الأسباب التي بعثت على هذه الهجرة ما أصاب اليمن من السقوط والضعف في التجارة بين القرن الثالث والرابع قبل الميلاد، على إثر النشاط التجاري الذي قام به الرومانيون في البحر الأحمر في ذلك العهد، فكان ذلك ضربة شديدة لتجار اليمن، وأما هجرة أهل الشمال إلى الجنوب فقد ترجع إلى كثرة نسل القبيلة وضيق موطنها بها فيضطرها ذلك إلى الرحلة.

على كل حال ذكر النسّابون أن التنقل بين القبائل كان من قبل الإسلام كثير الوقوع وقد كان العداء مستحكماً بين العدنانيين والقحطانيين من قديم، حتى رووا أن كلاً منهم اتخذ

لنفسه شعاراً في الحرب يخالف شعار الآخر؛ فاتخذ المضربون العمامة الحُمْر والرايات الحُمْر، واتخذ أهل اليمن العمامة الصفر. قال الجوهري: سمعت بعض أهل العلم يفسر بذلك قول أبي تمام يصف الربيع [الكامل]:

مُخَمَّرَةٌ مُصْفَرَةٌ فَكَانَهَا عُضْبٌ تَيْمُنُ فِي الْوَعْيِ وَتَمَضَّرُ⁽¹⁾

وأصل هذا العداء على ما يظهر هو ما بين البداوة والحضارة من نزاع طبيعي، وكان توالي الحوادث والوقائع الحربية يزيد في العداء ويقوي بينهم روح الشرا؛ ومن أوضح المثل على هذا ما كان من العداء الشديد بين أهل المدينة - الأوس والخزرج - وهم على ما يذكر النسابون يمنيون، وأهل مكة وهم عدنانيون، وقد استمر هذا التنافس بينهم بعد الإسلام، وكان بين القومين حزازات ومفاخرات، وكل يدعي أنه أشرف نسباً، وأعز نفراً، وكان اليمنيون أحق بالفخر لما لهم من حضارة قديمة ومُلك راسخ. فلما جاء النبي ﷺ وهو عدناني، وكانت الخلافة في قريش وهم عدنانيون، رجحت كفة العدنانيين. ويظهر أن اليمنيين أرادوا أن يعيدوا شيئاً من التوازن في المفاضلة، فسلكوا في ذلك جملة طرق: منها أن روايتهم وقصاصهم لَوْنُوا تاريخهم القديم بلون زاه جميل، وزعموا أن قحطان بن هود عليه السلام؛ ومنها أنهم وصلوا نسبهم بالعدنانيين بطرق شتى، كالذي ذهب إليه بعضهم من أن إسماعيل أبو العرب كلهم حتى قحطان. وربما كانوا هم الواضعين كذلك لنظرية تقسيم العرب إلى عرب بائدة وهم قحطان وعاد وثمود وطسم.. إلخ، ويسمّون العرب العَرَبَاءُ أو العرب العربية، أما العدنانيون فعرب في المنزلة الثانية في العربية إذ يسمّون عرباً مُتَعَرَّبَةً. وبعضهم يذهب إلى تقسيم العرب إلى عاربة وهم: عاد وثمود وطسم... إلخ، ويسمي قحطان عرباً متعربة، وعدنان عرباً مستعربة، أي أنّهم في المنزلة الثالثة في العربية.

يستمر النسابون فيقولون: إن قحطان أبو اليمنيين جميعاً، وإنه نَسَلُ شعبين عظيمين، شعب كهلان وشعب جَمِير. فشعب كهلان تفرّع من فروع كثيرة أشهرها:

1 - طيئ: وهي تسكن الجبلين الشهيرين أجا وسَلْمَى، وهما المعروفان الآن بجبل شُمر، وقد سكنتهما طيئ من قبل الإسلام بقرون، واشتهر ذكرها حتى كان السريان والفرس يسمون كل العرب طيئاً.

2 - هَمْدَان ومَدَجِج: وأغلبهم ظلّ يسكن اليمن، والى مدحج ينتسب بنو الحارث الذين سكنوا الجنوب الشرقي للطائف، وبجيلة التي كان لها أثر كبير في فتوح العراق في عهد عمر.

(1) البيت لأبي تمام في ديوانه 334/1.

3 - غَامِلَةٌ وَجُدَامٌ: وكانوا يسكنون بادية الشام، والى جذام تنتسب لَحْم التي أسست مُلك الحيرة على الفرات، وَكِنْدَةُ التي حكمت حضرموت، ومدّت سلطانها على بني أسد في اليمامة والى أسرته المالكة ينتسب امرؤ القيس.

4 - الأزد: وهم قبيلة قوية حكمت عمان؛ ومنهم الغساسنة الذين أسسوا مملكتهم شرقي الشام، ومنهم أيضاً حُرَازة التي تسلطت على مكة قبل قريش. ومنهم كذلك سكان يثرب وهم قبيلتا الأوس والخزرج.

وأما شعب جَمِير فأشهر قبائله:

1 - قُضَاعَة: وكانت تسكن شمالي الحجاز.

2 - تَنُوح: وقد نزلوا قديماً شمالي الشام.

3 - كلب: وكانوا يسكنون بادية الشام.

4 - جُهَيْنَة وَعُدْرَة: وقد نزلوا وادي إصم بالحجاز، وقد عرف العذريون برقة عواطفهم وطهارة عشقهم.

كذلك يقسم النسابون عدنان إلى فرعين كبيرين: ربيعة ومضر.

فأما ربيعة فأشهر قبائلها:

1 - أسد: وكانوا يسكنون شمالي وادي الرمة.

2 - وائل: وهي تنقسم إلى بكر وتغلب، وقد كانت بينهما حروب طويلة عقب قتل كليب كادت تُفني القبيلتين جميعاً؛ والى بكر بن وائل ينتسب بنو حنيفة باليمامة.

وأما مضر فأشهر قبائلها:

1 - قيس عيّلان: وهي من الشهرة بحيث يطلق اسم قيس أحياناً على من عدا اليمينين، والى قيس تنتسب هَوَازن وسُلَيم، وكانا يسكنان الجزء الغربي من نجد. والى قيس أيضاً تنتسب غَطَفان، وغطفان تنقسم إلى القبيلتين الشهيرتين: عبس ودُبَيان، وكان العداء بينهما شديداً، وأشهر حروبهما الحرب المعروفة بحرب داحس والعَبْرَاء.

2 - تميم: وكانت تسكن بادية البصرة.

3 - هُدَيل: وكانت تسكن جبلاً قريبة من مكة، وقد اشتهر الهذليون بكثرة شعريهم

وجودته.

4 - كِنانة: وهي تسكن جنوبي الحجاز، ومنها قريش وهي التي كانت تسود هذا القسم.

وقد كان بين ربيعة ومضر عداً شديداً ظلّ قروناً طويلة أذى إلى أن ربيعة غالباً كانت تتحالف مع اليمنيين لمقاتلة المضرين.

هذه خلاصة لأشهر القبائل العربية ومواطنها، وقد ذكرنا أن هذه الأنساب مجال للشك؛ ولكنها سواء صحّت أم لم تصح قد اعتنقها العرب، ولا سيّما متأخروهم، وبنوا عليها عصبيتهم، وانقسموا في كل مملكة حلوها إلى فرق وطوائف حسب ما اعتقدوا في نسبهم، وأصبحت هذه العصبية مفتاحاً نصل به إلى معرفة كثير من أسباب الحوادث التاريخية، وفهم كثير من الشعر والأدب، ولا سيما الفخر والهجاء. والإسلام جاء وكان قد تمّ اعتقاد العرب بأنهم في أنسابهم يرجعون إلى أصول ثلاثة: ربيعة ومضر واليمن، وأخذ الشعراء يتهاجّون ويتفاخرون طبقاً لهذه العقيدة، واستغلها خلفاء بني أمية ومن بعدهم، فكانوا يضربون بعضاً ببعض مما لا محل لشرحه الآن.

حالة العرب الاجتماعية:

قدّمنا أن العرب في الجزيرة كانوا قسمين: بدواً وحضراً، وأن البدو هو القسم الغالب.

فأما البدو فكانوا ولا يزالون يحتقرون الصناعة والزراعة والتجارة والملاحة، إنما يعيشون على ما تنتجه ماشيتهم. يأكلون لحومها بعد علاج بسيط، ويشربون ألبانها، ويلبسون أصوافها، ويتخذون منها مساكنهم، وإذا اشتد بهم الضيق أكلوا الصَّبّ واليَبُوع والوَبْر - وهم يعتمدون في تغذية ماشيتهم على الطبيعة: يخرجون بها في مواسم المطر إلى منابت الكلأ لترعى، فإذا انتهى الموسم عادوا إلى مواطنهم ينتظرون أن يحول الحول وينزل الغيث. وإذا احتاجوا إلى غير ما تنتجه ماشيتهم تعاملوا من طريق البذل، فكانوا يستبدلون بالماشية وتاجها ما يتطلبون من تمر ولباس.

ونوع آخر اتخذوه أيضاً وسيلة من وسائل العيش: وهو الغارة والسلب: يُغيرون على قبيلة معاوية - وكثيراً ما تكون المعادة - فيأخذون جمالهم ويسبون نساءهم وأولادهم، وترى بهم القبيلة الأخرى ذلك فتفعل ما فعلوا، بل هم إذا لم يجدوا عدواً من غيرهم قاتلوا أنفسهم، ولعل خير ما يمثل ذلك قول القطامي [من الوافر]:

فَمَنْ تَكُنِ الْحَضَارَةُ أُعْجِبَتْهُ فَأَيُّ رِجَالٍ بِأَدِيَةِ تَرَانَا
 وَمَنْ رِيطَ الْجِحَاشِ فَإِنَّ فِينَا قَنَاءَ سُلْبًا⁽¹⁾ وَأَفْرَاسًا حَسَانَا
 وَكُنَّ إِذَا أَعْرَزْنَ عَلَى قَبِيلِ فَأَعْوَزَهُنَّ نَهَبٌ حَيْثُ كَانَا⁽²⁾
 أَعْرَزْنَ مِنَ الضُّبَابِ عَلَى جِلَالِ وَضَبَّةٌ إِنَّهُ مِنْ حَانَ حَانَا⁽³⁾
 وَأَحْيَانًا عَلَى بَكْرِ أَخِينَا إِذَا لَمْ نَجِدْ إِلَّا أَخَانَا⁽⁴⁾

ومن أجل هذا كثير ما تضطر القبيلة التي ضعفت إلى الاحتماء بقبيلة قوية تدود عنها، ولكن قل أن يدوم حلفهم أو يطول، بل سرعان ما ينتقض اجتماعهم وتنقسم وحدتهم، فينقلب المتحالفون أعداء متحاربين.

ليس في البدوي خلق يؤهله للتجارة، فإذا اشترك فيها اقتصر عمله على أن يكون سائقاً أو هادياً للطريق أو حامياً من إغارة أمثاله.

أفراد القبيلة متضامنون أشد ما يكون من تضامن، ينصرون أخاهم ظالماً أو مظلوماً، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم [من البسيط]:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا⁽⁵⁾

إذا جنى أحدهم جناية حملتها قبيلته، وإذا غنم غنيمة فهي للقبيلة ولرئيسها خيرها، وإذا أبت قبيلته أن تحميه لجأ إلى قبيلة أخرى ووالاها، وحسب نفسه كأنه أحد أفرادها؛ فوطنية

(1) قنأ: جمع قنأة، وسلباً: طوالاً

(2) القبيلة: الجمع من الناس.

(3) الضباب: اسم قبيلة، والحلال: المجاور، يقال: حي حلال، أي مجاور مقيم بالقرب منه. يقول: أعرن على الحي المجاور لحيهم من قبيلتي ضباب وضبة. وقوله من حان حانا: أي من جاء أجله فهو لا بد هالك.

(4) ديوانه ص 76 - 77.

(5) البيت لقريط بن أنيف العنبري في شرح ديوان الحماسة 1/9.

البدوي وطنية قبلية لا وطنية شعبية، وهذا الشعور بارتباطه بقبيلة يحميها وتحميه هو المسمى بالعضية.

والممعن في البداوة منهم ضعيف الإيمان بدين، قلَّ أن يؤمن إلا بتقاليد قبيلته وما ورثه عن آبائه ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَبَغَاةً وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [قنوة: الآية 97]

مثله الأعلى في الأخلاق تركز فيم سماه "المروءة" تغنى بها في شعره وأدبه، ومن الصعب أن تحدّما حدّاً دقيقاً، ولكن يصح أن تقول: إنها تعتمد على الشجاعة والكرم؛ أما شجاعته فتتجلى في كثرة من نازله وقاتله، وفي مواقف دفاعه عن قبيلته، وأكثر من هذا في نجدته؛ وأما كرمه فيتجلى في نحر الجُزور للضيف، وإغاثة البائس الفقير، وفوق هذا أن يعطي أكثر مما يأخذ، وأن "يغشى الوغى ويعفّ عند المغنم".

دعاهم الكرم أن يأكلوا كثيراً ويشربوا النبيذ كثيراً؛ ولكن بلاد البدو وأشباهاها مجدبة قليلة الإنتاج، لا تسدّ حاجات الكريم، فاتصلوا بأهل الشام والعراق واليمن يستعينون بما يكتسبون على جذب أرضهم وقسوة إقليمهم.

والمرأة تشارك الرجل في شؤون الحياة، فهي تحتطب وتجلب الماء، وتحلب الماشية، وتنسج المسكن والملبس، وتخيظ الثياب، وهي - على الجملة - أقرب في عقليتها إلى عقلية الرجل، ولكنها لا تغني عناء الرجل في الحروب، والحروب عندهم أساسٌ لحياتهم، فانحطت لذلك منزلة المرأة عن منزلة الرجل. وكان في بعض القبائل وأد البنات، وكان فيهم من يقول الله فيه: ﴿وَإِذَا بُرِّرَ أُمَّدُهُمُ بِالْأَنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُمُ مُسَوِّبًا وَهُوَ كَلِيمٌ﴾ [يُنزَرِي مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُرِّرَ بِهِ أَيَسْكُرُ عَلَىٰ هُوبٍ أَمْ يُدْسِمُ فِي الْزَّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ] [فصل: 58 - 59].

* * *

أما الحضرة من العرب فهم أرقى من ذلك كثيراً، يسكنون المدن ويقرون فيها، ويعيشون على التجارة أو الزراعة، وقد أسسوا قبل الإسلام ممالك ذات مدنية كاليمن، والغساسنة في الشام، واللخمين في العراق، كما سنذكره فيما يلي.

* * *

الفصل الثاني

اتصال العرب بمن جاورهم من الأمم

شاع بين الناس أن العرب في جاهليتها كانت أمة منعزلة عن العالم، لا تتصل بغيرها أي اتصال، وأن الصحراء من جانب والبحر من جانب حصرها وجعلها منقطعة عن حولها، لا تتصل بهم في مادة، ولا تقتبس منهم أدباً ولا تهذيباً.

والحق أن هذه فكرة خاطئة، وأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم مادياً وأدبياً، وإن كان هذا الاتصال أضعف مما كان بين الأمم المتحضرة لذلك العهد، نظراً لموقعها الجغرافي ولحالها الاجتماعية.

وهذا الاتصال بين العرب وغيرهم كان من طرق عدة، أهمها:

1 - التجارة.

2 - إنشاء المدن العربية المتاخمة لفارس والروم.

3 - البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تتغلغل في جزيرة العرب، تدعو إلى دينها وتشر تعاليمها، وسنذكر كلمة عن كل منها:

1 - التجارة :

من قديم كانت جزيرة العرب طريقاً عظيماً للتجارة؛ فطوراً تنقل غلاتها إلى ممالك أخرى كالشام ومصر، وأهم هذه الغلات البخور الذي يكثر في الجنوب ولا سيما في ظفار، وطوراً تنقل غلات بعض الممالك إلى البعض الآخر، ذلك لأن طريق البحر لم يكن طريقاً آمناً، فالتجأ التجار إلى البر يسلكونه، ولكن طريق البر نفسه كان طويلاً وكان خطراً، لذلك أحاطوه بشيء من العناية، كان تخرج التجارة قوافل، وأن تسير القوافل في أزمته محدودة وفي طرق محدودة.

وكان في جزيرة العرب طريقان عظيمان للتجارة بين الشام والمحيط الهندي: أحدهما

يسير شمالاً من حضرموت إلى البحرين على الخليج الفارسي - ومن ثمّ إلى صُور؛ والثاني يبدأ من حضرموت أيضاً، ويسير محاذياً للبحر الأحمر متجنباً صحراء نَجْد وهجيرها، ومتجنباً هضاب الشاطئ ووعورتها، وعلى هذا الطريق الأخير تقع مكة في المنتصف تقريباً بين اليمن وبِطْرَة.

هذه الطرق التجارية أفادت العرب فائدة كبيرة، وفتحت لهم باباً للرزق كبيراً، فمنهم من كان يسكن المدن الواقعة على الطريق ويتاجر لنفسه، ومنهم من كان يُستخدَم في التجارة سائقاً أو حارساً أو دليلاً.

ومع ميل العربي للغزو والنهب، وتهديده للممالك الممدنة على التخوم، ومهاجمته لها من حين لآخر، فإن حبه للوفاء، وشعوره بالشرف وتقديره للوعد الذي يصدر منه جعله يستطيع أن يتعامل مع من حوله من الأمم، ويمهد الطريق لتجارة واسعة منظمة. فكان كثير من القبائل يحمون القوافل من تعدي قبائل أخرى في نظير جُعل يأخذونه، وكثيراً ما يردون الجعل إذا عدا عاد على قافلة فلم يستطيعوا رده، وزاد في نجاحها علمهم بالصحراء وسبلها، ومواضع الأمن والخوف فيها، وقدرتهم على تحمل القيط وعناء السير.

كانت التجارة قديماً في يد اليمنيين، وكانوا هم العنصر الظاهر فيها، فعلى يدهم كانت تنقل غلات حضرموت وطفار وواردات الهند إلى الشام ومصر. ثم انحط اليمنيون لأسباب أشرنا إلى بعضها من قبل، وحلّ محلهم في القبض على ناصية التجارة عرب الحجاز، وكان ذلك منذ القرن السادس للميلاد، فكان هؤلاء الحجازيون يشترون السلع من اليمنيين والحشيين، ثم يبيعونها على حسابهم في أسواق الشام ومصر، وقليلاً ما يبيعونها في أسواق فارس، لأن التجارة مع الفرس كانت في يد عرب الحيرة. وجعل عرب الحجاز مكة قاعدةً لتجارتهم، ووضعوا الطريق تحت حمايتهم، ووصل المكيون قبيل الإسلام - عندما كان العداء بين الفرس والروم بالغاً متناه - إلى درجة عظيمة في التجارة، وعلى تجارة مكة كان يعتمد الروم في كثير من شؤونهم، حتى فيما يترفهون به - كالحرير - وحتى يستظهر بعض مؤرخي الفرنج أنه كان في مكة نفسها بيوت تجارية رومانية يستخدمها الرومانيون للشؤون التجارية وللتجسس على أحوال العرب، كذلك كان فيها أحباش ينظرون في مصالح قومهم التجارية⁽¹⁾.

(1) أولبري . Arabia before Mohammad

كان أشهر من يسكن مكة قبيلة قريش، وأبوها النضر بن كنانة، فكل من كان من ولد النضر فهو قرشي. وقد رأى بعضهم أنها سميت قريشاً لاشتغالها بالتجارة، ففي لسان العرب: "وقيل سميت بذلك لأنهم كانوا أهل تجارة ولم يكونوا أصحاب ضرع وزرع. من قولهم فلان يتقرش المال: أي يجمعه".

وفي الأغاني: "إن عمارة بن الوليد المخزومي وعمرو بن العاص - وكانا كلاهما تاجرين - خرجا إلى النجاشي وكانت أرض الحبشة لقريش متجرراً ووجهاً"⁽¹⁾

وقد ساعد قريشاً على بلوغ هذه المنزلة موقعها الجغرافي، فقد ذكرنا أنها تقع في منتصف الطريق، وعين زمزم تستقي منها القوافل وتأخذ حاجتها من الماء، ولأن قريشاً أهل الكعبة التي يدين العرب بعظمتها وتقديسها ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ﴿١﴾ لِإِلْفِهِمْ سَبْلَ السَّيِّئِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا آلِبَابِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش: 1-4]. قال الزمخشري في الكشاف: "كانت لقريش رحلتان: يرحلون في الشتاء إلى اليمن، وفي الصيف إلى الشام، فيمتارون ويتجرون وكانوا في رحلتهم آمنين؛ لأنهم أهل حرم الله وولاية بيته، فلا يُتعرض لهم، والناس غيرهم يُتخطفون ويُغار عليهم. قال تعالى: ﴿أَوْلَمْ نُنَكِّحْ لَهُمْ حَرَمًا مَأْمُونًا يُبَيِّحُ لِيذِهِ نُمُوتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقصص: الآية 57].

كان التجار يخرجون بتجارتهم قوافل عظيمة. وقد رآها "سترابو" وشبه القافلة منها بجيش. وذكر الطبري أن قافلة من هذه القوافل بلغت خمسمائة ألف بعير. وقال ابن هشام في غزوة بدر: "ثم إن رسول الله ﷺ سمع بأبي سفيان بن حرب مقبلاً من الشام في عير لقريش عظيمة فيها أموال لقريش وتجارة من تجاراتهم، وفيها ثلاثون رجلاً من قريش أو أربعون، منهم مخزومة بن نوفل وعمرو بن العاص". وكانت هذه القوافل تخرج من عظيم استعداد وكبير حيلة، تتقدمها الكشافة تتعرف ما في الطريق، والهداة يهدون السبيل، والحراس يخفرون القافلة.

وقد كان عرب الحيرة يتعهدون بحماية قوافل التجارة الفارسية عند مرورها في العرب في نظير جُعل كبير يأخذونه من الفرس، ويرون أن الفرس مرة استكثروا هذا الجعل فأبوا دفعه، فهاجم العرب قافلة فارسية وهزموا حُماتها. وكان هذا اليوم أحد أيام العرب المشهورة، ويسمى يوم ذي قار، وبه تغنى الشعراء وعدوه نصرأ للعرب على الفرس.

(1) أغاني 8 : 52 .

كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب إلى الشام تنزل في أسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لِتُحَصِّلَ منهم الضرائب المفروضة على "الصادرات" ولتراقب الأجانب الذين يَفْدُمون بلادها، وكانت هذه القوافل أول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في أيلة، وهي المعروفة اليوم بالعقبة، ومنها تذهب إلى غزّة، وهناك تتصل بتجار البحر الأبيض، ومن غزة يذهب بعض التجار إلى بَصْرَى.

وقد رواه أن النبي ﷺ سافر في هذه القوافل مرتين: مرة وسنه اثنتا عشرة سنة إلى بصرى، وأخرى سنة خمس وعشرون.



أترى أن هذه التجارة تقتصر على تبادل العروض والنقود، ولا تتعداها إلى الأمور المعنوية والأدبية؟ لسنا نرى ذلك، بل نرى أن العرب استفادوا فوق تجارتهم المادية شيئاً من مدينة الروم والفرس وأدبهم، وهذا طبيعي، فالرحلات إلى الأمم الممدنة تجعل دائماً تحت أعين الراجلين مدينة جديدة يقتبسون منها على قدر استعدادهم؛ ولا يزال عرب اليمن والحجاز أنفسهم في أيامنا هذه يستفيدون من زيارة مصر والشام، ويأخذون من مدنيتهما وعلومهما؛ بل لا نستطيع أن نصدق أن قافلة كبيرة كهذه تنتقل بتجارتها العظيمة لتتعامل مع أمة أجنبية من غير أن يكون فيها أفراد يعرفون لغة الذين يتعاملون معهم، ويكونون واسطة للتعارف بينهم.

قد تقول: إنهم كانوا يعرفون اللغة الأجنبية كما يعرفها "التراجمة" اليوم، وهؤلاء ليسوا أهلاً لنقل مدينة ولا أدب.

فنقول: قد يكون ذلك صحيحاً إلى حد ما، ولكن يجب ألا ننسى أن من بين الذين كانوا ينتقلون بالتجارة أعظم قريش ثروة وعقلاً؛ وقد رأينا فيما نقلنا أنه كان من بين رجال القافلة أبو سفيان ومُحَرَّمَة بن نوفل وعمرو بن العاص وهم سادة قومهم؛ ومنهم من كان له يد في إدارة شؤون الأمة في الإسلام بعدد، فهم لا يقارنون بتراجمة اليوم، وهم أكثر استعداداً لنقل مدينة بما يرون من نظام في المعيشة ومبادئ ضخمة ومعابد، وبما يرون من حكومة تشرف على الأسواق وتجيي الضرائب ونحو ذلك، وبما يسمعون من قصص وأدب إذا فرغوا من تجارتهم وتنادموا، ونقل من يعرف منهم اللغة حديثهم إلى من لا يعرفها. نعم إن هذا لا يكون نقلاً صادقاً ولا ترجمة دقيقة، ولا شبه دقيقة لتاريخ أو أدب، ولا يستطيع أحد أن يدعي ذلك، إنما هذه النتف التاريخية والأدبية التي تنقل وإن كانت مشوهة، لا تخلو من أثر في عقلية

العرب. ودليلنا الآن على هذه الاستفادة ما أخذته العرب في جاهليتهم من كلمات كثيرة فارسية ورومانية ومصرية وحبشية، نقلها هؤلاء التجار وأمثالهم وأدخلوها في لغتهم، وجعلوها جزءاً منها، وأخضعوها لقوانينها ونطق بها القرآن. وسنأتي على براهين أخرى فيما بعد.

2 - إنشاء المدن العربية على التخوم:

إذا نحن نظرنا إلى مصور آسيا وجدنا أن جزيرة العرب كانت تقع بين أعظم مدينتين في العالم: فارس شرقاً والرومان غرباً. وقد حاول الفرس والروم أن يخضعوا العرب لحكمهم اتقاء لغزوهم وسلبهم، ولكنهم كانوا يعدلون عن ذلك لما يستلزمه فتح جزيرة صحراوية من ضحايا في الأنفس والأموال، ولأن طبيعة العيشة العربية جعلتهم لا يخضعون لقوة واحدة إذا تغلب عليها المحارب خضعت له الأمة، بل هناك عصابات وقوات متعددة لا بد لإخضاع البلاد من الاستيلاء عليها جميعاً وليس ذلك باليسير؛ من أجل هذا رأى الفرس والروم أن خير وسيلة لدفع شر العرب أن يساعدوا بعض القبائل المجاورة على أن يقرُّوا على التخوم يزرعون ويتحضررون، ثم يكونوا رداءً لهم يصدون غارة البدو الذين يغزون وينهبون؛ فتكونت إمارة الحيرة على تخوم الفرس وإمارة الغساسنة على تخوم الرومان.

إمارة الحيرة:

كان العرب قديماً على تخوم فارس من قبل إنشاء إمارة الحيرة في تاريخ لا محل لسرده، وفي عهد سابور الأول ملك الفرس (حول سنة 240م) أسس الفرس إمارة الحيرة على نهر الفرات وأمروا عليها عمرو بن عدي.

وكان النظام المتبع أن عرب الحيرة يقدمون الطاعة لملك فارس، وهو يولي عليهم أميراً من أنفسهم، وعليهم أن يحموا فارس من كل مغير من نواحيهم، والفرس مقابل ذلك يعفونهم من دفع الإتاوة.

وقد كان نظام الفرس إذ ذاك نظاماً إقطاعياً، يكاد يستقل كل وال بأمرٍ مقاطعته، ويستمر والياً مدى حياته غالباً، ويراعي الملك رغبة المقاطعة فيمن يولي عليها، عكس النظام الروماني فقد كان نظاماً مركزياً.

وفوق هذا كان عرب الحيرة أكثر استقلالاً، فهم لا يرتبطون بفارس إلا بما توجهه

المعاهدات عليهم، وقد اعتاد ملك الفرس أن يُنصَّب أميراً من قبيلة لَحْم (وهي قبيلة من أصل يمني كما يذكر النسابون) وإذا مات الأمير عَيَّن من يختاره من بيته.

كان عرب الحيرة إذ ذاك في رخاء يحسداهم عليه غيرهم من العرب لخصب أرضهم، وغنى إقليمهم، وكانوا هم الصلة بين الفرس وعرب الجزيرة، يحملون إليهم التجارة الفارسية، ويبيعونها في أسواقهم، ويبشرون بالفرس ومدنيتهم. وفي عهد يَزْدَجَرْد الأول (399-420م) أرسل الملك أكبر أبنائه (بَهْرَام) إلى عرب الحيرة لينشأ بينهم، ويتعلم الصيد، ويتعمق بجودة الهواء؛ وذلك في عهد النعمان الأول. وكان بهرام جور هذا يعرف العربية كما يعرف اليونانية، وقد نازعه على الملك أخوه بعد وفاة يزيدجرد، فعاونه العرب وتعصبوا له؛ فلما اعتلى عرضه لم ينسَ ما كان لعرب الحيرة من يد عليه فقرَّبهم وأعلى شأنهم.

ويظهر أن الحيرة بلغت شأوها أيام المنذر الثالث، وكان معاصراً لجُوستيان، حتى روى بعض المؤرخين أنه لما عقد الصلح بين الفرس والرومان سنة 522م كان من شروطه أن يدفع الرومان قدرًا من المال لملك الفرس وللمنذر، وبعد ذلك بسنين أحسَّ المنذر بضعف الفرس فتحالف مع الرومان، ثم مال بعدُ إلى الفرس فأسره الرومانيون ونفوه إلى صقلية.

وبعده ولي النعمان بن المنذر الخامس زوج هند، وهو الملقب بأبي قابوس وصاحب النابغة الذبياني، وقد غضب عليه كسرى فقرَّ هارباً ثم لجأ إليه فحبسه حتى مات، وكان ذلك حوالي 602م، ويموته أُلغت الحكومة الفارسية نظام إمارة اللخمين، وولت من قبلها حاكماً فارسياً يخضع له أمراء العرب، واستمر الحال على هذا حتى سنة 633م حين فتحها خالد بن الوليد.

كان عرب الحيرة أرقى عقلاً ومدنية من عرب الجزيرة، لتحضرهم ولمجاورتهم مدينة الفرس العظيمة، واتصالهم بهم اتصالاً وثيقاً، وكان منهم من يعرف اللغة الفارسية ويجيدها، ففي ابن خلدون "أن عدي بن زيد (الحيري) كان من تراجمة أبرويز (ملك الفرس) وأن أباه زيدا كان شاعراً خطيباً وقارئاً كتاب العرب والفرس"⁽¹⁾. ولا شك أن معرفة بعض هؤلاء الحيريين للغة الفرس كانت واسطة لنقل شيء من حضارتهم وآدابهم إلى العرب.

بل إن عرب الحيرة هؤلاء تسرَّب إليهم شيء من علوم اليونان وآدابهم؛ ذلك أن الحكومة الفارسية في عهد هُرْمُز الأول أنشأت مستعمرات كونتها من أسرى الحرب الرومانيين، وكان

(1) تاريخ ابن خلدون، جزء 2.

من بين هؤلاء الأسرى من تُقَف بالثقافة اليونانية. ومنهم من كان يفوق الفرس في الفن والهندسة والطب فاستخدموه في مهام شؤونهم، ومن هؤلاء الأسرى من نزلوا الحيرة؛ ويظن بعضهم أنهم هم منبع النصرانية فيها؛ وعلى كل حال فقد كان في الحيرة مبشرون بالنصرانية داعون إليها، ولَبَّى الدعوة منهم هند زوج النعمان الخامس وقد أنشأت ديراً سمي بدير هند كان إلى عهد الطبري.

وقد كان لعرب الحيرة وأمرائهم وتاريخهم أثر كبير في الأدب العربي والحياة العقلية للعرب عامة، فأحاديثُ جذيمة الأبرش وأساطير الزباء (وهما من الحيرة قبل إنشاء الإمارة التي ذكرناها) والخَوَزَنْق والسدير والتغني بهما وبِعَظْمَيْهما، والأفاصيص حول سِنَمَار باني الخورنق والأمثال التي ضربت فيه، ويوما النعمان: يوم نعيمه ويوم بؤسه، كل هذه وأمثالها شغلت جزءاً كبيراً من الأدب العربي، وكلها تتعلق بعرب الحيرة وحياتهم، أضف إلى ذلك ما ذكره "ابن رُسْتَه" في "الأعلاق النفيسة" من أن أهل الحيرة علّموا قريشاً الزندقة في الجاهلية، والكتابة في صدر الإسلام.

وكان أمراء الحيرة مقصداً لشعراء عرب الجزيرة يتفحونهم بالمال الكثير ليبشروا بهم بين البدو وفي أنحاء الجزيرة. وديوان النابغة الذبياني مملوء بالقصائد التي قيلت في مدح النعمان والاعتذار إليه ونحو ذلك.

إمارة الغساسنة:

كوّن الغسانيون في الشام إمارة كالتي كوّنوها للخميون في الحيرة. ويذكر النسّابون كذلك أن أصلهم من اليمن. وقد امتد حكمهم تقريباً على مقاطعتي حَوْران والبلقاء. ويظهر أنه لم يكن لهم مقر ملك ثابت، فأحياناً يفهم من قول الشعراء أن الجولان والجابية عاصمتهم، وأحياناً يذكرون جِلَقَ بالقرب من دمشق على أنها هي العاصمة.

وعلى العموم فتاريخ الغسانيين في الشام من الأمور الغامضة في تاريخ العرب، وإذا قارنا بين ما رواه المؤرخون عن أمراء الحيرة وما رووه عن الغسانيين وجدنا الأول واضحاً مفصلاً، والثاني ناقصاً متناقضاً. فيينا حمزة الأصفهاني وأبو الفداء مثلاً يعدان ملوك الغساسنة واحداً وثلاثين، إذا بابن قتيبة والمسعودي يعدانهم عشرة أو أحد عشر، كذلك يعد حمزة مدة ملك الحارث بن جَبَلَة عشر سنين، بينا مؤرخو الرومان المعاصرون يعدون ملكه 40 سنة، وهكذا. بل إذا نحن قارنا بين ما رواه العرب عن الفرس وتاريخهم وما يتصل بهم عامة، وما

رووه عن الرومان وما يتصل بهم، وجدنا أن ما ذكروه عن الأولين أدق وأقرب إلى الصحة، وما ذكروه عن الآخرين ناقص مضطرب غير صحيح - في كثير من الأحيان - ولعل السبب في هذا أن الفرس أنفسهم دونوا ملكهم وملك الحيرة، وعنهم أخذ مؤرخو العرب وإن لم تصل إلينا الأصول التي نقلوا عنها، وقد جاء في تاريخ الطبري ما نصه:

"وقد حدثت عن هشام بن محمد الكلبي أنه قال: إني كنت أستخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة (الحيريين) ومبالغ أعمال من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ نسبهم من بيع الحيرة، وفيها ملكهم وأمورهم كلها"⁽¹⁾.

أما المؤرخون المعاصرون للغسانيين فكانوا يونانيين يكتبون باللغة اليونانية، وكان العرب أقل اتصالاً باليونانيين منهم بالفرس.

أضف إلى ذلك أن من دخل في الإسلام من موالي الفرس كانوا أكثر عدداً من الموالي اليونانيين، وكان موالي الفرس يتعصبون لقومهم ويرون أن في حفظ تاريخهم ونشره رفعة لشأنهم.

وعلى كل حال فقد كان للغسانيين إمارة بالشام، وكان بينهم وبين إمارة الحيرة عداوة شديدة، وكثيراً ما وقعت بينهم الحروب الهائلة.

وأهم أمراء الغسانيين وأول من يثق محققو المؤرخين بإمارتهم الحارث بن جبلة، وقد عينه الإمبراطور جوستنيان سنة 529م أميراً على جميع قبائل العرب في سوريا ومنحه لقب 'فيلارك وبطريق' "Phylarch and Patricius" وهو أعلى لقب بعد الإمبراطور، وكان الحارث نصرانياً على مذهب اليعاقبة، وكان يُعد حامياً من حماة كنيستها، وقضى أكثر أيام حكمه في محاربة المنذر الثالث أمير الحيرة، وفي يونيو سنة 554 انتصر الحارث نصراً عظيماً على المنذر في قنسرين. وربما كانت هذه الواقعة هي التي عُرفت عند العرب بيوم حليلة والتي ورد فيها المثل المشهور: "ما يوم حليلة بيسر"، وقد سافر الحارث هذا سنة 563 م إلى القسطنطينية ليفاوض الإمبراطور في شؤون الحرب التي بينه وبين الحيرة، وفي من يخلفه على كرسيه، ومات سنة 569 أو 570م.

وخلفه ابنه المنذر فغزا عرب الحيرة فانتصر عليهم في وقعة "عين أباغ"، ولم يكن

(1) الطبري جزء 2، ص 37.

الإمبراطور جوستين الثاني - وهو الذي خلفه جوستينيان - يميل إليه، فحاول اغتياله فلم يفلح، وعلم المنذر بمكيدته فثار وأبى مخالفته، وظل كذلك ثلاث سنين، ثم هدد عرب الحيرة تخوم الرومانيين. فاضطروا لمصالحة المنذر والتعاقد معه في سنة 580. وبعد موت الإمبراطور جوستين سافر المنذر بولديه إلى القسطنطينية فاستقبلوا استقبالاً حافلاً وألبسه الإمبراطور التاج، ثم ساءت العلاقة بين الغساسنة والروم لأسباب يطول شرحها.

ولما غزا الفرس الروم وأخذوا منهم أورشليم ودمشق (613-614م) انحط شأن الغساسنة وضعف أمرهم، ويذكر مؤرخو العرب "أن آخر ملوكهم هو جبلة واستشراف أهل المدينة لمقدمه حتى تناول النساء من خدورهن لرؤيته، لكرم وفادته، وأحسن عمر نزله وأحلّه بأرفع رتب المهاجرين، ثم غلب عليه الشقاء ولطم رجلاً من بني فزارة وطئ فضل إزاره وهو يسحب في الأرض، ونابذه إلى عمر في القصاص فأخذته العزة بالإثم، فقال له عمر: لا بد أن أقيده منك... فهرب إلى قيصر، ولم يزل بالقسطنطينية حتى مات سنة 20 هـ⁽¹⁾.

وكان هؤلاء الغسانيون - على ما يظهر - أرقى عقلية حتى من عرب الحيرة، لأنهم كانوا أقرب اتصالاً بالثقافة اليونانية والمدينة الرومانية. وكان شعراء العرب يقدرون إليهم فيحسنون وفادتهم؛ فقد وفد عليهم، فيما نعرف، النابغة الذبياني والأعشى والمرقس الأكبر وعلقمة الفحل؛ وفيهم يقول حسان [من الكامل]:

لله دُرٌّ عصابةٌ نادفَتْهُمُ يوماً بِجَلْقٍ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ⁽²⁾

كذلك الأدب العربي مملوء بالقصص والأساطير والأمثال التي قيلت في هؤلاء الغساسنة، كالذي ذكروا من حكاية امرئ القيس وإيداعه مائة درع عند السمؤال، فطلبها ملك من ملوك غسان فأبى أن يعطيها إياه فذبح ابنه، إلى كثير من أمثال ذلك.

ويروي لنا أبو الفرج في الأغاني "أن حسان بن ثابت دُعي إلى مأدبة سمع فيها غناء رائقة وصاحبيتها، فلما عاد إلى بيته قال: لقد أذكرتني رائقة وصاحبيتها أمراً ما سمعته أذنائي بعد ليالي جاهليتنا مع جبلة بن الأيهم. لقد رأيت عشر قيان: خمسٌ روسياتٌ يغنين بالرومية بالرباط، وخمسٌ يغنين غناء أهل الحيرة، وكان "جبلة" إذا جلس للشراب فرش تحته الآس

(1) ابن خلدون ثاني.

(2) ديوانه ص 122.

والياسمين وأصناف الرياحين، وضرب له العنبر والمسك في صحائف الفضة والذهب، وأوقد له العود المندي إن كان شاتياً، وإن كان صائفاً بطن بالثلج، وأتى هو وأصحابه بكساء صيفية، ينفصل⁽¹⁾ هو وأصحابه بها، وفي الشتاء بفراء الفنك⁽²⁾ وما أشبهه، ولا والله ما جلست معه يوماً قط إلا وخلع عليّ ثيابه التي عليه في ذلك اليوم وعلى غيري من جلسائه، هذا مع حلم عمن جهل وضحك وبذل من غير مسألة، على حسن وجه وحسن حديث، ما رأيت منه خناً قط ولا عريدة، ونحن يومئذ على الشرك⁽³⁾. وهذه القصة إن صحّت دلّتنا على قدر من الحضارة والترّف - عند الغسانيين - غير يسير.



وهنا يستوقف نظرنا شيء يظهر لنا غريباً: ذلك أنا نرى اللخمين في الحيرة والغسانيين في الشام عمّروا قروناً، وبلغوا من المدنية شأواً بعيداً - إذا قيس بحالة العرب في الجزيرة - وكان منهم من يخالط الفرس والروم ويتكلم بلغتهم، ودينهم كان أرقى على العموم من دين غيرهم من العرب، فهم إما نصارى أو مجوس، وهذا كله كان داعياً إلى خصب الذهن وتفتق القرية بالشعر، وكان من المعقول أن تخرج بلادهم فحولاً من الشعراء يفتحون فيه أبواباً جديدة، ومعاني جديدة، مع رشاقة في اللفظ تتناسب مع حياتهم الحضرية. ولكننا - على غير المعقول - لم نظفر منهم بشعر ذي خطر، فهم مثلاً يحدثونا عن عديّ بن زيد الحيري، وهو شاعر ضعيف، كان الأصمعي وأبو عبيدة يقولان فيه: "عدي بن زيد في الشعراء بمنزلة سهيل في النجوم: يعارضها ولا يجري معها"، وقلّ أن يحدثونا بعد عن شاعر فحل. وجامع "شعراء النصرانية في الجاهلية" مع تلمّسه كل وسيلة لعد الشاعر نصرانياً والإشادة بذكر كل شاعر نصراني، لم يذكر لنا شيئاً عن غسان، ولم يحدثنا عن شاعر واحد غساني. وكل الذي يرويه لنا الأدباء إنما هو رحلة شعراء من الجزيرة - كالنابغة والأعشى وحسان - إلى أمراء الحيرة وغسان، فما السر في هذا؟

قلبنا الأمر على وجوه مختلفة من النظر فقلنا: لعل السر أن البادية هي منبع الشعر، وهي التي تحرك العربي وتغذي خياله، وتنطق لسانه، يشعر فيها باستقلاله وعظمته، لا ترهقه

(1) ينفصل: يمتاز

(2) الفنك: دابة فروتها أطيب أنواع الفراء.

(3) أنظر الحكاية بطولها في الأغاني، جزء 15:16.

سلطة، ولا يقيد قانون، تنبسط أمامه رقعة الأرض فينعم بمنظرها، فيجيش صدره، وينطلق بالشعر لسانه. فإذا تحضّر ذلّ، وعقلت من لسانه قوانين المدينة وتقاليده الحضارة، وحرّم منظر الصحراء الجميل، فحرم الشعر الجميل. لهذا لم يك للعراقي شعر قيم، ولا للغساني شعر ما.

ولكن رأينا أن هذا التعليل غير صحيح، فما عهدنا أن الحضارة تमित الشعر. فحضارة الفرس والروم، وحضارة المسلمين في الدولة الأموية والعباسية لم تضيق خيالهم، ولم تعقل من لسانهم، والحضارة اليوم في أوروبا بعثت على الشعر، ولم تقف في وجهه! إنما كل ما يصح أن يقال: إن الحضارة تमित أنواعاً من الشعر لا تعيش إلا في البادية، كما تحيي أنواعاً من الشعر لا تعيش إلا في نعيم الحضرة.

والتعليل الصحيح في نظرنا أن هؤلاء الحيريين والغسانيين كان فيهم شعراء، ولكن كانت لهم أيضاً لغة خاصة بهم غير لغة قريش التي سادت الحجاز، ولم تستطع أن تسود الحيرة وغانس لبعد موطنهما، ولأن الحيريين والغسانيين أرقى ممن حولهم من العرب، فأنفوا أن يخضعوا للسان غير لسانهم، وقد يستتبع ذلك أن تكون لهم في الشعر أوزان خاصة تتفق مع لغتهم وعقليتهم، فلما جاء الإسلام، ونزل القرآن بلغة قريش أهمل الرواة ما كان خارجاً عن هذه اللغة وقواعدها وأوزانها.

ولا يطعن في هذا الرأي ما يروى من شعر لعدي بن زيد، وما يروى لنا من رحلة شعراء الجزيرة إلى الحيرة وغانس وتفاهمهم، فإن عدي بن زيد - كما يحدثنا الرواة - له نسب في عرب الجزيرة، ورحلة الشعراء ليست اعتراضاً وجيهاً، لأننا نرى أن لغة الحيرة والغسانيين مع اختلافها عن لغة الحجاز قريبة منها، لاتفاق الأصل الذي تفرعت عنه لغات العرب ولهجاتها؛ فليس بعيد أن يكون للحيريين والغسانيين لغة خاصة وهم مع ذلك يستطيعون أن يفهموا لغة قريش إذا حُدثوا بها.

ودليلنا على صحة هذا الرأي أن النسابين - كما ذكرنا - يذهبون إلى أن اللخميّين والغسانيين من أصل يمني، وثقات المؤرخين قديماً وحديثاً يؤكدون أن لغة اليمن كانت غير لغة قريش؛ وفي ذلك يقول ابن خلدون: "ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة، وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته، تشهد بذلك الأنتقال الموجودة لدينا، خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية وقوانينها، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القليل في اللسان الحميري أنه من القول، وكثير من أشباه هذا، وليس هذا بصحيح، ولغة حمير مغايرة

للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها⁽¹⁾.

فلو جارينا النسابين فيما قالوا في أصل لحم وغسان كان الأمر في اختلاف اللغتين واضحاً، بل أكبر ظننا أن اللخمين والغسانيين كانوا نبطاً لا يمينيين ولا عرباً خُلصاً، وأنه كان لهم شعرهم وآدابهم باللغة النبطية.

3 - اليهودية والنصرانية :

من عوامل نشر الثقافة الأجنبية في جزيرة العرب انتشار اليهودية والنصرانية.

اليهودية :

انتشرت اليهودية في جزيرة العرب قبل الإسلام بقرون، وتكونت فيها مستعمرات يهودية، وأشهرها يثرب، وهي التي سميت بعد بالمدينة، ولكن من هم هؤلاء اليهود في جزيرة العرب؟ هل هم من عنصر يهودي أم هم عرب تهودوا؟ وإذا كان الأول فمن أين أتوا: هل أتوا من فلسطين أو من غيرها؟ اضطربت الأخبار في ذلك. ويظهر أن الصنفين كانا موجودين في الجزيرة، يهود نزوحوا وعرب تهودوا. فياقوت في معجمه يذكر أن يهود يثرب عرب تهودوا. ويقول صاحب الأغاني: "إنه لما ظهرت الروم على بني إسرائيل جميعاً في الشام فوطنوهم وقتلوهم ونكحوا نساءهم خرج بنو النضير وبنو قُرَيْظَةَ وبنو بَهْدَل هارين منهم إلى مَنْ بالحجاز لما غلبتهم الروم على الشام" وليس هنا موضع تحقيق ذلك.

وعلى كل حال فقد كان في القرون الأولى للميلاد مستعمرات يهودية: في تيماء، وفي فدك، وفي خيبر، وفي وادي القُرَى، وفي يثرب وهي أهمها. وكان يهود يثرب ثلاث قبائل: بني النضير، وبني قَيْنَاقَ، وبني قُرَيْظَةَ.

وقد اشتهر اليهود في جزيرة العرب حيث حلُّوا بمهارتهم في الزراعة كما اشتهروا في يثرب أيضاً بصناعاتهم المعدنية كالحداذة والصياغة وصنع الأسلحة.

وقد كان بيثرب قبيلتا الأوس والخزرج نزحنا إليها من اليمن - كما يذكر النسابون - حوالي سنة 300م بعد أن سبقهم اليهود إلى استعمارها. وكانت العلاقة بين اليهود والأوس

(1) المقدمة: 488 .

والخزرج حسنة في أول الأمر، ثم ساءت قبل الهجرة لأسباب يختلف الباحثون فيها.

كذلك عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبي الجزيرة، حتى تهوّد كثير من قبائل اليمن. ومن أشهر هؤلاء المتهودين ذو نواس، وقد اشتهر بتحمسه لليهودية، واضطهاده لنصارى نجران. وذكروا في سبب ذلك أن يهودياً كان بنجران عدا أهلها على ابنين له فقتلوهما ظلماً، فرفع أمره إلى ذي نواس وتوسل إليه باليهودية، واستنصره على أهل نجران وهم نصارى فحمى له ولدينه وغزاهم⁽¹⁾.

ويظن بعض المؤرخين أن حركة ذي نواس هذه كانت حركة وطنية، ذلك أن نصارى نجران كانوا على ولاء مع الحبشة، وكانت الحبشة تعد حامية النصرانية في نجران، وقد اتخذت النصرانية وسيلة للتدخل في شؤون اليمن، فأراد ذو نواس وقومه محو هذا النفوذ الحبشي؛ ولذلك لما قُتل ذو نواس نصارى نجران استنجد بقيتهم بالحبشة فأنجدوهم، وكانت بينهم حروب، وكان عام الفيل مما لا محل لذكره هنا.

نشر اليهود في البلاد التي نزلوها في جزيرة العرب تعاليم التوراة وما جاء فيها: من تاريخ خلق الدنيا، ومن بعث وحساب وميزان، ونشروا تفاسير المفسرين للتوراة وما أحاط بها من أساطير وخرافات، كالتي أدخلها - بعد- مَنْ أسلم من اليهود مثل كعب الأحمار ووهب بن مُنّبّه وأضرابهما. وكذلك كان لليهود أثر كبير في اللغة العربية، فقد أدخلوا عليها كلمات كثيرة لم يكن يعرفها العرب، ومصطلحات دينية لم يكن لهم بها علم، مثل جهنم والشيطان وإبليس ونحو ذلك.

أضف إلى هذا أن اليهودية حلّت بجزيرة العرب بعد أن تأثرت بالثقافة اليونانية تأثراً كبيراً، لأنها ظلت قروناً تحت الحكم اليوناني الروماني، ولأنها كانت منتشرة في الإسكندرية وعلى شواطئ البحر الأبيض حيث الثقافة اليونانية، وكان من أحبار اليهود من تعلّم الفلسفة اليونانية وتأدّب آدابها، فتسرّبت تلك الثقافة إلى اليهودية، كما تسرّب إليها بعض مبادئ من القانون الروماني.

وقال بلذوين في كتابه معجم الفلسفة: "إن الشرق والغرب اختلطا في الإسكندرية، وامتزجت آراء رومة واليونان والشام في المدينة والعلوم والدين بآراء الشرق الأقصى في ذلك، فنشأت قضية جديدة عمل على إيجادها بحث الغرب وإلهام الشرق، واتصل الدين

(1) ابن خلدون: جزء 2.

بالفلسفة اتصالاً وثيقاً، كان من نتائجه ظهور عقائد دينية لا هي من الفلسفة المحضة ولا من الدين الخالص؛ بل أخذت بطرف من كل. وجاء ذلك من عاملين: أحدهما ميل اليهود إلى التفريق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربي الذي كان متأثراً بالعلم اليوناني؛ وثانيهما أن المفكرين الذين استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية المحضة التي جاء بها المشاركة. ومن أي الجهتين نظرنا رأينا أن النتيجة كانت فلسفة دينية لا هي فلسفة محضة ولا هي دين خالص". فلما انتقلت اليهودية إلى العرب كانت تحمل في ثناياها شيئاً من ذلك.

النصرانية:

انقسمت النصرانية في ذلك العهد إلى جملة كنائس؛ وإن شئت فقل إلى جملة فرق، تسرب منها إلى جزيرة العرب فرقان كبيرتان: النساطرة، واليعاقبة، فكانت النسطورية منتشرة في الحيرة، واليعقوبية في غسان وسائر قبائل الشام؛ كذلك كانت هناك صوامع في وادي القري.

وأهم موطن للنصرانية في جزيرة العرب كان (نجران)، وكانت مدينة خصبة عامرة بالسكان، تزرع وتصنع الأنسجة الحريرية، وتتاجر في الجلود وفي صنع الأسلحة. وكانت إحدى المدن التي تصنع الحُلل اليمانية التي تغطي بها الشعراء، وكانت قريبة من الطريق التجاري الذي يمتد إلى الحيرة.

وكان يتولى أمورها رؤساء ثلاثة: السيد، والعاقب، والأسقف. ويظهر أن السيد كان اختصاصه كاختصاص رؤساء القبائل، فهو رئيسهم في الحرب، وهو الذي يدبّر أمورهم الخارجية، ويتولى أمور العلاقات بينهم وبين القبائل الأخرى؛ والعاقب يتولى الأمور الداخلية الدنيوية؛ والأسقف الأمور الدينية. وهم الثلاثة يتشاورون في المسائل الهامة. قال ياقوت في المعجم: "ووفد على النبي ﷺ وفد نجران وفيهم السيد واسمه وهب، والعاقب واسمه عبد المسيح، والأسقف وهو أبو حارثة، وأراد رسول الله ﷺ مباهلتهم فامتنعوا وصالحوا النبي ﷺ فكتب لهم كتاباً، فلما وليّ أبو بكر أنفذ ذلك لهم، فلما وليّ عمر أجلاهم واشترى منهم أموالهم".

وكان بنجران كعبة، قال ياقوت: "وكعبة نجران هذه -يقال- بيعة، بناها بنو عبد المدان بن الديان الحارثي على بناء الكعبة، وعظموها مضاهاة للكعبة وسموها كعبة نجران، وكان

فيها أساقفة معتمون". ويستظهر بعض الباحثين أنها كانت كعبة للعرب تحج إليها قبل مجيء النصرانية، ثم اتخذها النصارى بعد انتشار النصرانية فيها.

وكان نصارى نجران - على ما يستظهر (أوليري) - على مذهب اليعاقبة، وهذا يعلل اتصالهم بالحبشة، (لأنهم كانوا يعاقبة أيضاً) أكثر من اتصالهم بالرومان.

واشتهر بين العرب من رؤسائها قبل الإسلام قس بن ساعدة، ويذكر أدباء العرب أنه كان أسقف نجران. ويقطع "لامانس" - في كتابه عن يزيد - ببطلان ذلك ويذكر أنه لم يكن له صلة بنجران.

وقد أوقع ذو نواس بأهل نجران وقتلهم - كما ذكرنا ذلك عند الكلام على اليهودية - ويروي بعض المؤرخين أنه نزل في ذلك قوله تعالى: ﴿قِيلَ اصْحَبِ الْأَنْدُودِ ۗ إِنَّكَ ذَاكِ الْقَوْمِ ۝٥ إِذْ هُرِّعَتْهَا فُجُودٌ ۝٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝٨﴾ [البروج: 4-8]؛ وذلك بعيد، لأن كلاً من اليهود والنصارى يؤمن بالله العزيز الحميد. وقد استنجد النصارى بالحبشة فأنجدوهم، وغزوا بلاد العرب سنة 522م ثم سنة 525م وهزموا ذا نواس، وأنشأوا مستعمرة حبشية على شاطئ البحر الأحمر، وحكموا تهامة واستمر حكمهم إلى سنة 575م حيث غزا الفرس بلاد اليمن واحتلوها وطردها الحبشة منها، واستمرت النصرانية في نجران إلى عهد عمر فأجلاهم عنها وذهب أكثرهم إلى العراق.

وقد نشرت المسيحية تعاليمها بين العرب، وأوجدت فيهم من يعيل إلى الرهبنة ويبنى الأديرة، فهم يحدثوننا أن حنظلة الطائي فاروق قومه ونسك، وبنى ديراً بالقرب من شاطئ الفرات، ويعرف هذا بدير حنظلة، وترهب فيه حتى مات. ويذكرون أن قس بن ساعدة كان يتقفر القفار، ولا تكنه دار، يتحسى بعض الطعام، ويأنس بالوحوش والهوام". ويقولون: "إن أمية بن أبي الصلت كان قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المسوح تعبدًا. ويذكرون أن عدي بن زيد نصح النعمان ملك الحيرة حتى حجب إليه النصرانية، ثم وضع تاجه، وخلع أطماره، ولبس أمساحه، فلزما عبادة الله في الجبال حتى مات النعمان"⁽¹⁾.

(1) روى الأغاني ان يحيى بن متى راوية الأعشى - وكان نصرانياً عبادياً - قال: كان الأعشى قديراً وكان لييد مبتأ، قال لييد [من الرمل]:

مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْحَايِرِ اهْتَدَى

نَاعِمَ الْجِبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ =

وكان القسس والرهبان يردون أسواق العرب، ويعظون ويبشرون، ويذكرون البعث والحساب، والجنة والنار، وقد ورد في القرآن كثير من الآيات تحكي أقوالهم وتفند مذاهبهم، مما يدل على انتشار هذه التعاليم بينهم.

وكان من هؤلاء النصارى شعراء كقُس بن ساعدة، وأمّية بن أبي الصلت، وعدي بن زيد، وهؤلاء لهم مسحة خاصة في شعرهم، عليها طابع الدين متأثرة بتعاليمه، تُرَهَّد في الدنيا وشؤونها، وتدعو إلى النظر في الكون والاعتبار بحوادثه، وهذه الأشعار وإن قلد أكثرها فقد أحكم تقليدها، حتى ليدلنا تقليدها على منهاج أصلها.

كذلك أدخلوا على اللغة العربية ألفاظاً وتراكيب لم تكن تعرفها العرب، فهم يذكرون أن أمية بن أبي الصلت عدّم العرب «باسمك اللهم» وقس أول من قال «أما بعد»، وكان أمية يستعمل في شعره ألفاظاً مجهولة لا تعرفها العرب، كان يأخذها من الكتب القديمة، فمنها قوله "قمر وساهورٌ يُسلُّ وُعُمد"، وكان يسمي الله "السُّلطيط"، وسماه في موضع آخر "التَّغُور" ... إلخ.

كانت النصرانية - فوق هذا - من قبل دخولها جزيرة العرب تحمل في ثناياها شيئاً من الثقافة اليونانية كما هو الشأن في اليهودية، فإنها إحدى الديانات التي وُلدت في الشرق، وانتشرت في الإمبراطورية الرومانية - معهد الثقافة اليونانية - وكانت الإسكندرية هي المركز الجغرافي لمزج الدين بالفلسفة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وفي العصور المسيحية الأولى كان كثير من آباء الكنيسة فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين، لأنهم رأوا من الضروري أن يؤيدوا أنفسهم وعقائدهم أمام الوثنيين، فلجؤوا إلى الفلسفة يستمدون منها التعليل والبرهان، فتسربت إلى النصرانية فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما. وقد امتاز الشرق بأن أنشئت فيه مدارس لاهوتية متأثرة بالفلسفة اليونانية تقليداً للأكاديميات اليونانية، وأشهر ذلك مدرسة الإسكندرية التي كانت في بدء القرن الثالث للميلاد، وأنشأ ملكيون سنة 270م مدرسة في أنطاكية، وأنشئت في نصيبين مدرسة أخرى سنة 297م وهذه كانت تعلم السريانية واليونانية معاً.

= [ديوانه ص 174] وقال الأعشى [من المنسرح]:

استأثر الله بالسوفاء وبألب

عذلي ووآسى السملامة السرجل

[ديوانه ص 283]. قلت: فمن أين أخذ الأعشى مذهبه؟ قال: من قبل العباديين، نصارى الحيرة، كان يأتهم يشترى الخمر فلقنوه ذلك : 8 : 79 وانظر كذلك : 10 : 143

وكان النساطرة على الأخص أكثر إماماً بعلوم اليونان، وقد ترجموا كثيراً من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية، كما اشتهروا بالطب والعلوم الطبيعية. وكان من رجال الدين النساطرة أطباء في بلاد فارس، ومنهم كثيرون انتشروا في الحيرة، ولعل هذا هو السبب في أنه بعد ضعف شأن الحيرة وانتشار الإسلام في هذه البقاع كان أول حامل للواء العلم في الإسلام "البصرة والكوفة" لجوارهما الحيرة، وكان أول كتب استخدمت لبث الثقافة اليونانية هي المكتوبة باللغة السريانية والتي خلفتها هذه المدارس النسطورية. وعلى العموم فقد كان هؤلاء النساطرة هم الصلة بين اليونان والعرب.



هذه الأمور الثلاثة: التجارة، والإمارات على التخوم، واليهودية والنصرانية، كانت وسائل لتسرب المدينيات المجاورة إلى العرب ونفوذ ثقافتها إليهم؛ قال الهمداني في كتابه "الوُشي المرقوم": "لم يصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا من العرب (كذا)، وذلك لأن من سكن مكة أحاط بعلم العرب العاربة وأخبار أهل الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وكذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم علم أخبارهم وأيام حمير وسيّرها في البلاد، وكذلك من سكن الشام خير بأخبار الروم وبنو إسرائيل واليونان، ومن وقع بالبحرين وعمان أتت أخبار السند وفارس، ومن سكن اليمن علم أخبار الأمم جميعاً لأنه كان في ظل الملوك السيادة". ولكن لم تكن معرفتهم بذلك معرفة وافرة، إنما كانت تسرب هذه المدينيات من مجرى ضيق، وقد ينال التحريف ما ينقلون من غيرهم، كالذي نراه في بعض أمثال العرب المنقولة عن أمثال سليمان، وفي بعض القصص المنقولة عن الفرس والروم. فلم يكن العرب يأخذون ممن حولهم علماً منظماً كما نأخذ نحن من المدينة الغربية، لأن هناك عوائق كانت تحول دون ذلك؛ منها: الحوائط الطبيعية بين العرب وغيرهم من بحار وجبال وصحراوات؛ ومنها: البُعد الكبير بين العرب والفرس والروم من حيث الحالة الاجتماعية والدرجة العقلية؛ وأكثر ما يكون اقتباس الحضارة والمدينة إذا تقاربت العقليتان؛ ومنها: انتشار الأمية بين العرب إذ ذاك، حتى ندر أن تجد فيهم القارئ الكاتب، إنما كان المخالطون للفرس والروم ينقلون حكماً أو قصصاً أو أمثالاً أو حوادث تاريخية مما يخف حمله على الناقل، ومما يستطيع البدوي ومن في حكمه أن يهضمه.

ولعله ظهر لك مما ذكرنا أنه قد كانت هناك صلة بين العرب وغيرهم من الأمم أثرت في حياتهم المادية والأدبية، وهو ما أردنا إثباته.

الفصل الثالث

طبيعة العقلية العربية

تختلف الشعوب عقلياً ونفسياً اختلافاً كبيراً، فعقلية الإنجليزي غير عقلية الفرنسي، وهما غير عقلية المصري، وهكذا. وهذه العقليان والنفسيات تختلف تبعاً لاختلاف البيئة الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بالأمّة، فالشعوب تقف في العالم على درجات متسلسلة الرقي، وكل درجة لها مميزاتها العقلية والنفسية.

وأفراد الأمّة الواحدة وإن اختلفوا في المدارك والتربية والتعليم ونحو ذلك فإن بينهم جميعاً وحدة مشتركة، وهذه الوحدة تدركها في الملامح الجسمية حتى لتستطيع بعد قليل من المران أن تحكم بأن هذا إنجليزي أو فرنسي أو مصري. وهناك وحدة عقلية بين أفراد الأمّة الواحدة تشبه الوحدة الجسمية تماماً، فما هي هذه الوحدة العقلية والنفسية للعرب؟ وبعبارة أخرى: إذا اخترت عربياً ليكون نموذجاً يمثل العرب في نفسيتهم فما تكون صفاته؟

اختلفت آراء الباحثين في هذا اختلافاً كبيراً، ونحن نستعرض لك بعضها:

1 - يقول بعض الشُعُوبِيَّة في العرب: "لم تزل الأمم كلها في الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تَصُفُّهَا، وأحكام تَدِينُ بها، وفلسفة تنتجها، وبدائع تقتفها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الدبباج ولعبة الشطرنج، ورمانة القَبَّان، ومثل فلسفة الروم في ذات الخَلْق والقانون والإضطرُّلاب، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويضم قواصمها، ويقمع ظالمها، وينهي سفيهاها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة، إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم. وذلك أن للروم أشعاراً عجيبة قائمة الأوزان والعروض.."⁽¹⁾.

2 - ويقول الجاحظ في الرد عليهم والمقارنة بين العرب وغيرهم: "إن الهند لهم معان

(1) العقد الفريد: 2 : 86.

مدونة وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة؛ ولليونان فلسفة ومنطق، ولكن صاحب المنطق نفسه بكى اللسان ولا موصوف بالبيان، وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجابة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتثال عليه الألفاظ انشياً، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب⁽¹⁾.

3 - رأي ابن خلدون في العرب: ولا بن خلدون رأي في العرب منشور في مواضع عدة من تاريخه نلخصه فيما يلي بألفاظه:

يرى ابن خلدون أن حالة العرب حالة اجتماعية طبيعية، يمر عليها الإنسان في نشوئه وارتقائه؛ وعبر عن ذلك بقوله: "إن جبل العرب في الخلقة طبيعي"، ويقول: إنهم لطبيعة التوحش الذي هم فيه أهلُ انتهاب وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالفقر، والقبائل الممتنعة عليهم - بأوعار الجبال - بمنجاة من عبثهم وفسادهم، وأما السائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة، فهي نهب لهم يرددون عليها الغارة والنهب إلى أن يصبح أهلها مُغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم⁽²⁾.

وهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمة وحشية، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافي للقدْر، ويخربون السقف ليغمروا به خيامهم، ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدٌ ينتهبون إليه، وليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفساد؛ إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهياً أو مغرماً؛ فإذا توصلوا إلى ذلك أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم، وهم

(1) البيان والتبيين: جزء 3: 15 مختصراً.

(2) ص 125 .

متنافسون في الرياسة، وَقَلَّ أَنْ يُسَلَّمَ واحدٌ منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران ويتنفّض، وانظر إلى ما ملكوه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوّض عمرانه وأقفر ساكنه، فاليمين - قرارهم - خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك⁽¹⁾.

وهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وتُعدّ الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، من أجل ذلك لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة⁽²⁾.

والمباني التي يختطونها يسرع إليها الخراب لقلّة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن، في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي، فإنه بالتفاوت في هذا تتفاوت جودة المصّر ورداءته، والعرب بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم خاصة، لا يبالون بالماء طاب أو خبت، ولا قلّ أو كثر، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية. وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إبلهم وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لهم مادة تمد عمرانهم من بعدهم، وكانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس، فلاول وهلة - من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لهم - أتى عليها الخراب والانحلال⁽³⁾.

وهم أبعد الناس عن الصنائع، لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب من قطر آخر⁽⁴⁾.

وهم أبعد الناس عن العلوم، لأن العلوم ذات ملكات، محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، والعرب أبعد الناس عنها كما قدّمنا، فصارت العلوم لذلك حضرية، وبُعدّ

(1) ص 126.

(2) ص 127.

(3) ص 300.

(4) ص 337.

العرب عنها وعن سوقها، والحضر لذلك العهد هم العجم أو مَنْ في معناهم من الموالي، ولذلك كان حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم أو المستجمعون باللغة والمري، ولم يتم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم⁽¹⁾.

وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراعتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة، المنتهي لقبول الخير⁽²⁾.

وهم أقرب إلى الشجاعة، لأنهم قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية، ونجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام⁽³⁾.

وهم لا يزالون موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، والفصاحة في النطق، والذلاقة في اللسان، والبيان ميمتهم بين الأمم منذ كانوا⁽⁴⁾.

4 - ويقول أوليري⁽⁵⁾: "إن العربي الذي يُعدُّ مثلاً أو نموذجاً مادي، ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيقة، ولا يقومها إلا بحسب ما تنتج من نفع، يمتلك الطمع مشاعره، وليس لديه مجال للخيال ولا للعواطف، لا يميل كثيراً إلى دين، ولا يكثر بشيء إلا بقدر ما ينتج من فائدة عملية، يملؤه الشعور بكرامته الشخصية، حتى ليثور على كل شكل من أشكال السلطة، وحتى ليتوقع منه سيد قبيلته وقائده في الحروب الحسد والبغض والخيانة من أول يوم اختير للسيادة عليه، ولو كان صديقاً حميماً له من قبل؛ مَنْ أحسن إليه كان موضع نقمته، لأن الإحسان يثير فيه شعوراً بالخضوع وضعف المنزلة وأن عليه واجباً لمن أحسن إليه. يقول لامانس: "إن العربي نموذج الديمقراطية ولكنها ديمقراطية مبالغ فيها إلى حد بعيد، وإن ثورته على كل سلطة تحاول أن تحدد من حريته ولو كانت في مصلحته، هي السر

(1) ص 478.

(2) ص 127.

(3) ص 106.

(4) ج 2: 15.

(5) في كتابه . Arabia before Mohammad

الذي يفسر لنا سلسلة الجرائم والخيانات التي شغلت أكبر جزء في تاريخ العرب، وجهل هذا السر هو الذي قاد الأوروبيين في أيامنا هذه إلى كثير من الأخطاء، وحملهم كثيراً من الضحايا كان يمكنهم الاستغناء عنها. وصعوبة قيادة العرب وعدم خضوعهم للسلطة هي التي تحول بينهم وبين سيرهم في سبيل الحضارة الغربية؛ ويبلغ حب العربي لحرته مبلغاً كبيراً، حتى إذا حاولت أن تحدّها أو تنقص من أطرافها هاج كأنه وحش في قفص، وثار ثورة جنونية لتحطيم أغلاله والعودة إلى حرته؛ ولكن العربي من ناحية أخرى مخلص مطيع لتقاليد قبيلته، كريم يؤدي واجبات الضيافة والمخالفة في الحروب، كما يؤدي واجبات الصداقة مخلصاً في أدائها حسب ما رسمه العُرف.. وعلى العموم فالذي يظهر لي أن هذه الصفات والخصائص أقرب أن تعد صفات وخصائص لهذا الطور من النشوء الاجتماعي عامة من أن تعد صفات خاصة لشعب معين، حتى إذا قرّر العرب وعاشوا عيشة زراعية مثلاً تعدت هذه العقلية* انتهى مختصراً.

5 - وهناك غير هذا كثير من أقوال الكُتّاب في كتب الأدب تُتّسب للعرب كل فضيلة، وتنفي عنها كل رذيلة، كالذي ذكره الألويسي في بلوغ الأرب، فقد قال بعد كلام طويل: "والحاصل أن العرب لما كانوا أتم الناس عقولاً وأحلاماً، وأطلقهم السنة، وأوفرهم أفهاماً، استتبع ذلك لهم كل فضيلة، وأورثهم كل منقبة جليلة"⁽¹⁾. ويقول ابن رشيقي في العمدة: "العرب أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكم... الخ.

مناقشة هذه الآراء:

لسنا نعتقد تقديس العرب، ولا نعبأ بمثل هذا النمط من القول الذي يمجدهم ويصفهم بكل كمال، وينزههم عن كل نقص، لأن هذا النمط من القول ليس نمط البحث العلمي؛ إنما نعتقد أن العرب شعب ككل الشعوب، له ميزاته وفيه عيوبه، وهو خاضع لكل نقد علمي في عقلية ونفسية وأدابه وتاريخه ككل أمة أخرى، فالقول الذي يمثله الرأي الخامس لا يستحق مناقشة ولا جدلاً؛ كذلك يخطئ الشعبية أصحاب القول الأول الذين كانوا يتطلبون من العرب فلسفة كفلسفة اليونان، وقانوناً كقانون الرومان، أو أن يمهروا في الصناعات كصناعة الديباج، أو في المخترعات كالإصطلاب، فإنه إن كان يقارن هذه الأمم بالعرب في جاهليتها

(1) بلوغ الأرب، ج 1 : 144.

كانت مقارنة خطأ، لأن المقارنة إنما تصح بين أمم في طور واحد من الحضارة، لا بين أمة متبدية وأخرى متحضرة، ومثل هذه المقارنة كمقارنة بين عقل في طفولته وعقل في كهولته، وكل أمة من هذه الأمم كالفرس والروم مرت بدور بداءة لم يكن لها فيه فلسفة ولا مخترعات، أما إن كان يقارن العرب بعد حضارتها فقد كان لها قانون وكان لها علم وإن كان قليلاً - كما سيأتي - إنما الذي يستحق البحث والمناقشة هو رأي ابن خلدون وأولييري.

أما رأي ابن خلدون فخلاصته أن العربي متوحش نهاب سلاب، إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صناعة ولا يحسن علماً ولا عنده استعداد للإجادة فيهما، سليم الطباع، مستعد للخير شجاع.

وخلاصة رأي (أولييري) أن العربي مادي ضيق الخيال، جامد العواطف، شديد الشعور بكرامته وحرته، ناثر على كل سلطة، كريم مخلص لتقاليد قبيلته.

فهما متفقان في وصف العرب بالمادية وثورتهم على كل سلطة، أما الوصف الثاني فلا مجال للشك فيه. وقد صدق (أولييري) في قوله: "إن هذه الصفة هي التي تفسر لنا الجرائم والخيانات التي شغلت أكبر جزء في تاريخ العرب". أما المادية فكثير من المستشرقين يوافقون ابن خلدون وأولييري على وصف العرب بها كالأستاذ "إبرؤن" في كتاب "تاريخ الأدب عند الفرس"، ويعنون بهذا الوصف أنهم لا يقدرون إلا المادة وإلا الدرهم والدينار، فأما المعنويات فلا قيمة لها في نظرهم.

وحقاً إنك لتدرك هذا المعنى بجلاء في بعض سكان البادية اليوم، ولكن هل هذا الوصف يصح أن يعمم في عرب الجاهلية؟ ذلك ما نشك فيه، فإنه لو صح ما يروى لنا في كتب الأدب من حكايات الكرم والوفاء، وبذل النفس عن سماحة في المحافظة على تقاليد القبيلة لتنافي تمام المنافاة مع المادية. لذلك يظهر لنا أن كلاً من أولييري وابن خلدون أخطأ في عدم تحديد "العربي" الذي يصفه، فنحن نعتقد أن عربي الجاهلية يخالف في أمور كثيرة عربي الإسلام، بل عربي الجاهلية نفسه متحضراً غيره بادية، وبدو اليوم يخالفون في أمور كثيرة بدو الجاهلية، وابن خلدون - مع دقته في بحثه - لم يحدد بالضبط معنى العربي الذي يصفه، وهذا ما جعله يضطرب في قوله، فإنك إذا قرأت قوله في بعض المواضع تفهم أنه إنما يريد العربي البدوي، كالذي يهدم القصور ليستعمل حجارتها في الأثافي وخشب سقفها في الأوتاد، فإنما ذلك ينطبق على البدوي الممغن في البداءة لا العربي المتحضر في الدولة الأموية أو العباسية.

ثم تراه يذكر العربي في أنه لا يحسن اختيار مواقع البلاد، كما فعل عند تخطيط البصرة والكوفة، وهذا كما تعلم ليس هو العربي البدوي الممغن في البداوة، إنما هو عربي صدر الإسلام الذي فتح فارس والروم؛ وليس العربي الذي يخطط المدن هو الذي يهدم القصور لأنانيه.

ثم هو يذكر أنه لا يحسن علماً وأن الموالي هم السابقون في هذا المضمار، وهذا ليس عربي البدو ولا عربي صدر الإسلام، إنما هو عربي الدولة العباسية وآخر الأموية.

وقد ناقض ابن خلدون نفسه، إذ يقرر في موضع آخر من مقدمته ما يفهم منه استعداد العربي بطبيعته للتحضر والاستفادة ممن يخالطه ويعاشره، قال: "ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح، وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة، فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رِقاعاً، وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم بلحاً، وأمثال ذلك؛ فلما استعبدوا أهل الدول قَبَلهم، واستعملوهم في مهنتهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقَوْمَة عليه، أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه، فبلغوا الغاية في ذلك وتطوروا بطور الحضارة، واستجادوا المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية"⁽¹⁾.

فترى من هذا أن ابن خلدون في حكمه على العربي خلط بين العربي في عصوره المختلفة، وأصدر عليه أحكاماً عامة، مع أنه هو نفسه القائل بأن العربي يتغير بتغير البيئة.

ثم يقول (أوليري): "إن العربي ضعيف الخيال جامد العواطف". أما ضعف الخيال فلعل منشأه أن الناظر في شعر العرب لا يرى فيه أثراً للشعر القصصي ولا التمثيلي، ولا يرى الملاحم الطويلة التي تشيد بذكر مفاخر الأمة، كإلياذة هوميروس وشاهنامة الفردوسي، ثم هم في عصورهم الحديثة ليس لهم خيال خصب في تأليف الروايات ونحو ذلك، ونحن مع اعتقادنا قصور العرب في هذا النوع من القول، نرى أن هذا الضرب أحد مظاهر الخيال لا مظهر الخيال كله، فالفخر والحماسة والغزل والتشبيه والمجاز كل هذا ونحوه مظهر من مظاهر الخيال، والعرب قد أكثروا القول فيه كثرة استرعت الأنظار وإن كان الابتكار فيه قليلاً.

(1) مقدمة، ص 144.

كذلك ما ملئ به شعر العربي من الغزل، وبكاء الأطلال والأديار، وذكرى الأيام والحوادث، وما وصف به شعوره ووجدانه، وَصَوَّرَ به أَلْيَاغَهُ وهيامه، لا يمكن أن يصدر عن عواطف جامدة.

أما رأي الجاحظ فيتلخص في أنه يسلم بقول الشعبية في أن ليس لهم علم ولا فلسفة ولا كتب موروثية، ويرى أن العرب عَوَّضُوا عن هذا بميزتين واضحتين: طلاقة اللسان، وحضور البديهة؛ والحق أنهما صفتان ظاهرتان فيهم، ويكفي أن تلقي نظرة على ما خلفوه من آدابهم لتعترف بما منحوا من لسان ذلق وبديهة حاضرة. ولعلك من هذه المناقشة تلمح رأينا في العرب. فهم ليسوا في جاهليتهم وإسلامهم في درجة واحدة من الرقي العقلي والخلقي، فلنقتصر الآن على وصف العربي الجاهلي:

العربي عصبي المزاج، سريع الغضب، يهيج للشيء التافه، ثم لا يقف في هباجه عند حد، وهو أشد هياجاً إذا جرحت كرامته، أو انتهكت حرمة قبيلته، وإذا احتاج أسرع إلى السيف واحتكم إليه، حتى أفتتهم الحروب، وحتى صارت الحرب نظامهم المألوف، وحياتهم اليومية المعتادة.

والمزاج العصبي يستتبع عادة ذكاء، وفي الحق أن العربي ذكي، يظهر ذكاؤه في لغته، فكثيراً ما يعتمد على اللمحة الدالة والإشارة البعيدة، كما يظهر في حضور بديهته، فما هو إلا أن يفجأ بالأمر فيفجؤك بحسن الجواب، ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر، فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة، فيبهرك تفتنه في القول أكثر مما يبهرك ابتكاره للمعنى، وإن شئت فقل إن لسانه أمهر من عقله.

خياله محدود وغير متنوع، فقلما يرسم له خياله عيشة خيراً من عيشته، وحياء خيراً من حياته يسعى وراءها، لذلك لم يعرف "المثل الأعلى" لأنه وليد الخيال، ولم يضع له في لغته كلمة واحدة دالة عليه، ولم يشر إليه فيما نعرف من قوله، وقلما يسبح خياله الشعري في عالم جديد يستقي منه معنى جديداً، ولكنه في دائرته الضيقة استطاع أن يذهب كل مذهب.

أما ناحيتهم الخُلُقِيَّة فميل إلى حرية قلَّ أن يحدثها حدّ، ولكن الذي فهموه من الحرية هي الحرية الشخصية لا الاجتماعية، فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس ولا حاكم، تاريخهم في الجاهلية - حتى وفي الإسلام - سلسلة حروب داخلية، وعهد عمر بن الخطاب كان عصرهم الذهبي، لأنه شغلهم عن حروبهم الداخلية بحروب خارجية، ولأنه رضي الله عنه مُنحَ فهماً عميقاً ممتازاً لنفسية العرب.

والعربي يحب المساواة، ولكنها مساواة في حدود القبيلة، وهو مع حبه للمساواة كبير الاعتداد بقيبلته ثم بجنسه، يشعر في أعماق نفسه بأنه من دم ممتاز، لم يؤمن بعظمة الفرس والروم مع ما له ولهم من جذب وخصب، وفقر وغنى، وبداوة وحضارة، حتى إذا فتح بلادهم نظر إليهم نظرة السيد إلى المَسُود، هذا وصف موجز تجد تفصيله في الفصل الآتي.

من هذا الذي ذكرنا مما للعرب من عقلية طبيعية، ومن ذلك الذي شرحنا من اتصال العرب بغيرهم من الأمم المتحضرة، نبع ما لهم من حياة عقلية مظهرها اللغة والشعر والمثل والقصص.

الفصل الرابع

الحياة العقلية للعرب في الجاهلية

أشرنا فيما تقدم إلى أن العرب في جاهليتهم كان أكثرهم بدواً، وأن طور البداوة طور اجتماعي طبيعي تمر به الأمم أثناء سيرها إلى الحضارة، ونزيد الآن أن هذا الطور الطبيعي له مظاهر عقلية طبيعية.

ففي مثل هذا الطور الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى ضعف التعليل، أعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهماً تاماً. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجاً، فيفهم نوعاً ما من الارتباط بين الدواء والداء، ولكن لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذي يتفلسف، يفهم أن عادة القبيلة أن تتناول هذا الدواء عند هذا الداء، وهذا كل شيء في نظره؛ لهذا لا يرى عقله بأساً من أن يعتقد أن دم الرئيس يشفي الكلب. أو أ، سبب المرض روح شرير حلّ فيه فيداويه بما يطرد هذه الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجنون نجسوه بتعليق الأقدار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا يستنكر شيئاً من ذلك ما دامت القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والقدرة على بحث المرض وأسبابه وعوارضه، وما يزيل هذه العوارض. وهذه درجة لا يصل إليها العقل في طوره الأول.

هذا الضعف في التعليل هو الذي يشرح لنا ما ملئت به كتب الأدب من خرافات وأساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها. فهم يحدثوننا أن سد مأرب كان بين ثلاثة جبال تحصر ماء السيل والعيون، وليس للماء مخرج إلا من جهة واحدة، فسد الأوائل تلك الجهة بالحجارة الصلبة والرصاص، فكانوا إذا أرادوا سقي زرعهم فتحوا من ذلك السد بقدر حاجتهم بأبواب محكمة، وحركات مهندسة، فيسقون حسب حاجتهم ثم يسدونه إذا أرادوا؛ ثم يحدثوننا أن سبب خرابه جردان حُمُر كُنَّ يحفرون السد الذي يليها بأنيابها، فتقتلع الحجر الذي لا يستقله مائة رجل ثم تدفعه بمخالب رجليها حتى تسد الوادي من الناحية التي يجتمع فيها الماء،

ويفتح من ناحية السد! وقد عجزوا عن أن يفهموا أن ليس هناك ارتباط صحيح بين هذه الجردان الخرافية وخراب السد، وأن السبب الصحيح إهمال تعهد السد حتى لم يعد يقوى على تحمل السيل.

وكالذي قالوا: إن الذي بنى الخَوَزَنَقَ النعمان بن امرئ القيس، بناه له رجل من الروم يقال له ستمار، فلما أتمه قال له ستمار: إني أعلم موضع آجُرَّةٍ لو زالت لسقط القصر كله. فقال النعمان: أيعرفها أحد غيرك؟ قال: لا. قال: لا جَرَمَ لأدَعَتْهَا وما يعرفها أحد؛ ثم أمر به فقذف من أعلى القصر إلى أسفله فتَقَطَّعَ، فضربت به المثل⁽¹⁾. وقد صدقوا بهذه الخرافة مع استحالة تركيز القصر كله على آجرة واحدة. ويطول بنا القول لو عددنا ما ذكر في كتب الأدب والتاريخ من هذا القبيل مما يتعلق بأنظار العرب للحوادث، وبخاصة الحوادث التي تتعلق بالقبائل البائدة كعاد وطسم وجديس، أو بالحوادث البعيدة التاريخ عن زمن الهجرة كجذيمة والزبَاء. ونستخلص من هذا كله أنهم لم يكونوا يحسنون تحليل الحوادث، ولا يربطون المسببات بأسبابها ربطاً محكماً. ولم يكن هذا شأن العرب وحدهم، بل شاركهم فيه غيرهم من الأمم في طور مثل طورهم كاليونان، وأصبحت هذه الأشياء وغيرها موضوعاً لما يسمى "علم الميثولوجيا".

وهذا أيضاً يعلل لنا التجاءهم في تعرّف الحوادث الماضية والمستقبلية إلى الكهانة والعرافة وزجر الطير والعيافة، وهي أمور ليست منطقية في تعرف العلة للمعلول والسبب للمسبب.

نعم، كل أمة فيها مخرفوها مهما رقيت ومهما تفلسفت، ولكن كتب الأدب العربي تدلنا على أن هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامة لا أفراد شواذ، وأن الكهانة وأمثالها تكاد تكون نظاماً مقررّاً لكل قبيلة من قبائلهم.

(1) انظر المعجم في مادة مأرب والخوزنق وأمثال الميداني. ومثل ذلك ما روي أن لقمان بعثه عاد في وفداه إلى الحرم يستقي لها، فلما أهلكوا خيّر لقمان بين أن يبقى بقاء سبع بقرات سمر، من أظب عفر، في جبل وعمر، لا يمسا القطر؛ أو بقاء سبعة أنسر كلما أهلك نسر خلف بعده نسر، فكان آخر نسوره يسمى لبدأ، وقد ذكرته الشعراء، قال النابغة [من البسيط]:

أَضْحَكْتُ خِلاءَ وَأَضْحَى أَهْلُهَا أَحْتَمَلُوا

أخنى عليها الذي أخنى على لسبب

[ديوانه ص 16] لسان العرب في مادة (ل ب د).

قد نجد في بيت من الشعر الجاهلي أو في مثل من أمثالهم أو قصة من قصصهم فكرة راقية، وربطاً للأسباب بالمسببات، ولكن حتى هذه يعوزها العمق في التفكير. كما يعوزها الشرح والتعليل؛ جاء في سيرة ابن هشام: أن حياً من ثقيف فزعوا للرمي بالنجوم، فجاؤوا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج - وكان أدهى العرب وأمكرها رأياً - فقالوا له: يا عمرو، ألم ترَ ما حدث في السماء من القذف بهذه النجوم؟ قال: بلى، فانظروا فإن كانت معالم النجوم التي يهتدى بها في البر والبحر وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس في معاشهم هي التي يرمى بها، فهو الله طَيِّب الدنيا وهلاك هذا الخلق الذي فيها؛ وإن كانت نجوماً غيرها وهي ثابتة على حالها، فهذا لأمر أراد الله بهذا الخلق، فما هو؟*.

ألست ترى معي دقة نظر عمرو هذا في تفرقه بين نجوم يتوقف على بقائها نظام هذا العالم وأخرى ليست لها هذه القيمة وهي الشُّهُبُ؟ ولكن شيئاً من ذلك ليس الشرح الفلسفي للنجوم والشهب، ولا التعليل الواضح الجلي للارتباط بين السبب والمسبب.

لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك. وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الأقدمين من المسلمين، فقد جاء في "الملل والنحل" للشهرستاني عند الكلام على الحكماء: "الصف الثاني حكماء العرب وهم شِرْذِمَةٌ قليلة، وأكثر حكمتهم فُلُتات الطبع وخطر الفِكر" وقال في موضع آخر: "إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد... والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع. وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفية الأشياء، والحكم بأحكام الطبايع، والغالب عليهم الاكتساب والجهد".

فالعربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة، كما فعل اليوناني مثلاً. لقد ألقى اليوناني -أول ما تفلسف- نظرة عامة على العالم، فساءل نفسه: كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ إنني أرى هذا العالم جم التغيير كثير التقلب! أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت؟ وإذا كان فما هو؟ الماء أم الهواء أم النار؟ وأرى العالم كله كاشيء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هذا النظام، وكيف نشأ، وممَّ وُجد؟

هذه الأسئلة وأمثالها وجهها اليوناني إلى نفسه فكانت أساس فلسفته، ومبناها كلها النظرة الشاملة. أما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه، ولا بعد الإسلام، بل كان يطوف فيما حوله،

فيذا رأى منظراً خاصاً أعجبه تحرك له، وجاش صدره بالبيت أو الأبيات من الشعر أو الحكمة أو المثل، فقال مثلاً [من الكامل]:

مَنَعَ البقاء تَقْلُبُ الشمسِ
وطلوعها مِن حيث لا تُمَيِّ
وطلوعها بيضاء صافيةً
وغروبها صفراء كالوزمِ
تجري على كبد السماء كما
يجري حمام الموت في النفْسِ
اليوم أعلم ما يجيء به
ومضى بِفَضْلِ قَضَائِهِ أمْسِ⁽¹⁾

فأما نظرة شاملة، وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه، فذلك ما لا يتفق والعقل العربي، وفوق هذا، هو إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره، بل يقف فيه على مواطن خاصة تستثير عجبه. فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككل، إنما يستوقف نظره شيء خاص فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها؛ وإذا كان أمام بستان لا يحيطه بنظره، ولا يلتقطه ذهنه كما تلتقطه "الفوتوغرافيا"، إنما يكون كالنحلة يطير من زهرة إلى زهرة، فيرتشف من كل رشفة. هذه الخاصة في العقل العربي هي السر الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب - حتى في العصور الإسلامية - من نقص، وما ترى فيه من جمال.

فأما النقص فما تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظماً أو نثراً - من ضعف المنطق، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً، وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، حتى لو عمدت إلى القصيدة - وخاصة في الشعر الجاهلي - فحذفت منها جملة أبيات أو قدّمت متأخراً أو أحرّرت مقدماً، لم يلحظ القارئ أو السامع ذلك - وإن كان أديباً - ما لم يكن قد قرأها من قبل.

وهذا النقص تلمحه فيما يكتب في الموضوعات الأدبية، فأنت إذا قارنت بين ما يكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربّه أو أبو هلال العسكري في الخطابة أو الوصف، وما يكتبه أرسطو في ذلك رأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف، فأرسطو يحلل الخطابة مثلاً، ويبين منزلتها من البلاغة، وأقسام الخطابة وأجزاء الخطبة، وكيف يتكون الخطيب... إلخ بنظر شامل بحيث

(1) الأبيات لأسقف نجران في كتاب الحيوان 3/ 88.

تدرك الخطابة صورة كاملة، أما كتاب العرب فيكتوبون جُملاً رشيقة ودرراً مثورة في الخطابة، لا يتكون منها شكل تام.

ويجب أن تعنى - إذا أردت المقارنة الصحيحة - باستبعاد مَنْ تأثّر طبعه وعقله بالفلسفة اليونانية كالسكاكي وأمثاله.

وهذا النقص أيضاً تلمحه في كتب الأدب لأنها تأثرت بطبيعة الأدب نفسه، فإذا نظرت في كتاب الأغاني أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحداً أُلقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة، ثم وضع في مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة، وتدخل من باب فيُسلمك إلى باب آخر لأقل مناسبة، حتى يغيا الباحث إذا أراد أن يقف على كل ما كتب في موضوع معين، مع اعترافنا بما في هذا التنقل من لذة وطلاوة.

وهذا النوع من النظر هو الذي قَصَّر نَفْس الشاعر العربي، فلم يستطع أن يأتي بالقصائد القصصية الوافية، ولا أن يضع الملاحم الطويلة كالإلياذة والأوديسا.

أما ما أفادهم هذا النوع من التفكير، وخلع على آدابهم جمالاً خاصاً، فذلك أن هذا النظر لما انحصر في شيء جزئي خاص جعلهم ينفذون إلى باطنه، فيأتون بالمعاني البديعة الدقيقة التي تتصل به، كما جعلهم يتعاورون على الشيء الواحد، فيأتون فيه بالمعاني المختلفة من وجوه مختلفة، من غير إحاطة ولا شمول، فامتلاً أدبهم بالحكم القصار الرائعة والأمثال الحكيمة. وأتقنوا هذا النوع إلى حد بعيد، غَنِي به عقلهم، وانطلقت به ألسنتهم، حتى لينهض الخطيب فيأتي بخطبته كلها من هذه الأمثال الجيدة القصيرة، والجحّم الموجزة الممتعة، فلكل جملة معانٍ كثيرة تركزت في حبة، أو بخارٍ منتشر تَجَمَّع في قطرة. ولما جاء الإسلام تقدم هذا النوع من الأدب، واقتبسوا كثيراً من حكم الفرس والهند والروم مما سنعرض له في موضع آخر. وعلى الجملة فالعقل اليوناني مثلاً إن نظر إلى شيء نظر إليه ككل، يبحثه ويحلله، والعقل العربي يطوف حوله فيقع منه على درر مختلفة الأنواع لا ينظمها عقد.



والآن وقد علمنا طبيعة نظر العربي ننظر: هل هذا النوع من النظر طور طبيعي تمر به الأمم جميعاً أثناء سيرها إلى الكمال، أو هو عقلية خاصة للجنس السامي؟ ذلك أمر جدير بالبحث، وليس لدينا مجال لبسط القول فيه، ولكننا نقول إجمالاً: إننا أميل إلى القول بأنه طور طبيعي، نشأ من البيئات الطبيعية والاجتماعية التي عاش فيها العرب، وإن ما يسمى "الوراثة" ليس إلا وراثة لتنتائج هذه البيئات، ولو كانت هناك أية أمة أخرى في مثل بيئتهم

لكان لها مثل عقليتهم. وأكبر دليل على ذلك ما يقرره الباحثون من الشبه القوي في الأخلاق والعقليات بين الأمم التي تعيش في بيئات متشابهة أو متقاربة. وإذا كان العرب سكان صحارى كان لهم شبه كبير بسكان الصحارى في البقاع الأخرى من حيث العقل والخُلُق. ولنشرح لك الآن العوامل التي عملت في نفوس العرب.



يعمل في تكوين عقلية الشعوب عاملان قويان: البيئة الطبيعية، ونعني بها ما يحيط بالشعب طبيعياً من جبال وأنهار وصحراء ونحو ذلك؛ والبيئة الاجتماعية، ونعني بها ما يحيط بالامة من نظم اجتماعية، كنظام حكومة ودين وأسرة ونحو ذلك. وليس أحد العاملين وحده هو المؤثر في العقلية، لذلك كان خطأ ما ذهب إليه "هيجل" من إنكار ما للبيئة الطبيعية من أثر في العقل اليوناني والثقافة اليونانية، مستدلاً بأن الأتراك احتلوا أراضيهم وعاشوا في بلادهم، ولم تكن لهم ثقافتهم وعقليتهم. ووجه الخطأ أن ذلك يكون صحيحاً لو كانت البيئة الطبيعية هي المؤثر الوحيد، إذاً لكان مثل العقل اليوناني يوجد حيث يوجد إقليمه، وينعدم حيث ينعدم، أما والعقل اليوناني نتيجة عاملين، فوجود جزء العلة لا يستلزم وجود المعلول. وقد حاول علم الاجتماع توضيح ما لهذه العوامل من أثر في الأمم المختلفة، ونحن لا يعني هنا إلا تأثيرها في العرب.

فالعرب -كما أسلفنا- كانوا يسكنون بقعة صحراوية تصهرها الشمس، ويقل فيها الماء، ويجف الهواء. وهي أمور لم تسمح للنبات أن يكثر، ولا للمزروعات أن تنمو، إلا كلاً مبعثراً هنا وهناك، وأنواعاً من الأشجار والنبات مفرقة، استطاعت أن تتحمل الصيف القاطظ والجو الجاف، فهزلت حيواناتهم، ونحلت أجسامهم -وهي كذلك أضعفت فيها حركة المرور- فلم يستطع السير فيها إلا الجمل، فصعب على المدنيات المجاورة من فرس وروم أن تستعمر الجزيرة وتفيض عليها من ثقافتها، اللهم إلا ما تسرب منها في مجاز ضيقة معوجة عن طرق مختلفة بينهاها قبل.

وشيء آخر لا بد من النظر إليه، وهو تأثير هذه الصحراء في النفوس؛ ذلك أن الحياة في الصحراء قليلة إذا قيست بحياة الحضرة، سواء في ذلك حياة النبات أم الحيوان أم الإنسان، قد عُرِّيت أرضها -غالباً- من آثار البشر، فلا أبنية ضخمة، ولا مزروعات واسعة، ولا أشجار باسقة؛ فابن الصحراء يقابل الطبيعة وجهاً لوجه، لا شيء يحول دون التفاته إليها، تطلع الشمس فلا ظل، ويطلع القمر والنجوم فلا حائل، تبعث الشمس أشعتها المحرقة

القاسية فتصيب أعماق نخاعه، وسطح القمر فيرسل أشعته الفضية الوادعة فتبهز بُه، وتتألق النجوم في السماء فتملك عليه نفسه، وتعصف الرياح العاتية فتدمر كل ما أتت عليه! أمام هذه الطبيعة القوية، والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة إلى رحمن رحيم، وإلى بارئ مصور، إلى حفيظ مقيت، إلى الله! ولعل هذا هو السر في أن الديانات الثلاث التي يدين بها أكثر العالم-وهي اليهودية والنصرانية والإسلام- نبعت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب.

الحق أن السكون المخيم على الصحراء يملأ النفوس المستعدة روعة، ويكسبها صفاء. لا شيء في الصحراء من صنع الإنسان، بل الكل من صنع الله، لا يقع نظر الناظر إلا على شمس تسطع، ونجوم تناغي، وقمر يحدث، ورياح تلعب في جو فسيح مفتوح، هنالك يستولي على النفس الصافية حالة لا يفقهها ساكن المدن.

للصحراء موسيقى ذات نغمة واحدة متكررة، موسيقى عابسة قاسية، رهيبة عظيمة، فلا عجب أن ترى أهلها قد استولى عليهم نوع من انقباض النفس أو الكآبة أو الوجد، أو ما شئت فسمه. ولا عجب أيضاً أن يتغنى شعراؤها بنوع واحد من القول ونغمة واحدة، لأن الصحراء توقع على نفوسهم صوتاً واحداً، فيشعرون -كما تَلَقَّوا- شعراً واحداً.

هم نتيجة إقليم طليق؛ لا يصدُّ هواءه بناءً، ولا يحجب شمس غيم، ويحبس أمطاره وسيوله سد، كل شيء فيه حر على الفطرة، فهم كذلك أحرار كإقليمهم، لم يحبسهم زرع يتعهدونه، ولا صناعة يعكفون عليها، كذلك تحررت نفوسهم من قيود حكومة ونظام، اللهم إلا شيئين قَبَدًا عقولهم ونفوسهم: قيد دينهم الوثني وما يتطلبه من شعائر وتكاليف، وقيد تقاليد القبيلة وما يستلزمه من واجبات شاقة، وقد كانوا لتقاليد قبيلتهم أشد إخلاصاً وأقوى إيماناً.



هذا النوع من البيئة حدد نوع معيشتهم، فهم رُحَّل، يتطلبون الكلال، وهم فقراء ثروتهم في كثرة ماشيتهم، وهذه الثروة تحت رحمة الطبيعة، فقد تَنَقَّ الماشية، وينضب ماء الآبار، ويقل المطر فيقل المرعى، وسوء العيش. وبحقَّ سَمَّوا المطر غيثاً. وهذا النوع من البيئة أيضاً حدد نوع أخلاقهم وعقليتهم، أليس البؤس هو الذي جعل الكرم وإطعام الطعام، وإيقاد النيران يهتدي بها الضيفان في مقدمة الفضائل؟! أوليس هذا الفقر هو الذي حجب إليهم

الإغارة فأشادوا بذكر حمى القبيلة، وعَرَّروا من قَصَّر في الدفاع عنها، واسترخصوا النفوس في سبيل حمايتها؟! وإذا كانت الحياة بين إغارة ودفع مغير، والسُّبُل كلها غير آمنة، ولا حكومة تقتص من جانٍ أو تحمي طريقاً؛ أفليسوا إذًا في حاجة لأن يُعَدُّوا الشجاعة والوفاء والعفو من كبريات الفضائل؟ وهكذا قُلَّ في عقليتهم، فالعدل والظلم والخير والشر وما يذم وما يمدح، كله تابع لما تواضعوا عليه، وما تواضعوا عليه تابع لنوع معيشتهم.

وأنت إذا نظرت إلى اللغة العربية، والأدب العربي في ذلك العهد رأيت نتيجة طبيعية لتلك الحياة، وصورة صادقة لهذه البيئة. فالفاظ اللغّة - مثلاً - في منتهى السَّعة والدقة إذا كان الشيء الموضوع له اللفظ من ضروريات الحياة في المعيشة البدوية، وهي قليلة غير دقيقة فيما ليس كذلك. فالإبل هي عماد الحياة في المعيشة البدوية، وهي خير مأكلمهم ومشربهم وملبسهم ومركبهم، فحياة العرب في الصحراء تكاد تكون مستحيلة لولا فضل الجمل، من أجل هذا ملئت اللغة العربية بالإبل، فلم يترك العرب صغيرة ولا كبيرة - مما يتعلق بها - إلا وضعوا لها اللفظ أو الألفاظ، فوضعوا الألفاظ لها، ولحملها ونتاجها، ووضعوا الأسماء لأسنانها (أعمارها) وحلبها، ورضاعها وغطامها، ونعوتها في طولها وقصرها، وسمتها وهزالها، وأصواتها وأوبارها، وعلفها واجترارها، ورعيها وبروكها، وأبوالها وحركة أذنانها، وأنواع سيرها ورياضتها. والرَّحال وما فيها، وكل ما يُشَد عليها، وقبودها ونزع قبودها، وسماتها وعبوبها، وجربها وأمراضها، وأدوائها، الخ، ولم يقتصروا على اللفظ الواحد للمسمى الواحد، بل وضعوا له الأسماء المتعددة. فإذا أنت انتقلت من الجمل إلى السفينة رأيت اللغة العربية في غاية القصور، فهم لم يوفوها حقها كما وفوا حق الجمل، ولم يصفوا كل أجزائها، ولم يعوا أسماء لكل نوع من أنواعها. نعم هناك ألفاظ تتعلق بذلك، ولكنها لا تكاد تذكر - إذا قيست بالألفاظ الموضوععة للإبل وشؤونها - بل إنك إذا فحصت الألفاظ المستعملة في السفن ومتعلقاتها وجدت كثيراً منها معرباً غير عربي، كالسَّيَابِجَة واليَمَاسِرة والأَنْجَر، وكثير منها لا نشك في أنه وضع بعد العصر الجاهلي.

هذا مثل واضح، وهناك أمثلة عديدة من هذا القبيل، فالأرض الصحراوية بما فيها من رمال ونجود ووهاد، وما فيها من كلابٍ وأعشاب وحشرات وهوام، كل ذلك وصفه العرب، ووضعوا له الأسماء المختلفة؛ فالأرض الصلبة والغليظة والمستوية، والواسعة والمطمئنة، والمجدبة والمخصبة، والهضاب والوديان، قد شرح كل نوع منها ووضع له اسم وأسماء. أما البحار وما حوته من أنواع الأسماك والأصداف والأمواج، ومختلف المياه، فليست اللغة

غنية فيها، إلى كثير من الأمثلة. وحسبك دليلاً على هذا أنك إذا نظرت في كتاب كالمختص لابن سيده - ويميزته أنه يجمع الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في موضع واحد - أمكنك أن تقارن هذه المقارنة بوضوح، فقد استغرق فيه الكلام على الإبل وما يتعلق بها 176 صفحة كبيرة عدا ما ذكر متفرقاً في مواضع أخرى منه، على حين أن السفينة استغرقت منه أقل من سبع صفحات. وبعبارة أخرى: إن الكلام على الإبل أخذ نحو جزء من أجزاء الكتاب السبعة عشر، فأنت إذا قلت: إن ما ورد في كلام العرب مما يتعلق بالإبل جزء من سبعة عشر جزءاً من مجموع اللغة العربية، لم تكن بعيداً عن الحقيقة، وهي نسبة جد كبيرة، ولكنه الجمل عماد الحياة العربية البدوية.

هذا في المُحَسَّنَات، وإنك تجد مثله في المعنويات، فكلمات السرور واللهو واللعب والمزاح، أقل من كلمات البؤس والقتال والحزن والويل. ألم ترهم تفتنوا في الداهية، فصاروا يخترعون لها من الأسماء ما أتعب اللغويين؟! حتى جمع حمزة من أسمائها ما يزيد على أربعمائة، وحتى قالوا إن كثرة أسماء الدواهي من الدواهي! ذلك لأن طبيعة البيثة تستدعي ذلك، فهي بيثة شقاء وفقر، لا بيثة رخاء ونعيم.

وإن أنت نظرت إلى الأدب العربي في الجاهلية رأيت هذا بعينه، فكم استغرق الجمل والناقة من الشعر وخيال الشاعر! وكم استغرق وصف الأرض سهلها وحزنها! وكذلك إنما كان يمدح الشعراء ممدوحهم؛ ويُرثون ميثم بالأخلاق الفاشية لعهدهم، من كرم وشجاعة، وكان للبطولة ووصف عاطفة الحماسة والتمدح بشن الغارة ورد العدو، المنزلة العالية، وكذلك قُل في تشابيههم وأمثالهم، فكلها متزعة من نوع معيشتهم وصورة صادقة لحياتهم.



ومظاهر الحياة العقلية في الجاهلية هي اللغة والشعر والأمثال والقصص، وهي - فقط - مظاهر عقلهم. أما العلم والفلسفة فلا أثر لهما عندهم، لأن الطور الاجتماعي الذي أبتاه لا يسمح لهم بعلم ولا فلسفة. نعم كان عندهم معرفة بالأنساب، ومعرفة بالأنواء والسماء، ومعرفة بشيء من الأخبار، ومعرفة بشيء من الطب، ولكن من الخطأ البين أن تسمى هذه الأشياء علماء كما يفعل الألوسي وغيره فيقول: "ومن علومهم علم الطب، وعلم الأنواء، وعلم السماء"، ثم يشيدون بذكر ذلك حتى يوهموك أنه كان عندهم علم منظم بأصول وقواعد؛ فإن ما كان عندهم من هذا القليل لا يتعدى معلومات أولية، وملاحظات بسيطة، لا يصح أن تسمى علماء ولا شبه علم. أما القواعد والبحث المنظم الذي يسمى علماء، فلا عهد

للعرب الجاهليين به. وأصدق تعبير عن ذلك ما قاله ابن خلدون في مقدمته -عند كلامه على علم الطب- قال:

"وللبداية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، متوارثة عن مشايخ الحي وعجائزه وربما يصح منه البعض؛ إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كَلْدَة وغيره"⁽¹⁾. ومثل هذا يقال فيما ورد عنهم من الكلام في الأنواء والسماء؛ فهي معلومات بنيت على تجربة ناقصة تصيب حيناً وتخطئ أحياناً؛ ويتناقلها الناشئون عن آبائهم. كذلك لا أثر للمذاهب الفلسفية عندهم -لما بينا من قبل- ولا تَعْتَدُّ بقول الذين يبحثون عن أبيات من الشعر الجاهلي وجدت فيها خطرات فلسفية، فيزعمون أنها مذاهب فلسفية، فإذا قال الأعشى [من الكامل]:

استأثر الله بالوفاء وبالعدل وولى الملامة الرجلاً⁽²⁾
قالوا إنه مذهب فلسفي يراد به رفع التبعة عن الإنسان. وكذلك قالوا في مثل قول الآخر [من الوافر]:

حَيَاةٌ تُمِّمُ مَوْتَ تَمِّمَ بَعَثٌ حَدِيثُ حُرَافَةٍ يَا أُمَّ عَمْرُو⁽³⁾
وقول زهير [من الطويل]:

رَأَيْتَ الْمَنَايَا حَبِطَ عَشْوَاءَ مِنْ تُصِيبُ تُمِثُهُ وَمَنْ تُحْطِي يُعَمَّرُ فَيَهْرَمُ⁽⁴⁾

فإن هناك فرقاً كبيراً بين مذهب فلسفي وخطرة فلسفية، فالمذهب الفلسفي نتيجة البحث المنظم، وهو يتطلب توضيحاً للرأي، وبرهنة عليه، ونقضاً للمخالفين، وهكذا، وهذه منزلة لم تصل إليها العرب في الجاهلية. أما الخطرة الفلسفية فدون ذلك، لأنها لا تتطلب إلا التفات الذهن إلى معنى يتعلق بأصول الكون، من غير بحث منظم وتدليل وتفنيذ، وهذه درجة وصل إليها العرب.

* * *

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 214.

(2) ديوانه ص 283.

(3) البيت لعبد الله بن الزبيري في ثمار القلوب ص 130، وليس في ديوانه ص 29.

(4) ديوانه ص 29.

الفصل الخامس

مظاهر الحياة العقلية

سنتكلم كلمة عن كل مظهر من مظاهر الحياة العقلية، وهي اللغة والشعر والمثل والقصص، لا من حيث جماله الفني وأسلوبه البلاغي، فهذا لا علاقة له بموضوعنا، ولكن من حيث دلالاته على العقل.

وقبل ذلك يجب أن نقف قليلاً لنبين رأينا في حجية هذه الأمور، ذلك لأن الشك قد يُطَوِّح بكل هذه المظاهر، أليس الشعر الجاهلي قد ظلّ غير مكتوب نحو قرنين، وظلت تتناقله الرواة شفاهاً، ونحن نعلم ما في هذا من تعرض للخطأ والتغيير؟ ثم أليس هناك دواع تحمل رواة الشعر وغيرهم على الانتحال من دينية وسياسية وجنسية؟ وقد بين النقاد الثقات أن كثيراً من الشعر الجاهلي موضوع مختلق، فكيف يصح بعد أن يعتمد عليه في تعرف الحياة العقلية؟ وقل مثل ذلك في سائر المظاهر.

فقول: إن أحداً لم ينكر الشعر الجاهلي كله جملة، بل الباحثون فيه منهم من يبالغ في الشك، ومنهم من يبالغ في اليقين، ومنهم من يقتصد. ومذهبا نحن أن نسلك في الشعر الجاهلي مسلكتنا في سائر ما يروى من الحوادث التاريخية، وما يروى من أحاديث. ففي هذه الأشياء نمتحنها من ناحيتين: من ناحية السند - أعني الرواة الذين رووا الحادثة أو الحديث - ومن ناحية المتن - أعني القول المنقول نفسه - فإذا كانت الناحيتان صحيحتين، وجب علينا أن نصدق ما قيل حتى يظهر وجه للتقد جديد. فلنعمل كذلك في الشعر، فإذا كان الراوي كاذباً أو ليس بثقة لم نعتمد على ما روي، وكذلك إذا قام برهان على ضعف المتن: كأن يتشبه الشاعر بموضع ثبت تاريخياً أنه لم يذهب إليه، ولم يكن له به علاقة أو نحو ذلك؛ فإذا لم يكن شيء من هذين صحَّ الاستدلال بالشعر المروي. فالثقات مثلاً ضعّفوا ما يروي ابن إسحاق من الشعر، وطعنوا في حَمَاد الرواية وَخَلْف الأحمر، فلندع ما يرويه هؤلاء ما لم يشاركهم غيرهم من الثقات في روايته، ولكنهم وثّقوا أبا عمرو بن العلاء والأصمعي

وأمثالهما، فلنأخذ بما رووا ما لم يقد دليل من ضعف المتن على كذبه. ولعله يسلم لنا -بعد ذلك- جملة صالحة نستطيع أن نتبين منها الحياة العقلية.

على أن هناك وجهاً آخر للنظر، وهو أن الشعر المزيف يصح أن يكون ممثلاً للحياة العقلية الجاهلية متى كان المزيفُ عالماً بفنون الشعر خبيراً بأساليبه. فمثلاً يقول ابن سلام في خلف الأحمر: "أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لساناً". ويعني بالفراسة في الشعر العلم به والبصر فيه، فإذا وضع خلف قصيدة فقد كان يُلبس فيها على الناس، وينحو نحو الجاهليين ويقلدهم في مهارة وحذق، حتى ليصعب على الناقد أن يفرق بين قوله وقول الجاهلي. فلا علينا بعدُ إذا استفدنا من علم خلف بأمر الجاهلية. أليس إذا حدثك خلف عن شؤون الجاهلية - وهو الخبير بها- كان لقوله قيمة كبرى؟ فهو كذلك إذا وضع شعراً يمثل الحياة الجاهلية.

أ - اللغة

تدل اللغة على الحياة العقلية، من ناحية أن لغة كل أمة في كل عصر مظهر من مظاهر عقلها، فلم تخلق اللغة دفعة واحدة، ولم يأخذها الخلف عن السلف كاملة، إنما يخلق الناس في أول أمرهم ألفاظاً على قدر حاجتهم، فإذا ظهرت أشياء جديدة خلقوا لها ألفاظاً جديدة، وإذا اندثرت أشياء قد تندثر ألفاظها، وهكذا اللغة في حياة وموت مستمرين، وكذلك الاشتقاقات والتعبيرات فهي أيضاً تنمو وترتقي تبعاً لرقى الأمة. هذا ما ليس فيه مجال للشك، وإذا كان هذا أمكننا - إذا حصرنا معجم اللغة الذي تستعمله الأمة في عصر من العصور- أن نعرف الأشياء المادية التي كانت تعرفها والتي لا تعرفها، والكلمات المعنوية التي تعرفها والتي لا تعرفها، اللهم إلا إذا كانت المعاجم أثرية، كمعاجم اللغة العربية التي نستعملها نحن اليوم، فإنها لا تدل علينا، لأنها ليست معاجمنا، ولم تسر معنا ولم تمثل عصرنا، ولذلك يخرج عليهم كتأبنا وشعراؤنا، وإنما كانت معاجم صحيحة للعصر العباسي أو نحوه؛ أما معجم كل أمة حية الآن فهي دليل عليها، فإذا أمسكت معجماً منذ مائة عام للأمة الفرنسية ولم تجد كلمة للتلغراف والتليفون فمعنى ذلك أن الأمة لا تعرفهما، وإذا لم تجد كلمة تدل على معنى من المعاني ذلك ذلك على أنهم لم ينتهوا إلى هذا المعنى، وهكذا.

فنستطيع إذاً إذا حصرنا الكلمات العربية المستعملة في الجاهلية أن نعرف ماذا كانوا يعرفون عن الماديات، وماذا كانوا يجهلون، وماذا كانوا يعرفون من المعاني والعواطف

والمَلَكَات النفسية، وماذا كانوا يجهلون. فإذا لم تجد -مثلاً- كلمة مَلَكة أو عاطفة أو شعور في اللغة الجاهلية دل ذلك على أنهم لم ينتبهوا إلى تلك المعاني، فلم يضعوا لها ألفاظاً. وهذا وأمثاله يحدد لنا مقدار رقيهم العقلي، ولكن مع الأسف لم يوضع معجم كهذا، وهل نستطيع ذلك؟ إنه يقف في سبيلنا جملة عقبات.

الأولى : أن أكثر الشعر والنثر الجاهلين قد ضاع، قال أبو عمرو بن العلاء: " ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرأ لجاءكم علم وشعر كثير". فمن أجل هذا نستطيع أن نثبت ولا نستطيع أن ننفي، نستطيع إذا صحَّ عندنا بيت من الشعر الجاهلي أن نقول: إن ألفاظه ومعانيه تعرفها العرب، ولكن لا نستطيع إذا لم نجد أن نقول: إن العرب لا تعرف هذا اللفظ ولا هذا المعنى، وبذلك ينهدم جزء كبير من مظهر الحياة العقلية.

الثانية: أن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون قبائل، وهذه القبائل تختلف فيما بينها - كثرة وقلة - في اللغة وفي اللهجة، فقد تستعمل قبيلة كلمة ولا تستعملها القبيلة الأخرى، أو تستعمل غيرها، فقد روي: إن أبا هريرة لما قدم من دَوْسٍ عام خبير لقي النبي ﷺ - وقد وقعت من يده السكين - فقال له: "ناولني السكين"، فالتفت أبو هريرة يَمَنَةً وَيَسْرَةً، ولم يفهم ما المراد باللفظ، ففكر له القول ثانية وثالثة، فقال: ألمدية تريد؟ وأشار إليها، فقيل له: نعم، فقال: أوُسِّمَى عندكم السكين؟ ثم قال: والله لم أكن سمعتها إلا يومئذ. وهذه اللغات بدأ توحيدها قبل الإسلام واستمر هذا العمل في الإسلام. فقد تكون قبيلة استعملت كلمة لم تستعملها الأخرى، أو استعملت غيرها، خصوصاً وأن بعض البيئات الطبيعية والاجتماعية لقبيلة قد تخالف ما للقبيلة الأخرى؛ فقبيلة على الساحل وأخرى في جبل، وثالثة في سهل وهكذا. فإذا لا يصح لنا إذا عثرنا على كلمة في شعر شاعر أن نستدل بها على الحياة العقلية للعرب أجمعين.

الثالثة: أن كثيراً من الألفاظ العربية خُلِق في العصر الإسلامي. قال ابن جني في الخصائص: "إن العربي إذا قويت فصاحته، وسمت طبيعته، تصرف وارتجل ما لم يُسبق إليه، فقد حكى عن رؤبة وأبيه أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سبقا يُسبق إليها" وهناك ألفاظ تغيرت معانيها في الإسلام، كأن يكون المعنى عاماً في الجاهلية وخصص في الإسلام، كالصلاة والزكاة والحج والبيع والمزارعة ونحو ذلك. بل إن اللفظ الواحد قد يتغير مدلوله في عقل السامع بانتقاله من طور إلى طور في الحضارة فلفظ الكرسي والمائدة والخوان والمطبخ والكانون والملهى له مدلول في ذهن البدوي غير مدلوله في ذهن الحضري، فالكرسي في

ذهن البدوي أبسط شكل يطلق عليه اسم كرسي، وفي ذهن الحضري أشكال مختلفة من الكراسي لم يكن يتخيلها البدوي. إن شئت فانظر إلى ما نفهمه نحن الآن من مؤتمر وصحافة وجريدة ومطبعة وما كان يفهمه البدوي في الجاهلية من هذه الألفاظ، بل وما يفهمه العربي في العصر العباسي منها.

فما معجم الألفاظ للجاهليين قبل الإسلام؟ وهب أنك عثرت عليها، فما مدلولها بالدقة عندهم؟ ذلك مطلب عسير المنال.

قد تقول: إن في القرآن غناء عن ذلك، فقد نزل بلغة العرب وفهمه العرب وقت نزوله، ونصّه لا يحتمل الشك، فنستطيع أن نتعرف منه لغة الجاهليين.

فنقول: صحيح أن القرآن نزل بلغة العرب، ونصه لا يحتمل الشك، وهو يفيدنا في تعرف كثير من حياة الجاهلية العقلية فيما يحكي من أقوال المعاندين، وفيما يصور من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، ولكن ألفاظه وتعبيراته ومعانيه لا تمثل لغة الجاهليين بأكملها، لأن القرآن استعمل ألفاظاً لم يكن يستعملها الجاهليون، وخصّص ألفاظاً لمعانٍ لم يكن يخصصها الجاهليون، واستعمل استعارات ومجازات خارجة عن الدائرة التي كان يستعملها الجاهليون، وله أسلوب أخذ كان بعيداً عن أسلوب الجاهليين، وله معانٍ كذلك، قال السيوطي في المزهّر: "قال ابن خالويه: إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة، والمنافق اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية. وقال ابن الأعرابي: لم يُسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم فاسق... إلخ"، فلا تستطيع بعد ذلك أن تقول: إن معجم القرآن ومعانيه وأمثاله تمثل الحياة العقلية من الناحية اللغوية.

وبعد، فمع كل هذه العقبات نرى أن ما يسلم من شعر ومثّل صحيحين يدلنا -نوعاً ما- على حياتهم العقلية، كما يدلنا كُـمُ ثوب عثر عليه على طول الثوب نفسه وسعته، على اختلاف في الصعوبة بين الماديات والمعنويات.

وهذا الباقي يدلنا على غنى معجم اللغة قبيل الإسلام، وخاصة فيما يتصل بنوع معيشتهم، وقد عبّر عن ذلك الأستاذ "نولديك" خير تعبير إذ يقول: "إننا ليمتلكنا الإعجاب بغنى معجم اللغة العربية القديم، إذا ذكرنا مقدار بساطة الحياة العربية وشؤونها، وتوحد مناظر بلادهم واطرادها اطراداً يدعو إلى السآمة والملل، وهذا يستتبع حتماً ضيق دائرة التفكير، ولكنهم في داخل هذه الدائرة الضيقة وضعوا لكل تغير -وإن قلّ- كلمة تدل عليه؛ ويجب أن

نقر بأن معاجم اللغة العربية قد تضخمت كثيراً بكلمات استعملها الشعراء وصفاً لأشياء فذكرها اللغويون على أنها أسماء لتلك الأشياء، فمثلاً إذا أطلق شاعر كلمة "الهَيْصَم" على الأسد من الهَيْصَم وهو الكسر، وأطلق عليه آخر "الهَرَّاس" من الهَرَّس وهو الدق، وضع أصحاب المعاجم الكلمتين على أنهما اسمان مرادفان للأسد. وقد أدخل باب الهجاء على الأخص في اللغة وفي الأدب العربي - وهو باب ذهب أكثر ما قيل فيه - تعبيرات كثيرة صاغها قائلوها في صور مبتكرة وأحياناً غريبة، وقد انتقص اللغويون - على ما يظهر - كلمات وردت في بعض الأشعار على قلة، ولم تكن مستعملة إلا في قبائل معينة، ولكن رغماً عن هذا كله يجب أن نعتز بأن معجم اللغة العربية غنيٌّ غنيّاً رائعاً، وسيبقى دائماً مرجعاً هاماً لتوضيح ما غمَّض من التعبيرات في جميع اللغات السامية الأخرى.

وليست اللغة العربية غنية بكلماتها فحسب، بل بقواعد نحوها وصرفها أيضاً، فجموع التكسير وأحياناً أسماء الأفعال كثيرة زائدة عن الحاجة¹ باختصار.

ونحن نوافق في غنى اللغة العربية غنى مفرطاً في الحدود التي ذكرناها من قبل، وهي الحدود التي رسمتها لهم بيئتهم، فهم أغنياء في الجَمَل وما إليه، والصحراء وما فيها، وألفاظ العواطف المحددة التي تجيش في صدورهم، ولكن ليست غنية فيما خرج عن هذه الحدود، كالبحر وعالمه، ولا بأنواع الترف التي ينعم بها المنغمسون في الحضارة. يعرفون القبيلة وما تفرَّع منها، ويضعون لكل اسماء، لأن نظام القبيلة نظامهم؛ ولكن لا يعرفون نظام الحكومات ولا أنواع الدواوين، فلم يضعوا لها بالضرورة اسماً فلما عرفوا معنى الديوان أخذوا اسمه عن من يعرفه، وهكذا. ولم يكن يتطلب منهم في الجاهلية أن يضعوا كلمات لما لم يمس حياتهم، فذلك محال. وحسب الأمة فضلاً أن تسمي ما تشعر به الاسم والأسماء، ولكنك حسبها مذلة أن تتحضر وتتسع حياتها من جميع نواحيها ثم لا تريد إلا أن تبقى - من حيث اللغة - في حدود الدائرة الضيقة التي رسمها لهم آباؤهم الأولون.

كذلك مما لا شك فيه أن اللغة العربية غنية باشتقاقها وتصريف كلماتها؛ فوضع صيغة فعلية لكل زمن، والمشتقات العديدة للدلالة على أنواع مختلفة من المعاني والأشخاص، كل هذا يشعرنا شعوراً تاماً بغنى اللغة وصلاحتها للبقاء.

وللغة دلالة أخرى على الحياة العقلية من حيث ما تستخدم فيه اللغة من شعر ومثل وقصص.. وسيتجلى ذلك في الفصول التالية.

ب - الشعر :

يذهب بعض الباحثين⁽¹⁾ إلى أن الشعراء في الجاهلية كانوا 'هم أهل المعرفة'، يعنون بذلك أن طبقة الشعراء في الجاهلية كانوا أعلم أهل زمانهم، وليسوا يعنون بالضرورة أي نوع من أنواع العلم المنظم، إنما يعنون أنهم أعلم بما يتطلبه نوع معيشتهم، كمعرفة الأنساب ومثالب القبيلة ومناقبها. وقد يساعد على هذا الرأي اشتقاق المادة، فـ"شَعَرَ" في الأصل معناه "عَلِمَ"، تقول شَعَرْتَ به: عَلِمْتَهُ؛ وليت شعري ما صنع فلان: أي ليت علمي محيط بما صنع؛ ﴿وَمَا يَشْعُرْكُمْ أَنَّهُمْ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانعام: الآية 109]: ما يدريكم، وشعر بكذا: فطن، كما في اللسان: فالمادة كلها معناها العلم أو المعرفة، وعليه فيكون الشاعر معناه العالم، والشعراء: العلماء. ثم خصصوا الشعر بهذا الضرب من القول، قال في اللسان: "والشعر منظوم القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعراً من حيث غلب الفقه على علم الشرع" اهـ. وربما ساعد على هذا أيضاً ما جاء فيه: قال الأزهري: الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها، والجمع أشعار، وقائله شاعر لأنه يشعر ما لا يشعر غيره أي يعلم" اهـ. ولكن يرى بعض المستشرقين أن كلمة شعر مأخوذة من اللغة العبرية، ففيها "شير" بمعنى الترتيلة أو التسيحة القدسية، ويرجحون ذلك بأنه لم يرد في اللغة العربية شَعَرَ بمعنى أَلَفَ البيت أو القصيدة، وكل ما فيها شعر بمعنى قال الشعر، وفرق بينهما.

وبعد، فهل حق أن الشعراء أعلم الطبقات في الجاهلية؟ نحن نشك في هذا كثيراً، لأننا نرى أنه كان في الجاهلية طبقة أخرى هي طبقة الحُكَّام، وهؤلاء كانوا يحكمون بين الناس إذا تشاجروا في الفضل والنسب، وغير ذلك. وكان لكل قبيلة حاكم أو أكثر، واشتهر منهم كثيرون كأكثم بن صَيْفِيٍّ، وحاجب بن زُرارة، والأقرع بن حابس، وعامر بن الظُّرب؛ وما روي عنهم في كتب الأدب من أقوالهم وأحكامهم يدلنا على أنهم أرقى عقلية، وأصدق رأياً من الشعراء، وإن كان الشعراء أوسع خيالاً وأكثر في القول افتناناً.

نعم، إن الشعراء كانوا من أرقى الطبقات عقلاً، بدليل ما صدر عنهم من شعر، وبدليل أحاديث مبشرة تراها تدل على اعتداد الشعراء بأنفسهم من ناحية الرقي العقلي، كالذي جاء في سيرة ابن هشام "أن الطُّفَيْلَ الدَّوْسِيَّ قدم مكة ورسول الله بها، فحدّره رجال من قريش

(1) كالاستاذ برور في كتابه: "تاريخ الفلسفة في الإسلام".

من سماع النبي حتى لا يتأثر بقوله. قال الطفيل: فما زالوا بي حتى أجمعت ألا أسمع منه شيئاً، ثم قلت في نفسي: واثكلَ أمي! والله إني رجل لبيب شاعر، ما يخفى عليّ الحسن من القبيح، فما يعنني من أن أسمع من هذا الرجل ما يقول؟ فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته، وإن كان قبيحاً تركته*.

أضف إلى ذلك أنا نجد أكثر الشعراء في الجاهلية من أكرم الناس على قومهم، لأن موقف الشاعر في قبيلته كان التغني بمنابها، وثناء موتاها، وهجاء أعدائها، قلّ أن تجد في أول أمرهم من كان صلوكاً يتخذ الشعر حرفة كما فعل الحطية بعد.

ومع هذا فإننا نرى أن الشعراء كانوا من أرقى طبقاتهم عقلاً، ولكن ليسوا أرقاهم.

دلالة الشعر على الحياة العقلية:

قديماً قالوا: "إن الشعر ديوان العرب"، يعنون بذلك سجل سجلت فيه أخلاقهم وعاداتهم، وديانتهم وعقليتهم، وإن شئت فقل إنهم سجلوا فيه أنفسهم، وقديماً انتفع الأدباء بشعر العرب في الجاهلية، فاستنتجوا منه بعض أيامهم وحروبهم، وعرفوا منه أخلاقهم التي يمدحونها والتي يهجونها، واستدلوا به على جزيرة العرب وما فيها من بلاد وجبال وسهول ووديان ونبات وحيوان، وما كانوا يعتقدون في الجن، وما كانوا يعتقدون في الأصنام والخرافات، وألقوا في ذلك جميعه الكتب المختلفة.

وكانت الطريقة المثلى للانتفاع بهذا "الديوان" أن يعنى العلماء بجمع ما صحّ عندهم من الشعر الجاهلي، مع نقد السند والمّتن، وإبعاد ما لم يصح، كما فعل المحلّثون في الحديث، فليس لدينا مجموعة من الشعر الجاهلي دُكِرَ سندُها، وعني ببيان رجالها عناية تامة، كالذي عندنا من صحيح البخاري ومسلم وغيرهما، وكان يجب أن يعنى بالشعر الجاهلي هذه العناية متى عدناه "ديواناً" نسجل فيه الحوادث والعادات ونظرنا إليه كأنه وثائق تاريخية. ولكن يظهر أن هذا النظر إلى الشعر الجاهلي لم يكن سائداً عند الرواة والأدباء، إنما كان السائد عندهم أو عند أكثرهم النظر إليه كمادة لتعليم اللغة، أو كأنه طرفة وملهى ومادة لحسن المحاضرة؛ فلم يكن يعنى به هذه العناية التي بذلت في الحديث، ولم يرَ من يتعمد الكذب فيه أن يتبوأ مقعده من النار.

نعم، إن بعض الأدباء سار في الأدب سيره في الحديث، فكان يروي الخبر مُعْتَمِناً،

ووضع بعضهم مصطلحات لرواية الأدب على نمط مصطلح الحديث، ولكن يظهر لنا أنها كلها محاولات أولية لم تنضج، ولم يسيروا فيها إلى النهاية.

كذلك أكثر ما روي لنا قد عُنيَ فيه بالمختارات أكبر عناية، وهم في هذا ينظرون نظرة الأديب لا نظرة المؤرخ، فالقصيدة التي لم يُحْكَمْ نَسْجُها، ولم تهذب ألفاظها ولم يصح وزنها، قد يعجب بها المؤرخ أكثر من إعجابه بالقصيدة الكاملة من جميع نواحيها، ويرى فيها دلالة على الحياة العقلية أكثر من قصيدة راقية. ولعل هذا هو السبب في أن مع اعتقادنا أن الشعر كان خاضعاً للنشوء والارتقاء، قلَّ أن نرى فيما يروى لنا منه المحاولات الأولية التي بدأ بها الشعراء شعرهم، ثم تدرّجوا منها إلى ما وصل إلينا من الرقي، ذلك أن الأديب لم يكن يروقه ذلك فيهمله، أو يستضعف وزنه فيصلحه، وبذلك يضع كثير من معالم التاريخ.



لو كان عندنا هذه المجموعة التي لا يقصد فيها إلى الاختيار، ولكن يقصد فيها إلى الصحة، لكان لنا مادة صادقة للدلالة على أشياء كثيرة، منها الحياة العقلية.

ومع هذا فما لدينا يمثل بعض الشيء - وإن لم يكن وافياً كما ذكرنا من قبل - وأشهر المجموعات التي لدينا مما نسب إلى الجاهليين - عدا دواوين الشعراء - هي:

1- المعلمات السبع، ويغلب على الظن أن جامعها حماد الراوية.

2- المُفَضَّلَات، وجامعها المُفَضَّل الضَّبِّي، وتشتمل على نحو 128 قصيدة.

3- ديوان الحماسة لأبي تمام، وفيه مقطعات كثيرة صغيرة من الشعر الجاهلي.

4- ومثله حماسة البحري.

5- وفي كتاب الأغاني، والشعر والشعراء لابن قتيبة أشعار ومقطعات كثيرة للجاهليين.

6- مختارات ابن الشجري.

7- جمهرة أشعار العرب لمن يسمى أبا زيد القرشي.

والشعر الذي وصل إلينا عن الجاهلية لم يعد تاريخ أقدمه 150 سنة قبل البعثة، ونظرة عامة إليه تدلنا على أنه ليس متنوع الموضوعات كثيراً، ولا غزير المعاني. فما روي لنا من القصائد موسيقاه واحدة، يوقع على نغمة واحدة، والتشابه والاستعارات تكرر غالباً في أكثر القصائد: قلة في الابتكار، وقلة في التنوع. ولنستعرض كثيراً منها، فماذا نرى؟

يتخيل الشاعر أنه راحل على جمل ومعه صاحب أو أكثر. وقد يعرض له في طريقه أثر أربة رحلوا فيستوقف صاحبه ويكي معهم على رسم دارهم، ويذكر أياماً هنيئة قضاها معهم، وأن العيش بعدهم لا يُحتمل، ثم يصف محبوبته إجمالاً وتفصيلاً، ويخرج من هذا إلى وصف ناقته أو فرسه ويقارنها بالوعل أو النعامة أو الغزال، وقد يظفر من ذلك إلى وصف الصيد ومنظره ومنازلته؛ وبعد هذا كله يتعرض للموضوع الذي من أجله أنشأ القصيدة، فيمتدح بشجاعته أو يتغنى بفعال قبيلته، أو يعدد محاسن ومدوحه ويصف كرمه، أو يفتخر بموقعة انتصر فيها قومه، أو يهجو قبيلة عدت على قبيلته، أو يحمل قومه على الأخذ بالثأر أو يرثي راحلاً؛ وهذه -تقريباً- كل الموضوعات التي قيل فيها الشعر الجاهلي، وهي موضوعات كما ترى محدودة ضيقة، هي ظل حياة الصحراء، وصورة صادقة لعيشة البداوة. والحق أنهم في البيان واللعب بالألفاظ كانوا أقدر منهم على الابتكار وغزارة المعنى، فترى المعنى الواحد قد توارد عليه الشعراء فصاغوه في قوالب متعددة تستدعي الإعجاب، ولكن لا يستدعي إعجابنا خلُقهم للمعاني، وابتكارهم للموضوعات، وقد عبّر عترة عن ذلك بقوله [من الكامل]:

هل غادر الشعراء من مُتَرَدِّمٍ أم هل عرفت الدار بعد توهم⁽¹⁾
 وزهير إذ يقول [من الخفيف]:

ما أراننا نقول إلا مُعَارَا أو مُعَادَا من لفظنا مكرورا

ولكن ما أنصفوا، فقد غادر الشعراء كثيراً، والناس من قديم يشعرون ولا يزال مجال القول ذا سعة، ولا يزال الخيال الخصب ينتج ويجدد، ويخلق موضوعات لم تكن ومعاني لم يسبق بها؛ ولكن ضيقوا على أنفسهم، أو قل ضيقت عليهم بيئتهم فلم يجدوا إلا أن يقولوا معاداً أو معاراً.

للهم إلا أبياتاً قليلة مبشرة تشعر فيها بمعنى جديد، وترى فيها أثر الابتكار واضحاً، وإلا شعراء نادرين كانت لهم مناح خاصة وشخصية واضحة، وتسمع لقولهم نغمة جديدة، كالذي تراه في زهير، فقد عُنيَ بأخلاقية قومه، وعبر عنها تعبيراً صادقاً.

وكذلك تشعر حين تقرأ الشعر الجاهلي -غالباً- أن شخصية الشاعر اندمجت في قبيلته حتى كأنه لم يشعر لنفسه بوجود خاص؛ وإنك لتبين هذا بجلاء في معلقة عمرو بن كلثوم،

(1) ديوانه ص 186.

وقلّ أن تعثر على شعر ظهرت فيه شخصية الشاعر، ووصف ما يشعر به وجدانه، وأظهر فيه أنه يحس لنفسه بوجود مستقل عن قبيلته.

ولما انتشرت اليهودية والنصرانية بين العرب ظهرت نغمة جديدة، تراها في مثل شعر عديّ بن زيد في الحيرة، ثم في أمية بن أبي الصلت في الطائف.

وخلاصة القول أن الشعر الجاهلي لا يدلنا على خيال واسع متنوع، ولا على غزارة في وصف المشاعر والوجدان بقدر ما يدلنا على مهارة في التعبير وحسن بيان في القول.

ج - الأمثال

يقول علماء اللغة العربية: إن كلمة المثل مأخوذة من قولك: هذا مثل الشيء ومثله، كما تقول: شبّههُ؛ لأن الأصل فيه التشبيه، ثم جعلت كل حكمة سائرة مثلاً. ويرى غيرهم أن الكلمة مأخوذة من العبرية، ففيها كلمة "مَثَل" تدل على هذا المعنى أوسع منه، فهم يطلقونها على الحكمة السائرة، وعلى الحكاية القصيرة ذات المغزى، وعلى الأساطير.

وعلى كل حال فسنبحث في الأمثال -فقط- من ناحية دلالتها العقلية، فمن أمثال الأمة نستطيع أن نفهم الدرجة التي وصلت إليها، ونستطيع أن نعرف كثيراً من أخلاقها وعاداتها.

وللأمثال من هذه الناحية ميزة على الشعر، ذلك أن الشعر تعبير طبقة من الناس يُعدّون في مستوى أرقى من مستوى العامة، فالشعراء يعبرون عن شؤون القبيلة التي ارتسمت في أذهانهم الراقية -نوعاً من الرقي- وهم يعبرون بألفاظ مصقولة صقلاً يستوجبه الشعر. أما الأمثال فكثيراً ما تنبع من أفراد الشعب نفسه، وتعبّر عن عقلية العامة. ولذلك تجد كثيراً منها غير مصقول، أعني أنه لم يتخير لها ألفاظ الأدباء ولا العقلاء الراقين، مثل قولهم: "أول ما أظلع ضبّ ذنبه" وقولهم: "أم قبيس وأبو قبيس، كلاهما يخلط خلط الحيس". وربما كان هذا هو السبب في أن بعض الأمثال العربية يفهم معناها إجمالاً لا تفصيلاً. قال أبو هلال العسكري في كتابه جمهرة الأمثال في شرح "بِعَيْنٍ ما أَرَيْتَكَ": إن معناه (أعجل)، وهو من الكلام الذي قد عرف معناه سماعاً من غير أن يدل عليه لفظه، وهذا يدل على أن لغة العرب لم ترُد علينا بكمالها، وأن فيها أشياء لم تعرفها العلماء" اهـ.

وأنا أرى أنه يدلنا أيضاً على أن ما وصل إلينا من الشعر والخطابة ونحو ذلك هو لغة الأدباء المصقولة، لا لغة الشعب والعامة، ولم يصل إلينا من لغة العامة إلا بعض الأمثال.

ولست أعني أن كل الأمثال ساقطة التعبير غير مصقولة الألفاظ. ولكن أعني أنها تمثل الشعب بأجمعه، فقد ينبع المثل من طبقة راقية فيكون راقياً مصقولاً، وقد ينبع من العامة فلا يكون كذلك. أما الشعر فلا ينبع إلا من طبقة الشعراء، وهم عادة أرقى من الشعب، وهم إن فات بعضهم رُقِيَّ المعنى فلن يفوته صقل اللفظ، ومن أجل هذا عبّر بعضهم عن المثل بأنه "صوت الشعب". ومن أجل هذا أيضاً كانت دلالة الأمثال على لغة الشعب أصدق من دلالة الشعر.

رأى الباحثون في الأمثال أن هناك نوعاً منها يكاد يكون شائعاً بين الشعوب كلها، ونوعاً آخر تختلف فيه الأمة عن الأخرى. فالنوع الأول موضوع البحث: كيف اتفقت الأمم في هذه الأمثال، وخصوصاً في اللغات ذات الأصل الواحد كاللغات السامية ففيها أمثلة متقاربة. وفي بعض الأمثال العربية مشابهة قريبة لأمثال سليمان. لا تختلف عنها إلا في صوغها في القالب العربي، وتحويرها تحويراً طفيفاً لتتنقذ الذوق العربي. والنوع الثاني موضع البحث: لِمَ كان كذلك في هذه الأمة وكان غير ذلك في الأمة الأخرى؟ فالأمة الزراعية لها أمثال مشتقة من زراعتها، والتجارية لها أمثال مشتقة من تجارتها، وهكذا. وإنك لتستطيع أن تطبق ذلك على العرب باستعراضك أمثالهم، فقد أكثروا من الأمثال المتعلقة بالإبل وشؤونها، فقالوا "استنوّق الجمل"، و"إنما يجزّي الفئى ليس الجمل"، و"أغدة كغدة البعير"، وهكذا أمثالهم في اللبن والجزور. وإن أنت استعرضت أمثال قريش رأيت فيها ما يدل على أنهم قبيلة تجارية، كقولهم: "لا في العير ولا في النّفير" ونحو ذلك.

وقد عاق عن الاستفادة من الأمثال العربية من هذه الناحية أمران:

الأول: اختلاط الأمثال الجاهلية بأمثال الإسلام اختلاطاً كبيراً، حتى ليصعب التفريق بينهما، وهذه أول خطوة يجب التحقق منه قبل الاستدلال بالأمثال على الحياة العقلية؛ وقد روي أن "علاقة الكلابي" جمع الأمثال في عهد يزيد بن معاوية، وقد كان هذا يفيدنا كثيراً لو وصل إلينا، إذ لا يكون قد ذكر فيه إلا أمثال الجاهلية وصدر الإسلام، ولكنه لم يصل.

نعم إن هناك دلائل تدلنا أحياناً على مصدر المثل من طرق عدة:

1 - إن هناك عدة أمثال قيلت في حوادث تاريخية، كجزاء سِنَمَار، ومواعيد عرقوب، ولا في العير ولا في النّفير، وتسمع بالمُعَيْلِيَّ خَيْرٌ من أن تراه. وهذه دلالة صحيحة متى ثبت صحة الحادثة التاريخية التي قيل فيها المثل.

2 - الاستدلال من حياة الجاهلية الاجتماعية على أن المثل جاهلي، كالذي قالوا:
"انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" فإن ذلك هو الخلق الجاهلي لا الإسلامي.

3 - إن كثيراً من الأمثال قد نصّ المؤلفون على قائلها عند ذكر مضرب المثل، فهم في كثير من الأحيان يذكرون القصة التي قيل فيها المثل، فنستدل بذلك - ولو على وجه التقريب - على زمنه، ولكننا نشك في كثير من هذا، لأن القصة في كثير من الأحيان يبدو عليها أثر الصنعة، وأنها عملت قرشاً ينطبق عليه المثل، بدليل أن المؤلفين كثيراً ما يذكرون قصصاً مختلفة متباينة لمضرب المثل الواحد؛ أضف إلى ذلك أن أكثر الأمثال في الأمم يصعب تعيين قائلها، حتى الأمثال قريبة العهد، لأن الأمثال ليست إلا جُملاً قصيرة نتيجة تجارب طويلة، وهي عندما تقال لا تكون مثلاً، وإنما يجعلها مثلاً شيوعها بعد لموافقها لذوق الجمهور، ويغلب عندئذ أن يكون قد نسي قائلها.

الأمر الثاني من وجوه الصعوبة

أن أكثر جامعي الأمثال رتبها على حسب حروف الهجاء، فجعلوا ما أوله ألف، ثم ما أوله باء وهكذا، ولم نرَ فيما نعلم أحداً رتبها على حسب أصولها الاجتماعية، كأن يجمع الأمثال التي تتعلق بالغنى والفقر، وبالعمر وأطواره، وبالزواج والأسرة، وبالعمل والتجارة، وبالحظ وما إليه، وبالأصدقاء والجيران، وبالمرأة وأخلاقها، وبالصحة والمرض، إلى نحو ذلك، ولو فعلوا ذلك - كما فعل بعض مؤلفي الفرنج في أمثالهم - لأفادونا فائدة كبرى من ناحية موضوعنا.



وقد شاع بين العرب في الجاهلية ذكر لقمان، واتخذوه شخصية هي مثال الحكمة، ينسبون إليه من الأمثال كثيراً مما لم يعرف قائله، وسميت في القرآن سورة باسمه. وزعم بعض العلماء أن هناك لقمانين: لقمان الحكيم، ولقمان عاد، وأن لكلٍ وردت أمثالا. فقالوا عن الثاني، ورد: "إحدى حُطَيَّاتِ لقمان"، و"أكل من لقمان". ورووا لأول حكماً كثيرة، ويظهر أن حكمه كانت متداولة بين العرب لدرجة كبيرة. ذكر ابن هشام في السيرة: أن سُوَيْدَ بن صامت قديم مكة حاجباً أو معتمراً، وكان سويد إنما يمسيه قومه فيهم الكامل لِجَلْدِهِ وشرفه ونسبه... فتصدى له رسول الله ﷺ حين سمع به، فدعاه إلى الله والى الإسلام، فقال له سويد: فلعل الذي معك مثل الذي معي، فقال له رسول الله ﷺ: "وما الذي

معك؟" قال: مَجَلَّةُ لقمان، فقال رسول الله ﷺ: "اعرضها عليّ"، فعرضها عليه، فقال له: "إن هذا الكلام حسن، والذي معي أفضل من هذا، قرآن أنزله الله عليّ، هو هدى ونور"، فتلا عليه رسول الله القرآن ودعاه إلى الإسلام، فلم يُبْعِدْ منه وقال: "إن هذا لقول حسن" إلخ⁽¹⁾.

ولكن من لقمان هذا؟ ما هويته؟ وما قومه؟ وأية مدينة تمثلها حكمته؟ وفي أي عصر كان؟

لم يصل العلم إلى تحقيق ذلك بعد، وقد اضطربت الأقوال فيه اضطراباً كبيراً، فقيل: كان نوبياً من أهل أَيْلَةَ، وقيل كان حَبَشِيًّا، وقيل كان أسود من السودان مصر، وزعم وهب بن منبّه أنه يهودي، وأنه ابن أخت داود عليه السلام، وقيل ابن خالته وكان في زمنه، وفي تفسير البيضاوي: "إنه لقمان بن باعورا من أولاد آزر ابن أخت أيوب أو خالته، وعاش حتى أدرك داود وأخذ منه العلم". ويقول ياقوت في معجمه في مادة طبرية: "وفي شرق بحيرة طبرية قبر لقمان الحكيم وابنه، وله في اليمن قبر، والله أعلم بالصحیح منهما" اهـ.

ويروي بعضهم حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: "سادة السودان أربعة: لقمان، والنجاشي، وبلال، ومَهْجَع". وظاهر أن كلمة السودان لا يراد بها السودان بالمعنى الذي نستخدمه عليه الآن، إنما يراد بها الجنس الأسود.

وعلى كل حال، فالذي نستنتجه من هذا أنهم مجمعون على أنه ليس عربياً، وأنه أدخل على العرب حكمة أمة أخرى، ويرجح بعضهم أنها العبرية، ويزعمون أن كلمة لقمان تعريب من العرب لكلمة بَلْعَمَ وبلْعَمُ بن باعورا يهودي معروف. وقد ذكر الإمام مالك في موطنه كثيراً من حكمه؛ وجمعت له جملة أمثال قصصية في كتاب اسمه: "أمثال لقمان"، ويدل ضعف أسلوبه ونزول عبارته وكثرة الخطأ النحوي والصرفي فيه، على أنه موضوع من عهد قريب، ولم يرد ذكر هذا الكتاب في كتب العرب القديمة فيما نعلم. ورأى بعض الباحثين وجوه شبه بين بعض الأمثال المنسوبة للقمان، وقصص "إيزوب" اليونانية، وأخذوا يفترضون الفروض في منشأ ذلك مما ليس هذا محله.

وبعد، فإن نحن نظرنا إلى أمثال العرب التي نسبت إلى الجاهليين وجدنا بعضها سخيفاً

(1) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 265، من شروح الروض الأنف. والمجلة معناها الصحيفة.

يستخرج منك ابتسامة الاستهزاء، كالذي ذكرنا من قبل من أقوال ساقطة التعبير، وبعضها فيجح اللفظ في فحش، وبعضها نظرات للحياة متناقضة، مثل: "سَمَّنْ كَلْبَكَ يَا كَلْبُكَ"، "وَأَجْعْ كَلْبَكَ يَتْبَعُكَ"؛ وكثير منها نتيجة تجربة صادقة ونظر هادئ حكيم، مثل: "أخِرَ الظُّلْمَاءِ أَغْشَى بَلْبِلٍ"، و"إِنْ مِنَ الْحَسَنِ لَشِقْوَةٌ"، و"أَمَّ الصَّقْرُ مِقْلَاتٍ نَزُورُ"، و"تَجُوعُ الْحِرَّةُ وَلَا تَأْكُلُ بِثَدْيِهَا"، و"الْتَمْرَةُ إِلَى التَّمْرَةِ تَمْرٌ"، و"الثَّكْلَى تَحِبُّ الثَّكْلَى"، و"الْحَرْبُ مَأْيَمَةٌ"، و"بَسَّسَ الْعَوْضُ مِنْ جَمَلٍ قَيْدُهُ" و"بَيْنَهُمْ دَاءُ الضَّرَائِرِ"، و"تَرَى الْفَتْيَانَ كَالنَّخْلِ، وَمَا يَدْرِيكَ مَا الدُّخْلُ" .. الخ

والعرب حقاً أجادوا في هذا النوع من الأدب، وخلّفوا لنا ما يدل على عقليتهم أكثر مما يدلنا الشعر والقصص، ويظهر أن سبب ذلك أنه يوافق مزاجهم العقلي، وهو النظر الجزئي الموضوعي لا الكلّي الشامل، لأن المثل لا يستدعي إحاطة بالعالم وشؤونه، ولا يتطلب خيالاً واسعاً، ولا بحثاً عميقاً، إنما يتطلب تجربة محلية في شأن من شؤون الحياة.

تدلنا الأمثال على حياة العرب الاجتماعية التي أجملناها من قبل، فنظرة إلى مجموعة الأمثال التي قيلت في المرأة، تدل على انحطاط منزلتها في نظرهم، والتي قيلت في الحياة الاقتصادية، تدل على فقر البلاد وإجداؤها. ويطول بنا القول لو عرضنا لك كل الأمثال التي قيلت في كل باب وما يستنتج منها، ولكننا نحيلك في ذلك على أمثال الميداني، وجمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري، وأمثال المفضل الضبي، بعد أن أبتأ لك وجهة نظرنا في كيفية بحثها.

وهناك نوعان آخران يلحقان بالأمثال، ولهما قيمة كبيرة في الدلالة على الحياة العقلية؛ ولكن يظهر أن المؤلفين لم يُعْنُوا بهما العناية الكافية فلم يجمعوهما ويرتبوهما كما فعلوا في الأمثال، إنما تراهما منشورين معثرين في الكتب، وهما:

الأول: الأحاجي أو الألغاز، كالذي زعموا أنه اجتمع يوماً عبيدُ بن الأبرص وامرؤ القيس، فقال له عبيد: كيف معرفتك بالأوابد؟ فقال: قل ما شئت تجدني كما أحببت، قال عبيد [من البسيط]:

ما حيةٌ ميتةٌ قامت بميتتها

فَرَدَّاهُ مَا أَنْبَتَتْ نَاباً وَأَضْرَاماً؟

فقال امرؤ القيس [من البسيط]:

تلك الشَّعيرة تُسْقَى في سنابلها

قد أخرجت بعد طول المكث أكداسا

فقال عبيد [من البسيط]:

ما السود والبيض والأسماء واحدة

لا يستطيع لهن الناس تماسا؟

فقال امرؤ القيس [من البسيط]:

تلك السحاب إذا الرحمن أنشأها

رؤى بها من نحو الأرض أيباسا⁽¹⁾

إلى آخر القصة، وهي طويلة.

وكالذي زعموا أن امرأ القيس ألى على نفسه ألا يتزوج امرأة حتى يسألها عن ثمانية وأربعة واثنين، فجعل يخطب النساء، فإذا سألهن عن هذا قلن له أربعة عشر، فبينما هو يسير إذا هو برجل يحمل ابنة له صغيرة كأنها البدر ليلة تمه، فأعجبته، فقال لها: يا جارية! ما ثمانية وأربعة واثنان؟ فقالت: أما ثمانية فأطبء الكلبة، وأما أربعة فأخلاف الناقة، وأما اثنان فتديا المرأة. فخطبها من أيها.. الخ

ولم نسق هذين المثلين لاعتقادنا بصحتهما، فإن أثر الصنعة الإسلامية واضح في قوله :

«تلك السحاب إذا الرحمن أنشأها»

وفي قوله بعد [من البسيط]:

تلك الموازين والرحمن أرسلها رب البرية بين الناس مقياسا

هذا فضلاً عن صَغْفِ الشعر وإسفافه، وإنما سقناهما للدلالة على ما نريد من الألفاظ والأحاجي، وترى كثيراً منها قد نُثِر في كتب الأدب كأمالِي القالي، والحيوان للجاحظ، والمثل السائر لابن الأثير، وأمثال الميداني، لو جمع وامتنح لدلنا على ناحية خاصة من نواحي الخيال.

الثاني: قصص الحيوانات، كالذي زعموا أن النعامة ذهبت تطلب قرنين، فرجعت بلا

أذنين، وفي ذلك يقول بشار [من السريع]:

(1) ديوانه ص 461 - 462.

طالَبَهَا قَلْبِي فَرَأَيْتُ بِهِ

وَأَمْسَكْتُ قَلْبِي مَعَ الذُّنَيْنِ

فَكُنْتُ كَالْهَقْلِ غَدَا يَبْتَنِي

قَرْنًا فَلَمْ يَرْجِعْ بِأَذْنَيْنِ⁽¹⁾

وزعموا أنه لذلك يسمى بالظليم، وكالذي زعموا أن الغراب ذهب يتعلم مِشِيَةَ القِطَاةِ، فلم يتعلمها ونسي مشيته، فلذلك صار يحجل؛ وأن الضفدع كان بلا ذنب لأن الضب سلبه إياه.

وكانوا يقولون: إن الهدهد لما ماتت أمه أراد أن يبورها، فجعلها على رأسه يطلب موضعاً، فبقيت في رأسه، فالنُّزْعَةُ التي في رأسه هي قبرها، وإنما أتت ربحها لذلك⁽²⁾.

وزعموا أن الهديل فرخ كان على عهد نوح عليه السلام فصاده جرح، فما من حمامة إلا وهي تبكيه وتدعوه فلا يجيبها، قال بعضهم [من الوافر]:

وَمَا مَن تَهْتَفِينِ بِهِ لِنَصْرِ

بِأَسْرَعِ جَائِةٍ لَكَ مِنْ هَدِيدِلِ⁽³⁾

وقولنا في هذا النوع كقولنا في سابقه.

د - القصص

كان للعرب قصص، وهو باب كبير من أبواب أدبهم، وفيه دلالة كبيرة على عقليتهم، وهذا القصص في الجاهلية أنواع، منها:

أيام العرب:

وهي تدور حول الوقائع الحربية التي وقعت في الجاهلية بين القبائل، كيوم داحس والمُغَبَّرَاءِ، ويوم الفجار، ويوم الكلاب؛ أو بين بعض العرب وأمم أخرى كيوم ذي قار، وكان بين بني شيبان والفرس، وانتصر فيه العرب. وكانت هذه القصص موضوع العرب في سمرهم

(1) [ديوانه 201/4] الهقل: الفتى من النعام.

(2) الشعر والشعراء لابن قتيبة، ص 280، طبع أوروبا.

(3) البيت للكُمَيْتِ في ديوانه 58/2.

في جاهليتهم وفي إسلامهم. قيل لبعض أصحاب رسول الله ﷺ : ما كنتم تتحدثون به إذا خلوتم في مجالسكم؟ قال: كنا نتأشده الشعر، ونتحدث بأخبار جاهليتنا.

وترى هذه الأيام وأخبارها مجموعة في العقد الفريد، وأمثال الميداني؛ وقد زاد القصاص في بعضها وشوَّهوا بعض حقائقها، كالذي تراه في أخبارهم التي حكوها في موت الزَّيَّاء، إذا قارنت بين ما قصَّوه وما ذكره ثقات المؤرخين عن زَنوبيا Zenobia فخر الزَّيَّاء، المروي في الكتب العربية عن هشام بن محمد الكلبي، رواية خيالية موضوعة لا تتفق والتاريخ، ولنا ندري هل أفسدها العرب في جاهليتهم، أو أفسدها رواة الأدب في الإسلام.

أحاديث الهوى:

وهذا كثير من كتب الأدب. كالذي رواوا من قصة المُنْخَلِ الشُّكْرِي والمُتَجَرِّدَة زوج النعمان، وما كان بينهما من علاقة، وما قيل في ذلك من قصص، وما روي من أشعار⁽¹⁾.

وهناك نوع من قصص العرب، أخذوه من أمم أخرى، وصاغوه في قالب يتفق وذوقهم، كقصة شريك مع المنذر، وأنه أتاه في يوم يؤسه رجل يقال له حنظلة فأراد قتله فطلب منه أن يؤجله سنة، فقال: ومن يكفلك؟ فكفله شريك بن عمرو؛ فلما كان من القابل جلس في مجلسه ينتظر حنظلة فلم يأت، فأمر بشريك فقرب ليقتله، فلم يشعر إلا براكب قد طلع عليه فتأملوه فإذا هو حنظلة، فلما رآه المنذر عجب من وفائهما وكرمهما فأطلقهما؛ وأبطل تلك السُّنة⁽²⁾... إلخ، فإن لهذه القصة أصلاً يونانياً معروفاً. وكقصة أنه كان لرجل من بني ضَبَّة في الجاهلية بنون سبعة فخرجوا بأكلب لهم يقتنصون، فأووا إلى غار فهوت عليهم صخرة فأتت عليهم جميعاً، فلما استرات أبوهم أخبارهم اقتفى آثارهم حتى انتهى إلى الغار، فانقطع عنه الأثر، فأيقن بالشر، فرجع وأنشد شعراً⁽³⁾؛ فإن لها شبهاً بقصة من قصص المسيحية الأولى.

وقد عرفت العرب في الجاهلية قصصاً كثيرة عن الفرس؛ وكانوا يروونها ويتسامرون بها. جاء في سيرة ابن هشام⁽⁴⁾ أن النَّضْرَ بن الحارث كان من شياطين قريش، وممن كان يؤذي

(1) انظر الأغاني ج 18، ص 154.

(2) الأغاني ج 19، ص 87.

(3) أمالي القاضي، ج 1، ص 61.

(4) ابن هشام، ج 1، ص 190 من الروض الأنف.

رسول الله ﷺ وَيَنْصِبُ له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رُسْتَمِ وَأَسْفَنْدِيَارِ؛ فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكّر بالله وحذّر قومه ما أصاب مَنْ قَبْلَهُمْ من الأمم من نقمة الله، خَلَفَهُ في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلتم إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثي! ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وأسفنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟ قال ابن هشام: وهو الذي قال -فيما بلغني- ﴿سَأُرِيكَ مَثَلًا أَزَلَّ اللَّهُ﴾ [الإنعام: الآية 93] .



ولعله بعد الذي ذكرنا من علاقات العرب بمن حولهم من الفرس والروم تجارياً وسياسياً ودينياً، وما ذكرناه عن لقمان من أنه حبشي أو يهودي أو مصري، ومن إجماعهم على أنه ليس بعربي، وما كان من شبه بين أمثال سليمان والأمثال العربية، وما أشرنا إليه من وجوه الشبه بين بعض قصصهم وقصص الأمم الأخرى، وما كانوا يتحدثون به من أقاصيص الفرس، يتضح لك أن العرب لم يكونوا -كما يفهم كثير من الناس- مستقلين عن غيرهم من الأمم استقلالاً تاماً، لا في وسائلهم الاقتصادية، ولا السياسية ولا الأدبية؛ فلما جاء الإسلام كان الاتصال أتم، وأثر الامتزاج أكبر، كما سيتضح إن شاء الله.

مصادر هذا الباب

ذكرنا في ثنايا هذا البحث كثيراً من الكتب التي رجعنا إليها، ونزيد عليها أننا استفدنا أيضاً كثيراً من الكتب الآتية:

- 1 - دائرة المعارف الإسلامية في مادة "عرب" و"حمير" و"كهلان" وغير ذلك من مواد أخرى متفرقة.
- 2 - كتاب "العرب قبل الإسلام" Arabia befor Mohammad تأليف O'leary .
- 3 - دائرة المعارف البريطانية في مادة اللغة السامية.
- 4 - سباتك الذهب في معرفة قبائل العرب.
- 5 - أمثال الميداني، وأمثال أبي هلال العسكري، وأمثال المفضل الضبي.

الباب الثاني:

الإسلام

الفصل الأول

بين الجاهلية والإسلام

كان للإسلام أثران كبيران في عقلية العرب من ناحيتين مختلفتين:

الأولى: ناحية مباشرة، وهي تعاليمه التي أتى بها مخالفاً عقائد العرب.

الثانية: ناحية غير مباشرة، وهي أن الإسلام مكّن العرب من فتح فارس ومستعمرات الروم، وهما أمتان عظيمتان تحملان أرقى مدنية في ذلك العهد، فكان من أثر الفتح وضع البلاد وما فيها من نظم وعلم وفلسفة تحت أعين العرب، فتسربت مدنيتهما إلى المسلمين، وتأثرت بهما عقليتهم، وستكلم كلمة عن كلتا الناحيتين.

لفظ الإسلام ومعناه:

إذا تتبعنا مادة "س ل م" ونشوء كلمة الإسلام رأينا أن معنى السلام المسالمة، وضد المسالمة الحرب والخصام، جاء في القرآن: ﴿وَيَسَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيكَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا ۗ﴾ [الفرقان: الآية 63] ولعل هذه الآية هي المفتاح الذي نصل به إلى معرفة السبب في تسمية العهد الذي قبل محمد ﷺ جاهلية، وعهده إسلاماً؛ والجاهلية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن من الجهل الذي هو السّفَه والغضب والأنفة؛ جاء في حديث الإفك: "ولكن اجتهلته الحميّة" أي حملته الأنفة والغضب على الجهل؛ وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذرّ وقد عيّر رجلاً بأمه: "إنك امرؤ فيك جاهلية" أي فيك روح الجاهلية؛ وقرب من هذا المعنى استعمالهم استجهله الشيء

أي استخفّه، ومنه قوله [من الطويل]:

وقاك الهوى واستجهلثك المنازل وكيف تصابي المرء والشيبُ شامِلٌ⁽¹⁾

وفي معلقة عمرو بن كلثوم [من الوافر]:

ألا لا يجهلُن أحدٌ علينا فنجهلُ فوق جهلِ الجاهلينا⁽²⁾

فترى من هذا كله أن كلمة الجاهلية تدل على الخفة والأنفة والحمية والمفاخرة. وهي أمور أوضح ما كانت في حياة العرب قبل الإسلام، فسمي العصر الجاهلية؛ ويقابل هذه المعاني هدوء النفس والتواضع والاعتدال بالعمل الصالح لا بالنسب، وهي كلها نزعة سلام. فمعنى الآية كما قال الطبري: "أن عباد الله هم الذين يمشون على الأرض بالحلم، لا يجهلون على من جهل عليهم".

ثم انتقلت الكلمة إلى معنى آخر قريب من هذا، وهو استعمال "أسلم" المشتق من السلام بمعنى الخضوع والانقياد، لما كان الخضوع أَدعى إلى السلام، وفي هذا المعنى جاءت الآية: ﴿وَأَيُّبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمُ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ [الزمر: الآية 54]، ﴿فَقُلْ أَنتُمْ وَجْهِي لِلَّهِ﴾ [آل عمران: الآية 20]؛ وقد أطلقها القرآن بهذا المعنى أحياناً على المؤمنين والكافرين جميعاً لأنهم خاضعون لله، ومنقادون له بحكم خلقتهم؛ رضوا أو كرهوا. تسري عليهم قوانين العالم ولا يستطيعون الخروج عليها ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِيَّاهُ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: الآية 83]، فكل من في السماوات والأرض مسلم بهذا المعنى، أي خاضع لأمر الله، مطيع لما وضع في العالم من قوانين.

ثم قصرت في الاستعمال على من أسلم وجهه لله طوعاً، فكأن المسلم هو الذي رضي بإطاعة الله، فاجتمعت له الطاعة الطبيعية والطاعة بالإرادة. وقريب من هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِن كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الزمر: الآية 30] وبهذا المعنى تطلق كلمة "مسلم" على كل من خضع لله وأطاع أي نبي من الأنبياء، فأتباع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مسلمون: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنَّ إِلَهِي لِكَبِيرٍ كَرِيمٌ﴾ [آل عمران: الآية 31-29]، ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: الآية 132] وفي

(1) البيت للناطقة الذبياني في ديوانه ص 115.

(2) ديوانه ص 78.

سورة يوسف: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالْمَسْلُومِينَ﴾ [يوسف: الآية 101] ، ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْمَكْرُورُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ مِمَّا كَفَرْنَا بِهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّكَ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: الآية 52] .

ثم حُصِتْ في الاستعمال بالدين الذي أتى به محمد ﷺ وبهذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: الآية 3] ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: الآية 85] .

فهذا الإسلام عماده الخضوع لله، والانقياد له. ولعل هذا الاسم أنسب اسم للرد على العقلية الجاهلية، عقلية الأنفة والحمية.

* * *

تعاليم الإسلام:

إذا نظرنا إلى تعاليم الإسلام وجدناها تنقسم قسمين: عقائد وأعمال، وقد تضمن أهم النوعين قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُسَبِّحُونَ الْحَمْدَ لِرَبِّهِمْ وَإِذَا لِلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝﴾ [البقرة: 2-4] .

ونحن نفضل ما جاء فيها بعض التفصيل فنقول:

العقائد:

أهم أصل من أصول الإسلام الاعتقاد بالله، والاعتقاد بالله يكاد يكون عامًّا بين الشعوب، فلا تكاد تخلو أمة متبدية أو متحضرة من اعتقاد باله. ولكن فكرة الألوهية وأوصاف الإله تختلف اختلافاً كبيراً بين الأمم، والإسلام يصف الله بأوصاف نلخصها مما ورد في القرآن؛ فهو ليس إله قبيلة، ولا إله أمة العرب وحدهم، ولا إله الناس وحدهم، بل هو إله كل شيء ﴿رَبُّ الْمَلَكِينَ﴾ [الاعراف: 54] وكل شيء في الوجود مخلوق له، وخاضع لأمره ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 284] ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29] ، ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الفرقان: الآية 59] ، ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولَى﴾ [الصفحات: الآية 126] .

وكل شيء من مظاهر الكون فعنه صدر: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ﴾ [الحج: الآية 12] ،

﴿وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوًسًا أَن يَمِيدَ بِكُمْ﴾ [الفصل: الآية 15] ، ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّعَاتِ بِمَرِّ عَمْرٍ
تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: 2] ، ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الاعراف: الآية 57] ، ﴿وَاللَّهُ جَمَلٌ
لِّكُلِّ الْأَرْضِ بِسَاطًا﴾ [نوح: الآية 19] ، ﴿وَاللَّهُ جَمَلٌ لِّكُمْ مِّنْ أُنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [الفصل: الآية 72] ،
﴿وَاللَّهُ أُنْتَكِرُ مِنَ الْأَرْضِ يَنَاقًا﴾ [نوح: الآية 17] .

قد أحاط علمه بكل شيء، وأحاطت قدرته بكل شيء ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا
إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رَّزَقٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبْرٌ فِي عُلُقَاتِ الْأَرْضِ وَلَا
رَطْبٌ وَلَا يَافِيں إِلَّا فِي كِتَابٍ سَمِينٍ﴾ [الانعام: الآية 59] ، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الانفال: الآية
75] ، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: الآية 119] ، ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:
الآية 284] ، ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ [هود: الآية 66] .

وهو إله واحد؛ فليس هناك إله للخير وإله للشر، وليس هناك إله للجمال وإله للرياح،
وليس هناك من يشاركه في ألوهيته ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [مخمد: الآية 19] ، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ
إِلَّا اللَّهُ الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص: الآية 65] ، ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَذَخَّرُوا لِلَّذِينَ آتَيْنَا ثَمَنًا هُوَ إِلَهُ الْوَحِيدُ﴾
[الفصل: الآية 51] ، ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: الآية 36] .

ليس لأي مخلوق ولا لأية طائفة سلطان على الناس في عقائدهم، ولا لأية صفة من
صفات الربوبية: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْكَانًا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [التوبة: الآية 31] ، حتى
الرسول نفسه ليس إلا مبلغاً ﴿فَذَكَرْنَا إِذْ أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾ [سورة التيسير] ، ﴿الغاشية: 21 - 22﴾ .

وعلى الجملة فالله واحد بأتم معاني الوحدانية، وأبسط أشكالها، وليس يرضى الإسلام
عن أي نوع من التعدد، ولا أي رمز يشعر بالتعدد.

قد اختار أفراداً من خلقه واتصل بهم بما يسمى "الوحي" ، ومن هؤلاء إبراهيم وموسى
وعيسى ومحمد وغيرهم: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ قَبْلِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ
إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْيَسَاقِطِ وَيُوسَىٰ وَيُوسُفَ وَأَهْرُونَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [النساء: الآية
163] . والغرض من هذا الوحي تعليم الرسول الناس ما يعلمه الله لهدايتهم إلى الخير: ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَنَانِ قَوْمِهِ لِئَلْيَبْتَغِ لَهْمٌ﴾ [إبراهيم: 4] ، ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجْمَةٌ بَعْدَ أُولَئِكَ﴾ [النساء: الآية 165] وهذا الوحي لم يكن عن طريق تجسد الله،
إنما هو من طريق روعي لم نعلمه حق العلم: ﴿وَمَا كَانَ لِإِسْرَءِيلَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ
وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: الآية 51] ، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا

مِنْ أَمْرًا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكُتُبُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴿ هَشْوَرَى :
الآية 52] .

وأصول الأديان السماوية كلها واحدة، وكلها تدعو إلى توحيد الله وعدم الشرك به ثم دخل بعض تعاليمها التغيير والتبديل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِسَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَمْرِ الْقُرْآنِ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [يوسف: الآية 109] ، ﴿وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَجْزِيَ عَنْكَ﴾ [الزمر: الآية 65] .

وهناك وراء هذه الحياة حياة أخرى، ويومها يوم القيامة، واليوم الآخر، يوم الحساب، ويوم الدين: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَعْتُونَ ﴿٥٠﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَبْعُونَ ﴿٥١﴾﴾ [المؤمنون: 16-15] وهذا اليوم هو يوم المثوبة على العمل الصالح، والعقوبة على العمل السيئ، وكل عمل أتاه الإنسان يستجل عليه، ثم يقدم له يوم القيامة: ﴿وَكُلُّ إِنْشَانٍ أَلْمَمْتَهُ طَلَبُهُ فِي عَمَلِهِ وَنُجْحُهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَيْتَابًا يَلْقَاهُ مِنْشُورًا ﴿١٧﴾ أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَبِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: 14، 13]، ﴿يَوْمَ يُخْبَرُ عُقْبَتُهَا ﴿١٩﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا ﴿٢٠﴾ يَوْمَ يُبْعَثُ بَصَدْرُ النَّاسِ أَشْيَاءًا لِيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ ﴿٢١﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٢٢﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٢٣﴾﴾ [الزلزلة: 8-4]، وقد جعل للمثوبة والعقابة داران: دار المثوبة وهي الجنة، ودار العقوبة وهي النار، وقد جعل في الجنة نوعان من الثواب: نوع من اللذائذ الجسمية: ﴿وَيَبْقَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ لَنْ لَهُمْ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: الآية 25] ؛ ونوع روحي وهو رضاء الله والقرب منه: [الفجر: 27، 28]، ﴿وَيَرْضَوْنَ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِسِيرٍ بِالْأَسْبَابِ﴾ [آل عمران: الآية 15] . وكذلك دار العقوبة ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾﴾ [الفرغة: الآية 11] . وسخط من الله وغضبه.

وراء هذا العالم المادي عالم آخر روحي، وفيه نوعان من الأرواح: نوع خَيْرٍ يطيع الله ما أمره، ويجذب نفوس الناس إلى الخير ويسمى الملائكة؛ ونوع شرير يستغوي النفوس إلى الشر ويسمى الشياطين.

الأعمال:

هناك أعمال يجب على المسلم أداؤها، وهي أساسية كالعقائد، وهي: الصلاة، ويقصد بها أن تكون مظهرًا من مظاهر الإخلاص لله، وتعبيرًا دينيًا يشرح عاطفة الإجلال له:

﴿وَأَقْبِرَ الْعَسْكَرُ إِسْكَ الْعَسْكَرَةِ تَنَعَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: 45]؛
والزكاة: وهي أن يؤخذ من مال الغني للفقير وللصالح العام. وقد أكد القرآن هذين الفرضين
أكثر من توكيده سواهما، وقرنهما ببعض في أكثر المواضع. ثم صوم رمضان، وحج البيت
لمن استطاع إليه سبيلاً.

الأخلاق:

في القرآن من الأخلاق نوعان: نوع هو تعليم لأداب اللياقة: ﴿وَإِذَا حُيِّبْتُمْ فَسَبِّحُوا
بِأَحْسَنِ مِنهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: الآية 86] ، ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا
وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ [المحور: الآية 27] ؛ ونوع آخر هو أسمى ما تدعو إليه الأخلاق: وفاء
بالوعد، وصبر في الشدائد، وعدل مع من أحببت أو كرهت، وعفو عند المقدرة، وعفة من
غير غلو: ﴿وَالْمُؤْمِنُكَ يَهْتَدِيهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالْفُرْسَاءِ﴾ [البقرة: الآية 177] ، ﴿إِنَّ اللَّهَ
يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90] ، ﴿خُذْ
الْعَفْوَ وَأَمْرًا بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: الآية 199] ، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي
أَخْرَجَ لِيَابِئِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32] ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَكَتْ﴾ [الأعراف:
33].

هدم الإسلام الوحدة القبلية، والوحدة الجنسية، وكره التفاضل بشرف القبيلة أو شرف
الجنس. وعلم أن معتنقي الإسلام كلهم كتلة واحدة، لا تفاضل بين أفرادها إلا بطاعة الله
وتنفيذ أمره: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: الآية 10] ، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ
اللَّهِ أَتَقْوَىٰ﴾ [الحجرات: الآية 13] . وفي الحديث: "ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل
عصبية".

حتم الطاعة لله، والطاعة للرسول، والطاعة لأولي الأمر في الأمة ما أطاع ولي الأمر
أوامر الله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: الآية 59] ، وفي الحديث: "لا
طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

أثر هذه التعاليم عند العرب:

لا شك أن هذه التعاليم رفعت المستوى العقلي للعرب إلى درجة كبرى، فهذه الصفات
التي وصف الإسلام بها الله نقلتهم من عبادة أصنام وأوثان، وما يقتضيه ذلك من انحطاط في

النظر وإسفاف في الفكر، إلى عبادة إله وراء المادة ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: الآية 103] . كان الإله عند أكثرهم إله قبيلة، وإن اتسع سلطانه فإله قبائل أو إله العرب، فأبانه الإسلام إله العالمين ومدبر الكون، وبيده كل شيء، وعالمياً بكل شيء، فاستطاع العربي بهذه التعاليم أن يرقى إلى فهم إله لا مادة له، واسع السلطان، واسع العلم. وأفهمهم الإسلام أن دينهم خير الأديان، وأن العالم حولهم في ضلال، وأن نبيهم هادي الناس جميعاً، وأنهم ورثته في هداية الأمم، فكان ذلك من البواعث على غزو هذه الأمم يدعونها إلى دينهم، ويشيرون به، فمن دخل فيه كان كأحدهم. وكان لعقيدة اليوم الآخر ودار الجزاء، والجنة والنار، أثر عظيم في بيع كثير منهم نفوسهم في سبيل نشر الدعوة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَوَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْرَأْ بِرَبِّكُمْ الَّذِي بَاعَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: الآية 111] .

كان للإسلام أثر كبير في تغيير قيمة الأشياء والأخلاق في نظر العرب، فارتفعت قيمة أشياء، وانخفضت قيمة أخرى، وأصبحت مقومات الحياة في نظرهم غيرها بالأمس. وقد لاقى النبي ﷺ صعوبات كبرى. في نقلهم من عقليتهم الجاهلية إلى عقليتهم الإسلامية، تجدها مبسطة في كتب السيرة؛ كما احتمل المسلمون السابقون من العذاب كثيراً، فمن ابن عباس: * والله إن كان المشركون ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه حتى ما يقدر على أن يستوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به، حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنة، وحتى يقولوا له: اللات والعزى إلهك من دون الله؟ فيقول: نعم.. إلخ، حتى اضطرب كثير منهم بعد خمس سنوات من الدعوة أن يهاجروا إلى قطر نصراني، وهو الحبشة يلجؤون إليه، فهاجر نحو مائة ممن أسلم، وتركوا النبي ﷺ في مكة مع عدد قليل من أصحابه، ولم ينتشر الإسلام، وبعبارة أخرى لم تنتشر العقلية الجديدة إلا بعد الهجرة إلى المدينة وانهزام قريش حربياً. وحقاً أن هذا النزاع بين النبي ﷺ وقريش أولاً، ثم بين المدنيين والمكيين ثانياً، ثم بين من دخلوا من العرب في الإسلام ومن لم يدخلوا، إنما هو نزاع بين عقليتين: عقلية وثنية تباح فيها اللذائذ، وتمنح فيها الحرية إلى حد بعيد، وتقدر فيها الأخلاق تقديراً خاصاً؛ وعقلية أخرى موحدة تداس فيها الأصنام دوساً، وتمتحن بكل أنواع الامتهان، وتكسر من غير هوادة، ولا تباح فيها اللذائذ إلا بمقدار، وتدفع فيها الضرائب ليُصرف منها للفقراء وللصالح العام، وتقيد فيها الحرية بجملة قيود: عبادات في أوقات خاصة، واحترام ملكية، واحترام نفوس، وتقلب فيها قيمة الأخلاق قلباً؛ فالانتقام والأخذ بالثأر لم يعد خيراً للخصال، وهلم جراً. وقد عبّر خير

تعبير عن الفرق بين الحالتين ما روي أن جعفر بن أبي طالب - وكان أحد الذين هاجروا إلى الحبشة - قال للنجاشي وقد سألهم عن حالهم: "كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان؛ وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء؛ ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة؛ وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، فصدقناه وأماناً به... فعدنا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالى، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا، وضيقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادكم"⁽¹⁾.

وهذه القصة وإن كان يغلب على الظن أنها موضوعة، بدليل أن الصيام ورد فيها، وهو لم يشرع إلا بعد الهجرة إلى الحبشة، وبغير ذلك من الأدلة، فهي تمثل النزاع بين العقليتين أصدق تمثيل.

وقد عقد الأستاذ "جولدزهر" فصلاً في نقط النزاع بين الإسلام والفضائل عند العرب في الجاهلية عُنُونُهُ "بالدين والمروءة"، وهو يتلخص في "أن الإسلام رسم للحياة مثلاً أعلى غير المثل الأعلى للحياة في الجاهلية؛ وهذان المثلان لا يتشابهان وكثيراً ما يتناقضان، فالشجاعة الشخصية، والشهامة التي لا حد لها، والكرم إلى حد الإسراف، والإخلاص التام للقبيلة، والقسوة في الانتقام، والأخذ بالثأر ممن اعتدى عليه أو على قريب له أو على قبيلته بقول أو فعل، هذه هي أصول الفضائل عند العرب الوثنيين في الجاهلية؛ أما في الإسلام فالخضوع لله والانقياد لأمره، والصبر، وإخضاع منافع الشخص ومنافع قبيلته لأوامر الله، والقناعة وعدم التفاخر والتكاثر، وتجنب الكبر والعظمة هي المثل الأعلى للإنسان في الحياة".

إن شئت أن تقارن بين ما رسمه الإسلام من مثل أعلى في الحياة، وما رسمته الجاهلية من ذلك فاقراً قوله تعالى:

(1) سيرة ابن هشام باختصار.

﴿ لَيْسَ إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ يُرِيدُ الْإِسْلَامَ دِينًا وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُ الْخِيَرَةُ يَوْمَ يَخْتَارُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [البقرة: الآية 177] .

ثم اقرأ ما جاء في معلقة طرفة [من الطويل]:

إذا القوم قالوا من فتى؟ خِلْتُ أنسي

عُنَيْتُ فلم أحمَلْ ولم أتبلدِ

أحلتُ عليها بالقطيعِ فأجذمتُ

وقد حَبَّ آلُ الأمعزِ المُتوقِّدِ⁽¹⁾

فَدَالَتْ كما ذَالَتْ وَلَيْدَةُ مَغْشِرِ

ثُري رَبِّهَا أذْيَالِ سَحْلِ مُمَدِّدِ⁽²⁾

وَلَسْتُ بِحَلَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةَ

ولكن متى يسترفدُ القومُ أَرْفُدِ⁽³⁾

وإن تَبَغْنِي في حَلْقَةِ القومِ تَلْقَنِي

وإن تَفْتَنِضْنِي في الحوانيتِ تَضْطَدِ⁽⁴⁾

متى تأنسي أضبحك كاساً رويَّة

وإن كُنْتُ عنها ذا غنى فاعنِ وأزدو

وإن يلتقِ القومُ الجميعُ تلاقيني

إلى فُزُوةِ البيتِ الرَّفيعِ المُصمِّدِ

(1) أحلت: وثبت، والقطيع: السوط، أجذمت: أسرعت، وخب: ارتفع، والآل: السراب وقيل ما كان

منه أول النهار، والأمعز: الأرض الغليظة التي فيها حصى، والمتوقد: المشتعل، يقول: وثبت على ناقتي بالسوط فأسرعت، وقد ارتفع آل هذه الصحراء.

(2) ذالت: تبخترت، والوليدة: الفتية، والسحل: الثوب من القطن، يقول: إن ناقتي تبخترت في مشيتها كالفتاة تمشي أمام سيدها تبختر وتجر أذيالها.

(3) التلاع هنا: الأراضي المنخفضة، وكنتي بحلال التلاع عن البخيل لأنه يسير حيث لا يراه أحد.

(4) يريد بحلقة القوم مجلس أشرافهم، وبالحوانيت بيوت الخمارين.

نداماي بيض كالنجوم وَقَيْنَةٌ

تروح علينا بين بُرْدٍ وَمُجَسِّدٍ⁽¹⁾

إلى أن يقول:

فلولا ثلاثٌ هنَّ من عيشة الفتى

وَجَدُّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي

فمنهنَّ سَبْقِي العَاذِلَاتِ بِشَرْبَةٍ

كُمَيْتِ مَتَى مَا تُفَلِّ بِالمَاءِ تُزِيدِ

وتقصير يوم الدُّجْنِ والدُّجْنُ مُعْجِبٌ

بِبَهْكَتِهِ تَحْتَ الخِباءِ المَعْمَدِ⁽²⁾

كَأَنَّ البُرَيْنَ وَالمَالِيحَ عُلَّقَتْ

على عُثْرٍ أَوْ خِرْوَعٍ لَمْ يُخَضِّدِ⁽³⁾

وَكُرِّي إِذَا نَادَى المُضَافُ مُحْتَبِأً

كَمِسِيدِ الغُضَا ذِي السَّوْرَةِ المَتَوَرِّدِ⁽⁴⁾

وهكذا كان المثل الأعلى للحياة الجاهلية؛ فخر بالنجدة، وفخر بالكرم، وفخر بمجالسة عليّة القوم، وفي حانات الخمر، وتمتع بالشراب حوله الندامى والقيان، وهذا كل شيء في الحياة.

وبعد، فإلى أي حد تأثر العرب بالإسلام؟ وهل امتحت تعاليم الجاهلية ونزعات الجاهلية بمجرد دخولهم في الإسلام.

الحق أن ليس كذلك، وتاريخ الأدب والآراء يأبى ذلك كل الإباء فالنزاع بين القديم

(1) الندامى: الأصحاب على الخمر، والقينة: الجارية، البرد: الأبيض، والمجسد: المصبوغ بالجداد وهو الزعفران.

(2) الدجن: الغيم، والهكنة: الحسناء الخلق.

(3) البرين: الخلاخيل، والخروع: كل نبات قصيف ريان، ولم يخضد: لم يكسر.

(4) المضاف: الملجأ، والمحنّب: المنحني من الهزال، والسيد: الذئب، والغضا: نوع من الشجر، والسورة: الوثبة، والمتورد: الوارد [ديوانه ص 29 وما بعدها].

والجديد قلّ أن يتلاشى بتاتاً؛ وهذا ما كان بين الجاهلية والإسلام، فقد كانت النزعات الجاهلية تظهر من حين إلى حين وتحارب نزعات الإسلام، وظلّ الشأن كذلك أمداً بعيداً. ولنقص طرفاً من مظاهر هذا النزاع:

فجاء الإسلام يدعو إلى محو التعصب للقبيلة، والتعصب للجنس، ويدعو إلى أن الناس جميعاً سواء: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: الآية 13]، وفي الحديث: "المؤمنون إخوة، تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم أعلى يداً على مَنْ سواهم" وخطب النبي ﷺ في خطبة الوداع: "أيها الناس! إن الله تعالى أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء؛ كلكم لآدم وادم من تراب، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى". وروى مسلم أن النبي ﷺ قال: "من قاتل تحت راية عمية⁽¹⁾ يغضب لعصبية أو يدعو إلى عصبية أو ينصر عصبية فقتل قتل قتلته جاهلية".

وأخى رسول الله بين المهاجرين والأنصار بعدما كان بين المكيين والمدنيين من عدااء.

ومع كل هذه التعاليم لم تمت نزعة العصبية، وكانت تظهر بقوة إذا بدأ ما يهيجها، أنظر إلى ما وري في غزوة بني المصطلق: أن رسول الله ﷺ خرج في جماعة من المهاجرين والأنصار، فكسَع⁽²⁾ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فكان بينهما قتال، إلى أن صرخ: يا معشر الأنصار، وصرخ المهاجر: يا معشر المهاجرين؛ فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: "ما لكم ولدعوة الجاهلية؟" فقالوا: كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال رسول الله ﷺ: "دعوها فإنها منتنة"، فقال عبد الله بن أبي بن سلول: ﴿لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنَّا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: الآية 8]⁽³⁾.

أفلمت ترى أن نزاعاً تافهاً لسبب تافه، هيج النفوس ودعاهم إلى النزعة الجاهلية وتذكّر العصبية المكية والمدنية؟!

ولما ولي الأمويون الخلافة عادت العصبية إلى حالها كما كانت في الجاهلية، وكان بينهم وبين بني هاشم في الإسلام كالذي كان بينهم في الجاهلية؛ فخر الأمويون بالدهاء والحلم وكثرة الخطباء والشعراء، ورد عليهم بنو هاشم يكاثرونهم في ذلك، وكان جدالهم

(1) العمية : الضلالة.

(2) كسع الرجل: ضربه بيده على ظهره أو نحو ذلك.

(3) تفسير الطبري، ج 28، ص 73.

ومفاخرتهم صورة صادقة للمنافرة في الجاهلية⁽¹⁾؛ وعاد النزاع في الإسلام بين القحطانية والعدنانية، فكان في كل قطر عداء وحروب بين النوعين، واتخذوا في كل صقع أسامي مختلفة؛ ففي خراسان كانت الحرب بين الأزد وتميم، والأولون يمنيون والآخرون عدنانيون، وفي الشام كانت الحرب بين كلب وقيس، والأولون يمنيون والآخرون عدنانيون، ومثل ذلك في الأندلس، ومثل ذلك في العراق. حكى ابن أبي حديد: "أن أهل الكوفة في آخر عهد علي كانوا قبائل، فكان الرجل يخرج من منازل قبيلته فيمر بمنازل قبيلة أخرى، فينادي باسم قبيلته: يا للنخع، أو يا لكندة، فيتألب عليه فتیان القبيلة التي مرّ بها فينادون: يا لتميم ويا لربيعة، ويقبلون إلى ذلك الصائح فيضربونه، فيفضي إلى قبيلته فيستصرخها، فتسلّ السيوف وتثور الفتنة"⁽²⁾. وحكى الأغاني قال: "كان طويس ولعاً بالشعر الذي قالته الأوس والخزرج في حروبهم، وكان يريد بذلك الإغراء، فقلّ مجلس اجتمع فيه هذان الحيان فغنى قيه طويس إلا وقع فيه شيء... فكان يبدي السرائر، ويخرج الضغائن"⁽³⁾. ويطول بنا القول لو أنا شرحنا ما كان من حروب بين القبائل يرجع أصلها إلى العصبية الجاهلية.

وأنت إذا نظرت للشعراء في بني أمية، وجدت فيهم هذا المعنى واضحاً جلياً، فالشعراء انحازوا إلى قبائل، ثم أخذوا يشيدون بذكر قبائلهم ويهجون غيرهم، شأن شعراء الجاهلية، ولعل أصدق مثل لذلك ما ترى في هجاء جرير والفرزدق والأخطل.

ليست ناحية العصبية هي وحدها ما يظهر لنا في عهد الإسلام من نزعات جاهلية، ولكن هناك نزعات أخرى لا تقل عنها وضوحاً.

من ذلك: حروب الردة، وذلك أن كثيراً من قبائل العرب عدّوا دفع الزكاة لخليفة ضريبة عليهم ومذلة لهم، ونظروا إليها نظرهم إلى قبيلة تسلط على أخرى، وتضرب عليها الإتاوة، فانتهزوا موت رسول الله ﷺ، وعبروا عن شعورهم الجاهلي برفض دفعها لأبي بكر؛ وفي هذا يقول قرّة بن هبيرة لعمر بن العاص: "يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة: فإن أعفيتموها من أخذ أموالها فتمتع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا تجتمع عليكم"، وقد عمجزوا عن أن ينظروا إلى الزكاة كجزء من المال يؤخذ للصرف في الصالح العام، وهو ما يرمي إليه الإسلام.

(1) انظر ما افتخر به كل في شرح ابن أبي حديد، ج3، من 476 وما بعدها.

(2) جزء: 3.

(3) أغاني 2: 175.

أضف إلى ذلك، أن بعض المسلمين - وخاصة من سكان البادية - كانوا ينزعون في معيشتهم الاجتماعية النزعة الجاهلية، من مهاجرة وحمية وشراب ونحو ذلك. روي أن عمر بن الخطاب حبس الحُطَيْثَةَ لأنه كان يقول الهُجْر، ويمدح الناس ويذمهم بما ليس فيهم، ثم أطلقه، فلما ولي ناداه فرجع، فقال عمر: كأني بك يا حطيثة عند فتى من قريش قد بسط لك نُمْرُقَةً⁽¹⁾ وكسر لك أخرى ثم قال: غننا يا حطيثة، فطفقت تغتبيه بأعراض الناس! قال زيد بن أسلم: ثم رأيت الحطيثة يوماً بعد ذلك عند عبيد الله بن عمر، قد بسط نمرقة وكسر له أخرى، ثم قال: تغتينا يا حطيثة وهو يغتبه، فقلت: يا حطيثة أما تذكر قول عمر؟ ففرع وقال: رحم الله ذلك المرء، أما لو كان حياً ما فعلنا هذا!

بل كثير من شبان بني أمية، وبعض شبان بني هاشم كانوا يعيشون عيشة هي إلى الجاهلية أقرب منها إلى الإسلام، شراب وصيد وغزل، كيزيد بن معاوية وصحبه، فقد حكى المسعودي "أنه كان صاحب طرب وجوارح وكلاب (للصيد) ومنادمة على الشراب، وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب، وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله".

إن شئت فاقراً سيرة الوليد بن عقبة الأموي، وهو أخو عثمان بن عفان لأمه، وكان من فتیان قريش وشعرائهم وشجعانهم وأجوادهم، وولي الكوفة لعثمان، ترّ حياة لم يؤثر فيها الإسلام كثيراً، يتهتك في الشراب، ويتخذ بيته ملجأ للمراق من أهل العراق، إلى غير ذلك من كرم جاهلي، وعصبية جاهلية⁽²⁾. وروي الأغاني "أن الحارث بن خالد المخزومي ولاء عبد الله بن مروان مكة، وكان الحارث يهوى عائشة بنت طلحة، فأرسلت إليه: أخر الصلاة حتى أفرغ من طوافي، فأمر المؤذنين فأخروا الصلاة حتى فرغت من طوافها، وأنكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه، فعزله"⁽³⁾.

بجانب هذا ترى قوماً صبغهم الإسلام صبغة جديدة، حتى انقطعت الصلة بينهم جاهليين وبينهم مسلمين، كالذي ترى في سيرة أبي بكر وعمر وكثير من الصحابة: ورع وزهد وتواضع

(1) النمرقة: الوسادة.

(2) اقرأ سيرته في الجزء الرابع من الأغاني والسادس من كتاب الإصابة لابن حجر، وقرأ كذلك من غير الأمويين سيرة شبيب بن البرصاء في الجزء الحادي عشر من الأغاني.

(3) أغاني 3: 103.

والتزام شديد لأوامر الدين، وحياء لا تستطيع أن ترى فيها مأخذاً جاهلياً ينافي الإسلام، وتجد في خطبهم وكتبهم وأقوالهم أثر الإسلام بيئاً، حتى كأنهم خلقوا في الإسلام خلقاً جديداً.

الحق أن النزاع بين النفسية الإسلامية والنزعات الإسلامية، والنفسية الجاهلية والنزعات الجاهلية كان شديداً، وكان عهده طويلاً، وأن الإسلام لم يصبغ العرب صبغة واحدة على السواء، بل إن خير من تأثر به هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، أولئك وصل الدين إلى أعماق نفوسهم، وأخلصوا له وأنفذوا أوامره؛ فأما من أسلموا يوم الفتح أو بعده وظلوا على كفرهم وعنادهم حتى رأوا النبي ﷺ وأصحابه ينتصرون، فلم يسعهم إلا الإسلام، فهؤلاء كان دين كثير منهم رقيقاً ﴿لَا يَسْتَوِي سَكَرٌ مِّنْ أَنْقَرٍ مِّنْ قَيْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلٌ أَوْلِيكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقْتِنَا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنْتَفِعِينَ﴾ [الحديد: الآية 10]. وبحق قسم المؤرخون الصحابة إلى طبقات حسب مراتبهم، أوصلها بعضهم إلى اثني عشرة طبقة آخرهم من أسلم يوم الفتح⁽¹⁾.

كذلك كان سكان المدن والقرى، بل من دخل في الإسلام بعد من الأمم الأخرى، أكثر تديناً وأعرفت بأحكام الإسلام من كثير من سكان البادية. جلس أعرابي إلى زيد بن صوحان وهو يحدث أصحابه - وكان يده قد أصيبت يوم نهاوند - فقال: والله إن حديثك ليعجبني، وإن يدك لترينيني (يريد أنه يخشى أن تكون قد قطعت في سرقه)، فقال زيد: وما يريك في يدي؟ إنها الشمال، فقال الأعرابي: والله ما أدري اليمين يقطعون أم الشمال؟ قال زيد بن صوحان: صدق الله ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رُسُلِهِ﴾ [التوبة: الآية 97]. ويقول الطبري في هذه الآية: "الأعراب، وهم من نزلوا البادية، أشد جحوداً لتوحيد الله، وأشد نفاقاً من أهل الحضرة في القرى والأمصار، وإنما وصفهم جل ثناؤه بذلك لجفائهم، وقسوة قلوبهم، وقلة مشاهدتهم لأهل الخير، فهم لذلك أقسى قلوباً، وأقل علماً بحدود الله".

فكثير من هؤلاء الأعراب كانت معرفتهم بالإسلام سطحية، كانوا يعكفون على الشراب، ويتبعون تقاليد قبائلهم الجاهلية، ويعقدون ألويتهم ويحاربون القبائل المعادية لهم في الإسلام كما كانوا يفعلون قبله؛ فأما الإسلام الحق والعقلية المسلمة فكانت أظهر في المدن، وخاصة

(1) انظر تاريخ أبي الفداء 1: 163 وقد زاد عليها طبقة وهم الصبيان.

فيمن أسلموا قبل الفتح، وكانت كذلك فيمن أخلص للدين من أهل المدن التي فتحها المسلمون.

إذاً كان في العصور الأولى للإسلام نزعات جاهلية، ونزعات إسلامية، كانتا تسيران جنباً إلى جنب، والذي يظهر لنا أن النزعة الجاهلية أثرت في الأدب الأموي - وخاصة الشعر - أكبر أثر، فالمعاني الجاهلية، والهجاء الجاهلي، والفخر الجاهلي، والحمية الجاهلية، كلها واضحة أجل وضوح في الشعر الأموي. فأما النزعة الإسلامية فظهرت في العلوم الشرعية، فقد أقبل المسلمون على القرآن يتدارسونه، والحديث يجمعونه، ويستمدون منهما الأحكام، ويستخرجون المواعظ. وهذا هو موضوعنا، وهو ما سنبينه بعد، وسنذكر عند الكلام على الحركة العلمية أثر الإسلام في العلم.

الفصل الثاني

الفتح الإسلامي، وعملية المزج بين الأمم

ستجد الكلام على الفتح الإسلامي مفصلاً في القسم الخاص بالحياة السياسية من كتابنا، وإنما نعرض هنا في مسألة الفتح لما كان له اتصال بحياة المسلمين العقلية والدينية، وبعبارة أخرى لما كان له تأثير في العلم أو في الدين، من طريق مباشر أو غير مباشر.

توفي رسول الله ﷺ ولم يتعد الإسلام جزيرة العرب، وكان قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة ومناوشتها، ثم تابعت الفتوح بعد، ففتح العراق وكان يسكنه بعض قبائل عربية من ربيعة ومضر، وبعض من الفرس -عدا سكان البلاد الأصليين- كان منهم نصارى، ومنهم مَزْدَكِيَّةٌ وَزَرَادَشْتِيَّةٌ. وأنشأ العربُ مدينتي البصرة والكوفة، أمر عمر بن الخطاب بإنشائهما "رأى أن مناخ المدائن والقادسية لم يوافق مزاج العرب، فأمر أن يُرتاد موضع لا يفصله عن جزيرة العرب بر ولا بحر"؛ وكان الغرض منهما أن يكونا معسكرين يَسُمُّ العرب منهما هواء الصحراء، ويتجنبون بهما وخم المدن، فأنشئت البصرة نحو سنة 15 هـ والكوفة سنة 17 هـ (سنة 638م).

وفتحت فارس، وكان يسكنها الفرس، قليل من اليهود، وبعض الروم "الرومانيين" الذين أسروا في الحروب الفارسية والرومانية.

وفتح الشام، وكان -قديمًا- قد تدالت عليه الأمم المختلفة والمدنيات المختلفة من فينيقيين وأموريين وكنعانيين، وغزاه فراعة مصر واليونان والرومان وعرب غسان، وأخيراً كان إقليمًا رومانيًا يتشقق بثقافة الرومانيين ويتدين بالنصرانية دينهم، ففتحه الإسلام، وقد ورث كثيراً من مدنات الأمم الغابرة.

وكان يسكن هذه البلاد عند الفتح السوريون -أهل البلاد- والأرمن واليهود، وبعض من (الروم) الرومان، وبعض قبائل عربية. وكان من أشهر هذه القبائل: "غسان، ولُحْم، وجُدَام، وكَلْب، وقُصَاعَة، وطائفة من تغلب. وكانوا في القسم الجنوبي من الشام أكثر منهم في القسم الشمالي، بحكم الجوار لبلادهم، وكان هؤلاء العرب يتكلمون لغة هي مزيج من الآرامية

والعربية، وكانوا يعدون أنفسهم شاميين، لا تربطهم بعرب الحجاز إلا العلاقات التجارية، وقد وقفوا بجانب الرومان في محاربة المسلمين عند الفتح⁽¹⁾.

وفتحت مصر مهد المدنية القديمة، والوارثة لحضارة قدماء المصريين واليونان والرومان، وبها الإسكندرية مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية، وملقى الآراء الشرقية والغربية، وكان يسكنها المصريون ومزيج من أمم أخرى كاليهود والرومان. وفتحت بلاد المغرب من برقة وتونس والجزائر ومراكش إلى مضيق جبل طارق وكانت كذلك في يد الرومان.

وفي عهد الوليد بن عبد الملك فتحت السند وبخارى وخوارزم وسمرقند إلى كاشغر، وفتحت كذلك الأندلس، ولكن لم يظهر أثر فتحها في عصرنا الذي اخترناه لبحثنا.

سبب فتح العرب لهذه الممالك عملية مزج قوية بين الأمم الفاتحة والأمم المفتوحة: مزج في الدم، ومزج في النظم الاجتماعية، ومزج في الآراء العقلية، ومزج في العقائد الدينية، وقد عمل على هذا المزج جملة أمور أهمها:

1 - تعاليم الإسلام في الفتح.

2 - دخول كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام.

3 - الاختلاط بين العرب وغيرهم في سكنى البلاد. وسنقول كلمة مختصرة عن كل

منها:

تعاليم الإسلام في الفتح:

تقضي تعاليم الإسلام بأن إذا أراد المسلمون غزو بلد وجب عليهم -أولاً- أن يدعوا أهله إلى الدخول إلى الإسلام، فإن أسلموا كانوا هم وسائر المسلمين سواء، جاء في الحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عَصَمُوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله"؛ وإن لم يسلموا دعوهم إلى أن يسلموا بلادهم للمسلمين يحكمونها، ويقفوا على دينهم -إن شأؤا- ويدفعوا الجزية⁽²⁾، فإن قبلوا ذلك كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وكانوا في ذمة المسلمين يحمونهم ويدافعون عنهم، ومن

(1) دائرة المعارف الإسلامية في مادة شام.

(2) يراد بالجزية ضريبة على الرأس، يدفعها غير العرب من وثنيين ونصارى ويهود ومجوس وصابئة، يدفعها الرجل فقط لا النساء ولا الصبيان ولا من في حكمهم، وتدفع نقداً أو متاعاً كثياب =

أجل هذا يسمون "أهل الذمة"⁽¹⁾؛ وإن لم يقبلوا الإسلام ولا الدخول تحت حكمه ودفع الجزية أعلنت عليهم الحرب وقوتلوا، وفي أثناء القتال يحل للمسلمين أن يقتلوا المحاربين، أو من يُعين على الحرب، فأما المرأة والطفل والشيخ الفاني والأعمى والمقعّد ونحوهم فلا يجوز قتلهم، ما لم يكن أحدهم ذا رأي في الحرب يؤلّب على المسلمين، كما فعل رسول الله بديرد بن الصّمة فقد قتله يوم حنين، وهو شيخ كبير ضرير، لأنه كان يدبر لقومه ويؤلّبهم على المسلمين. وإن طالب المحاربون صلحاً أثناء الحرب أجيبوا إليه متى رأى الإمام ذلك ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهُمْ﴾ [الأنفال: الآية 61].

وجب إذ ذاك تنفيذ الشروط حسب ما تعاقدا؛ إن لم يكن صلح وانتصر المسلمون وفتح البلد، فهناك أسرى حرب، وهناك أهل البلد المفتوح الذين لم يكونوا في الجيش المحارب. فأما الأسرى فإننا نجد أنه ورد فيهم في القرآن ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحَضْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا أَوْلِيَاءَهُمْ فِيمَا تَابَ بَعْدَ وَإِنَّمَا يَأْخُذُ مِنْهُمْ مَالًا فِدْيَةً لَهُمْ، أَوْ يَفْتَدِي الرَّجُلُ الْمُسْلِمَ بِالرَّجُلِ الْمَحَارِبِ؛ وَلَكِنَّا نَجِدُ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَىٰ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُ أَحَدَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ أحياناً، وكان يقتل الأسير أحياناً، ويسترق أحياناً، ففي يوم بدر قتل عُقْبَةَ بن أَبِي مُعَيْطٍ وقد أتى به أسيراً، وقتل بني قريظة وقد نزلوا على حكم سعد، وفادى بجماعة من المشركين أسارى المسلمين الذين أسروا ببدر، ومَنَّ على ثمامة بن أثال الحنفي وهو أسير في يده، واسترقّ ذراري قريظة، واسترق نساء هوازن وذريتهم، كل هذا جعل أئمة الفقهاء يختلفون في حكم الأسرى، والذي يظهر لي أن هذه الأمور الأربعة متروكة للإمام يتصرف في كل حالة حسب ما يحيط بها من ظروف مشددة أو مخففة. روى رجل من أهل الشام ممن كان يحرس عمر بن عبد العزيز، قال: ما رأيت عمر رحمه الله قتل أسيراً إلا واحداً من الترك، كان جيء بأسارى من الترك، فأمر بهم أن يسترقوا، فقال رجل ممن جاء بهم: يا أمير المؤمنين لو كنت رأيت هذا -يشير إلى أحدهم- وهو يقتل

= ونحوه، وقد كانت الجزية المعتادة ديناراً عن كل شخص في السنة أو 12 درهماً، ثم صار هذا بعد هو الحد الأدنى، فكانوا يأخذون دينارين أو 24 درهماً، وأحياناً على الغني 4 دنانير، وإذا لم يدفع الجزية جوزي بالحبس، أما الضريبة على الأرض فتسمى الخراج.

(1) هذا في غير عبدة الأوثان من العرب أو المرتدين عن الإسلام، فهؤلاء لا تقبل منهم الجزية بل يُخترون بين الإسلام والقتال فقط.

المسلمين لكثير بكاؤك عليهم! فقال عمر: فدونك فاقته، فقام إليه فقتله⁽¹⁾.

وأما أهل البلد المفتوح غير المحاربين، فالإمام مخيرٌ بين استرقاقهم وتركهم أحراراً يدفعون الجزية، ولكن عمر -والله المرجع في كثير من هذه المسائل- ترك أهل سواد العراق أحراراً، وفرض على كل شخص من الموسرين في العام ثمانية وأربعين درهماً، وعلى غير الموسرين أربعة وعشرين⁽²⁾.

وإذا استرق الأسرى أو أهل البلد المفتوح وزعت توزيع الغنائم، فثخَّمَس، ومعنى التخميس أن يعطى خمسها لليتامى والمساكين وابن السبيل، وأربعة الأخماس تعطى للغانمين: للراجل سهم وللفارس سهمان.

فترى من هذا أن الفتح الإسلامي كان يستتبع رقاً، وهذا الرق هو الذي كان له الأثر الأكبر في عملية المزج، ولهذا كان لا بد فيه من كلمة خاصة.

كان الرق نظاماً شائعاً في العالم، وكل ما كانت تختلف فيه الأمم حسن معاملة الرقيق أو سوؤها؛ فكان اليهود يَسْتَرِقُون، وقد أمرت الديانة اليهودية بحسن معاملة الرقيق، وحددت زمن الاسترقاق بسبع سنين يصبح الرقيق بعدها حراً، واسترق اليونان في تاريخ يطول شرحه؛ واسترق الرومان، وقد منح القانون الروماني للمالك الحق في إماتة عبده أو استحياته، وجعله مستبداً غير مسؤول في تصرفه في عبده، وكثر الرقيق في عهدهم، حتى ذكر بعض مؤرخيهم: أن الأرقاء في الممالك الرومانية يبلغون في العدد ثلاثة أمثال الأحرار. وأخذت أحوال الأرقاء تتعدل من حيث المعاملة ومن حيث القانون من القرن الثاني للمسيح.

وكان العرب في جاهليتهم يغزو بعضهم بعضاً، ويستولون على رجال بعضهم ونسائهم فيكونون أرقاء، وكان لهم أسواق يباع فيها رقيق. جاء في "أسد الغابة" أن زيد بن حارثة مولى رسول الله كان من قضاة وأمه من طي، أصابه سبأ في الجاهلية، لأن أمه خرجت تزور قومها "بني مَعْن" فأغارت بهم خيل "بني القَيْن بن جَسْر" فأخذوا زيداً فقدموا به سوق عكاظ، فاشتراه حكيم بن جزام لعمة خديجة بنت خويلد، وهي وهبت لرسول الله فأعتقه. إلى آخر ما ذكره.

(1) تفسير الطبري 26: 27.

(2) انظر في هذا المبسوط والأم وفتح القدير وتاريخ الطبري.

وفي الحديث عن علي رضي الله عنه قال: "خرج عبدان إلى رسول الله ﷺ يوم الحديبية قبل الصلح، فكتب إليه مواليتهم يقولون: يا محمد والله ما خرجوا إليك رغبة في دينك، وإنما هربوا من الرق، فقال ناس رُدَّهم إليهم، فغضب ﷺ من ذلك... وأبى أن يردهم"⁽¹⁾. وكان هؤلاء الأرقاء في الجاهلية وعلى عهد رسول الله منهم عرب - كما بيّنا - ومنهم غير ذلك سود وبيض، وكان هؤلاء البيض من الممالك التي حول جزيرة العرب، وكثير من الصحابة جرى عليهم الرق، كبلال وكان حبشياً، وسلمان كان فارسياً، وصهيب وكان يلقب بالرومي، لأن الروم أسرته من الأيالة ونشأ بالروم... إلخ. وأهدى سول الله حسان بن ثابت "سيرين" وكانت أمة قبطية فولدت عبد الرحمن بن حسان.

وقد اتبع نظام الاسترقاق في عهد النبي ﷺ، فكان من أسر في الغزوات يجوز استرقاقه، كالذي كان في غزوة بني المصطلق. جاء في سيرة ابن هشام "أن رسول الله ﷺ أصاب منهم - من بني المصطلق وهم عرب من خزاعة - سَيِّباً كثيراً فشا قَسْمُهُ في المسلمين".

ولما انتشر الإسلام لم يعد يُقبل من العربي إلا الإسلام أو القتال، فأصبح غير محل للاسترقاق، حتى لو وقع أسيراً فإما أن يسلم وإما أن يُقتل.

ولما كثرت الفتوح كثر الاسترقاق من الأمم المفتوحة كثرة هائلة، ووزَّع المسترقون رجالاً ونساءً وذرائعاً على العرب الفاتحين، حتى يرى المسعودي أن الزبير بن العوام كان له ألف عبد وألف أمة.

وهذا الرقيق يعد مملوكاً للسيد كالمَتَاع، له الحق في بيعه وهبته، وإذا كان أمة جاز للسيد أن يستمتع بها.

ولا يَقْدُ الملك بعدد، فيصح أن يكون للرجل عدد كبير من العبيد، كما يصح أن يكون في بيته عدد من الإماء، وإذا ولدت الأمة من سيدها فالولد ابنه وتسمى هي "أم ولد" له، وتبقى ملكاً له بعد ولادتها يستمتع بها ولكن لا يجوز له أن يبيعه أو يهبها، وإذا مات عنها فهي حرة.

وقد أوجب الإسلام حسن معاملة الرقيق، وحَبَّب إلى المالك العتق، وجعله كفارة عن كثير من الجرائم.

(1) أخرجه أبو داود والترمذي.

وللمالك أن يعتق عبده أو أمته، أي أن يرد حريته، ولكن تبقى هناك صلة بين المعتق والمعتق؛ وهذه الصلة تسمى "الولاء" يظل المعتق يُنسب إلى من أعتقه، فيقولون: زيد بن حارثة مولى رسول الله أي عتيقه، وإن كانت أنثى فهي مولاته، والجمع موالي. وإذا كان المعتق من قبيلة فقد ينسبون المُعتَق إلى هذه القبيلة، فيقولون مولى بني هاشم، أو مولى ثقيف؛ وأحياناً يعبرون عن ذلك بقولهم: الهاشمي بالولاء، أو الأموي بالولاء وهكذا. ويظهر أثر هذه الصلة فيما إذا مات المعتق من غير وارث فإن المعتق يرثه.

وقد كانوا أحياناً يبيعون الولاء مع بقاء الرق، جاء في الأغاني في ترجمة (سائب خاثر) "أن أصله من فيء كسرى، وقد اشترى عبد الله بن جعفر ولاءه من مواليه"⁽¹⁾.

وهناك نوع آخر من الولاء ليس سببه العتق، إنما سببه أن يسلم رجل على يد رجل آخر، ويتعاقد معه فيكون ولاؤه له⁽²⁾.

هذا هو نظام الولاء من الوجهة القانونية. أو تاريخياً، فيظهر أن الولاء لم يكن له هذا المعنى عند العرب في الجاهلية، وإنما كان يطلق "موالي الرجل" على حلفائه وعلى ورثته، من بني عمه وإخوته وسائر عصبته؛ جاء في تفسير الطبري: "قال ابن زيد في قوله تعالى: *﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَى﴾ قال: المولى العصبية، هم كانوا في الجاهلية الموالي؛ فلما دخلت المعجم على العرب لم يجدوا لهم اسماً، فقال تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِئْتَابُكُمْ فِي الْبَيْنِ وَمَوْلَاكُمْ﴾ [الأحزاب: الآية 5] ، فسموا الموالي. قال: والموالي اليوم موليان: مولى يرث ويورث، فهؤلاء ذوو الأرحام؛ ومولى يُورث ولا يرث، فهؤلاء العتاقة". فظاهر من قوله أن إطلاق الموالي على هذه الأعاجم معنى مستحدث في الإسلام، والظاهر أنه استعمل في عهد النبي ﷺ بهذا المعنى، فقد كانوا يطلقون على زيد بن حارثة مولى رسول الله؛ ووردت أحاديث كثيرة في هذا المعنى مثل: "نهى رسول الله عن بيع الولاء"، و"الولاء لُحْمَةٌ كُلُّحْمَةٍ النَّسَبِ" ... إلخ، فلما كثر الرق والعتق كثر استعمال الموالي بمعنى المعتق. وقد تأثر الموالي

(1) أغاني 7: 188.

(2) هذه المعاني التي ذكرناها هي المعاني الدقيقة لكلمة مولى، وقد يطلق بمعنى أوسع من ذلك، فكثير من كتب الأدب والتاريخ في كثير من المواضع تطلق كلمة الموالي على كل من دخل الإسلام من غير العرب سواء استرق أو لم يسترق، بل ورد هذا الاستعمال نفسه في كتب الفقه أيضاً. جاء في الزيلعي: "وسمي المعجم موالي لأن بلادهم فُتحت عنوة بأيدي العرب، وكان للعرب استراقهم، فإذا تركوهم أحراراً فكانهم أعتقوهم والموالي هم المعتقون".

بالعصبية العربية، فكان موالي كل قبيلة ينتسبون إليها، ويحاربون معها، ويُستخَدَمون في شؤونها. ومع أن الإسلام يدعو إلى أن المسلمين كلهم سواء، فقد كان العرب -وخاصة في الدولة الأموية- ينظرون إليهم نظرة فيها شيء من الازدراء مما أدى إلى كراهية الموالي للأمويين، وتكوين عصبية لهم، جاء في تاريخ الطبري في ثورة المختار: "التقى أشرف الناس بالكوفة فأرجفوا بالمختار، وأخذوا يقولون: والله لقد تأمر علينا هذا الرجل بغير رضى منا، ولقد أدنى موالينا، فحملهم على الدواب وأطعمهم فيتنا، ولقد عصتنا عبيدنا فحَرَبَ"⁽¹⁾ بذلك أيتامنا وأراملنا.. ثم قال: إنهم بعثوا إليه شَيْبَ بن رِيْعِي، فقال له: عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فأعتقنا رقابهم، نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاء في فيتنا.. إلخ، ولعل هذه القصة أصدق ما يرينا نظرة العربي إذ ذاك إلى مواليه. قد روى ابن عبد ربه في العقد الفريد "أن معاوية قال: إني رأيت هذه الحمراء (يعني الموالي من الفرس والروم) قد كثرت... وكأني إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن أقتل شطراً، وأدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق.. ثم عدل عن ذلك"⁽²⁾.

هذا النظام الذي ذكرت من رق وولاء، كان له أكبر الأثر في الحياة العقلية، فكثير من رجال البلاد المفتوحة ونسائهم وزَعوا -كأنهم غنائم- على الجيش العربي، فكان لكل جندي تقريباً عبيد وإماء يستخدمهم في حوائجه، ويستولد الإماء إن شاء، فتج من هذا أن البيت العربي دخلت فيه عناصر أخرى فارسية أو رومانية أو سورية أو مصرية أو بربرية، فلم يعد البيت العربي بيتاً عربياً، بل بيتاً مختلطاً، ورب البيت هو العربي؛ أضف إلى هذا أن هؤلاء الإماء كنَّ يلدن أولاداً يحملون الدَّمين معاً: الدم العربي من جهة الأب، والدم الأجنبي من جهة الأم، وكان عدد هذا النوع كثيراً لكثرة الفتوح التي فتحها المسلمون في عهد عمر ومن بعده، وكثير من هذه البلاد فتحت عنوة، فكان أهلها وغزاتها عرضة للأسر والسبي، حتى أكبر الأسر وأعظمها جاهاً؛ ذكر "الزمخشري" في كتابه "ربيع الأبرار": "أن الصحابة رضي الله عنهم لما أتوا المدينة بسبي فارس في خلافة عمر بن الخطاب كان فيهم ثلاث بنات ليزدجرد (ملك الفرس) فباعوا السبايا، وأمر عمر ببيع بنات يزدجرد أيضاً؛ فقال علي بن أبي طالب: إن بنات الملوك لا يعاملن معاملة غيرهن من بنات السُّوق، فقال: كيف الطريق إلى

(1) حره: سلبه ماله.

(2) العقد الفريد 2: 90.

العمل معهن؟ قال: يُقَوِّمَنَّ، ومهما بلغ ثمنهن قام به من يختارهن. فُقُوِّمَنَّ فأخذهن علي بن أبي طالب، فدفع واحدة لعبد الله بن عمرو، وأخرى لولده حسين، وأخرى لمحمد بن أبي بكر الصديق؛ فأولد عبد الله ولده سالمًا؛ وأولد الحسين زين العابدين؛ وأولد محمد ولده القاسم؛ فهؤلاء الثلاثة بنو خالة وأمهاتهم بنات يزدجرد. ويشك بعض الباحثين في نسبة هؤلاء البنات إلى يزدجرد، ولكن يظهر أن ليس هناك شك في أنهن من خيرة بنات فارس؛ جاء في كتاب الكامل للمبرّد: "وكان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد، حتى نشأ فيهم علي بن الحسين والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وورعاً، فرغب الناس في السّراري".

هؤلاء الأرقاء والموالي أنتجوا في الجيل الثاني لعهد الفتح عدداً عديداً، منهم من يعد من سادات التابعين وخير المسلمين، ومن حملة لواء العلم في الإسلام، وسنين ذلك عند الكلام على الحركة العلمية.

دخول البلاد المفتوحة في الإسلام:

هذا هو العامل الثاني من عوامل المزج، فقد دخل في الإسلام كثير من أهل البلاد المفتوحة، وامتزجوا بالعرب كأنهم منهم. جاء في فتوح البلدان للبلاذري: "أن أبرويز كان وجه إلى الديلم فأتى بأربعة آلاف وكانوا خدّمه وخاصته، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده، وشهدوا القادسية مع رُسْتَم، فلما قتل وانهزم المجوس اعتزلوا، وقالوا ما نحن كهؤلاء، ولا لنا ملجأ، وأثرنا عندهم غير جميل! والرأي لنا أن ندخل معهم في دينهم، فَنَعَزَّزْ بهم، فاعتزلوا، فقال سعد: ما لهؤلاء؟ فأتاهم المغيرة بن شُعْبَةَ فسألهم عن أمرهم، فأخبروه بخبرهم، وقالوا: ندخل في دينكم؛ فرجع إلى سعد فأخبره فأمنهم، فأسلموا وشهدوا فتح المدائن مع سعد، وشهدوا فتح جَلَوْلَاء، ثم تحولوا فنزلوا الكوفة مع المسلمين⁽¹⁾ إلى كثير من أمثال ذلك. وقد كان الباعث للناس على الدخول في الإسلام مختلفاً؛ فمنهم من دخل فيه مؤمناً بحسن مبادئه وصدقها، وساعد على ذلك بساطة العقيدة الإسلامية وسهولة فهمها، ومنهم من دخل فيه فراراً من الجزية، لما علمت أن من رضي أن يبقى على دينه تضرب عليه الجزية، فإذا أسلم رفعت عنه، حتى لقد هال بعض الأمراء دخول الناس في الإسلام فراراً

(1) فتوح البلدان، ص 280. طبع أوروبا.

من الجزية. وكتب عمال الحجاج إليه: " إن الخراج قد انكسر، وإن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار" فأخذ الحجاج منهم الجزية مع إسلامهم، وجعل قراء البصرة يبكون لما يرون⁽¹⁾. ومنهم من كان يسلم فراراً مما يشعر به من المهانة، فالإسلام هو دين الحكام والولاة ورجال الدولة، وهو الدين الذي يعتز به من انتسب إليه، وغيره من الأديان كان مكروهاً مقفوتاً في الدولة، وإن أبيع لمعتنقيه أن يأتوا بشعائره. أضف إلى ذلك أن بعض الولاة لم يكن يعري تعاليم الدين وتسامحه في الذميين. فكان يسومهم سوء العذاب، فاضطروا أن يفروا من دينهم إلى الإسلام.

الاختلاط في السكنى:

هذا هو العامل الثالث في الامتزاج. بعد الفتح صارت البلاد مسكونة بالفاتحين والمفتوحين جميعاً، واشتركوا في الحركة الاجتماعية والاقتصادية. يقول (ولتهؤسين Welhausen " (إن أكثر من نصف سكان الكوفة كانوا من الموالي، وكان هؤلاء الموالي يحتكرون الجرف والصناعة والتجارة، وكان أكثرهم فرساً في جنسهم وفي لغتهم، جاؤوا الكوفة أسرى حرب ثم دخلوا في الإسلام ثم اعتنقهم مالكوهم العرب، فكانوا موالي لهم، وبذلك صاروا أحراراً، ولكنهم ظلوا في حاجة إلى حماية سادتهم، فهم حاشية العرب وأتباعهم في السلم والحرب". وكذلك سائر البلاد أصبح فيها العنصر العربي العنصر الأجنبي ممتزجين تمام الامتزاج، في فارس والشام ومصر والمغرب، حتى جزيرة العرب نفسها لم تعد جزيرة العرب، بل صارت جزيرة المسلمين جميعاً؛ فقد كانت 'المدينة' مقر الخلافة في عهد الفتح الكبرى - عهد عمر- فكان يقصدها الرسل وذوو الحاجات من الأمم الأخرى، ويأتي إليها الأسرى، لأن تعاليم عمر كانت تقضي ألا توزع الغنائم والسبي في البلاد المفتوحة، إنما يأتي بها إلى مقر الخلافة ثم توزع، فامتلات المدينة وما حولها بالعناصر غير العربية؛ وكانت مكيدة قتل عمر مدبرةً من بعض سكانها من الفرس، ومنفذها أبو لؤلؤة الفارسي، أضف إلى هذا أن مكة والمدينة كانتا مقصد الحجاج والزائرين من الداخلين في الإسلام من بقاع الأرض، وهكذا جعل جزيرة العرب شائعة بين المسلمين، تختلط فيها العناصر المختلفة، وشأنها في ذلك شأن الممالك الأخرى المفتوحة، ليس من فارق إلا أن العنصر العربي في جزيرة العرب أكثر، والعنصر الأجنبي في الممالك المفتوحة أعظم.

(1) ابن الأثير، 4: 179.

كل هذه العوامل التي ذكرناها كان لها أثرها في الامتزاج، فالعادات الفارسية والرومانية امتزجت بالعادات العربية، وقانون الفرس والقانون الروماني امتزجا بالأحكام التي أوضحها القرآن والسنة، وجرم الفرس وفلسفة الروم امتزجت بحكم العرب، ونمط الحكم الفارسي ونمط الحكم الروماني امتزجا بنمط الحكم العربي؛ وبالإجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت تأثراً كبيراً بهذا الامتزاج.

وإذا كانت هذه الأمم المفتوحة أرقى من العرب مدنية وحضارة وأقوى نظماً اجتماعية كان من الطبيعي أن تسود مدنيتهم وحضارتهم ونظمهم؛ وإذا كان العرب هم العنصر القوي الفاتح عدلوا هذه النظم بما يتفق وعقليتهم، فسادت في البلاد المفتوحة النظم التي كانت متبعة من قبل الفتح، كنظام الدواوين ونحوه، وأقر على ما كان عليه، حتى لغة الدواوين نفسها ظلت باللغة الأصلية إلى عهد عبد الملك بن مروان. وليس موضوعنا هنا هذه النظم الاجتماعية والسياسية، وإنما موضوعنا "الحياة العقلية" وكان شأنها شأن النظم، فهذا الامتزاج كان لإقحاماً بين العقل العربي والعقل الأجنبي، أنتج بعد قليل من الزمان.

دخل كثير من هؤلاء المغلوبين في الاسلام، ولهم حكمة وأمثال وشعر وأدب، وبعضهم لهم علوم مدونة وكتب مطولة، قد مرونا على تدوين العلوم والبحث العلمي، فلما استقروا في الإسلام واطمأنوا إليه أخذوا هم وابتناؤهم يطبقون منهاجهم العلمي الذي ألفوه وألفه آباؤهم كما سنوضحه بعد.

حتى العقيدة الإسلامية لم تخل من تأثر بهذا الامتزاج، أتظن أن الفارسي أو السوري النصراني أو الروماني أو القبطي إذا دخل في الإسلام أمحت منه كل العقائد التي ورثها من آبائه وأجداده قروناً، وفهم الإسلام كما يريد الإسلام من تعاليمه؟ كلا! لا يمكن أن يكون ذلك، وعلم النفس ياباه كل الإباء، فللفارسي صورة للإله غير صورة النصراني الروماني، وهما غير صورة النصراني المصري، وللألفاظ المستعملة في الديانات كجنهم والجنة وإبليس والملائكة والآخرة والنبى ونحو ذلك من معان عند كل من هؤلاء تخالف المعاني التي يتصورها الآخر، فلا تظن أن هؤلاء الذين دخلوا في الإسلام من الأمم الأخرى فهموه بحذافيره كما فهمه العرب، حتى المخلصون منهم في اعتناقهم الإسلام، إنما فهمه كل قوم مشوباً بكثير من تقاليدهم الدينية القديمة، وفهموا ألفاظه قريبة من الألفاظ التي كانت تستعمل في دياناتهم، والشواهد على ذلك كثيرة، كالذي رواه الأزدي في كتابه فتوح الشام من أن رجلاً من مسلمي الشام تصالح مع آخر على أن يعرض له غنمه في نظير أن يهبه زوجته تبيت

عنده، وقد دعاها عم بن الخطاب فأقرا بأن ليس عندهما علم بحرمة ذلك؛ وكالذي ذكره ابن عبد ربه في العقد الفريد من تشدد الموالي في الدين تشدداً لا يعرفه عرب البادية⁽¹⁾. وقد ظهر تأثير هؤلاء القوم في أواخر القرن الأول للهجرة بظهور المذاهب المختلفة كما سنبين ذلك إن شاء الله. ولعل هذا المعنى هو الذي أخاف عمر بن الخطاب عند الفتح، فقد روى أبو حنيفة الديثورى في كتابه "الأخبار الطوال": "أن المسلمين أصابوا يوم جلولاء غنيمة لم يغموا مثلها قط، وسبوا سبياً كثيراً من بنات أحرار فارس. فذكروا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول: 'اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات! فأدرك أبناءهن قتال صفيين'. نعم إنه استعاذ بالله وحق له أن يستعبد منهم، ومن كل الموالي ونسلهم، فقد كانت لهم عصبية سياسية غير العصبية العربية وضدها، ولها تقاليد دينية لا بد أن ينزعوا إليها ويخالقوا بهذه النزعة الإسلام العربي في بساطته.

الحق أن الامتزاج كان قوياً شديداً، وأن الموالي وأشباههم كان لهم أثر في كل مرافق الحياة، وأنه كانت هناك حروب في المسائل الاجتماعية كالحروب البدنية بين الجنود، ولكن لم يُعَنَّ المؤرخون بتفصيلها وهي أولى بالعناية، فقد كانت حرب بين الإسلام والديانات الأخرى، وكانت حرب بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وكانت حرب بين الآمال العربية وآمال الأمم الأخرى، وكانت حرب بين النظم الاجتماعية العربية البسيطة، وبين النظم الاجتماعية الفارسية والرومية. ولئن كانت الحروب البدنية قد انتهت تقريباً بفتح أبي بكر وعمر وعثمان، فإن الحروب الأخرى ظلت قائمة بعد ذلك طويلاً وأصبحت المملكة الإسلامية مجالاً فسيحاً لهذه الحروب تتنازع فيها الآمال. ففرس يحتون إلى مملكتهم القديمة، ويعتقدون أنهم أرقى من العرب؛ وروم كذلك؛ والمغرب ومصر يودون الاستقلال. كما أن النظم السياسية فيها متضاربة: فرس لهم نظام خاص، وروم لهم نظام مغاير، وقانون روماني كان يسود المستعمرات الرومانية، وقانون فارسي كان يسود المملكة الفارسية، وإسلام يستمد منه قانون يوافقهما أحياناً ويخالفهما أحياناً، وفرس مجوس ظلوا مجوساً، وفرس أسلموا، وروم نصارى، وروم أسلموا، ومصريون نصارى، ومصريون أسلموا، ويهود في هذه البلاد ظلوا يهوداً، ويهود أسلموا، ولغة عربية وفارسية وقبطية ويونانية وعبرية... كل هذه النزاعات واللهجات كانت في حروب مستمرة، وكانت المملكة الإسلامية كلها هي موطن القتال، ولم يصلنا -مع الأسف- من وقائعها إلا النزر اليسير، فلم تعد الأمة الإسلامية أمة عربية لغتها

(1) العقد الفريد 2: 90، 91.

واحدة ودينها واحد وخيالها واحد، كما كان الشأن في عهد الرسول ﷺ، بل كانت الأمة الإسلامية جملة أمم، وجملة نزعات، وجملة لغات تتحارب. وكانت الحرب سيجالاً، فقد يتصر الفرس، وقد يتصر العرب، وقد يتصر الروم.

والحق أن العرب وإن انخذلوا في النظم السياسية والاجتماعية وما إليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك، فقد انتصروا في شيئين عظيمين: اللغة والدين، فأما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعها، وانهزمت أمامها اللغات الأصلية للبلاد، وصارت هي لغة السياسة وهي لغة العلم، وظلّ هذا الانتصار حليف العرب في أكثر هذه الممالك إلى اليوم؛ وكذلك الدين، فقد ساد هذه الأقطار واعتنقوه، وقلّ من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الأصلي. ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تأثر كل منهما أثناء هذه الحروب؛ فاللغة لم تعد سليقة وفشا فيها اللحن، حتى احتاجت إلى قوانين تضبطها. قال أبو عبيدة: "مرّ عبد الله بن الأهم بقوم من الموالي وهم يتذاكرون النحو فقال: لئن أصلحتموه إنكم لأول من أفسده. قال أبو عبيدة: ليته سمع لحن صفوان وخاقان ومؤمل بن خاقان!"⁽¹⁾ وكذلك غلبت على اللغة كلمات أعجمية، وتراكيب أعجمية، وخيال أعجمي، ومعان أعجمية. وقلّ مثل ذلك في الدين، فهو وإن انتصر فقد تأثر، ففرّق المسلمون فرقاً ووضع المذاهب المختلفة، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الأخرى من أقاصيص بدء الخليقة وما إلى ذلك، وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول أحياناً، وبالسيف أحياناً.

والآن نريد أن نتعرض بشيء من التفصيل لبيان ما يتصل بموضوعنا من هذه الحركات، وهي الحركة العقلية، بأوسع معانيها من علم ودين، لقد كان للفرس دين، وكان لهم حكمة، وكان لهم عقلية، وكان للروم دين وعلم وعقلية، وقد أثر هذان العاملان أثراً كبيراً في الأمة الإسلامية، فلنشرحهما ونبين أثرهما.

(1) العقد الفريد، ج 2.

مصادر هذا البحث

اعتمدنا في الفصل الأول من هذا الباب على:

1- القرآن

2- تاريخ الطبري ج 2، 3.

3 - Spirit of islam للسيد أمير علي.

Literary History of persia للأستاذ برون.

عدا ما ذكرناه من الكتب أثناء البحث.

وفي الفصل الثاني على:

1- كثير من كتب الفقه أهمها الأم للإمام الشافعي، والمبسوط للسرخسي، وفتح القدير في باب السير، والأحكام السلطانية.

2- دائرة المعارف الإسلامية في مادة (عبد).

3- فتوح البلدان للبلاذري.

4- الأخبار الطوال للدينوري.

عدا ما أشرنا إليه في ثنايا الفصل من الكتب.

الباب الثالث: الفرس وأثرهم

الفصل الأول:

دين الفرس

ضاع استقلال فارس بالفتح الإسلامي كما أسلفنا، وأصبحت ولاية إسلامية، ووقع كثير من الفرس في أيدي العرب أسرى، واسترقَّ بعضهم ووُزِعَ على العرب، ودخل كثير من الفرس في الإسلام، وتعلّم كثير منهم العربية، حتى كان منهم في الجيل الثاني من يتكلم العربية كأحد أبنائها؛ ولكنهم برغم هذا كله لم يصبحوا في جملتهم كالعرب في عقيدتهم، ولا كالعرب في مطامعهم وطموحهم ونزعاتهم، ولا كالعرب في عقليتهم، بل اعتنقوا الإسلام فصبغوه بصبغة الفارسية، ولم يتجردوا من كل عقائد الدين القديم وتقاليده، ففهموا الإسلام بالقدر الذي يسمح به دين قديم اعتنقه قومه أجيالاً ونشأ فيه ناشئهم وشبَّ عليه. كذلك تعلّم الكثير منهم العربية، ولكن لم يترك خياله الفارسي، ولم ينسَ ما كان لقومه من شعر ومثل وحكمة. كان من أثر ذلك طبيعياً أن تدخل تعاليم في الإسلام جديدة، ونزعات دينية جديدة، ظهر أثرها فيما بعد، وأظهرها في الإسلام التشيع والتصوف، وكان من أثر ذلك أيضاً أن يُغمر الأدب العربي بالحكم الفارسية، والقصص الفارسية، والخيال الفارسي.

إذاً كان للفرس دين ذو أثر، وأدب ذو أثر؛ فلندرس باختصار دينهم وأدبهم، لنستطيع بعد أن نفهم أثر ذلك؛ ولسنا ندرس دينهم منذ نشأتهم، ولا نعرض لأصل أدبهم وتدرجه في الرقي، فذلك ما لا يهمنا كثيراً، وإنما نعرض لدينهم وطرف من أدبهم في الدولة الساسانية التي حكمت الفرس قبل الإسلام، واستمرت في الحكم من سنة 226 م إلى سنة 651م حين تسلمها العرب من أيديهم وحكموها بولاتهم، فهذه الدولة الساسانية هي التي كان لها الأثر

دين الفرس:

اشتهر الفرس - والجنس الآري عامة - بأنهم ميّالون إلى عبادة المظاهر الطبيعية، فالسماة الصافية، والضوء والنار، والهواء، والماء ينزل من السماء، جذبت أنظارهم وجعلتهم يعبدونها على أنها كائنات إلهية، حتى سمو الشمس "عين الله" والضوء "ابن الله"، كما أن الظلمة والجذب ونحوهما كائنات إلهية شريرة ملعونة.

ومن أول أمرهم وقفوا الإنسان أمام آلهة الخير يستمد منهم المعونة، ويصلي لهم ويستج بحمدهم، ويقدم الضحايا إليهم.

ورأوا أن آلهة الخير في نزاع دائم مع آلهة الشر، وأعمال الإنسان - من صلاة ونحوها - تعين آلهة الخير في منازلها آلهة الشر، واتخذوا النار رمزاً للضوء، وبعبارة أخرى رمزاً لآلهة الخير يشعلونها في معابدهم، ينفحونها بإمدادهم، حتى تقوى على آلهة الشر وتنتصر عليها، وقد كانت هذه النار منبعاً عندهم لخيال شعري خصب.

أ - زردشت Zoroaster

ثم جاء بعدُ زَرْدُشْت - نبي الفرس - فدعا إلى تعاليم جديدة أسست على الديانة القديمة بعد إصلاحها.

وقد كان وجود زردشت نفسه موضع شك عند كثيرين، وموضع جدل طويل بين النافين والمثبتين، واختلف المبتون في تاريخ وجوده على أقوال تتردد بين سنة 6000 قبل الميلاد و600 ق.م. وقد ألف الأستاذ "جاكسن" Jackson كتاباً قيماً في حياته⁽¹⁾ كان له اثر كبير في ترجيح كفة المثبتين لوجوده، وقد وصل في بحثه إلى أن زردشت شخص تاريخي لا خرافي، وأنه كان من قبيلة ميديا (في الجزء الغربي الشمالي من فارس)، وأنه ظهر أمره نحو منتصف القرن السابع قبل الميلاد، ومات نحو سنة 583 ق.م بعد أن عمّر 77 سنة وأن موطنه كان أذربيجان، لكن أول نجاح ناله كان في بلخ، وعلى اثر دخول الملك "بشتاسب"⁽²⁾ في دينه، وأن دينه انتشر من بلخ إلى فارس كلها.

(1) اسمه Life of Zoroaster

(2) ورد اسمه في الشهنامه جشتاسب.

ومع هذا فلا تزال بعض هذه النتائج التي وصل إليها جاكسن مجالاً للبحث، ويروي أهل دينه كثيراً عما صحب ولادته من المعجزات وخوارق العادات والإشارات، وأنه انقطع منذ صباه إلى التفكير، ومال إلى العزلة، وأنه في أثناء ذلك رأى سبع رؤى، ثم أعلن رسالته فكان يقول إنه رسول الله بعثه ليزيل ما علق بالدين من الضلال، وليهدي إلى الحق. وقد ظل يدعو الناس سنين طويلاً فلم يستجب لدعوته إلا القليل، فأوحى إليه أن يهاجر إلى بلخ، فنشر دعوته في بلاط الملك، فاستجاب له أولاً أبناء الوزير ثم الملكة نفسها، وقاومه رجال البلاط وجادلوه، ولكنه انتصر عليهم بدخول الملك نفسه وهو بِشْتَأَسْب في دينه، وقد تحمّس الملك لهذا الدين الجديد، فتتابع الناس للدخول فيه أفواجاً.

تعاليمه:

نلاحظ فيما ذكرنا أن الفرس قبل زردشت بنوا دينهم على أساسين:

1- أن لهذا العالم قانوناً يسير عليه، وأن له ظواهر طبيعية ثابتة.

2- وأن هناك نزاعاً وتصادماً بين القوى المختلفة: بين النور والظلمة، والخضب والجذب.. إلخ. فجاءت تعاليم زردشت مبنية على هذين الأساسين أيضاً إلا أن مَنْ قبله كانوا يعبدون الأرواح الخيرة وهي كثيرة، فوحدتها زردشت في إله واحد هو "أَهْرَامَزْدَا"، وكذلك فعل في قوى الشر، فحصرها في شيء واحد سمي "دُرُوجْ أَهْرَمَنْ"، وبذلك كانت عنده قوتان فقط: قوة الخير وقوة الشر.

ولزرداشت كتاب مقدس يسمى "أَفِستَا" Avesta وعليه شرح يسمى "زندافست"؛ قال المسعودي: "واسم هذا الكتاب 'ألايستا'، وإذا عُرِّبَ أثبتت فيه قاف فقيل 'الايستاق'⁽¹⁾ وعدد سوره إحدى وعشرون سورة تقع كل سورة في مائتي ورقة... وأنه كتب باللغة الفارسية الأولى وأن أحداً اليوم لا يعرف معنى تلك اللغة، وإنما نقل لهم إلى هذه الفارسية شيء من السور في أيديهم يقرؤونها في صلواتهم، في بعضها الخير عن مبتدأ العالم ومنتهاه، وفي بعضها مواعظ" اه مختصراً.

وأصل الأفستا ومؤلفو سوره لا يزال موضع جدال بين الباحثين، كما هو الشأن في

(1) انظر هكذا ورد بالياء، والظاهر أن الياء في ايستاق تصحيف وصوابه باء، لأنه في اللغة الفارسية تنقل

الفاء باء عادة فيكون صواب كتابته الايستاق.

زَرَدُشْت نفسه. ويقول "الْبَرْبِيُون": "إن الأفاستا كان في عهد الدولة الساسانية مؤلفاً من إحدى وعشرين سورة لم يبق منها في عهدنا إلا سورة كاملة وبعض آيات من سور مختلفة"، وهذا الذي وصل إلينا لا يحتوي إلا على مقطعات في الشعائر الدينية، وفي قوانين للمعابد الزردشتية.

وقد عاملهم المسلمون في الفتح معاملة أهل الكتاب، وعدوا كتابهم كأنه كتاب منزَّل، وجرى عمر على ذلك لمَّا رُوي له الحديث: "سئوا بهم سنة أهل الكتاب .. إلخ.

والمشهور من تعاليمه أنه كان يقول: "إن للعالم أصلين أو إلهين: أصل الخير وهو "أهور" أو أهورامزدا، وأصل الشر وهو "أهرمن"⁽¹⁾ وهما في نزاع دائم، ولكل من هذين الأصلين قدرة الخلق. فأصل الخير هو النور، وهما في نزاع دائم، ولكل من هذين الأصلين قدرة الخلق. فأصل الخير هو النور، وقد خَلَقَ كل ما هو حسن وخير ونافع، فخلق النظام وخلق الحق وخلق النور وكتب الحراسة والديك ونحو ذلك من الحيوانات النافعة، والواجب على المؤمن العناية بها؛ وأصل الشر هو الظلمة، وقد خلق كل ما هو شر في العالم، فخلق الحيوانات المفترسة والحيات والأفاعي والحشرات والهوام، وعلى المؤمن قتلها. والحرب بين هذين الروحين سيجال، ولكن الفوز النهائي لروح الخير؛ والناس في الحرب ينحازون إلى الروحين، فمنهم من ينصر "أهورا" ومنهم من ينصر "أهرمن"، وليس الروحان يباشران الحرب بأنفسهما بل بمخلوقاتهما.

وكان الإنسان موضع نزاع بين الروحين، لأنه مخلوق مزداً، ولكنه خلقه حر الإرادة، فكان في الإمكان أن يخضع للقوى الشريرة. والإنسان في حياته تتجاذبه القوتان، فإن هو اعتنق ديناً حقاً، وعمل عملاً صالحاً، وطهر بدنه ونفسه، فقد أخزى روح الشر ونصر روح الخير واستحق الثواب من "مزدا"، وإلا قوى روح الشر وأسخط عليه "مزدا".

كذلك من أهم مبادئه: أن أشرف عمل للإنسان الزراعة والعناية بالماشية، فحبب إلى

(1) يسمى أيضاً إله الخير يزدان، وفي ذلك يقول أبو العلاء المعري [من السريع]:

قال أناس - بطائل زعمهم

فراقبوا الله ولا تزعمن

فكر "يزدان" على غرة

فصيخ من تفكيره أهرمن

الناس أن يزرعوا، وأن يعيشوا مع ماشيتهم، وأن يجذّوا ويعملوا، حتى حرم على أتباعه الصوم لأنه يضعفهم عن العمل، وهو يريد لهم أقوياء عاملين.

وعلم أن الماء والهواء والنار والتراب عناصر طاهرة يجب ألا تنجس، وكان من مظاهر هذا تقديس النار واتخاذها رمزاً، وتحريم تنجيس الماء الجاري، وتحريم دفن الموتى في الأرض، ونحو ذلك:

ولللإنسان حياتان: حياة أولى في الدنيا، وحياة أخرى بعد الموت، ونصيبه في حياته الآخرة نتيجة لأعماله في حياته الأولى، قد أحصيت أعماله في كتاب، وعدت سيئاته ديوناً عليه؛ وفي الأيام الثلاثة التي تعقب الموت تُحلّقُ نفس الإنسان فوق جسده، وتنعم أو تشقى تبعاً لأعماله، ومن أجل هذا تقام الشعائر الدينية في هذه الأيام إيناساً للنفس، وعند الحساب تمر النفس على صراط ممدود على شفير جهنم، وهو للمؤمن عريض سهل المجاز، وللكافر أرق من الشعرة، فمن آمن وعمل صالحاً جاز الصراط بسلام؛ ولقي "أهورا" فأحسن لقاءه، وأنزله منزلاً كريماً، وإلا سقط في الجحيم وصار عبداً لأهرمن، وإن تعادلت سيئاته وحسناته ذهب الروح إلى الأعراف إلى يوم الفصل.

وقد غيّب على الإنسان في حياته الدنيا ما أعدّ له بعد موته، ولم يعلم الخير من الشر. فكان من رحمة الله أن أرسل رسولاً يهدي به الناس؛ وفي الأساطير الزردشتية أن النبوة نزلت أولاً على جَمْشيد ملك الفرس، ولكن لم يستطع حملها، فحملها زردشت، فكان الله يكلمه وينزل عليه الوحي.

ويعلم زردشت أن يوم القيامة قريب، وأن نهاية هذه الحياة ليست بعيدة وسيستجمع "مزدا" قوته، ويضرب إله الشر ضربة قاضية، ويعذبه بالجحيم هو ومن أطاعه.

فلسفته:

بجانب هذه التعاليم الدينية نرى للديانة الزردشتية أبحاثاً فيما وراء المادة، ولكن لم يكن بحثهم فيها شاملاً - كالذي كان عند اليونان - بل كان بحثاً جزئياً مفرقاً؛ كذلك نرى لهم في هذا خاصية تشبه التي كانت للعرب بعد الإسلام، وهي امتزاج أبحاثهم - فيما وراء المادة - بالدين والتوفيق بينهما، ولم يبحثوا فيها بحثاً مستقلاً كما فعل اليونان مثلاً.

فمن أبحاثهم الفلسفية بحثهم في النفس، فالديانة الزردشتية ترى أن نفس الإنسان قد

خلقها الله بعد أن لم تكن، وتستطيع أن تنال الحياة الأبدية السعيدة إذا حاربت الشرور في العالم الأرضي، وقد منحها الله حرية الإرادة، فهي تستطيع أن تختار الخير أو الشر، وللنفس الإنسانية قوى مختلفة:

1- الضمير أو الوجدان.

2- القوة الحيوية.

3- القوة العقلية.

4- القوة الروحية.

5- القوة الواقية ... إلخ.

وبعد، فهل دين زردشت ثنويٌّ يرى أن العالم يحكمه إلهان: إله الخير وإله الشر وأن لكل إله ذاتاً مستقلة؟ أو هو موحد يرى أن العالم يحكمه إله واحد، وأن ما في العالم من خير وشر، وما فيه من قوتين متنازعتين ليستا إلا مظهرين أو اثرين لإله واحد؟ اختلف الباحثون في الإجابة عن هذا السؤال، فيرى كثيرون أنه ثنوي كما يدل عليه ظاهر كلامه، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض كتاب الفرنج ومنهم من كتب في دائرة المعارف البريطانية مادة زردشت. ومنهم من يرى أنه موحد، وإلى ذلك ذهب الشهرستاني والقلقشندي في صبح الأعشى وغيرهما. ويقول الأستاذ هُوجُ " : Haug إن زردشت كان من الناحية اللاهوتية موحداً، ومن الناحية الفلسفية ثنويّاً"، ولعله يريد من قوله هذا أنه من ناحية العقيدة الدينية كان يرى أن للعالم إلهاً واحداً، ولكن إذا تعرض لشرح فلسفة العالم وما فيه خير وشر يتطاحنان وما إلى ذلك، فهو ثنوي يرى أن في العالم قوتين.



والديانة الزردشتية كانت هي الديانة السائدة في فارس وما حولها في عهد الكيانيين Achaemenian ، فلما انتصر الاسكندر سنة 331 ق.م. كان ذلك ضربة لهذه الأسرة ولديانتها، ثم انتعشت في عهد الأسرة الساسانية التي بدأت حكمها سنة 226م وظلت هي ديانة الفرس إلى الفتح الإسلامي فاعتنق كثير منهم الإسلام، وفرّ بعضهم أولاً إلى جزائر في الخليج الفارسي ثم إلى الهند، ولا تزال منهم طائفة في بمباي يسمّون بالقرسيين Parseer يتمسكون بهذا الدين إلى اليوم؛ وبقيت طائفة في فارس تتمسك بدينها بعد الفتح، واستمرت

معابد النار قائمة في كل ولاية من ولايات فارس تقريباً في القرون الثلاثة الأولى بعد الفتح⁽¹⁾.



ولعلك من قراءة مذهبهم تشعر بما كان لهم من اثر كبير في المسلمين، وسيتضح ذلك تمام الوضوح عند الكلام على المذاهب الدينية، إلا أنه يصح لنا أن نذكر هنا إجمالاً أن عقيدة العامة من المسلمين في الصراط بهذا النمط الذي يحكيه زردشت، وفي الأعراف على هذا الوجه، وتحليق الروح على الجسد، وإقامة الشعائر لذلك ثلاثة أيام، كل هذه عقائد تشبه مشابهة تامة ما في الديانة الزردشتية. وقول المعتزلة في الجبر والاختيار وقول الصوفية في أقسام النفس، كله مأخوذ عن هذه الديانة، وسنعرض لهذا الموضوع في موضعه إن شاء الله.

ب - ماني والمانوية⁽²⁾ :

من أشهر المذاهب الدينية التي كثر أتباعها: المانوية. وقد ولد ماني - مؤسسها - حسبما يقول البيروني في كتابه "الآثار الباقية" سنة 215 أو 216م، وعاش مذهب - برغم ما لقي من اضطهاد - إلى القرن السابع الهجري، والثالث عشر الميلادي. وكان له أتباع كثيرون في آسيا وفي أوروبا، وكان له أثر كبير في الآراء الدينية، وكانت تعاليمه مزيجاً من الديانة النصرانية والزردشتية، وهي - كما يقول الأستاذ بروّ - "أن تُعدَّ زردشتية منصرّة أقرب من

(1) وفي أواخر القرن الثالث الهجري ونهاية الثامن الميلادي أسلم سامان أمير بلخ وكان زردشتياً وأسس مملكة إسلامية هي الدولة السامانية، وفي سنة 873م دخل جمع كبير من أهل الديلم الزردشتيين في الإسلام على يد ناصر الحق أبي محمد، وفي سنة 912م دعا الحسن بن علي - من الأسرة العلوية التي كانت تحكم الشاطئ الجنوبي لبحر قزوين - أهل الديلم وطبرستان إلى الإسلام، فأجاب أكثرهم وكان بعضهم وثنيين وبعضهم زردشتيين، وفي سنة 1003م، 394 هـ دخل الشاعر المشهور مهيّار الديلمي في الإسلام على يد الشريف الرضي وكان من عبدة النار، وقبله في أوائل القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثامن للميلاد خرج من الزردشتية إلى الإسلام عبد الله بن المقفع، وقد بقي بعض الزردشتيين في فارس إلى اليوم، وقد قدر بعضهم عبدة النار فيها من عهد قريب بنحو 8500.

(2) يلاحظ أنهم تارة ينسبون إلى ماني «مانيّة»، وتارة ينسبون إليه «مانوية»، وهذه الأخيرة هي التي استعملها المتنبّي إذ يقول [سن الطويل]:

وَكَمْ لِيظْلَامِ الْمَنِيَّةِ عِنْدَكَ مِنْ يَدٍ

تَحْبُرُ أَنْ الْمَانَوِيَّةَ تَحْكُمُ

أن تعد نصرانية مزدشدة، وقد كتبت عنه مصادر عربية وأخرى أوروبية. وقد وثق الأستاذ برون المصادر العربية وقال: إنها أقرب إلى الصحة. وأهم المصادر العربية في هذا: الفيصل في الملل والنحل لابن حزم، والملل والنحل للشهرستاني، وفهرست ابن النديم، وتاريخ يعقوبي، والآثار الباقية لبيروني وسرح العيون لابن نباتة.

وخلاصة مذهبه أن العالم كما قال زردشت نشأ عن أصلين وهما: النور والظلمة، وعن النور نشأ كل خير، وعن الظلمة نشأ كل شر، والنور لا يقدر على الشر، والظلمة لا تقدر على الخير؛ وما يصدر عن الإنسان من خير فمصدره إله الخير، وما يصدر من شر فمصدره إله الشر، فإن هو نظر نظرة رحمة، فتلك النظرة من الخير والنور، ومتى نظر نظرة قسوة فتلك النظرة من الشر والظلمة، وكذلك جميع الحواس. وقد امتزج الخير والشر في هذا العالم امتزاجاً تاماً. وقد أطال هو وأصحابه في كيفية هذا الامتزاج بما يشبه الخرافات.

وهو في هذا لا يخرج كثيراً عن تعاليم زردشت - كما ترى - ولكن يخالفه بعد في أمر جوهرى: وهو أن زردشت كان يرى أن هذا العالم الحاضر عالم خير، لما فيه من مظاهر نصره الخير على الشر، في حين أن ماني يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه. وزردشت يرى أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية، فيتزوج وينسل ويعنى بزراعة ونسله وماشيته ويقوّي بدنه ولا يصوم، وأنه بهذه المعيشة ينصر إله الخير على إله الشر، وأما ماني فنزع منزعاً آخر هو أشبه ما يكون بالرهينة. وقد كان ماني - كما يقولون - راهباً بحرّان، فرأى أن امتزاج النور بالظلمة في هذا العالم شر، ومن أجل هذا حرّم النكاح حتى يستعجل الفناء؛ ودعا إلى الزهد، وشرع الصيام سبعة أيام أبداً في كل شهر، وفرض صلوات كثيرة، يقوم الرجل فيمسح بالماء ويستقبل الشمس قائماً، ثم يقوم ويسجد هكذا، اثنتي عشرة سجدة، يقول في كل سجدة منها دعاء، ونهى أصحابه عن ذبح الحيوان لما فيه من إيلا، وأقرّ بنبوة عيسى وزردشت، وقال: إني (ماني) النبي الذي بشر به عيسى.

وقد ذُكر أن هُرْمُز ملك الفرس اعتنق مذهبه وأيده، وأنه دخل في دينه كثير من الناس، فلما مات هرمز وخلفه بهرام الأول لم يرتح إلى تعاليمه وقتله وشرّد أصحابه، ولكن لم تمت تعاليمه. وكان لدينه أئمة يتعاقبون، وكان مركز الإمام أولاً في بابل، ثم تحول إلى سَمَرْقَنْد. وقد قال ابن النديم: "إنه لما انتشر أمر الفرس وقوي أمر العرب عادوا إلى هذه البلاد - ولا سيما في فتنه الفرس وفي أيام ملوك بني أمية - فإن خالد بن عبد الله القسري كان يُعنى بهم، وآخر ما انجلوا من أيام المقتدر، فإنهم لحقوا بخراسان خوفاً على نفوسهم، ومن بقي منهم

ستر أمره، وقد قالوا في المواضيع الإسلامية. فأما مدينة السلام فكنيت أعرف منهم أيام معز الدولة نحو ثلاثمائة، وأما في وقتنا هذا فليس بالحضرة منهم خمسة أنفس". ثم عدّ بعضاً من رؤسائهم الذين يظهرون الإسلام ويبتغون الزندقة، فعَدَّ منهم الجَعْد بن دِرْهَم، وكان مؤدباً لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وكان خالد بن عبد الله القسري يرمي بالزندقة، وصالح بن عبد القدوس، وبشار بن بُرد وسَلْم الخاسر. وقال: " قيل إن البرامكة بأسرها إلا محمد بن خالد بن بَرْمَك كانت تُرْمَى بالزندقة؛ وقرأت بخط بعض أهل المذاهب أن المأمون كان منهم وكذب في ذلك، وقد أصبحت رياستهم الآن في سمرقند".

وكذلك انتشرت في أوروبا إلى فرنسا الجنوبية، وقد ذكروا أن "سانت أوغسطين St. Augustine" ظل مانوياً عهداً طويلاً قبل أن يعتنق النصرانية.

وكان للمانوية حركة أدبية في التأليف، وأثاروا كثيراً من المسائل جادلوا فيها من نشأتهم، فقد حكموا أن موبد مُوبدَان (قاضي القضاة) ناظر (ماني) فقال الموبد: أنت الذي تقول بتحريم النكاح لتستعجل فناء العالم؟ فقال ماني: واجب أن يعان النور على خلاصه بقطع النسل؛ فقال الموبد: فمن الحق الواجب أن يعجل لك هذا الخلاص الذي تدعو إليه، وتعان على إيصال هذا الامتزاج المذموم، فبُهِت ماني، فأمر بهرام به قتل. كذلك حكموا أن المأمون ناظر أحد المانوية فقال: هل ندم مسيء على إساءته؟ قال: بلى، قد ندم كثير، قال: فخبّرني عن الندم على الإساءة إساءة هو أم إحسان؟ قال: إحسان، قال: فالذي ندم هو الذي أساء؟ قال: نعم، قال: فأرى صاحب الخير هو صاحب الشر، وقد بطل قولكم إن الذي ينظر نظرة الوعيد غير الذي ينظر نظرة الرحمة، قال: فأزعم أن الذي أساء غير الذي ندم، قال: فندم على كل شيء كان من غيره أو على شيء كان منه؟ فقطعه بهذه الحجّة.

وقد شغلت تعاليمهم جزءاً غير قليل من علم الكلام عند المسلمين، يذكرون آراءهم ويُعتَوْنَ بالرد عليها، فضلاً عن أن هؤلاء المانوية أثاروا مسائل كثيرة، كالبحث في المعاد: هل هو بالأجسام أو بالأرواح؟ أخذ المسلمون يتجادلون فيها وينحازون إلى طوائف.

هناك مسألتان جديرتان بالبحث:

الأولى: لِمَ اضطهدت المانوية قبل الإسلام وفي الإسلام؟

وقد أشرنا إلى الجواب عنها فيما تقدم. فالذي دعا بهرام إلى قتله هو وأصحابه الناحية العملية؛ فقد كان زردشت يدعو إلى العمل، وكان في تعاليمه مؤيداً للقومية والنزعة الحربية،

مما يتفق وميول فارس إذ ذاك، وعلى العكس من ذلك تعاليم ماني، فهي أميل إلى الزهد والرغبة عن ملاذ الحياة واستعجال الفناء، وهي - ولا شك - في منتهى الخطورة لمملكة حربية كفارس. ويؤيد هذا ما جاء في الآثار الباقية: "أن بهرام قال: إن هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم، فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتهاى له شيء من مراده". أضف إلى ذلك أنهم فوق تعاليمهم هذه كانوا - على ما يظهر - جادّين في الدعوة إلى مذهبهم، يتسرون بالإسلام أو النصرانية لتسنى لهم الدعوة ويكونوا بأمّن من الاضطهاد.

المسألة الثانية: أنا نرى كلمة الزندقة كثيراً ما يوصف بها أتباع ماني، فهل هي خاصة بهم؟

الظاهر من عبارات ابن التديم أن الزنادقة كلمة تطلق على أصحاب ماني ومعتقي مذهبه، وليست كلمة عامة تطلق على كل كافر أو ملحد. ونرى الخياط المعتزلي في كتابه "الاتصار" يستعملها للدلالة على فرقة خاصة قريبة لليهود والنصارى، فيقول مثلاً: "قال ابن الراوندي: وزعم ثُمّامة أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية يصيرون في القيامة تراباً، ولا يدخلون الجنة... إلخ".

ويقول ابن قتيبة في كتابه "المعارف" عند كلامه على أديان العرب في الجاهلية: "كانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قُضاعة، وكانت اليهودية في جُمير وبنو كنانة وبنو الحارث بن كعب وكِنْدَة"؛ وكانت المجوسية في تميم ومنهم زرارَة وحاجب بن زُرارة، ومنهم الأقرع ابن حابس، كان مجوسياً؛ وكانت الزندقة في قريش، أخذوها من الحيرة". وظاهر من تعبيره هذا أن الزندقة التي يعينها دين خاص من أديان الفرس، بدليل قوله إنهم أخذوها من الحيرة، والحيرة كانت تحت حكم الفرس كما علمت. وقريب من هذا ما قاله الجوهري في الصحاح: الزنديق من الثنوية وهو معرّب، والجمع الزنادقة، وقد تزندق، والاسم الزندقة". فظاهر من هذا أن الزندقة مذهب خاص كاليهودية والنصرانية، وأن استعماله في معنى الإلحاد على العموم إنما هو معنى حدّث بعدد. جاء في لسان العرب: "الزنديق القائل ببقاء الدهر. فارسي معرّب زَنْدَكْر" أي يقول ببقاء الدهر. وقال أحمد بن يحيى: ليس في كلام العرب زنديق، فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا: مُلجِدٌ ودَهْرِي". ولكن هل هو يطلق على كل الثنوية أو على مذهب خاص من الثنوية كالمانوية فقط؟ الظاهر من كلام ابن قتيبة أنه يطلق على مذهب خاص، بدليل أنه قابلها في كلامه بالمجوسي، فذكر أن تميماً تمجّست وقريشاً تزندق، ولو كان يريد من الزندقة الثنوية على العموم لما كان هناك معنى للمقابلة، ويؤيده ما

في الصحاح: "الزنديق من الثنوية" ولم يقل "الزنادقة الثنوية"، ولكن هل يطلق اللفظ على المانوية فقط؟ حكى الألويسي عن ابن الكمال "أنه يطلق على المزدكية، وأن مزدك ألف كتاباً اسمه "زند" وأن المزدكية غير المانوية، وهذا خطأ، فإن مزدك لم يضع "زند"، وإنما شرح كتاب "أفستا" لزردشت.

ويقول بعضهم: إن كلمة زنديق في الأصل، معناها بالفارسية الذي يتبع زُند، ثم أطلق على المانوية، لأنهم كانوا يأخذون زند وغيره من الكتب المقدسة، ويشرحونها على مذهبهم بطريقة التأويل. ويقول الأستاذ "بيقان": إنا نرى من كلام الفهرست، والبيروني أن المانوية يطلقون كلمة "السَّمَاعين" على من لم يرقوا إلى الدرجة العليا من المانوية، ولم يلتزموا أن يؤدوا كل الواجبات التي تفرضها الديانة من رهبانية وزهد... إلخ. ويقابلهم "الصَّدِيقُونَ" وهم الراقون الملتزمون بأداء تلك الواجبات، يفضلون الفقر على الغنى، ويزهدون في العالم وشؤونه، وكلمة صديق عربية، ولها أصل آرامي وهو صديقي Saddiqai فقد أخذها الفرس فحوّروها إلى زنديق فوضعوا ند nd موضع dd كما قالوا شنباذ Shanbath في سبّاذ Sabbath⁽¹⁾، وعلى قوله تكون الكلمة وضعت لطائفة خاصة من المانوية ثم استعملت في المانوية جميعاً، ثم استعملت في الإلحاد على العموم، كالذي روي عن أبي يوسف أنه قال: ثلاثة لا يَسْلَمُونَ من ثلاثة، مَنْ طَلَبَ النجوم لم يسلم من الزندقة، ومن طلب الكيمياء لم يسلم من الفقر، ومن طلب غرائب الحديث لم يسلم من الكذب⁽²⁾.

ج - مزدك :

حول سنة 487م ظهر في فارس مزدك. ويقول الطبري: إنه من أهل نَيْسَابور، ودعا إلى مذهب ثنوي جديد، فكان يقول أيضاً بالنور والظلمة؛ ولكن أكبر ما امتاز به "تعاليمه الاشتراكية"، فكان يرى أن الناس ولدوا سواء فليعيشوا سواء؛ وأهم ما تجب فيه المساواة المال والنساء. قال الشهرستاني: "وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، فأحلّ النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلاء". وقال الطبري: "قال مزدك وأصحابه: إن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسمها العباد بينهم بالتأسي؛ ولكن الناس تظالموا

(1) انظر برون.

(2) العقد الفريد، 1: 199.

فيها، وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء، ويرُدُّون من المكثرين على المققلين، وأن من كان عنده فضل من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو بأولى به من غيره، فافترض السُّفلة ذلك واغتنموه، وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم فابْتُلِيَ الناس بهم، وقوي أمرهم، حتى كانوا يدخلون على الرجل في داره فيغلبونه على منزله ونسائه وأمواله، وحملوا "قُبَاذ" على تزيين ذلك وتوعده بخلمه، فلم يلبثوا إلا قليلاً حتى صاروا لا يعرف الرجل منهم ولده، ولا المولود أباه، ولا يملك الرجل شيئاً مما يتسع به"، وقال في موضع آخر: "وكان مما أمر به الناس وزيته لهم وحثهم عليه، التآسي في أموالهم وأهلهم، وذكر أن ذلك من البر الذي يرضاه الله ويثيب عليه أحسن الثوب، وأنه لو لم يكن الذي أمرهم به وحثهم عليه من الدين، كان مكرمه في الفعال، ورَضَى في التفاوض... إلخ"⁽¹⁾.

فترى من هذا أن تعاليمه اشتراكية من أسبق الاشتراكيات في العالم، ويقول الأستاذ "نولدكه": "إن الذي يميز مزدك عن الاشتراكية الحديثة ما لتعاليمه من الصبغة الدينية" وكانت له تعاليم روحية أخرى، فقد كان يعلمّ القناعة والزهد وحرمة الحيوان فلا يذبح. وقد اعتنق مذهبه آلاف من الناس ولكن قُبَاذ نكَّلَ به ويقومه، ودبر لهم مذبحة سنة 523م كاد يستأصلهم بها.

ومع هذا فقد ظلَّ قوم يتبعون مذهبه، حتى إلى ما بعد الإسلام. وذكر الإصطخري وابن حَوْقَل أن سكان بعض قرى كِرْمَان كانوا يعتقدون المزدكية طول عهد الدولة الأموية. ونلمح وجه شبه بين رأي أبي ذَرِّ الغفاري وبين رأي مزدك في الناحية المالية فقط، فالطبري يحدثنا أن أبا ذر: "قام بالشام وجعل يقول: يا معشر الأغنياء! واسوا الفقراء، بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكايٍ من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس". ثم بعث به معاوية إلى عثمان بن عفَّان بالمدينة حتى لا يُفسد عليه أهل الشام. ولما سأله عثمان: ما لأهل الشام يشكون ذريك؟ قال: لا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً. فترى من هذا أن رأيه قريب جداً من رأي مزدك في الأموال، ولكن من أين أتاه هذا الرأي؟ يحدثنا الطبري أيضاً عن جواب هذا السؤال فيقول: "إن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك، وأن ابن السوداء هذا أتى أبا الدرداء وعُبَّادة بن الصامت فلم يسمعا لقوله،

(1) انظر تاريخ الطبري 2: 88 وما بعدها.

وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له: هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر⁽¹⁾. ونحن نعلم أن ابن السوداء هذا لقب لُقّب به عبد الله بن سبأ، وكان يهودياً من صنعاء، أظهر الإسلام في عهد عثمان، وأنه حاول أن يفسد على المسلمين دينهم، وبث في البلاد عقائد كثيرة ضارة قد نعرض لها فيما بعد، وكان قد طوّف في بلاد كثيرة: في الحجاز والبصرة والكوفة والشام ومصر، فمن المحتمل القريب أن يكون قد تلقى هذه الفكرة من مزدكية العراق أو اليمن، واعتنقها أبو ذر حسن النية في اعتقادها، وصيغها بصيغة الزهد التي كانت تجنح إليها نفسه، فقد كان من أتقى الناس وأورعهم وأزهدهم في الدنيا، وكان من الشخصيات المحبوبة التي أثرت في الصوفية.



ومما كان يتصل بعقائد الفرس الدينية وكان له أثر في بعض المسلمين أنهم كانوا ينظرون إلى ملوكهم كأنهم كائنات إلهية اصطفاهم الله للحكم بين الناس، وخصهم بالسيادة وأيدهم بروح من عنده، فهم ظل الله في أرضه، أقامهم على مصالح عباده، وليس للناس قبلهم حقوق، وللملوك على الناس السمع والطاعة، وهو معنى يشبه ما عرف في أوروبا بنظرية الحق الإلهي " Divine Right " وسادت فيها في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويقول الأستاذ "برون": لم تعتنق نظرية الحق الإلهي بقوة كما اعتنقت في فارس في عهد الملوك الساسانية. وقد كان الأكاسرة يزعمون أن لهم الحق وحدهم أن يلبسوا تاج الملك بما يجري في عروقهم من دم إلهي. ويستدل الأستاذ "نولدكه" على اعتناق الفرس لهذه النظرية بحكاية وردت في كتاب "الأخبار الطوال" وهي أن "بهرام جوبين" - ولم يكن من بيت الملك، وقد طلب الملك وحارب كسرى ابرويز فهزمه كسرى فهرب مر في طريقه بقريه، فنزلها في أصحاب له، ونزلوا في بيت عجوز، فأخرجوا طعاماً لهم فتعشوا، وأطعموا فضلتها العجوز، ثم أخرجوا شراباً، فقال بهرام للعجوز: أما عندك شيء نشرب فيه؟ قالت: عندي قرعة صغيرة، فأتتهم بها فجبوا رأسها وجعلوا يشربون فيها، ثم أخرجوا نُقْلاً، وقالوا للعجوز: أما عندك شيء يجعل عليه النقل؟ فأتتهم بمَسْفٍ⁽²⁾. فآلقوا فيه ذلك النقل، فأمر بهرام فسقيت العجوز، ثم قال لها: ما عندك من الخبر أينها العجوز؟ قالت: الخبر عندي أن كسرى أقبل بجيش من الروم فحارب بهرام فغلبه، واسترد منه ملكه، قال: فما قولك في بهرام؟ قالت:

(1) انظر الطبري 5 وما بعدها.

(2) المَسْفُ كَمَثَر: الغرابال الكبير.

جاهل أحقّ يدعي الملك وليس من أهل بيت المملكة! قال بهرام: فمن أجل ذلك يشرب في القرع، ويتنقل من المنسف! فجرى مثلاً في العجم يتمثلون به* اهـ

وهو استدلال ليس بالقوي فيما نرى، فإن كل أسرة مالكة متى استمرت في الحكم أجيالاً أكسبها ذلك الحق في الملك عند عامة الناس في كل أمة، وإن لم يقدسوا ملوكها.

وربما كان خيراً من هذا في تأييد هذا الرأي ما جاء في كتاب "التاج": من أن ملوك آل ساسان لم يُكُنَّها أحد من رعاياها قط، ولا سماها في شعر ولا خطبة ولا تقييد ولا غيره، وإنما حدث هذا في ملوك الحيرة⁽¹⁾.

فالظاهر من هذا أن هؤلاء الملوك ترفعوا ورفعوا الشعب، حتى لم يكن من الأدب أن يجري على لسانه اسمهم ولا كنيتهم حتى ولا في الشعر.



هذه مذاهب الفرس الدينية، وقد ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، وكثير منهم أسلموا ولم يتجردوا من كل عقائدهم التي توارثوها أجيالاً، وبمرور الزمان صبغوا آراءهم القديمة بصبغة إسلامية، فنظرة الشيعة في علي وأبائنه هي نظرة آبائهم الأولين من الملوك الساسانيين، وثنوية الفرس كانوا منبعاً يستقي منه "الرافضة" في الإسلام، فحرك ذلك المعتزلة لدفع حجج الرافضة وأمثالهم، أضف إلى ذلك أن تعاليم زردشت، ومانى ومزدك، كانت تظهر من حين لآخر بين المسلمين في أشكال شتى، في أواخر الدولة الأموية والدولة العباسية، واضطر المسلمون أن يجادلوهم ويدفعوا حججهم، ويؤيدوا دينهم بالمنطق والبرهان.

وكانت إثارة هذه المسائل أحياناً تقسم المسلمين أنفسهم إلى فرق، فينحازون إلى مذاهب ويتجادلون فيما بينهم، مما أدى إلى نشأة علم الكلام في الإسلام كما سنبينه بعد.

(1) التاج ص 83 .

الفصل الثاني

الأدب الفارسي

كانت لغة الفرس في عهد الدولة الساسانية هي اللغة الفهلوية، و"زند" الذي هو شرح للأفستا مكتوب بهذه اللغة، وكان لهذا الكتاب الديني أثر في حفظها. ولكن لم يصل إلى عصرنا هذا كثير من ثروة الفرس الأدبية الفهلوية التي كانت منتشرة في الدولة الساسانية وصدر الإسلام. والسبب في ذلك أن دين الإسلام ظفر بدين زردشت وحلّ محله، كما حلّت اللغة العربية والحروف العربية محل اللغة الفهلوية والحروف الفهلوية، فذهاب الحكومة الفارسية ودينها، وحكمها بالعرب، وتحولها من مملكة إلى ولايات إسلامية، ودخول كثير من الفرس في الإسلام، واضطرارهم إلى تعرّف اللغة العربية، للدين أو للدنيا أو لهما معاً، وازدراء المسلمين لبيوت النيران التي هي شعائر الثنوية، كل هذا عرّض الديانة الفارسية واللغة الفهلوية للاضمحلال ثم الفناء.

ومع هذا فقد وصلت إلينا بقية قليلة من اللغة الفهلوية، فهناك أحجار صخرية عليها نقوش فهلوية تتضمن أسماء ملوك ونبذاً من تاريخ حياتهم، يرجع عهداها إلى أوائل الملوك الساسانيين، وهناك كتب فهلوية قرّبها البرسيون إلى الهند عند الفتح الإسلامي كما أسلفنا، وأكثرها ديني، وهذا هو السر في بقائها في يدهم.

وكذلك بقي - من غير الكتب الدينية - قطعة كبيرة من قانون فارس في عهد الدولة الساسانية، تتضمن الكلام على الأحوال الشخصية كالزواج، وعلى الملكية وعلى الرق، وغير ذلك؛ وكتاب في صناعة تحرير المراسلات ما يحسن في بدنها وفي ختامها، وآداب المراسلات الرسمية؛ ومعجم للغة الفهلوية القديمة؛ وتاريخ خيالي للشطرنج؛ وسيّر لبعض ملوك الفرس.

ولم يصل إلينا شيء من شعر الدولة الساسانية - على عظمة كثير من ملوكها وحاجتهم إلى من يتغنّى بمدائحهم - فهل اكتفى الفن بتعبيراته بالحفر والنقش والبناء والغناء، أو عبّر أيضاً بالشعر، ولكن عدا عليه الشعر العربي فقتله؟ نحن إلى الثاني أميل.

ومع قلة ما وصل إلينا من الأدب الفارسي، فالظاهر أنه وصل إلى المسلمين في العصور الأولى الإسلامية كتب كثيرة فارسية؛ فكثيراً ما يقول ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار: "وفي كتب العجم كذا" و"قرأت في كتاب 'إبرويز' إلى ابنة 'شبرويه' وهو في حبه؛ وكثيراً ما ينقل صاحب كتاب التاج في أخلاق الملوك عن الفرس وآدابهم وكتبهم.

وقد أثر الأدب الفارسي في الأدب العربي من وجوه:

الأول: أن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام اضطروا - كما أسلفنا - إلى تعلم اللغة العربية، وسرعان ما ظهر منهم ومن نسلهم شعراء؛ وقد ظهر منهم في الدولة الأموية عدد ليس بالقليل، ومن أشهرهم "زياد الأعجم" وأصله ومولده ومنشؤه بأصبهان، ثم انتقل إلى خراسان ولم يزل بها حتى مات⁽¹⁾، وكان شاعراً جزل الشعر؛ وسمي الأعجم لهذا الذي ذكره في الأغاني: وهو أنه كان يجري على لغة أهل بلاده؛ ولم يكن يطاوعه لسانه أن ينطق بالحروف العربية، فكان يقول: "ما كنت تسناً" في (ما كنت تصنع)؛ وإذا كان يقول الشعر عن تعلم لا عن سليقة، فقد كان كثير اللحن في شعره كقوله [من المتقارب]:

إِذَا قُلْتُ قَدْ أَقْبَلْتُ أَذْبَرْتُ

كَمَنْ لَيْسَ عَادٍ وَلَا رَائِحٌ⁽²⁾

وكان ينبغي أن يقول: غادياً ولا رائحاً⁽³⁾.

ومن أشهر هؤلاء الشعراء الفرس أيضاً أسرة ابن يسار النسائي⁽⁴⁾، فهي أسرة فارسية شاعرة، اشتهر منها إسماعيل بن يسار، ومحمد، وإبراهيم، وللثلاثة شعر يغنى به؛ وكلهم ذوو نزعة فارسية، يتعصب للعجم ويتقم من العرب.

ومنهم أبو العباس الأعمى، وأصله من أذربيجان، وموسى شَهَوَات، وأصله كذلك من أذربيجان، إلى كثير غيرهم.

هؤلاء وأمثالهم نشؤوا نشأة فارسية، وتأدّبوا بالأدب الفارسي، ثم صاغوا أدبهم في

(1) هناك رأي آخر يخالف في كونه أعجمياً، وانظر الأقوال في ذلك وترجمته في جزء 14 ص 99 وما بعدها من الأغاني.

(2) ديوانه ص 51.

(3) الشعر والشعراء لابن قتيبة.

(4) سمي يسار بالنسائي لأنه كان يصنع طعام العرس ويبيعه، فيشتره منه من أراد ذلك ممن لم تبلغ حاله صنع ذلك في بيته، فنسب للنساء.

القلب العربي فأحكموا التقليد؛ فالفاظهم عربية وتراكيبهم عربية وأوزانهم عربية، ولكن هذا لا يمنع أن بعض المعاني الفارسية والخيال الفارسي والروح الفارسي، كان يتسرب إلى نفوسهم ثم إلى شعرهم. ولو أنا عثرنا على نماذج من الأدب والشعر الساساني، لأمكن بوضوح المقارنة بين الأديين، وشرح الاقتباس كيف كان؛ ولكن مع فقد الأدب الفارسي، فإننا نلمح في شعر هؤلاء الذين سمينا معاني جديدة، ونزعات جديدة، نذكر لك أمثلة منها، فقد سجت حمامة بجانب زياد فقال [من الوافر]:

تَعْنِي أَنْتِ فِي ذِمِّي وَعَهْدِي
وَذِمَّةٌ وَالِدِي إِنْ لَمْ تُطَارِي
وَيُنْتَكِ أَضْلِحِيهِ وَلَا تَخَافِي
عَلَى صُفْرِ مُرْزَقْبَةِ صَغَارِ
فَلِإِنَّكَ كُؤْمَا عَنِّيَتْ صَوْتاً
ذَكَرْتُ أَجْبِيَّتِي وَذَكَرْتُ دَارِي
فَلِأَمَا يَقْتُلُوكَ طَلَبْتُ نَاراً
لَهُ نَبَأٌ لَأَنَّكَ فِي جَوَارِي⁽¹⁾

وذكروا أن حبيب بن المهلب لما سمع هذا الشعر قتل حمامته، فاستعدى زياد عليه المهلب فحكم له بدية جارتة. أفلست ترى معي أن هذا الشعور⁽²⁾ على هذا النحو جديد لم أعرفه للعرب قبل؟ ولعل عليه مسحة مانوية من حماية الحيوان.

وقد أسلفنا أن ابن يسار وإخوته كانوا شعوبيين. يقول أبو الفرج في إسماعيل بن يسار: "إنه كان مبتلى بالعصية للعجم والفخر بهم، فكان لا يزال مضروباً محروماً مطروداً". فخلق يمثل هذه الأسرة أن تتعصب أيضاً للأدب الفارسي، كما كانت تنزع النزعة الفارسية، فمن قول إسماعيل يفخر على العرب [من الخفيف]:

رُبَّ خَالٍ مُتَوَجِّحٍ لِسِي وَعَمِّ
مَاجِدٍ مَجْتَدِي كَرِيمِ النَّصَابِ

(1) ديوانه ص 75 - 76.

(2) نست أعني الشعور بحماية الحيوان لأنه في جواره، إذ يظهر أن هذا كان عند العرب في الجاهلية، ولكن أعني تجسيم هذا المعنى حتى يستعدى الوالي يطلب الدية.

إِنَّمَا سُئِيَ الْفَوَارِسُ بِالْفُزِّ

سِي مُضَاهَاةً رَفْعَةً الْاِنْسَابِ

فَاتْرُكِي الْفَخْرَ يَا أُمَامَ عَلَيْنَا

وَاتْرُكِي الْجَوْرَ وَانطِقي بِالصَّوَابِ

وَإِسَالِي -إِنْ جِهَلْتِ- عَنَّا وَعَنْكُمْ

كَيْفَ كُنَّا فِي سَالِفِ الْأَحْقَابِ

إِذْ نَرَيْتِي بِنَاتِنَا وَتَدُسُّونَ

سَفَاهاً بِنَاتِكُمْ فِي التَّرَابِ⁽¹⁾

ولإسماعيل هذا قصيدة طويلة لطيفة، تقرأ فيها روح القصص الفارسي وجودة التسلسل

المنطقي، مطلعها [من السريع]:

أَكَلْتُمُ أَنْتِ الْهَمُّ يَا كَلْتُمُ

وَأَنْتُمْ وَدَائِي الَّذِي أَكْتُمُ

أَكَاتِمُ النَّاسَ هَوَى شَقْنِي

وَبِعَضِّ كَتْمَانِ الْهَوَى أَخْرَمُ

قَدْ لَمْتَنِي ظُلْماً بِلا ظَنَّةِ

وَأَنْتِ فِيمَا بَيْنَنَا الْوَمُّ

وفيها يقول:

لَا تَثْرُكِينِي هَكَذَا مَيْتاً

لَا أَمْنَحُ الْوُدَّ وَلَا أَضْرَمُ

أَوْفِي بِمَا قَلْتِ وَلَا تَنْدَمِي

إِنَّ الْوَفِيَّ الْقَوْلَ لَا يَنْدَمُ

ثم يقول:

أَخَافُ الْمَشْيَ جِدَارَ الْمِدَى

وَاللَّيْلُ دَاجٍ حَالِكٌ مُظْلِمٌ

(1) ديوان إسماعيل بن يسار ص 29.

ودون ما حاورلث إذ زُرْتُكُمْ
أخوك والخال معاً والحُم
وليس إلا الله لي صاحب
إليكم والصارم اللهذم
حتى دخلت البيت فاستذرفت
من شفق عيناك لي نسجم
ثم أنجلي الحزن ورزعاته
وغيب الكاشح والمُبرم

إلى آخر الأبيات⁽¹⁾، ولابراهيم أخيه كذلك شعر يعتز فيه بالعجم، ويفخر به على العرب. أضف إلى هذا أن كثيراً من الشعراء والأدباء والشعراء من العرب كانوا ينزلون فارس أو العراق، ويخالطون أهله، ويرون مدينته فيكون لها الأثر في شاعريتهم، فكان ينزل العراق الظرمّاح والكُميت وأبو النجم الراجز، وجريز، والفرزدق، وكان ينزل خراسان نهار بن توسعة وثابت قظنة وابن مفرغ الحميري والمغيرة ابن حبناء وغيرهم، ولا يخفى ما للبيئة من تأثير في النفس والخيال.

(الثاني من وجوه تأثير الأدب الفارسي): الناحية اللغوية، فقد علمت أن العرب في جاهليتها كانت غنية في شؤون الحياة البدوية وما يتصل بها، فلما فتحوا فارس وكثيراً من بلاد الروم رأوا من أدوات الزينة والترف ما لم يكونوا قد رأوا، ورأوا من الحرف الدقيقة والفنون الجميلة ما لم يعهدوه، كما رأوا من تنظيم الحكومة وتدوين الدواوين ما لم يكن يخطر لهم على بال، فاضطروا أن يقتبسوا من الأمم المفتوحة ألقاظاً يُدخلونها في لغتهم، وكانت اللغة الفارسية أقرب منبع يستمدون منه ما يحتاجون إليه، فأخذوا منهم الكوز والجرّة والإبريق والطست والخوان والطبق والقصعة والخز والديباج والسندس والياقوت والفيروز والبلور والكعك والغالودج واللوزينج والفلفل والزنجبيل والقرفة والنرجس والنسرين والسوسن والعبير والكافور والصندل والقرنفل والبستان والأرجوان والقرمز والسراويل والإستبرق والتثور والجوز واللوز والدولاب والميزان والزئبق والباشق والجاموس والطيلسان والمغنطيس والمارستان والصك وصنجة الميزان والصولجان والكوسج ونوافج المسك والفرسخ والبند -

(1) تجد هذه القصيدة في الأغاني 4: 121 و 122؛ وديوانه ص 51 - 52.

وهو العَلم الكبير- والزمرد والآجر والجوهر والسكر والطنبور⁽¹⁾ . . الخ. ونظرة عامة إلى هذه الأسماء تريك أن العرب اضطروا إلى أخذ كلمات فارسية في كل مرفق من مرفاق الحياة، ولا بد أن يكونوا قد أخذوا منهم تراكيب للجُمَل جديدة ومعاني جديدة وخيالاً جديداً، ولكن من العسير تعيين ما أخذوه من هذا النوع بالدقة، لأن المعاني والخيال وما إليهما مما يُسْرَقُ وقلَّ أن يضبط. ولم تسجَلْ أمة معانيها وخيالاتها كما تسجل ألفاظها.

الثالث: الحِكم: كان للفرس أثر كبير في الأخلاق الإسلامية والآداب من ناحية حكيمهم، ذلك أن الأخلاق الإسلامية تأثرت بثلاثة مؤثرات:

أولها: التعاليم الدينية كالتي وردت في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: الآية 119] ، ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: الآية 8] ، ﴿لَا تَقْلُمُونَ وَلَا تَقْلُمُونَ﴾ [البقرة: الآية 279] ، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: 1] إلى كثير من أمثال ذلك، والتي وردت في الأحاديث: "أحبُّ لأخيك ما تحب لنفسك"، وكما روي من تعاليم الديانات السابقة كالتيوراة والإنجيل وأمثال سليمان ونحو ذلك.

ثانيها: فلسفة اليونان، وذلك بما نقل منها في العصر العباسي، ومن الأمثلة على ذلك ما تقرؤه في كتاب ابن مسكويه من شرح نظرية أرسطو في أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين، ومن نظرية أفلاطون في أسس الفضائل الأربعة، وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدل، ونحو ذلك.

ثالثها: وهو الذي يهمننا هنا- نوع من الحِكم والجمل القصيرة تصاغ صوغ الأمثال، أو حكايات تنقل فيها أخبار الملوك ووزرائهم وعماظهم والحكام في زمنهم، وما جرى على ألسنتهم، وهذا النوع غمر كتب الأدب، وتأثرت به الأخلاق في الإسلام أكثر من تأثرها بالفلسفة اليونانية، ذلك لأنه أقرب إلى العقل العربي؛ فقد أبنت لك قبل أن العقل العربي لا يميل كثيراً إلى البحث المنظم المفصل، ويفضل أن تركز تجارب السنين الطويلة في الكلمات القصيرة، وتؤلف من ذلك جمل، كل جملة في معنى خاص، فكلمة في الشجاعة، وكلمة في الكرم، وثالثة في الوفاء، فأما أن تذكر الشجاعة وتفصل وينظر إليها من جميع نواحيها وفي الأسباب الباعثة عليها ونحو ذلك، فهذا بعيد عن الذوق العربي والعقل العربي وهو بالعقل اليوناني أشبه. ومن أجل هذا لما عثر العربي على هذا النوع من الحكم أعجب به ونقله

(1) انظر فقه اللغة الثعالبية، والمخصص في الطعوم وآلات الغناء.

وأضافه إلى ما كان له في الجاهلية، وكان للفارس في ذلك الشيء الكثير، إما مبتكر من عند أنفسهم، أو منقول من الهند عن طريقهم، وأوضح مثل لذلك الأدب الصغير والأدب الكبير لابن المقفع الفارسي. هذا في العصر العباسي، وقبله في العصر الأموي كانت هذه الحكمة تنقل ويتداولها العلماء، ويتأدب بها الناس، كما ترى في كثير من كلمات الحسن البصري الفارسي، وتجد كثيراً منها في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، وسراج الملوك للطرطوشي، والتاج والعقد الفريد.

ومما يلاحظ هنا أن الذوق العربي في هذا النوع من الحكمة يشبه مشابهة تامة الذوق الفارسي؛ فالحكمة التي تنسب لأكثم بن صيفي في الجاهلية والإمام علي في الإسلام، والتي تنسب لسادات العرب كالأحنف بن قيس، وروح بن زنباع، تشبه في قوالها وصيغها واتجاه النظر فيها ما يروى في كتب الأدب عن بُزْرِجْمَهْر، وإبرويز، ومويذ موبدان ونحوهم، حتى لقد عقد ابن عبد ربه فصلاً في كتابه العقد الفريد تحت عنوان: "أمثال أكثم بن صيفي وبزرجمهر"، ولم يبين ما لكل منهما. فكان من الصعب التمييز في أكثرها بين ما هو لأكثم وما هو لبزرجمهر⁽¹⁾.

والآن أقص عليك نموذجاً صغيراً من هذه الحكمة الفارسية:

1 - قال بزرجمهر: "إذا اشتبه عليك أمران، فلم تدر في أيهما الصواب فانظر أقربهما إلى هواك فاجتنبه".

2 - كتب إبرويزي إلى ابنه شيرويه: "اجعل عقوبتك على اليسير من الخيانة كعقوبتك على الكثير منها، فإذا لم يطمع منك في الصغير لم يُجْتَرَأَ عليك في الكبير، وأبرد البريد في الدرهم ينقُصُ من الخراج، ولا تعاقبن على شيء كعقوبتك على كسره، ولا تَرْزُقَنَّ على شيء كرزقك على إزجائه، واجعل أعظم رزقك فيه، وأحسن ثوابك عليك حَقَنَ دمِ المُرْجِي وتوفير ماله، من غير أن يعلم أنك أحمدت أمره حين عفَّ واعتصم من أن يهلك".

3 - قال كسرى ليوشت المغتني وقد قتل فهلوذ "في رواية الأغاني فهليذ" حين فاقه وكان تلميذه: "كنتُ أستريح منه إليك ومنك إليه، فأذهب شطرَ تمتعي حسدك ونَعْلُ صدرك"، ثم أمر أن يلقي تحت أرجل الفيلة، فقال: أيها الملك إذا قتلْتُ أنا شطرَ طربك وأبطلتُه، وقتلتُ أنت شطره الآخر وأبطلتُه، أليست تكون جنايتك على طربك كجنايتي عليه؟". قال

(1) العقد الفريد 1: 331.

كسرى: "دعوه! ما دله على هذا الكلام إلا ما جُويل له من طول المدة".

4 - قال كسرى: "احذروا صولة الكريم إذا جاع، واللثيم إذا شبع".

5 - قال أردشير بن بابك: إن للآذان مَجَّةً، وللقلوب مِلا، ففرقوا بين الحكمتين.

6 - "في سير العجم: أن رجلاً وشى برجل إلى الاسكندر، فقال: أتحب أن تُقبَل منه عليك ومنك عليه؟ قال: لا. قال: فَكُفَّ الشَّرَّ يَكْفُ عنك الشر".

إلى كثير من أمثال ذلك شحنت بها كتب الأدب.

الرابع: هناك أمر آخر فارسي، كان له أثر كبير في حياة الأدب العربي، ذلك هو الغناء؛ فالظاهر أن العرب أخذوا كثيراً من النغمات الفارسية، ووقعوا عليها شعرهم العربي، قال أبو الفرج في كتابه الأغاني: "إن الغناء العربي لم يكن يعرف في زمان عمر بن الخطاب، إلا ما كانت العرب تستعمله من النصب والحدا، وذلك جار مجرى الإنشاد، إلا أنه يقع بتطريب وترجيع يسير وزفع للصوت"⁽¹⁾.

وقال: "سعيد بن مسجع... مولى بني جُمح... مَكِّي أسود مغنٌّ متقدم، من فحول المغنين وأكابرهم، وأول من صنع الغناء منهم، ونقل غناء الفرس إلى غناء العرب، ثم رحل إلى الشام، وأخذ ألحان الروم والبربطية والأسطوخوسية، وانقلب إلى فارس، فأخذ بها غناءً كثيراً وتعلم الضرب، ثم قدم إلى الحجاز، وقد أخذ محاسن تلك النغم، وألقى منه ما استبحه من النبرات والنغم التي هي موجودة في نغم غناء الفرس والروم، خارجة عن غناء العرب، وغنَّى على هذا المذهب، فإن أول من أثبت ذلك، ولحنه وتبعه الناس بعده".

وحكى رواية أخرى وهي: "أن مسجع مرَّ بالفرس وهم يبنون المسجد الحرام فسمع غناءهم بالفارسية فقلبه إلى شعر عربي:

(الِيْمَ عَلَيَّ ظَلَلٍ عَفَا مُتَقَادِم... الأبيات.)

وحكى "أن مولى بن مسجع سمعه يتغنى، فسأله: أتى لك هذا؟ قال: سمعت هذه الأعاجم تتغنى بالفارسية فتفتتها وقلبتها في هذا الشعر. قال له: فأنت حر لوجه الله، فلزم مولاه وكثر أدبه، واتسع في غنائه ومهر بمكة".

(1) أغاني 8: 149، والنصب ضرب من الحدا.

وفي رواية ثالثة عن صفوان الجمحي عن أبيه قال: "أول من نقل الغناء الفارسي إلى الغناء العربي سعيد بن مسجح مولى بني مخزوم، وذلك أن معاوية بن أبي سفيان لما بنى دوره... جعل لها بتائين فُرْساً من العراق، فكانوا يبنونها بالجص والآجر، وكان سعيد بن مسجح بأبيهم فيسمع من غنائهم على بنيانهم، فما استحسّن من ألحانهم أخذه ونقله إلى الشعر العربي، ثم صاغ على نحو ذلك"⁽¹⁾.

وذكر في موضع آخر "أن ابن مُحَرِّز كان أبوه من سَدَنَةِ الكعبة، أصله من الفرس، وكان أصغر أجنباً طويلاً، وكان يسكن المدينة مرة ومكة مرة، فإذا أتى المدينة أقام بها ثلاثة أشهر يتعلم الضرب من عَزَّة المَيْلَاء، ثم يرجع إلى مكة فيقيم بها ثلاثة أشهر، ثم يشخص إلى فارس فيتعلم ألحان الفرس، ثم صار إلى الشام فتعلّم ألحان الروم وأخذ عناءهم، فأسقط من ذلك ما لا يستحسن من نغم الفريقين، وأخذ محاسنها فمزج بعضها ببعض، وألّف منها الأغاني التي صنعها في أشعار العرب، فأتى بما لم يُسمع بمثله، كان يقال له: صنّاج العرب، وهو أول من غنّى بزوج من الشعر، وعمل ذلك بعده المغنون اقتداء به. وكان يقول: الأفراد لا تتم بها الألحان. وذكر أنه أول ما أخذ الغناء أخذه عن ابن مسجح"⁽²⁾.

وقال ابن خُرَدَّاذِبَه: "كان عبد الله بن عامر اشترى إماء نائحات، وأتى بهن إلى المدينة، فكان لهن يوم في الجمعة يلعبن فيه، وسمع النامس منهن؛ ثم قدم رجل فارسي يعرف بنشيط فغنّى، فأعجب عبد الله بن جعفر به، فقال له "سائب خاثر" وهو مولى أيضاً من فيء كسرى: أنا أصنع لك مثل غناء هذا الفارسي، وقد صنع "لمن الديار رسومها قفر". قال ابن الكلبي: "وهو أول صوت غنّى في الإسلام من الغناء العربي"⁽³⁾.

ترى من هذا كيف كان للفرس أثر كبير في النغمات العربية وفي التوقيع، وليس هذا يهمننا كثيراً الآن لأنه ألصق بالفن، ولكن الذي يهمننا فوق هذا أن العرب نقلوا أيضاً عن الفرس صورة مجالس الغناء والاجتماع لسماعه، فكانت - عدا أنها مجالس للغناء - مجالس للأدب يُصَفَّى لها الشعر ويرقق حتى يتفق والذوق الموسيقي: أضف إلى هذا ما كانت تستتبعه هذه المجالس من محاضرات أدبية، وقصص جميل، وفكاهات رائقة وتنادر ممتع، وتسابق

(1) الأغاني 3 وما بعدها.

(2) الأغاني 1: 145.

(3) الأغاني 7: 179.

بين الشعراء والأدباء للظهور فيها، ونيل الخطوة، وناهيك بما كان لهذه المنتديات الأدبية من فضل على الأدب، ومباراة في تهذيبه وتجديده.

ودلينا على نقل هذه المجالس عن الفرس ومحاكاة العرب لهم ما ذكره صاحب التاج (أخلاق الملوك) من حديث طويل تقتصر منه على ما يهمنا؛ فقد عقد باباً سَمَّاهُ باب المنادمة قال فيه: ولنبداً بملوك الأعاجم إذ كانوا هم الأوَّل في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية وإلزام كل طبقة حظها، والاقترار على حديلتها (شاكلتها)". ثم ذكر ما كان يفعله ملوك العجم مع الندماء من تقسيمهم إلى طبقات ومراتب، ومجلس كل طبقة من هؤلاء، وقال: "وكانت ملوك الأعاجم من لدن أردشير بن بابك إلى يزيدجرد تحتجب عن الندماء بستارة، فكان يكون بينه وبين أول الطبقات عشرون ذراعاً: لأن الستار من الملك على عشرة أذرع والستار من الطبقة الأولى على عشرة أذرع، وكان يأتيهم الأمر من الملك بما يفعلون وما يغنون". ثم قال: "قلت لإسحاق بن إبراهيم: هل كانت الخلفاء من بني أمية تظهر للندماء والمغنين؟ قال: أما معاوية، ومروان، وعبد الملك، وسليمان، وهشام، ومروان بن محمد فكان بينهم وبين الندماء ستارة، وكان لا يظهر أحد من الندماء على ما يفعله الخليفة إذ طرب للمغني والتدُّ، حتى ينقلب ويمشي ويحرك كتفيه ويرقص ويتجرد حيث لا يراه إلا خواص جواريه، إلا أنه كان إذا ارتفع من خلف الستارة صوت أو نعيمٌ طرب أو رقص أو حركة بزفير تجاوز المقدار، قال صاحب الستارة: حسبك يا جارية، كفي، انتهى، أقصري، يوهم الندماء أن الفاعل لذلك بعض الجواري، فأما الباقون من خلفاء بني أمية فلم يكونوا يتحاشون أن يرقصوا ويتجدوا ويحضروا عُرّة بحضرة الندماء والمغنين"⁽¹⁾. وقد ذكر بعد مجالس الخلفاء العباسيين مما ليس من موضوعنا.

إذاً كان للخلفاء مجالس للغناء للهو، وثبت أن هذه المجالس أخذت عن الفرس. وأنت إذا قرأت في كتاب الأغاني رأيت الولاة وعظماء الدولة كانت لهم كذلك مجالس هي صورة مصغرة لمجالس الخلفاء، بل تفوقها في حرية القائلين والمغنين والسامعين، وإطلاق كل منهم القول على سجيته، وأترك لك تقدير ما لهذا من تأثير في الأدب والفن.

الخامس: يظهر لنا أنه في أواخر عهد الدولة الأموية حوّل الفرس الكتابة العربية إلى نمط آخر لم يكن يعرفه العرب، وهو نوع الكتابة التي اشتهر بها عبد الحميد الكاتب ومدرسته؛

(1) التاج، ص 21 وما بعدها.

فقد كان عبد الحميد كاتب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، ويقول صاحب العقد: "إنه كتب لعبد الملك بن مروان وليزيد، ثم لم يزل كاتباً لخلفاء بني أمية حتى انقضت دولتهم". ويقول ابن خلكان: "إنه كان في الكتابة وفي كل فن من العلم والأدب إماماً... وعنه أخذ المترسلون، ولطريقته لزموا، ولآثاره اقتفوا... وهو أول من أطال الرسائل واستعمل التحميدات في فصول الكتب، فاستعمل الناس ذلك بعده"⁽¹⁾. وقال الشريشي في شرح المقامات: "إنه أول من فتق أكمام البلاغة وأسهل طرقها، وفك رقاب الشعر" ووصيته للكتاب - إن صحت - تدلنا على أنه كان الآخذ بزمامهم والراسم لهم طريقهم.

ودليلنا على أن منحاه في الكتابة ذو صبغة فارسية ما حكاه ابن خلكان من "أن عبد الحميد من الموالي وأصله من الأنبار"⁽²⁾، وحكي أيضاً "أنه أخذ الكتاب عن سالم مولى هشام بن عبد الملك". وأصرح من هذا في الدلالة ما حكاه أبو هلال العسكري في كتابه "ديوان المعاني" قال: فمن تعلم البلاغة بلغة من اللغات ثم انتقل إلى لغة أخرى أمكنه فيها من صنعة الكلام ما أمكنه في الأولى، وكان عبد الحميد الكاتب استخراج أمثلة الكتابة التي رسمها من اللسان الفارسي، فحولها إلى اللسان العربي؛ ويدلك على هذا أيضاً أن تراجم خطب الفرس ورسائلهم هي على نمط خطب العرب ورسائلها، وللفرس أمثال مثل أمثال العرب معنى وصنعة، وربما كان اللفظ الفارسي في بعضها أفصح من اللفظ العربي"⁽³⁾. ثم ذكر أمثالاً بنصها الفارسي وما يقابلها في اللغة العربية وفاضل بينها.

فلعلك تفر معي في هذا أن الأدب الفارسي صبغ الأدب العربي صبغة جديدة، وربما كان أدق من ذلك أن تقول إنهما "تفاعلا".

هذا مختصر النواحي التي كان لها أثر للفرس في حياة العرب الأدبية، أما أثرهم في تدوين العلوم، ومن نبغ منهم من علماء في الفروع المختلفة، فسنعرض له في موضع آخر.

(1) ابن خلكان، 1 : 435 .

(2) الأنبار: مدينة على الشاطئ الأيسر للفرات في الشمال الشرقي من العراق.

(3) من نسخة خطية بدار الكتب .

مصادر هذا الباب

اعتمدنا في الفصل الأول - عدا ما ذكرنا من الكتب العربية أثناء البحث على:

Browne, A Literary History of Persia - 1

Sykes, A History of Persia - 2

Levy, Bersian Literature - 3

Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia - 4

5- دائرة المعارف البريطانية في مادة Zoroaster و'ماني' و'مزدك'.

Every man, Encyclopaedia . - 6

وفي الفصل الثاني اعتمدنا على ما ذكر من الكتب العربية أثناء البحث.

الباب الرابع: التأثير اليوناني - الروماني الفصل الأول:

النصرانية

فتح المسلمون البلاد وهي مملوءة بالنصارى في مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام، وكانت النصرانية عند الفتح منقسمة إلى جملة طوائف، أشهرها في الشرق ثلاثة: اليَعاقبة، وكانت منتشرة في مصر والنوبة والحبشة. والنساطرة⁽¹⁾: وكانت منتشرة في الموصل والعراق وفارس. والملكانية. وكانت منتشرة في بلاد المغرب وصقلية والأندلس والشام. وكان بين هذه المذاهب جدال في العقائد الدينية؛ فاليعاقبة كانوا يرون أن المسيح هو الله، وأن الله والإنسان اتحدا في طبيعة واحدة هي المسيح؛ والملكانية والنساطرة قالوا: إن للمسيح طبيعتين متميزتين: الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناسوتية، وإن اختلفت الطائفتان فيما عدا ذلك من التفاصيل. وقد استمر الخلاف بين هذه الفرق في: هل اللاهوتية وما للناسوتية من إرادة وفعل متحدتان في المسيح، أو مختلفتان؟ قالت اليعاقبة بالأول، وقالت النساطرة: إن للمسيح ناموتية لها إرادة، ولها فعل يختلف كل الاختلاف عن العنصر اللاهوتي⁽²⁾ واختلفوا في تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت، فقال اليعاقبة كاتحاد الماء يلقي في الخمر فيصيران شيئاً واحداً، وقالت النسطورية: كاتحاد الماء يلقي في الزيت، فكل واحد منهما باق بحسبه، وقالت الملكانية: كاتحاد النار في الصفيحة المحماة⁽³⁾.

(1) هم أتباع نسطور وقد كان بطريقاً للقسطنطينية في بعض أيامه ومات في منفاه حول سنة 450م، وليس كما زعم الشهرستاني أنه ظهر في عصر المأمون

(2) انظر Boer في الفلسفة الإسلامية ص 12.

(3) ابن حزم في الملل والنحل 1: 53.

وقد سقنا هذا لنبيين أن الفرق النصرانية المنتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون كانت مختلفة، وكانت تتجادل في العقيدة في الله جدالاً شديداً، والقرآن نفسه حكى شيئاً عن بعض أقوال هذه الفرق وردّ عليها، فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ﴾ [المائدة: الآية 73] وقال يخاطب عيسى عليه السلام: ﴿وَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالُوا سُبْحَانَكَ﴾ [المائدة: الآية 116] .

ولم يقتصر النزاع بين النصارى على العقيدة في الله، بل اختلفوا في مسائل أخرى كثيرة: هل ينزل المسيح قبل يوم القيامة أو لا ينزل؟ وهل الحشر يكون للأرواح والأبدان أو للأرواح فقط؟ وهل صفات الله زائدة عن ذات الله، أو هي هي؟ ومن النسطورية من كان يقول بالقدر خيره وشره، إلى غير ذلك من أقوال تسرب منها إلى المسلمين كثير وأثار بينهم الجدل، وحق قول النبي ﷺ: "لَتَرْكَبُنَّ سَنَنْ مَن كَانَ قَبْلَكُمْ حَذُوَ الْقَدَّةِ بِالْقَدَّةِ"، وسترى أثر ذلك واضحاً في الفرق الإسلامية.

وقد لجأت النصرانية إلى الفلسفة اليونانية لتستعين بها على الجدل، ولتؤيد تعاليمها وعقائدها أمام الوثنيين -أولاً- ثم أمام المسلمين أخيراً، فكان كثير من رجال الدين فلاسفة كالأب أوغسطينوس (354-430م) وكانت الإسكندرية هي المركز الجغرافي لمزج الدين بالفلسفة، فبعد أن كانت مدينة المتحف، والمدينة المعروفة عن أهلها النقد وسعة الاطلاع، أصبحت مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية، فسهل الاتصال والامتزاج. والتقى على ضفاف النيل رجال مختلفة آراؤهم، متباينة مذاهبهم، تبادلوا فيها الآراء كما كانت تُتبادل السلع، فاتسعت دائرة الفكر، وقورن بين الآراء المختلفة، وكان من نتيجة ذلك ظهور روح جديد أسس على مبدئين متناقضين ممتزجين أحدهما الشك والنقد، والثاني سرعة التصديق، تقابلت في الإسكندرية آراء الشرقيين والغربيين "اليونان" فامتزج روح اليونان بروح المشاركة، فانتجا عقائد ونظماً دينية متأثرة بأمل الأولين وإلهام الآخرين، بما لليونان من علم، وما للمشاركة من أساطير. جاء الروح اليوناني بما له من ذكاء ودقة وقدرة على الشرح المبين، فأصابته شرارة من الشرق أشعلته وأحيتة. كذلك أخرج الروح الشرقي - الذي من خصائصه الطموح إلى ما وراء عالم الشهادة- نظاماً ملتصقاً ونظريات مرتبة لم يكن ليخرجها لولا مساعدة العلم اليوناني له، فإنه رتب مآثور الشرقيين وحلّ من عقد لسانهم، فاستخرجوا العقائد الدينية والنظم الفلسفية التي بلغت الذروة في مذاهب الغنوسية والأفلاطونية الحديثة، ويهودية فيلون، ومذهب الإشراك الذي وضعه يوليان الصابي. إن الشرقي بما له من ميل إلى

الغريب وخوارق العادات، وما في طبيعته من تصوف وتدين، واليوناني بما له من فحص دقيق ويحث عميق. وإن شئت فقل: إن ما للأول من شعور، وما للثاني من تحليل منطقي امتزجا، ونتج منهما فكر خاص انتشر في الإسكندرية في القرون الأولى للميلاد. وقد صبغ ذلك الفكر بصبغتين مختلفتين: صبغة الكماليين والصوفيين، وصبغة أهل البحث العلمي. ولذا امتاز هذا العصر بميل الفلسفة إلى الدين، وميل الدين إلى الفلسفة⁽¹⁾.

(1) كتاب "مبادئ الفلسفة" تعريب المؤلف.

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

في العصور الأولى للمسيح ظهر في الإسكندرية المذهب المعروف "بالأفلاطونية الحديثة"، وكان لهذا المذهب أثر كبير في فلاسفة المسلمين وعلماء الكلام وخاصة المعتزلة والصوفية.

مؤسس هذا المذهب "أمتيوس سگامن" كان أول أمره حملاً، ثم صار معلم فلسفة في الاسكندرية، وقد ولد من أبوين نصرانيين، ولكنه صبأ إلى الدين اليوناني القديم، وهو أول المعلمين الإسكندريين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أفلاطون وأرسطو، ولم يؤثر عنه أي كتاب، ولذلك كانت معلوماتنا عن تعاليمه قليلة، ومات سنة 242م، ويُعد تلميذه "أفلوطين" منظم هذا المذهب وأكبر مؤيديه والمدافعين عنه، بل ربما عدَّ هو مؤسسه، وقد ولد سنة 205م في ليكوبوليس (Licopolis أسيوط) وتعلَّم في الإسكندرية ولازم أمينوس نحو إحدى عشرة سنة، وقد التحق بحملة سارت لغزو فارس، لتعرف علوم الفرس والهنود، وسافر إلى رومة سنة 245م، وأسس بها مدرسة للفلسفة ومات سنة 270م، والعرب لم تعرف كثيراً عن أفلوطين هذا، ولكن تعرف مدرسته وتطلق عليها "مذهب الإسكندرانيين"، ويطلق عليه الشهرستاني "الشيخ اليوناني"، وقد نقل إليهم كثير من فلسفته معزوة خطأ إلى غيره. وقد ألَّف أفلوطين كتاباً كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها اسم (التاسوعات) "إنيذ" Enneads؛ وتفرَّع مذهبه إلى فروع كثيرة، فكان منه فرع في الإسكندرية، وفرع في الشام، وفرع في أثينا. وله آراء في الطبيعة لا تهمنا الآن وله آراء في الإلهيات نذكر طرفاً منها:

يقول إن هذا العالم كثير الظواهر، دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه، بل لا بد لوجوده من علة سابقة عليه هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار، لا يحده حد، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحلَّ فيما خلق، بل ظل قائماً بنفسه مسيطراً على خلقه، ليس ذاتاً، وليس صفة، هو الإرادة المطلقة، لا يخرج شيء عن

إرادته، هو علة العلل ولا علة له، وهو في كل مكان ولا مكان له.

كيف نشأ عنه العالم؟ وكيف صدر هذا المركب المتغير من البسيط الذي لا يلحقه تغير؟ كان هذا العالم غير موجود ثم وُجد، فهل يمكن أن يصدر عن الخالق ذلك من غير أن يحصل تغير في ذاته؟ كيف يصدر هذا العالم الفاني من الله غير الفاني؟ هل صدر هذا العالم من الصانع عن روية وتفكير أو من غير روية؟ ولمَّ وجد الشر في العالم؟ ما النفس وأين كانت قبل حلولها بالبدن وأين تكون بعد فراقه؟

هذه المسائل وأشباهها كانت من أهم المسائل التي شغلت أفلوطين ومدرسته، وثار حولها الجدل وذهبوا فيها مذاهب يخرج بنا شرحها عما رسمنا، وإنما أشرنا إليها لتبين فيم كان هذا العالم العلمي يبحث، ولتستطيع بعد أن نعرف أثرهم.

وكان هذا المذهب الإسكندري في أول أمره يميل إلى البحث والتفكير العقلي المحض، ثم أخذ يناصر الوثنية اليونانية، ويقاوم النصرانية، ثم انحدر إلى أن اقتصر على الشغف بالاطلاع على المغيبات، وخوارق العادات، والاعتداد بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم، والكهانة والتنجيم والدعوات والعزائم، ونحو ذلك.

ولما انتصرت النصرانية وجاء "جوستينيان" أغلق مدارس الفلسفة في أثينا، واضطهد الفلاسفة، فممنهم من فرّ (ومن هؤلاء سبعة سافروا إلى فارس فاستقبلهم كسرى أنو شيروان، واحتفى بهم وأنزلهم منزلاً كريماً، وجعل من شروط الصلح مع جوستينيان أن يُعنى بهم - وكان هؤلاء السبعة من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة)؛ ومنهم من تنصر، وبعض المنتصرين أخرجوا كتباً في الأفلاطونية الحديثة مصبوغة بالصبغة النصرانية، ككتاب ديونيسوس، ألفه أفلاطوني مجهول- في منتصف القرن السادس للمسيح- باسم ديونيسوس، ادعى أنه من تلاميذ بولس الحواري، وقد شرح أسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في ذلك⁽¹⁾؛ ثم دخل هذا المذهب في الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة والحكماء والصوفية، ومنهم أخذت جل أفكارهم جماعة "إخوان الصفا" وغيرهم.

(1) قد طبع في برلين كتاب اسمه "أرثولوجيا أرسططاليس" سنة 1882 وهو في الإلهيات، تفسير فورفوربوس الصوري، نقله إلى العربية عبد المسيح الحمصي بن الناعمي وأصلحه يعقوب الكندي. والحق أنه ليس على مذهب أرسطو وإنما هو على مذهب أفلوطين، فإن فورفوربوس هذا تلميذ أفلوطين وتوفي سنة 304 وألف هذا الكتاب على مذهبه.

قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية - وخاصة مذهب الأفلاطونية الحديثة- في العراق وما حوله، وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية، وهي إحدى اللغات الآرامية- انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها- وكان من أهم مراكزها الرها (Edessa) ونصيبين، وفوق هذا كانت هي لغة الأدب والعلم لجميع كتّاب النصرانية في أنطاكية وما حولها، وللنصارى الخاضعين لدولة الفرس. وأنشئت في هذه الأصفاع مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية جميعاً في الرها وفي نصيبين وفي جُنْدَيْسابور.

بل كانت اللغة السريانية أيضاً لغة الوثنية وآدابها، وأشهر مراكز الوثنية السريانية مدينة حرّان (في جنوبي الرها)، وقد ظلت هذه المدينة مركزاً للديانة الوثنية والثقافة اليونانية إلى ما بعد الاسلام، فكانوا بعد الفتح الإسلامي يدرسون الرياضة والفلك والفلسفة على المذهب الأفلاطوني، وهم الذين تسموا -بعد ذلك- في عصر المأمون وبعده بالصابئين، وكان منهم كثيرون من المؤلفين، ومن تولوا الترجمة بعدُ.



وقد عاشت الآداب السريانية من القرن الثالث الميلادي إلى القرن الرابع عشر؛ ولكن حياتها بعد الفتح الإسلامي كانت حياة ضعيفة لغزو اللغة العربية لها وغلبتها.

وبقي لنا من الأدب السرياني مجموعة في مختلف أنواع الكتابة، ولكن الذي بقي منها إنما هو من المدرسة النصرانية لا الوثنية، فهناك كتب في الصلوات والأدعية الدينية والأقاصيص التاريخية، والتاريخ العام، والفلسفة، والعلوم - وكلها مصبوغ بالصبغة الدينية- لأن أكثر الكتّاب كانوا قسيسين ورهباناً. وهناك قليل من الآثار الأدبية نظماً ونثراً.

وخدم السريانيون العلم والفلسفة بما ترجموا أكثر مما ألفوا، فلم يبتكروا كثيراً.

وحفظت اللغة السريانية بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها، وكانت ترجمتهم لكتب الفلسفة اليونانية هي الأساس الذي اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم. وقد كانت الترجمة السريانية في عهدها الأول ترجمة حرفية تقريباً، ثم تحرر الكتّاب المتأخرون من حرفية الترجمة.

وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين، كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة، أما الإلهيات ونحوها فكانت تعدّل بما يتفق والمسيحية، حتى لقد

حوّلوا أفلاطون في كتابتهم إلى راهب شرقي، فقالوا إنه بنى لنفسه معبداً في برية بعيداً عن الناس، وظلّ يتعبد فيه سنين، وهذه هي الطريقة التي سلكها المسلمون بعد، فقد أغفلوا من الإلهيات كثيراً مما يخالف تعاليم الاسلام، ولم يقتصر السريانيون على الترجمة من اليونان، بل ترجموا كذلك من الفهلوية فترجموا منها تاريخ الإسكندر، نقله الفرس عن اليونانية، ثم نقله السريانيون من الفهلوية وكذلك ترجموا كليلة ودمنة إلى السريانية في القرن السادس الميلادي، وقصة الاستبداد في القرن الثامن.

ومن أشهر رجال الدين والأدب من السريانيين الذين يعرفهم المسلمون بارديسان أو ابن ديسان (Bardaisan مات سنة 222م)، وديسان اسم نهر نسب إليه، وله مذهب ديني مزج فيه الثنوية بالنصرانية كما فعل ماني، وكان ينكر بعث الأجسام، ويقول إن جسد المسيح لم يكن جسماً حقيقياً بل صورة شبّهت للناس أرسلها الله تعالى. وله تعاليم كثيرة بقيت بعد ظهور الاسلام، ومنها استمد الرافضة بعض أقوالهم، وانتسب إليه بعضهم كأبي شاعر الديصاني، وأخذ علماء الكلام في الرد عليهم، وهم يكتبون عن أتباعه تحت اسم "الديصانية".

ومن أشهرهم أيضاً سرجيس الرسعني من مدينة "رأس عين"، وقد مات سنة 536م، وهو من أشهر المتأدبين بالأدب اليونانية وترجم منها إلى السريانية كتباً كثيرة بعضها محفوظ إلى عهدنا في المتحف البريطاني، منها رسائل لأرسطو ولقورفوروس ولجالينوس، وألف رسالة في المنطق ليست كاملة تبحث في المقولات العشر، والإيجاب والسلب، والجنس والفصل... إلخ وألف رسالة أخرى في تأثير القمر وفي حركة الشمس. وقد انتشرت كتبه بين البعاقبة والناطقة وعدّوه عمدتهم في المنطق والطب.

وألف غير سرجيس كثيرون -في هذا العصر- في النفس والقضاء والقدر والنحو، وفي أن الإنسان عالم صغير وفي تركيب الإنسان من جسم وروح... إلخ.

ولما فتح المسلمون هذه البلاد في القرن السابع الميلادي أسلم بعض السريانيين، وظلّ بعضهم محافظاً على دينه يدفع الجزية، ولكن الأدب السريانية على الجملة أخذت في الضعف، ومع ذلك فقد نبغ كثير منهم في العصر الأموي والعباسي، وظلت المدارس السريانية مفتوحة في عهد الدولة الأموية كما كانت. ولم يكن الخلفاء والأمراء يتدخلون في شؤونهم إلا عندما يحتدم النزاع الديني بينهم فيلجأ بعضهم إلى الولاة يستنصرهم.

واشتهر من هؤلاء في العصر الأموي يعقوب الرهاوي (640 - 708م تقريباً) وقد ترجم كثيراً من كتاب الإلهيات اليونانية، ويعقوب هذا أثر كبير الدلالة، فقد أثير عنه أنه أفتى رجال

الدين من النصارى بأنه يحل لهم أن يعلّموا أولاد المسلمين التعليم الراقي، وهذه الفتوى تدل من غير شك على إقبال بعض المسلمين في ذلك العصر على دراسة الفلسفة عليهم وتردد النصارى أولاً في تعليمهم.

ولما جاء دور نقل الفلسفة والعلوم إلى العربية في العهد العباسي، كان لهؤلاء السريان الفضل الأكبر في الترجمة، أمثال حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق، وابن أخته حبيش، مما نعرض إليه في موضعه إن شاء الله.

الآن نستطيع أن نفهم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندرية، وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانيين، وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين على الشرح الذي شرحته، فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم في الملكة الإسلامية، وتزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج من هذا التزاوج الثقافة العربية أو الإسلامية، ونتاجت المذاهب الدينية والفلسفية الإسلامية والحركات العلمية والفنون الأدبية.

والعرب أنفسهم اتصلوا بهذه الثقافات من قديم؛ فالقنطري في كتابه "أخبار الحكماء" يحدثنا "أن الحارث بن كلدة كان من ثقيف من أهل الطائف، رحل إلى أرض فارس، وأخذ الطب عن أهل تلك الديار من أهل جنديسابور وغيرها في الجاهلية قبل الإسلام، وجاد في هذه الصناعة، وطبّ بأرض فارس، وعالج، وشهد أهل بلد فارس -ممن رآه- بعلمه، واشتهر طبه بين العرب، وكان رسول الله ﷺ يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيسأله عن علته، وسُمّيّة مولاته هي أم زياد ابن أبيه".

وابن أبي أصيبعة يقول في كتابه "طبقات الأطباء": إن النضر بن الحارث بن كلدة ابن خالة النبي ﷺ سافر البلاد كأيّيه واجتمع مع الأفاضل والعلماء بمكة وغيرها، وعاشر الأحرار والكهنة، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جلييلة القدر، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة، وتعلّم من أبيه أيضاً ما كان يعلمه من الطب وغيره، وكان النضر يؤاتي أبا سفيان في عداوة النبي ﷺ. واعتقد النضر أنه بمعلوماته وفضائله يستطيع أن يقاوم النبوة "وأين الثريا من الثرى".

وبعد الإسلام استمر هذا الاتصال. فهم يحدثوننا أن خالد بن يزيد بن معاوية "كان من أعلم قريش بفتون العلم. وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته. وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له

مرْيَانُس المذكور، وصورة تعلمه منه، والرموز التي أشار إليها⁽¹⁾. ويقول ابن النديم: إن خالداً عُني بإخراج كتب القدماء في الصنعة وكان خطيباً شاعراً فصيحاً حازماً، وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء. وقد رأيت من كتبه كتاب الحرات، كتاب الكبير، كتاب الصحيفة الصغير، كتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة⁽²⁾، ومات خالد سنة 85 هـ أو 704م.

من هذا جميعه نرى أن الثقافة اليونانية- كالثقافة الفارسية- كانت ماثورة بين المسلمين في البلدان المختلفة، وكان منالها منهم قريباً، وأنهم أخذوا يستفيدون منها ويتعلمونها على المثقفين بها -ولو لم يكونوا على دينهم- كما تدلنا عليه فتوى يعقوب الرهاوي.

أضف إلى هذا أنه في ذلك العصر، وجد الاحتكاك الديني بين المسلمين والنصارى، فأخذوا يتحادثون ويتحاجون في العقائد؛ ويدلنا على ذلك أن أحد المؤلفين - في هذا العصر- واسمه يحيى الدمشقي ألف رسالة على هذا النمط: "إذا قال لك العربي كذا فأجبه بكذا".

إذاً فمن الخطأ البين الفكرة الشائعة أن العرب والمسلمين جميعاً كانوا بمعزل عما حولهم من الثقافات والأديان إلى العصر العباسي، وأن آراءهم وآدابهم وعلومهم نبئت وحدها من عقول عربية، من غير أن تتعدى غيرها؛ فقد رأينا أنهم - حتى في جاهليتهم - لم يكونوا بمعزل، وأنهم كانوا بعد الإسلام أكثر اتصالاً. ولا يقدح هذا في أية أمة، فالعلم ملك شائع، ومرفق مباح يفتخر منه الناس جميعاً، وليس له حدود فاصلة كالتي ترسمها السياسة الدولية. وإنما الذي يقدح في الأمة حقاً أن تغمض عيونها، وتسد آذانها عما حولها من نظريات وأفكار، أو أن يدفعها التعصب الأعمى أن تنسب لنفسها ما ليس لها، وتعزو إليها خلق ما لم تخلق، وابتداع ما لم تبتدع.

(1) ابن خلكان 1: 211.

(2) فهرست ابن النديم، ص 254 .

الفصل الثالث

الأدب اليوناني والروماني

كان لليونان أدب غزير المادة متنوع الموضوع؛ فقصص خرافية عن آلهتهم الأقدمين، وشعر وصفي قصصي يصف حروبهم وأبطالهم، يسمى شعر الملاحم Epic كالإلياذة والأوديسة.

وشعر غنائي Lyric يصفون فيه مشاعرهم، ويتعرضون فيه للمدح والفخر والحماسة والغزل والرثاء، ونحو ذلك مما تعرض له الشعر العربي.

وشعر تمثيلي Dramatic يتخيلون فيه وقعة حربية أو نحوها كما يتخيلون رجالها، ثم يعملون إلى تصوير الحوادث، ويضعون على لسان رجالها ما يتناسب مع شخصياتهم.

ولهم في هذه الأنواع كلها الشيء الكثير، الذي أثر في الأدب العربي قديمه وحديثه، ونبغ منهم شعراء عدة في بلادهم وفي مستعمراتهم، وبقي من شعرهم إلى يومنا هذا ما يكفي لتصوير ذلك تصويراً بديعاً.

ولهم غير الشعر كتابة راقية وخطابة، وأبحاث وافية في الكتابة والخطابة وعلم البيان، كالذي ترى في أبحاث أرسطو، ولهم مؤرخون أمثال هيرودوتس وتوسيديد، كتبوا التاريخ ونظموه بالقدر الذي يسمح به عصرهم.

ولما ذهب سلطانهم وأصبحوا إقليمياً رومانياً ضعفت آدابهم، ولكن ظل أهم ما وصلوا إليه محفوظاً يتغذى به الرومانيون - على نحو ما كان بين الفرس والعرب- وظهر في هذا العصر أدباء ومؤرخون أمثال بلوتارك، ولوسيد.

ولكن هل تأثر العرب والمسلمون بهذه الآداب في هذا العصر -أعني العصر الأموي- كما تأثروا بالفلسفة اليونانية؟

يظهر لنا أن التأثير الأدبي كان ضعيفاً، فإننا نرى الشعر العربي في العصر الأموي ظلّ حافظاً لكيانه، يترسم الطريق الذي خطه له الشعر الجاهلي في بحوره وفي قافيته، حتى في

موضوعاته؛ كانوا مقصرين في الجاهلية في شعر الملاحم وفي الشعر التمثيلي، فظلوا كذلك حتى في العصر العباسي.

ومن العسير العثور على معان يونانية وردت في شعرهم، ونفتش في هذا العصر عن شاعر أصله يوناني أو روماني تعلم العربية وشعر بها، فلا نجد، مع أننا وجدنا كثيراً -فيما سبق- من أصل فارسي أصبحوا شعراء في العربية، ونجد مؤرخي المسلمين في ذلك العهد تأثروا في طريقة تدوين الحوادث بالتمط الفارسي لا بالتمط اليوناني، ويتجلى ضعف التأثير اليوناني في العرب بضعف معلومات المسلمين عن الحياة الأدبية اليونانية حتى في العصر العباسي؛ فتاريخ اليونان عندهم يبتدئ بالاسكندر الأكبر أو قبله بقليل -امتلائه بالأساطير الخرافية- ولم يسمعو كثيراً بتوسيديد؛ وقد سمعوا قليلاً عن هوميروس، واستشهدوا منه بشيء قليل مقتضب مضطرب كالذي نراه في الشهرستاني، والكشكول لبهاء الدين العاملي.

وعلى الجملة يظهر لنا أن الآداب الفارسية كانت أكثر تأثيراً في الأدب العربي من الآداب اليونانية.

وعلة ذلك -على ما يبدو لنا- أن العرب وهم العنصر الحاكم كانوا متعصبين جد التعصب لشعرهم، لا يسمحون فيه بابتكار أو تحوير في الأساس، فنظّم البيت، وبحر الشعر، وقافية القصيدة ونحو ذلك، أشياء مقدسة لا يصح أن تمس بسوء؛ بل الموضوعات التي يقال فيها الشعر كذلك، فتحرير القافية من قيودها الثقيلة، وزيادة بحر على البحور التي قال فيها الجاهليون، مهما كانت موسيقى البحور الجديدة مطربة، والقول في موضوعات جديدة لم تُؤلف، كل هذه كانت في نظرهم انتهاكاً لحرمة الأدب، بل هم كانوا حريصين في تقاليدهم على ما دون ذلك، ولعل خير ما يمثل هذا ما جاء في طبقات الشعراء لابن قتيبة: "وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج على مذهب المتقدمين في هذه الأقسام، فيقف على منزل عامر، أو يكي على مَشِيد البنيان، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يردّ على العياه العذّاب الجوّاري، لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطّوامي، أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والآس والورد، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشّيح والحنوة"⁽¹⁾ والعرار. قال خلف الأحمر: قال لي شيخ من أهل الكوفة: أما عجبت من الشاعر قال: أنبت

(1) الحنوة: نوع من النبات له نور أحمر طيب الرائحة.

قِيصُوماً وَجِثْجَانًا، فَاحْتَمَلْ لَهُ، وَقُلْتُ أَنَا: أَنْبَتُ إِجْصَاً وَتَفَاحاً، فَلَمْ يَحْتَمِلْ لِي؟! ⁽¹⁾

وليس له أن يقيس على اشتقاقهم فيطلق ما لم يطلقوا، قال الخليل بن أحمد: أنشدني رجل: تَرَفَعَ الْعِرْزُ بِنَا فَارْفَعْنَا، فَقُلْتُ: ليس هذا شيئاً، فقال: كيف جاز للعجاج أن يقول: تَفَاعَسَ الْعِرْزُ بِنَا فَافْعُنَسَا، ولا يجوز لي! ⁽²⁾

فترى من هذا إلى أي حد وصل العرب في المحافظة على تقاليد من قبلهم، حتى يلجئهم ذلك إلى أن يصفوا ناقةً وبعيراً، وهم إنما يركبون بغلاً وحماراً، ويدَّعوا أن الأرض أنبت قيصوماً وجثجاناً، وهي إنما أنبتت إجصاً وتفاحاً، ولا يبيحوا لأنفسهم أن يشقوا كلمة قياساً على اشتقاق مثلها. فهؤلاء لا يكون لهم من الحرية ما يسمح لهم بأن يدخلوا ملاحم لم يكن يعرفها أبائهم، أو شعراً تمثلياً ينبو عنه ذوقهم. والفرس إنما أثروا بشيء من معانيهم وخيالاتهم، لأنهم هم الذين انتقلوا للعربية ولم تنتقل العربية إليهم. وإذا كان اليونان والرومان لم ينتقلوا إلى العربية كما أسلفنا لم يكن أثرهم فيهم كبيراً.

وسبب آخر دعا إلى تأثرهم بالفارسية أكثر من اليونانية؛ ذلك أن دولة الفرس ذابت في المملكة العربية، وكانت حياة الفرس الاجتماعية تحت أعين العرب يعرفون عنها الكثير، فاستطاعوا أن يتذوقوا شيئاً من أدبهم؛ أما الحياة اليونانية فكانت بعيدة كل البعد عن معيشة العرب، ولم تكن تحت أعينهم لينظروها: آلهةٌ تخالف كل المخالفة تعاليم دينهم، ونظم سياسية واجتماعية لا عهد لهم بها، وأنواع من اللهو لم يألفوها. والأدب كما علمت إنما هو صورة منعكسة للمعيشة الاجتماعية، فكان لزاماً ألا يتذوق العرب الأدب اليوناني ويتأثروا به.

ولا يفوتنا -مع هذا- أن نشير إلى أشياء ثلاثة يونانية كان لها أثر في الأدب العربي:

الأول: كلمات أخذها العرب من اليونانية كالقسطاس (الميزان) والسَّجْنَجَل (المرأة) والبطاقة (الرقعة) والقسطل (الغبار) والقنطار والبطريق والترياق والنقرس والقولنج (مرضان). ورووا "أن علياً رضي الله عنه سأل شريحاً مسألة فأجابته، فقال له قالون: أصبت بالرومية" ⁽²⁾ إلى غير ذلك من الألفاظ.

الثاني: ما كان من أثر في الشعر لشعراء النصرانية في الإسلام، أمثال الأخطل والقطامي، وحتى هؤلاء أثر النصرانية في شعرهم قليل، حتى يقول "الأب لامانس" نفسه:

(1) ابن قتيبة، ص 16، طبع أوروبا.

(2) العالبي في فقه اللغة.

"إن أثر النصرانية في ديوان الأخطل أثر ضعيف، ونصرانيته نصرانية سطحية، ككل العقائد الدينية بين البدو".

الثالث - وهو أكثرها تأثيراً- : الحكم اليونانية. وهذا النوع عنى به السريانين من قبل العرب، فنقلوا منه عن اليونانية الشيء الكثير، ثم أخذه العرب لَمَّا كان يتفق وذوقهم الأدبي، فنقل إلى العرب جُكَم نسبت لسقراط وأفلاطون وأرسطو وأمثالهم، بعضها تصح نسبتها إليهم، وبعضها ليست من اقوالهم عزيت إليهم، كالذي رواوا عن أفلاطون أنه قال: "إذا أقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات"، وقال: "من فضيلة العلم أنك لا تستطيع أن يخدمك فيه أحد، كما يخدمك في سائر الأشياء، وإنما تخدمه بنفسك، ولا يستطيع أحد أن يسلبه إياك كما يسلبك غيره من المقتنيات"، وقال: "لا يضبط الكثير من لا يضبط نفسه الواحدة".."إلخ. وقال أرسطو: "أعلم أنه ليس شيء أصلح للناس من أولي الأمر إذا صلحوا، ولا أفسد لهم ولأنفسهم منهم إذا فسدوا؛ فالوالي من الرعية بمنزلة الروح من الجسد الذي لا حياة له إلا بها"، وقال: "لن يسود من يتبع العيوب الباطنة من إخوانه". وقال سقراط: "النفس الخيرة مجتزئة بالقليل من الأدب؛ والنفس الشريرة لا ينجح فيها كثير من الأدب، لسوء مغرسها". وقال: "العقول مواهب والعلوم مكاسب".

وروا أن أوميروس جاءه رجل وقال له: اهجنني لأفتخر بهجائك، إذ لم أكن أهلاً لمديحك. فقال له: لست فاعلاً، قال: فإني أمضي إلى رؤساء اليونان فأشعرهم بنكولك، قال أوميروس مرتجلاً: بلغنا أن كلباً حاول قتل أسد بجزيرة قبرص فامتنع عليه أنفة منه، فقال له الكلب: إنني أمضي فأشعر السباع بضعفك! قال له الأسد: لأن تعيرني السباع بالنكول عن مبارزتك أحب إليّ من أن ألوث شاربي بدمك..!إلخ، إلخ.

وزاد هذا النقل من حكم اليونان على توالي الأيام حتى أفردت لها الكتب، كما فعل "ابن هندو" في كتابه، ورأيت رسالة طبعت في الجوائب جمعت فيها حكم نسبت لأفلاطون لم يذكر مؤلفها، وذكر أنها نقلت من نسخة مخطوطة سنة 893 هـ. وكتب الأدب مشحونة بضروب من هذه الأمثال.

الخلاصة

عقلية عربية لها بيعة خاصة هي نتاج بيئتها، وعيشة اجتماعية خاصة يعيشها العرب في جاهليتهم، ودين إسلامي أتى بتعاليم جديدة ورسم للحياة مثلاً أعلى يخالف المثل الذي

كانت ترسمه تقاليد الجاهلية، وفتح إسلامي مدَّ سُلطانَه على فارس وما حولها، وعلى مستعمرات رومانية كثيرة، فأذاب ما كان للفرس من دين ومدنية وعلم، وما كان للمستعمرات الرومانية من دين ومدنية وعلم، في المملكة الإسلامية جميعها؛ وكوّن منها مزيجاً واحداً مختلف العناصر، كل هذه الأشياء التي عدناها كانت أسباباً لها نتائجها، ومن نتائجها ما كان من حركة علمية ودينية في ذلك العصر، أعني العصر الذي ينتهي بانتهاة الدولة الأموية؛ فهو الذي يعيننا الآن. وإذا كنا قد شرحنا بإيجاز هذه الأسباب، فلنشرح بإيجاز كذلك هذه النتائج، ولنقسمها قسمين: الحركة العلمية، وحركة العقائد الدينية.

(مصادر هذا الباب)

اعتمدنا في هذا الباب على:

- 1 - Boer, History of philosophy in Islam.
- 2 - Dresser, History of Ancient and medieval philosophy
- 3 - Macdonald, Development of Muslim Theology
- 4 - O'leary Arabic Thought
- 5- دائرة المعارف البريطانية في مادة "الآداب السريانية"
- 6- محاضرات الأستاذ سانتلانا في الجامعة المصرية.
هذا عدا ما ذكرناه من الكتب العربية أثناء البحث.

الباب الخامس:

الحركة العلمية وصفها ومراكزها

الفصل الأول:

وصف الحركة العلمية إجمالاً

نستعمل هنا الحركة العلمية بأوسع معانيها، ونعني بها كل ما غنّى المسلمون بالتفكير فيه تفكيراً منظماً نوعاً ما، من تشريع وتفسير وحديث وتاريخ وسير، وما إلى ذلك. ولسنا نستثني إلا حركة العقائد الدينية، وسنفرد لها باباً خاصاً؛ والحركة الأدبية وقد كتب فيها جزء خاص، والآن ننظر نظرة عامة في الحركة العلمية من عهد الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية.

الأمية:

تركنا العرب في الجاهلية، وليس لهم علم ولا فلسفة، ولم يكن من بينهم من يصح أن يسمى عالماً إلا قليل، وعلى تجوز في إطلاق كلمة عالم، كالذي حكينا عن الحارث بن كلدة والنضر بن الحارث.

وقد كان الجهل فاشياً فيهم، والأمية شائعة بينهم -خصوصاً في الأقطار البدوية- لما قدمنا من أن الكتابة والعلم إنما يكثران حيث يكثر العمران. ويقول ابن خلدون: "إن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل الحيرة، وهؤلاء تعلموا من الحميريين".

وسواء صحّ هذا أو لم يصح، فالحجازيون والمصريون عموماً كانوا أشدّ بدواة وأكثر أمية، حتى يروي لنا البلاذري في كتابه "فتوح البلدان": أن الإسلام دخل وفي قریش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبو عبيدة بن الجراح، وطلحة، ويزيد بن أبي سفيان، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وحاطب بن

عمرو، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، وأبان بن سعيد بن العاص بن أمية، وخالد بن سعيد أخوه، وعبد الله بن سعيد بن أبي سرح العامري، وحويطب بن عبد العزى العامري، وأبو سفيان بن حرب، ومعاوية بن أبي سفيان، وجهيم بن الصلت. ومن حلفاء قريش العلاء بن الحضرمي⁽¹⁾. وقليل من نسائهم كنَّ يكتبن، كحفصة وأم كلثوم من زوجات النبي ﷺ والشفاء بنت عبد الله العدوية، وكانت عائشة أم المؤمنين تقرأ المصحف ولا تكتب⁽²⁾ وكذلك أم سلمة.

فإذا كانت قريش - وشأنها في الحجاز ما بيّنا قبلُ من تقدمها في الشؤون التجارية- ليس فيها إلا سبعة عشر كاتباً، كان الكاتبون في غيرها من القبائل المضربة أندر. ويروي البلاذري أيضاً " أن الكتاب (يريد الكتابة) بالعربية، في الأوس والخزرج كان قليلاً، وكان بعض اليهود قد علم كتاب العربية وكان يعلمه الصبيان بالمدينة في الزمن الأول، فجاء الإسلام وفي الأوس والخزرج عدةٌ يكتبون، وقد عدّهم فكانوا أحد عشر⁽³⁾. ولندرة الكتابة كانوا يلقبون من جمع بين معرفة الكتابة والرمي والعموم "الكامل"، فلقبوا بهذا اللقب سعد بن عبادة، وأسيد بن حضير وعبد الله بن أبي⁽⁴⁾... وقد رأيت فيما قبلُ أنه في الجاهلية لُقّب به سويد بن الصامت.

فلما جاء الإسلام استكتب رسول الله ﷺ بعض هؤلاء الذين يعرفون الكتابة لكتابة ما ينزل من القرآن، فكان أول من كتب له مَقْدَمَه المدينة أبيُّ بن كعب الأنصاري، فكان أبيُّ إذا لم يحضر دعا رسول الله ﷺ زيد بن ثابت الأنصاري فكتب له؛ فكان أبيُّ وزيد يكتبان الوحي بين يديه وكتبه إلى من يكاتب من الناس ومن يقطع وغير ذلك. وأول من كتب له من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح ثم ارتد... إلخ⁽⁵⁾، ثم كتب له عثمان بن عفان، وشرحبيل بن حسنة، وأبان بن سعيد، وخالد بن سعيد، والعلاء بن الحضرمي، ومعاوية بن أبي سفيان، ويروي الواقدي أن حنظلة بن الربيع كتب بين يدي رسول الله ﷺ مرة فسمي حنظلة الكاتب.

(1) فتوح البلدان طبع أوروبا، ص 471 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه.

(3) ص 473.

(4) ص 474.

(5) البلاذري ص 473.

وحتى هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة، ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء، فكتبوا " لا أذبحته " بزيادة ألف وكذلك " لا أوضعوا"، وكتبوا "بأييد" بياءين، وكتبوا "امرات فرعون" و"قرت عين لي ولك" ببناء مفتوحة؛ وحذفوا الألفات من مواضع دون مواضع مع تساويها في نظر الإملاء. وسبب ذلك- كما يعلله ابن خلدون- ضعفهم في صناعة الخط، وأنهم لم يبلغوا حدّ الإجادة فيها.

أثر الإسلام في الحركة العلمية:

وجاء الإسلام فأفاد الحركة العلمية من وجوه:

الأول: أن نشر الدين كان يستتبع الحاجة إلى القارئ الكاتبين، فقد كانت آيات القرآن تكتب ويتلوها من يعرف القراءة على من لم يعرف. وقد جاء في حديث إسلام عمر " أنه عمد إلى أخته وخنيته وعندهما خبّاب بن الأرتّ معه صحيفة فيها "طه" يقرئها إياها؛ فكان طبيعياً أن يشجع النبي ﷺ على تعلم الكتابة؛ وقد ورد أنه في غزوة بدر "كان فداء بعض الأسرى الذين يكتبون أن يعلموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة". ورأى بعض المسلمين أنهم في حاجة إلى الكتابة ليعرفوا دينهم على الوجه الأكمل.

بل حتّى النبي ﷺ بعض أصحابه أن يتعلموا لغة غير اللغة العربية، لمّا دعت الحاجة إلى ذلك بعد انتشار الإسلام، ففي "البخاري" عن زيد بن ثابت قال: أتى بي النبي ﷺ مقدّمه المدينة، فقبل: هذا من بني النجار، وقد قرأ سبع عشرة سورة، فقرأت عليه فأعجبه ذلك، فقال: "تعلم كتاب (كتابة) يهود، فإني ما آمنهم على كتابي"، ففعلت، فما مضى لي نصف شهر حتى حدّثته، فكنت أكتب له إليهم؛ وإذا كتبوا إليه قرأت له. وفي حديث آخر: عن زيد بن ثابت قال: قال لي النبي ﷺ "إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا عليّ أو ينقصوا، فتعلم السريانية". فتعلمتها في سبعة عشر يوماً.

ولما فتحت البلاد كان العنصر العربي هو العنصر الحاكم، فكان لا بد له أن يتعلم وأن يقرأ ويكتب، فكثر القراءة والكتابة وخاصة في عهد التابعين.

كذلك هؤلاء الداخلون في الإسلام من غير العرب اضطروا إلى تعلّم العربية لديهم ولدنياهم، حتى اضطروا أن يتعلموا النحو لإصلاح لغتهم، كما نقلنا ذلك عن أبي عبيدة.

أضف إلى ذلك أن الفتح الإسلامي استتبع الحضارة، فبنيت - في عهد عثمان ومن بعده - الدور والقصور وشيدت بالكلس، وجعلت أبوابها من الساج، واقتنى كثير من الصحابة

الأموال والجنان والعيون، كالزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والمقداد، وهذا من غير شك يستتبع رقي الصناعة ومنها الكتابة.

الثاني: مما أثر به الإسلام في الحركة العلمية أنه نشر بين العرب كثيراً من التعاليم التي أبتأها من قبل، فرفعت مستواهم العقلي، كما نشر بينهم كثيراً من أحوال الأمم الأخرى وتاريخها، بإطناج أحياناً وبإيجاز أحياناً، حسبما يدعو إليه موقف العظة، فقص علينا قصة آدم ونوح وإبراهيم ويوسف وموسى ويونس وداود وسليمان وغيرهم عليهم السلام، وشيئاً من أخبار أممهم، في أسلوب جذاب، هيج النفوس إلى الاستزادة، وتعرف ما عند الأمم الأخرى منها - كاليهود والنصارى - فكان في ذلك نوع من الثقافة، أفاد المسلمين ووسّع مداركهم.

ثم شرح أحكاماً في الزواج والطلاق والشؤون المدنية والجنائية، كانت قانوناً نظم أمور المسلمين في معيشتهم الاجتماعية والاقتصادية. واتخذه الفقهاء والمشرعون مرجعهم يستنبطون منه الأحكام، ويستهدونه فيما يعرض من حوادث جديدة خلقتها مدنيتهم، فكان ذلك أساساً لحركة تشريعية واسعة، نعرض لوصفها فيما بعد.

ذلك عدا ما له من أثر لغوي ولساني، موضعه قسم آخر من الكتاب.

الثالث: وشيء آخر للإسلام كان له أثر كبير في الحياة العقلية، وهو أنه سلك في دعوته إلى الإيمان بالله وصفاته من علم وقدرة ووحداية، مسلماً بيش العقل، وهو الدعوة إلى النظر إلى ما في العالم من ظواهر: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [الأعراف: الآية 185] ، ﴿فَيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ يَمَّ خُلُقٍ﴾ [الطارق: الآية 5] ﴿فَيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَلَابِيهِ﴾ ﴿أَنَا مَبْنَى اللَّامَةِ صَبَاً﴾ ﴿ثُمَّ شَفَقْنَا الْأَرْضَ شَفَاً﴾ ﴿فَأَلْبَسْنَا فِيهَا جَبَاً﴾ ﴿وَصَبَاً وَفَضَاً﴾ ﴿وَرَزَوْنَا وَفَخَلَا﴾ ﴿وَسَوَابِقَ عَبَاً﴾ ﴿وَتَكْبَهُ وَأَبَاً﴾ ﴿سَنَّا لَكُرّاً وَلَاتَنِيكُرّاً﴾ [عبس: 24 - 32] ، ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: الآية 40] ، ﴿إِنِّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَاتِهَا آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَتَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَكَبَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِيلاً سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: 190-191] ، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَاتِهَا أَلَيْسَ لَكُمْ آيَاتٌ كَرِيمَةٌ﴾ [الروم: الآية 22] . إلى كثير من أمثال هذا.

هذا الضرب من الآيات بعث العقل على النظر في الكون، وكان له أثر في نمو الحياة العقلية.

ولعل هذا - أعني النظر في الكون لاستدلال منه على الله وصفاته - هو الذي كان يطلق عليه القرآن الحكمة، فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَآئِنًا لَقَمْنَا لِحِكْمَةِ﴾ [لقمان: الآية 12] ، ونحن إذا قرأنا ما ورد في القرآن من أقوال لقمان وجدناها من هذا النوع. وقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: الآية 269] وسمى موضع العظة حكمة: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْآيَةِ مَا فِيهِ مُرَذَجٌ ۗ ﴿١﴾ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ الْكَذُورُ ﴿٢﴾﴾ [القمر: 4 - 5] وسمى ما أوحى الله به إلى محمد حكمة لهذا فقال: ﴿ذَلِكَ وَمَا أَرْجَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: الآية 39] ... إلخ. وقد سئل مالك: ما الحكمة؟ قال: المعرفة بالدين، والفقه فيه، والأتباع له⁽¹⁾.

وكذلك لفظ العلم؛ فالقرآن لم يستعمل الكلمة بالمعنى الذي استعمل بعد، حين تقول: "علم النحو" أو "علم الفقه" وهو ما يقابل كلمة Science ، وإنما استعملها - على ما يظهر - بمعنى المعرفة بأوسع معانيها: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: الآية 76] ، ﴿وَيَسْأَلُ مَنْ يَرْدُ إِلَيْكَ أَرْزَاقَ الْعَمْرِ لِيَكُنْ لَا يَغْتَرَّ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الفصل: الآية 70] .

وهو بهذا المعنى يطلق حتى على المعارف الدنيوية، كما ورد على لسان قارون: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾⁽²⁾ [القصص: 78] أي معرفة بطرق كسب المال، ولكن أكثر ما يستعمل في هذا النوع من المعرفة الذي يوصل إلى الهداية، كأنه هو المعرفة التي يعتد الله بها. فهو في هذا قريب من معنى الحكمة الذي ذكرنا ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [طه: الآية 28] ، ﴿وَلَقَدْ مَآئِنًا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلِمَاءُ﴾ [الفصل: الآية 15] ، ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا لَهُمْ تِلْكَ آيَاتِنَا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: الآية 120] ... إلخ.

وصف الحركات العلمية وأشهر القائمين بها:

إذا نظرنا إلى الحركات العلمية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية وجدناها اتجهت ثلاثة اتجاهات: حركة دينية، ونعني بها البحث في الشؤون الدينية من تفسير القرآن وحديث وتشريع، وما إلى ذلك؛ وحركة في التاريخ والقصص والسير ونحوها؛ وحركة فلسفية في منطوق وكيمياء وطب وما إليها. ونعيد هنا ما ذكرنا قبل، من أننا إذا قلنا حركة علمية فلسفا

(1) ويفسر الطبري الحكمة بالإصابة في القول والفعل

(2) أي المال.

نعني علوماً منظمة لها أبواب وفصول، فذلك ما لم يصل إليه هذا العصر، وإنما نعني النواة التي تكونت حولها العلوم بعد، وسنصف هذه الحركات الثلاث وصفاً إجمالياً:

الحركة الدينية:

كانت هذه الحركة أكبر الحركات وأوسعها نطاقاً، فقد أقبل الناس على القرآن يفهمون معانيه ويفسرون آياته، ويستنبطون منه الأحكام، وكذلك فعلوا في الحديث.

وقد بدأت هذه الحركة في حياة رسول الله ﷺ، ثم أخذت في الاتساع بعده، وقام أصحابه بقسط وافر منها.

ويدهي أن أصحاب رسول الله كانوا مختلفين اختلافاً كبيراً في درجتهم العلمية، باختلافهم في الفضائل الأخرى؛ فكان بعضهم أشجع من بعض، وبعضهم أكرم من بعض، كذلك كان بعضهم أعلم من بعض. وجاء في الحديث أن رسول الله قال: "إن مثل ما بعثني به الله من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكان منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله تعالى بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا، وأصاب طائفةً منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلاً" (1).

ويقول مسروق وهو من التابعين: "لقد جالست أصحاب محمد ﷺ فوجدتهم كالإخاذه (2)، فالإخاذه يروي الرجل، والإخاذه يروي الرجلين، والإخاذه يروي العشرة، والإخاذه يروي المائة، والإخاذه لو نزل به أهل الأرض لأصدرهم" (3).

واشتهر من الصحابة ستة أو سبعة عُدواً الطبقة الأولى في العلم، يختلف العادون في بعضهم، فيضعون واحداً مكان آخر، وهم: عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وعائشة؛ وهؤلاء كلهم من قريش، ما عدا ابن مسعود فإنه هذلي، وزيد بن ثابت فهو من الأنصار. ويقول مسروق: "شامتُ أصحاب رسول الله (4) فوجدتُ

(1) أخرجه البخاري ومسلم.

(2) الإخاذه: الغدير.

(3) طبقات ابن سعد 2: 104.

(4) شامت الرجل: قاربه لأتعرف ما عنده.

علمهم انتهى إلى ستة، إلى عمر وعلي وعبد الله (ابن مسعود) ومعاذ وأبي الدرداء وزيد بن ثابت، فشامت هؤلاء الستة فوجدت علمهم انتهى إلى علي وعبد الله⁽¹⁾. وروى يزيد بن عميرة السُّكْسِكِيُّ، وكان تلميذاً لمعاذ بن جبل: "أنه لما حضرت الوفاة معاذاً أمره أن يطلب العلم من أربعة: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن سلام، وسلمان الفارسي، وأبي الدرداء". فترى من هذا اختلافهم فيمن هو الأعلام، واختلاف النظر في هذا طبعي في كل عصر وكل أمة.

وعلى كل حال فقد عُدَّ بضعة من الصحابة هم الطبقة الأولى في العلم، وعُدَّ عشرون من الطبقة الثانية، ونحو مائة وعشرين من الطبقة الثالثة⁽²⁾؛ ويطول بنا القول لو عددنا أسماءهم وبيّنا نسبهم.

ونحن إذا ألقينا نظرة على الطبقة الأولى - بعد قراءة تاريخهم العلمي - وجدنا شخصياتهم العلمية مختلفة، فعمربن الخطاب -مثلاً- لا نجد له كثيراً من الأقوال في تفسير القرآن، كما لا نجده كثيراً في جمع الأحاديث، ولكن ميّزته الكبرى -على ما يظهر لنا- قوته الفطرية في الحكم على الأشياء. وإصابته في معرفة العدل والظلم، وخبرته الواسعة بالعالم الذي يحيط به. يقول أبو ذر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الله وضع الحق على لسان عمر يقول به".

وهذه الميزة تفسر لنا بوضوح مواضع كفايته، فعقله عقل قضائي، كان يفتي الناس حتى في حياة رسول الله، ورويت عنه أحكام كثيرة من مشكلات المسائل، وفراسته في الناس وفيمن يوليّه الأعمال فراسة في منتهى الصدق. جاء في العقد الفريد: كان عبد الله بن عباس من أحب الناس إلى عمر بن الخطاب، وكان يقدمه على الأكابر من أصحاب محمد ﷺ، ولم يستعمله قط، فقال له يوماً: كدت أستعملك، ولكنني أخشى أن تستحل الفيء على التأويل، فلما صار الأمر إلى عليّ استعمله على البصرة فاستحل الفيء على تأويل قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ يُؤْتِيكُمْ مِنْهُ وَالرُّسُولُ وَالَّذِي أَقْرَبَهُ﴾ [الأنفال: 41]. كذلك إدارته للمملكة الإسلامية على سعتها، ومواجهته لأمور عظام نشأت عن الفتح، لم تكن في عهد الرسول ﷺ ولا أبي بكر، تحتاج إلى عقل كبير في تصريفها والتشريع لها. كل هذا ونجاحه فيه يجعلنا - من غير شك - نقرأ في عمر سعة العلم، ويجعلنا نتصور نوع العلم الذي كان به ممتازاً.

(1) الطبقات 2: 110.

(2) الإصابة 1: 9.

على العكس من ذلك نرى ابنه عبد الله، وهو أحد علماء الصحابة، فهو يعطينا صورة علمية غير صورة عمر: جماع للحديث، يتلمسه حيث كان، ويتحرى ألفاظ النبي ﷺ بدقة. يقول أبو جعفر: "ولم يكن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إذا سمع من رسول الله حديثاً أجدر ألا يزيد فيه ولا ينقص منه ولا، ولا، من عبد الله بن عمر بن الخطاب؛ ولكنه كما قال الشعبي: "كان جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه"⁽¹⁾، حملة الورع والخوف من الله ألا يكثر من الفتوى وألا يدخل في شيء من الفتن. يقول ابن الأثير: "وكان ابن عمر شديد الاحتياط والتوقي لدينه في الفتوى، وكل ما تأخذه به نفسه، حتى إنه ترك المنازعة في الخلافة مع كثرة ميل أهل الشام إليه ومحبتهم له، ولم يقاتل في شيء من الفتن، ولم يشهد مع عليّ شيئاً من حروبه"⁽²⁾؛ وكما اشتهر بأنه ثقة في رواية الحوادث التاريخية التي وقعت في صدر الإسلام لاتصاله برسول الله ﷺ والخلفاء من بعده واهتمامه بتعرفها. فترى من هذا أن شخصيته العلمي كانت كثرة الجمع ودقة النقل، لا كثرة الاستنباط، ولا وفرة الفتوى.

ونموذج آخر نراه في عبد الله بن عباس، كما تصوره لنا كتب السير والتفسير، فقد كان واسع الاطلاع في نواح مختلفة، يعرف الشعر والأنساب وأيام العرب، ويجتهد في تعرف ما عند الصحابة من حديث وعلم، يقول: "وجدت عامة حديث رسول الله عند الأنصار، فإن كنت لأتي الرجل فأجده نائماً، لو شئت أن يوقظ لي لأوقظ فأجلس على بابه تسفي على وجهي الريح، حتى يستيقظ متى استيقظ، وأسأله عما أريد ثم أنصرف؛ كذلك كان يعلم ما ورد في تفسير القرآن، وأسباب نزوله، وحساب الفرائض والمغازي، ويعرف شيئاً من الكتب الأخرى كالتوراة والإنجيل. وكانت أكثر حياته حياة علمية يتعلم ويعلم، لم يشتغل بالإمارة إلا قليلاً لَمَّا استعمله عليّ على البصرة، وعمر طويلاً، فقد مات نحو سنة 70 هـ عن نحو سبعين عاماً؛ وكان عبد الله بن عمر يتهمه بالجرأة في تفسير القرآن ثم عدل عن ذلك"⁽³⁾.

فترى من هذا صورة أخرى غير السابقتين، ترى فيها ضرباً من تخصيص الحياة للعلم، وضرباً من سعة الاطلاع في نواح علمية مختلفة. نعم قد أحيط اسمه ببعض المبالغات - على ما يظهر - نشأت في الدولة العباسية لما كان جد الخلفاء، ولكن لهذه المبالغات أساساً صحيحاً، من سعة العلم وقوة الحجج. وأكثر ما اشتهر به أقواله في تفسير القرآن.

(1) طبقات ابن سعد: 2: 125.

(2) أسد الغابة 3: 228.

(3) انظر الاتقان ج 2.

وشخصية رابعة هي أصعب ما يكون تصويراً، دخلها من المبالغات والأكاذيب ما وقف المؤرخ حائراً، تلك هي شخصية علي بن أبي طالب؛ فليس هناك من الشخصيات في ذلك العصر ما دار حوله الجدل، وأفرط فيه المحبون والكارهون، واختلق حوله المختلقون، وتأسست من أجله المذاهب الدينية، كالذي كان لشخصية علي؛ فقد رووا عنه 686 حديثاً سنداً إلى رسول الله ﷺ لم يصح منها إلا نحو خمسين⁽¹⁾، ونسبوا إليه ديوان شعر. ويقول المازني: إنه لم يصح أنه تكلم بشيء من الشعر غير بيتين [من البسيط]:

تِلْكُمْ قُرَيْشٌ تَمَنَّانِي لَتَقْتُلَنِي

فَلَا وَرَزَّكَ مَا بَرُّوا وَلَا ظَفِرُوا

فَإِنْ مَلَكَتْ قَرْهَنْ ذِمَّتِي لَهُمْ

بِذَاتٍ وَذَقِينَ لَا يَغْفُو لَهَا أَثْرُ⁽²⁾

ونسبوا إليه ما في نهج البلاغة، وهو يشتمل على كثير من الخطب والأدعية والكتب والمواعظ والحكم، وقد شك في مجموعها النقاد قديماً وحديثاً كالصفدي وهوار⁽³⁾ Huart. واستوجب هذا الشك أمور: ما في بعضه من سجع منمق، وصناعة لفظية - لا تُعرف لذلك العصر - كقوله: "أكرم عشيرتك فإنهم جناحك الذي به تطير، وأصلك الذي إليه تصير"، وما فيه من تعبيرات إنما حدثت بعد أن نقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية وبعد أن دوّنت العلوم، كقوله: "الاستغفار على ست معان، والإيمان على أربع دعائم"، وكالذي فيه من وصف الدار وتحديدها بحدود هي أشبه بتحديد الموثقين، كقوله: "وتجمع هذه الدار حدود أربعة، الحد الأول ينتهي إلى دواعي الآفات... إلخ. هذا إلى ما فيه من معان دقيقة منمقة على أسلوب لم يعرف إلا في العصر العباسي، كما ترى في وصف الطاووس؛ كما نسبوا إليه كتاباً في الجفر، تذكر فيه الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم؛ وحكايته مع أبي الأسود الدؤلي في وضع النحو معروفة مشهورة؛ كل هذا ما يجعل من العسير على المؤرخ الناقد وصف شخصيته العلمية وصفاً يُطمئن إليه، أي ما في نهج البلاغة لعلّي؟ وأيها ليس له؟ وأي روي عنه من الحكم والأمثال له؟ وأيها ليس له؟ وأي الأحاديث وما صدر عنه من

(1) الفصل في الملل والنحل لابن حزم 4: 137.

(2) ذات ودقين: الداهية. والبيتان في ديوانه ص 80.

(3) في كتابه «الأدب العربي».

الأحكام وما استشاره فيه الخلفاء من الشؤون يصح عنه؟ وأيها لا يصح؟ كل هذه الأشياء لا تزال مجالاً للبحث.

وعلى كل حال إذا نحن رجعنا إلى كتب السير الموثوق بها، كطبقات ابن سعد، نرى أنه كان كذلك ذا عقل قضائي، فقد ولاه رسول الله ﷺ قضاء اليمن، وله آراء ثبتت صحتها في مشاكل قضائية عديدة، حتى قيل فيه: "قضية ولا أبا حَسَنِ لها"، وحكى علقمة عن عبد الله قال: "كنا نتحدث أن من أفضى أهل المدينة عليّ"، وفوق هذا كان يهتم بالقرآن، يعرف معانيه، وفيه نزل، حتى "زعموا أنه كتبه على تنزيله"⁽¹⁾ وهو في هذا كان أستاذاً لعبد الله بن عباس أخذ عنه كثيراً، ويقارنون بينهما فيقولون: "إن عبد الله بن عباس كان أعلمهما بالقرآن، وكان عليّ أعلمهما بالمبهمات"⁽²⁾.

ويطول بنا القول لو وصفنا الميزة العلمية لكل من مشهوري الصحابة، أمثال عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، ومعاذ بن جبل، وأبي ذر، وأبي موسى الأشعري. ولكن يمكننا أن نقول إجمالاً: إن الشخصيات السابقة تبين أشهر النواحي العلمية، وهؤلاء الذين سمينا يشاكلونهم فيها أو بعضها. روي عن أبي البَخْتري أنه قال: "أتينا علياً فسألناه عن أصحاب محمد ﷺ، فقال: عن أيهم؟ قال قلنا: حدثنا عن عبد الله بن مسعود، قال: علم القرآن والسنة ثم انتهى، وكفى بذلك علماً، قلنا: حدثنا عن أبي موسى، قال: ضبغ في العلم صبغة ثم خرج منه. قال قلنا: حدثنا عن عمار بن ياسر، فقال: مؤمن نسي وإذا ذُكر ذكر. قال: قلنا: حدثنا عن حذيفة، فقال: أعلم أصحاب محمد بالمنافقين. قال: قلنا: حدثنا عن أبي ذر، قال: وعى علماً ثم عجز فيه. قال: قلنا: أخبرنا عن سلمان، قال: أدرك العلم الأول والعلم الآخر، بحر لا يُنَزح قعره، منا أهل البيت. قال: قلنا: فأخبرنا عن نفسك يا أمير المؤمنين، قال: إياها أردتم؟ كنتُ إذا سألت أعطيت وإذا سكتُ ابتدئت"⁽³⁾.

لكن لا بأس أن نذكر عن عالمين لكل منهما ناحية خاصة في العلم، وهم: عبد الله بن سلام، وسلمان.

(1) طبقات ابن سعد، ج2، القسم الثاني، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

(3) يريد: إذا سألت النبي أجابني، وإذا سكت بدأ يسألني ليفيدني.

فأما عبد الله فكان يهودياً، ويظهر أنه كان مثقفاً بالثقافة اليهودية، فقد عدّه المفسرون في أوائل الذين قال الله فيهم: ﴿أَنْ يَلْمَهُمْ عَلَّمَوْا بِئْسَ إِتْرَابًا﴾ [الشعراء: 197]. أسلم على أثر هجرة الرسول إلى المدينة -على أحد الأقوال- وصحب عمر في سفره إلى الشام، ووقف خطيباً في المتألمين على عثمان يداًف عنه، ويخذل الثائرين، ومات نحو سنة 40 هـ، واشتهر بين الصحابة بالعلم حتى رأيت أن معاذاً عدّه رابع أربعة يُطلب عندهم العلم. ونقل المسلمون عنه كثيراً يدل على علمه بالتوراة وما حولها، وتجمّع حول اسمه كثير من الإسرائيليات، ونقل عنه الحديث أبو هريرة وأنس بن مالك، وينسب إليه ابن جرير الطبري في تاريخه كثيراً من الأقوال في المسائل التاريخية الدينية.

وعلى كل حال فهو يمثل لنا ناحية خاصة دخل منها على المسلمين بعض أقوال التوراة وما إليها، ولصق بعضها بتفسير القرآن وبالقصص، وسنعرض لذلك بعد.

وأما سلمان الفارسي، إن صحَّ ما يروي محمد بن اسحاق، فإنه تنقل في أديان مختلفة قبل أن يسلم، كان مجوسياً مخلصاً للمجوسية (حتى كان قاطن النار التي يوقدها أهله) ثم كان نصرانياً مخلصاً للنصرانية متصلاً بأتقى رجالها، ثم كان عبداً مملوكاً ليهودي من بني قريظة (ولكنه لم يتهوّد). ثم أسلم فاخلص في إسلامه. كذلك يروي أنه قبل أن يسلم تنقل في بلاد كثيرة، فهو من أصبهان (على رواية)، ثم انتقل في طلب النصرانية إلى الشام، ثم إلى الموصل ثم إلى نصيبين، ثم إلى عمورية من أرض الروم، ثم إلى جزيرة العرب يطلب الإسلام فنزل بوادي القُرى، وهناك غدر به قوم من كُلب فباعوه، ثم انتهى إلى المدينة فأسلم⁽¹⁾.

فترى من هذا أنه قد كان له علم بديانات مختلفة، ولعل هذا ما عناه علي بن أبي طالب بقوله فيه: "من لكم يمثل لقمان الحكيم، علّم العلم الأول، والعلم الآخر، وقرأ الكتاب الأول، وقرأ الكتاب الآخر، وكان بحراً لا يُتْرَفُ!"

وتدلنا سيرته على أن نزعة الدينية كانت نزعة زهد وورع، وقد مات بالمدائن في خلافة عثمان.

وقد اتخذه مسلمو الفرس مثلهم - كما اتخذ الحبشة بلالاً، والروم ضهيياً - وفخرت به

(1) تجد القصة بطولها في طبقات ابن سعد في المجلد الرابع، ص 53 وما بعدها.

الشعبوية، وربطه الشيعة بعليّ والحسن والحسين، وعدّه الصوفية أحد مؤسسيها، وبالغ فيه الفرس كثيراً، ونسبوا إليه كثيراً.



وهذا القدر يكفيننا في الدلالة على أنه كان بين الصحابة حركة علمية، وأن هذه الحركة أكثرها ديني، وأنه كان لها نواح مختلفة، وشخصيات مختلفة.

هؤلاء العلماء وأمثالهم من الصحابة تفرّقوا في المملكة الإسلامية، في جميع أنحاءها، وإن شئت فقلّ وُزّعوا على الأمصار قصداً إلى تعليمها، فعل ذلك رسول الله ﷺ في مدن جزيرة العرب، فأرسل إلى اليمن وإلى البحرين وإلى مكة بعد فتحها، وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما اتسعت الفتوح وكثرت الأمصار. عن سالم بن عبد الله قال: "كنا مع ابن عمر يوم مات زيد بن ثابت، فقلت: مات عالم الناس اليوم، فقال ابن عمر: يرحمه الله اليوم، فقد كان عالم الناس وحبها، فرقمهم عمر في البلدان"⁽¹⁾.

وعن عمر بن الخطاب أنه قال حين خرج معاذ بن جبل إلى الشام: "لقد أخلّ خروجه بالمدينة وأهلها في الفقه وما كان يفتيهم به، ولقد كنت كلمت أبا بكر رحمه الله أن يحبسه لحاجة الناس إليه، فأبى عليّ، وقال: رجل أراد جهاداً يريد الشهادة فلا أحبسه، فقلت: والله إن الرجل ليرزق الشهادة وهو على فراشه... إلخ"⁽²⁾؛ وكتب عمر إلى أهل الكوفة: "إني بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وأترتكم به على نفسي، فخذوا عنه، فقدم الكوفة ونزلها، وابتنى بها داراً إلى جانب المسجد" ... إلى كثير من أمثال ذلك.

هؤلاء الصحابة العلماء الذين تفرّقوا في الأمصار أنشؤوا حركة علمية، في كل مصر نزلوا، وكوّنوا مدارس⁽³⁾ وكان لهم تلاميذ ينقلون عنهم العلم. فتخرّج عليهم التابعون ثم تابعوهم، مما سنعرض له عند الكلام على مراكز الحركة العقلية.

وعندئذ دخل عنصر الموالي وأولادهم في الحركة العلمية، واتسع نطاقها، فكان منهم كثير من سادة التابعين وتابعي التابعين.

(1) طبقات ابن سعد، 4 : 61.

(2) المصدر نفسه، مجلد 2، قسم 2، ص 117.

(3) نستعمل المدرسة هنا بمعناها الواسع ونعني بها دائرة الحركة العلمية لا البناء الخاص بالتعليم.

الموالي والعلم:

كان سكان البلاد كما علمنا يتكونون من عنصرين: عنصر عربي، وهو العنصر الفاتح؛ وعنصر أعجمي. وكان أكثر حملة العلم في عصر الصحابة العرب، لأن أكثر الصحابة عرب، فلما أخذ علماء الصحابة يعلمون في الأمصار المفتوحة، اشترك العرب والعجم في تلقي العلم عنهم؛ حتى إذا كان عصر التابعين وتابعيهم كان بعض حملة العلم عرباً وأكثرهم من الموالى أو أبناء الموالى، ويقول ابن خلدون في تحليل هذا: * والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم أو صناعة، لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة. التي هي أوامر الله ونواهيها كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا دفعوا إليه، ولا دعوتهم إليه حاجة، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، كانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله القراء، أي الذين يقرؤون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة - بما كانوا عرباً - فليل لحملة القرآن يومئذ قراء. ثم صارت هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، وقد كنا قدّمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة، وأن العرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية، وبعُد عنها العرب، والحضر لذلك هم العجم أو من في معناها من الموالى وأهل الحواضر... لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس... فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي من بعده، والزجاج من بعدهما؛ وكلهم عجم في أنسابهم... وكذا حملة الحديث وعلماء أصول الفقه، وحملة علم الكلام وأكثر المفسرين، ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، أما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها فشتغلتم الرياسة في عهد الدولة العباسية* انتهى مختصراً.

وهو وإن كان يتكلم عن عصر التدوين، ويعني به على ما يظهر العصر العباسي، فعلته كذلك صحيحة في العصر الأموي -عصر التابعين ومن بعدهم- إلا أنه غالى في نظريته وسلب العرب ما كان لهم من حظ في المشاركة في العلوم. كان في العصر الأموي عرب من أشهر العلماء، كسعيد بن المسيب، وعلقمة، وشريح، ومسروق والتخفي وغيرهم، ولكن الأكثرين كانوا موالى أو في حكمهم، فكان في المدينة سليمان بن يسار، وكان من أعلم الناس وأفقههم، وأبوه مولى ميمونة زوجة النبي ﷺ، ونافع مولى عبد الله بن عمر والذي روى عنه أكثر أحاديثه، وأصله من الذيلم؛ وربيعة الرأى وهو شيخ الإمام مالك، وأبوه قروخ من الموالى.

ومن علماء مكة مجاهد وجبر، وكان مولى لبني مخزوم، وهو من أكثر رواة التفسير عن ابن عباس، وعكرمة مولى ابن عباس، والذي روى عنه أكثر علمه، وعطاء بن رباح مولى بني فهر من موالدي الجند⁽¹⁾؛ وكان أسود، وأبو الزبير محمد بن مسلم بن تَدْرُس مولى حكيم بن حزام، وكان من أحفظ الناس للحديث.

واشتهر من علماء أهل الكوفة: سعيد بن جبير مولى بني والبة، وكان أسود. واشتهر بالبصرة الحسن بن يسار، مولى زيد بن ثابت، ومحمد بن سيرين، وكان أبوه من سبي ميسان، وأمه صفية مولاة أبي بكر الصديق وهو من فقهاء البصرة، وكذلك الحسن البصري، وكان أبوه أيضاً من سبي ميسان.

واشتهر من أهل الشام مكحول بن عبد الله وهو معلّم الأوزاعي، وأبوه من أهل هراة، وأمه ابنة لملك من ملوك كابل.

واشتهر في مصر يزيد بن حبيب مولى الأزدي، كان مفتي أهل مصر، وعنه أخذ الليث بن سعد، وكان يزيد بربري الأصل؛ أبوه من أهل دنقلة⁽²⁾.

وهناك غير هؤلاء كثير من العلماء من أبوين عربي وعجمي وكالذي رأيت من حكاية سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والمعروف بزین العابدين. فإن الزمخشري يروي أن أمهاتهم بنات يَزْدَجَرْد، وكالشعبي علامة التابعين فإن أباء عربي وأمه من سبي جُلُولَاء.

ويطول بنا القول لو أننا أحصينا من كان من علماء هذا العصر من العرب ومن كان من الموالى؛ ولكن نظرة في أنسابهم عامة تدلنا على أن أكثرهم موال.

جاء في العقد الفريد: "وقال ابن أبي ليلى: قال لي عيسى بن موسى وكان دياناً شديد العصبية (أي للعرب): من كان فقيه البصرة؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن. قال: ثم من؟ قلت: محمد بن سيرين. قال: فما هما؟ قلت: موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، ومجاهد وسعيد بن جبير، وسليمان بن يسار. قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال. قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي نجیح. قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال. فتغير لونه، ثم قال: فمن أفقه أهل قُباء؟ قلت: ربيعة الرأي

(1) الجند: بليدة باليمن.

(2) رجعنا في نسب هؤلاء ومحل إقامتهم إلى ابن خلكان وأعلام الموقعين وطبقات ابن سعد.

وابن أبي الزناد. قال: فما كانا؟ قلت: من الموالي، فأزِيدُ وجهه، ثم قال: فمن فقيه اليمن؟ قلت: طاووس وابنه وابن منبه. قال: فمن هؤلاء؟ قلت: من الموالي، فانتفخت أوداجه وانتصب قاعداً، قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت: عطاء بن عبد الله الخراساني. قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت: مولى، فازداد وجهه ترُيداً واسودَّ اسوداداً حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت: مكحول. قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت: مولى. قال: فتنفس الصُّعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قلت: فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم (النخعي) والشعبي. قال: فما كانا؟ قلت: عريان. قال: الله أكبر. وسكن جأشه".

ونظير هذا ما جاء في معجم ياقوت في مادة خراسان "قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم لما مات العبادة: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فصار فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح. وفقه أهل اليمن طاووس، وفقه أهل اليمامة يحيى بن كثير؛ وفقه أهل البصرة الحسن البصري، وفقه أهل الكوفة النخعي⁽¹⁾. وفقه أهل الشام مكحول، وفقه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة فإن الله تعالى خصَّها بقرشي، فكان فقيه أهل المدينة غير مدافع سعيد بن المسيب".

وهناك قصص أخرى كثيرة كهذه لا تخلو من نزعة شعوبية، ولكن أساسها صحيح، وهو أن أكثر العلماء من الموالي. ولذلك سبب آخر غير الذي ذكره ابن خلدون، وهو أن الصحابة -كما علمت- استكثروا من الموالي يستخدمونهم في بيوتهم وفي أعمالهم، فإذا كان الصحابي تاجراً فمواليه أعوانه في التجارة، وإذا كان عالماً كانت مواليه تلاميذه وأعوانه في العلم، ومتى كان عندهم حسن استعداد نبغوا فيه بحكم مخالطتهم لسادتهم وأعوانه في العلم، ومتى كان عندهم حسن استعداد نبغوا فيه بحكم مخالطتهم لسادتهم في السر والعلن، وملازمتهم لهم في الإقامة والسفر، ودليلنا على ذلك نافع مولى عبد الله بن عمر، فقد أخذ عنه أكثر علمه، ويسمي المحدثون رواية الشافعي عن مالك عن ابن عمر بسلسلة الذهب. وعكرمة مولى ابن عباس، فقد مات عبد الله بن عباس وعكرمة على الرق، فباعه ولده علي بن عبد الله بن عباس من خالد بن يزيد بن معاوية بأربعة آلاف دينار، فأتى عكرمة مولاه علياً فقال له: ما

(1) هكذا ورد، وهو يدل على أن النخعي من الموالي، والذي في ابن خلكان أنه من النخع وهي قبيلة

كبيرة من مذحج وأمه كذلك نخعية، وقيل في نسه غير ذلك، وهذا هو الصحيح.

خير لك!! بعث علم أيبك بأربعة آلاف؟ فاستقاله فأقاله، فأعتقه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وسياتي الكلام على الحركة الدينية بشيء من التفصيل في الباب الآتي.

الحركة الثانية:

حركة تاريخية، ولسنا نعني بها حركة تأليف الكتب التاريخية، وإنما نعني ما انتشر في المملكة الإسلامية في هذا العهد من أخبار الأمم الماضية والأجيال الغابرة، والأحداث التي كانت في عهد الرسول ﷺ والخلفاء من بعده. ونظرة فيما روي في ذلك العصر تبين أنها كانت حركة واسعة، وأنها كانت الأساس الذي بنيت عليه المؤلفات التي ألفت بعد، ككتب ابن إسحاق وابن جرير وأمثالهما، يدل على ذلك أنك لو تتبععت في ابن جرير الطبري - مثلاً- سلسلة روايته وجدت أن الرواة الثلاثة أو الأربعة الذين يتصلون بحياته كانوا في العصر العباسي، وهؤلاء يروون عن قبلهم ممن كانوا في عهد الأمويين أو الخلفاء الراشدين، أعني بذلك أن الحوادث التاريخية التي دوت كانت معروفة في عصرنا الذي نؤرخه، وابن إسحاق وأمثاله إنما رووا ما كان معروفاً وجمعوه.

وقد نبعت هذه الحركة التاريخية من جملة مصادر:

أولها: شعور بعض الخلفاء بالحاجة - في سياسة الدولة- إلى تعرف أخبار الملوك في الأمم الأخرى وسياستهم ونظامهم، وهذا كان ضرورياً بعد أن اتسعت المملكة الإسلامية هذا الاتساع الكبير. كانت الحركة المالية في جزيرة العرب قبل الفتح حركة ضعيفة لا تكفي لتسيير الحركة الكبرى التي كانت بعد الفتح، فكان لا بد من علم بطرق تحصيل الأموال وحفظها وصرفها، وكذلك الشأن في إدارة البلاد وتنظيمها وطرق حكمها، فلجأ بعض خلفاء المسلمين إلى الوقوف على ما كان من ذلك عند الأمم الأخرى، كالذي روى المسعودي عن معاوية أنه بعد أن يفرغ من عمله "كان يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها، وسياستها لرعيتهما، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة، ثم تأتيه الطُرفُ الغريبة من نسائه من الحلوى وغيرها من المآكل اللطيفة، ثم يدخل فينام ثلث الليل، ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها، والحروب والمكاييد، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون، وقد وُكِّلوا بحفظها وقراءتها؛ فتمر بسمعه كل ليلة جُمْل من الأخبار والسُير والآثار وأنواع السياسات" اهـ ولا شك أنه تسرب بهذه الطريقة بعض المعلومات التاريخية إلى الخاصة من المسلمين.

ثانيها: وهو أهم من الأول، أن كثيراً من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ دخلت في الإسلام، فأخذوا يدخلون تاريخ أممهم ويشترطون بين المسلمين، إما عصبية لقومهم أو نحو ذلك. فكثير من اليهود أسلموا وهم يعلمون كثيراً من تاريخ اليهودية وأخبار الحوادث، حسبما روت التوراة وشروحها، فأخذوا يحدثون المسلمين بها؛ وهؤلاء ربطوها بتفسير القرآن أحياناً، وبتاريخ الأمم الأخرى أحياناً؛ إن شئت فاقراً ما في الجزء الأول من تاريخ الطبري تجد منه الشيء الكثير مثل: "حدثني المثنى بن إبراهيم قال: حدثنا عبد الله بن صالح، حدثني أبو معشر عن سعيد بن أبي سعيد عن عبد الله بن سلام أنه قال: إن الله بدأ بالخلق يوم الأحد، فخلق الأرضين في الأحد والاثنين، وخلق الأقوات والرواسي في الثلاثاء والأربعاء، وخلق السماوات في الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها آدم على عجل، فتلک الساعة التي تقوم فيها الساعة"⁽¹⁾. وكثير من هذا النوع روي حول ما ورد في القرآن من قصص الأنبياء. كذلك كان للفرس تاريخ وكان لهم أساطير، فلما أسلموا رَووا تاريخهم، ورووا أساطيرهم، وكذلك فعل النصارى. فكانت هذه الروايات والأساطير عن الأمم المختلفة مبنوثة بين المسلمين، ومصدراً من مصادر الحركة التاريخية عندهم.

وهذان النوعان هما بالقصص أشبه منهما بالتاريخ.

ثالثها: وهو أهمها: أن المسلمين بدؤوا من أول أمرهم يجمعون الحديث، وفي الحديث مناح شتى من القول، ففيه ما كان يفعله النبي ﷺ وأصحابه من عبادات وتشريع في المعاملات والجنايات، وفيه أقوال للوعظ والإرشاد، وفيه قسم تاريخي لا يستهان به، فأحاديث تتعلق بحياة النبي في مكة وهجرته، وحياته في المدينة وغزواته، وأعمال لأبي بكر، وفتوحات عمر ونحو ذلك. وكلها حوادث تاريخية نُشرت في الحديث، وعُنِيَ بها بعض الصحابة، كالذي رأيت في عبد الله بن عمر، وكانت هذه الأحاديث التاريخية أساساً لما أُلّف بعدُ من كتب السير والمغازي، فقد أُفردت وأضيف إليها ما لم يُنَحَرَّ فيه تحري ثقات المحدثين. والدليل على أن أصل هذه السير والمغازي هو الحديث ما تجده من وجوه شبه كبير في الأسلوب وفي طريقة سرد الوقائع وحكايتها.

وقد عُنِيَ المسلمون من العصر الأول بإفراد ما يتعلق بالسير والمغازي في كتب خاصة، فقد روي أن وهب بن منبه (34-110هـ) أُلّف كتاباً في المغازي، كما رَووا أن عروة بن

(1) الطبري 1: 24.

الزبير بن العوام (23 - 94 هـ) وهو من أشهر فقهاء المدينة ومحدثيها كان أقدم من ألف في سيرة رسول الله، ومثله معاصره أبان بن عثمان بن عفان (22- 105هـ) فقد جمع له تلميذه عبد الرحمن بن المغيرة (المتوفى قبل سنة 125 هـ) كتابه في سيرة الرسول.

كذلك روى أن ابن شهاب الزهري (51- 124هـ) جمع كتاباً في المغازي، ومثله موسى بن عقبة (المتوفى سنة 141هـ)⁽¹⁾.

ويظهر أن النمط الذي اتبع في تأليف هذه الكتب كان جَمَعَ الأحاديث المتعلقة بالسيرة أو المغازي لا أكثر من ذلك، وعلى الجملة فلعل هذا الباب كان اقرب من سابقه إلى معنى التاريخ.

وكل ذلك يدلنا على ما ذكرت من انتشار حركة تاريخية واسعة، وإن لم تصبغ بالصيغة العلمية الدقيقة.

القَصَص :

ويتصل بهذا النوع ما يعرف في ذلك العهد بالقَصَص، وقد استحدث في صدر الاسلام، فقد روي عن ابن شهاب أن "أول من قصّ في مسجد رسول الله ﷺ تميم الداري، استأذن عمر أن يُذكَر الناس فأبى عليه، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يذكر الناس في يومين في الجمعة فكان تميم يفعل ذلك". وفي رواية أخرى عن الحسن أنه سئل: متى أُخِذَ القَصَصُ؟ قال: في خلافة عثمان. فسئل: مَنْ أول من قصّ؟ قال: تميم الداري.

وتميم هذا كان نصرانياً من نصارى اليمن أسلم في سنة تسع من الهجرة، وقد ذكر للنبى ﷺ قصة الجَسَّاسة والدَّجَّال⁽²⁾، وكان يَتَرَهَّب حتى قال عنه أبو نعيم: "إنه راهب أهل عصره"، وهي نزعة نصرانية بقيت عنده في الإسلام، ويذكرون أيضاً أنه أول من أسرج السراج في المسجد.

(1) وقد عثر على قطعة من مغازي موسى طبعت سنة 1904م.

(2) الإصابة 1: 191، وحديث الجساسة فيما يذكرون أن تميمًا حدّث أنه ركب في سفينة بحرية مع ثلاثين رجلاً من لخم وجذام فلعب بهم الموج شهراً في البحر ثم أرفأوا إلى جزيرة في البحر حين مغرب الشمس فجلسوا في أقرب السفينة: فدخلوا الجزيرة فلقبتهم دابة أهلب كثيرة الشعر (وذكَر الصفة لأن الدابة تطلق على المذكر والمؤنث) فقالوا: ويملك ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة. وسميت الجساسة لأنها تتجسس الأخبار فتأتي بها الدجال.

وتكاد الروايات تتفق على أنه أول قاصّر، ولم أقف على ما كان يقصه؛ ولكن نظرة في حديث الجساسة والدجال، وفي أقوال له أخرى كثيرة منثورة -كالذي روي أن رُوح بن زُبَاع زار تميمًا الداري فوجده يُتَقِي شعيراً لفرسه وحوله أهله، فقال له روح: أما كان في هؤلاء من يكفيك؟ بلى، ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول: 'ما من امرئ مسلم يتقي لفرسه شعيراً ثم يعلقه عليه إلا كتب الله له لكل حبة حسنة'⁽¹⁾، تدلنا على عقليته ونوع قصصه ومنحاه فيما يروي.

وصورة هذا القَصَص، أن يجلس القاص في مسجد وحوله الناس فيذكرهم بالله ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقُصَصاً عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك، لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب. قال الليث بن سعد: هما قَصَصان: قَصَصُ العامة وقصص الخاصة؛ فأما قصص العامة فهو الذي يجتمع إليه النفر من الناس يعظهم ويذكرهم، فذلك مكروه لمن فعله ولمن استمعه؛ وأما قصص الخاصة فهو الذي جعله معاوية، ولّى رجلاً على القَصَص فإذا سلّم من صلاة الصبح جلس وذكر الله عزّ وجل وحمده ومجّده وصلى على النبي ﷺ، ودعا للخليفة ولأهل ولايته وحشمه وجنوده ودعا على أهل حربته وعلى المشركين كافة⁽²⁾.

وقد نما القَصَص بسرعة لأنه يتفق وميول العامة. وأكثر القَصَصُ من الكذب، حتى روى أن عليّ بن أبي طالب طردهم من المساجد واستثنى الحسن البصري لتحريه الصدق في قوله.

ويظهر أنه اتخذ أداة سياسية من عهد الفتن بين علي ومعاوية، يستعين بها كلٌّ على ترويح حربته والدعوة له، يدل ذلك على ذلك ما نقلنا عن الليث بن سعد، وما روى ابن لهيعة عن يزيد بن حبيب أن عليّاً رضي الله عنه قَنَّت فدعا على قوم من أهل حربته، فبلغ ذلك معاوية، فأمر رجلاً يقص بعد الصبح وبعد المغرب، يدعو له ولأهل الشام.

وارتفع شأن القَصَص حتى رأيناه عملاً رسمياً، يعهد به إلى رجال رسميين يُعظون عليه أجراً، فنرى في كتاب القضاة للكِندي أن كثيراً من القضاة كانوا يعيّنون قَصَصاً أيضاً، فيقول إن أول من قصّ بمصر سليمان بن عتر التُّجِيبِيّ في سنة 38 هـ، وُجِع له القضاء إلى القَصَص، ثم عُزِل عن القضاء وأُفِرِد بالقَصَص.

(1) أسد الغابة 2: 215.

(2) خطط المقرئ 2: 253، طبعة أميرية.

ولا تهماña هذه النواحي الرسمية، إنما يهنا ما كان منه من صبغة تشبه العلمية، ونرى أن هذا القصص هو الذي أدخل على المسلمين كثيراً من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية، كما كان باباً دخل منه على الحديث كذب كثير، وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية وقائع وحوادث مزيفة أتعب الناقد وأضاعت معالم الحق.

ولا بد أن نشير هنا إلى منبعين كبيرين لهؤلاء القصاص وأمثالهم، تجد ذكرهما كثيراً في رواية القصاص وفي التاريخ وفي الحديث وفي التفسير، هما: وهب بن منبه، وكعب الأحبار.

فأما وهب بن منبه فيمني من أصل فارسي، وكان من أهل الكتاب الذين أسلموا وله أخبار كثيرة وقصاص تتعلق بأخبار الأول ومبدأ العالم وقصص الأنبياء، وكان يقول: قرأت من كتب الله اثنين وسبعين كتاباً، وقد توفي حول سنة 110 هـ بصنعاء. وأما كعب الأحبار أو كعب بن ماتع فيهودي من اليمن كذلك، ومن أكبر من تسربت منهم أخبار اليهود إلى المسلمين، أسلم في خلافة أبي بكر أو عمر - على خلاف في ذلك - وانتقل بعد إسلامه إلى المدينة ثم إلى الشام، وقد أخذ عنه اثنان، هما أكبر من نشر علمه: ابن عباس - وهذا يعلل ما في تفسيره من إسرائيليات - وأبو هريرة.

ولم يؤثر عنه أنه ألف كما أثر عن وهب بن منبه، ولكن كل تعاليمه - على ما وصل إلينا - كانت شفية، وما نقل عنه يدل على علمه الواسع بالثقافة اليهودية وأساطيرها. جاء في الطبقات الكبرى حكاية عن رجل دخل المسجد فإذا عامر بن عبد الله بن عبد القيس جالس إلى كتب وبينها سفر من أسفار التوراة وكعب يقرأ⁽¹⁾. وقد لاحظ بعض الباحثين أن بعض الثقات كابن قتيبة والنووي لا يروي عنه أبداً، وابن جرير الطبري يروي عنه قليلاً، ولكن غيرهم كالثعلبي والكسائي ينقل عنه كثيراً في قصص الأنبياء، كقصة يوسف والوليد بن الرزيان وأشباه ذلك. ويروي ابن جرير أنه جاء إلى عمر بن الخطاب قبل مقتله بثلاثة أيام وقال له: اعهد فإنك ميت في ثلاثة أيام، قال: وما يدريك؟ قال: أجده في كتاب الله عز وجل وفي التوراة. قال عمر: إنك لتجد عمر بن الخطاب في التوراة؟ قال: اللهم لا، ولكن أجد صفتك وحليتك وأنه قد فني أجلك.

وهذه القصة إن صحت دلت على وقوف كعب على مكيدة قتل عمر، ثم وضعها هو في هذه الصبغة الإسرائيلية، كما تدلنا على مقدار اختلافه فيما ينقل.

(1) طبقات ابن سعد، 7: 79.

وعلى الجملة فقد دخل على المسلمين من هؤلاء وأمثالهم في عقيدتهم وعلمهم كثير كان له فيهم أثر غير صالح.

وقد أنحى باللوم كثير من العلماء على القُصَّاص والوعاظ، كما فعل الغزالي في كتابه "الإحياء" فقد عدَّ علمهم من منكرات المساجد، لما كانوا يقتربون من كذب، واستثنى حسن البصري وأمثاله.

والحق أن الحسن البصري كان قاصًّا من نوع آخر، فلم يكن ينحو منحى الذين يعتمدون على الإسرائيلية والتصرائيات، إنما كان يعتمد على التذكير بالآخرة ونحوها؛ ويستخرج العظة مما يقع حوله من حوادث؛ فقد كان يجلس في آخر المسجد بالبصرة وحوله الناس يسألونه في الفقه وفي حوادث الفتن التي كانت في عهده، ويحدثهم بما صحَّ عنده من حديث، ويقصُّ عليهم فيعظهم ويذكِّرهم؛ فمما أُثِرَ من قصصه قوله: "يا ابن آدم، لا تُرْضَ أحداً بسخط الله، ولا تطيعن أحداً في معصية الله، ولا تحمدن أحداً على فضل الله؛ ولا تلومن أحداً فيما لم يؤتكَ الله، إن الله خلق الخلق فمضوا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنه مزداد بحرصة في رزقه فليزدد بحرصة في عمره، أو يغير لونه أو يزد في اركانه وبتَّانه" وكقوله "يا ابن آدم لم تكن فكوُنتَ، وسألت فأعطيْتُ، وسئلتُ فمُنعت، فبئس ما صنعت". ثم يكرر ذلك مراراً. وله أقوال كثيرة من هذا النحو ماثورة في كتب الأدب.

وهنا أمر لا بد أن يكون قد استرعى نظرك، وهو أن أكثر من ذكرنا من منابع القصص كتميم الداري، ووهب بن منبه، وكعب الأحبار من أهل الكتاب من اليمن. فما السر في ذلك، ولم كان ما يروى عن يهود اليمن في هذا النوع أكثر مما يروى عن يهود الحجاز؟ لعل السبب أن اليمن كانوا أكثر حضارة كما علمت، وقد استتبع هذا وجود مدارس يهودية أرقى مما كان ليهود الحجاز -وهذه المدارس اليمنية ثابتة تاريخياً- فكان من نتيجة ذلك انتشار الثقافة اليهودية في اليمن بما فيها من شروح للتوراة وأساطير ونحو ذلك، على نمط أوسع مما كان ليهود الحجاز. فلما دخل يهود اليمن في الإسلام رووا ما تعلموا فكان لهم أكبر الأثر.

الحركة الثالثة:

الحركة الفلسفية، وهي أقل الحركات -على ما يظهر- انتشاراً، وكان مظهرها -أولاً- في المدارس السريانية التي كانت منتشرة في أماكن كثيرة من المملكة الإسلامية -كما بيَّنا قبل-

وعنهم أخذ المسلمون، وكان من أثر ذلك ظهور بعض المذاهب الدينية التي سيأتي تفصيلها، وقد روي ما كان لخالد بن يزيد بن معاوية من دراسة فلسفية.

ونلاحظ أنه في هذا العصر ظهر كثير من أطباء النصارى في بلاط الخلفاء، وكان أكثرهم فلاسفة وأطباء معاً، كانت دراستهم الطبية لم تكن منفصلة عن دراستهم الفلسفية، كما كان الشأن في فلاسفة المسلمين بعد -كابن سينا والكندي- ومن هؤلاء الأطباء الذين خدموا في البلاط الأموي "ابن أنال"، وكان طبيباً نصرانياً في دمشق، ولما ملك معاوية اصطفاه لنفسه، وكان كثير الافتقاد له، والاعتقاد فيه، والمحاذثة معه ليلاً ونهاراً. و"عبد الملك بن ابجر الكناني" وكان طبيباً عالمًا ماهراً، وكان في أول أمره مقيماً بالإسكندرية وكان متولي التدريس فيها، ولما استولى المسلمون على البلاد وملكوا الإسكندرية أسلم ابن ابجر على يد عمر بن عبد العزيز - وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة - وصحبه، فلما أفضت الخلافة إليه نقل التدريس إلى أنطاكية وحرّان وتفرق في البلاد، وكان عمر بن عبد العزيز يستطيبه ويعتمد عليه في صناعة الطب⁽¹⁾.

وحكى القفطي في أخبار الحكماء: أن ماسرجويه الطبيب البصري كان إسرائيلياً في زمن عمر بن عبد العزيز، وربما قيل في اسمه ماسرجيس، وكان عالماً بالطب، وتولى لعمر بن عبد العزيز ترجمة كتاب أهرن القس في الطب، وهو كُنَّاش فاضل من أفضل الكنانيش القديمة. وقال ابن جلجل الأندلسي: ماسرجويه كان سريانياً يهودي المذهب وهو الذي تولى في أيام مروان في الدولة المروانية تفسير كتاب أهرن القس بن أعين إلى العربية، ووجده عمر بن عبد العزيز في خزائن الكتب فأمر بإخراجه، ووضعه في مصلاه واستخار الله في إخراجه إلى المسلمين لينفع به، فلما تم له في ذلك أربعون يوماً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم.

ولماسرجويه من التصانيف كتاب "قوى الأطعمة ومنافعها ومضارها"، وكتاب "قوى العقاقير ومنافعها ومضارها".

هذا وأمثاله كَوْن حركة ثالثة هي التي سمينها بالحركة الفلسفية، ويدخل فيها ما رأيت من الجدل بين فرق النصارى والمسلمين، ولكنها على كل حال كانت أقل من الحركتين السابقتين.

وهناك حركة رابعة، هي الحركة الأدبية موضوعها قسم خاص من كتابنا هذا.

(1) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة.

وهذه الحركات جميعاً كانت تتساند ويعاون بعضها بعضاً، فأصحاب المذاهب الدينية اعتمدوا في تعاليمهم على الفلسفة وتعاليم الكتب والسنة، والمفسرون والمحدثون والفقهاء كانوا يستعينون بالشعر والأدب على تفهم معاني القرآن والحديث، والمؤرخون والقصاص يستمدون بعض معلوماتهم من القرآن والحديث، وهكذا؛ وقلّ أن تجد في هذا العصر ما نسميه الآن تخصصاً، فليس هناك عالم بالتفسير فقط، أو الحديث فقط، لأن هذا الدور إنما يكون بعد تنظيم البحث، وهو دور لم يصلوا إليه في هذا العصر.

وكذلك كانت الدروس فيها تفسير، وفيها حديث، وفيها فقه، وفيها لغة، وفيها جدال ديني.

والذي يظهر أن الأمويين لم يشجعوا من هذه الحركات الثلاث إلا الحركة الأدبية والقصص الرسمي، ففتحوا أبوابهم للشعراء والخطباء، وبذلوا لهم الأموال، وعينوا القصاص في المساجد، ولم يفعلوا شيئاً من ذلك للعلماء والفلاسفة، ولعل السبب في ذلك أمران:

الأول: أن حكم الأمويين بني على الضغط والقهر، فكانت حاجتهم إلى الشعراء والقصاص أشد، لأنهم هم الذي يبشرون بهم، ويشيدون بذكرهم، ويقومون في ذلك مقام الصحافة لأحزابها؛ ومن أجل هذا لم يكن ينال الخطوة عند خلفاء بني أمية إلا من كان مادحاً لهم. فأما الشعراء العلويون والزييريون ونحوهم فيحمدون الله أن سلموا منهم.

الثاني: أن نزعة الأمويين نزعة عربية جاهلية لا تتلذذ من فلسفة، ولا من بحث ديني عميق، إنما يلذها الشعر الجيد، والخطبة البليغة، والحكمة الرائعة. قال المسعودي: "كان عبد الملك بن مروان يحب الشعر والفخر والتقريظ والمدح، وكان عماله على مثل مذهبه"، وشأن أكثر بني أمية شأن عبد الملك؛ نستثني منهم خالد بن يزيد بن معاوية، فقد كان له نزعة فلسفية - كما أسلفنا - فوق نزعته الأدبية، قال فيه الجاحظ في البيان والتبيين: "وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً، وفصيحاً جامعاً، وجيد الرأي، كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء".

كما نستثني عمر بن عبد العزيز، فقد كانت نزعته دينية وقد شقي به الشعراء؛ دخل عليه النُصيب بعدما ولي الخلافة، فقال له: إيه يا أسود، أنت الذي تشهر النساء بنسيك؟ فقال: إني تركت ذلك يا أمير المؤمنين، وعاهدت الله ألا أقول. وشهد له بذلك من حضر فأعطاه.

إذا عدّونا هذين (خالداً وعمر) لم نجد كبير أثر للأمويين في تشجيع الحركة الفلسفية والدينية والتاريخية، كالذي نجده للعباسيين مثلاً؛ ومع هذا فقد نشطت هذه الحركات من نفسها. أما الحركة الدينية فللباعث الديني، وكان قوياً إذ ذاك؛ وأما الحركة الفلسفية فلأن

الدين في آخر عهد الأمويين اضطر إلى استخدام الفلسفة لمجادلة اليهود والنصارى، ولمحاربة الفرق الإسلامية بعضها لبعض. وأما الحركة التاريخية، فلما كان لها من صبغة دينية.

في هذا العصر كان العلم -ولا سيّما الديني- يدرّس في المساجد، يجلس الأستاذ في المسجد وحوله الآخذون عنه على شكل حلقة، وتكبر الحلقة وتصغر تبعاً لقدرة الأستاذ؛ فالسيوطي في الإتيان يحدثنا أن عبد الله بن عباس كان يجلس بفناء الكعبة وقد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، ويحدثنا ابن خلكان أن ربيعة الرّأي كان يجلس في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة ويأتيه مالك والحسن وأشرف أهل المدينة، ويُحَدِّق الناس به، وكانت حلقة وافرة، وكذلك كان مجلس الحسن البصري في مسجد البصرة، وقد يكون في المسجد جملة حلقات تجتمع كل حلقة على شيخ، كما حدثونا أن عمرو بن عبيد ونفراً معه كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري، ثم اعتزلوا حلقة الحسن وحلّقوا (أي أنشؤوا لهم حلقة خاصة)، وكذلك كان يفعل جعفر الصادق في المدينة. قالوا: وكان يشتغل بالكيمياء والزجر والفأل؛ ومثل هؤلاء كثيرون موزعون في الأمصار اتخذوا المساجد مدارس يعلمون فيها العلوم المختلفة. ولم أرَ ما يدل على أن المسلمين أنشؤوا في هذا العصر مدارس خاصة للعلم إلا ما نقل المقرئزي "عن الواقدي أن عبد الله ابن أم مكتوم قدم مهاجراً إلى المدينة مع مصعب بن عمير، وقيل: قدم بعد بدر بقليل، فنزل دار القراء"، ولم نعلم كثيراً عن دار القراء هذه وهل خصصت للمدرسة أو لا. وحكى السيد أمير علي في كتابه "مختصر تاريخ العرب": أن الحرّ بن يوسف بن الحكم بن أبي العاص بن أمية - وكان عاملاً لهشام بن عبد الملك على الموصل - بنى مدرسة بالموصل، ولكن لم يذكر له مستنداً. والذي في ابن الأثير أن الحرّ هذا بنى المنقوشة، وهي دار يسكنها، وسميت المنقوشة لأنها كانت منقوشة بالساج والرخام والفصوص الملونة وما شاكلها، ولم يذكر أنه بنى مدرسة، والذي نعرفه أن بعض المدارس التي كانت في الممالك قبل الفتح ظلت على حالها بعد الفتح كبعض مدارس السريانيين، أما الأمويون فلا نعلم أنهم أنشؤوا مدارس، ولكن كانت الدراسة العلمية في البيوت والمساجد.

التدوين⁽¹⁾:

ذهب بعضهم إلى أن تدوين العلوم والأخبار لم يحدث إلا في منتصف القرن الثاني

(1) نعتي بالتدوين ما هو أوسع معنى من التأليف، فنعني به تقييد الأخبار والآثار بالكتابة.

للهجرة، وهذا على ما يظهر لنا غير صحيح، فإن التدوين بدأ من القرن الأول، بل كان قبل الإسلام تدوين، وكان هذا التدوين كثيراً في البلاد المتحضرة كاليمن والحيرة، وقليلاً في بلاد الحجاز، فالحميريون في اليمن دونوا كثيراً من أخبارهم وحوادثهم، ونقشوها على الأحجار، ولا تزال آثارهم في ذلك تستكشف بين حين وحين. وقد حدثناك من قبل أن النبي ﷺ لقي سُؤدَّب بن الصامت وكان معه مجلة لقمان، أعني صحيفة فيها حكّم لقمان. فلما جاء الإسلام اتخذ النبي ﷺ كتابة للوحي، فكانوا يكتبون على الرقاع والأضلاع وسعف النخل والحجارة الرقاع البيض، ثم جمعت هذه الصحف في عهد أبي بكر، وغُني بعض الصحابة بكتابة حديث رسول الله ﷺ، كعبد الله بن عمرو بن العاص، فإنه كان يدون ما يسمع من رسول الله. قال أبو هريرة: "ما أجد من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر حديثاً مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب". وقال عبد الله بن عمرو: "كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله ﷺ أريد حفظه..". الحديث. بل قد رأيت أن النبي ﷺ دعا بعض أصحابه أن يتعلم العربية والسريانية ليدون بها رسائله.

فهذا تدوين للقرآن والحديث والرسائل التي كانت ترسل من النبي ﷺ. وبعد هذا الزمن بقليل نرى أن المسلمين طرّقوا موضوعات أخرى يدونونها؛ فابن النديم يحدثنا في كتابه (الفهرست) أن عُبَيْدَ بن شَرِيَةَ الجُرهمي كان في زمان معاوية وأدرك النبي ﷺ ولم يسمع منه شيئاً، ووفد على معاوية بن أبي سفيان؛ فسأله عن الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم وسبب تبلبل الألسنة، وأمر افتراق الناس في البلاد، وكان استحضره من صنعاء اليمن، فأجابته إلى ما سأل، فأمر معاوية أن يدون وينسب إلى عبيد بن شرية، وعاش عبيد إلى أيام عبد الملك بن مروان. وله من الكتب "كتاب الأمثال" و"كتاب الملوك وأخبار الماضين".

ويقول في موضع آخر: إن صُحاراً العَبْدِيِّ كان خارجياً، وكان أحد النسايب والخطباء في أيام معاوية بن أبي سفيان، وروى عن النبي ﷺ حديثين أو ثلاثة، وله من الكتب "كتاب الأمثال".

ويقول في موضوع ثالث: إنه كان بمدينة الحديثة رجل يقال له محمد بن الحسين، جَمَاعَةٌ للكتب، له خزانة لم أرَ لأحد مثلها كثرة، تحتوي على قطعة من الكتب العربية في النحو واللغة والأدب، والكتب القديمة، فلقيت هذا الرجل دفعات فأنس بي، وكان نفوراً ضنيناً بما عنده، خائفاً من بني حمدان، فأخرج لي قَمَطراً كبيراً فيه نحو ثلاثمائة رطل من جلود وصكاك وقراطيس وورق صيني وورق تهامي، وجلود آدم فيها تعليقات عن العرب، وقصائد مفردات من أشعارهم، وشيء من النحو والحكايات والأخبار والأسماء والأنساب،

وغير ذلك من علوم العرب وغيرهم، فرأيتها وقلبتها فرأيت عجباً، إلا أن الزمان قد أخلقها وأحرفها، وكان على كل جزء أو ورقة أو مدرج توقيع بخطوط العلماء واحداً إثر واحد، ورأيت في جملتها مصحفاً بخط خالد بن أبي الهيثج صاحب عليّ، ورأيت فيها بخط الإمامين الحسن والحسين، ورأيت عنده أمانات وعهوداً بخط أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ويخط غيره من كتاب النبي ﷺ، ومن خطوط العلماء في النحو واللغة مثل أبي عمرو بن العلاء وأبي عمرو الشيباني .. ورأيت ما يدل على أن النحو عن أبي الأسود ما هذه حكايته، وهي أربعة أوراق أحسبها من ورق الصين، ترجمتها: هذه فيها كلام الفاعل والمفعول من أبي الأسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر، وتحت هذا الخط بخط عتيق، هذا خط علان النحوي، وتحت: هذا خط النضر بن شميل. ثم لما مات هذا الرجل فقدنا القمطر وما كان فيه، فما سمعنا له خبراً، ولا رأيت منه غير المصحف، هذا على كثرة بحثي عنه اه باختصار.

هذا في عصر الصحابة، فلما جاء عصر التابعين ومن بعدهم قويت الحركة العلمية بسبب الفتوح ودخول الأمم المتحضرة في الإسلام، والحاجة إلى تشريع واسع يتفق وما أحدثت المدينة من أحداث لم تكن، فكثر التدوين، فابن خلكان يحدثنا أن وهب بن منبه المتوفى سنة 110 هـ وعمره تسعون سنة، ألف في ترجمة الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم.

وابن سعد في الطبقات يذكر لنا أن هشام بن عروة بن الزبير قال: "أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له. قال: فكان يقول بعد ذلك لأن تكون عندي أحب إليّ من أن يكون لي مثل أهلي ومالي"⁽¹⁾.

ويقول في موضع آخر عن عبد الرزاق قال: سمعت معمرأ قال: كنا نرى أننا قد أكثرنا عن الزهري حتى قتل الوليد، فإذا الدفاتر قد حملت على الدواب من خزائنه -يقول- من علم الزهري⁽²⁾، ويروي الأغاني أن عبد الحكم بن عمرو بن عبد الله بن صفوان الجمحي (وكان في العصر الأموي) قد اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات ودفاتر فيها من كل علم، وجعل في الجدار أوتاداً، فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها، ثم جرّ دفتراً فقرأه، أو بعض ما يلعب به فلعب به⁽³⁾.

(1) جزء 5: 132.

(2) جزء 2، قسم 2، ص 136.

(3) أغاني 4: 52.

وهذه كما ترى صورة لثايد فيه أدوات اللعب وأدوات القراءة وفيه لعب وقراءة.

ويقول ابن خلكان أيضاً أن ابن شهاب الزهري "كان إذا جلس في بيته وضع كتبه حوله، فيشتغل بها عن كل شيء من أمور الدنيا، فقالت له امرأته يوماً: والله لهذه الكتب أشد عليّ من ثلاث ضرائر"، وقد توفي سنة 124 هـ، "وأن أبا عمرو بن العلاء وقد ولد نحو سنة سبعين للهجرة كانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تقرأ - أي تنسك - فأخرجها⁽¹⁾ كلها، فلما رجع إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه، وكانت عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية"؛ وقد روينا من قبل أن خالد بن يزيد بن معاوية كتب ثلاث رسائل في الكيمياء وما إليها. ذكر ابن النديم أن زياد بن أبيه ألف كتاباً في علم الأنساب في مثالب العرب، ووطن فيه في أنسابهم لما طعن الناس فيه.

هؤلاء وأمثالهم كانوا في العصر الأموي، وهذه الأخبار وإن كان بعضها مجللاً للشك، فهي في جملتها تدلنا على أن التدوين لم ينشأ في العصر العباسي كما يزعم بعضهم، ولكنه كان قبل ذلك. ويظهر مما عثرنا عليه أن التدوين بدأ بتقييد العلم من غير أن تظهر فيه للمؤلف شخصية ما، وليس له إلا الجمع، وكانت الكتب عبارة عن صحف يكتب عليها، وقد تكون صحفاً مفرقة ومبعثرة، فلما دخل الفرس والروم في الإسلام - وكانوا ذوي حضارة قديمة وكتب مؤلفة من قبل - أدخلوا على اللغة العربية بعد أن تعلموها نظام تأليف الكتب بالمعنى الذي نفهمه الآن من جمع ما يتعلق بالموضوع الواحد في كتاب واحد.

ولكن ما كتب في عصر الأمويين لم يصل إلى أيدينا منه إلا القليل، وأغلب هذه الكتب أخذت عن العلماء من طريق الرواية، وأدمجت في كتب العباسيين التي كانت أتم نظاماً، وأرقى في فن التأليف، وبعض هذه الكتب الأموية كانت موجودة في العصر العباسي وما بعده؛ فابن النديم يقول: إنه رأى صفحات أبو الأسود الدؤلي في النحو، وإنه رأى كتاب عبيد بن شربة في الأمثال؛ وابن خلكان يقول: إنه رأى كتاب وهب بن منبه في تاريخ اليمن. ولكن عهدنا هذا لم يصلنا شيء يصح أن يوثق به إلا قليلاً.

هذا مجمل الحركة العلمية في ذلك العصر، وسيأتي بعض تفاصيل لها في الأبواب

التالية.

(1) لعله أحرقتها

الفصل الثاني

مراكز الحياة العقلية

نلاحظ أن الدين والفن والعلم والأدب تتبع دائماً من المدن، وتزدهر فيها، كان ذلك في القديم، وهو كذلك في الحديث؛ فانت الآن ترى الأفكار الجديدة وآراء المصلحين إنما تنشأ في المدن أولاً؛ وكذلك معاهد العلم والأدب والفن من مدارس وجامعات ومكتبات وصحف ومتاحف، إنما تعظم وتكثر في المدن لا في القرى. ولذلك أسباب أهمها: أن المدن أكثر ناساً وأوفر عمراناً، وقد نشأت كثرة الناس والعمران من وفرة المون، إما لسبب مباشر كخصب الأرض وجودتها وكثرة غلاتها، أو غير مباشر كأن تتبادل المدينة مصنوعات مع أمة أخرى خصبة الأرض كثيرة الغلات أو نحو ذلك؛ وكثرة السكان على هذا النحو تستتبع نوعاً من الغنى يستطيع معه أهله أن يجدوا زمناً يصرفونه في غير كسب القوت، كما يستتبع نوعاً من الرقي السياسي يستطيع الناس معه أن يتبادلوا الآراء والأفكار، وينظروا إلى الحياة غير هذا النظر المادي الوضعي، فينشأ الرأي، وينشأ العلم، ويزهو الأدب⁽¹⁾.

كذلك تختلف المدن في نوع ما تمتاز به من العلوم، فقد تمتاز مدينة بعلم، وأخرى بعلم آخر، وثالثة بفن أو أدب، وهكذا. فانت إذا رأيت الحديث مثلاً ونوعاً من التاريخ الإسلامي كان يكثر في الحجاز في ذلك العصر، وأن المذاهب الدينية نبع أكثرها في العراق، وأن النحو نبع في البصرة، فلا تظن أن ذلك كان مجرد اتفاق، بل الواقع أن هناك أسباباً اجتماعية أنتجت ذلك. ولم يكن في الإمكان أن يكون غير ما كان. واختلاف المدن في الشهرة العلمية ونوع العلم الذي تمتاز به يرجع إلى أسباب، أهمها بالنظر إلى العصر الذي نبحت فيه: تكوّن المدنية الإسلامية على أطلال مدينت قديمة طبعت البلاد بطابع خاص، كالذي كان في مدن العراق والشام، فلما فتحها المسلمون لم تتجرد من طابعها وعقليتها القديمة؛ ولكن أثر فيها

(1) أضف إلى ذلك ما يذكره ابن خلدون من "أن الحضارة تفيد عقلاً، لأن الحضارة متجمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم ثم القيام بأمر الدين، واعتبار آدابها وشرائطها، وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل" اهـ

الإسلام أثراً جديداً، فكانت العقلية الجديدة نتيجة العاملين معاً؛ ومنها أن العلماء الأولين من الصحابة ومن يلحق بهم، مع اختلاف شخصياتهم العلمية التي يتبنا، نزلوا في البلاد المختلفة، وكونوا فيها مدارس ومذاهب تبعاً لمزاجهم العقلي، فتأثرت البلاد التي نزلوا فيها بشخصياتهم، ونهجوا في العلم مناهجهم! ومنها ظهور أحداث سياسية وغير سياسية، كان لها أثر كبير في امتياز بعض المدن بنوع من العلم ونمط من التفكير! فظهور رسول الله ﷺ في مكة وهجرته إلى المدينة جعل لمكة والمدينة صبغة علمية خاصة؛ وكثرة الأحداث السياسية في العراق وتلاحق الفتن فيه كان له الأثر الكبير في نشوء المذاهب الدينية به، وقرار الخلافة الأموية في دمشق لم يخلُ من أثر في تكييف الحياة العلمية فيها؛ وهكذا مما ستعرض لبيانه بعد. وعلى الجملة فقد كانت أهم المراكز العقلية في ذلك العصر مكة والمدينة في الحجاز، والبصرة والكوفة في العراق، ودمشق في الشام، والفسطاط في مصر.

الحجاز:

قطر فقير خلا من الأنهار، وكسيت أرضه غالباً بالصخور والرمال، واشتدت حرارته فلم تسمح للنبات أن ينمو إلا في وديان بُعثرت هنا وهناك، يعيش أكثر أهله عيشة بدوية، لم يتصلوا بالعالم الذي حولهم إلا بالقدر الذي أبتأه -من قبل- ولم تتعاقب عليهم مدنيتان مختلفة تورتهم حضارة وعلماً، ولم يصل إليهم من العالم المتحضر إلا أثاراً من اليهودية والنصرانية وقليل من الحكمة والفلسفة من طريق غير مُعبّد؛ ومع هذا فإنهم وإن لم يثروا مدينة وعلماً عن أمم حكموهم وتعاقبوا عليهم، فقد أورتهم استقلالهم أنفة وعزة واعتداداً بالنفس وحرية جاوزت الحد، حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين.

جاء الإسلام فكان لمدينتي الحجاز -أعني مكة والمدينة- شأن علمي كبير، ولكنه العلم الديني المطبوع بالطابع العربي؛ فأما مكة فلأنها كانت منبع الإسلام وبها كانت نشأة محمد ﷺ، وبها كانت الأحداث الأولى من دعوة قريش إلى الإسلام ومناهضتهم الدعوة، وبها كان التشريع المكي، وهو لا يُفهم فهماً حقاً حتى يُفهم ما كان يحيط به من ظروف مكة، وبعض هذا التشريع الإسلامي إنما هو إقرار لما كان يفعل في مكة قبل الإسلام ككثير من مناسك الحج.

وأما المدينة فمهاجر النبي ﷺ وأصحابه، وبها كان أكثر التشريع الإسلامي، وكانت منبعاً لأكثر الأحداث التاريخية في صدر الإسلام، وبها حدث النبي ﷺ أكثر حديثه، وهو لا يُفهم

تمام الفهم إلا أن يُفهم ما أحاط به من ظروف مدنية، وكانت مركز الخلافة في أهم عصر من عصور الإسلام أيام أبي بكر وعمر وعثمان، وبها كان كثير من أكابر الصحابة قد شاهدوا ما فعل النبي وسمعوا ما قال، وكانوا شركاء في بعض ما وقع من أحداث كغزوات وفتوح، فهم يتحدثون بما سمعوا وشاهدوا.

فلا غرو إذاً أن كانت مكة والمدينة مركزين من أهم مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر، يقصدهما طلاب الحديث وطلاب الفقه وطلاب التاريخ. وقد فاقت المدينة مكة في ذلك، لأن أشهر من أسلم من أهل مكة هاجر مع النبي ﷺ إلى المدينة، وكان من يسلم بعد الهجرة من أهل مكة يهاجر كذلك، خصوصاً إذا كان من رجالات قريش وعقلائها؛ ثم كانت المدينة مقصد من يريد الإسلام في عهد النبي من سكان جزيرة العرب، وكثير منهم كانت تدعوه الحماسة الدينية أن يقيم بجوار النبي يتعلم منه ويتعبد معه، ويسمع من قوله، ويشاركه في غزواته، وبعد وفاة الرسول كانت مقرّ الخلافة، ومركز كبار الصحابة، حتى يحرم عمر على كبار قريش أن يبرحوها إلا لحاجة ماسة، وكانت في عهد الفتوح الكبيرة مورداً للأسرى، وقد رأيت أن عمر كان يحرم أن توزع الأسرى في مواطن الحروب، فكان يأتي بهم أولاً إلى المدينة، وكثير من هؤلاء الأسرى من الفرس والروم وكانوا من الطبقة الارستقراطية في قومهم، وكانوا متعلمين على النمط الذي ساد في أمتهم وعصرهم، فأقام منهم بالمدينة كثير، عدّ منهم ابن سعد في طبقاته عدداً كبيراً، وكانوا موالى لكبار الصحابة وأسلموا على أيديهم فصبغوا الحياة الإسلامية بعقليتهم التي تخالف - من بعض الوجوه - عقلية العرب، وكانوا قد ألقوا في قومهم علماً منظماً وكتباً مدونة، فأخذوا يتبعون هذا في تعاليم الإسلام. كل هذا جعل المدينة تفوق مكة من هذه الناحية العلمية؛ أضف إلى ذلك أن المهاجرين كانوا يكرهون في أول عهد الإسلام - ديناً - أن يتحولوا من المدينة إلى مكة. روى ابن سعد: "قال محمد بن عمر: لا نعلم أحداً من المهاجرين من أهل بدر رجع إلى مكة - يعني بعد وفاة النبي ﷺ - فنزلها غير أبي سبيّة، فإنه رجع إلى مكة بعد وفاة النبي ﷺ فنزلها، فكره ذلك له المسلمون، وولده يتكرون ذلك، ويدفعون أن يكون رجع إلى مكة فنزلها بعد أن هاجر منها، ويغضبون من ذكر ذلك" (1).

لهذا كانت مدرسة المدينة أغزر علماً وأبعد شهرة، تخرّج فيها أكثر علماء ذلك العصر في

(1) الطبقات 5: 328.

التفسير والحديث والفقه والتاريخ، يقصدها طلبة العلم من أقاصي البلدان لتلقي العلم عن علمائها؛ فابن الأثير يحدثنا أن عبد العزيز بن مروان بعث ابنه "عمر" إلى المدينة للتأدب بها، وكتب إلى صالح بن كيسان أن يتعاهده، فأبطأ عمر يوماً عن الصلاة، فقال: ما حبسك؟ فقال: كانت مُرَجَّلَتِي تصلح شعري، فكتب إلى أبيه بذلك، فأرسل أبوه رسولاً، فلم يزل به حتى حلق شعره. ونرى محمد بن إسحاق والواقدي نشأ بالمدينة وتخرجا في مدرستها، فكان عليهما اعتماد كل من كتب بعدهما في المغازي والسِّيَر، وهذا طبيعي، فَمَنْ أَحْفَظُ لحديث رسول الله وأخبرٌ بغزواته وأعرُفٌ بحياته وحياة خلفائه من أهل المدينة، وبين سمعهم وبصرهم كانت هذه الأحداث؟ والآن نذكر طرفاً من أخبار مدرسة مكة ومدرسة المدينة وأشهر علمائها:

مدرسة مكة:

لما فتح رسول الله ﷺ مكة خلف فيها معاذاً يفقه أهلها ويعلمهم الحلال والحرام ويقرئهم القرآن، وكان معاذ من أفضل شباب الأنصار علماً وحلماً وسخاء، وقد شهد المشاهد كلها مع رسول الله، وكان يُعَدُّ من أعلم الصحابة بالحلال والحرام ومن أقرئهم للقرآن، وممن جمع القرآن على عهد الرسول، وقد روى عنه ابن عباس وابن عمر، ومات شاباً في طاعون عَمَوَاس.

كذلك علّم بمكة عبد الله بن عباس في أخريات أيامه، فقد علّم في البصرة وعلم في المدينة، ثم لما كان الخلاف بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير ذهب إلى مكة وعلّم بها، فكان يجلس في البيت الحرام، ويعلم التفسير والحديث والفقه والأدب، وإلى عبد الله بن عباس وأصحابه يرجع الفضل فيما كان لمدرسة مكة من شهرة علمية. وأشهر من تخرّج في هذه المدرسة من التابعين مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس بن كَيْسَانَ⁽¹⁾، وثلاثتهم من الموالي، فمجاهد مولى بني مخزوم، وقد اشتهر برواية أقوال ابن عباس في تفسير القرآن، وروي أنه قال: "عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، ألقه عند كل آية، أسأله فيما نزلت، وكيف كانت؟".

وعطاء كان من مولدي الجند؛ وكان مولى لبني فهر، وكان أسود أفتس مفلل الشعر،

(1) عدّ الذهبي طاووساً من علماء اليمن وفقهائها ومفتيها، وقال إنه اتفق موته بمكة في الحج، وكذلك ابن سعد. وجرينا هنا على ما قاله ابن قيم الجوزية من أنه من فقهاء مكة ومفتيها.

ومن جِلة فقهاء مكة وزمّادها، وكان يعد من أعلم الناس بمناسك الحج، وكان يجلس في المسجد الحرام ويجتمع الناس حوله فيفتيهم ويحدثهم ويعلمهم.

وطاوس كان من أبناء الفرس في اليمن، وقد أدرك كثيراً من الصحابة وأخذ عنهم ثم انقطع إلى ابن عباس وكان من خاصة تلاميذه، ثم كان من سادة التابعين، ومن فقهاء مكة ومفتيها.

واستمرت هذه المدرسة قائمة تتلقى العلم فيها طبقة عن طبقة. ويطول بنا القول لو عدنا مشهوري العلماء من كل طبقة وترجمة حياتهم، غير أنّنا نذكر هنا أنه كان من مشهوري الطبقة الخامسة سفيان بن عُيَيْنَةَ، ومسلم بن خالد الزُّنْجِي، وكلاهما كان من الموالِي، وعليهما أخذ الإمام الشافعي القرشي علمه -في نشأته الأولى- فقد وُلِدَ بغزّة، ثم حملته أمه صغيراً إلى مكة فتعلّم الأدب في باديته، يحفظ الأشعار ويتعلّم اللغة، ثم نشأ في مدرستها يأخذ الحديث والفقه عنم ذكرنا من علمائها. ولما قارب العشرين من عمره تحوّل إلى المدينة يتم فيها دراسته.

مدرسة المدينة:

قلت إن مدرسة المدينة كانت أكثرها علماً وأوفرها شهرة، وأبنتُ السبب في ذلك، وقد اشتهر فيها كثير من الصحابة العلماء كعمر وعليّ؛ ولكن أشهر من أمتاز بالعلم فيها وتخصّص للحياة العلمية وكثر بها أصحابه وتلاميذه زيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ولكن كلاهما يختلف في مناهج العلمي عن الآخر، فزيد بن ثابت أنصاري صحب النبي ﷺ منذ صباه، وتعلّم السريانية والعبرية، ولكن لا ندري إلى أي حد كان مثقفاً بثقافتهما، فهم يحدثوننا أنه تعلّم اليهودية في نصف شهر والسريانية في سبعة عشر يوماً، وهي أيام قليلة لا تكفي لحذق لغة والقدرة على تفهم آدابها؛ فهل استمر يتعلم حتى نال قسطاً من آداب اللغتين؟ ذلك ما لا ندري. كان ضليعاً في فهم تعاليم الإسلام، وله القدرة الفائقة على استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ومن الرأي -إذا لم يكن كتاب ولا سنة-، حتى قال سليمان بن يسار: "ما كان عمر ولا عثمان يقدّمان على زيد بن ثابت أحداً في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة"، وقال القاسم: "كان عمر يستخلف زيد بن ثابت في كل سفر يسافره، وكان يفرق الناس في البلدان.. ويُطلب إليه الرجال المسمّون (الناهبون) فيقال له زيد بن ثابت، فيقول: لم يسقط على مكان زيد، ولكن أهل البلد يحتاجون إلى زيد فيما يجدون عنده فيما يَحْدُثُ

لهم ما لا يجدون عند غيره"؛ وقال قبيصة: كان زيد بن ثابت مترسماً بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض في عهد عمر وعثمان وعليّ في مقامه بالمدينة وبعد ذلك خمس سنين حتى ولي معاوية سنة 40 هـ، فكان كذلك أيضاً حتى توفي زيد سنة 45*، وكان ابن عباس يأخذ بركابه ويقول: "هكذا يفعل بالعلماء والكبراء" وكان ذا عقل رياضي فكان أعلم الناس بالفرائض (الموارث وتقسيمها)، ووليّ قسمة الغنائم في اليرموك. وعلى الجملة فكان عالماً وفقهياً معاً، أعني واسع الاطلاع، قادراً على استنباط المعاني، ذا رأي فيما لم يرد فيه أثر، ويروى أن حسان بن ثابت رثاه فقال [من الطويل]:

فَمَنْ لِّلْقَوَافِي بَعْدَ حَسَّانِ وَابْنِهِ وَمَنْ لِّلْمَعَانِي بَعْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ⁽¹⁾

وهذه "المعاني" التي وردت في هذا البيت هي الميزة التي امتاز بها عن عبد الله بن عمر، فقد كان عبد الله عالماً فقط؛ يجمع الأحاديث ويرويهما ويكتبها ويتحرّج من الفتوى وإبداء الرأي، وهما نزعتان ظلتا تسيران جنباً إلى جنب عهداً طويلاً كما سيأتي بيانه.

على هؤلاء العلماء من الصحابة في المدينة تخرّج كثير من علماء التابعين، من أشهرهم سعيد بن المسيّب - وكان من تلاميذ زيد بن ثابت يحفظ قضاياها وفتاويه، ويفضل قوله على قول غيره، وعروة بن الزبير بن العوام، وكان من أعلم أهل المدينة وأورعهم، وعن هذه الطبقة أخذ ابن شهاب الزُّهري القرشي، وقد حفظ فقه علماء المدينة وحديثهم، وكان من أسبق العلماء إلى تدوين العلم، واتصل بكثير من خلفاء بني أمية، وكان موضع احترامهم، كعبد الله بن مروان وهشام، واستقضاه يزيد بن عبد الملك. وقال فيه عمر بن عبد العزيز: "إنكم لا تجدون أعلم بالسنة الماضية منه".

وأخيراً أنجبت هذه المدرسة مالك بن أنس إمام دار الهجرة.



بجانب هذه الحياة الجليلة الوقورة، التي تصفها لنا كتب طبقات المحدثين والفقهاء والمفتين، كانت تسود في الحجاز حياة أخرى، هي حياة فرح ومرح وطرب وشراب، تصفها لنا كتب الأدب وخاصة كتاب الأغاني. فمن الحق أن تصور هذا العصر من جميع جهاته كما كان بالحجاز زهد وورع وتقوى وحديث وفقه؛ وكان بالحجاز شراب وتشبيب بالنساء - حتى في موسم الحج - ولهو ولعب كثير. وكما أنتجت الحياة الأولى علماً كثيراً، أنتجت الحياة

(1) ديوانه ص 374.

الثانية فنأ بديعاً من غناء وتنادر وأدب، ومن العجب أن يفوق هذا الفن في الحجاز مثيله في العراق والشام -على ما يظهر لنا- فقد امتلأت مكة والمدينة وضواحيها بالمغنين والمغنيات، حتى روى لنا أبو الفرج أن المغنين كانوا يخرجون إلى الحج قوافل؛ واشتهر في عصر واحد أربعة من كبار المغنين: ابن سُريج، والغريص، ومَعْبِد، وحُتَيْن، وكان الثلاثة الأولون بالحجاز، والأخير وحده بالعراق، فاجتمع الأولون فتذاكروا، وكتبوا لحنين يقولون: نحن ثلاثة وأنت وحدك فأنت أولى بزيارتنا! فشخص إليهم... واجتمعوا بمنزل سُكينة، فلما دخلوا أذنت للناس إذناً عاماً فغصت الدار بهم... وازدحم الناس على السطح وكثروا ليسمعوه، فسقط الرواق على من تحته ومات حنين تحت الهدم⁽¹⁾. واجتمع في زمن واحد من مشهوري المغنين والمغنيات في الحجاز جميلة وهَيْثُ وطويسٌ والدَّلَالُ وبرد الفؤاد ونومة الضحى ورحمة وهبة الله ومعبد ومالك وابن عائشة ونافع بن طُنبورة وعَزَّة الميلاء وحَبَابة وسَلَامَة ولَدَّة العيش وسعيدة الزرقاء.. إلخ. ويرون أن هؤلاء حجوا فتلقاهم في مكة سعيد بن مسجح وابن سُريج والغريص وابن مُحَرز، وخرج أبناء أهل مكة من الرجال والنساء ينظرون إلى حسن هيئتهم... إلخ⁽²⁾. ويقول أبو الفرج: "إن الناس قد اجتمعوا عند جميلة فضربت ستارة، وأجلست الجوارى كلهن، فضرين، وضربت، فضرين على خمسين وترأ فتزلزلت الدار، ثم غنت على عودها، وهن يضرين على ضربها ... إلخ"⁽³⁾.

وكان لمغني مكة مذهب في الغناء ولمغني المدينة مذهب، وكان بين الفريقين مفاخرة، وأقبل الناس على الغناء يسمعونه، حتى يروي لنا أبو الفرج أيضاً أنه نُميَ إلى عبد الملك أن رجلاً أسود بمكة يقال له سعيد بن مسجح أفسد فتيان قريش وأنفقوا عليه أموالهم، فكتب إلى عامله أن أقبض ماله وسَيِّره⁽⁴⁾، وحتى يروي لنا أن الإمام مالك بن أنس قال: "نشأت وأنا غلام حدث أتبع المغنين وأخذ عنهم، فقالت لي أُمي: يا بني إن المغني إذا كان قبيح الوجه لم يُلتفت إلى غنائه، فدع الغناء واطلب الفقه، فإنه لا يضر معه قبح الوجه. فتركت المغنين واتبعت الفقهاء، فبلغ الله بي عزَّ وجل ما ترى"⁽⁵⁾.

(1) انظر الأغاني 2: 122 و123.

(2) ترى الحديث بطوله في الأغاني 7: 128 وما بعدها.

(3) جزء 7: 132، وانظر كذلك الأغاني 4: 59، 6: 30، 7: 143.

(4) الأغاني 3: 84.

(5) الأغاني 4: 39.

والى الغناء كان التنادر والفكاهة الحلوة، فكان النَّاضِرِيُّ مُتَدِرٌ أهل المدينة ومضحكهم، ثم خلفه أشعب، فملاً الحجاز ملحاً ونوادر، كما أمتع أهله بحسن صوته، وخلف لنا في كتب الأدب نوادر ممتعة، أضحك بها أهل المدينة في مجالسهم.

والحق أن الحجاز كان غنياً بَقَيْتِي الغناء والمناداة، كما كان غنياً بالفقه والحديث، وكان أكثر المغنِّين في قصور أمراء بني أمية وخلفائهم من تخرجوا في مدرسة الحجاز. وليس عجباً أن يكثر الفقه والحديث في الحجاز لما بيّنا، إنما كان عجباً أن يبرز الحجازُ العراقَ والشامَ في الغناء وما إليه، فقد كان أقرب إلى الذهن أن يكون العراق وارثُ المدنيات المتتابعة، أو الشام - وقد تحضر بحضارة الرومانيين - أسبقُ من الحجاز في إجادة الغناء وما يحيط به من لهو ومجون. والحجاز كما قدّمنا أقرب إلى البداوة، وهو إذا قورن بالعراق أو الشام كان فقيراً مجذباً، فما السر في ذلك؟

لعل السبب ما نراه في ثنايا الكتب من ظَرَفِ أهل الحجاز ورقة شعورهم، وأنهم في ذلك العصر فاقوا أهل العراق والشام حتى لقد كان فقهاء الحجاز أوسع صدرأ وأكثر تسامحاً في الغناء والمجون من أهل العراق. وقد رأينا قبل أن ما لأهل العراق من تشدد في الدين كان وليد الفرس؛ جاء في الأغاني أن عبيد الله بن عمر العُمَري قال: * خرجت حاجباً فرأيت امرأة جميلة تتكلم بكلام رَفَّت فيه، فأدريت ناقتي منها ثم قلت لها: يا أمة الله! ألت حاجباً؟ أما تخافين الله؟ فسفرت عن وجه يَبْهَرُ الشمس حُسناً ثم قالت: تأمل يا عمي، فإني ممن عنى العَرَجِيُّ بقوله [من الطويل]:

مِنَ اللَّاءِ لَمْ يَخْجُجْنَ يَبْغِينَ حَسْبَهُ

ولكن لِيَقْتُلَنَّ البريء المَعْقُلاً⁽¹⁾

قال: فقلت لها: فإني أسأل الله ألا يعذب هذا الوجه بالنار. وبلغ ذلك سعيد بن المسيب (مفتي المدينة) فقال: أما والله لو كان من بعض بُغْضاء أهل العراق لقال لها: اغزبي قبحك الله، ولكن ظَرَفُ عُبَادِ الحِجَازِ!⁽²⁾

وروي أن سعد بن إبراهيم - وكان يقضي بين الناس في مسجد رسول الله ﷺ جلد داود ابن سلم، لأنه رأى عليه ثياباً ملونة يجرها في سماجة، فقال الشاعر [من مجزوء الرمل]:

(1) ديوانه ص 74.

(2) الأغاني 17: 121.

جَلَدُ الْعَمَادِ سَعْدُ

ابن سَلَمٍ فِي السَّمَاجِه

فَقَضَى اللَّهُ لِسَعْدِ

مِنْ أَمِيرِ كُلِّ حَاجِه⁽¹⁾

وتقرأ في الأغاني ترجمة عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، أحد الفقهاء السبعة فترى له شعراً في الغزل ظريفاً⁽²⁾.

وروي في موضع آخر عن داود الثقفي، قال: "كنا في حلقة ابن جُريج وهو يحدثنا، وعنده جماعة فيهم عبد الله بن المبارك وعدة من العراقيين، إذ مرَّ به ابن مَيْزَنَ المَغْتِي فدعاه ابن جريج، فقال له: أحب أن تسمعي. قال أنا مستعجل، فألح عليه ... فغناه، وقال: لولا مكان هؤلاء الثقلاء عندك لأطلت معك حتى تقضي وطرك! فالتفت ابن جريج إلى أصحابه فقال: لعلكم أنكرتم ما فعلت!

فقالوا: إنا لننكره عندنا بالعراق ونكرهه، قال: فما تقولون في الرجز؟ يعني الخُداء، قال: لا بأس به عندنا، قال: فما الفرق بينه وبين الغناء؟!⁽³⁾ ويحكي الأغاني أيضاً أن حيناً خرج إلى الشام واجتمع بالفتيان، فقلَّب لهم الغناء على جميع ألوانه فلا فكهوا له ولا سُروا به، وتمنوا أبا منبه، فلما حضر غنَّى لهم غناءً سخيفاً فطربوا له، فأقسم ألا يبيت في هذا البلد!⁽⁴⁾.

وقد يكون السبب أن الحجاز كان به أرسقراطية العرب وهم العنصر الفاتح، وقد نال هؤلاء الأرسقراطيون خير الجواري وأرفعهن نسباً، وأكثرهن تأدباً؛ ومنهم من تربى بيت الملوك والأمراء، وتأدَّب بأداب الحضارة، فنقلن ذلك إلى الحجاز وصبغنه بالصبغة العربية، وكان لهن الفضل في تأسيس مدرسة الغناء في الحجاز.

وقد تكون العلة أن البدو إذا تحضروا وبسط لهم في العيش أسرفوا في اللهو، شأن كثير ممن غنَّى بعد الحرمان.

(1) الأغاني 5: 137.

(2) الأغاني 8: 96.

(3) الأغاني 1: 157.

(4) انظر الحكاية بطولها في الأغاني 2: 119.

وربما كان السبب أن الأمويين تبوؤوا الخلافة وحصروها فيهم، بل في بيت من بيوتهم وضيّقوا على من عداهم في بطون قريش، وحجروا عليهم التفكير في الشؤون السياسية، وكان الشام هو العنصر المؤيد لخلفاء بني أمية، والعراق هو العنصر المعارض، فأنصرف فتیان الحجاز بما لهم من مال وفير وجاء عزيز عن الإمارة والخلافة والسياسة إلى اللهو، فكان الظرف، وكان الغناء، وكان الشراب، وكان المجون.

وقد يكون من الحق أن تكون كل هذه أسباباً أنتجت ما ذكرنا.

وكان لهذا النوع من الحياة أثر في الأدب كبير، ليس من شأننا هنا التعرض له.

العراق:

هو الجزء الجنوبي من وادي دجلة والفرات، حُصِبَتْ أرضه، وغزر ماؤه، واعتدل جوه، فكان من أسبق الأقاليم مدنية وعمراناً، فقدماً تعاقبت عليه الأمم المتحضرة من نحو ثلاثين قرناً قبل الميلاد؛ فالبابليون والأشوريون والكلدانيون والفرس واليونان، كل هؤلاء أنشؤوا في العراق ممالك تختلف صبغتها، وكانت مدينتهم مناراً يلقي أشعته على ما حوله من البلدان.

وقديماً عرفه العرب، فنزلت فيه قبائل من بكر وربيعة، ثم كوّنوا فيه إمارة هي إمارة المناذرة في الحيرة - وهي التي وصفناها قبل - ثم استولوا عليه بعد الإسلام في عهد عمر، وأنشأوا فيه البصرة والكوفة، فأسرع إليهما النمو، وتحولت إليهما كنوز المدائن، وحضارة بابل والحيرة، وتركزت فيهما مدينة العراق في عهد الأمويين، حتى كان إذا قيل العراق فمعناه البصرة والكوفة، وكانوا أحياناً يطلقون عليهما "العراقين".

لما فُتِحَ العراق وسمع العرب بغناه رغبوا في الرحلة إليه. جاء في الطبري: "بعث عبثاً أنس بن حُجَيْبٍ إلى عمر بمنطقة مَرَزْبَانَ دَسْت مَيْسَانَ، فقال له عمر: كيف المسلمون؟ فقال: انتالت عليهم الدنيا فهم يهيلون الذهب والفضة. فرغب الناس في البصرة فأتوها". وترك عمر الأرض في يد أهلها ووضع عليها الخراج فجعل على جريب⁽¹⁾ النخل عشرة دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب البُر أربعة دراهم، وعلى جريب الشعير درهمين، فبلغ الخراج - على ما يقولون - مائة مليون درهم، وضرب على أهلها الجزية، فكان من تجب عليهم الجزية 550000، وتختلف قيمة الجزية - كما علمت - بين 48 درهماً في السنة و 24

(1) الجريب نحو 3600 فراع مربع.

و12 حسب الثروة: فترى من هذا مقدار ثروة العراق وغناه، مما حجب إلى العرب سكناه.

رحل العرب إلى العراق يحملون بين جنوبهم العصبية القبلية⁽¹⁾ وأرستقراطية الفاتح، فكان من مظاهر الأمر الأول أن البصرة والكوفة خطط كل منهما تخطيطاً قبلياً، فقد قسمت الكوفة مثلاً قسمين: القسم الشرقي - وكان خير القسمين - والقسم الغربي، فاقترع على من يأخذ خير القسمين: اليمينيون أم النزاريون؟ فنال القسم الشرقي اليمن، والقسم الغربي نزار. ثم اختط كل فريق جزءاً من أرضه حسب القبائل⁽²⁾. ويروي الشعبي أن اليمينيين بالكوفة كانوا أكثر من النزاريين، فكان اليمينيون اثني عشر ألفاً، والنزاريون ثمانية آلاف⁽³⁾. وكانت هذه العصبية مثاراً للنزاع الشديد كما رأيت - مما حكينا عن ابن أبي الحديد - وكان عرب الكوفة إذا قاتلوا عرب البصرة انحازت كل قبيلة ناحية وقاتلت مثلتها في الجانب الآخر، فيمنُّ الكوفة يقاتلون يَمَنُ البصرة، وربيعة الكوفة تقاتل ربيعة البصرة، ومضر الكوفة تقاتل مضر البصرة⁽⁴⁾.

وأما أرستقراطية الفاتح فكان مظهرها في موقف العرب إزاء الموالي، فقد كان أكثر سكان العراق من الفرس، والعرب فيه أقلية، فقد رأيت أنه أحصي من تجب عليهم الجزية في العراق فكانوا خمسمائة ألف وخمسين ألفاً، هذا عدا من أسلموا من الفرس ولم تجب عليهم الجزية. هؤلاء الموالي كانوا يحالفون العرب ويدخلون في ولائهم لحمايتهم، ويعدونهم سادتهم، ويتعصب كل قوم منهم للقبيلة التي حالفوها من العرب. يقول البلاذري: 'حالفت الأساورة'⁽⁵⁾ الأزد، ثم سألوا عن أقرب الحيين - من الأزد وبنو تميم - نسباً إلى النبي ﷺ والخلفاء، وأقربهم مدداً، فقبل بنو تميم، فحالفوهم'. وكان هؤلاء الموالي هم القائمين بالحرف والصناعات والتجارة في العراق، وكان العنصر السائد المشرف على الأمر الذي بيده زمام الحرب هم العرب.

تحولت هذه العصبية القبلية إلى عصبية للمدينة التي سكنوها، فعرب الكوفة ومواليها

(1) القبلي : نسبة إلى القبيلة.

(2) ترى توزيع القبائل على الخطط في الطبري 4: 192 طبع مصر؛ وفي فتوح البلدان للبلاذري.

(3) فتوح البلدان ص 276 طبع أوروبا.

(4) الطبري 5: 207.

(5) الأساورة: قوم من فرسان الفرس نزلوا البصرة، ويقابلهم الأحامرة بالكوفة.

يتعصبون للكوفة، وعرب البصرة ومواليها يتعصبون للبصرة؛ يفخر كل منهما بطبيعة الأرض وموقعها الجغرافي، ويفخر كل بما كان على يده من فتوح البلدان، ويفخر كل بمن نزل عندهم من صحابة رسول الله، ويُعَيَّرُ كُلُّ الآخر بما نبت عنده من دعاة للضلالة؛ وأخيراً كانوا يتفاخرون بالعلم⁽¹⁾. وظهرت هذه المفاخرات العلمية والمناظرات، وتعصّب كل مدينة لعلمائها، ظهوراً بيّناً في كثير من فروع العلم؛ فالبصريون والكوفيون في النحو، والبصريون والكوفيون في الفقه، والبصريون والكوفيون في المذاهب الدينية وعلم الكلام، والبصريون والكوفيون في الأدب. يقول أعشى هَمْدَان [من الرمل]:

اَكْتَسَحَ الْبَصْرِيُّ إِذَا لَاقِيَتْهُ
 إِنَّمَا يُكْسَحُ مِنْ قَلِّ وَذَلِّ
 وَاجْعَلِ الْكُوفِيَّ فِي الْحَيْلِ وَلَا
 تَجْعَلِ الْبَصْرِيَّ إِلَّا فِي النَّقْلِ
 وَإِذَا فَاخَرْتُمُونَا فَاذْكُرُوا
 مَا قَعَلْنَا بِكُمْ يَوْمَ الْجَمَلِ
 بَيْنَ شَيْخِ خَاصِبٍ عُنُقُونَهُ
 وَقَيْسِ أَيْبَضَ وَضَّاحِ رِفْلِ
 جَاءَنَا يَخْطُرُ فِي سَابِقَةِ
 قَدْ بَخَّخْنَاهُ ضُحَى ذَبْحِ الْحَمَلِ
 وَعَقَفُونَا فَنَسِيْتُمْ عَفُونَا
 وَكَفَرْتُمْ نِعْمَةَ اللَّهِ الْأَجَلِ⁽²⁾

ويظهر أن العراق - على الجملة - كان أكثر البلاد الإسلامية ثروة علمية وأدبية، إذا استثنينا بعض فروع تفوّق فيها أهل الحجاز، ولثروة العراق العلمية أسباب أهمها: أولاً: أن العراق - كما علمنا - أسس على مدنيات قديمة لها علم ماثور، فكان طبيعياً أن ينهض أهله بعد ثروة الفتح فيستعيدوا حضارتهم القديمة وعلمهم الموروث. كان السريان يمتشرون في أرض العراق قبل الفتح، ولهم مدارس يدرسون فيها الآداب اليونانية، وكانت في

(1) انظر في هذه المفاخرات كتاب البلدان للهمداني المعروف بابن الفقيه ص 163 وما بعدها، ففيه مفاضلة ممتعة بين البصرة والكوفة.

(2) ديوان الأعشى ص 337.

العراق مذاهب نصرانية تنجادل في كثير من العقائد كالذي رأيت، وكان في الحيرة يونان مثقفون من أسارى الحروب الفارسية اليونانية، فكان لا بد أن تتخلف من هذا جميعه آراء وأفكار خمدت أثناء الحروب، ثم استيقظت بعد أن قرّت سياسة البلاد، وكان كثير من أهل العراق دخل في الإسلام، فأخذت هذه الآراء تصطبغ بالصبغة الإسلامية، يزه منها ما يتفق والاسلام، ويذبل منها ما يخالفه.

أضف إلى ذلك أن العراق - كما علمت - قطر غني يتوافر فيه العيش فيجد الناس من أوقاتهم ما يسمح لهم بالعلم.

ثانياً: لعل العراق كان أكبر الأقاليم الإسلامية ميداناً للحروب والفتن في عهد الدولة الأموية، فمنذ مقتل عثمان وهو مشتعل؛ ذهب عائشة وطلحة والزبير إلى البصرة، فذهب علي إلى الكوفة، وكانت بين البصرة والكوفة وقعة الجمل؛ وذهب الحسين إلى الكوفة فكان بها مقتله، وخرج المختار الثقفي بالكوفة يطلب بثار الحسين، واستولى مصعب بن الزبير على البصرة وسار إلى الكوفة فقتل المختار؛ وجهز عبد الملك جيشاً وسيّر إلى العراق مصعباً، وتغلّب عبد الرحمن بن الأشعث على الكوفة فسار إليه الحجاج وتغلّب عليه. كان من أثر ذلك طبيعياً أن يتساءل الناس: من المخطئ ومن المصيب؟ هل أخطأ قتل عثمان أو أصابوا؟ هل لعلّي يد في دم عثمان؟ هل لطلحة والزبير وعائشة حق في قتال علي؟ هل أصاب علي في التحكيم؟ هل يصح الخروج على عبد الملك لظلم واليه الحجاج وسفكه للدماء؟ وهل أصاب من فعل ذلك وخرج مع ابن الأشعث؟ كل هذه أسئلة كانت تثار، وكانت تثار بكثرة حتى في دروس الأساتذة في المساجد. وإذ كان العراق ميداناً لأكثر هذه الحروب كان أهله أكثر الناس جدالاً في هذا، فكان طبيعياً أن يكون متبعاً للكثير من المذاهب الدينية، لأن كثيراً منها بني على نحو هذا الأساس كما سيأتي بيانه. جاء في طبقات ابن سعد: أن الحسن البصري كان من رؤوس العلماء في الفتن والدماء، ودخل عليه قوم فقالوا له: يا أبا سعيد ما تقول في هذا الطاغية (يعني الحجاج) الذي سفك الدم الحرام، وأخذ المال الحرام، وترك الصلاة، وفعل وفعل... إلخ؟. وقال: "سأل رجل الحسن: ما تقول في الفتن؟ مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث؟ فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب، ثم قال بيده فخطر بها ثم قال: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ نعم ولا مع أمير المؤمنين!"⁽¹⁾ إلى كثير من أمثال ذلك.

(1) الطبقات 7: 118 و 119.

ثالثاً: كان العراق عرباً وموالي -كما علمت- وكانت السيادة للعرب، فاضطر الموالى لتعلم اللغة العربية لدينهم ولدنياهم، فكانوا مضطرين إلى نوع من العلم يسهل لهم طريق التعلم، فمست الحاجة إلى وضع علم النحو، وكان طبيعياً أن ينشأ ذلك في العراق لا في الحجاز ولا في الشام، لأن الحجاز لم يكن في حاجة إلى قواعد يقيم بها لسانه، لأن موالى العراق أكثر رغبة من موالى الشام، لما علمت من أن رغبة الفرس في العربية كانت أكثر من رغبة سواهم، ولأن الآداب السريانية كانت في العراق قبل الإسلام، وكان لها قواعد نحوية، فكان من السهل أن توضع قواعد عربية على نمط القواعد السريانية، خصوصاً واللغتان من أصل سامي واحد؛ لهذا كان السابقون إلى وضع النحو هم البصريين أولاً ثم الكوفيين، وفاق البصريون لقبهم من بادية العرب وبعُد الكوفيين عن البادية الفصيحة.

والآن نستعرض باختصار الحركة العلمية في البصرة والكوفة من مبدئها:

الكوفة:

نزل الكوفة من أصحاب رسول الله كثيرين، وكان أشهرهم في العلم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود؛ فأما علي فكان عمله السياسي في العراق واشتغاله بالحرب وشؤونها مانعاً له من التفرض للتعليم؛ وأما ابن مسعود فهو أكثر الصحابة أثراً علمياً فيها. كان ابن مسعود من أول الناس إسلاماً، حتى روي أنه سادس ستة أسلموا، وهاجر إلى الحبشة مع من هاجر، وإلى المدينة، ولازم النبي ﷺ يخلمه، وسمح له أن يدخل بيته حين لا يسمح لغيره، وشغف بالقرآن يحفظه ويتفهمه، كل ذلك جعله يفهم من تعاليم الإسلام ومعاني القرآن وأعمال الرسول ما عُدَّ من أجله من كبار علماء الصحابة. بعثه عمر بن الخطاب إلى أهل الكوفة يعلمهم، فأخذ عنه كثير من الكوفيين، ولزمه تلاميذ له يتعلمون عنه العلم ويتأدبون بأدبه، قال فيهم سعيد بن جبیر: "كان أصحاب عبد الله سُرَجَ هذه القرية" (يعني الكوفة)، وكان يعلم الناس القرآن ويفسره ويروي أحاديث سمعها من رسول الله، ويُسأل عن حوادث فيفتي فيها استنباطاً من الكتاب أو السنة أو برأيه -إذا لم يرد فيها كتاب ولا سنة- واشتهر من مدرسته هذه ستة، كانوا يعلمون القرآن ويفتون الناس: علقمة، والأسود، ومسروق، وعبيدة، والحارث بن قيس، وعمرو بن شرحبيل، وهؤلاء خلفوا عبد الله بن مسعود في التعليم بالكوفة، ولم يكن كل علماء الكوفة أخذ عن عبد الله بن مسعود، بل كثير منهم كانوا في المدينة، وأخذوا عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس ومعاذ ونحوهم، فتكونت في الكوفة حركة علمية كبيرة، واشتهر من علمائها شريح والشعبي والنخعي

وسعيد بن جبير، ولم تزل هذه الحركة تنمو وتنضج حتى توجت بأبي حنيفة النعمان الكوفي.

البصرة:

كذلك نزل في البصرة عدد كبير من الصحابة، أشهرهم في العلم أبو موسى الأشعري، وأنس بن مالك.

فأما أبو موسى فيمضي، قدم مكة وأسلم وهاجر إلى الحبشة مع من هاجر، وكان يعد من أعلم الصحابة، وقد قدم البصرة وعلم بها. سأل عمر بن الخطاب أنس بن مالك: كيف تركت الأشعري؟ فقال: تركته يعلم الناس القرآن، فقال: إنه كبير ولا تسميها إياه⁽¹⁾. وبدل ما روي عنه - من قضاء بين الناس وفصل في الخصومات - على أنه كان فقيهاً فوق معرفته القرآن والحديث. أما أنس بن مالك فكان أنصارياً وكان صبيهاً لما قدم النبي المدينة، وخدمه نحو عشر سنين، وقد نزل البصرة وعمّر فيها طويلاً، وكان آخر من توفي بالبصرة من الصحابة، وتوفي سنة 92 هـ. ولكن يظهر أنه لم يبلغ في العلم مبلغ أبي موسى الأشعري، ولا عبد الله بن مسعود في الكوفة، وكان محدثاً أكثر منه فقيهاً.

وأشهر من خرّجته مدرسة البصرة في عهد الأمويين الحسن البصري وابن سيرين، وكلاهما من أبناء الموالي من سبي ميسان، وكلاهما أتاه العلم عن طريق الولاء، فأبو الحسن البصري كان مولى لزيد بن ثابت، وهو من أشهر علماء الصحابة؛ وسيرين أبو محمد كان مولى لأنس بن مالك، وهو من علمت صحبةً وحديثاً. وكلاهما كانت له شخصية ظاهرة في البصرة، فالحسن البصري اشتهر بمائة خلقه وصلاحه وعلمه وفصاحته؛ فأما مائة خلقه فتظهر في أنه لم يكن يخشى أحداً في إبداء رأيه، سئل عن ولاية يزيد بن معاوية فلم يستصوبها، على حين أن الشعبي وابن سيرين لم يجروا على إبداء رأيهما، وقد رأيت قبل أن سألته عن الدخول في الفتن فكان لا يرى الدخول فيها، فسأله: ولا مع أمير المؤمنين؟ فقال: ولا مع أمير المؤمنين! وكان يقارن بالحجاج في فصاحته. وفوق ذلك كان ورعاً تقياً بعده الصوفية أحدهم، ويتمثلون بحكمته وجملة؛ وبعده المعتزلة رأسهم لأنه تكلم في القضاء والقدر، وكان يذهب إلى أن الإنسان حر الإرادة، وكان فقيهاً يستفتى فيما يعرض من الحوادث فيفتي بعلم؛ وكان قصاصاً يعد من سادة القضاة وأصدقهم، لذلك كان الحسن شخصية ممتازة في كل

(1) طبقات ابن سعد 4: 80.

ناحية من النواحي التي ذكرناها. ويروي ابن خلكان أنه لما مات (سنة 110هـ) تبع أهل البصرة كلهم جنازته، حتى لم يبقَ بالمسجد من يصلي العصر.

وأما ابن سيرين فقد تعلّم على زيد بن ثابت، وأنس بن مالك، وشريح وغيرهم، وكان محدثاً ثقة وفقهياً يفتي فيما يعرض عليه من الشؤون، وكان معاصراً للحسن البصري، وكان صديقين حيناً، وبينهما وحشة حيناً. وسبب الوحشة على ما يظهر اختلاف طباعهما، فقد كان الحسن صريحاً شديداً حزيناً غضوباً، لا يخشى أن يقول ما يعتقد حتى في المسائل السياسية الخطرة؛ وكان ابن سيرين حليماً ضحوكاً، يتحرج أن يقول ما يؤخذ عليه⁽¹⁾. وقد اشتهر فيما بعد بتفسير الأحلام ورُيِّفَ عليه كتاب في ذلك، وقد ذكره ابن النديم في الفهرست ونسبه إليه، ولكننا لا نجد أثراً لشهرته في تعبير الرؤيا في كتب المتقدمين أمثال طبقات ابن سعد. ومات سنة 110 هـ وكان الحسن وابن سيرين يعدان سيدي أهل البصرة.



وكان في العراق حركة غير الحركة الدينية، تعد كأنها امتداد للحياة العقلية الجاهلية، مصبوغة بالصبغة الإسلامية، فقد كان للقبائل العربية النازلة بالبصرة والكوفة رؤساء، وكان هؤلاء الرؤساء أشبه شيء برؤساء القبائل في الجاهلية في السيادة على قبائلهم، والتفاف الناس حولهم، والخضوع لإشارتهم في السلم والحرب، ووقوف الشعراء ببابهم يتغنون بمدحهم، وينشرون مفاخرهم، ويهجون أعداءهم، ويتغنى هؤلاء السادة بالسيادة والمروءة وبذل المال وما إلى ذلك، كالأحنف بن قيس سيد تميم البصرة، والحكم بن المنذر بن الجارود سيد عبد القيس البصرة، ومالك بن يسْمَع سيد بكر البصرة، وقتيبة بن مسلم سيد قيس البصرة، ومحمد بن عمير بن عطارد بن حاجب بن زُرارة سيد تميم الكوفة، وحسان بن المنذر من ضبّة الكوفة، وحُجْر بن عدي ومحمد بن الأشعث سيدي كنده الكوفة وغيرهم، وهؤلاء وأمثالهم كانوا مصدرراً لحياة أدبية قوية، من شعر يشبه الشعر الجاهلي، وجِغَم تشبه التي تروى عن أكتُم بن صَيْفِي؛ وليس هذا موضوع شرح هذه الحركة الأدبية، ولكن لا بأس من تصوير شخصية من هذه الشخصيات الكبيرة ليتبين لنا منحها في الحياة وتأثيرها في الأدب، ولتكن شخصية الأحنف بن قيس.

(1) استتجنا هذا من سيرة الحسن وابن سيرين في طبقات ابن سعد، وانظر في ذلك خاصة جزء 7، ص

كان الأحنف - كما ذكرت - سيد بني تميم في البصرة، وكان - كما يقولون - إذا غضب غضب لغضبه مائة ألف سيف لا يدرون فيم غضب، يدخل بنو تميم الحرب مع من أحب الأحنف، ويكفون إذا كف؛ وعرف معاوية منزلته في قومه وسيادته فقربه وأكرمه، وأوصى ولاته بذلك، حتى كان يعزل الوالي إذا غضب عليه الأحنف، ويحتمل منه معاوية الكلمة القارصة ويداربه، قال له معاوية يوماً: والله يا أحنف ما أذكر يوم صفين إلا كانت حزازة في قلبي (لأن الأحنف كان مع علي)، فقال الأحنف: والله يا معاوية إن القلوب التي أبغضناك بها لفي صدورنا، وإن السيوف التي قاتلناك بها لفي أعمادها، وإن تدنُّ من الحرب فترأ ندن منها شبراً، وإن تَمَسَّ إليها نهرول لها! وكان له فضل في التأليف بين كثير من القبائل المتعادية في البصرة؛ وكان مثلاً في علو النفس والاحتفاظ بالكرامة والمروءة، ولما مات قيل: "مات سيرُ العرب"، وأبنته امرأة فقالت: "لقد كنت في الحي مسوِّداً، وإلى الخليفة موفداً، ولقد كانوا لقولك مستمعين، ولرأيك متبعين!". وله من الأقوال المأثورة والحكم ما ملأ كتب الأدب، مثل: "لا خير في لذة تُعقِبُ ندماً"، "لن يفتقر من زهد"، "أنصف من نفسك قبل أن يُنصف منك"، "ما أقبح القطيعة بعد الصلة"، "أنفوق في حق ولا تكن خازناً لغيرك"، "لا راحة لحسود، ولا مروءة لكذوب" ... إلخ.



أما الحركة الفلسفية في العراق فنشير إليها عند الكلام على المذاهب الدينية، وقد أبنعت في الدولة العباسية حتى نبغ من الكوفة كثيرون من الفلاسفة، ونبغ من البصرة جماعة "إخوان الصفا".

الشام:

قطر غني، خصب الأرض، كثير المياه، معتدل الجو، كان مبعثاً لكثير من الأنبياء، فنشروا فيه تعاليمهم الدينية⁽¹⁾، وتعاقبت عليه المدنيات المختلفة فأورثته علمها وحضارتها؛ ففينيقيون وكلدانيون ومصريون وعبريون ويونانيون ورومانيون، كل هؤلاء كانت لهم مدنية، وكان لهم علم، وانتشر علمهم في البلاد، وكان من أهل الشام أنفسهم من شارك في العلم ونبغ فيه، وبارى علماء الأمم المستعمرة. واشتهر في الشام كثير من المدن، كان مركزاً للعمل والحركة العقلية، كصُور وأنطاكية وصيدا وبيروت ودمشق وحمص، أورثها الفينيقيون حروف

(1) نعي بالشام ما يشمل فلسطين كما هو اصطلاح كتاب العرب كياقوت.

الكتابة، والعبريون التعاليم الإلهية، واليونان المذاهب الفلسفية، والرومان النظريات الفقهية، فكان لذلك كله الأثر الكبير في عقلية الشاميين، وقد ذكرنا قبل ذلك طرفاً مما كان للسرانيين من حركة علمية في هذه البقاع وما حولها.

وقد عرف العرب في جاهليتهم هذه البلاد، فزحفوا إليها طمعاً في خيراتها، وأنشؤوا ولايات بها في حمص وبطّرة من أول القرن الثاني قبل الميلاد؛ ثم كانت في القرن الخامس الميلادي إمارة الغساسنة وقد سبق ذكرها، وقد تأقلموا بإقليمها؛ واعتنقوا النصرانية بعد انتشارها في ربوع الشام، وتمدنوا بشيء من مدنيّتها، وتكلموا بلغة هي خليط من الآرامية والعربية، وعدوا أنفسهم سوريين يرتبطون بسوريا أكثر مما يرتبطون بجزيرة العرب.

فتح الإسلام هذه البلاد ونشر لغته وتعاليمه بها، فأخذ عرب الشام يتعلمون لغة قريش، وبدأ أهل الشام أنفسهم يتعلمونها، ويتكلمون بها مع لغتهم الآرامية أو اليونانية؛ كذلك أخذ الإسلام يحل فيها محل النصرانية واليهودية، ودخل كثير من الشاميين في الإسلام، وبعث عمر إليهم من يعلمهم الدين الجديد، شأنه مع كل الممالك التي فتحت في عهده.

أورد البخاري في التاريخ: أن يزيد بن أبي سفيان كتب إلى عمر: "قد احتاج أهل الشام إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم، فأرسل مُعَاذاً وَعُبَادَةَ وَأَبَا الدرداء"، فكان هؤلاء أول مؤسسي المدرسة الدينية بالشام؛ فأما معاذ فقد قرأت طرفاً من سيرته العلمية عند الكلام على مدرسة مكة، وقد قضى آخر حياته في الشام معلماً؛ وأما عبادة بن الصامت فهو كذلك أنصاري، كان ممن جمع القرآن، وولاه أبو عبيدة إمرة جَمُص ووُلي قضاء فلسطين، وكان من أफقه الناس في دين الله، كما كان شديداً في الحق، أنكر على معاوية كثيراً من أموره فشكاه إلى عثمان، ومات بالشام. وأما أبو الدرداء فأنصاري، كذلك كان من أفضل الصحابة وفقهائهم، وقد ولي القضاء بدمشق وتوفي بها.

وقد تفرّق هؤلاء الثلاثة في بلاد الشام يعلمون أهلها، فقد نزلوا جميعاً أولاً في حمص، ثم خلفوا بها عبادة وخرج أبو الدرداء إلى دمشق، ومعاذ إلى فلسطين. ثم خرج عبادة بعد إلى فلسطين. وقد بعث عمر بعد هؤلاء عبد الرحمن بن غنم، فتخرّج على يديهم جميعاً كثير من التابعين كأبي إدريس الخولاني، ثم مكحول اللمشمقي، وعمر بن عبد العزيز ورجاء بن خيوة؛ وتخرّج في هذه المدرسة إمام أهل الشام عبد الرحمن الأوزاعي الذي يقرن بمالك وأبي حنيفة، وقد ولد بيبعلبك وعاش في دمشق وبيروت، ولقب "بإمام أهل الشام" وقلّده أهلها، وانتشر مذهبه في المغرب والأندلس، ولكن هزمه مذهب الشافعي ومالك، فأسرع إليه الفناء.

كانت دمشق مركز الخلافة في عهد الدولة الأموية، فكان طبيعياً أن يقصدها العلماء من كل صقع، ولكن خلفاء بني أمية لم يشجعوا الحركة العلمية - لما بيّنا قبل- إنما شجّعوا الشعر والخطابة وفنون الأدب، فكانت الحركات العلمية الأخرى تنمو من نفسها، وأهم هذه الحركات الحركة الدينية، وكان الباعث على نموها الحماسة الدينية، وحاجة الناس إلى معرفة الحلال والحرام، وخاصة فيما يعرض من الحوادث التي لم تكن تعرض في صدر الإسلام.

وكان بالشام نصارى كثيرون احتفظوا بدينهم، ورضوا بدفع الجزية عن رؤوسهم والخراج عن أرضهم، ودخل كثير من نصارى الشام في الإسلام، وكان من هؤلاء وهؤلاء مثقفون بالثقافة النصرانية وقامت المساجد بجانب الكنائس، فسرعان ما كان الاحتكاك بين الإسلام والنصرانية. وكان بينها جدال وحوار وخصومة، يدل عليها ما أثر من كتابة يحيى الدمشقي النصراني كما أسلفنا، وقد سبب هذا الاحتكاك ظهور الكلام في: القضاء والقدر، أو الجبر والاختيار، والكلام في صفات الله هي عين الذات أو غيرها، ولعل هذا هو الأساس الأول لعلم الكلام في الإسلام.

مصر:

فتح المسلمون مصر والثقافة اليونانية الرومانية منتشرة فيها، وقد ذكرنا قبل شيئاً عن مدرسة الإسكندرانيين ومذاهبهم وتعاليمهم، فلما تم فتحها أقبل العرب عليها لما سمعوا بغناها وخصب أرضها، وخططوا الفسطاط حسب قبائلهم، ونزلوا بالمدن والأرياف واستوطنوها، واتخذوا الزرع معاشاً؛ ودخل كثير من القبط في الإسلام، واختلطت أنساب العرب بأنساب المصريين بما كان بينهم من تزواج⁽¹⁾.

أصبحت مصر منذ دخول العرب إليها مركزاً علمياً في المملكة الإسلامية كما هي مركز سياسي، ولكن الحركة العلمية في بدء عهدها لم تكن حركة فلسفية ولا دنيوية، إنما كان شأنها شأن جميع المراكز العقلية إذ ذاك، فأكبر شيء قيمة هو الدين، فكان طبيعياً أن يكون العلم السائد في هذا العصر في جميع الأقطار هو علم الدين وما إليه؛ ولكن ليس معنى هذا أن الثقافة اليونانية الرومانية التي كانت منتشرة في مصر والشام والعراق قد بادت ولم يعد لها من أثر، إنما أصابها دهشة الفتح وخضعت لقوة الحركة الدينية، فلما هدأت النفوس أخذت

(1) انظر خطط المقرئري 1: 82 طبعة أميرية.

هذه الثقافة اليونانية الرومانية تستعيد نشاطها وقوتها بعد أن صبغت بالتعاليم الإسلامية، وعُدلت حسب ما يتفق والإسلام، ولكن هذا النشاط لم يظهر إلا آخر الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية.

كان من الصحابة الذين نزلوا بمصر علماء علّموا بها، وكانوا أساس مدرستها، وأشهرهم عبد الله بن عمرو بن العاص، وقد كان عبد الله هذا من أكثر الناس حديثاً عن رسول الله ﷺ، وكان يدون ما يسمع، قال مجاهد: " رأيت عند عبد الله بن عمرو صحيفة فسألته عنها، فقال: هذه الصادقة، فيها ما سمعت من رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه فيها أحد"⁽¹⁾، وكان مع هذا كثير الاطلاع في غير الحديث؛ فابن حجر في الإصابة يروي لنا أنه كان يقرأ التوراة، وابن سعد في طبقاته يروي لنا عن شريك أنه قال: رأيت عبد الله بن عمرو يقرأ بالسريانية. وقد روى عنه الحديث كثير من الصحابة والتابعين في المدينة والشام ومصر، وقد خرج مع أبيه إلى مصر عندما ولّاه إياها معاوية، ولما حضرت الوفاة عمراً استعمل ابنه عبد الله عليها، فأقره معاوية ثم عزله.

وكان يحج ويعتمر ويأتي الشام ثم يرجع إلى مصر، وابتنى فيها داراً فلم يزل بها حتى مات، فدفن في داره في مصر - على أحد الأقوال - في خلافة عبد الملك بن مروان.

ويُعدّ بحق مؤسس المدرسة المصرية، فقد أخذ عنه كثير من أهل مصر، وكانوا يكتبون عنه ما يحدث. روى المقرئ عن حَيوة بن شريح قال: " دخلت على حسين بن شَفِي بن مانع الأصبحي وهو يقول: فعل الله بفلان. فقلت: ما له؟ فقال: عمد إلى كتابين كان شفياً سمعهما من عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، أحدهما: قضى رسول الله في كذا، وقال رسول الله كذا؛ والآخر ما يكون من الأحداث إلى يوم القيامة، فأخذهما فرمى بهما بين الخولة والرباب"⁽²⁾.

وقد اشتهر من مدرسة مصر بعد الصحابة يزيد بن أبي حبيب، وهو نوبي الأصل من دنقلة، وقد أخذ العلم عن بعض الصحابة المقيمين بمصر. قال الكندي: إنه أول من نشر العلم بمصر في الحلال والحرام ومسائل الفقه، وكانوا قبل ذلك إنما يتحدثون في الفتن

(1) طبقات ابن سعد 7: 189.

(2) المقرئ 2: 433. قال أبو سعيد بن يونس: يعني بقوله الخولة والرباب مركبين كبيرين من سفن الجسر كانا يكونان عند رأس الجسر مما يلي الفسطاط، تجوز من تحتها لكبرهما المراكب.

والترغيب، وكان ثالث ثلاثة جعل عمر بن عبد العزيز الفتيا إليهم بمصر، رجلاً من الموالي ورجل من العرب. فأما العربي فجعفر بن ربيعة، وأما الموليان فيزيد بن أبي حبيب وعبد الله بن أبي جعفر، فكان العرب أنكروا ذلك، فقال عمر بن عبد العزيز: ما ذنبي إن كانت الموالي تسمو بأنفسها صُعداً وأنتم لا تسمون⁽¹⁾!. وقد كان يزيد عالماً بالفن والحروب، وخاصة ما يتعلق بفتح مصر وشؤونها وولاتها، وهو أحد الأركان الذين نقل عنهم الكندي كتابه: "ولاية مصر وقضاتها".

وكان من أشهر تلاميذ يزيد هذا عبد الله بن لهيعة، والليث بن سعد. فأما عبد الله فعربي أصله من حضرموت - وما أكثر الحضارمة كانوا في مصر-، وقد قابل كثيراً من التابعين وأخذ عنهم، وكان يدون ما يسمع، وكثير من المحدثين كالبخاري والنسائي لا يثق به. ومن الأسف أن كثيراً من حوادث تاريخ العرب في مصر نقلت عنه، وكان هو العمدة في روايتها، وقد ولي القضاء بمصر نحو تسع سنين.

أما الليث بن سعد فمن الموالي على أصح الأقوال، أصله من أصفهان في فارس، ولكن الراجح أنه ولد في مصر في قَلَشَنْدَة، وقد طَوَّف في كثير من البلدان لأخذ العلم، فرحل إلى مكة وبيت المقدس وبغداد، ولقي تسعة وخمسين تابعياً حدث عنهم، وكان له اتصال بالإمام مالك في المدينة، يكتبه في مسائل في التشريع ويحاجه. ويروون أن الشافعي قال: "الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به"، وكان ذا منزلة رفيعة في قومه، يستشيره الولاة والقضاء في عظام الأمور، ثقة لم يشك أحد في صدقه وأمانته، وكان له مذهب خاص يعرف به، وقد قلده المصريون واتبعوه، ولكن ضاع مذهبه كما ضاع مذهب الأوزاعي في الشام.



نأخذ مما تقدم أنه بعد فتح الممالك تفرق الصحابة في الأمصار، وكان من هؤلاء الصحابة علماء رحلوا للتعليم فكانوا نواة لمدارسها، وأن هؤلاء الصحابة العلماء كانت لهم شخصيات علمية مختلفة كان لها أثرها في مدارسهم، وأن أكبر الشخصيات تأثيراً في الأمصار هي: عبد الله بن عمر في المدينة، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، وعبد الله بن عباس في مكة، وعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر. لم يكن هؤلاء الصحابة يحيطون علماً بكل ما

(1) انظر خطط المقرئزي 2: 333 طبعة أميرية.

قاله النبي ﷺ وفعله، وبكل ما يتعلق بتعاليم الدين، بل كان منهم من صحب النبي في بعض الأوقات دون بعض، ففاته - حين لم يصحبه - علمٌ حمله غيره، لذلك علم كل منهم شيئاً وغاب عنه شيء، واستتبع هذا أن بعض الأمصار كان يعرف من الحديث ما لم يعرفه الآخر. خلف هؤلاء الصحابة التابعون فتلقوا عنهم، وحلوا محلهم في رفع لواء العلم؛ وشعر كثير منهم بأن في الأمصار الأخرى علماً غير علمهم، فأكثروا من الرحيل، فكانت هناك حركة دائمة للعلماء، فمصري يرحل إلى المدينة، ومدني إلى الكوفة، وكوفي إلى الشام، وشامي إلى هنا وهناك. وهكذا عملوا على توحيد الوطن العلمي، وكان من أثر هذا التقليل من الفروق التي سببتها الشخصيات العلمية المختلفة للصحابة. وأخذ عن التابعين طبقات أتت بعدهم سارت على مناهجهم.

وبعد، فماذا كان يُعَلَّم في المدارس المختلفة في هذه الأمصار تفصيلاً؟ وعلام كانت تدور الحركات العلمية إذ ذاك؟ وهل كان هناك تأثير للأمصار المختلفة في العلم؟ وهل تأثر العلم في الشام ومصر بمدينة الرومان؟ وهل تأثر في العراق بمدينة الفرس؟ وهل تأثر في الحجاز ببساطة العرب؟ وهل كان للعقائد الدينية المنتشرة في هذه الأقطار قبل الإسلام أثر في المذاهب الدينية التي نشأت بعد الإسلام؟ ذلك مطلب عسير سنحاول الإجابة عنه في البابين التاليين إن شاء الله.

مصادر هذا الباب

- 1- الطبقات الكبرى لابن سعد.
 - 2- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر.
 - 3- أسد الغابة لابن الأثير.
 - 4- فتوح البلدان للبلاذري.
 - 5- معجم البلدان لياقوت.
 - 6- كتاب البلدان للهمذاني المعروف بابن الفقيه.
 - 7- التنبيه والإشراف للمسعودي.
 - 8- تاريخ ابن جرير الطبري.
 - 9- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.
 - 10- دائرة المعارف الإسلامية في مادة العراق والبصرة والكوفة والشام ومصر وغير ذلك.
 - 11- ابن خلكان.
 - 12- خطط المقرئزي.
 - 13- أخبار ولاة مصر وقضاتها للكندي.
 - 14- الأغاني. العقد الفريد. الجزء الأول والثاني من عيون الأخبار لابن قتيبة.
 - 15- أعلام الموقعين لابن القيم.
 - 16- فهرست ابن النديم .
 - 17- طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة.
 - 18- أخبار الحكماء للقفطي.
 - 19- الأعلام النفسية لابن رسته.
- وهناك كتب غير هذه تجد ذكرها في أثناء البحث.

الباب السادس

الحركة الدينية تفصيلاً

قدّمنا أن الحركة الدينية في صدر الإسلام كانت أكثر الحركات انتشاراً وأوسعها ميداناً، وأن أكثر العلماء الذين ظهروا في هذا العصر كانوا علماء دين، وأن السبب في ذلك أن الدين ملّك على الناس نفوسهم، ورأوا فيه سبب وحدتهم وعلّة نهضتهم، لولاه لظلّ العرب شيعاً وأحزاباً يضرب بعضهم بعضاً، ولولاه لقبعوا في كسر بيتهم، ولما تعدّوا حدود بلادهم، ولما فتحوا الأمصار ودوّخوا الممالك، فهو عزهم في الدنيا ورجاؤهم في الآخرة؛ وأخلص له قوم من غير العرب فاعتنقوه وأمّنوا أنه هو السبيل لسعادتهم، فأقبل هؤلاء وهؤلاء على القرآن يتفهمونه، والحديث يجمعونه ويشرحونه، وأخذوا يستنبطون منهما أحكام ما يعرض في هذه الدولة المترامية الأطراف من حوادث؛ فأما العلوم الدنيوية والفلسفية فكان ضعيفاً شأنها، بل كان ما ينمو منها إنما يحتاج في نموه إلى الدين يعتمد عليه ويصطبغ به، يستخير الله عمر بن عبد العزيز أياماً ليخرج للناس كتاباً في الطب عثر عليه، وتتخذ أخبار الفتن والملامح والغزوات والفتوح شكل الحديث، وهكذا. وقد وصفنا قبل هذه الحركة الدينية إجمالاً، فلنعرض لها الآن بشيء من التفصيل. كان أهم ما تدور عليه هذه الحركة ثلاثة أشياء: القرآن وتفسيره، والحديث وجمعه وتبويبه، واستنباط الحكام لما يعرض من أحداث، وهو الذي نسميه بالشرع.

الفصل الأول

القرآن وتفسيره

نزل القرآن مُنَجَّمًا على رسول الله في نحو عشرين سنة، وكان ينزل حسب الحوادث ومقتضى الحال. وتوفي رسول الله ولم يجمع القرآن في مصحف، بل كان في صحف مفرقة كتبها كتاب الوحي، وفي صدور الحفاظ من الصحابة. وفي عهد أبي بكر أمر بجمع القرآن، ولكن لا في مصحف واحد، بل جمعت الصحف المختلفة التي فيها آيات القرآن وسوره، وكتب منها ما كان في صدور الرجال، وأودعت الصحف الكثيرة التي فيها القرآن عند أبي بكر، وقد تولى جمعه هذا زيد بن ثابت.

وانتقلت من أبي بكر إلى عمر، ثم إلى حفصة بنت عمر، حتى إذا تولى عثمان أخذ الصحف من حفصة، وعهد إلى جمع من الصحابة، منهم زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، بجمعها في مصحف واحد، وكتب منه نسخاً كثيرة وزعت على الأمصار، وأحرق ما يخالفه من الصحف، في حديث طويل ليس هذا محل تفصيله.

نزل القرآن بلغة العرب وعلى أساليب العرب في كلامهم، فألفاظه عربية إلا ألفاظاً قليلة عُرِّبَتْ وأخذت من اللغات الأخرى، ولكن هضمتها العرب وأجرت عليها قوانينها. وأساليبه هي أساليب العرب في كلامها، ففيه الحقيقة، وفيه المجاز، وفيه الكناية... إلخ، على نمط العرب في حقيقتهم ومجازهم؛ وهذا طبيعي، لأنه أتى يدعو العرب -أولاً- إلى الإسلام، فلا بد أن يكون بلغة يفهمونها ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: الآية 4].

ومع هذا فلم يكن القرآن جميعه في تناول الصحابة جميعاً يستطيعون أن يفهموه -إجمالاً وتفصيلاً- بمجرد أن يسمعه، ليس بصحيح ما يقوله ابن خلدون من "أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغاتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"⁽¹⁾، لأن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته

(1) المقدمة، ص 366 .

وتركيبه؛ والدليل على ذلك ما هو حاصل في مشاهداتنا الأولى، فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه، فكم من كتب إنجليزية وفرنسية لا يستطيع الإنجليز أو الفرنسيون أنفسهم أن يفهموها، لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه؛ هكذا كان شأن العرب أمام القرآن، فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً، إنما كانوا يختلفون في مقدار فهمه حسب رقيهم العقلي، بل إن ألفاظ القرآن أنفسهم لم يكن العرب كلهم يفهمون معناها، كما لم يدع أحد أن كل فرد في أمة يعرف جميع ألفاظ لغتها، وحسبنا على ذلك ما روي "عن أنس بن مالك أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وَتَكْفِكَهُ وَأَبَا﴾ ﴿عَبَسَ: الآية 31﴾ ما الأب؟ فقال عمر: "نهينا عن التكلف والتعمق". وروي عن عمر أيضاً أنه كان على المنبر فقرأ: ﴿أَوْ يَأْخُذُهُ عَن تَحَوُّي﴾ ﴿التَّحَلُّ: الآية 47﴾، ثم سأل عن معنى التخوف، فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التتقص، ثم أنشده [من البسيط]:

تَخَوُّفَ الرَّجُلِ مِنْهَا تَأْمِكاً قَرِداً

كما تخوَّفُ حُودَ النَّبْعَةِ السُّفْنِ⁽¹⁾

ونحن نعلم قدر عمر في الدين والعلم، فكيف بغيره من الصحابة؟ إنما كان كثير من الصحابة يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية، فيكتفون من قوله تعالى: ﴿وَتَكْفِكَهُ وَأَبَا﴾ ﴿عَبَسَ: الآية 31﴾ بأنه تعداد لنعم الله، ولا يُلْزَمون أنفسهم بتفهم معاني الآيات تفصيلاً.

وفوق ذلك، ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل: ﴿وَالْمَدِينَةِ ضَبْحًا﴾ ﴿الْمَدِينَاتِ: الآية 1﴾، ﴿وَاللَّذَرِيَّتِ ذَرْوًا﴾ ﴿الْمَدِينَاتِ: الآية 1﴾، وما المراد بالليلالي العشر في قوله تعالى: ﴿وَالْقَجْرِ﴾ ﴿وَالْقَجْرِ: 1﴾، ﴿وَالْقَجْرِ: 1﴾، وما المراد بلبيلة القدر؟ ... إلى كثير من أمثال ذلك. وفيه إشارات كثيرة إلى أشياء في التوراة والإنجيل وردَّ عليهم ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة. والله تعالى يقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ

(1) الحكايتان وردتا في كتاب الموافقات ج2، ص 57، 58. طبع مصر. والسفن: الحديدة التي يبرد بها خشب القوس؛ والقرد: الكثير القردان؛ والتامك: العظيم السنم، يقول: إن الرجل تنقص الناقة كما تأكل الحديدة خشب القسي. والبيت لابن مقبل في ملحوظ ديوانه ص 405.

أَيَّامَهُ الْوَيْسُوعَ وَأَيَّامَهُ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَمَكُّمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴿٧﴾ [آل عمران: الآية 7] ... الآية^(١).

الحق أن من البديهي أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه.

* * *

ولم يكن شائعاً في عهد النبي ﷺ حفظ القرآن جميعه كما شاع بعد، إنما كانوا يحفظون السورة أو جملة آيات ويفهمون معانيها، فإذا حذقوا ذلك انتقلوا إلى غيرها، فكان حفظ القرآن موزعاً على الصحابة، قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين يقرؤون القرآن، كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ آيات لم يتجاوزوها حتى يَعلَمُوا ما فيها من العلم والعمل، وقال أنس: "... وكان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جَدَّ في أعيننا..." (رواه أحمد في مسنده). وأقام ابن عمر على حفظ البقرة ثمانين سنين، ذلك أنه إنما كان يحفظ ولا ينتقل من آية إلى آية حتى يفهم.

* * *

في القرآن آيات كثيرة محكمة واضحة المعنى، وهي التي تتعلق بأصول الدين وأصول الأحكام، وخاصة منها الآيات المكية التي تدعو إلى أصول الدين، كسورة الأنعام؛ وهذا النوع من الآيات يستطيع فهمه جمهور الناس ولا سيما من كانوا عرباً بسليقتهم؛ وفي القرآن آيات غامضة هي التي سميت متشابهة، صعب فهمها، ولم يصل إلى معرفتها إلا الخاصة.

وكان الصحابة - على العموم - أقدر الناس على فهم القرآن لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها القرآن.

ومع هذا فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلافهم في أدوات الفهم، وذلك:

1- أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم وإن كانت العربية لغتهم، فمنهم من كان يعرف كثيراً من الأدب الجاهلي، ويعرف غريبه، ويستعين بذلك في فهم مفردات القرآن، ومنهم من كان دون ذلك.

(1) أحسن تفسير للمحكم أنه المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما تطرق إليه الاحتمال.

2- كذلك منهم من كان يلازم النبي ﷺ ويقيم بجانبه، ويشاهد الأسباب التي دعت إلى نزول الآية، ومنهم من ليس كذلك؛ ومعرفة أسباب التنزيل من أكبر ما يعين على فهم المقصود من الآية، والجهل بها يوقع في الخطأ. روي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر، فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك؛ قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني! قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا﴾ [المائدة: الآية 93] ، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدماءً وأحدًا والخندق والمشاهد؛ فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هذه الآيات أنزلت عذراً للمؤمنين، وحجة على الباقين، لأن الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا لَنَنزِلُكَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَنْبَاءِ وَالذِّكْرِ الْمُبِينِ﴾ [البقرة: الآية 10] قال: يأتي الناس يوم القيامة دخاناً فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيثة الزكام؛ فقال ابن مسعود: من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل الله اعلم، إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيثة الدخان من الجهد⁽¹⁾.

3- كذلك اختلافهم في معرفة عادات العرب في أقوالهم وأفعالهم، فمن عرف عادات العرب في الحج في الجاهلية استطاع أن يفهم آيات الحج أكثر ممن لم يعرف، وهكذا، وكذلك الآيات التي وردت في التنديد بمعبودات العرب وطريقة عبادتهم لا يكمل فهمها إلا لمن عرف ماذا كانوا يفعلون.

4- ومثل هذا معرفة ما كان يفعله اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول الآيات، ففيها إشارة إلى أعمالهم وردَّ عليهم، وهذا لا يتم فهمه إلا بمعرفة ما كانوا يفعلون، من ذلك ونحوه كان الاختلاف بين الصحابة في الفهم، وكان التابعون ومن بعدهم أشدَّ اختلافاً.



(1) الموافقات 3: 201 وما بعدها.

هناك تفسير يسمى التفسير بالمنقول، ويعنون به:

أولاً: تفسيراً نُقل عن النبي ﷺ، مثل الذي روي أن رسول الله قال: "الصلاة الوسطى صلاة العصر"، ومثل ما روي عن عليّ قال: سألت رسول الله عن يوم الحج الأكبر، فقال: "يوم النحر"، وما روي: أيّ الأجلين قضى موسى؟ قال: "أوفاهما وأبرهما" ... إلخ؛ وهذا النوع كثير وردت منه أبواب في كتب الصحيح الستة وزاد فيه القصاص والوضّاع كثيراً، ونقد ذلك علماء الحديث، فمنها ما صححوه، ومنها ما ضعفوه. وأهم ما يدل على دخول الوضع في هذا الباب أنك ترى في الآية الواحدة تفسيرين متناقضين لا يمكن أن يصدرا عن رسول الله، مثل الذي روي عن أنس أن رسول الله مثل عن قوله تعالى: ﴿وَالْقَنْطَرِ الْمَعْتَكِرَةِ مِرْبَ الْأَذْهَبِ وَالْفَيْسُكَ﴾ [آل عمران: الآية 14] قال: "القنطار ألف أوقية"؛ وروي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "القنطار اثنا عشر ألف أوقية"⁽¹⁾. بل إن بعض العلماء أنكروا هذا الباب بتاتاً، أعني أنه أنكر صحة ورود ما يروونه من هذا الباب؛ فقد روي أن الإمام أحمد بن حنبل قال: "ثلاثة ليس لها أصل: التفسير، والملاحم، والمغازي"⁽²⁾. ومما يدل على عدم ثقة المفسرين بما ورد في هذا الباب أنهم لم يقفوا عند ما ورد، بل أتبعوا ذلك بما أذاهم إليه اجتهادهم، ولو كان ذلك صحيحاً في نظرهم لوقفوا عند حدود النص.

وبمرور الزمان تضخم هذا التفسير المنقول، فدخل فيه أيضاً ما نقل عن الصحابة والتابعين، وهكذا، حتى كانت كتب التفسير المؤلفة في العصور الأولى مقصورة على هذا النحو من التفسير.

ثانياً: من مصادر التفسير الاجتهاد، وإن شئت فقل: الرأي، يعرف المفسر كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرف الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد في مثله من الشعر الجاهلي ونحوه، ويقف على ما صحّ عنده من أسباب نزول الآية مستعيناً بهذه الأدوات ويفسرها حسب ما أذاه إليه اجتهاده، وكثير من الصحابة كان يفسر الآيات من القرآن بهذا

(1) أخرج الحديث الأول الحاكم والثاني أحمد وابن ماجه.

(2) الإتيان 2: 211، ونقل أن المحققين من أصحاب أحمد قالوا إن مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة.

الطريق، مثل كثير مما ورد عن ابن عباس وابن مسعود فمثلاً يفسر المفسرون الطور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: الآية 63] بتفسيرات مختلفة، فمجاهد يفسر الطور بالجبل مطلقاً، وابن عباس بجبل بعينه، وآخر يقول: إن الطور ما انبت من الجبال، فأما ما لم ينبت فليس بطور؛ فهذا الاختلاف نتيجة اختلاف في الرأي، لا نتيجة اختلاف في المنقول. وقد اختلفوا في معاني الآيات خلافتهم في معاني الألفاظ.

نعم، إن الصحابة والتابعين انقسموا في ذلك قسمين: فمنهم من تورّع أن يقول في القرآن شيئاً برأيه، كالذي روي عن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً. وقال ابن سيرين: سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن فقال: اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن؛ وعن هشام بن عروة بن الزبير قال: ما سمعت أبي تأول آية من كتاب الله.

ولكن كان بجانبهم من يرى حل ذلك ويستبيحه، بل يرى كتمان ما وصل إليه اجتهاده كتماناً للعلم، وهم الأكثرون، وعلى هذا كان رأي ابن مسعود وابن عباس وعكرمة وغيرهم، إنما كره هؤلاء وأمثالهم أن يتعرض للتفسير من لم يستكمل أدواته، كأن لم يبلغ في معرفة كلام العرب مبلغاً يُمكنه من صحة الفهم، أو لم يدرس القرآن درساً يستطيع معه أن يحمل مجمله على مفصله، كذلك كرهوا أن يعتنق الرجل مذهباً من المذاهب الدينية كالاعتزال والإرجاء والتشيع، ويجعل ذلك أصلاً يفسر قرآن على مقتضاه، والواجب أن تكون العقيدة تابعة للقرآن، لا أن يكون القرآن تابعاً للعقيدة.

وهذا الاجتهاد هو الذي سبّب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته اختلافاً واضحاً تكاد تلمسه في كل صفحة من صفحات تفسير ابن جرير الطبري.

فالأدب الجاهلي من شعر ونثر، وعادات العرب في جاهليتها وصدر إسلامها، وما قابلهم من أحداث، وما لقي رسول الله من عداة ومنازعات وهجرة وحروب وفتن، وما حدث في أثناء ذلك مما استدعى أحكاماً واستوجب نزول القرآن. كل هذا كان مصدراً لعلماء الصحابة والتابعين يستمدون منه القدرة على التفسير.

ثالثاً: وهناك منبع آخر من منابع التفسير استمد منه المفسرون كثيراً، ذلك أن شغف العقول وميلها للاستقصاء دعاها عند سماع كثير من آيات القرآن أن تتساءل عما حولها، فإذا

سمعوا قصة كلب أصحاب الكهف قالوا: ما كان لونه؟ وإذا سمعوا ﴿فَقَلْنَا أَصْرَبُوهُ بِمَعْصِيَةٍ﴾ [البقرة: 73] تساءلوا: ما ذلك البعض الذي ضربوا به؟ وما قدر سفينة نوح؟ وما اسم الغلام الذي قتله العبد الصالح في قصة موسى معه؟ وإذا تلي عليه ﴿فَخَذَ أَرْيَسَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾ [البقرة: الآية 260] قالوا: ما أنواع هذا الطير؟ وما هي الكواكب التي رآها يوسف في منامه؟ وكذلك إذا سمعوا قوله تعالى في قصة موسى مع شعيب سألوا: أيّ الأجلين قضى موسى؟ وهل تزوج الصغرى أو الكبرى؟ وهكذا، كذلك كانوا إذا سمعوا إشارة إلى بدء الخليقة طلبوا بقية القصة، وإذا تليت عليهم آية فيها إشارة إلى حادثة لني لم يقتنعوا إلا باستقصائها. وكان الذي يسد هذا الطمع هو التوراة وما علق عليها من حواشٍ وشروح، بل وما أدخل عليها من أساطير، وقد دخل بعض هؤلاء اليهود في الإسلام فتسرّب منهم إلى المسلمين كثير من هذه الأخبار، ودخلت في تفسير القرآن يستكملون بها الشرح، ولم يتحرج حتى كبار الصحابة مثل ابن عباس من أخذ قولهم. روي أن النبي ﷺ قال: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم"؛ ولكن العمل كان على غير ذلك، وأنهم كانوا يصدقونهم ويتقلون عنهم، وإن شئت مثلاً لذلك فاقراً ما حكاه الطبري وغيره عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَرَكُوعًا﴾ [البقرة: الآية 210].

وقد رأيت أن ابن عباس كان يجالس كعب الأحبار ويأخذ عنه؛ ويعجبني في ذلك ما قاله ابن خلدون: "إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة، وإذا تشوّفوا إلى معرفة شيء مما تشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ أهل بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون بها، مثل بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتلت التفاسير من المنقولات عنهم في أمثال هذه الأغراض، أخباراً موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الحكام فيتحرى في الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملؤوا كتب التفسير بهذه المقولات" إلخ⁽¹⁾.

اشتهر عدد قليل من الصحابة بالقول في تفسير القرآن، وأكثر من رُوي عنه منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وأقل من هؤلاء زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير. ولتقصّر قولنا على الأربعة الأولين لأنهم أكثر من غُدّي التفسير في مدارس الأمصار المختلفة. والصفات العامة التي مكنت هؤلاء الأربعة الأولين من التبحر في التفسير: قوتهم في اللغة العربية وإحاطتهم بمناحيها وأساليبها، ومخالطتهم للنبي ﷺ مخالطة مكنتهم من معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن، وعدم تخرجهم من أن يجتهدوا ويُقرّوا ما أداهم إليه اجتهادهم؛ نستثنى من ذلك ابن عباس، فإنه استعاض عن ملازمة النبي في شبابه بملازمة علماء الصحابة، يأخذ عنهم ويروي لهم. ولو أننا رتبنا هؤلاء الأربعة حسب كثرة ما روي عنهم لكان ابن عباس أولهم، ثم عبد الله بن مسعود، ثم علي بن أبي طالب، ثم أبي، هذا بالنسبة لما روي لا بالنسبة لما صح. ويظهر أنه وُضِعَ على ابن عباس وعلي أكثر مما وُضِعَ على غيرهما، ولذلك أسباب، أهمها: أن علياً وابن عباس من بيت النبوة، فالوضع عليهما يُكسب الموضوع ثقة وتقديساً لا يكسبهما الإسناد إلى غيرهما؛ ومنها أنه كان لعلي من الشيعة ما لم يكن لغيره، فأخذوا يضعون وينسبون له ما يظنون أنه يُعَلِّي من قدره العلمي. وابن عباس كان من نسله الخلفاء العباسيون، يُتَقَرَّبُ إليهم بكثرة المروى عن جدهم. إن شئت فانظر إلى ما روي ابن أبي جمرة عن علي أنه قال: لو شئت أن أوقر سبعين بغيراً من تفسير أم القرآن (الفاتحة) لفعلت، وما روي عن أبي الطفيل قال: شهدت علياً يخطب وهو يقول: سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أم في سهل أم في جبل؟ ومجرد رواية هذين الحديثين يُعني عن التعليق عليهما. وقد روي عن ابن عباس ما لا يحصى كثرة، فلا تكاد تخلو آية من آيات القرآن إلا ولا ابن عباس فيها قول أو أقوال، وكثر الرواة عنه كثرة جاوزت الحد، واضطرت النقاد أن يتبعوا سلسلة الرواة فيعدّلوا بعضاً ويجزّحوا بعضاً، فيقولون مثلاً: إن طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس من أجود الطرق، وقد اعتمد عليها البخاري؛ ورواية جويرير عن الضحاك عن ابن عباس غير مرضية، وابن جريج في جمعه لم يقصد الصحة، وإنما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم؛ ورواية الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أوهى طرقه، فإن انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السدي الصغير فهي سلسلة الكذب، إلى كثير من أمثال ذلك.

وقد روي من طَرَف ابن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث⁽¹⁾. فإن صحَّ هذا دلنا على مقدار ما كان يخلق الوضاعون، وإلى أي حد بلغت جرأة الناس على الاختلاق.

ومن أدلة الوضع أنك ترى روايتين نقلتا عن ابن عباس أحياناً وهما متناقضتان، لا يصح أن تنسبا إليه جميعاً، فترى في ابن جرير مثلاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَعُذَّ أَرِيحَةَ مِنَّ الطَّيْرِ فَمَرُّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلَ عَلَ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جِزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البقرة: الآية 260]: عن معاوية عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: 'إنما هو مثل، قال: قَطَعَهُنَّ ثُمَّ لَجَعَلَهُنَّ فِي أَرْبَاعِ الدُّنْيَا، رِبْعًا هَاهُنَا وَرِبْعًا هَاهُنَا، ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا' [البقرة: الآية 260]. وقال بعد قليل: حدثنا محمد بن سعد قال: حدثني أبي قال: حدثني عمي قال: حدثني أبي عن ابن عباس: ﴿فَمَرُّهُنَّ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: الآية 260]، صرهن: أوثقهن⁽²⁾. فهو يفسر 'صُرُّهُنَّ'. مرة بقطعهن، ومرة بأوثقهن، ومن العسير أن تتكلف القول بأنه فسر هذا زمناً وفسر ذلك آخر. وأمثال ذلك كثير في ابن جرير.

على أن هذا التفسير الموضوع- والحق يقال- لا يخلو من قيمته العلمية، فلم يكن الوضع مجرد قول يلقي على عواهنه، إنما هو في كثير من الأحيان نتيجة اجتهاد علمي قيم، والشيء الذي لا قيمة له فقط هو إسناده إلى علي أو ابن عباس.

وإذا نحن ألقينا نظرة عامة على ما روي من التفسير عن ابن عباس وغيره وجلنا منبعه هو الأشياء الثلاثة التي ذكرناها قبل: نَقُل عن رسول الله، أو رواية حوادث وقعت أمامهم توضح معنى الآية، أو اجتهادهم في الفهم معتمدين على الأدب الجاهلي ومعرفتهم بلغة العرب والعادات التي كانت فاشية في الجاهلية وصدور الإسلام، والإسرائيليات وما إليها.



بعد عصر الصحابة اشتهر بعض التابعين في الرواية عن ذكرنا من الصحابة، فأكثر من يروي عن ابن عباس: مجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وسعيد بن جبَّير، وهؤلاء كانوا من تلاميذه في مكة، وكلهم من الموالي، وهم يختلفون في الرواية عن ابن عباس قلة وكثرة، كما يختلف العلماء في مقدار الثقة بهم؛ فمجاهد من أقلهم رواية عن

(1) الاتقان 2: 225.

(2) ابن جرير 3: 37، 38.

ابن عباس ومن أوثقهم، ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما من أهل العلم، ولكن كان بعض العلماء لا يأخذ بتفسير مجاهد، فقد روى ابن سعد في طبقاته أن الأعمش سئل: ما لهم يتقون تفسير مجاهد؟ قال: كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب⁽¹⁾، ولكن لم نرَ أحداً طعن عليه في صدقه. كذلك كان كل من عطاء وسعيد ثقة صادقاً. أما عكرمة فكان أكثرهم رواية عن ابن عباس وهو مولاة، وكان أصله من اليربر بالمغرب، واختلف العلماء في توثيقه، فكان بعضهم لا يثق به ولا يروي له شيئاً، ويوثقه البخاري ويروي له، ويرى آخرون أنه جريء على العلم، يزعم أنه يعلم كل شيء في القرآن. سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية في القرآن، فقال: ' لا تسألني عن آية من القرآن، سل من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ' يعني عكرمة⁽²⁾. واشتهر من تلاميذ عبد الله بن مسعود في التفسير في العراق مسروق بن الأجدع، وهو عربي من همدان، وكان ورعاً زاهداً ثقة صادقاً، وكان يسكن الكوفة، ويستشير شريح القاضي في معضلات المسائل؛ واشتهر كذلك قتادة بن دعامة السدوسي الأكمه، وهو عربي الأصل كان يسكن البصرة، وشهرته في التفسير جاءت من تفضله في اللغة العربية، فكان واسع الاطلاع في الشعر العربي وأيام العرب وأنسابهم، وكان ثقة، إلا أن بعضهم كان يتحرج من الرواية عنه لخوضه في القضاء والقدر.

وفي هذا العصر - أعني عصر التابعين - تضخم التفسير بالإسرائيليات والنصرانيات لكثرة من دخل منهم في الإسلام، وميل النفوس لسماع التفاصيل عما يشير إليه القرآن من أحداث يهودية ونصرانية. وقد تبعنا في تفسير ابن جرير كثيراً من الآيات التي وردت عن بني إسرائيل فإذا بطل الرواية فيها وهب بن منبه، وقد ذكرنا قبل أنه كان من يهود اليمن وأسلم، فكان يقص كتب اليهود وأحاديثهم من غير تحرر دقيق، ومن غير أن تصيغ روايته صبغة علمية، وتساهل المسلمون في أخذهم عنه كما أشار إليه ابن خلدون، لأنه لا يترتب على ما يحكي استنباط لحكم شرعي أو نحوه؛ كما تبعنا كثيراً من الآيات التي وردت عن النصارى فإذا كثير مما يرويه الطبري عن ابن جريج، وابن جريج هذا هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، ويقول الذهبي في تذكرة الحفاظ: 'إنه من أصل رومي'، فهو نصراني الأصل؛ ويقول عنه بعض العلماء: إنه كان يضع الحديث، وإنه تزوج تسعين امرأة زواج متعة. ويقال إنه أول من

(1) جزء 5: 344.

(2) تفسير ابن جرير 1: 29.

صنف الكتب في الإسلام⁽¹⁾، وولد سنة 80 وتوفي حول سنة 150 هـ، بعد أن طوّف في كثير من البلاد، فقد ولد بمكة ورحل إلى البصرة واليمن وبغداد.

وبعد عصر الصحابة وكبار التابعين أخذ العلماء يؤلفون كتب التفسير على طريقة واحدة، هي ذكر الآية ونقل ما روي في تفسيرها عن الصحابة والتابعين بالسند، مثل تفسير سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وعبد الرزاق وغيرهم، ولم تصل إلينا هذه التفاسير، إنما وصل إلينا ما تلاه هذه الطبقة، وأشهرهم ابن جرير الطبري.



وبعد، فيظهر أن تفسير القرآن كان في كل عصر من العصور متأثراً بالحركة العلمية فيه، وصورة منعكسة لما في العصر من آراء ونظريات علمية ومذاهب دينية، من ابن عباس إلى الأستاذ الشيخ محمد عبده، حتى لتستطيع إذا جمعت التفاسير التي ألفت في عصر من العصور أن تتبين فيها مقدار الحركة العلمية، وأي الآراء كان سائداً شائعاً وأيها غير ذلك، وهكذا.

فلو تتبعنا ما نقل عن الصحابة وصدر التابعين من تفسير وجدتهم يقصرون في تفسير الآية على توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه من الآية بأخصر لفظ، مثل قولهم: ﴿عَبَّرَ مُتَجَانِفًا لِإِثْرِهِ﴾ [المائدة: الآية 3]، أي غير متعرض لمعصية. ومثل قولهم في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَسْتَفْسِحُوا بِالْأَذْكُرِ﴾ [المائدة: 3]: كان أهل الجاهلية إذا أراد أحدهم خروجاً أخذ قِدْحاً فقال هذا يأمر بالخروج، فإن خرج فهو مصيب في سفره خيراً، وأخذ قِدْحاً آخر فيقول هذا يأمر بالمكوث فليس يصيب في سفره خيراً، والمنح بينهما، فنهى الله عن ذلك؛ فإن زادوا شيئاً فما روي من سبب نزول الآية. ثم زاد مَنْ بعدهم التوسع في أخبار اليهود والنصارى، ولا تجد في التفسير عن هؤلاء أثراً من الاستنباط العلمي لحكم فقهي، ولا انتصاراً لمذهب ديني. فلما جاء العصر الذي يليه وظهر الكلام في القدر ونحوه رأيت التفسير قد حمل هذه المذاهب، فأصبح كلُّ يفسر القرآن على مذهبه في الجبر والاختيار، وهكذا. ولما عظمت الحركة الفقهية رأيت المفسرين من الفقهاء يتعرضون للآيات، يذكرون ما يُستنبط منها من الأحكام، وقُلْ مثل ذلك في قواعد النحو والبلاغة وقواعد الأخلاق.

(1) ابن خلكان 1: 405 .

مصادر هذا الفصل

- 1- الاتقان في علوم القرآن.
- 2- المستصفى للغزالي
- 3- الموافقات للشاطبي.
- 4- طبقات المفسرين لمحمد بن الداودي المالكي (نسخة خطية في دار الكتب).
- 5- كشف الظنون.
- 6- طبقات ابن سعد.
- 7- تفسير ابن جرير.
- 8- مقدمة ابن خلدون.
- 9- تذكرة الحفاظ للذهبي.
- 10- ابن خلكان.

الفصل الثاني

الحديث

يراد بالسنة أو الحديث ما ورد عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. وبعد عصر الرسول ضم إلى الحديث ما ورد عن الصحابة، فالصحابه كانوا يعاشرون النبي ﷺ ويسمعون قوله ويشاهدون عمله، ويحدثون بما رأوا وما سمعوا، وجاء التابعون بعد فعاشروا الصحابة وسمعوا منهم ورأوا ما فعلوا، فكان من الأخبار عن رسول الله وصحابته "الحديث".

للحديث قيمة كبرى في الدين تلي رتبة القرآن، فكثير من آيات القرآن مجملة أو مطلقة أو عامة، فجاء قول رسول الله أو عمله فيبينها أو قيدها أو خصصها. فالقرآن مثلاً لم يبين تفاصيل الصلاة، إنما أمر بها مجملة، وفعل النبي أوضح أوقاتها وكيفياتها. وحرّم القرآن الخمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَكْرَهْتُمُ وَاللَّيْبُ وَالْأَهَابُ وَالْأَذَلُّمُ يَحْتَسِبُ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، ولكن ما المراد بالخمّر؟ وأي المقادير يحرم؟ ونحو ذلك، كل هذا بيّنه الحديث.

كذلك كانت تعرض لرسول الله حوادث يقضي فيها، وأسئلة يجيب عنها، ومبادلة أخذ وعطاء، وتصرف في الشؤون السلمية والحربية، كل هذه كانت أحياناً ينزل فيها قرآن، وأحياناً لا ينزل؛ وهذا النوع الثاني كالأول مرجع للمشرعين، فاقتضى ذلك جميعه العناية بالحديث.

لم يدون الحديث في عهد النبي ﷺ كما دون القرآن، فإننا نرى أن رسول الله اتخذ كتبه للوحي يكتبون آيات القرآن عند نزولها، ولكنه لم يتخذ كتبه يكتبون ما ينطق به من غير القرآن؛ بل قد وجدنا أحاديث كثيرة تنهي عن تدوين الحديث، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني بلا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". وروى البخاري عن ابن عباس قال: "لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه قال: "اتنوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده"، قال عمر: إن النبي ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبتاً".

نعم وجدت أحاديث تدل على أنه كتب صحف من الحديث في عهد رسول الله، كالذي روى البخاري: عن أبي هريرة أن خزاعة قتلوا رجلاً من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم

قتلوه، فأخبر بذلك النبي ﷺ فركب راحلته فخطب، فقال: "إن الله حيس عن مكة القتل"⁽¹⁾ وسلط عليهم رسول الله ﷺ والمؤمنون، وإنها لم تحل لأحد قبلي ولم تحل لأحد بعدي، إلا وإنها أحلت لي ساعة من نهار، وإنها ساعتى هذه حرام، لا يُختلى⁽²⁾ شوكها، ولا يعضد⁽³⁾ شجرها، ولا تُلْتَقَط ساقطها إلا لمتشيد⁽⁴⁾؛ فمن قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يُعَقَل، وإما أن يقاد أهل القتل؛ فجاء رجل من أهل اليمن فقال: اكتب لي يا رسول الله (يريد أن يكتب له الخطبة التي سمعها منه) فقال ﷺ "اكتبوا لأبي فلان"؛ وكذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص من أنه كان يكتب كل ما سمع من رسول الله.

وقد أراد بعض العلماء التوفيق بين هذه الأحاديث المتضاربة، فقالوا: إن النهي عن الكتابة كان وقت نزول القرآن، خشية التباس القرآن بالحديث.

على كل حال لم يكن تدوين الحديث شائعاً في هذا العصر، ولم يوضع له نظام خاص لتدوينه كالذي وضع للقرآن.

نشأ عن هذا أنه كان بعد وفاة رسول الله ﷺ كتاب مدوّن هو القرآن وأحاديث غير مدونة تروى عن رسول الله، وكانت تروى في الغالب من الذاكرة لا من صحيفة.

فكان إذا عرض حادث ليس له حكم في القرآن وعرف بعض الصحابة أنه حدث نظيره لرسول الله وكان له فيه حكم، حدّث بذلك الحديث؛ وكذلك كانوا يحدثون بما وقع في عهدهم من غزوات، ومن وعد ووعد ونحو ذلك.

وكان بعض الصحابة يكره كثرة الرواية عن رسول الله خشية الكذب عليه، وخشية أن يصددهم ذلك عن القرآن، روى القرطبي في كتابه -جامع بيان العلم- "عن قُرْظَةَ بن كعب قال: خرجنا نريد العراق، فمشى معنا عمر إلى "حرار" فتوضأ ففعل اثنتين ثم قال: أتندرون لمّ مشيت معكم؟ قالوا: نعم، نحن أصحاب رسول الله مشيت معنا، فقال: إنكم تاتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدوي النحل فلا تصددهم بالأحاديث فتشغلوهم، جرّدوا القرآن وأقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ، امضوا وأنا شريككم، فلما قدم قرظة قالوا: حدّثنا، قال: نهانا

(1) شك البخاري في أنها القتل أو القيل.

(2) لا يقطع.

(3) لا يقطع.

(4) أي لمن أراد التعريف عن الساقط.

عمر بن الخطاب". بل كان بعض الصحابة كذلك إذا حُدِّث حديثاً عن رسول الله طلب دليلاً على صحة ما يروى؛ كالذي روى الحاكم قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت: إن لي حقاً في مال ابن ابن مات، قال: ما علمت لك في كتاب الله حقاً، ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئاً؛ وسأل فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله أعطاهما السدس، قال: ومن سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن مسلمة، فأعطاها أبو بكر السدس. وروى البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري قال: كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعاً، فقالوا: ما أفزعك؟ قال: أمرني عمر أن آتية فأتيته، فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي، فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: إني آتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا عليّ فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: "إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع"؛ قال عمر: لتأتيني على هذا بالبينة. فقالوا: لا يقوم إلا أصغر القوم، فقام أبو سعيد معه فشهد له، فقال عمر لأبي موسى: إني لم أتهمك، ولكنه الحديث عن رسول الله. وروى عن عليّ أنه كان يحلف من حدّثه بحديث عن رسول الله.



نشأ من عدم تدوين الحديث في كتاب خاص في العصور الأولى واكتفائهم بالاعتماد على الذاكرة، وصعوبة حصر ما قال رسول الله ﷺ أو فَعَلَ في مدة ثلاثة وعشرين عاماً من بدء الوحي إلى الوفاة، أن استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث ونسبته كذباً إلى رسول الله. ويظهر أن هذا الوضع حدث في عهد الرسول، فحديث: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" يغلب على الظن أنه إنما قيل لحادثة حدثت زور فيها على الرسول. وبعد وفاته ﷺ كان الكذب عليه أسهل، وتحقيق الخبر عنه أصعب؛ روى مسلم عن ابن عباس أنه قال: "إنا كنا نحدّث عن رسول الله إذ لم يكن يُكذَّب عليه، فلما ركب الناس الصعَبَ والدَّلُول تركنا الحديث عنه". وفي حديث آخر أن بشيراً العدوي جاء إلى ابن عباس فجعل يحدث ويقول: قال رسول الله، قال: فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه⁽¹⁾ ولا ينظر إليه، فقال: يا ابن عباس ما لي لا أراك تسمع لحديثي؟ أحدثك عن رسول الله ولا تسمع؟! فقال ابن عباس: إنا كنا مرة⁽²⁾ إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بأذاننا، فلما

(1) لا يصني إليه.

(2) زمناً.

ركب الناس الصعبة والذلّول لم تأخذ من الناس إلا ما نعرف⁽¹⁾. وروي عن سفيان بن عيينة أن ابن عباس أتى بكتاب فيه قضاء عليّ فمحاها إلا قَدْر⁽²⁾، وأشار سفيان بذراعه⁽³⁾ - يريد أن ما في الدرج المستطيل كله كان كذباً على عليّ إلا قدر ذراع، وأن ما محاه ابن عباس إنما هو القدر الكاذب - فلما فتحت الفتوح ودخل في الإسلام من لا يحصى كثرة من الأمم المفتوحة، من فارسي ورومي وبربري ومصري وسوري، وكان من هؤلاء من لم يتجاوز إيمانهم حناجرهم، كَثُرَ الوضْعُ كثرة مزعجة، وسال الوادي حتى طَمَّ على القَرِيّ. قال ابن عدي: لما أخذ عبد الكريم بن أبي العوجاء الوضّاع ليضرب عنقه، قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرمّ فيها وأحلل⁽⁴⁾. وكان عبد الكريم هذا خال معن بن زائدة واتهم بالمانوية، وكان يضع أحاديث كثيرة بأسانيد يفتريها من لا معرفة له بالجرح والتعديل، وتلك الأحاديث التي وضعها كلها ضلالات في التشبيه والتعطيل، وفي بعضها تغيير أحكام الشريعة⁽⁵⁾. وحسبك دليلاً على مقدار الوضع أن أحاديث التفسير - التي ذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: لم يصح عندي منها شيء - قد جمع فيها آلاف الأحاديث، وأن البخاري وكتابه يشتمل على نحو سبعة آلاف حديث، منها نحو ثلاثة آلاف مكررة، قالوا إنه اختارها وصحّت عنده من ستمائة ألف حديث كانت متداولة في عصره؛ وقال سفيان: سمعت جابراً يحدث بنحو من ثلاثين ألف حديث ما أستحل أن أذكر منها شيئاً وإن كان لي كذا وكذا. ويظهر أن بعض الوضّاعين لم يكونوا يرون الوضع عن رسول الله نقيصة خلقية، ولا معرّة دينية؛ روى مسلم عن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث، وفَسَّرَ مسلم هذا بأنه "يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب". وبعضهم كان سليم النية يجمع كل ما أتاه على أنه صحيح، وهو في ذاته صادق، فيحدث بما سمع، فيأخذه الناس عنه مخدوعين بصدقه، كالذي قيل في عبد الله بن المبارك، فقد قيل إنه ثقة صدوق اللسان، ولكنه يأخذ عن أقبل وأدبر⁽⁶⁾. وقوم كانوا يتحرون فقط أن يكون الكلام حقاً في ذاته، فيستجيزون نسبتَه إلى رسول الله، قال خالد بن يزيد:

(1) صحيح مسلم.

(2) قدر منصوب غير منون معناه محاه إلا قدر ذراع؛ والظاهر أن هذا الكتاب كان مدرجاً مستطيلاً.

(3) صحيح مسلم.

(4) شرح مسلم الثبوت.

(5) الفرق بين الفرق ص 256.

(6) مسلم.

سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلام حسن لم أرَ بأساً أن أجعل له إسناداً⁽¹⁾. وكان أبو جعفر الهاشمي المدني يضع أحاديث كلام حق⁽²⁾، وقوم جوّزوا وضع الحديث في الترغيب والترهيب، قال النووي: "وقد سلك مسلّكهم بعض الجهلة المتّسمين بسمة الزهّاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل".

على كل حال كان الوضع كثيراً، وقد حمل الوضاع على الوضع أمور أهمها:

1- الخصومة السياسية: فالخصومة بين عليّ وأبي بكر، وبين عليّ ومعاوية، وبين عبد الله بن الزبير وعبد الملك، ثم بين الأمويين والعباسيين، كل هذه كانت سبباً لوضع كثير من الحديث؛ قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: "واعلم أن أصل الكذب في حديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم، نحو حديث السطل، وحديث الرمانة، وحديث غزوة البئر التي كان فيها الشياطين.. وحديث غسل سلمان الفارسي، وطبي الأرض، وحديث الجمجمة ونحو ذلك؛ فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث نحو: "لو كنت متخذاً خليلاً"، فإنهم وضعوه في مقابلة حديث الإخاء، ونحو سد الأبواب، فإنه كان لعليّ فقلبته البكرية إلى أبي بكر... فلما رأت الشيعة ما قد وضعت البكرية أوسعوا في وضع الأحاديث، فوضعوا حديث الطوق الحديد الذي زعموا أنه فتل في عتق خالد... وحديث الصحيفة التي علقت عام الفتح بالكعبة، وأحاديث مكذوبة كثيرة تقتضي نفاق قوم من أكابر الصحابة والتابعين الأولين وكفرهم، وعلى أدون الطبقات فسقهم، فقابلتهم البكرية بمطاعن كثيرة في عليّ وفي ولديه، ونسبه تارة إلى ضعف العقل، وتارة إلى ضعف السياسة، وتارة إلى حب الدنيا والحرص عليها، ولقد كان الفريقان في غنية عما اكتسباه واجترحاه، ولقد كان في فضائل عليّ الثابتة الصحيحة وفضائل أبي بكر المحققة المعلومة ما يغني عن تكلف العصبية لهما"⁽³⁾.

وتلمح أحاديث كثيرة لا تكاد تشك وأنت تقرؤها أنها وضعت لتأييد الأمويين أو العباسيين أو العلويين أو الحط منهم؛ كالخبر الذي روي أن رسول الله ﷺ قال في معاوية:

(1) النووي على مسلم 1: 32.

(2) مسلم.

(3) شرح ابن أبي حديد 3: 17 باختصار.

"اللهم قِهِ العذاب والحساب وعَلِّمه الكتاب"؛ وكالذي روي أن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: "إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالحو المؤمنين". وقد قال ابن عرفة: إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقريباً إليهم بما يظنون أنهم يرغمون به أنوف بني هاشم.

ويتصل بهذا النحو أحاديث وضعها الواضعون في تفضيل القبائل العربية، ذلك أن هذه القبائل كانت تتنازع الرياسة والفخر والشرف، فوجدوا في الأحاديث باباً يدخلون منه إلى المفاخرة، كالذي وجدوه في الشعر؛ فكم من الأحاديث وضعت في فضل قريش والأنصار وجهية ومزينة وأسلم وغفار والأشعرين والحميرين.

وكم من حديث وضع في تفضيل العرب على العجم والروم، فقابلها هؤلاء بوضع أحاديث في فضل العجم والروم والحبشة والترك⁽¹⁾.

ومثل ذلك العصبية للبلد، فلا تكاد تجد بلداً كبيراً إلا وفيه حديث بل أحاديث في فضله، فمكة والمدينة وجبل أحد والحجاز واليمن والشام وبيت المقدس ومصر وفارس وغيرها، كلٌ وردت فيه الأحاديث المتعددة في فضله. وعلى الإجمال فالعصبية الحزبية والقبلية والعصبية للمكان كانت سبباً من أهم أسباب الوضع.

2- الخلافات الكلامية والفقهية: فمثلاً اختلف علماء الكلام في القدر أو الجبر والاختيار، فأجاز قوم لأنفسهم أن يؤيدوا مذهبهم بأحاديث يضعونها ينصون فيها حتى على التفاصيل الدقيقة التي ليس من مسلك الرسول التعرض لها، وحتى ينصون فيها على اسم الفرقة المناهضة لهم، بل واسم رئيسها ولعنه ولعنهم، وكذلك في الفقه، فلا تكاد تجد فرعاً فقهياً مختلفاً فيه إلا وحديث يؤيد هذا وحديث يؤيد ذلك، حتى مذهب أبي حنيفة الذي يذكر العلماء أنه لم يصح عنده إلا أحاديث قليلة، قال ابن خلدون: "إنها سبعة عشر"، ملئت كتبه بالأحاديث التي لا تعد، وأحياناً بتصوُّص هي أشبه ما تكون بمتون الفقه، ويطول بنا القول لو ذكرنا أمثلة على هذا النحو من الوضع، فنكتفي هنا بالإشارة إليها.

3- متابعة بعض من يتسمون بسمه العلم لهوى الأمراء والخلفاء، يضعون لهم ما يعجبهم رغبة فيما في أيديهم، كالذي حكى عن غياث بن إبراهيم أنه دخل على المهدي ابن

(1) انظر الأحاديث في هذا الباب في الجزء الثالث من "تيسير الوصول".

المنصور، وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى حديثاً: "لا سَبَقَ إلا في خوف أو حافر أو جناح". فأمر له بعشرة آلاف درهم، فلما قام ليخرج قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله، ما قال رسول الله ﷺ "جناح"، ولكنه أراد أن يتقرب إلينا⁽¹⁾.

4- تساهل بعضهم في باب الفضائل والترغيب والترهيب ونحو ذلك مما لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال، واستباحتهم الوضع فيها، فملؤوا كتب الحديث بفضائل الأشخاص، حتى من لم يرمه النبي ﷺ، كوهب بن منبه، وبفضائل آيات القرآن وسوره، كالذي روي عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم أنه وضع أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة بعنوان أن من قرأ سورة كذا فله كذا، وروى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس، وتارة يروي عن أبي بن كعب، وهي الأحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة، فلما سئل: من أين هذه الأحاديث؟ قال: لما رأيت اشتغال الناس بفقه أبي حنيفة، ومغازي محمد بن إسحاق، وأعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الأحاديث حسبة لله تعالى⁽²⁾.

ومثل هذا ما ترى في كتب الأخلاق والتصوف من أحاديث في الترغيب والترهيب لا يحصى لها عد، ومن هذا الباب أدخل القصاص في الحديث كثيراً.

5- يخيل إليّ أنه من أهم أسباب الوضع مغالاة الناس إذ ذاك في أنهم لا يقبلون من العلم إلا على ما اتصل بالكتاب والسنة اتصالاً وثيقاً، وما عدا ذلك فليس له قيمة كبيرة، فأحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسسة على مجرد "الاجتهاد" لم يكن لها قيمة ما أُسَسَ على الحديث ولا ما يقرب منه، بل كثير من العلماء في ذلك العصر كان يرفضها ولا يمنحها أية قيمة، بل بعضهم كان يشنع على من ينحو هذا النحو؛ والحكمة والموعظة الحسنة إذا كانت من أصل هندي أو يوناني أو فارسي، أو من شروح من التوراة أو الإنجيل لم يؤبه لها، فحمل ذلك كثيراً من الناس أن يصبغوا هذه الأشياء كلها صبغة دينية حتى يقبلوا عليها، فوجدوا الحديث هو الباب الوحيد المفتوح على مصراعيه، فدخلوا منه على الناس، ولم يتقوا الله فيما صنعوا، فكان من ذلك أن ترى في الحديث الحكم الفقهي المصنوع، والحكمة الهندية، والفلسفة الزردشتية، والموعظة الإسرائيلية أو النصرانية.

* * *

(1) شرح مسلم الثبوت 2: 152.

(2) شرح مسلم 2: 125.

رَوَّعَتْ هذه الفوضى في الحديث عن رسول الله جماعة من العلماء الصادقين، فنهضوا لتنقية الحديث مما أَلَمَّ به، وتمييز جيده من رديئه، وسلكوا في ذلك جملة مسالك:

منها: أنهم طالبوا بإسناد الحديث، أعني أن يعينوا رواة الحديث؛ فيقول المحدث: حدثني فلان عن فلان عن رسول الله أنه قال كذا، ليتمكنوا بذلك من معرفة قيمة المحدث صدقاً وكذباً ولينظروا هل المحدث ينتسب إلى بدعة وَصَّعَ الحديث ترويحاً لها، ونحو ذلك. جاء في مقدمة صحيح مسلم "عن ابن سيرين قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سماوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم".

ثم أخذوا يشرِّحون الرجال، فيجرِّحون بعضاً ويُعَدِّلون بعضاً، "وألزموا أنفسهم الكشف عن معاييب رواة الحديث وناقلي الأخبار".

وأكثر هؤلاء النقاد عدَّلوا الصحابة كلهم إجمالاً وتفصيلاً، فلم يعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا لأحد منهم كذباً، وقليل منهم أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم. قال الغزالي: "والذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عدلهم (أي الصحابة) معلومة، بتعديل الله عزَّ وجلَّ إياهم وثنائه عليهم في كتابه، فهو معتقدا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه بذلك، وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل... وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث، وقال قوم: حالهم العدالة في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات، ثم تغيرت الحال وسفكت الدماء فلا بد من البحث... ثم فسر الصحابي المعني بهذا بمن كثرت صحبته للنبي ﷺ" (1).

ويظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد، وينزلون بعضاً منزلة أسمى من بعض، فقد رأيتَ قبلُ أن منهم من كان إذا روي له حديث طلب من المحدث برهانياً؛ بل روي ما هو أكثر من ذلك، فقد روي أن أبا هريرة روى حديثاً: "من حمل جنازة فليتوضأ" فلم يأخذ ابن عباس بخبره، وقال: لا يلزمن الوضوء في حمل عيدان يابسة! وكذلك روي أنه حدَّثَ بحديث جاء في الصحيحين وهو: "متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده" فلم تأخذ به

(1) المستصفى 1: 165.

عائشة وقالت: كيف نصنع بالمهراس⁽¹⁾!، وكالذي روي أن فاطمة بنت قيس روت أن زوجها طلقها فَبَتَّ الطلاق، فلم يجعل رسول الله لها نفقة وسكنى، وقال لها: اعتدي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى، فردها أمير المؤمنين عمر قاتلاً: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أو كذبت، حفظت أم نسيت. وقالت عائشة: ألا تتقين الله... إلخ⁽²⁾، ومثل هذا كثير.

على كل حال فالذي جرى عليه العمل من أكثر نقاد الحديث، وخاصة المتأخرين أنهم عدلوا كل صحابي، ولم يرموا أحداً منهم بكذب ولا وضع، إنما جرحوا ونقدوا مَنْ بعدهم، وقد بدأ الكلام في الجرح والتعديل من عهد الصحابة، فقد رويت أقوال في ذلك عن عبد الله بن عباس وعبادة بن الصامت وأنس، وكثر القول في ذلك من التابعين كالشعبي وابن سيرين والحسن البصري وسعيد بن المسيب، ثم تتابع القول فيه.

وكان للاختلاف المذهبي أثر في التعديل والتجريح، فأهل السنة يجرحون كثيراً من الشيعة؛ حتى إنهم نصّوا على أنه لا يصح أن يُروى عن علي ما رواه عنه أصحابه وشيعته، إنما يصح أن يُروى ما رواه عنه أصحاب عبد الله بن مسعود؛ وكذلك كان الشيعة مع أهل السنة، فكثير منهم لا يثق إلا بما رواه الشيعة عن أهل البيت وهكذا. ونشأ عن هذا أن من يعدّله قوم قد يجرحه آخرون، قال الذهبي: "لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة". ومع ما في قوله من المبالغة فهو يدلنا على مقدار اختلاف الأنظار في التجريح والتعديل. ولنضرب لك مثلاً محمد بن إسحاق -أكبر مؤرخ في حوادث الإسلام الأولى- قال فيه قتادة: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحاق، وقال فيه النسائي: ليس بالقوي، وقال سفيان: ما سمعت أحداً يتهم محمد بن إسحاق، وقال الدارقطني: لا يحتج به وبأبيه، وقال مالك: أشهد أنه كذاب ... إلخ.

وقد وضع العلماء للجرح والتعديل قواعد ليس هنا محل ذكرها، ولكنهم - والحق يقال - عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، فقلّ أن تظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قبلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن

(1) شرح مسلم الثبوت 2: 178 والمهراس: حجر منقور ضخم لا يقله الرجال ولا يحركونه لثقله، يملؤونه ماء ويتطهرون منه.

(2) انظر شرح النووي على مسلم وشرح الثبوت.

عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المؤلف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقبوه بمتون الفقه وهكذا. ولم نظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم، حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال، كحديث: "لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منقومة"، وحديث: "من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل".

وكذلك قسموا الحديث بحسب قوته والأخذ به إلى أقسام، وسموا كل نوع اسماً، فقسموه إلى متواتر وآحاد؛ فالمتواتر ما رواه جماعة يؤمن من توأطئهم على الكذب عن جماعة كذلك إلى رسول الله، وهذا يفيد العلم. وقد قال قوم إن هذا النوع لم يوجد، وعدّ منه قوم حديث: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، وزاد بعضهم أحاديث لا تتجاوز السبعة. وأما أحاديث الآحاد فهي غير المتواترة، وهي لا تفيد العلم عند أكثر الأصوليين والفقهاء، وإنما يجوز العمل بها عند ترجح صدقها؛ وقد قسموا أحاديث الآحاد إلى درجات حسب قوتها، لا نطيل بذكرها.



وقد اختلف الصحابة في الحديث عن رسول الله كثرة قلة، وأكثرهم حديثاً أبو هريرة، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر، وأنس بن مالك، فحديث أبي هريرة 5374 حديثاً، ولعائشة 2210، ولعبد الله بن عمر وأنس بن مالك ما يقرب من مسند عائشة، ولكل من جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس أزيد من 1500، على حين أننا نجد مثلاً لعمر بن الخطاب 537 حديثاً لم يصح منها إلا نحو الخمسين⁽¹⁾، ومما ساعد هؤلاء المكثرين في الحديث طول حياتهم بعد النبي ﷺ، وكثرة من أخذ عنهم.

أما أبو هريرة فيمنى الأصل من قبيلة دؤس، واسمه عبد الله أو عبد الرحمن، ولقب بأبي هريرة لهرة صغيرة كانت له، يقول: "كنت أرى غنم أهلي وكانت لي هريرة صغيرة، فكنت أضعها بالليل في شجرة، فإذا كان النهار ذهبت بها معي فلعبت بها، فكنوني أبا هريرة"⁽²⁾.

(1) ابن حزم في الملل والنحل 4: 138.

(2) أسد الغابة.

أسلم في السنة السابعة من الهجرة ولازم النبي ﷺ، وقد استعمله عمر بن الخطاب على البحرين، ثم عزله، ثم أراه على العمل فامتنع، وكان يسكن المدينة وتوفي بها نحو سنة 57 هـ.

ويقول ابن قتيبة في كتابه "المعارف": إن أبا هريرة قال: نشأت يتيماً وهاجرت مسكيناً، وكنت أجيراً لبسرة بنت غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي، فكنت أخدم إذا نزلوا، وأحدو إذا ركبوا، فزوجنيها الله، فالحمد لله الذي جعل الدين قواماً، وجعل أبا هريرة إماماً وروى ابن قتيبة أيضاً أن أبا هريرة كان مزاحاً، وحكى له شيئاً من مَلَحِهِ⁽¹⁾.

وكان كما قلنا أكثر الناس حديثاً عن رسول الله ﷺ، وكان لا يكتب، فكان يعتمد في روايته على ذاكرته، ويظهر أنه لم يكن يقتصر على ما سمع من رسول الله بل يحدث عن رسول الله بما أخبره به غيره، فقد روي مرة أن رسول الله قال: "من أصبح جنباً فلا صوم له"، فأنكرت ذلك عائشة وقالت: كان رسول الله يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم، فلما ذكر ذلك لأبي هريرة قال: إنها أعلم مني، وأنا لم أسمع من النبي ﷺ وسمعت من الفضل بن عباس⁽²⁾.

وقد أكثر بعض الصحابة من نقده، على الإكثار من الحديث عن رسول الله وشكوا فيه، كما يدل على ذلك ما روى مسلم في صحيحه أن أبا هريرة قال: "إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله - والله المؤعد⁽³⁾ - كنت رجلاً مسكيناً أخدم رسول الله ﷺ على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق⁽⁴⁾ وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم"، وفي حديث آخر في مسلم أيضاً أن أبا هريرة قال: "يقولون إن أبا هريرة قد أكثر - والله المؤعد - ويقولون: ما بال المهاجرين والأنصار لا يتحدثون مثل أحاديثه؟! وسأخبركم عن ذلك، إن إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أراضيهم، وأما إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وكنت أُلزم رسول الله ﷺ على ملء بطني فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسا".

(1) المعارف ص 94.

(2) مسلم الثبوت وشرحه 2: 175.

(3) أي يحاسبني إن تعمدت كذباً ويحاسب من ظن السوء بي.

(4) أي التبايع والعمل في التجارة.

والحنفية يتركون حديثه أحياناً إذا عارض القياس، كما فعلوا في حديث المصراة⁽¹⁾، فقد روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: " لا تضرُّوا الإبل والغنم، من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر"، قالوا: (أبو هريرة غير فقيه، وهذا الحديث مخالف للأقيسة بأسرها فإن حلب اللبن تَعَدُّ، وضمان التعدي يكون بالمثل أو القيمة، والصاع من التمر ليس بواحد منهما) وقد انتهز الوضاع فرصة إكثاره فزوّروا عليه أحاديث لا تعدّ.

وأما عائشة أم المؤمنين فكانت أحب أزواج النبي إليه، بنى بها بعد الهجرة بستة أشهر أو سبعة، وظلت معه طول مدته بالمدينة، وتوفي النبي عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة، واشتركت في الحياة السياسية بعد وفاته، فنقدت عثمان وحاربت علياً وكانت كما يفهم من سيرتها تتوقد ذكاء، تعلمت القراءة وعرفت كثيراً من الأدب الجاهلي، وكان لها بين الصحابة منزلة عالية يستشironها في مسائل دينية وقضائية، وقد مكنتها ذكاؤها وخلطتها بالنبي ﷺ أن تروي عنه كثيراً، خصوصاً فيما يتعلق بشؤونه البيتية التي لم يتيسر للصحابة الاطلاع عليها، وتوفيت سنة 58 هـ.

ويطول بنا القول لو ترجمنا للباقيين، وقد تقدم من أخبار كثير منهم عند الكلام على مراكز الحياة العقلية.

كان لهؤلاء الصحابة تلاميذ يختصون بهم ويروون عنهم، وتكونت على مر العصور سلاسل من المحدثين فُضِّل علماء الحديث بعضها على بعض، فأصح أسانيد أبي بكر: "إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر"، وأصح أسانيد عمر: "الزهري عن سالم عن أبيه عن جده - وهو عمر -"، وأصح أسانيد أبي هريرة: "الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة"، وأصح أسانيد عائشة: "عبيد الله بن عمر عن القاسم عن عائشة" وهكذا.



مضى القرن الأول الهجري جميعه ولم يجعل أحد من الخلفاء للحديث صبغة رسمية، أعني أن يعهد إلى جمع من الصحابة أو كبار التابعين أن يستوثقوا مما في أيدي الناس من

(1) المصراة: الناقة أو البقرة يجمع اللبن من ضرعها ويحس ولا تحلب أياماً لإيهام المشتري أنها غزيرة اللبن.

الحديث ويجمعوا ما صحّ عندهم منه، ويكتبوه في كتاب ويرسلوا نسخاً منه إلى الأمصار كما فعلوا في المصحف، ويمنعوا الناس عن أن يحدثوا بغير ما فيه؛ ولعله خطر لبعضهم ذلك، ولكن رأى هذا العمل في منتهى الصعوبة، فإنهم يروون أن رسول الله ﷺ قُبِضَ وعدد الصحابة الذين سمعوا منه ورووا عنه 114000 كل منهم عنده الحديث والحديثان والأكثر، وقد حدّث النبي قوماً بما لم يحدث به آخرين، ووقع من الحوادث أمام قوم ما لم يره آخرون، وقد تفرّق الصحابة في مختلف الأمصار، فجمع الحديث يقتضي استعراض هؤلاء جميعاً واستماع قولهم وتدوين حديثهم، وذلك مطلب عسير المنال. وأيضاً لو فعل هذا فكيف يقص الصحابي جميع ما سمع ورأى، وهو إنما يعتمد في ذلك على ذاكرته، وإنما يذكر بالمناسبات؟ إلى غير ذلك من أسباب تكاد تحيل هذا العمل. ومع هذا يظهر لنا مما حدث بعد من فوضى الحديث أن لو كان قد اقتصر على تدوين ما عرفه كبار الصحابة وجمع، ومنع الناس أن يحدثوا بغير ما فيه لكان خيراً للمسلمين.

ويظهر أن هذه الفكرة التي ذكرنا عرضت لعمر بن الخطاب، فقد روي عن الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، واستشار فيه أصحاب رسول الله، فأشار عليه عامتهم بذلك؛ فلبث شهراً يستخير الله في ذلك شاكاً فيه، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: "إني كنت ذكرت لكم من كتابة السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأكبوها عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء".

وعرضت بعد لعمر بن عبد العزيز، ففي الموطأ أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء. وأخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق: انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه.

ولكننا لم نرَ لأمره هذا أثراً، فلعله عوجل عنه ولم يأبه لذلك من خلفه. ولما جاء أبو جعفر المنصور عاودته هذه الفكرة، فابن سعد في الطبقات يروي عن مالك بن أنس قال: لما حجّ المنصور قال لي: قد عزمت على أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره. فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا؛ فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، ودانوا به، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد

منهم لأنفسهم". بل يظهر أن النية لم تكن متجهة فقط إلى جمع الحديث في كتاب وحمل الناس عليه وترك ما عداه، بل كانت متجهة أيضاً إلى أن يكون في كتب الإمام مالك أساس لقانون واحد إسلامي عام تحكم به المملكة الإسلامية، وتتخذ صبغة رسمية، ويتطور بتطور الزمان. ولعل هذا المعنى يزداد وضوحاً بما روي في كتاب الحلية عن مالك بن أنس قال: شاورني هارون الرشيد في أن يعلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه، فقلت: لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكلٌ مصيب.

على كل حال مضى العصر الأول ولم يكن تدوين الحديث شائعاً، إنما كانوا يروونه شفاهاً وحفظاً، ومن كان يدون فإنما يدون لنفسه.

وفي القرن الثاني بدأت جماعة في الأمصار المختلفة تجمع الحديث لا بالمعنى الذي ذكرنا قبل، ولكن بمعنى أن كل عالم جمع الأحاديث التي رويت له وصحت عنده. قال ابن حجر في شرح البخاري: "وأول من جمع ذلك الربيع بن صبيح (المتوفى سنة 160 هـ) وسعيد بن أبي عروبة (سنة 156 هـ) إلى أن انتهى الأمر إلى كبار الطبقة الثالثة. وصف الإمام مالك الموطأ بالمدينة، وعبد الملك ابن جريج بمكة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة ثم تلاهم كثير من الأئمة في التصنيف كل على حسب ما سنع له وانتهى إليه علمه"، فمنها ما رتب أبواب الفقه كالموطأ والبخاري ومسلم، ومنها ما رتب حسب الرواة، فيجمع ما روى أبو هريرة مثلاً ثم ما روى أنس بن مالك وهكذا، كمسند الإمام أحمد. ولا نتعرض لوصف هذه الكتب فإنها ألفت بعد عصرنا الذي نؤرخه.



وبعد، فقد كان للحديث - سواء منه ما كان صحيحاً أو موضوعاً - أكبر الأثر في نشر الثقافة في العالم الإسلامي، فقد أقبل الناس عليه يتدارسونه إقبالاً عظيماً، وكانت حركة الأمصار العلمية تكاد تدور عليه، وكل علماء الصحابة والتابعين كانت شهرتهم العلمية مؤسسة على التفسير والحديث - والحديث كان أوسع دائرة - وسبب حرص الناس على رواية الحديث رحلة العلماء إلى أقاصي المملكة وطوافهم في البلدان يأخذ بعضهم عن بعض، فكان في ذلك تبادل الآراء العلمية، ووقوف علماء كل مصر على ما عند الآخرين حتى لتكاد الحركة العلمية تؤخذ؛ روى أحمد بن جابر بن عبد الله الأنصاري بلغه عن عبد الله بن أنيس الجهني حديثاً سمعه عن رسول الله ﷺ، فاشترى بغيراً ثم شد رحله وسار إليه شهراً حتى قدم

عليه الشام وسمعه منه⁽¹⁾. ولا تكاد تقرأ ترجمة كبير من المحدثين إلا وجزء عظيم من حياته يتضمن رحلته، أضيف إلى ذلك ما كان بينهم من تراسل، فمالك بن أنس في المدينة يكتب إلى الليث بن سعد في مصر، والليث يرد عليه، ويتبادلان الحجاج في الحديث والفقه وهكذا.

عن طريق الحديث هذا انتشرت في العالم الإسلامي أنواع من الثقافة عدة؛ فالتاريخ الإسلامي بدأ يشكل حديث كالذي ترى في كتب الحديث من مغازٍ وفضائل أشخاص وفضائل أمم، ثم تطور التاريخ إلى أن صار كتباً قائمة بنفسها، ودليلنا على ذلك أن كتب التاريخ الأولى كسيرة ابن هشام وما يروي ابن جرير عن ابن إسحاق، والبلاذري في فتوح البلدان، يكاد يكون نمطها وأسلوبها نمط حديث وأسلوب حديث؛ وقصص الأنبياء وما إليها جاءت في القرآن وتوسع فيها الحديث، ثم توسع القصص فكان القصص، والحكم وقواعد الأخلاق وشيء من فلسفة اليونان والهند والفرس وضعت في الحديث وضعاً، وانتشرت بين الناس على أنها دين، فكان لها من الأثر في الناس ما ليس للتعاليم الدنيوية. وفوق ذلك كان الحديث أوسع منبع للتشريع في العبادات والمسائل المدنية والجنائية، وغير ذلك مما يطول شرحه.

وعلى الجملة فقد كان الحديث أوسع مادة للعمل والثقافة في ذلك العصر.

(1) القسطلاني، 1: 206 .

أهم مصادر هذا الفصل

- 1- فتح الباري على البخاري.
- 2- القسطلاني على البخاري
- 3- مسلم وشرح النووي عليه.
- 4- تيسير الوصول إلى جامع الأصول.
- 5- المستصفى للغزالي.
- 6- شرح مسلم الثبوت.
- 7- الموافقات للشاطبي.
- 8- أسد الغابة لابن الأثير.
- 9- الإصابة لابن حجر.
- 10- المعارف لابن قتيبة.
- 11- ميزان الاعتدال للذهبي.
- 12- طبقات ابن سعد.
- 13- مقدمة ابن خلدون.
- 14- الملل والنحل لابن حزم.
- 15- مسند الإمام أحمد.
- 16- دائرة المعارف الإسلامية في مادة "حديث".
- 17- شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة.
- 18- جامع بيان العلم وفضله للقرطبي.

الفصل الثالث

التشريع

كان عرب الحجاز في الجاهلية - كما رأيت- بدواً أو شبه بدو، فلم تكن لهم حكومة منظمة، ولا ملوك يمنعون من تعدي بعضهم على بعض بما لهم من قوة تنفيذية، إنما كانوا قبائل، إذا كثر عددها انقسموا إلى بطون وأفخاذ وعشائر؛ والرابطة بين أفراد القبائل هي رابطة الدم، فكل من كانوا من دم واحد - ولو في زعمهم - عُُدُّوا كتلة واحدة، لأفرادها الحق في التمتع بحمايتها، والاستصراخ بها، وعليها أن تدافع عنه، وتطالب بدمه، وعليه الدود عنها، والخضوع لعرفها ودينها. وكان لكل قبيلة شيخ هو صاحب السيادة على أفراد القبيلة، مكنته من هذه السيادة ولادته في بيت الرياسة أو سِنِّه وحكمته، وهو الذي يمثلها في علاقاتها الخارجية بالقبائل الأخرى، وإنما كان يستمد قوته ونفوذه من الرأي العام لقبيلته، لا بما له من جيش وجنود ونحو ذلك.

وكان لكل قبيلة عرف وتقاليد، تشارك أحياناً في أمور وتختلف في أخرى تبعاً لبعدها عن البداوة وقربها منها. وكان للقبيلة حاكم يحكم بين من تنازع منهم حسب تقاليدهم وتجاربيهم. فالأغاني يقول عن أكنم بن صَيْفِي: 'إنه كان قاضي العرب يومئذ'، والميداني يقول في عامر بن الظَّرْب: 'كان من حكماء العرب، لا تعدل بفهمه فهماً، ولا بحكمه حكماً'. ولو تبعنا كتب الأدب لرأينا فيها أن العرب كانوا تارة يتحاكمون إلى شيخ القبيلة، وتارة إلى الكاهن، وتارة إلى من عرف بجودة الرأي وأصالة الحكم، ومن الصعب وضع حدود فاصلة لاختصاص كل، بل مما نشك فيه كثيراً أنه كان هناك حدود فاصلة في الواقع.

هؤلاء الحكام لم يكونوا يحكمون بقانون مدون، ولا قواعد معروفة، إنما يرجعون إلى عرفهم وتقاليدهم التي كوّنتها تجاربهم أحياناً، ومعتقداتهم أحياناً، وما وصل إليهم عن طريق اليهودية أحياناً، ولم يكن لهذا القانون الجاهلي المؤسس على العرف والتقاليد جزء، ولا المتخاصمون ملزمون بالتحاكم إليه والخضوع لحكمه، فإن تحاكموا إليه فيها وإلا لا، وإن صدر الحكم أطاعه إن شاء، وإن لم يطعه فلا شيء أكثر من أن يحل عليه غضب القبيلة.

وقد روت لنا كتب الأدب كثيراً من قضاياهم في الخصومات الأدبية، وهي أن يتنازع سيدان أيهما أسود فيتحاكما إلى حَكَم، فمن حكم له كان الفضل والشرف له ولعشيرته، والذل والعار للمنفور، وهذه القصص تدلنا على أن هؤلاء الحكام كانوا من قبيل ما نسميهم بالمحكِّمين، فلم يكن لهم سلطة مستمدة من الحكومة، إذ لا حكومة لهم تمدهم بالسلطان، ولا الخصوم ملزمون بالتقاضي أمامهم، وكل ما في الأمر أن الرجل إذا عرف بسداد الرأي وصحة الحكم، وسعة العلم بوقائعهم ونسبهم نصبوه حكماً. وروى لنا البخاري قضية جنائية حدثت قبيل الإسلام⁽¹⁾، فقد روي أن رجلاً من بني هاشم استأجره رجل من قريش من فخذ أخرى، فانطلق معه في إبله، فمرّ به رجل من بني هاشم - وقد انقطعت عروة جُوالِقِه - فقال: أغثني بـعقال أشد به عروة جوالقي لا تنفر الإبل، فأعطاه عقالاً فشدّ به، فلما نزلوا عقلت الإبل إلا بغيراً واحداً، فقال الذي استأجره: ما بال هذا البعير لم يعقل؟ فقال: ليس له عقال، فقال: فأين عقاله؟ وحذفه بعضا كان فيها أجله، فمرّ به (بالمقتول) رجل من أهل اليمن، قال: ... فهل أنت مبلغ عني رسالة مرة من الدهر؟ قال: نعم، قال: إذا شهدت الموسم، فتاد: يا لقريش، فإذا أجابوك، فتاد: يا لبني هاشم، فإذا أجابوك، فاسأل عن أبي طالب فأخبره أن فلاناً قتلني في عقال، ومات المستأجر؛ فلما قدم الذي استأجره أتاه أبو طالب، فقال: ما فعل صاحبنا؟ قال: مرض فأحسنتم القيام عليه ووليت دفنه، قال: قد كان أهل ذلك منك. فمكث حيناً، ثم إن الرجل الذي أوصى إليه وافى الموسم... حتى جاء أبا طالب، قال: أمرني فلان أن أبلغك رسالة: إن فلاناً قتله في عقال؛ فاتاه (المستأجر) أبو طالب، فقال: اختر منا إحدى ثلاث: إن شئت أن تؤدي مائة من الإبل، فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلف خمسون من قومك أنك لم تقتله، فإن أبييت قتلناك به ... إلخ الحديث.

وهذه القصة تدلنا على أنواع كثيرة من النظام القضائي عندهم.

ويظهر أن مكة قبيل الإسلام بلغت شيئاً من الرقي في نظامها الحكومي، ومنه القضاء، كما يدلنا على ذلك ما روي من توزيع الأعمال على عشرة رجال من عشرة أبطن⁽²⁾، كالحجابه والسقاية والرّفاة والثّدوة واللواء، وكان من هذه الأعمال شيء يتعلق بالقضاء عهد به إلى أبي بكر في الجاهلية؛ فقد ذكروا أنه عهد إليه بالأشناق، وهي الديات والمغارم. ويدلنا

(1) رواها البخاري في باب القسامة.

(2) انظر ذلك في العقد.

على ذلك أيضاً ما رووا لنا من اجتماع بعض قبائل قريش على جِلف الفضول، فقد تحالفوا على ألا يظلم بمكة غريب ولا قريب، ولا حر ولا عبد، إلا كانوا معه حتى يأخذوا له بحقه، ويؤيدوا له مظلمته من أنفسهم ومن غيرهم.

كذلك كان التشريع في المدينة قبل الإسلام راقياً رُقيّاً نسبياً، لاختلاط العرب فيها باليهود، وكان عندهم من التوراة وشروحها كثير من الأحكام، وكانوا خاضعين في شؤونهم للقانون اليهودي.

وقد تعرّض الإسلام للقانون الجاهلي، وبعبارة أخرى لعرف العرب وتقاليدهم في الجاهلية، فأقرّ بعضاً وأنكر بعضاً وعدّل بعضاً. مثال ما أقره: القَسامة، وهي التي حكينا عن البخاري قصتها من قبل، فقد أخرج مسلم والنسائي عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أن رسول الله أقرّ القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية، وقضى بها بين ناس من الأنصار في قتييل ادّعه على يهود خيبر⁽¹⁾. وعدّل الإسلام بعض شريعة الجاهلية في الحج والزواج والطلاق والمهر والخُلْع والإيلاء، وألغى نظام التبني المعروف - كان- في الجاهلية، كما ألغى البيع بالقاء الحجر والملامسة والمنابذة؛ ويطول بنا القول لو ذكرنا ما يروى من هذه النظم في الجاهلية، وما أدخله عليها الإسلام من تعديل أو إلغاء.



جاء رسول الله ﷺ، وأقام بمكة نحو ثلاث عشرة سنة، ثم أقام بالمدينة نحو عشر سنين، وهذا العصر - أعني العصر الذي عاش فيه النبي ﷺ بعد الهجرة- هو عصر التشريع حقاً، ففيه كان ينزل القرآن بالأحكام، وتصدر عنه الأحاديث مبينة لما يعرض من الحوادث. وهذان المصدران - الكتاب والسنة- هما أعظم مصادر التشريع الإسلامي.

القرآن:

نزل القرآن - كما رأيت - منجّماً في نحو ثلاث وعشرين سنة، منه ما نزل بمكة ويبلغ ثلثي القرآن، ومنه ما نزل بالمدينة وبلغ نحو الثلث.

ونحن إذا تتبعنا الآيات المكية نجد أنها لا تكاد تتعرض لشيء من التشريع في المسائل

(1) تيسير الوصول، ج3، ص 201.

المدنية والأحوال الشخصية والجنائية، إنما تقتصر على بيان أصول الدين والدعوة إليها، كالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر؛ والأمر بمكارم الأخلاق، كالعدل والإحسان، والوفاء بالوعد، وأخذ العفو، والخوف من الله وحده، والشكر، وتجنب مساوئ الأخلاق، كالزنا والقتل وواد البنات والتطفيف في الكيل والميزان، والنهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر. حتى ما شرع في مكة من عبادات كالصلاة والزكاة لم يكن على التفصيل والبيان الذي عرف في المدينة، فالزكاة في مكة كانت بمعنى الصدقة والإنفاق في سبيل الخير من غير أن يحدد لها جزء معين ولا نظام خاص، وكذلك الصلاة إنما أمر المسلمون أول أمرهم بنوع من الصلاة لم يحدد بأنه خمس في اليوم وهكذا. ولعل أوضح ما يبين التعاليم التي كان يدعو إليها الإسلام في مكة سورة الأنعام المكية.

أما التشريع في الأمور المدنية، من بيع وإجارة وربا ونحو ذلك، والجنائية من قتل وسرقة، والأحوال الشخصية من زواج وطلاق، فكل ذلك كان بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة. ولعل خير ما يوضح هذا النوع من التشريع سورتا البقرة والنساء المدنيتان، والعلة في ذلك واضحة، فإن أصول الدين -وهي التي جاء بها التشريع المكي- مقدمة في الأهمية وفي المنطق على أصول الأحكام التي جاء بها التشريع المدني، وأيضاً فإن الأحكام هي أشبه ما تكون بقوانين الدولة، وهي إنما توضع بعد تكوّن الدولة وقرارها، ولم يكن الحال كذلك إلا في المدينة، أما في مكة فقد تقضى زمن النبي ﷺ بها في دعوة الناس إلى الدين الجديد، ولم يدخل فيه في السنوات الأولى إلا العدد القليل.

وهذه الآيات القانونية، أو كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستة آلاف آية، ليس منها مما يتعلق بالأحكام إلا نحو مائتين، وحتى بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنها كذلك، وليس عدها من آيات الأحكام إلا مغالاة في الاستنتاج، لا يساعد عليه سياق الآيات، وذلك كاستنتاج أن لفظ "أشهد" من ألفاظ اليمين من قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَوَفَّرُونَ قَالُوا تَشَهُدُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَوَفَّرِينَ لَكَذِبُونَ ﴿١﴾ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢﴾﴾ [منافقون: 21]، وكاستنتاج حرمة لحم الخيل والبهال والحمير من قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ وَالْيَمَالَ وَالْحَمِيرَ لِرِجَالِكُمْ وَرِيثَهُ وَخَلْقَ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [الفحل: الآية 8]، واستنتاج وجوب الأضحية من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَىكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴿٢﴾﴾ [الكوثر: 21] إلى كثير من أمثال ذلك.

وترتيب القرآن توقيفي، لم يراع فيه تاريخ النزول، ولا اتحاد الموضوع؛ لذلك لا ترى

الآيات القانونية قد جمعت في موضوع واحد، ولا الآيات المتعلقة بموضوع واحد في مقام واحد أو مقامين إلا نادراً كآيات الموارث وآيات الطلاق. والسبب في ذلك على ما يظهر أن القصد الأول للقرآن تأسيس أركان الدين، والدعوة إلى التوحيد، وتهذيب النفوس، ووضع مبادئ للأخلاق، فأما القصد التشريعي فيلي هذا. ومن ثم كان كثير من آيات التشريع وارداً في سياق القصد الأول على أسلوب الدعوة والهداية، لا على الأسلوب القانوني المألوف مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا لَنَنَزَّلُ اللَّيْلَ وَاللَّيْلَ وَالْأَصْبَاهُ وَالْأَصْبَاهُ وَاللَّيْلَ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٩﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْيَمِينِ وَرِصَدِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٢٠﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَسْأِرُوا فَإِن قَوَّيْتُمْ فَأَعْلَمَنَّا إِنَّكُمْ عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ﴿٢١﴾﴾ [المائدة: 90-92].

وكان التشريع أكثر ما يكون بمناسبة حوادث تحدث، فيتحاكم فيها المتخاصمون إلى الرسول، فنزل الآية أو الآيات ناطقة بالحكم؛ مثل ما روي أن رجلاً من غطفان كان عنده مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ اليتيم طلب المال فصنعه عمه، فترافعا إلى النبي ﷺ فنزلت: ﴿وَمَا أَوْلَىٰ أَلْيَتَىٰ أَرْسَلْنَاكُمْ﴾ [النساء: الآية 2] . . . الآية، وكذلك روي أن أهل المدينة - في الجاهلية وفي أول الإسلام - كانوا إذا مات الرجل وله امرأة جاء ابنه من غيرها أو قرابته من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة فصار أحق بها من نفسها ومن غيره، فإن شاء أن يتزوجها تزوجها بغير صداق إلا الصداق الذي أصدقها الميت، وإن شاء تزوجها غيره وأخذ صداقها ولم يعطها شيئاً، وإن شاء عَضَّلَهَا وضارَّهَا لتفتدي منه بما ورثت من الميت، أو تموت هي فيرثها. فتوفِّي أبو قيس بن الأسلت الأنصاري وترك امرأته كَبَيْشَةَ⁽¹⁾، فقام ابن له من غيرها فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها، ثم تركها فلم يقربها ولم ينفق عليها، يضارَّها لتفتدي منه بمالها، فأتت كَيْبَشَةَ إلى رسول الله وقصَّت قصتها، فقال لها رسول الله: "اقعدي حتى يأتي فيك أمر الله" فانصرفت، وسمعت بذلك نساء المدينة فأتين رسول الله، وقلن: ما نحن إلا كَيْبَشَةَ كَيْبَشَةَ، فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَمْسُلُوهُنَّ لَتَذْهَبُنَّ بِمَعْضِ مَآءٍ أَتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: الآية 19]⁽²⁾.

وأحياناً تحدث حادثة جزئية تستدعي نزول آيات تبين أحكام الموضوع كله، كآيتي

(1) ترد في بعض الكتب (كَيْبَشَةَ) وفي بعضها (كَيْبَشَةَ) وهما اسمان كما في الإصابة لابن حجر.

(2) تجد هذا وكثيراً مثله في أسباب النزول للواحي والنيابوري.

الميراث: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُعْتَبِرُكُمْ فِي الْكَلْبَةِ إِنْ سَأَلَا هَلْكَ لَيْسَ لَكَ وَلَدٌ وَلَكِنَّ أُخْتًا فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: الآية 176] .

ولعلك لمحت معي ما ذكرت من حادثة كيشة أن الناس حتى في المدينة كانوا يسرون فيما لم يرد فيه حكم إسلامي على المألوف عندهم في الجاهلية حتى يغيره الإسلام أو يقره، بل قد روي لنا أن بعض من ينتسب إلى الإسلام - في العهد الأول بالمدينة - كان يريد أن يسير على النمط الجاهلي في التقاضي وفي الحكم، فقد جاء في الطبري أن رجلاً من الأنصار يقال له قيس ورجلاً من اليهود تخاصما، فتنافرا إلى كاهن بالمدينة ليحكم بينهما وتركوا نبي الله ﷺ، وكان اليهودي يدعو إلى نبي الله وقد علم أنه لن يجور عليه، وجعل الأنصاري يأبى عليه وهو يزعم أنه مسلم ويدعوه إلى الكاهن، فأنزل الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّكُمُوا إِلَى الْكُلُوبِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: الآية 60] إلى أن يقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: الآية 65] وفي موضع آخر: ﴿أَنفُسَكُمْ لِلْهَيْبَةِ يَبْعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حَكْمًا لِقَوْرِ يُؤْقِنُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: الآية 50]؟! ولعل هذه الآيات هي أول ما تبه إلى وجوب رجوع المسلمين في تقاضيمهم إلى أحكام الإسلام.

ويمكننا أن نقول إن آيات الأحكام بالمدينة كانت تنزل حسب تطور جماعة المسلمين بالمدينة، ولو وقفنا على تاريخ نزول آيات الأحكام بها وتبعنا تسلسل الآيات تبعاً لتسلسل الحوادث لفهمنا أصدق فهم حالة المسلمين الاجتماعية وتدرجها في الرقي، وفهمنا بحق مجمل الآيات ومفصلها، ومطلقها ومقيدها، ولعل هذا المعنى هو الذي يرمي إليه "الشاطبي" في كتابه "الموافقات" من قوله: "المدني من السور ينبغي أن يكون مُنزَلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، على حسب ترتيب التنزيل... إلخ" (١) - فالدعوة السلمية في مكة ثم تشريع الحرب والجهاد في أول عهد الإسلام بالمدينة، ثم التوسع في أحكام الحرب بعد ذلك، والأمر بالزكاة على وجه عام ليس فيه تقدير ما في مكة، ثم تحديد القدر وبيان مصارف الزكاة في المدينة، كل هذا - ونحوه كثير - كان تابعاً لنمو جماعة المسلمين ورفيهم، فكان التشريع ينزل طبقاً لحالتهم، وقل مثل ذلك فيما ورد من آيات

(1) الموافقات 3: 244، 245.

مُسالمة لليهود أول الأمر، ثم آيات شدة وحربٍ لَمَّا ناصب اليهود المسلمين العداء وغير هذا. بل ترك الإسلام الناس يأتون بعبادات جاهلية لا يحبها كالخمر، استدراجاً لهم وتأليفاً لقلوبهم، حتى إذا نضجوا وأصبح من الممكن تنفيذ الأمر والنهي أمر ونهى.

وهذا التدرج ومراعاة حال جماعة المسلمين هي التي تفسر لنا العلة في تشريع النسخ، وهو أداة لا بد منها في القوانين الإلهية والوضعية، يقول الله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِي بِخَيْرٍ نَحْنُ أَوْ يَكْفُرُ﴾ [البقرة: الآية 106] ، ويقول: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَزَكُّ قَالُوا لَوْلَا إِنَّمَا أَنْتَ مُنْفِرٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: الآية 101] . ويقول الطبري في تفسير النسخ: "أن يحول الحرام حلالاً، والحلال حراماً، والمباح محظوراً، والمحظور مباحاً"؛ وعللوا جواز النسخ بأن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات، وقد حدث ذلك فعلاً في الشريعة الإسلامية، فقد أمرت المرأة أن تعتد حولاً إذا مات عنها زوجها ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: الآية 240] ، ثم نسخ باعتبارها أربعة أشهر وعشراً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: الآية 234] . وحصل مثل ذلك في الحديث: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها" ، و"كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" .

وقد لاحظ الشاطبي -بحق- أن التشريع المكي قلَّ أن يتعرض للنسخ، والعلة في ذلك ما علمنا أن التشريع المكي إنما يتعرض لأصول الدين من توحيد وترك أوثان ودعوة إلى مكارم الأخلاق، وهذه غير معقول فيها نسخ، إنما يحصل النسخ أحياناً للأحكام الدينية التفصيلية، وذلك كان في المدينة.

تعرض القرآن في آيات الأحكام إلى جميع أنواع ما يصدر عن الإنسان من أعمال، إلى العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، إلى الأمور المدنية كبيع وإجارة وربا، إلى الأمور الجنائية من قتل وسرقة وزنا وقطع طريق، إلى نظام الأسرة من زواج وطلاق وميراث، إلى الشؤون الدولية كالقتال، وعلاقة المسلمين بالمحاربين، وما بينهم من عهود وغنائم الحرب - وهو في هذا كله لا يتعرض كثيراً للتفاصيل الجزئية، إنما يتعرض غالباً للأمور الكلية، فهو لا يتعرض في الصلاة مثلاً إلى أوقاتها وهيئاتها، وفي الزكاة إلى مقدار الواجب فيها وأنواع ما يجب، وهكذا في بقية الأبواب، بل ترك ذلك إلى الرسول بينه بقوله وفعله.

وهو في كثير من شؤون التشريع مجتهد مصلح، قد أدخل على النظام الجاهلي تغييرات

وتعديلات يطول شرحها، فهو يقلل عدد الزوجات، ويزيد في حرية المرأة، ويغير كثيراً من عادات الجاهلية في زواجهم وطلاقهم، ويضع نظاماً للإرث يخالف النظام الجاهلي؛ فقد كانوا في الجاهلية

- مثلاً - لا يوزنون النساء، ولا الصغار من أبناء الميت، إنما يوزنون من يلاقي العدو، ويقاقل في الحروب⁽¹⁾، فشرع الإسلام توريث المرأة وكان ذلك شديداً على النفوس؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال: "لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها للولد الذكر والأنثى والأبوين كرهها الناس، وقالوا: تُعطي المرأة الربع والثمن، وتُعطي الابنة النصف، ويُعطي الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاقل القوم ولا يحوز الغنيمة!.. إلخ"⁽²⁾. ومن أجل هذا أكد القرآن إعطاء المرأة ونصيبها، وكرر ذلك في أكثر من موضع، وهكذا في كثير من الشؤون التي تعرض القرآن لبيان أحكامها. ولنا نستطيع هنا ذكر جميع ما شرعه القرآن من الأحكام⁽³⁾.



وهناك نوع آخر من التشريع كان في عهد رسول الله، وهو التشريع بالسنة، ويختلف عن الكتاب في أن القرآن ألفاظه ومعانيه بوحى من الله، وأما السنة فألفاظها من عند الرسول، فالسنة أو أحاديث الرسول بينت كثيراً من آيات القرآن كالذي رأيت في آيات الصلاة والزكاة، فالقرآن لم يبين هيئات الصلاة ولا أوقاتها، ولم يبين المقادير الواجبة في الزكاة ولا شروطها، إنما بيّن ذلك النبي بقوله أو فعله؛ كذلك حدثت حوادث وخصومات قضى فيها النبي بالحديث لا بالقرآن فكان قضاؤه في ذلك تشريعاً، فكل ما قاله النبي أو فعله أو حدث أمامه واستحسنه كان تشريعاً، ومتى ثبت ذلك عن رسول الله كان في القوة بمنزلة القرآن، ولكن قلّ أن يثبت ثبوتاً لا يحتمل الشك، لما يتنا قبل في كلامنا على الحديث.

ويتصل بهذا النوع ما ارتضاه أكثر الأصوليين من أن رسول الله ﷺ كان يجتهد برأيه

(1) انظر الطبري 4 : 185.

(2) تفسير الطبري 4 : 86.

(3) أفرد قوم آيات الأحكام بالتأليف مثل: "التفسيرات الأحمدية في الآيات الشرعية" فاقصر على آيات الأحكام وتفسيرها وبيان ما يستنبط منها، وانظر كذلك "التشريع الإسلامي" للمرحوم الأستاذ الخضري، فقد كتب فيه فصلاً مطولاً عن الأحكام التي وردت في الكتاب.

حيث لا يكون وحي، وأنه كان أحياناً يخطئ في رأيه، واستدلوا على ذلك بأنه عوتب في أسرى بدر بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِيَنبِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُوتْرَىٰ حَتَّىٰ يَبْتِخِرَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: الآية 67]، وكان قد أشار عليه عمر بالقتل، ولو كان حكم بمقتضى الوحي ما عوتب؛ وروي أنه ﷺ قال في حق مكة: "لا يُختلى خلاها ولا يُعصَدُ شجرها"، فقال العباس: "إلا الإذخر"، فقال ﷺ: "إلا الإذخر". ونزل ﷺ منزلاً للحرب فقيل له: "إن كان يوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد ورأي فليس منزل مكيّة"، فقال: "باجتهاد ورأي، فرحل". وقال ﷺ في حجة الوداع: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي"، قال ﷺ: "إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أفضي له قطعة من نار" ولكن اتفقوا على أنه ﷺ لا يُقرُّ على خطأ، فما اجتهد فيه وأقرُّ عليه كان - لا شك - حجة⁽¹⁾.

وأحاديث الأحكام كثيرة وردت في كل الأنواع التي ورد فيها القرآن فبينت مجمله، وقيدت مفصله، وزادت أشياء كثيرة لم يذكرها القرآن، وقد عُني العلماء قديماً بجمعها، ورتبها حسب الترتيب الفقهي⁽²⁾.

هذان الأصلان - الكتاب والسنة - هما مصدر التشريع في عهد النبي ﷺ، ومن ذلك يتبين أن أساس القانون الإسلامي إلهي، مصدره الله فيما نص عليه من كتاب وحديث، ليست لأية سلطة حق في مخالفتها، ولا الخروج على ما ورد في نصوصها، إنما يجتهد المجتهدون فيما لم يرد فيه نص، مسترشدين بما ورد في الكتاب والسنة من قواعد كلية، وبذلك تخالف القوانين الوضعية، ففيها تكون السلطة التشريعية في متيها الحرية في تفسير قانون أو تعديله أو إلغائه، وليس الشأن كذلك في القوانين الإلهية، فحرية الفقهاء والخلفاء محدودة في دائرة فهم نصوص القرآن، ومقدار الثقة بالحديث وعدمها، لم يرد فيه كتاب ولا سنة صحيحة.

* * *

توفي رسول الله ﷺ وانقطع الوحي، واتسعت المملكة الإسلامية اتساعاً عظيماً وسريعاً

(1) انظر المستصفى للغزالي 2: 355.

(2) من أقدم من عمل ذلك البخاري في صحيحه. ومن خير ما ألف المحدثون كتاب نيل الأوطار للشوكاني، فقد ضمته ما في الكتب الستة ورتبه حسب أبواب الفقه وشرحه شرحاً مستفيضاً مبيناً ما يستنبط منها من الأحكام.

وعجيباً، ففي السنة الرابعة عشرة من الهجرة فتحت دمشق، وفي السابعة عشرة تم فتح الشام كله والعراق، وفي الحادية والعشرين تم فتح فارس، وفي السادسة والخمسين وصل المسلمون إلى سمرقند، وفي الغرب أخذت مصر في سنة عشرين، ثم امتدت الفتوح إلى المغرب، وأخذت إسبانيا حول سنة 93 هـ، ونال المسلمون من الغنى في المال والريق وزخرف الحياة ما لا عهد لهم به من قبل. وكانت هذه الممالك المفتوحة غنية، وكانت مدنة كآرقى ما وصلت إليه المدنية في ذلك العصر؛ تمثلت الحضارة الفارسية في فارس والعراق، والحضارة الرومانية في مصر والشام. ولم يكن الفتح الإسلامي سلباً ونهباً وتدميراً، إنما كان فتحاً منظماً يسير فيه القراء والمعلمون والقانونيون مع الجند الفاتحين، ويحلون حيث حلَّ الجند، فواجه المسلمون بهذا الفتح مسائل كثيرة في كل شأن من شؤون الحياة، تحتاج إلى تشريع لم يكونوا يحتاجون إليه وهم في جزيرة العرب؛ فنظام للرّي يخالف ري الجزيرة، وما كان منه في العراق يخالف ما كان منه في مصر، ومسائل مالية عديدة معقدة لا تقارن بالشؤون المالية بجزيرة العرب، ومسائل الجيش والفتوح ومعاملة المغلوبين وعلاقة الفاتحين بهم، وما يؤخذ من الضرائب ممن أسلم وممن لم يسلم، وأحوال في الزواج لم يكن يعرفها العرب، وأنواع في طريقة التقاضي، لم يكن لهم بها عهد وجنایات ترتكب لم يرتكبها العرب في حياتهم البسيطة؛ وقلَّ مثل ذلك في سائر الشؤون الداخلية والخارجية، فواجه المشرعون الأولون أمراً عظيماً. ولم يدع أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نصاً في المسائل الجزئية على ما كان وما هو كائن، فنتج عن هذا أن كان أصل آخر من أصول التشريع، وهو الرأي، الذي نُظِمَ بعدُ وسُمِّيَ القياس.

جرى على هذا كثير من الصحابة، فكانوا يستعملون رأيهم حيث لا نص، وقد نقل إلينا المؤرخون والمحدثون والفقهاء جملة صالحة من المسائل التي استعمل فيها الصحابة رأيهم، فلم يكذب يَتَوَفَى النبي ﷺ حتى رأوا أنفسهم أمام أكبر مشكلة قانونية، وهي من يتولى الأمر بعده، أم من المهاجرين أم من الأنصار؟ أم من هؤلاء أمير ومن هؤلاء أمير؟ وإذا فصل في ذلك، فمن هو خير من يتولاها؟ لم يرد في ذلك نص من كتاب ولا سنة، فلم يكن إلا أن يستعملوا رأيهم وقد كان؛ فالمحضر الذي ذكره المؤرخون لاجتماع السقيفة يدلنا على كيفية استعمال رأيهم، وتقليب الأمر على وجوهه.

ولم يفرغ أبو بكر من مبايعة الناس له حتى واجه مسألة الرِّدَّة، فرأى قوماً يمتنعون عن أداء الزكاة مع إقرارهم بالإسلام وإتيانهم للصلاة، فكيف يصنع بهم ولم تحدث حادثة كهذه

في عهد النبي؟ فلجؤوا إلى الرأي، فقال عمر: كيف نقاتلهم، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها"، فقال أبو بكر: ألم يقل "إلا بحقها؟" فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقام الصلاة.

وكذلك عرضت فكرة جمع القرآن في مصحف، واختلف الرأي أولاً بين أبي بكر وعمر، حتى شرح الله صدر أبي بكر لما يقول عمر.

وعرضت لهم مسألة الجد مع الإخوة، هل يرث الإخوة؟ فالقرآن لم ينص على هذه المسألة، إنما نصّ على الأب مع الإخوة، فذهب ابن عباس وأبو بكر إلى أنه يحجبهم كالأب، وذهب آخرون ومنهم زيد بن ثابت وعلي وعمر إلى إرثهم معه.

وأرادوا أن يعطوا العطاء، أعني الغنائم التي غنموها في الحروب، فاختلفوا هل يسوّى بين المهاجرين والأنصار؟ فقال عمر: لا نجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي ﷺ كمن دخل في الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ؛ وكان أبو بكر يعمل برأيه فيسوّى بينهم، ولما أفضت الخلافة إلى عمر فرّق بينهم ووزع على تفاوت درجاتهم، ولما رفعت إلى زيد بن ثابت مسألة من مات عن زوج وأبوين أعطى للأب ثلث ما بقي، فقال ابن عباس: أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: أقول برأبي وتقول برأيك.

وفي تاريخ القضاة للكندي أن عياض بن عبيد الله قاضي مصر كتب إلى عمر بن عبد العزيز في مسألة، فكتب إليه عمر: إنه لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك فاقض فيه برأيك⁽¹⁾. والأمثلة الواردة في هذا الباب كثيرة جداً لا نزيل بسردها.

وعلى الجملة فقد كان كثير من الصحابة يرى أن يستعمل الرأي حيث لا نص من كتاب ولا سنة. والمتتبع لما روي عن العصر الأول في "الرأي" يرى أنهم كانوا يستعملون هذه الكلمة بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة "العدالة" وبعبارة أخرى ما يرشد إليه الذوق السليم مما في الأمر من عدل وظلم، وفسره ابن القيم: "بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب". وأنا أقص عليك بعض أمثلة رويت تبين كيف كانوا ينظرون إلى

(1) ص 344.

المسائل، وكيف يقبلونها على وجوهها، وكيف يستعملون رأيهم؛ من ذلك: ما روي أن عمر بن الخطاب لما استشار في ميراث الجد والإخوة، قال زيد: وكان رأيي يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلاً، فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن حَوطان⁽¹⁾، ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه من الأصل؟ قال زيد: فأنأ أعذله، وأضرب له هذه الأمثال، وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة⁽²⁾.

ورفعت إلى عمر قصة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلتها، فتردد عمر: هل يقتل الكثير بالواحد؟ فقال له عليٌّ: أرأيت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة جزُور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلك؛ ففعل عمر برأيه وكتب إلى عامله أن اقتلها، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلهم⁽³⁾.

ولما اختلفوا في المسألة المشتركة، وهي التي توفيت فيها امرأة عن زوج وأم وإخوة لأم وإخوة أشقاء، كان عمر يعطي للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث، فلا يبقى شيء للإخوة الأشقاء، ف قيل له: هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة! فعدل عن رأيه وأشرك بينهم.

ولما سئل عليٌّ في عقوبة شارب الخمر قال: من شرب هذى، ومن هذى افتري، فأرى عليه حد المفترى - وهو الفاذف - ومثل هذا كثير، مما يدل على مقدار تفكيرهم القانوني في هذا العصر.

ولعل عمر بن الخطاب كان أظهر الصحابة في هذا الباب، وهو استعمال الرأي، فقد روي عنه الشيء الكثير، وكان هذا من توفيق الله للمسلمين، فإن عمر قد واجه من الأمور المحتاجة إلى التشريع ما لم يواجه خليفة قبله ولا بعده، فهو الذي على يده فتحت الفتوح ومصرت الأمصار، وخضعت الأمم الممدنة من فارس والروم لحكم الإسلام، وهي حالة لم يحدث بعد نظيرها، فكان لعمر من التشريع في المسائل الاقتصادية والسياسية والعمرانية ما

(1) الخوط: الغض الناتج حديثاً.

(2) أعلام الموقعين 1: 256.

(3) أعلام الموقعين.

كان أصلاً للفقهاء من بعده، ولذلك يقول فيه الفقهاء في باب الجهاد والسَّير - وهو الباب الذي تبين فيه علاقة الغالبيين بالمغلوبين: * إنه العمدة في هذا الباب*.

بل يظهر لي أن عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرنا، ذلك أن ما ذكرنا هو استعمال الرأي حيث لا نص من كتاب ولا سنة، ولكننا نرى عمر سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته. ودليلنا على ذلك ما روى عنه من العلماء من أحكام نذكر بعضها:

فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَسْلُومِينَ عَلَيْهِمُ وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [التَّوْبَةُ: الآية 60] فجعل المولفة قلوبهم مصرفاً من مصارف الزكاة، وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يعطي بعض الناس يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى أبا سفيان والأقرع بن حابس، وعباس بن مرداس، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن، كل واحد منهم مائة من الإبل، حتى قال صفوان: لقد أعطاني وهو أبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ، ثم في زمن أبي بكر جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً، فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب وقال: إن الله أعز الإسلام وأغنى عنك، فإن تبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف⁽¹⁾. فترى من هذا أن عمر علل الدفع إلى المولفة قلوبهم بعلّة، هي المصلحة، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم لم يستمر في إجراء الحكم.

كذلك روي عن عمر أنه لم يقطع يد السارق في عام المجاعة، وروي أن غِلْمَةَ لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مُزينة، فأتى بهم عمر فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة واقروا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير بن الصلت، اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولّى بهم ردهم عمر ثم قال: أما والله لولا أنني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حلّ له لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمتك غرامة توجعك... إلخ⁽²⁾.

ومثل ذلك ما جاء في صحيح مسلم عن ابن عباس: "كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن

(1) الزيلعي 1: 299.

(2) أعلام الموقعين 3: 32 و 33.

الخطاب: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه". إلى كثير من أمثال ذلك، ويكفيها هذا القدر للدلالة على ما تقول.

وقد وجدت نزعة من العصر الأول لتنظيم هذا الرأي من طريق الاستشارة، فقد أخرج البَعْرِيُّ عن ميمون بن مَهْران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضي به، وإن لم يكن في الكتاب وعَلِمَ من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضي بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضي في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه نفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء... فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضي به. وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضي فيه بقضاء قضي به، وإلا دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر قضي به.

وفي المبسوط للسرخسي "أن عمر كان يستشير الصحابة مع فقهه، حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعوا لي علياً، وادعوا لي زيداً... فكان يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه".

وعن الشعبي قال: "كانت القضية ترفع إلى عمر رضي الله عنه فربما تأمل في ذلك شهراً ويستشير أصحابه، واليوم يفصل في المجلس مائة قضية".

وروي عن سعيد بن المسيب عن عليّ: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال: "اجمعوا له العالمين" أو قال: "العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد".

وعن شريح قال: قال لي عمر بن الخطاب: "أن أقض بما استبان لك من قضاء رسول الله، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم فاجتهد برأيك، واستشر أهل العلم والصلاح".

ولكن لم يوضع - مع الأسف - نظام ملزم واضح يبين كيفية الشورى ومن الذين يُستشارون، وقيمة رأي المستشارين... إلخ. مع أن الحاجة ماسة إلى هذا التنظيم؛ وقد سار الأندلسيون فيه خطوة سديدة بتكوين مجلس للشورى يُعَيِّن أعضاؤه من قِبَل الخليفة، ليس هنا موضع الكلام عليه.

على كل حال وجد العمل بالرأي، ونقل عن كثير من كبار الصحابة قضايا أفتوا فيها برأيهم كأبي بكر وعمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل؛ وكان حامل لواء هذه المدرسة أو هذا المذهب فيما نرى عمر بن الخطاب؛ وأشهر من سار على طريقته عبد الله بن مسعود في العراق، فكان يتعشق عمر ويعجب بأرائه، وروي عنه أنه قال: إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم. وجاء في أعلام الموقعين أن ابن مسعود كان لا يكاد يخالف عمر في شيء من مذاهبه⁽¹⁾. وقال الشعبي: كان عبد الله لا يفتى، ولو قنت عمر لقنت عبد الله، وقال أيضاً: 'ثلاثة كان يستفتي بعضهم من بعض، كان عمر وعبد الله (بن مسعود) وزيد بن ثابت يستفتي بعضهم عن بعض، وكان عليّ وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري يستفتي بعضهم من بعض' وهذا الخبر يدلنا على أنه كان للصحابة العلماء مناح للتفكير، كل جماعة لهم منحنى يآلف بعضهم بعضاً، ويؤيد بعضهم بعضاً.

فكان عبد الله بن مسعود من منحنى عمر، وأطهر مناحيه الاعتداد بالرأي حيث لا نص، كما رأيت، وهذا المنحنى يظهر في ابن مسعود واضحاً أيضاً، فقد قال أبو عمر الشيباني: كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً لا يقول قال رسول الله ﷺ، فإذا قالها استقلته الرُّعدة⁽²⁾. وروي عن إبراهيم النخعي أنه كان لا يعدل بقول عمر وابن مسعود إذا اجتمعا، فإذا كان قول عبد الله أعجب لأنه كان ألطف.

وأنت إذا علمت أن علم أهل العراق كان عن عبد الله بن مسعود، وأن مدرسة العراق تزجت بأبي حنيفة⁽³⁾ رأيت سبباً كبيراً من الأسباب التي جعلت مدرسة العراق تشتهر بالرأي وإعمال القياس.

انتشرت مدرسة الرأي هذه في القرن الأول والثاني للهجرة حتى كانوا يُنسبون إليها، فسموا 'ربيعة الرأي'، وهو من أكبر التابعين وشيخ الإمام مالك وكان من الموالى؛ وكان كثير من التابعين وتابعيهم من هذه المدرسة، كالحسن البصري، وكان أكبر موطن لها العراق، ويرجع ذلك إلى أسباب ثلاثة:

(1) ج 1 : 32.

(2) أعلام الموقعين.

(3) إذا تتبعنا تسلسل هذه المدرسة وجدنا أن أبا حنيفة أخذ عن حماد بن أبي سليمان وهو أخذ عن إبراهيم النخعي، وإبراهيم أخذ عن علقمة بن قيس وهو تلميذ عبد الله بن مسعود.

الأول: ما ذكر من تأثير عبد الله بن مسعود فيهم، وهو ما علمت من ميله إلى الرأي يشارك فيه أستاذه عمر بن الخطاب.

والثاني: ما ذكره ابن خلدون من أن الحديث كان في العراق قليلاً، وكان أكثر رواة الحديث في الحجاز لأنه موطن النبي ﷺ وكبار الصحابة.

والثالث: أن العراق قطر ممدد كما علمت، قد تأثر إلى درجة كبيرة بالمدينة الفارسية واليونانية، والمدينة تضح تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع، لا يقاس بها القطر البدوي وما في حكمه، فإذا انضم إلى ذلك ما وصل إليهم من الحديث أنتج ذلك لا محالة إعمال الرأي.

وكان لمدرسة الرأي هذه مميزات واضحة:

1- كثرة تفريعهم الفروع حتى الخيالي منها، وقد ألجا إلى ذلك أولاً كثرة ما يعرف لهم من الحوادث نظراً لمدينتهم، ثم ساقهم ذلك إلى الجري وراء الفروض، فأكثرُوا من "أرأيت لو كان كذا؟" فيسألون المسألة ويبدون فيها حكماً، ثم يفرعونها بقولهم: "أرأيت لو كان كذا؟" ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة أحياناً، حتى سماهم أهل الحديث "الأرأيتيون". قال الشعبي: "والله لقد بغض هؤلاء القوم إليّ المسجد حتى لهو أبغض إليّ من كناسة داري؛ قلت: من هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون"⁽¹⁾. قال: "ما كلمة أبغض إليّ من: أرأيت". وكان مالك بن أنس لا يُقدّم عليه في السؤال كثيراً، وكان أصحابه يهابون ذلك، قال أسد بن الفرات - وقد قدم على مالك - وكان أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له: فإن كان كذا؟ فأقول له، فضاق عليّ يوماً فقال: هذه سُليسة بنت سليسة، إن أردت هذا فعليك بالعراق"⁽²⁾. وقال سعيد بن المسيب لربيعه الرأي وقد اعترض عليه في مسألة: "أعراقي أنت؟" .. إلخ. وكان عمل العراقيين سبباً في تضخيم الفقه وكثرة مسأله مما جعل الفقهاء الآخرين ينظرون فيها، ويبدون حكمهم فيها على أصول مذاهبهم، ويظهر أنه كان للمنطق السرياني الذي كان منتشرأ في العراق قبل الفتح - كما وصفنا من قبل - أثر في القالب الذي اتخذته العراقيون في تفريع المسائل.

(1) الموافقات 4: 186.

(2) المصدر نفسه ص 187.

2- قلة روايتهم للحديث واشتراطهم فيما يؤخذ به من الحديث شروطاً لا يسلم معها إلا القليل.

وحتى غالى القوم فأروا عدم الأخذ بالحديث بتاتاً، وحثتهم في ذلك شكهم المطلق في رواية الحديث، وكثرة من جرّحه المحدثون، حتى يكادوا لا يتفقون على أمانة محدّث وصدقه، فقالوا: لا نترك كتاب الله الثابت المقطوع به لمثل هذا الحديث المشكوك فيه، وحتى من ظهرت أمانته، فمن يدرينا ما دخيلة نفسه! وكانت هذه فئة كبيرة على ما يظهر، فقد عقد الإمام الشافعي في كتابه "الأم" فصلاً طويلاً عنوانه: "باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها"، وحكى آراءهم وناقشهم فيها مناقشة طويلة وبديعة⁽¹⁾، وحكى بعده باباً آخر للرد على جماعة ذهبوا إلى أنه لا يؤخذ من الأخبار إلا ما اجتمع عليه، فأما ما اختلفوا فيه فيقدّم الرأي والقياس عليه⁽²⁾. ويظهر أن خطورة هذا القول جعلت ناقلي الأخبار لا ينقلون أقوالهم فلا نعثر منها إلا على القليل المجمل الغامض، وقد نسب البغدادي القول بإنكار العمل بالحديث إلى الخوارج في كتابه "أصول الدين".

كان يناهض هذه المدرسة مدرسة الحديث أو أهل الحديث، ونرى لهذه المدرسة أصولاً في الصحابة، كالعباس، والزبير، ثم عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومن هذه المدرسة الشعبي من التابعين فإنه يقول: "ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله فخذوه وما كان من رأيه فاطرحوه في الحش". ومذهب هؤلاء أنهم إذا سئلوا عن شيء فإن عرفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا وإلا لم يقولوا شيئاً. وروي أن رجلاً سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء فقال: لم أسمع في هذا شيئاً، فقال له الرجل: فأخبرني أصلحك الله برأيك، قال: لا، ثم أعاد عليه فقال: إنني أرضى برأيك، فقال سالم: أتني؟ لعلي إن أخبرتك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأياً غيره فلا أجذك. وروي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل أنه قال: سألت أباي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيم، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة، فقال أباي: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي⁽³⁾. ومثل هذه الأقوال كثير.

(1) الأم 7: 250 وما بعدها.

(2) الأم 7: 254 وما بعدها.

(3) أعلام الموقعين 1: 88.

وأظهر ما كانت هذه المدرسة في الحجاز لعكس الأسباب التي ذكرناها في العراق. وكان من مميزات هذه المدرسة:

1- كراهيتهم الشديدة للسؤال عن الفروض، لأن المصدر عندهم وهو الحديث محدود، وهم يكرهون إعمال الرأي، وقد رويت أقوال كثيرة تدل على كراهيتهم للسؤال عن حادثة إلا إذا وقعت فعلاً، وعييبهم على العراقيين إثارة الفروض.

2- ومن مميزات الاعتداد بالحديث حتى الضعيف منه، وتساؤلهم في شروطه وتقديمهم ذلك على الرأي، كالذي روينا عن أحمد بن حنبل.

3- وكانت هذه المدرسة كما أسلفنا سبباً غير مباشر لوضع الحديث، فقد رأى قوم لا يتحرون الصدق أن هناك مسائل لا تُعد لم يرد فيها نص، ورأوا أعلام مدرستهم لا تُقدِّم على الرأي تحل به المشاكل، فوضعوا الأحاديث الكثيرة يغطون بها هذا الموقف. قال عتيق الزبيدي: وضع مالك الموطأ عن نحو عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقي هذا، ولو بقي قليلاً لأسقطه كله⁽¹⁾. ومن أدلتنا على ذلك ما بين أيدينا من كتب الفقه حتى فقه الإمام أبي حنيفة المشهور في عصره بإعمال الرأي، فإنك لا تجد فرعاً من فروعه إلا وفيه الحديث عن الرسول أو الصحابي، مع قول الثقات بأنه لم يصح عنده إلا أحاديث قليلة، وقد نبّه العلماء على ضعف كثير مما ورد في هذه الكتب⁽²⁾.

وتغالى أصحاب الحديث كما تغالى أصحاب الرأي، حتى قال بعضهم: إن السنة حاكمة على الكتاب، وليس الكتاب حاكماً على السنة، وحتى كان في العصر الثاني من يقول إن السنة تنسخ الكتاب.



كان النزاع بين المدرستين شديداً، ووجّه كل فريق قوارص اللوم للآخرين، ووضعت الأحاديث لتأييد كل مدرسة، فإذا روت مدرسة الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "يوشك رجل منكم متكثراً على أريكته يحدث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه، ألا وإن ما حرّم رسول الله ﷺ

(1) الدياج المنهب في تراجم المالكية للقاضي ابن فرحون ص 25.

(2) انظر كتاب نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزبيدي.

مثل الذي حرّم الله⁽¹⁾، روت مدرسة الرأي أن رسول الله ﷺ قال: * ما أتاكم عني فأعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله؟!⁽²⁾. وهذا هو الذي يفسر لنا ما نراه في الكتب من تناقض، فقد روي عن أبي بكر في العمل بالرأي وفي ذم الرأي؛ وعن عمر في العمل بالرأي وذم الرأي، وابن مسعود كذلك⁽³⁾. وقد أجهد بعض العلماء أنفسهم في التوفيق بين هذه الأقوال المتناقضة، ورأوا أن نوعاً من الرأي محمود ونوعاً منه مذموم، وأن ما ورد عنهم في الذم إنما ينصرف إلى النوع الذموم، والذي نرى أن هذه الأقوال المتناقضة إنما هو من أثر المدارس المتنازعة، ومن وضع من اندس في كل مدرسة ولم يرع الحق ولم يخش الله.

وكانت بين المدرستين مناقشات طريفة نذكر لك مثلاً منها:

فقد روي أن ربيعة الرأي سأل سعيد بن المسيب عن عقل⁽⁴⁾ أصابع المرأة: ما عقل الإصبع الواحدة؟ قال: عشرة من الإبل، قال: فأصبعان؟ قال: عشرون، قال: فثلاث؟ قال: ثلاثون، قال: فأربع؟ قال: عشرون؛ قال: فعندما عظم جرحها نقص عقلها؟ فقال له سعيد: أعراقي أنت؟ إنما هي السنة.



وهناك مدرسة كانت بين المدرستين لا تهمل الرأي بتاتاً، وهي مع ذلك غنية بالحديث ولا تعمل الرأي إلا بشروط، وإلا عندما لم يكن نص في المسألة، ومن أعلام هذه المدرسة مالك ثم الإمام الشافعي.

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم، ووضعت له قواعد وشروط وسمي بالقياس، وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد والنظم في دائرة ضيقة لا تتعدى غالباً تشبيه ما لم ينص عليه بما نص عليه لعلة تجمعهما.

وهذه المدارس على اختلافها رُكِّبَ التشريع رُكْباً بَيْنًا، بما بحثت واستنبطت، حتى الأحاديث الموضوعية نفسها كان لها فضل في التشريع، فإنها لم توضع اعتباراً ولا كانت

(1) الحديث في الموافقات للشاطبي 4: 7.

(2) الحديث في الموافقات أيضاً 4: 9 وقد نبّه على وضعه.

(3) نقل هذه الأقوال ابن القيم في أعلام الموقعين جزء 1.

(4) العقل: الديسة.

مجرد قول يقال، إنما كانت في الغالب نتيجة تفكير فقهي وبحث واجتهاد، ثم وضع هذا الرأي وهذا الاجتهاد في قالب حديث.

ولنعد الآن إلى إلقاء نظرة عامة على تاريخ التشريع في ذلك العصر.

في عهد الخلفاء الراشدين كان مركز الخلافة في المدينة، وكان فيها أكثر كبار الصحابة وأوسعهم علماً، وقبل أن يتوفى أبو بكر كانت تعرض عليه معضلات المسألة ليقتضي فيها، وكان - كما رأيت - يستشير كبار الصحابة فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة، ولم يؤثر عنه أنه عين قاضياً في ناحية من النواحي، وقد ذكروا أنه لما كثرت عليه شؤون الأمة عهد بالشؤون القضائية إلى عمر.

فلما تولى عمر وفتحت الفتوح عين القضاة في الأمصار، في مصر والشام والعراق، وكان بجانب القاضي جملة من الصحابة والتابعين في كل مصر، عرفوا عادات المصر الذي نزلوا به ونوع معيشتهم وحالاتهم الاجتماعية والاقتصادية، وكان لهم علم بالقرآن وجملة صالحة من الحديث، ورأي يُحكّمونه فيما ليس فيه نص، فكان هؤلاء يُسْتَفْتَوْنَ فيما يُعْرَضُ لهم فيفتون؛ وهؤلاء أصدروا فتاوى في أمور كثيرة بدت بعد تقاليد لكل مصر، أو بعبارات أخرى: سوابق قضائية تراعى إذا حدث مثلها. وقد ذكرنا قبل أن أهل المدينة كانوا يتبعون أكثر ما يتبعون فتاوى عبد الله بن عمر بن الخطاب، وأهل مكة فتاوى عبد الله بن عباس، وأهل الكوفة فتاوى عبد الله بن مسعود، وأهل مصر فتاوى عبد الله بن عمرو بن العاص. هذه الفتاوى كانت تكثر بظهور أحداث لم يسبق صدور فتوى فيها واجتهاد العلماء في بيان حكمها.

ولما جاءت الدولة الأموية نقلت مركز الخلافة إلى دمشق الشام، وفي عهدها ظهر أثر الامتزاج الذي كان بين العرب الفاتحين والأمم المفتوحة على النحو الذي أبتاه من قبل.

وساعد على هذا الامتزاج أن المسلمين كانوا بحق في عصرهم الأول متسامحين مع غيرهم أجمل تسامح، وسيرة عمر بن الخطاب أصدق شاهد على ذلك، وإنما جاءت القسوة وسوء المعاملة بعد هذا العهد؛ فكان من أثر ذلك أن وقع تحت أعين المسلمين أنواع من المدينيات المختلفة وأنواع من الديانات المختلفة وأنواع من الأنظمة المختلفة. كل هذه جعلت المسلمين وغير المسلمين يتساءلون: ما حكم الإسلام فيها؟ ما رأي الإسلام في هذه الجزئيات الكثيرة التي أنتجت هذه المدينيات؟ ما الذين يرضاه الإسلام وما الذي لا يرضاه؟ أيها يتفق مع قواعده الكلية وأيها لا يتفق؟ فكان موقف الفقهاء أمام هذه المشاكل من أصعب

المواقف وأشدّها عناء؛ وكانوا هم من جانبهم من أكثر الناس نشاطاً وتحملاً للعبء.

يذهب بعض الباحثين من المستشرقين مثل 'جولدزيهر' و'سانتلانا' إلى أن الفقه الإسلامي في هذا العصر تأثر كثيراً بالقانون الروماني، وكان هذا الفقه الروماني مصدراً من مصادره، استمدّ منه بعض أحكامه، قالوا: كان في الشام مدارس للقانون الروماني عند الفتح الإسلامي في قيصرية وفي بيروت، وكان هناك محاكم تسيّر في نظامها وأحكامها حسب القانون الروماني، واستمرت هذه المحاكم في البلاد بعد الإسلام زمناً. قالوا: وطبيعي أن قوماً لم يأخذوا من المدنية بحظ وافر إذا فتحوا بلاداً ممدنة نظروا ماذا يفعلون، وبمّ يحكمون، ثم اقتبسوا من أحكامهم. وقالوا: إن المقارنة بين بعض أبواب الفقه وبعض أبواب القانون الروماني تقنعنا بما نقول، بل إن هناك قواعد نقلت من القانون الروماني بنصها مثل: "البيّنة على من ادعى، واليمين على من أنكر"، وإن كلمتي الفقه والفقهاء استعملتا وفقاً لمعنى الكلمة المستعملة عند الرومان، فهم يستعملون كلمة "Juris" وهي تدل على الفهم والمعرفة والحكمة؛ وقالوا: إن الفقه الإسلامي أخذ من القانون الروماني إما مباشرة أو عن طريق التلمود، فإن هذا التلمود أخذ كثيراً من القانون الروماني، واتصال المسلمين باليهود مكّنتهم من الأخذ ببعض أقوال التلمود، إلى آخر ما قالوا.

ولسنا نرى أن الأدلة التي أتوا بها مقنعة، فتشابه بعض أحكام في قانونين لا يجعلنا نقطع بأخذ أحدهما عن الآخر، سيما إذا روعي أن القوانين - إلهية أو وضعية - تراعي العدالة في التقنين. وهناك أمور واضحة العدالة يتفق بها المشرّعون، كقاعدة البيّنة على من ادعى، واليمين على من أنكر، وكلمة الفقه في أصل اللغة العربية معناها العلم بالشيء والفهم له، ثم غلبت على معنى العلم بالدين والفهم له، كما غلب الشعر على ذلك الضرب المعروف من القول، وفي هذا المعنى استعملها القرآن قبل امتزاج العرب بالرومان فقال: ﴿لَقَوْلًا تَقَرَّرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ يَتَّبِعُهُمْ طَائِفَةٌ لِيََصْغَبَهُوا فِي الَّذِينَ﴾ [التوبة: الآية 122] ثم غلبت على هذا النمط من العلم (علم التشريع)، لأنه يتطلب فهماً في الدين ومعرفة بالكتاب والسنة؛ وهذا شأن العرب في أسماء العلوم على العموم، تكون الكلمات عامة، ثم تخصص. ولم نعثر على أحد من الأئمة المشرّعين أشار أية إشارة إلى القانون الروماني على سبيل النقد أو التأييد أو الاقتباس؛ وقد كان أولى الناس بالتأثر بالقانون الروماني الأوزاعي، فقد عاش في بيروت، موطن أكبر مدرسة رومانية في الشام، وكان أكبر فقيه فيها، وقد التفت بعض المستشرقين إلى ذلك وقالوا: "إن من دواعي الأسف أن مذهبه اندثر، ولو عثرنا عليه لوجدنا فيه أثراً كبيراً للقانون

الروماني". ويظهر لنا أنه قول غير وجيه، فقد عثرتُ على جملة صالحة من مذهبه في الجزء السابع من الأم؛ ودلتني قراءتها على أن من الإنصاف أن يعد الأوزاعي من مدرسة الحديث لا من مدرسة الرأي، عكس ما يقول 'جولدزيهر'، ومدرسة الحديث أبعد مظنة من التأثير بالقانون الروماني.

ولسنا نكر أن القانون الروماني أفاد من ناحية غير هذه، أعني ناحية عرض المسائل على الفقهاء ليبدوا فيها رأيهم حسب القواعد الكلية للشريعة الإسلامية، فمن المحقق أن مصر والشام كانت تحكمهما محاكم رومانية بالقانون الروماني، فلما جاء الإسلام ودخل قوم من هؤلاء المحكومين فيه، وخضع له غيرهم كان من الطبيعي أن يعرضوا تقاضيهم القديم وآراء محاكمهم القديمة على الإسلام لينظروا ما يقر منها وما لم يقر. هبّ اليوم أنه لداع من الدواعي غيّر القانون المصري ووضعت أسس أخرى لقوانين جديدة، فمما لا شك فيه أن المتقاضين ورجال القضاء ونحوهم ممن كانوا يتقاضون حسب القانون القديم يثرون مسائل ويعرضون رأيهم، ويقارنون بين التعاليم القديمة والتعاليم الجديدة، خصوصاً إذا لاحظنا أن القضاة في صدر الإسلام كان لديهم الشيء الكثير من المرونة والتسامح فيما لم يخرج عن قواعد الإسلام. قرأت في ذيل كتاب قضاة مصر: "أن خير بن نعيم (تولى قضاء مصر من 120 - 127) كان يسمع كلام القبط بلغتهم ويخاطبهم بها، وكذلك شهادة الشهود منهم، ويحكم بشهادتهم"⁽¹⁾.



في هذا العهد - عهد الدولة الأموية - لا نرى خلفاءهم يهتمون بشيء من شؤون التشريع إلا قليل منهم، كعمر بن عبد العزيز، فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم ورعايتهم، كالذي كان في عهد الدولة العباسية، إنما رقي في المدارس وفي حلقات الدروس المستقلة عن خلفائهم، ولم يبذل الأمويون محاولة في صيغ تشريعهم صبغة رسمية، فلا نرى في الدولة الأموية مثل أبي يوسف في الدولة العباسية، يحميه الخلفاء ويؤيدونه في التشريع ويوثقون الصلة بينه وبينهم، وبينه وبين قضاة الأمصار، ولا نرى من المشرعين من اتصل بالأمويين إلا قليلاً، كالزهرى.

وفي هذا العهد لم تكن المذاهب الأربعة قد تكونت، إنما كان هناك أئمة كثيرون

(1) تاريخ قضاة مصر الكندي - ذيل عليه، ص 943.

مجتهدون - كالأوزاعي - اندثرت مذاهبهم. وبدأ في آخر عهد الدولة الأموية يظهر إمامان من الأئمة الأربعة: الإمام أبو حنيفة في العراق، والإمام مالك بن أنس في المدينة، فالإمام أبو حنيفة ولد سنة 80 هـ في ولاية عبد الملك بن مروان، وعاش نحو 18 سنة في ظل الدولة العباسية، وهو من أصل فارسي، أخذ الفقه عن جعفر الصادق من البيت العلوي، وعن إبراهيم النخعي من أكبر فقهاء عصره، وسمع الحديث من الشعبي والأعمش وقتادة، واشتهر بقدرته التشريعية، وقوة حجته، وحسن منطقته، ودقته في الاستنتاج؛ ومن أجل ذلك عُددَ إمام أهل الرأي، ولم يصل إلينا شيء من تأليفه القانونية، ولا ثبت تاريخياً أنه دون مذهبه في كتاب، إنما فعل ذلك تلميذاه من بعد: أبو يوسف ومحمد.

والإمام مالك ولد سنة 96 هـ بالمدينة من أصل عربي، وبها تعلم وعلم وألف، واشتهر بأنه حجة في الحديث، وعُدَّ من أجل ذلك إمام أهل الحديث، ويمتاز مذهبه باعتماده على الحديث أكثر من أبي حنيفة، ويحتج بعلم أهل المدينة، وتوفي سنة 179، وخلف لنا كتاب الموطأ، وقد اشتهر أنه كتاب حديث، ولكنه في الحقيقة كتاب فقه وإن ملئ حديثاً، فلم يكن غرضه أن يجمع فيه الأحاديث المعروفة في عهده، والتي صحت عنده، إنما غرضه الاتيان بالتشريع مستدلاً عليه بالحديث؛ ولذلك نجد فيه فتاواه الشخصية وآراءه في بعض المسائل.

ولا نطيل بذكر ما كان بينهما من خلاف في وجهة النظر واختلاف في الأصول التي اعتمدوا عليها؛ فذلك بالعصر العباسي أليق، إنما نذكر هنا ملاحظة دقيقة لاحظها ابن خلدون عند تعليقه لانتشار مذهب مالك في المغرب والأندلس، فقد قال: "وأيضاً فالبدواة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى الحجاز أميل، لمناسبة البدواة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غصاً عندهم، ولم يأخذ تنقيح الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب"⁽¹⁾.

فهو يريد أن يقرر أن مدينة البلد الذي نشأ فيه الإمام أو بداوته لها أثر خاص في تكوين مذهبه، من كثرة فروع وقلتها، بل يظهر أن لها كذلك أثراً في تكوين رأيه، ولو استعرضنا بعض خلافات بين الفقهاء لوجدنا ذلك واضحاً، فمن ذلك مثلاً أن أبا حنيفة يجوز أن يفتتح الصلاة بالفارسية بدل أن يقول: (الله أكبر) بالعربية ولو كان قادراً على قولها بالعربية، ويجوز

(1) المقدمة ص 375.

أن يقرأ القرآن بالفارسية، وخالفه في ذلك الإمام مالك والشافعي⁽¹⁾؛ ومثل تجويز الإمام أبي حنيفة أن تزوج المرأة الحرة المكلفة نفسها من غير وَلِيٍّ، وقال مالك والشافعي: لا يجوز إلا بولي⁽²⁾.

والظاهر أن هذا المنزِع أعني تقدير الإمام للظروف التي تحيط به وتأثيرها في آرائه إنما يكون حيث لا يصح نص عند الإمام، فأما إذا صحَّ فلم يكن لهذه الظروف أثر في تكوين رأيه؛ ودليلنا على ذلك مثلاً ما نرى من أن مذهب أبي حنيفة اعتبر الكفاية في الزواج نسباً، ففريش عنده أكفاء لبعض، وليس سائر العرب أكفاء لفريش، الموالي ليسوا بكفاء للعرب، مع أن الإمام مالكاً يقول: لا تعتبر الكفاية إلا في الدين، لأنه صحَّ عنده قوله عليه الصلاة والسلام: "الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي، إنما الفضل بالتقوى"⁽³⁾. ولو كانت المسألة لتقدير الظروف فقط لانعكس المذهبان.

(1) الزيلعي 1: 109.

(2) الزيلعي 2: 117.

(3) الزيلعي 2: 128 و 129.

مصادر هذا الفصل

- 1- المستصفى للغزالي.
- 2- مسلم الثبوت.
- 3- صحيح البخاري ومسلم.
- 4- مقدمة ابن خلدون.
- 5- الموافقات للشاطبي.
- 6- تاريخ ولاة مصر وقضاتها للكندي.
- 7- خطط المقرئ.
- 8- تفسير الطبري.
- 9- العقد الفريد لابن عبد ربه.
- 10- تيسير الوصول في جمع أحاديث الرسول
- 11- أسباب النزول للواحدي.
- 12- التفسيرات الأحمدية في الآيات الشرعية.
- 13- أعلام الموقعين لابن القيم والطرق الحكمية له.
- 14- شرح الزيلعي على متن الكتر.
- 15- فتح القدير على الهداية.
- 16- الأم للإمام الشافعي.
- 17- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي.
- 18- وفيات الأعيان لابن خلكان.
- 19- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون.
- 20- تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري.
- 21- دائرة المعارف الإسلامية في مادة "فقه".
- 22- Abdurahim, Muhammadan Jurisprudence. .
- 23- Macdonald, Muslim Pheology. .
- 24- Goldziher, Le Dogma et Le Loi de L'Islam . .

الباب السابع

الفِرَق الدينية

كانت الخلافة أول مسألة اشتد فيها الخلاف بين المسلمين، وتشعبت فيها آراؤهم، وتكوّن حولها أهم الفِرَق الإسلامية في العصر الأول، وهي الخوارج والشيعة ثم المرجئة، فلنستعرض باختصار تام ما دار فيها حتى نتبين كيف نشأت هذه الفرق، تاركين تفصيل ذلك إلى الجزء الخاص بالتاريخ السياسي من كتابنا. توفي رسول الله ﷺ ولم يعين من يخلفه، ولم يبين كيف يكون اختياره، فواجه المسلمون أشق مسألة وأخطرها، وعلى طريق سيرهم فيها كان يتوقف نجاحهم في الحياة السياسية أو فشلهم.

شعر المسلمون من لحظة وفاته ﷺ بضرورة التفكير فيمن يخلفه، وأسرع الأنصار قبل دفنه إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة لبيّنوا في الأمر، وأدركهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح وغيرهم خشية ألا ينظر الأنصار في الأمر إلا من جانبهم، وفي هذه السقيفة انقسموا إلى رأيين: رأي يقول: يجب أن يكون الخليفة من الأنصار، وحثتهم أن محمداً ﷺ لبث في قومه في مكة نحو ثلاث عشرة سنة يدعوهم إلى الإسلام فما آمن منهم إلا قليل، ولا منعوا رسول الله من الأذى، ولا أعزّوا الدين، فلما هاجر من مكة إلى المدينة نصره الأنصار وأمنوا به، وأعزّوا دينه، ومنعوه وصحّبه ممن أراد بهم سوءاً، وكانوا معه على عدوه حتى خضعت له جزيرة العرب، وتوفي ﷺ وهو عنهم راض، وبهم قري عين، فهم أولى الناس أن يخلّفوه.

وفريق آخر من المهاجرين يرون أن تكون الخلافة فيهم، وحثتهم أنهم أول من آمن به، وصبروا على الأذى ولم يستوحشوا لقلّة عددهم، وهم قومه وعشيرته، وهم من قريش والعرب لا تدين إلا لهم، ولا تقر بعزة ومنعة غير عزتهم ومنعتهم، فهم أولى بالخلافة من غيرهم. وبعد حوار طويل، واقترح بعض الأنصار للتوفيق بين الرأيين: أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير، ورفض المهاجرين ذلك الاقتراح أيضاً، تمت البيعة في هذا المجلس لأبي بكر التيمي القرشي.

لم يكن عليّ حاضراً هذا الاجتماع لاشتغاله هو وأهل بيته في جهاز رسول الله ﷺ وأخذ العدة لدفته، فلما بلغه خبر البيعة لأبي بكر لم يرض عنها، وتكوّن رأي ثالث وهو أن تكون الخلافة في بيت النبي وأقرب الناس إليه ﷺ عمه العباس بن عبد المطلب وابن عمه عليّ بن أبي طالب، ولكن العباس لم يكن من السابقين إلى الإسلام، فقد حضر غزوة بدر مع المشركين، ولم يسلم إلا آخرأ، فأولى الناس من قرابة النبي علي بن أبي طالب، وهو من أول الناس إسلاماً، وزوج فاطمة بنت النبي ﷺ، وجهاده وفضله وعلمه لا ينكر؛ وحجة أصحاب هذا الرأي أن أقرب الناس إلى النبي أولى أن يخلفوه، وأن بيت بني هاشم خير من بيت أبي بكر، فالعرب للأولين أطوع، وأن المهاجرين احتجوا على الأنصار بأنهم قوم النبي وعشيرته، فألّ النبي وأقربهم إليه أولى، كما جاء في نهج البلاغة أن عليّاً سأل عما حدث في سقيفة بني ساعدة فقال: فماذا قالت قريش؟ قالوا: احتجت بأنها شجرة الرسول ﷺ، فقال عليّ: "احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة!" يريد أن المهاجرين احتجوا بأنهم من شجرة النبي، فأولى بالاحتجاج من يجمعهم والنبي أنهم من ثمرة قريش، وهم قرابته، وسواء صح هذا القول عن عليّ أم لم يصحّ فهو تعبير صادق عما في نفسه. ودعا إلى هذا الرأي عليّ، وأيده بعض بني هاشم، وأيده الزبير بن العوام، وعطف عليه بعض الأنصار لما كان موقفهم وموقف عليّ سواء في ضياع الأمر من أيديهم. ولم يبايع عليّ أبا بكر إلا بعد لأيّ.

وظلت النظريات الثلاث تتعارض، ووجد في العصور المختلفة من يؤيدها ويدافع عنها، حتى النظرية الأولى - وهي نظرية الأنصار - فقد كان قوم يعتنقونها وإن لم يظهروا ظهوراً بيناً في التاريخ⁽¹⁾. أما النظريتان الأخيرتان فكانت الحرب بينهما أحكم، والجدال أشد.

لم تمت النظرية القائلة بأولوية عليّ في عهد أبي بكر وعمر؛ ولكن سكنت وخمدت، ساعد على خمودها عدل أبي بكر وعمر، وانتصافهما حتى من أنفسهما، وأنهما لم يعيرا العصبية القبلية أي الثقات. وزاد في سكونها اشتغال الناس بالحروب والفتوح ونجاحهم، فلم يجد الناقدون مجالاً يدخلون منه على الناس لإثارتهم الفتن.

ولما ولي عثمان تبرم عليّ وأنصاره، وزادهم تبرماً أن عثمان - وهو أموي - استعان بالأمويين، فكان أكثر عماله منهم، وكان كاتبه وأمين سره مروان بن الحكم الأموي، ومروان

(1) انظر شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة 2: 6 ففيها قصيدة شاعر يؤيد الأنصار وينصرهم على

هذا وشيعته هدموا كل ما بناه الإسلام من قبل ودعمه أبو بكر وعمر، من محاربة العصبية القبلية، وبتّ الشعور بأن العرب وحدة، وحكموا كأمويين لا كعرب، فحرّك ذلك ما كان كامناً من العداوة القديمة الجاهلية بين بني هاشم وبني أمية، وانتشرت الجمعيات السرية في آخر عهد عثمان تدعو إلى خلعها وتولية غيره؛ ومن هذه الجمعيات من كانت تدعو إلى عليّ، ومن أشهر الدعاة له عبد الله بن سبأ - وكان من يهود اليمن فأسلم - فقد تنقل في البصرة والكوفة والشام ومصر يقول: "إنه كان لكل نبي وصي، وعليّ وصيّ محمد، فمن أظلم ممن لم يُجزّ وصية رسول الله ووثب على وصيه!" وكان من أكبر الذين ألّبوا على عثمان حتى قُتل.

لما قُتل عثمان بايع علياً كثير من المسلمين فتحققت بذلك نظرية القائلين بحق عليّ في الخلافة من يوم وفاة رسول الله، وأيده كثير من كبار المهاجرين لانطباق نظريتهم عليه أيضاً. وخرج على عليّ طلحة والزبير ومعاوية، وكلهم يلصق بعليّ تهمة أن له ضلعاً في قتل عثمان، وعلى أقل تقدير أنه قعد عن نصرته وكان في استطاعته رد الناس عنه؛ وكان من حجة بعضهم أنه - وقد بويع - يجب عليه أن يقتص من قتلة عثمان؛ ويقول كل من طلحة والزبير: إنه أولى بالمطالبة بدم عثمان، لأنه من الستة الذين انتخبهم عمر للشورى، ومن السابقين الأولين للإسلام، ويقول معاوية إنه أولى الناس رحماً بعثمان، وأقوى أهل بيته على المطالبة بدمه.

ووجدت في هذا الموقف طائفة من كبار الصحابة لم يتبايع علياً ولم يتبايع غيره، ولم تشترك في شيء من الخلاف القائم وفضلت العزلة؛ ومن أشهرهم: عبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة، وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وحسان بن ثابت، وعبد الله بن سلام. ومن قول سعد بن أبي وقاص في ذلك: "إن رسول الله أمرني إذا اختلف الناس أن أخرج بسيفي فأضرب به عرض أحد، فإذا تقطع أتيت منزلي فكنت فيه لا أبرحه، حتى تأتيني يد خاطية أو مئبة قاضية".

فأما طلحة والزبير فقد انتهى أمرهما سريعاً بانتهزامهما وقتلها في وقعة الجمل.

وأما معاوية فكان أصعب منالاً، إذ كان لديه جند الشام المنظم الطائفة، وكان بين عليّ ومعاوية من وقعة صفين ما كان، فلما أحسّ معاوية بأن الدائرة كادت تدور عليه أوعز إلى جنوده برفع المصاحف على رؤوس الرماح، وطلب التحكيم إلى كتاب الله.

هذه خلاصة تاريخية موجزة اضطررنا لذكرها، لأن عليها تأسست ثلاث فرق من أكبر الفرق الإسلامية؛ وهي: الخوارج، والشيعية، والمرجئة.

الفصل الأول

الخوارج

لما كانت وقعة صفين بين عليّ ومعاوية، وطلب معاوية تحكيم كتاب الله اختلف أصحاب عليّ: أيقبلون هذا التحكيم لأنهم يحاربون لإعلاء كلمة الله وقد دُعُوا إليها، أم لا يقبلون لأنها خُدعة حربية لجأ إليها معاوية وصحبه لما أحسوا بالهزيمة؟ وبعد جدال وتردد قبلَ عليّ التحكيم، واختار معاوية عمرو بن العاص ليمثله، واختار أصحاب عليّ أبا موسى الأشعري؛ إذ ذاك ظهر قوم من جند عليّ أكثرهم من قبيلة تميم، نفروا من أن يحكّم أحد في كتاب الله، ورأوا أن التحكيم خطأ، لأن حكم الله في الأمر واضح جلّي، والتحكيم يتضمن شك كل فريق من المحاربين إيها المحق، وليس يصح هذا الشك، لأنهم وقتلاهم إنما حاربوا وهم مؤمنون - بلا شك - أن الحق في جانبهم. هذه المعاني المختلجة في نفوسهم صاغها أحدهم في الجملة الآتية: "لا حُكْمَ إلا لله"، فَسَرَتِ الجملةُ سيرَ البرق إلى من يعتنق هذا الرأي، وتجاوبتها الأنحاء، وأصبحت شعار هذه الطائفة.

طلبوا من عليّ أن يقر على نفسه بالخطأ بل بالكفر، لقبوله التحكيم، ويرجع عما أبرم مع معاوية من شروط، فإن فعل عادوا إليه وقاتلوا معه، فأبى عليّ، وكان موقفه في منتهى الدقة، فكيف يرجع عن اتفاق أمضاه والدين يأمر بالوفاء بالعهود؟ ولو رجع لتفرق عنه أكثر أصحابه، وكيف يقر على نفسه بالكفر ولم يشرك بالله شيئاً منذ آمن؟ فضايقه بالإكثار من "لا حكم إلا لله"، فإذا خطب في المسجد قاطعوه بقولهم "لا حكم إلا لله" فتجاوبت بها أنحاء المسجد، وراه أحدهم فتلا: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الزُمر: الآية 65] يعرض به. وزاد بعض الناس ميلاً إلى رأيهم فسلّ الحكّمين في حُكْمهما، وخيبة الأملين في أن التحكيم يحقن الدماء ويعيد المسلمين إلى الوثام، حتى انضم إليهم بعض القراء - من جيش عليّ - فلما يشت هذه الجماعة من رجوع عليّ إلى رأيهم اجتمعوا في منزل أحدهم، وخطب خطيبهم يقول: "أما بعد؛ فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، ويُنبئون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا ... أثرَ عندهم من الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق، وإن مُنَّ وُضِرَّ، فإنه من يُمنُّ ويُضِرُّ في هذه الدنيا فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله عزَّ وجل، والخلود في جناته، فأخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال، أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة". ثم خرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى "حُرُوراء"، وسَمُوا حينذاك بالحُرُورية نسبة إلى هذه القرية، وبالمحكمة، أي الذين يقولون: لا حكم إلا لله - وهما اسمان كثيراً ما يطلقان على الخوارج، وأمروا عليهم رجلاً منهم اسمه عبد الله بن وهب الراسبي. واسم الخوارج جاء من أنهم خرجوا على عليّ وصحبه، وإن كان منهم من يشتق اسم الخوارج من الخروج في سبيل الله، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْوَيْلُ فَقَدْ رَعَىٰ آيَاتِ اللَّهِ عَلَىٰ الْغُلُوبِ﴾ [النساء: 100]، وسَمُوا أيضاً "الشُّرأة" أي الذين باعوا أنفسهم لله من قوله تعالى: ﴿وَيَبِيتُ أَكْثَرِنَا مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْهَاتٍ اللَّهِ﴾ [البقرة: 207]. وقد حاربهم عليّ في الوقعة الشهيرة بوقعة النهْرَوان، وهزمهم وقتل منهم كثيراً، ولكنه لم يذمهم ولم يبذ فكرتهم، وزادت هذه الهزيمة في إمعان الخوارج في كره عليّ، حتى دبروا له مكيدة قتله، فقتله عبد الرحمن بن مُلْجَم الخارجي، وقد كان زوجاً لامرأة قُتل كثير من أفراد أسرتهما في وقعة النهروان.

وظلت الخوارج شوكة في جنب الدولة الأموية يهددون بها ويحاربونها حرباً تكاد تكون متواصلة في شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا في بعض موافقهم على القضاء على الدولة، وظلَّ المهلب بن أبي سُفْرة يجالدهم ويعاني في قتالهم الشدائد والأحوال السنين الطوال، مما لا محل لذكره هنا⁽¹⁾؛ غير أننا نشير إلى أنهم كانوا فرعين: فرعاً بالعراق وما حولها، وكان أهم مركز لهم "البطائح" بالقرب من البصرة، وقد استولوا على كِرْمان وبلاد فارس وهددوا البصرة، وهؤلاء هم الذين حاربهم المهلب، واشتهر من رجالهم نافع بن الأزرق، وقطري بن الفُجاءة.

وفرعاً بجزيرة العرب: استولوا على اليمامة وحضرموت واليمن والطائف، ومن أشهر أمرائهم فيها: أبو طالوت، وندجة بن عامر، وأبو فديك.

(1) قد ألّف الأقدمون كثيراً من الكتب في أخبار الخوارج خاصة كالمدائني ولكنها لم تصل إلينا، وقد جمع ابن أبي الحديد في الجزء الأول من شرح نهج البلاغة أخبارهم مطولة في موضعين من كتابه فارجع إليه.

ولم يتغلب الأمويون على هذين الفرعين إلا بعد حروب طويلة شديدة، استمرت طول عهد الدولة الأموية.

ثم كانوا كذلك في الدول العباسية، ولكن لم تكن لهم من القوة ما كان لهم في عهد الأمويين، فقد ضعف شأنهم، وانحط قوادهم.

تعاليمهم:

ابتدأ الخوارج كلامهم في أمور تتعلق بالخلافة، فقالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر لصحة انتخابهما، وبصحة خلافة عثمان في سنه الأولى، فلما غيّر وبدّل ولم يسر سيرة أبي بكر وعمر وأتى بما أتى من أحداث، وجب عزله، وأقروا بصحة خلافة عليّ ولكنهم قالوا إنه أخطأ في التحكيم وحكموا بكفره لما حكّم، وطعنوا في أصحاب الجمل: طلحة، والزبير، وعائشة، كما حكموا بكفر أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص،

* وقد قبض على أحدهم وقدم إلى زياد ابن أبيه، فسأله زياد عن أبي بكر وعمر، فقال فيهما خيراً؛ وسأله عن عثمان فقال: كنت أتولى عثمان - على أحواله - في خلافته ست سنين، ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر، فسأله عن أمير المؤمنين عليّ فقال: أتولاه إلى أن حكّم، ثم تبرأ منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر؛ فسأله عن معاوية فسبه سباً قبيحاً... الخ⁽¹⁾.

فترى من هذا أن كلامهم كان يدور حول تشريح أعمال الخلفاء وأنصارهم، والبحث فيما يستحق أن يكون خليفة ومن لا يستحق، ومن يكون مؤمناً ومن لا يكون.

وقد وضعوا نظرية للخلافة وهي: أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وإذا اختير فليس يصح أن يتنازل أو يحكم، وليس بضروري أن يكون الخليفة قرشياً، بل يصح أن يكون من قريش ومن غيرهم ولو كان عبداً حبشياً، وإذا تمّ الاختيار كان رئيس المسلمين، ويجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر الله، وإلا وجب عزله.

ولهذا أئروا عليهم من اختاروه منهم، "وسموا عبد الله بن وهب الراسبي أمير المؤمنين ولم يكن قرشياً وإنما هو من 'راسب'، حيّ من الأزدي، وكذلك أمراؤهم من بعده". وقد

(1) الشهرستاني 1: 161.

خالفوا بهذا نظرية الشيعة القائلة بانحصار الخلافة في بيت النبي: علي وآله، وأهل السنة القائلين بأن الخلافة في قريش؛ وهذه النظرية هي التي دعتهم إلى الخروج على خلفاء بني أمية ثم العباسيين لاعتقادهم أنهم جائرون غير عادلين، لم تنطبق عليهم شروط الخلافة في نظرهم.

نرى الخوارج في أول أمرهم كانت صبغتهم سياسية محضة، ثم نراهم في عهد عبد الملك بن مروان قد مزجوا تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية، وأكبر من كان له أثر في ذلك الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق. وأهم ما قرره الخوارج في ذلك أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده. فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر.

والخوارج لم يكونوا وحدة ولم يكونوا كتلة واحدة، وإنما كان واضحاً فيهم الطبيعة العربية البدوية، فسرعان ما يختلفون، وينضمون تحت ألوية مختلفة يضرب بعضها بعضاً ولو اتحدوا لكانوا قوة في منتهى الخطورة على الدولة الأموية، لذلك لا نستطيع أن نذكر ما هو من تعاليمهم مشترك بين جميعهم إلا النظريتين السابقتين: نظرية الخلافة، ونظرية أن العمل جزء من الإيمان. حتى هاتان النظريتان ليستا من اعتقاد جميعهم إلا بقليل من التسامح؛ فمنهم من يرى أن لا حاجة للأمة إلى إمام، وإنما على الناس أن يعملوا بكتاب الله من أنفسهم، ويظهر أن هذه الفكرة هي التي كان يفهمها بعضهم من جملتهم المشهورة: " لا حكم إلا لله " قال: " كلمة حق يُراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله! ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقا تل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح برّ، ويستراح من فاجر "؛ وقد قال ابن أبي الحديد: " إن الخوارج كانوا في بدء أمرهم يقولون ذلك، ويذهبون إلى أنه لا حاجة إلى الإمام، ثم رجعوا عن ذلك القول لما أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسي ⁽¹⁾ .

على كل حال قد اتفق جمهور الخوارج على النظريتين السابقتين، وتفرّقوا إلى فرق بلغت في العدد نحو العشرين، كل فرقة تخالف الأخرى في بعض تعاليمها، ولا يسع هذا المختصر

(1) جزء 1: 215.

ذكر جميعها⁽¹⁾، غير أنا نذكر هنا أن من أشهر فرقهم: "الأزارقة" أتباع نافع بن الأزرق، وكان من أكبر فقهاءهم، وقد كَفَّر جميع المسلمين ما عداهم، وقال: إنه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يجيئوا أحداً من غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها، ولا أن يأكلوا من ذبائحهم، ولا أن يتزوجوا منهم، ولا يتوارث الخارجي وغيره، وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان، لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ودارهم دار حرب، ويحل قتل أطفالهم ونسائهم، ولا تحل التقية⁽²⁾، لأن الله يقول: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَحْشُونَ النَّاسَ كَحَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ حَشْيَةً﴾ [النساء: الآية 77] واستحل الغدر بمن خالفه، وكفر القعدة، أي الذين يقعدون عن القتال مع قدرتهم عليه، ولو كان هؤلاء القعدة على مذهبهم.

ومن فرقهم: "التَّجْدَات"، أتباع نجدة بن عامر، وأهم تعاليمه التي انفرد بها أن المخطئ بعد أن يجتهد معذور، وأن الدين أمران: معرفة الله ومعرفة رسوله، وما عدا ذلك فالتناس معذرون بجهله إلى أن تقوم عليهم الحجة، ومن أذاه اجتهاده إلى استحلال حرام أو تحريم حلال فهو معذور، وعظَّم جريمة الكذب على الزنا وشرب الخمر، ولنافع مع نجدة بن عامر مناقشات طويلة ممتعة حول هذه المبادئ⁽³⁾.

كذلك من أشهر فرقهم: "الإباضية" نسبة إلى رئيسهم عبد الله بن إياض التميمي، ولا يزال أتباعه في المغرب وغيره إلى اليوم، وهم لم يغالوا في الحكم على مخالفيهم كالأزارقة، بل قالوا: يحل التزوج منهم، ويتوارث الخارجي وغيره، ونزعتهم أميل إلى المسالمة، فقالوا: لا يحل قتال غير الخوارج وسيبهم في السر غيلةً، ولا يجوز قتالهم إلا بعد الدعوة وإقامة الحجة وإعلان القتال... إلخ، وقد ظهر عبد الله بن إياض في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، وعاش أتباعه في أكثر أحوالهم مسالمين للخليفة.

وفرقة أخرى من فرقهم: "الصفورية" أتباع زياد بن الأصفر، وهم لا يختلفون كثيراً في تعاليمهم عن الأزارقة.

وهذه الفرق الأربع: الأزارقة والنجدات والإباضية والصفورية هي أشهر فرق الخوارج وأكثرها دوراً في الكتب.

(1) ارجع إلى ذلك في الملل والنحل للشهرستاني، والمقالات الإسلامية للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي.

(2) انظر معناها عند الكلام على الشيعة.

(3) اقرأها في الجزء الثاني من الكامل للمبرد؛ في ص 382 من الجزء الأول من ابن أبي الحديد.

والخوارج يقولون إن ممن اعتنق مذهبهم عكرمة مولى ابن عباس وأنس بن مالك الصحابي. وكان الحسن البصري يوافق الخوارج في رأيهم بأن علياً أخطأ في التحكيم ولكن لا يعتنق مذهبهم، * وكان إذا جلس فتمكن في مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً، ولعن قتله ثلاثاً، ويقول: لو لم نلعنهم للبعثنا، ثم يذكر علياً فيقول: لم يزل أمير المؤمنين عليّ رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حُكِّم، فلم تحكّم والحق معك؟ ألا تمضي قُدماً - لا أبأ لك - وأنت على الحق؟! * (1)

وكان مما حاربهم به المهلب بن أبي صفرة اختلاق الأحاديث عليهم، فقد كان يضع الحديث ليشد به أزر قومه ويضعف به من أمر الخوارج ما اشتد، ويقول: إن الحرب خدعة. وكان حي من الأزد إذا رأوا المهلب خارجاً قالوا: "راح يكذب!" وفيه يقول رجل منهم [من مجزوء الكامل]:

أنت الفتى كل الفتى

لو كنت تصدق ما تقول! (2)

ولعل هذا وأمثاله هو السر فيما ترى من أحاديث كثيرة ملئت بها كتب التاريخ والأدب في ذم الخوارج.

* * *

كان أكثر من اعتنق مبدأ الخوارج عرباً بدوياً، وقد انضم إليهم بعض الموالي إعجاباً برأيهم الديمقراطي في الخلافة، فليس بضروري أن يكون من قريش ولا من العرب، فهم في نظرهم إلى الخلافة شعوبيون، ولكن مع هذا لم ينضم إليهم من الموالي إلا قليل، لأنهم وأكثرهم بدو شديداً العصبيّة لجنسهم، يحتقرون الموالي ويزدرونهم. روى ابن أبي الحديد: "أن رجلاً من الموالي خطب امرأة خارجية فقالوا لها: فضحتنا"، ولولا هذه العصبيّة العربية الجافة لتبعهم من الموالي كثير.

والناظر في تاريخهم يتبين فيهم مميزات واضحة أهمها:

1- التشدد في العبادة والانهماك فيها، يصفهم الشهرستاني بأنهم أهل صوم وصلاة. ويصفهم المبرد "بأنهم في جميع أصنافهم يبرؤون من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة"،

(1) الكامل 1: 136.

(2) الحكاية في ابن أبي الحديد 1: 386.

وقد قتل أحدهم زياداً، ثم دعا مولاه فاستوصفه أمره؛ فقال: "ما أتيتُ ببطعام بنهار قط، ولا فرشت له فراشاً بليل قط!".

ولما أرسل عليّ عبد الله بن العباس لأهل النهروان من الخوارج "رأى منهم جياهاً قَرِحَةً لطول السجود وأيدياً كَثْفَنَات الإبل، عليهم قُمْصٌ مُرْخَصَةٌ وهم مشمرون". ولعل خير ما قيل فيهم ما قاله أبو حمزة الخارجي في وصف أصحابه: "شباب والله مكتهلون في شبابهم، غضيضة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطن أرجلهم، أنضاء عبادة، وأطلاح سهر، فنظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مرّ أحدهم بأية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرّ بأية من ذكر النار شهِق شهِقة كأن زفير جهنم بين أذنيه، موصول كلالهم بكلالهم، كلال الليل بكلال النهار، قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فَوَّقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعيد الله، ومضى الشاب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير، طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله! وكم من كف زالت عن معصمها، طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله!" وقد غلوا في أنظارهم حتى عَدُّوا مرتكب الكبيرة - وأحياناً الصغيرة - كافراً، وخرجوا على أئمتهم للهفوة الصغيرة يرتكبونها، وتشدد كبير منهم في النظر إلى غيرهم من المسلمين فعَدَّوهم كفاراً، بل كانوا يعاملونهم أشد من معاملة الكفار.

ويحكون أن واصل بن عطاء - رأس المعتزلة- وقع في أيديهم فادعى أنه (مشارك مستجير) ورأى أن هذا ينجيه أكثر مما ينجيه دعواه أنه مسلم مخالف لهم، وكذلك كان.

واشتدوا في معاملة مخالفيهم من المسلمين، حتى كان كثير منهم لا يرحم المرأة ولا الطفل الرضيع ولا الشيخ الفاني، بل لم يرضوا عن مخالفيهم أن يقولوا: إن علياً أخطأ في التحكيم، وعثمان أخطأ فيما أحدث، بل لا بد أن يقر بكفرهما وكفر من ناصرهما، وطلبوا من عبد الله بن الزبير أن يتبرأ من أبيه، ولم يكتفوا من عمر بن عبد العزيز بعدله وجمال سيرته، بل طلبوا منه كذلك أن يتبرأ مما تبرؤوا هم منه، وأن يلعن أسلافه من بني أمية، ولعل هذا التشدد وإقدامهم على سفك دماء معارضيه هو أكبر ما شوّه حركتهم.

2- أخلصوا لعقيدتهم وقاتلوا دفاعاً عنها، ولهذا نظر إليهم كثير من خيرة الناس نظرة

عطف وإشفاق، فقد روي أن علي بن أبي طالب في أواخر أيامه قال: "لا تقاتلوا الخوارج بعدي. فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدرکه". يريد أن الخوارج طلبوا الحق وحاموا عن عقيدة اعتقدوها وإن أخطؤوا فيها، وأما معاوية فكان لا يطلب حقاً وإنما كان يطلب باطلاً ويحامي عنه وقد أدركه. قال عمر بن عبد العزيز - لبعض الخوارج - : "إني قد علمت أنكم لم تخرجوا مخرجكم هذا لطلب دنيا أو متاع، ولكنكم أردتم الآخرة فأخطأتم سبيلها". وقد حملهم شديد إيمانهم أن يتهزوا كل فرصة للدعوة إلى مبادئهم جهراً، ويرسلوا الرسل إلى خلفاء بني أمية يدعونهم، ولم يرضوا بأي نوع من أنواع التضحية؛ فتاريخهم مملوء بالشجاعة النادرة. يقول صاحب العقد الفريد: "وليس في الأفران" (1) كلها أشد بصائر من الخوارج، ولا أشد اجتهاداً، ولا أوطن أنفساً على الموت، منهم الذي طعن فأنفذه الرمح فجعل يسعى إلى قاتله ويقول: «وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّي لِتَرْضَى» [طه: 84]، وأرسل معاوية رجلاً إلى ابنه من الخوارج ينصحه بالرجوع إلى قتال معاوية فأبى، فأداره فصم، فقال له: أي بني أجيئك بابنك لعلك تراه فتحنّ إليه، فقال له: يا أبت! أنا والله إلى طعنة نافذة أتقلب فيها على كهوب الرماح أشوق مني إلى ابني؛ وكان الخارجي يقاتل على السوط يؤخذ منه أشد قتال، وقال كعب: "إن فتك الحرورية يفضل فتك غيرهم بعشرة أبواب": وأرسل ابن زياد أسلم بن زُرعة في ألفين لمحاربة فرقة من الخوارج، فهزمه أبو بلال الخارجي في أربعين من أصحابه، فقال له ابن زياد: ويلك! أتمضي في ألفين فتنهزم لحملة أربعين؟ فكان إذا خرج أسلم إلى السوق أو مرّ بصبيان صاحوا به: أبو بلال وراءك! واشتركت نساء الخوارج في القتال مع رجالهن. فقد حدثنا الرواة عن كثير من نساتهم أبلين في القتال خير بلاء، كالذي روى أبو الفرج في الأغاني أن امرأة من الخوارج كانت مع قطري بن الفجاءة يقال لها أم حكيم، وكانت من أشجع الناس وأجملهم وجهاً، وأحسنهم بالدين تمسكاً، وخطبها جماعة من الخوارج فردتهم ولم تجبهم، وأخبر من شاهدها في الحرب أنها كانت تحمل على الناس وترتجز:

أَحْمِلُ رَأْسًا قَدْ سُمِنْتُ حَمْلَهُ

وقد مللْتُ دَفَنَهُ وَعَسَلَهُ

أَلَا فَتَى يَحْمِلُ عَنِّي ثِقْلَهُ

(1) جمع الجمع لفرقة.

هذه الصفات - أعني الشدة في الدين، والإخلاص للعقيدة، والشجاعة النادرة، يضاف إليها العربية الخالصة - هي التي جعلت للخوارج أدباً خاصاً يمتاز بالقوة شعراً ونثراً: تخير للفظ، وقوة في السبك، وفصاحة في الأسلوب. ليج عبيد الله بن زياد في حبس الخوارج وقتلهم، فكلم فيهم فأبى وقال: أقمع النفاق قبل أن يتنجم، لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع. وأتى عبد الملك بن مروان برجل منهم فدعاه عبد الملك إلى الرجوع عن مذهبه، ثم زاد في الاستدعاء، فقال الخارجي: لئغنيك الأولى عن الثانية، وقد قلت فسمعت فاسمع أقل، قال له: قل، فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزين له من مذهبهم بلسان طلق، وألفاظ بيّنة، ومعانٍ قريبة، فقال عبد الملك: " لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم وأناي أولى بالجهاد منهم، ثم رجعت إلى ما ثبت الله علي من الحجّة، وقرر في قلبي من الحق! " واشتهر منهم مصاقع الخطباء؛ كأبي حمزة، وقطري بن الفجاءة، وفحول الشعراء: كعمران بن حطان والطرمّاح؛ ومن أشهر علمائهم باللغة والأدب أبو عبيدة بن معمر بن المثنى، وهو من أوسع أهل البصرة علماً باللغة والأدب والنحو وأخبار العرب وأيامها، ومن أكثر المؤلفين في صدر الدولة العباسية، فقد روي له نحو من مائتي مصتف، وهو أحد الأفراد القلائل من الموالي الذين اعتنقوا مذهب الخوارج، فهو من أصل يهودي فارسي، وكان يكره العرب ويؤلف في مثاليها. وليس هنا موضع عرض أدب الخوارج والمختار من شعرهم ونثرهم وميزتهم في الأدب عن عداهم، فموضع ذلك الجزء الخاص بالحياة الأدبية من كتابنا إن شاء الله.

الفصل الثاني

الشيعة

كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي ﷺ أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس عم النبي وعليّ ابن عمه، وعليّ أولى من العباس، لما بيّنا من قبل، والعباس نفسه لم ينازع عليّاً في أولويته للخلافة، وإن نازعه في أولويته في الميراث في «فَدَك»⁽¹⁾.

وظهرت فكرة الدعوة لعليّ بسيطة كما يدل عليه التاريخ، وتتلخص في أن لا نص عليّ الخليفة، فترك الأمر لإعمال الرأي، فالأنصار أدّاهم رأيهم إلى أنهم أولى بها، والمهاجرون كذلك، وأصحاب عليّ إلى أن الخلافة ميراث أدبي، ولو كان النبي يورث في ماله لكان أولى به قرابته، فكذلك الإرث الأدبي. ولم يرد من طريق صحيح أن عليّاً ذكر نصّاً من آية أو حديث يفيد أن رسول الله عيّنه للخلافة، ولو كان لديه نص وذكره لما بقي الأنصار والمهاجرون على رأيهم ولبايعوه، بل ما بين أيدينا من تاريخ يدل عليّ أن عليّاً بايع أبا بكر، وإن كان بعد تلكؤ، كما بايع عمر وعثمان من بعده، كل ما صحّ عن عليّ أنه كان يرى أنه كان أولى بالأمر منهم، ويحتج بأنه وأهل بيته الثمرة وقريش الشجرة، والثمرة خير ما في الشجرة. ويروي البخاري عن ابن عباس أن عليّاً رضي الله عنه خرج من عند النبي ﷺ في وجعه الذي توفي فيه، فقال الناس: يا أبا الحسن! كيف أصبح رسول الله؟ فقال: أصبح بحمد الله بارئاً، فأخذ بيده العباس رضي الله عنه وقال: أنت والله بعد ثلاثٍ عبدُ العصا، وإني والله لأرى رسول الله ﷺ سيُتوفى من وجعه هذا، إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت، فإذهب بنا إليه نساله فيمن هذا الأمر، فإن كان فينا عَلِمْنَاه، وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا. فقال عليّ رضي الله عنه: أما والله لئن سألتناه فمَتَّعْنَاه لا يُعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها.

(1) نعم إن الرواندية نصّوا على أن الخلافة من حق العباس وأولاده، ولكن هذا القول لم يظهر في أيام العباس، وإنما ظهر في أيام المنصور والمهدي.

وكان جمع من الصحابة يرى أن علياً أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهما، وذكروا أن ممن كان يرى هذا الرأي عمّاراً، وأبا ذر، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، والعباس وبنيه، وأبي بن كعب، وحذيفة إلى كثير غيرهم.

ونرى بعد هذا العصر أن الفكرة تطورت فقال شيعة علي⁽¹⁾: "إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوّض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بتعيينهم، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبيّ إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وإن علياً رضي الله عنه هو الذي عيّنه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤوّلونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهاذة السنّة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة"⁽²⁾.

ومن هنا نشأت فكرة الوصية، ولقّب عليّ بالوصي، يريدون أن النبي أوصى لعليّ بالخلافة من بعده، فكان وصي رسول الله؛ فعليّ ليس الإمام بطريق الانتخاب، بل بطريق النص من رسول الله، وعليّ أوصى لمن بعده، وهكذا كل إمام وصي من قبله، وانتشرت كلمة الوصي بين الشيعة واستعملوها، يروون أن أبا الهيثم - وكان بديراً - يقول [من الكامل]:

كنا شُعَارَ نَبِينَا وَدُئَارَهُ

يَقْدِيهِ مِنَّا الرُّوحُ وَالْأَبْصَارُ

إِنَّ الْوَصِيَّ إِمَامَنَا وَوَلِيُّنَا

بَرِحَ الْخَفَاءُ وَبَاحَتِ الْأَمْرَارُ

ويروون أن غلاماً خرج من جيش عائشة في وقعة الجمل وهو يقول [من الرجز]:

نَحْنُ بِنُوضِبَّةِ أَعْدَاءِ عَلِي

ذَاقَ الَّذِي يُغْرِفُ قَدَمًا بِالْوَصِي

وَفَارِسِ الْخَيْلِ عَلَى عَهْدِ النَّبِي

مَا أَنَا عَنْ فَضْلِ عَلِيٍّ بِالْعَمِي

(1) شيعة الرجل: أصحابه وأتباعه.

(2) مقدمة ابن خلدون.

إن الوليَّ طالب ثأر الولي

وقد سقنا هذا لبيان أن كلمة الوصي شاعت في إطلاقها على عليّ، وإن كنا نشك في نسبة هذه الأبيات إلى قائلها.

وقد أذاهم هذا النظر إلى أمور: منها القول بعصمة الأئمة عليّ ومن بعده، فلا يجوز الخطأ عليهم، ولا يصدر منهم إلا ما كان صواباً؛ ومنها رفع مقام عليّ عن غيره من الصحابة، حتى أبي بكر وعمر. ولأقص عليك مثلاً مما يقوله ابن أبي الحديد في عليّ مع أنه يُعدّ من معتدلي الشيعة، قال: "يقول أصحابنا - وقد سلكوا طريقة مقتصدة - إن عليّاً أفضل الخلق في الآخرة، وأعلام منزلة في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو لله سبحانه وتعالى وخالداً في النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن ثبتت توبته ومات على توكّيه وحبّه؛ فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الإمامة قبله، فلو أنه أنكر إمامتهم وغضب عليهم، فضلاً عن أن يشهر عليهم السيف أو يدعو إلى نفسه، لقلنا إنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله ﷺ وآله، لأنه قد ثبت أن رسول الله قال له (لعليّ): "حريك حربي وسلمك سلمي"؛ وأنه قال: "اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه"؛ وقال له: "لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق"؛ ولكننا رأينا رضي إمامتهم وبإيعهم وصلّى خلفهم... فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ولا نتجاوز ما اشتهر عنه. ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برثنا منه؟ ولما لعنه لعناه؟ ولما حكم بضلال أهل الشام ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهما حكماً أيضاً بضلالهم! والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ، إلا رتبة النبوة، وأعطيناها كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم هو عليه السلام"⁽¹⁾.

ودعاهم القول بأفضلية عليّ وعصمته إلى استعراض ما حدث من الصحابة في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان. وكان من هؤلاء الشيعة الغالي والمقتصد؛ فمنهم من اقتصر على القول بأن أبا بكر وعمر وعثمان ومن شايعهم أخطؤوا إذ رضوا أن يكونوا خلفاء مع علمهم بفضل

(1) شرح نهج البلاغة 4: 520.

عليّ وأنه خير منهم، ومنهم من تغالى فكفّروهم وكفّر من شايعهم، لأنهم - وقد أوصى النبي لعلّي - جحدوا الوصية ومنعوا الخلافة تأويلاً غريباً، أسوق لك مثلاً منه: "فتزعم الشيعة أن رسول الله ﷺ كان يعلم موته، وأنه سيّر أبا بكر وعمر في بعث أسامة لتخلو دار الهجرة منهما، فيصفو الأمر لعلّي عليه السلام، ويبيعه من تخلف من المسلمين بالمدينة على سكون وطمأنينة، فإذا جاءهما الخير يموت رسول الله ﷺ ويبيعة الناس لعلّي بعده كانا عن المنازعة والخلافة أبعد... فلم يتم ما قَدَّر، وتناقل أسامة بالجيش أياماً مع شدة حث رسول الله ﷺ على نفوذه"⁽¹⁾.

ولم يكتفِ غلاة الشيعة بهذا القدر في عليّ، ولم يقنعوا بأنه أفضل الخلق بعد النبي، وأنه معصوم، بل ألّهوه، فمنهم من قال: "حلّ في عليّ جزء إلهي، واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب، إذ أخبر عن الملاحم وصحّ الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر، وبه قلع باب خيبر، وعن هذا قال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جَسَدَانِيَّة، ولا بحركة غِذَائِيَّة، ولكن قلعته بقوة ملكوتية... قالوا: يظهر عليّ في بعض الأزمان... والرعد صوته والبرق تيمسه... إلخ"⁽²⁾، وهؤلاء الذين ألّهوه ذهبوا في تأليهه جملة مذاهب، وقالوا فيه أقوالاً غريبة لا داعي للإطالة بذكرها - وقد ذكروا أن أول من دعا إلى تأليه عليّ عبد الله بن سبأ اليهودي⁽³⁾، وكان ذلك في حياة عليّ، وقد رأيت قبل طرفاً من سيرة ابن سبأ هذا؛ فهو الذي حرّك أبا ذر الغفاري للدعوة إلى الاشتراكية، وهو الذي كان من أكبر من ألّب الأمصار على عثمان، والآن ألّه عليّاً. والذي يؤخذ من تاريخه أنه وضع تعاليم لهدم الإسلام، وألّف جمعية سرية لبث تعاليمه، واتخذ الإسلام ستاراً يستر به نيّاته؛ نزل البصرة بعد أن أسلم ونشر فيها دعوته فطرده واليها، ثم أتى الكوفة فأخرج منها، ثم جاء مصر فالتفت حوله ناس من أهلها. وأشهر تعاليمه الوصاية والرجعة؛ فأما الوصاية فقد أبّناها قبل، وكان قوله فيها أساس تأليب أهل مصر على عثمان، بدعوى أن عثمان أخذ الخلافة من عليّ بغير حق، وأيد رأيه بما نسب إلى عثمان من مثالب، وأما الرجعة فقد بدأ قوله بأن محمداً يرجع، وكان مما قاله: "العجب ممن يصدّق أن عيسى يرجع، ويكذب أن محمداً يرجع!" ثم نراه تحوّل - ولا

(1) شرح نهج البلاغة 1: 54.

(2) الشهرستاني 1: 204.

(3) يذهب بعض الباحثين إلى أن عبد الله بن سبأ رجل خرافي ليس له وجود تاريخي محقق، ولكننا لم نر لهم من الأدلة ما يثبت مدعاهم.

ندري لأي سبب - إلى القول بأن علياً يرجع. وقال ابن حزم: إن ابن سبأ قال- لما قتل عليّ: "لو أتيتونا بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته"، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً". وفكرة الرجعة هذه أخذها ابن سبأ من اليهودية، فعندهم أن النبي "إلياس" صعد إلى السماء، وسيعود فيعيد الدين والقانون، ووجدت الفكرة في النصرانية أيضاً في عصورها الأولى، وتطورت هذه الفكرة عند الشيعة إلى العقيدة باختفاء الأئمة، وأن الإمام المختفي سيعود يملأ الأرض عدلاً، ومنها نبعت فكرة المهدي المنتظر.

والناظر إلى هذا يعجب للسبب الذي دعا إلى الاعتقاد بألوهية عليّ، مع أن أحداً لم يقل بألوهية محمد ﷺ، وعليّ نفسه يصرح بالإسلام وتبعيته لمحمد ﷺ. العلة في نظرنا أن شيعة عليّ رووا له من المعجزات والعلم بالمغيبات الشيء الكثير، وقالوا إنه كان يعلم كل شيء سيكون، ووضعوا على لسانه ما جاء في نهج البلاغة: "أسألوني قبل أن تفقدوني، فوالذي نفسي بيده لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة، ولا عن فئة تهدي مائة وتضل مائة إلا أنبأتكم بناعقها وقائدها وسائقها ومناخ ركابها ومحظ رحالها، ومن يقتل من أهلها قتلاً، ومن يموت منهم موتاً... إلخ". ورووا له أنه أخبر بقتل الحسين، وأخبر بكريلاء، وأخبر بالحجاج، وأخبر بالخوارج ومصيرهم، وبني أمية وملكهم، وأخبر ببني بويه وأيام دولتهم، وأخبر عبد الله بن عباس بانتقال الأمر إلى أولاده "فإنه لما ولد لعبد الله بن عباس ابنه عليّ أخرجه أبوه إلى علي بن أبي طالب فأخذه وتقل في فيه وحكته بتمرة قد لأكها، ودفعه إليّ وقال: خذ - إليك - أبا الأملاك"⁽¹⁾. . . هذه الأخبار وأمثالها انتشرت بين الشيعة حتى ليكادون يذكرون أنه أخبر بما كان وما سيكون إلى يوم الدين، كل هذا إذا أنت ضمنتهم إلى أن أكثر شيعة عليّ كانوا في العراق، وكانوا من عناصر متنوعة، والعراق من قديم منبع الديانات المختلفة، والمذاهب الغربية، وقد سادت فيهم من قبل تعاليم ماني ومزدك وابن ديسان، كما رأيت من قبل، ومنهم نصارى ويهود سمعوا المذاهب المختلفة في حلول الله في بعض الناس... كل هذه الأمور جعلت منهم من يؤله عليّاً. فأما العرب فكانوا أبعد الناس عن المقالات والمذاهب الدينية، وحياتهم البسيطة وعقليتهم التي على الفطرة تأبى عليهم أن يلصقوا بمحمد ﷺ ألوهية، وهو الذي يكرر دائماً ما جاء في القرآن: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ﴾ [الكهف: الآية 110] .

هذه العقيدة في عليّ تناقض فكرة الإسلام البسيطة الجميلة في وحدانية الله وتنزّهه عن المادة، ومن حسن الحظ أن ليست هذه المقالة في عليّ قول الشيعة جميعهم ولا أكثرهم، بل قول فرقة قليلة منهم هم الغلاة.

أساس نظرية الشيعة - كما رأيت - الخليفة أو كما يسمونه هم "الإمام"، فعليّ هو الإمام بعد محمد ﷺ، ثم يتسلسل الأئمة بترتيب من عند الله، والاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان. والإمام في نظرهم ليس كما ينظر إليه أهل السنة، فعند أهل السنة الخليفة أو الإمام نائب عن صاحب الشريعة في حفظ الدين، فهو يحمل الناس على العمل بما أمر الله، وهو رئيس السلطة القضائية والإدارية والحربية، ولكن ليس لديه سلطة تشريعية، إلا تفسيراً لأمر أو اجتهاداً فيما ليس فيه نص؛ أما عند الشيعة فلالإمام معنى آخر هو أنه أكبر معلّم؛ فالإمام الأول قد ورث علوم النبي ﷺ، وهو ليس شخصاً عادياً بل هو فوق الناس لأنه معصوم من الخطأ.

وهناك نوعان من العلم: علم الظاهر وعلم الباطن، وقد علّم النبي ﷺ هذين النوعين لعليّ، فكان يعلم باطن القرآن وظاهره، وأطلعه على أسرار الكون وخفايا المغيبات، وكل إمام ورث هذه الثروة العلمية لمن بعده، وكل إمام يعلم الناس في وقته ما يستطيعون فهمه من الأسرار، ولذلك كان الإمام أكبر معلّم. ولا يؤمنون بالعلم ولا بالحديث إلا إذا روي عن هؤلاء الأئمة.

وهم مختلفون اختلافاً كبيراً في الأئمة وتسلسلها، لا نطيل بذكرها⁽¹⁾. وأهم فرق الشيعة الزيدية، والإمامية:

فالزيدية: أتباع زيد بن حسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومذهبهم أعدل مذاهب الشيعة وأقربها إلى أهل السنة، ولعل هذا راجع إلى أن زيداً - إمام الزيدية - تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، وأخذ عنه كثيراً من تعاليمه؛ فزيد يرى جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، فقال: كان علي بن أبي طالب أفضل من أبي بكر وعمر، ولكن - مع هذا - إمامة أبي بكر وعمر صحيحة. ونظرهم إلى الإمام كذلك نظر معتدل، فليست هناك إمامة بالنص، ولم ينزل وحي يعين الأئمة، بل كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي قادر على القتال في سبيل الحق يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماماً، فهو يشترط في الإمام الخروج

(1) انظرها في الملل والنحل للشهرستاني ومقدمة ابن خلدون.

على الأمراء والسلاطين يطالب بالخلافة، ولهذا كانت الإمامة في نظرهم عملية، لا سلبية كما هي عند الإمامية تنتهي بالإمام المختفي، وهم لا يؤمنون بالخرافات التي أُلصقت بالإمام فجعلت له جزءاً إلهياً. وقد خرج زيد على هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي فقتل وصلب سنة 121 هـ، وخرج بعده ابنه يحيى فقتل كذلك سنة 125 هـ، ولا يزال الزيدية في اليمن إلى الآن.

والإمامية سموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام، وقد قالوا بأن محمداً ﷺ نصّ على خلافة عليّ، وقد اغتصبها أبو بكر وعمر، وتبرؤوا منهما، وقدحوا في إمامتهما، وجعلوا الاعتراف بالإمام جزءاً من الإيمان، والإمامية فرّق متعددة لا تتفق على أشخاص الأئمة.

فمن أشهر فرقهم⁽¹⁾ الاثنا عشرية، سموا كذلك لأنهم يسلسلون أئمتهم إلى اثني عشر إماماً، وعقيدتهم هي العقيدة الرسمية للدولة إيران إلى اليوم. و"الإسماعيلية" سميت كذلك لأنهم يقفون بأئمتهم عند إسماعيل بن جعفر الصادق، وهؤلاء لعبوا دوراً طويلاً في تاريخ الإسلام، وأخذوا مذهب الأفلاطونية الحديثة الذي شرعناه قبلُ وطبقوه على مذهبهم الشيعي تطبيقاً غريباً، واستخدموا ما نقله إخوان الصفا في رسائلهم من هذا المذهب الأفلاطوني. ويقول بعض المؤرخين إنهم وضعوا لهم تعاليم درجوها تسع درجات تبتدىء بإثارة الشكوك في الإسلام، كسؤالهم: ما معنى رمي الجمار؟ وما العَدُو بين الصفا والمروة؛ وتنتهي بهدم الإسلام والتحلل من قيوده؛ وأولوا كل ما فيه فقالوا: إن الوحي ليس إلا صفاء النفس، وإن الشعائر الدينية ليست إلا للعامّة، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سُواس العامة، أما الخاصة فأنبياؤهم الفلاسفة، وليس هناك معنى للتمسك بحرفية القرآن، فهو رموز لأشياء يعرفها العارفون، إنما يجب أن يفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقرآن ظاهر وباطن، ويجب أن نخرق الحجب المادية حتى نصل إلى أظهر ما يمكن من الروحانية؛ ومن ثم أيضاً سموا "الباطنية". ولا يسعنا هنا أن نذكر أهم تعاليمهم وكيف أخذت من الأفلاطونية الحديثة، فإن هذه الفرقة لم تظهر في عصرنا الذي نورخه إنما ظهرت في الدولة العباسية، وكان من آثار دعائيتهم الدولة الفاطمية في المغرب ومصر، ولا يزال لهم بقايا إلى اليوم في الشام والعجم والهند، ورئيسهم الآن "آغا خان" الزعيم المشهور.

والإمامية - على العموم - تقول بعودة إمام منتظر وإن اختلفوا - باختلاف طوائفهم -

(1) ترى هذه التعاليم وتدرجها ونصوصها في الجزء الأول من خطط المقرئ.

فيمن هو الإمام المنتظر، وفرقة ينتظرون جعفر الصادق، وأخرى تنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وثالثة تنتظر محمد بن الحنفية وتزعم أنه حي لم يموت، وأنه بجبل رضوى إلى أن يأذن الله له بالخروج، ومنهم كثير عزة وفي ذلك يقول [من الوافر]:

ألا إن الأئمة من قريش

ولاء الحق أئمة سواء

علي والثلاثة من بني

هم الأسباط ليس بهم خفاء

فسبّط سبّط إيمان وبر

وسبّط غيبته كربلاء

وسبّط لا يذوق الموت حتى

يقود الخيل يقدمها اللواء

تغيب لا يرى فيهم زماناً

برضوى عنده غسل وماء⁽¹⁾

وكان السيد الحميري الشاعر الأموي المشهور يعتقد كذلك أن محمد بن الحنفية لم يموت وأنه في جبل رضوى، بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضاحتان تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة فيملاً العالم عدلاً كما ملئ جوراً؛ ولهم في ذلك سخافات يطول شرحها. وأساس هذه العقيدة ما رأينا قبل من قول ابن سبأ بالرجعة ونقلها عن اليهودية. وأن الشيعيين فشلوا في أول أمرهم في تكوين مملكة ظاهرية على وجه الأرض، وعذبوا وشردوا كل مشرد فخلقوا لهم أملاً من الإمام المنتظر، والمهدي، ونحو ذلك.

* * *

وقد اتفقت تعاليم الخوارج والشيعة على أن خلفاء بني أمية مغتصبون ظالمون، فاشتركوا في مناهضتهم، ولكن الخوارج كانوا ظاهرين في حروبهم، غلبت عليهم الطبيعة البدوية في الصراحة، فأكثرهم لا يقول بالتيق؛ أما الشيعة فكانوا يحاربون جهراً إذا أمكن الجهر، فإذا لم يستطيعوا فسراً، وقال أكثرهم بالتيق⁽²⁾ فكانوا بهذا أشد على بني أمية، وهم ادعى إلى

(1) ملحق ديوانه ص 521.

(2) يراد بالتيق المدارة، كان يحافظ الشخص على نفسه أو عرضه أو ماله بالتظاهر بعقيدة أو عمل =

الحذر منهم، فبثوا العيون والأرصاد على الشيعة، واضطهدوهم اضطهاداً شنيعاً، فدمروا للحسن حتى طعن بخنجر في جنبه ولكن لم يمته، وأوقعوا الفشل في جيشه حتى وادعهم، ثم قتلوا الحسين في واقعة كربلاء، ثم تبعوا أهل البيت يستذلونهم ويمتهنونهم ويقتلونهم، ويقطعون أيديهم وأرجلهم على الظنة، وكل من عرف بالتشيع لهم سجنوه أو نهبوا ماله أو هدموا داره؛ واشتد بهم الأمر في أيام عبيد الله بن زياد قاتل الحسين، "وأتى بعده الحجاج فقتلهم كل قتلة، وأخذهم بكل ظنة وتهمة، حتى إن الرجل ليقال له زنديق أو كافر أحب إليه من أن يقال له شيعة عليّ" حتى يروى أن رجلاً - يقال إنه جدُّ الأصمعي - وقف للحجاج فقال له: أيها الأمير، إن أهلي عَقَوني فسموني عليّاً، وإني فقير بائس، وأنا إلى صلة الأمير محتاج، فتضحك له الحجاج وولاه عملاً. ويقول المدائني: "إن زياد ابن سمية كان يتتبع الشيعة في الكوفة وهو بهم عارف، لأنه كان منهم أيام علي، فقتلهم تحت كل حجر ومدبر، وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل، وسَمَل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشردهم عن العراق فلم يبقَ به معروف منهم. وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة، وكتب إليهم أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم، وقربوهم وأكرموهم، واكتبوا لي بكل ما يروي كل رجل منهم واسمه واسم أبيه وعشيرته، ففعلوا ذلك حتى أكثروا من فضائل عثمان ومناقبه، لِمَا كان يبعثه إليهم معاوية من الصلوات... وقال إنه كتب إلى عماله أن "انظروا إلى من قامت عليه البيعة أنه يحب عليّاً وأهل بيته فامحوه من الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه". والعباسيون كانوا أبلغ في التنكيل بهم لأنهم أعرف بخفائهم، لَمَّا كانوا يعملون معهم في عهد بني أمية.

هذه الاضطهادات كان من نتائجها إحكام الشيعة للسرية ونظامها، فهم أقدر الفرق

= لا يعتقد بصحته، فمن كان على دين أو مذهب ثم لم يستطع أن يظهر دينه أو مذهبه فيظاهر بغيره فذلك تقية؛ وعدَّ قوم منها مداراة الكفار والظلمة والتبسم في وجوههم ونحو ذلك. وقد اختلف فيها الشيعة والخوارج وأهل السنة، فأكثر الشيعة يقول بها بل منهم من قال: يجب إظهار الكفر لأدنى مخافة أو طمع، وحملوا بيعة علي لأبي بكر وعمر وعثمان على التقية، وكان كثير من الشيعة يكتبون تشيعهم تقية ويعملون سراً؛ وأما أكثر الخوارج فقالوا: إن التقية لا تجوز ولا قيمة للنفس والعرض والمال بجانب الدين، بل منهم من كان يرى أنه لا يصح قطع الصلاة إذا جاء سارق ليسرق متاعه وهو يصلي؛ أما أهل السنة فتوسطوا وقالوا: إن من خاف على نفسه أو ماله لعقيدته وجب أن يهاجر من بلده، فإن لم يستطع أظهر التقية بقدر الضرورة ووجب عليه أن يسعى في الخروج بدينه... إلخ.

الإسلامية على العمل في الخفاء، وكتمان عملهم حتى يتمكنوا من عدوهم. وهذه السرية استلزمت الخداع والالتجاء إلى الرموز والتأويل ونحو ذلك؛ وكان من أثر هذا الاضطهاد أيضاً اصطباح أدبهم بالحزن العميق، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب والآلام.

وقد حاربوا الأمويين بمثل ما حاربوا به، فكما وضع الأمويون الحديث في فضائل الصحابة - عدا علياً والهاشميين - وخاصة عثمان، وضع الشيعة أحاديث كثيرة في فضائل عليّ وفي المهدي المنتظر، وعلى الجملة فيما يؤيد مذهبهم. وربما فاقوا في ذلك الأمويين، فاشتغل بعض علمائهم بعلم الحديث وسمعوا الثقات وحفظوا الأسانيد الصحيحة، ثم وضعوا بهذه الأسانيد أحاديث تتفق ومذهبهم، وأضلّوا بهذه الأحاديث كثيراً من العلماء لانخداعهم بالإسناد، بل كان منهم من سُمّي بالسُدي، ومنهم من سُمّي بابن قتيبة، فكانوا يروون عن السُدي وابن قتيبة، فيظن أهل السنة أنهما المحدثان الشهيران، مع أن كلاً من السُدي وابن قتيبة الذي ينقل عنه الشيعة إنما هو رافضي غال، وقد ميّزوا بينهما بالسُدي الكبير والسُدي الصغير، والأول ثقة والثاني شيعة وضّاع، وكذلك ابن قتيبة الشيعي غير عبد الله بن مسلم بن قتيبة. بل وضعوا الكتب وحشوها تعاليمهم ونسبوا لأئمة أهل السنة، ككتاب "سر العارفين" الذي نسبوه للغزالي، ومن هذا القبيل ما نراه مبثوثاً في الكتب من إسناد كل فضل وكل علم إلى عليّ بن أبي طالب إما مباشرة وإما بواسطة ذريته: فعلم المعتزلة جاء من أن واصل بن عطاء - رأس المعتزلة - تلقى العلم عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذ عليّ، وأبو حنيفة أخذ العلم عن جعفر الصادق، ومالك بن أنس قرأ على ربيعة الرأي، وقرأ ربيعة على عكرمة، وعكرمة على عبد الله بن عباس، وعبد الله قرأ على عليّ، وبهذه الطريقة ينسب فقه الشافعي إلى الإمام عليّ لأنه تلميذ مالك، بل فقه عمر بن الخطاب يرجع إلى عليّ لأنه كان يرجع إليه فيما أشكل من المسائل وكان يقول: لولا عليّ لهلك عمر! وتفسير القرآن أخذ أكثره عن عبد الله بن عباس وهو أخذه عن عليّ؛ فقد قيل لابن عباس: أين علمك من علم ابن عمك؟ فقال: كناية قطرة من المطر إلى البحر المحيط، والتصوف منسوب إليه، وقد نسب إليه الشبلي والجنيد وسريّ وأبو يزيد البسطامي، وينسبون الخرقه - التي هي شعارهم - إليه، وأبو الأسود الدؤلي واضح علم النحو أخذه عن عليّ بن أبي طالب، فقد أملى عليه: الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، وعلمه تقسيم الاسم إلى معرفة ونكرة، وتقسيم الإعراب إلى الرفع والنصب والجر والعزم.

وعلى الجملة فليس هناك من علم إلا وأصله عليّ بن أبي طالب، كأن العقول كلها

أجدبت وأصببت بالعقم إلا عليّ بن أبي طالب وذريته، وعلي رضي الله عنه من ذلك براء.

والحق أن التشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لمداوة أو حقد، ومن كان يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزردشتية وهندية، ومن كان يريد استقلال بلاده والخروج على مملكته، كل هؤلاء كانوا يتخذون حب أهل البيت ستاراً يضعون وراءه كل ما شاءت أهواؤهم؛ فاليهودية ظهرت في التشيع بالقول بالرجعة، وقال الشيعة: إن النار محرّمة على الشيعة إلا قليلاً، كما قال اليهود: ﴿لَنْ نَمَسَّكَ أَكْثَرُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ [آل عمران: 24]؛ والنصرانية ظهرت في التشيع في قول بعضهم: إن نسبة الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالناسوت في الإمام وإن النبوة والرسالة لا تنقطع أبداً، فمن اتحد به اللاهوت فهو نبي؛ وتحت التشيع ظهر القول بتناسخ الأرواح وتجسيم الله والحلول، ونحو ذلك من الأقوال التي كانت معروفة عند البراهمة والفلاسفة والمجوس من قبل الإسلام؛ وتسوّت بعض الفرس بالتشيع وحاربوا الدولة الأموية، وما في نفوسهم إلا الكره للعرب ودولتهم، والسعي لاستقلالهم. قال المقرئزي: "واعلم أن السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام، أن الفرس كانت سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجمالة الخطر في أنفسها بحيث إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسباد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكان العرب عند الفرس أقل الأمم خطراً، تعاضمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، وفي كل ذلك يظهر الله الحق ... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل البيت واستبشاع ظلم عليّ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن طريق الهدى"⁽¹⁾.

وقد ذهب الأستاذ "ولهوسن" Welhausin إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية أكثر مما نبتت من الفارسية، مستنداً بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودي. ويميل الأستاذ "دوزي" Dozy إلى "أن أساسها فارسي، فالعرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات محمد ولم يترك ولداً فأولى الناس بعده ابن عمه عليّ بن أبي طالب، فمن أخذ الخلافة منه، كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين، فقد اغتصبها من مستحقها. وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة

(1) 1 : 362 مختصراً.

فيها معنى إلهي، فنظروا هذا النظر نفسه إلى عليّ وذريته وقالوا: إن طاعة الإمام أول واجب وإن إطاعته إطاعة الله⁴.

والذي أرى - كما يدلنا التاريخ - أنّ التشيع لعليّ بدأ قبل دخول الفرس في الإسلام، ولكن بمعنى ساذج، وهو أن عليّاً أولى من غيره من وجهتين، كفايته الشخصية، وقربته للنبي، والعرب من قديم تفخر بالرياسة وبيت الرياسة، وهذا الحزب - كما رأينا - وُجد من بعد وفاة النبي ﷺ ونما بمرور الزمان وبالمطاعن في عثمان، ولكن هذا التشيع أخذ صبغة جديدة بدخول العناصر الأخرى في الإسلام من يهودية ونصرانية ومجوسية، وأن كل قوم من هؤلاء كانوا يصبغون التشيع بصبغة دينهم، فاليهود تصبغ الشيعة يهودية، والنصارى نصرانية، وهكذا: وإذا كان أكبر عنصر دخل في الإسلام هو العنصر الفارسي كان أكبر الأثر في التشيع إنما هو للفرس.

* * *

ومن أشهر الأدباء والشعراء المتشيعين في هذا العصر أبو الأسود الدؤلي، وفي عليّ وبنيه يقول [من الوافر]:

يقول الأزدلون بننو قششير

طوّال الذهر لا ننسى عليّاً

بنو عمّ النبي وأقرّبوه

أحبّ النمام كُلهم وإليّاً

أحبّهمو كحبّ الله حتى

أجسيء إذا بعنثت علسى هوىنا

فلإن يك حبّهم رُشداً أصببه

ولنثُ بمخطسى إن كان غيّا⁽¹⁾

وكذلك كان كثير عزة، وقد قرأت قبل شعره في الرجعة، والكميت وكان شيعياً غالياً، ومن شعره في الخلافة [من الطويل]:

يقولون لم يُورث، ولولا ثرائه

لقد شرّكت فيه بججيل وأزحِب⁽²⁾

(1) ديوانه ص 153.

(2) بجيل وأرحب: قبيلتان.

ولانْتَشَلْتَ عَضْوِينَ مِنْهَا يُحَايِرُ
 وكان لعبد القيس عضو مؤزَّب
 فإن هي لم تَضْلُحْ لِحْيِ سِوَاهُمُ
 إِذَا قَدَّوْهُ الْقُرْبَى أَحَقُّ وَأَقْرَبُ
 فَيَا لَكَ أَمْرًا قَدْ أُشِيتَتْ جُمُوعُهُ
 وداراً ترى أسبابها تَنْقَضُبُ
 تَبَدَّلَتْ الْأَشْرَارَ بَعْدَ خِيَارِهَا
 وَجُدَّ بِهَا مِنْ أُمَّةٍ وَهِيَ تَلْعَبُ⁽¹⁾

(1) شرح هاشميات الكميت ص 62 وما بعدها.

الفصل الثالث

المرجئة

رأينا قبل أن الشيعة والخوارج كانا أول أمرهما حزبين سياسيين تكونا حول الخلافة، وأن رأي الخوارج فيها رأي ديمقراطي، ورأي الشيعة رأي ثيوقراطي. أما المرجئة فكانت كذلك أول أمرها، أعني حزباً سياسياً محايداً، له رأي فيما شجر بين المسلمين من خلاف. يروي ابن عساکر في توضیح رأيهم "أنهم هم الشكاک الذين شكوا وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحداً ليس بينهم اختلاف، قالوا: تركناكم وأمرکم واحد، ليس بينکم اختلاف، وقدمنا علیکم وأنتم مختلفون، فبعضکم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل أصحابه، وبعضکم يقول: كان عليّ أولى بالحق وأصحابه، كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما".

فترى من هذا أنه حزب سياسي لا يريد أن يغمس يده في الفتن، ولا يريق دماء حزب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر، وأن السبب المباشر في تكوينه هو اختلاف الأحزاب في الرأي، والسبب البعيد هو الخلافة، فلولا الخلافة ما كانت خوارج ولا شيعة، وإذن لا يكون مرجئة.

وكلمة المرجئة مأخوذة من أرجأ بمعنى أمهل وأخر، سموا المرجئة لأنهم يرجئون أمر هؤلاء المختلفين الذين سفكوا الدماء إلى يوم القيامة، فلا يقضون بحكم على هؤلاء ولا على هؤلاء؛ وبعضهم يشتق اسمهم من أرجأ بمعنى بعث الرجاء لأنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فهم يؤملون كل مؤمن عاص. والأول أنسب لما حكينا عن ابن عساکر.

نشأت المرجئة لما رأت الخوارج يكفرون علياً وعثمان والقائلين بالتحكيم، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان ومن ناصروهم، وكلاهما يكفر الأمويين، ويلعنهم، والأمويون يقاتلونهم ويرون أنهم مبطلون، وكل طائفة تدعي أنها على الحق وأنها وحدها على

الحق، وأن من عداها كافر وفي ضلال مبين، فظهرت المرجئة تسالم الجميع، ولا تكفر طائفة منهم، وتقول إن الفرق الثلاث: الخوارج والشيعه والأمويين، مؤمنون، وبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب، ولسنا نستطيع أن نعين المصيب، فلترك أمرهم جميعاً إلى الله، ومن هؤلاء بنو أمية: فهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فليسوا إذن كفاراً ولا مشركين، بل مسلمين نرجئ أمرهم إلى الله الذي يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها. وينتج من هذا أن موقفهم إزاء حكم الأمويين موقف تأييد، ولكنه تأييد سلبي لا إيجابي، فليسوا ينحازون إليهم ويحملون سيوفهم يقاتلون في جيوشهم، ولكن هم إزاء الأمويين مثلهم إزاء الشيعة والخوارج، وهم - على ما يظهر - يرون حكومة الأمويين حكومة شرعية، وكفى ذلك تأييداً.

ونواة هذه الطائفة كانت بين الصحابة في الصدر الأول، فإننا نرى أن جماعة من أصحاب رسول الله امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان، مثل أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعمران بن الحصين. وروى أبو بكر أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون فتن، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها، ألا فإذا نزلت أو وقعت، فمن كان له إبل فليُلحِقْ ببله، ومن كان له غنم فليُلحِقْ بغنمه، ومن كان له أرض فليُلحِقْ بأرضه" قال: فقال رجل: يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: "يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر، ثم لينج إن استطاع النجاة".

هذه النزعة إلى عدم الدخول في الحروب التي بين المسلمين بعضهم وبعض هي الأساس الذي بني عليه مذهب الإرجاء⁽¹⁾، ولكنه لم يتكون كمذهب - كما رأينا - إلا بعد ظهور الخوارج والشيعه.

وبعد أن كان مذهباً سياسياً أصبح بعدُ يبحث في أمور لاهوتية، وكانت نتيجة بحثهم تنفق ورأيهم السياسي، فأهم ما بحثوا فيه تحديد "الإيمان" و"الكفر" و"المؤمن" و"الكافر"، وقد دعا إلى هذا البحث أنهم رأوا الخوارج يكفرون من عداهم، والشيعه كذلك، غلا الخوارج فعُدوا كل كبيرة كفرة، وغلت الشيعة فعُدوا الاعتقاد بالإمام ركناً أساسياً من أركان الإيمان، فكانت النتيجة الطبيعية أن يعرض على بساط البحث: ما الكفر وما الإيمان؟ فرأى

(1) يقول النووي على مسلم: إن القضايا (يريد قضايا الفتن التي كانت بين الصحابة) كانت مشتبهة حتى إن

جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب. إلخ.

كثير من المرجئة أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله، فمن عرف أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن، وهذا رد من المرجئة على الخوارج الذين يقولون إن الإيمان معرفة بالله وبرسله، والإتيان بالفرائض، والكف عن الكبائر، فمن آمن بالله ورسله وترك الفرائض وارتكب شيئاً من الكبائر كان مؤمناً عند المرجئة كافراً في نظر الخوارج، وردّ أيضاً على الشيعة الذين يعتقدون أن الإيمان بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان؛ بل غلب بعض المرجئة أكثر من ذلك فقالوا: "إن الإيمان الاعتقاد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عزّ وجل، وليّ لله عزّ وجل، من أهل الجنة"⁽¹⁾. فترى من هذا أن هؤلاء لا يعدون إيماناً إلا الاعتقاد القلبي بالله ورسله؛ وليست الأعمال الظاهرة جزءاً من الإيمان.

ولهذا الكلام كله نتيجة تتفق ورأيهم السياسي، فهم لا يحكمون بالكفر على الأميين ولا على الخوارج والشيعة، بل لا يجزمون بكفر الأخطل ونحوه من النصارى واليهود، لأن الإيمان محله القلب، وليس يطلع عليه إلا الله، وذلك يدعو إلى مسالمة الناس جميعاً.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن الكلام على طائفة المرجئة وبدء تكونها وشرح عقائدها أحيط بشيء من الغموض، وعُلم ذلك بأن الدولة العباسية دمّرت هذه الطائفة، وأماتت القول بهذه العقيدة لأنها تناصر الأميين إلى حدّ ما؛ وعلى كل حال فهذه الفرقة تدخلت بعد العصر الأموي في الفرقة الأخرى وذابت فيها ولم يعد لها وجود مستقل محسوس.

وقد اشتهر من شعراء بني أمية بالقول بالإرجاء ثابت قُطنة، وكان في صحابة يزيد بن المهلب يوليه أعمالاً من أعمال الثغور فيحمد فيها مكانه لكتابته وشجاعته، وله قصيدة في الإرجاء تعدّ وثيقة قيمة في توضيح مذهبهم، رواها أبو الفرج في الأغاني منها [من البسيط]:

يَا هِنْدُ فَاسْتَجِي لِي إِنْ مِيرْتَنَا

أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ لَمْ نُشْرِكْ بِهِ أَحَدًا

نُرْجِي الْأُمُورَ إِذَا كَانَتْ مَشْبُوهَةً

وَنَضُقُّ الْقَوْلَ فَيَمُنُّ جَارٌ أَوْ عَنَدًا

(1) ابن حزم 4: 204 .

الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ كُلَّهُمْ
 وَالْمُشْرِكُونَ اسْتَوَوْا فِي دِينِهِمْ قَدَا
 وَلَا أَرَى أَنْ ذَنْباً بِالسَّعِّ أَحَدًا
 مِنَ النَّاسِ شِرْكَاً إِذَا مَا وَحَدُوا الصُّمْدَا
 لَا نَسْفُكَ الدَّمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِنَا
 مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ لَهُ
 أَجْرَ الثَّقِيِّ إِذَا وَقِيَ الْحِسَابَ غَدَا
 وَمَا قَضَى اللَّهُ مِنْ أَمْرِ فَلَيْسَ لَهُ
 رَدٌّ وَمَا يَقْضِي مِنْ شَيْءٍ يَكُنْ رَقْدًا
 كُلَّ الْخَوَارِجِ مُخْطِطٍ فِي مَقَالَتِهِ
 وَلَوْ تَعَبَّدَ فِيمَا قَالَ وَاجْتَهَدَا
 أَمَّا عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ فَإِنَّهُمَا
 عَبِيدَانِ لَمْ يُشْرِكَا بِاللَّهِ مُذْ عَبَدَا
 وَكَانَ بَيْنَهُمَا شُغْبٌ وَقَدْ شَهِدَا
 شَقَّ الْعَصَا وَيَعِينُ اللَّهَ مَا شَهِدَا
 يَجْزِي عَلِيًّا وَعُثْمَانَ بِسَعْيِهِمَا
 وَلَسْتُ أَدْرِي بِسَحَقِّ أَيُّهُ وَرَدَا
 اللَّهُ يَغْلُمُ مَاذَا يَخْضِرَانِ بِهِ
 وَكُلُّ عَبِيدٍ سَيَلْقَى اللَّهَ مُتَقَرِّدًا⁽¹⁾

ونحن إذا حللنا قصيدته لتبين منها معنى الإرجاء وجدناه يقول: إنه لا يحكم على أحد من المسلمين بالكفر مهما أذنب، وإن الذنب مهما عظم لا يذهب بالإيمان، وإنه لا يسفك دم أحد من المسلمين إلا دفاعاً عن نفسه، وإنه إذا اشتبهت الأمور وكفرت كل طائفة أختها فيما فعلت أرجأنا أمرهم جميعاً إلى الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون؛ أما

(1) القصيدة ثابتة قطنة في الأغاني 262/14.

الجور البين والعناد الواضح والأعمال الظاهرة فنصدر أحكامنا عليها في صراحة، ونبين الخطأ فيها من الصواب؛ وإن الخوارج أخطؤوا إذ حكموا عليها في صراحة، ونبين الخطأ فيها من الصواب؛ وإن الخوارج أخطأوا إذ حكموا على عليّ وعثمان بالكفر، فإنهما عبدان لله لم يشركا به منذ عرفاه، ولكن كان بينهما شغب لم يخرج بهما عن الإيمان، فترك أمرهما لله يقدر عملهما ويكافئ عليه.

وقد ذكر الأغاني أن عون بن عبد الله بن علقمة بن مسعود كان من أهل الفقه والأدب، وكان يقول بالإرجاء، ثم رجع عنه وقال [من الوافر]:

فأول ما أفارق غير شك

أفارق ما يقوّل المُرَجُّونَا

وقالوا مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ جَوْزٍ

وليس المُؤْمِنُونَ بِجَائِرِنَا

وقالوا مُؤْمِنٌ دَمُهُ حَلَالٌ

وقد حُرِّمَتْ دِمَاءُ الْمُؤْمِنِينَ⁽¹⁾

(1) أغاني 8 : 92.

الفصل الرابع

القدرية أو المعترلة

بدلنا تاريخ الفكر البشري على أن من أولى المسائل التي تعرض للعقل عندما يبدأ التعمق في البحث مسألة الجبر والاختيار: هل إرادتنا حرة تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء، وتشكل عملها كما تشاء، أو أننا مجبورون على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره، وإن إرادتنا معلولة بعقل، فإذا حصلت العلل حصل المعلول لا محالة؟ وهي مسألة شغلت الفلاسفة ورجال الدين جميعاً في العصور المختلفة، تعترضك في الأخلاق وفي القانون، وفي فلسفة التاريخ، وفي علم الكلام، وفي الفلسفة على العموم. وقد نشأت الأبحاث الدينية في هذا الموضوع لما نظر الإنسان فرأى أنه - من ناحية - يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء، وأنه مسؤول عن عمله، وهذه المسؤولية تقتضيه الحرية، فلا معنى لأن يعذب ويثاب إذا كان كالريشة في مهب الريح لا بد أن تتحرك بحركته وتسكن بسكونه ومن ناحية أخرى: رأى أن الله عالم بكل شيء، أحاط علمه بما كان وما سيكون، فعلم ما سيصدر عن كل فرد من خير أو شر، وظهر أن هذا يستلزم حتماً أنه لا يستطيع أن يعمل إلا على وفق ما علم الله، فحار في ذلك بين الجبر والاختيار، وأخذ يفكر: هل هو مجبر أو مختار.

وقد وردت آيات في القرآن قد تشعر بالجبر مثل: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشًوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [البقرة: الآية 7] ، ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْرَتِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُجْمَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [هود: الآية 34] ، ﴿أَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْمَذَابِ آفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ [الزمر: 19] ، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصَّلَاتِ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: الآية 36] ، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرَا وَإِنَّمَا كَفَرُوا ﴿٣١﴾﴾ [الإنسان: الآية 3] ، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَيْنَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَ مِمَّا صَنَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الانعام: الآية 153] ، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [العنكبوت: الآية 29] ، ﴿وَمَنْ يَمَلَّ سَوَاءً أَوْ يُلْطِمُ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٣١﴾﴾ وَمَنْ يَكْسِبْ إِنَّمَا فَاِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَانَ

اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ [النساء: 111] إلى كثير من أمثال هذه الروايات. ووردت أحاديث كثيرة - إن صحّت - تدل على تعرضه عليه السلام لمسألة القدر تصريحاً أو تلميحاً، فعن جابر: قال رسول الله ﷺ: "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه". وعن عليّ قال: "كنا في جنازة ببيع العرّقد فأتانا رسول الله ﷺ فقعّد وقعدنا حوله وبهده مخصّرة فجعل ينكت بها الأرض ثم قال: "ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة"، فقالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال: "اعملوا، فكلّ ميسر لما خلق له؛ أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء". ثم قرأ: ﴿مَا مَنَّ أَعْلَىٰ وَآفَقٌ ﴿٥﴾ وَصَدَقَ بِالْحَقِّ ﴿٦﴾ فَسَيَّرُهُ لِيَسْرَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الليل: 5 - 7].

فلما انتهى المسلمون من الفتح وهدؤوا وأخذوا يفكرون ظهرت هذه المسألة، وكان قد تكلم فيها من قبل الفلاسفة اليونان ونقلها عنهم السريان يون، وتكلم فيها الزردشتيون كما بحث فيها النصارى. فظهر في الإسلام قوم يقولون بحرية الإرادة معارضين في ذلك الفكرة الشائعة بأن الإنسان مسير لا مخير. روي عن نافع قال: "جاء رجل إلى ابن عمر، فقال: إن فلاناً يقرأ عليك السلام - لرجل من أهل الشام - فقال ابن عمر: إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام". وقد سمي هؤلاء الذين يقولون بأن الإنسان حر الإرادة، وبعبارة أخرى: أن الإنسان له قدرة على أعماله "بالقدرة"، وسماههم بذلك خصومهم، لحديث ورد: "القدرة مجوس هذه الأمة"؛ وكان الذين يقولون بحرية الإرادة يرون أن أولى الناس بأن يطلق عليه اسم القدرة هم الذين يقولون بأن، القدر يحكم جميع أعمال الإنسان من خير وشر، وعلى كل حال فقد لصق الاسم بالطائفة الأولى وصار لقباً لها.

وقد ذكروا أن من أسبق الناس قولاً بالقدر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي. أما معبد فقد قال عنه الذهبي في ميزان الاعتدال: "إنه تابعي صدوق، لكنه سنّ سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر، قتله الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث". فترى من هذا أن قتله كان قتلاً سياسياً، وإن كان كثير يذكرون أنه قتله لزندقته، وكان يجالس الحسن البصري أولاً، وقد سلك سبيله كثير من أهل البصرة. وقال ابن نباتة في "سرح العيون": "قيل إن أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي".

وأما غيلان الدمشقي فكان يسكن دمشق، وأبوه كان مولى لعثمان بن عفان. قال الأوزاعي: "قدم علينا غيلان القَدْرِي في خلافة هشام بن عبد الملك، فتكلم غيلان وكان رجلاً مفوَّهاً، ثم أكثر الناس الوقعة فيه والسعاية بسبب رأيه في القدر، واحفظوا هشام بن عبد الملك عليه، فأمر بقطع يديه ورجليه وقته وصلبه".

وقد روي أن غيلان وقف يوماً على ربيعة (الرأي)، فقال له: أنت الذي تزعم أن الله يحب أن يُعصى؟ فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسراً؟! وحكي: "أن عمر ابن عبد العزيز بلغه أن غيلان وفلاناً نطقا في القدر فأرسل إليهما وقال: ما الأمر الذي تنطقان به؟ فقالا: هو ما قال الله يا أمير المؤمنين، قال: وما قال الله؟ قالا: قال: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝﴾ [الإنسان: الآية 1] ثم قال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝﴾ [الإنسان: الآية 3] ثم سكتا، فقال عمر: اقرأ، فقرأ حتى بلغا ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ۝ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 29، 30]... إلى آخر السورة، قال عمر: كيف تريان؟ تأخذان الفروع وتدعان الأصول! قال ابن مهاجر: ثم بلغ عمر أنهما أسرفا فأرسل إليهما وهو مغضب. فقام عمر وكنت خلفه قائماً حتى دخلا عليه وأنا مستقبلهما، فقال لهما: ألم يكن في سابق علم الله حين أمر الله إبليس بالسجود ألا يسجد؟ قال: فأومأت إليهما برأسي أن قولاً نعم، وإلا فهو الذبح، فقالا: نعم، فقال: أولم يكن في سابق علم الله حين نهى آدم وحواء عن الشجرة أن يأكلا منها فألهمهما أن يأكلا منها؟ فأومأت إليهما برأسي، فقالا: نعم، فأمر بإخراجهما، وأمر بالكتاب إلى سائر الأعمال بخلاف ما يقولان، وأمسكا عن الكلام. فلم يلبثا إلا يسيراً حتى مرض عمر ومات ولم يُقد الكتاب، وسال بعد ذلك منهما السيل".

فترى من هذا انتشار القول في القضاء والقدر في هذا العصر وشدة الجدل في هذا الأمر بين المتخاصمين. وقد اختلف الباحثون في منبع هذه الحركة: هل هو العراق أو الشام؟ فيذهب بعضهم إلى أن العراق منبع ذلك، بدليل أن هذه الحركة تكونت حول الحسن البصري وهو يسكن البصرة، وأن منشأ الاعتزال كذلك كان فيها، ويؤيد ذلك ما رواه ابن نباتة من أن منشأ القول في ذلك نصراني من العراق أسلم وأخذ عنه مَعْبِدٌ وغيلان، ويذهب آخرون إلى أن الحركة ظهرت في دمشق متأثرة بمن كان يخدم من النصارى في بيت الخلفاء كيجي الدمشقي. وعلى كل حال فإننا نرى أن القول في القضاء والقدر سال سيله في العراق والشام في هذا العصر، ومن العسير تعيين أسبقهما، وقد قال "ابن تيمية": "إن أكثر الخوض في القدر كان

وعلى العكس من هؤلاء القَدَرِيَّة طائفة الجَبْرِيَّة، وكان من أولهم جهم بن صفوان - ولذلك تسمى هذه الفرقة الجهمية -، وكان يقول: إن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وإنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل، وإن الله قدَّر عليه أعمالاً لا بد أن تصدر منه، وإن الله يخلق فيه الأفعال كما يخلق في الجماد، فكما يجري الماء ويتحرك الهواء ويسقط الحجر، فكذلك تصدر الأفعال عن الإنسان يُضدِّرها الله فيه وتُنسب إلى الإنسان مجازاً كما تنسب إلى الجمادات. فكما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وظلعت الشمس وأمطرت السماء وأنبت الأرض، كذلك يقال: كتب محمد، وقضى القاضي، وأطاع فلان، وعصى فلان، كلها من نوع واحد على طريق المجاز، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، والله قدَّر لفلان فعل كذا وقدَّر له أن يثاب، وقدَّر على الآخر المعصية وقدَّر أن يعاقب.

واشتهر بهذا القول جهم بن صفوان، وهو من أهل خراسان، من الموالى، وأقام بالكوفة، وكان فصيحاً خطيباً يدعو الناس فيجذبهم إلى قوله. ظهر مذهبه في ترمذ، وكان كاتباً (وزيراً) للحارث بن سُرَيْج، وقد خرج الحارث هذا على بني أمية في خراسان، واتبعه كثير من أهلها، وكان يدعو إلى العمل بكتاب الله وسنة رسوله واستعمال أهل الخير والفضل، وقد هُزم الحارث وأبصر جهم بن صفوان فقتل، ثم قتل الحارث سنة 128 هـ. ومن هذا ترى أن الجهم أيضاً قتل لأمر سياسي لا علاقة له بالدين.

ولم يشتهر الجهم بمسألة الجبر فحسب، بل تعرض لشيء آخر لا يقل عنه خطراً، وهو القول بنفي صفات الله، ذلك أنه وردت في القرآن آيات كثيرة تدل على أن لله صفات، من سمع وبصر وكلام... إلخ، فنفي جهم أن يكون لله صفات غير ذاته، وقال: إن ما ورد في القرآن مثل «سميعٌ» و«بصيرٌ» ليس على ظاهره، بل هو مؤول لأن ظاهره يدل على التشبيه بالمخلوق وهو مستحيل على الله، فيجب تأويل ذلك. وقال: لا يصح وصف الله بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي التشبيه. وقال: إن القرآن مخلوق خلقه الله، وكان ذلك نتيجة طبيعية لنفيه الصفات، فإذا كان الله لا يتكلم فليس القرآن كلام الله القديم إلا على التأويل، وإنما خلقه الله، وأنكر أن الله يُرى يوم القيامة، وقال: إن الجنة والنار تفتيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذُّذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها، إذ لا يتصور حركات لا تنتهي آخراً، كما لا يتصور حركات لا تنهى أولاً.

وقد نهض كثير من العلماء لمقاومة هذه الحركة، ونشطوا للرد على الجهمية نشاطاً

عظيماً، ولعل أهم ما حملهم على الرد مسألتان: مسألة الجبر لأنها تدعو إلى التعطيل وترك العمل والركون إلى القدر، ومسألة المغالاة في تأويل الآيات التي تثبت لله صفات، وفي هذا التأويل خطر على القرآن وتفهيم معانيه.

ذابت القدرية والجهمية في غيرهما من المذاهب ولم يعد لهما وجود مستقل، وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة، وكثيراً ما يسمى المعتزلة بالقدرية، لأنهم وافقوا القدرية في قولهم: "إن للإنسان قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى"، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه؛ وأحياناً بلقب المعتزلة بالجهمية، لا لأنهم وافقوا الجهمية في القدرة، لأن الجهمية كما علمت جبرية، ولكن لأن المعتزلة وافقوا الجهمية في نفي الصفات عن الله وفي خلق القرآن وقولهم: إن الله لا يرى. وقد ألف البخاري والإمام أحمد كتابين في الرد على الجهمية وعَنَّا بهم المعتزلة، والمعتزلة يَبْرَؤُونَ من هذين الاسمين، فلا يرضون أن يسمُوا بالقدرية، ويقولون - كما رأيت - إن مثبت القدر أولى بالاتساب إليه من نافية. ويتبرأ بشر بن المعتز - أحد رؤساء المعتزلة - من الجهمية في أرجوزته إذ يقول [من الرجز]:

نَنفِيهِمُوعَنَّا وَلَسْنَا مِنْهُمْ
وَلَا مُمُوِينَا وَلَا نَرَضَاهُمْ
إِمَامُهُمْ جَهْمٌ وَمَالِجُهُمْ
وَصَخْبِ عَمْرُو ذِي التَّقَى وَالْغَلِمِ⁽¹⁾

اسم المعتزلة:

إذا نحن استعرضنا ما بين أيدينا من المصادر التي تكلمت في سبب تلقيب المعتزلة هذا اللقب وجدناها لا تعدو ثلاثة:

1 - أنهم لقبوا بالمعتزلة لأن واصلاً وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن واستقلا بأنفسهما على أثر تقريرهما أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المتزتين، فسموا من أجل ذلك بالمعتزلة⁽²⁾، وهذا الرأي ضعيف من جملة وجوه:

(1) يريد عمر بن عبيد أحد رؤساء المعتزلة.

(2) روى هذا الخبر المرتضى في المنية والأمل، والشهرستاني في الملل والنحل، وابن قتيبة في المعارف، وابن رسته في الأعلام، والشريفي في المقامات، وابن خلكان في ترجمة قتادة.

أحدها: أن انتقال واصل أو عمرو بن عبيد من حلقة في المسجد إلى أخرى ليس بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة، والأوجه أن تكون التسمية متعلقة بالجوه لا بالعرض.

ثانيها: اختلاف الرواة في الرواية، فبعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل، وبعضهم ينسب هذه التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة؛ وهذا - من غير شك - يضعف الرواية ويجعلها محللاً للنقد.

وثالثها: أن كثيراً من الكتب تتكلم عن شخص فتقول: إنه 'كان يقول بالاعتزال، أو هو من أهل الاعتزال'. وهذا يدل على أن اسم الاعتزال مذهب ذو مبادئ لا مجرد انفصال عن مجلس إلى آخر، وأن الاعتزال معنى من المعاني لا حركة جسمية.

2 - هناك رأي آخر يرى أن المعتزلة سميت كذلك 'لاعتزالهم كل الأقوال المُحَدَثة'⁽¹⁾ يعنون بذلك أنهم خالفوا الأقوال السابقة في مرتكب الكبيرة؛ ذلك أن المرجئة كانت تقول إنه مؤمن، والأزارقة من الخوارج كانت تقول إنه كافر، وكان الحسن البصري يقول إنه منافق، فخالف واصل ومن إليه هذه الأقوال كلها، وانتحى في القول ناحية أخرى فقال: إنه لا مؤمن ولا كافر. والقائلون بهذا يجعلون سبب التسمية معنوية لا حسية، ويجعلونها أيضاً تدور حول آرائهم واتخاذها منحى جديداً.

وقريب من هذا المعنى ما ذهب إليه عبد القادر البغدادي في كتابه 'الفرق بين الفرق': (إن الحسن البصري لما طرد واصلًا من مجلسه واعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد، قال الناس يومئذ فيهما: 'إنهما قد اعتزلا قول الأمة' وسمي أتباعهما من يومئذ بالمعتزلة).

ونحو من هذا ما جاء في كتاب الأنساب للسمعاني إذ قال: 'المعتزلي نسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سماوا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من البدع، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه فسُموا بالمعتزلة'⁽²⁾.

2 - ويفهم من قول المسعودي في مروج الذهب رأي ثالث، وهو أنهم سماوا بالمعتزلة

(1) حكى هذا القول المرتضى في كتابه المنية والأمل.

(2) السمعي ص 536 والعبارة غامضة إذ قد تحتل الرأي الأول والرأي الثاني، وإن كانت إلى الثاني أقرب.

لقولهم بأن صاحب الكبيرة اعتزل عن الكافرين والمؤمنين، فالمعتزلة على رأيه هم القائلون باعتزال صاحب الكبيرة.

والقولان الأخيران مختلفان وإن كان الفرق بينهما دقيقاً؛ فعلى الرأي الثاني الاعتزال وصف للفرقة نفسها لأنها أحدثت رأياً جديداً خالفت فيه مَنْ قبلها؛ وعلى الرأي الثالث الاعتزال وصف لمرتكب الكبيرة في الأصل، وسميت الفرقة به لأنها جعلت مرتكب الكبيرة يعتزل المؤمنين والكافرين⁽¹⁾.

وهذه الأقوال كلها تريد أن تفهم نتيجتين:

الأولى: أن الاعتزال تكوّن حول الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

والثانية: أن الاعتزال كان يدور حول مسائل دينية بحتة.

فهل هاتان النتيجةتان صحيحتان؟

إننا بالرجوع إلى كثير من كتب التاريخ نرى أن كلمة اعتزال ومعتزلة واعتزل استعملت كثيراً في صدر الإسلام في معنى خاص، هو أن يرى الرجل فئتين متقاتلتين أو متنازعتين ثم هو لا يقتنع برأي إحداهما ولا يريد أن يدخل في القتال والنزاع بينهما لأنه لم يكوّن له رأياً، أو رأى أن كليهما غير محق، من ذلك ما نراه من إطلاق المؤرخين هذه الكلمة كثيراً على الطائفة التي لم تشترك في القتال بين عليّ وعائشة في حرب الجمل، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين عليّ ومعاوية.

جاء في تاريخ الطبري أن قيس بن سعد عامل مصر لعليّ كتب إليه يقول: "إن قبلي رجلاً معتزلاً قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس فنرى ويرى رأيهم، فقد رأيت أن أكف عنهم وألا أتعجل حريمهم، وأن أتألفهم فيما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم، ويفرقهم في ضلالتهم إن شاء الله"⁽²⁾. وفي موضع آخر: "ولم

(1) وقد كنت رأيت رأياً في الطبعة الأولى لهذا الكتاب وهو أن تسميتهن بالمعتزلة هو لقب لبقه بهن اليهود أسوة بما عندهم من كلمة الفروثيم ومعناها الاعتزال، وقلت إنه لا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود، لما أراه بين الفرقتين من الشبه في القول بالقدر ونحوه، ولكنني رجحت بعد إمعان النظر العدول عنه.

(2) الطبري 1: 244 طبع أوروبا.

يلت محمد بن أبي بكر شهراً كاملاً حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم، فقال: يا هؤلاء إما أن تدخلوا في طاعتنا وإما أن تخرجوا من بلادنا، فبعثوا إليه: إنا لا نفعل، دعنا حتى ننظر إلى ما تصير إليه أمورنا ولا تعجل بحربنا" (1).

ومثل هذا ورد في ابن الأثير وأبي الفداء، بل إن عبارة أبي الفداء في ذلك أوضح إذ يقول: "وسموا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة عليّ"، ففي هذه العبارة تصريح بأن كلمة "المعتزلة" أطلقت عليهم، ونستطيع من ذلك أن نستنتج نتيجتين تخالفان المشهور:

الأولى: أن هذه الكلمة سميت بها فئة خاصة قبل مدرسة الحسن البصري بنحو مائة عام، وأن إطلاقها على مدرسة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كان إحياء للاسم القديم لا ابتكاراً، وأنه من العسير علينا أن نصدق أن هذا الاسم - وقد كان معروفاً وله صبغة خاصة - يطلق لمناسبة انتقال "واصل" من سارية إلى سارية (2).

الثانية: أن هذا الاسم - وهو الاعتزال - أطلق على الذين لم ينجسوا في حرب الجمل ولم يشتركوا في موقعة صفين. وهذه المسائل - التي كان يدور عليها القتال - مسائل سياسية تدور كلها حول: قتل عثمان وقتلته والقصاص منهم، وعليّ واستحقاقه للخلافة، ومعاوية وهل هو أولى بالخلافة من عليّ، ونحو ذلك؛ والانقسام فيها بين الناس كان انقسام أحزاب سياسية. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية كانت كلها مصبوغة صبغة دينية، (فنظام الأسرة والعلاقات التجارية والعقود المالية وما إلى ذلك كلها تصطبغ بالدين وترجع إليه، وتعول عليه)؛ فالحزب أو الطائفة التي أطلق عليها في الصدر الأول اسم "معتزلة" كانت تمثل فكرة سياسية مصبوغة بالدين، إذا أردنا أن نلخص رأيها في كلمة قلنا: إنها ترى أن الحق ليس بجانب إحدى الفرقتين المتنازعتين، فهما على باطل، أو على الأقل لم ينكشف الحق في جانب إحدهما، والدين إنما يأمر بقتال من بغي، فإذا كانت الطائفتان باغيتين أو لم يعرف الباغي اعتزلنا ﴿وَلْيَنْ طَاهِقَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَنُوا فَاَصْلِحُوا بِهِمَا فَاِنَّ بَتَّ إِحْدَهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقَتَلُوا لِي تَبِيحَ حَقِّ نَفْسِهِ إِلَّا أَمْرَ اللَّهِ﴾ [الحجرات: الآية 9] .

بقيت هناك مسألة وهي: هل هناك شبه بين معتزلة الصدر الأول ومعتزلة واصل ومن إليه؟

(1) الطبري.

(2) اطلمت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي.

فأكثر الكتب يذهب إلى أن محل الخلاف بين الحسن البصري وواصل كان - أول ما كان - حول مرتكب الكبيرة: أكافر أم مؤمن؟ وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها مسألة دينية بحته إلا أن في أعماقها شيئاً سياسياً خطيراً.

وبيان ذلك: أنهم في هذه المسألة خالفوا الأزارقة من الخوارج والمرجئة؛ فالخوارج ترى أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر كان كافراً⁽¹⁾، وقد بالغ نافع بن الأزرق فكفر جميع من عدا فرقه - كما رأينا-، وقال إنه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يأكلوا من ذبائح غيرهم، ولا أن يتزوجوا منهم، ولا يتوارث الخوارج وغيرهم، وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان، لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. وهذه التعاليم لها نتائج سياسية خطيرة، فقد أدت إلى وقوفهم أمام الأمويين موقفاً حريياً إيجابياً؛ لأن الأمويين في نظرهم مرتكبون للكبائر فهم كافرون، مثلهم مثل عبدة الأوثان، فيجب ألا يعترف بخلافتهم، لأن أول شرط في الخليفة أن يكون مؤمناً، بل يجب فوق ذلك أن يقاتلوا حتى يدخلوا في مذهبهم؛ فعدم استحقاق الأمويين للخلافة ووجوب محاربة الخوارج لهم مسائل سياسية مصبوغة بالصبغة الدينية، وقد حقق الخوارج فكرتهم فعلياً، فكان تاريخهم تاريخ قتال مستمر.

أما المرجئة فكانوا على الطرف الآخر من الخوارج، فقد جعلوا الإيمان مجرد الاعتقاد القلبي، وليست التكاليف من صلاة وصيام ونحوها جزءاً من الإيمان، ولا يخرج الإنسان عن إيمانه ارتكاب الكبائر؛ فهم وسعوا دائرة من يطلق عليه المؤمن إلى أقصى حد، بينما الخوارج ضيقوها حتى لا تسع إلا أنفسهم، بل لا تسع عند الأزارقة إلا فرقتهم ومن عداهم فكافر، وأكثر من هذا بالنسبة إلى المرجئة أن الشهرستاني حكى عنهم أنهم يقولون: "لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكافر طاعة". وهذا الرأي - من غير شك - له نتائجه السياسية: أهمها أنهم طبقوا نظريتهم هذه على كل ما حدث من الخلافات السياسية والدينية بين المسلمين، فليس عثمان وأنصاره ولا الخارجون عليه بكافرين، ولا عليّ وأتباعه وعائشة

(1) انظر في ذلك الملل والنحل للشهرستاني، والفصل لابن حزم، ومقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق

وأتباعها يوم الجمل بخارجين عن الإسلام، ولا من انضم تحت لواء عليّ أو تحت لواء معاوية يوم صفين بكافرين، بل المسألة فوق ذلك مسألة قلبية بحته، فمن اعتقد أيّ رأي بعد إيمانه وعمل وفق اعتقاده فهو مصيب، سواء نصر عثمان أو خرج عليه، وسواء كان مع عليّ أو معاوية.

والنتيجة الطبيعية لهذه الوجهة من النظر أن خلفاء بني أمية مؤمنون مهما ارتكبوا من الكبائر كما أن أعداءهم كذلك. ومن نتائج ذلك أيضاً أنهم لا يوافقون الخوارج على محاربتهم للأمويين ومحاولتهم إزالة دولتهم، وفي هذا الرأي - رأي الإرجاء - تأييد للنزعة الأموية وإن كان تأييداً سلبياً لا إيجابياً (بمعنى أنهم ليسوا أعداءهم ولا خارجين عليهم ولا ناقمين منهم)، بل نرى أكثر من ذلك تأييداً عملياً، فنرى "ثابت قطنه" أحد رجال الإرجاء وشعرائهم يعمل ليزيد بن المهلب ويتولى أعمالاً من أعمال الثغور فيحمد يزيد له مكانه لكتابته وشجاعته؛ ولكن يظهر أن الأمويين لم يعدوا المرجئة - على العموم - أعداءهم، كما لم يعدوهم إلا بمقدار ما يستفيد المحارب من المحاييد.

إذن، وقف الخوارج موقفاً مشدداً لم يعدوا فيه مؤمناً إلا فئة قليلة يحصون عدداً؛ وهم ناحية أخرى تساهل المرجئة تساهلاً كبيراً، فهم كما أسلفنا لا يحكمون بالكفر على الأمويين والشيعية والخوارج ولا على أحد ممن نطق الشهادتين؛ بل لا يحرمون بكفر الأخطل ونحوه من النصارى واليهود، لأن الإيمان محله القلب، وليس يطلع عليه إلا الله؛ وذلك يدعو إلى مسالمة الناس جميعاً. وهذا النظر - كما قال زيد بن علي - أطمع الفساق في عفو الله.

وقف المعتزلة بين الخوارج والمرجئة موقفاً وسطاً، لا بالشديد ولا بالهين اللين، فقالوا - وعلى الأخص واصل وأتباعه - بالمنزلة بين المنزلتين، وبعبارة أخرى: بقول وسط بين الخوارج والمرجئة، قالوا: إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، لأن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفساق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها⁽¹⁾.

وهذا الرأي يستتبع آراءً سياسية خطيرة ككل من القولين السابقين، فقد اضطر المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين، أيّ الفريقين كان

(1) الشهرستاني 1: 61 هامش ابن حزم.

مخطئاً: عثمان أم قائلوه؟ وهل كان عليّ مُحِقّاً في وقعة الجمل أو عائشة؟ وكيف نحكم على من كان في يدهم إدارة الحرب في صفين، مَنْ مرتكب الكبائر منهم، من الذي يعدّ بحق فاسقاً؟

والحق أن فرقة المعتزلة كانت أجراً الفرق على تحليل أعمال الصحابة وتقديم وإصدار الحكم عليهم؛ فالمرجئة تحاشت الحكم بناتاً كما يقتضيه مذهبهم، والخوارج وإن أصدروا أحكاماً فإن أحكامهم كانت قاصرة على مسائل محدودة كالتحكيم وعليّ ومعاوية⁽¹⁾. أما المعتزلة فلهم أحكام عامة في كثير من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ ومعاوية وعمرو بن العاص وأبي هريرة وغيرهم، وكانوا في منتهى الصراحة في إبداء رأيهم؛ فواصل بن عطاء "لم يجوز قبول شهادة عليّ وطلحة والزبير على باقة بقل، وجوّز أن يكون عثمان وعليّ على الخطأ"⁽²⁾، وسبّ عمرو بن عبيد أبا هريرة وطعن في روايته، إلى كثير من أمثال ذلك. وهنا نتساءل: ماذا كان موقف الدولة الأموية من آراء المعتزلة السياسية في هذا الموضوع؟

الذي يظهر لي أنهم عدّوا جرأة المعتزلة في نقد الرجال نوعاً من التأييد لهم أكثر من تأييد المرجئة، فإن تأييد المرجئة - كما قلنا - تأييد سلبي، فهم تركوا الخلافات الحزبية من غير نقد ومن غير تحليل، وهذا يؤيد عليّاً وأتباعه ومعاوية وأتباعه؛ ولكن إذا انضاف إلى ذلك ما عند جمهور الناس إذ ذاك من شعور ديني برفعة شأن عليّ ومن إليه، فذلك يجعلنا نعتقد أن تأييد فكرة المرجئة للأمويين تأييد ضعيف، أما المعتزلة فتأييدهم لهم أقوى لأن نقد الخصوم ووضعهم موضع التحليل وتحكيم العقل في الحكم لهم أو عليهم يزيل - على الأقل - فكرة التقديس التي كانت شائعة عند جماهير الناس. نعم إن المعتزلة وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد كذلك، "وأكثرهم تبرأ من معاوية وعمرو بن العاص"⁽³⁾ وعمرو بن عبيد خوّن عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفيء، ولكن يظهر أن الأمويين رأوا أن في ذلك من الكسب لهم أكثر من الخسارة، فهذا - على الأقل - يجعل معاوية وعليّاً في ميزان نقد واحد، وفي الغالب ترجح كفة معاوية وآله لأن الدولة دولتهم

(1) قد يقال إن الشيعة كانوا أجراً في نقد الصحابة والنيل منهم إلى حد لم يصل إليه المعتزلة، وهذا صحيح، ولكن الشيعة إنما يتفقدون من نقدوا قصداً لإعلاء شأن علي وآله، أما المعتزلة فقد وزنوا الجميع بميزان واحد.

(2) 38- الشهرستاني 1: 62، وانظر كذلك أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص 307 و 335.

(3) المنية والأمل ص 6.

والناس يخشون تقدمهم ولا يخشون نقد غيرهم. ومن نتائج ذلك ما يروى عن ابن كيسان الأصم "أنه كان يُخطئ علياً في كثير من أفعاله ويصوّب معاوية في بعض أفعاله"⁽¹⁾. ولنا على ما ذهبنا إليه دليلاً: الأول: أنا لم نعر فيهما قرآناً في كتب التاريخ أن رجلاً من كبار المعتزلة كواصل وعمرو بن عبيد وأمثالهما قد اضطلعوا من الأمويين أو عمالهم لذهابه هذا المذهب وتصريحه بأرائه في هذا الموضوع، بل كل الذي رأينا أن المعتزلة هم الذين هاجموا الخليفة الأموي الوليد لما اشتهر وتهتك، ووقف بعضهم - ومنهم عمرو بن عبيد - بجانب يزيد يحاربون الوليد، حتى إذا انتصر يزيد وولي الخلافة عرف للمعتزلة موقفهم فقريهم وعلا إذ ذاك شأنهم.

الثاني: وهو أهم، ما نقل من أن بعض المتأخرين من خلفاء بني أمية كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد اعتنق مذهب الاعتزال، ومن المحال أن يعتقدوه إذا كان يضعف دولتهم ويؤيد خصومهم.

لعلنا نستطيع أن نستنتج من هذا كله أن هناك وجه شبه كبير بين فئة المعتزلة الأولى الذين اعتزلوا الطائفتين المتقاتلتين، أعني علياً وعائشة وطلحة والزبير أولاً، ثم علياً ومعاوية ثانياً، وبين فئة المعتزلة الثانية التي رأت أن ليس حقاً ما عليه الخوارج من تكفير وحرب وقتال، وما عليه المرجئة من لين وتسامح؛ وأن كلتا الفرقتين المعتزلتين قد اتحت ناحية وحدها تخالف في منحها الطوائف المختلفة في زمانها؛ وأن كلتا الفرقتين تمثل في أساس تعاليمها ناحية سياسية دينية، وإن كانت فرقة المعتزلة الثانية أضافت إلى ذلك بعداً أبحاثاً دينية بحثة كبحثهم الميتافيزيقي في صفات الله، وأنه ليس بجسم ولا عرض ... إلخ. وهذا القول يُسَلِّمنا - من غير شك - إلى ترجيح الرأي القائل بأنهم سمو المعتزلة لاعتزالهم قول الأمة، يعنون بذلك أنهم اشتقوا لأنفسهم طريقاً جديداً ساروا فيه وخالفوا غيرهم، وليس تحولهم من سارية إلى سارية جديدة - إن صح - إلا رمزاً لتنجيهم عن هذه الفرق وإنشائهم فرقة جديدة.

على كل حال لم يكن كثير من المعتزلة يرضى عن هذه التسمية، وإنما كانوا يسُمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد؛ أما التوحيد فلأنهم نفوا صفات الله وعدوا القول بها تعديداً لله؛ وأما العدل فلأنهم نزهوا الله عما يقول خصومهم من أنه قدّر على الناس المعاصي ثم عذبهم عليها، وقالوا: إن الإنسان حر فيما يفعل، ومن أجل هذا عُدّب على ما يفعل، وهذا عدل.

(1) المنية والأمل ص 33.

اشتهر من أوائل الداعين إلى الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد⁽¹⁾. فأما واصل فكان من الموالي، ولد في المدينة سنة 80 هـ ثم انتقل إلى البصرة، وسمع من الحسن البصري وغيره وتوفي سنة 131، وكان خطيباً بليغاً مقتدرًا على الكلام سهل الألفاظ، يقول فيه بعضهم:

عَلِيمٌ بِإِبدَالِ الحُرُوفِ وَقَامِعٌ
لِكُلِّ خَطِيبٍ يَبْلُغُ الحَقَّ بِاطْنَهُ
وقد ألف كتباً كثيرة لم يصلنا منها شيء.

وأما عمرو بن عبيد فمولى كذلك، تتلمذ للحسن البصري واعتنق رأي واصل بن عطاء في الاعتزال، وألف كتباً كثيرة لم تصلنا، واشتهر بالزهد والورع، وفيه يقول أبو جعفر المنصور:

كُلُّكُمْ يَطْلُبُ صَيِّدًا
فَيُرَ عُنُورُ بَنِي عُبَيْدٍ
وتوفي سنة 145 هـ في رجوعه من الحج.

وكلاهما (واصل وعمرو) عرف بالتقوى والصلاح، ويعدان بحق مؤسسي مذهب الاعتزال.

وتتلخص تعاليم المعتزلة في الأصول الآتية:

(1) لأحمد بن يحيى المرتضى كتاب اسمه "المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل"، طبع منه جزء في طبقات المعتزلة، وهو يذهب إلى أن مذهب الاعتزال يرجع إلى الصدر الأول للإسلام، فقد عدّ من الطبقة الأولى للمعتزلة الخلفاء الأربعة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم، ومن الطبقة الثانية الحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية وسعيد بن المسيب وغيرهم؛ ومن الطبقة الثالثة الحسن بن الحسن وعبد الله بن الحسن وأبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية وهو الذي أخذ عنه واصل، ومن الطبقة الرابعة غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء... إلخ. والذي يظهر من كلامه أنه يريد أن يعد معتزلياً كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على أن الإنسان حر الإرادة أو يدل على أنه يرى الحسن والقيح العقليين، لأنه استدلّ مثلاً على أن أبا بكر وابن مسعود يريان مذهب الاعتزال بأنهما قالا في المرأة المفوضة في مهرها برأيهما، أي أنهما يقولان بالحسن والقيح والعقليين، ولذا حكما بالرأي، واستدلّ على أن ابن عباس منهم بأنه ناظر القائلين بالجبر من الشاميين وألزمهم الحجّة، وليس يريد أن مذهب الاعتزال بهذا الاسم ويصفته مذهباً كان من عهد أبي بكر.

1- القول بالمنزلة بين المنزلتين، أي أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن، لكنه فاسق، والفاسق يستحق النار بفسقه.

وقد دعا إلى إثارة هذا القول أن الحروب السياسية من مقتل عثمان ووقعة الجمل ووقعة صفين جعلت الناس يتساءلون: من المحق؟ ومن المخطئ؟ ثم انتقلوا من ذلك إلى القول بأن: المخطئ كافر أو مؤمن؟ وقال الحسن البصري إنه منافق، فقال وأصل إنه فاسق وله منزلة بين الكفر والإيمان، وقال إنه يخلد في النار.

2- القول بالقدر وأن الله لا يخلق أفعال الناس، وإنما هم الذين يخلقون أعمالهم، وأنهم من أجل ذلك يثابون أو يعاقبون، ولهذا وحده يستحق أن يوصف الله بالعدل؛ ولعل الذي حملهم على هذا القول ما رأوه من مغالاة جهنم بن صفوان وأصحابه في سلب الإنسان قدرته وجعله كالجماد تجري الأعمال على يديه كما تجري على الحجر، وقد روي أن وأصل بن عطاء أرسل بعض أصحابه إلى خراسان لمباحة جهنم ومجادلته.

3- القول بالتوحيد فنفوا أن يكون لله تعالى صفات أزلية من علم وقدره وحياة وسمع وبصر غير ذاته، بل الله عالم وقادر وحي وسميع وبصير بذاته، وليست هناك صفات زائدة على ذاته، والقول بوجود صفات قديمة قول بالتعدد، والله واحد لا شريك له من أي جهة كان، ولا كثرة في ذاته البتة، وتأولوا الآيات التي تثبت هذه الصفات والتي يفهم منها أن له صفات كصفات المخلوقين. وربما كان قد دعاهم إلى هذا القول ما شاع في عصرهم من ذهاب قوم إلى تجسيد الله تعالى وإثبات صفات له كصفات المخلوقين، كمقاتل بن سليمان الذي عاصر وأصلاً.

4- قولهم بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقيبح، ولو لم يرد بهما شرع، وللشيء صفة فيه جعلته حسناً أو قبيحاً، فالصدق فيه صفة ذاتية جعلته حسناً، والكذب فيه صفة ذاتية جعلته قبيحاً، ولذلك يشترك العقلاء في حسن الإحسان إلى الفقير وإنقاذ الغريق، ويستبشرون كفران الجميل وإيلام البريء، ولو لم يصلحهم في ذلك شرع، بل ولو كانوا ملحدين، والشرع لم يجعل الشيء حسناً بأمره به، ولا القبيح قبيحاً بنهيه عنه، بل الشرع إنما أمر بالشيء لحسنه، ونهى عن الآخر لقبحه، ولا يستطيع الشرع أن يعكس، لأن أمره ونهيه تابعان لما في الشيء ذاته من حسن وقبح.

وربما دعاهم إلى وضع هذا المبدأ ما رأوا من مغالاة قوم وجمودهم على ما ورد من حديث ولو موضوعاً، ووقفهم عند النص، فإذا لم يجدوا نصاً لم يجرؤوا على إبداء رأي،

وقد رأيت هذه النزعة عند كلامنا على مدرسة الحديث، فأحس المعتزلة بالخطر الذي يصيب الناس من شل العقل إلى هذا الحد فوضعوا هذا الأساس، ولذلك كان علماء الحديث من أشد خلق الله كرهاً للمعتزلة، والعكس. ولما كانت الدولة للمعتزلة في عهد المأمون والمعتصم نكلوا بأهل الحديث تنكياً في فتنة خلق القرآن، ولما دالت دولتهم نكل بهم المحلثون.

كذلك تعرض المعتزلة للأمور السياسية التي سبقت عصرهم وأدلوها فيها بأرائهم، ولم يجاروا الحسن البصري في قوله: "تلك دماء طهر الله منها أسيافاً فلا نلطح بها ألسنتنا" بل قالوا إن الصحابة أنفسهم كان يخطئ بعضهم بعضاً ويحارب بعضهم بعضاً. وقد روي عن عمرو بن عبيد في نقد الرجال الشيء الكثير، فقد سب أبا هريرة وطعن في روايته، وخون عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفياء كما أسلفنا، إلى كثير من أمثال ذلك. وعلى الجملة قد أباحوا لأنفسهم تشريح الصحابة ونقدهم والحكم على أعمالهم وحروبهم، وكان أكثرهم حرية في ذلك من اعتنق الاعتزال من الشيعة⁽¹⁾. ونحن نذكر لك طرفاً من آرائهم في المسائل السياسية، فقد انفقوا - تقريباً - على أن بيعة أبي بكر بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص من النبي ﷺ وإنما كانت بالاختيار، واختلفوا في أيهما أفضل: أبو بكر أم علي؟ فقال قدماء البصريين كعمرو بن عبيد والنظام والجاحظ وهشام القوطي: إن أبا بكر أفضل من علي، وقال البغداديون كبشّر بن المغنجر وأبي الحسين الخياط: إن علياً أفضل؛ ولهم في ذلك حجاج طويل. ولما وصلوا إلى وقعة الجمل كان واصل بن عطاء يقول: إن أحد الفريقين فاسق بقتاله لا محالة، ولكن لم أستطع الجزم أي الفريقين هو الفاسق. وأما عمرو بن عبيد فقال بفسق الفريقين المتقاتلتين جميعاً. وتبرأ المعتزلة من عمرو ومعاوية وخطّوهمما وأتباعهما. وهكذا حلّلوا كثيراً من الأعمال في التاريخ الإسلامي وأبدوا فيها رأيهم، واختلفوا فيما بينهم، وأدلى كل بالحجج التي يعزز بها رأيه مما يطول ذكره.



وقد نشأ الاعتزال كما رأيت في البصرة، وسرعان ما انتشر في العراق: واعتنقه من

(1) إن أردت مثلاً لذلك فاقراً الرسالة التي نقلها ابن أبي الحديد عن أبي جعفر في شرح نهج البلاغة 4:

خلفاء بني أمية يزيد بن الوليد ومروان بن محمد؛ وفي العصر العباسي تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، وكان بين معتزلي البصرة ومعتزلي بغداد جدال وخلاف في كثير من المسائل.

وكان المعتزلة أسرع الفرق للاستفادة اليونانية وصبغها صبغة إسلامية، والاستعانة بها على نظرياتهم وجدلهم، وكان من أشهر من استخدم الفلسفة في ذلك أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ. ولسنا نستطيع هنا أن نبين النظريات اليونانية وكيف نقلها أئمة المعتزلة، فموضع ذلك الكلام على الحركة العقلية في صدر الدولة العباسية إن شاء الله.

والحق أن المعتزلة هم الذين خلقوا علم الكلام في الإسلام، وأنه أول من تسلح من المسلمين بسلاح خصومهم في الدين؛ ذلك أنه في أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر أثر من دخل في الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس والدهرية، فكثير من هؤلاء أسلموا ورؤوسهم مملوءة بأديانهم القديمة، لم يزد عليهم إلا النطق بالشهادتين، فسرعان ما أثاروا في الإسلام المسائل التي كانت تثار في أديانهم، وكانت هذه الأديان التي ذكرناها قد تسلحت من قبل بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ونظمت طريق بحثها وتعمقت في ذلك كثيراً، فهاجموا الإسلام وهو الدين الذي يمتاز ببساطة عقيدته فأثاروا حوله الشكوك، وليس هؤلاء الذين أسلموا هم الذين فعلوا ذلك فقط، بل كانت البلاد الإسلامية مملوءة بذوي الأديان المختلفة الذين ظلوا على دينهم، وكان منهم كثيرون في بلاد الدولة الأموية يشغلون مناصب خطيرة، هؤلاء وهؤلاء أثاروا مسألة القدر على هذا النمط الفلسفي وكانت معروفة في دينهم، وأثاروا مسألة صفات الله وخلق القرآن ولها نظير في النصرانية، وأثار الزردشتيون كثيراً من مسائلهم.

كل هذا دعا المعتزلة أن يتسلحوا بسلاح عدوهم فجادلوهم جدالاً علمياً، وردوا هجمات القائلين بالجبر والمنكرين لله وما أثار اليهود والنصارى والمجوس من شكوك، ونشطوا لهذا العمل نشاطاً بديعاً، فواصل بن عطاء يقول عنه المرتضى: "إنه كان أعلم الناس بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين"، فأخذ بعد معرفة أقوالهم يرد عليهم في فصاحة من القول يصفها بشار بقوله فيه [من البسيط]:

وَقَالَ مَرْتَجِلًا تُلِي بَدَاهَتُهُ

كِمَرَجَلِي الْقَيْنِ لِمَا حُفَّ بِاللَّهَبِ⁽¹⁾

وتصفه زوجته فتقول: "كان إذا جنّه الليل صفّ قدميه يصلي، ولوّح ودواة بجانبه، فإذا

(1) ديوانه ص 28 (طبعة دار الثقافة).

مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد لصلاته". ولك يكتف بذلك بل بعث دعائه إلى الأمصار يجادلون أصحاب التعاليم المخالفة وينشرون مبادئه، فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان يناظر جهماً القائل بالجبر، كما بعث إلى اليمن وإلى الجزيرة وإلى أرمينية. وأخذ واصل يؤلف الكتب في ذلك حتى ليذكرون أنه ألف كتاباً فيه ألف مسألة للرد على المانوية، وكذلك كان عمرو بن عبيد يجادل مخالفه ويدعو إلى الاعتزال في مهارة. يقول واصفه: كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقد، وإذا رأيته متكئاً توهمته أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له. وقد أبى هو واصحابه الأولون - على ما يظهر - أن يتولوا للحكومة عملاً، وأرادوا أن يكون عملهم لله خالصاً، فابن قتيبة يحدثنا: "أن عمرو بن عبيد قال لأبي جعفر المنصور: إن الله أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك ببعضها، واذكر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة بعده؛ فوجم أبو جعفر من قوله، فقال له الربيع: يا عمرو غممت أمير المؤمنين! فقال عمرو: إن هذا صحك عشرين سنة، لم ير لك عليه أن ينضح يوماً واحداً، وما عمل وراء بابك شيء من كتاب الله ولا سنة نبيه، قال أبو جعفر: فما أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك فتعال وأصحابك فاكفني، قال عمرو: ادعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق"⁽¹⁾. ولكنهم مع هذا كانوا مكروهين من كثير من المسلمين لأسباب: أهمها أنهم خالفوا أهل الحديث في كثير من آرائهم فحمل عليهم المحدثون حملات عنيفة، ومنها أنهم حوّلوا العقيدة الإسلامية البسيطة إلى عقيدة فلسفية عميقة، ومنها أنهم في أيام سلطتهم في عهد المأمون والمعتصم نكلوا بالناس في القول بخلق القرآن، ولم يسيروا سيرة فلسفية في الاكتفاء بتأييد رأيهم بالحجة، حملوا الناس على القول برأيهم بالسيف، وكان في ذلك ذهاب دولتهم وسمعتهم، ولعل من هذه الأسباب أنهم أنزلوا الصحابة منزلة سائر الناس فلم يقرأ لهم بعصمة، وجرؤوا عليهم يشرحون أعمالهم ويحكمون بصواب بعضها وخطأ بعضها، فقد رأيت ما قال عمرو بن عبيد، وجاء بعده النظام فنقد عمر وأبا بكر وابن مسعود في بعض أقوالهم، وأكذب حذيفة وأبا هريرة في حديث طويل⁽²⁾.

* * *

وقد فشا في العصر الأموي الجدل في هذه المذاهب التي ذكرناها، من خوارج وشيعة

(1) عيون الأخبار 3: 337.

(2) ترى هذا القول مطولاً ومردوداً عليه في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص 21 وما بعدها.

ومرجئة ومعتزلة وغيرهم، وملئت كتب التاريخ والأدب والملل بما كان يدور بينهم من حوار شديد. فابن أبي الحديد يروي لنا أن الخوارج - في حرب المهلب لهم - كانوا يضعون السيف من حين لآخر ثم يلتقون بخصومهم ويتجادلون ويدعون إلى مذهبهم. ويحدثنا الأغاني أن ثابت قُطنة استمع لقوم من الخوارج كانوا يجتمعون بقوم من المرجئة بخراسان فيتجادلون فمال إلى قول المرجئة وأحبه، وقال قصيدته التي ذكرناها في الإرجاء؛ ويحدثنا أيضاً أن شيعياً ومرجئاً اختصما واحتكما إلى أول من يطلع عليهما، فطلع "الدلال" فقالا له: أيهما خير: الشيعي أم المرجئي؟ فقال: لا أدري، إلا أن أعلاي شيعي وأسفلي مرجئي⁽¹⁾. ويحدثنا ابن نباتة أن هذا الخلاف وصل إلى الشعراء، فقد كان ذو الرمة قَدْرَتِيَّ، وكان رؤية جبرياً، وأنهما اختصما فقال رؤية: والله ما فحص طائر أفضوصاً، ولا تفرمص سبع قُرموصاً إلا بقضاء الله وقدره، فقال ذو الرمة: والله ما قرر على الذئب أن يأكل حُلوبة عيايل ضرائك⁽²⁾.

ويقول الراجز:

يا أيها المُضِرُّ مَما لا تُهَمُّ

إنك إن تَقْدِرْ لك الحُمى تُحَمُّ

لو عِلَّوتْ شاهقاً من العَلَمِّ

كيف تَوَقَّيك وقد جَفَّ القَلَمُّ!

ويروي الأغاني عن ابن قتيبة أنه كانت بين الظِّرْمَاحِ والكَمَيْتِ خلطة ومودة وصفاء على تفاوت المذاهب والعصبية والديانة، فكان الكميت شيعياً عصبياً عدنانياً، من شعراء مصر متعصباً لأهل الكوفة، والظِّرْمَاحِ خارجي صُفْرِي قحطاني عسبي لقحطان من شعراء اليمن، متعصب لأهل الشام، فقبل لهما: فقيم اتفقتما هذا الاتفاق مع اختلاف سائر الأهواء؟ قال: اتفقنا على بعض العامة⁽³⁾.

ويروي الأغاني أيضاً أنه كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام. عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وشار الأعشى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزدي (وهو جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده؛ فأما

(1) يريد أن عقله وهواه مع علي، وشهوته مع المرجئة لأنها لا تكفر بالذنوب.

(2) العايل: جمع عيل وهو ذو العيال، وضرائك: جمع ضريك وهو الفقير.

(3) أغاني 15: 113.

عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقي متحيراً مخلطاً، وأما الأزدي فمال إلى قول السُّمَيْيَّة (وهو مذهب من مذاهب الهند) قال: وكان عبد الكريم يفسد الأحداث بدعوتهم إلى دينه، وما زال عمرو بن عبيد به حتى أخرجه من البصرة ثم دلَّ عليه من قتله. وروى الإمام أحمد أن الجهم لقي بعض السمنية، فقال له السُّمَيْي: ألسنت تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم، قال: فهل رأيت إلهك؟ قال: لا، قال: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فشمت له رائحة؟ قال: لا. قال: فما يدريك أنه إله؟ قال: له الجهم: ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم، قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فوجدت له حساً؟ قال: لا. قال: فكذلك الله!

كل هذا يدلنا على أن حركة الجدال في المذاهب الدينية والآراء السياسية المصبوغة بالصبغة الدينية كانت في هذا العصر حركة عظيمة، وقد كان لها أثر كبير في العلم وفي السياسة وفي الأدب، وقد صدرت هذه الفرق عن عقليات مختلفة من فرس وروم وسريان وعرب وغيرهم، وكانت هذه العقليات تؤمن بأديان مختلفة من يهودية ونصرانية ومجوسية ووثنية وغيرها؛ ولو ظلت الأمة الإسلامية أمة عربية فقط لرأينا فيها أمثال الخوارج وأمثال المرجئة، ولكن ما كنا نرى فيها مذاهب الشيعة الغالية وتعاليمهم الغريبة، وما كنا نرى المعتزلة وأبحاثهم الفلسفية ومذاهبهم العميقة.



هذه الحركات العلمية التي شرحناها، والفرق الدينية التي أبتنا تعاليمها كانت في الدولة الأموية على حالة السناجة، لم تصل إلى درجة القواعد المنظمة والعلوم المتميزة والشرح المحكم، إنما وصلت إلى هذه الدرجة في صدر العصر العباسي لما أخذ خلفاء الدولة العباسية يناصرون الحركة العلمية، وينهضون بالأساس الذي وضعه العلماء في الدولة الأموية، مستعينين على ذلك بترجمة ما وصلت إليه الأمم قبلهم، وموعدنا في الكلام على ذلك الجزء التالي إن شاء الله وهو المستعان.

أهم مصادر هذا الباب

- 1- الملل والنحل للشهرستاني.
- 2- الفصل في الملل والنحل لابن حزم.
- 3- شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة.
- 4- الفرق بين الفرق للبغدادي.
- 5- أصول الدين للبغدادي (طبع حديثاً في الآستانة).
- 6- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (يطبع الآن في الآستانة ومنه نسخة خطية في مكتبة أياصوفيا).
- 7- المواقف وشرحه.
- 8- خطط المقرئزي.
- 9- مقدمة ابن خلدون.
- 10- الرسالة الاثنا عشرية.
- 11- شرح البخاري للقسطلاني والنووي على مسلم.
- 12- تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي.
- 13- ابن خلكان.
- 14- رسائل متفرقة لابن تيمية.
- 15- الكامل للمبرد في أخبار الخوارج.
- 16- الأغاني في مواضع متفرقة.
- 17- البيان والتبيين للجاحظ.
- 18- دائرة المعارف الإسلامية في مادة خوارج شيعة وقدرية وغيرها.

22- طبقات ابن سعد.

23- الأحكام السلطانية للماوردي.

24- تاريخ الطبري في الحوادث من سنة 99 إلى 132.

25- تيسير الوصول إلى جامع الأصول من أحاديث الرسول.

26- شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون.

27- تفسير الفخر الرازي في جملة مواضع.

28- المستصفي للغزالي.

29- العقد الفريد لابن عبد ربه.

30- طبقات المعتزلة للمرتضى (طبع بالهند).


الفهرس

5 مقدمة الناشر
7 أحمد أمين
7 (1878م/1295هـ - 1954م/1373هـ)
9 مقدمة الطبعة الثانية
11 مقدمة الطبعة الأولى
19 الباب الأول
19 العرب في الجاهلية
19 الفصل الأول
19 جزيرة العرب
29 الفصل الثاني
29 اتصال العرب بمن جاورهم من الأمم
46 الفصل الثالث
46 طبيعة العقلية العربية
55 الفصل الرابع
55 الحياة العقلية للعرب في الجاهلية
65 الفصل الخامس
65 مظاهر الحياة العقلية
83 مصادر هذا الباب

84	الباب الثاني:
84	الإسلام
84	الفصل الأول
84	بين الجاهلية والإسلام
99	الفصل الثاني
99	الفتح الإسلامي، وعملية المزج بين الأمم
111	مصادر هذا البحث
112	الباب الثالث:
112	الفرس وأثرهم
112	الفصل الأول
112	دين الفرس
126	الفصل الثاني
126	الأدب الفارسي
137	مصادر هذا الباب
138	الباب الرابع:
138	التأثير اليوناني - الروماني
138	الفصل الأول
138	النصرانية
141	الفصل الثاني
141	الفلسفة اليونانية
147	الفصل الثالث
147	الأدب اليوناني والروماني
152	مصادر هذا الباب

153	الباب الخامس :
153	الحركة العلمية وصفها ومراكزها
153	الفصل الأول
153	وصف الحركة العلمية إجمالاً
180	الفصل الثاني
180	مراكز الحياة العقلية
202	مصادر هذا الباب
203	الباب السادس
203	الحركة الدينية تفصيلاً
204	الفصل الأول
204	القرآن وتفسيره
215	مصادر هذا الفصل
216	الفصل الثاني
216	الحديث
231	أهم مصادر هذا الفصل
232	الفصل الثالث
232	التشريع
256	مصادر هذا الفصل
257	الباب السابع
257	الفِرَق الدينية
260	الفصل الأول
260	الخوارج
269	الفصل الثاني

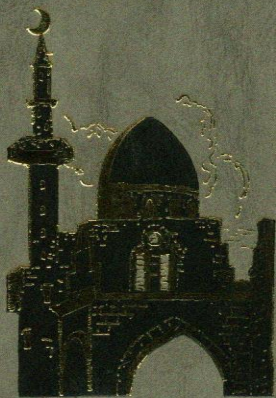
269	الشيعة
282	الفصل الثالث
282	المرجئة
287	الفصل الرابع
287	القدرية أو المعتزلة
306	أهم مصادر هذا الباب

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثاني

ضحى الإسلام (1)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثاني

ضحى الإسلام (1)

دار فؤاد

2006

ويتلوين الأدب من شعر ونثر لونها احتذى على كبر الدهور، واختلاف العصور. كما امتاز بتحويل ما باللسان العربي إلى قيد في الدفاتر وتسجيل في الكتب، وما باللسان الأجنبي إلى لغة العرب. وهو في كل هذا يخالف العصور قبله والعصور بعده، مخالفة تجعله حلقة قائمة بنفسها، يصح أن تسمى، وأن تدرس، وأن تميز. على أنني أحياناً يدعوني إيضاح الفكرة إلى أن أربطها بما كان منها في العصر الذي قبله، كما قد يدعوني تسلسلها إلى أن أتجاوزها إلى العصر الذي بعده.

وقد رتبته أبواباً أربعة:

الباب الأول: في الحياة الاجتماعية في ذلك العصر، واجترأت منها بما له أثر قوي في العلم والفن.

والباب الثاني: في الثقافات المختلفة دينية وغير دينية.

والباب الثالث: في الحركات العلمية، ومعاهد العلم، وحرية الفكر، ومزايا البلدان في تلك الحركات.

والباب الرابع: في المذاهب الدينية، وتاريخ حياتها، وأشهر رجالها وأهم أحداثها.

وكنت أحرص أن يكون حجمه حجم «فجر الإسلام»، فلما شرعت في تأليفه اتسع عليّ موضوعه، وغمرتني مناحيه، وواجهت مسائل لم تكن خطرت لي، فتركت البحث على سجيته، والقول على طبيعته، فإذا هو ضعف فجر الإسلام أو يزيد، فاضطرت أن أجعله جزءين، في كل قسم بابان.

وأقدم إلى القراء اليوم بقسمه الأول، راجياً ألا يفرغوا من قراءته حتى أقدم إليهم قسمه الثاني.

على أنني لم أقل في كل موضوع إلا كلمته الأولى، ولم أنظر إليه إلا نظرة الطائر، ولو حاولت أن أستوفي الكلام في كل فصل لكان من كل فصل كتاب. فإن نجحت في إثارة الباحثين لنقده، وتصحيح خطئه، وتوسيع مباحثه، فذلك حسبي، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

23 رمضان سنة 1351هـ

19 يناير سنة 1933م

أحمد أمين

مقدمة الكتاب

للدكتور طه حسين

أراد ناقد من نقاد التمثيل أن يثني على قصة راقته، وملكت عليه إعجابها، وكان صاحب القصة له صديقاً حميماً، فتوقع أن يلام في الثناء عليه، ولكنه لم يتحرج من إهداء هذا الثناء إلى صديقه في غير تردد ولا تحفظ، وأعلن في صراحة - أعجبتني - أن من خيانة الأصدقاء أن تتخذ صداقتهم وسيلة إلى جحود ما لهم من حق، وإخفاء ما لهم من فضل، وتجاهلهم هذه المجاملة السلبية التي تدفعك إلى أن تتردد وتحفظ، وتقدم إليهم ثناءً ممتعاً شاحباً، حتى لا تتهم بالإغراق، ولا توصف بالمحاباة. وحتى لا يسوء ظن قرائك بنصيبك من الإنصاف، وحظك من الاستقلال.

رأى ذلك الناقد «وأنا أرى معه» أن هذا النحو من معاملة الأصدقاء خيانة منكراً، وظلم قبيح، وأنه في الوقت نفسه نوع من اتهام النفس، والإسراف في سوء الظن بها. فليس ينبغي للناقد أن يُضَيَّرَ - فيما يرى من رأى - عما يقول الناس فيه أو ما يمكن أن يقولوا فيه، وإنما هو مدين لنفسه ولقرائه بما يعتقد أنه الحق الخالص، سواء أرضي الناس أم سخطوا، وسواء أوافق رأيه هوى القراء، أم انحرف عنه.

وعلى هذا النحو من الاستعداد عمدت دائماً إلى النقد، واجتهدت ما استطعت ألا أظلم الصديق لصداقته، ولا الخصم لخصومته، وليس الظلم مقصوداً على أن تغضّ من العمل الأدبي أو العلمي، أو تنقص من قيمته لأن صاحبه صديق لك، أو حرب عليك، بل هناك ظلم أقبح من هذا وأشنع، وهو أن تثني على من لا يستحق الثناء، أو تغلو في حمد من لا يستحق الحمد إلا بمقدار، وأن تحمد الخصم لأنه خصم، ولأنك تكره أن يقول الناس فيك: خاصمه فعجز عن إنصافه وتحامل عليه.

ولست أريد أن أخون صديقي «أحمد أمين» بالإسراف في الثناء عليه، ولا أن أخونه بالغضب منه والتقصير في ذاته، وإنما أريد أن أنسى صداقته، وأهمل - ولو لحظة قصيرة - ما بيني وبينه من مودة كلها صفو وإخاء استطعنا أن نجعله فوق ما يتنافس الناس فيه من المنافع

وأغراض الحياة، إنما أريد أن أنصفه، وأشهد لقد فكرت وقدرت، وجهدت نفسي في أن أجد شيئاً من العيب ذي الخطر أصف به هذا الكتاب الذي أقدمه إلى القراء فلم أجد، ولم أوفق من ذلك إلى قليل ولا كثير.

وليس ذنبي أن «أحمد أمين» قد قصد إلى عمله في جد وأمانة وصدق، وقدرة غريبة على احتمال المشقة والعناء، والتجرد من العواطف الخاصة، والأهواء التي تعبت بالنفوس، فوفق من ذلك إلى أعظم حظ يستطيع العالم أن يظفر به في هذه الحياة.

نعم؛ وليس من ذنبي أن «أحمد أمين» قد استقصى فأحسن الاستقصاء، وقرأ فأجاد القراءة، وفهم فأتقن الفهم، واستنبط فوفق إلى الصواب. ليس من ذنبي هذا ولا ذاك، وليس من ذنبي أن «أحمد أمين» بعد هذا كله، وبفضل هذا كله، قد فتح في درس الأدب العربي باباً وقف العلماء والأدباء أمامه - طوال هذا العصر الحديث - يدنون منه ثم يرتدون عنه، أو يطرقونه فلا يُفتح لهم، ووفق هو إلى أن يفتحه على مصراعيه، ويظهر الناس على ما وراءه من حقائق ناصعة، يتهيج لها عقل الباحث والعالم والأديب، ليس شيء من هذا ذنبي أنا! وإذا لم يكن بد من أن يلام أحد لأن عالماً مصرياً قد وفق إلى هذا الفوز المبين، وأهدى إلى اللغة العربية كتاباً لم يُسبق إلى مثله، فليُلم هذا العالم المصري نفسه، وليعاقب «أحمد أمين» لأنه قد ظفر بهذا الفوز.

لقد اختار «أحمد أمين» لكتابه عنوانه هذا «ضحى الإسلام» وهو لا يقدر إلا أن الضحى يأتي بعد الفجر، وأنه وقد أظهر «فجر الإسلام» يجب أن ينغمس في ضحاها، أما أنا، فكنت أفهم معه هذا الفهم، وأذهب معه هذا المذهب، ولكني لم أكد أبدأ معه قراءة الكتاب حتى أخذت أحس شيئاً لم أرد أن أتحدث به إليه، مخافة أن يكذب ظني مضيئاً في قراءة الكتاب، ولكننا مضيئاً، ومضيئاً حتى أتممتنا هذا الجزء الذي تقدمه إلى القراء. فإذا هذا الشيء الذي كنت أحسه يزداد وضوحاً وجمالاً وقوة. وإذا ظني يصدق شيئاً فشيئاً حتى يصبح يقيناً، وإذا أنا مؤمن إيماناً لا يشوبه الشك بأن هذا الكتاب الذي أنا سعيد بتقديمه إلى القراء يُلقى على تاريخ الإسلام في العصر العباسي الأول نوراً رائعاً وضاءً قوياً هو أشبه شيء بنور الضحى.

فالكاتب «ضحى الإسلام» لأنه يدرس تاريخ الحياة العقلية للمسلمين في القرن الثاني للهجرة، وهو «ضحى الإسلام» لأنه قد جلى هذه الحياة وأظهرها للناس كأوضح ما يمكن أن تكون، وكأجمل وأبهى ما يمكن أن تكون، ولست أدري أيهما أهتئ بهذا الفوز «أحمد أمين» لأنه قد جد وألح ومضى في الجد والإلحاح، حتى انتهى إلى هذا التوفيق، أم الجامعة

المصرية لأنها قد اهدت إلى «أحمد أمين» وولت إليه ما وكلت من أنواع الدرس وفنون البحث؟ ولعل الخير كل الخير في أن أصرف هذه التهئة عن «أحمد أمين» وعن الجامعة إلى الذين يقرؤون اللغة العربية، ويعنيهم أن يؤرخوا آدابها، ويستكشفوا ما اشتملت عليه من الكنوز التي كانت مجهولة إلى الآن، هؤلاء أحق بالتهئة لأنهم سيسيرون منذ اليوم إلى أغراضهم في طريق واضحة سهلة معبدة، يغمرها نور الضجى.

لن تكون حياة المسلمين منذ اليوم كما كانت من قبل، غامضة مضطربة يتحدث عنها مؤرخو الآداب بالتقريب لا بالتحقيق، ويقولون فيها بالظن لا باليقين. ذلك عصر قد انقضى، وألقي بينه وبين الذين سيؤرخون الآداب ستار صفيق ألقاه «أحمد أمين»، وأصبح الذين يقصدون إلى تاريخ الأدب قادرين منذ اليوم على أن يحققوا ويستيقنوا، ويسيروا في بحثهم على بصيرة وهدى.

ما أكثر ما كنا نضيق صدرنا بهذه الرموز الغامضة التي كان يلجأ إليها مؤرخو الآداب حين كانوا يذكرون تطور الحياة الإسلامية - أيام بني العباس - بفضل الاختلاط بين العرب وغيرهم من الأمم، وبفضل اتصال العقل العربي بالعقول الأجنبية، وبفضل الترجمة والمترجمين، والتأليف والمؤلفين. كانت هذه الألفاظ كلها رموزاً إلى الآن تدل على أشياء كثيرة، ولكنها لا تدل على شيء تُصَوِّرُ أمام الباحثين صوراً مختلطة مضطربة لا تحصى ولا تستقر، فهي ذاهبة أبداً، جائية أبداً، غامضة أبداً، نسعى إليها، ولا نظفر بها. أو يصرفنا عنها الكسل العقلي، الذي هو آفة حياتنا الأدبية في هذا العصر.

أما الآن فقد ضببت هذه الصور أحسن ضبط، وجلت أحسن تجلية، وأصبحنا إذا ذكرنا تطور الأمة العربية أو الأمم الإسلامية في القرن الثاني للهجرة نعرف بل نحس حقيقة هذا التطور ومصدره، والآماد التي انتهى إليها، وأصبحنا إذا ذكرنا الحياة الاجتماعية للمسلمين في هذا العصر لا نقول كلاماً مبهماً، وإنما نقول كلاماً يدل على ما يراد به أحسن دلالة وأجلاها، يدل على طبيعة هذه الحياة وما تقوم عليه من اتصال بين الأفراد والجماعات، على اختلاف الأجناس والبيئات والأمزجة، يدل على طبيعة الزواج الذي كان يكون بين هؤلاء الناس فيخلط دماءهم خلطاً، أو قل يمزجها مزجاً، يدل على طبيعة الرق الذي محا الشخصيات الفردية والاجتماعية لكثير من الأفراد والأمم، وصهرها كلها في يرجل واحد هو الدولة الإسلامية، فكأن منها شخصية جديدة كل الجدة، طريفة كل الطرافة، هي شخصية الأمة الإسلامية.

نعم؛ ويدل على هذه الطبقات التي كان يتألف منها الجسم الاجتماعي، للأمة الإسلامية، والتي كانت تنقسم فيما بينها الأعمال الكثيرة المختلفة، التي يحتاج إليها هذا الجسم لا ليحيا فحسب، بل ليرفه هذه الحياة ويرقيها، ويأخذ فيها بأعظم حظ ممكن من الترف المادي والعقلي والشعوري جميعاً.

وإذا ذكرنا الثقافة اليونانية؛ فلن نفهم منها منذ اليوم هذا المعنى المبهم الذي نرمر إليه بالفلسفة أحياناً. ولكننا سنعرف بالضبط مقدار ما أخذ العرب عن اليونان، وكيف أخذوه، ومن أين أخذوه، وكيف أساغوه أولاً، ثم تمثلوه بعد ذلك؟ وقل مثل هذا في الثقافة الهندية والفارسية، أستغفر الله بل خيراً من هذا، قل أكثر جداً من هذا، فما أعلم أن باحثاً عن تاريخ الأدب العربي وفق إلى تحقيق الصلة بين العرب والهند، أو بين العرب والفرس إلى مثل ما وُفق إليه «أحمد أمين».

وهو - بعد هذا كله - أول من بسط هذا في اللغة العربية بسطاً يطمئن إليه الباحث الذي يسلك إلى بحثه طريق الجد والصدق، لا طريق العبث والتضليل.

وإذا ذكرنا الثقافة المسيحية والثقافة اليهودية؛ فلن نفهم منهما منذ اليوم ما كنا نفهمه من قبل، من أن اتصال المسلمين باليهود والنصارى قد أحدث بين أولئك وهؤلاء ضرباً من التأثير العقلي العام.

ولكننا سنعرف طبيعة هذا التأثير ومقداره ومصدره، ثم سنضع أيدينا على مظاهر هذه الحياة الجديدة؛ فيما أنتج المسلمون من أدب وعلم وفن.

أستطيع أن أقول: إن «أحمد أمين» حينما انتدب لتأليف هذا الكتاب قد اتخذ لأمة المحارب، ووضع أمام عينيه غرضاً أقسم ليلبغته، أو ليعدلل عن إظهار الكتاب. وهذا الغرض: هو تخليص الحياة العقلية الإسلامية في القرن الثاني من الغموض والإبهام، وما زال بهذا الغموض والإبهام حتى أجلاهما عن موقفهما، وانتزع منهما حياة المسلمين العقلية إلى منتصف القرن الثالث للهجرة. وكان يزورني كل أسبوع ومعه طائفة جميلة رائعة من الغنائم التي كان يكسبها في هذه الحرب الشاقة المتصلة، فأقاسمه سعادته بالظفر، واعتباطه بالفوز.

ولست أحب أن تقدر أنني أعمد في هذا الكلام إلى ضروب المجاز واللوان التمثيل لأزين القول وأنمقه، ولكني أحب أن تستيقن أنني إنما أقول الحق خالصاً من كل زينة، بريئاً من كل تمعيق. فقد كان تأليف هذا الكتاب حرباً عنيفة طويلة مملّة بين المؤلف وبين الغموض

والإبهام. وكان المؤلف كلما تقدم خطوة وقف ينظم انتصاره، ويصوغ ثمراته هذه الصيغة الجميلة التي سترها في فصول هذا الكتاب، ويتأهب في الوقت نفسه لهجمة أخرى يكسب بها موقعة أخرى، ويتنصر بها انتصاراً جديداً.

ومع أن المؤلف قد أنفق جهداً قوياً في أن يجنّبك مشاركته فيما كان يحمل من عناء، ويلقى من مشقة، ويذوق من مرارة الصبر والمصابرة، ومطاوله المسائل المعضلة التي كانت تعرض له: فأنت واجد أثر هذا كله في فصول الكتاب، حين ترى المؤلف يسير في أناة تشبه البطء، ويعرض عليك جزئيات ضئيلة، تشبه أن تكون إغراقاً في التفصيل، وتقليداً للجاحظ في حب الاستطراد، ولكن أثبت لهذا البطء، واصبر لهذا التفصيل، وامض مع الكاتب في رفق وأناة، فسترى أن نتيجة هذا الثبات والصبر والرفق أقوم جداً مما كنت تظن، وأنفس جداً مما كنت تنتظر، وأن الكاتب لم يتورط فيها تورطاً، وإنما قصد إليها قصداً، وتعمدها تعمداً، لأنه لم يكن يستطيع أن يعدل عنها حتى يضحى بالأمانة العلمية، والتحقيق الذي يفرضه البحث الحديث فرضاً على العلماء.

ولا تحفّ من هذا البطء، ولا تشفق من هذه المطاوله، فلن يعترضك ملل، ولن يفلّ من حدك سأم، ولن تضيق بالكتاب لحظة، فقد عرف الكاتب كيف يهون عليك طول الطريق إلى غايتك، وكيف يبث أمامك في هذه الطريق من الزهر ما يستهوي عينك، وكيف ينشر حولك في هذه الطريق من الأصداء الحلوة ما يخلب أذنك. وأنا زعيم بأنك ستحتاج إلى أن تعيد قراءة بعض الصحف وبعض الفصول، وسترى أن الكاتب على إبطائه وأناته مسرع مسرف في السرعة بعض الأحيان.

أشهد لقد وفق «أحمد أمين» في هذا الكتاب إلى الإجابة العلمية والفنية معاً: استكشف الحياة العقلية الإسلامية استكشافاً لم يُسبق إليه، ثم عرضها عرضاً هو أبعد شيء عن جفاء العلم وجفوته، وأدنى شيء إلى جمال الفن وعذوبته.

فلينعم القراء بفصول هذا الكتاب، ولينعم المؤلف بما ينعم به الظافر حين ينتهي إلى فوز لا تشوبه شائبة. ولتكن هذه الحياة الجادة الخصة المنتجة - في تواضع ولين جانب - التي يحيها «أحمد أمين» درساً نافعاً، ومثلاً صالحاً للذين يريدون أن يحيوا في مصر حياة العلماء.

الباب الأول

الحياة الاجتماعية في العصر العباسي الأول

مقدمة

يُصوّر بعض المؤرخين الحالة - وقد سقطت الدولة الأموية؛ وقامت الدولة العباسية - تصويراً يخيّل إليك معه: أن هناك حُدوداً فاصلة بين الدولتين، وأن صفحة للتاريخ قد ختمت بانتهاء الدولة الأموية، وأن صفحة أخرى بُدِئت بقيام الدولة العباسية، وأن ليس هناك كبير علاقة بين الأمة الإسلامية في عهدها الأول؛ والأمة في عهدها الثاني. وهذا التصوير أبعد ما يكون عن الصحة! وعلى الأخص من الناحيتين: الاجتماعية والعقلية.

فقد حدثت حوادث في صدر الإسلام وفي عهد الدولة الأموية - أخذت تعمل عملها منذ وجودها، واستمر تأثيرها مع سقوط الأمويين، وقيام العباسيين. خذ لذلك مثلاً: تعاليم الإسلام. فقد ظلت تعمل وتنتشر؛ مؤثرة في البلاد المفتوحة ومتأثرة بها. وكذلك الشأن في انتشار لغة العرب؛ فلم يكن قيام الدولة العباسية صفحة جديدة لهذين العاملين، وإنما كانت مَهْدأً لامتدادهما - ومن أوضح المثل على ذلك: عملية الامتزاج بين الأمم الفاتحة والمفتوحة. فقد بدأت من عهد عمر بن الخطاب، ووقفت وقفة صغيرة لِمَا أصاب الأمم المغلوبة من الدهش. ثم بدأت تخضع للنظم الاجتماعية؛ من تزواج، ودخول في الإسلام، وتعلم للعربية. ثم ظهور جيل جديد يحمل الدم العربي والأجنبي معاً، بل يحمل مع ذلك خصائص الأمم المختلفة التي يتكون منها دمه. سواء كانت خصائص جسمية، أو عقلية، أو خُلقية، أو روحية. وأخذ هذا الجيل في الظهور في عهد الدولة الأموية، وظل ينمو ويتعاقب في الدولة العباسية - وكان من نتائج هذا الامتزاج: أن كل جنس بدأ يتعلم من الأجناس الأخرى ما يشعر بأنها أخذت منه بحظ أوفر. فالعربي يأخذ من الفرس والرومان حضارتهم، والفرس تأخذ من العرب الدين، واللغة، وهكذا. وهذه العمليات ظلت سائرة في العهد العباسي؛ كما كانت سائرة في العهد الأموي.

بل أستطيع أن أقول: إن الدولة الأموية لو قدر لها أن تستمر في الحكم الزمن الذي حكمته الدولة العباسية، لظهر على يديها من الحركات العلمية، والإصلاحات الاجتماعية؛ قريب مما ظهر على يد العباسيين. ودليلنا على ما نقول:

1 - أن الدولة الأموية نفسها وهي هي، كانت الحركة العلمية، والمذاهب الدينية، والنظم الاجتماعية؛ في آخرها أرقى منها في أولها. فانتظمت تعاليم الخوارج، ونشأ الاعتزال، واعتنقه بعض الخلفاء الأمويين، ونظمت حلقات الدروس في المساجد، وأخذ العلماء يبحثون مسائل في القدر، وغير القدر، وتناقشوا مع اليهود والنصارى وبدأت نواة التأليف، والترجمة، وظهرت الكتابة الفنية - إلى كثير من أمثال ذلك - ولو كان اتساع الحركة العلمية من عمل العباسيين وحدهم لكان آخرُ الدولة الأموية يشبه أولها.

2 - أن الأمويين أنفسهم لما انتقلوا إلى الأندلس، وكوّنوا فيها مملكة عاصرت العصر العباسيَّ الأول؛ لم يكن تشجيعهم للعلم وحركة الترجمة والتأليف أقلَّ كثيراً من عمل العباسيين. وكذلك مدينتهم وحضارتهم. وأكبر فرق بينهما: نشأ مما أحاط بالعباسيين من مدينتي العراق القديمة، والفرس، واليونان وما أحاط بالأمويين بالأندلس، من مدينة لاتيية. فأما الميل إلى التوسع في الحضارة، ومنها العلم، والأخذ بأوفر حظ من النظم الاجتماعية التي تليق بهم؛ فكان حظُّ الدولتين معاً.

ذلك بأن المملكة الإسلامية، كانت من أول عهدها تسير متنقلة في أطوارها الطبيعية. وُسِّلمها طَوْرٌ إلى طور، فتنقل من طور تغلب فيه البداءة، إلى طور من الحضارة، ثم إلى طور آخر، وهكذا... وجاءت الدولة العباسية؛ والأمة سائرة إلى الحضارة بطبيعة ما يحيط بها من ظروف. فسارت في هذا الاتجاه. والخطأ كل الخطأ أن يُفهم أنها أوجدته من عدم!

نعم! إن هناك عوامل ظهرت مع العباسيين - وبعضها من عملهم؛ كغلبة النفوذ الفارسي، ونقل العاصمة من الشام إلى العراق. وكان لهذه العوامل أثر غير قليل في نمو الحركة العلمية والاجتماعية، ولكن هذه الحركات كانت حركات مساعدة فقط. ولو لم توجد لاستمرت الأمة في سيرها إلى الحضارة، وإن كان يكون سيرها أبطأ. فسلطة العنصر الفارسي كانت تنمو في الحكم الأموي، وعلى الأخص في آخره، ولو لم يتح لها فرصة الدولة العباسية لأتيح لها فرصة أخرى مختلفة الأشكال. والعراقيون كان يصح أن يُستخدما في الحركة العلمية - والعاصمة في الشام - بل نحن نرى بالفعل، حركة الحسن البصري وتلاميذه الدينية بالبصرة تنمو وتقوى. والحركة اللغوية تنمو وتقوى؛ بمثل أبي عمرو بن العلاء، وقرينيه عيسى بن عمرو الشقفي - بالبصرة أيضاً - في عهد الدولة الأموية. ولم يكن اتساع هاتين الحركتين في العهد العباسي إلا أثراً لهؤلاء وأمثالهم، وتقدماً طبيعياً نتج من نشاط تلاميذهم.

ولكن مما لا شك فيه أن الحياة الاجتماعية - التي كانت تحياها الدولة العباسية - لونت العلوم والآداب بلون خاص، وجعلت لها صفات خاصة، ما كانت تكون لو استمرت الدولة الأموية في حكمها.

وهذا ما سنحاول وصفه في الباب الآتي. وسنقتصر من وصف الحياة الاجتماعية، على ما له أثر كبير في العلم والفن.

الفصل الأول

سكان المملكة الإسلامية في هذا العصر

واضح أن الأمم تختلف في ميزاتها اختلافاً كالذي بين أفرادها. فهي تختلف في عاداتها، وتجاربها، وفي منهج تفكيرها، وكفائتها، ودرجة عقليتها، ومقدار ثقافتها، وحدة عواطفها، أو هدوتها.

وفوق ذلك، نرى أن لكل أمة «أديباً» يختلف عن أدب الأمم الأخرى. أدب كل أمة منتزع من: طبيعة إقليمها، وتاريخها، وخيالاتها، وملوكها وسوقتها، وعقلاؤها وسخفائها وصلحائها ومجرميها، ومن نظامها السياسي، وعلى الجملة من كل شيء يتصل بحياتها.

نستطيع بعد ذلك أن نقول: إن المملكة الإسلامية في هذا العصر كانت مكونة من أمم مختلفة. فقد كان من أجزائها المغرب - حيناً - ومصرُ والشامُ وجزيرة العرب، والعراق، وفارسُ وما وراء النهر. وكانت هذه الأمم تختلف فيما بينها كلَّ الاختلافات التي بيّناها. وكلها خضعت للجزء الإسلامي، وتكوّن منها جميعاً مملكة واحدة، وكان لكل أمة من هذه الأمم مزايا وصفات عرفت بها، فشهد العرب مثلاً: بالقدرة على الشعر؛ حتى قال أحمد بن أبي ذؤاد: «ليس أحدٌ من العربِ إلا وهو يقدر على قول الشعر، طبعاً رُكّب فيهم، قلّ أو كثر»⁽¹⁾. واشتهر أهل السند؛ بالصيرفة، والعلم بالعقاقير. يقول الجاحظ: «إن السند لهم طبيعة في الصّرف، لا تَرى بالبصرة صيرفياً إلا وصاحبُ كيسه سِنديّ، واشترى محمد بن السكّن أبا رَواحِ السنديّ فكسب له المال العظيم، وقلّ صيدلانيّ عندنا، إلا وله غلامٌ سِنديّ، فبلّغوا أيضاً في الخبرة، والمعرفة بالعقاقير، وفي صحة المعاملة، واجتلاب الحرفاء مبلغاً حسناً»⁽²⁾، واشتهر أهل مرو، وخراسان بالبخل: حتى قال في «العقد الفريد»: «أجمع الناس على بخل أهل مرو، ثم أهل خراسان؛ قال ثُمّامة بن أشرس: «ما رأيتُ اللدّيك قط في بلدة إلا وهو يدعو اللدّجّاج، ويشيرُ الحَبَّ إليها، ويُلقطُ بها. إلا في مرّو، فإنني رأيتُه يأكل وحده! فعلمت أن لؤمهم في المأكّل. ورأيت في مرّو طفلاً صغيراً في يده بيضة، فقلت له: أعطني

(1) «الأغاني» جزء: 20، 51.

(2) «الحيوان»: جزء 3: 134.

هذه البيضة! فقال: ليس تَسْعُ يدك؛ فعلمت أن اللؤم والمنع فيهم بالطَّبْعِ المُرَكَّبِ، وَالجِيلَةِ الْمُفْطُورَةِ⁽¹⁾.

واشتهر اليمانيون بالعشق، والحجازيون بالدَّل⁽²⁾؛ كما اشتهر المراقيون، بِالظَّرْفِ. قال إسحاق بن إبراهيم الموصلي [من الخفيف]:

إِنَّ قَلْبِي بِالسُّلِّ تَلُّ عَزَّازِ⁽³⁾ مَعَ ظَبْيِي مِنَ الظُّبَاءِ الْجَوَازِي⁽⁴⁾

سَادِنِ، لَمْ يَرَ الْعِرَاقَ، وَفِيهِ مَعَ ظَرْفِ الْعِرَاقِ، دَلُّ الْحِجَازِ

وعَدَّد الجاحظ مزايبا كل أمة في عصره. فقال: «ميزة سكان الصَّين، الصَّنَاعَةُ، فهم أصحاب السُّبُكِ، والصِّيَاغَةِ، والأفْرَاقِ، وَالإِذَابَةِ، وَالأضْبَاقِ العَجِيبَةِ، وَأصحاب الخَرْطِ، والنَّحْتِ، والتَّصَاوِيرِ، والنَّسِجِ. واليونانيون يعرفون العِلَّلَ؛ ولا يباشرون العَمَلَ. وميزتهم الحكم والآداب والعرب لم يكونوا تجاراً ولا صناعاً، ولا أطباءً، وَلَا حُسَاباً، ولا أصحاب فلاحه، فيكونوا مَهَنَةً. ولا أصحاب زرع لخوفهم من صَغَارِ الجزيرة... ولا طلبوا المعاش من ألسنة المكاييل، ورؤوس الموازين، ولا عرفوا الدَّوَانِيْقَ، والقراريط. فحين حَمَلُوا حُدُومَهُمْ، ووجهوا قواهم إلى قول الشعرِ، وبلاغة المنطِقِ، وتشقيق اللغة، وتصاريف الكلام وقيافة البشر؛ بعد قيافة الأثر؛ وحفظ النسبِ والاهتداء بالنجوم، والاستدلالِ بالآثارِ، وتعرُّفِ الأثواءِ؛ والبَصْرِ بالخيلِ، والسلاحِ، وآلة الحربِ؛ والأحْفَظِ لكل مسموع، والاعتبار بكل محسوس، وإحكام شأن المناقب، والمثالب. بلغوا في ذلك الغاية. وميزة آل ساسان: في الملك والياسة، والأتراك: في الحروب.. وليس في الأرضِ كل تركي كما وصفنا. كما أنه ليس كل يوناني حكيماً، ولا كل صيني في غاية من الجَذْقِ. ولا كل أعرابي شاعراً، قانفاً. ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعمُّ وأثمُّ. وإليهم أظهر وأكثر»⁽⁵⁾. وقال في موضع آخر في الكلام على الزنج: «وهم أطبع الخلق على الرِّقَصِ، والضربِ بالبطل؛ على الإيقاع الموزونِ، من غير تأديب، ولا تعليم. وليس في الأرضِ أحسنُ حلوفاً مِنْهُمْ»⁽⁶⁾. «واشتهر الهند

(1) «العقد الفريد» جزء 3: 361.

(2) «زهر الآداب». جزء 1: 223.

(3) تل عزاز بفتح العين قال أبو الفرج الأصفهاني إنه بالرقعة. وأنشد البيهقي هـ. وهناك تل آخر بهذا الاسم شمال حلب ذكره ياقوت.

(4) ديوانه ص 140.

(5) انظر «رسائل الجاحظ»: 41 ما بعدها.

(6) «رسائل»: 63.

بالحساب، وعلم النجوم، وأسرار الطب، والخرط، والنجر، والتصوير، والصناعات الكثيرة العجيبة⁽¹⁾.

كذلك كانوا يختلفون في الأهواء، والميول السياسية، يوضح ذلك: ما رواه ابن قتيبة: «قال محمد بن علي بن عبد الله بن عباس لرجال الدعوة - حين اختارهم للدعوة، وأراد توجيهم -: أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي بن أبي طالب. وأما البصرة؛ فعثمانية تدين بالكف؛ وتقول: كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل. وأما الجزيرة فحرورية مارقة، وأعراب: كأغلاج، ومسلمون؛ في أخلاق النصارى. وأما أهل الشام: فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان، وطاعة بني مروان؛ عداوة لنا راسخة وجهلاً متراكماً. وأما أهل مكة والمدينة: فقد غلب عليهما أبو بكر، وعمر. ولكن عليكم بخراسان فإن هناك العبد الكثير، والجلد الظاهر، وصدوراً سليمة، وقلوباً فارغة، لم تنقسمها الأهواء، ولم تنوزعها النحل، ولم تشغلها ديانة، ولم يتقدم فيها فساد، وليست لهم اليوم همم العرب، ولا فيهم كتحارب الأتباع بالسادات، وكتحالف القبائل، وعصية العشاير. ولم يزلوا يُدالون، ويُمتنون، ويُظلمون ويكظمون؛ ويؤملون الدول. وهم جند لهم أجسام وأبدان، ومناكب وكواهل، وهامات ولحي وشوارب، وأصوات هائلة، ولغات فحمة تخرج من أفواه منكرة»⁽²⁾.

كذلك كان في كل أمة من هذه الأمم طوائف مختلفة لها شعائر، وعادات خاصة، فمنهم يهود؛ حافظوا على تقاليدهم، وحرّموا التزاوج إلا منهم، ونصارى؛ تمسكوا بشعائرهم وعاداتهم، ومجوس؛ يقيمون هياكلهم، ويوقدون نيرانهم.

كما نجد خلاقات في الآداب: ففُرس لهم أدب هو نتيجة تاريخهم، وحياتهم الاجتماعية، وعراقيون لهم آداب قديمة ورثوها مما اعتورهم من الدول. ومصريون لهم أدب كذلك، وأدب هندي، وأدب شامي، وأدب يوناني، وروماني.

دع عنك الاختلافات الإقليمية: فامة تعيش في جبل، وأخرى في سهل، وجو بارد شديد البرودة، وحار شديد الحرارة؛ وأمة ساحلية، وأمة صحراوية. وما يستتبع ذلك من خلاف بين الأمم في العادات، والطبيعة والمزاج.

كل هذه الاختلافات التي لم نذكر منها إلا أمثلة قليلة؛ كانت تكوّن المملكة الإسلامية

(1) «رسائل»: 73.

(2) «عيون الأخبار»، جزء 1: 204.

في العصر العباسي الأول، وكانت مساحتها وعاءاً تُصَهَّرُ فيه هذه المواد المختلفة، وتتفاعل فيه كما تتفاعل الأجسام المختلفة كيميائياً. وقد كانت عوامل قوية ساعدت على هذا الامتزاج. ألمننا بها في الجزء الأول من كتابنا⁽¹⁾. ولكن لا بد أن نزيد هنا كلمة عن شيء كان ظاهراً الأثر في هذا العصر، وهو عملية التوليد:

وَنُعْنِي بالتوليد؛ أن يتزوج رجل من أُمِّه وامرأة من أُمِّه أخرى؛ فينشأ بينهما نسل يجري في عروقه دم الأُمَّتَيْن. وقد امتاز العصر العباسي الأول بكثرة هذا الجيل من الناس. وكان هذا التوليد ظاهرة قوية؛ نتجت عن اختلاط الأجناس، ومن نظام الرقِّ والولاء الذي طُبِّق عقب الفتح الإسلامي. فقد أصبح البيئُ الإسلامي - وخصوصاً بيوت الخلفاء، والأمراء، والأغنياء - «عصبة أمم» ينتج من النسل ما يحمل خصائص الأمم المختلفة. خذ لذلك مثلاً: بيت أبي جعفر المنصور. فقد كان في بيته: أَرْوَى بنتُ منصور الجَمِيرِيّ أولدها المهديّ وجعفرأ الأكبر. وأُمَّة كردية كان المنصور اشتراها فترأها؛ فولدت له جعفرأ الأصغر. وأُمَّة رومية يقال لها: «قالي» أولدها «صالحاً المسكين». وامرأة من بني أمية أولدها بنتاً تسمى «العالية»⁽²⁾. هذا مع أن أبا جعفر المنصور لم يسرف في التسري إسراف من أتى بعده. وكان للرشيد زُهاء ألفي جارية من المغنَّيات والخَدَمَة في الشراب؛ في أحسن زيٍّ من كل نوع من أنواع الثياب، والجوهر⁽³⁾. «ويقال: إنَّه كان للمتوكل أربعة آلاف سرِّيَّة»⁽⁴⁾. وسيأتي من ذلك الشيء الكثير عند الكلام في الجواري.

كانت هذه الجواري المختلفة الأنواع تُوزَّعُ على الفاتحين، وتباع في أسواق النخاسين، وتهدَى كما تهدى الطُرف اللطيفة، وتمنح كما يمنح المال. وكانت الحرائر من الأمم المختلفة؛ تتزوج من غير جنسها، وكان هؤلاء وهؤلاء يُنسلن نسلأ عديداً، وكان نسلهن أكثر من نسل العربيات الخالصات؛ لقلّة عدد العربيات إذا نسب لغيرهن. بل كان ولوع الناس باختلاط بغير العرب أقوى وأشدّ، وميلهم إلى الإمام أكثر منه إلى الحرائر. ولذلك سببان: الأول: أن الجمال في كثير من نساء هذه الأمم المفتوحة أوفر، والحسن أتم؛ قد صَفَلَتْهِنَّ

(1) انظر كتاب «فجر الإسلام»: الجزء الأول ص 100 وما بعدها.

(2) «العقد» 3: 298.

(3) «الأغاني»: 9: 88.

(4) «المسعودي» جزء 3: 308.

الحضارة، وجلاهن النعيم. هذا إلى ما حَبَّتْهُنَّ به طبيعة الإقليم؛ من بياض البَشْرَةِ، وُصْفرة الشعر، وُزْرقة العيون، ونحو ذلك. الثاني: ما أشار إليه الجاحظ؛ من أن عادة التزوج بالحرائر، كانت في عهده كعادتنا الآن! لا ينظر الرجل إلى من يريد أن يتزوج؛ ولكن تتوسط «الخاطبة» فتروي له من محاسنها ما تشاء. وقد لا يتفق ذوقها وذوقه... هذا إن صدَّقْتَهُ! وليس ذلك هو الشأن في الأمة، فهو يراها قبل أن يقدم على تملكها. قال الجاحظ: «قال بعض مَنْ احتج للعلّة التي مِنْ أَجلها صار أكثر الإماءِ أَحظى عند الرجل من أكثر المَهَيَّرَاتِ⁽¹⁾! إن الرجل قبل أن يملك الأمة قد تأمل كل شيء منها، وعرف ما خلا حظوة الخلوة، فأقدم على ابتياعها بعد وقوعها بالموافقة. والحرّة إنما يستشار في جمالها النساء، والنساء لا يبصرن مَنْ جمال النساءِ وحاجاتِ الرجالِ، وموافقتهن قليلاً ولا كثيراً! والرجال بالنساء أَبْصُرُ. وَقَدْ تحين المرأة أن تقول: كأن أنفها السيف! وكأن عينها عينُ غزال! وكان عنقها إبريقُ فِصَّة...! وكان شعرها العناقيد... وهناك أسباب أُخرُ، بها يكون الحب والبغض»⁽²⁾.

ومن أقوال العرب المشهورة: «الأمة تُشْتَرَى بِالْعَيْنِ؛ وَتُرَدُّ بِالْعَيْبِ، وَالْحَرّةُ غُلٌّ فِي عُنُقٍ مِنْ صَارَتْ إِلَيْهَا». وقالوا: عَجِبْتُ لِمَنْ لَبَسَ الْقَصِيرَ؛ كَيْفَ يَلْبَسُ الطَّوِيلَ! وَلِمَنْ أَحْفَى شَعْرَهُ؛ كَيْفَ أَعْفَاهُ! وَعَجَباً لِمَنْ عَرَفَ لِإِمَاءٍ؛ كَيْفَ يُقَدِّمُ عَلَى الْحَرَائِرِ!؟»⁽³⁾.

وقد اشتهرت بالأصقاع المختلفة؛ بميلهم إلى أجناس مختلفة من النساء بحكم الجوار، وبحكم ما كانوا يأسيرون ويسترقون، «من ذلك: أن أهل البصرة أشهى النساء عندهم: الهندياتُ وبناتُ الهنديات، والأغوار»⁽⁴⁾. واليمن أشهى النساء عندهم: الحبشيات وبنات الحبشيات. وأهل الشام أشهى النساء عندهم: الروميات وبنات الروميات. وكل قوم فإنما يشتهون جلبهم وسببهم إلا الشاذ، وليس على الشاذ قياس»⁽⁵⁾.

من هنا الاختلاط الذي أبتنا طرفاً منه؛ نشأ جيل جديد يحمل ميزات خاصة، حتى

(1) المهيرة: الحرّة الغالية المهر.

(2) «رسائل الجاحظ»: 168.

(3) «المقد الفريد»: جزء 3: 296.

(4) في القاموس؛ الغورة بالضم. بلدة عند باب هراة، ويلا هاء: ناحية بالعجم.

(5) «رسائل الجاحظ»: 75.

بعض الخلفاء أنفسهم كانوا من هذا الصنف، فالخيزُران سبيّة هي من خَرشنة⁽¹⁾ ولَدَتْ موسى الهادي، وهارونَ الرشيد، ابني محمد المهدي. وشاهسفرم⁽²⁾ بنتُ فيروز بن يزدجر بن شهريار بن كسرى أبرويز، ولدت للوليد بن عبد الملك، يزيد بن الوليد الناقص، وإبراهيم بن الوليد المخلوع⁽³⁾. ومروان بن محمد؛ ابن أمة كردية⁽⁴⁾. وأبو جعفر المنصور؛ أمه بربرية اسمها سلامة. والمأمون؛ أمه أمة تسمى مراجل. والمعتصم، أمه أمة تسمى ماردة. والوائق؛ أمه أمة تسمى قراطيس. والمتوكل؛ أمه أمة تسمى شجاع⁽⁵⁾. ومثل ذلك في العلماء، والشعراء. قال الأصمعي: «كان أكثر أهل المدينة يكرهون الإماء، حتى نشأ منهم علي بن الحسين، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله. ففاقوا أهل المدينة فِقهاً، وعلماً، وورعاً. فرغب الناس في السراري⁽⁶⁾».

خضع هذا الصنف من المولّدين لقوانين «الوراثة» فكسب من آبائه وأمّهاته صفات خاصة. وكان صنفاً ممتازاً. والعرب من قديم آمنوا بأن الزواج بالأبعد، خير من الزواج بالأقارب. وروي في الخبر: «اغْتَرِبُوا لَا تَضُؤُوا»⁽⁷⁾. وقال الشاعر [من الطويل]:

فَتَى لَمْ تَلِدْهُ بِنْتُ عَمِّ قَرِيبَةٍ فَيَضُؤِي وَقَدْ يَضُؤِي رَيْدُ الْقَرَائِبِ⁽⁸⁾
وقال آخر [من الرجز]:

أَنْزِرْ مَنْ كَانَ بَعِيدَ النَّهْمِ، تَزْوِجِ أَوْلَادِ بَنَاتِ الْعَمِّ
فَلَيْسَ نَاجٍ، مِنْ ضَوْيِ وَسُقْمِ!

ورؤوا: «أن عمر نظر إلى قوم من قریش؛ صفار الأجسام. فقال: ما لكم صغرتم؟ قالوا: قُربُ أمهاتنا من آبائنا. قال: صدقتم؛ اغتربوا. فتزوجوا في البعداء فأنجبوا!».

(1) خرشنة: بلدة قرب ملطية. قال أبو فراس [من مجزوء الكامل]:

إن زرت خرشنة أسيرا فلكم حللت بها أميرا

(2) في كتاب «البلدان» لابن الفقيه: جاء هذا الاسم، شاهزند ولعله أصح!

(3) زهر الآداب - هامش العقد - جزء 1: 222. (4) «الطبري» جزء 9: 318.

(5) انظر كتاب «المعارف» لابن قتيبة ص 128 وما بعدها.

(6) «العقد الفريد» جزء 3: 276.

(7) معناه: تزوجوا في البعاد الأنساب؛ لا في الأقارب. قال في اللسان: «وذلك أن العرب تزعم: أن ولد الرجل من قرابته يجيء ضاوباً، نحيفاً».

(8) البيت بلا نسبة في لسان العرب 489/14 (ضوا).

والواقع أيّد هذه النظرية: فالمولدون في العصر العباسي؛ كانوا من أظهر العناصر، ولهم ميزات مختلفة، في أجسامهم، وعقولهم، وصناعاتهم، وذلك باختلاف أمهاتهم. يقول أحد القواد: «ما في الدنيا أحد أشجع من أبناء خراسان المولدين، ولا أفتك منهم!»⁽¹⁾. ويقول الأصمعي: «بنات العم أصبر، والغرائب أنجب، وما ضرب رؤوس الأبطال كابن الأعممية!». «وستل بعضهم عن ولد الرومية. فقال: صلفٌ، مُعجَب، بخيل. قيل: فولد الصقلبية؟ قال: طَفَسٌ، زنيمٌ. قيل: فولد السوداء؟ قال: شجاع، سخي، قيل: فولد الصفراء؟ قال: هم أنجب أولاداً، وألين أجساداً، وأطيب أفواهاً. قيل: فولد العربية؟ قال: أَيْفٌ، حسود⁽²⁾... إلخ. ويقول الجاحظ: «رأينا الجَلَّاسِيَّ من الناس - وهو الذي يتخلق بين الحبشي؛ والبيضاء - والعادة من هذا التركيب؛ أنه يخرج أعظم من أبويه، وأقوى من أصليه، ومثمرته. ورأينا الِيسْرِيَّ من الناس - وهو الذي يخلق من بين البيض والهند - لا يخرج ذلك النتاج على مقدار ضخم الأبوين، وقوتهما؛ ولكنه يجيء أحسن وأملح⁽³⁾. ويقول في العلة؛ في ميزة النصرارى على اليهود في الشكل، والعقل: «إن الإسرائيلي لا يزوج إلا الإسرائيلي... فكانت الغرائب لا تشوبهم، وفحولة الأجناس لا تضرب فيهم»⁽⁴⁾.

إن شئت؛ فانظر في كتاب الأغاني، تجد أن أكثر من نبغ من المغنيات في الحجاز، ثم في العراق؛ في العصر الأول العباسي من «مَوْلَدَات المدينة» أو من تلاميذهن - ومولدات المدينة: نساء نتجن من آباء عرب، وأمهات من غير العرب - أو شئت؛ فانظر إلى كثير من العلماء، والأدباء، وتحرر أجناس آبائهم، وأمهاتهم، تجدهم من المولدين. وقد رأيت شهرة مولدي خراسان، ومولدي الأعجام عامة؛ بالشجاعة. وقديماً ظهر باليمن عنصر ممتاز سماهم العرب «الأبناء». «وهم الذين أرسلهم كسرى مع سيف بن ذي يزن لما جاء يستنجد على الحبشة؛ فنصروه، وملكوا اليمن، وتدبروها وتزوجوا في العرب، فقيل لأولادهم الأبناء، وغلب عليهم هذا الاسم، لأن أمهاتهم من غير جنس آبائهم»⁽⁵⁾. ومن مشهوري العلماء من الأبناء: طاوس بن كيسان، ووهب بن مُتَبِّو التابعيان - غير أن هؤلاء الأبناء؛ كانوا من أب

(1) «طيفور» 143.

(2) «محاضرات الأدباء» جزء 1: 207.

(3) كتاب «الحيوان» جزء 1: 71.

(4) «رسائل الجاحظ» - على هامش «الكامل» - جزء 2: 169 و 170 والعبارة هناك أطول.

(5) «لسان العرب» في مادة «ابن».

فارسي، وأم عربية يمنية. والمولدون في عصرنا العباسي كان أكثرهم من أب عربي، وأم اعجمية.



وكما كان هناك «توليد» بين الأجسام، كان هنا توليد عقلي. فعقول الناس من الأمم المختلفة، كان يتناولها اللقاح. فالفارسي؛ يحمل عقلاً فارسياً، ثم يعتنق الإسلام، ويتعلم اللغة العربية، فينشأ مزيج من العقليين، تتولد منه أفكار جديدة، ومعانٍ جديدة. واليوناني النصراني، أو الرومي النصراني، أو العراقي اليهودي؛ يخالط العربي المسلم، ويتبادلان الرأي والقصاص، والفكرة، فينشأ من ذلك فكر جديد، وهكذا - ومن ثمَّ كان «الأدب العربي» بمعناه الواسع. الذي يشمل كل ثقافة؛ ليس في الحقيقة أدباً عربياً؛ وإنما هو «مزيج طبع بالطابع العربي الإسلامي فسمي أدباً عربياً؛ ولنذكر مثلاً يوضح هذا: ذلك أنا نرى العرب في جاهليتها أدبها؛ أدب عربي بالمعنى الصحيح. وهو إن اقتبس شيئاً مما حوله؛ فقد كان اقتباسه قليلاً خفيفاً. أما الروح الغالبة القوية فهي: الروح العربية. فهو يمثل الحياة العربية أحسن تمثيل، ويصور حياتهم الاجتماعية أتم تصوير، فيه خيالهم، وفيه طريقة صيدهم، وفيه وصف حروبيهم، ولهوهم، وجدهم، وبدواتهم. فإذا نحن طُفرنا إلى العصر العباسي. وجدنا الناس، وخاصة الفرس الذين دخلوا في الإسلام، وكانت لهم غلبة على مرافق الدولة، لم يعدوا يتذوقون بذوقهم الفارسي الشعر العربي الجاهلي، وإنما يتذوقون ما ألقوا، من التغني في شعرهم بالحب، والخمر. فظهر العباس بن الأحنف الخراساني البيه، وأبو نواس الفارسي الأم؛ يشبعان ذوقهما. الأول: في عشقه، والثاني: في خمرياته. قد كان للعربي الجاهلي شعر في الحب، وشعر في الخمر، ولكن شتان بين خمريات طرفة؛ وخمريات أبي نواس، وشتان بين شوق امرئ القيس؛ وشوق العباس. ويعجبني في ذلك قول الجاحظ: «كم بين قول امرئ القيس - تقولُ وَقَدْ مَالَ الْعَيْبُطُ بِنَا مَعَا - وبين قول علي بن الجهم [من الطويل]:

سقى الله ليلاً ضمناً؛ بعد هَجَعُوْ
وأذنى فُوَاداً مِنْ فُوَادٍ مُعَذَّبٍ
فَبِئْسَا جَمِيْعاً؛ لَوْ تَرَأَى رُجَاجَةَ
مِنْ الرَّاحِ؛ فيما بيننا لم تَسْرَبِ⁽¹⁾

لم تكن الحضارة وحدها، هي التي أنتجت هذا الفرق. ولكن كان من أكبر العوامل فيه: تزواج الأجناس، وتزواج الأفكار، كالذي كان في الشعر. فقد أخذ الفرس الوزن

(1) «محاضرات الأدباء» جزء 2: 68، وديوانه ص 95.

العربي، والقافية العربية، والأسلوب العربي. ولكن أخذوا بجانب ذلك؛ الخيال الفارسي، والذوق الفارسي. انظر إلى القصيدة التي يقولها الخُرَيْمِي: يذكر بغداد ويصف ما انتابها من الفتن - أيام الخلاف بين الأمين والمأمون - والتي مطلعها:

قالوا: وَلِمَ يَلْعَبُ الزَّمانُ بِبِغدادَ، وَتَغْبِرُ بِهِ عَوَايِرُهَا⁽¹⁾!

تحس بِنَفْسٍ قَصَصِي، ممتع طويل، لا عهد للعرب به من قبل. وانظر أنواع الحكم الهندية الفارسية العربية - التي تجدها في أقوال ابن المقفع - وانظر القصص الذي في ألف ليلة وليلة، وكليدة ودمنة. وانظر أنواع المقامات التي تجلت في عمل البديع، والحريري. كل هذا وأمثاله: أنواع لا يعرفها العرب الخَلْص. وإنما كانت - من غير شك - نتيجة عملية التوليد التي أشرنا إليها. وما كانت تكون لو عاش العرب وحدهم، أو الفرس وحدهم. ومثل ذلك يقال فيما ظهر من أنواع العلوم المختلفة، التي سنوضحها في فصول تالية.

والخلاصة أن لقاح العقول أنتج مخلوقات جديدة؛ لها ميزاتها الخاصة، كما كان الشأن في توليد الأجسام.



وبعد: فمع هذه الاختلافات المتنوعة - التي أبتأ - كانت هناك روح واحدة ترفرف على العالم الإسلامي. هي روح شرقية، توحد بين أفرادها - مهما اختلفت أجناسهم وأنواعهم - هذه الروح هي التي أخضعت الفلسفة اليونانية، لما دخلت في بلادها. فأصبغت عليها ثوباً من روحانيتها، وإلهاماتها. وهي التي جعلت علماء التاريخ والاجتماع يدركون خصائص مشتركة بين الشرق، وتخالف تلك التي للغرب. روح ورثها الشرقي من أجيال، وساعد على تكوينها بيئاتهم الطبيعية، والاجتماعية، وجعلتهم يتذوقون غير ما يتذوقه الغربي، ويدركون الأشياء على غير النمط الغربي، كما جعلت لهم مدنيات؛ تخالف - من وجوه كثيرة - المدنيات الغربية. جاءت الأديان المختلفة من: بوذية، ويهودية، نصرانية. فصبغت هذه الروح صبغة خاصة. صبغة لا مادية، تؤمن بإله فوق هذا العالم، وترجو جنة، وتخاف ناراً، وترى أن وراء هذه السعادة الدنيوية، والشهوات الجسمية، سعادة أخرى روحية! فلما جاء الإسلام، ونشر سلطانه على الممالك الشرقية. زاد هذه الروح وقواها، وعمل في توحيدها. فقد كانت هذه الأمم المختلفة تخضع لقانون واحد. ولنظام في الحكم واحد وتتكلم بلغة واحدة، وبيدين

(1) القصيدة في «تاريخ الطبري» جزء 10: 176، وتبلغ 145 بيتاً.

أغلبها بدين واحد. ورحلات العلماء في منتهى القوة، على صعوبة المواصلات. والرحالون يتبادلون الآراء، والمعتقدات، ويدعون دعوات دينية وسياسية. والحكام يُرسلون من مركز الخلافة مزودين بتعاليم واحدة في جوهرها.

كل هذا: وتحد بين الأمم المختلفة، وتكون منها ما يصح أن يسمى أمة واحدة، لها: أدب واحد، وثقافة واحدة، وعلم مشترك.

الفصل الثاني

الصراع بين العرب والموالي

يظهر أن العرب في الجاهلية لم يكن لهم شعور قوي بأنهم أمة! إنما كان الشعور القوي عندهم: شعور الفرد بقبيلته. ذلك: أنا إذا رجعنا إلى ما نرجح صحته من الشعر الجاهلي وجدناه مملوءاً بالشعور القبلي، فالعربي يمدح قبيلته، ويتغنى بانتصارها، ويعدد محاسنها، ويهجو القبيلة الأخرى من أجل قبيلته. ولكن قلّ أن تجد شعراً يتغنى فيه العربي بأنه عربي! ويفخر فيه على غيره من الأمم. والسبب في ذلك واضح. وهو: أن العرب في الجاهلية لم يكونوا أمة بالمعنى الصحيح. فلم يتحدوا لغة ولا ديناً، وليس لهم آمال وطنية واحدة، ولا ما هو شرط أولي للأمة، وهو وجود شخص، أو هيئة مكونة من عدة أشخاص، لها قوة تنفيذ أوامرها على كافة أفرادها، وحملهم على طاعتها. وطبيعة المعيشة القبليّة التي كانت تعيشها تأبى ذلك.

أضف إلى ذلك؛ أنه لم يكن هناك ما يشجع العرب على هذه الفكرة. لأنهم إذا نظروا هذا النظر لم يشعروهم ذلك بعظمة، ولا فخر، فحولهم: الفرس من ناحية، والروم من ناحية أخرى، وعلاقة العرب بهم ليست علاقة تشعر بالقوة. فهم يتعاملون معهم تجارياً ولكن ليست علاقة الند بالند. بل علاقة الفقير بالغني، والضعيف بالقوي. ومن تاجر منهم، وانتقل إلى فارس، والروم ورأى عظمتهم، استضعف نفسه - نعم! وردت بعض قصص قد تنقض ما نقول: كالذي رواه القطامي عن الكلبي: من وفود العرب على كسرى⁽¹⁾، وافتخار النعمان «بالعرب، وفضلهم على جميع الأمم. لا يستثني فارس، ولا غيرها. وأن أمة لو قرنت بالعرب لفضّلتها (العرب) بعزها، ومنعتها، وحسن وجوها، وبأسها، وسخائها، وحكمة أسنتها، وشدة عقولها، وأنفثها، ووفائها، إلخ». ولكننا نشك في هذا الخبر شكاً كبيراً. فإننا لم نجد هذا الخبر إلا عن الكلبي، وهو مشهور بالوضع. ولأن هذا الحديث لم نجد أحداً رواه في العصر الأموي مع أهميته؛ إنما روي عن الكلبي وحده؛ في العصر العباسي، هذا إلى أن ما فيه من الصنعة الفنية؛ دليل على وضعه - بل عندنا من الأخبار الصحيحة ما ينقضه، ذلك ما يقوله قتادة وهو من مشهوري التابعين، وهو كذلك: عربي صميم، من سدوس. قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَكَّمْتُمْ

(1) تجدها في «العقد الفريد»: جزء 1: 124.

عَلَى سَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَقْدَمَكُمْ فِيهَا» [آلِ عِمْرَانَ: 103] : «كان هذا الحي من العرب؛ أذل الناس ذلاً، وأشقاه عيشاً، وأبينه ضلالة، وأعراه جلوداً، وأجوعه بطوناً، مَكْمُومِينَ عَلَى رَأْسِ حُجْرَيْنِ الْأَسْدِينَ: فارس، والروم. لا والله ما في بلادهم يومئذ من شيء يُحْسَدُونَ عَلَيْهِ. من عاش منهم عاش شقياً ومن مات رُدَى فِي النَّارِ يُؤْكَلُونَ؛ ولا يأكلون! والله ما نعلم قبيلة يومئذ من حاضر الأرض، كانوا فيها أصغر حظاً، وأدق فيها شأناً منهم. حتى جاء الله عزَّ وجلَّ بِالْإِسْلَامِ فَوَرَّكُمْ بِهِ الْكِتَابَ. وأحل لكم به دار الجهاد، ووسع لكم به من الرزق، وجعلكم به ملوكاً على رقاب الناس!!»⁽¹⁾.

والعرب لما انتصرت قبيلة منهم على فرقة من الجيش الفارسي يوم ذي قار، عدت ذلك فخراً عظيماً، مع أنه ليس بشيء ذي خطر، فأية فرقة لأية أمة؛ عرضة للانهازم، ولكن العرب أحسوا بالفخر العظيم لانتصارهم. كأنهم ما كانوا يتوقعون أن تهزم حملة فارسية؟، بل في نفس هذه القصة مستند قوي لما نقول وهو: أن العرب لما انتصروا يوم ذي قار، لم يتغنوا بنصرة العرب على الفرس، إنما تغنوا بنصرة القبائل التي اشتركت في الحرب. وهم: الشيبانيون، والبعجليون، واليُسُكْرِيُّونَ، ولم تتجَلَّ فِي الْغَنَاءِ رُوحٌ عَرَبِيَّةٌ عَامَةٌ.

ويخبرنا الطبري: أنه عندما أراد عمر فتح فارس، تخوفوا من الفرس، وعجبوا كيف يستطيعون أن يحاربوهم! يقول: «وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم (إلى المسلمين) وأثقلها عليهم؛ لشدة سلطانهم، وشوكتهم، وعزهم، وقهرهم الأمم». وَرَوَى أَنَّ الْمُثَنَّى بْنَ حَارِثَةَ تَكَلَّمَ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ؛ لَا يَعْظَمَنَّ عَلَيْكُمْ هَذَا الْوَجْهَ. فَإِنَّا قَدْ تَجَبَّحْنَا رَيْفَ فَارِسَ، وَغَلَبْنَا هُمْ عَلَى خَيْرِ شَيْءٍ فِي السَّوَادِ، وَشَاطَرْنَا هُمْ، وَنَلْنَا مِنْهُمْ، وَاجْتَرَأَ مَنْ قَبَّلْنَا عَلَيْهِمْ، وَلَهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا بَعْدَهَا!!»⁽²⁾.

فالذي يظهر لنا من هذا كله: أن العربي في الجاهلية كان يعتز بقبيلته. والمحمدة التي يفتخر بها هي: التي يأتي بها أفراد قبيلته، فلما رهن حاجب ابن زُرَّارَةَ قَوْسَهُ عِنْدَ كَسْرَى وَوَفَى ابْنَهُ بِالرَّهْنِ! كان الذي يفتخر بذلك قبيلة تميم⁽³⁾، والذي يفتخر بالشاعر أو الشجاع قبيلته، وَقَالَ أَنْ يَتَجَاوَزُوا ذَلِكَ إِلَى عَدِّ الْمَكْرُمَةِ، مَكْرُمَةٌ أُمَّة!

(1) «تفسير الطبري»: 1: 25.

(2) «تاريخ الطبري»: جزء 4: 61.

(3) يقول أبو تمام، يمدح أبا دلف المعجلي [من الطويل]:

وزادت على ما وطنت من مناقب
عروش الذين استرهنوا قوس حاجب!
إذا اقتضت يوماً تميم بقوسها،
فانتشم بذئ قار، أمالت سيوفكم؛
[ديوانه 1/ 115].

فلما جاء الإسلام، تكوّن العرب أمةً، وكانت فيها خصائص الأمة التي أشرنا إليها، من اتحاد لغة، ودين، وميول، ومن وجود حكومة على رأسها. وأعقب ذلك الانتصارُ على أضخم أمتين كانتا في عصرها. وهما: فارس، والروم. ولكن مع هذا لم تمنح الروح القبليّة. فوجدت النزعتان معاً: (نزعة العربي لقبيلته، ثم بطنه ثم فخذة) و (نزعة للدم العربي، والأمة العربية، والجنس العربي)، وسارت النزعتان جنباً إلى جنب، في صدر الإسلام. وصرنا نسمع العربي يفتخر بقبيلته في الإسلام، كما كان في الجاهلية، وزاد في الإسلام الافتخارُ بالجنس العربي، كالذي يقول [من الكامل]:

إِنَّا مِنَ النَّفَرِ الَّذِينَ جِيَادُهُمْ طَلَعَتْ عَلَى عَادٍ يَرْبِحُ صَرَصَرِ
وَسَلَبْنِ تَاجِي مَلِكٍ قَبِضَرٍ بِالْقَنَا، وَاجْتَرْنَا بَابَ الدَّرْبِ لِابْنِ الْأَصْفَرِ⁽¹⁾

فأما النوع الأول، وهو العصبية القبليّة، فالحوادث التاريخية في العصر الأموي، والقصائد الأموية كلها تفسر هذه النزعة، ولا تفهم إلا بها. ولنستق لك أمثلة للدلالة عليها: يقول رجل من بني أسد بن خزيمة يمدح يحيى بن حيان [من الطويل]:

أَلَا جَعَلَ اللَّهُ الْيَمَانِينَ كُلَّهُمْ، فِدَى لِفَتَى الْفُتَيَانِ، يَحْيَى بْنَ حَيَّانِ
وَلَوْلَا عُرَيْقُ فِي، مِنْ عَصَبِيَّةِ لَقُلْتُ، وَأَلْفًا مِنْ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ
وَلَكِنَّ نَفْسِي لَمْ تَطْبُ بِعَشِيرَتِي، وَطَابَتْ لَهُ نَفْسِي بِأَبْنَاءِ قَحْطَانَ

وروى المبرد عن شيخ من الأزد ثقة، عن رجل منهم: أنه كان يطوف بالبيت وهو يدعو لأبيه. فقيل له: ألا تدعو لأمك؟ فقال: إنها تميمية⁽²⁾!

ودعبل يفتخر باليمن، ويعدد مناقبهم، ويردُّ على الكُميت افتخاره بنزار، في قصيدة تبلغ ستمائة بيت. أولها [من الوافر]:

أَفِيْقِي مِنْ مَلَامِكِ يَا ظَعِينَا كَفَانِي اللَّوْمَ مَرُّ الْأَزْبَعِينَا⁽³⁾
وقد ذكر المسعودي: طرفاً من القصيدتين⁽⁴⁾، وعقب ذلك بقوله:

«وَتَمَى قَوْلُ الْكُمَيْتِ فِي النَّزَارِيَةِ، وَالْيَمَانِيَةِ، وَافْتَخَرَتْ نَزَارُ عَلَى الْيَمَنِ، وَافْتَخَرَتْ الْيَمَنِ

(1) بنو الأصفر: الروم، قال ابن سيده: لا أدري لم سمو بذلك!

(2) «الكامل» جزء 1: 198.

(3) «نشوار المحاضرة» جزء 1: 177، وديوانه ص 290.

(4) جزء 2: 155.

على نزار، وأدلى كل فريق بما له من المناقب، وتحزبت الناس، وثارَت العصية في البدو والحضر، وتبع ذلك أمرُ مروان بن محمد الجعدي، وتعصبه لقومه من نزار على اليمن، وانحرف اليمن عنه إلى الدعوة العباسية.

وكان عند كثير من ولاية العرب، هذه النزعة السيئة في الحكم، وقيلته حوله ترى أنه إذا وُلِّي الرجل فقد وليت قبيلته، فلما ولي ابن هبيرة العراق اعتقدت قَزَازة: أنها وليت الحكم. فلما عزل وتولى خالد بن عبد الله القسري، اشرأبت أعناق قَسْر، وذلت فزارة. وقال الفرزدق [من الطويل]:

لَعُمْرِي لَسُنَّ نَمَابَتْ فَزَارَةَ نَوْئَةً لَمِنْ حَدَثِ الْأَيَّامِ تَحْسِبُهَا قَسْرًا⁽¹⁾

وفي العصر العباسي لما تولى معن بن زائدة الشيباني اليمن، قَتَلَ من أهلها تعصباً لقومه من ربيعة، وغيرها من نزار، فكان عقبة بن سالم - والي عمان، والبحرين - يقتل من القيسيين تعصباً لقومه من قحطان، وكيداً لمعن لما عمله في اليمن⁽²⁾.

والأمثلة على ذلك كثيرة - لا حصر لها - والذي يهمنا في موضوعنا هنا هو النزعة الثانية. وهي نزعة العرب ضد الموالي:

اعتنق العرب الإسلام، وسمعوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَىٰ بِاللِّبِّ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ﴾ [آل عمران: 19] ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (30) [آل عمران: 85]، وآمنوا بأن الإسلام خير الأديان وأن الناس حولهم في ضلال. وأنهم حماة الإسلام، وحملة الدين القويم. وأن عليهم دعوة الناس كافة، ليتخلوا عن دياناتهم السابقة، ويدخلوا فيه. وكان من بعد ذلك الجهادُ. فظفروا بفارس ودكوا عرشها، وانتصروا على الروم، وهزموا جيشها، واستولوا على كثير مما في أيديها. وعلى الجملة، فقد رأوا: أن سيادة العالم كانت للفرس والروم. فانتقلت فجأة إليهم! وأن هؤلاء الفرس الذين كان العرب بالأمس يخشون بأسهم أصبحوا تحت حكمهم! وهؤلاء الروم الذين كان العرب يتمنون أن يفتحوا لهم باب الشام، ومصر، ليتاجروا فيها قد هزموا، وفروا أمامهم إلى عقر دارهم! كل هذا: رفع من نفسية العرب. وغلا كثير منهم في ذلك فشعروا بأن الدم الذي يجري في عروقهم دم ممتاز، ليس من جنسه دم الفرس، والروم، وأشباههم! وتملكهم هذا الشعور بالسيادة، والعظمة، فنظروا إلى غيرهم من الأمم نظرة السيد إلى المسود. وكان الحكم

(2) انظر «المسعودي» جزء 2: 155.

(1) لم أقع عليه في ديوانه.

الأموي مؤسساً على هذا النظر! والحق: أن العرب في هذا لم يطيعوا الإسلام في تعاليمه! فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِتْقَانٌ﴾ [الحجرات: 10] ، ويقول النبي ﷺ: «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجْمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى!»، ويقول عمر: لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته!!، وإذا قلتُ العرب؛ فلست أعني جميعهم، فقد كان هناك طائفة كبيرة، من خيارهم، تدين بتعاليم الإسلام، وتجعل مقياس الفضل التدين لا الدم، فقد كان علي بن أبي طالب: لا يفضل شريقاً على مشروف، ولا عريباً على عجمي، ولا يصانع الرؤساء، وأمراء القبائل. فكان هذا من آكد الأسباب في تقاعد العرب عنه!⁽¹⁾. وروى المدائني: أن طائفة من أصحاب علي مشؤا إليه، فقالوا: يا أمير المؤمنين أعط هذه الأموال، وفضل هؤلاء الأشراف - من العرب، وقريش - على الموالي، والعجم، واستعمل من تخاف خلفه من الناس - وإنما قالوا له ذلك، لِمَا كان معاوية يصنع في المال. فقال لهم: أتأمرونني أن أطلب النصر بالجرور؟!⁽²⁾. ولكن سواد العرب، وحكام بني أمية، وولاتهم، كانت عندهم هذه العصبية العربية قوية، يحقرون معها من لم يكن منهم. وكتب الأدب، وحوادث التاريخ، مملوءة بالشواهد على ذلك: نزل جرير بقوم من بني العنبر فلم يُضَيِّقوه حتى اشترى منهم القرى! فانصرف وهو يقول [من البسيط]:

يَا مَالِكَ بْنَ طَرِيفٍ، إِنَّ بَيْعَكُمْ
قَالُوا نَبِيعُكَ بَيْعاً؛ فَقُلْتُ لَهُمْ:
رَفَدَ الْقَرَى، مُفْسِدٌ لِلدِّينِ، وَالْحَسَبِ!
بِيعُوا الْمَوَالِيَّ وَاسْتَحْيُوا مِنَ الْعَرَبِ!

قال المبرد: إن جِلَّةَ الموالي أنفت من هذا البيت. لأنه حطهم، ووضعهم، ورأى أن الإساءة إليهم غير محسوبة عيباً⁽³⁾.

وقال المختار، لإبراهيم بن الأشتر يوم خازير، وهو اليوم الذي قُتل فيه عبيد الله بن زياد: «إن عامة جنديك هؤلاء الحُمراء (يريد الموالي)، وإن الحرب إن صرستهم هربوا، فاحمل العرب على متون الخيل، وأزجلِ الحمراء أمامهم»⁽⁴⁾.

وروى الأغاني: أن رجلاً من الموالي خطب بنتاً من أعراب بني سليم، وتزوجها. فركب محمد بن بشير الخارجي إلى المدينة، ووالها يومئذ إبراهيم بن هشام بن إسماعيل،

(1) شرح «نهج البلاغة» لابن أبي الحديد عن المدائني جزء 1: 180.

(2) شرح «النهج» جزء 1: 182.

(3) «الكامل» 1: 273، وديوانه ص 436 - 437.

(4) «الكامل» 1: 274.

فشكا إليه، فأرسل الوالي إلى المولى، ففرق بين المولى وزوجته، وضره مائتي سوط، وحلق رأسه، ولحيته، وحاجبيه!

فقال محمد بن بشير [من الوافر]:

قَضَيْتَ بِسُنَّتِهِ، وَحَكَمْتَ عَدْلًا،
وَلَمْ تَرِثِ الْحُكُومَةَ مِنْ بَعِيدٍ!
وفيها يقول:

وَفِي الْمِائَتِينَ، لِلْمَوْلَى نَكَالًا،
إِذَا كَافَأَتْهُمْ بِبَنَاتِ كِسْرَى،
فَأَيُّ الْحَقِّ أَنْصَفَ لِلْمَوْلَى
وَفِي سَلْبِ الْحَوَاجِبِ وَالْحُدُودِ!
بَهْلٌ يَجِدُ الْمَوْلَى مِنْ مَزِيدٍ؟
مِنْ أَضْهَارِ الْعَبِيدِ إِلَى الْعَبِيدِ⁽¹⁾!

وكان الحجاج - أحد أركان الدولة الأموية - ينفذ هذه السياسة في شدة، ودقة، فقد وسم أيدي النبط بالمشراط. وفي ذلك يقول الشاعر في مولى [من البسيط]:

لَوْ كَانَ حَيًّا لَهُ الْحَجَّاجُ مَا سَلِمْتَ
صَحِيحَةً يَدُهُ مِنْ وَسْمِ حَجَّاجٍ⁽²⁾

ولما نزل الحجاج واسطاً نفى النبط منه، وكتب إلى عامله بالبصرة وهو الحكم بن أيوب - يقول: إذا أتاك كتابي، فأنف من قبلك من النبط، فإنهم مفسدة للدين، والدنيا. فكتب إليه: قد نفيت النبط، إلا من قرأ منهم القرآن، وتفقه في الدين. فكتب إليه الحجاج: إذا قرأت كتابي فادع من قبلك من الأطباء، ونم بين أيديهم؛ ليقفوا عروكك. فإن وجدوا فيك عرفاً نبطياً فاقطعه! والسلام⁽³⁾.

وأمر الحجاج أن لا يؤم الكوفة إلا عربي⁽⁴⁾. ولما قبض على سعيد بن جبير، وكان قد خرج مع ابن الأشعث، على الحجاج. قال له الحجاج: أما قدمت الكوفة وليس يؤم بها إلا عربي، فجعلتك إماماً؟! قال: بلى. قال: أفما وليتك القضاء فضج أهل الكوفة، وقالوا: لا يصلح القضاء إلا لعربي! فاستقضيت أبا بردة بن أبي موسى الأشعري، وأمرته ألا يقطع أمراً دونك! قال: بلى. قال: أو ما جعلتك في سُمَّاري وكلهم من رؤوس العرب؟ قال: بلى. قال: فما أخرجك علي؟! إلخ⁽⁵⁾.

(1) «الأغاني» جزء 14: 150، وديوانه ص 54.

(2) شرح «النهج» جزء 4: 133.

(3) «محاضرات الأدباء» 1: 218.

(4) «العقد»: جزء 1: 207.

(5) «الكامل» جزء 1: 397.

ويقول الأصفهاني: كانت العرب إلى أن جاءت الدولة العباسية إذا أقبل العربي من السوق ومعها شيء فرأى مولى؛ دفعه إليه ليحمله عنه، فلا يمتنع، ولا السلطان يغير عليه! وكان إذا لقيه راكباً، وأراد أن ينزل فعل، وإذا رغب أحد في تزوج مولاة: خطبها إلى مولاها دون أبيها وجدها⁽¹⁾.

وطرب الموالي طرباً شديداً لَمَّا مدحهم جرير بن الحَخَفَيَّيْ بيت قال فيه [من الطويل]:

فَيَجْمَعُنَا وَالْعُرَّ أَوْلَادَ سَادَةٍ أَبٌ لَا يُبَالِي بَعْدَهُ مَنْ تَعَدَّرَا

فاجتمعوا حوله يسلمون عليه، ويسألونه كيف أنت يا أبا حَزْرَةَ؟ وأهدوا له مائة حلة⁽²⁾!

بل احتقر العرب طائفة المولدين - الذين ذكرنا طرفاً من نبوغهم، وخصائصهم في الفصل السابق - وسموا ابن العربي من الأمة «التهجين»، قال في لسان العرب: الهُجْنَةُ من الكلام ما يعيك، والتهجين: العربي ابن الأمة لأنه معيب.

قال ابن عبد ربه: «وكانت بنو أمية لا تستخلف بني الإمام، وقالوا: لا تصلح لهم العرب»⁽³⁾. ويقول الأصمعي في تعليقه ذلك: «إن الناس يرون أن امتناعهم (عن توليتهم) كان للاستهانة بهم. وإن هذا غير صحيح وإنما كانوا يمتنعون عن توليتهم لأن بني أمية كانوا يرون أن زوال ملكهم على يد ابن أم ولد». ونحن أميل إلى تعليل الناس من تعليل الأصمعي - لأن قولهم هو الذي يتمشى مع الواقع، والمنطق الصحيح. وسياسة بني أمية كلها تؤيد ذلك، فهم إذا اختاروا والياً راعوا عربيته، وإذا اختاروا قاضياً، أو إماماً يصلح بالناس راعوا ذلك. وليسوا في هذا يرجعون إلى ضرب من التنجيم كما يزعم الأصمعي. وقد لاقى بنو أمية كثيراً من العنت لتعيين خالد بن عبد الله القسري والياً على العراق. ولاقى هو كثيراً من هجو الشعراء لأن أمه أمة رومية. وأكبر دليل على نقض قول الأصمعي: إنهم ولّوا فعلاً يزيد بن الوليد، وإبراهيم بن الوليد، ومروان بن محمد، وأمهاتهم إماء! ولو كانوا يعتقدون بالتنجيم ما ولّوهم - إنما الحكمة في توليتهم أن الموالي بدؤوا يقوون في آخر العهد الأموي، فاضطر الناس لضرب من الخضوع أمام قوتهم.

(1) «محاضرات الأدباء» 1: 220.

(2) انظر «الأغاني» 7: 65، وديوانه ص 474.

(3) «العقد»: جزء 3: 297.

وذهب أعرابي إلى سَوَّار القاضي، فقال: إن أبي مات، وتركني وأخاً لي - وخط خطين ناحية - ثم قال: وهجيتاً لنا - ثم خط خطأً آخر ناحية - ثم قال: كيف ينقسم المال بيننا؟ فقال: المال بينكم أثلاثاً إن لم يكن وارث غيركم. فقال له: لا أحسبك فهمت! إنه تركني، وأخي، وهجيتاً لنا. فقال سَوَّار: المال بينكم سواء. فقال الأعرابي: يأخذ الهجين كما أخذ ويأخذ أخي؟ قال: أجل! فغضب الأعرابي، وقال: تعلم والله إنك قليل الخالات بالدهناء⁽¹⁾!. وحكى الجاحظ قال: «قلت لعبيد الكلابي وكان فصيحاً فقيراً: أيسرك أن تكون هجيناً ولك ألف جريب؟ قال: لا أحب اللؤم بشيء! قلت: فإن أمير المؤمنين ابن أمة. قال: أخزى الله من أطاعه! ويقول الرياشي [من مجزوء الزمل]:

إِنَّ أَوْلَادَ السُّرَّارِي كُتِرُوا يَارَبِّ فِينَا
رَبِّ أَدْحِلْنِي بِلَاداً لَا أَرَى فِيهَا هَاجِينَا⁽²⁾

وكتب محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب يُعَيِّرُ أبا جعفر المنصور: «واعلم أنني لست من أولاد الطُّلَقَاءِ. ولا أولاد اللعناء، ولا أَعْرَقْتُ فِيَّ الإِمَاءِ، ولا حضنتي أمهات الأولاد! إلخ».

فالحق أن الحكم الأموي لم يكن حكماً إسلامياً، يسوّى فيه بين الناس، ويكافأ فيه من أحسن عربياً كان أو مولى، ويعاقب فيه من أجرم عربياً كان أو مولى، ولم يكن الحكام فيه خدماً للرعية على السوء، إنما كان الحكم حكماً عربياً، والحكام فيه خدماً للعرب على حساب غيرهم. كانت تسود العرب في النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية. فكان الحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل. فالعمل حق إذا صدر عن عربي من قبيلة! وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى! - ولسنا الآن بصدد أن نبحث إذا كان الموالي أسعد حظاً تحت حكم العرب منهم تحت حكم الفرس أو الروم أو أشقى؟ فذلك ما يهم الباحث السياسي.

ولا بد أن نكرر هنا ما سبقت الإشارة إليه من أن هذا النظر القاسي الذي وصفناه ليس نظراً عاماً كان عند العرب جميعهم. إنما كان هو النظر السائد بين البدو والولاة. أما نظر المساواة فقد كان سائداً في الأوساط العلمية والدينية. فالعالم يُشْرَفُ بعلمه سواء كان مولى، أو عربياً. ومن سادة التابعين من كانوا موالى، والناس منحوهم من الإجلال ما منحوا

(1) «عيون الأخبار» 2 - 61: قيل: إنه ليس بالدهناء أمة؛ وإنما كان فيها الحراث: «الكامل» للمبرد.

(2) لم أقع على هذين البيتين في ديوان محمد بن يسير الرياشي.

العرب، لا تفاضل بينهم إلا بالدين، والعلم. فنجد الزهري، ومسروق بن الأجدع، وشريحاً، وسعيد بن المسيب، وقتادة، من سادات التابعين. وهم من العرب. كما نجد الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وسعيد بن جبير، وعطاء بن يسار وربيعة الرّأي، وابن جريج، من سادة التابعين. وهم من الموالي. والناس - من عرب وموال - يأخذون عنهم على السواء، ويتقلدون من حَلَقَة أحدهم إلى حلقة الآخر، حتى لنرى الحسن البصري. ينقد خلفاء بني أمية، وينقد يزيد بن المهلب! ويرى أن يزيد وصحبه وبني أمية وأصحابهم ضلالاً مارقوناً ويقول: والله لوددت أن الأرض أخذتهما خسفاً جميعاً! ثم يأتي يزيد بن المهلب في رهط من قومه إلى الحسن، ويهم أحدهم بقتله. فيقول يزيدُ: «اغمد سيفك!» فوالله لو فعلت لانقلب من معنا علينا⁽¹⁾. ولما مات تبع الناس كلهم جنازته حتى لم يبق بالمسجد من يصلي العصر، ولم يستنكر الناس عمل الحجاج في قتله الآلاف من العرب والموالي كما استنكروا قتل سعيد بن جبير. وهو مولى لعلمه ودينه!

هذا الذي ذكرنا: هو الذي يفسر لنا ما يُروى في كتب التاريخ والسير من قصص مختلفة تدل على احتقار الموالي حيناً واحترامهم حيناً. ويظن الظان لأول وهلة أن بينها تضارباً، والحق أن لا تضارب. وأن الأوساط السياسية، وأوساط أشرف القبائل، وأوساط البدو كانت تحقر الموالي. وأن الأوساط الدينية والعلمية ما كانت تتعصب لجنس ولا دم. وإنما كانت تتعصب للدين والعلم وتقومها حيث كانا.



كان يقابل هذه العصبية العربية عصبية أخرى من الموالي وخاصة الفرس. فقد تملكهم العَجَبُ. كيف غلبهم العرب! وعبر بعضهم عن هذا المعنى: بأن حكم العرب لهم ضرب من سخرية القدر! وكانوا يفخرون على العرب بمجدهم القديم، وعزهم التالد، وأنهم أهل الحضارة العظيمة، ومن عرفوا كيف يسوسون الملك، ويدبرون الحكم. وأنهم لما حكموا لم يكن لهم إلى العرب حاجة، ولما حكم العرب لم يستطيعوا أن يحكموا إلا بمعونتهم.

لم تكن عند الفرس نزعة قَبَلِيَّة، ولم يكونوا يُعْتَوْنَ بالأنساب عناية العرب بها⁽²⁾، إنما كانوا يتعصبون أحياناً للبلدان. فقد كان أهل خراسان مثلاً من أشد الناس عصبية بعضهم

(1) «ابن خلكان» 2: 408.

(2) انظر مقدمة «ابن خلدون».

لبعض. وكانت العصبية القوية عندهم العصبية للامة. وذلك طبيعي. لأنهم قطعوا - من عهد بعيد - طور البداوة، وتحضروا، وكانوا أمة بكل معناها الصحيح، وبدؤوا يفخرون على العرب في العهد الأموي - كالذي رأيت من شعر إسماعيل بن يسار - فقد كان يتغنى دائماً بمجد الفرس، ودخل على هشام بن عبد الملك في خلافته فاستنشه فأنشده قصيدة يقول فيها [من البسيط]:

إِنِّي وَجَدْتُكَ مَا عُوِدِي بِذِي خَوَرٍ عند الجفاظ، ولا حَوْضِي بمهدوم!
أضلي كريم، ومجدي لا يُقاس به! ولي لسان كَحَدِّ السيف مسموم!
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب من كل قَرَمٍ بتاج المُلْكِ مَعْموم⁽¹⁾
جَحَاجِجٍ سَادَةٍ بُلُجٍ مَرَازِبِيَّةٍ جُرْدٍ عِتَاقٍ مَسَامِيحٍ مَطَاعِيمٍ⁽²⁾
مَنْ مِثْلُ كِسْرَى وَسَابُورِ الْجَنُودِ مَعَا وَالهُزْمُرَّانِ لِفَخْرٍ أَوْ لِتَعْظِيمٍ!
أَسَدِ الْكِتَابِ يَوْمَ الرَّوْعِ إِنْ زَحَفُوا وهم أذلوا ملوك الترك، والروم!
يَمْشُونَ فِي حَلْقِ الْمَاضِي سَابِغَةً مَشَى الضَّرَاعِمَةَ الْأَسَدِ اللَّهَامِيمِ⁽³⁾
هَنَّاكَ إِنْ تَسْأَلِي تُنْبِي بَأَنَّ لَنَا: جُرْتُومَةً قَهَرَتْ عِزَّ الْأَجْرَائِيمِ

فغضب هشام. وقال: أعلتي تفتخر، وإيأي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأعلاج قومك؟ غطوه في الماء. فغطوه في البركة حتى كادت نفسه تخرج. ثم أمر بإخراجه وهو يشر. ونفاه من وقته إلى الحجاز⁽⁴⁾.

ولكن هذه النزعة صدها الأمويون صداً عنيفاً؛ وعاقبوا عليها في قوة وجبروت. فتحولت من فخر ظاهر إلى دعوة سرية، وكانت الدعوة العباسية.

غير أننا نقرر هنا كالذي قررناه من قبل - وهو أن هذه النزعة لم تكن نزعة الفرس عامة. فمنهم من دخل الإسلام إلى أعماق نفوسهم. كمن سميناهم من التابعين، ولم ينسوا

(1) معوم: من عم رأسه إذا لفت عليه العمامة.

(2) جحاجج: جمع جحجج. هو السيد المسارع في المكارم، والمرازبة: جمع مرزبان وهو رئيس الفرس، والعتاق من الخيل: التجائب.

(3) الماضي: كل سلاح من الحديد، والماذية: الدرع البيضاء، واللهاميم: جمع لهميم. وهو السابق الجواد من الخيل والناس.

(4) «الأغاني» 4: 120، وديوانه ص 54 - 55.

أن للعرب عليهم نعمة لا تقدر. وهي: أنهم هدّوهم إلى الإسلام، واستنقذوهم من ضلال
المجوسية إلى هداية الوحداية. ففي الأوساط العلمية، والمدنية كان الفرس لا يؤمنون بعربية،
وفارسية، إنما يؤمنون بإسلام سَوَى بين الناس أجمعين، ولكن كثيراً من سواد الناس ومن
أشراف الفرس كانوا يكرهون العرب، وخاصة الحكام، والبيت الأموي. روى صاحب
الأغاني: «أن إسماعيل بن يسر استأذن على العَمَر بن يزيد بن عبد الملك يوماً فحجبه ساعة،
ثم أذن له، فدخل يبكي. فقال العُمَرُ: يا أبا فائِد تبكي؟ قال: وكيف لا أبكي، وأنا على
مروانيتي ومروانية أبي أَحَجَب عنك: فجعل العَمَر يعتذر إليه وهو يبكي. فما سكت حتى
وصله الغمر بجملتها لها قدر، وخرج من عنده فلحقه رجل فقال له أخبرني: ويلك يا إسماعيل
أي مروانية كانت لك أو لأبيك؟ قال: بغضنا إياهم، امرأته طالق إن لم تكن أمه تلعن مروان
وآله كل يوم مكان التسبيح، وإن لم يكن أبوه حضره الموت، فقيل له: قل لا إله إلا الله،
فقال: لعن الله مروان، تقرباً بذلك إلى الله تعالى، وإبدالاً لَهُ من التوحيد، وإقامة لَهُ
مُقامه!»⁽¹⁾.

كره الموالى الحكم الأموي كراهة عميقة فسموا في إسقاطه، وقد كانت وجهة نظرهم؛ أن
الأمويين لم يعدلوا في حكمهم لنا، وترقبنا انتقال الأمر من خليفة إلى خليفة. فكان أمر الظلم
على السواء - اللهم إلا إذا استثنينا عمر بن عبد العزيز وهو فذ، وليس في الإمكان أن نحول
الأمر من العرب إلى الفرس، فيكونوا هم الحاكمين. لأن السلطة الكبرى لا تزال في يد
العرب، ولأنه إذا أثرت هذه الدعوة تجتمع العرب وغير الفرس من الموالى علينا. فلندعُ إذاً إلى
نقل الخلافة من يد الأمويين إلى يد الهاشميين. فنجد القلوب مستعدة لقبول الدعوة لأن
الهاشميين عرب ولأنهم أقرب إلى رسول الله ﷺ من الأمويين، وهذا يُسرّع في قبول الدعوة،
ويصبغها صبغة دينية. وأخيراً فنحن إذا عضدنا الهاشميين؛ رأوا أنهم وصلوا إلى الحكم
بمعونتنا، ونجحوا بتدبيرنا. فيكون ظاهر الحكم لهم وباطنه لنا، تنولى المناصب العالية، وتدير
شؤون الدولة ونترك لهم أبهة الخلافة، ومظهرها الخارجي. فلهم الشكل ولنا الجوهر. لعل هذا
كان أهم ما يدور في خلد المؤسسين من الفرس للدعوة العباسية. قال نصر بن سيار يخاطب
التزارية واليمانية ويحذرهم هذا العدو الداخل عليهم بقوله [من السيط]:

أبلغ ربيعة في مَرِّو وإخوتهم فليغضبوا قبل ألا ينفع الغضب

(1) «الأغاني» 4: 125.

حرباً، يُحرقُ في حافاتِها الحطب
كأنَّ أهلَ الحِجَا عن رأيكم عُزُب
مما تأشَّب، لا يبيِّن، ولا حسب
عن الرسول، ولم تنزل به الكتب
فإنَّ دينهُمُ: أن تُقتَلَ العرب⁽¹⁾

ولينصبوا الحربَ إنَّ القومَ قد نصبوا
ما بالكم تَلحِقونَ الحربَ بينكم
وتتركون عدواً قد أظلمكمو
قَدْماً يدينون ديناً ما سمعتُ به
فمن يكن سائلاً عن أضل دينهُمُ

وكتب إبراهيم الإمام لأبي مسلم الخراساني: «إن استطعت ألا تدع بخراسان أحداً يتكلم بالعربية إلا قتلته فافعل! وأيما غلام بلغ خمسة أشبار تهمه فاقته عليك بمضر فإنهم العدو القريب الدار فأبذ خضراءهم، ولا تدع على الأرض منهم ديناراً»⁽²⁾.

كانت خراسان مهد الدعوة العباسية، وكانت قطراً عظيماً، يبلغ نحو ضعف ما يطلق الاسم عليه الآن. وقد تولاهما أمراء من العرب بين مضري ويماني فكانوا يحكمون حكماً عربياً، بل قَبلياً. فأجج ذلك نار الحقد بين العرب والفرس أولاً، وبين اليمانيين والمضريين ثانياً. فالأزديون يمثلون اليمانيين، وتميم وقيس يمثلون المضريين. وكل يعمل للزعامة، والغلبة. فإذا تولاهما يماني واسب اليمانيين وحدهم، وحقر من شأن غيرهم، والعكس، والفرس بين هؤلاء وهؤلاء ضائعون. تولى خراسان المهلب بن أبي صفرة وآله عهداً طويلاً، وهم أزديون - أي يمانيون - فكانت السلطة بيدهم وحكموا حكماً عربياً قَبلياً، وكانوا في منتهى الثروة، والغنى. فكانوا يمدون اليمانيين أولاً، بمالهم، وبجاههم، قال المدائني: «باع وكيل يزيد بن المهلب بطيخاً جاءه من مغلّ بعض أملاكه بأربعين ألف درهم. فبلغ ذلك يزيد. فقال له يزيد: تركتنا بقالين أما كان في عجائز الأزد من تقسمه فيهن؟»⁽³⁾. وكان عمر (بن عبد العزيز) يبغض يزيد (بن المهلب) وأهل بيته ويقول: هؤلاء جيايرة ولا أحب مثلهم»⁽⁴⁾. وتولى قتيبة بن مسلم وكان باهلياً أي (مضرباً) «فتنكرت له أمراء القبائل لإذلاله إياهم واستهانته بهم، واستطالته عليهم»⁽⁵⁾، وأخيراً تولى خراسان نصر بن سيار، وكان مضرباً

(1) «العقد»: 2 : 353.

(2) شرح «النهج»: 1 : 309.

(3) «ابن خلكان»: 2 : 395.

(4) «ابن خلكان»: 2 : 404.

(5) شرح «النهج»: 1 : 309.

كذلك «فمكث أربع سنين لا يستعمل في خراسان إلا مضرياً»⁽¹⁾، لهذا وأمثاله: ساءت العلاقة بين اليمانيين والمضريين.

فلما شعروا باجتماع الفرس عليهم فكروا أن يجمعوا كلمتهم، ويوحّدوا صفوفهم، فقد رأينا نصر بن سيار ينه العرب إلى أن الفرس تريد أن تهلك العرب، فأولى أن يتحد العرب؛ كما اتحد الفرس، بل نرى أن الأمر قد وصل إلى أكثر من ذلك. «فقد توادعت قبائل العرب من ربيعة، ومضر، واليمن على وضع الحرب، والاجتماع على قتال أبي مسلم الخراساني»⁽²⁾ ولكن أبا مسلم وقومه بدهائهم؛ أجمّوا نار الفتنة بين قبائل العرب من جديد. «فجعل أبو مسلم يكتب إلى شيبان الخارجي يذم اليمانية تارة، ومضر أخرى. ويوصي الرسول بكتاب مضر؛ أن يتعرض لليمانية ليقروا ذم مضر. والرسول بكتاب اليمانية؛ أن يتعرض لمضر ليقروا ذم اليمانية»⁽³⁾، ويرسل أبو مسلم لعلي بن الكرمانى - أحد زعماء اليمانيين - من يقول له: أما تأنف من مصالحة نصر بن سيار، وقد قتل بالأمس أباك وصلبه؟ ما كنت أحببك تجامع نصر بن سيار في مسجد تصليان فيه!⁽⁴⁾ - وأخيراً بعد حوادث وديانس نجح أبو مسلم «وتقدم نصر بن سيار إلى أبي مسلم يلتمس منه أن يدخل مع مضر. وبعثت ربيعة وقحطان إلى أبي مسلم بمثل ذلك. فتراسلوا بذلك أياماً، فأمرهم أبو مسلم أن يقدم عليه وقد الفريقين، حتى يختار أحدهما ففعلوا. وقدم الوفدان، وسمع أبو مسلم وشيعته الخطب في ذلك» ثم أعلن أبو مسلم اختياره. فقال: «قد اخترنا علي بن الكرمانى، وأصحابه من قحطان، وربيعة... فنهض وفد مضر، عليهم الذلة والكآبة»⁽⁵⁾.

اجتمع على الدولة الأموية اليمانية، والرّبيعية، والعجم. وكان في النّبأ⁽⁶⁾ - وهم القادة، والزعماء الذين حاربوا الدولة الأموية - كثير من العرب. منهم؛ قحطبة الطائي. وكان من أعظم العرب نفوذاً في قومه وقد خطب في أهل خراسان يحقّر العرب، ويعظم الفرس؛ في لهجة غريبة. فكان فارسياً أكثر من الفرس أنفسهم! إذ يقول: يا أهل خراسان هذه البلاد

(1) «ابن خلدون» 3: 97.

(2) «ابن خلدون» 3: 121.

(3) «ابن خلدون» 1: 119.

(4) «الطبري» 9: 97.

(5) تجد القصة بطولها في «تاريخ الطبري» 9: 97.

(6) تجد أسماء النّبأ وقاتلهم في «الطبري» 9: 98.

كانت لآبائكم الأولين، وكانوا يُنصرون على عدوهم لعدلهم، وحسن سيرتهم؛ حتى بدّلوا، وظلموا. فسخط الله عزّ وجلّ عليهم؛ فانتزع سلطانهم، وسلّط عليهم أذلّ أمة كانت في الأرض عندهم، فغلبوهم على بلادهم... واسترقوا أولادهم، فكانوا بذلك يحكمون بالعدل، ويوفون بالعهد، وينصرون المظلوم، ثم بدّلوا وغيروا، وجاروا في الحكم، وأخافوا أهل البر والتقوى من عترة رسول الله ﷺ، فسلطكم عليهم لينتقم منهم بكم، ليكونوا أشدّ عقوبة؛ لأنكم طلبتموهم بالثأر⁽¹⁾، وبعد أن أدّى العرب عملهم. نكل أبو مسلم بهم، وقتل زعماءهم.



سقطت الدولة الأموية، وقامت الدولة العباسية، ونال الفرس بعض أمنيّتهم لا أمنيّتهم كاملة. فأمنيّتهم الكاملة أن تقوم دولة فارسية بملوكها وعمالها، ولكن ما نالوه ليس قليل الخطر، فالخلفاء العباسيون مقتنعون أن دولتهم قامت على أكتاف الفرس، وكذلك العلماء والمؤرخون. فداود بن علي⁽²⁾ يخطب فيقول: يا أهل الكوفة! إنا والله ما زلنا مظلومين، مقهورين على حقنا حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان، فأحيا بهم حقنا، وأفلق بهم حجتنا، وأظهر بهم دولتنا، وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون، وإليه تشوقون؛ فأظهر فيكم الخليفة من هاشم، ويبيّض به وجوهكم، وأدالكم على أهل الشام إلخ⁽³⁾. وأبو جعفر المنصور يقول: «يا أهل خراسان! أنتم شيعتنا، وأنصارنا، وأهل دعوتنا»⁽⁴⁾. ويقول الجاحظ: «دولة بني العباس أعجمية خراسانية، ودولة بني مروان عربية أعرابية»⁽⁵⁾. وكانوا يسمون باب خراسان في بغداد باب الدولة، لإقبال الدولة العباسية من خراسان⁽⁶⁾. وأوصى المنصور ابنه قبل وفاته فقال: «وأوصيك بأهل خراسان خيراً فإنهم أنصارك، وشيعتك؛ الذين بدّلوا أموالهم في دولتك، ودماءهم دونك، ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم؛ أن تحسن إليهم، وتتجاوز عن سيئهم، وتكافئهم على ما كان منهم، وتخلف من مات منهم في أهله وولده»⁽⁷⁾.

(1) «الطبري» 9: 106.

(2) داود بن علي هو: عم أبي جعفر المنصور.

(3) «الطبري» 9: 127.

(4) «المسعودي» 2: 190.

(5) «البيان والتبيين» 3: 206.

(6) «المسعودي» 2: 183.

(7) «الطبري» 9: 319.

استتبع هذا غلبة الفرس، ونفوذهم، حتى عد المؤرخون من أهم خصائص هذا العصر قوة النفوذ الفارسي، وضعف النفوذ العربي.

ولكن إلى أي حد غلب العرب؟ وهل كان نفوذ الفرس في الدولة العباسية كنفوذ العرب في الدولة الأموية؟ وهل انتهى بذلك الصراع بين العرب والموالي؟ الحق أنه لم يكن كل ذلك، فالخلفاء العباسيون عرب هاشميون - ولو من قبل الأب - وهم يفخرون بذلك، ويعدونه من أكبر مناقبهم. وهم إن حفظوا للفرس معونتهم؛ فلن ينسوا عربيتهم، ويوم يشعرون بأن الفرس زاحموهم في سلطانتهم؛ نكلوا بهم كما نكل المنصورُ بأبي مسلم. والرشد بالبرامكة. والمأمون بالفضل بن سهل. فالفرس في العصر العباسي الأول كان لهم نفوذ كبير. ولكن ليس معنى هذا انعدام نفوذ العرب. كانت أعظم المناصب كالوزارة في يد الفرس، ولكن الخليفة عربياً هاشمياً، وكان له قواد من العرب كما له قواد من الفرس، وكان له ولاية من العرب، وولاية من الفرس. فوجد المنصور كانوا أقساماً أربعة: يمنية، ومضرية، وريعية، وخراسانية⁽¹⁾. - وفي اليوم الذي ولى فيه المأمون طاهراً الشرطة ولى جماعة من الهاشميين كُوَزَّ الشام⁽²⁾، وقد ولى المنصور محمد ابن خالد بن عبد الله القسري الحرمين⁽³⁾. وولاية الرشد للأمصار كان كثير منهم عربياً⁽⁴⁾. واشتهر في هذا العصر من أمراء العرب وقوادهم سعيد بن مسلم الباهلي، ومعن بن زائدة الشَّيباني، وأبو دُلْف العجلي، وروُح بن حاتم بن قَيْصَةَ، والمهلب بن أبي صُفرة، وثُمَّامة ابن أشرس، إلى كثير من أمثال هؤلاء.

كل هذا؛ يجعلنا نقول: إن الانقلاب العباسي جعل كَيْفَةَ الفرس راجحة. ولكنه لم يُعدم الكفة الأخرى العربية. وهذا ما جعل الصراع يستمر في هذا العصر. فلتتبعه في إيجاز:

نرى في هذا العصر أن الناس لا يزالون يَنْزِعُونَ إلى الفخر بالنسب العربي، والولاء العربي. حتى لئرى أبا مسلم الخراساني يصطنع لنفسه نسباً عربياً. فيزعم أنه من نسل سَلِيط بن عبد الله بن عباس. وكتاب الأغاني يحدثنا: أن إسحاق الموصلي - وهو ما هو من القرب من الرشد - تناظر مع ابن جامع بحضرة الرشد فتغالطا، فسبه ابن جامع، فمضى إسحاق إلى

(1) «الطبري» 9 : 282.

(2) «طيفور» 64.

(3) «الجهشياري»: 138.

(4) انظر «الطبري» 10 : 112.

خازم بن خزيمة (وهو عربي) فتولاه⁽¹⁾، وانتمى إليه. فقبل ذلك منه فقال إسحاق [من الطويل]:

إذا كانت الأحرارُ أصلي، ومَنْصِبي
ودافعَ ضيمي خازم، وابن خازم
عظمتُ بأنفِ شامخ وتناولت
بداي الثرِّيا قاعداً: غيرَ قائم⁽²⁾

فهذه القصة: تدلنا دلالة واضحة على حاجة الأعاجم في هذا العصر - حتى الأشراف منهم - إلى الانتماء إلى العربي بالولاء؛ ليحتمي به ويدافع عنه. ويحكي الأغاني أيضاً أنه كان لعلي بن الخليل صديق فارسي، فغاب مدة وقد أصاب مالا، ورُقعةً. ثم عاد إلى الكوفة، وادعى أنه من تميم فقال يهجوه [من مجزوء الوافر]:

يُرُوحُ بِنِسْبَةِ الْمُؤَلَّى،
فلا هذا، ولا هذا
وَيُصِيحُ يَدْعِي الْقَرِيَا
كَيْ يَنْزِرْ كُفَّهُ إِذَا طَلَبَا!
إلى أن يقول:

يَسْمُ الثَّيْحَ وَالْقَيْصُو
فصار تشبهاً بالقزو
م كَيْ يَسْتَوْجِبَ النَّسَبَا
م جَلْفَا، جَافِيَا، جَثِيْبَا
وَأَبْدَى الشُّوقَ وَالطَّرِيَا⁽⁴⁾
م إِلا التَّيْنُ وَالْمُونِبَا⁽⁵⁾
ويحكي في موضع آخر: أن والبة بن الحباب كان يدعي النسب إلى العرب فقال فيه أبو العتاهية [من مجزوء الوافر]:

أوالبُ أنت في العَرَبِ
هَلُمَّ إلى الموالِي الصَّيْبِ
كَمِثْلِ التَّيْمِينِ فِي الرُّطْبِ!
لِ فِي سَقَّةٍ وَفِي رُحْبِ!
فأنت بنا لعمر الله
، أشبه منك بالعرب⁽⁶⁾
إلخ.

(1) «الطبري» 9: 167.

(2) أي طلب أن يكون إسحاق مولى له، وديوانه ص 189.

(3) انظر الحكاية في «الأغاني» 5: 56، والغيث المنجم 1: 88.

(4) في «القاموس»: البربر الأول من ثمر الأراك.

(5) القصيدة بتمامها في «الأغاني» وقصيدة أخرى مثلها في هذا «المعنى» 13: 18.

(6) القصيدة في «الأغاني» 16: 149، وديوانه ص 494.

وَأَدْعَى رَجُلَ التَّسْبَةِ إِلَى الْعَرَبِ فَقَالَ فِيهِ بَشَارٌ [مِنَ الْبَسِيطِ]:

أرْفَقَ بِعَمْرٍو إِذَا حَرَكْتَ نَسْبَتَهُ فَلِإِنَّهُ عَرَبِيٌّ مِّنْ قَوَارِيرِ! ⁽¹⁾
وَيَقُولُ فِيهِ [مِنَ مَجْزُوءِ الرَّمْلِ]:

إِنْ عَمَّرَ فَأَعْرِفْهُ عَرَبِيٌّ مِّنْ زَجَاجِ!
مَظْلَمِ النِّسْبَةِ لَا يَعْرِفُ رَفِ إِلَّا بِالسَّسْرَاجِ ⁽²⁾
وَقَالَ مَخْلَدُ الْمُوصِلِيِّ [مِنَ مَجْزُوءِ الرَّمْلِ]:

أَنْتَ عِنْدِي عَرَبِيٌّ؛ لَيْسَ فِي ذَاكَ كَلَامٌ!
عَرَبِيٌّ، عَرَبِيٌّ عَرَبِيٌّ، وَالسَّلَامُ!!!
شَفَّرَ أَجْفَانِكَ قَيْضُور مَ، وَشَيْخَ، وَثَمَامَ ⁽³⁾

أَفَلَوْ كَانَ الْعَرَبُ قَدْ دَلُّوا فِي هَذَا الْعَصْرِ، وَحَقَّرَ شَأْنَهُمْ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي يَصِفُهُ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ كَانَتْ هَذِهِ الْحَرَكَةُ - أَعْنِي حَرَكَةَ الْإِتْسَابِ إِلَى الْعَرَبِ وَالْإِعْتِزَالِ بِهِمْ - تَبْلُغُ هَذَا الْمَبْلَغَ؟
إِنَّمَا الَّذِي نَشَاهَدُهُ كَذَلِكَ، أَنَّ الْحَرَكَةَ الْعَرَبِيَّةَ دَفَعَتْ بِحَرَكَةٍ أُخْرَى فَارْسِيَّةً، وَأَنَّ الصَّوْتِ الْخَافِتِ الَّذِي كُنَّا نَسْمَعُهُ مِنْ مِثْلِ: إِسْمَاعِيلِ بْنِ يَسَارٍ، فِي الْعَهْدِ الْأُمَوِيِّ فَيَعَاقِبُ عَلَيْهِ، أَصْبَحَ الْآنَ شَدِيدًا، قَوِيًّا حَرًّا. وَنَرَى بِشَارًا زَعِيمَ هَذِهِ الْحَرَكَةَ يَفْخَرُ مَرَّةً بِخِرَاسَانَ وَيَقُولُ [مِنَ الرَّمْلِ]:

وَهَجَّانِي مَعْشَرَ كُلِّهِمْ حَمَقٌ، دَامَ لَهُمْ ذَاكَ الْحُمُقُ
لَيْسَ مِنْ جُرْمٍ، وَلَكِنْ غَاظَهُمْ شَرَفِي الْعَارِضُ قَدْ سَدَّ الْأَفْقُ
مِنْ خِرَاسَانَ، وَبَيْتِي فِي الدُّرَى، وَلَدَى الْمَسْعَاةِ فَرْعِي قَدْ سَمَقَ ⁽⁴⁾
وَيَفْخَرُ مَرَّةً بِالْعَجْمِ فَيَقُولُ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:

وَنَبِئْتُ قَوْمًا بِهِمْ جِنَّةٌ يَقُولُونَ مَنْ ذَا؟ وَكُنْتُ الْعَلَمُ!
أَلَا أَيُّهَا السَّائِلِي جَاهِدًا لِيَعْرِفْنِي؛ أَنَا أَنْفُ الْكِرْمِ!
نَعْتُ فِي الْكِرَامِ بَنِي عَامِرٍ؛ فَرُوعِي، وَأَضْلِي: قَرِيشُ الْعَجْمِ!
وَيَقُولُ ذَلِكَ أَمَامَ الْمَهْدِيِّ فَلَا يَعَاقِبُهُ؛ كَمَا فَعَلَ هِشَامُ بَابِنَ يَسَارَ، بَلْ يَسْأَلُهُ مِنْ أَيِّ

(2) ديوانه 31/4.

(1) ديوانه 50/4.

(3) «محاضرات الأدباء» 1: 222 وما بعدها.

(4) ديوانه 115/4. سَمَقَ سَمَوْقًا: عَلَا وَطَالَ.

العجم أنت؟ فيقول: من أكثرها في الفرسان، وأشدّها على الأقران، أهل طخارستان.

بل كان يتبرأ من الولاء ويقول [من الكامل]:

أصبحتُ مولى ذي الجلال، وبعضهم؛ مولى المُربِّ! فخذ بِفَضْلِكَ فافخِّر
مَوْلَاكَ أَكْرَمَ مِنْ تَمِيمِ كَلِّهَا أهلِ القَعَالِ، ومن قريشِ المَشْعَرِ!
فارجع إلى مولاكَ غيرَ مَدَانِعِ سبحانَ مَوْلَاكَ الأَجْمَلِ الأَكْبَرِ!

بل كان يدعو الموالي إلى نبذ ولائهم للعرب. فيروي الأغانى: أن رجلاً من بني زيد شريف، قال لبشار: «يا بشار! قد أفسدت علينا موالينا تدعوهم إلى الانتفاء منا، وترغبهم في الرجوع إلى أصولهم، وترك الولاء وأنت غير زاكي الفرع، ولا معروف الأصل! فقال له بشار: والله لأصلي أكرم من الذهب، ولفرعي أزكى من عمل الأبرار، وما في الأرض كلب يود أن نسبك له بنسبه!»⁽¹⁾.

وقال له عربي: ما للموالي والشعر؟ فقال يهجو العرب [من الوافر]:

أجيينَ كُسييتَ - بعد المُرِّي - خَزًّا، ونادمتَ الكِرامَ على العُقارِ؟
تفاخِرِ يا ابنِ راعيِّ وراعٍ؛ بني الأحرارِ، حَسْبُكَ من خَسارِ!
تُربِغُ⁽²⁾ بخطبةِ كسرِ الموالي، وينسيكَ المكارمَ صيندُ فار
وكنتَ إذا ظمشتَ إلى قراجٍ؛ شركتَ الكلبَ ولُغِ الإطارُ⁽³⁾
وتغدو للقنافيذِ تَدْرِيبُها ولم تعقلِ يَنْزَاجِ الدِّيسارِ⁽⁴⁾!
وتشِّحُ الشمالَ للابسِيبِها، وترعى الضأنَ بالبلدِ القَفارِ⁽⁵⁾!

ولبشار كثير من هذا الضرب؛ يدلنا على ما نقول من أنه كان زعيم الحركة العدائية للعرب. كما يرينا ما كان له ولأمثاله من حرية - في هجاء العرب - لم يكونوا يعهدونها في العصر الأموي.

وكثر ادعاء الناس لثلاثاب إلى كسرى كذلك حتى قال جَحْظَةُ [من المتقارب]:

(1) «الأغانى» 3: 51.

(2) تربغ: تريد.

(3) الإطار: ما حول البيت.

(4) تدريها: تختلها لتصيدها، والدراج: طائر.

(5) «الأغانى» 3: 33.

مما لا شك فيه: أن نفوذ الفرس قد قوي في عهد العباسيين الأولين، وكان هذا النفوذ يزداد قوة يوماً فيوماً.

قد كان استخدام الموالي في العهد الأموي نادراً، وكان يقابل بامتعاض. فقد استخدموا - مثلاً - رجاء بن حيوة، وكان مولى كِنْدَةَ. واستخدم عمر بن عبد العزيز مولى، وجعله والياً على وادي القُرَى. فعوتب على ذلك. لكن ما كان شاذاً في العصر الأموي صار هو المألوف في العصر العباسي. ابتداء المنصور يكثر من استخدام الموالي. يقول السيوطي: «إن المنصور أول من استعمل مواليه على الأعمال، وقدمهم على العرب. وكثر ذلك بعده حتى زالت رئاسة العرب وقيادتها»⁽²⁾. وليس معنى هذه العبارة أن أحداً قبله من خلفاء بني أمية لم يستعمل مولى قط وإنما المعنى: أن المنصور اتخذ استعمال الموالي مبدأ له وقاعدة، ورأسهم على العرب. وهو بهذا المعنى: أول من فعل ذلك، والجهشياري في كتابه «تاريخ الوزراء». يروي لنا ما يفهم منه إن أكثر من تولى الأعمال للمنصور موالي⁽³⁾. ويقول المسعودي في المنصور: إنه أول خليفة استعمل مواليه، وغلمانه، وصرّفهم في مهماته، وقدمهم على العرب. فاتخذت ذلك الخلفاء من بعده - من ولده - سَنَةً؛ فسقطت، وبادت العرب. وزال بأسها، وذهبت مراتبها»⁽⁴⁾. ويروي الطبري: «أنه كان للمنصور خادم أصفر إلى الأدمية، ماهر لا بأس به فقال المنصور يوماً: ما جنسك؟ قال: عربي يا أمير المؤمنين. قال: ومن أي العرب أنت؟ قال: من حَوْلان، سُبَيْتٌ من اليمن، فأخذني عدوّ لنا فجنبي فاسترققت، فصرت إلى بعض بني أمية، ثم صرت إليك. قال: أما إنك نعم الغلام، ولكن لا يدخل قصرى عربي يخدم حرمي. اخرج عافاك الله فاذهب حيث شئت!»⁽⁵⁾. ويروي الأغاني: أن أبا نخيلة وقف على باب أبي جعفر، واستأذن فلم يصل، وجعلت الخراسانية تدخل، وتخرج فتزهأ به؛ فيرون شيخاً أعرابياً، جَلْفاً فيعبثون به. فقال له رجل عرفه: كيف أنت يا أبا نخيلة؟ فأنشأ يقول [من الرجز]:

(1) «محاضرات الأدباء» 2: 223، وديوانه ص 119.

(2) «تاريخ الخلفاء» 105.

(3) انظر «الجهشياري»: 139 و 153 و 155 و 157.

(4) «المسعودي» 2: 401.

(5) «الطبري» 9: 316.

أصبحت لا يملك بعضي بعضاً تشكو العروقُ الأَبْضاتُ⁽¹⁾ أبضاً!
 كما تَشْكِي الأَرْجِي الفرضاً كأنما كان شبابي قرضاً!
 فقال له الرجل: وكيف ترى ما أنت فيه في هذه الدولة؟ فقال [من الرجز]:

أكثرُ خلُق الله من لا يُلدَى من أيّ خلق الله حين يُلقَى!؟
 وحلّة تُنشر ثم تُطوى، وظنيلسانٌ يشتري فيُغلى،
 لعبد عبد، أو لمولى مولى يا وبع بيت المال! ماذا يلقى⁽²⁾؟

ولكن مع هذا كله استخدم المنصور بعض العرب. قد ولّى سلم بن قتيبة الباهلي البصرة، كما ولّى مولى كوزّ البصرة، والأبلة⁽³⁾. ورأيت قبل أن جند أبي جعفر كانوا عرباً وعجماً.

فلما جاء الرشيد؛ زاد نفوذ الفرس بفضل البرامكة، وقد كانوا المصرفين للدولة وشؤونها. فاستتبع نفوذهم نفوذ جنسهم، واتخذوا لذلك سياسة محكمة. منها: ما يرويه لنا الطبري: أن الفضل بن يحيى (البرمكي) اتخذ بخراسان جنداً من العجم سماهم «العباسية» وجعل ولاءهم لهم (للعباسيين)، وأن عدتهم بلغت خمسمائة ألف رجل، وأنه قديم منهم بغداداً عشرون ألف رجل. فسموا ببغداد «الكرنبيّة»، وخلف الباقي منهم بخراسان على أسماهم ودقاتهم⁽⁴⁾.

(1) الأَبْضات: المتقلصات.

(2) «الأغاني» 18 : 138.

(3) «عيون الأخبار» 1 : 290.

(4) «الطبري» 10 : 62. وقد ساعد على هذا النفوذ نوع من الولاء جديد، ظهر في هذا العصر، ولم تكن نعرفه من قبل وهو غير أنواع الولاء التي شرحناها في «فجر الإسلام»، ذلك هو ما يسميه ابن خلدون: «ولاء الاصطناع» (انظر ابن خلدون 1/ 114) وذلك أن الخليفة يتخذ قوماً من الفرس، أو الترك مثلاً يمنحهم شرف الانتساب إليه وإلى دولته، ويستخدمهم في القيام بشؤونه والحرب معه، ويجري عليهم الأرزاق؛ فيسمون مواليه، وموالي دولته. كما استخدم العباسيون الأولون بني برمك، وبني نوبخت من الفرس؛ فأطلق عليهم: موالي الدولة العباسية، وكما فعل المعتصم بالأنراك. وهو معنى لم نلاحظه في دولة بني أمية فلم يكن لدولتهم موالر بهذا المعنى - على ما أعلم - وهذا النوع من الولاء زاد نفوذ الفرس أولاً، والترك ثانياً؛ لأنه كان يزيد عددهم، وقوتهم، وكان يشعرهم بأن الدولة دولتهم، وأن لهم سلطاناً على الرعية مستمداً من سلطان خليفتهم. وقد رأينا فيما نقلنا عن الطبري أنه في مرة واحدة كان خمسمائة ألف فارسي موالى للعباسيين - وهذا عنا الموالى الذين كانوا يؤسرون فيسترقون. فترى من هذا كيف غمر العرب بالموالي.

وزاد نفوذهم كذلك في عهد المأمون فقد انتصر الفرس نصرة ثانية كالتي كانت بين العباسيين، والأمويين. لأن أغلب الفرس تعصب للمأمون، وأكثر العرب تعصبوا للأمين. فعُدّت غلبة المأمون نصرةً فارسية. فطيفور يذكر لنا في تاريخه: «أن العرب كانوا يركبون ومعهم القسيّ، والنشاب؛ بين يدي المأمون»⁽¹⁾. ويروي الطبري: «أن رجلاً تعرض للمأمون بالشام مراراً فقال له: يا أمير المؤمنين! انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان. فقال «المأمون»: أكثرت عليّ يا أبا أهل الشام! والله ما أنزلتُ قيساً عن ظهور الخيل؛ إلا وأنا أرى أنه لم يبق في بيت مالي درهم واحد! وأما اليمن؛ فوالله ما أحببتها ولا أحبّتي قط، وأما قضاة فسادتها تنتظر السفيناتيّ وخروجه فتكون من أشياعه، وأما ربيعة، فساخطة على الله منذ بعث نبيه من مضر، ولم يخرج اثنان إلا خرج أحدهما شارباً. اعزب فعل الله بك»⁽²⁾.

فلما جاء المعتصم أحلّ الترك محلّ الفرس. فنكّل الترك بالفرس والعرب جميعاً، كما سيّضح ذلك عند الكلام على العصر الثاني إن شاء الله.

* * *

كان لنفوذ الموالي وخاصة الفرس مظاهر عدة:

1 - إن قصور الخلفاء ملئت بالموالي يستخدمون في أعمال شتى، وبيوت الحريم ملئت بالخصيان، وقد أخذ المسلمون ذلك عن البيزنطيين، ولم تكن هذه العادة معروفة عند العرب.

2 - قصر المراكز الكبيرة كالوزارة على الفرس تقريباً.

3 - نفوذ العادات، والتقاليد الفارسية لإحياء يوم النيروز، وليس القلنسوة.

4 - انتشار الثقافة الفارسية، وسفره له باباً خاصاً.

* * *

لم يستسلم العرب لقوة الموالي ونفوذهم بل قاوموا. وكان بين الجانبين صراع عنيف حيناً، وهادئ حيناً، واتخذ هذا الصراع أشكالاً مختلفة. فمثلاً: يعتمد الصراع على الدس

(1) طيفور «تاريخ بغداد»: 15.

(2) «الطبري» 10: 296.

عند الخليفة فيكيد العرب للموالي، ويكيد الموالي للعرب. ومن أجل هذا كان تنكيل الخلفاء بالوزراء من حين إلى حين. حتى قال قائلهم [من الكامل]:

إن الوزيرَ وزيرَ آل محمد أودي، فمن يشنّك كان وزيراً

وكان تاريخ الوزراء سلسلة نكبات، ولسنا نستبعد أن كثيراً منها كان سببه ما يشعر به الخلفاء - تحت تأثير الدسائس - من نفوذ الفرس، وقوة سلطانهم، واستبذاهم بالأمور دونهم. يقول ابن خلدون: «وإنما نكّب البرامكة ما كان من استبذاهم على الدولة، واحتجابهم أموال الجباية. حتى كان الرشيد يطلب أليسير من اليسير من المال فلا يصل إليه. فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم، وبعد صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولداهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم. من وزارة وكتابة، وقيادة وحجابه، وسيف وقلم». ويقول: «إن البرامكة مُدحوا بما لم يُمدح به خليفتهم! وأسوّوا لعفاتهم الجوائز والضلّات، واستولوا على القرى والضّياع... حتى آسفوا البطانة، وأحققوا الخاصة... فكشفت بهم وجوه المنافسة والحسد، ودبت إلى مهادهم الوثير من الدولة عقارب السعاية. حتى لقد كان بنو قحطبة - أخوال جعفر - من أعظم الساعين عليهم!»⁽¹⁾.

ويتناقش نعيم بن حازم العربي مع الفضل بن سهل الفارسي بين يدي المأمون فيحسن الفضل نقل الخلافة إلى العلويين. فيقول نعيم للفضل: إنك تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي ثم تحتال عليهم ثم تصير الملك كسروياً»⁽²⁾.

وكثير ممن تولى المناصب الكبيرة من الفرس؛ كان ينكل بمن استطاع من العرب كالذي كان بين الأثشين وأبي دلف العجلي. فقد كان الأثشين أعجبياً من «أشروسنة» بآسيا الصغرى. وكان قائد جيوش المعتصم، وكان يكره العرب من أعماق نفسه، وكان يقول: «إذا ظفرت بالعرب شدّخت رؤوس عظمائهم بالدبّوس»⁽³⁾، وسيأتي له ذكر عند الكلام في الزندقة. وأبو دلف العجلي عربي من نزار، وكان يعيش عيشة عربية. كريماً شجاعاً ممدحاً، وبابه مفتوح للشعراء والأدباء والسؤال، وماله مقسم عليهم، وكان أحد قواد المعتصم أيضاً

(1) مقدمة ص 13.

(2) «جهشيارى» ص 397.

(3) الدبوس شبيه بالعصا التي في رأسها عجرة؛ «البيان والتبيين» 3: 33.

«وكان سيد أهله، ورئيس عشيرته من عجل وغيرها من ربيعة. وكان شاعراً مجيداً شجاعاً بطلاً مغنياً»⁽¹⁾.

فيحدثنا التتوخي في كتابه «الفرج بعد الشدة»: أن الأفشين هم بقتل أبي دلف وصفده بالحديد، وأجلسه على نطع بين يديه يقرّعه ويخاطبه بأشد غضب، ويهم بقتله! فيعلم أحمد بن أبي دواد (وهو عربي وقاضي المأمون والمعتمض) فيسرع إلى الأفشين ويدخل عليه من غير استئذان خيفة أن يعجل عليه. ويقول له: «إن أبا دلف فارس العرب وشريفها؛ فاستبقه وأنعم عليه. فإن لم تره لهذا أهلاً فهبه للعرب كلها، وأنت تعلم أن ملوك العجم لم تزل تفضل على ملوك العرب! ومن ذلك ما كان من كسرى إلى النعمان حتى ملكه، وأنت اليوم بقية العجم فأنعم على شريف من العرب بالعفو عنه!»، فيأبى ذلك الأفشين، ثم يشعر ابن أبي دواد بمكانته عند المعتمض حتى ليستطيع أن يتكلم على لسانه. فيقول للأفشين: «إني رسول أمير المؤمنين إليك وهو يقول: لا تحدث في القاسم بن عيسى حدثاً فإنك إن قتلته قتلت به»، وذهب إلى المعتمض فأخبره الخبر فأقره عليه. وبذلك نجا أبو دلف سيد العرب من سيد العجم⁽²⁾! وكان أحمد بن أبي دواد من ناحية أخرى يستخدم منصبه فيقضي حوائج العرب. «فيقول (للمعتمض) فلان الهاشمي، وفلان القرشي، وفلان الأنصاري، وفلان العربي»، ولا يزال يتلطف حتى تقضى مطالبه⁽³⁾.

وشكل آخر من شكل الصراع - وهو الصراع الأدبي الذي كان معروفاً في العصر الأموي - وهو الافتخار بالأنساب من طريق الأدب. كالذي كان بين عبد الله بن طاهر (الفارسي) يفتخر بنسبه في الفرس. فيرد عليه محمد بن يزيد (العربي الأموي) يفتخر بالعرب. فقد قال عبد الله بن طاهر قصيدة يفخر بها بمآثر أبيه وأهله ويفخر بقتلهم الأمين. يقول فيها [من الرمل]:

أقْصِرِي عما لَهَجْتَ به ففراغِي عنكَ مشغول
أنا من قد تعرفِي نسبي سلّفي الغرُّ البهاليل
ومنها:
وأبِي من لا كفاء له من يُساوي مجده؟ قولوا!

(1) «المسعودي» 2: 277.

(2) انظر القصة بأكملها في كتاب «الفرج بعد الشدة» 2: 28.

(3) انظر القصة في «المسعودي» 2: 294.

ومنها:

وحواليه المقاويل
غال عنه ملكه غول
ضاق عنه العرض والطول
كلبيوث ضمها غيل
لا معازيل، ولا ميسل⁽¹⁾

انظر المخلوع كللكه
فشوى والترب مضجعه
قاد جيشاً نحو نائلة
من خراسان مضضهم
رهنوا لله أنفسهم

ويقول محمد بن يزيد: «لما بلغتني هذه القضية امتعضت للعرب، وأنفت أن يفخر عليها رجل من العجم لأنه قتل ملكاً من ملوكهم بسيف أخيه لا بسيفه. فيفخر عليها هذا الفخر ويضع منها هذا الوضع. فرددت عليه قصيدته، ومطلعها [من مجزوء الرمل]:

كل ما بلغت تضليل
ما لحاذيه سراويل
مصعب غالتكمو غول
وأبـؤات أراذيسل
ودم المقتول مطلول

لا يرعك القال والقبيل
يا ابن بيت النار موقدُها
من حسين من أبوك ومن
نسب في الفخر مؤتشب،
قاتل المخلوع مقتول،
ومنها:

ماء مجد فهو مدخول
فأعاليه مهازيل

ما جرى في عود أثلتكم
قدحت فيه أسافلته
ويقول قائل من الفرس [من الطويل]:

إذا انتسبوا لا من عرينة أو عكل!
إذا افتخروا لا راضة الشاء والإبل

بهاليل غر من ذؤابة فارس
همو راضة الدنيا، وسادة أهلها
فيقول آخر عربي [من السريع]:

في معدن الملك وديوانه
صفعته في جوف إيوانه!

لا تغترر أنك من فارس
لو حدثت كسرى بذنا نفسه

(1) القصيدة موجود بعضها في «الفرج بعد الشدة» 1: 74 وهي مملوءة بالتحريف، والقصة مختصرة في

«الأغاني» 11: 13.

وهناك شكل ثالث من أشكال الصراع؛ هو الصراع العلمي وسنعرض له بعد.

كانت نتيجة هذا الصراع هزيمة العرب، وغلبة الموالي. ولكن يجب أن نقرر أن هزيمتهم التامة كانت من الناحية السياسية والإدارية. فأما دينياً ولغوياً فقد انتصرت العرب فلم تستطع المجوسية أن تساير الإسلام. ولم تستطع لغات الموالي أن تضع من شأن لغة العرب بل خدمتها وعملت على ترقيتها من نواحٍ مختلفة. وظل الموالي الذين يخدمون أغراضهم السياسية، وينجحون فيها يخدمون في الوقت نفسه الدين واللغة - يضعون قواعدهما، ويضبطون شواردهما - وحركات الزندقة التي كانوا ينفثونها من حين لآخر أخدمت في قوة وإن كانت قد تركت أثراً ضئيلاً - كما أن سعي بعضهم لإحلال اللغة الفارسية محل العربية لم يصادف في عصرنا الذي نؤرخه آذاناً سميعة، وظلت اللغة العربية هي اللغة الرسمية، وهي لغة الدين، ولغة العلم، وأقبل الموالي على تعلمها، وإجادتها إجابة تقرب من إجابة أهلها. وحسبك دليلاً: أن أبا مسلم الخراساني كان يجيد العربية، ويفهم أراجيز رثية⁽¹⁾. وأن أكثر الكتاب المجيدين في العربية في هذا العصر كانوا فرساً، وأن الأصمعي يحكي عن عصره: أن مما يخل بالمرءة التكلم في مصرٍ عربيٍّ بالفارسية⁽²⁾.

(1) «الأغاني» 18 : 213.

(2) «عيون الأخبار» 1 : 296.

الفصل الثالث

الشُّعُوبِيَّة

نستطيع بعد الذي ذكرنا في الفصل السابق، أن نقول: إن عصرنا الذي نُورِخه؛ كانت تسود فيه ثلاث نزعات:

النزعة الأولى: تذهب إلى أن العرب خيرُ الأمم، ولهم في ذلك حجج، نجملها فيما يأتي:

1 - أنهم عاشوا حياتهم متمتعين باستقلالهم؛ فهم في جاهليتهم جاوروا دولتي الفرس والروم، وكلتاها دوخ البلاد وأسس ملكاً عظيماً، وكلتاها كان له من الجند والعدد والعدة ما لا يحصى كثرة. ومع هذا فلم تجرؤ كلتاها أن تمس استقلال العرب، وأن تطأ ديارهم، تَمَلَّقُوهم، واستعانوا باللُّخَمِيِّين في الحيرة، والغسانيين في الشام، ومنحومهم المال، وقَدَّموا لهم الديار ليحموهم من غارات عرب الجزيرة عليهم. فهم كانوا أحوج إلى العرب من حاجة العرب إليهم!

ولم يشأ أصحاب هذه النزعة: أن يعتقدوا أن زهد الفرس والروم في أرضهم، وعدم إقدامهم على إخضاعهم؛ منشؤه: أن أرض الجزيرة ليس فيها من الخيرات والثروة ما يُطعم! بل اعتقدوا أن انصراف الفرس والروم عنهم إنما كان لشجاعة العرب وإقدامهم وصبرهم، وأن لهم من أرضهم مَنَعَةٌ تجعل حربهم حرب عصابات؛ لا يستطيع الجيش المنظم أن يجارهم في أشكال حروبهم، ولا أن يقف أمامهم.

وأما في إسلامهم؛ فقد حافظوا على استقلالهم، بل وأضاعوا استقلال الفرس، وأخضعوهم لحكمهم، وكسروا جيوش الروم، وطردهم من أملاكهم!

2 - أن لهم صفات خُلُقِيَّة امتازوا بها؛ فهم أكرم الناس لضيف، وأنجدهم لمستصرخ، يعقر أحدهم ناقته التي لا يملك سواها للطارق ينزل به، وهو ممسك بجان فرسه، كلما سمع هَيَّمة⁽¹⁾ طار إليها! وهم أوفى الأمم؛ يتكلم أحدهم الكلمة فتكون صَكاً، ويلجأ إليه لاجئ.

(1) الهيمة: صوت الصارخ للفرع.

في في بحق جواره؛ حتى ليحتكم فيه جأزه حكمَ الصبي في أهله؛ وهم على ذلك قادة الأمم في البيان، وحسن التعبير، وهم معدن الشعر، ولهم في حسن البديهة، وقول الأمثال السائرة، وإبداع الكلام ما ليس لغيرهم، وهم أحفظ الناس لأنسابهم فليس أحد منهم إلا يعرف نسبه، ويُسمِّي آباءه، وإذا انتسب أحدهم إلى غير آباه عرفوا أنه دَعِيَ؛ حفظوا أنسابهم، وبنوا على ذلك أحسابهم!

3 - بينهم نشأ الإسلام، ورسول الله من أنفسهم، وهم الناشرون له بين الأمم، والداعون إليه؛ والحامون لدعوته. فكل من أسلم من العجم ففي عنقه مِثَّة من العرب لا تقدَّر؛ هم الذين أنقذوه من دينه القديم، وهم الذين أخرجوه من الشرك إلى التوحيد، وهم الذين اصطلوا نار الحروب لهدايته، وهم الذين قتلوا أنفسهم لحياته!!.

هذه هي أهم حجج الذاهين إلى هذا الرأي.

ويروون أن جماعة اجتمعوا بالجرَّيد، ومعهم ابن المقفَّع. فسألهم: أي الأمم أعقل؟ فنظر بعضهم إلى بعض؛ فقالوا: لعله أراد أصله من فارس! فقالوا: فارس. فقال ابن المقفَّع: ليسوا بذلك، إنهم ملكوا كثيراً من الأرض، ووجدوا عظيماً من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق... فما استنبطوا شيئاً بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم في نفوسهم. قالوا: فالروم؟ قال: أصحاب صنعة. قالوا: فالصين؟ قال: أصحاب طرفة. قالوا: الهند؟ قال: أصحاب فلسفة. قالوا: السودان؟ قال: شر خلق الله. إلخ.. قالوا: فقل. قال: العرب. فضحكوا! قال ابن المقفَّع: إني ما أردت موافقتكم، ولكن إذ فاتني حظي من النسب فلا يفوتني حظي من المعرفة. إن العرب حكمت على غير مثال مثل لها، ولا آثار أُثرت، أصحاب إيل وغنم، وسكان شَعْر وأدم، يجود أحدهم بقوته، ويتفضل بمجهوده، ويشارك في مسوره ومعسوره، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة، ويفعله فيصير حجة، ويُحَسِّن ما يشاء فَيَحْسُن، وَيَقْبِحُ ما يشاء فيَقْبِحُ، أدبتهم أنفسهم، ورفعتهم هممهم، وأعلتهم قلوبهم وألستهم.. وافتتح الله دينه وخلافته بهم إلى الحشر... فمن وضع حقهم خبير، ومن أنكر فضلهم خُصِم⁽¹⁾.

ويروى لابن المقفَّع أيضاً أنه قال؛ وقد جرى ذكر الشعر وفضيلته: «أي حكمة تكون أبلغ أو أغرب أو أعجب، من غلام بدوي لم يرَ ريفاً، ولم يشبع من طعام؛ يستوحش من

(1) «العقد الفريد» 2: 50.

الكلام، ويفزع إلى البشر، ويأوي إلى القفر واليرابيع والظباء، وقد خالط الغيلان وأُنس بالجان، فإذا قال الشعر وصف ما لم يره، ولم يَعهده، ولم يعرفه. ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساوئها، ويمدح ويهجو ويذم، ويعاتب ويشتب، ويقول ما يُكْتَب عنه، ويُروى له ويبقى عليه؟!⁽¹⁾، ونحن مع شكنا في هذه الرواية عن ابن المقفع لأسباب ليس هذا موضعها؛ فإننا نثبتها لأنها تمثل هذه النزعة⁽²⁾.

ويقول الجاحظ: «ليس في الأرض كلام هو أمتع، ولا أنفع، ولا آنف، ولا أذ في الأسماع، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً للبيان من طول سماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء»⁽³⁾.

وهذه النزعة كان يمثلها أشرف العرب ويُدوهم كما كان يمثلها قوم من العجم أسلموا إسلاماً عميقاً، وأحبوا رسول الله ﷺ من أعماق نفوسهم، وأحبوا العرب لأن النبي منهم، ولأنهم أسلموا على أيديهم.

النزعة الثانية: تذهب إلى أن العرب ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم، ولا أية أمة أفضل من أية أمة. «والناس كلهم من طينة واحدة، وسُلالة رجل واحد». وإنما التفاضل بين الأفراد لا بين الأمم، «وليس تفاضل الناس فيما بينهم بأبائهم وأحسابهم، ولكن بأفعالهم وأخلاقهم، وشرف أنفسهم ويُعد همهم. ألا ترى أن من كان دنيء الهمة، ساقط المروءة لم يشرف، وإن كان من بني هاشم في ذؤابتها، ومن أمية في أرومتها، ومن قيس في أشرف بطن منها! إنما الكريم من كرمت أفعاله، والشريف من شرفت همته!»⁽⁴⁾.

يقف هؤلاء موقفاً - على السواء - بين الأمم. فلا عربي أفضل من أعجمي لأنه عربي، ولا أعجمي أفضل من عربي لأنه أعجمي. وليست العربية ولا الأعجمية عاملاً من عوامل التفاضل. إنما عامل التفاضل الدين وحده عند قوم، والشرف وسمو الخلق عند آخرين! وفي هذا المعنى جاء القرآن الكريم: «يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ» [الحجرات: 13]. وفي الحديث: «ليس لعربي على أعجمي

(1) «زهر الآداب» - على هامش «العقد» - جزء 2: 2.

(2) من أدلة الوضع؛ أن العبارة الثانية وردت في مجموعة الرسائل طبع الجوانب من كلام لأبي هلال العسكري.

(3) «زهر الآداب» 2: 2.

(4) «العقد» 2: 89.

فَضْلًا إِلَّا بِالتَّقْوَى!»، و «المؤمنون تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِبَيْتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ». ويقول المأمون: «الشرف: نسب. فشريف العرب أولى بشريف العجم من وضع العجم بشريفهم، وشريف العجم أولى بشريف العرب من وضع العرب بشريفهم»⁽¹⁾. وابن قتيبة بعد أن دافع عن العرب وأبان فضلهم على غيرهم من الأمم، عاد فنقد كل ذلك وقر المساواة فقال في آخر كتابه «تفضيل العرب»: «وأعدل القول عندي، أن الناس كلهم لأب وأم. خُلِقُوا مِنْ تَرَابٍ، وَأُعِيدُوا إِلَى التَّرَابِ، وَجَزَّوْا فِي مَجْرَى الْبُولِ، وَطَرَأَ عَلَيْهِمُ الْإِفْذَارُ. فَهَذَا نَسَبُهُمُ الْأَعْلَى الَّذِي يُرَدُّعُ بِهِ أَهْلُ الْعُقُولِ عَنِ التَّعْظِيمِ وَالْكِبْرِيَاءِ، وَالْفَخْرِ بِالْآبَاءِ، ثُمَّ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُهُمْ فَتَنْقَطِعُ الْأَنْسَابُ، وَتَبْطُلُ الْأَحْسَابُ إِلَّا مَنْ كَانَ حَسْبُهُ التَّقْوَى أَوْ كَانَتْ مَاتَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ»⁽²⁾.

وحجة هؤلاء أن في كل أمة الطيب والخبيث، ولكل أمة محاسنها ومساوئها، وخير ميزان توزن به الأعمال، الدين أو الخلق. ولسنا نستطيع ذلك في الأمم إنما نستطيعه في الأفراد. ففرد خير من فرد بدينه أو بخلقه، ولا شيء غير ذلك. وهذا الصنف من الناس يسمون «أهل التسوية» أي الذين يسوون بين الأمم، ولا يجعلون فضلاً لأمة على أخرى، ويمثلهم أكثر المتدينين والعلماء من العرب والعجم، لأن روح الإسلام وقواعده تؤيد هذا المذهب.

النزعة الثالثة: تميل إلى الحط من شأن العرب، وتفضيل غيرهم من الأمم عليهم وحجتهم في ذلك:

1 - أن العرب ليست لها أية ميزة، على حين أن كل أمة لها ميزة تفخر بها. فالرومان تفتخر بعظم سلطانتها، وكثرة مدائنها، وعظيم مدنيّتها. والهند تفخر بحكمتها وطبها. وكثرة عددها، وأنهاها وثمارها. والصين تُزْهِى بِصِنَاعَاتِهَا، وَفَنُونِهَا الْجَمِيلَةِ، وَمَا إِلَى ذَلِكَ. وَلَا نَجِدُ الْعَرَبَ تَمْتَازَ بِشَيْءٍ يَضَارِعُ مَا ذَكَرْنَا: جَدِبَ فِي أَرْضٍ! وَبَدَاوَةَ فِي عَيْشٍ! كَانُوا فِي جَاهِلِيَّتِهِمْ يَقْتُلُونَ أَوْلَادَهُمْ مِنَ الْفَقْرِ، وَلَا يَسْتَقِرُّ لَهُمْ حَالٌ مِنَ الْغَزْوِ وَالسَّلْبِ، وَيَفْعَلُونَ الْمَكْرُمَةَ الصَّغِيرَةَ كِإِطْعَامِ جَائِعٍ، وَإِغَاثَةِ مَلْهُوفٍ فَيَمْلِؤُونَ الدُّنْيَا بِهَا شِعْرًا وَنَثْرًا، وَيَتِيهُونَ بِذَلِكَ فِخْرًا!

(1) «محاضرات الأدباء» 1: 219.

(2) «العقد» 2: 90.

2 - قالوا: بم يكون الفخر؟ أبالملك؟ فأين ملك العرب من ملك الفراعنة والعمالقة والأكاسرة والقيصرة؟! أو من سليمان الذي أوتي من الملك ما لا ينبغي لأحد من بعده؟! أو من ملك الإسكندر وقد بلغ مطلع الشمس ومغربها! أم بالنبوة؟ فجميع الأنبياء من غير العرب ما خلا أربعة؛ هوداً وصالحاً وإسماعيل ومحمداً! أم بالصناعة والعلم؟ فالعرب أضعف الأمم في ذلك شأنًا، وأعقمهم يداً وأجذبهم عقلاً! أم بالشعر؟ فلم ينفرد العرب به. فليونان شعر موزون مقفى. وللرومان شعر كذلك. أم الخُطْب والبيان، فللفرس واليونان والرومان خطب محبّرة، وبيان ساحر، فما الذي يفخرون به بعد ذلك؟!، يفخرون بالكرم والوفاء؟ وقولهم في ذلك أطول وأعرض من قعلهم! ويفتخرون بالأنساب وقد كانوا في جاهليتهم لا يتقيدون بنوع الزواج المعروف في الإسلام. بل كان من أنواع زواجهم شيوع المرأة بين عدة رجال! وكانوا في حروبهم يَسْبِي بعضهم نساء بعض، ويستمتع بها من غير زواج، فكيف يدري أحدهم أباه!!.

3 - وإن فخرتم بالإسلام فليس الإسلام دين العرب وحدهم، بل هو دين الناس. والإسلام نفسه حارب نزعتكم، فهدم العصبية الجاهلية، وجعل مقياس الشرف التقوى. فالدين بيتنا وبينكم، والدنيا نحن نحظى بها وأعرف بمزاياها، وأكثر تفتناً في شؤونها.

ويُمثل هذا الصنف - ممن يحقرون العرب، ويضعون من شأنهم ويسودون كل أمة عليهم - مَنْ ظلوا على دينهم القديم، أو أسلموا ولمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم، أو غلبت عليهم النزعة الوطنية. فكروها من العرب أنهم أزالوا ملكهم، وأضاعوا استقلالهم.

هذه هي النزعات الثلاث التي كانت في ذلك العصر. وعلى هذا النحو كانوا يتجادلون. وقد أطلق على أصحاب النزعتين الأخيرتين اسم «الشعبوية»، وكان أحق الناس بهذا الاسم الطائفة الثانية، لأنهم يقولون «بالشعوب»، أي يقولون بأنه لا فرق بين الشعوب من عرب وغيرهم في الشرف والخسة. فكان أمامهم أن يتسموا باسم مشتق من «المساواة» أو باسم مأخوذ من الشعوب يدل على أن الشعوب سواء، فاختروا الثاني وسُموا «الشعبوية». ولذلك يقول في «العقد الفريد» «الشعبوية وهم أهل التسوية»، ويقول في الصحاح: «الشعبوية فرقة لا تفضل العرب على العجم»، ولكن لا نلبث أن نراهم أطلقوا هذا الاسم على الصنف الثالث أيضاً. فلو قرأنا ما كتب الجاحظ، وصاحبُ العقد وغيرهما وجدنا أنهم انساقوا في تسمية المعادين للعرب «بالشعبوية». والظاهر أن تسميتهم بهذا الاسم تأخرت عن تسمية أهل التسوية به. كما تأخرت الفرقة الثالثة عن الفرقة الثانية تاريخياً، فطبيعي - وقد كان العرب متغلبين في

العصر الأموي، وكانت النزعة الأولى على أشدها وقوتها وسلطانها - أن يبدأ الموالي فيقولون بالمساواة فقط. وكل أمتيهم أن يظفروا بذلك، حتى إذا اشتد الجدل، وأحس الموالي بقوتهم وسلطانهم - أيام الرشيد والمأمون - ظهرت النزعة الثالثة تضع من شأن العرب، وترفع من غيرهم. فانسحب اسم «الشعبوية» عليهم وصار يطلق على أصحاب النزعتين معاً. بل وحتى صار أكثر ما يطلق على الصنف الثالث. قال في اللسان: «والشعوبي هو الذي يصغر شأن العرب، ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم».

يستنتج مما ذكرنا أن لفظ الشعبوية مأخوذ من الشعوب: جمع شَعْب. وهو جيل الناس، وهو أوسع من القبيلة، وأشمل. قال الزبير بن بَكَّار: «الشَّعب، ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة»، وعلى هذا فالعرب شعب، والفرس شعب، والروم شعب وهكذا - وقد ذهب قوم إلى أنها مأخوذة من الشعوب في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] وقالوا: إن المراد بالشعوب بطون العجم، وبالقبائل قبائل العرب - وهو تفسير في نظرنا غير صحيح، وأوضح دليل على ذلك أن العرب لم تكن تفهمه حين نزول الآية. فقد نقل إلينا الطبري آراء كثيرة من الصحابة والتابعين في تفسيرها وكلها تدور حول أن المراد بالشعوب النسب البعيد، أو البطون. والقبائل دون ذلك - والذي يظهر أن تفسير الشعوب بالعجم، والقبائل بالعرب تفسير شعوبي وضعه أعجمي، واستطرد منه إلى القول بأن العجم أفضل من العرب، لأن الله قدمهم في الذكر. قال ابن قتيبة: «ويلغني أن رجلاً من العجم... احتج بقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 21] - الآية. وقال: الشعوب من العرب، والقبائل من العرب، والمُقَدَّم أفضل من المؤخَّر. وقد كنت أرى أهل التسوية يحتجون بهذه الآية، وقد غلطوا من وجهين: أحدهما: أن تقديم الذكر لا يوجب تقديم الفضل. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿يَمَعَشَرَكُنِي وَالْإِنسِ﴾ [الأنعام: 130] فقدم الجن على الإنس، والإنس أفضل منها.. والوجه الآخر، أن العجم ليست بالشعب أولى من العرب. وكل قوم كثروا وانشعبوا فقد صاروا شعوباً».

من الجائز أن يكون اسم الشعبوية أخذ من الشعوب بعد أن فسرت الآية بهذا التفسير - ولكنه يكون مرتكزاً على أساس خطأ - وأرجح أن اسم الشعبوية لم يستعمل إلا في العصر العباسي الأول، بدليلين ظنيين: الأول: ما أسلفنا وهو أن هذه النزعة التي تحاول مساواة العرب أو تحقرهم، لم تتخذ شكلاً قوياً واضحاً يصح أن يطلق على معتقيه اسم إلا في هذا العصر، أما قبل ذلك فقد كانت نزعة خفية لا تستطيع الظهور، وإذا ظهرت أحمدت.

والحاجة إلى الاسم إنما تكون بعد أن يتخذ المبدأ شكل عقيدة عامة أو حزب، الثاني: أنا لم نر من أطلق هذا الاسم على هذه النزعة في العصر الأموي، نعم إن الأصفهاني في الأغاني قال: إن إسماعيل بن يسار كان شعوبياً، ولكن من الواضح أن الأصفهاني وهو عباسي سَمى إسماعيل بالاسم الذي يستحقه لَمَّا رَفَعَ شأن العجم - وتغنى في ذلك بشعره أمام هشام بن عبد الملك، وليس المعنى أن إسماعيل بن يسار عُرف بذلك الاسم في عصره. وذلك كما عدوا سُلَمان الفارسيّ متصوفاً، مع أن قائلاً لم يقل بأن اسم الصوفية عُرف في عهد سلمان. كذلك روي عن مسروق: «أن رجلاً من الشعوب أسلم فكانت تؤخذ منه الجزية، فأمر عمر ألا تؤخذ منه»، ومسروق تابعي كان في العصر الأموي. وقد فر ابن الأثير الشعوب في هذا القول بالعجم، وقال في اللسان: «ويجوز أن يكون جمعَ الشعبي - وهو الذي يصفر شأن العرب - كقولهم اليهود والمجوس في جمع اليهودي والمجوسي»، ونحن نستبعد التفسير الثاني، لأنه صادر من متأخرين، وقد فسروه بما عرفوه بعد عصر مسروق، والذي نراه: أن مسروقاً أراد أن رجلاً من الشعوب الأخرى غير العرب أسلم، وإذن لا يكون فيه دليل.

وقد يستأنس - على ما نقول - بأن أكثر أسماء المذاهب التي وضعت في صدر الدولة الأموية؛ لم تكن فيها ياء النسبة كالخوارج، والشيعة، والمُرَجثة، والمعتزلة، ولم تؤلف هذه النسبة إلا في آخر العهد الأموي، أو صدر العصر العباسي. كالجَهْمِيَّة، والقَدْرِيَّة، ثم الراوندية، والخُرَمِيَّة، والشعوبية - وأقْدَم ما وصل إلينا من الكتب التي استعملت لفظ الشعوبية، كتاب «البيان والتبيين» للملاحظ.

يمكننا أن نستنتج من دراستنا للشعوبية النتائج الآتية:

1 - أن دعاة الشعوبية بدؤوا دعوتهم مستندين على تعاليم الإسلام نفسه؛ فهو لا يفضل شعباً على شعب، والعقوبة أو المَثوبة عنده إنما وضعت على الأعمال لا على الأجناس، وقد يكون العبد الرقيق، والنَّبطي الذليل، عند الله في أعلى عِلِّيِّين، وسيده المُكاثِر بأهله وولده وماله أسفل سافلين. ثم تدرجوا من ذلك إلى تحقير العرب وشؤونهم، وبيان ميزة الأمم الأخرى عليهم. وساعدهم على ذلك ما كان للفرس من نفوذ ظاهر في الدولة العباسية.

2 - أن الشعوبية لم تكن عقيدة محدودة التعاليم، لها شعائر ظاهرة مُعَيَّنة كما نقول في المذاهب الدينية، فإننا نستطيع أن نقول: إن هذا شافعي، وهذا حنفي. فيمكننا أن نحدد وجوه الخلاف، ونبين الفروق في الشعائر وغيرها. كما نستطيع أن نقول، إن هذا من أهل السنة والجماعة، وهذا معتزلي فنذكر ذلك. ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك في الشعوبية لأنها نزعة

أكثر منها عقيدة، فهي أشبه بالأرستقراطية، والديمقراطية. بل هي في الحقيقة نوع من الديمقراطية يحارب أرستقراطية العرب، لذلك لا نستطيع أن نَحصر معتنقيها؛ فهم في كل بلد، وفي كل قطر، ومن كل جنس كما لا نستطيع اليوم أن نحصي من ينزعون إلى الديمقراطية، أو الاشتراكية.

3 - مما ساعد على هذه النزعة الشعبية، أنها تساند النزعة الوطنية، والعصبية الدينية. فالعرب أزالوا استقلال فارس، وحكموا مصر والشام والمغرب وأهلها ليسوا عرباً. فاستتبع ذلك أن كثيراً من الفرس كانوا يَجْتُنون إلى مُلكهم واستقلالهم، وكثيراً من نصارى الشام ومصر كانوا يكرهون العربَ المسلمِينَ الذين أجلوا الروم النصارى عن بلادهم، ويتمنون أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. وإن كان لا بد أن يُحْكَمُوا فمن أهل دينهم.

نعم! إن من دخل في الإسلام من الفرس وأهل مصر والشام والأندلس كانوا أقل حدة في هذه النزعة الوطنية، ولكن لم يكن كلهم قد دخل الإسلامُ إلى أعماق نفوسهم، وتملك مشاعرهم إلى حد أن تغلب النزعةُ الدينيةُ النزعةُ الوطنية.

4 - يمكن أن نستتج مما تقدم: أن الشعوبيين كانوا أصنافاً مختلفة، منهم فرس، ومنهم نبط، ومنهم قبط، ومنهم أندلسيون. وقد صُبت شعوبية كل صنف من هؤلاء صبغة خاصة؛ فالفرس صُبت صبغة وطنية تدعو إلى الاستقلال، واتخذت في بعض الأحيان شكل زندقة وإلحاد، والنبط ظهرت في شكل عصبية للأرض وزراعتها، وتفضيل معيشة الحرث والزرع على الصحراء ومعيشتها. والقبط ثاروا ثورات مختلفة على العرب، وأرادوا طردهم من بلادهم، وكان آخر ثورة كبيرة في عهد المأمون، فلما هزموا لجؤوا إلى الكَيْد «بأعمال الحيلة، واستعمال المكر، وتمكنوا من النكاية بوضع أيديهم في كتاب «الخراج»⁽¹⁾. وفي الأندلس ظهر ابن عَرَسِيَّة، ووضع رسالته في الشعبية، ورد عليه كثير من العلماء.

5 - هذه الشعبية كانت درجات مختلفة تبتدىء معتدلة هادئة، وتنتهي متطرفة عنيفة. فنرى قوماً معتدلين مالوا إلى تسوية العرب بغيرهم كما رأيت، وآخرين حرقوا من شأنهم، وسلبواهم كل مزية، كما نرى قوماً فرقوا بين العرب والإسلام. فهاجموا العرب من حيث هم أمة، ولم يعرضوا للإسلام بمكروه. بل صرحوا بأن الإسلام دين الناس جميعاً لا العرب وحدهم - وكثير ممن حكينا قولهم في ذم العرب كانوا من هذا الصنف، بل يصح لنا أن نعد ابن خلدون شعبياً بهذا المعنى؛ فقد حكينا ملخص رأيه في العرب في الجزء الأول من «فجر

(1) انظر «المقريزي» 1: 79 و 80.

الإسلام⁽¹⁾». وهو رأي في أشد العنف والقسوة على العرب وخصالهم، قل أن نرى شعوبياً متطرفاً وصل إلى ما وصل إليه في صراحته وشدته. ولكنه في رأينا كان مسلماً حقاً حر التفكير في حدود الدين، على حين أنا نرى قوماً آخرين لم يفرقوا بين العرب والإسلام، وأدنتهم كراهيتهم للعرب إلى كراهيتهم لكل ما جاء عنهم، ومن ذلك الدين. وقد حكى الجاحظ عن قوم من هؤلاء، فقال: «وربما كانت العداوة من جهة العصبية؛ فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه ذلك من الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف⁽²⁾». وقد دعت هذه النزعة قوماً إلى أن يتبرؤوا من الشعوبية إذ هي باب إلى الإلحاد.

6 - نلاحظ شيئاً من الوفاق بين بعض تعاليم الخوارج والشيعة والمعتزلة. فالخوارج - كما علمت - يرون أن الخليفة لا يشترط فيه أن يكون قرشياً بل ولا عربياً. والذي أرى أن هذه النزعة منهم لا يقصد منها تحقير العرب، وإعلاء شأن غيرهم. وكيف يكون ذلك وأكثر الخوارج كانوا عرباً خلصاً وهذا الرأي صدر عنهم حين الخلاف بين عليّ ومعاوية؛ والشعوبية لم تتكون بعد، فالظاهر أن رأيهم هذا صدر عن اجتهاد بحت، دعا إليه محض الرغبة في إصلاح أمور المسلمين. وأما المعتزلة فنرى المسعودي يقول: «وقد زعم جماعة من المتكلمين. منهم ضرار بن عمرو، وثمامة بن أشرس، وعمرو بن عثمان الجاحظ؛ أن النبط خير من العرب!». وهؤلاء الثلاثة من رؤوس المعتزلة. وأرى أن رأي المسعودي - وتبعه في ذلك «جولدزيهير»⁽³⁾ - خطأ، ويظهر لي أن خطأهما جاء: من أن ضراراً وأصحابه ذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه الخوارج. فلم يقتصروا على أن يقولوا: إن الخلافة لا يلزم أن تكون في قرش ولا في العرب. بل قالوا: إن غير العربي ولو قبطياً أولى من القرشي لأنه يسهل خلعه إذا جار وظلم. ودليلنا على ذلك ما جاء في «شرح النووي» على مسلم: «ولا اعتداد بسخافة ضرار بن عمرو في قوله: «إن غير القرشي من النبط وغيرهم يقدم على القرشي لهُوَ أن خلعه إن عَرَضَ منه أمر»⁽⁴⁾. وقد فهم الفاهمون من هذا أن ضراراً وصحبه يفضلون

(1) ص 36.

(2) «الحيوان» جزء 7: 68 والمبارة في الأصل سفجة وقد اختصرناها.

(3) انظر في ذلك كتاب «جولدزيهير» «Muhammedanische Studien» وقد عقد فيه فصلاً ممتعاً في الشعوبية استفدنا منه كثيراً في بحثنا.

(4) جزء 4: 265.

النبطي على العربي وهو فهم غير صحيح بل هو العكس، يرمي في وضوح إلى القول بأن العربي أشرف وأن من المصلحة أن نولي غير المعتز بعصيته ليسهل خلعه، وذكر النبطي على أنه مثل في الخسة! والجاحظ - بوجه خاص - من الصعب عده شعوبياً، فقد انبرى في كتابه «البيان والتبيين» للرد على مطاعن الشعوبية، وسقاه رأيهم بما يدل على إخلاص فيما يقول - نعم! إنه ألف رسالة في فضل الموالي وعدد مناقبهم. ولكنه ذكر ذلك على لسانهم، وقد صرح بأنه ألف هذه الرسالة أيام المعتصم جالب الأتراك، وذكر أنه إنما ألفها لا يُفضّل بها بعض الجنود على بعض «وقد كانت جند الخلافة إذ ذاك على خمسة أقسام: خراساني، وتركي، ومولى، وعربي، وبنوي»⁽¹⁾، وإنما ألفها ليؤلف بين قلوبهم إن كانت مختلفة، وليزيد في الألفة إن كانت مؤتلفة⁽²⁾، وليُحذّر من المنافقين يدسون الدسائس ليوغروا الصدور، ويفرقوا القلوب، ويقول: «إن كان لا يمكن ذكر مناقب الأتراك إلا بذكر مثالب سائر الأجناد فترك ذكر الجميع أصوب، والإضراب عن هذا الكتاب أحزم!»⁽³⁾. وعلى الجملة فقد صرح فيه: «أنه يرمي إلى تعدد مناقب الترك من غير أن يتعرض لدم غيرهم»، ولكنه لم يضبط قلمه فجمع به أحياناً إلى تفضيل الترك على غيرهم في بعض الأمور، لكن من العسير عد هذا القدر شعوبية.

على أن الجاحظ في نظرنا لم يكن يعبر عن رأيه في مدح الشيء وذمه بل كان يذم الشيء ويمدحه إجابة لدعوة كبير، أو رغبة في إظهار مقدرة البيان على تصوير الشيء بصورتين متباينتين، فإن نحن اعتمدنا على القرائن فما في كتاب «البيان والتبيين» أدل على نفسه ولذلك نرجح أنه ليس شعوبياً.

وأما التشيع فقد كان عثر الشعوبية الذي يأوون إليه، وستارهم الذي يستترون به. وسيأتي طرف من ذلك عند الكلام في الشيعة.

7 - يذهب ابن قتيبة إلى أن الذين اعتنقوا الشعوبية هم سفلة الناس وغوغاؤهم فيقول: «ولم أر في هذه الشعوبية أرسخ عداوة، ولا أشد نصباً للعرب من السفلة، والحشوة، وأوباش النبط، وأبناء أكرّة القرى. فأما أشرف العجم، وذوو الأخطار منهم، وأهل الديانة فيعرفون ما لهم، وما عليهم، ويرون الشرف نسباً ثابتاً، ولكن يظهر أنه اقتصر على من

(1) يريد بنوي ما كان من أبناء الدعاة إلى الدولة العباسية.

(2) «رسائل الجاحظ»: 17.

(3) المصدر عنه: 22.

يتظاهر بالشعوبية وهؤلاء كانوا كما ذكر ابن قتيبة. أما الأشراف فكانت حركتهم سرية خفية لا يجرؤون أن يظهرها بها لكبر مراكزهم، وخشية من الشك فيهم عند الخلفاء. فهم يؤيدون - من وراء حجاب - هذه الحركة فلا يراها ابن قتيبة وأمثاله. وقد ذكر ابن قتيبة أن ممن ذهب مذهب الشعوبية «قوماً تحلوا بحلية الأدب فجالسوا الأشراف، وقوماً اتسموا بميسم الكتابة فقبروا من السلطان فدخلتهم الأنفة لأدابهم، والغضاضة لأقدارهم من لؤم مغارسهم، وخبث عناصرهم. فمنهم من ألحق نفسه بأشراف العجم، واعتزى إلى ملوكهم وأساورتهم، ودخل في باب فسح لا حجاب عليه، ونسب واسع لا مدافع عنه، ومنهم من أقام على خساسته ينافح عن لؤمه، ويدعي الشرف للعجم كلها ليكون من ذوي الشرف، ويظهر بغض العرب بتقصصها، ويستفرغ مجهوده في مشاتمها، وإظهار مثالبها، وتحريف الكلم في مناقبها، وبلسانها نطق، وبهممها أنف، وبآدابها تسلح عليها، فإن هو عرف خيراً ستره، وإن ظهر حقره، وإن احتمل التأويلات صرفه إلى أقبحها، وإن سمع سوءاً نشره... وإن لم يجده تخرصه!»⁽¹⁾.

فالحق أن الشعوبية لم تكن في السفلة وحدهم، وهؤلاء السفلة لم يكونوا الآخذين بزمامها؛ وإنما كان معهم كثير من الطبقة المتعلمة الراقية، وإن لم يرق نسبها إلى الملوك والأشراف، وهؤلاء هم الذين كان لهم الأثر الشعبي في الأدب والعلم - كما سترى - ومن وراء هؤلاء وهؤلاء طبقة بلغت أعلى المناصب في الدولة. فكانوا يمدونهم سراً بجاههم وبمالهم، فقد ألف إعلان الشعبي كتاباً في مثالب العرب؛ فأجازه طاهر بن الحسين عليه بثلاثين ألفاً.

وإذ كان هؤلاء العقلاء الماكرون؛ هم رؤساء هذه الدعوة؛ كانت حربهم علمية أدبية دينية؛ أكثر منها ثورات ظاهرة.

* * *

بلغت هذه الحركة أوجها في القرن الثالث الهجري، وساعد على ذلك أن الخلفاء العباسيين الذين تعصبوا للإسلام، ولم تعصبوا كثيراً للعربية. فحاربوا الزندقة، ولم يحاربوا - في شدة - النزعة العجمية. وذلك طبيعي لأن أكثرهم - كما أبتنا - مولدون. ولقي العرب من العجم عنقاً شديداً، فالوزراء أكثرهم عجم، والدسائس تدس في القصور لإضعاف شأن

(1) كتاب «العرب من رسائل البلغاء» ص 270.

العرب، وإذا نار العرب في جزيرتهم أو في الأطراف نكل بهم قواد المعجم وجيوشهم أشد تنكيل، وفي أعماق نفوسهم شعور بأنهم ينتقمون منهم من يوم القادسية، ولم يكن شعور الترك الذين جلبهم المعتصم بأحسن حالاً من شعور الفرس، وكثر الشعر في هذا القرن والذي بعده من الأعاجم الذين تعلموا العربية يفخرون بنسبهم، ويعتزون بقومهم، فافتتح ذلك بَشَّارُ بن بُرْد كما رأيت. وتبعه ديكَ الجِنِّ الشاعر المشهور، قال في «الأغاني»: «وكان شديد التشبُّب والعصبيَّة على العرب يقول: ما للعرب علينا فضل، جمعتنا وإياهم ولادة إبراهيم ﷺ، وأسلمنا كما أسلموا، ومن قتل منهم رجلاً منا قُتل به، ولم نجد الله عزَّ وجلَّ فضَّلهم علينا إذ جمعنا الدين!». .

ويقول قائلهم [من الوافر]:

فَلَسْتُ بِتَارِكِ إِيوَانَ كَسْرَى لَتَوْضِحَ أَوْ لِحَوَمَلٍ فَالذُّخُولِ
وَضَبُّ فِي الْفَلَاسِعِ، وَذُتْبِ بِهَا يَعْوِي، وَلَيْثٍ وَسَطِ غَيْلِ
وَكَانَ «الْعُرَيْمِيُّ» الشَّاعِرَ الْمَشْهُورَ يَكْثَرُ فِي شِعْرِهِ مِنَ الْإِعْتِزَالِ بِالنَّسَبِ الْفَارِسِيِّ وَالتَّحْقِيرِ
مِنْ شَأْنِ الْعَرَبِ فَيَقُولُ [مِنْ الْبَسِيطِ]:

إِنِّي أَمْرٌ مِنْ سَرَاةِ الصُّغْدِ الْبَسْنِيِّ عَزَقُ الْأَعَاجِمِ، جِلْدًا طَيِّبَ الْخَبْرِ⁽¹⁾
وَيَقُولُ [مِنْ الطَّوِيلِ]:

أَبَا الصُّغْدِ بِأَسْ إِذْ تُعَبِّرُنِي جُمْلُ⁽²⁾ سِفَاهًا وَمِنْ أَخْلَاقِ جَارَتِي الْجَهْلُ
فَإِنْ تَفْخَرِي يَا جُمْلُ، أَوْ تَتَّجَمَّلِي فَلَا فَخْرَ إِلَّا فَوْقَهُ الدِّينُ وَالْعَقْلُ
أَرَى النَّاسَ شُرْعًا فِي الْحَيَاةِ وَلَا يُرَى لِقَبْرِ عَلِيٍّ قَبْرِ عِلَاءَ وَلَا فَضْلُ
وَمَا ضَرَّنِي أَنْ لَمْ تَلِدْنِي يَحَابِرُ وَلَمْ تَشْتَمَلْ جَزْمَ عَلِيٍّ وَلَا عُكْلُ⁽³⁾
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَخْمِ الْقَدِيمَ بِحَادِثِ مِنْ الْمَجْدِ لَمْ يَنْفَعَكَ مَا كَانَ مِنْ قَبْلِ⁽⁴⁾
وَيَقُولُ [مِنْ الطَّوِيلِ]:

وَنَادَيْتَ مَرْوً وَيَلِخِ فَوَارِسًا لَهُمْ حَسَبٌ فِي الْأَكْرَمِينَ حَسِيبُ
فِيَا حَسْرَتَا لَا دَارُ قَوْمِي قَرِيبَةً فَيَكْثُرُ مِنْهُمْ نَاصِرِي وَيَطِيبُ

(1) ديوانه ص 38. (2) يكتن بجمل عن العرب.

(3) يحابر، وجرم، وعكل: أسماء قبائل عربية.

(4) ديوانه ص 49 - 50.

وَحَاقَانُ لِي لَوْ تَعْلَمِينَ نَسِيبُ
لَنَا تَابِعُ طَوْعِ الْقِيَادِ جَنِيبُ
بِمَا شَاءَ مِنَّا مَخْطِئُ وَمَصِيبُ
صَلُورٍ بِهِ نَحْوُ الْأَنَامِ تُنْزِيبُ
سَمَاءَ عَلَيْنَا بِالرَّجَالِ تَصُوبُ⁽¹⁾
ويقول المتوكلي وكان من نعماء المتوكل [من المتقارب]:

وَأَبِي سَامَانَ كَسْرَى بِنُ هُرْمُزِ
مَلَكُنَا رِقَابِ النَّاسِ فِي الشَّرْكِ، كُلُّهُمْ
نَسُومُكُمْو حَسَفًا، وَنَقْضِي عَلَيْكُمْو
فَلَمَّا أَتَى الْإِسْلَامَ وَانْشَرَحَتْ لَهُ
تَبِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ حَتَّى كَانَمَا
ويقول المتوكلي وكان من نعماء المتوكل [من المتقارب]:

وَحَائِزِ إِرْثِ مَلُوكِ الْعَجَمِ .
وَعَقَمَى عَلَيْهِ طَوَالَ الْقِدَمِ
فَمَنْ نَامَ عَنْ حَقِّهِمْ لَمْ أَنْمِ
بِهِ أُرْتَجَى أَنْ أَسْوَدَ الْأَمَمِ
هَلَمُوا إِلَى الْخَلْعِ قَبْلَ النَّدَمِ
حَ طَعْنًا وَضَرْبًا، بِسَيْفِ حَزِيمِ
فَمَا إِنْ وَفَيْتُمْ بِشُكْرِ النِّعَمِ
لَأَكُلَ الضُّبَابُ، وَرَعِي الْغَنَمِ
بِحَدِّ الْحَسَامِ، وَحَرَفِ الْقَلَمِ⁽²⁾

أَنَا ابْنُ الْأَكَارِمِ مِنْ نَسْلِ جَمِّ⁽²⁾
وَمَحْيِي الَّذِي بَادَ مِنْ عَزَمِهِ،
وَطَالِبُ أَوْتَارِهِمْ جَهْرَةً،
مَعِيَ عَلَمُ الْكَايِيَانِ⁽³⁾ الَّذِي
فَقَلَ لِبَنِي هَاشِمٍ أَجْمَعِينَ،
مَلِكِنَاكُمْ عِنُودًا بِالرَّمَا
وَأَوْلَاكُمْ الْمُلُوكَ أَبَاؤُنَا،
فَعُودُوا إِلَى أَرْضِكُمْ بِالْحِجَازِ
فَلِإِنِّي سَأَعْلُو سُرِيرَ الْمَلُوكِ

* * *

وقد شعر العرب بخطورة موقفهم، ولكن لم يستطيعوا دفع الشر عنهم، ونجد في كثير من الشعر في ذلك العصر والذي بعده ظلاً من الحسرة والألم، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الفصل السابق. ونرى هذا المعنى واضحاً بعدُ في شعر المتنبي. فيألم وقد زار شعب بؤان بفارس من ضعف اللغة العربية بها فيقول [من الوافر]:

سَلِيمَانُ لَسَارِ بِنْتِ رَجْمَانِ!

مَلَاعِبِ جِنَّةٍ لَوْ سَارَ فِيهَا

ويقول:

غَرِيبُ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ

وَلَكِنِ الْفَتَى الْعَرَبِيَّ فِيهَا

(2) يريد بجم: جمشيد ملك الفرس.

(1) ديوانه ص 15.

(3) الكايان: نسبة إلى كابه (جاوه) حداد فارسي رفع علم الثورة وقد ورد على الأصل الكاتبان وهو خطأ.

(5) ديوانه 384/4.

(4) «معجم الأدباء» 1: 323.

ويقول في قصيدة أخرى [من المنسرح]:

وإنما الناس بالملوك، وما
لا أدب عندهم ولا حسبٌ
بكل أرضٍ ووطنئها أممٌ
يستخسِنُ الخرزَّ حين يلمسهُ
تُفْلِحُ عُربٌ ملوكها عجمٌ
ولا عهد لهم ولا ذِمَمٌ
تُرعى بعبدٍ كأنها غنمٌ؟
وكان يُبْرِى بِظُفْره القلمُ!⁽¹⁾

* * *

والآن نعرض للأشكال المختلفة التي حارب بها الشعوب العربية:

فقد عمدوا إلى مزية العرب الظاهرة التي يعتزّون بها، وهي البلاغة، وقوة الخطابة، وحضور البديهة، فأخذوا يتقصونهم في ذلك من نواحٍ مختلفة:

كان العرب إذا خطبوا أكثروا من الإشارة بأيديهم، يمثلون بها أعراضهم ويستعينون بذلك على إيضاح المعنى، وقوة التأثير في السامعين، وكثيراً ما يستعملون في إشارتهم المِخْصَرة [وهي ما يُمسِكُه الإنسان بيده من عصا، أو مِرْعَة أو عُكَازة أو قُضيب]، وكثيراً ما كانوا يُشيرون في خطب السُّلم بالمحصرة، وفي خطب الحرب بالقيي. وأحياناً كانوا يتكثرون أثناء خطبهم على القِيي، وكثيراً ما يلبسون للخطابة زياً خاصاً، فيضعون العمامة وضماً يدل على تأهبهم للخطابة. فجاءت الشعوبية تهزأ بهم في ذلك. وتقول: أي ارتباط بين الكلام والعصا، وبين الخطبة والقوس، وهما إلى أن يَشْعَلَا العقل، ويصرفا الخواطر، ويعترضوا الذهن، أشبه، وليس في حملهما ما يَشْحَذُ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ، وقد زعم أصحاب الغناء أن المغنّي إذا ضرب على غنائه قصر عن المغنّي الذي لا يضرب على غنائه، وحملُ العصا بأخلاق القُدّادين أشبه، وهو بجفأة الأعراب وعُنْجِيَّة أهل البدو، ومُزاولة إقامة الإبل على الطرُق أشكل، وبه أشبه!⁽²⁾ وقد رد عليهم الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين»، وأفرد لذلك باباً خاصاً سماه «كتاب العصا» من أجل ذلك، كما عابوهم في جوهر الموضوع فقالوا: ليست الخطابة ميزة امتزمت بها وحدكم، فهي شيء في جميع الأمم. حتى إن الزنج مع غباوتها، وفساد مزاجها لتطيل الخطب. وأخطب الناس الفرس لا العرب، ولهم فوق خطبهم التأليف في صناعة البلاغة، ومعرفة الغريب ككتاب «كاروند»، ومن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبير والمثلثات، والألفاظ الكريمة والمعاني الشريفة،

(2) «البيان والتبيين» 3: 6.

(1) ديوانه 179/4 - 180.

فليُنظر إلى سير الملوك (ملوك الفرس)⁽¹⁾، بل أين معانيكم، وحكمكم وخطبكم، وطريقة تفكيركم، مما للفرس واليونان والهند؟ وأين كلامكم الجافي، وأصواتكم الخليطة من طول اعتيادكم مخاطبة الإبل؛ مما لهؤلاء من معنى دقيق، وللفظ رشيق، وصوت رقيق؟! وقد قارن الجاحظ بين بلاغة الفرس والروم، وبلاغة العرب، فقال: إن الأولى صادرة عن تفكير وروية، والثانية صادرة عن بديهة وسرعة خاطر.

كذلك عابوا العرب في آلتهم الحربية فسَخروا من رماحهم، ومن عُزَي خيولهم، ومن قناتهم الصماء مع أن الجوفاء أخف محملاً، وأشد طعنة، ومن قلة الخبرة في تنظيم جيوشهم، فلم يكونوا يعرفون الميمنة ولا الميسرة، ولا القلب ولا الجناح، ولا يعرفون من آلات الحرب العَرَادَة ولا المجانيق، وقارنوا بين حالة الجيش العربي، والجيش الفارسي في تنظيمه وفي آلاته، وأبانوا ما للأول من حقارة، وما للثاني من عظم، وقات الشعوبية أن هذه المقارنة أحقر لشأنهم، وأوضح لمكانتهم، فهؤلاء العرب بآلتهم الساذجة الحقيرة سحقوا الفرس بآلتهم الضخمة العظيمة، وجيوشهم المنظمة الكثيرة⁽²⁾!

ونوع آخر من مسالك الشعوبية، وهو أنهم في هذا العصر أكثروا من التأليف في مناقب العجم. فسعيد بن حُميد البَحْتِكَان، كان كاتباً شاعراً مترسلاً عذب الألفاظ، وكان يدَّعي أنه من أولاد ملوك الفرس، وكان شديد العصبية على العرب، وألف كتاب «انتصاف العجم من العرب»، وكتاب «فضل العجم على العرب وافتخارها»⁽³⁾. ونرى ابن النديم ينقل عن كتاب اسمه «مفاخر العجم»⁽⁴⁾، وفي مقابل ذلك يضعون الكتب في مثالب العرب، كالهيثم بن عَليّ - وهو من أشهر العلماء بالأخبار والرواية، جالس المنصور والمهدي والهادي والرشيد، وقد وضع عدة كتب في المثالب منها: كتاب «المثالب الصغير» وكتاب «المثالب الكبير» وكتاب «مثالب ربيعة» و «أسماء بغايا قریش في الجاهلية، وأسماء من ولَدْن» ويتصل بهذا كتاب له، اسمه: كتاب «من تزوج من الموالي في العرب»⁽⁵⁾، وكذلك سهل بن هارون صاحب «بيت الحكمة». قال فيه ابن النديم: «كان حكيماً فصيحاً شاعراً، فارسي الأصل، شعوبي

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر في ذلك الجزء الثالث من «البيان والتبيين».

(3) «فهرست ابن النديم» 123.

(4) «الفهرست» 42.

(5) «الفهرست» 99 و 100.

المذهب، شديد العصبية على العرب. وله في ذلك كتب كثيرة⁽¹⁾، وقد وضع رسالته المشهورة في البخل. ولعل ذلك منه نزعة شعوية، لأن العرب كانوا يتمدحون كثيراً بالكرم، ويعتدونه من أكبر مناقبهم، كما اشتهر الفرس بالبخل، فوضع سهل هذه الرسالة يقلب فيها قيمة الكرم والبخل، ويعد الكرم رذيلة والبخل فضيلة. وروى له صاحب زهر الآداب أبياتاً تدل على شعوبيته، يفخر فيها بفارسيته، ويذم العربية، ويقارن بين بيته في ميسان وبيت آخر عربي فيقول [من الكامل]:

أجعلت بيتاً فوق رابية فَرَخَ النجوم كأنه نجمٌ
كَبَيْتِ شَعْرٍ وسط مجَهَلَةٍ بفنائه الجُعْلَانُ وَالْبُهْمُ⁽²⁾؟

وألف عِلَّانَ الشعوبي - وأصله من الفرس - كتاب «المَيْدَانِ فِي المِثَالِبِ»، قال ابن التديم: إنه هتك فيه العرب، وأظهر مثالبها، ويحتوي على مثالب قريش، ومثالب تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ، ومثالب بني أسد بن عبد العُزَّى، ومثالب بني مخزوم، وعدد القبائل كلها وذكر مثالبها⁽³⁾.

وألف أبو عبيدة مَعْمَرُ بْنُ المِثْنَى، وهو من أشهر العلماء في النحو والأخبار، وكان أصله من يهود فارس - كتباً كثيرة تعرض فيها للعرب. منها: كتاب «لصوص العرب»، وكتاب «أدعياء العرب»، كما ألف كتاب «فضائل الفرس»⁽⁴⁾، وقال فيه ابن خلكان «وكان يكره العرب وألف في مثالبها كتاباً»⁽⁵⁾. وقد صور لنا ابن قتيبة نوعاً من الطعن الذي كان يستعمله أبو عبيدة فقد عمد إلى مفاخر العرب فتهكم بها. كانوا يفخرون بقوس حاجب ويعتزون بوفاته فتضاحك عليه واستضحك الناس منه، واستخف فعل حاجب، وخساسة عوده، وقلة ثمنه، ويذكر قول الشاعر [من الطويل]:

أيا ابنة عبد الله، وابنة مالك، ويا ابنة ذي البردين، والقمرس الزرد!

فيهذا بالشعر، ويعجب في سخرية من التمدح بأن أباهما ذو بردين وفرس ورد. ويقارن في ذلك بملوك فارس وتيجانها، وأن أبرويز كان يرتبط تسعمائة وخمسين فيلاً على مرابطه،

(1) «الفهرست» 120.

(2) هامش «المقد» 2: 190.

(3) «الفهرست» 105 و 106.

(4) «الفهرست» 54.

(5) وفيات الأعيان 2: 155.

وتخدمه ألف جارية، وفي حجرته التي يشرف منها على الداخل عليه ألف إناء من ذهب⁽¹⁾!

وكتب المثالب هذه - على ما يظهر - عمدت إلى ما صدر عن كل قبيلة من بيت تعبير به، أو عمل تؤاخذ عليه، أو جريمة ارتكبها أحد أفرادها فقيّدها وأذاعتها. للتشهير بالعرب جميعاً. كما أن كتب مناقب العجم ومفاخرها عمدت إلى ما استحسن من عادات الفرس، وعظمة ملوكها، ونظام جيوشها، وسياسة ملكها فشادت به. ولم يصلنا شيء من هذه الكتب - على ما أعلم - كما لم يصلنا أي كتاب ألف في بيان دعوى الشعوبية، وإنما وصل إلينا تنف من أقوالهم وآرائهم؛ وأهمها ما ورد في كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، وما ورد في «العقد الفريد» لابن عبد ربه، وما نقله ابن قتيبة في كتابه «العرب».

والظاهر أن أكبر سبب في ضياع هذه الكتب أن المسلمين عدّوا هذه النزعة الشعوبية نزعة ضد الإسلام فحرجوا من نقل الكتب المؤلفة فيها، وتقربوا إلى الله بإعدامها وبرّئ المخلصون من الميل إليها. كما فعل الزمخشري في أول كتابه «المفصل». فقد حمد الله إذ جَبَلَه على الغضب للعرب، والعصية لهم، وبرّاه من الانضواء إلى لفيف الشعوبية.

ولم يقتصر هؤلاء الذين ذكرنا من علماء الشعوبية على وضع كتب المثالب. بل يظهر أنهم وضعوا في الأدب قصصاً كثيرة تؤيد جانبهم. وقد اختلقوها اختلاقاً، وكانت هذه أخطر على العرب من الحرب الظاهرة، لأن نقضها أصعب، والوقوف على بطلانها أيسر، ويمكننا أن ندرك أنهم لجؤوا في ذلك إلى نوعين:

النوع الأول: الوضع وهو أن يضعوا القصص الشيعة في شرح الأبيات أو الأمثال. ويختلقوا القصة اختلاقاً. كما فعل أبو عبيدة في شرح المثل «جان ما يلوي على الصّغير»⁽²⁾، فقد نقل البكري في كتابه «التنبيه على أوهام أبي علي القالي في أماليه» حكاية في ذلك عن أبي عبيدة لا نستطيع ذكرها لشناعتها⁽³⁾! وروى الهيثم بن عدي قصة طويلة تتلخص في أن رجلاً من تَنُوح نزل بحي من بني عامر فخرجت إليه جارية، فقالت: ممن أنت؟ قال: من تميم. فذكرت له آياتاً في ذم تميم، فقال لها: لست من تميم بل أنا من قبيلة عَجَل، ففعلت ذلك، وما زال الرجل يذكر القبائل قبيلة قبيلة، وهي تروي الأبيات في ذمها حتى استفد القبائل. ولما انتسب إلى بني هاشم قالت: أتعرف الذي يقول [من الطويل]:

(1) انظر «رسائل البلغاء»: 271 وما بعدها.

(2) ما يلوي: أي ما يعرج لشدة جنبه على من يصفر به.

(3) «التنبيه»: 77.

بني هاشم عودوا إلى نَحَلَاتِكُمْ

فقد صار هذا التمر صاعاً بدرهم!

فإن قلتُم: رهط النبي محمد

فإن النصرى رهط عيسى ابن مريم⁽¹⁾!

والحكاية كلها على ما يظهر من وضع الشعبية، أو من وضع الهيثم بن عدي نفسه، يرمي واضعها إلى ذكر مثالب القبائل العربية.

والنوع الثاني: نسبة الشيء إلى غير قائله، وهو طريق سلوكه لإفساد الأدب العربي، وإضاعة معالمه، حتى لا يكون للعرب أدب موثوق به، وتلك أكبر بغية لهم. ومن الأمثلة على ذلك أن يقول أبو عبيدة في البيتين الآتيين [من البسيط]:

هَيْئُونَ لَيْئُونَ أَيَسَارَ دُوُو كَرَمِ

سُوَاسِ مَكْرُومَةِ أَبْنَاءِ أَيَسَارِ

إِنْ يُسَالُوا الْخَيْرَ يُعْطَوْهُ وَإِنْ خُيِّرُوا

فِي الْجَهْدِ أَذْرِكُ مِنْهُمْ طَيْبُ أَخْبَارِ

إنهما للعرنَدَسِ الكلابي يمدح بني عمرو الغنوين، فينكر الأصمعي عليه ذلك، ويقول: محال أن يمدح كلابي غنوياً لما بينهما من العداوة⁽²⁾! ولو فحصنا الأدب في ضوء هذه النظرية؛ لوجدنا الشيء الكثير الموضوع للحط من العرب، وإفساد الأدب، مما لا نستطيع أن نستقصيه هنا.

«كان في هذا العصر ثلاثة، هم أئمة الناس في اللغة والشعر وعلوم العرب، لم يرَ قبلهم ولا بعدهم مثلهم، عنهم أخذ جُلُّ ما في أيدي الناس من هذا العلم بل كله وهم: أبو زيد الأنصاري، وأبو عبيدة، والأصمعي»⁽³⁾، وقد اشتهر أبو زيد بحفظ الغريب من اللغة وبالنحو، وتَنَازَعَتِ الرياسة الاثنان الآخران، ويظهر أن الأصمعي بحكم عربيته كان يتعصب للعرب، وكان يتشدد فيما يروي فلا يجيز إلا أصح اللغات، وكان لا يجيب في القرآن، ولا في الحديث خشية الخطأ⁽⁴⁾، وكان لا يقول في شيء برأيه. وكان لا يفتر شعراً فيه هجاء⁽⁵⁾. كأنه كان يرى أن ذلك يمس دينه! وكأنه يرى أن في الهجاء خطأً من المهجو أو قبيلته، وفي ذلك مَسَاسٌ بالعربية، وكان يمتاز عن أبي عبيدة بحسن إلقائه، ولطف نغمته - أما أبو عبيدة، فيظهر أنه كان أوسع علماً، وأكثر ثقافة، يعرف تاريخ الفرس لفارسيته، والثقافة

(1) نجد الحكاية بطولها في «مروج الذهب» للمسعودي من 175-180 في الجزء الثاني.

(2) انظر «النتية»: 72 و 73.

(3) «المزهر» 2: 202.

(4) «المزهر» للسيوطي.

(5) المصدر نفسه 2: 204.

اليهودية ليهودية آباءه، والثقافة الإسلامية لأنه نشأ فيها. ولكنه لم يكن يحسن التعبير كالأصمعي. وكان حرّ الرأي يفتر القرآن برأيه، فيؤاخذ الأصمعي على ذلك⁽¹⁾، وليس للعرب حرمة في نفسه، إذ ليس بعربي بل في نفسه الكراهة لهم، فهو يطلق لسانه في هجوهم، وذكر مثالبهم. وقد استغوى الناس بسعة اطلاعه، كما استغوى الناس الأصمعي بفصاحته وحسن بيانه. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة⁽²⁾. وقالوا: «إن طلبة العلم كانوا إذا أتوا مجلس الأصمعي اشتروا البحر في سوق الدر، وإذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدر في سوق البحر! لأن الأصمعي كان حسنَ الإنشاد والزخرفة لرديء الأخبار والأشعار حتى يحسن عنده القبيح، وإن الفائدة مع ذلك عنده قليلة. وإن أبا عبيدة كان معه سوء عبارة، مع فوائد كثيرة، وعلوم جمّة⁽³⁾ - ويظهر أن كلاً من الأصمعي وأبي عبيدة، كان في عصره يمثل فكرة. فالأصمعي يمثل العربية، والتعصب لها، وحب العرب وإجلالهم والإشادة بذكرهم. وأبو عبيدة يمثل فكرة الشعوبية، والبحث عن معائب العرب والتشهير بهم. وكان كلُّ زعيماً، يلتف حوله من يؤيدون فكرته، ويتناصرونه ويتعصبون له؛ العرب حول الأصمعي، والفرس حول أبي عبيدة، فترى إسحاق بن إبراهيم الموصلي، وهو فارسي يقول للفضل بن الربيع [من الوافر]:

عليك أبا عبيدة فاصطنعه فإن العلم عند أبي عبيدة
وقدمه، وآثره عليه، ودع عنك القُرَيْدَ بن القُرَيْدَةَ⁽⁴⁾

ويقول أبو الفرج الأصفهاني: إن إسحاق الموصلي «كشف للرشد معائب الأصمعي، وأخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه، وأن الصنعة لا تزكو عنده، ووصف له أبا عبيدة بالثقة والصدق والسماحة والعلم، وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيع، واستعان به، ولم يزل حتى وضع مرتبة الأصمعي، وأسقطه عندهم، وأنفذوا إلى أبي عبيدة من أقمّته⁽⁵⁾. ونجد أبا نواس، ونزعت الفارسية لا تنكر، يقدم أبا عبيدة على الأصمعي، ويقول: «أما أبو عبيدة فإنهم إن أمكنوه قرأ عليهم أخبار الأولين والآخرين، وأما الأصمعي فَيُقبل يُطربهم بنغماته»، ونجد الأصمعي من ناحية أخرى يذم البرامكة، ويقول [من المتقارب]:

(1) «ابن خلكان» 2: 155.

(2) «ابن خلكان» 2: 154.

(3) «ابن خلكان» 2: 156.

(4) يعني الأصمعي. والبيتان في ديوانه ص 121.

(5) «الأغاني» 5: 107.

إذا ذُكر الشُّرك في مجلس أضاءت وجوه بني بَرْمَك

وإن تليَّت عندهم آية أتوا بالأحاديث عن مَزْدَك

وأبو عبيدة يَشيد بذكر الفرس، ويؤلف كتاب «فضائل الفرس»، ويؤلف كتاباً في أخبار الفرس يصف فيه طبقات ملوكهم ممن سلف وخلف، وأخبارهم وخطبهم وتشعب أنسابهم، وما بنوه من المدن وكَوَّروه من الكَوْر، واحتفروه من الأنهار، وأهل البيوتات منهم، وما وُسم به كلُّ فريق من السهارجة وغيرهم⁽¹⁾.

ومن آثار الشعوبية أنهم لو تَوا ما رووا من تاريخ الفرس لوناً زاهياً جميلاً، ونسبوا إلى ملوكهم الحكم الرائعة، والسياسة الحكيمة، وكسَّوه أبهة وعظمة بالغوا فيهما، وزعموا أن الفرس من ولد إسحاق بن إبراهيم عليه السلام، والعرب من ولد إسماعيل بن إبراهيم، وإسحاق ابن سارة الحرَّة وإسماعيل ابن هاجر الأمة، فهم أفضل من العرب لأنهم بنو الأحرار، وأما العرب فبنو اللِّخناء⁽²⁾. وهي دعوى غيرُ صحيحة علمياً، وإنما وضعت ليرفع الفرس من شأنهم وليفخروا بها على العرب، كما زعموا أن سابور سمي ذا الأكتاف لأنه أوقع بالعرب في العراق وخلع أكتافهم⁽³⁾.

وأغرب من ذلك ما اخترعه شعوبية النبط من حديث نسبوه إلى علي بن أبي طالب، فقد رووا أن رجلاً سأله فقال: أخبرني يا أمير المؤمنين عن أصلكم معاشرَ قريش. فقال: نحن قوم من نَبَط كُوَئِي، ورووا عن ابن عباس أنه قال: نحن معاشر قريش من النبط من أهل كُوئِي. وفي رواية أخرى عن علي أنه قال: من كان سائلاً عن نسبتنا فإننا نبط من كُوئِي⁽⁴⁾، وقد أتعب العلماء أنفسهم في تفسير هذه الأحاديث فقال بعضهم: إنهما أرادا أن أباهما إبراهيم عليه السلام كان من نبط كُوئِي، وقال قوم: إنهما أرادا التبرؤ من الفخر بالأنساب، وقال قوم: إن كُوئِي اسم من أسماء مكة، ولو أنصفوا لأراحوا أنفسهم من تأويل هذا الهذيان.

واستغل الفرس سلمان الفارسي استغلالاً عظيماً، فَرَوَّأ له من الزهد والحكمة والعلم ما لم يرو لأبي صحابي آخر حتى جعلوا عُمره فوق أعمار الناس فقيل: إنه أدرك عيسى عليه السلام، وروى

(1) المسعودي 1: 113.

(2) انظر «رسائل البلغاء» ص 265.

(3) المسعودي 1: 123.

(4) انظر الأحاديث في «لسان العرب» 2: 487 ومعجم ياقوت في مادة «كُوئِي»، وكُوئِي بلدة بسواد العراق.

أبو الشيخ في طبقات الأصفهانيين أن أهل العلم يقولون: عاش سلمان ثلاثمائة وخمسين سنة، فأما ماتان وخمسون فلا يشكون فيها⁽¹⁾!! . ورووا عن رسول الله ﷺ أنه تلا هذه الآية: ﴿وَلَيْتَ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِّلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [مُحَمَّدٌ: 38] ، فقالوا: من يستبدل بنا؟ فضرب ﷺ على مَنْكِبِ سليمان. ثم قال: هذا وقومَه، والذي نفسي بيده لو كان الإيمان متوطأً بالثريا لنالَه رجالٌ من فارس، وهو الذي قيل فيه: سلمان منا أهل البيت، وهو الذي أشار على النبي ﷺ بحفر الخندق. ومن ذلك الحين عرف العرب كيف يستعملون الخنادق في الحروب، فهم في ذلك مدينون للفرس. وعلى الجملة فقد اتخذَه الفرس وسيلة لبيان عظمتهم، وأن لهم فضلاً كبيراً على المسلمين⁽²⁾.

وكان للشعبوية مجال فسيح في الحديث. فقد وضعوا الأحاديث الكثيرة في فضل الفرس، وأسندوها إلى الثقات من الصحابة والتابعين، مثل ما روي أن الأعاجم ذكرت عند رسول الله ﷺ فقال: «لَأَنَا بِهِمْ أَوْثَقُ مِنِّي بِكُمْ»، وفي رواية: «لَأَنَا بَعْضُهُمْ أَوْثَقُ مِنِّي بَعْضُكُمْ»⁽³⁾، وفي حديث آخر: «سَيَأْتِي مَلِكٌ مِنْ مَلُوكِ الْعَجَمِ فَيُظْهِرُ عَلَيَّ الْمَدَائِنَ كُلَّهَا إِلَّا دِمَشْقَ»⁽⁴⁾.

وفي حديث: «لَا تَسْبُوا فَارِسًا فَمَا سَبَّهُ أَحَدٌ إِلَّا انْتَقَمَ مِنْهُ عَاجِلًا أَوْ آجِلًا»، ورأى النبي ﷺ كأنه رَدَفَهُ غَنَمٌ سُودٌ، فَرَدَفَتْهُ غَنَمٌ بِيضٌ، مَا يَرَى السُّودَ فِيهَا لِكَثْرَتِهَا، فَأَخْبَرَ النَّبِيَّ بِذَلِكَ أَبَا بَكْرٍ فَقَالَ: السُّودُ الْعَرَبُ وَيُسَلِّمُونَ، وَالْبِيضُ الْعَجَمُ يُسَلِّمُونَ بَعْدَهُمْ حَتَّى مَا يُرَى فِيهِمُ الْعَرَبُ لِكَثْرَتِهِمْ. فقال ﷺ: بذلك أخبرني المَلَكُ سَحْرًا⁽⁵⁾. ومن هذا القبيل ما وضعوه من الأحاديث الكثيرة حول الإمام أبي حنيفة الفارسي الأصل، يزعمون أن النبي ﷺ أشار بها إليه أو نصَّ عليه كالذي روي: لو كان العلم مُعَلَّقًا عِنْدَ الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ رَجُلٌ مِنْ فَارِسٍ، وَكَالَّذِي رَوَى: أَنْ آدَمَ افْتَخَرَ بِي وَأَنَا افْتَخَرْتُ بِرَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي اسْمُهُ نَعْمَانٌ، وَكُنِيَّتُهُ: أَبُو حَنِيفَةَ هُوَ سِرَاجُ أُمَّتِي. ورووا: أن النبي ﷺ قال: إن سائر الأنبياء يفتخرون بي، وأنا أفتخر بأبي حنيفة، من

(1) «الإصابة» لابن حجر 3: 113.

(2) وقد روي أن النبي ﷺ أملى كتاباً على علي فيه أنه ﷺ فدى سلمان وجعل ولاءه له، وأرخ الكتاب في جمادى في السنة الأولى الهجرية وقد فند الخطيب البغدادي هذا الكتاب تفصيلاً دقيقاً فانظره في الجزء الأول صفحة 170.

(3) «تيسير الوصول» 3: 111.

(4) المرجع نفسه 3: 127.

(5) «محاضرات الأدباء» للأصفهاني 1: 219.

أحبه فقد أحبني، ومن أبغضه فقد أبغضني⁽¹⁾.

والحق أن العرب ومن تعصب لهم قابلوا عملهم بمثله، فوضعوا الأحاديث الكثيرة في تفضيل العرب، ووجوب حبهم. مثل «من عَشَّ العرب لم يَدْخُلْ في شفاعتي ولم تَنْلَهُ مَوَدَّتِي»، ومثل «إذا اختلف الناس فالحق مُضَرٌّ»، ومثل «أَجِبُوا العربَ لثلاث لأنني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي». ومن أُلْطِفَ ذلك أنهم رووا حديثاً للنبي ﷺ مع سلمان الفارسي نفسه، ذلك أن رسول الله ﷺ قال: يا سلمان لا تَبْغِضْني فتفارق دينك؛ قال: قلت: يا رسول الله! كيف أَبْغِضُك وبك هداني الله! قال: لا تبغض العرب فتبغضني إلخ⁽²⁾. وتعاليم الإسلام التي تدعو إلى المساواة، وتعلم أن الفضل ليس إلا بالتقوى تأتي مدح الفرس أو العرب أو أية أمة لجنسياتها.

ونكاد نجد إصبع الشعوبية في كل علم حتى في الفقه، فلو قرأت مثلاً باب الكفاءة في الزواج، لرأيت أن الأئمة أنفسهم لم تؤثر فيهم العصبية أي أثر، فالإمام مالك العربي لم يعتبر الكفاءة، وعنده أن العجمي يتزوج العربية من غير أن يكون للولي حق الاعتراض، ومذهب أبي حنيفة الفارسي يعتبر الكفاءة، فالقرشيون⁽³⁾ أكفاء لبعض؛ وليس غير القرشي كفواً لهم، والعجمي ليس كفواً للعربية. ولكن سرعان ما نجد نظرية توضع على بساط البحث يهدم بها الجزء الأكبر من العصبية العربية. وهي: «شرف العلم فوق شرف النسب». قال قاضيخان: «الحسب يكون كفواً للنسب. فالعالم العجمي يكون كفواً للجاهل العربي والعَلَوِيَّة، لأن شرف العلم فوق شرف النسب⁽⁴⁾». وقالوا: «وكيف يصح لأحد أن يقول إن مثل أبي حنيفة أو الحسن البصري وغيرهما ممن ليس بعربي لا يكون كفواً لبنت قرشي جاهل أو لبنت عربي بؤالٍ على عقبيه؟!⁽⁵⁾»، ويطول بنا القول لو عدنا أثر الشعوبية في كل علم.

ومما نأسف له أن الشعوبية أزهرت في عصر تدوين العلوم، وكلُّ حركة علمية كانت بعدُ إنما أتت على ما دُوِّنَ في هذا العصر العباسي الشعوبية، ولم يكن لنا علم مُدَوَّن قبل

(1) انظر «ابن عابدين» وهامشه 1: 54 و 55.

(2) ابن قتيبة في «رسائل البلغاء» 293.

(3) في «المبسوط» للسرخسي «أن سفيان الثوري كان من العرب فتراضه ورأى الموالي أكفاء له، وأن أبا حنيفة كان من الموالي فتراضه ولم ير نفسه كفواً للعرب» 5: 22.

(4) ابن عابدين 2: 498.

(5) المصنوع نفسه 499.

ذلك، وهذا يجعل استكشاف الآثار الشعبية صعباً غامضاً. فلو كان لدينا تاريخ مدون في العصر الأموي لفهمنا كيف تلاعب به الشعوبيون في العصر العباسي، ولو كان لدينا تاريخ للفرس موثوق به دُونَ أثناء حكم الفرس لأدركنا في وضوح كيف جمَّله الشعوبيون، ولو كان العرب في العصر الإسلامي الأول وضعوا كتباً في الأنساب ومناقبها ومثالبها ووصلت إلينا لعرفنا ما اختلقه الشعوبيون عليهم لإفساد أنسابهم، والحط من شأنهم، وهكذا في كل العلوم. ولكن قُدِّر أن يقترن تدوين العلم بسطوة الشعبية، فكان ذلك من سوء حظ العلم، ولذلك أجهد العلماء أنفسهم في تعرُّف أسرار الشعبية وخفاياها وآثارها في العلم، ولا يزال المدى أمامهم فسيحاً، والبحث في مهده.

ومع هذا فقد كان للشعبوية جانب حسن، فقد أتت الشعبية وكل شيء للعرب يُمجَّد، من نسب عربي، ولغة عربية، ورأي عربي، وعادات عربية. فأخذ الشعوبيون - يَغرِّضون هذا للنقد، والتحليل؛ عرضوا أنساب العرب للنقد كالذي فعل أبو عبيدة مع غلوه، فكان يرد على قوم ينتسبون للعرب قَبِيَّين أن النسبة كاذبة مُختَلقة، وفي كتاب الأغاني عن أبي عبيدة من هذا الشيء الكثير، وعرضوا اللغة العربية للنقد، فسيبويه في كتابه في النحو يُخطئُ العرب في بعض أقوالهم، ويُدَّعي العرب أن البلاغة ليست إلا فيهم، فيرد الشعبية بأن هناك أمماً أخرى لها بلاغة ولها خطب، ولها حكم لا تقل عما للعرب، وينبهون على أن عادات العرب ليست المثل الأعلى للعادات، ففيها الحقير المرذول والجيد المحمود - كل هذا النقد وأمثاله استبغ نتيجة جيدة من بعض الوجوه. وهي: عرض ما للأمم الأخرى من كل ذلك لتكون المقارنة أتمَّ، فتُعرض الكلمات الفارسية بجانب الكلمات العربية، والحكم الأجنبية والبلاغة الأجنبية بجانب البلاغة والحكم العربية والنظام الفارسي والأدب الأجنبي بجانب النظام والأدب الغربيين ونحو ذلك، وهذا - من غير شك - مفيد للعلم والعقل.

نعم! لو وقفتُ الشعبية عند هذا الحد، فلم يتهمَّجوا على العرب بقلب محاسنهم مساوي، والتشهير بهم بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً، ولم يحاولوا إفساد الدين بالزندقة، وإفساد العلم بالأكاذيب - لو وقفوا عند ذلك لأحسنوا - ولكنهم أفرطوا فخرسوا كثيراً وكبرهوا ومقوتوا كثيراً.

الفصل الرابع

الرقيق وأثره في الثقافة

قبل أن نتكلم في الرقيق وأثره، يجب أن نبين في كلمة موجزة موقفه القانوني في المملكة الإسلامية، وبعبارة أخرى ما كان يطبق من الأحكام الإسلامية عليه.

تقضي تعاليم الإسلام - أو على الأقل - المبادئ التي استنبطها الأئمة من أصول الأحكام، وجرى عليها العمل حتى عصرنا الذي تؤرخه بأن «سبب الرق: وقوع الكافر أسيراً في يد المسلمين عند الحرب»، فإذا حارب المسلمون الكافرين فمن أسر من المحاربين منهم جاز للإمام أن يسترقه، كما يجوز له أن يسترق أهل البلد الذي فتح في الحرب، رجالاً كانوا أو نساء⁽¹⁾، وهذا الكفر والوقوع في الأسر هما سببا الرق. ولا يشترط لأجل بقاء الرق بقاء سيبه، فلو وقع كافر في الأسر فاسترق ثم أسلم لا يزول عنه الرق⁽²⁾ - وهذا الرقيق يُعدُّ مالا، شأنه في ذلك شأن المتاع. فمن استرق في الحرب عد جزءاً من الغنيمة كالألات الحربية، وكالنفود والخيول. وعلى الجملة مثله كمثل كل شيء مقوم وقع في يد الفاتحين، وشأن هذه الأشياء - أن الإمام ينقلها إلى دار الإسلام، ثم يأخذ خمسها يصرفه في الصالح العام من إعطاء للفقراء والمساكين، وصرف في وجوه البر المختلفة. وأما أربعة الأخماس فتوزع على من اشترك في القتال، والريقيُّ يفعل به ذلك، فخمسه للصالح العام والباقي يقسم على المقاتلين. وقد ميّزوا عند القسمة على المحاربين بين الفارس والراجل، وبعبارة أخرى بين الخيالة والرجالة. فجعل للفارس سهمان في قول بعض الفقهاء، وثلاثة في قول بعضهم، وللراجل سهم واحد. على هذا النمط الذي أبتأ كان يوزع الرقيق.

وإذ كانت الحروب في صدر الإسلام تكاد تكون دائمة، وكان النصر للمسلمين يكاد يكون متلاحقاً مطرداً، والبلاد المفتوحة والأمم المغلوبة لا تكاد تعدّ، أمكننا أن نتصور كيف كان الرقيق لا يحصى كثرة، وكيف كان مختلفاً متنوعاً تنوع الأمم التي اشتبك معها المسلمون في قتال - وإذ كنا أبتأ كيف يوزع الرقيق فهمنا كيف انتشر بين المحاربين، ودخل في بيت كل

(1) انظر ما كتبناه في الجزء الأول من «فجر الإسلام».

(2) «التحرير» 2: 180.

منهم. وإذا كان الرقيق يعد مאלًا، وتجري عليه كل العقود المالية من بيع وشراء، وإجارة ورهن، أمكننا أن نفهم أنه لم يقتصر على المحاررين بل كان في متناول أيدي الناس جميعاً، وكان له سوق يشتري منه من شاء ويستخدمه كما شاء!



هذا من الناحية المالية، وأما علاقة الرجال بالإماء من الناحية الجنسية فنجملها فيما يأتي:

هناك سببان يُحلان المرأة للرجل: عقد الزواج، ومِلْك اليمين، فأما عقد الزواج فلا يحل للرجل الحر أن يتزوج أكثر من أربع، أعني أنه لا يحل له أن يكون على ذمته في وقت واحد أكثر من أربع زوجات، ولكن يحل له أن يطلق منهن، ويتزوج غيرهن بعد انقضاء عدتهن، هذا هو قول أكثر الفقهاء. وإن كان لغيرهم أقوال أخرى لا محل لها هنا - وهذا الحكم عامٌ سواء كانت الزوجات الأربع حرائر أو إماء - وكل الذي ذكره الفقهاء في هذا الموضوع أنه لا يحل أن يعقد الرجل عقد زواج على أمةٍ إذا كان متزوجاً حرة، ولكن العكس يصح، فيجوز له أن يتزوج حرة على أمة. وقد لوحظ في ذلك أن زواج الأمة بعد زواج الحرة امتهان للحرة، وجرح لشرفها وعزتها.

والأمر الثاني: مما يُحل المرأة للرجل: «مِلْك اليمين» أعني ملكية الرجل للأمة، قال تعالى: ﴿إِن جُنِّمَ إِلَّا تَلْوِئًا فَوَاحِشَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [نساء: 3] ، «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ» ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ [المؤمنون: 5-6]، فمن ملك جارية جاز أن يتسراها، وهي حلٌّ له سواء كان متزوجاً أو غير متزوج، وسواء كان متزوجاً واحدة أو أربعاً. ولا يتقيد الرجل في ذلك بعدد. فيحل له أن يتزوج إلى أربع، وأن يملك من الجواري ويتسرى منهن ما شاء من العدد وإن كثر^(١).

من أجل ذلك كان البيت الإسلامي فيه - غالباً - زوجة أو زوجات، وكان بجانبهن عدد من الجواري قد تسراهن رب البيت.

وكثيراً ما كان يقع الخلاف بين الحرائر والجواري السراري، وذلك طبيعي - حتى ذهب بعض اللغويين إلى أن تسميتهن بالسراري كان سببه الغيرة، نقل اللسان عن بعضهم أن السرية الأمة التي يتسراها صاحبها - منسوبة على غير قياس إلى السر، وهو الإخفاء، لأن الإنسان

(1) انظر «البدائع» 2: 266.

كثيراً ما يسرها ويسترها عن حرتها»، وكثيراً ما يُنسل الرجل الواحد الحرائر والجواري فيفخر أولاد الحرائر على أولاد الجواري، ويعتزون بأنه لم يجر في عروقهم دمُ رقيقٍ، كالذي كان بين الأمين والمأمون، فكلاهما ولد الرشيد، ولكن أم الأمين زوجة حرة، وأم المأمون جارية سُرية، وقد ضربنا قبل أمثالاً من هذا القبيل ببيوت الخلفاء ونسلهم المتنوع، وكانت بيوت غيرهم من الرعية مثل بيوتهم في هذا الباب.

* * *

وهذا الرقيق الذي أبنا - من رجال ونساء لا يَسْتَرِدُّ حَرَّتَهُ إلا بأن يَعْتَقَهُ مالكة. وقد عقد الفقهاء باباً طويلاً للعتق، أبانوا فيه الألفاظ التي يكون بها العتق، وما يعرض له من أشكال، والذي يهمننا منه الآن: كلمة في «أم الولد»، ذلك أن الأمة إذا ولدت من سيدها سميت «أم ولد» وقد رفعوها فوق منزلة الجارية التي لم تلد منه، ومنحوها حقوقاً لم تنلها غيرها، أهمها: أنه لا يصح لمالكها (وهو مستولدها) أن يبيعها، ولا يهبها - وعلى ذلك جرى جمهور الفقهاء - ولكنها تبقى حراً لمالكها حتى يموت، فإذا مات صارت حرة، تجري عليها كل أحكام الحرائر. أما الأولاد الذين جاؤوا منها فأحرار.

هذا هو الوضع القانوني لمسألة الرقيق، والنظام الذي كان يسود في عصرنا الذي نؤرخه، وهو قذر لا بد منه لفهم النتائج الأدبية والعلمية والاجتماعية.

وقد كان المسلمون والنصارى واليهود على السواء في تملك الرقيق، ولكن التسري لم يكن نظاماً مشروعاً عند اليهود والنصارى، وإن ارتكبه بعضهم خروجاً على القانون. فقد روى أن أبا جعفر المنصور أهدى طبيبه جورجيس بن بختيشوع النصراني ثلاث جوار حسان روميات مع ثلاثة آلاف دينار، فردّ الجواري، فسأله المنصور: لم رددتهن؟ قال: لأننا معشر النصارى لا نتزوج أكثر من امرأة واحدة ما دامت المرأة، ولا نأخذ غيرها⁽¹⁾.

ولكن من ناحية أخرى يروي الجاحظ أن «طيمانو» رئيس الجائليق قد همّ بتحريم كلام عَوْنِ البَيَّادِي (وكان نصرانياً) عندما بلغه أنه اتخذ السراري، فتوعد عَوْنُ الجائليق وحلف لئن فعل لِيُسْلَمَنَّ⁽²⁾.

وروى القفطي: أن النصارى عاتبوا يُوْحَنَّا بن ماسَوِيَه على اتخاذ الجواري. وقالوا:

(1) «أخبار الحكماء» ص 159.

(2) «الحيان» للجاحظ 4: 9.

خالفت ديننا. وأنت شماس! فإما كنت على سنتنا، واقتصرت على امرأة واحدة. وكنت شماساً لنا، وإما أخرجت نفسك عن الشماسين، واتخذت ما بدا لك من الجوارى. فقال لهم: إنا أمرنا في موضع واحد ألا نتخذ امرأتين ولا ثوبين. فَمَنْ جعل الجائليق... أولى أن يتخذ عشرين ثوباً من يوحنا الشقي في اتخاذ أربع جوار؟ فقولوا لجائليقكم أن يلزم قوانين دينه حتى نلزم معه فإن خالف خالفناه!⁽¹⁾.

وقد كانت المملكة البيزنطية تحرم على من ليس نصرانياً أن يملك رقيقاً نصرانياً، ولكن المسلمين أباحوا لليهود والنصارى أن يملكوا الأرقاء ولو كانوا مسلمين.



انتشرت تجارة الرقيق في المملكة الإسلامية في ذلك العهد، كما انتشرت في غيرها من الممالك، وكان في بغداد شارع يسمى «شارع دار الرقيق»⁽²⁾ انتهب في الفتنة بين الأمين والمأمون، وبكاه شاعر في قصيدة طويلة آخرها [من الوافر]:

ومهما أنس من شيء تَوَلَّى فإني ذاكرُ دار الرُّقِيقِ

وقد سُمي تاجرُ الرقيق «نخاساً» وكان في الأصل يطلق على بائع الدواب، واشتهر في ذلك العصر كثير من النخاسين في بغداد، وسبب شهرتهم ما لهم من جوار حسان يأوي إليهن الشعراء والأدباء، منهم بالكرخ نخاس يكنى «أبا عُمَيْرٍ» كان له جوار قيانٌ لهن ظُرف، وكان من جواريه جارية تسمى «عَبَّادَةَ» هويها عبد الله محمد بن البواب فيقول [من الخفيف]:

لو تَشَكَّى «أبو عُمَيْرٍ» قليلاً لأتيناها من طريق العيادة

فقضينا من العيادة حقاً ونظرنا في مقلتي «عَبَّادَةَ»⁽³⁾

ومنهم أبو الخطاب النخاس، كان له جارية مغنية تعرف بذات الخال، كان يهواها إبراهيم الموصلي⁽⁴⁾، ومنهم «حرب بن عمرو الثقفي» كان نخاساً، وكان له جارية مغنية وكان الشعراء والكتاب وأهل الأدب ببغداد يختلفون إليها يسمعونها، ويُنفقون في منزله النفقات الواسعة، ويَبْرُونه ويهدون إليه، وفيها وفيه يقول أشجع [من السريع]:

(1) «أخبار الحكماء» 387.

(2) «المسعودي» 2: 241.

(3) «الأغاني» 20: 44.

(4) «الأغاني» 17: 50.

أشكرو الذي لاقيتُ من حُبِّها وتُغضِر مَوْلَاهَا إلى الرَّبِّ
 مِنْ بُغْضِ مَوْلَاهَا وَمِنْ حُبِّهَا سَقِمَت بَيْنَ الْبُغْضِ وَالْحُبِّ
 فَاخْتَلَجَا فِي الصَّدْرِ حَتَّى اسْتَوَى أَمْرُهُمَا فَاقْتَسَمَا قَلْبِي
 تَعَجَّلَ اللَّهُ شِفَائِي بِهَا وَعَجَّلَ السُّقْمَ إِلَى حَزْبٍ⁽¹⁾

ومر «أبو دلامة» بنحّاس يبيع الرقيق، فرأى عنده منهن من كل شيء حسن فانصرف مهموماً، فدخل إلى المهدي، فأشده قصيدة يفضل فيها النخاسة على الشعر مطلعها [من الكامل]:

إِنْ كُنْتَ تَبْخِي الْعَيْشَ حُلُوءاً صَافِياً فَالشَّعْرَ أَعْزِيبُهُ وَكُنْ نَخَّاساً⁽²⁾

ولئن كان المستهترون من الأدباء يغبطون النخاسين على نخاستهم، فكثير من العقلاء كان يكره هذه الحرفة ويمقتها. دخل ناس على معاوية فسألهم عن صنائعهم فقالوا: بيع الرقيق، قال: بش التجارة، ضَمَانُ نفس، ومؤونة ضرر⁽³⁾.

وكان على تجار الرقيق عامل من عمال الحكومة يشرف على أعمالهم، ويراقب تجارتهم يسمّى «قيم الرقيق».

كان هؤلاء الأرقاء أنواعاً مختلفة فمنهم السود. وكانت أهم أسواق ذلك الصنف مصر وجنوب جزيرة العرب وشمال إفريقيا، وكانت القوافل تأتي بهم وبالذهب من الجنوب، وكان الثمن العادي للعبد في منتصف القرن الثاني حول مائتي درهم. وقد رووا: أن كافوراً الإخشيدي الحبشي الذي ملك مصر قد بيع في أول أمره سنة 312 هـ بثمانية عشر ديناراً لأنه كان خصياً⁽⁴⁾، وفيه يقول المتنبي لما غضب عليه [من البسيط]:

مَنْ عَلَّمَ الْأَسْوَدَ الْمَخْصِيَّ مَكْرُمَةً؟ أَقَوْمُهُ الْبَيْضُ أَمْ آبَاؤُهُ الصَّيْدُ؟
 أَمْ أَذُنُهُ فِي يَدِ النَّخَّاسِ دَائِمَةً أَمْ قَنْدَرُهُ وَهُوَ بِالْقَلْسِيِّينَ مَرْدُودُ؟
 وَذَلِكَ أَنَّ الْفَحُولَ الْبَيْضَ عَاجِزَةً عَنِ الْجَمِيلِ فَكَيْفَ الْخِصْيَةُ الشُّودُ؟⁽⁵⁾

ومنهم البيض، ومن أشهرهم الأتراك والصقالبة، وقد كان الناس يفضلون الصقالبة على الأتراك، كما يدل على ذلك جملة للخوارزمي وردت في كتاب «يتيمة الدهر»: «ويستخدم

(1) «الأغاني» 9: 128، وديوان أشجع السلمي ص 191.

(2) «عيون الأخبار» 1: 250، وديوانه ص 69. (3) «الأغاني» 20: 27.

(4) Mez في كتابه Die Renaissance Des Islams.

(5) ديوانه 147/2.

التركي عند غيبة الصقلي⁽¹⁾. وقد كان أهم مركز لتجارة الرقيق الأبيض مدينة سمرقند، فقد اشتهرت بإصدار أحسن الرقيق من هذا النوع، وعظمت تجارته في المملكة الإسلامية، وفي أوروبا، وكان تجارُهُ في أنحاء أوروبا من اليهود⁽²⁾.

وقد كان لكل نوع من أنواع الرقيق ميزات خاصة يعرف بها: «فالهنديات عرفن بالوداعة، ولين الجانب والهدوء، وحسن رعاية الطفل. ولكن سرعان ما يعرض لهن الذبول. وامتاز الرقيق من رجال الهنود بتدبير المنزل، والمهارة في الصناعات اليدوية. ولكنه عرضة للموت الفجائي في زرعان شبابه، وأغلب ما يجلب الرقيق الهندي من «قندهار»، واشتهرت السنديات بالخصر النحيل، والشعر الطويل. واشتهرت مولدات المدينة (يعني الإماء اللاتي نشأن بالمدينة وربّين فيها) بالدلال، والميل إلى السرور والفكاهة والمجون، ويحسن الاستعداد للنبوغ في الغناء. وعرفت مولدات مكة بدقة المعصم والمفضل، والعيون الناعسة. والأمة البربرية (المغربية) لا تبارى في حسن الإنتاج، وهي لدمائة خلفها ولين عريكتها صالحة لأن تعود نفسها القيام بأي نوع من العمل، والمثل الأعلى للجارية - كما قال أبو عثمان الدّلال -: أن تكون من أصل بربري فارقت بلادها، وهي في التاسعة من عمرها، ومكثت ثلاث سنين في المدينة، ومثلها في مكة، ثم رحلت إلى العراق في السادسة عشرة من عمرها لتتقّف بثقافته، فإذا بيعت في الخامسة والعشرين كانت قد جمعت بين جودة الأصل، ودلالِ المدنيات، ورقة المكّيات، وثقافة العراقيات».

«والسودانيون كانوا يغمرون الأسواق: وقد عرفوا بقلّة الثبات والإهمال، كما عرفوا بالميل إلى الضرب على الدف والرّقص، وهم أحسن خلق الله بياض أسنان لكثرة لعابهم، ويعابون عادة بتّثّن الإبط، وخشونة الملمس».

«والحشيات عرفن بالضعف والترهل: والاستعداد لأمراض الصدر، وهن على العكس من السودانيات لا يحسنّ الغناء ولا الرّقص، ولكنهن قويات الحُلُق، موضعٌ للثقة، أهلٌ للاعتماد عليهن».

«والتركية بياض البشرة، على حظ عظيم من جمال وحياة، ولها عينان صغيرتان

(1) «تيمة» 4: 116 ويطلق الصقالبة على الأجناس التي تسكن من بلغاريا إلى حدود القسطنطينية.

(2) Mez.

جذابتان، وهي في الغالب بدينة أميل إلى القصر، ولود، كريمة نظيفة تجيد الطهي، ولكن لا يوثق بها ولا يعتمد عليها.

والأمة الرومية بيضاء البشرة في حمرة، ناعمة الشعر زرقاء العينين. طليعة مستعدة للتشكل بما يحيط بها من ظروف، مخلصه ثقة. والعبد الرومي يجيد تدبير المنزل، ويحب النظام، ويميل إلى القصد في الإنفاق ويجيد الفنون الجميلة.

«والأرمن شر الجنس الأبيض، بنيتهم جيدة ولكن أقدامهم قبيحة. لا يعرفون بالعفة وتفشو فيهم السرقة، خشونة في طباعهم وخشونة في كلامهم، إذا أنت تركت الأرمني ساعة بلا عمل عمد إلى الأذى يرتكبه، وهو إنما يعمل للخوف، فيجب أن تحمل له العصا دائماً، وتعنفه ليعمل ما تريد»⁽¹⁾.

إذن كان الرقيق وعلى الأخص الجوارى مختلفات الأنواع، هنديات وسنديات، ومكيات ومدنيات، وسودانيات وحشيات، وتركيات وروميات وأرمنيات - وقد شبه الجاحظ أصناف الرقيق عند النخاسين بألوان الحمام فشبه الصقالبة بالحمام الأبيض، وشبه الزنج بالحمام الأسود إلخ⁽²⁾.

وهذا ما جعل قصور الخلفاء والأمراء والأغنياء مأوى لرقيق من أمم متعددة، تختلف في الطباع والعادات واللغات. فالطبري يحدثنا: أن المأمون لما غضب على الفضل قتله أربعة من غلمانته: غالب المسعودي الأسود، وقسطنطين الرومي، وفرج الديلمي، وموفق الصقلي⁽³⁾. وقدمنا أن المتوكل كان له أربعة آلاف سُرّية⁽⁴⁾ من مختلف الأجناس طبعاً⁽⁴⁾، «ودخل أحمد بن صدقة على المأمون في يوم الشَّعَّانين⁽⁵⁾ وبين يديه عشرون وصيفة جلباً روميات مزنرات، قد تزَّين بالديباج الرومي، وعلَّقن في أعناقهن صلبان الذهب، وفي أيديهن الخوص والزيتون. فقال له المأمون: ويلك يا أحمد قد قلتُ في هؤلاء أبياتاً فغنتني فيها ثم أنشدني [من الهزج]:

(1) ترجمنا هذه القطعة ولخصناها من كتاب Mez السابق وهو نقلها عن رسالة ألفها ابن بطلان «في شراء الرقيق» وهي محفوظة في مكتبة برلين ولم نعث لها على أصل عربي في مصر.

(2) «الحيوان» 3: 75.

(3) «ابن جرير» 10: 250.

(4) «المسعودي» 2: 308.

(5) يوم الشعانين عيد للنصارى.

ظَبَاءَ كَالذَّنَائِرِ مِلَاحٍ فِي الْمَقَاصِيرِ
جَلَاهُنَّ الشَّمَائِينُ عَلَيْنَا فِي الرُّنَائِرِ
وَقَدْ زَرَقْنَ أَضْدَاغَا كَأَذْنَابِ الرُّرَائِرِ
وَأَقْبَلْنَ بِأَوْسَاطِ كَأَوْسَاطِ الرُّنَائِرِ

فغناء بها فلم يزل يشرب، وترقص الوصائف بين يديه أنواع الرقص⁽¹⁾.

والرشيد يمدحه مروان بن أبي حفصة بقصيدة، فيعطيه مالا ويعطيه عشرة من رقيق الروم⁽²⁾. وكان لمحمد بن شغوف الهاشمي ثلاثة غلمان مغنين، اثنان صقليين: خاقان وحسين! وكان خاقان أحسن الناس غناء! وكان حسين يغني غناءً متوسطاً وهو مع ذلك أضرب الناس! وكان الغلام الثالث يقال له حجاج، حسن الوجه، رومي الغناء⁽³⁾!

وكان لبشار جارية سوداء يقول فيها [من السريع]:

وَعَادَةَ سَوْدَاءَ بِرَاقَةَ كَالْمَاءِ فِي طَيِّبٍ وَفِي لَيْلِ
كَأَنَّهَا صَيَّغَتْ لَمَنْ نَالَهَا مِنْ عُنْبَرٍ كَالْمَسْكِ مَعْجُونِ⁽⁴⁾
وكان لأبي الشيص الشاعر جارية سوداء وكان يتعشقها وفيها يقول [من المنسرح]:

يَا ابْنَةَ عَمِّ الْمَسْكِ الذَّكِيِّ وَمَنْ لَوْلَاكَ لَمْ يُتَّخَذْ وَلَمْ يَطْبِ
نَاسِبُكَ الْمَسْكِ فِي السَّوَادِ وَفِي الْـ رِيحِ فَأَكْرَمَ بِذَلِكَ مَنْ نَسَبِ⁽⁵⁾

وكان لإبراهيم بن المهدي جارية رومية تكنس البيت، ولا تحسن العربية⁽⁶⁾.

وكان للمهدي جارية نصرانية، تعلق في صدرها صليياً من ذهب⁽⁷⁾، إلى كثير من أمثال ذلك - فأنت ترى أن البيوت ما كانت تخلو غالباً من رقيق جارية أو غلام، وأنهم من أجناس مختلفة، وديانات مختلفة، وثقافات مختلفة، وقد رأيت فيما قصصنا أن الخلفاء والأغنياء

(1) «الأغاني» 19 : 138.

(2) «الطبري» 10 : 114.

(3) «الأغاني» 15 : 53.

(4) «الأغاني» 3 : 46، وديوانه 4/199.

(5) «الأغاني» 15 : 111، وديوانه ص 42.

(6) «الأغاني» 9 : 71.

(7) «الطبري» 10 : 20.

تركوا لعماليكهم حرية الديانة، فقد تكون الجارية نصرانية تلبس الصليب والزنار، وتلبس لبسها القومي وتتكلم بلغتها ولا تحسن العربية، ولهذا من النتائج ما سننبه عليه.



اتجه العباسيون إلى تعليم الجوّاري - على اختلاف أنواعهن - اتجاهاً قوياً، وأكثر عنايتهم كانت بتعليمهن الغناء، فقد انتشر الغناء في هذا العصر انتشاراً عظيماً، وعُدَّ حاجة من حاجات الإنسان الضرورية، فترى المغنين والمغنيات في المحال العامة وفي الشوارع وفي قصور الخلفاء، وفي بيوت الأغنياء والفقراء، ونما ذوق الناس في الغناء نمواً غريباً وملئت الكتب بالحكايات عنه، شغف الناس به حتى ليغني مغنّ على الجسر فيجتمع السامعون حوله ويخاف من سقوط الجسر بهم⁽¹⁾، وحتى كان بعضهم يكاد ينطح العمود برأسه من حسن الغناء⁽²⁾. ولم يتحرج الخلفاء ولا أولادهم من اختراع الأصوات والتغني بها. فصاحب الأغاني يحدثنا أن الوائق والمنتصر كان لهما أصوات يغني بها، وكانا يجيدان ذلك⁽³⁾. وعقد فصلاً طويلاً ممتعاً لأولاد الخلفاء وصنعتهم في الغناء⁽⁴⁾. وكان لعلبة بنت الخليفة المهدي ثلاثة وسبعون صوتاً (دوراً). ويحدث أحمد بن أبي دواد القاضي فيقول: كنت أعيب الغناء وأطعن على أهله فخرج المعتصم يوماً إلى الشَّمسية في حَرَّاقَة يشرب، ووجّه في طلبي فصرت إليه فلما قربت منه سمعت غناء حيرني، وشغلني عن كل شيء فسقط سوطي من يدي، فالتفتُ إلى غلامي أطلب منه سوطه فقال لي: قد والله سقط سوطي، فقلت له: فأَي شيء كان سبب سقوطه؟ قال: صوت سمعته شغلني عن كل شيء فسقط سوطي من يدي، فإذا قصته قصتي! قال: وكنت أنكُر أمر الطرب على الغناء، وما يستفز الناس منه، ويغلب على عقولهم، وأناظر المعتصم فيه؛ فلما دخلت عليه يومئذٍ أخبرته بالخبر فضحك وقال: هذا عمي كان يغني [من الخفيف]:

إِنْ هَذَا الطَّوِيلَ مِنْ آلِ حَفْصِ نَسَرَ الْمَجْدَ بَعْدَمَا كَانَ مَاتَا

فإن تبّت عما كنت تناظرنا عليه في ذم الغناء سألته أن يعيده. ففعلت، وفعل، وبلغ بي الطرب أكثر مما بلغني عن غيري فأنكره، ورجعت عن رأيي منذ ذلك اليوم⁽⁵⁾.

(1) «الأغاني» 18 : 127.

(2) «الأغاني» 15 : 156.

(3) «الأغاني» 8 : 162.

(4) 7 - 35 وكذلك في الجزء التاسع.

(5) «الأغاني» 9 : 55.

دعاهم الشغف بالغناء إلى تعليمه الجواري للتمتع بغنائهن ومنظرهن معاً، وتعلّم الفناء استيع تعلم الأدب، لأن الناس في ذلك العصر كانوا يتغنون بالشعر العربي الفصيح مثل شعر عَمَر بن أبي ربيعة، وبشار، ومسلم بن الوليد، وأبي العتاهية، والمغنية لا تحسن أن تغني هذه الأشعار إلا إذا حفظت كثيراً من الشعر، وأجادت مخارج الحروف وأطلعت على كثير من الأدب.

بل رأينا أحاديث كثيرة عن مغنيات كن يغنين بما يخترعن من شعر وصوت، يقول أبو دلامة من شعر له [من البسيط]:

هذي رسالةً شَيْخٍ من بني أسدٍ	يُهدِي السَّلَامَ إلى العباس في الصحفِ
تخطها مِنْ جُواري المضرِ كاتبة	قد طالما ضَرَبَتْ في اللام والألفِ
وطالما اختلفت صيفاً وشاتية	إلى معلمها باللوح والكتف ⁽¹⁾
حتى إذا نهَّد الشديان وامتلأ	منها وخيفت على الإسراف والقرَف ⁽²⁾
صينتُ ثلاث سنين ما تَرَى أحداً	كما يَصونُ تَجَارُ ذُرَّةَ الصَّدَفِ ⁽³⁾

وكانت غَرِيبَ المغنية تروِّي الجاريات الأشعار ليتغنين بها⁽⁴⁾. ويقول المبرد: «حدثني الجاحظ عن إبراهيم بن السندي قال: كانت تصير إليّ «هاشمية» جارية «حمدونة» في حاجات صاحبها، فأجمع نفسي لها وأطرد الخواطر من فكري، وأحضر ذهني جهدي، خوفاً من أن تورّد عليّ ما لا أفهمه، لبعد عَوْرها واقتدارها على أن تجرّي على لسانها ما في قلبها - وكذلك ما يؤثّر عن خالصة، وعتبة جاريتي رَيْطَةَ بنت أبي العباس⁽⁵⁾».

ويقول المسعودي: «لما أفضت الخلافة إلى المتوكل أهدى إليه ابن طاهر هدية فيها مائة وصيف ووصيفة وفي الهدية جارية يقال لها: «محبوبة» كانت لرجل من أهل الطائف قد أدبها وتقفها، وعلمها من صنوف العلم، وكانت تحسن كل ما يحسنه علماء الناس، فحسن موقعها من المتوكل».

(1) الكف عظم عريض كانوا يكتبون فيه لفظة القراطيس عندهم.

(2) القرف من قرف الذنب ارتكبه.

(3) «الأغاني» 9: 136، وديوانه ص 85 - 86.

(4) «نشوار المحاضرة» 1: 132.

(5) «الكامل» 2: 279.

إذن كانت الجارية كثيراً ما تعلم أديباً، وتعلم فنناً، وخاصة الغناء. وكان هذا التعلم يغلي قيمتها أضعاف ثمنها، فقد عُرِضت جارية بثلاثمائة دينار فلما عَلَّمها إبراهيم بن المهدي الغناء عرض في ثمنها ثلاثة آلاف دينار⁽¹⁾. وقد بيعت عُرَيْب المغنية الشهيرة بخمسة آلاف دينار⁽²⁾.

ودحمان يشتري جارية بمائتي دينار، فيعلمها ويبيعها بعشرة آلاف دينار⁽³⁾. واشترى الرشيد جارية من الموصلية بستة وثلاثين ألف دينار يحسبها من بَابَتِه⁽⁴⁾. إلى كثير من أمثال ذلك.

وقد كان إبراهيم الموصلية مغني الرشيد على ما يظهر من أكثر الناس نشاطاً في تعليم الجوارية وتشقيفهن، ومن أسبقهم في التوجيه إلى ذلك. يحدث ابنه فيقول: «لم يكونوا يعلمون الجارية الحسنة الغناء، وإنما كانوا يعلمونه الصفر والسود، وأول من علم الجوارية المَثَمَّنَاتِ أَبِي، فإنه بلغ بالقيان كل مبلغ، ورفع من أقدارهن»، وفي ذلك يقول أبو عُيَيْنَةَ الشاعر وكان يهوى جارية يقال لها: «أمان»، طلب مولاها فيها ثمناً كبيراً [من الخفيف]:

قَلْتُ لِمَا رَأَيْتُ مَوْأَسَى أَمَانٍ	قَدْ طَغَى سَوْمُهُ بِهَا طَغْيَانَا
لَا جَزَى اللَّهُ الْمَوْصِلِيَّ أَبَا إِسْحَاحٍ	أَقْنَا عَنَا خَيْرًا وَلَا إِحْسَانَا
جَاءَنَا مُرْسَلًا بُوخِي مِنَ الشَّيْبِ	طَانِ أَعْلَى بِهِ عَلَيْنَا الْقِيَانَا
مِنْ غِنَاءٍ كَأَنَّهُ سَكْرَاتُ الْحَدِيدِ	بَبِ يَضْبِي الْقُلُوبَ وَالْأَذَانَا ⁽⁵⁾

وألف هو (إبراهيم الموصلية) ويزيد حوراء شركة لشراء الجوارية، وتعليمهن الغناء، والمشاركة في ربحهن⁽⁶⁾.

* * *

نشر هؤلاء الجوارية نوعاً من الثقافة كان لا بد منه في مثل مدينة العباسيين وهو لا بد منه في كل مدينة. وأعني بذلك الفنون الجميلة، وما يتبعها من رقي في الذوق الفني: فقد

(1) «مروج الذهب» 2: 309.

(2) «الأغاني» 14: 109.

(3) «الأغاني» 5: 143.

(4) «الأغاني» 5: 7 ويقال هذا من بابه أي يصلح له ويلئم طبعه.

(5) «الأغاني» 5: 9.

(6) «الأغاني» 3: 73.

كان بجانب الحركة العلمية في ذلك العصر حركة أخرى لا تقل عنها شأنًا. وهي الحركة الفنية من غناء وتصوير ورقص، والحق أن الناس شعروا إذ ذاك شعوراً قوياً بالجمال، وتفنّن شعراؤهم - وخاصة مسلم بن الوليد، وأبا نؤاس - في وصف الجمال والولوع به وقراءته من غير ملل كما قال أبو نؤاس [من السريع]:

لِلْحَسَنِ فِي وَجَنَاتِهِ بَدْعٌ مَا إِنْ يَمَلُّ الدَّرْسَ قَارِيهَا
ويحكى الجاحظ: أن من رأى الديك والدجاجة يشربان الماء، وكان عطشان ذهب عطشه من قبح حسو الديك والدجاجة، ومن رأى الحمام يشرب الماء وكان ريان يشتهي أن يكون فوه في الماء لجمال شربه⁽¹⁾، وهذا - من غير شك - يدل على شعور بالجمال قوي، وكان العتّابي يعد جمال كل مجلس أن يكون سقفه أحمر ويساطه أحمر، ويقول بشار [من الطويل]:

هَجَانٌ عَلَيْهَا حُمْرَةٌ فِي بِيَاضِهَا تَرُوقُ بِهَا الْعَيْنِينَ وَالْحَسَنَ أَحْمَرَ⁽²⁾
وشعروا بجمال المعنى كما شعروا بجمال الصورة فأكثرُوا من القول في جمال الروح وجمال الحديث فيقول بشار [من مجزوء الكامل]:

وَكَا أَنْ رَجَعَ حَدِيثُهَا قَطَعَ الرِّيَاضَ كُوسِيْنَ زَهْرًا
وَكَا أَنْ تَحْتِ لِسَانِهَا هَارُوتُ يَنْفُتُ فِيهِ سَحْرًا⁽³⁾
ويقول [من الطويل]:

وَيَكْرِ كُنُوزَ الرِّيَاضِ حَدِيثُهَا تَرُوقُ بِوَجْهِهِ وَاضِحٌ وَقَوَامٌ⁽⁴⁾
والحق أن الجوّاري كُنُّ أكبرَ عامل، في نشر الشعور بالجمال، وما يتبعه من فنون جميلة، وأن الناس في العصر الذي نؤرخه لم يكتفوا بالجوّاري من ناحية جمالهن الخُلقي، بل شغفوا بهن من ناحية الجمال الفُني أيضاً ليجمعوا بين الجمالين، كانوا يميلون إلى الغناء وإلى الرقص، وإلى التفتن في الملبس، وإلى غير ذلك من ضروب الفن. فأخذوا يعلّمون الجوّاري هذه الفنون، وسرعان ما تحوّل النبوغ فيها من الرجال إلى الجوّاري، وأخذ نوابغ المعتنّين يلقّنون جواريتهم ألحانهم وأصواتهم وطريقة غنائهم؛ فإبراهيم الموصلي يعلّم جواريه فته حتى يحسنه، وعبد الله بن طاهر كان يعلم الغناء علماً تاماً؛ فيصنع الأصوات يلقنها لجوّاريه، والمغنون ينقسمون إلى حزيين: حزب القديم، وحزب الجديد؛ فينقسم الجوّاري

(2) «الأغاني» 17: 11، وديوانه 59/4.

(1) «الحيوان» 5: 33.

(4) ديوانه 183/4.

(3) ديوانه 55/4 - 56.

إلى قسمين تبعاً لمن أخذن الفنَّ عنهم، وامتلاً كتاب الأغاني بتراجم الجواري المغنيات أمثال عُريب ومُتيم وبذُل وذات الخال وفريدة وأمثالهن، وعقد الفصول الطوال في نوادرهن وميزة كل منهن ونوع تفوقهن.

والآن نذكر طرفاً من أنواع الفنون التي نشرتها:

فأول ذلك: الغناء، وقد غمرن العراق بالغناء الجيد، وما يتبعه من لهو ومجون. وقد كان هؤلاء الجواري في هذا على نوعين: جوار مغنيات للخاصة، فالخليفة له جوار يغنيهن، والأمراء والأغنياء كذلك - ثم هم يتهادون هذه الجواري حباً في التجدد، وفراراً من الاقتصار على صوت واحد.

وهناك نوع آخر وهو: قيان عامة وأكثر ما يكون أن نخاساً يملكهن، فيعرضهن للغناء في محال يأوي إليها الفتيان لسماعهن، والإنفاق عليهن. ومن نماذج ذلك ما حكاه لنا صاحب الأغاني عن ابن زامين: فقد كان له منزل بالكوفة، وله جوار مغنيات أشهرهن اسمها «سلامة الزرقاء» وكان أجلاً مُقَيَّن بالكوفة، يجتمع في بيته الفتيان للسمع والشراب، ويقولون فيه وفي قيناته الشعر. وممن كان يختلف إليه روح بن حاتم المهلبى، ومحمد بن الأشعث، ومعن بن زائدة، وابن المقفع وأمثالهم يسمعون وينفقون عن سعة، وينشدون أشعار الغزل. ولما خرج ابن زامين حاجاً بجواريه بكى الشعراء لخروجه، ووصفوا لوعتهم من فرقة مجلسه، كما وصفوا كثرة الناس الذين كانوا يغشون بيته، ومن ذلك قول أحدهم [من السريع]:

أَيُّهَ حَالِ يَا ابْنَ زَامِينَ	حَالُ الْمُحِبِّينَ الْمَسَاكِينِ
تَرَكْتَهُمْ مَوْتَى وَلَمْ يَتَلَفُوا	قَدْ جُرِعُوا مِنْكَ الْأَمْرَيْنِ
وَيَسَّرْتَ فِي رَكْبِ عَلِيٍّ طَيْبَةَ	رَكْبِ يَهَامٍ وَيَمَانِينَ
يَا رَاعِي الدَّوْدِ لَقَدْ رُغِمْتَ	وَيْلَكَ مِنْ رُوعِ الْمُحِبِّينِ
فَرَقَّتْ جَمْعاً لَا يُرَى مِثْلَهُمْ	بَيْنَ دُرُوبِ الرُّومِ وَالصِّينِ ⁽¹⁾

وفي الحق أن هذا النوع من الجواري أثر أثراً سيئاً في نشر الخلاعة والمجون. ومن قرأ رسالة القيان المنسوبة للجاحظ، أو قرأ وصف «الوشاء» في باب ذم القيان في كتابه: «المَوْسَى» أدرك ما كان لهن من أثر ترى ظله في شعر الشعراء الخليعيين في ذلك العصر، وما

(1) «الأغاني» 13: 127 وما بعدها.

كان أكثرهم⁽¹⁾! - ويعلل الجاحظ فساد هؤلاء الفتيات بقوله: «وكيف تسلم القينة من الفتنة، أو يمكنها أن تكون عفيفة؟ وإنما تكتسب الأهواء، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي إنما تنشأ من لُذُن مولاها إلى أوان وفاتها فيما يصدُّ عن ذكر الله من لهو الحديث...، وبين المخلعاء والمجان، ومن لا يُسمع منه كلمة جد، ولا يُرجع منه إلى ثقة ولا دين، ولا صيانة مروءة، وتروي الحاذقةُ منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً، يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات، عدا ما يدخل في ذلك من الشعر، إذا ضرب بعضه ببعض كان من ذلك عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولا ترهيبٌ عن عقاب، ولا ترغيبٌ في ثواب، وإنما بنت كلها على ذكر... العشق والصبوة والشوق، ثم لا تنفك من الدراسة لصناعتها، منكبة عليها تأخذ من المطارحين الذين طرَّحهم كله تجميش...! وهي مضطرة إلى ذلك لأنها إن أهملتها نقصت، وإن لم تستغد منها وقفت، وكل واقف فإلى نقصان أقرب»⁽²⁾.

وغير هذا نشر الجواربي أنواعاً من الظرافة، قلدهن فيها الناس، وجروا على أثرهن، كحب الأزهار وتعشيقها، فيحدثنا «الأغاني» أن «متمياً» جارية علي بن هشام «كان يعجبها البنفسج جداً، وكان عندها أثر من كل ريحان وطيب، حتى أنها من شدة إعجابها لا يكاد يخلو من كمها الريحان، ولا تراه إلا كما قطف من البستان»⁽³⁾، وفطن الناس إذ ذاك إلى دلالة الأزهار، على المعاني فيقول شاعرهم [من الكامل]:

أهدت إليه بِنَفْسِجاً يُسْلِيهِ تُنْبِيهِ أَنْ يَنْفَسَهَا تَقْدِيهِ
فارتاح بعد صباية وكآبة ورجا لحسن الظن أن تُذْنِيهِ
ويقول آخر [من الرمل]:

سُرَّ بِالْأَسِّ الَّذِي أَهَدْتِ لَهُ ثُمَّ لَمَّا أَهَدْتِ الْوَرْدَ جَزَعُ
ذاك أن الأسَّ بِسَاقِ دَائِمٍ ولأن الورد حيناً يَنْقَطِعُ

ونوع آخر ظريف انتشر بينهم، وهو كتابة الأشعار الرقيقة والجمل الظريفة تظريزاً على الأقمشة والأردية والأكمام ونحوها. قال الماوردي: رأيت جارية ونحن عند محمد ابن عمرو بن مسعدة... عليها قميص مكتوب في وشاحه [من البسيط]:

(1) «الموشى» ص 95 وما بعدها.

(2) «رسالة القيان» ص 72.

(3) «الأغاني» 7: 36.

نَأْيُ المحل، ولا صَرَفَتْ من الزمن

أغيب عنك بِوُدٍّ لا يُعْتَبِرُهُ

وعلى طراز الرداء [من الوافر]:

محببٌ قد نأى عنه الحبيب

أفَلَّ الناس في الدنيا سروراً

وقال: ورأيت جارية لبعض الهاشمين، يقال لها عُرب، عليها قميص موشح بالذهب،

مكتوب في وشاحه [من الطويل]:

وأقضي على قلبي له بالذي يَقْضِي

وأني لأهواه مُسِيئاً ومحسنأ

وحتى متى أيامٌ سُحْطَك لا تمضي

فحتى متى روح الرضا لا ينالني

وكتبت على العصائب، ومشاة الطرر والذوائب، والزنانير والمناديل والوسائد والبسط والأسرة والكلل والنعال والخفاف، وبالحناء على الأقدام والراح⁽¹⁾.

ونجح هؤلاء الجواري في إشعارِ الناس بالظرف، والتزام حدوده، حتى أصبح للظرفاء عرف خاص في الزي والنظر، والطعام والشراب، وما إلى ذلك. وحتى أخذ «الوشاء» هذا العرف ودونه قانوناً للظرفاء في كتابه «الموشى».

ولسنا نرجع الفضل في ذلك كله للجواري فإن لمواليهم أيضاً أثراً لا ينكر، فإبراهيم الموصلي وأمثاله من المغنين هم الذين علّموا الجواري غناءهم، ولقنوهن أصواتهم، والطبقة الراقية هي التي أوحى إلى الجواري ضروب الظرافة، ولكن مما لا شك فيه أنه قد كان للجواري الفضل في نشر هذه الفنون الجميلة بين طبقات الشعب المختلفة، لأنهم كانوا أكثر ولوعاً بهن، وأشدّ تقليداً لهن، وأميل للتخلق بما يستحسن.

وكان للجواري فضل آخر: وهو أنهن من أمم مختلفة كما رأيت. فهنديات وتركيات وروميات وغير ذلك، وقد كان كل صنف يُجَلَّبُ وقد تكونت عاداته أو كادت. فالروميات تحملن عادات قومهن في الغناء وضروب الظرافة وهكذا بقية الأمم ثم أتت المملكة الإسلامية فنشرن عاداتهن، ووقعت أبصارهن على عادات غيرهن، فخضع ذلك كله لقانون الانتخاب، ومن أجل ذلك كان الغناء غناءً منتخباً، وهذا ما يفسر النزاع الشديد الذي حكاه الأغاني من طائفة تتعصب للقديم، وأخرى تتعصب للجديد، وما القديم إلا ما ألف من غناء معبّد وأمثاله من مغنّي الدولة الأموية، وما الجديد إلا ما أدخل عليه من نغمات فارسية ورومية، وكذلك سائر الفنون.

(1) تجد كثيراً من ذلك في كتاب «الموشى».

وفن آخر كان للجواري أثر كبير فيه، كأثرهن في سائر الفنون الجميلة. ذلك هو «الأدب»، ونرى أن للمرأة في كل أمة، وفي كل عصر فضلاً على الأدب من ناحيتين: «الأولى» ما تثيره في نفوس الرجال من عاطفة قوية تجيش في صدورهم، فتخرج على السنتهم شعراً رقيقاً وأدباً ممتعاً. «الثانية» مشاركة المرأة الرجل في إخراج القطع الفنية والأدبية في المواضيع التي تمس شعورهن، وهن عليها أقدراً!

كان هذا هو الشأن في العصر العباسي، ويظهر لنا أن «الجواري» كن أنشط من «الحرائر» في النوعين معاً، أعني في ناحية الإنشاء الأدبي، وفي ناحية الإيحاء إلى الشعراء. ويرجع السبب في ذلك إلى النظام الاجتماعي إذ ذاك، فقد كان الناس - كما نقلنا قبل عن الجاحظ - يَغَارون على الحرائر أكثر مما يغارون على الجواري، ويحجبون الحرة ويشددون في تحجيبها، وإذا أراد أحد أن يتزوجها بعث «بخاطبة» تنظر إليها، وتصف للرجل محاسنها وعيوبها، أما هو فلا يراها إلا بعد الزواج، ولكن الجارية شأنها غير ذلك. فهو لا يَتَمَرَّ بها كما يعبر بقربته الحرة، ثم هي سافرة إلى حد بعيد بحكم أنها في كل وقت عرضة لأن تباع وتشترى، وهي تقضي للرجل حوائجه، وإذا أراد أحد من عامة الناس أن يستمتع لغناء، أو يلهو بالقينات في بيوت المقينين فهن اللاتي يغذّين ميله إلى السماع، ورغبتة في اللهو، وهن - بحكم سفورهن - اللاتي يقع عليهن نظر الناس، أما الحرائر فلا يقع عليهن إلا نظر أقاربهن، لذلك كان طبعياً أن الأدباء والشعراء يغذون أدبهم وشعرهم بالجواري أكثر مما يغذونه بالحرائر. ومن ناحية أخرى، فقد عُني الرجال بتعليم الجواري - كما يظهر - أكثر من عنايتهم بتعليم الحرائر، ودعاهم إلى ذلك: الناحية التجارية، فقد رأيت أن عِلْمَ الجارية وأدبها كان يَوقِّمُ في سوق الرقيق بأكثر مما يَوقِّمُ بدنها، وأن الجارية إذا قُومت بمائتي دينار جاهلة قُومت بأضعاف ذلك مغنّية أو أديبة، والمال في كل عصر هو قِوام الحركات الاجتماعية، أما الحرائر فلم يكن يُعنى بتعليمهن وتربيتهن إلا طبقة قليلة، وهي طبقة الأشراف ومن في حكمهم وقليل ما هم. وسبب آخر: وهو أن الناس كانوا يرون أن الجواري هن ملهى الرجال. فحاول القائمون بأموهرهن أن يرقوا هذه الملاهي بكل ما يتطلبه اللاهون، ورأوا أن الجارية إذا كانت مغنّية أديبة موسيقية شاعرة كان ذلك أفعال في قلوب الرجال، فلم يألوا جهداً في تحقيق مطالبهم.

نعم نجد كثيراً من الحرائر اشتغلن ببعض العلوم، ولكن أكثر ما اشتغلن به كان الباعث عليه دينياً ككثير من المحدثات والمتصوّفات. ولكن هذا ليس موضوعنا هنا، إنما موضوعنا الاشتغال بالفنون، والجواري - من غير شك - في هذا الباب كن أكثر وأظهر.

مصدق ذلك أنا نجد - من الناحية الإنشائية - كثيراً من الجوّاري أدبيات متفتّحات، لايدانيهن في ذلك الحرائر. فيقول الأغاني في عُريب: «كانت مغنية محسنة، وشاعرة صالحة الشعر، وكانت مليحة الخط والمذهب في الكلام، ونهاية في الحسن والجمال، والظرف وحسن الصورة، وجودة الضرب وإتقان الصنعة والمعرفة بالنغم والأوتار، والرواية للشعر والأدب»⁽¹⁾. ويقول في «مُتيم»: «كانت صفراء مولدة من مولدات البصرة وبها نشأت وتأدبت وغنت، وأخذت عن إسحاق الموصلي» وعن أبيه من قبله.. وكانت من أحسن الناس وجهاً وغناءً وأدباً، وكانت تقول: الشعر ليس مما يستجاد ولكنه يستحسن من مثلها»⁽²⁾، ويقول في «دنانير» - جارية يحيى بن خالد البرمكي - : «كانت من أحسن الناس وجهاً، وأظرفهم وأكملهم، وأحسنهم أدباً وأكثرهم رواية للغناء والشعر».

ومن الناحية الأخرى - كان الجوّاري أكثر إيحاءً للشعراء بمعاني الشعر للسبب الذي بيّنا، فبشار يعشق جارية يقال لها: «فاطمة» سمعها تغني فهوَّها، وقال فيها الشعر، كما قال الشعر في جارية له سوداء. وحياءٌ دعبل الخزاعي، ومُسلم بن الوليد - صريع الغواني - مملوءة بما حدث لهما مع الجوّاري والشعر فيهن، وأبو نُوَّاس كان يهوى جارية اسمها «جنان» وهي جارية لآل عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، وكانت جميلة أدبية تعرف الأخبار وتروي الأشعار، يقال: إن أبا نُوَّاس لم يصدق في حبّه امرأةً غيرها. وقد أكثر فيها من بلدائع شعره. وشغف العباس بن الأحنف بقوُز، وكانت جارية لمحمد بن منصور، فأتى في شعره فيها بالمتع.

هذا قليل من كثير مما ملئت به كتب الأدب من شعر وقصص، ومما كان بين الفتيان والشعراء والأدباء وبين الجوّاري في ذلك العصر.

ولئن اغتبط الأدباء بما أنتجت هذه الحالة الاجتماعية من شعر رقيق، وفن بديع؛ فإن رجال الدين والخلُق ساءهم ما نتج عن ذلك من لهو خليع، واستهتار شنيع. وأخذ الأولون يحثون الناس على الاستمتاع بهذه الحياة وجني ثمارها، وأخذ الآخرون ينعون على الناس لهوهم وفجورهم، ثم يفرون من هذا كله إلى الزهد في الحياة، والهرب من لذائذها، كما سنعرض ذلك في الفصل التالي.

(1) «الأغاني» 8، 175.

(2) «الأغاني» 7، 31.

الفصل الخامس

حياة اللهو وحياة الجد

هل كان الناس يعيشون في ذلك العصر عيشة ترف ونعيم، ولهو ومجون، أو عيشة جد وعفة؟ وهل كان الخلفاء العباسيون الأتولون يتحرّون أوامر الدين ويتقيدون بها، ولا ينعمون إلا بما أحلّ الله كما يصورهم بعض المؤرخين، أو هم تحلّوا من كثير من القيود وأسرفوا في اللهو كما يصورهم آخرون؟ وهل كانت حالة الشعب رخيّة سعيدة، أو بائسة شقية؟ وما أثر ذلك كله في العلم والفن والأدب!.

ذلك ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.



إذا نحن نظرنا نظرة عامة لنقارن بين الحياة الأموية، والحياة العباسية وجدنا الأولى أقل تكلفاً، وأكثر سناجة، وأدّل على الذوق العربي البدوي البسيط. وأكبر ظاهرة نراها أن سيطرة العنصر العربي في العهد الأموي صبغته بهذه الصبغة، وجعلته إذا أراد الترف والنعيم وتخيّر من ترف الأمم الأخرى ونعيمها، ولم يأخذ كما هو بحذافيره، ثم هو يعدّل فيه حسب ذوقه وميوله ويجعله شيئاً آخر عربياً لا فارسياً صرفاً، ولا رومياً صرفاً، وأوا الموائد الفارسية، وأدخل الخلفاء والأمراء على موائدهم نوعاً من التحسين. ولكن لم يكن العربي البدوي إذا دخل على معاوية أو عبد الملك يشعر بأنه في جوٍّ آخر بعيد كل البعد عما يعرفه.

روى ابن خلدون: «أن الحجاج أوّلّم في اختتان بعض ولده، فاستحضر بعض الدهاقين يسأله عن ولائم الفرس، وقال: أخبرني بأعظم صنيع شهدته. فقال له: نعم أيها الأمير، شهدت بعض مرآزية كسرى، وقد صنع لأهل فارس صنيعاً، أحضر فيه صحاف الذهب على أخونة الفضة - أربعاً على كل واحد - وتحمله أربع وصائف، ويجلس عليه أربعة من الناس، فإذا طعموا أتبعوا أربعتهم المائدة بصحائفها، ووصائفها. فقال الحجاج: يا غلام انحر الجزر وأطعم الناس!»⁽¹⁾، كأنه كره ذلك واستعظمه، ونبا عن ذوقه العربي، وعده فخفة كاذبة،

(1) «ابن خلدون» 1: 145.

وأبهة لا يَسْتَيِّغها، فنفر من ذلك إلى عادات قومه! وكذلك شأنهم في الدواوين، وضروب الحضارة الأخرى. وعلى الجملة، فالذوق العربي واضح كل الوضوح في العهد الأموي، والعلاقة بين دمشق ومكة والمدينة - أعني من الناحية الاجتماعية لا السياسية - علاقة متينة. يتفاهمون كل الفهم، ويتذاقون كل الذوق. والإسلام مفهوم لديهم في بساطته وتقاليده على نحو أحسن مما فهم به في العصر العباسي.

أما العباسيون فلم يكن شأنهم كذلك، لئن كان الأمويون ينقلون إليهم بعض العادات مع صبغها بصبغتهم، فالعباسيون كانوا هم الذين ينتقلون بحذافيرهم إلى العادات الجديدة، والتقاليد الجديدة، خذ لذلك مثلاً «النيروز» كان عيداً للفرس قديماً، ولم نسمع في العصر الأموي أن كان له شأن ذو بال، ولكنّ العباسيين اتخذوه عيداً قومياً يَحْفَلُونَ به حَفْلَهُمْ بعيد الفطر، ويتبارون فيه بالهدايا والقصائد، ويجلس فيه الخلفاء للتهنئة. وقل مثل ذلك في الأزياء فانتشرت القلنسوة الطويلة، وضروب الأزياء الفارسية. اتخذ القضاة القلانس العظام، واتخذ الخلفاء العمامات على القلانس، وتفتنوا في العمامة ونوعوها تبعاً للطبقات كما كان يفعل الفرس؛ فللخلفاء عمة، وللفقهاء عمة، وللبغّالين عمة، وللأعراب عمة. ولكل قوم زيّ؛ فللقضاة زي، ولأصحاب القضاة زي، وللشُرط زي. وأصحاب السلطان على مراتب، ولكل مرتبة زي؛ فمنهم من يلبس المُبْتَنَّة، ومنهم من يلبس الثَّرَاعَة، ومنهم من يلبس «البازيكند» - وكانت الشعراء تلبس الوشي والمَقَطَّعات، والأردية السود - وقد كان شاعر في هذا العصر يتزيا بزّي الماضين فهجاه بعض الشعراء⁽¹⁾.

والخلفاء الأمويون إذا وهبوا فإنما كانت أكثر جوائزهم الإبل، أخذاً بمذاهب العرب وبدواتهم. أما في دولة بني العباس فجوائزهم كانت أحمال المال وتخوت الثياب، والخيل بمراكبها⁽²⁾. وعلى الجملة فقد انتقل الناس في العهد العباسي إلى عادات الأمم الأخرى وتقاليدهم، وأفرطوا في ذلك كل الإفراط - على العكس من العهد الأموي - ومن ثمّ انقطعت الصلات الاجتماعية والمشاكلات بين المسلمين في العراق والمسلمين في جزيرة العرب أو كادت. ويحدثنا الأغاني حديثاً طريفاً عن ناهض بن ثومة، وهو شاعر بدوي جاف، من الشعراء في العهد العباسي، شهد حفلة عرس في حلب فدار عقله واختبل فكره مما رأى مما لا عهد له به في البادية، عجب وأفرط في العجب من الاحتفاء بالعروس، ومن ألوان

(1) انظر الكلام على الزي وأنواعه في «البيان والتبيين» 3: 65 وما بعدها.

(2) «ابن خلدون» 1: 145.

الملايس، ومن ألوان الأطعمة والشراب، ومن آلات الغناء الفارسية، حتى أمعن الناس في الضحك من إمعانه في الغفلة⁽¹⁾!! ولقد كان يُجَنّ حقاً لو شهد حفلة العرس هذه في بغداد.



أفرط قوم من الناس في هذا العصر في اللذائذ يتحرّونها، ويتفتنون في الاستمتاع بها، وكلما ملّوا نوعاً ابتكروا نوعاً، وإذا أخذوا يهدّون نشط الدعاة يستحثونهم على الإغراق فيها، والأخذ بأكبر حظ منها. ونحن إذا تتبعنا تاريخ الدولة العباسية في هذا الباب وجدنا أن الدولة كانت تسير خطوات متدرجة إلى هذه الغاية، وأن كل خليفة كان يعلو - غالباً - درجة في سلم الترف والنعيم عن قبله. وأنا لو خططنا رسماً بيانياً لاتجه صاعداً باستمرار في عصر كل خليفة تقريباً. والناس في كل عصر وخاصة - في هذه العصور - تبع لإمامهم.

بدأت الدولة العباسية، وحولها أعداء كثيرون من أمويين وصنائعهم، ولما اختير للخلافة السفاح ثم المنصور غضب كثيرون من البيت العباسي نفسه، وغضب شيعة عليّ، فكان لا بد لقيام الدولة من خلفاء جاذين غير لاهين، يصرفون كل وقتهم في تأسيس الدولة، واصطناع المواليين، وكبح جماح الثائرين، وسفك دم الخارجين. حتى إذا انتهى هذا الدور، ومهدت الأمور، وقتل الخارجون، واستكان أمثالهم، هدأت الدولة. فكان أمام الخليفة الذي يأتي بعد؛ وقت من الفراغ والهدوء يجد فيه متسعاً لشيء من اللهو والترف والنعيم، ولكن ليس يجد كل وقته، فعليه تنظيم داخل المملكة بعد أن كان أكثرهم من قبله موجهاً إلى تنظيم الأمور الخارجية، حتى إذا استتب الخارج والداخل جاء خلفاء؛ وقد جرت الأمور في نصابها وسارت على الأسس التي شيد الأولون بنيانها، ورأى هؤلاء الخلفاء المال الكثير يجبي إليهم في سعة، من جِزّاء ما وضع الأولون من حماية للخارج، وتنظيم للداخل، فنعيموا وأسرفوا في النعيم، وكان من وقتهم متسع لذلك كله!

كان يمثل هذه الأدوار تماماً الخلفاء العباسيون، وتاريخهم شاهد على ما نقول؛ فأبو العباس السفاح - أولهم - كان يؤثر الجد والعلم، على ضروب اللهو يقول: «إنما العجب ممن يترك أن يزداد علماً، ويختار أن يزداد جهلاً! فقال له أبو بكر الهذلي: ما تأويل هذا الكلام يا أمير المؤمنين؟ قال: يترك مجالسة مثلك وأمثال أصحابك، ويدخل إلى امرأة أو جارية فلا يزال يسمع سخفاً، ويروي نقصاً!». ولما تزوج أمّ سلمة حلف لها ألا يتزوج عليها

(1) اقرأ القصة بتمامها في «الأغاني» 12 : 36.

ولا يتسرى، وحاول بعض المقربين إليه في خلافته أن يوسوس إليه، ويشير ملاذّه وشهواته بذكر الجوّاري وأنواعهن فلم يفلح⁽¹⁾. وكانت حياته حياة سفك للدماء⁽²⁾. وقضاء على المعارضين.

ووليه المنصور وهو رجل الدولة العباسية ومؤسس بنيانها، والذي قضى على أعدائه وأعدائها من أهل بيته، ومن غيرهم، فلم يكن له في اللهو مجال. وروى الطبري عن يحيى بن سليم قال: «لم يُرَ في دار المنصور لهو قط. ولا شيء يشبه اللهو واللعب والعبث إلا يوماً واحداً، فإنّا رأينا ابناً له يقال له عبد العزيز (توفي وهو حدث) قد خرج على الناس متنكباً قوساً متعمماً بحمامة، متردياً برداء، في هيئة غلام أعرابي، ركباً على قعود، بين جوالقين فيهما مقلّ ونعال، ومساويك وما يهديه الأعراب، فعجب الناس من ذلك وأنكروه، فعبر الغلام الجسر، وأتى المهديّ بالرّصافة فأهدى إليه ذلك، فقبل المهدي ما في الجوالقين وملاهما دراهم، وانصرف الغلام، فعُلم أنه ضرب من عبث الملوك!»⁽³⁾. وترى من هذا أن الناس أنكروا العمل، على بساطته ولطافته لأنهم لم يألفوا شيئاً من اللهو - وسمع المنصور جَلَبَةً في داره. فقال: ما هذا؟ قالوا: خادم جلس بين الجوّاري، وهو يضرب لهن بالطنبور، وهن يضحكن. فقام حتى أشرف عليهم فرأهم فلما بصروا به تفرقوا، فأمر فضرب رأس الخادم بالطنبور حتى تكسر الطنبور، ثم أمر بالخادم فبيع⁽⁴⁾!. وكان حازماً لا لهو له، يشعر بالثبّة، ويضطلع بها. ولما سمع شعر ظريف بن تميم العنبري [من البسيط]:

إِنَّ قِنَاتِي لَنْتَبِعُ لَا يُؤْرِسُهَا عَمُرُ الثُّقَافِ فَلَا دُفْنُ وَلَا نَارُ
مَتَى أَجْرُ خَائِفًا تَأْمَنُ مَسَارِحُهُ وَإِنْ أُخِفَ آمِنًا تَقْلَقُ بِهِ الدَّارُ
إِنَّ الْأُمُورَ إِذَا أَوْرَدَتْهَا صَدْرَتْ إِنَّ الْأُمُورَ لَهَا وِرْدٌ وَإِضْدَارُ

قال: أنا أحق ببيتيه منه، وأنا الذي وصف لا هو، وكانت لا تزال به بقية من بدواة، وميل إلى البساطة... بلغه أن عبد الله بن مصعب بن الزبير قد اصطحب مع جارية تغنيه بشعر له فيه غزل، وفيه استهتار. فقال المنصور: لكنّ الذي يعجبني أن يحدو بي الحادي الليلة بشعر ظريف العنبري فهو ألف وأحرى أن يختاره أهل العقل، فدعا حادياً يحدو له، وألقى عليه

(1) انظر «المسعودي»: 170 وما بعدها.

(2) «المسعودي»: 2: 400.

(3) «الطبري»: 9: 294.

(4) «الطبري»: 9: 294.

شعراً في الفخر بمكارم الأخلاق فحدها به فقال المنصور: هذا والله أحث على المروءة، وأشبه بأهل الأدب، ثم دعا الربيع وقال: أعطه درهماً! فقال: يا أمير المؤمنين حدثت بهشام بن عبد الملك فأمر لي بعشرين ألف درهم؛ وتأمر لي أنت بدرهم! قال: إنا لله، ذكرت ما لم نحب أن نذكره، وصفت رجلاً ظالماً أخذ مال الله من غير حله، وأنفقه في غير حقه، يا ربيع اشد يدك به حتى يردَّ المال، فما زال الحادي يكي ويتشفع حتى كف عنه⁽¹⁾.

وهو كذلك لا يحب الشراب، ولا يُشربُ على مائدته شراب، ولَمَّا قدم بختيشوع الطيب عليه أمر المنصور بطعام يتغذى به فلما وضعت المائدة بين يديه طلب شراباً فقيل له: لا يُشرب على مائدة أمير المؤمنين فقال: لا أكل طعاماً ليس معه شراب، فأخبر المنصور بذلك فقال: دعوه⁽²⁾.

ثم هو لا يسرف في عطاءٍ لحادٍ ولا لشاعر ولا لمادح، ويؤبب أولاده إذا أسرفوا في العطاء، ولا يتغالى في ثوب يلبسه، ولا مائدة تمد إليه، إنما هو مقتصد في كل ضروب الحياة، مقتصد حتى فيما أحل الله، وربما غلا في الاقتصاد غلواً من بعده في الإسراف - لقد زعموا: أن أمه المغربية لما حملت به رأت أنها وضعت أسداً سجدت له الأُسْدُ! والحق أنه لولا أن له همة أسد يعاف الصغائر، ولا يشغله لهو عن تدبير، ما استطاع أن يؤسس هذه المملكة ويخلفها لمن أتى بعده مضبوطة محكمة، لا تحتاج منه إلا أن يحفظ ما ورث.

أسلم المنصور البلاد، وهي وحدة لم يشذ عنها إلا الأندلس، وهي هادئة مطمئنة لا تؤذن بفتن ذات بال، والخزائن مملوءة بالمال، والعرب من سكان المملكة آخذون في الانكماش، قد ضعف سلطانهم ونفوذهم، والموالي يطاردونهم ليحصروهم في جزيرة العرب بدأً كما كانوا في الجاهلية، ويحلون محل العادات العربية عادات فارسية، ومحل البساطة في العيش العربي التعقّد في العيش الحضري. وعلى الجملة فقد طرأ دور آخر يجد فيه الخليفة والناس على أثره وقتاً للفراغ والجدة، ومصدراً خصباً للترف والنعيم.

أخذ الناس يشعرون بعد موت المنصور بشيء من الراحة، وقد أجهدوا أنفسهم في عهده بما يتطلبه تأسيس دولة من مشقة، وتذليل صعوبات جمّة، وملأوا الإفراط في الجِدِّ والاقتصاد اللذين اتصف بهما المنصور، وتطلعوا لحياة فيها سعة في المال، وطرف من

(1) الحكاية بطولها في «الأغاني» 13 : 116.

(2) «الطبري» 9 : 309.

التعيم، فوجدوا ذلك في الخليفة «المهدي»؛ وفي الحق أن السنوات العشر التي حكمها كانت جسراً بين حياة الجد والجفاف والعمل في عصر المنصور؛ وحياة الترف والتعيم في عصر الرشيد، ومن بعده.

كان المهدي سخياً كريماً فتنقّس الناس من سُح المنصور. لقد خلف المنصور أربعة عشر مليوناً من الدنانير وستمئة مليون درهماً⁽¹⁾، ففرقها المهدي في الناس، سيّوياً ما جُبي في أيامه. وكثرة المال - في كل جيل وفي كل عصر - داعية الترف والتعيم، واللهو واللعب، ومن ثم أخذ الناس يقَدِّرون فضيلة الكرم تقديراً أعلى مما كانوا يقَدِّرونه في عصر المنصور، وأخذوا يذمون البخل ذمّاً شنيعاً، ويقصّون على البخلاء قصصاً فكهة لاذعة، ربما كان من آثارها وضع الجاحظ لكتاب «البخلاء».

اجتمع في المهدي حب للفنون الجميلة، وميل شديد إلى الكرم، فجرى الناس على أثره، وأنفقوا الأموال على الفَتَّانين فرقي الفن، وبدأ ينتشر بين طبقات الشعب، أخذ المهدي يجلس للمغنين، ويسمع غنائهم بعد أن كان أبوه المنصور يستلذ الجداء. فيحدثنا «الأغاني»: «أن المهدي كان يسمع المغنين جميعاً، ويحضرهم مجلسه فيغنونه من وراء الستار لا يرون له وجهاً «إلا فليح بن أبي العوراء» فقد سأله في بيتين أن ينادمه فأحضره مجلسه بين أهله ومواليه، فكان فليح أول من عاين وجهه في مجلسهم⁽²⁾. ويقول صاحب كتاب أخلاق الملوك: «كان المهدي في أول أمره يحتجب عن الندماء متشبهاً بالمنصور نحواً من سنة، ثم ظهر لهم فأشار عليه «أبو عون» بأن يحتجب عنهم، فقال «المهدي»: إليك عني يا جاهل إنما اللذة في مشاهدة السرور، وفي الدنو ممن سرّني، فأما من وراء ورائها فما خيرها ولذتها؟⁽³⁾ وأثاب على ذلك الأموال الكثيرة، على عكس أبيه، «فقد كان المنصور لا يشيب أحداً من ندمائه وغيرهم درهماً، فيكون له رسماً في ديوان، ولم يُقَطَّع أحداً ممن كان يضاف إلى مُلْهية أو ضحك أو هزل، موضع قدم من الأرض - أما المهدي فكان كثير العطايا، يواترها، قلّ من حضره إلا أغناه⁽⁴⁾، وحسبك بالمهدي أنه تخرج في قصره ولداه زينة الدنيا، وبهجة عصرهما في الظرف والغناء: إبراهيم بن المهدي وعلية بنت المهدي.

(1) «المسعودي» 2: 196.

(2) «الأغاني» 4: 99.

(3) «أخلاق الملوك» ص 340.

(4) المصدر نفسه 34، 35.

وكان كذلك يحب القيان، ويحب الحديث عن النساء في غير دعاة، ذكر الجاحظ:
«أن المهدي كان يحب القيان وسماع الغناء وكان معجباً بجارية، يقال لها: «جوهر» كان
اشتراها من مروان الشامي وله فيها شعر»⁽¹⁾.

وقد اتفق صاحب الأغاني والطبري على أنه لم يكن يشرب النبيذ، ولكنه في هذا أيضاً
خطا خطوة أخرى وراء أبي جعفر، فقد رأينا المنصور لا يشربه ولا يسمح لأحد أن يشربه
على مائدته، أما المهدي فيذكر الطبري: أنه ما كان يشربه ولكن لا تخرجاً بل كان لا
يشتبهه، وكان أصحابه يشربون عنده بحيث يراهم، وكان وزيره يعقوب بن داود يعظه في
ذلك، ويلج عليه في حسمه عن السماع، وإسقاؤه النبيذ، ويهدده بالتخلي عن منصبه،
والمهدي يحتج بأن عبد الله بن جعفر كان يسمع⁽²⁾.

كذلك كان المهدي مُتُرفاً في ملبسه ومأكله، يُحمل إليه الثلج إلى مكة وهو يحج! وكان
أول خليفة فعل ذلك.

والحق أن المهدي - على ما يظهر كان معتدلاً في لهوه وترفه، ولكن ما كاد يُرخي للناس
العنان في هذا السيل حتى استطابوه، وأفرط فيه المستهترون، ولم يقفوا عند حد. لم يجروا
في عهد المنصور أن يستهتروا لأنه ضرب لهم مثلاً من نفسه بالجد والحزم، فلما رأوا المهدي
يخطو خطوة جروا هم وقفزوا، وبُلي الناس في عهده ببشار يث فيهم غزله المكشوف، ويفتنهم
بشعره الداعر، ويملا البلاد بالحث على المغازلة، حتى ضج الأشراف إلى المهدي من شعره
مثل يزيد بن منصور خال المهدي، وطلبوا إليه أن يقف هذا التيار لِمَا خافوا على نسانهم
وبناتهم، فتدخل المهدي حيثنذ، ونهى بشاراً عن الغزل فيقول [من المنسرح]:

قد عشتُ بين الرياح والراح والـ	جزهر في ظلّ مجلس حسن
وقد ملأتُ البلاد ما بين فُغـ	فُور إلى القيروان فاليمين ⁽³⁾
شعراً تصلّي له العَوَاتِقُ والشـ	يبُ صلاة العُؤَاةِ لِلسُؤن
ثم نهاني المهديُّ فانصرفتُ	نفسى صنيع الموقِّق اللّين
فالحمد لله لا شريك له	ليس ببقا شيء على الزمن ⁽⁴⁾

(1) «اليان والتبين» 3 : 208.

(2) «الأغاني» 5 : 5، و «الطبري» 10 : 6.

(4) ديوانه 4 / 208 - 209.

(3) فغفور: ملك الصين.

ومع هذا ظلَّ في خبث يتغزل من طريق خفيٍّ، ويحتمي بنهي المهدي فيقول [من مجزوء الكامل]:

يا مَنْظَرًا حَسَنًا رَأَيْتُهُ
بَعَثْتُ إِلَيْ تَسْوَمُنِي
وَاللَّهِ رَبِّ مُحَمَّدٍ
أَمْسَكْتُ عَنْهُ وَرَبِّمَا
إِنَّ الْخَلِيفَةَ قَدْ أَبَى
وَنَهَانِي الْمَلِكُ الْهُمَا
بَلْ قَدْ وَقَفْتُ، وَلَمْ أضع
وَأَنَا الْمِطْلَ عَلَى الْعِدَى
وَأَمِيلُ فِي أَنْسِ النَّدِيِّ
وَيَشوقُنِي بَيْتُ الْحَبِيبِ
حَالَ الْخَلِيفَةَ دُونَهُ
ويقول [من الطويل]:

دَقَنْتُ الْهُوى حَيًّا فَلَسْتُ بَزائِر
تَرَكْتُ لِمَهْدِي الْأَنامِ وَصالِها
وَلَوْلا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُحَمَّدٌ
لَعَمْرِي لَقَدْ أَوْقَرْتُ نَفْسِي خَطِيئَةً
سَلِّمِي وَلَا صَفراءَ ما قَرَّقَرَ الْقُمْرِي
وَراعِيْتُ عَهْدًا بَيْننا لَيْسَ بِالْحَخْرِي⁽³⁾
لَقَبَلْتُ فاهًا أَوْ لكانَ بِها فِظْرِي
فَما أَنا بِالْمُزْدادِ وَقَرَأَ عَلَيَّ وَقَرِ

ثم يبلغ المهديَّ حسنُ صوت إبراهيم الموصلِي فيقرِّبه إليه، ويكون هو أول من يعلى شأنه، ثم يعلم أن الموصلِي يشرب ويستهتر فيريده على ملازمته، وترك الاستهتار، فلا يستطيع الموصلِي ذلك فيضربه ويحبسه - يقول إبراهيم الموصلِي: إن المهدي دعاني يوماً فعاتبني على شربي في منازل الناس، والتبذُّل معهم فقلت: يا أمير المؤمنين إنما تعلمت هذه الصناعة للذتي وعشرتي لإخواني، ولو أمكنتني تركها لتركها وجميع ما أنا فيه لله عزَّ وجلَّ. فغضب المهدي غضباً شديداً، وقال: لا تدخل على موسى وهارون ألبتَّة فوالله لئن دخلت عليهما لأفعلن ولأصنعن! فقلت: نعم. ثم بلغه أنني دخلت عليهما، وشربت معهما وكانا

(2) ديوانه 24 / 2.

(4) ديوانه 276 / 3 - 279.

(1) الوأي: الوعد والمعهد.

(3) الختر: الغدر والخديعة.

مستهترين بالنيبذ فضربني ثلاثمائة سوط ثم قيدني وحسني⁽¹⁾!

في الحقيقة أن المهدي فتح للناس باب اللهو، ورسم لهم حداً يقفون عنده فتخطؤوه، وحاول أن يقفهم عند الحد الذي رسمه بإيقاع العقوبة على من تجاوزه فلم ينجح.



انتقل الناس نُقْلةً أخرى من حيث السرف في الترف في عهد الرشيد، ويرجع ذلك إلى أسباب: منها: ما كان من النشوء الطبيعي للأمة فكان من انضباط أمورها ما زاد ثروتها، ومكنتها من أن تعيش عيشة ناعمة، فقد حكى ابن خلدون: أن دخل المملكة في عهد الرشيد كان في كل سنة 7015 قطاراً⁽²⁾، والقطار في حسابها عشرة آلاف دينار، فيكون مجموع ذلك سبعين مليوناً ومائة وخمسين ألف دينار. وهي ميزانية ضخمة، تدلنا مهما بولغ فيها على غنى الدولة، وتمكنتها من حياة النعيم.

والسبب الثاني: عظم سلطان الفرس في عصره وعلى رأسهم البرامكة، والفرس من قديم يعرفون بالميل إلى اللهو والسرور، والإفراط في حب النبيذ، وقد كانت الديانة الزرادشتية تبيح شرب النبيذ تجعله من شعائرها، ولا يزال النبيذ كما يقول الأستاذ «براون» إلى اليوم ظاهرة قوية في الحياة اليومية للفرس الزرادشتية - كان الفرس قديماً يفرطون في شرب النبيذ، وكانوا يفرطون في سماع الغناء، وكانوا يفرطون في فنون كثيرة من اللهو الطيب، واللهو الخبيث. فلما عاد سلطانهم في الدولة العباسية، وخاصة في عهد الرشيد والمأمون نشروا مع نفوذهم حياة الأكاسرة، وما كان فيها من حضارة ولهو وعبث - نقلوا جدهم من نظم سياسية ونحوها، ونقلوا لهوهم من نيبذ ومجالس غناء وغزل، وما إلى ذلك.

وسبب ثالث: يرجع إلى طبيعة «الرشيد» نفسه وتربيته، فيظهر لي أنه كان شاباً حاداً العاطفة؛ ولكن ليس من هذا النوع الذي يستسلم كل الاستسلام لشهواته، بل هو مع ذلك قوي النفس، جندي بالغريزة والتربية، طالما قاد الجيوش وشرق وغرب - هذه الحدة في العاطفة، وقوة النفس ونضارة الشباب أظهرته بمظاهر مختلفة، يُوعظ فيتأثر بالموعظة إلى أن يجهد بالبكاء، ويسمع الغناء فيطرب له كل الطرب، يسمع إبراهيم الموصلي يغني، ويترصّوماً يزمر، وزلزلاً يضرب بالدف، فيدعوه الطرب أن يتكلم بكلمة فيها شيء من علم التورع

(1) «الأغاني» 5: 5.

(2) «المقدمة» ص 151.

الديني، يقول: يا آدم لو رأيت من يحضرني من ولدك اليوم لَسَرَك، ثم يندم على قوله فيستغفر الله⁽¹⁾ - نمت عنده العاطفة الدينية، ونمت بجانبها أيضاً عاطفة الفنون: فهو يصلي، ويكثر من الصلاة، وهو يسمع الغناء فيستجده، والشعر فيطرب له، تتجه عواطفه إلى جهات مختلفة فيصل فيها إلى نهايتها، يسمع قول أبي العتاهية [من مجزوء الرمل]:

أَيُّهَا الْقَلْبُ الْجَمُوحُ	خَانَكَ الطَّرْفُ الطَّمُوحُ
رَدُّنُوكَ وَنُورُوكَ	لِدَوَاعِي الْخَيْرِ وَالشُّرُوكِ
تَنْوِيئُهُ مِنْهُ نَصُوحُ؟	هَلْ لِمَطْلُوبٍ بِذَنْبٍ
إِنَّمَا هُنَّ قُرُوحُ!	كَيْفَ إِصْلَاحُ قُلُوبٍ
مِنَ الْخَطَايَا لَا تَفُوحُ	أَحْسَنَ اللَّهُ بِنَا أَنْتَ
جَسَدًا مَا فِيهِ رُوحُ	سَيَصِيرُ الْمَرْءُ يَوْمًا
عَلَّمَ الْمَوْتَ يَلُوحُ	بَيْنَ عَيْنَيْ كُلِّ حَيٍّ
مَوْتُ يَفْدُو وَيَرُوحُ	كُلُّنَا فِي غَفْلَةٍ وَأَلِّ
يَا عَبُوقُ وَصَبُوحُ	لِبَنِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْ
بَحْنٍ عَلَيْهِنَّ الْمُسُوحُ	رُحْنٌ فِي الْوُشْيِ وَأَضْ
ر - لَهُ يَوْمٌ نَطُوحُ	كُلُّ نَطَّاحٍ - مِنَ الدَّهْ
كَيْفَ إِنْ كُنْتَ تَنُوحُ	نُحٌ عَلَى نَفْسِكَ يَا مِنْ
رَتَّ مَا عَمَّرَ نَوْحُ!	لَتَمُوتَنَّ وَإِنْ عَمَّ

فيبكي ويتحب⁽²⁾. ويرضى عن البرامكة: فيعجب بهم كل الإعجاب، ويقربهم كل القرب، ثم يغضب عليهم ويستفز الحساد عواطفه عليهم، فينكل بهم كل التنكيل، ويعجبه الغناء فيقرب إبراهيم الموصلي تقرّبه للعلماء والقضاة، ولا يسأل عن مال ينفقه متى استطاع المغني أو الشاعر أن يصل إلى موضع يثير منه إعجابه، تعجيني جملة لصاحب الأغاني يصف بها الرشيد، تمثل خير تمثيل قوة عاطفته إذ يقول: «كان الرشيد من أغزر الناس دموعاً في وقت الموعدة، وأشدّهم عسفاً في وقت الغضب والغلظة»⁽³⁾، من أجل ذلك لا عجب أن

(1) «الأغاني» 5 : 40.

(2) «الأغاني» 3 : 178، وديوانه 97/1 - 99.

(3) المصدر نفسه.

تراه متديناً شديد التدين، يصلي في اليوم مائة ركعة، وأن تراه حيناً غضوباً يسفك الدم لشيء لا يستحق سفك دم، وطروباً يملك الطربُ عليه نفسه ومشاعره، وهذه صفات من السهل أن تتصور اجتماعها في شخص واحد.

تقرأ كتاب الأغاني فتخرج منه في كثير من الأحيان على صورة للرشيدي يخيل إليك معه أنه عاكف على اللهو والطرب، لا عمل له إلا أن يسمع الغناء، ويخالط الندماء، ويشيب الشعراء، وله العذر في ذلك، لأنه لم يؤلف كتابه تاريخاً يصف فيه أعمال الخلفاء المختلفة، ويقومهم بما أتوا من حسنات وسيئات؛ إنما ألف كتابه في الغناء، فمن الطبيعي أن يقصر قوله على هذا الضرب وما إليه؛ كما تقصر كتب طبقات النحاة واللغويين كلامها على العلماء من الناحية النحوية واللغوية، وإذا كان هناك خطأ فمن ناحية من يفهم أن الغناء وحده يمثل حياة الرجل المختلفة النزعات.

وتقرأ ابن خلدون فيقصر تصويره على الناحية الجدبة والدينية، ويذهب إلى أن الرشيد لم يكن يعاقر الخمر لأنه كان يصحب العلماء والأولياء، ويحافظ على الصلوات والعبادات، ويصلي الصبح في وقته، ويفزو عاماً ويحج عاماً، ويستدل أيضاً بأنه كان من العلم والسناجة بمكان، لقرب عهده من سلفه، ولم يكن بينه وبين جده أبي جعفر بعيداً زمن «وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيه معروفة، وأما الخمر الصُرف فلا سبيل إلى اتهامه بها، ولا تقليد الأخبار الواهية فيها، فلم يكن الرجل بحيث يُواقَع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة، ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزيتهم، وسائر متناولاتهم لما كانوا عليه من خشونة البداوة، وسناجة الدين التي لم يفارقوها!»⁽¹⁾.

ونحن مع اتفاقنا في الرأي مع ابن خلدون في أن الرشيد لم يشرب الخمر؛ إنما المعروف عنه أنه شرب النبيذ، فلنستدل بنفق معه على ما يستخلص من قوله من أنه كان بمنجاة من السرف والترف، وأنه كان يعيش عيشة ساذجة، وأنه لم يواقع محرماً، فهذا أيضاً إفراط في التقديس لا تدل عليه سيرة الرشيد، خصوصاً وأن أدلته في هذا النوع أدلة خطافية؛ فقرب عهده من المنصور لا يستوجب أن يعيش عيشته، وقد صرح هو مراراً بأن الترف والنعيم في عصر الرشيد كان أكثر منه في عصر المنصور، ولو كان قرب العهد يكفي في الاستدلال؛ لما

(1) انظر هذا البحث في الجزء الأول من «تاريخ ابن خلدون» 1: 14.

رأينا الأمين - وهو قريب العهد من الرشيد - يسير سيرته.

والعجب أنه عقد فصولاً طويلة يتعرض فيها لوصف الحضارة والنعيم والترف في أيام الرشيد والمأمون وتفتنهم في المطعم والمشرب والملبس، وهو هو الذي وافق «المسعودي» و «الطبري» على ما حكياه في أعراس المأمون ببوران بنت الحسن، وأن المأمون أعطاها في مهرها ليلة زفافها ألف حصاة من الياقوت، وأوقد شموع العنبر في كل واحدة مائة من⁽¹⁾ وبسط لها فرشاً كان الحصير منها منسوجاً بالذهب، مكللاً بالذّر والياقوت إلخ إلخ⁽²⁾.

هل هذا ليس سرفاً في الترف؟ وهل قرب عهد المأمون من الرشيد كقرب عهد الرشيد من المنصور جعلت الناس يعيشون عيشة السذاجة كما يقول؟.

الحق أن ابن خلدون مخطيء في وصفه عصر الرشيد بالسذاجة، وأنه وقومَه كانوا بمنجاة من السرف والترف، والحق أيضاً أن ابن خلدون صور جانباً صحيحاً من جوانب الرشيد في صلاته وتقواه، ولكن لم يكن هذا كلّ جوانبه فله جانب هو الذي وصفه الأغاني، وإن عذرنا الأغاني لما بيننا فلسنا نعذر ابن خلدون، وهو مؤرخ عليه أن يذكر نواحي الرجل المختلفة!

وكان ابن خلدون فهم أن الذي يصلي مائة ركعة، ويجالس الفضيل بن عياض لا يتأتى منه أن يجلس مجالس لهو يسمع فيها الغناء، ويظهر فيها مظاهر الترف على أتم وجوها. إن كان فهم ذلك كان خطأ، والطبيعة الإنسانية لا تأباه.

وفي رأينا أن الرشيد كان يحدّ فيمّعن في الجد، ثم يلهو فيمّعن في اللهو خضوعاً لحدة العاطفة مع الميول المختلفة.

قال أبو البَخْتَرِي وهب بن وهب القاضي: كنت عند الرشيد يوماً واستدعى ماء مبرداً بالثلج، فلم يوجد في الخزانة ثلج، فاعتذر إليه بذلك، وأحضر إليه ماءً غير مثلوج فضرب وجه الغلام بالكوز، واستشاط غضباً. فقلت له: أقول يا أمير المؤمنين وأنا آمن؟ فقال: قل، قلت: يا أمير المؤمنين قد رأيت ما كان من الغيّر بالأمس - يعني زوال دولة بني أمية - والدنيا غير دائمة ولا موثوق بها، والحزم ألا تعود نفسك الترفه والنعمة، بل تأكل اللين والجسب، وتلبس الناعم والخشن. وتشرب الحارّ والقارّ. فنفحنى بيده وقال: لا والله لا أذهب إلى ما

(1) العن: زنة رطلين.

(2) «تاريخ ابن خلدون» 1: 145.

تذهب إليه بل ألبس النعمة ما لبستي فإذا نابتني نوبة الدهر عدت إلى نصابي غير خوار⁽¹⁾.



جاء الأمين فزاد في اللهو نعمة بل نغمات - ومهما قال محققو المؤرخين من أن كثيراً من الأخبار وضعت في عهد المأمون لتشويه سمعة الأمين، والحظ من شأنه، وتبرير ما فعل به. فإن ميله إلى الإفراط في اللهو والشراب والغلمان مما لا يسهل إنكاره.

روى الطبري قال: لما ملك محمد (الأمين)... طلب الخصيان، وابتاعهم وغالى بهم، وصيرهم لخلوته في ليله ونهاره، وقوام طعامه وشرابه، وأمره ونهيه.. ورفض النساء الحرائر والإماء، حتى رُمي بهم⁽²⁾، ففي ذلك يقول بعضهم [من الوافر]:

لهم من عُمره شَطَطٌ، وشَطَطٌ	يُعاقرُ فيه شربَ الحَنْدَرِيسِ
وما للغانيات لديه حَطٌّ	سوى التقطيب بالوجه العَبُوسِ!
إذا كان الرئيس كذا سقيماً	فكيف صلاحنا بعد الرئيس؟
فلو عَلِمَ المُقيمُ بدار طُوسِ	لعرَّ على المقيم بدار طُوسِ ⁽³⁾

وَرَوَى أيضاً: أنه لما مُلِكَ وجه إلى جميع البلدان في طلب المُلهِين، وضمَّهم إليه، وأجرى لهم الأرزاق، ونافس في ابتياع فُرِّه الدواب، وأخذ الوحوش والسباع والطيور، وغير ذلك. واحتجب عن إخوته وأهل بيته وقواده، واستخفَّ بهم، وقسم ما في بيوت الأموال، وما بحضرته من الجوهر في خصيانه وجلساته ومحدثيه... وأمر ببناء مجالس لمتنزهاته، ومراضع خلوته ولهوه ولعبه... وأمر بعمل خمس حَرَاقات في دجلة على خلقة الأسد والفيل والعقاب والحية والقرص، وأنفق في عملها مالا عظيماً، وفيها قال أبو نؤاس مدائحه⁽⁴⁾ - ويصفه وزيره الفضل بن الربيع فيقول: «ينام نوم الظَّربان⁽⁵⁾»، لا يفكر في زوال نعمة، ولا يُروِّي في إمضاء رأي ولا مكيدة. قد ألهاه كأسه، وشغله قَدَحُه، فهو يجري في لهوه، والأيام تضرع في هلاكه، قد شمَّر عبد الله (المأمون) له عن ساقه، وفوق له أضيَّب أسهمه، يرميه على بعد الدار بالحَتْفِ النافذ، والموت القاصد، قد عبى له المنايا على متون

(1) شرح «النهج» لابن أبي الحديد 1: 122 وفي الأصل: عدت إلى نصاب غير حوار.

(2) في الأصل: بهن.

(3) «الطبري» 10: 215 ويعني بالمقيم بطوس أباه الرشيد.

(4) «الطبري» 10: 215.

(5) الظربان: دوية كالهرة منتنة.

الخيّل، وناط له البلاء في أسنة الرماح، وشِقَارِ السيوف»⁽¹⁾.

جاء المأمون بعد الأمين ولكن لم تكن شهوات المأمون وملاهيّه كشهوات الأمين وملاهيّه. لهو الأمين لهو شابٍ غرّ رأى سلطاناً ومالاً، وليس له عقل ناضج فأنفق كل وقته في إرواء شهوته. وأما المأمون فرجل حكّته التجارب، وعلمه - ما قاسى من الأهوال في الحروب وما تحتاجه المملكة من خلق جديد - الحزم والبصر بالأمور، ثم كان له ملاذٌ عقلية تشغل وقته، فهو يحبّ الكتب ويحبّ الفلسفة، ويحبّ الجدّ في المسائل الدينية والفقهية، وحوله العلماء من كل نوع يباحثهم ويجادلهم، وهو مع ذلك يلهو لهواً خفيفاً فيشرب النبيذ⁽²⁾، ويقيم بعد قدومه بغداد عشرين شهراً لا يسمع ثم يسمع⁽³⁾، وكان يزين مجلسه ويغنيه إسحاق الموصلي، كما كان أبوه إبراهيم الموصلي يزين مجلس أبيه الرشيد، قرّبه المأمون وأعلى شأنه، وكذلك قرّب إليه عمّه إبراهيم بن المهدي وكان مُبدعاً في غنائه.

وكان الناس قد تجرعوا غصص البؤس أيام الفتن بين الأمين والمأمون، وخربت بغداد، وعم البؤس والشقاء فما عادت السكينة حتى شعروا أنهم في حاجة أن يعوّضوا ما فقدوا، فلهوا وأفرطوا.

هذه ناحية من نواحي القصور شرحناها لِمَا كان لها من أثر كبير في الفن والأدب. ولها نواحٍ أخرى مختلفة. فناحية سياسية ليست تهتمنا في موضوعنا، وناحية علمية من تشجيع للعلم، وإنفاق للمال في سبيله، وعقد مجالس للجدل والمناظرات، وبذل الجهد في تحصيل الكتب، وإنشاء دورها والعمل على ترجمتها، وكان من أعظم الخلفاء أثراً في ذلك المنصور والرشيد والمأمون، وهذه الناحية سنوضحها عند الكلام في الحركة العلمية.



وإذ كثر القول في الشراب، وروينا ما قال ابن خلدون من أن بعض الخلفاء كانوا يشربون النبيذ لا الخمر، وشاع أن فقهاء العراق يرون جِلّ النبيذ، وكان لهذا القول أثر في الأدب؛ كان لا بدّ لنا من كلمة في الشراب.

كثر الشراب عند العرب، وتعددت أنواعه، وقد كانوا يأخذون عن جاورهم من الأمم

(1) «الطبري» 10 : 157.

(2) «الطبري» 10 : 256 و «طيفور» 1 : 320.

(3) «الأغاني» 5 : 106.

الأخرى أنواعاً من الشراب، وألواناً من عاداته، فقد أخذ أهل الشام عن الروم نوعاً من الخمر ممزوجاً بالعسل، ونقلوا اسمه الرومي وهو «الرَّسَاطُون Rosatun» ولم يكن يعرفه عرب الحجاز⁽¹⁾. كما أخذ بعض الأمويين عن الفرس شراباً اسمه «الهفنجة» كانوا يشربونه سبعة أسابيع في بعض منازل القمر فشربه الوليد بن يزيد كذلك⁽²⁾.

وهكذا كان للأمم أشربة وعادات في الشراب أخذت تتسرّب إلى المسلمين، فلما جاء العباسيون تفتنوا في أنواعه، وفي مجالسه والمناذمة عليه.

وقف الإسلام يحارب الخمر، ويحرم السكر، ونزلت الآية ﴿إِنَّمَا اتَّخَذُ الْبَشَرُ لَمَمًا﴾⁽³⁾ وَإِنَّمَا اتَّخَذُ الْبَشَرُ لَمَمًا وَالتَّيْبِيرُ وَالْأَصَابُ وَالْأَنَابُ وَتَمَسُّوا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُتَّقُونَ ﴿١١٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْيَيْبِرِ وَصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿١١١﴾ [المائدة: 90 - 91].

ومع هذا فترى أنّ أسئلة أثبتت حول هذه الآية الكريمة: ما المراد بالخمر؟ أي عصير العنب وحده، أم كل مسكر خمر؟ وما هو القدر المحرم؟ أكل نوع مما يسكر كثيره فقليله حرام، أم بعض الأنواع يحل فقليله؟ وظهرت في عالم الفقه مسألة النبيذ هل يحل أو لا يحل، وما القدر الذي يحل؟ وظهر هذا الخلاف من عهد الصحابة فمن بعدهم، ورأينا عمر بن عبد العزيز في العهد الأموي يشعر بخاطر هذا الخلاف في النبيذ وضرره، فيصدر كتاباً إلى الأمصار يحرم فيه النبيذ⁽³⁾ إلى أن كان عصر الأئمة فكان بينهم الخلاف السابق، فذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد بن حنبل إلى سد الباب بتاتا، ففسروا الخمر في الآية السابقة بما يشمل جميع الأنبذة المسكرة من نبيذ التمر والزبيب والشعير والنرة والعسل وغيرها وقالوا: كلها تسمى خمرأ، وكلها محرمة. أما الإمام أبو حنيفة ففسر الخمر في الآية بعصير العنب مستنداً إلى المعنى اللغوي لكلمة الخمر وأحاديث أخرى، وأداء اجتهاده إلى تحليل بعض أنواع من الأنبذة كنيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخ وشرب منه قدر لا يُسكر، وكنوع يسمى «الخليطين» وهو أن يأخذ قدراً من تمر ومثله من زبيب فيضعهما في إناء ثم يصب عليهما الماء ويتركهما زمناً. وكذلك نبيذ العسل والتين، والبرّ والعسل⁽⁴⁾. ويظهر أن الإمام أبا حنيفة في هذا كان يتبع الصحابي الجليل عبد الله ابن مسعود؛ فقد علمت من

(1) انظر «لسان العرب» في مادة وسط.

(2) «الأغاني» 6: 130.

(3) ورد كتاب عمر في «العقد الفريد» 3: 411.

(4) رجعتنا في هذه الأحكام إلى «شرح النووي» على مسلم 4: 362 و«الزيلي» 6: 45 وما بعدها.

قبل⁽¹⁾ أن ابن مسعود كان إمام مدرسة العراق، وعلمت مقدار الارتباط بين فقه أبي حنيفة وابن مسعود، ودليلنا على ذلك: ما رواه صاحب العقد عن ابن مسعود من أنه: كان يرى حل النبيذ. حتى كثرت الروايات عنه، وشُهرت وأذيعت واتبعه عامة التابعين من الكوفيين، وجعلوه أعظم حججهم، وقال في ذلك شاعرهم [من البسيط]:

مَنْ ذَا يُحَرِّمُ مَاءَ الْمُزْنِ خَالَطَهُ فِي جَوْفِ خَابِيَةِ مَاءِ الْعَنَاقِيدِ؟
إِنِّي لِأَكْرَهُ تَشْدِيدَ الرِّوَاةِ لَنَا فِيهِ، وَيُعْجِبُنِي قَوْلُ ابْنِ مَسْعُودٍ⁽²⁾

على كل حال كان هناك جدال شديد بين الفقهاء في النبيذ كالذي كان بينهم في الغناء؛ فابن أبي ليلى يحرم النبيذ ويجادل فيه أبا حنيفة؛ وأبو حنيفة يرد عليه، وعبدُ الله ابن إدريس كان الوحيد بين فقهاء الكوفة يحرم النبيذ فيرد عليهم ويردون عليه إلخ⁽³⁾. ولما كان كثير من فقهاء العراق يرون حل النبيذ اشتهر العراقيون بحل النبيذ فقال شاعرهم [من الخفيف]:

رَأَيْهِ فِي السَّمَاعِ رَأْيُ حِجَازِيٍّ وَفِي الشَّرَابِ رَأْيُ أَهْلِ الْعِرَاقِ⁽⁴⁾

وانتقل هذا الجدل إلى الأدباء والشعراء، وأخذوا يتلاعبون بهذه الآراء، فقال بعضهم: «أباح أهل الحرمين الغناء وحرّموا النبيذ، وأباح أهل العراق النبيذ وحرّموا الغناء، فأوجدونا في الرخصة فيهما عند اختلافهما إلى أن يقع الاتفاق»⁽⁴⁾. وقال ابن الرومي [من الطويل]:

أَبَاحَ الْعِرَاقِيُّ النَّبِيذَ وَشُرِبَهُ وَقَالَ: حَرَامَانَ الْمُدَامَةِ، وَالسُّكْرَ
وَقَالَ الْحِجَازِيُّ: الشَّرَابَانِ وَاحِدٌ فَحَلَّ لَنَا مِنْ بَيْنِ قَوْلَيْهِمَا الْخَمْرُ
سَأَخَذُ مِنْ قَوْلَيْهِمَا طَرَفَيْهِمَا وَأَشْرَبُهَا لَا فَارِقَ الْوَاوِزَ الْوِزْرَ⁽⁵⁾

وعلى الجملة فإن كثيراً اتخذوا هذه الآراء تكأة يصلون بها إلى أغراضهم، ولم تكن هي الباعث على شربهم؛ فإنهم لم يقفوا عند النوع الذي حلّوه، ولا القدر الذي أباحوه،

(1) في «فجر الإسلام».

(2) «العقد» 3: 415.

(3) انظر «العقد» وكتاب «الأشربة» لابن قتيبة وقد نشر في مجلة المقتبس ونقل صاحب «العقد» طرفاً منه.
(4) ومع أن كثيراً من فقهاء العراق كانوا يرون حل النبيذ كانوا يتورعون من شربه وفي ذلك يقول بعضهم: «لأن أقول في النبيذ مراراً كثيرة هو حلال خير من أن أقول فيه مرة واحدة هو حرام - ولأن آخر من السماء فتقطعني الرياح خير لي من أن أشرب منه قطرة» «الغيث» 1: 412.

(4) «محاضرات الأدباء» 1: 412.

(5) المصدر نفسه، وديوانه 82/3.

فليس من فقيه أباح أي نوع من النبيذ إلى حد الإسكار، ولكنها خلاعة الأدباء، وتطرف الشعراء.

أما أبو نؤاس وشيعته؛ فلم يركنوا إلى هذا الضرب من الحيل بل جاهرُوا بها مع الإقرار بتحريمها، وقال زعيمهم (أبو نؤاس) [من الوافرا]:

فإن قالوا حراماً قل حراماً ولكنَّ اللَّذائَةَ في الحرامِ⁽¹⁾
وقال [من الطويل]:

ألا فأسقني خمرًا، وقل لي هي الخمرُ ولا تسقني سِرًّا إذا أمكن الجهرُ⁽²⁾

* * *

قَلد الأَغْنِياء والخاصة قصور الخلفاء، وعاشوا عيشة بَذح وتَرَف، بل زادوا في لهوهم، لما تقتضيه طبيعة مجالس الخلفاء من حشمة ووقار لا يلتزمها غيرهم من الأَغْنِياء.

فقد كثر أولاد الخلفاء وأقاربهم، وأخصي وَلد العباس من رجال ونساء وصغار وكبار، فكان عددهم أيامَ المأمون ثلاثة وثلاثين ألفاً⁽³⁾، وكانوا ممتازين في رقتهم وجمالهم كان يقال: انتهى جمال ولد الخلافة إلى أولاد الرشيد ومن أولاد الرشيد إلى محمد وأبي عيسى، وكان أبو عيسى إذا عزم على الركوب جلس الناس له حتى يروه أكثر مما يجلسون للخلفاء⁽⁴⁾. وقد أولع كثير من أفراد هذا البيت بالغناء والفنون الجميلة؛ فَعَلِيَّة بنت المهدي كانت «من أحسن الناس وأظرفهم، تقول الشعرَ الجيد، وتصوغ فيه الألحان الحسنة»⁽⁵⁾، وأخوها إبراهيم بن المهدي «كان من أعلم الناس بالنغم والوتر والإيقاعات وأظبَعهم في الغناء، وأحسنهم صوتاً»⁽⁶⁾، ثم أبو عيسى بن هارون الرشيد المشهور - كما أسلفنا - بجماله «كان أحسن الناس وجهاً ومجالسةً وعشرة، وأمجنهم وأحدَهم نادرة وأشدَهم عبثاً»⁽⁷⁾، وسبب موته: أنه كان يحب صيد الخنازير فوقع عن دابته فلم يسلم دماغه⁽⁸⁾.

(2) ديوانه ص 37.

(4) «الأغاني» 9: 96.

(1) ديوانه ص 561.

(3) «المسعودي»: 259.

(5) «الأغاني» 9: 83.

(6) «الأغاني» 9: 35.

(7) «الأغاني» 9/96.

(8) «الأغاني» 9: 97.

وتبعهم في ذلك أولادُ الخاصة؛ فقد كان حفيد الفضل بن الربيع - وزير الرشيد - وهو عبد الله بن العباس بن الفضل بن الربيع مَعْتَبِراً ماهرأً، وماجناً مستهتراً⁽¹⁾ يصطحب في حدائق النرجس، ويعيش عيشة لهو وخلاعة. وأمثالهم كثيرون يطول ذكرهم، وسرت العدوى من أولاد الأغنياء إلى الطبقة الوسطى فكانوا يحتذون حذوهم، ويسرون على منهاجهم.

تفتنوا في فن العمارة، وأجادوا تشييد القصور، ووصفها ابن الجهم فقال [من المقارب]:

وَتَحْسِرُ عَنْ بُعْدِ أَقْطَارِهَا	صُحُورٌ تَسَافَرُ فِيهَا الْعَيْونُ
مَ تَضْغِي إِلَيْهَا بِأَسْرَارِهَا	وَقَبَّةٌ مُلْكٍ كَأَنَّ النُّجُورَ
فَلَيْسَتْ تَقْضُرُ عَنْ ثَأْرِهَا	وَفَوَازَةٌ تَأْرُهَا فِي السَّمَاءِ
أَضَاءَ الْحِجَازِ سَنَا نَارِهَا	إِذَا أُوقِدَتْ نَارُهَا بِالْعِرَاقِ
عَلَى الْأَرْضِ مِنْ صَوْبِ أَقْطَارِهَا	تَرُدُّ عَلَى الْمَزْنِ مَا أَنْزَلَتْ
كَسَاهَا الرِّيَاضَ بِأَنْوَارِهَا ⁽²⁾	لَهَا شُرُفَاتٌ كَأَنَّ الرِّبِيعَ

ويصف أحدهم شيئاً من قصر الواثق فيقول: «لم يزل الخدم يُسلمونني من خدم إلى خدم، حتى أفضيت إلى دار مفروشة الصحن، ملبسة الحيطان بالوشى المنسوج بالذهب، ثم أفضيت إلى رواق أرضه وحيطانه ملبسة بمثل ذلك، وإذا الواثق في صدره، على سرير مرصع بالجوهر، وعليه ثياب منسوجة بالذهب، وإلى جنبه «فريدة» جاريته، عليها مثلُ ثيابه، وفي حجرها عود. إلخ»⁽³⁾.

وبالغوا في الموائد وتنسيقها وألوان طُعومها، فوصف العُماني الشاعرُ ما أكل على مائدة محمد بن سليمان بن علي. فقال [من الرجز]:

بَاتَ يُسْقَى خَالِصَ الشُّمُونِ ⁽⁴⁾	جَاؤُوا بِفُرْنِي لَهْمٌ مَلْبُونٌ
قَدْ حَشِيَتْ بِالسُّكَّرِ الْمَطْحُونِ	مُصَوِّمٌ عِذْمٌ ذِي غُضُونِ
مِنْ بَارِدِ الطَّعَامِ وَالسَّخِينِ	وَلَوْنُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ تَلْوِينِ
وَمِنْ هَلَامٍ وَمَصِيصِ جُونِ ⁽⁵⁾	وَمِنْ شَرَايِيفَ وَمِنْ طُرْدِينِ

(1) انظر ترجمته في «الأغاني» 17 : 127.

(2) ديوانه ص 29. (3) «الأغاني» 3 : 184.

(4) القرني: خبز جوانبه مضمومة إلى وسطه يشوى ثم يروى سمناً ولبناً وسكراً.

(5) الشراييف: أطراف الأضلاع المشرفة على البطن، والطردين: نوع من أطعمة الأكراد. الهلام: طعام=

ومن أَوْزُ فائِضِي سَمِيْنِ
فالشحمُ في الظُّهورِ والبُطونِ
ويألخِيصِ الرُّطْبِ واللّوزينِ
ومن دَجَاجِ فَتِّ بالعَجِينِ
وأتبَعُوا ذَلِكَ بِالْجَوَزِينِ
وَفكَّهُوا بِعِنَبِ وَتِينِ
والرُّطْبِ الْأَزَادِ وَالْهَيْرُونَ⁽¹⁾

ويقول أبو العتاهية: دعيتُ إلى بيت مُخَارِقِ (أحد المغنين) فجئته، فأدخلني بيتاً نظيفاً فيه فرش نظيف، ثم دعا بمائدة عليها خبز سَمِيدٌ، وخل وبقل وملح، وجددي مشوي فأكلنا منه، ثم دعا بسمك مشوي فأصبنا منه حتى اكتفينا، ثم دعا بخلواء فأصبنا منها وغسلنا أيدينا وجاؤونا بفاكهة وريحان، وألوان من الأنبذة فقال: اختر ما يصلح لك منها، فاخترت وشربت⁽²⁾ وكان ذلك قبل أن يتزهد.

وقل ما شئت في مجالس اللهو والشراب، وما كان يجري فيها من خلاعة ومجون امتلا بوصفها كتاب «الأغاني»، ودواوين الشعراء مثل بشار، وأبي نؤاس، ومسلم بن الوليد⁽³⁾.

أولعوا بالغناء وتفتنوا فيه، وأبدعوا في مجالسه من مُلْحٍ وتنادُرٍ وشراب، وغير ذلك، وذهبوا فيه مذهبين جديدٍ وقديم، وتعصّب كلُّ فريقٍ لمذهب⁽⁴⁾.

ولعبوا بالتردِّ والشطرنج وغلوا فيهما⁽⁵⁾. وعُنُوا بتربية الحمام، وتغالوا في أنمانه⁽⁶⁾. وتهارشوا بالديوك والكلاب⁽⁷⁾. ولعب أبو نؤاس بالكلاب زماناً حتى عَرَفَ منها ما لا تعرفه الأعراب⁽⁸⁾. وانتشر القمار حتى في حانات الفقراء⁽⁹⁾. وأولعوا بالنقش والتصوير فكثرت رسم

= من لحم عجل بجلده أو مرق السكباغ المبرد المصفى. والمصوص: لحم ينقع في الخل بعد نضجه والجون المائلة إلى السواد.

(1) الأزاز والهيون: نوعان من التمر.

(2) «الأغاني» 3: 180.

(3) انظر وصف أشجع لمجلس شراب - «الأغاني» 17: 24 وبيت ابن رامين 10/136 وما بعدها و 5: 112 إلخ.

(4) «الأغاني» 7: 25.

(5) «المسعودي» 2: 456.

(6) «الحيوان» 3: 91.

(7) «الأغاني» 6: 75.

(8) «الحيوان» 2: 10.

(9) «الحيوان» 5: 115.

الصور على الكأس كما في شعر بشار وأبي نؤاس، ورثى أبو الشَّبل مَسْرَجَةً له مصوَّرة تصويراً
 بديعاً كسرها كبش له⁽¹⁾. وأغربوا في الهدايا يوم النيروز يبدعون فيها نقشاً وتصويراً. ورقصوا
 فكان إسحاق بن إبراهيم الموصللي يجيد الرقص، واشتهر في عصره بالرقص جماعة⁽²⁾.
 وأحبوا البساتين وأكثروا الخروج إليها، والأزهار يزينون بها موائدهم، ويتغزلون في لونها
 وعبقها⁽³⁾، إلى كثير من أمثال ذلك.

كثر النعيم، وكثر العنصر الفارسي العريق في المدنية، المُمنعين في الترف، وكثر
 الجواري يُجلبين من الأصقاع المختلفة، وكثر الجمال وسَقَر، إذ لم تكن عامة الإماء يظالبن
 بحجاب؛ فقويت النزعة إلى اللهو والخلاعة والمجون التي وصفنا، وشعر قوم من الشعراء
 بهذه النزعة من الناس أمثال بشر وصريح الغواني وأبي نؤاس؛ فقادوا زمامها وألهبوا،
 وسهلوا السبيل لها.

إن سكر القوم وشعروا بالحاجة إلى أبيات من الشعر تُروِي عاطفتهم، وتزين لهم
 عملهم، وتحملهم على المضي في شربهم؛ رأوا في شعر هؤلاء ارواء لغلتهم، وإن تشبَّوا في
 فتاة أو غير فتاة؛ فشيَّعُ الشعراء كليل أن يجدوا فيه بغيتهم في صريح من القول غير كناية،
 وبشار يختص يومين في الأسبوع للمتطرفات من النساء يأخذن عنه شعره الماجن، وينشرنه
 في الناس!

فلا عجب إن رأينا الحياة لاهية لالعة، ورأينا شعر الشعراء في ذلك العصر إلا القليل
 منهم داعراً فاجراً.

وهنا ظاهرة واضحة، وهو أن هذا العراق الذي كان في العصر الأموي جاداً إذا قيس
 بغيره من الشام والحجاز أصبح الآن في العصر العباسي لاهياً، بل هو محط أنظار اللاهين،
 وسائر الأمصار إنما تقبس من لهوه!

والسبب في ذلك أمور أهمها - على ما يظهر - شيان:

الأول: المال: فالعراق كان مصبَّ أموال المملكة الإسلامية الغنية - بحكم أنه مركز

(1) «الأغاني» 13: 27 وانظر «زهر الآداب» 3: 36.

(2) «الأغاني» جزء 5 في ترجمة إسحاق.

(3) «الأغاني» 12: 130.

الخلافة - والمال كل شيء في اللهو يتبعه حيث كان. فالرقيق والشراب والغناء وما إلى ذلك إنما تكون حيث يكون الترف، وإنما يكون الترف حيث يكون المال، والعراق أكثر البلدان مالاً، وأعزها جاهاً، وكل نابغ في فن - ومنه الأدب - إنما يَنفُقُ سوقه في العراق، ومن نبيغ في غيره ولم يرحل إليه حَمَلُ ذِكْرُهُ، وضاع فنه. فأي مغن مشهور لم يكن في العراق؟ وأي نابغة في الشعر لم يكن في العراق؟ وأية جارية امتازت بجمال أو غناء لم تكن في العراق؟

والسبب الثاني: أن العراق كان أكثر بلاد الله خليطاً، فقدماً تعاقبت عليه أمم مختلفة، ومدنيات متتابعة، وفي العصر العباسي كان حاضرة الخلافة، وكان مقصداً الأمم. وكان مسكن العنصر الأرستقراطي من الفرس، وكان محط الرحالين من الهند والروم وغيرهم. وكان يجلب إليه أحاسن الرقيق من كل جنس، ولهؤلاء جميعاً تاريخ في اللهو، وإمعان في الحضارة، وتفنن في الترف. فلما حلوا بالعراق، ووجدوا السبل ممهدة، عرّضت كل أمة فنها، وأنواع حضارتها، فكان من ذلك معرض عام أخذ العراق من كل شيء منه بحظ وافر، وأخذت البلدان الأخرى من العراق بقبس.



ولكن من الحق أن نقول: إن هذا الوصف الذي وصفنا ليس حال الناس جميعهم، فما كانوا كلهم أغنياء ولا كلهم هازلين، وما كان ذلك لأمة من الأمم في أي عصر من العصور، وما كان العالم الإسلامي كله هو العراق وملاهي، ولا كان العراق كله يحيا هذه الحياة - فإن أنت قرأت كتاب «الأغاني»، وتنقلت في صحفه من ضرب من اللهو إلى ضرب، أو قرأت ديوان أبي نؤاس فرأيت أكثره خمراً ومجوناً؛ فلا تظن أن ذلك يمثل حياة العصر بأجمعها، إنما هو يمثل ناحية واحدة من نواحيها المتعددة، ووجوهها المختلفة، وعذر الأغاني أنه ألف في طبقات المغنين، والمغنون في كل عصر موطن اللهو وبيئة المجون.

على أننا نريد أن ننبّه على أمر فطن له ابن خلدون وهو: وضع الأخبار الكاذبة في الملاذ تقرباً إلى الكبراء، فكانوا يبالغون في أخبار الملاهي ليغروهم عليها، وليكسبوا هم من وراء ذلك مالاً أو جاهاً أو نحوهما.

لم تكن أموال الدولة موزعة توزيعاً متقارباً، ولا كانت الفروق بين الطبقات فروقاً طفيفة، إنما كان هناك هُوات سحيقة بين الطبقات، فكثير من مال الدولة ينفق على قصور الخلافة والأمراء ورؤساء الأجناد، وعمال الدولة. وهم ينفقون منه جُزأفاً على المقربين من

أدباء وعلماء ومغنيين وجَوَّارٍ وأتباع، وطبقة تجار ومن إليهم. وهؤلاء في درجة من الثروة دون الأولى. وعامة الشعب يفشو فيهم الفقر والبؤس.

كانت بغداد تعجِبُ أربابَ الأموال لما يجدون فيها من عيش رَعْدٍ وهناءةٍ ونعيمٍ [من الطويل]:

أعَايَنْتَ فِي طُولِ مِنَ الْأَرْضِ وَالْعَرْضِ كَبغدادَ داراً إِنها جَنَّةُ الْأَرْضِ؟
صفا العيشُ فِي بَغدادَ واخضرَ عودُهُ وَعَيْشُ سِواها غَيْرُ صافٍ ولا غَضُ
تَطوُّلُ بِها الْأَعْمارُ إِن غِذاءها مَرِيءٌ وَبعضُ الْأَرْضِ أَمراً مِنْ بَعْضِ⁽¹⁾

فأما الفقراء وذوو الحاجة فضاقت عليهم بغداد بما رحبت، ولم يستطيعوا العيش فيها ولا المقام بها [من السريع]:

بَغدادُ دارٌ طيِّبُها آخِذٌ نَسِيْمُها مِنِّي بِأَنْفاسي
تَضلُّحٌ لِلْمُوسِرِ لا لِامْرِيءِ يَبِيتُ فِي فَقْرٍ وإفلاسِ
لوحَلَّها قارونُ رَبُّ الغِنى أَصَبَحَ ذا هَمٍّ وَوَسْواسِ
هي التي نُوعِدُ لِكِنَها عاجِلَةٌ لِلطَّاعِمِ الكاسي
حُورٌ وَإِنِّدَانٌ وَمِنْ كُلِّ ما تَطْلُبُهُ فِيها سِوى النَّاسِ!
ويقول آخر [من السريع]:

أدُمُّ بَغدادَ وَالْمُقَامَ بِها مِنْ بَعْدِ ما خَبِرَها وَتَجَرَّبِ
ما عِنْدَ سُكَّانِها لِامْتِخِيطِ خَيْرٌ ولا فَرَجَةٌ لِامْكُرُوبِ⁽²⁾
يَحْتاجُ باغِي المُقَامِ بَيْنَهُمُ إِلى ثِلاثِ مِنْ بَعْدِ تَتريبِ
كَنوزِ قارونَ أَن تَكُونَ لَهُ وَعُمُرُ نُوحٍ وَضَبْرُ أَيوبِ

كما كرهها جماعة من أهل الورع والصلاح والزهاد... وعلَّتْهم في الكراهية ما عاينوا بها من الفجور والظلم والعسف... وكان بعض الصالحين إذا ذكرت عنده بغداد يمتثل [من الخفيف]:

قل لِمَن أَظْهَرَ التَّنَكُّكَ فِي النِّيا سِ وَأَمسى يُعَدُّ فِي الزَّهادِ
السِّزْمِ الشِّغَرِ وَالتَّواضَعِ فِيهِ لَيْسَ بَغدادُ مِنْزَلُ العُبادِ

(1) «تاريخ بغداد» 1: 68.

(2) المختبط: من يستجدي الناس من غير معرفة.

إن بغداداً للمملوك محلٌّ ومَنَاحٌ للقاريءِ الصَّيِّادِ⁽¹⁾
 ويقول بشر بن الحارث: «بغداد ضيقة على المتقين، لا ينبغي لمؤمن أن يقيم بها»⁽²⁾.

* * *

كانت كثرة الأموال بالعراق ووفرة ما يحمل إليها من خراج الأقطار، سبباً في ارتفاع الأسعار، وذلك إن احتمله الأغنياء فإنه يُنثس الفقراء، وقد شكوا أبو العتاهية ذلك، وصوره تصويراً دقيقاً فقال [من مجزوء الكامل]:

مَن نَصَائِحَا متوَالِيَةً	مَنْ مَبْلَغَ عَنِي الإِمَا
عَارَ الرُّعْيِيَّةِ غَالِيَةً	إِنِّي أَرَى الأَشَقَارَ أَسَا
وَأرى الصُّرُورَةَ فَاشِيَةً	وَأرى المَكَّاسِبَ نَزْرَةَ
نَحَّةً تُمُرُّ وَغَادِيَهُ	وَأرى عُصُومَ التُّهْرَ رَا
مَلَّ فِي البُيُوتِ الخَالِيَهُ	وَأرى السِّتَامِي وَالأَرَا
يَسْمُو إِلَيْكَ وَرَاجِيَهُ	مِنْ بَيْنِ رَاجٍ لَمْ يَزَلْ
وَاتٍ ضِعَافٍ عَالِيَهُ	يَشْكُونُ مَجْهَدَةً بِأَصْ
مِمَّا لَقُّوه العَافِيَهُ	يَرْجُونَ رِفْدَكَ كَسِي يَرَوَا
رُكَّ لِلعَيونِ البِكَاسِيَهُ	مَنْ يُرْتَجَى لِلنَّاسِ غِي
تَمَسِي وَتَصْبِحُ طَاوِيَهُ	مِنْ مُصِيبَاتِ جُوعٍ
بِ مُلْمَةٍ هِيَ مَا هِيَ	مَنْ يُرْتَجَى لِدِفَاعِ كَر
بِ وَلِلجِسْمِ العَارِيَهُ	مَنْ لِلبَطُونِ الجَائِعَا
تَ وَلَا عِدِمَتَ العَافِيَهُ	يَا ابْنَ الخَلَائِفِ لَا فَيَقْذُ
بِ لَهَا فَرُوعٌ زَاكِيَهُ	إِن الأَصُولَ الطَّيِّبَا
لِكَ مِنَ الرُّعْيِيَّةِ شَافِيَهُ ⁽³⁾	أَلْقَيْتُ أَحْبَاباً إِلَي

* * *

(1) معجم ياقوت في مادة بغداد.

(2) «تاريخ بغداد» 1: 5 وقد روى الخطيب أسباباً أخرى لكراهية العلماء لها، منها أن بعضهم كان يرى أن أرضها مفسوبة، ومنها أن منهم من كان لا يحب سكانها لأحاديث وردت في ذمها.

(3) «ديوان أبي العتاهية» ص 439 - 440.

كان المال عرضة أن يأتي في طرفة عين، ويذهب في طرفة عين، ذلك لأن عطاء الخلفاء والأمراء والولاة إذ ذاك؛ كان لا يقف عند حد، ومصادرتهم للأموال لا تقف كذلك عند حد، قد يعجب أحدهم نعمة المغني، أو بيت الشعر أو الكلمة الطيبة أو الجواب الحسن فيهب الألوقة، وقد يكره ذلك فيهدر الدم، ويصادر المال!

وصف العتّابي هذه الحالة في عصره فقد سئل: لم لا تتقرب بأدبك إلى السلطان؟ فقال: «لأنني رأيتُه يعطي عشرة آلاف في غير شيء، ويرمي من السُّور في غير شيء. ولا أدري أيّ الرجلين أكون!»⁽¹⁾. والمفضّل الضّبي يدعو رسول المهدي؛ فيخاف ويتوهم السعاية به، ثم يتطهر ويلبس ثوبين استعداداً للموت فإذا مثّل بين يديه سلّم فرد عليه، فلما سكن جأشه سأله عن أي بيت قالته العرب أفخر؟ ثم سأله مسائل أخرى، فلما أحسن الجواب سأله عن حاله فشكا إليه دَيْتَه فأمر له بثلاثين ألف درهم⁽²⁾. وحكى الجاحظ في كتابه «الحيوان»: أن أبا أيوب المُرّياني وزير المنصور بينا هو جالس في أمره ونهيه إذ أتاه رسول أبي جعفر فامتقع لونه، وطارت عصفير رأسه، ودُعر دُعراً نقض حيوته، واستطار فؤاده، ثم عاد طلقّ الوجه، فتمعجنا من حاله! وقلنا له: إنك لطيف الخاصة، قريب المنزلة، فلم ذهب بك الذعر واستفزحك الوجل؟ فقال: سأضرب لكم مثلاً من أمثال الناس؛ زعموا أن البازي قال للديك: ما في الأرض شيء أقل وفاةً منك! قال: كيف؟ قال: أخذك أهلك بيضة فحضنوك، ثم خرجت على أيديهم، فأطعموك على أكفهم، حتى إذا كبرت صرت لا يدنو منك أحد إلا طرت ها هنا وها هنا! وضججت وصحت، وأخذتُ أنا من الجبال فعلموتي، وألقوني، ثم يُخلّي عني فأخذ صيدي في الهواء فأجّيء به إلى صاحبي! فقال له الديك: إنك لو رأيت من البراة في سفافيدهم مثل ما رأيتُ من الديوك، لكنك أنفرتُ مني. ولكنكم أنتم لو علمتم ما أعلم لم تتعجبوا من خوفني مع ما ترون من تمكن حالي»⁽³⁾.

ولما قتل المأمون الفضل بن سهل عُرضت الوزارة على أحمد بن أبي خالد فأبى وقال: لم أرَ أحداً تعرض للوزارة وسلمت حاله⁽⁴⁾.

«وكانوا يرفعون الأخبار إلى المأمون ولو لم تصح بالعدول، ويقول صاحب الخبر: لو

(1) «المستطرف» 1: 112.

(2) «القصة مذكورة بطولها في «الأغاني» 14: 116 وما بعدها.

(3) «الحيوان» 2: 132.

(4) «طيفور» 215.

لم نرفع إلا ما يثبت بالعدول لم يتهايا ذلك في السنة إلا مرة أو مرتين⁽¹⁾.

وَدُعِيَ محمد بن الحارث بن بُسْحُتْرَ إلى الواثق في يوم لم يكن يُدْعَى فيه فقال: داخلي فزع شديد وخفت أن يكون ساع قد سعى بي، أو بلية قد حدثت في رأي الخليفة علي، فقدمت بما أردت⁽²⁾ الخ، وكانت النتيجة أن غناه فأمر له بعشرة آلاف درهم وتخوت⁽³⁾.

وُوشِي برجل يقال له: «الفضيل بن عمران» إلى أبي جعفر المنصور، وكان المنصور جعله كاتب ابنه جعفر وولي أمره؛ وُوشِي به أنه يعيب بجعفر، فبعث المنصور برجلين، وأمرهما أن يقتلا الفضيل حيث وجداه، وكتب إلى جعفر يعلمه ما أمرهما به وقال: لا تدفعا الكتاب إلى جعفر حتى تفرغا من قتله، فضربا عنقه! وكان الفضيل رجلاً عفيفاً ديناً! فقيل للمنصور: إن الفضيل كان أبرأ الناس مما رمي به، وقد عجلت عليه. فوجه رسولا وجعل له عشرة آلاف درهم إن أدركه قبل أن يقتل! فقدم الرسول قبل أن يجف دمه، وقد استكر ذلك جعفر وقال لمولاه سويد: «ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجل عفيف دين مسلم بلا جرم ولا جناية؟» فقال سويد: «هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء وهو أعلم بما يصنع» الخ⁽⁴⁾.



أنتجت هذه الحياة التي وصفنا من رفاهية قوم وبؤس آخرين، ولهو قوم وجدّ آخرين؛ حركتين ظاهرتين في تاريخ هذا العصر:

أولاهما: ظهور فرقة المتطوعة للتكبير على الفساق ببغداد، يقول الطبري في سبب ظهورهم: إن فساق الحريرة⁽⁴⁾ والشقار الذين كانوا ببغداد والكرخ أدوا الناس أذى شديداً وأظهروا الفسق، وقطع الطريق، وأخذ الغلمان والنساء من الطرق... لا سلطان يمنعهم، ولا يُقَدَّر على ذلك منهم، لأن السلطان كان يعتز بهم، وكانوا بظانته فلا يقدر أن يمنعهم من فسق يركبونه. فلما رأى الناس ذلك، وما قد أظهروا من الفساد في الأرض والظلم والبغي وقطع الطريق، وأن السلطان لا يغير عليهم قام صلحاء كل ريف، وكل درب فمشى بعضهم إلى بعض⁽⁵⁾ الخ.

(1) «طيفور» 68.

(2) «الأغاني» 3: 184.

(3) اقرأ الحكاية بطولها في «الطبري» 9: 317.

(4) الحريرة محلة في الجانب الغربي من مدينة بغداد نسبت إلى حرب بن عبد الله صاحب حرس المنصور.

وكان لهذه الحركة زعيمان، لكل زعيم برنامج، فأما أحدهما: وهو خالد الدريوش فبرنامجهُ أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولكنه لا يثور على السلطان، فهو يطلب الإصلاح، ويتولاه في حدود الطاعة للحكومة، والزعيم الآخر: سهل بن سلامة الأنصاري، برنامجهُ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر كذلك، والعمل بكتاب الله وسنته، ومقاتلة من خالفه، كائناً من كان، سلطاناً أو غيره. ويقول الطبري: إنه تبعهما خلق كثير وكان كل من أجاب سهلاً هذا عمل على باب داره برجاً بخصّ وأجّر ونصب عليه السلاح والمصاحف - وكان ذلك سنة 201 هـ، سنة 202 هـ وقد انتهى أمرهما بالقبض عليهما وحبسهما⁽¹⁾.

وظهر أن الذي دعا إلى هذه الحركة كما يقول ابن خلدون: «توافر أهل الدين والصلاح على منع الفساد وكفّ عاديتهم»، وقد استمرت هذه الحركة تبدو حيناً وتخمد حيناً، فقد جاء بعدهم فرقة الحنابلة تدعو كذلك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يطول ذكره.

ثانيتها: حركة الزهد - ذلك أن قوماً ينسوا من الغنى، ورأوا أن نفوسهم لا تطاوعهم للقرّب من ذوي الجاه، أو حاولوا ذلك ففشلوا فلجأوا إلى القناعة يروضون أنفسهم عليها، وقالوا: إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون!

وقوماً عافت نفوسهم ما رأت من شهوات لا حدّ لها، ورأوا أن النفس إذا نالت ما طمحت تفتحت أمامها شهوات وشهوات، وللوصول إلى كل شهوة متاعب وعقبات، فضلوا أن يقمعوها، وقالوا مع القائل [من الطويل]:

وما النفسُ إلا حيثُ يجعَلُها الفتى فإن أهملت تآقت وإلا استقرت
أو مع الآخر [من الكامل]:

والنفس راغبة إذا رَغِبَتْهَا وإذا تُرِدُّ إلى قليل تَقْنَعُ⁽²⁾
وقوماً ينسوا من حبّ، أو صُدّوا صدمة عنيفة في منصب أو جاه أو مال؛ فلم يجدوا إلا الزهد يرتكون إليه ويأمنون به، ويتسلون به عما فقدوا.

وكثيراً زهدوا تديناً لما في الزهد من خفة المؤونة، وسهولة الحساب، يقولون كما قال محمد بن واسع: «يعجبني أن يصبح الرجل وليس عنده غداء، ويمسي وليس عنده عشاء، وهو مع ذلك راضٍ عن الله!»، صرفوا نفوسهم عن الشهوات، وأكثروا من ذكر الموت

(1) انظر الكلام عليهم في «الطبري» جزء 10 ص 241 و 248 ومقدمة «ابن خلدون» ص 134.

(2) البيت لأبي ذؤيب الهذلي في شرح أشعار الهذليين 1/ 11.

والقبور، وعدّوا أنفسهم في الموتى، وآثروا ما يبقى على ما يفنى، ورفضوا أن يعملوا أيديهم لأخذ عطاء من خليفة أو والٍ، وفتحوا بالقليل، كالذي فعل إبراهيم بن إسحاق الحَرَمِيّ؛ عاش أكثر عمره على كِسْرِ يابسة وملح، وربما عدم الملح، ورفض أن يأخذ ألف دينار بَعَثَ بها إليه المعتضد، وأنفق مرة في شهر رمضان كله درهماً وأربعة دنانير ونصفاً⁽¹⁾.

كل هذه الأصناف؛ كان منها في العصر الذي نؤرخه، وكما كان بشار وأبو نؤاس وأضرابُهُما يمثلون نزعة اللهو، ويضرمون نارها؛ كان أبو العتاهية يعبّر عن نزعة الزهد، ويروي غُلةَ الزاهدين. فإن قال أبو نؤاس في الدعوة إلى اللهو [من الوافر]:

وَهَانَ عَلَيَّ مَأْثُورُ الْقَبِيحِ
قِرَانَ النَّعْمِ بِالْوَتْرِ الْفَصِيحِ
مَتَى كَانَ الْخِيَامُ بِذِي طُلُوحِ
وَصِلَ بِعُرَى الْعَبُوقِ عُرَى الصُّبُوحِ⁽²⁾

جَرَيْتَ مَعَ الْهَوَى طَلَقَ الْجَمُوحِ
وَجَدْتُ أَلْدَّ عَارِيَةِ اللَّيَالِي
وَمُسْمِعَةَ مَتَى مَا شِئْتُ غَنَّتْ
تَمَتَّعَ مِنْ شَبَابٍ لَيْسَ يَبْقَى
قال أبو العتاهية [من الرجز]:

تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَةِ
تَشْرِبُهُ مِنْ صَافِيَةِ
نَفْسِكَ فِيهَا خَالِيَةِ
عَنِ الْوَرَى فِي نَاحِيَةِ
مَسْتَنَدًا بِسَارِيَةِ
مِنَ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ
فَنِيءِ الْقُصُورِ الْعَالِيَةِ
تُضَلِّي بِنَارِ حَامِيَةِ
مُخْبِرَةَ بِحَالِيَةِ
تِلْكَ لَعَمْرِي كَافِيَةِ
يُدْعَى أبا العتاهية⁽³⁾

رَغِيْفُ خَبَزٍ يَابِسِ
وَكُوْزُ مَاءٍ بَارِدِ
وَعَرْفَةُ ضَيِّقَةٍ
أَوْ مَسْجِدٌ بِمَغْرِلِ
تَلْدُسُ فِيهِ دِفْتَرَا
مُغْتَبِرَا بِمَنْ مَضَى
خَيْرٌ مِنَ السَّاعَاتِ فِي
تُغْفِقُ بِهَا عَقُوبَةُ
فَهَلْزِهِ وَصَيِّتِي
طَوْبِي لِمَنْ يَنْتَمِعُهَا
فاسمع ليُنْضِحْ مَشْفُوقِ

والناس يتنازعون أيهما أشعر، أبو نؤاس أم أبو العتاهية، وليسوا يفضلون أحدهما في

(1) انظر ترجمته في «معجم الأبناء» لياقوت جزء 1. (2) ديوانه ص 71. (3) ديوانه ص 441.

الحقيقة استناداً على الناحية الفنية؛ وإنما كلاهما يمثل نزعة خاصة، وكل فريق يفضل من عبّر عن نفسه، وجلّى نزعته.



كان للحالة الاجتماعية التي ألمنا بها نتائج علمية وأدبية وفنية.

من ذلك: أن غزارة الأموال في يد الخلفاء والولاة ومن إليهم، ووفرة عطاياهم وقلة الأموال في يد سواهم؛ جعلت الفنون الجميلة ومنها الشعر؛ لا تزهر إلا في أحضان الخلفاء ومن إليهم، وتذبل في غير جَوْهَرِهِمْ - قد كان من المعقول أن يفيض شعور الرجل وتهيج عواطفه، وتغلي نفسه؛ فينطق بالشعر يهدىء من شعوره، ويخفف من غليانه، لا يرجو من ذلك إلا ارواء لعاطفته الفنية، وهذا هو كل مظمحه في الثواب! وكان من المعقول: أن يجيد الفنّانُ إشباعاً لنهمه الفنّي، في فقر أو غنى، ورخاء أو شقاء! ولكن يظهر أنّ قليلاً كان عندهم هذا السمو الفنّي، وأكثرهم رأى أنّ قليلاً من الفن وأبياتاً من الشعر إذا لوحظ فيها ذوق الممدوح - لا ذوق الفن - تدرّ عليه من الأموال ما لا يحلم به، وهو إذا أرضى عاطفته وفته وعاش عيشة كَنَافٍ، فاندفع يطلب هوى الخليفة أو الأمير، وسال السيل وجرى التيار كله؛ إلا القليل النادر - نحو القصور، يقفون بأبوابها الأيام والشهور، حتى يؤذن لهم، وأصبح الشعراء والفنّانون أداة من أدوات الزينة، وطرفة جميلة تحلّى بها الدور والقصور، ولهم في ذلك بعض العذر. فمن من هؤلاء يرى من هو أقل منه - شعراً وفناً - يعمل بيتين أو ثلاثة في مدح أمير فينال عشرة آلاف درهم، ثم تقوى نفسه وتسمو همته ويرتفع عن أن يسلك مسلكه ويجري مجراه؟ كذلك الشأن في الغناء، يقول الأصفهاني: إن مجموع ما أخذ إبراهيم الموصلي من الرشيد كان أكثر من مائتي ألف دينار⁽¹⁾، ولا تكاد تقرأ صفحة من الأغاني حتى تجد فيها شاعراً يمدح، وألوفاً تمنح! ومهما كان في هذه القصص من المبالغة فالأساس صحيح.

كان من نتائج هذا؛ أن أصبح أكبر مجرى يصب فيه الشعر هو المديح، وهو باب أبعد ما يكون - في نظرنا - عن الشعر الصحيح، وتعاقَبَ الشعراء يصوغون معانيه السائغة وغير السائغة، حتى ارتشفوا آخر نقطة منها، بينما الأبواب الأخرى من وصف عاطفة سامية، وتحليل لشعورٍ بجمال الطبيعة وجمال الزهور، ونحو ذلك لم تمس إلا مساً رقيقاً.

(1) «الأغاني» 5: 20.

وكان من نتائج هذا أيضاً؛ أن مؤرّخ الأدب والفن في هذا العصر يكاد لا يؤرّخ إلا العراق، فأما مصر والشام والحجاز فأديها أدب خفيف، وفنها لا يكاد يُؤبه له، وكل نابغ في شعر أو فن لا يجد مشترياً لسلعته إلا في العراق.

ونرى أن الأدب أصبح يمثل هاتين النزعتين البارزتين خير تمثيل؛ نزعة اللهو، ونزعة الزهد. فأما نزعة اللهو فما قيل في الخمر والنسب وما إليهما وتجد ذلك في دواوين الشعراء أمثال أبي نؤاس ومسلم بن الوليد وفي كتاب «الأغاني». وأما نزعة الزهد؛ فما قيل في الموت والبعث والحساب، وما قيل في حياة الزهاد ومآثر قولهم وفعلهم. وعقدت الفصول الطّوال تشرح نفسيّتهم وتروي حكمهم؛ فنرى الجاحظ في الجزء الثالث من كتاب «البيان والتبيين» يضع كتاباً يُعْتَنونه: «كتاب الزهد» يقول في أوله؛ «نَبْدًا بِاسْمِ اللَّهِ وَعَوْنَهُ بِشَيْءٍ مِنْ كَلَامِ النَّسَاكِ فِي الزَّهْدِ، وَبِشَيْءٍ مِنْ ذِكْرِ أَخْلَاقِهِمْ وَمَوَاعِظِهِمْ»، وصارت هذه الأقوال والقصص تغذّي هذا الفريق من الناس الذين زهدوا في الحياة، وأصبحنا نرى المؤلفين في الأدب بعده ينسجون على منواله، ويجعلون باب الزهد رُكنًا من أركان الأدب؛ فابن قتيبة يُخصّص كذلك باباً للزهد في كتابه «عيون الأخبار»، وابن عبد ربه في «العقد الفريد» وهكذا. وتقرأ هذه الفصول فتراها تمثّل حياةً هي على النقيض من اللهو.

أما العلم، فقد كان هناك علمان: علم ديني، وعلم دنيوي - إن صح هذا التعبير - فأما العلم الدنيوي من فلسفة وطب ورياضة وفلك، فقد نما كذلك في كَنَفِ الخلفاء والأمراء والأغنياء، وقلّ أن تجد عالماً في ذلك العصر في علم من هذه العلوم إلا كان له أمير أو عُنيّ يُمِدّه بمعونه، ولذلك كانوا - نسيباً - في سَعَةِ من العيش.

أما العلم الديني: فقد كان الباعث عليه أخروياً غالباً. فَمَا وَأزهر خارج القصور أيضاً، كعلم التفسير والحديث، ومن أجل هذا أيضاً لم يكن نمو هذا النوع من العلم وإزهاره قاصراً على العراق، بل تجده حيث الباعث الديني، في كل قطر وكل إقليم، فإذا أنت أرخت لعلوم القرآن وعلوم الحديث؛ أو علوم اللغة، أرخت لمصر والشام والحجاز كما أرخت للعراق، وتقرأ تراجم هؤلاء العلماء فترى في أكثرهم فقراً مدقماً، وبؤساً واضحاً، ورضى بالقليل، وأمثلة ذلك لا تحصى.

وسبأتي عند الكلام في الحركة العلمية وصف ما كان لهؤلاء العلماء من جِدِّ في طلب، واحتمال نَصَب، وسفر بعيد، في فقر شديد، مما يدعو إلى الإعجاب، ويعد المثل الأعلى للحياة العلمية.

الفصل السادس

حياة الزندقة وحياة الإيمان

كما قد رأينا في الفصل السابق، حياة فيها لهُو مجون، ونعيم ورخاء، وحياة فيها جد وزهد وبؤس وشقاء، نرى في هذا الفصل ألواناً أخرى من الحياة، هي حياة القلب والعقل، والعاطفة والدين، فنرى صراعاً بين الشك والزندقة والإلحاد، وبين الإيمان الخالص والاعتقاد الصادق. يخيّل إلينا ونحن نقرأ تاريخ هاتين الحركتين أننا في موقف قتال مُسْتَجِر، وتُستخدم فيه كل وسائل الحروب، فخدع ومكايد ووسائل سرية أحياناً، ولجوء إلى السيف وسفك للدماء أحياناً، وعقد مجالس ومقارعة بالحجج أحياناً، ثم الحرب بسجال، يومٌ ينتصر فيه الملحدون بما يثيرون من شكوك وأوهام، وبما يضللون من ناشئة وشبان. فإن عجزوا ظاهراً استعملوا طريق الغواية سراً، تحت مظهر التشيع، أو الغيرة على الإسلام أو نحو ذلك، ويومٌ ينتصر فيه المؤمنون فينكلون بالملحدين تنكيلاً، ويوقعون بهم قتلاً وتشريداً، ثم بما يؤلفون من كتب يتقصون شبههم، ويبطلون حججهم.

ولكن لم يُعن المؤرخون في تسجيل هذه الحرب ووقائعها كما عنوا بتسجيل الحروب السياسية. إنما يعثر الباحث في ثنايا الكتب على نتف مبعثرة، قد يستطيع - في عناء - أن يؤلف منها وحدة، ويكوّن منها سلسلة متصلة الحلقات.

الزندقة :- نلاحظ في هذا العصر الذي نُورخه تردد كلمة «الزندقة» على الألسنة، وكثرة اتهام الناس بها حقاً وباطلاً، وتنبه الرأي العام إلى هذا المعنى تنبهاً دقيقاً، فهم يسمعون شعر الشاعر فسرُعان ما يلتفتون إلى شيء فيه يتهمونه من أجله بالزندقة، أو يرون فعلاً صدر من إنسان، أو كلمة قالها جداً أو هزلاً، أو إشارة أشار بها فيرمونه بالزندقة⁽¹⁾.

ونحن إذا قارنا بين انتشار هذه الكلمة في العصر الأموي، والعصر العباسي، وجدنا استعمال الكلمة في العصر الأموي قليلاً نادراً، وفي العصر العباسي فاشياً شائعاً، فمثلاً اتهم عبد الصمد بن عبد الأعلى مؤدب الوليد بن يزيد بن عبد الملك بالزندقة في العصر الأموي،

(1) يتنا في «فجر الإسلام» الأقوال المختلفة في اشتقاق كلمة الزندقة فانظره.

واتهم الوليد بن يزيد كذلك، ولكن هذا قليل نادر، أما في العصر العباسي فالأخبار بالزندقة مستفيضة، والمتهمون بها كثيرون.

والسبب في ذلك: أن الزندقة في بعض معانيها - وهو الشك أو الإلحاد - إنما تقتزن عادة بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أبين وأظهر. ذلك أن العلم الذي كان شائعاً في العصر الأموي، كان العلمَ الديني من جَمْعٍ للحديث، وتفسير للقرآن الكريم؛ واستنباط الأحكام الشرعية منهما. وهذه لا تثير في النفوس شكوكاً تبعث على الزندقة، إنما الذي قد يثير هذه الشكوك مذاهب الكلام، والجدال الديني حول المسائل الأساسية في الأديان، والبحث الفلسفي على النحو الذي يبيحه أرسطو وأفلاطون في المادة والصورة، والجزء الذي لا يتجزأ والجوهر والعرض، وما إلى ذلك. وهذه الأشياء كانت قليلة في العصر الأموي، وهي وفيرة جداً في العصر العباسي.

وسبب ثانٍ هو أن بعض الفرس رأوا أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يحقق مطالبهم، فقد انتقلوا من يد عربية وهي اليد الأموية إلى يد أخرى هي يد العباسيين. ومطمح نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية في مظهرها وحقيقتها، في سلطتها ولغتها ودينها. ورأوا أن ذلك لا يتحقق والإسلام في سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتية والمزدكية ظاهراً إن أمكن، وخفية إذا لم يمكن، فكان من ذلك فشوّ الزندقة.

يضاف إلى ذلك أن الدولة الأموية - كما قدمنا - كانت دولة العرب فالحكم في أيديهم والملك لهم، وولاتهم ورجالهم عرب والموالي أذلاء مضطهدون. والعرب لا تعرف الزندقة كثيراً ولا تميل إليها، فهم مطمئنون إلى ملكهم وإلى دينهم. فلما أتت الدولة العباسية انتعش الموالي وخاصة الفرس، وأصبح أكثر السلطان في أيديهم، وغلبوا على العرب، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها جميعها لما اعتنقوا الإسلام، وكانوا لا يجروون في الحكم الأموي أن ينسوا بكلمة، وكان همُّهم الأول أن يتحرروا سياسياً لا دينياً. فكانت دعواتهم السرية واجتماعاتهم وتدابيرهم للسياسة لا للدين. والزندقة إنما هي في الدين لا في السياسة، فلما نجحوا واطمأنوا وغلبوا بدأت تلعب في رؤوسهم الديانات القديمة والجديدة فكانت الزندقة.

نرى اسم الزنادقة مقروناً بالمجان في عهد أبي جعفر المنصور، فيذكر الطبري: «أن المنصور وجّه مع محمد بن أبي العباس بالزندقة والمجان، فكان فيهم حماد عجرد، فأقاموا

معه بالبصرة يظهر منهم المجنون، وإنما أراد بذلك أن يبغضه إلى الناس⁽¹⁾. وكان محمد بن أبي العباس مرشحاً للخلافة، فأراد من إحاطته بالزنادقة والمجان أن يكرهه الناس، فيتسنى له أن يرشح ابنه المهدي، ولعل ذلك كان سبباً في لفت نظر المهدي إلى الزنادقة، فقد كان قرب محمد بن أبي العباس منهم مُبْعِداً له عن الخلافة، فليقترب هو إلى الله وإلى الناس باضطهادهم!

على كل حال لم يُعرف عن المنصور إمعان في اضطهادهم، وكانت سياسته - على ما يظهر - قمع الفتن الظاهرة فقط. فلما جاء المهدي كان من أظهر المسائل في تاريخه؛ تنكيه بالزنادقة والفحص عنهم، فقد عيّن رجلاً وَكَلَّ إليه أمرهم سماه «صاحب الزنادقة» يقول في «الأغاني»: «لما نزل المهدي البصرة كان معه حملونه صاحب الزنادقة فدفع إليه بشاراً، وقال: اضربه ضرب التلف»⁽²⁾.

وقال في موضع آخر: «أمر المهدي (عبد الجبار) صاحب الزنادقة فضرب بشاراً»⁽³⁾، وهذه أول مرة نسمع فيها بتعيين رجل خاص يعهد إليه أمرهم، يبحث عنهم، وينكل بهم. ويقول الطبري في حوادث سنة 167 هـ: وفيه جدّ المهدي في طلب الزنادقة، والبحث عنهم في الآفاق وقتلهم، وولى أمرهم «عمر الكلواذي»⁽⁴⁾.

ويقول المسعودي في المهدي: «إنه أمعن في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتماداتهم في خلافته لِمَا انتشر من كتب ماني، وابن ديسان⁽⁵⁾ ومرقيون، مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره، وترجمه من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنف في ذلك ابن أبي العوجاء⁽⁶⁾ وحماد عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن إياس من تأييد المذاهب المانوية والديسانية⁽⁷⁾ والمرقونية. فكثرت بذلك الزنادقة، وظهرت آراؤهم في الناس. وكان المهدي أول من أمر الجذليين من أهل البحث من المتكلمين

(1) «الطبري» 9: 308.

(2) «الأغاني» 3: 73.

(3) «الأغاني» 3: 72.

(4) «الطبري» 1: 9.

(5) في الأصل: ابن دميان.

(6) في الأصل: ابن العرجاء.

(7) في الأصل: اللنساوية.

بتصنيف الكتب (في الرد) على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم، وأقاموا البراهين على المعاندين، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق للشاكين»⁽¹⁾.

إذن قام المهدي بعملين نحو الزنادقة، إنشاد إدارة للبحث عنهم ومحاكمتهم، وإنشاء هيئة علمية لمناظرتهم، وتأليف الكتب للرد عليهم.

وعلى الجملة، فقد كان المهدي شديد الاهتمام بهذه الفئة، حتى لم ينس أن ينصح ابنه إذا قُلت الأمر أن يتكل بهم، فالطبري يذكر؛ «أن المهدي قال لموسى - (هو ابنه الهادي) يوماً وقد قدم إليه زنديق فاستتابه فأبى أن يتوب، فضرب عنقه وأمر بصلبه -: يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة - يعني أصحاب ماني - فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفاحش، والزهد في الدنيا والعمل للأخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم، ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً، ثم تخرجها من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النور، والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاعتسال بالبول، وسرقة الأطفال من الطرق لتتقدمهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور. فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله وحده لا شريك له؛ فإني رأيت جدك العباس في المنام قلدني بسيفين، وأمرني بقتل أصحاب الاثنين» فقال موسى - بعد أن مضت من أيامه عشرة أشهر - أما والله لئن عشت لأقتلن هذه الفرقة كلها، حتى لا أترك منها عيناً تطرف. ويقال إنه أمر أن يُهَيَأَ له ألف جِدْع. فقال هذا في شهر كذا، ومات بعد شهرين»⁽²⁾.

وقد أنفذ الهادي وصية أبيه، فكان يقتل الزنادقة. ويروي الطبري في حوادث سنة 169 هـ: أن الهادي اشتد هذه السنة في طلب الزنادقة، فقتل منهم فيها جماعة، فكان ممن قتل منهم يزدان بن باذان كاتب يقطين، وابنه علي بن يقطين من أهل النهروان. ذكر عنه أنه حج فنظر إلى الناس يهرولون في الطواف فقال: ما أشبههم إلا بيقر تدوس في البئير. وله يقول الغلاء ابن الحداد الأعمى [من السريع]:

أيا أمينَ الله في خلقِهِ ووارثَ الكعبةِ والونبرِ
ماذا تَرى في رجلٍ كافرٍ يشبُّ الكعبةَ بالبئيرِ⁽³⁾

(1) «المسعودي» 2: 401.

(2) «الطبري» 10: 42.

(3) «بئير الطعام»: كومة. والبئير: موضعه الذي يداس فيه.

ويجعلُ الناسَ إذا ما سَعَوْا
حُمُرًا تَدُوسُ البُرَّ والدَّوَسَرَ⁽¹⁾
فقتله موسى ثم صلبه⁽²⁾.

ولما ولي هارون الرشيد، سلك سبيل من قبله من الخلفاء في تعقُب الزنادقة فيحدثنا الطبري في حوادث سنة 171 هـ: أن الرشيد في هذه السنة أَمَرَ من كان هارياً أو مستخفياً، غير نفر من الزنادقة منهم يونس بن فروة، ويزيد بن الفيض⁽³⁾.

حتى المأمون بلغه خبر عشرة من الزنادقة من أهل البصرة، يذهبون إلى قول «ماني» ويقولون بالنور والظلمة، فأمر بحملهم إليه بعد أن سُمُوا واحداً واحداً، فكان يدعوهم رجلاً رجلاً ويسألهم عن دينهم فيخبرونه بالإسلام فيمتحنهم بأن يُظهر لهم صورة ماني، ويأمرهم بأن يتفلوا عليها، ويتبرؤوا منها ويأمرهم بذبح طائر ماء وهو الدرج، وقد أبوا ذلك فقتلهم⁽⁴⁾.

وفي عهد المعتصم؛ كانت حادثة عظيمة في تاريخ الزندقة. وهي محاكمة «الأفشين» (قائد جيوش المعتصم) فإنه لَمَّا شق عصا الطاعة اتهم بالزندقة. وألفت محكمة لمحاكمته كان من أعضائها محمد بن عبد الملك الزيات، وأحمد بن أبي دواد وقد اتهم الأفشين بجملة تهم:

1 - أنه عمد إلى رجلين كانا قد وَجدا بيتاً فيه أصنام - في أشروسنة - فأخرجوا الأصنام منه، وحولاه مسجداً، وصار أحدهما إماماً للمسجد والآخر مؤذناً، فضربهما الأفشين كلاً ألف سوط حتى عريت ظهورهما من اللحم.

وقد دافع عن نفسه، بأنه كان بينه وبين ملوك السُّغْد عهد أن يترك كل قوم على دينهم، فكان عملُ الإمام والمؤذن تعدياً على ما التزمه من حرية الأديان.

2 - واتهم كذلك بأنه عُثر في بيته على كتاب قد زين بالذهب والجوهر والديباج فيه كفر بالله.

وردّ على هذه التهمة بالإقرار بها، وأنه ورث الكتاب عن آبائه، والكتاب فيه أدب من آداب المعجم؛ وفيه كفر، فانتفع بما فيه من أدب وترك ما فيه من كفر، ولم يكن بحاجة إلى

(1) الدوسر: نبت حبه الزوان الذي في الحنطة.

(2) «الطبري» 10 : 23.

(3) «الطبري» 10 : 50.

(4) «المسعودي» 2 : 249.

مال حتى يجرد الكتاب من حليته، وليس شأن الكتاب بعد ذلك إلا شأن كتاب كليله ودعته، وكتاب مزدك. وهما في منازل القضاة، لم يعترض عليهما معترض!

3 - واتهم أيضاً بأنه كان يأكل المخنوقة، ويزعم أنها أرطب لحماً من المذبوحة، وكان يقتل شاة سوداء كل يوم أربعاء، يضرب وسطها بالسيف ثم يمشي بين نصفها ويأكل لحمها.

وقد ردّ على هذا بأن من شهد عليه بهذه الشهادة، يعترف خصومه بأنه ليس ثقة ولا مُعدّلاً، وليس بين منزل الشاهد ومنزل الأفشين باب أو كوة يطلع عليه منها ويتعرف أخباره.

4 - واتهم بأن أهل مملكته كانوا يكتبون إليه باللغة الأشروسنية ما تفسره باللغة العربية إلى إله الآلهة، مِنْ عَبْدِهِ فلان ابن فلان: فماذا أبقى بعدُ لفرعون إذ يقول: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى!».

وقد أجاب بأن هؤلاء القوم كانوا يكتبون لأبي وجدي كذلك، ولي قبل أن أدخل في الإسلام، فكرهت أن أضع نفسي دونهم، ففسد عليّ طاعتهم.

5 - واتهم - خامساً - أن أخاه كتب إلى «قوهيار» إنه ليس من ينصر هذا الدين الأبيض (يريد المجوسية) إلا أنا وأنت وبأبك - فأما بابك فقد قتل نفسه بحمقه، فإن خالفت لم يكن للقوم من يرمونك به غيري، ومعني الفرسان وأهل النجدة والبأس، فإن وجهت إليك لم يبق أحد يحاربنا إلا ثلاثة: العرب، والمغاربة، والأتراك. والعربي بمنزلة الكلب، اطرح له كسرة، ثم اضرب رأسه بالدبوس. وهؤلاء الذباب يعني المغاربة إنما هم أكلة رأس، وأولاد الشياطين - يعني الأتراك - فإنما هي ساعة حتى تنفذ سهامهم ثم تجول عليهم الخيلُ جولة، فتأتي على آخرهم، ويعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم.

وخلاصة هذه التهمة العظمى محاولته قلب المملكة الإسلامية، ومحو الخلافة، ومحو الدين الإسلامي، وإعادة المملكة العجمية كما كانت، بلغتها ودينها وسلطانها.

وقد أنكروا هذا الكتاب وقالوا: إن عمل أخيه لا يلزمه ولو صح لكانت هذه حيلة مني أريد أن أستميله حتى يثق بي، ثم آتي به الخليفة لأحظى به عنده.

6 - واتهم أيضاً بتهمة ترك الاختان.

فقال إنه خاف أن يقطع ذلك من جسده فيموت، وما علم أن في ترك الاختان الخروج من الإسلام.

فَرَدَّ إِلَى الْحَبْسِ، وَمُنِعَ عَنْهُ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ إِلَى أَنْ مَاتَ، ثُمَّ صُلِبَ، وَأُحْرِقَ بِالنَّارِ⁽¹⁾.
وقد مدحه أبو تمام أولاً بمدائح كثيرة منها [من الطويل]:

لقد لبس الأفيشينُ قَسْطَلَةَ الوغى مِحْسًا بِتَضَلِّ السيفِ غيرِ مُوَاكلٍ⁽²⁾
وجرَدَ من آرائه حينَ أضرمتْ به الحربُ حَدًّا مثلَ حَدِّ المناصلِ
وسارَتْ به بينَ القنابليِّ والقنَّا عزائمُ كانتِ كالقنَّا والقنابليِّ⁽³⁾
وقد ظَلَلْتُ عِقْبَانُ أعلامه ضُحَى بِعِقْبَانِ طيرِ في الدَّماءِ نواهِلي
نَراهُ إلى الهيجاءِ أولَ راكبٍ وتحتَ صَيِّيرِ الموتِ أولَ نازليِّ⁽⁴⁾
فلما صُلبَ وأُحْرِقَ عادَ فذمه في قصيدة طويلة منها [من الكامل]:

قد كان بؤاهُ الخليفةِ جانباً مِنْ قَلْبِهِ حَرَمًا على الأقدارِ
فإذا ابنُ كافرةٍ يُسرُّ بكُفْرِهِ وَجَدًا كَوَجْدِ فَرَزْدَقٍ بِسُوارِ
ومنها:

ما زال سرُّ الكفرِ بينَ ضُلوعِهِ حتى اضْطَلَى سِرَّ الزنادِ الواري
ناراً يُساوِرُ جِسْمَهُ من حرِّها لَهَبٌ كما عَضَفَرَتْ شَقَّ إِزارِ
طارَتْ لها شَعْلٌ يُهَدِّمُ لَفْحُها أَرْكَانَهُ هَدْمًا بِغَيْرِ عُبارِ
فصَلَّنَ مِنْهُ كُلَّ مَجْمَعِ مَفْصِلِ وَقَعَلَنَ فاقِرَةً بِكُلِّ فِقارِ⁽⁵⁾
مُثبِوتَةً رُفِعَتْ لأعظمِ مُشركِ ما كانَ يَرْفَعُ ضَوْءَها لِلسَّاري
صَلَّى لها حَيًّا وكانَ وقودَها مَيِّتًا ويدخلُها معَ الفُجارِ
يا مَشْهَدًا صَلَّرتْ بِفرحتِهِ إلى أمصارِها القُصوى بنو الأمصارِ
رَمَقُوا أعالِي جِذَعِهِ فكَانَما وَجَدُوا الهِلالَ عَشِيَّةَ الإِفطارِ⁽⁶⁾

ويقول التبريزي: «لم يكن الأفيشين كافرًا ولا منافقًا، وإنما كان رجلاً من الفرس اصطفاه المعتصم لحسن طاعته وخدمته، واعتمد إليه في مهام أمره، حتى وكلَّ إليه مقاتلة

(1) انظر محاكمته في «الطبري» 10: 364، و«ابن الأثير» 6: 190، و«تاريخ ابن خلدون».

(2) المحش: الحديدية تحش بها النار أي تحرك، ويقال هو محش حرب أي شجاع.

(3) القنابل: جمع قنبل، الطائفة من الناس ومن الخيل.

(4) الصيير: السحاب المتراكم. والأبيات في ديوانه 39/2 - 40.

(5) الفاقرة: الداهية، والفقار جمع فقارة، وهي عقدة الظهر. (6) ديوانه 339/1.

بَابِكِ الْخُرْمِي فَمَضَى إِلَيْهِ فِي الْوَفِّ وَأَسْرَهُ. . . غَيْرَ أَنَّ الْحَسَادَ أَفْسَدُوا مَا بَيْنَهُمَا فَذَكَرُوا
 لِلْمَعْتَصِمِ: أَنَّهُ مَنْطُو عَلَى خِلَافِكَ. وَقَالُوا لِلْأَفْشِينَ: إِنَّ الْمَعْتَصِمَ قَدْ عَزَمَ عَلَى الْقَبِيضِ عَلَيْكَ،
 فَانْقَبِضْ عَنْهُ حَلِزاً مِنَ الْقَبِيضِ عَلَيْهِ؛ فَتَحَقَّقَ الْمَعْتَصِمُ - بِانْقِبَاضِهِ - مَا كَانَ أَخْبَرَ بِهِ عَنْهُ، فَأَخَذَهُ
 وَأَحْرَقَهُ وَصَلَبَهُ. وَقِيلَ إِنَّ السَّبَبَ فِي ذَلِكَ هُوَ ابْنُ أَبِي دُرَّادٍ لِأَمْرِ جَرَى بَيْنَهُمَا. وَلَيْسَ هُنَا
 مَوْضِعُ تَحْقِيقِ مَا اتَّهَمَ بِهِ الْأَفْشِينَ فَمَحَلُّ ذَلِكَ الْبَحْثُ التَّارِيخِيُّ. وَإِنَّمَا يَهْمُنَا هُنَا مَنْظَرُ الزَّنْدَقَةِ،
 وَمَا وَجَّهَ إِلَيْهِ مِنَ التَّهْمِ وَطَرِيقَةَ مَحَاكَمَتِهِ.

وبعد، فماذا كان يفهم من كلمة «الزندقة» في هذا العصر الذي نؤرخه، وماذا يعنون
 عندما يتهمون رجلاً بالزندقة، وماذا كان الباعث عليها؟.

الحق أن كلمة «الزندقة» لم يكن معناها واحداً عند الناس على السواء. فمعناها في
 أذهان الخاصة والعلماء؛ غير معناها في أذهان العامة.

فأما العامة وأشباههم فكانوا يُطلقون على المستهتر الماجن «زنديقاً»، فإبراهيم بن سَيَّابَةَ
 الشَّاعِرُ كَانَ يُرْمَى بِالزَّنْدَقَةِ، وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ عَنْهُ قَوْلُ فِي الدِّينِ، إِنَّمَا كَانَ يَعْرِفُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ
 خَلِيعاً مَاجِئاً، طَيِّبَ النَّادِرَةِ، يُحِبُّ الْغُلَّامَانَ وَيُحِبُّهُ الْمُجَانُّ⁽¹⁾، وَأَدَمُ حَفِيدُ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ؛
 اتَّهَمَ بِالزَّنْدَقَةِ لِأَنَّهُ كَانَ خَلِيعاً مَاجِئاً مَنَّهُمْ كَأَنَّ فِي الشَّرَابِ، يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيَفْرَطُ فِي شَرِبِهَا،
 وَتَجْرِي عَلَى لِسَانِهِ - وَهُوَ سَكْرَانٌ - آيَاتٌ فِيهَا مَسَاسٌ بِالدِّينِ، كَأَنَّ يَقُولُ [مَنْ مَجْزُوءَ الرَّهْلِ]:

اسقني واسق خليلي	في مَدَى اللَّيْلِ الطَّوِيلِ
لَوْنُهَا أَصْفَرُ صَافٍ	وَهِيَ كَالْمَسْكِ الْقَتِيلِ
فِي لِسَانِ الْمَرْءِ مِنْهَا	مِثْلُ طَعْمِ الزَّنْجَبِيلِ
رِيحُهَا يَنْفَعُ مِنْهَا	سَاطِعاً مِنْ رَأْسِ يَمِيلِ
مَنْ يَنْلُ مِنْهَا ثَلَاثاً	يَنْتَسِرَ مِنْهَا جِ السَّيْلِ
فَمَتَى مَا نَالَ خُمْساً	تَرَكَتَهُ كَالْقَتِيلِ
لَيْسَ يَدْرِي حِينَ ذَاكُم	مَا دَبِيرٌ مِنْ قَبِيلِ
إِنَّ سَمْعِي عَنْ كَلَامِ الْ-	لَانْمِي فِيهَا الثَّقِيلِ
لَشَدِيدُ الْوَقْرِ إِنْ ي-	غَيْرُ مِظْوَعِ ذَلِيلِ

(1) انظر «الأغاني» جزء 11 ص 7.

قل لمن يَلْحَاكَ فِيهَا
أنت، دَعَهَا وَارْجُ أُخْرَى
تَغْطِشُ الْيَوْمَ وَتَسْقَى
وكان يقول [من مجزوء الرمل]:

من فقيهه أو نبيل
من رحيق السِّلْبِيلِ
في غَدِ نَعْتِ الطُّلُولِ!

اسقني واسق غَصِينَا
اسقنيها مُرَّةَ الطَّ

لا تَبِعْ بِالنَّقْدِ دِينَا
عُمُ ثُرَيْكِ الشَّيْنِ زَيْنَا

ومن أجل ذلك يَتَّهَمُ بالزندقة، فيأخذه المهدي ويضربه ثلاثمائة سوط على أن يقر بالزندقة فيقول: والله ما أشركتُ بالله طرفة عين، ومتى رأيتُ قرشياً تزندق؟ ولكنه طَرَبَ عَلَيَّ وشِعْرٌ طَفَحَ على قلبي، أنا فتى من فتيان قريش، أشربُ النبيذ، وأقول ما قلت على سبيل المجون، ثم هجر الشرب والمجون بعد ذلك كله، وكان يكره أن يرى الشُّرْبَ⁽¹⁾ والشراب ويقول:

شَرِبْتُ فَلَمَّا قِيلَ لَيْسَ بِنَزَاعٍ
فترى أن «آدم» لم يتزندق زندقة علمية، وإنما غلبه الشرب فنطق بقول فيه هُجْر، فاتهم بالزندقة، على هذا المعنى العامي الشائع.

والواقع أن كثيراً من الشعراء في ذلك العصر أفرطوا في دعوة الناس إلى الفجور والإباحة، وحملهم على الاستهتار. ولم يكتفوا أن يدعوا إلى ما يدعون إليه من غير تعرض للدين، بل تعرضوا له أحياناً، وأخذوا يجهرون بأقوال فيها تهكم، وفيها سخرية. فيسجرون ممن يقول بتحريم الخمر، ويسخرون ممن يخوف بالنار، وممن يذكر بيوم البعث وما فيه من حساب، فيقول بشار [من البسيط]:

لا خَيْرَ في العيش إن كنا كذا أبداً
قالوا حرامٌ تلاقينا! فقلتُ لَهُمُ

لا نلتقي وسبيلُ الملتقى نَهْجٌ
ما في التلاقي ولا في قبلة حرج!⁽³⁾

وبدأ هذا النوع خفيفاً، ثم أخذ يشتد حتى وصل إلى ضرب من الإلحاد، وكان من أشدهم في ذلك أبو نؤاس كأن يقول [من الكامل]:

وَمُلِحَّةٌ بِاللَّوْمِ تَحْسِبُ أَتْنِي
بَكَرَتْ عَلَيَّ تَلُوْمُنِي فَأَجِبْتُهَا

بالجهل أوثِرُ صُحْبَةَ الشُّطَارِ
إتني لأعرفُ مَذْهَبَ الأبرارِ

(1) الشرب بفتح الشين: الغوم يشربون.

(2) انظر «الأغاني» 1: 60 و 61.

(3) ديوانه 2/ 75 - 76.

فَدَعِيَ الْمَلَامَ فَقَدْ أَطَعْتُ غَوَايَتِي
ورأيتُ إثياني اللذائفةَ والهوى
أخرى وأحزَمَ من تَنْظُرِ أَجَلِ
ما جاءنا أحدٌ يخبرُ أَنَّهُ
ويقول [من السريع]:

وصرفتُ معرفتي إلى الإنكارِ
وتعجلاً من طيبِ هذي الدارِ
عَلِمِي به رَجْمٌ من الأخبَارِ
في جنَّةٍ مَنْ مات أو في النارِ!

يا ناظراً في الدين ما الأمرُ
ما صحَّ عندي مِنْ جميعِ الذي
ويقول [من مجزوء الرمل]:

لا قَدَرُ صَحَّ ولا جَبُرُ؟
تذكرُ إِلَّا الموتُ والقَبْرُ

قلْتُ والكأسُ على كَفِّي
أنا لا أعرفُ ذاكَ اليو

تَهْوِي لِأَلْتِشَامِي
مَ فِي ذَاكَ الزَّحَامِ⁽¹⁾

على أن بعض هؤلاء الشعراء الذين تردُّ على لسانهم هذه الأقوال وأمثالها؛ كانوا يقولونها وهم مطمئنون إلى دينهم، ولكن غلبهم الطرب، وجرى الشعر على لسانهم فتحرَّك بمثل هذا، وذلك مثل الذي ورد من شعر آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز.

والذين كانوا يستمعون لهذا القول؛ يختلفون فيما بينهم، فطائفة تسخط لمثل هذا، وتحكم على قائله بالإلحاد والخروج من الدين، وطائفة لا ترى هذا جدًّا من القول؛ وإنما هو نوع من أنواع التملح، لم يُقَلْ إِلَّا على سبيل الفكاهة والمجون، وعلى هذا الأساس الأخير شاع في ذلك العصر وصف الزنديق بالظرف. فأبو نؤاس يصف العباس بن الفضل ابن الربيع فيقول [من المنسرح]:

نَدِيْمُ كَأْسٍ مَحْدَثُ مَلِكِ

تَبِيهُ مُعَنَّ وَظَرْفُ زَنْدِيْقِ

بل شاع اتهام بعض الناس بأنه لا يتزندق عن عقيدة، وإنما يتزندق ليشتهر بالظرف، ففي «الأغاني»: أن محمد بن زياد كان يظهر الزندقة تظرفاً، فقال فيه ابن مُنَادِر [من السريع]:

يا ابنَ زيادِ، يا أبا جعفر

أظهرت ديناً غيرَ ما تخفي

مزندق الظاهر باللفظ في

باطنِ إسلامِ قَتَّى عَفَى

لستَ بِزنديقي ولكنَّما

أردتَ أن تُوسِّمَ بِالظَّرْفِ!⁽²⁾

(1) نقلت هذه الأبيات من «الموشح» ص 277 وما بعدها، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي عبد العزيز الجرجاني ص 57 وما بعدها، وتجد فيها أمثلة كثيرة من هذا النوع.

(2) «الأغاني» جزء 17: 15.

وقال غيره [من الوافر]:

تَزُنْدَقُ مُغْلِنًا لِيَقُولَ قَوْمٌ إِذَا ذَكَرُوهُ زَنْدِيقٌ ظَرِيفٌ
فقد بَقِيَ التزندقُ فيه وسمًا وما قيل الظريفُ ولا اللطيفُ!

وعلى الجملة فالزندقة بهذا المعنى - معنى التهتك، ثم التدرج فيه إلى الخروج عن الدين أحياناً بالفاظ ماسة، ثم المغالاة في ذلك إلى أقوال فيها معنى الإلحاد لا عن نظر وتفكير. كل هذا كان شائعاً فاشياً، وكل هذا كان معنى «الزندقة» في أذهان العامة وأشباههم، وعلى هذا المعنى قالوا: «إن علامة الزندقة شرب الخمر، والرشا في الحكم، ومهر البيهي»⁽¹⁾.

وهناك معنى آخر للزندقة، كان يفهمه الخاصة وأشباههم. ويَعْتُون به اعتناق الإسلام ظاهراً، والتدين بدين الفرس القديم باطناً، وخاصة مذهب مانوي. ذلك أنه كان في ذلك العصر طائفة لم تؤمن بالإسلام ولكن آمنت بسلطانه، ورأت أن لا سبيل لنيل الجاه والسلطان والمال إلا بالإسلام فاعتنقته ظاهراً، وظلّت تخلّص لدينها القديم، وقوم من هؤلاء كان لهم غرض أعمق من هذا؛ إذ رأوا أنهم لا يستطيعون إفساد العقيدة الإسلامية إلا بالانتساب إليها أولاً حتى يؤمن جانبهم، وحتى يسهل على النفوس الأخذ بقولهم، ثم هم بعد ينفثون تعاليمهم على أشكال مختلفة؛ طوراً في العلم والدين، وطوراً في الأدب، وطوراً في وضع مثالب العرب، ومن حين لآخر كان يُعثر على بعضهم فينكّل بهم، ولكنهم لا يبيدون، أحياناً يعملون أفراداً، وأحياناً يعملون جماعات، وعصرنا الذي نؤرخه مملوء بهذه الأمثال، فعبد الكريم بن أبي العوجاء يتهم بالزندقة، ويفسد أحاديث رسول الله بما يضع فيها، ويقرّ حين يقتله المنصور، بأنه وضع أربعة آلاف حديث مكذوب مصنوع⁽²⁾، وحماد الراوية يفسد اللغة والأدب بما عمله من شعر يضيفه إلى الشعراء المتقدمين، ويدسه في أشعارهم «حتى أن كثيراً من الرواة قالوا: قد أفسد حماد الشعر لأنه كان رجلاً يقدّر على صنعته فيدس في شعر كل رجل ما يشاكل طريقته»⁽³⁾، وصالح ابن عبد القدوس يدس في الأشعار معاني زندقة، ويونس بن أبي فروة يعمل كتاباً في مثالب العرب، وعيون الإسلام بزعمه، ويصير به إلى ملك الروم فيأخذ منه مالا⁽⁴⁾.

(1) «العقد الفريد» 1: 187.

(2) أمالي المرتضى 1: 89.

(3) المصدر نفسه 1: 90.

(4) المصدر نفسه 1: 90.

هؤلاء وأمثالهم كانوا يتزندقون تزندقاً علمياً؛ فهم يدينون بماني أو مزدك، ويؤمنون بالنور والظلمة، وبعبارة عامة يدينون بدين المجوس عن علم ثم يتظاهرون بالإسلامية تقيّة، أو توسّلاً إلى إضلال الناس. ويدل على هذا المعنى الخاص ما رواه الأغاني أن بشّاراً هجا حماد عجرد فقال [من الخفيف]:

يا ابن نُهْجِي، رَأْسٌ عَلَيَّ ثَقِيلٌ واحتمال الرأْسَيْنِ أَمْرٌ جَلِيلٌ
فأذُعُ غَيْرِي إِلى عِبَادَةِ رَبِّي مِن فِائِي بِوَاحِدٍ مَشْفُوعٌ!

فقال حماد: ما يَغِيظني من بشار إلا تجاهله بالزندقة، يوهم الناس أنه يظن أن الزنادقة تعبد رأساً ليظن الجهال أنه لا يعرفها، لأن هذا قول تقوله العامة لا حقيقة له، وهو والله أعلم بالزندقة من ماني⁽¹⁾.

ويقول أبو نؤاس: كنت أتوهم حماد عجرد إنما يُرمى بالزندقة لمجونه في شعره حتى حُبِسْتُ في حبس الزنادقة، فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين، يقرؤون به في صلاتهم⁽²⁾.

اشتهر بالزندقة في هذا العصر كثيرون، منهم الحمّادون الثلاثة: حماد عَجْرَد، وحماد الرّأوية، وحماد بن الرّزرقان، وبشار بن برد، وابن المقفع، ويونس بن أبي فروة، ومُطِيع بن إياس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وصالح بن عبد القدوس، وعلي بن الخليل، وابن منذر. وتجد في ترجمتهم في «الأغاني» وغيره ضروباً من القصص توضح زندقته، وكان بين بعض هؤلاء وبعض صداقة وودّاً أحياناً، وهجو وتنازراً أحياناً.

والذي نلاحظه أن أكثر من ذكرنا موالٍ من الفرس، وذلك طبيعي، فإن الزندقة بهذا المعنى تستر وراءها ديانة مجوسية من ديانات الفرس، فطبعي أن يترنح إليها من كان أصلهم مجوساً. ومع هذا فإننا نجد من العرب بل من الهاشميين من اتهم بالزندقة مثل الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب، وعبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب⁽³⁾. وكالذي روى الطبري من أن المهدي أتي بدادود بن علي، ويعقوب بن الفضل بن عبد الرحمن بن عباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب؛ وقد اتهما بالزندقة فأقرأ له بها⁽⁴⁾. ولكن كانت الزندقة في العرب

(1) «الأغاني» 13 : 76، وديوان بشار 4 / 135 - 136.

(2) «الأغاني» 13 : 74.

(3) انظر زندقتهما في «الأغاني» 11 : 75 وما بعدها.

(4) «الطبري» 10 : 23.

على العموم نادرة، وأكثر من اتهم بها كانت زندقته بالمعنى الأول، وهو التهلك والفجور، أو كان اتهامهم شَرَكاً من الشُّراك التي تنصب من أجل خصومة سياسية.

وقد اشتهر بهذا النوع من الزندقة طائفة من الكتاب، كان أكثرهم كذلك من أصل فارسي، وقد أخذوا من كل علم بظرف، لم يتعمقوا في علم، وأمعنوا في الغرور بأنفسهم فكثرت زندقتهم. ويقول الجاحظ: «والناشئ منهم (من الكتاب) إذا حفظ من الكلام فتية⁽¹⁾، ومن العلم ملحة، وروى ليُرْجَمَ أمثاله، ولأردشير عهدَه ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبه، وصير كتاب مَزْدَك معدن علمه، ودفتر «كليلة ودمنة» كنز حكمته «توهم» أنه الفاروق الأكبر في التدبير، وابن عباس في العلم بالتأويل، ومُعَاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام، وعلي بن أبي طالب في الجُرأة على القضاء والأحكام، وأبو الهذيل العلاف في الجزء والظفرة، وإبراهيم بن سيار النظام في المكامات والمجانسات، وحسين النجار في العبادات والقول بالإثبات والأصمعي وأبو عبيدة في معرفة اللغات والعلم بالأنساب. فيكون أول بُدْوَه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه؛ ثم يُظهر فيه ظُرفه بتكذيب الأخبار، وتهجين من نقل الآثار، فإن استرجح أحد أصحاب الرسول قُتل عند ذكرهم شِدْقَه، ولوى عن محاسنهم كَشْحَه، وإن ذكر شُرِيح جرحه، وإن نُعت له الحسن استقله، وإذا وُصف له الشعبي استحمقه، ثم يقطع ذلك من مجلسه بسياسة أردشير بابكان وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل ساسان، فإن حذر العيون، وتفقدته المسلمون، رجع بذكر السنن إلى المعقول، ومُحكَم القرآن إلى المنسوخ، ونفي ما لا يترك بالعيان، وشبهه بالشاهد الغائب، لا يرتضي من الكتب إلا المنطق... هذا هو المشهور من أفعالهم والموصوف من أخلاقهم⁽²⁾.

وأحياناً تطلق كلمة الزنادقة على أتباع ديانة الفرس، من غير أن يتحلوا الإسلام. ونرى هذا الاستعمال أحياناً في كتاب الحيوان للجاحظ فهو يقول:

وكان لهؤلاء الزنادقة كتب أجود ما تكون ورقاً، يكتب عليه بالحبر الأسود البراق، ويستجاد له الخط⁽³⁾. «وأن كتبهم لا تغيد علماً ولا حكمة، وليس فيها مثل سائر، ولا خبر ظريف، ولا صنعة أدب، ولا حكمة غريبة ولا فلسفة، ولا مسألة كلامية... وجل ما فيها

(1) الفتية: الجزل البين.

(2) ثلاث رسائل للجاحظ ص 42.

(3) «الحيوان» 1: 28.

ذكر النور والظلمة، وتناكح الشياطين، وتسافد العفارت، وذكر الصنديد، والتهويل بعمود الصبح؛ ثم يذم كتبهم، وَيُسْتَخَفُّ بِمَعَانِيهَا⁽¹⁾.

ويقول: إن هؤلاء الزنادقة أثروا في بعض الناس، وخاصة في ناس من الصوفية والنصاري؛ فكانوا يرفضون الذبائح، وَيُبْغِضُونَ إِرَاقَةَ الدَّمَاءِ، وَيَزْهَدُونَ فِي أَكْلِ اللَّحْمِ. ويقول: إن قوماً ممن ينتحل الإسلام يظهرون التقدر من الصيد، ويرون أن ذلك من القسوة، وأنه يُسَلَّمُ إِلَى التَّهَاقُوتِ بِدَمَاءِ النَّاسِ. والرحمةُ شكل واحد، ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي. ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدي، ومن لم يرحم العصفور لم يرحم الصبي. وصغار الأمور تؤدي إلى كبارها، يضاهاون في ذلك سبيل الزنادقة⁽²⁾.

وهناك معنى آخر للزندقة يستعمله الجاحظ وغيره أحياناً، يطلقونه على قوم جحدوا الأديان كلها عن نظر، فهي بهذا المعنى مرادفة للدهرية والإلحاد، قال أبو العلاء في رسالة الغفران: «والزندقة هم الذين يُسَمُّونَ الدَّهْرِيَّةَ لَا يَقُولُونَ بِنُبُوَّةِ وَلَا كِتَابٍ».

وعلى هذا المعنى يروي الجاحظ: «أن الزندقة فشت في النصاري»⁽³⁾، والظاهر أنه يريد بذلك الشك ونحوه.

من هذا كله يظهر أن كلمة الزندقة لم تكن ذات معنى واحد؛ وإنما كانت تطلق على معانٍ أربعة:

1 - التهنك والاستهتار والفجور مع تبجح في القول، يصل أحياناً إلى ما يمس الدين؛ ولكن قائله لم يقله عن نظر، وإنما قاله عن خلاعة ومجون.

2 - اتباع دين المجوس. وخاصة دين مانبي مع التظاهر بالإسلام؛ كالذي اتهم به الأفشين، والذي اتهم به بشار وحماد وابن المقفع.

3 - اتباع دين المجوس، وخاصة «مانبي» من غير التظاهر بالإسلام، كالذي يرويهِ الجاحظ عن كتب الزنادقة.

4 - ملحدون لا دين لهم؛ كالذي يحكيه المعري، ولكن يظهر أن الكلمة - أكثر ما

(1) «الحيوان» 1: 29.

(2) «الحيوان» 4: 136، 137.

(3) ثلاث رسائل للجاحظ ص 17.

كانت - تطلق على من اعتنق المانوية باطناً والإسلام ظاهراً، ثم توسعوا في معناها فأطلقوها على الإباضي، والملحد الذي لا دين له.



على كل حال فشت الزندقة بمعانيها المختلفة في هذا العصر، وقد عد أبو العلاء من الزنادقة في رسالة الغفران: «الوليد بن يزيد الخليفة الأموي، ودعبلاً الشاعر، وبشاراً، وأبا نؤاس، وصالح بن عبد القدوس، وأبا مسلم الخراساني مؤسس الدولة العباسية، وبابك، والأفشين، والحلاج الصوفي، وغيرهم. فيقول في دعبل: «وما يلحقني الشك في أن دعبل ابن علي لم يكن له دين، وكان يتظاهر بالتشيع؛ وإنما غرضه التكسب، ولا أرتاب في أن دعبلًا كان على رأي الحكيميّ «أبي نؤاس» وطبقته، والزندقة فيهم فاشية، ومن ديارهم ناشية». ويقول: «وقد اختلف في أبي نؤاس ادّعي له التأله، وأنه كان يقضي صلوات نهاره في ليله، والصحيح أنه كان على مذهب غيره من أهل زمانه».

وكان من الطبيعي أن يكون في هذا العصر زنادقة دعاهم إليها دواع مختلفة؛ فقوم دعاهم إليها دين ألفوه قديماً وهو دين المجوسية، وكان لهم فيه آباء عديدون وكانت لهم عادات وتقاليدها أخذها الخلف من السلف، ولكنهم رأوا جاهاً عريضاً، ومناصب عزيزة لا يستطيعون الوصول إليها إلا أن يُسلموا فأسلموا «ولمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِهِمْ» واتخذوا الإسلام ثياباً ظاهرية، يخلعونها إذا خَلُّوا إلى أهلهم، وهم - إذا أمكنتهم الفرصة - كادوا للإسلام والعرب، ودعوا للشعبوية والمذاهب الدينية. وقوم دعاهم إلى التزندق شك في الأديان، والقولُ بسلطان العقل إلى أقصى حدوده، فهم لا يريدون أن يؤمنوا إلا بما يرون بأعينهم، ويحكمون العقل حتى فيما ليس للعقل فيه مجال، فنبذوا الأديان جملة، ودعوا إلى الإلحاد. وآخرون إنما كان همُّهم في الحياة شهواتهم، فما الحياة إلا خمر وما إليها، لا يرضون أن يجهدوا عقولهم في تفكير في دين، إنما يغضبون على الدين وقت أن يتعارض مع شهواتهم، ويحد من لذاتهم، حينذاك ينطقون بالكلمة تلو الكلمة وهم سكارى يتضحكون فيها على الدين - كل هذه الأصناف كانت في العصر العباسي، وكان جمهور المؤمنين يكرها ويحاربها.

ولكن من الحق أن نقول أيضاً: إن الاتهام بالزندقة لم يقف في ذلك العصر عند حد، فالشاعر يكون صديق الشاعر وصفي نفسه، ثم تكون بينهما جفوة فأول ما يرميه به أنه زنديق، كالهجاء بين بشار وحماد، وكالذي يقول خلاد الأرقط: «ذكر ابن مَنَازِر في حلقة يونس؛ فقدح فيه أكثر أهل الحلقة حتى نسبوه إلى الزندقة، فلما صرت في السقيفة التي في مقدم المسجد سمعت قراءة قريبة من حائط القبلة، فدنوت فإذا ابن مناذر قائم يصلي فرجعت إلى الحلقة

فقلت لأهلها: قلت في الرجل ما قلت وما هو ذا قائم يصلي حيث لا يراه إلا الله! (1). ثم هم يسرعون في الاتهام، فيحكمون على أبي العتاهية بالزندقة لقوله [من السريع]:

كَأَنَّ عَتَابَةَ مِنْ حُسْنِهَا دَمِيئَةٌ قَسٌّ قَسْنَتْ قَسْهَا
يَا رَبِّ لَوْ أَنْسَيْتَنِيهَا بِمَا فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ لَمْ أَنْسَهَا
ولقوله [من مجزوء الكامل]:

إِنَّ الْمَلِيكَ رَأَى أَحْسَنَ مَنْ خَلَقَهُ وَرَأَى جَمَالَكَ
فَحَدَا بِقُدْرَةِ نَفْسِهِ حُورَ الْجِنَانِ عَلَى مِثَالِكَ (2)

بل أكثر من هذا يرون أبا العتاهية يذكر الموت، فيقولون: إنه زنديق لأنه يذكر الموت، ولا يذكر الجنة والنار (3).

كل هذا وأمثاله يدلنا على أن الناس في ذلك العصر أفرطوا في الرمي بالزندقة، مع خطر الاتهام. يقول أبو العلاء في رسالة الغفران: «وذكر صاحب كتاب «الورقة» جماعة من الشعراء في طبقة أبي نؤاس ومن قبله، ووصفهم بالزندقة: وسرائر الناس مُغَيَّبَةٌ، وإنما يعلم بها علام الغيوب».

وكما كانت الخصومة الأدبية سبباً في الرمي بالزندقة؛ وكذلك كانت الخصومة الدينية والسياسية، يقول صاحب «الأغاني»: «كان حُميد بن سَعِيدٍ وجهاً من وجوه المعتزلة، فخالف أحمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبه، فأغرى المعتصم بأنه شعوبي زنديق» (4)، وظل الأصمعي يتقرب إلى البرامكة، ويمدحهم فلما نكبوا قال فيهم [من المتقارب]:

إِذَا ذَكَرَ الشُّرْكَ فِي مَجْلِسِ أَضَاءَتْ وَجُوهُ بَنِي بَرْمَكِ
وَإِنْ تُلِيَتْ عَنْدَهُمْ آيَةٌ اتَّوَّأَ بِالْأَحَادِيثِ عَنْ مَرْذَلِكِ!

ثم، أليس عجيباً أن ترى بشاراً يظلُّ طولَ حياته يقول الشعر الماجن الخليع، ويتعرض للدين من قريب أو بعيد، ويظل في ذلك ثمانين عاماً أو نحوها؛ فلا يتعرض له أحد، إلا ما نهاه الخليقة عنه من الغزل! بل نرى المهديّ - وهو أكبر من اضطهد الزنادقة - يحميه ويتأول

(1) «الأغاني» 17 : 29.

(2) «الأغاني» 3 : 151.

(3) «الأغاني» 3 : 142، وديوان أبي العتاهية 2/ 566، 619.

(4) «الأغاني» 1 : 17.

له الفقهاء⁽¹⁾. فلما بلغ الثمانين أو جاوزها هجا يعقوب بن داود وزير المهدي بقوله [من البسيط]:

بني أمية هُتِبوا طالَ نومُكم
صاعت خلافتكم يا قوم فانظروا
إن الخليفة يعقوبُ بن داودِ
خليفةُ الله بين الرِّقِّ والعودِ
وهجا المهديّ نَفْسَه فأفحش، فعند ذلك - فقط - عوقب بشار على زندقته فضُرب
بالسياط حتى مات - وكذلك كان الشأن في ابن المقفع؛ خاصمه المنصور سياسياً، وخاصمه
سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب فقتلاه ورمياه بالزندقة!

الحق أن بعض الناس اتخذوا الزندقة ذريعة للانتقام من خصومهم سواء في ذلك الشعراء
والعلماء والأمراء والخلفاء. وأخشى أن يكون قد رمي بها أناس كثيرون صحت عقيدتهم ولكن
كانت لهم حرية رأي في بعض المسائل خالفوا فيها جمهور العلماء فشهروا بهم.

ونجد الحكم الفقهي في الزنادقة عند الحنفية العراقيين أشد منه عند الشافعية، فكثير من
الحنفية يرى أن المُرتد إذا تاب قبلت توبته ولم يقتل، وأما الزنديق فإذا تاب لم تقبل توبته
وقتل، وخالفهم في ذلك الشافعية فقالوا: لا يقتل من أظهر التوبة من الزنادقة⁽²⁾.

على كل حال كانت حركة الزندقة في عصرنا الذي نؤرخه حركة عنيفة، كان من
ضحاياها كثيرون بالحق أحياناً، وبالباطل أحياناً.

الإيمان - يقابل حركة الزندقة والشك هذه، حركة إيمان صادق من جانب آخر. وإذا كنا
نريد أن نفهم جوانب الحياة في هذا العصر، وجب علينا أن نصوّر جانب الإيمان كما صورنا
جانب الزندقة. والذي يظهر لي أن جانب الإيمان في ذلك العصر كان الأعم الأشهر،
والزندقة - بمعنى الشك أو الإلحاد - كانت حطّ قليل من المفكرين إذا قيس بالعدد العديد من
المؤمنين. ولذلك استطاع المؤرّخون، وكتاب المقالات الدينية أن يسمّوا الزنادقة على شكهم
في زندقة بعضهم، ولكن كان من العسير أن يسموا المؤمنين لأن الإيمان هو الأساس،
والزندقة ليست إلا شذوذاً في اتجاه التيار العام. والذي زاد في عدد الزنادقة، أنهم أطلقوا
الكلمة على المجرّان والمستهترين، ولو لم يصل الشك في الدين إلى نفوسهم، وإن شئت
فقل: إنهم لم يفكروا في الدين تفكيراً إيجابياً ولا سلبياً، وإن كثيرين حُشروا مع الزنادقة

(1) انظر «الأغاني» 3: 57.

(2) انظر في ذلك «الأم» 6: 156، وقد حكى صاحب «فتح القدير» في الزنديق روايتين عن الحنفية: رواية
لا تقبل توبته كقول مالك وأحمد، ورواية تقبل كقول الشافعي 4: 387.

سياسة لا ديناً كما قدمنا، وإن كثيرين من الزنادقة كانت زندقتهم في الواقع ليست كراهية للإسلام من حيث هو دين له تعاليم خاصة لا توافق عقولهم، ولكن من ناحية وطنية قومية. وأكثر ما كان ذلك في قوم من الفرس، رأوا أن ضياع ملكهم إنما كان على يد العرب، ولم يكن يتأني للعرب ذلك لولا دينهم الجديد، وهو الإسلام. فكرهوا العرب، وكرهوا الإسلام لهذا السبب، فأما الزندقة بمعنى البحث في الأديان بحثاً علمياً عميقاً يُسلم أحياناً إلى شك أو إنكار فذلك كان قليلاً نادراً.



اشتهر جماعة كثيرة في ذلك، كانوا المثل الأعلى في الإيمان أمثال عبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وداود الطائي، والفضيل بن عياض إلخ⁽¹⁾، تقرأ ترجمتهم، فتتبين فيهم ورعاً وتقوى، وإيماناً صادقاً، وهروباً من الاتصال بوالٍ أو أمير، ورفض أي منصب يعرضه عليهم العباسيون. ولعل خير ما يمثل هذا النوع من الحياة ما رواه ابن قتيبة في رثاء ابن السَّمَاك لداود الطائي، قال: «إن داود نظر بقلبه إلى ما بين يديه من آخرته، فأغشى بصر القلب بصر العين. فكان كأنه لا ينظر إلى ما إليه تنظرون، وكأنكم لا تنظرون إلى ما إليه ينظر! فأنتم منه تعجبون، وهو منكم يعجب! فلما رآكم راغبين مذهولين مغرورين، قد أذهلت الدنيا عقولكم، وأماتت بحبها قلوبكم، استوحش منكم، فكنث إذا نظرتُ نظرتُ إلى حيٍّ وسط أموات! يا داود ما أعجب شأنك بين أهل زمانك! أهنت نفسك وإنما تريد إكرامها، وأتعبتها وإنما تريد راحتها، وأخشنت المَطْعَمَ وإنما تريد طيبه، وأخشنت المَلْبَسَ وإنما تريد لينه، ثم أمتت نفسك قبل أن تموت، وقبرتها قبل أن تقبر، وعذبتها ولما تعذب، وأغنيتها عن الدنيا لكيلا تذكر، ورغبت نفسك عن الدنيا فلم ترها لك قدراً إلى الآخرة. فما أظنك إلا وقد ظفرت بما طلبت كان سيماك في سرك، ولم يكن سيماك في علانيتك، تفقهت في دينك، وتركت الناس يُعنون. وسمعت الحديث، وتركتهم يُحدثون. وخرست عن القول، وتركتهم ينطقون. لا تحسد الأخيار؛ ولا تعيب الأشرار؛ ولا تقبل من السلطان عطية؛ ولا من الإخوان هدية، أنس ما تكون إذا كنت بالله خالياً، وأوحش ما تكون أنس ما يكون الناس. فمن سمع بمثلك وصبر صبرك وعزم عزمك؟ لا أحسبك إلا وقد أتعبت العابدين بعدك. سجت نفسك في بيتك فلا مُحدث لك، ولا جليس معك ولا فراش تحتك ولا ستر على بابك، ولا قلة يُبرّد فيها ماؤك، ولا صحفة يكون فيها غداؤك وعشاؤك.

(1) اقرأ تراجمهم في «وفيات الأعيان» و«طبقات ابن سعد» و«تراجم المحدثين».

يُظْهِرُكَ قَلْبُكَ، وَقَصَعَتْكَ تَوْرُكَ⁽¹⁾.

داود! ما كنت تشتهي من الماء بارده ولا من الطعام طيبه، ولا من اللباس لينه: بلى! ولكن زهدت فيه لما بين يديك. فما أصغر ما بذلت! وما أحقر ما تركت في جنب ما أملت؟ فلما مت شهرك ربك بموتك، وألبسك رداء عملك، وأكثر تبكك، فلورأيت من حضرك عرفت أن ربك قد أكرمك وشرّفك، فلتتكلم اليوم عشيرتُك بكل ألفتها، فقد أوضح ربك فضلها بك.

وسفيان الثوري، كان مع صلاحه وورعه وعلمه يعيش من تجارته، ويرفض عطاء الولاة، ويرفض أن يكون قاضياً على الكوفة للعباسيين، فطلب وظلّ دهرأ من حياته يهرب من العراق إلى اليمن، ومن اليمن إلى مكة، خشية من العباسيين. وتوفي سنة 161 هـ متوارباً من السلطان.



وكما صوّرت حياة اللهو والمجون في كتاب «الأغاني» «ودواوين الشعراء»، صوّرت حياة الإيمان في تراجم العلماء أمثال «طبقات ابن سعد»، و «طبقات المحدثين». فإذا أنت قرأت «الأغاني» ظننت أن الحياة كلها لهو ومجون وإباحة، وإذا قرأت «طبقات المحدثين» و «المتصوفة» خلّت أن الحياة كلها دين وورع وتقوى، وتنصف إن أنت اعتقدت أن الحياة كانت ذات صنوف وألوان، وأن المدنية العباسية كانت ككل المدنيات، مسجد وحانة، وقارئ وزامر، ومتهجد يرتقب الفجر، ومصطبح في الحدائق، وساهر في تهجد، وساهر في طرب. وتُحَمَّ من غنى ومسكنة من إملاق. وشك في دين، وإيمان في يقين. كل هذا كان في العصر العباسي، وكل هذا كان كثيراً.

هذا النوع من المؤمنين الذين سميانهم كسفيان وداود، لم يدخلوا في مُعْتَرَك الجهاد مع الشاكين والمتزندقين. بل كانوا يُعْتَوْنَ بإيمانهم، ولا يابتهون لإلحاد غيرهم. إنما المؤمنون الذين تصدّوا للرد على الملحدين هم معتزلة ذلك العصر أمثال اصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف، ويشر بن المعتير، وإبراهيم النّظام، فهؤلاء أخذوا يَسْتَعْرِضُونَ ما تقوله الزنادقة، ويناقشونهم ويردّون عليهم، ويُلزِمونهم الحجّة، وقد حكّت لنا الكتب كثيراً من هذا الجدّل، نعرض له عند الكلام على المعتزلة إن شاء الله.

(1) التور: إناء صغير يتوضأ به.

الباب الثاني

الثقافات في ذلك العصر

تمهيد

كان من أثر اختلاف السكان في المملكة الإسلامية، وانتسابهم - من حيث أصولهم إلى أمم مختلفة كما بيّنا في الباب الأول - وامتزاج بعضهم ببعض في السكنى والتزاوج وما إلى ذلك، ودخول كثير من أفراد الأمم المختلفة في الإسلام، ونمو الحضارة نمواً يستدعي علماء واسعاً بكثير من شؤون الحياة، من هندسة وطب ونجوم، ونظام حكم وفقه. ولغة وأدب، كان من أثر ذلك كله أن انتشرت في المملكة الإسلامية ثقافاتٌ مختلفة لأمم مختلفة، وكان هناك رجال بارزون يحملون لكل ثقافة عَلمها، ويبدّلون جُهدهم في الدعوة لها، والترجيع لمبادئها، وتحبيبها إلى الناس، وإفهامهم أنها خير أنواع الثقافات. وكان من مظاهر هذا: أنّ كل ثقافة أخذت تشق لنفسها جدولاً تسير فيه وحدها، وكلما غُزرت وزاد مددُها، وسّعت مجراها، وتعهدته بالإصلاح وحافظت إلى حدّ ما على استقلاله، ثم نرى - بعد ذلك - أن هذه الجداول المستقلة - تقريباً - أخذت تلتقي ويتكوّن منها نهر عظيم، تُصب فيه مياه مختلفة. ورأينا أنّ ما حصل في الأجناس البشرية، حصل نظيره في الثقافات العلمية. وقد كان في الأجناس امتزاج وتزاوج وتوليد؛ فكان في الثقافات العلمية امتزاج وتزاوج وتوليد، وقد كان في الأجناس ميزات مختلفة، كل جنس له مزاياه وله عيوبه، وكانت عملية التوليد تنشأ من تلقيح دم بدم، فينشأ جنس جديد له مزايا الجنسين، وعيوب الدّمين، وله خصائص أخرى ليست في الجنسين، فكان كذلك الشأن في الثقافات. كان هناك لقّاح بين الثقافات، ونشأ من هذا اللقّاح ثقافات جديدة، تحمل صفات من هذه وتلك، وصفاتٍ جديدةً لم تكن في هذه ولا في تلك، وأصبح لها طابع خاص يميّزها عما سواها. وكما كان في المملكة الإسلامية أمم مختلفة، اشتهرت كل أمة بميزة، كذلك امتازت الأمم المختلفة بميزات في العقلية، تبعها ميزات في الثقافة.

فما هي أشهر الثقافات في ذلك العصر؟ وما ميزة كل ثقافة؟ وماذا كانت طبيعة جدولها قبل أن تصب في النهر الأعظم؟

ثم بعد أن صبّت في ذلك النهر، ماذا كانت طبيعة مائه، وأيّ العناصر غلب عليه؟ وما مظاهر تلك العناصر في مياه النهر؟

ذلك ما نريد أن نبحث عنه في هذا الباب.

قد انتشرت في هذا العصر أربع ثقافات، كان لها الأثر الأكبر في عقول الناس وأعني بها: الثقافة الفارسية، والثقافة اليونانية، والثقافة الهندية، والثقافة العربية. كما كان هناك ثقافات دينية أهمها اليهودية والنصرانية والإسلام. فلتتكلم كلمة في كل منها، ولنختر لكل ثقافة من يمثلها - ما أمكن - ثم لنختر مثلاً ممن كان يمثل الثقافات كلها بعد امتزاجها.

الفصل الأول

الثقافة الفارسية

انتشرت الثقافة الفارسية - في العصر العباسي الأول - انتشاراً عظيماً، وساعد على ذلك أمران:

الأول: إنشاء منصب الوزارة، وإسناده غالباً إلى الفرس.

والثاني: انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، وبعبارة أخرى من الشام إلى العراق.

الوزارة: كانت كلمة «وزير» معروفة للعرب قبل الفتح الإسلامي، ففي القرآن الكريم على لسان موسى ﴿وَجَعَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِ ٱلَّذِي هَرَوْنَهُ أَجْرِي ۗ ٱلَّذِي هُوَ ٱلشَّقِيْفُ﴾ [طه: 29 - 30]، وفي حديث السقيفة: «نَحْنُ الْأَمْرَاءُ وَأَنْتُمْ الْوُزَرَاءُ»، وفي طبقات «ابن سعد» أن أبا بكر كان وزيراً للنبي ﷺ، وفي طبقات الشعراء لابن قتيبة «أن أبا ذؤيب الهذلي - وهو شاعر جاهلي إسلامي - خان في امرأة ابن عم له، ثم خانه خالد بن زهير فيها. فقال خالد يخاطب أبا ذؤيب [من الطويل]:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها وأول راض سنة من يسيرها
وكنت إماماً للعشيرة تنتهي إليك إذا ضاقت بأمر صدورها
الم تنتنقذها من ابن عوسر وأنت صفي نفسيه ووزيرها! ⁽¹⁾

وفي الدولة الأموية كان اللفظ مستعملاً، يقول الطبري: «إن زياداً كان يسمى وزير معاوية».

ولكن الكلمة في كل المواضع التي ذكرنا، لم تستعمل في المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه الآن من كلمة الوزير؛ وإنما هي بمعنى الموازر المناصر. قال ابن خلكان: «وقد اختلف أرباب اللّغة في اشتقاق الوزارة على قولين: أحدهما: أنها من الوزر وهو الجمل، فكان الوزير قد حمل عن السلطان الثقل، وهذا قول ابن قتيبة - والثاني: أنها من الوزر، وهو الجبل الذي يعتصم به لئنجى به من الهلاك، وكذلك الوزير معناه الذي يعتمد عليه الخليفة، أو السلطان، ويلتجىء إلى رأيه. وهو قول أبي إسحاق الزجاج».

(1) شرح اشعار الهذليين ص 213.

ونحن نرجِّح هذا - وهو أن أصل الكلمة عربي - على ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أصل الكلمة فهلوى مأخوذ من فيشيرا **Vi-chira** ومعناه الأمر أو التقرير.

لم تكن كلمة وزير يدعاً في العصر العباسي؛ إنما المبتدع هو إنشاء هذا المنصب، وإعطاء صاحبه السلطة الرسمية، وتلقيه بهذا الاسم، وهذا المنصب فارسي، ولم يكن معروفاً قبل العباسيين - قال ابن خلكان في ترجمة أبي سلمة الخلال: «إن أبا سلمة أوّل من وقع عليه اسم الوزير، وشُهر بالوزارة في دولة بني العباس، ولم يكن قبله من يُعرف بهذا الاسم، لا في دولة بني أمية ولا في غيرها من الدول»⁽¹⁾.

ويقول الفخري: «الوزير وسيط بين الملك ورعيته، فيجب أن يكون من طبعه شَطْر يناسب طباع الملوك، وشطر يناسب طباع العوام، ليُعامل كلاً من الفريقين بما يوجب له القبول والمحبة... والوزارة لم تتمهد قواعدها، وتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس، فأما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد، ولا مقررّة القوانين، بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجى والآراء الصائبة، فكل منهم يجري مجرى وزير، فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة، وسمي الوزير وزيراً، وكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً».

وقد كان الوزراء الظاهرون في هذا العصر موالي فرساً، فأبو سلمة الخلال - أول وزير عباسي - مولى فارسي، وأبو أيوب المورياني وزير المنصور فارسي من «موريان» قرية من قرى الأهواز، ويعقوب بن داود وزير المهدي مولى كذلك، وكذلك كان يحيى ابن خالد البرمكي وزير الرشيد، واستوزر المأمون بن سهل وكانوا من أولاد ملوك الفرس، ومن صنائع البرامكة، واستوزر المأمون الفضل بن سهل، ثم الحسن بن سهل، ولما دألت دولة بني سهل استوزر المأمون أحمد بن يوسف، وهو مولى لبني العجل⁽²⁾. ثم استوزر ثابت بن يحيى بن يسار الرازي وهكذا.

فترى من هذا أن أكثر الوزراء في هذا العصر الذي نورخه كانوا فرساً، وكان الوزير قائماً مقام الخليفة في كل الشؤون. فينظر في الشؤون الحربية وفي الشؤون المالية، ويكتب الرسائل إلى الجهات المختلفة، ويوقع على ما يُرفع إليه من أوراق، ولم يتعدد الوزراء في

(1) «وفيات الأعيان» جزء 1: 229.

(2) «النجوم الزاهرة» 2: 206.

الدولة العباسية بتعدد الأعمال، فيجعل للحرب وزير، وللمال وزير وهكذا. وإنما كان تعداد الوزراء بتعدد الأعمال، من نظام الأندلسيين «فقد قَسَمُوا حُطَّةَ الوزارة أصنافاً وأفردوا لكل صنف وزيراً، فجعلوا لحُساب المال وزيراً، وللترُسُّل وزيراً، وللتنظر في حوائج المتظلمين وزيراً، وللتنظر في أحوال أهل الشُّغور وزيراً»⁽¹⁾، وعلى العكس من ذلك العباسيون؛ فقد جمعوا له بين حُطَّتي السيف والقلم.

وهذا الذي ذكرنا من أن الوزير كان يجمع إلى الإدارة الحربية والمالية خطة القلم - وأعني بها إنفاذ الرسائل إلى الجهات، والتوقيع على ما يُعرض عليه من مطالب ورسائل - جَعَلَ من شروط الوزير أن يكون عالماً مطلعاً، كاتباً بليغاً. وكذلك كان أكثر الوزراء في ذلك العصر. «حكي أن المأمون كتب في اختيار وزير: إني التسمت لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير، ذا عفة في خلانقه، واستقامة في طرائقه، قد هدَّبتَه الآداب، وأحكمتَه التجارب، إن أوْتِمن على الأسرار قام بها، وإن قُلِّدَ مهمات الأمور نهض فيها. يُسكنه الحلم، وينطقه العلم. وتكفيه اللحظة، وتُغنيه اللمحة. له صَوْلَةُ الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء. إن أُحْسِنَ إليه شكرَ، وإن ابْتُلِيَ بالإساءة صبر. لا يبيع نصيب يومه بحرمان غده، يسترُقُّ قلوب الرجال بخلاية لسانه وحسن بيانه»⁽²⁾، وتاريخ الوزراء، يدلُّنا على أن أكثر من اختير للوزارة لوحظ في اختيارهم الكفاية العلمية والبلاغة، فأبو سلمة الخلال كان فصيحاً عالماً بالأخبار، والأشعار والسير والجدل، والبرامكة كانوا ذوي مشاركة في كثير من العلوم والآداب. والفضل بن سهل كان يسمى ذا الرياستين لجمعه بين رياضة السيف ورياسة القلم. . الخ.

وهذه القدرة الكتابية التي كان يَشْتَرِطُهَا الخلفاء في الوزير، كانت من أكبر الأسباب في قصر الوزارة على الفرس - غالباً - فالعرب كانوا أهلَ فصاحة لسانية أكثر منهم أهل بلاغة كتابية. ولعل هذا هو السبب في أنهم وضعوا للفصاحة كلمة مشتقة من اللسان، فقالوا: رجل لَسِينٌ إذا كان ذا بيان وفصاحة، ولم يشفقوا مثل ذلك من الكتابة.

والحق أن القدرة الكتابية كانت عند الفرس أَيْبَنَ منها عند العرب، وحتى في الدولة الأموية كان أظهرُ الكتابِ الفَتَّين من الفرس، أمثال عبد الحميد الكاتب، وسالم مولى هشام.

(1) «مقدمة ابن خلدون» 199.

(2) «الأحكام السلطانية» 21.

وكان العربي يفخر بالسيف واللسان لا بالقلم. قال يزيد بن معاوية يعدد فضل بيته على يزيد ابن أبيه: «لقد نقلناك من ولاء ثقيف إلى عز قريش، ومن عبيد إلى أبي سفيان، ومن القلم إلى المنابر!» ولم تزل العرب تفضل السيف على القلم، وفي ذلك يقول سليط ابن جرير النمري [من الوافر]:

أتحقرني ولستَ لِذَٰكَ أَهْلًا وتُذني الأضرغرين من الجِوَانِ؟
جَهَابَةٌ وَكُتَابٌ وَلَيْسُوا بِفُرْسَانَ الكريهة والقطعان
ستغرُفني وتذكرني إذا ما تلاقى الحلقَتَان من البطان⁽¹⁾

* * *

هؤلاء الوزراء كان لهم - من هذه الناحية التي تعيننا الآن وهي ناحية أنهم أرباب أعلام - أعوان يسمون الكُتَّاب، فقد كان لكل وزير كاتب، بل كُتَّاب يعينونه. ولولاة الأقاليم، ورجال الدولة كُتَّاب. فكان حماد عجرد مثلاً: كاتباً ليحيى بن محمد بن صول بالموصل، وكان ابن المقفع يكتب لداود بن عمر بن هُبَيْرَةَ والي كِرْمَانَ⁽²⁾، وكان عمرو ابن مسعدة يكتب للمأمون، وكان الحسن بن عيسى يكتب لعمرو بن مسعدة، وكان يكتب ليحيى بن خالد البرمكي عبد الله بن سوار بن ميمون وهكذا.

وكانت هذه الطائفة - طائفة الكتاب - تؤلف وحدة على رأسها الوزير، بل وتتدرج في الرقي إلى الوزارة، معتمدة على كفايتها وبلاغتها. فقد وقَّع عمرو بن مسعدة على ورقة رُفِعت إلى جعفر بن يحيى، فأعجِبَ جعفر بتوقيع عمرو، فضرب يحيى بيده على ظهر عمرو وقال: «أي وزير في جلدك!»⁽³⁾. وكان بين أفراد هذه الكتلة صلات ولو لم يتعارفوا، «حضر ديوان الخراج في أيام الرشيد شيخ من قدماء الكتاب، ومعه توقيع من الرشيد بقضاء دين عليه، فغني الكُتَّاب به، وزجَّوا كتابه، فقال لهم: احفظوا عني ثلاثاً: الجوازُ نسب، والمودةُ نسب، والصناعةُ نسب»⁽⁴⁾، وقبل ذلك كانت نصيحة عبد الحميد الكاتب لمعشر الكتاب دليلاً على أنهم كانوا يؤلفون وحدة في آخر عهد الدولة الأموية.

(1) الوزراء والكتاب للجيشياري: 24، والبطان حزام ذو حلقتين يشد على بطون الخيل ويعني بتلاقيهما الاستعداد للحرب.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر مقالة الأستاذ كرد علي في هذا الموضوع في مجلة المجمع العلمي «البلاغة سبيل الوزارة» جزء 5 و 6 سنة 27.

(4) «الجيشياري» 343.

كان أكثر هؤلاء الكتاب فرساً كالوزراء، يحتفلون حَلو أجسادهم من الفرس - حتى في مظاهرم الخارجية - بروي الجهشياري: «أن الفضل بن سهل بن زادا نفروخ - فا الرياستين - كان يجلس على كرسي مُجَنَّب، ويَحْمَلُ فيه إذا أراد الدخول على المأمون، فلا يزال يُحْمَلُ حتى تقع عين المأمون عليه، فإذا وقعت وُضِعَ الكرسي ونَزَلَ عنه فمشى، وُحْمِلَ الكرسي حتى يوضع بين يدي المأمون، ثم يُسَلَّمُ ذو الرياستين ويعودُ فيقعد عليه... وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك إلى مذهب الأكاسرة، فإن وزيراً من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي، ويقعد بين أيديها عليه، ويتولى حمله اثنا عشر رجلاً من أولاد الملوك»⁽¹⁾.

بل إنَّ تَكُونُ الكتاب كطبقة، ليس إلا تقليداً للنظام الفارسي، فالجهشياري يقول: «كان من رسم ملوك الفرس أن يلبس أهل كل طبقة ممن في خدمتهم لِبْسَةً لا يلبسها أحد ممن في غير تلك الطبقة، فإذا وصل الرجلُ إلى الملك عَرَفَ بلبسته صناعته، والطبقة التي هو فيها، فكان الكُتَّابُ في الحضر يلبسون لبستهم المعهودة... وكانت ملوك الفرس تسمي كتاب الرسائل تراجمة الملوك»⁽²⁾.

كان لهؤلاء الكتاب أثر كبير في نشر نوع من الثقافة خاص، ذلك أن ثقافتهم كانت أوسع من ثقافة غيرهم، وكانت معارفهم ودائرة اطلاعهم واسعة شاملة، لأنهم - بحكم مناصبهم - مضطرون أن يعرفوا أحوال الناس الاجتماعية وتقاليدهم، وأن يعرفوا من اللغة والأدب وعلوم الدين والفلسفة والجغرافيا والتاريخ طرفاً، لأن كثيراً من مواقفهم يحتاج إلى ذلك، وقد تَعَرَّضَ للخليفة أو الوالي مسائلُ من هذا القبيل، يضطرُّ الكاتبُ إزاءها أن يكون مُلمَّاً بجميع ذلك. إذ هم الذين كانوا يَعرِّضون على الخلفاء ما يرد عليهم ويحرِّرون ما يصدُر منهم. ويتضح ذلك إذا نحن قارننا بين معارف الكاتب، ومعرفة المحدث أو الفقيه في ذلك العصر. فالمحدث أو الفقيه معارفه محدودة، ودائرة حوَلِ فَتْه، فإنَّ توسَّعَ في شيء فإنما يتوسع في المسائل التي تُعَدُّ وسائلَ لَفْتِه كاللغة والنحو والصرف. أما الكاتب فدائرته أوسع من ذلك. وحبسنا دليلاً على هذا ما أَلْفَ للكاتب من الكتب.

فأول ما نعرفه من ذلك «أدب الكاتب لابن قتيبة» فقد حمله على تأليفه كما ذكر في مقدمته: أنه رأى طائفة من الكتاب «قد سُيِّغَتْ بالنظر في النجوم والمنطق والفلسفة،

(1) «الجهشياري» 401 و 402.

(2) المصدر نفسه 3 و 4.

وعرّف الكون والفساد. وسمع الكيان والكيفية والكمية، والجواهر والعرض، ورأس الخط النقطة، والنقطة لا تنقسم إلخ». وأهملوا النظر في اللغة وما إليها فوضع لهم كتابه في ذلك، فهو خاص بما يلزم الكاتب من لغة ونحو وصرف وإملاء. وألف بعده أبو بكر الصولي كتاب «أدب الكاتب» فعمز ابن قتيبة بالتقصير في كتابه، وتوسع هو في مسائل لم يتعرض لها ابن قتيبة، فتكلم في حسن الخط وقبحه، والدواة والقلم وما إليهما، وترتيب الكتاب وطيه، والدعاء في المكاتبات - والدواوين وتحويلها إلى العربية، ووجوه الأموال التي تحمل إلى بيت المال، وشيء من قواعد الإملاء. وألف ابن دُرُشُويه المتوفى سنة 346 هـ كتاب «الكتاب» وأكثره في قواعد الإملاء، وفي آخره باب في افتتاح الكتاب، وفي التاريخ، وما يذكر منه وما يؤث، وما يفرد ويجمع، ثم في بزّي القلم وسنه وقطه، والدواة وما إليها إلخ. وتوسّع من جاء بعدهم - من المؤلفين للكتاب - حتى ختمت بكتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» فتعرض فيه - تقريباً - لكل المعلومات البشرية في عصره، من تاريخ وجغرافيا وفلك، وما يحتاج إليه الكاتب عملياً في صناعته من خط ونحوه، ومصطلح المكاتبات، وكيفية العقود، والبريد، ومطارات حمام الرسائل، والمنارات إلخ.

فترى من هذا كيف كان المؤلفون يعنون بهذه الطبقة من الناس، وكيف كانوا يتطلّبون منهم المعارف الواسعة في الموضوعات المختلفة، وأن هذه الطبقة كانت تمتاز عن بقية العلماء بالثقافة العامة.

بل يظهر لي أن هذا الموقف، هو الذي جعل الناس يقولون: إن الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف، فقد نرى أن كلمة الأدب في صدر الإسلام كانت تطلق على التهذيب الخلقي، ثم كانت تطلق على العلم باللغة والشعر، وأيام العرب وتاريخها وما إلى ذلك. واستعملت بهذا المعنى في العهد الأموي. فلما جاء هؤلاء الكتاب واتسعت الثقافة، وصاروا يتطلّبون من الكاتب أن يعرف الثقافة العربية والفارسية اتسع معنى الأدب، وقالوا: «إن الأدب الأخذ من كل شيء بطرف».

بل جعلوه يشمل معرفة شيء من الألعاب، قال الحسن بن سهل، وهو أحد الوزراء والكتاب في عصرنا العباسي: «الأداب عشرة: فثلاثة شَهْرَجَانِيَّة وثلاثة أنوشروانيَّة، وثلاثة عربية، وواحدة أربت عليهن. فأما الشهرجانية فضرب العود، ولعب الشطرنج، ولعب الصّوالج. وأما النوشروانية فالطب، والهندسة، والفروسية، وأما العربية فالشعر، والنسب،

وأيام الناس. وأما الواحدة التي أريت عليهن فمقطعات الحديث، والسمر، وما يتلقاه الناس في المجالس⁽¹⁾.

بل يظهر لي - أيضاً - أن هذا كان أحد الأسباب في فوضى الكتب الأدبية المؤلفة في ذلك العصر. «كاليان والتبيين»، و«الكامل»، و«عيون الأخبار». فقد قصدوا فيها إلى جمع ما يفيد، وتكريمه بعضه فوق بعض، فاهمين الأدب بمعناه الواسع الذي ذكرنا، فحكمة بجانبها بيتان من الغزل، إلى نادرة لطيفة إلى خطبة بليغة، إلى قصص في البخل، إلى أخبار الخوارج.

والجاحظ - في كتابه «الحيوان» - تكلم في الخصاص بعد كلامه في فائدة الكتاب، إلى غير ذلك. لأن الغرض عندهم أن يلم الأديب من كل شيء بطرف، ثم جاءت الكتب الأخرى بعدها تحذو حذوها، وتفرق مجتمعاً، وتجمع متفرقاً، وتزيد ما استحدثت من الطرف الأدبية.

هؤلاء الوزراء والكتّاب نشروا الثقافة العامة، وضمّوا إلى الآداب العربية الآداب الفارسية، فأصبح مما يتطلبه الأدب؛ أن تعرف حكم بزرجمهر كما تعرف حكم أكثم بن صيفي، وتعرف تاريخ الفرس كما تعرف تاريخ العرب، وتعرف أقوال كسرى وسابور وأبرويز وموبد موبدان كما تعرف أقوال الخلفاء الراشدين والأمويين، فقد جاء في نصيحة عبد الحميد الكاتب إلى الكتاب: فنافسوا معشر الكتاب في صنوف العلم والآداب، وتفقهوا في الدين، وابدؤوا بعلم كتاب الله عزّ وجلّ والفرائض، ثم العربية فإنها ثقافتُ ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وازرووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب، والعجم وأحاديثها وسيرها؛ فإن ذلك معينٌ لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضرّكم نظرُكم في الحساب فإنه قوامُ كتاب الخراج منكم. وقال الرشيد للكسائي مُعلم أولاده: «يا عليّ بن حمزة، قد أحللتناك المحل الذي لم تكن تبلغه همتك، فرونا من الأشعار أعقها، ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق، وذاكرنا بآداب الفرس والهند، ولا تسرع علينا الردّ في ملا، ولا تترك تنقيفاً في خلاء»⁽²⁾.

السبب الثاني: في نشر الثقافة الفارسية - انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى العراق. وكان من أكبر بواعث العباسيين على هذا الانتقال أن دمشق كانت عاصمة الأمويين، وكانت

(1) «زهر الآداب» جزء 1: 142.

(2) «ابن أبي الحديد» 4: 137.

ضِلَع الشام مع بني أمية من عهد الخلاف بين علي ومعاوية، وكان الشاميون هم الجند المخلص لبني أمية، وهم مثال الطاعة لدولهم فمن حزم العباسيين ألا تكون عاصمة الدولة الجديدة بين الشاميين وتحت رحمتهم، وفوق ذلك، فدمشق بعيدة جداً عن خراسان، منبع الثورة، ومصدر الدعوة، وذخيرة العباسيين وعمادهم.

وسبب آخر وهو: أن دمشق مُتَّجِيةٌ ناحية الغرب، وليست في الوسط، ولا قريبة من وسط المملكة التي تمتد من البحر الأبيض إلى الهند. والعراقُ يَحَقِّقُ هذه الأغراض، فبغداد قريبة من خراسان، قريبة من الشرق، بعيدة عن الروم، كثيرة الخيرات، صالحة لأن تكون نقطة اتصال بين الفرس والأمم السامية. وقد كره العباسيون أن يتخذوا البصرة أو الكوفة مقراً لهم لأن تاريخهما - وخصوصاً البصرة - سلسلة ثورات متصلة، ولأن فيهما عدداً كبيراً يتشيع لعلي وأولاده، وهذا التشيع جُرْمٌ يؤاخذ عليه العباسيون، كما كان يؤاخذ عليه الأمويون - لذلك اتخذ السفاح مدينة الهاشمية قرب الأنبار. فلما جاء أبو جعفر المنصور اختار موقع بغداد، وقد وُفِّقَ في اختياره، فبجانبيها الأراضي الخصبة بين دجلة والفرات، وهي كما قال بعض النصارى للمنصور: «يا أمير المؤمنين، تكون على الصِّرَاة بين دجلة والفرات، فإذا حاربك أحد كانت دجلة والفرات خنادق لمدينتك، ثم إن الميرة تأتيك - في دجلة من ديار بكر تارة، ومن البحر والهند والصين والبصرة، - وفي الفرات - من الرِّقَّة والشام، وتجيئك الميرة أيضاً من خراسان وبلاد العجم في نهر تَامَرًا، وأنت يا أمير المؤمنين بين أنهارك لا يصل عدوك إليك إلا على جسر أو قنطرة، فإذا قَطَعَتِ الجسر وأخربت القنطرة لم يصل إليك عدوك، وأنت متوسط للبصرة والكوفة وواسط والموصل والسواد، وأنت قريب من البر والبحر والجيل»⁽¹⁾.

والذي يهمنا هنا أن بغداد كانت في العراق حيث عواصم الممالك القديمة مثل بابل والمدائن.

لهذا كله، أصبحت بغداد - بعد قليل - أهم مركز للحضارة والثقافة في المملكة الإسلامية بل في العالم كله - ونحن إذا استثنينا أوقات الفتن والاضطرابات أمكننا أن نقول: إنها ظلت في رقي واتساع وعظمة إلى نهاية القرن الخامس الهجري.

كان لهذا الانتقال من الشام إلى العراق أثر كبير - من الناحية العقلية - فقد كان يسكن

(1) الفخري.

العراق أمم مختلفة. وتداولت عليه دول خلّفت فيه مدنيّتها وثقافتها، وكان يسكنه قَبِيلُ الفتح الإسلامي بقايا من الأمم القديمة مثل الكِلْدان والسريان وهم الذين يلقَّبون بالآراميين، وكان يسكنه العرب من إباد وربيعة، وكان يقيم به المتأذرة الذين أسسوا مُلْك الحيرة، وكانت مَدِينَةُ الفُرس غالباً عليه لأن آخر من حكمه قبل الإسلام هم الساسانيون من الفرس، وظل في أيديهم زمناً طويلاً، إلى أن استولى عليه المسلمون في أيام عمر، وكانت فيه «المدائن» عاصمة الساسانيين. كل هذا جعل العراق أكثرَ ما يكون اصطفاً بالفارسية، فلما كان العباسيون، وكان الفرس هم الذين أعانوهم، كان من هذا وذاك نفوذ للفرس عظيم في المناصب وفي الثقافة.

والآن نريد أن نبث النواحي التي كان فيها للثقافة الفارسية أثر في الثقافة الإسلامية.

فأول ذلك الألفاظ اللغوية: ذلك أن العرب لما تحضروا بعد البداوة وجدوا أنفسهم أمام أشياء كثيرة، ليس في ألفاظهم ما يدل عليها، وكان ذلك في جميع مرافق الحياة، من أدوات الزينة، وأنواع المأكُل والملبس، وآلات الغناء، والدواوين ونظامها ونحو ذلك، فسلخوا خبير طريق يُسلك لذلك. وهو: أن يتوسَّعوا في مدلولات الكلمات العربية أحياناً، ويأخذوا الكلمات الأجنبية كما هي أحياناً، ومصقولة بما يتفق ولسانهم أحياناً. وكانت اللغة الفارسية منبعاً كبيراً من المنابع التي تستمد منه اللغة العربية وتوسع بها مادتها - حكى الصولي قال: «حدثنا عليّ بن الصَّبَّاح قال: سمعت الحسن بن رجاء يقول: ناظر فارسيّ عريباً بين يدي يحيى بن خالد البرمكي فقال الفارسي: ما احتجنا إليكم قط في عمل ولا تسمية، ولقد ملكتم فما استغفنتم عنا في أعمالكم ولا لغتكم، حتى إن طبيخكم وأشربتكم ودواوينكم وما فيها على ما سمينا، ما غيرتموه كالإشفيداج والسَّكَباج والدُّوْغَباج، وأمثاله كثيرة، وكالسَّكُنْجِين والخَلَنْجِين والجُلَّاب وأمثاله كثيرة؛ وكالرُّوزَنَامَج والأشْكَدَار والفراونك وإن كان رومياً! - ومثله كثير - فسكت عنه العربي. فقال له يحيى بن خالد قل له: اصبر لنا نملك كما ملكتم ألف سنة، بعد ألف سنة كانت قبلها لا نحتاج إليكم، ولا إلى شيء كان لكم!»⁽¹⁾.

ويقول الجاحظ: «ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمون البطيخ الخِرْزِيْزَ.. وكذا أهل الكوفة فإنهم يسمون المشحاة «بال» و «بال» بالفارسية.. وأهل البصرة إذا التقت أربعة طرق يسمونها مُرْبَعَة

(1) «أدب الكتاب» للصولي 193.

وسميتها أهل الكوفة «بالجهارسو» والجهازُوسُ فارسية، ويسمون السوق أو السوقة «وازار» والوازار فارسية. ويسمون القشاء خياراً، والخيار فارسية إلخ⁽¹⁾.

من قديم تسربت ألفاظ فارسية إلى اللغة العربية، وكان ذلك بطريق التجارة أو الاختلاط. ولكنها تعدُّ قليلة إذا قيست بالألفاظ التي دخلت في العصر العباسي للسبب الذي ذكرنا، وهو أن العرب كانوا أكثر شعوراً بأسباب الحضارة في العصر العباسي، فكانوا أشدَّ احتياجاً للاقتباس من الفرس، ولأن اللغة العربية لم تعد ملكاً للعرب وحدهم؛ بل كانت ملكاً للعالم الإسلامي جميعه، والعالم الإسلامي لا يتعصب للغة العربية تعصب العرب، فهو يُفسيح صدره للغات الأخرى ما دعا داع إليها.

ثانياً: قد كان للفرس - من قديم - علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهم وعظم سلطانتهم، فلما جاءت الدولة العباسية، وكثير من رعيتهما فرس، لهم نزعة وطنية، وميول قومية، أخذ المثقفون ينقلون إلى العربية تراث آبائهم، وما حفظته العصور إلى عهدهم.

كانت لهم كتب في التنجيم والهندسة والجغرافية، وكانت تتوالى عليهم نكبات تذهب بكثير من كتبهم. ولكن كانت مدنيتهما في حياة وعظمة، فكانت تستردُّ مجدها بتأليف كتب جديدة تساير عظمتهم. وأكبر نكبة عرتهم كانت بفتح الإسكندر الأكبر لبلادهم، وقد تلف في هذا العهد كثير من خزائن كتبهم، فلما جاءت الساسانية (226 - 652 م) استعادوا أدبهم وعلمهم. وأظهرُ ملوكهم في الميل إلى العلم، وتشجيع الترجمة والتأليف أردشير بابك (226 - 241 م) فقد بَعَثَ في طلب الكتب من الهند والروم والصين، وكذلك كان الشأن في عهد ابنه سابور، وعهد كسرى أنوشروان.

وقد دامت الدولة الساسانية نحو أربعة قرون، خلّفت فيها علماً كثيراً، وأدباً وفيراً، وأكثر ما نقل إلينا في العصر العباسي - من الأدب والعلم، والأساطير والتاريخ - إنما يرجع إلى هذه الأسرة، قال حمزة الأصفهاني «فأما تواريخ من كان قبل الساسانية من ملوك الأشغانية، فلم أشتغل بها للآفات المعترضة فيها - كانت - في أزمنة أولئك الملوك، وذلك أن الإسكندر لما استولى على أرض بابل وقهر أهلها، حسدهم على ما كان اجتمع لهم من العلوم التي لم تجمع قط لأمة من الأمم مثلها، فأحرق من كتبهم ما نالته يده، ثم قصد إلى قتل الموايزة والهرابذة والعلماء والحكماء، ومن كان يحفظ عليهم في أثناء⁽²⁾ علومهم

(1) «البيان والتبيين» جزء 1 ص 107.

(2) هكذا كان في الأصلين الهندي والأوروبي.

تواريخهم، حتى أتى على عامتهم - هذا - بعد أن نقل ما احتاج إليه من علومهم إلى لسان اليونانيين⁽¹⁾.

فلما نشطت الحركة العلمية في العصر العباسي، أخذ طائفة ممن يجيدون اللسانين - الفارسي والعربي - ينقلون الكتب من الفارسية إلى العربية، وقد عقد ابنُ النديم في كتابه «الفهرست» فصلاً لأسماء النقلة من الفارسي إلى العربي، ذكر منهم:

- 1 - عبد الله بن المقفع.
- 2 - آل نَوْتُخت.
- 3 - موسى ويوسف ابني خالد.
- 4 - أبا الحسن علي بن زياد التيمي.
- 5 - الحسن بن سهل.
- 6 - البلاذري.
- 7 - جبلة بن سالم.
- 8 - إسحاق بن يزيد.
- 9 - محمد بن الجهم البرمكي.
- 10 - هشام بن القاسم.
- 11 - موسى بن عيسى الكردي.
- 12 - زادويه بن هوشويه الأصفهاني.
- 13 - محمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني.
- 14 - بهرام بن مردان شاه.
- 15 - عمر بن القَرْخَان⁽²⁾.

وقد ترجم عبد الله بن المقفع «كتاب خدائنامه» وهو كتاب في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيامهم، وقد سماه ابن المقفع «تاريخ ملوك الفرس»، والظاهر أن الطبري

(1) تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء لحمزة الأصفهاني ص 22 والبحث الحديث لا يؤيد كل ذلك.

(2) «ابن النديم» ص 224 وما بعدها.

اعتمد عليه في كتابه: «تاريخ الأمم والملوك» عند كلامه على «الساسانيين»، وتُرجم كذلك كتاب «آيين نامه» ومعنى الآيين النظم والعادات، والعرف والشرائع. فالكتاب وصف لنظم الفرس، وتقاليديهم وعرفهم. وقد ذكر المسعودي: أنه كتاب كبير، يقع في آلاف من الصفحات.

كذلك ترجم ابن المقفع عن الفارسية «كليلة ودمنة» وكتاب «مزدك» وهو يتضمن سيرة مزدك الزعيم الديني الفارسي المشهور، وكتاب «التاج» في سيرة أنوشروان، وكتاب «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير» وكتاب «اليتيمة»⁽¹⁾.

وقد ذكر المسعودي: أن ابن المقفع ترجم كتاباً اسمه كتاب «الكيكيين» من الفارسية الأولى إلى العربية - وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما قد تضمنه من خبر أسلافهم وسير ملوكهم⁽²⁾.

وقد عُني المترجمون فترجموا كتباً عديدة من تاريخ الفرس، يقول حمزة الأصفهاني: «اتفق لي ثمان نسخ - من تاريخ الفرس - وهي كتاب «سير ملوك الفرس» من نقل ابن المقفع، وكتاب «سير ملوك الفرس» من نقل محمد بن الجهم البرمكي، وكتاب «تاريخ ملوك الفرس» المستخرج من خزانة المأمون، وكتاب «سير ملوك الفرس» من نقل زادويه بن شاهويه الأصبهاني، وكتاب «سير ملوك الفرس» من نقل أو جمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصبهاني، وكتاب «تاريخ ملوك بني ساسان» من نقل أو جمع هشام بن قاسم الأصبهاني، وكتاب «تاريخ ملوك بني ساسان» من إصلاح بهرام بن مردانشاه مؤيد «كورة شابور» من بلاد فارس، فلما اجتمعت لي هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها حق هذا الباب»⁽³⁾.

وقال المسعودي: «ورأيت بمدينة اضطخر من أرض فارس في سنة 303 هـ عند بعض أهل البيوتات المشرفة من الفرس كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من علومهم، وأخبار ملوكهم وأبنتهم وسياستهم، لم أجدها في شيء من كتب الفرس؛ كخدائنامه، وآييننامه، وكهنامه وغيرها، مصور فيه ملوك فارس من آل ساسان سبعة وعشرون ملكاً، منهم خمسة

(1) المصدر نفسه ص 118.

(2) «مروج الذهب» جزء 1: 109.

(3) حمزة الأصفهاني ص 98 كنا بالأصل وهي كما ترى سبع نسخ لا ثمان.

وترجم جَبَلَة بن سالم كتاب «رستم واسفنديار» وكتاب «بهرام شوس» وهما في السِّير⁽²⁾.

وقد ترجم من الكتب الدينية كتاب زرادشت المسمى «أِفِستا» وما عليه من شروح، وينتقل عنه حمزة الأصفهاني⁽³⁾. ويقول المسعودي: «كانوا يقولون إن رجلاً بِسِجِسْتان بعد الثلاثمائة مُستظهر بحفظ هذا الكتاب على الكمال»⁽⁴⁾.

وفي الأدب؛ ترجموا عن الفرس أشياء كثيرة، منها ما ذكرنا قبل من «كَليلة ودمنة»، و«البيتمة»، و«الأدب الكبير»، و«الصغير»، ومنها كتاب «هزار أفسانه» ومعناه ألف خرافة، وهو أصل من أصول «ألف ليلة وليلة» وكثير غيره من كتب القصص؛ ككتاب «بوشفاسن»، وكتاب «خرافة ونزهة»، وكتاب «الدب والثعلب»، وكتاب «رُوزِو البيتيم»، وكتاب «نمرود»، إلخ.

كما ترجموا في الأدب عهدَ أزدشير، وهو محفوظ بالعربية إلى عهدنا، وكتاب «مويَد مويَدان» وكتاب «أزدشير في التدبير»، و«توقعات كسرى». وكتاب «أدب الحرب» إلخ⁽⁵⁾.

هذا الذي ذكرنا كان ترجمة ونقلًا من اللسان الفارسي إلى العربي، وشيء آخر لا يقل عنه شأنًا، وهو: أنه كان هناك قوم أتقنوا اللغة الفارسية والعربية معاً، فعكفوا على قراءة الكتب الفارسية يتشققون بها، ويُرَقِّون أفكارهم وعقولهم، ثم هم يخرجون باللغة العربية أدباً وشعراً وعلماً، وليس ما يخرجونه نقلًا تاماً لكلام فارسي ولكنه منبعث عنه، ومتولد منه، كالعربي اليوم يتشقق ثقافة فرنسية أو إنجليزية أو ألمانية، ثم هو بعد ذلك يخرج أدباً جديداً بلغته العربية لا يسمى أدباً أوروبياً، ولكنه يتأجه متأثر به، وسائر على أثره.

كان كثير من الفرس على هذا النحو، حَذَقوا الفارسية والعربية، وتشققوا الثقافتين، وأنتجوا في الأدب العربي نتاجاً جديداً كالفضل بن سهل، وسهل بن هارون، وابن المقفع،

(1) كتاب التنبية والإشراف للمسعودي 106.

(2) «ابن النديم» ص 305.

(3) المصدر نفسه ص 64.

(4) «مروج الذهب» جزء 1: 110.

(5) انظر في هذا مقالة كتبت في مجلة Islamic Culture 1: 624.

ويقول الجاحظ عن موسى بن سيّار الأشوّاري - أحد القصاص - كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فيقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرهما للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية. فلا يُدرى بأي لسان هو أتيّن. واللغتان إذ التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضمّ على صاحبها، إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار الأشوّاري⁽¹⁾.

بل نرى قوماً من العرب تعلموا الفارسية، ووجدوا فيها من الغذاء ما لم يجدوه في العربية، فعكفوا على كتبها يتدارسونها ويمعنون في دراستها، ثم يخرجون بعد ذلك أدباً عربياً فيه معاني الفرس، وبلاغة العرب. نذكر مثلاً على ذلك «العتّابي» الشاعر العبّاسي المشهور. وهو عربي من تغليب اسمه كُثُوم بن عمرو بن أيوب، تثقف بالثقافة الفارسية، وأعجّب بها. يحدثنا طيفور فيقول: «قال يحيى بن الحسن: إني بالرقّة بين يدي محمد بن طاهر بن الحسين على برّكة إذ دعوت بسلام له فكلّمته بالفارسية، فدخل العتّابي - وكان حاضراً في كلامنا - فتكلّم معي بالفارسية، فقلت له: أبا عمرو! ما لك وهذه الرّطّانة؟ قال فقال لي: قدمت بلدتكم هذه ثلاث قَدَمات، وكتبت كتب العجم التي في الخزانة بِمَرَوْ - وكانت الكتب سقطت إلى ما هناك مع يزدجرد فهي قائمة إلى الساعة - فقال: كتبت منها حاجتي ثم قدمت نيسابور وجُزئت بعشرة فراسخ إلى قرية يقال لها دُودَر، فذكرت كتاباً لم أقبض حاجتي منه، فرجعت إلى مرو فأقمت أشهراً، قال: قلت أبا عمرو لِمَ كتبت كتب العجم؟ فقال لي: وهل المعاني إلا في كتب العجم، والبلاغة: اللغة لنا والمعاني لهم! ثم كان يذاكرني ويحدّثني بالفارسية كثيراً⁽²⁾.

كان العتّابي إذا مثقفاً ثقافة فارسية، وأنت إذا قرأت شعره ونثره تبينّت منه أنه كان أديباً ممتازاً، غزير المعاني، على حين أن كثيراً من الشعراء أشعارهم جَوْفاء. تقرأ له مثلاً في «العقد الفريد» قطعاً نثرية غُزرت معانيها، ودقّ أسلوبها، وتقرأ له شعراً مطبوعاً في فنون مختلفة من فنون الشعر - فتشعر بروح غير مألوف، كأن يقول [من المتقارب]:

فَلَوْ كَانَ لِلشُّكْرِ شَخْصٌ يَبِينُ إِذَا مَا تَأَمَّلَهُ النَّاطِرُ

(1) «البيان والبيان» 1: 139.

(2) طيفور الجزء السادس من «تاريخ بغداد» ص 157، 158.

لَمَثَلْتُهُ لَكَ حَتَّى تَرَاهُ لَتَغْلَمَ أَنِّي امْرُؤٌ شَاكِرٌ
فِيْتَنُّنَ بِهِ النَّاسُ، وَيَتَغَنُّونَ بِهِ زَمَانًا طَوِيلًا⁽¹⁾، وهو الذي يقول [من مجزؤه الكامل]:
مَا جَفْتُ لِلْعَيْنَيْنِ بَغْ لَكَ يَا قَرِيرَ الْعَيْنِ مَجْرَى
إِنَّ الصُّبَابَةَ لَمْ تَدْعُ مِنِّي سِوَى عَظِيمِ مُبْرَى
وَمَدَامِجِ عَبْرَى عَلَى كَيْدِ عَلَيْكَ الدَّهْرَ حَرَى⁽²⁾

وله حكم تشبه جكم ابن المقفع، كأن يقول: الأقلام مطايا الفطن. قريئك من قرئ منك خيرُهُ. وابنُ عمك من عمك نفعُهُ، وعشيرك من أحسنِ عشرتك، وأهدى الناس إلى مودتك من أهدى بره إليك». وكتب يوصي بشخص فقال: «موصِل كتابي إليك أنا: فكن له أنا!». وعلى الجملة فالعتابي شخصية نادرة، لم تقدّر قَدْرَها اللائقَ بها. قليلُ اللفظ، غزير المعنى، يدل نثره وشعره على ثقافة واسعة، قد اجتمع له من الإجابة في النظم والنثر ما ندر أن يجتمع لغيره، وقد أدركنا سبب ذلك مما علمنا من ثقافته.

هؤلاء الفُرسُ الذين تعرَّبوا، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظٍّ من الثقافة الفارسية؛ ملأوا الدنيا في هذا العصر العباسي علماءً وحكماً وشعراً ونثراً، فيها العنصر الفارسي واضح جلياً. ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها، فكان نتاج العقول الفارسية الراجحة؛ إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، شعرُ الشاعر منهم عربي كبشار، وأدب الأديب منهم كابن المقفع، وتأليف المؤلف منهم عربي كابن قتيبة والطبري الخ.

ثالثاً: أثر الثقافة الفارسية في الأدب العربي. وقد كان ذلك من جملة وجوه:

1 - أن الأدب - في كل عصر - ظلَّ الحياة الاجتماعية. وقد كانت هذه الحياة ذات ألوان متعدّدة، أظهر لون فيها اللون الفارسي.

وبيان ذلك: أن العادات الفارسية تغلغلت في الناس في ذلك العصر، وكان مظهرها واضحاً جلياً. فالناس يتخذون يومَ النيروز عيداً لهم كالفرس قديماً، والقضاة وعظماء الدولة يلبسون القلنسوة كالفرس، ومجالس الغناء واللهو والشراب هي مجالس الفرس. والفضل بن سهل وزيرُ المأمون - وهو فارسي - يحتال حتى يُقنع المأمون بتغيير السواد بالمُحَضرة، ويكتب

(1) «الأغاني» 21، وديوان العتابي ص 70. (2) ديوان العتابي ص 67.

إلى جميع العمال أن يجعلوا أعلامهم وقلانسهم خضراً، والخضرة هي لباس كسرى
والمجوس⁽¹⁾. ونظام الحرب وإدارة الدولة، أتتعت - أغلب الأحيان - نظام الفرس في
حروبهم وإدارتهم إلى كثير من أمثال ذلك.

والفرس من قديم مبالون إلى الإفراط في الشراب، والإفراط في الغناء. حتى وصفهم
«هيرودوت» بالإمعان في ذلك، والغلو فيه وتصريفهم شؤون الدولة وهم سُكاري.

ويروي حمزة الأصفهاني أن «بهرام جور» أمر الناس أن يعملوا من كل يوم نصفه، ثم
يستريحوا ويتفرغوا على الأكل والشرب واللهو، وأن يشربوا على سماع الغناء فعز المغنون..
ومر بقوم يشربون على غير مُلهين (مغنين) فقال: أليس قد نهيتكم عن الغفلة عن الملاهي؟
فقالوا: طلبناه بزيادة على مائة درهم فلم نقدر عليه! فكتب إلى ملك الهند يستدعي منه
ملهين، فبعث إليه اثني عشر ألف رجل منهم، ففرقهم على بلدان مملكته فتنازلوا بها.

فما أن قرّت الدولة العباسية، حتى عاد الفرس إلى سيرتهم الأولى. فملؤوا الجوّ غناءً
ونبيذاً ولهواً وترفاً، ورأينا رجالهم في كل فنّ من هذه الفنون هم قادة الناس في ذلك.
فإبراهيم الموصلي وابنه إسحاق، ينشران اللهو الطريف والغناء الحلو، ويعلمان الجوّاري،
ويقدّمان للناس المثلّ في حياة السرف والإتلاف في تحصيل اللذات وكانا مع حسن صوتهما -
وخاصة إسحاق - عالمين أدبيين شاعرين. وقد وضع إسحاق علم الموسيقى في الدولة
العباسية وألف فيه وأولع الناس بغنائهما، وقلدهما في فنّهما ولهوهما، ولما مات إبراهيم
رثاه الشعراء بما يدل على أثره فيهم، فمن قائل [من الوافر]:

تولّى الموصليّ فقد تولّت
بشاشات المَزَاهِر والقِيَانِ
وأى بشاشة بقيت فتبقي
حياة الموصلي على الزّمان!
ستبكيه المَزَاهِرُ والمَلاهي
وئسجدُهُنَّ عاتقَةُ الدّنانِ⁽²⁾
ومن قائل [من الطويل]:

ستبكيه أشراف المُلوك إذا رأوا
محلّ التّصابي قد خلا منه جانبُه
وبكيه أهل الطّرف طرّاً كما بكي
عليه أمير المؤمنين وحاجبُه!
ومن قائل [من الخفيف]:

(1) «الجهياري» 396 وما بعدها.

(2) تسعد: تعين على البكاء، ويعني بعاتقة الدنان الخمر.

أصبحَ اللَّهْوُ تحتَ عَفْرِ الشُّرابِ
 إذْ نَوَى المَوْصِلِي فأنْقَرَضَ اللُّدُ
 وبَكَتِ المُسْمِعَاتُ حُزناً عليه
 وبَكَتِ أَلَةُ المَجَالِسِ حتَّى
 ثابوا في مَحَلَّةِ الأَحبابِ
 هوُ بخيرِ الإخْوَانِ والأَصحابِ
 وبكاهُ الهَوَى وصَفُو الشُّرابِ
 رَجِمَ العودُ دَمْعَةَ المِضْرَابِ⁽¹⁾

وبشارُ بن بُرْدَ الفارسيُّ كان إمامَ المُحدِّثين، والقانعَ لهم بابُ التَّهْتِكِ على مِضْرَاعِيهِ، سار شعرُهُ في العراقِ فلا عَزَلٌ ولا عَزَلَةٌ إلا يروى من شعره، ولا نائحة ولا مَغْنِيَةٌ إلا تَتَكَسَّبُ به، ويأتيه النساءُ في بيته فيأخذنَ عنه شِعْرَهُ. ويقول سَوَّارُ بنُ عبدِ اللهِ ومالكُ بنُ دينارٍ: «ما شيءٌ أَدْعَى لأهلِ هذه المدينة (البصرة) إلى الفسقِ من أشعارِ هذا الأعمى!». وكان واصلُ بنُ عطاءٍ يقول: إن من أَدْعَى حَبَائِلِ الشَّيْطَانِ وأغواها لكَلِمَاتِ هذا الأعمى المَلْحَدِ!⁽²⁾. ويقول بشارُ: «عُسرُ النِّسَاءِ إلى مُبَاسَرَةٍ» فيشجَعُ الفِتْيَانُ على الإمعانِ في المِغَازَلَةِ والإلحاحِ في الطَلَبِ⁽³⁾. فلما فَتَحَ هَذَا البَابَ لِحِ فيه من أتى على أثره، سواء في ذلك العربي والعجمي: كَمُطِيعِ بنِ إِيَّاسٍ، وأبي نَوَّاسٍ، وكان لنا من هؤلاء جميعاً أدبٌ داعر، لا يتعَفَّفُ عن العُبْثِ بالغلْمانِ، ولا يَكْتُمِي عن فحشٍ، إن مَلَحَ من ناحيته الفنية، فالذُّوقُ النَّيِلُ لا يَسْتَسِيغُهُ.

نعم؛ في الأدبِ الجاهليِّ خمرٌ تراه في مِثْلِ شعرِ طَرْفَةَ، وفُحشٌ تراه في مِثْلِ امرئِ القَيْسِ «تَقُولُ وَقَدْ مَالَ النَّيِّطُ بِنَا مَعاً» و «ألا عِمَ صباحاً أَيُّها الطَّلُّ البالي»، وكان في الأدبِ الأمويِّ خمرٌ كالذي في شعرِ الأخطلِ. وكان غزلُ مكشوفِ كغزلِ عَمْرٍ بنِ أبي ربيعة. ولكن أين هذا كله من شعرِ بشارِ وصَرِيحِ العَوَّانيِّ ومُطِيعِ بنِ إِيَّاسٍ، وأبي نَوَّاسٍ! قد كان فِجورِ الأوَّلِينَ سادِجاً بسيطاً في ألفاظه ومعانيه كمعيشتهم، وكان فِجورِ الآخرين مَرَكَّباً مُعِيناً في الوصفِ، شاملاً لكلِّ المِظَاهِرِ، ومِشاعِرِ الشَّهْوَةِ، يتخيرُ أقبِحَ اللفظِ لأقبِحِ المعنى.

قد تقول، إن هذا نتيجةٌ طبيعيَّةٌ لسيرِ المَدِينَةِ، فلما تقدَّمتْ بالناسِ حياتُهُمُ الاجتماعيَّةُ، وما يتبعها من تَرَفٍ تقدَّمِ الشَّعْرُ والأدبُ يُسَيرانِ عيشَةَ الترفِ والنِّعيمِ. فما للفرسِ ولهذا؟!

وقد يكون في هذا القول كثير من الصحة، ولكنني أظن أن الأمر ما كان يصل إلى هذا الحد لولا الفرس، فهم الذين دفعوا الناس إلى حياة ترف أيفوها هم وآباؤهم من عهد

(1) «الأغاني» 5: 47 وما بعدها.

(2) «الأغاني» 3: 41.

(3) انظر قصته في ذلك في «الأغاني» 3: 53.

الأكاسرة، وعلموهم كيف يكون الإفراط في طلب الملاذ من طرق فَيَّة أكسبتهم إيَّاهم حضارتهم القديمة - لا من طريق ساذج كالذي يعرفه العرب - هل كان يعرف العرب مجالس الغناء المتقنة، ومجالس الشراب المترفة، وحياة النعيم الناعمة لولا الفرس؟ فعظماء الفرس كالبرامكة وأمثالهم أرشدوا الناس إليها، وقتانوهم كإبراهيم الموصلي غنَّوهم عليها، وشعراؤهم كبشَّار بن بُرد كانوا لسانهم الناطق بها، المحدث عنها! ولو كانت الحياة الأموية امتدَّت وظلت السيادة العربية، ما رأيت تشبيهاً بغلمان، ولا هذا السيل الجارف من القيان، ولما رأيت نعيماً وترفاً وفيراً! ألم ترَ الشام ومصر والأندلس في هذا العصر نفسه - لم تنغمس في الترف كما انغمست العراق وفارس، ولم يكن أديباً ناعماً داعراً كالذي كان في العراق. قد تكون كثرة المال يُصَب في حاضرة الخلافة سبباً للترف في الحياة، والترف في الأدب. ولكنَّ المال وحده لا يكفي لولا العنصر الفارسي الذي كان ينظم كيف يستخدم المال في هذه السبيل.

من الحق أن نقول: إن هذه النزعة إلى اللهو والترف لم تكن نزعةً عامَّة شاملة للفرس، بل كان هناك نزعات أخرى بجانبها، أظهرها ما كان يقابلها من نزعة الزهد. وكان زعيم هذه النزعة في الأدب أبا العتاهية الفارسي أيضاً.

قد كان قبل أبي العتاهية حياة زهد في الجاهلية وفي العصر الإسلامي، وكان قبل أبي العتاهية شعر زاهد. ولكنَّ أبا العتاهية أتى في هذا الباب بما لم يُسبق إليه، وزاد في معانيه زيادة بَشَّار وأبي نَؤاس في أدب اللهو والمجون. وأصح تعبير في ذلك أن تقول إنَّه فُلَسَف الزهد، وملا الأدب العربي - في عصره - بالموت والتخويف منه ومما بعده، واحتقار اللذة، والجد في الهرب منها [من الوافر]:

لِدُوا لِمَمَوْتِ وَاِبْنِوَا لِئَلْحَرَابِ	فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى تَبَابٍ ⁽¹⁾
لِمَنْ نَبِيْنِي وَنَحْنُ إِلَى تَرَابِ	نَصِيرُ كَمَا خُلِقْنَا مِنْ تَرَابِ؟
أَلَا يَسَا مَوْتُ لَمْ أَرْ مِنْكَ بُدَاً	أَتَيْتَ وَمَا تَحْجِيفُ وَمَا تُحَايِي!

* * *

[مَنْ الطَّوِيلُ]	فَمَا نَلْتُ إِلَّا الْهَمَّ وَالْغَمَّ وَالنُّصَبِ
طَلْبُكَ يَا دُنْيَا فَأَعْدَرْتُ فِي الطَّلَبِ	إِلَى لَذَّةٍ إِلَّا بِأَضْعَافِهَا تَعَبِ
فَلَمَّا بَدَا لِي أَنَّنِي لَسْتُ وَاصِلاً	

(1) التباب: الفساد والهلاك.

وأسرعت في ديني ولم أقضِ بُغيتي هربتُ بديني منك إن نفع الهرب
 وشعر لجمهور الناس لا للخاصة، وقال: «إن الزهد ليس من مذهب الملوك، ولا من
 مذهب رؤاة الشعر بها، ولا طُلاب الغريب. وهو مذهب أشعَفُ الناس به الزهادُ، وأصحابُ
 الحديث، والفقهاء، والعامة، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه⁽¹⁾. وقال الميرد: «كان يخرج
 القولُ منه كَمُخْرَجِ النَّسْ قُوَّةً وَسَهولَةً واقْتداراً».

وقد كان لشعره صبغة علمية دينية فلسفية، قال الصولي: «كان مذهب أبي العتاهية القول
 بالتوحيد، وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء، ثم إنه بنى العالم هذه البنيةَ منهما،
 وأن العالم حديث العين والصنعة لا مُخْدِت له إلا الله. وكان يزعم أن الله سيرة كل شيء إلى
 الجوهرين المتضادين قبل أن تُفنى الأعيان جميعاً، وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر
 الفكر والاستدلال والبحث طباعاً⁽²⁾. وكان يقول بالوعيد، وبحريم المكاسب، يتشبع بمذهب
 الزُّيْدِيَّة البُتْرِيَّة المبتدعة لا ينتقص أحداً، ولا يرى مع ذلك الخروجَ على السلطان، وكان
 مجبراً»⁽³⁾.

وعلى الجملة فالشعر الديني الذي كان يحمل لواءه - في ذلك العصر - صالحُ بن عبد
 القُدُوس وأبو العتاهية؛ فيه نزعة ثنوية كان ينزعها الفرس قديماً، وسنرى عند الكلام في
 التصوف أثر الفرس في حياة الزهد، ولكن يمكننا أن نقول الآن: إنه إن كان في نزعة بشار
 الإباحية عنصر مزدكي، ففي نزعة أبي العتاهية الزاهد عنصر مانوي.

وقد كان للفرس أثر كبير في الأدب غير هذا الذي ذكرناه، فقد كانت كتبهم في
 القصص التي نقلت من الفارسية إلى العربية، «ككليلة ودمنة» وهزار إفسانه أساساً من الأسس
 التي بنت عليها الأجيال المتعاقبة ما بين أيدينا من قصص عربي. فابن النديم يروي أن محمد
 بن عبْدُوس الجهشياري صاحب كتاب الوزراء «ابتدأ بتأليف كتاب اختار فيه ألفَ سَمَرٍ من
 أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم، كل جزء قائم بذاته لا يعلّقُ بغيره، وأحضر المسامرين
 فأخذ عنهم أحسن ما يعرفون ويحسنون، واختار من الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات
 ما يحلّي نفسه، وكان فاضلاً فاجتمع له من ذلك أربعمئة ليلة وثمانون ليلة، كل ليلة سمر تام

(1) «ديوان أبي العتاهية» ص 25.

(2) في ذلك يقول [من مخلص البسيط]:

وإنما العلم من قياس ومن عيار ومن سماع

(3) «الأغاني» 2: 128.

يحتوي على خمسين ورقة، وأقل وأكثر ثم عاجلته المنية قبل استيفاء ما في نفسه من تسميه ألف سمر⁽¹⁾.

وضرب آخر من الأدب كان للفرس فيه أثر كبير، وهو باب «التوقعات» ذلك أن الفرس - قبل الإسلام - كانوا يُعْتَوْنَ بالبلاغة عناية كبرى، وكان لهم فيها تأليف كما حكى الجاحظ. وكان من أظهر عنايتهم بالبلاغة والحكم التوقعات. قد كان الفرس - ككل الشعوب - يرفعون إلى ولاة أمورهم أوراقاً تتضمن طلباً لشيء أو شكوى من شيء، نسميها نحن الآن «عرائض» وكانت تسمى عند العرب «قِصَصاً» سميت كذلك على سبيل المجاز، لأن القصة اسم للمحكي في الورقة، فسميت الورقة نفسها «قصة» وكانت تسمى كذلك رقاعاً، لصغر حجمها تشبيهاً لها برقعة الثوب.

كانت هذه القصة ترفع إلى الملك، أو من يليه تبعاً لموضوعها، وتبعاً للمُتَطَلِّم وقدره. وقد جرت عادة الملوك والولاة من الفرس أن يوقعوا على هذه القصص بعبارة بليغة، أو حكمة حكيمة. يُتَخَيَّرُ لها أحسن اللفظ، وأجود المعنى. وتُنْتَقَلُ أثراً من الآثار القيمة، كما يتناقل المثلُّ الجيد. وقد نقل إلى أدبنا العربي الشيء الكثير من توقعات ملوك الفرس، من ذلك، أن رجلاً رفع إلى كسرى بن قباد رقعة يخبره فيها أن جماعة من بطانته قد فسدت نياتهم، وخبث ضمائرهم منهم فلان وفلان، فَوَقَّعَ في أسفل كتابه؛ إنما أملك ظاهر الأجسام لا النيات، وأحكم بالعدل لا بالهوى، وأفحص عن الأعمال لا عن السرائر! ووقع أنوشروان في قصة مجوس: من ركب ما نُهي عنه حيلَ بينه وبين ما يشتهي! ومدح رجل من الخاصة كسرى بن قباد بمدح أطنب فيه وأسهب، وذهب كلُّ مذهب، وكان المدح في رقعة فَوَقَّعَ فيها كسرى «إني للمدح مستصغر؛ لعلمي بأشياء قد مُدِّحْت، وكانت بأن تدم محقوقة» إلخ. إلخ. ولما تحضر العرب وانتشرت بينهم الكتابة، وحرروا مظلهمهم على رقاع - بعد أن كانوا يُشَافِهون بها أمراءهم - كان لهم توقيع. وقد نقلت توقعات في أيام الخلفاء الراشدين وبني أمية، أخشى أن يكون كثير منها كان شفهياً فحوّر إلى توقيع. ولكن قد سال سبيل التوقعات في عهد بني العباس. وكان أكثر الكُتَّاب والوزراء فرساً فساروا فيها على سَنَنِ آبائهم. وكثر ذلك حتى أنشأوا فيما بعد ديواناً أسموه «ديوان التوقيع».

هذا إلى أنه كان للفرس شعر كثير وأمثال كثيرة وأدب كثير، وُضِعَ تحت أعين العرب.

(1) «ابن النديم» ص 304.

قال أبو هلال العسكري في رسالته «التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم»: «للفرس أشعار لا تُضبط كثرةً، ولليونانيين أشعار دون الفرس»، ويقول في موضع آخر: «سمعت أبا بكر بن زُريد يقول: اجتمع في ديوان صالح بن عبد القدوس - وهو رجل من شعرائهم - ألف مَثَل للعرب، وألف مثل للعجم»⁽¹⁾، وترجمت بعض أمثال العجم إلى العربية، مثل: عَفْوُ الْمَلِكِ أَبْقَى لِلْمَلِكِ، حَاطَرٌ مِنْ اسْتَعْنَى بِرَأْيِهِ، الْأَسَدُ يَفْتَرِسُ الْأَرْنَبَ إِذَا أَعْيَاهُ الْعَيْزُ، الْفِرَارُ فِي وَقْتِهِ ظَفَرٌ، امْنَعْ أَحَاكَ مِنْ أَكْلِ الْخَبِيثِ فَإِنَّ أَبِي فَأَعْطَهُ مَلْعَقَةً، مِنْ أَوْقَدَ نَارِ الْفِتْنَةِ احْتَرَقَ بِهَا، لَا تَسْتَبِعْ غَدَاً وَمَا بَعْدَهُ، هُوَ يَطْلُبُ الثَّمَرَ بِلَا شَوْكٍ⁽²⁾.

وكانت هذه المعاني الفارسية تُسرق وتنظم أو تحتذى، يقول بُزُرْجِيهَرُ: «إذا أقبلت عليك الدنيا فأنفق فإنها لا تفي، وإذا أدبرت عنك فأنفق فإنها لا تبقى»، فيقول الشاعر [من الطويل]:

فأنفق - إذا أنفقت - إن كنت موسراً وأنفق - على ما خيلت - حين تُغَيِّرُ
فلا الجود يُفني المالَ والجُدُّ مَقْبِلٌ ولا البخل يُبقي المالَ والجُدُّ مُذْبِرٌ⁽³⁾

ويخطب أردشير لما استوثق له الملك يحرض الناس على الألفة والطاعة، ويقوم بين يديه خطيباً فيقول له: «قد أشرق علينا من ضياء نورك ما عمنا عموم ضياء الشمس، ووصل إلينا من عظيم رأفتك ما اتصل بأنفسنا اتصال النسيم، فجمعت الأيدي بعد افتراقها، والكلمة بعد اختلافها، وألفت بين القلوب بعد تباغضها، وأذهبت الإحن والحسانك بعد استعمار نيرانها»، فيقول خالد بن صفوان مثل هذا المعنى يخاطب والياً: «قدمت فأعطيت كلاً بقسطه من نظرك ومجلسك وصلاتك وعدلك، حتى كأنك من كل أحد أو كأنك لست من أحد»⁽⁴⁾.

وقيل لابن المقفع، لم لا تطلب الأمور العظام؟ فقال: رأيت المعالي مشوية بالمكاره، فاتصرت على الخمول ضناً بالعافية، فأخذته العتايي وقال [من الطويل]:

دعيني تجثني ميتي مطمئنة ولم أنجس همزك تلك الموارد
فإن جسيمات الأمور مشوية بمستودعات في بطون الأساود⁽⁵⁾

(1) مجموعة رسائل طبع الجواب ص 217.

(2) انظر كتاب خاص للعالي ص 11 وما بعدها.

(3) «عيون الأخبار» 3: 179.

(4) «عيون الأخبار» 1: 97.

(5) «محاضرات الأدباء» للأصفهاني 1: 277، وديوانه ص 65. والأساود: الحيات العظيمة.

وينصح طاهرُ بن الحسين الفارسي ابنه عبد الله - لما ولاه المأمون الرِّقَّة ومصر - بكتابه المشهور، ويوصيه فيه بجميع ما يحتاج إليه في دولته من الآداب الدينية والخلقية والسياسية والشرعية والملوكية؛ فتلمح فيه شيئاً كبيراً بينه وبين ما نُقل إلينا من عهد أردشير⁽¹⁾.

ويكتب أبو مسلم الخراساني للمنصور حين أمره بالقدوم عليه: «أما بعد؛ فإنه مما حفظناه من وصايا الفرس أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء»⁽²⁾.



وشيء آخر كان له أثر كبير في الثقافة الإسلامية ذلك ما تنبّه إليه ابن خلدون من «أن حَمَلَة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية»⁽³⁾ إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته»⁽⁴⁾. ويعلّل ذلك بأن العلوم من جملة الصناعات، والصناعات من خصائص الحضّر، والعرب كانوا بدوّاً فكانت العلوم من نتاج الحضّر. والحضّر في ذلك العهد هم العجم، ومن في معناهم من الموالي. ويقول: «فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسيّ من بعده، والزّجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما زُبوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربّي ومخالطة العرب، وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم. وكذا حَمَلَة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم، أو مستعجمون باللغة والمربي، وكان علماء أصول الفقه كلّهم عجماً كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. لم يَقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، وظهر مصداق قوله ﷺ: لو تَعَلَّق العلم بأكناف السماء لَنالَهُ قوم من أهل فارس»⁽⁵⁾.

ونحن نعتقد أن ابن خلدون - مع دقة ملاحظته - قد غالى فيها غلواً كبيراً وبخس العرب نصيبهم في المشاركة. فلئن كان أبو حنيفة النعمان فارسياً فمالك والشافعي وأحمد ابن حنبل عرب، ولئن كان سيبويه فارسياً فشيخه الخليل بن أحمد عربي. وليس كل علماء أصول الفقه

(1) انظر كتاب طاهر بن الحسين في «مقدمة ابن خلدون» ص 254، وانظر عهد أردشير في كتاب تجارب الأمم لابن مسكويه 1: 99 وما بعدها.

(2) «مقدمة ابن خلدون» ص 215.

(3) هذا تعبير يستعمله ابن خلدون كثيراً يريد به سواء في ذلك العلوم الشرعية للعلوم العقلية.

(4) مقدمة ص 477.

(5) «مقدمة ابن خلدون» ص 487.

عجماً كما يقول؛ فواضعه وأول مؤلف فيه الشافعي وهو عربي، وغلواً أن يدعي أن هؤلاء العلماء العرب هم عجم بالعربي، فإن العَرَبِي كان مزيجاً من عرب وعجم.

ولكن مما لا شك فيه أن العجم - وخاصة الفرس - كانوا في جملتهم أقدر على التدوين والتأليف للسبب الذي ذكره ابن خلدون، وهو تعمقهم في الحضارة، ولأنهم مَرَتُوا من قديم على التأليف بلغتهم هم وآباؤهم، فلما دخلوا في الإسلام وتعلموا العربية كان تأليفهم بالعربية سهلاً يسيراً، لأنه ليس إلا احتذاءً للمنهج، وإن اختلف الموضوع واللغة.

- إذن - لا عجب من أن نرى في عصرنا الذي نورخه كثيراً من الفرس، كانوا من السابقين الأولين في تدوين العلوم المختلفة.

فالإمام أبو حنيفة النعمان إمام المذهب، وحماد الراوية جامع المعلقات العشر، وراوي كثير من الشعر الجاهلي، وبشار بن بُرْد أحد المحدثين من الشعراء، وسيبويه الإمام المقدم في النحو وتدوينه، والكساني أحد الأئمة الأعلام في النحو واللغة والقراءات، وهو أحد القراء السبعة، والقراء أروع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، وأبو عبيدة مَعْمَر بن المشنى العالم باللغة والغريب وأخبار العرب وأيامها، وذو النزعة الشعبية، وأبو العتاهية شاعر الزهد، وابن قتيبة المؤرخ الأديب، صاحب التأليف الكثيرة ككتاب «المعارف» و«عيون الأخبار». كل هؤلاء - وغيرهم ممن لم نذكرهم - كانوا فرساً وكان لهم أثر كبير في الثقافة العربية الإسلامية.

قد كان وراء هذه الثقافة الفارسية، وهؤلاء العلماء الفرس قُوَى تحميها وتدفعها. هذه القوى ظاهرة أحياناً وخفية أحياناً، تنطوي على نية خير أحياناً ونية سوء أحياناً، منهم من يريد خدمة العلم، والعمل على نشره، لا يريد بذلك إلا وجه الله والعلم، ومنهم من يريد أن يشيد بالقومية الفارسية، والحط من القومية العربية، بل منهم من يريد الكَيْدَ للإسلام وأهله. ومنهم من يرى أن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها حيث وجدها، ويعمل على إذاعتها. ومنهم من ينشر شعبية، ومنهم من ينشر زندقة، ومنهم من يغلو في التشيع لأهل البيت، وهو يُضْهِرُ السوء للمسلمين. كل هذا الخير وكل هذا الشر كان في النزعات الفارسية، وسيأتي توضيح لبعض ذلك في أبوابه.

يقول الجاحظ في وصف الفرس: «واعلم أن هذه الأحاديث من أحاديث الفرس، وهم أصحاب نفع وتزديد⁽¹⁾، ولا سيما في كل شيء مما يدخل في باب العصبية، ويزيد في أقدار

(1) النفع: الفخر والكبر، والتزديد المغالاة والكذب.

الأكاسرة⁽¹⁾. وقد كان من أعظم من يحمي الثقافة الفارسية، وينشرها «البرامكة» الفُرس، وما لهم من مال وفير، وكرم واسع، يحقق رجاءهم، ويبسط نفوذهم. روى الجاحظ عن ثُمّامة، قال: كان أصحابنا يقولون: لم يكن يُرى لجلّيس خالد (البرمكي) دارٌ إلا وخالد بناها له، ولا ضيعة إلا وخالد ابتاعها له، ولا ولد إلا وخالد ابتاع أمّه إن كانت أمّة، أو آذى مهرها إن كانت حرة، ولا دابة إلا وخالد حمله عليها إما من إنتاجه أو من غير إنتاجه⁽²⁾. وهم مع هذا وذاك مثقفون ثقافة واسعة، وفي الغاية من العلم والأدب والفصاحة؛ يقول سهل بن هارون في وصف يحيى بن خالد البرمكي، وجعفر بن يحيى: «لو كان كلام يُتصوّر دُرّاً، أو يحيله المنطق السّري جوهراً لكان كلامهما، والمنتقى من لفظهما!»، ويحيى بن خالد ينشئ الكتابات للأيّام⁽³⁾، ويتحبّب إلى الناس، ويحبّب النّامَ أولاده. ويقول لولده: «لا بد لكم من كتاب وعمال وأعوان، فاستعينوا بالأشراف، وإياكم وسفلة الناس؛ فإن النعمة على الأشراف أبقى، وهي بهم أحسن، والمعروف عندهم أشهر، والشكر منهم أكثر!»⁽⁴⁾ [من الخفيف]:

ما لقينا من جود «فضل بن يحيى» تركّ الناس كلّهم شعراء!

كان هؤلاء البرامكة وأمثالهم يعملون على نشر الثقافة الفارسية، فالفضل بن سهل الفارسي، الملقب - فيما بعد - بذي الرياستين، ينقل كتاباً من الفارسية إلى العربية ليحيى البرمكي، فيعجب بفهمه وبجودة عبارته، فيدعوه يحيى إلى الإسلام لينال المناصب⁽⁵⁾. وهو بعد أن أصبح ذا الرياستين يبعث بمولاه، وبأحداث من أهله إلى شيخ بخراسان، ويقول لهم تعلموا منه الحكمة، ثم يعرضون ما يعلمهم الشيخ على الفضل بن سهل، فيتبين فيها الأثر الفارسي⁽⁶⁾.

وقد عُرف عن البرامكة إيواؤهم لكثير ممن عُرفوا بحرية الرأي، أو أنهموا بالزندقة. فكانت البرامكة تحسن إلى محمد بن الليث الخطيب، وتقدّمه وكان ممن يرمي بالزندقة⁽⁷⁾. وكان هشام بن الحكم الرافضي منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكي. وكان القيمّ بمجالس

(1) «الحيوان» 7: 56.

(2) «الجهشياري» ص 173 و «تاريخ بغداد» 4: 144.

(3) انظر «الجهشياري» ص 212.

(4) المصدر نفسه ص 215.

(5) المصدر نفسه ص 287.

(6) «زهر الأداب» على هامش المقد 3: 269.

(7) «ابن النديم» ص 120.

كلامه ونظيره، وقد آلف كتباً كثيرة في الخلافة، ومسائل علم الكلام⁽¹⁾.

ومن الحق أن نذكر أن البرامكة لم يشجعوا الثقافة الفارسية وحدها، بل شجعوا كل ثقافة. فابن النديم يروي عند الكلام على كتاب المجسطي في الهيئة، أن أول من عُني بتفسيره وإخراجه إلى العربية، يحيى بن خالد بن برمك، ففسره له جماعة فلم يتقنوه، ولم يرض ذلك فندب لتفسيره أبا حسان، وسلمان - صاحب بيت الحكمة - فأتقناه واجتهدنا في تصحيحه⁽²⁾. كما أنه أمر بتفسير كتاب في الطب، لمنكه الهندي⁽³⁾، وبعث يحيى أيضاً برجل إلى الهند ليأتيه بعقاير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب⁽⁴⁾.

فهؤلاء البرامكة، وإن عُنوا بالثقافة الفارسية؛ فقد عنوا بجانبها كذلك بالثقافة اليونانية والهندية والعربية.

والآن نستطيع أن نختار رجلاً يمثل الثقافة الفارسية خير تمثيل وليكن «ابن المقفع».

ابن المقفع

لسنا نريد أن نبحت في ابن المقفع بحثاً تحليلياً، في مولده وأسرته، ومناصبه التي تولّاها، وعلاقته بالولاة والأمراء. ولا أن نبحت طويلاً في مقدرته البلاغية وأسلوبه، وأثره في أسلوب عصره ومن أتى بعده، فذلك بالناحية الأدبية أشبه. وإنما نريد أن نبحت فيه من ناحية ثقافته الواسعة، وآثاره الخالدة، ومن ناحية أنه نتاج ثقافة فارسية عميقة واسعة، أُلْفِتْ بعد بلقاع عربي، فكان من هذا وذاك أدبٌ جمٌّ، مديدٌ في أكثر معانيه للفرس، وفي أكثر ألقاظه وأساليبه للعربية.



ابن المقفع، فارسي الأصل اسمه «رُوزْبِيَه بن دَاؤُويَه» أبوه من قرية اسمها «جور»⁽⁵⁾، من إقليم فارس ونشأ ابن المقفع بالبصرة في ولاء «آل الأئمة» وهم قوم معروفون بالفصاحة

(1) انظر «ابن النديم» ص 175.

(2) ابن النديم ص 268.

(3) المصدر نفسه.

(4) «ابن النديم» ص 435.

(5) ورد في «الفهرست» «حوز» خطأ وورد الاسم صحيحاً في «الجهشياري».

واللَّسَن، وخالط الأعرابَ وأخذ عنهم. وكان أبوه يدين بمذهب زرادشت، ونشأ ابن المقفع - كما به - زرادشتياً وتقلد الكتابة لكثيرين، فكتب ليزيد بن عمر بن هُبَيْرَة، وكان يزيد والياً على العراق لمَرْوان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، ثم كتب لأخيه داود بن عمر بن هُبَيْرَة، ثم اتصل بعيسى بن علي بن عبد الله بن عباس عم السفاح والمنصور، وكان - إلى هذا العهد - لا يزال مجوسياً، فأسلم على يديه وكتب له، ثم قتل لتشده - على ما يقول كثير من المؤرخين - في كتابة صيغة الأمان التي وضعها ابن المقفع ليوقع عليها أبو جعفر المنصور أماناً لعبد الله بن علي فآفرط ابن المقفع في الاحتياط فيها، حتى لا يجد المنصور منفذاً فيها للإخلال بعهد⁽¹⁾، فعاظ المنصور ذلك فأوعز بقتله.

ولم نجد للمؤرخين سبباً آخر لقتله، إلا ما حكاه الجاحظ: من أن ابن المقفع كان أغرى عبد الله بن علي بالمنصور ففطن له وقتله⁽²⁾. وكان قتله سنة 142 هـ أو 143 هـ أو 145 هـ على خلاف في ذلك⁽³⁾.

نستطيع أن نستخرج من هذا نتيجتين هامتين:

الأولى: أنه لم يقض من حياته في العصر العباسي إلا نحو عشر سنوات، أما بقية حياته فقد قضاها في العصر الأموي، وشهد اضطهاد العرب للموالي، وشاركهم في محنتهم وبؤسهم - أيام الأمويين - ولم يكن مسلماً يُلطف دينه من كرهه للعرب - كما كان شأن المتدينين - فلا بد أن يكون قد أفعم بكره العرب، وشاهد الدعوة العباسية، واشترآك الفرس فيها، وتمنى كما تمنوا أن يرفع عنهم نير الأمويين، وسرَّ كما سرروا باستيلاء العباسيين.

الثانية: أنه نشأ مجوسياً زرادشتياً، وقضى زهرة شبابه في أحضان المجوسية، مثقفاً بثقافتها، ولم يُسلم إلا قبل قتله بضع سنوات، بعد أن تكوّن ونضج، وتقلد الكتابة للكثيرين. وكان قبل إسلامه مستمسكاً بدينه، فلما أراد أن يسلم قال له عيسى بن علي عم المنصور: ليكن ذلك بمحضّر من القواد، ووجوه الناس، فإذا كان الغد فاحضر. ثم حضر طعام عيسى عشية ذلك اليوم، فجلس يأكل ويزمزم - على عادة المجوس - فقال له عيسى: أترمز وأنت

(1) انظر «الجهشياري» ص 110.

(2) انظر ثلاث رسائل للجاحظ ص 47.

(3) لم نرَ فيما بين أيدينا من الكتب القديمة تاريخاً لمولد ابن المقفع وقد ذكر بعض المحنثين أنه ولد سنة 106 وإن صح فيكون قد قتل وهو شاب لم يتجاوز الأربعين.

على عزم الإسلام؟ فقال: أكره أن أبيت على غير دين! فلما أصبح أسلم على يده فسَمي بعبد الله، وستعرض لهذا الموضوع عند الكلام على زندقته.

وابن المقفع من أقوى الشخصيات في عالم الأدب العربي، قوي في خلقه، قوي في عقله وبيعة علمه، قوي في لسانه.

أما خلقه فنبيل وكرم، وتعهد لذوي الحاجات يواسيهم، وتقديرٌ دقيق للصداقة، ومراقبة شديدة لنفسه يحملها على الأجر والأنيل، ورغبة شديدة في إصلاح الراعي والرعية - خلقياً واجتماعياً - إلى ظرف الخاصة، والتمسك بأداب اللياقة، ومراعاة الدقة فيما يتطلبه الذوق.

نستتج هذا مما قصه علينا المؤرخون، ومما نلمحه في كتبه التي بين أيدينا. قال سعيد بن سلم: قصدت الكوفة، فرأيت ابن المقفع فرحّب بي، وقال: ما تصنع ها هنا! فقلت: ركبني دين. فقال: هل رأيت أحداً؟ قلت: رأيت ابن شُبْرَمَةَ فوعدني أن أكون مريباً لبعض أولاد الخاصة. فقال: أف يجعلك مؤدّباً في آخر عمرك. أين منزلك؟ فعرّفته، فأتاني في اليوم الثاني، وأنا مشغول بقوم يقرؤون عليّ - فوضع بين يدي منديلاً فإذا فيه أسورة مكسورة، ودرهم متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم، فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستعنت به⁽¹⁾. ويقول الجهشياري فيه: «كان سرياً سخياً، يطعم الطعام ويتّسع على كل من احتاج إليه، وكان قد أفاد من الكتابة لداود بن عمر مالا، فكان يُجْري على جماعة من وجوه أهل البصرة والكوفة ما بين الخمسمائة إلى الألفين في كل شهر⁽²⁾». ثم هو صديق لعبد الحميد الكاتب، فطلب عبد الحميد ليقتل، وهو معه، فيقول الذين دخلوا عليهما: أيكما عبد الحميد؟ فيقول كل واحد منهما «أنا!» خوفاً على صاحبه، وخاف عبد الحميد أن يسرعوا إلى ابن المقفع فقال: «ترفقوا فإنّ فيّ علامات، ووكّلوا بنا بعضكم، ويمضي بعضٌ يذكر تلك العلامات ففعل ذلك⁽³⁾».

ويصفه الجاحظ فيقول: «كان جواداً فارساً جميلاً، ويدعوه عيسى بن علي للغداء، فيقول: أعز الله الأمير! لست اليوم للكرام أكيلاً، قال: ولم؟ قال: لأنني مزكوم، والرُّكْمَة قبيحة الجوار، مانعة من عشرة الأحرار. ويُعجّب الناس بأدبه، فيسألونه من أدبك؟ فيقول:

(1) «محاضرات الأدباء» 1: 29.

(2) «الجهشياري» 117.

(3) «الجهشياري» 79.

نفسى! إذا رأيت من غيري حسناً أتيت، وإن رأيت قبيحاً أتيت. ويدل الباقي من كنه على باقي ما وصفنا من خلقه.

ثم هو واسع الاطلاع، مضطلع باللسانين العربي والفارسي، نقل خير ما رأى باللغة الفهلوية، إلى اللسان العربي. وهو غزير المعاني إذا كتب، ليست كتابته جوفاء - ككثير من كتابات الناس - يُعْمِن في اختيار المعنى، ثم يعمُن في اختيار اللفظ له، قالوا: «كان قلم ابن المقفع يقف، فقيل له في ذلك، فقال: إن الكلام يزدحم في صدري، فيقف قلبي لتخيره»⁽¹⁾. ويقول محمد بن سلام: «سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان في العجم أذكى من ابن المقفع ولا أجمع»⁽²⁾، وقال جعفر بن يحيى: «عبد الحميد أصل، وسهل بن هارون فرع. وابن المقفع نَمْر. وأحمد بن يوسف زَهْر»⁽³⁾.

وستبين غزارة معانيه، وقوة تفكيره مما يأتي.

آثاره الأدبية

ذكرنا فيما سبق ما ترجم من الفارسية إلى العربية، وما نقله منها ابن المقفع. والآن نذكر آثاره الباقية في أيدينا، وتعرض لها بشيء من التحليل وهي:

1 - «الأدب الصغير».

2 - «الأدب الكبير» أو «التيمة».

3 - «رسالة الصحابة».

4 - «كليلة ودمنة».

«الأدب الصغير» و «الأدب الكبير» - كلمة الصغير والكبير وصف للكتاب وقد شاع استعمال هذا التعبير في ذلك العصر، فقالوا كتاب «الطبقات الكبير» لابن سعد، وأحياناً يحذفون كلمة «كتاب» ويقولون الوصف فيقولون «السِّير الكبير والسِّير الصغير لمحمد بن الحسن

(1) «زهر الآداب» 2: 104.

(2) «رسائل البلغاء» نقلاً عن الزهر.

(3) «رسائل البلغاء».

الشياني» ومن هذا؛ الأدب الصغير والكبير. فليس الصغير والأدب الكبير وصفتين للأدب، ولكن للكتاب المفهوم ضمناً.

والقارئ عبارة ابن النديم يفهم أن الأدب الصغير، والأدب الكبير غير كتاب «اليتيمة» فهي كتب ثلاثة، ولكن كثيراً من الأدباء أطلقوا على الأدب الكبير اسم اليتيمة، أو الدرّة اليتيمة. كذلك يفهم من ابن النديم: أن هذه الكتب الثلاثة ترجمها ابن المقفّع، والمعروف بين الأدباء، والظاهر من تعبيراته أنه ألفها. ونحن نرجح أن الأدب الكبير ليس هو اليتيمة، وأنها كتابان مختلفان لابن المقفّع، ودليلاً على ذلك:

1 - أن ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»، يورد هذين الاسمين في مواضع مختلفة، فيقول أحياناً «قرأت في اليتيمة» وأحياناً «في الأدب الكبير»، وما ينقله عن اليتيمة ليس موجوداً في الذي بين أيدينا مما يسمى اليتيمة⁽¹⁾.

2 - وردت فصول من اليتيمة في كتاب المثور والمنظوم لابن طيفور، لا نجدها فيما بين أيدينا من الأدب الكبير الذي سمي اليتيمة.

3 - قال الباقلاني في «إعجاز القرآن»: «وقد ادعى قوم أنّ ابن المقفّع عارض القرآن، وإنما فزعوا إلى الدرّة اليتيمة، وهما كتابان؛ أحدهما: يتضمن حكماً منقولة توجد عند حكماء كل أمة... والآخري شيء من الديانات». واليتيمة التي بين أيدينا ليس فيها فصول عن الديانات. فالراجح أن الذي بقي لنا هو الأدب الكبير، أطلق عليه خطأ اسم الدرّة اليتيمة.

وأما المسألة الثانية: وهي هل هما مؤلفان أو مترجمان؟ فنفس الكتابين يدلان على أن ابن المقفّع لم يترجمهما حرفياً؛ كما نفهم من معنى الترجمة، وإن كان اعتمد في كثير من المعاني على معاني الأقدمين. قال في «الأدب الصغير»: «قد وَصَعْتُ في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفاً، فيها عَوْن على عمارة القلوب وصِقَالِهَا، وتَجْلِيَة أَبْصَارِهَا، وإِحْيَاءَ لِلتَّفَكِيرِ، وإِقَامَةَ لِلتَّدْبِيرِ، ودَلِيلٌ على محامد الأمور، ومكارم الأخلاق». وقال في «الأدب الكبير» المسمى بالدرّة اليتيمة: «إنّا لم نجدهم - أي الأولين - غادروا شيئاً، يحدّ واصف بليغ في صفته له مقالاً لم يسبقوه إليه، لا في تعظيم الله عزّ وجلّ، وترغيب فيما عنده. ولا في تصغير للدنيا، وتزهيد فيها. ولا في تحرير صنوف العلم، وتقسيم أقسامها، وتجزئة أجزائها، وتوضيح سُبُلِهَا، وتبيين مآخذها. ولا في وجوه الأدب وضروب الأخلاق.

(1) انظر «عيون الأخبار» جزء 1 ص 3 وجزء 2 ص 355 منه.

فلم يبق في جليل من الأمر لقاتل بعدهم مقال، وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور، فيها مواضع لصغار الفطن، مشتقة من جسام حِكَم الأولين وقولهم. ومن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا من أبواب الأدب التي يحتاج إليها الناس».

وكلمة الأدب في الكتابين ليس معناها ما نستعمله الآن فيما يقابل العلم، وإنما يطلقها ابن المقفّع على معنى تهذيب النفس والخلق.

والأدب الصغير - عبارة عن كلمات حكيمة في الأخلاق، لا تحلل النفس والخلق تحليلاً دقيقاً واسعاً مستوفى، ولا تذكر الخلق فتبسط القول فيه، وتذكر وصفه، والسبيل إلى اكتسابه، فذلك بالعقل اليوناني أشبه. ولكنها عبارة عن جمل موجزة أشبه بالأمثال. وهي خطرات، نتيجة تجارب قد صيغت في إيجاز، وفي عبارة رشيقة رقيقة. مثل: «أربعة أشياء لا يُستقلُّ منها القليل: النار، والمرض، والعدو، والذئب».

ومثل «لا تعدّ العُثم غنماً إذا ساق عُرمًا، ولا الغرمَ غرمًا إذا ساق غنمًا، ولا تعتدّ من الحياة ما كان في فراق الأحبة، إلخ».

ونلاحظ في الأدب الصغير أن ليس - في كثير من مواضعه - ارتباط بين حكمه. فهي أشبه برجل أخذ يرصد تجاربَ مختلفة في حالات مختلفة. فكلما عثر على تجربة وضعها، وإن كانت إحدى التجارب الاقتصادية، والأخرى دينية، والثالثة نفسية. أو كرجل يقرأ في كتب مختلفة فكلما توجد كلمة أعجبهت دونها، لذلك ترى كلمة في محاسبة النفس، وبجانبها كلمة في الصديق، ثم كلمة في معاملة الناس بحسب طبقاتهم، ثم في تعادي الرأي والهوى، ثم بعد كثير من الصفحات تجد كلمة أخرى في الصديق، قد كان يحسن أن تكون بجانب الأولى، وهكذا. ثم هو مختلف في طريقة التأليف؛ فأحياناً ينشئ الشيء من غير إسناد، وأحياناً يقول: وقالت الحكماء وأحياناً تجد قبل الحكمة كلمة «وقال»؛ مما يدل على أنه لم يضعها هو في هذا الموضع.

أما «الأدب الكبير» - أو ما سماه الكتّاب بالدرة اليتيمة، فكلمات كذلك ولكنها في مجموعها أطول، وهي مرتبة غالباً، ألّفت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في موضع واحد تقريباً، يدور أغلبها على موضوعين قد استوفى الكلامَ فيهما استيفاءً حسناً، فأولهما: الكلام على السلطان والولادة، ومن يتصل بهما. وقد كان هذا الموضوع يشغل نفسه كثيراً، يتجلى ذلك في أكثر ما كتب، لأن حياته كانت متصلةً به، فقد كتب للولادة، واتصل بهم، وصادقهم وعاداهم. وقد اتصل بالخلاف بين المنصور وأعمامه، وكان ركنًا من أركان هذا

الخلاف ومحراً لوقائمه، ومستشاراً في أمره، ومنغمساً فيه، وقارناً لمثل هذه الأحداث في سير الفرس، و مترجماً لها. فلا عجب إذا أكثر الكتابة فيه، ولا عجب إذا أجاد؛ وقد جمع فيه ماثور الأولين، وتجارب الآخرين، إلى ما منحه الله من دقة نظر، وحسن أداء. وقد استغرق هذا الموضوع القسم الأول من الكتاب. والموضوع الثاني: الصداقة والصديق. وقد كان ابن المقفع يقدّر هذا تقديراً دقيقاً، ويرى في الأصدقاء عماد الحياة، ومرآة النفس، يفضي إليهم وحدهم بينات صدره، ودخائل نفسه، ويضع عندهم وحدهم مكنونات سره، ويضع عنه مؤونة الحذر والتحفّظ. أما غيرهم فيلبس لهم لباساً آخر، لا يلقاهم إلا متحفّظاً متشدداً متحرّزاً. ولأجل ذلك أنقل في شروط الصديق، ونصح بالدقة التامة في اختياره «لأن ذا الرأي لا يُدخّل أحداً من نفسه هذا المدخّل إلا بعد الاختبار والسّبر، والثقة بصدق النصيحة، ووفاء العقل»، وتدل سيرته على أنه آمن بما كتب، ودان به، وسار في حياته على ما كتب من قوانين الصداقة؛ فقد بذل دمه لصديقه عبد الحميد، وبذل ماله لأصدقائه بل لمعارفه، كما فعل مع سعيد بن سَلَم، ومثلُ ابن المقفع في علاقته الدقيقة بين الولاة والأمراء، وما يلاقي في سبيل ذلك من مشكلات وصعاب، وفي عقله البَحّاث، وانتقاله من دين إلى دين، وما يعرض - عادة - في ذلك من شكوك وارتياب. وفي نزعه إلى الإصلاح الاجتماعي، وما يرى حوله من عيوب تتصل أحياناً بالولاة وأحياناً بالخلفاء، ويرى أحياناً وجوب الجهر بالنصيحة، والإرشاد إلى مواطن الضعف وطرق العلاج. مثلُ ابن المقفع في هذه المواقف يحتاج إلى الصديق الذي يصفه، وإلى الشروط التي يشترطها له، يفضي إليه بدخائل نفسه، وفيما يرى من دولة تنهار ودولة تقام، وأسس توضع لا بد أن يشترك في وضعها، ويبيّن عيب القديم والحديث، وما يطمح إليه من إصلاح، وإليه يُفزع في عوامل تضطرم في نفسه بين دين نشأ عليه، وتمكّن من أعماق نفسه، ثم هو يريد أن يتخلى عنه إلى دين جديد له شعائر تخالف شعائر دينه القديم، وله تعاليم تتعارض مع ما أُلّف، هناك يتنازع العقل والشعور، وهناك تتحارب العواطف، وهناك يحار بين علم المنطق الذي ترجمه، والتقاليد التي ربي في أحضانها، فما أحوجه في كل ذلك إلى «الصديق»! وقد أشار فيما كتب إلى كل ذلك، أشار إلى العيوب الاجتماعية، وإلى ظلم الولاة في عصره، وإلى ما يلحق العامة، وإلى النزاع بين الدين والرأي - وقد جرّه الكلام في الصديق إلى الكلام في العدو، وكيف يكون داهياً في حربه ويخفي دهاءه. وكيف يعمل في هلاك عدوّه أو البعد عنه، وفي جار السوء وكيف يصبر عليه، وفي آخر الكتاب يعود إلى جمع حكم متفرقة لا يربطها موضوع.

في الكتابين أثر كبير من الثقافة الفارسية، ففيهما جِكم كثيرة من حكم الفرس، وفيهما بعض نظم الساسانيين في الحكم، وكثيراً ما يقول: «احفظ قولَ الحكيم» و «قالت الحكماء» وهو يقصد حكماء الفرس. وفيها بعض وصايا مأخوذة من عهد أردشير، كالنظام المتعلق بولّي العهد. وفيهما من جِكم «كليلة ودمعة»، إلى غير ذلك. نعم! هناك أثر يوناني في هذه الجِكم مثل قوله: «إنّ العاقلَ ينظر فيما يؤديه وفيما يسرُّه، فيعلم أنّ أحقَّ ذلك بالطلب إن كان ممّا يحب، وأحقّه بالالتقاء إن كان مما يكره؛ أطوله وأدومه وأبقاه، فإذا هو قد أبصر؛ فضّل الآخرة على الدنيا، وفضّل سرور المروءة على لذة الهوى، وفضّل الرأي الجامع العامّ - الذي تصلح به الأنفس والأعقاب - على حاضر الرأي الذي يستمتع به قليلاً ثم يضمحلّ، وفضّل الأكلات على الأكلة، والساعات على الساعة» فإنك تلمح في ثنايا هذا رأي أبيقور، وهو أنه يجب أن يراعي - في تفضيل لذة على لذة - الشدّة والمُدّة، وتفضيل اللذائذ العقلية والروحية على اللذائذ البدنية، إلخ. ولكنّ ابن المقفّع إنما نقل عن الفرس، وإن كانوا قد تأثروا - فيما تأثروا به - بالمذاهب اليونانية. كذلك تلمح في بعض حكمه أشياء إسلامية كقوله: «والدنيا دوّل فما كان منها لك أنك على ضعفك، وما كان عليك لم تدفعه بقوّتك» فهو قريب في لفظه من حديث مشهور، ونرى وجوه شبه عديدة في بعض الحكم بين ما ورد في كتب ابن المقفّع وما ورد عن الإمام عليّ في كتاب «نهج البلاغة». ولكننا يعترينا الشك في كثير مما نسب في «نهج البلاغة» إلى الإمام عليّ. وقد أبنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب، ونرجح أنها نسبت إليه بعد ابن المقفّع في عهد الشريف الرضى ومن قبله. فيمكننا أن نقول إن أغلب استمداد ابن المقفّع في كتبه من الثقافة الفارسية، وقليلاً منها من الثقافة العربية الإسلامية. وأوضح دليل على ذلك: أن الروح الدينية في جِكم ابن المقفّع نادرة جداً قلّ أن تلمسها، على عكس ما ينسب مثلاً إلى الحسن البصري، وما صح من أقوال عليّ عليه السلام. فهي مغمورة بالشعور الديني الإسلامي، أما ابن المقفّع فحكمه مستمدة من تجارب دنيوية، حتى ما يتصل منها بالدين.

رسالة الصحابة

ولاين المقفّع رسالة سميت بالصحابة، وليس يعني صحابة رسول الله - كما هو المشهور في استعمال الكلمة - وإنما عنى صحابة الولاية والخلفاء، وهم من يقرّبهم الأمراء أو الخلفاء وينادونهم، ويجعلونهم موضع السر منهم، ويستشيرونهم في أمورهم. وقد عرض في هذه

الرسالة لهذا الموضوع فسميت الرسالة به⁽¹⁾.

وللرسالة قيمة كبرى فإنها تقرير في نقد نظام الحكم - إذ ذاك - ووجوه إصلاحه، رفعه إلى أمير المؤمنين ولم يسمه، والظاهر أنه أبو جعفر المنصور لأنه يذكر دولة بني العباس وقد استقرت، ويذكر أمير المؤمنين، وقد أهلك الله عدوه وشفى غليله، ومكّن له في الأرض، وآتاه خزائنها. ويذكر أبا العباس (السفاح) ويترحم عليه. وإذا علمنا أن ابن المقفع قتل في عهد المنصور، صح لنا أن نستنج - من ذلك كله - أن الرسالة إنما كتبت للمنصور.

بدأها بمدح أمير المؤمنين بأنه جمع إلى ما عنده من علم الرغبة في السؤال، والاستماع لنصيحة الناصح، وفي هذا ما يشجع ذا الرأي على أن يدلي برأيه.

ثم ذكر موضع الشكوى قبل أن يتولى أبو جعفر المنصور، فوال لا يهتم بالإصلاح، وإن اهتم به فليس له رأي يهديه، أو له رأي ولكن ليس له عزم يُمضي به ما يبتغيه، وأعوان ليسوا على الخير بأعوان، ولهم من المكاة والتفوذ ما يمنع الخليفة من إقصائهم والنيل منهم، وأمة إن أخذت بالشدّة حُميت، وإن أخذت باللين طغت، وأبان أن أمير المؤمنين وفقه الله لمداواة هذه العيوب، واقتلاع هذه الشرور، ثم بدأ بتقريره الذي وضعه.

فأول ما بدأ به شرح حال «الجند» وإذا علمنا أن الدولة في عهد هذا التقرير دولة ناشئة، ولها أعداء كثيرون، وذوو أطماع عديدون، ثم هي واسعة الأطراف، مترامية الأنحاء لا يخلو فيها يوم من قتنة. أدركنا ما للجند من عظيم شأن، وعرفنا السبب في أن جزءاً كبيراً من التقرير كان يدور حول هذا الموضوع. وإذا كان عماد الجند هم الجند الخراسانية، وكانوا هم القائمين بحماية الدولة، وكانوا فرساً، وكان ابن المقفع فارسياً، كان محور كلامه الجند الخراسانية.

مدح جند خراسان بأنه لم يرَ مثلهم في الإسلام، يمتازون عن غيرهم من الجند بالطاعة والعفاف، والكف عن الفساد والذلّ للولاة. ثم شكّا من أمور: أولها: أنه لا بد أن تنظّم أفكارهم، ولا بد لذلك من أن يكون لهم دستور أو قانون، يحيط بكل شيء يجب أن يعرفوه، يبين لهم ما يفعلونه وما يتجنبونه، يحفظه رؤسائهم، ويقودون به عامّتهم. فأما ترك الأمر من غير قانون، لا يعرفون به ما يجب وما يحرم، فداع إلى الفوضى. وشكّا من أن هذا

(1) أورد هذه الرسالة ابن طيفور في كتابه المنثور والمنظوم المخطوط في دار الكتب المصرية ونشرت في مجموعة «رسائل البلغاء» - واستعمال كلمة الصحابة في هذا المعنى معروف في ذلك العصر كما يدل عليه ما ورد في أوائل كتاب الخطيب البغدادي.

جرّ قوماً إلى المغلاة في الأمر بالطاعة لأمر المؤمنين، ووجد في القواد من يقول: إن أمير المؤمنين لو أمر أن تستدير القبلة بالصلاة لسمعنا وأطعنا! وهذا له أثر سيء في النفوس، وقد ساقه هذا القول إلى بحث أوامر أمير المؤمنين وما يطاع منها وما لا يطاع، وذكر المبدأ المشهور «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وقال: إن قوماً فسروا هذا المبدأ تفسيراً معوجاً. والذي رآه ابن المقفع: أن الخليفة يطاع فيما لا يطاع فيه غيره. وبيان ذلك: أن هناك فرائض وحدوداً بيّنها الله، وفي هذا لا يطاع أمير المؤمنين لو أمر أمراً يخالفها. وهناك أشياء كثيرة من شؤون الناس لم يأت فيها نص، بل تركت لعقل الناس واجتهادهم. وهذه متى اجتهد فيها ولاة الأمر ورأوا فيها رأياً وجبت طاعتهم، وليس للناس في هذا إلا الإشارة عند المشورة، والإجابة عند الدّعوة والنصيحة لهم - فرأى ابن المقفع إذن - أن هناك نصوصاً دينية يجب على الناس والولاة أن يطيعوها، وليس لولاة الأمر أن يخالفوا. وهناك مسائل كثيرة لم يرد فيها نص، كإعلان حرب واسترداد جيش وشروط صلح، وتنظيم أمور الدولة حسب الزمان والمكان. وهذه كذلك لا تترك فوضى ولكن للناس أن يشيروا بأرائهم، وعلى أولي الأمر أن يفكروا ويتدبروا، فإذا رأوا رأياً وجب على الناس إطاعته، وإن رأوا فيه نقصاً أو عيباً أو خطأ نصحوا ولاة الأمور بأرائهم.

ثانياً: مما نصح به أمير المؤمنين في شأن الجند، أن يحول بين الجنود وبين إدارة الشؤون المالية. وقد دعاه إلى ذلك الرأي أن الخليفة كان يولي بعض قواده خراج بعض الأقطار فيؤلي قائداً خراج مصر، وآخر خراج خراسان. وبذلك تصبح مالية هذا القطر في يده يحاسب الناس عليها، ويحاسبه الوالي كذلك. وقد علل ابن المقفع رأيه هذا «بأن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة». وهو نظر صائب فإن كثيرين من هؤلاء القواد اعتزوا بسلطانهم وجنودهم، فظلموا الناس. فلما أخذوا على ظلمهم اعتزوا بما في أيديهم من مال، وما تحت طاعتهم من جند. فخرجوا على الدولة، وكانوا سبباً لمصائب لا تحصى.

ثالثاً: مراعاة الكفاية في القيادة، فقد لفت نظر الخليفة - في لطف - إلى أن يعيد النظر في الرؤساء ومرؤسيهم، فكثير من المرؤسين أكفأ من رؤسائهم، فلو ولى القيادة خيارهم، ووضع الجند في منازلهم، حسب كفايتهم لكان من ذلك خيرٌ عظيم.

رابعاً: تثقيف الجند ثقافة علمية وخلقية، فيعنى بتعليمهم الكتابة والتفقه في الدين، كما يعنى بتعويدهم الأمانة والعفة والتواضع، واجتباب الترف في الرّي والعطر واللباس، وما إلى ذلك.

خامساً: تعيين وقت محدّد للجند يقبضون فيه أرزاقهم فإن ذلك أدعى لطمأنيتهم، وأمنع للشكوى والاستبطاء.

سادساً وأخيراً: أن يتقصّى أحوال الجند ويعرف أخبارهم وحالاتهم، وباطن أمرهم، حيث كانوا وأن يعيّن لذلك الثقات الذين يخلصون له، ولا يكتمون عنه شيئاً، وألا يستكثر ما ينفق في هذا السبيل، وإن عظم فإن في ذلك الحزم واستتصال الشر قبل استفحاله.

هذه خلاصة موجزة لوجوه الإصلاح التي اقترحها للجند.

ثم ذكّر أمير المؤمنين بأهل العراق عامّة، وأهل البصرة والكوفة خاصّة وأنهم أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعته ومُعيّنيه، ولأهل العراق من الفقه والعفاف والألباب والألسنة ما ليس في سواهم، ورجاه في العناية بهم والاعتماد عليهم، وقال: إنّه أزرى بأهل العراق؛ أن ولاة العراق - فيما مضى - كانوا أشرارَ الولاة، وأعوأتهم كانوا أشرار الأعوان. فساءت سمعة العراق من أجل هذه الفتنة الضالة، واستغلّ أهل الشام ذلك، فشتعوا على أهل العراق عامّة بما صنعت هذه الفتنة. ولما جاءت دولتكم لم تجد أمامها - من أهل العراق - إلا هؤلاء الظاهرين ممن لا يصح الاعتماد عليهم، فلو نَحَى هؤلاء وأمثالهم، واستقصى الناس وعُرف أهل الفضل، فأسندت الأمور إلى الأكفاء غير المتصنعين لظهر فضلُ العراق وأهله.

ثم عرّض ابنُ المقفّع في تقريره إلى موضوع من أهمّ الموضوعات وأعمقها أثراً في حياة المسلمين، وهو «فوضى القضاء»، فذكر أنّ القضاء فوضى، لا يُرجع فيه إلى قانون معروف، وإنما هو متروك لرأي القضاة واجتهادهم. ونشأ من ذلك صدور الأحكام المتناقضة، حتى في البلدة الواحدة، فنستحلّ دماء وفروج وأموال في ناحية من نواحي الكوفة، وتُحرّم في ناحية أخرى - تبعاً لحكم القاضي - وكل ذلك نافذ على المسلمين. والقضاة نوعان: نوع يزعم أنه يلتزم السنّة (يعني بذلك النص على العموم) وقد تغالى فيما سماه سنّة فكثيراً ما يسفك دماً من غير بيّنة ولا حجة، ويزعم أنه هو السنة، فإذا قيل له: إن مثل هذا الأمر لم يُرقّ فيه دم في عهد رسول الله ﷺ، أو أئمة الهدى من بعده! قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان، أو أمير من بعض أولئك الأمراء! - ونوع يزعم أنه من أهل الرأي فيبلغ به الاعتدالُ برأيه «أن يقول في الأمر الجسيم - من أمر المسلمين - قولاً لا يوافق عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك، وإمضائه الحكم عليه، وهو مُقرٌّ أنّه رأيي منه لا يَحْتَجُّ بكتاب ولا سنة». هذه هي الفوضى - كما شرحها ابن المقفّع - ثم اقترح لها علاجاً، وهو أن يُرْفَع إلى أمير المؤمنين كل الأفضية والمسائل التي يحدث فيها الخلاف، ويُذكر ما يَحْتَجُّ به

كل فريق من المخالفين من نص أو رأي، فيُعَيِّدُ أميرُ المؤمنين إلى هذه الحجج والبراهين، ويختار ما يراه صواباً، ثم يدوّن ذلك في كتاب، وتعمل منه نُسخ تُرسل إلى الأمصار، ويُلزم القضاة بالحكم به، فإذا جدّت حوادثٍ مبيّرة فيها هذا السير، ووجب على كل إمام يأتي بعد أن يُدخل على هذا القانون ما يجدّ وما تدعو إليه الحاجة، وهكذا إلى آخر الدهر.

ويرى «ابن المقفّع» أن ولاة الأمور يجب أن يرجعوا في المسائل المختلف فيها إلى العدل ومصلحة الناس. وليس هناك ما يمنع من ذلك، لأن الأحكام المختلفّة؛ إمّا أن يكون اختلاف القضاة فيها ناشئاً من استنادهم على سنن مأثورة مختلفة، وهذا الاختلاف في السنن دليل على أنها ليست مقبولةً بإجماع، إما لسندها وإما لأنها مجال لتأويلات مختلفة. وحيث إنّ يكون الرجوع إلى العدالة أولى. وإما أن يكون الاختلاف ناشئاً من مُراعاة القياس، وقد أفرط الفقهاء في مراعاة القياس الشكلي، والتزموا به فوقوا في ورطات وأتى ابنُ المقفّع بمثل يهزّيء به قياهم فقال: لو أنك سألت أحدهم أتأمرني أن أضدّق فلا أكذب كذبة أبداً؟ لكان جوابهم نعم! فلو سألت: ما تقول في رجل هارب أراد ظالم أن يقتله فسألني عن مكانه وأنا أعرفه، أصدق أم لا؟ فلو ساروا على قياهم الذي وضعوه لأجابوا بالتزام الصدق مع أن المصلحة والعدالة في غير ذلك، ثم قرر مبدأ قِيماً وهو أن القياس ليس إلا وسيلة لتحقيق العدالة، وطريقاً من طرق الوصول إليه، فمتى رثيت العدالة في غير القياس يجب أن نضحي بالقياس.

فمجمّل رأي ابن المقفّع في إصلاح القضاء؛ وضع قانون رسمي تجري عليه المملكة الإسلامية في جميع أنحاءها، وهذا القانون يُرَجَع فيه إلى ما يُرشد إليه العقلُ في معنى العدالة. وهذا فيما عدا ما ورد فيه نص مجمع عليه - من كتاب أو سنة - فأما ما ورد فيه نص مختلف فيه أو ما كان مبنياً على قياس، فيجب أن يترك إلى ولاة الأمور ينظرون فيه باعتبار واحد وهو المصلحة العامة. والفقهاء ليس لهم وضع قوانين وإنما عليهم أن يجتهدوا في المسائل من الناحية العلمية النظرية، ثم يُدلّون بأرائهم إلى وليّ الأمر، وهو المقنّن وحده.

وهو رأي له قيمته وجاهاته، وهو يتفق في كثير من نواحيه والآراء الحديثة في التشريع، ولو عمل به المسلمون لكان له أثر كبير في الحالة الاجتماعية وخاصة من الناحية القضائية.

ولم تذهب دعوة ابن المقفّع سُدى، فابن سعد في الطبقات يروي عن مالك بن أنس أنه قال: لَمَّا حَجَّ المنصورُ قال لي: قد عزمْتُ على أن أمرَ بكتيبك هذه التي وضعتها فتُسخ، ثم أُبعثَ إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم أن يَعْمَلُوا بما فيها ولا يتعدّوه

إلى غيره، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، ودانوا به فدع الناس، وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.

فلما أتى هارون الرشيد عاودته الفكرة، فروي في كتاب الحلية عن مالك بن أنس قال: «شاورني هارون الرشيد في أن يعلن الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه، فقلت: لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان وكل مصيب».

لم يكن في هذه المحاولة تحقيقاً لكل فكرة ابن المقفع، فقد كان أكثر حرية مما قصد إليه المنصور والرشيد، ولكن كانت خطوة من الخطوات المرسومة لم تُحقق!

ولسنا نجزم أن هذه المحاولات نشأت عن تقرير ابن المقفع، فقد تكون تبلوراً لفكرة عمر بن عبد العزيز في جمع الحديث، فقد كان يرى هذا الرأي. فبتقدم الزمان رُئي جمع الحديث وجعله قانوناً وقد تكون فكرة المنصور والرشيد نتيجة العاملين معاً - فكرة جمع الحديث التي ارتأها عمر بن عبد العزيز، وفكرة تقيين القوانين التي ارتأها ابن المقفع - وهو الذي نميل إليه.



ثم انتقل بعد ذلك إلى تعطيف المنصور على أهل الشام، وقد كان العباسيون ينظرون إليهم نظرة عداوة ومقت، لأنهم كانوا أعوان الأمويين وجندهم المطيع، فاعترف بأن أهل الشام يكرهون العباسيين ولكن ينبغي ألا يؤاخذهم الخليفة بذلك، وألا يطمع منهم في المودة، فعداوتهم طبيعية. فقد كانت الدولة دولتهم والملك لهم، ولكن هذا لا يمنع الخليفة أن يصطنع خيارهم، فهؤلاء لا يلبثون أن ينفصلوا عن أصحابهم في الرأي والهوى؛ ويتبعهم غيرهم، فتسع دائرة المحبة للعباسيين والتودد لهم. كما نصحه ألا ييخّل بالمال عليهم، وأن يُنفق عليهم ما جُمع من بلادهم - بعد استقطاع الحقوق العامة - «إنه إن فعل ذلك رجوت ألا يكون منهم نزوات ولا وثبات على الدولة، فإن فعلوا رجوت أن تكون الدائرة لأمر المؤمنين عليهم إلى آخر الدهر، وقد علمنا التاريخ أن المُلْك إذا خرج من قوم بقيت فيهم بقيت يحنون إلى مجدهم القديم، فيثرون وتكون ثورتهم سبب استصالحهم وتدويخهم».

بعد هذا تكلم في صحابة الخليفة أو ما نسميه نحن الآن «بمعيته» ووجال دولته والمقرين إليه، وقد كرر شكواه من أن هؤلاء كانوا - قبل خلافة أمير المؤمنين - عملوا أعمالاً مفترطة القبح، مفيدة للحسب والنسب والسياسة، داعية للأشرا طاردة للأخيار. ذلك

أن الخليفة كان يقرب أوغاد الناس ويسفلتهم، فهرب الخيار من التقرب للولاء حتى إن قوماً من صلحاء البصرة، - وفيهم ابن المقفع - أتوا دار الخلافة في أيام السفاح، فأبوا أن يزوروا الخليفة، لما يعلمون من بطانته وسوء سيرتهم. وقد سمعنا الناس يقولون: «ما رأينا أعجوبة قط أعجب من هذه الصحابة، ممن لا ينتهي إلى أدب ذي نباهة، ولا حسب معروف، ثم هو مسخوط الرأي مشهور بالفجور». ونزعة ابن المقفع في اختيار الصحابة نزعة أرستقراطية فارسية، فهو يراعي في اختيار الصحابة من وزراء وكتّاب وغيرهم أمرين: أمراً وجيهاً معقولاً، وهو أن يكونوا ذوي رأي أمناء عدولاً. ولكنه لا يشدد في هذا تشدده في الأمر الثاني، وهو أن يكونوا ذوي حسب ونسب ويُفزع كل الفزع أن يرى هؤلاء الصحابة - غير المعروفين بنسب - يؤذن لهم على الخليفة قبل كثير من أبناء المهاجرين والأنصار، وقبل قرابة أمير المؤمنين، وأهل بيوتات العرب. وهو يرى أن الخليفة لا يصح أن يقرب إليه ويجعل من خاصته إلا رجلاً أتى بمكرمة عظيمة، أو رجلاً له ميزة من قرابة أو حُسنِ بلاء، أو رجلاً له من الشرف وجودة الرأي والعمل ما يؤهله لذلك، أو رجلاً ذا نَجْدَة ولكن يجب أن يجمع إلى نجدته حسباً وعفافاً، أو رجلاً فقيهاً مصلحاً يتفنع الناس بفقهه وإصلاحه. فأما من يتخذون الشفاعات وسيلة للقرب من السلطان، فيجب ألا تمكنهم شفاعاتهم من هذه المناصب. ثم إذا اختير الحائزون على الشروط التي ذكرنا، يجب أن يعين لكل منهم اختصاص في عمله لا يتعداه. فلا يكون للكاتب أمر في رُفْع رزق ولا وُضْعِه، ولا للحاجب في تقديم إذن ولا تأخيرهِ».

انتقل بعد هذا إلى الكلام في الخراج، وهو عماد مالية الدولة، ويتعني بالخراج المال المفروض على الأراضي، وقد شكوا من الفوضى فيه كما شكوا قبل من فوضى القضاء، شكوا أن الأراضي - مع اختلافها جودة - ليس مقررأ على كل «وحدة» منها مبلغ معين، ولا سُجِّل ذلك في دفاتر يحفظ أصلها ويُحصَل بمقتضاها. واقترح للإصلاح أن تُمسح الأرض، ويفرض عليها المال المناسب، ويعرف كل مالك ما عليه ويدون ذلك في سجلات تحفظ أصولها في دواوين الدولة. ففي هذا «صلاح للرعية وعمارة للأرض، وحسَم لأبواب الخيانة وعَسَم العمال»، وشَعَرَ بصعوبة هذا العمل مع ضرورته فقال: «إن مؤونته شديدة، ورجاله قليل، ونفعه متأخر، وحَتَم مطالبه في إصلاح الخراج بتخير الذين يتولون هذا العمل، وشدة الرقابة عليهم، والاستبدال بهم عند ظهور خيانة عليهم».

وقد رأينا - بعد عصر ابن المقفع - أبا يوسف يقول في كتابه «الخراج»: «إن أمير

المؤمنين (يعني هارون الرشيد) سألني أن أضع له كتاباً جامعاً، يعمل به في جباية الخراج، والمشور والصدقات والجوالي⁽¹⁾ وغير ذلك - مما يجب عليه النظر فيه والعمل به - وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم... وطلب أن أبين له ما سألني عنه مما يريد العمل به، وأفسره وأشرحه، وقد فسرت ذلك وشرحته⁽²⁾.

فهل كان هذا العمل تحقيقاً لمطالب ابن المقفّع؟ قد يكون ذلك، ولكن مما لا شك فيه أن ابن المقفّع عيّر عن أهم المسائل التي تشغل العقلاء في عصره. فلا عجب أن نرى الكلام فيها كثيراً، وأن نرى كبراءهم يضعون العلاج لتلافيها. كذلك نرى فرقاً كبيراً بين معالجة ابن المقفّع لمسائله وخاصة الخراج، ومعالجة أبي يوسف. فابن المقفّع يعالجها من الناحية العقلية المحضة، وأما أبو يوسف فيعالجها من الناحية الدينية، فهو لا يخطو خطوة إلا يدعمها بسند من كتاب أو سنة أو أثر، وأحياناً بقياس أو استحسان، وهذا يرجع إلى الفرق بين ابن المقفّع وأبي يوسف في المنشأ والمربي والمنصب.

* * *

ثم انتقل ابن المقفّع إلى الكلام في جزيرة العرب من الحجاز واليمن واليمامة وغيرها، وقد كانت موضع يقمة المنصور إذ خرجت عليه، فطلب إليه؛ أن يُعنى بها عناية خاصة، فيتخير لولايتها الخيار من أهل بيته، وأن تسخو نفسه عن أموالها: وكان ابن المقفّع نظر في هذين الأمرين إلى أن جزيرة العرب منبع النبوة، ومصدر الإسلام، وقبلة المسلمين، وقد تولاها ولاة سوء انتهكوا حرمتها، فكانت حاجتها إلى خير الولاة أمس وأوجب. وهي فقيرة ليس فيها خصب العراق، ولا غنى الأمصار. فإذا كانت الأمصار الأخرى تحمل ما زاد من ثروتها إلى دار الخلافة، فخير للخليفة ألا يتبع هذه السنة في جزيرة العرب فيترك لها مالها إن لم يُمدّها بمال من عنده.

وختّم «ابن المقفّع» تقريره ببيان ما للخليفة من أثر عظيم إذا صلح، ذلك أن العامة لا تصلح إلا بصلاح الخاصة، والخاصة لا تصلح إلا بصلاح إمامها، سلسلة يأخذ بعضها بحجز بعض. لأن العامة تقلد خاصتها في شؤونها وتتبعها في سيرها، فإذا كان الخواص من ذوي الدين والعقل كان في ذلك صلاح للعامة، وموقف الخاصة من الإمام موقف العامة من الخاصة «فنسأله أن يعزم لأمر المؤمنين على المراشد، ويحصنه بالحفظ والثبات».

(1) يريد بالجوالي الجزية التي تؤخذ من أهل النعمة.

(2) أول كتاب الخراج لأبي يوسف.

هذه خلاصة وتحليل لرسالة الصحابة، وإن شئت فقل إنها ترجمة لما فيها من أفكار، فقد اعترها من فساد النسخ والتحريف والغموض ما جعل إدراك مراميها بعيد المنال.

ومنها نرى أن ابن المقفع كان ناضج العقل في رسالته قوي الفكر، شاعراً بوجوه الضعف في الدولة، ميالاً إلى إصلاحها، ولو عرفنا أنه قتل ولماً يتجاوز الأربعين من عمره؛ عرفنا قدر نبوغه، وعرفنا أي عقل كبير كان يشغل رأسه.

لم يعالج ابن المقفع ما عالجه من الناحية الدينية، كما عالجه أبو يوسف مثلاً. فإن تربيته لم تكن دينية بل لم يُسلم إلا قريباً، كما ساعده على هذا النوع من التفكير أنه كان فارسياً، وكان واسع العلم بالتاريخ الفارسي، وترجم بعض كتب التاريخ إلى اللغة العربية، فهو يعلم تمام العلم نظم الفرس في الجند والقضاء والصحابة والخراج. وقد مرت هذه الدولة بأدوار كثيرة. وجرّبت تجارب عديدة، واستقر نظامها عهداً طويلاً، وعالجه مصلحون قبله - بأقوالهم وأعمالهم - فكان ابن المقفع ينظر إلى المملكة الإسلامية، وما فيها من نظم ناقصة في بعض نواحيها، ويتقل عقله - بسرعة - إلى قومه الفرس، فيقارن بين ما يرى أمامه، وما أرشده إليه التاريخ الفارسي، فتوجي إليه هذه المقارنة مقترحات الإصلاح وتصطدم هذه المقترحات أحياناً بنظرات رجال الدين، كالذي رأينا من مخالفة رأي الإمام مالك لمقترحات ابن المقفع في تنظيم التشريع والقضاء. ذلك لأن ابن المقفع؛ يتزع إلى تقنين قانون يعتم أنحاء الدولة، كما كان الشأن في فارس، وأن يُحكّم العدالة والمصلحة العامة - فيما لم يرد فيه نص مجمع عليه - وهو أقرب ما يكون إلى النظام الفارسي، والإمام مالك، يرى أن أهل كل مصر وصلت إليهم أحاديث يرون صحتها فيلزمهم العمل بها، وليس من الحق ولا من الدين أن يلزمهم برأي عقلي يخالف ما لديهم من حديث صحيح، أو - على الأقل - صحيح في نظرهم، وابن المقفع، يتكلم في الخراج بمثل ما نقل إلينا عن الأكاسرة، وأبو يوسف يتكلم فيه بالآثار التي صحت عنده. والخلفاء يرون ألا يلجؤوا إلى ابن المقفع، والبرامكة وأمثالهم. وإنما يلجؤون إلى رجال الدين أمثال الإمام مالك وأبي يوسف.

كليلة ودمنة

ليس من قصدنا أن نبحت هنا في كتاب «كليلة ودمنة» ونعرض لأبحاث المستشرقين في أصل الكتاب أمثال «ده ساسي» و«شوفان» و«بيكل» و«فالكونر» و«هزئيل» و«توليدكه» و«جويدي» و«بروكلمان» و«رايث» وغيرهم، فلو استقصينا ما قالوا، وعمدنا إلى مناقشة آرائهم لاحتاج ذلك إلى كتاب بأكمله. ولكننا نوجز القول هنا، فيما يتعلق بموضوعنا، وهو الثقافة الفارسية وآثارها، وابن المقفع وأعماله.

يقول ابن المقفع: إنه نقل الكتاب من اللغة الفهلوية، وقد نقل في أيام كسرى أنوشروان من الهندية إلى الفهلوية، وكان الباحثون في شك من ذلك حتى عثر الأستاذ هرتل Hertel على بعض الأصول الهندية الأولى، كتيبت باللغة السنسكريتية القديمة، كما عثر غيره على بعض أبواب من الكتاب مفرقة. فعثروا في كتاب على باب «الأسد والثور» و «الحمامة المطوقة» و «البوم والغريبان» و «القرود والقائم» و «الناسك وابن عرس»، و عثروا في كتاب آخر على باب «الجُرذ والسُنُور» و «الملك والطائرة فنتزة» و «الأسد وابن آوى»، كما عثروا في كتاب ثالث على باب «ملك الفيران»، و عثروا أيضاً على باب «إيلاذ وإيراخت» و «السائح والصانع» و «ابن الملك ورفقائه»، فجميع هذه القصص هندية الأصل. ولكنهم لم يعثروا إلى الآن - فيما أعلم - على كتاب جمعت فيه هذه القصص كلها يسمى «كَلِيلَة وَدَمْنَة»، أو أي اسم آخر. فهل كان هناك كتاب هندي حوى كل هذه القصص، ألفه مؤلف واحد، ونقله الفرس إلى لغتهم؟ أو أن الفرس نقلوا هذه القصص المتفرقة في الكتب إلى لغتهم، ووحدوها في كتاب وأستندوها إلى مؤلف واحد؟ هذا مجال خلاف لا يزال بين الباحثين.

ويرجحون أن باب «بعثة برزويه» و «باب ملك الجرذان من زيادات الفرس أنفسهم». كما يرجحون أن هناك فصلاً برمتها من زيادات ابن المقفع نفسه، وهي باب «فَرَض الكتاب» و «باب الفحص عن أمر دمنة» و «باب الناسك والضيف» و «باب البطة ومالك الحزين».

وكما يذهب بعضهم إلى أن الباب الأول - وهو مقدمة الكتاب - لعلي بن الشاه الفارسي وضع بعد بن المقفع، ويذهب «ده ساسي» ويوافقه «نولدكه» إلى أن بهنود بن سحوان أو علي ابن الشاه هو «أبو القاسم علي بن محمد بن الشاه الظاهري» الذي يقول عنه صاحب «الفهرست» «إنه من نسل الشاه بن ميكال وكان أديباً طيباً مفاكهاً في نهاية الظرف والنظافة»⁽¹⁾. وقد توفي سنة 302 هجرية.

ولهم أدلة على كل ما ذكرنا يطول شرحها، ويخرج بنا عن الغرض الذي إليه قصدنا.



وقد كان الباعث لابن المقفع على ترجمته - على ما يظهر - ما عهدناه فيه من ميل إلى الإصلاح الاجتماعي، شاهدناه في الأدب الكبير والصغير، ورسالة الصحابة. وكتاب «كَلِيلَة وَدَمْنَة» يشرح بعض هذه النواحي شرحاً وافياً، فهو يتعرض للنصح بعدم الإصغاء إلى الحاسد

(1) «الفهرست» ص 153.

والنِّمَام، ويبين أن هناك جزءاً طبيعياً؛ فعاقبة الخير خير، وعاقبة الشر شر. وينصح بأخذ الحذر من العدو، والاعتماد على الصداقة، إلخ.

ويظهر أن تمتع ابن المقفع في دراسة الحياة الاجتماعية أداه إلى استنكار كثير من الأمور، ورأى أن مُعظمها يرجع إلى حكام عصره، ورأى أن الحرية السياسية غير متوافرة في زمنه، فهو لا يستطيع أن ينقد الخليفة وبطانته نقداً صريحاً. وقد عاش ابن المقفع وقت نزوح فكره في زمن أبي جعفر المنصور، وهو شديد البطش قوي المُنَّة⁽¹⁾، سريع إلى أعمال السيف. وهو - كان - مؤسس الدولة العباسية وواضع نظمها ومحضنها، وكان يرى ألا يمكن تثبيت قواعدهما إلا بإخماد كل حركة تُضعف من شأن الدولة، أو يتوهم فيها ذلك، ويقطع رأس كل مخالف. وكان من ضحايا المنصور كثيرون قتلوا بالظنَّة، وتذرع في قتلهم بالاتهام بالزندقة أو نحو ذلك، وكان ابن المقفع نفسه أحد هذه الضحايا!.

لعل ابن المقفع رأى أن موقفه مع المنصور موقف يبديا مع دبشليم؛ فقد جاء في مقدمة الكتاب: «فلما استوثق له (لدبشليم) الأمر، واستقر له المُلْك طغى وبغى، وتجبّر وتكبر، وجعل يغزو من حوله من الملوك، وكان مع ذلك مؤيداً مظفراً منصوراً، فهابته الرعية. فلما رأى ما هو عليه من الملك والسُّطوة؛ عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء السيرة فيهم، وكان لا يرتقى حاله إلا ازداد عُتُوًّا. فمكث على ذلك برهة من دهره. وكان في زمانه رجل فيلسوف من البراهمة، فاضل حكيم يعرف بفضله. ويُرجع في الأمور إلى قوله يقال له «بيدبا» فلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية، فكّر في وجه الحيلة في صرّفه عما هو عليه، ورذّه إلى العدل والإنصاف إلخ».

فلعل ابن المقفع لم يستطع أن يواجه «المنصور» بأكثر مما واجهه به في رسالة الصحابة، وقد مزج نقدَه بكثير من المدح للخليفة والثناء عليه، ونسب أكثر الشدة التي يراها إلى غيره. ولكن هذا لم يشف عُلتَه، فرأى أنّ أسلم طريقة؛ أن يترجم هذا الكتاب ويزيد فيه ليعمل الكتاب في الخلفاء والرعية؛ ما فعله «كليلة ودمنة» في الهند وفارس، ولعل هذا هو الغرض الرابع الذي أخفاه في مقدمة الكتاب ولم يصرح به. فقد جاء فيها «ينبغي للناظر في هذا الكتاب، أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض: أحدها: ما قصد فيه إلى وضعه على السنة البهائم غير الناطقة؛ ليسارع إلى قراءته أهل الهزل من الشبان... والثاني: إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان، ليكون أنساً لقلوب الملوك، ويكون حرصهم

(1) المنة: القوة.

عليه أشدُّ للترهة في تلك الصور. والثالث: أن يكون على هذه الصورة فيكثر بذلك انتساخه، ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام، لينتفع بذلك المصورّ والناس أبدأً. والغرض الرابع: وهو الأقصى وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة، وسكت عن هذا الغرض الرابع ولم يبينه وهو - من غير شك - غرض ابن المقفّع من ترجمته. والظاهر أن هذا الغرض يمكن تلخيصه: في أنه النصح للخلفاء حتى لا يحدوا عن طريق الصواب، وتفتيح أعين الرعية حتى يعرفوا الظلم من العدل، وحتى يطالبوا بتحقيق العدل. ولم يوضحه ابن المقفّع لأن في إيضاحه خطراً عليه من المنصور، ولعل هذه التزعة فيه كانت من الأسباب في الإيعاز بقتله!

وتدل المقارنة بين ما عثر عليه من الفصول الهندية، والترجمة السريانية القديمة - التي ترجمت من اللغة الفهلوية القديمة نحو سنة 570 م، والتي وجدت في دير في «ماردين» ونشرت سنة 1876 م - على أن ابن المقفّع لم يترجم الكتاب ترجمة حرفية بل حوّر كثيراً في جملة ومعانيه وترتيبه، حتى يتفق والذوق العربي الإسلامي، وذوق المتأدبين في عصره. بل أضاف فصولاً من عنده - كما أشرنا قبل - كباب الفحص عن أمر دمنة، ففيه نفحة إسلامية ظاهرة مثل: «ومن يجزي بالخير خيراً، وبالإحسان إحساناً إلا الله!»، «ومن طلب الجزاء على الخير من الناس كان حقيقاً أن يحظى بالحرمان، إذ يخطئ الصواب في خلوص العمل لغير الله تعالى، وطلب الجزاء من الناس!»، ومثل «لأن تُعَدَّبَ في الدنيا بِجُرْمِكَ؛ خير من أن تعذب في الآخرة بجهنم مع الإثم!»، ومثل «والعلماء قد قالوا - في شأن الصالحين - إنهم يُعرفون بسيماهم»، «وقالت العلماء: مَنْ كَتَمَ حُجَّةً مَيِّتَ أخطأ حُجَّتَهُ يومَ القيامة»، «وقد علمنا أن شهادة الواحد لا توجبُ حكماً»، إلخ. وقد أثبت البحث أن ابن المقفّع كان يحذف جملة من الأصل الفهلوي، ويضع مكانها جملة أخرى توافق مزاج عصره. وقد يضع فصلاً كاملاً. ولعل هذا هو السبب فيما حكاه ابن خلكان من أن الكتاب مختلف في هل هو ترجمة ابن المقفّع أو تأليف له.

وترجمة ابن المقفّع نفسها قد دخل عليها كثير من التغيير على توالي العصور بدليل (1) اختلاف النسخ التي بين أيدينا اختلافاً كبيراً. (2) وإنا نجد ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار ينقل بعض قطع من «كليلة ودمنة»، وهي تخالف في عباراتها ما بين أيدينا من الكتاب. (3) ونرى في النسخ التي وصلت إلينا من كتاب «نتائج الفطنة»، في نظم «كليلة ودمنة» لابن الهبّارية اختلافاً في ترتيب الأبواب، وليس فيه «باب الحمامة»، ومالك الحزين» وسمى فيه «باب إيلاذ وبلاذ» و«هيلار وبيلاز» مع اختلاف في سياق المثل، إلخ.

وقد كان لكتاب «كليلة ودمنة» أثر كبير في الأدب العربي، وفي غيره من الآداب. وعني الناس به عناية كبرى، وحذوا حذوه. من ذلك أن كثيرين نظموه، نعرف منهم أبناً الألاجي، ولكن لم يصل إلينا من نظمه إلا القليل. ثم نظمه ابن الهبّارية في كتابه «نتائج الفطنة» ويذكر ابن الهبّارية في ترجمته أنها خير من ترجمة أبان⁽¹⁾. وله نظم ثالث اسمه «در الحكم في أمثال الهنود والمعجم» أكمله عبد المؤمن بن الحسن الصاغاني⁽²⁾.

وحذا حذوه كتّاب كثيرون، فابن الهبّارية ألف على منواله كتاب «الصادح والباغم»⁽³⁾. وكذلك ألف على منواله كتاب «سلوان المطاع في عُدوان الطباع» لأبي عبد الله محمد بن أبي قاسم القرشي المعروف بابن ظَفَر المتوفى سنة 598 هـ صنّفه لبعض القواد بصقلية⁽⁴⁾. وكذلك ألف على هذا النسق ابن عَرَبْشاه كتابه «فاكهة الخلفاء، ومناظرة الظرفاء»⁽⁵⁾. وكتابه «مرزيان نامه» الذي ترجمه من الفارسية⁽⁶⁾.

ويذكر «كشف الظنون» أن أبا العلاء المعريّ ألف كتاباً اسمه «القائف» على مثال «كليلة ودمنة» وهو في ستين كراسة ولم يتم، وأن له كتاب «منار القائف» يتضمن تفسيره في عشرة كراريس⁽⁷⁾.

وفي رسائل «إخوان الصفا» رسالة في المناظرة بين الحيوان والإنسان لا تخلو من لون من «كليلة ودمنة»، بل يظن «جولدزبير» أن اسم «إخوان الصفا» مقتبس من «كليلة ودمنة» إذ ورد الاسم في أول فصل «الحمامة المطوقة».

وعلى كل حال فقد أدخل هذا الكتاب على الأدب العربي القصص على السنة الحيوانات - نعم كان للعرب قبله شيء من ذلك كالذي ورد من أمثالهم، أن الأرنب التقطت تمرة، فاختلسها الثعلب فأكلها، فانطلقا إلى الضب، فقالت الأرنب: يا أبا الحصين! قال: سمياً دعوت، قالت: أتيناك لنختصم إليك، قال: عادلاً حكيماً. قالت:

(1) طبع نظم ابن الهبّارية في الهند وبيروت.

(2) وهو في مكتبة فينا.

(3) طبع في بيروت ومصر.

(4) وقد طبع في تونس وبيروت.

(5) انظر كليلة ودمنة في دائرة المعارف الإسلامية، و «عيون الأخبار»، و «كشف الظنون»، وتولدك.

(6) طبع في مصر.

(7) جزء 2: 610.

اخرج إلينا، قال: في بيته يؤتى الحَكَمُ. قالت: إني وجدت تمره، قال: حلوة فكليها. قالت: فاختلسها مني الثعلب، قال لنفسه: بَقَى الخَيْرَ. قالت: فلطمته. قال: بحقك أخذت. قالت: فلطمني، قال: حر انتصر. قالت: فاقض بيننا، قال: قد قضيت! وورد في القرآن الكريم: ﴿كَأَنَّ نَمْلَةً يَأْتِيَهَا أَنْتَمَلُ أَدْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ﴾ [النمل: 18] وقال في الهدهد: «فقال أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ تُحَظْ بِهِ». ولكن كان لكتاب «كليلة»، أثر من ناحية تفصيل القِصص على أسنة الحيوانات تفصيلاً طويلاً، ووضع الحكم والأمثال والعِظَة على ألسنتها، وتبين الحاجة الشديدة إلى هذا النوع في عصور الاستبداد. يوم كان الملوك والحكام يضيّقون على الناس أنفاسهم، فلا يستطيع ناقد أن ينقد أعمالهم، ولا واعظ أن يومئ بالموعظة الحسنة إليهم. ففشا هذا الضرب من القول والقصص، يقصدون فيه إلى نصح الحكام بالعدل وكانهم يقولون: إذا كانت الحيوانات تمقت الظلم وتحقق العدل فأولى بذلك الإنسان! وإذا كانت الولاة والرؤساء تأخذهم العزة بالإثم، ويستعظمون أن يُصرّح لهم بنصح أو نقد، فلا أقل من وضع النصيحة على لسان البهائم! وإذا كان في التصريح تعريض الحياة للخطر، ففي التلميح نجاة من الضرر.

وإنما ذكرنا كتاب «كليلة ودمنة»، وما كان له من أثر في الثقافة الفارسية، ولم نذكره فيما يأتي من الثقافة الهندية لسببين:

1 - أن اللغة العربية إنما تلتقت الكتاب من الأصل الفهلوي الفارسي ولم تتلقه من الأصل الهندي، ومُترجمه الذي كساه حلّة من البلاغة العربية حبّته إلى الناس، هو ابن المقفّع الفارسي.

2 - أن الفرس - وخاصة ابن المقفّع - زادوا فيه زيادات كثيرة - كما أبّنا من قبل - وإن كان من الحق أن نقرر هنا ما للهند في هذا الكتاب من فضل، هو فضل واضح الأساس وصاحب الفكرة.

زندقة ابن المقفّع

اشتهر رمي ابن المقفّع بالزندقة، ومن أقدم النصوص في ذلك ما حكى عن الجاحظ: «أن ابن المقفّع ومُطيع بن إياس ويحيى بن زياد كانوا يتهمون في دينهم» ويروون أن المهدي قال: «ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفّع»⁽¹⁾. ويروي الجهشيارى أن سفيان بن

(1) «ابن خلكان» 1: 211.

معاوية لما أراد قتله - لما بينهما من عداوة شخصية وإيعاز المنصور - قال له: «والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة!»⁽¹⁾، ثم تناقل الناس هذا القول وزادوا فيه. وأصبح من المسلّم لديهم زندقته، وكلهم يتداولون الحكاية المشهورة أنه مر بيت من بيوت النار، فتمثّل بقول الأحوص [من الكامل]:

يا بيتَ عاتِكَةَ الذي أتَعَزَّلُ حَذَرَ العِدَى وبه الفؤادُ مَوَكَّلُ
 إنني لأمنحك الصُّدودَ وإنَّني قَسَمًا إِيكَ مع الصدود لأُمَيَّلُ⁽²⁾

وزاد من أتى بعدُ كالقالباني، والقاضي عياض اتهامه بمعارضته القرآن الكريم!

ونحن نعلم من حياة ابن المقفّع أنه قضى أكثر حياته، وهو مجوسي ظاهراً وباطناً، ولم يسلم إلا وهو كاتب عيسى بن علي، ولم يعمر بعد إلا سنين قليلة، وهو من غير شك لا يؤاخذ على زندقته، وما ألف فيها - إن كان قد ألف - قبل أن يسلم. وإنما يؤاخذ على ما ألف أو قال بعد إسلامه، فالإسلام يُجِبُّ ما قبله. ولم ينص هؤلاء الرواة على أنه قال، أو ألف كتاباً في الزندقة بعد إسلامه إلا عبارة سفيان بن معاوية، وهو متهم لما بينهما من عداة شخصي، سببه أن ابن المقفّع كان يحقره ويزدره، وإلا ما روي من تمثله ببيتي الأحوص. وقد بالغوا في الفحص عما يشتم منه زندقته، ورموه به حتى فيما ليس فيه زندقة. فقد روى أبو تمام في ديوان الحماسة لابن المقفّع أبياتاً له في الرثاء وهي [من الطويل]:

رُزُّنَا أبا عَمِرٍ ولا حَيٍّ مِثْلُهُ فَلِلَّهِ رَبِّبِ الحادِثاتِ بَمَنٍ وَقَعُ
 فإنْ تَكُ قد فارَقَتْنَا وترَكَّتْنَا ذُوِي حَلَّةٍ ما في انسدادِ لها طَمَعُ
 لقد جَرَّ نَعْمًا فَفَقَدْنَا لكَ أَنَا أَمِنًا على كل الرزايا من الجَزَعِ

فقال ثعلب: «البيت الأخير يدل على مذهبيم في أن الخير ممزوج بالشر، والشر ممزوج بالخير»، وأنا أقول لثعلب: هلا قرأت قوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكِبَرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا» [البقرة: 219] ! الحق أن ثعلباً وأمثاله تعاملوا عليه كثيراً.

وقد أخرجت «مؤسسة كاتباتي» للأبحاث عن تاريخ الإسلام وحضارته كتاباً نشره الأستاذ «ميكائيل أنجلو جويدي» سنة 1927 م عنوانه «كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفّع - عليه لعنة الله - للقاسم بن إبراهيم، عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم».

(2) ديوانه ص 166.

(1) «الجهشباري» 114.

وهذا القاسم بن إبراهيم كما في «عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب» هو القاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب، كان يكنى أبا محمد، وكان يقيم في جبال الرّسّ ولذا عرف باسم قاسم الرّسّي» وقد مات القاسم سنة 246 هـ أي بعد ابن المقفّع بنحو قرن. وكتاب القاسم كامل ولكن كتاب ابن المقفّع لم يذكر كله بنصه، وإنما ذكر المؤلف فقراً منه تمهيداً للرد عليها. ويقع النص العربي في خمس وخمسين صفحة، ثم ترجمه الأستاذ جويدي إلى اللغة الإيطالية، وعلّق عليها وقدمه بمقدمة تبحث في الكتاب. وهذه الفِقر التي تنسب إلى ابن المقفّع تدلنا على غرض الكتاب ومنحاه ولغته.

ونحن نشك كل الشك في نسبة الأصل لابن المقفّع والرد للقاسم من وجوه:

فأما الشك في نسبة أصل الكتاب لابن المقفّع:

1 - من الناحية الفنية: فأسلوب الكتاب غير الأسلوب المعروف لابن المقفّع، والذي تبيّنه من الأذنين ورسالة الصحابة و «كليلة ودمنة». ففي كل هذه الكتب لا يعمد إلى السجع إلا ما جاء عفواً، أما في هذا الكتاب فيتعمد السجع أحياناً تعمداً كقوله: «لأنّ كونه شيء لا من شيء لا يقوم في الوهم له مثلاً، وما لا يقوم في الوهم له مثلاً فمحال»⁽¹⁾، هذا إلى أن العبارة نفسها من نوع التعبير الفلسفي، الذي لم يعرف إلا بعد زمن ابن المقفّع.

2 - يستهزئ هذا المؤلف بالتعبير بأن الله يدّين، وبالاستواء على العرش، وبأنه قاب قوسين أو أدنى، ويحمل هذه التعبيرات على ظاهرها. ونحن نعلم أن ابن المقفّع كان ضليعاً في اللغة العربية، حتى قال الأصمعي: «قرأت آداب ابن المقفّع فلم أر فيها لحناً إلا قوله: (العلم أكثر من أن يحاط بالكلّ منه فاحفظوا البعض)⁽²⁾». وألّف ابن المقفّع في الكلام - كما حكى الجاحظ - وتعرّض للمعتزلة، فمن البعيد جداً أن يفهم ابن المقفّع من اليد والوجه والاستواء على العرش المعاني الحقيقية الظاهرية.

3 - إذا نحن استثنينا أول الرسالة، وهو قوله: «باسم النور الرحمن الرحيم» وجدنا الرسالة كلها ليست تأييداً لمذهب ماني، ولا لمذهب زرادشت أو مزدك؛ وإنما هي دعوة إلى الإلحاد المطلق، فهو يهزأ بعلاقة الله بالإنسان، وكيف انقلب عليه خلقه وهم عمّل يديه!

(1) ص 44.

(2) «المزهر» 2: 86 وموضع اللحن في نظر الأصمعي إدخال آل على كل وبعض.

وكيف قتل أعداؤه أنبياءه ورسله! وكيف أمراض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم! وكيف يأمرك بالإيمان بما لا تعرف، والتصديق بما لا تعقل! وكيف صارت الغلبة للشيطان فتبعه الناس إلا أقلهم! الخ. وهي كما ترى ليست مطاعن في الإسلام وحده؛ وإنما هي طعن في كل دين، ومنها الديانة الثنوية. ونحن نعلم من تاريخ ابن المقفع؛ أنه كان يستمسك بدينه، ولما اعتزم الإسلام أبى أن يبيت ليلة على غير دين، وسواء أكان إسلامه حقاً أم ظاهراً فقط فليس من طبيعته الجرح على دين ما أن يهاجم الأديان كلها بهذه اللغة.

4 - إنا لم نجد فيما بين أيدينا من الكتب، وخاصة في الكتب التي ألقت في العصور الأولى كالمسعودي، وفهرست ابن النديم من نسب لابن المقفع كتاباً كهذا، وهو حريٌّ بأن يُنص عليه، لأنه يهيج شعور المسلمين، ويحملهم على الرد عليه، ودفع مطاعنه.

وأما شركنا في نسبة الرد للقاسم بن إبراهيم فمن وجوه كذلك:

أولها: من الناحية الفنية، فقد علمنا أن القاسم في النصف الأول من القرن الثالث، والكتاب من أوله إلى آخره كله مسجوع، متكلف السجع. ونحن نعلم أن هذا العصر «عصر الجاحظ» لم يتكلف فيه سجع، ولم تؤلف فيه كتب مسجوعة كلها، وإن تكلف فيه سجع ففقرة أو فقرتان، فأما كتاب كله سجع، فهذا ما لا نعرفه في هذا العصر، هذا إلى إسفاف في السجع، ورداءة في التعبير كقوله: «فالإنس والخلق ليس بينهما عندكم خلاف، والأعيان والأعراض فقد تجمعهما الأوصاف»⁽¹⁾.

ثانيها: ترجم ابن النديم «الفهرست» للقاسم بن إبراهيم، وعدّد كتبه، وهي كتاب «الأشربة»، وكتاب «الإمامة»، وكتاب «الأيمان والندور»، وكتاب «سياسة النفس»، وكتاب «الرد على الرافضة»⁽²⁾ وهذه هي كل كتبه التي ذكرها ولم يذكر منها رداً على ابن المقفع.

هذا يجعلنا نخالف ما ذهب إليه الأستاذ «جويدي» من ترجيحه صحة نسب الكتاب والرد عليه.



وبعد فالقارىء لكتب ابن المقفع وتاريخه، يخرج منه على أديب تُقف ثقافة واسعة فارسية وعربية، ينزع نزعة قوية لقومه من الفرس، وتُحيي أمته بنشر آدابها، وسياستها

(1) ص 7.

(2) ص 193.

وتاريخها، ويرى عيوب النظم الاجتماعية في عصره فينادي بإصلاحها، بتطبيق الصالح من النظم الفارسية، ثم هو نبيل شريف النفس يسترعي بنبئه وأدبه أنظار الناس. فيروي الأصمعي أن ابن المقفع سئل: «من أدبك؟ قال: نفسي، إذا رأيتُ من غيري حسناً أتيتُه وإن رأيتُ قبيحاً أبيتُه». ثم إن نبئه وعلو خلقه أتيا من طريق الفكر والفلسفة، لا من طريق الدين، ورجال الخلق قد يكون خلقهم تديناً، وقد يكون خلقهم تفلسفاً. فأخلاق الحسن البصري العالية - مثلاً - مبعثها الدين، يتجلى ذلك في جگمه وأقواله وسيرته. فهو يَضُقُّ ويُحَسِّنُ ويعدل لأن الله أمر بالصدق والعدل والإحسان. أما ابن المقفع فباعثه الخُلُقِي فلسفي يَضُقُّ لأن في الصدق شرفاً ورفعة، ولو لم يأمر به دين لكان في نفسه حَسَناً يظهر ذلك في حكمه، فقل أن يستند في قوله إلى آية أو حديث، وإنما يعلل ذلك تعليلاً عقلياً، فهو رجل مدني وعالم مدني، لا رجل دين ولا عالم دين. يتجلى في أقواله إيمان بالله، وإيمان بدين؛ لكن لا يتجلى فيها إيمان بتفاصيل دين.

فلو سئلنا: ما - كانت - منزلة الإسلام من قبله؟ فخير ألا نحاول الإجابة، فنحن لا نستطيع الحكم - في هذا - على من هم تحت سمعنا وبصرنا، فكيف بمن باعدت بيننا وبينه القرون، وانغمس في السياسة وأحزابها، وحارب وحورب بها! فلنكله إلى الله فإله وحده خير الحاكمين.



إذاً - كانت الثقافة الفارسية عنصراً قوي الأثر في ذلك العصر: في الشعر، في الأدب، في الحكم، في القصص، في الخرافات والأوهام، في العادات والتقاليد، في نظم الحكم، في دُعاة الإصلاح، في رجال اللهُو والغناء، في الديانات ومذاهب المتكلمين، في رجال العلم والتدوين، في قصور الخلافة، في الخاصة والعامة. وكان لهذا العنصر حُماةً ودُعاةً يعملون كثيراً بداعي العصبية القومية، وأحياناً بداعي الخير والإصلاح، وكان لكثير من هؤلاء الدعاة مناصبٌ تمكّنهم من بسط نفوذهم، وحماية دعوتهم، سراً إذا دعت الحال، وجهرًا إن أمكن الجهر. ولم يكن ابن المقفع إلا زعيماً من زعمائها العديدين، وأبطالها البارعين. ولم تنتشر دعوتهم في لين وهوادة، بل قُوومت من عناصر أخرى في شدة وعنف، قاومها العرب إذ أحسوا الخطر، وقاومتها الأجناس الأخرى دفاعاً عن قوميتها، وكان صراع لغوي وديني، وصراع عادات وتقاليد، وصراع علمي. وكان النصر في بعض الميادين لهذا، وبعضها لذاك، كما سنبينه في الكلام على امتزاج الثقافات إن شاء الله.

الفصل الثاني

الثقافة الهندية

قديماً عَرَفَ العربُ «الهند» في جاهليتهم واتفقوا بهم تجارياً، وأولعوا بالعود الطيب الذي يجلب من الهند، فقال عديُّ بن الرِّقَاع [من المديد]:

رُبَّ نَارٍ يَتُّ أَرْمُقُهَا تَقْضِمُ الهِنْدِيَّ وَالْعَارَا⁽¹⁾

قالوا إنما عَتَى بالهنديّ العودَ الطيب الذي من بلاد الهند. كما أولعوا بالسيوف الهندية، وسموا السيف المطبوع من حديد الهند؛ المُهَنْد، وقالوا: سيف مُهَنْد وهِنْدِي وهِنْدُوَانِي إذا عمل ببلاد الهند وأحكم عمله، واشتقوا منه فقالوا: هَنْدُ السَيْفِ إذا شَحَذَهُ، وقال قائلهم: «كَلَّ حَسَامٌ مُحْكَمَ التُّهْنِيدِ»، قال الأزهري: والأصل في التهديد عمل الهند⁽²⁾. وسموا كثيراً من نسايتهم «هنداً»، كما سما «هند الهنود» ولا أدري هل أصل التسمية هذه البلاد.

ولما فتح المسلمون فارسَ والعراقَ فكَّروا في الهند، فيحدثنا البلاذري: «أنه لما ولي عثمانُ بن عفان، وولي عبد الله بن عامر بن كَرِيْزَ العراق كتب إليه أن يُوجِّهَ إلى ثغر الهند من يَعْلَمَ علمه وينصرف إليه بخبره، فوجه حَكِيمَ بن جَبَلَةَ العَبْدِيَّ، فلما رجع أوفده إلى عثمان فسأله عن حال البلاد فقال: يا أمير المؤمنين! قد عرفتها وتنحَّرتها. قال: فصفها لي. قال: ماؤها وسَلُّ، وثمرها دَقْلٌ⁽³⁾، ولصُّها بَطْل. إن قلَّ الجيش فيها ضاعوا، وإن كثروا جاعوا. فقال له عثمان: أخابر أم ساجع؟ قال: بل خابر، فلم يُغْزِها أحداً⁽⁴⁾. وتتابع المسلمون يغزونها، ويصيرون منها الغانم، حتى وجه الحجاجُ محمدَ بنَ القاسمِ التَّقْفِيَّ إلى الهند في أيام الوليد ففتح جزءاً عظيماً منها، وهو المسمى بالسند سنة 91 هـ، ففتح دَبَيْلَ «Daibul» و«نيرانكوت» المسماة الآن «بجيدر آباد» وسار إلى «رَاوَر» وأخيراً فتح «مُلْتَان» وكان محمد بن القاسم قائد الجيوش وفتح هذه الفتوح فتى شاباً لم يتجاوز العشرين. قال فيه القائل [من الكامل]:

(2) «لسان العرب».

(1) ديوانه ص 80.

(3) الرشل: القليل. والدقل: أردأ التمر.

(4) البلاذري ص 438.

لمحمد بن القاسم بن محمد
يا قُرْبَ ذلك سُؤْدُداً من مَوْلِدا!

إنَّ المروءة والسَّمَّاحة والسَّنْدِي
سَامَنَ الجَبِيوشَ لِسَبْعِ عَشْرَةَ حِجَّةً
وقال فيه آخر [من الكامل]:

سَامَنَ الرَّجَالَ لِسَبْعِ عَشْرَةَ حِجَّةً
وَلَدَاتُهُ عن ذاك في أشغال!

وقد غنموا مغانم كثيرة، وسبوا سبياً كثيراً، انتشر كشأن السبايا في المملكة الإسلامية، وأصبح الجيل السندي عنصراً من العناصر المكوّنة للأمة الإسلامية. حدّث الأغانِي قال: «بعث الجنيد بن عبد الرحمن المرّي إلى خالد بن عبد الله القسري بسبي من الهند بيض، فجعل يهب - كما هو - للرجل من قریش، ومن وجوه الناس، حتى بقيت جارية منهن جميلة كان يدخرها وعليها ثياب أرضها: فوطتان؛ فقال لأبي النجم: هل عندك فيها شيء حاضر وتأخذها الساعة؟ قال: نعم أصلحك الله⁽¹⁾؛ ثم قال فيها رَجَزَهُ المشهور الذي مطلعُه:»

عَلِقْتُ حُوداً من بَنَاتِ الرُّطِّ⁽²⁾

وفي عصرنا الذي نورخه تبعت السند للعباسيين، وولى أبو جعفر المنصور هشام بن عمرو الثعلبي عليها سنة 142 هـ فتوسع في الفتح شمالاً، ففتح «كابل» و «كشمير» وأصاب سبياً وريقاً كثيراً. واتصلت العلاقات التجارية بين السند والمملكة الإسلامية، فكان يأتي منها العود والسكر، والغاب الهندي⁽³⁾.



وما تم الفتح حتى رأينا الحركة العلمية تتبعه، فكان بعض الفاتحين أنفسهم من العلماء، فالربيع بن صبيح البصري أشهر المحدثين، وأولهم تدويناً للحديث، كان في الجيش الذي سيّره المهدي سنة 159 هـ لغزو الهند وبهامات⁽⁴⁾. وقد ترجم الذهبي لبعض المحدثين في السند في كتابه «تذكرة الحفاظ»⁽⁵⁾. وهكذا لم يكن الجيش الإسلامي فاتحاً فقط، بل كان - أيضاً - ناشراً للدعوة ومعلماً.

(1) «الأغانِي» 9: 79.

(2) الرط: جبل من الهند معرب «جت» ويطلق الآن على سكان إقليم البنجاب.

(3) «المسالك والممالك» لابن خردادبه ص 62.

(4) انظر «ابن الأثير» 3: 17.

(5) جزء 2 ص 65 و 256.

ومن ناحية أخرى سرعان ما رأينا الموالي الذين جُلبوا من الهند، وغنموا في الحرب ووزعوا على الجند؛ ينبغ منهم ومن أولادهم الشعراء وعلماء اللغة والمحدثون. فمن الشعراء كان أبو عطاء السندي، وهو شاعر من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، وكان أبوه سندياً لا يَفصح، ونشأ ابنه في المسلمين شاعراً كبيراً، وإن كان في لسانه لُكنة شديدة ولُثغة، كان يقول في مرحبا «مرهبا» وفي حياكم الله «هياكم الله» وفي الرُّج «الرُّز» وفي جرادة «زراة» وفي الشيطان «سيطان» وفي أظن «أزن» حتى اضطر أن يتخذ له غلاماً ينشد شعره تحامياً من أن ينشده بلسانه وهو القائل [من الخفيف]:

أعوذتني الرواة يا ابنَ سليم
وَعَلَا بالذي أَجْمِجُ صَدْرِي
وازْدَرْتَنِي العُيُونُ إِذْ كان لَوْنِي
فَضَرْتَنُ الأُمُورَ ظَهراً لِبَظْنِ
وَتَمَنَّيْتُ أَنَّنِي كُنْتُ بالشعر
ولما أمر أبو جعفر المنصور الناس بلبس السواد قال [من الطويل]:

كُسيْتُ ولم أَكْفُرْ من الله نعمةً
وبابعتُ كُرْهاً بيعةً بعد بيعة
سواداً إلى لَوْنِي ودُنْا مُلْهَوجاً⁽¹⁾
مُبْهَرَجَةً أن كان أمراً مبهرجاً

وقد كرهه العباسيون لأنه قال كثيراً في مدح الأمويين، فلما تحولت الدولة أراد أن يتحول فلم يقبلوا منه، فكان يذمهم. ومن ذلك قوله هذا، وقوله [من البسيط]:

فَلَيْتَ جَوْرَ بني مروان عادَ لنا
ولم يصل إلينا من شعره كثير حتى نتبين إن كان فيه معانٍ جديدة كسبها من أصله الهندي.

واشتهر من اللغويين ممن أصله هندي ابن الأعرابي (كان أبوه زياد عبداً سندياً) وكان ابن الأعرابي عالماً من أعلام اللغة والأدب والشعر، أملى على الناس ما يحمل على أجمال، وألف تأليف كثيرة، وتلمذ له كثيرون من أشهرهم ثعلب وابن السكيت. ولم يبق لنا من كتبه

(1) الجمجمة: إخفاء الشيء في الصدر.

(2) المجتوى: البغيض المكروه.

(3) الدن والدنية: قلنسوة القاضي، والملهوج: المتكلم غير المحكم.

(4) اقرأ ترجمته في «الأغاني» جزء 16: 81 وما بعدها وفي طبقات الشعر لابن قتيبة.

إلا كتاب في أسماء البثر وصفاتها⁽¹⁾، وكتاب في أسماء الخيل وأنسائها⁽²⁾. ومن كتبه التي ألفها كتاب «الأنواء». ولو وصل إلينا لعلنا هل تأثر فيها بمعارف الهند أو اقتصر على معارف العرب، على النحو الذي أُلّف فيها غيرُه من علماء العرب.

ومن المحدثين الهندين. أبو معشر نَجِيحُ السندي، صاحب المغازي سمع نافعاً ونقرأ من التابعين، وكان الکن يقول: حدثنا محمد بن «قعب» يريد كعب، إلخ، إلخ.

هذا نوع يمثل لنا أنديماج الهنود في المسلمين، واعتناقهم الإسلام وتعلّمهم علماً إسلامياً عربياً، ونبوغ بعضهم فيه. وقد رأينا قبل فيما نقلنا عن الجاحظ؛ اشتها السنديين بحسن القيام على المال وتدبيره حتى «لا ترى بالبصرة صيرفاً إلا وصاحب كيسه سندي».

والآن نريد أن نتعرض للجانب الآخر من الموضوع، وهو تأثير الهنود في الثقافة الإسلامية.

أثر الهنود في الثقافة الإسلامية من ناحيتين - ناحية مباشرة - وذلك باتصال المسلمين أنفسهم بالهند من طريق التجارة، ومن طريق الفتح العربي. فإن هذا الفتح صير ما فتح من بلاد السند جزءاً من المملكة الإسلامية تخضع لنظامها، وتجري عليها أحكامها، وينتقل المسلمون إليها، وينتقل الهنود إلى أنحاء العالم الإسلامي المختلفة. وكل من هؤلاء وهؤلاء يحملون ثقافتهم، ويتبادلونها بعضهم مع بعض تبادل السِّلَع.

وناحية غير مباشرة: وذلك نقل ثقافتهم بواسطة الفرس، فإن الفرس اتصلوا بالهنود اتصالاً وثيقاً قبل الفتح الإسلامي، وأثروا فيهم وتأثروا بهم. وأخذوا كثيراً من الثقافة الهندية، وأدمجوها في ثقافتهم، فلما نقلت الثقافة الفارسية إلى العربية، كان معنى هذا نقل جزء من الثقافة الهندية في ثناياها.

وقد عدّ المسلمون الهنود إحدى الأمم الأربع ذات الصفات الممتازة، وهي: الفرس والهند والروم والصين؛ وقال الجاحظ فيهم: «اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب، والخزط والتجر والتصاوير والصناعات الكثيرة العجيبة»⁽³⁾.

وقال المسعودي: «ذكر جماعة من أهل العلم والنظر.. أن الهند كانت قديم الزمان

(1) نشر في مجلة المقتبس مجلد 6 جزء 1.

(2) في دار الكتب المصرية من كتب الشنيطي.

(3) «رسائل الجاحظ» ص 73.

الْقُرَّةُ التي فيها الصِّلاَحُ والحكمة»... ثم أَلَمَّ بِطَرَفٍ من إلهيَّاتهم ورياضتهم وألعابهم إلى أن قال: «والهند في عقولهم وسياستهم وِحْجَمَهم، وألوانهم وصفاتهم، وصحَّةَ أمزجتهم، وصفاء أذهانهم، ودقة نظرهم بخلاف سائر السودان»⁽¹⁾.

وقال الأصفهاني في محاضرات الأدباء: «إن الهند لهم معرفة الحساب والخط الهندي، وأسرار الطب وعلاج فاجِشِ الأَدواء، والرقي وعلم الأوهام، وخرط التماثيل ونحت الصور، وطبع السيوف، والشطرنج، والحنكلة - وهي وتر واحد يجعل على قَرعة فيقوم مقام العود - ولهم ضروب الرقص، والثقافة والسحر والتدخين»⁽²⁾.

وقال القِفْطِي: «إن الأمم الشمانية التي عُنيَت بالعلوم هم: الهند، والفرس، والكلدانيون، واليونانيون، والروم، وأهل مصر، والعرب، والعبرانيون. وهذه الأمم المذكورة هم الذين اعتنوا بالعلوم واستخرجها، وباقي الأمم لم تعن بشيء من ذلك ولا ظهر لها شيء منه»⁽³⁾.

وقال في موضع آخر: «والهند هم الأمة الأولى كثيرة العدد فخمة الممالك، قد اعترف لها بالحكمة، وأقر بالتبريز - في فنون المعرفة - كلُّ الملل السالفة... وكان الصين يسمون ملك الهند ملك الحكمة لفرط عنايتهم بالعلوم... فكان الهند عند جميع الأمم معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة. ولبعد الهند من بلادنا قَلَّت تآليفهم عندنا فلم يصل إلينا إلا طَرَف من علومهم ولا سمعنا إلا بالقليل من علماتهم»⁽⁴⁾.

وكان تأثير الهند من نواح: أهمها: الإلهيات، أو المقالات الدينية، والرياضيات أو الحساب والنجوم، والأدب وما يتبعه من فن.

الإلهيات -: كان للهند فلسفة كما لليونان فلسفة، وقد بحث مؤرخو الفلسفة في مبلغ تأثير إحداهما في الأخرى، وما أخذ اليونان عن الهند، وما أخذ الهند عن اليونان - ممل لا مجال لبحثه هنا - ولكننا نقول إن للفلسفة الهندية أوصافاً خاصة تميزها عن الفلسفة اليونانية. ذلك أن الفلسفة الهندية امتزجت امتزاجاً تاماً بالدين، واصطبغت صبغة شعرية لا صبغة

(1) «مروج الذهب» 1: 35 وما بعدها.

(2) ص 1: 93 ولعله التدجيل.

(3) «إخبار الحكماء» ص 27.

(4) ص 266.

علمية، لم تدرج من المحسوس إلى المعقول، ورضيت في كثير من مواقعها بالتعبير الشعري، المملوء بالمجازات والاستعارات والخيالات، ولم تنهج المنهج العلمي الذي يتطلب التعبير بالحقائق لا المجازات. مثال ذلك أن تقول: إن العالم كله مشتق من شيء واحد أبديٍّ أزلِّي لا يقبل التغير يسمى «بَرْهَمَن»، ثم إذا سَرَحَتْ كيف تَخَلَّقَ هذا العالمُ من «برهمن» قالت: «كما تتشكل الحديدية المحماة في النار إلى آلاف من الأشكال؛ كذلك تتخلق الأشياء من الأزلِّي الأبدِّي ثم تعود إليه». أو تقول: «كما ينبعث النسيج من العنكبوت، أو الشرر من النار؛ كذلك يخرج الحيوانات والعالمُ وكلُّ شيء، من ذلك الأصل».

فأنت ترى أن هذه تشبيهاتٌ ترضي الخيالَ، ولا ترضي العقل. وهكذا ملئت الفلسفة الهندية بمثل هذه التعبيرات في كثير من شروحيها. وقد يكون لها العذر في أنها تحاول شرح شيء من الصعب إدراكه، والتعبيرُ عنه تعبيراً رياضياً، أو تعبيراً علمياً، وأنها تنتقل من محسوس يمكن التعبير عنه إلى لا محسوس يصعب توضيحه. ولكن الفلسفة اليونانية - في مثل هذه المواقف - لم تسلك هذا السبيل، وحاولت جهد طاقتها أن تعبر التعبير العلمي، وإن كان في المدرسة الأفلاطونية شيء من الشعر.

كذلك مما تخالف فيه الفلسفةُ الهنديةُ الفلسفةَ اليونانيةَ؛ أن الأولى حدّدت الغرضَ من الفلسفة بخدمة الإنسان، بينما الفلسفة اليونانية تتطلب المعرفة للمعرفة. فالباعث الأساسي للفلسفة عند الهنود شوق الإنسان للخلاص من آلام هذا العالم ومصائبه. وعند اليونان الباعث الأول على الفلسفة العجب، عجبٌ من مظاهر العالم فأراد أن يتعرفها ففلسف.



انتشرت في الهند ديانة البراهمة ثم البوذية، ومن الإطالة أن نعرض لشرح هاتين الديانتين في عقائدهما وأصولهما. وقد وصف «البيروني» ديانة الهند التي رآها في القرن الرابع الهجري، وكان دقيقاً صادق الوصف، عالماً باللغة السنسكريتية، عاش في الهند زمناً طويلاً، وخبر أحوال أهلها، ووضع في ذلك كتاباً أهمها: «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مردولة»⁽¹⁾ وصف فيه عقائدهم، وعلومهم وآدابهم، وأحوالهم الاجتماعية. وقد أبان البحث العلمي الحديث ما لليروني من تحرُّمٍ للحق، وإخلاصٍ للعلم، وإصابة في كل ما وصف - إلا في القليل النادر الذي أوقعه فيه اعتماده على نفسه في فهم كلمة لغوية لم يكن فيها مصيباً، وأحياناً نقله عن أخطأ في خبره - وقرب عهد البيروني من عصرنا الذي نؤرخه

(1) طبع في ليسك.

يجعلنا نعتقد أن حالة الهند في عصرنا العباسي الأول تشبه تمام الشبه ما وصفه «البيروني» معتمداً على ما شاهد وسمع وقرأ في كثير من الكتب الهندية باللغة السنسكريتية.

وصفَ الهنودَ بالإعجاب بأنفسهم، والاعتداد بأمّتهم، والازدراء بمن عادهم «يعتقدون في الأرض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوك أنهم رؤسائهم، وفي الدّين أنه يخلّتهم، وفي العلم أنه ما معهم. وفي طبيعتهم الضّن بما يعرفونه، والإقراط في الصيانة له عن غير أهله منهم، فكيف عن غيرهم! على أنهم لا يظنون أن في الأرض غير بلدانهم، وفي الناس غير سكانها، وأن للخلق غيرهم علماء، حتى أنهم إذا حُدثوا بعلم أو عالم في خراسان وفارس استجهلوا المخبر، ولم يصدقوه للأفة المذكورة. ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم! على أن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة فهذا «برهمن» أحد فضلائهم حين يأمر بتعظيم البراهمة يقول: إن اليونانيين - وهم أنجاس - لَمَّا تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها⁽¹⁾ على غيرهم وجب تعظيمهم»⁽²⁾.

ولما ذكر اعتقادهم في الله، فرّق بين خاصتهم وعامتهم، لأن طباع الخاصة تقصد التحقيق في الأصول، والعامّة تقف عند المحسوس، ثم شرح عقيدة الخاصة، فإذا هي توافق عقيدة المسلمين فيه، فقال: «واعتماد الهند في الله سبحانه وتعالى أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي المحيي المدبّر المبقي، الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»⁽³⁾. ثم استدّل على أن هذا عقيدة الخاصة من الهنود بنصوص من كتبهم القديمة، ثم وصف عقيدة العامة «وأن الأقاويل عندهم اختلفت وربما سَمّجت، كما يوجد مثله في سائر الملل وفي الإسلام من التشبيه والإجبار، ومثّل لذلك عند الهنود بأن خاصتهم تقول: إنه يحيط بكل شيء حتى لا تخفى عليه خافية، فيظنّ عابئهم أن الإحاطة تكون بالبصر، والبصر بالعين، فيصف الله بألف عين عبارة عن كمال العلم.

وقد أطال البيروني في وصف الفلسفة الدينية للهند، من الاعتقاد بالله والموجودات العقلية والحسية، وتعلق النفس بالمادة، والأرواح وتناسخها، ومواضع الجزاء من الجنة

(1) أناف: زاد.

(2) تحقيق ما للهند من مقولة ص 11.

(3) ص 13.

والنار، وكيفية الخلاص من الدنيا، ومنيع الشُّنن والنواميس، والرسُل، ونسخ الشرائع. وقارن في كثير من المواضع بين عقائد الهند والإسلام، والصوفية والنصرانية، والفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة، مما يخرج بنا عن القصد لو شرحناه.

غير أن هنا مسألة هامة لا بد من الإشارة إليها؛ لأنها خاصَّة من خواص الهند ولها أثر كبير في المسلمين، تلك هي مسألة «تناسخ الأرواح». وقد قال فيها البيروني بحق «كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ عَلمُ النُحلة الهندية، فمن لم ينتحلها لم يك منها، ولم يُعدَّ من جملتها»⁽¹⁾.

وشرح نظريتهم في التناسخ: أن الأرواح لا تموت، ولا تُفنى وأنها أبدية الوجود لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها، ولا ماء يَعْصها ولا ريح يُيسها ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن؛ كما يستبدل البدنُ اللباسَ إذا خلَّق، وترقى النفسُ في الأبدان المختلفة كما يترقى الإنسان من طفولة، إلى شباب، إلى كهولة، إلى شيخوخة. ذلك أن النفس طالبة للكمال، شبيقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن فسبح، وعمر الإنسان وغيره قصير، فلا بد من تتقلُّ النفس من بدن إلى بدن وفي كل بدن تستفيد تجارب جديدة، ومعلومات جديدة. فالأرواح الباقية تتردد في الأبدان البالية، وهي تتردد من الأردل إلى الأفضل، دون عكسه، لتترقى النفس في الكمال، حتى يتحقق شوقها بعلمها ما لم تعلم، واستيقانها شرف ذاتها، واستغناؤها عن المادة فُتعرض عنها «ويتحد العاقل والعقل والمعقول، ويصير واحداً».

وقد ربطوا الثواب والعقاب والجنة والنار بنظرية التناسخ. فقالوا: إن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر، والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردد في النبات، وخصاش الطير، ومزدول الهوام، إلى أن تستحق الثواب فتنجو من الشدة وتتردد فيما هو أرقى. وقال بعضهم: «لو لم أكن صائراً إلى آلهة حكماء سادة أخيار، ثم من بعدُ إلى أناس ماتوا خير ممن هنا لكان تركي الحزنَ على الموت ظلماً!»، وقال بعض من مال إلى التناسخ من المتكلمين، إنه على أربع مراتب: هي «النسخ» وهي التوالد بين الناس، بأن ينسخ من شخص إلى آخر، و«المسخ» ويخص الناس بأن يمسخوا قردة وخنازير وفيلة. و«الرسخ» كالنبات وهو أشد من النسخ لأنه يرسخ، ويبقى على الأيام، ويدوم كالجبال، و«الفسخ» وهو

(1) «البيروني» ص 24.

للنبات المقطوف، والمذبوحات لأنها تتلاشى ولا تعقب»⁽¹⁾.

وقد لعبت نظرية التناسخ دوراً هاماً في الفلسفة اليونانية، وفي الديانة المانوية، وفي المذاهب الإسلامية، وفي التصوف، وفي النصرانية.

فقد قال فيثاغورس بنظرية التناسخ، ويرجح كثيرون من مؤرخي الفلسفة اليونانية أنها مأخوذة - في الأصل - من الفلسفة الهندية، ثم أخذها عن فيثاغورس؛ إشبذكليس، وأفلاطون - قد كان فيثاغورس يرى تناسخ الأرواح بين الإنسان والحيوان، وأن تحرير النفس بترقيها في دورة الحياة. وذلك بالشعائر الدينية، وبالفكر والتأمل والفلسفة - وأفلاطون ربط رأيه في عالم المُثل، ونظريته في تذكر المعلومات قبل حلول الروح بالجسم بنظرية التناسخ، وإن اختلفت نظريته في التفاصيل عما حكاه بودا، من تذكّره أشياء كثيرة، حدثت له في مولده الأولى، وقد نقض أرسطو رأي فيثاغورس وأفلاطون في التناسخ، وخاصة في حلول روح إنسان في جسم حيوان، وذهب إلى أن ما كان وظيفة لشيء لا يمكن أن يكون وظيفة لآخر إلخ.

وقد حكى «البيروني» أن «ماني» نُفِيَ من بلاد فارس فدخل أرضَ الهند ونقلَ التناسخَ منهم إلى نخلته، وقال: إن الحوارئين لما عَلِمُوا أن النفوس لا تموت، وأنها مترددة في صور مختلفة، سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحق فقال: أيُّ نفس لم تقبل الحق هالكة لا راحة لها، وَعَنَى بهلاكها عذابها لا تلاشيها»⁽²⁾.

أما في الإسلام فكان أثر التناسخ في بعض الفرق الدينية كبيراً، فقد قال أحمد ابن حنبل (وقد كان من المعتزلة ثم تبرؤوا منه) وأبو مسلم الخراساني، والقرايطه، ومحمد بن زكريا الرازي: إن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت. واحتج أحمد بن حنبل بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الْإِنْسَانَ مَا عَرَفَكَ بِرُوكِ الْكَبِيرِ ۝ ٦ أَلَيْسَ خَلْقَكَ فَسْوَكَ فَذَلِكَ ۝ ٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ۝﴾ [الإنفطار: 6 - 8] ويقول تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ اللَّائِمَةِ أَزْوَاجًا يَدْرُسُكُمْ فِيهَا﴾ [الشورى: 11]⁽³⁾.

وقد أوضح الشهرستاني قول أحمد بن حنبل في التناسخ فقال: إنه كان يقول إن الله أبداع خلقه أصحاب عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق

(1) «البيروني» ص 32.

(2) «البيروني» 27.

(3) الفصل في «الملل والنحل» لابن حزم جزء 1 ص 90 و 91 وانظر فيه الرد عليهم كذلك.

فيهم معرفته والعلَمَ به، وأسيخ عليهم نعمه.. فابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجهم إلى دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء على صور مختلفة من صور الناس، وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم.. ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى، ما دامت معه ذنوبه⁽¹⁾.

وقبل هؤلاء كان السَّبِيَّةُ أصحابُ عبد الله بن سبأ، فقد رَوَا عنه أنه قال لعلي: أنت أنت! أي أنت الإله. وتبعته فرقة فقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي⁽²⁾، وبمثل ذلك قال الغالية من الشيعة⁽³⁾.

وبعد هؤلاء كان النصيرية يعتقدون أن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهوداً أو نصارى، أو مسلمين سُنيين، أما من لم يؤمن بعلي فيعودون جمالاً أو بغالاً أو حميراً، أو كلاباً أو نحو ذلك من أصناف الحيوان، وبمثل ذلك يقول عوام الدرور.

وفي بعض قصص ألف ليلة وليلة ما يشير إلى مذهب التناسخ.

وقد رأيت قبل: أن نظرية التناسخ تُسَلِّم إلى مذهب الحُلُول، فيتحد العقل والعاقل والمعقول وتصير كلها شيئاً واحداً. وهذا النظر كان له أثر كبير في مذهب الصوفية، كما سنشرحه إن شاء الله عند الكلام في التصوف.

ومن مذاهب الهند القائلة بالتناسخ، مذهب يسمى «السُّنِّيَّة» نسبة إلى «سومنات» وهو اسم صنم كان في الهند، أحرقه السلطان محمود بن سبكتكين سنة 416 هـ كما ذكر الجزري في تاريخه، وقد ذكر البيروني أنها فرقة شديدة البغض للبراهمة، وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام في القدم على دينهم، إلى أن ظهر زرادشت من أذربيجان، ودعا ببلخ إلى المجوسية، وراجت دعوته فانجلت السمنية عنها إلى مشارق بلخ⁽⁴⁾.

(1) جزء 1 ص 77 وما بعدها.

(2) الشهرستاني على هامش ابن حزم جزء 2 ص 11.

(3) الشهرستاني 2: 10.

(4) ما للهند من مقولة ص 10.

وقد عُرِف هذا المذهب بين المسلمين في العصر الذي نُوِرْخه، فيحكى لنا «الأغاني»: «أنه كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام، عمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوّجاء، ورجل من الأزدي (قال أبو أحمد يعني جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي، ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقي متحيراً مَخْلَطاً، وأما الأزدي فمال إلى قول السميّة، وهو مذهب من مذاهب الهند وبقي ظاهره على ما كان عليه»⁽¹⁾.

وقد عَرَف علماء المسلمين السنية، وناقشوهم طويلاً - في كتب التوحيد أو علم الكلام - وأكثر مناقشتهم كانت حول «نظرية المعرفة»، فيؤخذ من حكاية قول السنية أنهم كانوا يقولون: إن العلم أو المعرفة لا تحصل إلا من باب الحواس، فكل علم ليس أساسه الحس لا يكون علماً صحيحاً، أما النظر المجرد، غير المؤسس على الحس فلا يفيد علماً. سواء كان ذلك في الإلهيات أو غيرها⁽²⁾، وقد لخص صاحب كشاف مصطلحات الفنون مذهبهم في هذا بقوله: «إنهم يقولون بأنه لا يفيد العلم إلا الحس» فكانهم بذلك سبقوا «لوك» ومن تبعه، إذ يقولون: إن أداة المعرفة الصحيحة هو الإدراك بالحس، وكل الأفكار الراقية الجليلة التي تفوق السحاب رفعة، وتعلو علو السماء إنما أصلها الحواس، يَسْبِحُ العقل مسافات بعيدة ويفكر، ويتأمل تأملات رفيعة، وهو في كل هذا لا يخرج قيد شعرة عما أمدته به الحواس أو التأمل. وهم يعارضون في ذلك نظرية الذّهنيين أو العقليين، الذين يرون أن بعض الملوكات ليس سببها الحواس، وإنما سببها الإدراك العقلي المحض كما في الرياضيات والإلهيات.



أما في الرياضيات فقد اتصل المسلمون بالهند، وأخذوا عنهم قبل أن يتصلوا - اتصالاً وثيقاً - باليونان. فقد ذكروا: «أن وقدأ من الهند وقد على أبي جعفر المنصور سنة 154 هـ وفيهم رجل ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها، وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته، وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية اسمه «برَاهْمَسِيْهْتِيْطِيدَهَانْت» ألفه سنة 628 م أو (6 و 7) هجرية الفلكي الرياضي «برهمكبت» فكلف المنصور ذلك الهندي بإملاء مختصر الكتاب، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية، وباستخراج كتاب منه تتخذة العرب

(1) «الأغاني» 3: 24.

(2) انظر حكاية قولهم والرد عليهم في كتاب «المواقف» جزء 1 ص 137 وما بعدها و «المطالع» ص 61.

أصلاً في حساب حركات الكواكب، وما يتعلق به من الأعمال. فتولى ذلك الفزاري، وعمل منه زيجاً اشتهر بين علماء العرب، حتى إنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام المأمون حيث ابتدأ مذهب بطليموس في الحساب والجدول الفلكية⁽¹⁾. وقد اقتصر العرب على الجزء الأخير من الاسم السابق وهو «سِنَهانت» ثم حرفوه قليلاً وسموه «السندهند»⁽²⁾.

وقد أخذ عن هذا الرجل الهندي الذي وفد على المنصور؛ إبراهيم بن حبيب الفزاري، ويعقوب بن طارق⁽³⁾.

وكما أخذ المسلمون عن الهند كتاب السند هند، ترجموا كتاباً ثانياً اسمه «الأركند» وثالثاً اسمه «الأرجبهر»⁽⁴⁾.

وقد قال الأستاذ «نلينيو» بعد بحثه العميق: «كفت هذه الملاحظات دليلاً على شدة تأثير كعب الهند في أوائل نمو الفلك عند العرب وسنرى فيما بعد... أن العرب أخذوا طرقاً مهمة كثيرة النفع مجهولة لليونان في حل جملة من المسائل الفلكية المتعلقة بعلم حساب المثلاث الكروية»⁽⁵⁾. وقال في موضع آخر: «فاتضح مما بيته أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب إلى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان ولو بزمان قليل، ولكن لم تنل العرب ما نالوا من الثقافة والكمال والشهرة في ذلك الفن... لو قصرُوا عنايتهم على نقل الكتب الموصوفة إلى الآن لأنها... مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد، وشرح استعمال الجداول، خالية عن البراهين وبيان العلل»⁽⁶⁾.

ويؤيد هذا النظر ما قاله البيروني من قبل، فإنه رأى أن فلكي الهنود لا يبحثون في العلل، وكان على علم تام بالفلك عند اليونان قبل أن يأخذ عن الهنود، فقال: «إني كنت أقف من منجميهم (منجمي الهند) مقام التلميذ من الأستاذ لعمجتي فيما بينهم، وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتمت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل، وأشير إلى شيء

(1) الأستاذ نلينيو في كتابه القيم علم الفلك، تاريخه عند العرب ص 149 وفيه فصول ممتعة عن علم الفلك عند الهنود، ومبلغ ما أخذه العرب عنهم، وقد اعتمدنا عليه في هذا الموضوع.

(2) ص 150.

(3) انظر المصدر نفسه ص 156 وما بعدها.

(4) ص 172 و 173.

(5) ص 180.

(6) ص 214.

من البراهين، وألّوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانثالوا عليّ متعجبين وعلى الاستفادة متهاقنين... وكادوا ينسبونني إلى السحر⁽¹⁾.

وقد أخذ العرب بعض الاصطلاحات الرياضية من الهنود، كلفظة «الجيب» في حساب المثلثات⁽²⁾.

كما اقتبسوا كثيراً من نظريات الهند في الحساب والهندسة مما ليس من موضوعنا الأدبي⁽³⁾، كذلك كان في بغداد أطباء هنود، يمثلون الطب الهندي - بجانب الطب اليوناني - اشتهر منهم في عهد الرشيد «صالح بن بهلة الهندي»، قال جعفر بن يحيى البرمكي لهارن الرشيد - وقد مرض ابن عمه إبراهيم بن صالح، فرآه جيريل⁽⁴⁾ بن بختيشوع، وأخبر الرشيد بأنه لا أمل في شفائه، وسيموت في المساء -: يا أمير المؤمنين جيريل طِبُّه رومي، وصالح بن بهلة الهندي في العلم بطريقة أهل الهند في الطب؛ مثل جيريل في العلم بمقالات الرومي، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر بإحضاره، ويوجهه إلى إبراهيم بن صالح ليفهمنا عنه فعل.

ويقول الجاحظ: إن يحيى بن خالد جلب أطباء من الهند مثل «منكه» و «بازيكر» و «قبرقل» و «سندباد»⁽⁵⁾.

الأدب وما إليه: كان عند الهنود نحو و صرف، وقالوا في أولية النحو إن أحد ملوكهم كان يوماً في حوض مع نسائه فقال لإحدهن «ماود كندهي» أي لا ترشّي عليّ الماء، فظنت أنه يقول «مود كندي هي» أي احلمي حلوى، فذهبت فأقبلت بها فأنكر الملك فعلها فخاشته في الخطاب، فاستوحش الملك لذلك، وامتنع عن الطعام كعادتهم، واحتجب إلى أن جاءه أحد علمائهم وسأل عن شأنه فأخبره بالمراد، وذهب إلى «مهاديو» مصلياً مسبحاً وصائماً متضرعاً إلى أن ظهر له وأعطاه قوانين يسيرة، كما وضعها في العربية أبو الأسود

(1) ما للهند من مقولة ص 12.

(2) نلليو ص 168.

(3) انظر مادتي حساب وهندسة في دائرة المعارف الإسلامية ففيها نذ عما أخذ المسلمون من الهند وفيها إشارة إلى مراجع تعين الباحث في الموضوع.

(4) «أخبار الحكماء» للقفطي ص 215 وفيه أنه رآه وكان نظره أدق من نظر جيريل فلم يمت إبراهيم من مرضه هذا على عكس ما أخبر جيريل.

(5) «اليان والتين» 1: 78.

الدولي، ووعده التأييد فيما بعدها من الفروع. فرجع العالم إلى الملك وعلمه إياها، وذلك مبدأ هذا العلم⁽¹⁾.

وأنا أخشى أن تكون حكاية أبي الأسود قد وضعت في العربية على نمط الحكاية الهندية، ولعل مما يرجح هذا الظن، أن الحكاية العربية مختلفة الأشكال، متعددة الرواية، فمن قائل إن علي بن أبي طالب هو الذي أوغزَ إلى أبي الأسود بوضع النحو، ومن قائل إنه عمر بن الخطاب، ومن قائل إنه زياد ابن أبيه. ثم من قائل إن سبب الوضع، أن قارئاً قرأ «لا يأكله إلا الخاطئين»، ومن قائل إن قارئاً قرأ «إنَّ الله بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ»، ومن قائل إن ابنة أبي الأسود قالت: «ما أحسنُ السماء» تريد التعجب، فقال لها: نجومها؟ يظنها تستفهم - فقالت: يا أبتِ إنما أخبرتك ولم أسألك! فقال لها: إذن فقولي «ما أحسنُ السماء!» إلى آخر ما قالوا مما يحمل على الشك في القصة، ثم هناك شبه بين ذهاب العالم الهندي إلى «مهاديو» مصلياً مسبحاً، وبين ذهاب أبي الأسود إلى علي بن أبي طالب يسأله المعونة في وضع النحو، وهكذا.

وكان للهنود شعر وولع بالشعر والنظم، حتى شكا «البيروني» من نظمهم لقواعد الرياضة والفلك. لأن ذلك يخرجهم أحياناً عن ضبط القواعد، وما يستلزمه من دقة في تعبير لا يتسنى في النظم. ووضعوا للشعر بحوراً وأوزاناً، عكف البيروني على دراستها، وبيتها في كتابه، ثم قال: «ومن الممكن أن يكون الخليل بن أحمد سمع أن للهند موازين في الأشعار، كما ظن به بعض الناس»⁽²⁾.

وأهم ما استفاد الأدب العربي من الهند أمور ثلاثة:

1 - ألفاظ هندية عُرِّبت، وقد كان ذلك أيامَ كان العرب يتاجرون مع الهند، وينقلون سلعاً هندية، ويحملون مع هذه السلع أسماءها، وقد حكى السيوطي ألفاظاً هندية عربت، ووردت في القرآن الكريم، مثل: زنجبيل وكافور - ومما ورد في اللغة العربية من الألفاظ الهندية الأبنوس واللبغاء والخيزران والفلفل والأهلج وغير ذلك من أسماء النباتات والحيوانات الهندية.

ويضاف إلى ذلك آراء في الأدب والبلاغة نقلت إلينا عنهم، وقد كان من أتى بغداد من

(1) «البيروني» ص 65.

(2) «البيروني» ص 71.

أطباء الهند وغيرهم يحملون معهم كتباً وصحفاً في مواضع شتى منها الأدب، حكى الجاحظ أن مَعْمَرًا أبا الأَشْعَثِ قال: قلت لبهلة الهندي - أيام اجْتَلَبَ يحيى بن خالد أطباء الهند - ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة: عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة لا أُحْسِنُ ترجمتها لك، ولم أعالج هذه الصناعة فأنتق من نفسي بالقيام بخصائصها، وتلخيص لطائف معانيها، قال أبو الأشعث: فلقيت بتلك الصحيفة الترجمة فإذا فيها: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخَيِّرُ اللفظ، لا يُكَلِّمُ سيدَ الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة. ويكون في قواه فضل للتصرف في كل طبقة، ولا يدقق المعاني كلَّ التدقيق، ولا يَنْفُحُ الألفاظ كلَّ التنقيح، ولا يُصَفِّها كل التصفية، ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادفَ حكيمًا أو فيلسوفًا عظيمًا»⁽¹⁾.

إذن كان مع هؤلاء الأطباء الهنود صحف في موضوعات غير موضوعاتهم الطبية، وكان العلماء يخاطبونهم، ويسألونهم في شتى المسائل، وكان هناك ترجمة يترجمون من الهندية إلى العربية، وكان هناك شوق لتعلم الناس ما عند كل أمة ليقارنوا بينها، ويأخذوا أحسنها. وقد نُقِلت إليهم هذه الجملة الهندية في البلاغة، فرأيناها تصاغ فيما بعد في كتب البلاغة العربية بما سموه «مقتضى الحال».

وقارن التُّوْخِي⁽²⁾ بين بلاغة الهند وبلاغة العرب، بأن الأولى مُطَنَّبَةٌ مسهَّبة، والثانية مختصرة موجزة؛ إذ ذكر أن خارجياً خرج على بعض ملوك الهند فخرج إليه الملك بنفسه، فقتله الخارجي، وملك داره ومملكته، فأحسن السيرة وسلك سبيل الملوك. فلما طال أمره، وعزَّ ذكره وقوي سلطانه؛ جمع بعض عقلائهم وحكمائهم وسألهم، هل ترون فيَّ عيباً أو في سلطاني نقصاً؟ قالوا: لا إلا شيئاً واحداً إن أمتتنا قلنا! قال: أنتم آمنون. قالوا: نرى كلَّ شيء لك جديداً (يُمرَّضون أنه لا عِرْقَ له في الملك) قال: فما حال مَلِكِكُمْ الذي كان من قبل؟ قالوا: كان ابنُ ملك. قال: فأبوه؟ قالوا: ابن ملك. قال: فأبوه؟ إلى أن عدت عشرة أو أكثر وهم يقولون ابن ملك. فانتهى إلى الأخير. فقالوا: كان متغلباً. قال: فأنا ذلك الملك الأخير، وإن طالت أيامي كان الملكُ بعدي في ولدي! قال التوخي: هذا شيء قد سبقت إليه العرب في كلمتين استغني بهما عن المثل الطويل المعجمي، فقد رَوَتِ العربُ أن رجلين منهما تفاخرا، فقال أحدهما لصاحبه: نسي مِنِّي ابتداء، ونسبُكَ إليك انتهى».

(1) «البيان والتبيين» جزء 1 ص 79.

(2) «نوار المحاضرة» 1: 57.

2 - القصص الهندي: وقد أولع العرب به، فقد علمنا قبل أن أضل «كليلة ودمنة» هندي نقل إلى الفارسية، ثم نقل من الفارسية إلى العربية، مع زيادات على الأصل الهندي.

وقصة «السندباد»، كما يدل اسمها هندية الأصل نقلت إلى العربية، قال ابن النديم: «وكتاب «سندباد» نسختان كبيرة وصغيرة، والخُلْف فيه مثل الخلف في «كليلة ودمنة»، والغالب والأقرب إلى الحق أن يكون الهند صَنَفْتَهُ»⁽¹⁾. وقد عدّد في الفهرست كتباً كثيرة للهند في الخرافات والأسمار والأحاديث منها «كليلة ودمنة» و«السندباد الكبير» و«السندباد الصغير»، وكتاب «هايل في الحكمة». وكتاب «الهند في قصة هبوط آدم»، وكتاب «ديك الهند في الرجل والمرأة»، وكتاب «حدود منطق الهند»، وكتاب «ملك الهند القتال والسباح»، وكتاب «شاناقي في التدبير»، وكتاب «بيدبا في الحكمة»⁽²⁾.

كما أن في كتاب «الف ليلة وليلة» قصصاً دل البحث العلمي على أن أصلها هندي؛ هذا، إلى قصص صغيرة نثرت في الكتب العربية، مما نقل عن الهند كالذي قال الجهشيارى: «ومما أستحسنه من شدة التحرز ما حُكي في كتاب من كتب الهند أنه أهدي إلى بعض ملوكهم حلّي وكسوة، وبحضرت امرأتان من نسائه ووزيرٍ من وزرائه، فخير إحدى امرأتيه بين اللباس والحلية، فنظرت المرأة إلى الوزير كالمستشيرة له، فغمزها بإحدى عينيه على أخذ الكسوة. ولحظّه الملك؛ فعدلت عما أشار به من الكسوة واختارت الحلّي لتلا يقطن الملك للغمزة، ومكث الوزير أربعين سنة كاسراً عينيه ليظن الملك أنها عادةٌ وحِلَقَةٌ»⁽³⁾.

وفي كتاب للهند «أن ناسكاً كان له غسل وسمن في بَجْرَةٍ، ففكر يوماً فقال: أبيع الجرة بعشرة دراهم، وأشتري خمسة أعنز فأولدهن في كل سنة مرتين ويبلغ التّاج في سنين مائتين، وأبتاع بكل أربع بقرة، إلى آخر القصة المشهورة»⁽⁴⁾.

3 - أما النوع الذي أخذوا منه عن الهنود كثيراً فهو الحكم، وهو نوع يتفق والذوق العربي، فهو أشبه شيء بالأمثال العربية، والجمل القصيرة ذوات المعاني الغزيرة التي أولع بها العرب. وهي نتيجة تجارب كثيرة، تركّز في جملة بليغة. والعقل يحيل إليها قبل أن يعيل إلى مثل الفلسفة اليونانية المنظمة بأبواب وفصول وموضوعات. فالبحث العميق المفصل

(1) «الفهرست» 305.

(2) ص 305.

(3) كتاب «الوزراء والكتاب» ص 11.

(4) «عيون الأخبار» 1: 263.

المتسلسل، لا يصل إليه العقل إلا بعد أن يمر بطور يعجب فيه بالنظرات المثورة، والحكم الماثورة.

وقد اشتهر الهند بهذا، وملئت كتب الأدب المؤلفة في هذا العصر بهذا النوع، يقول ابن قتيبة:

قرأت في كتاب من كتب الهند «شُرُّ المال ما لا يتفق منه، وشُرُّ الإخوان الخاذل، وشُرُّ السلطان من خافه البريء»، وشُرُّ البلاد ما ليس فيه خصب ولا أمن⁽¹⁾. وفي كتاب للهند «ثلاثة أشياء لا تنال إلا بارتفاع همة وعظيم خطر. عمَلُ السلطان، وتجارة البحر، ومناجزة العدو»، وفيه أيضاً «ذو الهمة إن حُطَّ فنفسه تأبى إلا علواً؛ كالشعلة من النار يصوبها صاحبها، وتأبى إلا ارتفاعاً»⁽²⁾.

وقرأت في كتاب للهند «ليس من خَلَّة يُمدح بها الغنيُّ إلا ذم بها الفقير. فإن كان شجاعاً قيل: أهورج، وإن كان وقوراً قيل: بليد، وإن كان لسيناً قيل: مهذار، وإن كان زميئاً قيل: عيي»⁽³⁾.

وفي كتاب للهند «العالم إذا اغترب فمعه من علمه كافي، كالأسد معه قوته التي يعيش بها حيث توجه»⁽⁴⁾ إلخ الخ.

وعقد صاحب كتاب «سراج الملوك» فصلاً من حجَم «شاناق» الهندي يتضمن نصحاً للملوك والولاة بالعدل في الرعية، مع ضرب الأمثال. وقال: إن هذا الفصل مأخوذ من كتاب لساناق اسمه «متخل الجواهر»⁽⁵⁾.

ويكل هذا تأثر الأدب العربي، والشعر العربي. جاء في كتاب للهند «لا ينبغي اللجاج في إسقاط ذي الهمة والرأي وإذالته»⁽⁶⁾، فإنه إما شرس الطبع كالحية إن وُطئت فلم تلسع لم يُتَرَّ به فيعاد لوطئها. وإما سُجُح الطبع كالصندل البارد إن أفرط في حَكِّه عاد حاراً مؤذياً، تأثر بذلك أبو نؤاس فقال [من المنسرح]:

(1) «عيون الأخبار» 1: 3.

(2) 1: 231.

(3) 1: 239. والزमित: الوقور الرزين.

(4) 2: 121.

(5) «سراج الملوك» ص 331.

(6) أذاله: أهانه.

قل لزهير إذا حداً وثداً
سُخنت من شدة البرودة حتى
لا يَغْجِبُ السامعون من صفتي
أقليلٌ وأكثر فأنت مهتارٌ .
صرتُ عندي كأنك النارُ
كذلك الثلجُ بارداً حاراً

قال ابن قتيبة: «وهذا الشعر يدل على نظره في علم الطبائع، لأن الهند تزعم أن الشيء إذا أفرط في البرد عاد حاراً مؤذياً»⁽¹⁾.

حتى لقد تأثر الشعراء بأقوال الهنود في الفلك، قال أبو نؤاس في الخمر [عن المنسرح]:
تُحْبِرَتِ والنُّجُومُ وَوَقُفْتُ
لم يتمكن بها المندارُ

«يريد أن الخمر تخيرت حين خلق الله الفلك، وأصحاب الحساب يذكرون: أن الله تعالى حين خلق النجوم جعلها مجتمعة واقفة في برج، ثم سيرها من هناك. وأنها لا تزال جارية حتى تجتمع في ذلك البرج الذي ابتدأها منه، وإذا عادت إليه قامت القيامة وبطل العالم، والهند تقول: إنه في زمن نوح اجتمعت في الحوت إلا يسيراً منها، فهلك الخلق بالطوفان، وبقي منهم بقدر ما بقي منها خارجاً عن الحوت»⁽²⁾.

ولسنا ننسى أن الهنود - كما ذهب كثير من الباحثين - هم واضعو الشطرنج، وعنهم انتشر العالم، ومنهم أخذ المسلمون، وإن اختلفوا هل أخذوه من الهند مباشرة أو بواسطة الفرس، وللهند في الشطرنج أشكال من اللعب مختلفة حكاهما البيروني في كتابه «الهند» وهي تخالف من بعض الوجوه ما هو معروف عندنا اليوم.

انتشرت هذه اللعبة عند المسلمين، وقد أهدى هارون الرشيد شطرنجاً إلى «شارلمان» واشتهر قوم بلعبه حتى نسبوا إليه مثل: الصولي الشطرنجي، وأبي حفص الشطرنجي. وتكوّن حوله أدب فارسي وأدب عربي، فالفردوسي نظم فيه صفحات في لغة شعرية جميلة، والعرب نظموا فيه الشعر الكثير الجميل: كالذي قال ابن الرومي في أبي القاسم التّوزي الشّطرنجي [من الخفيف]:

تَهْرِمُ الجَمْعُ أَوْحَدِيًّا وَتُلْدُ
وَتَحُطُّ الرَّخَاخُ بَعْدَ الْفَرَازِيدِ
حوي بالصناديد أيّما إنوإ
من فتزداد شدة استغلاء

(1) «طبقات الشعراء» ص 506، وديوان أبي نؤاس ص 436.

(2) «طبقات الشعراء» ص 504.

رَبِّمَا هَالَنِي وَحَيَّرَ عَقْلِي
 وَرِضَاهُمْ مُنَاكَ بِالنِّصْفِ وَالرُّبَى
 وَاحْتِرَاسُ الدُّهَاءِ مِنْكَ وَإِعْصَا
 عَنِ تَدَابِيرِكَ اللَّطَافِ اللَّوَاتِي
 بِلِ مِنَ السَّرِّ فِي ضَمِيرٍ مُجِبِّ
 فَأَحَالَ الَّذِي تُدِيرُ عَلَى الْقَوَى
 وَأَظُنُّ افْتِرَاسَكَ الْقِرْنَ فَالْقِرَى
 وَأَرَى أَنَّ رَقْعَةَ الْأَدَمِ الْأَحْمَى
 غَلِطَ النَّاسُ؛ لَمْ تَلْعَبْ بِالشَّظِ
 لَكَ مَكْرٌ يَدِبُّ فِي الْقَوْمِ أَخْفَى
 أَوْ دَبِيبِ الْمَلَالِ فِي مُسْتَهَا
 أَوْ مَسِيرِ الْقَضَاءِ فِي ظُلْمِ الْعَيْ
 تَقْتُلُ الشَّاةَ حَيْثُ شِئْتُ
 غَيْرَ مَا نَاطِرٍ بَعَيْنِكَ فِي الدُّسْ
 بِلِ تَرَاهَا وَأَنْتِ مُسْتَذِيرُ الظُّهْ
 مَا رَأَيْنَا سِرَاكَ قِرْنًا يُؤَلَّى
 رَبِّ قَوْمٍ رَأَوْكَ رِيَعُوا فَقَالُوا
 تَقْرَأُ الدُّسْتَ ظَاهِرًا فَتُوذُ

أَخَذُكَ اللَّاعِبِينَ بِالْبِاسَاءِ
 حِ وَأَدْنَى رِضَاكَ فِي الْإِزْبَاءِ!
 فَكَ بِالْأَقْوِيَاءِ وَالضَّعْفَاءِ
 هُنَّ أَخْفَى مِنْ مُنْتَسِرِ الْهَبَاءِ
 أَدْبَغْتُهُ عَقْوِيَّةُ الْإِفْشَاءِ
 مِ حُرُوبًا دَوَائِرَ الْأَزْحَاءِ
 نَ مَنَائِيَا وَشِيكَةَ الْإِزْدَاءِ
 رِ أَرْضًا جَلَلَتْهَا بِدْمَاءِ
 رَنْجِ! لَكِنْ بِأَنْفَسِ اللَّعْبَاءِ
 مِنْ دَبِيبِ الْفَنَاءِ فِي الْأَعْضَاءِ
 مَيِّنَ إِلَى غَايَةِ مِنَ الْبَغْضَاءِ!
 بِلِ إِلَى مَنْ يَرِيدُهُ بِالسَّوَاءِ
 تَ مِنْ الرَّقْعَةِ طَبَّا بِالْقِتْلَةِ النَّكْرَاءِ
 حِ وَلَا مَقْبَلِي عَلَى الرَّسْلَاءِ
 رِ بِقَلْبِ مُصَوِّرٍ مِنْ دَكَاةِ
 وَهُوَ يُزِدِي فَوَارِسَ الْهَيْجَاءِ
 هَلِ تَكُونُ الْعُيُونُ فِي الْأَقْفَاءِ!
 بِهِ جَمِيعًا كَأَحْفِظِ الْقُرَاءِ!⁽¹⁾



وأخيراً كان للهند عادات وتقاليد، وشعائر ونظم وشرائع. فإماتة الحيوان في الأصل محظورة عليهم - قالوا - ولكن الناس نبذوا كل أمر ونهي وراء ظهورهم. ونقد هذه الأوامر البراهمة لاختصاصهم بالدين، ومنع الدين إياهم عن أتباع الشهوات⁽²⁾. وربما كانت هذه التعاليم هي التي أثرت في أبي العلاء، فحرّم على نفسه اللحم وكره ذبح الحيوان، وكان لهم شرائع في الزواج والعدة وأحكام الجنين والنفاس، وشرائع في المرافعات وطرق القضاء،

(2) انظر البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة» ص 276.

(1) ديوانه 42/1 - 43.

ونظام في العقوبات والكفارات، وأحكام في الميراث، وعادات في أيام الأعياد، ومقام في طبقات الناس وتحديد العلاقات بينهم⁽¹⁾.

كل هذه الفلسفة الدينية، والتعاليم الرياضية، والقصص والحكم الأدبية، والشعائر والتقاليد الاجتماعية؛ ذابت في المملكة الإسلامية، وكانت عنصراً هاماً من عناصر الآداب العربية.

(1) شرح ذلك البيروني كله حسب ما رأى في كتابه ص 276 وما بعدها.

الفصل الثالث

الثقافة اليونانية الرومانية

إذا نحن وصلنا إلى اليونان، فقد وضعنا أيدينا على كنز لا يُقنى، وثروة لا تقدر، وغنى عظيم في كل ما ينتجه العقل والعاطفة والذوق. في الفلسفة، والرياضة، والفلك، في علوم الطبيعة والحياة والطب. في الأدب، في التاريخ، في السياسة، في الفنون الجميلة. لقد نفخوا في كل ذلك من روحهم، وغدّوا العقول بأرائهم، وأمدّوا العالم بأفكارهم وآدابهم، وعلمهم وأساطيرهم، وربّوا الذوق بفنهم، ونحتهم وتصويرهم.

فإقليدس ظل إماماً في الهندسة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن التاسع عشر الميلادي. والطب ظل قائماً في العصور القديمة، والقرون الوسطى؛ على أساس ما دَوّن بقراط، وجالينوس. والفلاسفة إلى اليوم عيال على تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومن إليهم من فلاسفة اليونان، وجمهورية أفلاطون. وسياسة أرسطو منبع لما جدّ من نظريات في السياسة، وهكذا في كل فرع من فروع العلم والفلسفة والفن. فلسفة المسلمين أسست على فلسفتهم، والمدنية الحديثة بما فيها من علم وأدب نهضت على أكتافهم، وأول شرارة للنهضة الأوروبية الحديثة إنما انبعثت من كتبهم. تمتاز علومهم وفلسفتهم بميزة يكاد مؤرخو الفلسفة يجمعون عليها، وهي أن اليونان كانوا يبحثون وراء الحق للحق، على حين أن كثيراً من الأمم كانت تتفلسف لما يتبع الفلسفة من فوائد مادية، أو لتأييد قضايا دينية. ومن ثم لم يشاؤوا أن يعدّوا الآراء الهندية أو المصرية أو الصينية أو الأشورية والبابلية فلسفة، لأنهم شرطوا في الفلسفة البحث وراء الحقيقة المجردة في حرية تامة وسموً عن المادة، ولا جدوا الرومانيين أمثال «ماركوس أوريليوس» و«سنيكا» و«شيشرون» فلاسفة لأنهم لم يقدموا للعالم آراءً فلسفية جديدة، تزيد في ثروة الفلسفة اليونانية.

وليس من غرضنا أن نلم بما وصل إليه اليونان في بحثهم في كل فرع من فروع العلم والفلسفة والفن، فذلك ما لا يحتمله فصل في كتاب⁽¹⁾. وإنما غرضنا أن نعرض لبيان ما

(1) اقرأ في هذا Legacy of Greece.

اقتبس المسلمون من الثقافة اليونانية الرومانية، ونبحت في إيجاز عن أي طريق وصلت هذه الثقافة للمسلمين.

كانت فتوح الإسكندر المقدوني لكثير من بلاد آسيا وإفريقيا سبباً كبيراً من أسباب انتشار الثقافة اليونانية في الشرق. فقد كانت مملكته بلاد اليونان ومقدونية في أوروبا، ومصر وليبيا في إفريقيا، وسوريا وفلسطين والعراق وما إليه، وبلاد الفرس، وتركستان وأفغانستان وبلوخستان، وقسماً من بلاد الهند في آسيا. وكان من سياسته التقريب بين هذه البلاد المفتوحة وبلاد الإغريق، ومزج الجنس الإغريقي بأجناس آسيا وإفريقيا في الحضارة والعمارة، ونظم الحكم والثقافة. ولهذا كان يحث اليونانيين على سكنى هذه البلاد، ومخالطة أهلها، وينظم مدنها تنظيماً يونانياً، ويشجع الأدباء والكتاب والعلماء على نشر أدبهم وعلمهم، فكان من ذلك، ومن الولاة اليونانيين الذين ورثوا الحكم من الإسكندر في الممالك الشرقية، أن انتشرت الحضارة اليونانية والثقافة اليونانية من عهد الإسكندر. وكانت البلاد التي بين دجلة والفرات، تغلب عليها الثقافة الإغريقية، حتى ليروون أنه لما وصل موت «كراسوس» Crassus إلى أوروديس Orodus الملك البرثي⁽¹⁾ كان يطالع مأساة من روايات يوريبيدس Euripides. وظلت هذه الثقافة تنمو وتؤتي ثمرها، حتى بعد أن انسحب الجيش اليوناني من هذه الأقطار، واشتهرت في الشرق قبل الإسلام إلى ما بعده مدن كثيرة كانت منبعاً للثقافة اليونانية، من أشهرها جُنْدَيْسَابُور، وخران، والإسكندرية.

قَنْدَيْسَابُور: مدينة في خُوَزِسْتَان أسسها سابور الأول وإليه تنسب، واتخذها موطناً لأسرى الروم. ولعل هذا من الأسباب التي جعلتها فيما بعد منبعاً للثقافة اليونانية، وأسس فيها كسرى أنوشروان مدرسة الطب المشهورة. وكانت تُعلم فيها العلوم اليونانية باللغة الآرامية، وقد فتحها المسلمون فيما فتحوا من بلاد الفرس، وظلت المدرسة قائمة إلى العصر العباسي. ولم يبق من البلد في عهد ياقوت إلا أطلالها، وقد زالت هذه الأطلال، ولم يبق منها الآن أثر. وموقعها اليوم أطلال «شاه أباد»⁽²⁾.

كان الذي أنشأه كسرى في جَنْدَيْسَابُور بيمارستاناً، تعالج فيه المرضى، ويدرس فيه الطب، وما إليه. يحكي القَفْطِي: أن المدينة بنيت على شكل القسطنطينية، وأن أول من علّم

(1) والبرث أو الفرث هم الفرس الأولى تكونت مملكتهم من سنة 255 ق. م إلى 226 م.

(2) دائرة المعارف الإسلامية في مادة جنديسابور.

الطبَّ بها أطباء من الروم «ولما أقاموا بها بدؤوا يعلمون أحداثاً من أهلها، ولم يزل أمرهم يقوى في العلم، ويزدادون فيه، ويرتبون قوانين العلاج على مقتضى أمزجة بلدانهم، حتى برزوا في الفضائل»⁽¹⁾. «وفي سنة عشرين من ملك كسرى، اجتمع أطباء جنديسابور بأمر الملك، وجرى بينهم مسائل وأجوبتها، وأثبتت عنهم، وكان أمراً مشهوراً - وهذه المسائل والتعريفات إذا تأملها القارئ استدل على فضلهم، وغزارة علمهم»⁽²⁾. وكان أطباء جنديسابور يعتقدون أنهم أهل هذا العلم، ولا يخرجونه عنهم، وعن أولادهم وجنسهم. وقد رووا أن الحارث بن كَلْدَةَ الثَّقَفِي طبيب العرب، تعلم قبيل الإسلام في مدرسة جنديسابور، وعالج بفارس، وطبَّ بعض أجلاء الفرس، فأعطاه مالاً وجارية، سماها الحارث سُمَيَّة، وهي أم زياد ابن أبيه. ومات الحارث في أول الإسلام ولم يصح إسلامه»⁽³⁾.

وقد كانت تدرس في مدرسة جنديسابور الثقافة الهندية، بجانب الثقافة اليونانية، وكان يشترك بعض الهنود في التدريس باللغة الفهلوية.

وظلت مدرسة جُنْدَيْسَابُور تؤدّي عملها في الإسلام؛ كما كان في عهد الفرس، وازداد اتصالها بالمسلمين في العهد العباسي، فإن أبا جعفر المنصور عندما بنى بغداد أصيب بمرض في معدته، لم يستطع أطباؤه معالجته، فدلوه على جورجيس بن بختيشوع، رئيس أطباء جنديسابور⁽⁴⁾. ومن ذلك الحين اتصلت قصور الخلفاء بمدرسة جنديسابور، حتى إن الرشيد أمر جبريل بن بَخْتِشُوع أن يعمل ببغداد بيمارستاناً على نمط بيمارستان جنديسابور، وتقلد رياسته أطباء جنديسابور وتلاميذهم⁽⁵⁾.

وقد اشتهر من مدرسة جنديسابور في العصر العباسي، جورجيس بن بختيشوع طبيب المنصور، وابنه بختيشوع طبيب الرشيد، وجبريل بن بختيشوع طبيب المأمون إلخ، وكانوا كلهم نصارى نساطرة.

حَرَان: وأما حَرَان فمدينة في الجزيرة شماليّ العراق، تقع بين الرُّها (أودسا) ورأس العين، وهي مدينة قديمة، عاصرت اليونان والرومان، والنصرانية والإسلام، وفي عهد

(1) «أخبار الحكماء» ص 133.

(2) المصدر نفسه 174.

(3) «أخبار الحكماء» 161 وما بعدها.

(4) «القطبي» 158.

(5) ص 383.

الإسكندر سكن كثير من المقدونيين هذا الجزء الشمالي للعراق، وكان من أثر ذلك في حرّان أن الآلهة المعبودة عند الحرّانيين اتخذت أسماء يونانية - وفي أول عهد النصرانيين كان شماليّ العراق ومنه حران يسكنه أهله الأصليون، وهم السريانويون، وكثير من المقدونيين والإغريقين، والأرمن، والعرب. ولما قويت النصرانية، وأصبحت دينَ الرومانيين الرسميّ؛ حاولوا أن يضغطوا على الحرانيين ليتنصروا فلم ينجحوا. ومن أجل ذلك كان رجال الكنيسة يطلقون على حرّان مدينة الوثنيين «هيلينوبوليس» Hellenopolis⁽¹⁾ وظلت حران (مدينة الوثنيين) يهرب إليها الذين لم يشاءوا أن يدخلوا في النصرانية من اليونانيين وغيرهم. ويظهر أن دينهم كان مزيجاً من الديانة البابلية، واليونانية القديمة، والأفلاطونية الحديثة، حتى كان شأنهم كذلك في العصر الإسلامي، إلى عهد المأمون، فتمسوا - إذ ذاك - بالصابئة، احتفاءً بما يفهم من القرآن الكريم من عد الصابئين من أهل الكتاب، ولم يكن ذلك الاسم يطلق عليهم من قبل، إنما كان يطلق على قوم لهم ديانة مزيج من اليهودية والنصرانية، كانوا يسكنون «البطيحة» كما ذكر القفطي (وهي أرض واسعة بين واسط والبصرة)⁽²⁾.

روى ابن النديم أن المأمون اجتاز في آخر أيامه ديار مضر، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم جماعة من الحرّانيين (الحرنانيين). وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفرات... فأنكر المأمون زيهم! وقال لهم: من أنتم من الذمة؟ فقالوا: نحن الحرانيون (الحرنانية)، فقال: أنصاري أنتم؟ قالوا: لا، قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا، قال: فمجوس أنتم؟ قالوا: لا، قال لهم: أفلكم كتاب أم نبي؟ فجمجموا في القول. فقال لهم: فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان، وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والذي، وأنتم حلال دماؤكم، لا ذمة لكم؛ فقالوا: نحن نؤدي الجزية! فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عزّ وجلّ في كتابه، ولهم كتاب. فاختاروا أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام، أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا قتلتم عن آخركم، فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه... ورحل المأمون يريد بلد الروم، فغيروا زيهم، وحلقوا شعورهم، وتركوا لبس الأقبية، وتنصّر كثير منهم، ولبسوا زنانير، وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شرذمة بحالهم، وجعلوا يحتالون ويضطربون، حتى انتدب لهم شيخ من أهل حرّان فقيه، فقال لهم: قد وجدت شيئاً تتجون

(1) انظر دائرة المعارف الإسلامية في مادتي حران وصابئة.

(2) انظر «القفطي» ص 311.

به، وتسلمون من القتل فحملوا إليه مالأً عظيماً... فقال لهم: إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له: نحن الصابئون! فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن، فانتحلوه فأنتم تنجون به، وقضي أن المأمون توفي في سفرته... وانتحلوا ذلك الاسم من ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابئة، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم وطولوا شعورهم، إلخ⁽¹⁾، وأطلق عليهم الصابئة منذ ذلك الحين.

* * *

على كل حال كان هؤلاء الحرائيون منبعاً كبيراً من منابع الثقافة اليونانية في العهد الإسلامي، وقد اتصلت مدرستهم بالخلفاء العباسيين بعد اتصال مدرسة جنديسابور، وبعد العصر الذي نؤرخه. فأول من اتصل منهم ثابت بن قرّة (221 - 228 هـ) أوصله بالمعتضد بنو موسى بن شاعر الذين ربّاهم المأمون. ومن ذلك الحين قرّب الحرائيون من الخلفاء ثم من بني بويه. واشتهر منهم ثابت بن قرّة هذا الرياضي الفلكي، وابن سنان الطبيب العالم بالظواهر الجوية وقد أسلم، وحفيده إبراهيم بن سنان، كما اشتهر منهم أسرة هلال، ومنهم هلال بن إبراهيم، وكان طبيباً، وابنه الأديب المشهور إبراهيم أبو إسحاق الصابئ، صاحب الرسائل. وكان بليغاً وله اليد الطولى في الرياضة والهندسة والهيئة. كما كان من الحرائيين «البتّاني» أحد المشهورين برصد الكواكب، والمتقدمين في علم الهندسة، وصاحب الزّيج المنسوب إليه. ومنهم أبو جعفر الخازن الرياضي، وابن وحشية المنسوب إليه الفلاحة النّبطية إلخ. ولئن كانت مدرسة جنديسابور لها الأثر الكبير في نشر الثقافة اليونانية في الطب، وما إليه من فلسفة، فمدرسة حران كان أثرها الأكبر في الرياضيات، وخاصة الهيئة، ولعل ما في ديانتهم من تعظيم الكواكب، وإقامة الهياكل لها كان باعثاً على نبوغهم في العلوم الرياضية والفلكية.

وأما الإسكندرية: فعاصمة مصر اليونانية، وبها ولد مذهب من أكبر المذاهب الفلسفية هو مذهب الإسكندرانيين، أو الأفلاطونية الحديثة. مؤسسه مصري هو «أفلوطين» (205 - 269 م). وهذا المذهب مدين بأهم أفكاره لفلاسفة اليونان، فعناصره الأولى مستمدة من آراء أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين⁽²⁾. وقد امتاز بروحانيته ونقده للمذهب المادّي، حتى لقد حكى أفلوطين أنه وصل في روحانيته إلى الاستغراق في الوحداية أو على التعبير الصوفي

(1) «الفهرست» 320.

(2) انظر ما كتب عن هذا المذهب في «فجر الإسلام» ص 153 وما بعدها وانظر فيه كذلك الكلام على السريانيين ص 154 وما بعدها.

«الفناء في الألوهية» بضع مرات في حياته، ووصل إلى ذلك تلميذه فورفوروس «Porphyry» مرة واحدة. وقد ظل مذهبه هو المذهب الفلسفي السائد في المملكة الرومانية نحو قرنين ونصف قرن - بعد وفاة مؤسسه - حتى أتى الإمبراطور جوستنيان فأمر سنة 529 م بإغلاق مدارس أثينا الفلسفية، وصادر أملاك الفلاسفة، وغلّ عقولهم وقيد ألسنتهم.

بجانب هذه الحركة الفلسفية كانت حركة واسعة في الأدب والعلم الفن، وأطلق على هذه الحركات كلها مدرسة الإسكندرية، وقد عاشت من سنة 306 ق. م - 642 ب. م. وكان يغذي هذه الحركة متحف الإسكندرية، ومكتبتها المشهورة.

ويقسم مؤرخو هذه المدرسة تاريخها إلى عصرين: العصر الأول: من قيام دولة البطالسة إلى غلبة الرومان (أعني من سنة 306 ق. م. إلى سنة 30 م)، وقد عُدت الإسكندرية في هذا العصر في مقدمة بلاد العالم في الأدب.

والعصر الثاني: من سنة 30 م إلى سنة 642 م وهي سنة فتح العرب للإسكندرية، وتمتاز في هذا العصر بالمذهب الفلسفي الذي أشرنا إليه. وكانت المدرسة في عصرها متصلة بالعالم حولها تميّده بنورها.

انتشرت الديانة النصرانية في الإسكندرية، في العهد الروماني كما انتشرت في غيرها، وقامت النصرانية فيها بجانب الفلسفة اليونانية، واختلقت النصرانية فيما بينهم طوائف وشيعة، وتجادلوا في طبيعة المسيح، وناسوته، ولاهوته وعلاقة المسيح بالله. فلدجوا إلى الفلسفة يستعينون بما لها من منطق وترتيب في الجدل، وبما لها من أبحاث وراء المادة. ومن ثمّ اتصلت النصرانية بالفلسفة اليونانية، وكانت أول حركة للاتصال في الإسكندرية، كما أتصلت اليهودية بالفلسفة في الإسكندرية أيضاً - من قبل - على يد فيلون. وكان من أوائل النصرانية في ذلك «كليمان الإسكندري» «Clement»⁽¹⁾ فمزج النصرانية بالأفلاطونية، ثم من بعده أوريجين «Origen» (185 - 254 م) تلميذ أفلوطين، واضطهد أوريجين ففر من الإسكندرية. وأنشأ مدرسة على النمط الإسكندري في قيصرية في فلسطين. ثم أسست بعد مدرسة على هذا النمط في نصيبين، وأغلقت مدرسة نصيبين، فانتقلت إلى الرها. وهكذا انتشر النمط الإسكندري في مزج النصرانية بالفلسفة في أنحاء الشرق، وأصبح كثير من رجال الكنيسة يعلمون النصرانية مفلسفة. أو الفلسفة منضرة، وجدّوا في التوفيق بين ما يتعارض

(1) ولد كليمان حول سنة 150 م من أبوين وثنيين في أثينا.

بينهما. فمثلاً: قالت النصارى: «إن المسيح ابن الله» والأبوة مقدمة على البُتُوَّة، تُقدِّمُ السبب على المسبَّب، وإذن كان الله قبل المسيح. وترى الفلسفة أن العلة الأولى، أو بعبارة أخرى «الله» لا يلحقه تغير فكيف يكون أباً، وكان قبلُ غير أب، فيجب أن يفسَّر الابن تفسيراً يتفق والفلسفة، وهكذا.

وكان أغلب القائمين بهذه الحركة النصارى النَّسَاطِرَة، فبثُّوا مدارسهم وتعاليمهم في الشرق، وكانوا يعلمون باللغة السريانية، وينقلون الكتب اليونانية إلى السريانية. وكانت الحرب في ذلك العهد قائمة بين الفرس واليونان في آسيا، فكان كثير من البلاد يقع حيناً في يد الرومان، وحيناً في يد الفرس. وأقنع «بَر سوما» ملك الفرس «فيروز» بأن النساطرة يكرهون الرومانيين؛ بما لقوا منهم من عَنَت، وأنهم يوالون الفرس، فقبل منهم فيروز ذلك، وظلوا هم قائمين بما وعدوا⁽¹⁾.



ولعل هذا الذي ذكرنا يلقي ضوءاً على كثير من المسائل الغامضة التي تعترض الباحث: كيف اتصل الفرس بالفلسفة اليونانية، وكيف عَرَفُوا «إيساغوجي» وأمثاله من كتب اليونان؟ وكيف كانت الأديار المبنوثة في الشرق مصدراً للفلسفة اليونانية؟ وكيف اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية؟ فظهرت في المجادلات الدينية وغيرها، وفي مناقشات المعتزلة وغيرهم قبل أن تنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، نقلًا منظمًا في عهد المأمون ومن بعده. ولمَّ كان المترجمون الأولون - من السريانية أو اليونانية إلى العربية - أكثرهم نصارى أو وثنيون؟ لعل القارىء يجد طرفاً من الإجابة عن هذه الأسئلة فيما حكينا.

كانت الكنيسة الإسكندرانية والمصرية - في الغالب - على مذهب اليعاقبة وكانت لغتها السريانية والقبطية، وكان إنتاج النساطرة في آسيا في الفلسفة باللغة السريانية؛ أكثر من إنتاج اليعاقبة في مصر، لأن الجدل الديني في آسيا - وخاصة في العراق - بين النصارى بعضهم وبعض، وبين النصارى وغيرهم من أهل الديانات الأخرى - كان أكثر منه في مصر، وقد اشتهرت مدرسة الإسكندرية بالطب والكيمياء، والعلوم الطبيعية، وكانت كذلك عند الفتح العربي، ولكن أبحاثها إذ ذاك كانت ممزوجة بالسحر والطلاسم والتنجيم. غلب على اليعاقبة في مصر مذهب الأفلاطونية الحديثة، والميل إلى التصوف، وحب معيشة الأديار والرهبة،

(1) انظر Olcary, Arabic Thought

على حين غلب على النساطرة في آسيا؛ الميل إلى التفكير الفلسفي، وحب المنطق من غير إغراق في الروحية والرهينة، وإن كانت لهم أديار.

وقد اتصل المسلمون بمدرسة الإسكندرية في العهد الأموي، فترى أن خالد بن يزيد بن معاوية يترجم له بعض الكتب «اصطفن» ويلقبه القفطي اصطفن الإسكندراني، ونرى ابن أبحر - وهو طبيب إسكندري - يُسلم على يد عمر بن عبد العزيز، ويصحبه ويستطبه عمر. ويعتمد إليه في صناعة الطب⁽¹⁾.

وفي العصر العباسي، نرى ذكراً لبعض تلاميذ المدرسة الإسكندرية. فابن أبي أصيبعة يروي أن «بليطيان» كان طبيباً نصرانياً مشهوراً بديار مصر، وكان بطريركاً على الإسكندرية في أيام المنصور، فلما ولي الرشيد مرضت له جارية مصرية، فطلب لها طبيباً مصرية، لأنه أبصر بعلاجها، فأرسل إليه «بليطيان». وبعده كان سعيد بن توفيل طبيب أحمد بن طولون، وهكذا⁽²⁾.

ولكن مما نلاحظ، أن مدرسة الإسكندرية لم تتصل بالخلفاء العباسيين اتصال مدرسة جنديسابور وحران وأمثالهما، ولم يكن لها أثر كثرهما.

ولعل السبب في ذلك، بُعد مصر عن العراق، وقرب حران وجنديسابور، وأن مدرسة الإسكندرية - كما أشرنا - انغمست في العزائم، والرهينة والمكاشفة. على العكس من مدارس العراق، فقد كانت أعلم بشؤون الدنيا، وأكثر اهتماماً بعلومها، وهذا أنسب لدولة ناهضة كاللدولة العباسية، أما نزعة الإسكندرية هذه فتناسب التصوف، وسنعرض لذلك عند الكلام في التصوف إن شاء الله. وسبب آخر، وهو ضعف مدرسة الإسكندرية قبيل الإسلام، واضطهاد أهلها، وإحراق كتبها. حتى اضطر كثير من معتقيها إلى التنصر، أو الفرار من البلاد.

على كل حال، فسّر النساطرة واليعاقبة كثيراً من كتب اليونان، نقلوها من هذه اللغة إلى اللغة السريانية، فلما اتصلوا بالعرب؛ كانوا هم أيضاً البادئين بنقل هذه الكتب من السريانية إلى العربية وشرحها، وتاريخ هذه الحركة التي قام بها هؤلاء النساطرة واليعاقبة؛ يدلنا على عيين كبيرين فيها: الأول: قلة الابتكار فلم يزدوا على ما انقلوا علماً جديداً، ولا نظريات جديدة، ولا كثيراً من الآراء الجديدة. والثاني: أنهم حتى في كثير مما نقلوا لم ينقلوا في دقة

(1) «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة.

(2) «عيون الأنباء» 2: 82.

ما كان عند اليونان، بل غَيَّرُوا فيه، وحرَّفوا. وكثير من الأخطاء التي وقع فيها العرب علمياً كان منشؤه هذا الخطأ السرياني. والحق أن العرب في هذا كانوا أكثرَ ابتكاراً وأدقَّ نظراً، ويكاد مؤرِّخو علم المسلمين من طب وجبر وهندسة وكيمياء وفلسفة؛ يقسمون ما وصل إليه المسلمون قسمين: قسم أخذوه عن اليونان، وقسم ابتكروه بأنفسهم.

نقل إلى العربية في هذا العصر، أهم تأليف أرسطو، وشروح الإسكندرانيين عليها. وبعض مؤلفات أفلاطون وأهم كتب جالينوس في الطب، وعلى الجملة أهم ما وصل إليه العقل اليوناني في العلم والفلسفة. ولنا نريد أن نفصل الكتب التي ترجموها، ولكن يمكننا هنا أن نجمل القول بأنه يمكن تقسيم الترجمة إلى أدوار ثلاثة:

الدور الأول: من خلافة المنصور إلى آخر عهد الرشيد، أي من سنة 136 هـ إلى سنة 193 هـ، وفي هذا الدور ترجم «كليلة ودعنة» من الفارسية، والسُّنْدِ هِنْد من الهندية، وترجمت بعض كتب أرسططاليس في المنطق وغيره، وترجم كتاب المَجَسْطِي في الفلك - ومن أشهر المترجمين في هذا الدور ابن المقفع وقد تقدمت ترجمته، وجورجيس بن جبرائيل، ويوحنا بن ماسويه وكلاهما كان طبيباً نصرانياً - وفي هذا الدور اتصلت المعتزلة بالكتب التي ترجمت، فنجد الأوَّلين منهم كالنَّطَّام عَرَف أرسطو وعرف بعض كتبه في الفلسفة وتأثرت أبحاثهم بالمنطق، وتكلَّموا في الطفرة والجوهر والعرض، وما إلى ذلك كما سيأتي بيانه، وكان كلامهم في هذا قبل المأمون، مما يدل على اتصالهم بالفلسفة من أول عهد الترجمة.

الدور الثاني: من عهد المأمون من سنة 168 هـ إلى سنة 300 هـ وأشهر المترجمين في هذا الدور يوحناً أو يحيى البَطْرِيْق - مولى المأمون - وكانت الفلسفة أغلَبَ عليه من الطب، وتُرْجِمَ كثيراً من كتب أرسطو. والحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة 214 هـ، وقنطا بن لوقا البَيْلَبْكِي عاش سنة 220 هـ، وعبد المسيح بن نَاعِمَةَ الرَّحْمِي عاش سنة 220 هـ، وحنين بن إسحاق توفي نحو سنة 260 هـ، وابنه إسحاق بن حنين توفي سنة 298 هـ، وعني بكتب الفلسفة عناية أبيه بالطب، وثابت بن قُرَّة توفي سنة 288 هـ، وحبش الأعمس ابن أخت حنين، وغيرهم. وقد ترجم في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن فأعيدت ترجمة «المجسطي»، والحكم الذهبية لفيثاغورس، وجملة مصنفات لبقراط وجالينوس، وكتاب «طيمائوس» لأفلاطون وكتاب «السياسة المدنية» لأفلاطون، وكتاب «النواميس» له أيضاً، وكتاب «المقولات» لأرسطو. كل ذلك على يد حنين بن إسحاق ومدرسته، وترجمت أغلب كتب أرسطو على يد إسحاق بن حنين.

الدور الثالث: من أتى بعد هؤلاء، ومن أشهر المترجمين فيه متى بن يونس، كان في بغداد سنة 320 هـ، وسانان بن ثابت بن قُرّة مات سنة 360 هـ، ويحيى بن عدي سنة 364 هـ وابن زُرعة سنة 398 هـ، وأهم ما ترجموا الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو، وتفسيرها⁽¹⁾.



وقد كان الباعث على هذه الترجمة ونشاطها في الدولة العباسية أموراً:

الأول: أن العهد الأموي كان عهداً بدوياً - في الجملة - ظهرت فيه سيادة العرب على غيرهم من الأمم أَوْضَحَ ظهور، والعرب في ذلك العصر لم يتأصل فيهم ميل إلى فلسفة، إنما كان يعجبهم الأدب العربي، والتحدث بأيام العرب. ولذة خلفائهم إنما هي في الإصغاء إلى قصيدة عربية، والاستفسار عن لفظ غامض، وما إلى ذلك. فلما جاء العصر العباسي، وأمعن المسلمون في الحضارة، وسادت العناصر غير العربية؛ وأوا أن حياة الحضارة لا بد أن تستند إلى العِلْم. فمالية الدولة تحتاج إلى حساب دقيق، وعيشة الحضارة المركبة تحتاج إلى أدوية مركبة، وعلاج مركب. ومتى لجأ الناس إلى نوع أو نوعين من العلوم. وأخذوا يعالجونه عن الأمم الأخرى؛ دعاهم الشغف إلى تعرف ما عند الأمم المختلفة من العلوم جميعها، ولو لم يكن لهم بها حاجة ماسة مباشرة.

الثاني: أن الحركة الدينية كانت قد بلغت في آخر الدولة الأموية شأواً بعيداً - كما ذكرنا في فجر الإسلام - وجرّم البحث إلى أن يتكلموا في القضاء والقدر ونحوه، ورجحت عند قوم عقيدة الجبر، وعند آخرين عقيدة الاختيار، وتجادل المسلمون فيما بينهم، ثم تجادل المسلمون والنصارى واليهود: أي الأديان خير؟ وأي آراء الأديان في المسائل الجزئية أصح؟ وكان المعتزلة يحملون لواء الدفاع عن الإسلام، ومقارعة خصومه، وكان كل من اليهودية والنصرانية تسلم من قبل بالمنطق اليوناني، والفلسفة اليونانية يستخدمها في الجدل. فأحسن المسلمون أن لا بد من محاربتهم بآلاتهم، فعكفوا على المنطق والفلسفة يستخدمونها في أغراضهم، وفيما هم كذلك شعروا بلذة عقلية من دراسة الفلسفة، فبعد أن كانت تُطلب على أنها وسيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية تُطلب لذاتها.

(1) انظر محاضرات الأستاذ سانلانا وإذ أردت استيعاب الكتب المترجمة فراجع «فهرست ابن النديم» و«طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة و«أخبار الحكماء» للقفطي وقد لخصها الأستاذ جرجي زيدان في كتابه «التملن الإسلامي».

وسبب ثالث: حكاة الأستاذ نالينو وهو أنه «في أواخر مدة الدولة الأموية، ثبتت سلطة الإسلام على جميع الأمصار والأقطار التي دخلتها ألويته غنوة أو صلحاً، أثناء المغازي المتواصلة والفتوح من أقصى بلاد ما وراء النهر في تركستان، إلى منتهى المغرب والأندلس. فعمت اللغة العربية الشريفة أهل تلك الولايات والبلدان، وغلبت على ألسنتهم الأصلية، فأخذ المسلمون كلهم من أي جنس أو أمة؛ لا يستخدمون في الإنشاء والتأليف إلا لغة العرب، فابتدأت وحدة الدين تستوجب أيضاً وحدة اللسان والحضارة والعمران. فصار الفرس وأهل العراق والشام ومصر يُدخلون علومهم القديمة في التمدن الإسلامي الجديد»⁽¹⁾.

وسبب رابع: وهو ميل أفراد من الخلفاء في العصر العباسي إلى العلوم الفلسفية، والخلفاء عادة أقدر والناس على الترغيب فيما أحبوا. الناس أسرع ما يكون إلى تحقيق أغراضهم، والزلوع بما أولعوا به. وأكثر الخلفاء العباسيين ميلاً إلى ذلك في عصرنا؛ كان المنصور والرشد والمأمون. ويظهر أنه قد كان لكل منهم أسباب خاصة حملته على ذلك. فالمنصور كان معمولداً. ويظهر أن ذلك حملة على العناية بالطب والأطباء، جاء في الطبري عن علي بن محمد بن سليمان التوفلي عن أبيه أنه كان يقول: «كان المنصور لا يَسْتَمْرِيءَ طعامه، ويشكو ذلك إلى المتطببين، ويسألهم أن يتخذوا له الجوارشَنات. فكانوا يكرهون ذلك، ويأمرونه أن يقلَّ من الطعام، ويخبرونه أن الجوارشَنات تهضم في الحال، وتحدث من العلة ما هو أشد منها عليه. حتى قَدَم عليه طبيب من أطباء الهند. فقال له كما قال له غيره، فكان يتخذ له سَفُوفاً جوارشَناً يابساً فيه الأفاويه والأدوية الحارة، فكان يأخذه فيهضم طعامه، فأحمده إلخ»⁽²⁾. وكذلك كان يعتقد في التنجيم كما سيأتي بيانه فقرب إليه المنجمين. والرشد رتاه البرامكة على حب العلم، والمأمون رباه الرشد والبرامكة، وقد حذا حذو الخلفاء كثير من أفراد الشعب كني موسى بن شاكر.

إذا علمت ذلك؛ علمت فساد رأي من يَسُبُّ ترجمة الكتب اليونانية إلى رؤيا رآها المأمون أو نحو ذلك، فقد ذكر صاحب الفهرست «أن أحد الأسباب التي قامت من أجلها كثرة كتب الفلسفة، وغيرها من العلوم القديمة: أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مُسْرَباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس أشهَل العينين حَسَن الشماثل، جالس على سريره، قال المأمون: وكأني بين يديه قد مُلِثْتُ له هيبة، فقلت: من

(1) «تاريخ علم الفلك عند العرب» 141.

(2) جزء 9 ص 292.

أنت؟ قال: أنا أرسططاليس فسرتت به وقلت: أيها الحكيم! أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا؟ قال: لا ثم! وفي رواية أخرى، قلت: زدني، قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب⁽¹⁾.

وروى ابن أبي أصيبعة هذه القصة بشكل آخر، فقال: إن المأمون رأى في منامه كأن شيخاً يهَيء الشكل جالس على منبر وهو يخطب، ويقول: «أنا أرسططاليس» فانتبه من منامه، وسأل عن أرسططاليس فقبل له: رجل حكيم من اليونانيين، فأحضر حنين بن إسحاق، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله؛ وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية، وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً.

فهذه القصص وأمثالها لا يصح أن تكون سبباً، وإنما كانت الترجمة لأسباب طبيعية، هي التي ذكرنا، ورواية ابن أبي أصيبعة أبعد عن الحقيقة، فمن المستحيل ألا يسمع المأمون باسم أرسطو حتى يأتيه في المنام ويقول له أنا أرسطو! وحكاية ابن النديم إن صحّت دلّتنا على أن الحلم كان انعكاس صورة طبيعية لما كان يفكر فيه المأمون في البقظة.



قال في طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: «كانت العرب في صدر الإسلام لا تُعنى بشيء من العلم إلا بلغتها، ومعرفة أحكام شريعته؛ حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب، غير منكورة عند جماهيرهم، لحاجة الناس طُرّاً إليها، ولما كان عندهم من الأثر عن النبي ﷺ في الحث عليها حيث يقول: «يا عباد الله تداووا فإن الله عزّ وجلّ لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا واحداً وهو الهرم...».

فهذه كانت حالة العرب في الدولة الأموية، فلما أدال الله تعالى للهاشمية وصرف الملك إليهم ثابت الهمم من غفلتها، وهبت الفطن من سنتها، فكان أول من عني منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور... فكان رحمه الله مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة، وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها.

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم، عبد الله المأمون بن الرشيد بن محمد

(1) «الفهرست» ص 243.

المهدي بن أبي جعفر المنصور. تم ما بدأ به جدُّه المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخَلَ ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسططاليس وأبقراط، وجالينوس وأقليدس، وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، فاستجاد لها مَهْرَةَ التراجمة، وكلفهم إحكام ترجمتها. فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حض الناس على قراءتها، ورغَّبهم في تعلُّمها، فنفتحت سوق العلم في زمانه. وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم لِمَا كانوا يرون من إحضاره لمتحليها، واختصاصه لمتقلديها. فكان يخلو بهم، ويأنس بمناظرتهم، ويلتذ بمذاكرتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدِّثين والمتكلمين، وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب، فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة. وسنوا لمن بعدهم منهاج الطلب، ومهَّدوا أصول الأدب، حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها، وزمان اجتماع شملها⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: «إن أول علم اعتني به من علوم الفلسفة؛ علم المنطق والنجوم، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي كتاب «قاطاغورياس» وكتاب «باري أرمينياس» وكتاب «أنولوطيقا» وذكر أنه لم يكن ترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، وترجم مع ذلك المدخل المعروف «ببليساغوجي لفورفوروس الصوري» وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمته. هو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية...»

وأما علم النجوم فأول من عني به في هذه الدولة محمد بن إبراهيم الفزاري وذلك أن الحسن بن محمد بن حُمَيد المعروف بابن الأدمي ذكر في زيجه الكبير المعروف بنظم العقد؛ أنه قدم على الخليفة المنصور في سنة 156 هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسندهند في حركات النجوم... فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، وأن يؤلف منه كتاب تتخذة العرب أصلاً في حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن إبراهيم

(1) «طبقات الأمم» ص 47 وما بعدها.

الفزاري... فكان أهل ذلك الزمان يعملون به إلى أيام الخليفة المأمون⁽¹⁾.

ونحن إذا استعرضنا ما حكي عن الترجمة ونشأتها أمكننا أن نستنتج منها النتائج الآتية:

1 - أن أول نقل حدث في الإسلام كان بفضل خالد بن يزيد بن معاوية، والذي نقل له هو «اصطفن» وهو من الإسكندرية، وكان هذا النقل من اللغة اليونانية والقبطية إلى العربية - وأن خالداً إنما كان أهم ما يعنى به الصنعة أو الكيمياء، والغرض بها تحويل المعادن إلى ذهب، ويظهر أن الذي دعاه إلى ذلك أنه كان شاباً يطمع في الخلافة إذ كان أبوه (يزيد بن معاوية) خليفة، وأخوه (معاوية بن يزيد) خليفة، ثم نُحِّي عن الخلافة، وغلبه عليها مروان بن الحكم. فصدّم من ذلك صدمة قوية فتحوّل إلى مَلْهُى شريف يلهو به ويناسب أرسقراطيته، فكان ذلك هو «الصنعة»، رأى أنه إذا استطاع أن يحوّل المعادن إلى ذهب استطاع أن يحول الناس إليه، أو على أقل تقدير كان له من المنزلة ما يحسده عليها الخلفاء. قال ابن النديم: «كان خالد جواداً، يقال إنه قيل له: لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة! فقال خالد: ما أطلب بذلك إلا أن أعني أصحابي وإخواني، إني طمعت في الخلافة فأخْتَرْتُ دوني، فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحداً - عرفني يوماً أو عرفته - إلى أن يقف بباب سلطان، رغبة أو رهبة»⁽²⁾. وقد اشتغل بالنجوم على أنها قد تكون وسيلة تساعد على الوصول إلى «الصنعة» إذ كان علم النجوم ممزوجاً بعلم أحكامها، وتأثيرها في العالم السُّفلي، فلعله أمَل فيه عوناً على الوصول إلى بغيته.

2 - أنه عني في الدولة الأموية بالطب بعض عناية، لأن الناس في حاجة مادية إليه، ولأنه أبعد العلوم الأجنبية عن أن يؤثّر في الدين، ولهذا لم يتخرج من إجازة الترجمة فيه أتقى بني أمية عمر بن عبد العزيز.

3 - أن محاولة الترجمة في العهد الأموي كانت محاولات فردية، تموت بموت الأفراد القائمين بها، أما في الدولة العباسية فكانت الترجمة عمل أمة لا عمل أفراد، وإن شئت فقل؛ كان في الدولة العباسية مدرسة كبيرة للترجمة، لا يضيرها موت فرد أو أفراد منها.

4 - كانت الترجمة في العهد الأموي مقصورة على العلوم العملية كالصنعة والطب

(1) ص 49، 50.

(2) «الفهرست» ص 354.

والنجوم (بالمعنى الذي فسرناه) ولم يتعد ذلك إلى العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة والهندسة، وما إلى ذلك، فهذه لم تكن إلا في الدولة العباسية.

5 - نرى أن المسلمين اتصلوا بالفلسفة اليونانية أول الأمر من طريق الفرس، فقد ترجم ابن المقفع كتاباً من منطق اليونان، والظاهر أنه نقلها من الفارسية إذ لم يعرف عنه أنه يعرف اليونانية، ثم تولى الترجمة بعد؛ النصارى من النساطرة واليعاقبة، من السريانية إلى العربية.

6 - كانت أول عناية الخلفاء العباسيين موجهة إلى الطب والتنجيم. والسبب في ذلك الحاجة الماسة إلى ذلك، فالمنصور احتاج إلى الطب لمرضه - كما بينا - واحتاج التنجيم لأنه كان يعتقد أن هناك ارتباطاً بين حركات النجوم وأوضاعها، وبين ما يحدث في عالمنا من نحس أو سعد. ومن ذلك الحين صار الطب والتنجيم عمليين رسميين، يتولاهما رجال رسميون. فجورجيس بن جبريل بن بختيشوع الجنديسابوري صار طبيباً للمنصور، ثم لما تقدمت به السن عين المنصور مكانه تلميذه عيسى بن شهلانا. واتخذ نُوْبُخْتُ الفارسي منجماً له، فلما ضعف عين المنصور مكانه ابنه أبا سهل بن نوبخت. ولما تولى المهدي اتخذ طبيبه عيسى الصيدلاني الملقب بأبي قريش، واتخذ توفيل بن توما النصراني الرهاوي رئيساً لمنجمه. فلما تولى الرشيد اتخذ طبيبه بختيشوع بن جورجيس، ويوحنا بن ماسويه النصراني. ولما استخلف المأمون كثر في بلاطه الأطباء والمنجمون، فمن منجميه حبش الحاسب، وعبد الله بن سهل بن نُوْبُخْتُ، ومحمد بن موسى الخُوَارَزْمِي، وما شاء الله اليهودي، ومن أطبائه سهل بن سابور، ويوحنا بن ماسويه، وجورجيس بن بختيشوع، وعيسى بن الحكم، وزكريا الطيفوري، فلما آلت الخلافة للمعتصم كان طبيبه سلموياً، ثم يوحنا بن ماسويه⁽¹⁾ إلخ.

فترى من هذا أن الطب والتنجيم أصبحا صناعتين تحميمهما الخلفاء، وكانت حاجتهم إليهما حاجة عملية. فأمر الطب ظاهر، والتاريخ مملوء بالحكايات التي هرع فيها الخلفاء إلى المنجمين، فالمنصور استشار المنجمين في اختيار الوقت الذي يبدأ فيه بناء بغداد، والمهدي لما هم بالخروج إلى «ماسبذان» استشار توفيل بن توما النصراني المنجم⁽²⁾، والمعتصم نصحه المنجمون ألا يغزو «عمورية» إلا في أيام نُضُجِ التين والعنب، فلم يصغ لقولهم وغزاها وفتحها. وقال أبو تمام في ذلك بائته المشهورة: «السيف أضدقُ أبناءِ مِنَ الكُتُبِ». والوائق

(1) ابن العربي في مواقع متفرقة.

(2) ابن العربي ص 219.

لما اشتد مرضه، أحضر المنجمين، منهم الحسن بن سهل بن نويخت، فنظروا في مولده فقَدَرُوا له أن يعيش خمسين سنة مستأنفة من ذلك اليوم، فلم يعيش بعد قولهم إلا عشرة أيام⁽¹⁾... إلخ.

ولسنا ندعي أن الخلفاء لم يشجعوا من علم النجوم إلا هذا الضرب، فقد كان علم النجوم يشمل ما نطلق عليه علم الهيئة الآن، ويشمل كذلك البحث عن التغيرات التي تحدث في الأرض بسبب مواقع النجوم وتأثيرها. وكلا الأمرين كان عند اليونان، وكلا الأمرين عني به العباسيون، فرصدت الكواكب في عهد المأمون، وأصلحت آلات الرصد. وإنما الذي نريد أن نذكره؛ أن الشغف بمعرفة أحكام النجوم هو الذي جذب الخلفاء أولاً إلى تشجيع هذا العلم، ثم تدرجوا منه إلى تشجيع الفلك الرياضي البحث.

ويظهر لي أن هذين العلمين (الطب والنجوم) هما البابان اللذان أوصلا المسلمين إلى ساحة العلوم الفلسفية، والسبب في ذلك أن التخصص الذي تفهمه الآن ونراه في دراسة الطب والهيئة لم يكن معروفاً في هذا العصر العباسي، فكان الطبيب والمنجم يُلمان بكثير من المسائل الفلسفية. وتكاد تعد الفلسفة كوحدة، فروعها: الطب والإلهيات، والحساب، والمنطق، والموسيقى، والهندسة، والهيئة. فالطبيب والمنجم يلمان - غالباً - بكل ذلك، ثم يتبحران في الطب أو التنجيم، وكانت رغبة الأطباء والمنجمين في إتقان فنونهم تحملهم على معرفة اللغات الأجنبية، وخاصة اليونانية. فإذا حدَّقوها أقبلوا على الكتب المؤلفة فيها من جميع فروع الفلسفة. وقد نقل إلينا ابنُ النديم ثبناً بأسماء الكتب التي كان يدرسها المتطوبون، فإذا فيها طب وتشريح، وما إلى ذلك. ثم فيها منطق وأخلاق وبحث فيما وراء المادة. وكان مما يقرؤون كتاباً موضوعه «أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً»⁽²⁾. واستمر هذا الحال حتى فيمن نبغ بعدُ من الفلاسفة المسلمين، فيعقوب الكندي - مثلاً - «كان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق، وتأليف اللحون والهندسة، وطباع الأعداد والهيئة»⁽³⁾، وكذلك كان ابن سينا منطقياً طبيياً رياضياً فلكياً، إلخ.

من أجل هذا نرى أن كثيراً من هؤلاء الأطباء والمنجمين الذين كان الخلفاء يُمدُّونهم بالمال، عُتِنوا بترجمة كتب غير طبية ولا فلكية، أو أشرفوا على ترجمتها؛ فابن العبري يذكر:

(1) ابن العربي ص 245.

(2) «فهرست» 289 وما بعدها.

(3) الففطي ص 268.

«أن يُوحنا بن ماسويه النصراني السرياني الطبيب وآله الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة... وكان له تصانيف جميلة، وكان يعقد مجلساً للنظر، ويجري فيه من كل نوع من العلوم القديمة بأحسن عبارة»⁽¹⁾ ويقول: «إن يوحنا بن البطريق (الطبيب) الترجماني مولى المأمون كان أميناً على ترجمة الكتب الحكيمية حسن التأدية للمعاني، ألكن اللسان في العربية، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب»⁽²⁾ إلخ.



كان لهذه الثقافة اليونانية أثر كبير في المسلمين، ومما زاد في أثرها أن اتصال المسلمين بها صاحَبَ عصر تدوين العلوم العربية، فترسبت الثقافة اليونانية إليها، وصبغت صبغة خاصة، كان لها تأثير كبير في الشكل، وفي الموضوع.

أما الشكل فيرجع إلى تأثير المنطق اليوناني، وقد صبغ العلوم العربية صبغة جديدة صُبت في قالبه، ووضعت على منهاجه. إذ كان المنطق كما قال ابن سينا: «خادم العلوم» - عني به المسلمون من أول عهدهم بالفلسفة، وقد رأينا أن ابن المقفع ترجم كتب المنطق لأرسطو، وتتابع المترجمون بعده يترجمون الكتب المنطقية، وكان المنطق الذي وصل إلى العرب هو منطق أرسطو معدلاً ومضافاً إليه، ومشروحاً بمنطق الرواقيين والإسكندرانيين، ولم يزد العرب فيه شيئاً يذكر. فكل المنطق الذي بين أيدينا هو منطق اليونان، لم يزد عليه إلا بعض الشروح. وقد نقل نقلاً صحيحاً، لم يدخله نقص ولا تهويش؛ كالذي كان في الإلهيات اليونانية. وقد كان منطق أرسطو وشروحه العربية أوسع وأعمق مما بين أيدينا من كتب المنطق اليوم؛ فكان القياس يشغل فيه حيزاً كبيراً، وفيه كتاب واسع في البرهان، وآخر في الجدل وكيف يكون، وكيف تسلك في إفحام الخصم، وكان فيه باب للسفسطة، وباب في الخطابة، وباب في الشعر، وكانت الأبواب الخمسة الأخيرة وهي البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة تُبحث فيه بحثاً وافياً⁽³⁾. ولكن المتأخرين حذفوا هذه الأبواب أو ألموا بها إلاماً يسيراً، واقتصروا على الكلام في الكليات الخمس والقضايا والقياس؛ مع أن الذي حذفوا أهم من الذي أثبتوا⁽⁴⁾ وبذلك أفقدوا المنطق روحه.

(1) ص 227.

(2) ص 239.

(3) انظر في ذلك منطق أرسطو باللغة الإنجليزية، وقد اتبع العرب الأولون شرح أرسطو من اليونان بإضافة الخطابة والشعر.

(4) انظر «مقدمة ابن خلدون» 410.

على كل حال كان للمنطق سلطان كبير على العقول في العصر العباسي، وكان من جراء ذلك أن اصطبغت طريقة الجدل والبحث والتعبير والتدليل صبغة غير التي كانت تعرف من قبل. فإن أنت قارنت بين أسلوب القرآن الكريم، وأسلوب المتكلمين: وجدت فرقاً كبيراً يمكنك أن تلخصه في أن أساليب المتكلمين جارية على أساليب منطق أرسطو، وليس كذلك أسلوب القرآن. وبحق وضع محمد بن إبراهيم الحسني اليميني الصنعاني كتابه المسمى «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»⁽¹⁾، فأسلوب القرآن في إثبات وجود الله تعالى: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» [يونس: 31] وقوله تعالى: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَازَقْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» ① «وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَلْبَسْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ نَبَاتٍ» ② «تَبَرَّأْ وَذَكِّرْ لِلْأَعْيُنِ عَذَابَ حُثَيْبٍ» ③ «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّنَا وَحَبَّ الْحَبِيدِ» ④ «وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ» [ق: 6 - 10] إلى كثير من أمثال ذلك. أما أسلوب المتكلمين فمثل: «العالم حادث؛ وكل حادث لا بد له من محدث، فالعالم لا بد له من محدث، إلى أمثال ذلك، وما يستتبعه من الجوهر والعرض، والكيفية والكمية، والعلم الضروري والنظري، وغير ذلك. مما هو من تعبيرات الفلسفة اليونانية.

وكذلك الشأن إذا أنت قارنت بين تعبيرات الفقهاء في عصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي، وبين تعبيرات الفقهاء في العصر العباسي - بعد أن عرفوا المنطق - فإنك تجد التعبير الأول عربياً بحتاً، وتجد الثاني أرسططاليسياً بحتاً. فمثلاً تقرأ الباب في موطأ الإمام مالك فتجده يذكر الحكم، ثم يحكي ما يدل عليه من حديث أو أثر. ثم لا تجد فيه. أثراً لذلك المنطق، وتقرأ في كتاب «الهداية» مثلاً التدليل الفقهي، وخاصة في المسائل الخلافية بين أبي حنيفة والشافعي؛ فترى أن قواعد الجدل التي وضعها أرسطو، وقواعد البرهان مطبقة في دقة تامة، فمقدمة صغرى، ومقدمة كبرى، ونتيجة. وأشكال القياس مستوفاة شروطها.

وتقرأ كتاب سيبويه فتجد ترتيباً وتبويباً منطقياً، يبدأ بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، ثم يعرف كل قسم ويأتي بأمثله ويذكر أحكامه، وهكذا. ومن ذلك أن أرسطو قال: «إن الزمان والمكان كالوعاء للأشياء إذ لا بد لكل شيء مخلوق أن يكون واقعاً في زمان من الأزمنة، وفي مكان من الأمكنة فهما كالوعاء له. وهذا أصل تسمية النحويين للمفعول فيه ظرفاً، أي وعاء»⁽²⁾،

(1) الكتاب طبع في مصر بمطبعة المعاهد.

(2) محاضرات الأستاذ جويدي 85.

وكما ألف إيساغوجي أي المقدمة أو المدخل في المنطق؛ ألف ابن فارس «مقدمة في النحو».

وهذا القياس الذي شغل جزءاً كبيراً من منطق أرسطو طبق تطبيقاً دقيقاً، وروعي في كثير من العلوم. فالقياس في الفقه وأصوله، والقياس في النحو واللغة، والقياس في الفلسفة، وكان لهذا القياس أثر كبير في تفريع المسائل وتنوعها، ووضع المسائل المتشابهة تحت قاعدة واحدة، وطرد أحكامنا على ما لم يرد فيه حكم مأمور، سواء في ذلك الفقه والنحو واللغة، وكان لهذا كله أثر في تضخيم العلم وترتيبه وتبويبه⁽¹⁾.

هذا في الشكل؛ وأما في الموضوع، فقد كان للفلسفة اليونانية أثر كبير في تعاليم المتكلمين، نعرض له عند الكلام في المعتزلة. وكان للأفلاطونية الحديثة بعض الأثر في التصوف، نوضحه عند الكلام فيه. وكان لهما معاً أثر كبير في الفلسفة الإسلامية، وهذا بتاريخ الفلسفة الإسلامية أشبه وأليق. وكان للבלغة اليونانية أثر في علم البلاغة العربي، ولكنه دُونَ بعد عصرنا الذي نؤرخه فلا نتعرض له الآن.

ولكن مما لا شك فيه أن العرب أو المسلمين استخدموا ما أخذوا من الثقافة اليونانية استخداماً صالحاً، وأخذوا منها ما أخذوا ثم بنوا عليه، وزادوا فيه وابتكروا، ولم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب. وكان كثير منهم ينظر بإحدى عينيه إلى الثقافة اليونانية، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية والثقافة العربية. فيختار من الأولى ما يتفق والثانية، ويؤلف منهما مزيجاً لا هو يوناني بحت، ولا إسلامي بحت. إنما أظهر ما كان ذلك في العصر الذي يلي عصرنا هذا وهو العصر العباسي الثاني، فقد كانت الترجمة قد تمت وركزت، فأعقبها

(1) أما القياس في الفقه فسيأتي الكلام فيه، وأما القياس في النحو فقد عرفوه بأنه «حمل فرع على أصل لعله مشتركة بينهما» ويكاد يكون هو التعريف الفقهي، وقد طبقه النحاة كما طبقه الفقهاء فيقولون - مثلاً - مفتوح والقياس الكسر. وكانوا إذا رويوا مسألة عن عربي قاسوا عليها ولذلك يقول ابن الأنباري: «علم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله قياس، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو». وكانوا يقسمون مصدر المسائل إلى سماع وقياس ويعنون بالسماع ما سمعوه عن العرب، وبالقياس ما قاسوه على ما سمعوا. وقد ذكروا أن نحاة البصرة كانوا أصح قياساً من نحاة الكوفة، لأن البصريين لا يلتفتون إلى كل مسموع، ولا يقيسون على الشاذ. ومعنى هذا أن الكوفيين كانوا يستعملون القياس بأوسع من البصريين، لأنهم كانوا يقيسون على الشاذ. وقال الأنطلسي: «الكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً، ويؤوا عليه بخلاف البصريين» (انظر مقدمة كتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف»).

الأخذ بها والبناء عليها. وظهر أمثال إخوان الصفاء، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأمثالهم.



وهناك نوع آخر خفيف من الثقافة اليونانية الرومانية، وأعني به الثقافة التي تنشأ من امتزاج الجنسين: أعني الجنس العربي والجنس اليوناني الروماني في الحياة الاجتماعية. فقد كان هؤلاء الرومان يعيشون بين سَمْع العرب ويصرهم، ولهم عادات وتقاليد، وأفكار وآراء في نظم الحكم، ولهم فنون من غناء وتصوير وما إلى ذلك. فكان العرب يقتبسون من ذلك ما تيسر لهم لا عن طريق الدراسة المنظمة، ولا عن طريق البحث العلمي؛ وإنما عن طريق المشاهدة والنظر، وعن طريق الحديث والمشافهة. ولئن كان العراق أهم منبع للثقافة اليونانية العلمية، فقد كان الشام - على ما يظهر - أهم منبع لهذا النوع من الثقافة الاجتماعية وسبب ذلك: أن الشام كان محكوماً بالرومان وقت الفتح الإسلامي، وكانت سلطة الرومان عليه أكبر من سلطتهم على العراق لقرب العراق من الدولة الأخرى القوية - وهي الفرس - ووقوعه تحت سيطرتها في أغلب الأحيان، وكان في الشام عرب كثيرون، ورومان كثيرون، اختلطوا اختلاطاً تاماً. وترك الرومان عند خروجهم عادات وتقاليد وفنوناً ونظماً اقتبس منها العرب.

من الأمثلة على ذلك الغناء؛ فيحدثنا الأغاني أن المسلمين اقتبسوا من الروم بعض غنائهم، وكان موضع الاقتباس هو الشام فيقول في «ابن مُخْرَزٍ»: «إنه سقط إلى فارس فأخذ غناء الفرس، وإلى الشام فأخذ غناء الروم، فتخير من نغمتهم ما تغنى به غناء»⁽¹⁾. ويقول بن مِسْجِحٍ: «إنه رحل إلى الشام وأخذ ألحان الروم»⁽²⁾.

وقد رأينا عند الكلام في الرقيق، أن كثيراً منه كان من الروم. وكان هذا الرقيق من غلمان وجوار في قصور الخلفاء والأغنياء، والشعراء والعلماء. فكان للمأمون جوار روميات، يلبسن لبسهن الرومي من زُنَّار، وما إليه. وكان لأبي تمام الشاعر غلام رومي⁽³⁾ وهكذا.

ويحكى ابنُ أبي أَصْبِيْعَةَ: أن الرشيد كانت له جارية رومية اسمها حَرْسَى، وكان لها من

(1) الأغاني 1: 151.

(2) الأغاني 3: 84.

(3) «الأغاني» 15: 107.

قرايتها أخت أو بنت أخت، فتفقدتها الرشيد فلم يجدها، فسأل خرشى عنها فأعلمته أنها زوّجتها من قريب لها، فغضب من ذلك وقال: كيف أقدمت على ذلك بغير إذني وأنت إنما اشتريتها من مالي! وأمر سَلاماً الأبرش بتأديب زوجها على عمله، فما زال سلام يتعرّف خبره، حتى وجده فخصاه، وكانت الجارية الرومية قد علقت منه بغلام، فلما ولدت الجارية - وكان الرشيد قد توفي - تبنت خرشى الغلام، وأدبته بأداب الروم وقراءة كتبهم. فتعلم اللسان اليوناني علماً كانت له فيه رياسة، وكان يعرف بإسحاق بن الخصي، وكان يتصل به كثير من أهل العلم والأدب⁽¹⁾.

وكانت الحروب بين المسلمين والروم متواصلة في عصرنا هذا، وتقع الأسرى من كل من الجانبين في يد الآخرين، فأسرى المسلمين قد يذهبون إلى القسطنطينية. وأسرى الروم إلى العراق. والحكايات كثيرة في التاريخ عن النوعين من الأسارى، وخاصة في عهد الرشيد، فكان هذا سبباً من أسباب امتزاج الحياة الاجتماعية واقتباس كل من كل. وليس من المعقول أن يُمَر هذا الاتصال - بحكم الروم لكثير من البلاد الإسلامية أولاً، ثم بالرق والأسر، ثم بالاحتكاك الدائم السلمي أحياناً، والحربي أحياناً - من غير أن يترك بعضاً من المسلمين يتكلمون الرومية وبعضاً من الرومانيين يتكلمون العربية. فالرقيق الرومي مثلاً في البيوت كان يتكلم الرومية أولاً بالضرورة، ثم يتكلم العربية محرّقة، ثم العربية القريبة من الصحيحة، وهكذا الشأن في أسرى المسلمين في الروم إن استقرّوا، وهذا يحمل بعض الأفراد الراقين من الجانبين على أن يتبادلوا الآراء والأفكار والكلام في اللغة والأدب. ويرى الأغاني في ذلك خبراً طريفاً فيقول: قدم رسول لملك الروم إلى الرشيد فسأل عن أبي العتاهية، وأنشده شيئاً من شعره. وكان (أي الرسول) يحسن العربية فمضى (الرسول) إلى ملك الروم وذكره له. فكتب ملك الروم إليه وردّ رسوله يسأل الرشيد أن يُوجّه بأبي العتاهية، ويأخذ فيه رهائن من أراد وألح في ذلك، فكلّم الرشيد أبا العتاهية في ذلك فاستعفى منه وأباه⁽²⁾.



وهذا يسلمنا إلى مسألة تستوقف النظر، وهو ضعف تأثير الأدب اليوناني إذا قيس بتأثير

(1) «طبقات الأطباء» 1: 185.

(2) «الأغاني» 3: 179.

العلم والفلسفة اليونانية، فإنك تقرأ أسماء الكتب التي ترجمت من اليونانية إلى العربية؛ فتجد الكثير في كل فرع من فروع العلوم الرياضية والطبية والفلسفة، ولا تكاد تعثر على كتاب أدبي يوناني ترجم إلى العربية مع وفرة ما لليونان والرومان من كتب أدبية. وقد ألمحنا بشيء من أسباب ذلك فيما مضى⁽¹⁾. ونزيد هنا سبباً آخر وهو: أن الفلسفة والعلوم عالمية، والأدب قومي؛ ذلك أن الفلسفة والعلم نتاج العقل، والعقل قدر مشترك بين الأفراد والأمم - وإن اختلفوا في أنصبتهم منه - والمنطق الذي يضبط هذه العلوم يسيغه عقل الناس جميعاً، وقواعد الهندسة والطب تطبق على الناس جميعاً: أما الأدب فلهذا العواطف، وليس للعواطف منطق يضبطها، والأدب ظل الحياة الاجتماعية، ولكل أمة حياة اجتماعية خاصة بها تمتاز عن حياة الأمم الأخرى في أشكالها ومرامها. من أجل ذلك تذوق العرب منطق أرسطو، وطب جالينوس. ولم يتذوقوا إلياذة هوميروس. ألا ترائنا اليوم حتى في عصرنا الذي اتصل فيه الناس والأمم اتصالاً أوثق مما كان في القديم؛ لا يتذوق العرب منا الإلياذة، إلا أن يكون قد وقف على الحياة الاجتماعية اليونانية وأدرك كنهها، ومرّ ذوقه طويلاً على أن يستسيغها.

وسبب ثالث: يصح أن يكون، وهو: أن الأدب اليوناني أدب وثني، فيه آلهة متعددة، وفي عبادة أبطال. والتذوق العربي حين ترجمت العلوم ذوق مسلم، لم يستغ هذا النوع من الأدب الوثني.

ومع هذا فقد كان لليونان أثر في اللغة العربية والأدب العربي من وجوه:

1 - ألفاظ يونانية عربت، ونلاحظ أنها أكثر ما تكون في أنواع ثياب يونانية أو رومانية لم يكن يعرفها العرب، ثم عرفوها ولبسوها، وأطلقوا عليها كلماتها الأصلية مثل «البرُجْد» Paragauda وهو كساء غليظ مخطط، وأبو قَلْمُون وهو ثوب رومي يتلون للعيون ألواناً. أو أسماء أشياء عرفها العرب بعد اتصالهم بالرومان، ولم تكن من نتاج جزيرة العرب، كالزبرجد والزمرد والياقوت، ومقاييس أو موازين رومانية كالقيراط والأوقية: أو أسماء طبية أو نباتية، كالبلغم والقولنج والبرقوق، واللوييا والترمس، أو كلمات نصرانية كالجائليق، والبطريق، أو نحو ذلك⁽²⁾. ويظهر أن أكثر هذه الكلمات تسربت إلى العرب عن طريق الشام للسبب الذي أبنا قبل.

(1) في كتابنا «فجر الإسلام».

(2) انظر في هذا كتاب «الفروق» للاب لامانس.

2 - قصص يونانية نقلت إلى العربية. وقد نقل ابن النديم أسماء كتب للروم في الأسماء والتاريخ ترجمت إلى العربية⁽¹⁾، وحكى الجاحظ في كتاب الحيوان قال: «كان في اليونانيين مرور له نوادر عجيبة، وكان يسمى ريسيموس والحكماء يروون له أكثر من ثمانين نادرة [ما من نادرة] إلا وهي غرة وعين من عيون النوادر. فمنها أنه كان كلما خرج من بيته مع الفجر إلى شاطئ الفرات - للغناظ أو للظهور - ألقى في أصل باب داره، وفي دورانه، حجراً كي لا ينصفق الباب فيحتاج إلى معالجة فتحه، وإلى رفعه. وكان كلما رجع من حاجته لم يجد الحجر، ووجد الباب منصفقاً. فكمن في بعض الأيام ليرى هذا الباب من يصنع به ما يصنع، فيينا هو في انتظاره إذ أقبل رجل حتى تناول الحجر فلما نحاء عن مكانه انصفق الباب، فقال له ما لك ولهذا الحجر، وما لك تأخذه؟ فقال: لم أعلم أنه لك. قال: فقد علمت أنه ليس لك!».

وقال بعضهم: ما بال ريسيموس يعلم الناس الشعر ولا يقول الشعر! قال: ريسيموس كالمسنّ الذي يشحذ ولا يقطع.

ورآه رجل يأكل في السوق فقال: أتناكل في السوق؟ فقال: إذا جاع ريسيموس في السوق أكل في السوق⁽²⁾ إلخ.

3 - الحكم: فقد ترجمت حكم نسبت لفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون وأرسطو. وملئت بها كتب الأدب في ذلك العصر مثل «البيان والتبيين»، و «عيون الأخبار» وقال ابن النديم: إن علي بن زبّ النصراني نقل كتاباً في الآداب والأمثال على مذاهب الفرس والروم والعرب⁽³⁾ إلخ.

والظاهر أن ولوع العرب بهذين النوعين «القصص والأمثال» دون غيرهما من أنواع الأدب كالإلياذة وبقية الروايات، والأشعار، والخطب اليونانية؛ سببه ما قدمنا. فهذان النوعان من النوع العالمي، قد جُردا مما يلبسهما من حياة اجتماعية خاصة، وليس فيهما أسماء يونانية ثقيلة على سمع العربي ولسانه، وليس فيهما أوزان شعرية لا تسيغها العربية، ولا فيهما وصف لحياة اجتماعية بعيدة عما يألفه العربي المسلم.

(1) «الفهرست» 305، 306.

(2) «الحيوان» 1: 140 وقد أصلحنا في الحكاية بعض أغلاطها في الأصل.

(3) «الفهرست» 316.

وبعد؛ فقد كان تأثير اليونان واسعاً وعميقاً في الفلسفة والعلوم الرياضية والطبية، ضيقاً خفيفاً في الناحية الأدبية.

فإن شئنا أن نختار من يمثل هذه الثقافة اليونانية اخترنا لذلك «حنين بن إسحاق».

حنين بن إسحاق

حُنَيْنُ بنُ إِسْحَاقَ، ويلقب بأبي زيد ولد سنة 194 هـ من أب عربي من قبيلة عباد التي تسكن الحيرة، وكان أبوه إسحاق نصرانياً نسطورياً، فنشأ ابنه كذلك. وكان إسحاق صيدلانياً، فأعدَّ ابنه لدراسة الطب. بدأ حنين يدرس على يوحنا بن ماسويه. وكان حنين يكثر السؤال على أستاذه، ويلج في الأسئلة فأخرج صدرَ يوحنا فطرده، وقال: «ما لأهل الحيرة والطب، عليك ببيع الفلوس في الطريق!»، وكان في يوحنا عصبية لأهل جنديسابور ومدرستها، يعتقد أن العلم لا يخرج عنهم.

فذهب حنين إلى بلاد الروم، وأجاد تعلم اليونانية، ثم عاد إلى البصرة. ولازم الخليل بن أحمد يأخذ عنه العربية. ويروون أنه حمل كتاب «العين» المنسوب للخليل إلى بغداد.

وكان يجيد أربع لغات: الفارسية، واليونانية، والعربية، والسريانية. وأهم ما امتاز به حنين الترجمة من اليونانية إلى العربية والسريانية، بدأ ذلك وهو في السابعة عشرة من عمره، ولكن كانت ترجمته ضعيفة لم ترَّضه لَمَّا أن نضح؛ فأعاد بعدُ بعض ما ترَّجم وصحح بعضاً.

اتصل أول أمره بالمأمون وعُين في بيت الحكمة الذي كان يزخر بالكتب اليونانية التي نقلت من آسيا الصغرى، ومن القسطنطينية. فأخذ حنين يترجم منها إلى السريانية أولاً، ثم إلى العربية، ثم ترجم للمعتصم والواثق والمتوكل.

ولم يكتف بما جُمع في بيت الحكمة، بل رحل في نواحي العراق، وسافر إلى الشام والإسكندرية وبلاد الروم؛ يجمع الكتب النادرة. ومات سنة 264 هـ بعد أن عمر نحو سبعين عاماً، بذل فيها من الجهد العلمي ما لا يستطيع غيره أن ينهض به في مئات السنين.

كان يترجم بنفسه، وكان يشرف على جماعات تعمل بإرشاده، فقد «جعل له المتوكل كُتَّاباً نحارير، عالمين بالترجمة. كانوا يترجمون، ويتصفح ما ترجموا، كاصطفن ابن باسيل،

وموسى بن خالد الترجماني، ويحيى بن هارون⁽¹⁾. كان يترجم كثيراً، ويؤلف كثيراً، وكان أحياناً يضع الشرح لما ترجم، ويلخص المطولات، ويصحح تراجم السابقين. وعلى الجملة فقد كان حركة علمية دائمة، قل أن تُبارى بل ظلت حركته التي أنشأها تعمل عمله بعد وفاته، على يد ولديه وتلاميذه⁽²⁾.

أكثر ما ترجمه حنين كتب طبية، وخاصة كتب جالينوس. فقد ذكروا: «أنه ترجم إلى السريانية من كتب جالينوس خمسة وتسعين كتاباً، وترجم إلى العربية منها تسعة وثلاثين، وأصلح ما ترجمه تلاميذه وهي ستة إلى السريانية، ونحو من السبعين إلى العربية، وأصلح معظم الخمسين كتاباً التي كان قد ترجمها إلى السريانية سرجيس الرّأسعيني، وأيوب الرّهاوي، وسواهما من الأطباء المتقدمين»⁽³⁾.

ومع هذا فنجد له كتباً كثيرة في غير الطب. فله كتب في المنطق، وفي الطبيعة والهيئة، في فلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد أثبت البحث العلمي أن بعض الكتب التي نسبت إليه إنما هي من عمل تلاميذه ومدرسته لا من عمله.

وإذا نحن أدركنا أنه أخذ يترجم عن اليونانية، وقد اعترضته مئات الكلمات اليونانية التي لم يُعرف لها نظير في اللغة السريانية والعربية، من مصطلحات طبية وفلسفية، وأسماء للنبات والحيوان والهيئة وغيرها. وأنه كان مضطراً أن يوجد لها ألفاظاً عربية تقابلها إن أمكن، وأن يصقل الكلمات الأجنبية صقلاً عربياً إن لم يمكن؛ علمنا أنه اضطلع بعناء ينوء بالعصبة أولي القوة، أدركنا قدر عَنائه. ومبلغ نجاحه.

وقد عاب الأستاذ «سيمون» Simon - عند نشره ترجمة حنين وحيش لكتب جالينوس - عليهما «أن ترجمتها مملوءة بالفقرات الدخيلة التي لم تكن في الأصل، وأن طريقتهما في التعبير حرفية وليست دائماً جميلة». وقد رد عليه الأستاذ برجستراسر، ورأى أن حنياً وتلميذه حبيشاً تجشما أكبر عناء في التعبير عن معنى أصول الكتب اليونانية بقدر ما يستطيع من الوضوح، وكانا يترجمان ترجمة حرفية حتى ولو ضحيا في ذلك بجمال اللغة وتنسيقها. لكن ترجمة حنين أفضل، ودقتها أعظم، ويخيل إلى الإنسان أنها ليست نتيجة مجهود صادق فقط،

(1) «أخبار الحكماء» 171.

(2) انظر قائمة كتبه في «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة.

(3) الأستاذ مايرهوف.

ولكنها نتيجة تمكن وثيق من اللغة، وحسن تصرف في مذاهبها، ويتجلى هذا في سلامة التوفيق بين اليونانية والعربية، والدقة المتناهية في التعبير مع الإيجاز. تلك مميزات فصاحة حنين التي اشتهر بها⁽¹⁾.

ونقرأ ثبتت الكتب التي ترجمها أو ألفها حنين، والتي ذكرها ابن أبي أصيبعة في «طبقات الأطباء»؛ فنرى أنه تعرض لكثير من فروع العلم المختلفة، فضلاً عن كتبه الكثيرة في الطب كانت له كتب في الفلسفة وغيرها، فله كتاب من الهواء والماء والمسكن، وكتاب في تولد الفروج، يبين فيه أن تولد الفروج إنما هو من بياض البيضة، واغتذاؤه من المَح الذي فيها، ومقالة في المد والجزر، وكتاب في أفعال الشمس والقمر، وكتاب السماء والعالم وكتاب في المنطق، وكتاب في خلق الإنسان، ومقالة في تولد النار بين الحجرين، وكتاب في أحكام الإعراب على مذهب اليونانيين، وكتاب «نوادير الفلاسفة والحكماء وآداب المتعلمين»، وكتاب في الفلاحة، ومقالة في «قوس قزح»، وكتاب تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والملوك والأمم والخلفاء والملوك في الإسلام ومقدمة لكتاب فرفوروس في المنطق، وكتاب في القِراسة، وكتاب في إدراك حقيقة الأديان.

ولو عدنا كل ما ترجمه وألفه، لخرج ذلك بنا عن القصد الذي قصدناه، ومن هذا نرى أنه هو ومدرسته نقلوا إلى العربية زبدة آثار اليونان، وتناولوها بالشرح والاختصار، وجعلوا الثقافة اليونانية في مختلف فروعها بين أعين العلماء من المسلمين والنصارى يقتبسون منها، ويتفعلون بها. وكان عملهم هم وأمثالهم غداءاً للمتكلمين في مذاهبهم، وفلاسفة المسلمين، الذين نبغوا في العصر الذي بعد عصرنا هذا.

وقد نقل حنين الترجمة نقلة جديدة لإتقانه اللغات المختلفة، فكان العلماء يدركون الفرق الكبير بين ما ترجمه حنين، وما ترجم قبله. قد كانت ترجمة حنين وافية دقيقة، وترجمة من قبله عليقة سقيمة. حتى أن ابن ماسويه لما قرأ قطعة من ترجمته أول أمره قال: «أثرى المسيح في دهرنا هذا أوحى إلى أحداً! إعجاباً بترجمته، واعترافاً بأنها خارجة عن المألوف في الترجمة لعهد.

ولنسق الآن مثلاً من ترجمته، قال في أول كتاب «الأسابيع» لبقرات، وشرحه لجالينوس الذي ترجمه حنين:

(1) كتاب الأستاذ برجستراسر عن حنين بن إسحاق ومدرسته وقد نقلنا تعريب هذه الجملة من مقدمة

الأستاذ مايرهوف لكتاب العشر مقالات لحنين بن إسحاق.

«قال جالينوس: إن أبقرًاط شبه الإنسان بالدنيا، وسماه الدنيا الصغيرة، لأن تدبيره على تدبير الدنيا، وهذا الكتاب هو لأصحاب القياس، أعني الصنف من الأطباء الذين يُدْعَوْنَ «دُعْمَاطِيّين» وهم ذوو الجدل والمحاورة، وقد ذكرها هنا جزأي الطب؛ الجزء الذي يسمى «فسيولوجيا» وهو معرفة الطبائع والتوسم لها، والجزء الذي يدعى «بَطْلُوغيا» وهو معرفة العمل⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: قال أبقرًاط: (إن الفرقدين يشبهان الحرارة التي في الإنسان)، قال جالينوس: قد وعد هذا الرجل الفائق أن يجزئ العالم على سبعة أجزاء، فأنجز وعده، وأحسن فيما قسم وجزأ. فإنه بدأ بالعالم الأقصى، وانتهى إلى الأرض، ثم قرن بعد ذلك كل جزء من أجزاء العالم بأجزاء الإنسان فالطف النظر، وأتقن القول، وأحسن النظم، فبدأ من الأرض حتى انتهى إلى النار. وفسرنا قوله هذا، والوجه الذي أراده في ذكره الأرض وابتدائه بها. فإنه أراد أن يقرن أجزاء الإنسان بأجزاء العالم، والإنسان أرضي، يسلك على ظهر الأرض، فابتدأ بالأرض، وجعلها أول قوله، وكرر القول هنا ليذكركم ما قال آنفاً، فإن المعنى إذا رُدّد ذكره مراراً كان الفهم له أرسخ في القلب والحفظ⁽²⁾.

وقال في موضع ثالث: «واعلموا أن الغضب ينقاد للعقل، وإننا إذا تحركنا للغضب قدر العقل وقوي على إمساك ذلك الغضب ولزومه، ومنعه أن يفعل أفاعيله، فإن الغضب ربما هيج أفاعيل سيئة مكروهة، فيحول العقل بينه وبين أفاعيله.

واعلموا أيضاً أن الشمس هي المدوّرة للفرقدين، وليست القاعدة لذلك، لكنها تصعد وتنحدر فتظهر للفرقدين على نحو صعودها وانحطاطها؛ فقال لذلك هذا المرء الفاضل: إن الشمس تدبر الفرقدين، وليست المحركة لهما بالحقيقة، لكنها تظهرهما على وجه ما ذكرناه آنفاً ومعناه.

وقد ذكر ذلك «أزاطس» الشاعر ووصفه فأحسن الصفة وأحكمها. فمن أراد أن يستقصي معرفة ذلك فلينظر في كتابه الذي وضع في الفلك ويفهمه⁽³⁾.

* * *

(1) كتاب «الأسابيع» ص 4.

(2) كتاب «الأسابيع» ص 68.

(3) كتاب «الأسابيع» ص 82.

ومن هذا نستطيع أن نحكم أن عبارة «حنين» واضحة المعنى جيدة الأسلوب، وأنه إذا اضطر - يستعمل المصطلحات العلمية بألفاظها مثل «دغماتيين» و «فسيولوجيا» و«بطلوغيا» وأن يتبعها بشرح معناها إلى أن تولف الكلمة في العربية، ويتحدد مدلولها، وأنه يضع المتن بين قوسين، ويتبع ذلك بما عنده من شرح. وقد جرى على هذا النمط علماء المسلمين بعد في كتبهم.

وعلى الجملة، فقد كان حنين ومدروسته خير من يمثل الثقافة اليونانية، وخير من قدم إلى قرّاء العربية نتائج القرائح اليونانية.

الفصل الرابع

الثقافة العربية

للثقافة العربية ناحيتان هامتان:

1 - ناحية دينية من دراسة للقرآن الكريم وحديث وفقه، ومن انتشار للثقافة الإسلامية بين أهل المملكة، وأثرها في عقولهم وأرواحهم. وهذا كله سنعرض له في مواضع متفرقة من الكتاب.

2 - وناحية لغوية أدبية وهي ما سنتكلم فيه الآن، ذلك أن جزيرة العرب منبع اللغة العربية، ومولد الإسلام، والعرب هم الذين حملوا لغتهم معهم حيث يسكنون، وحيث يفتحون، ومحمد رسول الله ﷺ عربي، والقرآن عربي، ودعاة الأمم الأولون إلى الإسلام عرب. فمن الواضح بعد أن ينسب الدين واللغة، وما لهما من فضل إلى العرب، أن نسمي ما نتج عنهما ثقافة عربية.

اللغة:

في الحق إن اللغة العربية أرقى اللغات السامية، كما يقرر دارسو تلك اللغات فلا تعادلها اللغة الآرامية ولا العبرية، ولا غيرهما من هذا الفرع السامي. وهي كذلك من أرقى لغات العالم، فهي - تمتاز حتى عن اللغات الآرية - بكثرة مرونتها، وسعة اشتقاقها. فإذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة لكل صيغة دلالة على معنى خاص، بما يقابلها من كلمة إفرنجية وما يشتق منها، كانت اللغة العربية في ذلك - غالباً - أوفر وأغنى. فمثلاً اشتقوا من الضَّرَب: ضَرَبَ، ويضرب، واضرَبَ، واضرِبْ، واضرَبْ، ومضروب. وسما آلة الضرب مضْرَباً، ومضْراباً، وقالوا: ضَارَبَهُ أي جالده، وَتَضَرَّبَ الشيء، واضطرب؛ تحرك وماج، وحديث مُضْطرب، وأمر مضطرب، والضريبة؛ ما ضَرَبْتَهُ بالسيف وضاربه في المال من المضاربة (وهي أن تعطي إنساناً من مالك ما يتجر فيه على أن يكون له سهم معلوم من الربح) واشتقوا منه مُضَارِباً، ومضارِباً، إلخ إلخ.

هذا إلى المعاني المجازية التي يستعملون فيها الكلمة، فيقولون: ضَرَبَ الدراهم والدنانير (أي صَكَّها)، واضْطرب خاتماً من ذهب (أي أمر أن يصاغ له)، وضَرَبَ في

الأرض؛ إذا سار فيها مسافراً، وَصَرَّت الطير؛ ذهبت. وضرب في سبيل الله؛ نهض، وضرب على يده؛ كَفَّه عن الشيء ومنَعَه. وأضرب عن العمل، كَف. وأضربَ البردُ النبات، وضربه؛ إذا اشتد عليه البرد حتى يَبَس، والضَّرْبِيَّة؛ الصوف أو القطن يُضْرَبُ بالمِطْرَقَة، والضَّرْبِيُّ من اللَّبْن؛ الذي يُحْلَبُ من عدة لِقَاح في إناء واحد، فيضرب بعضه ببعض، ثم أخذوا منه فلان ضريب فلان أي نظيره (والضَّرْبَاء؛ الأمثال النظراء) والضرائب؛ الأشكال، وضرب المثل ذكْرُه وقوله، إلخ... هذا قليل من كثير مما يدل على غنى اللغة العربية، غنى تاماً في الاشتقاق والمجاز، قلَّ أن تجارياها فيهما لغة أخرى. وكذلك ما لها من طرق متعددة في القلب والإبدال والنَّحْت مما يطول شرحه. وقد أُبْتُأَ في «فجر الإسلام» ما كان للعرب من ملاحظات دقيقة فيما يقع عليه حسهم، فالإبل والخيل والأرض لكل شيء منها اسم، فإذا طرأ أي تغيير وضعوا له اسماً خاصاً، فإذا قَصُرَت اللغة في شيء، ففي ما لم يكن يقع تحت حسهم كمتخرجات البحار، وأنواع النباتات والحيوانات التي تتج في غير إقليمهم⁽¹⁾.

هذه المرونة التامة، وهذا الاشتقاق والمجاز والقلب والإبدال والنحت؛ هو الذي جعل اللغة العربية تستطيع أن تكون لغة القرآن الكريم والحديث وما فيهما من معانٍ في منتهى السمو والرفعة، وما فيهما من تعبيرات دينية واجتماعية وتشريعية، لا عهد للعرب بها في جاهليتهم، كما استطاعت بعد أن تكون أداة لكل ما نُقِلَ من علوم الفرس، والهند واليونان وغيرهم. وفي نحو ثمانين سنة من بدء العهد العباسي كانت خلاصة كل هذه الثقافات مدونة باللغة العربية، والعرب الذين لم يكونوا يعلمون شيئاً من مصطلحات الحساب والهندسة والطب، ولا شيئاً من منطق أرسطو وفلسفته؛ أصبحوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن أدق نظريات أفليدس، وحساب الجيب الهندي، وما وراء المادة لأرسطو، ونظريات الهيئة لبطليموس، وطب جالينوس، وحكم بزرجمهر، وسياسة كسرى. وما كانت تستطيع ذلك كله لولا ما بها من حياة ومرونة ورفي.

واجَه العرب في العصر العباسي صعوبة شديدة في نقل هذه الذخيرة العلمية الأجنبية إلى اللغة العربية، بل وفي وضع مصطلحات لعلومها كالنحو والفقه، ورأوا أنهم أمام علوم جديدة وأفكار جديدة، وأن رقعة المملكة الإسلامية قد اتسعت، واختلفت أقاليمها. ولكل إقليم نباتات، وحيوانات لم تكن تعرفها. ورأوا أنها قدمت على أنماط من النظم الاجتماعية، لم

(1) انظر كتابنا «فجر الإسلام».

تكن تألفها، فقد أنشئت دواوين لم تنشأ في العهد الأموي، واخترت في الأغاني نغمات لا تعرف لها اسماً عربياً، وآلات الموسيقى فارسية ورومية، ولكل اسم. وملابس مختلفة الأنواع، لأسم مختلفة. ومآكل ومشارب كذلك. وعلى الجملة فقد واجه العرب الحضارة العباسية؛ كما يواجه اليوم العرب الحضارة الغربية وهكذا، فماذا تصنع أمام هذا السيل الجارف؟ أنتطق بكل هذه الأسماء كما ينطق أهلها؟ وفي ذلك إهدار لشخصيتها. أو تضع لها أسماء عربية من عندها؟ وفي تعميم هذا صعوبة شاقة. لقد تغلبت على ذلك كله في دقة ومهارة. وفي الحق إن معجم اللغة العربية تضخم في العصر العباسي، من طرفين:

الأول: وهو الأكثر، التوسع في مدلول الكلمات العربية، فالعربي لم يكن يعرف الفاعل، والمفعول؛ بالمعنى الذي يفهمه النحوي، ولا يعرف القضية ولا الموضوع والمحمول؛ بالمعنى الذي يعرفه المنطقي. ولا يعرف الطويل والخفيف والمديد؛ بالمعنى الذي يفهمه العروضي وهكذا. وقد ملئت الكتب بحكايات ظريفة كانت تجري بين النحويين والأعراب الوافدين، فلا يستطيع الأعرابي أن يفهم النحوي، لأنه يكلمه بمصطلحات لا علم له بها⁽¹⁾.

وكان علماء اللغة يُعملون جهدهم في الأخذ عن الأعراب، ويجتهدون في وضع الصيغة التي يفهمها الأعرابي، فإذا قيل له صغ من وفى على وزن مَفْعَل لم يفهم، لأنه مصطلح علمي.

بهذا كثرت معاني الكلمات العربية، فلو عمل معجم لغوي في العهد الأموي ما وجدنا للطويل معنى أنه بحر من بحور الشعر، ولا وجدنا فيه فاعلاً وظرفاً بمعناها النحوي وهكذا. وقد سد هذا الباب أكثر الحاجات العلمية، فإنك تقرأ النحو والصرف والفقهاء فلا تجد فيها لفظاً أعجبياً، بل تقرأ المنطق كله - وهو يوناني الأصل - فلا تكاد تجد فيه كلمة أجنبية إلا مثل سفسطة، وكذلك الشأن في الفلسفة والرياضة فاستعملوا كلمة كيفية وكمية وجوهر وعرض، والمثلث والمربع والزاوية إلخ، ولم يتقلوا الكلمات الأعجمية إلى اللغة العربية.

والثاني: نقل الكلمات الأعجمية نفسها إلى العربية، وأكثر ما كان ذلك في أسماء البلدان والنباتات والحيوانات، والآلات والأمراض والمآكل التي لم يكونوا يعرفونها من

(1) مثال ذلك ما حكى الربيع بن عبد الرحمن السلمي قال: قلت لأعرابي أنهمز إسرائيل؟ قال: إني إذا لرجل سوء! قال: فتجر فلسطين؟ قال: إني إذا لقوي!. وقال: خلف: قلت لأعرابي: ألقى عليك بيتاً ساكتاً؟ قال: على نفسك فألقه!

قبل، وفي هذا تصرفوا تصرفات مختلفة طوعاً للسانهم ولم يجروا في ذلك على سنن واحد، قال الجواليقي: «إن العرب كثيراً ما يجتثون على الأسماء الأعجمية فيغيرونها بالإبدال، قالوا: إسماعيل وأصله إسمائيل فأبدلوا لقرب المخرج... وقد يدلون مع البعد من المخرج وقد يتقلونها إلى أبنيتهم ويزيدون ويتقصون»⁽¹⁾. وفي الواقع لو قارنا بين أصل الكلمات الأعجمية وما عربت به؛ وجدنا أنهم لم يتبعوا قواعد ثابتة فتارة يدلون الشين سيناً وأحياناً يبقونها، وأحياناً يقلبون الراء تاء وأحياناً يبقونها، وتارة يغيرون تغييراً خفيفاً وتارة تغييراً كبيراً⁽²⁾. والذي نلاحظه في ذلك أن النقل كان من مصدرين: مصدر العلماء الذين واجهوا كتب اليونان، فعربوا بعض أسماء النبات والحيوان. وهؤلاء تعريبهم أقرب إلى الأصل، وأقرب لأن يكون على نمط واحد. ونقل لم يكن من عمل العلماء، ولكن كان العرب الأميون وأمثالهم متروكين فيه لسليقتهم. فالعربي يسمع اسم بلدة فارسية أو شيء يوناني فينطقه كما يسهل عليه حسبما اتفق له. وقد يسمع عربي آخر اسماً آخر في ناحية أخرى، فينطقه نطقاً ليس على نمط الأول، بل إن الكلمة الواحدة قد ينطقها قوم من العرب نطقاً خاصاً وينطقها آخرون نطقاً مخالفاً، فيكون في الكلمة لغتان أو أكثر. ومن أجل هذا صعب على الباحث أن يضع قواعد ثابتة لما اتبعه العرب في نقل الكلمات مما ليس من موضوعنا.

خرجت اللغة العربية من هذا المأزق سليمة قوية واسعة، هي لغة الدين ولغة العلم والفلسفة، ولغة الأدب، واضمحت بجانبها كل لغات البلاد المفتوحة. فاللغة السريانية التي ترجمت إليها الكتب اليونانية؛ أخذت تندور بعد أن نقل ما فيها إلى اللغة العربية. والفرس في ذلك العصر أصبحت لغتهم العلمية والأدبية هي اللغة العربية، إن ألقوا أو شِعروا أو كتبوا فبالعربية، وحياء اللغة الفارسية إنما كانت عند التكلم العادي، أو في أوساط الديانة المجوسية. وكذلك اللغات الأخرى من رومانية وقبطية، في الشام ومصر. وكسبت اللغة العربية من ذلك أنها أصبحت في تأليفها وأدبها وعلومها نتاج كل هذه الأمم، تلبس كل أفكارهم، وتعبر عن قرائحهم. وكسبوا هم منها ما لها من ثقافة إسلامية وأدبية.

ولئن أغنى الأعاجم اللغة العربية التحريرية؛ فقد أفسدوا اللغة اللسانية بما أدخلوا من

(1) «المزهر» 1: 133.

(2) للأمتلة على ذلك انظر كتاب «الفروق» للامانس، وكتاب «الألفاظ الفارسية والمزهر» للسيوطي، و«فقه اللغة» للثعالبي.

لَحْن. كانت جزيرة العرب سليمة المنطق قبل الفتح، وقبل دخول الأعاجم في الإسلام، ثم بدأ اللحن يفسو فيها، وللحن تاريخ من عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والأمويين؛ لا نعرض له الآن، وإنما نريد أن نذكر كلمة عن اللحن في عصرنا، فقد زاد بغلبة الأعاجم سياسياً، وأصبحنا نرى بدء تَكُون لغتين: لغة الكتابة، والأعراب الفصحاء، ومن جرى مَجْرَاهم، ولغوٌ يسميها الجاحظ لغة المولدين والبلديين، يقول: متى سمعت بنادرة من كلام الأعراب، فإياك وأن تحكيها إلا مع إعرابها، ومخارج ألفاظها فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها، وأخرجتها مخرج كلام المولدين والبلديين خرجت من تلك الحكاية، وعليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام وملحة من ملح الحُشوة والطَّعام، وإياك وأن تستعمل فيها الإعراب، أو أن تتخير لها لفظاً حسناً، أو أن تجعل لها من فيك مخرجاً سرياً». ويقول: «ولأهل المدينة السنة ذُلقة وألفاظ حسنة، وعبارة جيدة، واللحن في عوامهم فاشي، وعلى من لم ينظر في النحو منهم غالب»⁽¹⁾. ويقول: واللحن من الجوّاري الطُّراف، ومن الكواعب النواهد، ومن الشوّاب الملاح، ومن ذوات الخدور الغرائر أيسر، وربما استملح الرجل ذلك منهن، ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف»⁽²⁾.

وقال في موضع آخر: «وزعم أبو العاصي؛ أنه لم يرَ قرّياً قط لا يلحن في حديثه، وفيما يجري بينه وبين الناس؛ إلا ما تفقّده من أبي زيد النحوي، ومن أبي سعيد المعلم».

وذكر ابن قتيبة: أن أعرابياً دخل السوق، فسمعهم يلحنون. فقال: سبحان الله! يلحنون ويربحون، ونحن لا نلحن ولا نربح!»⁽³⁾.

كان هذا اللحن أنواعاً: فلحن في الإعراب فلا يصححون آخرَ الكلمات كما تقتضيه قواعد النحو، كالذي روّوا: أن رجلاً قال لآخر: أحضرنّيه، قال: قد دعوته لكلّ ذلك يأبى - برفع كل⁽⁴⁾ - ولحن في بناء الكلمة كالذي قيل: إن نَبْطياً سئل: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال: أركبها، وتلّد لي (بفتح اللام)⁽⁵⁾. ولحن في تركيب الجمل كالذي حكى الجاحظ قلت لخدام لي: في أي صناعة أسلم هذا الغلام؟ قال: أصحاب سند، يَمَال، يريد في أصحاب النعال

(1) «البيان والتبيين» 1: 111.

(2) «البيان» 1: 123.

(3) «عيون الأخبار» 2: 159.

(4) المصدر نفسه.

(5) «البيان» 1: 121.

السندية⁽¹⁾. وأحياناً يلجأ الرجل منهم إلى إسكان آخر الكلمات، وترك الإعراب خوفاً من اللحن، كان مهدي بن مهلهل يقول: حدثنا هشام بن حسانٌ ويجزم ذلك كله لأنه حين لم يكن نحوياً رأى أن السلامة في الوقف⁽²⁾. وكان هذا اللحن فاشياً؛ حتى في العلماء فقد لحن أبو حنيفة، ولحن عمرو بن عبيد، وبشر المريسي⁽³⁾. وهذا لا يطعن في علمهم، فهناك فرق بين معرفة اللغة علماً والنطق بها كلاماً، فقد يجيد الرجل معرفة قواعد لغة وضبطها وفهمها، ثم هو لا يحسن التكلم بها، كالذي حكى عن بعض أئمة النحو⁽⁴⁾.

نستنتج من هذا كله: أن فساد اللغة من الناحية اللسانية كثير - في ذلك العصر - وأنه قد بدأ يكون للناس لغتان؛ لغة عامية هي التي يسميها الجاحظ لغة المولدين والبلدنيين، وهذه لها ألفاظ غير منتقاة، وتسامح في الإعراب، وتميل إلى إسكان أواخر الكلمات⁽⁵⁾. ولغة الطبقة الراقية والمتعلمة، وهذه لغة معرّبة متخيرة - وإن كان اللحن يصدر منهم - وهذه اللغة الأخيرة هي لغة الكتابة.



ومن ثمّ لم يكن علماء اللغة والنحو يأخذون إلا عن سكان البادية، لأنهم رأوا الحضر قد فسد بالاختلاط، بل كانوا لا يأخذون عن البدوي إلا إذا لم يفسده الحضر. فكانوا لا يأخذون عن الأعرابي إذا فهم القول الملحون، «ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا (اللحن) وأشباهه بهرجوه (زيفوه)، ولم يسمعوا منه، لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت وأطردت، وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة، وفي تلك الجيرة. ويقول الجاحظ: «ولقد كان بين يزيد بن كثوة يوم قدم علينا البصرة، وبينه يوم مات بون بعيد، على أنه كان قد وضع منزله في آخر موضع الفصاحة، وأوّل موضع العجمة، وكان لا يَنْفَكُ من رُواة ومذاكرين»⁽⁶⁾. وكان البصريون يفتخرون على الكوفيين فيقولون: نحن نأخذ اللغة من

(1) «البيان» 1: 122.

(2) «البيان» 2: 12.

(3) «البيان» 2: 156 و «العقد الفريد» 1: 296 و «طبقات الأديباء» ص 179.

(4) كان الشلوين إماماً في النحو، وكان لا يحسن الكلام.

(5) ذكر «الأغاني» أن الرشيد كان مما يعجبه غناء الملاحين في الزلازل إذا ركبها، وكان يتأذى بفساد كلامهم ولحنهم فقال: قولوا لمن معنا من الشعراء يعملوا لهؤلاء شعراً يفتنون فيه، فقبل له: ليس أحد أقدر على هذا من أبي العتاهية فعمل قصيدته «خانك الطرف الطموح» «الأغاني» 3: 177.

(6) «البيان» 1: 122.

حَرْشَةَ⁽¹⁾ الضَّبَابِ، وأكلتَ اليرابيع، وأنتم تأخذونها عن أَكَلَةِ السَّوَارِيزِ، وباعة الكواميخ⁽²⁾. وكان العلماء يمتحنون الأعرابي قبل أن يأخذوا عنه، من ذلك: أن أبا عمرو بن العلاء ارتاب في فصاحة أبي خَيْرَةَ الأعرابي، فسأله: كيف تقول حفرت الإِيران؟ قال: حفرت إِراناً. قال أبو عمرو: «لأنَّ جِلْدَكَ يا أبا خيرة!»⁽³⁾.

كان كثير من الأعراب يفدون على مدن العراق، فيأخذ العلماء عنهم اللغة، وقد عدَّ ابن النديم في الفهرست عدداً منهم أبو زيادِ الكِلَابِي، أبو سَوارِ العَنَوِي - وقد أخذ عنه أبو عُبيدَةَ - ثور بن يزيد - وقد أخذ عنه ابن المقفع - وأبو خَيْرَةَ العَدَوِي، وأبو مهديَّة، وأبو مِسْحَل، وأبو ضَمْضَم الكِلَابِي⁽⁴⁾. وقد اتصل بهم علماء اللغة يأخذون عنهم، ومن هؤلاء الأعراب مَنْ كان يكتب ويؤلف كتباً. كأبي زياد الكِلَابِي ألف كتاب «النوادر»، وكتاب «الفَرْق»، وكتاب «الإِبِل»، وكتاب «مُخَلِّقِ الإِنسان». ومنهم من كان يَعْلَمُ اللغة ويتعلم النحو على علمائه، كأبي مِسْحَل فقد أخذ النحو عن الكسائي. ومنهم من كان يميل إلى الغريب النادر، ويتقعر في كلامه، ويغلِّظ طبعه ليبرهن على إمعانه في البداوة، كأبي مُحَلِّمِ الشَّيْبَانِي. وكانوا يتكسبون بذلك فمنهم من كان يعلم الصبيان بأجرة كأبي البَيْدَاءِ الرَّبَّاحِي، ومنهم من كان يفد على الأمراء كأبي ضَمْضَم وقد على الحسن بن سهل، وكثير من الأعراب كانوا يفدون على إسحاق المَوْصِلِي⁽⁵⁾.

وكما كانت الأعراب ترحل إلى الحضر للكسب أو طلب العلم، كان العلماء والأدباء يرحلون إلى البادية في طلب اللغة والأدب، فيحدثنا الأغاني أن بشاراً «قيل له: ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه شيئاً استكرته العرب من ألفاظهم، وشكَّ فيه، وإنه ليس في شعرك ما يشك فيه. قال: ومن أين يأتيني الخطأ؟ وولدت ها هنا ونشأت في حُجُور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عَقِيل، ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ، وإن دخلت إلى نسايتهم، فنساؤهم أفصح منهم، وأيقَعْتُ فأبديتُ أن أدركت، فمن أين يأتيني الخطأ!»⁽⁶⁾.

(1) حرش الضب: صاده.

(2) الشواريز، جمع شيراز: اللين الرائب المستخرج ماؤه، والكواميخ جمع كامخ نوع من الإدام.

(3) يريد أنه تحضر ففسدت لفته لأنه جمع «إرة» فكان الواجب أن يقول حفرت الإرين كمزة وعزين.

(4) «الفهرست» 43 وما بعدها.

(5) «الأغاني» 5: 77، 81، 90، 92.

(6) «الأغاني» 3: 26، وأبدى أقام بالبادية.

ويقول: نزل في ظاهر البصرة قوم من أعراب قيس عيلان، وكان فيهم بيان وفصاحة، فكان يشار إليهم (وكان يأتيهم أبان اللاخقي)⁽¹⁾ وكان علماء اللغة من بصريين وكوفيين يتسابقون في الرحلة إلى البادية، والأخذ عن العرب. وقد اشتهر في عصرنا بهذه الرحلة أبو زيد الأنصاري، وأبو عمرو بن العلاء، والأصمعي والكسائي. فأبو زيد يقول في أول كتابه «النوادير»: «ما كان فيه من شعر القصيد؛ فهو سماعي من المفضل بن محمد الضبي، وما كان من اللغات، وأبواب الرجز؛ فذلك سماعي من العرب». وسأل الكسائي الخليل بن أحمد، من أين علمك هذا؟ فقال: من بؤادي الحجاز، ونجد وتهامة. فخرج الكسائي وأنفذ خمس عشرة قنينة حبراً في الكتابة عن العرب سوى ما حفظه⁽²⁾. وأما أبو عمرو بن العلاء، فقد روى؛ أن كتبه عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف⁽³⁾. وتاريخ الأصمعي مملوء بالقصص عن الأعراب في البادية، وما سمع منهم من لغة وشعر وقصص.

ولم يكن عمل علماء اللغة في ذلك العصر، إلا نقل ما يسمعون من العرب مشافهة إلى التقييد بالكتابة، فأكثر اللغة كتبت في العصر العباسي الأول لا قبله، وكانت أهم وسائل النقل هي ما ذكرنا من رحلة العرب إلى العراق، ورحلة علماء العراق إلى البادية، وتحرير اللغويين لما سمعوا من العرب مباشرة أو بواسطة.

وبعد، فهل كان كل الذي دونوه صحيحاً؟ وهل كان الآخذون وهم علماء اللغة والمأخوذ عنهم وهم العرب كلهم ثقة؟ الحق أن لا! وأن بعض العرب كانوا يخطئون أحياناً، ويكذبون أحياناً، وأن بعض علماء اللغة كانوا يخطئون أحياناً ويكذبون أحياناً، كان العلماء مشغوفين بأن يقفوا على جديد لم يعرفوه، وكانت المنافسة بينهم شديدة، وحب الفخر والتظاهر شديداً خصوصاً في مجالس الخلفاء والأمراء. وكان يُقضى على العالم في جهله بكلمة أو خطئه في كلمة، فدعا ذلك بعضهم لأن يتزئدوا ويختلفوا إذا أخرجوا، وأحس بعض الأعراب بهذه النفسية فكانوا يُغريون أحياناً، ويختلفون أحياناً. وسبب آخر وهو أن العداة بين البصريين والكوفيين بلغ مبلغاً عظيماً، فكان علماء كلتا المدينتين يتشيعون لمذهبهم، ويبرهنون عليه بالمصنوع أحياناً، وكتب النحر واللغة مملوءة بالأدلة على ما نقول.

أما خطأ العربي فقد يكون من عدم فهمه لمعنى الكلمة، كقول عربي يصف امرأة بالغفلة

[من الكامل]:

(1) «الأغاني» 3: 52.

(2) «طبقات الأدباء» لابن الأنباري ص 84.

(3) «ابن خلكان» 1: 550.

لَمْ تَدْرِ مَا نَسَجَ الْبِرْتَدِجِ قَبْلَهَا
وِيرَاسُ أَعْوَصَ دَارِسٍ مَتَّحِدِ
ظن أن البرتديج يُنْسَجُ، وإنما هو جلد يصبغ⁽¹⁾.

وقال عمرو بن كلثوم [من الوافر]:

علينا البَبِيضُ وَالْيَلْبُ الِيمَانِي
وَأَسِيافُ يَفْقُمْنَ وَيَنْحَرِينَا
قال ابن السكيت. سمعه بعض الأعراب، فظن أن اليلب أجود الحديد، فقال: «ويخور
أخلص من ماء اليلب» وهو خطأ، وإنما هو جلود تشبج⁽²⁾. وأحياناً يكون خطأ العربي ناشئاً
من عدم فهم طبائع الأشياء، كقول عربي يصف درة [من الطويل]:

فجاء بها ما شئت من لَطْمِيَّة
يَدُومُ الْفُرَاتُ فَوْقَهَا وَيَمُوجُ
فجعل الدر من الماء العذب، وإنما يكون في الماء الملح.

وقد يكون خطأ في الحوادث التاريخية، فقد قال الكميّ [من المتقارب]:

كَأَنَّ الْعُظَامَظَ مِنْ عَلِيَّهَا
أَرَا جَيْرُ أَسْلَمَ تَهْجُو غَفَارًا⁽³⁾
فقال نُصَيْبُ: ما هَجَّتْ أَسْلَمَ غَفَاراً قط! وقد يكون من سوء تصريف العربي، فقد قال
عربي - وكانت قد ماتت زوجاته تبعاً [من الطويل]:

عَدَا مَالِكٌ يَرْمِي نِسَائِي كَأَنَّمَا
نِسَائِي لِسَهْمِي مَالِكٍ غَرَضَانِ
فِي أَرْبِّ فَاتَرَكَ لِي جُهَيْمَةَ أَعْضُرَا
فَمَا لِكُ مَوْتٍ بِالْقَضَاءِ دَهَانِي!
ذلك؛ أن هذا الأعرابي لما سمعهم يقولون «مَلِكُ المَوْتِ» سبق إليه أن هذه اللفظة على
زنة فَعَلٍ - كفلك - فاشتق منها كلمة على وزن «فاعل» مع أن مَلِكٌ على وزن مَفْعَلٍ لأن أصله
مَلَأَكَ فالاشتقاق خطأ. وكهزم مصائب، قياساً على صحائف، وهو غلط لأن ياء مصيبة
أصلية، وياء صحيفة زائدة، إلخ.

وأما أكاذيبهم، فقد عقد المبرد باباً في كتابه الكامل، سماه «أكاذيب العرب» - هذا
شان العرب.

وأما خطأ العلماء فنروي منه ما روى ابن الأعرابي قال: لقيني أبو محلم ومعه أعرابي،

(1) «المزهر» 1: 248.

(2) «لسان العرب» 2: 306، وديوان عمرو بن كلثوم ص 84.

(3) ديوانه 1/ 195. العنطمطة: صوت القدر.

فقال: جتكم بهذا الأعرابي لتعرفوا منه كذب الأصمعي، أليس كأن يقول في بيت عترة [من الكامل]:

شَرِيَتْ بَمَاءِ الدُّخْرِ ضَيْبِينَ فَاصْبَحْتُ زَوْزَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِيَاضِ الدَّبْلَمِ⁽¹⁾

إن الدبلم الأعداء لأنهم أعاجم، والعرب كانوا يعدون جميع الأعاجم أعداءهم. فسلوا هذا الأعرابي، ما معنى الدبلم؟ فسألناه فقال: الدبلم حياض بالعُور أوزدنها إيلي غير مرة! والظاهر أن معاجم اللغة بعد ذلك جمعت كل ما روي وتأولت الخطأ، وصححت الغلط، وأخذت آراء العلماء على اختلافهم من غير تدقيق، فقد تأولوا كلمة «مالك» الواردة في البيت السابق، وقالوا في اليلب إنَّه الحديد أو الجلد، وصححوا الشطر الذي رويناه «يدوم الفرات فوقها ويموج» بقولهم تدوم البحار فوقها وتموج، وفسروا الدبلم بأنها الأعداء أو حياض بالغور، وأسبغوا على العرب نوعاً من العصمة ليس بصحيح، حتى زعموا أن العربي لا يطاوعه لسانه في الخطأ ولو تعمّد، ورووا لذلك الحكاية المشهورة التي كانت بين سيبويه والكسائي، والحق أن العربي الصميم؛ مثله كمثل الإنجليزي الصميم، والفرنسي الصميم. ولو أراد الفرنسي مثلاً أن يحوّر لسانه؛ لينطق بالخطأ عمداً لاستطاع ذلك في يسر، وهو كذلك يخطيء في استعمال بعض الكلمات والتراكيب، ونحو ذلك، فالعربي مثال ذلك. ولكن مهما قلنا في الخطأ أحياناً وفي الكذب أحياناً فهو صفة عارضة ونادرة، وكان الأغلب فيما نقل من اللغة والصدق والصواب.

وقد جد العلماء الأولون في تمحيص ما جمع من ألفاظ اللغة، فقد رأوا أن هناك كلمات كثيرة أخذت عن قبائل مختلفة، لكل قبيلة لفظ أو لهجة، وبعضها أفصح من بعض. ورأوا ألفاظاً لم يستوثق من صحتها، والذي جاء بها لا يوثق به، ورأوا كلمات اختلفت في تحديد معانيها، لأنها رويت في جمل، واللفظ فيها يحتمل أكثر من معنى واحد. ورأوا ألفاظاً صُحِّفَتْ، وألفاظاً كان ينطق بها عربي أثنع؛ فيظنها الآخذ عنه لغة، وهكذا. فاضطروا أن يحرروا ذلك كله ويمحصوه، فبدلوا من الجهد ما يستدعي الإعجاب، وبينوا من اللغة ما هو صحيح وفصيح، وضعيف منكر، وردى مذموم فقالوا مثلاً: تُبِطَّتْ شَفَةُ الإنسان وِرِمَتْ، وليس بِبَّتْ - أرض حثوَاء كثيرة التراب، وليس بثبت وهكذا. وألف ابن خالويه كتاباً سماه «ليس في كلام العرب» بيّن فيه ألفاظاً تستعمل ولم يصح سماعها عن العرب، وقالوا: قال الأصمعي ما سمعنا العام قابةً أي صوت رعد، ولم يروه أحد غير الأصمعي، وإنما روى العلماء ما أصابتنا العام قابةً أي قطرة، وقالوا: العَرَزُ لغة أهل البحرين والعَرَزُ اللغة العليا،

(1) ديوانه ص 201.

وهكذا. وقد تكون الكلمة واحدة، ويختلف العرب في النطق بها فقبيلة تقول، الطَّبء. في الطَّبِيع، وأما والله، وهَمَّا والله، وحمًا والله، والإياب والعياب. وأنَّ له وعَن له، والإعاء والوعاء. وهضم عليهم وهجم عليهم، إلى مئات من مثل ذلك. وليس لاختلافها من سبب إلا اختلاف القبائل العربية في النطق، وأحياناً يكون الخطأ من العلماء في الكتابة، وهو ما يسمى بالتصحيف، فقالوا: وبها سُودة من شباب، أي بقيَّة من شباب، ثم قالوا وبها سُورة من شباب أي بقيَّة، وليست الأولى إلا تصحيفاً للثانية. وأحياناً يكون العربي ألثغ، فيقول في الشابة الثابة، وفي الديك الديش. وقد تعرض العلماء لشيء من ذلك ولم يستوفوه، ولكن المتأخرين وبخاصة صاحب القاموس المحيط كُدسوا ذلك كله من غير تمحيص، وفخروا بأنهم زادوا موادَّ كثيرة عما قبلهم، وكان الأولى أن تستبعد اللثغات، ويحقق التصحيف، وتترك اللهجات. وإذن لا تتضخم هذه المعاني، وتملاً فراغاً كبيراً نحن أحوج إليه في ألوف الأشياء التي ليس لها اسم واحد.

وكان المدوِّنون الأولون للغة في هذا العصر يدنون المفردات حيثما اتفق، وكما يتيسر لهم سماعها. فقد يسمعون كلمة في الفَرَس، وأخرى في العَيْث، وثالثة في الرجل القصير. وهكذا، فكانوا يقيدون ما سمعوا من غير ترتيب. وكانت الخطوة الثانية، أن جمعوا الكلمات الخاصة بموضوع واحد، وأظهر ما كان ذلك في كتب الأصمعي، فله كتاب «الأنواء»، وكتاب «الميسر والقداح»، وكتاب «خلق الفرس»، وكتاب «الإبل»، وكتاب «الشاء»، وهكذا، يجمع ما ورد من الألفاظ اللغوية في موضع واحد، ويسميه كتاباً، وقد يكون الكتاب بضع ورقات، ثم كانت الخطوة الثالثة عمل المعاجم.

هذا موجز من القول في الناحية اللغوية للثقافة العربية، وهناك ناحية أخرى هي الناحية الأدبية، فقد كان للعرب أدب غزير متمع، وكان بجانب رواية اللغة رواية الأدب، بل كثيراً ما تكون رواية اللغة في ثنايا رواية الأدب، وكان عرب البادية في ذلك العصر مصدرراً للغة والأدب معاً.

كان الناس إذ ذاك يتلذذون من سماع حديث الأعراب، لخفة روحهم وعذوبة نطقهم وبساطتهم، قال الجاحظ: «ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع، ولا أتق ولا أذ في الأسماع، ولا أشدَّ اتصالاً بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً لليان؛ من طول استماع حديث الأعراب الفصحاء العقلاء، والعلماء البلغاء»⁽¹⁾. وقال ابن عبد ربه - في

(1) «البيان والبيان» 1: 110.

كلام الأعراب -: «هو أشرف الكلام حسباً، وأكثره رونقاً. وأحسنه ديْباجاً، وأقله كلفة، وأوضحه طريقة، إذ كان مدار الكلام كله عليه، ومتسبب إليه»⁽¹⁾. وقد عقد فصلاً طويلاً، نقل فيه شيئاً من كلام الأعراب في الزهد والمدح والذم والغزل والخيل والغيث، والنوادر والمَلْح، والطعام، إلخ⁽²⁾. وعقد الحُضْرِي فصلاً ممتعاً عنوانه: «فَقَرَّ من كلام الأعراب في ضروب مختلفة»⁽³⁾. وفي الحق، إنك تقرأ هذه الفصول فتؤمن بأن أدبهم جيد اللفظ، قريب المعنى، قليل الكلفة.

يقول أعرابي في امرأة يحبها: «لقد نَعَمْتَ عَيْنٌ نَظَرَتْ إِلَيْهَا، وَشَقِيَّ قَلْبٌ نَفَجَعَ عَلَيْهَا، وَلَقَدْ كُنْتُ أزوؤها عند أهلها، فيرحب بي طرْفُهَا، ويتجهَّمُنِي لسانها». وكره أعرابي البصرة وأهلها، فقال:

«دخلت البصرة، فرأيت ثياب أحرار على أجساد عبيد، إقبال حظهم إدبار حظ الكرام، شجر أصله عند فروعه، شغلهم عن المعروف رغبتهم في المنكر». ووصف أعرابي أميراً، فقال: «إذا ولي لم يطابق بين جفونه، وأرسل العيون على عيونه، فهو غائب عنهم، شاهد معهم، فالمحسبُ راج والمسيء خائف». وقدم أعرابي البادية - وقد نال خيراً من البرامكة - فقبل: كيف رأيتمهم؟ قال: «رأيتمهم وقد أنسَّتْ بهم نعمة كأنها من ثيابهم» إلى كثير من أمثال ذلك. ولهم النادرة الحلوة، والفكاهة العذبة يتفكه بها الخلفاء في مجالسهم، والخاصة في أحاديثهم، والأدباء في سمرهم. وروى الأصمعي - مثلاً - في ذلك الشيء الكثير، يفرج به همُّ الولاة، ويضحك به السَّمَاز - سافر أعرابي إلى رجل فحرمه، فقال لَمَّا سئل: «ما ربحتنا في سفرنا إلا ما قصرنا من صلاتنا، فأما الذي لقيناه من الهواجر، ولقيت منا الأباغر، فعقوبة لنا فيما أفسدنا من حسن ظننا!». وقيل لأعرابي: ما عندكم في البادية طيب؟ قال: حُمُرُ الوحش لا تحتاج إلى بَيْطار! وسأل أعرابي رجلاً فاعتل عليه فقال: إن كنت كاذباً فجعلك الله صادقاً! وقال الأصمعي: أصابت الأعراب مجاعة، فمررت برجل منهم قاعد مع زوجته بقارة الطريق، وهو يقول [من الرجز]:

يا رَبِّ إنِّي قاعد كما تُرى وزوجتي قاعدة كما ترى
والبطن مني جائع كما ترى فما ترى يا رينا فيما ترى؟ إلخ

(1) «العقد» 2: 92.

(2) المصدر نفسه 92 - 132.

(3) زهر الآداب هامش العقد 2: 2.

ثم لهم الحكمة الرائعة يجرون فيها على سَنَنِ حَكَمِ أَكْثَمِ بْنِ صَيْفِيٍّ وَالْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ هِيَ أَشْبَهُ مَا يَكُونُ بِالْأَمْثَالِ، قَالَ أَعْرَابِيٌّ: «الدنيا تنطق بغير لسان، فتخبر عما يكون بما قد كان». «لم أرَ صاحباً أغرَّ من الدنيا، ولا ظالماً أغشَمَ من الموت، ومن عصَفَ عليه الليل والنهار أُردياه، ومن وُكِّلَ به الموت أفناه!». وقال أعرابي: «الدراهم مياسم، تسم حمداً وذمّاً، فمن حبسها كان لها، ومن أنفقها كانت له، وما كل من أعطي مالاً أعطي حمداً، ولا كل عديم ذمياً!». وقال أعرابي: «إذا كان الرأي عند من لا يُقبل منه، والسلاح عند من لا يستعمله، والمال عند من لا يتفقه ضاعت الأمور!». وقيل لأعرابي: لم لا تطيل الهجاء؟ قال: «يكفيك من القِلادة ما أحاط بالعتق» الخ.

ولهم الشعر الرقيق العذب. كالأعرابي يقول في رثاء ولده [من الطويل]:

دَقَنْتُ بِنَفْسِي بَعْضَ نَفْسِي فَأَصْبَحْتُ وَلِلنَّفْسِ مِنْهَا دَافِنٌ وَدَفِينٌ

وكالأعرابي يقول في سواد [من الرجز]:

كَأَنَّهَا وَالْكُحْلُ فِي مِرْوَدِهَا تَكْحَلُ عَيْنَيْهَا بِبَعْضِ جِلْدِهَا

وأشد الرياشي لأعرابي [من البسيط]:

مَا كُنْتُ لِلْقَلْبِ إِلَّا فِتْنَةً عَرَضَتْ يَا حَبِذَا أَنْتِ مِنْ مَعْرُوضَةِ الْفِتَنِ

تَسِيءُ سَلْمِي وَأَجْزِيهَا بِوَ حَسَنًا فَمَنْ سِوَايَ يَجَازِي السُّوءَ بِالْحَسَنِ

وقال أعرابي قتل أخوه ابناً له، فقدم إليه أخوه ليقاد منه؛ فرمى السيف من يده،

وقال [من البسيط]:

أَقُولُ لِلنَّفْسِ تَأْسَاءً وَتَعَزِيَةً إِخْدَى يَدَيَّ أَصَابِثْنِي وَلَمْ تُرِدْ

كِلَاهِمَا خَلْفٌ مِنْ فُقْدِ صَاحِبِهِ هَذَا أَحْيِي حِينَ أَدْعُوهُ وَذَا وَلَدِي

ولهم القصص عن حروبهم وأيامهم، فكانوا يروون أيام العرب في جاهليتها وإسلامها، وما كان فيها من أحداث، فيتحدثون بيوم الفجار، ويوم ذي قار، وحروب قيس في الجاهلية، وحرب داجيس والعبراء، ومقتل كلثب بن وائل. كما يتحدثون بسيرة النبي ﷺ وغزواته، والصحابة وما كان بينهم، ويروون شعر الشعراء من جاهليين وإسلاميين، وخطب الخطباء، وأمثال الحكماء، ونوادير الظرفاء.

كل هذا كان في البادية، فهم رواة الأدب القديم، ولهم إنشاء في الأدب الحديث، لذلك قصدهم العلماء يأخذون عنهم كل ذلك.

وفي الحق كانت سكناهم في البادية، وقلّة امتزاجهم بغيرهم من الأمم أدعى لأن يسلكوا سبيل الأولين، ويتذوّقوا ذوّقهم، ويعجبوا بماآثرهم، ويسيروا في الأدب على منهاجهم. فإنّ تأثر شعراء العراق وأدباؤهم بالفرس ومن إليهم؛ فإنّ هؤلاء تأثروا آباءهم في الجاهلية وآباءهم في الإسلام، وكان أدبهم صورةً حيّةً للأدب القديم، وصدورهم واعية لآثار الأقدمين، ونوع معيشتهم أشبه بمعيشة الأولين، قال عمر بن عبد العزيز: «ما قوم أشبه بالسلف من الأعراب، لولا جفاء فيهم!»⁽¹⁾.

فمما لا شك فيه، أنه كان في هذا العصر أدبان: أدب عربي صرف ليس فيه كبير أثر من حضارة، ولا من ثقافات الأمم المختلفة. وهذا أدب - كما قلنا - خفيف الروح، رشيق اللفظ، لا ترى فيه خمراً كثيراً، ولا ترى فيه تشبيهاً بغلمان، ولا ترى فيه غزلاً بقيان، ولا ترى فيه فجراً فاجراً. ولا فحشاً داعراً، كما لا ترى فيه عمقاً في تفكير، ولا إمعاناً وفلسفة في تعبير. يعجبني في ذلك قول النّيري، فقد قال مما يدل على أن قصيدة [من المديد]:

إِنَّ بِالشَّعْبِ الَّذِي دُونَ سَلْعٍ لَقَتِيلاً دُمُهُ مَا يُطْلُ

ليست لتأبظ شراً وإنما هي ليخلف الأحمر، قوله فيها [من المديد]:

خَبِرْ مَا نَابَنَا مُضْمِلٌ جَلٌّ حَتَّى دَوْ فِيهِ الْأَجَلُّ

فإن الأعرابي لا يكاد يتغلغل إلى مثل هذا.

وأدب آخر حَضْرِي، كالذي تراه في كتابه عمر بن مسعدة، وابن المقفّع، وقد تأثر بالفرس أثراً كبيراً. وفي ذوقي إنه ليس في خفة روح الأول ولا رفته وعدويته، يحتاج الذهن فيه إلى أن ينحرف بعض الانحراف ليفهمه، وكالذي تراه في شعر بشار، وأبي نؤاس؛ فيه العمق وفيه المُجْر. والقصيدة التي كان يُعْتَنِي بها العربي، ليعبر عن عاطفة قوية بسيطة؛ أصبحت في الحضرة مُيَلّة بتصنع صاحبها العاطفة وَيَغْلُو فيها. والأدب الذي كان يشرح حياة البادية، وما فيها من بطولة وشجاعة وقوة؛ أخذ يعبر عن حياة المدن، وما فيها من نعومة ولين، وانتقل النثر من جمل صغيرة مفصلة مقطعة أو خطبة قوية تقال شفاهاً، إلى كتابة يتنوع موضوعها بتنوع مرافق الحضارة. ويفصل فيها الكلام ويربط. وقد كان العربي الذي يعبر بلسانه خَرْجِج الطبيعة والبيئة، فأصبح الذي يكتب بقلمه وليد التربية العلمية، وخَرْجِج الكتب والدفاتر والمحابر. وعلى الجملة فكلما النوعين من الأدب ظلّ لحياته الاجتماعية، هذا في

حَضْرَهُ وَذَلِكَ فِي بَادِيَتِهِ. وَإِذْ كَانَتْ الْبَادِيَةُ لَمْ تَتَغَيَّرْ، وَكَانَتْ فِي الْعَهْدِ الْعَبَّاسِيِّ مِثْلَهَا فِي الْعَهْدِ الْأُمَوِيِّ؛ كَانُوا أَدْبَهُمْ كَذَلِكَ يَجْرِي فِي وَادٍ وَاحِدٍ، وَإِذَا كَانَ الْحَضَرُ مَتَغَيَّرًا، فَالْعِرَاقُ الْعَبَّاسِيُّ غَيْرَ الْعِرَاقِ الْأُمَوِيِّ؛ كَانُوا الْأَدَبُ الْحَضَرِيَّ مُخْتَلَفًا عَمَّا قَبْلَهُ. فَكُتَابَةُ فِي أَنْوَاعٍ جَدِيدَةٍ، وَغَزَلَ جَدِيدًا، وَالْكَتَبُ الْمَوْلُفَةُ فِي الْأَدَبِ تَصِفُ حَيَاةَ اجْتِمَاعِيَّةٍ جَدِيدَةٍ، وَهَكَذَا.



وَمَا كَانَ خَطَأً وَوَضَعَ فِي اللُّغَةِ؛ كَانُوا كَذَلِكَ فِي الْأَدَبِ، بَلِ الْبَاعِثُ فِي الثَّانِي أَوْرَى مِنْهُ فِي الْأَوَّلِ، فَالْوَلَاةُ الْأُمَرَاءُ يَعْجِبُهُمُ الشَّعْرُ اللَّطِيفُ، وَالْقِصَصُ الْغَرِيبُ، أَكْثَرُ مِمَّا يَعْجِبُهُمُ اللَّفْظُ، وَالتَّزْيِيدُ مِنَ الْقِصَاصِ لِفَخْرِ قَبِيلَةٍ أَوْ ذِمَّهَا، وَالنَّوَادِرُ فِي الْقِصَصِ تَسْتَرَعِي الْأَسْمَاعَ، وَالْحِكَايَاتُ لِإِعْلَاءِ شَأْنِ فَرْدٍ أَوْ قَبِيلَةٍ، وَالتَّوَسُّعُ فِي الْمَثَالِبِ وَالْمِنَاقِبِ. كُلُّ هَذَا يَجِدُ مَجَالًا فِي الْأَدَبِ أَكْثَرَ مِمَّا يَجِدُ فِي اللُّغَةِ، وَقَدْ كَانَ هَؤُلَاءِ الْوَضُوعُ مِنَ الْعَرَبِ أَحْيَانًا وَمِنَ الْعُلَمَاءِ أَحْيَانًا. «تَكَادَبَ أَعْرَابِيَانِ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: خَرَجْتُ مَرَّةً عَلَى فَرَسٍ لِي، فَإِذَا أَنَا بِظِلْمَةٍ شَدِيدَةٍ فَيَمِّمْتُهَا حَتَّى وَصَلْتُ إِلَيْهَا، فَإِذَا قِطْعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ تَنْتَبِهْ، فَمَا زِلْتُ أَحْمِلُ عَلَيْهَا بِفَرَسِي حَتَّى نَبَهْتُهَا فَانْجَابَتْ! فَقَالَ الْآخَرُ: لَقَدْ رَمَيْتُ ظَبِيًّا مَرَّةً بِسَهْمٍ، فَعَدَلُ الظَّبْيِ يَمَنَّةً فَعَدَلُ السَّهْمِ خَلْفَهُ، فَتَيَاسَرَ الظَّبْيُ فَيَاسَرَ السَّهْمُ، ثُمَّ عَلَا الظَّبْيُ فَعَلَا السَّهْمُ، ثُمَّ انْحَدَرَ فَانْحَدَرَ حَتَّى أَخَذَهُ!». قَالَ التَّوْزِي: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدَةَ عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مِنَ أَخْبَارِ الْعَرَبِ فَقَالَ: إِنْ الْعَجْمُ تَكْذَبَ أَيْضًا فَتَقُولُ: كَانَ رَجُلٌ نِصْفُهُ مِنَ نَحَاسٍ، وَنِصْفُهُ مِنَ رِصَاصٍ! فَتَعَارَضَهَا الْعَرَبُ بِهَذَا وَمَا أَشْبَهَهُ»⁽¹⁾.

وَقَدْ عَقَدَ الشَّعَالِيُّ - فِي كِتَابِهِ فِقْهُ اللُّغَةِ - فَصْلًا فِي خِرَافَاتِ الْعَرَبِ، فَوَضَعُوا اسْمَ الْخُسِّ لِمَنْ يَتَوْلَدُ بَيْنَ الْإِنْسَانِيِّ وَالْجِنِّيَّةِ، وَالْعُمْلُوقُ بَيْنَ الْإِنْسَانِيِّ وَالسُّعْلَاءَةِ. وَالْعِلْبَانُ بَيْنَ الْإِنْسَانِيِّ وَالْمَلِكِ. وَمِنْ ذَلِكَ مَا زَعَمُوا أَنَّ جُرْهُمًا كَانُوا مِنْ نَتَاجِ حُدُوثِ بَيْنِ الْمَلَانِكَةِ وَالْإِنْسَانِ، وَأَنَّ يَلْقِيسَ مَلِكَةَ سَبَأَ كَانَتْ مِنْ مِثْلِ ذَلِكَ النَّجْلِ، وَأَنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ هُمُ نَتَاجُ مَا بَيْنَ النَّبَاتِ وَبَعْضِ الْحَيَوَانَ، إلخ⁽²⁾.

وَاشْتَهَرَ بِالْوَضْعِ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ حَمَّادُ الرَّائِيَّةِ، وَخَلْفُ الْأَحْمَرِ، وَهِشَامُ بْنُ الْكَلْبِيِّ النَّسَابَةَ وَغَيْرَهُمْ، فَهَؤُلَاءِ مَلَّوْا كِتَابَ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ قِصَصًا وَقِصَاصًا وَأَخْبَارًا وَأَنْسَابًا لِمَنْ يَتَحَرَّوْنَ فِيهَا

(1) «المزهر» 2: 253 نقلًا عن الكامل.

(2) ص 117 فقه اللغة طبع مصر وقد حذف هذا الفصل من الآباء البوعيين.

الحق والصدق. فحماد روى كثيراً من أخبار الجاهلية وشعر الإسلاميين، وحروب القبائل، وروى المعلقات السبع، وكان له من القدرة ما يستطيع بها أن يقلد الشعراء الأولين، ويُعَيِّي بها على الناس. روى «الأغاني»: «أنه اجتمع في دار المهدي ببغداد، وقد اجتمع فيها عدة من الرواة والعلماء بأيام العرب وآدابها وأشعارها ولغاتها، إذ خرج بعض أصحاب الحاجب، فدعا بالمفضل الضبي الراوية، فدخل فمكث مئتيًا، ثم خرج إلينا ومعه حماد والمفضل جميعاً - وقد بان في وجه حماد الانكسار والغم، وفي وجه المفضل السرور والنشاط - ثم خرج حسين الخادم معهما، فقال: يا معشر من حضر من أهل العلم؛ إن أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حماداً الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره، وأبطل روايته لزيادته في أشعار الناس ما ليس منها، ووصل المفضل بخمسين ألفاً لصدقه وصحة روايته؛ فمن أراد أن يسمع شعراً جيداً محدثاً فليسمع من حماد، ومن أراد رواية صحيحة فليأخذها عن المفضل»⁽¹⁾.

وخلف الأحمر يقول: «أنت الكوفة لأكتب عنهم الشعر فَبِخَلُوا عَلَيَّ بِهِ فَكُنْتُ أُعْطِيهِمُ المنحول، وأخذ الصحيح، ثم مرضت فقلت لهم: ويلكم! أنا نائب إلى الله، هذا الشعر لي، فلم يقبلوا مني، فبقي منسوباً إلى العرب لهذا سبب»⁽²⁾.

وابن الكلبي كان عالماً بالنسب، وأخبار العرب وأيامها ووقائعها، مكثراً في التصانيف، تزيد تأليفه على مائة وخمسين مصنفًا، عدها ابن النديم في الفهرست. وقد قال فيه أحمد بن حنبل: كان صاحب سير ونسب، ما ظننت أن أحداً يحدث عنه. وقال الدارقطني: «هشام متروك، وقال غيره: ليس بثقة»⁽³⁾.

هؤلاء الرضاعون؛ أفسدوا العلم والرواية. وأجهدوا الثقات من العلماء بنقد ما رروا؛ يتبينون صحيحه من فاسده، فوُفِقُوا أحياناً، ولم يوفِقُوا أحياناً. لأن قولهم فشا في الناس، وتفرق في البلدان، وتساهل الناس في الأدب والأخبار ما لم يتساهلوا في الحديث.



كان نتاج الأمة العربية اللغوي والأدبي في هذه القرون الثلاثة - أعني قرناً ونصفاً قبل البعثة، وقرناً ونصفاً بعدها - نتاجاً عظيماً، ولكن نتاجها لا في فلسفة ولا في علوم رياضية

(1) «الأغاني» 5: 172 وانظر بقية الحكاية وسبب هذا الشهير.

(2) «ابن خلکان» 1: 393.

(3) ياقوت 7: 250.

ونحوها، بل نتاج أدبي، وليس محرراً في كتب كالتي دونها الفرس واليونان وإنما هو شفوي - إلا في القليل النادر - يتناقله جيل عن جيل، والذاكرة لا تعي كما يعي الكتاب، فدخل على هذه الثروة نقص وزيادة وتغيير وتبديل. ولكنها على العموم ثروة كبيرة وقيمة إذا قورنت بثروة أمة أخرى في مثل هذا الزمن، وفي موقف كموقف الأمة العربية.

وهذه الثروة متعددة النواحي، فشر تدهشك كثرتة؛ حتى ليخيل إليك أن كل عربي شاعر وأن لسانه ينطق بالشعر كما ينطق بالكلام، ثم هو متنوع الأغراض، متنوع الوزن، متنوع المعاني. فكان لنا من امرئ القيس، إلى بشار بن بُرد وداوود الضمعة لا تجمع كل ما قالوا، ولكن تجمع أمله، أودعوا فيه فخرهم وهجاءهم، وتغنّوا فيه بعواطفهم وشعورهم، ووصفوا فيه لوعتهم وحنينهم إلى وطن، ووفاءهم لميت، ووصفوا طبيعة أرضهم، ونباتهم وحيوانهم.

وثروة من الخطب لا تقل شأنًا عن الشعر، يستعينون بها في تهيج القبائل في الجاهلية، وفي تنظيم الأحزاب السياسية في الإسلام، ويصلون بها في الجاهلية والإسلام إلى تحقيق أغراضهم، وبث أفكارهم في السلم والحرب، وجمع الكلمة وتفريقها، ولهم الأمثال والحكم، وقد برعوا فيها وأكثروا منها، وقامت لهم مقام الفلسفة لليونان؛ أمدهم بها كثرة تجاريتهم ودقة ملاحظتهم وحسن صياغتهم.

ولهم الأخبار الكثيرة عن أبطالهم في الكرم، وأبطالهم في الحرب، وأبطالهم في الوفاء، وأبطالهم في القيافة والكهانة، إلخ.

ولهم القصص عن وفودهم وأسواقهم، وحكامهم وفرسانهم، وعدائيتهم ولصوصهم، ولهم أساطيرهم وخرافاتهم، وتفاؤلهم وتشاؤمهم وتخيّلاتهم.

ولهم الأخبار الطويلة عن أيامهم، وأصنامهم وعباداتهم، وحنفائهم ويهودهم ونصاراهم.



ولما جاء الإسلام اتصلت به الثقافة العربية اتصالاً وثيقاً، حتى كان من الدين التثقف بها، والعلم بلغتها وأخبارها، بل عمل الإسلام عملاً كبيراً في رقيها وتقنينها. ذلك أن القرآن الكريم والحديث عريبان، ومن حسن الإسلام تعلم لغته، فكان الإسلام أكبر البواعث على نشر هذه الثقافة والعناية بها. دخل اللحن في العربية، فخاف المسلمون على القرآن أن يتسرّب إليه لحن فوضعوا النحو، وحملّهم وضع النحو على مشافة الأعراب، والأخذ عنهم،

حتى يصلوا إلى قاعدة في الرفع والنصب والجر والجزم يضعونها، وكانت حركة عنيقة ومجهود كبير تُوج بكتاب سيويه. وما كان يكون لولا القرآن⁽¹⁾.

ووردت في القرآن والحديث ألفاظ لغوية، فضربوا أكباد الإبل إلى البادية يستضرون عن لفظ، أو يقفون على تعبير، ودعاهم ذلك إلى حفظ الأشعار، ففيها أحياناً ما يفسر لفظاً قرآنيّاً، أو يساعد على فهم تعبير قرآني. فأكثروا من رواية اللغة والأشعار لذلك، ودققوا فيها وتحروا الموضوع من الصحيح. وما كان يبذل هذا الجهد، وذلك التحري لولا ما وراءه من باعث ديني⁽²⁾.

وعنوا بلهجات العرب، وكيف تنطق تميم وقريش، ومن الذي يُميل ومن الذي لا يميل، ومن يبدل ومن لا يبدل؛ لتفهم قراءات القرآن، كما عنوا بالمعرب والأصيل لما في القرآن من معرب وأصيل.

بل وجدَّ بعض العلماء بعد في البلاغة، يضعون لها القواعد، ويستتجون القوانين تفهماً لمواضع الإعجاز في القرآن، وتذوقاً لبلاغته⁽³⁾.

وهكذا كان القرآن منبعاً لثقافة روحية وعقلية، سببها بعد. وكان منبعاً لثقافة عربية وعلمية، أشرنا إليها الآن.



(1) قال ابن خلدون: «لما فسدت اللغة بما ألقى إليها مما يغيرها وخشي أهل العلوم أن تضد تلك الملكة رأساً، ويطول المهذب بها، فينقل القرآن والحديث على الفهوم استنتطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة، شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، إلخ مقدمة 480.

(2) قال الثعالبي في أول كتابه فقه اللغة: «أما بعد فإن من أحب الله أحب رسوله المصطفى ﷺ، ومن أحب النبي العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها وصرف همه إليها» ويقول «والعربية خير اللغات والألسنة والإقبال على تفهمها إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين، إلخ». وقال ابن عباس: الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه، وسئل عن قول الله تعالى «عن اليمين وعن الشمال عزين» قال عزين الحلق الرقاق؛ قال عبيد بن الأبرص [عن الوافر]:

فجاؤوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبهره عزينا

انظر الإتيان 1: 149 وما بعدها.

(3) يقول عبد القاهر في البلاغة وهو باب من العلم إذا أنت فتحه اطلمت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ =

وعنيت الثقافة العربية في الإسلام بما كان فيه من أحداث، فسيرة رسول الله ﷺ وأخبار الخلفاء، والغزوات والفتوح، وما تخللها من شعر وأدب وقصص، وما كان يقد على الخلفاء والولاة من شعراء وما كانوا يقولون، وما تكون من مذاهب دينية من خوارج وشيعة ومرجئة ومعتزلة، وما كان لذلك من أدب، وما كان من أحزاب سياسية وانحياز الشعراء والخطباء إلى هذه الأحزاب.

كل هذا كان ثقافة عربية، يتشكف بها من كانوا عرباً في أصلهم، ومن كانوا قُرساً أو روماً أو يونانيين، وعلى الجملة من كانوا في المملكة الإسلامية، وخاصة من أسلموا وتعلموا. وما كان ينبغ الناخب إلا إذا عرفها، وأحاط بطرف منها، فكانت بذلك عنصراً من عناصر الثقافة العامة في ذلك العصر.



هجم العلماء - في عصرنا الذي نورخه - من عرب وموالي على هذه الثقافة يبحثون عنها من نواحيها المتعددة، ويرحلون إلى البادية أحياناً، وإلى الأمصار أحياناً، ويسمعون للرجال والنساء والصبيان، والخاصة والعامة. حتى اختلفوا؛ هل يأخذون اللغة عن المجنون أو لا. يدخلون على المرأة في خبائها، وعلى راعي الإبل في مرعاه، فأبو حاتم يسأل أمّ الهيثم، والأصمعي يقول: سمعت صبيبة يتراجزون. والجاحظ: يروي عن عبد أسود لبني أسد. والواقدي: يروي عن فاطمة بنت المنذر زوجة هشام بن عروة. وكان أهم عمل لهؤلاء تحويل الثقافة العربية من ثقافة لسانية شفوية - في الغالب - إلى ثقافة كتابية تحريرية، وكانت هذه هي الخطوة الأولى ليتناول العلماء بعد ما جمع يتقون، ويميزون خطأه من صوابه، ويضعون له القواعد.

وكان هؤلاء العلماء فرقة، كل فرقة يغلب عليها الميل إلى ناحية من نواحي هذه الثقافة. فالخليل بن أحمد، وأبو زيد الأنصاري، والأصمعي، وأمثالهم؛ غلب عليهم مفردات اللغة وجمعها والبدع بتبويبها. والمفضل الضبي، وخلف الأحمر، وحماد الراوية، وغيرهم غلب عليهم جمع القصائد والأشعار والأمثال، وما إلى ذلك. ومحمد ابن إسحاق، والواقدي، وأبو مخنف، والهيثم بن عدي والمدائني. مالوا إلى تدوين الروايات عن الأحداث التاريخية؛

= شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة. ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل «دلائل الإعجاز» ص 33.

كفتوح الشام، وفتوح العراق، ووقعة الجمل، ووقعة صفين، ونحو ذلك. وفي أخبار النبي ﷺ وكتبه إلى الملوك والمغازي، وأسماء المتناقضين، والوفود. وابن الكلبي، وأمثاله عنوا بالأنساب وما يتبعها من بيوتات و مناقرات وموودات وفي أخبار الأوائل من عاد الأولى والآخرة، والمعمرين والأصنام والقِداح، وأيام العرب وأسمارهم، إلخ.



وبعد، فإذا حاولنا أن نختار من يمثل هذه الثقافة العربية بفروعها، فلسنا نختار الأصمعي وما بين أيدينا من كتبه؛ فليست تمثل إلا الناحية اللغوية، ولا المفضل الضبي وكتابه المفضليات والأمثال؛ فهما لا يمثلان إلا الناحية الأدبية، ولا كتب الجاحظ وابن قتيبة؛ فإنها تمثل نوعاً آخر من الثقافة سيأتي بيانه؛ إنما الذي يمثل الثقافة العربية هو «المبرد» وكتابه الكامل أولاً، ثم أمالي القالي ثانياً. وليست الأمالي مما ألف في عصرنا، فلندعها الآن ونجتزئ بالمبرد والكامل، وإن كان قد عاش زمنًا في عصرنا، وزمنًا في العصر الذي بعده، وقد اخترنا الكامل لأنه خير كتاب وصل إلينا من تراث ذلك العصر، يمثل شيئين هامين؛ يمثل الثقافة العربية في عناصرها المختلفة، ويمثل طريقة تعليم المعلمين في ذلك العصر لتلك الثقافة ومنهج التأليف فيها.

المبرد والكامل

كذلك لا نطيل في ترجمة المبرد، فالذي يهمنا كتابه.

هو محمد بن يزيد، عربي الأصل من قبيلة ثُمَالَةَ. وثمالة من الأزد، والأزد من قحطان، فهو من عرب اليمن. وكان للأزديين أثر كبير في الدولة الأموية. أعانوا زياد بن أبيه وابنه من بعده، وتحالفوا مع ربيعة يناهضون حلفاء آخر هو حلف تميم وقيس، ووقفوا بجانب المهلب بن أبي صفرة - وهو أزدي كذلك - يحاربون الخوارج.

وُلد المَبْرَدُ بالبصرة سنة 210 هـ وأخذ العلم عن الجَرَمي والمازني وكان إمام العربية ببغداد، وإليه انتهى علمها، وكان حَسَنَ المحاضرة فصيحاً بليغاً مليح الأخبار، ثقة فيما يرويه كثير النواذر، فيه ظرافة ولباقة⁽¹⁾، وكان يتنازع رياسة العلم في بغداد هو وثلعب، ومن أسباب نزاعهما اختلاف مدرستهما، فالمبرد بصري تعلم على المذهب البصري وطريقته، وثلعب كوفي تعلم على المذهب الكوفي وطريقته، وبينهما اختلاف كبير في النحو والصرف

(1) «معجم الأدباء» 7 : 137.

واللغة، وما يقاس عليه وما لا يقاس، إلخ. وقد ظفر المبرد بثعلب؛ لأن المبرد كان حسنَ العبارة حُلُوَ الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان، وثعلب متحفظ منكمش ليس في لباقة المبرد وفصاحته، وكان المبرد يحب الاجتماع بثعلب للمناظرة، وثعلب يراوغ.

كان يحفظ كثيراً من اللغة وغريبها، وكان أحفظَ الناس في عصره للأخبار، واسع الاطلاع في النحو، وكان لا يعنى بالأسانيد فيما يروي من لغة وأدب كما يعنى غيره من علماء عصره. وقد ألف كتباً كثيرة في فروع الثقافة العربية المختلفة. ألف في النحو «المقتضب» وغيره، وألف في إعراب القرآن. وفي قواعد الشعر وضروب الشعر وشرح كلام العرب وتخليص ألفاظها، وفي قحطان وعدنان إلخ⁽¹⁾، وأهم كتبه الكامل. وقد مات ببغداد سنة 285 هـ في خلافة المعتضد.

كتاب الكامل

المبرّد مسلم عربي، أزدي يمني، وهو لغوي نحوي، وهو لقب ظريف، وهو لم يتقف بغير الثقافة العربية - على ما يظهر -.

كان لكل كلمة من هذه الكلمات لون في كتابه الكامل، فهو صورة تامة لكل ما ذكرنا.

قال في صدر الكتاب: «هذا كتاب ألفتاه يجمع ضروباً من الآداب: ما بين كلام منثور وشعر مرصوف، ومثّل سائر، وموعظة بالغة، واختيار من خطبة شريفة. ورسالة بليغة، والنية فيه أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً، حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكتفياً، وعن أن يُرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً». ويقول في صدر باب من أبوابه: «نذكر في هذا الباب من كل شيء؛ لتكون فيه استراحة للقارئ، وانتقال ينفي الملل، لحسن موقع الاستطراف، ونخلط ما فيه من الجد بشيء يسير من الهزل ليستريح إليه القلب وتسكن إليه النفس»⁽²⁾. فالكتاب تغلب - في مختاراته - الناحية التي تبعث السرور والفرح والضحك؛ إلا قليلاً من ذكر الموت والرثاء.

اختار فيه من أحاديث رسول الله ﷺ ومن أقوال الصحابة والتابعين مثل أبي بكر وعمر

(1) تجد أسماء الكتب التي ألفها في «الفهرست» و «معجم الأدباء».

(2) الكامل 2: 2.

وعثمان وعليّ وعمر بن عبد العزيز، ومن أمثال الحكماء كأثم بن صَيْفِيّ في الجاهلية، والأحنف بن قيس في الإسلام، وشعراً كثيراً من الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، وقليلاً من شعر المحدثين، وأدباً لحوادث تاريخية ومذاهب دينية كأدب الخوارج، والكتب التي دارت بين أبي جعفر المنصور ومحمد بن عبد الله بن حسن العلوي.

أكثر ما يعجبه ما جمع بين الأشياء ثلاثة: معنى جيد في التعبير عنه شيء من غريب اللغة. وشيء من مسائل النحو أو مشكلاته. تورد ما اختار ثم يعنى بشرح ما فيه من لغة ونحو - ويورد قول رسول الله ﷺ يمدح الأنصار: «إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع»، فلا يتعرض إلا لكلمة الفزع ومعانيها المختلفة، ويستشهد على كل معنى، وإذا ورد في الاستشهاد كلمة لغوية أو نحوية شرحها.

يعنون كل بضع مختارات بكلمة «باب» ومن العسير في كثير من الأحيان أن تفرق بين باب وآخر، وتدرك أن هذا الباب وحدة مستقلة تجمع مختارات ذات صبغة خاصة تخالف ما في الباب الآخر، اللهم إلا في القليل النادر كباب الخوارج، حتى ليخيل إلينا أن كلمة «باب» يستعملها في معنى «درس» فكانه يعنون كل درس أو جملة دروس يباب، والدرس أو الدروس تكون حينما اتفق له، لا يتقيد فيها إلا بأنها مختار فيه أدب، وفيه لغة وفيه نحو.

والكتاب يمثل الثقافة العربية في جميع نواحيها؛ فهو يختار من الحديث ومن أقوال الصحابة مثل كلمة أبي بكر في مرض موته، ورسالة عمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، وكتاب عثمان إلى عليّ بن أبي طالب حين أحيط به، وكلمة عليّ حين بلغه أن خيلاً لمعاوية وردت الأتبار وقتلوا عامله حسان بن حسان، ثم يذكر باباً يُعنى فيه بما كان من كلام العرب مختصراً مفهماً، بين اللفظ حسن الوصف، جميل الرصف كقول الحطيئة [من الطويل]:

وذاك فتى إن تأتبه في صنيعه إلى ماله لا تأته بشفيع⁽¹⁾

وقول عترة [من الكامل]:

يخبرك من شهيد الوقعة أنني أغشى الوغى وأغث عند المغنم⁽²⁾

ويقرن بين ما ورد لبعض العرب؛ من ضرورة قبيلة، وألفاظ مستهجنة، وبين ما هو أوضح لفظاً وأبين معنى، ثم ينتقل إلى نبذة من كلام الحكماء فينقل عن ابن عمر أنه كان يقول: «إنا كنا معشر قريش نعدّ الجود والحلم؛ السؤدد، ونعد العفاف وإصلاح المال؛ المروءة. وينقل عن الأحنف بن قيس قوله: كثرة الضحك تذهب الهيبة، وكثرة المزح تذهب

(2) ديوانه ص 209.

(1) ديوانه ص 184.

المروءة، ومن لزم شيئاً عُرف به». ثم يسترسل في ذلك فينتقل عن عبد الملك بن مروان، وأبي سفيان ومعاوية، ثم ينتقل إلى شعر لرجل يهجو بلال بن البعير المحاربي، ولأبي الظَّمْحَان يمدح بجير بن إياس وآخر ينفي نسب آخرين، إلخ. ويعقد باباً ثالثاً، يذكر فيه نبذاً من حكم العرب لمعاوية والأحفف بن قيس.

ثم باباً رابعاً يذكر فيه مختاراً لرجل من بني سعد يرثي رجلاً ولحَضْرَمِيَّ بن عامر، وقد غُطِّبَ بميراث ورثه من أحد أهله. وانتقل فجأة إلى قول جميل يَشْبُبُ فيه بَبِيئَةَ ثم لأمية ابن أبي الصَّلْتِ في الغناء، ثم للهِشَمِ بن الربيع في الغزل، ويأتي بعد ذلك باب خامس فيه نبذ من كلام حكماء العرب.

وعلى هذا النحو كل الكتاب؛ يتعرض في بعض فصوله لما قال العرب في الخمر، وما قالوه في السؤدّد وما قال جرير والفرزدق في الفخر، ووعظ الوعاظ أمثال عمر بن عبد العزيز وعلي بن أبي طالب، وينقل مختاراً في مجالس العرب؛ فينقل عن الأحنف بن قيس وقد سئل: أي المجالس أطيب، وعن المهلب بن أبي صُفْرة، وقد قيل له: ما خير المجالس، وعن ابن عباس في المجلس ويذكر نبذة من أمثال العرب مثل: لم يذهب من مالك ما وعظك، ورب عجلة تهب ريثاً، وأن تَرِدَ الماءَ بماءٍ أكيس. ويذكر ما قاله بعض العرب في الرثاء، وما قالوه في اللغة والعيش الرغد، ويعرض لطرف مما دار من الكلام الحسن في الحروب الإسلامية الأولى كوقعة الجمل وما كان بين الحكّمين. ويذكر طرفاً من الخطب المختارة: كخطبة زياد والحجاج. ثم الغَزَلُ وطرائفه، فأعرابي يشكو حبيبته، وعمر بن أبي ربيعة في التّحافة وأقوال في ذّهاء العرب وحلمهم وكرمهم وشجاعتهم، وما بينهم من مدح وهجاء، وعدائهم ولصوصهم وتكاذيبهم، ونوادير الأعراب في زواجهم وطلاقهم، وطول لحية وقصرها، وبعض طرائف العشاق، وتهاجي القبائل. ثم ما ورد من العرب في الوصف: في وصف جمل وحمار وحمارة وحاد، ثم باب طويل في أخبار الخوارج، وحروبهم وعقائدهم وخطبهم وأشعارهم ونواديرهم. وبين هذا وذاك؛ أبواب علمية بعضها نحوي مثل: «باب ما يجوز فيه يفعل فيما ماضيه فَعَلْ مفتوح العين»، وبعضها بلاغي مثل باب في التشبيه.

هذه نظرة الطائر، إلى كتاب الكامل، أردنا بها أن نستدل على أن الكتاب يمثل الثقافة العربية، وتبين منها الاتجاهات المختلفة التي اتجهتها هذه الثقافة، وعلى أن أنظار المعلمين في ذلك العصر كانت أنظراً فردية لمسائل فردية، فالموضوع الواحد كالسؤدّد عند العرب، مفرق في ثنايا الكتاب من أوله إلى آخره. لا يجمع الباب ولا الكتاب إلا أنه مختار فيه معنى

جميل أيًا كان، وفيه لغة نحو، فأما أن تكون أبيات المديح في جانب، والذم والرثاء ونحو ذلك في موضع واحد؛ فليس هذا شأن الكتاب، ولا شأن معلمي ذلك العصر.

قلنا إن المبرد - على ما يظهر - لم يتقف إلا الثقافة العربية. وذلك واضح في كتابه، فلم يتعرض لغيرهم إلا قليلاً نادراً، لقد نقل عن بُزْجِيهِمْ وأردشير ولكن في مواطن معدودة، وورد فيه كلام عن الموالي ولكن نظره إليهم نظر عربي، وقص ما كان بين عبد الله بن عبد الأعلى وأليون ملك الروم وقد أرسله عمر بن عبد العزيز إليه يدعو إلى الإسلام. وقص ما كان بين الشعبي وملك الروم، وقص ما كان من استئذان ملك الروم معاوية في أن يغالبه، فبعث إليه ملك الروم برجلين أحدهما طويل، والآخر قوي جسيم الخ، ولكن هذه أمور لا تدل على ثقافة أجنبية لأنها حوادث متصلة بالمسلمين العرب، وقد رواها المبرد كما نقلت إليه عن العرب.

قلنا إن المبرد عربي أزدي يمني، وكتاب الكامل يمثل هذا النوع من العصبية القبليّة تمثيلاً صحيحاً، فهو يتعصب للأزد وللإمانيّين، ويروي الكثير من الصحيح والسقيم لإعلاء شأنهم، فهو يعقد باباً يعنونه «باب ذكر الأذواء من اليمن في الإسلام» فيذكر فيه الأذواء في الجاهلية، كذي كَلّاع وذي نَواص وذي رُعيْن، وفي الإسلام كخُرَيْمَةَ بن ثابت ذي الشهادتين، ويذكر خبراً عمن كان بينه وبين الملائكة سبب من اليمانية؟ فسعد بن معاذ الأنصاري هبط لموته سبعون ألف ملك لم يهبطوا إلى الأرض قبلها. وحظلة بن أبي عامر الأنصاري غسلته الملائكة، إلخ. - هذا في آخر الكتاب - وأما في أوله فيختار قول رسول الله ﷺ في الأنصار: «إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلّون عند الطمع» والأنصار من الأوس والخزرج وهما قبيلتان يمانيتان أزديتان في قول النّسائيّين، ويختار قول أبي بكر في المهاجرين: «ولما لقيت منكم يا معشر المهاجرين أشدّ عليّ من وجعي، إني ولّيت أموركم خيركم فكلكم ورم أنفه أن يكون له الأمر من دونه». ويختار الكلام في الخوارج ويطل لسبين - على ما يظهر :-

1 - فهو يعارض الجاحظ، وقد ذكر في كتابه الشعبية، والشعبوية حركة أعجمية تناهض العرب. والخوارج أكثرهم عرب خلّص، لهم أدب عربي.

2 - والذي قاتل الخوارج المهلب بن أبي صفرة وبنوه، وهو أزدي كالمبرد، وكان يعاونه الأزديون قبيلة المبرد، فالإشادة بالتنكيل بالخوارج إشادة بقيبلته. وهو في كتاب الكامل يعلي شأن المهلب ويتأوّل له، «لقد رمى المهلب بالكذب حتى في حديث رسول الله» فهو يذكر أنه إنما كذب في الحرب، والحرب خدعة والكذب في الحرب جائز، والكتاب

مملوء بالأخبار التي تعظم آل المهلب وترفع من شأنهم، ويُرَوِّي في أخبار الخوارج قول أعشى همدان [من الكامل]:

إِنَّ المَكَارِمَ أَكْمَلَتْ أَسْبَابُهَا لَابِنِ اللَّيْثِ العُرْمُ من قَحْطَانِ
للفارسِ الحامِي الحَقِيقَةَ مُعْلِمَا زَادَ الرَّفَاقَ إِلَى قَرَى نَجْرَانَ
الحَارِثِ بنِ عُمَيْرَةَ اللَّيْثِ الَّذِي يَحْمِي العِرَاقَ إِلَى قَرَى كِرْمَانَ
وَدَ الأَزَارِقِ لَوْ يُصَابُ بِطَعْنَةٍ وَيَمُوتُ من فِرْسَانِهِم مَائِتَانِ⁽¹⁾

ويروي المبرد عن عليّ أنه قال: «للأزد أربع ليست لحيّ: بذل لما ملكت أيديهم، ومنع لحوزتهم، وحيّ عمارة لا يحتاجون إلى غيرهم، وشجعان لا يجيئون»⁽²⁾.

وهكذا كان كتاب الكامل يمثل كل ناحية، حتى التزيد في الأخبار للعصية القومية والقبليّة.



وبعد؛ فإن كانت الثقافة الفارسية تمثل حياة كسروية فيها مدنية معقدة ونظم مركبة وفيها مرافق المدنية الممعة في الحضارة، وفيها محاسن المدنية ومساوئها. فالثقافة العربية تمثل حياة بسيطة سهلة لا تتركب فيها ولا التواء، فيها بساطة العيش، وفيها بساطة القول. وفيها محاسن البادية ومساوئها؛ كما تمثل قوماً عاشوا في جاهليتهم في نزاع قبلي، يفخرون ويمدحون ويهجون، ويدنون بالأصنام، ثم يجمعهم دين واحد هو الإسلام فيرفع من نفستهم وعقليتهم. ويأخذون في حياة فيها أثر للقديم، من عصبية قبلية ونحوها، وفيها كثير من جديد، فتوحيد وتقوى وخوف من الله وعذابه ورغبة في ثوابه، وفيها شعور بعزة الفاتح وسلطان الحاكم، وفيها اعتداد بأنفسهم وخاصة من ناحيتين: لسانهم وسيفهم، واعتماد على غيرهم في مرافق مدنية دُربوها ومرنوا عليها.

ولئن كانت الثقافة الفارسية دونت من قديم وتعاوَّزها التلف والتجديد، وأدخرت في كتب سلم منها شيء إلى العهد الإسلامي فالثقافة العربية كانت كلها في جاهليتها ثقافة شفوية تعتمد على الذاكرة والرواية، وفي الإسلام إنما عني بتدوين القرآن وبعض الحديث، فأما الأدب واللغة فظل أغلبهما كما كان الحال في الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي يتناقل من طريق الحفظ والرواية، حتى كان آخر الدولة الأموية وأول العباسية فأخذ العلماء في تدوينه.

(1) الكامل 2: 210.

(2) الكامل 1: 35.

ولئن كانت الثقافة اليونانية قد مرت بالأدوار الطبيعية للعلم من بحث في مسائل متفرقة، فتنظيم وتبويب، وجمع للمسائل المتشابهة وقواعدها في باب واحد، ووصلت إلى المسلمين بعد أن هذبها المنطق، ورتبتها الأجيال المتعاقبة من فلاسفة اليونان، فالثقافة العربية في عصرنا الذي نؤرخه من لغة وأدب وتاريخ ونحوها كانت في أول دورها من حيث الترتيب والتبويب، فترى القوضى في كتب اللغة المؤلفة في ذلك العصر، كما رأينا في كتاب الكامل. ولم تجتز الثقافة العربية هذا الدور إلا بعد أن انتهى عصرنا أو كاد. ومهما يكن من شيء فالثقافة العربية كانت ركناً من أركان الثقافات في ذلك العصر، وعنصراً هاماً من عناصرها، لا تقلّ عن غيرها من العناصر، إن لم تزد عليها، لأن لسانها لسان الحاكمين، ولغتها لغة الدين.

الفصل الخامس

الثقافات الدينية اليهودية والنصرانية والإسلام

بجانب هذه الثقافات المدنية - إن صح هذا التعبير - ثقافات أخرى رُوحية، تنشرها الأديان المختلفة، وأهمها الإسلام والنصرانية واليهودية.

اليهودية والنصرانية -: يقول الأستاذ «متز»: «إن مما يميز المملكة الإسلامية عن أوروبا النصرانية في القرون الوسطى؛ أن الأولى يسكنها عدد كبير من معتقي الأديان الأخرى غير الإسلام، وليست كذلك الثانية، وأن الكنائس والبيع ظلت في المملكة الإسلامية، كأنها خارجة عن سلطان الحكومة، وكأنها لا تكون جزءاً من المملكة، معتمدة في ذلك على العهود وما أكسبتهم من حقوق، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين، فأعان ذلك على خلق جوّ من التسامح لا تعرفه أوروبا في القرون الوسطى. كان اليهودي أو النصراني حراً أن يدين بدينه، ولكنه إن أسلم ثم ارتدّ عوقب بالقتل. وفي المملكة البيزنطية كان عقاب من أسلم القتل»⁽¹⁾.

كانت الكنيسة تحرمّ على النصراني أن يتزوج غير نصرانية إلا إذا تنصرت، وكذلك النصرانية لا تتزوج إلا نصرانياً. أما الإسلام فقد حرم على المرأة المسلمة أن تتزوج غير مسلم، وأحل للرجل المسلم أن يتزوج كتابية يهودية أو نصرانية، وإن بقيت على دينها لقوله تعالى: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْكَافِرَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَاللَّحْنَنُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُؤْمِنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» [المائدة: 5]. فكان كثير من المسلمين يتزوجون يهوديات أو نصرانيات. ومنهن من تسلم، ومنهن من تبقى على دينها. وكان هذا سبباً من أسباب اتصال المسلمين باليهود والنصارى.

وقد كان بين الحنفية والشافعية خلاف شديد في قتل المسلم بالكافر، فكان الحنفية يرون أن المسلم إذا قُتلَ ذمياً قُتل به، وخالفهم في ذلك الشافعي. وكان بين الفريقين جدال وججاج، تراه مبسوطاً في كتب الفقه.

(1) لخصنا هذه الكلمة من كتاب متز «نهضة الإسلام» الذي ترجمه «خدابخش» عن الألمانية إلى

وكان مما احتج به الحنفية: أن عبيد الله بن عمر بن الخطاب - لما قتل أبوه - اتهم في الاشتراك في تلميح قتل «جُفَيْئَةَ» وكان نصرانياً، فذهب إليه عبيد الله وقتله، ولما علاه بالسيف صلب بين عينيه، فلما استخلف عثمان بن عفان، دعا المهاجرين والأنصار. فقال: أشيروا عليّ في قتل هذا الرجل (يعني عبيد الله بن عمر) فتقّ في الدين ما فتق، فاجتمع المهاجرون والأنصار فيه على كلمة واحدة، يأمرونه بالشدّة عليه، ويحثونه على قتله. فإشارة المهاجرين والأنصار دليل على أن المسلم يقتل بالنمي، ولم يفعل عثمان ذلك؛ لأن عمرو بن العاص أشار عليه بالأفعل؛ لأن الحادثة كانت قبل أن يتولى عثمان ويكون له على الناس سلطان⁽¹⁾، إلخ.

وقد وقع في أيام أبي يوسف القاضي؛ أن مسلماً قتل كافراً، فحكم على المسلم بالقود، فقال أحد الشعراء [من السريع]:

يَا قَاتِلَ الْمُسْلِمِ بِالْكَافِرِ	جُرْتُ وَمَا الْعَادِلُ كَالْجَائِرِ
يَا مَنْ بَبْغَدَادٍ وَأَطْرَافِهَا	مِنْ عُلَمَاءِ النَّاسِ أَوْ شَاعِرِ
اسْتَبْرَجُوا وَابْكُوا عَلَى دِينِكُمْ	وَاضْطَبِرُوا فَالْأَجْرُ لِلصَّابِرِ
جَارَ عَلَى الَّذِينَ أَبُو يُوسُفَ	بِقَتْلِهِ الْمُؤْمِنَ بِالْكَافِرِ

وخاف الرشيد الفتنة، فأمر أبا يوسف أن يتدارك الأمر بحيلة لثلاث تكون فتنة، فطالب أبو يوسف أصحابَ الدم بيعة على الذمة⁽²⁾ وثبوتها، فلم يأتوا فأسقط القود⁽²⁾.

وكان الشافعي يرى؛ أن القود لا بد فيه من تساوي القاتل والمقتول في الحرية والإسلام، فإن فضلَ القاتلُ المقتولَ بحرية أو إسلام، فقتل حرّاً عبداً، أو مسلم كافراً فلا قود عليه⁽³⁾.

وكان الشافعي يرى؛ أنه يصح أن يشترك أهل الذمة من يهود ونصارى في الحروب مع المسلمين - أي أن يجنّدوا في الجيش الإسلامي - إذا رأى الإمام ذلك - واستدل بأن رسول الله ﷺ استعان في غزاة خيبر بعدد من يهود بني قينقاع كانوا أشداء، واستعان في غزاة حنين

(1) ويقول ابن قتيبة إن عبيد الله بن عمر بن الخطاب - لما قتل أبوه - جرد سيفه فقتل بنت أبي لؤلؤة وقتل الهرمزان وجفينة - رجلاً أعجمياً - وقال: لا أدع أعجمياً إلا قتلته فأراد على قتله بمن قتل فهرب إلى معاوية فقتل في صفين: المعارف 61، 62.

(2) في الأصل (الدية) وهو خطأ على ما يظهر.

(3) الأحكام السلطانية 219 وقد قال الجاحظ: «إن قضاتنا أو عامتهم يرون أن دم الجائليق والمطران والأسقف وقاء بدم جعفر وعلي والعباس وحمزة» ثلاث رسائل: 18.

بضفوان بن أمية وهو مشرك، فلا بأس أن يستعان بالمشركين على قتال المشركين، إذا خرجوا طوعاً، ويرضخ لهم ولا يسهم لهم⁽¹⁾.

ولسنا نتعرض هنا لعلاقة اليهود والنصارى بالحكومة الإسلامية من حيث الضرائب، وعلاقتهم برؤسائهم، وعلاقة الرؤساء بالخلفاء، ومدى استقلالهم، والمقارنة بين حال النصارى في المملكة الإسلامية، والمسلمين في الممالك النصرانية، وكيف كان اليهود والنصارى يتقاضون في الأصقاع الإسلامية، وعلاقتهم بالقضاة المسلمين، ونحو ذلك من الشؤون. فهذا بالتاريخ السياسي أشبه، وإنما غرضنا هنا شرح ما كان لهم من أثر في الثقافة.

كان اليهود والنصارى منتشرين في المملكة الإسلامية، وكانوا عدداً كبيراً، فقد ذكر بنيامين أحد الرحالة اليهود الذين رحلوا سنة 1165 م أي نحو سنة 560 هجرية «أن عدد اليهودية في المملكة الإسلامية غير العرب كانوا نحو ثلاثمائة ألف» وكانوا منتشرين على نهر دجلة والفرات، وفي جزيرة ابن عمر والموصل وعُكْبيرة وواسط وفي بغداد والحلّة، والكوفة والبصرة، وفي كثير من بلاد فارس، في همدان وأصفهان وشيراز، وكانوا في غزنة وسمرقند، وكان في فارس بلدتان تسمى كل منهما «اليهودية»، إحداهما، بجرجان، والأخرى بأصبهان. وكان ببغداد إذ ذاك نحو ألف يهودي، وكان فيها درب يسمى درب اليهود، نسب إليه قوم من المحذّين منهم أبو محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى اليهودي⁽²⁾. وفي أوائل القرن الثالث الهجري كان يجبي من الجزية من أهل بغداد مائة وثلاثون ألف درهم، وفي أوائل القرن الرابع كان يجبي منهم ستة عشر ألف دينار. والعدادان يدلّان على أن من كان ببغداد إذ ذاك من غير المسلمين ممن يدفع الجزية نحو خمسة عشر ألفاً⁽³⁾. ويقول ابن حَوْقَل: إن النصارى في مدينة الرّها وتكرت أكثر عدداً.

وكان أغلب المالين في الشام يهوداً، وأغلب أطباء القصور في بغداد نصارى، واشتهر اليهود باحترافهم حرفاً خاصة، كالصيرفة ودباغة الجلود والصياغة⁽⁴⁾. وقال الجاحظ: «إن

(1) الأم 4: 177 ومعنى يرضخ لهم؛ يعطيهم عطاءً ليس بالكثير. وقد روى الخطيب البغدادي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه فأسهم لهم مع المسلمين، «تاريخ بغداد» جزء 4: 160.

(2) «معجم البلدان» في مادة يهودية.

(3) متر نقلاً عن خرداذبه.

(4) Mez وكذلك ذكر الجاحظ في رسالة الرد على النصارى ص 17.

النصارى اتخذوا البراذين الشهيرة، والخيل العتاق، واتخذوا الجوقات، وضربوا بالصَّوالجة، وتحذقوا المدني، ولبسوا المُلجَم والمطبَّقة. واتخذوا الشاكرية، وتسموا بالحسن والحسين والعباس والفضل وعلي⁽¹⁾.

على كل حال كان بين المسلمين كثير من أهل الأديان الأخرى، وخاصة اليهود والنصارى، وقد خالطهم المسلمون، بل اتخذوا منهم أصدقاء. قال الجاحظ: أنشدنا أبو صالح مسعود بن قنديل الفزاري في ناس خالطهم من اليهود [من الوافر]:

وَجَدْنَا فِي الْيَهُودِ رَجَالَ صِدْقٍ عَلَى مَا كَانَ مِنْ دِينِ مُرِيبٍ
لَعَمْرُكَ أَنْسَى وَابْتَنَى غَرِيضَ لِمَثَلِ الْمَاءِ خَالَطَهُ الْحَلِيبُ
حَلِيلَانِ اِكْتَسَبْتُهُمَا، وَإِنِّي لِحَلَّةِ مَا جِدَّ أَبْدَأُ كُؤُوبُ

وقال أبو الظَّمْحَانِ الأَسَدِي - وكان نديماً لناس من بني الحَدَّاءِ، وكانوا نصارى فأحمد ندامتهم - فقال [من الطويل]:

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ فِي الْقَضْرِ مَقَاتِلِ وَرَوَّزَةٌ ظِلُّ نَاعِمٍ وَصَدِيقُ
وَلَمْ ارِدْ أَلْبَظْحَاءَ أَمْزُجُ مَاءَهُ بِحَمْرِ مِنَ الْبُرُوقَيْنِ عَتِيقُ
مَعِي كُلُّ قَضْفَاضِ الثُّيَابِ كَأَنَّهُ إِذَا مَا جَرَى فِيهِ الْمُدَامُ فَتَيْقُ
بَنُو الصَّلْبِ وَالْحَدَّاءِ كُلُّ سَمِيدَعٍ لَهُ فِي الْعُرُوقِ الصَّالِحَاتِ عُرُوقُ
وَإِنِّي وَإِنْ كَانُوا نَصَارَى أُجِبُّهُمْ وَرَتَّاحُ قَلْبِي نَحْوَهُمْ وَتَشُوقُ⁽²⁾

ويقول أبو نَوَّاسٍ [من مجزوء الوافر]:

سَأَلْتُ أَحْيَى أَبَا عَيْسَى وَجَبْرِيلُ لَهُ عَقْلُ⁽³⁾
فَقُلْتُ: الرَّأحُ تُعْجِبُنِي فَقَالَ كَثِيرُهَا قَتْلُ
رَأَيْتُ طَبَائِعَ الْإِنْسَانَا نَ أَرْبَعَةٌ هِيَ الْأَصْلُ
فَأَرْبَعَةٌ لِأَرْبَعَةٍ لِكُلِّ طَبِيعَةٍ رِظْلُ⁽⁴⁾

(1) ثلاث رسائل ص 18 والملحم نوع من الثياب سداه حرير ولحمته غير حرير، والشاكرية جمع شاكري معرب «چاكر» وهي بالفارسية بمعنى الأجير. (2) «الحيوان» 5: 52.

(3) أبو عيسى هو جبريل بن بختيشوع بن جورجيس بن بختيشوع النصراني، كان طبيباً للرشد.

(4) ديوانه ص 63.

وبعد، فقد كان لكل من اليهودية والنصرانية ثقافة، وقد تسرب إلى المسلمين شيء منها، فلنحاول بيان ذلك.

اليهودية - أهم منبع للثقافة اليهودية التوراة، وقد ذكرت في القرآن الكريم، ووصفت بأنها كتاب من كتب الله المنزل ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 44]، وورد فيه أن عيسى أتى بعد مصداقاً لما في التوراة ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى مَائِثِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَمَأْتِيَهُ الْإِنْجِيلُ فِيهِ هُكْيُ وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [المائدة: 46] وقد نص القرآن على بعض أحكام وردت في التوراة ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ فِصَاصًا﴾ [المائدة: 45].

وأشير في الأحاديث كذلك إلى التوراة، وذكر فيها بعض أحكامها.

من ذلك ما روى أبو داود عن ابن عمر، قال: أتى نَفَرٌ من اليهود فدَعَوْا رسول الله ﷺ إلى القَفْتِ، فأتاهم في بيت المِئْراسِ، فقالوا: يا أبا قاسم؛ إن رجلاً منا زنى بامرأة فاحكم، فوضعوا لرسول الله ﷺ وسادة فجلس عليها، ثم قال: اتنوني بالتوراة فأني بها، فنزع الوسادة من تحته، ووضع التوراة عليها، ثم قال: آمنت بك وبمن أنزلك، ثم قال: اتنوني بأغليكم، فأني بفتى شاب، ثم ذكر قصة الرجم⁽¹⁾.

وقد اختلفت أنظار المسلمين إلى التوراة على أقوال ثلاثة، فقال قوم: إنها كلها أو أكثرها مبدلة مغيرة، ليست هي التوراة التي أنزلها الله على موسى. وتعرض هؤلاء لتناقضها، وتكذيب بعضها لبعض⁽²⁾. وذهبت طائفة أخرى من أئمة الحديث والفقه والكلام: إلى أن التبديل وقع في التأويل لا في التنزيل، وهذا مذهب البخاري، قال في صحيحه: «بحرفون الكلم عن مواضعه» يزيلون وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله تعالى. ولكنهم يتأولونه على غير تأويله، وهذا هو ما اختاره الرازي في تفسيره. ومن حجة هؤلاء أن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها، ولا يعلم عدد نسخها إلا الله، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع تلك النسخ، بحيث لا يبقى في الأرض نسخة إلا مبدلة مغيرة،

(1) انظر كذلك البخاري في باب التوحيد وباب الاعتصام وباب التفسير.

(2) من أشد من ذهب إلى هذا الرأي ابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والنحل» وقد بحث فيه بحثاً مفصلاً أطال في التذليل على ما في التوراة التي بين أيدينا من تناقض فارجح إليه.

والتغيير على منهاج واحد وهذا ما يحيله العقل ويشهد بطلانه، قالوا: وقد بين الله تعالى لنيه ﷺ محتجاً على اليهود بها: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: 93] الخ. وذهبت طائفة ثالثة؛ إلى أنه قد زيد فيها، وغيّر ألفاظ سيرة، ولكن أكثرها باقٍ على ما أنزل عليه، والتبديل في يسير منها جداً. وممن اختار هذا القول ابن تيمية في كتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، ومثّل لذلك بما جاء فيها «إن الله سبحانه وتعالى قال لإبراهيم ﷺ: اذبح ولدك برك أو واحدك إسحاق» فإسحاق زيادة منهم في لفظ التوراة، لأدلة ذكرها⁽¹⁾.

وكلمة التوراة يستعملها المسلمون كثيراً للدلالة على كل الكتب المقدسة عند اليهود، فتشمل الزبور وغيره، كما يستعملها اليهود أنفسهم أحياناً.

وكان لليهود بجانب ذلك سنن ونصائح وشروح، لم تنقل عن موسى ﷺ كتابةً، وإنما تدوول نقلها شفاهاً ونمت على تعاقب الأجيال، ثم دوت بعد، وهذا هو المسمى بالتلمود، والتلمود مختلف في فيما بينهم، فمنهم من يقبله وهم طائفة الربانيين، ومنهم من لا يقبله وهم طائفة القرائين.

فأما التوراة بالمعنى الدقيق فخمسة أسفار؛ السفر الأول: سفر التكوين أو الخلق، وقد ذكر فيه خلق العالم، وقصة آدم وحواء وأولادهما، ونوح والطوفان وتبليل الألسن، ثم قصة إبراهيم ﷺ وابنه إسحاق وابنه يعقوب وعيصو، ثم قصة يوسف.

والسفر الثاني: يسمى الخروج - أي خروج اليهود من مصر - وفيه قصة موسى من ولادته وبعثته، وفرعون وخروج بني إسرائيل من مصر، وصعود موسى الجبل وإتياء الله له الألواح.

والسفر الثالث: سفر اللاويين - أي الأخبار - وفيه حُكم القُرْبان والطهارة وما يجوز أكله، وغير ذلك من الفرائض والحدود.

والسفر الرابع: سفر العدد، بعضه في الشرائع، وبعضه في أخبار موسى وبني إسرائيل في التيه وقصة البقرة.

والسفر الخامس: سفر الشئبة - أي إعادة الناموس -

(1) انظر ذلك مطولاً في كتاب «إغاثة اللهفان» لابن القيم الجوزية ص 415 وما بعدها.

وفي العهد القديم غير التوراة، سفر يوشع وهو في استيلاء بني إسرائيل على فلسطين، ثم سفر القضاة أي الحكام، ثم أربعة أسفار الملوك، الأول: في أخبار شمويل أو سمویل وشاول أي طالوت، والثاني: في ذكر داود، والثالث والرابع: في سليمان بن داود ومن ملك بني إسرائيل من بعده.

وأما التلمود فمجموعة من المناقشات الدينية الأولى، مع شروح لرجال الدين من الأجيال المتعاقبة، فيه القوانين اليهودية من قانون عقوبات وقوانين مدنية، وبعبارة أخرى فيه تحديد العلاقات الدينية والدينية. يسجل أفكار اليهود في حياتهم وتقاليدهم في نحو ألف عام ويمزج مزجاً تاماً نواحي الشعب الخلقية بنواحيهم الدينية.

وقد جُمع التلمود في نحو ثلاثة قرون، ابتدؤوا بجمعه في أوائل القرن الرابع للميلاد، وتم في نهاية القرن السادس. ويسمى القسم الأول منه المِشْنَا «Michna» وهو مجموعة أحكام استندت على العهد القديم، وقد كتب باللغة العبرية الأولى. والقسم الثاني: يسمى الجيمارة «Gemara» ويتضمن مباحثات لرثائبيهم - أي فقهاءهم - وقد كتب باللغة الآرامية.

وحول هذه الكتب الدينية نسج كثير من الأدب اليهودي والقصص، والتاريخ والأساطير.

وكان بين اليهودية والوثنية اليونانية، وبين اليهودية والمسيحية نزاع شديد في الشرق، وخاصة في الإسكندرية - أهم مراكز الثقافة اليونانية - واضطر كثير من اليهود أن يتعلموا اللغة اليونانية ويتكلموا بها. وكان هذا النزاع في نوع الحياة الاجتماعية وفي الثقافة وفي الدين، فاضطر كثير من اليهود أن يبدلوا حياتهم وأنظارتهم نحو الحياة اليونانية - كانوا يحرمون غشيان معاهد التمثيل تمثل فيها روايات يونانية. فنشأ جيل جديد لا يرى في ذلك من بأس، وهكذا. واضطروا أن يأخذوا بحظ من الثقافة اليونانية، وواجهوا مشكلة جديدة وهي إلى أي حد يقبلون تعاليم اليونان مع الاحتفاظ بأصول اليهودية؟ وكان من أشهر هؤلاء «فيلو» الذي حاول أن يوفق بين المعتقدات الدينية اليهودية، وبين العلم اليوناني. فكان من ذلك يهودية مفلسفة، لا هي يهودية صرفة ولا فلسفة صرفة. اقتبس «فيلو» من أفلاطون والرواقيين، واستعمل المصطلحات الفلسفية. ولكنه استخدم ذلك كله لإحياء العاطفة الدينية، وتذليل الصعاب التي تواجهها اليهودية. وقد انتفعت الكنيسة النصرانية بعدُ بموقف اليهود إزاء الفلسفة اليهودية،

لأنهم واجهوا ما واجه اليهود قبلهم⁽¹⁾.

وعلى الجملة فقد كان لليهود ثقافة دينية وأدبية وتاريخية وقانونية، مزجت بعدُ بالثقافة اليونانية.

وقديماً تسربت الثقافة اليهودية إلى من جاورهم من العرب؛ جاء في الحديث عن ابن عباس: «كان هذا الحي - من الأنصار - وهم أهل وثن مع هذا الحي من اليهود وهم من أهل كتاب، فكانوا يرون لهم فضلاً عليهم في العلم وكانوا يقتلون بكثير من فعلهم»⁽²⁾، وكان ذلك قبيل الإسلام كما يدل عليه تمة الحديث.

وكان بعض المسلمين في العصور الأولى يطلعون على الكتب الأخرى المنزلة ويتلونها، روى ابن سعد في الطبقات أن أبا الجبلد واسمه جيلان بن قُرْوَة؛ كان يقرأ الكتب. وروى عن ميمونة بنت أبي الجبلد قالت: كان أبي يقرأ القرآن في كل سبعة أيام ويختم التوراة في ستة، يقرؤها نظراً، فإذا كان يومٌ يختمها حُثِدَ لذلك ناس، وكان يقول: كان يقال تنزل عند ختمها الرحمة⁽³⁾.

وفي الحديث عن أبي هريرة قال: «كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها لأهل الإسلام بالعربية، فقال رسول الله ﷺ: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم وإلينا وإلهكم واحد»⁽⁴⁾. ويروون عن وهب بن منبه أنه كان يقول: «لقد قرأت اثنين وتسعين كتاباً، كلها أنزلت من السماء، اثنان وسبعون منها في الكنائس، وفي أيدي الناس، وعشرون لا يعلمها إلا قليل»⁽⁵⁾.

تسربت هذه الثقافة اليهودية إلى المسلمين من طرق أهمها: من دخل في الإسلام من اليهود، وخاصة مُسلمة اليمن؛ ككعب الأحبار، ووهب بن منبه وأمثالهما. وقد دخل في

(1) انظر الفصل الذي كتب في العلاقة بين اليهودية والفلسفة اليونانية في كتاب «The Legacy of Israel».

(2) أخرجه أبو داود.

(3) «طبقات ابن سعد» جزء 7 قسم أول ص 161.

(4) وفي «البخاري» أيضاً حديث آخر يخالف هذا وينهى عن سؤال أهل الكتاب فانظره في باب شهادة أهل الكتاب.

(5) «ابن سعد» 5: 397.

الإسلام من اليهود كثيرون، كان منهم بعض الصحابة وبعض التابعين، وظلوا يتابعون إلى عصرنا الذي نؤرخه، وكان منهم محدثون ومنهم قصاص. ومنهم قرّاء، ومنهم: أخباريون. وأشهر من عرّفنا في عصرنا هذا ممن أصله يهودي: أبا عبيدة مَعْمَرُ بنِ الْمُثَنَّى - والآن نعرض لأنواع المعارف التي تأثرت باليهود.

فأول ذلك تفسير القرآن: ذلك أن القرآن الكريم والتوراة يتفقان - كما رأيت - في إيراد بعض المسائل، وخاصة في قصص الأنبياء. ولكن للقرآن منحي يخالف منحي التوراة، فإنه يقتصر على مواضع العظة. ولا يتعرض لتفصيل جزئيات المسائل، فهو لا يذكر - غالباً - تاريخ الوقائع ولا أسماء البلدان التي حصلت فيها، ولا أسماء الأشخاص الذين جرت على يدهم بعض الحوادث، ولا يدخل في تفاصيل الجزئيات. إنما يتخير ما يمس جوهر الموضوع وموضع العبرة - لناخذ لذلك مثلاً قصة آدم، فقد وردت في القرآن الكريم في مواضع أطولها ما ورد في سورة البقرة منها ﴿وَلَقَدْ يَكَادُمُ الْأَنْكُرُ أَنْتَ وَرَبِّكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْنَا وَلَا نَقْرًا هَذِهِ الشَّجَرَةُ فَكُنَا مِنْهَا نَاقَتَيْنِ ﴿٢٥﴾ فَأَرْكَبُهَا الشَّيْطَانُ عَنَّا فَأَخْرَجَهُمَا مِنَّا كَانَا فِيهَا وَأَهْبَطُوا بِسُكَّرٍ يَلْبَسُونَ عَدُوًّا وَكَرًّا فِي الْأَرْضِ مُسْتَفْرَّغِينَ ﴿٢٦﴾ فَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَبَّ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ هُوَ الْوَأْبُ الرَّحِيمِ ﴿٢٧﴾ لَقْنَا أَهْبَطُوا مِنَّا جَيْمًا فَإِنَّا يَا بَنِيَّكُمْ مِنِّي هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيَّهِمْ وَلَا هُمْ يُعْرَضُونَ ﴿٢٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: 35 - 39].

فترى من هذا أن القرآن لم يتعرض لمكان الجنة ولا لنوع الشجرة التي نهي آدم عن الأكل منها، ولا بين الحيوان الذي تقمصه الشيطان ليزلها ولا ما كان من تفصيل الحوار بين الله تعالى وآدم ولا للبقعة التي طرد إليها آدم بعد خروجه من الجنة، إلخ. ولكن التوراة تعرضت لكل ذلك وأكثر منه فأبانت أن الجنة في عدن شرقاً، وأن الشجرة التي نهيها عنها كانت في وسط الجنة، وأنها شجرة الحياة، وأنها شجرة معرفة الخير والشر، وأن الذي خاطب حواء هو الحية، وذكرت ما انتقم الله به من الحية التي أغوتها بأن جعلها تسعى على بطنها وتأكل التراب، وانتقم من حواء بتعبها هي ونسلها في حبلها إلخ، فجاء المفسرون للقرآن ينقلون عن مُسَلِّمة اليهود ما جاء في كتبهم ويضعونه شروحاً. فيحكى الطبري مثلاً عن وهب بن منبه أن هذه الشجرة كان لها ثمرٌ تأكله الملائكة لخلدهم، فلما أراد إبليس أن يستزلها دخل في جوف الحية وكانت للحية أربع قوائم كأنها بختية من أحسن دابة خلقها الله، فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهي الله عنها آدم وزوجته إلخ، فلما أكلا قال الله لحواء: يا حواء أنت التي غررت عبدي فإنك لا تحمليين حملاً إلا حملته كرهاً فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك

أشرفيت على الموت مراراً، وقال للمحية: أنت التي دخل الملعون في جوفك حتى غر عبي، ملعونة أنت لعنة تتحوّل قوائمك في بطنك، ولا يكن لك رزق إلا التراب، إلخ، وروي عن ابن عباس نحو هذه القصة⁽¹⁾. وتقرأ تفسير الطبري على هذه الآيات فيتجلّى لك بوضوح أنهم أخذوا ما في التوراة وشروحها، والأخبار التي رويت حولها، ووضعوها تفسيراً لآيات القرآن الكريم. وهم يروون ذلك عن وهب بن منبه تارة، وعن إسرائيل عن أسباط عن السديّ مرة أخرى. وهكذا فعلوا في كل ما ورد في القرآن من قصص وردت في التوراة. ولم يكن كل هؤلاء اليهود علماء باليهودية مدققين، بل كان منهم عوام يعرفون - كما يقول ابن خلدون - ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملؤوا كتب التفسير بهذه المنقولات⁽²⁾. وما زالت هذه الإسرائيليات تكثر وتمو، حتى امتلأت بها الكتب أمثال قصص الأنبياء للثعلبي.

وعني المسلمون بنقل تاريخ بني إسرائيل وأنبيائهم كما فعل الطبري في تاريخه، وكما فعل ابن قتيبة في كتابه المعارف. وقد أثبت العلم أن كثيراً مما نقل من تاريخ بني إسرائيل غير صحيح، مما يدل على أن الروايات التي نقلت كان كثير منها ينقل عن العوام وأشباههم. ونجد ابن قتيبة يقارن بين ما يرويه وهب بن منبه وبين ما في التوراة، ويبيّن أحياناً ما بينهما من خلاف.

وكان لليهود أثر غير قليل في بعض المذاهب الإسلامية، فابن الأثير يروي عند الكلام على أحمد بن أبي دؤاد «أنه كان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة وأخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذه الجهم عن الجعدي بن درهم وأخذه الجعد عن أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وختنه وأخذه طالوت عن ختنه لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان لبيد يقول بخلق التوراة، وأول من صنّف في ذلك طالوت، وكان زنديقاً فأفشى الزندقة»⁽³⁾.

وروى صاحب «العقد الفريد» عن الشعبي أنه قال لمالك بن معاوية: «أحذرك الأهواء

(1) «تفسير الطبري» 1: 186 وما بعدها وقد روى الجاحظ في «الحيوان» 4: 64 عن كعب الأحبار أنه قال: مكتوب في التوراة أن حواء عوقبت بعشر خصال وأن آدم عوقب بعشر خصال وأن الحية عوقبت بعشر خصال ثم ذكرها، وشك الجاحظ في ذلك لأنها ليست في التوراة وقال: إن صحت الرواية عن كعب فإنه إنما كان يعني كتب اليهود جميعها.

(2) «مقدمة ابن خلدون» 367.

(3) «ابن الأثير» 7: 26.

المضلة، وشرها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية. ولم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله، ولكن مقتناً بأهل الإسلام وبغياً عليهم، وقد حرقهم علي بن أبي طالب... وذلك أن محبة الرافضة محبة اليهود. قالت اليهود: لا يكون المُلْك إلا في آل داود، وقالت الرافضة: لا يكون الملك إلا في آل علي بن أبي طالب، وقالت اليهود: لا يكون جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادي منادٍ من السماء، وقالت الرافضة: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي ويتزل بسبب من السماء. واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم، وكذلك الرافضة. واليهود لا ترى الطلاق الثلاث شيئاً، وكذا الرافضة. واليهود لا ترى على النساء عدّة، وكذا الرافضة، واليهود تستحل دم كل مسلم، وكذلك الرافضة. واليهود حرّفوا التوراة، وكذلك الرافضة حرفت القرآن. واليهود تنتقص جبريل وتقول هو عدونا من الملائكة، وكذلك الرافضة تقول غلط جبريل في الوحي إلى محمد بترك علي بن أبي طالب، واليهود لا تأكل لحم الجَزور وكذلك الرافضة إلخ⁽¹⁾.

واجه اليهود كثيراً من المسائل وبحثوا عنها واختلفوا فيها، فقد بحثوا في النسخ، وقالوا: إن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وقد بدأت بموسى وتمت به، فلا يجوز النسخ لأن النسخ في الأوامر بَدَاءٌ ولا يجوز البداء على الله.

وتكلموا في التشبيه لأنهم وجدوا التوراة مملوءة بألفاظ تشعر بالتشبيه مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والتزول على طور سيناء والاستواء على العرش وجواز الرؤية.

وتعرضوا للرّجعة أي رجوع بعض الأفراد إلى الحياة بعد الموت، وجاءهم ذلك من أن عزيراً أماته الله مائة عام ثم بعثه. وقالوا إنه مات وسيرجع، وقال بعضهم غاب وسيرجع⁽²⁾.

وهذه الأقوال والخلافات كلها تسربت إلى المسلمين عن أسلم من اليهود فرأينا المسلمين يبحثون في جواز النسخ في القرآن، كما بحث اليهود في نسخ التوراة. ويذهب جمهور المسلمين إلى جواز نسخ الحكم دون النص، وإلى أن ذلك وقع فعلاً، ويخالف في وقوعه أبو مسلم الأصفهاني. ونرى المسلمين في كتب أصول الفقه - عند الكلام على النسخ

(1) «العقد الفريد» 1: 269.

(2) حكى هذه الأقوال كلها عن اليهود الشهرستاني في الملل والنحل ص 85 و 86 فانظرها.

- يناقشون اليهود في رأيهم، ويجادلونهم ويردون عليهم⁽¹⁾ مما يؤيد وجهة نظرنا في أن اليهود هم السبب في إثارة هذه المسألة، ورأينا بعض الشيعة يرى البداء الذي أنكره اليهود. وأقدم من قال به المختار بن عبيد الذي كان يدعو لمحمد بن الحنفية. ويقول الشهرستاني: «إنما صار المختار إلى البداء لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام. فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم. وكان لا يفرق بين النسخ والبداء فإذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار»⁽²⁾. وقد اعتنق كثير من الشيعة مذهب البداء وطبقوه في كثير من مسائلهم التاريخية، وقال أحد أئمتهم: «لا يعبد الله بأحسن من القول بالبداء» لأنه يفتح باب التوبة في طلب العفو من الله وكان اليهود أقوى المعارضين في البداء⁽³⁾.

كذلك انتقل إلى المسلمين ما دار بين اليهود في التشبيه. فقد وضعت للبحث الآيات القرآنية التي تُشعر بذلك مثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [مَفْتَح: 10] ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] ﴿وَبَيْنَ يَمِينِهِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ ذُو الْمَلَكُوتِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [مَرْحُومَن: 27] إلخ، وما ورد في الحديث كقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن». وانقسم المسلمون فيه أقساماً فقال قوم من السلف تؤمن بذلك ولا تتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وذهب جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية إلى التشبيه، وقالوا إنه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار، إلخ. فحذوا في ذلك حذو اليهود في اختلافهم. ويقول الشهرستاني - في الكلام على المشبهة - إنهم أجروا (الأحاديث الواردة في ذلك) على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها، ونسبها إلى النبي ﷺ، وأكثرها مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طبع حتى قالوا (في الله تعالى) اشتكت عيناه فعداته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش لِيَتَّظ من تحته كأطيبي الرجل الجديد. وروى المشبهة عن النبي ﷺ أنه قال: «لقيني ربي فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت بُرْدَ أنامله إلخ»⁽⁴⁾.

(1) انظر «أصول ابن الحاجب» 2: 188.

(2) «الشهرستاني» 55 وقد اشتقت كلمة البداء من بدا له.

(3) انظر حكاية يحيى بن زكريا في «التبيه والإشراف» للمسمودي.

(4) «الشهرستاني» 37، 38.

ويقول في موضع آخر «ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم، بل في القرّائين منهم، إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك»⁽¹⁾.

وقال الشيعة - في الرجعة - على نحو ما قال اليهود، قد كان عند اليهود أن النبي «الياس» صعد إلى السماء وسيعود فيعيد الدين والقانون، فقال ابن سبأ اليهودي - كما حكى ابن حزم - لما قتل علي: «لو أتيتونا بدماعه ألف مرة ما صدقنا موته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». ونمت هذه الفكرة عند الشيعة، فقالوا كذلك في بعض الأئمة الذين اختفوا، ثم قالوا كذلك في المهدي المنتظر.

فترى من هذا أن كثيراً من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود، وأنها قيلت على مثال ما قالوا. وحق قول رسول الله ﷺ: لتبعن سنن من كان قبلك شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبتموهم، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن!

وكان بعض المتكلمين في العقائد من أصل يهودي كبشر المرسي، وله آراء كثيرة انفرد بها، وكرهه الناس من أجلها حتى كادوا يقتلونه، وكان من أشهر القائلين بخلق القرآن.

وروى ابن قتيبة «أن هارون الأعور بن موسى - أحد القرّاء - كان يهودياً ثم أسلم، قال الأصمعي قال هارون: كنت أقرأ إيذاً بالعبرانية يعني آدم»⁽²⁾.

ودخلت كتب الأدب نصائح يهودية تروي عن أنبيائهم وصلحائهم، كالذي روي أن شيعياً قال لبني إسرائيل: «إن الدابة تزداد على كثرة الرياضة لينا، وقلوبكم لا تزداد على كثرة الموعظة إلا قسوة، إن الجسد إذا صلح كفاه القليل من الطعام، وإن القلب إذا صلح كفاه قليل من الحكمة! كم من سراج أطفأته الريح، وكم من عابد أفسده العجب! يا بني إسرائيل اسمعوا قولتي، فإن قاتل الحكمة وسامعتها شريكان، وأولاهما بها من حققها بعمله»⁽³⁾.

وقد ذهب بعض الباحثين - كالأستاذ شوفان - أن بعض قصص ألف ليلة وليلة من أصل يهودي.

وعلى كل حال، فقد كانت هناك ثقافة يهودية، بعضها صحيح علمياً وبعضها غير صحيح. بعضها أخذ عن أهل العلم بالكتاب، وبعضها أخذ عن عوام اليهود، وهذا وذاك نفذ

(1) الشهرستاني ص 31.

(2) «المعارف» 180.

(3) «المقدّم» 1: 356 وفيه مواظ كثيرة من هنا القليل.

منه إلى المسلمين شيء غير قليل: وتجادل اليهود والمسلمون كل يدعو إلى دينه ويقيم الحجّة على صحته، وقد حكت لنا الكتب الكثير من هذا الجدل، من أقدمها ما روي عن أوس من بني قريظة، فقد أسلمت امرأته ودعته أن يُسلم فأبى وقال [من الطويل]:

دَعَّسْنِي إِلَى الْإِسْلَامِ يَوْمَ لَقَيْتَهَا فقلتُ لها لا بل تعالَى تَهَوِّدِي
فَنَحْنُ عَلَى تَوْرَةِ مُوسَى وَدِينِهِ وَنِعْمَ لَعَمْرِي الْبَدِينُ دِينُ مُحَمَّدٍ
كَيْلَانَا يَرَى أَنَّ الرَّشَادَةَ دِينُهُ وَمَنْ يَهْدِ أَبْوَابَ الْمَرَّاشِدِ يَرْشُدِ

وكالذي حكى الصَّفدي في «الغيث» من مناقشة بين يهودي ومسلم يقول بالجبر⁽¹⁾. كل هذه المناقشات كانت تضطر كل جانب أن يكون على علم بدين مناظره، يستمد منه حجته ويدفع به حجة خصمه. فكان ذلك من أسباب انتشار الثقافتين.

النصرانية :-

كذلك ورد في القرآن الكريم آيات تشير إلى الإنجيل، وتعدّه كتاباً من كتب الله السماوية ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَرِهِمْ بِرُؤُسِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآيَاتِنَاهُ الْإِنجِيلَ﴾ [الحديد: 27] ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ادْخُرِي فِي هَذِهِ السُّكَّةَ وَادْخُلِيهَا بِسِتْرٍ وَأَخْرُجْهُنَّ إِلَى الْبَلَدِ الْمَكِينِ﴾ [المائدة: 110] ﴿وَلِيَحْمُرُوا فِي الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: 47] إلخ. وكان موقف المسلمين إزاء الإنجيل واختلافهم في صحته وتحريفه كاختلافهم في التوراة، بل ذهب ابن حزم وابن تيمية وغيرهما في عدم الاعتراف بالإنجيل الذي بين أيدينا إلى أكثر مما ذهبوا إليه في التوراة⁽²⁾.

على كل حال كان للنصرانية ثقافة دينية أهمها الإنجيل، وما أحاط به من شروح، وما زاد عليه من قصص وأخبار. وقد تسرّب ذلك كله إلى المسلمين من طرق: أهمها نصارى العرب، وقد كانت النصرانية انتشرت بين بعض قبائلهم، ولا سيما قبيلة تغلب ونجران. وكذلك من طريق مَنْ أسلم من النصارى. ونلمس هذا الأثر في كثير من النواحي، فأول ذلك تفسير القرآن.

ذلك أن القرآن الكريم اشتمل على مواضع وردت في الإنجيل، كقصّة عيسى ومريم ومعجزات عيسى ﷺ، وأسلوب القرآن - كما ذكرنا - أسلوب موجز، يقتصر على موضع

(1) الغيث: 1/ 73.

(2) انظر «الفصل في الملل والنحل» والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية.

العظة. فجاء المفسرون ينقلون عن مُسلمة اليهود والنصارى شروحاً لهذه الآيات - إن شئت فقرأ تفسير سورة مريم في الطبري تجده يتقل شروحاً كثيرة من الإنجيل وتفسيراته، وما وضع حوله، ينقل ذلك عن وهب بن منبه وعن أسباط وعن ابن جريج وعن زكريا بن يحيى بن زائدة. وانظر كذلك تفسيره لقلوه تعالى - في سورة آل عمران - في تعداد معجزات عيسى عليه السلام: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ طَائِرًا مِّمَّا يُؤْتِي الْإِنسَانَ طَائِرًا مِّمَّا يُؤْتِي الْبَنَاتِ وَأَنِّي الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ﴾ [آل عمران: 49] الآية، فيأتي ابن جريج فيفسر الطير بالخفاش، ويروي الطبري عن ابن حُميد عن سلمة عن ابن إسحاق قصة في كيفية ذلك إلى آخره⁽¹⁾. وتضخم ذلك بعدُ حتى رأينا القصاص الطويلة عن زكريا ويحيى بن زكريا ومريم وعيسى عليه السلام والحواريين وحديث المائدة في كتاب قصص الأنبياء للعلبي⁽²⁾ وأمثاله.

كذلك أدخل مُسلمة النصارى أقوالاً من الإنجيل دُست على أنها أحاديث لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد مثل الأستاذ جولدزبير لما دخل عن النصرانية في الحديث بحديث «ورجل تصدَّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»، وحديث «قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنكم سترون بعدي أثرٌ، وأموراً تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم». فقد أخذ مما ورد في إنجيل متى «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وكذلك الإمعان في تفضيل الفقراء على الأغنياء، فإن هذا نظر نصراني، وقد ورد في الحديث «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل أغنيائها بخمسمائة عام». ومثل حديث «كونوا بلهاً كالحمائم». فقد ورد مثله في إنجيل متى «ها أنا أرسلكم في وسط ذئاب، فكونوا حكماء كالحيات وسُطاء كالحمائم» وكذلك حديث أبي داود عن أبي الدرداء، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول «من اشتكى منكم شيئاً أو اشتكى أخ له فليقل: ربِّنا الله الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك في الأرض، اغفر لنا حوبنا وخطايانا أنت ربُّ الطيبين، أنزل رحمة من رحمتك، وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرؤ»، فإنه دعاء نصراني مشهور.

(1) انظر ذلك في «الطبري» 3: 190.

(2) توفي العلبي سنة 427 هـ.

ونحن مع موافقتنا للأستاذ جولدزبير في أن بعض الأقوال النصرانية دخلت في الحديث، ونسبت إلى رسول الله ﷺ. لا نوافق على كل ما قال، ولا على نسبة كل الأحاديث التي ذكرها إلى النصرانية، فمثلاً نظرة تبجيل الفقر وتعظيمه ليست نصرانية بحتة، فكل الديانات الإلهية - من يهودية ونصرانية وإسلام - ترى هذا النظر. وطبيعي لها أن تراه، فمن أركان الأديان اتخاذ المقياس العمل الصالح لا المال، وهي تهاجم ما أليف الناس من تقديرهم الإنسان بغناه، فالدين يرى أن العمل الصالح له قيمته الذاتية سواء أتى من غني أو فقير، بل طبيعي أن يكون بعض الأعمال من الفقير أفضل كالأعمال الخيرية المالية، إذ تضحية الفقير أعظم، فعذلاً أن يكون ثوابها أعظم، ومحمد رسول الله عَفَّ عن الغنى ولم يشأ أن يكون غنياً، وكان في إمكانه أن يكونه. ووردت في القرآن نفسه آيات تمجد الفقراء الصالحين: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَنْجِرِينَ الَّذِينَ لُحْرِبُوا مِنْ دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: 8] ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَغْنُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْزَاقِ﴾ [البقرة: 273] فاتحاد الإسلام والنصرانية في مدح الفقر لا يدل على أخذ الإسلام ذلك من النصرانية، قالوا: إن العربي كان يفضل الغنى على الفقر، فقد قال عُرْوَةُ بْنُ الْوُرْدِ [من الوافر]:

دَعَيْتَنِي لِلسُّؤْنَى أَسْعَى فَلِإِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ شَرُّهُمْ الْفَقِيرُ⁽¹⁾

ولكن، قد قال عربي غيره وهو قَيْسُ بْنُ الْحَخِيمِ [من الوافر]:

عَنِي النَّفْسُ مَا عَمِرَتْ عَنِّي وَفَقِرُ النَّفْسِ مَا عَمِرَتْ شَقَاءً⁽²⁾

وليس في هذا ولا ذاك دليل على قولهم، فكلامنا في الإسلام. والإسلام حكمه ما بيئاً ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7] ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8] ﴿مَا أَعْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: 2] ولكن - من غير شك - رويت في النصرانية واليهودية أخبار كثيرة، وقصص عن الفقراء وفضلهم، أدخلها المسلمون في كتبهم. كالذي روى في الإحياء «أن المسيح ﷺ مر في سياحته برجل نائم ملتف في عباءة، فأيقظه وقال: يا نائم قم فاذكر الله تعالى، فقال: ما تريد مني؟ إني قد تركت الدنيا لأهلها. فقال له: فقم إذا». ومر موسى ﷺ برجل نائم على التراب وتحت رأسه لينة، ووجهه ولحيته في التراب وهو متزر بعباءة، فقال: يا رب عبدك هذا في الدنيا ضائع! فأوحى الله تعالى إليه: يا موسى أما علمت أنني إذا نظرت إلى عبد بوجهي كله زويت عنه الدنيا كلها، وقال المسيح ﷺ: بشدة يدخل الغني الجنة، وقال موسى ﷺ: يا رب من أحباؤك من خلقك حتى أحبهم لأجلك؟

(2) ديوانه ص 158.

(1) ديوانه ص 45.

فقال: كل فقير⁽¹⁾. إلخ. ويظهر لنا أن هذه الأخبار وأمثالها لوّنت حياة المسلمين بلون خاص؛ فقد كان الإسلام في أصله يدعو إلى العمل في الحياة، ولا يحب الرهبانية. ويقدر العمل ممن عمل، غنياً كان أو فقيراً. ثم رأينا الأخبار التي وردت بعدُ من مثل ما حكى في الإحياء تحت على نزعة جديدة، هي الهرب من الغنى، وحب العباداة، وإن تَرَكَ صاحبها العمل في الدنيا. وهي نزعة أشبه ما تكون بالرهبانية لم نعرفها كثيراً في الأيام الأولى من تاريخ الإسلام.

روي أن رفقة من الأشعريين كانوا في سفر، فلما قدموا قالوا: ما رأينا يا رسول الله بعدك أفضل من فلان كان يصوم النهار، فإذا نزلنا قام من الليل حتى نرتحل. قال: فمن كان يمهن له ويكفله؟ قالوا: كلنا، قال: كلُّكم أفضل منه.

وفي التاريخ عني مؤرخو المسلمين بتاريخ النصارى، وكان من أولهم في ذلك اليعقوبي، فقد ذكر في تاريخه مقتبسات من الإنجيل. وفي تاريخ الطبري طرّف من تاريخ النصارى، ففيه خبر طائفة من الحواريين وخبر جرجيس هو - كما يقول الطبري - عبد صالح من أهل فلسطين، أدرك بقايا من حواربي عيسى وأطال في قصته. وفيه خبر أصحاب الكهف، إلخ. وكذلك فعل المسعودي. وقد خلطوا فيما كتبوه بين الأخبار الصحيحة، والأقاصيص المتداولة على الألسنة، كما فعلوا فيما نقلوا من تاريخ اليهود.

وغير هذا الذي ذكرنا كانت المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى، فقد فتح المسلمون البلاد كالشام والعراق، وكانت مملوءة بالنصارى، فلما هدأت الحرب بالسيف بدأت الخصومة باللسان. كان المسلمون يدعون إلى الإسلام، فيضطروهم ذلك إلى ذكر الحجج والبراهين على صحة هذا الدين. فكان رؤساء النصرانية يقابلون الحجج بحجج، فنشأ من هذا جدل كثير، وكثر ذلك في الدولة الأموية. وكان أكثر ما يكون في الشام، إذ دمشق عاصمة الخلافة، وفي الشام كثير من النصارى لأنها كانت في يد الرومان النصارى. ولأن قصور الخلفاء الأمويين في دمشق كان فيها نصارى، يتولون مناصب كبيرة - من ذلك ما حكى لنا عن يحيى الدمشقي، فقد كان نصرانياً شديد التمسك بنصرانيته، وعمل هو وأبوه في قصر عبد الملك بن مروان، وألف يحيى كتاباً للنصارى يدفع فيه دعوة المسلمين، من أمثال ما جاء فيه: «إذا قال لك العربي، ما تقول في المسيح؟ فقل له: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم بم سعي المسيح في القرآن، وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم،

(1) «الإحياء» 4: 152 وما بعدها.

فإنه سيضطر إلى أن يقول «كلمة الله ألغها إلى مريم وروح منه» فإن أجاب بذلك فأسأله؛ هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله إذن كان ولم تكن له كلمة ولا روح، قال يحيى: فإن قلت ذلك فيفهم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين. والمسلمون ردوا على هذا الاعتراض بأن المراد بالكلمة أنه وجد بكلمة الله وأمره، من غير واسطة كما قال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥١﴾﴾ [آل عمران: 59] وأما الروح فتستعمل بمعنى الرحمة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنبَتَهُمْ يُرْوِعُهُمَنَّ﴾ [المجادلة: 22] وأن عيسى لما لم يتكون من نطفة الأب، وإنما تكون من نفخة الملك وُصف بأنه روح، وقد سُمي الله جبزيل رُوحاً، ولم يقل أحد فيه ما قالوا في عيسى، وقال الله في آدم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29] كما قال في عيسى وسمى القرآن روحاً فقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 52]، إلخ. قالوا وحينئذ لا يرد اعتراض يحيى الدمشقي لأنه اعتراض وارد على فهم ظاهر لفظ «كلمة» و«روح». على كل حال كان هناك جدال بين المسلمين والنصارى، وكان ذلك يضطر كلا لقراءة كتب الآخر، يستعين بها على تأليف حججه.

وفي الفرق الإسلامية نجد ظلاً للتعاليم النصرانية، فقد تجادلت الكنائس النصرانية مثلاً في خلود العذاب، وذهب آباء الكنيسة اليونانية إلى إنكار أبدية عذاب النار⁽¹⁾. فرأينا جهنم بن صفوان يقول: إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما⁽²⁾.

ويذهب الأستاذ فون كريمر إلى أن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية، لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الإرادة، وأن الإنسان مجبور أو مختار. وبعبارة أخرى في مسألة القدر، كما كانوا يتجادلون في صفات الله. وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة من طريق النصارى - بعد فتح المسلمين للشام - ومن أشهر من احتك بالمسلمين في ذلك العصر الأموي يحيى الدمشقي وثيودور أبوكارا Abucara، وقد تكلم يحيى في أن الله مصدر الخير، وقال: إن الخير يصدر من الله كما يصدر الضوء من الشمس، فتكلم المعتزلة الأولون في القدر وفي صفات الله أخذاً عن النصارى.

ولكني لا أرى هذا الرأي، بل أرى أن مسألة القدر صدرت عن المسلمين أنفسهم،

(1) فون كريمر.

(2) «الفصل» لابن حزم 4: 83.

وكان سبب ذلك أن القرآن الكريم وردت فيه آيات ظاهرها الجبر مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكَ تَصِيحٌ إِذْ أُرِدْتُ أَنْ أُصْحَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [مُود: 34] . ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنذِرُ مَنْ فِي النَّارِ ﴿٣٥﴾﴾ [مُرْسَر: 19] ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصَّلُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴿٣٦﴾﴾ [الْمُحَل: 36] ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الْاِنْفَال: 17] وبجانب هذا آيات ظاهرة الاختيار، وأن الإنسان مسؤول عن عمله مثل ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الْاِنْعَام: 153] ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُزِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [العَهْف: 29] ﴿وَمَنْ يَمَسَّ سُوءًا أَوْ يظْلِمَ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٣٧﴾﴾ [العَهْف: 29] ﴿إِنَّمَا فَإِنَّمَا يَكْسِبُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٨﴾﴾ [النِّسَاء: 110 - 111] . ووردت أحاديث كثيرة تتعرض للقدر، وكان ذلك قبل فتح المسلمين للشام والعراق، مثل ما روي عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه». وعن علي قال: «كنا في جنازة ببيق العرق، فأتانا رسول الله ﷺ ويده مخصرة فجعل ينكت بها الأرض، ثم قال: ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، فقالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء. ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَطَاعَ وَأَتَى ﴿٥﴾ وَمَدَّقَ بِالْحَقِّ ﴿٦﴾ فَسَيَّرُهُ بِرَبِّهِ ﴿٧﴾﴾ [الْحُلَيْل: 5 - 7] ⁽¹⁾ وروي أن علياً - لما انصرف من صِفِّين - قام إليه شيخ، فقال: أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟» إلخ، إلى كثير من أمثال ذلك.

فترى من هذا أن فكرة القضاء والقدر كانت عند المسلمين قديماً، ويظهر أنها فكرة تحدث حول كل دين تقريباً، فقد كانت في اليهودية والنصرانية والمجوسية، فلم كانت لما ظهرت في الإسلام، وكان شأنها شأن الديانات الأخرى عُدَّت نصرانية الأصل؟ بل تاريخ المعتزلة يدلنا على أن جدالهم مع مجوس الفرس كان أكثر من جدالهم مع اليهود والنصارى، وأن كثيراً من أصول مذهبهم وضع للرد على الفرس لا على النصارى، وأكبر ردهم كان على الجَهْمِيَّة أصحاب جَهْم بن صفوان الخراساني الأصل، لهذا نرى أن المعتزلة كانت نشأتهم الأولى إسلامية بحتة. وإن تأثروا بغيرهم من أهل الديانات الأخرى، فمن ناحية أن هذه

(1) اقرأ في هذا الكتاب «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» لابن القيم.

الديانات كانت تقترح على المعتزلة موضع النزاع، فإذا قال المجوسي الذي دخل الإسلام بالتجسيم، أو قال بالجبر نازلهما المعتزلة. ولكنهم يستندون في حججهم على الإسلام والعقل، أما بعد عصرهم الأول فهذا موضوع آخر ستناوله عند الكلام في المعتزلة في العصر العباسي إن شاء الله.



واستمر الجدل بين المسلمين والنصارى في عصرنا العباسي، وقد حكى لنا الكتب منها الشيء الكثير كرسالة الجاحظ «في الرد على النصارى»⁽¹⁾ فهي تصور لنا ما كان يثيره النصارى واليهود من شبهات، وما كان يدفع به المسلمون تلك الشبهات. كما تذكر لنا طرفاً من أخبار اليهود والنصارى، والسبب الذي من أجله كانت العداوة بين المسلمين والنصارى أقل من العداوة بين المسلمين واليهود، إلخ - ونُقل إلينا أن عبد الله بن إسماعيل الهاشمي كتب رسالة إلى عبد المسيح إسحاق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام، فرد عليه عبد المسيح يدعوه إلى النصرانية، وكان ذلك في عهد المأمون⁽²⁾.

وحكى الجاحظ في الحيوان جداً كان بينه وبين النصارى في القرابين والذبايح⁽³⁾، إلى كثير من أمثال ذلك. وكل هذا الجدل يدل على معرفة اليهود والنصارى لكتب المسلمين يأخذون منها حججهم، ومعرفة المسلمين لكتب اليهود والنصارى كذلك.

وفي الأدب تسرب بعض ما للنصرانية إلى الأدب العربي من وجوه عدة:

I - أن بعض الشعراء كانوا نصارى، فأدخلوا في شعرهم العربي شيئاً من النصرانية، وكان أوضح مثل لذلك في العصر الأموي «الأخطل» فقد ورد في شعره أثر من النصرانية مثل قوله [من الكامل]:

ولقد حلفتُ بربِّ موسى جاہداً والبيت ذي الحُرُمَاتِ والأَسْتَارِ

(1) وردت هذه الرسالة باختصار في رسائل الجاحظ على هامش «الكامل» ووردت بأطول من ذلك في مجموعة ثلاث رسائل للجاحظ وهي التي نشرها يوشع فنكل.

(2) ورد اسم الرسالة والإشارة إليها في كتاب «الآثار الباقية» للبيروني، فاستشهد بكلام عبد المسيح على ذبح الصابئة للآدميين قرباناً للقمع، وقال: إن هذه الرسالة كتبت جواباً على كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي. وقد طبعت هذه الرسالة جمعية ترقية المعارف المسيحية بأوروبا ولكننا نشك كل الشك في أن هذه الرسالة كلها هي بعينها هي التي رآها البيروني لأسباب ليس هنا موضع ذكرها.

(3) «الحيوان» 4: 138 وما بعدها.

وبكل مُهْتَبِلٍ عَلَيْهِ مُسُوْحُهُ

لأَحْبَرْنَ لابن الخليفة مِدْحَةٌ

دُونَ السَّمَاءِ مُسَبِّحِ جَنَّارِ

وَلَأَقْذِفَنَّ بِهَا إِلَى الْأَمْصَارِ

ويقول: «والصليب والقربان لأتخلصنَّ إلى كليب خاصة - دون مضر - بما يَلْبَسُهُمْ خزيه وَيَلْزَمُهُمْ عارُهُ»⁽¹⁾. وروى ابن الأثير أن الأخطل لما قال [من الرجز]:

لَمَا رَأَوْنَا وَالصَّلِيبَ طَالَعَا

وَالخَيْلَ لَا تَحْمِلُ إِلَّا ذَارِعَا

قال جرير [من الكامل]:

وَمَارِ سَرَجِيْسَ وَسُمَّا نَاقِعَا

وَأَبْصَرُوا رَايَاتِنَا لَوَامِعَا⁽²⁾

شَهْبَاءَ ذَاتِ مَنَآكِبِ جُمْهُورَا؟!⁽³⁾

أفبالصليب ومارٍ سرجسَ نتقي

وقال أيضاً [من الكامل]:

بَعْدَ الصَّلِيبِ، وَمَا لِهِمْ مِنْ نَاصِرَا!⁽⁴⁾

يَسْتَنْصِرُونَ بِمَارِ سَرَجَسَ وَابْنَا

ولكن أثر النصرانية في شعره قليل، كما لاحظ الأستاذ «لامانس» بل هو متأثر في إيمانه بالإسلام أكثر من تأثره بالنصرانية، كقوله [من البسيط]:

إِنِّي حَلَفْتُ بِرَبِّ الرَّاqِصَاتِ وَمَا

وَبِالْهَدْيِ إِذَا أَحْمَرَّتْ مَذَارِعُهَا

وَمَا بَزْمَزَمَ مِنْ شُمُطٍ مُحَلَّقَةٍ

وقوله [من البسيط]:

أَضْحَى بِمَكَّةَ مِنْ حُجْبٍ وَأَسْتَارِ

فِي يَوْمِ نُسُكٍ وَتَشْرِيقِ وَتَنْحَارِ

وَمَا بِيْثِرِبَ مِنْ عُوْنٍ وَأُبْكَارِ⁽⁵⁾

بِاللهِ رَبِّ سَتُورِ الْبَيْتِ ذِي الْحُجْبِ

مُضْرَجٍ بِدَمَاءِ الْبِذَنِ مُحْتَضِبِ⁽⁶⁾

وَقَدْ حَلَفْتُ يَمِينًا غَيْرَ كَاذِبَةٍ

وَكُلِّ مُوْفٍ يَنْذِرُ كَانَ يَحْمِلُهُ

وكذلك هو في حياته مضطرب بين عادات من حوله من النصارى والمسلمين، فهو يشرب الخمر ويعلق الصليب، وهو يطلق امرأته ويتزوج أخرى بل وَيَسْتَرِي!

وفي العصر العباسي لم يشتهر كثير من النصارى بالشعر العربي، وعرف منهم أبو

(1) «الأغاني» 7: 173، وديوان الأخطل ص 41.

(2) ديوانه ص 366. (3) ديوان جرير ص 230. (4) ديوان جرير ص 312.

(5) رقص البعير: إذا أسرع في سيره، والهدي: النعم تهدي إلى الحرم، والأشمت: الذي شعر رأسه أبيض وأسود، والعون: جمع عون، وهي المرأة النصف والتي كان لها زوج.

(6) ديوان الأخطل ص 170.

قابوس قال في العُمدة: «كان أبو قابوس الشاعر رجلاً نصرانياً من أهل الحيرة» وكان منقطعاً إلى البرامكة يمدحهم ويمنحونهم، روي من شعره قليل، من ذلك أنه استمنح جعفر بن يحيى البرمكي ثوباً يلبسه يوم العيد في الكنيسة، فقال من قصيدة [من الطويل]:

أبا الفضل لو أبصرتنا يومَ عيدنا رأيتَ مُباهاةً لنا في الكنائسِ
فلا بُدَّ لي من جُبّةٍ من جِبابكم ومن طيلسان من خِيار الطيالسِ

ولكن - على العموم - شعراؤهم في عصرنا قليلون، وليس لهم كبير أثر في الشعر العربي، ولم يكن لهم مثل الأخطل، أو ما يقرب منه⁽¹⁾.

2 - كان أكبر من ذلك أثراً ما نقل - من المواعظ - عن الرهبان في الأديار، وما نقل عن الكتب النصرانية. كالذي حكى ابن قتيبة «قال بعضهم: أتيت الشام فمررت بدَيْرِ حرملة وبه راهب كأن عينيه عدلاً مَزَادٍ، فقلت: ما يبكيك؟ فقال: يا مسلمُ، أبكي على ما فَرَطْتُ فيه من عمري، وعلى يوم مضى من أجلي لم يحسن فيه عملي! قال: ثم مررت بعد ذلك فسألت عنه فقالوا: أسلم وغزا فقتل في بلاد الروم»⁽²⁾. ويقول ابن قتيبة أيضاً: قرأت في الإنجيل: «لا تجعلوا كنوزكم في الأرض حيث يفسدها السوس والدود، وحيث يُنقَب السَّرَّاقُ، ولكن اجعلوا كنوزكم في السماء، فإنه حيث تكون كنوزكم تكون قلوبكم، الخ»⁽³⁾. وفي «العقد الفريد» «قال عيسى عليه السلام للحواريين لا تنظروا في أعمال الناس كأنكم أرباب، وانظروا في أعمالكم كأنكم عبيد. فإنما الناس رجلان مبتلى ومعافى، فارحموا أهل البلاء، واحمدوا الله على العافية»⁽⁴⁾. «ولقي رجل راهباً فقال: يا راهب صف لنا الدنيا، فقال: الدنيا تخلق الأبدان وتجدد الآمال وتباعد الأُمِّيَّة وتقرَّب المَنِيَّة»⁽⁵⁾ إلى كثير من أمثال ذلك.

ومن غريب الأمر أن هذه الأديار كانت منبعاً لشيئين متناقضين أشد التناقض، كانت منبعاً لزهد وورع وبعد عن الدنيا وشؤونها، ومحطاً لبعض زهاد المسلمين، يروون عن الرهبان أقوالهم في الهرب من اللذات كالذي روينا.

وكانت كذلك مناح الخليعين من الشعراء والأدباء يخرجون إليها، ويتشبهون بفثيانها

(1) انظر مصداق ذلك كتاب «شعراء النصرانية بعد الإسلام» للأب لويس شيخو.

(2) «عيون الأخبار» 2: 297.

(3) «عيون» 2: 270.

(4) «العقد» 1: 356.

(5) «العقد» 1: 271.

وقَتَيَاتِهَا، ويقولون في ذلك القول الخليع والشعر الجميل. ذلك أن الأديار كانت غالباً في أجمل المواضع، وأحسنها هواءً وأجملها منظراً، تحيط بها أنواع البساتين وتجميل فيها الأزهار والرياحين، قال البُخْتَرِيُّ [من الخفيف]:

ما تُقْضَى لُبَانَهُ عِنْدَ لُبْنَى والمعْنَى بِالغَزَايَاتِ مُعْنَى
نزلوا رِبْوَةَ الْعِراقِ ارْتِبَاداً أَيُّ أَرْضٍ أَشْفَتْ دَاراً وَأَسْنَى؟
بين دَيْرِ الْعاقولِ مُرتَبِعِ أَشَدَّ رِفْ مُخْتَلِّهُ إِلَى دَيْرِ قُنَى
حيث باتَ الرِّيتونُ من فوقه النخ لُ عَلَيْهِ وَرُقُّ الحِمامِ تَعْنَى⁽¹⁾
وشاع عند الشعراء ما فيها من خمر معقَّة، وشراب جيد مصفى [من الخفيف]:

إنَّ عَجْزاً كَمَا نَكُونُ وَعَبْنَا أن نُرَى صَاحِبِيْنِ فِي دَيْرِ قُنَى
حَبْذا رَوْضَهُ المُدْبِجِ لَيْلاً وَهَوَاهُ ذَاكَ المُمَسِّكُ رُدْنَا
قد جَرَى السلسبيل بالمسك فيها فَحَوْتَهُ الدُّنَانِ، دُنَا فِدْنَا

ويظهر أن الخمَّارين استغلوا شهرة الأديار بالشراب، فأنشأوا حولها الحانات، قال ابن فضل الله العُمَرِيُّ: «وكانت حول دير العذارى حانات للخمارين وبساتين ومنتزهات»⁽²⁾ وكانت تقام لبعض الأديار أعياد سنوية، قال الخالدي في دير الكَلْب: «وله عيد في وقت من السنة يخرج إليه خلق من النصارى نساء ورجال للإقامة عنده وخلق من المسلمين للنظر إليه والنزهة فيه، ويجتمع إليه أهل الرَقَبِ والمُجَانِ، وتُسمع به الأغاني وأنواع الملاهي، وتذبح به الذبائح وتشرب الخُمور»⁽³⁾.

اغتم المَجَان من الشعراء هذا كله، فأنشأوا حول الأديار أدباً غزيراً، وشعراً كثيراً، هو من الناحية الفنية بديع ممتع، مثل قول ابن المعتز [من الخفيف]:

يا لِياليِّ بِالْمَطيِّرةِ وَالكَرِّ خ وَدَيْرِ السُّوسِيِّ بِاللهِ عودِي
كُنيتْ عِندي أُنموذِجاتٍ من الجنِّ لَكِنها بِغَفيرِ خَلودِ!
أشْرَبُ الرِّاحِ وَهي تَشْرِبُ عَقلي وَعَلَى ذَاكِ كان قَتْلُ الوَلِيدِ⁽⁴⁾
وقول آخر [من الخفيف]:

(1) ديوانه ص 2143 - 2147.
(2) مسالك الأَبصار» 1 : 258.
(3) ص 254.
(4) ديوانه 96/2.

مر وقد صار وزدة كالدّهان؟
ما يرى من شقائتي النعمان

فئن الله الذي صورها
فضل حُسنٍ إنه نظَّرها
وكذا هي عند من أبصرها
ليت غيري عبثاً كسرها

ما ترى الدُّيْر، ما ترى أسفل الديـ
لو رآه النُّعمان شقَّ عليه
وأخر [من الرمل]:

فتنتنا صورة في بيعة
زادها الناقد في تحسینها
وجهها لا شك عندي فتنة
أنا للقس عليها حاسد

وسرت هذه العادة في كل الأقطار، فتجد شعراء العراق والشام ومصر يتشبهون بالأديار
ومن فيها وما فيها، وتقرأ كتاب الديارات للشابستي وممالك الأبصار لابن فضل الله العمري،
فتعجب من كثرة ما قيل من الشعر فيها وسكانها. وتراهم قد سلكوا في ذلك كل ملك،
وتفتنوا كل فن، وهم بين مستهتر ومحترم وطريف مؤدب وخلع ماجن. وهكذا كانت الأديار
مصدراً لتغتمتين كان الناس يسمعونهما كثيراً في ذلك العصر: نغمة حزينة زاهدة، تدعو إلى
الفرار من الحياة وارتقاب الموت. ونغمة مريحة لاهية، تدعو إلى احتساء الكأس إلى آخر
قطرة من قطراتها، كلُّ يوقع على الوتر الذي يهواه، وكلُّ يغني على ليلاه.

كذلك نفذ إلى المسلمين بعض عادات اليهود والنصارى الدينية، فقد اتخذ بعض
المسلمين أعياد النصارى عيداً، فيوم الشَّعانين⁽¹⁾ عرف في العصر العباسي وما بعده، وقالت فيه
الشعراء شعراً كثيراً. من ذلك ما يقوله عبد الله بن العباس بن الفضل بن الربيع [من المجتث]:

رَفِي الشُّعَانِينِ قَتْلِي
تَ، كَيْفَ يُضْبِحُ مِثْلِي؟!

وموعداً ليس له نُجج
مَيْلَادُ وَالسُّلَاقُ وَالذَّبْحُ⁽²⁾
وكان أقصى الموعود الفضح
لم يغني عنه الجود والشح

يَا شَادِنَا رَامَ إِذْ مَ—
يَقُولُ لِي كَيْفَ أَصْبَحُ—
ويقول [من السريع]:

يَا لَيْلَةَ لَيْسَ لَهَا صُبْحُ
مَنْ شَادِنِ مَرَّ عَلَى وَعْدِهِ الـ
وَفِي الشُّعَانِينِ لَوْ أَنِّي بِهِ
فَاللَّهِ أَشْتَعِدِّي عَلَى ظَالِمِ

(1) الشعانين: عيد النصارى قبل الفصح بأسبوع.

(2) الميلاذ والسلاق والذبح: أعياد للنصارى.

ويقول [من الرمل]:

فَدَعَ اللُّؤْمَ فَإِن اللُّؤْمَ لَوْمٌ
نَلْتُ فِيهِ مِنْ نَعِيمٍ لَوْ يَدُومُ!
فَالَّذِي تَرَكُبُ مِنْ عَذْلِي عَظِيمٌ
فَدَعَ اللُّؤْمَ فَذَا دَاءٌ قَدِيمٌ⁽¹⁾

إِنَّ فِي الْقَلْبِ مِنَ الظُّبْيِ كُؤُومٌ
حَبَّبْنَا يَوْمَ الشُّعَانِينَ وَمَا
إِن تَكُنْ أَعْظَمْتَ أَنْ هِمَّتْ بِهِ
لَمْ أَكُنْ أَوْلَ مِنْ سَنِّ الهَوَى
ويقول [من السريع]:

وَلَا تَلَسْمِ فَاللُّؤْمُ يَغْرِينِي
مِنْ شَادِنِ يَوْمِ الشُّعَانِينَ إِخ

إِن كُنْتَ ذَا طَبِّ فِدَاوِينِي
يَا نَظْرَةَ أَبَقْتَ جَوَى قَاتِلَا

ويرى ابن تيمية أن اتخاذ المسلمين القبور مساجد كان تقليداً لليهود والنصارى، وروى في ذلك الأحاديث الكثيرة مثل «إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد ألا فلا تتخذوا القبور مساجد». ويقول الشافعي: «وأكره أن يعظم مخلوق حتى يجعل قبره مسجداً مخافة الفتنة عليه وعلى من بعده من الناس»⁽²⁾. وعده كثيراً من البدع التي أدخلت على زيارة القبور من أبنية الأضرحة وإيقاد المصابيح والتوجه بالدعاء نحو القبور، وختم ذلك بقوله: «وكل هذه الأشياء من البدع التي تضارع دين النصارى»⁽³⁾.

وعلى الجملة، فنظرة إلى هذا كله ترينا أنه قد تسرب إلى المسلمين - في العصر العباسي - شيء غير قليل من اليهودية والنصرانية في التفسير والحديث، والمذاهب الدينية والعادات والتقاليد، وأنها كانتا عنصرين من عناصر الثقافة العامة في ذلك العصر.



الإسلام:

ليس من غرضنا - هنا - أن نبين تعاليم الإسلام وما دعا إليه، وما أتى به من أصول وفروع؛ فموضع ذلك قد مر في فجر الإسلام، وإنما غرضنا أن نبين تاريخ الإسلام في العصر العباسي، فهو بموضوعنا أليق.

(1) انظر كذلك «ضحى الإسلام» ص 78.

(2) ابن تيمية في كتابه «الصرائط المستقيم» ص 160 وما بعدها.

(3) ص 175 وقد عدد في هذا الكتاب أشياء كثيرة من العادات والتقاليد التي أخذت عن أهل الكتاب والمجوس فارجع إليه.

ليس من شك أن العباسيين لم يضيفوا كثيراً من البلدان والأقطار إلى رقعة المملكة الإسلامية، فتنح إذا قارناها في ذلك بالدولة الأموية رأينا العهد الأموي أكثر فتحاً، وأعظم نشراً للإسلام؛ ففيه فتح السند وُبُخَارَى وَسَمَرْقَنْد إلى كاشغَر، في حدود الصين. وفتحت الأندلس وكان الفاتحون - كما رأينا - فيهم الدعاة إلى الدين، وفيهم العلماء، فلم يكن الفتح فتحاً سياسياً حربياً فقط، بل كان أيضاً نشراً للدعوة الإسلامية، وتعليماً لأصول الإسلام وفروعه، ووضعاً للنظم الإسلامية وتعليماً للغة العربية وما إليها. وتبع ذلك دخول عدد كبير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام⁽¹⁾، وكان أكبر همّ العباسيين أن يُيقوا على التراث الذي ورثوه عن الأمويين، ويحافظوا على وحدته، فنجحوا بعض النجاح أولاً وفشلوا أخيراً، وعلى العموم لم يزيدوا شيئاً يذكر من الأقطار الأجنبية على المملكة الإسلامية.

ولكن - مع هذا - كان للعباسيين أثر كبير في دخول عدد عديد في الإسلام، من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، مما فتح في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين.

وفي نظري أن العباسيين من حيث هم أصحاب السلطان وأولياء الأمر والقابضون على زمام الدولة؛ بذلوا في هذا الباب جهداً أكثر من الخلفاء الأمويين - إذا استثنينا عمر ابن عبد العزيز - فقد كان نشر الدعوة في العهد الأموي عمل قواد وعلماء وأفراد متدينين أكثر منه عمل حكومة، ولم يكن للخلفاء الأمويين - غالباً - مظهر ديني من هذا القبيل. أما الخلفاء العباسيون فقد صبغوا صبغة دينية ظاهرة، ونظر إليهم كأنهم حماة الإسلام. وكان أبو جعفر المنصور أكبر من أحاط الخلافة بالإجلال الديني، وقوى من حرمة البيت العباسي، لا من ناحية القوة المادية - فحسب - بل من ناحية القوة الروحية كذلك. وكان من أثر هذا أن الخلفاء العباسيين لما ضعف نفوذهم المادي، وفقدوا السلطان على الرعية، ولم يكن شيء من القوة في أيديهم ظلت هذه السلطة الروحية فيهم، يستغلها القواد والأمراء والوزراء وأصحاب السلطان المادي، فيستجلبون رضی العامة بإعلان رضی الخليفة عنهم وإمداده الروحي لهم. ومن مظاهر ذلك في هذا العهد أن رأينا البيعة للخلفاء تحاط بأنواع من المراسم والشعائر لم تكن معروفة، وتؤكد البيعة في الحرم، ويعلى شأن إجماع أولي الحل والعقد ونحو ذلك.

(1) روى بعض المؤرخين أن العراق كان يدفع من الجزية في عهد عمر بن الخطاب نحو مائة مليون درهم أو 120 مليوناً فنقص في عهد عبد الملك بن مروان إلى نحو 50 مليوناً من كثرة دخول النعميين في الإسلام.

صبغة الخلفاء العباسيين بهذه الصبغة جعلتهم يشرفون على الدين من نواح مختلفة، ويتدخلون في المسائل الدينية بأكثر مما كان الأمويون. من ذلك أنا نرى المهدي - كما سبق - يتعقب الزنادقة، ويعين من يلي أمرهم، ويعاقب من ظهر منهم، ويحث العلماء على وضع الكتب في الرد عليهم، ويسير من بعده من الخلفاء سيرته، وذلك ما لم نعهده من قبل المهدي. ونرى الرشيد يتصل بالقضاة والعلماء اتصالاً لم نعرفه في العهد الأموي، فلا نجد - مثلاً - قاضياً كان من الخليفة الأموي من القرب والاتصال؛ ما كان أبو يوسف من الرشيد.

ويصور أبو يوسف نظر الناس إلى الخليفة في عصره، فيقول للرشيد في أول كتابه الخراج: «وإن الله بمنه ورحمته وعفوه جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم، وبين ما اشتبه من الحقوق عليهم». وقعد إبراهيم بن السنديّ أمام المأمون على ركبته، فقال له المأمون: تمكن في فعودك، فقال إبراهيم: والله لا أضع قدر الخلافة، ولا أجلس إلا جلوس العبد بين يدي مولاه⁽¹⁾!

ويقول البحري للمتوكل ويذكر خروجه يوم عيد الفطر [من الكامل]:

أظهرت عزَّ الملك فيه بِجَحْفَلْ	لَجِبِ يَحَاطُ الدَّيْرُ فِيهِ وَيَنْصَرُ
خَلْنَا الجِبَالَ تَسِيرَ فِيهِ وَقَدْ غَدَت	عُدَّدَ يَسِيرَ بِهَا الْعَلِيدُ الْأَكْثَرُ
وَالخَيْلُ تَضْهِلُ وَالْفَوَارِسُ تَدْعِي	وَالْبَيْضُ تَلْمَعُ وَالْأَسِنَّةُ تُزْهِرُ
وَالْأَرْضُ خَاشِعَةٌ تَمِيلُ بِثَقْلِهَا	وَالجَوْ مُعْتَكِرُ الجَوَانِبِ أَعْبَرُ
حَتَّى طَلَعَتْ بَضْوَاءَ وَجْهِكَ فَانْجَلَّتْ	تِلْكَ الدُّجَى وَأَنْجَابُ ذَاكَ الْعَيْثِرُ
وَافْتَرَّ فِيكَ النَّاضِرُونَ فِإضْبَعُ	يَوْمِي إِلَيْكَ بِهَا وَعَيْنٌ تَنْظُرُ
بِجِدْنِ رُؤْيَاكَ التِّي فَازُوا بِهَا	مَنْ أَنْعَمَ اللهُ التِّي لَا تُكْفَرُ
ذَكَرُوا بِطَلْعَتِكَ النَّبِيِّ فَهَلَّلُوا	لَمَّا طَلَعَتْ مِنَ الصَّفُوفِ وَكَبَّرُوا
حَتَّى انْتَهَيْتَ إِلَى المَصَلَّى لَا يَسَاءُ	نُورَ الهَدَى يَبْدُو عَلَيْكَ وَيُظْهِرُ
وَمَشِيَتِ مِشِيَةً خَاشِعٍ مُتَوَاضِعِ	لِلَّهِ لَا يَزْهَوُ وَلَا يَسْتَكْبِرُ
فَلَوْ أَنَّ مِشْتَاقًا تَكَلَّفَ فَوْقَ مَا	فِي وَسْعِهِ لَمْشَى إِلَيْكَ المِثْبَرُ
أَيَّدَتْ مِنْ فَضْلِ الخِطَابِ بِحِكْمَةٍ	تُنْبِي عَنِ الحَقِّ المَبِينِ وَتُخْبِرُ

(1) طيفور 68.

ووقفت في بُرْدِ النَّبِيِّ مَذْكَراً
 بالله تنسفر تارةً وتبشّرُ
 حتى لقد عَلِمَ الجَهُولُ وأَخْلَصَتْ
 نَفْسُ المُرَوِّيِّ واهتدى المتحيرُ
 صلوا وراءك آخذينَ بعصمةِ
 من ربهم ويذمّةِ لا تُخْفَرُ⁽¹⁾

وكان من أثر ذلك نشاط الخلفاء في نشر الدعوة إلى الإسلام، مع ما كان من حمية الناس وحماستهم للدعوة. ولذلك رأينا كثيراً من أهل الملل الأخرى يدخلون في الإسلام أفواجا، ولم يكن السبب لدخولهم واحداً، فهناك - من غير شك - أسباب لذلك متعددة.

فمنهم من كان يسلم اقتناعاً بالإسلام، وإيماناً ببساطة عقيدته وبسرها وسهولة فهمها. فيكفي أن يقول الرجل: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» ليُعد مسلماً من غير مراسم ولا طقوس، وفي أي مكان وعلى يد أي إنسان.

وساعد على ذلك ما لاحظته الأستاذ أرنولد «من أن المذاهب النصرانية من يعاقبة ونساطرة وملكانية وغيرها، كان بينها من العداة واضطهاد بعضها بعضاً أشد مما كان بين أهل دين ودين آخر، فليس عجباً أن يهرب آلاف من هذا الاضطهاد والعذاب، ويلجؤوا إلى عقيدة سهلة هي عقيدة الوحدانية»⁽²⁾.

وقد عمل - بجد - في نشر الدعوة في ذلك العصر المتكلمون من المسلمين وعلى رأسهم المعتزلة، ذلك أن هؤلاء المتكلمين هم الذين كانوا يبحثون في الإسلام، ويعللون آراءه وتعاليمه من طريق العقل؛ على حين أن المحدثين والمفسرين وأمثالهم كانوا يخدمون الإسلام من طريق النقل. فاضطر المتكلمون تمسباً مع العقل أن يتسلحوا بكل ما يعينهم في سبيلهم، فاستعانوا بالمنطق اليوناني يصوغون في قوالبه قضاياهم، وعرفوا آداب الجدل والمناظرة وتقدوا بقوانينها، وقرؤوا بعض كتب الفلسفة اليونانية. فيذكر المرتضى «أن النِّظام كان قد نظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما وردَ البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل العلاف. قال: فناظرت أبا الهذيل في ذلك، فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاعلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه»⁽³⁾. ويقول في موضع آخر: «إن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس. فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيّما أحب إليك

(1) ديوانه ص 1071 - 1072.

(2) انظر *Preaching of Islam* لأرنولد ص 61 وما بعدها.

(3) «النية والأمل» ص 26.

أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقضه عليه فتعجب منه جعفر⁽¹⁾، ثم نظروا في كتب الديانات الأخرى وتبحروا فيها، فيقول المرتضى أيضاً: «إن النظام كان يحفظ القرآن والإنجيل وتفسيرهما⁽²⁾، ووصف رجلٌ واصل بن عطاء فقال: «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه⁽³⁾. وبعد أن أعد المتكلمون - وخاصة المعتزلة - أنفسهم هذا الإعداد نزلوا في الميدان وقاموا بعملين، أحدهما: أنهم نازلوا الطوائف الأخرى الإسلامية المخالفة لهم يجادلونهم ويردون عليهم، ويدعونهم إلى عقائدهم الخاصة. فالمعتزلة تحارب المجبرة، والمعتزلة تنازل الراضية. تجادلوا جميعاً في الجبر والاختيار، وفي صفات الله وفي التجسيم، وفي الثواب والعقاب. وروت لنا الكتب الشيء الكثير من هذا الجدل، وليس هذا الوضع محله. وثانيهما: منازلتهم لأهل الديانات الأخرى من مجوس ويهود ونصارى، ودعوتهم إلى الإسلام. وكانت هذه الحركة عنيفة في عصرنا، على أشد ما يكون من العنف، مانوية يدعون إلى دينهم ويظهرون محاسنه، ويهاجمون الإسلام ويأتون بالحجج، ويهود ونصارى كذلك. ولم يكن المحذوثون وأمثالهم يستطيعون أن يقوموا بمناهضتهم، إنما الذين استطاعوا ذلك وانتدبوا أنفسهم للقيام به هم المتكلمون. حكى المرتضى «أن ملك السند طلب إلى الرشيد أن يبعث إليه من يناظره في الدين فبعث الرشيد إليه قاضياً لا متكلماً - لأن الرشيد كان قد منع الجدل في الدين وحبس علماء الكلام - فانتدب ملك السند سُمَيناً ليجادل القاضي فسأل السُمَينِي القاضي: أخبرني عن معبودك هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام، وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه. فقال السُمَينِي للملك: قد كنت أعلمتكم دينهم. وكتب ملك السند بذلك إلى الرشيد فقامت قيامته وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟! قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين، وجماعة منهم في الحبس. فقال: أحضروهم، فلما حضروا قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال، لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، فقال الرشيد: وجهوا إليه بهذا الصبي، فقالوا: إنه لا يؤمن أن

(1) ص 21

(2) ص 29

(3) ص 18

سألوه على غير هذا فقال: اختاروا غيره، فاختاروا معمر بن عباد السلمى (من شيوخ المعتزلة) قَسَمَ في الطريق⁽¹⁾.

عرف المعتزلة المانوية واليهودية والنصرانية معرفة واسعة، كما عرف علماء هؤلاء الطوائف الإسلام. وبذل كل فريق الجهد في الدعوة إلى دينه والرد على مخالفيه فأسلم على يدهم كثيرون: يقول (المرتضى): إنه أسلم على يد أبي الهذيل العلاف - شيخ المعتزلة - أكثر من ثلاثة آلاف رجل⁽²⁾. ويقول ابن خلكان: «إن لأبي الهذيل كتاباً يعرف «بملاس»، وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فأسلم، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل المذكور، وجماعة من الثنوية فقطعهم⁽³⁾ أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك⁽⁴⁾. وحكى الجاحظ «أن قساً نصرانياً راهن على أن الصليب الذي في عنقه من خشب لا يحترق؛ لأنه من العود الذي كان المسيح ﷺ صلب عليه، وكاد يفتن بذلك ناساً من غير أهل النظر حتى فطن له بعض المتكلمين، فأتاهم بقطعة عود تكون بكرمان، فكانت أبقى على النار من صلبه⁽⁵⁾». وحكى المرتضى في أماليه «أن أبا الهذيل في حديثه بلغه أن رجلاً يهودياً قدم البصرة، وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمه: يا عم امض بي إلى هذا اليهودي حتى أكلمه، وألح عليه في ذلك، فذهب إليه وما زال به حتى أفحمه⁽⁶⁾». ويذكر ابن خلكان أن واصلاً ألف فيما ألف كتاباً في الدعوة، والظاهر أنه في الدعوة إلى الإسلام، أو الدعوة إلى مذهب الاعتزال. وقد رأينا قبل المأمون أرسل إلى يزدانبيخت - أحد رؤساء المانوية - فأحضره من الري - بعد أن أمته - فقطعه المتكلمون. فقال له المأمون: أسلم يا يزدانبيخت فلولا ما أعطيناك إياك من الأمان لكان لنا ولك شأن! فقال له يزدانبيخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم. فقال المأمون: أجل، ووكل به حفظة خوفاً عليه من الغوغاء، وكان فصيحاً لسناً⁽⁷⁾.

(1) «المنية والأمل» ص 31.

(2) ص 26.

(3) يعني ألزمهم الحجة وقد استعملت كلمة قطعهم في هذا المعنى كثيراً في ذلك العصر.

(4) «ابن خلكان» 1: 685.

(5) «الحويان» 5: 95.

(6) انظر الحكاية بطولها في «أمالي المرتضى» 1: 124.

(7) «الفهرست» 338.

وبجانب هؤلاء العقليين الذين يدعون إلى الإسلام - من طريق العقل والحجج المنطقية - كان من يدعو إلى الإسلام من طريق السيرة الطاهرة، والخلق النبيل، والحياة الصالحة، فكان داعياً من طريق المثل. ومن ذلك ما حكى ابن خلكان: «قيل: إنه أسلم يوم مات أحمد بن حنبل عشرون ألفاً من النصارى واليهود والمجوس»⁽¹⁾، أو من طريق الوعظ والتصوف، فأبو القاسم الجنيد يقف على حلقة في المسجد غلام نصراني ويسلم⁽²⁾. وبعد هذا العصر كان أبو الفرج بن الجوزي واعظاً مؤثراً وقد أسلم على يده كثيرون.

وكان الخلفاء العباسيون من أنشط الخلفاء في الدعوة إلى الإسلام للصبغة الدينية التي شرحناها قبل.

وكان المأمون من أحرصهم على ذلك، فحوله المتكلمون، يدعون إلى الإسلام. وهو بجنده ينشر دعوته، روى البلاذري قال: «لما استخلف المأمون أغزى السُغْدَ وأشْرُسَه، ومن انتقض عليه من أهل قَرْغَانة، الجَنْدُ وألح عليهم بالحروب وبالغارات أيام مقامه بخُرَاسان وبعد ذلك، وكان مع تسريته الخيول إليهم بالبعث إلى الإسلام والطاعة والترغيب فيها»، وقال: «وكان المأمون - رحمه الله - يكتب إلى عماله على خراسان في غزو من لم يكن على الطاعة والإسلام من أهل ما وراء النهر، ويوجه رسله فيفرضون لمن رغب في الديوان... ويستميلهم بالرغبة فإذا وردوا بابه شرفهم وأسنى صلاتهم وأرزاقهم، ثم استخلف المعتصم بالله فكان على مثل ذلك حتى صار جل شهود عسكره من جند أهل ما وراء النهر من السغد والأشروسنة وأهل الشاش، وغيرهم، وحضر ملوكهم بابه وغلب الإسلام على من هناك»⁽³⁾.

وكان رجل من خراسان، نصرانياً فأسلم فارتد؛ فأمر المأمون بحمله إلى بغداد، فسأله: ما الذي أوحشك من الإسلام؟ فقال المرتد: أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف في دينكم! قال المأمون: فإن لنا اختلافين، أحدهما: كالاختلاف في الأذان وتكبير الجنائز والاختلافات في التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق، ووجوه القراءات. واختلاف وجوه الفنيا، وما إلى ذلك، وليس هذا باختلاف إنما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة فمن أذن مثني وأقام فراذي، لم يؤثم من أذن مثني وأقام مثني، لا يتعايرون ولا يتعايبون، أنت ترى ذلك عياناً،

(1) «ابن خلكان» 1: 23.

(2) «ابن خلكان» 1: 165.

(3) «توح البلدان» 436 و 437 طبعة مصر.

وتشهد عليه بياناً. والاختلاف الآخر كنعو الاختلاف في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث عن نبينا ﷺ مع إجماعنا على أصل التنزيل، واتفقنا على عين الخبر، فإن كان الذي أوحشك هذا، حتى أنكرت كتابنا؛ فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع ما في التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله كالاتفاق على تنزيهه، ولا يكون بين الملتين من اليهود والنصارى اختلاف في شيء من التأويلات... ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه، وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئاً - من الدين والدنيا - دُفع إلينا على الكفاية. ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة. فرجع الرجل إلى الإسلام فخر المأمون ساجداً لله، ثم قال لأصحابه: لا تَبْرؤوه في يومه ريشما يعقن إسلامه كيلا يقول عدوه إنه يُسلم رغبة، ولا تنسوا نصيبكم من بره ونصرته وتأييده⁽¹⁾.

على كل حال نشط الخلفاء العباسيون الأولون في الدعوة إلى الإسلام، ولكن قل أن كان منهم إكراه على الدخول في الإسلام، كما رأينا في موقف المأمون نحو يزدان بنخت، فقد اعترف بأن المأمون لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم، وأقره المأمون على قوله، يقول الأستاذ «فُنَيْسُكَ»: «ومع أن نصارى الشرق كان يقل عددهم باعترافهم الإسلام، قتل منهم من أسلم كَرْهاً»⁽²⁾.

نعم، صدر من بعض الخلفاء في ذلك العصر من اشتد في معاملة المسيحيين كالذي رواه الطبري في حوادث سنة 191 هـ - فقد قال: «إن الرشيد أمر بهدم الكنائس بالثغور، وكتب إلى السُّنْدِي بن شاهك يأمره بأخذ أهل الذمة - بمدينة السلام - بمخالفة هيتهم هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم»⁽³⁾، ولكن هذا وأمثاله كان أثراً من آثار سوء العلاقات السياسية بين الدولة الإسلامية والمملكة البيزنطية، لا أثراً للتعاليم الدينية، وإلا فلم كان أمر الرشيد مختصاً بأهل الذمة في بغداد، دون سائر الأقطار الإسلامية؟ وظلت الأوامر بمخالفة الذميين في لباسهم والتشديد عليهم تنمو مع نمو سوء العلاقات السياسية حتى بلغت أشدها، في أيام الحروب الصليبية، صدى لما كان من معاملة الروم للمسلمين.

كذلك لا ننكر أن بعض من أسلم إنما أسلم لنيل الجاه والمنصب، كالذي كان من كاووس ملك أشروسنة، فإنه لما غُلِبَ في الحرب أظهر الإسلام، وكذلك ابنه حيدر المعروف

(1) طيفور ص 60 ووردت الحكاية في «المقد الفريد» مع خلاف في بعض ألفاظها.

(2) Muslim Creet ص 28.

(3) «الطبري» 10 : 100.

بالأفشين، والذي مات في سجن المعتصم لزندقته كما أبنا من قبل⁽¹⁾. وحكى الجهشيارى أن الفضل بن سهل (وكان مجوسياً) نقل ليحيى بن خالد اليرمكي كتاباً من الفارسية إلى العربية، فأعجب بفهمه وبجودة عبارته، فقال له يحيى: إني أراك ذكياً وستبلغ مبلغاً رفيعاً، فأسلم، حتى أجد السبيل إلى إدخالك في أمورنا، والإحسان إليك، فقال: نعم، أصلح الله الوزير، أسلم على يدك، فقال له يحيى: لا، ودعا بسلام مولاة فقال: خذ بيد هذا الفتى وامض به إلى جعفر وقل له يدخله على المأمون - وكان المأمون في حجر جعفر - حتى يسلم على يديه، ففعل وأسلم على يد المأمون⁽²⁾. وهو الذي صار فيما بعد وزير المأمون، والذي لقب بذي الرياستين. كما أسلم بعض الناس فراراً من الجزية، حتى إن بعض الولاة كتب إلى الحجاج: «إن الخراج قد انكسر، وإن أهل الذمة قد أسلموا، ولحقوا بالأمصار، فأخذ الحجاج منهم الجزية مع إسلامهم، وجعل قراء البصرة سيكون لما يرون⁽³⁾»، ولكن هذه الجزية لم تكن بالمرهقة فهي لا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من ذمي يتصدق عليه، ولا من المترهبين الذين في الديارات إذا لم يكونوا من أهل اليسار. ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شيء له⁽⁴⁾. ويدفع الغني 48 درهماً كل سنة، ويدفع الوسط 24 درهماً، والعمال والصناع ونحوهم 12 درهماً⁽⁵⁾. وهذا مقدار محتمل لا يدعو كثيرين أن يهربوا من دينهم.



وكما أثر النصارى في المذاهب الإسلامية، والعادات - كما أسلفنا - أثر المسلمون في النصارى، فقد ظهر بين النصارى نزعات يظهر فيها أثر الإسلام. من ذلك أنه في القرن الثامن الميلادي أي في القرنين الثاني والثالث الهجريين ظهرت في سبتمانيا (Septimania)⁽⁶⁾ حركة تدعو إلى إنكار الاعتراف أمام القسس، وأن ليس للقسس حق في ذلك، وأن يضرع الإنسان إلى الله وحده في غفران ما ارتكب من إثم، والإسلام ليس له

(1) انظر «البلادي» ص 436 و 437.

(2) «الوزراء» 287.

(3) «ابن الأثير» 4: 179.

(4) «الخراج» لأبي يوسف.

(5) والدرهم نحو قرشين مصريين ونصف قرش.

(6) سبتمانيا مقاطعة فرنسية قديمة في الجنوب الغربي لفرنسا على البحر الأبيض المتوسط.

قسيسون ورهبان وأحبار، فطبيعي ألا يكون فيه اعتراف.

وكذلك كانت حركة تدعو إلى تحطيم الصُور والتماثيل الدينية (Iconoclasts) ذلك أنه في القرن الثامن والتاسع الميلادي أو القرن الثالث والرابع الهجري ظهر مذهب نصراني يرفض تقديس الصور والتماثيل، فقد أصدر الإمبراطور الروماني ليو الثالث أمراً سنة 726 م يحرم فيه تقديس الصور والتماثيل، وأمراً آخر سنة 730 م، يعد الإتيان بهذا وثنية. وكذلك كان قسطنطين الخامس وليو الرابع، على حين كان البابا جريجوري الثاني والثالث وجرمانوس بطريك القسطنطينية والإمبراطورة إيريني من مؤيدي عبادة الصور، وجرى بين الطائفتين نزاع شديد لا محل لتفصيله وكل ما نريد أن نذكره أن بعض المؤرخين يذكرون أن الدعوة إلى نبذ الصور والتماثيل كانت متأثرة بالإسلام، ويقولون: إن كلوديوس (Claudius) أسقف تورين (الذي عين سنة 828 م وحول 213 هجرية) والذي كان يحرق الصور والصلبان، وينهى عن عبادتها في أسقفيته، ولدَ ورُبي في الأندلس الإسلامية - وكراهية الإسلام للتماثيل والصور معروفة. روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قدم رسول الله ﷺ من سفرٍ وقد سترتُ سهوةً لي يقرأم فيه تماثيل، فلما رآه هتكه وتلَوْن وجهه، وقال: يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله، قالت: فقَطَعناه فجعَلنا منه وسادة أو سادتين»⁽¹⁾. والأحاديث في هذا الباب مستفيضة.

كذلك وُجِدَت طائفة من النصارى، شرحت عقيدة التثليث بما يقرب من الوجدانية، وأنكرت ألوهية المسيح ﷺ⁽²⁾.



ومسألة أخرى كبيرة الأهمية في عصرنا الذي نورخه. تلك هي أن تصور كثير من المسلمين للإسلام في ذلك العصر يختلف عن تصور المسلمين له في العصور الأولى، فحياة العربي الساذجة البسيطة السهلة تعقدت، والديانات المختلفة تسربت والأعاجم الذين كانوا وثنيين أو مانويين أو نحوهم دخلوا في الإسلام ولم تنقُ رؤوسهم من كل ما علق بها من

(1) السهوة: النافذة بين الدارين. والقرام: الستر.

(2) Haine's Christianity of Islam in Spains ص: 116.

الديانات القديمة. وقد عاشوا في المدن المربكة المعقدة، فنظروا إلى الإسلام بعينهم، لا بالعين العربية الأولى. وحق ما يقال: إن الأمم وإن اتحدت ديناً فكل أمة يختلف نظرها في تفاصيل دينها عن الأمم الأخرى، وهي تنظر إلى الدين من خلال تاريخها ونظمها الاجتماعية، من خلال أديانها المتعاقبة، ومن خلال لغاتها وتقاليدها، ومن خلال ثقافتها وتربيتها، إلى غير ذلك. كل المسلمين يقولون: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» ولكن نظر العالم الواسع الثقافة إلى الإسلام غير نظر العامي الجاهل، وكلاهما غير نظر الصوفي، وهكذا. بل نظر المسلمين من المصريين - على وجه العموم - إلى الإسلام؛ يختلف في تفاصيله عن نظر الهنود المسلمين والأتراك المسلمين. لأن كل أمة تداول عليها من العوامل ما يخالف غيرها، وذلك - من غير شك - خالف بين أنظارتهم وعقلياتهم، والناس كانوا ينظرون إلى الإسلام نظراً يختلف باختلاف العصور، يعجبني في ذلك ما رواه البخاري والترمذي عن أنس بن مالك المتوفى سنة 90 هـ قال: «ما أعرف شيئاً مما كان على عهد رسول الله ﷺ، قبل: الصلاة؟ قال: أليس صنعتم ما صنعتم فيها!»⁽¹⁾، فأنس ﷺ قد شاهد عصر النبي ﷺ وعصر الأمويين ومع قرب العصرين لاحظ اختلاف الأنظار والأعمال، فكيف إذا شاهد العباسيين ومن بعدهم. قد كان الإسلام سهلاً سيراً، يقول رسول الله ﷺ: «إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه». ويقول: «لا تشددوا على أنفسكم فيسُدُّ عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار، رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»⁽²⁾، وكان القاسم بن محمد يلبس الخز، وسالم بن عبد الله يلبس الصوف، ويقعدان في مسجد المدينة، فلا ينكر هذا على هذا، ولا ذا على هذا»⁽³⁾، وكان هناك نزعة لبعض الصحابة في الغلو في الدين، فقاومها رسول الله ﷺ. كالذي كان بينه وبين عبد الله بن عمرو، فقد بلغه أنه لا ينام ولا يُفطر، ولا يؤدي حقوق أهله إنهم أكأ في العبادة. فقال له رسول الله: يا عبد الله إن لك في رسول الله أسوة حسنة، فرسول الله يصوم ويفطر ويأكل اللحم، ويؤدي إلى أهله حقوقهم. يا عبد الله إن الله عليك حقاً، وإن لبدنك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً.

وبعد هذا رأينا تشدداً في دين، وابتداعاً لتقاليد، وغُلواً في نواح مختلفة، منهم من

(1) باب الاعتصام بالسنة.

(2) أخرجه أبو داود.

(3) «العقد الفريد» 1: 250.

يلبس الصوف ويلتزمه، ومنهم من يغلو في الإنكار على لابسيه. «قدم حماد بن سلمة البصرة، فجاءه فرقد السنجي وعليه ثياب صوف. فقال له حماد: دع عنك نصرانيتك!»⁽¹⁾. وقال ابن السماك لأصحاب الصوف: والله لئن كان لباسكم وفقاً لسراتركم، فقد أحبيتهم أن يطلع الناس عليها، وإن كان مخالفاً لقد هلكتم!». وكان بعض الموالى يتشدد في الوضوء والطهارة، ويغلو في ذلك غلواً لا يعرفه العرب. فكان العرب يكرهون منهم ذلك⁽²⁾، إلى كثير من أمثال هذا.

وهناك ما هو أهم من هذا، ذلك أن الناس في عصر النبي ﷺ وبعده كانوا يقرؤون القرآن أو يسمعونهُ فَيَعْتَوْنَ بِتَفْهَمِ رُوحِهِ، فإن عني علماؤهم بشيء وراء ذلك فما يوضح الآية من سبب للتزول، أو استشهاد بأبيات من أشعار العرب تفسر لفظاً غريباً، أو أسلوباً غامضاً. وأكثر ما روي لنا في الطبري وغيره عن الصحابة في تفسير القرآن هو من هذا القبيل، وما عرفنا في العصر الأول انحياز الصحابة إلى مذاهب دينية، وآراء في الملل والنحل. فلما كنا في آخر العصر الأموي رأينا الكلام في القدر، ورأينا المتكلمين فيه ينظرون إلى القرآن من خلال عقيدتهم، فمن قال بالجبرِ أوّل كلِّ آيات الاختيار. ومن قال بالاختيار أوّل كلِّ آيات الجبر. وسال بعد ذلك السيل في العصر العباسي، فصارت كل طائفة وأصحاب كل مذهب ينظرون إليه من خلال مذاهبهم. ولئن كان هذا النظر أفاد من ناحية الجدال بين المسلمين وغيرهم والدعوة إلى الإسلام - كما بينا في موقف المعتزلة - فقد أساء بإضعاف الروح الدينية وما كانت توحيه من إحياء القلب. أصبح علماء الكلام والمذاهب الدينية، ينظرون إلى القرآن من خلال الفلسفة اليونانية، وذلك إن كان فيه مران عقلي وتوسيع لبعض مناحي الفكر، ففيه إضعاف لقوة الروح وحماسة القلب؛ سواء في ذلك المعتزلة والأشعرية والماتريدية، فكلهم استخدموا الأدلة اليونانية في العقائد الدينية، وهي غير الطريقة التي نحاها القرآن الكريم في الدعوة إلى الدين، لقد كادوا يعملهم هذا يقطعون الصلة بين العقل والقلب، وينمّون الناحية العقلية على حساب قوة العاطفة، إن شئت فاقراً - لإثبات قدرة الله - قوله تعالى: ﴿وَأَرْحَمَ رَبُّكَ إِلَى النَّهْلِ أَنْ أَنْجِيكَ مِنَ الْجِبَالِ يَوْمَ أَنْ سَجَرٍ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٧٨﴾ ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الشَّجَرِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقُرُونَ﴾ [النحل: 69] - ثم اقرأ - في كتب علم الكلام - الجدال بين الأشعرية والماتريدية في أن القدرة صفة

(1) «العقد» 1 : 250.

(2) انظر «العقد» 2 : 91.

أزلية تتعلق وفق الإرادة، بمعنى صحة صدور الأثر والتمكن من الترك كما يقول الماتريديّة، أو هي صفة تؤثر في المقدورات عند تعلّقها بها كما يقول الأشاعرة. فكم من الفرق بين المنهجين والرّوحين! أهمُّ غرض للقرآن الكريم أن يحيي الشعور ببيان علاقة الإنسان القويّة بالله والعالم، وأن يعمل على ذلك بتغذية الحياة الرّوحية. أما المتكلمون فأرادوا أن يصلوا إلى ذلك من طريق المنطق، وشتان بين الطريقتين! فحياة المنطق لا تملأ القلب حماسة، ولا تبعث في النفس حرارة إيمان، إنما تفعل ذلك الحياة الرّوحية.

لقد كثرت المذاهب والنّحل في ذلك العصر كثرة مدهشة، حتى يصفهم المأمون فيقول: «وطائفة قد اتخذ كل رجل منهم مجلساً، اعتقد به رئاسة، لعله يدعو فئة إلى ضرب من البدعة. ثم لعل كل رجل منهم يعادي من خالفه في الأمر الذي عقد به رئاسة بدعة وبسيط بدعه، وهو قد خالفه من أمر الدين بما هو أعظم من ذلك، إلا أن ذلك أمر لا رئاسة له فيه فسألّمه عليه»⁽¹⁾ إلخ. ونستعرض أسماء الفرق والمذاهب في كتاب المجلد والنّحل للشهرستاني، فندش لكثرتها واختلافاتها. وهذه كلها كانت تنظر إلى القرآن الكريم بعين مذهبها وتفسرّه بما يلائمه. فالمعتزلي يطبّق القرآن على مذهبه في الاختيار والصفات والتحسين والتقيح العقليين، ويؤوّل ما لا يتفق ومذهبه، وكذلك يفعل الشيعي، وذلك يختلف كل الاختلاف عن نظر المسلمين الأولين إلى القرآن.

كان القرآن يدعو إلى الإيمان من طريقين: طريق النظر إلى العالم نفسه وطريق التاريخ. فهو يرى أن نظر الإنسان إلى العالم يدعم إيمانه ويقوي يقينه، ففي الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، والإبل كيف خلقت والسماء كيف رفعت والجبال كيف نصبت والأرض كيف سطحت آيات على الله؛ كما أن في الأحداث التاريخية عن الأنبياء وأمهم ما يدعو إلى الإيمان، وهذا النظر يناسب الناس على اختلافهم. ففي استطاعة العالم والجاهل أن ينال الإيمان من هذا الطريق، والدعوة إلى الحياة الرّوحية وحدها هي الدعوة التي يمكن أن توجه إلى الناس كافة. فلما أُولع العلماء بالفلسفة اليونانية في العصر العباسي حوّلوا اتجاه القرآن نفسه إلى نوع من الثقافة العقلية والبراهين المنطقية، ودرسوا القرآن على النحو الذي يدرسون به الحساب والهندسة والهيئة، فكان في ذلك إضرار بالدين من ناحيته القلبية. ونتج عن ذلك تعقيد العقيدة الإسلامية السهلة السمحة، حتى صار يمثّلها تعاليم المتكلمين من معتزلة

(1) طيفور 78.

وأشعرية، وأصبح أخيراً يمثلها «العقائد السُّنَّية» و«متن السُّنوسية»، وشعر بهذا النقص قوم من الصوفية المخلصين، فدعَّوا إلى الإسلام من منهجه الأول، ولكن سُرَّعان ما تحوَّل بعضهم أيضاً إلى الفلسفة يستمد منها، كما سنيته إن شاء الله.

وكان كلما تعمق المسلمون في العلوم والفلسفة نظروا إلى القرآن من خلالها، فإذا أتت آية في الرُّعد والبرق شرحوها بكل ما وصل إليه علمهم في الظواهر الجويَّة، وإذا أتت آية في النجوم والسماء طبَّقوا ما علَّموا من علم الهيئة، وإذا أتت إشارة في آية إلى جبر أو اختيار عدَّوا مذاهب المتكلمين فيها، وإذا أتت مسألة نحوية أفاضوا في الخلافات النحوية بين البصريين والكوفيين. وعلى الجملة، فقد كدَّسوا كل ما عزفوا من علوم حول الآيات القرآنية، وتضخَّم ذلك على توالي الأزمان، كما ترى بعد في تفسير الفخر الرازي، فقيه كل شيء وصل إليه المسلمون إلا شيئاً واحداً، هو شرح روح القرآن.



ولكن إن كانت هذه نقطة ضعف في الفلسفة والعلوم من ناحية الدين فقد كان لها فضل كبير من الناحية الدينية أيضاً، ذلك أن الناس واجهوا مشكلة كبرى في العصر العباسي، وأوا مدنيات عظيمة لأُم مختلفة، ورثتها المملكة الإسلامية، وأوا عادات مختلفة لأُم متعددة في جميع مناحي الحياة، وأوا معاملات تجارية ونُظماً للأحوال الشخصية تأثرت بديانات الأُم المختلفة. وهكذا في كل ناحية من النواحي الاجتماعية، سواء كانت نواحي اقتصادية أم سياسية أم قانونية. وأوا - من ناحية أخرى - أن الإسلام أتى بأصول يجب المحافظة عليها، وأتت فيه نصوص كذلك على جزئيات يجب مراعاتها، ولكن في كل عصر تحدث من الأفضية والأحداث ما لم يكن حدث من قبل، ولم يرد فيه نص. فكان أمام العلماء أن ينظروا بإحدى العينين إلى قواعد الإسلام وتعاليمه، وبالعين الأخرى إلى المدينة العباسية، وما جدَّ فيها من مظاهر وأحداث شتى، وكان لا بد من أن يطبَّقوا قواعد الإسلام على تلك الأحداث - ولم يكن هذا بالأمر الهين - نعم عرضت هذه المشكلة في تاريخ الإسلام من قبل العباسيين، قد واجهها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بعد أن فتحت الفتوح ومُضرت الأمصار، ودخلت أُم مختلفة العقائد والنظم واللغات تحت حكم الإسلام، وبَدَل من الجهد هو ومن حوله من العلماء ما لا يقدر، وضرب مثلاً صالحاً لمن يأتي بعده. ولذلك نص المشترعون على العمل برأيه في كثير من نظم الفتح والجهاد والضرائب، ونحو ذلك، وعدوه مثلهم الذي يحتذى. وواجه هذه المشكلة الأمويون، فحوروا في نظم الدواوين والنقود ونحوها، فخطوا بذلك خطوة ثانية. ولكن المشكلة أمام العباسيين كانت أعقد لأن دهشة

الفتح قد زالت، والأمم التي دخلت في الإسلام استقرت ونَسَلَتْ جيلاً جديداً، وورث من آباءه وورث من المسلمين. والعباسيون - كما رأينا قبل - لم يشاؤوا أن يعيشوا عيشة ساذجة كمن قبلهم من الأمويين، وتغلبت العناصر الأخرى كالفرس ذات الحضارة المركبة، فكان من ذلك كله أن أرادوا أن يضعوا نظاماً كاملة شاملة، وأن يواجهوا هذه المشاكل ويحلوها حلاً بقوانين ومبادئ لا بأمر جزئي ولا برأي فرعي، فأعانتهم العلوم في ذلك العصر على هذا كله، ولولا العلوم ما استطاعوا. فرأينا أبا يوسف في كتابه «العُجْرَج» يضع النظام المالي لدولة الرشيد، فيقرر نظام الأرض ومسحها، وما يؤخذ منها وكيف يكون ذلك، ويضع نظام ضرائب غير الأرض مما يخرج البحر ونحوه، ويضع نظام الري من الآبار والأنهار. ونجد الأئمة الأربعة وغير الأربعة يجتهدون في وضع القوانين من مالية وجنائية وما يسمى بالأحوال الشخصية، وغير الفقهاء يضعون نظاماً إدارية كنظام الشرطة والجند والجيش، وقد تعارض نظم الفقهاء مع نظم الإداريين فينظر في التوفيق بينهما، ويوضع نظام البريد والمصانع والتجارة ونحوها، كل هذه حركات كانت في الدولة العباسية نشيطة قوية، وكانت خاضعة في مبادئها للقواعد الأساسية للإسلام. وبذلك نستطيع أن نقول: إنه في هذا العصر قُتِن الإسلام وأصبح هو النظام لحكومة ممدّنة - بالمعنى العصري - نعم كان هناك خروج عن الإسلام في بعض التصرفات، وكان هناك نقص في تنفيذ الأحكام القضائية، وكان هناك نقص في إعطاء الأحكام الفقهية سلطة القانون، ولكن هذا لا ينقض ما ذكرنا من أن الروح العامة - في التشريع ووضع النظم - كانت تنقيد بأصول الإسلام. وأنه لولا اشتغال المسلمين بالعلم في فروعه المختلفة ما كان يمكن ذلك.

وهذا الإسلام بتعاليمه ونظم حكمه أظلّ كل الأمم الإسلامية على اختلاف أنواعها من آريين وساميين وحاميين يخضعون لسلطانه، ويجرون في نظامهم وقضائهم ومعاملاتهم على ما قُتِن من أحكامه. ومن أجل هذا أخذت الفروق بين الأمم تتقلّص ويحل محلها وحدة إسلامية. ومن أجل ذلك أيضاً كانت هذه الوحدة متجلية في العصر العباسي أكثر مما كان في العهد الأموي، ودخل الإسلام في الحياة العامة وفي السياسة وفي الإدارة، وتأثر التشريع بعادات الناس، وتأثرت عادات الناس بالتشريع.

كان الإسلام ديناً في مكة، وكان ديناً وحكماً في المدينة، وكان ديناً وحكماً ومدنية في بغداد وسائر المملكة الإسلامية في العصر العباسي. ولعل هذا من الأسباب التي دعت إلى دخول كثيرين في الإسلام في ذلك العصر، فقد كان الناس يتنفسون إسلاماً أينما حلّوا، في

البيت، في الشارع، في المحكمة، في المعاملات التجارية، في الضرائب، في التعليم، في كل مرافق الحياة.

* * *

وبعد فقد كان للإسلام ثقافة واسعة من تفسير للقرآن واشتغال بالحديث وتشريع للأحكام، ولكن محل ذلك كله الكلام في الحركة العلمية إن شاء الله.

الفصل السادس

امتزاج الثقافات

هذه الثقافات التي ذكرنا من فارسية وهندية، ويونانية وعربية. ومن يهودية ونصرانية وإسلام، التقت كلها في العراق في عصرنا الذي نؤرخه. ولكن كل ثقافة في أول أمرها كانت تشق لنفسها جدولاً خاصاً بها يمتاز بلونه وطعمه، ثم لم تلبث إلا قليلاً حتى تلاقت، وكونت نهراً عظيماً تصب فيه جداولٌ مختلفة الألوان، والطعوم، ومختلفة العناصر.

والعلماء - على اختلاف أنواعهم - لم يكونوا كلهم يستسيغون ماء النهر الأعظم، ولا يتذوقون طعمه، فكان منهم من يخرج إلى بادية العراق يَرِدُ الجدول العربي صافياً قبل أن تذكره الحضارة، يستقي منه ما شاء أن يستقي، ويعود إلى الحضرة وقد تزود مما استساغ من ماء يعيش عليه ولا يشرب إلا منه، وإذا استسقى فلا يسقي إلا منه، أولئك أمثالُ الأصمعي الذي حفظ - كما يقولون - اثني عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب، وحفظ الكثير من قصائدهم ونواديرهم ولغتهم، وتخصص لذلك يؤلف فيه ويعلم في المسجد ويحاضر الخلفاء والولاة وأمثالهم. وكأبي زَيْد الأنصاري الذي يجيد نوادر اللغة وغريبها. وكحماد الراوية وخلف الأحمر والمفضل الضبي وأبي عمرو الشيباني ومحمد ابن سلام الجُمحي، فهؤلاء كانوا لا يعجبهم إلا الجدول العربي، يرحلون إليه ويأخذون منه، ويتنقلون في قبائله، ويروون شعره ولغته وأدبه، ويقصون نوادره مهما تَفَهَّتْ، ويحيون كل شيء له. ثم يذهبون إلى العراق يعلنون عن مائه، ويبشرون بعذوبته وصفائه. فإن عرض لهم ماء من جدول آخر عافوه واستكروه ومجته نفوسهم.

ومنهم من كان لا يحب إلا الجدول اليوناني، يتعلم كتبه ولغته، ويستلهم مؤلفاته، ولا يرى العقل إلا فيه، ولا الحكمة إلا صادرة عنه ومقتبسة منه؛ كأطباء السريان في ذلك العصر، وهكذا.

ومن الناس من يستقي من جدولين، يَرِدُ هذا مرة وذاك مرة، حتى إذا علَّ ونهلَ ملاً منهما كلَّ أنيته، وعاد فمزج العنصرين وكونَ منهما شراباً جديداً يستسيغه الناس فيُعْجَبون به ويستطعمونه؛ كالذي فعل أبو عبيدة مَعْمَرُ بْنُ الْمُثَنَّى فهو مؤلّي فارسي، اُطَّلِعَ على آداب

الفرس وأخبارها وملوكها وحكمائها ومحاسنها ومساويها، وعرف أخبار العرب وقبائلها ولغتها وأقاصيصها وحقايقها وخرافاتنا، وروى أيام العرب التي يتناقلها المؤرخون إلى اليوم. فكان واسع الاطلاع في الأدبين - العربي والفارسي - وكان يجلس إلى الناس فيحدث بأخبار هؤلاء وهؤلاء، ويقارن بين مفاخر العرب ومفاخر الفرس، ويؤلف الكتب في هذا وفي ذلك، يؤلف في «فضائل الفرس» و «مآثر العرب» ومثالبهم فطلع على الناس بثقافتين في وعاء واحد، فكرهه من تعصّب للعرب، ورأوا ماءه ليس صافياً، ولا طعمه بالذي ألفوه واعتادوا الرّي به. وأحبه من ينزع إلى الفرس كالمَوْصلي وأبي نؤاس، ومن يفسح صدره لكل علم وخبر، ويرى الحكمة ضالة المؤمن يَنشُدُها حيث وجدها كالجاحظ.

ومنهم من تتقف بأكثر من ثقافتين، وتأدب بأكثر من أدبين كما سيأتي بيانه.

وفي الحق، إن الجدول العربي كاد يكون مستقى الناس جميعاً، إذا نحن استثنينا طائفة من السريانيين الذين يتثقفون بالثقافة اليونانية، أو المجوس الذين يتأدّبون بالأداب الفارسية، ويدينون بالديانة الزردشتية وأمثالهم. أما غير هؤلاء فكانوا يأخذون بحظ من الجدول العربي قل أو كثر، ذلك لأن الدولة السياسية عربية بخلفائها ولغتها ودينها، ودولة الأدب عربية، فلا يحيا فيها إلا ما كان عربياً، فاضطر كل ذي أدب وكل ذي علم، وكل ذي لغة أن يتعلم اللغة العربية، يَصُوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه. فمن تبخّر في العلوم اليونانية وجب أن يُخْرَج ما علم إلى اللغة العربية. ومن تأدّب بالأدب الفارسي فلا قيمة له إلا أن يخرج أدبه باللغة العربية. وإذا كان رياضياً هندياً، أو طبيباً هندياً فليس له حظوة إلا أن يعرّب ما علم، وهكذا. لذلك كان هذا الجدول مورداً للأدباء والعلماء، وكان من ذلك أن قوماً وفروا جهدهم له، يتبحرون فيه ولا يستقون إلا منه. وقوماً تبخروا في غيره، ولكن اضطروا إلى وروده فورده، يستعينون بمائه على إساعة ما عندهم للناس.



وهنا يعترضنا سؤال لا بد منه، وهو: أيّ أنواع الثقافات كان أكبر أثراً وأشد نفوذاً وأقوى سلطاناً، الثقافة العربية بما لها من لغة وأدب ودين؟ أم الثقافة الفارسية بما لها من نظام وأدب؟ أم الثقافة اليونانية بما لها من علم وفلسفة؟ وإن شئت وضعت السؤال بهذه الصيغة: أيّ الثقافات كان أكثر تأثيراً في الثقافة العربية، الثقافة الفارسية، أم الثقافة اليونانية؟ نعم، كلتا الثقافتين لونت الثقافة العربية بلون ما كان يكون لولاها، ولكن أي اللونين كان زاهياً ناضراً، وأيهما كان ضعيفاً شاحباً.

ذلك سؤال عويص، ولكن يظهر لي أن أسدّ طريق ألا نجيب إجابة مطلقة، وأن نقول: إن كل ثقافة من هذه الثقافات كانت لها «منطقة نفوذ» لا تكاد تزاحمها فيها الثقافة الأخرى، فالعلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطب وما إليه وفلسفة وما إليها كانت منطقة النفوذ اليوناني، تزاحمها فيها الثقافة الهندية، ولكن مزاحمة غير عنيفة. فأساس هذه الأشياء كلها عند المسلمين هو الأساس اليوناني - وإن كان بعض أركانه هندية - والمنهج الذي اتبع في هذه العلوم منهج يوناني في منطق وطريقة تأليفه، وما علق عليه من شروح. وكتب هذه العلوم عليها مسحة خاصة وهي غير المسحة الأدبية، وهي غير المسحة الجغرافية والتاريخية، هي مسحة يونانية بحتة، لأنها تأثرت كل التأثر بما ترجم من اليونان، وظلت حافظة لشكلها، حتى بعد أن ألف المسلمون فيها. وقد بدأت الرياضة الهندية والفلك الهندي تدخل في ثنايا ما ألف المسلمون في هذه العلوم، ولكنها ما لبثت أن ذابت.

أما الأدب، فلم يتأثر كثيراً بالأدب اليوناني، وهذا ظاهر فيما ألف من الكتب في هذا العصر، فمنهجها غريب لا يتصل بسبب إلى المنهج اليوناني، فلا أثر للترتيب المنطقي فيه، ولا ترى وحدة للكتاب ولا للباب، كما رأينا في كتاب الكامل للمبرد، وكما نرى في البيان والتبيين للجاحظ، إنما هي جزئيات جمعت حيثما اتفق، هي أشبه بسمر العلماء في المجالس. فأما موضوع واحد يرتب فيه كل ما يراد أن يقال وتسلسل أفكاره، وتسلمك ألفه إلى يائه بالتدرج، كما يفعل العقل اليوناني، فذلك ما لا نجده في كتب الأدب العربي.

هذا من ناحية الشكل، وأما من ناحية الموضوع، فإن ما فيها من أدب شرقي فارسي أو هندي أكثر مما فيها من أثر يوناني. ففيها الحكم عن أردشير وبزرجمهر أكثر مما عن أفلاطون وأرسطو، وفيها نظام الحكم الفارسي لا نظام الحكم اليوناني، وفيها تصور للعدل وطبقات الناس، كما يتصوره الفرس، وفيها توقعات الملوك وقصصهم مع رعيتهم على النحو الفارسي لا النحو اليوناني، وعلى الجملة فنفوذ الفرس في الأدب أكثر من نفوذ اليونان. وقد حاولنا فيما سبق بيان السبب في ذلك.

ومما يجب التنبه له أن كثيراً من حاملتي لواء الأدب في ذلك العصر، من شعراء وكتاب كانوا من أصل فارسي من ناحية الأبوين معاً أو أحدهما ثم تعلموا اللغة العربية وحذقوها. فكان تجديدهم للأدب مديناً للفرس والعرب معاً. فأدخلوا على الأدب العربي عناصر جديدة لم تكن، فبشّار الفارسي يخترع تشبيهات جديدة لم يستعملها العرب، وأبو العتاهية زعيم الشعر الديني والسابق إليه من الموالي، وأبو نؤاس المتخصص في الخمر وما إليها، والفتاح

للناس باباً من الهجاء لم يلجوه من قبل هو نصف فارسي . وكذلك الشأن في الكتاب وما أدخلوا من أسلوب، كابن المقفع وسهل بن هارون . كل هؤلاء كانوا من أصل فارسي أو ما يقرب منه فما أنتجوه - من غير شك - نتاج للأصل الفارسي والثقافة العربية، وملوّن بالحياة الاجتماعية التي كان يعيشها العراق . وقل أن نجد من هؤلاء الأدباء من كان من أصل رومي، يتلون بلون الروم، ويتشقق بثقافتهم، وإذا كان الأدب العباسي أساساً كبيراً من أسس الأدب جرى الناس بعد على منواله وحذوا حذوه . وإذا كان من ساهم في هذا الأساس هم الفرس لا اليونان أمكننا أن نستنتج أن نفوذ اليونان في الأدب العربي ضعيف .

ثم من الحق أن نقول: إن نفوذ العرب في أدبهم - وخاصة في شعرهم - كان أقوى من أي نفوذ آخر، فقد ظل الشعر حافظاً لأوزانه الجاهلية وتقاليده إلى عصرنا هذا، ولم تستطع أمة بنفوذها مهما عظم أن تحوله . وكل ما قلنا من أثر فارسي، فإنما كان في بعض العناصر - التي تصب في القالب - لا في القالب نفسه، وأبو نواس يحاول أن يخرج على الجاهليين، ويقول [من الكامل]:

صِفَةُ الطَّلُولِ بِلَاغَةُ الْقُدْمِ فَاجْعَلْ صِفَاتِكَ لَابْنَةِ الْكُرْمِ⁽¹⁾

ولكنه - مع هذا - لا يستطيع أن يتحرر من قيوده، ولو فعل لما قرىء ولا سمع . ويصف الجاحظ شعور الناس - في عصره - نحو الشعر الجاهلي والتراث الجاهلي، فيقول: «إنهم يفضلونه على الشعر الإسلامي، وهم به أكثر ولوعاً، وأشدّ تقديرًا». ويقول: «إنهم يعدون حاتمًا أجود العرب . ولو كان الأمر مفوضاً إلى تقدير الرأي لكان ينبغي لغالب بن صعصعة أن يكون من المشهورين بالجدود، دون هرم وحاتم . فإن زعمت أن غالباً كان إسلامياً، وكان حاتم في الجاهلية، والناس بمآثر العرب في الجاهلية أشدّ كلفاً فقد صدقت!»، ويقول: «إن أيام الإسلام ورجالها لم تكن أكبر في النفوس، وأجل في الصدور من رجال الجاهلية مع قرب العهد . . . ومع الإسلام الذي شملهم، وجعله الله تعالى أولى بهم من أرحامهم»⁽²⁾ . كل هذا جعل تأثير الأدب الجاهلي في الأدب الإسلامي شديداً قوياً، وجعل الإسلاميين يحتذون حذوه ولا يخرجون - كثيراً - عن قيوده . فلئن كانت الثقافات الأجنبية في العلوم واضحة الأثر فأثرها في الأدب خفيف، ولو كان شديداً قوياً لأدخلوا على بحور الشعر الجاهلية بحوراً فارسية أو يونانية ولتحرروا أحياناً من القافية، ولأدخلوا ضرب

(2) «الحيوان» 1: 37.

(1) ديوان أبي نواس ص 60.

الشعر القصصي والتمثيلي ولرسموا طريقة جديدة لنهج القصيدة، فلم يتقيدوا ببيكاه أطلال ولا وقوف على ديار، ولهجروا الغزل الطويل يدخلون به على مدح الممدوح. ولفعلوا كثيراً من أمثال ذلك ولحدثت ثورة في الشعر والأدب، فنقلته نقلة جديدة كما حدث في العلوم. نعم، حدث تغيير من دخول بعض الفنون الشعرية، واصطبأها بصبغة الحياة الاجتماعية ونحو ذلك، ولكنه تغيير خفيف، لا يكاد يرى إلا بالمجهر. كم بين طب العرب في الجاهلية وطب حنين بن إسحاق وبختيشوع من فرق! وكم بين نظر العربي إلى الأنواء والنجوم ونظر نوبخت! بل كم بين ما روي من فقه عن ابن مسعود وما روي عن محمد بن الحسن، ونحو أبي الأسود الدؤلي كما يروون ونحو سيبويه!.. ولكنك لا تجد هذه المسافات الواسعة بين الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي والعباسي.

وعلى الجملة فقد كانت نواحي التأثير ومصادره ومقداره مختلفة اختلافاً كبيراً وعلى أشد ما يكون من دقة، إن أنت حاولت أن تعبر عن ذلك بأرقام خانتك قوتك، ولم تجد سبيلاً لذلك. كل ما نستطيع أن نقوله: إن طبيعة الثقافة اليونانية عقلية منطقية؛ تحاول أن تجعل لكل شيء مقدمات ونتائج. وهذا الضرب تجلى عند المسلمين في الرياضيات والفلسفة وما إليهما، وأنت هذه الأشياء في العهد العباسي ومواضعها خالية - تقريباً - فكان من السهل أن تصبغ بالصبغة اليونانية من غير كبير مزاحمة، وطبيعة الثقافة الفارسية على ما وصلت إلينا فلسفة عملية، من حكم تصاغ حول العدل والظلم ونظام الحكم، ونحو ذلك مما تراه في الأدب الكبير والصغير لابن المقفع، ليس فيها مجال كبير للنظريات كما هو الشأن عند اليونان، ولكن تجارب عملية تجرب فتصاغ في قالب حكمة أو مثل. وهذا النوع استساغه العرب في أدبهم لأنه أشبه بأمثالهم، وطبيعة الثقافة الهندية مزيج من حكمة، كالتي قلنا في الفرس تجلى في مثل «كليلة ودمنة»، ومن نظريات فلسفية ورياضية كالتي عند اليونان، ولكن يلاحظ البيروني أنهم لا يجيدون تعليها، ولا البرهان عليها - كما يفعل اليونان - وطبيعة الثقافة العربية الأدبية لسانية، أبين شيء فيها جمالها الفني، وإنها بنت البديهة ونتيجة السليقة ووليدة الفطرة. وهذا هو السبب فيما حكى الجاحظ، إذ يقول: «وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكم العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم»⁽¹⁾،

(1) «الحيوان» 1: 38.

وسبب ذلك: أن أسهل شيء في الترجمة المعاني المحددة، وأصعب شيء جمال الأسلوب، وإذ كانت طبيعة الأدب العربي ما بيننا كان نقله أصعب نقل، وكان أداءه بلغة غير اللغة العربية ذاهباً بهجته، مضيقاً لجماله.

عمل على نشر نتاج هذه الطبائع المختلفة قوم مختلفون، فوزراء العباسيين ومن نحا نحوهم يؤيدون الثقافة الفارسية، ومدرسة جنديسابور وما تفرع منها تؤيد الثقافة اليونانية، والعرب والأدباء وعلماء اللغة والنحو يؤيدون الثقافة العربية، وأطباء الهند يؤيدون الثقافة الهندية. وقد نشر هؤلاء جميعاً في الجو هذه الثقافات المختلفة، يتنافس كل منها حسب ميوله واستعداده ونوع تعلمه، وكان الوزراء والكتاب أكثر الناس ثقافة فارسية عربية، وكان أطباء القصور النسطرة أكثرهم ثقافة يونانية عربية، وكان المتكلمون - على ما يظهر - أكثرهم ثقافة من كل نوع، يقول الجاحظ: «والتكلمون يريدون أن يعلموا كل شيء ويأبى الله ذلك»⁽¹⁾.

وفي الحق، إن المتكلمين كانوا أكبر عامل من عوامل المزج بين الثقافات المختلفة، من نواح متعددة. فقد كانوا بطبيعة موقفهم الذي شرحناه قبل من دعوة إلى الإسلام مضطرين أن يطلعوا على الأديان الأخرى: من مجوسية ويهودية ونصرانية. وكانت اليهودية والنصرانية قد تسلحت بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، فاضطر المتكلمون أن يتسلحوا بنفس سلاحهم، فكانوا أول من أدخل الفلسفة اليونانية في الإسلام، وكان المتكلمون حلقة الاتصال بين من قبلهم من المسلمين الذين وقفوا عند نصوص القرآن والحديث، وبين من أتى بعدهم من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وكان موقفهم جيداً لأنهم سلكوا غير طريق السلف وتعرضوا لمسائل كثيرة لم يتعرض لها من قبلهم. فقام في وجوههم طبقة المحافظين، وعلى رأسهم رجال الحديث، وكانت حرب عوان نشرحها عند الكلام في المتكلمين إن شاء الله.

كذلك كانوا صلة بين الفلسفة اليونانية والأدب، فقد تثقفوا ثقافة يونانية - كما رأينا - وتثقفوا ثقافة عربية من لغة وأدب، ومزجوا الاثنين مزجاً تاماً. رأوا معاني يونانية وأسماء يونانية، فوضعوا لها كلمات عربية. كما أنهم - لدعوتهم إلى الإسلام - مضطرون أن يتخيروا خير الألفاظ وخير التعبيرات، فمرنوا على الخطابة والبلاغة، ووضعوا أسسها كما وضعوا أساس آداب البحث والمناظرة، قال الجاحظ: «كان كبار المتكلمين ورؤساء النظارين فوق

(1) «الحيوان» 4 : 106.

أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تَخَيَّرُوا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقُّوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطَلَحُوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا العَرَضُ والجَوْهر وأيس وليس، وفرقوا بين البُطلان والتلاشي، وذكروا الهُدْيَةَ والهَوِيَّةَ والماهية، وأشابه ذلك⁽¹⁾.

وقدموا معاني للأدباء والشعراء لم تكن معروفة من قبل، كما قدموا لهم تعبيرات لم تكن، يقول أبو نواس [من السريع]:

تَكَلُّ عَنْ إِذْرَاكِ تَحْصِيلِهِ عُبُيُونَ أَوْهَامِ الضَّمَايِيرِ
تَنْتَسِبُ الْأَلْسُنُ مِنْ وَضْفِهِ إِلَى مَدَى عَجْزٍ وَتَقْصِيرِ
ويقول [من البسيط]:

تَنَارَعَ الْأَحْمَدَانِ الشَّبْهَ فَاشْتَبَهَا خَلْقاً وَخُلُقاً كَمَا قَدِ الشَّرَاكِنِ
اِثْنَانِ لَا فَضْلَ لِلْمَعْقُولِ بَيْنَهُمَا مَعْنَاهُمَا وَاحِدٍ وَالْعِدَّةُ اِثْنَانِ
ويقول [من المديد]:

كَمَنْ الشُّنَّانُ فِيهِ لَنَا كَكُمُونَ النَّارِ فِي حَجْرِهِ⁽²⁾
ويقول أبو تمام [من الكامل]:

جَهْمِيَّةُ الْأَوْصَافِ إِلَّا أَنَّهُمْ قَدْ لَقِبُوهَا جَوْهَرَ الْأَشْيَاءِ⁽³⁾
وقال سعيد بن حميد [من السريع]:

قَدْ قَلْتُ بِالْعَدْلِ وَلَكِنِّي عَدَلْتُ فِي الْحَبِّ عَنِ الْعَدْلِ
فَقَلْتُ بِالْإِجْبَارِ مَسْتَغْفِراً اللَّهُ مِنْ قَوْلِي وَمِنْ فَعْلِي⁽⁴⁾
ويقول ابن الرومي [من البسيط]:

مَا عَدْرُ مُعْتَزِلِي مُوسِرٍ مَنَعَتْ كَفَّاهُ مُعْتَزِلِيَا مِثْلَهُ صَفَدَا
أَيَزُعِمُ الْقَدْرُ - الْمَحْتُومَ - يَبْسُطُهُ إِنْ قَالَ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ الَّذِي عَقَدَا
ويقول الناشيء يفتخر بالكلام والمتكلمين [من الطويل]:

(1) «البيان والبيان» 1: 106. (2) ديوان أبي نواس ص 345. (3) ديوان أبي تمام 28/1.

(4) «زهر الآداب على هامش العقد». (5) ديوانه 164/2 - 165.

وَنَحْنُ أَنْاسٌ يَعْرِفُ النَّاسَ فَضَلَّنا
نُئِيرٌ وَجُوهَ الْحَقِّ عِنْدَ جَوَابِنَا
صَمَمْنَا فَلَمْ نَشْرُكْ مَقَالاً لِصَابِتٍ
ويقول أبو نؤاس [من المجتث]:

وَدَاتٍ خَـذُ مَـوَدِّ
تَأْمَلُ الْعَيْنُ مِنْهَا
فَبَغْضُهَا قَدْ تَنَاقَى
وَالْحُسْنُ فِي كُلِّ عَضْوٍ
ويقول [من المجتث]:

نَرَكَمَتْ قَلْبِي قَلِيلًا
يَكَاذُ لَا يَتَجَرَّأُ
إلى كثير من أمثال ذلك.

بِأَسْنِنَا زِينَتْ صُدُورِ الْمَحَافِلِ
إِذَا أَظْلَمَتْ يَوْمًا وَجُوهَ الْمَسَائِلِ
وَقَلْنَا فَلَمْ نَشْرُكْ مَقَالاً لِصَابِتِ

قَوَاهِيَّةَ الْمَتَجَرِّدِ
مَحَايِنَا لَيْسَ تَنْقُذُ
وَبَغْضُهَا يَتَوَلَّدُ
مِنْهَا مَعَاذُ مَرَدَّدِ⁽¹⁾

مِنَ الْقَلِيلِ أَقْلًا
أَقْلُ فِي اللَّفْظِ مِمَّنْ لَا⁽²⁾

وعلى الجملة كان المتكلمون صلة لأشياء مختلفة، كانوا صلة بين الأديان بعضها وبعض، وصلة بين الفلسفة والدين، وصلة بين الفلسفة والأدب. فلو قلنا إن المتكلمين كانوا من أظهر القائمين بعملية المزج لم نبعد عن الصواب.

* * *

لئن كان المتكلمون هم الصلة بين اليونان والمسلمين، فقد كان الفرس المتعربون صلة بين الفرس والعرب، مزجوا ما نشؤوا عليه من أدب فارسي بما تعلموا من أدب عربي، مزجوا القصة الفارسية بالقصة العربية كما في ألف ليلة وليلة، وغيره، ومزجوا الحكم الفارسية والتشبيهات الفارسية بالحكم والتشبيهات العربية. «كان كسرى أنوشروان مشتهراً بالترجس، وكان يقول: هو ياقوت أصفر بين در أبيض، على زمرد أخضر»، فيقول الشعر العربي [من الطويل]:

وَيَا قَوْتَةَ صَفْرَاءَ فِي رَأْسِ دُرَّةٍ
كَأَنَّ بَقَايَا الظِّلِّ فِي جَنَابِهَا
مُرْكَبَةٌ فِي قَائِمٍ مِنْ زَرْجَدٍ
بِقِيَّةِ دَمْعٍ فَوْقَ خَدِّ مَوْرَدٍ

(2) ديوانه ص 307.

(1) ديوانه ص 187.

وكان أردشير بن بابك يصف الورد، ويقول: «هو دُرُّ أبيض، ويقاوت أحمر، على كرسي زبرجد أخضر، توسطه شذور من ذهب أصفر، له رقة الخمر ونفحات العطر»، فيقول محمد بن عبد الله بن طاهر [من البسيط]:

كَأْتَهُنَّ يَوَاقِيْتُ يُطِيفُ بِهَا زُمْرَدٌ وَسَطُهُ شُدْرٌ مِنَ الذَّهَبِ
فَأَشْرَبَ عَلَى مَنَظَرٍ مُسْتَنْظَرٍ حَسَنٍ مِنْ خَمْرَةٍ مُرَّةٍ كَالْجَمْرِ فِي اللَّهَبِ

يضع الفرس الأساطير فينحو العرب نحوهم، فقول العرب في العنقاء يشبه قول الفرس في «سيمرغ». ومن أساطير الفرس أن مسكن السيمرغ على الشجرة التي تقي كل البذور، وهي في المحيط الواسع على مقربة من شجرة الخلد، تجتمع عليها البذور التي أنتجتها النباتات كلها طول السنة⁽¹⁾.

ولا تزال تنتقل الأسطورة بين العرب، حتى يدخلها الفيروزآبادي في «القاموس المحيط» فيقول: والجزائر الخالدات، ويقال لها جزائر السعادة ست جزائر في البحر المحيط من جهة المغرب، منها يبتدىء المنجمون بأخذ أطوال البلاد، تنبت فيها كل فاكهة شرقية وغربية، وريحان وورد، وكل حب من غير أن يغرس أو يزرع⁽²⁾. ويقرأ القارئ الشاهنامة، وما فيها من أساطير فتوحي إليه بمقارنات ومشابهات بينها وبين الأساطير العربية لا تكاد تحصى. كأسطورة «ازدهاك» وهو روح شريرة في الأساطير الآرية، وفي الألبستاق هو شيطان يمنع ماء السحاب أن ينزل إلى الأرض، وعند الفرس ملك ظالم جبار يتمثل فيه الشر كله.

وتتحول الكلمة في العربية إلى الضحاك، ويزعمون أنه عربي من اليمن ويفتخر به أبو نؤاس في قصيدته التي يفخر فيها بقحطان على نزار فيقول [من المنسرح]:

وكان مِنَّا الضحاك يععبده الـ خابِل والطير في مساربها⁽³⁾

ويقول صاحب القاموس: والضحاك رجل ملك الأرض، وكانت أمه جنية فلحق بالجن، إلخ.

ويتنقل مذهب تناسخ الأرواح من الهند، فينتشر في العراق، ويدعو إليه غلاة الشيعة وبابك الخرمي وأصحابه.

(1) انظر الشاهنامة والتعليق عليها ص 56.

(2) القاموس مادة ج زر.

(3) انظر تعليقات الشاهنامة ص 25 وما بعدها، والخابل الجن ودويانه ص 402.

وهكذا تمتزج في العراق كل الثقافات، وتبادل كل الآراء، وتعرض كل الآداب فيروني الأغاني «أنه كان في مسجد البصرة حلقة قوم من أهل الجدل يتصايحون في المقالات والحجج فيها»⁽¹⁾، وبيجانبيهم حلقة للشعر والأدب وهكذا. وكان الذين يحضرون هذه الحلقات من أجناس مختلفة وديانات مختلفة وآراء مختلفة، وكانوا يتلاقون في المسجد وفي المنازل، وفي قصور الولاة والخلفاء، ويتحاجون ويتجادلون، يخرج الجاحظ صباحاً إلى المسجد لطلب الحديث، ويلتقي بعد بحنين بن إسحاق وسلمويه، ويلقى النصراني واليهودي فيجادلها، ويلقى البدوي العربي فيأخذ عنه. يتقابل أصحاب الديانات فيحكي كل ما ورد في كتبه عن خلق العالم، ويتجادلون في رؤية الله هل تكون أو لا تكون؟ وفي صفات الله هل هي زائفة على الذات أو لا؟ على حين يتجادل الآخرون في أي الأمم خير، ويتعصب هذا للعرب وهذا للعجم، وغير هؤلاء في لغة وفي أدب، ويقارن العلماء بين اللغات المختلفة والآداب المختلفة. فكان من هذا كله حركة عنيفة، لم تدع نوعاً من المذاهب والأديان واللغات والآداب يعيش وحده، بل لم تدع جزءاً من الأجزاء إلا مزجته بأجزاء أخرى حتى صعب على الباحث أن يرد الأشياء إلى أصولها، ولم تكن هذه العملية كعملية مزج الزيت بالماء، يعود كل عنصر ملتئماً مع نوعه مفارقاً لغيره، ولكنه كامتزاج السكر بالماء، أو نفحات الأزهار بالهواء. تمتزج فتبقى أبداً، وتتلاقى فلا تفرق أبداً. وكذلك كانت الثقافات، التقت في هذا العصر فكان أول تلاق، وصارت على توالي العصور أشد تلاقياً، وأكثر امتزاجاً.

وكان للإسلام أثر كبير في هذا الامتزاج، فإن من أسلم من الأمم الأخرى - وأعني الخاصة - يرى أن لا يكمل دينه، ولا يقوى إيمانه إلا إذا قرأ القرآن ودرسه. فكان ذلك يدعو إلى تعلم العربية والتثقف بأدابها، وبذلك يجمع بين ثقافته القومية وثقافته العربية. وفي هذا مزج - على الأقل - لثقافتين، وجمع بين عقليتين. فكثير من الفرس تعربوا، وكثير من الروم والهنود تعربوا، وكثير من الأنباط تعربوا. ومعنى تعربهم أنهم أفسحوا رؤوسهم وألسنتهم لثقافة عربية، تتزوج مع ما نشؤوا فيه وشبوا عليه، وأفسحوا صدورهم للإسلام ليحل محل دين ولدوا عليه، وعاشوا حيناً في شعائره وتقاليده. كل هذا وذاك كان سبباً في التزواج والإنتاج، ومن أجل هذا لا تكاد ترى في هذا العصر ثقافة مدنية أو دينية عاشت وحدها في عزلة عما حولها، بل كان كل مؤثراً متأثراً، وفاعلاً قابلاً، وإن اختلفت - فيما بينها - في مقدار فاعليتها وانفعالها، ونواحي تأثيرها وتأثرها.

(1) الأغاني 12 : 138.

وبعد، فإن نحن أردنا أن نختار من يمثل هذه الثقافات ممتزجة لا نجد خيراً من الجاحظ وابن قتيبة وأبي حنيفة الدينوري. كل واسع الاطلاع، غزير العلم، كثير التأليف، نال حظاً وافراً من نواحي العلوم المختلفة، أولهم: زعيم المتكلمين من المعتزلة، وثانيهم: زعيم أهل السنة، وثالثهم: زعيم علماء النبات. كل أديب وعالم ولغوي ومؤرخ. وعلى الجملة فكانوا هم ثلاثتهم «دائرة معارف» زمنهم، نستطيع إذا ألمنا بكتبهم أن نعرف أي شيء من العلم كان في عصرهم وأي شيء لم يكن. وهم مع هذا كله مختلفون تمام الاختلاف طعماً وذوقاً وروحاً وعقلية ونظراً إلى الحياة، كما سيتضح عند الكلام فيهم. ولسنا نريد أن نتوسع في تاريخ حياتهم. ولا تحليل كل كتبهم. ولا الإحاطة بكل نواحيهم، فذلك ما لا يسعه كتاب كهذا. وإنما نتكلم من الناحية التي قصدنا إليها فحسب. وهي أنهم يمثلون الثقافات ممتزجة. وجداول العلم مجتمعة. ونختار من كتبهم أدلها على ذلك الغرض، وأوقاها لهذا المقصد.

الجاحظ:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنايني، والأرجح أنه كنايني بالولاء. لا كنايني صليبية، ف قريب الجاحظ - وهو يُموت بن المزرع - يقول: «الجاحظ خال أُمي، وكان جد الجاحظ أسود يقال له فزارة، وكان جمالاً لعمرو بن قلع الكنايني»⁽¹⁾، وقد اختلف في تاريخ مولده ولكنهم يكادون يتفقون على تاريخ وفاته وهو 255 هـ وأنه عُمر نحو 96 عاماً فيكون ميلاده حول سنة 159 هـ، ولد بالبصرة وأخذ اللغة والأدب عن أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري. وأخذ النحو عن الأخفش. وأخذ الكلام عن النظم وكان يذهب إلى مِرْبُودِ البصرة يأخذ عن العرب شفاهاً. وأولع بالقراءة فقالوا: (إنه لم يقع بيده كتاب إلا استوفى قراءته كائناً ما كان. وكان يكتري دكاكين الوراقين، ويبيت فيها للنظر. تثقف الثقافة العربية من المِرْبُودِ، ومن علمائها أمثال الأصمعي وأبي زيد. وأنت له الثقافة اليونانية من طريق علماء الكلام ومشافهته لحنين بن إسحاق وسَلْمُويه وأمثالهما. وحذق الثقافة الفارسية من كتب ابن المقفع وأخذ عن أبي عبيدة، وتوسّع في الثقافات كلها بما كان يقرأ من الكتب كلها. ولد في خلافة المهدي، وكان صبيّاً في خلافة الهادي. وأتته خلافة الرشيد وهو شاب، وشاهد الصراع بين الأمين والمأمون، وكان ناضجاً وقت سلطة المعتزلة في عصر المأمون، واتصل

(1) «طبقات الأدباء» 6: 56.

بما كان في أيامه من حركة علمية وفلسفية. في كل ذلك شاهد سلطان الفرس وغلبتهم، وشاهد في أيام المعتصم سطوة الترك، وحلولهم محل الفرس، كما شاهد دولة الواثق وسيره سيرة المعتصم والمأمون في مناصرة الاعتزال، وحضر دولة المتوكل وقد هزم المعتزلة وأبطل دولتهم، ومرت عليه دولة المنتصر والمستعين والمعتزلة وهو يعاني الفالج والنقرس، إلى أن مات في خلافة المهدي بالله. فتاريخ الجاحظ تاريخ قرن كامل، وهو زهرة الدولة العباسية، وقل أن تعلم أحد من أحداثها ما تعلم الجاحظ. أحس بيؤس الفقراء فقد نشأ فقيراً، حتى يحكي من رآه يبيع الخبز والسمك بسبحان، ويخالط العلماء على اختلاف مذاهبهم ومناحيهم. ثم يكون كاتباً وقتاً قصيراً ويتعرف ثقافة الكتاب ودخائلهم، ويتغنى بما ألف، فتكون له ضيعة تنسب إليه، ويقتني مالاً وبيتاً يجرب فيه زرع شجر الأراك، ويعنى بأبوابه حتى يختار لتركيبتها أمهر النجارين، ويقتني من العبيد من سبق أن خدم الملوك⁽¹⁾، ويتصل بالوزراء أمثال محمد بن عبد الملك الزيات، وينتقل في البلاد فيعيش في بغداد زمناً، ويرحل إلى دمشق وأنطاكية. كل هذا أورثه نوعاً من الثقافة قيماً، ليس من نوع ما يؤخذ من الكتب والدفاتر، أورثه معرفة بطبائع الناس وأخلاقهم، وطرق معاشهم وفضائلهم ورذائلهم. وكان الجاحظ على استعداد تام لهذا لنوع من الثقافة فنال منه حظاً وافراً - وكما كان حسن الاستعداد في الأخذ منه، كان كذلك في العطاء، فمن أكبر ما تمتاز به كتبه أنه يأخذ بيدك ليطلعك على الحياة الاجتماعية، ويجعلك تلمسها وتدوقها - على قلة الكتاب الذين يعنون بهذه الناحية - فإذا أنت قرأت «الكامل» أو «أمالى القالي» أو «عيون الأخبار» لم تحس فيه شيئاً من ذلك. ومن أجل هذا كانت كتب الجاحظ أغزر مصدر لدارس الحياة الاجتماعية في عصره.

كَتَبَ الجاحظ في كل موضوع تقريباً من المعلمين إلى بني هاشم، ومن اللصوص إلى الذئاب، ومن الكلام في صفات الله تعالى إلى القيان، ومن القضاة والوُلاة إلى أمهات الأولاد، ومن الإمامة إلى الحُور والهُور. فإن نحن قلنا إن كتبه «دائرة معارف» لزمانه، غير مرتبة على أحرف الهجاء، ولا على أي أساس، كان ذلك صواباً. وللجاحظ أسلوب يمتاز به، ولا ينسب إلا إليه. هو أسلوب الجاحظ، تظهر فيه شخصيته ظهوراً تاماً، حتى نستطيع من غير كثير عناء أن نعرف أي الكتب له وأيها ليست له. هو في تأليفه أنيس محاضر، تحرَّرَ من قيود كثيرة تقيد بها علماء عصره، تحرر من التزام الجِد وثقل الغموض الذي كرهه من

(1) هذه الحقائق مأخوذة من كتابه «الحيوان» في مواضع شتى.

أستاذه الأخص، فهو دائماً يخلط جداً بهزل، وسيغك اللقمة الجافة بكثير من الحلوى، ويجدّ حتى إذا أعدك للبكاء رماك بنادرة تمنع منها في الضحك، ويأخذ بيدك حتى إذا كنت في أصعب موضوع وأعمق قرار قفز بك فجأة إلى السماء، وحدتك حديثاً خفيفاً أنسك جهدك وعناك، قال المسعودي: «ولا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتباً منه...» وكتب الجاحظ مع انحرافه المشهور تجلّو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان، لأنه نظمها أحسن نظم، ووصفها أحسن وصف، وكساها من كلامه أجزل لفظ، وكان إذا تخوف ملل القارئ وسأمة السامع خرج من جد إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة ظريفة⁽¹⁾، كما تحرر من طريقة العلماء في قصر نفسه على الموضوع الذي يتكلم فيه. فالجاحظ لا يؤمن بذلك، وأنت عرضة لأن تجد في كتبه أدق الموضوعات وأجلها في أنفه العناوين وأسخطها. غلبت عليه النزعة الأدبية في كل ما كتب حتى في الحيوان، فهو يتخير خير الألفاظ وأحسن التعبيرات ويفر سريعاً من التحقيق العلمي إلى مناحي الأدب من شعر أو حكمة أو نادرة.

ألف في مواضيع المتكلمين مثل: كتاب «خلق القرآن»، وكتاب «في الرد على المشبهة»، وكتاب «في الرد على النصارى»، وكتاب «الاعتزال»، وكتاب «الإمامة»، إلخ. وكتب في موضوعات سياسية تاريخية ككتاب «العرب والموالي» وكتاب «العرب والمعجم»، و«رسالة في فضائل الأتراك» - بمناسبة دخول الأتراك في جند المعتمد - وكتاب «السودان والبيضان»، وكتاب «الصحراء والهجناء»، إلخ. وألف في الأخلاق التي كان يشعر بها في عصره وطبقات الناس فألف كتاب «البخلاء»، و«السلطان وأخلاق أهله»، وكتاب «الجواري»، و«الحاسد والمحسود»، و«النساء»، و«الإخوان»، و«الحزم والعزم»، و«الأمم والمأمول»، و«الاستبداد والمشاورة في الحروب»، و«القضاء والولاية»، و«غش الصناعات» إلخ.

وألف في النبات كتاب «الزرع والتخل»، وألف في الحيوان كتاب «الأسد والذئب» وكتاب «البغل» وكتاب «الحيوان».

وفي كل هذه الكتب - كما يدل على ذلك ما بين أيدينا منها - مزج العلم بالأدب، ولم يقتصر على ذكر البراهين النظرية، بل استعان بالتاريخ والشعر، وبما يعرف من أحداث، وما جرب هو نفسه من تجاريب، ومزج ما تعلم بما قرأ، بما سمع، بما شاهد، بما جرب. كما مزج الشعر الجاهلي بالشعر الإسلامي، بعلم أرسطو، بطب جالينوس. كما مزج آي القرآن

(1) «مروج الذهب» 2: 344.

الكريم بأحاديث النبي ﷺ برأي الطبيعيين والدهريين، باليهودية والنصرانية، برأي الزردشتيين والمانويين. وفي الحق إن هذا كله مزيج عسر الهضم، لولا ما حظي به من أسلوب سمح فضفاض، ونفس مرحة تقدر كل التقدير النادرة الحلوة، والفكاهة العذبة.

وبعد؛ فخير كتبه التي يظهر فيها هذا الامتزاج واضحاً قوياً كتاب «البيان والتبيين»، وكتاب «الحيوان».

كتاب «البيان والتبيين»:

هو كتاب في الأدب من آخر ما ألف الجاحظ⁽¹⁾. مختارات من الأدب من آية قرآنية أو حديث أو شعر أو حكمة أو خطبة، ممزوجة بما له من آراء في مسائل عدة. ويذكر ياقوت أن الكتاب نسختان «أولة وثانية والثانية أصح وأجود»⁽²⁾، ولست أدري أية النسختين هي التي في أيدينا.

بدأه بالتموذ من العي، وساق الأشعار في ذمه وحكاية موسى ﷺ في طلبه من الله تعالى أن يحل عقدة من لسانه ليفقهوا قوله، وانتقل إلى فصاحة اللسان ونعمتها، والعي وردائه، وعاب التشدق والتعير والتعيب وفصله على العي المتزيد والحصر المتكلف، واستطرد من ذلك إلى فصاحة واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ولثغته في الرء، وأنه كان يقول القمح بدل البر، وجره ذلك إلى الكلام في أن البر أفصح أو القمح، وانتقل منه إلى اختلاف لغات العرب في استعمال الألفاظ، فقبيلة تستعمل غرفة وأخرى عليّة وهكذا، ثم رجع إلى واصل وما كان بينه وبين بشار، وذكر قصائد في مدح المعتزلة، وإذ كان واصل ألثغ، فقد عقب ذلك بالكلام على اللثغة والحروف التي تدخلها اللثغة والتي لا تدخلها، واستطرد من اللثغة إلى عيوب اللسان على العموم من فإفأة وتمتمة، ثم ما يعرض للخطيب من نحنة وسعلة، وربط ذلك بالخطابة والخطباء من القبائل المختلفة، وعدد كثيراً منهم ومن الخطباء الشعراء. وكان لأحد الخطباء الذين ذكروهم في كلامه صفير يخرج من موضع ثناياه فجره ذلك إلى الكلام في الأسنان وعلاقتها بالخطابة، والجدال في أن سقوط الأسنان كلها أقل عيباً للخطيب أو سقوط بعضها، ثم انتقل من

(1) من الأدلة على ذلك أنه لم يشر إليه في ثبت كتبه في أول «الحيوان» مع أن كتاب «الحيوان» من آخر كتبه تأليفاً كما يستفاد من كلامه وأنه ألفه وهو مريض مسن وقد أشار في «البيان والتبيين» إلى كتابه «الحيوان» مما يدل على أنه ألفه بعده 3: 173 و 1: 138.

(2) «معجم الأدباء» 6: 76.

ذلك إلى الكلام في الألفاظ المتنافرة والحروف المتنافرة، وأسلمه ذلك إلى الكلام في اللكنة، وعد قوم من اللكّاء، وبذلك تم الباب الأول. ويطول بنا القول لو سرنا معه في الكتاب كله تنتبج خطاه ونرصد انتقالاته، وحسبنا أن نذكر هذا مثلاً بين الفوضى في تأليفه، ولا تظن أن موضوعاً من هذه الموضوعات التي ذكرنا قد فرغ من الكلام فيه، فسترى في ثنايا الكتاب الرجوع إليه مرة بعد مرة.

بعد ذلك عقد باباً للبيان، وباباً في ذكر ناس من البلغاء والخطباء والأنبياء والفقهاء والأمراء، ممن لا يكاد يسكت مع قلة الخطأ والزلل. ثم فصلاً عرض فيه للبلغة ما هي، وباباً في اللسان، وباباً في الصمت، وأبواباً أخرى في الشعر والخطب، ثم باباً في الأسجاع من الكلام، ثم عاد إلى الخطباء والبلغاء وبيان قبائلهم وأنسابهم، وباباً في أسماء الكهّان، والحكام والخطباء والعلماء من قحطان. وقال في أول الجزء الثاني: إنه أراد أن يرد على الشعبية في طعنهم على خطباء العرب، ولكنه أحب أن يصدر هذا الجزء بكلام من كلام رسول رب العالمين والسلف المتقدمين، والجلّة من التابعين، واسترسل في مختار من الحديث والخطب والحكم والألغاز، وتكلم فيه في اللحن والحمقى والمجانين وكتب وصايا ونوادر لبعض الأعراب، حتى أتم الجزء الثاني، فإذا جاء الجزء الثالث فأوله كتاب العصا في الرد على الشعبية. ثم كتاب في الزهد تكلم فيه على النساك وكلامهم وأخلاقهم ومواعظهم، ثم باب في دعاء الصالحين والسلف المتقدمين، ودعاء الأعراب، ثم مقطعات من نوادر الأعراب وأشعارهم.

وفي كل فصل من فصول الكتاب فوضى لا تضبط، واستطراد لا يحد. والحق أن الجاحظ مسؤول عن الفوضى التي تسود كتب الأدب العربي، فقد جرت على منواله، وخذت حذوه، فالمبرد تلميذه تأثر به في تأليفه، والكتب التي ألقت بعد كعيون الأخبار والعقد المفريد فيها شيء من روح الجاحظ وإن دخلها شيء من الترتيب والتبويب. ذلك أنا نرى أن الكتب التي ألقت في العصر العباسي الأول كانت أساس التأليف، وهي التي حددت نوع القالب الذي يصب فيه العلم، فكتاب سيبويه في النحو حدد الطريقة التي يتبعها النحاة في التأليف، وكل ما عملوا بعده أن أوضحوا أو بسطوا أو اختصروا. وكتب محمد بن الحسن الشيباني حددت طريقة التأليف في الفقه، وكتب المنطق الأولى هي التي سارت عليها كتب المنطق الأخيرة. ولما كان كتاب «البيان والتبيين» أول كتاب ألف في الأدب على هذا النحو كان أثره في الأدب كأثر هؤلاء الذين ذكرنا في علومهم،

وكان الجاحظ مسؤولاً عما فيها من نقص وعيب. وأوضح شيء من آثار الجاحظ في كتب الأدب إذا قورنت بالعلوم الأخرى الفوضى وكثرة المزاج. ومجون يصل إلى الفحش أحياناً، ولسنا نريد أن نحمل الجاحظ كل مسؤولية في هذا فقد تكون طبيعة الأدب نفسها داعية إلى ذلك ولكن مما لا شك فيه أن الجاحظ كبير الأثر، ولو كان قد وضع الأساس غيره لكان قد تشكل الأدب شكلاً آخر.

والذي يهمنا هنا مظهر امتزاج الثقافات في هذا الكتاب والحق إن للثقافة العربية فيه المظهر الأكبر، والسبب في ذلك أن الكتاب كتاب أدب وقد أبنا قبل أن أثر تلك الثقافات في الأدب أقل منها في العلوم، ومع هذا فحفظ الثقافات الأخرى في هذا الكتاب غير قليل، انظر إليه وهو يقارن بين آراء الأمم في تعريف البلاغة فيقول: «قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل والوصل، وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام، وقيل للرومي (الروماني) ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة، وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة»⁽¹⁾. وينقل صحيفة عن الهنود في البلاغة وشروطها⁽²⁾، وينقل عن فتى من النصارى الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يختار جاثليقا⁽³⁾، وينقل أن كسرى أنوشروان قال لبزرجمهر: أي الأشياء خير للمرء العيسى؟ قال: عقل يعيش به، قال: فإن لم يكن له عقل، قال: فإخوان يسترون عليه، قال: فإن لم يكن له إخوان، قال: فمال يتحجب به إلى الناس، قال: فإن لم يكن له مال، قال: فعي صامت، قال: فإن لم يكن ذلك، قال: فموت مريح⁽⁴⁾! وينقل عن المسيح ابن مريم أنه سئل من نجالس؟ قال: من يزيد في علمكم منطق، وتذكركم الله رؤيته، ويرغبكم في الآخرة عمله. ويحكى أن المسيح مر بقوم يبكون فقال: ما لهؤلاء يبكون؟ قالوا: يخافون ذنوبهم، قال: اتركوها يغفر لكم⁽⁵⁾. ويحكى أسطورة الخطباء الذين تكلموا عند الإسكندر لما مات⁽⁶⁾. ويقارن بين مقدرة العرب على الخطابة ومقدرة الفرس والزنج، ويحكى أن للفرس كتاباً في صناعة البلاغة وأن لليونان «منطقاً» يعرف به السقم من الصحة والخطأ من الصواب،

(1) «البيان والتبيين» 1: 75.

(2) البيان والتبيين 1: 79.

(3) البيان والتبيين 1: 96.

(4) البيان والتبيين 1: 158.

(5) البيان والتبيين 1: 251.

(6) البيان والتبيين 1: 255.

وأن للهنود كتباً في الحكم والأسرار من قرأها عرف غور تلك العقول وغرائب تلك الحكم⁽¹⁾. ويرى أن كلام الفرس يصدر عن فكرة وطول روية واجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة، وكلام العرب صادر عن بديهية وارتجال، حتى كأنه إلهام⁽²⁾، ويذكر عادة الرهبان في اتخاذه العصا وعادة الجائليق في اتخاذه القناع والمظلة والعكازة والعصا⁽³⁾. ويحكي مذهب التناسخ الذي أبتأ قبل أنه للهند⁽⁴⁾، وينقل في باب الزهد كلاماً طويلاً لعيسى عليه السلام⁽⁵⁾، ويحكي مواظب لداود عليه السلام⁽⁶⁾، ويحكي عن أردشير أنه قال: «احذروا صولة الكريم إذا جاع واللثيم إذا شبع»⁽⁷⁾ إلخ.

عدا مثل من أمثلة المزج بين الثقافات، فقد رأيت أنه عرض أدب العرب وأدب الفرس، وحكم الهند ونصائح اليهودية والمسيحية. هذا إلى أنه ينقل عن فرس تعربوا ويذكر حكمهم، كسهل بن هارون وابن المقفع والأسواري وهي - ولا شك - وليدة فرس وعرب. لكن بالمقارنة نرى - كما أشرنا - أن للأدب العربي في هذا الكتاب الحظ الأكبر والنصيب الأوفر، لأنه موضوعه. وهناك نواحٍ أخرى للدراسة كتاب «البيان والتبيين»، كبحث أي مثال احتذى في تأليفه، والفكرة التي عرضت له في ترتيبه، ومقدار الثقة به والاعتماد عليه، وشيوخه الذين أخذ عنهم ومصادر الكتاب إلى غير ذلك، ولكن موضع هذا كله البحث الأدبي.

كتاب «الحيوان»:

كذلك هو كتاب ألفه الجاحظ أخيراً بدليل ثبت كتبه التي عددها في صدره، وإن كان ألفه قبل «البيان والتبيين». وقد ذكر في مواضع عدة من الكتاب أنه ألفه لبيان ما في الحيوان من الحجج على حكمة الله العجيبة وقدرته الباهرة، وهذه الناحية من النظر أباها القرآن الكريم في غير موضع ﴿وَأَوْحَيْنَا رَبُّكَ إِلَى النَّفْلِ أَنْ أَنْذِرِ مِنَ الْجِبَالِ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُغَانٍ مِمَّا يَحْمِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾

(1) البيان والتبيين 3: 6، 7.

(2) البيان والتبيين 3: 15.

(3) البيان والتبيين 3: 51.

(4) البيان والتبيين 3: 59.

(5) البيان والتبيين 3: 81 و 92 و 99.

(6) البيان والتبيين 3: 90.

(7) البيان والتبيين 3: 101.

[المحل: 68] ، «وَالَّذِينَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْعَةً وَمَنْفَعًا وَمِنْهَا تَكْتُمُونَ ﴿٥﴾» [المحل: 5] ،
 ﴿إِنَّ إِلَهِكُمْ نَعْتَمُوكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَلَنْ يَسْتَلِيمُوا إِلَيْكُمْ أَلْسِنَتُهُمْ سُبْحَانَ لَا
 يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ صَمْفَكِ الطَّلَابِ وَالطَّلُوبُ مَا فَعَدُوا اللَّهَ حَتَّى كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٦﴾»
 [الحج: 73 - 74] ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾﴾ [الغاشية: 17] . ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَنِيءُ
 أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَوْضَعَهُ فَمَا طَوَّعَهَا ﴿٨﴾﴾ [البقرة: 26] إلى أمثال ذلك، وسميت سور من القرآن
 بأسماء بعض الحيوانات، كسورة البقرة والأنعام والنحل والنمل والفيل. ونسب إلى الإمام
 علي وصفه البديع للطاوس ودلالته على قدرة الله، وإن كنا في شك من صحة نسبتها إليه.
 واتجه المعتزلة في العصر العباسي هذا الاتجاه، وأجاد فيه قبل الجاحظ بشر بن المغيرة،
 أحد زعماء المعتزلة ومما قال في ذلك قصيدتان طويلتان تقع إحداهما في ستين بيتاً والأخرى
 في سبعين، وقد أوردهما الجاحظ في كتابه «الحيوان»⁽¹⁾ وشرحهما شرحاً مطولاً، من إحدى
 القصيدتين قوله [من السريع]:

تَبَارَكَ اللَّهُ وَسُبْحَانَهُ	مَنْ يَبْدِيهِ النَّفْعُ وَالضَّرُّ
مَنْ خَلَقَهُ فِي رِزْقِهِ كُلُّهُمْ	الذَّبِيخُ وَالتَّيْتَلُ وَالغُفْرُ ⁽²⁾
وَسَاكِنُ الْجَوِّ إِذَا مَا عَالَا	فِيهِ وَمَنْ مَسَكْنُهُ الْقَفْرُ
وَالصَّدْعُ الْأَعْمَصُ فِي شَاهِقِ	وَجَابَةُ مَسَكْنُهَا الْوَعْرُ ⁽³⁾
وَالْحَيَّةُ الصَّمَاءُ فِي جُحْرِهَا	وَالثُّشْفَلُ الرَّائِغُ وَالذَّرُّ ⁽⁴⁾
وَهِقْلَةٌ تَسْرَتَاغُ مِنْ ظِلِّهَا	لَهَا عِرَارٌ وَلَهَا زَمْرُ ⁽⁵⁾
تَلَقَّمُ الْمَرْوَةَ عَلَى شَهْوَةٍ	وَحَبُّ شَيْءٍ عِنْدَهَا الْجَمْرُ ⁽⁶⁾
وِظْبِيَّةٌ تَخْضِمُ فِي حَنْظَلِ	وَعَقْرَبٌ يُعْجِبُهَا التَّمْرُ

والقصيدتان على هذا النمط يذكر خصائص الحيوان، ويستخرج منه الحكمة، يعجب من
 جرادة تخرق متن الصفا، ومن خنفس تحيا بالروث ويقتلها الورد [من السريع]:

(1) «الحيوان» 92 وما بعدها.

(2) الذبيخ: ذكر الضبع، والتيتل: شبيه بالوعل، والغفر: ولد الأروية وهي الأنتى من الأوعال.

(3) الصدع: الشاب من الأوعال، والجابية: الأتان الغليظة.

(4) التفل هو الثعلب.

(5) الهقل: الفتى من النعام أو التظيم والهقلة الأنتى منهما.

(6) المرو: حجارة بيض براقه تكون فيها النار وتقدح منها.

وَحِكْمَةٌ يُبْصِرُهَا عَاقِلٌ لَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهَا سِثْرٌ

ثم يعرج في آخر القصيدة على مهاجمة خصومه من أباضية ورافضية وغيرهم، ويعيهم بأن لا تتجع الحكمة فيهم، والقصيدة الأخرى رائية مكسورة على نمطها. وقد أخذ الجاحظ هاتين القصيدتين عن بشر بن المعتمر، وقد عاصره زمناً، ويظهر أنهما أوحتا إليه أن يؤلف كتاباً في الحيوان من هذه الناحية. ولكن الجاحظ لا يصبر على موضوع واحد فإذا تكلم في شيء خرج منه إلى أشياء، كما لا يصبر على الجد، فسرعان ما يخرج منه إلى الهزل. ولذلك صبح الموضوع بصغته الخاصة فاستطرد لا إلى حد، وأخرج الموضوع من عظة واعتبار إلى معلومات واسعة في الحيوان وغير الحيوان، علمية أحياناً وأدبية أحياناً. وكان هزله فيه من أغرب الهزل، فالموضوع جد كل الجد تخشع له النفس، ويدعن له القلب، وتثور له العاطفة الدينية، كما تشعر إذا قرأت الآيات السابقة أو وصف الطاووس أو قصيدتي بشر، ولكن هذا الجلال يضيع تماماً في كتاب «الحيوان»، ويتلون بلون الجاحظ العجيب فيخرج شيئاً آخر غير العظة وغير العبرة، فيه ألوان الحرباء وفيه روايات مختلفة مأساة ومهزلة، وفيه الكلام على الخصيان بجانب فوائد الكتاب، وفي الكلام على الخصيان معلومات قيمة نادرة ربما لا تعثر عليها في كتاب آخر من الناحية التاريخية والاجتماعية، وبجانبها لذع وإحماض وفكاهة ومجون مكشوف، وكل هذا مزج مزجاً غريباً، وهكذا شأنه في كل موضوع.

وقد ذكر الجاحظ نفسه في كتاب «الحيوان» طريقة تأليفه في عدة مواضع فهو يقول: «متى خرج (القارىء) من آي القرآن صار إلى الأثر، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر، ثم يخرج من الخبر إلى الشعر، ومن الشعر إلى نوادر، ومن النوادر إلى حكم عقلية ومقاييس شداد، ثم لا يترك هذا الباب ولعله أن يكون أثقل، والملا ل إليه أسرع حتى يفضي به إلى مرح وفكاهة وإلى سخف وخرافة، ولست أراه سخفاً»⁽¹⁾، ويقول: «إني أوشح هذا الكتاب بنوادر من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث ليخرج قارئه من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل فإني رأيت الأسماع تمل الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة إذا طال ذلك عليها، وإذا كانت الأوائل قد صارت في صغار الكتب هذه السيرة. كان هذا التدبير لما طال وكثر أصلح، وما غايبتنا من ذلك كله إلا أن تستفيدوا خيراً»⁽²⁾. ويأسف لسلكه هذا السبيل، ويعترف بعيبه ولكنه يقول إنه اضطر إلى ذلك اضطراراً فيقول: «وسنذكر قبل ذكرنا

(1) «الحيوان» 1: 46.

(2) الحيوان 3: 2.

لهذا الباب أبواباً من الشعر طريفة، تصلح للمذاكرة وتبعث على النشاط... ولولا سوء ظني بمن يظهر التماس العلم في هذا الزمان ويظهر اصطناع الكتب في هذا الدهر لما احتجت إلى مداراتهم واستمالتهم، وترقيق نفوسهم وتشجيع قلوبهم - مع فوائد هذا الكتاب - إلى هذه الرياضة الطويلة وإلى كثرة هذا الاعتذار، حتى كأن الذي أفيده إياهم أستفيده منهم، وحتى كأن رغبتني في صلاحهم رغبة من رغب في دنياهم⁽¹⁾. ويعترف بأنه عانى في هذه الطريقة أكثر مما يعاني لو كتب كتاباً في موضوع واحد من غير استطراد «ولو كنت تكلفت كتاباً في طوله وعدد ألفاظه ومعانيه، ثم كان من كتب العرّض والجوهر والظّفرة والتوليد والمداخلة والغرائز والنحاز لكان أسهل وأقصر أياماً وأسرع فراغاً، لأنني كنت لا أفرغ فيه إلى تلقّط الأشعار وتتبع الأمثال واستخراج الآي من القرآن والحجج من الرواية، مع تفرق هذه الأمور في الكتب وتباعد ما بين الأشكال، فإن وجدت فيه خللاً من اضطراب لفظ ومن سوء تأليف ومن تقطيع نظام... فلا تنكر بعد أن صورت لك حالي التي ابتدأت عليها كتابي. ولولا ما أرجو من عون الله على إتمامه إذ كنت لم أتمس به إلا إفهامك مواقع الحجج لله وتصاريق تديره والذي أودع أصناف خلقه من أصناف حكمته لما تعرضت لهذه المكروه»⁽²⁾.

ومصادر الكتاب كثيرة فأَي من القرآن أو التوراة أو الإنجيل، وحديث وخبر تلقّاه من الرواة، وشعر عربي كثير، وأمثال مضرّية وكتب عديدة قرأها في فنون شتى، ومحادثة لمن يثق بهم من أطباء تجار وذوي حرف، وتجارب يجربها بنفسه في الحيوان والنبات، وسفر وسماع لمن قد مارس الأسفار وركب البحار، وسكن الصحاري وسلك الوديان، وهذا - من غير شك - يدل على سعة اطلاع قل أن يكون له نظير.

والحق أن عقله كان قوياً قلّ أن يقبل خرافة، بل هو يهزأ بمن يقبلها. ثم هو في كثير من الأحيان يقف على الاعتقاد حتى يجرب ويشك ويدعو إلى الشك حتى تثبت صحة النظرية، ويستغرب القارئ من صحة منطقه وسبقه إلى نظرات في منهج البحث لم تعرف إلا في العصر الحديث، كقوله: «اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها موضع اليقين، والحالات الموجبة لها. وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»⁽³⁾. كما أنه سبق إلى اتجاهات قيمة

(1) الحيوان 5: 51.

(2) «الحيوان» 4: 69.

(3) الحيوان 6: 10.

فيما يسمى الآن سيكولوجية الحيوان، فهو يراقب نداء الديك بالليل ويبحث: هل إذا كان في قرية وحده يصيح أو لا؟ ليعلم هل تصيح الديكة بالتجاوب أو بطبعها، ويراقب الدجاج هل تكثر أفراخها إذا كثر عديدها أو تقل؟ ويلاحظ الكلب ملاحظة دقيقة ليعلم مقدار ذكائه ووجوه تنبهه والفروق الدقيقة بين أصنافها إلى كثير من أمثال ذلك.

وبعد، فمظهر امتزاج الثقافات المختلفة في «الحيوان» أبين منها في «البيان والتبيين»، وذلك يرجع إلى موضوعه وإلى مسلكه في تأليفه، وإلى علاقاته المتشعبة بأولي العلم والصناعات والطبقات من كل نوع.

من أهم العناصر التي اعتمد عليها في كتابه هذا كتب أرسطو، وقد عُرف عن أرسطو أنه أُلّف في موضوعات عديدة في حياة الحيوان، وكان مشغولاً بهذا العلم ودراسته، حتى أحصى المتأخرون ما كان يعرفه أرسطو من أنواع الحيوان، فوجدوه نحواً من خمسمائة نوع. ومع أنه لم يرتبها الترتيب العصري فقد كان له فضل السبق في وضع هذا العلم الذي لم يكن مؤسساً من قبله. وقد وصلت هذه الكتب إلى العرب، ونقلت إلى العربية فيما نقل، فيقول ابن النديم: «إن كتاب «الحيوان» لأرسطو تسع عشرة مقالة نقله ابن البطريق... ولنيقولاوس اختصار لهذا الكتاب... وقد ابتدأ أبو علي بن زرعة بنقله إلى العربي وتصحيحه»⁽¹⁾.

ولكن يظهر أن العرب في هذا الكتاب - كما هو الشأن في غيره - لم يميزوا بدقة بين ما هو لأرسطو حقاً وما ليس له - على كل حال وقع الكتاب في يد الجاحظ وقراه، وكان مصدراً كبيراً من مصادره. وإذا نقل منه فكثيراً ما يسمي أرسطو «صاحب المنطق» وقد يصرح باسمه، وقد نقل عنه في هذا الكتاب عشرات المرات - وكان موقف الجاحظ تُجاه أرسطو موقفاً بديعاً، فلم يُضَبّ أمامه بشلّل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان ابن سينا وغيره من فلاسفة الشرق والغرب، وإنما وضعه في المخبر يمتحنه ويجربه، فقد نقل عن أرسطو أن إناث العصافير أطول أعماراً، وأن ذكورها لا تعيش إلا سنة⁽²⁾. وانتقده بأنه لم يأت بدليل على ذلك، وكيف يستطيع أن يأتي بدليل جازم والعصافير قد تكون في المزارع، والميازب مملوءة بها وبييضها وفراخها، والناس القريبون منها لم يروا عصفوراً قط ميتاً، ولو قال أرسطو وأمثاله بذلك على جهة التقريب والظن لم يلزمهم أحد من العلماء «والأمور المقرّبة غير

(1) «فهرست ابن النديم» 351.

(2) الحيوان 5: 67.

الأمر الموجبة، فينبغي أن يعرفوا فضل ما بين الواجب والمقرب، وفرق ما بين الدليل وشبه الدليل⁽¹⁾، ويقول: «وقال صاحب المنطق: ويكون بالبلدة التي تسمى باليونانية «طبقون» حية صغيرة شديدة اللدغ إلا أن تعالج بحجر يخرج من بعض قبور قدماء الملوك - قال الجاحظ - ولم أفهم هذا ولم كان ذلك؟»⁽²⁾.

وأحياناً يقارن بين قول أرسطو في الموضوع وما ورد فيه من شعر جاهلي أو إسلامي، ويفاضل بينهما ويحكم عقله وتارة ينصر أرسطو وتارة ينصر العرب. وتارة يكذبها معاً، فيقول: زعم صاحب المنطق أن قد ظهرت حية لها رأسان فسألت أعرابياً عن ذلك فزعم أن ذلك حق، فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السعي فلا تسعى ولكنها تسعى إلى حاجتها بالتقلب كما يتقلب الصبيان على الرمل، وأما الأكل فإنها تتعشى بضم وتتغذى بضم، وأما العض فإنها تعض برأسها معاً - فإذا به أكذب البرية!⁽³⁾. ومثل ذلك في الكتاب كثير، فهو يعرض لما عرف عن اليونان وما ورد في الموضوع من شعر العرب وقصصهم وأساطيرهم، وما عرف عن الأمم الأخرى، ويمزج كل ذلك مزجاً تاماً، ويعرضه بأسلوبه الجذاب ومبالغته المألوفة.

ولا يظن ظان أن الكتاب - وقد سمي الحيوان - قد اقتصر على الكلام في الحيوان بل لا نبعد إذا نحن قلنا: إن ما فيه عن الحيوان أقل مما فيه عن غيره. فقد استغرق الجزء الأول والثاني من الكتاب الكلام في الكلب والديك والمفاضلة بينهما، واحتجاج صاحب الكلب للكلب والديك للديك، ويستوفي كل ما قيل في ذلك من آية أو حديث أو شعر أو قول لصاحب المنطق أو قصة أو أسطورة، كاتخاذ الجن الكلاب مأوى لها والكلب واعتقاد العرب أن دم الأشرف يشفي منه إلخ، ولكنه في كل ذلك يخرج عن الكلب والديك إلى موضوعات لا تخطر على البال، فتراه في أثناء ذلك يتكلم في الإمامة والشيعة والشعر وأثره في القبيلة يرفعها ويضعها، إلخ.

اتصل الجاحظ باليونان من كتبهم ومن طريق المتكلمين، فعرف أرسطو كما بينا ونقل عن أقليمون صاحب الفراسة في الكلام في الحمام⁽⁴⁾، ونقل عن جالينوس فيما يصلح له لحم

(1) الحيوان 5: 71.

(2) الحيوان 4: 76.

(3) الحيوان 4: 52.

(4) الحيوان 3: 83 و 87.

الضب⁽¹⁾، وفي معارف البهائم والطير⁽²⁾، ويذكر أن كتب المنطق وكتب إقليدس لا يفهمها العربي البليغ⁽³⁾، ويظهر أن ثقافته اليونانية اتسعت بمجالسته لكثير من المثقفين بها، فقد كان يتحدث إلى سلمويه وابن ماسويه⁽⁴⁾ وإلى حنين بن إسحاق⁽⁵⁾ وإلى شمتون الطيب⁽⁶⁾، واتصل بالفرس وعرف الكثير عنهم، فينقل عن ابن المقفع ويتكلم في أساطيرهم ويعقد كلاماً طويلاً يذكر فيه نيرانهم، ويحكي عن المانوية والزنادقة وكتبهم وعباداتهم، ويحكي عن اليهود والنصارى، ويذكر شياً أثارها بعضهم حول آيات من القرآن الكريم مثل آيات الشهب ويرد عليهم.

وعلى الجملة فكتاب «الحيوان» معرض لكل الثقافات، عربية ويونانية وفارسية وهندية، معرض للثقافات الدينية من مانوية وزردشتية ودهرية ويهودية ونصرانية وإسلام، ولو ذكرنا ما قاله في كل ثقافة ورددناه إلى أصله لاستغرق منا كتاباً كاملاً، فلنكتف بهذا القدر للدلالة على ما نقول. ونختم قولنا بالشروط التي يشترطها الجاحظ لمن تكون له الرياسة في العلم، وقد حققها هو في نفسه، فقد رأى أن العالم من يحسن من كلام الدين بقدر ما يحسن من كلام الفلسفة، والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال⁽⁷⁾.



وبجانب الجاحظ عالمان آخران يمثلان معه كل معارف العصر، كما يمثلون أنواعاً مختلفة الطعوم والألوان من الامتزاجات بين الثقافات، أحدهما ابن قتيبة الدينوري، والآخر أبو حنيفة الدينوري.

ابن قتيبة:

فأما ابن قتيبة فهو أبو محمد عبد الله بن مسلم، أصله فارسي من مرو، وترى في بغداد

-
- (1) الحيوان 6: 17.
 - (2) الحيوان 7: 10.
 - (3) الحيوان 1: 45.
 - (4) الحيوان 1: 117.
 - (5) الحيوان 5: 108.
 - (6) الحيوان 3: 2.
 - (7) الحيوان 2: 48.

وتولى القضاء بدینور فنسب إليها، ثم كان معلماً ببغداد وعاش من سنة 213 هـ إلى سنة 276 هـ فهو قد عاصر الجاحظ جزءاً طويلاً من عمره وكان يكرهه كما يدل على ذلك نقده للجاحظ الذي أورده في كتابه «تأويل مختلف الحديث» فقد اتهمه بأنه يذكر حجج النصارى على المسلمين بأقوى مما يذكر الرد عليهم، وبأن كتبه ملئت بالمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشراب النيذ وأنه يستهزئ بالحديث كذكرة كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود، وأنه كان أبيض فسوده المشركون وقد كان يجب أن يبيّضه المسلمون حين أسلموا!، وأنه كذاب يضع الحديث وينصر الباطل⁽¹⁾؛ والظاهر أن سبب النزاع اختلاف الطبيعتين واختلاف المذهبين، فالجاحظ مزاح خفيف الروح مهذار واسع العقل متصرف، وابن قتيبة جدّ، قاض، عليه وقار القضاء يمزح أحياناً لكن ليس له خفة روح الجاحظ، ثم الجاحظ معتزلي من المتكلمين وابن قتيبة من أهل السنة - كما يحكي ابن تيمية - والنزاع بين الطائفتين شديد طويل. وشخصية الجاحظ في كتبه أقوى، فهو لا يخرج ما علم إلا مهضوماً، قد أسبغ عليه من نفسه ومن لسانه. وابن قتيبة واسع الاطلاع في غير شخصية قوية - كما يظهر لي - يعرف كثيراً ويجمع كثيراً ويؤلف كثيراً، وقد يكون في ذلك قريباً من الجاحظ، وكل ما وصلنا من تأليفه يدلنا على أنه عالم أديب، اتصل بنواح كثيرة من العلم من لغة ونحو وأدب وشعر وحديث وفقه وتاريخ ومذاهب دينية، ولكنه يفهم من التأليف أن يجمع، ويجمع عن سعة اطلاع، ويختار ما يجمع، من غير أن يظهر نفسه فيما يجمع. فإذا حاول أن يبدي شخصيته اضطرب كالذي كان في كلامه في الشعوبية، ينقض في موضع ما أبرمه في آخر، كما لاحظ ذلك صاحب «العقد الفريد»، وميزة أخرى يمتاز بها الجاحظ، وهي أنه في جميع ما يكتب يمس الحياة الاجتماعية في عصره ويتغلغل في ثناياها، ولا يستحي أن يضرب مثلاً ما عبداً فما فوقه، يحدث عن النجار والحوّاء وراعي الغنم، ويستخرج منهم علماً أو تجربة ويحكىها ويعلق عليها، أما ابن قتيبة فليس له شيء من هذه الناحية، لأن هذا الباب لا ينجح إلا في يد قوية كيد الجاحظ ولو تعرض لها ابن قتيبة لفشل.

على كل حال علم ابن قتيبة كثير، وتأليفه غزيرة ومتعدد النواحي⁽²⁾، ولكن ما يهمنا هنا هو مظهر الثقافات المختلفة في كتبه، ولعل أدلها على ذلك كتاب «عيون الأخبار».

(1) الحيوان ص 72.

(2) انظر ترجمته وكتبه في مقدمة كتاب «الميسر والقداح» ومقدمة الجزء الرابع من «عيون الأخبار».

كتاب في المختار من الأدب، قسمه إلى عشرة كتب كل كتاب كَبَابٍ: كتاب «السلطان»، و «الحرب والسودد والطبائع»، و «الأخلاق الممنومة»، و «العلم والبيان والزهد»، و «الإخوان»، و «الحوائج»، و «الطعام»، و «النساء».

وقد تبع الجاحظ في الإتيان بما يضحك خوف الملل، فقال: «ولم آخله مع ذلك من نادرة طريفة، وفضنة لطيفة، وكلمة معجبة وأخرى مضحكة... لأروح بذلك عن القارئ من كد الجهد وإتاعاب الحق، فإن الأذن مجاجة وللنفس حمضة»⁽¹⁾، ولكنه يحسن أنه سينتقد على ذلك من وسطه المتمزمت فيعتذر بأنه مما يترخص فيه. كذلك يعتذر عن أن الكتاب لم يكن في القرآن ولا في السنة ولا شرائع الدين وعلم الحلال والحرام، بأنه دال على معالي الأمور ومرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة ناه عن التبيح، فالشعور الديني والخلفي متملك له مسير له في تأليفه، فهو إن تكلم في الدنيا وشؤونها فقد أودع فيه طرفاً من محاسن كلام الزهاد في الدنيا، وذكر فجائعها وزوالها وانتقالها حتى يستوجب بذلك الأجر، بل رضي من الغنيمة بالسلامة؛ وسأل الله أن يمحو ببعض بعضاً، ويقفر بخير شراً، ويجد هزلاً.

والحق أنه نقل التأليف في الأدب نقلة جديدة من حيث الترتيب وقلة الاستطراد وتعمد ذلك في كتابه وفخر به فقال: «وقرنت الباب بشكله، والخبر بمثله، والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها وعلى الدارس حفظها»⁽²⁾، ويذكر أنه وضع كتاب «الطبائع والأخلاق» بعد كتاب «السودد» لأنه مقارب له، وقد التزم ذلك فقل أن يخرج عن موضوعه في غير مشاكلة وتقارب، فهو بذلك - من حيث منهج التأليف - أرقى من «البيان والتبيين» و «الكامل».

وقد تعرض في أول الكتاب لمصادره فقال: إنه تلقط ما فيه عمن فوّه في السن والمعرفة، وعن جلسائه وإخوانه، ومن كتب الأعاجم وسيرهم، وبلاغات الكتاب في فصول من كتبهم، ولم يستنكف أن يأخذ عن الحديث سناً لحداثته، ولا عن الصغير قدراً لخساسته، ولا عن الأمة الوكّعاء لجهلها فضلاً عن غيرها، ولم يتحرج أن يأخذ العلم عن غير مسلم، فلن يزري بالحق أن تسمعه من المشركين، ولا بالصيحة أن تستنبت من الكاشحين.

وإذا كان الكتاب أكثر ترتيباً كان مزج الثقافات فيه أكثر وضوحاً، فكما كان يضم الشيء إلى مثيله كان يضم ثقافة أمة في شيء خاص إلى ثقافة الأمة الأخرى فيه. فهو إذا ذكر السودد

(1) عيون الأخبار 1: ل.

(2) عيون الأخبار 1: ي.

عن العرب ذكر السؤدد عن العجم، فهو يذكر السؤدد في نظر الأحنف بن قيس وغيره من سادات العرب، وينقل عن كتاب للهند في السؤدد. ويذكر رأي بعض العرب في أسباب السرور فيقول: قال قتيبة بن مسلم لحصين بن المنذر: ما السرور؟ قال: امرأة حسناء، ودار قوراء، وفرس مرتبط بالفناء.

وقيل لعبد الملك بن الأهم: ما السرور؟ فقال: رفع الأولياء، وحط الأعداء، وطول البقاء مع القدرة والتماء. ثم ينقل رأي الفضل بن سهل الفارسي في السرور إذ يقول: توقيع جائز، وأمر نافذ. ورأي أبي نواس - نصف الفارسي - إذ يقول [من مجزوء الرمل]:

إِنَّمَا الْعَيْشُ سَمَاعٌ وَمُذَامٌ وَزِيَادٌ
فَلِذَا فَاتَكَ هَذَا فَعَلَى الْعَيْشِ السَّلَامُ

وينقل عن المسيح عليه السلام قوله لأصحابه: «إذا اتخذكم الناس رؤوساً فكونوا أذناً». ثم ينقل عن كتب العجم «علامة الأحرار أن يُلقوا ما يُحبون ويحرموا، أحب إليهم أن يُلقوا بما يكرهون ويُعظّون». ثم ينقل عن أردشير وعن ابن المقفع في «كلیلة ودمنة»، وعن أنوشروان وعن استشهاد جعفر اليرمكي بفعل أبريز ويقول: «أعلمت أن ناووس أبريز أمدح لأبريز من شعر زهير لآل سنان؟»⁽¹⁾ وهكذا فهو يتعرض للعرب والعجم والهند ويعرض آراءهم وأقوالهم بأنظم مما يفعل الجاحظ.

كذلك يمثل كتابه ما ذهبنا إليه قبل «من مناطق النفوذ» فنحن إذا استعرضنا - في «هيون الأخبار» - كتاب «السلطان» وسيرته والمشاورة رأيناه يكثر النقل عن الفرس والهند، مما يدل على أن الأدب العربي في هذا الباب أكثر تأثره بهاتين الأمتين. ونراه في باب القضاء والأحكام والشهادات والظلم قلّ أن ينقل عنهما، إنما ينقل عن العرب وأحكام الإسلام، وإذا تكلم في الزهد فيكاد يكون الفصل الأول كله نقلًا عن اليهودية والنصرانية. وفي باب الطعام عقد فصلاً للمياه والأشربة نقل فيه عن الأطباء وعن «الفلاحة النبطية» وعن ابن ماسويه، وعقد فصلاً للحمّان وما شاكلها ومضار الأطعمة ومنافعها والنباتات وخصائصها وسائر الجاحظ فكتب فصلاً عن الحيوان ونقل عن أرسطو وغيره. والثقافة اليونانية في كل هذه الفصول غالبية شائعة.

ثم هو رجل ديني من رؤساء أهل السنة، فكان لذلك مثقفاً ثقافة دينية واسعة، ولم تقتصر ثقافته على الإسلام، بل قرأ التوراة والإنجيل وأكثر النقل منهما، فهو ينقل كثيراً عن

(1) قال ذلك لما رأى الأصمعي يعطي الكثير ويعيش عيش سوء.

وهب بن منبّه وعن التوراة والإنجيل، ويقول: قرأت في التوراة وقرأت في الإنجيل، وينقل دعاء للمسيح ودعاء لداود ودعاء ليوסף عليه السلام، وينقل أخباراً عن الرهبان كما ينقل أحاديث عن رسول الله والصحابة والتابعين والزهادين من المسلمين.

وعلى الجملة، فثقافة ابن قتيبة واسعة كل السعة، ومظهر امتزاج الثقافات فيه - مدنية كانت أو دينية - مظهر جلّي واضح.

أبو حنيفة الدينوري:

ثالث ثلاثة ثقافاً علمية وأدبية واسعة وليس بأقلهم، وإن كان حظه من الشهرة في عصورنا الأخيرة دونهم، هو أحمد بن داود بن وند، ولد بدينور، ولم يعلم تاريخ ولادته وإن كان يرجح أنها في العشرين الأولى من القرن الثالث الهجري⁽¹⁾ وأخذ النحو عن ابن السكيت وأبيه في الكوفة، وفي سنة 235 هـ كان في أصفهان يرصد الكواكب ويضع نتائج رصده، ومات على الراجح نحو سنة 282 هـ. كانت معارفه واسعة في نواحٍ مختلفة، في التاريخ - وقد وصل إلينا منه كتاب «الأخبار الطوال» وفيه معلومات عن علاقة العرب بالفرس قد لا نجدتها في غيره. وكان - كما يقول ياقوت - نحوياً، لغوياً، مهندساً، منجماً، حاسباً، راوية، ثقة فيما يرويه ويحكاه.

كان يقرن بالجاحظ في بلاغته، ويختلف الناس أيهما أبلغ، ويتحاكمون إلى أبي سعيد السيرافي فيقول: «أبو حنيفة أكثر ندارة وأبو عثمان (الجاحظ) أكثر حلاوة، ومعاني أبي عثمان لا تطفئ بالنفس، سهلة في السمع، ولفظ أبي حنيفة أعذب وأعرب وأدخل في أساليب العرب»⁽²⁾. ويعدّه أبو حيان التوحيدى أحد ثلاثة لو اجتمع الثقلان على تقيظهم ومدحهم ونشر فضائلهم - في أخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم - ما بلغوا آخر ما يستحقه كل منهم: الجاحظ وأبو حنيفة، وأبو زيد البلخي، ويصفه بأنه من نوادر الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب، له في كل فن ساق وقدم، ورواء وحكم.

ويظهر أن ثقافته اليونانية والهندية كانت أوسع منها في صاحبيه الجاحظ وابن قتيبة، وعلمه الرياضي يكمل نقصهما. يدل على ذلك تأليفه في الفلك والحساب والجبر والمقابلة ونوادر الجبر والقبلة والزوال والكسوف والبحث في حساب الهند.

(1) انظر ترجمته في «دائرة المعارف الإسلامية» و «معجم الأدباء» و «بغية الوعاة» و «خزانة الأدب».

(2) «معجم الأدباء» 1: 124.

اشتهر بالكتابة في النبات، وربما كان كتابه فيه أظهر شيء في المزج، ومع الأسف لم يصلنا كتابه هذا ولكن نقل منه الكثير في المخصص لابن سيده، وفي مفردات ابن البيطار، ولم يقتصر فيه على نباتات العرب، بل ذكر نباتات تبت في الأقطار الأخرى، وجمع بين ما روى لغويو العرب في النبات وما كتب عنه في الأمم الأخرى، واستعان ببلاغته على حسن وصفه فهو يقول - مثلاً - الحَزَامِي: «عُشْبَةٌ طَوِيلَةُ الْعِيدَانِ، صَغِيرَةُ الْوَرَقِ، حَمْرَاءُ الزَّهْرَةِ طَيِّبَةُ الرِّيحِ، لَهَا نَوْرٌ كَنُورِ الْبَنْفَسَجِ»، وهو كما ترى وصف دقيق، ويقول: «ويقال للموضع الذي يجعل فيه الزرع إذا حصد الأندر والبيدر والميرتد والنجوخان والمسطح وهو سوادي عُرَبٍ وَالْعَجْرِيُّ وجمعه العُجْرُنُ وَالْأَجْرِينَةُ»، فتراه يدخل كلمات عزبت. ويقول: «وإذا تناوب أهل الجوخان، فاجتمعوا مرة عند هذا ومرة عند هذا وتعاونوا على الدِّيَّاسِ فَإِنَّ أَهْلَ الْيَمَنِ يَسْمُونُ ذَلِكَ الْقَاهُ، وَنُوبَةَ كُلِّ وَاحِدٍ قَاهُهُ، وَذَلِكَ كَالطَّاعَةِ لَهُ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُ تَنَاوَبَ قَدْ أَلْزَمُوهُ أَنْفُسَهُمْ، فَهُوَ وَاجِبٌ لِبَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ»، فتراه يعرف العادات المختلفة في البقاع، ويصف الشعرير في أماكنه المختلفة، فالشعير العربي والشعير العراقي والشعير الحبشي. ويصف نباتات لها أسماء غير عربية كالكُثْبِرَةُ وَالْكِرَاوِيَا ويقول الكُثُونُ ليس من نبات بلاد العرب، وهكذا كان ذا نظر واسع وخبرة دقيقة في النباتات عربية وغير عربية، وكان أساساً من أسس اللغة أمدها في النبات وما إليه بألفاظ جديدة، وحدد ألفاظها القديمة.

كذلك له كتاب في الأنواء، إلا أنه قصره على ما كان للعرب من العلم بها، كما يدل على ذلك الجزء الذي نقله عنه ابن سيده في المخصص⁽¹⁾.

ولعلك ترى معي بعد أن هذا العصر كان بوتقة صهرت فيها عناصر الثقافات المختلفة، أو مصباً لجداول متعددة المجرى مختلفة المنابع، وأن العلماء كانوا مظاهر تختلف باختلاف مصادرها، «فما أشبه حجل الجبال بألوان صخورها»، «وعلى أعراقها تجري الجياد»، وأنهم كلهم كانوا يجرون في عنان⁽²⁾ فأورثونا ثروة علمية وأدبية متعددة النواحي، نصفها في الباب التالي إن شاء الله.

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني من ضحى الإسلام

وفيه بابان: باب في وصف الحركة العلمية، وآخر في المذاهب الدينية

(1) جزء 9 ص 10 وما بعدها.

(2) العنان: الشوط.

الفهرس

الباب الأول


الحياة الاجتماعية في العصر العباسي الأول

- 18..... الفصل الأول: سكان المملكة الإسلامية في هذا العصر
- 28..... الفصل الثاني: الصراع بين العرب والموالي
- 53..... الفصل الثالث: الشُّعوبِيَّة
- 76..... الفصل الرابع: الرقيق وأثره في الثقافة
- 93..... الفصل الخامس: حياة اللهو وحياة الجد
- 122..... الفصل السادس: حياة الزندقة وحياة الإيمان

الباب الثاني

الثقافات في ذلك العصر

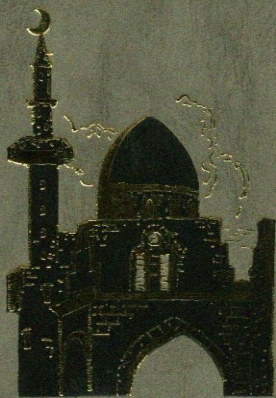
- 145..... الفصل الأول: الثقافة الفارسية
- 194..... الفصل الثاني: الثقافة الهندية
- 214..... الفصل الثالث: الثقافة اليونانية الرومانية
- 242..... الفصل الرابع: الثقافة العربية
- 268..... الفصل الخامس: الثقافات الدينية اليهودية والنصرانية والإسلام
- 308..... الفصل السادس: امتزاج الثقافات

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثالث

ضحى الإسلام (2)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةُ
الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثالث

ضحى الإسلام (2)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: موسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: ضحى الإسلام (2)

المؤلف: أحمد أمين

قياس الكتاب: 28 × 20

عدد الصفحات: 296

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوبليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إلكتروني: www.nobilis_international@hotmail.com E.MAIL:

لطبعة الأولى: 2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

ليس لي من قول أزيده على ما ذكرت في مقدمة الجزء الأول، إلا أن أعود فأكرر معذرتي إلى القراء، فقد وعدتهم أن يشمل الجزء الثاني سائر النواحي العقلية لعصر «ضحى الإسلام» فيستوفي الكلام في الحركة العلمية، والمذاهب الدينية.

فلما أخذت في درس العلوم ونشأتها وتكوّنها وتطورها، رأيت أن لا بد من الكلام في الحركة العلمية إجمالاً أعرض فيه للبحث في قوانين تطور العقل البشري والعلم الإنساني وتطبيقهما على العقل والعلم الإسلاميين، والبحث في معاهد العلم في ذلك العصر ومناهجه، وحرية الرأي فيه، وما إلى ذلك، ليكن مقدمة لدراسة العلوم تفصيلاً؛ ولما وصلت إلى تاريخ كل علم رأيت أن أتبع خطواته من أولها، وأرصد مراحلها التي اجتازتها، وأقف عند كل إمام من أئمة كان له أثر بيّن فيه، وأوازن بين المراحل التي اجتازها العلوم بعضها ببعض، لأتبين إلى أي حد اتفقت وإلى أي حد اختلفت، فاتسع مجال القول وتعددت مذاهبه، وإذا بي أمام جزء خاص في نشأة العلوم، مع ما بذلت من جهد في الإيجاز والضبط.

وسيتلوه إن شاء الله الجزء الثالث في العقائد والمذاهب الدينية.

وقد خطر لي أثناء البحث أن يكون هناك جزء رابع في «ضحى الإسلام في الأندلس» أصف فيه ما كان لها من حياة عقلية في عصرها الأول.

أعاننا الله على إكماله، ووقفنا للحق والصواب.

الباب الثالث

الحركة العلمية في العصر العباسي الأول

الفصل الأول

وصف الحركة العلمية إجمالاً

أول ما نلاحظه أن الأمة الإسلامية في هذا العصر خطت خطوة جديدة في حياتها العقلية، وحركاتها العلمية، وكان هذا نتيجة لازمة لكل ما أحاط بها من بيئة طبيعية واجتماعية.

ذلك بأن تاريخ الفكر في الأمم المختلفة يكاد يسلك سبيلاً واحدة، ويتدرج في درجات معينة، كل درجة منها تسلم إلى التي تليها متى تهيأت الظروف وتوافرت العوامل، وليس سيرها من قبيل طيف الخيال أو حلم النائم، ينتقل حيثما اتفق، ولا يخضع في حركاته لقانون ولا نظام.

وقد جدّ كثير - من الباحثين - في دراسة العقل البشري وتعرف قوانينه، وعرضوا للأمم المختلفة يرقبون ما طرأ على أفكارها من تغير، ويرصدون الأسباب التي دعت إليه، ثم يقارنون بين الأمم ليتبينوا كيف اتحدت الأسباب وتوحدت الخطوات فاتحدت النتائج، واستخلصوا من كل ذلك قوانين عامة، وإن كان بعضها لا يزال مجال البحث واختلاف النظر.

أرادوا ببحثهم أن يُخضعوا الحياة الفكرية في الأمم لمثل ما خضعت له مواد الطبيعة، فقد استكشفوا قوانين الجاذبية والمغناطيسية وحركات الأجسام والضوء وما إلى ذلك، ورأوا أن الأعضاء ووظائفها خاضعة كذلك لقوانين طبيعية، فالعين كالمنظار في عدساتها وانكسار الأضواء عليها، والأذن تقوم في تأدية وظيفتها على خصائص الصوت وقوانينه وهكذا، وكذلك الشأن في الجماعات وما يحيط بها، فللمصحاء وخصائصها أثر قوي في قبائلها، وللسهل الخصيب أثر كبير في حياة أهله - ومثل ذلك يقال في النظم الاجتماعية، فليس نوع الحكومات التي تحكم الشعوب إلا نتيجة طبيعية لحالة الشعب وما يحيط به، ولتاريخه وما كان فيه من أحداث - كذلك تطوره الفكري يمكن إخضاعه لقوانين طبيعية، وإن كان ذلك شاقاً عسيراً، فهو يتطلب معرفة دقيقة بتاريخ الأمم، وما طرأ عليه من تغيرات، والتغلغل في أعماق التاريخ لمعرفة العوامل التي تعمل في تدرج الأمم واختلاف عقلياتها - أضف إلى ذلك أن هناك عاملاً قوياً في الإنسان ليس في غيره من مواد الطبيعة وهي «الإرادة الحرة» فيخيل

إليه أنه فوق القوانين بإرادته، وأنه يستطيع أن يعمل في اللحظة الواحدة الشيء وآلا يعمله، وأن يتحدى علماء الاجتماع الذين يتنبؤون بحدوث حادث بناء على قوانينهم فيعمل غيره؛ ولكن علماء الاجتماع مع تقويمهم هذا العامل يقللون من أهمية حرية الإرادة ويرون أنها في اختيارها الظاهري خاضعة لقوانين لا تستطيع الخروج عنها، وأن اختلاف الجو وعوامل المدنية تعمل في الإرادة والعقلية عملها في اختلاف الوجوه والألوان.

قد تختلف الأقوام بعض الاختلاف في تاريخ حياتهم العقلية تبعاً لعوامل كثيرة أهمها العوامل الاقتصادية: من قوم يعيشون على الصيد، وآخرين على زرع الأرض، وهكذا، فيختلف - بناء على ذلك - كيفية تدرجهم في الرقي، ولكن - على الرغم من ذلك - فالقوانين العامة لمراحل الرقي العقلي واحدة وإن اختلفت الجزئيات، فمن الحق أن الأمم تعيش في بيئات طبيعية مختلفة، وأن هذه البيئات قد تعجل بتقدم القوم في سبيل الرقي العقلي وقد تؤخر سيرهم، ولكن اتجاه الطريق واحد على كل حال - هذه البيئات المختلفة قد تلون الحياة العقلية ببعض ألوان فرعية خاصة، ولكن الألوان الأصلية واحدة، ومثل الأقطار العقلية في الأمم مثل حياة الأفراد، فالإنسان ينشأ طفلاً فيافعاً فشاباً فكهنلاً فشيخاً، ويمر الأفراد بهذه المراحل وإن اختلفوا - فيما بينهم - في بعض التفاصيل من ألوان وعادات وطباع وأخلاق.

وقد اتجه بعض الباحثين المحدثين في نشوء العقل البشري إلى ربط المظاهر العقلية وتطورها بالحياة الاقتصادية، ورأوا أن تطور العقل تابع للتطور الاقتصادي، وأن ما يطرأ على الأمة من تغير في العادات والأخلاق والحياة العلمية والفنية والفلسفية ليس إلا نتيجة طبيعية لما طرأ عليها من تغير اقتصادي، مثال ذلك أن نظام رأس المال الاقتصادي نشأ عنه تقدم المخترعات من سلك حديدية وأمثالها، فكان لذلك كله أثر في الثقافة لا يقدر - وبناء على ذلك قسموا العصور التي مر بها الإنسان إلى أقسام اقتصادية وأبانوا خصائص كل عصر من الناحية العقلية، وليس يعنينا هنا بسط هذا الرأي ومناقشته وبيان أن الحالة الاقتصادية ليست إلا عاملاً من العوامل في الثقافة وليست كل شيء⁽¹⁾.

على كل حال - جدّ الباحثون في العصور الحديثة في استخراج قوانين طبيعية لسير العقل البشري في الأمم، وذهب بعضهم⁽²⁾ إلى تطبيق رقي العقل وخطواته التي يخطوها الفرد على رقي العقل في الأمم، فكما أن الفرد يبدأ بحالة عقلية تناسب طفولته ثم يتدرج في الرقي

F. Muller-Lyer. The History of Social Development.

(1)

J.W. Draper History of the intellectual Development of Europe.

(2)

تبعاً لسنّته ونضجه كذلك الأمة، والأمم جميعاً تمر بهذه الأطوار وإن اختلفت زبناً وعجلة، وذكروا أن الأطوار التي تمر بها الأمم خمسة:

1 - عصر سرعة التصديق واعتناق الخرافات والأوهام.

2 - عصر الشك والتحري.

3 - عصر العقيدة والإيمان.

4 - عصر العقل.

5 - عصر الهرم والشيخوخة -.

وأن هذه العصور يُسلم بعضها إلى بعض، وأن الأمم في العالم تقف على درجة مختلفة من هذا السلم، وليس معنى هذا أن الأمة الواحدة إذا قطعت شوطاً وانتقلت إلى طور آخر كان كل أفرادها كذلك، بل إن أفراد كل أمة مختلفون فيما بينهم، كالأسرة الواحدة يختلف أفرادها في الصغر والكبر وضعف العقل ونضوجه، فإذا حكمنا على أسرة بالرقي نظرنا إلى مجموعها والأفراد البارزين فيها، وكذلك الأمة نحكم عليها بالنزعة الغالبة على مثقفها والطبقة المفكرة فيها - ويعمل في حياة الأمم وتغيرها عقلياً جملة تغيرات كامتزاج الأمة بأمة أخرى واختلاط دمائهما ونحو ذلك.

وإذا نحن أردنا أن نطبق القوانين التي وضعها هؤلاء العلماء على الفكر العربي شعرنا بصعوبة ذلك، لِمَا أحاط بالعرب من ظروف وأحداث قلّ أن تحدث لغيرها من الأمم - ذلك أن هذا التطبيق يكون سهلاً نسبياً متى كانت الأمة قد سارت سيرها الطبيعي من داخلها لا من خارجها، كالأمة اليونانية، قطعت هذه المراحل وهي هي أمة اليونان، ولكن الفكر العربي كان فكر أمة عربية مستقلة عن غيرها، ثم لم يمهلها التاريخ حتى تتدرج، أو قلّ إنها لم تمهل التاريخ، فقد أخضعت لأمرها أمة الفرس وأمة الروم وأماماً بين ذلك كثيرة، وهذه الأمم المختلفة من فرس وروم ومصريين وأمثالهم كانت على درجات مختلفة من سلم الرقي العقلي، وكانت قد قطعت مراحل لم يقطعها العرب في جاهليتها، وكانت حياتها الاجتماعية مختلفة كل الاختلاف، فحياة الفرس الاجتماعية غير حياة الروم، وهما غير حياة المصريين وهكذا، وحياتهم العقلية مختلفة تبعاً لاختلاف حياتهم الاجتماعية - وانتقل كثير من العرب من جزيرتهم إلى هذه الأصقاع، فسكن قوم في فارس، وقوم في مصر، وقوم في الشام، وقوم في العراق، وكانوا أولي الأمر فيها أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، وكان

المنتقلون من جزيرة العرب إلى هذه الأقاليم أكثر ممن انتقل من الأقاليم المختلفة إلى جزيرة العرب، ونُشِرَ العرب اللغة والدين في كل هذه البلاد المفتوحة، وأصبحت الثقافة مصبوغة بالصبغة العربية، وأصبحت لغة العلم هي اللغة العربية - هذه الأسباب وغيرها جعلت الفكر العربي إذا جعلنا بَدْءَ العصر الجاهلي لا يسير السير الطبيعي الذي ساره في الأمم المنعزلة التي لم تمتزج هذا الامتزاج - لقد كان الفكر العربي فكراً عربياً خالصاً (إلا قليلاً) في الجاهلية من حيث طبيعته ومن حيث لغته، أما في الإسلام فنحن نسميه فكراً عربياً على نوع من التجوز، وهو في الواقع فكر أمم مختلفة اتخذت اللغة العربية أداة لتفكيرها، هو فكر العرب وفكر الفرس وفكر الروم وفكر المصريين مزج كله مزجاً قوياً واتخذ اللغة العربية أداته، واتخذ الإسلام أساسه - كان الفكر الفارسي والرومي قد قطع مراحل في التفكير لم يقطعها الفكر العربي في الجاهلية، فلما كان الامتزاج أبت الطبيعة إلا أن تسير على قوانينها فتجعل من هذا المزيج المختلف العناصر وحدة، وإن كانت هذه الوحدة مختلفة الأجزاء معقدة التركيب، وهذا المزج كذلك يسرع في قطع المراحل التي تقطعها الأمة المنعزلة في أزمان طويلة، كما يجعل دراسة هذه الظواهر المختلفة أصعب مراساً وأبعد متناً.

ومع هذا كله فيمكن رصد مظاهر الانتقال فيما يأتي:

1 - يظهر أن العرب في جاهليتهم كانوا في طور سرعة التصديق وحياء الخرافات والأوهام - ولا بد أن يكونوا قد عاشوا هذه المعيشة قروناً طويلة قبل الإسلام ولكن لم يصلنا إلا القليل عن جاهليتهم الأولى، وأكثر ما وصلنا كان قبل البعثة بما لا يعدو قرنين، فقد أدركهم التاريخ وهم يكادون يكونون في آخر هذا الطور؛ ومما يلاحظ أن تطور العرب في الجزيرة كان بطيئاً في الجاهلية بطلاً شديداً، وخاصة سكان الصحراء لضعف اتصالهم بمن حولهم، فهم يعيشون عيشة تكاد تكون متشابهة - وعلى الجملة فقد فشت فيهم عبادة الأصنام، واستسقوا بها المطر، واستصروا بها على العدو، وذبحوا لها الذبائح، وامتألت بها منازلهم، وإذا اختصموا في أمر استقسموا بالقداح عندها، وإذا أرادوا سفراً كان آخر ما يصنعون أن يتمسحوا بها، وإذا قدموا من سفر كان أول ما يصنعون إذا دخلوا منازلهم أن يتمسحوا بها، وعظّموا الأنصاب وهي الأحجار ينصبونها ويطوفون بها وهكذا - وملئت حياتهم بالخرافات والأوهام، فهم إذا أمسكت السماء وأصيبوا بالقحط عمدوا إلى السَّلْعِ والعُشْرِ⁽¹⁾ فحزموهما

(1) السلع والعشر: شجرتان.

وعقدوهما في أذنان البقر ثم أشعلوا النار فيهما تفاعلاً بسناً البرق، وهم إذا مات منهم كريم عمدوا إلى ناقته فعكسوا عنقها وأداروا رأسها إلى مؤخرها، وتركوها في حَفِيرَة لا تطعم ولا تسقى حتى تموت، ليُحشَر عليها راجبها، فإذا لم يُفعلْ له ذلك حُشِرَ ماشياً؛ وهم يعتقدون بالهامّة تخرج من رأس القتيل وتنادي على قبره: اسقوني فيني صديدي حتى يؤخذ بثأره، إلى كثير من أمثال ذلك⁽¹⁾ - وكانت الكهانة والعرافة نظاماً من نظم حياتهم، يفزعون إلى الكهان والعرّافين في منازعاتهم وخصوماتهم، ويرون أن لهم صلة بالجن يأخذون عنهم، وقد اشتهر بينهم كهان كثيرون كان لهم مقام لسام بينهم - كل هذا وأمثاله كان فاشياً بين القبائل، ونظاماً عاماً عند الطبقات المختلفة، قد خضعت حياتهم للتفاوض والتشاؤم، وأسرعوا في تصديق ما يُروى لهم وضعفت تعليلهم للأحداث إلا في القليل النادر، مما يدل على أنهم لم يعدوا هذا الطور الذي ذكرنا.

ولكن يظهر أنهم قبل الإسلام كانوا في آخر هذه المرحلة، فإننا نرى كثيرين قُبِلَ البعثة قد دخلوا في طور البحث والشك، شكٌ فيما عليه قومهم من دين وخرافات وأوهام، وبحث وراء الحق، مثل زيد بن عمرو بن نُفَيْل بن عبد العزى «فقد اعتزل عبادة الأوثان وامتنع من أكل ذبائحهم، وكان يقول: يا معشر قريش أيرسل الله قَطْر السماء، وينبت بَقْل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه، وتذبحوها لغير الله!»⁽²⁾.

وروا أنه خرج إلى الشام يسأل اليهود والنصارى عن دينهم لعله يصل إلى ما يثلج صدره، ويذهب شكه - وكذلك «وَرَقَة بن تُوَفل» ذكروا أنه كره عبادة الأوثان، وطلب الدين في الأفاق، وقرأ الكتب - وهكذا روت لنا الكتب طائفة كثيرة في هذا العصر شكّت وبحثت، وقالت الشعر في شكها، وتنديدها بالأصنام وكرها لما عليه قومهم من عادات غير معقولة كالذي يقول [من البسيط]:

لا دَرُّ دَرِّ رِجالِ خاب سعيهم يَستَـمطَرون لدى الأزمات بالعُـشْرِ
أجاعل أنت بيقورا⁽³⁾ مَسْلَعَة دَرِيسَة لك بين الله والمطرِ

ونحوه مما يصح أن يسمى طور الشك والبحث.

(1) انظر مجموعة من ذلك في الجزء الثاني من بلوغ الأرب من 316 - 408، والجزء الثالث من 2 - 86.

(2) «الأغاني» 15/3.

(3) البيقور: البقر.

2 - وأعقب دور الحيرة هذه دور العقيدة والإيمان، فجاء الإسلام يدعو إلى عبادة إله واحد ليس كمثلته شيء، ودخل الناس فيه أفواجا، وقضى على ما كان في الجاهلية من خرافات وأوهام - حارب الأصنام وحطمها، ولما دخل رسول الله المسجد يوم فتح مكة ورأى الأصنام منصوبة حول الكعبة جعل يطعن بسية قوسه⁽¹⁾ في عيونها ووجوهها ويقول: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْهَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: 81]، ثم أمر بها فكفنت على وجوهها، ثم أخرجت من المسجد فحرقت، وبعث خالد بن الوليد والطفيل بن عمرو الدوسي وغيرهما لكسر بعض وتحريق بعض، وأكذب الكهان ولم يعترف بهم، ونهى عن تصديقهم وعاب سجعهم ونهى عن الطيرة والتشاؤم وأمثالهما - وعلى الجملة فقد حارب الإسلام ما كان يسود العرب من أوهام وأحل محلها ديناً شرحنا مبادئه فيما تقدم.

اعتنق الناس الإسلام في حماسة وقوة فملك عليهم نفوسهم وأثر في كل المناحي الاجتماعية ومنها العلم - فقد ظل الدين أساس كل الحركات العلمية إلى أواخر العصر الأموي، فأساس التاريخ سيرة النبي ﷺ وغزواته وفتوح المسلمين، والفقه مبني على ما ورد من قرآن وحديث، ووعظ الوعاظ وبحث العلماء دائر حول الدين من تفسير وحديث وفقه وما إلى ذلك، وما أثر عن ذلك العصر من دراسات دنيوية من طب وصناعة (كيمياء) فقليل نادر، وأكثر من اشتغل بهما من غير المسلمين - اقتنع العلماء بالإسلام وآمنوا به إيماناً صادقاً لا مجال للشك فيه فكان بحثهم في تفسير ما غمض من نصوصه، أو جمع ما تفرق من الحديث، أو استنباط أحكام من القرآن والحديث، أو تطبيق ما ورد منهما على الحوادث الجزئية.

3 - جاء العصر العباسي فرأينا مظهراً آخر - رأينا العلوم الدنيوية تفيض فيضاً في المملكة الإسلامية، فترجمت الفلسفة اليونانية بجميع فروعها من طب ومنطق وطبيعة وكيمياء ونجوم ورياضة، وترجمت الرياضة الهندية والتنجيم الهندي، وترجم تاريخ الأمم من فرس ويونان ورومان وغيرهم، ورأينا الإلهيات اليونانية تعرض ويعرض بجانبها الديانات الأخرى من يهودية ونصرانية ومجوسية وغيرها، ورأينا أرباب الديانات يتجادلون في أديانهم ويقفون مواقف الهجوم والدفاع - كل هذا سبب حالة عقلية جديدة - فأهل الديانات الأخرى إنما يدعون إلى دينهم بالعقل والمنطق، ويردّ عليهم بالعقل والمنطق، فكان طبيعياً أن يفعل

(1) سية القوس: ما عطف من طرفها.

المسلمون ذلك حينما يدعونهم إلى الإسلام - قد كانت الدعوة إلى الإسلام في العصر الأول أكثر ما تعتمد على الأسلوب الفطري من لفت إلى الكون وآثاره ودلالة ذلك على وجودها ﴿أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَطَقَّنَاكَ آيَاتِنَا﴾ [الغلم: ٦-٨] الآية. فجاء أرباب الديانات الأخرى في العصر العباسي يريدون أدلة عقلية مؤسّسة على منطق أرسطو، فيها مقدمة صغرى وكبرى، مستوفيتان للشروط، وفيها نتيجة كذلك؛ فتحوّلت الدعوة الدينية إلى علم الكلام، وتأثّر تفسير القرآن وتفسير الحديث والنشرية بهذا الأثر الفلسفي، ورأينا العلماء يجتهدون في شرح كل ما يعرض لهم من ذلك بعلل عقلية وعبارات منطقية - وإذا كان هذا في العلوم الدينية فالأمر في العلوم الدنيوية أشد وضوحاً، فالطب والرياضة والهيئة وغيرها اعتمدت كل الاعتماد على التجارب وأقوال العلماء وبراهين المنطق. وهذه - على العموم - ظاهرة جديدة في العصر العباسي وإن كانت نتيجة طبيعية لحياة الناس وسيرهم العقلي.

* * *

ومن ناحية أخرى يرى بعض مؤرخي العلم^(١) أن العلم في طوره الأول لا يكون منظماً. يبحث في مسائل كثيرة متفرقة لا تُستَقْصَى ولا تُؤَلَّف بينها وحدة، أكثر ما يُعْتَمَد فيها على الروايات وآراء المفكرين قبلهم، مسائل العلم مبعثرة، والعلماء أنفسهم مبعثرون، والعلم شيء واحد ليس ذا فروع، فكل ما يفكر فيه عقل الإنسان هو العلم، كالذي سُمِّي عند اليونان «فلسفة»، فقد شملت أبحاثها كل ما خطر بالعقل البشري. ثم يتقدم العلم، وتوسع - بعض الشيء - دائرة المعلوم، وتضيق - بعض الشيء - دائرة المجهول، وكلما حُلَّت مسألة أضيفت إلى مجموع المعارف وعُلمت للناس.

وكلما تقدم العلم مال إلى الامتحان والجزم، ولم يكتف بالاعتماد على أقوال الرواة وآراء السابقين، حتى إذا قطع في هذا شوطاً بعيداً دخل في طور التنظيم، وجمعت المسائل المتعلقة بموضوع واحد في مجموعة واحدة، وكونت فرعاً مستقلاً بعض الاستقلال. ويلاحظون كذلك أن فكر الإنسان اتجه أولاً إلى الطبيعة ومظاهرها ثم انتقل إلى النظر في الإنسان ودراسته، وبعد ذلك تميزت العلوم ونُظِّمَت.

فإذا نحن نظرنا في ضوء هذا إلى العرب وجدنا معلوماتهم في الجاهلية مبعثرة، نظرات في الطبيعة ونظرات في الإنسان لا تربطها رابطة، وتجارب يرونها الخلف عن السلف من غير

(١) انظر: Haye's Introduction to the Study of Sociology

امتحان، طب موروث وكهانة مألوفة، وقول في النجوم والأنواء والرياح سمعه جيل عن جيل، ورواية للشعر لا تعتمد على درس أو امتحان وهكذا، وكل شخص راقٍ يعرف هذه الأشياء جملة على أنها معلومات ثابتة، وأحاديثهم من هذا القبيل فيها كل شيء وليس فيها شيء دقيق منظم؛ حتى إذا جاء العصر الذي يليه من عصر الخلفاء الراشدين وإلى قبيل الدولة العباسية رأينا العلم السائد هو العلم الديني كما ذكرنا، ورأينا المسائل تبحث بنظر أدق، ولكن لم نجد العلوم كذلك متميزة، فليس علم مستقل اسمه التفسير، ولا علم مستقل اسمه الفقه وهكذا، ولا العلماء كذلك؛ فابن عباس يتكلم في مجلس واحد في مسائل متنوعة في فروع متعددة وكذلك غيره، والثقافة كتلة واحدة متمزجة من تفسير وحديث وفقه وما يلزمها من لغة وشعر، كلها تلقى في درس واحد ليس ذا فروع ولا لكل فرع اسم، والذين يجمعون الحديث ولا يبؤونه، ولا يضعون الأحاديث المتعلقة بموضوع واحد تحت باب واحد، ولم يكن تأليف بالمعنى المنظم الذي رأيناه بعدُ في العصر الذي وُلِّه.

حتى استهل القرن الثاني فرأينا الاتجاه يتجه إلى تمييز العلوم بعضها عن بعض. وتم ذلك في أوائل العصر العباسي، قال الذهبي: (في سنة 143 هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جُرَيج بمكة، ومالكُ الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عَرُوبة وحماد بن سَلَمَة وغيرهما بالبصرة، ومَعَمَّر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هُشَيْم، والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقيل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة⁽¹⁾).

من هذا النص نرى مصداق ما ذكرنا من أن العلم في العهد الأموي كان رواية العلماء من حفظهم أو من صحف جمعت حيثما اتفق، فالصحيفة قد يكون فيها حديث ومسألة فقهية، ومسألة نحوية، ومسألة لغوية. ومجالس العلماء كذلك. يروى عن عطاء أنه قال: «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس أكرم فقهاً وأعظم خشيةً، إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يُضدّهم كلهم من وإد واسع⁽²⁾» - فلما جاء العصر

(1) «تاريخ الخلفاء» للسيوطي ص 101 طبع مصر.

(2) «الإصابة» 93/4.

العباسي ميّزت العلوم وجمعت مسائل كل علم على حدتها، بل ووضعت المسائل المتشابهة تحت باب واحد.

كذلك نرى العلم في العصر الأموي كانت نواته القرآن والحديث، فكل مسائل العلم تقريباً تدور حول هذه النواة، منها يستنبط الفقه، ولأجلهما يُروى الشعر، وبسببهما تبحث مسائل النحو. وعلى الجملة فالحركة العلمية كلها دينية إلا القليل؛ أما في العصر العباسي فقد ظلت هذه النواة - وإن اتخذت البحوث حولها شكلاً آخر - ولكن وجدت بجانب هذه النواة نواة أخرى تجمعت حولها العلوم الدنيوية، وهي نواة الطب، فقد أسس النساطرة بمعاونة اليهود مدرسة للطب بجنديسابور، وأيدهم الخلفاء العباسيون، وقد كانت هذه المدرسة الطبية وارتاة الطب اليوناني والفلسفة اليونانية في الشرق، وحول هذه الدراسة الطبية تكونت دراسة الطبيعة والكيمياء والهيئة، بل والمنطق والإلهيات، وكانت الثقافة الطبية تتطلب كل هذه الفروع، وبرنامجهما يسع كل هذه الأشياء، كما نلاحظ هذا حتى في فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا، فكلاهما طبيب فيلسوف.

من أجل هذا نرى نوعين من الدراسة في هذا العصر: دراسة دينية حول القرآن والحديث، ودراسة دنيوية حول الطب، ولكل نوع مميزات خاصة ومنهج في البحث خاص، وإن أثر كل منهما في الآخر وتأثر به.

وقد عبر ابن خلدون عن هذين النوعين تعبيراً صادقاً إذ قال: «إن العلوم صنفان: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه، والأول: هي العلوم الحكيمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقف نظره وبحته على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر؛ والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية؛ وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»⁽¹⁾.

وقد لاحظ كذلك ملاحظة دقيقة وهي أن العلوم العقلية أو الطبيعية مشتركة بين الأمم، لأن الإنسان يهتدي إليها بطبيعة فكره «وأما العلوم النقلية كلها فمختصة بالأمّة الإسلامية وأهلها»⁽²⁾.

(1) «مقدمة» 363.

(2) «مقدمة»، ص 364.

في هذا العصر كما لاحظ الذهبي وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم - تقريباً - فقلّ أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعدُ ولم يكن قد وضع في العصر العباسي، وُضِع تفسير القرآن، وجمع الحديث ووضعت علومه، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض، ودونت أشعار العرب في التعليقات التي دونها حماد الراوية والمفضليات التي دونها المفضل الضبي، والأصمعيات التي دونها الأصمعي، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما، ودوّن الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم، ودون التاريخ الواقدي وابن إسحاق وأمثالهما - هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها، وبدأ العلماء يؤلفون فيها، فماذا جدّ بعد ذلك من علوم لم تكن في هذا العصر؟ إنما جد بعد ذلك توسيع هذه العلوم وزيادة جزئياتها، وإجادة تأليفها أو ضعفه، ومعالجة مسائلها معالجة أنفع أو أضر.



يصح لنا بعد ذلك أن نتساءل عن العوامل التي سببت هذا التطور ونشأ عنها تنظيم العلوم وتدوينها - أولاً - وزيادة فروعها ووجود النواة الأخرى وهي نواة العلوم الدنيوية - ثانياً - يرى ابن خلدون أن العلم يكثر حيث يكثر العمران، لأن العلم شأنه شأن الصنائع بل هو صناعة «والصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترّف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وفي العلوم والصنائع»⁽¹⁾.

وعلى هذا فقد كانت الحضارة في العراق أيام العباسيين أتم منها في دمشق أيام الأمويين، والمال أكثر، فكانت الصنائع أتم والعلم أوفر. على أن هناك أسباباً أخرى في عصرنا هذا غير الأسباب العامة من كثرة العمران ونحوها.

منها: انتقال الخلفاء إلى العراق وتأسيس بغداد فيه، وقد كانت العراق أوفر حضارة، ومن قديم كانت العراق تفخر على الشام بعلومها حتى في العهد الأموي كما سيأتي⁽²⁾.

(1) مقدمة 362.

(2) انظر: «الأغاني» 9/ 171.

ومنها: أن الدولة العباسية أصبحت الغلبة فيها للفرس وغيرهم ولم تعد الأمور كلها بيد العرب كما كان في العهد الأموي، فأسك هؤلاء بزمام شؤون الدولة ومنها العلم، وقد كان الفرس قد قطعوا المراحل الأولى للعلم وكادوا يصلون إلى آخرها، وكذلك شأن النساطرة وأمثالهم، فلما أعطوا الحرية اللازمة للعلم نهضوا به وقادوا حركته على مثل المنهج الذي كانوا يسبرون عليه في أممهم قبل الإسلام.

ومنها: أن مرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره، وفتوح البلدان وحكمها بيد العرب مكّن من ظهور جيل من أبناء الفرس والروم وغيرهما، نشأ في بلاد إسلامية وأصبح مسلماً إما باعتراف الدين أو بالمرئى، وصار يجيد العربية كأهلها، وجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه، فأنشأ باللغة العربية ما كان يكتبه أبأوه باللغة الفارسية أو اليونانية، ودوّن في العلوم العربية على النحو الذي كانت تدوّن به العلوم في اللغات الأخرى.

ومنها: أن الحياة الاجتماعية بالعراق واختلافها عن الحياة الاجتماعية في الشام جعلت الحاجة ماسة لنوع من العلوم كان لا بد منه، فدجلة والفرات تلجىء حتماً إلى نظام في الري غير الذي في الشام وجزيرة العرب، وهذا يلجىء حتماً إلى النظر في الخراج نظراً جديداً كان له من غير شك أثر في كتاب «الخراج» لأبي يوسف، واختلاف الحياة في البصرة والكوفة جعل هناك خلافاً طبعياً بين مدرستي البصرة والكوفة في النحو واللغة والأدب وغيرها.

ومنها: أن هناك عوامل شخصية أثرت في العلم لو لم تحدث لأخرت سير العلم بعض الزمن، كالذي كان من أبي جعفر المنصور، فضعف معدته جعله يهتم كثيراً بالطب ويستدعي الأطباء على اختلاف مللهم ونحلهم ويصني إليهم ويشجعهم على البحث في الطب والتأليف فيه، فكان هذا نواة للعلوم العقلية، ومثل ذلك اعتقاده في التنجيم، أي أن هناك ارتباطاً بين حركات النجوم وأحداث الأرض، فاهتم بذلك وبنى عليه بعض أعماله كتخطيط مدينة بغداد، واختياره الوقت الملائم وهكذا.

ومنها: - وهو فوق ذلك كله - أن الأمة الإسلامية كانت قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، فكان لزاماً أن يسلمها ذلك إلى الطور الآخر طور التنظيم وتدوين العلوم وتميزها - ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن العلوم التي انتقلت هذا الانتقال إنما هي العلوم النقلية من علوم دينية ولغوية وأدبية؛ أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضة ونحوها فقد بدأت في الأمة الإسلامية منظمة، لأن الأدوار الأولى - أدوار الأبحاث الجزئية - كانت قد قُطعت من أزمان بعيدة في أممها كاليونان والهند والفرس، وكانت قد وصلت إلى مرحلة التنظيم والتدوين والتبويب، فلما نقلت في العصر العباسي إلى اللغة العربية نقلت بهيئتها الكاملة، ولم

تحتج إلى أن تمر بالمراحل الطبيعية من جديد، ولعل المؤلفين بعد في العلوم النقلية لما رأوا العلوم العقلية منظمة هذا النظام اقتبسوا منه في علومهم، وأدخلوا عليها ما استحسنا من النظم.



وقد كان لكل من العلوم النقلية والعقلية منهج في البحث والتأليف خاص، فأما منهج البحث والتأليف في العلوم النقلية فاعتماد على الرواية وصحة السند، فالمؤلفون في التفسير في ذلك العصر يعتمدون على نقل ما روي من تفسير الآيات عن الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئاً فترجيح أحد هذه الأقوال - وكذلك الشأن في الحديث، أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وامتحان أسانيدنا لمعرفة جودها من رديتها وهكذا، ومثل ذلك يقال في علم اللغة والأدب إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية فيهما نمط الرواية في الحديث، فاللغوي يروي ما سمع من العرب أو يروي ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا، والأديب يروي ما سمع من أعرابي أو عالم، وكثيراً ما يذكر السند كما يذكره المحدث مثل الذي نرى في كتاب «الأغاني».

وأما العلوم العقلية كالطبيعة والرياضة والطب فأكثر ما تعتمد على معقولة الحقائق وامتحانها إما من طريق المنطق وإما من طريق تجربة الحقائق وامتحانها عملياً، فإذا ذكرت حقيقة فقلما يعنون بقائلها، ولكنهم يعنون بوضعها تحت قواعد المنطق، وهل من قوانينها ما يؤديها أو ما ينقضها، وكذلك قد يمتحنونها عملياً ليرقبوا نتيجتها فيحكموا عليها بالخطأ أو الصواب.

وهناك علوم أخذت بشبه من المنهجين كالفقه بعد العصر الأول، فكثير من الفقهاء لم يعتمد على المنهج الأول من الاستدلال بأية أو حديث فقط، بل استعمل الدليل المنطقي في تأييد مذهبه والرد على خصومه، ومن ذلك النحو بعد عصره الأول كذلك، فأصبحت المسألة لا يحتج فيها بالسماع من الأعراب فحسب بل بالبرهان العقلي أيضاً.

وهذا الاختلاف بين المنهجين طبيعي، ففي المسائل الدينية وشبهها متى ثبت النص عن الشارع فلا مجال للعقل، وفي العلوم العقلية مجال العقل واسع المدى لا يحده إلا البرهان على الخطأ أو الصواب - ولنسق مثلاً لكل من المنهجين، مثال المنهج الأول: قال تعالى: ﴿وَلَوْ مَنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُمْ لَا يُسْتَكْبَرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يُسْتَحِيرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنبياء: 19] .. لا يستكفون عن عبادتهم إياه ولا يُغيون من طول خدمتهم له... وبنحو الذي قلنا في

ذلك قال أهل التأويل، حدثني علي، قال: حدثنا عبد الله، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: «ولا يستحسرون» لا يرجعون - حدثنا بشر، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا سعيد عن قتادة قوله: «ولا يستحسرون قال: لا يُغيون، حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله: لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، قال: لا يستحسرون لا يملّون ذلك الاستحسار، قال: ولا يفترون ولا يسأمون هذا كله معناه واحد والكلام مختلف، وهو من قولهم يعير حسير إذا أعيأ وقام، ومنه قول علقمة بن عبدة:

«بِهَا جَيْفُ الْحَسْرَى فَأَمَا عِظَامُهَا فَبَيْضٌ وَأَمَا جِلْدُهَا فَصَلِيبٌ»⁽¹⁾

ومثال المنهج الثاني: «واعلم أن هذه المعلومات التي تسمى أوائل في العقول إنما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئاً بعد شيء، وتصفحها جزءاً بعد جزء، وتأملها شخصاً بعد شخص، فإذا وجدوا منها أشخاصاً كثيرة يشملها صفة واحدة حصلت في نفوسهم - بهذا الاعتبار - أن كل ما كان من جنس ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه، وإن لم يكونوا يشاهدون جميع أجزاء ذلك الجنس وأشخاص ذلك النوع، مثال ذلك أن الصبي إذا ترعرع واستوى وأخذ يتأمل أشخاص الحيوانات واحداً بعد واحد فيجدها كلها تحس وتتحرك فيعلم أن كل ما كان من جنسها هذا حكمه، وكذلك إذا تأمل كل جزء من الماء - أي جزء كان - وجده رطباً سيّالاً، وكل جزء من النار فوجده حاراً محرّقاً، وكل جزء من الأحجار فوجده صلباً يابساً، علم عند ذلك أن كل ما كان من ذلك الجنس فهذا حكمه، فبمثل هذا الاعتبار تحصل المعلومات في أوائل العقول بطريق الحواس متفاوتة»⁽²⁾.

وكان لكل منهج أثر كبير في أصحابه من حيث الأخلاق العلمية والصفات العقلية، فالأولون قصروا اتجاههم على التحقق من صحة النقل، ولم يحكموا كثيراً مقياس العقل، وكرهوا أن يصغوا إلى نقد الناقد يحكم المنطق في علمهم، والآخرون أطلقوا لعقلهم العنان، ولم يشاؤوا أن يقتصروا في ذلك على دائرة أبحاثهم - وظلوا في أمن وطمأنينة ما استعملوا منهجهم في الطب والرياضة والمنطق، ولكنهم لم يقنعوا بذلك، بل حاولوا أن يطبقوه على علم الكلام والفقه والنحو بل واللغة، فكان صدام عنيف بين الطائفتين، ورمى الأولون الأخيرين بالزندقة والإلحاد، كما رمى الأخيرون الأولين بالجمود والتزمت؛ وكان أظهر من

(1) «تفسير الطبري» 9/17، والحسرى جمع حاسر وحسير وحاسرة وهي الدابة التي أعيت وكلت.

(2) «إخوان الصفا» 1/138.

يمثل الأولين علماء الحديث، ومن يمثل الأخيرين علماء الكلام، وكان من وراء ذلك كله صراع بلغ حد سفك الدماء أحياناً كما سنعرض له بعد.

ولم يكن هذا الصراع غنياً قوياً في العصر الأموي، وأهم سبب في ذلك أن العلم كله في عهد الأمويين كان في يد رجال الدين تقريباً، وهم يكادون يكونون من عقلية واحدة أو متشابهة، فلما كان العصر العباسي اتسع مدى العلوم الأخرى التي تكونت حول الطب، وهي العلوم العقلية، وذلك جعل العلم ينفذ إلى بيئات أخرى، بعضها غير ديني كالأطباء والرياضيين، وبعضها لها لون خفيف من الدين كطبقة الكتاب، وبعضها شاؤوا أن يضعوا أيديهم على الثقافات المختلفة دينية وغير دينية، ويمزجوا بينها ويوفقوا بين ما تناقض منها كعلماء الكلام، فكان من ذلك عقليات غير متشاكلت سببت النزاع والجدل، ولكن في الوقت عينه وسَّعت مجال العلم وأوصلته إلى مناطق لم يصل إليها من قبل.



على كل حال، في أقل من خمسين عاماً من آخر الدولة الأموية إلى صدر الدولة العباسية كانت أغلب العلوم قد دوت ونظمت، سواء في ذلك العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، وعلوم اللغة والأدب على اختلافها، والعلوم العقلية من علوم الرياضة والمنطق والفلسفة والكلام.

وكان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلا نشاط العرب في فتوح البلدان - وقد نظم العلماء أنفسهم فرقة كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى في ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، وفرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات، كل قبيلة تود أن تكون السابقة في الميدان؛ ووجد في ساحة الميدان العلمي قواد بارزون يتنافسون في الابتكار، فإذا فاز أبو حنيفة بوضع الفقه ثارت حماسة الخليل بن أحمد فيضع العروض ويرسم المنهج لمعجم اللغة، بل ويريد بعقله الجبار أن يضع «نوعاً من الحساب تمضي به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها»⁽¹⁾؛ وهكذا في سائر الفروع - وقد ظل المسلمون طول حياتهم العلمية يعيشون على هذه الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من

(1) «ابن خلكان» 245/1.

أثر إلا الإيجاز حيناً والإطناب حيناً، وجمع متفرق وتفریق مجتمع، أما الابتكار فقليل نادر.

* * *

ساعد على هذه الحركة العلمية الواسعة، أو قل نتج عن هذه الحركة والميل إلى تدوين العلم ونقله من المشاهدة إلى الكتابة اتساع صناعة الورق.

ذلك أن العرب في جاهليتهم كانوا أميين - كما علمنا - قلّ بينهم الكاتب القارىء، وكانوا قبل الإسلام وفي صدره يكتبون على الرّق، وهو جلد يرقق ويكتب عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكُنْتُمْ مَشْطُورِ ۝٢﴾ في رَقٍّ مَّنْشُورِ ﴿٣﴾ [الطور: 1-3]، وكانوا يكتبون في اللّخاف وهي حجارة بيض رفاق، وفي عُسب النخل، وهي الجريد الذي لا حوص عليه، وفي عظم أكتاف الإبل والغنم، وكانوا يكتبون القرآن في هذه اللخاف والعُسب، فعن زيد بن ثابت أنه قال في جمعه القرآن: «فجعلت أتبع القرآن من العسب واللخاف»، وفي حديث الزُّهري: «قبض رسول الله ﷺ والقرآن في العُسب»، وربما كتب النبي ﷺ بعض مكاتباته في الأدم⁽¹⁾.

واستعملت عند العرب كلمة القرطاس، وهو ورق يتخذ من بردي مصر، قال في اللسان: «القرطاس معروف يتخذ من بردي يكون بمصر» - وفي «صبح الأعشى» القرطاس كاعْدُ يتخذ من بردي مصر - وقد ورد في القرآن استعماله مفرداً وجمعاً ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ﴾ [الأنعام: 7] و﴿تَجْمَلُونَهُ قُرَاطِيسَ﴾ [الأنعام: 91]، وقد فسرها فتادة كما في «تفسير الطبري» بالصحيفة ولم يبينها؛ والعرب قديماً عرفوا القرطاس، وأكثروا من تشبيه آثار الديار بالكتب بعدما مضى الزمان عليه، قال المرّار بن سعيد الفُقعيّ [من الكامل]:

عَفَّتِ الْمَنَازِلُ غَيْرَ مِثْلِ الْأَنْفُسِ بعد الزمان عرفته بالقرطاس⁽²⁾

وعرفوا كذلك «المُهْرَق»، وفسره في «اللسان» بأنه ثوب حرير أبيض يسقى الصمغ ويصقل، ثم يكتب فيه، معرب عن الفارسية⁽³⁾، قال الأعشى [من الطويل]:

سَلَا دَارَ لَيْلَى هَلْ تُبَيِّنُ فَتَنْطِقُ وأتى تردُّ القول بيضاء سَمَلِقُ⁽⁴⁾

(1) انظر: «صبح الأعشى» 2/ 475.

(2) ديوانه ص 459. والأنس جمع نفس وهو المداد، والقرطاس القرطاس. يقول: لم يبق من المنازل إلا مثل المداد على القرطاس بعد مضي الزمان.

(3) «اللسان» 247/12.

(4) السملق: المستوية الملساء.

وأنى ترد السقول دارُ كأنها لِطول بِلأها والتقادِم مُهرَقٌ
وعلى كل حال فهذه العسب واللخاف والرق والمهرق لا تساعد على انتشار العلم
لقلتها وعدم صلاحيتها وغلاء ثمن بعضها، فهي لا تصلح لشعب يريد أن يتعلم ويدون العلم،
خصوصاً وطبقة العلماء طبقة فقيرة غالباً.

فلما فتح العرب مصر كثر استخدامهم لورق البُردي ونشروه في أنحاء المملكة
الإسلامية⁽¹⁾، وقد اشتهرت مصر بهذه الصناعة من عهد قدماء المصريين، واستمرت مصانع
الورق على عملها بعد فتح العرب لها، وكان الوليد بن عبد الملك (86 - 96) يستعمله في
شؤونه الخاصة، وكان الخلفاء يفضلونه على غيره من أنواع الورق لأنه لا يمكن محو ما فيه
من غير أن يعرف؛ وأكثر المصانع كانت في الوجه البحري لكثرة ما فيه من نبات البردي،
وكانوا يصنعونه أنواعاً: منه ما نعم وغلا، ومنه ما خشن ورخص، ويصنعونه أدرجاً يلف كل
ذَرَجٍ منها، وقد حدّث الكُندي (صاحب كتاب «ولاة مصر وقضاتها») عن درج طويل يقرب
من خمسة عشر متراً، وكان يباع الدرّج حول سنة 184 هـ من النوع الجيد بدينار ونصف
دينار، وهو ثمن غالٍ خصوصاً إذا لاحظنا أن هذا القدر يدفع إيجاراً لفسدان صالح للزراعة مدة
عام. وقد أصدر عمر بن عبد العزيز أمره بالاقتصاد في استعمال الورق⁽²⁾؛ وشكا أبو نؤاس
حاجته إلى الورق فقال [من البسيط]:

أريدُ قطعةً قرطاس فتُعْجِزني وجُلُّ صحبِي أصحاب القراطيسِ
لَحَاهُمُ اللهُ عن وُدِّ ومعرفةٍ إن المَيَاسِيرَ منهم كالمَقَاليسِ⁽³⁾
وكان من أهم مراكز الورق المصنوع من البردي مدينة بُورَة⁽⁴⁾ - وهي مدينة على ساحل
البحر قرب دمياط.

وكان في مصر بجانب البُردي نوع من القماش يكتب عليه، وكانت مصانعه في أبو صير
وسمّود؛ ودار الكتب المصرية حجج كتبت على هذا القماش.

(1) وقد ذكر البلاذري في «فتوح البلدان» أن القراطيس كانت تدخل بلاد الروم من أرض مصر، ويأتي
العرب من قبل الروم الدنانير، وكانت الأقباط تذكر المسيح في رؤوس الطوامير وتضع الصليب
(الطومار سدس درج) فأمر عبد الملك أن يكتب في رؤوس الطوامير قل هو الله أحد بدل المسيح،
فكتب إليه ملك الروم في ذلك وهدده أن يوضع في الدنانير تعريض للنبي، فكان من أثر ذلك ضرب
عبد الملك الدنانير - ص 249 طبع مصر.

(2) انظر: في هذا المحاضرات القيمة للدكتور أدولف جروهمان.

(3) ديوانه ص 483. (4) «تاريخ يعقوبي» ص 125، 127؛ وإليها ينسب السمك البوري.

واستعمل البردي في العراق، ووجد درب في بغداد سمي «درب القراطيس» ووجدنا بعض الأشخاص ينتسبون إليه مثل إسماعيل القراطيسي؛ وقد كانت الصين معروفة كذلك من قديم بصناعة الورق، وعرف عند المسلمين الورق الصيني، وكانوا يصنعونه من الحشيش والكلأ، وفي سنة 134 هـ غزا خالد بن إبراهيم أهل «كش» من أرض الصين «وأخذ منهم من الأواني الصينية المنقوشة المذهبة ما لم يرَ مثلها ومن السروج ومتاع الصين كله من الدباج والطرف شيئاً كثيراً، فحمل إلى أبي مسلم (الخراساني) وهو بسمرقند»⁽¹⁾، وقد أخذ أسارى من الصين ووضعوا في سمرقند فبدأوا يصنعون الورق الصيني فيها - وانتشرت في الدولة العباسية أنواع من الورق، الورق الفرعوني (نسبة إلى فرعون مصر)، والورق السليمانى (نسبة إلى سليمان بن راشد عامل الخراج على خراسان لهازون الرشيد)، والورق الجعفري (نسبة لجعفر البرمكي)، والورق الطَّلحي (نسبة لطلحة ابن طاهر)، والورق الطاهري (نسبة إلى طاهر بن الحسن) - وانتشرت مصانع الورق في سمرقند، وفي دار الخز ببغداد وفي يَهامة واليمن ومصر، وفي دمشق وطربلس وحماة ومَنبج وفي المغرب والأندلس - وصنعوا في القرن الثاني من الهجرة الورق من الخرق وذاع استعماله وفاق غيره من أنواع الورق⁽²⁾.

ويقول «صبح الأعشى»: «أجمع رأي الصحابة على كتابة القرآن في الرق لطول بقائه أو لأنه الموجود عندهم حينئذ، وبقي الناس على ذلك إلى أن ولي الرشيد الخلافة، وقد كثرت الورق وفشا عمله بين الناس، فأمر ألا يكتب الناس إلا في الكاغد، لأن الجلود ونحوها تقبل المحو وإعادة فتقبل التزوير، بخلاف الورق فإنه متى محي منه فسد، وإن كشط ظهر كسطه؛ وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار، وتعاطاها من قُرب ومن بُعد، واستمر الناس على ذلك إلى الآن»⁽³⁾.

وقد وصلت إلينا مجموعة من الورق والرق والحجارة على اختلاف أنواعها، حُفظت في دار الكتب المصرية وغيرها من دور العلم، وجدَّ الباحثون من المستشرقين في دراستها، من دارس للخط العربي وتطوره، ومؤرخ يقارن بين ما فيها وما في كتب التاريخ، ومستنتج ما تدل عليه من ظواهر اجتماعية واقتصادية، وكيمائي يحلل ليعلم ممَّ تكونت وكيف صُنعت إلخ.

(1) «ابن الأثير» 183/5.

(2) انظر: دائرة المعارف الإسلامية في مادة كاغد وقرطاس ومحاضرات جروهمان.

(3) «صبح الأعشى» 475/2 وما بعدها.

والذي يهمننا الآن أن نقول: إن اقتران نشاط مصانع الورق وكثرتها ورخص أنماها - بحركة العلم وتدوينه في العصر العباسي - كان أمراً لا بد منه في وصول العلم إلى النحو الذي وصل إليه، وما كان يصل إلى ذلك القدر من الرقي لو ظلت أدوات الكتابة على حالتها الأولى من السداجة أو الغلاء، بل إن الأدب أيضاً مدين لهذه الصناعة، فقد كثر الكتاب وخلفوا لنا آثاراً قيمة واستعملوا الورق في كتابة الرسائل الرسمية، ورسائل الاعتذار والحب وما إلى ذلك، مما لم يكن يكون لولا الورق - ولو كان في العصر الجاهلي أو صدر الإسلام ورق دُوت في الأحداث الجاهلية والإسلامية لكان شأن المؤرخين في ذلك غير شأنهم اليوم. وقد نتج عن هذا الورق وتدوين العلوم فيه وجود الكتب وخزائنها، وأصبحت المكاتب منذ العصر العباسي الأول مصدراً عظيماً للثقافة.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن كان من جراء كثرة الورق والكتابة فيه، والكتب المؤلفة نشوء صناعة «الوراقة»، وهي صناعة كان يقوم أصحابها بنسخ الكتب وتصحيحها وتجليدها، ونحو ذلك مما يتعلق بالكتب؛ وقد انتشر في هذا العصر دكاكين الوراقين، وكانت مصدراً من مصادر انتشار الثقافة، فإنهم ينسخون الكتب ويصحونها ويجلدونها ويبيعونها للناس فنتشر في الأقطار المختلفة، وكان المتعلمون يذهبون إلى دكاكين الوراقين يطالعون فيها الكتب، «حدث أبو هفان قال: لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر»⁽¹⁾. وقد ذكر اليعقوبي أنه كان في عصره (توفي سنة 278 هـ) أكثر من مائة وراق في بغداد - وكان من هؤلاء الوراقين علماء مجيدون، منهم بعد عصرنا ابن النديم صاحب «الفهرست» ثم ياقوت الحموي صاحب «معجم البلدان» و «معجم الأدباء».



وسلمنا هذا البحث - بحث تكوّن العلوم في العصر العباسي - إلى بحث آخر، وهو هل للدولة العباسية أثر في تلوين العلوم كلها أو بعضها لونهاً خاصاً ولم يكن يتلون به لو نشأ في دولة غيرها؟ هل لو كان العلم دُونَ في العهد الأموي أو في الأندلس أو في دولة شيعية كان يتخذ شكلاً آخر؟ وهل كان العلماء الذين دونوا العلوم متأثرين بأنهم تحت ولاية العباسيين وسلطانهم، أو كانوا مستقلين تمام الاستقلال؟ إلى نحو ذلك من الأسئلة التي تدور حول نقطة واحدة.

(1) «معجم الأدباء» 56/6.

والذي يظهر لي أن العلم تأثر بالدولة العباسية تأثراً كبيراً، بعض هذا الأثر واضح ينكشف بأقل بحث، وبعضه غامض عميق لا ينجلي إلا بطول النظر وإعمال الفكر؛ ذلك أن الدولة العباسية كان موقفها - وقت تدوين العلوم - موقف الذي يهدم دولة كانت قوية عظيمة هي دولة الأمويين، استمرت في الحكم نحو مائة عام، وكان من رجالها عظماء، كعواوية وعبد الملك بن مروان وهشام، شيّدوا الملك وأسوسه على دعائم ثابتة، وتغلّغت سلطتهم في مناحي الحياة، فجاء العباسيون يهدمون هذا البناء من أساسه، ويقومون دولة جديدة على نظام خاص غير الذي عرفه الأمويون.

وكان أمام العباسيين شيعة يرون أن آل العباس اغتصبوا الخلافة منهم، وأن أحق الناس بالخلافة آل أبي طالب لا آل العباس.

وكان هناك مذاهب كالخوارج والمرجئة وما إليهما، هي مذاهب دينية في الظاهر ولكنها كثيراً ما تتعرض للسياسة، ولها رأي قد يخالف رأي الدولة وقد يوافقها؛ كل هذا - من غير شك - كان يصطدم بالعلم أحياناً اصطداماً عنيفاً، ويخلق مشاكل في نهاية التعقيد، تقف أمام العلماء يحاولون حلها، وليس كل العلماء في أي وقت وفي أية أمة بالذين يتزهون جميعاً عن الغرض دائماً، ولا يفرهم المال والجاه أبداً، فكان من بين العلماء من استمسك بالحق وخالف تعاليم الدولة وميولها، وتعرض للعذاب، ومنهم من شابعها وأخذ يؤيد بعلمه وجهة نظرها، فأغدقت عليه مالها، وكذلك الشأن في الأدب، لقد كان أحب الشعراء للرشيدي مروان ابن أبي حفصة، لأنه كان يصل مدح الرشيدي بالتعريض بالشيعة من مثل قوله [من الكامل]:

حَطَّمُ المناكب كلَّ يوم زحامٍ	خَلُّوا الطريقَ لمعشرٍ عاداتهم
ودعوا وراثته كلَّ أصيدٍ حامٍ	ارضوا بما قسم الإله لكم به
لبني البناتِ وراثته الأعمام؟ ⁽¹⁾	أنسى يكونُ وليس ذاكُ بكائن

ويقول «الأغاني» في ترجمة منصور التَّمَرِيِّ إنه أراد أن يتصل بالرشيدي «وعرف مذهبه في الشعر وإرادته أن يصل مدحه إياه بنفي الإمامة عن ولد علي بن أبي طالب والطنع عليهم، وعَلِمَ مغزاه في ذلك مما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبي حفصة وتفضيله إياه على الشعراء في الجوائز، فسلك مذهب مروان في ذلك ونحا نحوه، ولم يصرح بالهجاء والسب كما كان يفعل مروان، ولكنه حام ولم يقع، وأوماً ولم يحقق، لأنه كان يتشيع، وكان مروان شديد العداوة لآل أبي طالب، وكان ينطق عن نية قوية يقصد بها طلب الدنيا فلا يُتَّقِي ولا يذر»⁽²⁾.

وهكذا كان أقرب الشعراء إلى نفوس الخلفاء من عرف ما في نفوسهم. وأكثر من مدحهم ونال من عدوهم، فالشعراء العلويون موضع نقمة العباسيين واضطهادهم وتشريدهم.

وليس كل العلوم بمثابة واحدة في الاتصال بالسياسة وشؤون الدولة والتأثر بها، فهناك - مثلاً - علوم الرياضة والطب والمنطق والطبيعة، فهي علوم مستقلة لا نعلم لها اتصالاً بالسياسة وتصرفاتها، ولكن بجانب ذلك نرى التاريخ - مثلاً - من أشد العلوم اتصالاً بالسياسة، وكذلك كان في العصر العباسي كثيراً ما يتخذ وسيلة من وسائل الدعوة، وكان بعض المؤرخين يتقربون إلى الخلفاء بروايتهم ما يرضيهم. روى الطبري عن محمد بن عمر عن حفص قال: «كان هشام الكلبي صديقاً لي، فكنا نتلاقى فتتحدث وتتناشد، فكنت أراه في حالة رثة، وفي أخلاق⁽¹⁾، على بغلة هزيلة، والضرب فيه بين وعلى بغلته، فما راعني إلا وقد لقيني يوماً على بغلة شقراء من بغال الخلافة، وسرج ولجام من سروج الخلافة ولُجُمها، في ثياب جواد ورائحة طيبة، فأظهرت السرور، ثم قلت له: أرى نعمة ظاهرة! قال لي: نعم أخبرك عنها فإتكم، بينا أنا في منزلي منذ أيام بين الظهر والعصر إذ أتاني رسول المهدي فسرت إليه، ودخلت عليه وهو جالس خالٍ، ليس عنده أحد، وبين يديه كتاب، فقال: ادن يا هشام، فدنوت فجلست بين يديه فقال: خذ هذا الكتاب، فاقرأه ولا يمنعك ما فيه - مما تستفظعه - أن تقرأه؛ قال: فنظرت في الكتاب، فلما قرأت بعضه استفظعته فألقيته من يدي ولعنت كاتبه؛ فقال لي: قد قلت لك إن استفظعته فلا تلقه، اقرأه بحقي عليك حتى تأتي على آخره، قال: فقرأته فإذا كتاب قد ثلبه فيه كاتبه ثلثاً عجيباً لم يبق له فيه شيئاً، فقلت: يا أمير المؤمنين من هذا الملعون الكذاب؟ قال: هذا صاحب الأندلس، قال: قلت فالثلب والله يا أمير المؤمنين فيه وفي آبائه وفي أمهاته، قال: ثم اندرأت أذكر مثالبهم؛ قال: فسر بذلك، وقال: أقسمت عليك لَمَا أَمَلتْ مثالبهم كُلِّها على كاتب؛ قال: ودعا بكاتب من كتاب السر، فأمره فجلس ناحية وأمرني فصرت إليه، فصَدَّر الكاتب من المهدي جواباً، وأملت عليه مثالبهم فأكثر، فلم أبق شيئاً حتى فرغت من الكتاب ثم عرضته عليه فأظهر السرور، ثم لم أبرح حتى أمر بالكتاب فحُتْم، وجُعِل في خريطة، ودُفِع إلى صاحب البريد، وأمر بتعجيله إلى الأندلس؛ قال ثم دعا لي بمنديل فيه عشرة أبواب من جواد الثياب، وعشرة آلاف درهم، وهذه البغلة بسرجهما ولجامهما، فأعطاني ذلك وقال لي: اكتب ما سمعت⁽²⁾.

(1) يقال ثوب أخلاق وثياب أخلاق إذا كانت بالية.

(2) «الطبري» 13/10.

وقد كان من أهم ما حارب به العباسيون الأمويين التأثير في المؤرخين حتى يصبغوا لون الأمويين بلون قاتم مظلم، ولون العباسيين بلون زاهر ناضر.

لقد وضع الخلفاء الأولون من بني العباس وألهم البرنامج للمؤرخين في الطعن في بني أمية، فسر المؤرخون على منهاجهم، وتوسعوا في تكميل خطتهم، فقد صعد أبو العباس المنبر وخطب الناس فكان مما قاله: «ثم وثب بنو حرب ومروان فابتزوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا، وردَّ علينا حقنا». وصعد داود بن علي فقام دونه فكان مما قال: «تأ تأ لبني حرب بن أمية وبني مروان، آثروا في مدتهم وعصرهم العاجلة على الآجلة، والدار الفانية على الدار الباقية، فركبوا الآثام، وظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم، وغشوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العباد، وسنتهم في البلاد، التي بها استلذوا تسربل الأوزار، وتجلَّب الأصار، ومرحوا في أعنة المعاصي، وركضوا في ميادين القتي، جهلاً باستدراج الله، وأمناً لمكر الله، فاتاهم بأس الله بياتاً وهم نائمون، وأصبحوا أحاديث، ومزقوا كلُّ ممزق فُبعداً للقوم الظالمين»⁽¹⁾. هذا إجمال فصله المؤرخون، بالحق أحياناً وبالباطل أحياناً، ومن الباطل أن يغضوا عن ذكر محاسن بني أمية، ويقتصروا على مساوئهم، ومن الباطل أن يختلقوها اختلاقاً، وإلا أفصدق ما قيل عن الوليد بن يزيد بن عبد الملك من أنه «أراد الحج ليشرب فوق ظهر الكعبة؟»⁽²⁾. أو تصدق ما روي عنه من أنه استفتح فالاً في المصحف فخرج: «وَأَسْتَفْتَحُوا وَكَأَبَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ» [إبراهيم: 15] فألقاه ورماه بسهام وقال [من الوافر]:

تُهَدِّدَنِي بِجَبَّارٍ عَنِيْدٍ نَعَمُ أَنَا ذَاكَ جَبَّارٌ عَنِيْدٌ

إِذَا مَا جِئْتَ رَبِّكَ يَوْمَ بَعَثَ فَقُلْ يَا رَبِّ حَرَّقَنِي الْوَلِيْدُ⁽³⁾

ذلك قول لا يسيغه العقل من خليفة المسلمين مهما بلغ من فسقه وفجوره، ولذلك قال الذهبي: «لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة بل اشتهر بالخمير والتلوّط».

ومن ذلك ما يروون أن هشام بن عبد الملك دعا حماداً فسأله عن بيت ومنّ قاله وفي أية قصيدة فأجاب، فأمر هشام جواريه أن يسقيين حماداً، فما زلن يسقيته حتى ذهب عقله إلخ. ويعلق صاحب «الأغاني» على هذا الخبر بأن هشاماً لم يكن يشرب ولا يسقي أحداً بحضرته

(1) «الطبري» 126/9 وما بعدها.

(2) «تاريخ الخلفاء» 97.

(3) ديوانه ص 35.

مسكراً، وكان ينكر ذلك ويعيبه ويعاقب عليه⁽¹⁾.

وقال أبو عبيدة: دخل أبو عمرو بن العلاء على سليمان بن عليّ - وهو عم السفاح - فسأله عن شيء فضدّقه، فلم يعجبه ما قاله، فوجد أبو عمرو في نفسه وخرج وهو يقول [من المتقارب]:

أَنْفُتُ مِنَ الذَّلِّ عِنْدَ الْمَلُوكِ وَإِنْ أَكْرَمُونِي وَإِنْ قَرَّبُوا
إِذَا مَا صَدَقْتُهُمْ وَخَفْتُهُمْ وَيَرْضَوْنَ مِنِّي بِأَنْ يُكْذِبُوا⁽²⁾

وفي سنة إحدى عشرة [وماتين] أمر المأمون بأن ينادى «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير»⁽³⁾ إلى كثير من مثل ذلك.

ومن ناحية أخرى تقرب المؤرخون بذكر محامد بني العباس، وإعلاء شأنهم، وعاقبوا من تعرض لذكرهم بسوء؛ من ذلك ما روي عن الهيثم بن عديّ الراوية الأخباري «وكان يتعرض لمعرفة أصول الناس ونقل أخبارهم، فأورد معانيهم وأظهرها... ونُقِلَ عنه أنه ذكر العباس بن عبد المطلب بشيء، فحبس لذلك عدة سنين»⁽⁴⁾ فوضعت الأساطير حول العباس، وعبد الله بن العباس، وغيرهما من آل العباس؛ من مثل ما يروي أن عمر ابن الخطاب استسقى بالعباس عام الرمادة لما اشتد القحط، فسقاهم الله تعالى به، وأخصبت الأرض، فقال عمر: هذا والله الوسيلة إلى الله والمكان منه - ولما سقى الناس طفقوا يتمسحون بالعباس ويقولون هنيئاً لك ساقبي الحرمين⁽⁵⁾؛ ومن مثل أن عبد الله بن عباس لما مات والناس في جنازته جاء طائر أبيض يقال له العُرْبُوقُ فدخل في العنق فلم يُر بعد... إلخ⁽⁶⁾.

وتصوير بعض المؤرخين له بأنه سياسي محنك قدير كان يرسم الخطط لعلي بن أبي طالب، مع أن أكبر مزية له في الواقع هي سعة علمه، إلى غير ذلك.

وقد جدّ علماء السوء في وضع الأحاديث لتأييد هذا النظر، وهو الحط من شأن الأمويين، وإعلاء شأن العباسيين، وملئت الكتب بها، مثل أن رجلاً قام إلى الحسن بن علي بعد ما بايع معاوية فقال: سؤدت وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنّبني فإن النبي ﷺ رأى بني

(1) «الأغاني» 167/5.

(2) «ابن خلكان» 551/1.

(3) «تاريخ الخلفاء» 121.

(4) «ابن خلكان» 302/2.

(5) «أسد الغابة» 111/3.

(6) «الإصابة» 94/4.

أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت: ﴿إِنَّا أَنْعَمْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝﴾ [مَعْوَرَة: 1] ونزلت: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ۝ لَيْلَةُ الْقَدْرِ حَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝﴾ [مَقْدَر: 1-3] يملكها بعدك بنو أمية يا محمد⁽¹⁾ - واستغلوا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَرْضِيكَ أَلْوِيًّا أَرَيْتَكَ إِلَّا يَتَنَّهُ لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ [الإسراء: 60] ، فرووا الآثار الكثيرة عن سهل بن سعد وسعيد بن المسيب، وعن يعلی بن مروة، أن المراد بالشجرة الملعونة بنو أمية. ورويت في ذلك الأحاديث الكثيرة مثل قوله ﷺ: «رأيت بني أمية على منابر الأرض» وسيملكونكم فتجدونهم أرباب سوء». وعن عائشة أنها قالت لمروان بن الحكم: سمعت رسول الله ﷺ يقول لأبيك وجدك إنكم الشجرة الملعونة في القرآن إلخ إلخ⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك الأحاديث في التبشير ببني العباس مثل ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: للعباس: «فيكم النبوة والمملكة». وعن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ: «رأيت بني مروان يتعاورون على منبري فساءني ذلك، ورأيت بني العباس يتعاورون على منبري فسرنني ذلك». وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال للعباس: «إذا سكن بنوك السواد ولبسوا السواد، وكانت شيعتهم أهل خراسان، لم يزل الأمر فيهم حتى يدفعوه إلى عيسى ابن مريم⁽³⁾». وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مِنَّا الْقَائِمُ وَمِنَّا الْمَنْصُورُ، وَمِنَّا السَّفَاحُ، وَمِنَّا الْمَهْدِيُّ. فَأَمَّا الْقَائِمُ فَتَأْتِيهِ الْخِلَافَةُ وَلَمْ يُهْرَقْ فِيهَا مِنْ خَيْمَةِ دَمٍ، وَأَمَّا الْمَنْصُورُ فَلَا تُرَدُّ لَهُ رَايَةٌ، وَأَمَّا السَّفَاحُ فَهُوَ يَسْفَحُ الْمَالَ وَالدَّمَ، وَأَمَّا الْمَهْدِيُّ فَيَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأْتَ ظِلْمًا⁽⁴⁾». وسيأتي تمة ذلك عند الكلام في الحديث.

ووقف الشيعة موقفاً مناقضاً لهذا، فهم يكرهون الأمويين والعباسيين معاً، بل ربما كانت كراهيتهم للعباسيين أشد، لِمَا أصاب الأئمة العلويين والعلماء والأدباء الذين شايعهم من الأذى على يد أبي جعفر المنصور ومن بعده، فرأى طائفة منهم أن يقفوا في التاريخ موقف المتحزب المتعصب، فهاجموا العباسيين كما هاجموا الأمويين من قبل، وأخذوا يكبرون مساويهم بل ويختلقون عليهم، كما ترى أحياناً في تاريخ يعقوبي أولاً، وابن طابطا

(1) «تاريخ الخلفاء» ص 6.

(2) انظر: «تفسير الطبري» في سورة الإسراء وانظر الألو سي 4/ 546.

(3) «تاريخ الخلفاء» 6 و 7.

(4) «تاريخ الخلفاء» 101.

آخرًا وغيرهما - وإلى ذلك رووا الروايات الكثيرة في فضل علي وآل علي⁽¹⁾، ورفعوا من شأن الأئمة إلى ما يقرب من التقديس - وكان الأولى لهم أن يقتصروا على فضائلهم الثابتة - وأضافوا أساطير حول آيات من القرآن الكريم، كما فعلوا عند قوله تعالى: ﴿وَيَطْمِئِنُّ الْقَلْبُ عَلَى حُدُودِ مَسْكِنَاتٍ وَأَنْبِيَاءٍ وَأَبْرَارٍ﴾ [الإنسان: 8] . فقد رووا عن ابن عباس (والرواية هنا عن ابن عباس لها مغزاهما)، أن الحسن والحسين مرضا فعادهما جدهما محمد ﷺ ومعه أبو بكر وعمر، وعادهما من عادهما من الصحابة، فقالوا لعلي: لو نذرت علي ولديك، فنذر علي وفاطمة وفضة (جارية لهما) إن برآ مما بهما أن يصوما ثلاثة أيام شكرًا، فألبس الله الغلامين العافية، وليس عند آل محمد قليل ولا كثير، فانطلق علي ﷺ إلى شمعون اليهودي الخيبري، فاستقرض منه ثلاثة أضوع من شعير، فجاء بها، فقامت فاطمة ﷺ إلى صاع فطحته وخبزت منه خمسة أقراص على عددهم، وصلى علي مع النبي المغرب، ثم أتى المنزل فوضع الطعام بين يديه، فوقف بالباب سائل فقير، فقال: السلام عليكم يا أهل بيت محمد، أنا مسكين من مساكين المسلمين، أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنة، فأثروه وباتوا لم يذوقوا شيئاً إلا الماء، وأصبحوا صياماً، وفي اليوم الثاني وقف يتيم، ففعلوا به ما فعلوا أولاً، وفي اليوم الثالث وقف أسير، ففعلوا كذلك، فلما أصبحوا بعد ثلاثة أيام أخذ علي الحسن والحسين فرأهم رسول الله يرتعشون كالفراخ من شدة الجوع، فقال: يا أبا الحسن ما أشد ما يسوؤني مما أرى بكم، فهبط جبريل ونزلت فيهم سورة ﴿هل أتى﴾، وذكر الترمذي وابن الجوزي «أن الخبر موضوع ومفتعل وآثار الوضع ظاهرة عليه لفظاً ومعنى»⁽²⁾ إلى كثير من أمثال ذلك.

وهكذا ضاعت معالم الحق بين العصبية العباسية والعصبية العلوية، وصعب على المؤرخ الصادق التزيه أن يصل إلى الحقيقة.



والفقه تأثر أيضاً بالدولة العباسية في بعض مسائله لأنه مصدر التشريع، والتشريع قد يمس شؤون الدولة من قُرب أو بُعد، قد يمسه في الصميم من أمرها، وقد يمسه في عَرَض من أعراضها، وكبار الفقهاء قد يقفون في هذه المسائل موقفاً لا يرفعون فيه إلا الحق فيكونون عرضة لغضب الخلفاء وانتقامهم؛ كالذي يحدثنا به «الطبري» «أن مالك بن أنس استفتي في الخروج مع محمد بن عبد الله بن الحسن، وقيل له: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر، فقال:

(1) انظر: «فجر الإسلام».

(2) «روح المعاني» للألوسي 247/9.

«إنما بايعتم مكرهين، وليس على كل مُكْرَهٍ يمين»، فأسرع الناس إلى محمد ولزم مالك بيته⁽¹⁾. وكان هذا سبباً في اضطهاده. ورووا أنه سُمي به إلى جعفر بن سليمان عم أبي جعفر المنصور، وقالوا له: «إنه لا يرى أيماناً بيعتكم هذه بشيء، فغضب جعفر ودعا به وجرده وضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه، وارتكب منه أمراً عظيماً»⁽²⁾. وقال ابن الجوزي في حوادث سنة 147 هـ: «وفيها ضُرب مالك بن أنس سبعين سوياً لأجل فتوى لم توافق غرض السلطان». فهذه مسألة في الصميم من أمر الدولة، وهي صحة البيعة للعباسيين إذا كان المبايع مكرهاً - ومثلها ما روي عن أبي حنيفة ومحمد بن إسحاق صاحب المَعَاذِي، ذلك أن محمد بن إسحاق كان يكره أبا حنيفة ويحسده، فوشى به إلى أبي جعفر المنصور، وقال: إنه يخالف جدك ابن العباس في استثناء المنفصل [لأن أبا حنيفة كان يقول: إذا صدر القول بأناً في المجلس فلا يلحقه الاستثناء إذا حصل بعد، وكان ابن عباس يقول إنه يلحقه بعد سنة]، فغضب أبو جعفر وقال لأبي حنيفة: أتخالفه؟ فقال: لِكلام ابن عباس تأويل صحيح، وقد قال عليه الصلاة والسلام: من حلف على يمين واستثنى فلا حنث عليه، والاستثناء لا يكون إلا موصولاً؛ وهؤلاء لا يرون خلافتك ويقولون إنهم بايعوك كرهاً وَتَقِيَّةً، فلهم الاستثناء متى شاؤوا، ويخرجون به من بيعتك. فغضب المنصور على ابن إسحاق⁽³⁾. فترى من هذه القصة - إن صحت - أن من الخلفاء العباسيين من كان يعز عليهم أن يروا فقيهاً يؤديه اجتهاده إلى مخالفة ابن عباس في آرائه - ولكن لا نستطيع أن نقول إن الفقهاء جميعهم كانوا بإمكان من التمسك بالحق يتحملون في سبيله أشد أنواع الأذى - وقد تعرض للخليفة نفسه مسائل شخصية يحتاج فيها إلى مخرج فقهي، ويصوّر بعض المؤرخين أبا يوسف صورة الذي يحتال الحيل الشرعية ليجد للرشيد فتوى توافق هواه⁽⁴⁾. ولكننا سنبحث ذلك عند الكلام في التشريع - كما تعرض للدولة مآزق يحتاج فيها إلى رأي يُسَكِّن الرأي العام ويلطف من حدّته، كالذي رَوَى الماوردي في الأحكام السلطانية «أنه رُفِعَ إلى أبي يوسف القاضي مسلمٌ قتل كافراً فحكّم عليه بالقود، فأناه رجل برقعة فألقاها إليه، فإذا فيها مكتوب [من السريع]:

يا قاتل المسلم بالكافر جُرت وما العادل كالجائر
يا من ببغداد وأظرافها من علماء الناس أو شاعر

(1) «تاريخ الطبري» 9/ 206 طبع مصر.

(2) «ابن خلكان» 1/ 626.

(3) «مناب أبي حنيفة» للكردري 1/ 184.

(4) انظر: هذه الصورة فيما روى السيوطي في «تاريخ الخلفاء» ص 114.

استرْجِعُوا وابكوا على دينكم واضْطَبِرُوا فالأجر للصابر
جَارَ على الدين أبو يوسف بقتله المؤمن بالكافر

فدخل أبو يوسف على الرشيد وأخبره الخبر، وأقرأه الرقعة، فقال له الرشيد: تدارك هذا الأمر بحيلة لثلاث تكون فتنة، فخرج أبو يوسف وطلب أصحاب الدم بينة على صحة الذمة وثبوتها، فلم يأتوا بها، فأسقط القود⁽¹⁾.

وربما كان ذلك وأمثاله سبباً في التوسع في الحيل الشرعية، ووضع الكتب فيها وخاصة في مذهب الحنفية، هم أول من أفردوها بالتأليف - فيما أعلم - وسيأتي بحث هذا فيما بعد.

* * *

وفي النحو واللغة تدخل العباسيون أيضاً، فقد كان النزاع فيهما شديداً بين البصريين والكوفيين، فأخذ العباسيون جانب الكوفيين ينصرونهم على البصريين. جاء في كتاب «النوادر»: «انتقل العلم إلى بغداد قريباً، وغلب أهل الكوفة على بغداد، وخدموا الملوك فقبوهم، فأرغب الناس في الروايات الشاذة، وتفاخروا بالنوادر⁽²⁾، وإنما قال الروايات الشاذة لأن هذا كان أغلب على الكوفيين. جاء في «المزهر» «والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع ومنسوب إلى من لم يقله»⁽³⁾، ومن أجل هذا نرى الكوفيين أقرب إلى قصور الخلفاء من البصريين، فالمفضل الضبي معلم المهدي كوفي، والكسائي معلم الأمين كوفي، والسبب في هذا قرب الكوفة من بغداد وبُعْدُ البصرة - من جهة، وميل الكوفيين في الجملة سياسياً إلى دولة بني العباس، وانصراف البصريين عنها من جهة أخرى - ولعل هذا هو السبب في تعصب العباسيين وشيعتهم للكسائي الكوفي على سيبويه البصري في المناظرة التي جرت بينهما في المسألة المشهورة: «كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها»؛ فقد كان الكسائي يجيز فإذا هو هي وإذا هو إياها، وسيبويه لا يجيز إلا فإذا هو هي، وكانت المناظرة في مجلس يحيى بن خالد البرمكي، وعنده ولداه جعفر والفصل، وكان المتناظران زعيمَي بلديهما الكوفة والبصرة، وقد حُكِمَ للكسائي على سيبويه فكان حكماً للكوفة على البصرة، وكان إذلالاً للبصريين، ولذلك لم يستطع سيبويه أن يعود إلى البصرة بعد الحكم، وإصبح السياسة في المسألة قد لعبت دورها فيما أظن.

(1) «الأحكام السلطانية» ص 219.

(2) «النوادر» 2/ 208.

(3) «مزهر» 2/ 206.

والأدب اتجه أكثره إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور، قال ابن هرمة [من الوافر]:

غلبت على الخلافة مَنْ تَمَنَّى وَمَنَاهُ الْمُضِلُّ بِهَا الضَّلُوءُ
فأهلك نفسه سفهاً وجبناً ولم يُقَسِّمْ له منها فتيل
دَعَاوُ إيليس إذ كذبوا وجاروا فلم يُصِرِّحْهُمُ الْمُغْوِي الحَدُوءُ
وما الناس احتبوك بها ولكن حباك بذلك الملك الجليل
تُراثُ محمدٍ لكم وكنتم أصولَ الحقِّ إذ نُفِي الأُصولُ⁽¹⁾

وإذا رضي المعتصم عن الأفضين، فقصاصد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه وصلبه، فقصاصد أبي تمام أيضاً تقال في ذمه وكفره؛ ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك، وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض، وقديماً هجا الفرزدق الحجاج بعد أن مدحه فقيل له: كيف تهجوه وقد مدحته؟ فقال: «نكون مع الواحد منهم ما كان الله معه، فإذا تخلى عنه انقلبنا عليه»، ولو قال: «نكون معه ما كانت الدنيا معه» لكان أصدق.

* * *

هذا قليل من كثير في هذا الباب، ومن الطبيعي أن هذه الأمور وأمثالها تجري في الخفاء، ولا يعلم الناس من أمرها إلا فلتاتٍ قليلة، وألاعب السياسة دائماً تجري من وراء سُترٍ كثيفة، ولا يعلم الأثرون إلا المظاهر، وهي قليلة الدلالة على البواطن.

على أن من الحق أن نقرر أن هناك من العلماء من كان لا يشايخ إلا الحق، كما كان من العلماء من يشايخ السياسة، شأن الناس في كل عصر، ولعل خير ما يمثلها معاً ما حدث في أمر يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب فقد خرج على الرشيد بالذئلم، واشتدت شوكته وقوي أمره، ونزع إليه الناس من الأمصار والكور، ثم دعاه الرشيد إلى الصلح فأجاب، وكتب الرشيد أماناً ليحيى وأشهد عليه الفقهاء والقضاة وجة بني هاشم ومشايخهم، وجاء يحيى إلى بغداد فأكرمه الرشيد أولاً ثم تدخل بينهما رجال سوء، فأراد الرشيد أن ينقض الأمان، فدعا بيحيى ودعا ببعض الفقهاء «منهم أبو البختري القاضي، ومنهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وأحضر الأمان الذي كان أعطاه يحيى، فقال لمحمد بن الحسن: ما تقول في هذا الأمان أصحح هو؟ قال: هو صحيح، فحاجه في ذلك

(1) ديوانه ص 162.

الرشيد، فقال له محمد بن الحسن: ما تصنع بالأمان؟ لو كان محارباً ثم ولّى كان آمناً، فاحتملها الرشيد على محمد بن الحسن، ثم سأل أبا البختری أن ينظر في الأمان، فقال أبو البختری: هذا منتقض من وجوه كذا وكذا، فقال الرشيد: أنت قاضي القضاة، وأنت أعلم بذلك، فمزق الأمان وتقلّ فيه أبو البختری⁽¹⁾. ونرى من المؤرخين من تحروا الصدق جهد طاقتهم، ودونوه كما اعتقدوا، ونقدوا فيه بعض أعمال العباسيين على الرغم من أنه أُلّف تحت سلطانهم.

كما أن من الحق أن نذكر أن العباسيين، وإن تدخلوا في تلوين بعض العلوم ببعض الألوان وكان هذا سيئة من سيئاتهم فلمحمدة أخرى في تشجيع العلم وتدوينه والمكافأة عليه واستحثاث الهمم لخدمته.



ولنبحث بعد مسألة لها صلة وثيقة بهذا الموضوع وهي «حرية الرأي» في هذا العصر، وإلى أي حد كانت.

وإن الباحث في هذا الأمر يرى مظاهر تبدو متناقضة، فيرى مظاهر كثيرة تدل على تمتع الناس بقدر من حرية الرأي كبير، ومظاهر أخرى تدل على عكس ذلك. فمثلاً نرى من ناحية أن بعض الشعراء استطاع أن يجهر في صراحة بدم الخلفاء، ولا يكتفي بالتمليح؛ فقد روي أن سُلَيْم بن يزيد الغدوي، وهو من أصحاب واصل بن عطاء قال في زمن أبي جعفر المنصور [من البسيط]:

حتى متى لا نرى عدلاً نُسرُّ به	ولا نَسْرَى لولاء الحق أعواناً
مستمسكين بحق قائمين به	إذا تلوّن أهل الجور ألواناً
يا للرجال لداء لا دواء له	وقائد ذي عمى يقتاد عمياناً

وَدِعْجِلُ الْحُرَاعِيّ قد أكثر من القول في هذا الباب: فيقول فيه صاحب «الأغاني»: «إنه هَجَاءٌ خبيث اللسان لم يَسَلِّمْ منه أحد من الخلفاء، ولا من وزراءهم، ولا أولادهم، ولا ذو نباة أحسن إليه أو لم يحسن، ولا أفلت منه كبيرٌ أحد»⁽²⁾.

(1) «الطبري» 57/10.

(2) «الأغاني» 29/18.

وكان شيعياً مشهوراً بالميل لعلي بن أبي طالب وذريته، وقد قال فيهم قصيدته المشهورة «مدارسُ آياتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ؛ وقد هجا المعتصم، فكان مما قال فيه [من الطويل]:

بَكَى لَشَاتَاتِ الدِّينِ مَكْتَتِبٌ صَبُّ
وفاض بفرط الدمع من عينه غَرْبُ
وقام إمامٌ لم يكن ذا هدايةٍ
فليس له دينٌ وليس له نُبُ
وما كانت الأنبياءُ تأتي بمثله
يُمَلِّكُ يوماً أو تَدِينُ له العُرْبُ
لقد ضاع مُلْكُ النَّاسِ إِذْ سَاسَ مَلِكُهُمْ
وصيْفٌ وَأَشْتَأَسُ وقد عَظُمَ الكَرْبُ⁽¹⁾

وهجا قبله المأمون، فقيل له: إن دعياً قد هجاك، فقال: «وأي عجب في ذلك، هو يهجو أبا عباد ولا يهجونني أنا؟ ومن أقدم على جنون أبي عباد أقدم على حلمي». وترجمته مملوءة بالهجاء للخلفاء والوزراء والأمراء وغيرهم، ثم هو يقول: «أنا أحمل خشيتي على كتفي منذ خمسين سنة لست أجد أحداً يصليني عليها»⁽²⁾.

ونرى رجلاً أعمى من أهل بغداد اسمه علي بن أبي طالب يقول: لما أراد الأمين أن يأخذ البيعة لابنه وهو طفل [من المتقارب]:

أضاع الخِلافةَ غِشُّ الوَزيْر
وفعلُ الإمامِ ورأيُ المشيرِ
وما ذاك إلا طَريقٌ غُرور
وشر المسالك طُرُقُ الغرورِ
فِعَالُ الخِليْفَةِ أعجوبة
وأعجب منه فعَالُ الوَزيْرِ
وأعجب من ذا وذا أننا
نبايع للطفل فينا الصغير⁽³⁾
ويقول أحمد بن أبي نعيم في أبيات فاحشة [من المنسرح]:

لا أحسب الجَوْرَ ينقضِي وعلى الأمر
ة والِ من آل عِباس⁽⁴⁾
إلى كثير من أمثال هذا الشعر، ولو كان الخلفاء يعاقبون أشد العقوبة ولو بالظنة على مثل هذا لما كثر هذه الكثرة.

ويحدثنا «طيفور» في كتابه «تاريخ بغداد» أن بِشَرَ بن الوليد قال للمأمون: إن بِشراً القَرِيسِيَّ يعرض بك وبزري عليك، قال: فما أصنع به؟ ثم دس إليه رجلاً فحضر مجلسه

(1) ديوانه ص 102.

(2) انظر: ترجمته في «الأغاني» 29/18 وما بعدها.

(3) «مسعودي» 236/2.

(4) «محاضرات الأدباء» 125/1.

وتسمع ما يقول، فأتاه الرجل، فقال: سمعته يقول حين أراد القيام، وفرغ من الكلام بعد حمد الله والثناء عليه: اللهم ألعن الظلمة وأبناء الظلمة من آل مروان، ومن سخطت عليه ممن آثر هواه على كتابك وسنة نبيك ﷺ، اللهم وصاحب البرذون الأشهب فalcنه، فقال المأمون، أنا صاحب البرذون الأشهب وسكت عليها؛ فلما دخل عليه بشر قال له بعد أن سأله: يا أبا عبد الرحمن، متى عهدك بلعن صاحب الأشهب، فطأطأ بشر رأسه ثم لم يعد بعد ذلك لذكره والتعرض له⁽¹⁾.

وقال عبد الرحمن بن زياد: كنت أطلب العلم مع أبي جعفر المنصور قبل الخلافة، فلما ولي الخلافة وفدت إليه، فقال: كيف سلطاني من سلطان بني أمية؟ قلت: ما رأيت في سلطانهم من الجور شيئاً إلا رأيته في سلطانتك، فقال (المنصور): إنا لا نجد الأعوان، قلت: قال عمر بن عبد العزيز: إن السلطان بمنزلة السوق يُجلب إليها ما يتفق فيها، فإن كان بَرّاً أتوه ببرهم، وإن كان فاجراً أتوه بفجورهم. فأطرق⁽²⁾.

وكذلك قال له عمرو بن عبّيد، فقد قال المنصور: «إنه ما عُجل وراء بابك بشيء من كتاب الله، ولا سنة نبيه، قال أبو جعفر: فما أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك فتعال وأصحابك فاكفني، قال عمرو اذعني بعدلك، تسخّ أنفُسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»⁽³⁾.

وقال رجل للمنصور: «إن الله استرعاك المسلمين وأموالهم فأغفلت أمورهم، وجعلت بينك وبينهم حجاباً من الحصى والأجرّ وأبواباً من الحديد، وحجبة معهم السلاح، ثم سجنّت نفسك فيها عنهم، وبعثت عمالك في جباية الأموال وجميعها، وقويتهم بالرجال والسلاح والكراع، وأمرت بالآلا يدخل عليك من الناس إلا فلان وفلان، نفر سميتهم، ولم تأمر بإيصال المظلوم، ولا الملهوف، ولا الجائع العاري، ولا الضعيف الفقير، ولا أحدٌ إلا وله في هذا المال حق؟ فلما رآك هؤلاء نفر - الذين استخلصتهم لنفسك، وأثرتهم على رعيتك، وأمرتهم ألا يحجبوا عنك - تجبي الأموال وتجمعها ولا تقسمها، قالوا: هذا قد خان الله فما بالنا لا نخونه، وقد سجن لنا نفسه، فأتعرّوا ألا يصل إليك من علم أخبار الناس شيء إلا ما أرادوا،

(1) «طيفور» ص 96.

(2) «تاريخ الخلفاء» 105.

(3) «عيون الأخبار» 2/337.

ولا يخرج لك عامل فيخالف أمرهم إلا قَصَبُوهُ⁽¹⁾ عندك ونفوه حتى تسقط منزلته ويصغر قدره - فلما انتشر ذلك عنك وعنهم، أعظمهم الناس وهابوهم، فكان أول من صانعهم عمالك بالهدايا والأموال ليقوّوا بها على ظلم رعيتك، ثم فعل ذلك ذوو القدرة والثروة من رعيتك لينالوا به ظلم من دونهم؛ فامتلات بلاد الله بالطمع بُغياً وفساداً، وصار هؤلاء القوم شركاءك في سلطانك وأنت غافل، فإن جاء متظلم حيل بينه وبين دخول مدينتك، فإن أراد رفع قصته إليك عند ظهورك وجدك قد نهيت عن ذلك، وأوقفت للناس رجلاً ينظر في مظالمهم، فإن جاء ذلك الرجل فبلغ بطانتك خبره سألوا صاحب المظالم ألا يرفع مظلمته إليك، فإن المتظلم منه له بهم حرمة، فأجابهم خوفاً منهم - فلا يزال المظلوم يختلف إليه ويلوذ به، ويشكو ويستغيث وهو يدفعه ويعتّل عليه؛ فإذا أجهد وأخرج وظهرت صرخ بين يديك، فضرب ضرباً مبرحاً، ليكون نكالاً لغيره، وأنت تنظر فلا تنكر؛ فما بقاء الإسلام على هذا⁽²⁾.

فهذه الأخبار وأمثالها تدل على قدر كبير من حرية الرأي، وخاصة إذا لاحظنا أن أكثر هؤلاء الذين جهروا بهذه الآراء لم يمسهم سوء، أو مسهم طائف من سوء.

هذا من الناحية السياسية، وكذلك نرى هذا المظهر في الناحية العلمية؛ فالدولة العباسية مع تأثيرها بعض الأثر في التاريخ وغيره - كما أشرنا - لم ترغم المؤرخين على أن يقولوا - دائماً - ما تحب، بل استطاع كثير منهم أن يتحرروا من تأثيرها، وأن يبدا آراءهم في صراحة. فهذا «ابن جرير الطبري» يروي كتابه عن مؤرخين عاشوا في هذا العصر، ويروي آراء وأخباراً لا تُرضي الخلفاء العباسيين، ولا ذريتهم الذين كانوا في الحكم وقت أن دُوت هذه الحوادث؛ فقد ذكروا السفاح وسفكه للدماء، وعابوا على المنصور شحه وقتله كثيراً من الناس ظلماً، وذكروا الأبيات المقدعة التي قيل إن بشاراً هجا بها المهديّ، ووصفوا مجالس لهوهم، ومن كان منهم يشرب الخمر ومن لا يشرب، ومن كان يفرط في سماع الغناء ومن لا يفرط، وتركوا لنا صورة لكل خليفة، إن لم تكن صحيحة الصحة كلها، فهي قريبة من الصحة، فلم يقلبوا الحقائق وإن لطفوها أحياناً، وهذا - بلا شك - ما كان يكون لولا تمتع بقدر كبير من حرية الرأي.

ثم نستعرض كتاباً، كمقالات الإسلاميين لأبي حسن الأشعري، أو «الملل والنحل»

(1) عابوه.

(2) «عيون الأخبار» 2/ 335.

للشهرستاني، أو «الفرق بين الفرق» للبغدادي؛ فنرى مذاهب وأقوالاً في الإلهيات ونحوها يستغرب القارىء من عرضها، ويعجب كيف كان قائلوها يجرؤون على قولها ثم لا يتعرض لهم أحد، وكيف كانوا في منتهى الحرية في أخذ الأقوال عن فلاسفة اليونان ومزجها بالإسلام، وكيف كانوا - وخاصة المعتزلة - يعرضون لأحداث التاريخ في صدر الإسلام، ويحللون أفعال الصحابة، وينقدونهم نقداً صريحاً، ويبينون خطأهم من صوابهم، ويعارضهم المعارضون بمثل قولهم، إلى غير ذلك مما سنبيته في الكلام على الفرق الدينية. ثم كان الفقهاء ينقد بعضهم بعضاً في حرية تامة، فابن أبي ليلى ينقد أبا حنيفة بكل ما يستطيع من قوة، وتلاميذ أبي حنيفة يردون عليه كذلك، والنزاع بين تلاميذ أبي حنيفة والشافعي ومالك وغيرهم على أشده، هو في حدود العقل أحياناً، وخارج حدوده أحياناً، ثم لا يتعرض لهم أحد بسوء، وإنما يدفعون الحجة بالحجة والتهويش بالتهويش - أليس هذا منظراً بديعاً من مناظر حرية الرأي قد نستطيع أن نقول فيه إننا الآن لا نستطيع أن نجرؤ على ما كانوا يجرؤون عليه، ولا تتمتع بمثل ما تمتعوا به.

ولكن الحق أن القائل إذا اقتصر على هذا الجانب من التاريخ في هذا العصر لم يكن مصيباً، وكان قد نظر إلى المسألة من جانب واحد، فهناك جانب آخر لو قصر الناظر نظره عليه لصرح بأن حرية الرأي في ذلك العصر لم يكن لها وجود. فمن الناحية السياسية نطالع تاريخ الوزراء فنقل أن نرى وزيراً في العصر العباسي مات ختف أنفه، فأول وزير لأول خليفة عباسي أبو سلمة الخلال، وقد أوعز السفاح إلى أبي مسلم الخراساني بقتله ففعل، واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان المورياني ثم قتله، وقتل أقاربه واستصفى أموالهم، وفي ذلك يقول ابن حبيات الشاعر الكوفي [من الخفيف]:

قد وجدنا الملوك تحسُد من أعظنته	طوعاً أزمته التدبير
فإذا ما رأوا له النهي والأمر	رأتوه من بأسهم بنكير
شرب الكأس بعد حفص سليمان	نُ ودارت عليه كف المدير
ونجا خالد بن برمك منها	إذ دعوه من بعدها بالأمير
أسوأ العالمين حالاً لديهم	من تسمى بكتاب أو وزير ⁽¹⁾

والمهدي استوزر يعقوب بن داود ثم ما زال السعاة يسعون به حتى تكبه المهدي وجعله

(1) الفخري.

في الطبق، ونكبة الرشيد للبرامكة معروفة مشهورة، واستوزر المأمون الفضل بن سهل ثم أوعز بقتله وهكذا.

وبلغ الحال من تعرض الوزراء في ذلك العصر وبعده للمقتل ما ذكره التنوخي المتوفى سنة 384 هـ في كتابه «نُشُور المحاضرة» عن ابن عياش «أنه رأى في شارع الخلد قرداً مُعلماً يجتمع الناس عليه فيقول له القرد: تشتهي أن تكون بزازاً؟ فيقول: نعم ويومئ برأسه، فيقول: تشتهي أن تكون عطاراً؟ فيقول: نعم برأسه، فيعدد الصنائع عليه فيومئ برأسه - فيقول له في آخرها: تشتهي تكون وزيراً؟ فيومئ برأسه - لا - ويصيح ويعدو من بين يدي القرد فيضحك الناس»⁽¹⁾.

ولقد عين المنصور لابنه جعفر كاتباً يسمى القُضَيْل بن عمران، وكان رجلاً عفيفاً ديناً فُدس له عند المنصور لأسباب سياسية بأنه يعبد بجعفر، فأمر المنصور بقتله من غير سؤال، ثم تبين للمنصور كذب المبلِّغ، فبعث رسولاً يوقف القتل، فقدم الرسول وقد قتل. فقال جعفر بن المنصور لسويد: ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجل عفيف دين مسلم بلا جرم ولا جناية؟ فقال سويد: هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء وهو أعلم بما يصنع، فنهزه جعفر وقال: أكلمك بكلام الخاصة وتكلمني بكلام العامة، خذوا برجله فاقوه في دجلة، فقال سويد: أكلمك، فقال: دعوه، فقال سويد: هل يُسأل أبوك عن فضيل؟ لقد قتل المنصور عمه عبد الله، وقتل عبد الله بن الحسين وغيره من أولاد رسول الله ﷺ ظلماً، وقتل أهل الدنيا ممن لا يحصى ولا يعد، إنه قبل أن تسأل عن فضيل يكون جرداًنة إلخ»⁽²⁾.

ومن الناحية العلمية والدينية نرى خلفاء بني العباس قد أهانوا كثيراً من العلماء وعذبوهم؛ فأبو حنيفة ومالك يضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتوليا القضاء، أو لرأيهما في البيعة؛ وسفيان الثوري يفرو يتنقل في البلاد مختفياً، لأنهم أرادوه على قضاء الكوفة فأبى؛ ثم هذه الإدارة التي تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم، والإفراط في قتل المتهمين، ومنهم - بلا شك - من قتل ظلماً وعدواناً، وكان الداعي إلى قتله أسباباً سياسية، فنفذوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور، كما فعلوا في ابن المقفع - وقد تقدم ذكره - وكما فعلوا في صالح بن عبد القدوس، فقد كان مولى من موالي الأزدي، وكان واعظاً في

(1) «نُشُور المحاضرة» 114/1.

(2) الحكاية بطولها في «تاريخ الطبري» 9/317.

البصرة ثم في دمشق - وكان يقول الشعر لا في مدح خليفة أو أمير، وإنما يقوله في الحكمة والموعظة، مثل قوله [من السريع]:

ما بين ما تحمّد فيه وما يدعو إليك الذمّ إلا القليل
وقوله [من الخفيف]:

كل آتٍ لا شك آتٍ، وذو الجهـ
ومن شعره وكأنه طَبّق عليه [من الخفيف]:

أيها اللانمي على نكد الدهـ
قد يلام البريء من غير ذنبٍ
ر لكل من البلاء نصيبُ
وتغظى من المسيء الذنوبُ
ر له في صُرُوفه تقليبٌ⁽¹⁾
وتحوّل الأحوال بالمرء والدنـ

وقد روى الخطيب البغدادي أن المهدي اتهمه بالزندقة فأمر بحمله إليه فأحضر بين يديه، فلما خاطبه أعجب بغزارة علمه وأدبه وبراعته وحسن نهاته وكثرة حكمته، فأمر بتخليفة سبيله؛ فلما ولّى رده وقال ألسن القائل [من السريع]:

ما يبلغ الأعداء من جاهل
والشيخ لا يترك أخلاقه
حسى يُؤاوى في تَرَى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله
كذي الضنى عاد إلى نكسه
فإن من أدبته في الضبا
كالعود يُسقى الماء في غريبه
بعد الذي أبصرت من يُبنيه
حتى تراه مُورقاً ناضرا

قال: بلى يا أمير المؤمنين، قال: فأنت لا تترك أخلاقك، ونحن نحكم فيك بحكمك في نفسك؛ ثم أمر به فقتل وصلب على الجسر - وهذا الخبر إن صح لم يدل على شيء يصح أن يؤاخذ عليه، فضلاً عن أن يقتل به، ويعجبني ما قال أحدهم أنه رآه في المنام، فوجده ضاحكاً مستبشراً. فسأله كيف نجوت؟ قال: وردت على رب لا تخفى عليه خافية، فاستقبلني برحمته وقال: قد علمت براءتك مما كنت تزعمى به - فإن هذه الرؤيا انعكاس لعقيدة الحالم في صحوه، وأخشى أن يكون جرى على لسانه في وعظه قول به مساس للنظام في وقته، أو نقد لتصرف من تصرفات الخلفاء، فرموه بالزندقة - وإن فشو الاتهام بالزندقة في ذلك العصر

(1) روي له كثير من شعره في الجزء السادس من «تاريخ ابن عساکر».

دليل على عبودية الرأي لا على حرته - ثم هذا المأمون على أنه أكثر الخلفاء العباسيين تسامحاً، وأوسعهم صدرأ، وقف موقفاً غريباً، إذ حمل الناس حملاً على القول بخلق القرآن، وعذب بعضاً وقتل بعضاً، واشتد في ذلك شدة تستخرج العجب، وبخاصة صدورها من مثله وهو الفيلسوف الواسع الفكر البعيد النظر - وعلى العموم كان المعتزلة يُضطهدون يوم كانت السلطة في يد أعدائهم، وكانوا يُضطهدون يوم كانت السلطة لهم، وكلا الحالين يُخجل من يقول بحرية الرأي في ذلك العصر.

وبعد، فهل يمكن التوفيق بين هذين العرضين؟ وهل يمكن استخلاص قواعد ثابتة يؤرخ بها الرأي في العصر العباسي، وتعين على وضع حدود فاصلة بين الحرية والعبودية.

أظن أنه يمكننا من هذه الظواهر المتناقضة أن نستنتج المبادئ الآتية:

الأول: أن الخلفاء العباسيين الأولين وبخاصة المنصور، وضعوا أسساً للدولة أهمها:

1 - تعظيم الخلافة في نفوس الناس، فأبو جعفر المنصور رأى كثرة الخارجين على الدولة فلم يسمح أن تحدث أحداً نفسه بالخروج عليها، وقتل في هذا الأمر بالظنة، وخير ما يمثل هذا الجانب ما روي أن عبد الصمد بن علي قال للمنصور: «لقد هجمت بالعقوبة حتى كأنك لم تسمع بالعفو، قال المنصور: لأن بني مروان لم تَبَلْ رمهم، وآل أبي طالب لم تَعْمَد سيوفهم، ونحن بين قوم قد رأونا أمس سوقة واليوم خلفاء فليست تتمهد هيبتنا في صدورهم إلا بنسيان العفو واستعمال العقوبة»⁽¹⁾.

2 - مما يتصل بهذا أنه صبغ الخلافة صبغة دينية، وأقام الخليفة مقام الحامي للدين، الذائد عن حياضه؛ فالسلطان ظل الله في أرضه، ومنه تُتلقى كل سلطة ونرى هذا واضحاً في الدولة العباسية أكثر منه في الدولة الأموية؛ فلا نرى مثلاً في الدولة الأموية قاضياً اتصل دينياً وسياسياً بالخليفة كما اتصل أبو يوسف بالرشيد فاصطبغ الخليفة العباسي صبغة روحية، وكان من مظاهر ذلك ما أحاطوه بالبيعة من مظاهر قدسية، ومن ثم لما ضعفت سلطتهم وغلبهم الأمراء والولاة على أمرهم ظل في نفوس الناس لهم الحرمة الدينية.

من أجل هذا المبدأ، نرى أن الخلفاء لم يكونوا يسمحون بسبب من الأسباب يضعف شأن الملك أو يؤدي إلى ذلك، ومن كلام المنصور: «الملوك تحتل كل شيء إلا ثلاث

(1) «تاريخ الخلفاء» 104.

خلال: إفتاء السر، والتعرض للحرم، والقذح في الملك». فهم إن سمحوا بحرية الرأي في كل شيء فليسوا يسمحون بها في هذا الباب، وإذا مَس العلم هذه الناحية فالعقوبة شديدة؛ ومن رأيي أن أبا حنيفة ومالكاً والثوري لم يعاقبوا للسبب الذي يذكر عادة، وهو عدم رغبتهم في تولي القضاء، ولكن لأن امتناعهم مظهر من مظاهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكّم بالعدل، ولأن امتناعهم قد يدل على رغبتهم الخفية في نصره أعداء العباسيين كالعلويين - ومن هذا الباب توسيع أمر الزندقة وإنشاء الإدارة الخاصة بها، فهم - وقد أخذوا على عاتقهم حماية الدين وصبغوا الخلافة صبغة دينية، وربطوا الأمرين ببعضهما ببعض - قد رأوا التشدد في هذا الأمر كالتشدد في سابقه، وكان أكبر ما يضطهدون قوماً من أتباع ماني، يحتقون الإسلام ظاهراً، ويعملون على هدمه باطناً - وطبعي أن هذا الباب إذا فتح لا يقف عند حد، ويؤخذ فيه البريء بذنب المجرم - فإذا لم يتصل العلم بشيء من هذين فالعلماء أحرار فيما يقولون.

الثاني: أن حرية الرأي وقدرها كانت متصلة اتصالاً كبيراً بمزاج الخليفة؛ فمثلاً - كان المنصور ضيق الصدر سياسياً واسع الصدر علمياً، يأخذ بالظنّة في كل ما يتعلق بالملك، ويحاسب أشد المحاسبة حتى ما توهمه في النية والضمير، ويجزي على ذلك بالقتل السريع، لا يرحم خارجاً عليه، بل ولا من توسم فيه خروجاً، ولا من حاول أن يتنزع منه سلطة، ولو كان هو مانحها - أما في العلوم فرحب الصدر، يتسع صدره للمعتزلة وتعاليمهم، فيقرب إليه أحد زعمائهم عمرو بن عبيد، وعمرو هو الذي يفر منه، ويشجع المنجمين والأطباء، وكل ما أتوا به من ضروب الفلسفة - والمهدي كان شديد الحس فيما يتعلق بالزندقة، مغرماً بالعقوبة عليها، والبحث عنها حتى في أعماق الصدور؛ كان يشعر أن فيها خطراً على الدولة من حيث تعاليمها، فاشتراكية «مزدك» وفلسفة «ماني» تجمعت في زنادقة عصره، وأحس أنها تحلّ قوى الشعب إذا انتشرت، ونظر إليهم نظرة إلى من يحل الأخلاق ويفسد المجتمع، ويهدم السلطة، فعاقب وأسرف في العقوبة، واتهم وبالغ في الاتهام، أما فيما عدا ذلك من ضروب الآراء، ومختلف العلوم فكان سمحاً سهلاً - والرشد في تشجيعه للحركات الأدبية والعلمية لا يُبَارَى، وإن أخذ عليه أنه كان يكره الاعتزال وقد يعاقب عليه - وليس يساويه في ذلك إلا المأمون بل قد يفوقه، فقد كان له من الذوق العلمي والأدبي والعقل الفلسفي، ورحابة الصدر في الجدل والمناظرة والإصغاء إلى مختلف الآراء ما شجع الحركات العلمية والأدبية والفنية أكبر تشجيع، ولا يؤخذ عليه في ذلك إلا موقفه الغريب - الذي يتنافى وما عرف عنه من حرية الرأي - في محنة خلق القرآن، وسنعرض لها بعد.

على كل حال من الحق أن نقول إن عصرنا الذي نؤرخه - على الرغم من كل مظاهر الاستبداد التي ألمنا بها - كان عصرًا مجيداً في تاريخ الإسلام من حيث حرية الرأي العلمية إلى حد كبير؛ فلما تولى المتوكل اضطهد المعتزلة وشردهم كل مشرد، وأزال سلطانهم، وانتقم منهم بأكثر مما فعلوا أيام المأمون، وعزلهم من الوظائف الحكومية، وقبض على القاضي أحمد بن أبي دُوَاد وكان نصير المعتزلة، وسجنه؛ وانتصر للسنية في قوة وعنف، وكما اضطهد المعتزلة - وهم قادة حرية الرأي - اضطهد غير المسلمين من نصارى ويهود، وعزلهم كذلك من الوظائف، ووضع لهم تعاليم في منتهى الشدة يجب أن يتبعوها - وبذلك قبح المتكلمون الذين كان على رأسهم المعتزلة، وقبح الفلاسفة وكان على رأسهم النساطرة وأمثالهم، وانتصر رجال الحديث، وغلب المنهج الذي يمثله المحدثون، وهو المنهج النقلي الذي سبقت الإشارة إليه - وعلى الجملة فقد كانت خلافة المتوكل خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادئ، وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار إلى حد بعيد، ومنحت فيه السلطة للمحافظين من الفقهاء والمحدثين، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

الفصل الثاني

معاهد العلم في العصر العباسي

إلى آخر عصرنا هذا - أعني إلى عهد المتوكل - لم تكن أنشئت المدارس المخصصة لدراسة العلم فإنها لم تنشأ إلا بعد ذلك؛ وقد ذهب الذهبي إلى أن «نظام المُلْك» الذي استوزر للسلاجقة من سنة 456 هـ إلى سنة 485 هـ هو أول من أنشأ المدارس، فبنى مدرسة ببغداد، ومدرسة ببُلُخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهَرَاة، ومدرسة بأصْبَهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بَمَرُو، ومدرسة بأَمَل طبرستان، ومدرسة بالمُؤَصِّل؛ ويقال إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة. وقد رد عليه بعض المؤرخين هذا القول كالسبكي والسيوطي وغيرهما، وقالوا: كانت المدرسة البيهقية بنيسابور قبل أن يُؤدَّ نظام الملك، والمدرسة السعدية بنيسابور بناها الأمير نصر بن سُبُكْتِكِين أخو السلطان محمود⁽¹⁾. إلخ.

وذكر المقرئزي: «أن الخليفة المعتضد بالله (279 - 289 هـ) لما أراد بناء قصره في الشَّامِسيَّة ببغداد استزاد في الذُّرْع، بعد أن فرغ من تقدير ما أراد، فستل عن ذلك، فذكر أنه يريد له لبني فيه دوراً ومساكن ومقاصير، يرتب في كل موضع رؤساء كل صناعة، ومذهب من مذاهب العلوم النظرية والعملية، ويجري عليهم الأرزاق السَّنيَّة، ليقصد كلُّ من اختار علماً أو صناعة رئيساً ما يختاره فيأخذ عنه»⁽²⁾. ثم قال: «إن المدارس مما حدث في الإسلام، ولم تكن تعرف في زمن الصحابة ولا التابعين، وإنما حدث عملها بعد الأربعمئة من سنِّي الهجرة، وأول من حُفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام أهل نيسابور، فبنيت بها المدرسة البيهقية» إلخ.

على كل حال لم تكن في العصر العباسي الأول مدارس، وإنما كانت هناك معاهد أخرى.

أولها: الكتاب، والجمع الكتابيات - وقد اختلف اللغويون في وضعها الأصلي، ففي

(1) انظر: «طبقات الشافعية» للسبكي 3/ 137.

(2) 362/2.

اللسان: «الكُتَّابُ موضعُ تَعْلِيمِ الكُتَّابِ، والجمع الكتاتيب والمكاتيب». وقال المبرِّد: «المَكْتَبُ موضعُ التعلِيمِ، والمَكْتَبُ المُعَلِّمُ والكُتَّابُ الصِّبيانُ؛ ومن جعلَ الموضعَ الكُتَّابَ فقد أخطأ». ولكن يظهر أن كلا من الكُتَّابِ والمَكْتَبِ استعمل في هذا العصر لمكان تعليم الصبيان، فقد روي «الأغاني» عن إسحاق المَوْصِلِيِّ أن أباه «إبراهيم الموصلي» أُسْلِمَ إلى الكُتَّابِ فكان لا يتعلم شيئاً، ولا يزال يُضْرَبُ ويُحَسُّ ولا ينجع ذلك فيه، فهرب إلى الموصل وهناك تعلم الغناء⁽¹⁾. وجاء في موضع آخر: «أن علي بن جبلة لما نشأ أُسْلِمَ في الكُتَّابِ»⁽²⁾. وروى الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين» أن من أمثال العامة «أحمق من مُعَلِّم كُتَّاب»⁽³⁾. وقال ابن خلكان في ترجمة أبي مسلم الخراساني: «أنه نشأ عند عيسى بن معقل، فلما ترعرع اختلف هو ووالده إلى المَكْتَبِ»⁽⁴⁾ وكان ذلك في العصر الأموي بالضرورة. وبعض المكاتب كان لتعليم مبادئ القراءة والكتابة والقرآن، وبعضها كان يعلم فيه أيضاً اللغة وما إليها. قال ابن قتيبة: «ومن المعلمين علقمة بن أبي علقمة مولى عائشة، كان يروي عنه مالك بن أنس، وكان له مكتب يعلم فيه العربية والنحو والعروض، ومات في خلافة أبي جعفر المنصور»⁽⁵⁾. وبعض المعلمين كانوا يعلمون حِسْبَةً، لا يأخذون على تعليمهم أجراً. وروى ابن قتيبة: أن الضحَّاك بن مزاحم وعبد الله بن الحارث كانا يُعَلِّمان ولا يأخذان أجراً»⁽⁶⁾. وبعضهم كان يأخذ أجراً، ومن هؤلاء من كان يأخذ خبزاً من الصبيان؛ وقد هجا بعضهم الحجاج (وكان هو وأبوه يوسف معلمين بالطائف) [من المتقارب]:

أينسى كليبُ زمان الهزال وتعليمه سورة الكوثرِ؟
رغيف له فَلَكَ ما تُرى وآخر كالقمر الأزهر⁽⁷⁾

وروا عن الشافعي أنه قال: «كنت يتيماً في حجر أُمِّي فدفعني في الكُتَّابِ ولم يكن عندها ما تعطي المعلم، فكان المعلم قد رضي مني أن أخلفه إذا قام، فلما ختمت القرآن

(1) «الأغاني» 3/5.

(2) «الأغاني» 101/18.

(3) 208/1 الطبعة الثانية.

(4) «ابن خلكان» 397/1.

(5) كتاب «المعارف» 185.

(6) كتاب «المعارف» 185.

(7) يريد أن خبز المعلم مختلف باختلاف ما يأخذ من الأطفال.

دخلت المسجد، فكننت أجالس العلماء، وكننت أسمع الحديث أو المسألة فأحفظها، ولم يكن عند أمي ما تعطيني أشتري به قراطيس، فكننت إذا رأيت عظماً يَلُوحُ أخذه فأكتب فيه إلخ»⁽¹⁾.

وكان في الكُتَّاب ضرب وحبس كما رأيت فيما رَوَى «الأغاني» عن إبراهيم الموصلي، وقد صور أبو نؤاس الضرب فيه تصويراً لطيفاً كعادته، فقال [من مجزوء الرمل]:

إِنِّي أَبْصَرْتُ شَخْصاً	قَدْ بَدَأَ مِنْهُ صُدُودٌ
جَالِئاً فَوْقَ مُصَلَّى	وَحَوَالِيهِ عَبِيدٌ
فَرَمَى بِالطَّرْفِ نَحْوِي	وَهُوَ بِالطَّرْفِ يَصِيدُ
ذَلِكَ فِي مَكْتَبِ حَفْصِ	إِنْ حَفْصاً لَسَعِيدٌ
قَالَ حَفْصٌ: اجْلِدُوهُ	إِنَّهُ عِنْدِي بَلِيدٌ
لَمْ يَزَلْ مُذْ كَانَ فِي الدَّرِّ	سَ عَنِ الدَّرْسِ يَجِيدُ
كُشِفَتْ عَنْهُ خُرُوزٌ	وَعَنِ الْخُرُزِ بُرُودٌ
ثُمَّ هَالَمَهُ بِسَيْرٍ	لَيْسَ مَا فِيهِ عُمُودٌ
عِنْدَهَا صَاحٌ حَبِيبِي	يَا مُعَلَّمٌ لَا أَعُودُ
قُلْتُ: يَا حَفْصُ اغْفِ عَنْهُ	إِنَّهُ سَوْفَ يُجِيدُ ⁽²⁾

ثانيها: المسجد - وقد كان أكبر معهد للدراسة، فلم تكن المساجد للعبادة وحدها، ولكن كانت تؤدى فيها أعمال مختلفة، فهي مكان للعبادة تقام فيه الصلاة وتخطب الخطب، وكان محكمة للتقاضي، والذي يهمنا الآن أنه كان معهداً للدراسة، بل أكبر معهد؛ فكان مسجد عمرو في مصر، ومسجد البصرة، ومسجد الكوفة، والحرم المكي والمدني، وغيرها من المساجد تقوم مقام المدارس والجامعات في هذا العصر.

فمن مبدأ الإسلام اتخذ رسول الله ﷺ المسجد للدراسة، ففي البخاري عن أبي واقد الليثي قال: «بينما رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ فوقفا على رسول الله ﷺ فرأى أحدهما فرجة في الحلقة فجلس، وجلس الآخر خلفهم»⁽³⁾ إلخ.

(1) «جامع بيان العلم» 98/1.

(2) ديوان أبي نؤاس ص 264.

(3) البخاري كتاب «العلم».

واستمر المسجد كذلك مكاناً لتعليم القرآن والحديث، وللقصاص يعظون، والفقهاء يعلمون الفقه، مدة العهد الأموي؛ فيذكر ابن خلكان أن ربيعة الرأي كان يجلس في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة ويجلس في حلقة مالك بن أنس والحسن وأشراف أهل المدينة ويخدقون به⁽¹⁾. وكان مسجد البصرة مركزاً لحركة علمية كبيرة في العهد الأموي، فحول الحسن البصري وفي حلقة نشأت المباحث الكلامية، واعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن وكوّن له حلقة، بل كان هناك بجانب حلقات علوم الدين حلقات لعلوم العربية. قال ياقوت: «كان حماد بن سلمة بن دينار يمر بالحسن البصري في الجامع فيدعه وينذهب إلى أصحاب العربية يتعلم منهم»⁽²⁾.

ولما تنوعت العلوم في العصر العباسي تنوعت كذلك حلقات الدروس، فهناك حلقات يدرس فيها النحو كالذي حكى ياقوت أيضاً عن الأخفش قال: «وردت بغداد فرأيت مسجد الكسائي⁽³⁾، فصليت خلفه الغداة، فلما انقضى من صلاته وقعد وبين يديه الفراء والأحمر وابن سعدان سلمت وسألته عن مائة مسألة، فأجاب بجوابات خطأته في جميعها» إلخ⁽⁴⁾. وكان المعتزلة يعلمون الكلام في مسجد المنصور ببغداد⁽⁵⁾ - وهناك حلقات الشعر والأدب، ففي سنة 253 هـ رحل الطبري إلى مصر وأملى في مسجد عمرو شعر الطرماح عند بيت المال في الجامع⁽⁶⁾. ولم ينكر الناس إنشاد الشعر في المسجد حتى ما كان فيه غزل، فإن كعب بن زهير دخل على النبي ﷺ قبل صلاة الصبح فمثل بين يديه وأنشد: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول»⁽⁷⁾. كذلك كان المسجد محلاً لإنشاد الشعر ونقده والتلاحي فيه، فيروي «الأغاني» أن الكميت بن زيد وحماداً الراوية اجتماعاً في مسجد الكوفة فتذاكرا أشعار العرب وأيامهم، فخالفه حماد في شيء ونازعه، فقال له الكميت: أنتظن أنك أعلم مني بأيام العرب وأشعارها؟ قال: وما هو إلا الظن هو والله اليقين. ثم تناظرا وتساءلا وأرجتا إلى أجل آخر

(1) «ابن خلكان» 1/ 257.

(2) «معجم الأدباء» 4/ 135.

(3) لعله يريد مكان الكسائي في المسجد.

(4) معجم الأدباء 4/ 243.

(5) انظر: المقالة التي كتبت في مادة المسجد في «دائرة المعارف الإسلامية».

(6) «معجم الأدباء» 6/ 432.

(7) «العقد الفريد» 3/ 126.

في خير طويل⁽¹⁾. وحكى المَرْزُبَانِيّ في الموشح أن مسلم بن الوليد كان يملئ شعره في المسجد، وأن الناس كانوا يتناظرون في الشعر في المسجد⁽²⁾ وكان أبو العتاهية يجلس في المسجد وحوله الناس⁽³⁾. وقال أبو محمد اليزيدي: كان أبو عبيدة يجلس في مسجد البصرة إلى سارية، وكنت أنا وخَلْفُ الأحمر نجلس جميعاً إلى أخرى⁽⁴⁾.

وعلى الجملة فقد كان المسجد أهم معهد للثقافة في الإسلام.



وكان الخلفاء والأمراء والأغنياء يتخذون لأولادهم معلمين خاصين، فَشَرَفِيّ بن القُطَاطِمِيّ «كان وافر الأدب عالماً بالنسب، أقدمه أبو جعفر المنصور ليعلم ولده المهدي الأدب»⁽⁵⁾. والمفضل الضبي كان يؤدب المهدي وقد جمع له المفضليات، والكسائي «كان يؤدب الأمين بن هارون الرشيد ويعلمه الأدب»⁽⁶⁾؛ وأبو محمد يحيى بن المغيرة اليزيدي، لُقِّب اليزيدي لأنه صحب يزيد بن منصور خال المهدي يؤدب ولده فنسب إليه، ثم اتصل بالرشيد فجعله مؤدب المأمون؛ وكان الفراء يؤدب ولدي المأمون: وكان ابن السُّكَيْت يؤدب ولد ابن طاهر، وجعل له خمسمائة درهم ثم جعلها ألفاً. إلى كثير من أمثال ذلك.

مجالس للمناظرة:

كذلك من أهم معاهد العلم مجالس المناظرة في الدور والقصور والمساجد، وبين العلماء، وفي حضرة الخلفاء؛ في الفقه، في النحو والصرف، في اللغة، في المسائل الدينية. ويدلنا ما روي لنا على أن هذه المناظرات أزهرت في هذا العصر تبعاً لازدهار الشغف العلمي، وطبعاً في منائح الخلفاء والأمراء، ونيل الحظوة عندهم، ورغبة في الوصول إلى الحق، وإذ كانت أكثر المسائل العلمية لم تقرّر بعد، ولم تتخذ شكلاً ثابتاً، كان مجال المناظرات فسيحاً من الناحية العلمية البحتة؛ وإذ كان الخلفاء والأمراء يساهمون في الحركة العلمية، ويشاركون في الرأي، ويؤيدون بعضاً ويفندون بعضاً، استعد العلماء للمناظرة

(1) «الأغاني» 113/15.

(2) «الموشح» 289.

(3) «الأغاني» 148/3.

(4) «الأغاني» 79/18.

(5) «ابن الأنباري» 42.

(6) «ابن خلكان» 469/1.

وتسلحوا لها رغبة في الشهرة والحظوة؛ وإذ كان الخلاف شديداً في المذاهب الفقهية بين أنصار الرأي وأنصار الحديث، وكان الخلاف شديداً بين الأمصار من بصريين وكوفيين وحجازيين وعراقيين وشاميين ومصريين وكانت العصبية للبلاد وللنمط العلمي فيها شديداً، كان هذا وقوداً صالحاً لإشعال نار المناظرة وحثتها وحياتها حياة عنيفة قوية.

وقد حكت لنا كتب الفقه وطبقات الفقهاء مناظرات كثيرة بين أصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة، وبين الفقهاء والمحدثين، وبين الشافعي ومحمد بن الحسن، إلى كثير من أمثال ذلك؛ وسنرى بعضها عند الكلام في التشريع.

كما حكت لنا بعض كتب النحو مناظرات بين العلماء في النحو والصرف واللغة، كالفصل القيم الذي عقده السيوطي في كتابه «الأشياء والنظائر» في المناظرات والمجالسات والفتاوى والمكاتبات والمراسلات⁽¹⁾، وكالكتاب الخاص في مجالس العلماء لكاتب ابن جزائره⁽²⁾.

من أمثلة ذلك ما جرى بين سيبويه والكسائي في مجلس يحيى البرمكي من المناظرة المشهورة في قولهم: «كنت أظن أن العقب أشد لسعة من الزنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها»؛ وقد تقدمت الإشارة إليها - وقد رويت الحكاية بأشكال مختلفة لا تعيننا الآن، إنما يعيننا هنا أنها مظهر من مظاهر المناظرات.

ومن ذلك ما روي أن الكسائي واليزيدي تناظرا بين يدي المهدي قبل أن يتولى الخلافة بأربعة أشهر في جملة مسائل، منها: «لِمَ نَسَبُوا إِلَى الْبَحْرَيْنِ فَقَالُوا بَحْرَانِي، وَنَسَبُوا إِلَى الْحَضْرَيْنِ فَقَالُوا حَضْرِي» ومنها: تناظرهما في قولهم: «إن من خير القوم أو خيرهم بَنَّةُ زَيْدٍ أَوْ زَيْدٌ» ثم اختلفهما في الإجابة وتحاكمهما إلى العرب⁽³⁾.

ومثله مناظرة الكسائي والأصمعي بين يدي الرشيد في معنى «مُحْرِمًا» في بيت الراعي [من الكامل]:

قتلوا ابنَ عقانَ الخليفةَ مُحْرِمًا وَدَعَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهُ مَحْذُولًا⁽⁴⁾
فذهب الكسائي إلى أن مُحْرِمًا من الإحرام بالحج، فضحك من تفسيره الأصمعي؛ وذهب إلى أن المعنى أن عثمان في حُرْمَةِ الإسلام ودمته، لم يأت شيئاً يُجِلُّ دمه، كما قال عَدِي بن زيد [من الرمل]:

(1) «الأشياء والنظائر» للسيوطي 15/3.

(2) منه نسخة خطية في دار الكتب من كتب الشنيطي.

(3) «الأشياء والنظائر» 18/3.

(4) ديوانه ص 231.

قَتَلُوا كَسْرِي بَلِيلَ مُحْرِمًا غَادَرُوهُ لَمْ يُمْتَعِ بِكَفْنٍ⁽¹⁾
 وقد نصر الرشيد الأصمعي. ومثل هذا كثير⁽²⁾.

كذلك يروي صاحب كتاب «المجالس» أنه: «اجتمع الكسائي والأصمعي عند الرشيد وكانا معه يقيمان بمقامه ويطعنان بظعنه، فأنشد الكسائي يوماً لأفنون التَّغْلِيَّ [من البسيط]:

لو أنني كنتُ من عادٍ ومن إزمٍ غَدِي سَخْلٌ وَلُقْمَانًا وَذَا جَدِنِ
 لما وَقُوا بأخيهم من يهزله أخوا السُّكُونِ ولا جازُوا عن السَّنَنِ
 أتى جَزُوا عامراً سُوءَى بفعلِهِمْ أم كَيْفَ يَجْزُونَنِي السُّوءَى من الحَسَنِ
 أم كيف يَنْفَعُ ما تُعْطَى العَلُوقُ به رِيْمَانَ أَنْفٍ إذا ما ضُنَّ بِاللَّبَنِ
 قرأه الكسائي ريماناً أنف بالنصب، وقال الأصمعي بالرفع وتجادلا في ذلك⁽³⁾.

ويتجادل أبو العباس أحمد بن يحيى مع ابن الأعرابي في حضرة الأمير أحمد بن سعيد بن سلم وعنده جماعة من أهل الأدب، في معاني أبيات من الأبيات الغريبة⁽⁴⁾.

كما يتناظر أبو العباس ثعلب مع المبرد في حضرة محمد بن عبد الله بن طاهر في كلمة «لوأذا» من قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَأذًا﴾ [التَّوْبَةُ: 63]⁽⁵⁾.

ويروي صاحب هذا الكتاب أن محمد بن عبد الله بن طاهر كان رجلاً لا يقبل من العلوم إلا حقائقها، وأنه كان يجمع بين البصريين والكوفيين للمناظرة⁽⁶⁾.

ويروى أن الكُمَيْتِ شهد الجمعة بمسجد الجامع، فأحاط به علماء الكوفة ورواتهم، فيهم حماد والظُرْمَاح فجعلوا يسألونه، حتى إذا فرغوا من سؤالهم أخذ هو يسألهم⁽⁷⁾.

وكان للخلفاء مجالس مناظرات كثيرة ولا سيما المأمون، فقد كان مثقفاً واسع الثقافة، يجيد فروعاً كثيرة من العلوم وفي كلها يناظر؛ وقد روى طيفور في كتابه «تاريخ بغداد» كثيراً من المجالس.

(1) ديوانه ص 178.

(2) ترى أمثلة كثيرة من هذا القبيل في الكتابين اللذين أشرت إليهما.

(3) انظر: كتاب «مجالس أبي مسلم» المخطوط ص 24.

(4) مجالس أبي مسلم ص 56.

(5) مجالس أبي مسلم ص 60.

(6) مجالس أبي مسلم ص 68.

(7) مجالس أبي مسلم ص 118.

فقد رَوَى: «أن المأمون لما دخل بغداد وقرَّبها قراره، أمر أن يُدخَلَ عليه من الفقهاء والمتكلمين وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته... واختير له من الفقهاء لمجالسته مائة رجل، فما زال يختارهم طبقة بعد طبقة حتى حصل منهم عشرة، كان أحمد بن أبي دواد أحدهم وبشر المريسي»⁽¹⁾. «وأمر أن يسمَّى قوم من أهل الأدب يجالسونه ويؤامرونه؛ فذكر له جماعة منهم الحسين بن الضحاك إلخ»⁽²⁾.

بل يظهر أن المأمون رمى من مجالسه إلى غرض بعيد، وهو أن تثار بين يديه المسائل الدينية المختلفة، فيسمع من كلِّ رأيه وحججه، ثم يفصل في أوجه الخلاف في ضوء هذه الحجج، ورجا من هذا ألا يكون بعدُ خلافٌ. فقد قال يحيى بن أكثم: «أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم، وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم، فلما انقضى ذلك المجلس الذي جعلناه للنظر في أمر الدين، قال المأمون: يا أبا محمد، كره هذا المجلس الذي جعلناه للنظر طوائف... وإني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا - بتوفيق الله وتأييده على إتمامه - سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أَرْضَى وأصلح للدين، إما شكاً فيبتين ويتثبت فينقاد طوعاً، وإما معانداً فيُرَدُّ بالعدل كرهاً»⁽³⁾. فهو بهذا يريد أن يجعل مجلسه مجمعاً علمياً له النظر في مسائل الخلاف، وله القول الفصل فيها؛ وبعبارة أخرى أراد أن يجعل مجلسه «محكمة» يتنازع فيها الخصوم، وكلُّ يدلي بحجته، والمتنازع هم العلماء والنزاع حول الرأي الديني، ثم تحكم المحكمة فيجب أن ينفذ حكمها، كما ينفذ الحكم في المسائل المادية، ويجب أن يذعن المتنازع لحكم المحكمة، فلا يقول قائل برأي إلا ما قضت به المحكمة؛ وفات المأمون أن الأمر في الجدل الديني والمناظرة العلمية ليس من السهولة بهذا القدر، وأن الحجة يقتنع بها قوم ولا يقتنع بها آخرون، وأن عالماً قد يقيم على قوله بينة ويظن أنها انحصرت فيما قال، فإذا عالم آخر يوفق إلى بينة لم تتجه إليها أنظار الباحثين من قبل، وأن صدور الحكم بناءً على حجة قيلت في مجلسه ليس من الصواب تنفيذها على الغائبين، وأن للناس من الحرية في الرأي والاعتناع به والتدليل عليه أكثر مما لهم في الأمور القضائية المادية - ولعل هذا الاتجاه غير الموقف الذي اتجهه المأمون هو الذي ورَّطه

(1) «طيفور» ص 57.

(2) «طيفور» ص 58.

(3) «طيفور» ص 75 وما بعدها.

في حمل الناس على القول بخلق القرآن، والزامهم به، والتنكيل بمن خالفه، كما سيأتي بيانه.

وقد لَمَحَ هذا الرأي الصواب يحيى بن أئْتَم، ؛ فقد روي أن المأمون هم بلعن معاوية، وأن يكتب بذلك كتاباً يُقرأ على الناس، فخالفه يحيى بن أئْتَم، وقال: «يا أمير المؤمنين، إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تُذَر ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح للسياسة، وأحرى في التدبير». ولكن ثُمَامَة بن أشرَس خالف رأي يحيى وحقّر عند المأمون من شأن العامة⁽¹⁾.

على كل حال كانت هذه المجالس والمناظرات سبباً كبيراً من أسباب الرقي العلمي، فقد حفزت العلماء للبحث والنظر، وحملتهم على الجد في تصفية المسائل حتى يظهروا في هذه المجالس مظهر الخبير الثقة الدقيق النظر، وحتى لا يفشلوا فيكون في هذا الفشل القضاء عليهم؛ بل كان العلماء يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذا الموقف. روى عبد العزيز المكي الكتاني المتكلم، قال: «اجتمعت أنا وبشر المريسي عند المأمون، فقال لي وليشر: قد اجتمعنا على نفي التشبيه ورد الأحاديث الكاذبة عن رسول الله ﷺ، فتكلما في الكفر والإيمان.. قال المكي - بعد حديث طويل - (بشر): هل تذكر شيئاً تعرف به صحيح القياس من متناقضه؟ قال (بشر): ليس عندي شيء أكثر من هذا - قلت - ولكن عندي يا أمير المؤمنين، هي إحدى المخبات التي أعددت لهذا المجلس منذ نحو ثلاثين سنة»⁽²⁾.



كذلك من أهم معاهد العلم:

المكتبات:

كان في العالم الإسلامي قبيل الفتح مكتبات كثيرة، فكان في الإسكندرية مكتبتها المشهورة التي اتهم العرب بإحراقها عند الفتح، وليس هنا مجال تحقيق هذه التهمة، فكل الذي نريده أنه كان بالإسكندرية مكتبة قبيل الفتح، وهذا مما لا شك فيه.

وكان للسريان فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة تعلم فيها العلوم السريانية

(1) انظر «طيفور» ص 91.

(2) «طيفور» ص 79.

واليونانية، أشهرها مدرسة الرُّها وقَبَسْرين ونَصِيبين، وكانت هذه المدارس يتبعها مكاتبات.

وقد روينا قبلُ أن كسرى أنوشروان أنشأ مدرسة بجنديسابور، وكان يدرس فيها الطب وما يتصل به من فلسفة - ويقول «بروكلمان»: «إن الجزيرة والعراق كانا منذ أيام الإسكندر متأثرين بالحضارة اليونانية، وكان في الأديار السريانية كثير من الكتب المترجمة، لا في الآداب النصرانية وحدها، بل كان من ذلك أيضاً تراجم لمؤلفات أرسطو وجالينوس وبقرات، إذ كان هؤلاء محور الدائرة العلمية في ذلك العصر، وكان السريان نقلة الثقافة اليونانية إلى الإمبراطورية الفارسية أيام الساسانيين. . . وأخذت هذه البذرة اليونانية في الازدهار حتى أيام العباسيين»، وقد ذكروا أن الفرس في حملتهم على مصر واليونان كانوا يحملون معهم بعض الكتب وهم عائدون من الغزو⁽¹⁾.

ونقلنا قبلُ أنه كان يبرو خزانة من الكتب الفارسية أتى بها يزْدَجَرْد⁽²⁾، وروى ابن النديم: «قال أبو معشر في كتاب اختلاف الزيجات إن ملوك الفرس بلغ من عنايتهم بصيانة العلوم، وحرصهم على بقائها على وجه الدهر، وإشفاقهم عليها من أحداث الجو وآفات الأرض، أن اختاروا لها من المكاتب أصبرها على الأحداث، وأبقاها على الدهر، وأبعدها من التعفن والدروس، لحاء شجر الخدنك، ولحاؤه يسمى التُّوز، وبهم اقتدوا أهل الهند والصين ومن فيهم من الأمم في ذلك. . . . ولما كان قبل زماننا هذا بسنين كثيرة تهدمت من هذه المصنعة ناحية، فظهروا فيها على أَرَجٍ معقود من طين الشقيق، فوجدوا فيه كتباً كثيرة من كتب الأوائل، مكتوبة كلها في لحاء التوز، مودعة أصناف علوم الأوائل بالكتابة الفارسية القديمة⁽³⁾.

وقال: «والذي رأيت أنا بالمشاهدة، أن أبا الفضل بن العميد أنفذ إلى ها هنا في سنة نيف وأربعين كتباً متقطعة أصيبت بأصفهان في سور المدينة في صناديق وكانت باليونانية، فاستخرجها أهل هذا الشأن مثل يوحنا وغيره⁽⁴⁾.

هذه الكتب كانت أساساً لكتب تنقل إلى العربية منذ العهد الأموي، فقد رأينا خالد ابن

(1) دائرة المعارف البريطانية مادة Libraries.

(2) «ضحى الإسلام» 1/ ص 180.

(3) «الفهرست» ص 240.

(4) «الفهرست» ص 241.

يزيد بن معاوية يأمر بنقل بعض الكتب، وعمر بن عبد العزيز يأمر ببعض⁽¹⁾.

كما كانت هناك كتب وصحف دينية يجمعها العلماء عن العرب وعن رجال الدين؛ فقد روي أن أبا عمرو بن العلاء وقد ولد سنة 70 هـ كانت كتبه التي كتبها عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تقرّأ أي تنسك فأحرقها كلها. ولكن هذه الكتب لم تبلغ في العهد الأموي مبلغاً كبيراً يكوّن مكاتب واسعة، حتى إذا جاء العصر العباسي ونشطت حركة التأليف والترجمة، وعظمت صناعة الورق، وتبع ذلك ظهور حرفه الورّاقين، ووجود أمكنة لهم تتخذ مباءة للعلماء والأدباء، يتزودون منها العلم، كثرت المكتبات وازدهرت بالكتب.

وكان أكبر مكتبة نقل إلينا خبرها في ذلك العصر «خزانة الحكمة»، أو «بيت الحكمة». ومن الغريب أن هذه الخزانة أو البيت محوط بغموض شديد، لم يعثر الباحثون عنه إلا على ننف قليلة، فهل كان مكتبة فقط أو مكتبة ومعهداً ومرصداً؟ وأين كان مكانه؟ وهل أنشأه الرشيد أو المأمون؟ وما نظامه؟ وماذا يقوم به من الأعمال؟ كل هذه الأسئلة ونحوها من العسير الإجابة عنها، ولما يصل إلى أيدينا ما نستطيع أن نتخذ منه جواباً شافياً.

أما مؤسسها فيظهر أنه الرشيد - أولاً - وضع نواتها ثم نماها المأمون وقوّأها، فقد رووا أن الرشيد «ولّى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية، وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون وسبوا سبيها ووضعه أميناً على الترجمة، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه»⁽²⁾. وأوضح من هذا ما ذكره ابن النديم أن أبا سهل الفضل بن نوبخت «كان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد»⁽³⁾. وفي موضع آخر «كان إعلان الشعبي ينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة»⁽⁴⁾.

نستطيع أن نستنتج من هذا أن خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد، وأنه كان يعمل فيها علماء مختلفو الثقافة، فيوحنا بن ماسويه نصراني سرياني، له قدرة على ترجمة الكتب اليونانية؛ وابن نوبخت فارسي كان - كما قال القفطي: «ينقل من الفارسي إلى العربي ما يجده

(1) «فجر الإسلام» ص 159 و 196.

(2) «أخبار الحكماء» ص 380.

(3) «الفهرست» ص 274.

(4) «الفهرست» ص 105.

من كتب الحكمة الفارسية، وموَّله في علمه وكتبه على كتب الفرمس؛⁽¹⁾ وعلان الشعبي راوية نسابة فارسي الأصل. وأنه في عهد الرشيد كانت خزانة الحكمة مكاناً فيه كتب وله رئيس وأعاون، وفيه كانت تنسخ الكتب اليونانية والفارسية وترجم.

فإذ انتقلنا بعدُ إلى عصر المأمون، رأينا أن رغبته في الفلسفة والعلوم العقلية أشد، وميله أقوى؛ وتبع ذلك اتساع العمل في بيت الحكمة. روى ابن النديم: «أن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسلماً صاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فُقل؛ وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم»⁽¹⁾.

وقال ابن نباتة عند الكلام على سهل بن هارون: وجعله كاتباً على خزائن الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد... فأرسلها إليه واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هارون خزاناً لها»⁽²⁾.

ويستنتج من هذا أن المأمون أرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية، وأنه كان بين أفراد البعثة صاحب بيت الحكمة، وهو سيلم - ومعروف أنه كان في القسطنطينية مكتبة كبيرة أنشئت سنة 336 م، وعنى بعض الملوك بتوسيعها حتى بلغ ما فيها نحو مائة ألف مجلد، وأحرق بعضهم بعض ما فيها من الكتب الدينية انتصاراً لمذهبه الديني، ولكنها جددت بعده، واتسع نطاقها، وكانت في عصر المأمون زاخرة بالكتب - كما يستنتج أن سلماً وسهل بن هارون كانا مشرفين على الخزانة، إما متعاصرين، ولكل دائرة اختصاص، أو متعاقبين. ويظهر من نص ابن نباتة أن بيت الحكمة كان مجموعة خزانة، كل مجموعة من الكتب خزانة، وأن سهل بن هارون كان مشرفاً على القسم الذي أحضرته بعثة القسطنطينية - كذلك يغلب على الظن أن كتب الرشيد قد أفردت في خزانة، وكتب المأمون قد

(1) «الفهرست» ص 243.

(2) «سرح العيون» ص 132.

أفردت في أخرى، فإننا نرى ابن النديم يستعمل أحياناً خزانة المأمون وأحياناً خزانة الرشيد⁽¹⁾.

وأما الاسم، فأحياناً يستعمل العلماء اسم بيت الحكمة، كابن النديم والقفطي، وأحياناً خزانة الحكمة كياقوت؛ فالخزانة كلمة معروفة وهي اسم الموضوع الذي يخزن فيه الشيء، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَنْ يَنْ شَعُوهُ إِلَّا عِشْرَ خَزَائِنِهِ﴾ [الحجر: 21] ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ﴾ [هود: 31]؛ فاستعملوه للدلالة على المكان الذي حفظت فيه الكتب - وقد استعملت كلمة خزانة للدلالة على ذلك في هذا العصر كثيراً؛ فقد روي أن الجاحظ أراد أن يهدي إلى محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتمد كتاب سيبويه، فقال له ابن الزيات: أو ظننت أن خزانتنا خالية من هذا الكتاب؟ فقال الجاحظ: ما ظننت ذلك، ولكنها بخط الفراء، ومقابلة الكسائي وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ - يعني نفسه - فأخذها⁽²⁾.

وأما البيت فاستعملوه في الدار وأطلقوه على حوانيت التجار «والمواضع المباحة التي تباع فيها الأشياء ويبيع أهلها دخولها».

وقد أطلقوا في هذا العصر بيت المال على المكان الذي يحفظ فيه مال الدولة، فلا يبعد أن يكونوا قد أطلقوا كذلك «بيت الحكمة» على المكان الذي حفظت فيه الكتب - أما كلمة «الحكمة» فقد استعملوها فيما يرادف فلسفة، فالظاهر أنهم أطلقوا خزانة الحكمة وبيت الحكمة على مكان المجموعة من هذه الكتب، لأن كلها أو أكثرها ليست من الكتب الدينية، بل من الكتب التي عني بنقلها عن الأمم الأخرى، وأكثر هذه كتب فلسفة أو حكمة، وإن كان فيها شيء من التحف والآثار؛ فابن النديم ينقل أنه نقل من خزانة المأمون الخط الحبشي.

وقد بالغ بعضهم فزعم أن بيت الحكمة كان جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد، وليس بين أيدينا من النصوص ما يؤيد ذلك، وكل ما تدل عليه أنها كانت مكتبة، والغالب أنها ملحقة بقصر الخليفة لا في مكان خارجي، إذ لم ينقل إلينا في تخطيط بغداد خبر عن بناء خاص للمكتبة، وقد اعتاد الخلفاء أن يفعلوا هذا في قصورهم، فكان في قصر قرطبة مكتبة، وفي قصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله مكتبة⁽³⁾، ونقلنا قبل عن المقرئ ما أراد أن يصنعه

(1) «الفهرست» ص 190.

(2) «ابن خلكان» 1/ 549.

(3) «المقرئ» 1/ 408.

الخليفة المعتضد بالله في قصره، وربما يستأنس - على ذلك - بما رواه ابن الأنباري في طبقات الأدباء «أن المأمون أمر القراء أن يولف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب؛ فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدار، ووكّل بها جوارى وخدماء للقيام بما يحتاج إليه، حتى لا يتعلّق قلبه، ولا تتشوف نفسه إلى شيء... وصير له الوراقين وألزمه الأمانة والمنفقين، فكان الوراقون يكتبون حتى صنف الحدود، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن؛ فبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس»⁽¹⁾.

وأن هذه المكتبة كانت تقوم بنسخ الكتب كما كان يفعل إعلان الشعبي، وترجمتها إلى العربية كما كان يفعل يوحنا بن ماسويه وابن نويخت، وكان فيها رئيس للمترجمين ومساعدون، كما كان لها مدير وأعوان، وكما كان فيها مجلدون فيقول ابن النديم: «إن ابن أبي الحريش كان يجلد في خزانة الحكمة للمأمون»⁽²⁾، وهذا كل ما نستطيع أن نفهمه من النصوص التي بين أيدينا.

وأما تاريخها فقد ظلت إلى عهد ابن النديم ونُقِلَ عنها، كما يدل على ذلك نصه في النقل عنها صورة الخط الحبشي، وقد كتب كتابه سنة 377 هـ. وقد جاء في رسالة الغفران على لسان جارية: «أندري من أنا يا علي بن منصور؟ أنا توفيق السوداء التي كانت تخدم في دار العلم ببغداد على زمان أبي منصور محمد بن علي الخازن، وكنت أخرج الكتب إلى النساخ»⁽³⁾، فهل دار العلم هذه هي بيت الحكمة أو غيرها؟

وجاء في دائرة المعارف الإسلامية: «كانت أول مكتبة عامة هي مكتبة دار الحكمة (كذا) التي أنشأها المأمون (كذا) في بغداد، وجمع لها الكتب اليونانية من الإمبراطورية البيزنطية، وترجمت إلى العربية، وكانت المكتبة تحوي كل العلوم التي اشتغل بها العرب - وقد ظلت إلى مجيء التتار سنة 656 هـ»⁽⁴⁾.



وقد قلّد الخلفاء والأمراء الأغنياء من العلماء والأدباء فكانت لهم مكتبات خاصة،

(1) «طبقات الأدباء» 127. وانظر كذلك ص 66 من هذا الكتاب.

(2) «الفهرست» ص 10.

(3) «رسالة الغفران» ص 73.

(4) انظر في هذا البحث أيضاً رسالة لمراد كامل في هذا الموضوع، ومقالة في مجلة المجمع العلمي بدمشق سنة 1927 م وقد استعنا بهما.

فيقول ثعلب: «رأيت لإسحاق الموصلي ألف جزء من لغات العرب وكلها سماعه»⁽¹⁾. ويقول ابن أبي أصيبعة: «كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر يكيدان كل من ذكر بالتقدم في عرفة... فدبرا على الكندي (الفيلسوف) حتى ضربه المتوكل، ووجّها إلى داره فأخذنا كتبه بأسرها وأفردها في خزانة سميت (الكندية)»⁽²⁾.

والذي يظهر لي أنه لم تكن هناك مراحل للتعليم معينة، فليس هناك مرحلة للتعليم الأولي أو الابتدائي، ومرحلة للثانوي وهكذا؛ إنما هناك مرحلة واحدة تبتدىء بالكتاب أو بالمعلمين الخاصين، وتنتهي بأن تكون له حلقة في المسجد؛ غاية الأمر أن من المتعلمين من يتم هذه المرحلة وقليل ما هم، وآخرون يقفون في نصف الطريق أو ربعة فمن الناس من يتعلم في المكتب حتى يقرأ ويكتب، ويحفظ ما يتيسر من القرآن ويحسن أمور دينه، ثم ينصرف إلى عمل من صناعة أو تجارة؛ ومنهم من يلزم الشيخ يأخذ عنهم، ويتنقل من شيخ إلى شيخ، بل من بلد إلى بلد، حتى يكتمل علمه فيحلق له حلقة.

كما لم يكن هناك منهج خاص تسير عليه الأمة، فنرى الكتاب أحياناً يُقتصر فيه على القراءة والكتابة وتعليم القرآن، ونرى المعلمين في الكتاتيب أحياناً يعلمون اللغة والنحو والعروض، وكل شيخ بعد ذلك له طريقته: فالفقهاء من أصحاب الرأي يكثرون من تفريع المسائل وفرض الفروض، ويبيحون الأسئلة حتى فيما لم يقع من الحوادث؛ وأصحاب الحديث يمتنعون عن ذلك ولا يجيزونه وهكذا. وفي المسجد الكبير حلقات من الدروس مختلفة الألوان: هذه حلقة فقه، وبيجانها حلقة نحو، وثالثة حلقة للمتعلمين، ورابعة لإنشاد الشعر، وخامسة لرواية الأخبار، وسادسة للحديث وهكذا. والمتعلم حر أن يذهب إلى أية حلقة، وإلى أي شيخ، فإذا أتم علم شيخ انتقل إلى علم آخر أو شيخ آخر، وقد يتخصص في الكلام فينصحه ناصح أن يكون فقيهاً فيفعل، وهكذا.

وسبب ذلك أن التعليم حر، لا تنفق الدولة عليه من مالها، وليس في ميزانيتها شيء خاص بالتعليم، إلا ما يمنحه الخلفاء والأمراء والأغنياء لمن اتصل بهم من العلماء، وفي مقابل ذلك ليس للدولة تدخل في وضع منهج أو مراقبة معلم، إلا أن يتهم أحد بزندقة فتتدخل أحياناً. فالطلبة والعلماء يتعلمون ويعلمون على حسابهم الخاص، فقد يدفع الطالب أجراً للشيخ على ما يتعلم منه، كالذي حكى عن المبرد فقد حدث الزجاج قال: «اشتبهت

(1) ابن خلكان 92/1.

(2) ابن أبي أصيبعة 207/1.

النحو فلزمت المبرد لتعلمه، وكان لا يعلم مجاناً ولا يعلم بأجرة إلا على قدرها؛ فقال لي: أي شيء صناعتك؟ قلت: أحرط الزجاج، وكسبي في كل يوم درهم ودانقان أو درهم ونصف، وأريد أن تبالغ في تعليمي، وأنا أعطيك كل يوم درهماً، وأشرط لك كل يوم درهماً، وأشرط لك أن أعطيك إياه أبداً، إلى أن يفرق الدهر بيننا، استغثت عن التعليم أو احتجت إليه. قال فلزمته وكنت أخدمه في أموره مع ذلك، وأعطيه الدرهم فينصحنني في العلم حتى استقلت، فجاءه كتاب بعض بني مازمة من الصّراة يلتمسون معلماً نحوياً لأولادهم، فقلت له - أسمى لهم فأسماني، فخرجت فكنت أعلمهم وأنفذ إليه في كل شهر ثلاثين درهماً، وأزيده بعد ذلك بما أقدر عليه⁽¹⁾.

وقد يعلم المعلم ابتغاء الثواب، وأكثر ما كان ذلك في العلوم الدينية، كالذي حدث لإبراهيم الحزبي المحدث الفقيه قال: «ما أخذت على علم قط أجراً إلا مرة واحدة، فإني وقتت على بقال فوزنت له قيراطاً إلا فلساً، فسألني عن مسألة فأجبت، فقال للغلام أعطه بقيراط ولا تنقصه شيئاً، فزادني فلساً»⁽²⁾.

وقد يكون المعلم يتكسب من باب آخر ويعلم حسبة كأبي حنيفة، كان يزاراً ويعلم في المسجد وهكذا.

كذلك كان باب التعلم مفتوحاً لكل من شاء، متى استطاع أهله أن ينفقوا عليه أو استطاع هو أن يجد ما يقتات به. ولهذا نبغ كثير من الأدباء والعلماء من طبقات فقيرة، كأبي العتاهية فقد كان خزافاً، وكان أبو تمام يسقي الناس بالجرة في جامع عمرو بن العاص بمصر، وكان أبو يوسف القاضي في صباه قصاراً، وكان يهرب من القصار ويذهب إلى حلقة أبي حنيفة، وأمثال هذا كثيرة.

ولم تكن هناك - أيضاً - درجات علمية يمنحها من أتم الدراسة بعد امتحان، إنما كان الامتحان امتحان الرأي المحيط به من علماء ومتعلمين، فمن آس من نفسه القدرة على أن يجلس مجلس المعلم جلس وتعرض لجدال العلماء ومناقشتهم وتجيبيهم وكان في هذا ما يكفي لحماية العلماء من المتطفلين والجاهلين؛ فترى واصل بن عطاء يعتزل مجلس الحسن البصري لما خالفه في الرأي وشعر من نفسه القدرة على أن يقرر مذهبه فأنشأ له حلقة؛ وأبو

(1) «معجم الأدباء» 47/1.

(2) «معجم الأدباء» 40/1.

يوسف حلق حلقة، فسأله سائل عن مسألة فقهية فلم يعرف جوابها فعاد إلى حلقة أبي حنيفة⁽¹⁾. وهذا النظام له عيوبه ومزاياه فترك ذلك لعلماء التربية.



أما مناهج التعليم فيظهر أنها كانت مختلفة باختلاف الغرض الذي يرمي إليه المتعلم، فمنهج من أعد نفسه ليكون «كاتباً» غير منهج من أراد أن يكون محدثاً وكلاهما غير من أراد أن يكون طبيباً أو فيلسوفاً؛ فبعد الحميد الكاتب يضع منهج الكتاب أن يبدؤوا بعلم كتاب الله والفرائض، ويجيدوا الخط ويرووا الأشعار ويعرفوا أيام العرب والعجم وتاريخهم ويتعلموا الحساب؛ ويؤخذ من قول الجاحظ في نقد الكتاب ما يدل على أن منهجهم كان حفظ الكلام الجيد، ومُلح العلم ومعرفة أمثال بزّجهم، وعهد أردشير ورسائل عبد الحميد، وأدب ابن المقفع، وقراءة كتاب مَزْدَك، وحكم «كليبة ودمنة» وأمثالها.

ويضع الرشيد منهج التعليم لابنه الأمين فيطلب من الكسائي أن يُرويه من الأشعار أعفها، ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق، ويذاكره بآداب الفرس والهند.

ويؤخذ من قول للحسن بن سهل أن برنامج الأديب، أن يعرف الضرب على العود، ولعب الشطرنج والصولجان، ويعرف شيئاً من الطب والهندسة والفروسية ويعرف الشعر والنسب، وأيام الناس، ويتعلم أحاديث السمر ومحاضرات المجالس.

ونرى في تراجم كثير من العلماء أنهم ذهبوا أولاً إلى المكاتب، ثم ذهبوا إلى حلقات الدروس حسب ميولهم؛ فمنهم من يتعلم الشعر، ومنهم من يأخذ الحديث وتفسير القرآن، ومنهم الكلام؛ وكثير منهم كان يجمع بين هذه الأشياء، فيلازم شيخاً حتى يأخذ علمه، ثم يتحول إلى حلقة أخرى، وهكذا كانت المناهج مختلفة متشعبة متروكة لاختيار الطالب ورأي المعلم.

رحلة العلماء:

ويتصل بهذا الباب رحلة العلماء من بلد إلى بلد، ومن قطر إلى قطر في طلب العلم، غير مباليين ما يعترضهم من مشقة وعناء وفقر، مع ما في السفر إذ ذاك من صعب، جعلته - كما عبروا عنه - قطعة من العذاب، ولعل خير ما يمثل هذا ما روي عن أبي الدرداء، إذ قال:

(1) مناقب أبي حنيفة للكردي.

«لو أعتيتي آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل بيّرك الغمّاد لرحلت إليه»⁽¹⁾.

وجابر بن عبد الله بلغه حديث عن رجل من أصحاب رسول الله، فابتاع بعيراً فشد عليه رحله، ثم سار شهراً حتى قدم الشام⁽²⁾. ويقول بشر بن عبيد الله الحضرمي: «إن كنت لأركب إلى المصر من الأمصار في الحديث الواحد لأسمعه»⁽³⁾؛ «وكان مسروق يرحل في حرف، وأبو سعيد يرحل في حرف»⁽⁴⁾. وقال الشعبي: «لو أن رجلاً سافر من أقصى الشام إلى أقصى اليمن لسمع كلمة حكمة ما رأيت أن سفره ضاع»⁽⁵⁾.

وهكذا رحل علماء اللغة إلى البادية يقيدون اللغة والأدب، ورحل علماء الحديث إلى الأمصار المختلفة يقيدون الحديث، ورحل الأدباء إلى نواحي المملكة الإسلامية يأخذون عن أدبائها، ورحل طلاب الفلسفة إلى القسطنطينية وغيرها في طلب الكتب اليونانية للترجمة - وكذلك الشأن في كل فرع من فروع العلم.

فالخليل بن أحمد وأبو عمرو بن العلاء وأبو زيد الأنصاري والأصمعي والكسائي يرحلون إلى البادية ويسمعون منهم اللغة والأدب، وقيدون ما يسمعون.

وكان المحذوثون أنشط الناس لرحيل، وأصبرهم على عناء؛ ذلك أن الصحابة عند الفتح تفرقوا في الأمصار، فمنهم من سكن فارس، ومن سكن العراق، ومن سكن مصر، ومن سكن الشام، ومن سكن المغرب؛ وكان كل هؤلاء يحملون حديثاً عن رسول الله أخذه عنهم التابعون ومن بعدهم، فكان في كل مصر طائفة من الحديث لا تعرف في الأمصار الأخرى، فجدّ العلماء في الرحلة يأخذون الأحاديث عن أهلها، ويجمعون ما تفرقت منها، وكان باعثهم الديني يذل كل عقبة، ويسهل كل مشقة - فمثلاً - يحيى بن يحيى الليثي البربري الأصل، الأندلسي النشأة، رحل إلى المشرق وهو ابن ثمان وعشرين سنة، فسمع من مالك بن أنس الموطن في المدينة، ورحل إلى مكة فسمع من سفيان بن عيينة، ورحل إلى مصر فسمع من

(1) برك الغمّاد ضبطه عياض بفتح الباء، وقال غيره بالكسر، وهو موضع بأقصى اليمن كان يضرب إذ ذاك مثلاً في البعد وصعوبة الوصول إليه، ففي الحديث أن سعد بن معاذ والمقداد قالوا لرسول الله لو اعترضت بنا البحر لخضناه، ولو قصدت بنا برك الغمّاد لقصدناه.

(2) «جامع بيان العلم» 1/ 93.

(3) «جامع بيان العلم» ص 95.

(4) «جامع بيان العلم» ص 94.

(5) «جامع بيان العلم» ص 95.

الليث بن سعد وعبد الله بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم⁽¹⁾ - ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح كان بنيسابور ورحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر ومات بنيسابور⁽²⁾.
والبخاري صاحب الصحيح رحل في طلب الحديث إلى أكثر محدثي الأمصار، وكتب بخراسان والجبال ومدن العراق والحجاز والشام ومصر، وقدم بغداد واجتمع إليه أهلها⁽³⁾.

وفي الفلسفة رأينا المأمون يرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية وترجمتها، وفي رواية أخرى أنه أرسل إلى صقلية وإلى قبرص.

ورأينا قبل أن حنين بن إسحاق⁽⁴⁾ ذهب إلى بلاد الروم، وأجاد تعلم اليونانية ثم عاد إلى البصرة، وأنه رحل في نواحي العراق، وسافر إلى الشام والإسكندرية يجمع الكتب النادرة.

ويروي ياقوت «أن أبا زيد أحمد بن سهل البلخي لما كان في عنفوان شبابه، دعت نفسه إلى أن يسافر من (بلخ) ويدخل إلى أرض العراق، ويجشو بين يدي العلماء، ويقتبس منهم العلوم؛ فتوجه إليها راجلاً مع الحاج، وأقام بها ثماني سنين فطوّف البلاد المتاخمة لها، ولقي الكبار والأعيان، وتلمذ لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وحصل من عنده علوماً جمة، وتعمق في علم الفلسفة، وهجم على أسرار علم التنجيم والهيئة، وبرز في علوم الطب والطبائع، وبحث عن أصول الدين»⁽⁵⁾.

والأمثلة على ذلك كثيرة، وهكذا كانت المملكة الإسلامية في سهولة انتقال العلماء من مكان فيها إلى مكان، كأنها رقعة شطرنج وهم يبادقها، فترى العالم في المشرق فإذا هو في الأندلس، وفيما هو في الأندلس إذا هو في العراق، وفيما هو في العراق إذا هو بمصر والشام؛ لا يعوقهم فقر، ولا يفت في عزمهم صعوبة الطريق وأخطاره، سواء عليهم الصحراء وحرها، والبحار وأمواجها، إذ تغلغل في نفوسهم اعتقاد أن طلب العلم جهاد، فمن مات في سبيله مات شهيداً - هذا إلى أن العلم عند كثير منهم أصبح مقصداً لا وسيلة، يقصد لذاته، ويرغب فيه للذته، سواء أنتج غنى أو فقراً، وحياة أو موتاً. قال أبو عمرو بن العلاء: قيل

(1) «ابن خلكان» 321 / 2.

(2) «ابن خلكان» 133 / 2.

(3) «ابن خلكان» 649 / 1.

(4) «ضحى الإسلام» 283 / 1 وما بعدها.

(5) «معجم الأدباء» 145 / 1.

لمنذر بن واصل كيف شهوتك للأدب؟ قال: أسمع للحرف منه لم أسمع فتود أعضائي أن لها أسماعاً تتنعم مثل ما تنعمت الآذان. قيل: وكيف طلبك له؟ قال: طلب المرأة المضلة ولدها وليس لها غيره. قيل: وكيف حرصك عليه؟ قال: حرص المجوع الممنوع على بلوغ لذته في المال⁽¹⁾.

(1) «معجم الأدباء» 1/ 19.

الفصل الثالث

مراكز الحياة العقلية

ذكرنا في الجزء الأول من «فجر الإسلام»⁽¹⁾ نشأة الحركة العلمية في الأمصار المختلفة من بدء الإسلام إلى آخر العصر الأموي، وذكرنا أن أهم مراكز الحياة العقلية في ذلك العصر كانت الحجاز (مكة والمدينة) والعراق (البصرة والكوفة) والشام ومصر؛ وتبعنا في إيجاز ما دار فيها من علم وما نبغ فيها من علماء، والنواحي العلمية والفنية التي كانت تغلب على كل مصر. وقد ظلت هذه المراكز هي المراكز العقلية بعينها في العصر العباسي، لم يزد عليها إلا بغداد في العراق، وقد أنشأها المنصور، والأندلس وقد أصبحت باستيلاء الأمويين عليها مركزاً هاماً من مراكز الثقافة؛ فلنستمر في وصف الحركة العلمية في هذه الأمصار، ونرجى الكلام في الأندلس، ففي نيتنا - إن أقدروا الله - أن نفردها جزءاً خاصاً من «ضحى الإسلام».

الحجاز⁽²⁾ :-

ظلت الحركة العلمية في مكة والمدينة في العصر العباسي سائرة سيرها في العصر الأموي - قد كان أكثر ما عرف عن مدرستي مكة والمدينة الحديث، والفقهاء مبنياً على الكتاب والحديث، فاستمرت هذه الحركة.

ففي مكة ظل العلماء يتلقون العلم طبقة عن طبقة، فقد اشتهر من التابعين من علماء مكة مُجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح وغيرهما، وجاء بعدهم طبقة أخرى اشتهر منها عمرو بن دينار، وكان ثقةً ثباتاً كثير الحديث، وكان يفتي الناس بمكة فكان فقيهاً ومحدثاً، وقد مات سنة 126 هـ وخلفه في إفتاء الناس في مكة عبد الله بن أبي نَجِيح، وقد مات نحو سنة 132 هـ؛ وجاء بعد هذه الطبقة طبقة أخرى، وهذه هي التي عاشت في العصر العباسي، وأشهرهم عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيْج، وهو رومي الأصل، كان كثير الحديث جداً، لَمَزَهُ «الواقدي» فروى «أنه طلب من أبي بكر بن أبي سبرة أن يكتب له أحاديث سُنن، فَكَتَبَ

(1) انظره ص 200 وما بعدها.

(2) رأينا هنا أن نوجز الكلام في وصف الحركة العلمية في مراكزها، مرجنين تفصيلها إلى الكلام على نشأة العلوم والتحدث عن كل علم.

له ألف حديث ثم بعث بها إليه، ما قرأها عليه، ثم كان يحدث بعد ذلك ويقول: حدثنا أبو بكر بن أبي سبرة⁽¹⁾؛ وهو من أول المؤلفين في الحديث، وعدّه بعضهم أولهم - وعلى كل حال فقد كان علماً من أعلام مدرسة مكة، تلقى عنه الأوزاعيّ وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وكثيرون، ومات سنة 150 هـ⁽²⁾.

واشتهر من الطبقة التي تليه سفيان بن عيينة، وكان من أشهر المحدثين، كان كوفي الأصل، ثم انتقل إلى مكة وبها مات سنة 198 هـ، وقد أخذ عنه الشافعي وأحمد بن حنبل ومحمد بن إسحاق ويحيى بن أكثم القاضي وغيرهم، وفيه قال الشافعي: لولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز؛ وكان حديثه نحو سبعة آلاف حديث.

ومن طبقة سفيان الفضيل بن عياض، أحد مشاهير الزهاد، وكان أصله من أبيورد، ورحل إلى الكوفة ثم رحل إلى مكة وأقام بها، وكان يلقب شيخ الحرم، وظل بها إلى أن مات سنة 187 هـ، وكان كثير الحديث وأخذ عنه كثيرون.

وأما المدينة فاستمرت مدرستها كذلك، فبعد من ذكرنا في «فجر الإسلام» نبغ في المدينة ربيعة الرائي، كان فقيه أهل المدينة، وكان يجلس في المسجد وحوله أشرف المدينة يأخذون عنه، وقد أخذ عنه الليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان، وأشهر تلاميذه مالك بن أنس، وقد قال فيه مالك: ذهب حلاوة الفقه منذ مات ربيعة؛ توفي سنة 136 هـ.

وخلفه في إمامة العلم بالمدينة مالك بن أنس، وسيأتي الكلام في مدرسته عند الكلام في التشريع.

وقد نبغ بالمدينة في هذا العصر من العلماء في نحو آخر من العلم محمد بن عمر الواقدي شيخ المؤرخين «فكان عالماً بالمغازي والسيرة والفتوح وباختلاف الناس في الحديث والأحكام» وألف في ذلك الكتب الكثيرة - مما عد أساساً من أسس التاريخ - وقد استعان الرشيد به عند زيارته المدينة في تعرف الآثار الإسلامية بها، ومعرفة مشاهدها، وكان اتصاله به وبالبرامكة وقتذاك سبباً في رحلته بعداً إلى العراق.

على كل حال كانت مدرستا الحجاز في مكة والمدينة من أكثر المصادر، وخاصة فيما

(1) «طبقات ابن سعد» 5/361.

(2) اعتمدنا في الكلام في علماء مكة والمدينة على «ابن سعد» و«ابن خلكان» و«التهذيب» و«خلاصة تهذيب التهذيب» لابن حجر.

يتعلق بالحديث، وما يبني عليه من فقه، وما يتصل بذلك من أخبار وسير، وذلك طبيعي لأن مكة منشأ النبي ﷺ، والمدينة مُهَاجِرُهُ، وكلاهما منبت الصحابة من مهاجرين وأنصار، عاشروا النبي وحدثوا عنه، وحكوا ما رأوا وما سمعوا من أقوال وأفعال، وتناقل التابعون عنهم ما سمعوا، ونقل عنهم من أتى بعدهم.

وقد كانت حركة الحج الدائمة سبباً في اتصال العالم الإسلامي بعلماء مكة والمدينة، ينتهزون فرصته فيجتمعون بعلمائهما، يروون عنهم ويروونهم، ويرجعون إلى بلادهم يحملون ما أخذوا وينشرون ما تلقوا، وتراجم المحدثين والأخباريين دليل على ذلك.



أما الناحية الأخرى التي اشتهر بها الحجاز في العصر الأموي، أعني الغناء والفكاهة - وهي التي شرحنا أسبابها في «فجر الإسلام» - فقد استمرت كذلك في بدء العصر العباسي، فقد ظللنا نرى الحجاز يُضِدِر مغنين إلى العراق؛ فيحدثنا صاحب «الأغاني» أن أحمد بن صدقة كان أبوه حجازياً مغنياً قدم على الرشيد⁽¹⁾، وأن دنانير المغنية الشهيرة بالعراق كان أصلها من المدينة⁽²⁾، وأن يحيى المكي أحد المغنين كان قدم مع الحجازيين الذين قدموا على المهدي في أول خلافته⁽³⁾، وأن ابن جامع المغني أصله قرشي من مكة⁽⁴⁾، وأن يزيد حوراء كان مغنياً من أهل المدينة، وقدم على المهدي في خلافته فغناه⁽⁵⁾.

ولكن يظهر لي أن ازدهار الفن في الحجاز أخذ يضعف ضعفاً بيناً في الدولة العباسية، وأن هؤلاء الواردين على العراق في الأيام الأولى من العباسيين لم يكونوا إلا بقايا الازدهار في العصر الأموي، وسبب ذلك أمور؛ أهمها فيما أرى:

1 - أن الحجازيين قد خرجوا على أبي جعفر المنصور مع محمد بن عبد الله بن الحسن، فلما انهزموا وقُتل محمد بن عبد الله نكل المنصور بالحجازيين وشد عليهم ومنعهم المال، فوقع الحجازيون في الفقر، والفقر - من غير شك - يودي بالفن والفنانين؛ ولئن كان علم الحديث والفقه لم يتأثراً كثيراً بهذا الحادث وتأثر الغناء فذلك طبيعي، لأن الباعث

(1) «الأغاني» 138/19.

(2) الأغاني 137/16.

(3) الأغاني 7/6.

(4) الأغاني 70/6.

(5) الأغاني 73/3.

الديني كان كافياً في حمل الناس على طلب العلم الديني مهما أصابهم من فقر وجوع: أما الغناء فمظهر ترف وطرب، فالفقر يحجزه والجوع يميتة؛ جاء في «الأغاني»: «أن المهدي لما ولي الخلافة وحج، فزق في قریش والأنصار وسائر الناس أموالاً عظيمة، ووصلهم صلوات سنية فحسنت أحوالهم بعد جهد أصاب الناس في أيام أبيه لتسرحهم مع محمد بن عبد الله بن حسن»⁽¹⁾.

وسبب آخر: وهو أن الدولة الأموية كانت عربية النزعة - كما أبتنا - ولما انحصرت الخلافة في البيت الأموي انصرف فتیان من عداهم من القرشيين إلى اللهو والترف، وكان الأمويون يعينونهم على ذلك بالمال ونحوه اتقاءً لشرهم، ورغبة في ألا يفكروا في السياسة وشؤونها؛ فلما جاء العباسيون كان الغنى والمال والجاه للفرس، ودولتهم في العراق، وتبع ذلك ضعف قيمة العرب وجزيرتهم، فجدت العرب أقل عدداً من غيرهم، وحظوة العرب عند الخلفاء ليست كحظوة الفرس، والمناصب الكبيرة كالوزارة وما إليها في يد الفرس لا العرب - وهذا كله يستتبع أن المال الذي يصب في جزيرة العرب كان يقل شيئاً فشيئاً، وأهمية العرب ونظر الخلفاء إليهم يضعف شيئاً فشيئاً، ولهذا أثر غير قليل في الفن وضعفه وتحوله من الجزيرة إلى العراق، حيث المال الكثير، والترف الوفير.

وفي الواقع نرى أن جزيرة العرب أخذت في العصر العباسي تعود إلى بداوتها الأولى، وتنكمش وتقل علاقتها السياسية والاجتماعية بغيرها من البلدان؛ وفي هذا ضعف لمآلتها، وقضاء على فنونها لا على علمها الديني، فرغبة الثواب من الله كفيلاً بتأييده والجد فيه، وكلما زاد الفقر كان طلاب العلم الديني أميل إلى الإخلاص وأرغب في الثواب.

العراق:

في الحق أن العراق في ذلك العصر كان أهم مراكز الحياة العقلية في فروع العلم والفن، من تفسير وحديث وفقه، ومن لغة ونحو وصرف، ومن ترجمة كتب فلسفية وجد في تفهمها والتعليق عليها، ومن مذاهب كلامية، ومن علوم طبية ورياضية، ومن غناء وموسيقى ونقش وتصوير، ومن تأليف في كل هذه العلوم والفنون؛ ولذلك أسباب أشرنا إليها قبل⁽²⁾.

قال المقدسي في «إقليم العراق»: هذا إقليم الظرفاء، ومنبع العلماء، لطيف الماء،

(1) «الأغاني» 3/ 94.

(2) انظر: «فجر الإسلام» ص 218 وما تقدم في الفصل الأول من هذا الجزء.

عجيب الهواء، ومختار الخلفاء، أخرج أبا حنيفة فقيه الفقهاء، وسُفَيَانُ سيد القراء، ومنه كان أبو عبيدة والقراء، وأبو عمرو صاحب القراء، وحمزة والكسائي وكل فقيه ومقرئ وأديب، وسري وحكيم وداؤد وزاهد ونجيب، وظريف وليب... أليس به البصرة التي قوبلت بالدنيا، وبغداد الممدوحة في الوري، والكوفة الجليلة وسامراً⁽¹⁾.

وقد كان أهم مراكز العراق في العهد الأموي البصرة والكوفة، وكان التنافس بينهما شديداً، وفي العصر العباسي ظل هذا التنافس، ودخل في المنافسة بلد جديد هو بغداد التي أنشأها أبو جعفر المنصور - وكان التنافس العلمي بين هذه المدن الثلاث في العصر العباسي أشد منه في العصر الأموي تبعاً لنمو الحركة العلمية، فالبصريون والكوفيون والبغداديون في النحو، وفي الصرف، وفي اللغة، وفي الأدب، وفي الكلام، وفي غيرها؛ وكل جماعة من العلماء تتعصب لبلدها ولمذهبها العلمي - قال أبو عمرو بن العلاء البصري لأهل الكوفة: «لکم حَذَلقة النَّبِطِ وصلفُهم ولنا دهاء فارس وأحلامهم»⁽²⁾. وقد دارت مفاخرات كثيرة بين البصريين والكوفيين في العصر العباسي، ربما كان أوفاهما ما حكاه «ابن الفقيه» في كتابه «البلدان»؛ فخر جغرافي، وفخر تاريخي، وفخر علمي، كانوا يتناظرون في حضرة الخلفاء كالمناظرة بين يدي السفاح⁽³⁾، وكانوا يتناظرون عند الأمراء كالمناظرة عند يزيد بن عمر بن هبيرة⁽⁴⁾، وكانوا يتناظرون في مجالسهم الخاصة⁽⁵⁾ وفي كتبهم وتآليفهم؛ ولنوجز هنا أهم مفاخر كل من البلدين.

فخر الكوفيون بأن جنودهم في الحرب الأولى مع الفرس كان لهم الحظ الأوفر، حتى كانت لهم اليد الطولى في إخراج كسرى من بلاده وإباحة ملكه، وأنهم ناصرُوا علي بن أبي طالب يوم الجمل، وكان معه من الكوفيين تسعة آلاف رجل وأن الكوفة أنجبت ممن نزل بها من تميم محمد عُمَيْر بن عَطَّارِد بن حاجب بن زَرَّارَة، والنعمان بن مقرن الصحابي الجليل، وقائد جيوش المسلمين في عهد عمر بن الخطاب، وشبث بن ربعي التميمي، قائد أهل البصرة مع مصعب بن الزبير لقتال المختار إلى كثير غيرهم؛ وفخروا بأن علي بن أبي طالب

(1) أحسن التقاسيم ص 113.

(2) «البيان والتبيين» 2/ 89.

(3) انظرها في ابن الفقيه ص 167.

(4) المصدر نفسه ص 175.

(5) انظر «عيون الأخبار» 1/ 217 و 308.

أقام بين أظهرهم، وعبد الله بن مسعود كان مؤذنهم ومعلمهم وشريحاً كان قاضيهم، وأن نحواً من سبعين صحابياً نزلوا بينهم، وأن من علمائها وصلحاتها أونساً القُرَني والربيع بن خَيْثَم والأسود بن يزيد وعلقمة ومسروقاً وسعيد بن جُبَيْر، وكلهم من سادة التابعين، والحافظ الفقيه المحدث أعرف الناس بالمغازي وأيام العرب والفرائض والغريب والشعر، وهو عامر بن شَرَّاحيل الشُّعبي؛ وكان بالكوفة فرسان العرب الأربعة: عُمرو بن معدْيَكرب، والعبَّاس بن مرداس، وطَلِيحة بن حُوَئِد، وأبو مِحْجَن الثَّقفي؛ وأن الكوفيين كانوا جند سعد بن أبي وقاص يوم القادسية، وأصحاب الجمل وصقّين، ونهاوند؛ ومنهم الأشتر النخعي، وعروة بن زيد الطائي، وعبد الرحمن ابن محمد بن الأشعث - وعيروا البصريين بأنهم قاتلوا علياً يوم الجمل، وأن البصرة من العراق بمنزلة المثانة من الجسد ينتهي إليها الماء بعد تغيره وفساده.

وفخر الكوفيون على البصريين أيضاً بخصب الكوفة وحسن موقعها، فهم يقولون: «إن الكوفة سفلت عن الشام ووبائها، وارتفعت عن البصرة وعمقها، فهي مريئة مريعة، بريئة بحرية، إذا أتنا الشمال هبت مسيرة شهر على مثل رضراض الكافور، وإذا هبت الجنوب جاءتنا بريح السواد وورده وياسمينه، وخيره وأترجه، ماؤنا عذب، ومحتشناً خضب»⁽¹⁾. وقال الأحنف بن قيس (وهو بصري): «نزل أهل الكوفة في منازل كسرى بن هُرْمُز بين الجنان الملتفة، والمياه الغزيرة، والأنهار المطردة؛ تأتيهم ثمارهم غضة لم تُخْضد ولم تُفَسد، ونزلنا أرضاً هَشاشة، في طرف فلاة وطرف ملح أجاج في سَبْحَة نشاشة، لا يَجِفُّ ثراها ولا ينبت مرعاها، يأتيها ما يأتيها في مثل مريء النعامة»⁽²⁾.

وفخر الكوفيون كذلك بمسجدها العظيم ومجاورتها النهر العظيم وهو الفرات.

وفخر البصريون بعظماهم كالأحنف بن قيس (سيد تميم البصرة) والحكم بن الجارود (سيد عبد القيس البصرة) ومالك بن يسلم (سيد بكر البصرة) وقتيبة بن مسلم (سيد قيس البصرة) وأن ليس نظراؤهم في الكوفة مثلهم في السؤدد، وفخروا بأُس بن مالك خادم رسول الله، وبالحسن البصري سيد التابعين، وابن سيرين؛ وعيروا الكوفيين بأنه ظهر بينهم المختار المتنبئ فتبعوه حتى أتى البصريون فقتلوه في أصحابه، وبأنهم خذلوا الحسين بن علي حتى قتل.

(1) كتاب «البلدان» لابن الفقيه 164.

(2) «البلدان» ص 166.

وفخر البصريون بأنهم «أكثر أموالاً وأولاداً، وأطوع للسلطان، وأعرف برسوم الإسلام».

كذلك من أهم مفاخر البصريين «المزبد»، وله أثر كبير في حياتهم العقلية، وخاصة اللغوية - والمزبد ضاحية من ضواحي البصرة، في الجهة الغربية منها مما يلي البادية، بينه وبين البصرة نحو ثلاثة أميال، أنشأه العرب على طرف البادية سوقاً يقضون فيه شؤونهم قبل أن يدخلوا الحضر أو يخرجوا منه - وقد كان المزبد في الإسلام صورة معدلة لعكاظ في الجاهلية - كان مجتمع العرب من الأقطار يتناشدون فيه الأشعار ويبيعون ويشتررون.

وكان في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين مركزاً سياسياً وأدبياً، نزلت فيه عاتشة أم المؤمنين بعد مقتل عثمان تطالب بدمه وتؤلب الناس على عليّ؛ وكان المزبد مركزاً للمهاجرة بين جرير والفرزدق والأخطل، وأنتج ذلك نوعاً من أقوى الشعر الهجائي، كالذي نقرؤه في النقائص، وكان لكل من هؤلاء الشعراء حلقة ينشد فيها شعره، وحوله الناس يسمعون. جاء في «الأغاني»: «وكان لراعي الإبل والفرزدق وجلسائهما حلقة بأعلى المزبد بالبصرة»⁽¹⁾.

واستمر المزبد في العصر العباسي، ولكنه كان يؤدي غرضاً آخر غير الذي كان يؤديه في العهد الأموي؛ ذلك أن العصبية القبلية ضعفت في العصر العباسي بمهاجمة الفرس للعرب، وأحس العرب بما هم فيه جميعاً من خطر من حيث هم أمة لا فرق بين عدنانهم وقحطانهم، ولكنهم لم يستطيعوا المقاومة، فقوي نفوذ الفرس وغلبوا العرب على أمرهم، وبدأ الناس في المدن كالبصرة يحيون حياة اجتماعية هي أقرب إلى حياة الفرس منها إلى حياة العرب، وانصرف الخلفاء والأمراء عن مثل النزاع الذي كان يتنازعه جرير والفرزدق والأخطل، وظهرت العلوم تزاحم الأدب والشعر، وفشا اللحن بين الموالي الذين دخلوا في الإسلام، وأفسدوا حتى على العرب الخالصة لغتهم، فتحول المزبد يؤدي غرضاً يتفق وهذه الحياة الجديدة.

أصبح المزبد غرضاً يقصده الشعراء لا ليتهاجروا، ولكن ليأخذوا عن أعراب المزبد الملكة الشعرية، يحتذونهم ويسيروا على منوالهم، فيخرج إلى المزبد بشار وأبو نؤاس وأمثالهما، ويخرج إلى المزبد اللغويون يأخذون عن أهله ويدونون ما يسمعون؛ روى القالي في الأمالي عن الأصمعي قال: «جئت إلى أبي عمرو بن العلاء فقال لي: من أين أقبلت يا

(1) «الأغاني» 7/ 49.

أصمعي؟ قال: جئت من المرید؛ قال: هات ما معك، فقرأت عليه ما كتبت في ألواحی، فمرت به ستة أحرف لم يعرفها، خرج يعدو في الدرجة وقال: «شمرت في الغريب» أي غلبتني⁽¹⁾.

والنحويون يخرجون إلى المرید يسمعون من أهله ما يصحح قواعدهم ويؤيد مذاهبهم، فقد اشتد الخلف بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة في النحو وتعصب كل لمذهبه، وكان أهم مدد لمدرسة البصرة هو المرید؛ وفي تراجم النحاة نجد كثيراً منهم كان يذهب إلى المرید يأخذ عن أهله. ويخرج الأدباء إلى المرید يأخذون الأدب، من جمل بليغة وشعر رصين وأمثال وحكم، مما خلفه عرب البادية وتوارثوه عن آبائهم، كما فعل الجاحظ؛ يقول ياقوت: إن الجاحظ أخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النّظام، وتلقف الفصاحة من العرب شفاهاً بالمرید⁽²⁾.

ثم جاءت بغداد ففخرت على البصرة والكوفة معاً، قالوا: «إنها وسط الدنيا وسرة الأرض، والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها، سعة وكبراً وعمارة، سكنها أصناف الناس، وانتقلوا إليها من جميع البلدان. . . وهي مدينة بني هاشم ودار ملكهم ومحل سلطانهم. وباعتدال هوائها وعذوبة مائها حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتحت أذهانهم، حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز. . . فليس عالم أعلم من عالمهم ولا أروى من راويتهم، ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أمهر من متطبيهم، ولا أحذق من مغنيهم، ولا أطف من صانعهم»⁽³⁾، وقد كثر علماؤها وزهادها وأدبائها نحواً من 7831 ترجمة. ويقول الجاحظ في بغداد على لسان بعض الجنود: «إن الدنيا كلها معلقة بها وصائرة إلى معناها. . . وجميع الدنيا تبع لها، وكذلك أهلها لأهلها، وفَتَاكها لفتاكها، وخلعها لخلعها، ورؤساؤها لرؤساؤها، وصلحاؤها لصلحاؤها»⁽⁴⁾.

* * *

(1) «الأمالي» 3 ص 182.

(2) «معجم الأدباء» 6 ص 56.

(3) «الأعلاق النفيسة» لابن رسته 233 وما بعدها، وقد اعتمدنا في الكلام على العراق ومفاخرة البلدان على المكتبة الجغرافية وهي ثمانية أجزاء.

(4) «رسائل الجاحظ» طبع أوروبا ص 16.

ومن هذا كله نلمح ظاهرة جديدة، وهي العصبية للقطر ثم للبلد، فالعراقيون يتعصبون للعراق على الحجاز، والحجازيون يتعصبون للحجاز على العراق؛ ثم في القطر الواحد يتعصب الكوفيون للكوفة على البصرة، والبصريون للبصرة على الكوفة، والبغداديون لبغداد على البصرة والكوفة وغيرهما ونحو ذلك، ونرى أن هذا النوع من العصبية أخذ يقوى ويزداد في العصر العباسي، ويحل محل العصبية القَبَلِيَّة التي كانت عماد العيشة العربية، والظاهر أنهم تأثروا في ذلك بالفرس، لأننا نعلم من تاريخهم أنهم قليلو العناية بالعصبية القبليَّة، شديدي العناية بالعصبية البلدية، كما نقلنا ذلك قبل؛ فقد كان الخراساني يتعصب لخراسان، والسجستاني لسجستان، والدينوري لِدِينُورَ وهكذا. وغلبت هذه النزعة في العصر العباسي حتى على العرب، لضعف شأنهم وغلبة الفرس عليهم من الناحية الاجتماعية - وقد رأينا أنَّ أثر ذلك انتقل إلى العلم، فالفقه العراقي يقف أمام الفقه الحجازي، ولكلُّ متعصبون، ولكلُّ لون، ومدرسة البصرة في النحو تناهض مدرسة الكوفة فيه، ولكل متعصبون، ثم تظهر في النحو مدرسة بغدادية، لها طابعها الخاص، ولها لونها، ولها متعصبوها؛ ويظهر نزاع بين رجال الاعتزال البصريين ورجال الاعتزال البغداديين، ولكلُّ مذهب في الجوهر الفرد ونحوه، ولكلُّ أنصار؛ وهكذا في فروع العلم المختلفة، مما سنعرض له في إيضاح عند الكلام في العلوم تفصيلاً إن شاء الله.

وهذه العصبية حملت على وضع الأخبار في مزايا البلاد وعيوبها، وأثَّرت الأقال المتناقضة بعضها يذم المصير وبعضها يمدحه، وبعض هذه الأخبار صحيح وبعضها مكذوب، وبعضها يتناول الأخلاق، وبعضها يتناول العلم، وبعضها وضع على سبيل الحقيقة، وبعضها على سبيل الرواية والتمثيل - وهذه الأقال بعضها وُضِع على أثر ما كان بين الشاميين والعراقيين من قتال، فقد انحاز الشاميون إلى معاوية، والعراقيون إلى عليّ، فتراموا بالأقال كما تراموا بالسهام، وبعضها قيل على أثر النزاع العلمي بين الشاميين والعراقيين وغيرهم، ولنسق لك بعض أمثلة على ذلك:

فمن ذلك ما روي عن عليّ أنه قال لأهل العراق: «والله لوددت أن أصرفكم صرف الدينار بالدرهم، عشرة منكم برجل من أهل الشام»، وذلك لما رأى من اجتماع الشاميين على معاوية واختلاف العراقيين على عليّ. ومثل ما قيل: «إذا كان علم الرجل حجازياً، وخلقه عراقياً، وطاعته شامية فناهيك به فإنه قد كمل»، وقالوا: «إن الله خلق أربعة أشياء وأردفها أربعة، خلَقَ الجذب وأردفه الزهد وأسكنه الحجاز؛ وخلق العفة وأردفها الغفلة

وأسكنها اليمن؛ وخلق الريف وأردفه الطاعون وأسكنه الشام؛ وخلق الفجور وأردفه الدرهم وأسكنه العراق». وروى الجاحظ: «قال اللّذين: أسكن الحرّمين، قالت الأمانة: وأنا معك؛ وقال الغنى واليسار: أسكن مصر، قال الذل: وأنا معك؛ وقال السخاء: أسكن الشام، قالت الشجاعة: وأنا معك؛ وقال العقل: أسكن العراق، قالت المروءة: وأنا معك؛ وقالت التجارة: أسكن الخوزستان وأصبهان، قالت النذالة: وأنا معك؛ وقال الجفاء: أسكن المغرب، قال الجهل: وأنا معك؛ وقال الفقر: أسكن اليمن، قالت القناعة: وأنا معك».

ومن الناحية العلمية قالوا: «من أراد المناسك فعليه بأهل مكة، ومن أراد مواقيت الصلاة فعليه بأهل المدينة، ومن أراد السّير فعليه بأهل الشام، ومن أراد شيئاً لا يعرف حقه من باطله فعليه بأهل العراق». وقيل لمحدّث: أي الحديث أصح؟ قال: حديث أهل الحجاز. قيل: ثم من؟ قال: حديث أهل البصرة. قيل: ثم من؟ قال: أهل الكوفة. قيل: ثم من؟ فنفض يده - وتنازوا فعُبر أهل المدينة بالسمع والقيان، وأهل مكة بالمتعة، وأهل العراق بالنبيذ، وأهل الشام بالظلال⁽¹⁾، إلى كثير من أمثال هذا؛ وكلها تدل على أمرين:

1 - فحص الناس لخصائص كل بلدة من مزايا وعيوب علمية وخلقية.

2 - عصبية كل قوم لبلادهم ودفع السوء عنها ورميهم به لغيرهم.

مصر⁽²⁾ :-

كانت في مصر حركة دينية واسعة النطاق، مركزها جامع عمرو بالفسطاط، وكانت نواة هذه الحركة الصحابة الذين جاؤوا لفتح مصر وبعده واستوطنوها، وقد أفردهم بعضهم بالتأليف كما فعل محمد بن الربيع الجيزي، فقد ألف كتاباً فيمن دخل مصر من الصحابة، عد فيه مائة ونيفاً وأربعين صحابياً، وأورد فيه أحاديثهم، وقد عقب عليه بعضهم فاستدركوا ما فاته منهم⁽³⁾؛ ومن أشهر هؤلاء الصحابة أبو ذر والزيبر بن العوام وسعد بن أبي وقاص؛ وكان هؤلاء الصحابة يحملون الحديث عن رسول الله ﷺ، منهم من يحمل الحديث الواحد، ومنهم من يحمل الحديثين، ومنهم من يحمل أكثر - وبعض الأحاديث لم تكن تُعرف إلا عنهم كالذي روي «أن جابر بن عبد الله الأنصاري سمع وهو بالمدينة أن عقبه بن عامر

(1) انظر: في هذا «عيون الأخبار» و«تاريخ ابن عساکر» في مواضع متفرقة منه.

(2) انظر: ما كتب عن ذلك في «فجر الإسلام»، فقد أوجزنا الكلام هناك وبسطناه هنا بعض البسط.

(3) انظر: «حسن المحاضرة» 1/ 78 و«طبقات ابن سعد».

الجُهَنِي⁽¹⁾ عنده حديث في القصاص، فخرج إلى السوق فاشترى بعيراً ثم شد عليه رحله، وسار شهراً حتى وصل إلى مصر، ولقي حامل الحديث، فقال له: ما الذي جاء بك؟ قال: حديث تُحدِّث به عن رسول الله في القصاص لم يبق أحد يحدث به عن رسول الله غيرك، أردت أن أسمع منك قبل أن تموت أو أموت». وقد تلقى عن هؤلاء الصحابة حديثهم كثير من التابعين. وهكذا تكوّنت مدرسة أول أساتذتها الصحابة، فأخذ عنهم التابعون وأخذ عن التابعين تابعوهم؛ وقد عُد هؤلاء الصحابة مصريين لنزولهم في مصر واستيطانها، ولذلك يلقبهم المحدثون بالمصريين؛ وقد أخذت أحاديث هؤلاء المصريين من الصحابة والتابعين، ووردت في كتب الحديث الستة المشهورة. وهذه المدرسة بدأت ساذجة بسيطة، يسمع أحدهم الحديث فيحفظه أو يكتبه، ثم نمت بالتدرج فتخصص قوم للعلم يتدارسونه، يدرسون القرآن ويدرسون الحديث ويستنبطون منها الأحكام - ونبع من هذه المدرسة المصرية جماعة كبيرة من العلماء المجتهدين، من أولهم وأشهرهم سُلَيْم بن عَثْر التُّجَيْبِي، كان من التابعين وهو أول من قصّ بمصر سنة 39 هـ. وولاه معاوية القضاء سنة 40 هـ، فأقام قاضياً عشرين سنة، وهو أول من أسجل بمصر سجلاً في الموارث؛ مات بدمياط سنة 75 هـ⁽²⁾ وكان يقال له: «عالم مصر وقاضيها»⁽³⁾. تولى القصاص فكان يعظ الناس ويذكرهم، وتولى القضاء فكان له أحكام ماثورة⁽⁴⁾، كما كان له أثر في تنظيم القضاء من حيث التسجيل كما رأيت؛ وعلى الجملة فقد كان من شخصيات مصر البارزة في أيامها الإسلامية الأولى، شهد فتح مصر، واستُخلف على خراج مصر في عهد عثمان، وولي القضاء لمعاوية؛ فكان فيه كفتان: كفاية علمية في قصصه وأحكامه، وكفاية إدارية في تنظيم الخراج والقضاء.

كذلك كان من مشهوري مدرسة مصر عبد الرحمن بن جُحَيْرَة أبو عبد الله الخَوْلَانِي، وولي القضاء لعبد العزيز بن مروان، وجمع إليه القضاء والقصاص وبيت المال، وأثرت عنه أحكام كثيرة في مسائل مشكلة⁽⁵⁾، وقد ولي القضاء اثنتي عشرة سنة، وتوفي سنة 83 هـ؛ وقد روى له مسلم في صحيحه ووثقه التَّسَائِي.

(1) في رواية أخرى أن الذي كان عنده الحديث هو عبد الله بن أنيس الجهني.

(2) «حسن المحاضرة» 1/ 129.

(3) «النجوم الزاهرة» 1/ 194.

(4) انظر: «تاريخ ولاية مصر وقضاتها» للكندي 309.

(5) انظر: «ولاية مصر وقضاتها» ص 317 وما بعدها.

وجاء مصر نافع مولى ابن عمر وحامل علمه وفقهه الحجاز وشيخ مالك، أرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر يعلمهم السنن فأقام فيهم مدة⁽¹⁾.

ومن الشخصيات القوية في تاريخ مصر العلمي، يزيد بن أبي حبيب الأزدي بالولاء، كان عالم مصر في عصره قال فيه الليث بن سعد: يزيد عالماً وسيداً؛ وهو أحد ثلاثة عهد إليهم عمر بن عبد العزيز بالفتيا في مصر، جمع ناحيتين كبيرتين من نواحي العلم: إحداهما: الناحية التاريخية، فيروى عنه الكثير في فتوح مصر وقتها وحروبها؛ والثانية: الناحية الفقهية، فكان واسع العلم في الحلال والحرام، حتى قيل فيه: «إنه أول من أظهر العلم بمصر والمسائل في الحلال والحرام؛ وقبل ذلك كانوا يتحدثون في الترغيب والملاحم والفتن»⁽²⁾. ففي هذا النص دليل على أنه لوّن مدرسة مصر بلون جديد هو لون التشريع، وكان قبل ذلك لها لون القصص والوعظ، وهو الذي عبروا عنه بالترغيب، ولون التاريخ، وهو الذي عبروا عنه بالملاحم والفتن - وواضح أنه لم يخلق هذا اللون خلقاً، وإنما قوّاه وأزهاه، توفي سنة 128، وله الفضل في تكوين رجلين عظيمين في تاريخ مصر العلمي: أحدهما عبد الله بن لُهَيْعَة، والآخر الليث بن سعد، وهما من أعلام المدرسة المصرية في العصر العباسي.

فأما ابن لُهَيْعَة فعرابي حضرمي (من حضرموت)، كان كثير الحديث، كثير الأخبار، كثير الرواية، متشيعاً، لم يثق به بعض المحدثين: وقد ولي قضاء مصر نحو عشر سنين لأبي جعفر المنصور من سنة 155 هـ لسنة 164 هـ. وقد روي عنه الكثير من أخبار مصر وفتحها وأحداثها ورجالها؛ قال الذهبي: «كان ابن لهيعة من الكتّابين للحديث، والجمّاعين للمعلم والرحالين فيه؛ ولقد حدثني شُكْرٌ أخبرنا يوسف بن مسلم عن بشر بن المنذر قال: كان ابن لهيعة يكنى أبا خريطة، وذاك أنه كانت له خريطة معلقة في عنقه. فكان يدور بمصر، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم، فكان إذا رأى شيخاً سأله: من لقيت؟ وعمن كتبت؟»⁽³⁾؛ توفي سنة 174 هـ.

وأما الليث بن سعد فأصله من أصبهان بفارس، نزع أهله إلى مصر، وهو مولى لَهْمٌ⁽⁴⁾؛ وقد ولد في قرية مصرية سنة 94 هـ اسمها فلقشندة (من قرى القليوبية)، وتعلم على

(1) «حسن المحاضرة» 130 / 1.

(2) «حسن المحاضرة» 131 / 1.

(3) «النجوم الزاهرة» 77 / 1.

(4) فهم قبيلة من قيس عيلان.

شيوخ مصر، أشهرهم يزيد بن أبي حبيب، ثم رحل إلى الحجاز وسمع من شيوخها، أمثال عطاء بن أبي رباح، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، ثم رحل إلى العراق وسمع من علمائه - وكان غنياً سريعاً سخياً، كانت له أملاك واسعة في الجزيرة، قيل: إن دخله في العام كان خمسة آلاف دينار، وكان كثير الصلوات للعلماء وذوي الحاجات، يرحل من الإسكندرية في ثلاث سفائن: سفينة فيها مطبخه، وسفينة فيها عياله، وسفينة فيها أضيافه؛ يصل المحدثين والفقهاء، فيهدي إلى مالك بالحجاز المرة بعد المرة، ويقول لمالك مرة في آخر كتابه: «ولا تترك الكتاب إليّ بخبرك وحالك وحال ولدك وأهلك، وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصل لك، فإني أسرُّ بذلك - كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا وتماام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله»⁽¹⁾. وكتب إليه مالك مرة أن عليه ديناً فبعث له بخسمائة دينار. واحترقت دار ابن لهيعة مرة فوصله بألف دينار - وهكذا كان كثير العطاء حتى ليروون أنه قال: «ما وجبت عليّ زكاة قط منذ بلغت» مع كثرة دخله كما رأيت.

وناحيته العلمية كناعيته المالية غزيرة فياضة، قال يحيى بن بكير: ما رأيت فيمن رأيت مثل الليث، وما رأيت أكمل منه، كان فقيه البلد، عربي اللسان، يحسن القرآن والنحو، والحديث والشعر والمذاكرة؛ إلى أن عد خمس عشرة خصلة⁽²⁾. والمحدثون يتفقون بحديثه كل الثقة، روت عنه كل الكتب الستة الصحيحة؛ وقال فيه أحمد بن حنبل: «ما في هؤلاء المصريين أثبت من الليث... ما أصح حديثه».

وقدرته الفقهية قدرة فائقة، فهو يقرن بمالك، بل يقول الشافعي: «الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به. وفي رواية ضيعه قومه، وفي أخرى ضيعه أصحابه». وفي الواقع لو تعصب المصريون لمن نبغ منهم لاحتفظوا بمذهبه، ولكانوا أتباعه، ولكن «زامر الحي لا يطرب» و «أزهدي في عالم أهله»؛ وكان مما أعان على ذلك أنه لم يدون مذهبه في كتب، ولم يرزق بأصحاب كما كان أبو يوسف ومحمد لأبي حنيفة، والبيهقي والمزني والربيع للشافعي، فضع مذهبه. وقد بقي لنا من آثاره رسالة صغيرة، بعث بها إلى مالك يناقشه فيها في رأيه في العمل بإجماع أهل المدينة، ويناقشه في بعض آرائه مناقشة بديعة قوية هادئة، فيقول له: «ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يعط الزبير بن العوام

(1) أعلام الموقعين.

(2) ابن حجر في الرحمة الغيبة 6.

إلا لفرس واحد، والناس كلهم يتحدثون أنه أعطاه أربعة أسهم لفرسين، ومنعه الفرس الثالث، والأمة كلهم على هذا الحديث: أهل الشام وأهل مصر وأهل العراق وأهل إفريقية، لا يختلف فيه إثنان، فلم يكن ينبغي لك - وإن كنت سمعته من رجل مُرضِيٍّ - أن تخالف الأمة أجمعين».

طلبه المنصور للقضاء فأبى وقال: «إني أضعف عن ذلك، إني رجل من الموالي؛ قال المنصور: ما بك ضعف معي، إلا ضعف بدنك، أتريد قوة أقوى مني؟ فأما إذ آيت فدلني على رجل». ولم يعذبه المنصور على إباته كما فعل بمالك وأبي حنيفة - وهذا يؤيد ما نرى من أن تعذيبهما لم يكن لامتناعهما عن القضاء فحسب، بل لاتهامهما بالعلوية، واستتاج المنصور من إباتهما أنهما لا يريان معاونة دولته - كما سيأتي - ولم ير ذلك في الليث.

وكان له المنزلة الكبرى عند الأمراء يستشيرونه في مهام الأمور. قال في النجوم الزاهرة: «كان الليث كبير الديار المصرية ورئيسها، وأمير من بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت إمرته ومشورته، وكان الشافعي يتأسف على فوات لُؤيِّه»⁽¹⁾. وقد كتب بعض من غاظه ذلك إلى المنصور [من الوافر]:

أمير المؤمنين تَلَّافَ مصرا فإن أميرها ليث بن سعد

ولما حضرت الوفاة أمير مصر الوليد بن رفاعة قال في وصيته: «أسندت وصيتي لعبد الرحمن بن خالد بن مسافر وإلى الليث بن سعد، وليس لعبد الرحمن أن يفتات على الليث فإن له نصحاً ورأياً».

ويؤثر عنه أنه لقي هارون الرشيد في العراق فسأله الرشيد: «ما صلاح بلادكم؟ قال: يا أمير المؤمنين، صلاح بلادنا إجراء النيل، وصلاح أميرها، ومن رأس العين يأتي الكدر، فإذا صفا رأس العين صفت العين»⁽²⁾.

وقال أشهب بن عبد العزيز: «كان لثي أربع مجالس كل يوم: مجلس لحوائج السلطان (يريد ما يستشير فيه الأمير من أمور الدولة)، ومجلس لأصحاب الحديث،

(1) 82/2.

(2) ابن حجر 8.

ومجلس لأصحاب المسائل (يريد الفتوى في الحلال والحرام)، ومجلس لحوائج الناس». وله فضل كبير على تاريخ مصر فتروى عنه الأخبار الكثيرة في فتح مصر ورجالها وشؤونها.

وعلى الجملة فكان رجل مصر في علمه ونبله وفضله؛ مات سنة 175 هـ، فقال مَنْ شهد جنازته: «رأيت الناس كلهم عليهم الحزن، يعزّي بعضهم بعضاً، فقلت لأبي: يا أبت كأن كل واحد من هؤلاء صاحب الجنازة! فقال لي: يا بني كان عالماً كريماً، حسن العقل، كثير الأفضال؛ يا بني لا نرى مثله أبداً».



ولما تكوّن مذهب أبي حنيفة ومالك، وانحاز كل فريق إلى مذهب، انقسم العلماء في مصر؛ وتولى القضاء بها إسماعيل بن اليسع الكندي سنة 164 هـ وكان أول قاضي بمصر قضى بمذهب أبي حنيفة، فلم يرض عنه أهل مصر ومنهم الليث، سيما أنه كان يرى رأي أبي حنيفة في بطلان الوقف، وكان الليث يرى صحة الأوقاف، فكتب الليث إلى المهدي فعزله⁽¹⁾. واعتنق بعض العلماء في مصر مذهب أبي حنيفة، ثم ظهر عبد الله بن وهب، وكان قد رحل إلى مالك في المدينة وصحبه حتى مات مالك، وعاد إلى مصر فنشر فقه مالك، وتبعه كثيرون على هذا المذهب، مثل عبد الرحمن بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز، وقد انتهت إليهما رئاسة الفقه على مذهب مالك في مصر؛ وكان بين هؤلاء المالكية والحنفية خصام ونزاع في التشريع ومسائل الفقه، حتى جاء الشافعي وأقام في مصر نحو خمس سنوات يحرر مذهبه ويمليه على تلاميذه المصريين كالبيوطي والمزني والربيع المرادي؛ وكوّن له حلقة علمية نشيطة كان من نتاجها كتاب «الأم»، و «مختصر المزني»، و «مختصر البيوطي»، ومال إليه كثير من المصريين لعربيته وقرشيته، وفصاحته وقوة حجته؛ ونشر هو وتلاميذه مذهبه على الرغم من عداة بعض المالكيين له ولهم. ولكن ظل في مصر فقهاء حنفية ومالكية بجانب الشافعية، فاشتدت الخصومة بين بعضهم وبعض، وقد أدت الخصومة أحياناً إلى الشر وإلى الإيقاع، كما فعل محمد بن أبي الليث قاضي مصر من سنة 226 هـ إلى سنة 230 هـ، فقد كان حنيفياً وانتهم محنة خلق القرآن، فأوقع بأصحاب مالك والشافعي، ومنع فقهاءهم من الجلوس في المسجد⁽²⁾. وقال شاعر مصر إذ ذاك الحسين بن

(1) انظر الكندي 371 وما بعدها.

(2) انظر الكندي 450 وما بعدها.

عبد السلام الجمل يخاطبه [من الكامل]:

بَرِمَ اللِّقَاءَ وَلَا بِفِظْ أَزُورِ
وَفَجَرَتْ مِنْهُ يَنْبَعاً لَمْ تُفَجِّرِ
وَمُحَمَّدَ وَالْيُوسُفِي الْأَذْكَرِ
وَمَقَالَةَ ابْنِ عُلَيَّةٍ لَمْ تُضَحَّرِ
أَخْمَلْتَهَا فَكَأَنَّهَا لَمْ تُذْكَرِ الْخِ

وُلِيَّتْ حَكْمَ الْمُسْلِمِينَ فَلَمْ تَكُنْ
وَلَقَدْ بَجِشْتَ الْعِلْمَ فِي طَلَابِهِ
فَحَمِيَّتْ قَوْلَ أَبِي حَنِيفَةَ بِالْهُدَى
وَحَطَمْتَ قَوْلَ الشَّافِعِيِّ وَصَحْبِهِ
وَالْمَالِكِيَّةَ بَعْدَ ذِكْرِ شَائِعِ

وأحياناً كانت هذه الخصومة سبباً من أسباب رقي الفقه، كما سيأتي تفصيل ذلك عند الكلام في التشريع إن شاء الله.

وعلى الجملة كانت في مصر حركة كبيرة دينية، تدرس القرآن والحديث والفقه والقراءات، وتعنى بالقصص وما يتضمن من ترغيب وترهيب، وكان مركزها مسجد عمرو بالفسطاط. ونرى أن بعض المصريين الصميمين ممن دخلوا في الإسلام تأثر بهذه الحركة تأثراً كبيراً؛ فنرى عثمان بن سعيد المصري المعروف بوزش من أصل قبطي، وهو مولى آل الزبير بن العوام، اشتهر بإحدى القراءات المنسوبة إليه؛ «وانتهت إليه رياسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه، وكان ماهراً في العربية؛ مات بمصر سنة 197 هـ⁽¹⁾. ونرى بعده ذا النون المصري الأخميمي النوبي الأصل، وهو أحد رؤوس الصوفية ومؤسسها في الديار المصرية - كما سيأتي - توفي سنة 245 هـ وقد قارب التسعين.

ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه الحركة الدينية كانت تشتمل - فيما تشتمل عليه - على كثير من تاريخ مصر وأخبارها، لأن تاريخ مصر كغيره من التاريخ الإسلامي، بدأ في شكل حديث، كما أن الذي بدأ به هم المحدثون؛ فإذا قرأنا في خطط المقرئ أو النجوم الزاهرة أو الكندي في ولاة مصر وقضاتها رأينا كثيراً من أخبار مصر رواها يزيد بن أبي حبيب وابن لهيعة والليث بن سعد وغيرهم من المحدثين المصريين، وكانت الأخبار عن مصر جزءاً من حديثهم؛ ثم كانت الخطوة الثانية وهي تجريد الأخبار المتعلقة بمصر وإفرادها بالتأليف، كما فعل عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم في كتابه «فتوح مصر»، وكما فعل محمد بن الربيع الجيزي في ذكر من دخل مصر من الصحابة، واقتفى غيرهما أثرهما.

(1) «حسن المحاضرة» 224/1.

وكان من أعلام مصر في التاريخ والنحو والأنساب أبو محمد عبد الملك بن هشام، صاحب السيرة المنسوبة إليه، والتي لخصها من سيرة ابن إسحاق، وهو من أصل يمني، نشأ في البصرة، وقدم مصر، وأقام بها إلى أن توفي سنة 213 هـ. وقد تأثر كتابه «السيرة» بمصر، فنراه يروي أحياناً عن علمائها فيقول: «حدثنا عبد الله بن وهب، عن عبد الله بن لهيعة، عن عمر مولى غفرة، أن رسول الله ﷺ قال: الله الله في أهل الذمة أهل المدرة السوداء الشُّم الجَعَاد فإن لهم نسباً وصهراً. قال عمر مولى غفرة: نسبهم أن أم إسماعيل منهم، وصهرهم أن رسول الله ﷺ تسرَّزَ فيهم؛ قال ابن لهيعة: أم إسماعيل هاجر من «أم العرب» قرية كانت أمام القَرَمَا من مصر، وأم إبراهيم مارية سُريّة النبي ﷺ التي أهداها له المقوقس من حَفْن من كورة أنصنا» إلخ⁽¹⁾.

فهو في هذا وأمثاله يروي عن علماء مصر أمثال عبد الله بن وهب وابن لهيعة.

وفي الواقع كانت هذه الحركة العلمية الدينية تكاد تكون منحصرة في الفسطاط والإسكندرية يقول المقرئزي: «إن الديار المصرية لما افتتحها المسلمون كانت خاصة بالقبط والروم، مشحونة بهم، ونزل الصحابة من أرض مصر في موضع الفسطاط - الذي يعرف الآن بمدينة مصر - وبالإسكندرية، وتركوا سائر قرى مصر بأيدي القبط، ولم يسكن أحد من المسلمين بالقرى، وإنما كانت رابطة تخرج إلى الصعيد، حتى إذا جاء أوان الربيع انتشر الأتباع في القرى لرعي الدواب ومعهم طوائف من السادات... ولم ينتشر (المسلمون) بالنواحي إلا بعد عصر الصحابة والتابعين... ولم يؤسوا في القرى والنواحي مساجد... فلما أوقع المأمون بالقبط (بعد ثورتهم سنة 216 هـ) غلب المسلمون على أماكنهم من القرى»⁽²⁾ إلخ... فيصح أن نستنتج من هذا أن الحركة العلمية الدينية كانت بطبيعة الحال في الفسطاط ثم الإسكندرية وحدهما تقريباً إلى عهد المأمون.

وكان بجانب هذه الحركة الدينية حركة أخرى أدبية عربية، لا بأس أن نلم بها إماماً، وإن خرجت عن دائرتنا التي رسمناها، عمادها هؤلاء العرب الذين جاؤوا مصر عند الفتح وبعده، وأيزرت عنهم أقوال بليغة، من مثل كلمات عمرو بن العاص وكتبه وخطبه، وخطب

(1) «سيرة ابن هشام» ص 3.

(2) خطط المقرئزي 2/ 259 وما بعدها.

(3) انظر: المقرئزي 2/ 260.

عتبة بن أبي سفيان وغيرهما؛ وكان إذا جاء الربيع تفرق العرب في البلدان، فيذهب آل عمرو بن العاص وآل عبد الله بن سعد إلى منوف ووسيم، وكانت هذيل تذهب إلى ببا وبوصير، وتذهب عدوان إلى بوصير، وكانت «فَهْمٌ» تذهب إلى إتريب وعين شمس ومنوف إلخ⁽¹⁾؛ وكان هؤلاء ينشرون لغتهم حيث أقاموا مدة ربيعهم - أضف إلى ذلك أن الثقافة الدينية كانت تحمل في ثناياها ثقافة لغوية وأدبية، فالقرآن والحديث يحملان إلى ناحيتيها الدينية ناحية أخرى لغوية بلاغية؛ كما أن وجود مصر تحت حكم العرب جعل كثيراً من مشهوري الشعراء يقدون على مصر، خصوصاً في عهد عبد العزيز ابن مروان، فقد وفد عليه جميلٌ بَيْتَةَ الشاعر العذري المشهور ومات بمصر، وكذلك كَثِيرٌ عَزَّةً ونُصَيْبٌ، وعبد الله بن قيس الرُّقَيَات، وأَيْمَنُ بن حُرَيْمٍ؛ وجاء مصر في العهد العباسي أبو نؤاس وفد على ابن الخصب، ثم أبو تمام وقد نشأ بمصر يَسْقِي المَاءَ في جامع عمرو، ويجالس الأدباء ويأخذ عنهم حتى قال الشعر فأجاد.

وقد كان لهؤلاء وأمثالهم أثر في وجود الشعر في مصر، ولكننا لا نجد شاعراً مصرياً ممتازاً، وما روي لنا من الشعر المصري في العهد الأموي والعصر العباسي الأول أبيات قصيرة في هجو الولاة أو القضاة أو نحوهم، وأغلب قائلها من قبائل عربية استوطنت مصر - وقد اشتهر منهم في العصر العباسي سعيد بن عفير، وهو عربي الأصل، له شعر قوي عليه مسحة عربية خالصة، روى الكندي في كتابه «الولاة والقضاة» بعض شعره؛ ومنهم المَعْلَى الطائي كان في مصر مدة هارون الرشيد⁽²⁾ وله الشعر المشهور [من السريع]:

لولا بُنَيَاتُ كِسْرُغِبِ القَطَا	جُمِعْنَ مِنْ بَعْضِ إِلَى بَعْضِ
لَكَانَ لِي مُضْطَرَبٌ وَأَسِغُ	فِي الأَرْضِ ذَاتِ الطُولِ والعَرَضِ
وإنَّمَا أَوْلَادُنَا بَيْنَنَا	أَكْبَادُنَا تَمْشِي عَلَى الأَرْضِ
إِنْ هَبَّتِ الرِّيحُ عَلَى بَعْضِهِمْ	أَشْفَقَتِ العَيْنُ مِنَ العَمُضِ ⁽³⁾

واشتهر في هذا العصر وبعده الحسين بن عبد السلام الجمل، وقد كان تلميذاً للشافعي، وأدرك الدولة الطولونية؛ ومدح ابن طولون، ومات سنة 258 هـ.

(1) انظر: مقدمة «جست لتاريخ الكندي».

(2) انظر: «المغرب في حلى أهل المغرب» ص 101 ونسبها في ديوان الحماسة لحطان بن المعلی.

ولم يزهر الشعر المصري إلا بعد استقلالها في العهد الطولوني .

إلى جانب هذا كله كانت هناك ناحية علمية هي امتداد مدرسة الإسكندرية قبل الفتح، هي حركة لاهوتية طيبة فلسفية معاً، كانت تعنى باللغة السريانية ويجيدها العلماء قراءة وكتابة كإخوانهم في الشام والعراق .

وقد بقيت هذه الحركة مدة العهد الأموي - كما سبق - واستمرت إلى العهد العباسي، فيحدثنا ابن أبي أصيبعة عن «بليطيان» أنه كان طبيباً مشهوراً بالديار المصرية عالماً بشريعة النصارى الملكية، وكان بطريرك الإسكندرية، عاش في مصر أيام المنصور والرشيد، وقد دعاه الرشيد إلى بغداد لمعالجة جارية له مصرية ففشيت، وقد وهب الرشيد له مالاً كثيراً، وكتب له منشوراً برد الكنائس التي أخذها اليعقوبية إليه، ومات سنة 186هـ⁽¹⁾. وقد أزهرت هذه الحركة في العهد الطولوني أيضاً، كما سيأتي إن شاء الله .

وإذ كانت الحركة الإسلامية مقتصرة في الأغلب على مصر والإسكندرية كما أسلفنا، كانت ثقافة الشعب في القرى والبلدان على النمط القبطي قبل الفتح، حتى إذا أخدمت ثورة القبط وانتشر المسلمون في البلاد وتغلغلوا فيها عقب سنة 216 هـ حملوا معهم ثقافتهم الدينية واللسانية ونشروها في أنحاء القطر .

ثقافة دينية مختلفة الأنواع، وثقافة لسانية من نثر وشعر، وثقافة فلسفية لاهوتية طيبة مما خلفته الإسكندرية؛ كل ذلك كان في مصر في ذلك العصر .

السلام:

كذلك كان في الشام حركة علمية دينية تتدارس القرآن وتروي الحديث، وتستنبط منها الأحكام، وكانت نواتها العلماء من الصحابة الذين دخلوا الشام عند الفتح وبعده ومركزها مسجد دمشق . ومن أشهرهم مُعَاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي، وكان من أعلم الصحابة بالحلال والحرام، كان قاضياً على الجند في اليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ثم ذهب إلى الشام في خلافة عمر ومات في طاعون عَمَواس . عن أبي مسلم الخولاني قال: دخلت مسجد حمص فإذا فيه نحو من ثلاثين كهلاً من أصحاب النبي ﷺ، وإذا فيهم شاب

(1) انظر: «ابن أبي أصيبعة» 2/ 82.

أكحل العينين براق الثنايا ساكت لا يتكلم، فإذا امترى القوم في شيء أقبلوا عليه فسألوه؛ فقلت لجلس لي: من هذا؟ قال: معاذ بن جبل⁽¹⁾.

ومثل أبي الدرداء الأنصاري الخزرجي أيضاً، وكان يقرن بمعاذ بن جبل في العلم «كان عبد الله بن عمر يقول: حدثونا عن العاقليين. قيل: من هما؟ قال: معاذ وأبو الدرداء»؛ وقد ولاه معاوية قضاء دمشق في خلافة عمر بن الخطاب، وقد مات في خلافة عثمان - كان يقسم القراء عشرة عشرة، ويجعل على كل عشرة رئيساً، فإذا انفتل من صلاة الغداة قرأ جزءاً من القرآن وأصحابه (وهم هؤلاء الرؤساء) محدقون به يسمعون ألفاظه، فإذا فرغ من قراءته جلس كل رجل منهم في موضعه وأقرأ العشرة الذين عهد بهم إليه - وهو الذي سن الحلقات يقرأ فيها⁽²⁾ - ومثل تميم الداري كان نصرانياً وقدم المدينة فأسلم. قال أبو نعيم: «كان راهب أهل عصره وعابد أهل فلسطين؛ وهو أول من أسرج السراج في المسجد»⁽³⁾؛ وهو كذلك أول من قصص. ويظهر أن ثقافته النصرانية قبل الإسلام كانت ثقافة واسعة، حتى عُذ ممن ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدُ عِلْمٍ لِكُنْتُمْ﴾ [هزعد: 43]. وهذه جعلته بعد الإسلام يحدث بروايات وقصص عن الجساسة والدجال وإبليس وملك الموت والجنة والنار⁽⁴⁾ إلخ؛ وكان له أثر كبير من هذه الناحية في علم الشام بل في علم المسلمين عامة. وقد صحب النبي ﷺ وغزا معه «ولم يزل بالمدينة حتى تحوّل إلى الشام بعد قتل عثمان بن عفان».

هذا إلى كثير غيرهم من علماء الصحابة نزلوا الشام وحدثوا به عن رسول الله، وعلموا الناس الأخبار وأحكام الحلال والحرام.

وجاءت بعدهم طبقة من التابعين أخذت عنهم علمهم، وزادت فيه باجتهادهم وفتاويهم، مثل عبد الرحمن بن عَثم الأشعري، «وقد بعثه عمر بن الخطاب إلى الشام يفتقه الناس، وكان قد لقي معاذ بن جبل وروى عنه»⁽⁵⁾. وقد تفقه عليه كثير من التابعين بالشام.

(1) «طبقات ابن سعد» 115/7.

(2) انظر «ابن عساکر» 69/1.

(3) «الإصابة» 18/1.

(4) انظرها في «تاريخ ابن عساکر» 344/3 وما بعدها.

(5) «طبقات ابن سعد» 152/7.

ومثل أبي إدريس الخولاني، وقد أخذ كذلك عن معاذ وغيره من الصحابة، وكان قاضي أهل دمشق وقاصمهم.

ومثل كعب الأحبار، وكان يهودياً فأسلم، ثم خرج إلى الشام وسكن حمص، وملاً الشام وغيرها من البلدان الإسلامية برواياته وقصصه المستمدة من الأخبار اليهودية، كما فعل تميم الداري في الأخبار النصرانية.

وجاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى من أشهرهم مكحول الدمشقي، ورجاء بن خيوة؛ فأما مكحول فأصله من السند ذهب إلى مصر وأخذ علمها، وإلى المدينة كذلك، وإلى الكوفة، وكان بلسانه لكنة سندية يبدل بعض الحروف بغيرها فيبدل الحاء هاء مثلاً؛ وقد اشتهر بالعلم والفتيا، وعُدَّ إمام أهل الشام في عصره كما عد سعيد بن المسيب إمام أهل المدينة، والشعبي الكوفة، والحسن البصري البصرة؛ وقد روي عنه أنه كان يتكلم في القدر، ومن ثمَّ ضعفه المحذون في حديثه وروايته.

وأما رجاء بن خيوة فكان رجل الشام علماً ونبلاً وعقلاً - كان مكحول إذا سئل عن مسألة بحضرته قال: سلوا شيخنا وسيدنا، يعني رجاء، وكان صديق عمر بن عبد العزيز وعونه في مسلكه.

ومن هذه الطبقة عمر بن عبد العزيز، وكانت له ناحية علمية قوية، فكان فقيهاً مجتهداً عالماً بالسنة، يرجع إليه قضاة الأمصار في مشاكلها، ويحضر علماء السنن على جمع الحديث ونشره وتعليمه.

ثم تركز علم الشام في الأوزاعي، كما تركز علم الحجاز في مالك، والعراق في أبي حنيفة، ومصر في الليث.

الأوزاعي:

هو عبد الرحمن بن عمرو، والأوزاع بطن من همدان فهو عربي⁽¹⁾ يمني، ولد سنة 88 هـ ببعلبك - كما يقول ابن خلكان - وذهب إلى اليمامة وسمع من شيوخها، ورحل إلى مكة

(1) ويقول الذهبي: «أصله من سبي السند»، ويقول المسعودي في «مروج الذهب»: «إنما كان منزله في الأوزاع ولم يكن منهم»، ويقول ياقوت: «الأوزاع في الأصل اسم قبيلة في اليمن نزلوا ناحية من الشام فسميت الناحية بهم».

وأخذ العلم عن عطاء بن أبي رباح، وابن شهاب الزُّهري، ورحل إلى البصرة وسمع من شيوخها، ثم نزل دمشق، ثم بيروت؛ ومات بها سنة 157 هـ.

وللأوزاعي نواحٍ قوية في شخصيته، منها صلاحه وتقواه، وتمسكه بالحق أمام الخلفاء والأمراء، وجهره بالنصيحة لهم، وقد رويت له أخبار كثيرة في وعظ أبي جعفر المنصور وغيره - فيروون أنه لما دخل عبد الله بن عليّ السفاح الذي أجلى بني أمية عن الشام، وأزال الله دولتهم على يديه، طلب الأوزاعي فتغيّب عنه ثلاثة أيام، ثم حضر بين يديه... فقال له: يا أوزاعي ما ترى فيما صنعنا من إزالة أولئك الظلمة عن البلاد والعباد، أجهاداً هو؟ قال الأوزاعي: سمعت يحيى بن سعيد الأنصاري يقول، سمعت عمر بن الخطاب يقول، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرئ ما نوى»؛ الحديث. فنكت بالخيزرانة ثم قال: يا أوزاعي ما تقول في دماء بني أمية؟ فقال الأوزاعي: قال رسول الله: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والشيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»؛ فنكت بالخيزرانة أشد من ذلك ثم قال: ما تقول في أموالهم؟ فقال الأوزاعي: إن كانت في أيديهم حراماً فهي حرام عليك أيضاً، وإن كانت لهم حلالاً فلا تحل لك إلا بطريق شرعي⁽¹⁾ - وقد اجتمع بالمنصور بالشام ووعظه، فلما أراد الأوزاعي الانصراف استأذن المنصورَ ألاّ يلبس السواد (وهو لباس الدولة)، فأذن له، ثم دس له من يسأله ليم كره السواد؟ فقال الأوزاعي: «لأنني لم أرَ مُحَرِّماً أحرم فيه، ولا ميتاً كفن فيه، ولا عروساً جليت فيه؛ فلماذا أكرهه»⁽²⁾. وقد رويت له مواقف في الوعظ في «عيون الأخبار» و«العقد الفريد».

وخرج قوم من أهل الّذمة بجبل لُبْنان فشكوا عاملهم على الخراج، فقاتلهم صالح ابن علي بن عبد الله بن عباس، وأجلى قوماً منهم عن لبنان، فاحتج على ذلك الأوزاعي، وكتب إلى صالح كتاباً شديداً جاء فيه: «فكيف تُؤخذ عامةً بذنوبٍ خاصة حتى يُخرَجوا من ديارهم وأموالهم، وحُكْم الله تعالى أن لا تزر وازرةٌ وزراً أخرى، وهو أحق ما وقف عنده واقتدي به؛ وأحق الوصايا أن تحفظ وصية رسول الله ﷺ فإنه قال: «من ظلم معاهداً وكلفه فوق طاقتة فأنا حَجيْبُهُ»⁽³⁾.

(1) انظر: الحكاية بطولها في حسن المساعي في «مناقب الأوزاعي» ص 80.

(2) «حسن المساعي» ص 118.

(3) انظر «فتوح البلدان» للبلاذري ص 169.

كذلك عرف بالفصاحة في القول، والقوة في الكتابة، حتى روي أن كتبه «كانت ترد على المنصور فينظر فيها ويتأملها، ويتعجب من فصاحتها وعلو عبارتها»، وقالوا: «ما سُمعت منه كلمة قط إلا احتاج مستمعها إلى إثباتها».

وأخيراً ناحيته العلمية في الحديث والفقه وما إليهما، فله مذهب في الفقه كمنهج مالك وأبي حنيفة، ويعد أميل إلى مدرسة الحديث منه إلى مدرسة الرأي، فقد نقلت عنه أقوال في ذم أهل العراق ورأيهم⁽¹⁾؛ ومن أقواله المأثورة التي تمثله: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ، وما لم يجرى عنهم فليس بعلم»: «اصبر على الشَّتَّى، وقف حيث وقف القوم، وقل ما قالوا، وكفَّ عما كفوا، وليسعك ما وسعهم». وقال أبو حاتم: «الأوزاعي ثقة متبع لما سمع» وكان يكره الكلام في القَدْر وصفات الله وما إلى ذلك، ويعله ابتداءً؛ وكان يعد من أول المؤلفين في الحديث كمالك في المدينة؛ ورويت عنه آراء فقهية، كقوله: إن الماء إذا لاقته نجاسة فلم يتغير لم يتنجس قلَّ أو كثر، وإن أسفل الخف والحذاء إذا أصابته نجاسة فدلكتها في الأرض حتى زالت عنه النجاسة أجزاء ذلك ويتاح الصلاة فيه إلخ.

وقد عمل أهل الشام بمذهبه حيناً، وانتشر بالأندلس لرحلة الشاميين المعتنقين بمذهبه إلى الأندلس، ثم حل محل الأوزاعي مذهب الشافعي في الشام، ومذهب مالك في الأندلس.

وعلى الجملة فقد كان الأوزاعي عَلمَ الشام علماً وصلاً؛ سئل أمية بن زيد: أين الأوزاعي من مكحول الدمشقي؟ قال: هو عندنا أرفع من مكحول «إنه قد جمع العبادة والعلم والقول الحق».

وكانت هذه الحركة الدينية في الشام مثلها في مصر، تحمل بين ثناياها كثيراً من فتوح الشام وتاريخه وأحداثه، حتى لقد شهر الشاميون بمعرفتهم للسَّير؛ وقد روى الشافعي في «الأم» كتاب «سير الأوزاعي»⁽²⁾، وهو يتضمن شرح النظام الحربي للمسلمين؛ وكانت هذه الأحاديث في الفتوح وما إليها نواة كتب تاريخ الشام كما هو الشأن في تاريخ مصر.

(1) انظرها في «الخطيب البغدادي» في «ترجمة أبي حنيفة».

وظهر الكلام في القدر وصفات الله ونحو ذلك في الشام كما ظهر في البصرة، وكان زعيم هذا القول في الشام غَيَّلانَ الدمشقي، فكان يقول بحرية الإرادة، وأن القدر لا يلجئ الإنسان إلى العمل؛ وقد أوجد بقوله حركة في الشام في هذا الموضوع، جعلت عمر بن عبد العزيز يدعوه ويناقشه، وأسلمت هذه الحركة إلى الاعتزال، واعتنقه بعض الخلفاء الأمويين الأخيرين، ثم كان منه ما سنيته في الكلام على المعتزلة في العصر العباسي إن شاء الله.

وعلى الجملة فقد كانت الحركة الدينية وما إليها في الشام قوية واسعة. قال أبو عمرو الكلبي: «كان عند كل عمود من أعمدة جامع دمشق شيخ وعليه الناس يكتبون العلم». وقال الأوزاعي: «كانت الخلفاء بالشام، فإذا كانت الحادثة سألو علماء أهل الشام وأهل المدينة، وكانت أحاديث العراق لا تَجَاوِزُ جُلْدَ بيوتهم»⁽¹⁾.



وإلى هذه الحركة الدينية حركة أخرى أدبية نواتها أيضاً العرب الذين نزلوا الشام، وهذه الحركة من نثر وشعر كانت في الشام أقوى منها في مصر، فبينما نحن نتلمس الشعراء في مصر في العهد الأموي التماساً، فقلّ أن نجد إلا من وفد على الأمراء من شعراء جزيرة العرب والشام، إذ نجد الشعراء في الشام كثيراً عددهم، غزيراً قولهم - وهذا يرجع إلى أسباب: أهمها أن الشام أقرب إلى جزيرة العرب من مصر فقصدتها العرب كثيراً حتى في جاهليتهم، ونزلوا أطراف الشام وسكنوها، ووفد نوابغ الشعراء كالأعشى وحسان على الغساسنة في الشام، وقالوا فيهم الشعر الكثير، فالعرب عرفوا الشام في الجاهلية أكثر مما عرفوا مصر، والشاميون عرفوا العرب أكثر مما عرفهم المصريون - فلما جاء العهد الأموي كانت دمشق حاضرة الدولة الإسلامية، وكان الخلفاء الأمويون والأمراء الأمويون عرباً خُلصاً في دمهم وفي ذوقهم، أحب شيء إليهم أن يتسامروا بأحاديث العرب وأيامهم وأخبارهم، وأن يسمعوا الشعر من شعرائهم ومنهم وقد عليهم، وأكثرهم دقيق الحس، راقى الذوق، ينقد الشعر ويقوّمه، ثم يجزل عليه العطاء، ثم كانت بالشام الأحزاب السياسية وشعراؤها، كل ينصر حزبه بالشعر - كل هذا جعل الزعامة الشعرية في العصر الأموي للشاميين أصلاً أو موطناً أو وفادة، فالشام ساحة جرير والفرزدق والأخطل ومسكين الدارمي والأحوص والراعي والراجز العجلي إلخ.

(1) «ابن عساکر» 1/ 69.

حتى إذا جاء العصر العباسي تحولت زعامة الشعر من الشام إلى العراق تبعاً لتحول الحاضرة من دمشق إلى بغداد، فكان بشار زعيمُ المحدثين، ومسلم بن الوليد، وأبو العتاهية، ومروان بن أبي حفصة، وأبو نؤاس، وغيرهم عراقيين لا يدانهم في شعرهم في عصرهم شامي ولا مصري، لأن الشعر العربي في القالب الذي صب فيه من مديح ونحوه إنما يزهر حول القصور، ويتزعم حيث المال الوفير، والعطاء الكثير، ولم يكن للعراق في هذا الباب نظير.

ولكن يقول الثعالبي في يتيمة الدهر: «لم يزل شعراء عرب الشام وما يقاربها أشعر من شعراء عرب العراق وما يجاورها، في الجاهلية والإسلام، والكلام يطول في ذكر المتقدمين منهم، فأما المحدثون فخذ إليك منهم العتّابي ومنصور النّمري، والأشجع السّلمي، ومحمد بن زرعة الدمشقي، وربيعة الرّقّي، على أن في الطائفتين (أبي تمام والبحثري) اللذين انتهت إليهما الرياسة في هذه الصناعة كفاية، وهما هما.. والسبب في تبريز القوم قديماً وحديثاً على من سواهم في الشعر قريهم من خطط العرب، ولا سيما أهل الحجاز، وبعدهم عن بلاد العجم، وسلامة ألسنتهم من الفساد العارض لألسنة أهل العراق بمجاورة الفرس والنبط، ومداخلتهم إياهم»⁽¹⁾. وكل ما ذكر صحيح إلا في زعامة الشام للشعر في العصر العباسي، فقد دفعته إليه العصبية الشامية؛ فأين من ذكرهم من شعراء الشام، ممن ذكرناهم من شعراء العراق؟ أين منصور النّمري من بشار، وأين محمد ابن زرعة الدمشقي من أبي نؤاس؟ إنما الحق ما قال بشار [من الخفيف]:

يَسْفُطُ الطَّلِبُ حَيْثُ يَلْتَقِطُ الحَـ َ بَ وَتُفْشَى مَنَازِلُ الكُرَمَاءِ

وما أكثر الحَبِّ - كان - في العراق على عهد العباسيين، وما أقله - كان - في الشام.

وليس السبب في رقي الشعر مقصوراً على القرب من الحجاز والبعد عن العجم، فلم يكن لبشار الفارسي ولأبي نؤاس نصف الفارسي نظير في الحجازيين من حيث الشاعرية وتوليد المعاني وغزارتها، إنما سبب النبوغ في الشاعرية أمور؛ منها الاستعداد الطبيعي والخيال الشعري، نعم منها اللسان وطريقة الأداء، وهذا يأتي بالتعلم والمران، وهو إن تيسر وسهل بالقرب من الحجاز فليس يصعب أن يكون بالعراق وقرب منهم البادية، كما

(2) ديوانه 1/111.

(1) يتيمة 1/6.

أن الشعر وخاصة هذا النمط العربي يكثر ويفزر حيث الباعث، وهو إنما كان متوافراً في العراق.

كذلك الشأن في الشتر الفني نشأ بالشام حول القصور وحول الدواوين، وكان زعيم ذلك عبد الحميد الكاتب، كاتب مروان بن محمد، فقد سلك في الكتابة نمطاً جديداً، أسهب فيه واسترسل؛ ولكن الزعامة في الشتر انتقلت إلى العراق، كما انتقل الشعر وكما انتقلت الحاضرة والدواوين، فتصدر للرياسة فيه عبد الله بن المقفّع وعمرو بن مسعدة، والجاحظ وأمثالهم، وكلهم عراقي.



ثم كانت حركة لاهوتية طيبة فلسفية، هي بقايا ما خلفه اليونان والرومان من علم في هذه البلاد، وتولى رياسة هذا النوع من العلم النصارى السريانيون وأحلوا اللغة السريانية محل اللغة اليونانية واللاتينية، وأنشأوا لذلك المدارس في حلب وقنسرين وغيرهما⁽¹⁾ واتصلوا بالخلفاء في دمشق من عهد معاوية بن أبي سفيان، وقد عد ابن أبي أصيبعة كثيراً من أطباهم وفلاسفتهم، ونبغ منهم مترجمون في العصر العباسي، ومن أشهرهم قسطا بن لوقا البعلبكي، وعبد المسيح بن عبد الله الحمصي.

هذا إلى ما كان بالشام من مدارس فقهية لتعليم القانون الروماني، أشهرها مدرسة بيروت، تخرج فيها كثير من أهل الشام، وعلمت الناس طريقة التقاضي ونوع الأحكام، وكلها ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، وعرضت عاداتها وتقاليدها على الإسلام، قبل ما قبل، ورفض ما رفض.



وعلى الجملة كان النزاع بين الشام والعراق قديماً، اشتد أيام عليّ ومعاوية، لما انحاز الشاميون إلى معاوية، والعراقيون إلى عليّ؛ فلما غلب معاوية غلبت الشام، وأخضعت العراق لحكمها، وظل كذلك الحال في عهد الأمويين، يرسلون إلى العراق أمثال الحجاج ينكل بهم ويسومهم الخسف، وكانت غلبة العلم والفن في الشام تابعة لغلبة السياسة، إلا العلم الديني فلم يتبع السياسة - ثم دارت الأيام دورتها، وتغلب العباسيون على الأمويين، أي غلبت

(1) انظر: في ذلك «خطط الشام» للأستاذ كرد علي 12/4 وما بعدها.

العراق الشام، فأخذ العراقيون بأرهم من الشاميين، ونكلوا بهم تنكياً شديداً، واتهموهم بالميل السياسي عنهم أحياناً وبالزندقة أحياناً كما فعلوا بصالح ابن عبد القدوس وأمثاله، وكما فعل المهدي «بلغه وهو في حلب ذاهباً إلى غزو الروم أن في تلك الناحية زنادقة، فجمعهم وقتلهم وقطع كتبهم»⁽¹⁾؛ وارتكنوا على ذلك لقتلهم وتشريدهم، وطبيعي أن يتبع ذلك ضعف العلم والفن، وكذلك كان، فلم تعد للشام في العصر العباسي منزلتها العلمية والفنية الأولى، فمن نبغ من الشاميين بعد فقي العلم الديني الذي قد يحمل عليه الزهد - وإن نبغ في غير العلم الديني كشعر وكتابة وطب وفلسفة، خرج من الشام إلى العراق يعرض علمه وفنه ونبوغه على العراق، فإنه الوسيلة الوحيدة للظهور.

* * *

ولنشرح الآن في شرح الحالة العلمية تفصيلاً.

(1) «خطط الشام» 4/ 29.

الفصل الرابع

الحديث والتفسير (1)

أهم مظهر للحديث - في العصر العباسي وقبلة بقليل - مظهر التدوين، فقد اختلفت الآراء حيناً بين الصحابة بعضهم وبعض، وبين التابعين، هل من المصلحة جمع الحديث وتدوينه أو لا؟ ثم ذهب هذا الخلاف واستقر الرأي على تدوينه - ولعل أول من خطا في ذلك خطوة فعلية عمر بن عبد العزيز، «ففي «الموطأ» أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه، فإنني خفت دروس العلم وذهاب العلماء؛ وأوصاه أن يكتب له ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية والقاسم بن محمد بن أبي بكر»⁽²⁾. وأخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق: «انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه».

وأبو بكر بن محمد هذا كان أنصارياً مدنياً، ولي القضاء على المدينة لسليمان بن عبد الملك ولعمر بن عبد العزيز، وتوفي سنة 120 هـ، وكانت ولاية عمر بن عبد العزيز من سنة 99 هـ إلى سنة 101 هـ؛ فعلى هذه الرواية يكون قد أمر أبو بكر بن محمد بالجمع حول سنة 100 هـ. ولكن هل نفذ هذا الأمر؟ كل ما نعلمه أنه لم تصل إلينا هذه المجموعة؛ ولم يشر إليها - فيما نعلم - جامع الحديث بعد، ومن أجل هذا شك بعض الباحثين من المستشرقين في هذا الخبر، إذ لو جمع شيء من هذا القبيل لكان من أهم المراجع لجامعي الحديث؛ ولكن لا داعي إلى هذا الشك، فالخبر يروي لنا أن عمر أمر، ولم يرو لنا أن الجمع تم، فلعل موت عمر سريعاً عدل بأبي بكر عن أن ينفذ ما أمر به.

فلما جاء العصر العباسي، وانتصف القرن الثاني، بدأ التأليف في الحديث، كما بدأ في العلوم الأخرى، ووجدت هذه النزعة إلى تدوين الحديث في أمصار مختلفة وفي عصور

(1) انظر - أولاً - ما كتب عنه في «فجر الإسلام».

(2) هذا النص في «الموطأ» رواية محمد بن الحسن لا في «الموطأ» الذي بين أيدينا من رواية يحيى بن يحيى الليثي.

مقاربة، ففي مكة جمع الحديث ابن جريج المتوفى نحو سنة 150 هـ (الرومي الأصل)، ولم يوثقه البخاري وقال: «إنه لا يُتَّابع في حديثه»، وفي المدينة محمد بن إسحاق (151)، ومالك بن أنس (179)، وبالبحر الربيع بن صبيح (160)، وسعيد بن أبي عروبة (156)، وحماد بن سلمة (176)، وبالكوفة سفيان الثوري (161)، وبالشام الأوزاعي (156)، وباليمن معمر (153)، وبخراسان ابن المبارك (181)، وبمصر الليث بن سعد (175).

فترى من هذا أن الجمع بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني - غالباً - وأن الفكرة فشت في الأمصار المختلفة، ومن الصعب تحديد أي مصر كان له السبق، إلا إذا اعتبرنا أن ابن جريج في مكة كان أسبق هؤلاء العلماء موتاً، فقد مات سنة 150 فيكون أسبقهم تأليفاً، وربما قُلد في ذلك، وعمت الفكرة الأمصار من طريق الحج، فالعلماء الذين رحلوا إلى مكة أخذوا فكرة جمع الحديث منها أثناء حجهم ونشروها في بلادهم، وجمعوا ما في مصرهم من الحديث، كما جمع ابن جريج أحاديث مصره.

ولم يصل إلينا من هذه المجموعات إلا موطأ مالك، ووصف لبعض المجموعات الأخرى، ويدل الموطأ وهذا الوصف على أن جمع الأحاديث كان الغرض الأول منه خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام منها، فالموطأ مرتب ترتيباً فقهيّاً، وقد ذكروا أن الكتب الأخرى كالموطأ قد جمعت أيضاً أقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

فيظهر لي أن كثيراً من هؤلاء الجامعين للحديث كان عملهم رداً على حركة فقهاء العراق القياسيين، وأن أمثال مالك بن أنس والأوزاعي وسفيان الثوري، والليث بن سعد كانوا فقهاء من مدرسة الحديث، يؤثرون الحديث، ولو كان خير آحاد على القياس، فجمعوا الحديث ليكون مصدراً منظماً لاستنباط الأحكام منه كما سيأتي - ومن أجل هذا نرجى وصف موطأ مالك إلى حين الكلام في الفقه، فهو به أليق، وكل ما نريد أن نقوله هنا إن أحاديث الموطأ ليست كلها مستندة، أعني أنها ليست كلها متصلة السند، يروها مالك عن فلان عن فلان إلى النبي ﷺ، بل بعضها مرسل (أي سقط من سنده الصحابي، فرواه التابعي عن رسول الله، من غير ذكر للصحابي الذي روى عنه التابعي)، وبعضها منقطع (وهو الذي سقط من سنده راوٍ أو أكثر)، لذلك لم ترو الكتب الصحيحة التي ألفت بعد كالبخاري ومسلم كل أحاديث الموطأ، إذ لم يصح عندهم بعضها. وقال ابن حزم: «إن فيه أحاديث ضعيفة وقهاها الجمهور» - وقد ألف ابن عبد البر كتاباً في وصل الأحاديث المرسله والمنقطعة والبلاغات، (وهي التي قال فيها بلغني أو عن الثقة)، إلا أحاديث أربعة لم تعرف مستندة.

وحدثت خطوة أخرى في تدوين الحديث على رأس المائتين. قال ابن حجر في شرحه على البخاري بعد أن شرح حالة التأليف الأولى، وهي مراعاة الأبواب ومزج حديث رسول الله بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين: «إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفرد حديث النبي ﷺ خاصة - وذلك على رأس المائتين - فصنف عبيد الله بن موسى العيسبي الكوفي مسنداً، وصنف مُسَدَّد بن مُسَرَّهَد البصري مسنداً، وصنف أسد بن موسى الأموي مسنداً، وصنف نعيم بن حماد الخُزَاعِي نزيل مصر مسنداً؛ ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك أثرهم، فقلَّ إمام من الحفاظ إلا وصنف حديثه على المسانيد». وطريقة تأليف المسانيد تخالف طريقة التأليف على الأبواب، فالثانية هي التي شرحناها قبل، كأن يقول كتاب «الطهارة» ثم يذكر الأحاديث الواردة فيها: وأما المسانيد فطريقتها أن يرتب الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة، فيجمع الأحاديث التي رواها عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ مهما اختلفت موضوعاتها من صلاة أو زكاة أو ميراث؛ فأساس التقسيم في الطريقة السابقة وحدة الموضوع، وأساس التقسيم في هذه الطريقة وحدة الصحابي الراوي - وقد جرى أحمد بن حنبل بعد على هذه الطريقة، ولذلك سَمَّى كتابه الجامع للحديث «مسند أحمد».

وهذه خطوة جديدة من مزاياها نوع من استقلال الحديث عن الفقه، فقد أفردت أحاديث رسول الله ﷺ بالذكر، وجردت الكتب من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وروعي فيها الحديث بقطع النظر عن موضوعه وما يستنبط منه من أحكام، إلا أنها جمعت من الصحيح وغيره؛ فهم يجمعون في مسند كل صحابي ما روي من حديثه صحيحاً كان أو سقيماً، ولذلك كانت كتب المسانيد ليست كتب الدرجة الأولى في الحديث.

حتى إذا كان القرن الثالث نشطت حركة الجمع والتقد، وتميز الصحيح من الضعيف، وتشريح الرجال والحكم لهم أو عليهم، فكان بذلك خير العصور، وفيه أُلِّفت أهم كتب الحديث؛ وكانت الكتب المؤلفة بعده مستمدة منه ومبنية عليه. وشأن الحديث في ذلك شأن كثير غيره من العلوم كالفقه والنحو واللغة وغيرها.

ففيه أُلِّف البخاري المتوفى سنة 256 هـ «الجامع الصحيح»، وأُلِّف مسلم المتوفى سنة 261 هـ صحيحه، وفيه أُلِّفت «سنن ابن ماجه» المتوفى سنة 273 هـ، و «سنن أبي داود» المتوفى سنة 275 هـ، و «جامع الترمذي» المتوفى سنة 279 هـ، و «سنن النسائي» المتوفى سنة 303 هـ؛ وهي التي تسمى - عادة - الكتب الستة، والتي عُدَّت أصح كتب الحديث.

ويلحق بها «مسند أحمد» المتوفى سنة 241 هـ، والمحدثون يضعون «صحيح البخاري»

و «مسلم» في الدرجة الأولى من الصحة، ثم ما بعدها؛ ونحن نذكر كلمة عن «صحيح البخاري ومسلم ومسند أحمد» لأنها أكثر اتصالاً بعصرنا الذي نؤرخه.

البخاري:

هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرزُزَته، كانت أجداده فرساً على دين المجوس، وأول من أسلم من أجداده المغيرة، أسلم على يد اليمان الجُفَيفي والي بخاري، فكان ولاؤه له، وتنقل الولاء في أولاده، فلذلك يقال في البخاري إنه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجُفَيفي؛ فهو من بخاري، وُلد بها سنة 194 هـ، وكان أبوه محدثاً أيضاً، مات وهو صغير، وترك له مالاً جليلاً، فنشأ في حجر أمه، وأسلم إلى الكتاب، فلما بلغ عشر سنين بدأ في حفظ الحديث، فلما بلغ ست عشرة سنة حفظ كتب ابن المبارك ووكيع، وهما محدثان مشهوران.

وقد خطا في جمع الحديث خطوة جديدة، فقد كان كثير من المحدثين الأولين يقتصرون في حديثهم على ما يجمعون من أحاديث مصرهم، فمالك بن أنس يجمع أحاديث الحجاز وخاصة أهل المدينة، وابن جريج أحاديث الحجازيين وخاصة أهل مكة؛ نعم وجد من المحدثين الأولين من رحل إلى غير مصره، ولكن البخاري وسع هذه الدائرة وسن سنة لمن بعده من المحدثين في الإمعان في الرحلة لطلب العلم، وبعبارة أخرى لطلب الحديث؛ فبعد أن سمع حديث بلده ذهب إلى بلخ وسمع محدثيها، ورحل إلى مرو ونيسابور والري وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر ودمشق وقيسارية وعسقلان وحمص - فهو بهذا وضع له خطة أن يجمع ما تفرق من الحديث في الأمصار، وأقام في هذه الرحلات نحو ستة عشر عاماً، لقي فيها عناء شديداً لا يتحملة إلا الصابرون، وأخيراً عاد إلى موطنه، ومات سنة 256 هـ.

كما أنه خطا بالحديث خطوة أخرى في جدّه في التمييز بين الحديث الصحيح وغيره، وقد كانت الكتب قبله لا يعنى فيها بهذا الموضوع عنايته، فكان المحدث يجمع ما وصل إليه تاركاً البحث عن رواته ومقدار الثقة به إلى القارئ أو السامعين، حتى الموطأ نقده كثير من المحدثين من هذه الناحية.

وهذا العمل - أعني تعرّف صحيح الحديث من ضعيفه - كان يحتاج البدء فيه إلى عناء لا يقدر، فهو يحتاج إلى معرفة واسعة بتاريخ رجال الحديث، وتاريخ حياتهم ووفاتهم ليعرف هل التقى الراوي بمن روى عنه أو لا، ويحتاج إلى معرفة دقيقة برجال الحديث من زمن البخاري إلى زمن الصحابي ما مقدار صدقهم، والثقة بهم، وحفظهم، ومن منهم صادق

أمين، ومن منهم مستور الحال، ومن منهم كاذب، ومن منهم صادق ولكنه مغفل كما يقولون: «تقبل دعوته ولا تقبل روايته»، كما يحتاج إلى مقارنة الأحاديث التي تروىها الأمصار المختلفة، وما بينها من فروق وموافقات، وما فيها من علل، كما يحتاج إلى معرفة مذاهب الرجال من خارجي ومعتزلي ومرجئي وشيعي وغير ذلك، ليتبين منها مقدار ما قد يحمله مذهبه على القول بحديث غير صحيح أو تأويل له غير راجح - إلى غير ذلك، وهي مهمة - كما ترى - في غاية العسر والمشقة، لأن كثيراً منها يتصل بالنيات والضمائر، وخفايا السرائر، فكم من باطن لا يتفق والظاهر، وكم من أعمال وأقوال ظاهرها طيب جميل، وباطنها سيء قبيح، وكم من متصنع تقوى وصلاحاً، وقد اتخذ ذلك سلاحاً، وكم من مضمرة عقيدة يتظاهر بغيرها خوفاً من العامة أو ذوي الجاه والسلطان، أو ليخدع بظاهره الناس فيتمكن مما رسم من خطة سوء، وهكذا.

وقد رزق البخاري خصلتين بارزتين مكتناه من أن يقرب من غرضه:

1 - حافظة قوية لاقطه، وخاصة فيما يتعلق بالحديث. وقد بالغ الرواة في كثرة ما كان يحفظه عن ظهر قلبه من أحاديث بسندها، فروى عنه أنه كان في صباه يحفظ سبعين ألف حديث وأكثر، ولا يجيء بحديث عن الصحابة والتابعين إلا ويعرف مولد أكثرهم ووفاتهم ومسكنهم⁽¹⁾، وأوصلها بعضهم إلى مائتي ألف حديث، ورووا عنه كثيراً مثل ذلك ولكنها مبالغت تدلنا - مهما كانت - على قدرته في الحفظ. وكان يستعين على حفظه بالتقييد وكثرة الفكر، فقد رووا عنه أنه كان يقول: «ما تركت حديثاً في البصرة إلا كتبته». وروى عنه ورّاقة أنه قال: عددت ما أدخلت في تصانيفي من الحديث فإذا نحو مائتي ألف حديث. وذكر عنه أنه كان يقوم في الليل مراراً يأخذ القداحة فيوري ناراً ويسرج، ثم يخرج أحاديث فيعلم عليها ثم يضع رأسه.

2 - مهارته في تعريف الرجال ونقدم. وفي ذلك وضع كتابه «التاريخ» لتمييز الرجال، ورووا عنه أنه قال: «قلّ اسم في التاريخ إلا وله عندي قصة»؛ وروي أمامه حديث فيه اسم راوٍ وهو عطاء الكيخاراني، فستل عن كيخاران، فقال البخاري: قرية باليمن كان معاوية بن أبي سفيان بعث هذا الرجل من أصحاب النبي ﷺ إلى اليمن فسمع منه عطاء (هذا) حديثين⁽²⁾. وهو مع معرفته الدقيقة بالرجال مؤدب التعبير جداً، فهو يقول في الرجل الذي لا

(1) انظر «طبقات الشافعية» 5/2 و «الخطيب البغدادي» 2/24.

(2) «الخطيب البغدادي» 8/2.

يرتضيه والذي يعرف كذبه «فيه نظر»، أو يقول «سكتوا عنه»، وقلّ أن يقول كذاب أو وضاع وإنما يقول كذبه فلان ورماه فلان، يعني بالكذب، وأصرح ما قال في رجل: «هو مُنكر الحديث» إلا في النادر.

كتابه «الجامع الصحيح» - أراد البخاري في كتابه أن يقتصر على جمع الأحاديث الصحيحة، والحديث الصحيح في اصطلاح المحدثين هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده - من الراوي إلى النبي ﷺ - ويكون كل راوٍ من رواه عدلاً ضابطاً - وقد أنفق البخاري في جمع كتابه هذا ستة عشر عاماً وسماه «الجامع الصحيح» المسند من حديث رسول الله ﷺ وقد جمع فيه - على ما ذكره ابن حجر - 7397 حديثاً؛ وهذا العدد تدخل فيه الأحاديث المكررة ولا تدخل فيه المعلقات والمتابعات والموقوفات والمقطوعات⁽¹⁾.

فإذا أضيفت إليه المعلقات والمتابعات بلغت 9082 حديثاً غير الموقوف والمقطوع، وإذا حذف المكرر واقتصر على عد الأحاديث الموصولة السند غير المكررة كانت 2762 حديثاً.

وقد ذكر المحدثون أن البخاري اشترط في جمعه للأحاديث التي يصححها شروطاً تسمى عادة «شروط البخاري» كما اشترط «مسلم» شروطاً تخالف بعض الشيء شروط البخاري، ويسمونها «شروط مسلم»؛ فكلاهما اشترط في الحديث أن يكون إسناده متصلاً، وأن يكون كل راوٍ من رواه مسلماً صادقاً غير مدلس ولا مختلط، متصفاً بصفات العدالة، ضابطاً متحفظاً، سليم الذهن، قليل الوهم، سليم الاعتقاد؛ وكان البخاري يرى أن المحدث إذا كان من أساطين المحدثين وهم المكثرون من جمع الحديث وروايته كالزهري ونافع، فإن أصحابه الذين يروون عنه درجات تختلف في مقدار

(1) المعلقات الأحاديث التي لم يذكر فيها السند من أوله كأن يقول البخاري عن ابن عمر عن النبي أنه قال إلخ، والموقوفات الأحاديث التي ينتهي سندها إلى الصحابة فلم يذكر فيها قول ولا فعل للنبي بل للصحابي، والمقطوعات ما انتهى السند فيها إلى من دون الصحابة كالتابعي، والمتابعات هي أن يروي الحديث من طرق أخرى؛ فمثلاً إذا كان الحديث قد رواه حماد عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي، فإذا أدمع هذا الحديث براوٍ آخر كأن يرويه راوٍ آخر عن أيوب غير حماد، أو عن ابن سيرين غير أيوب، أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين، أو عن النبي غير أبي هريرة، يسمى كل هذا متابعة - ويتساهل المحدثون في المتابعات فيجيزون فيها رواية بعض الضعفاء لأن المتابعة ليست إلا تدعيماً للحديث وتقوية له.

الصلة به وفي الحفظ والإتقان؛ فالدرجة الأولى من كان يزامله في السفر ويلازمه في الحضر؛ والدرجة الثانية من لم يلزمه إلا مدة قصيرة، وكلا النوعين عرف بالثبوت. ويلي ذلك درجات، فالبخاري يشترط في الرواة أن يكونوا من الدرجة الأولى عادة، وقد يروي عن رجال الدرجة الثانية، ولكنه في الغالب يرويه تعليقاً على حديث، ويسمي ذلك أيضاً شرطاً من شروط البخاري؛ و «مسلم» يقبل رجال الدرجة الثانية كما يقبل الأولى، ولا يقتصر في الدرجة الثانية على التعليق. وأما غير المكثرين فاكتفي فيهم عند البخاري ومسلم بشرط الثقة والعدالة وقلة الخطأ إلخ⁽¹⁾.

ولكننا رأينا عند عد أحاديث البخاري أنه لم يقتصر على الأحاديث الصحيحة بهذا المعنى، بل ذكر أحاديث موقوفة ومقطوعة، وقد قالوا إنه إنما ذكرها للاستئناس لا لتكون أساساً للباب. ثم إن البخاري كان - مع قدرته الفائقة في الحديث - فقيهاً، ويعد السبكي شافعيًا في كتابه «طبقات الشافعية»، ولكن هذا محل شك، بل الظاهر أنه كان مجتهداً مستقلاً وله استنباطات تفرد بها، وآراء توافق أحياناً مذهب أبي حنيفة، وأحياناً مذهب الشافعي، وأحياناً تخالفهما، وأحياناً يختار مذهب ابن عباس، وأحياناً مذهب مجاهد وعطاء إلخ؛ فقد اختار أن الجنب لا بأس بقراءته القرآن، وأنه إذا خاف المرض من الماء البارد تيمم، ورأى جواز الصلاة بالنعال، ورأى أن يحتكم في البيوع إلى عرف الناس، ورأى جواز تعليم أهل الكتاب القرآن إلخ. فظاهر أن هذا كله لم يتقيد بمذهب.

هذه الناحية الفقهية كان لها أثر كبير في كتابه «الجامع الصحيح»، فقد رتبته ترتيباً فقهياً كما فعل مالك في الموطأ، فبعد أن بدأ «ببدء الوحي» وثناه بكتاب «الإيمان والعلوم» ذكر كتاب «الطهارة»، ثم كتاب «الصلاة»، ثم كتاب «الزكاة»، واختلقت النسخ في الصوم والحج: أيهما قبل الآخر؟ ثم كتاب «البيوع» إلخ، حتى إذا انتهت من المعاملات ذكر المرافعات، فقال كتاب «الشهادات» وكتاب «الصلح»، ثم كتاب «الوصية والوقف»، ثم أعقب ذلك بكتاب «الجهاد»، وظهر بعد ذلك إلى أبواب غير فقهية، فذكر الكلام «في بدء الخلق»، و «الجنة والنار»، و «تراجم الأنبياء» ثم «مناقب قريش»، و «فضائل الصحابة والمهاجرين والأنصار»، ثم ذكر «السيرة النبوية والمغازي» وما إليها، ثم كتاب «التفسير»، ثم عاد إلى الفقه من «نكاح وطلاق»، ثم كتاب «الأطعمة والأشربة»، ثم خرج من ذلك إلى كتاب «الطب»، ثم كتاب

(1) انظر: الجزء الأول من مقدمة «فتح الباري».

«الأدب والبرّ والصلة والاستئذان»، ثم كتاب «النذور والكفارة»، ثم «الحدود والإكراه»، ثم كتاب «تعبير الرؤيا»، ثم كتاب «الفتن»، وكتاب «الأحكام» وذكر فيه الأمراء والقضاة، ثم ذكر أشياء يتكلم فيها عادة في «أصول الفقه»، كأخبار الآحاد وأحكام الاجتهاد، و «الاستنباط من الكتاب والسنة»، وختم ذلك كله بكتاب «التوحيد».

وقسم كل كتاب من هذه الكتب إلى أبواب، وعدة الكتب 97 كتاباً، فيها 3450 باباً؛ وهذا الترتيب كما ترى فيه شيء من الغرابة، وقد أتعب الشارحون أنفسهم في تعرف الأساس المنطقي الذي بني عليه هذا الترتيب - بل فيه ما هو أصعب من ذلك، فبعض الأبواب فيه أحاديث كثيرة، وبعضها فيه حديث واحد وبعضها فيه آية من كتاب الله، وبعضها عنوان لا شيء تحته من كتاب أو حديث، وبعض الأبواب يصعب على الناظر فهم الرابطة بين العنوان وما ذكر فيه - وقد اختلفوا في تعليل هذا، أوضحها أنه أحياناً قد يذكر الباب ولا يذكر فيه حديثاً، لأنه لم يصح عنده حديث في هذا الباب، وقد ترك الباب مفتوحاً حتى يتحرى ويصح عنده حديث، وأن المؤلف - وهو البخاري - لم يكن قد وضع كتابه في صيغته النهائية؛ فبعض الناسخين ضم باباً لم يذكر فيه حديثاً، إلى حديث لم يذكر له باباً. قال الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي: «انتسخت كتاب «البخاري» من أصله الذي كان عند صاحبه (أي صاحب البخاري) محمد بن يوسف القُرْبَرِيّ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة، منها تراجع لم يُثبِت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم لها، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض»⁽¹⁾. وقال الباجي: «ومما يدل على صحة هذا القول إن الروايات مختلفة بالتقديم والتأخير، مع أنهم انتسخوا من أصل واحد، وإنما ذلك بحسب ما قَدَّر كل واحد منهم فيما كان في طرة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما فأضافه إليه، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس فيها أحاديث»⁽²⁾.

وأياً ما كان فقد عُد كتاب «البخاري» بحق أصح كتب الحديث، ولم يَنزاع أحد في أفضليته وعده أصح كتب الحديث، إلا ما كان من قوم من تفضيل «صحيح مسلم» عليه كما سيأتي بيانه.

ولكن ليس معنى هذا خلوه من مواضع نقد، فالحفاظ والنقطة من كبار المحدثين

(1) انظر: هذه الأقوال وغيرها في «هدى الساري» لابن حجر جزء 1 ص 5.

(2) المصدر نفسه.

تناولوه بالنقد في صراحة وحرية من وجوه متعددة أهمها:

1 - ترتيب الكتاب والعلاقة بين الترجمة وما تحتها، وقد سبق ذكر ذلك.

2 - أنه يقطع الحديث فيذكر بعض الحديث في باب وبعضه الآخر في باب آخر وهكذا، وقد تختلف الرواة في الأجزاء المختلفة، وقد يذكر بعضها متصل السند وبعضها منقطع؛ ويظهر أن الذي دعاه إلى تقطيع الحديث نظرتة الفقهية، فإذا كان جزء من الحديث - مثلاً - يتعلق بالصلاة ذكره في كتاب «الصلاة»، وإذا كان جزؤه الآخر يتعلق بالبيع ذكره في البيع، وقد يختلف رواة الحديث فيذكر في كل باب رواية من رواياته، وأحياناً يكتفي بما ذكر من الإسناد قبل فيرويه غير مسند وهكذا، وقد أخذ عليه في هذا الباب بعض مآخذ لم يستطع المنتصرون له أن يجيبوا عنها.

3 - انتقده حفاظ الحديث في بعض أحاديث بلغت 110، منها 32 حديثاً اتفق فيها هو ومسلم، و 78 انفرد بها البخاري، ووجه الانتقاد أن فيها عللاً كما يعبر عن ذلك المحدثون، مثال ذلك أن البخاري ومسلماً روايا حديثاً عن مالك عن الزُّهري عن أنس قال: كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذاهب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة، وقد انتقد المحدثون مالكاً في ذلك لأن الروايات الصحيحة كلها: «ثم يذهب الذاهب منا إلى العوالي» لا إلى قباء، وفرق بين قباء والعوالي⁽¹⁾، وهكذا، وقد أجيب عن بعض هذه الأحاديث إجابات مقبولة، وبعضها إجابات غير معقولة.

4 - أن بعض الرجال الذين روى لهم غير ثقات، وقد ضعف الحفاظ من رجال البخاري نحو الثمانين، وفي الواقع هذه مشكلة المشاكل، فالوقوف على أسرار الرجال محال، نعم إن من زل زلة واضحة سهل الحكم عليه، ولكن ماذا يصنع بمستور الحال؟ ثم إن أحكام الناس على الرجال تختلف كل الاختلاف، فبعض يوثق رجلاً وآخر يكذبه، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها؛ ثم كان المحدثون أنفسهم يختلفون في قواعد التجريح والتعديل، فبعضهم يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي لا تتصل ببدعته، وبعضهم يقول إن كان داعياً لها لا تقبل روايته وإن كان غير داعٍ قبلت، وبعض المحدثين يتشدد فلا يروي حديث من اتصلوا بالولاية، ودخلوا في أمر الدنيا مهما كان صدقهم وضبطهم، وبعضهم لا يرى في ذلك بأساً متى كان عدلاً صادقاً،

(1) قباء موضع قرب المدينة، والعوالي قرى بظاهر المدينة.

وبعضهم يتزمت فيأخذ على المحدث مزحة مزحها، كالذي روي أن بعض مُجان البصرة كانوا يضعون صرر نقود في الطريق ويختفون، فإذا انحنى المار لأخذها صاحوا به فتركها خجلاً وضحكوا منه، فافتى بعض المحدثين أن يملأ صرة من زجاج مكسر، فإذا صاحوا به وضع صرة الزجاج وأخذ صرة الدراهم عقاباً لهم وتأديباً، فجزّحه بعض المحدثين من أجل ذلك، وعدّله بعضهم إذ لم يرَ به بأساً، إلى غير ذلك من أسباب يطول شرحها؛ ومن أجل هذا اختلفوا اختلافاً كبيراً في الحكم على الأشخاص، وتبع ذلك اختلافهم في صحة روايته والأخذ عنه، ولعل من أوضح المُثل في ذلك عِكْرمة مولى ابن عباس، وقد ملأ الدنيا حديثاً وتفسيراً، فقد رماه بعضهم بالكذب، وبأنه يرى رأي الخوارج، وبأنه كان يقبل جوائز الأمراء، ورووا عن كذبه شيئاً كثيراً، فرووا أن سعيد بن المسيب قال لمولاه «بُرْد»: «لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس»، وأكذبه سعيد بن المسيب في أحاديث كثيرة، وقال القاسم: «إن عكرمة كذاب يحدث غدوة بحديث يخالفه عشية»، وقال ابن سعد: «كان عكرمة بحراً من البحور وتكلم الناس فيه، وليس يحتج بحديثه»، هذا على حين أن آخرين يوثقونه ويعدّله، فابن جرير الطبري يثق به كل الثقة ويملاً تفسيره وتاريخه بأقواله والرواية عنه، وقد وثّقه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين وغيرهم من كبار المحدثين. من أجل هذا كله وقف جامعو الصحيح منه مواقف مختلفة، فالبخاري ترجح عنده صدقه، فهو يروي له في صحيحه كثيراً، ومسلم ترجح عنده كذبه، فلم يرو له إلا حديثاً واحداً في الحج، ولم يعتمد فيه عليه وحده، وإنما ذكره تقوية لحديث سعيد بن جبير في الموضوع نفسه.

من هذا نرى صعوبة الحكم على مستوري الحال، ولم يسلم جامع كتاب حديث من ذلك لاختلاف الناس في الحكم على الرجال.

وعلى كل حال فهما نقد البخاري، ومهما كان عرضة للخطأ أحياناً فقد تحرّى في جمعه ما أمكنه التحري، وبذل في ذلك أقصى الجهد، والقارىء يشعر بدقته المتناهية، فهو ينص على الخلاف في رواية الحديث، ولو كان خلافاً قليلاً، وكثيراً ما يتبع الحديث بتعليقاته الدقيقة مبتدئاً بقوله: «قال أبو عبد الله»، وقد يكون تعليقه استنباطاً من الحديث أو شرحاً لغريب أو نحو ذلك، فإذا أضيف إلى ذلك أنه أول من فتح للناس هذا الباب من شدة التدقيق في الرواية والاقتصار على الصحيح في نظره، وهذا المنحى في التأليف، عرفنا فضله على الحديث والمحدثين.

مسلم بن الحجاج عربي الأصل من قُشَيْر ومسكن أهله نيسابور، بدأ كذلك في طلب الحديث، ورحل في طلبه من نيسابور إلى العراق والحجاز والشام ومصر وذهب إلى بغداد مراراً وحدث بها، وقد استفاد كثيراً من البخاري حينما استوطن البخاري نيسابور، وأخذ عنه وتعلم منه وتأثر به، وقد مات بنيسابور سنة 261 هـ، وقد ألف كتباً كثيرة أهمها صحيحه .

صحيح مسلم:

ويقرن دائماً بصحيح البخاري لرفعة درجتهما والوثوق بهما، وقد ذكر في أول كتابه هذا «أنه يقسم الحديث ثلاثة أقسام، الأول: ما رواه الحفاظ المتقنون، والثاني: ما رواه المستورون المتوسطون في الحفظ والإتقان، والثالث: ما رواه الضعفاء والمتروكون؛ وأنه إذا فرغ من القسم الأول أتبعه الثاني، وأما الثالث فلا يُعْرَج عليه».

والناس يختلفون في تقديم صحيح البخاري أو مسلم، والجمهور على تقديم البخاري لأسباب أهمها:

- 1 - أن الذين عُدوا ضعفاء من الرجال الذين روى لهم مسلم أكثر ممن عُدوا ضعفاء من رجال البخاري، فقد تُكَلِّم في ثمانين رجلاً ممن انفرد بالتخريج لهم البخاري، وتكلم في مائة وستين رجلاً ممن انفرد بالتخريج لهم مسلم.
- 2 - وأن البخاري لا يكثر من الرواية عن هؤلاء الضعفاء، وإنما يذكر لهم الحديث والحديثين إلا نادراً، وأما مسلم فيكثر من الرواية لهم.
- 3 - اشتراط البخاري الدرجة الأولى في المحدثين المكثرين، وقد تقدم ذلك.

4 - أن مسلماً يجعل للمعنة حكم الاتصال إذا تعاصر المعنعن والمعنعن عنه⁽¹⁾، والبخاري لا يجعل ذلك في حكم الحديث المتصل السند إلا إذا ثبت تاريخياً اجتماعهما ولو مرة؛ وهي كلها شروط ترجح البخاري وإن كان لم يلتزمها دائماً. على أن لصحيح مسلم مزايا فضّله من أجلها بعض العلماء كأبي علي النيسابوري، وبعض علماء المغرب، أهمها:

- 1 - ما ذكره ابن حجر من أن مسلماً «ألف كتابه في بلده، بحضور أصوله، في حياة

(1) الحديث المعنعن هو الذي ورد فيه عن فلان عن فلان من غير ذكر حدثني أو سمعت منه، وقد ناقش مسلم البخاري في هذا، وبين وجه رأيه في العمل بهذا الحديث، وأطنب في الرد على مخالفيه.

كثير من مشايخه؛ فكان يتحرز في الألفاظ، ويتحرى في السياق، ولا يتصدى لما تصدى له البخاري من استنباط الأحكام ليؤب عليها، ولزم من ذلك تقطيعه (أي البخاري) للحديث في أبوابه، بل جمع مسلم الطرق كلها في مكان واحد، واقتصر على الأحاديث دون الموقوفات فلم يعرج عليها إلا في بعض المواضع على سبيل الندرة تبعاً لا مقصوداً».

ومثل ذلك ما روي عن ابن حزم من أنه كان يفضل مسلماً «لأنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث السرد» ففي الواقع من ناحية الحديث البحتة صحيح مسلم أفضل، لأنه لا يقطع الحديث كما يفعل البخاري، بل يسوق الحديث تاماً بأسانيده المختلفة في موضع واحد؛ أما البخاري فيروي جزءاً من الحديث بسند، وقد يروي جزءاً آخر بسند آخر في مكان آخر، فيصعب على المحدث معرفة الحديث كاملاً بأسانيده المختلفة؛ والذي حمل البخاري على هذا غلبة النظرة الفقهية على البخاري، وغلبة النظرة إلى الحديث على مسلم؛ فكان غرض البخاري تجريد الأحاديث الصحيحة من غيرها واستنباط الفقه منها، واستنباط سيرة النبي ﷺ والصحابة منها، واستنباط التفسير؛ وكان غرض مسلم تجريد الأحاديث الصحيحة أيضاً، وتقريبها إلى الأذهان، وجمع طرق كل حديث في موضع واحد، ليسهل معرفة ما بين متون الحديث، وما بين أسانيده من فرق.

2 - ويقول بعضهم إن مسلماً يُفْضَل البخاري لأن «البخاري قد يقع له الغلط في أهل الشام، وذلك أنه أخذ كتبهم فنظر فيها، فربما ذكر الواحد منهم بكنيته، ويذكره في موضع آخر باسمه، ويتوهم أنهما اثنان، فأما مسلم فقلما يقع له الغلط»⁽¹⁾.

وأياً ما كان فصحيح مسلم - كذلك - دقيق غاية في الدقة، فهو يشير إلى الفروق الدقيقة في الحديث ولو كان حرفاً، ويبين في كثير من الأحيان صفة الراوي ونسبه، كما يدل كتابه على أنه كان أيضاً فقيهاً ماهراً في الفقه، هذا مع إيجاز العبارة وحسنها.

وقد رووا أن عدد أحاديثه 7275 حديثاً بالمكرر، ومن غير المكرر نحو أربعة آلاف، وقد مال إلى ترتيبه أيضاً ترتيباً فقهياً، وإن لم يبالغ في ذلك مبالغة البخاري.

لحمد بن حنبل ومسنده:

أما ترجمته فسنذكرها في التشريع، وأما مسنده فقد أبتاً قبل أن كتب المسانيد ترتب

(1) «الخطيب البغدادي» 102/13.

عادة حسب الصحابي الذي روى الحديث فيجمع في موضع واحد كل الأحاديث التي رواها ذلك الصحابي، ثم تتبع بالأحاديث التي رواها صحابي آخر وهكذا، ومن هذا القبيل مسند أحمد، فيقول - مثلاً - مسند عمر بن الخطاب، ويروي كل الأحاديث التي نقلت عنه، فيقول: حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن عمر، ويجمع كذلك كل الأحاديث التي رويت عن سعد بن أبي وقاص حتى يفرغ منها، وقد يجوز أن يكون حديث من مسند عمر في الصلاة وحديث في الحج وحديث في الإيمان، فأساس التقسيم ليس الموضوع، ولكن الصحابي الذي روى عن النبي ﷺ، فهو يفيد من ناحية أنه يعرف عدد ما يُروى عن كل صحابي ونوع ما يرويه، وقد ذكروا أن مسند أحمد يشتمل على أربعين ألف حديث منها نحو عشرة آلاف مكررة.

ولم تبلغ أحاديثه في الصحة مبلغ البخاري ومسلم، بل ذكر المحدثون أن فيه كثيراً من الأحاديث الضعيفة.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن مسند أحمد تتجلى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بني أمية مما كان منتشرأً بين الشاميين، وكان على العكس من ذلك البخاري ومسلم، فإنهما لم يذكرأها مداراةً للعباسيين. كما أن مسند أحمد لم يتخرج من ذكر أحاديث كثيرة في مناقب علي وشيعته.

وهذا حكم قاس على البخاري ومسلم. نعم إن كثيراً من الأحاديث في مناقب بني أمية والشيعه رويت في مسند أحمد ولم ترو في البخاري، ولكننا نجد في البخاري ومسلم بعض الأحاديث فيها بعض رد على هذا الرأي مثل «ما روي أن رسول الله ﷺ قال لعلي: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» رواه البخاري ومسلم؛ وروى مسلم حديث «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحب الله ورسوله فتناول الناس لها فقال ادعوا لي علياً»، وروى مسلم أيضاً حديث أن علياً قال: «والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي إليّ أنه لا يحيني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»؛ وروى البخاري ومسلم عن البراء قال: رأيت رسول الله ﷺ والحسن على عاتقه يقول: اللهم إني أحبه فأحبه. أما الأحاديث في البخاري ومسلم في بني أمية فنادرة جداً، مثل ما أخرجه مسلم عن ابن عباس قال: ما سأل أبو سفيان رسول الله ﷺ شيئاً إلا قال نعم. كما أنها قليلة جداً أيضاً - والحق يقال - في مناقب العباس وابنه عبد الله بن عباس وهما جدّ العباسيين، فلعل الأحاديث في مناقب الأمويين لم تصح عند البخاري ومسلم فلم يخترجاها؛ وإذ كان أحمد لا يشترط في أحاديثه شروطهما تسامح في هذه الأحاديث فذكرها في مسنده، فلم يكن الأمر

على ما يظهر أمر شجاعة وجبن، وصراحة وملق، بل أمر شروط للحديث تشترط أو لا تشترط؛ نعم كان هناك ملق من بعض المحدثين فوضعوا أحاديث في مناقب العباس وأبنائه وفي مذمة الأمويين، ولكن ذلك يلتمس عند غير البخاري ومسلم.

* * *

ويسوقنا هذا إلى أن نذكر هنا أن الأمويين - فعلاً - قد وضعوا أو وضعت لهم أحاديث تخدم سياستهم من نواح متعددة، منها أحاديث في زيادة مناقب عثمان، إذ كان هو الخليفة الأموي من الخلفاء الراشدين، وهم به أكثر اتصالاً، مثل حديث أن عثمان تصدق بثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها في جيش العُسرة، فنزل رسول الله ﷺ من على المنبر، وهو يقول: «ما على عثمان ما عمل بعد هذه - ما على عثمان ما عمل بعد هذه»؛ وروى الطبري أن معاوية بن أبي سفيان لما ولى المغيرة بن شُعبة الكوفة في جمادى سنة 41 هـ، دعاه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: . أردت إيصاءك بأشياء كثيرة، فأنا تاركها اعتماداً على بصرک بما يرضيني، ويسعد سلطانني ويصلح به رعيتي، ولست تاركاً إيصاءك بخصلة، لا تتَّخَمَ⁽¹⁾ عن شتم عليّ وذمه، والترحم على عثمان والاستغفار له، والعيب على أصحاب عليّ والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان والإدناء لهم، والاستماع منهم. . فأقام المغيرة على الكوفة عاملاً لمعاوية سبع سنين وأشهرأ وهو من أحسن شيء سيرة، وأشد حباً للعافية، غير أنه لا يدع ذم عليّ والوقوع فيه والعيب لقتلة عثمان واللعن لهم، والدعاء لعثمان بالرحمة والاستغفار له والتزكية لأصحابه⁽²⁾.

ومنها: استغلال الفتن من مقتل عثمان، ووقعة الجمل، وفتن الخوارج، وفتنة ابن الزبير، ووضع الأحاديث الكثيرة في ذلك تخدم الأمويين. ومنها: تعظيم الشام ومدحها لأنها مركز الأمويين، كحديث قال رسول الله ﷺ: طوبى للشام، فقلت: لِمَ ذاك يا رسول الله؟ فقال: لأن الملائكة ﷺ باسطة أجنحتها عليهم. وكالأحاديث الكثيرة في مدح بيت المقدس، والصخرة وما إليها؛ ولا يخفى الباعث على ذلك من تعظيم مركز الخلافة وتعظيم من يسكنها، وكالأحاديث في تفضيل أهل الشام على غيرهم، كالحديث الذي أخرجه أبو داود أن ابن حوالة قال لرسول الله. خِرْ لي، قال رسول الله: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من أرضه،

(1) يتحتم: يتجنب.

(2) «تاريخ الطبري» 6/ 141.

يجتبي إليها خيرته من عباده». ومثل هذا كثير يطول شرحه، وقد انتشرت هذه الأحاديث في الشام في العهد الأموي لأنها صنعت فيها ثم انتشرت منها، فلما أتى العباسيون انعكس الأمر، فاضطهد الأمويون، واضطهدت الأحاديث التي ترفع من شأنهم، بل وضعت الأحاديث في ذمهم، والمعلية لشأن العباسيين أنفسهم، فترى في كتاب «الخلفاء» للسيوطي فصلاً عنوانه: «الأحاديث المنذرة بخلافة بني أمية» وبعده فصل عنوانه: «الأحاديث المبشرة بخلافة بني العباس»، والعنوان نفسه يدل على الوضع وتاريخه، وأنه عمل في عهد العباسيين، وقد ملأه كلا الفصلين بالأحاديث الموضوعة: الأول: للحط من شأن الأمويين، والثاني: لإعلاء شأن العباسيين، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك عند الكلام في أثر العباسيين في العلم.

كذلك اشتد الخلاف بين العباسيين والعلويين، وأثيرت مسألة الخلافة، ومن أحق بها، وكثر الشعر في ذلك العصر يتقرب به بعض الشعراء إلى العباسيين وبعضهم إلى العلويين.

وكان أكبر وسيلة يتقرب بها الشعراء إلى الخلفاء التوقيع على نعمة أنهم أحق بالملك من العلويين. فقد روى الضُّولي: «أن أباناً عاتب البرامكة في إعطاء الرشيد الأموال للشعراء وقره، مع خدمته لهم، وموضعه منهم، فقال له الفضل: إن سلكتَ مذهب مروان أوصلت شعرك (يعني مروان بن أبي حفصة) ومسلكه هو هجاء آل أبي طالب»، قال: والله ما استحل ذلك، فقال له الفضل: كلنا يفعل ما لا يحل، ولك بنا وبساتر الناس أسوء، فقال أبان قصيدته المشهورة [من الطويل]:

تَشَدُّتْ بِحَقِّ اللَّهِ مَنْ كَانَ مُسَلِّماً	أَعْمُ بِمَا قَدْ قَلَّتْهُ الْعُجْمُ وَالْعَرَبُ
أَعْمُ نَبِيِّ اللَّهِ أَقْرَبُ زُلْفَةً	إِلَيْهِ أَمْ ابْنُ الْعَمِّ فِي رُتْبَةِ النَّسَبِ
وَأَيْهُمَا أَوْلَى بِهِ وَبِعَهْدِهِ	وَمَنْ ذَا لَهُ حَقُّ التُّرَاثِ بِمَا وَجِبَ
فَإِنْ كَانَ عَبَّاسٌ أَحَقُّ بِتَلْكَمُو	وَكَانَ عَلَيٌّ بَعْدَ ذَاكَ عَلَى سَبَبِ
فَأَبْنَاءَ عَبَّاسٍ هُمُو يَرْتُونَهُ	كَمَا الْعَمُّ لِابْنِ الْعَمِّ فِي الْإِزْثِ قَدْ حَجِبَ

إلى آخر الأبيات، فأنشدنا للرشيد، فأعطاه عشرين ألف درهم، واتصل به بعد ذلك»⁽¹⁾.

وكان شأن الحديث في ذلك شأن الأدب، فالخلافة أصبحت مجالاً لضعفاء المحدثين من كل جانب، يضعون فيها ما يوافق مذهبهم، فالسنيون يرون أن النبي ﷺ لم يعهد بالخلافة

(1) «الأوراق» ص 14. وانظر كتاب في فلك أبي نواس ص 111.

لأحد، وأن النبوة والخلافة لا تورثان، كما لا يورث مال الأنبياء لحديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورث، ما تركنا صدقة». والشيعَة لا يرون ذلك، ويرون النص على عليّ وولده؛ والسنينيون يرون أن الأئمة من قريش، والخوارج يرون أنها في كل المسلمين، يُختار منهم أصلحهم ولو كان عبداً حبشياً كان رأسه زبيبة، وكل ناحية من هذه النواحي انتسب لها شعراء، وانتسب لها محدثون، وكما وضعت القصائد في تأييد المذاهب المختلفة، وضعت الأحاديث في تأييد المذاهب المختلفة أيضاً، ومن هؤلاء العباسيون، وكانوا أكثر مالاً وأعظم جاهاً والسلطة في أيديهم، فالملق لهم أكثر، والطمع فيهم أنجح، فكان الوضع لهم أوفر، مثل الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس قال: «قال رسول الله ﷺ للعباس: إذا كان غداة الاثنين فأنتي أنت ولذلك حتى ادعوك دعوة ينفعلك الله بها ولذلك، فغدا وغدونا معاً، وألبستنا كساء، ثم قال: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنباً، اللهم احفظه في ولده».

وما رواه الطبراني قال رسول الله: «الخلافة في ولد عمي وصينو أبي حتى يسلموها إلى المسيح» وهكذا. ومثل هذا الوضع عند العلويين، والكتب مملوءة به.

بل وضعت الأحاديث لإظهار رغبات الناس فيمن يعهد إليه الحكم، فيروي نعيم بن حماد المروزي (شيخ البخاري ومسلم) في كتابه «الفتن»⁽¹⁾، عن ابن لهيعة أن علياً قال: «سلطان أمة محمد ﷺ بعد وفاته مائة سنة وسبع وستون سنة وأحد وثلاثون يوماً، حتى يسلط الله عليهم الوهن». وإذا كان رسول الله مات سنة 11 هـ فتكون السنة التي توافق هذا التاريخ سنة 178 هـ.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن هذه السنة هي التي أعطيت فيها السلطة التامة للبرامكة، فقد ذكر الطبري في حوادث سنة 178 هـ أنه «في هذه السنة فوض الرشيد أموره كلها إلى يحيى بن خالد البرمكي»، فوضع الحديث لخدمة سياسة معينة، هي كراهية البرامكة.

هذه ناحية واحدة من أسباب الوضع، وهناك نواح أخرى كثيرة، فانقسام المذاهب الكلامية إلى معتزلة ومرجئة، وشيعَة، وخوارج، وأهل سنة حملت كثيرين على تأييد مذاهب بأحاديث لم تصح.

(1) عشر على نسخة منه وهي محفوظة في المتحف البريطاني رقم 9449، وهو كتاب قيم من حيث دلالته على حال الحديث قبل البخاري ومسلم، وهو غير متأثر بالفقه نأثرهما، وقد كان نعيم يسكن مصر زمناً وحمل فيمن حمل إلى بغداد لامتاعه عن القول بخلق القرآن، ومات في السجن سنة 228 هـ.

كما أن خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأي حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث لملء الفراغ الذي لم يرد فيه حديث، وذلك قد يكون في حكمه موافقاً لأهل الرأي، ولكنهم يسترون به، جرياً على مذهبه من اتباع الحديث، وقد يكون مخالفاً في حكمه لمذاهب أهل الرأي، فيكون الحديث سلاحاً لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأي، والدليل على ذلك أن كثيراً من أحاديث الفقه لم تصح عند ثقة المحدثين، ووضعوا الكتب في بيان عللها، وسيأتي تمة لذلك عند الكلام في التشريع.

ومنها تساهل الناس في أحاديث «الترغيب والترهيب»، واستساعة بعضهم الوضع فيها لأنه يقصد بها الحث على الخير، والبعد عن الشر، كأحاديث كثيرة مما ورد في كتاب «الإحياء».

ومن هذا القبيل أحاديث القُصَّاص، والمحدثون يقولون: «إنه لا تحل رواية الحديث الموضوع في أي معنى كان إلا مقروناً ببيان وضعه، بخلاف الحديث الضعيف فإنه تجوز روايته في غير الأحكام والعقائد».

وقديماً أكثر القُصَّاص من الأحاديث التي ليس لها أصل، وكان ثقات المحدثين يتعرضون لتكذيبها فيتعرضون لسخط العامة والإيقاع بهم، فابن الجوزي في كتابه «القُصَّاص والمذكُرين» يذكر أن الشعبي في أيام عبد الملك نزل «تدمر» فسمع شيخاً عظيم اللحية يقول: إن الله خلق صُورين في كل صُور نفختان نفخة الصَّعق ونفخة القيامة. قال الشعبي: فرددت عليه وقلت: إن الله لم يخلق إلا صوراً واحداً، وإنما هي نفختان. فقال لي: يا فاجر إنما يحدثني فلان عن فلان وترد عليّ! ثم رفع نعله وضربني بها، وتتابع القوم عليّ ضرباً، فما أقلعوا حتى قلت لهم: إن الله خلق ثلاثين صوراً.

وقال ابن الجوزي في كتابه الموضوعات: «معظم البلاء في وضع الحديث من القُصَّاص، لأنهم يريدون أحاديث تُرْفَق وتُنْفَق، والصحاح تقل في هذا».

وروى الخطيب البغدادي عن محمد بن يونس قال: كنت بالأهواز فسمعت شيخاً يقص لما زَوَّج النبي ﷺ علياً فاطمة أمر شجرة طوبى أن تنثر اللؤلؤ الرطب يتهداه أهل الجنة بينهم في الأطباق. فقلت له: يا شيخ هذا كذب على رسول الله. فقال لي: ويحك اسكت حديثه الناس. قلت: من حديثك؟ فروى لنا إسناداً عن ابن عباس.

وروي عن الليث بن سعد أنه قال: قدم علينا شيخ بالإسكندرية يروي لنا، ونافع يومئذ حي، فكتبنا عنه فُتْدَاقَيْن⁽¹⁾ عن نافع، فلما خرج الشيخ أرسلنا بالفتدقين إلى نافع فما عَرَفَ منهما حديثاً واحداً.

وقد كره قوم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر ومالك بن أنس هذا الضرب من القصص، وعلله ابن الجوزي بعلل منها: «أن القصص لأخبار المتقدمين يندر صحته خصوصاً ما ينقل عن بني إسرائيل، ومنها: أن أقواماً قصوا فأدخلوا في قصصهم ما يفسد قلوب العوام، ومنها: أن القصص لا يتحرون الصواب، ولا يحترزون من الخطأ لقلّة علمهم وتقواهم»⁽²⁾.

كل هذا وأمثاله يدلنا على ما لاقى مثل البخاري، ومسلم من عناء في تنقية الأحاديث ونقدها وتمييز الجيد والزائف منها، ومن الغريب أننا لو اتخذنا رسماً بيانياً للحديث لكان شكل هرم طرفه المدبب هو عهد الرسول ﷺ، ثم يأخذ في السعة على مر الزمان حتى نصل إلى القاعدة أبعدها ما نكون من عهد الرسول، مع أن المعقول كان العكس، فصحابة رسول الله أعرف الناس بحديثه، ثم يقلّ الحديث بموت بعضهم مع عدم الراوي عنه وهكذا. ولكننا نرى أن أحاديث العهد الأموي أكثر من أحاديث عهد الخلفاء الراشدين، وأحاديث العصر العباسي أكثر من أحاديث العهد الأموي. قد يكون من ضمن الأسباب الصحيحة أن الهجرة لطلب الحديث في العصر العباسي وجمعه من مختلف الأمصار كانت أتم وأنشط، ولكن ليس هذا كل السبب بل من أكبر الأسباب في تضخم الحديث الوضع، فاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الديانات الأخرى، أدخلوا في الأحاديث أشياء كثيرة من دياناتهم وأخبارهم، فعملت الأحاديث بما في التوراة وحواشيها، وبيعض أخبار النصرانية، كما رأيت عند الكلام في الثقافة اليهودية والنصرانية، وبيعض تعاليم الشعوبية كالأحاديث التي تدل على فضل الفرس والروم⁽³⁾.

(1) في اللسان الفتدق: صحيفة الحساب.

(2) ألفت في ذلك الكتب الكثيرة، منها: «الباعث على الخلاص من حوادث القصص» للعراقي، و«لابن الجوزي في ذلك تأليف كثيرة، ومنها: «تحذير الخواص من أكاذيب القصص» للسيوطي، وقد طبع حديثاً ومنه نقلنا بعض هذه الأخبار.

(3) انظر: في هذا أيضاً جولدنزيهر. Mahamm, Stud. وكتاب guilame ودائرة المعارف الإسلامية في مادة حديث.

وفي الحق أن ثقات المحدثين بذلوا من الجهد في التمهيص ما لا يوصف، ونحووا في ذلك مناحي مختلفة، فاجتهدوا في وضع رواية الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة بقدر الإمكان، وشرّحو كل راٍ وعرفوا تاريخه وسيرته، ووضعوا في ذلك قواعد «للجرح والتعديل».

وقد اشتهر في هذا الباب يحيى بن سعيد القَطَّان المتوفى سنة 189 هـ وعبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة 198 هـ، وقد وثق الناس بهما وقبلوا حكمهما غالباً، فمن عدّلاه عُذِلَ ومن جرّاه جرح، وجاء بعدهما يحيى بن مَعِين المتوفى سنة 233 هـ، وأحمد بن حنبل (سنة 241 هـ)، ومحمد بن سعد في طبقاته سنة (230 هـ)، فأكثرُوا كذلك من نقد الرجال وبيان صحيحهم وعليهم - وسار مَنْ بعدهم على آثارهم - وألف البخاري في هذا الباب ثلاثة كتب سَمِيَ كل منها «تاريخ البخاري»: كبير، وهو مرتب على حروف المعجم، غير أنه صدره بمن اسمه محمد، ثم عاد إلى ترتيب حروف الهجاء؛ وأوسط، وقد رتبته على السنين؛ وصغير. ومن المؤلفين من أوردوا للثقات كتباً خاصة وللضعفاء كتباً، وللمدلسين كتباً، كما وضعوا في هذا العصر أيضاً قواعد للحديث: أي الأحاديث أعلى رتبة؟ وأيها أخطأ؟ وأيها في الوسط؟ وميزوا أنواعها، ووضعوا لكل نوع اسماً، وسمي ذلك «مصطلح الحديث»، كما عُتُوا بالحديث من حيث تفسير غريبه، وألفوا في ذلك «غريب الحديث»، واتجه قوم إلى بحث الأحاديث المتعارضة والتوفيق بينها، وسموا ذلك «مختلف الحديث» وهكذا.

فكما أنهم بذلوا الجهد في الجمع، بذلوا الجهد في النقد؛ والنقد عادة نوعان: نوع يستند فيه على الرواية وصحتها، والرجال ومقدار الثقة بهم، ونوع يعتمد فيه على الحديث نفسه: هل معناه مما يصح أو لا يصح؟ وهل الظروف الاجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية أو مذهبية أو شخصية؟ وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق؟ والفرنج يسمون النوع الأول نقداً خارجياً، لأنه خارج عن النص نفسه وحوله، ويسمون النوع الثاني نقداً داخلياً، أي أن منشأ النص نفسه.

وفي الحق إن المحدثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواية الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات، وبينوا مقدار درجتهم في الثقة، وبحوثاً: هل تلاقى الراوي والمروي عنه أو لم يتلاقيا؟ وقسموا الحديث باعتبار ذلك ونحوه إلى حديث صحيح

وحسن وضعيف، وإلى مرسل ومتقطع، وإلى شاذ وغريب وغير ذلك.

ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا؟ مثال ذلك ما رواه الترمذي عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «الكَمَاءُ مِنَ الْمَنِّ، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم». فهل اتجهوا في نقد الحديث إلى امتحان الكمأة؟ وهل فيها مادة تشفي العين؟ أو العجوة، وهل فيها ترياق؟ نعم إنهم رووا أن أبا هريرة قال: «أخذت ثلاث أكمز أو خمساً أو سبعمائة فعصرتهن في قارورة وكحللت به جارية لي عمشاء فبرأت». ولكن هذا لا يكفي لصحة الحكم، فتجربة جزئية نفع فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثبت الأدوية، إنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً فلتكن التجربة مع الاستقراء؛ فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو وضعه. كذلك لم يتعرضوا كثيراً لبحث الأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع، فلم أرهم شكوا كثيراً في أحاديث لأنها تدعم الدولة الأموية أو العباسية أو العلوية، ولا درسوا دراسة وافية البيئة الاجتماعية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، وما طرأ عليها من خلاف، ليعرفوا هل الحديث يتمشى مع البيئة التي حكى أنه قيل فيها أو لا؟ ولم يدرسوا كثيراً بيئة الراوي الشخصية، وما قد يحمله منها على الوضع، وهكذا.

نعم رويت أشياء من هذا القبيل: فابن خلدون - مثلاً - يقول في أسباب قلة رواية أبي حنيفة للحديث: «إنه ضَعَفَ رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي»⁽¹⁾، وهي عبارة وإن كانت موجزة وغامضة بعض الغموض، إلا أنها تدلنا على هذا الاتجاه، وهو عدم الاكتفاء بالرواة، بل عرضها على الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية.

ومن هذا القبيل ما يروي عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ اقْتَنَى كَلْباً إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ أَوْ مَاشِيَةً انْتَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ». قالوا كان أبو هريرة يروي الحديث هكذا: «إلا كلب صيد أو ماشية أو كلب زرع»، فيزيد كلب الزرع، «فقيل لابن عمر إن أبا هريرة يقول: «أو كلب زرع»، فقال ابن عمر: «إن لأبي هريرة زرعاً»⁽²⁾. وهو نقد من ابن عمر لطيف في الباعث النفسي. وهناك أشياء مثورة من هذا القبيل، ولكنها لم تبلغ من الكثرة

(1) «مقدمة ابن خلدون» 371.

(2) «الترويض على مسلم» 4/ 43.

والعناية مبلغ النقد الخارجي. ولو اتجهوا هذا الاتجاه كثيراً وأوغلوا فيه إغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص والقبائل والأمم والأماكن، تسابق المتسبون لها إلى الوضع فيها، وشغلت حيزاً كبيراً من كتب الحديث؛ ومن خير ما قيل في ذلك قول ابن خلدون: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل الممّاظ في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً؛ لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشبهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بقاء الوهم والغلط»⁽¹⁾.

وربما كان الذين اتجهوا هذا الاتجاه، وهو إخضاع الحديث لحكم العقل وطبائع الكائنات هم المتكلمون، فإننا نرى أمثلة كثيرة من ذلك في كتاب «الحيوان» للجاحظ، فبعد أن يذكر أحاديث كثيرة في الوَزَع يقول: «وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحاب الجهالات، ومن زعم أن الأشياء كانت كلها ناطقة، وأنها أمم مجراها مجرى الناس»⁽²⁾.

ويروى حديث: «من اقتنى كلباً ليس بكلب زرع ولا ضرع ولا صيد⁽³⁾ فهو آثم»، ثم يناقشه مناقشة طويلة، ويستعمل عقله فيروي أن كلب الضرع إنما أبيع لحراسة الماشية، وهناك أشياء أخرى من الأموال وغير الأموال محتاجة إلى حراسة الكلب، فإذا أجزى في الضرع يجب أن يجاز في غيرها مما يحتاج إلى حراسة، ويختم هذه المناقشة بقوله: «وبعد، فلعل النبي ﷺ قال هذا القول على الحكاية لأقاويل قوم، أو لعل ذلك كان على معنى كان يومئذ معلولاً⁽⁴⁾، فترك الناس العلة ورووا⁽⁵⁾ الخبر سالماً من العلل مجرداً غير مميّز، أو لعل من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله، أو لعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء، وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع»⁽⁶⁾.

(1) «المقدمة» ص 7.

(2) انظر: كتاب «الحيوان» 96/4.

(3) في الأصل «قبض» ولا معنى له.

(4) في الأصل معلوماً.

(5) في الأصل ردوا.

(6) «الحيوان» 1/148.

فترى من هذا كيف عرض الحديث على العقل واستعمل فيه العلل الكلامية وغلا في هذا الحديث.



وقد كان بعض الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم يرون جواز رواية الحديث بالمعنى، لا يتقيدون فيه بألفاظ الرسول ﷺ، وفي طبقات ابن سعد أخبار كثيرة من هذا القبيل؛ كما فيه أخبار عن أشخاص تقيدوا برواية اللفظ، فجاءت أحاديث كثيرة مختلفة الألفاظ، فرُوي الحديث: «زوجتكها بما معك من القرآن» و«ملككتها بما معك من القرآن» و«خذها بما معك من القرآن»، وما ذاك إلا لأن رواية الحديث الأولين حافظوا على المعنى، وعبروا بما يدل عليه من عندهم.

ومن أجل هذا لم يرَ النحاة الأولون الاستشهاد على قواعد النحو بالحديث. قال ابن الضائع: «تجوز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي ﷺ لأنه أفصح العرب».

وقال عبد القادر البغدادي: «إن الرواة جوزوا النقل بالمعنى فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ لم تُقلْ بتلك الألفاظ جميعها... بل لا يجزَم بأنه قال بعضها، إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ فأنت الرواة بالمرادف، ولم تأت بلفظه إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما تقادم السماع وعدم ضبطها بالكتابة والانتكال على الحفظ، والضابط منهم من ضبط المعنى، وأما من ضبط اللفظ فبعيد جداً لا سيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري: «إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني؛ إنما هو المعنى»، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم يروون بالمعنى... وقد وقع للحن كثيراً فيما روي من الحديث، لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ويتعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع للحن في كلامهم وهم لا يعلمون، ودخل في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب، ونعلم قطعاً من غير شك أن رسول الله ﷺ كان أفصح، فلم يكن يتكلم إلا بأفصح اللغات وأحسن التراكيب»⁽¹⁾.

(1) «خزانة الأدب» 5/1 و 6.

وقد كانت هناك خصومة بين المحدثين والفقهاء من أصحاب الرأي، والذي أثار هذه الخصومة هم المحدثون، وشنعوا على أصحاب الرأي لأنهم يستنبطون الأحكام بناءً على رأي أو قياس، ولأنهم يُعَلِّون من رواية الحديث، وكان مظهر هذه الخصومة على أتمها بين الحجازيين والعراقيين في عهد مالك وأبي حنيفة، فأهل الحجاز - غالباً - أهل حديث، وأهل العراق - غالباً - أهل رأي، واستمر ذلك في العصور التي بعدهما، حتى نرى المحدثين لا يروون كثيراً للحنفية.

ولكن كانت هناك خصومة أشد وأعنف بين المحدثين والمتكلمين، وسبب ذلك أن منحنى المتكلمين منحنى عقلي، ومنحنى المحدثين منحنى نقلي، وشتان بين المنهجين؛ وكان أشدهم في ذلك المعتزلة. يقول ابن قتيبة في صدر كتابه: «تأويل مختلف الحديث»: «أما بعد: فإنك كتبت إليّ تُعَلِّمني ما وقفت عليه من ثلِّبِ أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بدمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل، وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث؛ ثم عد الفرَّق من خوارج ومرجئة وقدرية وجبرية ورافضة وغيرهم، وقال: إن كل طائفة من هذه الطوائف المختلفة في المبادئ تروي الأحاديث المختلفة كذلك، يؤيد بها كل فريق مدعاه، وغير ذلك يجد مُفضِّلُ الغنى حديثاً في تفضيل الغنى، ومفضل الفقر حديثاً في تفضيل الفقر، ويجد كل من الحجازيين والعراقيين أحاديث لتأييد مذاهبهم الفقهية مع اختلافها، وروايتهم أحاديث سخيفة تزيد في شكوك المرتابين، كمن قرأ سورة كذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، وكحديث الفأرة أنها يهودية، وأنها لا تشرب ألبان الإبل كما أن اليهود لا تشربها، وحديث السنَّور أنها عطسة الأسد... إلخ. واعترضوا باحتجاج المحدثين «بأحاديث أبي هريرة فيما لا يوافق عليه أحد من الصحابة، وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة». ورموهم بأنهم «أجهل الناس بما يحملون، وأبخس الناس حظاً فيما يطلبون»، «رضوا أن يقولوا فلان عارف بالطريق، ورواية للحديث، وزهدوا في أن يقال عالم بما كتب، أو عامل بما علم»، وشنعوا على بعض المحدثين في وقائع حدثت منهم. إلخ.

هذه خلاصة ما حكاها ابن قتيبة في مطاعن المتكلمين على المحدثين، وقد أُلِّف كتابه هذا في الرد على مطاعنهم، فكان من رده على رمي المحدثين بالاختلاف أن المتكلمين أنفسهم أشد اختلافاً فيما بينهم، وقد كان يجب ألا يختلفوا، فمعوَّلهم القياس والعقل لا النقل، وقوانين المنطق واحدة، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؟ فأبو الهذيل العلاف يخالف النِّظام، والنجارُ يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم؛ ولو

اختلفوا في الفروع لكان لهم العذر، ولكنهم يختلفون في الأصول، فهم يختلفون في التوحيد، وفي صفات الله وقدرته. ثم أخذ يتناول كل رئيس من رؤساء المتكلمين بالطنن، ويذكر معايه، فيذكر النّظام ويذكر تعرضه للصحابة ونقدهم، ووضعهم موضع غيرهم من الرجال، ويذكر أبا الهذيل العلاف ويرد على قوله في الاستطاعة إلخ؛ ثم تعرض لأصحاب الرأي من الفقهاء، فرد عليهم كذلك وتعرض لرئيسهم أبي حنيفة وناقشه في بعض آرائه، وسب الجاحظ ورماه بأنه «كان يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم، كذكره كبد الحوت وقُرْن الشيطان، وذكر الحجر الأسود، وأنه كان أبيض فسوّده المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا إلخ». ثم قال: «فأما أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته، وتبعوه من مظانّه، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله ﷺ وطلبهم لآثاره وأخباره... ثم لم يزالوا في التنقيح عن الأخبار والبحث لها حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي، فنبهوا على ذلك حتى نجم الحق بعد أن كان عافياً، وبسق بعد أن كان دارساً، وانقاد للسنن من كان عنها معرضاً، وتبناه لها من كان عنها غافلاً، وحكم بقول رسول الله ﷺ بعد أن كان يحكم بقول فلان وفلان»، ودافع عن جمع المحدثين للحديث كائناً ما كان، بأنهم إنما يجمعون الأحاديث ما اتفقت لهم لبيبنا صحيحها من ضعيفها، ثم ذكر الأحاديث التي ظاهرها التناقض وتأول لها.

هذه صورة صغيرة للنزاع الحاد الذي كان بين المتكلمين والمحدثين، وقد كانت الغلبة للمتكلمين في عصر المأمون والمعتمد والواثق، وكانت محنة خلق القرآن أكبر مظهر من مظاهر العداء بين المحدثين والمتكلمين، فالمحدثون أصرّوا على الامتناع بأن القرآن غير مخلوق، وكادوا يُجمعون على ذلك، ومن قال منهم بالخلق كالبخاري ومسلم فقد قيده بالفاظنا التي نطق بها، وبالعكس ذلك يكاد المعتزلة يُجمعون على القول بخلق القرآن، فالنزاع في ذلك كان بين المتكلمين والمحدثين في أغلب الأحيان، وظل المعتزلة منتصرين لأن السلطة بجانبهم، حتى أتى المتوكل فأزال سلطتهم، ومن ذلك الحين عادت إلى المحدثين سطوتهم وعلى رأسهم الحنابلة. قال في زهر الآداب: «كان المتوكل أول من أظهر من خلفاء بني العباس الانهماك على شهوته، وكان أصحابه يسخفون ويستخفون بحضرته، وكان يهاتر الجلساء ويفاخر الرؤساء؛ وهو مع ذلك من قلوب الناس محبب، وإليهم مقرب، إذ أمات ما أحياء الواثق من إظهار الاعتزال، وإقامة سوق الجدل»⁽¹⁾.

(1) «زهر الآداب على هامش المقدّم» / 253.

التفسير

ذكرنا التفسير عقب الحديث لأن التفسير في أول أمره إلى عصرنا الذي نؤرخه قد اتخذ شكل الحديث بل كان جزءاً منه، وباباً من أبوابه، وقد كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية تقريباً، فهو يشمل التفسير، ويشمل التشريع، ويشمل التاريخ، وكانت كلها ممتزجاً بعضها ببعض تمام الامتزاج؛ فراوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن، وحديثاً فيه حكم فقهي، وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي ﷺ وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين - ثم أخذ المؤلفون في آخر العصر الأموي، وأول العصر العباسي يجمعون الأحاديث المتشابهة المتعلقة بموضوع واحد ويفصلونها عن غيرها، ويرتبون أبوابها كما فعل مالك في «الموطأ»، فقد جمع أحاديث الأحكام ورتبها، وكما فعل محمد بن إسحاق فقد جرد الأحاديث المتعلقة بالسيرة، وزاد عليها غيرها من أشعار قيلت وأخبار رويت، وكوّن من ذلك كله السيرة النبوية وهكذا - فمنزلة الحديث بالنسبة للعلوم الدينية كمنزلة الفلسفة للعلوم العقلية، كانت الفلسفة شاملة لكل فروع البحث العقلي، ثم أخذ يفصل عنها علم النفس وعلم الطبيعة وعلم الاجتماع، ونحو ذلك.

فاستقلت العلوم عن الحديث، ولكن ظل الحديث عند المحدثين - كما هو - شاملاً لجميع الفروع، ومنها التفسير، فنجد في البخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث أبواباً في التفسير.

إذن نشأ التفسير فرعاً من فروع الحديث يروي فيه عن النبي ﷺ ما يتعلق بالقرآن من ذكر فضائله وتفسير بعض آياته. مثال ذلك ما رَوَى البخاري ومسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة فلا يَزُنُّ عند الله تعالى جناح بعوضة، اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا يُعِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًّا﴾ [كهف: 105] ومثل ما روى الزبير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّبِيِّ﴾ [متكفلن: 8]. قال الزبير: قلت: يا رسول الله، وأي نعيم نُسأل عنه؟ وإنما هو الأسودان التمر والماء. قال: أما إنه سيكون.

وما روي عن رسول الله ﷺ في ذلك قليل، حتى روي عن عائشة أنها قالت: «لم يكن النبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات تُعَدُّ، علمهن إياه جبريل»⁽¹⁾ فلما جاء الصحابة فسروا آيات من القرآن، وخاصة علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود،

(1) «تفسير الطبري» 1/ 29.

وأبي بن كعب، إما اجتهداً منهم أو سماعاً من رسول الله، وشرحوا في كثير من الأحيان أسباب نزول الآية وفيمن نزلت. مثال ذلك ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَئِن مَّارَآةً﴾ [القصص: 85] قال: إلى مكة، وعن أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: 56]، قال: نزلت في رسول الله ﷺ حيث يراود عمه أبا طالب على الإسلام.

فجاء التابعون فرووا كل ما ذكره الصحابة من هذا القبيل - وكان من التابعين أنفسهم من فسر بعض آيات القرآن، أو ذكر سبباً لنزولها، إما اجتهداً منه أو سماعاً، فجاءت الطبقة التي تليهم وروت عنهم ما قالوا. مثال ذلك: ما روي عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عباس: أليمن قتل مؤمناً متعمداً من توبة؟ قال: لا، فتلوت عليه الآية التي في الفرقان، فقال: هذه آية مكية نسختها آية مدنية: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ مُؤْمِنًا مَّتَّعِيْدًا﴾ [النساء: 93].

وهكذا ظل التفسير يتضخم طبقة بعد طبقة، وتروي الطبقة التالية ما كان من الطبقات قبلها، وتزيد عليه ما عرض لها، وفي كل طبقة يتصل أفرادها بكثير من مسلمة اليهود والنصارى والمجوس، فاتصل بعض الصحابة بوهب بن مُنبه، وكعب الأحبار، وعبد الله بن سلام، واتصل التابعون بابن جريج، وهؤلاء كانت لهم معلومات يروونها عن التوراة والإنجيل وشرحوها وحواشيها، فلم ير المسلمون بأساً من أن يُقَصِّوها بجانب آيات القرآن، فكانت منبعاً من منابع التضخم، كما أسلفنا الكلام على ذلك في «فجر الإسلام».

لكن هذه التفسيرات جميعها، لم تتخذ في أول أمرها شكلاً منظماً بأن تذكر آيات القرآن مرتبة كترتيب المصحف ثم تتبع بتفسيرها، بل كانت هذه الأحاديث تروى متشورة تفسيراً لآيات متفرقة، هو الشأن في الحديث، فحديث صلاة بجانبه حديث ميراث، بجانبه حديث زواج، بجانبه حديث تفسير آية وهكذا، ولا يُعْتَرَضُ علينا بكتاب «تفسير ابن عباس»، فإنه لم يصح عند الثقات نسبه إليه.

وجاءت الخطوة الثانية، وهي تجريد ما ورد في الحديث المرفوع والموقوف من التفسير، وقد عني بذلك قوم من التابعين، اختص كل جماعة بجمع تفسير عالمٍ مصرهم فعنى المكيون برواية ما ورد من التفسير عن ابن عباس المكي، كمجاهد وعكرمة وسعيد ابن جبير؛ وعن التابعون من الكوفيين برواية ما ورد عن ابن مسعود الكوفي، كعَلْقَمَةَ بن قيس، والأسود بن يزيد، وإبراهيم التخمي والشَّعْبِي وهكذا.

ثم جاءت طبقة جمعت كل أقوال الصحابة والتابعين في الأمصار المختلفة، وشأنهم في

ذلك شأن المحدثين، فقد بدأ أولاً أهل كل مصرٍ يجمعون حديث مصرهم، ثم وجدت طبقة رحلت إلى الأمصار المختلفة تجمع أحاديثها، فكذلك في التفسير وهو فرع من الحديث وُجدت طبقة تجمع بجانب الحديث، ما روي في الأمصار من تفسير، ومن هؤلاء سفيان بن عيينة (مات سنة 198 هـ)، ووكيع بن الجراح (سنة 196 ع)، وشعبة بن الحجاج (سنة 160 هـ)، وإسحاق بن راهويه (سنة 238 هـ) وهؤلاء جميعاً من أئمة الحديث، فكان جمعهم للتفسير جمعاً لباب من أبوابه.

وكانت الخطوة الثالثة انفصال التفسير من الحديث، وعده علماء قائماً بنفسه، ووُضع التفسير لكل آية من القرآن أو جزء من آية مرتبة حسب ترتيب المصحف، كما فعل ابن جرير الطبري في تفسيره.

ويذكر ابن النديم «أن عمر بن بكير كتب إلى الفراء أن الحسن بن سهل ربما سألتني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت. فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أئمل عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب ففسرها ثم نوفي الكتاب كله، فقرأ الرجل وفسر الفراء. فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله مثله، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه»⁽¹⁾.

فهل نستطيع أن نفهم من هذا النص أن الفراء (المتوفى سنة 207 هـ) أول من تعرض لأية آية حسب ترتيب المصحف وفسرها على التابع، وكان من قبله يقتصرون على تفسير المشكل، وأن التفاسير السابقة عليه، كالذي روي عن ابن عباس وكتفسير السُّدي وغيره كانت من هذا القبيل؟ هذا هو الذي أميل إليه، وإن كانت عبارة ابن النديم ليست قاطعة في هذا.

ولست أعني بهذا الترتيب أن كل خطوة كانت تمحو ما قبلها وتلغي العمل بها، بل أعني بذلك تدرج خطوات التفسير وإسلام بعضها إلى بعض، وأنه حتى بعد ظهور الدرجة الثالثة ظل المحدثون يسرون على الحطة الثانية من رواية المنقول في التفسير في باب خاص من أبواب الحديث، مقتصرين فيه على ما ورد عن رسول الله والصحابة والتابعين في تفسير بعض الآيات.

(1) «الفهرست» 66.

وكما كان في الحديث صحيح وحسن وضعيف، وكان في الرواة موثوق به ومشكوك فيه ووضّاع، كان كذلك فيما روي من تفسير وفيمن روى من المفسرين، فقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير، والملاحم والمغازي»⁽¹⁾. وظاهر هذه الجملة أن الأحاديث التي وردت في التفسير لا أصل لها وليست بصحيحة، والظاهر - كما قال بعضهم - أنه يريد الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ في التفسير، أما الأحاديث المنقولة عن الصحابة والتابعين فلا وجه لإنكارها، وقد اعترف هو نفسه ببعضها؛ وأكثر ما كان الوضع في التفسير كان فيما أسند إلى ابن عباس وعلي بن أبي طالب، وكان ذلك لأسباب شرحناها في «فجر الإسلام».

فابن عباس قد رويت عنه روايات كثيرة في التفسير، وجدّ المحذّثون في بحث طرقه وتعديل الرواة عنه وتجريحهم، وقالوا: إن أعدل الرواة عنه علي بن أبي طلحة الهاشمي المتوفى سنة 143 هـ. قال ابن حجر: وهذه النسخة (يعني ما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس) كانت عند أبي صالح كاتب الليث (بن سعد في مصر)، رواها عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس... وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس. وقال أحمد بن حنبل: «بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً»؛ وعلي بن أبي طلحة هذا لم يسمع هذه الصحيفة من ابن عباس، ولكنه كان ثقة فيما يرويه. وبجانب هذه الرواية عن ابن عباس روايات أخرى كثيرة، موضوعة مكذوبة، فقد ذكروا أن لمحمد بن إسحاق المؤرخ المشهور المتصل بالعباسيين رواية عن ابن عباس هي أوهى الطرق، وكذلك رواية الكلبي ومقاتل بن سليمان.

وكذلك روي عن علي بن أبي طالب الشيء الكثير مما نقده رجال الحديث.



وقد اشتهر جملة من التفاسير قبل تفسير ابن جرير، منها هذه التفاسير التي ذكرنا أنها رويت عن ابن عباس، بعضها صحيح وبعضها غير صحيح، ومنها تفسير ابن جريج، وقد كان شأنه شأن المحذّثين الأولين يجمعون ما وصل إليه من صحيح وغير صحيح. وقد ذكروا: «أن ابن جريج لم يقصد الصحة وإنما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم»⁽²⁾. ومنها

(1) «الإتقان» 2/ 210.

(2) «الإتقان» 2/ 224.

تفسير السُّدِّي (المتوفى سنة 127 هـ)، وقد أورد فيه ما نسب إلى ابن مسعود وابن عباس وأناس من الصحابة، والسُّدِّي نفسه كان مختلفاً في الثقة به، والذي يروي تفسيره أسباط بن نصر، وقد اختلفوا فيه أيضاً، ولذلك أبي أن يروي عنهما كثير من ثقات المحدثين⁽¹⁾. ومنها تفسير مقاتل بن سليمان (مات سنة 150 هـ). «وقد كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب»، واتهمه أبو حنيفة بأنه مُشَبَّه كذاب؛ وقال ابن المبارك فيه: «ما أحسن تفسيره لو كان ثقة». ومنها تفسير محمد بن إسحق ذكر فيه أقوالاً لوهب بن منبه وكعب الأحبار وغيرهما من الرواة عن اليهودية والنصرانية، وهذه التفاسير لم تصل إلينا، ولكن ابن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ جاء فجمع أكثرها وأدخلها في كتابه.

ولا بد أن ننبه هنا إلى أمر هام، وهو أنه مهما كثر الوضع في التفسير والحديث فإن الوضع ينصب على الرواية نفسها، فقد يروون عن ابن عباس أو عليّ أو ابن مسعود شيئاً لم يقله، ولكن الشيء المروي نفسه لم يفقد قيمته العلمية، فإن الذي نسب إلى ابن عباس ليس أمراً خيالياً بعيداً عن تفسير الآية مثلاً، وإنما هو رأي محترم نتيجة اجتهاد، والشيء الذي لا قيمة فيه هو نسبته إلى ابن عباس أو ابن مسعود، أما القول في ذاته فمحل للتقدير من حيث هو رأي أو اجتهاد في تفسير الآية، بني على تفكير كثيراً ما يكون صحيحاً، بل وكذلك ما وضع حول الآية مما روي عن أهل الكتاب، قد تكون نسبته إلى أحد الصحابة غير صحيحة، ولكن له دلالة العلمية من حيث ما كان يتداوله أهل الكتاب في ذلك العصر من أخبار، ومن حيث مقدار اتصال المسلمين بأهل الكتاب، ومن حيث دلالة على ما كان يفعله من أسلم من يهود ونصارى من إدخال ما كان يشغل رؤوسهم قبل إسلامهم - في الحديث والتفسير - فلم يكن الموضوع مجرد خيال أو وهم خلق خلقاً، بل له أساس ما، يهم العالم والباحث درسه، وله قيمته الذاتية، وإن لم تكن له قيمته الإسنادية.



ونوع آخر من الترقّي في التفسير - وهو أن ما نقل عن رسول الله ﷺ والصحابة من تفسير لم يكن يشتمل على تفسير آيات القرآن جميعها، إنما ورد عنهم تفسير لبعض ما غمض؛ وهذا الغموض كان يزيد كلما بعد الناس عن عصر النبي ﷺ والصحابة، لأن العربية لم تعد سليقة لكثير من الناس وخاصة أهل الحضرة، فاحتاج المشتغلون بالتفسير أن يكملوا هذا النقص بشرح ما لم يرد فيه شرح، فاجتهد التابعون في تكميل بعض هذا النقص، وجَدَّ

(1) ابن حجر في «تهذيب التهذيب».

مَنْ بعدهم في ذلك حتى أكملوا تفسير الآيات جميعها، معتمدين على ما عرف من لغة العرب وأساليبهم، وما ورد في التاريخ من الأحداث التي حدثت في عصر النبي ﷺ، وهكذا.

وقد وقف الناس في ذلك موقفين، كالموقف الذي وقفوه في التشريع من انقسام إلى أهل الحديث، وأهل الرأي، فقوم تشددوا في التفسير فلم يروا أن يجروا على تفسير شيء من القرآن ما لم يرد فيه قول للنبي أو للمصاحبة، كالذي روي عن عبيد الله بن عمر أنه قال: «لقد أدرت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع»، وقال الشعبي: «ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت، القرآن والروح والرأي»⁽¹⁾، بل تحرج بعضهم أن يذكر شيئاً يتعلق بآية من القرآن. ومن أمثلة ذلك في عصرنا: «الأصمعي» فهو مع علمه الواسع باللغة «كان شديد الاحتراز في تفسير الكتاب والسنة، فإذا سئل عن شيء منها يقول: العرب تقول معنى هذا كذا، ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أي شيء هو»⁽²⁾. وقال أبو الطيب: «كان الأصمعي شديد التأله، فكان لا يفسر شيئاً من القرآن، ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك الحديث»⁽³⁾. وأمثال هؤلاء حَمَلُوا على المفسرين بالرأي، كما حمل فقهاء الحديث على فقهاء الرأي ورووا حديثاً: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

وعلى العكس من ذلك قوم لم يروا بأساً أن يفسروا القرآن حسب اجتهادهم. قال الماوردي: «قد حمل بعض المتورعين هذا الحديث على ظاهره، وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ولو صحبها الشواهد ولم يعارض شواهدا نص صريح، وهذا عدول عما نُؤيِّدنا بمعرفته من النظر في القرآن، واستنباط الأحكام، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَلَّمْنَا الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَ وَيَتَّبِعُونَ﴾ [الأنعام: 83]، ولو صح ما ذهب إليه لم يُعلم شيء من الاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله؛ وإن صح الحديث فتأويله. «إن من تكلم في القرآن بمجرد رأيه فقد أخطأ». وعلى هذا الرأي جرى كثير من المفسرين، فاجتهدوا وعرضوا آراءهم، وكل ما أوجبوه ألا يبدوا الرأي قبل أن يستكملوا أدواته من علم باللغة وأساليب العرب، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وما إلى ذلك، فأقبلوا على القرآن يفسرونه، وكان أكثر من قام بهذا علماء العراق، موطن أصحاب مدرسة الرأي في

(1) ابن جرير 1/ 29.

(2) ابن خلكان 1/ 409.

(3) المزهري 2/ 204.

التشريع؛ ومن هذا وُجد القول بالفرقة بين التفسير والتأويل، فقد عَنَوَا بالتفسير ما اعتمد فيه على النقل مما ورد عن الرسول والصدر الأول، وخاصة في الأمور التوقيفية التي ليس للعقل فيها كبير مجال، كتفسير الحروف المقطعة: أَلَمْ وَحَمَّ وَتَسَّ، وكأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعنوا بالتأويل ما يعتمد فيه على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك.

وقد انقسمت كتب التفاسير إلى هذين النوعين، تبعاً لهذا وتبعاً للمنهجين اللذين ذكرناهما في أول هذا الكتاب، فمن العلماء من غلب عليه منهج المحلّثين فاقصر على ذكر المنقول، ومنهم من غلب عليه منهج العقلين فشرح باجتهاده.



ولما دونت علوم اللغة والنحو والفقه، وأثيرت مسائل الكلام وبحث في العصر العباسي، أثرت في علم التفسير أثراً كبيراً، فالنحويون أخذوا القرآن الكريم مادة من موادهم لاشتقاق قواعدهم وتطبيقها، فأعربوا القرآن إعراباً أمان على التفسير، واللغويون وضعوا الكتب في غريب القرآن، كما فعل أبو عبيدة، وكان لذلك دخل في إيضاح بعض الآيات، وقد عنى النحويون واللغويون بوضع كتب كثيرة تسمى «معاني القرآن»، فمعاني القرآن للكسائي وليونس بن حبيب ولقطرب وللغراء وللمفضل الضبي ولخلف النحوي ولأبي عبيدة، وقد نحوا في تأليفهم مناحي مختلفة، فمنهم من عنى بمشكلات القرآن، وما يوهم الاختلاف فيه، والتعرض للآيات التي ظاهرها التعارض كما فعل قطرب، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْتَأْذِنُ﴾ [المؤمنون: 101] مع قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبُ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَسْتَأْذِنُ﴾ [الصفوات: 27]؛ ومنهم من عنى ببيان مجازات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿حَقٌّ نَّسَخَ كَلِمَتًا أَرْزَأَقَاءً﴾ [مخمد: 4]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَتَنَزَّلِ عَلَيْكُمْ فِي الْبَلَدِ﴾ [الأنعام: 110]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِدُونَ لِرَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [طه: 63]، وقوله: ﴿وَالْمُتَّقِينَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُم مِّنَّا فَتَعَالَىٰ جُودُنَا﴾ [الأنعام: 53]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالشَّكُورَ﴾ [مائدة: 69]، إلى آخر ما سلخوا من مناحٍ مختلفة.

وعنى الفقهاء بآيات الأحكام يستنبطون منها، وألفوا في ذلك الكتب، فكتاب «أحكام القرآن» (على مذهب مالك)، وكتاب «أحكام القرآن» لأبي بكر الرازي (على مذهب أهل

العراق)، وكتاب «أحكام القرآن» للإمام الشافعي، و «أحكام القرآن» لداود بن علي الطواهري⁽¹⁾ إلخ.

كل هذا غدى التفسير بأنواع من الغذاء مختلفة؛ يضاف إلى ذلك ما فعله المؤرخون من جمع تواريخ الأمم، من يهود ونصارى وفرس وغيرهم، وإمداد تفسير الآيات التاريخية بما وصل إليه علمهم من التاريخ.

وجاء المتكلمون - وهم أظهر عنصر عقلي في هذه الحركة العلمية - وكانوا لا يميلون كثيراً إلى المنقول، ولا يثقون بكل ما فيه ثقة المحدثين وغيرهم، وكانت لهم مذاهب مقررّة في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد ونحو ذلك، ثبتت لهم ببحثهم، فتعرضوا لتأويل القرآن بهذه العقيدة وهذه العقيدة.

وكان من الطبيعي أن تُرثيهم لا تُرضي الذين يعتمدون في التفسير على النقل، ولا ترضي أهل السنّة، فكان نزاع بين الطريقتين، فهاجمهم ابن قتيبة في التفسير كما هاجمهم في الحديث، فقال: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردّوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255] أي علمه، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف، وهو قول الشاعر: ولا يُكْرسيُّ علم الله مخلوق - كأنه عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق - ويكرسيُّ مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيًّا، ويجعلون العرش شيئاً آخر، والعرب لا تعرف العرش إلا السرير وما عُرش من السقوف والآبار... وقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ يَوْمَ وُهَيْمٍ يَوْمَ وُهَيْمٍ﴾ [يوسف: 24] إنها همت بالفاحشة، وهمّ هو بالفرار منها أو الضرب لها، والله تعالى يقول ﴿لَوْلَا أَنْ تَمَّ بَرَعْنِ رَبُّهُ﴾ [يوسف: 24]، أفتراه أراد الفرار منها أو الضرب لها، فلما رأى البرهان أقام عندها!... وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ لِبَرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [البقرة: 125] أي فقيراً إلى رحمته، وجعلوه من الخلة استحاشاً من أن يكون الله تعالى خليلاً لأحد من خلقه، واحتجوا بقول زهير: «وإن أناه خليلٌ يومَ مَسْبِيَةٍ؟ فأني فضيلة في هذا لإبراهيم؟ أما تعلمون أن الناس كلهم فقراء إليه؟ وهل إبراهيم في خليل الله إلا كما قيل: «موسى كليم الله، وعيسى روح الله؟». وهكذا استمر في الرد عليهم وعلى الشيعة في تفسير بعض آيات القرآن على مذاهبهم⁽²⁾.

(1) «المهرست» 38.

(2) انظر: تأويل مختلف الحديث ص 80 وما بعدها.

وقابلهم المتكلمون بمثل هجومهم، فالجاحظ يميل في أكثر الأحيان إلى استعمال العقل في التفسير، كما صنع في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَبَّارِ ۝ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ ۝﴾ [الصفافات: 64 - 65] فيقول: «ليس أن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة، ولكن لما كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واستمجاhe وكرهته، وأجرى على ألسنة الناس جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاء والتنفير، وبالإخافة والتقريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم... وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن⁽¹⁾؛ ويذكر آية المسخ ويناقش هل يمكن أن تقلب الناس قردة وخنازير؟ وعلى أي شكل كان؟ وهل المراد أن تكون خلقتهم أشبه شيء بالقردة والخنازير كما يرى في بعض الناس؟ ويعرض في ذلك لقول الدهريين وشيوخ المعتزلة وغيرهم⁽²⁾؛ ويذكر هدهد سليمان، ويذكر اعتراضات الخصوم على تهديد سليمان له بالذبح ويردها⁽³⁾، ويتكلم في الجن واستراق السمع ويطنل في ذلك⁽⁴⁾. وعلى الجملة فنرى في كتاب «الحيوان» في مواضع متفرقة نوعاً آخر من التفسير هو تفسير بالمعقول، نتبين منه حركة عنيفة كانت، وهي مهاجمة اليهود والنصارى والملحدلين آيات في القرآن، والاعتراض عليها من ناحية العقل، ورد المعتزلة عليهم من نحو طريقهم، كما نرى فيه ردوداً واعتراضات وتشنيعات على بعض أقوال للمفسرين الذين اكتفوا في قولهم بالاعتماد على المنقول ولو خالف المعقول. وهذا النوع من التأويل هو الذي نما بعد فكأن منه «تفسير الكشاف» للزمخشري و«تفسير الفخر الرازي» ونحوهما.

وعلى كل حال فهذه النقول التي رويت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذه العلوم التي دونت في العصر العباسي وابتكرت، من نحو وصرف وبيان وفقه وحديث وتاريخ وكلام، كلها تعاونت على خدمة تفسير القرآن. ولعل أحسن مظهر لهذا كله - مما وصل إلينا - تفسير أبي جعفر الطبري، فقد جمع فيه كثيراً من مجموعات التفسير التي سبقته، وفاضل بين رواياتها واختار أمثلها؛ جمع فيه ما روته مدرسة ابن عباس ومدرسة علي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب، واستفاد مما جمعه ابن جريج والسُّدِّي وابن إسحاق من التفسير، ثم

(1) «الحيوان» 4 / 13.

(2) «الحيوان» 4 / 22 وما بعدها.

(3) «الحيوان» 4 / 29.

(4) «الحيوان» 6 / 83 و 169.

زاد على ذلك ما وصل إليه العلم في عصره من إعراب واستنباط؛ فنراه يجمع نقول الصحابة والتابعين في التفسير كما تقدم، ونراه ينقل عن محمد بن إسحاق حتى ما رواه عن مسلمة النصارى، فيقول: حدثني سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن أبي عتاب - رجل من تغلب كان نصرانياً عمراً من دهره ثم أسلم بعد، فقرأ القرآن وفقه الدين - وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة، ثم عمّر في الإسلام أربعين سنة؛ ثم يروي له خبراً عن آخر بني إسرائيل⁽¹⁾، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُئَلُوا بِجُوهَرِكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأَ مَا عَلَوُا تَبَرُّرًا﴾ [الإسراء: 7]. وقد ملأ تفسير الآية بما ورد في الإسرائيليات من روايات عن أسباط عن السدي وعن ابن جريج وغيرهما.

ويقول في موضع آخر: حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة قال: حدثنا محمد بن إسحاق قال: حدثني من يسوق أحاديث الأعاجم من أهل الكتاب ممن قد أسلم، ثم يسوق الحديث في ذلك عن ذي القرنين.

ويروي في الموضوع نفسه عن محمد بن إسحاق قال: حدثني من لا أتهم، عن وهب ابن منبه اليماني، وكان له علم بأحاديث الأول، ثم يروي عنه خبراً عن ذي القرنين⁽²⁾.

كذلك نجد في «تفسير الطبري» آثاراً كثيرة لمذاهب البصريين والكوفيين في النحو والصرف وتطبيقها على القرآن، فيقول: قال بعض نحوي الكوفة كذا، وقال بعض نحوي البصرة كذا، كما نجد آثاراً للأحكام الفقهية⁽³⁾، وآثاراً للمتكلمين من مناقشتهم في القدر وغيره - هذا إلى ما ملئ به الكتاب من معاني للألفاظ اللغوية والاستشهاد عليها بأشعار العرب - فهو على الجملة أكبر أثر يبين لنا آثار السلف الأول الذين كانوا يقتصرون على النقل، وآثار علماء العصر العباسي بعد أن دونوا العلوم وخدموا بها القرآن؛ وإن كان ينقصه شيء فهو أنه لم يتعرض كثيراً لأقوال المتكلمين في عصره وخاصة المعتزلة، لأن ثقافته كانت ثقافة دينية ولغوية وتاريخية، ولم ينغمز في تيار المتكلمين، وما جاء فيه من تعرض لمسائل القدر ونحوها، فقد أتاه على ما يظهر من طريق المحذّثين، فقد تعرضوا للقدر وأبانوا مذهبهم، وردوا على الجهمية وأشباههم.

(1) ابن جرير 33/15 و 34.

(2) ابن جرير 13/16.

(3) ابن جرير 58/14 فيه مناقشة في تحريم لحم الفرس.

الفصل الخامس

التشريع

تركنا التشريع في العصر الأموي، وأظهر مميزاته انقسامه إلى قسمين: أهل الرأي، وأهل الحديث؛ وقد تجلّى ذلك أكبر جلاء في آخر العهد الأموي، وأول العهد العباسي، وزاد الخلف بين الطائفتين، وتميزتا على مرور الزمان، وأصبحت أعلام كل مدرسة من المدرستين جلية واضحة مغايرة لأعلام الأخرى في الشارة واللون، وما إلى ذلك، ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون، وخاصة المدنيين، وعلى رأسهم مالك بن أنس وتلاميذه، ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيون وخاصة الكوفيين، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان.

وفخر العراقيون بأنه قد نزل بين أظهرهم أعلامٌ من الصحابة، كعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، وعمّار بن ياسر، وأبي موسى الأشعري وغيرهم، وقال الحجازيون: إن من تفرق من الصحابة في الأمصار أقل عدداً ممن بقي في الحجاز، فإن النبي ﷺ بعد رجوعه من حُنين ترك بالمدينة نحو اثني عشر ألف صحابي، مات بها نحو عشرة آلاف، وتفرق في سائر الأقطار نحو ألفين.

وفي الواقع إذا حصرنا نظرنا في الحديث، وجدنا الأولوية للحجازيين، فأكثر الصحابة كانوا بالمدينة، وهم أعرف الناس بحديث رسول الله، وأخير بقوله وعمله، وحتى من رحل منهم إلى العراق وسائر الأمصار فإنما كانوا عارية من الحجاز، وقد خلف هؤلاء - كعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود - الحديث في المدينة كما خلفوه في العراق، ففضل الحجازيين في هذا لا ينكر، ولهذا إذا تجادل الحجازيون والعراقيون في هذا الباب كان الحجازيون أقوى وأقهر، بل عابوا على العراقيين أنهم يتزيدون في الحديث الصحيح، ويكثرون من الحديث الموضوع، قال مالك: «إذا جاوز الحديث الحَرَّتَيْن ضعفت شجاعته»، وكان مالك يسمي الكوفة «دار الضرب»، يعني أنها تصنع الأحاديث وتضعها، كما تخرج دار الضرب الدراهم والدنانير، وقال ابن شهاب: «يخرج الحديث من عندنا شبراً فيعود في العراق ذراعاً».

وسبب ذلك أن حديث رسول الله بدأ وُحِّم في الحجاز، والمستمعون لرسول الله

كثيرون، ومن العسير الكذب في حادثة شاهدها الكثير، أو في قول سمعه الجم الغفير، وليس الشأن كذلك في العراق، فبعده عن الحجاز يجعل اصطناع القول ممكناً - هذا إلى أن أخلاط المسلمين من الأمم المختلفة كانوا في العراق أكثر منهم في الحجاز، وفيهم من لم يصل الإيمان إلى أعماق نفسه، فلا يتحرج من اختلاق حديث أو رواية خبر غير صحيح، ما دام ذلك يعلي شأنه ويؤيد دعواه؛ وعامل آخر هو ظهور المذاهب المختلفة في العراق، من معتزلة ومرجئة وأصناف من المتكلمين، وليس يجاريهم في ذلك أهل الحجاز، لبساطة أهله في الحياة والعقيدة، وفي كل صنف من هؤلاء من رأى أن يؤيد حجته ورأيه بتأويل آيات القرآن واختلاق الحديث كما أسلفنا.

على أن الحجازيين وإن بزوا العراقيين في الحديث، فقد بزهم العراقيون في الرأي، وهو ما يسمى «القياس»، وكان ذلك طبيعياً أيضاً، لأن الأحداث تتبع في كثرتها وقتلتها المدنية، فإذا كانت معيشة قوم ساذجة بسيطة، كما هو الشأن في الحجاز، كانت مسائلها الاقتصادية والجنائية وأحوال الأسرة ساذجة بسيطة، وإن تعقدت الحياة وعظمت المدنية كما هو الشأن في العراق، تعقدت الأحداث الاقتصادية والجنائية والاجتماعية وتنوعت، وكل هذه الأحداث تحتاج إلى تشريع، وأحاديث رسول الله ﷺ التي كانت معروفة بالحجاز تكفي بنصها على وجه التقريب للإفتاء بما يقع في الحجاز من أحداث، للشبه الكبير بين عهد مالك وعهد النبي ﷺ، وليس كذلك الشأن في أحداث العراق، فهي كثيرة معقدة متنوعة. بالعراق دجلة والفرات وما يتطلب ذلك من ريّ وخراج ليس مثلهما في الحجاز وفي العراق مال وفير يصب صباً، والمال يتبعه الترف والنعيم، واللهو والإجرام، وغُلِقَ مشاكل تحتاج إلى فتاوى ليس مثلها في الحجاز، وبالعراق أخلاط من فرس وروم ونبط وغير ذلك لهم عادات اقتصادية واجتماعية ليس مثلها في الحجاز، فلئن كفى الحديث في الحجاز وحاجتهم قليلة وحديثهم كثير، فليس يكفي في العراق، وحاجتهم كثيرة وحديثهم قليل، لذلك اضطروا إلى إعمال الرأي فيما لم يرد فيه نص، والتوسع في النص بالوضع - ورأينا النزاع يشتد حول القياس وجوازه وعدم جوازه، وكانت معركة كبيرة نجمت أمرها فيما يلي: لعب القياس دوراً كبيراً في العصر العباسي، وشغل حيزاً كبيراً من العلوم؛ فالقياس في أصول الفقه، وفي الفقه، وفي اللغة، وفي النحو، وفي المنطق؛ والذي يهتما الآن منه أثره في التشريع.

أصل القياس أن يُعَلَّم حكم في الشريعة لشيء فيقاس عليه أمر آخر لاتحاد العلة فيها، ولكنهم توسعوا في معناه أحياناً فأطلقوه على النظر والبحث عن الدليل في حكم مسألة

عرضت لم يرد فيها نص، وأحياناً يطلقونه على الاجتهاد فيما لا نص فيه، وبعبارة أخرى جعلوه مرادفاً للرأي، ويعنون بالرأي والقياس بهذا المعنى أن الفقيه من طول ممارسته للأحكام الشرعية تنطبع في نفسه وجهة الشريعة في النظر إلى الأشياء؛ وتمرن ملكاته على تعرف العلل والأسباب، فيستطيع إذا عرض عليه أمر لم يرد فيه نص أن يرى فيه رأياً قانونياً متأثراً بجو الشريعة التي ينتمي إليها، وبأصولها وقواعدها التي انطبعت فيه من طول مزاولتها، ومن أجل هذا ذموا الرأي الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد، والرأي الذي لا تسنده أصول الدين، وهذا الرأي أو القياس كان مثاراً للنزاع بين العلماء منذ العصر الأموي كما أبنا ذلك في «فجر الإسلام» حتى بين الصحابة، فمنهم من كان يتشدد فلا يفتي إلا بما ورد فيه نص من كتاب أو حديث كعبد الله بن عمر، ومنهم من كان يبدي الرأي فيما يعرض من الحوادث التي لم يرد فيها نص، كعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهما، وروي في ذلك الشيء الكثير؛ واستمر النزاع بين النزعتين يقوى ويشند إلى العصر العباسي، وأصبحت رئاسة أهل الرأي لفقهاء الكوفة، وأهل الحديث لأهل المدينة؛ وفي الواقع لم يخل إمام من الأئمة - سواء كان من أهل الرأي أم الحديث - من القول بالرأي، وهو مضطر إلى ذلك لأن التقدم في المدينة يخلق كل يوم حوادث جديدة تحتاج لفتوى الفقهاء، ولا يعد فقيهاً حتى يفتي فيها، ولكن الفقهاء اختلفوا درجات متفاوتة في مقدار الأخذ بالرأي والاعتماد عليه، فمنهم من ضيق أمره، ومنهم من توسع، ومنهم من توسط كما سيأتي بيانه، وكان هذا من أهم الأصول التي خالفت بين الأئمة في التشريع.

وبينا نرى الخلاف بين الأئمة في الرأي على هذا النحو، نرى مسألة أخرى تثار، لها اتصال كبير على ما يظهر لي بمسألة الرأي والقياس، هي «مسألة التحسين والتقيح العقليين»، وهي مسألة أثارها المعتزلة، ومدارها هو: هل في الأفعال صفات من حسن أو قبح جعلت الشارع يأمر بها، أو ينهى عنها؟ فلولاً ما في الصدق من صفة لما أمر به، ولولا ما في الكذب من صفة لما نهى عنه؟ أو أن الشارع بأمره بالصدق جعله حسناً، وبنهيه عن الكذب جعله قبيحاً؟ ولو شاء لعكس؛ هذه مسألة عاصرت القياس والرأي، وفي نظري أنهما مسألتان متساندتان، فمن كان يرى أن الأفعال صفات من أجلها أمر بها الشارع أو نهى، قال: إن هذه الصفات يمكن إدراكها بالعقل، ولذلك يكون الرأي في إمكانه كشف هذه الصفات وتعرفها وإصدار حكم فيها، وذلك يجعل له حرية كبيرة في التشريع، ومن قال بعدم الصفات الذاتية، وأن أمر الشارع هو الذي يحسن ويقبح، كان من الطبيعي أن يقف في اجتهاده على النص، وكل ما يستطيع في الاجتهاد أن يلحق الشبيه بشبيهه، وطبيعي أن يذهب الحنفية إلى

الرأي الأول، وأن العقل يستطيع إدراك ما في الشيء من صفات حسن أو قبح، وأن الإنسان لو لم تبلغه دعوة فلا عذر له في الجهل بخالفه لدلالة العقل عليه، وهو ملزم بفعل الحسنات وترك السيئات لأن العقل يرشد إلى ذلك، وأصبحت هذه المسألة من مسائل أصول الفقه⁽¹⁾.

وأخذت المسألة دوراً كبيراً في الجدل بين أصحاب الرأيين، فيقول - مثلاً - أحد الفريقين، وهو المنكر للتحسين والتفويض العقليين: إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين، ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرق بين المختلفين، فالشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة، وجوّزه إلى الشابة البارة الجمال إذا كانت أمة، واكتفى في القتل بشاهدين دون الزنا، وحرّم المطلقة ثلاثاً على الزوج المطلق، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره، وحالها في الموضعين واحدة، وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً، ولم يبيح للمرأة إلا رجلاً واحداً، مع قوة الدواعي من الجانبين، وقطع يد السارق لكونها آلة المعصية، فأذهب العضو الذي تعدّى به على الناس، ولم يقطع اللسان الذي يقذف به المحصنات، ولا العضو الذي يزنى به، وأوجب الزكاة في خمس من الإبل، وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل إلخ. إلخ... فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا؛ فكيف نترك الحكم للرأي؟ وكيف نقول بالحسن والقبح العقليين؟

وقد رد عليهم الآخرون ردوداً طويلة مجملة ومفصلة، وأبدت فيها آراء مختلفة في عصور مختلفة، ومن هؤلاء منّ توسط فجعل للعقل سلطاناً ومقدرة على المعرفة في غير العبادات، أما العبادات فما لا دخل للعقل فيها⁽²⁾.

على كل حال لو رسمنا دوائر تمثل مقدار المذاهب في استعمال الرأي لكان أصغرها دائرة الظاهرية، ثم الحنابلة، ثم المالكية، ثم الشافعية، ثم الحنفية.

وقد اتخذ بعض أنواع الرأي أسماء خاصة، كالأستحسان، والمصالح المرسله، فالأستحسان قد عرفوه تعريفات مختلفة، أقربها إلى الفهم أن يكون في المسألة شَبَهُ بمسألة أخرى ورد فيها نص، وكان من مقتضى ذلك أن يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة التي ورد فيها النص، ولكنه لا يفعل ذلك ويترك هذا القياس إلى تقدير المسألة بمقتضى العدالة،

(1) انظر: «مسلم الثبوت» 1/ 25 وما بعدها.

(2) انظر: الفصل الممتع في ذلك في كتاب «أعلام الموقنين» لابن القيم جزء 13/2 وما بعدها.

فهو يبحث عن العدالة المطلقة في المسألة ويصدر بمراعاتها حكمها؛ وهذا - كما ترى - أوغل في باب الرأي، وقد قال بالاستحسان الحنفية، وأنكره الشافعية؛ وروي عن الشافعي في ذمه أنه قال: «مَنْ استحسن فقد شَرَّع»⁽¹⁾.

وقريب من هذا ما يسمى «الاستصلاح» أو «المصالح المرسلة»، وذلك أن الشارع - كما قالوا - يدور في تشريعه على حفظ أمور خمسة وهي: الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ ولو استقرينا أوامر الشرع ونواحيه لوجدناها لا تتعدى هذه الأمور، ولو دققنا في معرفة ما حلله الشرع أو حرمه لوجدنا علته كذلك، فإذا عرضت مسألة من المسائل لم يرد فيها نص نظرنا فيما يترتب على الأمر من المصالح والمضار، وقد رنا ذلك كله، وأصدرنا حكمنا بحله أو حرمة، وقد مثلوا لذلك بكفار تترسوا بجماعة من أسرى المسلمين، فلو كففنا عنهم لقاتلونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا المسلمين؛ ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، فقالوا: إن المصلحة تقتضي القتال ولو قُتل الترس، لأن مقصود الشرع تقليل القتل، أو منعه عند الإمكان، وفي مقاتلته الكفار تحقيق لهذا، لأنه إذا لم يُفعل قتلوا المسلمين ثم قتلوا الأسرى، فالأسير مقتول على كل حال، وأقرب الطرق إلى تقليل القتل هو مقاتلة الأعداء ولو تترسوا بالمسلمين؛ فترى من هذا أنهم يعنون بالاستصلاح أو بالمصالح المرسلة وزن ما يعرض من المسائل بميزان المصلحة العامة، أو بأغراض الشارع العامة، أو بالقواعد الأساسية التي جاءت من أجلها الشرائع، وهو ضرب من الرأي أو مراعاة العدالة يدعو إلى نوع من الحرية في التشريع⁽²⁾.

* * *

والآن نستعرض في إيجاز المسلك الذي سلكه أهل الحديث، والمسلك الذي سلكه أهل الرأي.

توفي رسول الله ﷺ وخلف كتاب الله، وأحاديث حدث بها، وأفعالاً فعلها، وقد شاهد ذلك كله أصحابه وسمعوا منه، ومن الصحابة من سمع بعض قوله دون البعض، ومن رأى بعض أفعاله دون البعض، ثم تفرقوا في الأمصار عند الفتح، فمنهم من نزل العراق، ومنهم من نزل الشام، ومنهم من نزل مصر، وكان كل جمع من الصحابة ينزل مصراً يروي ما سمع وما رأى من رسول الله، ولم يكن ذلك كله مدوناً إنما كانوا يقولونه شفاهاً، وقليل منهم من

(1) انظر «المستصفى» للغزالي 1/ 274.

(2) انظر «المستصفى» للغزالي 1/ 284.

يكتب، وظهر بعد ذلك مصدر آخر، وهو أن كبار الصحابة وعلماءهم كانت تعرض عليهم بعض الأحداث ممن لم يعرفوا فيها نصاً من كتاب ولا حديث، فيجتهد برأيه ويقول فيها قولاً، وكان هذا القول فيما بعد يُعد مستنداً من مستندات التشريع، لأنه صدر عن صحابي كبير، عاشر النبي زمنًا طويلاً، وعرف مناحي الشريعة ومجراها، وأحياناً يتبين أن هذا الرأي قد صدر فيه حكم من النبي، ولكن هذا الصحابي لم يعلمه؛ كالذي روي أن عبد الله بن مسعود سئل عن امرأة مات عنها زوجها، وكان لم يعين لها مهرأ، فقال: لم أر رسول الله يقضي في ذلك، فألحوا عليه فاجتهد رأيه، وقضى بأن لها مهرأ كالذي يعرض لمثلها، لا وَكَسَ ولا شَطَطَ، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن يسار فشهد بأن رسول الله قضى في مثل هذه المرأة بمثل هذا الرأي، ففرح ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلها بعد الإسلام⁽¹⁾. وأحياناً يظهر حديث يخالف رأي الصحابي فيعدل عنه، كالذي روي أن أبا هريرة كان يرى أن من أصبح جنباً فلا صوم له، حتى أخبرته بعض نساء النبي بغير ذلك فعدل عن قوله.

على كل حال زادت مراجع التشريع مرجعاً وهو فتاوى الصحابة، وليس ما خلفه الصحابة قاصراً على ما ذكرت، بل هناك أمر آخر وهو أن الحديث قد يكون قد ثبت عن الرسول، ولكن اختلفت أنظار الصحابة في توجيهه وتفسيره وتأويله، أو أن الحديث قد نُسخ بحديث آخر بلغ بعضهم ولم يبلغ البعض؛ مثال الأول ما روي أن رسول الله أسرع في الطواف مرة، فذهب كثير إلى أن الرَّمْل في الطواف سنة، وقال ابن عباس: ليس بسنة، إنما فعله النبي لسبب عارض، وهو أنه قد بلغه قول المشركين: حَطَمْتَهُمْ حُمَى يَثْرِب، فأراد أن يظهر لهم بالإسراع القوة والنشاط، وليس بسنة؟ ومثال الثاني أن النبي رَخَّص في نكاح المتعة عام خيبر وعام أوطاس، ثم نهى عنها، فاختلقت الصحابة في ذلك وفي نسخه، وقد وثبت الحديث أيضاً ولكن يختلفون في علته، كالذي روي أن رسول الله قام للجنازة، فاختلّفوا في تعليل ذلك، فقال قوم: ذلك لتعظيم الملائكة تحف بالميت، أو لهول الموت، فيعم الوقوف للميت والكافر، وقال قوم: إنها كانت ليهودي، فكره أن تعلق فوق رأسه، فالقيام يخص الكافر إلخ.

فلما جاء عصر التابعين زادت المصادر مصدرأ على النحو الماضي، فكان من كبار التابعين من له فتاوى في حوادث لم تكن في عهد النبي ولا الصحابة، وكان لكل كبير من كبارهم آراء في تفسير بعض الآيات القرآنية، وآراء في تأويل الحديث، وآراء في فتاوى

(1) روى هذا الحديث النسائي.

الصحابة، كما كان لهم آراء في تقدير الصحابة وتقويمهم من الناحية الفقهية، فمن التابعين من يفضل أقوال عبد الله بن مسعود على غيره، ومنهم من يفضل آراء عليّ وابن عباس، إلى غير ذلك؛ ويغلب أن هذا الترجيح يرجع إلى البلد الذي فيه الصحابي والتابعي وتابع التابعي، فهو يتلمذ للصحابة الذين كانوا في بلده، ويأخذ بقولهم، ويفضل روايتهم.

وجاء بعد التابعين طبقة أخرى تعمل عمل التابعين وهكذا، فعمر وعثمان وعبد الله ابن عمر وعائشة وابن عباس وزيد بن ثابت كانوا أئمة المدينة، جاء بعدهم تلاميذهم، ومن أشهرهم سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر، ومن بعدهما الزهري، ويحيى بن سعيد، وربيعة الرأي، ومن بعدهم مالك، لذلك كان مالك أعلم الناس بقضايا عمر، وأقوال عبد الله بن عمر، وعائشة، ومن ذكرنا. وكان عبد الله بن مسعود وعليّ في الكوفة، ثم شريح والشعبي، ثم علقمة وإبراهيم النخعي، وتمت السلسلة إلى أبي حنيفة، وتعصب كل قوم لسلسلتهم، فكان مالك ينهج منهج من ذكرنا من أعلام مدرسته، وأبو حنيفة كذلك؛ قال أبو حنيفة مرة لمناظره: «إبراهيم أفهق من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفضل من ابن عمر». وكما كان مالك أعلم الناس بأحاديث المدينة، وقضايا علماء الصحابة المدنيين وتابعيهم وفتاويهم وآرائهم، كان أبو حنيفة أعلم الناس بقضايا عبد الله بن مسعود وعليّ بن أبي طالب، وغيرهما من صحابة العراق وفتاويهم، وآراء التابعين من الكوفيين. ولما جاء دور التدوين في العصر العباسي رأينا مالكا يجمع هذا الذي ذكرنا في كتابه «الموطأ»، والعلماء العراقيين يجمعون فتاوى أئمتهم ومشايخهم في الكتب.

ووجد كثير من علماء المدينة، كسعيد بن المسيب والزهري يكرهون الرأي والقول به، ويهابون الفتيا، ويعدونها محنة، وساعدهم على تحقيق نزعتهم ما أشرنا إليه قبل من كثرة الحديث عندهم، وقلة الأحداث التي تعرض لهم، وحملتهم هذه النزعة أيضاً على أن يرحلوا إلى البلاد يجمعون الأحاديث التي لم يروها رجال المدينة، فمنهم من رحل إلى العراق، ومنهم من رحل إلى الشام ومصر، فإذا استفتوا رجعوا إلى الكتاب، فإن وجدوا فيه نصاً عملوا به، وإلا رجعوا إلى الحديث، فكذلك، وإن وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوي من حيث العلم والصدق، فإن لم يجدوا حديثاً رجعوا إلى أقوال الصحابة والتابعين، فأخذوا بقولهم، فإن اختلفت الصحابة والتابعون فاضلوا بين أقولهم وخاصة أقوال أئمة بلادهم، فإن لم يكن شيء من ذلك رجعوا إلى أصول الكتاب والسنة، فنظروا إلى إشاراتها ومقتضياتها لعلهم يجدون مُشبهاً لمال عرض، أو يقع في نفسهم حكمة للأمر أو النهي أو الجلّ والحرمة تنطبق على هذه المسألة.

بجانب هؤلاء كان قوم من أهل الرأي وخاصة في العراق، يتهيبون الحديث كما يتهيب الأولون الرأي، ويستعظمون «قال رسول الله» كما يستعظم الأولون «أجتهد رأيي» ولعل ذلك سببه إدراك ما في الأمر من صعوبة في إثبات نسبة الحديث إلى الرسول والاستيثاق من صحته. قال إبراهيم النخعي، وهو من علماء الكوفة: «أقول قال عبد الله (يعني ابن مسعود) وقال علقمة أحب إلينا»، من أجل ذلك قلّ الحديث عندهم، وكانوا أجراً على الرأي، بل لم يقتصروا في الإفتاء على ما يقع من أحداث، وما أكثرها في العراق، بل تعدوا إلى فرض الفروض، فلو قال رجل لامرأته: أنت طالق نصف تطلقه أو ربع تطلقه فماذا يكون الحكم؟ ولو قال: أنت طالق واحدة بعدها واحدة ونحو ذلك، كأن الأمر أصبح مراناً عقلياً كمسائل الحساب والجبر والهندسة، ومرنوا على ذلك مراناً عجبياً، وخاصة أبا حنيفة كما سيأتي، فكان لهم قدرة فائقة على قياس الأمر بأشباهه، واستخراج العلل والأسباب، ووجوه الفروق والموافقات، وقد اشتركوا مع المدرسة الأولى في العمل بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، ولكنهم اختلفوا عنهم في أمور:

منها ما ذكرنا من قلة الحديث والمبالغة في اشتراط صحته، وعدم التخرج من الرأي كالذي أسلفنا، ومنها: أن أهل العراق لهم مشايخهم وصحابتهم، ولأهل المدينة مشايخهم وصحابتهم، ومنها: أن أهل العراق فلسفوا الفقه بمسايرة المنطق، والتوسع في التعليل العقلي والتوسع في الاستنباط، والدقة في استخراج وجوه الشبه ووجوه الفروق؛ وكانت طريقتهم جمع ما روي عن جلة الصحابة والتابعين الذين نزلوا في العراق من الحديث والفتوى والاستنباط، ثم يحفظون ذلك فإذا عرضت لهم مسألة فإن ورد فيها شيء من الكتاب والسنة أفتوا به، وإن لم يكن وكان فيها رأي من آراء مشيختهم نظروا فيه، وإلا استنبطوا الحكم من علة لهذه الفتاوى أو إشارة أو إيماء، أو بحثوا عن حكمة الحكم ثم عمموا الحكمة في المسألة التي عرضت، أو ألفوا علتين أو حكمتين واستنبطوا الحكم منهما، أو جدّوا في طلب شبه لهذه الحادثة وقاسوها عليه، فإن لم يكن شيء من ذلك رجعوا إلى ما يكتسبه المجتهد من طول المزاولة وإدمان النظر، مما يصح أن نسميه «الذوق القانوني» يرى به وجه الحكم، وأي الأحكام أقرب إلى العدل، وأكثر تحقيقاً للمصلحة؛ وقد سماوا هذه الطرق في استخراج الأحكام «تخريجاً»⁽¹⁾.

(1) انظر: «حجة الله البالغة» 1/ 151 وما قبلها.

وقد كان في كل مدرسة غلاة متطرفون، كما كان فيها معتدلون؛ فمن مدرسة الحديث من غلا فمخ القياس والقول بالرأي، وقصر نفسه على الفتوى فيما ورد فيه نص من كتاب أو سنة، وهرب من المسائل التي لم يجد فيها نصاً؛ ومنهم من اعتدل فأجاز العمل بالرأي في حدود معينة. ومن مدرسة الرأي من غلا حتى لم ير العمل بالحديث، لأن الأحاديث يعتمدها الشك، فليس يسلم رأو من غلط أو نسيان أو خطأ في حديثه⁽¹⁾؛ ومنهم من اعتدل فعمل به في حدود معينة، فإذا لم يستوف الشروط لجأ إلى الرأي. وقد رأينا قبل أن ابن المقفّع نقد حال المشرعين في زمانه، وقال: إن منهم من زعم أنه التزم السنة، وقد غلا فيما سماه سنة، ومنهم من غلا في استعمال الرأي حتى بلغ الاعتداد به أن يقول في الأمر الجسيم قولاً لا يوافق عليه أحد، وتخلص من ذلك إلى وجوب وضع قانون يضعه أولو الأمر يلزم به القضاة ويعمل به في الأمصار.



ونحن إذا أردنا أن نسجل التغيرات التي طرأت على التشريع في العهد العباسي استطعنا أن نسجل الظواهر الآتية:

1 - أول ما نلاحظه أن الأمويين - إذا استثنينا عمر بن عبد العزيز - لم يكونوا يتصلون برجال التشريع ورجال الدين على العموم اتصالاً وثيقاً، إلا في أحوال نادرة، كاتصال الزهري بهم، بل قصر الخلفاء أنفسهم على النواحي السياسية من قمع الثورات الداخلية والفتوحات الخارجية، وتنظيم شؤون الدولة المالية، وما إلى ذلك، وتركوا العلماء يدرسون ويفتون، وعينوا القضاة وتركوهم يقضون بما يرون، كأن السياسة منفصلة عن الدين، وكان وظيفتهم سياسية بحتة؛ فلما ثارت الثورة على الأمويين واستقر الأمر في يد العباسيين، كان من أثرها صبغ الدولة صبغة دينية، ورأينا النزعة الدينية عند الخلفاء العباسيين الأولين واضحة جلية، ورأينا اتصال الخلفاء بالعلماء ورجال الدين أقوى وأبين؛ فأبو جعفر المنصور يقرب العلماء ويصلهم، والمهدي يشتد على الزنادقة وينشئ «إدارة» للبحث عنهم وتعذيبهم، والرشيد وأبو يوسف القاضي متلازمان، والمأمون يصدر «مرسوماً» بخلق القرآن، ويقضي شطراً من خلافته في مناقشة العلماء في ذلك وتعذيب من أنكره، ويناقش في نكاح المتعة ويريد أن يصدر أمراً في شأنه، وهكذا مما لا نجد له مثيلاً في العهد الأموي. وعلى العموم

(1) انظر: هذا الرأي في كتاب «الأم» 7/ 250.

فقد أراد العباسيون ألا يكونوا سياسيين فحسب، بل سياسيين ودينيين معاً. وكان من أثر ذلك أن جماعة من أعلام العلماء عذبهم العباسيون لأنهم أبوا أن يخضعوا لوجهة نظرهم، والخضوع لسלטانهم، كمالك وأبي حنيفة وسفيان الثوري، على حين أننا نرى الحسن البصري في العهد الأموي يجلس في المسجد الجامع ويتكلم في السياسة، ويُسْتَفْتَى في الخلفاء والأمراء فينقدهم في شدة، ثم لا يصيبه أذى. والذي يهمننا هنا هو الناحية التشريعية، فقد كان لاتجاه العباسيين هذا الاتجاه أثر بيّن في التشريع، وهو صبغ أعمال الدولة كلها صبغة دينية، فنظام الريّ، ونظام الضرائب، وحفر الترع وجباية الأموال، ونظام الدواوين، كلها مسائل دينية يؤلف فيها أبو يوسف القاضي كتابه الخراج، ويُسْتَفْتَى فيها الفقهاء، ويجتهدون فيها اجتهاداً دينياً، وهكذا كل ما دق من الأمور وعظم مرجعه فتوى المفتين وقضاء رجال الدين؛ وهذا - من غير شك - يجعل مهمة الفقهاء شاقة واسعة النطاق.

2 - ويتصل بهذا الأمر أن الفقه في العصر العباسي تضخم ونما نمواً كبيراً، وسبب هذا أمر؛ منها: ما أشرنا إليه قبل من عمل العباسيين في صبغ الأمور كلها صبغة دينية، ومنها: أن طبيعة النظام الذي جرى عليه الفقهاء تجعل المأثور يتزايد مع الزمن، فبعد أن كان في عهد الصحابة المأثور هو حديث رسول الله، أصبح في عهد التابعين المأثور أقوال الرسول وكبار الصحابة، وفي عهد تابعي التابعين المأثور هذا وقول كبار التابعين وهكذا، فكلما جاء جيل ورث عن قبله آراء المجتهدين، وفتوى المفتين، وقضاء القضاة؛ وسبب ثالث: وهو أن مدرسة الرأي لم تكتف بما يحدث من أحداث بل كأنها فرحت بما لديها من وسائل الاجتهاد وأدوات القياس، والقدرة على «التخريج»، فأباحث إثارة المسائل الفرضية، تبدي فيها رأياً، وتستعمل قياسها حتى فرضوا المستحيل والبعيد الوقوع، وأكثروا الفروض في أبواب الرقيق والطلاق والأيمان والنذور كثرة لا حد لها، وبدأ بذلك العراقيون، ثم تبعهم فيما بعد الشافعية والمالكية. ومن أسباب التضخم أن المملكة الإسلامية أصبحت في صدر الدولة العباسية بعيدة الأطراف، تضم بين جوانبها أمماً مختلفة، لكل أمة عادات اجتماعية، وعادات قانونية، وطرق في المعاملات، ولكل أمة دين له تقاليده، فلما دخلت هذه الأمم في الإسلام واستقرت الأمور في العهد العباسي، وصبغت الأمور كلها صبغة دينية، وتفرقت الأئمة في الأمصار عُرضت هذه العادات والتقاليد على الأئمة، فعرضت أمور العراق على أبي حنيفة وأمثاله، وفيها العادات الفارسية والعادات النبطية وغيرها، وعرضت أمور الشام على

الأوزاعي وأضرابه، وفيها العادات الرومانية وغيرها، وفيها نظم القضاء الروماني، وما كان يجري في المعاملات وطريقة التقاضي، وعرضت أمور مصر على الليث بن سعد والشافعي وأقرانها، وفيها العادات المصرية والرومانية كذلك، ونحو هذا؛ فكان من عمل هؤلاء الأئمة «تسليم» هذه العوائد والتقاليد، أعني النظر إليها بالقواعد العامة للإسلام وإقرار بعضها وإنكار بعضها وتعديل بعضها، وهذا - بلا شك - باب واسع من الأبواب التي تُصَحِّح التشريع وتغذيها، وهذا أيضاً قد جعل كلَّ مصر يغذي التشريع غذاءً خاصاً، قد لا يكون في غيره، وقديماً كانت مكة تغذي الفقهاء بمناسك الحج وبشؤون التجارة كما كانت المدينة تغذي الفقهاء أكثر من مكة في شؤون الزراعة والمساقاة، وبأعمال رسول الله في المدينة، فلما فتحت الأمصار ظل الأمر على هذا الحال، فدجلة والفرات ونظامهما قد غديا أبا يوسف في آرائه في كتاب «الخراج»، ومعاملة العراقيين في المزارعة والمساقاة، والاستصناع غدت فقه العراق، ونظام النيل وعوائد المصريين غدت الشافعي في مذهبه الجديد - كما سيأتي - وعلى الجملة فكانت هناك عوائد عربية في جزيرة العرب، وعوائد فارسية في العراق، وعوائد رومانية في الشام، وعوائد رومانية وإغريقية ومصرية في مصر، كلها عُرضت على الأئمة و «سُلِّمت».

فلما كثرت الرحلات بين العلماء - كما أشرنا قبل - وأصبح من واجبات طالب العلم الأولية أن يرحل إلى الأمصار المختلفة ويأخذ عن علمائها، زالت الحدود والفواصل التي تميز كل طائفة من المشرعين في مصر، فاستفاد العالم العراقي من الحجازي، والمصري منهما، وكمل كل منهم ناقصه، واستفاد فيما هو مقصر فيه، وأفاد فيما هو غني به. وهكذا عملت الرحلات في تطعيم كل شجرة من أشجار العلم، كما عملت في تقريب ألوانها وطعموها، ومن ذلك التشريع؛ فنرى ربيعة الرأي المدني يرحل إلى العراق ثم يعود إلى المدينة، ومحمد بن الحسن العراقي صاحب أبي حنيفة يرحل إلى المدينة ويقراً موطأ مالك ويعود إلى العراق، والشافعي يرحل إلى المدينة وإلى العراق وإلى مصر وهكذا؛ ومن أجل هذا أصبحنا نرى الفروق على توالي الأزمان تقل بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي بما يأخذ الأولون من رأي الآخرين، وما يأخذ الآخرون من حديث الأولين، وأصبحنا نرى كتب المذاهب تشابه والفروض في كل المذاهب تكثر، وعلى الجملة يتأثر كل بما امتاز به كل.

3 - من مميزات هذا العصر كذلك، كثرة اختلاف الفقهاء ونشاطهم في الجدل والمناظرة، فقد اختلفوا وتعددت أسباب اختلافهم، من ذلك اختلافهم في تفسير الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنة كاختلافهم في معنى القروء الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ

يَرْتَمِكُ بِأَنْفِهَا ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴿البقرة: 228﴾ ، هل القرء الطهر أو الحيض؟ فذهب الحجازيون من الفقهاء إلى أنه الطهر، وذهب العراقيون إلى أنه الحيض، وكان اختلاف الحجازيين والعراقيين تبعاً لاختلاف الصحابة في هذا أيضاً، فقد روي عن عمر وعثمان وعائشة وزيد بن ثابت أنهم قالوا: الأقرء الأطهار، كما روي عن عبد الله بن مسعود أنها الحيض، وفي هذا ما يدل على ما سبق من انحياز العراقيين لابن مسعود، والحجازيين إلى علماء الصحابة في المدينة؛ وقد يكون الاختلاف سببه تركيب الكلام وتأليف الجمل، وقد يكون سببه حمل الكلام على الحقيقة أو المجاز، وقد يكون سببه ما ورد من جملة آيات أو أحاديث إذا ألف بعضها مع بعض اختلفت المدارك فيما يستنتج منها وما لا يستنتج، وقد يكون سببه اختلاف الأحاديث الواردة في الموضوع، وأن كل مجتهد وصل إليه بعض دون بعض، أو صح عنده بعض دون بعض. كالذي روي عن عبد الوارث بن سعيد أنه قال: قدمت مكة فألقيت بها أبا حنيفة، فقلت: ما تقول في رجل باع بيعاً، وشرط شرطاً؟ فقال: البيع باطل والشرط باطل، فأنت ابن أبي ليلى فسألته عن ذلك فقال: البيع جائز والشرط باطل، فأنت ابن شُبْرُمَةَ فسألته عن ذلك فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت في نفسي: سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق لا يتفقون على مسألة، فعدت إلى أبي حنيفة، فأخبرته بما قال أصحابه، فقال: ما أدري ما قال لك، حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط. فعدت إلى ابن أبي ليلى فأخبرته بما قال أصحابه، فقال: ما أدري ما قال لك، حدثني هشام بن عُروَةَ عن أبيه عن عائشة قالت: أمرني رسول الله أن أشتري بربرة فأعتقها، فاشتري أهلها الولاء لأنفسهم، فقال رسول الله: ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، البيع جائز والشرط باطل. قال: فعدت إلى ابن شبرمة فأخبرته بما قال أصحابه، فقال: ما أدري ما قال لك، حدثني يسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر قال: بعت النبي بغيراً، وشرط لي حملانه إلى المدينة، البيع جائز والشرط جائز. وقد يكون سبب الخلاف ما ورد من الحديث يصح عند قوم ولا يصح عند آخرين، ويشترط قوم لصحة الحديث شروطاً كثيرة إن لم تتحقق فضل عليه القياس، ولا يشترط قوم هذه الشروط ويفضلون الحديث - ولو لم يستوفها - على القياس. وقد يكون الخلاف سببه اختلاف مقدرة الفقهاء على القياس والاستنباط، أو اختلافهم في المقدرة اللغوية والعلم بأساليب العرب ودلالة الكلام. وقد يكون سببه الاختلاف في وجهات النظر، وتأثر كل إمام بما يحيط به من بيئة طبيعية واجتماعية⁽¹⁾ إلخ.

(1) انظر: موضوع سبب الخلاف في كتاب «الإنصاف» للبليوسي.

على كل حال كان الاختلاف بين الفقهاء كثيراً وقديماً، كان هذا الاختلاف بين الصحابة، فقد اختلف أبو بكر وعمر في قتال مانعي الزكاة، واختلف عثمان وزيد بن ثابت وعلي في عبد تزوج حرة هل يعتبر حال الزوج فيكون أقصى طلاقها طلقين؟ بهذا قال الأولان، أو يعتبر حال الزوجة فيكون أقصى طلاقها ثلاثاً؟ بذلك قال علي؛ وكاختلفهم في توريث الإخوة مع الجد، إلى كثير من أمثال ذلك. وكانت كلما أتت طبقة زاد الخلاف لكثرة المسائل المعروضة ولكثرة المفتين، حتى إذا تبلورت مدرسة الحديث وتركزت في مالك وأصحابه في الحجاز، وتبلورت مدرسة الرأي وتركزت في أبي حنيفة وأصحابه في العراق، زاد الخلاف وكثر الجدل، واستمر النزاع، وكان أكبر الفضل في شدة المناظرة راجعاً إلى مدرسة أبي حنيفة، فإن كثرة مسألتهم التي فرعوها، وعدم تحرجهم في إبداء الرأي فيما لم يصح فيه نص عندهم، جعل فقهاء الحديث يردون عليهم في شدة بأنهم أهملوا الحديث إلى الرأي فأخطأوا، كما أن استعمال العراقيين للقياس وهو ضرب من المنطق سمح للمنطق أن يتسرب للفقهاء، وجعل الجدل يتشكل بالشكل المنطقي، وفي هذا تكثير للجدل والمناظرة، وفي رأيي أن هذا الجدل هو الذي ألجأ كبار الأئمة كالشافعي إلى وضع أصول الفقه؛ فإن المناظرة كانت تدور حول الكلمات وتحديد معانيها، والجمل وتأليفها، وموقف السنة من الكتاب، والكتاب من السنة، وعمل الصحابي هل هو حجة أو لا، والقياس ومدى استعماله ومتى يصح ومتى لا يصح؛ فجرد الشافعي وأمثاله هذه المسائل التي يكثر فيها الخلاف، واجتهدوا أن يرجعوا المسائل الجزئية التي يتجادلون فيها إلى أصول فكان من ذلك أصول الفقه.

على كل حال كان الخلاف كثيراً، وكان أكثر ما يكون في العصر العباسي حيث تركزت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فرأيانهم يتناظرون في المساجد وفي حلقات الدرس، وفي المنازل، وحين اجتماعهم للحج، ويرحلون فيتناظرون، ويلتقون اتفاقاً فيتجادلون، وملئت الكتب بهذه المناظرات والمجادلات. ولنمثل لك بشيء منها؛ فقد روى الفخر الرازي: «أن محمد بن الحسن (صاحب أبي حنيفة) قال للشافعي يوماً: بلغني أنك تخالفنا في مسائل الغصب⁽¹⁾، قال الشافعي: أصلحك الله، إنما هو شيء أتكلم به في المناظرة، قال:

(1) خلاصة مذهب الحنفية في الغصب إذا غيره الغاصب بزيادة فيه كأن غصب ثوباً فصبغه أن المالك يخير فإن شاء رد قيمة الزيادة واسترد العين المغصوبة، وإن شاء ضمن الغاصب قيمة الشيء المغصوب وتركه له، ومذهب الشافعي أن المالك إن رضي أن يأخذ قيمة الشيء المغصوب فيها وإلا أمر الغاصب بإزالة الزيادة ورد العين إليه، وهناك تفصيلات في هذا الموضوع لا محل لذكرها هنا.

فناظرني... قال محمد: ما تقول في رجل غصب ساحة وبنى عليها جداراً وأنفق عليها ألف دينار، فجاء صاحب الساحة وأقام شاهدين على أنها ملكه؟ فقال الشافعي: أقول لصاحب الساحة ترضى أن تأخذ قيمتها؟ فإن رضي وإلا قلعت البناء ودفعت ساحة إليه؛ قال محمد بن الحسن: فما تقول في رجل غصب لوحاً من خشب فأدخله في سفينة ووصلت السفينة إلى لجة البحر، فأتى صاحب اللوح بشاهدين عدلين، أكنت تنزع اللوح من السفينة؟ قلت لا، قال: الله أكبر، تركت قولك؛ ثم قال: ما تقول في رجل غصب خيطاً من إبريسم، فمُزق بطنه، فخاط بذلك الإبريسم تلك الجراحة، فجاء صاحب الخيط بشاهدين عدلين أن هذا الخيط مغمس، أكنت تنزع الخيط من بطنه؟ قال لا، قال: الله أكبر، تركت قولك؛ وقال أصحابه أيضاً: تركت قولك. قال الشافعي فقلت: لا تعجلوا، أرأيت لو كان اللوح لوح نفسه، ثم أراد أن ينزع ذلك اللوح من السفينة حال كونها في لجة البحر، أمباح له ذلك أم يحرم عليه؟ قال: يحرم عليه، قلت: أرأيت لو كان الخيط خيط نفسه وأراد أن ينزعه من بطنه ويقتل نفسه، أمباح له ذلك أم محرم؟ قال: بل محرم، قلت: أرأيت لو جاء مالك الساحة، وأراد أن يهدم البناء، أيحرم عليه ذلك أم يباح؟ قال: بل يباح، قال الشافعي: فكيف تقيس مباحاً على محرم؟ فقال محمد: فكيف تصنع بصاحب السفينة؟ قلت: أمره أن يسيرها إلى أقرب السواحل، ثم أقول له انزع اللوح وادفعه إليه، فقال محمد بن الحسن: قال النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، فقال الشافعي: من ضرره؟ هو ضر نفسه، ثم قال الشافعي: ما تقول في رجل من الأشراف غصب جارية لرجل من الزنج في غاية الرذالة، ثم أولدها عشرة كلهم قضاة سادة أشراف خطباء، فأتى صاحب الجارية بشاهدين عدلين أن هذه الجارية التي هي أم هؤلاء الأولاد مملوكة لي، ماذا تعمل؟ قال محمد: أحكم بأن أولئك الأولاد ممالك لذلك الرجل، قال الشافعي: أنشدك الله أي هذين أعظم ضرراً: أن تفلح الساحة وتردها إلى مالكها، أو تحكم برق هؤلاء الأولاد؟ فانقطع محمد بن الحسن⁽¹⁾. وأمثال هذه المناظرة كثيرة بين الحنفية والمالكية والشافعية وغيرهم.

هذه المناظرات - وإن حكاها كل جماعة بما يتفق وعصبيته المذهبية - وسعت دائرة الحركة الفقهية، وكونت آراء قانونية لها قيمتها، وحملت الكثيرين من الفقهاء على أن يتسلحوا بأسلحة مناظرتهم، فالقياسيون يتسلحون بالحديث، والمحدثون يتسلحون بالرأي، وقربت كثيراً

(1) «مناقب الشافعي» للفخر الرازي ص 185 وفيه 23 مسألة من هذا القبيل.

من أوجه النظر المتباعدة، وربما كان أقرب مثال لذلك الشافعي ومحمد بن الحسن الحنفي، فكلاهما اطلع على الناحيتين، وتسلح بالسلاحين.

ولم يقتصر الأمر على المناظرة الشفوية، بل تعدى ذلك إلى المناظرة بالمكاتبة، فترى الليث بن سعد يكتب من مصر إلى مالك في المدينة يجادله في حجية إجماع المدينة، ويرد عليه مالك⁽¹⁾.

وقد أثرت هذه المناظرات أيضاً في الكتب المؤلفة في ذلك العصر وما بعده أثراً كبيراً، فلو قارنت بين كتاب «الأم» للشافعي، وكتاب «النحو» لسيبويه، رأيت فرقاً كبيراً بين التأليفين، فالأم يغلب عليه الحوار، قال كذا فقلت: أ رأيت إن زعم كذا؟ فإن قال قائل كذا رددت عليه بكذا، قال لي بعضهم كذا فقلت له، إلى نحو ذلك مما يغلب عليه الجدل والمناظرة والحوار، وكثيراً ما يعرض لآراء المخالفين ويذكر حججهم ثم يفندها بحججه، ويذكر فصلاً يعنونه «كتاب الرد على محمد بن الحسن»، وفصلاً يعنونه «كتاب اختلاف العراقيين» إلخ؛ وهكذا الحنفية في التأليف، ولا ترى هذا واضحاً جلياً في كتاب سيبويه، فهو أميل إلى تقرير القواعد وتفريغها والاستشهاد عليها؛ وسبب ذلك الثورة الكبيرة التي كانت في هذا العصر في الآراء الفقهية، والحرية التي أبدتها الحنفية في استعمال الرأي، وجدّ مناظريهم في إفحامهم، ونحو ذلك مما لا يقاس به الخلاف النحوي والمناظرات النحوية لأن الأمر فيه أغلب ما يكون على النقل والسمع واستخراج القاعدة العامة من الجزئيات.

4 - ومن مميزات العصر العباسي في التشريع «التدوين» فقد ظهرت حركة التدوين في هذا العصر في كل فروع العلم ومنها الفقه؛ نعم كان في العصر الأموي نواة التدوين، ولكنها نمت واتسعت في العصر العباسي، وكانت كل مدرسة تتبع منحأها، فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة، وينظرون فيها ويستنبطون منها ويفرغون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا عليّ وفتاواه، وقضايا شريح وغيره من قضايا الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون؛ وقد بدأ الفقه في العصر الأموي بالحديث، لأنه يُعدُّ مادة الفقه، وخاصة عند مدرسة الحديث، ثم بدؤوا يوبون الحديث أبواباً حسب الفقه، فأحاديث الوضوء ثم أحاديث الصلاة، ثم أحاديث الزكاة وهكذا، ثم بدؤوا يفرغون المسائل من الحديث،

(1) انظر: هذه المناظرة في «أعلام الموقعين».

فيروي الذهبي أن عبد الله بن المبارك «دَوَّن العلم في الأبواب والفقهاء»، ويقول في أبي ثور: «إنه صَنَّف الكتب وفتح السنن»، يريد أنه جمع الأحاديث المتعلقة بموضوع واحد في باب واحد؛ وأوسع ما ورد إلينا في هذا الباب كتاب «الموطأ» للإمام مالك، وقد خطا فيه خطوة جديدة في تقنين الحديث.

هذا في المدينة، وأما في العراق فقد كانوا أميل إلى الرأي كما رأينا، وقد كان من أظهر علمائهم إبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وقد رووا أن إبراهيم جمع فتاوى الشيوخ وآراءهم ومبادئهم القانونية في كتاب، وأن حماداً كان له مجموعة منها، وقد وصل إلينا كتاب «الأثار» لمحمد بن الحسن جمع فيه آثار هؤلاء العلماء وآراءهم؛ ومن أقدم ما وصل إلينا في الفقه العراقي كتاب «الخراج» لأبي يوسف، ثم كتب محمد بن الحسن، كما وصل إلينا كتاب «الأم» للشافعي، وفيه ينحو منحى جديداً متأثراً بمدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، وستكلم عن هذه الكتب فيما بعد.

وعلى الجملة فقد دونت في هذا العصر كتب الفقه واصطبغت صبغة قانونية، بعد أن كانت صبغتها قبلُ صبغة حديث، وظهر فيها أثر الخلاف في المذاهب وأثر الجدل، واصطبغت الكتب وخاصة كتب العراق بالمنطق.

5 - كان هذا العصر عصر حرية في الاجتهاد كالذي قبله، فميدان العلم والبحث مفتوح لكل راغب والوسط العلمي يرفع من شأن قوم لكفائتهم وجدهم ويضع من شأن آخرين لعكس ذلك، وكل من استكمل أدوات الاجتهاد فله أن يجتهد، ومن لم يستكمل ذلك فله أن يتبع أي فقيه وأي مفتي فيما يقنيه، فإذا حدثت حادثة فالقاضي يقضي باجتهاده لا بمذهب معين، وإذا عرض سؤال لرجل استفتى فيه من شاء من العلماء، والمفتي يفتي بما أدى إليه اجتهاده، فالقضاء والفتوى غير مقيدين بأي قيد إلا القيد العرفي، وهو أن يكون القاضي أو المفتي في مستوى لائق في وسط العلماء، ومن أجل هذا كانت الحادثة يقضي فيها قاضٍ في بلد برأي، وقاضٍ آخر برأي آخر، إذ لا قانون قد اعترفت به الدولة، وكذلك الشأن في الفتاوى، وكذلك في التعبد، فالمجتهد يتعبد في الصلاة والزكاة حسب ما أداه إليه اجتهاده، وغير المجتهد يتعبد حسب ما يتلقاه من العلماء. ولم تكن إلى العصر العباسي مذاهب معينة يقلدها الناس إنما كان علماء مجتهدون كثيرون العدد في كل مصر، فلما جاء العصر العباسي بدأت المذاهب تتحدد؛ كان العلماء فيما قبل يجتهدون في مسائل متفرقة، فأخذنا نرى العلماء يوسعون دائرة بحثهم حتى يشمل أبواب الفقه كلها، وسائر هذا وضع الكتب في الأبواب المختلفة، فعرفت

كل آراء المجتهد في هذه الأبواب كلها، وسائر هذا أيضاً كثرة الجدل والمناظرات بين الفقهاء على النحو الذي بينا، فأدى ذلك إلى أن كل إمام أصبحت له أصول ومناج وأسابيل يجري عليها في الاستنباط. كل هذا جعل المذاهب تتبلور ويستقل كل مذهب عن غيره، ويتجمع حول كل إمام تلاميذ وأتباع يأخذون عنه وينحون منحاه، فظهور المذاهب وتكونها والتعصب لها وشمولها لأبواب الفقه والتأليف فيها واستقلالها ونحو ذلك، كله ظاهرة من ظواهر العصر العباسي.

ومع هذا فلا تظن أن الأمر في عصرنا الذي نؤرخه قد استقر على النحو الدقيق الذي عندنا من انقسام المسلمين إلى مذاهب أربعة، بل كان عصرنا بدء هذه الحركة، ولم يتم هذا التكون إلا في القرن الرابع. قال أبو طالب المكي في قوت القلوب: «إن الكتب والمجموعات مُحدثة والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله، والحكاية له من كل شيء، والتفقه على مذهبه، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني». فهذه العملية - عملية تكوّن المذاهب - بدأت في العصر العباسي، ولم يكن الأمر قاصراً على المذاهب الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، بل كانت في ذلك العصر مذاهب كثيرة غير هذه، لم يقل بعضها في القيمة والقوة عنها، فكان مذهب الحسن البصري ومذهب أبي حنيفة، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان الثوري، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب مالك، ومذهب سفيان بن عيينة، ومذهب الشافعي؛ ثم من بعدهم مذهب إسحاق بن راهويته، ومذهب أبي ثور، ومذهب أحمد بن حنبل، ومذهب داود الظاهري، ومذهب ابن جرير الطبري وغير ذلك. وكان لكل مذهب من هذه المذاهب آراء وطرق في الاجتهاد، ولكل أتباع متفرقون في الأمصار، ولكن حدث أن بعض هذه المذاهب مات لظروف خارجية، كعدم التلاميذ الأقوياء الذين ينصرون المذهب وينشرونه ويدافعون عنه، وكعدم من يعتنقه من ذوي الجاه والسلطان ومن إليهم، إلى غير ذلك من أسباب، وأحياناً لأسباب داخلية كمذهب الظاهري، فقد قضى عليه تشدده في عدم الأخذ بالرأي ووقوفه الشديد عند النص إلخ. وكان الذي كتب له البقاء من هذه المذاهب هي المذاهب الأربعة، ولكن هذا الانحصار لم يتم إلا في القرن الرابع وما بعده كما ذكرنا؛ أما في القرن الثاني والثالث فكل هذه المذاهب الثلاثة عشر التي عدنا وغيرها كانت موجودة ولها أنصار، وكان الاجتهاد حراً طليقاً. ومن العلماء من كان لا يتقيد بشيء من هذه المذاهب، بل يجتهد لنفسه فإن صح عنده حديث عمل به، وإن وجد قولين للعلماء تخير لنفسه، تارة يتبع مذهب المدينة، وتارة مذهب العراق، حتى فيمن ينتسبون إلى إمام معين، كمحمد بن الحسن، لم يمنعه

انتسابه إلى أبي حنيفة من اختياره من مذهب مالك وهكذا؛ وكان لهذه الحرية في الاجتهاد أثر صالح في نمو الفقه نمواً يدعو إلى الإعجاب، وظهور الآراء القانونية بمظهر جليل، وتحليل المسائل تحليلاً دقيقاً، ومراعاة كل فقيه حال قومه وبلده، ومقتضيات الأحوال، حتى لا تكاد تخلو مسألة من المسائل من آراء متعددة، لكل دليله ووجهة نظره، إن ضعف نظر بعضهم فبجانبه النظر القوي والاتجاه السديد.

وكل الذي يؤخذ عليهم في هذا العصر أنهم لم يضعوا قانوناً عاماً للدولة تسير عليه، وقد كانت الفكرة لديهم ولم يحققوها، فالمنصور يعرض على مالك أن يجعل «الموطأ» قانوناً، وفي رواية أن الرشيد كذلك؛ وابن المقفّع يطلب في تقريره الذي رفعه إلى المنصور أن يسن قانوناً عاماً للمسلمين يرجع فيه إلى النصوص المجمع عليها وإلى العدالة⁽¹⁾. ولكن شيئاً من ذلك لم يكن بل تركت الحرية للقضاة وللمفتين كما تركت للمؤلفين والشراح؛ وكان خيراً أن يقيد القضاة بقانون يعلمه الناس قبل أن يتقاضوا، ويعلمه القضاة قبل أن يقضوا، ويكون هذا القانون مجالاً للتعديل والتغيير على ممر الزمان وعلى مقتضيات الأحوال، ثم يترك العلماء والفقهاء أحراراً في كتبهم وشروحهم وجدالهم، وهذه الآراء التي يدونونها، والحوار الذي يقومون به، والنقد الذي ينتقدونه، تكون غذاءً للقانون العام، ومصدراً للتغيير والتعديل، ولو فعلوا لكان لذلك أثر بعيد في حياة المسلمين القضائية.

كذلك من ظواهر الفقه الإسلامي سعة دائرته التي يبحث فيها، فهو يشمل القانون التجاري، والقانون المدني، وقانون العقوبات، كما يشمل العبادات، وفيه ما تنفذه السلطة التنفيذية، وفيه ما تترك العقوبة فيه لله - كل أعمال الإنسان داخله في دائرته من الوضوء إلى الميراث - وسبب هذا بناء القانون الإسلامي على الكتاب والسنة، وهما قد تعرضا لجميع هذه الأبواب، ففي القرآن والسنة نصوص في الطهارة، كما فيهما نصوص في الدين، كما فيهما نصوص في عقوبة السرقة الخ. وهذا - من غير شك - قد جعل مهمة الفقيه المجتهد أشق وأدق، فهو لا بد أن يحيط بكل هذه الفروع، ولا بد أن يعلم مبادئها والأصول التي استندت عليها حتى يستطيع أن يستنبط أحكاماً للمسائل التي تجدد. وكان الأمر يكون أسهل لو تخصص قوم للعبادات، وآخرون للأمور المالية وغيرهم للمسائل الجنائية، ولكن لم يصل العالم إلى التخصص إلا في العصور الحديثة، فكان الفقيه فقيه كل شيء، كما كان الطبيب طبيب كل شيء.

(1) «رسالة الصحابة» لابن المقفّع.

والذي يستعرض ما كتب في الفقه في هذه العصور وبعدها يرى أن الفقهاء والمؤلفين قد جمعوا المسائل التي تتعلق بموضوع واحد في باب بعينه، ولكنهم في عرضهم قد عرضوا الجزئيات دون القواعد غالباً، فإذا عرضوا للبيع استعرضوا الجزئيات من مثل «من باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع، ومن باع قطع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع، ومن اشترى ثوباً على أنه عشرة أذرع بعشرة دراهم فوجده أقل فالمشتري بالخيار إن شاء أخذه بكل الثمن وإن شاء ترك الخ. وهذه الفروع - من غير شك - ترجع في أساسها إلى مبادئ، لكن هذه المبادئ قلما تذكر وإن كانت في نفس المجتهد. وقد كان من الممكن أن يكون بجانب هذه الفروع أصول الفقه، فنذكر في كل باب النظريات العامة التي انبنت عليها الفروع، ولكن الأصول التي دونت في ذلك العصر ليست من هذا القبيل إنما عرض فيها لأدوات الاجتهاد لا للنظريات العامة في البيع والإجارة ونحوها، لأن أساسها - كما أشرنا - هو ما كان بين الفقهاء من المناظرة والجدال. وقد حاول قوم بعد عصرنا أن يتجهوا هذا الاتجاه فيذكروا في كل باب المبادئ العامة للأبواب المختلفة، ولكنهم لم يسيروا في هذا الطريق إلى آخره.

وسبب سير الفقه هذا السير في النظر إلى الجزئيات أن الفقه والتدوين فيه بدأ بجمع ما نقل من الحديث عن رسول الله، وفتاوى الصحابة والتابعين؛ ثم تبويب كل جمع من الجزئيات في باب، فكان طبيعياً أن يكون الباب الفقهي حكاية عن فروع وردت، ثم كان عبارة عما يراه المجتهد في هذه المسائل حسب أصوله وحسب مشايخه وحسب مسلكه في الاجتهاد.

والآن نعرض للمذاهب المشهورة وكبار رجالها ومسلكها في التشريع:

أ - أبو حنيفة ومدرسته

أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت بن زُوَظَى فارسي الأصل، قد ولد جده زُوَظَى بكابل، واختلف في ولادة أبيه فقيل بالأنبار، وقيل بَنَسَا، وولد أبو حنيفة بالكوفة⁽¹⁾، وكان ثابت مملوكاً لرجل من ربيعة من بني تميم الله بن ثعلبة من فخذ يقال لهم بنو قفل، فكان أبو حنيفة مولى لبني تميم الله⁽²⁾ فلذلك يقال أبو حنيفة التَّيْمِي - يعنون أنه تيمي بالولاء - وقد شعر بعض الحنفية بغضاضة هذا الولاء، فرووا أنه من أحرار فارس ولم يجر عليه رق قط؛ وما دروا أن أمر العلم والدين بعيد عن

(1) انظر: «الانقضاء» لابن عبد البر ص 122، و «ترجمة أبي حنيفة» لابن حجر (مخطوط).

(2) تميم الله بن ثعلبة.

الاعتزاز بالنسب والمعرفة بالولاء وما إليه، وأن العلم لا يقوم أحداً بقيلته ولا ماله ولا جاهه، إنما يقومه بقيمته الذاتية ومزاياه العقلية، وقبل أبي حنيفة كان كثير من سادة الفقهاء من الموالي كنافع مولى ابن عمر، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة، وطاوس بن كيسان فقيه اليمن، والحسن البصري وابن سيرين فقيهي العراق وغيرهم. كما أن العصبية المذهبية حملت بعض الأتباع لكل مذهب أن يضعوا الأخبار لإعلاء شأن إمامهم، ومن هذا الباب ما رووا من الأحاديث بتفسير النبي ﷺ لكل إمام، من مثل ما روي أن النبي ﷺ قال في أهل العراق: «إن الله وضع خزائن علمه فيهم»، ومثل: «يكون في أمتي رجل يقال له النعمان بن ثابت، ويكنى بأبي حنيفة يحيي الله على يديه سنتي في الإسلام» الخ، حتى لقد زعموا أن أبا حنيفة بشرت به التوراة، وكذلك فعل بعض الشافعية في الشافعي، والمالكية في مالك؛ وما كان أغناهم عن ذلك. ومن أجل هذا صعب على الباحث معرفة التاريخ الصحيح لكل إمام، فقد كان كلما أتى جيل تزيد في فضائل إمامه، كان الفضل لا يقوم إلا بالمبالغة فيه، ولذلك نرى أن ترجمة الأئمة كلما قاربت عصرهم، كانت أقرب إلى الصدق وأبعد عن الغلو.

أغلب المؤرخين على أن أبا حنيفة ولد بالكوفة سنة 80 هـ ومات ببغداد سنة 150 هـ، فيكون قد عاش نحو سبعين سنة، منها نحو 52 سنة في العصر الأموي ونحو 18 في العصر العباسي. إذن فقد ولد في عهد عبد الملك بن مروان، ولما مات عبد الملك كان أبو حنيفة في السادسة من عمره، ونشأ في ولاية الحجاج على العراق، فقد مات الحجاج وعمر أبي حنيفة خمسة عشر عاماً، فرأى قسوة الحجاج ومعاملته للثائرين، وحروبه وسطوته وسلطانه في العراق، وكان شاباً أيام عمر بن عبد العزيز، سمع بعدله وشاهد آثاره، ورأى تدهور الأمويين، وشاهد بدء الدعوة العباسية، وسارها حتى تمت للعباسيين، والعراق وما إليه كان مهداً لهذه الدعوة، وكان مساهماً في حرب الأمويين؛ وشاهد بعد الحجاج يزيد بن المهلب أميراً على العراق يحكم الناس حكماً عربياً عصبياً، كما شاهد إمارة خالد بن عبد الله القسري، ونصر بن سيار، وما كان فيهما من فتن، ورأى انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين على يد قومه من الفرس، ورأى خروج محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على المنصور، وقالوا إنه عطف على محمد، وكان ميله معه، وأخيراً رأى استقرار الأمر في يد العباسيين، وبناء المنصور لبغداد، وتحول أبهة الدنيا وحضارتها وجمالها إليها؛ ثم مات في خلافة المنصور. كل هذه الأحداث مرت على أبي حنيفة وأعمل فيها فكره، وأثرت في نفسه آثارها المختلفة، وساهم في بعضها، وكان جريئاً والناشئ في أحضانها، والمتكوّن من ذراتها، والناضج على نيرانها.

نشأ أبو حنيفة في الكوفة، وكان في زمانه بعض الصحابة وكبار التابعين، لم نعلم كثيراً عن نشأته الأولى وكيفية تعلمه، وقد رووا أنه في السادسة عشرة من عمره حج مع أبيه، وشهد عبد الله بن الحارث أحد الصحابة يحدث بما سمع عن رسول الله، وقد اجتمع عليه الناس في المسجد الحرام، فسمع أبو حنيفة منه حديثاً، كما رووا أنه سمع أنس بن مالك وأربعة غيرهما من الصحابة، وبعض العلماء يشك في ذلك.

ثم رأيناه بعد نشأته الأولى في التعلم يجلس في حلقة المتكلمين بمسجد الكوفة، وكانت لهم حلقة بل حلقات - بجانب حلقات الفقه وحلقات الشعر وحلقات النحو - يتكلمون فيها في القضاء والقدر، والكفر والإيمان، ويستعرضون أعمال الصحابة في الحروب وغيرها، إلى غير ذلك من مسائل علم الكلام، فلما بلغ في ذلك مبلغاً كبيراً تحول إلى الفقه؛ روى زفر بن الهذيل قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إليّ فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد ابن أبي سليمان، فجاءتني امرأة يوماً فقالت: رجل له امرأة يريد أن يطلقها للسنة كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماداً ثم ترجع فتخبرني.. فرجعت فأخبرتني، فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نعلي فجلست إلى حماد»⁽¹⁾.

ويروى عنه أنه قال: «كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرها بالبصرة، فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة، منها ما أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الأباضية والصفوية وغيرهم... وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف الصالح، فهجرته»⁽²⁾.

وعلم الكلام قد طُعم بالفلسفة قبل أي علم آخر، وتأثر بها كما تأثر بآراء الأديان الأخرى للاحتكاك بها في المناظرة والدعوة إلى الدين - وقد أبنا ذلك قبل - فكان عمرو ابن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما في البصرة يدعون إلى الإسلام، ويردون طعن الطاعنين، ويبحثون في صفات الله وفي العاصي: أكافر أم مؤمن؟ ألخ؛ ويطلعون على أقوال أهل الديانات ويفندونها بمثل حججهم الفلسفية. فالظاهر أن أبا حنيفة بدراسته لبرنامج الكلام، وبلوغه فيه مبلغاً يشار إليه بالأصابع، أكسبه قوة في المناظرة، وقدرة في المنطق ومراناً على

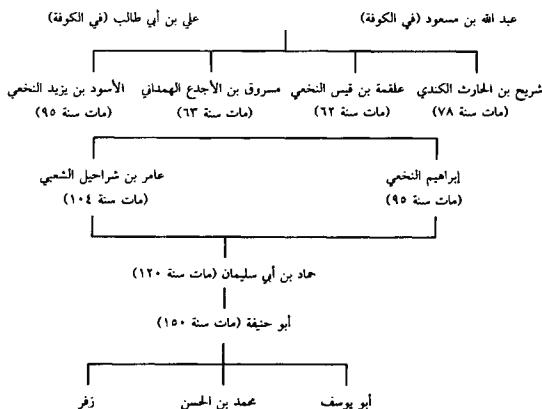
(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 55.

(2) المصدر نفسه ص 59 وما بعدها.

الأسلوب العقلي في التفكير غير أسلوب المحدثين، فإن كان المحدثون يكتفون في الحديث ببحث الرواة، فالمتكلمون يتجاوزون ذلك أيضاً إلى النقد الخارجي، وهو موافقة الحديث لمبادئ الإسلام العامة وأصوله، ونحو ذلك كما رأيت. وقد عرف عن المعتزلة رؤساء المتكلمين نقد بعض الصحابة في جرأة لم يقدم عليها غيرهم، ونقد بعض ما روي من الحديث في صراحة، ونجد لذلك كله أثراً في أبي حنيفة كما سيأتي.

كذلك كان أبو حنيفة بجانب حياته العلمية يحترف التجارة، فكان خزازاً يبيع الخبز ويجلس في السوق، ويسمونه النعمان بن ثابت الخزاز؛ قال الأعمش وقد سئل عن مسألة: «إنما يحسن الجواب في هذا ومثله النعمان بن ثابت الخزاز، أراه بورك له في علمه»⁽¹⁾؛ وقد أكسبه هذا أيضاً فائدة كبرى، إذ جعله يتصل بالحياة المالية العملية، فيعرف حقيقة ما يجري في الأسواق، ومعاملات الناس في البيع والشراء، والنقود، والصرف، والسلم والذئب وما إلى ذلك، فإذا تكلم تكلم عن علم وخبرة، ونظر وممارسة ومران.

درس أبو حنيفة الفقه في مدرسة الكوفة، وكانت مدرسة لها رجالها، ولها طابعها الخاص؛ ولتصوير أشهر رجالها نضع هذا الجدول البسيط:



(1) «الانتقاء» لابن عبد البر ص 126.

هؤلاء أشهر رجال مدرسة العراق، وكان لكلّ منهم يد في تلويها وتشكيلها: فابن مسعود فقيه جليل يتأثر عمر بن الخطاب في دقة نظره وحرية، وعلّي بن أبي طلب خلف مجموعة من القضايا والفتاوى لأهل العراق حُفظت عنه وُعُدت دستوراً، وعلقمة كان خير تلاميذ ابن مسعود وحامل علمه وفقهه، ومسروق خلف أهل العراق فتاوى كثيرة كان يستفتى فيها، وشريح مارس القضاء نحو ستين سنة في العصر الأموي، فلاس الحياة العملية، وقد دعم مذهب الرأي بدعائم قوية وكان له أكبر الأثر في تلويته وتميزه، والشعبي - على العكس من ذلك - كان يغذي العراقيين بالحديث والآثار، فكانه هو وشريح تعاونوا على تدعيم المذهب بعنصره، كان الشعبي ينقبض للفتوى ويتهيبها شأن صاحب الآثار، وكان النخعي يتهلل لها وينبسط شأن صاحب الرأي، وكان ذلك على خلاف حياتهما العملية، فقد كان الشعبي ظريفاً متبسّطاً فكهاً، فإذا جاءت الفتوى انقبض، وكان النخعي منقبضاً جاداً، فإذا جاء الرأي انشرح، ثم جاء حماد بن أبي سليمان فجمع ذلك كله في صدره وأسلمه لأبي حنيفة فصاغه مذهباً، ولعلك لاحظت معي كثرة التّخمين في هذه المدرسة، فعلقمة نخعي، والأسود نخعي، وإبراهيم نخعي، ثم مسروق بن الأجدع هَمْدَانِي، ثم عامر الشعبي نسبة إلى شُعْب وهو بطن من هَمْدَان، والنَّحَع وهَمْدَان قَبيلتان يَمِنَتَان، وشريح كِنْدِي، وكندة من اليمن، وحماد بن أبي سليمان أشعري بالولاء، وأشعر قبيلة من اليمن. ونحن نعلم أن معاذ بن جبل أرسله النبي ﷺ قاضياً على الجند باليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن؛ كان معاذ من أعلم الصحابة بالحلال والحرام، وهو صاحب الحديث المشهور الذي هو دعامة أهل الرأي، وهو أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين وجهه إلى اليمن: بِمِ تَقْضِي؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بما في سنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأياً - فلعل هؤلاء اليمنيين كانوا متأثرين بمبدأ معاذ وتعاليمه وفقهه - وبالفعل نجد بعض أعلام هذه المدرسة كالأسود بن يزيد النخعي من تلاميذ معاذ بن جبل.



أخذ أبو حنيفة الفقه عن كثير: فسمع من عطاء بن أبي رباح، وهشام بن عروة، ونافع مولى ابن عمر، ولكن أستاذه الذي أخذ عنه أكثر علمه حماد بن أبي سليمان الأشعري، وقد كان حماد واسع العلم فقيهاً، قال فيه النسائي: إنه «ثقة مرجح»، وكان غنياً سمحاً كريماً، مات سنة 120 هـ؛ كانت له حلقة كبيرة في مسجد الكوفة، يجلس إليه فيها المتعلمون يعلمهم ويسألونه، ويأتي إليه أصحاب الحاجات في المسائل التي تعرض لهم فيستفتونه، وقد لزمه أبو

حنيفة نحو ثمانية عشر عاماً لما رأى من علمه، فقد كان يقول: «حماد أعلم من رأيت»، جالسه أولاً نحو عشر سنوات ثم حدثه نفسه أن يستقل ويكون لنفسه حلقة خاصة، ثم خجل من شيخه، وأتيحت له فرصة ذهاب حماد إلى البصرة، فجلس مكانه يعلم ويفتي، وعُرضت عليه نحو ستين مسألة جديدة لم يسمع فيها رأي شيخه، فلما عاد سأله فيها فأقره على أربعين منها، وخالفه في عشرين، فلزمه حتى مات⁽¹⁾. وإذا قد علمنا أن حماداً مات سنة 120 هـ فيكون أبو حنيفة قد لازمه إلى أن بلغ سنه نحو الأربعين، وقد كان يجادل شيخه ويناقشه ويلازمه، حتى روي عنه أنه قال: «لزم حماداً لزوماً ما أعلم أحداً لزم أحداً مثل ما لزمته، وكنت أكثر السؤال فربما تبرّم مني ويقول: يا أبا حنيفة قد انتفخ جنبي وضاق صدري»؛ وحتى روي أنه قال له يوماً: «أنزفتني»، أي أخذت كل ما عندي، وهي عبارة قيلت قبل من سعيد بن المسيب لقتادة. ولما مات حماد نظر أصحابه فيمن يجلس مجلسه، ويترأس حلقة، فاختروا ابنه إسماعيل ابن حماد، ولكنه كان أميل إلى الأدب من شعر ومعرفة بأيام العرب، فتنحى عن الحلقة فترأسها موسى بن أبي كثير، ولم يكن بارعاً في الفقه ولكنه لقي المشايخ الكبار وجالسهم، ثم خرج حاجاً فجلس مكانه أبو حنيفة وملاً مكان حماد، واستمر في هذه الحلقة يعلم الناس ويفتي نحو ثلاثين سنة إلى أن مات سنة 150 هـ.

كل الأخبار تدل على أنه كان في سعة من العيش، ولعل ذلك كان من تجارته، فقد علمنا أنه كان بزازاً، وله دكان في دار عمرو بن حُرَيْث، وكان طويلاً تعلوه سمرة، لَبَّاساً، حسن الهيئة، كثير التعطر؛ يعرف بريح الطيب إذا أقبِل وإذا خرج من منزله قبل أن تراه⁽²⁾.

وقد روي أنه أريد على القضاء مرتين فامتنع، إحداهما في العهد الأموي، أرادته ابن هبيرة - عامل مروان بن محمد آخر بني أمية على العراق - فأبى، فضربه بالسوط، وفي رواية أنه أرادته ليكون على بيت المال فأبى فضربه؛ والأخرى في العهد العباسي: أشخصه أبو جعفر من الكوفة إلى بغداد، ثم أرادته على القضاء فأبى فحبسه فمات في الحبس، والروايات في هذه الحادثة مختلفة، فبعضهم يرويها على هذا الوجه، وآخرون يروون أن المنصور هدده بالضرب فقبل القضاء على كره، ثم مات بعد أيام، وغيرهم يروي أن المنصور إنما استقدمه من الكوفة لأنه اتهم بالشييع لإبراهيم العلوي، فعاش خمسة عشر يوماً ثم سمه فمات. فالروايات مجمعة على استدعاء المنصور له، ومجمعة على أنه مات بعد استدعائه بقليل، وأنه

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي 56، وانظر «تاريخ بغداد» للخطيب 333/13.

(2) الخطيب البغدادي 331/13.

مات في بغداد وقبره إلى الآن في بغداد شاهد على ذلك. ونحن نستبعد سَمَّ المنصور له، فقد كان للمنصور من القوة إذ ذاك ما يخوّل له القتل علناً إن شاء، وقد سبق أن قتل أبا مسلم الخراساني، وهو ما هو في قوته وتعلّق الجند به، كما قتل غير أبي مسلم من ذوي الوجاهة والعزة، ونرجح الرواية الأولى من إرادته على القضاء وامتناعه وسجنه وتعذيبه؛ ويظهر أن هذا التعذيب والسجن ليس عقوبة على إياته القضاء، لأن أمام المنصور كثير من العلماء يرغبون في هذا المنصب، وقد أراد الليث بن سعد على القضاء فأبى فتركه من غير أن يعذبه كما مر، ولكنه استدل من إباء أبي حنيفة على صحة ما اتهم به من التشيع وعدم رضائه عن دولتهم؛ وقد روي عن أبي حنيفة أشياء من ذلك، فقد روى زفر بن الهذيل أن أبا حنيفة كان يجهر بالكلام (يعني ضد المنصور) أيام إبراهيم (يعني أبا النفس الزكية، وكان قد خرج على المنصور) جهاراً شديداً، فقلت له: والله ما أنت بمنته حتى توضع الحبال في أعناقنا⁽¹⁾. كما روي أن المنصور كتب كتابين للأعمش وأبي حنيفة على لسان إبراهيم بن عبد الله بن حسن، وبعث بهما مع من يثق به، فقرأ الكتاب الأعمش وأطعمه الشاة، وأما أبو حنيفة فقبّل الكتاب وأجاب عنه فلم يزل في نفس أبي جعفر منه شيء حتى فعل به ما فعل⁽²⁾.

فالغالب أن أبا حنيفة كان أميل - في الفتنة التي قامت بين العلويين والعباسيين - إلى محمد بن عبد الله النفس الزكية وأخيه إبراهيم، وكان يرى أن محمداً أحق بالخلافة، وكان ناقماً على العباسيين سطوتهم وشدتهم، وكثير من العلماء في هذا العصر كانوا على هذا الرأي، وكان امتحان العباسيين لهم ولميولهم مظهره عرض الوظائف عليهم، والاستدلال بإبائهم أو قبولهم على ميولهم، كما لا ننكر أنه كانت هناك نزعة عند بعض العلماء ترى أن في تولي الوظائف السلطانية تعريض الدين للخطر، حتى أن كثيراً من المحذّنين لا يروون حديث من تقرب إلى السلطان وأن كثيراً عابوا أبا يوسف من أجل تولّيه القضاء؛ والحكايات من هذا القبيل كثيرة، قال محمد بن جرير الطبري: «إنه قد تحامى حديث أبي يوسف قوم من أهل الحديث، من أجل غلبة الرأي عليه وتفرّيعه الفروع والأحكام، مع صحبة السلطان وتقلده القضاء»⁽³⁾. ولعل السببين معاً كانا هما الباعثين لأبي حنيفة على امتناعه من تولي القضاء في العهد الأموي، وهو يرى الدولة قاسية شديدة مضطربة وقومه الفرس يخرجون

(1) الخطيب 13/329.

(2) ابن عبد البر 170.

(3) ابن خلكان 2/451.

عليها ويثون الدعوى ضدها، وفي الدولة العباسية ظلم وعسف واغتصاب الخلافة من العلويين، هذا إلى ما في القضاء من تعرض لغضب السلطان إن أرضى الله، وغضب الله إن أرضى السلطان؛ وفي بعض الروايات أنه قال للمنصور: «لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن أليّ الحكم لا اخترت أن أغرق فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك، فلا أصلح لذلك»⁽¹⁾.

وقد روى بعضهم أن أبا حنيفة تولى للمنصور عد اللّين في بناء بغداد، ويقول الخطيب إن العامة هي التي تدعي ذلك.

منحاه في الاجتهاد:

مسلك أبي حنيفة في القرآن الكريم مسلك كل الأئمة، إن اختلفوا في شيء فيه فاختلف في فهم مدلوله وإشارته وطرق الاستنباط منه. أما في الحديث فكان له مسلك خاص، وهو التشدد في قبول الحديث، والتحري عنه وعن رجاله حتى يصح، وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله ﷺ إلا إذا رواه جماعة عن جماعة، أو كما يعبرون هم إذا كان خبر عامة عن عامة، أو كان خبيراً اتفق فقهاء الأمصار على العمل به، أو روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله في جمع منهم، فلم يخالفه أحد، لأن هذا يدل على إقرارهم له، ولو كانوا يخالفونه لردوا عليه، فكان هذا بمثابة الحديث يرويه جماعة؛ قال أبو يوسف: فعليك من الحديث بما تعرف العامة⁽²⁾، وإياك والشاذ منه، فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر أن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: إن الحديث سيفشو عليّ فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو مني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس مني... وكان عمر فيما بلغنا لا يقبل الحديث عن رسول الله ﷺ إلا بشاهدين، وكان عليّ بن أبي طالب لا يقبل الحديث عن رسول الله، والرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يُعرف ولا يعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السنّة، فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية... فاجعل القرآن والسنّة المعروفة لك إماماً وقائداً، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنّة⁽³⁾.

(1) الخطيب 13/328.

(2) يريد بالعامة الجمهور، لا ما يقابل الخاصة.

(3) نقل هذا القول عن أبي يوسف الشافعي في «الأم».

وانظر «تاريخ التشريع الإسلامي» للخضري ص 185 وما بعدها.

فأبو يوسف رسم في هذا القول الخطة التي كان يسير عليها هو وشيخه أبو حنيفة نحو الحديث، وخلصتها تضييق دائرة ما يعمل به من الحديث والاختصار منه على المعروف المشهور الذي عرفه عامة الفقهاء، وعدم الأخذ بالأحاديث التي لم تستوف هذه الشروط. روي عن يحيى بن نصر أنه قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي يتفجع به»⁽¹⁾.

وروي عن أبي يوسف أنه قال: «كان أبا حنيفة لا يرى أن يروي من الحديث إلا ما حفظه عن الذي سمعه منه»⁽²⁾. وقال: «رَدِّي على كل رجل يحدِّث عن النبي ﷺ بخلاف القرآن ليس رداً على النبي ﷺ ولا تكذيباً له ولكنه رد على من يحدِّث عنه بالباطل، والتهمة دخلت عليه ليس على نبي الله، وكل شيء تكلم به النبي ﷺ فعلى الرأس والعين قد أمّنا به، وشهدنا أنه كما قال، ونشهد أيضاً أنه لم يأمر بشيء يخالف أمر الله، ولم يبتدع، ولم يتقول غير ما قال الله، ولا كان من المتكلمين»⁽³⁾. وعلى الجملة فقد كان يشدد في الأخذ بالحديث، وهذا - من غير شك - يضطره إلى التوسع في القياس والاستحسان فما لم يكن فيه أثر كتاب ولا أثر صحيح، فليس فيه أمام المجتهد إلا القياس والاستحسان.

كذلك كان من مبدئه إعمال عقله فيما إذا روي في المسألة قولان أو أكثر للصحابة فيختار منها أعدلها أو أقربها إلى الأصول العامة، وعدم الاعتداد بأقوال التابعين إلا أن يوافق اجتهاده، فقد روي عنه أنه قال: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين، وسعيد بن المسيب؛ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»⁽⁴⁾، وهذا المنهج يُسلم إلى عدم التزام العمل بالمأثور عن التابعين، ثم يسلم بعد إلى القياس والاستحسان.

فهذا التشدد في قبول الحديث، وهذه الحرية في وزن أقوال الصحابة والتابعين مضافاً

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 95.

(2) ابن عبد البر 139.

(3) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 99.

(4) «مناقب أبي حنيفة» للمكي.

إليهما ما ذكرنا قبل من أسباب، جعلت القياس أساساً كبيراً من أسس التشريع في فقه أبي حنيفة.

وفي الواقع كان أبو حنيفة قَيَّاساً، سلك في القياس مسلكاً فاق فيه كل من سبقه، وأعانه على ذلك ملكاته الخَلْقِيَّة، فكان دقيق النظر، سريع الخاطر في إدراك ما بين الأشياء من فروق ومواقفات، قوي الحججة حتى كان - كما قالوا - لو أراد أن يقيم الحججة على أن هذه السارية ذهبٌ لفعَل. وزاده ظهوراً في ذلك أنه لم يكن يتحرج من الفتيا تحرج أهل الحديث، فليس يهمه أَوْقَعَ الأمر أم لم يقع، وكان حقيقياً أم قَرَضِيّاً، بل يقوله كما قال لقتادة: «إن العلماء يستعدون للبلاء ويتحرزون منه قبل نزوله»؛ وذكر عنده مرة قول من قال: لا أدري نصفُ العلم، قال أبو حنيفة: ليلقل «لا أدري» مرتين ليستكمل العلم. ولذلك كان كثيراً ما سئل وكثيراً ما أجاب، حتى روي أنه قال ستين ألف مسألة، وقال بعضهم ثلاثاً وثمانين ألفاً، ثمانياً وثلاثين ألفاً في العبادات، وخمساً وأربعين ألفاً في المعاملات⁽¹⁾؛ ومهما كان العدد مبالغاً فيه فإنه يدلنا على كثرة ما سئل وما أجاب، وما فرع وما عَلم، وهذا لا يتأتى مع الصحة والضبط ودقة النظر إلا من عقل قانوني كبير مرن، حتى كان أصول الفقه الأربعة هي قواعد الحساب الأربع، تعرض فيها المسائل فيطبقها على هذه القواعد، ويحلها في سهولة على مقتضاها، ثم هو يجادل ويعارض فيما يفتي فيقيم الحجج القوية على ما رأى وما أفتى، وقد حكى عنه من هذا الشيء الكثير في كتب المناقب إن بولغ في بعضه فالأصل صحيح. وقد نازله فقهاء عصره ونازلهم فانتصف منهم في الأغلب، ونسوق لك أمثلة قليلة مما روي، سُئل عن رجلين اشتركا في ثلاثة دراهم دفع أحدهما درهمين والآخر واحداً واختلطت الدراهم، ثم ضاع درهمان من الثلاثة، فقال أبو حنيفة: الدرهم الباقي بينهما أثلاثاً، ثلث لذي الدرهم، والثلثان لذي الدرهمين، وسئل فيها ابن شُبْرُمَةَ فقال: إن الدرهم الباقي بينهما أنصافاً، لكل نصف. حجة ابن شبرمة أن درهماً من الدرهمين الضائعين هو من مال دافع الدرهمين بيقين، والدرهم الثاني من الدرهمين الضائعين مشكوك فيه فيكون منهما، فيكون الدرهم الثاني مناصفة؛ وحجة أبي حنيفة أن الدراهم الثلاثة لما خلطت أصبح كل درهم مشتركاً، لصاحب الدرهم ثلثه، ولصاحب الدرهمين ثلثاه، فأى درهم ذهب فهذا حكمه، والدرهم الباقي هذا حكمه أيضاً، ثلثه لذي الدرهم وثلثاه لذي الدرهمين. وفي هذا مثل من أمثلة الرأي الذي كان يستعمل؛ وسئل: ما قولك في الشرب في قَدَح أو كأس في

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي 96.

بعض جوانبها فضة؟ فقال: لا بأس به، فقليل له: أليس قد ورد النهي عن الشرب في إناء الفضة والذهب؟ فقال أبو حنيفة: ما تقول في رجل مر على نهر، وقد أصابه عطش، وليس معه إناء فاغترف الماء من النهر فشربه بكفه وفي أصبعه خاتم؟ فقال مناظره: لا بأس بذلك، قال أبو حنيفة: فهذا كذلك.

وجاء جماعة من أهل المدينة ليناظروه في القراءة خلف الإمام (وأبو حنيفة يقول بعدم القراءة)، فقال لهم: لا يمكنني مناظرة الجميع، فولوا الكلام أعلمكم، فأشاروا إلى واحد، فقال: هذا أعلمكم؟ والمناظرة معه كالمناظرة معكم؟ قالوا: نعم، قال: والحجة عليه كالحجة عليكم؟ قالوا: نعم، قال: إن ناظرته لزمتمكم الحجة لأنكم اخترتموه فجعلتم كلامه كلامكم، وكذا نحن اخترنا الإمام فقراءته قراءتنا.

ومثل هذه مئات من المسائل استعمل فيها الرأي أو القياس أو الاستحسان، ذكرت في كتب الفقه وكتب المناقب، يطول بنا القول لو أكثرنا منها، حتى ذكروا أنه كان مولعاً بالقياس أيضاً في حياته العادية، فقد روي أنه أمر حجاجه أن يلقط الشعر الأبيض من رأسه أو لحيته، قال: إن لقطتها كثرت، قال: إذن القلط السود حتى تكثر. وتنادروا عليه في استعمال القياس بأنه كان في مبدأ أمره يشتغل بالنحو، ويريد أن يجري القياس فيه، فجمع كلباً على كلوب قياساً على قلب وقلوب⁽¹⁾.

وروى الجاحظ عن حماد بن سلمة قال: كان رجل في الجاهلية معه محجن يتناول به متاع الحاج سرقة، فإذا قيل له سرقت، قال لم أسرق إنما سرق محجني، فقال حماد: لو كان هذا اليوم حياً لكان من أصحاب أبي حنيفة⁽²⁾.

وعلى الجملة فقد مهر في القياس، وطبقه تطبيقاً واسعاً أثر في الفقه أثراً كبيراً من كثرة الفروع وتحديد وجوه المشابهات، وتسليح المجتهد سلاحاً قوياً في الإفتاء. وقد لا ندرك كبير فرق فيما لدينا من كتب الفقه في المذاهب المختلفة، كمذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة، ومن أجل هذا قال بعض المستشرقين: إن الفروق بين المذاهب قليلة؛ ولكن في رأيي أن هذه القلة إنما كانت في كتب تلاميذ الأئمة، لأن تلاميذ أبي حنيفة أخذوا ما احتاجوا إليه من الحديث، وتلاميذ مالك توسعوا في اقتباس ما هم في حاجة إليه من القياس

(1) «الخطيب البغدادي»

(2) «الحيوان» 6/3.

فتقاربت المذاهب، أما في عصر أبي حنيفة ومالك أنفسهما فالفرق كان كبيراً.

كذلك عرف أبو حنيفة بالمهارة في فقه الحديث، أعني أنه كان يسمع الحديث ويصح عنده، فيستطيع أن يفرع منه الفروع ويستخرج منه الأحكام الفقهية في مهارة. سأله الأعمش (وهو من كبار المحدثين) عن مسائل فأفتاه، فقال له الأعمش: من أين لك هذا؟ قال: أنت حدثتني عن إبراهيم بكذا، وحدثتني عن الشعبي بكذا، فقال الأعمش: يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة⁽¹⁾.

ومن أجل هذا فرقوا بين المحدث والفقيه، فقد يكون الرجل محدثاً لا فقيهاً وقد يكون قليل الحديث وهو فقيه.



ومن الأمور الظاهرة في فقه أبي حنيفة الحيل الشرعية، وقد أصبحت فيما بعد باباً واسعاً من أبواب الفقه في مذهب أبي حنيفة وغيره من المذاهب، وإن كانت في مذهب الحنيفة أظهر، وألفت فيها الكتب الخاصة، حتى لقد وضعت فيما بعد حيل للهروب من كل التزام، فحيل لإسقاط الشفعة، وحيل لتخصيص بعض الورثة بالوصية، وحيل في إسقاط حد السرقة وهكذا⁽²⁾، وقد خصص ابن القيم جزءاً كبيراً من كتابه إعلام الموقعين في الكلام في الحيل، وفي قيمتها والتشجيع على من توسع فيها⁽³⁾. وقد قال: إن تجوز الحيل يضر بالشرائع لأن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله، وقال: «إن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوا إلى الأئمة وهم مخطئون في نسبتها إليهم... ومن عرف سيرة الشافعي وفضله ومكانه من الإسلام، علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل ولا بالدلالة عليها، ولا كان يشير على مسلم بها، وأكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهبه من تصرفاتهم، تلقوها عن المشرقين وأدخلوها في مذهبه⁽⁴⁾». وقد أطال في أقسام الحيل وما يجوز منها وما لا يجوز، فما كان من الحيل لأخذ أموال الناس وظلمهم في نفوسهم وسفك دمائهم، وإبطال حقوقهم، وإفساد ذات بينهم،

(1) «المناقب» للمكي 1/ 163.

(2) وقد ألف محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة كتاب «المخارج في الحيل»، نشره الأستاذ يوسف شخت سنة 1930 م فارجع إليه، وقد اختلف العلماء في صحة نسبة الكتاب لمحمد، انظر: ص 87 منه.

(3) الجزء الثالث.

(4) 218/3 (4)

فهي محرمة.. ولا يختلف المسلمون أن تعليم هذه الحيل حرام والإفتاء بها حرام، والشهادة على مضمونها حرام، والحكم بها مع العلم بحالها حرام... وهناك حيل للتوصل إلى الحق أو لدفع الظلم بطريق مباحة، وهذا جائز إلى آخر ما قال⁽¹⁾. وقد ضرب أمثلة كثيرة لذلك.

وقد رويت عن أبي حنيفة مسائل في هذا الباب، أكثرها من باب الأيمان والطلاق، ومنها يظهر أن سكان العراق تفتوا في الأيمان والطلاق تفتناً عجيباً، وكانوا يستفتون الأئمة في هذه الأيمان العجيبة التي يوقعونها، فيحلف «الأعمش» بطلاق امرأته إن أخبرته بفناء الدقيق أو كتبت به أو رسلته، أو ذكرت لأحد ليذكره له، أو أومات في ذلك، فتسأل امرأته أبا حنيفة، فيحتال لمخرج لهذا فيقول لها: إذا انتهى الدقيق فشدي جراب الدقيق على إزاره أو ثوبه وهو نائم، فإذا أصبح أو قام من الليل علم خلاء الجراب وفناء الدقيق⁽²⁾. ويحلف آخر ليقربن امرأته نهاراً في رمضان، فيفتيه أبو حنيفة أن يسافر بها فيقربها نهاراً في رمضان. ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلم فيقول: أنت طالق ثلاثاً إن صعدت وطاق ثلاثاً إن نزلت، فيفتيه أبو حنيفة أن تقف المرأة على السلم ولا تصعد ولا تنزل، ويحتال جماعة يحملون السلم بالمرأة فيضعونها على الأرض⁽³⁾. ويسأله رجل فيقول: لي ولد ليس لي غيره فإن زوجته طلقت، وإن سرّيته أعتق، وقد عجزت عن هذا فهل من حيلة؟ فقال له أبو حنيفة: اشترِ الجارية - التي يرضاها هو - لنفسك، ثم زوّجها منه فإن طلقت رجعت مملوكتك إليك وإن أعتق أعتق ما لا يملك⁽⁴⁾، إلى أمثال ذلك. فنرى من مجموع هذا أن الحيل التي أفتى بها أبو حنيفة ليست من نوع التحايل على إبطال الحق أو أكل الأموال بالباطل ونحو ذلك، إنما هي استخراج فقهي للخروج من مأزق، مع عدم التعدي على أحد في ماله ونفسه.

ويظهر أن هذا الباب استغل بعد من ناحيتين:

1 - فبعد أن وقعت حوادث قليلة من هذا القبيل، تُوسّع فيها من طريق الفرض، وسبّح الخيال يستخرج فروضاً عديدة، خصوصاً في الأيمان والطلاق، لم تحدث ولن تحدث، ولكن الخيال يتوهمها، والفقهاء الفرضي يتمرن على حلها.

2 - والأمر الثاني: ما أشار إليه ابن القيم من أن المتأخرين ارتكبنوا على هذه المسائل

(1) 254/3.

(2) المكي 1/160.

(3) ص 166.

(4) ابن عبد البر 153.

القليلة الواردة عن الأئمة وتوسعوا فيها حتى جعلوها في كل باب من أبواب الفقه، ولم يقفوا عند الحدود التي وقف فيها الأئمة، بل جعلوا منها ما يحتال به على إضاعة الحقوق وإفساد الالتزامات.



مما لا شك فيه أن أبا حنيفة خرج على الناس بمذهب جديد، فيه حرية للعقل بكثرة استعمال الرأي والقياس، وبما استتبع ذلك من كثرة الفروع ورجوعها إلى أصول، وبمقدرة فائقة في الاستنباط، وبشجاعة في مواجهة المسائل حتى الفرضية منها والإفتاء فيها، وتعرف وجوه الحيل في المسائل، في الحدود التي ذكرناها، ويتقرب الفقه إلى الأذهان، حتى قال الجاحظ: «وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً، وهو لا يعد فقيهاً ولا يجعل قاضياً، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة وأشياء أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين، حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال وبالبحري ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على مصر من الأمصار أو بلد من البلدان»⁽¹⁾.

وطبيعي أن تحدث هذه المبادئ ثورة فكرية عنيفة، وتقسم الناس إلى قسمين: مؤيد لها وناصر، وهاج لها وقادح، وكذلك كان، فقد وقف العراق في أمر أبي حنيفة معسكرين يتنازعان، ووقف المؤيدون لمذهب أبي حنيفة من العراقيين أمام المدنين كذلك يتنازعون، ويترامون بالأقوال، هؤلاء ينصرون أبا حنيفة ويبينون فضله ومزاياه، ووجوه تفضيل مذهبه على غيره، وهؤلاء يضعون من شأنه ويرون أنه خطر على الدين، وأن طريقته تخالف طريقة المتقدمين، وخلف لنا كل معسكر تراثاً من آرائه وأقواله؛ وقد عقد الخطيب البغدادي فصلاً طويلاً نقل فيه أكثر ما قاله الفريقان، وكذلك فعل ابن عبد البر في كتابه «الانتقاء».

وكان أكثر الذين عادوه من أصحاب الحديث، وطبيعي أن يكون ذلك لأن منهجه غير منهجهم، فهم يروون الحديث ويكتفون في تصحيحه بأن الراوي غير مجرَّح، وهو يتشدد في روايته على النحو الذي ذكرناه، فإذا رد آثاراً ولم يعمل بها هاجوا عليه وقدهوا فيه. وكذلك عاداه الفقهاء من مدرسة الحديث لأنه كان يستعمل القياس مع وجود الحديث في نظرهم، مع

(1) «الحيوان» 1/ 43.

أن الحديث لم يصح عنده فتركه إلى القياس، فإذا رد الحديث ونطق بما يفيد أنه لم يثبت عنده شنعوا عليه بأنه أكذب الحديث؛ فقد سأله رجل عن شيء، فأجاب فيه، فقال له الرجل: إنه يروي فيه عن النبي ﷺ كذا، فقال أبو حنيفة: دعنا من هذا؛ وحده أبو إسحاق الفزاري حديثاً، فقال أبو حنيفة: هذا حديثٌ خُرَافَةٌ؛ وحده أحدهم حديث «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، فقال أبو حنيفة: رأيت إن كانا في سفينة؟ رأيت إن كانا في سجن؟ رأيت إن كانا في سفر؟».

وروي له أن يهودياً رضخ رأس جارية بين حجرين، فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين، فقال أبو حنيفة: هذا هذيان. روي هذا وأمثاله، والظاهر منها أن أبا حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده، فشنع المحدثون عليه، وقالوا: إنه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رأيه، ويقولون: ما رأينا أجراً على الله من أبي حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث رسول الله، وأحصوا عليه أنه أفتى بنحو مائتي مسألة خالف فيها الحديث؛ قال رسول الله: «للقرس سهمان وللرجل سهم» فقال أبو حنيفة: أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن؛ وقال ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» وقال أبو حنيفة: إذا وجب البيع فلا خيار؛ وكان النبي ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار إلخ. وواضح في هذا كله أن الشروط الدقيقة التي اشترطها في الأخذ بالحديث خالفت بين أنظاره وأنظارهم، وجعلت الحديث يصح عندهم ولا يصح عنده، فإذا استعمل القياس لأن الحديث لم يصح عنده اتهموه بأنه يقدم رأيه على الحديث، وقالوا: إنه استقبل الآثار واستدبرها برأيه، إلى كثير من أمثال هذا التشنيع. وما من أحد من الأئمة إلا كان له مثل هذا الموقف حين لا يصح عنده حديث صح عند غيره فلا يأخذ به، وإن كان أبو حنيفة في ذلك أكثر، للأسباب التي أبتاها.

نقم عليه المحدثون والفقهاء كثرة استعماله للرأي والقياس، وشنعوا عليه بأن ذلك من قبيل اتباع الهوى. وفرق كبير بين اتباع الهوى واستعمال الرأي بعد بذل الجهد، فاتباع الهوى الميل إلى الرأي لتحصيل مصلحة خاصة من مال أو جاه، أما الرأي بمعنى بذل الجهد ثم الوصول بعد ذلك إلى ما يعتقد الحق فليس من الهوى في شيء؛ وقد روي عن كثير من هؤلاء أقوال في تجريح أبي حنيفة، كمالك بن أنس والأوزاعي وسفيان الثوري، ومن الغريب أن يتقل إلينا عن بعضهم كسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أقوال متناقضة بعضها في مدحه والاعتراف بفقده وفضله، وبعضها في نقده من

هذه النواحي أيضاً⁽¹⁾. فإما أن يكون لهم رأي فيه قد عدلوا عنه إلى غيره، وإما أن تكون الأقوال في إحدى الناحيتين موضوعة مختلفة، والوقوف على أصحابها عسير. ويقول ابن عبد البر: إن ممن جرح أبا حنيفة أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وعده في الضعفاء والمتروكين⁽²⁾. ولم يُروَ عنه ولا حديث واحد في صحيح البخاري ومسلم، ولكن روى له النسائي والترمذي، كما تعصب له آخرون من العلماء مثل شعبة بن الحجاج وابن جريج، ويحيى بن معين وغيرهم.

كذلك نقده بعضهم في مسألة الحيل التي ألمنا بها قبل، وعقد لذلك البخاري باباً في كتابه الجامع الصحيح، وعناه بقوله: «وقال بعض الناس إن أحكام الله شرعت لجلب مصالح إلينا أو دفع مضار ومن أمحل المحال أن يشرع من الحيل ما يُسقط شيئاً أو جبه أو يُجل شيئاً حرمه إلخ»⁽³⁾. وقد رأيت أن أبا حنيفة نفسه لم يتوسع في الحيل توسع من بعده، ولم يستجز إلا ضروباً محدودة منها. ونقدوه كذلك لقوله بالإرجاء، وسنعرض لذلك بعد.

نرى من كل هذا كيف كان أبو حنيفة وفقهه مبعثاً لحركة فكرية عنيفة أقامها حوله رجال الحديث حيناً، وأقامها من ليسوا على مذهبه في منهج التشيع، وأقامها أعداء له وخصوم، كابن أبي ليلى، وكان قاضي الكوفة للأمويين والعباسيين، وكان معاصراً لأبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يفتي أحياناً بغير رأيه، ويُجهله في بعض قضاياها وبين خطأه، فاستعدى عليه الولاة. وخير ما قيل في هذا الباب ما قاله ابن عبد البر: «إن كثيراً من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً، وكان مع ذلك أيضاً يقول الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمى إيماناً (أي لأن الإيمان اعتقاد بالقلب)، وكل من قال من أهل السنة الإيمان قول عمل ينكرون قوله، ويُدعونه بذلك. وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته»⁽⁴⁾. وتدخّل الشعراء في النزاع، روى ابن قتيبة عن شقيق البلخي أنه أطرى أبا حنيفة بمرؤ، فقال له علي بن إسحاق: لا تطره بمرؤ فإنهم لا يحتملون ذلك، فقال شقيق: قد مدحه مُساور الشاعر فقال [من الوافر]:

(1) تجد هذه الأقوال المتناقضة في «الخطيب البغدادي» جزء 13.

(2) «الانتقام» 249.

(3) انظر: «تاريخ الفقه» لمحمد بن الحسن الحجوي 142/2.

(4) «الانتقام» 149.

إذا ما الناس يوماً قايَسُونَا
أَتَيْنَاهُمْ بِمَقْيَاسٍ صَحِيحٍ
إذا سَمَعَ الفَقِيهُ بِهَا دَعَاها
فقال له قد أجابه بعض أصحابنا [من الوافر]:

إذا ذو الرأي حَاصِمٌ في قِيَاسِ
أَتَيْنَاهُمْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِيهَا
فَكَمْ مِنْ قَرَجٍ مُحَصَّصَةٍ عَفِيفِ
وفضَّلَ شاعِرٌ أَهْلَ الكُوفَةِ على أَهْلِ المَدِينَةِ في الفِقه فقال [من البسيط]:

وليس يعرفُ هذا الدِّينَ نَعْلَمُهُ
لا تَسألَنَّ مَدِينيًّا فَتُخْرِجُهُ
فأجابه رجلٌ من أَهْلِ المَدِينَةِ [من البسيط]:

لقد عَجِبْتُ لِغَاوِ ساقَهُ قَدَرٌ
قال المَدِينَةُ أرضٌ لا يَكُونُ بِها
لقد كَذَبْتَ لَعَمْرُ اللَّهِ إِنَّ بِها

ومهما قيل فإن هذه الحركة القوية، وهذا النزاع الشديد بين أصحاب الرأي والحديث رقى الفقه في هذا العصر رقىً عظيماً، وفتق الأذهان واستخرج منها أحكاماً ونظريات هي خير نتاج العصور الإسلامية.

* * *

لم يصل إلينا أي كتاب «في الفقه» لأبي حنيفة، ويظهر أنه لم يؤلف في ذلك، وكل ما رواه ابن النديم عن كتبه هي كتاب «الفقه» الأكبر، ورسالته إلى البستي، وكتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرد على القدرية»⁽²⁾؛ فيظهر أنه لم يدون في الفقه، ولكن تلاميذه كانوا يحفظون أقواله ويكتبونها عنه، فنقلوا إلينا أقواله في كل باب من أبواب الفقه.

أما كتابه في الفقه الأكبر الذي ذكره ابن النديم فمختلفون فيه؛ ذلك أنه وصل إلينا

(1) «عيون الأخبار» 2/ 140.

(2) «ابن النديم» 202.

كتاب صغير في العقائد اسمه «الفقه الأكبر» في ورقات، روي بروايات مختلفة، وطبع في الهند مع شروحه، وبعض هذه الروايات غير صحيح، لأنه يحتج على الأشعرية ولهم، والأشعري كان بعد أبي حنيفة بنحو قرنين. وبعضهم يروي أن الفقه الأكبر ليس ما بين أيدينا، وإنما هو كتاب في الفقه كبير حوى نحو ستين ألف مسألة⁽¹⁾. والأرجح عندي أنه لم يدون في الفقه، لأن حركة التدوين في العصر العباسي أدرسته وهو متقدم في السن، وأن الفقه الأكبر كان في العقيدة، ولا يعد هذا تدويناً لأنه رسالة كالرسائل التي يرسلها العلماء بعضهم إلى بعض، وأن الفقه الأكبر الذي بين أيدينا أساسه صحيح النسبة لأبي حنيفة وإن زيد عليه بعد، كما سنبحث ذلك عند الكلام في العقائد ومنها الإرجاء إن شاء الله.

أتى بعد أبي حنيفة تلاميذه، فجدّوا في المحافظة على مذهبه بتدوينه والاستدلال له، وترتيب مسائله وتوسيعها، كما أتيح لبعضهم فرصة رئاسة القضاة فقوّى مذهبه وبثه وأيده، وكان من أشهر هؤلاء التلاميذ أبو يوسف ومحمد وزفر، ويطول بنا القول لو استقصينا أخبارهم وآراءهم، فنكتفي في ذلك بلمحة سيرة.

أبو يوسف:

عربي الأصل، جده سعد بن حَبَّته أحد الصحابة من الأنصار، وأخذ الفقه فيمن أخذ على أبي حنيفة، وكان من أقرب تلاميذه إليه، ولد سنة 113 هـ وتوفي سنة 182 هـ، نشأ فقيراً، وكان أبو حنيفة يمدّه بالمال، ثم تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء: المهدي، ثم الهادي، ثم هارون الرشيد، وكان في أيام الرشيد قاضي القضاة، وكان عند الرشيد حظياً مكيناً؛ وكان موقفه هذا دقيقاً محرّجاً، فحول الخلفاء إذ ذاك قادة ورؤساء يحتاجون إلى مداراة، وهم الذين قال فيهم أبو حنيفة للمنصور: «فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك»، فقاء أبي يوسف في هذا المنصب هذا العهد الطويل يدل على لباقة ومرونة فائقتين، خصوصاً إذا أراد أن يجمع بين الدين والمنصب والجاه، ولعل ما يمثل أبا يوسف خير تمثيل قوله: «رؤوس النعم ثلاثة: أولها: نعمة الإسلام التي لا تتم النعمة إلا بها، ونعمة العافية التي لا تطيب الحياة إلا بها، ونعمة الغنى التي لا يتم العيش إلا بها». فقد أراد أن يجمع بين الإسلام والعافية والغنى، وما أدق ذلك وأشقه؛ لذلك نراه في خطبة كتاب «الخراج» يقف موقفاً من أحسن المواقف وأشرفها، يعظ الخليفة هارون الرشيد في قوة وحزم، ويجانب ذلك

(1) «تاريخ الفقه» للحجوي.

تروى عنه الأخبار الكثيرة في ابتداء الحيل للخروج من المآزق يقع فيها الخلفاء والقواد، إن بولغ في بعضها فالأساس صحيح، والجمع بين ذلك كله لا يستطيعه إلا أمثال أبي يوسف إن استطاعوا.

أفاد أبو يوسف فقه أبي حنيفة من وجوه:

1 - أنه تولى القضاء عهداً طويلاً، وفي هذا فائدة للفقهاء كبرى، ففي القضاء امتحان للنظريات العلمية وصهر لها في بوتقة العمل، ومواجهة لمشاكل عملية لا يدركها من اقتصر على النظر، ومقابلة الصعاب في طرق المرافعات، ممن له البيئة، ومن عليه اليمين ونحو ذلك، لا يفكر فيها كثيراً من يُسْتَفْتَى أو يؤلف الكتب. فلماذا كان أبو يوسف منظمًا لمذهب أبي حنيفة ومغذياً له بالطرق العملية، ومن أجل هذا قال الحنيفة: إنه يُعْمَل بقول أبي يوسف في باب القضاء؛ أضف إلى هذا أن أبا يوسف في مثل مركزه يستطيع أن يعرف من شؤون الدولة ومناحيها في التفكير والعمل، وما يعرض لها من مشاكل وكيف تُحل ما لا يعرفه غيره، وكل هذا يكسبه نظراً جديداً ورأياً في مسائل لا يراها من يقيس أو يستحسن بين جدران أربعة أو في حلقة المسجد.

2 - تولى قضاء بغداد وكان من يتولاه يكون قاضي القضاء، فله نوع إشراف على سائر القضاء، وفي هذا تمكين لمذهب أبي حنيفة ونشر له ولمبادئه.

3 - كان أبو يوسف أوسع اتصالاً بالمحدثين وأكثر رواية للحديث عنهم؛ قال ابن جرير الطبري: «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً، ذكر أنه كان يُعرف بحفظ الحديث، وأنه كان يحضر المحدث فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم ويمليها على الناس، وكان كثير الحديث، وكان قد جالس محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ثم جالس أبا حنيفة، وكان الغالب عليه مذهب أبي حنيفة، وكان ربما خالفه أحياناً في المسألة بعد المسألة»⁽¹⁾. وقد رحل إلى المدينة ولقي مالكا وناظره وأخذ عنه، ورجع عن بعض آرائه إلى قول مالك وأقوال الحجازيين؛ ومع هذا فقد رضي عنه بعض المحدثين كابن معين وابن حنبل، ولم يرض عنه أكثرهم، فلم يرو عنه شيئاً أحد من أصحاب كتب الحديث الستة؛ قال ابن عبد البر: «كان ابن معين يثني عليه ويوثقه، وأما سائر أهل الحديث فهم كأعداء لأبي حنيفة وأصحابه»⁽²⁾. على كل حال سهّل له اتصاله بالمحدثين سبيل تقوية مذهب أبي حنيفة

(1) ابن عبد البر في «الانتقاء» 172.

(2) ص 173.

بالحديث أيضاً، وتطعيم المذهب ببعض آراء الحجازيين، وبمخالفة أبي حنيفة إلى ما صح عنده من حديث أحياناً.

4 - بما أُلّف في الفقه، فقد روى ابن النديم أنه أُلّف كتاب «الصلاة»، كتاب «الزكاة»، كتاب «الصيام»، كتاب «الفرائض»، كتاب «اليوع»، كتاب «الحدود»، كتاب «الوكالة»، كتاب «الوصايا»، كتاب «الصيد والذباح»، كتاب «الغصب والاستبراء»، كتاب «اختلاف الأمصار»، كتاب «الرد على مالك بن أنس» كتاب «رسالة في الخراج» إلى الرشيد، كتاب «الجوامع»، أُلّفه ليحيى بن خالد (البرمكي)، يحتوي على أربعين كتاباً، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي المأخوذ به، أمالي أملاها، رواها بشر بن الوليد القاضي، يحتوي على ستة وثلاثين كتاباً مما فرعه أبو يوسف⁽¹⁾.

والذي بقي لنا من ذلك كله كتاب «الخراج»، وأقوال نقلها عنه الفقهاء من بعده، وأبواب نقلها عنه الشافعي في «الأم».

كتاب «الخراج»:

اسمه الخراج ولكنه يبحث في الواقع في أهم أبواب مالية الدولة، يقول في أوله: «إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألتني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به»، ويعني بالخراج ضريبة الأرض، فقد تركت الأرض المفتوحة على ملك أصحابها، وفرض عليهم دفع ضريبة هي الخراج، ويعني بالعشور ما يحصل من الأراضي التي أسلم أهلها كأرض المدينة واليمن، ويعني بالصدقات الزكاة المفروضة على المسلمين في مالهم، وبالجوالي الجزية على رؤوس الذميين وأمثالهم؛ لذلك هو يتعرض لضرائب الأرض، وضرائب الرؤوس، ويضطره ذلك إلى البحث في الأراضي الإسلامية أيها فتح عنوة وأيها فتح صلحاً؛ ويتوسع في هذا الباب فيبحث في قسمة الغنائم التي يحرزها جيش المسلمين، وفي الأرض الموات، وفيما يخرج من البحر، وفي شؤون الري وما يعرض له، وفي معاملته أهل الذمة من حيث الضرائب، وبناء الكنائس والبيع والصلبان إلخ.

ونجد في كتاب «الخراج» مصداق كل ما ذكرناه عن أبي يوسف، فهو يتعرض لأمور من أهم شؤون الدولة المالية، لا يستطيع الإمام بها والوقوف على دقائقها إلا من كان في مثل

(1) «فهرست ابن النديم» 203.

منصبه واتصاله بالخلفاء ومهام الدولة؛ وهو واسع الاطلاع في الحديث، كثير الأخذ عن الشيوخ في مختلف الأمصار، ومختلف الاتجاهات؛ فهو يروي عن «بعض أشياخنا الكوفيين» و «عن بعض أشياخنا من أهل المدينة»، وعن أبي حنيفة، وعن مالك بن أنس، وعن الليث بن سعد، وعن عشرات غيرهم؛ وهو واسع الاطلاع على أقوال الصحابة وأعمالهم، ويتجلى في كتاب «الخراج» وقوفه الدقيق على تصرفات عمر بن الخطاب، لأنه كان العمدة في هذا الباب، إذ إن عمر واجه هذه المشاكل المالية عند فتحه لبلاد الفرس والروم، وسن لمن بعده ما يحتذونه، وقد ورد اسمه في كتاب «الخراج» نحو 123 مرة.

ويظهر في الكتاب أثر النقل والعقل معاً، فهو كثير النقل عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين وغيرهم؛ وهو مع هذا يخالف عمر بن الخطاب فيما قُدر على الأراضي، ويرد على اعتراض على ذلك فيقول: لَمْ لَمْ تَرَوِ النَّاسَ إِلَى مَا كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ وَضَعَهُ عَلَى أَرْضِهِمْ وَنَخَلَهُمْ وَشَجَرَهُمْ، وَقَدْ كَانُوا بِذَلِكَ رَاضِينَ، وَلَهُ مُحْتَمَلِينَ، قَالَ أَبُو يُونُسَ: إِنَّ عُمَرَ ﷺ رَأَى الْأَرْضَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مُحْتَمَلَةً لِمَا وُضِعَ عَلَيْهَا، وَلَمْ يَقُلْ حِينَ وَضَعَ عَلَيْهَا مَا وَضَعَ مِنَ الْخِرَاجِ إِنَّ هَذَا الْخِرَاجَ لِأَهْلِ الْخِرَاجِ، وَحَتَمَ عَلَيْهِمْ، وَلَا يَجُوزُ لِي وَلِمَنْ بَعْدِي مِنَ الْخُلَفَاءِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْهُ وَلَا يَزِيدَ فِيهِ، بَلْ كَانَ فِيهَا قَالَ لِحَدِيْفَةَ وَعَثْمَانَ حِينَ آتِيَاهُ بِخَبْرٍ مَا كَانَ اسْتَعْمَلَهُمَا عَلَيْهِ مِنْ أَرْضِ الْعِرَاقِ: «لَعَلَّكُمْ حَمَلْتُمَا الْأَرْضَ مَا لَا تَطِيقُ»، دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمَا لَوْ أَخْبَرَاهُ أَنَّهَا لَا تَطِيقُ ذَلِكَ الَّذِي حَمَلْتَهُ مِنْ أَهْلِهَا لَنْقُصَ مِمَّا كَانَ جَعَلَهُ عَلَيْهِمْ مِنَ الْخِرَاجِ. فَلَمَّا رَأَيْنَا مَا كَانَ جَعَلَهُ (عُمَرَ) عَلَى أَرْضِهِمْ مِنَ الْخِرَاجِ يَصْعَبُ عَلَيْهِمْ، وَرَأَيْنَا أَخَذَهُمْ بِذَلِكَ دَاعِيًا إِلَى جَلَاتِهِمْ عَنْ أَرْضِهِمْ وَتَرَكَهُمْ لَهَا، لَمْ نَحْمَلْهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ، وَلَمْ نَأْخُذْهُمْ مِنَ الْخِرَاجِ إِلَّا بِمَا تَحْتَمَلُهُ أَرْضُهُمْ»⁽¹⁾.

ونراه يفاضل بين الأحاديث ويختار أشهرها وأعمها، فيقول: «واتبعنا الأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ في مساقاة خيبر لأنها أوثق عندنا وأكثر وأعم مما جاء في خلافها»⁽²⁾. ويخالف أبا حنيفة في بعض أقواله، ويرجع إلى الأثر فيقول: «وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنبر. وقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله يقولان: ليس في شيء من ذلك شيء لأنه بمنزلة السمك، وأما أنا فلإني أرى في ذلك الخمس، وأربعة أخماسه لمن أخرجه لانا قد روينا فيه حديثاً عن عمر ﷺ، ووافقه عليه عبد

(1) «الخراج» طبعة السلفية 100.

(2) ص 106.

الله بن عباس فاتبعنا الأثر ولم نَرَ خلفه»⁽¹⁾ إلخ.

محمد بن الحسن الشيباني:

قال بعضهم: إن أصله من قرية في ضاحية دمشق تسمى «حَرَشْتَا»، وقال بعضهم: إن أصله من الجزيرة (شمال العراق) وإن أباه كان في جند الشام⁽²⁾، واتفقوا على أنه من الموالي ونسبته إلى شيبان بالولاء، وأنه ولد بواسطة ونشأ بالكوفة، ولد سنة 132 هـ وأخذ العلم عن أبي حنيفة، ولكن الظاهر أنه لم يصاحبه طويلاً، فقد مات أبو حنيفة وعمر محمد نحو ثمان عشرة سنة وتلمذ أيضاً لأبي يوسف، ورحل إلى المدينة وسمع من مالك وسمع من الأوزاعي وغيرهما، فهو كأبي يوسف تفقه بفقهاء أهل الرأي في الكوفة، وبفقه أهل الحديث في المدينة وغيرها، وقد جمع في دراسته أيضاً - كأبي يوسف - بين دراسة أدبية من نحو ولغة وشعر، ودراسة دينية من قرآن وحديث وفقه، وقد أقام بالمدينة ثلاث سنين وبعض سنة يأخذ عن مالك وشيوخ المدينة، ومن أجل هذا كان جيد اللغة، واسع الاطلاع في نواحي التشريع المختلفة، ويظهر أنه نشأ في سعة من العيش لا كأبي يوسف، فقد روي أنه أنفق على تعلمه النحو والشعر والحديث والفقهاء ثلاثين ألف درهم كما روي أنه أعان الشافعي بماله، وقد كان جميل المنظر حسن الملبس، فصيح القول، جيد الفقه، قال فيه الشافعي: «كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب». وقد ولي القضاء للرشيدي، ولاء قضاء الرقة، ورويت عنه أخبار تدل على أنه لم يكن يداري ويجمال كما كان أبو يوسف. روى الخطيب البغدادي أن الرشيد أقبل يوماً، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم، فخرج الآذن ونادى محمد بن الحسن، فجزع أصحابه له، فلما خرج سئل عما كان قال: سألتني ما لك لم تقم مع الناس؟ قلت: كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهلتني للعلم، فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة⁽³⁾ إلخ. كما روي أن الرشيد سأله في أمانٍ أعطاه لأحد الطالبين، وأراد الرشيد أن يتحلل منه فقال محمد: هذا أمان صحيح ودمه حرام، وقد تقدم الخبر بذلك، وقد عزله الرشيد عن قضاء الرقة ثم استداناه، وقد مات محمد وهو مع الرشيد في خُرُجته إلى الري سنة 189 هـ. وقد كانت بينه وبين شيخه أبي يوسف وحشة استمرت بينهما إلى الوفاة، ولعل السبب اختلاف النزعتين.

(1) ص 83.

(2) انظر: «ابن خلكان» و«الخطيب البغدادي» في ترجمته.

(3) 173/2.

وقد أفاد محمد فقه أبي حنيفة من ناحيتين: ناحية اشترك فيها مع أبي يوسف من سماع المحذّثين وسماع فقه المدينة وتطعيم فقه أبي حنيفة بذلك؛ وناحية أخرى هامة جداً، وهي تفريع المسائل من الأصول، وقد عرف محمد بذلك وبمهارته في الحساب مما تحتاج إليه الموارث ونحوها، ثم تدوين الفقه في كتب كثيرة هي عماد من أتى بعد في فقه أبي حنيفة؛ فمن أشهر كتبه الكتب الستة: «المبسوط»، و«الزيادات»، و«الجامع الصغير»، و«السير الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السير الكبير»؛ ويسمي الحنفية هذه الكتب كتب ظاهر الرواية، لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، وقد جمع الحاكم الشهيد هذه الكتب الستة في كتاب سماه الكافي، وشرحه جماعة منهم السرخسي في كتابه المشهور «المبسوط»، وقد وصل إلينا وطبع في ثلاثين مجلداً، كما وصل إلينا كتاب «الجامع الصغير» لمحمد⁽¹⁾، يذكر في صدر كل باب: «محمد عن يعقوب (أبي يوسف) عن أبي حنيفة». وعلى الجملة فقد كان محمد حلقة اتصال بين فقهاء الحديث وفقهاء الرأي، كما كان حلقة اتصال بين مذهب أبي حنيفة والشافعي، وكما كان له أكبر الفضل في تدوين مذهب أبي حنيفة وحفظه في الكتب، واغتراف الناس منه بعد، وتأثر المؤلفين به ويكتبه.

زفر:

وأما زفر فعربي من تميم، كان من أشهر أصحاب أبي حنيفة، وكان أمهرهم في القياس وأكثرهم التزاماً لمسلكه في الرأي؛ كان أبوه هذيل والياً على البصرة⁽²⁾، وكانت أمه أمة فارسية، فورث وجهه من أمه ولسانه من أبيه، وكان قوي الحجة، مقدماً عند أصحاب أبي حنيفة، قياساً، ولد سنة 110 هـ وتوفي سنة 158 هـ.

ويعجبني في المقارنة بين الثلاثة ما روي عن المزني صاحب الشافعي أنه جاء رجل فسأله عن أهل العراق، قال: ما تقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم؛ قال: فأبو يوسف؟ قال: أتبعهم للحديث؛ قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعاً؛ قال: فزفر؟ قال: أحدهم قياساً⁽³⁾.



وعلى الجملة فقد انتشر فقه أبي حنيفة في العراق، وكان طبيعياً أن يسود في العراق،

(1) طبع على هامش كتاب «الخراج».

(2) يقول ابن النديم إنه كان والياً على أصفهان.

(3) «الخطيب» 2/ 176.

ففيه نشأ، ومذهب البلد أدرى بما يعرض من المسائل وأقدر على حلها، وهو باعتماده على الرأي والقياس - حيث لا نص يصح - أكثر إسعافاً للفتوى فيما يجذب من أحداث تتطلب سرعة في البت، ثم قدر لأبي يوسف أن يكون في منصب رئيس يستطيع أن يخدم فيه هذا الفقه بسلطانه، كما حظي الفقه بمحمد يدونه ويسجله؛ ويذكر ابن النديم أنه رزق كذلك بمحمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة 256 هـ)، وكان معتزلياً «فتفق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلاه في الصدور»⁽¹⁾. كما يصحح أن نستنتج أن فقه أبي حنيفة تغير بعض الشيء على يد أبي يوسف ومحمد والثلجي وأضرابهم عما كان عليه في زمن أبي حنيفة نفسه، فرجعوا عن آراءه له إلى الحديث الذي صح عندهم، وضيقوا حدود الرأي والقياس عما كانت عليه زمن الإمام، باتصالهم بأهل الحديث وفقهاء الحديث، وبالحملات الشديدة التي شنع بها هؤلاء على أهل العراق؛ وتلاقت هذه النزعة بنزعة أخرى تشبهها، وهي نزعة بعض فقهاء الحديث إلى الاستفادة من أصحاب الرأي، وتجلت هذه النزعة في الشافعي - كما سيأتي - وبذلك قلت مسافة الخلف التي كان يراها الرائي بين أبي حنيفة ومالك.

ب - مالك ومدرسته

وهو مالك بن أنس الأصبحي المدني، والأصبحي نسبة إلى ذي أصبح قبيلة يمنية، والأشهر أنه عربي الأصل، وأن نسبه إلى ذي أصبح نسب عربي صحيح، وبذلك قال الواقدي، ولكن محمد بن إسحاق خالفه في ذلك، وزعم أن مالكاً وجدته وأعمامه موالي لبني تيم بن مرة، وهذا هو السبب في تكذيب مالك لمحمد بن إسحاق والظعن عليه⁽²⁾. ولد سنة 93 هـ أو 97 هـ، وتوفي سنة 179 هـ، وعاش حياته بالمدينة، ولم أعرف أنه رحل عنها إلا إلى مكة حاجاً.

وقد تزيّد بعضهم في أخباره، كما فعل الحنفية وغيرهم، فزعموا أن أمه حملت به ثلاث سنين (ولا أدري قيمة هذا في فضل الرجل)، ورووا أن النبي ﷺ قال: «يخرج الناس من المشرق والمغرب فلا يجدون عالماً أعلم من أهل المدينة» إلخ.

ولسنا نعرف كثيراً عن نشأته الأولى، ودراسته العلمية في صباه، وقد ذكروا أنه أخذ القراءة عن نافع بن أبي نعيم، وسمع الحديث من كثير من شيوخ المدينة أشهرهم ابن شهاب

(1) «الفهرست» 206.

(2) «الانتقاء» لابن عبد البر ص 11.

الزهري، ونافع مولى ابن عمر، فابن شهاب الزهري أحد الفقهاء والمحدثين، وكان من أعلم الناس في زمنه بالسنة؛ وقد روى عنه مالك في «الموطأ» (في بعض نسخ «الموطأ») مائة واثنتين وثلاثين حديثاً، ونافع مولى عبد الله بن عمر أصابه عبد الله بن عمر في غزوة غزاها فأسلم وأخذ عن ابن عمر حديثه، وكان من أشهر علماء المدينة. وقد روى عنه مالك في «الموطأ» ثمانين حديثاً كما أخذ عن هشام بن عروة بن الزبير، وقد روى عنه في «الموطأ» ستة وخمسين حديثاً، وهكذا لقي شيوخاً كثيرين وخاصة شيوخ المدينة، وأخذ عنهم.

ومن أشهر ما حدث له محنته أيام المنصور حين خرج محمد بن عبد الله بن الحسن وأخوه إبراهيم على المنصور، وقد رويت في هذه الحادثة روايتان: إحداهما: أن مالكا كان يفتي الناس بأنه لا يقع طلاق المُكْرَه، ويحدث الناس بحديث «ليس على مستكره طلاق» ولم تكن هذه الفتوى تعجب العباسيين، لأن هذا يستتبع أن من بايع العباسيين مكرهاً فله أن يتحلل من بيعته، وله أن يبايع محمد بن عبد الله بن الحسن بالمدينة، فرووا أن المنصور نهى مالكا عن التحديث بهذا الحديث، ثم دس إليه من يسأله، فحدث به على رؤوس الناس فضربه بالسياط؛ والرواية الأخرى أن مالكا لما علا شأنه بالمدينة سعى حساده إلى والي المدينة جعفر بن سليمان، وقالوا إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث ثابت بن الأحنف في طلاق المكروه أنه لا يجوز، فغضب جعفر ثم جرده ومده فضربه بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت كتفه؛ قالوا: فما زال مالك بعد هذا الضرب في رفعة من الناس، وعلو من أمره حتى كأنما كانت تلك السياط حلياً حلي بها⁽¹⁾.

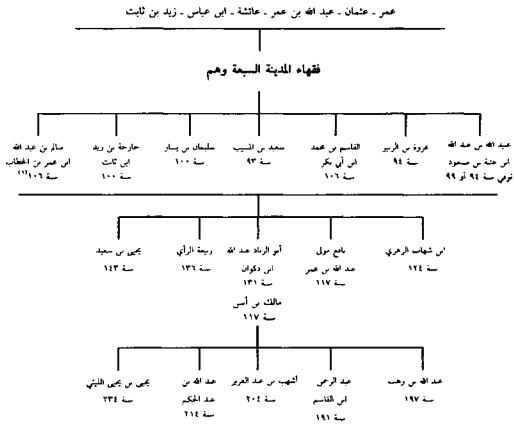
كما روي عنه أنه سئل عن البغاة (يعني العصاة الخارجين على الخلفاء) أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز، فقال: فإن لم يكن مثله؟ فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما، فكانت هذه الكلمة من أسباب محنته.

على كل حال تتفق الروايتان في ضربه، وفي أصل السبب، وتختلف في التفاصيل. وقد روينا قبل عن أبي حنيفة مثل هذا الموقف، وزيد عليه طلبه القضاء وإباؤه؛ فلعل رأي أبي حنيفة ومالك كان متفقاً، وسياسة المنصور في الحالين واحدة.



(1) «الانتقام» 43.

تركزت مدرسة المدينة في مالك كما تركزت مدرسة الكوفة في أبي حنيفة، فإن أردنا تصوير مدرسة المدينة كما فعلنا بمدرسة الكوفة فليكن هكذا:



وأكثر رجال هذه المدرسة عرفوا بالحديث والفقهاء فيه، فبعد عصر الصحابة كان رأس المدرسة من التابعين سعيد بن المسيب، وقد كان يعد وارث عمر في علمه في المدينة؛ وتصدر سعيد للفتوى، وكان لا يهابها، فأثر عنه كثير من الفتاوى والآراء، وكان يقول: «ما قضى رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا عليّ قضاء إلا وقد علمته». وجاء في الطبقة التي بعده الزهري ونافع فكانا أعلم أهل المدينة حديثاً وفقهاً. كل هؤلاء كانوا يحفظون الحديث عن رسول الله، وطبيعي أن تكون المدينة أغنى من أي مصر آخر في هذا، فالنبي كان فيها أكثر أيام التشريع، كما كان بها من الخلفاء الراشدين أبو بكر وعمر وعثمان، وكانت حاضرة الخلافة في أيامهم، ومنها تصدر الآراء في المسائل الدينية والسياسية، كما كان المدنيون أقدر على مشاهدة التشريع العملي، فهم أعرف بما كان النبي يفعله في وضوئه

(1) بعضهم يعد من الفقهاء السبعة أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي المتوفى سنة 94 هـ ويضعه بدل سالم بن عبد الله بن عمر.

وصلاته وزكاته، وما كان يفعله كبار الصحابة. فكما كان كل جيل من العلماء يتلقى الأحاديث المروية عنمن قبله كذلك كان يتلقى الأعمال وهيئاتها من الجيل الذي قبله، فكان طبيعياً أن تكون المدينة مقر مدرسة الحديث - ولكن الذي قد يلفت النظر أن يكون بين كبار رجال المدينة ربعة الرأي، وهو كما يدل عليه اسمه من أهل الرأي، ومن شيوخ مالك، وقد روي عنه في «الموطأ» اثني عشر حديثاً، وهو فارسي الأصل؛ وقد روي عنه أنه جادل سعيد بن المسيب في دية الأصابع، وسعيد يتمسك بالسنة، وربعة يعترض بالرأي، فقال له سعيد: «عِرَاقِيٌّ أَنْتَ؟ قال: لا، بل عالم مستثبث أو جاهل متعلم، قال سعيد: هي السنة، وقد روي في ترجمته أنه كان في العراق أيام السفاح وأنه قرّبه واستعمله، فهل أخذ الرأي عن العراقيين أيام كان بينهم؟ ظن بعضهم ذلك، ولكن يظهر أنه غير صحيح، فقد رأينا هذه النزعة عنده قبل أن يكون في العراق، لأنه بهذه النزعة جادل سعيد بن المسيب المتوفى سنة 93 هـ قبل ولاية السفاح بزمان طويل، ولأنه قد روى الرواة أن ربعة كان يكره العراق وأهله، واستعفى أبا العباس من أجل ذلك وعاد إلى المدينة، فقيل له: كيف رأيت العراق وأهلها؟ قال: «رأيت قوماً حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم، وتركت بها أكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين». فالظاهر أن نزعة الرأي عنده وليدة المدينة نفسها، فالصحابا الذين كانوا بالمدينة منهم من كان يُعمل العقل حيث لا نص، كما تقدم في سيرة عمر بن الخطاب، ومنهم من لا يميل إلى ذلك كابنه عبد الله بن عمر، ولا شك أن النزعتين بقيتا، وتأثر بهذه قوم، وهذه آخرون، ولكن كان لون الحديث أبين وأوضح، وكان وجود ربعة الرأي بينهم علماً على اللون الآخر، وسرى أثر ذلك حتى في فقه مالك⁽¹⁾.

وكان طبيعياً كذلك أن تكون المسائل التي تعرض لفقهاء المدينة أقل عدداً لتخرج المدنيين من الفتوى إذا قيسوا بالعراقيين، ولأن المشاكل القانونية والمسائل الفقهية تدور مع المدينة، ولأن المدينة كانت أقرب إلى بساطة العيش وأبعد عن تعقيدات الحضارة، وكان ما أثر عندهم من حديث كثير كافياً في أغلب الأحيان كل ما يعرض من إشكال.

منحى مالك في الاجتهاد:

كان مالك لا يشترط في الحديث ما اشترطه أبو حنيفة من الشهرة وغيرها، بل يعمل بخبر الواحد إذا صح أو حسن؟ وهذا المبدأ يحمل الأحاديث التي يبني عليها مذهبه أكثر

(1) بل في رسالة الليث بن سعد إلى مالك ما يفيد أن يحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر وغيرهما من فقهاء المدينة كانوا من أهل الرأي.

عدداً، فلا يتطلب في الحديث شهرة، وإنما يتطلب صحة السند ونحوها، ولا يفهم من هذا تساهله في قبول الحديث من غير تحرر أو تدقيق، بل هو شديد التحري ولكن لا يشترط شهرة الحديث وعمومه؛ وروي عنه أنه قال: «لقد أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين، (وأشار إلى مسجد رسول الله) فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو أوتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن؛ وكان يقول: «لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ ممن سواهم: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به»⁽¹⁾. وقد جمع الموطأ وظل سنين يحرره، ويحذف منه الحديث الذي يتبين له عدم صحته، ولكن مع هذا كله كانت دائرة الصحة عنده أوسع من دائرة أبي حنيفة.

ومسألة أخرى هي عنده أساس للتشريع، وهي عمل أهل المدينة: كان مالك يُدبِّلُ بعمل أهل المدينة، ويرى أنهم أدري بالسنة وبالناسخ والمنسوخ، ويقول في كتابه لليث ابن سعد: «إن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن»؛ وخلاصة رأيه في هذا الموضوع أن أهل المدينة إذا اتفقوا على عمل مسألة واتفق مع العمل علماؤها فهذا العمل حجة يقدم على القياس، بل ويقدم على الحديث الصحيح؛ أما إذا لم يكن عملاً إجماعياً، بل عمل أكثرهم، فهذا العمل أيضاً حجة يقدم على خبر الواحد لأن العمل بمنزلة الرواية، فعمل الأكثر بمنزلة رواية الأكثر، فإذا جاء خبر واحد يخالفهم كان الراجح أنه منسوخ، على أنه ينبغي التفرقة بين إجماعهم على العمل النقلي والاجتهادي، فالنقل كقولهم تعيين محل منبر النبي ﷺ وقبره ومحل وقوفه للصلاة، وكتعيينهم مقدار المَدِّ والصاع والأوقية في عهد رسول الله ﷺ، ونقلهم كيفية الأذان، والإقامة هل كانت مشنى أو فرادى، والاجتهادي كاجتهاد المدنيين في بطلان خيار المجلس ونحوه، فالأول: لا خلاف في حجته عند مفسري مذهب مالك، والثاني: مختلف فيه عندهم؛ وهذه التفرقة معقولة، فالأعمال التي يجمع عليها أهل المدينة كتحديد المكائيل، والموازين وأشكال الأعمال التي عملها الرسول ﷺ، الأرجح فيها أن الجيل التالي من سكان المدينة نقلها عن الجيل الأول كما هي، خصوصاً إذا قرب العهد، كما رجحوا عند الخلاف أعمال المكيين في مناسك الحج لأنهم بها أدري؛ أما المسائل الاجتهادية فالأمر فيها سواء بين مجتهدي الصحابة والتابعين من

(1) «ابن عبد البر» 16.

المدنيين والكوفيين والشاميين والمصريين. وقد نقل مالك إجماع أهل المدينة في موطنه على نيف وأربعين مسألة⁽¹⁾، وقد خالف مالكاً في حجية عمل أهل المدينة الليث بن سعد في رسالته إلى مالك، والشافعي في «الأم»، وناقشاه مناقشة قيمة ممتعة.

ومن مسلك مالك في التشريع، العمل بقول الصحابي إن صح نسبه إليه، وكان من أعلام الصحابة - كالخلفاء الراشدين، ومعاذ بن جبل، وابن عمر - وكان لم يرد في المسألة عينها حديث عن النبي صحيح، وقد رُد عليه في ذلك بأن الصحابة ليسوا محل العصمة، ويجوز عليهم الغلط، وبأن قول الصحابة لو كان حجة لزم التناقض، لأن كثيراً ما صح في المسألة الواحدة آراء مختلفة للصحابة⁽²⁾. وقد رأينا قبل مسلك أبي حنيفة في أقوال الصحابة إلخ.

ومن هذا نرى أن هذين الأصلين، أعني عمل أهل المدينة وقول الصحابي، قد غديا فقه مالك بآثار كثيرة كان من شأنها تضييق دائرة الرأي؛ ومع هذا فلم ينكر مالك الرأي بتاتاً، فمن أصول مذهبه القول بالمصالح المرسله أو الاستصلاح، وقد تقدم الكلام فيه، ومن هذا القبيل ما قاله من الضرب عند التهمة للاعتراف بالسرقة، ورويت عنه أقوال دليلها الاستحسان، كتضمنين الصُّناع وثبوت الشفعة في بيع الثمار. فمن هذا نرى أن مسالك الأئمة من أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، تكاد تكون واحدة في العدد، ولكن الاختلاف إنما هو في سعة الدوائر وضيقتها، فإن ضاقت دائرة الحديث واتسعت دائرة الرأي عند الأولين كان الأمر على العكس عند الآخرين، أما عدد الدوائر نفسها فتكاد تكون واحدة.

* * *

أكبر آثار مالك التي نقلت إلينا «الموطأ» و «المدونة»:

لموطأ⁽³⁾:

فأما «الموطأ» فكتاب ألفه مالك، فيه مظهر للحديث ومظهر للفقهاء. فمظهر الحديث أن أغلب ما فيه حديث عن رسول الله ﷺ أو الصحابة أو التابعين، أخذ هذه الأحاديث عن

(1) انظر: «تاريخ الفقه» لمحمد بن الحسن الحجوي 166/2.

(2) انظر: في هذا «المستصفى» للغزالي، و «مسلم الثبوت» 185/2 وما بعدها.

(3) اختلف العلماء في سبب تسميته الموطأ، فبعضهم قال إنه شيء صنعه ووطأه للناس ومهد به العلم ويسره: فسمي من أجل ذلك بالموطأ؛ وبعضهم قال إن مالكاً لما ألفه عرضه على الشيخ فوطأوه عليه فسمي الموطأ.

رجال عديدين بلغوا نحو خمسة وتسعين رجلاً كلهم مديونون إلا ستة: اثنان بصريان، ومكي واحد، وخراساني وجزري وشامي. والأحاديث التي يرويها عن هؤلاء الستة قليلة جداً، فمنهم من يروي له الحديث ومنهم من يروي له الحديثين، وقد لقيهم مالك إما في المدينة أو في مكة⁽¹⁾. أما من عدا هؤلاء الستة فمديونون يروي عنهم مالك، بعضهم يروي له كثيراً كابن شهاب الزهري، ونافع، ويحيى بن سعيد، وبعضهم يروي له الحديث الواحد أو الاثني أو الثلاثة، وحتى الصحابة التي يروي لهم أكثرهم ممن أقام بالمدينة طويلاً - حتى روي أن الرشيد قال لمالك: لِمَ لَمْ نَرِ فِي كتابك ذكراً لعلي وابن عباس، فقال: لم يكونا ببلدي، ولم ألق رجالهما. وهذا الخبر مشكوك فيه، ولكن مما لا شك فيه أن روايته عنهما في «الموطأ» قليلة⁽²⁾: وبعض الأحاديث في «الموطأ» مسندة وبعضها مرسله، ومتصلة ومنقطعة، وبعضها مما يسمى بلاغات، وهو ما يقول فيها مالك بلغني أو نحوه من غير أن يعين من روى عنه فيقول: بلغني عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إلخ. أو يقول عن الثقة عندي عن عمر بن شعيب إلخ. وقد جمع مالك أحاديث كثيرة، ثم كان يختار منها على مر السنين؛ فقد روى أن مالكا «جمع في «الموطأ» أربعة آلاف حديث أو أكثر، ومات وهي ألف ونيف بخلصها عاماً عاماً بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»⁽³⁾؛ وقد روى أنه شغل به نحو أربعين عاماً. وأما ناحية الفقه فيه فإنه رتبته ترتيب الفقه، فكتاب «الطهارة»، ثم كتاب «الصلاة»، ثم كتاب «الزكاة»، ثم «الصيام» وهكذا، وفي كل كتاب من هذه فصول، كل فصل يجمع المسائل المتشابهة كصلاة الجماعة، وصلاة المسافر إلخ؛ وأيضاً يزيد على الحديث أحياناً استنتاجه الفقهي منه.

وطريقته في التأليف أن يذكر الأحاديث المتعلقة بالموضوع الواحد، وقد يعقب الحديث بتفسير كلمة لغوية فيه، وأحياناً يعقبه بأنه سئل في كذا فأجاب بكذا استناداً إلى آية أو حديث أو قياس؛ «سئل مالك عن الحائض تطهر فلا تجد ماء، هل تتيمم؟ قال: نعم، لتتيمم فإن مثلها الجنب إذا لم يجد ماء تيمم». وأحياناً يعقبه بتفريع مسائل وذكر حكمها، كأن يقول بعد أحاديث السرقة: «وليس على الأجير ولا على الرجل يكونان مع القوم (السارقين) قَطْع، لأن حالهما ليست بحال السارق، وإنما حالهما حال الخائن، وليس على الخائن قطع...»

(1) وبعض نسخ الموطأ ليس فيها بعض هؤلاء الستة.

(2) «الزرقاني» 9/1.

(3) «شرح الزرقاني على الموطأ» 8/1.

«والأمر عندنا في السارق يوجد في البيت قد جمع المتاع ولم يخرج به أنه ليس عليه قُطْع، وإنما مثل ذلك كمثل رجل وضع بين يديه خمراً ليشربها فلم يفعل فليس عليه حَدٌّ، إلخ؛ وأحياناً لا يبدأ بالحديث، بل يذكر المسألة ويذكر حكمها ودليله على هذا الحكم، وأحياناً يذكر في المسألة حكم علماء المدينة، فيقول: «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا كذا»، إلخ، إلخ... فهو لهذا كله كتاب حديث وقفه معاً.

وقد رُوِيَ في «الموطأ» روايات مختلفة تختلف في ترتيب الأبواب، وتختلف في عدد الأحاديث حتى عدّها بعضهم عشرين نسخة، وبعضهم ثلاثين⁽¹⁾، واختلافها باختلاف رواياتها عن مالك، وسبب الاختلاف - على ما يظهر - أن مالكاً لم ينته من نسخة يؤلفها ويقف عندها، بل قد كان دائم التغيير فيها لما رويها قبل من أنه كان دائم المراجعة للأحاديث وحذف ما لم تثبت صحته منها، فالذين سمعوا «الموطأ» سمعوه من مالك في أزمان مختلفة، فكان من ذلك الاختلاف في النسخ. وقد بقي من هذه النسخ بين أيدينا رواية يحيى بن يحيى الليثي، وهي التي شرحها الزرقاني، ورواية محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، وفيها أشياء كثيرة ليست في رواية يحيى، وهو يمزج ما رَوَى عن مالك بأرائه، فكثيراً ما يقول: «قال محمد».

وقد روي أن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون سبق مالكاً فعمل كتاباً ذكر فيه ما اجتمع عليه أهل المدينة، (يعني آراءهم وفقههم)، عمل ذلك من غير حديث، ورآه مالك فقال: ما أحسن ما عمل، ولو كنت أنا الذي عملت ابتدأت بالأثار ثم سددت ذلك بالكلام⁽²⁾. ويظهر أنه أنفذ فكرته بعدُ فألّف «الموطأ» على هذا المنهج الذي رسمه: بدءاً بالحديث غالباً ثم تثنية بعمل أهل المدينة، أو تفرّيع الفروع واستنتاج حكمها.

وعلى كل حال فكتاب «الموطأ» يُعَدُّ من أوائل الكتب التي ألّفت في الحديث والفقه، وقد نشره الآخذون عن مالك في الأمصار، فمحمد بن الحسن في العراق، ويحيى بن يحيى الليثي في الأندلس، وعبد الله بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن عبد الحكم وأشهب في مصر، وأسد بن الفرات في القيروان إلخ، وكان له أثر كبير في الحركة العلمية الدينية على اختلاف العصور.

(1) «الزرقاني» 7/1.

(2) المصدر نفسه 8/1. وانظر: «مقالة دائرة المعارف الإسلامية في مادة مالك»، و«الديباج المذهب» و«مناقب مالك» للسيوطي.

أما المدونة فهي مجموعة رسائل تبلغ نحو ستة وثلاثين ألف مسألة، جمعها أسد بن الفرات النيسابوري الأصل التونسي الدار، وكان تلميذاً لمالك سمع منه «الموطأ» ثم رحل إلى العراق، وفعل في العراق كما فعل محمد بن الحسن في المدينة كلاهما مزج الفقهاء، وقرب بين المدرستين، فقد لقي أسد بن الفرات صاحبي أبي حنيفة أبا يوسف ومحمداً، وسمع منهما الفروع على الطريقة العراقية، ثم ذهب إلى مصر ولقي أصحاب مالك بها، ولا سيما ابن القاسم، وعرض عليهم هذه الفروع ونحوها، وسمع منهم حكمها على مذهب مالك، إما حسب ما سمعوا من مالك، وإما اجتهاداً على أصوله ومنحاه، وجمع أسد بن الفرات ذلك كله في كتاب سمي «المدونة»، ثم رحل بها أسد إلى القيروان فأخذها عنه سحنون الفقيه المغربي، وعاد بها إلى مصر سنة 188 هـ فعرضها على ابن القاسم، وأصلح فيها مسائل، وكانت لَمَّا جمعها أسد بن الفرات غير مرتبة ولا مبوبة، فرتبها سحنون ويوبها، واحتج لبعض مسائلها بالأثار⁽¹⁾، عاد بها إلى القيروان، وانتشرت منها إلى الأندلس، وكان لها الفضل في نشر مذهب مالك في قطري المغرب والأندلس.

فـ «المدونة» كما ترى متأثرة بالعراقيين في تفريع المسائل وتوليدها، وبالحنافيين في تطبيق مذهب مالك عليها، ومن هذا ترى كيف كان الزمن والرجال والرحلات تعمل على استفادة كل مذهب بما للآخر، فـ «المدونة» ليست إذن من تأليف مالك، وإنما هي جمع لفتاوى مالك في مسائل، واجتهاد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه في وضع أحكام لمسائل على قواعده ومبادئه.

وقد كان لمالك أصحاب أكثر عظمائهم مصريون كعبد الله بن وهب وابن القاسم وأشهب وعبد الله بن عبد الحكم، ومن عظمائهم أندلسي كبير، وهو يحيى بن يحيى الليثي.

فالأربعة الأولون كانوا عماد المدرسة الدينية في مصر لعهدهم، وكانوا مع أخذهم عن مالك يجتهدون ويخالفون أحياناً، كما خالف أبو يوسف ومحمد أبا حنيفة، وكما خالف المزني والبويطي الشافعي. وأما يحيى بن يحيى الليثي فأصله من قبيلة بربرية يقال لها مصمودة، ونسب إلى بني ليث بالولاء، رحل إلى المدينة وسمع من مالك، ورحل إلى مكة، وسمع بمصر من الليث بن سعد وابن وهب وابن القاسم، ورجع إلى الأندلس بعدما كمل

(1) انظر: «ابن خلكان» 413/1، وانظر «الانتقاء» لابن عبد البر ص 51.

علمه، فكان عالم الأندلس وعظيمها ووجهها، وإليه الفضل في نشر مذهب مالك في الأندلس، فقد كان - كما قال ابن حزم -: «مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاضي في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى بن يحيى لم يلب قضاء قط ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم»⁽¹⁾، وهو صاحب الفتوى المشهورة لأمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم، فقد وقع على جارية له في رمضان، فأفتى أن يكفر بصوم شهرين متتابعين. وسئل لم لم تفته بمذهب مالك، فعنده أنه مخير بين عتق رقبة وإطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين فقال: لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه هذا العمل، ويعتق فيه رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لثلاثا يعود - وتعد روايته «الموطأ» أصح رواية، وهي التي بين أيدينا - وقد خالف مالكاً في مسائل ذهب فيها إلى مذهب الليث بن سعد، فلم يرَ القضاء بالشاهد مع اليمين كما رأى مالك، وقال: لا بد من شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين اتباعاً لليث، وكان يرى جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها كما يرى الليث⁽²⁾.



وعلى الجملة فإن كانت مدرسة أبي حنيفة قد وسّعت الفقه بكثرة الفروع، وبما يستلزمه ذلك من رأي وقياس واستحسان، وبمواجهة المشاكل المعقدة التي قدمتها لها المدنية الضخمة، والتي قدمتها لها بقايا الأمم المتمدنة في العراق من أشوريين وكلدانيين وفرس وغيرهم، فإن مدرسة مالك قد أثرت في الفقه بما نقلت من أحاديث كانت وافرة فيها بحكم قيام الرسالة فيها، وكثرة الصحابة بها، وبما قدمت من أشكال وأوضاع تداولها سكان المدينة جيلاً عن جيل، وأهل المدينة في ذلك أوثق، فقد شهد الأولون منهم النبي ﷺ يتوضأ على نحو خاص، ويصلي على نحو خاص، وعرفوا مقدار المكاييل والموازين التي كانت تستعمل لعهد، فنقلوا ذلك كله إلى من بعدهم من طريق الأخبار أحياناً، ومن طريق التورث أحياناً أخرى، وتسلسل ذلك إلى مالك ومدرسته؛ ثم كان من أصحاب المذهبيين من ينتفع بمزايا كل، فيرحل محمد بن الحسن الحنفي إلى المدينة يمكث فيها ثلاث سنين ويروي «الموطأ»، ويعود إلى العراق مزوداً بالآثار، ويذهب أسد ابن الفرات ويمكث في العراق طويلاً، ويعود

(1) «ابن خلكان» 321/2.

(2) ابن عبد البر 60.

إلى مصر والقيروان مزوداً بكثرة الفروع، وبذلك وأمثاله تأثرت المدرستان، وتقارب المذهبان.

ح - الشافعي ومدرسته

الشافعي هو محمد بن إدريس، قرشي من جهة الأب، يلتقي مع النبي ﷺ في عبد مناف؛ وقد روى الجرجاني (وهو من الحنفية) عن أصحاب مالك أن شافعاً جد الشافعي والذي ينسب إليه لم يكن قرشي الأصل، وإنما كان مولى لأبي لهب، وعلى ذلك يكون الشافعي مولى، ولكن قوله هذا لم يقره عليه علماء الأنساب، والظاهر أنه حمله على ذلك العصبية المذهبية فالصحيح أنه قرشي، والراجح أن أمه أزدية، والأزد من اليمن؛ وكان أبوه خرج في حاجة إلى الشام فولدت له الشافعي بغزة أو عسقلان سنة 150 هـ، ثم مات أبوه فحملته أمه إلى مكة وهو ابن سنتين، وقد نشأ فقيراً كما حدّث هو عن نفسه. روي عنه أنه قال: «كنت يتيماً في حجر أمي ولم يكن لها مال، وكان المعلم يرضى من أمي أن أخلفه إذا قام، فلما جمعت القرآن دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء فأحفظ الحديث أو المسألة، وكانت دارنا في شعب الخيف، فكنت أكتب في العظم، فإذا كثر طرحته في جرة عظيمة»، وفي رواية: «لم يكن لي مال فكنت أطلب العلم في الحدائث، فأذهب إلى الديوان فأستوهب منهم الظهور فأكتب فيها»⁽¹⁾؛ قال: «وخرجت من مكة فلزمت هذيلاً بالبادية أتعلم كلامها وأخذ اللغة، وكانت أفصح العرب»⁽²⁾؛ وقد أفادته الإقامة في البادية مع قرشيته معرفة واسعة باللغة والشعر، أعانته على تفهم معاني القرآن والسنة، فنراه يستشهد على أن السعي معناه العمل في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ بَوِّبِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [جُمُعَة: 9] بقول زهير [من الطويل]:

سَعَى بَعْدَهُمْ قَوْمٌ لَكِي يَذْرُؤُهُمْ فلم يفعلوا ولم يَلِيْمُوا ولم يَأْتُوا⁽²⁾

وبأن السَّرَّ معناه الجماع في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُمْ مِرًّا﴾ [بَقَرَة: 235] بأبيات لامرئ القيس وجريير إلخ⁽³⁾. كما أفادته قوة في التعبير وعربية رصينة في الأسلوب ودوقاً دقيقاً حتى لقد قرأ عليه رجل فلحن، فقال له الشافعي: «أضرتني»؛ وقد

(1) «توالي التأسيس» لابن حجر ص 5.

(2) «الأم» 1/ 174. وديوان زهير ص 114.

(3) «الأم» 5/ 118.

روي أن الأصمعي أخذ عنه شعر الهذليين وشعر الشنقري؛ ثم اتجه إلى الحديث والفقهِ، فأخذ في مكة عن سفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجي، وحفظ «الموطأ» ثم رحل إلى مالك في المدينة وسمع منه «الموطأ»، وأخذ عنه فقهِه، ولازمه إلى أن مات مالك سنة 179 هـ ثم خرج إلى اليمن، وقد ذكر في رحلته إليها أسباب كثيرة أقربها أن والي اليمن جاء مكة فكلمه بعض القرشيين أن يأخذ الشافعي ويوليه بعض الأعمال، ففعل وولاه بعض الأعمال، ثم اتهم بالتشيع وامتنح؛ والروايات كذلك مختلفة: هل اتهم هذه التهمة وهو باليمن أو بعد أن عاد إلى الحجاز؛ فإن ابن عبد البر يروي أنه اتهم بالتشيع والميل إلى مبايعة علويّ وهو بالحجاز؛ وابن حجر يروي روايات مختلفة كلها متفقة على أنه اتهم بذلك وهو في اليمن، والكل متفقون على النتيجة، وهي أنه حمل في هذه التهمة إلى هارون الرشيد، فنفى الشافعي التهمة وعفا عنه الرشيد⁽¹⁾؛ وكان ذلك نحو سنة 184 هـ، وسن الشافعي نحو أربع وثلاثين سنة، ثم قدم بغداد سنة 195 هـ وأقام بها سنتين، ثم رجع إلى مكة، ثم قدم بغداد سنة 198 هـ فأقام فيها أشهراً، ثم خرج منها إلى مصر سنة 199 هـ، وظل بها إلى أن مات سنة 204 هـ. وفي أثناء إقامته بالعراق اتصل بمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وأخذ عنه فقهِ العراقيين، قال ابن حجر: «انتهت رئاسة الفقهِ بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه (الشافعي) ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رئاسة الفقهِ بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ (الشافعي) عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً ليس فيها شيء، إلا وقد سمعه عليه فاجتمع له علم أهل الرأي، وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصّل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار»⁽²⁾.

وقد خلف لنا الشافعي في كتاب «الأم» وصيته التي أوصى بها قبل أن يموت بسنة، فتاريخها صفر سنة 203 هـ، يقول فيها: «هذا كتاب كتبه محمد بن إدريس بن العباس الشافعي في صحة منه وجواز من أمره، أن الله رزق أبا الحسن (بن الشافعي) مالاً فأخذ منه محمد بن إدريس من مال ابنه أربعمائة دينار جيداً صحاحاً مثاقيل، وضمّنها محمد بن إدريس لابنه»، وفي هذه الوصية تصدق على ابنه بثلاثة أعبد كان يملكها الشافعي،

(1) انظر ابن عبد البر في «الانتقاء» ص 95 وما بعدها، وابن حجر في «توالي التأسيس» ص 69 وما بعدها.

(2) «توالي التأسيس» ص 54.

ووصيف أشقر خصي يقال له صالح، ووصيف نوبي خباز يقال له بلال، وعبد فراني، وتصدق عليه بأمة شقراء كانت له - وفي هذه الوصية أيضاً تصدق بحلية، وقد عددها في الوصية - وتصدق بمنزولين له في مكة وقفهما على ابنه، ثم من بعده لأولاد ابنه الذكور والإناث إلخ⁽¹⁾.

وله وصية أخرى في شعبان من هذه السنة، أوصى فيها بماله وقسمه أسهماً، وبين ما يفعل بعبده وجواربه، وما يعطون من ماله، وما يعطى لفقراء آل شافع⁽²⁾.

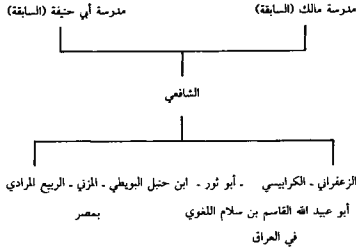
وهذه الوصايا تدل على أن حالته المالية في مصر كانت لا بأس بها، وإن لم تبلغ درجة الغنى.

وأما صفاته العقلية واللسانية فيكاد المؤرخون يجمعون على عذوبة منطقه، وحسن بيانه وذكائه، وقدرته الفائقة على الجدل، وقوته في التفكير، ومهارته في الاستنباط.

إذن ثقافته ثقافة في اللغة والأدب واسعة، وثقافة في الحديث، رحل في طلبه إلى بلاد كثيرة، وثقافة في الفقه على نمط مدرسة الحجاز، وثقافة في الرأي على نمط مدرسة العراق، وثقافة اجتماعية من مشاهدته لحياة البدو في البادية، والحضارة الأولية في الحجاز واليمن، والحضارة المعقدة المركبة في العراق ومصر، وحياة الفقراء من البدو والزهاد من المحلّثين، ومن أخذوا بحظهم من الدنيا كمحمد بن الحسن الشيباني في العراق، وابن عبد الحكم في مصر، ورؤية لأنماط من الحياة الاجتماعية والاقتصادية مختلفة، تتطلب أنواعاً من التشريع مختلفة، فالمصريون يتعاملون أنواعاً من المعاملات لا يتعاملها أهل العراق، والمصريون والعراقيون يشتركون أحياناً فيما لا يشترك معهم فيه الحجازيون، ونظام الريّ للنيل في مصر غير نظام دجلة والفرات في العراق، وذلك يستتبع اختلافاً في «الخراج» وما إليه، وكلاهما يختلف في ذلك عن بلاد لا تعرف أنهاراً كالحجاز؛ كل هذا وأمثاله كان له أثر كبير في تكوين مذهب الشافعي، فإن نحن أردنا أن نخطط رسماً بيانياً لمدرسته كما فعلنا من قبل كان هذا يسيراً سهلاً:

(1) «الأم» 6/ 179.

(2) انظر: الوصية في «الأم» 4/ 48.



وكان الشافعي في أول أمره يعد نفسه تلميذاً لمالك، ومتبعاً لمذهبه وتعاليمه وأحد رجال مدرسته، وما زال كذلك إلى سنة 195 هـ حيث قدم بغداد قدمته الثانية، فهناك بلغ مبلغ مؤسس مذهب يدعو إليه، والظاهر أن أقوى ما أثر فيه اتصاله في قدمته الأولى بأصحاب أبي حنيفة واستفادته من كتب محمد وعلمه بطريقة أهل العراق، فقد رأى من غير شك أن طريقتهم لا يحسن أخذها كلها ولا تركها كلها، فعندهم القياس وهو منهج صحيح، ولكنه في نظره ليس على إطلاقه بل لا بد أن يتأخر عن الأحاديث الصحيحة حتى ما كان منها خبر آحاد، وعندهم طريقة التفريع، وتوليد المسائل الكثيرة من أصولها، وهي طريقة جيدة، وعندهم الجدل والاستدلال بالعدالة والمصلحة، وإلحاق الشبيه بالشبيه، وما بين الأشياء من فروق وموافقات، والمناظرة في ذلك وتأليف الحجج، وقد رأى ذلك حسناً، ورأى نفسه في استعداد جيد للدخول في هذا الباب والتفوق فيه، فاقبس من ذلك أحسنه، وأضافه إلى ثروته الحجازية من اللغة والأدب أولاً، والحديث وإجماع أهل المدينة وطريقة الحجازيين في الاستنباط ثانياً.

هاتان الناحيتان قد استفاد منهما الشافعي، وألف بينهما بشخصيته، فأخرج مذهباً جديداً دعا إليه في العراق سنة 195 هـ، وتبعه عليه بعض أصحابه البغداديين مثل أبي عليّ الحسين بن عليّ الكرابيسي، وكان من مشاهير علماء العراق، وله مصنفات كثيرة مات سنة 256 هـ؛ ومثل أبي ثور الكلبي، وقد صحب الشافعي في بغداد وأخذ عنه، وألف في مسائل الاختلاف بين مالك والشافعي، وكان أميل إلى الشافعي في كتبه؛ وكأبي عليّ الزعفراني، كان يقرأ كتب الشافعي التي ألفها قبل قدمه مصر. ولكن يظهر أن الشافعي لم يجد لمذهبه في العراق نجاحاً كبيراً لمزاحمة الحنفية له، ولما لهم من جاه وسلطان وقوة، فتحول إلى مصر. قال الزعفراني: لما أراد الشافعي الخروج إلى مصر أنشد لنفسه [من الطويل]:

أَحْيَىٰ أَرَىٰ نَفْسِي تَتَوَقَّؤُا إِلَىٰ مُضِرِّ
فَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي الْإِلْفُوزَ وَالْغِنَىٰ
وَمِنْ دُونَهَا أَرْضُ الْمَهَامِيهِ وَالْقَفْرِ
أَسَاقُ إِلَيْهَا أَمْ أَسَاقُ إِلَيْ قَبْرِي

قال الزعفراني: فوالله لقد سبق إليهما جميعاً⁽¹⁾؛ وسأل الشافعي الربيع عن أهل مصر قبل أن يرحل إليهم، فقال له الربيع؛ هما فرقتان: فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عنه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عنه، فقال الشافعي: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فأتيتهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعاً؛ قال الربيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر⁽²⁾. وقد أقام بمصر نحو أربع سنوات أملى فيها كثيراً من كتبه.

منحاه في الاجتهاد:

لعل خير ما يلخص مسلكه ما ذكره هو إذ قال: «الأصل قرآن وسنة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وضح الإسناد منه فهو سنة، والإجماع أكبر من الخبر المفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل معاني فما أشبه منها ظاهره أو أولاهها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسناداً أو لاها، وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل لِمَ وكيف، وإنما يقال للفرع لِمَ، فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة».

أظهر مزايا الشافعي أنه على أثر ما رأى من صور مختلفة للتشريع، وتباين بين نمط الحجازيين والعراقيين، وما كان له من جدل ومناظرات بين هؤلاء وهؤلاء، عمد إلى أن يحدد موقفه تحديداً دقيقاً أمام هؤلاء وهؤلاء، رأى موقف الحجازيين إزاء الحديث غير موقف العراقيين، فسأل نفسه: ما موقفه، ورأى موقف الحجازيين إزاء القياس والاستحسان غير موقف العراقيين، فأراد أن يتعرف موقفه في ذلك؛ ورأى مثل هذا في إجماع أهل المدينة وإجماع العلماء عامة، فحاول أن يضبط ذلك؛ كل هذا نقله من الفروع إلى الأصول، وهذه من غير شك خطوة جديدة في التفكير، فإذا فرغ من وضع خطة في أصل هاجم مخالفتها، لا فرق عنده بين أن يكون مخالفه حجازياً أو عراقياً، ولا فرق بين أن يكون أستاذه الذي أخذ عنه العلم، أو إنساناً لا يعرفه.

ولنسق لذلك بعض الأمثلة، فقد فكر في الحديث ورأى نفسه أمام جماعة ينكرون

(1) ابن عبد البر 102. وديوان الشافعي ص 83 - 84.

(2) ابن حجر 77.

الأخذ بالحديث بتاتاً، وجماعة يعملون به بشروط طويلة، وجماعة يعملون به في سهولة، فوضع له خطة خلاصتها: أنه إذا حدث ثقة عن ثقة عن رسول الله ولم يكن هناك حديث يخالفه عمل به، فإذا كانت هناك أحاديث مختلفة نظر: هل فيها ناسخ ومنسوخ، كأن يتأخر أحدها في الزمن، ويثبت بدليل أن الحديث الأخير نسخ ما قبله فيعمل بالناسخ، فإن لم يكن ناسخ ولا منسوخ نظر في أوثق الروايات وأمعنها في الصحة فعمل بها، فإن تكافأت عرضها على أصول القرآن والسنة الثابتة وعمل بما كان من الأحاديث أقرب إلى ذلك؛ وإذا ثبت الحديث عن رسول الله لا يترك هذا الحديث لأي قياس ولا لأي رأي، ولا لأي أثر يُروى عن صحابي كائناً من كان، أو تابعي كائناً من كان.

فلما وصل إلى هذا الأصل استعرض موقف الحجازيين والعراقيين فرأى في كليهما مخالفة له فهاجمهما، هاجم مالكا وانتقده لأنه ترك أحياناً حديثاً صحيحاً لقول واحد من الصحابة أو التابعين أو لرأي نفسه، وكان أشد نقد موجه منه لمالك أنه ترك قول ابن عباس في مسألة إلى قول عكرمة، مع أن مالكا يسيء القول في عكرمة، ولا يرى لأحد أن يقبل حديثه، قال الشافعي: «والعجب أن يقول في عكرمة ما يقول، ثم يحتاج إلى شيء من علمه يوافق قوله فيسميه مرة ويسكت عنه أخرى»⁽¹⁾.

وهاجم بهذا المبدأ أيضاً العراقيين، لأنهم يشترطون في الحديث أن يكون مشهوراً، ويقدمون القياس على خبر الأحاد وإن صح سنده، وأنكر عليهم تركهم لبعض السنن لأنها غير مشهورة، وعملهم بأحاديث لم تصح عند علماء الحديث بدعوى أنها مشهورة؛ ومن أمثلة ذلك أيضاً أنه وقف في القياس موقفاً وسطاً لم يتشدد فيه تشدد مالك، ولم يتوسع فيه توسع أبي حنيفة، فهو يقول: «إن جهة العلم الكتاب والسنة والإجماع والآثار، ثم القياس عليها... ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله عز وجل، فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه... ولا يجوز لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثباً فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده

(1) «مناقب الشافعي» للفخر الرازي ص 28.

والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك»⁽¹⁾.

وهو على هذا الأساس قد أنكر الاستحسان وهاجم القائلين به، ويظهر من مجموع قوله إنه يعني بالاستحسان مجرد الرأي من غير أن يكون مستنداً إلى أصل شرعي، وشبهه المستحسين في أثناء كلامه بالتاجر يقدر للشيء ثمناً من غير أن يدخل السوق ويعرف أسعار اليوم. فتقديره لا يبنني على أساس، كذلك الفقيه يستحسن من غير أن يرجع في استحسانه إلى أصول الشريعة، ولذلك هاجم مالكاً في قوله بالمصالح المرسلة، وهاجم الحنفية في قولهم بالاستحسان.

وهكذا سار الشافعي على هذا المنوال، حدد موقفه بقواعد، وهو عمل فيما نعلم لم يُسبق إليه؛ وقد كان لرحلته إلى المدينة ومكة واليمن والعراق مراراً ومصر أثر في اتساع ثروته في الحديث، فلم يقتصر على الحديث الشائع في الحجاز كما فعل مالك، بل ضم إليه كثيراً من الحديث الشائع في هذه البلدان الأخرى، وهذه الرحلات كذلك جعلته لا يتعصب لأهل المدينة، ولا يعترف بالحجة التي جعلها مالك أصلاً من أصول مذهبه، وهي إجماع أهل المدينة، فنقد مالكاً في هذا نقداً قوياً، وذكر أن مالكاً كان يقول بالإجماع، على حين أنه نفسه يروي أحاديث ضد الإجماع، فيقول مالك: «إن الناس أجمعوا على أن لا سجدة في سورة الحج إلا مرة واحدة، مع أنه يروي عن عمر وابن عمر أنهما سجدا في سورة الحج مرتين إلخ»⁽²⁾.

ولم يسلم الشافعي من تهجم بعض العلماء عليه في حديثه كابن معين، فقد أكثر فيه القول، وقال فيه ابن عبد الحكم: إنه كان يروي عن الكذابين والبدعيين، فروى عن إبراهيم بن يحيى مع أنه كان قديراً، وروى عن إسماعيل بن علية مع أنه طعن فيه، وقالوا: إن البخاري ومسلماً لم يرويا عنه شيئاً في صحيحهما، ولولا أنه كان ضعيفاً في الرواية لرويا عنه، وأن مذهبه أن المراسيل ليست بحجة، وقد ملأ كتبه من قوله أخبرنا الثقة، أخبرني من لا أتهمه إلخ⁽³⁾. وقد دافع أصحاب الشافعي عن هذه الأقوال دفاعاً شديداً، ومع هذا كله فقد كان الشافعي أقرب إلى المحذّثين وهم إليه أميل، ولئن فاقه بعضهم في معرفة الحديث

(1) «رسالة الشافعي في الأصول» ص 70.

(2) «الفخر الرازي» ص 27.

(3) «الفخر الرازي» ص 148.

وأسانيده ورجاله فقد فاقهم بفقته في الحديث، حتى روي عنه أنه قال لأحمد بن حنبل: أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني حتى أذهب إليه⁽¹⁾. كان المحذون أميل إلى الشافعي لأنه توسع في استعمال الحديث والاستدلال به أكثر مما فعل مالك وأبو حنيفة، وحدّ من الرأي والقياس وضيق سلطتهما، ولذلك كان من أنصاره أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهما من كبار المحذّين، كما أنه كان أقرب إلى نفوس الحنفية من المحذّين وفقهائهم، لأنه لم ينكر القياس جملة، بل قال به وقعد له القواعد، حتى لقد عدل بعض فقهاء العراق عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهبه؛ ولعل هذا الموقف - وهو تقريبه وجهة النظر بين المدرستين: مدرسة الحجاز ومدرسة العراق، وانتخابه ما رأى الحق في كليتهما - هو أوضح ظاهرة في مدرسة الشافعي. قال الرازي: «إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقان: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، أما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة، عاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأي، فما كان يحصل بسببهم قوة في الدين ونصرة الكتاب والسنة؛ وأما أصحاب الرأي فكان سعيهم وجهدهم مصروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم ورتبوه بفكرهم.. (فجاء الشافعي) وكان عارفاً بالنصوص من القرآن والأخبار، وكان عارفاً بأصول الفقه وشرائط الاستدلال... وكان قوياً في المناظرة والجدل... فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثر أنصارهم وأتباعهم»⁽²⁾.

آثار الشافعي:

من أهم ما وصل إلينا من عمل الشافعي رسالته في أصول الفقه، رواها عنه تلميذه المصري الربيع بن سليمان المرادي، وقد تكلم فيها فيما يحتاج إليه المجتهد إزاء القرآن من العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وتكلم في موقف المجتهد من الحديث، وناسخه ومنسوخه، وما كان فيه من اختلاف وما يقبل منه وما لا يقبل، ثم تكلم في الإجماع، وأن «من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم»، ثم تكلم في إثبات القياس والاجتهاد، وحيث يجب القياس وحيث لا يجب، ومن له أن يقيس، ومن ليس له، ونقّد الاستحسان وردّ على القائلين به؛ وهو بهذا أول من وضع خطة في البحث في أصول الفقه جرى عليه كل من أتى بعده من علماء المذاهب الأخرى؛ قال الرازي: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة

(1) «الفخر الرازي» ص 148.

(2) 243.

أرسططاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسططاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن (ما) كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة. فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن⁽¹⁾ بالقانون الكلي قلما أفلح، فلما رأى أرسططاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين؛ وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده، فكذلك - ها هنا - الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رحمته الله يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسططاليس إلى علم العقل... واعلم أن الشافعي رحمته الله صنف كتاب «الرسالة» ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب «الرسالة»، وفي كل واحد منهما علم كثير، والناس وإن أطنبوا بعد ذلك في علم أصول الفقه إلا أن كلهم عيال الشافعي فيه، لأنه هو الذي فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق⁽²⁾.

نعم روى ابن النديم أن محمد بن الحسن ألف كتاباً في أصول الفقه⁽³⁾، ولكن لم يصل إلينا هذا الكتاب حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين رسالة الشافعي، ونعلم ماذا استفاد الشافعي من أصول محمد وماذا اخترع من نفسه؛ وقد كان هناك طريقتان أمام مخترع أصول الفقه: الأول: أن يضع القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ والثاني: استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه، ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها، فيستتج - مثلاً - قواعد البيع العامة، أو قواعد الإيجار، ويحددها ويبين مسلك التطبيق عليها، وكلا الطريقتين يصح أن يسمى أصول الفقه، وقد سلك الثاني الفرنج على النحو الذي تراه في أصول الشرائع لبنتام ومن حذا حذوه؛ وقد

(1) في «الأصل» (يستغني).

(2) «الرازي» ص 100 وما بعدها، وانظر كذلك البحث القيم الذي كتبه الأستاذ مصطفى عبد الرازق في

«الشافعي واضح أصول الفقه».

(3) «الفهرست» ص 204.

اختار الشافعي الطريق الأول، وألهمه ذلك ما كان من الجدل القوي بين المحدثين والفقهاء من جانب، وفقهاء العراق وفقهاء الحجاز من جانب آخر. فاضطره هذا الخلاف أن يضع القواعد التي رأى أنها تحسمه؛ أضف إلى ذلك أن الطريق الثاني أكثر ما ينمو في التشريع الوضعي الذي يعتمد على النظريات العقلية الطليقة وتعديلها وفق ما يجذ من نظريات فلسفية وآراء مدنية، على أن هذا الضرب قد اتجه إليه بعض المسلمين بعد كما ترى في الأشباه والنظائر لابن نجيم وإن لم يسر طويلاً.

وليس تعرضه لأصول الفقه مقتصرأ على رسالته في الأصول، بل تعرض له أيضاً في مواضع كثيرة من كتاب «الأم»، فتعرض - مثلاً - لمناقشة الفرقة التي تنكر العمل بالأحاديث بتاتاً⁽¹⁾، وكتب فصلاً في إبطال الاستحسان⁽²⁾، فيظهر أن كثيراً من المسائل الفرعية كانت تعرض له فنتير في ذهنه أصولاً متفرقة يفكر فيها ويظيل التفكير، ثم يضع لها القواعد، ثم جرد هذه القواعد وأكملها ورتبها وأخرجها في كتابه «الرسالة»؛ وله الفضل خاصة في تنظيم الإجماع والعمل به وما يصلح منه وما لا يصلح، وتنظيم القياس الذي جرى عليه الحنفية، ووضع قواعد له، وتقسيمه أقساماً وتوضيح علله وبيان ما يجوز منه وما لا يجوز.

وقد خطا بكتابه خطوات في الفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد وإلزامه الأخذ بها أو بنظائرها، حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً، يوماً يستدل بالعام ويوماً يقول إن دلالة ظنية، ويوماً يستدل بالخاص ويوماً يقول يحتمل أنه خصوصية إلخ، ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه وتوحيد مجاربه، وعدم الاضطراب في التفريع.

الأم:

هو أكبر أثر للشافعي بين أيدينا، وقد ثار الخلاف حديثاً في مصر هل الأم كتاب ألفه الشافعي أو ألفه البويطي؟ وأظن أنه لو حدد موضع النزاع في دقة لكان الأمر أسهل حلاً، فليس يستطيع أحد أن يقول إن ما بين دفتي الكتاب الذي بين أيدينا هو من تأليف الشافعي، وأنه عكف على كتابته وتأليفه في هذا الوضع النهائي، وأهم دليل على ذلك أن مطلع كثير من الفصول العبارة الآتية: «أخبرنا الربيع قال: قال الشافعي»، وهي عبارة لا يمكن أن يكتبها الشافعي وهو يؤلف الكتاب، وفي ثنايا الكتاب نجد أخباراً بعدول الشافعي عن هذا الرأي

(1) الأم 7/ 250.

(2) الأم 7/ 267.

كان يجيء في سير الكلام: «قال الربيع قد رجح الشافعي عن خيار الرؤية وقال لا يجوز خيار الرؤية»⁽¹⁾؛ ومحال أن تصدر من الشافعي هذه العبارة وأمثالها؛ كما لا يستطيع أحد أن ينكر أن في «الأم» مذهب الشافعي بقوله وعبارته، فالظاهر أنها أمالٍ أملاها الشافعي في حلقته كتبها عنه تلاميذه وأدخلوا عليها تعليقات من عندهم، واختلفت روايتهم بعض الاختلاف، والذي بين أيدينا منها رواية الربيع المرادي عن الشافعي.

على كل حال بين أيدينا مجموعة في سبعة أجزاء أغلبها من كلام الشافعي رواها عنه تلميذه وأدخل فيها بعض تعليقات أفردّها وبيّنها حتى لا تلتبس بكلام الشافعي، ومجموع ذلك هو الذي أطلق عليه كتاب «الأم»؛ وقد بوّب على أبواب الفقه كما فعل مالك في «الموطأ»، ولكن فيه فصول في أصول الفقه كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وقد أمليت هذه الأبواب في مصر، والعلماء يقسمون فقه الشافعي إلى مذهبين: قديم وجديد. فأما القديم فهو ما كتبه وقال به في العراق، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به في مصر؛ ذلك أنه لما جاء مصر عدل عن بعض أقوال له كان قالها من قبل، وسببه أنه خالط علماء مصر، وسمع ما صح عندهم من حديث وسمع تلاميذ الليث بن سعد ينقلون عنه آراءه وفقهه، ورأى بعض حالات اجتماعية تخالف تلك التي رآها في الحجاز والعراق، فغير ذلك من فقه الشافعي في بعض أقواله، وأطلق عليه المذهب الجديد.

وفي «الأم» مصداق لجميع ما ذكرنا عن الشافعي، فهو فيه فصيح العبارة، قوي الأداء، تشوب عبارته بلاغة البادية وفصاحتها، وقوة القرشية وإيجازها، أخذ عليه بعض المتعجبين له أشياء عدوها غلطاً كقوله: ماء عذب، وماء مالح بدل ملح، وقوله: الطهور هو المطهر، مع أن الطهور هو الظاهر على سبيل المبالغة، وقوله: وليست الأذنان من الوجه فيغسلان بدل فيغسلان إلى أمثال ذلك؛ وهي في الحقيقة ليست أخطاء بل أجازها اللغويون والنحويون. وعلى كل حال فليس يستطيع أن ينكر أحد ما في عبارة الشافعي من دقة وقوة وبلاغة.

وفي الكتاب تظهر قوة الشافعي في الجدل، فأسلوب الكتاب كله تقريباً أسلوب جدلي، حتى ليفترض مجادلاً يجادله فيرد عليه، ثم يعترض فيجيب: فإن قال قائل كذا ردنا عليه بكذا، «قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا في الكلام، قلت: فالذي ذهب إلى محال، لا يجوز في اللسان. قال: وما إحالته وكيف لا يحتمله اللسان؟ قلت إلخ»، وهكذا يسير في

كثير من المواضيع على هذا الحوار الشُّقراطي، مما كان متأثراً فيه بنمط العراقيين وحجاجهم وإكثارهم من «أرايت»⁽¹⁾.

ثم هو في الكتاب محدث يكثر من الاستدلالات بالحديث، وهو قَيَّاس يكثر من استعمال القياس، فيقول: «وبهذا نأخذ وهو قول الأكثر من أهل الحجاز والأكثر من أهل الآثار بالبلدان»⁽²⁾، ويقول: «وقلنا في الكلب بما أمر به رسول الله ﷺ وكان الخنزير إن لم يكن في شر من حاله لم يكن في خير منها، فقلنا به قياساً عليه»⁽³⁾، إلى كثير من أمثال ذلك. ثم هو متأثر بالمصرية أحياناً فإذا أراد أن يمثل بصيغة لوفقية مثل لذلك بوقف بيت في الفسطاط من مصر⁽⁴⁾، ويتكلم في الطين الذي يعرف بالطين الأرمني والطين الذي يقال له طين البحيرة، وهما مما يدخلان في الأدوية، ويقارن بين الطين الأرمني وطين رآه في الحجاز⁽⁵⁾، ويتكلم في القراطيس (وهي مصرية) ويبين متى يجوز أن تسلف ومتى لا يجوز⁽⁶⁾، ويتكلم في شهادة الشعراء، ومن يجوز شهادته منهم ومن لا يجوز، فيستلمي فيما يظهر من حال الشعراء في مصر⁽⁷⁾ إلى أمثال ذلك.

وعلى الجملة فالكتاب ثروة كبيرة من حيث دلالة على مناحي الشافعي في الاجتهاد، وعلى فقهه وعلى ما كان من أثر مصر في القول بالمذهب الجديد إلخ.



وكان للشافعي أصحاب أخذوا عنه وتلمذوا له، وحفظوا مذهبه، ونشروه، بعضهم في العراق وبعضهم في مصر؛ ومن أشهرهم في مصر البويطي والمزني والربيع المرادي. فالبويطي هو يوسف بن يحيى، والبويطي نسبة إلى بويط قرية من قرى صعيد مصر⁽⁸⁾، وكان أكبر أصحاب الشافعي وأعلمهم، وقد خلَّف الشافعي في رياضة حلقتة، وكان في حياته يفتي

(1) الأم 5/3.

(2) الأم 3/3.

(3) الأم 1/1.

(4) الأم 281/3.

(5) الأم 103/3.

(6) الأم 109/3.

(7) الأم 212/6.

(8) في الصعيد قريتان باسم بويط: إحداهما في الصعيد الأوسط بمديرية أسيوط، والأخرى في الصعيد الأدنى بمديرية بني سويف، وإلى الأخيرة يتسب عالمنا هذا.

على مذهبه وتلمذ له كثيرون نشروا مذهب الشافعي، وألف كتابه المختصر اختصر فيه كلام الشافعي. قال ابن عبد البر: «وكان ابن أبي الليث الحنفي قاضي مصر يحسده ويعاديه، فأخرجه في وقت المحنة في القرآن فيمن أخرج من أهل مصر إلى بغداد، ولم يخرج من أصحاب الشافعي غيره، وحمل إلى بغداد وحبس فلم يجب إلى ما دعي إليه في القرآن، وقال هو كلام الله غير مخلوق، وحبس ومات في السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة 231 هـ»⁽¹⁾.

وأما المزني فهو إسماعيل بن يحيى، كان أقدر أصحاب الشافعي على المناظرة والجدل والنوص على المعاني الدقيقة، وقد كان يخالف الشافعي في بعض أقواله، فيقول بعد أن يحكي كلام الشافعي في مسألة: «ليس هذا عندي بشيء»⁽²⁾.

ويظهر أنه امتحن في مسألة خلق القرآن فقال كلاماً نجا به من الاضطهاد، فشنح عليه أعداؤه من المصريين حتى قلّ الناس في حلقتة، ثم زال ما في نفوسهم منه وعظمت حلقتة حتى أخذت أكثر الجامع، وهو أكثر من دوّن فقه الشافعي، وألف فيه الكتب الكثيرة، منها المختصر المطبوع على هامش الأم، وانتشرت كتبه ومختصراته في الأقطار فخدمت مذهب الشافعي، مات سنة 264 هـ.

وأما الربيع المرادي مولى قبيلة مراد، فكان مؤذناً بمسجد عمرو بالفسطاط، وربما كان أبطاً تلاميذ الشافعي فهماً، وقيل كانت فيه سلامة صدر وغفلة⁽³⁾ ولكنه ثقة صادق فيما يرويه، حتى لو تعارضت روايته مع رواية المزني فأصحاب الشافعي يقدمون روايته، وقد حمل عن الشافعي الكثير من علمه، والنسخة المطبوعة من الأم روايته، مات سنة 270 هـ.

وعلى الجملة فقد كان البويطي أفقه، والمزني أفصح وأمهر وأذكى، والمرادي أروى ولكل فضل.

ومما يلاحظ أن أصحاب الشافعي لم يكونوا يخالفونه كثيراً، كما كان أصحاب أبي حنيفة يخالفونه، فالمسائل التي خالف فيها أصحاب الشافعي إمامهم تكاد تكون معدودة وكثير منها تخريج على أصوله، وهذا بخلاف أصحاب أبي حنيفة، فقد خالفه أبو يوسف ومحمد

(1) «الانتقاء» 64.

(2) «طبقات الشافعية» 243 / 1.

(3) «الطبقات» 260 / 1 - وابن عبد البر 112.

وزفر في الأصول والفروع، وهذا يرجع - فيما أرى - إلى سببين: الأول: أن مذهب أبي حنيفة لم يقبله أبو حنيفة، وإنما قيده ورتبه أصحابه، وله العذر في ذلك فقد أصر أبو حنيفة قبيل عصر التدوين، وكان السابق والمبتكر في صبغ الفقه صبغته الجديدة، وترك لتلاميذه تدوينه، وهذا يجعل أصحابه في حل من المخالفة عند مقارنة المسائل بعضها ببعض، وتطبيقها على الأصول، والسبب الثاني: أن مذهب أبي حنيفة - كما علمنا - أميل إلى الرأي من مذهب الشافعي، والرأي يمنح أصحابه حرية لا تكون لأصحاب الحديث ومن نحا منحاهم ومن قرب منهم.



ويطول بنا القول على هذا النمط في ترجمة أصحاب المذاهب الثلاثة عشر الذين عدناهم قبل، ويحتاج ذلك إلى كتاب مستقل، فنكتفي بهؤلاء الذين ذكرنا إذ كانوا يمثلون المناحي المختلفة في التشريع، ولكن لا بأس من أن نلم إماماً خفيفاً ببعض من كان لهم أثر كبير أو لون مختلف في الفقه فمنهم:

أحمد بن حنبل:

وهو أحمد بن محمد بن حنبل؛ عربي الأصل من شيبان، وأصله من مرو، ولد ونشأ ببغداد سنة 164 هـ، ورحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن والجزيرة في جمع الحديث؛ وقد صحب الشافعي وأخذ عنه، والشافعية يعدونه شافعيًا، ولكنه في الواقع مستقل عنه. وقد امتحن في مسألة خلق القرآن فحسب، وظل على قوله بأن القرآن غير مخلوق، وصبر على ما لحقه من أذى، فكان ذلك مما زاده رغبة في نظر الناس، وكان ضربه وحسبه سنة 220 هـ في خلافة الواثق، فلما جاء المتوكل أفرج عنه لما ألغى القول بخلق القرآن كما سيجيء الكلام في هذه المسألة تفصيلاً إن شاء الله، وتوفي ببغداد سنة 241 هـ.

ولا خلاف في عده من كبار المحدثين، ولكن الخلاف في عده من الفقهاء؛ فابن جرير الطبري لم يعدّ مذهبه في الخلاف بين الفقهاء، وكان يقول إنما هو رجل حديث لا رجل فقه، وثار عليه الحنابلة من أجل ذلك، ولم يذكره ابن قتيبة في كتابه «المعارف» بين الفقهاء، وذكره المقدسي في المحدثين لا في الفقهاء، واقتصر ابن عبد البرّ في كتابه الانتقاء على الأئمة الثلاثة، أبي حنيفة ومالك والشافعي، وخالفهم في ذلك غيرهم وخاصة المتأخرين.

والواقع أن فقهه أكثر ما يبنى على الحديث، فإذا وجد حديثاً صحيحاً لم يلتفت إلى غيره، وإذا وجد فتوى من الصحابة عمل بها، وإذا وجد فتاوى لهم تخير أقربها إلى الكتاب

والسنة، وأحياناً يختلف الصحابة في المسألة على قولين، فيروى عن ابن حنبل في المسألة روايتان، وإذا وجد حديثاً مرسلأً أو ضعيفاً رجحه على القياس، ولا يستعمل القياس إلا عند الضرورة القصوى، ويكره الفتوى في مسألة ليس فيها أثر⁽¹⁾، ولم يضع ابن حنبل كتباً في الفقه على نمط خاص به، وكل ما روي له في الفقه مسائل سئل عنها فأفتى فيها، وإنما رتب المذهب وبوبه ودوّنه أتباعه.

فإن نحن نظرنا من ناحية النظريات القانونية ونظمها ورقبها، وجدنا ابن حنبل أكبر أثراً في الحديث منه في الفقه.

وممن له لون خاص في التشريع داود بن علي الأصبهاني، المعروف بدواد الظاهري؛ ولد بالكوفة نحو سنة 200 هـ، ونشأ ببغداد وتوفي بها سنة 270 هـ، درس مذهب الشافعي وتعصب له وألف في مناقبه، ثم استقل بمذهب يعرف بمذهب الظاهرية، تبعه كثير من الناس خصوصاً في فارس والأندلس.

وموقفه في الفقه موقف النقيض من الحنفية، ينكر القياس، ويرى أن في القرآن والحديث وعموماتهما ما يكفي لبيان الأحكام، فهو يتمسك بظاهر الكتاب والسنة، ومن هذا اشتق اسم الظاهرية، ويرى أن القول بالقياس تشريع عقلي، والدين إلهي، ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة، فوجب أن تنقيد بهما بل بظاهرها ولا نبيح القياس إلا إذا ورد نص بتحريم أو تحليل ويُن في علة، فحينئذ يجوز لنا أن نشرك في الحكم الأشياء التي لم ينص عليها ولكن نتحد في العلة؛ أما إذا لم ينص على العلة، فليس للمجتهد أن يقول بها من عنده ثم يقيس عليها، فإله تعالى يقول: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [شورى: 10] ولم يقل إلى الرأي والقياس. وقد هاجم القياسيين، وبين ما ألجأهم إليه القياس من خطأ في الأحكام، وأداه هذا المنحى إلى مخالفة المذاهب الأخرى في كثير من المسائل.

وعلى الجملة فقد كان مجال التشريع عندهم أضيق من غيرهم، لأن أكبر منحى للاجتهاد هو القياس وقد أنكروه. كذلك مما لا يسعنا إغفاله ما للشيع والخوارج من فقه، وستكلم في فقههما عند الكلام في عقائدهما إن شاء الله.



وبعد، فنستطيع بعد هذا الاستعراض للتشريع ومناحيه المختلفة أن نسجل النتائج الآتية:

(1) انظر: «تاريخ الفقه» للحجوي 26/3، و«أعلام الموقعين» 3/136.

1 - كان هذا العصر الذي نؤرخه أكثر عصور الإسلام نشاطاً في التشريع وأكثر عدداً من الفقهاء المجتهدين، كل ما كان فيه من وثام وخصام سبب صهر المسائل الفقهية، والجد في تجربتها وتصفيتها، وكان العلماء أحراراً في مناحيهم ونزعاتهم واجتهادهم، لا تتدخل سلطة فيما بينهم من خصام ونزاع، ولا تحجر على حريتهم في الاجتهاد والتفكير ما داموا بعيدين عن مسائل الخلافة وما إليها، فلهم أن يجتهدوا في غيرها ما شاؤوا، ولهم أن يستنتجوا الأحكام من الكتاب والسنة أو القياس ما شاؤوا، لا تتعرض لمن وسع على نفسه فاستعمل الرأي إلى غاية مده، كما لا تتعرض لمن ضيق على نفسه فالترزم الأحكام من الكتاب والسنة وحدهما؛ ولم تلتزم الحكومة قانوناً بعينه تفرضه على الدولة كلها، ولا مذهباً معيناً تفرضه على الأمصار فرضاً، بل اختارت القضاة من مناح مختلفة في الاجتهاد، وتركت لهم الحرية في الأحكام على حسب اجتهادهم، فربما حكم في المسألة بحكمين مختلفين في مصرين مختلفين، بل ربما حكم بحكمين مختلفين في بلد واحد إذا كان لها قاضيان، كما ذكر ابن المقفع، ولم تتدخل الحكومة في حسم الخلاف وتوحيد القضاء ولا في عاصمتها نفسها. وأما من عدا القضاة من الفقهاء المجتهدين فحريتهم في التشريع أظهر.

وكما كثر الفقهاء والمرشعون وكثر اجتهادهم، كثرت المسائل القانونية، وأحكام الجزئيات كثرة لا يقاس بها ما كانت عليه قبل هذا العصر، ففرعت الفروع، وفرضت الفروض، ووضع لها الأحكام، وعرضت كل العادات والتقاليد والعرف في الأمصار المختلفة من عراق وحجاز وشام ومصر على الفقه، وواجهها الفقهاء وشرعوا لها الأحكام، أو أقروها على ما هي عليه إذا لم تصطدم بنص، وتوسعوا في بابي الإجماع والقياس، حتى دخلت منهما العادات العراقية والشامية والمصرية، وأقرت على ما هي عليه أحياناً، وعدلت إذا خالفت أصول الإسلام وأصبحت جزءاً من الفقه الإسلامي.

ذلك بأنهم جعلوا العرف أساساً من أسس التشريع، واستندوا في ذلك على حديث «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»⁽¹⁾، وجاء في المبسوط: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، وقسموا العرف إلى قسمين: عرف عملي كتعارف قوم صرف الفضة بالفضة، وعرف قولي كتعارفهم إطلاق لفظ على معنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، وكلا المعنيين أخذ به

(1) قال العلاتي: «لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عليه، أخرجه الإمام أحمد في

الفقهاء، فأجازوا كثيراً من المعاملات لجريان العرف بها، وحملوا في كثير من الأحيان ألفاظ الوقف والطلاق والأيمان على ما جرى العرف في تفسيرها؛ فدخل الفقه من هذا الباب كثير من العادات المستعملة في الأمصار. مثال ذلك «الاستصناع» وهو أن يقول شخص لرجل من أهل الصنائع: اصنع لي الشيء الفلاني، ويصفه، بثمن قدره كذا، فقد أجازته الحنفية لجريان العرف به مع ورود النص في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، فخصصوا النص بالعرف، وأجاز مشايخ بلخ أن يدفع الرجل للحنائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث، وقالوا: إن هذا إجازة صحيحة لتعامل أهل بلدهم بها «والتعامل حجة يترك به القياس ويُخص به الأثر»⁽¹⁾، إلى كثير من أمثال ذلك، وقد اشترطوا في المجتهد معرفة عادات الناس «لأن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير العرف» ومن ذلك ما روى الكردري في المناقب أن محمد بن الحسن «كان يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم». وكتب الفقه مملوءة بمسائل الخلاف بين الأئمة مما كان سببه اختلاف العرف في أمصار الأئمة أو زمانهم؛ وكل الذي أريد أن أذكره هنا أنه من هذا الطريق - طريق العرف والعادات - دخل كثير من عادات الأمم ودون في الفقه، وكان أئمة كل مصر يستعرضون ما عندهم من عادات فيعرضونها على قواعد الإسلام فما لم يخالف منها نصاً صريحاً أجازوه، بل أحياناً يجيزونه ويخصصون النص كما رأيت. ومن أمثلة ذلك أيضاً إجازة بعضهم بيع ثمار البستان إذا كان بعضها قد خرج وبعضها لم يخرج، لأن العرف جرى بذلك، وقال شمس الأئمة: أستحسن ذلك لتعامل الناس فإنهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادة ظاهرة، وفي نزع الناس من عاداتهم حرج»⁽²⁾، مع أن هذا أيضاً ينطبق عليه أنه بيع الإنسان ما ليس عنده، وهو ما نهى عنه، لأن الثمار التي تتلاحق ليست موجودة كلها، فخصصوا النص أيضاً بالعرف. وأفتوا فيما يدخل في المبيع تبعاً وما لا يدخل بعرف كل بلد، فقالوا إن السلم المنفصل يدخل في بيع البيت في القاهرة لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها إلا به، ولا يدخل في البلاد التي بيوتها طبقة واحدة إلخ.

وقد كان لكل أمة عرف وعادات في بيعها وشرائها وفي لغتها، ودلالة ألفاظها على معانيها، وفي الزواج وما يكون جهازاً وما لا يكون، وفي الأراضي هل يدفع العشر المؤجر أو المستأجر إلخ، وكل هذه العادات عرضت على الأئمة فأدخلوها في الفقه وكانت من أكبر

(1) «رسائل ابن عابدين» 116/2.

(2) «الرسائل» 140/2.

مصادره، لأن كثيراً من عادات الأمم لم تعرف في عهد النبي ﷺ فلم يرد فيها نص من كتاب ولا سنة، ورجوع الناس عن عاداتهم التي جروا عليها أجيالاً ليس بالأمر الهين، لذلك أجاز الفقهاء الكثير منها وأقروها وعدوها إسلامية، وكان هذا سبباً من أسباب تضخم الفقه.

2 - كان المسلمون قبل هذا العصر، وفي أول هذا العصر لا ينحازون إلى مذاهب، بل المسلم أحد رجلين، إما عالم مجتهد فهو يدرس ويجتهد لنفسه في تعرف الأحكام ويعلم ذلك لتلاميذه، وإما عامي أو شبه عامي إذا عرضت له مسألة استفتى فيها من صادفه من المجتهدين كائناً من كان فيعمل بما يفتيه، والمجتهدون كثيرون مختلفون، فلما تقدم الزمن في العصر العباسي رأينا المذاهب تتبلور، ولكنها مع تبلورها كثيرة، اشتهر منها ثلاثة عشر مذهباً أو يزيد، ورأينا الكتب توضع في كل مذهب، ورأينا الناس ينحازون إلى هذه المذاهب، ثم رأينا بعض المذاهب يقدر لها الانقراض فيفتى أصحابها، أو يقل أتباعها، وبعضها يقدر له البقاء والنماء، حتى يصبح بعد عصرنا هذا، والمذاهب أربعة فقط: حنفي ومالكي وشافعي وحنبلي، هذا عدا الشيعة والخوارج، وإذا بالناس ينحازون إلى هذه المذاهب لا إلى غيرها، وتنقسم البلاد هذه المذاهب، فيسود كل مذهب قطراً، وتقل بجانبه المذاهب الأخرى (كما سيأتي بيانه في حينه)، وإذا عرض لعامي أمر استفتى فيه علماء مذهب غالباً، وتعبّد عليه في الصلاة والزكاة والصيام والحج، وسار في الزواج والطلاق على مذهب إمامه.

3 - إذا تتبعنا ما كان بين مدرسة الرأي ومدرسة القياس، ونظرنا إلى الفقهاء من حيث مقدار حريتهم في الرأي، وأردنا أن نضع لهم قائمة تبين درجتهم في ذلك، وجدنا أن أول القائمة طائفة رأت عدم العمل بالحديث والاكْتفاء بالقرآن، قالوا: لأنكم تروون الحديث عن رجل عن آخر، وليس أحد إلا وهو عرضة للخطأ أو النسيان، فلسنا نقبل منها شيئاً إذ كانت عرضة للوهم، ولا نقبل إلا كتاب الله الذي لا يسع أحداً الشك في حرف منه⁽¹⁾، وقد حكى الشافعي في الأم عنهم أنهم انقسموا قسمين، قسم قالوا: ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض، وقسم قالوا: يقبل الحديث إذا كان فيه قرآن⁽²⁾.

ومثل هؤلاء القوم يصح أن يوضعوا في أعلى قائمة الحرية إذا كان مذهبهم أن نلتزم فقط ما جاء في القرآن، أما ما عداه فنعمل فيه بالرأي والعدالة، وهذا هو الأقرب من قولهم،

(1) انظر: حكاية هذا المذهب في «الأم» 250/7 وما بعدها.

(2) الأم 252/7.

كما يصح أن يوضعوا في أسفل القائمة حتى بعد الظاهرية إن قالوا لا نعمل إلا بما ورد في كتاب الله، ومما يؤسف له أنا لم نجد نصاً صريحاً يعين اتجاه مذهبهم فإن كانوا قد ذهبوا إلى الاتجاه الأول كانوا - من غير شك - أكثر الفقهاء حرية لأنهم لا يلتزمون إلا ما ورد في الكتاب من أحكام، أما ما عدا ذلك فهم أحرار في استعمال الرأي فيه؛ كما أن مما يؤسف له أنا لا نعلم لذلك زعيماً دعا إلى هذا الرأي ووضع له قواعده وأصوله وفرع عليه، بل لم يسم الشافعي في الأم اسم من ذهب هذا المذهب.

يلي هؤلاء - إن كان مذهبهم كما فسرنا - مذهب أبي حنيفة، فقد قيد الحديث الذي يعمل به وضيق دائرته ووسع القياس، ثم الشافعي فقد وسع الحديث وقلل دائرة القياس، ثم مالك فلم يتوسع في القياس كما توسع الشافعي، ثم أحمد بن حنبل فقد أبى استعمال القياس إلا عند الضرورة القصوى، وفضل عليه الحديث الضعيف، ثم داود الظاهري فقد أنكر القياس إلا ما نص فيه على العلة.

والذي يستعرض هذه الآراء يرى أن دائرة الحرية التي كان يسبح فيها مذهب أبي حنيفة أخذت في الضيق، حتى أن تلاميذه أنفسهم كأبي يوسف ومحمد كانا من عوامل هذا التضييق، فقد أخذنا من مدرسة الحجاز حديثاً كثيراً عدلاً به مذهب أبي حنيفة وخالفاً به شيخهما، ولئن أثر مذهب أبي حنيفة في المذاهب الأخرى من ناحية الرأي والقياس، فقد كان تأثير مدرسة الحديث في مذهب أبي حنيفة أقوى وأكثر. لو فكر مفكر في ذلك العصر ربما توقع غلبة مذهب أبي حنيفة وسيادته على مذهب الحديث لتأييد الحكومة العباسية له بعض الشيء، ولغلبة مذهب الاعتزال نحو خمسين عاماً ختمت بيده خلافة المتوكل، ومذهب الاعتزال هو القائل بالتحسين والتقيح العقليين، ولظهور الفلسفة في العراق وهي أدعى إلى الحرية الفكرية، ولكن مع كل هذا كانت الغلبة في الفقه لمدرسة الحديث، والسبب في هذا - على ما يظهر - أن قوة المحدثين كانت أكبر وجمهور المسلمين كان لهم أنصر، وأن حركة الاعتزال وحركة الفلسفة كانتا حركتين أرسطوئيتين يعتقدهما في الغالب أرسطوئية الشعب لا جمهوره، ولذلك هوجم القول بخلق القرآن الذي قال به المعتزلة هجوماً عنيفاً من الشعب، ورفع جمهور الناس الذين يقفون في وجهه ويتخرجون من القول به ويتحملون العذاب في سبيله إلى درجة عليا إلى أن قضي عليه، وكذلك هوجمت الفلسفة من الشعب، ولم ينفع كثيراً تأييد الحكومة العباسية مذهب أبي حنيفة بعض الشيء، لأن أكبر هذا التأييد مصدره وجود أبي يوسف على رأس القضاة، وأبو يوسف نفسه كما رأينا كان من عوامل إدخال الحديث

الكثير في فقه أبي حنيفة وتعديله. لهذا كله ضاقت دائرة الرأي والقياس واتسعت دائرة الحديث، يضاف إلى ذلك أيضاً أن المحدثين قد نشطوا نشاطاً كبيراً في هذا العصر، فجمعوا الأحاديث المتفرقة في الأمصار المختلفة صحيحها وضعيفها، وكثير من هذه الأحاديث تتعلق بالأحكام، فاضطر الفقهاء أمام هذه الأحاديث وأمام قوة المحدثين أن يخضعوا أنفسهم للحديث، ولهذا نرى كتب الفقه حتى كتب الحنفية تستدل على أكثر الأحكام بالحديث، وإن كان بعضها ضعيفاً، ونرى أن الفروق بين المدارس المختلفة قلت، فلم تعد بين تلاميذ أبي حنيفة والشافعي ومالك فروق كالتالي كانت بين مالك وأبي حنيفة أنفسهما، حتى ليظن الظان لأوّل وهلة أن منحى التشريع عند الجميع واحد، ولم يكن ذلك صحيحاً عند تأسيس هذه المدارس، وإنما أظهره بهذا المظهر شيء واحد: هو «غلبة رجال الحديث».

الفصل السادس

اللغة والأدب والنحو

كان العرب يسكنون الجزيرة وما حولها، وكانوا - كما أسلفنا - يعيشون قبائل، وكانت هذه القبائل تختلف في لغتها.

وهذا الخلاف قد يكون خلاف كلمات، فقبيلة تستعمل البُرّ، وقبيلة تستعمل القمح، وجميّر تستعمل كلمة «القَيْل» لما يستعمل فيه العدنانيون «المَلِك» وهكذا.

وقد تكون الكلمة واحدة ولكن القبائل تستعملها في معانٍ مختلفة، كمادة الوثب، فالحجازيون يستعملونها في معنى ظَفَر، واليمانيون يستعملونها استعمالاً مضاداً فيقولون ثب أي اقعدي؛ ومن ذلك ما روي عن «مؤالّة» أن عامر بن الطفيل قدم على رسول الله ﷺ فوثبه وسادة، يريد فرشها له وأجلسه عليها، والوثاب الفراش بلغة حمير، وهم يسمون المَلِك مؤثبان - يريدون أنه يطيل الجلوس، ولا يغزو - ويروون أن حجازياً خاطبه ملك حميري يبث فقفز، وإنما كان يريد الملك اقعدي، فقال الملك إذ ذاك: «من دخل ظَفَارِ حَمَرٍ؟» وظفار مدينة يمنية، أي من دخل ظفار فليتعلم الحميرية⁽¹⁾.

وقد يكون الاختلاف في الحركات، فبعض القبائل كقريش تفتح حرف المضارعة، فيقولون: «نَسْتَعِين» وبعضها كأسد تكسرهما، فتقول: نِسْتَعِين.

وكذلك هناك أنواع عديدة من الاختلافات فبعض القبائل تقول: أولئك وبعضها تقول: أَلَالِكْ؛ وبعضهم يقول: اسْتَحْيَيْتُ، وبعضهم يقول: اسْتَحْيَيْتُ، وبعضهم يقول: مستهزئون، وبعضهم يقول: مستهزؤون؛ وبعضهم يُعْمِلُ فِي قَصَى وَرَمَى ونحوهما، وبعضهم لا يُعْمِلُ؛ وبعضهم: يقولون: ما زيد قائم، وبعضهم ما زيد قائماً؛ وبعضهم يقولون: هلموا إلينا، وبعضهم يقول للجمع والمفرد والمثنى هلم إلينا؛ وبعضهم يقول: «صاعقة»، وبعضهم يقول فيها: «صاعقة»؛ وبعضهم يقول: هذه البقر وهذه النخل، وبعضهم يقول: هذا البقر وهذا النخل. إلى كثير من أمثال ذلك.

(1) «المصاحي» 22.

وهذا الخلاف بين القبائل قد يعظم ويشدد، كالخلاف بين القبائل العدنانية في الحجاز والقحطانية في اليمن، فقد كانوا يختلفون في المفردات والتراكيب حتى قال أبو عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا». وقال ابن جني: «لسنا نشك في بُعد لغة حمير ونحوها عن لغة ابني نزار. . دخلت يوماً على أبي عليّ فقال لي: أين أنت؟ أنا أطلبك، قلت: وما ذلك؟ قال: فما تقول فيما جاء عنهم (عن العرب) من حَوْرِيْت⁽¹⁾؟ فحَضْنَا معاً فلم نَحُلْ بطائل منه فقال: هو من لغة اليمن ومخالفٌ للغة ابني نزار، فلا ينكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم»⁽²⁾، وقد يكون الاختلاف يسيراً كالاختلاف بين قبيلتين متجاورتين من أصل واحد.

كان لهذا الخلاف نتائج: منها اختلاف القراءات في القرآن، فإنها تليت حسب اختلاف العرب في لغاتهم ولهجاتهم. روي عن ابن عباس قال: «نزل القرآن على سبع لغات، منها خمس بلغة العجز من هوازن، وهم الذين يقال لهم عليا هوازن، وهم خمس قبائل أو أربع، منها سعد بن بكر، وجشم بن بكر ونصر بن معاوية، وثقيف»⁽³⁾. فقراءات القرآن يمكن دراستها من هذه الناحية؛ ناحية أنها تمثل بعض لغات قبائل العرب ولهجاتها.

وكان هذا الاختلاف أيضاً أهم الأسباب في كثرة المترادفات في اللغة العربية، فإحدى القبائل تضع اسماً لشيء، وتضع قبيلة أخرى اسماً آخر، وقد وردت أدلة على ذلك فقالوا: - مثلاً - إن السَّكْر اسمه المِبرَّت بلغة اليمن.

ولهذا كثرت المترادفات كثيرة غريبة، فقالوا: إن للعسل ثمانين اسماً، وللسيف خمسين اسماً، حتى ألف صاحب القاموس كتاباً سماه «الروض المسلوف، فيما له اسمان إلى ألوف»⁽⁴⁾، وكان لكثرة هذه المترادفات فوائد ومضار، فقد مكنت الشعراء من أن ينظموا عليها قصائدهم الطويلة مع التزام الروي والقافية، وما كان ذلك يسهل لولا المترادفات؛ كما أنها كانت أداة جيدة لبلاغة الكتاب وفصاحة الفصحاء، فقد استطاعوا أن يتخيروا من الألفاظ المترادفة ما يناسب السجع أحياناً والترصيع أحياناً، كما استطاعوا أن يتخيروا أقوى الكلمات

(1) قال في «القاموس»: حوريت اسم موضع ولا نظير له، ويريد أبو علي البحث في وزنها فإنه غريب.

(2) «الخصائص» لابن جني 1/ 392.

(3) «المزهر» 1/ 104.

(4) انظر: «المزهر» 1/ 194 وما بعدها.

لأقوى المواقف، وألّين الكلمات لألّين المواقف وهكذا؛ ولكنها من ناحية أخرى ضحمت اللغة ضخامة فوق الحد، وجعلت الإلمام بها مستحيلاً، وحتى زحمت المترادفات الكثيرة المكان الذي نحتاجه لمعانٍ ومدلولات لا نجد لها كلمة واحدة؛ وقد كان لكل قبيلة عذرها، فليس لها للدلالة على الشيء الواحد إلا كلمة أو كلمتان تؤدي بها أغراضها، فلما جاء الجامعون للغة جمعوا كل الكلمات لكل القبائل أو أكثرها وقدموها إلينا لاستعمالها، وفي التضخم ضرر كالهزال.

* * *

لم تكن هذه القبائل العربية في درجة واحدة من الفصاحة، فقد اشتهر بعضها بأنه أفصح من بعض، ولم تكن في درجة واحدة من السلامة، فقد سلمت بعض القبائل وحافظت على عربيتها لبعدها مكانها عن الاختلاط والفساد، ولذلك لما جاء العلماء يروون اللغة تحروا، وفضلوا بعضاً على بعض، فاستبعدوا لغة حمير لأنها تكاد تكون لغة وحدها مخالفة للغة مضر، ولأنهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود وخالطوا الفرس فتأثّبت لغتهم، ولم يأخذوا عن القبائل التي كانت تسكن التخوم لمجاورتهم لمصر والشام وفارس والهند، ولهذا لم يأخذوا عن لحم وجذام وقضاة وغسان وتغلب، ولم يأخذوا عن بني حنيفة وسكان اليمامة وثيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولم يأخذوا عن الحضريين لفساد لغتهم.

وقالوا: «إن الذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد ثم هذيل، وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم»⁽¹⁾، وقال أبو عمرو بن العلاء: «أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم»⁽²⁾. والسبب في هذا ما ذكرت من أنهم كانوا يختارون من العرب ما بقوا على

(1) انظر: «المزهر» 1/ 104 و 105.

(2) هوازن قبيلة مضرية كبيرة، أشهر فروعها: ثقيف في الطائف قرب مكة، وعامر بن صعصعة، وجشم، وسعد بن بكر - التي منها حليمة مرضعة النبي - وهلال؛ وكانوا منتشرين في جنوبي نجد وفي شرقي الحجاز قريباً من مكة.

وأما تميم قبيلة مضرية أيضاً، قال ابن خلدون: «كانت منازلهم بأرض نجد دائرة من هناك على البصرة واليمامة وامتدت إلى العذيب من أرض الكوفة» وكان منهم شعراء كثيرون ففي الجاهلية أوس ابن حجر، وسلامة بن جندل، وعبد بن الطيب؛ وفي الإسلام جرير والفرزدق، والراجزان المشهوران: المعجاج وابنه رؤبة.

عربيتهم، ولم يفسدها اختلاطهم بغيرهم، وقد عقد ابن جني باباً «في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر» وقال: «إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للفتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقى ما يرد عنها»⁽¹⁾.

هذا وقد عدّوا قريشاً أفصح العرب، وقالوا: «أجمع علمائنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن قريشاً أفصح العرب السنة، وأصفاهم لغة».

وقد شك بعضهم في هذا القول، لأن قريشاً كانت تسكن مكة وما حولها وهم من أهل المدر، وقريش تجار، والتجارة تفسد اللغة، وكان هذا مما عيب على اليمن من ناحية لغتهم؛ ولأن رسول الله نشأ في بني سعد بن بكر بن هوازن واشتُرِعَ فيهم، فتعلّم الفصاحة منهم، وأن كثيراً من غلمان قريش في عهد محمد ﷺ كان يُرسل إلى بني سعد لتعلم اللغة والفصاحة، ومن أجل هذا ظنوا أن هذا الرأي موضوع لإعلاء شأن قريش في اللغة لأن رسول الله منهم⁽²⁾.

والذي يظهر لي أن سلامة اللغة من دخول الدخيل فيها أمر غير الفصاحة، وأن سلامة اللغة كانت في بني سعد خيراً مما هي في قريش لأنهم أهل وبر، وأبعد عن التجارة وعن الاختلاط بالناس، وعلى العكس من ذلك قريش فهم أهل مدر، وكثير منهم كان يرحل إلى الشام ومصر وغيرهما ويتاجر مع أهلها، ويسمع لغتهم، فهم من ناحية سلامة اللغة ينطبق عليهم ما انطبق على غيرهم ممن خالط الأمم الأخرى، ولكنهم من ناحية الفصاحة فصحاء، وأعني بالفصاحة قوة التعبير عما في نفوسهم، وقد اشتهروا بذلك أيضاً في الإسلام، يضاف إلى هذه الفصاحة ما حكى عنهم من رقة ألسنتهم، وحسن اختيارهم للألفاظ، فكانوا إذا أنتهم الوفود من العرب للأسواق أو للحج تخيروا من كلامهم وأشعارهم ولغاتهم، وربما كان أدق تعبير في هذا ما ذكره الفارابي في أول كتابه المسمى بالألفاظ والحروف، إذ قال: «كانت

(1) «الخصائص» 1/ 405.

(2) انظر: «مقدمة القاموس» «لين Lane».

قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إيابة عما في النفس⁽¹⁾. فإذا امتازت قريش بالفصاحة فقد امتازت بنو سعد بسلامة اللغة، وقد جمع للنبي ﷺ الأمران، ففي الحديث: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، وأني نشأت في بني سعد بن بكر».

كانت جزيرة العرب قبل الإسلام قليلة الاتصال بمن حولها وبما حولها! وخاصة سكان أواسط الجزيرة، فلما جاء الإسلام وفتحت الفتوح، كان لذلك آثار في اللغة متعاكسة، فمن ناحية: انتشرت اللغة العربية في البلاد المفتوحة، في مصر والشام والعراق وفارس والسند، وأخذ أهل هذه الأمصار يتكلمون العربية شيئاً فشيئاً حتى غلبت ما عداها، فكسبت اللغة من المتكلمين بها أضعاف من كان يتكلم بها من عرب الجزيرة.

واستفادت أيضاً أن كل مصرٍ من هذه الأمصار غدّى اللغة العربية بكلمات لم تكن تعرفها، فنباتات كل مصرٍ وحيواناته وملابسه ونحو ذلك مما لم يكن للعرب به علم قد أخذه العرب وأدخلوه في لغتهم، وأخضعوه لأحكامها، نعم إن العرب قد لجأوا إلى التعريب حتى في الجاهلية، فاستعمل الأعشى كلمة: «شهنشاه» أي ملك الملوك، واستعمل امرؤ القيس: «السَّجَنْجَل» وهي المرأة، وكان التجار منهم يجلبون الرياش والأثاث والثياب، وصنوف البقول، وأنواع الماعون، ويجلبون أسماءها معها.

وجاء القرآن فاستعمل كلمات معربة مثل: زنجبيل وسبجِل وسبجِين وسلسبيل إلخ. وجاء في الحديث بعض كلمات أجنبية عربت كذلك كقوله ﷺ: «فإن توليتَ فإنما عليك إثم الأريبيين» والأريسُ والأريسُ في لغة أهل الشام الأكار، وهو الفلاح أو الحارث. ولكن كثر ذلك بعد الإسلام والفتح، فأخذ العرب الفاتحون من الفرس أسماء نباتاتها وحيواناتها، وماعونها إلخ؛ وفعلوا كذلك في العراق والشام ومصر، فمن الحيوان: جاموس ويط وبردون وفيل إلخ، ومن النباتات: فلفل وكمشرى وخوخ وجوز ولوز ونرجس وورد وباسمين إلخ، ومن العقاقير: قرفة ومصطكا إلخ، ومن الطَّيب: مسك وعنبر وصندل، ومن اللباس قميص وسروال وكرباس وديباج وإبريسم وخز، ومن المأكول: فالودج وسميد وسكر إلخ. ومن المعادن: رصاص وزئبق وجص إلخ. ومن الأحجار: زمرد وياقوت وفيرروز إلخ. ومن الآلات والأدوات: منجنيق وبركار وقانون وناي ويربط وقمقم وطست وطبق وكوز وفنجان

(1) «المزهر» 1/ 104.

ولجام إلخ مما لا يعد ولا يحصى، وقد ألفت في ذلك الكتب الكثيرة، وعلماء اللغة العربية الذين دونوا اللغة لم يكونوا مهرة في اللغات المختلفة فعدوا كثيراً من الكلمات عربية الأصل مع أنها مشتقة من لغات كثيرة، كمنبر فإنها مأخوذة من الحبشية في الغالب من ومبر بمعنى كرسي أو مجلس، وعلماء اللغة يقولون إنها من نير بمعنى ارتفع، وكالنفاق قالوا إنه من النافق، وفي الحبشة معناها البدعة في الدين، وكفيس فإن حَبَس في اللغة الهيروغليفية بمعنى مصباح، وكنبي معناه في الهيروغليفية رئيس الأسرة⁽¹⁾.

وكثيراً ما كانوا إذا عربوا كلمة حوَرُوها إلى وزن من أوزانهم، كدينار معرب عن ديناربوس denarius، وقد يبقونها على وزنها من غير تغيير ولو لم يكن لها وزن في لغتهم كخراسان وإبراهيم وآجر وشطرنج وأبريسم، وقد يدخلون عليها تغييراً، ومع هذا التغيير لا تتفق مع أوزانهم كشهنشاه معرب شاهان شاه.

وقد اختلف علماء العربية في ذلك فقال الجوهري: «التعريب أن تتكلم العرب بالكلمة على نهجها وأسلوبها»، وتبعه الحريري في ذلك. فقال في درة الغواص: إن فتح الشين من شطرنج خطأ والصواب كسرهما لتصير على وزن قِرْطَعْب وجِرْدُخْل، ويريان أنه إذا نطقت العرب بكلمة لا على وزان لغتهم كخراسان وآجر لم تكن عربية بل تبقى أعجمية.

أما سيبويه وجمهور أهل اللغة، فقد ذهبوا إلى أن التعريب أن تتكلم العرب بالكلمة الأعجمية مطلقاً، ولو لم تكن على وزان كلماتها.

وكان العرب إذا حولوا كلمة إلى لغتهم أخضعوها لقوانين اللغة، فتوارد عليها علامات الإعراب، وتعرّف بأل وتضاف ويضاف إليها، وتثنى وتجمع، وتُصرف ويشتق منها. فقالوا في زندق: زندق وتزندق، وفي طراز: طرّز تطرّيزاً وهو مطرّز ومطرّز، ومن ديوان: دَوْن تدويناً، ومن نوروز: نُورُوز، وفي لجام: ألجم وهو ملجم، والمصدر إلجام، وقالوا: درهَمَت الخبّازي، أي صارت كالدرهم وقالوا: جَنَقونا بالمنجنيق.

واستمر المعربون على تعريبهم في العصر العباسي، وكان ذلك حتى في يد غير العرب، فابن المقفّع في «كليلة ودمنة» عربّ البازيار (مربي البزاة) وسيرجين (الزبل) وفيح (رسول السلطان) وأساور (جمع أسوار لمن يحسن الرمي).

(1) انظر: جرجي زيدان كتاب «فلسفة اللغة» وكتاب «الفروق» للامانس: و «الاشتقاق والتعريب» للمغربي.

والجاحظ عرّب بعض كلمات أعمجية في كتبه كالكرابج (جمع كُرْبُج) وهو (الحانوت)؛
والنصارى النساطرة في تعريبهم استعملوا كلمات أعمجية من أسماء أمراض ونباتات وعلاج
ونحوها.

وكان هذا سبباً كبيراً من أسباب نمو اللغة العربية، يضاف إليه سبب آخر وهو تغير
مدلول الكلمات، فالإسلام أدخل في اللغة معاني جديدة لكلمات كثيرة كمؤمن ومسلم،
وصلاة وزكاة، وركوع وسجود، فمدلول هذه الكلمات في الجاهلية غيره في الإسلام،
فالصلاة التي كان مدلولها الدعاء أصبح مدلولها الحركات والسكنات بأشكال خاصة، وكذلك
الزكاة كان مدلولها النماء، فأصبح مدلولها إخراج المال في حال معينة وعلى نحو خاص
وهكذا.

وجدت مذاهب مختلفة كعمتزة ومرجئة وخوارج إلخ، لها معاني خاصة، واستعملت
كلمات استعمال دارت مع الزمن كالحاجب، والديوان، والكتاب والوزير. قد كان يطلق
الوزير - مثلاً - على كل ناصر ومعين، فاستعمل في معنى خاص؛ وكانت كلمة الديوان تطلق
على الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجند مثلاً، ثم استعمل في المكان الذي يحفظ فيه، ثم
استعملوه في مجموعة أبيات الشاعر، فقالوا: ديوان بشار وديوان عمر بن أبي ربيعة وهكذا.

وكانت الأحداث سبباً في استعمال كلمات في معاني خاصة لم تكن تستعمل، فقد قال
ابن دريد في الجمهرة: «ذكر بعض أهل اللغة أن كلمة الجائزة بمعنى العطية - والجمع جوائز
- كلمة إسلامية، وأصلها أن أميراً من أمراء الجيوش واقف العدو، وبينه وبينهم نهر، فقال:
من جاز هذا النهر فله كذا وكذا، فكان الرجل يعبر النهر فيأخذ مالا، فيقال: أخذ فلان
جائزة، فسميت جوائز لذلك».

وجاءت العلوم فوضع لها العلماء مصطلحات خاصة، أخذوا أكثرها من كلمات عربية
الأصل وحوروا مدلولها، فالعروض، والبحر الطويل، والبسيط، والمديد، والنحو، والفاعل،
والمفعول، والمنطق، والقضية، والموضوع، والمحمول وأصول الفقه، والقياس،
والاستحسان إلخ، كل هذه معاني دخلت في اللغة ومعاجمها لم يكن للعرب الأولين بها علم.

وهكذا كان الإسلام والفتح وما تبعهما من حضارة سبباً في انتشار اللغة وسعتها، ولكن
هناك ناحية أخرى لا يصح إغفالها، وهو أن الإسلام والفتح والحضارة أنتجت أشياء لها
خطورها؛ من ذلك أن جزيرة العرب أصبحت مرتاداً للأعاجم، فحاضرة الإسلام في عهد
الخلفاء الراشدين هي المدينة، ومقصد المسلمين كلهم في الحج مكة، فكان الناس من

الأعاجم يأتون أفواجاً للحج أحياناً، ولقضاء مصالحهم في حاضرة الخلافة أحياناً، وعرب الجزيرة بحكم الفتح قد ملكوا رقيقاً كثيراً سكنوا مع سادتهم في الحجاز وغيره، فاختلط العجم بالعرب في البيوت وفي الأسواق، وفي المناسك وفي المساجد، فتطرق من ذلك الخلل في لسان العرب، وكانوا يتكلمون العربية عن سليقة، فأخذ الفساد يدب في تلك السليقة وظهر اللحن؛ وكذلك كان حال العرب في الأمصار الأخرى، خالط عرب مصر القبط، وعرب الشام الشاميين، وعرب العراق الفرس والنبط وهكذا، فدب اللحن إليهم أيضاً. وكان مما ساعد على هذا اللحن أن اللغة العربية لغة مُعَرَّبَةٌ، وهذا يجعلها من أصعب اللغات ويجعل الفساد يسرع إليها، وكان هذا اللحن قديماً، حتى روي أن رجلاً لحن في حضرة النبي ﷺ فقال: أرشدوا أخاكم؛ ورووا أن كاتباً لأبي موسى الأشعري كتب إلى عمر: «من أبو موسى»، فكتب عمر إلى أبي موسى: عزمت عليك لَمَّا ضربت كاتبك سوطاً؛ ورووا أن ابن عمر كان يضرب بنيه على اللحن. وسرى هذا اللحن إلى البادية، فقال الجاحظ: أول لحن سُمع بالبادية هذه عصاتي، ولحن محمد بن سعد بن أبي وقاص لحنه، فقال: حس! إني لأجد حرارتها في حلقي؛ وكان الحجاج بن يوسف يلحن أحياناً وفسا اللحن في العصر العباسي أكثر مما كان قبل لكثرة الاختلاط⁽¹⁾.

كان هذا حمل العلماء على وضع قواعد لحفظ العربية، فكان النحو وكان علم اللغة.



كما اتجه المحدثون إلى الحديث يجمعونه، والفقهاء إلى الحديث وفتاوى الصحابة والتابعين يدونونها، اتجه قوم إلى اللغة يجمعونها، وكانت مهمتهم جمع الكلمات التي نطق بها العرب وتحديد معانيها، فرحل العلماء إلى البادية بمدادهم وصحفهم يسمعون ويكتبون، ورحل عرب البادية إلى الحضرة ليؤخذ عنهم⁽²⁾؛ ولكن يؤخذ على هؤلاء العلماء الذين رحلوا ورجل إليهم ودونوا اللغة أنهم اعتبروا اللغة العربية وحدة مع اختلاف القبائل ألفاظاً وتراكيب ولهجة، فلم يرسم لنا الراحل من العلماء خطة سيره، وأي القبائل نزل بينها، وما هي الألفاظ واللهجات التي أخذها عنها، وما الألفاظ واللهجات التي أخذها عن القبيلة الأخرى؛ ولما رحل البدوي إلى المصر ماذا أخذ عنه من الألفاظ واللهجات؟ ومن أي قبيلة كان؟ نعم وردت شذرات من هذا القبيل، ولكنها قليلة جداً لا تكفي لتفريق اللغة على القبائل.

(1) انظر: اللحن في العصر العباسي في «ضحى الإسلام» 294/1 وما بعدها.

(2) انظر: «ضحى الإسلام» 297/1 وما بعدها.

لو فعلوا ذلك لاستفدنا فوائد كثيرة، فعرفنا كل ما يختص بالقبيلة من ألفاظها ولهجاتها، وعرفنا المترادفات ومنشأها، وعرفنا الألفاظ التي امتازت بها كل قبيلة، وعرفنا سببها إلخ، ولاستنتج الباحث من ذلك كله أشياء قيّمة جداً؛ ولكنهم لم يفعلوا وساروا في جمعهم على نظرية وحدة اللغة العربية، بقطع النظر عن اختلاف القبائل.

قد تقول إن ما تطلبه ميسور، فلدينا الشعراء، وقد عرفنا قبائلهم معرفة صحيحة فنحن نعرف من من الشعراء من تميم، ومن من قريش إلخ، فإذا جمعنا شعر الشعراء من قبيلة واحدة ودرسنا ألفاظهم ومعانيهم وتراكيبهم أمكننا أن نستنتج كل ما نريد. فأقول إن هذا صحيح إلى حد ما، ولكنه لا يكفي، لأن الشعر أحد المصادر، لا كلها، فهناك ألفاظ تنطق بها القبيلة ولا تدخل في شعر شعرائها، لأنها ليست من الألفاظ الشعرية، ويكاد يكون للشعر معجم خاص.

على أن هذا يسلمنا لمشكلة أخرى هي من أصعب المشاكل وأحوجها للنظر، وهو أن الشعر والأدب الذي ورد عن العرب يكاد يكون كله بلغة واحدة، فقد حدثونا عن عننة تميم (فتقول في أنَّ عَنَ)، وتَلْتَلَة بهراء فيقولون: (تَغْلُمون وتَصْنَعون بكسر التاء)، وكشكشة ربيعة فيقولون: (إِنِّكْشُ ورأيتكشُ مكان إنك ورأيتك)، وكسكة هوازن فيقولون: (أعطيتكشُ ومينكشُ وعَنكشُ مكان أعطيتك ومينك وعَنك)، وحدثونا أن لغة تُلزم الأسماء الخمسة الألف فتقول: هذا أباه وأخاه، وحدثونا عن أشياء كثيرة من هذا القبيل اختلفت فيها قبائل العرب ويستشهدون على كل ذلك بالبيت أو البيتين أو الثلاثة، فإذا نحن عدنا إلى ما روي عن هذه القبائل من شعر لم نجد لما حدثونا به أثراً، فنرجع إلى شعراء تميم فلا نجد عنعنته، وإلى شعراء ربيعة فلا نجد كشكشة وهكذا، فما علة ذلك وقد كان هذا في شعر الجاهليين والإسلاميين على السواء؟

قد يقال إن الرواة غيروا ما ورد ونطقوا به على وفاق اللغة الفصحى، ففتحوا - مثلاً - ما ورد من التاءات المكسورة، وحوّروا عَنَ إلى أن، وقد ورد بالفعل روايتان لقول ذي الرمة:

أَعَنُ تَرَشَّمْتُ مِنْ حَرْفَاءَ مَرْزَلَةَ - وَأَنْ تَرَسَمْتُ، وقول ابن هرمة: أَعَنُ تَغَنَّتْ عَلَى سَاقِ مَطْوَقَةٍ - وَأَنْ تَغَنَّتْ.

ولكن ذلك لا يحل الإشكال، فهناك كلمات لو نطق بها الشاعر على وفاق لغته وأراد

الراوي أن يحولها إلى اللغة الفصحى لاختلاف الوزن ككشكشة ربيعة وكسكسة هوازن، فلو قال الشاعر: **إِنكشْ**، وحوّرها الراوي **«إنك»** لانكسر البيت؛ من أجل هذا ذهب بعض الباحثين المستشرقين إلى افتراض أن الشعراء كانت لهم لهجة ينظمون عليها شعرهم، ويتبعونها في نظمهم، مهما اختلفت قبائلهم، وأن الشاعر كان إذا تكلم كلاماً عادياً تكلم بلسان قبيلته ولهجاتها، فإذا نظم اتبع في نظمه الطريقة المشتركة، كما هو الشأن اليوم بين المتكلمين بالعربية من مصريين وشاميين وعراقيين وغيرهم، يتكلمون بلهجات مختلفة، ويتحدّون في لغة الأدب ولغة الشعر، وهو فرض يحتاج إلى نظر، وربما يستأنس له بقول ابن جني في الخصائص: **«إذا اجتمع في لغة رجل واحد لغتان فصاعداً، فينبغي أن تتأمل حال كلامه، فإن كانت اللفظتان في كلامه متساويين في الاستعمال، كثرتُها واحدة فإنَّ أخلقَ الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على تينك اللفظتين لأن العرب قد تفعل ذلك للحاجة إليه في أوزان أشعارها»** إلخ⁽¹⁾.

على كل حال اتجه العلماء إلى جمع اللغة باعتبارها وحدة، وكانت مصادرهم متعددة، فأول ذلك القرآن الكريم، ففيه مفردات واستعمالات كانت أصح مصدر لعلماء اللغة، قال الراغب الأصفهاني: **«ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب، وزيدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفرغ حدّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم وثرهم، وما عداها وما عدا الألفاظ المتفرعات عنها والمنتقاة منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى لبوب الحنطة»**⁽²⁾.

وعلى الجملة كانت ألفاظ القرآن مادة كبيرة من مواد اللغة اجتهد العلماء في تحديد معانيها، وكانت حافزاً لهم على الرحلة والرواية لتبيين مدلولها؛ كما كانت ألفاظه سبباً في أن يجمعوا حول كل لفظة ما يتصل بها وبين اشتقاقها وما تفرع من مادتها، فإذا جاؤوا مثلاً لكلمة أجاج في قوله تعالى: **«هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا يَلْحُ أُلْجَاجٌ»** [مُفْرَقَان: 53] قالوا إن معناها شديد الملوحة، وقارنوا بينها وبين أجيح النار، وقولهم **«أج الظليم إذا عداً، إلخ؛ وقارنوا بين استعمال الكلمات المختلفة في القرآن ذوات المبنى الواحد لتحديد معانيها، ووجوه الشبه بينها فقارنوا بين فجر في قوله تعالى: «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا»** [مُقَرَّر: 12] والفجر في قوله: **«وَالْقَمَرِ ۝ وَيَا لَيْلٍ عَثِرٌ ۝»** [مُقَرَّر: 1 - 2] و **«إِنَّ قُرْمَانَ الْفَجْرِ كَانَتْ مَشْهُودًا»** [الإسراء: 78]

(1) «الخصائص» 376/1.

(2) «مفردات الراغب» 3.

وَالفُجَارُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ كِتَابَ الفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ [المطففين: 7] وقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانَ لِيَقْرَأَهُ كِتَابَهُ﴾ [القيامة: 5] إلخ.

كذلك كان من مصادرهم ما ورد من الشعر الذي يحتج به من جاهلي وإسلامي فقد أتى فيه كثير من الغريب، فأخذوا يبحثون عن معانيه؛ والشعر نفسه بعضه يدل على معاني بعض.

ومن مصادرهم سماع الأعراب في البادية؛ وكثيراً ما كانوا يخرجون ويمضون الأعراب فيها، ويخالطون الأعراب ويؤاكلونهم ويشاربونهم، ويسمعون منهم ويدونون، يسمعون الرجل والمرأة والغلام يتحدثون في الإبل والمرعى والزواج والطلاق وجميع شؤونهم، ويصفون إليهم، وينقلون عنهم؛ وقد كثر ذلك من العهد الأموي إلى العصر العباسي الأول إلى ما بعده، وروي عنهم من ذلك الشيء الكثير؛ فيقول الأصمعي: سمعت صبيّة «بحمى ضربة»⁽¹⁾ يتراجزون فوقفت وصدوني عن حاجتي، وأقبلت أكتب ما أسمع فأقبل شيخ فقال: أكتتب كلام هؤلاء الأعراب الأذناع⁽²⁾.

وقال أبو زيد: قلت لأعرابية بالعيون ابنة مائة سنة: ما لك لا تأتين أهل الزقفة؟ فقالت: إني أخزى أن أمشي في الزقاق؛ أي أستحي. وقال آخر: سمعت أعرابية تقول لابنتها: همّجي أصابعك في رأسي، أي حركي أصابعك فيه⁽³⁾.

وهذا النحو من التلقي عن العرب قد يكون محدوداً مضبوطاً لا يحتمله شك، كما إذا أشار العرب إلى شيء ونطقوا بلفظه، فأشاروا إلى إنسان وقالوا إنسان، وإلى يد وقالوا يد، وإلى عين وقالوا عين؛ وقد تدل عليه القرائن، فإذا سمع أحد قول الشاعر [من البسيط]:

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهْمٌ طَارُوا إِلَيْهِ زَرَاقَاتٍ وَوُحْدَانًا⁽⁴⁾

فهم أن زرافات بمعنى جماعات، وقد يكون غير محدود يدخل الشك في معناه، بل لا يفهمه العربي نفسه في دقة، فقد مر أن أعرابياً سمع كلمة «الزَيْرُنْدَج» ففهم منها ومما أحاط بها أنه نَسَجَ يَنْسِجُ، مع أنه جلد يصنع. وسع أعرابي «الْيَلْب» فظنه أجود الحديد مع أنه الجلد إلخ. وقال أبو حاتم: قلت لأم الهيثم: ما الوغد؟ فقالت: الضعيف، قلت: إنك قلت مرة

(1) ضربة: بلدة بين البصرة ومكة.

(2) أذناع الناس: سفلتهم.

(3) «المزهر» 1/ 68 وما بعدها.

(4) البيت لقرطب بن أنيف في المعقد الفريد 16/3.

الوغد العبد، فقالت: ومن أوجد منه؟ فإذا كان هذا الشأن في الأعراب أنفسهم، فما ظنك بالعالم اللغوي يقيم بينهم؟ لا شك أنه يخطئ أحياناً، ويقارب أحياناً، وهذا - من غير شك - سبب من أسباب ما نرى من اختلاف في تفسير الكلمات في كتب اللغة، فيقولون - مثلاً - القَيْضُ: قشرة التَّيْضَة العليا اليابسة، وقيل هي التي خرج فرخها أو ماؤها كله، ويقولون أرض بسيطة منبسطة مستوية، وقيل البسيطة الأرض، اسم لها؛ وقال أبو عبيد: البسيطة الأرض العريضة الواسعة، إلى كثير من أمثال ذلك، فهم يختلفون في تفسير الكلمات بحسب ما فهموا من الأعراب.

هذه هي المصادر الأولى لجمع اللغة: القرآن، والشعر الموثوق بصحته والموثوق بحرية قائله، ومشافهة العرب، وبعد الرعيل الأول من العلماء كانت إحدى المصادر أخذ العلماء عن قبلهم؛ وبهذا جمعوا ما رواه العلماء المختلفون من المصادر السابقة، فيقولون: أملى علينا فلان كذا؛ ويقول الفراء، سمعت الكسائي يقول إنه سمع اسقني شربة ماء (بالقصر)، يريد شربة ماء. ويروي عبد الرحمن فيقول: حدثني عمي الأصمعي قال: سمعت أعرابياً يدعو لرجل فيقول: جَنَّبَكَ اللهُ الأَمْرَيْنِ (يريد الفقر والغري). ويقول أبو المنهال: أخبرنا أبو زيد قال: «السانح الذي يليك ميامنه إذا مرَّ، من طير أو ظبي، والبارح الذي يليك مياسره إذا مرَّ بك» إلخ. وقد يأخذ العالم من كتاب فيقول ابن الأنباري: وجدت في كتاب أبي عن أحمد بن عبيد عن أبي نصر، كان الأصمعي يقول: الجلل الصغير اليسير، ولا يقول الجلل العظيم⁽¹⁾ إلخ.

وكان هذا سبب وفرة الجمع، لأن كل عالم جمع أشياء سمعها وعرفها واقتصر عليها، وبجانبه عالم آخر سمع أشياء أخرى وعلمها واقتصر عليها، فجاءت الطبقة التي بعدهم فجمعت ما تفرق عند العلماء، ومن ذلك كانت كل طبقة أوسع معرفة ممن قبلها، وشأنها في ذلك شأن المحدثين، فقد كان كل صحابي يعرف بعض الحديث، فجاء التابعي فسمع من جملة من الصحابة، وجاء تابع التابعي فسمع من عدد أكبر، حتى جاءت طبقة رحلت إلى مصر والشام والعراق وجمعت ما عند العلماء، وكان لنا من ذلك كتب الحديث الضخمة كما رأيت، بل قد رتب علماء اللغة درجة الأخذ والتحمل كما فعل المحدثون، فقالوا: «أملى علينا» أرفع من «سمعت»، و«سمعت» أعلى من «حدثني»، و«حدثني» خير من «أخبرني» كما يفعل المحدثون.

(1) انظر: «المزهر» 71/1 وما بعدها.

وكان دون ذلك كله الأخذ من الكتب والصحف.

ويدؤوا في رواية اللغة بدءهم في الحديث، فكانوا يذكرون السند، فيقول ثعلب - مثلاً - في أماليه: حدثني أبو بكر بن الأنباري عن أبي العباس عن ابن الأعرابي: قال: يقال لَحَنَ الرجل يَلْحَنُ لِحْنًا فهو لَاحِنٌ، إذا أخطأ وَلِحَنَ يَلْحَنُ لِحْنًا فهو لِحْنٌ، إذا أصاب وفطن؛ ولكن علماء اللغة لم يستمسكوا بذلك طويلاً كما استمسك المحذِّثون، فلم يكن لنا معجم لغة مسند كمسند البخاري ومسلم. والسبب في هذا أن اللغة أوسع جداً من الحديث، فلو اتبع في كل كلمة وكل اشتقاق الإسناد لبلغ المعجم حدًّا لا يقدر، ولأن اللغة فيما عدا ألفاظ القرآن ليس لها من التقديس ما للحديث.

كذلك مما اتبع في اللغة على نمط الحديث أنهم رتبوا ما ورد من اللغة ترتيب أهل الحديث، ففصح وأفصح، وجيد وأجود، وضعيف ومنكر ومتروك، كما فعلوا في الحديث من صحيح وحسن وضعيف، فقالوا: إن اللغة التي ورد بها القرآن أفصح مما في غيره، فقالوا: أوفى بالمعهد أفصح من وَفَى بالمعهد، لأن الأولى لغة القرآن؛ وقالوا: المِزَاب لغة في الميزاب وليست فصيحة؛ وقالوا: الخوى الجوع مقصور، وقد مذّه قوم بالعالي؛ وقالوا: رضيت الشاة لغة مرغوب عنها، والفصحى رضيت؛ وقالوا: دمعت عيني (بكسر الميم) لغة رديئة. والظاهر أنهم راعوا في تفضيل لغة على لغة، وجعل بعض اللغات أفصح من بعض، وقبول بعض اللغات واللهجات دون بعض أموراً كثيرة، منها: أن الكلمة إذا نطقت بها جملة قبائل كانت خيراً من الكلمة تنطق بها قبيلة واحدة، ومنها: أن الكلمة إذا وردت على القياس النحوي والصرفي فضلوها على غيرها. «قال رجل لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعت مما سميت عربية، أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، فقلت: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ فقال: أحمل على الأكثر وأسمي ما خالفتك لغات» ومنها: أن الكلمة إذا رواها علماء كثيرون كانت أصح من الكلمة رواها راوٍ واحد. قال في الجمهرة: «قال الأصمعي: أرض قِرْوَاخٍ وقِرْوَيَاخٍ وقِرْوَيَاءٍ قفراء ملساء، وقرحباء لم يجيء بها غير الأصمعي». وقال القالي: «قال اللحياني: يقال قعد فلان الأُرْبَعَاءَ والأُرْبَعَاوي أي مرتباً وهو نادر ولم يأت به أحد غيره» إلخ.

ومما اتبعوا فيه نمط المحذِّثين تجريح الرجال وتعديلهم، فعذلوا الخليل بن أحمد وأبا عمرو بن العلاء مثلاً، وجرحوا قُطْرُباً المتوفى سنة 206 هـ، وهو الذي قال فيه ابن السكيت: كتبت عنه قمبراً ثم تبين أنه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئاً، ولكن لم يبلغوا في ذلك مبلغ المحذِّثين في دقة التحري والتقصي.

على كل حال ما جمع من اللغة ليس كله في درجة واحدة من الثقة به، وليس في درجة واحدة من الصحة، فقد تطرق إليه الشك أحياناً، والخلل والفساد أحياناً من عدة جهات:

1 - أن بعض علماء اللغة لم يكن ثقة فيما يرويه. قال الخليل بن أحمد: «إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنية»⁽¹⁾؛ وقال اللاحقي: سألتني سيوبه: هل تحفظ للعرب شاهداً على إعمال فعل؟ قال: فوضعت له هذا البيت [من الكامل]:
حَذِرُ أُمُوراً لَا تُضَيِّرُ وَأَمِينٌ مَا لَيْسَ مُنْجِيَهُ مِنَ الْأَقْدَارِ

وقال الخليل: أما ضَهيد وهو الرجل الصلب، فمصنوع لم يأت في الكلام الفصيح. وقالوا: غَشَّج، وهو الرجل المتقبض الوجه السيء المنظر مصنوع. وفي الجمهرة: قد جاء في باب «فيعلون» كلمتان مصنوعتان في هذا الوزن، قالوا: عَيْدُشُون دويبة، وليس بثبت، وضَيْخَدُون، قالوا: الصَّلابة ولا أعرفها». وقد ورد من ذلك الشيء الكثير، وقد حملهم على الوضع حب الظهور بمعرفة ما لم يعرفه أحد من العلماء، والضيق عند السؤال، وما كان بين العلماء من منافسات شديدة بين يدي الخلفاء والأمراء وفي محضر الناس.

2 - ما سبق من أخذ بعض العلماء اللغة عن الكتب والصحف، وقد كانت الكتابة في عصورها الأولى غير منقوطة ولا مشكولة إلا القرآن، فدخل اللغة ما سمي التصحيف. قال المعري: أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب، قال في المزهري: وقد وقع فيه جماعة من الأجلاء من أئمة اللغة وأئمة الحديث، حتى قال الإمام أحمد: «ومن يعرى من الخطأ والتصحيف»⁽²⁾، حتى الأئمة الكبار في اللغة مثل الخليل والأصمعي وغيرهما وقعوا في التصحيف، فمن ذلك يوم «بُعَاث» وهو يوم كان فيه حرب بين الأوس والخزرج، فجاء في كتاب العين «بعاث» بالعين المعجمة، وكان هذا مما طعن فيه على كتاب «العين» لأنه يوم مشهور لا يصح أن يخطيء فيه الخليل.

وقال المعجَّاج يصف امرأة من نساء عفيفات [من الرجز]:

وَحَاصِنٍ مِنْ حَاصِنَاتٍ مُلْسٍ مِّنَ الْأَذَى وَمِنْ قِرَافِ الْوَقْسِ
فِي قَنْسٍ مَّجْدٍ فَاقَ كُلَّ قَنْسٍ⁽³⁾

(1) «المزهري» 85/1.

(2) «مزهري» 181/2.

(3) ديوانه 208/2 - 209. وحاصن عفيفة، وملس من الأذى: أي خاليات من العيب، ومن قراف الوقس: أي مدانة الفجور، وفي قنس مجد أي من أصل مجد فاق كل قنس.

فصفحه أبو عبيد فرواه القَبَسُ بالباء. وروى البصريون بيت الأعشى [من الطويل]:

نفى الذمَّ عن رَهْطِ الْمُحَلَّتِي جَفْنَةً كَجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ⁽¹⁾

وفسروه بأن الشيخ العراقي إذا تمكن من الماء ملاً جابيته لأنه حضري، فلا يعرف مواقع الماء ولا محالته، وتقول أم الهيثم الأعرابية الكلابية - راوية أهل الكوفة - إنما هي كجابية السَّحِجِ أي النهر الذي يجري على جابيته فماؤها لا ينقطع لأن النهر يُمَدُّ⁽²⁾.

وفي المثل: «ذُقْكَ بِالْمُنْحَازِ حَبَّ الْقَلْقَلِ، فقال العامة فيه: حَبَّ الْفُلْفُلِ، قال الأصمعي: «وهو تصحيف إنما هو بالقاف وهو أصلب ما يكون من الحبوب». واختلَفوا في بيت الحارث بن جِلْزَةَ يذكر قوماً أخذوهم بذنب غيرهم [من الخفيف]:

عَسَتْأُ بِاطِلَا وَظَلَمْتُأُ كَمَا تُعُفُ سَرُّ عَنْ حُجْرَةِ الرَّبِيبِضِ الظَّبَّاءِ⁽³⁾

فقرأ بعضهم «تُعْتَرُّ» بالعين والراء المهملتين، ذلك أنهم كانوا في الجاهلية يقولون: إن بلغت إبلي مائة عَنَزْتُ عَظِيْرَةً. فإذا بلغت مائة صَنَّ بغمه فصاد ظيباً، فعتره أي ذبحه. يقول الحارث: هذا الذي تفعلونه باطل وظلم كما يُعْتَرُّ الظبي عن رَيْبِضِ الغنم. وكان الأصمعي يقرأ البيت «تُعْتَزُّ» بالزاي المعجمة، ويفسره بأنها تطعن بالعَنَزَةِ، وهي الحربة، وعد العلماء قوله تصحيفاً، وجاء في الحديث: اِكْتَفَتُوا صَبِيَانَكُمْ حَتَّى تَذْهَبَ فَحَمَةُ الْعِشَاءِ⁽⁴⁾، فكان أبو عمرو بن العلاء يقولها بالفاء، وكان عيسى بن عمر يقولها بالقاف، وكل يرمي الآخر بالتصحيف.

وجاء في اللغة من ذلك الشيء الكثير، بعضه عرف واستكشف، وبعضه لم يعرف ولم يستكشف، وهذا - من غير شك - يوقع الشك في بعض ما ورد في اللغة، فمثلاً يقول في القاموس: «الْعَلْتُ كَالْعَلْتُ فِي مَعَانِيهِ» ولا أظن إلا أن إحدى الكلمتين مصحفة عن الأخرى لأن راويها أخذها عن الكتب.

3 - عدم تحديد المعاني التي ينقلونها، وذلك أن كثيراً من الكلمات - كما رأيت - كان ينقل سماعاً عن العرب، ويفهم السامع معانيها لا بالإشارة ولكن بالقرائن، فيفهم سماعً شيئاً ويفهم سماعً آخر شيئاً آخر؛ فقد سمعوا مثلاً قول العربي: ما أصابتنا العام قَابَةٌ، ففسرها بعضهم بقطرة من مطر، وفسرها بعضهم بالرعد، ويتصل بهذا ما كان يروى لهم من

(2) انظر: «الكامل» ج 1.

(1) ديوانه ص 275.

(4) اِكْتَفَتُوا صَبِيَانَكُمْ: أي ضمومهم إليكم عند انتشار الظلام.

(3) ديوانه ص 36.

شعر، فكانوا يختلفون في تفسير غريبه اجتهاداً منهم واستعمالاً للقرائن، وهم يختلفون في فهمها.

4 - اعتمادهم في أخذ مفردات اللغة أحياناً على أبيات نسبت إلى الجاهليين أو الإسلاميين زوراً، وإنما هي من وضع الشعراء أمثال خَلَفَ وحمّاد فاستشهدوا بأبيات من لامية العرب - أَيْمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ - وقد قال الثقات إنها مصنوعة. إلخ.

5 - تعرّض اللغويين إلى أصل الكلمات، وبيان أنها أخذت من الفرس أو الروم أو نحوهما، وكان علمهم بلغات من حولهم ناقصاً فلم يكن فيهم من يعرف الهيروغليفية والحبشية والسريانية واليونانية والحميرية والسبئية معرفة صادقة حتى يستطيع أن يقول قولاً يعتمد عليه في أصل الكلمات واشتقاقها، ولهذا وقموا في كلامهم في المعاجم في أخطاء كثيرة، فزعموا في كلمات أنها عبرانية وليست عبرانية.

وكلمات سريانية وليست كذلك، وكلمات عربية وهي ليست بها، وأدعوا اشتقاقها من كلمات وليست كذلك إلخ.

6 - ما ذكره ابن الأنباري من أن الكلمات قسمان: كلمات متواترة وآحاد، فأما المتواترة فلغة القرآن وما تواتر من السنّة وكلام العرب، وهذا قطعي يفيد العلم، وأما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شرط التواتر ا هـ. وهذا المتواتر قليل إذا قيس بغيره، فكثير من الكلمات لم يروها جمع من أهل التواتر عن غيرهم «وأقصى ما في الأمر أنها رويت عن الخليل وأبي عمرو والأصمعي وأقرانهم، ولا شك أن هؤلاء ما كانوا معصومين ولا بالغين حد التواتر»⁽¹⁾، فهي مظنونة لا مقطوع بها.

من كل هذا نتبين أن هناك ألفاظاً مقطوعاً بصحتها وهي ألفاظ القرآن ونحوها، وألفاظاً مظنونة وهي غيرها، تحتمل الشك وتحتمل الفساد؛ ومع هذا فلا ضير علينا، فيكفي في اللغة المواضعة والاتفاق على الكلمة، ولو خلقت خلقاً، وكل الذي نريد أن نستفيدة من هذا أن اللغة وهذا شأنها فيما عدا ما ذكرنا من الألفاظ لم تبلغ حدّاً من التقديس يصح أن تهدر معه حرية الأسم في اختيار الكلمات المناسبة، وإماتة غير المناسبة، وتكميل ما نقص، وخلق ما ليس بموجود.

(1) انظر: ما ذكره «الفخر الرازي» عن ذلك في كتابه «المحصول»، ونقله السيوطي في «المزهر» 1/ 57

وما بعدها.

كان طبيعياً أن يسير جمع اللغة في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: جمع الكلمات حيشما اتفق، فالعالم يرحل إلى البادية يسمع كلمة في المطر، ويسمع كلمة في اسم السيف، وأخرى في الزرع والنبات، وغيرهما في وصف الفتى أو الشيخ إلى غير ذلك، فيدون ذلك كله حسبما سمع من غير ترتيب إلا ترتيب السماع، كالمحدث كان يسمع حديثاً في الوضوء، وحديثاً في البيع، وحديثاً في الميراث، فيجمع ذلك كله على ما سمع من غير ترتيب؛ ودليل ذلك ما روي عن العلماء الأولين في روايتهم وعن صحفهم من تفسير كلمات متفرقة لا يربطها رابط.

المرحلة الثانية: جمع الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في موضع واحد، كالمحدث يجمع أحاديث الصلاة، ويسمياها كتاب «الصلاة»، وأحاديث البيع، ويسمياها كتاب «البيع»، كما فعل مالك في «الموطأ»، والذي دعا إلى هذا في اللغة - على ما يظهر - أنهم رأوا كلمات متقاربة المعنى، فأرادوا تحديد معانيها، فدعاهم ذلك إلى جمعها في موضع واحد. مثال ذلك: ما روي عن الأصمعي: «من أصوات الخيل الشَّخِيرُ والنَّخِيرُ والكَّرِيرُ: فالأول: من الفم؛ والثاني: من المنخرين، والثالث: من الصدر» ومثل قوله: «الهتْل من المطر أصغر من الهتْل». أو رأوا كلمات متقاربة اللفظ متقاربة المعنى، فأرادوا تحديد معانيها في دقة، مثال ذلك ما قال الكسائي: «القَضَم للفرس، والقَضَم للإنسان»، ومثل «القَبْضُ الأخذ بأطراف الأنامل، والقَبْضُ الأخذ بالكف كلها» و«القَدُّ طولاً، والقَطُّ عرضاً» إلخ. أو رأوا كلمة واحدة وضعت لمعاني مختلفة ففسروها، كالذي قال الأصمعي: «العين النقد من الدراهم والدنانير وليس بعرض. والعين مطرٌ أيام لا يُقْلَع، والعين عين الإنسان، والعين عين البئر، والعين عين الميزان، والعين عين النفس أن يعين الرجل الرجل ينظر إليه فيصيه بعين إلخ»: ولكن هذه المحاولة الأولى لم تكن مستقصية ولا وافية، بل كانت خطرات وأمثلة متثورة.

وتوَّجت هذه المرحلة بكتب تؤلف في الموضوع الواحد، فألف أبو زيد كتاباً في المطر، وكتاباً في اللبن. وألف الأصمعي كتباً كثيرة صغيرة كل كتاب في موضوع، فكتاب في النخل والكُرْم وكتاب في الشاء، وكتاب في الإبل، وكتاب في أسماء الوحوش، وكتاب في الخيل، وكتاب في النبات والشجر إلخ.

ولبيان نوع التأليف في ذلك نسوق مثلاً، قال الأصمعي في كتاب النخل والكُرْم:

«من صغار النخل الجَثِيثُ، وهو أول ما يطلع من أمه، وهو الودِيُّ والهراء والقَيْبِلُ.

وإذا كانت الفَسِيلَة في الجِذْع ولم تكن مستأرِضة فهو من خسيس النخل، والعربُ تسميها الرَّابِك، فإذا قُلِعَت الوُدِيَّة من أمها يَكْرَبها قيل وَدِيَّةٌ مُنْعَلَّةٌ، فإذا غرسها حفر لها بئراً فغرسها، ثم كبس حولها بئَرُنوق المسيل والدُّمْن، فنلك البئر هي الفقير. يقال فقَرْنَا للوُدِيَّة تَفْقيراً والأشأ من صغار النخل».

ويقول: ومن نعوت سَعَفها وكَرَبها وقَلَبها: يقال للفَسِيلَة إذا أخرجت قُلَبها قد أُنْسَعَتْ. ويقال للسَعَفَات اللواتي يلين القُلْبَة «العَوَاهِن» في لغة أهل الحجاز، أما أهل نجد فيسمونها «الخَوَافِي»، وأصول السَعَفِ الغِلاطُ «الكِرَانِيْفُ» الواحدة كِرَنَافَة، والعريضة التي تيبس فتصير مثل الكتف هي الكَرَبَةُ، وشَحْمَةُ النخلة هي الجُمَار، فإذا صار للفَسِيلَة جِذْع قيل قد قَعَدَتْ، وفي أرض بني فلان من القاعد كذا وكذا، والسَعَفُ هو الجريد عند أهل الحجاز، واحدته جريدة وهو الجِرْضُ وجمعه جِرْضَان، والخُلْبُ الليف واحدته خُلْبَةٌ⁽¹⁾.

المرحلة الثالثة: وضع معجم يشمل كل الكلمات العربية على نمط خاص ليرجع إليه من أراد البحث عن معنى كلمة.

وأول من فكر في هذا الموضوع - في اللغة العربية - الخليل بن أحمد - على ما بلغنا - فكّر في أن يجمع كل ما عرف من ألفاظ العرب في كتاب مرتب، وقد اعترضته في ذلك صعوبتان: الأولى: كيف يحصر لغة العرب. الثانية: كيف يرتبها.

أما المسألة الأولى: فحلها بالطريقة الآتية: رأى أن الكلمات العربية إما أن تكون مركبة من حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، ولا تزيد الكلمة العربية عن ذلك باعتبار أصولها، ثم رأى أن الكلمات الثنائية - عقلاً - يمكن حصرها بأن يفرض أن الحرف الأول مثلاً أ فالحرف الثاني قد يكون باء أو تاء أو ثاء إلخ، فإذا ضربنا 1×27 (وهي عدد حروف الهجاء) أمكن أن نحصر الكلمات الثنائية المبدوءة بالألف. ثم نأخذ الباء ونضربها في 26، والياء ونضربها في 25 وهكذا، ومجموع كل هذا نضربه في 2 ليكون معنا مقلوب الحروف، لأن التقديم والتأخير معتبر في التركيب، فيكون مجموع ذلك جميع الكلمات المركبة من حرفين.

(1) من خير الأمثلة على هذا ما نشر في مجموعة تسمى «البلغة في شذور اللغة» وتشمل كتاب «الدارات» للأصمعي وكتاب «النبات والشجر» له، وكتاب «النخل والكرم» له أيضاً، على شك في ذلك، وكتاب «المطر» لأبي زيد وكتاب «الرحل والمنزل» الذي لم يعرف مؤلفه وكتاب «اللبأ واللبين» لأبي زيد، وكتاب «الحروف» المنسوب للنضر بن شميل و «مثلثات قطرب» نشرها الأستاذ «هفنز» والأب لويس شيخو.

ويلاحظ أنه بهذا ترك الكلمات المركبة من حرفين متماثلين مثل أ أ، ب ب.

ثم عمل كذلك في الثلاثيات، ففرض أن كل ثنائي مما تقدم يعتبر كأنه حرف واحد، فنضرب عدد الثنائيات في 26 وما بعده في 25 وهكذا، ومجموع ذلك يضرب في 6 جملة المقلوب، وفعل مثل ذلك في الرباعي والخماسي.

وبذلك حصر جميع الكلمات التي يمكن أن توجد - نظرياً - ثم بين منها المهمل والمستعمل، ويعني بالمهمل الكلمة التي لم تقلها العرب ولم تستعملها في معنى خاص، كعضخ فإنها استعملت مثلاً خضع ولم تستعمل عضخ، فكان الخليل إذا وصل إلى مادة مهملة تبه على أنها مهملة، وإذا وصل إلى مادة مستعملة أبان معناها.

المسألة الثانية: نرى أن الخليل رتب الكلمات على حسب أوائلها، ولكنه لم يراع الترتيب المعروف عندنا: أ ب ت إلخ، بل رتبها هكذا:

ع ح ه خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ي.

وقد سمي كتابه كتاب «العين»، باعتبار أول أجزائه، كما سمي أبو تمام كتابه بالحماصة، لأنه أول باب من أبوابه العشرة.

وقد راعى في هذا الترتيب مخارج الحروف، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعدها من حروف الحنك، ثم الأضراس، ثم الشفة، وجعل حروف العلة آخرها وهي الحروف الهوائية.

وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه من أقصى حروف الحلق؛ وقد لوحظ عليه أن العين ليست أقصى الحروف مخرجاً، وإنما أقصاها الهمزة ثم الهاء.

وقد روي عن الخليل أنه قال: لم أبدأ بالهمزة لأنه يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها، فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء، فوجدت العين أنصع الحرفين.

وقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع في ترتيبه كتاب «العين» ما كان يتبعه علماء النحو في اللغة السنسكريتية، فقد كانوا يبدؤون بحروف الحلق ويتهون بحروف الشفة.

وقد شك في هذا الكتاب كثير من الثقات، وقال بعضهم: إنه من عمل الليث بن المظفر بن نصر بن سيار الخراساني. وروي عن ابن المعتز أنه قال: كان الخليل منقطعاً إلى الليث، فلما صنفه وقع عنده موقعاً عظيماً، فأقبل على حفظه وحفظ منه النصف، ثم اتفق أنه

احترق ولم يكن عنده نسخة أخرى والخليل قد مات، فأملى النصف من حفظه، وجمع علماء عصره فكمّلوه على نمطه⁽¹⁾.

وروي عن أبي الطيب اللغوي أن الخليل رتب أبوابه وتوفي من قبل أن يحشيه. وعن ابن راهويه: كان الخليل عمل منه باب العين وحده، وأحب الليث أن يتفق سوق الخليل فصنف باقيه، وسمى نفسه الخليل من حبه له؛ فهو إذا قال الخليل بن أحمد فهو الخليل، وإذا قال الخليل مطلقاً فهو يحكي عن نفسه، فجميع ما فيه عن الخليل منه لا من الخليل.

وقال النووي: كتاب «العين» المنسوب إلى الخليل إنما هو من جمع الليث عن الخليل.

وقال ابن جني في الخصائص: أما كتاب «العين» ففيه من التخطيط والخلل والفساد لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل. وقال أبو علي القالي: «لما ورد كتاب «العين» من بلاد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره هو وأصحابه أشد الإنكار، لأن الخليل لو كان ألفه لحمله أصحابه عنه، وكانوا بذلك أولى من رجل مجهول، ثم لما مضت بعده مدة طويلة ظهر الكتاب في زمان أبي حاتم، وذلك في حدود سنة 205 هـ فلم يلتفت أحد من العلماء إليه، والدليل على كونه لغير الخليل أن جميع ما وقع فيه من معاني النحو إنما هو على مذهب الكوفيين، بخلاف مذهب البصريين الذي ذكره سيبويه عن الخليل، وفيه خلط الرباعي والخماسي من أولهما إلى آخرهما».

وعلى العكس من ذلك كان أبو العباس المبرد يرفع قدر كتاب «العين» ويرويه وكذا ابن درستويه، ويكاد لا توجد لأبي إسحاق الزجاج حكاية في اللغة العربية إلا منه⁽²⁾.

وقال ابن النديم في «الفهرست»: «قرأت بخط أبي الفتح النحوي... قال أبو بكر ابن دريد: وقع بالبصرة كتاب «العين» سنة 48 هـ (يعني ومائتين)، قدم به وراق من خراسان، وكان في ثمانية وأربعين جزءاً فباعه بخمسين ديناراً».

وعلى كل حال فيكاد العلماء يتفقون على أن فكرة جمع اللغة على هذا النحو هي للخليل بن أحمد، وإن اختلفوا في أنه ألف كتاب «العين» كله أو بعضه، أو اقتصر على وضع الفكرة فيه.

(1) ياقوت في «معجم الأدباء».

(2) انظر: الكلام على كتاب «العين» في المزهري 1.

وكان في كتاب «العين» جملة عيوب:

أولاً: صعوبة الأخذ منه لصعوبة ترتيبه لأنه رتب حروفه حسب المخارج كما علمت، ومن الصعب تتبع هذا، ولأنه خلط بين الثلاثي المضاعف والرباعي المضاعف، وفيه أيضاً خلط كثير نبه عليه الزبيدي في مختصر العين.

ثانياً: أنه يذكر الكلمة ويذكر مقلوبها، فيذكر في مادة ع ب د مثلاً ب ع د، د ب ع إلخ، فمن الصعب عند البحث عن كلمة معرفة أيها الأصل وأيها المقلوب.

ثالثاً: أنه وقع فيه تصحيف كثير لما علمت من أن الكتابة في ذلك العصر لم تكن تنقط، وحروف اللغة العربية فضلاً عن ذلك متقاربة في الشكل فبين الفاء في الوسط والغين تقارب، والتاء والنون كذلك إلخ، وهذا قد أوقع اللغة العربية ومؤلفاتها في كثير من اللبس، ولم ينتبه إليه من مؤلفي المعاجم إلا الفيروزآبادي صاحب القاموس، فلم يكتفِ بالضبط بالقلم بل كان يضبط بالكلمات فيقول بالتاء المثثلة مثلاً، ويقول مثلاً على وزن غراب، وعلى وزن أمير إلخ.

وعلى كل حال فقد أخذوا على كتاب «العين» كثيراً من التصحيف، وألف كثير من العلماء كتباً في تصحيح ما جاء فيه من الغلط أو تكميل ما فاته من النقص، وإليك أمثلة مما جاء فيه من التصحيف:

قال: ائذعر القوم، تفرقوا. والصواب: ابذعروا.

قال: عسا الليل، أظلم. وإنما هو عسا بالغين المعجمة.

قال: الجحل أولاد الإبل. وهو غلط إنما هو: الجحل بالحاء قبل الجيم.

قال: بنات بحر، ضرب من السحاب. والصواب: بنات بحر بالخاء المعجمة.

وقال: مرحت الجلد، دهنه. وإنما هو: مَرَحْتُ.

وقال: ضَبَّأت المرأة، كثر ولدها. والصواب: ضنأت.

وقال: شيء ربيذ، بعضه على بعض. والصواب: رثيد.

إلى كثير من أمثال ذلك.

واستمر مؤلفو المعاجم يسرون على نمط الخليل حتى أتى الجوهري في القرن الرابع فاخترع النمط الذي جرى عليه فيما بعد القاموس ولسان العرب وغيرهما، كما سنبينه في حينه إن شاء الله.

هذه هي المراحل الثلاث الطبيعية لجمع اللغة، جمع مفردات حيثما اتفق، وجمع كلمات متقاربة نوعاً من التقارب، أو لها موضع واحد، ثم جمع المعجم، وكانت كل مرحلة من هذه المراحل تسلم إلى ما بعدها. ولا يعكر على هذه الفكرة إلا أن الخليل وهو واضع الفكرة الثالثة كان أسبق زمناً من أبي زيد والأصمعي، واضع الفكرة الثانية، ولكن نجيب على هذا بأن الثلاثة تعاصروا زمناً طويلاً فالخليل عاش من (100 - 175) والأصمعي من (122 - 213) وأبو زيد (توفي سنة 215 هـ) عن بضعة وتسعين عاماً، فقد عاشوا معاً زمناً طويلاً، وربما سبق الأصمعي وأبو زيد بالتأليف في المفردات، وبأن الخليل على ما عليه أكثر المحققين وضع الفكرة فقط ولم يستطع أن يملأها وينفذها من قاربه في الزمن مثل الأصمعي وأبي زيد، لأن فكرة الخليل كانت طفرة في التفكير، وكانت قبل زمانها، فلم يستطع أن يملأها وينفذها إلا من أتى بعده وبعد الأصمعي وأبي زيد، لهذا لا تزال فكرة التسلسل معقولة صحيحة.

ومع هذا فلا الخليل ولا غيره ممن أتى بعده من أصحاب المعاجم استطاعوا أن يجمعوا الألفاظ العربية كلها، ولا أن يستقصوا معاني الألفاظ التي جمعوها، وآية ذلك أن كلمات كثيرة وردت في الشعر الجاهلي والإسلامي تستعمل استعمالاً لا يتفق وما في المعاجم.



وكل ما قلناه في اللغة ينطبق على الأدب، فقد كانت اللغة ممتزجة بالأدب امتزاجاً تاماً، كان لكل قبيلة أدبها كما كان لكل قبيلة لغتها، فتروي خطب خطبائها وشعر شعرائها، ويحفظ الخلف من القبيلة آثار السلف.

والعلماء الذين رحلوا إلى البادية أو رحل الأعراب إليهم، كانوا يأخذون عن العرب أدبهم كما يأخذون لغتهم، وأحياناً كانوا يأخذون اللغة في ثنايا الأدب. قال الأصمعي: بينا أنا بجمي ضريّة إذ وقف عليّ غلام من بني أسد في أطمار، ما ظننته يجمع بين كلمتين، فقلت: ما اسمك، فقال: حُرَيْبِيص، فقلت: أما كفى أهلك أن يسموك حرقوصاً⁽¹⁾ حتى حرقوا اسمك؟ فقال: إن السُّقْطَ لِيُحْرِقَ الحَرَجَةَ⁽²⁾، فقلت: أتشد شيئاً من أشعار قومك؟ قال: نعم أنشدك لِمَرَانَا، قلت: افعل، فقال [من الكامل]:

(1) الحرقوص: دوية صغيرة كالبرغوث.

(2) السقط: ما يسقط من الزند إذا قُدح. والحرجة: الشجر الكثير الملتف، وهذا كقولهم: معظم النار من مستصغر الشرر.

سَكَنُوا شُبَيْنًا وَالْأَحْصَ وَأَصْبَحُوا

نَزَلَتْ مَنَازِلَهُمْ بَنُو دُبَيَانَ⁽¹⁾

وَإِذَا يُقَالُ أُتِيسُمُو لَمْ يَبْرُحُوا

حَتَّى تُقِيمَ الْخَيْلُ سُوقَ طِعَانَ

وَإِذَا فَلَانٌ مَاتَ عَنْ أَكْرَوْمَةٍ

رَقَعُوا مَعَاوِزَ فَقَرِهَ بِفِلَانٍ⁽²⁾

وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ أَيْضًا: أَنْشَدْتَنِي عِشْرَةَ الْمُحَارِبِيَّةِ، وَهِيَ عَجُوزٌ حَبِيزُونَ زَوْلَةٌ⁽³⁾ [من

الطويل]:

جَرَيْتُ مَعَ الْعُشَاقِ فِي حَلْبَةِ الْهَوَى

فَفَقْتُهُمْو سَبَقًا وَجِثْتُ عَلَى رِشْلِي

فَمَا لَيْسَ الْعُشَاقُ مِنْ حُلَلِ الْهَوَى

وَلَا خَلَعُوا إِلَّا الشِّيَابَ الَّتِي أُبْلِي

وَلَا شَرِبُوا كَأْسًا مِنَ الْحَبِّ مُرَّةً

وَلَا حُلْوَةً إِلَّا شَرَابَهُمْ فَضْلِي

وَكَانُوا يَأْتُونَ الْقَبَائِلَ يَأْخُذُونَ عَنْهُمْ شَعْرَ الشَّعْرَاءِ، فَرَوُوا أَنَّ الشَّافِعِي رَحَلَ إِلَى الْبَادِيَّةِ،

وَكَانَ يَحْفَظُ عَشْرَةَ آيَاتٍ مِنْ هَذِيلٍ بِأَعْرَابِهَا وَغَرِيبِهَا وَمَعَانِيهَا، وَكَانَ يَحْمَلُ شَعْرَ

السُّنْفَرِيِّ، وَأَخَذَ عَنْهُ الْعُلَمَاءُ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ الْأَصْمَعِيُّ. وَرَوَوْا عَنِ الْأَعْرَابِ قِصَصَهُمْ

وَخَرَافَاتِهِمْ وَأَيَامَهُمْ، وَاللَّاصِمِيُّ فِي ذَلِكَ الْقِدْحِ الْمَعْلَى، فَقَدْ مَلَأَ كِتَابَ الْأَدَبِ بِمَا رَوَى عَنِ

أَعْرَابِ فِي الْبَادِيَّةِ، وَمِنْ هَذَا الشَّيْءِ الْكَثِيرِ فِي أَمَالِي الْقَالِي، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَقَدْ طَلَبَ الْعُلَمَاءُ

الْأَوْلُونَ الْأَدَبَ، إِمَّا لِنَفْسِهِ وَإِمَّا لِأَنَّهُ مَادَّةُ اللُّغَةِ، وَمُسْتَوْدَعٌ غَرِيبًا.

وَكَمَا كَانَ فِي اللُّغَةِ صَحِيحٌ وَمُصْنَعٌ كَانَ فِي الْأَدَبِ صَحِيحٌ وَمُصْنَعٌ، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ

سَلَامٍ الْجُمُعِيُّ فِي الطَّبَقَاتِ: «فِي الشَّعْرِ مُصْنَعٌ مُفْتَعَلٌ مَوْضُوعٌ كَثِيرٌ لَا خَيْرَ فِيهِ، وَلَا حِجَّةٌ

فِي غَرِيبِهِ، وَلَا غَرِيبٌ يَسْتَفَادُ، وَلَا مِثْلٌ يَضْرِبُ، وَلَا مَدْحٌ رَائِعٌ، وَلَا هِجَاءٌ مَقْدَعٌ، وَلَا فَخْرٌ

مُعْجَبٌ، وَلَا نَسِيبٌ مُسْتَطَرَفٌ. وَقَدْ تَدَاوَلَهُ قَوْمٌ مِنْ كِتَابِ إِلَى كِتَابٍ لَمْ يَأْخُذُوهُ عَنِ أَهْلِ

الْبَادِيَّةِ، وَلَمْ يَعْضُوهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ إِذَا أَجْمَعَ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالرِّوَايَةِ الصَّحِيحَةَ عَلَى

إِبْطَالِ شَيْءٍ مِنْهُ أَنْ يَقْبَلَ مِنْ صَحِيفَةٍ، وَلَا يَرْوِي عَنْ صَحْفِيٍّ، وَقَدْ اخْتَلَفَتِ الْعُلَمَاءُ بَعْدَ فِي

بَعْضِ الشَّعْرِ، كَمَا اخْتَلَفَتِ فِي سَائِرِ الْأَشْيَاءِ، فَأَمَّا مَا انْتَفَقُوا عَلَيْهِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَخْرُجَ عَنْهُ؛

وَلِلشَّعْرِ صِنَاعَةٌ وَثِقَاقَةٌ يَعْرِفُهَا أَهْلُ الْعِلْمِ كَسَائِرِ أَصْنَافِ الْعِلْمِ وَالصَّنَاعَاتِ»⁽⁴⁾ إلخ.

(1) شيث والأحص: موضعان بنجد.

(2) المعاوز: الثياب الخلقان.

(3) الحيزيون: التي فيها بقية من الشباب. والزولة: الظريقة.

(4) الفقرة الأولى من هذه القطعة وردت في «المزهر» 1/ 85 نقلًا عن ابن سلام، وأما ما بين أيدينا من

النسخة المطبوعة من ابن سلام فأولها: «وللشعر صناعة إلخ».

ودخل الشك فيما روي من الأدب ما عدا ما جاء منه متواتراً لأسباب ورد أكثرها فيما ذكرنا من الشك في اللغة.

ووقع التصحيف في الأدب كما حصل في اللغة، فَصَحَّفَ الأصمعي بيت الحطيئة [من مجزوء الكامل]:

وَعَرَّرْتَنِي وَزَعَمْتَ أَنَا كَ لَايُنُّ فِي الصَّيْفِ تَامِرًا⁽¹⁾
أي كثير اللبن والتمر، إلى: وغررتني وزعمت أنك لا تني بالضيف تامر - أي لا تتواني عن ضيفك تامر بتعجيل القَرَى إليه.

وأشدد الأخصأ أبو عمرو بن العلاء [من مجزوء الكامل]:

قَالَتْ قُتَيْلَةُ مَا لُهُ قَدْ جُلِّلَتْ شَيْبًا شَوَاتَةً⁽²⁾
فقال أبو عمرو: كبرت عليك رأس الرءاء، فظننتها واءاً، وإنما هي سراته؛ قلت: وما سراته؟ قال: سرة كل شيء ظهره. إلى كثير من أمثال ذلك.
هذا إلى أن كثيراً من الأبيات رويت بروايات مختلفة، فأبو عمرو يروي البيت [من الطويل]:

دَعَانِي إِلَيْهَا الْقَلْبُ إِنِّي لِأَمْرِهِ سَمِيعٌ فَمَا أَدْرِي أَرُشِدُ طَلَابُهَا⁽³⁾
والأصمعي يرويه [من الطويل]:
عصاني إليها القلب إنني لأمره مطيع فما أدري أُرشد طلابها
وتقرأ شرح ابن الأنباري على المفضليات فلا تكاد تجد قصيدة لم ترو روايات عدة، بزيادة أو حذف، وتقديم أو تأخير، وتغيير كلمات في الأبيات؛ ولنسق لهذا مثلاً، فالبيت [من الكامل]:

صَرَمَتْ زُنَيْبَةَ حَبْلٍ مِنْ لَا يَقْطَعُ حَبْلَ الْخَلِيلِ وَلِلْأَمَانَةِ تَفْجَعُ
يروى: ولا الأمانة يفجع، ويروى: وصل من لا يقطع، ويروى: وللأمانة تفجع. وقول تأبط شراً [من البسيط]:

يَا مَنْ لَعْدَالَةٍ حَدَالَةٍ أَثَيْبٍ حَرَّقَ بِاللُّومِ جِلْدِي أَي تَحْرَاقِي⁽⁴⁾
روي: جَدَّالَةٍ، أي كثير الجدال والمنازعة، وروي جَدَّالَةٍ؛ وروي (في أشب) نَشِبٌ؛

(1) ديوانه ص 33. (2) البيت بلا نسبة في لسان العرب (شوا).

(3) البيت لأبي ذؤيب في شرح أشعار الهذليين ص 43. (4) ديوانه ص 140.

ويروي: يُحرق بدل حرق، وروي: بل من لعاذلة، وروي: حرق بدل حرق⁽¹⁾ إلخ. وربما لا تفتح صفحة من الكتاب إلا وتقع عينك على مثل هذا.

وسبه أمور أهمها: أن الأدب الجاهلي والإسلامي ظل سنين طويلة يتناقله الرواة شفهاً عن حفظهم لا عن كتاب مدون، والحافظة كثيراً ما تخطيء، وكثيراً ما تضع كلمة مكان كلمة متى استقام الوزن والمعنى، فراوٍ يغير كلمة، وراوٍ يغير أخرى، وراوٍ لا يغير؛ والعلماء يروون عن رواة مختلفين فيأتي هذا الاختلاف. ومن أسباب ذلك ما تقدم وهو أن العلماء كانوا يأخذون أحياناً عن صحف غير منقوطة ولا مشكولة، فيقرؤها كلٌ حسبما يصح عنده معناها، فخذالة إذا لم تنقط تقرأ جدالة وجدالة، وحرق إذا لم تنقط تقرأ حرق وخرق، فيأخذها كلٌ حسب اجتهاده، ويمعن الفكر في تأويل المعنى على وفق ما قرأ. وقد روي لنا الشيء الكثير فيما وقع بين العلماء من نزاع وخصومة حول البيت يرويه أحدهم على شكل ويرويه الآخر على شكل آخر.



ولما دونوا الأدب اتجهوا جهة أخرى غير جهة اللغة، ففي اللغة ساروا نحو الجمع والاستقصاء حتى وصلوا إلى عملٍ معجم شامل، أما في الأدب فساروا على منهج الاختيار، ولم يحاولوا أن يضعوا كتباً شاملة لكل ما روي من أدب عن كل القبائل، ولم يبتكروا نظاماً لجمع الأدب كما ابتكروا نظاماً لعمل المعاجم؛ ولعل سببه أنهم لو شاؤوا ذلك ما تيسر لهم، لأن فرداً وأفراداً لا يستطيعون القيام به، ولو حاولوا لبلغ ذلك مئات المجلدات بل أكثر؛ قد يسهل الجمع إذا أرادوا أن يجمعوا شعر شاعر كما في الدواوين؛ أما أن يجمعوا كل الشعر وكل النثر فشيء تنوء به العصبه أولو القوة؛ ولأن الأدب فن، والفتان - عادة - يتجه إلى اختيار الأجود من الصور، وفي عرضه غناء عن عرض كل الصور. نعم روي أن الخليل أراد أن يعمل في الشعر ما عمل في اللغة، فقد روى ابن الأنباري: «أنه أول من حصر شعر العرب»⁽²⁾، ولكن لم يصل إلينا شيء من ذلك، وما أظن الشعر بحيث يستطيع أحد جمعه كله، بل أظن أن هذه العبارة محرفة، وأن العبارة الصحيحة ما وردت في ابن النديم: «إن الخليل أول من استخراج العروض وحضن به أشعار العرب»⁽³⁾، بدليل أن عبارة ابن الأنباري نفسه لا تستقيم إلا بهذا، فإنه يقول: «كان أول من حصر أشعار العرب، وكان يقول البيتين والثلاثة ونحوها في الأدب»؛ فالعبارة الأخيرة تؤيد ما ذهبنا إليه.

(1) «شرح ابن الأنباري على المفضليات» 18. (2) «طبقات الأدباء» لابن الأنباري 55.

(3) «ابن النديم» 2.

على كل حال اتجه علماء الأدب إلى جمع المختارات، ومن أقدم ما وصل إلينا من ذلك العصر: المفضليات والأصمعيات وجمهرة أشعار العرب كلها وكلها شعر.

فالمفضليات مجموع قصائد، قال ابن النديم: «إنه عملها للمهدي، وهي مائة وثمان وعشرون قصيدة، وقد تزيد وتنقص، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه، والصحيحة هي التي رواها عنه ابن الأعرابي»⁽¹⁾. وما بين أيدينا الآن منها يحتوي على 126 قصيدة لسبعة وستين شاعراً، منهم ستة عاشوا حياتهم كلها في الإسلام، وأربعة عشر مخضرمون عاشوا أكثر حياتهم في الجاهلية ثم أسلموا، وسبعة وأربعون عاشوا وماتوا في الجاهلية.

وقد روى المفضل القصائد كلها كاملة، فهي قصائد لا مقطعات، كما فعل أبو تمام في ديوان الحماسة، فقد اختار من القصائد أجودها، أما المفضل فاختر من الشعر أجوده قصائد؛ وقد وصلت إلينا هذه القصائد، ووصل إلينا شرحها القِيمَ لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، وقام بنشره الأستاذ «(Lyall)» مع ترجمة للمفضليات إلى الإنجليزية، ومع تعليقات وبحث في المفضليات في مقدمته.

أما الأصمعيات فمجموعة قصائد أيضاً تنسب إلى الأصمعي، وهي سبع وسبعون قصيدة، وقد روى بعضهم أن الأصمعي أراد بها أن يكمل المفضليات ويزيد عليها، كما كان بعضهم يرى أن المفضليات التي بين أيدينا لم تبلغ هذا المبلغ من الكبر إلا بزيادة الأصمعي فيها. روي أن محمد بن الليث الأصبهاني قال: «أملى علينا أبو عكرمة الضبيّ المفضليات وذكر أنها كانت ثلاثين قصيدة، وكان جمعها لأمر المؤمنين المهدي، فقرئت من بعد على الأصمعي فبلغ بها مائة وعشرين». وقد نشر الأصمعيات الأستاذ «أهلورث Ahlwardt» مع تعليقات عليها وبحث فيها.

وأما جمهرة أشعار العرب فكتاب ينسب إلى أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، وهو شخصية غير معروفة، قالوا إنه مات سنة 170 هـ، ولكن تاريخ حياته وهويته أحاط بها الغموض، وهو في ثنايا الكتاب يقول: حدثنا المفضل بن محمد الضبيّ، فإن صح ذلك فهو تلميذ من تلاميذه.

والجمهرة مختار من الشعر الجاهلي والمخضرم، رتبها سبع مراتب في كل مرتبة سبع منظومات. المعلقات، وقد خالف في ترتيبها المشهور. والمُجْمَهَرَات، يعني القصائد

(1) «الفهرست» ص 68.

المحكمة السبك، القوية النسخ. والمنتقيات، أي المختارات. والمُدَهَّبَات أي التي تستحق أن تكتب بالذهب. والمراثي. والمثوبات، أي التي شابها الكفر والإسلام. والمُنَحَّمَات، ولعلهم أرادوا بهذه التسمية الإشارة إلى إحكام نظمها، وإلحام شعرها⁽¹⁾. والتفريق بين هذه الأسماء - كما ترى - غير مضبوط ولا متقن، وهذا التقسيم بهذا الشكل لا نعرف له نظيراً في هذا العصر، عصر الضبّي وتلاميذه، فإذا أضيف إلى ذلك عدم التحقق من المؤلف، حملنا هذا كله على الشك في الكتاب، وإن كان ما فيه قِيماً.

كما أن من أقدم ما وصل إلينا من الكتب التي جُمعت بين مختار الشعر والنثر: «البيان والتبيين» للجاحظ، ثم «الكامل للمبرد». وقد سبق الكلام فيهما في الجزء الأول من «ضحى الإسلام».

بعد أن جُمعت اللغة والأدب نوعاً من الجمع جاء علماء النحو والصرف ففلسفوا اللغة كما فلسف الفقهاء آيات الأحكام من القرآن والأحاديث، وفتاوى الصحابة والتابعين، وكما فلسف المتكلمون العقائد. ويعجبني في ذلك قول عبد اللطيف البغدادي: «اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه. وأما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه، ومثالهما المحدث والفقهاء، فشأن المحدث نقل الحديث برمته، ثم إن الفقيه يتلقاه ويتصرف فيه، ويسط فيه علله، ويقيس عليه الأمثال والأشياء»⁽²⁾.

وفي الواقع جاء علماء النحو (وكانوا أيضاً علماء لغة وأدب، لأن هذه الفروع لم تنفصل وتحدد ويتميز كل عالم بعلم منها إلا بعد العصر الأول) فأرادوا أن يضعوا للجزئيات كليات، فقد رأوا جاء محمد، وذهب عليّ، وحسن منظره، فأرادوا أن يسموا الضمة على دال محمد وياء عليّ وراء منظره رفعاً، وأن يسموا هذه الكلمات فاعلاً، وأن يضعوا القاعدة العامة «الفاعل مرفوع»، وكذلك فعلوا في قواعد الصرف وبذلوا في ذلك جهداً غريباً في تتبع النصوص وإعمال الفكر واستخراج القاعدة، وليس يدري أحد مقدار المجهود الذي بذل في تعرّف قاعدة يعرفها أطفال المدارس الابتدائية اليوم.

وقد نبت هذا البحث في العراق، ونما في العراق، كما نشأ جمع اللغة وتدوينها في

(1) انظر: «مقدمة الإلياذة».

(2) «المزهر» 30/1.

العراق، وكما نشأ الفقه (بمعناه الخاص) في العراق، ولم يكن بالحجاز ولا غيره من الأمصار شيء يذكر من اللغة والنحو بجانب ما في العراق. قال الأصمعي: «أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة، وكان بها ابن دأب يضع الشعر وأحاديث السمر، وكلاماً ينسبه إلى العرب، فسقط وزهد علمه وخفيت روايته» ١ هـ. «وأما مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له ابن قسطنطين شدا شيئاً من النحو، ووضع كتاباً لا يساوي شيئاً»^(١).

وفي الحق إن العراق بزّ سائر الأمصار في اختراع العلوم وتدوينها، وعلة ذلك أن سكان العراق بقايا أمم قديمة متحضرة كان بها علم وتدوين، فلما دخل أهله في الإسلام فعلوا في العلوم العربية على قياس أممهم السابقة، فما كان منهم إلا أن طبقوا ما عرض في الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم - هذا في العلوم عامة، وأما في علم النحو والصرف واللغة خاصة فإن حاجة البلاد الأعجمية إليها أشد من حاجة البلاد العربية، فما حاجة عرب البادية والحجاز إلى النحو واللغة، وهم يعرفون لغتهم ويتكلمون بها صحيحة عن سليقة، فإذا كان الباعث على النحو ما بدا من اللحن كان طبيعياً أن يكون منشؤه بلداً أعجمياً، ولا أفضل في ذلك من العراق، فقد جمع إلى أعجميته ثقافة واسعة عميقة موروثه.

وأياً ما كان، فإن القياس الذي عرفت شأنه في الفقه، والذي قام به شيوخ أبي حنيفة في العراق وأكملاه أبو حنيفة ووسعه، لعب دوراً كبيراً في اللغة والنحو في العراق أيضاً، وانقسم فيه العلماء أيضاً بين محبّذ ومشجّع، وكاره ومخذّل. كان الخليل بن أحمد في اللغة والنحو كأبي حنيفة قياساً يجيد القياس ويمد أطنابه، وكان الأصمعي كشيوخ المحلّذين متشدداً واقفاً عند النص اللغوي يكره القياس ويعارضه؛ ودليلنا على ذلك ما ذكره ابن جنبي، قال في الخليل: «إنه سيد قومه، وكاشفُ قناع القياس في علمه»، ويقول في الأصمعي: «إنه ليس ممن ينشط للمقاييس» ويقول فيه: إنه معروف «بقلة ابتعائه في النظر وتوفره على ما يروي ويحفظ»^(٢) ويؤكد هذا أن الخليل أخذ يعلم الأصمعي العروض فتعذر ذلك على الأصمعي، فيس الخليل منه، وعرض له بقول الشاعر [عن الوافر]:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه
وجاوزه إلى ما تستطيع^(٣)

(٢) «الخصائص» 366/1 وما بعدها.

(١) «المزهر» 210/2.

(٣) البيت لعمر بن معدّي كرب في ديوانه ص 145.

وقبل الخليل كان علماء يميلون إلى القياس، كما كان قبل أبي حنيفة من فعل ذلك في الفقه، فقد ذكروا أن ابن أبي إسحاق الحضرمي «كان شديد التجريد للقياس»⁽¹⁾.

هذا القياس الذي مهر فيه الخليل هو الذي أوجد النحو، ووسّع اللغة من وجوه عدة:

1 - أن القواعد التي وضعوها اشتقوها من طريق استقراء ناقص، فطردوها في الباب كله، فقد سمعوا أفعالاً ثم وضعوا قواعد أن الماضي إذا كان كذا كان مضارعه كذا، وأمره كذا، واسم فاعله كذا، واسم مفعوله كذا؛ وهم لم يسمعوا كل فعل ولا كل اسم فاعل ومفعول، وقالوا: إن ما كان من الكلام على وزن «فَعَلٌ» فجمعه في التكسير على وزن أَفْعُلٍ، وأجازوا ذلك حتى فيما لم يسمع من العرب. ومن الجائز أن العرب لم تجمع كل المفردات منه هذا الجمع بل جمعت بعضها على نمط آخر، ونحن نرى أن جميع اللغات لم تجر على نمط واحد في جمعها؛ قال ابن جني: «ألا تراك لو لم تسمع تكسير واحد من هذه الأمثلة، بل سمعته مفرداً، أكنت تحتشم من تكسيه على ما كُسِّر عليه نظيره»، ويقول: «فإذا سمعت ضَوْؤٌ ولم تسمع مضارعه، فإنك تقول فيه يَضْوُل، ولا تحتاج أن تتوقف لأنه لو كان محتاجاً إلى ذلك. . . لكان معنى هذا أن القوم قد جاؤوا بجميع المواضي والمضارعات وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الأزمنة والأمكنة، والآحاد والثنائي، والمجموع والتكابير والتضاعير» يعني لم تفعل ذلك⁽²⁾.

وهذا باب عظيم الخطر، لأنه مكّن النحويين من وضع القواعد العامة، وجعلهم يهدرون ما عدا ذلك مما ورد غير سائر على مقتضاها، وعدوه شاذاً، كما أنه وسّع اللغة سعة كبيرة، فإننا لم نسمع من العرب كل مشتقات الكلمة، فجرينا على القواعد الموضوعية من هذا الاستقراء الناقص، فتضخمت اللغة واطردت وتمت مواضع النقص منها. بل انظر في عبارة ابن جني نفسه، فقد جرى في التعبير فيها على ذلك، فقد جمع الماضي على مواضي، وقال المضارعات والتكابير والتضاعير، وليس يدعي أحد أن العرب نظقت بهذه الكلمات في هذه المعاني، وإنما هو القياس.

2 - ومن ذلك أن يقيسوا على كلمة وردت كلمات أخرى من قبيلها، من ذلك ما قالوا (مَوَيْتٌ) إذا كتبت «ما» و (لَوَيْتٌ) إذا كتبت «لا»، وكَوَيْتٌ كافاً حسنة، ودَوَيْتٌ دالاً جيدة،

(1) «ابن الأنباري» 22.

(2) «الخصائص» 1/ 441.

وزوَيْتَ زايًا قوية⁽¹⁾. وواضح أن العرب لم تنطق بهذا كله، ولكن النحويين قاسوه على كلام العرب واستعملوه.

3 - ومن ذلك أيضاً أن الطريقة التعليمية التي جرى عليها النحويون والصرفيون جعلتهم يجرّون في ذلك إلى حد بعيد، فيقولون: كيف تصيغ من الضرب على وزان صَمَحَمَح، فتقول ضَرَبَرَب، ومن القتل؛ قتلتل، ومن زَبْرَج: زَبْرَجَج، ومن الخُروج: جَرَجَرَج وهكذا. ويقول ابن جنبي: ولو قال لك قائل: بأي لغة كان هؤلاء يتكلمون؟ لم تجد بدأً من أن تقول بالعربية⁽²⁾. ويقولون لو سميت رجلاً بعلى أو إلى أو لى، فكيف تشنها وكيف تجمعها وكيف تصغرها؟ إلى كثير من أمثال ذلك؛ فتجاوزوا بذلك الواقع إلى الفروض، وهذا بعينه هو ما وقع للحنفية في فرض الفروض، وطلب الأحكام لها.

4 - ومن ذلك أنهم يخترعون علة لما ورد ثم يقيسون عليها، فيعللون قلب الواو والياء ألفاً بأنهما متى تحركتا حركة لازمة وانفتح ما قبلها إلخ، فإنهما يقلبان ألفاً، ويقىسون على ذلك، ويردّ عليهم قَوْد وَعَيْب⁽³⁾، مع أنهما قلبتا في دار وعاب فيجيبون عن ذلك ويتأولون. وعلى كل حال يطرّدون القاعدة فيما يعرض. ولم يسمع، إلى غير ذلك من ضروب القياس التي ملئت بها كتب النحو، وتوسع في ذلك من أتى بعد، وخاصة أبا علي الفارسي وابن جنبي؛ وقد عقد الأخير في كتابه الخصائص فصولاً تشبه أصول الفقه، ففصل في جواز القياس، وفصل في تعارض السماع والقياس، وفصل في الاستحسان، وفصل في العلل، وفصل في إجماع أهل العربية متى يكون حجة إلخ، مما يدل على تأثر النحويين بالفقهاء، وإن كان ابن جنبي نفسه يعقد فصلاً يذكر فيه أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين.

نعم إن الأصوليين اختلفوا هل تثبت اللغة بالقياس أو لا تثبت؟ وانقسموا قسمين، ولكن مهما كان اختلافهم فقد وقع القياس فعلاً وأثر في اللغة والنحو أثراً كبيراً كما رأيت، وكان شأنهم في ذلك شأن الفقهاء، حارب كثير منهم القياس وشتت على قائله واستخدمه فعلاً كأداة للتشريع. قال ابن الأنباري: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله

(1) «الخصائص» 1/ 283.

(2) 1/ 365.

(3) عيب بفتحيتين اسم جمع لغائب كخادم وخدم.

قياس، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو، ولا يُعَلِّم أحد من العلماء أنكره وينسب إلى الكسائي أنه قال [من الرمل]:

إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ وَيُؤْفَى فِي كُلِّ أَمْرٍ يُنْفَعُ

* * *

هذا القياس الذي اخترع منه النحويون كليات القواعد كان له أثر كبير في اللغة العربية، وأخشى أن تكون لغتنا التي نستعملها اليوم وقبل اليوم هي وليدة النحو واللغة معاً، وليست وليدة اللغة وحدها، فاللغة - عادة - لا تخضع لقياس مطرد، فهي تقول: أَكْرَمَ وَيُكْرِمُ وَأَحْسَنَ وَيُحْسِنُ ولكن بجانب ذلك تقول: أَحَزَنَ وَيَحْزُنُ؛ وفي القرآن الكريم ﴿فَلَا يَمُنُّ بِكَ قَوْلُهُمْ﴾ [س: ١٧٦]، وفي اللغة: أَكْرَمَ فهو مُكْرَمٌ وأعظم فهو مُعْظَمٌ، ولكن بجانب ذلك أحب فهو محبوب؛ وفي اللغة: إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ، ولكن فيها أيضاً: إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانٌ؛ وفي اللغة: اليوم أقرأ وأكتب (بالرفع عند تجرد عوامل النصب والجزم) ولكن فيها أيضاً ما قاله امرؤ القيس [من السريع]:

الْيَوْمَ أَشْرَبَ غَيْرُ مُسْتَحْقِبٍ إِثْمًا مِّنَ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ^(١)

إلى كثير من أمثال ذلك.

فالنحويون بقياسهم قد أهدروا كثيراً من الاستعمالات التي كان ينطق بها العرب في نظير وضع قواعدهم الكلية، وشددوا في احترامها، وخضع الناس لها لأنهم كانوا المسيطرين على التعليم، وسماوا ما خرج عن قواعدهم شذوذاً، أو أؤلوه تأويلاً بعيداً ليتفق ومذهبهم - والواقع أن هناك فروقاً كبيرة بين اللغة كما حكيت عن العرب وكما قَعَدَها النحويون - أما اللغة نفسها فلا تخضع دائماً للقياس ولا تسير دائماً على قواعد؛ ويمعجني في ذلك ما قاله أبو علي الفارسي في تحليل أغلاط الأعراب: «إنما دخل هذا النحو كلامهم (أي كلام العرب) لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يستعصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فزاعوا به عن القصد»⁽²⁾؛ وقد سمي أبو علي ونحوه ما جاء عن العرب من هذا القبيل شاذاً أو غلطاً لأنه لم يجر على أصولهم، وفي الواقع أنه ليس شاذاً ولا غلطاً إلا لأنهم أرادوا وضع قواعد، واللغات جميعاً لا تلتزم

(2) «الزمهر» 248/2.

(1) ديوانه ص 122.

القواعد، والعرب لا يعرفون ما وضع النحويون، وإن فهموا من النحويين بعض النحو، فلا يفهموا فتونهم في الصرف، «حضر مجلس الكسائي أعرابي وهم يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثم تناظروا في التصريف فلم يهتد إلى ما يقولون، ففارقهم وأنشأ يقول [من البسيط]:

ما زال أخذهم في النحو يعجبني حتى تعاطوا كلام الزنج والرؤم
بمفعل فعل، لا طاب من كلم كأنه زجل الغزيان والبوم⁽¹⁾

وقال عمّار الكلبي وقد عيب عليه بيت من شعره [من البسيط]:

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياسي نحوهمو هذا الذي ابتدعوا
إن قلت قافية بكرة يكون بها بيت خلاف الذي قاسوه أو ذرعوا
قالوا: لحنّت، وهذا ليس منتصباً وذاك خفض وهذا ليس يرتفع
وحرضوا بين عبد الله من حمي وبين زيد قطال الضرب والوجع
كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم وبين قوم على إعرابهم طبعوا
ما كل قولي مشروحاً لكم فخذوا ما تعرفون وما لم تعرفوا قدعوا
لأن أرضي أرض لا تشبب بها نأز المجوس ولا تُبنى بها البيع

ومن أجل هذا أخذ النحويون يتأولون ما لم يجر على قواعدهم، ويتكلفون في تخريجه، بل ويضعون أبيات الشعر أحياناً وضعاً للاستشهاد عليه.

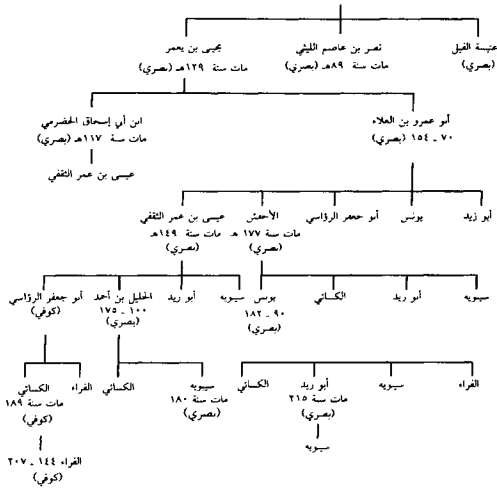
مدرستا البصرة والكوفة في اللغة والنحو:

ذكرنا قبل أن اللغة والنحو كانا ممتزجين، وأن العالم بالنحو كان عالماً باللغة، وإن كان بعض العلماء أبرز في اللغة، وبعضهم أبرز في النحو، وذكرنا أن العراق كان أسبق الأمصار إلى تدوين اللغة والنحو، وكان من له الفضل في ذلك البصريون، ثم الكوفيون، ثم البغداديون.

فالبصرة أول مدينة عنيت بالنحو واللغة وتدوينها، واخترع القواعد لها، وقد سبقت البصرة بنحو مائة عام حتى أتت الكوفة بعد تأسيس مذهباً خاصاً يضاهي مذهب البصرة ويتعصب لكل علماءه، قال ابن النديم: «قدمنا البصريين أولاً لأن علم العربية عنهم أخذ». وهذا جدول يبين أشهر علماء البصرة والكوفة وبين أسبقية البصرة:

(1) «معجم الأدباء» 195/5.

أبو الأسود الدؤالي مات سنة ٦٧ هـ (بصري)



ومن هذا يتضح أن مدرسة البصرة ظلت قائمة وحدها في النحو وما إليه إلى أن جاء أبو جعفر الرؤاسي، فكان أول من ألف في النحو من الكوفيين، وأول من أسس مدرسة الكوفة، ودعمها تلميذاه الكساتي والفراء، وكانا نظيري سبويه رئيس البصريين.

وتاريخ النحو في منشئه غامض كل الغموض، فإننا نرى فجأة كتاباً ضخماً ناشجاً هو كتاب سبويه، ولا نرى قبله ما يصح أن يكون نواة تبين ما هو سنّة طبيعية من نشوء وارتقاء، وكل ما ذكره من هذا القبيل لا يشفي غلباً.

ذكروا أن واضع النحو أبو الأسود الدؤالي، بل منهم من نسبه إلى علي بن أبي طالب، وأنه دفع إلى أبي الأسود رقعة مكتوباً فيها «الكلام كله اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن

(١) أخذت هذا الجدول عن كتاب Arabic Grammar by Howell بعد أن زدته فيه بعض زيادات وأصلحت بعض التواريخ، وإذا تكرر الاسم في الجدول فمعنى ذلك تعدد مشايخه.

المسمى، والفعل ما أنبىء به، والحرف ما أفاد معنى. واعلم أن الأسماء ثلاثة: ظاهر، ومضمر، واسم لا ظاهر ولا مضمر، وإنما يتفاضل الناس فيما ليس بظاهر ولا مضمر. ثم وضع أبو الأسود بابي العطف والنعت ثم بابي التعجب والاستفهام إلى أن وصل إلى باب إن وأخواتها ما خلا لكن، فلما عرضها على عليّ أمره بضم لكن إليها، وكلمها وضع باباً من أبواب النحو عرضه عليه⁽¹⁾.

وكل هذا حديث خرافة، فطبيعة زمن عليّ وأبي الأسود تأبى هذه التعاريف وهذه التقاسيم الفلسفية، والعلم الذي ورد إلينا من هذا العصر في كل فرع علم يتناسب مع الفطرة ليس فيه تعريف ولا تقسيم، إنما هو تفسير آية أو جمع لأحاديث ليس فيها تبويب ولا ترتيب، فأما تعريف وأما تقسيم منطقي فليس في شيء مما صح نقله إلينا عن عصر عليّ وأبي الأسود، وأخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الشيعة الذين أرادوا أن ينسبوا كل شيء إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأتباعه، ويشهد لهذا الروايات الكثيرة المتناقضة في سبب الوضع⁽²⁾، ومن حسن الحظ أن هذا ليس محل اتفاق بين العلماء، فمنهم من قال: إن واضع النحو عبد الرحمن بن هرمز المتوفى سنة 117 هـ في خلافة هشام، ومنهم من قال: إنه نصر بن عاصم المتوفى سنة 89 هـ، والقائلون بهذا - من غير شك - يتكرون نسبه إلى عليّ وأبي الأسود.

ويظهر لي أن نسبة النحو إلى أبي الأسود لها أساس صحيح، وذلك أن الرواة يكادون يتفقون على أن أبا الأسود قام بعمل من هذا النمط، وهو أنه ابتكر شكل المصحف، فأخذ صبغاً يخالف لون المداد الذي كتب به المصحف ووضع على الحرف المفتوح نقطة فوقه، والمكسور نقطة أسفله، والمضموم نقطة بين يدي الحرف، والمنون نقطتين، وترك الساكن؛ فكتب ﴿تَ وَالْقَائِرَ وَمَا يَنْظُرُونَ﴾ «العلم: ١» - مثلاً - هكذا «والفلم وما نستظرون»، ووضع الخطة في ذلك وأمر الكتاب أن يسيروا على هذا النمط حتى أتم المصحف. وواضح أن هذه خطوة أولية في سبيل النحو تتمشى مع قانون النشوء، ويمكن أن تأتي من أبي الأسود⁽³⁾، وواضح

(1) «ابن الأنباري» 5.

(2) انظر: أيضاً «ضحى الإسلام» 1/ 245.

(3) يلاحظ أنه في عهد أبي الأسود لم يكن هناك نقط للحروف، قال ابن خلكان: «فلما كثر التصحيف وانتشر بالعراق فرع الحجاج بن يوسف إلى كتابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشبهة علامات، فيقال إن نصر بن عاصم قام بذلك فوضع النقط أفراداً وأزواجاً وخالف بين أماكنها، فغير الناس بذلك زماناً لا يكتبون إلا منقوطة، فكان مع استعمال النقط أيضاً يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام (أي الشكل)» ابن خلكان 1/ 175.

كذلك أن هذا يلتفت النظر إلى النحو، فعملُ أبي الأسود يسلم إلى التفكير في الإعراب، ووضع القواعد له، أضف إلى هذا أن «النحو» لم يكن في العصور الأولى مفهوماً منه هذا المعنى الدقيق الذي نعرفه به اليوم، بل ابن جني نفسه - وهو من المتأخرين - يعرف النحو بأنه «انتحاء سُمّت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره»، وعلى هذا فمن قال إن أبا الأسود وضع النحو فقد كان يقصد شيئاً من هذا، وهو أنه وضع الأساس بضبط المصحف حتى لا تكون فتحة موضع كسرة، ولا ضمة موضع فتحة، فجاء بعدُ من أراد أن يفهم النحو على المعنى الدقيق، فاخترع تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، والاسم إلى ظاهر، ومضمر وغير ظاهر ولا مضمر، وباب التعجب وباب إن.

وقد اختلف المؤلفون الأقدمون أنفسهم في التعبير عما فعله أبو الأسود، فقال بعضهم: إنه أول من وضع النحو كما رأيت، وعبر بعضهم تعبيراً أدق، فقال ابن قتيبة في كتابه «المعارف»: «أول من وضع العربية أبو الأسود»، وقال ابن حجر في الإصابة: «أول من نقط المصحف ووضع العربية أبو الأسود».

فالذي يظهر أنهم يعنون بالعربية هذه العلامات التي تدل على الرفع والنصب والجر والجزم والضم والفتح والكسر والسكون والتي استعملها أبو الأسود في المصحف، وأن هذه الأمور لما توسع العلماء فيها بعدُ وسُموا كلامهم «نحواً» سحبوا اسم النحو على ما كان قبل من أبي الأسود وقالوا: إنه واضع النحو للشبه في الأساس بين ما صنع وما صنعوا، وربما لم يكن هو يعرف اسم «النحو» بثباتاً. ومثل ذلك يقال أيضاً في النص الذي ذكره ابن سَلَام في «طبقات الشعراء» فقد قال: «وكان لأهل البصرة في العربية قدمة بالنحو، وبلغات العرب والغريب عناية، وكان أول من أسس العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها، أبو الأسود الدؤلي: .. وكان رجلَ البصرة وكان عُلويّ الرأي... وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب فغلبت السليقة، فكان سراة الناس يلحنون، فوضع باب الفاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم». فالظاهر أيضاً أن عمله في أول الأمر كان ساذجاً بسيطاً، وهو وضع علامات الرفع والنصب وما إليهما، ولم يزد على ذلك، فلما سمى العلماء بعدُ بعض ضروب الرفع فاعلاً، وبعض ضروب النصب مفعولاً، قالوا: إن أبا الأسود وضع باب الفاعل والمفعول، وإن كان أبو الأسود نفسه لم يعرف «فاعلاً» ولا «مفعولاً» بل ربما لم يعرف أيضاً رفعاً ولا نصباً، فإنهم يروون أنه قال لكتابه: «إذا رأيتني قد فتحتُ فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه، وإن ضممتُ فمي فانقط بين يدي الحرف، وإن كسرتُ فاجعل

النقطة من تحت» وهو تعبير ساذج يتفق وزمن أبي الأسود؛ فالذين جاؤوا بعدُ أطلقوا الأسماء الاصطلاحية التي وضعوها على ما فعل أبو الأسود في وضعه الأول الساذج، وهذا هو الذي يمكن أن يتمشى مع طبيعة النشوء.

ويظهر لي أن الخطوة التي تلت هذه كانت ناشئة عن عمل أبي الأسود، فإن عمله آثار الكلام حول الرفع والنصب والجر والتنوين، فكان العلماء الذين ذكروا أمثال نصر بن عاصم، ويحيى بن يعمر، يثيرون مسائل متفرقة من هذا الباب، إما حول آية من القرآن الكريم استلقت نظرهم، أو حول بيت من الشعر لم يجر على المؤلف، فيقفون عند رفع الكلمة لِمَ رفعت؟ ونصبها لِمَ نصبت؟ فعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي يسمَع الفرزدق يقول [من الطويل]:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَلْعُ مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجْلَفًا⁽¹⁾

فيري أن «مجلف» في رفعها لا تناسب «مسحتاً» في نصبها، فيعترض على الفرزدق، فيهجوه الفرزدق بقوله [من الطويل]:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجْوَتُهُ وَلَكِنْ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلَى مَوَالِيَا⁽²⁾

فيعترض ابن أبي إسحاق على قوله مولى موالياً أيضاً، ويقول بل هو مولى موالٍ؛ فهذا وأمثاله يلفت النظر ويجعلهم يفكرون في أن مثل موضع «مجلف» هذه ينبغي أن تكون منصوبة، فيتبعون الأدوات التي مثل أو، فيرون الواو والفاء ويخترعون اسماً لهذا كحروف العطف، وقد يكون استقصاؤهم في أول الأمر ناقصاً فيأتي من بعدهم فيستدرك ذلك وهكذا. ويسمعون قول النابغة: في أنيابها السُّمُّ نَاقِعٌ فيقول عيسى بن عمر: قد أساء النابغة إنما هو «ناقعاً» ويسمعون قول الفرزدق [من البسيط]:

مُسْتَقْبَلِينَ سَمَالَ الشَّامِ تَضْرِبُنَا بِحَاصِبِ كَنْدِيفِ الْقُطْنِ مَنُشُورِ

عَلَى عَمَائِمِنَا تُلْقَى وَأَرْحَلْنَا عَلَى زَوَاجِفَ تُزْجِي مُحْجَهَا رِيرِ⁽³⁾

فيقول ابن إسحاق: إنما هو «رير»، ويقول يونس: إن ما قاله الفرزدق جائر حسن، فلما ألحوا على الفرزدق قال: «زَوَاجِفَ تُزْجِيهَا مَحَاسِيرُ»⁽⁴⁾.

وكذلك كانوا يختلفون في آيات القرآن مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِمَا هُوَ حَرَامٌ وَلَا يَكُونَنَّ مِنْكُمْ مَالٌ مَحْرُومٌ﴾

(1) ديوانه 26/2. مسحتاً: من أسحت ماله استأصله وأفسده، والمجلف الذي بقيت منه بقية.

(2) البيت له في بغية الوعاة 42/2؛ وليس في ديوانه.

(3) ديوانه 213/1. يقال مخ رار ورير أي ذائب فاسد من الهزال. (4) طبقات ابن سلام 7.

الْمَكْتَبَةِ» (الأمم: 27)، فكان عيسى بن عمر وابن أبي إسحاق ينصبان «نكذب» و«نكون»، وكان الحسن وأبو عمرو بن العلاء ويونس يرفعون «نكذب ونكون»⁽¹⁾ ويتجادلون في ذلك. وهكذا مسائل متفرقة في مواضع متفرقة في مناسبات مختلفة تجعل العالم يضع بعض القواعد المبعثرة، وتأتي طبقة أخرى تكملها.

أضف إلى ذلك أنه بعد عليّ وأبي الأسود كان هناك موالٍ شغلوا بهذا الموضوع، وكان منهم من أصله فارسي، ومنهم من أصله سندي، ومنهم من اتصل بالسريانيين، وكان لهؤلاء نحوٌ احتذوا حذوه أحياناً كما سيأتي.

وبدأ البصريون يستعملون القياس، ويوسعون به مسائل النحو، ويؤلفون الكتب في بعض المسائل على النحو الذي ألف فيه الأصمعي في اللغة كتاب «الإبل»، وكتاب «الشاء»، فيفردون الكتاب في مسألة كالهزمة أو اللام، وكان من أسبق الناس في ذلك ابن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 117 هـ، فهم يقولون: «إنه كان أعلم أهل البصرة وأنقلهم، ففرغ النحو وقامه، وتكلم في الهمز حتى عمل فيه كتاب مما أملاه»⁽²⁾، ومع هذا فلا نظن أنه كان يعلم كثيراً من النحو الذي عرف في عهد سيبويه، فقد روي عن يونس أنه سئل عن علم أبي إسحاق من علم الناس اليوم (أيام يونس)، فقال يونس: «لو كان في الناس اليوم (من) لا يعلم إلا علمه لضحك منه»⁽³⁾.

ثم جاءت الخطوة التالية، وهي جمع مسائل النحو المعروفة في كتاب، وقد ذكروا أن عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة 149 هـ فعل ذلك، فألف كتابين سمي أحدهما: «الجامع» والآخر «الإكمال»، ورووا أن الخليل بن أحمد قال [من الرمل]:

ذَهَبَ النَّحْوُ جَمِيعاً كُلُّهُ غَيْرَ مَا أَخَذَتْ عَيْسَى بْنُ عُمَرَ
ذَلِكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ فَهُمَا لِلنَّاسِ شُنُسٌ وَقَمَرٌ

قال ابن الأنباري: «وهذان الكتابان لم نرهما، ولم نر أحداً رآهما»، وقال محمد ابن يزيد: «قرأت أوراقاً من أحد كتابي عيسى بن عمر، وكان كالإشارة إلى الأصول» وعبارة محمد بن يزيد تدل على أن الكتابين محاولة أولية لجمع النحو.

(1) المصدر نفسه ص 8.

(2) «المزهر» 2/ 200.

(3) «طبقات ابن سلام» 6.

إنما الذي كان له الفضل الأكبر في ذلك «الخليل بن أحمد» ذو العقل الجبار المبتكر الذي قلَّ أن يوجد له نظير في علماء ذلك العصر، والذي عكف على العلم يخترع فيه ويستنبط أصوله من فروعِهِ على طريقة لم يسبق إليها، واكتفى في دنياه بالقليل من العيش، ووجد في لذته الفكرية عوضاً عن كل لذة، فهو أول مبتكر للمعاجم العربية كما رأيت، وهو أول مبتكر لوضع العروض وحصر كل أشعار العرب في بحوره، وهو الذي اخترع علم الموسيقى العربية وجمع فيه أصناف النغم، وهو الذي عمل النحو الذي نعرفه إلى اليوم؛ ويظهر أنه كان أرقى من أن يعكف على الكتب يدونها، فهو يخترع العلم ويتركه لتلاميذه يدونونه. فعل ذلك في اللغة فوضع فكرة المعجم وتركه لتلميذه الليث بن نصر يكمله كما رأيت قبل، وفعل ذلك في النحو «فهو الذي بسط النحو ومد أطنابه وسبب علله، وفتح معانيه، وأوضح الججاج فيه حتى بلغ أقصى حدوده. ثم لم يرض أن يؤلف فيه حرفاً أو يرسم منه رسماً... واكتفى في ذلك بما أوحى إليه سيبويه من علمه، ولقنه من دقائق نظره ونتائج فكره، ولطائف حكمته، فحمل سيبويه ذلك عنه وتقلده، وألف فيه الكتاب الذي أعجز من تقدم قبله، كما امتنع على من تأخر بعده»⁽¹⁾.

ولكن سيبويه لم يقتصر في كتابه على أقوال الخليل بل ذكر كثيراً من أقوال العلماء غيره، فهو ينقل كثيراً عن يونس حتى قد ينقل عنه أبواباً برمتها، فقد نقل فصلين من التصغير عنه، وقال: «وجميع ما ذكرت لك في هذا الباب وما أذكر لك في الباب الذي يليه قول يونس»⁽²⁾، ويحكى أقوال أبي عمرو بن العلاء، ويوازن بينها وبين قول الخليل ويونس، ويقول: «سألت الخليل عن القاضي في النداء فقال: أختار «يا قاضي»، لأنه ليس بمنون كما أختار هذا القاضي. وأما يونس فقال: «يا قاضٍ» وقول يونس أقوى»⁽³⁾. ويروي عن أبي الخطاب الأخفش، ويقول: حدثني من أتق بعربيته ويريد «أبا زيد». وأحياناً يروي عن العرب مباشرة، ويقول إنه سمع منهم؛ فيقول: «إن هذا البيت أنشدناه أعرابي من أفصح الناس، وزعم أنه شعر أبيه»⁽⁴⁾، ويقول: سمعنا ذلك من العرب، وسمعنا من يوثق به من العرب.

وعلى الجملة فيظهر أن سيبويه جمع في كتابه ما تفرق من أقوال العلماء قبله، ورتبها

(1) الزبيدي مختصر كتاب «العين».

(2) «سيبويه» 2/ 109.

(3) سيبويه 2/ 289.

(4) سيبويه 2/ 52.

ويؤيها، وجمع ما استشهد به العلماء من شعره، وما سمعه هو بنفسه، مما يدل على سعة اطلاع، وطول باع؛ ففي الكتاب ألف بيت وخمسون من شعر العرب، نسب منها نحو ألف بيت إلى قائلها، وفيه كثير من كلام العرب وأمثالهم، ولم يكن جامعاً فقط، بل كانت له شخصية قوية في التعليل والترجيح مع جودة في العبارة. فإذا علمنا أنه فارسي الأصل وأنه عربي بصري بالمزبى، وأنه مات وله بضع وثلاثون سنة أدرنا مقدار نبوغه، وكان ثقة فيما يرويه، عُرض كتابه على يونس، فاستعرض ما نقله عنه فوجده صادقاً، وحاز الكتاب ثقة العلماء وتداولوه بالشرح، وإذا قالوا: «الكتاب» فإنما يعنون، وكل ما ألف في النحو بعده فمبني عليه ومستمد منه.

والكتاب مملوء بالقياس والعلل، وقد استعمله في مهارة وكثرة، فهو يؤلد من الشيء أشياء ويعلل ويقس، ويذكرنا عمله بتفريع الحنفية وتعليلها وقياسها، ففي التصغير مثلاً يستقصي ما يصغّر وكيف يصغّر، ويفرض الفروض فيتساءل: إذا سميت رجلاً بعين أو أذن فكيف تصغرهما؟ وإذا سميت امرأة بفرس فكيف تصغرها؟ إلى كثير جداً من أمثال هذا في كل باب تقريباً، فكثيراً ما يقول: والقياس كذا، أو والقياس بأباه، ويقول: «سألت الخليل عن قول العرب ما أمثلحه، فقال: لم يكن ينبغي أن يكون في القياس لأن الفعل لا يحقّر، وإنما تحقر الأسماء إلخ»⁽¹⁾.

وفي الكتاب مصداق ما ذكرنا من أن للنحويين دخلاً كبيراً في اللغة التي بين أيدينا، وأنهم خلقوا أشياء لا تعرفها العرب، وعمموا ما لم تعمه العرب، فهو يعقد باباً عنوانه: «هذا باب استكرهه النحويون وهو قبيح، فوضعوا الكلام فيه على غير ما وضعت العرب»⁽²⁾، والكتاب يحتاج إلى درس طويل يخرج بنا عما رسمنا، وقد أخذ المبرد على سبويه غلطات ولكن لم يسلم العلماء منها إلا ببعضها.

وبعد، فهل النحو علم عربي محض؟ أو هو علم اقتبس من علم النحو عند الأمم الأخرى؟

قال الأستاذ ليمان في محاضراته: «اختلف العلماء الأوروبيون في أصل هذا العلم، فمنهم من قال إنه نقل من اليونان إلى بلاد العرب؛ وقال آخرون: ليس كذلك، وإنما كما

(1) سبويه 2/ 135.

(2) «سبويه» 1/ 167.

تنتب الشجرة في أرضها، كذلك نبت علم النحو عند العرب، وهذا هو الذي روي في كتب العرب من زمن، ونحن نذهب في هذه المسألة مذهباً وسطاً، ونقول كما أثبتته في هذه السنة عالم اسمه (Josph la Blanc)، وترجمته يوسف الأبيض، وهو أنه أبداع العرب علم النحو في الابتداء، وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو والذين تقدموه، ولكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق تعلموا أيضاً شيئاً من النحو، وهو النحو الذي كتبه أرسططاليس الفيلسوف، وبرهان هذا أن تقسيم الكلمة مختلف؛ قال سيبويه: «فالکلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»، وهذا تقسيم أصلي، أما الفلسفة فيقسم فيها الكلام إلى اسم وكلمة ورباط، أي الاسم هو الاسم والكلمة هي الفعل، كما يقال له في اللغات الأوروبية (Verb)، والرباط هو الحرف كما يقال له في اللغات الأوروبية (Conjunction) أي ارتباط؛ وهذه الكلمات اسم وكلمة ورباط، ترجمت من اليوناني إلى السرياني، ومن السرياني إلى العربي، فسميت هكذا في كتب الفلسفة لا في كتب النحو؛ أما كلمات اسم وفعل وحرف فإنها اصطلاحات عربية ما ترجمت ولا نقلت»⁽¹⁾ ا هـ.

والذي يظهر لي أن تأثير اليونان والسريان في العصر الأول لوضع النحو كان تأثيراً ضعيفاً، وربما كان أكبر الأثر أثراً غير مباشر، كاستخدام آلة القياس والتوسع بواسطتها في وضع القواعد النحوية كما رأيت، فلما نقلت الفلسفة اليونانية واشتغل بها المتكلمون أولاً والفلاسفة ثانياً، وعرفوا المنطق وما إليه تأثر النحو بذلك في قواعده وعلله، حتى قالوا - مثلاً - إن أبا الحسن الرماني الذي عاش من سنة 296 - 384 هـ «كان متفنناً في علوم النحو واللغة والفقه والكلام على مذهب المعتزلة، وكان يمزج كلامه بالمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي: إن كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء»⁽²⁾، وموضع تفصيل هذا بعد عصرنا الذي نؤرخه.

وعلى كل حال فقد تُوِّج نحو البصرة بسيبويه وكتابه، ونشأت بالكوفة مدرسة على رأسها أبو جعفر الرؤاسي وتلميذاه الكسائي والقراء.

أنشأ الرؤاسي مدرسة الكوفة في النحو ووضع فيه كتاباً لم يصل إلينا؛ وقالوا إن الخليل اطلع عليه وانتفع به، وبدأت من ذلك الحين مدرسة الكوفة تناظر مدرسة البصرة. بدأ الخلاف هادئاً بين الرؤاسي في الكوفة والخليل في البصرة، ثم اشتد بين الكسائي في الكوفة وسيبويه

(1) «محاضرات الأستاذ ليمان».

(2) «طبقات الأدباء» لابن الأنباري ص 390.

في البصرة، وصار لكل مدرسة عَلمٌ تنحاز إليه كل فرقة، ويظهر أن هذه العصبية العلمية بين المدرستين كانت مؤسسة على العصبية السياسية التي ظهرت بين البلدين، والتي حكينا أمرها من قبل، وكانت كذلك أثراً من آثار ظهور العصبيات البلدية التي أخذت تحل محل العصبية الجنسية، وأياً ما كان فقد اختلفت مدرسة الكوفة عن مدرسة البصرة في مبادئ أساسية.

وربما كان أهم الفروق الأساسية بين المدرستين أن مدرسة البصرة رأت أن أهم غرض وضع قواعد عامة للغة في الرفع والنصب والجر والحزم ونحوها تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقة وحزم، وإذا كانت اللغات دائماً لا تلتزم القواعد العامة دائماً، بل فيها مسائل لا يمكن أن تجري على القاعدة، وخصوصاً اللغة العربية التي هي لغات قبائل متعددة تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً كما رأيت، أراد البصريون تمثيلاً مع غرضهم أن يهدروا الشواذ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنها - تُحْفَظُ ولا يُقاس عليها - بل جرؤوا على أكثر من ذلك فخطأوا بعض العرب في أقوالهم إذا لم تجر على القواعد، كما رأيت من تخطئة ابن أبي إسحاق الحضرمي للفرزدق في بعض شعره، مع أن الفرزدق عربي صميم يحتج العلماء بشعره ولا يشكّون في ذلك.

فالبصريون إذا رأوا استجد واستزاد واستخار واستعار، ورأوا الأكثر يجري على هذا النسق، ثم رأوا استصوب واستحوذ، عدوا ذلك شذوذاً يسمع ولا يقاس عليه، وإذا رأوا «إن» تنصب الاسم وترفع الخبر غالباً، ثم رأوا في بعض المواضع لا تسير هذا السير مع الوثوق بصحة ما ورد نحو ﴿قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا نَسْجُون﴾ (هـ. 13) ألزمو الناس باتباع الأكثر الأغلب، فهم قد فضلوا القياس وآمنوا بسلطانه وجرؤوا عليه وأهدروا ما عداه، وإذا رأوا لغتين: لغة تسير مع القياس، ولغة لا تسير عليه، فضلوا التي تسير عليه، وضعفوا من قيمة غيرها، فهم - في الواقع - أرادوا أن ينظموا اللغة ولو بإهدار بعضها، وأرادوا أن يكون ما سمع من العرب مخالفاً لهذا التنظيم مسائل شخصية جزئية يتسامحون فيها نفسها ولا يتسامحون في مثلها والقياس عليها حتى لا تكثر فتقيد القواعد والتنظيم، هذا إذا لم يتمكنوا من أن يؤولوا الشاذ تأويلاً يتفق وقواعدهم ولو بنوع تكلف.

أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة، بل يجعلون هذا الشذوذ أساساً لوضع قاعدة عامة، قال السيوطي في بغية الوعاة: «إن الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً ويقيس عليه، فأفسد

النحو بذلك»، وقال الأندلسي: «الكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً، وبيّروا عليه»، فهم أكثر تجويزاً للوجوه المختلفة في المسائل، فإذا سمعوا - مثلاً - «يا ليت عدّة حَوْلِ كُلِّ رَجَبٍ» وضعوا لذلك قاعدة مع أنه شاذ، لأنه وصف الحول وهو نكرة بكلمة وهي معرفة، وقالوا: «إن تأكيد النكرة بغير لفظها جائز إذا كانت مؤقتة»⁽¹⁾، وأجازوا أن تقول: صممت شهراً كله، وتهجّدت ليلة كلها، مع أن البصريين في ذلك يقولون: أولاً: إن هذا البيت لم يعرف قائله، وثانياً: لو صح لكان شاذاً لا يقاس عليه. فإذا أضفت إلى ذلك أن الكوفيين كانوا أكثر رواية للشعر، وأن الشعر المصنوع لديهم أكثر من الشعر المصنوع عند البصريين، أدركت مقدار الخلف بين البصريين والكوفيين في مسلكهم.

وكانت هاتان النزعتان في البصرة في أيامها الأولى، فهم يقولون: إن ابن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر كانا أشد ميلاً للقياس، وكانا لا يأبهان بالشواذ، وكانا لا يتحرجان من تخطئة العرب، وكان أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس ابن حبيب البصريان أيضاً على عكسهما: يعظمان قول العرب ويتحرجان من تخطئتهم، فغلبت النزعة الأولى على من أتى بعد من البصريين، وغلبت النزعة الثانية على من أتى بعد من الكوفيين، ولا سيما الكسائي الكوفي.

ونرى في هاتين النزعتين أن البصريين كانوا أكثر حرية وأقوى عقلاً، وأن طريقتهم أكثر تنظيماً وأقوى سلطاناً على اللغة، وأن الكوفيين أقل حرية وأشد احتراماً لما ورد عن العرب ولو موضوعاً، فالبصريون يريدون أن ينشئوا لغة يسودها النظام والمنطق، ويميتوا كل أسباب الفوضى من رواية ضعيفة أو موضوعة، أو قول لا يتمشى مع المنطق؛ والكوفيون يريدون أن يضعوا قواعد للموجود حتى الشاذ، من غير أن يهملوا شيئاً حتى الموضوع، فكل عملهم أن يضعوا الشيء إلى لُفقه، فإذا كان للشيء الواحد جملة صور وضعوا له جملة قواعد.

ولعل المسألة الزنبورية نفسها التي أشرنا إليها قبلُ جارية هذا المجرى، فسيبويه لا يجيز إلا أن نقول: فإذا هُوَ هِي، لأنها المتمشية مع المنطق، هو مبتدأ، وهي خبر، وكلاهما ضمير رفع، والكسائي روي له أو سمع: فإذا هو إياها، فاستمك بما سُمع وأجازه وأجاز القياس عليه وإن كان شاذاً؛ أما سيبويه، فلم يجزه لأنه لا يؤمن بالشاذ وإن

(1) كتاب «الإنصاف» 186 وما بعدهما.

ثبت سماعه، فلا يجوز أن نجيزه في أقوالنا، ولا أن نقيس عليه فيما يجري في كلامنا.

ونشأ عن اختلافهم في الأصول اختلافهم في الفروع النحوية، وألف ابن الأنباري كتاباً سماه: «الإنتصاف في مسائل الخلاف، بين البصريين والكوفيين»⁽¹⁾، عدّ فيه مائة مسألة واثنين تخالّف فيها البصريون والكوفيون، مثل: الاسم مشتق من السمو عند البصريين، وقال الكوفيون من الوسم؛ ومثل: الفعل مشتق من المصدر، أو المصدر مشتق من الفعل، ومثل: الاسم الذي فيه تاء التانيث كطلحة يجمع جمع مذكر سالماً أو لآ، ومثل: حاشى في الاستثناء حرف جر أو فعل ماضٍ إلخ. وذهب كل من المدرستين في كل مسألة إلى أدلة بعضها عقلي وبعضها نقلي، واحتدم الخلاف بينهما، وانتصر ابن الأنباري للبصريين ورد على الكوفيين حججهم.

وكان البصريون أكثر اعتداداً بأنفسهم، وأكثر شعوراً بثقّة ما يروون، وأشدّ ارتياباً فيما يرويه الكوفيون، لذلك كان الكوفي يأخذ عن البصري، ولكن البصري يتحرج عن أن يأخذ عن الكوفي، حتى قالوا: إن أبا زيد كان يروي عن علماء الكوفة، ولا يُعلم أحد من علماء البصريين بالنحو واللغة أخذ عن أهل الكوفة إلا أبا زيد، فإنه روى عن المفضل الضبي⁽²⁾.

وظل الحال كذلك حتى تأسست مدينة بغداد، وهذأت الأمور السياسية، واستتب الأمن، وأخذ الخلفاء والأمراء يشجعون العلماء ويدعونهم لتربية أولادهم، فتسابق العلماء إلى بغداد، وكان للكوفيين الحظوة عند الخلفاء والأمراء أكثر مما كان للبصريين، لما سبق من أسباب، فالكسائي رئيس مدرسة الكوفة ذو الحظوة العظمى عند الرشيد، ومعلم الأمين والمأمون، والفراء تلميذ الكسائي كان معلم أولاد المأمون، وابن السكيت تلميذ الفراء كان معلم أولاد المتوكل، نعم كان هناك مزاحمة للبصريين في القصور، فقد كان اليزيدي وهو بصري أحد معلمي المأمون، وكان ثعلب الكوفي والمبرد البصري معلّمي عبد الله بن المعتز، ولكن كان الكوفيون أعظم سلطاناً وأكثر عدداً، فإذا قرّب بصري فلاسباب خاصة، كاليزيدي السابق ذكره كان معلماً ليزيد بن منصور الحميري خال المهدي، ونسب إليه فسمي اليزيدي، وكان ذلك قبل احتدام الخلاف بين البصريين

(1) كما ألف أبو البقاء العسكري كتاب «التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين».

(2) «ابن الأنباري» 175.

والكوفيين، فحفظت له مكانته من ذلك الحين وإن كان بصرياً، ومع هذا فقد كان مسالماً للكسائي معترفاً بسلطانه.

ومع هذا فقد كان التقاء الكوفيين والبصريين في بغداد سبباً في عرض المذهبين وتقدمهما والانتخاب منهما، ووجود مذهب منتخب كان من ممثليه ابن قتيبة، قال ابن النديم: «وكان ابن قتيبة يغلو في البصريين إلا أنه خلط المذهبين، وحكى في كتبه عن الكوفيين»⁽¹⁾، ومثله في ذلك أبو حنيفة الدينوري فقد أخذ عن البصريين والكوفيين جميعاً.

* * *

كذلك كان الشأن في اللغة والأدب، فاقت البصرة فيهما ما عداها من الأمصار، وحسبك دليلاً أن أقوى الشخصيات التي رويت عنها اللغة والأدب من البصريين نذكر منهم ثلاثة كانوا أشهر الناس في ذلك، وهم: الأصمعي، وأبو زيد، وأبو عبيدة، وكلهم بصري.

فالأصمعي عربي من باهلة، اسمه عبد الملك بن قُرَيْب، نُسب إلى جده أصم، وقد نشأ بالبصرة وأخذ عن علمائها، ورحل إلى البادية وكتب عن أهلها اللغة والأدب، وكان قبيح المنظر، وهبه أحد الأمراء جارية فخافت منه، ولكنه خفيف الروح، ظريف، ميال إلى حكاية مُلح الأعراب وأخبارهم، يعرف كيف يُعجِب من يحدثه، ويستخرج ضحكه واستحسانه؛ وقد رزق خصلتين كانتا سرَّ شهرته، أولاهما: حافظة جيدة، حتى لتمرَّ على سمعه القصيدة الطويلة فيحفظها، فيروي عنه أنه يحفظ ستة عشر ألف أرجوزة، عدا دواوين العرب، وهذا إن بولغ فيه فأساسه صحيح؛ ولم يكن بهذا القدر من الذكاء العلمي، فالخليل يعجز عن أن يعلمه العروض، ولا يبلغ في النحو مبلغاً كبيراً، لأن نحو عصره كان يحتاج إلى مهارة في القياس ونحوه، ولذلك يقول من رآه يتناظر مع سيويه: «إن الحق كان مع سيويه والأصمعي يغلبه بلسانه». والثانية: جودة الإلقاء، حتى قال أبو نؤاس: «إنه بلبل يطرب الناس بنغماته»، ويقول فيه الشافعي: «ما عبر أحد عن العرب بأحسن من عبارة الأصمعي»، وكان سماع العرب في كلامهم ولهجتهم مما يعجب الحضريين، فأعجبهم منه هذه الخلقة. مكنته هاتان الخصلتان من التقرب للقصر، فكان نديم الرشيد وسميره ومضحكه بما يروي من ملح الأعراب، وملأ كتب الأدب بما روى من قصص عن العرب والأعراب

(1) «الفهرست» 77.

في حياتهم الاجتماعية، وبما روى من لغة وأدب، وبما دار بينه وبين العلماء في القصر وبين يدي الأمراء وفي حلقات العلماء، وكان اتصاله بالرشيد سبباً في شهرته الواسعة، كما كان سبباً في غناه.

وكان واسع العلم باللغة وألفاظها وتحديد معانيها واشتقاقها، لا يكفي بمعرفة اللفظ حتى يشاهد مدلوله إن كان مما يشاهد، فأبو عبيدة يجمع من ألفاظ الخيل وأعضائها وما يتعلق بها أضعاف ما يجمع الأصمعي، ولكن يُسأل أبو عبيدة عن مدلول الألفاظ إذا أحضر فرس فلا يعرف، ويعرف ذلك الأصمعي في دقة؛ وذلك نتيجة مخالطة العرب طويلاً وسماعه، منهم واتصاله بهم في معيشتهم، على حين أن أكثر علم أبي عبيدة نظري.

وكان واسع الحفظ لأشعار العرب ودواوينها، فيقول الأخفش: «ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وخلف»، ويقول ابن الأعرابي: «شهدت الأصمعي وقد أنشد نحواً من مائتي بيت ما فيها بيت عرفناه»؛ وقد رُوِيَ عنه الكثير من شعر قبائل العرب.

كما أن وجوده في القصور وبين يدي الأمراء وما يتطلبه هؤلاء من سمر وأحاديث طريفة، وحسن استعداد الأصمعي لذلك جعله يروي الشيء الكثير من ملح الأعراب في عشقهم وزواجهم ومشاكلهم وما إلى ذلك، حتى ملأ جو العراق بهذا النوع من القصص ثم تناقلته الأمصار.

ولكن هل كان ثقة صدوقاً فيما يروي؟ يختلف الناس في الحكم عليه، فيقول بعضهم: «كان الأصمعي منسوباً إلى الخلعة، ومشهوراً بأنه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها»⁽¹⁾. ويروون أن رجلاً رأى عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، فقال له: ما فعل عمك؟ فقال: قاعد في الشمس يكذب على الأعراب⁽²⁾. ومَرَّ ما رَوَى ابن الأعرابي أنه قال: لقيني أبو محمَّد ومعه أعرابي، فقال: جنتكم بهذا الأعرابي لتعرفوا منه كذب الأصمعي، أليس كان يقول في بيت عترة [من الكامل]:

شربت بماء الدُّخْرُضَيْنِ فأصبحتُ زَوْزَاءَ تَنْفُرُ عن حِيَاضِ الدَّيْلَمِ⁽³⁾

إن الديلم الأعداء لأنهم أعاجم، والعرب كانوا يعدون جميع الأعاجم أعداءهم،

(1) انظر: «المزهر» 1/ 59.

(2) «المزهر» 2/ 204.

(3) ديوانه ص 201.

فسلوا هذا الأعرابي ما معنى الديلم، فسألناه فقال: الديلم حياض بالغور أوردتها إبلي غير مرة!

وقيل لأبي عبيدة إن الأصمعي يقول: بينا أبي يسابق سلّم بن قتيبة على فرس له فقال أبو عبيدة: «سبحان الله والحمد لله والله أكبر... والله ما ملك أبو الأصمعي قط دابة ولا حُيَل إلا على ثوبه»⁽¹⁾.

وقال ثعلب: «سمعت ابن الأعرابي يقول في كلمة رواها الأصمعي، سمعت من ألف أعرابي خلاف ما قاله الأصمعي»⁽²⁾.

وآخرون يوثقونه، فقد وثّقه ابن معين وأحمد بن حنبل في الحديث، وقال أبو داود عنه إنه صدوق، ووثقه بعض اللغويين، فقال أبو الطيب: «لم يرَ الناس أحضر جواباً، وأتقن لما يحفظ من الأصمعي ولا أصدق لهجة، وكان شديد التأله فكان لا يفسر القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك الحديث تحرجاً، وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء، ولم يرفع من الأحاديث إلا الأحاديث اليسيرة، وكان صدوقاً في كل شيء» من أهل السنة، فأما ما يحكي العوام وسقاط الناس من نوادر الأعراب، ويقولون هذا مما اختلقه الأصمعي، وما يحكونه عن ابن أخيه (قد تقدمت الحكاية) وكيف يقول ذلك عبد الرحمن، ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً... وأتى يكون الأصمعي كذلك وهو لا يفني إلا فيما أجمع عليه العلماء، ويقف عما ينفردون عنه، ولا يجيز إلا أفصح اللغات، ويلح في دفع ما سواه».

ويظهر لي جمعاً بين الروايات المتناقضة أنه كان فيما يروي من الحديث متحرياً شديد التحري، فوثّقه المحدثون، وكان في اللغة صادقاً غالباً، إلا أن يجتهد أحياناً في تفسير الغريب فيخطئ، أما في النوادر والملح وما يحكي عن الأعراب فيرخي في ذلك لنفسه العنان، وإذا وجد الحال يستدعي قولاً ظريفاً أو ملحمة تزيّد فيها أو اخترعها، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى. لذلك نشك فيما يرويه من النوادر كحكاية الأعرابي الذي أضناه العشق وهو ابن ست وتسعين سنة، قالها للرشيد، فقال له: ويحك يا عبد الملك! «ابن ست وتسعين يعشق؟!» وغير ذلك كثير، فلما أنس الناس منه ذلك

(1) «فهرست ابن النديم» 55.

(2) «معجم الأدباء» 5/7.

وعُرف به، اخترعوا النوادر الظريفة من الأعراب أيضاً ونسبوا إليه. وقد ألف كتباً كثيرة بقي لنا بعضها، منها في الأدب كتاب «الأصمعيات»، وقد سبق القول فيه، وبعض رسائل في اللغة نقلنا نموذجاً منه قبل.

وأما أبو زيد الأنصاري، فهو سعيد بن أوس، عربي من الخزرج من الأنصار، ونشأ بالبصرة كذلك، وأخذ العلم عن علمائها أمثال أبي عمرو بن العلاء، ورحل إلى بغداد في أيام المهدي، ولكن اتصاله بالخلفاء لم يكن كاتصال الأصمعي وأبي عبيدة، ويظهر أن صفاته لم تكن تؤهله لذلك، فقد كان متقرباً يبحث عن الغريب، ويلتزم - حتى مع العامة - النحو الإعراب.

وكان يفضلُ الأصمعي وأبا عبيدة بالتزام الصدق، حتى لا يستطيعا أن يجرحاه مع أنه يجرحهما؛ روى الخطيب البغدادي أن أبا زيد «سئل عن أبي عبيدة والأصمعي فقال: كذابان، وسئلا عنه فقالا: ما شئت من عفاف وتقوى وإسلام»⁽¹⁾. وكان العلماء إذا قارنوا بين الثلاثة رأوا أن أهم مميزاته الصدق، فقد قال ابن منذر: «أما الأصمعي فأحفظ الناس وأما أبو عبيدة فأجمعهم، وأما أبو زيد فأوثقهم»⁽²⁾؛ وكان سيبويه يقول: أخبرني الثقة، يريد أبا زيد، كذلك كان يمتاز عنهما بأنه أعلم منهما في النحو، وله فضل كبير فيه، وهو إمداده النحو بالشواهد الكثيرة التي حكاها عن العرب.

كما كان من مميزاته ضعف العصبية البلدية عنده، فلم يتحرج من الأخذ عن علماء الكوفة كما فعل غيره من علماء البصرة، بل أخذ عن وثق به من الكوفيين كالمفضل الضبي، فأخذ عنه كثيراً من الشعر، وصرح باسمه وبما نقل عنه.

وكان أبو زيد أكثر الثلاثة أخذاً عن العرب في البادية، وله في الأخذ عنهم مذهب يخالف مذهب الأصمعي، فالأصمعي كان يضيق دائرة الأخذ، ولا يجوز إلا أصح اللغات، ويشدد في ذلك، وأما أبو زيد - فمع تحريه الشديد وتوثيق الناس له أكثر من الأصمعي - كان لا يضيق دائرة من يؤخذ عنهم، بل يروي ما سمعه ولو كان غريباً نادراً، ولذلك انفرد بأشياء، وكان ما روي عنه من اللغة أكثر مما روي عن الأصمعي.

(1) «تاريخ بغداد» 9/ 79.

(2) «ابن خلكان» 1/ 293.

وعمر طويلاً حتى قارب المائة، واختل حفظه ولم يختل عقله، أراد الرياشي أن يقرأ عليه كتابه في الشجر والكلأ، فقال أبو زيد: «لا تقرأه عليّ فإني أنسيته». مات سنة 215 هـ.

وبقي لنا من كتبه: كتاب «النوادر»، وكتاب «المطر»، وكتاب «اللّبأ واللبن».

فكتاب «النوادر» قال في أوله: «ما كان فيه من شعر القصيد فهو سماعي من المفضل بن محمد الضبي، وما كان من اللغات وأبواب الرجز فذلك سماعي من العرب»، وطريقته فيه أن يأتي بالقطعة من القصيدة أو الرجز، البيتين أو الثلاثة أو أكثر ثم يشرح ما فيها من غريب، ويظهر أنه قد تمعد اختيار الأبيات التي فيها غريب ليشرحه، مثال ذلك قوله: قال رجل من غَطَفَانَ [من الطويل]:

لقد عَلِمْتُ أُمَّ الصَّبِيِّينِ أَنسِي	إلى الضيفِ قَوَامِ السَّنَاتِ خُرُوجِ
إذا المُرْعَةُ العَوْجَاءُ باتَ يَعْزُها	على ثديها دُو وَدَعَتَيْنِ لَهْوَجِ
وإني لأغلي اللحمَ نَيْساً وإِنْسِي	لِمَمْنٍ يُهِينُ اللَّحْمَ وَهُوَ نَضِيجِ

السَّنَات: جمع سِنَّة وهي النعاس، والمرعُتُ: المرصعُ، فلذلك دعيت عوجاء، وعجفاء، وعَوْجُها عَجْفُها، والوُدَعَتَانِ مِثْقَالَانِ في عنقه إلخ.

ويظهر أن هذا الكتاب قد دخلته حواش كثيرة من أئمة اللغة بعده، ففيه نقلٌ عن أبي حاتم السجستاني والرياشي والمبرد وغيرهم ممن كانوا من تلاميذه أو جاؤوا بعده.

وأما كتاب «المطر» و «اللّبأ واللبن»⁽¹⁾، فعلى مثال رسائل الأصمعي في النخل والكرّم، فيقول - مثلاً - في كتاب «اللّبأ واللبن»: «يقال للّبِن المذيق صَنِحٌ، والحُصَار والثّمَال الذي ماؤه أكثر من حليبه، والقَلْبِيّة أن يخلط لبِن المَعَز بلبِن الضّآن، وهي النخيسة أيضاً، تُدعى النخيسة إذا حَمِضت، وكل ممزوج قطيب» إلخ. والكتاب في نحو ورقتين اثنتين.

أما أبو عبيدة مَعَمَرُ بن المُنْتَنِي، ففارسي الأصل، يهودي الآباء، تيمي بالولاء كان أعلم الثلاثة وأوسعهم اطلاعاً، مكنته ظروفه من ثقافات واسعة، ثقافة يهودية وفارسية وعربية، لا يقتصر على اللغة والنحو والنوادر كزميليه، بل يشارك في كثير من العلوم، ويعرف كثيراً من أخبار العرب وأيامها، ويقارن ذلك بأخبار الفرس وأيامها، ولكن إذ كان

(1) اللّبأ: أول اللبن في التاج.

فارسي الأصل عربي العربي لم يكن يحسن التعبير بالعربية إحسان الأصمعي وأبي زيد، وقد وصفه أبو نؤاس أحسن وصف إذ قال: «أبو عبيدة عالم ما تُركَ مَعَ أَشْفَارِهِ يَقْرَأُهَا». فهو عالم لا بليغ ولا فصيح، يفوق قرينه في القدرة على التأليف وسعة الاطلاع، ويفوقه في حسن الأداء، ومكنته فارسيته من التحرر من العصبية العربية، فهو شعوبي يطعن على العرب أحياناً وعلى أنسابهم ويؤلف الكتب في معانيهم، ولكنه مع هذا عالم باللغة العربية علماً واسعاً لا يقل كثيراً عن علم الأصمعي وأبي زيد بها، حتى قال ابن منذر: «كان الأصمعي يجيب في ثلث اللغة، وكان أبو عبيدة يجيب في نصفها، وكان أبو زيد يجيب في ثلثها»؛ وقد فسر بعضهم هذه الجملة بأن ليس منشأ ذلك سعة الاطلاع وقلته ولكن منشأه التوسع في الأخذ والتحمل والفتيا والتضييق فيها، فكان بعضهم أشد تضييقاً فيما يأخذ كالأصمعي، وكان أبو عبيدة أعلم الثلاثة بأيام العرب وأخبارهم وأجمعهم لعلومهم»، حتى روي عنه أنه كان يقول: ما أَلْتَمَى فرسان في جاهلية ولا إسلام إلا عرفتهما وعرفت فارسَهما»، وهي مع غلواها تدل على معرفة واسعة بالأخبار. وقد استفدته بغداد إسحاق بن إبراهيم الموصلي وقربه إلى الرشيد، وكان هو وبعض الفرس كالبرامكة يقدمونه على الأصمعي ويواجهونه به عصبية منهم؛ وفي الواقع كان هو أعلم من الأصمعي، وقد حررت فارسيته من الخضوع للعصبية العربية، وكان لا يتشدد في تفسير آيات القرآن والحديث تشدد الأصمعي، ولا يتحرج من أن يجتهد في الفهم، ويقول في ذلك ما يؤديه إليه اجتهاده؛ وعمّر كذلك طويلاً حتى قارب المائة، ومات سنة 213 هـ.

وقد ترك من الكتب كثيراً أهم ما بقي لنا منها: كتاب «النقائص بين جرير والفرزدق»، جاء في أوله: «قال الحسن بن الحسين السُّكْرِي: قال محمد بن الحبيب، حكى عن أبي عبيدة معمر بن المُثَنَّى التيمي قال إلخ»، وقد ذكر فيه ما كان بين جرير والفرزدق من أشعار النقائص، وعليها بعض تفسيرات لغريبه، وشرح وافٍ لأيام العرب وما كان فيها من أحداث، مما كان أساساً لما جاء منها في «العقد الفريد»، و «تاريخ ابن الأثير» وغيرهما؛ فالكتاب خير دليل على ما كان لأبي عبيدة من سعة الاطلاع في الأدب والشعر وتاريخ العرب وقبائلهم وأنسابهم، وقد قام بنشره الأستاذ بيغان Bevan من سنة 1905 م إلى سنة 1912 م في ثلاثة مجلدات، اثنان في النقائص وشرحها، وثالث في فهارسه، وهو من غير شك، أكبر أثر لأبي عبيدة بين أيدينا يدل على طريقتة ومنهجه في التأليف ولغته وأسلوبه.

هؤلاء الثلاثة هم نجوم البصرة، وهم العلماء الذين أخذنا عنهم أكثر اللغة والأدب، فلو

جردت كتب اللغة مما أخذ عنهم ما بقي إلا أقلها .

وكان يقابلهم من علماء الكوفة نجوم أخرى ثلاثة: الكسائي والقراء والمفضل الضبي، وكلهم كان في قصر الخليفة، وكلهم كان مُرَبِّي ولي عهد.

فأما المفضل الضبي فعرابي من صَبَّة، ومن أشهر علماء الكوفة، يروون أنه خرج على المنصور مع إبراهيم بن عبد الله بن حسن، فظفر به المنصور ثم عفا عنه وجعله مرَبِّي ابنه المهدي؛ وقد اشتهر بالنحو ومعرفته بالأنساب وأيام العرب وروايته للشعر، وعرف بالصدق فيما يروي، مات سنة 164 هـ أو 168 هـ أو سنة 170 هـ على اختلاف في الروايات.

وقد بقي لنا من أهم كتبه كتاب «المفضليات»، وقد تقدم القول فيه، وكتاب «الأمثال» .

وأما الكسائي ففارسي الأصل كسيبويه البصري، نشأ في الكوفة، وتعلم بها على أبي جعفر الرُّؤاسي، وذهب إلى البصرة وأخذ عن الخليل بن أحمد، ثم خرج إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة، فرجع وقد أنفذ خمس عشرة قنينة حبر في الكتابة عن العرب سوى ما حفظ، ولم يبلغ في النحو مبلغ سيبويه، كما يدل عليه ما نقل إلينا من مناظراته النحوية؛ وقد كان في قصر الرشيد في اللغة والنحو نظير أبي يوسف في الفقه⁽¹⁾، واتخذهُ مؤدباً لولديه الأمين والمأمون، «وكان أثيراً عند الخليفة حتى أخرجهُ من طبقة المؤدبين إلى طبقة الجلساء والمؤانسين»⁽²⁾.

وقد اشتهر بالنحو واللغة والقراءات «ولم يكن له في الشعر يد حتى قيل ليس في علماء العربية أجهل من الكسائي بالشعر»⁽³⁾.

وقد هجنه البصريون، وقالوا إنه أخذ نحوه من البصريين، ثم سار إلى بغداد فلقي أعراب الحطمية⁽⁴⁾، فأخذ عنهم الفساد من الخطأ واللحن، فأفسد بذلك ما كان أخذه بالبصرة كله. وقالوا: «إن الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز من الخطأ واللحن، وشعر غير

(1) انظر: «معجم الأدباء» 5/ 188.

(2) «معجم الأدباء» لياقوت 5/ 183.

(3) «ابن خلكان» 1/ 469.

(4) الحطمية - كما في ياقوت - قرية على فرسخ من بغداد من الجانب الشرقي منسوبة إلى السري بن الحطم؛ وفي «المزهر» «الحطمة» وأظنها تحريفاً.

أهل الفصاحة والضرورات، فيجعل لذلك أصلاً ويقيس عليه حتى أفسد النحو». وقد تقدم أن هذه هي الطريقة التي سار عليها الكوفيون في النحو، ويظهر مما نقل عنه أنه كان كثير القياس كثير التأويل فكثيراً ما يميز الجر والرفع والنصب والفتح والضم والكسر على تأويل بعيد⁽¹⁾، وكان أقل حظاً من سيبويه في التعليل.

وقد اختلفوا في توثيقه شأنهم مع الأصمعي وغيره، فكان أبو زيد الأنصاري يقول: «ما جريت على الكسائي كذبة قط»، وابن الأعرابي يثله بأفصح المثالب ويقول: «لئن كان أبو زيد قال هذا فما في الأرض أحد أدخل عقلاً منه»⁽²⁾، هذا مع أن أبا زيد بصري وابن الأعرابي كوفي وتلميذ للكسائي؛ والصورة التي يصوره بها الخطيب البغدادي صورة تدل على الصدق والكمال، وسعة العلم والأدب، وأياً ما كان فأكثر الناس على تعديله وتوثيقه، لا سيما وهو أحد مشهوري القراء. مات سنة 189 هـ.

ولم يبق لنا من كتبه إلا رسالة تنسب إليه في لحن العامة.

وجاء بعد الكسائي تلميذه القراء، وهو يحيى بن زياد الديلمي الأصل الأسدي بالولاء، وكان - بلا شك - أعلم الكوفيين، جمع إلى علم الكوفيين علم البصريين، فأخذ عن الكسائي الكوفي كما أخذ عن يونس البصري، ثم هو كبير العقل بجانب سعة الاطلاع، فهو بحر في اللغة، ونسيجٌ وحيد في النحو، حتى يلقب بأمرير المؤمنين في النحو، وفقهه عالم باختلاف الفقهاء، وماهر في علم النجوم، وخبير بالطب، وحاذق في أيام العرب وأخبارها وأشعارها، وهو إلى ذلك متكلم يميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه ويستعمل فيها ألفاظ الفلاسفة⁽³⁾، قد اتخذه المأمون مربي أولاده، وكان الفرق بين القراء والكسائي كالفرق بين المأمون والرشيد. والفرق بين محافظة الرشيد وحرية العقل عند المأمون، والفرق بين الحركة العلمية الناشئة في معهد الرشيد والناضجة في عهد المأمون؛ وكان للقراء أثر واسع في التفسير وفي اللغة وفي النحو، وقد طلب إليه المأمون أن يجمع أصول النحو، وأن يجمع ما سمع من العرب، وأفرد له حجرة من حجر قصره، ووكل إليه من يخدمه، وجعل بين يديه خزائن كتبه، وجعل له الوراقين يكتبون بين يديه، فعكف على

(1) انظر: «معجم الأدباء» 192/5، و«الخطيب البغدادي» 411/11.

(2) انظر: «ترجمة الكسائي» في الجزء الخامس من «معجم الأدباء».

(3) «معجم الأدباء» 276/7.

ذلك وألّف الكتب، وضبط النحو وفلسفه، فألّف فيه كتاب «الحدود»، واسم الكتاب يدل على تأثره بالمنطق، فهو يريد بالحدود التعاريف كحد المعرفة والنكرة وحد النداء وحد الترقيم إلخ. . وهذه أمور لم يعن بها سيبويه في كتابه كثيراً، وهي أثر من آثار الفلسفة والمنطق، وكان له فضل تقريب النحو إلى الأذهان حتى ليستطيع أن يفهمه الصبيان، على عكس ما كان عليه سيبويه من العمق والصعوبة، كما أنه جمع اللغة وضبطها؛ يقول ثعلب: «لولا الفراء ما كانت اللغة لأنه حصلها وضبطها»، كما كان له أثر في تفسير القرآن، وقد تقدم في موضعه.

وعلى الجملة فقد خطا الفراء باللغة والنحو خطوة واسعة نحو الضبط، وتعميد القواعد، وتمييز الفروع من الأصول، ظهر ذلك في كتب من بعده لأن أكثر كتبه لم تصل إلينا. وقد مات سنة 207 هـ.

وممن كان في طبقة الفراء من الكوفيين محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي ولم يكن أبوه أعرابياً كما يتبادر من اللفظ، بل كان عبداً سندياً، وإنما لقب بالأعرابي «لأنهم يقولون رجل أعجم وأعجمي إذا كان في لسانه عجمة وإن كان من العرب، ورجل عجمي منسوب إلى العجم وإن كان فصيحاً، ورجل أعرابي إذا كان بدوياً وإن لم يكن من العرب، ورجل عربي منسوب إلى العرب وإن لم يكن بدوياً» وقد عرف بالنحو، وعد من أكابر أئمة اللغة، وكان راوية لأشعار القبائل، ومنح حافظاً لاقطة تشبه حافظه الأصمعي، كان يملئ على الناس من حفظه ما لو جمع لألّف كتباً عديدة، ويظهر أنه كان ثقة فيما يروي قاسي الحكم على العلماء، قد جرّح الأصمعي وأبا عبيدة والكسائي، وراهم بالكذب والاختلاق. مات سنة 231 هـ عن نحو ثمانين عاماً.

وهناك فن متميز نوع تميّز وهو فن رواية الأشعار والأخبار وأيام العرب وأحداثها، وقد كان من سبق ذكرهم قبل يساهمون في هذا الباب قليلاً أو كثيراً، ولكن اشتهر قوم بهذا الفن وعُلب عليهم وعرفوا به، ويشاء القدر أن يكون أحد رؤوس هذا الفن أيضاً كوفياً والآخر بصرياً، فالكوفي حماد الراوية والبصري خلف الأحمر، كلاهما غير عربي الأصل؛ فحماد ديلمّي، وخلف فرغاني، وكلاهما واسع العلم عارف بالشعر وفنونه ومميزات عصوره، عالم بالأخبار والأيام والأحداث، وكلاهما أخذ عنه البصريون والكوفيون جميعاً، وكلاهما كاذب وضاع. قال ابن الأعرابي: «سمعت المفضل الضبي يقول: قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً، فقيل له: وكيف ذلك؟ أيخطيء في

روايته أو يلحن؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها، ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟⁽¹⁾

وروى الأغاني أن المهدي قال للمفضل: «إني رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدته بأن قال: دع ذا وعدّ القول في هَرَمٍ - ولم يتقدم له قبل ذلك قول، فما الذي أمر نفسه بتركه؟ فقال له المفضل: ما سمعت يا أمير المؤمنين في - هذا شيئاً إلا أنني توهمت أنه كان يفكر في قول يقوله، أو يُرَوِّي في أن يقول شعراً فعدل عنه إلى مدح هَرَمٍ، وقال: دع ذا. ثم دعا المهدي بحماد فسأله هذا السؤال فقال حماد: ليس هكذا قال زهير يا أمير المؤمنين، قال: فكيف قال؟ قال فأنشده [من الكامل]:

لَمِنَ الدِّيَارِ بِقُنَّةِ الحَجْرِ	أَقْوَنُ مَذْجِجٍ وَمَذْذَهْرٍ
قَفراً بِمَنْدَقِ النَّحَابِ مِنْ	صَفْوَى أَوْلَاتِ الصَّالِ وَالسُّنْدِ
دَعْ ذَا وَعَدِّ القَوْلِ فِي هَرَمٍ	خَيْرِ الكُهُولِ وَسَيِّدِ الحَضْرِ

فأطرق المهدي ساعة ثم استلحف حماداً بأيمان البيعة وكل يمين محرجة ليصدقته، فأقر له حينئذ أنه قائلها⁽²⁾.

وروي أن أعرابياً جاء حماداً فأنشده قصيدة لم تعرف ولم يُدر لمن هي، فقال حماد: اكتبوها، فلما كتبوها وقام الأعرابي قال حماد: لمن ترون أن نجعلها؟ فقالوا أقوالاً، فقال حماد: اجعلوها لطرفة⁽³⁾.

وحماد هو الذي جمع السبع الطوال «المعلقات». ويقول الأصمعي: «كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حماد الراوية إلا شيئاً سمعناه من أبي عمرو بن العلاء»⁽⁴⁾. ثم هو يحدث عن بني أمية الأحاديث الغريبة أشبه ما تكون بقبصص ألف ليلة⁽⁵⁾.

(1) «معجم الأدباء» 171 / 7.

(2) «الأغاني» 173 / 5، وقد وردت الأبيات فيها محرقة فأصلحناها. وهي في ديوان زهير ص 86.

(3) «المزهر» 205 / 2.

(4) «المزهر» 205 / 2.

(5) انظر: «ابن الأنباري» 44.

ومات سنة 155 هـ بعد أن ملأ العالم الإسلامي بما وضع، وخلف لنا تلميذه وراويته ومن على شاكلته، وهو الهَيْثَمُ بن عَدِيٍّ وسيأتي ذكره.

هذا هو حمّاد الكوفي ونظيره خلف البصري، فقد كان كذلك من أعلم الناس بالشعر ومن أوضعهم فيه «وضع على شعراء عبد القيس شعراً موضوعاً كثيراً وعلى غيرهم، وأخذ ذلك عنه أهل البصرة والكوفة... وكان يضرب به المثل في عمل الشعر، وكان يعمل على أسنة الناس فيشبه كل شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه. ثم نسك فكان يختم القرآن كل يوم وليلة... فلما نسك خرج إلى أهل الكوفة فعرفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس، فقالوا له: أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة، فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم⁽¹⁾»، ومات في حدود سنة 180 هـ. ولكن يظهر أن خلفاً البصري كان أقل جرأة على الكذب من حماد الراوية، بل نرى العلماء يختلفون في صدق خلف ولا يختلفون في كذب حماد، فتلميذ خلف محمد بن سلام الجمحي صاحب طبقات الشعراء يوثقه إذ يقول: «أجمع أصحابنا أن الأحمر كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدق لساناً، وكنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خيراً أو أنشدنا شعراً ألا نسمعه من صاحبه⁽²⁾». وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت شعر الكوفة أكثر، والعلماء أقل به ثقة، فيقول أبو الطيب: «والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع ومنسوب إلى من لم يقله، وذلك بين في دواوينهم⁽³⁾».

ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن من وسائل الخصومة التي كانت بين البصريين والكوفيين أن بعض علماء كل بلد كانوا يبالغون في تجريح الآخرين.

وعلى الجملة كان البصريون أقوى وأكثر إنتاجاً وأوثق رواية، ولذلك أسباب: منها أن الأعراب الفصحاء الذين كانوا يَرْدُونَ على البصرة ومربّيها أكثر ممن كانوا يردون على الكوفة، وهؤلاء الوافدون من الأعراب أخذ عنهم العلماء كثيراً من اللغة والأدب، فكما كانت طريقة الأخذ الرحلة إلى البادية كان كذلك رحلة الأعراب إلى الأمصار، وكانوا يفضلون أعراب بادية البصرة على أعراب بادية الكوفة، لأن الأولين أعرق بداوة والآخرين

(1) «المزهر» 2/ 203.

(2) «طبقات الأدباء» لياقوت 4/ 179.

(3) «المزهر» 2/ 206.

أفسدتهم الحضارة. ومنها: - ما علمت - من أن مدرسة البصرة سبقت مدرسة الكوفة بنحو مائة سنة في الوجود، فكان طبيعياً أن ينضج النحو واللغة في البصرة أكثر مما نضج في الكوفة. ومنها: أن الكوفيين كانوا أكثر صلة بالأمراء والخلفاء ببغداد، وهذا جعل تراحم الكوفيين على الأبواب أشد، وجعلهم يتخيرون ما يحسن في السمر والمنادمة، ويتزيدون فيما يعجب وبخاصة ما ليس في التزيد فيه حرج كبير، كالحكايات والقصص عن الأعراب؛ ولكن من ناحية أخرى يظهر لي أن الكوفيين لقربهم من الخلفاء، ولاشتغالهم بمهنة تأديب أولاد الخلفاء والأمراء كانوا يتجهون في اللغة والعلم جهة الإيضاح والتبسيط أكثر مما فعل البصريون، وقد رأيت أن الفراء الكوفي مؤدب أولاد المأمون جعل النحو أقرب إلى أن يكون في متناول الصبيان، على حين أنهم يروون أن «المبرد كان إذا أراد مرید أن يقرأ عليه كتاب سيويه (البصري) يقول له: هل ركب البحر؟ تعظيماً لكتاب سيويه واستصعاباً لما فيه».

وأياً ما كان فقد استمر التعاون بين المدرستين في خدمة العلم، والنزاع المستمر والتفاخر والتراخي بالكذب والوضع إلى أواخر القرن الثالث الهجري فكان لكل مدرسة شخصيتها ومميزاتها وأعلامها إلى أن اختلطتا وامتزجتا في مدرسة بغداد، فأخذت الفروق تضحل، وأخذ علماء النحو واللغة بعدد يدرسون مسائل الخلاف بين المدرستين على أنها مسائل تاريخية، وربما كان خاتمة أعلام المدرستين ثعلب الكوفي المتوفى سنة 285 هـ، والمبرد البصري المتوفى سنة 291 هـ، وكان بينهما من المفاخرة والمنافرة الشيء الكثير، ثم خفت من بعدهما الجدال وقلّ النزاع.



وبعد، فنظرة إلى ما تقدم ترينا: أن هذا العصر كان العصر الذي جُمعت فيه اللغة ونقلت من الألسنة إلى الكتب، ومن المشافهة إلى التحرير، وأن الذين تولوا ذلك التدوين والجمع هم من ذكرنا وقليل أمثالهم، وفي الواقع إن هؤلاء مهما بلغوا من الجد لم يستطيعوا أن يدونوا كل كلمات العرب على اختلاف قبائلهم، لأن ذلك كان يحتاج إلى سلطة عليا دقيقة منظمة تضع خطة محكمة تشبه الخطة التي تضعها «مصالح الإحصاء الرسمية»، فتحدد القبائل التي يصح الأخذ عنها، وتوجه كل طائفة من العلماء إلى قبيلة أو جملة قبائل، وترسم لهم طريقة الأخذ والتدوين، ولو فعلت لكان الحصر أوفى والضبط أتم، ولما استطاع فرد أو أفراد أن يخلفوا أو يتزايدوا؛ ولكن هذه الفكرة لم تكن في ذلك العصر ولا يمكن أن تكون، ولم تتخذ الحكومة في ذلك الوقت أية خطوة للإشراف على

الحركة العلمية، سواء في ذلك الدولة الأموية والعباسية، وسواء في ذلك العلوم اللسانية والعلوم الدينية، حتى القانون الذي تحكم به الرعية لم يتخذ شكلاً رسمياً، ولم تحتضنه الدولة - كما رأيت عند الكلام في الفقه - بل كانت الحركات العلمية مجهود الأمة نفسها، فهم يتعلمون بمحض إرادتهم ويعلمون بمحض إرادتهم، والرغبة الشخصية هي التي تدفع للتعلم، والكفاية الشخصية في الأوساط العلمية هي وحدها التي تؤهل العالم أن يُعَلِّم ويتخذ له حلقة في المسجد وهكذا. فهؤلاء اللغويون جدوا من أنفسهم في جمع اللغة وتدوينها، إما من طريق الخروج إلى البادية، أو من رحلة الأعراب إليهم وسماعهم منهم؛ وطبعي أنهم بهذا الشكل - الذي لم ترسم له خطة محدودة - يفوتهم كثير من الكلمات العربية لم تقع لهم، وهذا ما يعلل ما نرى من أن كثيراً من الكلمات التي وردت في الشعر الفصيح الصحيح من جاهلي وإسلامي لم يرد له ذكر فيما بين أيدينا من معاجم، وكلمات كثيرة استعملت في الشعر الفصيح الصحيح للدلالة على معانٍ لم تفسرها المعاجم تفسيراً يتفق وهذه المعاني.

كذلك كان هذا العمل الفردي الاجتهادي سبباً في أن لغويّاً قد يفهم من مخالطته للعرب وسماعه للكلمة مدلولاً قد يفهمه من القرائن، على حين أن لغويّاً آخر سمع هذه الكلمة وفهم من قرائن أخرى مدلولاً يخالف المدلول الذي يفهمه الأول مخالفة قريبة أو بعيدة، وهذا هو الذي يفسر ما نراه في المعاجم التي بين أيدينا من إيراد احتمالات مختلفة لتفسير الكلمات. وقد يكون لهذا سبب آخر وهو أن الكلمة قد تكون واحدة وتستعملها قبيلة في معنى، وتستعملها قبيلة أخرى في معنى آخر، وعدم النظام الذي ذكر جعل الراوي لا يعين القبيلة التي أخذ منها هذه الكلمة وهذا المعنى - غالباً - ولهم بعض العذر في ذلك، فلو فعلوا لبلغ المعجم مجلدات عديدة.

وناحية أخرى وهو أن ضعف الكتابة العربية في ذلك العصر، وعدم العناية بالنقط والشكل، وتقارب الحروف في اللغة العربية والاكتفاء في التفريق بينها بالنقط مع أنهم لا يلتزمونه، جعل التصحيف ميسوراً سهلاً، فلا فرق بين العين والغين إلا النقطة، ولا بين الباء والتاء والثاء والنون والياء في أول الكلمات ووسطها إلا النقط، وهذا هو الذي يفسر ما نرى في المعاجم من أن الكلمة يرووها بعضهم بالعين وبعضهم بالغين، وكلمة أخرى يرووها بعضهم بالفاء وبعضهم بالقاف، وكلمة ثالثة يرووها بعضهم بالصاد وبعضهم بالضاد، وكل يخطفه الآخر، وقد فتحتُ «لسان العرب» حيثما اتفق فخرجت مادة قبض فوجدت فيها ما يأتي: قال

الليث: «القبیضة من النساء القصيرة: وقال الأزهري: هذا تصحيف والصواب القُبْضَةُ». وفيها: في حديث بلال في التمر، فجعل يجيء به قُبْضاً قُبْضاً، وقد روي بالصاد المهملة. وفيها أن بيت الشَّامِخ [من الطويل]:

وتَعْدُو القُبْضَى قَبْلَ عَيْرٍ وَمَا جَرَى
ولم تدر ما بآلي ولم أدر ما لها⁽¹⁾

يرويه بعضهم القَبْضَى بالصاد وبعضهم القَبْضَى بالصاد، فهذه ثلاثة تصحيفات في مادة واحدة، فكم في اللغة جميعها.

ومن أطرف ما يروى في ذلك أن جماعة من العلماء اختلفوا في اسم شاعر، فكتبوا إلى أربعة علماء يسألونهم عن اسمه الصحيح، فأجاب كل واحد بما يخالف الآخرين، فقال بعضهم: هو حريث بن مخفض (بالحاء والضاد)، وقال بعضهم محفض (بالحاد والصاد)، وقال آخرون: هو ابن محيصن، وقال ابن دريد: إنما هو حريث بن محفض (بالحاد والضاد)⁽²⁾. وقد نصوا على بعض التصحيف ولكن ورد كثير من الكلمات إذا نظر فيها الناظر لا يشك في أنها من هذا الباب.

هذا إلى أن بعض اللغويين لم يكونوا ثقات، فكانوا بحضرة خليفة أو أمير أو في مجلس عام يسألون عن كلمة فيُخَرِّجْن فيخترعون، كالذي حكى عن المبرّد أن جماعة وضعوا له كلمة القَبْضُض وسألوه عن معناها فقال: «معناها القطن» قال الشاعر: «كَانَ سَنَامَهَا حَشِي القَبْضُض»⁽³⁾، فاخترع المعنى واخترع له الشاهد.

ومع ما بذله العلماء من جهد في التحري عن الخطأ والتصحيف والوضع بقي منه ما بقي في الكتب، ومما يؤسف له أن جهود العلماء وقفت تقريباً على ما وضع في العصر العباسي الأول والثاني، ولم يكن لمن أتى بعدهم إلا جمع ما قالوا أو اختصار ما جمعوا، فلم يحكموا بالإعدام على كلمات تبين عدم صحتها أو عدم الحاجة إليها، ولم يحكموا بصحة كلمات ثبتت صحتها أو دعت الحاجة إليها.

وكذلك الشأن في الأدب إنما جمع في العصر العباسي، وروي من شعر الأدب ونثره ما كان العرب يتناقلونه في ذلك العصر شفهاً، فحول من رواية شفوية إلى كتابة وتدوين، ودخل في الأشعار اختلاف الروايات كما رأيت، لأن الحافظة تخطيء كثيراً فتضع لفظاً مكان

(2) «المزهر» 2/ 198.

(1) ديوانه ص 288.

(3) «ابن الأنباري» 282.

لفظ، وتقدم بيتاً على بيت، وتحذف بيتاً كان إلخ. وجاء حماد وخلف الأحمر - كما سبق - وأمثالهما، فعُدُّوا من الظرافة أن يتزيدوا، وتسايقوا في الوضع، واستغلوا إعجاب الناس بالجديد الذي لم يسمع من قبل، وتلهفهم على الكتابة عنهم ما لم يرو من قبل عن غيرهم، كما استغلوا إعجاب الناس بما يستخرج الدهشة من خبر غريب أو حادثة غير مألوفة، أو قصيدة فرشوا لها فرشاً يناسبها؛ فكان من ذلك ما أدركه المفضل الضبي من أن تمييز الصحيح من غير الصحيح أصبح بعد هؤلاء الكذبة المهرة عسيراً أو محالاً.

يقول الأصمعي: حدثنا بعض الرواة، قال: قلت للشَّرْقِيَّ بن القُطَّامِي: ما كانت العرب تقول في صلاتها على موتاه؟ قال: لا أدري، قلت: فاكذب له، قال: كانوا يقولون رويدك حتى تبعث الخلق باعثة، فإذا أنا به يوم الجمعة يحدث به في المقصورة؛ «وابن ذأب» يضع الشعر وأحاديث السمر وكلاماً ينسبه إلى العرب⁽¹⁾، وملأوا الأحداث والغزوات التي غزاها النبي ﷺ بالأشعار، فأدخلها محمد بن إسحاق في سيرته. ومع هذا فلم يأس العلماء أمثال محمد بن سلام الجُمَيجِي من أن يمتحنوا وينقدوا، ويدخلوا الشعر في البوتقة فيمتحنوا جيده من زائفه.

كذلك نحن مدينون لهذا العصر كل الدَّين بالنحو والصرف، فما اخترعه الخليل ودَوَّنه وسببويه وأكمله الفراء وأمثالهم في هذا العهد هو أساس كل ما وصل إلينا، فإن كان بعدُ جديد فتبويب وشرح وتيسيط وإكمالٌ قليل، لكن لا اختراع جديد ولا إنتاج جديد. فإذا قلنا إننا عشنا القرون الطويلة نأكل من المائدة التي صنفتها هؤلاء في اللغة والأدب والنحو والصرف، ولم نزد صنفاً عليها، بل لم نغير كثيراً في طريقة إعداد الصنف وتهيئته لم يكن ذلك بعيداً من الصواب.

ومما ألاحظه أيضاً أن اللغة والنحو لم يشترك في وضع أسسهما غير العراق، فالمصريون والشاميون ساهموا في القراءات، وساهموا في الحديث، وساهموا في التاريخ، وساهموا في الفقه، وكان لهم في كل ذلك رجال يعدون في طبقة رجال العراق، كما أننا ذلك عند الكلام في مراكز الحياة العقلية ولكننا - فيما وصل إلينا - لم نجد مصرياً أو شامياً جدَّ في جمع اللغة وتدوينها في ذلك العصر كما جدَّ أبو عمرو بن العلاء، والخليل والأصمعي وأضرابهم، مع أن في مصر عرباً خالصاً كان المصريون يستطيعون أن يدوتوا ما

(1) «المزهر» 2/ 210.

يسمعونه عنهم فيكون لهم نصيب في ذلك، وربما أفادونا لوناً غير اللون الذي أُثِرَ عن العراقيين، وكان بالشام عرب خلص كذلك، وقريب منهم بادية الشام، فيستطيعون أن يخرجوا إليها يستمعون أعرابها ويدونون ما سمعوا منهم، كما فعل الأصمعي والكسائي وغيرهما، وربما أفادونا في ذلك لوناً خاصاً أيضاً، ولكنهم لم يفعلوا، ولم نعلم كذلك من المصريين والشاميين من وضع حجراً أساسياً في بناء النحو في عهد تأسيسه، كما فعل الخليل وسيبويه والفرّاء. قد كان لمصر الليث بن سعد، وللشام الأوزاعي وهما يضارعان فقهاء العراق، ولكن لم يكن لهما أصمعي ولا سيبويه - فيما نعلم - وربما كان السبب في ذلك جملة أمور مجتمعة منها: أن اللغة العربية لم تنتشر في مصر انتشارها في العراق، فعرّب أهل مصر لا حاجة لهم بجمع لغة ولا بنحو، وأهل مصر أنفسهم أخذوا يتعلمون اللغة العربية في العصر الأموي تعلماً ابتدائياً لا يمكنهم من جمع وابتكار فيها، فلما نضجوا أو قاربوا النضج كان النحو قد تكوّن واللغة قد جمعت، أما العلوم الأخرى من حديث وتاريخ وتشريع فالباعث الديني كان عندهم فيها أقوى من الباعث اللغوي أو النحوي، والعرب الذين في مصر في حاجة إلى الحديث وما يتبعه من تاريخ وتشريع، لا إلى نحو ولا إلى لغة؛ فلما اشتغلوا هم بالحديث وما إليه دون اللغة والنحو قلدهم في ذلك غيرهم من الموالي، وقريب من ذلك يصح أن يقال في الشاميين، وإن كانوا أكثر اتصالاً بالعرب من المصريين. ومنها: أن ظروفًا خاصة أشرنا إليها قبل جعلت تأسيس النحو في البصرة، ثم نقلت العدوى إلى الكوفة فتعاون المدرستان في تأسيسه والنحو وليد اللغة، ولم تنتقل العدوى إلى مصر والشام لبعده المسافة. ومنها: أن العراقي ربيب حضارات مختلفة، وأهله قد شغلوا بالعلوم كثيراً قبل أن يعرّبوا، وبعض هذه الأمم كان لها لغة معروفة ونحو موضوع، فلما تعربوا اتجهت أفكارهم المنظمة تنظيمًا علميًا أن يؤسسوا في العربية ما أُسس قبل ذلك في غيرها؛ أضف إلى ذلك ذوق الخلفاء والأمراء العباسيين في العراق وتشجيعهم لحركة اللغة والنحو، ولم يكونوا كالأمويين الذين يشجعون الأدب العربي من ناحية روايته، لا من ناحية علميته؛ فكل هذا ونحوه أنتج الظاهرة التي أبّناها.

* * *

وأياً ما كان فمما يلفت النظر حقًا جد العلماء في ذلك العصر في جمع اللغة وابتكار النحو جدًّا لم يكن له نظير في العصور الإسلامية بعد؛ فاحتمال العناء في مخالطة الأعراب في البادية، وتحملهم السفر وخشونة العيش، وصبرهم على كل ما يلقون من مكروه، وتفكيرهم الطويل العميق مع الزهد في عرض الدنيا - كما يقدم لنا الخليل بن أحمد صورة من

ذلك من أجمل الصور - كل هذا من غير شك يدعو إلى الإعجاب. (قال الأصمعي: قال عيسى بن عمر: «كنت أنسخ بالليل حتى ينقطع سوائي» أي وسطي)؛ وأبو العباس ابن عم الأصمعي يهلع من الغربة في البادية ويشتاق أهله فيهم بالرجوع، ثم يرى عربياً فيتوسل له أن يسهل له سبيل الأخذ عن الأعراب فيفعل، ويصحبه فيسمع قصيدة من أعرابي مطلعها [من الطويل]:

لقد طال يا سؤدأءٌ مِنْكَ المَوَاعِدُ وَدُونَ الجَدَا المَأْمُولِ مِنْكَ القَرَايِدُ
فيقول أبو العباس: «قد والله أنسيت أهلي، وهان علي طول الغربة وشظف العيش سروراً بما سمعت». وروي عن أبي المحلم أنه أنشد يونس بن حبيب أبياتاً من رجز، فكتبها على ذراعه إذ لم يجد صحيفة.

ومثل ذلك كثير يشهد بأنهم عانوا في العلم أشد مما يعاني الجندي في صف القتال.

(1) البيت لأسدي من بني ثعلبة في أمالي الفالي 1/ 170.

الفصل السابع

التاريخ والمؤرخون

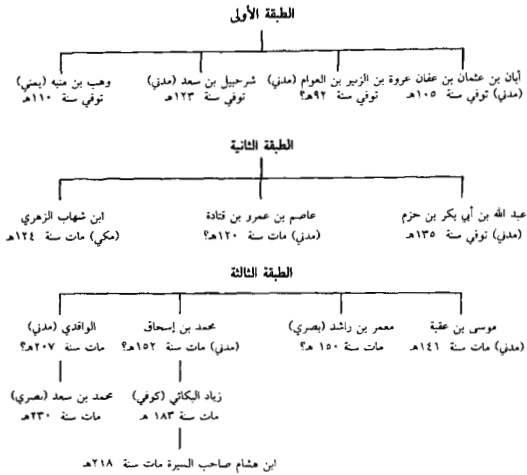
ذكرنا قبل أن أول ما عني به - من التاريخ الإسلامي - سيرة النبي ﷺ وما يتبعها من مغازٍ، وأن هذا النوع من التاريخ اعتمد على شيئين: الأول: ما كان داتراً بين العرب عن أخبار الجاهلية كأخبار جُزهم ودفن زمزم، وأخبار قُصي بن كلابٍ وغلبته على أمر مكة وجمعه أمر قريش، ومعونة قضاة له، وقصة سد مأرب ونحو ذلك. والثاني: أحاديث رواها الصحابة والتابعون ومن بعدهم عن حياة النبي ﷺ من ولادته ونشأته ودعوته إلى الإسلام، وجهاده مع المشركين وغزواته، وعلى الجملة أخباره إلى حين وفاته؛ وقد أضافوا إلى أخبار الجاهلية والإسلام الأشعار التي رويت في هذه الموضوعات، مما يصح بعضه ولم يصح بعضه عند الثقات.

وقد تأثر ما يُروى في السيرة من أحداث قبل الإسلام بالنمط الذي تروى به أيام العرب في الجاهلية، كما تأثر ما يروى منها من أحداث الإسلام بنمط الحديث.

وقد كان تاريخ النبي ﷺ داخلاً فيما يروى من الحديث، وكانت الأحاديث فيه متفرقة يوم كان المحدث يجمع كل ما وصل إليه علمه من غير ترتيب، فلما رتب الأحاديث في الأبواب، جمعت السيرة في أبواب مستقلة، كان من أشهرها باب يسمى «المغازي والسير»⁽¹⁾ ثم انفصلت هذه الأبواب عن الحديث وألفت فيها الكتب الخاصة، ولكن ظل المحدثون يدخلونها ضمن أبوابهم، ففي «البخاري» - مثلاً - كتاب «المغازي»، وفي «مسلم» كتاب «الجهاد والسير»، وفي «مسند أحمد» كتاب «المغازي»، إلى غير ذلك من الأبواب المتصلة بتاريخ النبي ﷺ، ونستطيع أن نضع الجدول الآتي لبيان تسلسل التأليف في «السيرة»:

(1) أصل المغازي جمع مغزى ومغزاة، وكلاهما معناه موضع الغزو أو الغزو نفسه، ثم توسعوا في معناها فأطلقوها على مناقب الغزاة وغزواتهم، ثم جعلهم استعمالها استعمالاً واسعاً للدلالة على حياة النبي حتى جعلوها مرادفة للسيرة.

طبقات مؤرخي السيرة



فأول من عرف بالتأليف في المغازي أربعة: أبان ابن الخليفة عثمان بن عفان المتوفى سنة 105 هـ، وقد كان والياً على المدينة لعبد الملك بن مروان سبع سنين، وعرف بالحديث والفقه، والظاهر أن سيرته التي جمعها لم تكن إلا صُحُفاً فيها أحاديث عن حياة الرسول ﷺ، كما يدل عليه قول ابن سعد في المغيرة بن عبد الرحمن: «وكان ثقة قليل الحديث، إلا مغازي رسول الله ﷺ أخذها من أبان بن عثمان، فكان كثيراً ما تُقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها»^(١). ولكن من الغريب أن مؤلفي السيرة الأولين كابن سعد وابن هشام لم يرووا له شيئاً في «السيرة».

والثاني: عروة بن الزبير، وهو من أشرف البيوت وأنبهها، أخو عبد الله بن الزبير ومصعب بن الزبير، أبوه الزبير بن العوام، وأمّه عبد الله أسماء بنت أبي بكر، وقد ولد

(١) «الطبقات» 5/156.

عروة سنة 23 هـ، ونشأ بالمدينة وأخذ الحديث والأخبار عن كثير من الصحابة، منهم: أبوه، وزيد بن ثابت، وأسماء بن زيد، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عباس؛ وكان يكره بني أمية ويجلس في مسجد الرسول بالمدينة مع علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فيذاكران جور من جار من بني أمية والمقام معهم، وهما لا يستطيعان تغيير ذلك، ويخافان أن تحل عقوبة الله بهما لسكوتهما⁽¹⁾؛ وكان عروة كثير الحديث ثقة فيما يرويه، وكان يدون علمه، قال هشام بن عروة: «أحرق أبي يوم الحرة كُتِبَ فقه كانت له، فكان يقول بعد ذلك: لأن تكون عندي أحب إلي من أن يكون لي مثل أهلي وولدي»⁽²⁾، وقد رحل من المدينة إلى مصر وأقام بها سبع سنين. روى الألبان عن عروة قال: أقمت بمصر سبع سنين وتزوجت بها، فرأيت أهلها مجاهيد قد حُجِلَ عليهم فوق طاقتهم، وإنما فتحها عُمرو بصلح وعهد وشيء مفروض عليهم»⁽³⁾؛ ويذكر ابن سلام في طبقات الشعراء أن عروة بن الزبير كان بمصر عندما خلع عبد الله بن الزبير يزيد بن معاوية⁽⁴⁾، وبعد مقتل عبد الله كان عبد الملك يعامل عروة في إجلال واحترام، فيروي الأغاني أن عروة «قدم على عبد الملك بن مروان فأجلسه معه على السرير، فجاء قوم فوقعوا في عبد الله بن الزبير، فخرج عروة فقال للآذن: إن عبد الله بن الزبير ابن أبي أمي، فإن أردتم أن تقعوا فيه فلا تأذنوا لي عليكم»⁽⁵⁾ - وكان عروة أحد الفقهاء العشرة الذين استعان بهم عمر بن عبد العزيز أيام إمارته على المدينة (من سنة 87 إلى سنة 93 هـ) - وعدّ عروة أحد الفقهاء السبعة الذين انتهى إليهم العلم بالمدينة، وقد مكّنه نسه من أن يروي الكثير من الأخبار والأحاديث عن النبي ﷺ وحياة صدر الإسلام، فروى عن أبيه الزبير وأمه أسماء، وروى الكثير عن خالته عائشة.

وكان أكبر الرواة عنه ابنة هشام بن عروة، وابن شهاب الزهري؛ ووصلت إلينا كثير من روايات عروة وأحاديثه. في كتب ابن إسحاق والواقدي والطبري، فرويت عنه أخبار الهجرة إلى الحبشة وأخبار الهجرة إلى المدينة، وغزوة بدر الخ، وكثير مما روي عنه كان إجابة عن أسئلة وجهت إليه من عبد الملك بن مروان والوليد وغيرهما. ويدل ما وصل إلينا من إجاباته على أنه كان يجيب في المغازي من أحاديث جمعها.

(1) «الطبقات» 5/ 135.

(2) «الطبقات» 5/ 133.

(3) «فتوح البلدان» ص 217 طبع أوروبا و 225 طبع مصر.

(4) «طبقات ابن سلام» ص 35 طبع أوروبا.

(5) «الأغاني» 16/ 45.

وعلى الجملة فكتب السيرة الأولى التي وصلت إلينا كابن هشام وابن سعد والطبري مدينة في جزء كبير منها لما رواه عروة بن الزبير.

والثالث: شَرَحِيْلُ بن سعد، مولى الأنصار، وقد عُمِّرَ أكثر من مائة سنة ومات سنة 123 هـ، وقد رَوَى كثيراً عن زيد بن ثابت وأبي سعيد الخُدْرِي وأبي هريرة، وقد روي عنه أنه كتب «ثبتاً» بأسماء من هاجر من مكة إلى المدينة، وأسماء من اشتركوا في غزوة بدر وغزوة أحد، وقال سفيان بن عيينة: إن أحداً لم يعرف المغازي وغزوة أحد معرفته؛ ولكن لم يكن من الثقة بحيث كان أبان وعروة، فابن سعد يقول فيه: «إنه بقي إلى آخر الزمان حتى اختلط، واحتاج حاجة شديدة، وله أحاديث وليس يحتاج به»⁽¹⁾؛ وقد رَووا أن الناس تحاموه لأنه كان إذا نزل بأحد فلم يصله، قال له إن أباك لم يشهد بدرأ، ولذلك لم يرو عنه ابن إسحاق والواقدي شيئاً، ولكن ابن سعد روى عنه خبراً في انتقال النبي ﷺ من قُبَاء إلى المدينة⁽²⁾.

والرابع: وهب بن مُنَبِّه، وقد مضى القول فيه كثيراً، والذي يهمنا الآن أخباره في السيرة، وقد ذكر صاحب «كشف الظنون» عند كلامه في علم المغازي والسِّير: «يقال أول من صنف في المغازي عروة بن الزبير، وجمعها أيضاً وَهْبُ بن منبه»، وكتاب السِّير الأولون لا يسندون إليه شيئاً في كتبهم، ولكن عثر على قطعة من كتابه في المغازي، وهي الآن في مدينة «هيدلبرج» في ألمانيا وقد كتبت سنة 228 هـ وراوينا «محمد بن بكر عن أبي طلحة عن عبد المنعم عن أبيه عن أبي إلياس عن وهب»، وفي هذه القطعة لا يَسْتَعْمِلُ الإسناد، وهذه عادة وهب، وقد ذكر فيها «العقبة الكبرى» واجتماع قريش في دار الندوة، وهجرة النبي ﷺ إلخ. ولا يتبين من هذه القطعة إن كان وهب قد أدخل في المغازي شيئاً من معارف أهل الكتاب، وقد كان عارفاً بها مطلعاً فيها.

هؤلاء الأربعة هم الدعامة الأولى في كتابة المغازي، ونرى من أخبارهم أن ثلاثة منهم مديون، وهم أبان وعروة وشرحبيل، الأولان من خير بيوتات قريش وأشرفها: أبان وعروة، **والثالث:** مولى من موالي الأنصار، وطبيعي أن تكون المدينة أهم مصدر للمغازي، فقد وقعت أكثر الأحداث تحت أعين أهلها، وأما وهب فقد ذكروا أنه من أهل الكتاب الذين

(1) «ابن سعد» 5/228.

(2) جزء 1 قسم أول 160.

أسلموا، وأنه يمّني من أصل فارسي قد اعتمد في أخباره على ما رَوَى عن ابن عباس وجابر وأبي سعيد الخُدْرِيّ وغيرهم، وعلى ما قرأ من كتب أهل الكتاب.

ثم جاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى عنيت بالمغازي من أشهرهم:

1 - عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري.

2 - وعاصم بن عمر بن قتادة.

3 - والزُّهري. فأما عبد الله فكان جده الأعلى عُمرو بن حَزْم من كبار الصحابة، بعثه رسول الله إلى أهل اليمن ليفقههم في الدين ويعلمهم السنّة ومعالم الإسلام، ويأخذ منهم صدقاتهم، وجده محمد بن عمرو مات يوم الحرة، وكان معروفاً بالقوى، وأبوه أبو بكر كان قاضي المدينة لما كان عمر بن عبد العزيز والياً عليها، وضم إليه سليمان ولاية المدينة، وظل فيها في خلافة عمر. ورُوِيَ عن مالك أنه قال: «لم يكن أحد بالمدينة عنده من علم القضاء ما كان عند أبي بكر بن حزم»، وهو الذي كتب إليه عمر بن عبد العزيز يطلب إليه أن يجمع الحديث. وقد خلف أبو بكر ولدين محمداً وعبد الله الذي نترجم له، فمحمد كان قاضياً على المدينة، وكان يخرج في قضائه عن الحديث أحياناً إلى العمل بما أجمع عليه أهل المدينة، ويأبى عليه أخوه عبد الله إلا أن يتبع الحديث.

وقد نقلت عن عبد الله هذا أخبار كثيرة ذكرها ابن إسحاق والواقدي وابن سعد والطبري، فرويت له أخبار تتعلق ببدء حياة النبي ﷺ، ووفود القبائل إلى رسول الله، وأخبار في حروب الردة إلخ. ففي سيرة ابن هشام: «قال ابن إسحاق، وحدثني عبد الله ابن أبي بكر، عن امرأته فاطمة بنت عمارة عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زُرارة، عن عائشة كذا». وفي الطبري عن محمد بن إسحاق أنه «دخل على عبد الله بن أبي بكر، فقال لامرأته فاطمة: حَدِّثِي محمداً ما سمعتِ من عمرة بنت عبد الرحمن، فقالت: سمعت عمرة تقول، سمعت عائشة تقول إلخ». ويروي الطبري: عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر، قال: كان جميع ما غزا رسول الله ﷺ بنفسه ستاً وعشرين غزوة: أول غزوة غزاها ودّان، ثم غزوة بُواط إلخ. وعلى الجملة فقد كان عبد الله بن أبي بكر عظيم الأثر في كتب السير والمغازي، وكان له من بيته العظيم في الأنصار، وتزوجه بفاطمة التي تروي عن عمرة التي تروي عن عائشة ما يسّر له جمع الأحاديث التي تتصل بالمغازي.

وأما عاصم بن عمر بن قتادة الظفري⁽¹⁾ فمدني من الأنصار، كان جدّه قتادة أنصاريّاً شهد مع الرسول غزوة بدر، وابنه عمر بن قتادة روى الأخبار عن أبيه وبلغها ابنه عاصماً، واتصل عاصم هذا بعمر بن عبد العزيز، وقال فيه ابن سعد: «كان راوية للعلم، وله علم بالمغازي والسّير، أمره عمر بن عبد العزيز أن يجلس في مسجد دمشق فيحدّث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة ففعل». أرخ بعضهم موته بسنة 120 هـ وبعضهم بسنة 129 هـ، وكان مصدراً من المصادر التي اعتمد عليها ابن إسحاق والواقدي.

وأما ابن شهاب الزهري فمكي، كما يدل عليه نسبه إلى بني زُهرة، فهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، حارب جدّه عبد الله بن شهاب مع المشركين يوم بدر «وكان أحد نفر الذين تعاقدوا يوم أحد لئن رأوا رسول الله كَيَقْتُلَنَّهُ أو كَيَقْتُلَنَّ دونه»⁽²⁾، «وكان عبد الله بن شهاب الزهري هو الذي شجّ رسول الله ﷺ في جبهته»⁽³⁾، وأبوه مسلم «كان مع ابن الزبير على الأمويين» واتصل محمد بن شهاب الزهري بعد ذلك بالأمويين، عبد الملك وهشام، وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وكان يستوطن الشام ويتردد على الحجاز ويصاحب الخلفاء، حتى قال فيه مكحول: «أي الرجل الزهري، لولا أنه أفسد نفسه بصحبة الملوك».

وكان ابن شهاب الزهري من أسبق الناس إلى تدوين علمه على حين أن علماء زمنه كثيراً ما يتحرجون من ذلك، قال الزهري: «ما نشر أحد من الناس هذا العلم نُشِرِي ولا يذله بذلي»، وقد كان مجدداً في جمع الحديث وتدوينه قال: «أدركت من قریش أربعة بحور: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبا سلمة بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة». وقالوا: كان الزهري يأتي المجالس من صدورهما ولا يأتيها من خلفها، ولا يُبقي في المجلس شاباً ولا كهلاً، ولا عجوزاً ولا كهلة إلا سألهم، حتى يحاول ربات الحجال وكان يدون ذلك كله. قال صالح بن كيسان: «كنت أطلب العلم أنا والزهري، فقال: تعال نكتب السنن، قال: فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ، ثم قال: تعال نكتب ما جاء عن الصحابة، قال: فكتب ولم أكتب فأنجَحَ وضيعت». وكان مع اتصاله بخلفاء بني أمية لا يجاريهم إن أرادوا إفساد العلم، فقد أراد هشام بن عبد الملك أن يقول في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُمُ مَتَّعَهُمْ ثُمَّ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [التور: 11]، إن الذي تولى كبره هو علي بن أبي طالب، فأبى وقال: هو عبد الله بن

(1) بنو ظفر بفتحيتين بطن من الأنصار.

(2) «المعارف» لابن قتيبة.

(3) ابن هشام.

أبيّ ابن سلول، فقال له هشام: كذبتّ هو عليّ، فقال الزهري: «أنا أكذب؟ فوالله لو ناداني منادٍ من السماء إن الله أحل الكذب ما كذبتُ، حدثني سعيد بن المسيب وعروة وعبد الله وعلقمة بن وقاص عن عائشة أن الذي تولى كبره عبد الله بن أبي». وروى الأغاني عن ابن شهاب الزهري أنه قال: «قال لي خالد بن عبد الله القسري: اكتب لي النسب، فبدأت بنسب مُضر وما أتممته، فقال: اقطعه قطعاه الله مع أصولهم، واكتب لي السيرة، فقلت له: فإنه يمر بي الشيء من ميرة عليّ بن أبي طالب فأذكره، فقال: لا! إلا أن تراه في قعر الجحيم»⁽¹⁾.

وقد نقلت إلينا مجموعة مما رواه في كتب الحديث، ونقل ابن سعد عنه كثيراً من أخبار المغازي في كتابه. وقد مات سنة 124 هـ.

وكان كثير من هؤلاء الرواة للسيرة يسمعون للشعر ويشاركون فيه، ويجدون مُتعةً في روايته، فابن أبي بكر بن حزم يفضل حسان بن ثابت الأنصاري على الفرزدق في حكاية طويلة⁽²⁾، وابن شهاب الزهري كان «يحدث ثم يقول هاتوا من أشعاركم فإن الأذن مَجاجة وللنفس حَمَصَة»⁽³⁾، فلعل ميل هؤلاء الأولين إلى الشعر وشغفهم به هو السبب في إدخال بعض الشعر في ثايا السيرة.

وجاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى عاشت في العصر العباسي، أشهرهم موسى بن عُقبة، ومُعمر بن راشد، وابن إسحاق والواقديّ.

فأما موسى بن عقبة فمولى للزبيريين، ولعله استفاد من هذه الصلة بعض علمه، وقد رأينا قبل أن من أشهر علماء المغازي عروة بن الزبير وابنه هشاماً، وقد عُني موسى وأخواه إبراهيم ومحمد بمدرسة العلم في مسجد المدينة، واشتهروا ثلاثتهم بالفقه والحديث وعرف أصغرهم موسى بالمغازي، حتى قال فيه مالك بن أنس: «عليكم بمغازي ابن عقبة وهي أصح المغازي»⁽⁴⁾؛ وكانت سيرته التي كتبها مختصرة موجزة، كما يروي الرواة، وصل إلينا منها بعض مقتطفات، ونجد ابن سعد ينقل عنه بعض الأخبار، كما ينقل عنه الطبري بعض أخبار السيرة وبعض أخبار الخلفاء الراشدين وبنو أمية، وينقل عنه

(1) «الأغاني» 59/19.

(2) رواها «الأغاني» 38/19.

(3) «الحمضة الشهوة»، قال الأزهري: ومعنى الجملة أن الأذان لا تعي كل ما تسمعه، وهي مع ذلك ذات شهوة لما تستظرفه من غرائب الحديث ونوادر الكلام.

(4) «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

الأغاني أخبار زيد بن عمرو⁽¹⁾ الذي كان يتأله في الجاهلية، ويروي موسى بن عقبة أن كرتب بن أبي مسلم مولى عبد الله بن عباس وضع عنده حمل بعير من كتب ابن عباس⁽²⁾. وقد مات موسى سنة 141 هـ.

وأما معمر بن راشد، فكذلك كان من الموالي، كان مولى للأزد، وقد ولد ونشأ بالبصرة ثم رحل إلى اليمن، وظل يتنقل بين اليمن والبصرة، وكان عظيم الخلق، يصفه ابن سعد فيقول: «كان معمر رجلاً له حلم مروءة ونبل في نفسه»، كما كان واسع العلم بالحديث والسير. وقد ذكر ابن النديم في «الفهرست» أن له من الكتب كتاب «المغازي» - ولم يصل إلينا، وإنما وصلنا منه مقتطفات في الواقدي وابن سعد والطبري والبلاذري - وأكثر ما يقوله معمر ينسب إلى الزهري، وقد كان شيخه. وقد مات بصنعاء سنة 150 هـ أو سنة 153 هـ.

فإن نحن وصلنا إلى ابن إسحاق والواقدي فقد وصلنا إلى أكبر مؤرخي العصر العباسي الأول، ومن كان عليهما يعتمد أكثر المؤرخين الذين جاؤوا بعدهما.

ابن إسحاق - هو محمد بن إسحاق بن يسار، وكان كذلك من الموالي أسر جدّه يسار في عين التمر في العراق، ووجه إلى المدينة وكان مولى لقيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، وهو من أصل فارسي⁽³⁾.

وقد نشأ محمد بن إسحاق في المدينة، والراجح أنه ولد نحو سنة 85 هـ، وقد اتهم بأنه في شبابه كان يغازل النساء، وورّع أمره إلى والي المدينة «فأمر بإحضاره»، وكان حسن الوجه، فضربه أسواطاً ونهاه عن الجلوس في مؤخر المسجد⁽⁴⁾.

وقد لقي كثيراً من علماء المدينة وأخذ عنهم الحديث، فسمع القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأبان بن عثمان، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن هرمز، ونافعاً مولى عبد الله بن عمر، وابن شهاب الزهري؛ وفي سنة 115 هـ رحل إلى الإسكندرية وسمع من يزيد بن أبي حبيب، ثم عاد إلى المدينة، وكان يجمع الأحاديث وخاصة ما اتصل منها بالمغازي حتى اشتهر بها. وروي عن الشافعي أنه قال: «من أراد أن

(1) «الأغاني» 16/3.

(2) «طبقات ابن سعد» 216/5.

(3) «الخطيب البغدادي» 215/1.

(4) «ابن النديم» 92.

يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق⁽¹⁾، وقد عاداه في المدينة عالمان كبيران: هشام بن عروة بن الزبير، ومالك بن أنس؛ فأما عداء هشام فسيبه أن ابن إسحاق روى بعض أخباره عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر، وفاطمة هذه هي زوجة هشام بن عروة، فلما بلغ هشاماً ذلك أنكره وقال: «أليدؤ الله الكذاب يروي عن امرأتي؟ من أين رآها؟»⁽²⁾ ودافع بعض العلماء عن ابن إسحاق، فقد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال: «وما ينكر هشام؟ لعله جاء فاستأذن عليها فأذنت له، وهو لم يعلم»⁽³⁾؛ سيما وقد كان من المألوف في هذا العصر أن يروي الرجال عن النساء، فقد رأينا قبلاً أن عبد الله بن أبي بكر يروي عن امرأته فاطمة بنت عمار، ويدعوها لأن تقص على ابن إسحاق خبراً، هذا إلى أن فاطمة بنت المنذر كانت متقدمة في السن أيام محمد ابن إسحاق، فقد ولدت سنة 48 هـ، فهي أسن منه بنحو 37 سنة.

وأما عداء مالك فله سببان: الأول: ما تقدم من أن ابن إسحاق كان يطعن في نسب مالك بن أنس، ويروي أنه هو وأهله من موالي بني تيم بن مرة⁽⁴⁾؛ والثاني: أنه كان يطعن في علم مالك ويقول: «اتنوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه، أنا بيطار كتبه»⁽⁵⁾؛ فكان مالك يقول فيه: «إنه دَجَّال من الدجاجلة»، وكان يقول: نحن نفيناه عن المدينة⁽⁶⁾، وكان يقول: «محمد بن إسحاق كذاب». على كل حال وقف فيه علماء المدينة موقفين مختلفين: فكان هشام ومالك يجرحانه، وكان ابن شهاب الزهري وغيره يثنون عليه. وقد اتهم بالثيغ والقول في القدر؛ فلما قامت الدولة العباسية رحل إلى العراق، فنزل الكوفة والجزيرة والري وبغداد، واتصل بالمنصور، وطلب منه أن يصنف كتاباً لابنه المهدي منذ خلق الله آدم إلى يومه ففعل، فاستطاله المنصور فاختره في هذا الكتاب المختصر، وألقى الكتاب الكبير في خزانة المنصور⁽⁷⁾.

وقد ألف كتابه المغازي من مجموع الأحاديث والأخبار التي سمعها من المدينة والتي

(1) «الخطيب البغدادي».

(2) «الخطيب» 1/ 222.

(3) «الخطيب».

(4) «الانتقاء» لابن عبد البر ص 11.

(5) «الخطيب» 1/ 224.

(6) إشارة إلى المسح الدجال.

(7) «الخطيب» 1/ 221.

سمعها من مصر، كما يدل على ذلك ما بين أيدينا من الكتاب. والظاهر أنه قد جمع كتابه قبل أن يرحل إلى العراق، إذ ليس فيه من أثرٍ لأحاديثه، وقد بحث بعض المستشرقين في احتمال تأثر ابن إسحاق بالعباسيين لاتصاله بالمنصور، وذكروا مثلاً على ذلك موقف العباس في غزوة بدر «وهو جدّ العباسيين»، فقد ذكر ابن إسحاق أنه حارب في بدر مع المشركين، ولكنه لطف ذلك فزعم أنه كان مُكْرَهًا، وروى في ذلك حديثاً عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من لقي العباس بن عبد المطلب فلا يقتله، وإنما خرج مُسْتَكْرَهًا»، وردّ عليه آخرون بأن بعض تلاميذ ابن إسحاق في المدينة وهو إبراهيم بن سعد روى عنه خبراً كهذا قبل اتصاله بالعباسيين⁽¹⁾.

ألف ابن إسحاق كتابه «المغازي»، وهو أول كتاب وصل إلينا في السيرة من بين المؤلفين الأولين الذين ذكرواها، وإن كان قد وصلنا مختصراً في سيرة ابن هشام⁽²⁾ المتوفى سنة 218 هـ، وقد تلقى ابن هشام السيرة عن زياد بن عبد الله البكائي المتوفى سنة 183 هـ عن ابن إسحاق.

وتنقسم مغازي ابن إسحاق إلى ثلاثة أقسام: «المُبْتَدَأ» و«المبعث» و«المغازي»، فالمبتدأ يبحث في تاريخ الوحي قبل الإسلام، والمبعث في حياة النبي ﷺ في مكة، والمغازي في حياته في المدينة؛ وقد اختصر ابن هشام هذه السيرة ونص على ما فعله فيها فقال: «وأنا إن شاء الله مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ومن وُلد رسول الله ﷺ مِنْ وُلْدِهِ وأولادهم لأصلا بهم، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله ﷺ وما يعرض من حديثهم، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل - على هذه الجهة للاختصار - إلى حديث سيرة رسول الله ﷺ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر، ولا نزل فيه من القرآن شيء، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه، لما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً ذكرها لم أرَ أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشع الحديث به، وبعضها يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يُقر لنا البكائي بروايته، ومستقص إن شاء الله تعالى ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به»⁽³⁾؛

(1) «طبقات ابن سعد» 4 قسم أول ص 7.

(2) بلغني خبر العثور من أشهر على نسخة من «سيرة ابن إسحاق» نفسها في بلاد المغرب ولم أتبين صحة هذا الخبر.

(3) «سيرة ابن هشام» 3/1.

فحذف ابن هشام من القسم الأول من سيرة ابن إسحاق تاريخ الأنبياء من آدم إلى إبراهيم، وحذف كذلك من فروع إسماعيل من لم يلد النبي ﷺ كما حذف أخبار القبائل الأخرى وعباداتهم ونحو ذلك.

وقد بقي بعض هذه الأخبار التي حذفها ابن هشام في تاريخ الطبري وغيره من التواريخ منسوبة إلى ابن إسحاق؛ وابن إسحاق قليل الإسناد في القسم الأول كثيره في الأخيرين وخاصة الأخير، فهو يروي عن عاصم بن عمر، وعبد الله بن أبي بكر، ويكثر من الرواية عن الزهري، واتصل بكثير من الزبيريين ومواليهم، فأخذ عنهم علّم عروة بن الزبير وهشام بن عروة.

كذلك اتصل ابن إسحاق بغير المسلمين من يهود ونصارى ومجوس، ونقل عنهم، فينقل عن «بعض أهل العلم من أهل الكتاب الأول»، وعن «أهل التوراة» و«من يسوق الأحاديث عن العجم». وقد خلّف ابنُ إسحاق في هذا الباب وهبَ بن منبه، ونحا منحا، وأحياناً ينقل أيضاً عن وهب، وربما كان ابن إسحاق أول من نقل عن التوراة والإنجيل نقلاً حرفياً، وقد عابه بعضهم على ذلك فيقول ابن النديم: «وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه أهل العلم الأول»، كما قال فيه أيضاً: «إنه كان يُعَمَل له الأشعار ويؤتى بها ويسأل أن يُدخِلها في كتابه فيفعل فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر»⁽¹⁾، وقد نقل عنه الطبري وابن هشام شيئاً من هذا الشعر، وكثيراً ما يقول ابن هشام عند ذكر ما رواه ابن إسحاق «وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة»، وقد نقده على ذلك أيضاً محمد بن سَلَام الجُمَجِيّ صاحب كتاب «طبقات الشعراء»؛ وعلى الجملة فقد رأى أن يجمع كل ما يروي من الشعر في الموضوع الذي يذكر خبره، ويترك لعلماء الشعر نقده والاستيثاق من صحته.

ولابن إسحاق فضل جمع الأحداث وترتيبها وتبويبها وسلسلتها، وربما كان هو أول من فعل ذلك، وحنذاً حذوه من بعده.

وكان له تلاميذ يروون عنه كتابه، منهم إبراهيم بن سعد بالمدينة، والبكائي الذي أخذ عنه ابن هشام، وسَلَمَة بن الفضل الذي يروي عنه الطبري أكثر ما يروي عن ابن إسحاق، ويروي الخطيب البغدادي: «أن محمد بن إسحاق صنف هذا الكتاب في القرايطس. ثم صيّر

(1) «الفهرست» 92.

القرطيس لسلمة بن الفضل فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القرطيس⁽¹⁾.

وقد اختلف العلماء فيه في العراق، كما اختلفوا فيه في المدينة من مجرّح ومُعَدِّل، ومُؤَثِّق ومكذَّب، وقد عقد الخطيب البغدادي فصلاً طويلاً حكى فيه الأقوال التي قيلت له والتي قيلت عليه، ولم يحكم بينها كعادته، ووقف بعضهم في ذلك موقفاً وسطاً، فقالوا إن سعة علمه لا تنكر، وأنه لم يكن كاذباً، ولكنه كان قديراً وكان يتشيع، وكان لا يتقيد بالقيود الكثيرة التي يتقيد بها ثقات المحدثين، فيقول فيه ابن حنبل: «كان رجلاً يشتبه الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه»، والمحدثون لا يرضون عن هذا ويشترطون السماع. و«كان يحدث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل ذا من ذا»، والمحدثون يكرهون ذلك ويشددون في نسبة كل جزء من الحديث إلى قائله، فالظاهر أنه لم يلتزم طرق المحدثين في الحديث، وتوسّع في نقل الأخبار فكرهه بعضهم من أجل ذلك وعابوه.

وقد مات ببغداد سنة 152 هـ أو سنة 153 هـ.

الواقدي - كان الثاني بعد ابن إسحاق في سعة العلم بالمغازي والسّير والتاريخ وكان معاصره وأصغر منه سنّاً، وكان مولى مثله، فهو محمد بن عمر بن واقد الواقدي مولى بني هاشم، وقيل مولى بني سهم بن أسلم؛ وقد لقي كثيراً من الشيوخ وأخذ عنهم مثل مَعْمَر بن راشد، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري؛ ومن أشهر شيوخه في التاريخ الذين يروي عنهم كثيراً أبو معشر السُّنْدِي واسمه نَجِيج، كان من علماء المدينة، فلما قدم المهدي المدينة استصحب معه أبا معشر هذا إلى بغداد وأمر له بألف دينار، وقال له: «تكون بحضرتنا فتفقه من حولنا». ومات ببغداد سنة 170 هـ، وكان كثير العلم بالتاريخ والحديث، ففي الحديث يضعفه كثير من المحدثين، ويروون أنه اختلط في آخر عمره، وبقي قبل أن يموت سنتين في تغير شديد لا يدري ما يحدث به لكثرة المناكير في روايته؛ والبخاري يقول فيه: «إنه منكر الحديث»، ولكنهم لا يطعنون في سعة علمه بالمغازي، فيقول فيه أحمد بن حنبل: إنه بصير بالمغازي، وقد ألف كتاباً فيها ذكره ابن النديم في «الفهرست»، اقتبس منه ابن سعد في كتابه الطبقات عند الكلام في السيرة، وكذلك الطبري.

فيظهر أن الواقدي استفاد كثيراً من علم أبي معشر في «المغازي» و «التاريخ»، إذ كان تلميذه أيام كان في المدينة.

(1) «الخطيب» 1/ 221.

ولد الواقدي بالمدينة سنة 130 هـ في خلافة مروان بن محمد، وسمع من شيوخها؛ ولما حج الرشيد (وربما كان ذلك سنة 170 هـ) زار المدينة فقال ليحيى بن خالد: «ارتد⁽¹⁾ لي رجلاً عارفاً بالمدينة والمشاهد، وكيف كان نزول جبريل ﷺ على النبي ﷺ، ومن أي وجه كان يأتيه، وقبور الشهداء؛ فسأل يحيى بن خالد، «قال الواقدي»: فكلهم دلّه عليّ، فبعث إليّ فأتيته، وذلك بعد العصر، فقال لي: يا شيخ، إن أمير المؤمنين أعزه الله يريد أن تصلي عشاء الآخرة في المسجد، وتمضي معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها؛ ففعلت، ولم أدع موضعاً من المواضع ولا مشهداً من المشاهد إلا مررت بهما (يعني الرشيد ويحيى) عليه⁽²⁾، ومَنَحَها مالاً كثيراً، وطلب إليه يحيى بن خالد البرمكي أن يصير إليه في العراق إذا استقرت به الدار، ففعل، واتصل به فأغناه وأخلص في حبه فبعد نكته كان إذا ذكر اسمه ترخّم عليه الواقدي فأكثر الترحم. وخرج إلى الشام والرِّقَّة ثم رجع إلى بغداد، فبقي بها حتى ولّاه المأمون القضاء بعسكر المهدي⁽³⁾، و«كان المأمون يكرم جانبه ويبالغ في رعايته؛ فلم يزل قاضياً حتى مات ببغداد سنة 207 هـ أو سنة 209 هـ».

عُني الواقدي بالمغازي والسِّير والتاريخ الإسلامي عامة، ونبغ في ذلك؛ يقول فيه البغدادي: «وهو ممن طَبَّق شرق الأرض وغربها ذِكْرُه، ولم يُخْفَ عليّ أحد عَرَف أخبار الناس أمرُه، وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي ﷺ والأحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته ﷺ، وكتب الفقه، واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك⁽⁴⁾» ويحدّث هو عن نفسه فيقول: «ما أدركت رجلاً من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته، هل سمعت أحداً من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضوع فأعابته، ولقد مضيت إلى المُرَيْسيع فنظرت إليها، وما علستُ غزاة إلا مضيت إلى الموضوع حتى أعابته⁽⁵⁾». وتخصّص في تاريخ الإسلام، حتى كان لا يعرف كثيراً من أمور الجاهلية: وقال إبراهيم الحَرَبِي: كان الواقدي أعلم الناس بأمر الإسلام، فأما الجاهلية فلم يعمل فيها شيئاً⁽⁶⁾؛ وكان كثير الكتب، كثير التأليف، فروي أنه

(1) في «الأصل» «ارتاد».

(2) طبقات ابن سعد 5/315 في حديث طويل.

(3) عسكر المهدي هي المحلة المعروفة بالرصافة في شرقي بغداد.

(4) «تاريخ بغداد» 1/3.

(5) «الخطيب البغدادي» 6/3.

(6) المصدر نفسه 5/3.

«كان له ستمائة قَمَطَر كُتِب»، وانتقل من جانب من بغداد إلى جانب فحمل كتبه على عشرين ومائة وقر⁽¹⁾، وقد عدَّ لهُ ابن النديم كتباً كثيرة ألفها أكثرها في التاريخ وقليلها في الفقه.

وقد كانت كتبه عمدة للمؤرخين بعده اقتبسوا منها ووصلت إلينا مقتبساتهم، ففي كتاب ابن حبيش في الغزوات أخبار كثيرة مقتبسة من كتاب «الواقدي في الردة»⁽²⁾.

وللواقدي كتاب اسمه «التاريخ الكبير» مرتب على حسب السنين اقتبس منه الطبري كثيراً في تاريخه، آخر ما اقتبس منه سنة 179 هـ.

وله كتاب «الطبقات» ذكر فيه الصحابة والتابعين مرتبين حسب طبقاتهم، ويظهر أن كاتبه «ابن سعد» قد حذا حذوه وسار في كتابه على منهجه.

ولم يبق لنا مما يصح من كتبه إلا كتاب «المغازي»، وقد ذكر في أوله شيوخه الذين أخذ عنهم مغازيه، ويبلغون نحو خمسة وعشرين، وكلهم تقريباً من أهل المدينة أو من سكانها، ومن هؤلاء من سبقنا فذكرنا علمهم الواسع بالسيرة كالزهري، ومعمر بن راشد، وأبي معشر، ولم يذكر ابن إسحاق في هذه المجموعة، وإن كان في كتابه قد استخدم تآليفه، ومغازي الواقدي على ما يظهر أكثر أخباراً عن سيرة النبي في أيامه في المدينة، وهو أميل في أخباره إلى الفقه والحديث من ابن إسحاق، وهو يرجع أحياناً إلى كتب وصحف رآها واعتمد عليها، أو سمع عن رآها، فيقول ابن سعد: قال الواقدي، حدثني عبد الله بن جعفر الزهري قال: وجدت كتاب أبي بكر بن عبد الرحمن بن المسور. وقال محمد بن عمر (الواقدي): نسخت كتاب أهل «أذُرَج» فإذا فيه إلخ، ويمتاز عن سبقه بالدقة في تعيين تاريخ الحوادث.

وكان الواقدي - كما رأينا - على اتصال بالعباسيين، وقد تأثر بهذه الصلة بعض الشيء في كتبه، فقد حذف اسم العباس من جملة أسماء من وقعوا أسرى في يد المسلمين يوم بدر، وأحياناً يكتفي عن العباس بفلان، ولا يصرح باسمه ونحو ذلك.

وقد وقف في الواقدي المحدثون موقفهم من ابن إسحاق من معدّل ومجرّح، وحقى أقوالهم أيضاً على اختلافها الخطيب البغدادي، فكان يثق به مالك ولا يثق بابن إسحاق، وكان يثق به محمد بن الحسن من الحنفية، ولقّبهم بعضهم بأئمة المؤمنين في الحديث، ويثق به ابن عبيد القاسم بن سلام اللغوي الشافعي، ويقول: «الواقدي ثقة»، كما كان يظعن عليه عليّ

(1) المصدر نفسه 6/3.

(2) كتاب ابن حبيش مخطوط لم ينشر بعد.

المديني ويقول: «عند الواقدي عشرون ألف حديث لم يُسَمَّع بها»، ويقول يحيى بن معين: «عَرَّبَ الواقدي على رسول الله ﷺ عشرين ألف حديث»، وقال أحمد بن حنبل: «الواقدي يُرْغَبُ الأسانيد»، وقال الشافعي: «الواقدي وصل حديثين» أي لا يصح أن يوصلا.

والظاهر أن مطعن المحدثين عليه كقطعهم على ابن إسحاق، فلم يكن يتقيد بمذهبهم من ناحيتين: أنه يأخذ من الصحف والكتب كما رأينا، وكان ثقات المحدثين يكرهون هذا كل الكراهية، ولا يرون أن المحدث يصح له أن يحدث بحديث إلا أن يسمعه بأذنه ممن روى عنه. والثانية أنه كان يجمع الأسانيد المختلفة ويجيء بالمتن واحداً، مع أن جزءاً من المتن لبعض الرواة وجزءاً آخر لرواة آخرين، وكانوا يعدّون هذا عيباً، ويعيبون هذا على الزهري وابن إسحاق؛ وقد اعترض هو عن هذا بأن الأمر يطول. فقد روي أنه لما طالبه تلاميذه بذلك جاءهم بغزوة أحد في عشرين جلدًا لَمَّا اتبع طريقة أفراد كل حديث بسنده، فاستكثروا ذلك وقالوا: رُدُّنَا إلى الأمر الأول⁽¹⁾.

وأياً ما كان فقد كان الواقدي من أوسع الناس علماً في عصره بالمغازي والسِّير، كما كان واسع العلم بالحديث والتفسير والفقه، وكان من أكبر المصادر التي عوّل عليها الطبري في تاريخه.

ابن سعد - كان محمد بن سعد نفحة من نفحات الواقدي، فهو تلميذه وكتابه يدون له كتبه وأحاديثه وما يشير به، وقد لُقِّبَ من أجل ذلك «بكاتِب الواقدي»، وخرَّف لنا كتابه الممتع «الطبقات الكبرى» في ثمانية أجزاء؛ وقد ولد بالبصرة سنة 168 هـ، وكان من الموالِي، فأبأوه موالٍ للحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس. وقد رحل إلى المدينة وإلى بغداد، وبها اتصل بالواقدي، وألف كتبه من علمه، وله فضل الترتيب والزيادة على علم أستاذه أحياناً، فقد كَمَّلَ ما كان ينقص الواقدي من أخبار الجاهلية واستعان فيها - غالباً - بهشام الكُلْبِي كما استعان في مواضع أخرى بغير الواقدي من العلماء كابن إسحاق وأبي معشر وموسى بن عقبة وغيرهم؛ وقد خصص الجزء الأول والثاني من كتابه «الطبقات» لسيرة رسول الله ﷺ ومغازيه، وخصص الأجزاء الستة الأخرى لأخبار الصحابة والتابعين، متبعاً في ذلك ترتيب الأمصار، فَمَنَ في مكة وَمَنَ في المدينة، وَمَنَ في البصرة والكوفة، ثم رتَّب علماء كل مصر حسب شهرتهم وزمنهم.

(1) «البغدادى» 7/3.

ومدحه كثير من المحدثين، فقال فيه الخطيب: «محمد بن سعد عندنا من أهل العدالة، وحديثه يدل على صدقه، فإنه يتحرى في كثير من رواياته»⁽¹⁾. وتوفي ببغداد سنة 230 هـ، وهو أحد شيوخ المؤرخ الكبير «البلأذري».

هؤلاء هم أشهر مؤرخي السيرة والمغازي من بدء التأليف فيها إلى نهاية العصر الذي نؤرخه⁽²⁾، ومنه نستطيع أن نستتج النتائج الآتية:

1 - أن أكثر كتّاب السيرة الأولين كانوا من أهل المدينة لأن أكثر أحداث السيرة من تشريع مدني ومغازي كان والنبي ﷺ فيها، وكان مَنْ حوله من أصحابه أعرف الناس بتلك الأخبار، فكانوا يحدثون بها ويروونها، وتناقلها عنهم التابعون ومن بعدهم حتى دوت، وبدأ التدوين في المدينة ونفق في العراق.

2 - كانت السيرة والمغازي جزءاً من الحديث يرويه الصحابة كما يروون أحاديث الصلاة والصيام، وكان مَنْ بعدهم يروونها عنهم كما يروون أحاديث العبادات والمعاملات، ويصل بعضها ببعض؛ وعنى بعض العلماء بهذه الناحية التاريخية، كما عنى غيرهم بأحاديث الأحكام، ثم أفردت بالتأليف، وضم إلى الحديث غيره من أخبار الجاهلية، وما في يد الناس من شعر.

3 - سلك المؤلفون الأولون في السيرة مسلك المحدثين الأولين، فمنهم من كان يعنى بالإسناد ومنهم من لم يعن به، واضطر ابن إسحاق والواقدي وأمثالهما - مراعاة لسير الحوادث وأخذ بعضها برقاب بعض - أن يجمعوا الأسانيد ويجمعوا بعد ذلك المتن، من غير أن يفرزوا كل جزء من المتن بسنده، فهاجمهم المحدثون من أجل ذلك، ولكن عذر المؤرخين عنايتهم بعرض الحادثة كاملة في إيجاز سهيلاً على الكتّاب والقراء.

4 - كل ما سبق أن ذكرناه في الحديث من دخول الوضع فيه، وتقسيمه إلى أقسام باعتبار صحته وضعفه ينطبق على السيرة والمغازي، فمن الرواة من كان ثقة صدوقاً، ومنهم المتساهل في رواية الأخبار، ومنهم الوضّاع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

* * *

(1) تاريخ بغداد 5/ 321.

(2) استفدنا كثيراً في هذا الفصل من البحث القيم المتمتع الذي كتبه الأستاذ يوسف هوروفتس Jozeph Horovitz بالألمانية، وترجم إلى الإنكليزية بعنوان: The Earliest Biographies of the prophet and their authors (سير النبي الأولى ومؤلفوها).

وهناك ناحية ثانية اتجه إليها المؤرخون بجانب اتجاههم إلى السيرة، وهي تاريخ الحوادث الإسلامية من حروب بين بعض المسلمين وبعض، كوقعة الجمل ووقعة صفين، ومن حروب المسلمين مع الأمم الأخرى من فرس وروم وهنود وغيرهم، وما تبع ذلك من فتوح وأحداث؛ ويظهر لي أن الذي دعاهم إلى تقييد هذه الحوادث أمور:

1 - أنها مادة من مواد التشريع وأصل من أصوله، فأعمال عمر بن الخطاب وسيرته في البلاد المفتوحة اتخذت أساساً ونبراساً لمن جاء بعده من أئمة الفقهاء، من شؤون الجهاد ومعاملة أهل الذمة، والخراج والمُشَرُّ وما إلى ذلك؛ كذلك كانوا مضطرين إلى أن يتبعوا شؤون الفتح ليعرفوا أي البلاد فتح صلحاً، وأيها فتح عنوة، لما يترتب على ذلك من اختلاف في الجزية والخراج ونحوهما، وهذا ما دعا مؤرخي البلدان أن يعقدوا الفصول الطويلة في أول كتبهم يبينون فيها حال البلد في الفتح: هل فتحت صلحاً أو عنوة؟ كالذي نرى في المقريزي نقلًا عن المؤرخين الأولين، وكالذي نرى في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي؛ وهذا بعينه هو الذي دعا البلاذري أن يفرّد في ذلك كتابه المشهور «فتوح البلدان»، ومصداق ذلك أنا نرى قسماً كبيراً من أقسام الحديث يشمل هذه الأمور التاريخية، والحديث لا شك في أنه مصدر من مصادر التشريع، ففي كتب الحديث فصول وأبواب في أحكام القتال والغزو، وفي الأمان والهدنة، وفي الجزية وأحكامها، وفي الغنائم والفيء إلخ.

2 - وسبب آخر يتصل بهذا، وهو أن حوادث الخلاف بين المسلمين، كالذي كان بين المهاجرين والأنصار عقب وفاة النبي ﷺ، فيمن يتولى الخلافة، والخلاف بين عثمان وقاتليه، والخلاف بين عليّ وعائشة، وبين عليّ ومعاوية، وبين الأمويين وابن الزبير، وبين الأمويين والشيعة، وبين الأمويين ودعاة العباسيين، وبين العباسيين والعلويين، كلها كانت سبباً في الاختلاف في العقائد بين المسلمين، هل الأئمة من قريش أو من الأمة كلها؟ وهل من عليّ ونسله أو من المسلمين جميعاً؟ ومن ذلك نشأ الشيعة والخوارج وغيرهما، فاضطر كل فريق أن يدعم مذهبه بالأحداث التاريخية وتبريحها وتعليلها، فكانت أحداث التاريخ مرجعاً للعقائد كما كانت في السبب الأول مرجعاً للتشريع؛ ومن أجل هذا أيضاً نرى في كتب الحديث أبواباً وفصولاً في هذه المسائل التاريخية: ففصول في الخلافة والإمارة، وفصل في الأئمة من قريش، وفيمن تصح إمامته، وفي طاعة الإمام، وفي أعوان الأئمة والأمراء، وفي فضائل الصحابة، وباب كبير في الفتن، وكله تاريخ للخلاف بين المسلمين من مقتل عثمان ووقعة الجمل، وقاتل الخوارج وأمر الحكّمين، وبيعة يزيد بن معاوية وابن الزبير والحجاج وبني مروان إلخ؛ وفيها نجد

مصدق ما نقول من أنها أُعدت لتكون منبعاً يدعم به كل فريق عقائده في هذه المسائل السياسية.

3 - وسبب ثالث دعا إلى رواية أخبار الفتوح والحرص عليها، وهو أن هذه الفتوح كان يسودها العصبية القبلية بجانب العصبية الدينية، فكانوا في القتال ينحازون إلى قبائل، كل قبيلة لها مكانها في القتال، ولها لواؤها تقاتل عنه كما تقاتل عن الإسلام، وتفتخر كل قبيلة بنصرتها في بعض أيامها، فتميم أبلت بلاءً حسناً في يوم كذا، وغيرها أبلى بلاءً حسناً في يوم كذا، مما يعد مفخرة للقبيلة كأيامها في جاهليتها، وحرصت كل قبيلة أن تروي وقائعها وتزيد فيها أحياناً، ويسلمها السلف إلى الخلف، فكان ذلك باعثاً على حفظ الأخبار من طريق الرواية ومن طريق الأشعار؛ فالشعراء أيضاً أخذوا مفاخر قبائلهم ونظموها في قصائدهم، وفخروا بها على خصومهم وضمنوها نقائضهم.

ولما تحولت العصبية القبلية إلى عصبية بلدية تبعتها رواية الأخبار، ففخرت البصرة على الكوفة والكوفة على البصرة بالأحداث التاريخية - كما رأيت قبل - وفخرت تميم البصرة على تميم الكوفة، وفضّلت قبائل البصرة من غير تميم على تميم الكوفة، وإن كانوا من دمها.

4 - وسبب رابع لرواية الأحداث، وهو ما في طبيعة الإنسان من تلذذ بالسمر، ومن خير أنواع السمر رواية الأخبار، وما يتصل به وبأصوله ورجاله من قتال وحروب وخصام وجدال، وهذا هو التاريخ.

بدؤوا تاريخهم - شفوياً - كما كانت كل نواة علم لهم شفوية؛ وبدأ الجيل الأول الذي شاهد هذه الحوادث واشترك فيها يرويها، وتحملها عنه الجيل الذي بعده، وقيد بعضهم منها أحاديث متفرقة كالذي نرى في كتب الحديث، حتى إذا جاء القرن الثاني رأينا قوماً يبدؤون في جمع أخبار الحادثة الواحدة، وضم بعضها إلى بعض، وتدوين ذلك في رسالة أو كتاب، وقد اشتهر من ذلك جماعة كان من أولهم:

1 - أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سُلَيْم الأزدِي، كان جدّه مخنف صحابياً، وله بعض أحاديث في كتب السنن، ترجم له ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»، وقال ابن النديم: «إن مخنفاً هذا كان من أصحاب عليّ»، ويظهر أن حفيده الذي نترجم له، قد ورث من جدّه التشيع، فقد قال فيه صاحب «القاموس»: «إن أبا مخنف أخباريّ شيعي تآلف متروك» وقد ألّف كتباً كثيرة، كل كتاب في موضوع من مسائل التاريخ الإسلامي إلا كتاباً واحداً اسمه كتاب رُوسُقْبَاذ؛ وقد عدّها ابن النديم وصاحب «فوات الوفيات»، وهي 33 كتاباً، منها: كتاب «الردة»، وكتاب «فتوح الشام»، وكتاب «فتوح العراق» وكتاب

«الْجَمَل»، وكتاب «صِفِّين»، وكتاب «مقتل علي»، وكتاب «مقتل حُجْر بن عدي»، وكتاب «مقتل الحسين»، وكتاب «وفاة معاوية»، وكتاب «نَجْدَةُ الْحَرُورِي»، وكتاب «الأزارقة»، وكتاب «خالد بن عبد الله القسري» إلخ؛ ويظهر أن كل كتاب شرح لمسألة، كأنه فصل من كتاب كبير، وقد عني بالخوارج وما يدور حول علي، وأكثر ما كتبه وألفه كان في الأحداث التي حدثت في العصر الأموي، ويظهر من كتابته أنه لا يضمّر الميل إلى الأمويين لما علمت من تشيعه. ولم يبق لنا من كتبه الصحيحة إلا ما نقله عنه ابن جرير الطبري في تاريخه، فليس لدارسه إلا أن يجرد من الطبري ما نقله عنه ثم يستخرج منه ما يصل إليه من نتائج، كما فعل الأستاذ ولهوسن Wellhausen؛ ويظهر منها أنه لم يُعن بترتيب الحوادث وتنظيمها، شأن المحاولات الأولى في التأليف.

وقد طعن فيه كثير من المحدثين كالذي نقلنا عن صاحب «القاموس»، وقال فيه أبو حاتم: «إنه متروك الحديث» وقال الدارقطني: «أخباري متروك الحديث»، وقالوا: «إنه كان يروي عن جماعة من المجهولين». مات سنة 157 هـ. ونقل ابن النديم قال: «قالت العلماء: أبو مخنف بأمر العراق وفتوحها وأخبارها يزيد على غيره، والمدائني بأمر خراسان والهند وفارس، والواقدي بالحجاز والسيرة، وقد اشتركوا في فتوح الشام»⁽¹⁾، وأسلوبه في كتابته سهل جميل.

ويكاد يكون معاصراً له.

2 - سَيْف بن عَمْر الكوفي الأَسَدِيّ التميمي؛ قال ابن النديم: «إن له من الكتب كتاب «الفتوح الكبير والردة»، وكتاب «الجمال ومسير عائشة وعلي» ولم يبق لنا منه أيضاً إلا ما يقتبسه من الطبري في أخبار الردة وفي الفتوح الأولى، وكان من شيوخه جابر الجعفي الكوفي أحد كبار علماء الشيعة، وأخذ جابر عن الشعبي وغيره، وقد وجّه الباحثون مثل «ولهوسن» و«كايتاني» عنايتهم في دروس ما نقله الطبري عن سيف، وقارنوا بين ما نقله هو وما نقله غيره من ثقة المؤرخين، فوجدوه أقل دقة وإن كان أكثر تفصيلاً، والمحدثون أنفسهم لا يوثقونه كثيراً، فيروي ابن حجر في «التهذيب» أنهم ضَعَفُوهُ، ولم يرو له إلا الترمذي «فقد روى له فَرْدَة حديث»؛ وأسلوبه قوي مؤثر، يتعصب فيما يحكي لقبيلته تميم، ويلوّن مواقفهم بلون زاو جميل. قال ابن حجر: مات بعد سنة 170 هـ.

(1) «الفهرست» 93.

3 - المدائني - وهو علي بن محمد المدائني مولى عبد الرحمن بن سمرة القرشي، بصري سكن المدائن فنسب إليها، وقد ولد في أوائل عهد الدولة العباسية سنة 135 هـ، وعاش نحو تسعين عاماً، ومات سنة 225 هـ، «واتصل بإسحاق بن إبراهيم الموصلية، فكان لا يفارق منزله، وفي منزله كانت وفاته؛ مرَّ عشيةً من العشيَّات على حمار فاره وبرَّةً حسنة، فسأله يحيى بن معين: إلى أين يا أبا الحسن؟ فقال: إلى هذا الكريم الذي يملأ كمي من أعلاه إلى أسفله دنائير ودراهم، فقال: ومن هذا؟ قال: أبو محمد بن إسحاق بن إبراهيم الموصلية⁽¹⁾. وكان أحد المتكلمين، تتلمذ لمُعَمَّرَ بن الأشعث في الكلام ولكنه اشتهر بالأدب والتاريخ، وقد أكثر من التأليف، فعَدَّ له صاحب «الفهرست» 239 كتاباً وزاد عليها ياقوت في معجمه، وهي - كما قسمها ابن النديم - كتب في أخبار النبي ﷺ، وكتب في أخبار قريش، وكتب في أخبار مناصح الأشراف وأخبار النساء، وكتب في أخبار الخلفاء، وكتب في الأحداث كقتل عثمان والجمال والرذة، وكتب في الفتوح، وكتب في أخبار العرب كالخيل والرهان ومن نسب إلى أمه إلخ. وكتب في أخبار الشعراء، وكتب شتى في مواضع مختلفة.

ونرى من هذا سعة علمه بموضوعات التاريخ الإسلامي سعة فائقة، حتى أن تأليفه فيه استغرق عدداً ست صفحات كاملة من كتاب «معجم الأدباء» لياقوت. ومما يؤسف له أن هذه الكتب كلها ضاعت مع أنه لعهد قريب - عهد عبد القادر البغدادي - كان هناك بعض كتبه استعان بها في تأليفه «خزانة الأدب»، ولم يبق منها إلا ما يرويه في كتبه «الطبري» و «المسعودي»، و «العقد الفريد»، و «الأغانى»، و «ابن أبي الحديد في نهج البلاغة»، وما يرويه المبرّد في «الكامل» و «أنساب الأشراف في أخبار الخوارج»، وصفه ثعلب النحوي فقال: «من أراد أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة، ومن أراد أخبار الإسلام فعليه بكتب المدائني»، ووصفه الخطيب البغدادي فقال: «كان عالماً بأيام الناس، وأخبار العرب وأنسابهم، عالماً بالفتوح والمغازي ورواية الشعر صدوقاً في ذلك»⁽²⁾. وعلى الجملة فالمحدثون لا يطعنون عليه كما طعنوا على سابقه، فيحسى بن معين أشهر نقاد رجال الحديث يقول إنه ثقة، وقد اتصل بالمأمون وحذّنه عن ظلم بني تميمه لعلّي وبنيه، فقال له المأمون: «لا جرم قد ابتعث الله عليهم من يلعن أحياءهم وأمواتهم، ويلعن من في أصلاب الرجال وأرحام

(1) «معجم الأدباء» لياقوت 5/310.

(2) «تاريخ بغداد» 12/55.

النساء؛ يعني الشيعة⁽¹⁾، ويظهر مما نقل عنه في أخبار الدولة العباسية أنه كان مؤيداً لها ونصيراً.

وكان من أكبر تلاميذ المدائني:

4 - الزبير بن بكار من نسل عبد الله بن الزبير، وبيتهم هو الذي عرف بسعة العلم وبالسيرة - كما رأيت قبل - وكان الزبير من مشاهير العلماء والأدباء في العصر العباسي، وحامل علم المدائني في التاريخ، وله مؤلفات أيضاً ككتاب «نسب القرشيين»؛ وقد عدّ له ابن النديم 31 كتاباً، بعضها في التاريخ وبعضها في الأدب، وكان مؤدب ولد محمد بن عبد الله بن طاهر حيناً، وتوفي وهو قاضٍ بمكة سنة 256 هـ، وعمره أربع وثمانون سنة.

ولكن هذه الطبقة على العموم طبقة أبي مخنف وسيف بن عمر والمدائني وأمثالهم لم يكن تأليفهم مرتباً ولا عملهم مسلسلاً منظماً، ولا شاملاً وافيّاً، كما يدل على ذلك ما نقل عنهم، إنما كثر الترتيب والتنظيم في الطبقة التي أتت بعدهم، وهي طبقة البلاذري وابن جرير الطبري، وكان الطبري أكثر تنظيماً وأميل إلى تنسيق الحوادث وترتيبها حسب السنين، وله الفضل في أنه جمع في كتابه زبدة ما ألفه المؤرخون قبله كما فعل في «التفسير»؛ ونرجى الكلام فيه وفي طبقته إلى الكلام في العصر العباسي الثاني إن شاء الله فهو بهم أليق.

ونلاحظ أن أكثر من ذكرنا ممن كتبوا في التاريخ الإسلامي في ذلك العصر كانوا من أهل العراق، فأبو مخنف كوفي، وسيف بن عمر كوفي كذلك والمدائني بصري سكن المدائن ثم بغداد، والزبير بن بكار وإن كان مديناً فقد عاش في العراق أزماناً؛ وعلى العكس من ذلك من كتبوا في السيرة والمغازي، فقد كان أكثرهم مدينيين كما رأينا، وقد أبنا السبب قبل في عناية المدينيين بالسيرة. أما الفتوح وما إليها فقد سكن كثير ممن اشتركوا فيها العراق وتحدثوا بأخبارها وروّوا ذلك أبناءهم، وكانوا أقدر على التدوين من أهل الشام ولو أن الخلافة الأموية فيهم، فلما جاء الخلفاء العباسيون كان طبعياً أن يكون مؤرخوهم من العراق.

* * *

ونوع ثالث عنى به مؤرخو المسلمين وهو الأنساب، وذلك أن العرب كانت بحكم طبيعتها تعيش قبائل، وتعد القبائل وحدة كوحدة الأسرة، وتمّحي فيها شخصية الفرد إلى حد كبير، فالمحمدة يأتيها الفرد محمدة للقبيلة، والعار يرتكبه الفرد عار للقبيلة، والشاعر يشعر

(1) «طبقات الأدباء» 5/311.

للقبيلة، والخطيب يخطب للقبيلة، والوفود تفد باسم القبيلة، وهكذا ملكت عليهم القبيلة أنفسهم وتفكيرهم. فلما جاء الإسلام أراد أن يُجَلِّد الأخوة الدينية محل الرابطة القبليّة، ووجدت الرابطة الدينية فعلاً وكانت قوية شديدة، ولكن لم تَمُح العصبية القبليّة، فظل المسلمون ينحازون في القتال إلى قبائل؛ ولما دوّن عمر ديوان الخراج بدأ بالعباس عم النبي ﷺ ثم ببني هاشم ثم بمن بعدهم طبقة بعد طبقة، فراعى الاعتبار الديني والاعتبار القبلي معاً، وفخرت القبائل بما كان لها من مواقف في قتال فارس والروم، وبما كان لهم في قتال المسلمين بعضهم بعضاً، ورأينا جريراً والفرزدق والأخطل الأمويين يتهاجون بالقبائل: يفخر جرير على الأخطل بتميم وقيس على تغلب، ويعدد مفاخرهما وأيامهما، ويفخر الأخطل بتغلب على تميم، ويفخر جرير على الفرزدق بفرعه من تميم، ويفخر الفرزدق على جرير بيته من تميم، ويعدّ كلٌّ مخازي الفرع الآخر، لا فرق في ذلك بينهم وبين الجاهليين. وعاش الأمويون عيشة عربية يقاتلون بالعصبية القبليّة ويتخذونها سلاحاً لهم؛ وهذا كله من غير شك يدعو إلى العناية بحفظ الأنساب، وكذلك كان؛ فلما خضع الفرس والروم للعرب انقسم الناس إلى قسمين: عرب وموالي، فزاد ذلك في العصبية العربية والتمسك بها.

ولما جاءت الدولة العباسية ظهرت الشعبية، وأخذ الشعوبيون يبحثون عن مثالب العرب ومثالب كل قبيلة ويتزيدون فيها، فكان ذلك باعثاً جديداً على تشريح القبائل وعدد المفاخر من جانب العرب، وعدد المثالب من جانب الشعوبية؛ فكان من ذلك كله العناية بالأنساب وتدوينها والتأليف فيها، وقام ذلك فرعاً من التاريخ بجانب تاريخ السيرة والمغازي وتاريخ الأحداث الإسلامية.

وقد اشتهر جماعة من أول عهد الإسلام بحفظ الأنساب، فاشتهر أبو بكر الصديق بأنه نَسَابة، وله أخبار ومناظرات في ذلك تدل على معرفته الواسعة بقبائل العرب وفروعها⁽¹⁾.

واشتهر بذلك أيضاً دَعْفَلُ بْنُ حَنْظَلَةَ الشَّيْبَانِي، وقد اختلف المحدثون في عدّه صحابياً، وأكثرهم على أنه كان رجلاً أيام النبي ﷺ ولكن لم يلقه، وله مع أبي بكر مناظرة في النسب، ذكرها صاحب «العقد»، وقد غرق سنة 70 هـ في حرب الخوارج؛ ويُجمِع مؤرخوه على معرفته الواسعة بالنسب، فيقول ابن سيرين: «إنه كان عالماً ولكن اغتلبه النسب»؛ وقال ابن سعد: «كان له علم ورواية للنسب»؛ ويروون أنه اتصل بمعاوية فأعجب بعلمه وقال له:

(1) انظر: «العقد الفريد» 2/ 51.

أذهب إلى يزيد فعلمته. وعدّوه فيمن نزل البصرة؛ وله أخبار كثيرة في الأنساب، ولكن كما قال ابن النديم: «لا مصتّف له»، وذلك طبيعي بالنسبة لزمته.

واشتهر بالنسب أيضاً من التابعين سعيد بن المسيّب، فكان نَسَابَةً؛ قال له رجل: أريد أن تعلّمني النسب، قال: «إنما تريد أن تسابّ الناس».

كما اشتهر في العهد الأموي النسابة البكّري، و«كان نصرانياً، روى عنه رؤية بن العجاج»⁽¹⁾.

وكان في كل قبيلة قوم يعرفون أنسابها، فلما جاء عصر التدوين عُني قوم بملافاة هؤلاء العارفين والأخذ عنهم، وتدوين ذلك في الكتب، كما فعلوا في اللغة والأدب؛ وقد اشتهر بذلك في عصرنا جماعة، من أشهرهم:

محمد بن السائب الكلبي، وابنه هشام الكلبي؛ فمحمد بن السائب من قبيلة كلب، وإليها يُنسب، وكان من علماء الكوفة، استقدمه سليمان بن علي العباسي إلى البصرة.

وقد عاش الكلبي عهداً طويلاً في العصر الأموي، وشهد وقعة ذيّر الجَمَاجِمِ مع عبد الرحمن بن الأشعث، ولم يكن ضلعه مع بني أمية، كما يدل عليه خروجه عليهم، وكذلك كان أبوه وجدّه، فأبوه السائب قتل مع مصعب بن الزبير، وجدّه بشر كان مع عليّ في وقعة الجمل وصيّن.

وكان محمد بن السائب غزير العلم بالأنساب، يتلقاها عن عرفها من أهلها، فيقول ابن النديم: «أخذ نسب قريش عن أبي صالح، وأخذ أبو صالح عن عقيل بن أبي طالب، وأخذ نسب كندة عن أبي الكناس الكندي، وأخذ نسب معدّ بن عدنان عن النجار ابن أوس العدواني، إلخ». وتوفي سنة 146 هـ.

وجاء بعده ابنه هشام الكلبي، فأكمل خطة أبيه، فكان «عالماً بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها»، وله كتب كثيرة ذكرها ابن النديم وقسمها إلى أقسام: كتب في الأحلاف، أي الجُلُف بين القبائل، وكتب في المآثر والبيوتات والمنافرات والمؤودات، وكتب في أخبار الأوائل، وكتب فيما قارب الإسلام من أمر الجاهلية، وكتب في أخبار الإسلام، وكتب في أخبار البلدان، وكتب في أخبار الشعراء وأيام العرب، وكتب في الأخبار

(1) «فهرست ابن النديم» 89.

والأسمار، وكتب في نسب اليمن، وكتب في أنساب أخرى، وكتب في موضوعات شتى؛ وتبلغ الكتب التي عدّها له نحو 140 كتاباً. وقد بقي لنا منها كتاب «الجمهرة في الأنساب» مخطوطاً في عدة مكاتب، وكتاب «نسب فحول الخليل في الجاهلية والإسلام»، وكتاب «الأصنام» الذي طبع في مصر؛ هذا إلى مقتبسات من تأليفه في الكتب المشهورة كـ «الطبري»، و«معجمي ياقوت»، وكتاب «شرح ابن الأنباري» للمفضليات، و«العقد الفريد»، و«الأغاني» وغيرها.

والمحدّثون يهتمونه وأباه، فيقول أبو حاتم في محمد بن السائب: «أجمعوا على ترك حديثه، واتهمه جماعة بالوضع»؛ ويقول أحمد بن حنبل في هشام: «مَنْ يحدث عنه؟ إنما هو صاحب نسب وسمر، ما ظننت أن أحداً يحدث عنه»⁽¹⁾.

حتى الأغاني يعقّب على هشام في مواضع مختلفة، ويرميه بالوضع، فيقول بعد نقله عن ابن الكلبي أخباراً عن ذُرَيْد بن الصَّمّة: «هذه الأخبار التي ذكرتها عن ابن الكلبي موضوعة كلها والتوليد بيّن فيها وفي أشعاره، وما رأيت شيئاً منها في ديوان دريد بن الصمة على سائر الروايات... وهذا من أكاذيب ابن الكلبي، وإنما ذكرته على ما فيه لثلاثا يسقط من الكتاب شيء قد رواه الناس وتداولوه»⁽²⁾. وقد فعل الأغاني مثل ذلك في أكثر من موضع. وروى له ابن خلكان أيضاً قولاً تظهر فيه الصنعة كل الظهور⁽³⁾.

وقد اتصل هشام بالمأمون وصنّف له كتاب «الفريد» في الأنساب، واتصل بجعفر ابن يحيى البرمكي وألّف له كتاب «الملوكي» في الأنساب أيضاً، وتوفي سنة 204 هـ.

كما اشتهر آخرون منهم: أبو اليَقْظان النسابة، واسمه سُحَيْم، ألّف كتاباً كثيرة في الأنساب، كنسب تميم ونسب خندف، وكان شيخ المدائني. ومات سنة 190 هـ.

ويتصل بهذا ما فعله الشعبية في هذا العصر، كالذي فعل أبو عبيدة، فقد ألّف كتاب «المثالب»، وكتاب «مثالب باهلة»، وكتاب «أدعياء العرب»؛ وكالذي فعله إعلان الشعبي، فقد ألّف كتاباً في المثالب، منه مثالب قرش، ومثالب تيم بن مرة، ومثالب بني أسد، ومثالب بني عديّ إلخ؛ وكالذي فعله الهيثم بن عديّ، فله كتاب «المثالب الكبير»، ضمنه

(1) «الخطيب البغدادي» 46/14.

(2) «الأغاني» 19/9.

(3) «ابن خلكان» 290/2.

مثالب العرب. فهؤلاء وأمثالهم كانوا يتعرضون للأنساب من ناحية خاصة، وهي ذكر عيوب القبائل العربية والتشهير بها تبعاً لتزعتهم الشعبوية.

* * *

ونوع رابع من التاريخ ظهر كذلك في هذا العصر وقبله، وهو تاريخ الأمم الأخرى من فرس وروم ونحوهما، وتاريخ الأديان الأخرى كيهودية ونصرانية، والذي بعث على هذا النوع - في نظري - أمور:

1 - إن بعض الخلفاء، وقد فتحوا الفتوح، أرادوا أن يقفوا على الأمم المفتوحة وأخبارها تلذذاً بذلك من جهة، واستفادة من معرفة أحوال الأمم في نظمها وترتيب أمورها من جهة أخرى، ووقوفاً على أحوالها حتى يكونوا على استعداد إذا أرادوا أن يدهمهم، من جهة ثالثة، فالمسعودي يذكر في سيرة معاوية أنه كان يخصص جزءاً من ليله في سماع «أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها، وسياستها لرعيتهما، وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها وسياستها لرعيتهما، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة»⁽¹⁾، ويقول في ترجمة السفاح: إن أبا بكر الهذلي «كان يحدث السفاح يوماً بحديث لأنوشروان في بعض حروبه بالمشرق، مع بعض ملوك الأمم» الخ⁽²⁾، إلى كثير من أمثال ذلك. ولا يمكن أن نتصور مُلكاً ضخماً كالدولة الأموية والعباسية لم يكن ملوكها واقفين وقوفاً تاماً على معرفة أحوال الأمم المجاورة، التي تصالحها حيناً وتحاربها حيناً، والكتب تتداول بينهم وبين ملوكها، والمعاهدات تبرم بينهما وتنتقض، وهذا - من غير شك - يضطرها إلى معرفة شيء من تاريخها وأحوال ملوكها.

2 - إن الإسلام نشر سلطانه على كثير من الأمم المفتوحة، ودخل كثير من أهلها في الإسلام وتعرّبوا في الجيل الثاني، وصاروا يتقنون العربية قولاً وكتابة، وكانوا يعرفون تاريخ أممهم من آباؤهم ومن أهل جنسهم، فدعتهم النزعة القومية إلى أن يكتبوا تاريخ أممهم بالعربية اعتزازاً به، وحرصاً على الوطنية الكامنة، فابن المقفع الفارسي الأصل العربي المربى يترجم كتاب «مُخْدَائِنَامَه»، وهو كتاب في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيامهم، ويترجم كتاب «آيِن نامَه»، وهو كتاب في نَظْم عاداتهم وشرائعهم، ويترجم كتاب «التاج» في سيرة أنوشروان إلخ، وإسحاق بن يزيد ينقل من الفارسية إلى العربية كتاب «سيرة الفرس»

(1) «مروج الذهب» 2/ 56.

(2) «مروج الذهب» 2/ 172.

المعروف باختيار نامه، والسريانيون يتقلون أخبار قومهم، وأخبار اليونان وتاريخ حكمائهم وعلمائهم إلخ. ولما نشطت حركة الترجمة في العصر العباسي وكان كثيرون يتقنون الألسنة المختلفة مع العربية، فمنهم من يتقن الفارسية، ومنهم من يتقن اليونانية، ومنهم من يتقن الهندية، وقعوا - فيما وقعوا عليه - على كتب في تاريخ الأمم المختلفة فنقلوها إلى اللسان العربي، فكان من ذلك كله أن كان أمام من يتكلمون العربية مصادر مختلفة لأخبار الأمم المختلفة، كانت كلها معتمداً الطبري في تاريخه ومن أتى بعده من المؤرخين.

3 - أن القرآن والسنة اشتملا على كثير من أخبار اليهود والنصارى، والصائبين والمجوس، وكان تعرضهما مختصراً مقتصراً فيه على موضع العظة، فأراد المفسرون أن يتوسعوا في تفسير ذلك، فكان مجالهم أخبار اليهود والنصارى وغيرهما مما ورد في التوراة والإنجيل وشروحهما وحواشيها؛ وقد عد ابن النديم كتباً كثيرة يهودية ونصرانية نقلت إلى العربية وعرفها المسلمون، وصادف ذلك أيضاً أن دخل كثير من هؤلاء في الإسلام يحملون في رؤوسهم معلومات واسعة تلقنوها قبل إسلامهم. وصف القرآن الكريم بعضهم بقوله: «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ» [الرعد: 43]، فكان علمهم وعلم من أتى بعدهم مصدراً للمؤرخين يؤرخون منه الأمم اليهودية والنصرانية وغيرهما، فنقلوا عن اليهود والنصارى ومن أسلم منهم تلك الأخبار وأدخلوها في كتبهم، وقد رأينا قبل ابن إسحاق ينقل عن التوراة نصوصاً.

ونحن إذا استعرضنا تاريخ الطبري المسمى «تاريخ الأمم والملوك» نستطيع أن نتعرف منه رواة الأخبار لكل أمة ممن كانوا الطبقة الأولى، ومن كانوا الطبقة الثانية، وهكذا حتى وصلت إليه، فهو ينقل عن وهب بن منبه كثيراً في أخبار خلق العالم وما إليه، كما ينقل عن ابن جريج الرومي كثيراً من ذلك ومن أخبار النصرانية، ونجد كثيراً في رؤاياته من كانوا من أصل يهودي أو نصراني كعبد الرحمن بن دانييل وأسباط، وفي بعض المواضع تكاد تكون سلسلة الرواية واحدة «عمرو عن أسباط عن السدي» إلخ. ويقول في تاريخ الفرس: «ذكر العلماء بأخبار الأمم السالفة من العرب والعجم كذا» إلخ.

ويطول بنا القول لو وقفنا عند كل أمة ذكرها الطبري، واعدنا الرواة وسلسلنا وترجمنا لأصحابها من أولهم إلى أن وصلت إلى ابن جرير، فنجتزئ بهذا القدر الآن، ونرجى ما عدا ذلك إلى الكلام في الطبري إن شاء الله.

ومن هذه الطرق كتب المسلمون تاريخ اليهود والنصارى والسريانيين وملوك بابل، وتاريخ الفرس واليونان والروم إلخ.

والذي يلاحظ أن هذا القسم أكثر تضخماً بالوضع وبالأساطير لبعده العهد أولاً، ولعدم الدقة في النقل ثانياً، ولتزيّد كل أمة في أخبارها ثالثاً.



ونوع خامس من التاريخ وهو «تراجم الرجال» وقد عنى به المسلمون قديماً عناية غريبة فاقت غيرهم من الأمم في عصورهم، فما أن يظهر أحد بالعلم والمعرفة - ولو برواية حديث واحد أو خبر واحد - إلا يهجم عليه العلماء ويرحلون إليه يأخذون عنه، ويعدّ العالم ظفراً كبيراً أن يعثر على رجل أو امرأة من هؤلاء لم يصل إليه غيره، فيقيّد عنه ما أخذ ويروي ما سمع، وما إن يموت هذا المروري عنه الحديث أو الخبر، أو من اشتهر بعلم أو معرفة، حتى يتسابق المؤرخون إلى تدوين أصله ونسبه، والبلاد التي تنقل فيها، والشيخ الذين أخذ عنهم، والأحداث التي عرّضت له في حياته، وتاريخ وفاته وغير ذلك.

وربما كان أصل ذلك ما ورد منذ العصر الأول للإسلام عن فضائل بعض الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعبيدة بن الجراح، وكثير غيرهم مما ملئت به كتب الحديث، فكان هذا داعياً لأن يحتذوا هذا الحذو، ويقفوا على فضائل غيرهم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

فلما اتسعت الحركة العلمية وكثرت رواية الحديث، ورأى العلماء أنفسهم بين أصناف من الرواة، صادق وغير صادق ومشكوك فيه، جرت ألسنتهم بالحكم على الأشخاص، وقد رأيت قبل أن الصحابة أنفسهم كان بعضهم يمدح بعضاً، وبعضهم يجرح بعضاً، كالذي قاله عبد الله بن عمر وعائشة في أبي هريرة؛ فلما جاء التابعون ومن بعدهم رأينا هذا الباب يتسع، ويزيد قول بعضهم في بعض مدحاً وذمّاً، وتوثيقاً وتجريحاً. فقد نقل عن مالك بن أنس الكثير في الطعن منه والطمع عليه، ولما تركزت الأمصار زاد ذلك اتساعاً، فالحجازيون يُشرحون العراقيين، والعراقيون يُشرحون الحجازيين وهكذا.

كل هذا لفت الأنظار إلى الرجال وجعل العلماء يعنون بهذه الناحية؛ وقد رأينا قبل أن الواقدي ألف كتاب «الطبقات» وحذا حذوه فيه تلميذه وكاتبه ابن سعد، والظاهر أن الباعث على تأليفهما هو باعث الحديث ليعرف من يصح الأخذ عنه ومن لا يصح؛ هذا إلى الإشادة بذكر أخبار أخيار الناس وقادتهم، وقام المحدثون في هذا الباب بما يستخرج العجب، فبحثوا عن كل راٍ وشرحوه وحلّوه، حتى أتى البخاري فوضع كتبه الثلاثة في تاريخ الرجال كما رأيت، وحذا من بعده حذوه.

وكان عمل هؤلاء العلماء والمحدثين سبباً في أن رجال اللغة والأدب قلدوا المحدثين، فَشُرِّحَ الأصمعي والكسائي وأبو عبيدة وقُطْرِبَ وحماد وخلف الأحمر كما شُرِّحَ المحدثون، وقالوا الأقوال المختلفة في تجريحهم وتعديلهم كما قال المحدثون.

ولم يكتفِ المحدثون بالنقد، بل زادوا في ذلك تاريخ الرجل وشيوخه ليتعرفوا من ذلك قيمته، ففعل رجال اللغة والأدب ذلك.

وخطا الأدياء خطوة تقليدية أيضاً، فوضعوا الكتب كذلك في تراجم الشعراء وطبقاتهم، فوضع ابن سَلَام طبقات الشعراء على نسق طبقات المحدثين، وأتى بعده ابن قتيبة، فألف أيضاً في الطبقات وترجم لكل شاعر ترجمة مختصرة.

ودليلنا على أن الأدياء قلدوا المحدثين أن المحدثين كانوا أسبق إلى هذا العمل تاريخياً، ففي العهد الأموي نرى أحاديث قيلت في جرح الرجال وتعديلهم، ونرى في صدر الدولة العباسية شعبة بن الحجاج ويحيى بن سعيد القَطَّان يؤلفان الكتب في نقد المحدثين وبيان صادقهم من كاذبهم، مع أنا لا نعلم في بدء هذا العصر كتاباً أدبياً يصح أن يقال إن موضوعه تراجم رجال الأدب.

بل نرى من أقوى الأدلة على ذلك أن الصبغة التي اصطبغت بها كتب التراجم الأدبية صبغة محدثين أكثر منها صبغة أدياء، خصوصاً ما ألف منها أيام سطوة المحدثين، ككتاب «الأغاني»، فإنك ترى فيه الإسناد على نمط إسناد المحدثين والتعبير في كثير من الأحيان تعبير حديث، وذلك كقوله أخبرني الحسين بن يحيى، عن حماد، عن أبيه، عن أبي عبيدة قال: بلغني أن هذا البيت (لا يذهب العرف بين الله والناس) في التوراة؛ قال إسحاق: وذكر عبد الله بن مروان، عن أيوب بن عثمان الدمشقي، عن عثمان بن عائشة، قال: سمع كعب الحبر رجلاً ينشد بيت الحطيئة [من البسيط]:

من يفعل الخير لا يعذم جواريه لا يذهب العرف بين الله والناس

فقال: والذي نفسي بيده إن هذا البيت لمكتوب في التوراة؛ قال إسحاق قال العمري: والذي صح عندنا في التوراة: «لا يذهب العرف بين الله والعباد»⁽¹⁾.

فلعلك ترى معي أنك - وأنت تقرأ هذا - كأنك تقرأ قطعة من أحاديث البخاري.

(1) «الأغاني» 51/2. والبيت في ديوانه ص 109.

ومن أكبر المظاهر التي تأثرت بها كتب تراجم الأدباء بكتب المحدثين احتجاج شخصية المؤلف، تقرأ في «الأغاني» فيغمرك بروايات عن الرجل وأحاديثه ووقائعه وأدبه وشعره، ولكن قلّ أن تظفر منه بكلام له أو نقد لشعر أو تعليق على حادثة أو نحو ذلك. ويظهر لي أن هذا أيضاً أثر من آثار نمط المحدثين، فقد حصروا أنفسهم في دائرة النقل، نقل ما حُدثوا به، ونقل ما بلغهم عن الرجل، وذلك إن جاز في الحديث ومجال القول ضيق، لأن المحدث لا يهيمه من المترجم إلا ما يدل على صدقه أو كذبه وتجريحه أو عدالته، فما كان يجوز في الأدب ومجال للقول ذو سعة، وشخصية الأديب في النقد والتحليل وبيان المحاسن والمساوىء، وموضع الحسن أو القبيح لها القيمة الكبرى في الفن الأدبي، ولكن هو التقليد للمحدثين نزع بهم هذا المنزع - وليس هذا مقصوداً على كتب التراجم، بل هو في أصول كتب الأدب المؤلفة في ذلك العصر أيضاً. فإذا قرأت في «البيان والتبيين» للجاحظ أو «عيون الأخبار» لابن قتيبة لم تجد للمؤلف شخصية بارزة مع قدرتهما الفائقة، وما لهما من بسطة في العلم والأدب، ولو أحصيت ما للجاحظ في «البيان والتبيين» لم تجد له ربع الكتاب ولا خمسه، وإنما له الاختيار والجمع - شأن المحدثين في الحديث.

وأياً ما كان فقد ترقى هذا النوع على توالي الزمن، من كتب مرتبة حسب حروف الهجاء، وحسب العصور، ومن أفراد كل علم بطبقات رجاله، من طبقات نحويين وطبقات شافعية وحنفية ومالكية، ومن أفراد أصحاب العقائد الكتب لمعتنقها من طبقات الشيعة وللمعتزلة إلخ، ومن تاريخ علماء كل بلد كتاريخ البغدادي في علماء بغداد إلخ، مما ليس هذا محل تفصيله.



ونوع سادس لم ينزل إلى درجة القَصص، فنقرؤه على أنه وليد الخيال واختراع الوهم، ولم يرتفع إلى درجة التاريخ فتفحص وقائعه، وتمتحن أحداثه، وتضبط رواياته، بل كان مزيجاً من هذا وذاك، مُزج فيه الواقع بالخيال، والحقائق بالأوهام، يروي صاحبه خبراً صحيحاً ويمزجه بأخبار مخترعة، ويرويها كلها على أنها وقائع ثابتة، وأحداث صادقة، فهو يرويها كما يروي التاريخ، ولكن لا يدقق فيها كما يدقق المؤرخ، وقد أُطلق على هؤلاء اسم «الأخباريين»، فهو اسم أقل في الدلالة من اسم مؤرخ، وفيه ما يشعر بالحق والخيال معاً، على حين أن اسم المؤرخ يشعر برواية الحق وحده؛ قال السَّمْعَانِي في كتابه الأنساب: «الأخباري بفتح الألف وسكون الخاء وفتح الباء وفي آخرها الراء، هذه النسبة إلى الأخبار،

ويقال لمن يروي الحكايات والقصص وال نوادر الأخباري⁽¹⁾.

وأكبر ما دعا إلى هذا النوع السمر اللذيذ، وأكثر ما يعجب فيه الغريب الطريف، فإذا رأى الأخباريون في الوقائع الثابتة ما يغذي هذه العاطفة قالوه، وإذا لم يجدوه اخترعوه، وقد يكون أساس الحادثة صحيحاً ولكنه ليس يستخرج أقصى العجب فيكملوه من خيالهم، ويتزئدوا فيه من أوهامهم، ويصقلوه بالأسلوب اللطيف، حتى يخرج الخبر كله كأنه واقعة صحيحة. وقد اشتهر بهذا الوصف جماعة من أشهرهم في عصرنا:

الهيثم بن عديّ الطائي الكوفي الأخباري، فهو عربي الأصل من طيء، أبوه عربي من واسط وأمه من سبي مَنبج، وإن هجاه قوم فنفاوا نسبه، فقال فيه دَعْبِل الخَزَاعِي:

سألتُ أبي وكان أبي عَلِيماً بأخبارِ الحَوَاضِرِ وَالْبَوَادِي
فقلتُ له: أَهَيْثُمُ من عَدِيٍّ؟ فقالَ كأحمدَ بنِ أبي دُوَادِ
فإن يَكُ هَيْثُمُ منهمُ صَحيحاً فأحمدُ - غيرَ شكٍ - من إِيَادِ
متى كانتِ إِسَادُ تَرُومُ قَوماً لَقَدْ عَضِبَ إِلَهِ عَلَيَّ الْعَبَادِ⁽²⁾

وقد كان الهيثم تلميذ هشام بن عروة ومحمد بن إسحاق، وتتلّمذ له محمد بن سعد صاحب «الطبقات».

وله كتب كثيرة عدّها ابن النديم في «الأنساب» و «المثالب» و «التاريخ والأدب»، وقد اتهم بأنه ذكر العباس بن عبد المطلب بشيء فحسب لذلك عدة سنين؛ وهذا مثل آخر من أمثلة تدخل العباسيين في العلم وتأثيرهم في التاريخ، ويظهر أن الحبس مرّنه على أن يجاريهم، فقد نادى كثيراً خلفاءهم، نادم المنصور والمهدي والهادي والرشيد، وكان يتفهم بالأخبار الطريفة المصطنعة غالباً؛ سأله المهدي يوماً: ويحك! إن الناس يخبرون عن الأعراب شحاً ولؤماً، وكرماً وسماحاً، وقد اختلفوا في ذلك، فقال الهيثم: خرجت من عند أهلي... ومعى ناقة أركبها فنذت، فجعلت أتبعها حتى أمسيت، فأدركتها ونظرت فإذا خيمة أعرابي فأتيتها؛ ثم وصف المرأة بمتهى البخل والشح، والرجل بمتهى الكرم والسماحة. ثم قال إنه مضى لسبيله وأمسى عليه المساء فنزل خيمة أخرى، وحذت عما جرى له، فإذا المرأة سمحة كريمة، والرجل شحيح لثيم، فتبسم، فسأله الرجل: مم تبسم؟ فحكى له قصته في الخيمة الأولى، فقال الرجل: إن هذه التي عندي هي أخت ذلك

(2) الأبيات في ملحق ديوانه ص 330.

(1) «الأنساب» 21.

الرجل، وتلك التي عنده أختي⁽¹⁾. وهكذا لَفَقَ الحكاية وصفها ليبين أن في بعض العرب كرمًا وسماحة، وفي بعضهم لؤمًا وشحًا؛ ومثل ذلك القصة التي اخترعها ليدل بها على معائب كل قبيلة من قبائل العرب⁽²⁾.

وعلى الجملة فقد ملأ التاريخ والأدب بأخباره وقصصه ونوادره، وله أثره في مصر، فقد جاءها ونزل بها وحدث فيها، كما روى السمعاني، ومات بضم الصلح سنة 206 هـ. وينسبون إليه أنه من أسبق المؤرخين إلى ترتيب الحوادث حسب السنين، فكان في ذلك قدوة للطبري بعده.

والمحدثون يهاجمونه هجومًا عنيفًا، فيحیی بن مَعِين يقول: «ليس بثقة» و «ليس بشيء» و «كان يكذب»، ويقول بعضهم فيه: «ساقط قد كشف قناعه»، ورووا عن جارية الهيثم أنها قالت: «كان مولاي يقوم عامة الليل يصلي، فإذا أصبح جلس يكذب»، وقال أبو داود «هو كذاب»، وقال النسائي: «متروك الحديث»⁽³⁾.

حتى أبو نؤاس قال فيه [من البسيط]:

الهيثم بن عديّ في تَلَوْنِهِ في كل يوم لَهُ رَحْلٌ على خَثَبِ
فما يزال أخا جِلٍّ ومُرتَحِلِ إلى المَوَالِي وَأَحْيَانًا إلى العَرَبِ
له لسان يُزَجِّيه بجوهره كأنَّهُ لم يَزَلْ يغدو على قَتَبِ⁽⁴⁾

* * *

الله أنتَ فما قُرئى تَهُمُّ بها إلا اجتلبت لها الأنساب من كَتَبِ
إذا نَسَبتَ عَدِيًّا في بني تُعَلِ فقدم الدال قبل العين في النسبِ

والحق إن أبا نؤاس هجاه لحادثة حدثت له، وأن المحدثين هاجموا أكثر المؤرخين - كما رأيت - لأن نمطهم يختلف عن نمط المحدثين، ولا يدققون في روايتهم تدقيق المحدثين، ومن أجل هذا كان بعض المحدثين يطعنون في المؤرخ من ناحية حديثه فقط، ولا يتعرضون لناحيته في التاريخ أو الأنساب وما إلى ذلك؛ فيقول بعضهم في الهيثم: «كانت له معرفة بأمور الناس وأخبارهم، ولم يكن في الحديث بالقوي». وإن كان هذا كله لا يخلى

(1) «القصة بطولها في «ابن خلكان» 2/ 302.

(2) انظروها: في «مروج الذهب» للسمعودي 2/ 175 وما بعدها.

(3) انظر: ذلك كله في «الخطيب البغدادي» 14/ 52 وما بعدها. (4) ديوانه ص 415.

الهيثم من تساهله في التاريخ والأخبار، ويجعل الناقلين على حق في وصفه بأنه «أخباري»⁽¹⁾. وقد اشتهر بوصف «الأخباري» في هذا العصر كثير غيره كأبي بكر بن عيَّاش، ويموت بن المزروع وغيرهما، نكتفي منهم بهذه الصورة.



وهكذا هجم المؤرخون - وما كان أكثرهم في هذا العصر - على فروع التاريخ المختلفة، وأخذوا في تدوينها وترتيبها وترقيتها، من كتب في حوادث مختلفة إلى كتب جامعة، ومن مسائل منتثرة إلى كتب منظمة، ومن سرد حوادث إلى ترتيبها حسب السنين.

فإن نحن سألنا في التاريخ سؤالنا في النحو، هل التاريخ الإسلامي علم إسلامي مستقل، أو متأثر بالأمم الأخرى؟ قلنا إنه يظهر لنا أن تاريخ السيرة، وتاريخ حوادث الإسلام في عصوره الأولى كان إسلامياً بحتاً، ويدل تطوره على أنه تطور طبيعي لم يأت التنظيم من الخارج، نعم كان لليونان تاريخ عام، وتاريخ للبلدان، وتراجم رجال، وكان للفرس تواريخ مؤرخة حسب السنين، ولكن لم يظهر أثر للنقل عنهم في حياة التاريخ الأولى عند المسلمين. أما متأخرو المؤرخين، وتاريخ المؤرخين الأولين للأمم الأخرى، من فرس وروم، ويهودية ونصرانية، فالنقل فيها والتأثر بها واضح جلي.

قد يكون في عمل هؤلاء المؤرخين بعض مأخذ، كتلويح التاريخ ببعض العقائد أحياناً، وتعصبهم لقبائلهم أحياناً، وللخلفاء الذين يتصلون بهم أحياناً، وكبتائهم التاريخ حول الخلفاء لا حول الشعوب، وإهمالهم كثيراً من وصف النواحي الاجتماعية، وغلبة النزعة الدينية فيما يعرضون له من أحداث، وضعف النقد وإيجازه وسذاجته إلى غير ذلك؛ ولكن كل هذه العيوب تقل حدتها إذا نظرنا إلى ما ذكرنا من مزاياهم، خصوصاً وأنا عند تقديمهم يجب أن نقيس محاسنهم ومعاييرهم باعتبار زمانهم وبيئتهم التي تحيط بهم، لا بزماننا وبيئتنا حتى يكون النقد أدق والحكم أصدق؛ فمن بين المؤرخين غيرهم عنى في عصرهم بتأريخ الحوادث بالشهر بل باليوم؟ وبعض المؤرخين الأوروبيين يقول إن هذا النمط من كتابة التاريخ لم يعرف في أوروبا قبل سنة 1597 م؛ ومن من المؤرخين غيرهم عنى بالإسناد عنيتهم، فيسند الرجل

(1) ومن الحق أن نذكر هنا أن كلمة «الأخباري» لا يستعملها الكتاب كلهم بهذا المعنى فنجدهم يقولون «أحياناً» فلان أخباري ثقة ويريدون بالأخباري أنه رواية القصص الطريفة والملح الطريفة وإن لم يكن يكذب ويضع.

إلى امرأته وإلى أمته، ويدور على الناس في أحييتهم ومنازلهم يتلمس الأخبار ويطبق ما يسمع على المشاهد؟ وَمَنْ من المؤرخين في مثل عصرهم يتشدد تشددهم في الرواية والسماع، ولا يستجيز الأخذ عن الصحيفة إلا أن يكون ضعيفاً مطعوناً فيه؟ وَمَنْ من المؤرخين في مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة وبؤس، ورحلَ من غانة إلى قَرْغَانة، مع بُعد المشقة ووعورة الطرق، ثم قَيَّد كل ما سمع مع الإفلاس، وغلاء القرطاس؟

الحق إنهم - على عيوبهم - لم يدخروا جهداً، ولم يعرفوا دَعَةَ.

الخلاصة

إذا نحن نظرنا نظرة عامة إلى ما قدمناه من نشأة العلوم على اختلاف أنواعها من علوم دينية، كالتفسير والحديث والفقہ، ومن علوم لسانية كاللغة والنحو والأدب، ومن علوم أخرى كالناريخ، وجدنا أنها تشترك في مظاهر واحدة، وأنها خضعت لقوانين واحدة، ويمكن أن نجملها فيما يأتي:

1 - بدأت هذه العلوم كلها شفوية يتناقلها الناس بعضهم عن بعض بالسماع ولا يعنى بالتدوين فيها إلا أفراد قلائل، في شكل ساذج.

ثم بدأ التدوين يكثر شيئاً فشيئاً، ولكن على غير نظام، فالعلم كله في نظرهم شيء واحد، والعالم غير متميز؛ فمسألة في التفسير، ومسألة في التاريخ، ومسألة في الأدب، ومسألة في التشريع. وكلها علم ليس بينها من فرق، والعالم يعرض لكل ذلك من غير أن يشعر بأنه انتقل من حدود علم إلى حدود آخر.

ثم أخذ العلم يتركز، ولما اتسعت دائرته أكثرت جزئياته أصبح أكثر العلماء لا تتسع قدرتهم للإحاطة بها، فغلب على كل طائفة منهم ميل خاص إلى بعض المسائل اشتهر به، فمنهم من غلبت عليه نزعة التشريع، ومنهم من غلبت عليه نزعة التاريخ وهكذا؛ وبوضوح هذه النزعات على توالي الزمان أخذت المسائل المتشابهة يتجمع بعضها حول بعض، فتميزت العلوم نوعاً ما.

وحتى لما تميزت هذا التمييز لم تكن منظمة في نفسها، فمسائل الفقه مبعثرة ومسائل التاريخ مبعثرة وهكذا؛ فجاء العلماء بعدد يدخلون عليها التنظيم شيئاً فشيئاً، يجمعون المسائل المتشابهة في موضع واحد، ويوبون لها باباً خاصاً، حتى وصل في آخر العصر العباسي الأول إلى ما رأينا.

وأن التأليف في العلوم كلها خضع لقانون النشوء والارتقاء؛ تفرز الحياة الاجتماعية مشاكل تلفت الأنظار وتتطلب الحل، وهذه المشاكل متنوعة، منها في التشريع، ومنها في

الخطأ اللساني، ومنها في مطالب السمر ونحو ذلك، فتتجه الأذهان الكبيرة إلى حلها - وكلمة حلت مسألة دخل الحل في باب المأثور - وورث كل جيل عن الذي قبله طائفة كبيرة من المأثورات أضاف إليها المشاكل التي عرضت له هو وحلولها، ولم تكن هذه المشاكل منظمة، لأنها في كثير من الأحيان وليدة المصادفات، فرجل يحلف يميناً لم تخطر ببال، والفرزدق يقول بيتاً من الشعر لم يجر فيه على المؤلف، وآية من القرآن تتلى فيقف فيها الواقف من ناحية معناها أو من ناحية مبناها، فيتجادل العلماء في كل ذلك ويخلفون آراء لها قيمتها. فإذا تكدست هذه المسائل وظهرت النزعات التي أسلفنا ذكرها اتجهت الأفكار إلى فرزها وتنظيمها والتأليف فيها، وزاد من يأتي بعدهم في ذلك التنظيم حتى يكون من ذلك بعدٌ مثل كتاب «الموطأ» في الحديث، وكتب أبي يوسف ومحمد والشافعي في الفقه، والعين في اللغة، وكتاب سيويه في النحو، وابن إسحاق والواقدي في السيرة.

ونرى أن التأليف في الفروع المختلفة سار على نمط واحد، تأليف في مسألة جزئية، كتأليف الهمزة واللام في النحو، وتأليف في وقعة الجمل أو صقين أو مقتل عثمان في «التاريخ»، أو تأليف في النخل والكرم، واللّبأ واللبن في اللغة ثم التأليف في أبواب العلم كلها كالذي رأينا.

2 - كان جمع الحديث أساساً لكل العلوم الدينية، تفرع عنه التفسير والفقه وتاريخ السيرة وتاريخ الفتوح والطبقات؛ وكان الحديث في أول الأمر يشمل كل ذلك، ثم أخذت فروعه تنفصل عنه شيئاً فشيئاً، وتتميز بأسمائها وكتبها.

وأما العلوم اللسانية فكان مبعثها أيضاً دينياً، فأهم سبب لوضع النحو المحافظة على القرآن من أن يلحن الناس فيه، وأهم باعث لجمع اللغة معرفة لغة القرآن وتفسير غريبه وهكذا؛ ثم تحوّل بعدُ ما كان وسيلة إلى غاية تقصد لذاتها.

وهذا ما جعل كل العلوم التي ذكرناها في هذا الجزء تصطبغ بالصبغة الدينية، وتتأثر بالدين وتعاليمه إلى حد بعيد، في الاتجاه الذي اتجهته، والنمط الذي سلكته.

3 - نشط العلم في أحضان العباسيين نشاطاً كبيراً، وإن كانت بذرة النشاط بدأت في آخر العصر الأموي، فالتأليف في العهد العباسي شمل كل فرع من فروع العلوم، وعُدّ المؤلفون والمؤلفات فيه بالآلاف، واستعراض لفهرست ابن النديم فيما أُلّف في ذلك العصر يقفنا موقف الدهشة والاستغراب، وليست المسألة مسألة كمية لعدد المؤلفات فحسب، بل

الفرق كبير أيضاً في كيفية معالجة العلماء العباسيين للموضوع والعلماء الأمويين له، وسبب ذلك الرقي الطبيعي في العلم، وأن كل خطوة فيه تُسلم للتي تليها، وأن العباسيين كانوا أكثر اتصالاً بالعلماء وتشجيعاً، إلى غير ذلك من أسباب عرضنا لها في ثنايا الكتاب.

* * *

وبعد، فلم يبق لنا من أنواع العلوم إلا ما ترجم منها عن الأسم الأخرى، وقد عرضنا لذلك عند الكلام في الثقافات المختلفة في الجزء الأول من «ضحى الإسلام»، وسنعرض لنتائجها التي تهمننا عند الكلام في «المتكلمين»، وقد خصصنا الجزء الآتي بالكلام في العقائد من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج ومتصوفة وغيرهم في ذلك العصر. أعاننا الله على إتمامه.


تم الجزء الثاني، ويليه الجزء الثالث من ضحى الإسلام،
وفيه باب العقائد والمذاهب الدينية
في العصر العباسي الأول

الفهرس

الباب الثالث

الحركة العلمية في العصر العباسي الأول

- 345 الفصل الأول: وصف الحركة العلمية إجمالاً
- 382 الفصل الثاني: معاهد العلم في العصر العباسي
- 402 الفصل الثالث: مراكز الحياة العقلية
- 429 الفصل الرابع: الحديث والتفسير
- 453 التفسير
- 463 الفصل الخامس: التشريع
- 481 أ - أبو حنيفة ومدرسته
- 504 ب - مالك ومدرسته
- 514 ج - الشافعي ومدرسته
- 534 الفصل السادس: اللغة والأدب والنحو
- 594 الفصل السابع: التاريخ والمؤرخون
- 595 طبقات مؤرخي السيرة

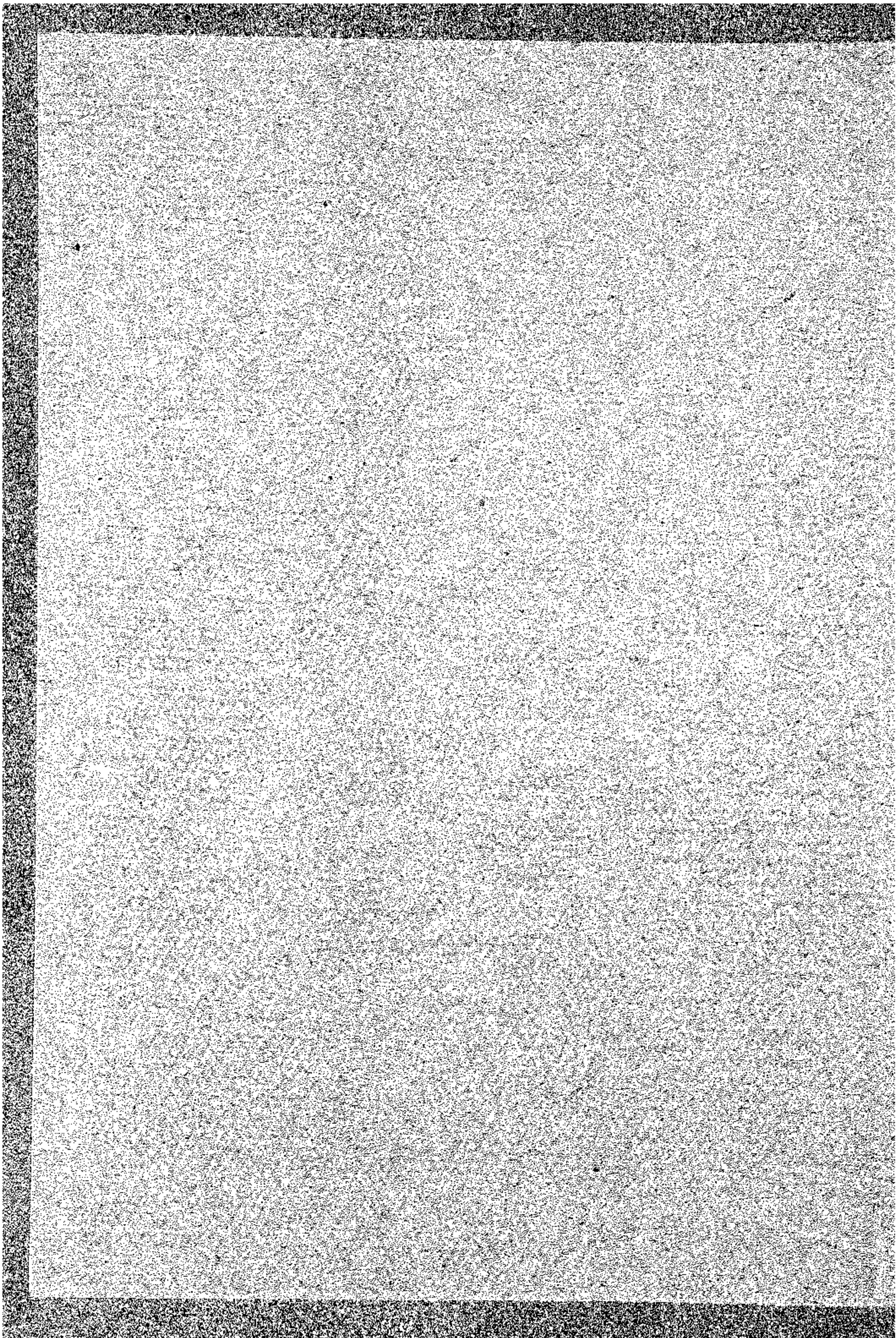
 Biblioteca Mexicana



1099644

مَوْسُوْعَةٌ
الْحَضْرَاءُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ





إهداء ٢٠١٢
شادى عصام محمد عبد العزيز
جمهورية مصر العربية

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الرابع
ضحى الإسلام (3)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الرابع

ضحى الإسلام (3)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	ضحى الإسلام (3)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	272
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على سيد المرسلين.

وبعد، فهذا الجزء الثالث وهو الأخير من «ضحى الإسلام»، بحثت فيه عن الفرق الدينية في العصر العباسي الأول، من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج، وعرضت من كل فرقة لناحياتها الدينية، وناحياتها السياسية، وناحياتها الأدبية.

وقد رأيت أن من كتبوا في الفرق والملل والنحل سلكوا مسلكين، - شأنهم في ذلك شأن المؤرخين - فمنهم من اكتفى بشرح وجهة النظر لكل فرقة، ووقف عند هذا الحد، لم ينقد ولم يحلل، ولم يتعرض لتأييد الرأي ولا الرد عليه، وترك ذلك للمقارئ يعمل فكره ويكون رأيه، ثم يقبله أو يرفضه، كما فعل الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» في أغلب الأحيان.

ومنهم من تعرض لكل رأي وأبدى حجته، ونقده، وعارضه أو أيده، كما فعل ابن حزم في «الملل والنحل».

ولقد ترددت في أي المسلكين أسلك، ثم لم ألبث إلا قليلاً حتى قطعت بتفضيل الطريقة الثانية على الأولى: لأنها أنفع للمقارئ، وأصدق في أداء المؤلف للواجب، وأدل على شخصيته.

ولكني رأيت ابن حزم وأمثاله إذ عرضوا للرأي المخالف سفهوه، وأوسعوا قائله سباً وتعنيفاً، فلم أجارهم في شيء من ذلك، وأدليت برأيي فيه في لين وهوادة.

وألزمت نفسي - على قدر وسعي - أن أقف موقف القاضي العادل، أدقق النظر وأردد الفكر في أقوال مؤيدي الرأي ومهاجميه، وأصغي لحجج الفريقين، وأحاول ما استطعت أن أتجرد من إلفي وعادتي، حتى إذا نضج الرأي وتبين لي الصواب أصدرت حكمي مؤيداً بدليله في غير جرح ولا تسفيه، ثقة مني بأن قوة الحجة في معانيها الكامنة، لا في أشكالها الظاهرة، وأن من طلب الحق ودعا إليه، علم أن العنف يدعو إلى العنف، وتسفيه الرأي بالسب يدعو صاحبه إلى الإصرار عليه، وأن خير طريق في الدعوة ما سنه الله في القرآن

الكريم: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالنِّسْبَةِ إِحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٧٥﴾ [النحل: 125] و ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا إِلَى
يَبْنُوكَ وَبَيْنَهُمْ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34] .

ولقد لقيت في هذا الجزء من العناء ما لم ألقه في غيره من الأجزاء، لأن العقائد الدينية
قد عملت فيها الأهواء أكثر مما عملت في غيرها من مناحي الحياة؛ فتحرير المذهب كما
يتصوره أصحابه في غاية من الصعوبة، والخطوط المرسومة في تحديده في كثير من الأحيان
غامضة ملتوية. وحسبك مثلاً على هذا ما نراه في مذهب المعتزلة؛ فقد أيدت كتبهم، وعدا
خصومهم على آثارهم، فإذا أردنا معرفة آرائهم لم نرها محكية إلا في كتب أعدائهم، وهؤلاء
في كثير من الأحيان لا يُدلون بحججهم في قوة كالتالي يدلي بها أصحابها، فهم يُضعفون
الدليل ويقوّون الرد.

ثم آراء الفرق في كتب الفرق مهوَّشة مبشرة قل أن تربطها وحدة، وقل أن يعنى فيها
بوضع الفروع بعد أصولها. فكنت إذا أحببت أن أترجم لعلم من أعلام الفرقة كالعلّاف
والنظام، لم أر ذلك مجموعاً في موضع ولا مرتباً في مكان، فأضطر إلى جمع رأي من هنا
ورأي من هناك، فإذا تم لي ذلك حاولت أن أوّلف منها شكلاً منظماً، فكنت أنجح حيناً
وأخفق حيناً.

هذا إلى فوضى هذه الكتب في عرض المذاهب، وغموض التعبير، ومزج القشور
باللباب.

ففي سبيل الله ما لقيت من تحري الصواب وإيضاح الفكرة، وعرض الآراء عرضاً يوافق
ذوق العصر.

وقد كنت وعدت القراء أن يكون لضحي الإسلام جزء رابع يشمل الحياة العقلية في
الأندلس، ثم نبهني بعض المستشرقين في أن الخير تأجيل ذلك العصر الذي بعد الضحي حتى
تغزر مادة الأندلس ويحسن عرضها، فرأيت الصواب فيما رأوا.

فأختم بهذا الجزء «ضحي الإسلام»، وإن كان في العمر فضل وفي الجهد بقية والبيت
الكلام في العصر الذي بعده، مستعيناً بالله، مستمنحاً توفيقه.

13 شعبان سنة 1355 هـ

29 أكتوبر سنة 1936 م

أحمد أمين

الباب الرابع

في العقائد والمذاهب الدينية

في العصر العباسي الأول

تمهيد في نشأة علم الكلام

كثر البحث في العقائد في ذلك العصر وتشعب، واتخذ ألواناً جديدة لم تكن أيام النبي ﷺ ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكوّن منها علم جديد يساير سائر العلوم التي نشأت في هذا العصر، هو «علم الكلام».

وقد تعاون على نشوئه وارتقائه أسباب كثيرة: بعضها داخلي، وبعضها خارجي؛ وأعني بالأسباب الداخلية أسباباً صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم، وبالأسباب الخارجية أسباباً أتت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة غير الإسلام.

فأما الأسباب الداخلية فأهمها:

1 - أن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد ﷺ، فرد عليهم ونقض قولهم؛ فحكى عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبوات، وقالوا: «ما يهلكنا إلا الدهر»، ورد عليهم بمختلف الدلائل. وعرض للشرك بجميع أنواعه؛ فمن المشركين من آله الكواكب واتخذها شريكة لله، فرد عليهم بمثل آية إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ ﴿٧٦﴾ [الأنعام: 76]؛ ومنهم من آله عيسى ﷺ، فردّ عليهم في مواضع عدة وقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٩﴾﴾ [آل عمران: 59]. وحمل على الذين قالوا بعبادة الأوثان وأشركوها مع الله. وحكى عن قوم أنكروا النبوات جميعاً فقالوا: ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: 94] ورد عليهم. وعن قوم أنكروا نبوة محمد خاصة ورد عليهم. وأورد رأي قوم أنكروا الحشر والنشر، فرد عليهم بقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُمْ﴾ [الأنبياء: 104]، إلى غير ذلك. وعرض لمسائل التكليف والجبر والاختيار وأبان الحججة فيها؛ فحكى عن طائفة من المنافقين يوم أُحد أنهم قالوا: «هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ؟» وقالوا: «لَوْ كُنَّا لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا»، ورد عليهم في قولهم. وأمر الرسول أن يدعو دعوته، ويجادل مخالفه، فقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الفحل: 125] فكان طبيعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء «علم الكلام».

2 - أن المسلمين لما فرغوا من الفتح، واستقر بهم الأمر، واتسع لهم الرزق، أخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيشير خلافات دينية، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها، ويكاد يكون هذا مظهراً عاماً في كل ما نعرفه من أديان، فهي أول أمرها عقيدة ساذجة قوية لا تأبه لخلاف، ولا تلتفت إلى بحث، ينفذ نظرها إلى أسس الدين فتعتنقها وتؤمن بها إيماناً تاماً في غير ميل إلى بحث وفلسفة؛ ثم يأتي طور البحث والنظر وصبغ مسائل الدين صبغة علمية فلسفية، وإذا ذلك يلتجئ رجال الدين إلى الفلسفة يستعينون بها في تدعيم حججهم وتقوية براهينهم؛ هذا ما كان في اليهودية، وهذا ما كان في النصرانية، وهذا ما كان في الإسلام؛ فقد كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان لا يعتوره كثير من الجدل؛ فلما هدأ الناس أخذوا ينظرون ويبحثون، ويتوسعون في النظر والبحث، ويجمعون بين الأشباه والنظائر، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات، فكان ذلك يستتبع حتماً اختلاف وجهة النظر، فاختلف الآراء والمذاهب. ولنسق لذلك مثلاً: أن المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره، ويؤمنون بأن الإنسان مكلف بما أمره الله به، وكان إيمانهم بذلك إيماناً قوياً مجملاً من غير تعمق في بحث، ولا تفلسف في نظر؛ فجاء من بعدهم يجمعون الآيات الواردة في هذا الموضوع ويفلسفونها؛ فأروا من ناحية أن الله تعالى يقول - مثلاً -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٦﴾﴾ [البقرة: 6] ، ويقول: ﴿ذَرِنِ وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيداً ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً ﴿١٢﴾ وَبَيْنَ شُهُوداً ﴿١٣﴾ وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيداً ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عِيناً ﴿١٦﴾ سَأَرْهَقُهُ صُعُوداً ﴿١٧﴾﴾ [المنثر: 11 - 17]، ويقول: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ [المسد: 1 - 3] . فقالوا إن هذه الآيات وأمثالها يدل ظاهرها على الجبر والتكليف بما لا يطاق؛ وقد أخبر الله في كل من الآيتين الأخيرتين عن شخص معين أنه لا يؤمن قط، ومع هذا كلفه الإيمان. ومن ناحية أخرى ملئ القرآن بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [الإسراء: 94] ، وقال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165] ، ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [الفساء: 39] فكيف التوفيق بين هذه الآيات جميعاً؟ وهل الإنسان مجبر أو مختار؟ وهكذا جمعوا الآيات التي ظاهرها الخلاف، وأخذوا يبحثونها البحث العلمي الفلسفي، ويوازنون بينها، فأداهم ذلك إلى اختلاف طويل وجدال عميق سنعرض له بعد. وكل ما نريد الآن أن نبينه هو كيف أدى البحث العلمي في المسألة إلى الاختلاف في الحجج والاختلاف في المذاهب مما كان أساساً من أسس علم الكلام؟

3 - المسائل السياسية - ولعل أوضح مثل لذلك مسألة الخلافة، فقد توفي رسول الله ﷺ ولم يعين من يخلفه، ولم ينص على نظام يتبع في اختيار الخليفة، بدليل أن المهاجرين والأنصار اختلفوا، فقالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، وردّ عليهم المهاجرون.

وأسرع عمر فبايع أبا بكر وتبعه الناس، وعدّت هذه غلطة وقى الله المسلمين شرها، لأن المسلمين لم يستشاروا فيمن يكون خليفة واتبع أبو بكر طريقة أخرى، فعهد بالخلافة إلى عمر، واتبعه عمر طريقة ثالثة.

ولو نظرنا إلى المسألة بعقلنا اليوم لقلنا إنها مسألة سياسية بحتة، فالدين لم يقيد المسلمين فيها بشكل خاص ولا بشكل معين، وكل ما قيدهم به أن ينظروا إلى الصالح العام، فأولو الرأي في الأمة يضعون القوانين التي تكفل حسن الاختيار، وتحسم أسباب النزاع، ويختارون من يحقق المصلحة العامة، ويعزلون من لم يحققها، وينظرون في كل زمن بما يناسبه، ويتقدمون في فهم ذلك بتقدم الناس في فهم الحقوق والواجبات؛ فإذا حدث خلاف بين أولي الرأي فيما يتبع وفيمن يختار فالخلاف سياسي، كالذي يكون بين الأحزاب السياسية اليوم؛ فإذا رأى قوم استخلاف أبي بكر فلهم رأيهم السياسي وحججهم السياسية، وإذا رأى قوم استخلاف عليّ فكذلك، وإذا رأى قوم أن لا هذا ولا ذاك أدلوا برأيهم، فإذا استطاعوا أن يقنع بعضهم بعضاً فيها، وإن حكّموا السيف وانتصر الأقوى فشأنهم شأن الأحزاب يختلفون فيتقاتلون، ويفوز أحدهم بالحكم فيظل فيه حتى يغلبه آخر بالرأي العام أو السيف.

ولكن لم يكن الأمر على هذا النحو في ذلك العصر الذي نؤرخه، فلم تتخذ الأحزاب هذا الشكل السياسي البحت، بل اصطبغت صبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً، وبدل أن يسمى الحزب اسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسماً يدل على المذهب الديني: كشيعة وخوارج ومرجئة، وبدل أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد تحاجوا بالكفر والإيمان والجنة والنار؛ فقد اختلف المسلمون بعد مقتل عثمان وانقسموا أحزاباً، وهي في الواقع أحزاب سياسية قد يرى كل حزب أن الحق بجانبه، وأن خير الأمة يتحقق باستخلاف من يدعو إليه؛ فحزب يرى أن عليّاً أولى الناس بأن يكون خليفة المسلمين، وحزب يرى أن معاوية هو الذي يحقق هذا الغرض، وحزب يرى أن لا هذا ولا ذاك بل لا حاجة إلى الخلافة. فإن كان ولا بد فأصلح الناس للناس ولو كان عبداً حبشياً، وحزب محايد لم يكون رأياً أو لم يشأ أن يدخل في الخلاف فيزيده قوة. فهو كما ترى خلاف كالذي يحصل بين

الأمم اليوم؛ فيرى قوم أن مصلحة الأمة أن تكون ملكية يحكمها فلان، أو تكون جمهورية تحكم بشكل خاص، وحججهم في ذلك ما يذكرونه من الأدلة العقلية على هذا النوع أو ذاك؛ وقد لا يجدي العقل واللسان فيحكم الحديد والنار ولا يكون بينهم خلاف ديني في هذا. ولكن رأينا في العصر أن الحزب الأول: تسمى الشيعة، والثاني: الأمويين، والثالث: الخوارج، والرابع: المرجئة. ورأينا الخلاف خلافاً دينياً، ورأينا كل حزب له أدلته الدينية. ورأينا خلافاً في هذه الحروب حول الكفر والإيمان. ورأينا أن تسجيل هذه الحوادث والحروب والنزاع لم يكن محلها فقط كتب التاريخ، وهي التي تسجل الحوادث السياسية، بل عني بتسجيلها أيضاً كتب «الفرق الدينية» و «الملل والنحل».

وأحياناً يُحكى القول من أقوال الفرق المختلفة على أنه مذهب ديني بحث ومسألة عقيدة صرفة، مع أننا لو دققنا النظر في أصلها لوجدناه سياسياً: كمسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن، فالظاهر أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتياً بحثاً، وإنما منشؤها حكم الأحزاب السياسية بعضها على بعض. فالخوارج أثاروا المسألة من ناحية من اتبع علياً أكافر أم مؤمن، ومن اتبع معاوية أكافر أم مؤمن؟ كما نتساءل نحن اليوم: ما حكم من اتبع مذهب كذا السياسي أخائن لوطنه أم غير خائن؟ ولكن طبيعة الزمن صبغت المسألة هذه الصبغة الدينية، ثم تنوسى أصلها على مر الزمان ووضعت على أنها مسألة إيمانية مجردة من السياسة.

والسبب في هذا أن الدين الإسلامي كان في عنفوانه، وقد امتلأت نفوس الناس به وكان سبب سعادتهم الروحية والدينية والدينية وهم قريبا عهد بالنبوة، فنظرهم إلى المسائل - وخاصة الهامة منها - لا بد أن يصطبغ اصطفاً قوياً بالدين بحكم البيئة والجو. أضف إلى ذلك أنه كان في كل حرب مكرمة ماهرة، رأوا أن الناس في ذلك العصر لا يستهويهم القول بالصالح العام كما يستهويهم القول بأنهم في دفاعهم إنما يدافعون عن الدين، ويجردون السيف باسم الدين، فغرقت الأحزاب كلها في هذا البحر، واستعملت هذا السيف، وأثارت العواطف من هذا الباب، واستغلت عقول العلماء ليمدوها بما لديهم من علم في هذه السبل، وانضم إليهم من لا يخافون الله، فإذا لم يجدوا في الدين شيئاً وضعوا له الحديث والأخبار الدينية - وبذلك كله كان الخلاف السياسي سبباً كبيراً من أسباب الخلاف الديني، وسبباً في العقائد والفرق؛ وإذا بنا نرى حزب عليّ فرقة دينية هي حزب الشيعة يرون أن الدين نص على عليّ وذريته، ونرى حزب الأمويين حزباً دينياً يرون أن إمامة معاوية وأولاده ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد في الأمة؛ ونرى حزب الذين لا يرضون عن هؤلاء جميعاً حزباً دينياً يسمى

الخوارج، له عقائده وتعاليمه، ونرى حزب المحايدين حزباً دينياً يسمى المرجئة له خلافاته وآراؤه. وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك، وانساقوا بعداً إلى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مر الزمان.

أما الأسباب الخارجية فأهمها:

1 - أن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين إلخ. وكانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات، فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويشيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب «الفرق» من أقوال بعيدة كل البعد عن الإسلام؛ فنرى أحمد بن حنبل يقول في التناسخ شبه ما يقول البراهمة، ويقول في المسيح ﷺ قولاً يشبه قول النصارى⁽¹⁾ إلى كثير من أمثال ذلك.

2 - وسبب آخر وهو أن الفرق الإسلامية الأولى وخاصة المعتزلة جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام والرد على المخالفين كما ستري، وما كان يتسنى لهم الرد إلا بعد الاطلاع على أقوالهم وأدلتهم، فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها؛ فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء وكل الديانات ويتجادل فيها، ولا شك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير، ويشير مسائل تستدعي التأمل، وتحمل كل فريق على الأخذ بما صح عنده من قول مخالفه.

وكانت بعض الأديان، وخاصة اليهودية والنصرانية، قد تسلحت بالفلسفة اليونانية، ففيلون اليهودي (25 ق.م - 50 ب.م) كان من أوائل من فلسف اليهودية في الإسكندرية؛ وكليمان الإسكندري (ولد نحو سنة 150 م)، وأوريجين (سنة 185 - 254 م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلاطونية الحديثة، وتبعهم كثير من النصارى النساطرة. وقد أدى هذا إلى أن يلجأ المعتزلة إلى مثل السلاح الذي لجأ إليه خصومهم - ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة وأمثالهم وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة، مثلنا لها من

(1) انظر: حكاية قوله في الشهرستاني 77/1 على هامش ابن حزم.

قبل⁽¹⁾، فكان ذلك سبباً من أسباب تضخم علم الكلام.

3 - وسبب ثالث نتج من السبب الثاني، وهو أن حاجة المتكلمين إلى الفلسفة لوقوفهم أمام خصومهم يجادلونهم بمثل حججهم، اضطرتهم إلى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية وينتفعوا بالمنطق وباللاهوت اليونانيين؛ فنرى «النظام» يقرأ أرسطو ويرد عليه، وأبا الهذيل العلاف كذلك؛ ونرى كثيراً عن المعتزلة يتكلمون في الطفرة والتوالد والجوهر والعرض والجوهر الفردي، ونحو ذلك من المسائل التي تعد من صميم الفلسفة اليونانية وتدخل في بحوث المتكلمين.

فهذه الأسباب كلها من داخلية وخارجية هي التي كونت علم الكلام وجعلته فناً قائماً بنفسه؛ فمن قال: إنه علم إسلامي بحث لم يتأثر أي أثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقد أخطأ، واستعراض بسيط لموضوعات هذا العلم يكفي للرد عليه؛ ومن قال: إنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ كذلك؛ لأن الإسلام هو أساسه، وهو محوره الذي يدور عليه، وكان استشهادهم بآيات القرآن والتعويل عليها فوق استشهادهم بالفلسفة اليونانية والتعويل عليها؛ فالحق أنه مزيج منهما، وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيتهم في دراسة الفلسفة.

* * *

سمي هذا العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية والرد على المخالفين بعلم الكلام، وسمي المشتغلون به بالمتكلمين. وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية؟ فقال بعضهم: إنه سمي علم الكلام، لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه، أو لأن مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد، وليس يرجع إلى عمل، أو لأنهم تكلموا حيث كان السلف يسكت عما تكلموا فيه، أو لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للأول اسم مرادف للثاني، فسمي كلاماً مقابلة لكلمة «منطق»⁽²⁾ إلى آخر ما قالوا.

(1) «ضحى الإسلام» 1/236 وانظر كذلك ص 357 وما بعدها.

(2) في كتاب «الانتصار» ص 72 كلام يصح أن يكون سبباً لتسمية علم الكلام، فقد قال: «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام، وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما يسأل بعضهم بعضاً، فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها لتعلم أن الكلام لهم دون سواهم».

والظاهر أن إطلاق هذا الاسم على هذا العلم كان في العصر العباسي، وعلى الأرجح في عصر المأمون، فقد رأينا أنه قبل ذلك كان يسمى البحث في مثل هذه الموضوعات «الفقه في الدين» نظير «الفقه في العلم» وهو علم القانون، فقالوا «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم»، وسمى أبو حنيفة كتابه في العقيدة «الفقه الأكبر». ويقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام»⁽¹⁾، فعلى قوله يكون المعتزلة هم الذين سموها هذا العلم علم الكلام، وأن ذلك كان بعد أن نقلت إلى العربية كتب الفلسفة اليونانية أيام المأمون.

* * *

هؤلاء المتكلمون من معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وغيرهم سبقوا فلاسفة الإسلام في الزمان، فأول فيلسوف إسلامي عرف هو الكندي (المتوفى نحو سنة 260 هـ)؛ وقبل ذلك بعشرات السنين كان المتكلمون أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، والنظام، يبحثون في مسائل الكلام، ويقررون قواعده، ويضعون مبادئه - وقبل ذلك كان الحسن البصري في العهد الأموي، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان، يتعرضون لمسائل كلامية.

نعم إن الفلسفة اليونانية وجدت قبل الكندي، فقد عرف منطق أرسطو بين المسلمين من عهد ابن المقفع، وتسربت مسائل فلسفية لاهوتية من نصارى النساطرة وأمثالهم، واطلع بعض متقدمي المعتزلة كالنظام والعلاف على بعض كتب الفلسفة، وترجمت كتب كثيرة في عهد المأمون وبعده، ولكن أول من اشتغل من المسلمين بالفلسفة كنظام كلي، وهضم قدراً صالحاً من الفلسفة، واستحق أن يلقب فيلسوفاً في الإسلام هو هذا الكندي؛ على حين أن الكلام كان قد نضج قبل ذلك وتكوّن، واستحق كثير لقب «المتكلمين» سواء أطلق عليهم هذا الاسم أم لا.

وهذا يسلمنا إلى التعرض لمسألة هامة، وهي أن للمتكلمين منهجاً خاصاً في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهة منهج القرآن الكريم والحديث وأقوال الصحابة، ويخالف من جهة أخرى منهج الفلاسفة في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم، فمنهجهم يخالف منهج من قبلهم ومنهج من بعدهم؛ ولنشرح ذلك في إيجاز.

(1) «الملل» 32/1.

فأما مخالفتهم لمنهج القرآن، فذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري، فيكاد يكون كل إنسان مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله خلق العالم ودبره، ويكاد الناس بفطرتهم يجمعون على ذلك مهما اختلفت أسماء الله عندهم واختلفت صفاته؛ يستوي في ذلك الممغن في البداوة، والمغرق في الحضارة. وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي، إذ يرى إجماع القبائل - حتى التي لم تتصل بغيرها أي اتصال، والتي لا تعرف من العالم إلا رقعتها من الأرض، وغطاءها من السماء - على إله خالق، إن اختلفوا فيه فخلافاً في الأسماء أو الاختصاص؛ فالقرآن اعتمد على هذه الفطرة، وخاطب الناس بما يحيي هذه العاطفة وينميها ويقويها، ويصلح ما اعتورها من فساد الإشراك وما إليه، وأدار الدعوة على هذا الأساس؛ فالله تعالى خلق الإنسان وعني به وأحاطه ببيئته، يتفجع بها في تسيير شؤونه من أرض وسماء، وليل ونهار، وماء وهواء، وشمس وقمر، وحيوان ونبات؛ وهو الذي خلق الإنسان، وخلق هذه الأشياء كلها، مما ندرك وما لا ندرك، وما نعلم وما لا نعلم، وهو واهب الوجود لها كلها، وواهب الحياة لما حيي منها، وواضع نظامها الذي لا تحيد عنه، وغيره لا يستطيع أن يخلق ولو ذباباً ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْتَأْذِنُوا لَلذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَفِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73] ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 74]؛ ثم غدى هذه العاطفة الفطرية بطلب النظر في كل ما حولنا؛ فذلك يسلم إلى قوة في دين، وإيمان في يقين ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ [الأنبياء: 22] أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبّاً ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقّاً ﴿٢٦﴾ فَأَبْنَا فِيهَا حَبّاً ﴿٢٧﴾ وَعَبْنَا وَقَضَا ﴿٢٨﴾ وَزَيَّنَّا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَوَعَدْنَا غَلَبًا ﴿٣٠﴾ وَفَكَّهُمْ وَأَنَا ﴿٣١﴾ [عبس: 24 - 31] ، ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: 5 - 7] ، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾﴾ [الغاشية: 17 - 20] ، ﴿وَأَيُّ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمِينَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [يس: 33] ، ﴿بَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الفرقان: 61] ، ﴿رَبَّنَا كَرِّمْنَا فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا﴾ [آل عمران: 191] .

وسلك في الدعوة إلى التوحيد هذا المسلك، فاستدل على ذلك بالمألوف من تنازع ذوي السلطة، وما يؤدي إليه النزاع من فساد ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] ، ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: 91] ، كما استدل على ذلك بوحدة النظام ووحدة الخلق، وخضوع المخلوقات جميعاً لنظام واحد ﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾

وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٢١﴾ [الإسراء: 44] . وهكذا سار أسلوب القرآن على هذا المنهج في إثبات قدرته وعلمه .

وهذا الأسلوب - كما ذكرنا - يساير الفطرة ويغذيها، ويشعر كل إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة له والإصغاء إليه، حتى الملحد بعقله؛ وهو منهج يوافق العامة، وهم السواد الأعظم في كل أمة وكل جيل، كما يناسب الخاصة، وهم الأقلون دائماً .

فنظرة العامي إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾﴾ [الطارق: 5 - 6] تثير إيماناً ساذجاً بعجيب القدرة، كما أن نظرة «البيولوجي» (عالم الحياة) إلى منشأ الإنسان وخلقه تثير عجبه وإعجابه وحيرته دائماً وإيمانه العميق إلا قليلاً؛ ونظرة العامي إلى السماء وتلاؤل نجومها، وسطوع شمسها وأقمارها، تبعث عنده الإيمان بمدبر هذا الكون وعظمته؛ والفلكي بمعرفته الواسعة لحركات النجوم وسيرها ونظامها وخلقها وأبعادها أقدر على معرفة العظمة، وأشد إعجاباً بخالقها ومدبرها . وهكذا الشأن في العامي والفسولوجي، والعامي والسيكولوجي، والعامي والفيلسوف - كلهم صالح لأن يتأثر بهذا المنهج على اختلاف في استعدادهم ومداركهم، وحياة عواطفهم وحياة عقولهم .

فالقرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة من جوهر وعرض ونحوهما، ولا يحددتهما ولا يثير المشاكل العقلية ويفصلها ويبنى عليها، لأن الدين لم يأت للفلاسفة وحدهم ولا للعلماء وحدهم، فالفلسفة والعلم حظ أقل عدد من الناس؛ إنما اعتمد - كما أسلفنا - على الفطرة والعاطفة، وهما قدر مشترك بين الناس جميعاً، فمن ثم كان ممن آمن علماء وجهلاء وفلاسفة وغيرهم، ولو اتبع الدين سبيل «علم المنطق» ما آمن إلا القليل .

ولكن جاء في القرآن آيات فيها غموض على الباحث؛ فأيات تدل على الجبر، وآيات تدل على الاختيار، فكيف التوفيق بينها؟ وما الرأي الحق الذي ترمي إليه هذه الآيات؟ وجاءت آيات تثبت لله تعالى وجهاً ويداً، وتعبّر عنه بأنه نور السموات والأرض وتقول إنه في السماء ﴿مَأْمِنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الفلك: 16] ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً وتذكر أن له تعالى عرشاً وتقول: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: 22] فكيف يتفق هذا وما ورد في القرآن من التنزيه؛ ومن قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: 7] إلى غير ذلك . وإذا كان العقل يثبت أنه تعالى ليس بجسم

فكيف يمكن أن تفهم هذه الآيات؟ وهكذا وردت في القرآن آيات سميت «مُتَشَابِهَاتٍ» كانت مجال البحث والنظر.

أما الأولون من المسلمين فأمنوا بها وصدقوها من غير بحث كثير ولا جدال طويل، وفهموا هذه الآيات فهماً مجملاً واكتفوا بهذا الفهم. وكان كثير من ذوي العقول الراجحة في العصر الأول يرى أن الدخول في تفصيل هذه المتشابهات والجدال فيها ليس من مصلحة المسلمين، ولا يستطيع فهمه جمهورهم، فأولى أن يكتفي فيها بالمعنى الإجمالي وإن غمض، وأن يكتفي العالم واسع النظر عميق الفكر بما يرشده إليه عقله لنفسه لا للجمهور، فقد قبل رسول الله ﷺ قول الجارية التي كانت تعتقد أن الله في السماء، لأن عقلها لا يقوى على أكثر من ذلك. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟!». وجاء بعدهم قوم ساروا على هذا النحو؛ فقد روي عن الوليد بن مسلم أنه قال: «سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات (يعني صفات الله) فقالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيف؛ وسئل ربيعة الرأي من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] كيف استوى فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق»؛ وروي عن مالك بن أنس أنه سئل: كيف استوى؟ فأطرق برأسه ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فهؤلاء رأوا الوقوف عندما جاء في الدين من غير تفسير، لأحد سببين: إما لأن هذه البحوث مما لا تصلح للعامة، أو لأن ما يتعلق بالله وصفاته شيء وراء العقل لا يمكن أن يصل إليه الإنسان إلا بأن يقيس الله على نفسه، وذلك خطأ كبير؛ فالأولى أن نقف على ما ورد فيه النص من غير سؤال بكيف وأين؛ وقد استمرت هذه المدرسة إلى العصر العباسي وبعده، فكان زعيمهم في عهد العباسيين أحمد بن حنبل، وفي العصور بعده ابن تيمية، وهكذا.

أما طريقة المتكلمين وشيوخهم فتغاير هذين الأصليين؛ فهم آمنوا بالله وما جاء به رسوله، ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية، فنقلوا الوضع من فطرة وعاطفة ومخاطبة لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر، ومن فن جميل إلى علم ومنطق، ومن قلب إلى رأس؛ فبدلاً من أسلوب القرآن في نحو قوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10] وضعوا طريقتهم في حدوث العالم، واضطر بعضهم ذلك إلى

القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وإقامة الدليل على عدم حدوثها بنفسها إلى أن يصلوا إلى إثبات الله . وهكذا سلكوا هذا السبيل في إثبات وحدانيته وسائر صفاته تعالى، وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلة وجدلاً، وتفتح موضوعات جديدة، فساروا فيها إلى نهايتها .

هذه ناحية، والناحية الأخرى أنهم لم يقنعوا - كما قنع غيرهم - بالإيمان بالمشابهات جملة من غير تفصيل؛ فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف كالجبر والاختيار، وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله تعالى وسلطوا عليها عقولهم، وجرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فأولوها، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا آيات الجبر؛ وإن أداهم البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تشعر بأنه تعالى في السماء، وأولوا الاستواء على العرش . وإذا أداهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه تعالى، لأنها ركبت تركيباً بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة، أولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله، وهكذا؛ فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم، وأكبر مميز لهم عن السلف .

وطبيعي أن هذا المنحى في التأويل، وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر، واتجاهه إلى أية جهة يراها، يستلزم اختلافاً كبيراً؛ فإن أدى النظر قوماً إلى الاختيار، وتأويل آيات الجبر، قد يؤدي النظر غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل آيات الاختيار .

وهذان الأمران - أعني الاعتماد في البراهين على العقلية والتأويل - هما اللذان يعللان ما استفاض في عصور المتكلمين من خلاف ومن أقوال لا عداد لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفاً في عهد النبي ﷺ ولا الصدر الأول⁽¹⁾ .

ويظهر أن الذي دعا إلى هذا التحول أمران: الأول: ما أشرنا إليه قبل من أن أوائل المتكلمين قد دخلوا في حوار عميق مع أقوام من الملل الأخرى من يهودية ونصرانية ووثنية، وكانت قد تفلسفت عقولهم، وهؤلاء لم يكفهم في الإقناع أن تذكر لهم آية من القرآن أو الحديث، بل يريدون الرجوع إلى قضايا تستند على القدر المشترك من العقل، فاضطر ذلك

(1) انظر: في هذا الكتابين القيمين لابن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة من عقائد الملة» .

المتكلمين أن يدخلوا في منهجهم ويسلكوا سبيلهم، ويؤلفوا الأدلة العقلية على وجود الله، ويؤلفوا - كما فعل الجاحظ - الكتب في إثبات النبوة على العموم، وفي إثبات نبوة محمد ﷺ على الخصوص، مما يدل على وجود قوم بينهم كانوا ينكرون الألوهية يسمون الطبيعيين أو الدهريين، وقوم لا يعترفون بنبوة ما، وقوم يعترفون بالنبوة ولكن يجحدون نبوة محمد ﷺ؛ فدخلوا معهم في جدال حاد، وفلسفوا أدلتهم كما فلسف المخالفون أدلتهم.

والسبب الثاني: ما في طبيعة كل أمة تتمدين من انقسام إلى محافظين وأحرار، في السياسة والعلم والفلسفة والدين؛ فالمحافظون في الدين رأوا الوقوف عند النص وعدم الخروج قيد شعرة عما صرح به الدين، والنطق بما نطق به في حدود ألفاظه، والسكوت عما سكت عنه؛ والأحرار لا يريدون أن يقفوا عند النصوص، بل يعملون فيها عقلهم، ويصرحون بما يؤديهم إليه رأيهم، ويؤولون ما يخالفه؛ فكان الانقسام بينهم في أصول الدين شبيهاً بالخلاف بينهم في الفروع من أهل الحديث وهم يمثلون المحافظين، وأهل الرأي ويمثلون الأحرار.

هذا - في إجمال - وجه الخلاف بين منهج الأدلة عند المتكلمين، ومنهج الأدلة في القرآن الكريم.

أما الخلاف بين منهج الفلاسفة في الإلهيات ومنهج المتكلمين، فيرجع إلى أمور أهمها:

1 - أن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان، وأقروا بصحتها، وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، فهم يبرهنون عليها عقلياً كما برهن القرآن عليها وجدانياً؛ أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات، ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، سائرين خطوة خطوة حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت فيعتقدونها؛ هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها. نعم إن التجرد من الإلف والعادة والنشأة والبيئة لا يمكن أن يحصل على أتمه، وقد حدث فعلاً أن تأثر فلاسفة اليونان بالوثنية، وفلاسفة النصارى واليهود بالنصرانية واليهودية، وفلاسفة المسلمين بالإسلام؛ ولكن - على كل حال - منهج بحثهم وعماده هو هذا النظر في المسائل كما يدل عليه البرهان، ومنهج المتكلمين إقامة البرهان بعد أن آمنوا بالقواعد الأساسية للإسلام. فموقف المتكلمين موقف «محام» مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها، يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها؛ وموقف الفيلسوف

موقف قاضٍ عادل تعرض عليه قضية لا يكون فيها رأياً حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز، ثم يكون فيها رأيه، ويصدر حكمه.

ولعل هذا هو ما يقصده ابن خلدون من قوله: «إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»⁽¹⁾.

هذا هو الأصل، وإن كان المتكلمون بعد أن شاعت الفلسفة في المملكة الإسلامية تأثروا بالفلاسفة في بحوثهم ومناهجهم، ونقلوا في علم الكلام بعض أقوال الفلاسفة، وأخذوا يردون عليهم كأنهم من أرباب العقائد كما فعل الغزالي في كتابه «الاقتصاد».

وكذلك الفلاسفة المسلمون تأثروا بالكلام والمتكلمين فاستعملوا بعض اصطلاحاتهم؛ وأكثر من ذلك أنهم سلموا بأشياء دينية سمعية لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو على بطلانها كما قال ابن سينا: «وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان... وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فليُنظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها»⁽²⁾.

2 - أن المتكلمين وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم ودحض حجج خصومهم، سواء كان هؤلاء الخصوم إسلاميين أم غير إسلاميين، فأكثرنا من حكاية الأقوال والرد عليها؛ والفلاسفة وخاصة الأولين منهم أكثر ما وقفوا عند تقرير الحقائق، أو على الأقل ما اعتقدوه حقائق، وبرهنوا عليها من غير دخول كثير في حكاية الأقوال المخالفة والرد عليها. ولهذا كان الفلاسفة يرمون المتكلمين بأنهم أهل سفسطة وجدل. قال أبو حيان التوحيدي: «قلت لأبي سليمان: ما الفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل تمييز وعقل وفهم، طريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء... والاعتماد على الجدل... وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق»⁽³⁾ إلخ.

(1) مقدمة «ابن خلدون» ص 389.

(2) المقدمة ص 457.

(3) «المقابسات» ص 223 طبعة مصر.

ولاختلاف المنهجين كان بين المتكلمين والفلاسفة في تاريخ الإسلام خصومة رغم ما استفاد بعض من بعض، كالخصومة بين ابن رشد والمتكلمين، وبين الغزالي والفلاسفة.

* * *

ومما يتصل بهذا أن هناك فرقاً بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية من حيث نشؤوهما؛ فالكلام في الإسلام نشأ تدريجياً ونشأ مسائل متفرقة، تثير فرقة مسألة فيبدي فيها قوم رأياً آخر، ويكوّنون فرقة وهكذا، كالذي حدث في مسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن؟ تقول الخوارج إنه كافر، فيأتي قوم ويقولون هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وتتكوّن حول هذا الرأي الأخير فرقة الاعتزال. وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكوّن المذهب تدريجياً، وكلما تقدم العصر أثرت مسائل جديدة، ووضعت لها حلول جديدة، وهذا شأن كل العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة. أما الفلاسفة في الإسلام فلم تتدرج هذا التدرج لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان، ثم نقلت كاملة أو شبه كاملة، والجديد فيها إنما كان اشتغال المسلمين بها وتفهمها وشرحها والتعليق عليها، وإبداء بعض الآراء فيها، والتوفيق بين بعض قضاياها والقضايا الإسلامية. وهذا ما جعلنا نعدّ علم الكلام علماً إسلامياً، وإن كان فيه بعض المسائل الفلسفية اليونانية، على حين أننا لا نستطيع أن نسمي الفلسفة التي اشتغل بها الكندي والفارابي وابن سينا فلسفة إسلامية إلا بقدر من التجوّر.

* * *

والآن نعرض لأهم الفرق الإسلامية في العصر العباسي، فنشرح ما حدث فيها بعد أن أبنّا نشأتها في العصر الأموي في الجزء الأول من «فجر الإسلام»، وتبيّن أهم أقوالها، وترجم لأشهر رجالها.

الفصل الأول

المعتزلة

وقد بدأنا بها لأنها أهم فرقة يدين لها علم الكلام مما أثار من مسائل، وبسطت من شرح ووضعت من أصول؛ ولنقسم الكلام فيها إلى قسمين: قسم يتضمن أهم تعاليمهم، وقسم يتضمن تاريخهم السياسي؛ فإذا ذكرنا تعاليمهم فصلنا بعض التفصيل آراءهم وأدلتهم ووجهة نظرهم، وأممنا إمامة خفيفة بموقف خصومهم منهم؛ وإذا ذكرنا تاريخهم السياسي عرضنا لأشهر رجالهم، وللمسائل الفرعية التي قال بها كل منهم، ولموقفهم من الدولة وموقف الدولة منهم، وموقفهم من الرأي العام وموقف الرأي العام منهم، وأهم الأحداث التي حدثت منهم ولهم، وهكذا.

تعاليمهم

للمعتزلة مبادئ يكادون يشتركون فيها جميعاً، ومبادئ خاصة ببعض رؤسائهم؛ فالأولى هي التي نذكرها الآن، والأخرى نرجئها - غالباً - إلى ترجمة أصحابها؛ فأما المبادئ العامة للمعتزلة فيكاد المؤرخون يجمعون على أنها خمسة أصول:

1 - القول بالتوحيد.

2 - القول بالعدل.

3 - القول بالوعد والوعيد.

4 - القول بالمتزلة بين المنزلتين.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال الخياط (أحد زعماء المعتزلة في القرن الثالث): «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإذا كملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي»⁽¹⁾.

(1) «الانتصار» 126.

ومثل ذلك ما قاله المسعودي في «مروج الذهب»: «كان يزيد الناقص يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام - وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين - والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽¹⁾، ولتوضح الآن نظرهم في كل أصل من هذه الأصول:

التوحيد:

وقد عدّ هذا المبدأ من أهم مبادئ المعتزلة، لأنهم ذهبوا في تفسيره تفسيراً خاصاً وبلغوا في تحليله وفلسفته أقصى حد، فمن ثم نسب إليهم خاصة، وإن كان المسلمون جميعاً يمتازون بالتوحيد، وباعتقاد أن «لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

ذلك أن المعتزلة رأوا أن في القرآن آيات كثيرة تدل على التنزيه من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] ، وآيات ظاهرها يدل على التجسيم من مثل قوله تعالى: ﴿بِذُ اللَّهِ قَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] ، ورأوا آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة معينة مثل قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 115] ، وآيات ظاهرها الجهة مثل قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الاعراف: 54] ، و ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16] .

وكان كثير من علماء المسلمين في ذلك العصر يؤمنون بالتنزيه إيماناً إجمالياً، ويمسكون عن الكلام في الآيات الأخرى كآية الاستواء على العرش، والوجه، واليدين، والجهة، ويقولون إننا نؤمن بوجود الله ووحدانيته، ولا نذهب وراء ذلك، لأنه لا يجب علينا أن نعرفه، وإنما يجب علينا أن نؤمن به كما ورد، وإننا إن دخلنا في تفصيل ذلك وتأويله كان تأويلنا قولنا لا قول الله، وهو عرضة للخطأ، فيجب أن نتحرز منه. وقد نقل عن السلف كثير من هذه الأقوال التي يتخرجون فيها من إبداء آرائهم، نقلنا بعضها قبل.

أما المعتزلة فكانوا أجراً من هؤلاء، فقالوا: إننا نستمسك بآيات التنزيه ونشرحها ونوضحها ونحللها، ونتعرض للآيات الأخرى من مثل الاستواء، والوجه واليدين، وتأويلها تأويلاً يتفق والتنزيه، ولا نعكس، لأن الإسلام دين توحيد وتنزيه، ويكاد المسلمون يجمعون على هذا التنزيه، فيجب أن نحمل ما ظاهره يخالف ذلك على ما هو صريح ومجمع عليه، ولا نكتفي بالإيمان الغامض بالآيات المتشابهة، لأن العقل لا يقنع بالغموض، وله حق الشرح والتأويل والتوفيق بين الآيات، فهذا بالعلماء أشبه؛ ومن ثم بسطوا الرأي في التوحيد والتنزيه،

(1) ج 2 ص 150.

فقالوا: «إن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعَّض، وليس بذى أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حَدِيثِهِمْ، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتُصوَّر بالوهم فغير مُشَبَّه له، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام» إلخ⁽¹⁾.

فترى من هذا أنهم حللوا التنزيه تحليلاً فلسفياً بما أبانوا من صفات السُّلوب، وأوضحوا معنى التوحيد في جلاء كما يدل عليه العقل، وشرحوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] أقصى شرح وأعمقه. وكان طبيعياً بعد ذلك أن يقفوا عند الآيات الأخرى ويؤولونها؛ فقالوا في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64] أن معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64] تعبير مجازي «يدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطي بيديه جميعاً، فبنى المجاز على ذلك»⁽²⁾. وقالوا في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]:

(1) «مقالات الإسلاميين» للأشعري ص 155.

(2) الزمخشري في «الكشاف» 1/220.

«لما كان الاستواء على العرش وهو سرير المَلِكِ مما يردف الملك جعلوه كناية عن المُلكِ؛ فقالوا فلان على العرش، يريدون مَلِكًا، وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته مَلِكٌ في مؤداه، وإن كان شرح وأبسط وأدل على صورة الأمر»⁽¹⁾. ويقولون في قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ۝١٧﴾ [الرَّحْمَنُ: 27]: «وجه الله ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان»⁽²⁾. ويقولون في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50]: «إن علقت من فوقهم بيخافون، فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علقتهم بربهم - حالاً منه - فمعناه يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً؛ كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18]، ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127]⁽³⁾. وقالوا في قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: 3] معناه المعبود فيها كقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: 84]، أو هو المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيها، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم⁽⁴⁾.

وهكذا لما خُصَّ لهم دليل التنزيه على النحو الذي فسروه به أولوا كل الآيات الدالة على الجهة، وعلى الأعضاء، وعلى مشابهة المخلوقات، وفعلوا ذلك في جميع الآيات والأحاديث التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد بالمعنى الذي شرحوه؛ فقالوا بنفي الجهة، لأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فكل ما ورد مما ظاهره هذه الجهة يجب أن يؤول، مثل: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمِينَةٌ﴾ [الحاقة: 17]، ومثل: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: 5]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: 4]، وقوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: 16]. وكذلك فعلوا في الآيات التي تدل على الجسمية كإثبات الوجه واليدين، فقالوا: إن الدليل على أنه تعالى ليس بجسم أن كل جسم محدث لحاجة الجسم إلى الأعراض، كالتطول والعرض والجهة وما إلى ذلك، وما لا يتعري عن الحوادث حادث، ولذلك وجب تأويل الآيات التي تشعرنا بالجسمية. وفي تفسير

(1) «الكشاف» 19/2.

(2) «الكشاف» 369/2.

(3) «الكشاف» 436/1.

(4) «الكشاف» 234/1.

الكشاف للزمخشري - وهو من أكبر علماء المعتزلة - أوضح مثل لما ذهبوا إليه في التأويل؛ فقد وفي ذلك كله في الآيات التي من هذا القبيل.

وقد كانوا منطقيين مع أنفسهم، وساروا في تطبيق نظرياتهم إلى آخر حدود التطبيق، ولنذكر لك مثلين من أهم ما سلكوه في الاستنتاج:

المثل الأول: ما أثاروه من مسألة رؤية الله بالأبصار - فقد رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس له تعالى؛ إذ كل مرئي في جهة من الرائي، ولا بد للرؤية من شروط: كالضوء، وكون المبصر ذا لون إلخ، وذلك كله محال في جانب الله.

وبجانب هذه الأدلة العقلية استدلوا بأدلة نقلية مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ﴾ [الأنعام: 103] ، ومثل قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: 143] . فقوله ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ يثبت نفي الرؤية مع تأكيده.

وقد ثار الجدل بين المعتزلة وخصومهم حول هذه الآية فقال خصومهم: إن الآية تدل على إمكان الرؤية لأن موسى سألها، ولو كانت مستحيلة لم يسألها، لأنه ليس أقل من المعتزلة معرفة - وأجاب المعتزلة إجابات كثيرة عن هذا السؤال، منها أن قوم موسى كانوا طلبوا أن يروا الله جهرة، فأنكر موسى عليهم وأعلمهم خطأهم، ونبههم على الحق فألحوا، فأراد أن يسمعوا النص من كلام الله فطلبه للرؤية ترجمة عن مقترحهم، وحكاية لقولهم، إلى آخر ما قالوا.

ومن أدلتهم أن الله عاقب قوم موسى الذين سألوه أن يريهم الله، فقال: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: 153] ، قالوا: «لو طلبوا جائزاً لما سُئِمُوا ظالمين، ولما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم أن يريه إحياء الموتى فلم يسمه ظالماً ولا رماه بالصاعقة»^(١).

فلما خلصت لهم هذه العقيدة - عقيدة عدم إمكان الرؤية - وصح عندهم الدليل العقلي

(١) «الكشاف» 1/ 198.

والنقلي على ذلك أولوا كل ما يظهر منه خلاف هذا من الآيات، وأنكروا كثيراً من الأحاديث التي تدل على الرؤية، فقالوا إنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم إذا عارضها ظاهر القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103] .

وتأولوا قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٧٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٧٣﴾﴾ [القيامة: 22 - 23] بأنه «من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء؛ وسمعت مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم تقول: «عُيِّنَتِي نُؤَيِّظِرَةٌ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكُمْ»، والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه»⁽¹⁾.

قالوا فرؤية الله بالأبصار محال، إنما يراه المؤمنون ويعلمونه بقلوبهم⁽²⁾.

المثل الثاني: مسألة صفات الله - ذلك أن المعتزلة قالوا - مثل كل المسلمين - بإله واحد، ولكنهم فلسفوا الوجدانية، فقالوا إن معنى وحدانيته أن ليست ذاته تعالى مركبة من اجتماع أمور كثيرة، لأنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزائه، وكل جزء من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والله منزّه عن الافتقار إلى الغير، فحقيقته تعالى أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فليست له كثرة مقدارية كالتي للأجسام ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وتشخص، إنما هو واحد تام الأحدية، ليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية.

فلما فسروا التوحيد بهذا المعنى الدقيق ثارت أمامهم مشكلة أو آثاروها هم، وهي مسألة «صفات الله» هل هي عين ذاته أو غير ذاته، لما يتصل من ذلك بمعنى التوحيد الذي قرروه.

وهي مسألة لم تُثر في الإسلام من قبلهم، فلم يذكر في القرآن ولا الحديث الصحيح كلمة (صفات الله) ولم يعرف ذلك عن أحد من الصحابة والتابعين، إنما ورد قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصفافات: 180] ونحوه، حتى جاء المعتزلة فوضعوا مسألة (صفات الله) هذا الوضع، وشغلت حيزاً كبيراً في علم الكلام، وأثير حولها من الجدل ما جعلها في الصف الأول من المسائل الكلامية.

(1) «الكشاف» 2/ 440.

(2) «مقالات الإسلاميين» 1/ 157.

ذلك أن القرآن صرح بأوصاف الله في مواضع متفرقة؛ وهذه الأوصاف تنحصر في سبع: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. فتساءل المعتزلة بعد تقريرهم التوحيد بالمعنى الذي شرحناه: هل هذه الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة عن الذات؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجب معنى جديداً بخلاف الذات، أو توجب معنى جديداً غير الذات؟ فهناك صفات سلبية لفظاً ومعنى لا تثبت شيئاً إيجابياً مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ وهناك صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى، وهي كذلك لا تثبت شيئاً إيجابياً، كالوحدانية والقدم، فمعنى الوحدانية عدم الشريك، ومعنى القدم انعدام الأولية، وليست هذه هي محل نظر المعتزلة؛ وهناك صفات إيجابية لفظاً ومعنى؛ كالإرادة والقدرة والعلم، فهل هي تثبت شيئاً زائداً عن الذات؟ وهل الله عالم بعلم زائد عن الذات، وقادر بقدرة زائدة عن الذات، وحي بحياة زائدة عن الذات؟ وهكذا.

فلما فسر المعتزلة التوحيد بالمعنى الذي ذكرنا كانوا مضطرين أن يقولوا: إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحيّاً بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزّه عن الجسمية. ولو قلنا: إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة.

ثم اختلفت المعتزلة فيما بينهم في تفسير هذا الأصل، فكان أبو الهذيل العلاف يقول: إنه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحيّ بحياة هي هو؛ فالعلم والقدرة والحياة هي نفس ذاته، وإنما اختلف التعبير لغرض، فإذا قلت «عالم» أثبتّ الله علماً هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته، وإذا قلت «قادر» أثبتّ الله قدرة هي ذاته ونفيت عن ذاته العجز ودللت على أن هناك مقدورات له، وهكذا.

ويفهم من قول النّظام، أن صفات الله من حياة وقدرة وعلم وإرادة إلخ، إنما هي كذلك صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئاً زائداً عليها؛ فالعلم معناه نفي الجهل عن ذاته، ومعنى «عالم» أن ذاته ليست بجاهلة، ومعنى «قادر» نفي العجز، ومعنى «الحياة» نفي الموت وهكذا؛ وتعددت الصفات لاختلاف ما ينفي عن الذات، أما الذات نفسها فواحدة لا تعدد فيها، ولا تلحقها صفات وجودية.

وقال بعض المعتزلة: إن هذه الأسماء والصفات: كقادر وعالم وحيّ ومريد، ليس

القصد منها إثبات صفة لله زائدة على ذاته، ولكن القصد إفادة الناس معاني تدل عليها؛ فإذا قلنا عالم أفدناك علماً بناحية أنه لا يجهل، وأكذبنا من زعم أنه تعالى جاهل؛ وإذا قلنا إنه قادر أفدناك علماً بناحية أنه لا يجوز أن يكون عاجزاً، وأكذبنا من زعم أنه عاجز، وهكذا⁽¹⁾.

وهذه التفسيرات كما ترى، تفسيرات متقاربة تختلف شكلاً وتتحد جوهرًا، وتلتقي في إثبات أن لا شيء غير الذات، وأن الصفات تختلف باختلاف إدراكاتنا نحن لمعاني ذاته.

ولما وصل المعتزلة إلى هذا الحد من قولهم أثاروا مسائل حول الصفات لا حصر لها كان يسلم بعضها إلى بعض.

فأثاروا حول قدرة الله هذا السؤال: هل يقدر الله على الظلم؟ وهل يقدر أن يفني الجنة والنار وأهلها أو يميتهم بعدما أخبر عن بقائهم وحياتهم؟ وهل يقدر الله أن يترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه؟ فكان النّظام وأتباعه يقولون إن ذلك محال، فهو لا يقدر على الظلم «لأن الظلم لا يقع إلا من ذي حاجة حاملة على ارتكابه، أو جاهل بقبحه وعاقبته» وتعالى الله عن ذلك، و«وصف الله جلّ وعلا بأنه يقدر أن يفني الجنة والنار وأهلها أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال لا وجه له»⁽²⁾. وكان يقول: «إن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، فالواصف لله تعالى بقدرته عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه، فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة»⁽³⁾.

وكذلك أثاروا مسألة من أهم المسائل وأعقدها، كان الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها، فأثارها المعتزلة على نمطهم، وأجابوا عنها في حدود إيمانهم.

تلك هي أنهم قالوا: إذ ثبت أن الله قادر، عالم، محيط، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقهما تغير، لأن التغير صفة المحدثات، والله منزّه عن ذلك، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود، ويعدم وقد كان موجوداً، وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولّتا ذلك فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن، وأعدمتاه بعد أن كان؛ فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء

(1) انظر: في هذا «مقالات الإسلاميين» 1/ 165 وما بعدهما.

(2) «الانتصار» ص 17 و 18 وما بعدها.

(3) «الانتصار» 27.

الحادث فتوجده، ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها وليس زمن أولى من زمن؟ فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره تغير في القدرة، وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير ما، إذ ذلك - بلا شك - شأن القديم، وكذلك القول في الإرادة. ومثل ذلك يقال في العلم؛ فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه، والمعلوم يتغير من حين لآخر؟ فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة، والرطب يتحول يابساً، والحي ميتاً؛ والله يقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا أَلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59]؛ وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء على ما هو عليه، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم؛ فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث، والله تعالى لا يقوم به محدث، لأن ما يتعلق به الحدث محدث؟

وقد سلك المعتزلة هم ومن بعدهم مسالك مختلفة للإجابة على هذا السؤال العسير الذي حير العقول، وكان للمتكلمين مناج في الإجابة، وللفلاسفة من المسلمين مناج أخرى.

فمن المتكلمين من قال: إن من المسلم به أن علمنا بأن زيداً سيقدّم، غير علمنا بأنه قدّم فعلاً، وتلك التفرقة ترجع إلى تجدد العلم، ولكن ذلك في حق الإنسان، فهو الذي يتجدد علمه لأن مصدر العلم وهو الإحساس والإدراك متجدد، أما في حق الله فلا تفرقة عنده بين مقدر سيكون، ومحقق قد كان، ومنجز حدث، ومتوقع سيحدث؛ بل المعلومات كلها بالنسبة له على حال واحدة.

ومن المعتزلة من قال: إن الله تعالى عالم بذاته بكل ما كان وما سيكون، وكل المعلومات معلومات عنده بعلم واحد، والاختلاف بين ما سيكون وما كان يرجع إلى الاختلاف في الأشياء نفسها لا في علم الله.

وقال بعض المتكلمين: إن الذي أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة، فلما لم يكن الله مكانياً كانت نسبته إلى جميع الممكنات على السواء، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد، كذلك لما لم يكن الله زمانياً لم يتصف الزمان - بالقياس إليه - بمضّي ولا استقبال ولا حضور، بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له، كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون، بل هو عالم لا من حيث دخول الزمان فيها، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً؛ فعلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير، بل هو

علم شامل واسع، وإنما لم تحصل في ذهننا كذلك لقصور علمنا وعدم إحاطته وحدوده بالزمان والمكان. ومثل ذلك مثل شيء ملون بألوان مختلفة وقد سارت عليه نملة، فما واجه حدقتها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم، وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم، وما لم يواجه حدقتها تظنه لم يوجد، مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل، والإنسان المشرف عليه يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة من غير ترتيب، فنسبة الزمان - وما قارنه - إلينا كنسبة ذلك الملوّن إلى النملة⁽¹⁾. ولسنا نريد أن نبين هنا الآراء المختلفة في هذا الموضوع، فهي مستوفاة في كتب علم الكلام، وإنما سقنا هذا القدر لندل به على ما أثار المعتزلة من مسائل، وكيف اتجهوا في حلها، وكيف شغلت العقول من بعدهم.

* * *

وكان طبيعياً بعدما أثبتت هذه المسائل أن تثار مسألة تتصل بها أشد الاتصال، وهي مسألة كلام الله وخلق القرآن، وهي أبرز شيء كان في تاريخ المعتزلة لما اتصل بها من أحداث تاريخية واجتماعية وسياسية.

والآن نبدأ بشرح وجهة نظر المعتزلة في هذه المسألة من الوجهة العلمية ونترك تاريخها وأحداثها عند الكلام في تاريخهم السياسي:

قالوا: إنه ثبت بالبرهان أن الله - ذاته وصفاته - وحدة لا تقبل التجزئة بحال من الأحوال، وثبت بالبرهان أن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ولا تقوم بها المحدثات - [وقد تقدم برهانهم على هذين الأصلين] - وقد رأينا الله يسند إلى نفسه الكلام فقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164] ، وسمي القرآن كلام الله في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 6] ، فما معنى وصف الله بالمتكلم، ووصف القرآن بأنه كلام الله؟

قالت المعتزلة: إذا كان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغيير فمحال أن يكون القرآن كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، لأنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئاً واحداً، ونحن نرى أن في القرآن أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً، فهذه حقائق

(1) رجعنا في هذا إلى كتاب «نهاية الإقدام» للشهرستاني طبعة أكسفورد ص 215 وما بعدها، وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد، وكتاب «الانتصار»، وكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، وكتاب «المواقف»: و «رسالة في العقائد» للكافيجي، ورسالة في «صفات الله» للشيخ العطار، وكلتاها عندي مخطوطة بخط والدي رحمة الله عليه.

مختلفة، وخصائص متباينة، ومن المحال أن يكون «الواحد» متنوعاً إلى خواص مختلفة، وهذه الخواص قد تتضاد كالذي بين الأمر والنهي.

ثم، إذا كان القرآن كلاماً أزلماً هو صفة من صفات الله ترتب على ذلك جملة استحالات: أولها: - أن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] إلا إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأموراً، والأمر من غير مأمور، بل والكلام كله من غير مُكَلَّم «من أمحل ما ينسب إلى الحكيم».

ثانيها: - أن الخطاب مع موسى ﷺ غير الخطاب مع محمد ﷺ، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ويستحيل أن يكون معنى واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معانٍ ومناهج، وكلام مع شخص آخر على معانٍ ومناهج أخرى، ثم يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً؛ أضف إلى ذلك أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلفان لاختلاف حال الأمتين، فكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد؟! والقصة التي جرت ليوسف وإخوته غير القصة التي جرت لآدم ونوح وإبراهيم؛ وإذا اختلفت هذه الاختلافات استحال أن يكون الكلام صفة لله، وهو الواحد في ذاته وصفاته الذي لا يختلف ولا يطرأ عليه اختلاف.

ثالثها: - أن المسلمين أجمعوا قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة، وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة، ولها مفتتح ومختتم، وهو معجزة رسول الله، وأجمعت الأمة على أنه بين أيدينا نقرؤه بألسنتنا ونحسه بأيدينا، ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا، ومحال أن يكون هذا كله وصفاً لصفة الله. فالكلام الأولى الذي هو صفة الله لا يوصف بمثل هذه الأوصاف.

هذه أدلتهم العقلية. ولهم بعد ذلك أدلة نقلية منها:

1 - أن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ﴾ [البقرة: 30] ، وإذ ظرف زمان ماضٍ، فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين، والمختص بزمان محدث.

2 - يقول الله: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ سَمَوَاتِنَا وَمَا كُنَّا بِمُعْجِزِينَ﴾ [هود: 1] ، وهذا يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً.

3 - قوله تعالى: ﴿حَقٌّ يَسْمَعُ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 6] ، والمسموع حادث لأنه لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

4 - أنه تعالى عبر عن القرآن بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [يوسف: 2] ولا شك أنه لا إنزال في الأزل.

5 - أن القرآن نص على نسخ بعض الآيات بقوله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: 106] ، ولا يتصور النسخ إلا في الحادث، لأن القديم ليس عرضة لذلك.. الخ.

فقالوا: إذا استحال أن يكون القرآن وكل الكتب المنزلة قديمة وجب أن نقول إنها مخلوقة لله، فكلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف يخلقها الله في غيره فتصل إلى النبي عن طريق ملك أو نحوه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: 51] ؛ فهذه ثلاث طرق في الكلام، أولاهما: طريقة الوحي وهو الإلهام، والقذف في القلب كما أوحى إلى أم موسى؛ وثانيتهما: أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه، كما كلم موسى، وكما كلم الملائكة؛ وثالثتها: أن يرسل الأنبياء والرسل يكلمون أمهم عن الله⁽¹⁾. قالوا: والقرآن نوع من الكلام الذي يخلقه الله، وإنما سمي كلام الله لأنه خلق الله من غير واسطة، وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا، فكلامنا وألفاظنا تنسب إلينا، وأما القرآن فخلق الله مباشرة، والحروف التي نكتبها في المصحف أو ننطق بها من صنعنا، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على المخلوق لله - وإذا معنى كون الله متكلماً أنه خالق الكلام وفاعله، فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه؛ فالله بهذا المعنى متكلم، أي فاعل ما يدل به المخاطب على ما يريد، والمفعول والمجعول مخلوق.

وكأن الزمخشري أراد أن يجعل كل هذه الأدلة ويشير إليها في خطبة تفسيره «للكشاف» إذ يقول: «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله بحسب المصالح منجماً، وجعله بالتحميد مفتوحاً، وبالاستعاذة مختتماً، وأوحاه على قسمين متشابهاً ومحكماً، وفصله سُوراً، وسوره آيات، وميز بينهن بفصول وغايات. وما هي إلا صفات مبتدأ مبتدع، وسيمات

(1) هذا تفسير الزمخشري المعتزلي للآية.

مُنشأً مختَرَعٌ؛ فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم، أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه، قاطعاً برهانه، وحيّاً ناطقاً بينات وحجج، قرآناً عربياً غير ذي عوج إلخ.

* * *

وكان يناهض المعتزلة في صفة الكلام وخلق القرآن وغيرها من الصفات فريقان:

فريق يسمّون «السلف» يرون أن الله وصف نفسه بصفات: من قدرة، وإرادة، وعلم، وكلام، وسمع، وبصر؛ ووصف نفسه أنه على العرش، وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فيجب أن نؤمن بها كما جاءت، ولا نتعرض لتأويلها وشرحها، فنجري ظواهر النصوص على مواردها، ونكف عن تأويلها، ونفوض معانيها إلى الله، قالوا: «وقد درج أصحاب رسول الله على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها؛ فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع؛ فحقّ على ذي الدين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الله، فليُجرِ آية الاستواء والمجىء وقوله: ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: 75] ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 27] وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]، وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره على ما ذكرناه»⁽¹⁾.

وهم «ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون من دينهم، ويسلمون للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي جاءت بها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ لا يقولون كيف ولا لِمَ لأن ذلك بدعة»⁽²⁾.

فهم - كما ترى - يرون الوقوف عند النص، ولا يسمحون لأنفسهم بتأويلها، وكانهم يرون أن معرفة صفات الله وذاته فوق العقل البشري. وليس من القدرة ما يستطيع بها أن يدرك

(1) أبو المعالي الجويني.

(2) «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري.

كنهها ولا كفييتها، فتحاشوا أن يسألوا بما وبكيف، وقالوا نؤمن بما جاء كما جاء، ولا نتكلم فيما لم يجرى. وقالوا: إذا عجزنا في أنفسنا عن «ما» دائماً، وعن «كيف» كثيراً، فكيف نستطيع أن نجيب عن «ما» و «كيف» في ذات الله وصفاته؟! وإذا كان ذلك كذلك فلنؤمن بما جاء، ولنقف عندما جاء، فلا نبحث فيما إذا كانت صفات الله عين ذاته ولا غير ذاته، ولا نبحث في كيف تصدر المحدثات عن القديم، ولا كيف يتصل علم الله القديم بالمعلومات المحدثه، ولا نحو ذلك، لأنها فوق عقولنا، وإذا ذلك تكون مجالاً للزلل؛ فجوهر الخلاف إذاً بين هؤلاء والمعتزلة هو سلطة العقل ومداهها وحدودها؛ رأى المعتزلة أن العقل البشري قد منح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان، فلنستعمل البراهين في أدق الأمور وأصعبها وأعقدتها، ففي استطاعة العقل الوصول إلى الحق فيها. وهكذا كانت نزعة المعتزلة هذه متجلية في كل أبحاثهم، يسيرون وراء البرهان إلى نهايته، ويشيرون أصعب المشاكل وأعقدتها، ويتعرضون لحلها، فإذا تم لهم حلها أو - على الأقل - اعتقدوا بحلها، تأولوا آيات القرآن على مقتضاها. وعلى العكس من ذلك الآخرون: رأوا أن العقل أضعف من ذلك، وأن استطاعته محدودة بإدراك ما يتعلق بشأنه هو أو أقل من ذلك، وأنه منح القدرة على أن يدرك البرهان على وجود الله، والنبوة العامة، ونبوة محمد خاصة؛ ولم يمنح القدرة على كنه الله وصفاته، فلنؤمن بما جاء به أنبيأؤه، ولنقف عندما قالوه، ولا نثير مشاكل لم يأت بها الأنبياء، ولنسد الطرق على من يشيرونها، فإن جادلناهم في شيء ففي بيان خطئهم وفساد طريقتهم؛ فلما أثار المعتزلة القول بخلق القرآن قالوا هم: «القرآن كلام الله لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق»، فإثارة هذه المسألة بدعة لم يقلها النبي ﷺ ولا صحابته، فلا نتابعكم في السير فيها، ولا نتابعكم في الجدل والخصومة، ونقف عند قولنا: القرآن كلام الله، وهذا فقط هو ما قال الله في قرآنه الكريم.

وكلا الفريقين - كما ترى - له وجهة نظر تستحق التبجيل والاحترام. وفريق آخر، من بعض الحنابلة، زعم أن «القرآن بحروفه وأصواته قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف»⁽¹⁾، وقالوا: «قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله - ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن

(1) «المواقف» 3/76.

تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة»⁽¹⁾.

وهو قول ظاهر البطلان صادر من عقل ضيق ونظر سقيم.

هذان هما الفريقان اللذان ناهضا المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، فكان الخلاف دائراً حول القرآن، أعني حروفه وألفاظه وكلماته؛ يقول المعتزلة بحدوثها، ويقول بعض الحنابلة بقدمها، ويقول آخرون لا نتكلم في هذا الموضوع.

وظل النزاع محصوراً في هذه الدائرة أيام محنة القول بخلق القرآن، أعني أيام المأمون والمعتصم والواثق.

حتى جاء أبو الحسن الأشعري المتوفى نحو سنة 330 هـ، ونقل موضوع النزاع إلى نقطة أخرى، فقال: إن «كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة؛ أما القرآن - بمعنى المقروء المكتوب - فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تُقرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على هذا المقروء المكتوب «كلام الله» مجازاً.

وهذا - كما ترى - تسليم منهم بكل ما يقوله المعتزلة في القرآن بمعنى المتلو المقروء؛ ثم انتقل النزاع في مسألة جديدة، هي ما ابتدعه الأشعري من الكلام النفسي، فالمعتزلة أنكروه والأشعرية أثبتوه، وبدأوا الجدل في الإنسان لأنه أقرب منالاً، حتى إذا فرغوا من ذلك تكلموا بنفس هذه المعاني في الله تعالى.

قال الأشعري والأشاعرة: إن هناك كلاماً نفسياً قائماً بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم ليس بحروف ولا أصوات، يجده العاقل في نفسه، ويدور في خلدته، تارة إخباراً عن أمور رآها أو سمعها، وتارة حديثاً مع نفسه بأمر أو نهي، ووعد ووعد، وتارة حكماً عقلياً بأن

(1) الشهرستاني في «نهاية الإقدام» ص 313.

الحق في هذه المسألة كذا، والباطل كذا؛ ثم أحياناً يتحوّل هذا الكلام النفسي إلى كلام لفظي، وأحياناً لا يتحوّل، وهذا هو ما يسمى بالنجوى، وهو الذي قال فيه الله تعالى: ﴿فَأَسْرَهَا يُوَسِّفُ فِي نَفْسِهِ، وَلَمْ يُبْدِهَا لَهَا﴾ [يوسف: 77]؛ وفي الحديث عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله وقد سأله رجل فقال: إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحببت أجري، فقال ﷺ: لا يَلْقَى ذلك الكلام إلا مؤمن إلخ. ومن أنكر هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل، وأنكر البديهيات. ومن العجب أن الإنسان قد يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى، ولكنه لا يخلو أبداً من حديث النفس حتى في النوم، فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء، وتحدثه نفسه بأشياء، وربما يطاوعه لسانه وهو نائم، فيتكلم متابعة لنفسه.

وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر الخواطر التي تطرأ على نفس الإنسان، وربما نسميها أحاديث النفس، إلا أنها في الحقيقة تقديرات للعبارات التي ينطق بها اللسان؛ ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف الفارسية لا يخطر بباله كلام الفرس، ومن عرف اللسانين تارة تتحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان الفرس، فعلم على الحقيقة أن أحاديث النفس تابعة للعبارات اللفظية. فالكلام في الحقيقة هو الحروف التي يعبر عنها اللسان، ومن قدر عليها فهو المتكلم، ومن لم يقدر عليها فهو الأبيكم؛ فليس الكلام حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو عبارات وألفاظ ونحوها تختلف بالمواضع والاصطلاح والتواطؤ، حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورموز يحصل التفاهم بها كما يحصل التفاهم بالعبارات⁽¹⁾. فما يسميه الناس كلام النفس ليس إلا معلومات وإدراكات أدركها الإنسان وزوّرّها في نفسه بعبارات وألفاظ، وليس هناك شيء وراء ذلك.

وهذا هو عين ما يثيره علماء النفس والمنطق حتى الآن من (البحث فيما إذا كان الإدراك يمكن أن يقوم بنفسه من غير ألفاظ أو لا؟ وإذا كان فإلى أي حد يكون ذلك؟ ويذهبون في ذلك مذهبين: فمنهم من يقول إن من الممكن التفكير بدون الاستعانة باللغة؛ ومنهم من يذهب إلى أن ذلك غير ممكن، وأن التفكير من غير ألفاظ ضرب من الوهم الكاذب. وقد قال: «مَكْسُ مُلر»: «إن الفكر واللغة شيء واحد، وشبه ذلك بالنقد (أحد النقود) فقال ليس ما نسميه بالفكر إلا وجهاً من وجهي النقد، والوجه الآخر هو الصوت المسموع، والنقد شيء واحد لا يقسم؛ فليس ثمّ فكر وصوت ولكن كلمات»⁽²⁾.

(1) انظر: «نهاية الإقدام» ص 320 وما بعدها.

(2) «مبادئ الفلسفة» لرايپورت.

أثار الأشاعرة والمعتزلة هذا الكلام ليطبقوه على كلام الله، فلما أنكر المعتزلة الكلام النفسي قالوا ليس كلام الله إلا ما نقرؤه ونسمعه من القرآن والكتب الدينية وهي مخلوقة ولا شك، ولا شيء وراءها إلا ذات الله القادرة على خلق الكلام المريدة للمخلوق. وقال الأشاعرة: إن الله كلاماً نفسياً غير القدرة والإرادة والعلم، وهو قديم لا يتغير، والقرآن مظهر لهذه الصفة وأثر من آثارها وهو مخلوق.

قال صاحب المواقف (وهو يعبر عن رأي الأشعرية) بعد كلام طويل: «إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى، وهو خَلَقَ الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى نحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم فيه، وما نقوله نحن كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار كل النزاع نفي المعنى النفسي أو إثباته»⁽¹⁾.

وقد يعجب القارئ من شدة الاختلاف بين الناس في مثل هذا الأمر حتى احتكموا فيه إلى السيف كما سيأتي بيانه، لكن يجب أن ننبه هنا إلى أن تحديد وجوه الخلاف وحصر نقط النزاع بالشكل الذي أوضحناه لم يكن بيناً في أكثر عقول الناس إذ ذلك؛ بل كانت هناك معانٍ غامضة زاد غموضها هياج الناس وتبليبل الأفكار، وأخذ الناس فيها بالشدة - فقد رأوا أن هناك قضيتين واضحتين وهما:

1 - أن كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم؛ فكلام الله قديم.

2 - أن القرآن كلام الله وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك حادث؛ فالقرآن حادث ومخلوق - فهاتان القضيتان شتتتا أفكار الناس وأدخلتا في منازعات جدلية شديدة، ودخلت العامة في النزاع فزادوا المسائل غموضاً وشتاتاً، ولو حددت مواضع النزاع بالشكل الذي شرحنا لانحسم كثير من الخلاف، ولكن هذا لم يصل إليه العلماء إلا بعد أن أعمد السيف وهدأت الأفكار وتكلم العلماء وحدهم.

* * *

هذا هو ملخص قول المعتزلة في التوحيد: توحيد الله فلا شريك له، وتوحيد الله ذاته وصفاته فليست متعددة بحال، وتنزيهه له عن الجسمية وصفات الحوادث؛ وقد فرعوا على هذا الأصل كل الفروع التي ذكرناها، وفروعاً أخرى أقل منها أهمية لم نذكرها، وكانت كل مسألة

(1) «المواقف» 79/3.

يشيرونها تستتبع مسائل غيرها وهكذا، فملأوا العالم الإسلامي ببحوثهم من هذا القبيل.
العدل:

الأصل الثاني من أصولهم العدل، والعدل والتوحيد أهم أصول المعتزلة، وكانوا يفخرون بأنهم أهل العدل والتوحيد.

والمؤمنون جميعاً يعتقدون بعدل الله، ولكن المعتزلة - كعادتهم - تعمقوا في معنى العدل وحدوده، وأثاروا حول ذلك مسائل كثيرة أهمها:

(قالوا: وجدنا مَنْ فعل الجور في الشاهد (أي في الإنسان المشاهدة أعماله) كان جائراً، ومن فعل الظلم كان ظالماً، ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً، والعدل من صفات الله، والظلم والجور منفيان عنه قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فُضِّلَتْ: 46] ، وقال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْتَنَّهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118] ، وقال: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾ [التوبة: 70] ، وقال تعالى: ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: 17] ⁽¹⁾. وقد ساروا في هذا الطريق إلى نهايته ووصلوا ببحثهم إلى مسائل كثيرة أهمها ثلاث:

1 - أن الله يسير بالخلق إلى غاية، وأن الله يريد خير ما يكون لخلقه.

2 - وأن الله لا يريد الشر ولا يأمر به.

3 - وأن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، وأن إرادة الإنسان حرة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير معاقباً على الشر. ولنشرح الآن في إيجاز وجهة نظرهم في هذه المسائل:

أما في المسألة الأولى فقالوا: إن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره⁽²⁾. فهم بذلك يرون أن العالم يسيره الله إلى غاية وإلى غرض، وليس العالم يسير سهواً، ولا يخبط خبط عشواء؛ فحركات النجوم والبحار والأنهار، وثوران البراكين وكل حوادث الكون إنما تسير وتحدث لتحقيق غرض، وهذا الغرض هو نفع مَنْ في العالم. وقد أداهم هذا النظر إلى نظريتين مشهورتين، وهما نظرية الصلاح والأصلح، ونظرية الحسن والقبح العقليين.

(1) «ابن حزم» 98/3.

(2) الشهرستاني في «نهاية الإقدام» 397.

فنظرية الصلاح والأصلح، أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية وهي نفع العباد، فالله يقصد في أفعاله إلى صلاح العباد؛ ومن المعتزلة من قال بأنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح لعباده، ومنهم من لم يكتف بذلك بل قال يجب رعاية ما هو الأصلح. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم، وجمهور المعتزلة يقولون إنه لا بد أن يقصد إلى ما هو الأصلح لهم.

وقد رأى بعض من غير المعتزلة رأيهم ووافقوهم في جوهر قولهم، ولكن عابوهم في تعبيرهم بقولهم: «يجب على الله»، فلو أنهم قالوا هذا هو النظام أو القانون الذي يقصد الله إليه في عمله أو نحو ذلك من التعبير لكانوا أقرب إلى الأدب، وهذا خلاف في التعبير فقط؛ إنما الفريق الكبير الذي كان يخالفهم في هذا الرأي قوم يرون أن أفعال الله ليست معللة بغرض، يعنون بذلك أن ليس الباعث لله على العمل هو الغاية. وقد اعترض بعضهم على وجهة نظر المعتزلة بما في العالم من شرور، كأن يكون العالم خيراً منه لو لم تحدث، «فقد منع الأموال قوماً، وأعطاهم آخرين، وأعطى قوماً مالاً ورياسة فبطروا وهلكوا، وكانوا مع القلة والخمول صالحين، وأمراض أقواماً فملّوا وضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا في صحتهم شاكرين، وأي صلاح في خلق إبليس والشياطين، وإعطائهم القوة على إضلال الناس؟ ثم وجدناه تعالى أمات سريعاً من ولي أمور المسلمين بالحق والعدل، وولى عليهم زياداً والحجاج وبغاة الخوارج، فأى مصلحة في هذا لزياد والحجاج وقطريّ أو لسائر المسلمين؟ إلى آخر ما في العالم من شرور لا حد لها، ولا يمكن تفسير ما فيها من المصلحة؛ ولهم على ذلك أمثلة كثيرة، ومجادلات مع المعتزلة طويلة، فلم خلق من يفسد الحرث والنسل، ويشير الظلم، ويميت الحق؟ ولم أنظر إبليس إلى يوم القيامة، وأمات النبي ﷺ، فهل ذلك أصلح للخلق؟ «إلى آخره»⁽¹⁾.

وقد استطاع المعتزلة أن يجيبوا عن بعض هذه الاعتراضات وعجزوا عن بعضها، وقالوا ليس عجزنا يضر بنظريتنا، فإننا لم ندع الإحاطة بأغراض الله، ولم تبلغ عقولنا بعد من السعة ما نستطيع بها أن ندرك كل علة وكل غرض.

على كل حال فخلاصة قول الآخرين أن المعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان؛

(1) تجد هذه الأمثلة وأكثر منها في «ابن حزم» 3/ 166 وما بعدها، وفي «نهاية الإقدام» للشهرستاني ص

فأروا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات، وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهاً لأعماله إلى هذه الغاية، فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها؛ وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم عن الله ما يمكننا من هذا الحكم؛ ولو كانت له غاية كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغايات التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني؟

أما نظرية المعتزلة في الحسن والقبح، فإنهم لما قرروا أن الله عادل حكيم، وأن أعماله لغاية، وأنه يتبع العدل في أعماله للوصول إلى هذه الغاية، كان من الطبيعي أن يثيروا مسألة الحسن والقبح في الأعمال، فأروا أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان، فالكذب فيه قبح ذاتي، والصدق فيه حسن ذاتي، ومن أجل هذا لا نجوز على الله الكذب لما في الكذب من قبح، ونقول إنه لا بد أن يقول الصدق لما في الصدق من حسن ذاتي؛ فجميع الأعمال الحسنة من عدل وصدق وشجاعة وكرم فيها نفسها صفة جعلتها حسنة، وجعلتنا نحكم عليها بالحسن إذا رأيناها، وجميع الأعمال القبيحة من ظلم وكذب وجبن ويخل فيها ذاتها صفة جعلتها قبيحة وجعلتنا نحكم عليها بالقبح - والشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح، فأمره بالمحافظة على الأنفس والأموال إنما هو لما فيها من حسن، ونهيه عن القتل والسرقة لما فيهما من قبح، ومحال أن يعكس فيأمر بالقتل والسرقة، وينهى عن الأمانة، لأنه ليس مستقلاً في أمره ونهيه، بل هو تابع فيهما للحسن والقبح الذاتيين - وكذلك العقل يستحسن أشياء لإدراكه ما في الأشياء ذاتها من حسن، ويستقبح أشياء لإدراكه ما في الأشياء ذاتها من قبح؛ فالشرع في تحسينه وتقييحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشيء - وكل ما في الأمر أن العقل قد يدرك الحسن والقبح بالضرورة، أي من غير إعمال نظر، كحسن إنقاذ الغريق، وحسن الصدق النافع، وقبح كفران النعمة؛ وقد يدركه بعد إعمال النظر، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

واستدلوا على هذه النظرية بأدلة أهمها:

1 - أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل، وتتجادل بالعقل، ويلزم الفريق خصومه بما يدل عليه العقل، وليسوا يرجعون في ذلك إلا إلى ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين؛ ونرى العقلاء قبل الشرائع يستحسنون إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان، بل إنه يستحسن ويستقبح من أنكر الأديان والشرائع.

2 - لو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان، لأفحمت الرسل وما استطاعوا الدعوة، لأنهم يطلبون النظر إلى الأشياء بعقولهم، ومنها إمكان إرسال الرسل والمعجزة وما إلى ذلك، فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع لقال هؤلاء لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم فيفحّمون.

3 - لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح، بل هي من عمل الشرع، لما أمكن الفقهاء أن يُعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص، ولاستحال تعليل الأحكام، ولبطل القول بِلَمِّ ولأنه؛ لأن التعليل كله مبناه صفات الأفعال.

ورتب المعتزلة على هذا الرأي أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع - أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل - بما يدل عليه العقل؛ فهو مكلف بشكر المنعم، ومكلف بمكارم الأخلاق، ولو لم يصل إليه شرع في ذلك.

وكان خصومهم يرون غير هذه النظرية، فيرون أن الحَسَنَ ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما ورد الشرع بدم فاعله؛ وليس الشرع يمدح ويذم، ويوجب وينهي، تبعاً لما في الشيء من حسن وقبح ذاتيين، بل الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع ونهيه، فالشرع في أمره ونهيه مثبت لا مخبر، ولا شيء حسن لذاته، ولا قبيح لذاته، ولو عكس الشارع فأمر بالكذب ونهى عن الصدق، لكان الكذب حسناً والصدق قبيحاً. ولهم على ذلك أدلة أهمها: أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لم يتخلفا، ولم يتوقفا على شروط، فإن ما بالذات لا يتخلف؛ ونحن نرى أن القتل قد يكون قبيحاً إذا توافرت فيه شروط، وقد يكون حسناً في مواضع، فهو قبيح إذا لم يصدر من المقتول ما يستوجب القتل، وهو حسن إذا كان قصاصاً، ولو كان ذاتياً لم يتبدل بالإضافة إلى الأحوال؛ ونرى الشيء قد يكون حسناً في زمن ولا يكون حسناً في آخر، والشرائع نفسها تشرع أشياء لقوم، وتشرع غيرها لآخرين، فلو كان هناك حسن وقبح ذاتيان لم تتغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والناس.

وقال هؤلاء: إن الناس يستحسنون ويستقبحون تبعاً لشرائع سابقة أو مواضع أو نحو ذلك، «فلو خلق إنسان تام الفطرة كامل العقل، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ويتأدب بأداب الأبوين، ولا تربي تربية الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران: أحدهما: أن الاثنين أكبر من الواحد، والثاني: أن الكذب قبيح... لم يتوقف في الأول وتوقف في الثاني» مما يدل على أن الأمر أمر مواضع، «فلم يبق إلا عادات الناس، من تسمية ما

يضرهم قبيحاً، وما ينفعهم حسناً، ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي، على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم، وزمان وزمان، ومكان ومكان، وإضافة وإضافة، وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة له في الذات؛ فربما يستحسن قوم ذبح حيوان، ويستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسناً، وربما يكون قبيحاً، «والعقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى ويستقبحون العدوان لطلب الثناء وخوف الذم»⁽¹⁾. وقد يظهر في بعض المسائل صعوبة تطبيق ذلك، ونتوهم أن الشخص يفعل الحسن لذاته، ويتجنب القبيح لذاته، ولكن بتدقيق النظر يتجلى لنا وجه الحق، وأنه إنما يفعله طلباً للثناء أو لارتباط المعاني، أو نحو ذلك من الأسباب النفسية⁽²⁾.

ولما تقدم الزمان رأينا نقطة النزاع تتخذ شكلاً أدق وأضبط، فقالوا: لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في أن كلمتي الحسن والقبح قد تطلقان ويراد بهما ما في الشيء من كمال ونقص، كأن يقال: العلم حسن والجهل قبيح. ونحن جميعاً لا ننازع في أن هذه الأمور يدركها العقل؛ وقد تطلق كلمتا الحسن والقبح على ما يلائم الغرض وما لا يلائمه، وقد يعبرون عن المعنى بالمصلحة والمفسدة؛ فما وافق الغرض أو بعبارة أخرى ما كانت فيه مصلحة فحسن، وما لم يوافق الغرض أو ما كان فيه مفسدة فقبيح؛ وهذا أيضاً لا نزاع في إدراكه بالعقل، وإن كان إضافياً، فقد يكون حسناً لقوم قبيحاً لآخرين بهذا المعنى - إنما النزاع في الحكم على الأعمال بأن فاعلها يستحق المدح والثواب، أو الذم والعقاب. فالمعتزلة يقولون: إن هذا مما يدرك أيضاً بالعقل، فنستطيع أن نحكم على بعض الأعمال بالحسن، بمعنى أن فاعلها يستحق مدحاً وثواباً، وعلى بعض الأعمال بالقبح، فيستحق فاعلها ذمًا وعقاباً، ومخالفوهم يقولون إن هذا لا يدرك إلا بالشرع⁽³⁾.

والخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الحسن والقبح الذاتيين يذكرنا بالخلاف بين الفلاسفة الحديثين فيما يسمى «نظرية القيم»: «هل قيم الأشياء من جمال وخير وشر وحق وباطل صفات عينية في الأشياء، أي هل لها وجود مستقل عن عقولنا؟ أم هي من وضع العقل؟ فطائفة من الفلاسفة تقول إن للقيم وجوداً مستقلاً عن العقل، ووظيفة العقل هو إدراكها، فالعقل يتبينها ولا يثبتها؛ وطائفة تقول إن القيم مجرد معانٍ قائمة بالعقل يصف بها الناس

(1) انظر: «نهاية الإقدام» للشهرستاني.

(2) انظر: في هذا «المستصفى» للغزالي 1/ 55 وما بعدها.

(3) انظر: «المواقف» 3/ 146 وما بعدها.

الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة، ولهم فيها غرض أو غاية، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية»⁽¹⁾ إلخ.

أما مسألة الإرادة - أعني علاقة إرادة الله بالكائنات، فوجهة نظر المعتزلة فيها أنا نرى أن مرید الخير خیر، ومرید الشر شریر، ومرید العدل عادل، ومرید الظلم ظالم؛ فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله، فيكون المرید موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31].

وإذا فقد قالوا: إن الله أراد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وما كان شراً ألا يكون، وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو تعالى لا يريد ولا يكرهه. وبعبارة أخرى: إن الله مرید لما أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منا أن نأتي بالصلاة والزكاة، وأن نوحده الله ونؤمن برسله، ولا يريد منا المعاصي، فلا يريد الكفر والفسوق والعصيان؛ أما المباحات فلا يريدنا ولا يكرهها.

وكان خصومهم يرون في هذه المسألة أن الله مرید لجميع ما كان، غير مرید لما لم يكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فالمعتزلة يقولون إن كُفر الكافرين وعصيان العصاة لم يرده الله، وخصومهم يقولون أرادته.

يستدل المعتزلة بأن الله لو كان مریداً لكُفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر، ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفياً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ ولو كان كُفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته - قالوا - هذا إلى ما في القرآن من آيات كثيرة تدل على أنه لا يريد ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأنعام: 148]. [149] ، وقال تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31] ، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وحجة خصومهم أن كل ما في الكون من خير وشر محتاج إلى إرادة تريد حصوله، فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعاصي حوادث موجودة واقعة، فهي مرادة.

(1) انظر: «فلسفة المحدثين والمعاصرين» للأستاذ. وولف الذي ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفي.

والظاهر أن الخلاف راجع إلى تصور العدل وتصور الحسن والقبح، فلما قاس المعتزلة الغائب على الشاهد في تعرف العدل، وذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من الحسن والقبح، كان ضرورياً أن يذهبوا في الإرادة هذا المذهب الذي شرحنا. ولما كان خصومهم لم يعترفوا بقياس الغائب على الشاهد، ولم يعترفوا بأن أعمال الله موجهة لغاية و غرض، ولم يعترفوا بأن ما يوصف من أعمالنا بالحسن والقبح هو عين ما يوصف من أعمال الله بذلك، رجحوا الجانب الآخر وهو شمول إرادة الله.

والواقع أن كل فرقة كانت أمام مشكلة عويصة حاولت أن تحلها من جانب فتعقدت من جانب؛ فإذا قلنا إن إرادة الله ومشيئته شاملة لكل ما يحدث فكيف يشاء الشر؟ وإذا قلنا إن إرادته لا تتوجه إلا إلى الخير فكيف يقع في ملكه ما لا يريد؟

ومثل هذا الخلاف في إرادة الله، الخلاف في قدرته تعالى؛ وبعبارة أخرى في العلاقة بين قدرة الله وأعمال العباد: هل أعمال العباد مخلوقة لله، أو هي مخلوقة للعباد؟ وهذه هي المسألة التي تُعْتَوَّن عادة بخلق الأفعال. فأكثر المعتزلة يقولون إن أفعال العباد مخلوقة لهم. ومن عملهم هم لا من عمل الله، وباختيارهم المحض؛ ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة الله وقدرته، ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية كحركة من أراد أن يحرك يده وحركة المرتعش، وكالفرق بين الصاعد إلى منارة والساقط منها؛ فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية فلا دخل له فيها - وثانياً، لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف، إذ لو لم يكن قادراً على أن يفعل وألا يفعل ما صح عقلاً أن يقال له افعل ولا تفعل، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب، بل ما كان لنبوة النبي وإصلاح المصلح فائدة؛ كما استدلوا على مذهبهم بكثير من آيات القرآن؛ فهناك آيات تضيف الفعل إلى الناس، كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 79]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الزمر: 11]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123]. وآيات تمدح المؤمن على الإيمان، وتذم الكافر على الكفر، كقوله: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: 17]، ﴿مَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: 60]. وآيات تدل على أن أفعال الله ليست كأفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف، كقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. وآيات فيها إنكار وتوبيخ على الكفر والعصيان، كقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ [الإسراء: 94] الآية، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا

يُؤْمِنُونَ ﴿٢٥﴾ [الانشقاق: 20] ، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المنثر: 49] . وآيات أثبت فيها المشيئة للعبد: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] . وآيات أمر بها العباد بالإسراع إلى الطاعة قبل فواتها: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133] . وآيات حكى فيها التحسر يوم القيامة على الكفر والمعصية: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [المؤمنون: 99] . [100] ، ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كُنتُ لِي كَرَّةً فَأَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الزمر: 58] (1)

وقالوا ثالثاً: إن كان الله خلق أعمال الناس فهو إذاً لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق، ويكره ما دبّر.

وكان لهم خصوم مختلفون، فأشد خصومهم من كان يذهب إلى الجبر المحض؛ ويرون أن أفعال الناس واقعة بقدره الله تعالى وحدها، وليس لقدرة الناس تأثير فيها، وليس الإنسان إلا محلاً لما يجريه الله على يديه، فهو مجبر جبراً مطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلا في المظهر، فمظهر الإنسان أنه مختار وحقيقته أن لا اختيار، والجماد مجبر مظهراً وحقيقة، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازاً، ضرب فلان وكتب وأساء وأحسن كلها مجازات، كما يقال أثمرت الشجرة، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وأمطر السحاب. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، والتكليف جبر، ولهم - كذلك - على قولهم أدلة كثيرة؛ قالوا: إن الإنسان إن كان موجداً لأفعاله وخالقاً لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره، ويكون هناك خالق غير الله؛ هذا إلى ما ورد في القرآن دالاً على ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزهد: 16] ، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7] ، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96] إلخ.

والواقع أن هذه هي مشكلة المشاكل، سميت بالجبر والاختيار، وبحرية الإرادة، وبالقضاء والقدر، وحوار فيها الفلاسفة قديماً وحديثاً، فأثارها الفلاسفة اليونانيون قبل المعتزلة، وكان بعضهم يرى أن الإرادة حرة في الاختيار كالأبيقوريين، وبعضهم كان يرى أنها مجبورة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعداه كالرواقيين.

ولما جاء الإسلام وجاء دور البحث أثاروا هذه المسألة، فقال الجبريون وعلى رأسهم

(1) انظر: «محصل أفكار المتقدمين» للرازي ص 142 وما بعدها.

«جهنم بن صفوان»: إن الإنسان مجبور، وليست له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله، وهو كالريشة في مهب الريح أو كالخشب بين يدي الأمواج، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه، وقالت المعتزلة: إن إرادة الإنسان حرة، وقدرته تخلق ما يعمل، وفي استطاعته أن يفعل وألا يفعل، وهو يفعل ما يختار.

والذي دعا إلى هذا الاختلاف بين المسلمين أن الأدلة العقلية متباينة، وظواهر النصوص مختلفة.

فمن ناحية نرى أن الله يطالب الناس بالعمل ويدعوهم إليه، ويأمر وينهى؛ ويشيب على فعل ما أمر، ويعاقب على الإتيان بما نهى، ووضع الحدود والعقوبات، ووعد وأوعد، وساءل العصاة لِمَ تعدّيتم ولم عصيتم ولم كفرتم، وقد أفسحت لكم مجال العمل، وأرسلت لكم الرسل، وأبنت الحجة! ثم ملئت نصوص الكتاب بذلك، فكيف يُعقل بعد أن نقول إنه لا أثر لقدرة الإنسان أصلاً، ولو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب، ولما كان معنى للثواب والعقاب، ولكان التكليف تكليفاً بالمحال، ولحق اعتراض المعترض بأنه لم يفعل ما فعل حتى يستحق لوماً أو عقاباً.

ومن ناحية أخرى، إذا قلنا إن العبد خالق أعماله ترتب عليه تحديد قدرة الله وأنها لم تشمل كل شيء، وأن العبد شريك لله تعالى في إيجاد ما في هذا العالم، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان، فإن كانت قدرة الله هي التي خلقت فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان هي التي خلقت فلا شأن فيه لقدرة الله، ولا يمكن أن يكون بعضه بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد، لأن الشيء الواحد لا بعض له - هذا إلى النصوص القرآنية الكثيرة الدالة على شمول إرادة الله وقدرته.

ففرق المعتزلة رجحوا الجانب الأول، ووقفوا موقف الدفاع عنه، وتأولوا النصوص التي ظاهرها مخالفتها، وبذلوا في ذلك عناءً كثيراً ومجهوداً شاقاً، وألجأهم إلى ذلك ما تصوّروه من معنى العدل عند الله كما بينا. وفرق الجبرية رجحوا الجانب الآخر، إذ كان شنيعاً لديهم أن يحدوا من إرادة الله وقدرته، وتأولوا الآيات الدالة على قدرة العبد، وقالوا في مسألة التكليف والثواب والعقاب: إنها ليست خاضعة لتصورنا في العدل والظلم، فالعدل والظلم ونحوهما كلمات تطبق على الناس لا على الله، إذ لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون.

وحار قوم بين أدلة هؤلاء وهؤلاء، فأرادوا أن يسلكوا سبيلاً وسطاً، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري؛ فاخترع ما سماه «الكسب». وقد فسره بعض أتباعه بأنه «الاقتران العادي

بين القدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) والفعل، فالله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، فهذا الاقتران هو الكسب».

وهو - كما ترى - لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر، فهو يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله؛ فليَمَ هذا الدوران والنتيجة القول بالجبر؟ وقال آخرون: إن الله خلق للعبد قدرة يصرف بها الأمور؛ فأعمال العباد تضاف إلى الله باعتبار أنه أقدرهم عليها، وخلق القدرة فيهم، وتضاف إلى العبد باعتبار أنه هو المصرف لأعماله بالقدرة الحرة التي خلقها الله فيه. وهذا رجوع في الحقيقة إلى قول المعتزلة، مع الخلاف في التعبير فقط.

فنحن في الواقع بين فرقتين لا غير: فرقة الجبر وفرقة الاختيار.

وقد نحا بعض المفكرين من المسلمين نحواً آخر، فقال: إن العالم كله مبني على أسباب ومسببات، وإرادة الإنسان خاضعة لأسباب، فإذا أرادت ما أرادت فذلك لأسباب، وإذا لم ترده فلأسباب أيضاً؛ فإذا رأى إنسان طعاماً شهياً وهو جائع اشتهاه من غير اختيار؛ وإذا رأى شيئاً يؤلمه ويؤذيه كرهه وهرب منه. فالعمل الذي نعمله نتيجة أمرين: أسباب خارجية وإرادة منا، ولما كانت هذه الأسباب الخارجية تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تختل أبداً، وكانت إرادتنا الداخلية معلولة لهذه الأسباب، كانت إرادتنا كذلك جارية على نظام محدود، «والنظام المحدود الذي في الأسباب الخارجية والداخلية هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده».

فإذا نحن نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا إن الإنسان مجبور، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها فالإنسان مختار؛ وبهذا يمكن الجمع بين الآيات المختلفة، وقد قرر هذا الرأي الفيلسوف ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة»⁽¹⁾.

وهذا القول في حقيقة أمره قول بالجبر الفلسفي.

على كل حال قرر المعتزلة حرية إرادة الإنسان وقدرته بأجلى مظاهرها، وتأولوا الآيات الواردة على خلاف ذلك، فتأولوا ما ورد من الختم والطبع مثل: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7] و ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: 155] بتأويلات مختلفة؛ من ذلك ما ذكره

(1) ص 107 وما بعدها.

الزمخشري أنه من قبيل الاستعارة أو التمثيل، فلا ختم ولا طبع في الحقيقة، ولكن لما كان الحق لا ينفذ إلى قلوبهم، ولا يخلص إلى ضمائرهم من قبيل إعراضهم واستكبارهم، جعل قلوبهم كأنها مستوثق منها بالختم أو الطبع، أو أن حالتهم في أن قلوبهم لا ينتفعون بها فيما كلفوا به وخلقوا من أجله تشبه حالة من ختم على قلبه وطبع عليه، واستشهدوا على ذلك بقول بعض المازنيين، وقد جعل الحبسة في اللسان والعِي ختماً عليه فقال [من الكامل]:

خَتَمَ الإِلهُ عَلَى لِسَانِ «عُذَافِرٍ» خَتْمًا فَلَيْسَ عَلَى الكَلَامِ بِقَادِرٍ
وَإِذَا أَرَادَ النُّطْقَ خَلَّتْ لِسَانَهُ لَحْمًا تُحَرِّكُهُ لِصَقْرِ نَاقِرٍ

وقد أسند الختم والطبع إلى الله لينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكّنها كالشيء الخُلقي غير العرضي إلخ. ومثل ذلك آية: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الانعام: 25] ونحوها⁽¹⁾.

وقد أثارَت مسألة خَلْق الأفعال عند المعتزلة وخصوصهم مسائل كثيرة متفرعة عنها؛ فمن ذلك مسألة التولّد:

فلما قرر المعتزلة أن أفعال الإنسان مخلوقة له استوجب ذلك التساؤل: ما الرأي في الأعمال التي تتولد عن عمله؟ أهي كذلك من خَلْقِه؟ فإذا ضرب إنسان آخر فالضرب لا شك من خلق الضارب، ولكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب وهو المتولد من الضرب؟ أهو كذلك من خلقه؟ وإذا رمى الإنسان سهماً فقتل المرمي، فما القول في القتل؟ أهو من خلق الرامي؟ وهكذا تساءلوا في كل المتولّدات؛ فإذا أضفنا نشأً وسكراً وأنضجناهما تولد من ذلك فالودج، فهل طعم الفالودج ولونه من خلقنا؟ وهل خروج الروح عند الذبح وذهاب الحجر عند الدفعة، والإدراك الحسي إذا فتحنا أبصارنا، وكسر الرّجل عند السقوط، وصحتها إذا جبرت، ونحو ذلك، من خلقنا؟ هذه هي ما يسمونها (مسألة التولّد).

فقال قوم من المعتزلة وعلى رأسهم «بِشْرُ بن المُعْتَمِر» رئيس معتزلة بغداد: كل ما تولد من فعلنا مخلوق لنا، فإذا فتحت عين إنسان فأدرك الشيء فأدراكه فعلي، وإدراك جميع الحواس فعل الإنسان؛ ومن فعله أيضاً لون ما يصنع من المأكولات - مثلاً - طعومها ورائحتها، ومن فعله الألم واللذة والصحة والزمان والشهوة إلخ.

وفرق أبو الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة بين المتولّدات فقال: إن كل ما تولد من

(1) انظر: «الكشاف» 1/18.

فعله مما يَعْلَمُ كيفيته فهو من فعله، وما لا فلا؛ فالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر صعداً إذا رماه إلى أعلى، وسفلاً إذا رماه إلى أسفل ونحو ذلك من فعله؛ أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع فكلها من فعل الله.

وكان النَّظْمُ يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، فما ليس بحركة فليس من صنعه، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فأما في غيره فلا؛ فإذا حرك يده فذلك فعله، وأما إذا رمى حجراً فتحرك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فتحرك الحجر ليس من فعل الإنسان، وإنما هو من فعل الله، بمعنى أن الله طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع وهكذا؛ فصلاة الإنسان وصيامه، وحبُّه وكُرهه وعلمه وجهله، وصدقته وكذبه، كلها حركاته، فكلها أفعاله، بل سكونه كذلك فعله، لأن السكون حركة، فمعنى سكون الإنسان في المكان أنه كائن فيه وقتين، أي تحرك فيه وقتين؛ وعلى ذلك فالألوان والطعوم والأرايح والآلام واللذائذ ليست من فعله لأنها ليست حركات.

ولغير هؤلاء أقوال في التوليد يطول ذكرها - وعلى اختلافهم في النظر إلى التولد اختلفوا في تعريفه؛ فقال بعضهم: الفعل المتولد هو الفعل الذي يكون بسبب مني، ويحل في غيري؛ وبعضهم يقول: «هو الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه». وقال بعضهم: كل فعل يتهاياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه، والإرادة له، فهو «متولد»، وكل فعل لا يتهاياً إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه، وإرادة له، فهو خارج عن حد التولد إلى آخر الأقوال.

وتولد من قولهم في التولد مسائل أخرى، فقالوا - مثلاً - إذا بعد الشيء عن السبب، فهل يعزى إلى السبب الأول أو لا؛ فلو رمى أحد سهماً فأمسك آخر بطفل وعرضه للسهم حتى أصابه، فإلى من ينسب الفعل؟ إلى مطلق السهم، أم ممسك الطفل؟ كما بحثوا في علاقة السبب بالمسبب: هل السبب موجود قبل المسبب، أو موجود معه؟ وهل السبب موجب للمسبب أو لا؛ كما أثار ذلك مسألة علاقة الإرادة بالفعل؛ هل إذا وُجِدَت الإرادة يتبعها بالفعل حتماً⁽¹⁾، إلخ، مما يخرج بنا عن القصد لو حكيناها.

ويظهر أن هذه المباحث حول التولد وما تولد منه لم تكن مباحث ميتافيزيقية بحتة، بل

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري 404 وما بعدها، و «المواقف» 3/ 128 وما بعدها.

كان يراد منها أيضاً بحث في المسؤولية القانونية والأخلاقية فإننا نراهم في هذا المسألة يبحثون في القتل وتحديدته، وما هو عمل القاتل وعمل المقتول؛ وماذا إذا فعل القاتل ما يسبب القتل، ولكن لم يتولد من فعله القتل إلخ. وإن كان كلامهم في المسؤولية لم يصل إلينا منه إلا القليل؛ كما أن من مقتضى قولهم في التولد، والإيمان بارتباط الأسباب بالمسيبات، وأن الإنسان مكلف بالأسباب لحصول مسيبتها، كالتكليف ببناء المعازل والحصون لدفع العدو، كما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] لأن ذلك سبب لا بد منه، ينتج عنه صد المغيرين؛ وكبناء القناطر لضبط المياه وتنظيم الري؛ وكإقامة الحدود حتى لا تكثر الجرائم. قالوا: وقد رأينا الشارع كلف بها، فلولا أن الأسباب مربوطة بالمسيبات، ولولا أن هذه الأفعال في قدرتنا ما كلفنا بها، ولما كان هناك محل للمدح والذم من أجلها إلخ.

الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين:

وهما الأصلان الثالث والرابع من أصول المعتزلة، وقد جمعناهما معاً للارتباط الشديد بينهما.

وقول المعتزلة في ذلك ينبنى على تصورهم للإيمان، وتصورهم للعدل الإلهي كما شرحوه، وعلى قولهم في أن العالم سائر لغرض يرمي إلى تحقيقه، على النحو الذي حكيناه عنهم.

فعند أكثر المعتزلة الإيمان ليس هو التصديق والاعتقاد القلبي وحده، بل هو كذلك أداء الواجبات؛ فمن صدق بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله من غير أن يؤدي الأعمال الواجبة لم يكن مؤمناً، «فالإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح؛ وأن كل عمل فرضاً كان أو نفلاً إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيماناً، وكلما عصى نقص إيمانه»⁽¹⁾.

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الآية نزلت بعد تحويل القبلة، وقد توهم بعض الناس أن الصلاة التي صلوها إلى بيت المقدس قد ضاعت، فسمى الصلاة إيماناً وهي عمل؛ ومن ذلك ما ورد في الحديث من مثل قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، ومثل: «لا إيمان لمن لا أمانة له» إلخ.

(1) «ابن حزم» 3/ 188 فيما حكاه المعتزلة.

وقد كان لهم معارضون كثيرون في تحديدهم للإيمان هذا التحديد، فمنهم من رأى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط؛ ومنهم من ذهب إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان. وشغل هذا الموضوع حيزاً كبيراً من كتب الكلام يذكرون فيه حجج الفرق المختلفة، وانبنى على اختلافهم في تصور الإيمان اختلافهم في هل يزيد الإيمان أو ينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ إلخ.

والذي يهمنا هنا حكاية رأي المعتزلة، فبعد تعريفهم للإيمان هذا التعريف قالوا: إن المعاصي التي يرتكبها الناس تنقسم إلى صغائر وإلى كبائر، واختلفوا في تعريف الصغيرة والكبيرة؛ وأشهر أقوالهم إن الكبيرة ما أتى فيها الوعيد، والصغيرة ما لم يأت فيها الوعيد، ولهم بعدُ أبحاث في هل يصح أن تكون مجموعة من الصغائر تساوي كبيرة أو لا؟ وهل تغتفر الصغائر لمن لم يرتكب الكبائر؟ ونحو ذلك. ثم قالوا إن الكبائر بعضها يصل من كبره إلى حد الكفر؛ فمن شبه الله بخلقه، أو جوّره في حكمه، أو كذّبه في خبره فقد كفر. وهناك كبائر أقل منها منزلة، وهذه الكبائر يسمى مرتكبها فاسقاً، والفسق منزلة بين المنزلتين: لا كفر ولا إيمان؛ فالفسق ليس مؤمناً ولا كافراً: بل هو في منزلة بين المنزلتين.

ثم ربطوا الثواب والعقاب بالأعمال ربطاً حتماً، وغلا بعضهم في التعبير فقال: «يجب على الله أن يثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة؛ فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده، ولأن الطاعات والأمر بها، والمعاصي والنهي عنها، وضعت لتحقيق غايات، فمن لم يطع فقد أخل بهذه الغايات فاستوجب العقاب، وهذا هو معنى أصلهم الذي وضعوه وعنونوه بالقول بالوعد والوعيد، يعنون بذلك أن الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي التزم الله تعالى به».

كما قالوا: إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ولو صدق بوحدانية الله وآمن برسله لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَكِينَةً وَأَحْطَتْ بِهَا حَبِيبَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 81]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14] إلخ.

وكان مخالفوهم يرون أن ثواب الله فضلٌ وعد به، خُلف الوعد نقص تعالى الله عنه؛ والعقاب عدل وله العفو عنه، وليس في خلف الوعيد نقص، ومرتكبو الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النار، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ

ذَرَّ شَرًّا يَرُّ ﴿٨﴾ [الزلزلة: 7 - 8] ؛ ومرتكب الكبيرة قد عمل خيراً وهو إيمانه، وشرّاً وهو كبريته، فيعاقب على كبريته، ثم يثاب على إيمانه.

والبحث في هذا أثار مسألة موقف المعصية من الطاعة هل تحبطها؟ فتشدد كثير من المعتزلة في ذلك حتى ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، وبعضهم يذهب إلى المعادلة، فمن زادت معاصيه على طاعاته أحبطتها، ومن زادت طاعاته أحبطت عقاب زلاته.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا الأصل يشترك فيه المسلمون عامة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: 104] . ولكن من عهد الصحابة إلى هذا العصر الذي نؤرخه والمسلمون مختلفون في مدى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنهم من رأى هذا الوجوب يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يُلجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو السيف . وكان يرى هذا الرأي سعد بن أبي وقاص، وأسماء بن زيد، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، ومن أجل هذا نراهم قد اعتزلوا ولم يشتركوا في القتال مع علي ومعاوية، سيراً على مبدئهم هذا، وتبعهم في هذا أكثر المحدثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

ويرى غيرهم أن سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك، فمن اعتقد الحق في جانب وجبت عليه نصرته، فإن أدى اللين واللسان إلى تحقيق هذا الغرض كفى ذلك وإلا فالسيف . وفي هذا المبدأ سار علي ومن قاتل معه، وعائشة ومن قاتل معها، ومعاوية ومن قاتل معه، وعلى هذا المبدأ أيضاً جرى المعتزلة والخوارج، فهم يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إذا لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتِلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9] ، وفي الحديث: «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهوننّ عن المنكر أو ليعمّنكنم الله بعذاب من عنده» . ولم تتوسع كتب الفرق في شرح هذا الأصل للمعتزلة كما توسعت في الأصول الأربعة الأولى، ولعل مساسه بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك، فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده . وربما كان أوضح ما يبين وجهة نظر المعتزلة في هذا الأصل ما ذكره الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ

مِنْكُمْ أُمَّةٌ ﴿ [آلِ عِمْرَانَ: 104] وملخص ما قال: «إن هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، لأنه لا يصلح له إلا من عَلمَ المعروف ونهى عن المنكر، وَعَلِمَ كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من الإنكار عليه عبث... وقد روي عن رسول الله أنه سُئل وهو على المنبر: مَنْ خير الناس؟ قال: «أَمْرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَتَقَاهُمْ اللَّهَ، وَأَوْصَلَهُمْ». وعن علي: أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن شئىء الفاسقين وغضب الله غضب الله له.. والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجب، وإن كان ندباً فندب. وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح؛ وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته، وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة - ويبتدىء في إنكاره بالسهل، فإن لم يتفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر. قال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ ثم قال: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الْحُجُرَات: 9]. ويباشره كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه. فهناك القبائح الظاهرة المعروفة، وهذه يتولى النهي عنها كل إنسان؛ فمن رأى غيره تاركاً للصلاة وجب عليه الإنكار لأنه معلوم قبحه لكل إنسان. وأما ما يحتاج إلى قتال فإنما يقوم به من في استطاعته القتال كالإمام وخلفائه لأنهم أعلم بالسياسة ومعهم عُدتها»⁽¹⁾.

وفي مقالات الإسلاميين: «أن المعتزلة قالوا إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفتنا عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا؛ فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القَدَرِ وإلا قاتلناهم. وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه»⁽²⁾.

وهذا المبدأ هو الذي جعل للمعتزلة موقفاً فعالاً في الدولة، وجعل لهم سلطاناً على الناس يوم يتاح لهم ذلك، فترى - مثلاً - عمرو بن عُبيد - شيخ المعتزلة - يقول لعبد الكريم بن أبي العوّجاء - وكان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب - قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستزله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مِصْرنا (يريد البصرة) وإلا

(1) انظر: «الكشاف» 1/ 124.

(2) «مقالات الإسلاميين» 2/ 466.

قمتُ فيك مقاماً آتني فيه على نفسك»⁽¹⁾. ونرى واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة أيضاً - بالبصرة، لما ثبت له ما يشهد على إلحاد بشار يخطب فيقول: «أما لهذا الأعمى الملحد، أما لهذا المشنّف المكنّى بأبي مُعاذ من يقتله؛ أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لدستت إليه من يبيع بطنه في جوف منزله أو في حَفْلِهِ»⁽²⁾. وتعاون واصل وعمرو بن عبيد على الهتف به حتى نُفي من البصرة، فذهب إلى حَرَّان؛ فلما مات واصل سنة 131 هـ رجع بشار إلى البصرة، فلم يتركه عمرو بن عبيد حتى نفي ثانية، وظل ينتقل في البلاد إلى أن مات عمرو سنة 143 هـ فعاد إلى البصرة وأقام بها.

وفي ذلك يقول صَفْوَانُ الأَنْصَارِيِّ لبِشَارٍ:

رجعتُ إلى الأَمصار من بعدِ واصلٍ وكنْتَ شريداً في التّهائمِ والتّجدي
هذه ناحية تمثل ناحية من عملهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعل الحركة العنيفة القوية في خلق القرآن ومحنته مظهر آخر من مظاهر ما اعتقدوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيأتي.

وكان الخوارج في هذا الباب (باب استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أشد وأقسى وأعنف، فمتى اعتقدوا الحق في شيء نفذوه بالسيف، ولهذا كان تاريخهم سلسلة حروب وخروج على الخليفة، لأنهم يرونه غير حائز للشروط التي يشترطونها، وغير سائر على المنهج الذي يرسمونه، وكأنهم يرون ذلك فرض عين، لا فرض كفاية، كما يحكي الزمخشري عن المعتزلة، وكأنهم يرون أن القتال دين حتم على كل فرد متى رأى منكراً، ولم يحكّموا العقل في هل هذا القتال يوصل إلى الغاية المنشودة أو لا يوصل كما فعل المعتزلة، فالواجب في نظر الخوارج يجب أن يفعل، ثم لتكن النتيجة ما تكون، وظلوا مخلصين لهذا المبدأ طوال العهد الأموي وصدر الدولة العباسية حتى أيدوا.

نقد وتحليل لأصول المعتزلة

لعل التاريخ الإسلامي لم يشهد قبل المعتزلة هذا القول الشامل الفلسفي في الله وصفاته وأفعاله، مع البراهين العقلية، والحجج النقلية، كما شهدته في المعتزلة؛ فقد أطلقوا للعقل العنان في البحث في جميع المسائل من غير أن يحدّوه أي حد، فجعلوا له الحق أن يبحث

(1) «الأغاني» 3/ 24.

(2) «الأغاني» 3/ 34.

في السماء وفي الأرض، وفي الله والإنسان، وفيما دق وجلّ، فليس له دائرة معيّنة له الحق أن يَسْبَحَ فيها، ودائرة ليس له حق ذلك، بل خُلِقَ العقل ليعلم، وفي مكنّته أن يعلم كل شيء حتى ما وراء الطبيعة أو ما وراء المادة، بل كانت أبحاثهم فيما وراء الطبيعة أوسع وأعمق من أبحاثهم الطبيعية بحكم أنهم مصلحون دينيون، ودعاة عقيدة.

وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في غاية السموّ والرفعة، فطبقوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] أبداع تطبيق، وفصّلوه خير تفصيل، وحاربوا الأنظار الوضعية من مثل أنظار المجسّمة الذين جعلوا الله تعالى جسماً، له وجه ويدان وعينان، ولحم ودم، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام، وله وجه لا كالوجوه، ويد لا كالأيدي، وقالوا: بأن له جهة هي الفوقية، وأنه يُرى بالأبصار وأن له عرشاً يستوي عليه، وأنه خلق آدم بيده، إلى آخر ما قالوا مما ينطبق على الجسمية. فأتى المعتزلة وسَمَوْا على هذه الأنظار، وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن المادية، فساروا في تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً، وأولوا ما يخالف هذا المبدأ، وسلسلوا عقائدهم تسلسلاً منطقيّاً؛ فإذا كان الله تعالى ليس مادة، ولا مركباً من مادة، فليس له يدان ولا وجه ولا عينان، لأن ذلك يدل على جزء من كل، والله تعالى ليس كُلاً مُركّباً من أجزاء، وإلا لكان مادة، وإذا كان كذلك فليست تدركه عيوننا التي خلقت، وليس في قدرتها إلا أن ترى ما هو مادة، وما هو في جهة؛ وليس كلامه تعالى بلسان وأصوات، وإلا لكان جسماً، وإنما يخلق الكلام والأصوات كما يخلق سائر الأشياء، ومن ذلك القرآن - وهكذا كانت كل نقطة تسلم إلى التي تليها، فيسيرون فيها من غير خوف من النتائج مهما كانت، متى اطمأنوا إلى أنهم يسايرون العقل؛ فهم من الناحية العقلية جريثون، يقررون ما يرشد إليه في شجاعة وإقدام وهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منها البرهان العقلي، ويؤولون ما يخالفه، فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات، وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافق العقل ويحتمل التأويل.

كذلك كان نظرهم إلى عدل الله، فقد وقفوا أمام مشكلة المثوبة والعقوبة، فرأوا أن ذلك لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان، وأنه يخلق أعمال نفسه، وأن في إمكانه أن يفعل الشيء وألا يفعل، فإذا فعّل بإرادته وترك بإرادته، كانت مثوبته أو عقوبته معقولة عادلة؛ أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص، فيضطر المطيع إلى الطاعة، والعاصي إلى العصيان ثم يعاقب هذا ويثيب ذاك فليس من العدالة في شيء. ولعل نقطة الضعف فيهم أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أعني في قياس الله على الإنسان، وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم؛ فقد ألزموا الله - مثلاً - بالعدل كما

يتصوره الإنسان وكما هو نظام دنيوي، وفاتهم أن معنى العدل - حتى في الدنيا - معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان، وأن ما كان عدلاً في القرون الوسطى يعد ظلماً الآن، فكيف إذا انتقلنا من عالم الدنيا إلى عالم الله، وكذلك الشأن في قولهم في الحسن والقبح والصلاح والأصلح. إنا نرى أن الإنسان إذا ضاق نظره حكم على الأشياء حكماً، فإذا اتسع نظره تغير حكمه؛ فمن نظر فقط إلى أسرته كانت بعض أحكامه خطأ بالنسبة لمن اتسعت نظرتة إلى أمة أو إلى الإنسان عامة؛ ونحن في أعمالنا ننظر إلى عالمنا، والله تعالى رب العالمين قد ينظر في أعماله إلى جميع العالم، ما نعلم منها وما لا نعلم، فكيف نخضع الله لتصوير العدل الذي نتصوره نحن في عالمنا هذا. وكذلك قولهم في أن صفات الله هي عين الله أو غير الله، كل براهينهم مبنية على قياس الغائب على الشاهد ولكن الشبه معدوم؛ وقد فرضوا أن العينية والغيرية والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها قوانين لازمة لكل موجود، وهذا - في نظري - خطأ محض، فهي قوانين إنسانية وإن تسامحنا قليلاً قلنا إنها قوانين عالمنا هذا، ولنا نستطيع القول بأنها تنطبق على غير عالمنا أو لا تنطبق - بإصدار حكمنا على الله على اعتقاد أنها قوانين شاملة للإنسان والله، جراءة لا يرتضيها العقل الذي يعرف قدره ولا يعدو طوره. وليس هذا عيب المعتزلة وحدهم، بل هو عيب من أتى بعدهم من علماء الكلام كذلك.

ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلكاً لا بد منه، لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم. لقد قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان، بل يقول نقف عند النص، فما كان محكماً واضحاً عملنا به، وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله. وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته، حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح، أو كالخشب في اليم. وعندني أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما، وفي رأبي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين - أعني سلطان العقل وحرية الإرادة - بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، وقد أعجزهم التسليم وشلهم الجبر، وقعد بهم التواكل.

لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر؛ فليس الخير يفرض من الله فرضاً على الأشياء، ولا الشر كذلك. وبعبارة أخرى ليس أمر الله بالشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شراً، بل الله يأمر بالشيء لأنه خير في ذاته، وينهى عنه

لأنه شر في ذاته، وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً، وصفات تجعلها شراً، وفي وسع العقل أن يتعرف هذه الطبائع لمعرفة الخير والشر - وفي هذا المبدأ من غير شك تحرير للعقل من الجمود والوقوف عند النصوص، فالمشرع يستطيع أن يُعمل عقله فيما لم يرد فيه نص ليدرك الخير فيه من الشر، ويقرر حلاله من حرامه، وليس الأمر في ذلك مقصوراً على القياس، بل في إمكانه البحث، ولو لم يكن هناك أصل يقيس عليه ليزن خيره من شره، وليعرف طبيعة الشيء. وإن شئت فقل إنه يقيسه بمقياس العدالة ثم يحكم عليه بأنه يجب أن يُعمل أو يجب أن يُترك، فالمعتزلي إذا كان فقيهاً جعله هذا المبدأ أكثر حرية؛ بل لعلّ فشوا الاعتزال في الحنفية كان من الأسباب التي جعلتهم يركنون إلى استعمال الرأي في مذهبهم، فإن القول بالتحسين والتقيح العقليين يحل على حرية الرأي واستعمال العقل في الحكم. و «الصَّفدي» في كتابه «الغيث المسجم» يقول: «إن الغالب في الحنفية معتزلة، والغالب في الشافعية أشاعرة، والغالب في المالكية قَدْرِيَّة (لعله يعني جبرية)، والغالب في الحنابلة حشوية»⁽¹⁾.

وإن كان المعتزلي أخلاقياً، فكذلك يستطيع ألا يقف عند حدود الأوامر والنواهي، بل يزن الفضائل والردائل بمقياس الزمان والبيئة ونحوهما، ويجتهد في تقرير الأخلاق كما يجتهد صاحبه في الفقه.

وقالوا بسلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررها من سلطان القدر؛ فالعقل حر في التفكير لم يقيده قَدْر سابق، والإرادة حرة في التنفيذ لم تقيدها إرادة سابقة، ومن أجل هذا تحددت مسؤولية الإنسان وتعينت تبعته، فهو إذا كان حراً كان مسؤولاً، وإذا فقد حرته زالت تبعته، وكان كالصغير والمجنون، بل والحيوان والجماد.

ووسَّعوا دائرة التفكير هذه فقالوا: إن الله والعالم سائران على قوانين العدل ألزم الله بها الإنسان والتزم هو بها، أو بعبارة أخرى كتبها على نفسه، فليس يعذب مطيعاً، وليس يُثيب عاصياً لأنه تقيد بقوانين العدل، وليس يُدخِل الجنة والنار حسبما اتفق ولا لمجرد الرغبة، بل قد كتب على نفسه أن يفعل وفق قوانين العدل؛ فالله تعالى ليس حاكماً مستبداً، ولكنه حاكم التزم السير على قانون، وأوجب على نفسه العدل.

ومن مظاهر تمجيدهم للعقل تفسيرهم للقرآن بالمعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول،

(1) 47/2.

وينوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه المطلق، وحرية الإرادة، والعدل، وفعل الأصلح ونحو ذلك؛ ووضعهم أسساً للآيات التي ظاهرها التعارض، فحكّموا بذلك العقل ليكون الفيصل بين المتشابهات، وقد كان من قبله يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة والتابعين؛ فإذا جاؤوا إلى المتشابهات سكتوا وفوضوا العلم إلى الله - وجرّهم القول بسلطان العقل هذا إلى إنكار أحاديث تناقض أسسهم، وأخبار لا تتفق ومذهبهم، وكان هذا أحد الأسباب التي أثارت الخصومة بينهم وبين المحدثين.

وربما أخذ عليهم أنهم في سيرهم هذا وراء سلطان العقل قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية، وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه في الفلسفة لا يصح أن يقتصر عليه في الدين، لأن الدين يتطلب شعوراً حياً أكثر مما يتطلب قواعد منطقية؛ فالدين ليس كالمسائل الرياضية ولا كالنظريات الهندسية تتطلب من العقل حلها، وفي ذلك كل الغناء. بل الدين أكثر من ذلك يتطلب شعوراً يدعو إلى العمل، وحرارة إيمان تبعث على التقوى. ونظام المعتزلة - وهو الذي جرى عليه المتكلمون بعدهم - نظام جيد التفكير ضعيف الروح، غلا في تقدير العقل، وقصر في قيمة العاطفة. يتجلى ذلك لك إذا أنت وازنته - مثلاً - بمنهج الصوفية؛ فهو على العكس من المعتزلة، شعور وعاطفة ولا منطق. والنظام العقلي في الدين يقف الإنسان - في العادة - موقفاً سلبياً أكثر منه إيجابياً، فالأسس الخمسة التي قال بها المعتزلة منها الأربعة الأولى لا تتطلب عملاً، بل هي تنزيه الله تعالى وتحديد لموقفه مع الناس من أطاع منهم ومن عصى، وليس يتطلب العمل الإيجابي إلا المبدأ الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا نفسه ليس يتطلب من الإنسان عملاً بصفته إنساناً متديناً، وإنما هو نوع من الإشراف على أعمال الغير.

وإذا وصلنا إلى هذه النقطة أمكننا أن نقدر هذا المبدأ (مبدأ الأمر بالمعروف) عندهم، فهم يرون تنفيذ ما يعتقدون وإنكار ما ينكرون ولو بالسيف، وساروا على ذلك فعلاً كما روينا من تهديدهم بعض من اعتقدوا الزندقة بالقتل. وهذا من أخطر المبادئ لأنه يجعل في الأمة حكومة داخل حكومة، ويهدد الحرية العامة، فيجعل للفرد سلطاناً أن يحمل السيف ليستعمله ضد مخالفه في الرأي والعقيدة. وكنت أفهم أن يقرروا أن يكون أولو الرأي منهم مشرفين على الحكومة مراقبين لها، فإذا سارت على المنهج القويم أيدها، وإذا رأوا من أحد منكرها استعدوا عليه الحكومة العادلة لتنتصف منه، وإذا لم تكن الحكومة عادلة استنكروا أعمالها وثاروا عليها إذا كان في قدرتهم الثورة. أما أن يقرروا الحكومة ويعترفوا بشرعيتها وصحة

بقائها، ثم يجعل كل فرد من نفسه حكومة، فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولو بالسيف، فمسلك يدعو إلى الفوضى والاضطراب.

ويظهر أن بعض المعتزلة شعر بهذا الخطر فقرر مبدأ عادلاً، وهو أنه لا يجوز الخروج على الإمام الجائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور، ولا يصح الخروج إلا مع إمام عادل، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطع يد السارق والقَوْد إلا الإمام العادل، أو من يأمره الإمام العادل، لا يجوز غير ذلك⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى، لم يفرقوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين شيء أُجمع على إنكاره كالسرقة والقتل والزنا ونحو ذلك، وبين شيء مختلف فيه كالاعتقاد بوحدة الله ذاتاً وصفات، والقول بالعدل وخلق القرآن؛ فكان يجب أن يفرقوا بينهما، ويقرروا أن الأشياء المختلف فيها يجب أن يكون الأمر بالمعروف فيها والنهي عن المنكر مقصوراً على المناظرة والدعوة إلى الرأي فيها بالحسنى. ولكننا نرى أن المعتزلة في أيام دولتهم عكسوا الأمر وجعلوا المسائل المختلف فيها في العقائد في الدرجة الأولى، واشتركوا مع الحكومة في فرض رأيهم بالسيف، وجعلوا المسائل الأولى في المنزلة الثانية، وهو عكس للوضع الطبيعي؛ فمسألة الاختلاف في العقائد داخل حدود الإسلام كان يجب أن تترك حرة، ولو اعتقدوا فيها أنهم على صواب وغيرهم على خطأ. أما أن يقيموا الدولة ويقعدوها ويقدموا القول بخلق القرآن على كل أمر عداه، ويجعلوا البلاد كلها موضوع محاكمة، فسوء تقدير للأمور وخطل في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كان من أثر ذلك أن خصومهم يوم دولتهم عاملوا المعتزلة بنفس السلاح الذي استعملوه أيام سلطانهم، فضيقوا عليهم وشردوهم وصادروا كتبهم، وطبقوا عليهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا المعنى المضطرب المفكك.

وأياً ما كان، فلسنا ننكر ما كان للمعتزلة من فضل في ترقية العقل ورفع مستواه في المملكة الإسلامية، وأنهم كانوا السابقين الأولين الذين شقوا الطريق لمن أتى بعدهم من أمثال «إخوان الصفا»، وفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا؛ وأنهم كانوا أول من فلسف الدين، وقرر سلطان العقل في أن يبحث مسائل الدين.

* * *

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 2/ 466 وما بعدها.

وللمعتزلة بعد ذلك آراء سياسية في الإمامة وفي أحداث التاريخ الإسلامي، وإن لم يتفقوا عليها اتفاقهم على الأصول الخمسة السابقة؛ وهم - وإن اختلفوا فيما بينهم في آرائهم - فعلى قولهم جميعاً مسحة من حرية الرأي، وتشريح المسائل، ووضعها موضع النقد؛ وفي كلامهم ما يدل دلالة واضحة على أنهم وضعوا الصحابة والتابعين موضع الناس، يخطئون ويصيبون، ويصدر منهم ما يمدح وما يذم. ولم يتحرجوا من ذلك كما تحرج غيرهم؛ فوضعوا الصحابة وكبار التابعين في دائرة لا يستباح مهاجمتها. بل قالوا: «إنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهرنا، وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن عليّ؛ وهذا معاوية وعمرو بن العاص لم يقصرا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف، وكالذي روي عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة، وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخون عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وقل أن يكون في الصحابة من سلم من لسانه أو يده، إلى كثير من أمثال ذلك مما رواه التاريخ». قالوا: «وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك، ويقولون في العصاة منهم هذا القول، وإنما اتخذهم العامة أرباباً بعد ذلك. والصحابة قوم من الناس، لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذمناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غيرهم كبير فضل إلا بمشاهدة الرسول ومعاصرته لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم، لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات فمعاصينا أخف لأننا أعذر»⁽¹⁾.

يرى أكثر المعتزلة كأكثر الفرق الإسلامية أنه لا بد للمسلمين من إمام «ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبي جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، وينصف المظلوم، ويتنصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف»؛ وقد خالف من المعتزلة في ذلك أبو بكر الأصم، وهشام القوطي، فرأيا كما رأى بعض الخوارج «أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتعنت الأمة عنه استحقت اللوم، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلو وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه، استغنوا عن الإمام»⁽²⁾.

(1) هذا بعض رسالة طويلة في هذا الموضوع نقلها ابن أبي الحديد في شرحه «النهج البلاغة» 4/ 454 عن بعض الزيدية، والزيدية تلاميذ المعتزلة.

(2) الشهرستاني، «نهاية الإقدام» ص 481.

واختلفت المعتزلة بينهم في اشتراط أن يكون الإمام من قريش، فاشتراطها بعضهم ولم يشترطها قوم منهم، وقالوا: إن حديث «الأئمة من قريش» لم يكن متواتراً، إذ لو تواتر لما ادعت الأنصار مشاركة المهاجرين في الخلافة، بل إن عمر كان يجوز إمامة المولى، فقد قال: «لو كان سالم - مولى حذيفة - حياً لولّيته»، وبالع «ضرار» من المعتزلة فقال: «إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولى بها، والمولى أولى بها من الصميم»⁽¹⁾. ولعله كان يرى أن الخليفة إن لم تكن له عصبية تحميه كان خلعه أيسر إذا جار وظلم.

وتعرض المعتزلة لمسألة أبي بكر وعمر وعليّ، هل خلافتهم صحيحة؟ وأيهم أفضل؟ وقد حكى ابن أبي الحديد رأي المعتزلة في ذلك فقال⁽²⁾: «اتفق شيوخنا كافة، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون، على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار... واختلفوا في التفضيل، فقال قدماء البصريين كعمرو بن عبید، والنظام، والجاحظ، وثمامة بن الأشرس، وهشام الفوطي، وأبي يعقوب الشحام، وجماعة غيرهم: إن أبا بكر أفضل من عليّ، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وقال البغداديون قاطبة، قدماءهم ومتأخروهم؛ كبشر بن المعتمر، وابن صبيح، وجعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي، وتلامذته: إن عليّاً أفضل من أبي بكر... وذهب كثير من الشيوخ إلى التوقف فيهما، وهو قول واصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف. وهما - وإن ذهبا إلى الوقف بين عليّ وبين أبي بكر وعمر - قاطعان على تفضيله على عثمان»⁽³⁾.

والذي دعا إلى اتفاق المعتزلة على صحة خلافة أبي بكر، حتى من قال منهم بأفضلية عليّ على أبي بكر، أنهم رأوا عليّاً بايع أبا بكر غير مكره، فلا بد أن تكون بيعته صحيحة، ولا يصح أن يكونوا علويين أكثر من عليّ.

فإذا وصلنا إلى عثمان وقتلته وجدنا كثيراً من المعتزلة يقفون في ذلك؛ فواصل بن عطاء يقف في الحكم على عثمان لتعارض الأدلة عنده، فلعثمان مقام محمود في الجهاد بماله، وله هجرتان وسابقة إلى الإسلام، ولم يحضر بدرأ فألحقه رسول الله بمن حضرها؛ ثم كانت

(1) «أصول الدين» للبغدادي.

(2) كان ابن أبي الحديد شيعياً معتزلياً.

(3) ابن أبي الحديد في شرح «نهج البلاغة» 3/1.

فتوحات في الإسلام عظيمة، وسيرة في الإسلام هادية، ولم يتسبب في سفك دم، ولكنه في السنين الست الأواخر من حكمه حدثت منه أحداث، فتعارضت عنده الأدلة، فترك أمره لله.

قال الخياط المعتزلي: إن واصل بن عطاء وقف في عثمان وفي خاذليه وقاتليه وترك البراءة من واحد منهم، «وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات، وذلك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر، فأشكل عليه أمره فأرجأه إلى عالمه⁽¹⁾، ومثل ذلك قول أبي الهذيل العلاف. قال: لا ندري أقتل عثمان ظالماً أو مظلوماً⁽²⁾.

قد أخذ المعتزلة على عثمان، كما أخذ عليه غيرهم، «أنه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات وأقطعهم القطائع. وفتحت أرمينية في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان... وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم إلا عن بني أمية، وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف من بيت المال، في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمائة ألف من بيت المال»⁽³⁾ إلخ.

فهذه هي الأحداث التي أشار إليها واصل أنه أحدثها في السنين الست الأخيرة من خلافته. وللمعتزلة كلام واسع مفصل في تحليل أعمال عثمان والاجتهاد في تمحيصها، وبعضهم قد دافع عنه في إسهاب، وبعضهم حملة تبعات ما فعل في إسهاب؛ وقد حكاه ابن أبي الحديد في نحو ثلاثين صفحة من القطع الكبير والخط الدقيق، فارجع إليها إن شئت⁽⁴⁾؛ ومحل الجودة فيها أن عليها طابع المعتزلة من الحرية في الرأي وتحكيم العقل.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحروب التي كانت مع عليّ وخصومه، رأينا أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وقفا في الحرب بين عليّ وطلحة والزبير وعائشة يوم الجمل، كالموقف السابق الذي حكيناه عن واصل في عثمان وقتلته، «كان عليّ وطلحة والزبير وعائشة عندهما (واصل وعمرو) أبراراً أتقياء مؤمنين، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف، فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة، ولم يتبين لنا

(1) «الانتصار» 97.

(2) «مقالات الإسلاميين» 455/2.

(3) ابن أبي الحديد الشيعي المعتزلي 66/1.

(4) ابن أبي الحديد 220/1 وما بعدها.

مَنْ المحق منهم من المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحدكما عاصية لا ندري أيكما هي»⁽¹⁾. وذهب جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي (وكلهم من المعتزلة) إلى أن الحق في هذه الحرب كان مع عليّ، وأن طلحة والزبير وعائشة قد تابوا من خروجهم على عليّ، فهم لذلك يتولونهم جميعاً⁽²⁾. وأما في الحرب بين علي ومعاوية فهؤلاء جميعاً (واصل وعمرو وجعفر بن مبشر) يؤيدون وجهة نظر عليّ، «ويتبرأون من معاوية وعمرو بن العاص، ومن كان في شقهما»⁽³⁾، بل إن البلخي وهو أحد شيوخ المعتزلة رمى عمرو بن العاص ومعاوية بالإلحاد، لما روي أن معاوية قال لعمرو - وقد طلب منه أن يوليه مصر - إني أكره لك أن تتحدث العرب عنك أنك إنما دخلت في هذا الأمر لغرض الدنيا، فقال عمرو: دعني منك. وقد بالغ البلخي في تفسير هذه الجملة، وقال إن عمراً يعني «دع هذا الكلام لا أصل له، فإن اعتقاد الآخرة وأنها لا تباع بعرض الدنيا من الخرافات»، وهذا تحميل للكلام أكثر مما يحتمل؛ ثم قال البلخي: «وكان معاوية مثله في الإلحاد والزندقة»⁽⁴⁾. وقال الجاحظ: «كانت مصر في نفس عمرو بن العاص، لأنه هو الذي فتحها في سنة تسع عشرة من الهجرة في خلافة عمرو، فكان لعظمها في نفسه، وجلالتها في صدره، وما قد عرفه من أموالها لا يستعظم أن يجعلها ثمناً من دينه»⁽⁵⁾. وإذا كان معاوية غير محق فخلافته غير صحيحة، وكذلك من ولي بعده. ولكنهم يقولون: «إن الصحابة والتابعين الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنه لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام، و ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]»⁽⁶⁾.

وبناءً على ذلك تكون نظرتهم إلى بني أمية أنهم خلفاء لا عن حق، وقد طبقوا مذهبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الصحابة والتابعين الذين كانوا في عهد الأمويين؛ فمذهبهم أنه لا يصح الخروج إلا عند غلبة الظن بنجاح الثورة. أما الخوارج الذين يجعلون الثورة واجباً فردياً مهما تكن النتيجة، فكان تاريخها ثورة مستمرة.

(1) «الانتصار» 97 و 98.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن أبي الحديد 1/ 137.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه ص 161.

ولعل هذا هو السبب في أن المأمون أيام سلطة المعتزلة قد همّ بلعن معاوية على المنبر بتأثير ثمامة بن الأشرس المعتزلي⁽¹⁾.

وكذلك لم يرضوا عن أبي موسى الأشعري وموقفه في التحكيم، فقد ذكر ابن أبي الحديد «أن أبا موسى عند المعتزلة من أرباب الكبائر، وحكمه حكم أمثاله ممن واقع كبيرة ومات عليها»⁽²⁾.

وعلى الجملة فيظهر أن المعتزلة كان موقفهم من الدولة الأموية موقف كراهية وإن لم يشوروا ثورة الخوارج، ولعلمهم نهجوا في هذا منهج شيوخهم وأسلافهم؛ فقد رأينا قبل أن رجلاً سأل الحسن البصري عن رأيه في الفتن فقال له: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال الرجل: ولا مع أمير المؤمنين؟ فقال الحسن: ولا مع أمير المؤمنين. وكان القائلون بحرية الإرادة - وهم الذين يسمون القدرية - قبل تأسيس فرقة المعتزلة من أعداء الدولة الأموية؛ فمعبد الجهني - وهو من أوائل من تكلم في القدر - خرج مع ابن الأشعث على الدولة الأموية فقتله الحجاج؛ وغيلان الدمشقي - من أوائل القدرية كذلك - قتله هشام بن عبد الملك، وجهم بن صفوان - وإن كان جبرياً إلا أنه يعد من شيوخ المعتزلة لقوله بنفي الصفات كما تقول المعتزلة، وقال بخلق القرآن، وقد خرج مع الحارث بن سريج على بني أمية فقتل.

فلعل المعتزلة ورثوا أيضاً كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء، وبني أمية - كما يظهر - كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة، لا دينياً فقط، ولكن سياسياً كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم. فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسيّر الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء، ودولتهم بقضاء الله وقدره، فيجب الخضوع للقضاء والقدر. وجهم وإن كان جبرياً إلا أنه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتلته...

ولما أسرف الوليد بن يزيد بن عبد الملك في الشراب واللهو والطرب وسماع الغناء، وكان متهكاً ماجناً خليعاً، كان المعتزلة من أشد الناقمين عليه، والعاملين على قتله، وإحلال يزيد بن الوليد محله في الخلافة. فيقول المسعودي: «وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل دارياً والمرة من غوطة دمشق على الوليد بن يزيد لما ظهر

(1) «طيفور»، «تاريخ بغداد».

(2) 288 / 3.

من فسقه وشمل الناس من جوره»⁽¹⁾.

وإنما نصر المعتزلة يزيد لأنه كان ديناً تقيّاً، وكان يعتقد مذهب المعتزلة. قال المسعودي: «وكان (يزيد) يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه»⁽²⁾، بل دفعت المعتزلة العصبية المذهبية على أن يفضلوا يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز، فقال المسعودي: «والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز لما ذكرنا من الديانة»⁽³⁾. وقال ابن عبد الحكم: «سمعت الشافعي يقول: لما ولي يزيد بن الوليد دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرب أصحاب غيلان»⁽⁴⁾. ولما قُتل الوليد قام يزيد فقال: «إني والله ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا طمعاً ولا حرصاً على الدنيا، ولا رغبة في الملك، وإني لظلم ل نفسي إن لم يرحمني ربي، ولكنني خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً إلى كتابه وسنة نبيه ﷺ، حين درست معالم الهدى، وطفىء نور أهل التقوى، وظهر الجبار المستحل الحرمه، والراكب البدعة؛ فلما رأيت ذلك أشفقت إذ غشيتكم ظلمة لا تطلع عنكم على كثرة من ذنوبكم، وقسوة من قلوبكم» إلخ.

فهم في نصره يزيد جروا على مبدئهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فخرجوا مع إمام اعتقدوا فيه العدل، ولم يخرجوا إلا بعد أن غلب على ظنهم الفوز، وقد فازوا فعلاً. فإذا نحن وصلنا إلى العصر العباسي وجدنا عمرو بن عبيد رأس المعتزلة لا يميل إلى العباسيين ويجهتد في الهرب من أبي جعفر المنصور، وهو ينقد أبا جعفر ويعتد مظالمه. فيقول له أبو جعفر: فماذا أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك، فتعال أنت وأصحابك فاكفني. فيقول عمرو: «ادعنا بعدلك تسخُ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»⁽⁵⁾.

وروى البغدادي «أن المنصور قال لعمرو بن عبيد: بلغني أن محمد بن عبد الله بن

(1) «مروج الذهب» 2/ 152.

(2) المصدر نفسه 2/ 150.

(3) 2/ 152 - ويظهر أن المعتزلة لم تكن تميل كثيراً لعمر بن عبد العزيز، وربما كان السبب أنه ناقش القدرية وهم بقتل بعضهم كما تقدم، بل إن الجاحظ كان يفسقه ويستهزئ به ويكفره، كما نص على ذلك ابن أبي الحديد في 4/ 461.

(4) «تاريخ الخلفاء» 98.

(5) «عيون الأخبار» 2/ 337.

الحسن كتب إليك كتاباً. قال (عمرو): قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه. قال: فبم أجبته؟ قال: أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؛ إنني لا أراه. قال (المنصور): أجل، ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي. قال (عمرو): لئن كذبتك تقيّة لأحلفن لك تقيّة، قال (المنصور): والله والله أنت الصادق البرّ⁽¹⁾.

وهذه الحكاية لها مغزاها؛ فمحمد بن عبد الله بن الحسن هذا هو زعيم الشيعة الذي خرج هو وأخوه إبراهيم على المنصور؛ وهذه القصة تدل على أن محمداً أراد أن يستعين على المنصور بعمرو بن عبيد وأتباعه من المعتزلة، فيخرج المعتزلة لقتال المنصور بالسيف؛ فلما أجاب عمرو لم يجب بأن هواه مع المنصور، ولم يتبرأ من أن هواه مع محمد، وكل ما قاله إنه لم ير استعمال السيف. فكأن عمراً يرى أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصح أن يصل إلى حد السيف؛ فهو ينكر على المنصور مظالمه بلسانه، ويعظه ويؤنبه، فأما السيف فلا. وقد اكتفى منه المنصور بذلك، ولكن فهم منه من غير شك ميله النفسي لمحمد بن عبد الله بن الحسن، ولم يعبأ كثيراً بهذا الميل متى لم يستعمل السيف؛ فمبدأ استعمال السيف في الأمر بالمعروف لم يكن رأي عمرو، وإن كان رأي غيره من بعض المعتزلة.

فإذا استنتجنا من هذه الحكاية أن عمرو بن عبيد كان أميل لمحمد بن عبد الله بن الحسن منه للمنصور لم نبعد.

وقال الجَهْشِيَّارِي: «إن المنصور عرض على عمرو معونته فأبى وخرج من حضرته، فلقبه أبو أيوب (المورياني وزير المنصور) فقال له: يا أبا عثمان (كنية عمرو) أظنك قد ردعت هذا الرجل (يعني المنصور) قال: نعم... فإن استطعت أن تعين بخير فافعل، وكفى بأمة شراً أن تكون أنت المدبّر لأمرها»⁽²⁾.

ويظهر أن الرشيد كان يكره الاعتزال والمعتزلة؛ فالجَهْشِيَّارِي يروي أن العتّابي (الكاتب الشاعر) كان يقول بالاعتزال، فاتصل ذلك بالرشيد، وكثّر عليه في أمره، فأمر فيه بأمر عظيم، فهرب إلى اليمن، فكان مقيماً بها حتى احتال له يحيى بن خالد البرمكي فأعادته⁽³⁾.

ويقول المرتضى: «إن الرشيد منع من الجدال في الدين، وحبس أهل علم الكلام»⁽⁴⁾.

(1) 169 / 12.

(2) الجَهْشِيَّارِي فِي «تَارِيخِ الزَّرَّاءِ» 128.

(3) الجَهْشِيَّارِي 290.

(4) «المنية والأمل» 31.

إنما حسن مركز المعتزلة وناصروا الدولة يوم اعتنق الخلفاء مبادئهم أمثال المأمون، فقد كان معتزلياً في مبادئه وتصرفاته، وكذلك في أيام المعتصم والواثق. قال المسعودي: «وسلك الواثق في المذاهب (يعني مذهب الاعتزال) مذهب أبيه (يعني المعتصم) وعمه (يعني المأمون) من القول بالعدل (أي الاعتزال)»⁽¹⁾، فلما جاء المتوكل انصرف عن المعتزلة فانصرفوا عنه، وكاد لهم وكادوا له.

* * *

ثم للمعتزلة أيضاً ناحية أخرى جاءتهم من تقديرهم لسلطان العقل، وهي أنهم بعد أن قرروا أصولهم، وآمنوا بها إيماناً تاماً، كان ما يعارضها من آيات يؤولونها كما رأيت من قبل، وما يعارضها من أحاديث ينكرونها - وكل ذلك في جرأة وصراحة - ولذلك كان موقفهم في الحديث كثيراً ما يكون موقف المتشكك في صحته، وأحياناً موقف المنكر له، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل، ولنضرب لذلك بعض أمثلة:

كان عمرو بن عبيد يقول: «لا يُعفى عن السارق دون السلطان» أي لا يصح لأحد ولا للمسروق منه أن يعفو عن السارق إلا السلطان [كأنه ينظر في ذلك إلى أن السرقة وقد تمت ليست جريمة على المسروق منه وحده، بل هي جريمة على الأمة، فمن حق السلطان وحده أن ينظر فيها، لأنه الذي بيده حق الأمة]، فروى له بكر بن حمدان حديث صفوان بن أمية [وهو أن صفوان توسد رداء في المسجد ونام، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله ﷺ فأمر به أن تقطع يده، فقال صفوان: إني لم أرد هذا يا رسول الله، هو عليه صدقة، فقال رسول الله: فهلا قبل أن تأتيني به؟»، ومعنى هذا أن صفوان كان يحق له أن يعفو عنه قبل أن يأتي به لرسول الله، وهذا مناقض لقول عمرو بن عبيد؛ فقال عمرو لبكر بن حمدان: أتحلف بالله الذي لا إله إلا الله هو أن النبي قاله؟ فقال بكر لعمرو: أتحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن النبي لم يقله؟ فحلف عمرو⁽²⁾.

واستهزأ الجاحظ بما روي أن الحجر الأسود كان أبيض فسوّه المشركون، فقال: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا⁽³⁾.

(1) «مروج الذهب» 2/ 278.

(2) الحكاية في «تاريخ بغداد» للخطيب 12/ 178.

(3) تأويل مختلف الحديث 72.

وأنكروا حديث أن النبي ﷺ قال: إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته⁽¹⁾، لأنه ينافي قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103] .

وأنكروا حديث: «لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن» وقالوا: ينبغي إذا أن تكون الريح عندكم غير مخلوقة، لأن كل شيء في الله قديم غير مخلوق.

وعاب المعتزلة بعض الصحابة في روايتهم أخباراً غير صحيحة، بل رموهم بالكذب أحياناً كما فعل النّظام، فقد قال: «زعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد⁽²⁾. وإنما قال النّظام ذلك لَمَّا رُوي له أن ابن مسعود، قال: «رأيت جِراء بين فلقتي القمر»، وكان النّظام يرى أن انشقاق القمر الوارد في الآية إنما يكون يوم القيامة. فترى كيف كان النّظام جريئاً في تحكيم المنطق في رواية ابن مسعود.

وكذلك فعل النّظام فيما روي عن ابن مسعود أيضاً من أنه رأى قوماً من الزط فقال: «هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن»، وذلك أن المعتزلة ينكرون قدرة الناس على رؤية الجن لقوله تعالى: ﴿يَبْقَىٰ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: 27] . يقول الزمخشري: وفي ذلك دليل بَيِّنٌ أن الجن لا يُروون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرقة».

وقد ذكر الجاحظ في كتاب «الحيوان» كلاماً ممتعاً على الجن وعدم إمكان رؤيتهم فقال: وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعاوى، وعلماء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقتها، كالذي يُدعون من أولاد السعالي من الناس، وكما يروي أبو زيد النحوي عن السعلاة التي أقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم؛ فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد

(1) تضامون: رويت بتشديد الميم وتخفيفها، ففي التشديد معناها لا تراحمون. وبالتخفيف من الضيم لا يظلم بعضكم بعضاً في الرؤية.

(2) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث 25.

السعالى حنت وطارى إليهم، وأنشدنى أن الجن طرقوا بعضهم فقال [من الوافر]:

أتوا نارى فقلتُ مَنونَ أنتم؟ فقالوا الجنُّ، قلتُ عموا ظلاماً
فقلت: إلى الطعام، فقال منهم زعيمٌ نَحَسُ الدنْسِ الطَّعاماً

ولم أعب الرواية، وإنما عبت الإيمان بها والتوكيد لمعانيها، وقد أفاض فى ذلك بما يدعو إلى الإعجاب⁽¹⁾. وتأول أحاديث ورد فيها رؤية الشياطين، واستهزأ بمن يعتقدها على ظاهرها⁽²⁾.

وقد حكى التنوخى أن نساء المعتزلة لم يكننَّ يَحْشَيْنَ الجن والأرواح وكذلك صبيانهم، لأنهم لم يكونوا يسمعون أحاديث الجن من آبائهم، بل كانوا يسمعون إنكار رؤيتهم. قال: «سمعت جماعة من أصحابنا يقولون: من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن»⁽³⁾.

وروى أن عجوزاً سالحة كانت معتزلية جلدة نزل عليها لص وكانت وحدها فى البيت فشعرت به، فقالت: من هذا؟ قال: أنا رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنك الفاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه من ارتكاب المعاصي. فقالت: يا جبريل، سألتك بالله إلا رفقت به فإنه واحدي. وغافلته وجذبت الباب بحمية، وجعلت الحلقة فى الرزة، وجاءت بقفل فأقفلته؛ فقال لها: افتحي الباب لأخرج فقالت: يا جبريل، أخاف أن أفتح الباب فتذهب عيني من ملاحظتي لنورك، فقال: إني أطفىء نوري. فقالت: يا جبريل، إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف، أو تخرق الحائط بريشة من جناحك وتخرج. وتركته يهذي حتى جاء ابنها فمضى وأحضر صاحب الشرطة وفتح الباب وقبض على اللص⁽⁴⁾.

وحكى أن لصاً دخل دار معتزلي فأحس به فتبعه، فنزل إلى البئر فأخذ المعتزلي حجراً عظيماً ليدليه عليه، فخاف اللص فقال: «الليل لنا والنهار لكم» يوهمه أنه من الجن، فهزىء المعتزلي بذلك ورمى بالحجر فهشمه.

ولنعد إلى ما كنا فيه فنقول: إن المعتزلة نقدوا الصحابة والتابعين بحرية، ورموهم بالتناقض أحياناً، فنقد النظام أبا بكر فى قوله حين سئل عن آية من كتاب الله فقال: أي سماء

(1) انظر: «الحيوان» 85 / 1 وما بعدها.

(2) 145 / 1.

(3) «نشوار المحاضرة» 274 / 1.

(4) «النشوار» 272 / 1.

تظلني، وأي أرض تقلني، إذا أنا قلت في آية من كتاب الله برأيي؛ ثم سئل عن الكلام فقال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني. قال النّظام: والقول الثاني خلاف القول الأول.

وعاب حذيفة بن اليمان إذ جعل يحلف لعثمان على أشياء بالله تعالى ما قالها، وقد سمعوه قالها، فقيل له في ذلك. فقال: إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله. إلى كثير من أمثال ذلك مما نقله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، وألف كتابه هذا للرد عليه والتوفيق بين ما ظاهره التناقض في الحديث.

وعلى الجملة فقد كان هذا وأمثاله من أكبر مظاهر المعتزلة في الإيمان بسلطان العقل وتحكيمه في كل الأمور، فلا عجب بعد أن يطلق عليهم المستشرقون اسم «العقليين». وقد استخدموا ما وصل إليه العلم والترجمة والفلسفة في عصرهم في بحوثهم الدينية وهاجموا بذلك كله المحافظين والمتشددين، وقد أدرك ذلك الناس وعبروا عنه تعبيراً ظريفاً؛ فقالوا: «الرد أشعري والشطرنج معتزلي»، لأن لاعب الرد يعتمد على القضاء والقدر، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد وإعمال الفكر. وفي ذلك يقول بعضهم في الرد [من مجزوء الرجز]:

مُنْقَلٌ كَالْمَثَلِ	وفي الفُصُوصِ لَعَبْنَا
كَالْجَوْهَرِ الْمُفَصَّلِ	تَلُوحٌ فِي أَكْفَانَا
فَعَلَّ الْقَضَا فِي الدَّوَلِ	تَفَعَّلَ فِيمَا بَيْنَنَا
	ويقول آخر في الشّطرنج [من الخفيف]:
يُرُفِيَعْنُو لَهُ الْكَبِيرُ الْجَلِيلُ	وَالصَّغِيرُ الْحَقِيرُ يَسْمُو بِهِ السِّدُّ
حَظٌّ عَنْهُ فِي قِيَمَةِ الدَّسْتِ فَيْلٌ ⁽¹⁾	فَرَزْنُ الْبِيدِقِ التَّنْقَلِ حَتَّى آتِ

* * *

تاريخ المعتزلة ومشهورو رجالهم

كان أهم عصر في تاريخ المعتزلة من سنة 100 هـ إلى سنة 255 هـ، ففي هذا العصر تكوّنوا ونموا وبلغت دولتهم أوجها، وقد رأينا قبل أنهم نشأوا في أواخر العهد الأموي،

(1) الفرزان: هو ما نسميه الآن الوزير. والبندق: ما نسميه بالعسكري. وتفرزن البندق صار فرزاناً، والفصوص في الأبيات الأولى هي ما نسميه «بالزهر».

وكانوا يكرهون الأمويين ويكرههم الأمويون، وأن هشام بن عبد الملك كان يكره هذه النزعة منهم، ونكل ببعض من يرى رأي القدرية، وأنهم لم يرضوا عن أحد من بني أمية كما رضوا عن يزيد بن الوليد لاعتناقه مذهبهم.

وأنهم في أول العهد العباسي كان زعيمهم عمرو بن عبيد مهادناً للمنصور لا يخرج عليه، ولكن لا يعاونه.

وفي بدء العصر العباسي نشطت دعوتهم، وبعثوا الدعوة إلى أقصى الأمصار ينشرون مبادئهم، وقد وصف ذلك شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري أصدق وصف، إذ يقول في قصيدته التي تعدّ وثيقة من أهم الوثائق في أعمال المعتزلة [من الطويل]:

له⁽¹⁾ خلفَ شعب الصين في كلِّ ثَغْرَةٍ
رجالٌ دُعاةٌ لا يَقلُّ عَزِيمَهُمْ
إذا قال: مُرُوا في الشتاء تَطَاوَعُوا
بهجرة أوطانٍ وبذلٍ وكُلْفَةٍ
فأنجَحَ مَسْعَاهُمْ وأثَقَبَ زُنْدَهُمْ
وأوتَادُ أرضِ الله في كلِّ بَلْدَةٍ
وما كان سبحانٌ يَشُقُّ غُبارَهُمْ
إلى سوسِها الأقصى وخلفَ البرابرِ⁽²⁾
تهكمُ جَبَّارٍ ولا كيدُ ماكرٍ
وإن كان صيفاً لم يَخَفْ شهرِ ناخرِ⁽³⁾
وشدة أخطارٍ وكَدِّ المسافرِ
وأورَى بقلجٍ للمُخاصِمِ قاهرِ
وموضعِ فُتَيَّاهَا وعِلْمِ التَّشاجرِ⁽⁴⁾
ولا الشُّدقُ من حَيِّي هلالِ بنِ عامرِ

* * *

تَلَقَّبَ بِالغَزَالِ⁽⁵⁾ واحداً عَضْرِهِ
ومن لحروري⁽⁶⁾ وآخرَ رافضِ
وأمرٍ بمعروفٍ وإنكارٍ مُنكَرِ
يصيبون فصل القول في كل منطِقِ
تراهم كأن الطيرَ فوق رُؤوسِهِمْ
فمنٌ لليتامى والقَبيلِ المكائرِ
وآخرَ مُرْجِيٍّ وآخرَ حَائِرِ
وتحصينِ دينِ الله من كلِّ كافرِ
كما طَبَّقَتْ في العظمِ مُدْيَةَ جازِرِ
على عمّةٍ معروفةٍ في المعاشِرِ

(1) أي لزعيم المعتزلة وهو واصل بن عطاء.

(2) يعني ببلاد البربر المغرب.

(3) قال في الأساس: «نحن في شهر ناخر وهو الشهر الواقع في صميم الحر».

(4) يريد بعلم التشاجر علم الجدل والكلام.

(5) الغزال: لقب واصل.

(6) الحروري: من الحرورية وهم الخوارج.

وسيمَاهُمُو معروفة في وُجُوهِهِمْ وفي المشي حُجَّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قص هُذَاب وإعفاء شاربٍ وكورِ عَلى شيب يضيء لناظر

* * *

فتلك علامات تحيط بوصفهم وليس جهول القوم في جِرمِ خابر

ففي هذه القصيدة وصف المعتزلة بأن لهم دعاة بلغوا أقصى الصين وخلفها، وبلغوا المغرب الأقصى، وأن لهم من إيمانهم في دعوتهم ما يستسهلون معه الصعاب، فلا يثنونهم البرد القارس، ولا الحر القاطظ، ولا تعوقهم مشقة السفر، ولا احتمال الخطر، وهم في كل بلد أوتادها كأنهم الجبال الرواسي في الثبات ومتانة العقيدة، وهم من سعة النظر ومعرفة الدين بحيث كانوا موضع الفتيا، ثم وصفهم بأنهم أهل الجدل والمناظرة، يثرون المسائل ويبرهنون عليها، ويحركون العقول للبحث والتفكير وتقليب الآراء على وجوهها المختلفة، إلى طلاقة في اللسان، يعجز عن بلوغ شأوها سبحانه، وهم حرب على أهل العقائد المختلفة يلزمونهم الحجة، ويدعونهم إلى المحجة، ينازلون الخوارج، وينازلون الروافض، ويجادلون المرجئة، ويزيلون شك الشكك، ثم لهم سيما خُلُقِيَّة، فهم في سمت حسن، ورزانة وهدوء، كأن على رؤوسهم الطير، وهم الحُجَّاج لا يعبأون بمشاق الأسفار، وهم المتعبدون تطول صلاتهم، وتطول فيها تلاوتهم، إلى صدق في القول، وصراحة في الكلام، ولهم شعار في ملابسهم وشكلهم، فهم يعتمون عمامة خاصة يعرفون بها، ويقصون أطراف الثوب (وهو كناية عن تقصيرها)، يَغْفُونَ شاربهم (وهو المبالغة في قصها والأخذ منها).

وهذا يقدم لنا صورة واضحة بعض الوضوح عن انتشار المعتزلة في البلدان وأعمالهم فيها، وحياتهم النشيطة في الدعوة، وما يمتازون به من الناحية العقلية والخلقية، فيذكر المرتضى أن واصل بن عطاء بعث من أتباعه عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم فدخل ترمذ وناظر جهم بن صفوان حتى قطعه... وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية⁽¹⁾.

فترى من هذا أن واصلاً كوّن حوله رجالاً كثيرين، وبعث بهم إلى البلدان دعاة يدعون إلى الاعتزال وينشرونه بين الناس، وكان ناجحاً في تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها.

(1) «المنية والأمل» ص 19.

ويذكر ياقوت في مادة «تَاهَرْتُ» وهي «مدينة بالمغرب قرب تلمسان» «أن مجمع الواصية (أصحاب واصل بن عطاء) كان قريباً من تاهرت، وكان عددهم نحو ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها».

ويقول الصفدي: «ومن وقف على طبقات المعتزلة للقااضي عبد الجبار عَلِمَ قدر ما كانوا عليه من العَدَد والعُدَد»⁽¹⁾.

وقد اعتنق هذا المذهب كثير من الناس على اختلاف طبقاتهم من الخلفاء، أمثال: المأمون، والمعتصم، والواثق، إلى العجائز في البيوت كالذي روينا قبل عن التنوخي. ويقول الجاحظ: «سألت بعض العطارين من أصحاب المعتزلة عن فارة المسك فقال: ليس بالفارة وهو بالخِشْف أشبه. ثم قص عليّ شأن المسك وكيف يصطنع»⁽²⁾.

ويقول الأغاني: إن عبد الصمد بن المعدل كان شاعراً فصيحاً من شعراء الدولة العباسية بصري المؤلد والمُنشأ، وكان هجّاء، خبيث اللسان، شديد العارضة؛ وكان أخوه أحمد أيضاً شاعراً إلا أنه كان عفيفاً، ذا مروءة ودين وتقدّم في المعتزلة، وله جاه واسع في بلده وعند سلطانه لا يقاربه فيه عبد الصمد⁽³⁾.

وكان بين المعتزلة صلة متينة، وعطف، وتعاون، حتى كان التآلف بينهم مضرب الأمثال؛ فقد كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول: «إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعة والمعتزلي بالمعتزلي»⁽⁴⁾.

وفي أيام المأمون والمعتصم والواثق زاد عددهم، لأن الدولة كانت دولتهم، وقد بلغوا في أيامهم أوجهم.

هذا من ناحية العَدَد والعُدَد. وقد كانوا في البلدان جاعلين لأنفسهم حق الإشراف، يستعملون حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد رأينا قبلُ ماذا فعل واصل وعمرو ابن عبيد في بشار. ويروي الأغاني في ترجمة ابن منذر أنه كان في أول أمره يتأله، ثم عدل عن

(1) «الغيث المسجم» 71 / 1. ومما يؤسف له أن كتاب «الطبقات» هذا لم نعثر له على أصل، لا كله ولا بعضه.

(2) «الحيوان» 53 / 5.

(3) «الأغاني» 57 / 12.

(4) رسائل الخوارزمي ص 61.

ذلك فهجا الناس وتهتك، وخلع، وقذف أعراض أهل البصرة، وكان يهوى عبد المجيد بن عبد الوهاب الثقفي، فضايقه المعتزلة فخاف منهم، فاستنجد ببني رياح، ثم نفي من البصرة إلى الحجاز فمات هناك⁽¹⁾.

ثم أثاروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره إلى مسائل لم تثر قبلهم، فأثاروا مسائل كثيرة في الإلهيات كالذي رأينا، وفي الطبيعيات، وفي السياسيات.

يقول صاحب الانتصار: «إنهم أرباب النظر دون جميع الناس، وإن الكلام لهم دون سواهم»⁽²⁾. ثم هم يعقدون المجالس للمناظرات فيناظر بعضهم بعضاً، وينظرون غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، والأديان الأخرى. فيحكي صاحب الانتصار عن مجلس كان بين أبي الهذيل المعتزلي، وهشام بن الحكم الشيعي بمكة وإفحام أبي الهذيل له⁽³⁾. ويقول: «هل على الأرض أحد رد على الدهريين سوى المعتزلة، كإبراهيم النُّظَّام، وأبي الهذيل، ومعمر، والأسواري وأشباههم؟! وهل يعرف أحد صحح التوحيد، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب، وردوا فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟!»⁽⁴⁾. ويقول إن إبراهيم النُّظَّام وأشباهه حاطوا التوحيد ونشروه وذُثِّبوا عنه، وشغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم، إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها⁽⁵⁾. ومناظرات المعتزلة في خلق القرآن أيام المأمون ومن بعده ترينا جدهم في البحث والمناظرة.

وقد أنجحهم في المناظرة ما رزقه كثير منهم من رجاحة العقل وفصاحة اللسان، والقدرة على الخطابة، حتى يروي الجاحظ أن بشر بن المعتمر المعتزلي هو واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسالة له قيمة، وسيأتي ذكرها بعد⁽⁶⁾.

وقد نقل الجاحظ: «أن كبار المتكلمين ورؤساء النُّظَّارين (وعلى رأسهم المعتزلة) كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيروا الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة

(1) «الأغاني» 10/17.

(2) ص 72.

(3) ص 142.

(4) ص 17.

(5) ص 41.

(6) الرسالة المذكورة في الجزء الأول من «البيان والتبيين» ص 105.

العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع»⁽¹⁾.

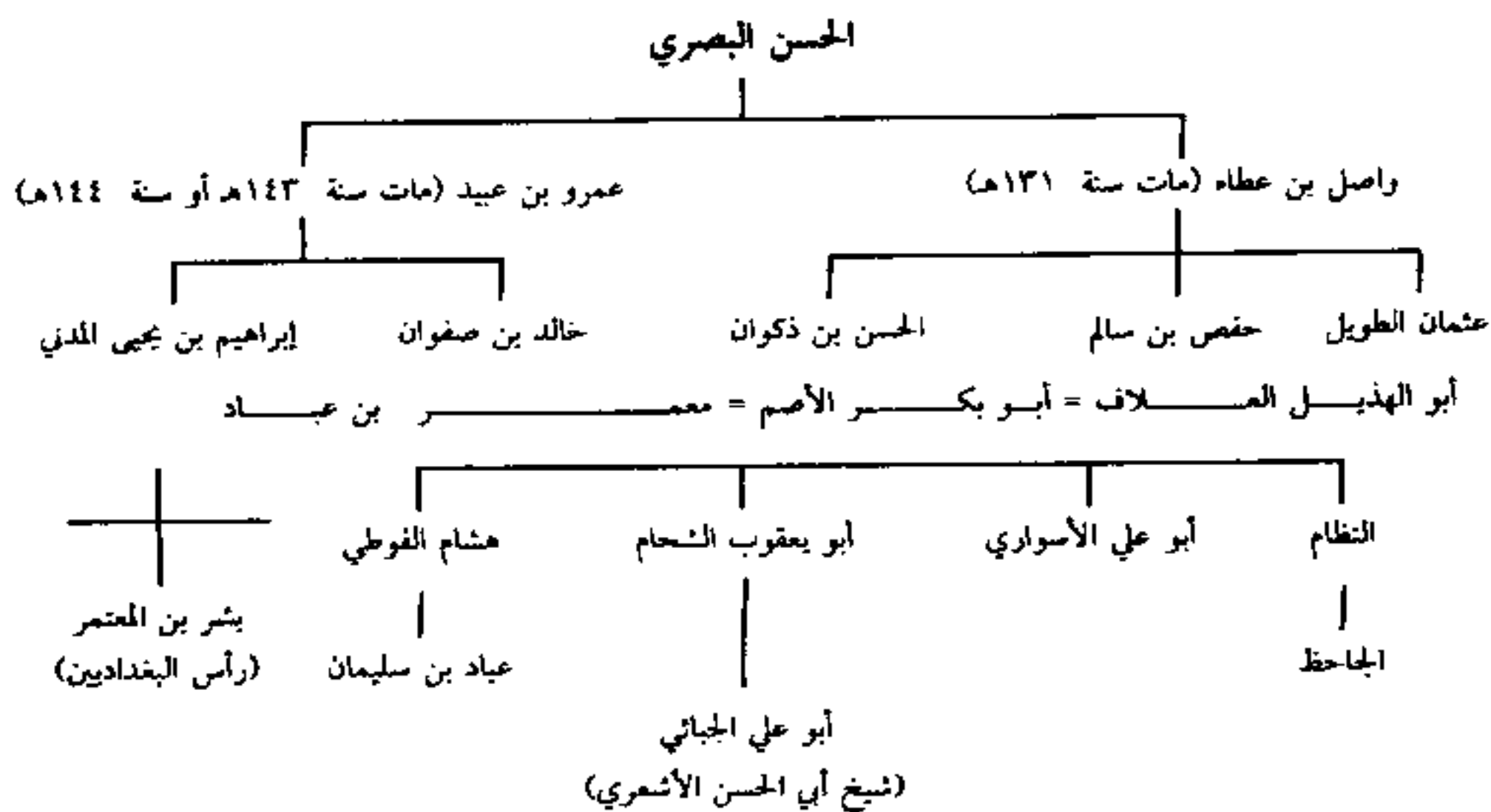
كما أن المتكلمين وقوامهم المعتزلة، قد وضعوا في العربية الأسس التي بني عليها بعدد «علم البحث والمناظرة». روى الراغب الأصفهاني قال: «اجتمع متكلمان فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟ فقال: على شرائط، ألا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تُقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوّزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلّاً منا يبغي مناظرته على أن الحق ضالته، والرشد غايته»⁽²⁾.

فللمعتزلة الفضل الأول في وضع الأسس الأولى لعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم الجدل والمناظرة، كما أنهم كانوا المنفذ الأول الذي دخل منه فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية، لأن المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم، فأقوال كثيرة من أقوال النظام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم، بعضها نقلت بحت من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها دخله شيء من التعديل كما سيأتي بيانه في مواضع متفرقة.

* * *

ومدرسة المعتزلة تنقسم إلى فرعين كبيرين: فرع البصرة، وفرع بغداد، وفرع البصرة أسبق في الوجود، وله الفضل الأكبر في تأسيس المذهب، وأكثر استقلالاً في رأيه، ويتلوه في كل ذلك فرع بغداد. ولنرسم بياناً مجملاً لأشهر رجال كل فرع، ونترجم لأعلامهم:

فرع البصرة



(1) «البيان والتبيين» 106.

(2) «محاضرات الأدباء» 46 / 1.

فأهم رجال هذا الفرع:

1 و 2 - واصل وعمرو بن عبيد

وقد سبق القول فيهما⁽¹⁾، غير أنه يصح أن نقول إنا إذا وازنا بينهما وجدنا «واصلاً» أوسع عقلاً وأغزر علماً، وكان له الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال على أسس علمية، ووضع الخطط في نشره، بإرسال الدعاة في الآفاق يبشرون به ويلقون الناس حوله. وكان أقدر على الجدل والمناظرة، سريع البديهة في استحضار آيات القرآن التي تؤيد مذهبه، وفي تأويل ما لا يتفق ظاهرها مع مبادئه؛ وكان أوسع معرفة للمذاهب المختلفة في عصره، ماهراً في معرفة المسالك في الرد عليها. قال بعض أصحابه: «ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»⁽²⁾. أما عمرو بن عبيد فيظهر أنه مع علمه كان أقل من واصل بمراحل، وقد قالت أخت عمرو وكانت زوجة لواصل: «إن بينهما كما بين السماء والأرض»؛ وكان كثير التأليف، فقد ألف كتاباً فيه ألف مسألة للرد على المانوية، ويقال: إنه وصل إلى أبي الهذيل العلاف قمطران من كتبه ربما كانا منبعاً لعلمه⁽³⁾.

ولهذا كان أكثر رجال المعتزلة تلاميذ لواصل أو تلاميذ لتلاميذه. وميزة عمرو بن عبيد كانت أبين في أنه حي القلب، يعظ فيجيد الوعظ، ثم لا يخشى في وعظه خليفة أو أميراً، يحتقر عطاياهم ويعلو بنفسه على نفوسهم، وينفذ بموعظته إلى قلوبهم فيبكيهم، ثم يلحون عليه في أن يخشى مجالسهم ويتردد عليهم، فيأبى ويفر منهم. وكان إذا جادل واصلاً هزمه واصل، فهو من ناحية العقلية أقل منه، مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحية قلبه وإيمانه لا يقل عن واصل إن لم يزد عليه زهداً وورعاً.

وقد وصفه النّظام فقال: كان عمرو بن عبيد عالماً عاقلاً عابداً، وكان ذا بيان وحلم وصاحب قرآن.

(1) انظر: «فجر الإسلام» ص 345 وما بعدها.

(2) «المنية والأمل» 77.

(3) «المنية والأمل» 61.

3 - أبو الهذيل العلاف

ومن أقوى الشخصيات في مدرسة البصرة «أبو الهذيل العلاف»، كان رئيس الاعتزال في عصره، وإليه يرجع الفضل في تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة. وهو محمد بن الهذيل العلاف من موالى عبد القيس، ولذلك يقال له العبدى، وقد عمر نحو مائة سنة، كانت تقريباً هي المائة الأولى للدولة العباسية؛ فقد وُلد سنة 135 هـ أي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية، ومات سنة 235 هـ في أول خلافة المتوكل⁽¹⁾، وبلغ ذروته في أيام المأمون، فقال الدينوري: «وعقد (المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف». ولقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت في العلافين. وقد كان واسع الاطلاع، كثير الحفظ للشعر العربي، كثير الاستشهاد به، فصيح القول، جيد المناظرة. قال المبرد: ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت⁽²⁾؛ ويقول فيه الخياط: «وهو نسيجٌ وحده، وواحد دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام»⁽³⁾. وقد ناظر صالح بن عبد القدوس فأفحمه فقال فيه صالح [من البسيط]:

أبا الهذيل جزاك الله من رجلٍ فأنت حقاً لعمري مفصلٌ جدل⁽⁴⁾

كما أنه اتصل بالفلسفة اليونانية وقرأ فيها. يقول النظام إنه (أي النظام) نظر في كتب الفلاسفة وهو بالكوفة، فلما ورد البصرة كان يظن أنه عليم من لطيف الكلام ما لم يعلمه أبو الهذيل، قال النظام: فلما ناظرته خيل إليّ أنه لم يكن متشاغلاً قط إلا بها⁽⁵⁾.

ولعل اتصاله هذا بالفلسفة اليونانية هو الذي مكّنه من تنظيم مبادئ المعتزلة؛ وفتح له جهات نظر لم تكن تُعرف من قبل.

وقد امتلأت حياته بالمناظرة والجدل مع الزنادقة، والشكاك، والمجوس، والثنوية، ورووا أنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل.

(1) هذا ما اعتمده الخطيب البغدادي في تاريخ ولادته ووفاته، وهناك أقوال أخرى في هذا.

(2) «المنية والأمل» 36.

(3) «الانتصار» 67.

(4) ديوانه ص 129.

(5) «المنية والأمل» 26.

وصوره الجاحظ في كتاب «البخلاء» صورة ظريفة، فعده أبخل المعتزلة⁽¹⁾، وقال: إن أبا الهذيل كان أسلم الناس صدرأ وأوسعهم خلقاً، وأسهلهم سهولة، أهدى إلى موسى ابن عمران دجاجة، فجعلها مثلاً لكل شيء؛ فيسأل موسى كيف رأيت الدجاجة يا أبا عمران؟ فيقول: كانت عجباً من العجب، فيقول: وتدرى ما جنسها وتدرى ما سنّها؟ وتدرى بأي شيء كنا نسمّنها؟ فلا يزال في هذا وأبو عمران يضحك ضحكاً نعرفه ولا يعرفه أبو الهذيل، لَمَّا كان به من سلامة الصدر؛ وكان إذا ذكرت بطة أو جزور أو بقر قال: فأين كانت هذه الجزور في الجزر من تلك الدجاجة في الدجاج؛ وإذا ذكروا ميلاد شيء أو قدوم إنسان قال: كان ذلك بعد أن أهديتها لك بسنة، وما كان بين قدوم فلان وبين البعثة بتلك الدجاجة إلا يوم. ومع هذا البخل كان أبو الهذيل يقول: أنا رجل منخرق الكف لا أليق درهماً⁽²⁾، ويدي هذه صنّاع في الكسب، ولكنها في الإنفاق خرقاء، كم من مائة ألف درهم قسمتها على الإخوان في مجلس!!.

فهو في هذا يصوره بخيلاً وبيالغ في تصويره كعاداته، كما يصوره على شيء من الغفلة؛ إذ يضحك الناس من قوله عن الدجاجة، وهو يظن أنهم معجبون لا مستهزئون، وهو مع بخله يفتخر بالكرم ويدعي التبذير والإسراف، وليس عجيباً أن يكون مع علمه الواسع بخيلاً وفيه غفلة، فمن السهل اجتماع ذلك في شخص، والشواهد الواقعية عليه كثيرة. وكلام الجاحظ في شيخه مقبول مصدق، وعلى العكس من ذلك ما اتهمه به بعض المحدثين من الفجور وذكره الخطيب البغدادي، فقد جدّ المحدثون في وضع الأخبار لانتقاص المعتزلة لما بينهم من عدا.

ويرميه «بشر بن المعتبر» - شيخ معتزلة بغداد - بالنفاق وحب الظهور، ويقول فيه هذه الكلمة البليغة: «لأن يكون أبو الهذيل لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لا يعلم؛ ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة؛ ولأن يكون نبيل المنظر سخيخ المخبر أحب إليه من أن يكون نبيل المخبر سخيخ المنظر، وهو بالنفاق أشدّ عجباً منه بالإخلاص، ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع».

وعلى الجملة فيظهر من مجموع ما نقل عنه أنه كان من ناحيته العلمية كبير العقل واسع

(1) 69 طبعة أوروبا.

(2) يقال فلان «ما يليق درهماً من جوده» أي ما يمسه.

المعرفة، ومن ناحيته اللسانية قويّ الجدل فصيح المنطق، ومن ناحيته الخلقية فيه مغمز: فهو بخيل يدعي الكرم، يهमे المظهر أكثر مما يهमे المخبر، وهو إلى الغفلة أقرب منه إلى المكر والدهاء.

نموذج من جدله:

1 - قالوا إنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن فمضى إليه أبو الهذيل فرآه حزيناً فقال: لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع (يعني أن لا حياة له بعد هذه الحياة). فقال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك. قال أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك قال: كتاب وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان. قال أبو الهذيل فشك أنت في موت ابنك وافرض أنه لم يمت وإن كان قد مات، وشك أيضاً في أنه قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأ.

2 - وجاءه رجل فقال: أشكلت عليّ آيات من القرآن توهمني أنها ملحونة، فقال أبو الهذيل: أأجيبك بالجملة، أو تسألني عن آية آية؟ قال: بل تجيبني بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب، وأن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: نعم. قال: فهل تعلم أن العرب اجتهدوا في تكذيبه؟ قال: نعم. قال: فهل تعلم أنهم عابوه باللحن قال: لا. قال أبو الهذيل: فتدع قولهم مع علمهم باللغة، وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟

وقد اشتهر أبو الهذيل بالجدل والإقناع من أقرب طريق، حتى يروي الخطيب البغدادي أن لصاً لقيه فأمسك بمجامع جيبة (الجيب فتحة الرقبة) وقال له: انزع ثيابك. فقال أبو الهذيل: استحالت المسألة. قال: وكيف؟ قال: تمسك بموضع النزع وتقول لي انزع، أنزعه من ذيله أم من جيبة؟ قال: أنت أبو الهذيل؟ قال: نعم. فتركه.

ودخل على الحسن بن سهل فلقي عنده رجلاً يدعي التنجيم، فقال له أبو الهذيل: إنه عملٌ باطل. فسأله البرهان، وكان في المجلس تفاح؛ فقال: آكل هذه التفاحة أم لا؟ قال المنجم: تأكلها. فوضعها أبو الهذيل وقال: لست أكليها. قال المنجم: فتعيدها إلى يدك وأعيد النظر. فوضعها وأخذ غيرها. فقال له الحسن: لم أخذت غيرها! قال: لثلا يقول لي لا تأكلها فأكلها خلافاً عليه فيقول: قد أصبتُ في المسألة الأولى.

آراؤه وتعاليمه:

كان لأبي الهذيل آراء يتميز بها عن سائر المعتزلة، وكان أتباعه في هذه الآراء يسمون

«الهديلية»؛ من ذلك ما أسلفنا الإشارة إليه من إنكاره لصفات الله في الحقيقة، فهو يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرته هي ذاته، وهكذا يريد أن ليس شيء في الحقيقة غير الذات، وصفة العلم والقدرته ونحوهما ليست إلا مظاهر لذاته؛ فمظاهر الخلق في نظرنا تدل على قدرته، فنقول إذ ذاك إنه قادر، وتدلل على العلم، فنقول إنه عالم، وفي الحقيقة لا شيء غير ذاته. وقد قال الأشعري: «إن أبا الهذيل أخذ قوله من أرسطو، فإن أرسطو قال في بعض كتبه: إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله؛ فحسّن أبو الهذيل لفظة أرسطو وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»⁽¹⁾.

وكان يرى أن للعالم كُلاً وجميعاً ونهاية، وغاية، لأنه محدث، والمحدث مخالف للقديم؛ فإذا كان القديم ليست له غاية ولا نهاية، وجب أن يكون للمحدث غاية ونهاية، ولأن المحدثات ذات أبعاد، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل ونهاية. فلما اعترض عليه - في قوله هذا - بنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وأنهما لا نهاية لهما، لم ير هذا الرأي، وقال: إني لا أفهم حركات لا تنتهي، ولذلك يجب أن نقول إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

ومن المسائل التي اشتهر بها أبو الهذيل رأيه في «إرادة الله»، وهي مسألة من المسائل المشككة في الصفات أشرنا إليها فيما قبل؛ ذلك أن الإرادة التي نفهمها في الإنسان صفة من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور، فإذا أردت القراءة في كتاب فقد رجحت القراءة على عدم القراءة، وكانت القراءة وعدمها مقدورين لي. وقد رجحت القراءة لحكمي بأن المصلحة في القراءة تفوق المصلحة في عدمها. فما معنى الإرادة إذا نسبت إلى الله، وقد وردت النصوص بنسبتها؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽⁸²⁾ [يس: 82]؛ ولو فسرت الإرادة في الله كما فسرت في الإنسان لاستحال ذلك، لأن ترجيح الشيء وترتيب الفعل عليه طارئ بعد أن لم يكن، وطروء شيء على الله بعد أن لم يكن محال؛ وهذا بعينه هو الإشكال الذي أثير في مسألة العلم والقدرته، وقد مر الكلام فيهما، فكان أبو الهذيل يرى في إرادة الله أنها ضرب من ضروب العلم، وله على ذلك شرح طويل.

وكان يرى أن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر

(1) «مقالات الإسلاميين» 485.

ولو لم تصل إليه أوامر الشرع، وإن قصر في ذلك استوجب العقوبة؛ فيجب عليه الصدق والعدل والإعراض عن الكذب والجور ولو لم يصله شرع في ذلك، لأن العقل يستطيع أن يدرك حسنها وقبحها لما فيها من صفات تجعلها حسنة أو قبيحة.

وقد اقتبس أبو الهذيل مسائل كثيرة من الفلسفة اليونانية، طبيعية وإلهية، وربما كان هو أول من أثارها في الإسلام، وتبعه الناس بعد، ينظرون فيها ويوسعونها ويبدون فيها آراءهم المختلفة؛ فقد أثار الكلام في الجسم ما هو؟ فكان أبو الهذيل يقول: إن الجسم ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء؛ وتكلم في الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ ما هو؟ وهل له جميع صفات الجسم؟ فكان يرى أنه يتحرك ويسكن ويماس، ولكن لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا، فإذا اجتمعت ستة جواهر وكونت جسماً استطاعت إذاً أن تتحمل بقية الأعراض..

ويبحث في أن جوهر العالم واحد (يعني العنصر الذي ينبنى منه العالم) أو جواهر مختلفة - ويبحث في حركة الجسم هل تنقسم على عدد أجزائه، وكذلك اللون، فكان يرى أن الحركة تنقسم، فما حلّ في جزء الجسم من الحركة غير ما حلّ في جزء آخر، وكذلك اللون، وأن الحركة تنقسم بالزمان، فما وجد منها في زمان غير ما وجد منها في زمان آخر، إلخ. ويبحث في رؤية الأجسام والأعراض، فكان يذهب إلى أنهما يُريان، فالإنسان يرى الجسم ويرى الحركة والسكون والألوان والقيام والقعود، كما كان يذهب إلى أن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء المتحرك والساكن.

ويبحث في الكمون، فكان يرى أن الزيت كامن في الزيتون، والدهن كامن في السمسم، والنار كامنة في الحجر ونحو ذلك.

ويبحث في علة الخلق، فقال: إنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك لكان لا داعي لخلقهم، لأن من خلق ما لا يتنفع به، ولا يزيل بخلقه ضرراً، ولا يتنفع به غيره فهو عابث.

ويبحث في حواس الإنسان وإدراكه وإرادته وغير ذلك مما تطول حكايته.

فترى من هذا أنه كان من أسبق الناس في الإسلام في تفتيح موضوعات لم تُشر بينهم من قبل. وهذه الموضوعات قد بحثت في الفلسفة اليونانية، فأخذها وكون له فيها رأياً عرضه على المسلمين.

وكثير من هذه الموضوعات لا شأن لها بالاعتزال، ولا بالمسائل الدينية، لأنها مسائل

طبيعية بحتة؛ ولكن كان أبا الهذيل وأمثاله أرادوا أن يستعينوا بالفلسفة فعكفوا على ما وصل إلى أيديهم ليستخرجوا منها ما يثبت مذهبهم، ثم إذا هم يشتاقون إلى الفلسفة للفلسفة - على أنهم في كثير من الأحيان أدخلوا هذه المسائل الطبيعية في الدين، وولدوا منها مسائل دينية؛ كالذي رأيت في بحث أبي الهذيل في الحركة، فقد قاده إنكار أن الحركة لا تنتهي، إلى القول بأن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع، فصدم بذلك بعض التعاليم الدينية.

كما يصح أن نستنتج من هذا أن هذه المسائل كانت أبحاثاً مفرقة لا يؤلف بينها نظام. ويظهر أن مسلك العالم في ذلك الزمان لم يكن تفكيراً منظماً يرتب به أصول المسائل، وينتقل من أصل إلى أصل، يربط بينهما رباط منطقي، ثم يستنتج الفروع من الأصول على نظام ثابت؛ بل كانت هناك آراء مبعثرة يتلقفها هؤلاء المعتزلة، ويضعون كل مسألة تحت البحث والجدل، أو بعبارة أخرى يثيرون حولها «الكلام»، وهذا الكلام يجري من شيء إلى شيء. وكثيراً ما يثير الجدل مسائل ليس يربط بعضها ببعض رباط - ومن أجل ذلك حاولت في أبي الهذيل العلاف أن أنقل كل ما روي عنه فيما بين يدي من كتب الكلام، وفكرت في أن أولف منها نظاماً مسلسلاً، وأصولاً أساسية وضعها وفرّع منها فلم أستطع، وكذلك كان شأني مع غيره من المعتزلة، وهذا يرجع إلى أحد سببين: إما أنهم وضعوا كتباً منظمة فلما ضاعت لم يبق لدينا منها إلا المسائل المبعثرة التي رويت لنا، وهذا عندي بعيد، لأن عناوين الكتب التي روي لنا أنهم ألفوها لا تدل على نظام في البحث، وإنما أكثرها جدل لأهل الديانات الأخرى والمذاهب المختلفة. والسبب الثاني الذي أرجحه هو أن المسائل التي كانوا يثيرونها كانت تخضع للفرص والاتفاق وتشعب الجدل أكثر من خضوعها للنظام ووضع الأصول، وكان هذا طبيعياً؛ فالمعتزلة أول من تعرض لهذا الضرب من البحث. وكل بحث في فرع من فروع العلم يأتي أولاً مبعثراً ثم يدخله النظام والترتيب، فكان عملهم إرهاباً لعمل فلسفي منظم يأتي بعد، يقوم به أمثال الكندي والفارابي وابن سينا.

4 - النَّظَام

كان «النَّظَام» آية في النبوغ: حدة ذهن، وصفاء قريحة، واستقلال في التفكير، وسعة اطلاع، وغوص على المعاني الدقيقة، وصياغة لها في أحسن لفظ وأجمل بيان.

وكان في ذلك كله أقدر من أستاذة العلاف، حتى لقد حكموا أن العلاف يذوب أمامه كما يذوب الثلج في الحرارة. روى الجاحظ أنه «قيل لأبي الهذيل: إنك إذا راوغت واعتلت

وأنت تكلم النَّظَام فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. وقال: خمسون شكاً خيراً من يقين واحد⁽¹⁾.

وهو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام البصري (وكان من الموالي)، تتلمذ للعلاف في الاعتزال، ثم انفرد عنه وكوّن له مذهباً خاصاً وعاش في بغداد حيناً، ومات وهو شاب في نحو السادسة والثلاثين من عمره سنة 221 هـ، وكان أستاذاً الجاحظ.

وكان له ناحيتان بارزتان: ناحية أدبية، وناحية كلامية أو لاهوتية؛ فهو من ناحيته الأدبية قد عرف بالفوص على المعاني الرقيقة الدقيقة، وصوغها في قالب ظريف. روى الأغاني «أن المأمون هجر عريب، ثم اعتلت فعادها. فقال لها: كيف وجدت طعم الهجر؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، لولا مرارة الهجر ما عرفت حلاوة الوصل، ومن ذم بدء الغضب حمد عاقبة الرضا. فخرج المأمون إلى جلسائه فحدثهم بالقصة، ثم قال: أترى هذا لو كان من كلام النظام ألم يكن كبيراً!»⁽²⁾. ورؤي أنه دخل وهو صغير على الخليل بن أحمد، وفي يد الخليل قذح زجاج، فقال له الخليل: صف هذا الزجاج. قال: أمدح أم بدم؟ قال: بمدح. قال: تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراءها. قال: فدمها. قال: يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر. قال: فصف لي هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره. قال: بمدح أم بدم؟ قال: بمدح. قال: حلّو جناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فدمها. قال: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: «يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج»⁽³⁾. وأثرت عنه الجملة القصيرة اللطيفة، كقوله - وقد ذكر عنده عبد الوهاب الثقفي -: «هو أحلى من أمن بعد خوف، وبرء بعد سقم، ومن خصب بعد جذب، وغنى بعد فقر، ومن طاعة المحبوب، وفرج المكروب، ومن الوصال الدائم، والشباب الناعم»⁽⁴⁾. وقال: «الذهب لثيم، لأن الشكل يصير إلى شكله، وهو عند اللثام أكثر منه عند الكرام». «وكان النَّظَام [على عكس أستاذه أبي الهذيل] له بصر بوجود الإنفاق، وكان السلطان يصله بالكثير، فإذا اجتمع

(1) «الحيوان» 18/2. يريد أنه إذا صارح النظام في الجدل غلبه واستيقن الناس قوة النظام وضعف أبي الهذيل، فلأن يزوغ أبو الهذيل ويعتل فيحتمل أن يظن ظاناً أنه لولا اعتلاله لقلبه خبير من أن ينكشف أمره ويتيقن الناس ضعف أبي الهذيل.

(2) «الأغاني» 188/18.

(3) سرح العيون، وقد روى الجاحظ الحكاية بشكل آخر في «الحيوان» 146/3.

(4) «زهر الآداب» 10/2.

له مال حبس لنفسه بلغة، وفرق الباقي في أبواب المعروف. قيل له في ذلك فقال: من حق المال عليّ أن أطلبه من معدنه، وأصيب به الفرصة عند أهله، ومن حقي عليه أن يقيني السوء بنفسه، ويصون عرضي بابتذاله، ولا يفعل ذلك إلا بأن أسمح به. ألا ترى ذا الغنى ما أدوم نصبه، وأقل راحته، وأخسّ - مِنْ ماله - حظه، وأشد - من الأيام - حذرَه؛ وأغرى الدهرَ بثلبه ونقصه، ثم هو بين سلطان يرعاه، وذوي حقوق يستونونه، وأكفاء ينافسونه، وولد يريدون فراقه، قد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء، ومن أكفائه الحسد، ومن أعدائه البغي، ومن ذوي الحقوق الدم، ومن الولد الملال؛ وذو البلغة قنعَ فدام له السرور، ورفض الدنيا فسلم من المحذور، ورضي بالكفاف فتكته الحقوق⁽¹⁾.

ومن كلامه: «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلِّك، فإذا أعطيته كلِّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر». وسمع وقع الصواعق ودويّ الريح فقال: اللهم إن كان عذاباً فاصرفه، وإن كان صلاحاً فزد فيه، وهب لنا الصبر عند البلاء، والشكر عند الرخاء؛ اللهم إن كانت منحة فمنّ علينا بالعصمة، وإن كان عقاباً فمنّ علينا بالمغفرة. وكان يقول: ثلاثة أشياء تخلق العقل وتفسد الذهن: طول النظر في المرأة، والاستغراق في الضحك، وطول النظر إلى البحر. ومن ظرفه أنه كان يقول: «لا أقول ميتٌ قبلك، لأنني إذا مت قبله مات هو بعدي، ولكنني أقول مت بذلك». وسئل: أي أمور الدنيا أعجب؟ فقال: «الروح». وله تعليقات لطيفة على بعض ما يروى له من أحداث، فقد روي له أن عبد الملك بن مروان توعد الناس فقال: والله ما أنا بالخليفة المستضعف (يعني عثمان)، ولا أنا بالخليفة المدهن (يعني معاوية)، ولا أنا بالخليفة المأفون؛ (يعني يزيد بن معاوية)، فقال النّظام: والله لولا نسبك من هذا المستضعف، وسببك من هذا المدهن لكنت منها أبعد من العيوق. إلخ.

ثم له شعر رقيق نحا فيه نحواً خاصاً في دقة المعنى وحسن السبك كقوله [من المتقارب]:

دَكَرْتُكَ وَالرَّاحُ فِي رَاحَتِي فَسُبْتُ الْمُدَامَ بِدَمْعِ غَزِيرِ
فَإِنْ يُنْفِدِ الدَّمْعَ فَرَطُ الْأَسَى بَكَتِكَ الْحَشَى بِدُمُوعِ الضَّمِيرِ
وقوله [من الكامل]:

يَا تَارِكِي جَسَداً بِغَيْرِ فُؤَادِ أَسْرَفْتَ فِي الْهَجْرَانِ وَالْإِبْعَادِ
إِنْ كَانَ يَمْنَعُكَ الزِّيَارَةَ أَغْيُنُ فَادْخُلِي إِلَيَّ بِعِلَّةِ الْعُؤَادِ

(1) «زهر الآداب» 2/ 123.

إِنَّ الْعُيُونَ عَلَى الْقُلُوبِ إِذَا جَنَّتْ
وقوله [من المتقارب]:

أُرِيدُ الْفِرَاقَ وَأَشْتَأُقُّكُمْ
أَسْتَفْنِمُ الْوَصْلَ كَيْ أَشْتَفِي
وقوله [من السريع]:

وَشَادِنٍ يَنْسَطِقُ بِالظَّرْفِ
رَقٌّ فَلَوْ بَزَتْ سِرَابِيلُهُ
يَجْرَحُهُ اللَّحْظُ بِتَكَرَّارِهِ
أَفْدِيهِ مِنْ مُغْرَى بِمَا سَاءَنِي
ويقول [من الطويل]:

تَوَهَّمَهُ ظَرْفِي فَسَأَلِمَ خَدَّهُ
وَصَافَحَهُ قَلْبِي فَالَمَ كَفَّهُ
وَمَرَّ بِقَلْبِي خَاطِرًا فَجَرَحْتُهُ
يَمُرُّ فَمِنْ لِينٍ وَحُسْنِ تَعَطْفِ
وقال [من الطويل]:

هُوَ الْبَدْرُ إِلَّا أَنْ فِيهِ رَقَائِقًا
وَيَنْظُرُ فِي الْوَجْهِ الْقَبِيحِ بِحُسْنِهِ
وقال [من المتقارب]:

وَنَشْكُو بِالْعُيُونَ إِذَا التَّقَيْنَا
أَقُولُ بِمَقْلَتِي أَنْ مَتُّ شَوْقًا
وقال [من السريع]:

أُفْرِغْ مِنْ نَوْرِ سَمَائِي
وَافْتَقِرَ الْحُسْنَ إِلَى حُسْنِهِ
أَبْدَعَهُ الْخَالِقَ وَاخْتَارَهُ
فَكُلٌّ مِنْ أَغْرَقَ فِي وَصْفِهِ

كَانَتْ بَلِيَّتُهَا عَلَى الْأَجْسَادِ

كَأَنَّا أَفْتَرَقْنَا وَلَمْ نَفْتَرِقْ
وَهَلْ يَشْتَفِي أَبَدًا مَنْ عَشِقُ؟!

يَقْضُرُ عَنْهُ مُنْتَهَى الْوَضْفِ
عَلَّقَهُ الْجَوْ مِنْ اللَّطْفِ
وَيَشْتَكِي الْإِيمَاءَ بِالظَّرْفِ
كَأَنَّهُ يَغْلَمُ مَا أُخْفِي

فَصَارَ مَكَانَ الْوَهْمِ مِنْ نَظْرِي أَثْرُ
فَمِنْ صَفْحِ قَلْبِي فِي أَنَامِلِهِ عُثْرُ
وَلَمْ أَرْ جِسْمًا قَطُّ يَجْرَحُهُ الْفِكْرُ
يُقَالُ بِهِ سُكْرٌ وَلَيْسَ بِهِ سُكْرُ

مِنَ الْحُسْنِ لَيْسَتْ فِي هِلَالٍ وَلَا بَدْرٍ
فَيَكْسُوهُ حُسْنًا بَاقِيًا آخِرَ الدَّهْرِ

فَنَفْهَمَهُ وَيَعْلَمُ مَا أَرَدْتُ
فِيوَجِي ظَرْفَهُ أَنْ قَدْ عَلِمْتُ

مَصْوُورٌ فِي جِسْمِ إِنْسِي
فَجَلَّ مِنْ تَحْدِيدِ كَيْفِي
مِنْ مَازِجِ الْأَنْوَارِ عُلْوِي
أَصْبَحَ مَنْسُوبًا إِلَى الْعَمِي

ولما مرض قيل له وفي يده قدح دواء: ما حالك؟ فقال [من السريع]:

أصْبَحْتُ فِي دَارِ بَلِيَّاتٍ أَذْفَعُ آفَاتِ بَسَافَاتٍ
فتراه في نثره وشعره يتفلسف فتغزر معانيه، وتجود ألفاظه.

وكان يعجبه أبو نؤاس للطف معانيه ورقة طبعه، وتفلسفه أحياناً وقربه إلى نفسه. قال الجاحظ: «سمعت النُّظَّام يقول - وقد أنشد شعر لأبي نؤاس في الخمر - كأن هذا الفتى جُمع له الكلام فاختر أحسنه».

ولما قال أبو نؤاس [من المجتث]:

تَرَكْتُ مَنِي قَلِيلًا مَن الْقَلِيلِ أَقْلًا
يَكَادُ لَا يَتَجَزَّأ أَقْلٌ فِي الْلفظِ مَن لَا⁽¹⁾

سأل النُّظَّام عن بيت أبي نؤاس حتى دلّه عليه فقال له: «أنت أشعر الناس في هذا المعنى، والجزء الذي لا يتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه، ما خرج فيه لنا من القول ما جمعته أنت فيه في بيت واحد».

وفي أقواله نواة لما نراه بعدُ في تلميذه الجاحظ.

ووصّفه الجاحظ بقوة الحجّة فقال: كان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتى كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة. وكان يقول ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره؛ حتى كلمه النُّظَّام فاضطره بالحجّة وبالزيادة في المسألة، حتى حرك يديه وحل حبوته، وحبا إليه حتى أخذ بيديه، ففي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول النُّظَّام⁽²⁾.

وقد صور الجاحظ نفسيّة النُّظَّام وعقليته تصويراً حسناً، وقد كان أعرف الناس به وأكثر خلطة له، وذلك في مواضع منتشرة من كتاب «الحيوان»؛ فضممنا بعضها إلى بعض لنستخرج منها صورة كاملة بقدر الإمكان، فقد وصفه بالصدق التام فيما يقول، قال: «كان إبراهيم مأمون اللسان قليل الزلل والزيغ في باب الصدق»؛ ثم فسّر قوله قليل الزلل والزيغ بأنه استعمل كلمة «قليل» في موضع «ليس» كما يقال قليل الحياء (أي لا حياء عنده)، فمعنى قوله قليل الزلل أن ليس يزل ولا يزيغ في باب الصدق لشدة تحريه للحق. ثم عابه عيباً عقلياً دقيقاً

(2) «البيان والتبيين» 1/ 77.

(1) ديوانه ص 307.

فقال: إنه كان جيد القياس، جيد الاستنباط، ولكنه لا يتحرى الدقة فيما يقيس عليه؛ «فهو يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فلو كان يدل تصحيحه القياس يلتمس تصحيح الأصل لكان ذلك أولى؛ فكان يحكي حكاية المستبصر المتيقن، ولكنه كان لا يقول سمعت ولا رأيت، والسامع لا يشك أنه امتحنه بنفسه مع أنه لم يسمعه ولم يمتحنه»⁽¹⁾. فالجاحظ يعيبه بسرعة الجزم في المسائل الأصلية قبل التثبت منها. فإذا أعمل عقله في القياس والاستنباط أتى بالعجب العجيب - وهذا من غير شك تحليل دقيق جداً لعقلية النّظام - ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: «أخبرني النّظام وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سماع أو عيان»⁽²⁾، ولكنه يتهمه بأنه مع صدقه «كان أضيق الناس صدرأ بحمل سرّ، وكان شر ما يكون إذا لم يؤكد عليه صاحب السرّ، وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة فيسلم صاحب السرّ»، وكان إذا عيب في ذلك صيرّ الذنب كله لصاحبه الذي حمّله السرّ⁽³⁾.

هذه ناحيته الخلقية. أما ناحيته العقلية: فهي عقلية قوية سابقة لزمانها، فيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا، وهما الشك والتجربة، أما الشك فقد كان يعتبره النّظام أساساً للبحث فكان يقول: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقادٍ غيرهِ يكون بينهما حال شك»⁽⁴⁾. وبنى على ذلك الجاحظ فقال: «تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه. والعوام أقل شكوكاً من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك»⁽⁵⁾.

وأما التجربة فقد استخدمها كما استخدمها الطبيعي أو الكيماوي اليوم في معمله. ومن طريف ذلك أنه اتصل بمحمد بن علي بن سليمان (وكان أميراً من أمراء البيت العباسي) فشاركه النّظام في عملية لطيفة، وهي أن يسقي الخمر للحيوانات ليرصد نتائج ذلك، فجربوها على كل عظيم الجثة، كالإبل والجواميس والبقر، ثم على الخيل العتاق والبراذين، ثم على

(1) انظر: «الحيوان» 83 / 3.

(2) 106 / 4.

(3) «الحيوان» 64 / 5.

(4) «الحيوان» 11 / 6.

(5) المصدر نفسه.

الظباء والشاء، ثم على النسور والكلب وابن عرس، ثم أتوا بحاوٍ فكان يحتال على الأفاعي حتى يصب في حلقها بالأقماع، وشاهدوا فعل الخمر في هذه الأجناس المختلفة، وساعد على ذلك مال الأمير وجاهه، حتى احتالوا على أسد مقلّم الأظفار فسقوه ليعرفوا مقداره في الاحتمال. قال «النظام»: إني لم أجد في جميع الحيوان أملك سكرًا من الطبي، ولولا أنه من الترفه لكنت لا يزال عندي الطبي حتى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه⁽¹⁾. وتجربة أخرى قالها؛ فقد ذكر أنه «شهد محمد بن عبد الله يُلقى الحجر في النار، فإذا عاد كالجمر قذف به قدام الظليم، فإذا هو يبتلعه كما يبتلع الجمر. وكنت قلت له: إن الجمر سخيف سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات، ومتى أطبق عليه شيء يحول بينه وبين النسيم خمد، والحجر أشد إمساكاً لما يتداخله من الحرارة، وأثقل ثقلاً وألّزق لزوقاً، وأبطأ انطفاءً، فلو أحميت الحجارة؛ فأحماها ثم قذف بها إليه فابتلع الأولى، فارتبت به، فلما ثنى وثلث اشتد تعجبي له؛ فقلت: لو أحميت أواقي الحديد ما كان منه ربع رطل ونصف رطل، ففعل فابتلعه، فقلت: هذا أعجب من الأول والثاني، وقد بقيت علينا واحدة، وهو أن ننظر أيستمرىء الحديد كما يستمرىء الحجارة؟ ولم يتركنا بعض السفهاء أن نتعرف ذلك على الأيام، وكنت عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانصته، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لا ذائباً ولا خارجاً، فعمد بعض ندمائه إلى سكين فأحمني ثم ألقاه إليه فابتلعه، فلم يجاوز أعلى حلقه حتى طلع طرف السكين من موضع مذبحة، ثم خر ميتاً، فمنعنا بخرقه من استقصاء ما أردنا»⁽²⁾.

وفي هذا مثل أعلى من أمثلة البحث العلمي والتجربة الصحيحة الدقيقة، واستعمال المنطق السليم في البحث عن الحقائق.

ثم هو أبعد ما يكون عن الخرافات، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة، ويحارب أوهام العوام، ويقيم على ذلك الأدلة؛ فتراه - مثلاً - يحارب التطير والتشاؤم، فيقص لذلك قصة لطيفة فيقول: «جعت حتى أكلت الطين، وكان عليّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات (لأقتات بثمانه) ثم قصدت فرضة الأهواز فوافيت الفرضة فلم أصب

(1) انظر: ذلك في «الحيوان» 83/2.

(2) «الحيوان» 106/4، وقد قرأت في كتاب «حديث ثقة في علم الحيوان» أن النعام إذا صيد وحبس مال إلى ابتلاع كل ما يقدم له، وقد شرح ظليم مات في حديقة الحيوان بإنجلترا فوجد في معدته تسعة بنسات ونصف بنس من البرونز مما قدمه إليه الزائرون.

فيها سفينة؛ فتطيرت من ذلك، ثم رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم، فتطيرت من ذلك أيضاً، فسألت الملاح عن اسمه، فإذا اسمه بالفارسية معناه الشيطان، فتطيرت من ذلك، ثم ركبت معه تَصُبُّ الشمال وجهي، وينثر الليل الصقيع على رأسي، فلما قربنا من الفرضة ناديت: يا حمّال، فكان أول حمال أجنبي أعور، فناديت بقاراً ليحمل متاعي فأحضر ثوراً أعضب القرن، فازددت طيرة إلى طيرة؛ فلما صرت في الخان وجلست فيه سمعت قرع الباب، قلت: من هذا؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. فظننته عدواً أو رسول سلطان؛ ثم إني تحاملت وفتحت الباب، فقال: أرسلني إليك إبراهيم بن عبد العزيز، وهو يقول: نحن وإن كنا اختلفنا في بعض القالة فإننا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق، وقد رأيتك على حالٍ كرهتها، وما عرفتك حتى خبرني عنك بعض من كان معي، وقال: ينبغي أن يكون قد نزعت حاجته؛ فإن شئت فأقم في مكانك عسى أن نبعث إليك ما يكفيك زمناً من دهرك، وإن اشتهيت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً فخذها وانصرف وأنت أحق من عذر. فتبين لي أن الطيرة باطلة، ثم قال: وعلى مثل هذا يعمل الذين يعبرون الرؤيا⁽¹⁾.

فهو في هذا لا يؤمن بطيرة ولا أحلام، وهو يعرض لما روي في الشعر العربي من أحاديث عن الجن والغيلان وأن بعض الأعراب سمعوهم وحدثوهم، فيحلل ذلك تحليلاً نفسياً فلسفياً دقيقاً فيقول: أصل هذا الأمر وابتدأؤه أن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة، ولا تُقَطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وقد ابتلى بذلك غير حاسب... وخبرني الأعمش أنه فُكر في مسألة فأنكر أهله عقله حتى حموه وداووه، وقد عرض ذلك لكثير من الهند؛ وإذا استوحش الإنسان مثل له الشيء الصغير في صورة الكبير. وارتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه، فيرى ما لا يرى، ويسمع ما لا يسمع، ويتوهم الشيء الصغير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ما تصوّر لهم من ذلك شعراً تناشدوه وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيماناً، ونشأ عليه الناشء، وربى به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الحنادس، وعند أول وحشة أو فزعة، وعند صباح بُوم ومجاوبة صدى يرى كل باطل ويتوهم كل زور. وربما كان في الجنس والطبيعة نفاحاً كذاباً وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان وكلمت السعلاة،

(1) «الحيوان» 3/ 139.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها... ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به، ومدّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم، وإلا غيباً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر، فالرواة عندهم كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلب، ومضاحيك حديثه أكثر؛ فلذلك صار بعضهم يدّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها أو تزويجها⁽¹⁾. وهذا تحليل يدل على عقل راجح ونظر دقيق وتفكير حر، ولعل النّظام علّل هذا تدعيماً لرأي المعتزلة الذي سبق من أن الجن لا يراهم الإنس؛ وأن طبيعة تكوين الجن لا تمكّن الإنس من رؤيتهم.

ثم هو واسع الحرية في التفكير شديد الجرأة على المحدثين، قليل الإيمان بصحة الحديث، وهو شديد الإيمان بالقرآن، قليل التصديق بما يرويه المفسرون حول الآيات من أخبار، كالذي يرويه في التفسير عكرمة، والكلبي، والسّدي، ومقاتل.

وقد ضربنا أمثلة من قبل في بيان مهاجمته للمحدثين وبيان ما في الأحاديث التي رووها من تناقض⁽²⁾، ثم هو يحكم العقل في الأحاديث، فإن كان عقله لا يقر الحقيقة التي رواها الحديث أنكر الحديث في شدة غريبة. أسوق لذلك مثلاً، وهو أن الأحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب، وتفضيل الأول على الثاني، فالهرة محبوبة في الإسلام وسورها طاهر، والكلب مكروه وسوره نجس أشد النجاسة، ومع ذلك يقف النّظام بجانب عقله ويقول مخاطباً المحدثين: «لقد قدمتم السنور على الكلب. ورويتم أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنابير وتقريبها، وتربيتها، وأنه قال: إنهن من الطوائف عليكم، مع أن كل منفعة السنور إنما هي أكل الفار فقط... وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم، والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته، فإن هو عف عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم - ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير - ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاغ، والعقارب، والخنافيس، والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس؛ ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم

(1) «الحيوان» 6/77. وقد أصلحنا بعض الكلمات لفسادها في الأصل وعدم استقامة العبارة.

(2) انظر: هذا الجزء ص 86 وما بعدها.

﴿١﴾. فترى من هذا جرأته الصريحة العنيفة، حتى إن الجاحظ - وهو يجله إجلال التلميذ الوفي لأستاذه - لا يتمالك بعد أن حكى هذا القول أن يصرخ ويقول: «لا رحم الله النظام ولا من قال بقوله».

والنظام يسير في القول بسلطان العقل إلى آخر حدود السلطان، فهو يرى أيضاً في موقف طالب العلم من الكتب ألا يكون حاطب ليل، بل ينبغي أن يتخير مما فيها، ولا يسمح أن يُدخل في نفسه إلا الجيد المنتقى، ويقول: «القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر - ويقول: إن الكتب لا تحيي الموتى، ولا تحوّل الأحمق عاقلاً ولا البليد ذكياً، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول فالكتب تشحذ وتفلق وترهف وتشفي؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه، فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه، فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو إلى ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة - ولا يدع أن يمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف، فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس»⁽²⁾، فهو لهذا يضع منهجاً بديعاً للدرس، فينقذ من يسير في تعلمه على طريقة حشواً المعلومات في الذهن حشو، ولا يعجبه قول ابن يسير [من المتقارب]:

أما لو أعْي كل ما أسمعُ وأحفظ من ذلك ما أجمعُ
ولم أستفد خيراً ما قد جمعتُ ثم لقيت هو العالم المضجعُ

فكان يقول: «كلف ابن يسير الكتب ما ليس عليها»، فهي لا تصير البليد عالماً، فالعلم ليس في جمع الكتب وحفظ ما فيها، وإنما هو بالتعقل. كما أن النظام أوضح فكرة في التعليم كان يُظن أنها جديدة، فهو يرى أن العالم يجب أن تكون له ثقافتان: ثقافة عامة فيأخذ من كل شيء بطرف، وثقافة خاصة، وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر.

ومن أثر إيمانه بسلطان العقل جرأته كذلك في نقد الصحابة ووضعهم موضع سائر الناس وتشريح أعمالهم السياسية وآرائهم الفقهية، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك قبل⁽³⁾.

وقد ذكر ابن أبي الحديد أن النظام ألف كتاباً اسمه كتاب «النكت»، انتصر فيه لكون

(1) «الحيوان» 55/2.

(2) «الحيوان» 30/1، وقد وردت نسبه إلى ابن إسحاق والصواب أبو إسحاق - وهو النظام - كما يدل عليه السياق.

(3) انظر: هذا الجزء ص 86 وغيرها.

الإجماع ليس بحجة. فاضطره ذلك إلى أن ذكر عيوب الصحابة، فذكر لكل منهم عيباً، ووجه إلى كل منهم طعناً. وقال في عليّ إنه لما حارب الخوارج يوم النهروان كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى، يوهم أصحابه أنه يوحي إليه. ثم يستمر النّظام في نقده على ذلك النهج - وقد رد عليه ابن أبي الحديد وأقر بصحة الخبر: أن علياً كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ويطرق تارة، وفسر ذلك بأنه حيث كان يرفع رأسه كان يدعو ويتضرع إلى الله، وحيث يطرق كان يغلبه الهم والفكر إلخ⁽¹⁾، وهذا مثل لجرأته النادرة في النقد.

هذا والمحدثون يكرهونه كرهاً عميقاً، وهذا طبيعي بعد الذي ذكرنا من مهاجمته لهم، وهم يصورونه فاسقاً سكيراً. فيقول ابن قتيبة: «وجدنا النّظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائعات؛ وهو القائل [من البسيط]:

ما زلتُ آخذُ رُوحَ الرُّقِّ في لُطفٍ
حتى انثنيْتُ ولي رُوحانٍ في جَسدي
وأستبيحُ دماً من غير مَجْرُوحٍ
والرُّقُّ مُطْرَحُ جِسْمٍ بِلا رُوحٍ⁽²⁾

ومثل ذلك في الأنساب للسمعاني.

والأغاني يصوره محباً لجمال الغلمان، فيروي أنه لقي غلاماً حسن الوجه فاستحسنه وأراد كلامه فعارضه، فقال له: يا غلام إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل إلى مثلك في قولهم: «لا ينبغي لأحد أن يكبر عن أن يُسأل، كما أنه لا ينبغي لأحد أن يصغر عن أن يقول» لما أتيت لمخاطبتك ولا انشرح صدري لمحادثتك، لكنه سبب الإخاء وعقد المودة، ومحلّك من قلبي محل الروح من جسد الجبان. فرد عليه الغلام بقول للنّظام، وهو لا يعرفه. فقال له النّظام: إنما كلمتك بما سمعت، وأنت عندي غلام مستحسن، ولو علمت أن محلّك مثل محل «مُعَمَّر» في الجدل لما تعرضتُ لك⁽³⁾.

وقال فيه أبو نؤاس يهجوّه [من الرجز]:

(1) انظر: الخبر بطوله في ابن أبي الحديد 48 / 2.

(2) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص 21.

(3) «الأغاني» 154 / 7. وقد أخذ أبو دلف هذا المعنى من النّظام فقال [من الوافر]:

أحبك يا جنان وأنت مني محل الروح من جسد الجبان

قُولاً لإبراهيم قَوْلًا هتراً
 إن قلت ما تشرب؟ قال خمراً
 أو قلت ما تترك؟ قال بَرًا
 أو قلت ما تقول؟ قال شَرًّا
 غلبتني زندقة وكُفراً

 أو قلت ما ترهب؟ قال بَحْرًا
 أضلاه ربي لهباً وجَمْرًا⁽¹⁾

ولكن أبا نؤاس لا يعتد بهجوه فليس في هجائه مقياسُ الصدق؛ فقد هجا أبا عبيدة ورماء باللواط، وهجا قُطْرُباً النحوي كذلك. وابن الأعرابي وأبان اللاحقي إلخ؛ وهجا كل من كان يضايقه حتى هجا رمضان لأنه بالصوم يضايقه؛ وهجا المطر لأنه أفاته موعد حبيب. وقال الجاحظ في البخلاء: «كان أبو نؤاس يرتعي على خوان إسماعيل بن نوبخت كما ترتعي الإبل في الحمض بعد طول الخلة. ثم كان جزاؤه منه أنه قال [من مجزوء الرمل]:

خُبْرُ إِسْمَاعِيلَ كَالشُّوشِي إِذَا مَا شَقَّ يُرْفَا

والمعتزلة ينكرون هذا كله ويجعلونه من وضع المحدثين والمجان، ويحمدون للنظام دينه ومواقفه في الدفاع عن الإسلام، فقد رد على الدهرية والملحدين، وقضى حياته هو وأمثاله في حياة التوحيد ونصرته، والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، وشغلوا أنفسهم بالإجابة عن دعاوى الملحدين ووضع الكتب عليهم، إذ شغل أهل الدنيا بلداتها وجمع حطامها⁽²⁾. قال الخياط في الانتصار: «ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم «النظام» قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرته توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فإن كنت تعلم أنني كما وصفتُ فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت»⁽³⁾، ثم قال الخياط: وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به.

ولعله كان يشرب النبيذ على عادة أهل العراق، ويستحسن الجمال على عادة الأدباء، فاستغل المحدثون ذلك وشنعوا عليه.

وعلى الجملة فقد كان «النظام» آية دهره، يروون عن الجاحظ أنه قال: «كان الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً فهو النظام»⁽⁴⁾.

(2) انظر: «الانتصار».

(1) ديوانه ص 421.

(3) ص 41.

(4) المرتضى في «المنية والأمل» 29.

كَانَ ذَا ثِقَافَةٍ وَاسِعَةٍ، مِنْ ثِقَافَةٍ أُدْبِيَّةٍ - فَهُوَ يَحْفَظُ كَثِيرًا مِنَ الْأَشْعَارِ وَالْأَخْبَارِ - وَثِقَافَةٍ دِينِيَّةٍ، فَقَدْ رَوَى الْمُرْتَضَى أَنَّهُ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالزَّبُورَ وَتَفْسِيرَهَا، إِلَى مَعْرِفَةِ فَهْمِيَّةٍ وَاسِعَةٍ فِي الْأَحْكَامِ وَالْفَتَاوَى، إِلَى ثِقَافَةٍ فِلْسَافِيَّةٍ، فَقَدْ قَرَأَ بَعْضَ كُتُبِ أَرِسْطُو وَرَدَّ عَلَيْهِ. قَالَ الْمُرْتَضَى: «ذَكَرَ جَعْفَرُ بْنُ يَحْيَى الْبِرْمَكِيُّ أَرِسْطَاطَالِيْسَ، فَقَالَ النَّظَّامُ: قَدْ نَقَضْتَ عَلَيْهِ كِتَابَهُ، فَقَالَ جَعْفَرُ: كَيْفَ وَأَنْتَ لَا تَحْسُنُ أَنْ تَقْرَأَهُ؟ فَاذْفَعِ (النَّظَّامُ) يَذْكَرُ شَيْئًا فَشَيْئًا وَيَنْقُضُ عَلَيْهِ، فَتَعْجَبُ مِنْهُ جَعْفَرُ»⁽¹⁾.

وَقَالَ الشَّهْرِسْتَانِيُّ: «إِنَّ (النَّظَّامَ) قَدْ طَالَعَ كَثِيرًا مِنْ كُتُبِ الْفِلْسَفَةِ، وَخَلَطَ كَلَامَهُمْ بِكَلَامِ الْمُعْتَزَلَةِ». وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «إِنَّ أَكْثَرَ مِيلِهِ أَبَدًا إِلَى تَقْرِيرِ مَذَاهِبِ الطَّبِيعِيِّينَ (مِنْ الْفِلَاسَفَةِ) دُونَ الْإِلَهِيِّينَ».

آرَؤُهُ الْكَلَامِيَّةُ:

اهْتَمَّ النَّظَّامُ بِالِدِّفَاعِ عَنِ الْإِسْلَامِ، وَالرَّدِّ عَلَى الْمُلْحِدِينَ؛ وَخَصَّصَ جِزَاءً كَبِيرًا مِنْ زَمَانِهِ فِي الرَّدِّ عَلَى الدَّهْرِيِّينَ، وَهُمْ فِرْقَةٌ كَانَتْ مُنْتَشِرَةً فِي زَمَنِ النَّظَّامِ فِي الْعِرَاقِ وَغَيْرِهِ، لَا تُؤْمِنُ بِدِينٍ وَلَا تَقْرُبُ إِلَهًا، وَلَا تُؤْمِنُ إِلَّا بِالْمَحْسُوسِ، وَلَا تَعْتَقِدُ أَنَّ وَرَاءَ هَذَا الْعَالَمِ الْمَادِيِّ عَالَمًا، فَلَا مَعَادَ وَلَا ثَوَابَ وَلَا عِقَابَ⁽²⁾، وَنَسَبْتَهُمْ إِلَى الدَّهْرِ أَخْذًا مِنْ حِكَايَةِ اللَّهِ عَنْهُمْ قَوْلَهُمْ: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الْبَحَائِثُ: 24].

هُم يَقُولُونَ بِقَدَمِ الْعَالَمِ وَأَبْدِيَّتِهِ، وَمَا يَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ فَإِنَّمَا يَحْدُثُ بِقَوَانِينِهِ الطَّبِيعِيَّةِ، فَهَمُ أَشْبَهُ بِمَا نَسَمِيهِمُ الْيَوْمَ الْمَادِيِّينَ أَوْ الطَّبِيعِيِّينَ؛ وَيُظْهِرُ أَنَّ تَعَالِيمَهُمْ لَمْ تَكُنْ فِي كُلِّ الْعَصُورِ وَلَا كُلِّ الْفِرْقِ وَاحِدَةٍ، وَلِذَلِكَ ائْتَفَقَ مُؤَرِّخُو الْعُقَائِدِ فِي حِكَايَةِ أَقْوَالِهِمْ. وَقَدْ اسْتَمَدُوا أَكْثَرَ تَعَالِيمِهِمْ مِنْ مَذَاهِبِ فِلْسَافِيَّةٍ يُونَانِيَّةٍ قَدِيمَةٍ. وَقَدْ تَسَلَّسَلَ هَذَا الْمَذْهَبُ الطَّبِيعِيُّ مِنْ فِلَاسَفَةِ الْيُونَانِ إِلَى الْقُرُونِ الْوَسْطَى، ثُمَّ تَرَقَّى فِي الْعَصُورِ الْحَدِيثَةِ عَلَى يَدِ أَصْحَابِ مَذْهَبِ النُّشُوءِ وَالْإِرْتِقَاءِ وَغَيْرِهِ مِنَ الطَّبِيعِيِّينَ، كَمَا تَسَلَّسَلَ الرَّدُّ عَلَيْهِمْ مِنَ الْيُونَانِيِّينَ أَنْفُسَهُمْ إِلَى فِلَاسَفَةِ الْقُرُونِ الْوَسْطَى، وَمِنْهُمْ الْمُعْتَزَلَةُ وَعَلَى رَأْسِهِمُ النَّظَّامُ إِلَى الْعَصُورِ الْحَدِيثَةِ، وَفِي مَقْدَمَتِهِمْ جَمَالَ الدِّينِ الْأَفْغَانِيِّ فِي رِسَالَتِهِ الرَّدِّ عَلَى الدَّهْرِيِّينَ⁽³⁾.

(1) «الْمَنِيَّةُ وَالْأَمَلُ» 29.

(2) انظُر: الشَّهْرِسْتَانِيُّ فِي «الْمَلَلُ وَالنَّحْلُ» ص 201 طَبْعُ أَوْرُوبَا.

(3) انظُر: مَادَةُ الدَّهْرِيِّينَ فِي دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

وقد بقيت لنا من ردود النَّظْم عليهم بعض فقر حكاها عنه الجاحظ في كتاب «الحيوان»؛ فحكى عن النَّظْم أنه قال: «إن الدهرية قالت في عالمنا هذا أقاويل؛ فمنهم من زعم أنه من أربعة أركان، حَرّ وبرد وبيس وبلة، وسائر الأشياء نتائج وتركيب وتوليد، وجعلوا هذه الأربعة أجساماً؛ ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: أرض وهواء وماء ونا⁽¹⁾، وجعلوا الحر والبرد والبيس والبلة أعراضاً لهذه الجواهر، ثم قالوا إن سائر الأرايح والألوان، والأصوات ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة والرقّة والكثافة إلخ⁽²⁾ ثم أطال في الرد عليهم، وكان رده من الناحية الطبيعية العقلية، لا من الناحية الدينية⁽³⁾. كما ردّ على الديسانية في قولهم: «إن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج لهما على قدر امتزاجهما». وقد أدى هذا البحث مع هؤلاء وهؤلاء وغيرهم إلى إثارة مسائل طبيعية كثيرة - فإن سأل سائل: ما الذي دعا المعتزلة إلى ولوج هذه المسائل؟ فالجواب الآن واضح، وهو أن كثيراً من الفرق الأخرى كالدهرية والديسانية كانت تشرح نشوء العالم شرحاً طبيعياً وترجعه إلى عناصر أساسية، وتأخذ في شرح الظواهر الطبيعية المترتبة على هذا الأصل، فتعرض المعتزلة للرد عليهم في أصولهم وفروعهم؛ فإذا هم أمام أبحاث طبيعية صرفة - مثال ذلك ما أثاره النَّظْم من نظرية «الظهور والكمون»: فالنار في العود قبل أن يحترق، هل هي موجودة؟ وإن كانت موجودة فهل هي على سبيل المجاورة أو المداخلة؟ فكان النَّظْم يرى أن في الحجر والعود ناراً كامنة، ومن أنكر ذلك لزمه أن يقول: أن ليس في السمسم دهن ولا في الزيتون زيت ولا في الإنسان دم قبل أن يُشْرَط، وكان ليس بين من أنكر أن يكون الصبر مر الجواهر، والعسل حلو الجواهر قبل أن يذاقا، وبين السمسم والزيتون قبل أن يعصرا فرق، ويلزمه أن يقول إن حلاوة العسل، وحموضة الخل، وسواد القار، وبياض الثلج، وحمرة العصفر، وصفرة الذهب، وخضرة البقل، إنما تحدث عند الذوق وعند الرؤية، فإذا وصلوا إلى ذلك دخلوا في باب الجهالات، وكانوا كالذين زعموا أن القربة ليس فيها ماء وإن ثقلت، وإنما يخلق الماء عند حل رباطها، وكذلك فليقولوا في الشمس والقمر والكواكب والجبال إذا غابت عن أبصارهم - وفرغ النَّظْم القول بالكمون، وبالع في التوليد منه والتأكيد عليه، حتى زعم أن

(1) انظر: قول الفيلسوف اليوناني في ذلك.

(2) «الحيوان» 14/5.

(3) تجد حكاية أقوالهم والرد عليهم في «الحيوان» 14/5 وما بعدها.

التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون؛ لأن إنكاره إنكار للطبائع ودفع للحقائق. وقد أطلال الجاحظ في شرح مذهب النُّظام في الكمون وزاد هو على نظريته، وداخل بين كلامه وكلامه مما لا يسعه المقام، فليرجع إليه من شاء وقد سقنا ما ذكرنا مثلاً لبحث المعتزلة في الطبيعيات⁽¹⁾.

وبحث النُّظام في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة، وهي قضية دار حولها الجدل طويلاً في الفلسفة اليونانية، وألف النُّظام في ذلك كتاباً سماه «الجزء» وأقام البراهين على إنكاره، فكان رأيه أن «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له في باب التجزؤ»⁽²⁾؛ فإن كان قوله من ناحية الإمكان العقلي فهذا صحيح، وإن كان من ناحية الإمكان الفعلي فمحل نظر - وقد شغلت هذه المسألة أفكار كثير من المعتزلة، وسنعود إليها بعد.

كما بحث «النُّظام» في الطفرة، والحركة والسكون، وفسر الطفرة بأن الجسم الواحد قد يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني «على سبيل الطفرة» ومثل لذلك بالدوامة⁽³⁾، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزب أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها - وكل ذلك في زمان واحد، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالطفرة. وكان يرى أن الأجسام متحركة دائماً، وغاية الأمر أن الحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة، وليس الكون إلا حركة، مناقضاً في ذلك قول أستاذه العلاف في أن الأجسام قد تسكن حقيقة وتتحرك حقيقة، وأن الحركة والسكون غير الكون⁽⁴⁾. وخالفهما معمر المعتزلي أيضاً؛ فكان يرى أن الأجسام ساكنة دائماً، وإنما الحركة في اللغة فقط.

وكان «النُّظام» يرى أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت - وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان، وكل ما في الأمر أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقعان في ظهورها من كمونها دون حدوثها ووجودها.

(1) انظر: كتاب «الحيوان» جزء 5 من ص 1 إلى ص 31.

(2) «مقالات الإسلاميين» 316 و 318.

(3) الدوامة: يريد بالدوامة ما نسميه نحن في مصر النحلة وهي فلكة يرميها الصبي بخيط فتدور على نفسها.

(4) انظر: «مقالات الإسلاميين» 324 وما بعدها وانظر: كذلك 346 وما بعدها.

وبحث في أشياء كثيرة طبيعية يطول شرحها؛ كبحثه في الأعراض ورؤيتها، وفي الإنسان هل هو الروح فقط أو الروح والجسم، وفي الأصوات، وفي الخواطر، وفي النار والنور، وفي العلل، وفي التولد إلخ. وإنما الذي يهمنا الآن آراؤه الكلامية والدينية.

فقد رقي النِّظام أصول المعتزلة وزاد فيها ونظمها؛ فوسع القول في توحيد الله على النحو الذي رأيت قبل، وقال: إن الله لا يوصف بالقدرة على الشر، لأن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبح ففي تجويز وقوع القبح منه قبح. وزاد في القول بحرية الإرادة عند الإنسان وسيطرته على أعماله، وقد شرحنا قبل أصول المعتزلة، وجزء كبير منها من تنظيم النِّظام.

ثم له آراء دينية أخرى، كقوله بأن إعجاز القرآن إنما سببه ما فيه من إخبار عن الغيوب: كالإخبار عن عالم الغيب وكالإخبار عن أحداث مستقبلية مثل قوله تعالى: ﴿الْمَرَّ ۝ غَلَبَتْ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۝﴾ [الروم: 1 - 4]. وقوله: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ آدْنَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَنَقِيلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تَطَبَعُوا يُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝﴾ [الفتح: 16]؛ وإخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه إلخ؛ «أما التأليف والنظم والأسلوب فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله صرفهم عن الإتيان بمثله»⁽¹⁾.

وأنكر الإجماع وقال إنه غير ممكن والعلماء متفرقون في الأمصار على النحو الذي نشاهده، حتى إذا أمكن فقد يجوز أن تجمع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأي والقياس كما نقله عنه الجاحظ⁽²⁾، فكان لا يؤمن بالإجماع، وكان قليل الإيمان بالقياس، وقليل الإيمان بصحة رواية الحديث، ويكاد لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل.

وعلى الجملة فكان شخصية غريبة حقاً، يشعر هو بقوة شخصيته، وقوة عقلية، فلا يريد أن يقف أمامها شيء؛ فهو يفسر القرآن حسب ما يؤديه إليه عقله، ويخضع ما يرويه المحدثون لحكم عقله؛ ويطلق عقله في نقد ما روي من أعمال الصحابة، وما روي من آرائهم، ولا يرضى عن الفقهاء في كثير من أقوالهم، حتى ولا يرضى عن المعتزلة في مجموعهم، ويهجم على أكبر الفلاسفة فلا يعترف لهم بسلطان؛ فيخطيء أرسطو ويخطيء الذريين، ويخطيء

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 225 والشهرستاني في «الملل والنحل» 39 طبع أوروبا و «الانتصار» ص 27.

(2) «الانتصار» 51.

الطبيعيين؛ وهكذا كان عقله فوق عواطفه، ورأيه وفكره فوق دينه. يريد أن يخضع كل شيء للمنطق، وفاته أن الدنيا منطوق وفن، والإنسان عقل وشعور، والحياة رأي وعاطفة.

وقد كان المعتزلة بعده عيالاً عليه، قال الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل؛ فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم (يعني النّظام) لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول إنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة»⁽¹⁾.

5. الجاحظ

تكلمنا فيما سبق عن الجاحظ الأديب، ونريد أن نتكلم هنا كلمة في الجاحظ المعتزلي.

ولعلنا بعد أن ألقينا بعض الضوء على «النّظام» وحياته ومنهجه في البحث، نستطيع أن نقول إن الجاحظ لم يكن أمة وحده، وإنه لم يكن بدعاً، ولم تتكون عقليته من عدم، إنما كان وليد النّظام ونتاجاً له، وصورة من صورته في البلاغة وفي منهج البحث، وفي سعة الاطلاع، وفي تحرير العقل، وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين، وربما لم يكن يساوي النّظام في حدة الذهن ولا في الجرأة، ولكن ربما فاقه في اطلاعه على كتب الثقافة اليونانية وغيرها أكثر مما اطلع النّظام بحكم تقدم الزمان، وازدياد حركة الترجمة والتأليف؛ هذا إلى أن النّظام مات شاباً في مقتبل حياته، أما الجاحظ فقد عمّر طويلاً، ولم يمت إلا بعد أن نيف على التسعين، واتصل بالأمراء والخلفاء العامة، ورزق الحظوة عندهم، ورزقت كتبه الحظوة بما منح من أسلوب فضفاض جذاب طويل متعرج غير ممل.

وكان في حياته لسان المعتزلة المدافع عنها، المناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها، ولكن - مع الأسف - أدى التعصب البغيض إلى أن يحتفظ الناس بكتبه الأدبية لا الدينية، فكتبه في الاعتزال لم تصل إلينا ولم يسلم من يد المتزمتين ضيقي النظر؛ فقد بقي لنا «البيان والتبيين» و«الحيوان» و«البخلاء» ونحوها من كتب الأدب، ولكن لم يبق لنا مثلاً كتابه «الاعتزال وفضله على الفضيلة»، ولا كتابه في «الاستطاعة وخلق الأفعال» و«خلق القرآن» وكتاب «فضيلة المعتزلة» إلى غير ذلك من كتبه الدينية. فالمترجم له من ناحية

(1) «الحيوان» 69/4.

الاعتزال يحار فيه كما يحار في غيره من المعتزلة، ويحاول أن يجمع نتفاً متفرقة هنا وهناك ليتعرف منها مذهبه في الاعتزال، مع أنه المؤلف المكثّر والكاتب القدير.

لعل الجاحظ كان أكثر أهل زمانه اطلاعاً على أنواع المعارف المعروفة في زمنه، فهو في الأدب مطلع أتم الاطلاع على الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي وشعر المُحدثين، ومطلع على أخبار العرب وخطبهم وفصيح قولهم، وفي العلوم الدينية عالم واسع العلم في القرآن والحديث والمذاهب الكلامية، وفي الثقافة اليونانية خبير بها مطلع على دقائقها، وأكبر ما يدل على ذلك كتابه «الحيوان»، فهو عالم بالطبيعات والإلهيات اليونانية⁽¹⁾، يعرف ما كتب أرسطو في الحيوان ويكثر النقل عنه، ويسميه «صاحب المنطق» أحياناً ويسميه باسمه أحياناً، وهو عالم بما قاله اليونان في النفس والأخلاق⁽²⁾، وينقل عن حنين وبخثيشوع⁽³⁾ وينقل عن سلمويه⁽⁴⁾.

وعلى الجملة فقد جمع الجاحظ في عقله كل ثقافة عصره، وقلّ أن يكون له في ذلك نظير، فقد كان العلماء يبرزون في ناحية من النواحي، فاللغوي لا يعرف الفلسفة، والفيلسوف لا يعرف الأدب، ولكن هذه الإحاطة قل أن نجدها عند غير النّظام أولاً، والجاحظ من بعده، وقد فاق الجاحظ في ذلك أستاذه. ومن أجل هذا كان للجاحظ فضل على الأدب والفلسفة جميعاً، ففي الأدب كان فضله أنه أغزّر معانيه، وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلاً بحتاً؛ فتقرأ رسائله فتجدها ناصعة الأسلوب، غزيرة المعنى، لها موضوع ولها شكل، هذه رسالة في القيّان، وهذه رسالة في المعلمين، وهذه رسالة في الغناء، حتى رسالته في الهجاء، وهي رسالة «التربيع والتدوير»، استطاع أن يجعل لها موضوعاً علمياً، بل لعلها أحسن رسائله لمن شاء أن يعرف أي المسائل العلمية والعقلية والأدبية والفلسفية كان يشغل الناس في عصر الجاحظ. وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة إلى الأذهان، لا كما كان يفعل حنين وبخثيشوع الأعجميان؛ فهو يمزج كلام أرسطو بأشعار الجاهليين، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء، ويخرج من ذلك كله إلى نتيجة تلذ القارىء وتغذي العقل.

وهو مع ذلك كله استفاد فائدة كبرى من أستاذه «النّظام» ومن المعتزلة عامة في القول

(1) «الحيوان» 4 / 129.

(2) انظر: «الحيوان» 5 / 38 و 39 و «محاضرات الأدباء» 2 / 76.

(3) 5 / 111.

(4) 4 / 74.

بسلطان العقل؛ فليس عبداً للأدب يرويه فقط، بل يرويه وينقده، وليس عبداً لأرسطو وفلاسفة اليونان كما يفعل حنين وبختيشوع وسلمويه، وليس عبداً للحديث كما يفعل المحدثون، بل ينقده ولا يسلم بصحته شيء منه إلا ما استساغه العقل.

فهو يهزأ بروايات العرب عن السعالى وأولاد السعالى من الناس، ويهزأ بما روي من الشعر في رؤية الجن وأحاديث الجن، وينقد العلماء مثل أبي زيد الأنصاري في أنه يروي هذه الأخبار ولا ينقدها، ويرى أن أبا زيد أمين ثقة ولكن ينقصه النقد لأمثال هذه الأخبار⁽¹⁾، ويهزأ بالخرافات الشائعة في عصره⁽²⁾.

وينقل عن أرسطو كثيراً من آرائه في الحيوان ثم ينقد بعضها، فيقول مثلاً: «وهذا غريب»، ويقول حيناً: «ولم أفهم هذا، ولمَ كان ذلك؟» إلخ⁽³⁾. بل يهزأ به أحياناً فيقول: «وقد زعم صاحب المنطق أنه قد ظهرت حية لها رأسان، فسألت أعرابياً عن ذلك فزعم أن ذلك حق، فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السعي فلا تسعى، ولكنها تسعى إلى حاجتها بالتقلب كما يتقلب الصبيان على الرمل؛ وأما الأكل فإنها تتعشى بضم وتتغدى بضم، وأما العض فإنها تعض برأسها معاً - فإذا به أكذب البرية⁽⁴⁾. ثم هو يجرب بنفسه في الحيوان والنبات، ويفضل التجربة على كل نقل، فيصف معركة رأها بين جرد وسنور⁽⁵⁾. ووصف برنينة زجاج فيها عشرون عقرباً وعشرون فأراً، ووصف ما فعلت العقارب بالفئران⁽⁶⁾. ويقول: إن الناس يقولون إن الأفاعي تكره ريح السذاب والشيخ، أما أنا فإني ألقيت على رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها فلم أجد على ما قالوا دليلاً⁽⁷⁾.

وهو يسأل الجزارين ويصحح منهم أخباراً كاذبة شاعت عند الناس⁽⁸⁾، ويسأل الحوائين

(1) انظر: «الحيوان» 86 / 1.

(2) «الحيوان» 87 / 1.

(3) انظر: «الحيوان» 76 / 4 و 162 / 3 و 11 / 4 إلخ.

(4) «الحيوان» 52 / 4.

(5) «الحيوان» 77 / 5.

(6) «الحيوان» 78 / 5.

(7) «الحيوان» 133 / 6.

(8) «الحيوان» 149 / 6.

فيما يتعلق بالحيات⁽¹⁾.

ثم له الملاحظات الدقيقة والتوجيهات اللطيفة حتى في أدق الأمور، كأن يتساءل: لم يناغي الطفل المصباح؟ فيقول: «إن الطفل لا يناغي شيئاً كما يناغي المصباح، وتلك المناغاة نافعة له في تحريك النفس وتهيج الهمة، والبعث على الخواطر في فتق اللهاة وتشديد اللسان، والسرور الذي له في النفس أكرم الأثر»⁽²⁾.

ويبحث في الألوان هل أصلها السواد أو البياض وتختلف الألوان بقدر المزاج أو لا، والعلاقة بين البياض والضياء، ويبحث في السبب الذي من أجله تختلف ألوان النيران وألوان السحاب⁽³⁾. ويبحث في لغة الحيوان ونشوتها وترقيتها من القط والكلب إلى القرد وعدد الحروف التي تنطق بها⁽⁴⁾، إلى كثير من أمثال هذه المباحث الطريفة. ثم هو ينقد الآراء الشائعة بعقله العلمي، فلا يؤمن بأقوال الناس أن في حمص طَلْسَمًا يمنع العقارب من أن تعيش فيها، ويعلل ذلك باحتمال وجود حيوان مضاد للعقرب يمنعها من أن تعيش في هذا البلد. ويهزأ بوجود طَلْسَم يمنع البعوضة إذا عضت أن تكون لها حرقة، فيكذب ذلك بأن بعوضة عضت ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل منها في أكال وحرقة إلى أن سمع أذان العشاء⁽⁵⁾. ويبحث في العين وتأثيرها بحثاً علمياً⁽⁶⁾. ويبحث فيما شاع عند الناس من المسخ وما ورد في ذلك من الآثار، ويعرض لأقول الطبيعيين والعلماء في ذلك مع الحجج العقلية⁽⁷⁾.

فلو قلنا: إن الجاحظ كان أوسع أهل زمانه معرفة لم نُبْعِدْ، ولو بقيت لنا كتبه كلها، وجمعنا ما فيها، ورتبناه ترتيباً أبجدياً لخرج لنا منها «دائرة معارف» شاملة وافية دالة على معارف عصر الجاحظ.

ولنعد بعد ذلك إلى ناحية الجاحظ الاعتزالية.

(1) «الحيوان» 80 / 5.

(2) «الحيوان» 41 / 5.

(3) «الحيوان» 21 / 5 و 22.

(4) «الحيوان» 89 / 5.

(5) «الحيوان» 120 / 5.

(6) «الحيوان» 47 / 2.

(7) «الحيوان» 24 / 4.

قال المرتضى في المنية والأمل: «إن الجاحظ أُغْرِي بِشَيْئَيْن: كون المعارف ضرورية، والكلام على الرفضة»⁽¹⁾. فأما أن المعارف ضرورية، فهي عبارة غامضة، ما الذي يقصد بها الجاحظ؟ لعله مما يلقي ضوءاً على هذه العبارة النصوص الآتية:

قال الأشعري: قال الجاحظ: «ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة»⁽²⁾.

وقال الشهرستاني: قال الجاحظ: «إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله طباعاً»⁽³⁾.

وهذه المسألة جرى فيها الخلاف بين علماء الكلام في عصر الجاحظ وبعده: هل المعارف ضرورية أو نظرية؟ ويعنون بالضرورية أنها تحصل بلا اكتساب وبلا نظر، وبأنها نظرية أنها تحصل بالاكْتساب والنظر؛ فكان الفخر الرازي يرى كالجاحظ أنها ضرورية وكان إمام الحرمين والغزالي يريان أنها نظرية؛ ويرى غيرهم أن بعضها ضروري وبعضها نظري، وفي ضوء هذا يمكننا تفسير رأي الجاحظ.

وقد جر المعتزلة إلى البحث في هذا الموضوع مسألتان هما:

1 - هل الإنسان يخلق أفعال نفسه أو يخلقها الله فيه؟

2 - والأفعال المتولدة من فعل؛ هل تنسب إلى الفاعل أو لا تنسب؛ فإذا رمى حجراً في الماء فتولدت منه دائرة ودائرة ودائرة، هل تنسب إليه؟ وإذا أشعل عوداً فأحرق البيت، وتولد عن الإحراق موت أشخاص، وتولد من الموت أحداث، هل تنسب إلى من أشعل العود؟ وقد تقدم بحث هاتين المسألتين؛ فكان «ثمامة بن الأشرس» من أعلام المعتزلة يرى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها؛ فقد يفعل شخص فعلاً، ويتولد بعد موته عنه أفعال، فلا يمكن نسبتها إلى الميت، وإذا كانت قبيحة فلا يمكن نسبتها إلى الله، لأنه لا يفعل القبيح، فهي أفعال لا فاعل لها، فيجب أن نقول ذلك في كل المتولدات⁽⁴⁾.

ويظهر أن الجاحظ كان يرى هذا الرأي فأداه إلى القول بأن المعارف ليست من فعل

(1) ص 37.

(2) «مقالات الإسلاميين» ص 407.

(3) «الملل والنحل» ص 52 طبعة أوروبا.

(4) انظر: الشهرستاني ص 49.

الإنسان لأنها متولدة إما من اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر. ولذلك قال: إن الإنسان في تحصيل معارفه ليس له إلا توجيه الإرادة، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة؛ فإذا أنت فتحت عينك فأدركت أن هذا الشيء أحمر، وهذا أصفر، وأن هذا أكبر من ذاك، ففتحك لعينك عمل إرادي اختياري كسبي، وأما المعارف التي تحصل منه، أو بعبارة أخرى تتولد منه، فاضطرارية؛ وكذلك الشأن في توجيه الفكر إلى البحث واستعراض البرهان، فتوجيه النظر عمل إرادي، ولكن اقتناع الناظر أو عدم اقتناعه وتحصيل العلم به عمل ضروري أو اضطراري لا كسبي.

ومعارف الإنسان معارف بطبعه؛ فهو يلتقم الثدي بطبعه، ويألم ويضطرب بطبعه، فإذا نما عقله طبيعياً نمت معارفه طبيعية، فبدأ يدرك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين، وهو بطبعه يتطلب الفكر والنظر، وهو بطبعه يقبل ما صح لديه من برهان ويرفض ما لم يصح عنده.

ولعل توسع الجاحظ في هذا الباب أداه إلى تضيق دائرة الكافرين الذين يعاقبون على كفرهم؛ فمن لم تبلغه الدعوة فليس بآثم، ومن بلغته ولم يؤده النظر إلى الإيمان بها فليس بآثم؛ إنما يآثم من قام لديه البرهان على صحة الدعوة وعانده. وهذا ما حكاه الغزالي عنه في ذلك: «ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور؛ وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها. وقد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ استدل عليهم طريق المعرفة»⁽¹⁾. فهو بهذا يرى أن الأوروبيين مثلاً وغير الأوروبيين والعالم كله ناجون إلا فئة قليلة وصل بها بحثها إلى أن الإسلام حق، ثم عانده في قبول الإسلام حرصاً على جاه أو رياسة دينية أو نحو ذلك من الأسباب. وقد رد عليه الغزالي بأن هذا الرأي ليس بمحال عقلاً، ولو ورد به الشرع لكان جائزاً، ولكن الشرع أتى بعقاب قوم لم ينظروا، وكان في مكنتهم أن ينظروا؛ بل إنا نرى الغزالي مضطرباً في هذا الموضوع، فأحياناً يتشدد ويرد على الجاحظ في رأيه هذا كما في كتابه «المستصفى»، وأحياناً يذهب مذهباً قريباً من مذهب الجاحظ كما في كتابه «فيصل التفرقة».

(1) «المستصفى» للغزالي 2/359.

ووجه ما ذهبنا إليه من ربطنا قول الجاحظ في هذه المسألة بقوله إن المعارف ضرورية، أنه لما رأى أن المعارف ضرورية استتبع ذلك أن آراء الإنسان وعقائده ليست مكتسبة، بل هي مفروضة عليه فرضاً، وأنها نتيجة حتمية لكيفية تكوين عقله وما يعرض من الآراء، وأنها تفاعل طبيعي بين هذين العاملين، فمن عرض عليه دين فلم يستحسنه عقله فهو مضطر إلى عدم الاستحسان، وليس في الإمكان أن يستحسن، فمن أسلم عن نظر فإسلامه ضروري غير مكتسب، ومن كفر فكفره ضروري غير مكتسب؛ وليس للإنسان من الأعمال المكتسبة إلا توجيه الإرادة، فإذا وجهها فما بعد ذلك من كفر وإيمان لا دخل له فيه. وحينئذ لا يكون مسؤولاً عن اعتقاده، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها؛ فمن أصيب بعمى اللون فرأى الأحمر أسود فلا لوم عليه في ذلك، إذ ليس في استطاعته إلا أن يفتح عينه أو يقفلها، إما أن يرى هذا أسود أو أحمر فلا دخل له فيه، وكذلك الشأن في المعقولات.

هذا ما استطعت أن أفهمه من قول الجاحظ: «إن المعارف ضرورية»، ومن قول المرتضى: إنه أغرى بذلك. ولست أرى في هذا الرأي تناقضاً بينه وبين مبدأ المعتزلة العام، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأنه إذا قال بسيطرة الإنسان على إرادته لم يخالف المبدأ العام، وإن قال إن ما تولد بعد ذلك طبع وضرورة.

بل يظهر أن الجاحظ توسع في نظرية «الطباع» هذه إلى أقصى حد، ونظر إليها نظرة واسعة تشمل العالم حتى العالم الأخروي. ومن الأسف أنه لم يُنقل إلينا من ذلك إلا رموز لا تكفي كفاية تامة لشرح النظرية؛ فالشهرستاني يقول: إن الجاحظ «كان يقول بإثبات الطباع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها؛ وقال باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى. وقال في أهل النار إنهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعة النار. وكان يقول: النار (أي نار الآخرة) تجذب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيها»⁽¹⁾.

وهي عبارة - على إيجازها - تدل على معانٍ عديدة، فهو يقرر فيها القوانين الطبيعية للأشياء؛ فللماء وللنار ولأشياء هذا العالم كلها قوانين طبيعية لا تتخلف، وهو يقرر المبدأ الهام الحديث وهو أن المادة لا تنعدم، فهو يقول: «الجوهر لا يجوز أن يفنى» وإنما تتغير الأعراض؛ فجوهر المادة ثابت لا ينعدم وإنما يتحول ويتغير فيكون مرة ماءً، ومرة زرعاً،

(1) «الملل والنحل» ص 52 طبعة أوروبا.

ومرة معدناً، ومرة خشباً، وهذه كلها أعراض طارئة على المادة، وإن شئت فقل: إنها طارئة على العناصر الأولية التي تتكون منها المواد.

بل يذهب في ذلك إلى رأي غريب حتى في الآخرة؛ يرى أن طبيعة أهل النار وفاق للنار، وعلى هذا النمط طبيعة أهل الجنة وفاق للجنة؛ فأهل النار بطبيعتهم يعلنون النار عن أنفسهم، فهي تجذبهم إليها بطبيعتها وطبيعتهم.

وأما المسألة الثانية التي ذكرها المرتضى، وذكر أن الجاحظ أغرم بها، وهي الكلام على الرافضة؛ فقد بقي لنا مما كتبه الجاحظ فيها نتف قصيرة من رسالته في «استحقاق الإمامة» - والرافضة فرقة من الشيعة سميت بذلك لأنه لما خرج زيد بن علي بن الحسين سئل عن رأيه في أبي بكر وعمر فأحسن القول فيهما وترحم عليهما، فرفضه قوم من الشيعة من أجل توليه لهما فسموا رافضة، وانقسم الشيعة إذ ذاك إلى فريقين: رافضة وزيدية، وكلاهما يفضل علياً على أبي بكر وعمر، ولكن الزيدية أقل طعناً عليهما وأعدل حكماً فيهما كما سيأتي.

وقد وقف الجاحظ في هذه الرسالة موقف المدافع عن أبي بكر وعمر، واستحقاقهما الإمامة بعد أن ذكر - في أقوى بيان - الحجج التي لجأ إليها الزيدية والرافضة في تفضيل علي عليهما، ثم أخذ يرد عليهما حجة حجة. وخلاصة رأيه، كما تدل عليه هذه الشذور المتفرقة والمقتطفات المنتثرة: أن رسول الله ﷺ لم ينصر على خليفة، ولم يعين من يتولى بعده، بدليل حديث السقيفة، وأن القرابة لا تصح أن تكون سبب التفضيل، وأن أبا بكر وعمر أولى من علي. وتعرض في ثنايا ذلك إلى البحث في هل يصح أن يكون للمسلمين أكثر من إمام واحد في زمن واحد، فرأى أن هذا لا يصح لما يترتب عليه من المفاسد والمنازعات والخصومات مما يسبب العجز عن درء المفاسد، وتحصيل المصالح على الوجه الأكمل. وأشار في كلامه في هذه الرسالة إلى أن له كتاباً خاصاً في الرد على الرافضة⁽¹⁾.

ولعله مما يكمل رأيه في استحقاق الإمامة رأيه في بني أمية الذي ذكره في رسالته المعنونة بذلك⁽²⁾، فهو يمدح عصر أبي بكر وعمر، وست السنين الأولى من عصر عثمان،

(1) انظر: الفصول المختارة من كتاب «استحقاق الإمامة» المطبوعة على هامش كتاب «الكامل» الجزء الثاني ص 212 وما بعدها و 269 وما بعدها.

(2) انظر: رسالته في بني أمية المطبوعة في الجزء الثالث من عصر المأمون.

فقد كانت أيام ألفة واجتماع كلمة؛ ثم تتابعت الأحداث، وتلاحقت الفتن إلى أن قُتل عليّ، فأسعده الله بالشهادة، وأوجب لقاتله النار واللعنة؛ ثم ذكر معاوية وأنه حوّل فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة غصباً قيصرياً، وعدّد ما ارتكب من أخطاء، وأكفره من أجل أعماله، ونعى عليّ من ترك إكفاره من أهل عصر معاوية، ومن أهل عصر الجاحظ، فقال: «عليّ أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا، فقالوا: لا تسبوه فإن له صحبة، وسب معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنة، فزعمت أن من السنة ترك البراءة مما جحد السنة». واستمر يعدد فظائع يزيد، من قتل الحسين، ورمي الكعبة، وإباحة المدينة، حتى أتى إلى عبد الملك بن مروان فنعى عليه أنه خنق البقية الباقية من الحرية في نقد الخلفاء والولاة، فقال: «وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابرة، وخوفهم العواقب، وأراهم أن في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض، حتى قام عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف، فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه».

ونقد النابتة من أهل عصره الذين يزعمون «أن سب ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة» وعجب من أنهم مجمعون على لعن من قتل مؤمناً متعمداً أو متأولاً؛ ثم إذا كان القاتل سلطاناً جائراً، أو أميراً عاصياً لم يستحلّوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه، وإن أخاف الصلحاء، وقتل الفقهاء، وأجاع الفقير، وظلم الضعيف؛ وإنما يتسكعون مرة، ويداهنونهم مرة، ويقاربونهم مرة، ويشاركونهم مرة، إلا بقية ممن عصمه الله.

ومما خلفه الجاحظ في المسائل الدينية بعض نتف من رسالة كتبها يصف فيها أنواع الشراب في عصره، ويحتج فيها لتحليل النبيذ وتحريم الخمر؛ ويظهر من رسالته أنه مع تقريره حل النبيذ لم يكن يشربه⁽¹⁾. وقد وضع الجاحظ على لسان سائله مزايا النبيذ، واستعمل في ذلك أسلوبه الأدبي، فبالغ في دقة وصفه وأثره في الجسم والنفس بأكثر مما فعل أبو نؤاس، ورد رداً شديداً جريئاً على فقهاء المدينة لتحريمهم النبيذ، منتصراً لرأي العراقيين فيقول: «لعل قائلاً يقول: أهل مدينة الرسول ﷺ ودار هجرته أبصر بالحلال والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وما حظره... وكلهم مجمع على تحريم الأنبذة المسكرة وأنها كالخمر... وإنا نقول في ذلك إن عظم حق البلدة لا يُجل شيئاً ولا يُحرّمه، وإنما يُعرّف الحلال والحرام

(1) انظر: الرسالة على هامش «الكامل» 251/2.

بالكتاب الناطق والسنة المجمع عليها والعقول الصحيحة والمقاييس المعينة». وعاب على أهل المدينة أنهم جلدوا حتى من يحمل الزق الفارغ، «لأنهم زعموا أنه آلة الخمر، وكان يجب على هذا المثال أن يحكم بمثل ذلك على حامل السيف والسكين والسم القاتل، لأن هذه كلها آلات القتل». وختم ذلك بأن أهل المدينة لم يخرجوا من طبائع الإنس إلى طبائع الملائكة، وليس كل ما يقولونه حقاً وصواباً.

وقد أفادتنا هذه الرسالة أيضاً أن الجاحظ لا يرى العمل بالحديث إلا ما كان مجمعاً عليه، كما يدل عليه نصه المتقدم؛ فإذا اختلف الناس في الحديث كأن يصححه قوم ويضعفه آخرون، أو كأن يروي حديث آخر ينقصه فالحكم للعقل؛ ولذلك ترك الأحاديث الواردة في النيذ، لأن بعضها يفيد الحل، وبعضها يفيد الحرمة، ورجع إلى عقله يحكمه. كما أبان بصراحة أن العقل الصحيح أساس من أسس التشريع، ووضعه في شكل غير الشكل الذي يوضع عادة، وهو القياس المقيد في كتب الفقهاء.

وهاجم في هذه الرسالة رجال الحديث، ورماهم بالقصور في البحث والتنقيب والميل عن التنقيب، والانحراف عن الإنصاف، وهذا دأب المعتزلة والمحدثين دائماً، متنافرين متباغضين متخاصمين خصومة عنيفة، للاختلاف بينهم في العقلية ومنهج البحث، وبلغ ذلك أشده في فتنة خلق القرآن كما سيأتي.

والجاحظ ينقدهم لأنهم جماعون، لا يعملون عقولهم فيما يروون، يقول: «ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان»⁽¹⁾. وينقدهم هم والمفسرين لأنهم يميلون إلى الغريب من الألفاظ، والغريب من الأخبار والروايات من غير تمحيص؛ ولذلك تراه فيما يعرض له من الحديث ومن التفسير في كتاب «الحيوان» يحكم العقل في الروايات، ويقف لتفهم العلل، ويفسر تفسيره حسب المعقول وطبائع الأشياء.

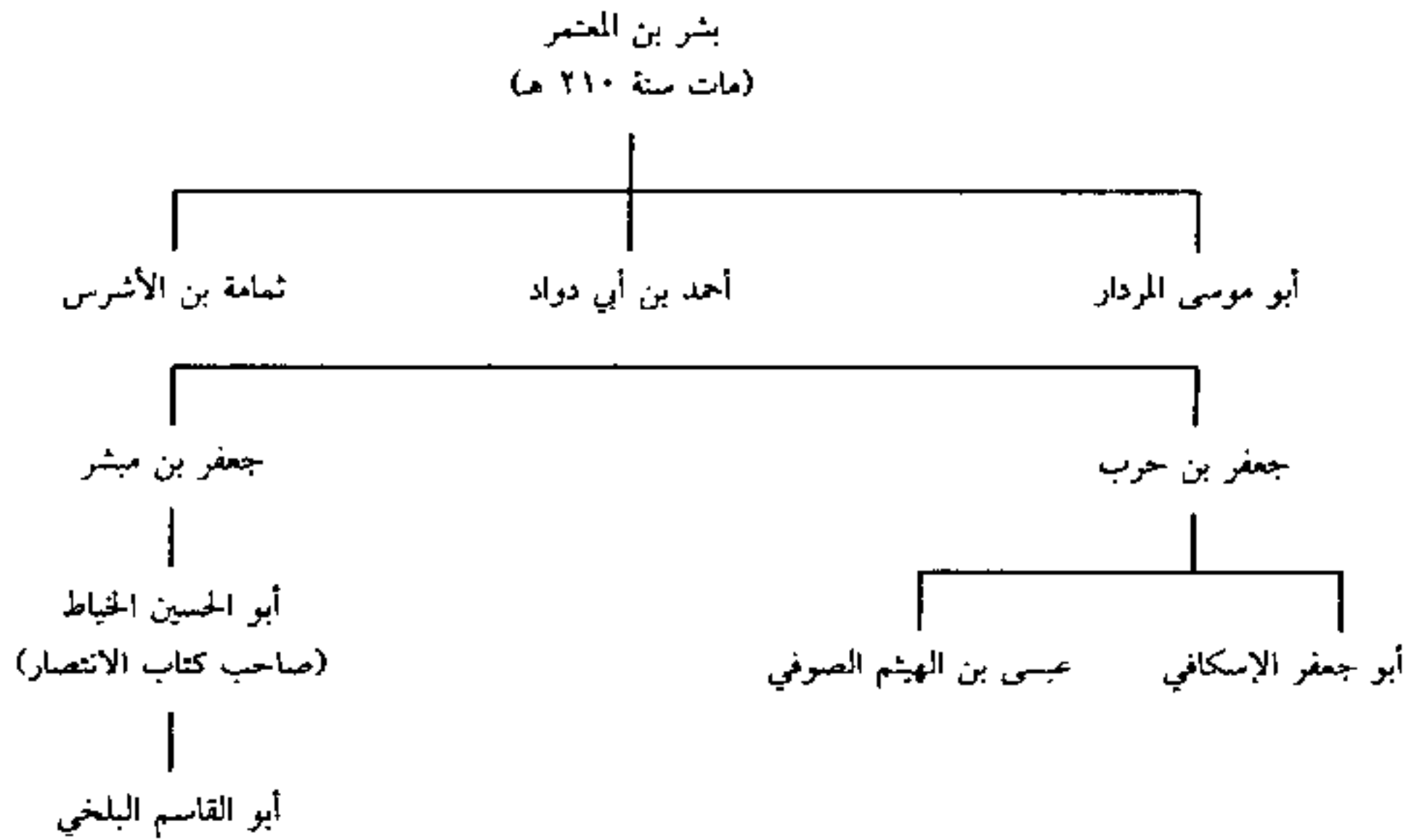
ثم كان زعيم المعتزلة في زمنه في الدفاع عن مبادئها، والمتوسع في مسائلها، والمقرر لها، ويقف في وجه من يتعرض لها، يدافع عن نظرية الحسن والقبح، والتعديل والتجويز؛ ويدافع عن نظرية خلق القرآن فيقول: «ثم زعم أكثرهم أن كلام الله حسن... وأن الإنجيل غير القرآن، والبقرة غير آل عمران، وأن الله تولى تأليفه، وجعله برهانه على صدق رسوله،

(1) «الحيوان» 1/ 166.

وأنه لو شاء أن يزيد فيه زاد، ولو شاء أن ينقص منه نقص... ولو شاء أن ينسخه كله بغيره نسخه، وأنه أنزله تنزيلاً، وأنه فصله تفصيلاً وأنه بالله كان دون غيره، ولا يقدر عليه إلا هو، غير أن الله مع ذلك كله لم يخلقه! فأعطوا جميع صفات الخلق، ومنعوا اسم الخلق... والعجب أن الذي منعه - بزعمه - أن يزعم أنه مخلوق، أنه لم يسمع ذلك من سلفه، وهو يعلم أنه لم يسمع أيضاً من سلفه أنه ليس بمخلوق»⁽²⁾ إلخ.

وعلى الجملة فقد كان الجاحظ من الرجال القليلين الذين لهم أثر واسع في الأدب وفي الكلام وفي الدين، ورزق الحظوة في أسلوبه، فكان أسلوباً سهلاً، عذياً، واسعاً، فكهاً، يتبع المعنى ويقلبه على وجوهه المختلفة، ولا يزال يولده حتى لا يترك فيه قولاً لقائل؛ فلما استعمل أسلوبه هذا في الاعتزال وفي المسائل الدينية قَرَّبها إلى الأذهان، وكانت قبله مركزة غامضة لا يدركها إلا الخاصة، فجلا بأسلوبه غامضها، وأوسع ضيقها وقربها إلى كل ذهن يفهم، فاتسعت دائرة المعارف، ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسيغ أقوال الفلاسفة والمتكلمين، وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز، والتعبير المجمل؛ فأبي إنسان من قرأ العربية بعده لم يكن مديناً له؟

فرع بغداد



(1) رسالة بني أمية.

6 - بشر بن الْمُعْتَمِر

هو أبو سهل الهلالي مؤسس فرع الاعتزل في بغداد، وقد اتصل بالفضل بن يحيى اليرمكي، وكان مقرباً إليه، وأزهر في أيام هارون الرشيد، وهو شخصية قوية، وله ناحيتان بارزتان: ناحيته الأدبية، وناحيته الاعتزالية.

ففي الأدب: يظهر لي أنه أول مؤسس لعلم البلاغة العربية، وذلك بالصحيفة القيمة التي نقلها الجاحظ عنه في «البيان والتبيين»⁽¹⁾؛ فقد تعرض فيها لأمر أساسية في البلاغة لم أرها لأحد من قبله، فقد نصح فيها للكاتب:

1 - بأن يتخير أوقات الكتابة فليس كل وقت صالحاً لها، فليعتمد إلى أوقات الفراغ، واخلو البال، ومواتاة الطبع، فإن ذلك أحرى أن يخرج الكلام عنده سهلاً سائغاً لا متكلفاً ولا معقداً.

2 - ورسم المثل الأعلى للكلام البليغ، وهو أن يكون اللفظ رشيقاً عذباً، وفخماً سهلاً، والمعنى ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً.

3 - وأبان أساس البلاغة، وهو أن يكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال «فليس يشرف المعنى بأن يكون من معاني الخاصة، وليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، إنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»، فإذا أمكن الأديب أن يفهم العامة معاني الخاصة ويكسوها الألفاظ التي تقربها إليهم «فهو البليغ التام».

4 - وعرض للألفاظ وأماكنها في الكلام، وأنه يجب أن تقع موقعها، وتحل في مراكزها ونصابها، وتتصل بشكلها، ولا تكون نافرة من موضعها، ولا مكرهة على النزول في غير أوطانها.

فمن لم يجد نفسه أهلاً لذلك، وتَعَصَى فكره، فإن كان لعارض عرض، فليترك الكتابة إلى أن تواتيه طبيعته، أما إن تخلف ذهنه وذوقه لا لعله عارضة، ولكن لعدم استعداد وجمود قريحة، فخير أن يترك الأدب والبلاغة، ويتحول إلى صناعة أخرى هو لها أكثر استعداداً وأشد مشاكلة.

(1) 126 / 1.

وهذه كما ترى أسس البلاغة. وقد كتبها قبل أن يؤلف الجاحظ كتابه «البيان والتبيين»، لأن الجاحظ نقلها عنه، ولأن بشراً نضج قبل نضج الجاحظ، ومات قبله بنحو خمس وأربعين سنة - فإن بشراً مات نحو سنة 210 هـ ومات الجاحظ سنة 255 هـ، ولا نعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الأسس في اللغة العربية، فلو أسميناه «مؤسس علم البلاغة» لم نبعد.

ثم كانت له قدرة فائقة في نوعي الخمس والمزدوج من الشعر. قال الجاحظ: «لم أرَ أحداً أقوى على الخمس والمزدوج مما قوي عليه بشر، وقد كان في ذلك أقدر من أبان اللاجي».

وقد نبغ في نوع من الشعر يذكر فيه حكمة الله في خلقه وعلى الأخص الحيوان، وقد ذكر له الجاحظ في «الحيوان» قصيدتين طويلتين في هذا الباب وقال: «أول ما نبداً قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش بشعري بشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيدتين قد جمع فيهما كثيراً من هذه الغرائب والفوائد، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة». ثم ذكر القصيدتين وأخذ في شرحهما⁽¹⁾؛ ونحن نسوق مثلاً من شعره في ذلك، قال في أول إحدى القصيدتين [من السريع]:

الناسُ دأباً في طِلابِ الغنى	وكلهم من شأنه الخثرُ
كأذوبٍ تنهشها أذؤب	لها عواءٌ ولها زفرٌ ⁽²⁾
تراهم فوضى وأيدي سبا	كلُّ له في نفثه سخرُ
تبارك الله وسبحانه	من يديه النفعُ والضرُّ
مَنْ خُلِقَ في رِزْقِهِ كُلُّهُم	الذبيخُ والتيتلُ والغفرُ ⁽³⁾
وساكنُ الجوِّ إذا ما علأ	فيه ومَنْ مَسَكْنُهُ القفرُ

(1) انظرهما في الجزء السادس من «الحيوان» ص 92 وما بعدها.

(2) يقول الجاحظ في تفسيره: (إن الذئب قد تتهارش على الفريسة فإذا أدمى بعضها بعضاً وثبت عليه فمزقته كما قال الفرزدق [من الطويل]:

وكنت كذئب السوء لما رأى دماً
بصاحبه يوماً أحال على الدم
والزفر: جمع زفرة وهي جنب الدابة المتفخ.

(3) الذبيخ: ذكر الضبع، والتيتل شبيه بالوعل، وهو مما يسكن في رؤوس الجبال ولا يكون في القرى. والغفر: ولد الأروية. والأروية: الذكر والأنثى من الوعل.

وَالصَّدْعُ الْأَعْصَمُ فِي شَاهِقِ
وَالْحَيَّةُ الصَّمَاءُ فِي جُحْرِهَا
وَهِقْلَةٌ تَرْتَاعُ مِنْ ظِلِّهَا
تَلْتَهُمُ الْمَرَوُ عَلَى شَهْوَةٍ
وَوَطْبِيَّةٌ تَخْضِمُ فِي حَنْظَلِ
وَالِقَةُ تُرْعِثُ رَبَّاحَهَا

وَجَابَةُ مَسْكَنُهَا الْوَعْرُ⁽¹⁾
وَالتُّفْلُ الرَّائِغُ وَالذَّرُّ⁽²⁾
لَهَا عِرَارٌ وَلِسَهَا زَمْرُ⁽³⁾
وَحَبُّ شَيْءٍ عِنْدَهَا الْجَمْرُ⁽⁴⁾
وَعَقْرِبُ يَعْجِبُهَا التَّمْرُ
وَالسَّهْلُ وَالنُّوْفَلُ وَالنَّضْرُ⁽⁵⁾

ولعل قصيدتي بشر بن المعتمر في عجائب صنع الله في الحيوان هما اللتان أوحتا للجاحظ تأليف كتابه «الحيوان».

وله شعر مزاج، مثل قوله في تفضيل عليّ على الخوارج [من الرجز]:

مَا كَانَ مِنْ أَسْلَافِهِمْ أَبُو الْحَسَنِ
غَرِ مَصَابِيحِ الدَّجِيِّ مَنَاجِبُ
كَمِثْلِ حُرْقُوصٍ وَمَنْ حُرْقُوصِ
لَيْسَ مِنَ الْحَنْظَلِ يُشْتَارُ الْعَسَلُ
هَيْهَاتَ مَا سَافِلَةٌ كَعَالِيَةٍ
وَلَا ابْنِ عَبَّاسٍ وَلَا أَهْلَ السُّنَنِ
أَوْلَسْنَاكَ الْأَعْلَامَ لَا الْأَعَارِبُ
بَقُوعَةٍ قَاعٍ حَوْلَهَا قَصِيصُ⁽⁶⁾
وَلَا مِنَ الْبُحُورِ يُضْطَاذُ الْوَرَلُ
مَا مَعْدِنَ الْحِكْمَةِ أَهْلَ الْبَادِيَةِ

فشعره أكثره شعر تعليمي يتعلق بالديانات والمذاهب، والعظة بالنظر في مخلوقات الله، وهكذا. وقد ذكر المرتضى أن له قصيدة أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين.

وأما مذهبه في الاعتزال فلم يبق من أقواله إلا نتف قليلة، ويظهر أن أهم ما بحثه مسألة

(1) الصدع: الشاب من الأوعال، والجاب: الحمار الغليظ، والجابة: الأتان الغليظة.

(2) التفل: الثعلب، وهو موصوف بالروغان والخبث.

(3) الهقلة: أنثى النعام، وعرارها: صياحها.

(4) المرو: حجارة صلبة، وقد تقدم القول في ابتلاع النعام للحجر، والحديد والنار، وحب شيء أي أحب شيء.

(5) الإلقة: القردة، وترعث: ترضع، والرباح: ولد القردة، والسهل: الغراب، والنوفل: بعض أولاد السباع.

(6) حرقوص بن زهير عربي من معد اختلف في صحبته. له أثر كبير في فتح فارس على عهد عمر، وكان مع علي بصفين ثم صار إماماً من أئمة الخوارج.

«المسؤولية» أو التَّبعَة، فكثير من كلامه يدور في الحقيقة حولها، فقد ذكروا أنه «هو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه»⁽¹⁾. وقد سبقت الإشارة إلى معنى التولد. والظاهر أن بحثه في التولد كان الغرض منه تحديد المسؤولية، فالعمل يصدر من الإنسان قد تتولد منه أعمال أخرى كالحجر يرمى فيكسر زجاجة، وتتطاير من الزجاجة شظية تصيب إنساناً وهكذا، فإلى أي حد يُسأل الإنسان عما يتولد من أعماله. ولم ينقلوا إلينا - مع الأسف - تفصيلاً شافياً لرأي «بشر» في هذا.

ومما يدور حول المسؤولية أيضاً بحثه في أعمال الطفل، هل هو مسؤول عنها وهل يعاقبه الله عليها؟ فرأى «بشر» أنه ليس بمسؤول وأن الله تعالى قادر على أن يعذبه، ولكنه لو فعل ذلك لكان ظالماً إياه، ولكنه رأى أن هذا تعبير غير مستحسن في جانب الله؛ فيحسن أن يعبر عن هذا المعنى تعبيراً لطف.

ومما يتصل بالمسؤولية أيضاً قوله: إن من تاب عن كبيرة ثم عاد إليها استحق العقوبة على الجريمة الأولى التي تاب عنها، فإن توبته إنما تمحو المسؤولية بشرط ألا يعود.

* * *

وقد تتلمذ له كثيرون كان من أظهرهم شخصية وأبعدهم أثراً في نشر الاعتزال في بغداد ثلاثة:

1 - أبو موسى المُردار.

2 - وثُمَامَةُ بن الأشرس.

3 - وأحمد بن أبي دؤاد.

7 - أبو موسى المُردار

فأما أبو موسى فاسمه عيسى بن صبيح، وإليه يرجع الفضل في انتشار الاعتزال ببغداد، بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة، وبقوة لسانه وفصاحته، وقدرته على الوعظ وحسن القصص. حضر مجلسه يوماً أبو الهذيل العلاف، فسمع قَصَصه بالعدل وحسن ثنائه على الله، ووصفه له بالإحسان إلى خلقه، والتفضل على عبده، وإساءتهم إلى أنفسهم، وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم، فبكى وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة

(1) الشهرستاني في «الملل والنحل» ص 44 طبعة أوروبا.

وأبي عثمان رضوان الله عليهم⁽¹⁾؛ ومن أجل هذا سمي «راهب المعتزلة». ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته، وأن يفرق ما خلف على المساكين، فقيل له: فلم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له، وأنه كان للفقراء، فخانهم إياه، ولم يزل ينتفع به طول حياته⁽²⁾. فهو في هذا اشتراكي عملي متطرف.

والناس يؤثر فيهم هذا المنظر الورع الزاهد، فلا عجب إذا انتشر الاعتزال في بغداد بسلوكه.

وناحيته الاعتزالية من جنس شخصيته؛ فهو غال في الاعتزال؛ شديد الغلو؛ يمعن في تكفير الناس، فلا يسلم من تكفيره إلا القليل، حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره؛ فمن قال إن الله يرى بالأبصار فهو كافر؛ ومن قال إن أعمال العباد مخلوقة لله فهو كافر؛ ومن لابس السلطان فهو كافر لا يرث ولا يورث⁽³⁾، حتى سأله إبراهيم بن السندي مرة عن أهل الأرض جميعاً فأكفرهم، فقال له إبراهيم: «هل الجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟! وكفر المشبهة والمجبرة، وألف كتاباً في ذلك كفر فيه أكثر أهل الأرض. ولعله أول من أشعل النار في بغداد في فتنة خلق القرآن، فقد أثار المسألة بشكل يلفت الأنظار، ويغري بالجدال، فزعم أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة وبلاغة ونظماً⁽⁴⁾. ولعله كان يرى كبعض المعتزلة أن الإعجاز أتى من ناحية معانيه الدينية وإخباره بالمغيبات، ثم بالغ (كعاداته) في القول بخلق القرآن، وكفر من قال بقدمه، وقال: من قال بذلك فقد أثبت قديمين⁽⁵⁾.

وطبيعي أن هذا القول من أبي موسى يثير الناس للجدل والرد عليه، ويجعلهم يقابلون الغلو بالغلو، وكذلك كان، فقد اتسع الموضوع في هذا الحديث حتى كانت المحنة فيما بعد. ووقف من الصحابة والأحداث السياسية موقف كثير من المعتزلة، فكان يتبرأ من عمرو بن العاص ومعاوية ومن كان في صفهما، وتوقف في الحكم على عثمان، فلم يحكم عليه بخير ولا شر، لأنه خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ولكنه تبرأ من قاتليه؛ وشهد لهم بأنهم من أهل النار.

(1) «الانتصار» 67.

(2) «الانتصار» 69.

(3) الشهرستاني في «الملل والنحل» 48.

(4) حكى ذلك عنه الشهرستاني في «الملل والنحل»، والسمعاني في «الأنساب».

(5) الشهرستاني 48 طبعة أوروبا.

وكان قول المعتزلة هذا في معاوية وعمرو وحزبهما يوافق هوى العباسيين، لأنهم يكرهون دولتهم، ويحبون كل ما يشوّه سمعتهم، فإذا كان من رجال الدين - أمثال المعتزلة - من يتبرأ منهم صادف ذلك هوى في نفوسهم. ولكن هل تأثر المعتزلة في هذا الرأي بالسياسة العباسية؟ أظن أن بعضهم من رجال الدنيا والدين معاً تأثر بذلك، وبعضهم هداه إلى ذلك التفكير الحر، وأظن أن من هؤلاء الأخيرين أبا موسى المردار، فقد كان ورعاً زاهداً، ومن كان يُكفّر بالقرب من السلطان لا يبيع رأيه له.

8 و 9 - الجعفران

وكان من حسنات «المردار» تلميذاه الجعفران، جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، سيدا معتزلة بغداد في عصرهما، ومضربا المثل في العلم والعمل. وكان جعفر بن مبشر الثقافي مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد، وألف الكتب الكثيرة في الكلام والفقه، وكان يرى ما يشبه قول أهل الظاهر، فيرى اتباع ظاهر القرآن والسنة والإجماع، ويكره الرأي والقياس، وألف في ذلك كتاباً في الرد على أصحاب الرأي والقياس. وكان يناظر بشراً المريسي فيفر بشر منه لقوة حجته. وكان خليفة المردار في الزهد والورع وحسن القصص؛ وقد نقل أهل «عانات» كلهم إلى الاعتزال بحسن تأتبه ورقة قصصه⁽¹⁾. وقد سأل الواثق أحمد بن أبي دؤاد - وكلاهما معتزلي - لم لا تولي القضاء أصحابنا (من المعتزلة)؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنهم يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسي واستأذنت فأبى أن يأذن لي.. فكيف أولي القضاء مثله⁽²⁾؟ ومات جعفر بن مبشر سنة 234 هـ.

وجعفر بن حرب الهمداني كان كذلك عالماً متكلماً زاهداً، درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاف، ثم درس في بغداد على أبي موسى المردار، وقد عني بالرد على شيخه العلاف، ووضع فيه كتاباً سماه «توبيخ أبي الهذيل». وحكى عنه المرتضى أن أباه كان من أصحاب السلطان خلف له ثروة من ضياع ومال فتجرد جعفر عنها، كما حكى أن جعفرأ هذا كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة، فحضر مرة وحضر وقت الصلاة فقاموا لها، وتقدم

(1) انظر: «الانتصار» ص 81 و 89، وعانات أو عانة بلد مشهور بين الرقة وهيت على نهر الفرات تعد من أعمال الجزيرة.

(2) «المنية والأمل» 43.

الواثق وصلى بهم، وتنحى جعفر فتزع خفيه وصلى وحده⁽¹⁾؛ فقال له أحمد بن أبي دؤاد: إن هذا (يشير إلى الواثق) لا يحتملك على هذا الفعل، فإن عزمت عليه فلا تحضر مجلسه. فقال جعفر: ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه، ثم انقطع ومات سنة 236 هـ.

وعلى الجملة فإن المردار وتلميذيه الجعفرين قد أظهروا في بغداد نوعاً من الاعتزال، ورِعاً زاهداً، فكانوا أشبه شيء بعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء؛ وكانت سيرتهم سبباً في انتشار الاعتزال ببغداد، وضرب المثل بالجعفرين، فكان يقال عِلْمُ الجعفرين، وزُهد الجعفرين، كما يقال عدل العمرين.

10 - ثمامة بن الأشرس

أما ثمامة بن الأشرس - أبو معن النميري - فلوّن آخر من ألوان الاعتزال؛ ليس بالزاهد، ولكنه المعتزلي المغامر في شؤون الدنيا، المتردد على قصور الخلفاء، المنادم لهم، والذي يزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب، والمناظرة في مسائل الاعتزال وغير الاعتزال؛ فقد ملئت كتب الأدب بأحاديثه الممتعة، ونوادره الطريفة. يقول الشهرستاني: «إنه كان جامعاً بين سخافة الدين، وخلاعة النفس، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار على فسقه في غير توبة». أما سخافة الدين فلعله أراد به مذهبه في الاعتزال، ولم يكن سخيلاً؛ والمرضى يصفه بأنه «كان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جديلاً حاذقاً»؛ والجاحظ ينقل عنه كثيراً في إجلال واحترام. وأما خلاعة النفس فيظهر أنه كان يعطي لنفسه حظها في الحياة فينعم بالطيبات، ولا يتورع، ولا يتزهد. اتصل أول أمره بهارون الرشيد، ورمي بالزندقة لحرية رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه، وأعجبه عقله فاتخذته نديماً؛ ثم علا شأنه في أيام المأمون فكان عنده فوق الوزراء. أراد المأمون ليكون وزيراً له بعد قتل الفضل بن سهل فأبى وقال: «إني لم أرَ أحداً تعرّض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تدوم منزلته»، فقبل المأمون منه ذلك، وقال له: فأشر عليّ برجل صالح لما أريد، فأشار عليه بأحمد بن أبي خالد الأحول⁽²⁾. ومع أن ثمامة هو الذي رشح أحمد بن أبي خالد، فلم يعرف أحمد لثمامة يده، وقال له يوماً بحضرة المأمون: يا ثمامة، كل أحد في الدار فله معنى غيرك، فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين، فقال له ثمامة: إن معناني في الدار والحاجة

(1) أي أنه لا يرى الخليفة الواثق أهلاً للإمامة حتى يصلي وراءه.

(2) «طيفور» 215.

إليّ لبيّنة، فقال: وما هي؟ قال: أشاورُ في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح؟ فأفحم⁽¹⁾.

فلما مات أحمد بن أبي خالد عاد المأمون فأراد ثمامة على الوزارة فأبى، فاستشاره فيمن يصلح، فنصحه بيحيى بن أكثم، بعد أن استوثق ثمامة من يحيى بالألا يغدر به كما غدر من قبله، ولكن سرعان ما وقع بينهما الشر⁽²⁾. ولعل السبب في ذلك كله ما كان يدور في مجلس المأمون من مناظرات ومباحثات يظفر فيها ثمامة بخصمه لفصاحته وقوة حجته؛ فيحقد ذلك عليه من يناظره، ولو كان هو السبب في نعمته، سيما وقد كان ثمامة لا يرحم مناظره ويلزمه الحجة في قسوة.

وكان لثمامة الفضل في نشر الاعتزال، لقربه من المأمون ومعرفة الناس بأنه يستشار في المناصب؛ حتى يحكي طيفور: «أنه بلغ من مقاربة يحيى بن أكثم لثمامة وطلب المنزلة منه أنه جعل يتعلم القول في الاعتزال»⁽³⁾.

يقول الجاحظ: «قال ثمامة، كان جعفر بن يحيى (البرمكي) أنطق الناس، قد جمع الهدوء، والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاماً يغنيه عن الإعادة، ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر عن الإشارة كما استغنى عن الإعادة». وقال ثمامة مرة: «ما رأيت أحداً كان لا يتحبس ولا يتلجلج ولا يتنحج، ولا يرتقب لفظاً قد استدعاه من بُعد ولا يتلمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه، أشد اقتداراً ولا أقل تكلفاً من جعفر بن يحيى». يقول الجاحظ بعد هذا القول: «وهذه الصفات - التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحيى - كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره، وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه، وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك. قال بعض الكتاب: معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه، الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الخُرَيْمِي شعر نفسه في مديح أبي دُلْف حيث يقول [من المتقارب]:

(1) «طيفور» 228.

(2) «طيفور» 256.

(3) المصدر نفسه 257.

لَهُ كَلِمٌ فَيْكٍ مَعْقُولَةٌ إزاء القلوب كركب وُقوف⁽¹⁾

وهي شهادة من الجاحظ تعترف بأن ثمامة كان أبلغ أهل عصره وأحسنهم منطقاً وأقدرهم على أداء المعاني. وحسبك بقول الجاحظ من شهادة. وقد كان ثمامة من شيوخ الجاحظ، نقل عنه كثيراً من أدبه في «البيان والتبيين» و «الحيوان»، ويقول: «أخبرنا ثمامة» و «حدثني ثمامة»، وانتفع به في أسلوبه ومعانيه؛ كما كان - على ما يظهر لي - أستاذه في المجون والفكاهة والنادرة اللاذعة، فما حكى لنا من نوادر ثمامة تدل دلالة واضحة على ذلك.

حرّض ثمامة المأمون يوماً على لعن معاوية وأن يُكْتَبَ بذلك كتاب يقرأ يوم الدار، ولم يرض عن ذلك يحيى بن أكثم، وقال: يا أمير المؤمنين إن العامة لا تحمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا نأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تدر ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، وألا تُظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصح في السياسة وأحرى في التدبير، فمال المأمون إلى رأي يحيى، وقال لثمامة: إن يحيى يخوفني من العامة. فقال ثمامة: وما العامة؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، وقد سواها الله بالأنعام فقال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: 44] ، والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع الخلد فإذا إنسان قد بسط كساءه وألقى عليه أدوية وهو ينادي: «هذا الدواء لبياض العين والعشاء والغشاوة والظلمة وضعف البصر»، وإن إحدى عينيه لمطموسة... والناس قد انثالوا عليه يستوصفونه، فنزلت عن دابتي، ودخلت في غمار تلك الجماعة، وقلت: يا هذا، أرى عينك أحوج هذه الأعين إلى العلاج، وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين، فلم لا تستعمله؟ فقال: أنا في هذا الموضع منذ عشر سنين ما مر بي شيخ أجهل منك، فقلت: وكيف ذلك؟ قال: يا جاهل أين اشتكت عيني؟ قلت: لا أدري. قال: بمصر. فأقبلت عليّ الجماعة وقالوا: صدق الرجل وهموا بي. فقلت: والله ما علمت أن عينه اشتكت بمصر. فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة. فضحك المأمون وقال: ما لقيت منك العامة! قال ثمامة: الذي لقيت من الله من سوء الشاء وقبح الذكر أكثر⁽²⁾.

(1) «البيان والتبيين» جزء 1 ص 100 و 105.

(2) «طيفور» 91 وما بعدها.

فثمامة في هذا يدفع المأمون إلى تنفيذ مذهب الاعتزال، وقد بدأ برأي المعتزلة في سب معاوية، وهذه كانت أول خطوة يتلوها ما بعدها، ومنه خلق القرآن كما سترى. وهو يحقر العامة ويحمل الخليفة على ألا يعبا بهم، لأنهم هم أكبر عقبة في سبيل مذهب الاعتزال الحقيقي.

وله في تحقير العامة الشيء الكثير؛ سأل الرشيد يوماً جلساءه عن أسوأ الناس حالاً، فقال كل واحد شيئاً، حتى جاء دور ثمامة فقال: أسوأ الناس حالاً عاقل يجري عليه حكم جاهل. قال ثمامة: فتبينتُ الغضب في وجه الرشيد (لأنه ظن أنه يعنيه وكان قد حبسه)، فقلت: يا أمير المؤمنين، ما أحسبني وقعت بحيث أردت، وإنما عنيت حادثة، وهي أن سلاماً الأبرش (وكان سجاناً) وأنا في السجن كان يقرأ في المصحف: ﴿وَبَلِّغْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥] فقلت له: المكذبون هم الرسل، والمكذبون هم الكفار، فاقرأها ﴿وَبَلِّغْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: 15] فقال سلام: «قيل لي من قبل إنك زنديق ولم أقبل» ثم ضيق عليّ أشد الضيق، فجعل الرشيد يضحك.

وهو قويّ الحجة؛ ناظر يحيى بن أكثم بين يدي المأمون في خلق الأفعال فقال ثمامة: ليست تخلو أفعال العباد من أمور: أن تكون كلها من الله ليس للعباد فيها صنع، أو أن يكون بعضها من العباد وبعضها من الله؛ فإن زعمت أن ليس للعباد فيها صنع كفرت، ونسبت إلى الله كل فعل قبيح؛ وإن زعمت أنها من الله ومن العباد كفرت، لأنك جعلت الخلق شركاء الله في فعل الفواحش والكفر؛ وإن زعمت أنها للعباد ليس لله فيها صنع صرت إلى ما أقوله.

ورأى أبو العتاهية يوماً ينشد [من الطويل]:

تَمَلَّكَه المَالُ الَّذِي هُوَ مَالِكُهُ	إذا المرء لم يُعْتِقْ من المَالِ نَفْسَهُ
وليس لي المَالُ الَّذِي أَنَا تَارِكُهُ	ألا إنما مالي الَّذِي أَنَا مُنْفِقُهُ
يَحِقُّ وَإِلَّا اسْتَهْلَكْتُهُ مَهَالِكُهُ	إذا كنتَ ذِمالٍ فبادر به الَّذِي

فسأله ثمامة: من أين قضيت بهذا؟ قال: من قول رسول الله ﷺ: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيته، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت»، فقال ثمامة له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله، وأنه الحق؟ قال له: نعم، قال ثمامة: فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بَدْرَةً⁽¹⁾ في دارك ولا تأكل منها ولا تشرب، ولا تزكي، ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك؟

(1) البدره: عشرة آلاف درهم.

فقال: يا أبا معن والله إن ما قلت لهو الحق، ولكنني أخاف الفقر والحاجة إلى الناس. قال ثمامة: وبم تزيد حال من افتقر على حالك، وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد؟

وروا أن المأمون سأل يحيى بن أكثم عن العشق ما هو: فقال يحيى: إنه «سوانح للمرء تؤثرها النفس، ويهيم بها القلب»، فقال له ثمامة: إنما شأنك أن تفتي في مسألة طلاق أو مُحرم، فقال المأمون: قل يا ثمامة، فقال: «العشق جليس مُمتع، وأليف مؤنس، وصاحب مالك، ومالك قاهر؛ مسالكة لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائزة؛ ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأُعطي عنان طاعتها، وقياد ملكها، وقوي تصرفها، تَوَارَى عن الأنصار مدخله، وغمض في القلوب مسلكه» فقال له المأمون: أحسنت.

قال رجل لثمامة: إن لي إليك حاجة. قال ثمامة: ولي إليك حاجة. قال: وما هي؟ قال: لا أذكرها حتى تضمن قضاءها. قال: قد فعلت. قال ثمامة: حاجتي ألا تسألني هذه الحاجة. قال: رجعت عما أعطيتك. قال ثمامة: لكنني لا أرد ما أخذت» إلخ.

فهو مُناظر قويّ، وأديب بارع، وفكه جيد الفكاهة؛ وهو معتزلي ينشر الاعتزال بمناظراته وبقربه من المأمون، ونفوذه في القصر. وقد حكى لنا الشهرستاني أنه كان له فرقة تنتسب إليه وترى رأيه، اسمها «الشمامية»، وقد وسَّع نظرية التولد التي أشرنا إليها قبل، وقال: إن المعارف متولدة من النظر، وهي فعل لا فاعل له كسائر المتولدات، كما توسع في نظرية التحسين والتقيح العقليين. وقال: «إن العالم فعلُ الله بطباعه ولعله أراد بذلك ما أراده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة»⁽¹⁾. وهذا القول قد حكاه عن ثمامة الشهرستاني، ولكن صاحب الانتصار نفاه عنه وقال إنه من كذب ابن الراوندي عليه، وقال: «إن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها»⁽²⁾.

(1) الشهرستاني «الملل والنحل» ص 50.

(2) «الانتصار» 22 وما بعدها.

11 - أحمد بن أبي دؤاد

شخصيته من أقوى الشخصيات في عصره - كان له الأثر الكبير في حياة المسلمين وتاريخ الإسلام - هو عربي من إياد، «قيل إن أصله من قرية بقنسرين، وأتجر أبوه إلى الشام وأخرجه معه وهو حدث، فنشأ أحمد في طلب العلم وخاصة الفقه والكلام حتى بلغ ما بلغ، وصحب هياج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء فصار إلى الاعتزال»⁽¹⁾. ويروي الخطيب البغدادي أنه ولد بالبصرة سنة 160 هـ.

وقد اتصل بالمأمون من طريق يحيى بن أكثم، فكان يحضر مجالس المأمون في الجدل والمناظرة؛ فأعجب المأمون بعقله وحسن منطقته فقرّبه، وأصبح ذا نفوذ كبير في قصره، وكان من وصية المأمون للمعتصم: «وأبو عبيد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع ذلك ولا تتخذن بعدي وزيراً». فلما ولي المعتصم جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة مكان يحيى بن أكثم، وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق، فلما ولي المتوكل أصيب بالفالج وأفل نجمه، فكانت مدة عظمة ابن أبي دؤاد ونفوذه وجاهه نحواً من ثمان وعشرين سنة، من سنة 204 هـ، وهي السنة التي عرفه فيها المأمون، إلى 232 هـ وهي سنة خلافة المتوكل. ومات أحمد سنة 240 هـ على ما حكى المسعودي والذهبي وابن خلكان.

كان ابن أبي دؤاد عظيم الجاه، قوي النفوذ، وقد كسب نفوذه من شخصيته الفذة ومكانته من الخلفاء؛ مثل في دولة النفوذ الفارسي المروءة العربية، فكان واسع المروءة، بعيد الهمة، كان مظهر مروءته الكرم الوافر الذي يمتلك به قلوب الناس، وأعلى بكرمه شأن العرب كما أعلى البرامكة بكرمهم شأن الفرس، وكان يقال: «أكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة ثم ابن أبي دؤاد»⁽²⁾. وكان كالبرامكة في أنه يغمر بكرمه أهل الأدب ورجال العلم، فالتف حوله الناس، ثم كان بحكم عربيته يتعصب للعرب ويدفع - ما قدر - السوء عنهم من الفرس والأتراك، وكان عمله في ذلك شاقاً لنفوذ الفرس والأتراك في الدولة، فخلّص أبا دلف العجلي من يد الإفشين وقد كاد يقتله، وأنقذ حياة خالد بن يزيد ابن يزيد الشيباني من يد المعتصم، وقصده الشعراء والأدباء لأنه كان أديباً مثلهم، كما كان فقيهاً

(1) «الخطيب البغدادي» 4/ 142.

(2) ابن خلكان 1/ 21.

متكلماً. قال أبو العيناء: «كان ابن أبي دؤاد شاعراً مجيداً، فصيحاً بليغاً». وقال المرزباني: «وقد ذكره دعبل بن علي الخزاعي في كتابه الذي جمع فيه أسماء الشعراء وروى له أبياتاً حسناً»⁽¹⁾، فمدحه أبو تمام في ديوانه بقصائد كثيرة؛ فمن قوله فيه [من الطويل]:

إِلَيْكَ تَنَاهَى الْمَجْدُ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ يَصِيرُ فَمَا يَغْدُوكَ حَيْثُ يَصِيرُ
وَبَدْرُ إِيَادٍ أَنْتَ لَا يُنْكَرُونَهُ كَذَاكَ إِيَادٍ لِلْأَنَامِ بُدُورُ
تَجَنَّبْتَ أَنْ تُدْعَى الْأَمِيرَ تَوَاضِعاً وَأَنْتَ لِمَنْ يَدْعَى الْأَمِيرَ أَمِيرُ
فَمَا مِنْ نَدَى إِلَّا إِلَيْكَ مَحَلُهُ وَلَا رِفْعَةٍ إِلَّا إِلَيْكَ تُشِيرُ⁽²⁾

ويقول [من الوافر]:

أَيْسَلِبَنِي ثَرَاءَ الْمَالِ رَبِّي وَأَظْلُبُ ذَاكَ مِنْ كَفِّ جَمَادٍ
زَعَمْتُ إِذَا بَانَ الْجُودُ أَمْسَى لَهُ رَبٌّ سِوَى ابْنِ أَبِي دُؤَادٍ⁽³⁾

ومدحه مروان الأصغر ابن أبي الجنوب وغيره. وقد وقف ببابه أبو تمام وجماعة من الشعراء، وقد طالت أيامهم في الوقوف على بابه، فلما دخلوا قال لأبي تمام: أحسبك عاتباً؟ فقال أبو تمام: إنما يُعْتَبُ على واحد وأنت الناس جميعاً فكيف يعتب عليه؟

واتصل به الجاحظ بعد أن كان منحرفاً عنه، لأن الجاحظ كان من أتباع محمد بن عبد الملك الزيات، وكان محمد من أعداء أحمد بن أبي دؤاد، فلما أوقع بابن الزيات خاف الجاحظ من ابن أبي دؤاد، وتوقع أن يوقع به، ولكنه عفا عنه وأطلقه، فاتصل بعد ذلك الجاحظ بابن أبي دؤاد، وأهدى إليه كتابه «البيان والتبيين»، وأعطاه ابن أبي دؤاد خمسة آلاف دينار، ومدحه الجاحظ بقوله [من الخفيف]:

وَعَوِيصَ مِنَ الْأُمُورِ بَهِيمٍ غَامِضِ الشَّخْصِ مُظْلِمٍ مَسْتَوِرُ
قَدْ تَسَنَّمْتَ مَا تَوَعَّرَ مِنْهُ بِلِسَانٍ يَزِينُهُ التَّخْبِيرُ
مِثْلَ وَشِيِّ الْبَرْدِ هَلْهَلَهُ النَّدَى سَجٌّ وَعِنْدَ الْجَجَجِ دُرٌّ نَثِيرُ
حَسَنُ الصَّوْتِ وَالْمَقَاطِعِ إِمَّا أَنْصَتِ الْقَوْمُ وَالْحَدِيثُ يَدُورُ
ثُمَّ مِنْ بَعْدُ لِحِظَةِ ثَوْرِكَ الْيُسُ رَ وَعِرْضُ مَهْذَبِ مَسُوفُورٍ⁽⁴⁾

(1) ابن خلكان 31/1.

(2) ديوانه 346/1.

(3) ديوانه 205/1.

(4) حكى هذه الأبيات الجاحظ في «البيان والتبيين» ونسبها (لشاعر) وأبان ياقوت في «معجم الأدباء» أنها للجاحظ نفسه.

وفتن به المعتصم حتى ما كاد يردّ له طلباً، وكان يقول فيه: «هذا والله الذي يُتَزَيَّنُ بمثله، وَيُبْتَهَجُ بقربه؛ وَيُعَدُّ به ألوف من جنسه». وقال له الواثق: «قد اختلّت بيوت الأموال بطلبائك اللاتذنين بك، والمتوسلين إليك. فقال: يا أمير المؤمنين، نتائج شكرها متصلة بك، وذخائر أجرها مكتوبة لك، وما لي من ذلك إلا عشق اتصال الألسن بحُلُو المدح فيك». فقال الواثق: يا أبا عبد الله! لا منعناك ما يزيد في عشقك، ويقوّي من همتك، فتناوَلْنَا بما أحبت.

وهكذا كان ينال من الخلفاء كثيراً، وينفق على الناس كثيراً، ويستحث الخلفاء في عمل الخير للناس وإعطائهم، وتخفيف ويلاتهم؛ لقد وقع حريق بالكرخ فما زال بالمعتصم حتى عوضهم عن حريقهم؛ ومرض ابن أبي دؤاد فعاده المعتصم في داره، ونذر المعتصم إن شفاه الله أن يتصدق بعشرة آلاف دينار، فقال ابن أبي دؤاد: فاجعلها لأهل الحرمين، فقد لقوا من غلاء الأسعار عنتاً، فقال المعتصم: نويت أن أتصدق بها ها هنا، وأنا أطلق لأهل الحرمين مثلها.

«وقيل للمعتصم: كيف تعود وأنت لا تعود إخوتك وأجلاء أهلك؟ فقال: وكيف لا أعود رجلاً ما وقعت عيني عليه قط إلا ساق إليّ أجراً، أو أوجب لي شكراً، أو أفادني فائدة تنفعني في ديني ودنياي، وما سألني حاجة لنفسه قط».

هذا النفوذ الكبير، والجاه العريض في قصور الخلفاء، وفي أوساط العلماء والأدباء، وعلى قضاة الأمصار (إذ كان قاضي القضاة) قد أخطأ فاستعمله في حمل الناس على الاعتزال، وإكراههم على القول بخلق القرآن، فهو أكبر سبب في هذه المحنة، فاستوجب سخط كثير من الناس وضاع مجده وعلو شأنه في كثير من الأوساط، حتى قال محمد بن يحيى الصُّولي: «لولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه، ولم يضاف إلى كرمه كرم أحد»؛ فقد كان موصوفاً بالجود والسخاء، وحسن الخلق، وكان وافر الأدب، واسع العلم، ولكنه حمل الخلفاء الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق، على أن يمتحنوا الناس بالقول بخلق القرآن، فكانت المحنة، وكانت الكارثة، حتى على مذهب الاعتزال نفسه. لقد رأينا قبل أن ثمامة بن الأشرس حاول بعض هذه المحاولات في جعل الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، ولكن لم يكن له من الجاه والنفوذ، وحسن مداخلة الخلفاء وسحر التأثير فيهم ما كان لابن أبي دؤاد، فنجح ابن أبي دؤاد حيث فشل ثمامة، أو قلّ أتم أحمد ما بدأ به ثمامة.

* * *

هؤلاء الذين ذكرناهم أعلام المعتزلة في البصرة وبغداد، وكان لكل مدرسة من المدرستين ألوان خاصة:

1 - من ذلك أن الاعتزال في البصرة كان مذهباً نظرياً، والاعتزال في بغداد كان عملياً متأثراً بالدولة، قريباً من السلطان.

2 - وأن تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة، لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأن بلاط الخلفاء كان ملتقى رؤساء المسلمين برؤساء المفكرين من أهل الديانات الأخرى؛ فنرى ثمامة بن الأشرس يقرر أن العالم نشأ عن طبيعة الله، أو بعبارة أخرى أن العالم برز من الله، لأن طبيعة الله من شأنها - طبعاً - الإيجاد، ولا يمكن ذلك أن يتخلف، وهذا يؤدي حتماً إلى القول بقدّم العالم، لأن طبيعة الله لا تتغير؛ وهذا متأثر بآراء أرسطو في قدّم العالم وطبيعته، وأنه قانون. وقد أشار إلى هذه الصلة بين هؤلاء المعتزلة وفلاسفة اليونان - الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل»، في أكثر من موضع.

3 - أخذ البغداديون كثيراً من المسائل التي عرض لها البصريون، فوسعوا مدى بحثها، واستفادوا مما نشر من آراء الفلاسفة فيها؛ كمسألة تحديد «الشيء» ومسألة الجوهر والعرض. ولنشرح هاتين المسألتين بعض الشرح: فقد أثار المعتزلة مسألة «هل المعدوم شيء؟»؛ وبعبارة أخرى: هل «الشيء» يرادف الموجود؟ وكان النظر في أول الأمر تفسيراً لغوياً؛ فقد كان سيويبه يقول: «إن الشيء ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه»، وبناءً على ذلك يكون المعدوم شيئاً، لأنه يصح أن يعلم أنه معدوم، ويصح أن يخبر عنه؛ وكان غيره يرى أنه مرادف للموجود، فلا يصح أن يطلق على المعدوم أنه شيء. ولكن بعد ذلك نرى أن المسألة تطوّرت وُبُحِث فيها على هذا النحو: هل المعدوم جوهر ووجوده عبارة عن اتصافه بالأصاف وقيام الأعراض به أو ليس بجوهر؟ إلى غير ذلك من التفصيلات الواردة في كتب الكلام.

كذلك كان من أظهر المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين الكلام في الجوهر والعرض، وتابعوا اليونانيين في القول بأن الجوهر ما قام بنفسه، والعرض ما قام بالجوهر ولا يقوم بنفسه، وأطالوا في الفرق بين الجوهر والجسم والعرض، وبحثوا في النفس هل هي جوهر؛ وما الجوهر الفرد، وهل له شكل، وما علاقة الأعراض بالجواهر، وهل الطعوم والألوان والروائح أجسام أو أعراض؟ وقد أطالوا في هذه البحوث، وتعمقوا فيها تعمقاً مدهشاً، وملئت بها كتب الكلام، وقام خلاف شديد بين البصريين والبغداديين فيها، وقد بقي

لنا من ذلك كتاب لأبي رشيد سعيد النيسابوري في آراء البصريين والبغداديين في مسائل الجواهر، وحجج كل فريق مما يطول شرحه⁽¹⁾.

ولعل أهم مسألة وسَّعها معتزلة بغداد مسألة خلق القرآن.

وإذا كانت هذه المسألة أهم مظهر من مظاهر الاعتزال في هذه الفترة، وكانت الشغل الشاغل للأذهان، والعمل الذي أقام الدولة وأقدها؛ صح لنا أن نفردها بشيء من التفصيل.

مسألة خلق القرآن

لهذه المسألة ناحيتان: ناحية نظرية وقد عرضنا لها من قبل في هذا الجزء⁽²⁾ وتتضمن الكلام في تحديد موضع النزاع، ورأي كل فريق وحججه؛ والناحية الثانية تاريخ المسألة سياسياً، وتدخل الحكومة في شأنها، وتنفيذها بقوة الدولة، وما جرى في ذلك من أحداث، وهذا ما نتعرض له الآن.

قد ذكروا أن القول بخلق القرآن ظهر في آخر الدولة الأموية على لسان «الجعد بن دُرهم» معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية. قال في سرح العيون: «وهو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد، بدمشق؛ ثم طلب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية. وقيل إن الجعد أخذ ذلك من أبان بن سمرعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودي»⁽³⁾. وقد قتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة وكان والياً عليها، وقال: إني أريد اليوم أن أضحي بالجعد؛ فإنه يقول: ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً. ولعل الجعد كان مظلوماً في هذا، وأنهم استنتجوا من قوله - إن القرآن مخلوق - هذا الاستنتاج البعيد.

ويستنتج من ذلك أن الجعد كان في دمشق، ولكنه بذر بذرته في العراق لما هرب إليه وقتل به.

وقال بذلك أيضاً جهم بن صفوان الترمذي الذي قتله سالم بن أحوز بمرو سنة 128 هـ؛ فقد كان ينفي الصفات، واستتبع ذلك نفي الكلام، والقول بخلق القرآن.

(1) نشر هذا الكتاب في برلين سنة 1902 م أرثر بيرام، فأرجع إليه وإلى المواقف وشروحه وتعريفات الجرجاني و «كشاف مصطلحات الفنون».

(2) انظر: هذا الجزء ص 34 وما بعدها.

(3) «سرح العيون» 159.

ثم يحدثوننا أن بشراً المَرِيَسِي (ويروي بعضهم أنه من أصل يهودي) كان يقول بخلق القرآن في أيام الرشيد، وظل يدعو إلى ذلك نحواً من أربعين سنة، ويؤلف في ذلك الكتب، وقد مات سنة 218 هـ⁽¹⁾.

وقد رووا أن الرشيد قال يوماً: بلغني أن بشراً يقول القرآن مخلوق؛ والله إن أظفرتني الله به لأقتلته. فأقام بشر متوارياً أيام الرشيد.

وورثت المعتزلة هذا القول عن الجعد والجهم، فكانوا يقولون بذلك؛ وزادوا المسألة تفصيلاً، ووسعوا فيها الجدل. وقد رأينا «المُرْدَار» المعتزلي يتوسع في هذا القول، ويكفر من يقول بقدوم القرآن.

ويختلف الباحثون في أن المسلمين تأثروا - في قولهم بخلق القرآن - باليهودية كما يروي ابن الأثير؛ أو بالنصرانية، تقليداً لقولهم في عيسى: إنه كلمة الله، وكلمة الله لا يصح أن تكون مخلوقة، فقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله.

ولعله مما يؤيد القول الأخير قول المأمون في كتابه الآتي: «فضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله».

فيظهر من ذلك أن مسألة خلق القرآن خلقت في آخر الدولة الأموية، وظلت تنمو ويدور حولها الجدل، وتتسع فيها المناظرة، وتؤلف فيها الكتب إلى عهد المأمون. ولكن أحداً من قبل لم يفكر في أن تتخذ هذه المسألة الدين الرسمي للدولة حتى جاء المأمون.

كان المأمون مثقفاً ثقافة واسعة عميقة، وشغف من أجل ذلك بالبحث العلمي والأدبي، واتخذ له رجالاً يجتمعون في قصره، فيتجادلون ويتناظرون في شتى المسائل: مرة أدباً، ومرة فقهاً، وحيناً تاريخاً، وحيناً كلاماً. وكان عقله عقلاً فلسفياً، حراً في تفكيره مع التقيد بأصول الدين. وكان ما يدور في مجالسه من الجدل والمناظرة يتناقل على ألسنة الناس فيتجادلون فيه هم كذلك؛ ويكون جدالهم صدى لجدال القصر.

وإذ كان المأمون على ما ذكرنا من حرية التفكير، كان الاعتزال أقرب المذاهب إلى نفسه، لأنه أكثر حرية وأكثر اعتماداً على العقل؛ فقرب المعتزلة منه، وأصبحوا ذوي نفوذ في القصر، وكان من أظهرهم ثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد.

(1) انظر: الخطيب البغدادي 67/7.

ولكن مع ميل المأمون إلى الاعتزال كان بجانب ذلك مسألة أخرى، وهي هل يظل الاعتزال مذهباً كغيره من المذاهب كالإرجاء ونحوه، كلّ إنسان حر أن يعتنق منها ما يراه صواباً، ولا دخل للدولة في ذلك، لأن المسألة ليست مسألة كفر وإيمان، إنما هي آراء داخل حدود الإسلام، فلا سبيل إلى الإقناع فيها إلا الحجة والبرهان، أو أن الدولة تتخذ شعارها الاعتزال وتحمل الناس عليه، ويكون المذهب مذهبها الرسمي، كما أن الإسلام دينها الرسمي؟

يظهر أنه كان هناك تياران في هذا، فقد كان هناك فرقة ترى أن الدولة لا شأن لها بذلك، والناس أحرار في اعتقاد ما يرون، والخليفة لا ينبغي أن يدخل في نصرة مذهب على مذهب، وعلى رأس هذا الرأي يحيى بن أكثم قاضي المأمون، ويزيد بن هارون الواسطي؛ فيحيى بن أكثم يقول للمأمون عندما همّ يلعن معاوية: «والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة، وأحرى في التدبير»، وقد تقدم قوله هذا؛ ويزيد بن هارون يحكي عنه يحيى بن أكثم أن المأمون قال: «لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القول بخلق القرآن. فقال له بعض جلسائه: ومن يزيد بن هارون حتى يتقيه أمير المؤمنين؟ فقال: إني أخاف إن أظهرته يرد عليّ فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة».

وهناك حزب آخر يحسن للخليفة رأي حمل الناس على ما ثبتت عندهم صحته، وكان من أظهر هؤلاء ثمامة وابن أبي دؤاد.

وشاء القدر أن يضعف الحزب الأول؟ قد مات يزيد بن هارون سنة 206 هـ، وعزل يحيى بن أكثم عن منصب قاضي القضاة سنة 217 هـ، وتولى مكانه ابن أبي دؤاد، فرجحت كفة المؤيدين، وحمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن سنة 218 هـ.

لم يكن المأمون إمعة يوجّه فيتوجّه، ولكنه مع قوة شخصيته يتأثر برأي من حوله، وكان على استعداد لذلك؛ فمن قبل أدخل المسائل الدينية في شؤون الدولة فأعلن تفضيل عليّ بن أبي طالب على أبي بكر وعمر، وأغضب بذلك كثيراً من الناس؛ ونادى من قبل بتحليل نكاح المتعة وهو في طريقه إلى الشام لما صح عنه من حديث جِلّ المتعة، فما زال يحيى بن أكثم يروي له الأحاديث في حرمتها عن الزُّهري وغيره، ويقوم له البراهين على حرمتها حتى اقتنع فأمر بأن ينادى بتحريمها بعد أن كان أمر بها⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن خلكان 3/324.

فهو - من قديم - يميل إلى حمل الناس على ما يعتقد أنه الحق في مسائل الدين، ونَصَرَه في ذلك وشجعه المعتزلة، لأنهم بالغوا في أصولهم بالقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما رأيت قبل؛ وكان كثير منهم يرون أن المؤمنين هم من اعتنقوا أصول الاعتزال، وغيرهم ليس بمؤمن، فحمل الناس على مذهبهم يساوي أو يقرب من دعوة الكفار إلى الإسلام، فإذا نجحوا في حمل الخليفة على أن يسخر الدولة في تعميم رأي المعتزلة، فقد خدموا الإسلام ونشروا العقيدة الصحيحة. وقدماً حارب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الزنادقة والمستهترين، وحملوا بشاراً على الهرب لفسقه. وقد كانت مسألة خلق القرآن هي المسألة التي تركّز فيها الاعتزال في زمن المأمون لكثرة القول والجدل فيها، ولأنها تبنتي على أكبر أصل من أصولهم، وهو التوحيد وعدم تعدد صفات الله، فساعدوا المأمون في ميله، وكان حامل لوائهم هو أحمد بن أبي دؤاد، وظلت هذه المسألة مسألة الدولة والناس من سنة 218 هـ إلى سنة 234 هـ.

وسميت في التاريخ بالمِحنة، وهي في الأصل الخبرة: محنته وامتحنته: خبرته واختبرته، وامتحنت الذهب والفضة إذا أذبتهما لتختبرهما، والاسم المحنة، واستعمل فيما لقيه الأنبياء من العذاب فصبروا على دعوتهم، كما استعمل فيما لقيه الشيعة من العذاب وصبرهم على بلائهم؛ ثم اشتهر استعماله في اختبار العلماء بالقول بخلق القرآن وما لقوه في ذلك من عذاب.

وقد ذكروا أن المأمون نضجت عنده هذه الفكرة واعتنقها من قديم، فإن صحت الرواية عن المأمون أنه كان يتقي يزيد بن هارون في إذاعة هذا القول، وكان يزيد قد مات سنة 206 هـ، دلنا ذلك على أن المأمون كان يفكر في حمل الناس على القول بخلق القرآن قبل هذه السنة؛ ويروي الطبري أنه في سنة 212 هـ أظهر المأمون القول بخلق القرآن، وذلك في شهر ربيع الأول - ثم في سنة 218 هـ امتحن الناس بذلك. فجمعاً بين هذه الأقوال يمكن أن نقول إن المأمون كان يتكلم في خلق القرآن في مجالسه الخاصة إلى سنة 212 هـ، ثم أعلن رأيه للناس في تلك السنة من غير أن يضطرهم إلى القول به، وظل على هذا الحال ست سنين، ثم كانت الخطوة الأخيرة سنة 218 هـ بحمل الناس على ذلك.

بدأ المأمون ذلك في سنة 218 هـ بإرسال كتاب إلى والي بغداد إسحاق بن إبراهيم ابن مُضْعَب، وهو كتاب مطول حفظ لنا نصه، رواه الطبري في تاريخه وطيفور في تاريخ بغداد.

بدأه بالسبب الذي ألجأه إلى حمل الناس على ذلك، وهو أن خليفة المسلمين واجب

عليه حفظ الدين وإقامته، والعمل بالحق في الرعية، «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة - ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه، في جميع الأقطار والآفاق - أهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه، وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحاته أعلامه، وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين.. على أنه (أي القرآن) قديم أزلي لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاءً، وللمؤمنين رحمة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3] ، فكل ما جعله الله فقد خلقه. وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1] ، وقال عز وجل: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءٍ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ [طه: 99] ، فأخبر أنه قصص لأمر أحدثها بعده وتلا به متقدمها، فقال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [هود: 1] ، وكل محكم مفصل فله محكم مفصل، والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه، ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة؛ فاستطالوا بذلك على الناس، وغرروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمات الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه، ومواطنتهم على سيئ آرائهم، تزيناً بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم.

ثم ذكر أن هؤلاء قد زكوا أمثالهم، وقبلت شهادتهم، ونفذت الأحكام بهم، مع دغل دينهم، وفساد عقيدتهم.

«وأولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد... وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد».

ثم قال: «فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرا عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه،

وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده وبقينه؛ فإذا أقروا بذلك... فمرهم بنظر من بحضرتهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يُقرّ أنه مخلوق محدث... واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله. كتب في شهر ربيع الأول سنة 218 هـ.

نستخلص من هذا الكتاب:

- 1 - أن المأمون كان يرى أن واجباً عليه تصحيح عقائد الناس الفاسدة ولا سيما إذا تغلغل الفساد إلى أصل من أصول الدين، كالإشراك مع الله في القدم شيئاً آخر مثل القرآن.
- 2 - وأن كثيراً من عامة الناس كانوا يتكلمون في خلق القرآن ويرون أنه قديم، ولهم علماء ومتورعون يدعون إلى ذلك؛ وقد رد عليهم المأمون في كتابه بالحجج من القرآن.
- 3 - وأن بعض القضاة كان على هذا الرأي من القول بقدم القرآن، وكان يقبل شهادة من يقول بقدمه، وقد يرد شهادة من يقول بحدوثه.
- 4 - وأن المأمون يرى أن القاضي أو الشاهد لا يوثق بقضائه ولا بشهادته إذا كانت عقيدته غير صحيحة؛ فمن اعتقد قدم القرآن قد ضعف توحيده، وساءت عقيدته، وصار لا يؤتمن على شهادة ولا حكم، وكان مَظَنَّة أن يكذب في شهادته، وأن يظلم في حكمه... .
- 5 - فهو لذلك لا يريد أن يولي الأحكام ويزكي الشاهد إلا إذا صح إيمانه، وصح توحيده.

لهذا كانت خطوة المأمون الأولى مقصورة على هذا؛ فلا تعذيب، ولكن لا يتولى أحكامه إلا من وثق به، وهو لا يثق إلا بمن قال: إن القرآن مخلوق، لأنه في نظره برهان صحة عقله وصحة إيمانه؛ فمن لم يكن كذلك يعزل إن كان قاضياً، ولا تقبل شهادته إن تقدم للشهادة. ولا شيء من التهديد في هذا الكتاب وراء ذلك.

والكتاب ظاهر عليه روح الاعتزال، وتعبيرات المعتزلة، وحججهم في التوحيد، كما يظهر فيه طابعهم، فقد كان لها طابع خاص غريب يجمع بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة؛ فهم متعصبون أشد التعصب فيما يتصل بتوحيد الله وعدله، لا يقبلون في ذلك هَوَاة؛ ثم هم أحرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول بسلطانه. فالمأمون الحر التفكير، الواسع العقل، إذا وصل إلى التوحيد واعتقد أن القول بقدم القرآن يمس هذا

التوحيد، خرج عن حرите كالمعتزلة، وأبى أن يتولى أحد من القضاة عملاً له إلا وُحِدَ توحيده.

وإذا علمنا أن المأمون توفي في 18 رجب سنة 218 هـ، علمنا أن هذا الكتاب صدر قبل موته بنحو أربعة أشهر، وأرسلت منه صور للأقطار الإسلامية لمصر والشام والكوفة وغيرها، وأمر الولاة أن يفعلوا بقضاتهم كما فعل والي بغداد بقضاتها.

ثم كتب المأمون بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم أيضاً أن يرسل إليه سبعة من كبار المحدثين، وهم محمد بن سعد كاتب الواقدي⁽¹⁾، وأبو مسلم مُسْتَمْلِي يَزِيد بن هارون⁽²⁾، ويحيى بن مَعِين⁽³⁾، وزهير بن حرب أبو خيثمة⁽⁴⁾، وإسماعيل بن داود وإسماعيل بن أبي مسعود⁽⁵⁾ وأحمد بن الدُّورَقِي⁽⁶⁾. ويظهر أن هؤلاء كانوا من وجوه المحدثين في بغداد، وممن شنعوا على المأمون بالقول بخلق القرآن، ومن رؤوس الذين يقولون بقدمه. ولعل المأمون رأى أنهم إن حضروا أمام الخليفة نفسه كان ذلك أَرهَبَ لهم، وحملتهم الهيبة والرغبة على متابعة الخليفة فيما يقول، فينقاد الناس لهم، ويتبعون قولهم فتقطع الفتنة؛ وقد صدق في حدسه في الشطر الأول، ولم يصدق في الثاني، فأجاب هؤلاء ولم تنقطع الفتنة.

فإنهم لما حضروا امتحنهم المأمون وسألهم جميعاً عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً إن القرآن مخلوق، فأعادهم إلى بغداد، وأمر إسحاق بن إبراهيم أن يجمع الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث في داره، وأن يقول أمامهم هؤلاء السبعة بمثل ما قالوا به أمام المأمون، ففعلوا وخلقى سبيلهم⁽⁷⁾.

(1) هو محمد بن سعد صاحب «الطبقات الكبرى» وأحد الحفاظ الكبار، عرف بالتحري في روايته، توفي ببغداد سنة 230 هـ.

(2) هو أبو مسلم عبد الرحمن بن يونس مولى أبي جعفر المنصور. كان يستملي على يزيد بن هارون المحدث، فلقب بالمستملي. وقد روى عنه البخاري في صحيحه.

(3) يحيى بن معين من أكابر المحدثين البغداديين ونقطة الرجال، ويعول على آرائه المحدثون في توثيق الرجال وضعفهم. مات بالمدينة سنة 233 هـ.

(4) زهير بن حرب محدث مشهور روى عنه البخاري ومسلم كثيراً. مات سنة 234 هـ.

(5) إسماعيل بن أبي مسعود كان أيضاً من كتاب الواقدي، وكان من أشهر المحدثين ببغداد.

(6) أحمد بن إبراهيم الدورقي محدث، روى عن إسماعيل ابن عليّة ويزيد بن هارون، ومات في شعبان سنة 246 هـ.

(7) انظر: «الطبري» و «طيفور».

ولم نجد اسم أحمد بن حنبل بين هؤلاء السبعة: إما لأنه لم يكن معروفاً إذ ذاك بشدة المعارضة، وأن شهرته في هذا أتت بعد هذا التاريخ؛ أو كما روى بعضهم من أن اسمه كان بين هؤلاء، ولكن ابن أبي دؤاد نصح باستبعاده لأنه يعرف صلابته، فلم يكن من مصلحة القضية أن يكون بينهم. وقد روي أن ابن حنبل حزن لهذا الحادث جداً، وقال: «لو كانوا صبروا وقاموا لله لكان انقطع الأمر، وَحَذِرَهُم الرِّجْل (يعني المأمون)، ولكن لما أجابوا - وهم عين البلد - اجترأ على غيرهم»، وكان ابن حنبل إذا ذكرهم يغمم ويقول: «هم أول من ثلموا هذه الثلثة»⁽¹⁾.

وهذه الحادثة - من غير شك - قوّت جانب الحكومة، وفتت في عضد المحدثين والعامّة وأحزنتهم، وهياتهم لأن يرتقبوا البطل الذي يردّ على هذا الحادث.

وفي هذه الخطوة الثانية لم يكتف المأمون بأن يحرم من ليس على مذهبه من مناصب الدولة؛ بل أراد أن يحمل الفقهاء والمحدثين على الإقرار بخلق القرآن ولو لم يرد أن يتولى عملاً، أو يؤدي شهادة، فكأنه اعتقد أنه - وهو خليفة المسلمين وراعيهم - مسؤول عن رعيته؛ ومن هذا أنه مسؤول عن توحيدهم، والقول بقدّم القرآن شبه إشراك، فيجب أن يُردّ الناس عن ذلك كما يرد الكافر عن كفره. والخطوة الثالثة أن يقتله كما يقتل المرتد؛ وإذ كان العلماء هم قادة الناس في هذه العقائد، فيجب أن يبدأ بهم وبتصحيح عقيدتهم وبعقابهم إن أصروا، بل بقتلهم أحياناً.

ثم أصدر المأمون بعد ذلك كتاباً ثالثاً لإسحاق بن إبراهيم، بدأه كما بدأ الكتاب الأول بشيء من التفصيل، وأن من الواجب على الخليفة أن يهدي من زاغ ويردّ من أدبر، وأن ينهج لرعاياه سمت نجاتهم. ثم قال: «ومما تبيّنه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره، ما يناله المسلمون من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم وأثراً من رسول الله ﷺ باقياً لهم، واشتباهاه على كثير منهم حتى حُسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً... فضاهاوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3]، وتأويل ذلك إنا خلقناه، كما قال جلّ جلاله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهَا رُؤُوسًا لِّمَنَّا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]؛ وقال: ﴿وَجَعَلْنَا الْإِنسَانَ لِيَفْهَمَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي نُوحِي إِلَيْهِ﴾ [النبا: 10].

(1) انظر: كذلك: أحمد بن حنبل والمحنة، للأستاذ Walter M. Patton.

[11] ، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ [الأنبياء: 30] ، فسَوَّى عَزَّ وجلَّ بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها إلخ... وقد عَظُم هؤلاء الجهلة - بقولهم في القرآن - الثلم في دينهم والجرح في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام... ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به... وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين، ولا نصيباً من الإيمان واليقين. ولا يرى أن يُحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم وعُرف بالسداد مسدّد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها، ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته، فهو بما سواه أعظم جهلاً. فقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما عن علمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق، فإن قالوا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقول... فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلاً شهادته، وإن ثبت عفاً بالقصد والسداد في أمره، وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة، وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله.

وليس في هذا الكتاب الثالث جديد إلا التوسع في الحجة والبرهان، والأمر بالتوسع في امتحان الناس، وتقرير أن من لا يقول بخلق القرآن لا يصلح لتولي عمل ما؛ ولذلك رأينا إسحاق بن إبراهيم يعد هذا الكتاب يجمع كثيراً من الفقهاء والحكام والمحدثين ويمتحنهم، فالفقهاء يتولون الفتيا، والحكام يتولون الحكم، والمحدثون يتولون التعليم، وكلها أمور لا يريد المأمون أن يتولاها إلا من قال بخلق القرآن.

أحضر إسحاق بن إبراهيم مشاهير العلماء ورؤوس الناس وامتحانهم. ولنقص عليك نماذج من الأسئلة والأجوبة كما وردت في كتب التاريخ:

إسحاق بن إبراهيم: ما تقول في القرآن؟

بشر بن الوليد: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: الله خالق كل شيء.

إسحاق: هل القرآن شيء؟

بشر: هو شيء.

إسحاق: فمخلوق هو؟

بشر: ليس بخالق.

إسحاق: لا أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: ما أحسن غير ما قلت لك.

امتحان آخر:

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

علي بن أبي مقاتل: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، هل هو مخلوق؟

علي: هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا.

امتحان ثالث:

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

أبو حسان الزياتي: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق،

وأمر المؤمنين إمامنا، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن

نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

أبو حسان: يعيد عليه مقاله.

إسحاق: هذه مقالة أمير المؤمنين.

أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين، ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن

أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول: قلت ما أمرتني، فإنك الثقة المأمون.

إسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئاً، إنما أمرني أن أمتحنك.

امتحان رابع:

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

أحمد بن حنبل: هو كلام الله.

إسحاق: أمخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله لا أزيد عليها.

إسحاق: ما معنى أنه تعالى سميع بصير؟

أحمد: هو كما وصف نفسه.

إسحاق: فما معناه؟

أحمد: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

امتحان خامس:

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

ابن البكاء: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3]

والقرآن مُحَدَّث لقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: 2].

إسحاق: فالمجعول مخلوق؟

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

إسحاق: فالقرآن مخلوق؟

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

وهكذا كانت إجابات القوم.

حرر إسحاق بن إبراهيم محضراً بجميع أقوال الممتحنين وأرسلها إلى المأمون فنارت ثائرتة، وجن جنونه؛ وفي تاسع يوم من إجاباتهم جاء كتاب المأمون وهو الكتاب الرابع في هذا الموضوع، وكله عنف وتقريع؛ فقد رأى المأمون أن أجوبتهم لا تدل على عقل، لا تنكر في صراحة، ولا تقر في صراحة؛ وبعضهم يسلم بالمقدمات وينكر النتيجة، فيقول القرآن مجعول، والمجعول مخلوق، ولا يرضى أن يقول القرآن مخلوق؛ كمن يقول إن هذه الكمية 3 وهذه 4 ولا يريد أن يقول إن المجموع سبعة. وأعتقد أن عقلية هؤلاء عقلية عوام، يريدون

أن يتظاهروا بالبطولة أمامهم، وهم على خلاف ذلك أمام أنفسهم، ولو كانوا ذكروا له حججاً على نظريتهم أو امتناعهم لجادلهم فيها، ولكنهم كانوا كما رأيت لا يريدون أن يقرؤا، ولا يريدون أن ينكروا. ولعل هذا ما أغضب المأمون في كتابه الرابع أشد الغضب، فأمره أن يستدعي بشر بن الوليد، فإن أصر على شركه، ولم يقل إن القرآن مخلوق فاضرب عنقه وابعث برأسه إليّ، وإن تاب فأشهر أمره بالتوبة وأمسك عنه، وكذلك أمره في إبراهيم بن المهدي؛ وأما غير هذين فلم يأمر بضرب عنقهم، ولكنه عرض بهم، وذكر أفعالهم ومخازيهم ليبين أن امتناعهم ليس عن دين، ولكن عن تصنع؛ «فالذيال بن الهيثم» يقول المأمون إنه كان يسرق الطعام في الأنبار. و«أبو العوام» صبي في عقله لا في سنه، ويقول: إنه سيحسن الجواب في القرآن إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل كان السيف وراء ذلك. و«أحمد بن حنبل» إجابته تدل على جهله، و«الفضل بن غانم» اغتنى في مصر من منصبه في أقل من سنة، ومحمد بن حاتم وابن نوح وأبو معمر فإنهم مشاغل بأكل الربا عن الوقوف على حقيقة التوحيد. وهكذا استمر يُعَدَّد لكل رجل امتحنه عيوبه؛ ثم أمر المأمون إسحاق في كتابه هذا أن يعيد الكرة عليهم فمن أبي غير بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي «فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين ويسلمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصحهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله».

وقد أسرع المأمون بإرسال هذا الكتاب غير منتظر اجتماع البريد، فجمعهم إسحاق ثانية، وكانوا نحواً من ثلاثين قاضياً ومحدثاً وفتياً، فأعادوا امتحانهم وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين، فأقروا جميعاً بأن القرآن مخلوق إلا أربعة: أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح؛ فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد، فلما أصبحوا أعاد امتحانهم ثالثة، فاعترف سجادة بخلق القرآن فأطلقه، وبعد يوم آخر أجاب القواريري بأن القرآن مخلوق فأخلى سبيله، ولم يبق بعد من هؤلاء إلا أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشدوا في الحديد، ووجَّها إلى طرسوس للمأمون؛ وكتب إسحاق كتاباً إلى المأمون يخبره بإشخاصهما، وكتب كتاباً آخر يذكر فيه أن القوم الذين أجابوا لم يجيبوا عن عقيدة، وإنما أجابوا عن تأويل، وقد تأولوا أنهم مكرهون، وليس على المكره حرج.

فبعث المأمون كتاباً خامساً يعلن أن هؤلاء أخطأوا التأويل، وليست الآية: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] منطبقة عليهم، «إنما عنى الله بهذه الآية من كان

معتقد الإيمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان فليست الآية له». ثم أمر بإشخاص - من أبي - إليه في طرسوس، فأرسل واحداً وعشرين كانوا امتنعوا عن الإقرار بخلق القرآن؛ فلما كانوا في الرقة بلغتهم وفاة المأمون، فأعادهم والي الرقة إلى والي بغداد فخلي هذا سبيل أكثرهم.

فأما محمد بن نوح فقد مات وهو عائد إلى بغداد بعد موت المأمون، ففك عنه قيده وصلى عليه ابن حنبل. وتركزت رياسة المعارضة في أحمد بن حنبل، فكان زعيمها وعلمها ومتجه الأنظار فيها، ولذلك لم يخل سبيله كما خلي غيره؛ وبذلك انتهى المأمون وانتهى دوره في المحنة.

وقد كتب المأمون وصيته للمعتصم، وجاء فيها مما يتصل بموضوعنا: «وخذ بسيرة أخيك في القرآن»، كما أوصاه بابن أبي دؤاد وحرصه عليه وإشراكه في المشورة في أموره كلها.

كان المأمون عالماً فكانت كتبه في خلق القرآن تصدر عن علمه، ولكن المعتصم كان رجلاً جندياً كره العلم منذ صغره، فكان كما قال الصولي: «يكتب ويقرأ قراءة ضعيفة»، وكانت ثقافته من جنس ثقافة الذين يجربون الحياة ويسمعون أحاديث الناس والعلماء، ولم نعد نرى مجالس المناظرة في قصره كالتي كانت في عهد المأمون. فقد نفذ الامتحان بخلق القرآن في عهده لأنه وُكِّل بذلك من المأمون في العهد الذي صار به خليفة، فكان يرى أنه ملزم بذلك؛ لهذا استمر على طريقة المأمون ولكن لم يصدر منشورات جديدة فيها معانٍ وحجج جديدة - فكتب إلى الأمصار بالاستمرار في امتحان الناس بخلق القرآن، «وأمر أن يعلموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين و [مائتين]».

وأصر أحمد بن حنبل على امتناعه عن القول بخلق القرآن، وأصرت دولة المعتصم على حمله على ذلك، واتجهت أنظار الجمهور يعجبون بصلافة أحمد، واتجهت أنظار رجال الدولة لأنه يتحداهم. وظل محبوساً من آخر عهد المأمون. وكان يتسلل إليه قوم، منهم عمه إسحاق بن حنبل، يطلبون إليه أن يقول بخلق القرآن تقيّة كما قال غيره من العلماء، فيقول: «إذا أجاب العالم تقيّة، والجاهل يجهل، فمتى يتبين الحق»، فذكر له ما روي في التقيّة من الأحاديث، فقال: كيف تصنعون بحديث خباب: «إن من كان قبلكم يُنشر أحدهم بالمنشار ثم

لا يصدده ذلك عن دينه»، فيسوا منه⁽¹⁾.

ثم دعاه المعتصم فأدخل والمعتصم جالس، وابن أبي دؤاد وأصحابه في حضرته والدار غاصة بأهلها، وبالقبضة والفقهاء من أتباع الدولة، فأمرهم أن يناظروه؛ وهذه خلاصة المناظرة:

المعتصم: ما تقول؟

ابن حنبل: أنا أشهد أن لا إله إلا الله، وأن جدك ابن عباس يحكي أن وفد عبد القيس لما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم بالإيمان بالله. فقال: أتدرون ما الإيمان بالله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم (يعني أحمد بن حنبل أن ليس منه القول بخلق القرآن). يا أمير المؤمنين: أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله أقول به.

أحد الحاضرين: قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: 2] أفيكون محدث إلا مخلوق؟

ابن حنبل: قال الله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنَ الَّذِي أَلْزَمْنَاكَ﴾ [ص: 1]، فالذكر هو القرآن وتلك ليس فيها ألف ولا ميم.

آخر: أليس قال الله خالق كل شيء؟

ابن حنبل: قال تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25] فهل دمرت إلا ما أراد الله؟

ثالث: ما تقول في حديث عمران بن حصين: إن الله خلق الذكر؟

ابن حنبل: هذا خطأ، إن الرواية «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الذَّكْرَ».

رابع: جاء في حديث ابن مسعود: «ما خلق الله من الجنة ولا نار، ولا سماء ولا أرض، أعظم من آية الكرسي».

ابن حنبل: إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض ولم يقع على القرآن.

خامس: إن القول بأن كلام الله غير مخلوق يؤدي إلى التشبيه.

ابن حنبل: هو أحد صمد لا شبيه له ولا عدل، وهو كما وصف به نفسه.

المعتصم: ويحك ما تقول؟

(1) «تاريخ الخلفاء» 133.

ابن حنبل : يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله .
بعض الحاضرين : يحاجه بحجج عقلية .

ابن حنبل : ما أدري ما هذا؟ إنه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله .
بعض الحاضرين : يا أمير المؤمنين إذا توجهت له الحجة علينا وثب، وإذا كلمناه شيء يقول لا
أدري ما هذا؟

ابن أبي دؤاد : يا أمير المؤمنين إنه ضال مضل مبتدع .
وهكذا ينفذ المجلس، ويعاد إلى الحبس ويوكل به من يناظره، ويعاد إلى مجلس آخر
على هذا النمط، واستمرت هذه المناظرات ثلاثة أيام .

فلما ملوا مناظرته ويئسوا منه، أمر المعتصم بضربه بالسياط، فضرب كما قال
المسعودي «ثمانية وثلاثين سوطاً» حتى سال منه الدم، وتعددت فيه الجراحات ثم أرسل إلى
السجن، وأرسل إليه طبيب يعالج جراحاته، فعالجه حتى برىء⁽¹⁾ .

ويروون أن ابن أبي دؤاد حرّض المعتصم على قتله، وقال: «يا أمير المؤمنين إن تركته
قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخّطت قوله وإنه غلب خليفتين»، ولكن المعتصم اكتفى
بضربه على نحو ما ذكرنا، ثم أمر به فخلى سبيله⁽²⁾ .

ولم يقتله المعتصم كما قتل غيره (مع أنهم يروون أنه حتى في اليوم الذي دعا المعتصم
ابن حنبل لامتحانه كان قد قتل قبله رجلين)، وهذا يرجع لأسباب: منها أن جمهور الناس
التفوا حول ابن حنبل أكثر من التفافهم حول أي شخص آخر، فإذا قتله المعتصم كانت فتنة .
قال ميمون بن إصبع: «أخرج أحمد بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان» .
ويروون أيضاً أنه قال: «لو لم أفعل ذلك لوقع شر لا أقدر على دفعه»، ومنها: أن المعتصم
أعجب بشجاعته وثباته على ما يعتقد أنه الحق، فلم يخف ولم يهن؛ وكان المعتصم شجاعاً
يحب الشجعان؛ هذا إلى أنه قرأ في وجهه أنه ليس بمنافق يريد التظاهر بالورع، بل قرأ فيه
أنه يتكلم عن عقيدة، ويصرح بأن الله قديم وليس كمثله شيء، ولكن لا يقول بخلق القرآن
لأن الله لم يقله، ورسوله لم يدع إليه .

ومات المعتصم سنة 227 هـ، أي بعد محنة أحمد بن حنبل بسبع سنوات، فلم يتعرض

(1) انظر: هذه المناظرات في «طبقات الشافعية» لابن السبكي وأبي نعيم في الحلية .

(2) انظر: أيضاً ما نقل Patton من النصوص في محنة أحمد .

له، وخلفه الواثق، وكان مثقفاً ثقافة واسعة أيضاً، وكانت أمه رومية اسمها «قراطيس». قال الصولي: «كان الواثق يسمي المأمون الأصغر لأدبه وفضله»، بل فضله بعضهم على المأمون من ناحية أنه كان أكثر رواية للشعر العربي من المأمون؛ فتعصب للقول بخلق القرآن عن علم وعقيدة.

وأظهر ما حدث في أيامه حادثة أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي، كان جده مالك بن الهيثم أحد نقباء بني العباس في أول الدولة العباسية، ولذلك يقولون إنه كان من أولاد الأمراء، وكان يرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أعني أنه كان يرى تنفيذ ذلك بيده، والخروج على الحكومة إن جارت، والثورة عليها فيما انحرفت فيه عن الصواب، وتبعه على ذلك أتباع كان يستعملهم في خطته؛ ولم يعجبه المأمون في سيرته، فثار هو وأتباعه ببغداد أيام كان المأمون بخراسان، فلما قدم المأمون ببغداد استتر أحمد ابن نصر؛ فلما ولي الواثق استمر في خطته، وعزم هو وأتباعه على الثورة، فوصل الخبر إلى والي بغداد إسحاق بن إبراهيم، فقبض عليه وعليهم، وقدم إليه أحمد، فقال الواثق: دع ما أخذت له، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، ليس بمخلوق، فحملة على أن يقول إنه مخلوق فأبى؛ وسأله عن رؤية الله يوم القيامة (والمعتزلة كما رأيت ينكرونها) فقال بها، وروى له الحديث في ذلك، فقال الواثق: ويحك هل يرى كما يرى المحدود المتجسم، ويحويه مكان ويحصره الناظر، إنما كفرت برّب هذه صفته.

فأمعن بعض الحاضرين في الحض على قتله، فدعا بالسيف وقال: إني أحسب خطاي إلى هذا الكافر الذي يعبد رباً لا نعبد ولا نعرفه بالصفة التي وصفه بها، ثم مشى إليه فضرب عنقه، وأمر به فحمل رأسه إلى بغداد، فنصب بالجانب الشرقي أياماً والجانب الغربي أياماً. ولما صُلب كتب الواثق ورقة وعلقت في رأسه نصها: «هذا رأس أحمد بن نصر بن مالك، دعاه عبد الله الإمام هارون (وهو الواثق) إلى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه، فأبى إلا المعاندة، فعجله الله إلى ناره، ووكل بالرأس من يحفظه ويصرفه عن القبلة»⁽¹⁾.

وظاهر أن بعض غضب الواثق سببه ثورة أحمد بن نصر، وخروجه عن الطاعة وحمل الناس على العصيان، وجاء خلق القرآن خاتمة الغضب، ومظهر الانتقام. ولم يتعرض الواثق لأحمد بن حنبل، ولكن روى بعضهم أن الواثق أمره ألا يساكنه بأرضه، فاختفى ابن حنبل حتى مات الواثق.

(1) انظر: «طبقات الشافعية» و«تاريخ الخلفاء» و«تهذيب التهذيب» لابن حجر.

ثم مات الواثق سنة 232 هـ وبويع للمتوكل فلم يتحمس للقول بخلق القرآن، ففترت حركة الامتحان حتى سنة 234 هـ، «فنهى فيها عن القول بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الآفاق، وتوفر دعاء الخلق له، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم، الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في إحياء السنة»⁽¹⁾، مع ما كان عليه من الظلم والعسف.

وكما شغل الناس في العراق - مستقر الدولة - بالجدل في خلق القرآن شغل الناس في كل قطر من الأقطار الإسلامية، فكان الجدل بين العلماء وامتحان الأمراء للعلماء والقضاة والحكام في مصر والشام وفارس وغيرها من البلدان.

فيحدثنا أبو المحاسن في كتاب «النجوم الزاهرة» أن كتاب المأمون الأول الذي صدر لإسحاق بن إبراهيم - والي بغداد - في ربيع الأول سنة 218 هـ وصل إلى مصر في جمادى الآخرة ونصه كمنه، وكان الوالي على مصر نصر بن عبد الله الملقب «كَيْدَر»، فامتنح كيدر قاضي مصر هارون بن عبد الله الزهري، فأجاب بالقول بخلق القرآن؛ وامتنح الشهود، فمن توقف منهم عن القول بذلك سقطت شهادته⁽²⁾، وامتنح القضاة وأهل الحديث وغيرهم⁽³⁾.

وقال كيدر يمتحن الناس حتى جاء الخبر بموت المأمون قبل أن يقبض على من طلبه المأمون؛ ثم ولي مصر المظفر بن كيدر، فأتاه كتاب المعتصم يأمره أن يمتحن العلماء بخلق القرآن بمصر ففعل ذلك. ثم ولي موسى بن العباس مصر سنة 219 هـ، فيذكر أبو المحاسن أنه أباد فقهاء مصر وعلماءها إلى أن أجاب غالبهم بالقول بخلق القرآن⁽⁴⁾.

وكان من أشد الناس تحمساً للقول بخلق القرآن، وتعذيب من أنكر من المصريين، محمد بن أبي الليث قاضي مصر في بعض أيام المعتصم وفي أيام الواثق، وكان يناصر المعتزلة، وكان حنفي المذهب، وكان يكره المالكية والشافعية، فاضطهدهم واستغل المحنة بخلق القرآن لتعذيبهم والإيقاع بهم، ويجانبه شاعر مصر إذ ذاك الحسين بن عبد السلام الجمل يشيد بذكره ويتشفى ممن نكل به.

(1) «طبقات الشافعية» للسبكي.

(2) كان الشهود في كل مدينة أشخاصاً معينين يزكون ويعدلون وتسجل أسماءهم وتزاد وتنقص، لا أن كل إنسان يحق له أن يشهد، وبهذا التفسير يتضح معنى ما ورد في هذا الباب.

(3) «النجوم الزاهرة» 2/ 218.

(4) النجوم الزاهرة 2/ 232.

ويذكر في قصيدة من قصائده أنه نكل بالشافعية والمالكية، وما زال يعذبهم حتى اعترفوا بخلق القرآن، وصار الأمر كما قال [من الكامل]:

كل ينادي بالقرآن وخلقه فشهرتهم بمقالة لم تُشهر
لم ترض أن نطقت به أفواههم حتى المساجد خلقه لم تُنكر
لما أريتهم الردي متصوراً زعموا بأن الله غيرُ مَصوّر

فبعض الناس لزم بيته فلم يظهر، وبعضهم هرب إلى اليمن، وكان ممن هرب ذو النون المصري الصوفي، ثم عاد فقبض عليه وامتحن فأقر.

ولما ولي الواثق ورد كتابه على محمد بن أبي الليث بامتحان الناس أجمعين، فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا معلم حتى أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس وملئت السجون ممن أنكر المحنة؛ وأمر ابن أبي الليث أن يكتب على المساجد: (لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق)، فكتب ذلك على المساجد بفسطاط مصر، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المساجد، وأمرهم ألا يقربوه⁽¹⁾.

واستمر الحال على ذلك في أيام الواثق، ثم ورد كتاب المتوكل مصر برفع المحنة والسكوت عن هذه المقالة جملة.

وكان ممن نُكِّل به بمصر في أيام الواثق يوسف بن يحيى البُوَيْطي صاحب الإمام الشافعي ووارث علمه - وشي به حرملة والمزني وابن الشافعي، ولعلمهم بخسوا عليه علمه. وقيل وشي به ابن أبي الليث الحنفي قاضي مصر، فكتب ابن أبي دؤاد إلى والي مصر أن يمتحنه، فأبى أن يقول بخلق القرآن، وقال: «إنما خلق الله الخلق بكن، فإذا كانت مخلوقة، فكأن مخلوقاً خلق بمخلوق، ولئن أدخلت عليه (على الواثق) لأصدقته، ولأموتن في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدتهم. وقد حُمل من مصر إلى بغداد ومات في سجنها سنة 231 هـ.

ولم يقتصر الأمر على محاكمة الولاة للناس؛ بل كانت مجالس الخاصة والعامة تلوك هذه المسألة. فإذا جلس عالم مجلساً سأل سائل: هل القرآن مخلوق؟ وإذا خلا الناس بعضهم إلى بعض تحدثوا في أخبار خلق القرآن؛ ومن حقد على آخر وأراد أن يدس عليه اتهمه بأنه يقول القرآن غير مخلوق.

(1) استقينا هذا من مواضع مختلفة من كتاب «الولاة والقضاة» للكندي.

وقد ورد من ذلك أن البخاري اتهم بأنه يقول إن اللفظ بالقرآن مخلوق، فلما كان بنيسابور وحضر الناس لسماعه قام إليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في اللفظ بالقرآن، أم مخلوق هو أم غير مخلوق؟ فأعرض عنه ولم يجبه، فأعاد السؤال فأعرض عنه، ثم أعاد فالتفت إليه البخاري وقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة. فشغب الرجل وشغب الناس، وتفرقوا عنه⁽¹⁾.

وسبب شغبهم عليه أنه أراد أن يفرق بين القرآن وهو كلام الله، والقرآن الذي هو نطقنا به، وكتابتنا له، وأراد أن يقول إن الأول قديم والثاني محدث، فشغبوا عليه لأنه يقول إن الثاني محدث، إذ يريدون أن يقال إنه قديم حتى أفاظنا به.

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة، وأسئلة وإجابات، وفتن ودسائس، بل وأدخلوا المسألة في المزاج والأدب أيضاً.

رووا أن رجلاً من الظرفاء سمع آخر يقرأ قراءة قبيحة، فقال: «أظن هذا هو القرآن الذي يزعم ابن أبي دؤاد أنه مخلوق».

ودخل عبادة المخنث على الواثق وقال له: يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك في القرآن. قال: ويلك، القرآن يموت؟ قال: يا أمير المؤمنين كل مخلوق يموت، بالله يا أمير المؤمنين من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟ فضحك الخليفة وقال: قاتلك الله! أمسك.

وقال أبو العالية [من البسيط]:

لو كان رأيك منسوباً إلى رَشْدٍ وكان عزمك عزمياً فيه توفيقُ
لكان في الفقه شُغْلٌ لو قنعتَ به عن أن تقولَ كلامُ الله مخلوقُ
ماذا عليك وأصل الدين يَجْمَعُكُمْ ما كان في الفرع لولا الجهل والموقُ

وكان بعض القصاص بأصبهان يتشدد في القول بخلق القرآن، فسأل عن معاوية: هل كان مخلوقاً؟ فقال: نعوذ بالله من نهايات الجهالات... إلخ.

* * *

وبعد، فما هذه المسألة وكيف وصلت إلى ما وصلت إليه؟ وكيف بلي بها المسلمون

(1) السبكي في «طبقات الشافعية» 10/2.

هذا البلاء؟ وما الداعي إليها؟ وما وجهة نظر كل فريق؟ وما نتائجها؟ هذه أسئلة تجول في ذهن الباحث لأن المسألة غريبة في بابها، وكانت أشبه بمحكمة التفتيش تمتحن فيها العقائد ويعذب عليها الناس.

أما الداعي لحزب الحكومة من معتزلة وخلفاء، ففي رأيي أن نيتهم حسنة ومقصدهم حميد، فقد رأى المعتزلة من أول أمرهم - من عهد واصل وعمرو بن عبيد - أن عقائد الناس قد فسدت ويجب تصحيحها، وفي نظرهم أن التصحيح يجب أن يدور على توحيد الله وعدله، وجرهم القول في التوحيد إلى التوحيد بكل معانيه، ورأوا أن القول بقدم القرآن تعديد للقديم، كما أنكروا الصفات لأن فيها تعديداً، وأنكروا رؤية الله لأن فيها تجسيماً، فأرادوا أن يدعوا الناس إلى تنزيه فلسفي وتوحيد فلسفي لا تجسيم فيه، ولا تشبيه، ولا تعدد، وكانوا يبشون دعواتهم في الأمصار والبلاد النائية لدعوة الناس إلى ذلك، فإذا أتاحت لهم فرصة في سلطة وقوة استعملوهما؛ فمن رأوا منه انحرافاً عن الدين، وميلاً إلى الإلحاد، وإفساداً لعقيدة الناس، حاربوه وهددوه، وإن استطاعوا قتلاً قتلوه، وبذلوا جهداً كبيراً في نشر مذهبهم، وعنونوه بمذهب التوحيد والعدل، وأرسلوا الدعوة لذلك في الهند وفي المغرب وفي مصر والشام وفي فارس، فلبى دعوتهم خلق كثير - ولكن في أدوارهم الأولى لم يظفروا بانضمام الحكومة إليهم - نعم ظفروا بالحكومة في آخر الدولة الأموية، ولكنها كانت صائرة إلى الزوال، وكانت في شغل عن الاعتزال بتوطيد مركزها الذي ينهار. فلما جاء المأمون في العصر العباسي مال إلى نفس الفكرة، ورأى أن يكون مجمعاً يتباحث عنده في المذاهب، وينقد صحيحها من فاسدها، ويكون الجدل حُرّاً والبحث صريحاً، فما اتفق عليه الرأي ألزم الناس العمل به⁽¹⁾. وشاء القدر أن يكون مظهر هذا مسألة خلق القرآن، لأنها أثرت من قبل - كما رأيت - ولأنها مسّت أصلاً من أصول الدين وهو التوحيد؛ وكان يمكن أن يكون المحك مسألة أخرى كرؤية الله يوم القيامة، وكخلق الأفعال؛ ونحو ذلك من مسائل الاعتزال؛ ولكن مسألة خلق القرآن كانت أوضح، وعُدُّ المنكر فيها أضعف، فإن رؤية الله يستطيع أن يهرب المجيب بأننا سنكون يوم القيامة خلقاً آخر، ليست عيوننا كعيوننا في الدنيا، ولأن مسألة خلق الأفعال ليست جلية، ففي القرآن آيات تدل على هذا وذاك، أما خلق القرآن فعليه الأدلة العقلية والثقلية جلية.

ثم في كل مسائل التاريخ توجه الظروف الحوادث جهات قد لا تخطر على البال؛ فقد

(1) انظر: دليل ذلك فيما نقلناه عنه قبل.

أصدر المأمون «ديكريتو» بتحليل المتعة وبتفضيل عليّ، ولكن لم تتطور الحوادث فيهما كتطورها في هذه المسألة، لأن المأمون اكتفى فيهما بالقرار ولم يصدر أمراً بالامتحان؛ أما في خلق القرآن فأصدر أمراً بالامتحان، وكانت وجهة نظره في ذلك أن القضاة والشهود يجب أن يكونوا مؤمنين ولا يوثق بأحكام القضاة ولا شهادة الشهود إذا فسدت عقيدتهم؛ كما صرح هو بذلك في كتابه الأول، ومن اعتقد بقدّم القرآن فقد أشرك، ومتى أشرك لم يصح منه حكم ولا شهادة؛ ولكنه نظر فرأى قوماً لما امتحنوا أنكروا القول بخلق القرآن وقوماً لم يريدوا أن يصرّحوا؛ وغازبه جداً أن يرى قوماً من هؤلاء وهؤلاء يعرف منهم سوء النية وضعف الدين، فمنهم المرتشي والمرابي، وأنهم قد حملهم على مخالفته حب الحظوة عند العامة، فتألم من هذا. وكان المأمون مع حلمه له لحظات حدّة، وانفعالات غضب، فثار ثائره واشتد في طريقه، وغلا في عمله، ومَن حوله من المعتزلة يدفعونه أيضاً إلى ذلك لأنه وفق عقيدتهم، ولأنه وفق هواه.

ومن الناحية الأخرى، فالناس من طبيعتهم حُب المعارضة والعطف عليها سواء في ذلك المعارضة السياسية والمعارضة الدينية، وهم أشدّ تحمساً للمعارضة الدينية، فوقف المأمون ورجاله في صف، ووقف هؤلاء العلماء المعارضون والعامة من ورائهم، وتكوّن بذلك معسكران، وكلما أفرطت الحكومة في العسف أفرطت العامة في التصفيق للمعارض. وظلت كل خطوة تدفع إلى ما ورائها. وكلما علت نغمة حزب أعلى الآخر نغمته حتى تفوقه. وفي عهد المعتصم صار زعيم الحكومة الخليفة؛ وحوله العلماء المعتزلة ورجال الدولة؛ وزعيم المعارضة أحمد بن حنبل وحوله قلوب الشعب.

وتورطت الحكومة وأصبح من الصعب رجوعها، لأنها من ناحية تعتقد أنها على حق، وأن خصومها ليسوا إلا مشاغبين، وأكثرهم يحب التصفيق أكثر من حبهم للحق. ومن ناحية أخرى فالرجوع عن ذلك يضيع هيبة الحكومة، ويمكن العامة وقادتهم الجهال في نظرهم من السيطرة على الحكومة، وفي هذا خطر كبير.

هذه هي وجهة نظر المعتزلة والحكومة. وأما وجهة نظر المعارضين، فيظهر لي أنهم لم يكونوا جميعاً على رأي واحد كما كانت المعتزلة بل كانوا أصنافاً، أمثلهم قوم كانوا في باطن أنفسهم مع المعتزلة في أن القرآن مخلوق، ولكنهم يرون أن الكلام في هذا لا يصح، ولا يصح أن يصل إلى العامة، لأنهم ليسوا أهلاً للنظر، وأنا إذا قلنا لهم القرآن مخلوق لم يبق في نفوسهم إلا شيء واحد هو عدم التقديس والإجلال، وهذا يدعو إلى ضعف العقيدة،

فوجب أن يسد هذا الباب بتاتاً، حفظاً لدين العامة وهم السواد الأعظم في الأمة. ولذلك كان هؤلاء إذا سئلوا لم يجيبوا ولم يقولوا إنه مخلوق ولا إنه غير مخلوق، ولا يزيدون عن قولهم إنه كلام الله. وزادهم إيماناً بذلك أنها مسألة لم تثر في عهد النبي ﷺ ولا صحابته، فما الداعي إلى إثارتها الآن؟ وقد كان إيمان النبي ﷺ والصحابة والتابعين موفوراً من غير هذه المسألة، والقول فيها بنفي أو إثبات.

ومن هذا القبيل ما روي أن الواثق أتى بشيخ بحضرة ابن أبي دؤاد، فسئل: ما تقول في القرآن؟ قال الشيخ لابن أبي دؤاد: لم تنصني ولي السؤال. قيل: سل. قال: هل هذا شيء علمه رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر والخلفاء؟ أم شيء لم يعلموه؟ فقال ابن أبي دؤاد: لم يعلموه. فقال الشيخ: سبحان الله! شيء لم يعلموه، أعلمته أنت؟ وفي رواية أنه أعاد عليه السؤال، فقال ابن أبي دؤاد: علموه ولم يدعوا إليه. فقال الشيخ: هل وسعهم ذلك؟ قال: نعم؛ قال الشيخ: أفلا وسعك ما وسعهم؟!.

ومثله ما رواه «العقد الفريد» أن بشرأ المريسي كتب إلى أبي يحيى منصور بن محمد يسأله: القرآن خالق أو مخلوق؟ فكتب إليه أبو يحيى: «عافانا الله وإياك من كل فتنة، وجعلنا وإياك من أهل السنة، وممن لا يرغب بنفسه عن الجماعة، فإنه إن يفعل فأعظم بها منة، وإن لا يفعل فهي الهلكة، ونحن نقول: إن الكلام في القرآن بدعة يتكلف المجيب ما ليس عليه، ويتعاطى السائل ما ليس له، وما نعلم خالقاً إلا الله، وما سوى الله فمخلوق، والقرآن كلام الله، فأنته بنفسك إلى أسمائه التي سماه الله بها، فتكون من المهتدين، ولا تسم القرآن باسم من عندك فتكون من الضالين. جعلنا الله وإياك من ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِمَّنْ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾⁽¹⁾ [الأنبياء: ٤٩].

وقد روي أن البويطي قال له الوالي: قل إن القرآن مخلوق فيما بيني وبينك، قال: «إنه يقتدي بي مائة ألف ولا يدرون المعنى»⁽²⁾.

ومن أجل هذا كان أحمد بن حنبل يكره من يتكلم في المسألة بنفي أو إثبات، فقد روي أنه قيل للكرابيبي: ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله غير مخلوق، فقال له السائل: فما تقول في لفظي بالقرآن؟ فقال: لفظك به مخلوق. فروي هذا لأحمد بن حنبل، فقال:

(1) «العقد» 1/327.

(2) «الطبقات» 1/276.

هذه بدعة. وروي أن السائل رجع إلى الكرابيسي ونقل له قول أحمد واستنكاره، فقال الكرابيسي: إذا فتلفظك بالقرآن غير مخلوق. فرويت لأحمد فأنكر ذلك أيضاً وقال: هذه بدعة⁽¹⁾. وعلق السبكي على ذلك بقوله: «وهذا يدل على أن أحمد إنما أشار بقوله (هذه بدعة) إلى الكلام في أصل المسألة... والسلف لم يكونوا ينكرون أن لفظنا حادث، وأن سكوتهم إنما هو عن الكلام في ذلك لا عن اعتقاده». وقال في موضع آخر: «والسر في ذلك تشديدهم في الخوض في علم الكلام خشية أن يجرحهم الكلام فيه إلى ما لا ينبغي، وليس كل علم يفصح به».

هؤلاء هم أمثل المعارضين؛ وهناك قوم أداهم السخف إلى القول بقدم القرآن حتى المكتوب في المصاحف، والملفوظ به في ألسنتنا، وهو قول جر إليه ضيق النظر وضعف العقل، وقد نسب الذهبي إلى ابن حنبل القول بقدم الألفاظ، وما أظنه كذلك، كما نفاه السبكي عنه نفيًا باتاً.

فإن نحن تساءلنا: أي الحزبين على حق؟ قلنا: إن المعتزلة والمأمون وإن كان رأيهم العلمي حقاً وصحيحاً، فإن خصومهم على حق في ألا تثار هذه المسألة أمام العامة. وقد أخطأ المعتزلة والحكومة خطأين:

الأول: إرادتهم إشراك العامة في هذه المسائل، والعامة أبعد الناس عن ذلك، وكيف يفهمون علم الكلام وهو علم دقيق تاهت فيه عقول الخاصة؟ إنما هو للفلاسفة وأمثالهم، لا للعامة وأشباههم. هل يريد المعتزلة أن يفهم العامة صفات الله، وهل هي عين الذات أو غير الذات، وأن الرؤية تقتضي أن يكون المرئي محدوداً في مكان؟! إن فهموا هذا فهو خرق في الرأي، وقد قبل النبي ﷺ من الجارية أن تعتقد أن الله في السماء وأن تشير إليه، لأن عقلها لا يسمح لها بأكثر من ذلك، ولم يحاول أن يفهمها أنه ليس في مكان، فمحاولة المعتزلة تفهيم العامة ما هو أدق من ذلك تكليف بما لا يطاق.

والخطأ الثاني: حملهم الحكومة أن تتدخل بسلطانها وسيوفها وسياطها وجنودها وولاتها في هذه المسألة، فكأنهم أرادوا أن يجعلوا مجالسهم للجدل والمناظرة مجعماً كمجامع القساوسة يقررون فيه ما يشاؤون، ثم يرغمون الناس على القول بما يقررون، بل زادوا عليهم قسوة وتعديباً، وقد دلوا بعملهم هذا على جهلهم بنفسية الشعوب، وجهلهم

(1) «الطبقات» 1/ 252.

بتاريخ انتشار العقائد؛ فالعقيدة لا ينشرها التعذيب، إنما ينشرها الإقناع، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. وقد غلوا غلواً شنيعاً في أنهم عدوا السكوت عن القول بخلق القرآن إشراكاً؛ فالإسلام عماده «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، فمن قالها عصم دمه وحسابه بعد على الله.

وأشد ما يدعو إلى الغرابة أن يكون مصدر هذا التعذيب والمحنة هم المعتزلة الداعين إلى حرية الفكر والقائلين بسلطة العقل، فقد كان الظن بهؤلاء التسامح في العقيدة والبعد عن الضغط والتعذيب. ولكن المعتزلة كما قلنا كانوا عقليين، وكانوا متزمطين في عقليتهم، فهم يؤمنون بسلطان العقل، ولكنهم يرون أن من لا يحكم عقله كما حكموا أنعام أو كالأنعام. ويجب أن يحمل من لا يعقل على قول من يعقل؛ وفاتهم أن العقول متفاوتة وأنماطها مختلفة، وأن القول بسلطان العقل يقضي أن يعذر من ضاق عقله ويسمح له أن يسير في حياته حسب عقله الضيق ما لم يضر بمصلحة عامة.

لقد تجلى في هذه الحركة بأجلى بيان صراع العقل والعاطفة، كان العقل والمنطق في جانب المعتزلة، والعواطف في جانب الجمهور والمحدثين. وكان عقل المعتزلة عقلاً حاداً جافاً فلسفياً، وأضعف نقطة فيه أنه يراد أن يفرض على العامة فرضاً، يراد أن تكون الأمة فلاسفة تعرف الجوهر والعرض والكمية والكيفية، والمحدود واللامحدود، والوحدة والتعدد والمكان والجهة، وإلى الآن لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة على هذا النمط، ولا أدري إن كان ذلك في مصلحة الإنسانية أو لا.

والمعارضون شعب يؤمن بقلبه لا عقله، ولا يستطيع أن يفهم ما يقوله المعتزلة في صفات الله، وزادهم فيه كراهية أن الحكومة تنصره، والجنود بسيوفها وسياطها تؤيده، وأصحاب المناصب الكبيرة في كل ولاية تَمْتَجِحُ فيه، والناس دائماً يكرهون من أعماق قلوبهم هذه المظاهر، ويدعون الخارج عليها بطلاً، ويجلّون رجال الدين يوم يتعدون عنها، ويحترمون من يزهد فيها. وكُتِبَ التراجم مملوءة بإطراء من رفض عطاءً من والي وسلطان؛ فلما رأوا السلطة تؤيد القول بخلق القرآن جال الشك في نفوسهم، وأحسوا إحساساً من طريق الإلهام أن هذا القول لا يتفق والدين؛ والعقلاء من علماء المحدثين فطنوا إلى هذا ورأوا أن العامة إذا تفلسفوا أَلْحدوا، وإذا قلت لهم إن القرآن مخلوق فذلك يساوي أنه يصح الرد عليه، ويجوز الإتيان بمثله وتصح مخالفته، ويمكن للعقل أن يأتي في التشريع ونحوه بخير منه، إلى غير ذلك من المعاني الغامضة التي قد تجول - مع غموضها - في أنفسهم ولا

يستطيعون التعبير عنها، فرأى هؤلاء العقلاء من المحدثين أن الكلام في نفس الموضوع لا يصح لا بالنفي ولا بالإثبات، وعبروا عن ذلك بأن الكلام فيه بدعة، حتى امتنعوا أن يقولوا ما هو ظاهر بالبداهة لا ينكره عاقل، وهو أن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، والحروف والورق في المصاحف مخلوقة، فهذا يكاد يكون محسوساً، فألفاظنا تفتى بمجرد النطق بها، والمصحف عرضة للحريق والفناء بالزمان، ولكنهم مع إيمانهم بهذا لا يريدون أن يقولوا به للمبدأ الذي ذكرنا. فتلاقى عقل العقلاء من المحدثين مع عواطف العامة، وكونوا جبهة واحدة، وزادهم قوة معنوية أن الجنود والسلاح ليست معهم، وأن العذاب يوقَّع عليهم، وأن فضيلة التضحية إنما تظهر من جانبهم، وكلما عذب أحد من رجالاتهم زادهم برأيهم إيماناً - وهذا ما صرح به كبارهم كأحمد بن حنبل وأحمد بن نصر والبويطي، فقد قالوا جميعاً أقوالاً متشابهة تدل على أن إيمان العامة أصبح في عنقهم، وأن إقرارهم بخلق القرآن هزيمة للشعب، وهزيمة لإيمان الشعب، وشعور بخذلان الدين، فليضحوا بدمائهم وأنفسهم نصرة للدين وإعلاءً لكلمة الله.

ومن الحق أن نقول إن في كل من المعسكرين كان مخلصون لعقيدتهم، فأنا أعتقد أن مثل المأمون والوائق وأحمد بن أبي دؤاد كانوا مخلصين في آرائهم، رأوا أن ما يقولونه هو الحق، وأنا معهم أنه هو الحق، وإن لم أكن معهم في أن كل حق يقال لكل إنسان، وإن لم أكن معهم أيضاً في إلزام الناس أن يقولوا ما أرى أنا أنه الحق، ولكن الكثير في هذا المعسكر أتباع كل سلطان، إن قالت السلطة هو أحمر فهو أحمر، أو أسود فهو أسود. ويعبر عن ذلك تمام التعبير ما روي من أن جندياً قال لأحمد بن حنبل لما امتحن أمام المعتصم: «ويحك! إمامك على رأسك قائم، والناس حولك، وتريد أن تغلب هؤلاء جميعاً؟»، وكثير من هؤلاء رأوا أنهم لا يستطيعون أن يبقوا في مناصبهم إلا إذا جاروا السلطة في رأيها فقالوا بذلك؛ كما أن في المعسكر الآخر مخلصين كابن حنبل وأشباهه، ومنهم من أعجبه تصفيق العامة، خصوصاً إذا لم يصل الأمر إلى السيف، ففضلوا أن يكونوا أبطال العامة على أن يكونوا جنوداً مجهولين في معسكر السلطان، لا سيما وكره العامة يكون أحياناً أنكى وأوجع من سياط الحكومة، ومكافأة الجمهور قد تكون أروع من مكافأة الحكومة؛ لقد كوفىء أحمد بن حنبل من جمهور المسلمين مكافأة أين منها مكافأة المأمون والمعتصم والوائق لابن أبي دؤاد؟ لقد مات أحمد فقال فيه القائل [من الكامل]:

ويحب أحمد يُعرف المتنسك

فاعلم بأن سُتوره سُتهتك

أضحى ابن حنبل محنة مأمونة

وإذا رأيت لأحمد متنقصاً

ويقول عبد الوهاب الوراق في جنازة ابن حنبل: «ما بلغنا أن جمعاً كان في الجاهلية والإسلام مثله، حتى إن المواضع التي وقف فيها الناس مسحت وحُزِرَتْ، فإذا هي نحو من ألف ألف، وحزرننا على السور نحواً من ستين ألف امرأة»، وكان الناس في الشوارع والمساجد حتى تعطلَّ بعض الباعة، وحيل بينهم وبين البيع والشراء، وقيل في عدد المصلين عليه إنهم كانوا نحو ألف ألف وثلاثمائة ألف سوى من كان في السفن إلخ.

أضف إلى ذلك حرمة العلماء والمحدثين له، حتى إن من وثقه ابن حنبل وثَّق، ومن ضَعَّفه ضعف، وكان أحد الأسباب التي يَبْنِي عليها توثيقه وتضعيفه القول بخلق القرآن وعدمه.

وكان بجانب هؤلاء العقلاء من المعارضين طائفة أخرى سخيفة ضيقة العقل، لا تمتنع عن الكلام في القرآن، ولكنها تقول بقدمه حتى المكتوب والملفوظ، وربما دعاهم إلى ذلك أنهم رأوا الأئمة الكبار كأحمد بن حنبل يعارضون المعتزلة فلم يفهموا سر معارضتهم ووجهة نظرهم، فظنوا أن المعتزلة يقولون بخلق القرآن، فيجب أن يقولوا هم بقدمه في كل مظهره، وقد حكى هذا القول عن كثيرين.

ثم نلاحظ أن ما نقل إلينا من المناظرات كان ضعيفاً سطحياً، فلم يتعرض المتجادلون لجوهر المسألة ولا أثاروا حقيقة المشاكل، ولا برهنوا البراهين العقلية على وجهة نظرهم، ولا دخلوا في الصميم من الموضوع. وإذا نحن وازننا بين هذه المناقشات التي رويت وبين الكتب التي صدرت عن المأمون، وجدنا كتب المأمون تعرضت لجوهر الموضوع، وأبانت وجهة نظره ونظر حزبه بخير مما تعرضت له المناظرات. ولعل السبب في ذلك أمران:

الأول: أن المأمون أثناء المناظرات كان قد لحق بربه وخرج من ميدان المناظرة، وقد كان من أكبر أصحابه عقلاً ومن أقدرهم إقناعاً، ومن أوقفهم على حقيقة الموضوع.

والثاني: أن المناظرة كانت بين المعتزلة وخصومهم، وخصومهم محدثون لا يرون علم الكلام ولا يقرأونه، ولا يتعلمون مصطلحاته وقواعده ومبادئه، فكان المعتزلة إذا ناظروهم في شيء من ذلك قال المحدثون: لا نعلم شيئاً مما تقولون، كما حدث مع ابن حنبل، فيضطرون إذاً إلى المجادلة فقط في النصوص وفي المنقول لا المعقول، وهي دائرة ضيقة لا تتسع لبيان الأسباب الخفية والدواعي العقلية.

* * *

ولعل المعتزلة أو كبراءهم كانوا يؤملون من وراء هذه المسألة آمالاً واسعة، فكانوا

يؤمنون أن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، كما أن الإسلام دينها الرسمي، فإذا تم ذلك انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة، وأصبح أكثر المسلمين معتزلة، فوحدوا الله كما يوحدون، واعتنقوا أصول الاعتزال كما يعتنقون، وتحرر المسلمون في أفكارهم، فأصبح المشرّعون لا يتقيدون بالحديث تقيد المحدثين، إنما يستعملون العقل ويزنون الأمور بالمصالح العامة، ولا يرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآناً أو حديثاً مجمعاً عليه؛ وتحرر عقول المؤرخين من المسلمين، فيتعرضون للأحداث الإسلامية بعقل صريح ونقد حر، فيشرّحون أعمال الصحابة والتابعين ويضعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس؛ ثم تهجم العقول على فلسفة اليونان والهند والفرس فتستقي منها، وتُعمل - فيها - عقولها، وتأخذ منها ما لا يتنافر مع القرآن والحديث المجمع عليه. وتحرر عقول العامة فلا يخافون من جنّ، لأن الجن لا ترى، ولا تصدق بغول وسعلاة، وعلى العموم لا يشلها الخوف من الخرافات؛ ولا يشلها الخوف من الله لأن الله في نظر المعتزلة ليس حاكماً مستبداً بل هو تعالى قد ألزم نفسه بقوانين العدل، فالعدل سيرته تعالى وسيرتنا، وقانونه وقانوننا، ثم يؤمن الناس أنهم متسلطون على إرادتهم، قادرون على الخير والشر، ما صدر من خير فمن خلقهم وبارادتهم، وما صدر من شر فمن خلقهم وإرادتهم، ومن أجل ذلك يُجزّون الجزاء الحسن والجزاء السيئ، فلا يرتكن أحد إلى القدر، ولا يتوقع مسيء مثوبة، ولا محسن عقوبة، بل جزاء الإحسان الإحسان، والإساءة الإساءة، وبهذا تكثر أعمال الخير في العالم، وتقل أعمال الشر، لأن التشكك في النتيجة، واعتقاد الإنسان أنه قد يغفر له إذا أساء، وقد يعاقب إذا أحسن، يقلل إيمانه في الخير والشر. قالوا: فإذا سرت هذه المبادئ في الناس ونفذتها الحكومة زمنياً، أشربتها قلوبهم، وجرت عليها عاداتهم، ونشأ عليها ناشئهم، فأصبح العالم الإنساني خير العوالم؛ فلنحتمل شرور المحنة، ولتذهب بعض الضحايا، فالغاية تبرر الوسيلة، ولا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل.

لعل هذا وأمثاله كان هو ما يتوقعه كبار المعتزلة عندما انغمسوا في المحنة، ولكن ماذا

كان؟

كّرِه الناس الاعتزال لأن الحكومة احتضنته، ولأن المعتزلة أيام دولتهم عسفوا بالناس وبالمحدثين والعلماء، واستباحوا دماءهم وملأوا منهم السجون؛ واستغل المشنعون هذا فأساءوا سمعتهم، وشوّهوا دعوتهم، ودخلوا على أذهان العامة من الباب الذي يتفق وعقليتهم. قالوا: إن المعتزلة لا يرون أن الله يُرى يوم القيامة، فحرموا المؤمنين من أكبر

لذة، والمعتزلة يقولون بخلق القرآن، فأنكروا قدسيته وعظمته وجلاله؛ وقالوا إن الإنسان يخلق أفعال الناس، فجعلوا مع الله آلهة يخلقون. ثم كان المعتزلة في دولتهم لا يضحون، بل يغمنون المال والمناصب والجاه، والمحدثون يضحون بالمال والمناصب والجاه والنفس، والناس مع من يضحى ولو لم يسألوا لِمَ ضحَى. فتجمع في اسم الاعتزال كل هذه المعاني الكريهة وأمثالها.

وجاء المتوكل فأعلن سنة 234 هـ إبطال القول بخلق القرآن، وهدد من أثار هذه المسألة، ودعاه إلى ذلك ما رأى من قوة الرأي العام ضد الاعتزال، وما سببته هذه المسألة من مشاكل للدولة؛ فرأى أن يخلص من هذه المشاكل، ويريح نفسه وحكومته منها، ولم يقف موقف الحياد، بل أظهر الميل للمحدثين، ووقف بجانبهم «فاستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم، وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه في جامع المنصور، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس؛ وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له... ثم أمر نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث، (وهو الذي عذب الناس في المحنة)، وأن يضربه ويطوف به على حمار ففعل... وولي القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك⁽¹⁾. ومدح أبو بكر ابن الخبازة المتوكل في ذلك فقال [من الطويل]:

وبعدُ فإن السنة اليوم أصبحت	معززة حتى كأن لم تُذلل
تصول وتسوط إذ أقيم منارها	وحظ منار الإفك والزور من عل
وولى أخو الإبداع في الدين هارباً	إلى النار يهوي مذبراً غير مقبل
شفى الله منهم بالخليفة جعفر	خليفته ذي السنة المتوكل
خليفة ربي وابن عم نبيّه	وخير بني العباس من منهمو ولي
وجامع شمل الدين بعد تشتت	وفاري رؤوس المارقين بمنصل
أطال لنار العباد بقاءه	سليماً من الأهوال غير مبدل
وبوآه بالنصر للدين جنة	يجاور في روضاتها خير مرسل

ووصفه المسعودي فقال: «لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في

(1) «تاريخ الخلفاء» ص 138.

الجدال، والتترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة⁽¹⁾. ومدحه البحتري بقصائد كثيرة، منها في هذا المعنى الذي نحن بصدده، قوله [من مجزوء الكامل]:

قُلْ لِلْخَلِيفَةِ جَعْفَرِ آلِ	مُتَوَكِّلِ ابْنِ الْمُعْتَصِمِ
الْمُرْتَضَى ابْنِ الْمُجْتَبَى	وَالْمُنْعِمِ ابْنَ الْمُنْتَقِمِ
أَمَّا الرَّعِيَّةُ فَهِيَ مِنْ	أَمَانَ عَدْلِكَ فِي حَرَمِ
يَا بَانِي الْمَجْدِ الَّذِي	قَدْ كَانَ قَوْضَ فَاَنْسَهَدَمِ
اسْلَمَ لِدِينِ مُحَمَّدِ	فَإِذَا سَلِمْتَ فَقَدْ سَلِمَ
لَنَا الْهَدَى بَعْدَ الْعَمَى	بِكَ وَالغِنَى بَعْدَ الْعَدَمِ ⁽²⁾

ومع أنه كان من أظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنة، واغتفروا له سوء فعاله لرفعه المحنة، ورأى له كثير من المحدثين رؤى في المنام تذكر أن الله غفر له.

وكان من أثر هذا حدوث رد فعل عنيف، فانتصر المحدثون انتصاراً هائلاً، وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم، وأخذوا يجرحون المعتزلة تجريحاً شنيعاً، بل يجرحون من امتحن فأقر؛ وأخذ أحمد بن حنبل رئيس المحدثين يشرح الناس، فيحكم على هذا بالضعف، وهذا بالقوة، وكان من أكبر أدواته في الميزان القول بخلق القرآن، ولم يرض حتى على من خاف على نفسه فأقر، ولم يعد هذا إكراهاً. وسئل: إذا اجتمع رجلان، أحدهما قد امتحن، والآخر لم يمتحن، ثم حضرت الصلاة فأيهما يقدم؟ قال: يتقدم الذي لم يمتحن. وسئل عمن قال لفظي بالقرآن مخلوق، فقال: هذا لا يكلم، ولا يُصلى خلفه، وإن صلى رجل أعاد. واجتمع الأشعث بن قيس وجريير على جنازة، فقدم الأشعث جريراً وقال له: إني ارتددت (أي بالقول بخلق القرآن) وأنت لم ترتد. فروى هذا الخبر لابن حنبل فأعجب به. وبلغ ابن حنبل أن القواريري سلم على ابن رباح؛ فلما أراد القواريري أن يزور ابن حنبل قال له: ألم يكف ما كان من الإجابة حتى سلمت على ابن رباح؟ ورد الباب في وجهه. وجاءه الخزامي - وكان قد بلغ ابن حنبل أنه زار أحمد بن أبي دؤاد - فطرده ابن حنبل، وأغلق وراءه الباب. ونهى الشهود عن أن يشهدوا أمام قاض جهمي (يريد معتزلياً) ولو استعدي عليه⁽³⁾.

(2) ديوانه ص 1996.

(1) المسعودي 2/ 288.

(3) نقلنا هذه الأخبار من كتاب ابن الصابوني في ترجمة ابن حنبل (مخطوط).

وتعالت سلطة المحدثين وعلى رأسهم الحنابلة، وقوي نفوذهم حتى كانوا حكومة داخل الحكومة، وحتى ذكروا أن محمداً بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ ألف كتاباً في اختلاف الفقهاء لم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فستل عن ذلك فقال: لم يكن أحمد فقيهاً، إنما كان محدثاً، وما رأيت له أصحاباً يعول عليهم، فأساء ذلك الحنابلة، وقالوا إنه رافضي؛ وسألوه عن حديث الجلوس على العرش فقال: إنه محال، وأنشد [من الرجز]:

سبحان من ليس له أنيسُ ولا له في عرشه جليسُ

فمنعوا الناس من الجلوس إليه، ومن الدخول عليه، ورموه بمحابرهم، فلما لزم داره رموه بالحجارة حتى تكدست، وحتى ركب صاحب الشرطة ومعه ألوف من الجند لمنع العامة عنه ورفع الحجارة.

وبالفوا بعد في ذلك، حتى إنه في سنة 323 هـ «عظم أمر الحنابلة ببغداد وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعوام، وإن وجدوا نبياً أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، فأرهبوا بغداد».

فكان سلطانهم وقوة شوكتهم إجابة لعمل المعتزلة قبلهم. ومن عهد المتوكل ونجم المعتزلة في أفول، ومن اعتزل فسرّاً، فإن جهر احتجاج إلى شجاعة كبيرة، وعرض نفسه لغضب الناس عليه وكرههم له - يروي ابن زولاق في أخبار سيويه المصري الموسوس المولود سنة 284 هـ والمتوفى سنة 358 هـ «أن سيويه هذا انتهى الجدل وعلم الكلام، وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي بن موسى القاضي الواسطي وكان وجه المتكلمين بمصر؛ وكان سيويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق فيحتمل، لما هو عليه (أي من الوسوسة والجنون)؛ حدثني من حضره يوم الجمعة في سوق الوراقين في جمع كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارسي المتكلم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، فكان سيويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنه لم يبق في هذه البلدة العظيمة أحد يقول القرآن مخلوق إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه حتى لحقه رجل ينعله»⁽¹⁾.

فمن عهد المتوكل والسيادة للمحدثين ومنهجهم، ولم يسترد المعتزلة سلطتهم يوماً بعد المحنة.

(1) كتاب أخبار سيويه المصري ص 18.

لقد كان عمرو بن عبيد أبعد نظراً من ثمامة وابن أبي دؤاد، فقد عرض المنصور على عمرو بن عبيد أن يسمي له قوماً من أصحابه المعتزلة ليعهد إليهم ببعض أموره في الدولة فأبى، ولكن ثمامة وابن أبي دؤاد وأمثالهما اختطوا خطة الانتفاع بالحكومة فخسروا دولتهم. وكان المنصور أصدق نظراً من المأمون، فأدرك المنصور حق الإدراك مركز الخلافة، وأنها فوق الأحزاب وفوق المذاهب الدينية، يستعين بكل المذاهب، ولا يخضع سلطانه لواحد منها، يقرب المعتزلة إذا شاء، ويقرب المحدثين والفقهاء ما لم تقضِ تعاليم أحدهم بشيء يمس سلطانه، فهناك التنكيل. أما في غير ذلك فواسع الصدر لجميعهم. ولكن المأمون خلط بين منصب الخليفة ومنصب المعلم، فأراد أن يكون خليفة ومعلماً معاً، وفاته أن طبيعة الملك والخلافة إصدار الأوامر الحاسمة التي لا تحتل جدلاً ولا مناقشة. وطبيعة المعلم أن يعرض النظريات، ثم توضع نظرياته على بساط البحث، فتارة تقبل وتارة ترفض، والطبيعتان مختلفتان، فتعرض قوانين الدولة وأوامر الخليفة للعبث بها والشك فيها مفسد لها، ونظريات المعلم إذا اتخذت شكل «ديكريتو» أفسدت العلم. وهذا ما حدث من المأمون يوم أن أصدر «ديكريتو» بخلق القرآن، فقد صبغ هذه النظرية العلمية صبغة الأوامر الرسمية، وعاقب مخالفيها معاقبة من يخالف أمراً رسمياً، فكانت النتيجة إخفاقاً تاماً له ولمن خلفه على مبدئه. وكانت إخفاقاً للمعتزلة لأنهم ربطوا أنفسهم به وبهم، ورضوا عنه وعنهم، وغامروا في الفتنة، وتولوا أمر المحنة.

والآن يحق لنا أن نسأل: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال وانتصار المحدثين؟

في رأبي أن ذلك لم يكن في مصلحتهم، وأنه كان خيراً للمسلمين ألا يدخل المعتزلة في أحضان الدولة، وأن يعيشوا كما عاشوا في عهد المنصور، وأول عهد المأمون؛ فلو ساروا على هذا النهج، وسار المحدثون على النهج الذي وضعوه لأنفسهم، لانتفع المسلمون من ذلك أكبر نفع، ولتغير تاريخ الإسلام؛ فحزب المعتزلة يمثل حزب الأحرار، وحزب المحدثين يمثل حزب المحافظين؛ ومن مصلحة الأمة أن يكون الحزبان، يدفع المعتزلة الناس إلى أعمال العقل، وإطلاق الفكر ويتقدمون الناس بمشاعلهم وأضوائهم ينيرون السبيل أمامهم؛ ويحافظ المحدثون على العادات والتقاليد الموروثة، ويتعلقون بأذيال المعتزلة يمنعونهم أن يندفعوا في السير حتى لا يَبْتُؤوا، فتسير الأمة سيراً هيناً، ولكن إلى الأمام دائماً. وإخلاء السبيل أمام طائفة من الطائفتين وفقدان الأخرى ضار ضرراً بليغاً.

فلما ذهب ضوء المعتزلة وقع الناس تحت سلطان المحدثين وأمثالهم من الفقهاء،

وظلوا تحت هذا السلطان من عهد المتوكل إلى ما قبل اليوم بقليل؛ فكانت النتيجة جموداً بحتاً، عِلْمُ العالم أن يحفظ الأحاديث ويرويها كما سمعها، ويفسرهما تفسيراً لغوياً ويشرح رجال السند كما شرحه الأقدمون، هذا ثقة، وهذا ضعيف، من غير نقد عقلي؛ وفقه الفقيه أن يروي أقوال الأئمة قبله، فإذا عرضت مسألة جديدة لم تكن، فقصارى جهد المجتهد أن يخرجها على أصول إمامه. وتعجبنى عبارة «المسعودي» السابقة، وهي أن المتوكل أمر الناس بالتسليم والتقليد؛ فهذه هي طبائع العلماء من عهد المتوكل، تسليم بالقضاء والقدر، وتسليم بما كان وما يكون، وتقليد للسابقين، وتقليد في الفتاوى والآراء، ومن ثم تكاد تكون الكتب المؤلفة في الحديث والفقه والتفسير، بل والنحو واللغة من عهد المتوكل صورة واحدة، إن اختلفت في شيء فاختلفت في الإطناب والإيجاز والبسط والاختصار. أما الترتيب فواحد، وأما الأمثلة فواحدة، وأما العبارة الغامضة في الكتاب الأول فغامضة في الكتاب الأخير؛ كلها خضعت لأمر المتوكل بالتسليم والتقليد، وانعدمت فيها كلها الشخصية لأن الشخصية عدوة التسليم والتقليد. ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر أجمل من لونهم الذي تلونوا به.

نعم وجد في الإسلام فرقة الفلاسفة وقاموا على أنقاض المعتزلة، وكان من هؤلاء الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ولكنهم في الحقيقة لم يغنوا غناء المعتزلة. لقد كان الفلاسفة فلاسفة أولاً ودينين آخرأ، لا ينظرون إلى الدين إلا عندما تتعارض نظرية فلسفية مع الدين فيجدون للتوفيق بينهما، أما المعتزلة فكانوا دينين أولاً وفلاسفة آخرأ، همهم الأول تعاليم الدين مفلسفاً، والقرآن معقولاً؛ وهم الفلاسفة آراء أرسطو وأفلاطون بحيث لا تصطدم مع الإسلام، وشتان بين النظرتين وبين الصبغتين. من أجل ذلك تعرض المعتزلة لمسائل الدين عن قرب، وتعرضوا للمحدثين وصدموهم، وللفقهاء ونازلوهم، وكانوا يقررون الأصل الديني ويردون على مخالفهم في وضوح وجلاء؛ أما الفلاسفة فأرادوا أن يكونوا في سماتهم الفلسفية، وودوا لو نَحَّوا الدين جانباً، فإن كان ولا بد فمحاولة للتوفيق حتى لا يثور عليهم رجال الدين. لذلك أرى أن الفلاسفة لم يمسا الحياة الواقعية للمسلمين، وكانوا في فلسفتهم اليونانية كالمفوضية اليونانية في البلاد الإسلامية، لا تمس مصالح الأمة التي تقيم فيها إلا عند التعارض مع مصلحتها. أما المعتزلة فتريد احتلالاً وتريد إصلاحاً وتريد توجيهاً، ولا تطمئن لعيشة العزلة. وناحية أخرى، وهي: أن المعتزلة كانوا أئمة البيان في الأمة العربية، وعلى رأسهم النُّظَّام والجاحظ وبشر بن المعتمر وثمامة، وأحمد بن أبي دؤاد. كل منهم إمام البيان في عصره، قد تثقفوا ثقافة عربية واسعة. يعرفون أشعار

العرب وأخبارهم وآدابهم، ويعرفون المعاني العميقة التي هداهم إليها علم الكلام، فكانوا أدباء من نوع عميق لا يدانيهم فيه غيرهم؛ ومن ثم اخترعوا علم البلاغة - كما أشرت من قبل - فكانوا من هذه الناحية أكثر اتصالاً بالأمة الإسلامية وأبعد تأثيراً، إن لم يقرأ الناس كلامهم لاعتزالهم قرأوه لأدبهم وبلاغتهم، فكان الاعتزال يندس في ثنايا قولهم العذب، ومنطقهم الفصيح، ومعانيهم السائغة؛ أما عبارة الفلاسفة فعبارة جافة غامضة، كأنها رموز وإشارات، قد ملئت بالمصطلحات الثقيلة والعبارات الركيكة، فكانت وقفاً عليهم وعلى من تتلمذ لهم لا تعدوهم، فكانهم ألفوها واشترطوا في فهمها أن يكونوا معها ليشرحوها، فكانوا بذلك أمة وحدهم في عقليتهم وعباراتهم، فضاقت دائرتهم، وضعف أثرهم.

ومن أجل هذا لا أرى أن فلاسفة المسلمين سدّوا مسد المعتزلة، بل ظلت سلطة المحدثين كما هي لم تتأثر بالفلاسفة أبداً؛ والفلاسفة كانوا يحمدون الله على السلامة منهم، ويرجونه أنه يديم عليهم السعادة التي يشعرون بها في تفكيرهم السماوي الميتافيزيقي.

لقد أدى المعتزلة للإسلام خدمة لا تقدر، فقد جاءت الدولة العباسية تحمي الفرس لأنها قامت على أكتافهم، وطارت من على عاتقهم، ولكن مذاهب الفرس ثنوية وتشبيهية وتجسيم ونحو ذلك، وفي إعطاء الحرية للفرس خطر في دخول هذه المذاهب وتسربها إلى المسلمين؛ وقرب العباسيون اليهود والنصارى واستخدموهم في الطب وغير الطب، وكلفوهم الترجمة إلى العربية، فكان ذلك داعياً إلى تقريبهم واختلاط المسلمين بهم أكثر من اختلاطهم في العصر الأموي. فشعور الفرس واليهود والنصارى بهذه الحرية مكن طائفة منهم أن يتسللوا بأديانهم القديمة يريدون نشرها، ولذلك نجد في هذا العصر دعاة كثيرين يدعون إلى ثنوية الفرس ومانوية الفرس، وبعض تعاليم اليهودية والنصرانية، وبعض تعاليم الهندو الأقدمين؛ وبعض هؤلاء الدعاة تستروا بالإسلام، وبعضهم دعا دعوته في علانية، وأبيح الجدل والمناظرة في أدق المسائل وأعمقها، ولم يكن المحدثون والفقهاء يستطيعون أن يقفوا أمامهم، لأن المحدثين وأمثالهم مهرة في النصوص، والذي ينكر الإسلام لا يقتنع بمجرد ذكر آية أو رواية حديث، إنما يريدون دلائل عقلية على وجود الله وعلى نبوة محمد ﷺ؛ وعلى صحة أن القرآن من عند الله، كما يريدون دلائل عقلية على بطلان مذاهبهم؛ وكان هؤلاء جميعاً من ثنوية ويهود ونصارى قد تسلحوا بالفلسفة اليونانية، واستخدموا منطقها فكوتوا منه براهين على مذاهبهم، واستخدموا اللاهوت اليوناني يدعمون به معتقداتهم؛ فكان لا بد لمن يقنعهم ويرد عليهم أن يتسلح بسلاحهم، وأن يكون على معرفة تامة بأساليبهم وأسرار

مذاهبهم، فيقرع حجة عقلية بحجة عقلية، ويحمي المسلمين من هجومهم، ويث دعواتهم، فلم يقم بهذه المهمة، ويحمل هذا العبء في ذلك العصر إلا المعتزلة، فقد نازلوا الثنوية والديسانية والدهرية، واضطهدوا بشاراً وجريراً بن حازم السُّمَني في البصرة، وجعلوا قوماً من الثنوية يدخلون في الإسلام بناءً على دعوتهم، وألفوا الكتب الكثيرة في الرد عليهم، ونازلوا اليهود والنصارى وردوا عليهم، وألفوا في إثبات النبوة عامة، وفي إثبات نبوة محمد خاصة، وأبلوا في ذلك بلاءً حسناً؛ ولعل هذا هو السبب في أنا لا نجد - فيما وصل إلينا - لتعاليم المعتزلة نظاماً عاماً في البحث شاملاً مرتباً، ولكن مسألة من هنا ومسألة من هناك حسب الجدل والمناظرة، لا حسب العقل الهادي الذي يرتب في حجرته الأبواب والفصول ترتيباً منطقياً، فالمسائل تثار حسبما اتفق، إما في الجو الوثني أو اليهودي أو النصراني، أو في جو مجالس الخلفاء، أو مجالس العلماء، ويرد عليها المعتزلة، وتدوّن فيها آراؤهم من غير نظام إلا النظام الزمني في ظهور المسألة.

ولا يدري إلا الله ماذا كان يكون من الشر على المسلمين لو لم يقف المعتزلة هذا الموقف وقت هجوم خصوم الإسلام بهذه القوة التي هجموا بها، بل إن الأسلحة التي تسليح بها المسلمون بعد من علم الكلام على النمط الذي وضعه أبو الحسن الأشعري وخلفه، هي - من غير شك - وليدة الاعتزال، وترتيب آراء المعتزلة، وتعديل بعضها، وما كانت تكون لولا هم.

فلما ضعف شأن المعتزلة بعد المحنة ظل المسلمون تحت تأثير حزب المحافظين نحواً من ألف سنة، حتى جاءت النهضة الحديثة. وفي الواقع أن فيها لوناً من ألوان الاعتزال، ففيها الشك والتجربة وهما منهجان من مناهج الاعتزال، كما رأيت في النِّظام والجاحظ؛ وفيها الإيمان بسلطة العقل، وحرية الإرادة؛ وبعبارة أخرى خلق الإنسان لأفعال نفسه، وما يتبع ذلك من مسؤولية، وفيها حرية الجدل والبحث والمناظرة، وفيها شعور الإنسان بشخصيته، وعدم تحميل القَدَر كل تبعه ومسؤولية، إلى كثير من أمثال ذلك، وكلها مبادئ - كما رأينا - قد قال بها المعتزلة وجروا عليها. وربما كان الفارق الوحيد بين تعاليم المعتزلة وتعاليم النهضة الحديثة، أن تعاليم المعتزلة لهذه المبادئ كانت مؤسسة على الدين، وتعاليم النهضة الحديثة مؤسسة على العقل الصرف؛ وبعبارة أخرى كان المعتزلة يرون هذه المبادئ ديناً، والنهضة الحديثة تراها عقلاً، فاتصلت هذه المبادئ عند المعتزلة بالدين أتم الاتصال، ولم تتصل بالدين في النهضة الحديثة، بل كانت في كثير من المظاهر والأحوال خروجاً على الدين.

في رأبي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جَنُوا.

الفصل الثاني

الشيعة

عرفنا من الفصل الذي كُتِبَ عن الشيعة في «فجر الإسلام» أن التشيع أساسه الاعتقاد بأن «عليًا» وذريته أحق الناس بالخلافة، وأن عليًا كان أحق بها من أبي بكر، وعمر، وعثمان، وأن النبي ﷺ عهد له بها من بعده، وكان كل إمام يعهد بها لمن بعده؛ فأهم خلاف بين الشيعة وغيرهم مسألة «الخلافة» لِمَنْ تكون. وإذا كان الخليفة يجمع في يديه الشؤون الدينية والشؤون السياسية؛ كان الخلاف بين الشيعة وغيرهم خلافاً دينياً وسياسياً، وإن كان الخلاف السياسي مصبوغاً أيضاً بصبغة الدين. وإذا كان النبي ﷺ قد نص على خلافة علي في رأيهم، وكان علي قد عهد بها لمن بعده، وهكذا؛ فأبو بكر، وعمر، وعثمان، أخذوا حقه، والخلفاء الأمويون والعباسيون معتدون غاصبون للخلافة، والواجب على شيعة علي ردّ الحق لصاحبه، والعمل سراً وجهراً على أن يتولى الأمر أهله.

وكان يعارض هذا الرأي رأي آخر كان يرى أن النبي ﷺ لم ينص على من يخلفه، وترك الأمر للناس يرون ما يصلح لهم ومن يصلح لهم، فكل ما يتطلبه النبي أن يحافظ على الدين، وتُرغى تعاليمه ومبادئه، وليختر الناس بعدد من يرون أنه أقدر على حمل هذا العبء والقيام بتكاليفه. ثم من هؤلاء من رأوا أن تكون دائرة الاختيار محصورة في قريش، لأن العرب أطوع للقرشيين، ولأن الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية تشد أزره وتحمي ظهره، ولا قبيلة في العرب أعز من قريش؛ ومن هؤلاء من أدعم نظريته بحديث: «الأئمة من قريش»؛ ومنهم من رأى أن دائرة الانتخاب لا تقتصر على قريش، بل تعم المسلمين كلهم، ولو كان عبداً حبشياً متى توافرت فيه شروط الإمامة. وعلى هذا الرأي الأخير أكثر الخوارج.

وقد بدأ التشيع من فرقة من الصحابة كانوا مخلصين في حبهم لعلي، يرونه أحق بالخلافة لصفات رأوها فيه؛ من أشهرهم سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد ابن الأسود. وتكاثر شيعة لما نقم الناس على عثمان في السنوات الأخيرة من خلافته، ثم لما ولي الخلافة.

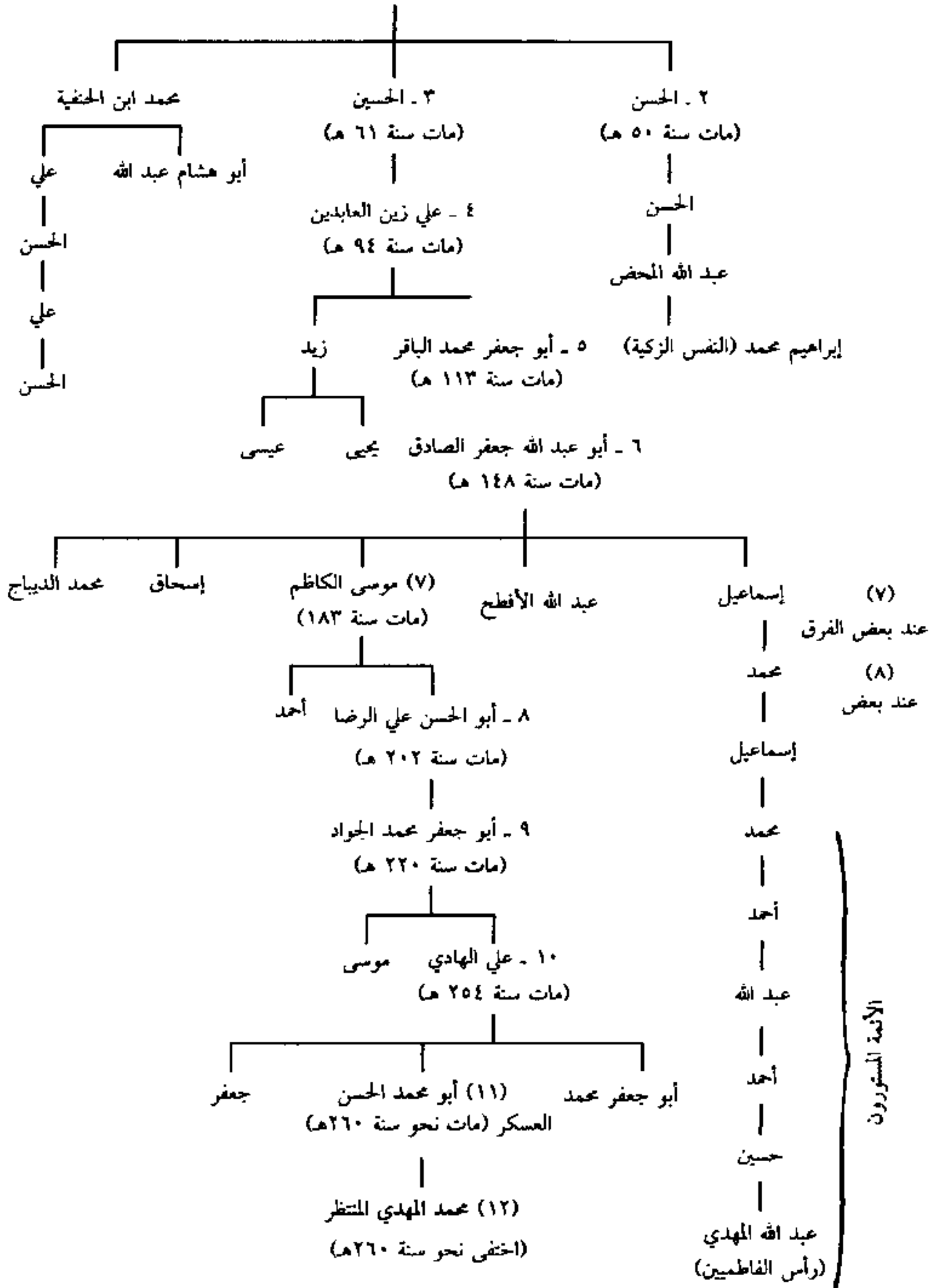
وكان حزب الشيعة ككل حزب، ينضم إليه المخلص لمبادئه، ومن يرى المنفعة فيه - فتشيع قوم إيماناً بأحقية عليّ للخلافة وولده، وتشيع قوم كرهوا الحكم الأموي ثم العباسي، لأنهم ظلموا منه، أو أن قوماً من قبائل العرب تعصبوا للأمويين، فكان العداء القبلي يتطلب أن يكون خصومهم في الجانب الآخر؛ وتشيع كثير من الموالي، لأنهم رأوا الحكم الأموي حكماً مصبوغاً بالأرستقراطية العربية، وأن الأمويين لم يعاملوهم معاملة لهم للعرب، ولم يعدلوا بينهم، فاضطروا بحكم الطبيعة البشرية أن يؤيدوا - ولو سراً - من عاداهم، ولا أعدى لهم من الشيعة؛ وتشيع قوم من الفرس خاصة، لأنهم مروا أيام الحكم الفارسي على تعظيم البيت المالك وتقديسه، وأن دم الملوك ليس من جنس دم الشعب؛ فلما دخلوا في الإسلام نظروا إلى النبي ﷺ نظرة كسروية، ونظروا إلى أهل بيته نظرتهم إلى البيت المالك، فإذا مات النبي ﷺ فأحق الناس بالخلافة أهل بيته. وهكذا اعتنق التشيع طوائف مختلفة لأسباب مختلفة، بل اعتنقه أيضاً قوم أسوأ من هؤلاء، قوم أرادوا الانتقام من الإسلام فتظاهروا بالعلو فيه خديعة ومكراً، ومن ضروب الغلو، الغلو في التشيع. وهذا أمر طبيعي في كل حزب، ففيه دائماً المخلص والمدلس، ومن يعتقد دينا، ومن يراه جلباً لمصلحة وتحقيقاً لغاية.

وقد انقسم الشيعة إلى فرق عدة، وأساس الاختلاف بينها شيان:

1 - اختلاف في المبادئ والتعاليم؛ فمنهم المغالي المتطرف في التشيع الذي يسبغ على الأئمة نوعاً من التقديس، ويبالغ في الطعن على من خالفه علماً وحزبه إلى درجة الكفر؛ ومنهم المعتدل المتزن الذي يرى أحقية الأئمة في اعتدال، وخطأ من خالفهم خطأ لا يبلغ الكفر.

2 - الاختلاف في تعيين الأئمة؛ فقد أعقب عليّ وأبناؤه كثيرين، واختلف الشيعة فيما بينهم على الأئمة من ذرية عليّ؛ فمنهم من يقول هذا، ومنهم من يقول ذاك، فكان ذلك أيضاً من أسباب الاختلاف. ولعل من الخير أن نقدم للقارئ هذه الشجرة لتبين بها تسلسل الأئمة في وضوح وجلاء:

١ - علي بن أبي طالب



وقد انقرض كثير من الفرق، وكانت قليلة الأهمية في تعاليمها وتاريخها، فلنقتصر الآن على مذهبين كبيرين باقيين إلى اليوم وهما: الإمامية والزيدية؛ ولننهج في بحثنا منهجنا في الكلام على الاعتزال، فلنبداً بتعاليمهم ونثني بمشاهير رجالهم وتاريخهم السياسي.

الإمامية

سموا بهذا الاسم نسبة إلى الإمام (ال خليفة) لأنهم أكثروا من الاهتمام به، وركزوا كثيراً من تعاليمهم حوله، فكانوا يرون أن علياً يستحق الخلافة بعد النبي ﷺ لا من طريق الكفاية وحدها، ولا من طريق ما ورد عن النبي ﷺ من أوصاف لا تنطبق إلا عليه، بل من طريق النص عليه بالاسم، ثم يرون أن الأئمة هم عليّ وأبناؤه من فاطمة، على التعيين واحداً بعد واحد، وأن معرفة الإمام وتعيينه أصل من أصول الإيمان؛ وإذا كان عليّ معيناً بالاسم من النبي ﷺ فأبو بكر وعمر مغتصبان ظالمان يجب التبرؤ منهما. على حين أن الزيدية أقل منهم تشدداً في ذلك، فإن النبي ﷺ عندهم عينه بالوصف لا بالشخص ولذلك لا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يغمطونهما حقهما، بل يرون أن خلافتها صحيحة وإن كان عليّ أفضل منهما، لأن إمامة المفضول جائزة مع وجود الأفضل.

وأهم فرق الإمامية «الاثنا عشرية»، وسميت بذلك لأنها تقول باثني عشر إماماً على الترتيب الذي تراه في الشجرة. فأولهم الإمام عليّ ثم ابنه الحسن ثم الحسين إلى الثاني عشر وهو محمد المهدي الذي اختفى نحو سنة 260 هـ، وسيعود في آخر الزمان فيملاً الأرض عدلاً، وقد كانت الأسرة الصّفيّوية التي حكمت فارس وغيرها من سنة 907 إلى سنة 1148 هـ. من هذه الطائفة الإمامية الاثني عشرية، واتخذت التشيع وخصوصاً الاثني عشرية مذهب الدولة الرسمي، ولا يزال ذلك إلى الآن⁽¹⁾. ومن الإمامية من قال: إن الإمامة انتقلت بعد جعفر الصادق وهو الإمام السادس إلى إسماعيل ابنه لا إلى موسى الكاظم، ومن أجل هذا يسمون الإسماعيلية، وقالوا بعد إسماعيل أتت أئمة مستورة، لأن الإمام يجوز له أن يستتر إذا لم تكن له شوكة وقوة يظهر بها على أعدائه، وإنما يظهر دعواته. وظل هؤلاء الأئمة يتداولون الإمامة واحداً بعد واحد في ستر وخفاء إلى أن جاء عبيد الله المهدي رأس الدولة الفاطمية، فأظهر الدعوة لما أحس القوة، ومن أجل هذا يسمون أيضاً بالباطنية، لأنهم يقولون بالإمام

(1) ويبلغ الإمامية الآن نحواً من سبعة ملايين في فارس، ونحو مليون ونصف مليون في العراق، وخمسة

ملايين في الهند.

الباطن أي المستور⁽¹⁾. وقال بعضهم: إنما سموا الباطنية لقولهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً. ولا يزال في الهند إلى الآن طائفة كبيرة من الإسماعيلية.

وأهم مسألة يدور عليها كلام الإمامية مسألة الإمام؛ فهي مركز بحوثهم وهي المملون لعقيدتهم، وأكثر المسائل الفرعية ترجع إليها، وأهم ما يدور من الخلاف بينهم وبين أهل السنة إنما يدور حولها؛ فلنشرح نظرهم فيها، ونعقب عليه برأينا، وسنعمد في شرح وجهة نظرهم على كتبهم، فذلك أنصف لهم، فنقل خلاصة ما ورد عن «الإمام» في كتاب «الكافي» للكلييني⁽²⁾، فهو من أوثق كتبهم، فالإمام عند الشيعة له صلة روحية بالله من جنس التي للأنبياء والرسل؛ «كتب الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا: جعلت فداك. أخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبى؟ فكتب أو قال: الفرق بين الرسول والنبى والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم؛ والنبى ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»⁽³⁾. فالإمام بهذا النص يوحى إليه، وإن اختلف طريق الوحي عن النبى والرسول، «والله عزَّ وجلَّ أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم، وهو حجة على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام، حجة لله على عباده، ولو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة وكان هو الإمام». والإيمان بالإمام جزء من الإيمان، «عن أبي حمزة قال لي أبو جعفر: إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضاللاً؛ قلت: جُعِلت فداك، فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عزَّ وجلَّ، وتصديق رسوله، وموالاته عليّ الائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله عزَّ وجلَّ من عدوهم. هكذا يُعرفُ الله»⁽⁴⁾، «ومن لا يعرف الله عزَّ وجلَّ ويعرف الإمام منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله»⁽⁵⁾. «وقال أبو جعفر: إن من أصبح من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على

(1) انظر: ابن خلدون في المقدمة ص 164 وما بعدها، والشهرستاني ص 146 وما بعدها.

(2) الكلييني هو محمد بن يعقوب، يعد من أفاضل الشيعة ورؤسائهم، وهو عند الشيعة كالبخاري عند أهل السنة؛ له كتاب «الكافي» في ثلاثة أجزاء: الأول: في الأصول، والثاني، والثالث: في الفروع، ومات ببغداد سنة 328 هـ.

(3) كتاب «أصول الكافي» طبع فارس سنة 1281 هـ ص 82.

(4) أصول الكافي ص 84.

(5) أصول الكافي ص 85.

هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق»⁽¹⁾. يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: 122] ، النور الإمام يأتى به، ويقول الله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُتِبَتْ عَلَيْهِمْ فِي النَّارِ﴾ [النمل: 89 - 90] ، الحسنة معرفة الولاية وحبنا أهل البيت، والسيئة إنكار الولاية وبغضنا أهل البيت⁽²⁾. وقال الرضا: «الناس عبيد لنا في الطاعة مَوَالٍ لنا في الدين، فليبلغ الشاهد الغائب»⁽³⁾. والأئمة هم الهداة الذين قال الله فيهم: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الزعد: 7] ، وهم ولادة الله وخزنة علمه. قال أبو جعفر: «نحن خزان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، نحن الحجة البالغة على من دون السماء، ومن فوق الأرض»⁽⁴⁾. والأئمة نور الله الذي قال فيه تعالى: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: 8]، ونور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار، ويحجب الله نورهم عن من يشاء فَتُظْلِمُ قُلُوبَهُمْ⁽⁵⁾.

والأئمة هم أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى⁽⁶⁾. وقال الرضا: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء؛ إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ومقام أمير المؤمنين، وميراث الحسن والحسين: إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين؛ إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي؛ بالإمامة تمام الصلاة والزكاة، والصيام والحج، والجهاد وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف؛ الإمام يُحل حلال الله، ويحرم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذب عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة؛ الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها العالم، وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار؛ الإمام البدر المنير، والسراج الظاهر، والنور الساطع، والنجم الهادي في غياهب الدجى، وأجواز البلدان القفار، ولجج البحار؛ الإمام الماء العذب على الظمأ، والداد على الهدى، والمنجي من الردى... الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظم الدين وعز

(1) أصول الكافي ص 86.

(2) أصول الكافي ص 87.

(3) أصول الكافي ص 88.

(4) أصول الكافي ص 91.

(5) أصول الكافي ص 92.

(6) أصول الكافي ص 93.

المسلمين، وغيظ المنافقين وبوار الكافرين؛ الإمام واحدٌ دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له ولا اكتساب، بل اختصاص من المُفضّل الوهاب؛ فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره؟ هيهات هيهات، ضلت العقول، وتاهت الحلوم، وحاتت الأبواب... وكلت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعييت البلغاء عن وصف شأن من شأنه، أو فضيلة من فضائله، وأقرت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكّله، أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه ويغني غناه، وهو بحيث النجم من يد المتناولين، ووصف الواصفين... ولقد راموا صعباً وقالوا إفاكاً، إذ تركوا أهل بيته عن بصيرة... ورغبوا عن اختيار الله ورسوله إلى اختيارهم، والقرآن يناديهم: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصاص: 68].. فكيف لهم باختيار الإمام؟ عالم لا يجهل، وداع لا ينكل، معدن القدس والظهارة، والنسك والزهادة، والعلم والعبادة، مخصوص بدعوة الرسول، ونسل المطهرة البتول... إن العبد إذا اختاره الله لأمر عباده شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاماً، فلم يعي بعده بجواب، ولا يحير فيه عن الصواب، فهو معصوم مؤيد، موفق مسدد، قد أمن من الخطأ والزلل والعصار، يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده، وشاهدته على خلقه. و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الجفّة: 4] (1).

وأعمال الناس ستعرض على النبي ﷺ والأئمة، قال الله تعالى: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105]. قال أبو عبد الله: المؤمنون هم الأئمة؛ وقال أبو عبد الله أيضاً: «نحن شجرة النبوة، وبيت الرحمة، ومفاتيح الحكمة، ومعدن العلم، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وموضع سر الله، ونحن وديعة الله في عباده، ونحن حرم الله الأكبر، ونحن ذمة الله، ونحن عهد الله؛ فمن وفي بعهدنا فقد وفي بعهد الله، ومن خفرها فقد خفر ذمة الله وعهده» (2). وعند الأئمة جميع الكتب التي نزلت من عند الله عز وجل، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها (3) ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: 75]. ثم أورث الله الأئمة ذلك الكتاب الذي فيه تبيان كل شيء (4)، وأنه لم يجمع القرآن كله

(1) أصول الكافي ص 96 و 97.

(2) أصول الكافي ص 105 و 106 و 107.

(3) أصول الكافي ص 107.

(4) أصول الكافي ص 107.

إلا الأئمة، وأنهم يعلمون علمه كله؛ وقد كذب من ادعى من الناس أنه جمع القرآن كله، فما جمعه وحفظه كما نزله الله إلا عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده⁽¹⁾. وعند الأئمة اسم الله الأعظم⁽²⁾؛ وعندهم الجفّر وهو وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، وعندهم مصحف فاطمة، وفيه مثل قرآننا ثلاث مرات، وليس فيه من قرآننا حرف واحد⁽³⁾. وقال أبو جعفر: «إن لله عزّ وجلّ علمين. علم لا يعلمه إلا هو، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه»⁽⁴⁾. والأئمة إذا شأؤوا أن يعلموا شيئاً أعلمهم الله إياه، وهم يعلمون متى يموتون، ولا يموتون إلا باختيارهم⁽⁵⁾، وهم يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء⁽⁶⁾؛ والله تعالى لم يعلم نبيه علماً إلا أمره أن يعلمه علياً أمير المؤمنين، وأنه كان شريكه في العلم⁽⁷⁾، ثم انتهى هذا العلم إلى الأئمة، ولو كان لألسنة الناس أوكية لحدثتهم الأئمة بما لهم وما عليهم⁽⁸⁾، والله أمر بطاعتهم ونهى عن معصيتهم، وهم بمنزلة رسول الله إلا أنهم ليسوا بأنبياء، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للأنبياء، فأما ما خلا ذلك فهم بمنزلة رسول الله⁽⁹⁾، وكان مع رسول الله روح أعظم من جبريل وميكائيل، وهذا الروح مع الأئمة⁽¹⁰⁾، وكل إمام يؤدي إلى الإمام الذي بعده الكتب والعلم والسلاح⁽¹¹⁾. والأئمة لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلونه إلا بعهد من الله عزّ وجلّ، وأمر منه لا يتجاوزونه⁽¹²⁾، والإمام لا يلهو ولا يلعب، ولا يستطيع أحد أن يطعن عليه في فم ولا بطن ولا فرج⁽¹³⁾. والله ورسوله نصّاً على الأئمة واحداً فواحداً، فالله تعالى يقول: ﴿أَطِيعُوا

(1) أصول الكافي ص 110.

(2) أصول الكافي ص 110 و 112.

(3) أصول الكافي ص 115.

(4) أصول الكافي ص 123.

(5) أصول الكافي ص 125.

(6) أصول الكافي ص 126.

(7) أصول الكافي ص 127.

(8) أصول الكافي ص 128.

(9) أصول الكافي ص 131.

(10) أصول الكافي ص 132.

(11) أصول الكافي ص 133.

(12) أصول الكافي ص 135.

(13) أصول الكافي ص 138.

اللَّهِ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [النساء: 59] ، وقد نزلت في عليّ والحسن والحسين، وقال رسول الله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»⁽¹⁾. وكان كل إمام يعهد إلى الذي يليه، ويترك له كتاباً ملفوفاً ووصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم إلى أن تفتنى الدنيا، وللإمام غيبة «وإذا بلغكم عن صاحب هذا الأمر غيبة فلا تنكروها»، وللإمام الثاني عشر غيبة، وهو المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، قال تعالى: ﴿فَلَا أُقِيمُ بِالْخَنَسِ ﴿١٥﴾ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ﴿١٦﴾﴾ [التكوير: 15 - 16] ، قال أبو جعفر: «الخنس: إمام يخنس في زمانه... ثم يبدو كالشهاب الواقد في ظلمة الليل»⁽²⁾.

وقال أبو عبد الله: من ادعى الإمامة وليس من أهلها فهو كافر⁽³⁾. وقال أبو جعفر: كل من دان الله بعباده يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير، والله شانىء لأعماله⁽⁴⁾. وقال أيضاً، قال الله تبارك وتعالى: «لأعذبن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام جائر ليس من الله، وإن كانت الرعية في أعمالها برة تقية، ولأعفون عن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام عادل من الله، وإن كانت الرعية في أنفسها ظالمة مسيئة»⁽⁵⁾.

والإمام إذا مات لا يغسله إلا إمام. وقال أبو عبد الله: إن الله عز وجل إذا أراد أن يخلق الإمام من الإمام بعث ملكاً فأخذ شربة من تحت العرش ودفعتها إلى الإمام فشربها فيمكث في الرحم أربعين يوماً لا يسمع الكلام... فإذا وضعت أمه بعث الله إليه ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ [الأنعام: 115]، فإذا قام بهذا الأمر رفع الله له في كل بلدة مناراً ينظر به إلى أعمال العباد⁽⁶⁾.

والملائكة تدخل بيوت الأئمة وتنطأ بسططهم وتأتيهم بالأخبار⁽⁷⁾، وليس من الحق في أيدي الناس إلا ما خرج من عند الأئمة، وأن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل⁽⁸⁾.

(1) أصول الكافي ص 139.

(2) أصول الكافي ص 149.

(3) أصول الكافي ص 187.

(4) أصول الكافي ص 189.

(5) أصول الكافي ص 190.

(6) أصول الكافي ص 196.

(7) أصول الكافي ص 199.

(8) أصول الكافي ص 212.

والأرض كلها للإمام، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ الْأَرْضُ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128] ، وأهل البيت هم الذين أورثهم الله الأرض وهم المتقون. وفي كل من الغنائم والغنم والكنوز والمعادن والملاحة الخمس، قال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]، وللإمام نصف هذا الخمس؛ لأن الخمس يقسم على ستة أسهم: سهم لله، وسهم للرسول، وسهم لذي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، فما لله ورسوله ولذي القربى للإمام⁽¹⁾، فللإمام العشر من كل ما ذكرناه، والعشر الآخر لیتامى أهل البيت وخدمهم ومساكينهم وأبناء السبيل منهم، فالخمس كله لأهل البيت، نصفه للإمام ونصفه لمن ذكرنا من أهل البيت. «وإنما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم عوضاً عن صدقات الناس، وتنزيهاً من الله لهم لقرباتهم برسول الله ﷺ وكرامة من الله لهم من أوساخ الناس»⁽²⁾؛ وأما ما أخذ من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهي الأنفال، وهي لله ورسوله خاصة، فتؤول للإمام وحده؛ وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز، فهي للإمام خاصة، فإن عمل فيها قوم بإذن الإمام فلهم أربعة أخماس وللإمام الخمس، وتجري على الخمس الأحكام التي ذكرنا قبل⁽³⁾.

* * *

هذه خلاصة نظر الشيعة إلى الإمام مستمدة من أوثق كتبهم، ومعتمدة على ما روي من أقوال الأئمة أنفسهم مجردة من الشروح والحواشي، فهم بهذا النظر يسبغون على الإمام نوعاً من التقديس، فهو يتلقى علمه من الله عن طريق الوحي، ويُعده الله إعداداً خاصاً من حين أن يكون نطفة، ويحفظه برعايته السامية، ويعصمه من الذنوب، ويورثه علم الأنبياء والمرسلين، ويطلعته على كل ما كان وما سيكون. وكان النبي ﷺ يعلم علماً علمه الناس، وعلماً أثر به علياً، وعلي أثر به وصيّه، وهكذا إلى المهدي الثاني عشر. والإمام ظل الله في أرضه، ونور الله في أرضه، والوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل إلخ، والاعتقاد بذلك جزء من الإيمان، كالإيمان بالله ورسوله لا تنفع أعمال الإنسان إلا به، بل إن عصيان المؤمن قد يخففه أو يمحوه الإيمان بالإمام.

(1) أصول الكافي ص 289.

(2) أصول الكافي ص 289.

(3) أصول الكافي ص 288.

وهم هذا يختلفون اختلافاً كبيراً عن «أهل السنة» ونظرهم إلى الخليفة، فالخليفة عند «أهل السنة» إنسان ككل الناس، وُلد كما يولد الناس، وتعلم أو جهل كما يتعلم الناس أو كما يجهل الناس؛ ليس له من مزية إلا أن كفايته وأخلاقه جعلت الناس يختارونه، أو أنه تلقى الخلافة ممن قبله، ليس يتلقى وحيًا وليس له سلطة روحية، إنما هو منفذ للقانون الإسلامي، وقد ينحرف عن التنفيذ فلا طاعة له على الناس إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ وليس له أن يشرع إلا في حدود القوانين الإسلامية وإلا فتشريعه باطل؛ ثم قد يجور وقد يعدل، وقد يتهتك ويشرب الخمر فيكون عاصياً؛ والمؤرخون أحرار في تشريحه كتشريح كل الناس، ويزنونه بنفس الموازين التي توزن بها أعمال الناس، وإن انحرف واستطاعوا عزله عزلوه.

أما الإمام في نظر الشيعة ففوق أن يحكم عليه، وهو فوق الناس في طيبته وتصرفاته، وهو مشرع وهو منقذ، ولا يُسأل عما يفعل، والخير والشر يقاس به، فما عمله فهو خير، وما نهى عنه فشر، وهو قائد روحي، وله سلطة روحية تفوق حتى سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية؛ فالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج لا تنفع إلا بالإيمان به، كما لا تنفع أعمال الكافر من غير إيمان بالله ورسوله.

وظاهر أن عقيدة الشيعة على هذا المنوال تشل العقل، وتميت الفكر، وتعطي للخليفة أو الإمام سلطة لا حد لها، فيعمل ما يشاء، وليس لأحد أن يعترض عليه، ولا لثائر أن يثور في وجهه ويدعي الظلم، لأن العدل هو ما فعله الإمام. وهي أبعد ما تكون عن الديمقراطية الصحيحة التي تجعل الحكم للشعب في مصلحة الشعب، وتزن التصرفات بميزان العقل، ولا تجعل الخليفة والإمام والملك إلا خادماً للشعب، فيوم لا يخدمهم لا يستحق البقاء في الحكم.

حُكَم الإمام في نظر الشيعة حُكَم ديني معصوم، وفي هذا إفناء لعقليتهم، وتسليم مطلق لتصرفات أئمتهم؛ وأين هذا النظر من النظر المستند إلى الطبيعة، وهو أن الله لم يخلق فرعاً أو أسرة من الناس تمتاز كلها - متسلسلة - بامتياز لا حد له، وفوق مستوى كل الناس في العقل والدين والحكم والتصرف. إن المشاهد والمعقول أن كل أسرة فيها الطالح والصالح والذكي والغبي، وكلنا أولاد آدم، وفينا أصلح الناس وأفسد الناس؛ وولدا آدم لصلبه قال فيهما الله تعالى: ﴿وَآتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُنْقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [المائدة: 27] ، وابن نوح قال الله

فيه: ﴿يَنْتُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هُود: 46] ؛ وقال الله: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّتْهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: 114] ؛ ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [التخريم: 10] ؛ ورسول الله ﷺ يقول لابنته فاطمة - وهو يعظها - : (يا فاطمة! اعلمي! فلن أغني عنك من الله شيئاً).

فهذه الآيات كلها تدل على أن القرابة والنسب لا مدخل لهما في تقويم الأشخاص، وليس الصلاح والتقوى والعلم تورث كما يورث المال، إنما هي أمور خاضعة لقوانين أخرى غير قانون الإرث المالي. ومن مزايا الإسلام العظيمة تقريره أن الإنسان يوزن بأعماله لا بأبائه ولا بجاهه ولا بماله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 7-8] ، وقد كان من الموالى من هو أقرب لرسول الله من بعض القرشيين. فدعوى أن الإمامة إرث وأن الإمام معصوم، وأن الإيمان بالإمام يَجِبُ المعاصي، قلب لنظام الإسلام وهدم لأهم مبادئه.

وقد كان عمر يخطيء وأبو بكر يخطيء وعليّ يخطيء؛ ولو كان لعليّ كل هذا الذي يدعونه للإمام من عصمة وعلم بيواطن الأمور وخفاياها ونتائجها لتغير وجه التاريخ، ولما قبل التحكيم، ولدبرّ الحروب خيراً مما دبر؛ فإن ادعوا أنه علم وسكت وتصرف وفق القدر، فهو خاضع للظروف خضوع الناس، تتصرف فيه حوادث الزمان كما تتصرف في الناس؛ خاضع للحكم عليه بالخطأ والصواب خضوع الناس؛ والنبي نفسه يقول: «وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْرَثْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ الشُّوْءُ».

الحق أن هذه أوهام جرّت على الناس البلاء، وجعلتهم يذلون ويخضعون خضوعاً مطلقاً للظلم والفساد، ويرضون به، ولا يرفعون صوتهم بالنقد، بل ولا يقومون بأضعف الإيمان وهو الاستنكار بالقلب.

وهذا النظر الشيعي إلى الإمام يلقي على تاريخ الفاطميين وعلى كل الدول الشيعية ضوءاً قوياً، فنعرف السرّ لِمَ كان يخضع الناس للخلفاء، وكيف ينظرون إليهم نظر تقديس، وكيف كانت تقابل أعمالهم مهما جارت وظلمت بالقبول والاستحسان.

إن شئت فاستعرض ديوان ابن هانيء الأندلسي المغربي الشيعي ترّ العجب العجائب، فاستمع مثلاً لما يقوله في مدح المعز لدين الله الفاطمي [من الكامل]:

ما شئت لا ما شاءت الأقدارُ
وكانما أنت النبيُّ محمدُ
أنت الذي كانت تُبشِّرُنَا بِهِ
هذا إمامُ المتقين وَمَنْ بِهِ
هذا الذي تُرَجَى النجاة بحبِّه
هذا الذي تُجدي شفاعته غداً
من آل أحمد كلُّ فخر لم يكن
كالبدر تحت غمامة من قسطلٍ
وفيها يقول:

أبناء فاطم! هل لنا في حشرنا
أنتم أحبباء الإلهِ وآلهُ
أهل النبوة والرسالة والهدى
والوحي والتأويل والتحرير والتحد
إن قيل من خير البرية لم يكن
لو تلمسون الصخرَ لانبجست به
أو كان منكم للرفات مخاطب
وفيها يقول:

شرفت بك الآفاق وانقسمت بك الـ
عطرت بك الأفواه إذ عذبت لك الأم
جلت صفاتك أن تُحدَّ بمقولٍ
والله خصك بالقرآن وفضله
ويقول في طاعة الإمام [من الكامل]:

فرضان من صومٍ وشكرٍ خِلافةٍ
فارزق عبادك منك فضلَ شفاعه
لك حمداً لا أنه لك مَفخرٌ
قد قال فيك الله ما أنا قائلٌ

فاحكم فأنت الواحد القهارُ
وكانما أنصارك الأنصارُ
في كثيها الأخبارُ والأخبارُ
قد دُوخ الطغيان والكفارُ
وبه يُحَطُّ الإضرُّ والأوزارُ
حقاً وتخمد أن تراه النارُ
يُنمى إليهم ليس فيه فخارُ
صحيان لا يخفيه عنك سرارُ

لجأ سواكم عاصمٌ ومُجارُ
خلفاؤه في أرضه الأبرار
في البيئات وسادة أظهار
ليل لا خُلفٌ ولا إنكار
إلا كُفُّم خَلقٌ إليه يُشارُ
وتفجرت وتدفقت أنهار
لبوا وظنوا أنه إنشارُ

أرزاق والآجال والأعمار
واه حين صفت لك الأقدارُ
ما يصنع المصداق والمكثار
واخجلتني! ما تبلغ الأشعار

هذا بهذا عندنا مَقرون
واقرب بهم زُلفي فأنت مكيُن
ما قدرك المنثورُ والموزونُ
فكأن كل قصيدة تضمينُ

ويقول في أن الإمام من نور الله [من الطويل]:

وما سار في الأرض العريضة ذكره
وما كنه هذا النور نور جبينه
ولكنه في مسلك الشمس سالك
ولكن نور الله فيه مشارك
ويقول [من البسيط]:

لي صارم وهو شيعي كحامله
إذا المعز معز الدين سلطه
يكاد يسبق كراتي إلى البطل
لم يرتقب بالمنايا مدة الأجل

كما يلقي ضوءاً على فهم ما يقوم به شيعة الإسماعيلية نحو «السيرة» محمد شاه ابن أغا علي المعروف بأغا خان (وهو من نسل الحسن بن الصباح صاحب قلعة ألموت، والحسن هذا من نسل علي بن أبي طالب)، وهو في منتهى الغنى ومعروف في الأوساط الأرستقراطية الأوروبية، وله خيل سباق تشترك في أشهر الحفلات، ويعيش عيشة بذخ وترف، ومع هذا يجبي إليه الإسماعيلية عشر أموالهم، وينظرون إليه نظرة تقديس.

إن شئت نظراً معتدلاً هادئاً فوازن بين قوم يرون أن إمامهم أحد الناس يجري عليه ما يجري عليهم، ويخطيء كما يخطئون، ويصيب كما يصيبون، فإذا أخطأ نُقد، وإذا أصر على الخطأ عُزل، وهو ليس إلا خادماً للأمة، فإذا لم يؤد الخدمة نُحي؛ وبين قوم يرون أن إمامهم معصوم لا يأتي بخطأ، ويجب أن تحوّر العقول ويقلب وضعها في الرؤوس حتى تفهم أن ما يأتي الإمام به عدل كائناً ما كان.

وانظر كيف يسعد الأولون، وكيف تتحرر عقولهم، وكيف يخشاهم إمامهم، وكيف يسعون دائماً نحو الكمال بما يثيرون من نقد وما يعالجون من إصلاح، وكيف يفسد أمر الآخرين، وتشل عقولهم، ويتدهورون في شؤونهم.

إنني أرى رأياً لا تحيز فيه أن نظر أهل السنة إلى الخلافة كان أعدل وأقوم وأقرب إلى العقل، وإن كانوا يؤاخذون مؤاخذه شديدة على أنهم لم يطبقوا نظريتهم تطبيقاً جريئاً؛ فلم ينقدوا الأئمة نقداً صريحاً، ولم يقفوا في وجوههم إذا ظلموا، ولم يقوموهم إذا جاروا، ولم يضعوا الأحكام الحاسمة في موقف الخليفة من الأمة، وموقف الأمة من الخليفة، بل استسلموا لهم استسلاماً معيباً، فجنوا بذلك على الأمة أكبر جناية، ولكنهم كانوا أحسن حالاً من الشيعة؛ فهناك من مؤرّخيهم من دونوا تاريخ الخلفاء في أمانة، وصوروهم كما يعتقدونهم، وعابوا بعض تصرفاتهم؛ ومن المشرعين من وضعوا الأحكام السلطانية يبينون فيها

ما يجب للإمام، وما يجب للأمة؛ إلى غير ذلك. وعلى كل حال فنحن الآن نوازن بين النظريتين، ونقارن بين الوجهتين.

وأظن أن الزمن الذي أفهم الناس حقوقهم وواجباتهم، وحررهم مما يشل تفكيرهم يعدل بإخواننا الشيعة عن هذا النظر في الأئمة الذي لا يصلح إلا لأن يدون في التاريخ - على أنهم في حياتهم العملية سائرون على هذه الطريقة فعلاً من إدخال الإصلاحات الاجتماعية والمجالس النيابية، ومشايعة المدنية الغربية - وهذا لا يتفق ونظرية الإمامة، وترقب المهدي المنتظر؛ وليس من العدل أن تكون أفكار رجال الدين في جانب، والحياة الواقعية من جانب، فمهمتهم أكبر من أن يلقنوا تعاليم الإمامة نظرياً وتلقينها كذلك؛ إنما مهمتهم مواجهة الواقع، وإصلاح ما فيه من خطأ إن كان.

* * *

ولنعد بعد إلى موقفنا في شرح تعاليم الشيعة.

من أهم تعاليمهم التي تتصل بالخلافة أو الإمامة مسائل أربع هي: العصمة، والمهدية، والتقية، والرجعة؛ وهي كلمات كثيرة الدوران في المذهب الشيعي.

فأما العصمة فيقصدون منها أن الأئمة - كالأنبياء - معصومون في كل حياتهم، ولا يرتكبون صغيرة ولا كبيرة، ولا تصدر عنهم أية معصية، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان. ونظر الشيعة في ذلك وحججهم نلخصها فيما يأتي:

1 - قالوا إن الذي دعا إلى نصب الإمام هو جواز الخطأ من الأمة، فإذا جاز الخطأ أيضاً من الإمام لاحتجنا إلى هاد آخر، وهو مثله، فيلزم من ذلك التسلسل.

ورد عليهم خصومهم بأن الحاجة إلى الإمام ليست هي جواز الخطأ من الأمة؛ بل وظيفته تنفيذ الأحكام ودرء المفساد، وحفظ بيضة الإسلام، ولا حاجة في ذلك إلى العصمة، بل يكفي الاجتهاد والعدالة.

2 - واستدلوا أيضاً بأنه حافظ للشرعية، فيلزم أن يكون معصوماً حتى يؤمن على حفظها، وإلا احتاج إلى حافظ آخر.

وكان جواب خصومهم أن الإمام ليس هو الحافظ إنما هو المنفذ، وحافظ الشريعة هم العلماء لقوله تعالى: ﴿وَالرَّيِّبُونَ وَالْأَجَابِرُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً﴾ [المائدة: 44]؛ وقوله تعالى: ﴿كُونُوا رِبِّئِينَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل

عمّان: 79] - ولو كان وجود المعصوم ضرورياً لوجب أن يكون في كل قطر بل في كل بلدة؛ إذ الواحد لا يكفي للجميع لانتشار المكلفين في الأقطار - ونصب نائب عنه لا يفيد لأن النائب غير معصوم.

ومما ردوا به عليهم أيضاً ما روي عن عليّ في «الكافي» أنه قال لأصحابه: «لا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست آمن أن أخطيء»، وما روي أن الحسين كان يظهر الكراهة من صلح أخيه الحسن مع معاوية ويقول: «لو جُرَّ أنفي كان أحب إليّ مما فعله أخي»، إلى آخر ما قالوا.

وهذه العقيدة بعصمة الأئمة غريبة حقاً على الإسلام، فلم نعرف هذا الموضوع أثير في عهد النبي ﷺ ولا صدر الإسلام، بل ولا نعرف وصف العصمة أسند إلى الأنبياء في هذا العصر، وروح القرآن الكريم لا يفهم منها دعوى العصمة لأحد من الناس، وفي القرآن: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121] : وموسى وكز الرجل فقتله: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾، وقال: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القصص: 15 - 16] ؛ وفي القرآن قصة سليمان: ﴿إِذْ عُضِرَ عَلَيْهِ بِالْعِثِّي الصَّغِينَتِ لَلْيَادُ﴾ ﴿٣١﴾ فقال إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ [ص: 31 - 32] ، ويونس: ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغْتَضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: 87] ونبينا يقول الله له: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ ﴿٧﴾ [الضحى: 7] ويقول له: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: 37] ، ويقول له: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لِهَؤُلَاءِ﴾ [التوبة: 43] ، وعاتبه بقوله تعالى: ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾ ﴿٢﴾ وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّه بُرِّئَ ﴿٣﴾ ﴿عَبَسَ: 1 - 3﴾ ؛ ويعترف القرآن للنبي بذنوب غفرها الله له: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 2] ، ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: 117] ؛ ويؤكد رسول الله في القرآن أنه بشر ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: 93] ، ﴿إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [الأعراف: 188] .

فمفهوم هذه الآيات واضح، وهي لا تتفق مطلقاً مع ما يدعيه الشيعة لعصمة أئمتهم، فإذا كان هذا ما قصه الله عن الأنبياء، فكيف يرقى الأئمة منزلة فوق منزلة الأنبياء.

ويظهر أن قول الشيعة في الأئمة هو السبب في بحث المتكلمين في عصمة الأنبياء وضعه بحثاً في علم الكلام؛ فذهب قوم من المرجئة وابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن اتبعه إلى أن الرسل غير معصومين إلا من الكذب في التبليغ فإنه لا يجوز عليهم؛ وذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلاً، وجوزوا

عليهم الصغائر؛ وذهب جمهور أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية عن عمد لا صغيرة ولا كبيرة. ويقول ابن حزم: إنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد، ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله والتقرب منه فيوافق خلاف مراد الله، إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبههم على ذلك، ويظهر ذلك لعباده ويبين لهم⁽¹⁾.

ويقول الواقف وشرحه: «أجمع أهل الملل والشرائع على عصمة الأنبياء من تعمد الكذب فيما دلّ المُعْجِزُ على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبغونه عن الله... وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره، فأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه... وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر، وكل منهما إما عمداً وإما سهواً، أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور... وأما صدورها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزها الأكثرون... وأما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً؛ واستثنى أكثر المعتزلة الصغائر الخسيسة، وهي ما يحكم على صاحبها بالخسة ودناءة الهمة فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فقال الجمهور: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. وقال أكثر المعتزلة: تمتنع عليهم الكبيرة، لأن صدورها يوجب النفرة وهي تمتنع من أتباعه فتفتوت مصلحة البعثة»⁽²⁾.

فظاهر من هذا أن جمهور المسلمين لم ينظروا حتى إلى الأنبياء نظر الشيعة إلى الأئمة، ولم يمنحوا الأنبياء العصمة المطلقة حتى من الخطأ والنسيان، وحتى قبل النبوة كالذي قاله الشيعة في الأئمة.

وفكرة العصمة للأمة بعيدة عن الإسلام وتعاليمه، كما أنها بعيدة عن الطبائع البشرية التي ركبت فيها الشهوات، وركب فيها الخير والشر، ومزجت فيها الميول المتعاكسة؛ وفضيلة الإنسان الراقى ليس في أنه معصوم، بل في أنه قادر على الخير والشر، وينجذب إليهما، وهو في أكثر الأحيان ينجذب إلى الخير، ويدفع الشر. أما الطبيعة المعصومة فطبيعة الملائكة الذين ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التخريم: 6] لا طبيعة الإنسان الذي لو فقد شهوته لفقده حيويته.

(1) انظر: الفصل لابن حزم جزء 4 ص 2 وما بعدها.

(2) شرح «المواقف» باختصار جزء 3 ص 204 وما بعدها.

ويعجبني في ذلك قول الغزالي في التوبة: «وليس في الوجود آدمي إلا وشهوته سابقة على عقله، وغريزته التي هي عُدَّة الشيطان متقدمة على غريزته التي هي عدة الملائكة. فكان الرجوع عما سبق إليه على مساعدة الشهوات ضرورياً في حق كل إنسان نبياً كان أو غيبياً، فلا تظن أن هذه الضرورة اختصت بآدم ﷺ⁽¹⁾ وقد قيل [من الطويل]:

فلا تحسبنَ هندا لها الغدُرُ وخذها سجيئةً نفسٍ، كلُّ غانيةٍ هِنْدُ⁽²⁾

بل هو حكم أزلي مكتوب على جنس الإنس لا يمكن فرض خلافه ما لم تتبدل السنة الإلهية التي لا مطمع في تبديلها... فكل بشر لا يخلو عن معصية بجوارحه إذا لم يخل عنه الأنبياء، كما ورد في القرآن والأخبار من خطايا الأنبياء وتوبتهم وبكائهم على خطاياهم، فإن خلا في بعض الأحوال عن معصية الجوارح فلا يخلو عن الهم بالذنوب بالقلب، فإن خلا في بعض الأحوال عن الهم فلا يخلو عن وسواس الشيطان بإيراد الخواطر المتفرقة المذهلة عن ذكر الله، فإن خلا عنه فلا يخلو عن غفلة وقصور في العلم بالله وصفاته وأفعاله... ولا يتصور الخلو في حق آدمي عن هذا النقص، وإنما يتفاوتون في المقادير؛ فأما الأصل فلا بد منه، ولهذا قال ﷺ: «إِنَّهُ لِيُغَانِ عَلَى قَلْبِي حَتَّى أَسْتَغْفِرَ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ سَبْعِينَ مَرَّةً»⁽³⁾.

وأغلب الظن أن بحث المتكلمين في عصمة الأنبياء متأخر عن قول الشيعة في عصمة الإمام، كما أن أغلب الظن أن الذي دعا إلى هذه الفكرة ما نشأ بين الشيعة وخصومهم من دعوى التفاضل، فقد فضل الشيعة علياً وفضل «أهل السنة» أبا بكر وعمر، وبدأت من ذلك الحين نغمة تعداد الفضائل لكل، فلم يكتفِ كل فريق بالحقائق، بل وضعوا الأحاديث لرفعة صاحبهم كما نقلنا قبل من النصوص الدالة على ذلك⁽⁴⁾. وأتت الخلفاء بعد من الأمويين والعباسيين لأهل السنة كما تسلسل الأئمة للشيعة، فبقي التفاضل على مرور الزمان تعلقو نغماته، ولكن خلفاء «أهل السنة» لم تُسبغ عليهم العصمة. وأئمة الشيعة أسبغت عليهم العصمة لأسباب:

1 - أن الخلفاء من عهد أبي بكر وعمر ثم الأمويين والعباسيين، قد تسلموا زمام الحكم وباشروا سياسة الرعية فعلاً، ومباشرة الحكم - من جهة - تعرّض الحاكم للعمل، فإذا عمل تعرّض للخطأ والصواب، وكل ما في الأمر أن الأشخاص الحاكمين يختلفون؛ فبعضهم صوابه أكثر من خطئه، وبعضهم خطؤه أكثر من صوابه. وليس من الممكن في طبيعة الحكام

(1) يشير إلى قوله تعالى: «وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى» [طه: 121].

(2) البيت لأبي تمام في ديوانه 275/1.

(3) «الإحياء» 8/4 المطبعة الميمنية سنة 1306 هـ. (4) انظر: في ذلك «فجر الإسلام».

أن يصيبوا دائماً؛ ومن جهة أخرى، فتصرفاتهم اليومية حتى غير ما يتعلق منها بالحكم ظاهرة للخاصة منقولة على ألسنتهم للعامة، ولذلك عرفنا منهم من كان يشرب، ومن كان لا يشرب، ومن كان يحب الجواري، ومن كان لا يحب، ومن كان يغني أو يحب الغناء ومن لا يغني ومن لا يميل للغناء. على الجملة عرفنا كل تفاصيل حياتهم بمحاسنها ومساوئها وصوابها وخطئها، ومحال أن تدعي العصمة لهؤلاء بعد ذلك. أما أئمة الشيعة فلم يتولوا الحكم إلا أياماً قليلة، في عهد عليّ كانت أيام حرب وعدم استقرار، والأئمة بعد ذلك لم يتعرضوا للحكم ولم يتعرضوا للجهور، فلم تُجرب أعمالهم، ولم تظهر تصرفاتهم، ويضاف إلى ذلك أنهم مضطهدون اضطهاداً مستمراً من الولاة والخلفاء، وعواطف الناس دائماً مع المضطهد المظلوم، وهي على عكس ذلك مع المضطهد ومن يتولى الحكم [من الرمل]:

إن نصف الناس أعداء لمن ولي الأحكام هذا إن عدل⁽¹⁾

فدعوى عصمتهم تجد مرتعاً خصيباً يساعد عليها تستر الأئمة وأحياناً غيبتهم، فهم لم يتعرضوا للحكم حتى يختبروا وتظهر أعمالهم، ثم إنهم أحيطوا بجو خفاء وغموض يهينان النفوس لقبول دعوى العصمة؛ ولو ادعيت العصمة لبني أمية والعباس لكانت مهزلة تقابل بالضحك والاستخفاف.

2 - وسبب آخر وهو أن أكثر من كان يحيط بالخلفاء في الصدر الأول والعهد الأموي من العرب، والعرب أمة ديمقراطية تنظر إلى الخليفة نظرهم إلى أحدهم، لا يمتاز عنهم كثيراً، بل منهم من كان يغلو في الديمقراطية أيام النبي نفسه فكان القرآن يحد من هذا الغلو في الديمقراطية، ويقول لهم: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: 2]. ووفد على النبي وفد بني تميم وقت الظهيرة وهو راقد، فجعلوا ينادونه يا محمد اخرج لنا؛ فاستيقظ فخرج ونزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ [الحجرات: 4]. ودخل عيينة بن حصن على النبي ﷺ وعنده عائشة من غير استئذان، فقال رسول الله: أين الاستئذان؟ قال يا رسول الله ما استأذنت على رجل قط ممن مضى منذ أدركت، ثم قال: من هذه الجميلة إلى جانبك؟ فقال ﷺ: هذه عائشة أم المؤمنين. فلما خرج قالت عائشة: من هذا يا رسول الله؟ قال: أحرق مطاع، وإنه على ما ترين لسيد قومه؛ ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَظِيرِ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَقْسِنِينَ لِحَدِيثِ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤذَى النَّبِيَّ

(1) البيت لابن الوردي في ديوانه ص 438.

فَيَسْتَجِيءُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيءُ مِنَ الْحَقِّ ﴿[الاحزاب: 53]﴾ إلى غير ذلك. وكانوا مع من بعده من الخلفاء أشد جراً، والتاريخ مملوء بالشواهد على ذلك. وهذه الديمقراطية الغالية أحياناً والمعتدلة أحياناً يستحيل أن تنمو فيها بذرة دعوة إلى عصمة. أما التشيع فكان حوله، خصوصاً في آخر العهد الأموي والعهد العباسي، كثير من الفرس رُبُّوا على أرستقراطية الملوك، وورثوا عن آبائهم نظرة التقديس لملوكهم؛ وسمى العرب هذه النزعة كِسْرَوِيَّة نسبة إلى كسرى ملك الفرس، لأنهم لا يعرفونها بين العرب. قال الثعالبي النيسابوري في كتابه «المضاف والمنسوب» بعد أن ذكر عدل كسرى أنوشروان: «فأما سائر الأكاسرة فإنهم كانوا ظلمة فجرة؛ يستعبدون الأحرار، ويجرون الرعية مجرى الأجراء والعبيد والإماء، فلا يقيمون لهم وزناً، ويستأثرون عليهم حتى بأطياب الأطعمة والثياب الحسنة والمراكب والنساء الحسان، والدور السرية، ومحاسن الآداب؛ فلا يجترىء أحد من الرعايا أن يطبخ سكباجاً، ويلبس ديباجاً، أو يركب هملاجاً، أو ينكح امرأة حسناء، أو يبني داراً قوراء، أو يؤدب ولده، أو يمد إلى مروءة يده، وكانوا يبنون أمورهم على معنى قول عمرو بن مسعدة للمأمون: مَلِكٌ مَا يَصْلِحُ لِلْمَوْلَى عَلَى الْعَبْدِ حَرَامٌ»⁽¹⁾. مثل هذه النزعة ولهذه الحالة النفسية، وغلبة العبودية يمكن أن تثمر فيها دعوى العصمة.

ويظهر أن دعوى العصمة لم يكن يعرفها الأئمة الأولون، فقد روينا قبل قول علي في المشورة، لأنه لا يؤمن الخطأ من نفسه، وروينا تخطئة الحسين للحسن في صلحه مع معاوية.

إنما وجد القول بالعصمة من غلاة الشيعة أولاً، ولم يكن يسلم به الأئمة الأولون ثم زاد القول في آخر الدولة الأموية، وكانت العصمة مسلماً من مسالك الدعوة لآل البيت، وتحريضاً للناس على الثورة ضد الظالمين من الأمويين.

* * *

ويتصل بهذه العصمة قولهم بأن الأئمة وسطاء بين الله والناس وشفعاء، وأن الاعتقاد فيهم كافٍ في محو السيئات ورفع الدرجات. روى ابن بابويه القمي عن الفضل ابن عمرو قال: «قلت لأبي عبد الله: لم صار عليّ قسيم الجنة والنار؟ قال: لأن حبه إيمان وبغضه كفر، وإنما خلقت الجنة لأهل الإيمان، والنار لأهل الكفر، فهو قسيم الجنة والنار، لا يدخل الجنة إلا محبوه، ولا يدخل النار إلا مبغضوه».

(1) ص 140.

ويقول بعضهم [من السريع]:

حُبُّ عَلِيٍّ فِي الْوَرَى جُنَّةٌ
لَوْ أَنَّ ذُمَّيًّا نَوَى حُبَّهُ
ويقول ابن هانئ [من الكامل]:

هذا الشفيح لأمة يأتي بها
وجدوده لجدودها شفعاء

وكتب الشيعة مملوءة بالأحاديث والأخبار الدالة على هذا المبدأ، وفيه هدم لمبدأ الإسلام الجميل، وهو مسؤولية الإنسان وأن قيمة كل إنسان عمله ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 7-8] وأن كائناً من كان حتى الأنبياء لا يغنون عن أحد شيئاً ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿١٩﴾﴾ [الانفطار: 19] ، ﴿وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْرَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾ [البقرة: 48] ، ﴿قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾﴾ [الجن: 21] .

ففي الاعتقاد بأن الحب لآل البيت والأئمة غناء إهدار ركن من أعظم أركان الإسلام، وهو المطالبة بالعمل الصالح وارتباط الثواب به، والنهي عن العمل السيئ وارتباط العقوبة به إذ يكفي حب آل البيت ثم ترتفع التكاليف.

لقد دخل على المسلمين من جرّاء العصمة والمبالغة في الشفاعة ضرر كبير، ولم يقتصر الضرر على الشيعة إذ تسربت تعاليمهم إلى غيرهم من الفرق الأخرى الإسلامية؛ فكان السنيون إذا رأوا الشيعة ينسبون عملاً وفضلاً لإمام نسبوا مثله للأنبياء على الأقل؛ فغلا بعضهم في القول بعصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها، وهو مخالف لصريح القرآن؛ ورأوا أن الشيعة يقولون بأن للأئمة نوراً، فقال بعضهم: إن رسول الله ﷺ لم يكن له ظل؛ ورأوا الشيعة تقول إن الإمامة تورث، فزعم بعض الصوفية أن مشيخة الطرق تورث، فنور الشيخ ينتقل منه إلى ابنه، وإذا مات وخلف صبياً فهو الشيخ ولو كان رضيعاً لأن فيه نور أبيه، ورأوا الشيعة تقول بعصمة الأئمة، فاعتقد العامة بعصمة الأولياء، فلا يصح الطعن على من سمّوه ولياً ولو رأوه يشرب الخمر، وكفوا ألسنتهم وأيديهم عنه، بل وتبركوا به، لأنه فوق أن يسأل عن عمله. وكم فسد الإسلام من هذه الأوهام، ومن سنّ سنة سيئة فعلية وزرّها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

المهدي:

ومن عقائد الشيعة البارزة الاعتقاد في المهدي، وكلمة المهدي اسم مفعول من هدى،

يقال هداه الله الطريق أي عرفه ودلّه عليه وبيّنه له فهو مهدي . ولم ترد في القرآن كلمة المهدي وإنما ورد المهتدي: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: 17] ، وورد الهادي ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الزّعد: 7] ، وقد ورد في شعر حسان بن ثابت وصف النبي ﷺ بالمهتدي [من الكامل]:

بأبي وأمي مَنْ شَهِدْتُ وَفَاتَهُ في يوم الاثنين النبيُّ المَهْتَدِي (1)
ووصفه بالهادي [من البسيط]:

بِاللّهِ مَا حَمَلْتُ أَنْثَى وَلَا وَضَعْتُ مثلَ النَّبِيِّ رَسُولِ الرَّحْمَةِ الْهَادِي (2)
ووصفه أيضاً بالمهدي في قوله في رثائه ﷺ [من الكامل]:

مَا بَالُ عَيْنِي لَا تَنَامُ كَأَنَّمَا كُجِلْتُ مَأْقِبَهَا بِكُحْلِ الْأَرْمَدِ
جَزَعاً عَلَى الْمَهْدِيِّ أَصْبَحَ ثَاوِيَاً يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَا لَا تَبْعُدِ (3)

وقد وردت في بعض الأحاديث كلمة المهدي وصفاً لعلّي، فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «وإن تؤمّروا علياً ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الصراط المستقيم» (4)؛ ولما قتل الحسين بن علي وصفه سليمان بن صرد بأنه «مهدي ابن مهدي». وأطلقه الشعراء في دولة بني أمية حتى على بعض الخلفاء الأمويين، فقال نهار بن تَوْسِعة في سليمان بن عبد الملك [من الطويل]:

له رايةٌ بالشَّغَرِ سَوْدَاءُ لَمْ تَزَلْ تُفَضُّ بِهَا لِلْمَشْرِكِينَ جُمُوعُ
مباركةٌ تهدي الجنودَ كأنها عُقَابٌ نَحَتَ مِنْ رِيشِهَا الْوُقُوعُ
على طاعة المَهْدِيِّ لَمْ يَبْقَ غَيْرُهَا فَأُبْنَا وَأَمْرَ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعُ (5)

وهي في كل ذلك بمعناها اللغوي الديني رجل هداه الله فاهتدى، ثم نراها تأخذ معنى جديداً وهو إمام منتظر يأتي فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وأول ما نعلم من إطلاقها بهذا المعنى ما زعمه كيسان مولى علي بن أبي طالب في محمد ابن الحنفية (وهو ابن علي بن أبي طالب من أم من بني حنيفة نسب إليها)، فقد زعم كيسان إمامة محمد هذا وأنه مقيم بجبل رَضْوَى (وهو جبل على سبع مراحل من المدينة) وإلى هذا أشار كثير عزة، وكان كيسانياً فقال [من الوافر]:

وَسِبْطٌ لَا يَذُوقُ الْمَوْتَ حَتَّى يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدِمُهَا اللَّوَاءُ

(1) ديوانه ص 208. (2) ديوانه ص 207. (3) ديوانه ص 208. (4) «أسد الغابة» 4/ 31. (5) انظر: دائرة المعارف الإسلامية في مادة المهدي نقلاً عن جولدزهر.

تَغِيَّبَ لَا يُرَى فِيهِمْ زَمَانًا بَرَضَوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءٌ⁽¹⁾

وكذلك فعل المختار بن أبي عبيد الثقفي، فكان يدعو الناس إلى إمامة محمد ابن الحنفية ويزعم أنه المهدي⁽²⁾.

لقد مات ابن الحنفية سنة 81 هـ، وصلى عليه أبان بن عثمان بن عفان، وكان والي المدينة، ودفن بالبقيع، ولكن لم يشأ الكيسانية أن يؤمنوا بموته، وقالوا بغيبته وبانتظاره حتى يعود، وكان هذا أساساً لفكرة الإمام المنتظر عند الإمامية الاثني عشرية.

وهذه العقيدة برجوع الإمام بعد غيبته أو موته هي المسماة في عرف الشيعة بالرجعة، وممن قال بالرجعة في العصر الأول عبد الله بن سبأ، فقد كان يقول برجوع محمد ﷺ بعد موته. وفي أول المائة الثانية للهجرة كان جابر الجعفي (وهو أحد الكذابين قال فيه أبو حنيفة: ما رأيت أكذب منه) يقول برجعة علي بن أبي طالب، وكان يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ [النمل: 82] إن الدابة هي علي بن أبي طالب؛ ولما أتى القرن الثالث الهجري كان الإمامية يرون أن الأئمة كلهم يرجعون هم وأعداؤهم، وذلك حين ظهور المهدي⁽³⁾، وستأتي زيادة إيضاح لمذهبهم في الرجعة.

وزاد القول بالمهدي وانتشر خاصة بين الشيعة، ووضعت فيه الأحاديث المختلفة، ولم يرو البخاري ومسلم شيئاً عن أحاديث المهدي، مما يدل على عدم صحتها عندهما، وإنما ذكرها الترمذي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم، من مثل ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي، يواطىء اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي»، ومثل أن رسول الله قال: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً» إلخ. وكلها تدور على أنه «لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي، وقد أجهد رجال الحديث أنفسهم في فحص سند هذه الأحاديث وأبانوا ما فيها من ضعف رجالها»⁽⁴⁾.

(1) ديوانه ص 521.

(2) ابن خلكان 1/642.

(3) انظر: «تفسير الألوسي» 6/316.

(4) انظر: في ذلك ابن خلدون 1/260 وما بعدها.

على الجملة انتشرت في جو العصر الأموي فكرة المهدي المنتظر، وكان أكثر دعاة المهدي من الشيعة، ورأينا لبعض البيت الأموي مهدياً آخر لا يسمى المهدي، ولكنه يلقب بالسفياني، وذاعت أخبار السفياني هذا في البيئات الأموية وغيرها، وكان السفياني المنتظر كالمهدي المنتظر، قال في «الأغاني» عن مصعب: «كان خالد بن يزيد بن معاوية يوصف بالعلم ويقول الشعر، وزعموا أنه هو الذي وضع خبر السفياني وكبره، وأراد أن يكون للناس فيه طمع حين غلبه مروان بن الحكم على الملك وتزوج أمه أم هاشم»؛ قال صاحب «الأغاني»: «وهذا وهم من مصعب فإن السفياني قد رواه غير واحد وتتابعت فيه رواية الخاصة والعامة»⁽¹⁾ إلخ.

وأنا أميل إلى قول مصعب رغماً عن حجة أبي الفرج التي ذكرها من أن بعض أهل البيت روى حديث السفياني؛ فبعض أهل البيت كان يسره كل الأخبار التي تضعف من شأن البيت الأموي وانقسامه؛ فالظاهر أنه كان لخالد بن يزيد شيعته وأعوانه، نَعَص عليهم غلبة مروان بن الحكم على الحكم، وكان خالد طموحاً اشتغل بالكيمياء ليغني أصحابه بالذهب إذا نجح كما تقدم، ثم وضع أحاديث المهدي ولكنه اختار اسماً أمورياً وهو السفياني إشارة إلى جده «أبي سفيان». قال في «النجوم الزاهرة»: «وكان خالد المذكور موصوفاً بالعلم والعقل والشجاعة، وكان مولعاً بالكيمياء، وقيل إنه هو الذي وضع حديث السفياني (أنه يأتي في آخر الزمان) لما سمع بحديث المهدي»⁽²⁾.

ومن أظرف ما حدث أنه لما قال الشيعة بالمهدي وقال بعض الأمويين بالسفياني، وضع الشيعة الأحاديث بأن المهدي إذا خرج سيقابل السفياني إذا خرج، «فسيباع الناس المهدي يومئذ بمكة بين الركن والمقام، ثم إن المهدي يقول: أيها الناس اخرجوا إلى قتال عدو الله وعدوكم، فيجيئون ولا يعصون له أمراً، فيخرج المهدي ومن معه من المسلمين من مكة إلى الشام لمحاربة عروة بن محمد السفياني ومن معه من كلب»⁽³⁾ إلخ. ويروي الطبري في حوادث سنة 132 هـ أيام النزاع بين دعاة العباسيين والأمويين أن جماعة من أهل قنشرين وحمص وتدمر تجمعوا، «وقَدِمَهم أُلوف عليهم أبو محمد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، فرأسوا عليهم أبا محمد، ودعوا إليه وقالوا: «هو السفياني الذي كان يُذكر،

(1) «الأغاني» 88/16.

(2) «النجوم الزاهرة» 221/1.

(3) «مختصر تذكرة القرطبي» طبعة بولاق ص 159.

وكانت موقعة شديدة انهزم فيها أتباع أبي محمد وقتل هو وأرسل برأسه إلى أبي جعفر المنصور⁽¹⁾ إلخ.

ويظهر أن العباسيين أيضاً عز عليهم أن يكون للشيعة مهدي وللأمويين سفياني وليس لهم شيء، فرأوا أن يكون لهم أيضاً «مهدي»، فوضعت لهم الأحاديث على هذا النمط؛ روى الطبراني عن ابن عمر قال، كان رسول الله ﷺ في نفر من المهاجرين والأنصار، وعلي بن أبي طالب عن يساره والعباس عن يمينه، إذ تلاحي العباس ونفر من الأنصار، فأغلظ الأنصار للعباس، فأخذ النبي ﷺ بيد العباس ويده عليّ وقال: «سيخرج من صلب هذا فتى يملأ الأرض جوراً وظلماً، وسيخرج من صلب هذا فتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، فإذا رأيتم ذلك فعليكم بالفتى التيمي فإنه يقبل من قبل المشرق، وهو صاحب راية المهدي».

ويظهر أن واضح الحديث كان ماهراً فترك النص على الإشارة للزمن، فإن انتصر العلويون فالحديث يصلح لهم، وإن انتصر العباسيون صلح لهم؛ فلما انتصر العباسيون اتخذوه حجة لأنهم أصحاب الرايات التي خرجت من المشرق.

وروى الحاكم عن ابن عباس قال: منا أهل البيت أربعة: منا السفاح، ومنا المنذر، ومنا المنصور، ومنا المهدي. قال مجاهد: بين لي هؤلاء الأربعة، فقال ابن عباس: أما السفاح فربما قتل أنصاره وعفا عن عدوه؛ وأما المنذر أراه قال: فإنه يعطي المال الكثير، ولا يتعاطم في نفسه، ويمسك القليل من حقه؛ وأما المنصور فإنه يعطي النصر على عدوه على مسيرة شهر، وهو الشطر مما كان يعطي رسول الله ﷺ؛ وأما المهدي فإنه يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وتأمين البهائم السباع، وتلقي الأرض أفلاذ كبدها. قال: قلت: وما أفلاذ كبدها؟ قال: أمثال الأسطوانة من الذهب والفضة.

ولعل انتشار خير المهدي وما إليه، حمل المنصور على تسمية ابنه المهدي والإيهام بأنه المهدي المنتظر. روي «الأغانى» أن المنصور كان يريد البيعة للمهدي، وكان ابنه جعفر يعترض عليه في ذلك، فأمر بإحضار الناس فحضروا، وقامت الخطباء فتكلموا وقالت الشعراء، فأكثر في وصف المهدي وفضائله، وفيهم مطيع بن إلياس؛ فلما فرغ من ذلك قال مطيع: حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله ﷺ قال: المهدي منا محمد وابن عبد الله، وأمه من غيرنا، يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، ثم أقبل على العباس فقال له: أنشدك الله، هل

(1) «الطبري» 9/138 طبع بمصر.

سمعت هذا؟ فقال: نعم، مخافة من المنصور⁽¹⁾.

وروا عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله ﷺ قال: لا تذهب الدنيا حتى يلي أمتي رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي. قال البلخي في كتابه «البدء والتاريخ» بعد روايته هذا الحديث: «وقد تأول قوم أنه المهدي محمد بن أبي جعفر لقبه المهدي واسمه محمد، وهو من أهل البيت، ولم يأل جهداً في إظهار العدل ونفي الجور» إلخ.

فترى من هذا أن عقيدة المهدي فشئت في العلويين والأمويين والعباسيين، وأخذت عند كل منهم لوناً خاصاً.

وفكرة المهدي هذه لها أسباب سياسية واجتماعية ودينية؛ ففي نظري أنها نبعت من الشيعة، وكانوا هم البادئين باختراعها، وذلك بعد خروج الخلافة من أيديهم وانتقالها إلى معاوية، وقتل علي، وتسليم الحسن الأمر لمعاوية، وتسمية هذا العام، الذي فيه سلم الحسن الأمر لمعاوية، عام الجماعة، ثم قتل الحسين.

تم ذلك فرأى رؤساء الشيعة أن هذا قد يسبب اليأس في نفوس أتباعهم، وخافوا أن يذوب حزبهم، فكان منهم بعيدو النظر، بدأوا يبشرون بأن الحكم سيرجع إليهم، وأن بني أمية سيهزمون، فوضعوا لذلك خططاً، منها الدعوة السرية للتشيع والعمل في الخفاء على قلب الدولة الأموية وإضعافها، ثم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بقيام رئيس للشيعة يلتف الناس حوله ولو سراً، ويلقبونه بأنه الخليفة حقاً، ورأوا أن ذلك لا يتم أيضاً إلا بصبغه صبغة دينية، فهو الإمام وهو المعصوم، ورأوا من إحكام أمرهم بث الرجاء والأمل في نفوس الناس حتى يشجعوا ويثبتوا، ومثوهم بأن الأمر لهم في النهاية، وأن الأمويين مهما أوتوا من النصر العاجل فإنه ينتظرهم الخذلان الآجل.

ولكن قوماً حولوا الأخبار الواردة من الشيعة الأولين في الحكومة المنتظرة إلى حاكم منتظر، لأن ذلك أقرب إلى أذهان العامة، فالأولون كانوا يرمزون بالمهدي المنتظر إلى حكومة شيعة منتظرة، فجعلها المتأخرون حقيقة، وجعلوا المهدي المنتظر حقيقة، وأكثروا من القول فيه وزادوه أوصافاً وأخباراً ليلبسوه ثوب الحقيقة.

قال الألويسي في تفسيره: «وتأول جماعة من الإمامية ما ورد من الأخبار في الرجعة

(1) انظر: القصة بطولها في «الأغاني» 85 / 12.

على رجوع الدولة والأمر والنهي دون رجوع الأشخاص وإحياء الأموات»⁽¹⁾.

ولكن العامة لا يفهمون جيداً رجوع المعاني، إنما يفهمون رجوع الأشخاص فوضعت لذلك أخبار المهدي المنتظر بشخصه ووصفه.

وكما كان في التاريخ أن اليونان لما فشلوا في حكمهم، وغلبهم الرومانيون على أمرهم حوّلوا الفلسفة العملية إلى فلسفة رواقية تتطلب اللذة في الحياة العقلية، وتحمل آلام الحياة في صبر وثبات، كذلك الشيعة خرج الأمر من أيديهم فدعوا إلى تحمل آلام الحياة في صبر وثبات، وزادوا على ذلك إجادة تصوير فكرة الأمل، وجسدوها في المهدي.

ولما كان الشيعة هم الأساتذة الأولون في هذا الموضوع قلدهم خالد بن يزيد الأموي لما فشل وخرج الحكم من بيته إلى بيت مروان بن الحكم، ثم قلدهم العباسيون بشكل آخر فسلموا بالمهدي واستغلوا فكرته، وادعوا أن المهدي فيهم لا في شيعة علي. فاليأس عند الشيعة وعند البيت السفيناني هو السبب النفسي لقيام فكرة المهدي، وحرب القوم من جنس سلاحهم هو السبب النفسي للمهدي العباسي.

واستغل هؤلاء القادة المهرة أفكار الجمهور الساذجة المتحمسة للدين والدعوة الإسلامية فأتوهم من هذه الناحية الطيبة الظاهرة، ووضعوا الأحاديث يروونها عن رسول الله ﷺ في ذلك، وأحكموا أسانيدها وأذاعوها من طرق مختلفة، فصدقها الجمهور الطيب لبساطته، وسكت رجال الشيعة لأنها في مصلحتهم، وسكت الأمويون لأنهم قلدها في سفيانهم، وسكت العباسيون لأنهم حولوها إلى منفعتهم، وهكذا كانت مؤامرة شيعة أفسدوا بها عقول الناس. وكنت أنتظر من المعتزلة كشف النقاب عن هذا الضلال، إلا أنني مع الأسف لم أعر لهم على شيء كثير في هذا الباب، ولكنني أعرف أن الزيدية (وهم فرع آخر من فروع الشيعة الذين تأثروا أثراً كبيراً بتعاليم المعتزلة، لأن زيداً رئيسهم تتلمذ لواصل بن عطاء زعيم المعتزلة)، كانوا ينكرون المهدي والرجعة إنكاراً شديداً، وقد ردوا في كتبهم الأحاديث والأخبار المتعلقة بذلك، ورووا عن أئمة أهل البيت روايات تعارض روايات الأئمة الاثني عشرية.

حديث المهدي هذا حديث خرافة، وقد ترتب عليه نتائج خطيرة في حياة المسلمين، نسوق لك أهمها:

(1) «تفسير الألويسي» 315/6.

1 - أحيط المهدي بجو غريب من التنبؤات والإخبار بالمغيبات والإنباء بحوادث الزمان. فعند آل البيت علم توارثوه عن أخبار الزمان إلى يوم القيامة؛ وهناك الجفر وهو جلد ثور صغير مكتوب فيه علم ما سيقع لأهل البيت مروى عن جعفر الصادق في زعمهم؛ وهناك أخبار زعم مسلمة اليهود أنهم رأوها في كتبهم الدينية مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه في أحداث الدول وأعمارها، فامتلات عقول الناس بأحاديث تروى وقصص تقص، ونشأ باب كبير في كتب المسلمين اسمه الملاحم، فيه أخبار الوقائع من كل لون، فأخبار العرب والروم، وأخبار في قتال الترك، وأخبار في البصرة وبغداد والإسكندرية، وما جاء في فضل الشام وأنه معقل الملاحم، وأخبار عن مكة والمدينة وخرابهما، وأخبار أن المهدي يملك جبل الديلم والقسطنطينية وسيفتح رومية وأنطاكية وكنيسة الذهب، وأخبار عن فتح الأندلس وما يجري فيه من أحداث⁽¹⁾ إلخ. وجعلت هذه الأشياء كلها أحاديث بعضها نسبوه إلى رسول الله ﷺ، وبعضها إلى أئمة أهل البيت، وبعضها إلى كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهكذا. وكان لكل ذلك أثر سيء في تضليل عقول الناس وخضوعهم للأوهام، كما كان من أثر ذلك الثورات المتتالية في تاريخ المسلمين، ففي كل عصر يخرج داعٍ أو دعاة كلهم يزعم أنه المهدي المنتظر، ويلتف حوله طائفة من الناس، كالذي كان من المهدي رأس الدولة الفاطمية. وتقرأ تاريخ المغرب فلا يكاد يمر عصر من غير خروج مهدي وكان آخر عهدنا به مهدي السودان، وظهور فرقة البابية في فارس التي دعا إليها ميرزا علي محمد المولود سنة 1235 هـ، وهو من نسل الحسين، وقد ادعى - لما بلغ الخامسة والعشرين - أنه الباب - ومعنى الباب عندهم «نائب المهدي المنتظر». ولو أحصينا عدد من خرجوا في تاريخ الإسلام وادعوا المهدي، وشرحنا ما قاموا به من ثورات، وما سببوا من تشتت للدولة الإسلامية وانقسامها وضياع قوتها، لطال بنا القول، ولم يكفنا كتاب مستقل.

وهذا كله من جرّاء نظرية خرافية، هي نظرية «المهدية»، وهي نظرية لا تتفق وسنة الله في خلقه، ولا تتفق والعقل الصحيح. ولعل تقدم الناس في عقولهم ومعارفهم وتقدمهم في الحكم ونظامه وما ينبغي أن يكون، يقضي على البقية الباقية من هذه الخرافة، ويحوّل الناس إلى أن ينشدوا العدل، ويعملوا بأيديهم وعقولهم في إيجاد الحكم الصالح، ويحلّوا ذلك محل المهدي المنتظر؛ فخير لهم أن يطلقوا العدل في الواقع لا في الخيال، وأن يعملوا على تحقيقه في دنيا الحس والعقل لا دنيا الأوهام.

(1) انظر: ذلك كله في «مختصر تذكرة القرطبي» ص 152 وما بعدها.

2 - وشيء آخر تولّد من فكرة المهدي المنتظر؛ ذلك أن الصوفية اتصلت بالتشيع اتصالاً وثيقاً، وأخذت فيما أخذت عنه فكرة المهدي، وصاغت لها صياغة جديدة وسمته «قُطباً»، وكونت مملكة من الأرواح على نمط مملكة الأشباح، وعلى رأس هذه المملكة الروحية القطب، وهو نظير الإمام أو المهدي في التشيع؛ والقطب هو الذي «يدبر الأمر في كل عصر، وهو عماد السماء، ولولاه لوقعت على الأرض»؛ ويلى القطب النجباء، قال ابن عربي في الفتوحات الملكية: «وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، على عدد بروج الفلك الاثني عشر، كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى في مقامه من الأسرار والتأثيرات... واعلم أن الله تعالى قد جعل بأيدي هؤلاء النجباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها، وإبليس مكشوف عندهم، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي مثل العلماء بالآثار والقيافة إلخ».

وقال ابن تيمية في بعض فتاويه: «وأما الأسماء الدائرة على السنة كثير من النساك والعامّة، مثل الغوث الذي بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة والأبدال الأربعة، والنجباء الثلاثمائة، فهي ليست موجودة في كتاب الله، ولا هي مأثورة عن رسول الله ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، إلا لفظ الأبدال؛ فقد روي فيهم حديث شامي منقطع الإسناد عن عليّ كرم الله وجهه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال: إن فيهم (يعني أهل الشام) الأبدال، أربعين رجلاً، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً، ولا توجد أيضاً في كلام السلف»⁽¹⁾.

وهكذا كوّن الصوفية مملكة باطنية وراء المملكة الظاهرية، اتخذوا فيها فكرة المهدي، وغيروا ألفاظها، وكمّلوا نظامها، وكلها سبغ في الخيال وجري وراء أوهاام كلها شعر، ولكنه ليس شعراً لذيذاً، بل هو شعر أفسد على الناس عقائدهم وأعمالهم، وأبعدهم عن المنطق في التصرف في شؤون الحياة، وقعد بهم عن المطالبة بإصلاح الحكم وتحقيق العدل؛ فكانوا يهيمون في أودية الخيال، والحكام يهيمون في أودية الفساد، وكانهم تواضعوا على ذلك؛ فالحاكم يُفسد، والشعب يحلّم، وحالة الأمة تسوء.

(1) «الألوسي» 2/ 274.

الرجعة:

ويتصل بعقيدة المهدي القول بالرجعة؛ فكثير من الإمامية يعتقد بها ويرون أن رسول الله ﷺ وعلياً والحسن والحسين وباقي الأئمة، وخصومهم كأبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية ويزيد يرجعون إلى الدنيا بعد ظهور المهدي، ويعذب من اعتدى على الأئمة وغصبهم حقوقهم أو قتلهم، ثم يموتون جميعاً، ثم يحيون يوم القيامة؛ قال الشريف المرتضى: إن أبا بكر وعمر يصلبان على شجرة في زمن المهدي.

وهي عقيدة أعرق في الغرابة من عقيدة المهدي.

التقية:

هو اسم مصدرٍ لتَوَقَّى وَاَتَّقَى، تقول: تَوَقَّيْتُ الشَّيْءَ وَاتَّقَيْتُهُ وَتَقَيْتُهُ تُقَى وَتَقِيَّةٌ أَي حذرته؛ وفي القرآن: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ اَوْلِيَآةَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَكْتَفُوْا مِنْهُمْ تَقِيَّةً﴾ [آل عمران: 28]؛ وفي قراءة: ﴿اِلَّا اَنْ تَكْتَفُوْا مِنْهُمْ تَقِيَّةً﴾ [آل عمران: 28]؛ ومعناها أن يحافظ المرء على عرضة أو نفسه أو ماله مخافة عدوه فيظهر غير ما يضمن؛ فهي مداراة وكتمان، وتظاهر بما ليس هو الحقيقة؛ وهي عند الشيعة النظام السري في شؤونهم، فإذا أراد إمام الخروج والثورة على الخليفة وضع لذلك نظاماً وتدابير، وأعلم أصحابه بذلك فتكتموه، وأظهروا الطاعة، حتى تتم الخطط المرسومة، فهذه تقية، وإذا أحسوا ضرراً من كافر أو سني داروه وحاروه وأظهروا له الموافقة، فهذه أيضاً تقية، وهكذا.

والتقية عند الشيعة جزء مكمل لتعاليمهم تواصلوا به وعدوه مبدأ أساسياً في حياتهم، وركناً من دينهم، ورووا فيه الشيء الكثير عن أئمتهم، وانبئ عليه تاريخهم، فالأحداث التاريخية كلها أساسها إمام مختفي أو متستر يدعو إلى نفسه في الخفاء، ويبث دعائه في الأمصار، فيتخذون البيعة له من أنصارهم، ويطالبونهم بالكتمان، والتظاهر بالطاعة، ويلزمونهم بأن يعملوا أعمالهم المطلوبة منهم من الولاة الظاهرين على أتم وجه حتى لا تحوم حولهم شبهة، إلى أن تنضج الثورة ويحين الوقت الملائم، فيعلنوا الخروج ويحملوا السلاح في وجه الدولة.

وقد روى الكليني في التقية أخباراً كثيرة، فروي عن أبي عبد الله أنه قال: «تسعة أعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين». وقال في قوله تعالى: ﴿اُولٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ [القصاص: 54]. قال: بما صبروا على التقية - وما بلغت تقية أحد تقية أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد

ويشدون الزنانير، فأعطاهم الله أجرهم مرتين. وقد سئل أبو الحسن عن القيام للولادة، فقال: قال أبو جعفر: التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له، وسئل أبو جعفر عن رجلين من أهل الكوفة أخذًا، فقيل لهما: ابرا من أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فبرىء واحد منهما، وأبى الآخر، فخلى سبيل الذي برىء وقتل الآخر. فقال: ما الذي برىء فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة. وأراد جماعة السير إلى العراق، فقالوا لأبي جعفر: أوصنا، فقال أبو جعفر: «ليقو شديدكم ضعيفكم وليعد غنيكم على فقيركم، ولا تبتوا سرنا، ولا تضيعوا أمرنا». وقال أبو عبد الله: إنا أمرنا مستور مقتع بالميثاق، فمن هتك علينا أذله الله ⁽¹⁾.

وعلى هذا قال كثير من الشيعة: إنه يحسن لمن اجتمع مع أهل السنة أن يوافقهم في صلاتهم وصيامهم وسائر ما يدينون به؛ ورووا عن بعض أئمة أهل البيت: من صلى وراء سني تقية فكأنما صلى وراء نبي؛ وفي وجوب قضاء هذه الصلاة عندهم خلاف.

وقد فسروا كثيراً من أعمال الأئمة على أنهم فعلوها تقية، فسكوت عليّ على أبي بكر وعمر وعثمان كان تقية، ومصالحة الحسن لمعاوية كان تقية إلخ. كما كانت التقية عند الشيعة سبباً في تحميل الكلام معاني خفية، وجعلهم للكلام ظاهراً يفهمه كل الناس، وباطناً يفهمه الخاصة، وقصدهم في كلامهم إلى الرمز والكناية ونحوهما، وفسر بعضهم بعض آيات القرآن على هذا النحو، فجعلوا كثيراً من الآيات رمزاً لعليّ والأئمة، فقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ يَلْفُ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67]، إن المراد بما أنزل إليك خلافة عليّ؛ وقالوا: إن وراء هذه العلوم أسراراً خفية أشار إليها عليّ زين العابدين بقوله [من البسيط]:

إني لأكتُم من علمي جواهره	كَيْلَا يَرَى الْحَقُّ دُوَّ جَهْلِ فَيَفْتِنَنَا
وقد تقدّم في هذا أبو حسن	إلى الحسين وأوصى قبله الحسن
فربّ جوهر علم لو أبوح به	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا استحِل رجال مسلمون دمي	يسرون أقبح ما يأتونه حسنا

وجرى على هذا النمط بعض الصوفية، فقالوا: إن وراء علم الظاهر علم الباطن، وهو لا يفهم من الوضع اللغوي للكلمات ولا من البراهين المنطقية، إنما يفهم من طريق الإلهام والمكاشفة إلخ.

(1) انظر: الكليني في «الكافي» ص 400 وما بعدها.

وكان على عكس الشيعة في القول بالتقية الخوارج، فقالوا: لا تجوز التقية بحال من الأحوال، ولو عرضت النفس والمال والعرض للأخطار.

وحياة الشيعة والخوارج السياسية مظهر من مظاهر قولهم في التقية، فالخارجي يعلن الخروج على الإمام في صراحة ولو كان وحده، ويحاربه ولو كان في نفر قليل، مهما بلغ عدوه من العدد، ولا يداري ولا يماري؛ والشيعي يداري ويجاري، ويتستر ويتكتم حتى يظن أن الفرصة أمكته فيظهر.

* * *

أدى الشيعة الاعتقاد بالإمامة، وأنها جزء من الإيمان والعصمة وما إليها، إلى اعتقادهم أن المؤمنين حقاً هم عليّ ومن ناصره ووالاه، ومن تبع الأئمة بعد عليّ في الأجيال المتعاقبة؛ أما من عداهم من أبي بكر وعمر وعثمان ومن تابعهم، والأمويين والعباسيين ومن شايعهم، فهم في نظرهم مقصرون، وإن اختلف الشيعة فيما بينهم في الوصف الذي يصفونهم به، فمنهم من غلا فيهم إلى درجة الحكم عليهم بالكفر.

فيروون عن الصادق: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيكهم ولهم عذاب أليم: من ادعى إمامة ليست له، ومن جحد إماماً من عند الله، ومن زعم أن أبا بكر وعمر لهم نصيب في الإسلام».

وأكثروا من لعن أبي بكر وعمر وعائشة وحفصة وغيرهم، وبالغوا في ذلك حتى جعلوا لعنهم قرينة إلى الله؛ ولهم أدعية مأثورة في لعن هؤلاء وأمثالهم⁽¹⁾.

وهذا - من غير شك - ضيق في النظر أدى إليه اتخاذهم مقياس الفضيلة والرذيلة والإيمان والكفر الإيمان بإمامة عليّ، فمن آمن بذلك فهو المؤمن وهو الفاضل، وهو الذي يستحق الثواب، ومن كفر بإمامته فهو الكافر وهو الشرير وهو المعذب بالنار؛ فكأن الإيمان بإمامة عليّ يساوي الإيمان بالله، بل يزيد عليه، فمن آمن بالله وحده من غير إيمان بإمامة عليّ لم ينفعه إيمانه، فإذا زاد على ذلك أنه جحد استحقاق عليّ للإمامة فهذا هو الكفر الذي ما بعده كفر.

وهذا مقياس في منتهى الغرابة، كمن يقيس الحجرة بالقدح بدل الأمتار، أو يقيس

(1) انظر: «الكافي» 3/ 391.

المكيل بالمترب بدل القدح؛ فنحن نعلم أن روح الإسلام تقوم المرء بشيئين: توحيد الله، وإيمان برسالة رسوله محمد، ثم الأعمال الصالحة التي تنفع الناس، وبهذا وحده يقدر المرء في نظر الإسلام، وبهذا وحده يوزن أبو بكر وعمر وعائشة كما يوزن به علي نفسه، وكما يوزن به كل إنسان؛ فالغناء هذا المقياس، ووضع مقياس آخر هو الإيمان بعلي، جهل بروح الإسلام وضعف في العقل حتى في نظر العقل المجرد. ولو قالوا إن المقياس هو الإيمان بالله وبالأعمال، وأن الإيمان بإمامة علي عقيدة من عقائد الخير لقاربوا الحق، ولكان لقولهم مندوحة. ولكن إنكار إمامة علي لا يستوجب كفراً ولا يستوجب لعنة، وفضل أبي بكر وعمر على الإسلام أكبر من فضل علي، ولكل فضل، فجدد هذا بالنسبة لهما حتى يستوجبا اللعنة سخف في الرأي، وضيق في الذهن.

على أنا نرى من بين الشيعة من تلطف في الحكم فلم يصل بهؤلاء الصحابة إلى درجة الكفر وإلى استحقاق اللعن.

وعلى كل حال جرأتهم هذه العقيدة على أن ينقدوا أعمال الصحابة ومن يليهم، وأنا أنقل هنا بعضاً من أقوال من يعدّ معتدلاً فيهم؛ فأهل السنة - وخاصة من عهد أبي الحسن الأشعري - يرون أنه لا يصلح أن يتعرض لأحد من الصحابة بسوء، ويروون أحاديث في ذلك مثل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، ومثل: «خير القرون قرني ثم الذي يليه ثم الذي يليه». وروي عن الحسن البصري أنه ذكر عنده الجمل وصفين، فقال: تلك دماء طهر الله منها أسيافاً فلا نلطح بها ألسنتنا، وقالوا: إن من المروءة أن يحفظ رسول الله ﷺ في عائشة زوجته، وفي الزبير ابن عمته، وفي طلحة الذي وقاه بيده. ثم ما الذي ألزمتنا وأوجب علينا أن نلعن أحداً من المسلمين أو نبرأ منه؛ وأي ثواب في اللعنة والبراءة؟... ثم قد كان رسول الله صهراً لمعاوية، إذ كانت أم حبيبة زوجته، فالأدب أن تحفظ أم حبيبة وهي أم المؤمنين في أخيها، إلى آخر ما قالوا.

لم يرض الشيعة عن هذا القول، وقالوا: إن الله فرض عداوة أعدائه وولاية أوليائه، يقول الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: 22]. وقد لعن الله العصاة بقوله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ﴾ [المائدة: 78]، وأنتم لم تعدلوا في موقفكم، فأنتم دخلتم في أمر عثمان وخضتم فيه، ولم تحفظوا أبا بكر في محمد ابنه، فإنكم لعنتموه وفسقتموه لاشتراكه في فتنة عثمان، ولا حفظتم عائشة أم المؤمنين في أخيها

محمد، ومنعتمونا أن نخوض وندخل أنفسنا في أمر علي والحسن والحسين ومعاوية الظالم له ولهما، المتغلب على حقه وحقهما. وكيف صار لعن ظالم عثمان من السنة، ولعن ظالم علي والحسن والحسين تكلفاً؛ وكيف تحدثتم في أمر عائشة وحفظتم أمرها ومنعتم من الحديث في خروجها يوم الجمل، ومنعتمونا من الحديث في أمر فاطمة وما جرى لها بعد أبيها؛ وكيف صار التعرض لعائشة من أكبر الكبائر، وكشف بيت فاطمة والدخول عليها في منزلها، وتهديدها بالحريق، من الإيمان؟ والصحابة أنفسهم كان يتعرض بعضهم لبعض، فعائشة تقول في عثمان: اقتلوا نَعَثَلاً لعن الله نَعَثَلاً؛ وكان عبد الله بن مسعود يلعن عثمان؛ وقد لعن معاوية علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين؛ ولعن أبو بكر وعمر سعد بن عبادة وبرئاً منه، وأخرجاه من المدينة إلى الشام... وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم لم يروا أن يمسكوا عن علي حتى قصدوا له، وحملوا السيوف في وجهه، وكذلك فعل معاوية وعمرو بن العاص، وقد لعنهما علي ولعن أبا موسى الأشعري. وهذا عثمان قد نفى أبا ذر إلى الربذة، إلى كثير من أمثال ذلك - ولو كانت الصحابة بالمنزلة التي تذكرونها لعلمت ذلك من حال نفسها - وهذا كله من وضع المتعصين للأمويين، فقد كان لهم من ينصرهم بلسانه ويضع الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف؛ ومن هذا القبيل حديث: «خير القرون قرني»، ومما يدل على بطلانه أن القرن الذي جاء بعده بخمسين سنة شر قرون الدنيا، فهو القرن الذي قتل فيه الحسين وأوقع بالمدينة، وحوصرت مكة، ونقضت الكعبة، وشربت الخلفاء الخمر، وارتكبوا الفجور، كما جرى ليزيد بن معاوية وللوليد بن يزيد، إلى آخر ما قالوا⁽¹⁾.

وفي هذه الأقوال بعض الحق، ولكن الشيعة وقفوا نفس الموقف الذي عابوه على أهل السنة، فقد رموا أهل السنة بتحاملهم على آل البيت وأتباعهم فتحاملوا هم على من عداهم، ولم يقفوا من الصحابة جميعاً موقف القاضي العادل، فجرّحوا الصحابة إذا لم يكونوا من الشيعة، وأغضبوا عن كل شيء من الشيعة، ورفعوا الأئمة فوق البشر بل فوق الأنبياء، لأنهم ادعوا العصمة لهم؛ وكان المنطق يقضي - وقد وضعوا مبدأ نقد أعمال الصحابة - أن يضعوا الصحابة كلهم في ميزان واحد، ويحاسبوهم حساباً واحداً. ولعل المعتزلة كانوا أعدل منهم في هذا الباب، فنظروا إلى جميعهم نظراً واحداً وإن أخطأ بعضهم في الحساب.

أداهم هذا النظر الذي ذكرنا إلى أن يروا أنهم لا يأخذون الحديث إلا ممن كان شيعياً،

(1) هذا مختصر من أقوال أبي جعفر النقيب، حكاه بطوله ابن أبي الحديد في «نهج البلاغة» 4/ 454 وما

ولا يأخذون علماً إلا ممن كان شيعياً، ولا يثقون برواية تاريخ إلا ممن كان شيعياً؛ ولذلك كانت كتب أحاديثهم، وفقههم، وأصول فقهم، ورواية تاريخهم محصورة كلها في المتشيعين.

بهذا حصروا أنفسهم في دائرة خاصة، حتى كأنهم هم المسلمون وحدهم؛ فإن عاشوا وسط السنين فباطنهم لأنفسهم، وظاهرهم التقية.

وفي الحق أن كثيراً من «أهل السنة» وقفوا نفس موقف الشيعة، فلم يرض كثير من المحدثين أن يرووا أحاديث الشيعة ولم يرض كثير من الفقهاء أن يعدوا خلافات الشيعة بين اختلافات الفقهاء.

وكان أولى الفريقين أن يكون عمادهم في الأخذ والرد صدق الراوي وكذبه مهما كان مذهبه الديني.

ومع هذا فكان نظر السنين أقرب إلى العدل وأدنى إلى الإنصاف؛ فلم يكرهوا علياً كره الشيعة لأبي بكر وعمر وعائشة، بل مجدوه وعظموه، وأثنوا عليه، واعترفوا بفضائله، وإن رأوا أن أبا بكر وعمر يفضلانه، ورووا ما صح عندهم من حديث علي؛ ولئن كان رجال السياسة قد أساءوا إلى علي وشيعته نفيًا وقتلاً وتعذيباً، فإن رجال العلم والدين كانوا أعدل في معاملة الشيعة من معاملة الشيعة لرجال الدين والعلم السنين، وإن أخذ على السنين شيء إزاء موقفهم نحو الصحابة والتابعين، فهو أنهم بالغوا في تمجيدهم جميعاً، فلم يشاؤوا أن ينقدوا في جرأة وصراحة عمل أحد منهم سواء كان شيعياً أم غير شيعي، وسواء كان علياً أم أبا بكر، وشتان بين صنيعهم وصنيع الشيعة في السب واللعن لكل من لم يكن شيعياً، وخاصة من دخل في خلاف مع علي وشيعته. ولو أنصفوا جميعاً لوقفوا منهم موقف المؤرخ الصريح الصادق ينقدون عمل العامل من غير نظر إلى فرقته ومذهبه، ويمجدون عمل الخير من أي جهة كان، ولكن من لنا بالصدر الرحب والعقل الواسع؟!.

* * *

فقه الشيعة:

ومنحى الفقه الشيعي يشبه منحى الفقه السنّي من اعتماده على الكتاب والسنة، وإن كان هناك خلاف في الأصول والفروع، فأهم منشئه أشياء:

الأول: أن ما كان من أصول وفروع عند السنين يخالف تعاليم الشيعة وعقائدها، التي ألمنا بها من قبل، يرفض رفضاً باتاً، ويحل محله أصول وفروع تمشي مع العقائد الشيعية.

الثاني: أنهم - وقد منعوا أنفسهم من أن يأخذوا حديثاً أو رأياً إلا عن إمام من أئمة الشيعة وعالم شيعي وراي شيعي - اضطروا أن يبنوا أحكامهم على الكتاب بالتفسير الشيعي والأحاديث بالرواية الشيعية فقط، وأن يرفضوا ما روي عن غيرهم، وهذا يستتبع حتماً ضيقاً في التشريع من جهة، ومخالفة للتشريع السنّي في بعض المسائل من جهة أخرى.

الثالث: أن الشيعة أنكروا الإجماع العام كأصل من أصول التشريع، لأن هذا يسلم إلى الأخذ بأقوال غير الشيعة، وأنكروا القياس لأنه رأي، والدين لا يؤخذ بالرأي، وإنما يؤخذ عن الله ورسوله وعن الأئمة المعصومين، وقد استلزم قولهم بعصمة الأئمة أن يأخذوا أقوالهم كنصوص من قبل الشارع لا تحتل خلافاً.

ولنسق على ذلك أمثلة من المسائل المشهورة التي خالف فيها الشيعة السنة:

1 - فمن أهم ذلك وأشهره نكاح المتعة، وهي أن يتعاقد الرجل مع امرأة أن يتزوج بها بأجر معين إلى أجل مسمى، كأن يقول لها تزوجتك بخمسة جنيهاً لمدة أسبوع فتقبل. ونكاح المتعة عند الشيعة لا توارث فيه، فلا ترث الزوجة زواج متعة من الرجل ولا يرث منها؛ ولا يشترط لصحة المتعة شهود بل تصح من غير شهود ومن غير إعلان، ولا حاجة فيها إلى الطلاق، بل ينتهي العقد بانتهاء المدة المحدودة، وعدتها حيضتان لمن تحيض، وخمسة وأربعون يوماً لمن لا تحيض، ولا حد لعدد النساء المتمتع بهن، فليس شأنهن شأن الزوجات بزواج دائم من قصرهن على أربع، بل له أن يستمتع بما شاء من عدد.

وقد وردت في المتعة نصوص مختلفة ذهب فيها العلماء مذاهب مختلفة يطول شرحها، ولنورد بعضها في إجمال:

فأولاً: ورد في القرآن في سورة النساء وهي مدنية: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24]، فذهب قوم إلى أن الآية وردت في حل نكاح المتعة، ودليلهم على هذا:

1 - أنه عبر في ذلك بلفظ الاستمتاع دون لفظ النكاح، والاستمتاع والمتعة بمعنى واحد.

2 - أنه أمر بإيتاء الأجر، وفي هذا إشارة إلى أن العقد عقد إيجار، والمتعة إيجار على منفعة البضع.

3 - أنه أمر بإيتاء الأجر بعد الاستمتاع، وذلك يكون في عقد الإجارة والمتعة، فأما

المهر وإنما يجب في النكاح بنفس العقد، ويطالب الزوج بالمهر أولاً ثم يمكن من الاستمتاع، فدللت الآية على جواز عقد المتعة.

وقد ردّ على ذلك آخرون، وقالوا: إن الآية واردة في النكاح المعروف لا في نكاح المتعة، لأن سياق الآية كلها في النكاح، فقد ذكر أول الآيات أجناساً ممن يحرم زواجهن، وأباح ما وراء ذلك، فيصرف قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ [النساء: 24] إلى الاستمتاع بعقد النكاح المعروف؛ وأما تسمية الواجب أجراً فقد ورد في القرآن تسمية المهر أجراً، قال تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: 25] أي مهورهن، وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: 50] وأما أنه أمر بإيتاء الأجر بعد الاستمتاع - وليس ذلك الشأن في النكاح - فقالوا إن في الآية تقدماً وتأخيراً كأنه تعالى قال: ﴿وَأْتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: 24] أي إذا أردتم الاستمتاع كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1] . أي إذا أردتم تطليقهن . واستدل هؤلاء المحرّمون للمتعة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: 5-6] فقد حرم الجماع إلا بأحد شيئين: عقد النكاح وملك اليمين، والمتعة ليست بنكاح ولا بملك يمين، والدليل على أنها ليست بنكاح أنها ترتفع بغير طلاق، ولا يجري التوارث فيها بينهما.

وثانياً: وردت أحاديث كثيرة مختلفة الدلالة في المتعة نسوق بعضها: فقد روي عن ابن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء فقلنا: ألا نختصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا بعد أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل؛ ثم قرأ ابن مسعود ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [الفائدة: 87] . وعن أبي جمرة قال: سألت ابن عباس عن متعة النساء فرخص، فقال له مولى له: إنما ذلك في الحال الشديد، وفي النساء قلة أو نحوه؟ فقال ابن عباس: نعم. رواه البخاري.

وعن محمد بن كعب عن ابن عباس قال: «إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه، وتصلح له شأنه، حتى نزلت هذه الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: 6] قال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام». رواه الترمذي.

وعن علي أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحُمُر الأهلية زمن خيبر، وفي رواية نهى عن متعة النساء يوم خيبر.

وعن سلمة بن الأكوع قال: رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها.

وعن سيرة الجهني أنه غزا مع النبي ﷺ فتح مكة، قال: فأقمنا بها خمسة عشر، فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء، فلم أخرج حتى حرّمها. وفي رواية أنه كان مع النبي ﷺ، فقال: يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليُخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً. رواه أحمد ومسلم. وفي رواية أن رسول الله ﷺ نهى في حجة الوداع عن نكاح المتعة. رواه أحمد وأبو داود.

هذا طرف من الأحاديث التي وردت في المتعة.

فالظاهر من كل هذا أن نكاح المتعة أجازه رسول الله ﷺ في بعض الأوقات وعند الحاجة؛ كالسبب الذي ذكره ابن مسعود من أنهم كانوا في غزوة من غير نساء، واشتد بهم الأمر حتى استفتوا في الخصاء. وقد روي التحليل في غزوات مختلفة آخرها يوم فتح مكة، ثم حرّمت.

ورُويت روايات مختلفة عن ابن عباس، فمنها أنه كان يحلّها واستمرّ على ذلك، ومنها أنه عدل عن رأيه. ويروون في ذلك أن سعيد بن جبّير قال لابن عباس: قد سارت بفتياك الركبان، وقالت فيها الشعراء؛ قال: وما قالوا؟ قال: قالوا [من البسيط]:

قد قلتُ للشيخ لما طال مَحَبَسَه: يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس

وهل ترى رَحْصَةَ الأطراف أنيسة تكون مَثَوَاكَ حتى مَصْدَرُ الناس؟

فقال ابن عباس: سبحان الله! ما بهذا أفتيتُ، وما هي إلا كالميتة لا تحل إلا

للمضطر.

كذلك رُويت روايات مختلفة عن ابن مسعود وعلي وبعض الصحابة.

وقد أكد عمر بن الخطاب تحريمها في خلافته، وأخذ الناس بتحريمها أخذاً شديداً، وروي عنه أنه قال: «لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رَجَمْتُهُ». ثم انقطع الخلاف بإجماع الأئمة الأربعة وفقهاء الأمصار على تحريمها، ما عدا فقهاء الشيعة؛ فقد حكى عن عليّ والباقر والصادق حلّها؛ فجرى من بعدهم على سننهم.

والشيعة إلى الآن تستعمل المتعة، وأكثر ما تستعمله في الأسفار ونحوها؛ فالتاجر مثلاً

- في فارس - إذا أقام في بلد أياً ما قد يتزوج زواج متعة.

وكان بعض الأئمة من الشيعة يتعصب لها ويرأها قرابة، فكان الصادق يقول - كما رووا :- «ليس منا من لم يستحلّ متعتنا» .

وروى الكافي أن الباقر سئل عن المتعة، فقال: أحلّها الله في كتابه وسنة نبيه، نزلت في القرآن: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: 24] فهي حلال إلى يوم القيامة؛ ف قيل له: يا أبا جعفر، مثلك يقول هذا وقد حرّمها عمر؟ فقال: وإن كان فعل؛ ف قيل: إنا نعيذك بالله أن تحلّ شيئاً حرّمه عمر، فقال الباقر: أنت على قول صاحبك، وأنا على قول رسول الله، هلّمّ ألعنك أن القول ما قال النبي، والباطل ما قال صاحبك؛ فأقبل عبد الله الليثي وقال: أيسرك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن ذلك؟ فأعرض الباقر حين ذكر نساءه وبنات عمه .

بل ربما كان من الأسباب التي حملت الشيعة على التمسك بالمتعة نهي عمر عنها، لما في نفوسهم من كراهية شديدة له ولأعماله وآرائه .

* * *

وبعد، فإن حكّمنا العقل في هذا النوع من النكاح، لم نجده يفترق كثيراً عن الزنا؛ روي عن عليّ أنه قال: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي»، وقد أصاب عمر وجه الصواب بإدراكه أن لا كبير فرق بين متعة وزنا . ثم إن عدّ المتعة من باب استئجار بضع المرأة شناعة يمجها الذوق السليم، وفيه تسهيل لعيشة الإباحة التي لا تتقيد بقيود، ولا تتحمل عبء الزواج؛ يضاف إلى ذلك ما يستتبعه نظام إباحة المتعة من فساد المرأة واستهتارها، وكثرة الضحايا منهن، فاستئجار المرأة أياماً وتركها يعرضها لأشد أنواع الخطر، وهذا ما حدث فعلاً، وضح بالشكوى منه عقلاء فارس .

وإذا كان المثل الأعلى للأسرة زوجاً واحداً، وزوجة واحدة، وعروة وثقى باقية أبداً في سعادة ينشأ في أحضانها الأبناء والبنات، فما أبعد نكاح المتعة من هذا المثل .

2 - ومما خالفوا فيه «أهل السنة» قولهم بتحريم الزواج من اليهودية والنصرانية، و «أهل السنة» يجيزونه استناداً إلى قوله تعالى فيمن أحل الزواج بهن: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5] ، والشيعة تقول: إن هذه الآية منسوخة بآية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا بِعِصْمِ الْكُوفَرِ﴾ [الممتحنة: 10] .

3 - وللشيعة كذلك خلاف طويل في نظام الإرث؟ فهم ينكرون العول في الميراث، كما إذا مات شخص عن زوجة، وبنتين، وأم، وأب، فإن للزوجة الثمن، وللبنتين الثلثين، وللأم

والأب الثلث؛ فإذا كانت المسألة من أربعة وعشرين كان الناتج سبعة وعشرين، فهذا عول، فتقسم التركة إلى سبعة وعشرين جزءاً بديل أربعة وعشرين، والزوجة تأخذ ثلاثة من سبعة وعشرين، والبنتان 16 والأبوان 8.

وقد ذكروا أن أول من حكم بالعول عمر بن الخطاب، والشيعنة تنكر العول وتذهب مذهب ابن عباس في عدم العول، وتقدم بعض الورثة على بعض؛ فتقدم الزوجة والأبوين على البنتين في أخذ نصيبهم، فتأخذ الزوجة في المثل المتقدم ثلاثة من 24، والأبوان 8 من 24 والبنتان 13 وهو الباقي بديل 16.

والشيعنة تقدم القرابة على العصبنة. ويروون أن الصادق سئل لمن المال للأقرب أو للعصبنة؟ فقال: «المال للأقرب، والعصبنة في فيه التراب، وتوريث الرجال دون النساء قضية جاهلية».

فإذا مات رجل عن بنت وابن ابن؛ فالمال كله للبنت عند الشيعة لأنها أقرب من ابن الابن؛ وعند أهل السنة النصف للبنت والنصف لابن الابن لأنه عصبنة.

ومن أغرب مسائلهم في الإرث أنهم يقولون: إن ابن العم الشقيق مقدم على العم لأب، ولعلمهم يرمون بذلك أن يكون علي بن أبي طالب متقدماً في إرث رسول الله ﷺ على العباس، لأن علياً ابن عم شقيق والعباس عم لأب. والشيعة لا تورث النساء من الأرض والعقار، إنما تورثهن من فروع الأموال.

وهم يقولون: إن الأنبياء تورث، وأهل السنة يقولون لا يورثون، لحديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»؛ احتج به أبو بكر فمنع فاطمة من الإرث، وماتت وهي واجدة عليه. وقولهم في إرث النبي ﷺ في المال يؤيد من طريق غير مباشر دعواهم في إرث الخلافة.

4 - كذلك للشيعة خلاف في صيغة الأذان⁽¹⁾ وفي المسح على الرجلين في الوضوء دون غسلهما، وغير ذلك مما يطول شرحه، فنجتزئ هنا بهذا القدر.

* * *

(1) يزيد الشيعة في الأذان «حي على خير العمل» بعد حي على الفلاح.

وأكبر شخصيات ذلك العصر في التشريع الشيعي، بل ربما كان أكبر الشخصيات في ذلك في العصور المختلفة للإمام جعفر الصادق.

الإمام جعفر الصادق:

عاصر آخر الدولة الأموية، وصدراً من الدولة العباسية، وهو ابن الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عاش نحواً من خمسة وستين عاماً، ولد كما يقول الكليني سنة 83 هـ، وتوفي سنة 148 هـ في خلافة أبي جعفر المنصور؛ وأمه أم فروة بنت القاسم بن أبي بكر الصديق، ولعل هذا كان سبباً في تلطيف نظره إلى أبي بكر، على عكس جمهور الشيعة. ويظهر أنه كان بعيداً عن غمار السياسة، والدخول في متاعبها، والاصطلاء بناورها، وهذا ما جعل عيشته عيشة سالمة من اضطهاد الأمويين والعباسيين له غالباً، على الرغم مما في ذلك العصر من فتن واضطراب ودسائس؛ أو أنه طبق مذهب التقية في دقة وإتقان. حكى المسعودي أن أبا سلمة (داعية العباسيين) حين بلغه مقتل إبراهيم الإمام أضمر الرجوع - عما كان عليه من الدعوة العباسية - إلى آل أبي طالب، فبعث بكتابين مع رسول إلى المدينة، أحدهما إلى جعفر (الصادق)، والآخر إلى عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ فلما وصل الرسول إلى جعفر أعلمه أنه رسول أبي سلمة ودفع إليه كتابه ليلاً، فقال جعفر: وما أنا وأبو سلمة، وأبو سلمة شيعة لغيري؟ قال له: إني رسول، فتقرأ كتابه وتجيئه بما رأيت؛ فدعا جعفر بسراج، ثم أخذ بكتاب أبي سلمة فوضعه على السراج حتى احترق، وقال للرسول: عرّف صاحبك بما رأيت، ثم تمثل بقول الكُمَيْت [من الطويل]:

أيا موقداً ناراً لغيرك ضوؤها
ويا حاطباً في غير حبلِك تحطِبُ⁽¹⁾
فخرج الرسول من عنده⁽²⁾.

وكان ذا حظ عظيم من العلم، قال الشهرستاني فيه: «وهو ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات، وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم، ثم دخل العراق وأقام بها مدة؛ ما تعرض للإمامة قط، ولا نازع أحداً في الخلافة، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شطّ، ومن تعلّى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حطّ...»⁽³⁾.

(2) «مروج الذهب» 2/166.

(1) شرح هاشميات الكميت ص 74.

(3) «الملل والنحل» ص 125 طبعة أوروبا.

ومركزه العلمي كان بالمدينة في أكثر الأحيان، وفي الكوفة حيناً، وله معرفة واسعة بعلوم الدين، وقد ذكروا أن ممن أخذ عنه مالكا وأبا حنيفة، وأنهما استفادا من علمه؟ كما ذكروا أنه كان له معرفة بالتنجيم والكيمياء، وأن من تلاميذه جابر بن حيان⁽¹⁾.

والشيعة تروي عنه الشيء الكثير، حتى صنفوا من إجاباته عن المسائل أربعمئة كتاب سموها «الأصول»، «ولم يُرو عن أحد من أهل بيته ما رُوي عنه حتى قال الحسن ابن عليّ الوشاء - من أصحاب الرضا - أدركت في هذا المسجد (يعني مسجد الكوفة) تسعمائة شيخ كلُّ يقول: حدثني جعفر بن محمد... وذكروا أن الرواة عنه بلغوا نحو أربعة آلاف رجل»⁽²⁾.

وكثير من أحاديث الإمامة ونظمها تروى عنه؛ من أهمها ما رواه جعفر الصادق عن علي بن أبي طالب في كيفية خلق العالم، وانتقال النور من آدم إلى نبينا ﷺ إلى أن قال: «ثم انتقل النور إلى غرائزنا، ولمع في أئمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فينا النجاة، ومنا مكنون العلم، وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج؛ خاتمة الأئمة، ومنقذ الأمة، وغاية النور، ومصدر الأمور؛ فنحن أفضل المخلوقين، وأشرف الموحدين، وحجج رب العالمين، فليهنأ بالنعمة من تمسك بولايتنا، وقبض عروتنا»⁽³⁾.

ومن هذا ونحوه يظن أن فكرة المهديّة، وعصمة الأئمة وتقديسهم وإعلاء شأنهم نبتت في ذلك العصر، عصر الإمام جعفر الصادق.

ومما عرف من مبادئ جعفر الصادق في التشريع أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد فيها نهي؟ وقوله: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال. وكان يرى جواز نقل الحديث بالمعنى، فقد سأله محمد بن مسلم: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس؛ وسئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره، قال: يهريقهما جميعاً ويتيمم. وكان لا يقول بالقياس لأنه رأيٌّ وإنما يُرجع إلى ما ورد في الأصول من الكتاب والسنة. ويروون أنه ناظر أبا حنيفة في الرأي فقال جعفر الصادق لأبي حنيفة: أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فإن الله قد قتل النفس

(1) ابن خلكان 1/ 146.

(2) «أعيان الشيعة» 1/ 169.

(3) المسعودي: «مروج الذهب» 1/ 15.

شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم سأله أيهما أعظم: الصلاة أو الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس، فاتق الله ولا تقس... إلخ.

وللإمام جعفر حكم وأدعية وردت في كتب الشيعة، وروى بعضها الشهرستاني في «الملل والنحل» واليعقوبي في تاريخه.

من أمثلة ذلك قوله: «إن الله تعالى أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً؛ فما أراد بنا طواه عنا، وما أراد منا أظهره لنا، فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أراد منا»، وقوله: «اللهم لك الحمد إن أطعتك، ولك الحجة إن عصيتك، لا صنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجة لي ولا لغيري في إساءة».

ولكن تزيدوا على أقواله وآرائه كما تزيد أتباع الأئمة الآخرين على أئمتهم سواء في آداب الفقه والحديث أو في باب العقائد، فبعض الرسائل التي تنسب إليه لم تصح نسبتها، والشهرستاني يقول: «ولكن الشيعة بعده افترقوا، وانتحل كل واحد منهم مذهباً، وأراد أن يروجه على أصحابه، فنسبه إليه وربطه به، والسيد بريء من ذلك... فمنهم من زعم أنه حي بعد ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره»⁽¹⁾ إلخ.

ويظهر أن كثرة ما نسب إليه، وصعوبة التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، حملت البخاري على ألا يروي شيئاً من حديثه. ورجال الحديث من أهل السنة يختلفون فيه، فابن سعد صاحب الطبقات يقول: «إنه كان كثير الحديث ولا يحتج به ويستضعف؛ سئل مرة سمعت هذه الأحاديث من أبيك؛ فقال: نعم، وسئل مرة فقال: إنما وجدتها في كتبه»، ويحيى بن سعيد يقول: «في نفسي منه شيء»؛ وقيل لأبي بكر بن عياش: ما لك لم تسمع من جعفر وقد أدركته؟ قال: سألتناه عما يتحدث به من الأحاديث أشياء سمعته؟ قال: لا ولكنها رواية رويناها عن آبائنا، ووثقه الشافعي ويحيى بن معين وغيرهما، ولم أر أحداً يتهمه بالكذب ولكن من لا يروي عنه يتهمه بأنه لا يتقيد بما سمع، بل يحدث بما قرأ في الكتب، وهذا عيب في نظر المحدثين. وكان بعض المحدثين يأخذ بحديثه إذا رواه عنه الثقات، قال ابن حبان: «كان من سادات أهل البيت فقهاً وعلماً وفضلاً، يحتج بحديثه من غير رواية أولاده عنه، وقد اعتبرت حديث الثقات عنه، فرأيت أحاديثه مستقيمة ليس فيها شيء يخالف

(1) «الملل والنحل» ص 125 وما بعدها طبعة أوروبا.

حديث الأثبات، ومن المحال أن يلصق به ما جناه غيره»⁽¹⁾.

على الجملة فقد كان الإمام جعفر من أعظم الشخصيات ذوي الأثر في عصره وبعد عصره، وقد مات في العام العاشر من حكم المنصور؛ ويروون أن المنصور سمّه ولم يثبت ذلك، ودفن في البقيع بالمدينة مع أبيه الباقر وجدّه رحمة الله عليهم.

ومن أكبر رجال الشيعة زُرارة بن أُمّ عَيْن. قال ابن النديم: «إنه أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع؛ أبوه أعين كان عبداً رومياً لرجل من بني شيبان تعلم القرآن ثم أعتقه؛ وجدّه سِنْبِس كان راهباً في بلاد الروم»⁽²⁾. صحب زرارة هذا أبا جعفر محمداً الباقر وابنه جعفر الصادق، ومات سنة 150 هـ، وله آراء كثيرة مثورة في كتب الكلام⁽³⁾.

على كل حال أهم ما يمتاز به تشريعهم بناؤه على أحاديث رويت عن أهل البيت، وكان كثير من هذه الأحاديث يصعب جمعها في عهد الأمويين لاضطهادهم العلويين، كالذي روينا من قبل من أمر معاوية للرواة ألا يذكروا شيئاً من فضائل عليّ، وأن يستكثروا من فضائل عثمان، فكان بعض الجامعين للحديث يتقون الأمويين في شأن أحاديث أهل البيت، ولم يكن الحال في صدر الدولة العباسية بخير من هذا - وربما كان أكثر الكتب ذكراً لأحاديث أهل البيت مسند أحمد، ويذكر ابن خلكان في ترجمة النسائي (214 - 303 هـ) أنه صنف كتاب الخصائص في فضل عليّ بن أبي طالب وأهل البيت، وأكثر رواياته فيه عن أحمد بن حنبل، فقليل له: ألا تصنف كتاباً في فضائل الصحابة فقال: «دخلت دمشق والمنحرف عن عليّ كثير، فأردت أن يهديهم الله بهذا الكتاب»، «وقد خرج إلى دمشق، فسئل عن معاوية وما روي من فضائله، فقال: ما يرضى معاوية أن يخرج رأساً برأس حتى يُفَضَّل!.. وكان يتشيع فما زالوا يدفعون في حضنه حتى أخرجوه من المسجد... ثم حمل إلى الرملة فمات بها»⁽⁴⁾.

فكان كثير من أحاديث أهل البيت لم يرو في كتب أهل السُّنة لهذا السبب السياسي، ولسبب آخر وهو تزيّد أصحابهم عليهم. فاستقل أهل البيت بأحاديثهم، وهم أيضاً - من ناحيتهم - لم يشاؤوا أن يرووا أحاديث الصحابة غير العلويين أمثال أبي بكر وعمر ومعاوية وعائشة لكرههم لهم، ولاعتقادهم أيضاً أن أتباعهم تزيّدوا لهم. فنشأ من ذلك مجموعتان من

(1) انظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر 2/ 103.

(2) «الفهرست» لابن النديم ص 220.

(3) انظرها: في «مقالات الإسلاميين» للأشعري و «أصول الدين» للبغدادي.

(4) ابن خلكان 1/ 29.

الأحاديث: مجاميع يرويها أهل السنة كالبخاري ومسلم، وقد سبق الكلام فيهما، ومجاميع يرويها الشيعة، ومن أجمع كتبهم في هذا كتاب «الكافي في علم الدين» لمحمد بن يعقوب الكليني، وهو يحتوي ستة عشر ألف حديث، قسمها - كما فعل أهل السنة - إلى صحيح وحسن وقوي وضعيف إلخ، وقد أنفق في جمعه عشرين عاماً، ويسميه الشيعة «ثقة الإسلام»، وقد مات ببغداد سنة 328 هـ أو سنة 329 هـ، ودفن بالكوفة؛ وغيره من الكتب ألف بعده على نمطه.

فكان اختلاف التشريع بين أهل السنة والشيعة مبنياً في الغالب على:

- 1 - اختلافهم في فهم القرآن، وللشيعة تأويلات في بعض الآيات خاصة بهم.
- 2 - وعلى أحاديث يرويها الشيعة عن أئمتهم لا يعترف بها أهل السنة.

* * *

وهم يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة، فقد قال الشيعة كما قال المعتزلة بأن صفات الله عين ذاته، وبأن القرآن مخلوق، وبإنكار الكلام النفسي، وإنكار رؤية الله بالبصر في الدنيا والآخرة، كما وافق الشيعة المعتزلة في القول بالحسن والقبح العقليين، وبقدرة العبد واختياره، وأنه تعالى لا يصدر عنه قبيح، وأن أفعاله معللة بالعلل والأغراض إلخ.

وقد قرأت كتاب «الباقوت» لأبي إسحاق إبراهيم بن نويخت من قدماء متكلمي الشيعة الإمامية⁽¹⁾ فكنت كأني أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة، وإمامة علي، وإمامة الأحد عشر بعده.

ولكن أيهما أخذ من الآخر؟ أما بعض الشيعة فيزعم أن المعتزلة أخذوا عنهم، وأن واصل بن عطاء - رأس المعتزلة - تتلمذ لجعفر الصادق، وأنا أرجح أن الشيعة هم الذين أخذوا من المعتزلة تعاليمهم، وتتبع نشوء مذهب الاعتزال يدل على ذلك، وزيد بن علي زعيم الفرقة الشيعية الزيدية التي تنتسب إليه تتلمذ لواصل، وكان جعفر يتصل بعمة زيد؛ ويقول أبو الفرج الأصبهاني في «مقاتل الطالبين»: «كان جعفر بن محمد يمسك لزيد بن علي بالركاب ويسوي ثيابه على السرج»⁽²⁾؛ فإذا صح ما ذكره الشهرستاني وغيره عن تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أن يتلمذ واصل لجعفر.

(1) وهو مخطوط نادر تفضل صديقي الأستاذ أبو عبد الله الزنجاني فأهدانيه.

(2) «مقاتل الطالبين» ص 93.

وكثير من المعتزلة كان يتشيع، فالظاهر أنه عن طريق هؤلاء تسربت أصول المعتزلة إلى الشيعة.

وقد اشتهر من الشيعة كثير من المتكلمين من أشهرهم هشام بن الحكم، وشيطان الطاق.

فأما هشام بن الحكم، فيظهر أنه أكبر شخصية شيعية في علم الكلام، كان مولى لبيبي شيان، وكان من تلاميذ جعفر الصادق، نشأ بالكوفة وحظي عند البرامكة لتشييعهم المستتر، بل اتصل بالرشيد نفسه، وكان جديلاً قوي الحججة، ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة تدل على حضور بديهته وقوة حجته، «دخل يوماً على بعض الولاة العباسيين، فقال رجل للعباسي: أنا أقرر هشاماً بأن علياً كان ظالماً، فقال له: إن فعلت ذلك فلك كذا، فقال له: يا أبا محمد (كنية هشام) أما علمت أن علياً نازع العباس إلى أبي بكر؟ قال: نعم، قال: فأيهما كان الظالم لصاحبه؟ فتوقف هشام وقال: إن قلت العباس خفت العباسي، وإن قلت علياً ناقضت قولي، ثم قال: لم يكن فيهما ظالم، قال: فيختصم اثنان في أمر وهما محققان جميعاً؟ قال: نعم، اختصم الملكان إلى داود وليس فيهما ظالم، إنما أرادا أن ينبهاه على ظلمه، كذلك اختصم هذان إلى أبي بكر ليعرفاه ظلمه»، فأمسك الرجل⁽¹⁾.

وجاءه رجل ملحد فقال له: أنا أقول بالاثنين، وقد عرفت إنصافك فلست أخاف مشاغبتك؛ فقام هشام وهو مشغول بثوب ينشره وقال: حفظك الله، هل يقدر أحدهما أن يخلق شيئاً لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال: نعم، قال هشام: فما ترجو من اثنين؟ واحدٌ خَلَقَ كل شيء أصح لك؛ فقال الرجل: لم يكلمني بهذا أحد قبلك.

وقد ناظر أبا الهذيل العلاف المعتزلي وروى عنه الخياط أنه كان يقول: إن أمة محمد ارتدت بعد وفاته، وخالفت أمره وبدلت حكمه، وأزالت خليفته عن مقامه⁽²⁾ إلخ.

ويظهر أنه كان يميل إلى الجبر، وله مع المعتزلة في ذلك مناظرات كما كان يميل إلى التجسيم، وحكي عنه في ذلك أقوال، والجاحظ يشتد عليه في المناقشة ويغضب في نقده غيرة على المعتزلة.

(1) «عيون الأخبار» 2/15.

(2) «الانتصار» 41.

وعلى الجملة فقد كان له فضل كبير في صياغة الكلام على المذهب الشيعي، وألّف كتباً كثيرة لم يصل إلينا شيء منها. قال ابن النديم: «إنه توفي بعد نكبة البرامكة مستتراً، وقيل في خلافة المأمون».

وأما شيطان الطاق فاسمه محمد بن النعمان، يسميه أهل السنة «شيطان الطاق»، ويسميه الشيعة مؤمن الطاق - من أصحاب جعفر الصادق كذلك.

والطاق محلة ببغداد، وكان صيرفياً ماهراً بمعرفة الدراهم والدنانير، فسموه شيطان الطاق لذلك. وقد حكى في «بحار الأنوار» مناظرة بينه وبين أبي خدره؛ ذلك أن أبا خدره كان يفضل أبا بكر على عليّ، وكان من الخوارج، وشيطان الطاق شيعي يفضل علياً؛ فاجتمع قوم من الخوارج وقوم من الشيعة بالكوفة عند أبي نعيم النخعي، فقال أبو خدره الخارجي: إن أبا بكر أفضل من عليّ وجميع الصحابة بأربع خصال: فهو ثانٍ لرسول الله، دفن في بيته، وهو ثاني اثنين معه في الغار، وهو ثاني اثنين صلى بالناس آخر صلاة قبض بعدها رسول الله، وهو ثاني صدّيق من الأمة. فرد عليه شيطان الطاق وقال: يا ابن أبي خدره، أترك النبي ﷺ بيوته - التي أضافها الله إليه، ونهى الناس عن دخولها إلا بإذنه - ميراثاً لأهله وولده، أو تركها صدقة على جميع المسلمين؟ فإن تركها ميراثاً لولده وأزواجه فقد ترك تسع زوجات، فليس لعائشة إلا نصيب إحداهن (أي فلم يكن لها أن تدفن أبا بكر في بيته ونصيها لا يسمح بذلك)، وإن كان تركها ميراثاً لجميع المسلمين فإنه لم يكن له نصيب من البيت إلا كما لكل رجل من المسلمين؛ وأما قولك إنه ثاني اثنين إذ هما في الغار، فإن مكان عليّ في هذه الليلة على فراش النبي ﷺ وبذل مهجته دونه أفضل من مكان صاحبك في الغار؛ وأما قولك في صلاته بالناس، فقد تقدم ليصلي بالناس في مرض رسول الله، فخرج النبي وتقدم وصلى بالناس وعزله عنها، ولو كان قد صلى بأمره لما عزله من تلك الصلاة؛ وأما تسميته الصديق فهو شيء سماه الناس، وقد أوجب الله عزّ وجلّ على صاحبك الاستغفار لعليّ بن أبي طالب بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: 10]؛ ومن سماه القرآن وشهد له بالصدق والتصديق أولى ممن سماه الناس - إلى آخر المناظرة. كما حكى له مناظرات أخرى مع أبي حنيفة⁽¹⁾.

(1) انظر: «بحار الأنوار» 11/208، 224، 225.

الزيدية

هم فرقة كبيرة من فرق الشيعة تتبع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ مثل هو وهشام بن عبد الملك ثانية دور الحسين ويزيد بن معاوية؛ فقد كان زيد طموحاً إلى الخلافة، نافراً مما يناله وقومه من ظلم الأمويين، وذهب إلى العراق لخصومة مالية - إذ كان قد ادعى عليه خالد بن عبد الله القسري زوراً وديعة ستمائة ألف درهم، فألح عليه أهل الكوفة أن يخرج على الأمويين ووعده بالنصرة، وكان هشام يخشى جانبه، فأمر عامله على العراق، يوسف بن عمر الثقفي ألا يدعه طويلاً في العراق، فأمره يوسف بالرحيل، فخرج ثم عاد وبث دعائه، وعزم على الخروج على بني أمية. وكان زيد من قديم يرشح نفسه للخلافة ويكره الذل، ويرى أنه أحق بالأمر من هشام، قال مرة: «والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل»، فبلغت هشاماً. وقال له هشام مرة: لقد بلغني يا زيد أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولست هناك، وأنت ابن أمة (وكانت أمه سنديّة)، قال يا أمير المؤمنين: لقد كان إسحاق بن حرة وإسماعيل بن أمة، فاختص الله ولد إسماعيل فجعل منهم العرب، فما زال ذلك ينمى حتى كان منهم رسول الله. فلما كان في العراق سنة 121 هـ نفذ خطته، وقد نصحه كثيرون ألا يفعل، نصحه سلمة بن كهيل، فقال له: نشدتك الله كم بايعك؟ قال زيد: أربعون ألفاً، قال: فكم بايع جدك (الحسين)؟ قال: ثمانون ألفاً، قال: فكم حصل معه؟ قال: ثلاثمائة، قال: نشدتك الله أنت خير أم جدك؟ قال: جدي، قال: أفقرنك الذي خرجت فيه أفضل أم القرن الذي خرج فيه جدك؟ قال: بل القرن الذي فيه جدي، قال: أفتطمع أن يفى لك هؤلاء وقد غدر أولئك بجدك؟ قال: قد بايعوني ووجبت البيعة في عنقي وأعناقهم. وكتب عبد الله بن الحسن إلى زيد يقول: «يا ابن عم! إن أهل الكوفة نُفِّخَ العلانية حُورُ السريرة، هُرِّجَ في الرخاء، جُرِّعَ في اللقاء تَقَدُّمُهُمُ أَسْتَهُم، ولا تشايعهم قلوبهم، لا يبيتون بعدة في الأحداث، ولا ينوؤون بدولة مرجوة، ولقد تواترت كتبهم إليّ بدعوتهم، فصمت عن ندائهم، وألبست قلبي غشاءً عن ذكرهم، يأساً منهم، وإطراحاً لهم، وما لهم مثل إلا ما قال عليّ بن أبي طالب: «إن أهملتم حُضَّتُمْ، وإن حوربتهم حُزَّتُمْ، وإن اجتمع الناس على إمام طعنتم، وإن أجبتهم إلى مُشاقَّة نكصتم».

لم تفده تلك النصائح شيئاً، وبعث الدعاة إلى أهل السواد وأهل الموصل، وكانت بيعته التي يبائع عليها الناس «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفياء بين أهله بالسواء ورد المظالم، وإقبال

الْمَجْمَرُ⁽¹⁾ ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا، أتبايعون على ذلك؟ فإذا قالوا: نعم، وضع يده على يدهم».

ولبت على ذلك بضعة عشر شهراً، ثم أمر أصحابه بالخروج قبل الموعد المحدد لما أحس أن يوسف بن عمر يطلبه هو وأصحابه؛ فلما جدّ الجد تفرق عنه أكثر من بايعه، ولم يبق معه إلا ثلاثمائة أو أقل، وكانت بينهم وبين يوسف بن عمر ملحمة ثبت فيها زيد ومن معه، حتى إذا جنح الليل رُمي زيد بسهم فأصاب جانب جبهته اليسرى، فلما انتزع منه قَصِي، فأخذ رأسه وبعث به إلى هشام، فأمر به فنصب على باب مدينة دمشق، ثم أرسل إلى المدينة، ومكث البدن مصلوباً حتى مات هشام، ثم أمر به الوليد فأنزل وأحرق. وكان قتل زيد سنة 122 هـ.

كان زيد واسع العلم بالدين قوي الحجة. وصفه خصمه هشام بن عبد الملك فقال: رأيت «رجلاً جَدِلاً لَسِناً خَلِيقاً بتمويه الكلام وصوغه، واجترار الرجال بحلاوة لسانه وبكثرة مخارجه في حججه، وما يدلي به عند لدد الخصام من السطوة على الخصم بالقوة الحادة لنيل الفلج... إن أعاره القوم أسماءهم فحشاها من لين لفظه وحلاوة منطقته مع ما يدلي به من القرابة برسول الله ﷺ وجدهم مَيْلاً إليه، غير متئدة قلوبهم، ولا ساكنة أحلامهم، ولا مصونة عندهم أديانهم»⁽²⁾.

وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان، وصار إلى بلخ، وأقام بها متوارياً، يبيث الدعاة وينتهي للثورة؛ ثم خرج على الوليد بن يزيد، فأصيب بُشَابَةً أصابت جبهته؛ فكتب الوليد إلى يوسف بن عمر أن انظر عَجَلُ العِراق⁽³⁾ (يعني يحيى) فأحرقه، ثم انسفه في اليم نسفاً. فأنزله من جذعه الذي صُلب عليه، وأحرقه بالنار، وجعله في قوصرة، ثم جعله في سفينة، ثم ذراه في الفرات؛ وكان ذلك سنة 125 هـ.

وقد كان قتل زيد وابنه يحيى على النحو الذي روينا سبباً من أسباب زيادة البغض للأمويين والاستعداد للثورة عليهم.

وقد روى أبو الفرج الأصفهاني في مقاتل الطالبيين: أن أبا حنيفة كان ينصر زيدا ويميل

(1) المجرم: الجيش يبقى مدة طويلة في أرض العدو، وإقاله: إرجاعه.

(2) «الطبري» 8/266 طبعة مصر.

(3) يريد بالعجل أنهم عبدوه كما عبده قوم من بني إسرائيل.

إليه، وأنه أرسل إليه يقول: «إن لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوك فاستعن بها أنت وأصحابك في الكراع والسلاح»، وبعث بمال إلى زيد فقبله منه⁽¹⁾.

وقال الزمخشري في الكشاف: «وكان أبو حنيفة يفتي سراً بوجوب نصره زيد بن علي، وحمل المال إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة»⁽²⁾.

ولم يجتمع حوله الشيعة كلهم لنصرته لما ذكرنا من أخلاق أهل الكوفة، ولأن كثيراً من الشيعة كانوا يقولون بإمامة أخيه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ولأنه كان معتدلاً في تشييعه اعتدالاً لا يرضي الغلاة، «اجتمع إليه جماعة من رؤوسهم، فقالوا: رحمك الله ما قولك في أبي بكر وعمر؟ قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما، ما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرأ منهما، ولا يقول فيهما إلا خيراً، قالوا: فلم تطلب إذا بدم أهل هذا البيت إلا أن وثبا على سلطانكم فنزعاه من أيديكم؟ فقال لهم زيد: إن أشد ما أقول فيما ذكرتكم أنا كنا أحق بسلطان رسول الله ﷺ من الناس أجمعين، وأن القوم استأثروا علينا ودفَعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا لهم كفراً، قد وُلوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسنة؛ قالوا: فلم يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلمون، فلم تدعو إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين؟ فقال: إن هؤلاء ليسوا كأولئك، إن هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم، وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإلى السنن أن تُحيا وإلى البدع أن تطفأ، فإن أنتم أحببتمونا سعدتم، وإن أنتم أبيتم فلست عليكم بوكيل، ففارقوه ونكثوا بيعته... وقالوا: جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه، وهو أحق بالأمر بعد أبيه، ولا نتبع زيد بن علي فليس بإمام، فسامهم زيد الراضية»⁽³⁾.

هذا زيد زعيم فرقة الزيدية، وقد ظل أتباعه يعملون من بعده حتى نجحوا في بعض البقاع كطبرستان واليمن، ولا يزال معظم بلاد اليمن من الزيدية إلى اليوم، ولا سيما في البلاد الجبلية.

تعاليمه:

قال الشهرستاني: «أتباع زيد بن علي ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت إمامة في غيرهم (أي كمحمد ابن الحنفية)، إلا أنهم جَوَّزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد

(1) ص 107.

(2) «الكشاف» 2/ 64.

(3) «الطبري» 8/ 272.

شجاع سخي خرج للإمامة يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين... . وزيد بن علي لما كان مذهبه هذا المذهب أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء - رأس المعتزلة - مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب - في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام - ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه، فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلها معتزلة؛ وكان من مذهبه (مذهب زيد) جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل (ومن أجل هذا صحح إمامة أبي بكر وعمر)... . ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة؛ وجرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة لا من هذا الوجه، بل من حيث كان يتلمذ لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممن كان يجوز الخطأ على جده في قتال الناكثين والقاسطين، ومن يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث إنه (أي زيداً) كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً حتى قال له يوماً: «على قضية مذهبك، والدك ليس بإمام (يعني علياً زين العابدين) لأنه لم يخرج قط ولا تعرّض للخروج»⁽¹⁾.

وهم في تعاليمهم أقرب إلى أهل السنة، فلا يقولون بالتقية، ولا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يلعنونهما، ولا يقولون بعصمة الأئمة، ولا يقولون باختفائهم.

وهم يشترطون الاجتهاد في أئمتهم، فلذلك كثر فيهم الاجتهاد، وكثرت آراؤهم في الفقه، ونبغ منهم كثيرون من المجتهدين، كالإمام الداعي إلى الحق الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل وقد ملك طبرستان من سنة 250 - 270 هـ وله كتاب «الجامع في الفقه»، وكالقاسم بن إبراهيم العلوي الذي تولى على صعدة من بلاد اليمن 246 - 280 هـ، وهو الذي ينسب إليه كتاب الرد على ابن المقفع الذي نشر حديثاً.

ومن أهم ما بين أيدينا من كتبهم كتاب «المجموع»⁽²⁾ جُمِعَتْ فيه الأحاديث التي رويت عن الإمام زيد وفتاويه مرتبة ترتيب الفقه، وقد ذكروا أنه أول كتاب جُمع في الفقه على مذهب الزيدية، والروايات فيه كلها عن زيد عن آبائه من الأئمة؛ فيقول مثلاً: حدثني زيد عن

(1) «الملل والنحل» 116 طبعة أوروبا.

(2) طبع بميلانو سنة 1919 م.

أبيه عن جده عن عليّ عليه السلام وأكثره على هذا النمط؛ وبعضه فتاوى سئل فيها زيد، مثل: سألت زيدا عن الرجل يكون له أقل من خمسين درهماً، قال: ليس عليه صدقة الفطر، وهكذا في كل أبواب الفقه - وبعض ما روي في هذا الكتاب عن زيد عن أبيه (علي زين العابدين) عن جده (الحسين) عن عليّ، يخالف ما يرويه الإمامية عن الإمام الباقر عن أبيه (عليّ زين العابدين) عن جده عن عليّ - ويعلل ذلك الزيدية بأن الرواية عن زيد هم عدول الزيدية الذين لا مطعن عليهم، والرواية عن الباقر هم الإمامية ولم تثبت لنا عدالتهم⁽¹⁾.

وهذا الكتاب يطلعنا على ناحيتين هامتين: إحداهما: الأحاديث المروية عن أهل البيت من زيد إلى عليّ مرتبة ترتيباً فقهياً، وذلك يمكن من الاطلاع على أصولهم التي بنوا عليها الأحكام؛ والثانية: ترينا تشدد أهل البيت جميعاً في عدم أخذ شيء من الأحكام ولا رواية الأحاديث إلا عن الأئمة، فلا تكاد تجد حديثاً في هذا المجموع الكبير إلا ومرجعه الأخير زيد أو عليّ، لا شيء عن أبي بكر، أو عمر، أو ابن مسعود، أو غيرهم من الصحابة.

التاريخ السياسي للشيعة في هذا العصر:

ولست أريد أن أدخل في تفاصيل التاريخ السياسي للشيعة، لأن هذا يكتب التاريخ السياسي أشبه؛ إنما أريد أن أقصر منه على ما يوضح الفرق والمذاهب، ويلقي ضوءاً على ما ذكرنا قبل من تعاليم، فذلك وحده بموضوعنا أليق.

من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، إلى آخر عصرنا الذي نؤرخه وإلى ما بعده وشيعة عليّ تتطلب الخلافة له ولنسله، وترى أنهم أحق بها، وتاريخهم بين وثبة واستعداد للوثبة، والخلفاء يَحذرونهم ويراقبونهم سراً وعلناً وينكلون بهم تنكيلاً شديداً، فلا يرجع الشيعة عن مطلبهم، ولا يغيّر الخلفاء سياستهم. وكانت حركتهم أيام أبي بكر وعمر وصدر من خلافة عثمان حركة هادئة نوعاً ما، ثم عنفت وتدخل فيها السيف والدم فزادها عنفاً. وفي عهد القتال بين عليّ ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى معسكرين: معسكر العراق وهم شيعة عليّ، ومعسكر الشام وهم شيعة معاوية؛ وحتى بعد قتل عليّ واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل العراق - وخاصة الكوفة - شيعي النزعة، وظلت حركات الغلو في التشيع تنبع منه، كحركة عبد الله بن سبأ والمختار الثقفي؛ وانضم إلى حركة التشيع كثير من الموالي، وخاصة موالي الفرس لما بينا قبل من أسباب، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى التشيع كالعراق.

(1) المجموع ص 11.

وقف الأمويون من العلويين وقفة لا رحمة فيها، وقفة سياسية لا خلقية، والسياسي إذا نظر إلى العلويين رأهم إما تُوار إن ظهروا، أو متآمرين على قلب الدولة إن اختفوا، والخلفاء الأمويون شباب تأخذهم الحدة وتملؤهم الحمية. ولم يكن من خلفاء بني أمية وأمرائهم من تقدمت به السن عند تولي الخلافة أو الإمارة، أو طالت أيامه في الخلافة والإمارة حتى أسن إلا الخليفة معاوية والأمير نصر بن سيار.

صفا الجو لمعاوية بقتل عليّ، وحمّله الحسن بن عليّ أن ينزل عن الخلافة ويترك له الأمر، فتم له ذلك، وصنع بني هاشم وكبار الصحابة وأبناءهم، ورغب ورغب، فاجتمعت كلمة أكثر الناس له.

ولكن العلويين سكتوا على مفضل حتى تولى يزيد، فخرج عليه الإمام العلوي الحسين بن عليّ، فقتله يزيد، وارتكب الشناعات في أبناء فاطمة، ومن بقي منهم حياً بعد نكبة كربلاء كان أكثرهم أطفالاً لا يصلحون لقيادة، فمنهم من سكت على مفضل ينتظر الزمن في إنضاج الأطفال، ومنهم من بايع ابن علي من غير فاطمة وهو محمد ابن الحنفية.

وتستر الشيعة وأخذوا يعملون في الخفاء واصطنعوا مبدأ التقية.

ثم خرج المختار الثقفي يطالب بدم الحسين، وتحرك كثير من أهل العراق لمشايعته، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان، فاستعمل الحجاج على العراق فعسف بالناس وخاصة الشيعة، ونكل بهم تنكيلاً.

وقد رأينا قبل ما فعل هشام بن عبد الملك بزيد بن عليّ، وما فعل الوليد بن يزيد بيحيى بن زيد.

ولقي سليمان بن عبد الملك أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية (ابن عليّ بن أبي طالب)، فرأى منه ذكاه ودهاءه، فبعث إليه من سمّه في طريقه؛ فلما أحسّ أبو هاشم بالسم قيل إنه عهد بالأمر من بعده إلى أحد آل البيت العباسي، وهو محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس؛ فكان هذا مبدأ تحول الأمر من بيت عليّ إلى بيت العباس.

وكان الأمويون أقل مراقبة لبني العباس منهم لبني عليّ، ولذلك تمكن العباسيون من بث الدعوة، فكان دعواتهم يتظاهرون بالتجارة ويثون الدعوة سرّاً.

فلما مات محمد بن عليّ سنة 124 هـ أوصى بالأمر لابنه إبراهيم، فاستعمل إبراهيم أبا مسلم الخراساني ليكون رئيساً لدعواته، فقبض مروان بن محمد على إبراهيم وقتله، وقبل قتله

عهد بالأمر من بعده إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد الملقب بالسفاح، رأس الدولة العباسية.

هذه خلاصة موجزة لما نكَبَ به الأمويون أئمة العلويين، يضاف إلى هذا نكباتهم للأفراد الذين شعروا منهم بالتشيع، كقتل معاوية حُجْر بن عدي الكندي، وقتل زياد ابن أبيه الألوْف من شيعة الكوفة والبصرة، وتبعه ابنه عبيد الله بن زياد في ذلك، فقتل هانيء ابن عروة المُرَادِي، ومسلم بن عقيل الهاشمي وغيرهما.

ولما نازع عبد الله بن الزبير عبد الملك بن مروان في الملك، واستولى ابن الزبير على بعض الأصقاع، سار في شيعة العلويين سيرة الأمويين، فقتل المختار الثقفي وكثيراً من أتباعه، وحبس محمد ابن الحنفية؛ وفعل الحجاجُ بالشيعة الأفاعيل حتى خشي الناس أن يسموا أبناءهم أسماء أهل البيت.

كل هذا وأمثاله كان من الأسباب الكبرى لسخط هذا الفريق على الأمويين، وتكاتفهم على إسقاط دولتهم؛ وانضاف إلى ذلك أسباب أخرى لا تهمنا في موضوعنا.

فبدأت الدعوة للخروج على الأمويين، وكان أهم مركز لها خراسان والعراق، وكان الدعاة يستغلون ما فعل الأمويون ببني هاشم، وما ارتكبه من الفظائع لتشويه سمعتهم، كهتك حرمة المدينة في عهد يزيد بن معاوية، وإباحة مكة في عهد عبد الملك [من الكامل]:

طمعت أمية أن سيرضى هاشمُ عنها ويذهبُ زيدها وحسينها
كلَّ وربِّ محمدٍ وإلهه حتى يبيدَ كفورها وخؤونها

لقد اتفق بنو هاشم على الكيد لبني أمية، وتحالفوا على الخروج عليهم، وعقدوا المجالس يتذاكرون فيها أمر بني أمية، وظلمهم واضطراب أمرهم، وكُرِه الناس لهم، ومحبتهم لبني هاشم، ويدبرون الأمور لبث الدعوة وقلب الدولة.

وبنو هاشم فرعان: فرع عليّ، وفرع العباس؛ فأما فرع عليّ فتسلسل في ولديه الحسن ثم الحسين، ثم افترقوا فرقاَ أهمها ثلاث: فرقة سلسلتها في أولاد الحسن، لأنه أكبر أولاد عليّ؛ وفرقة سلسلتها في أولاد الحسين، لأن الحسن قد سلم الخلافة إلى معاوية فأضاع حق أولاده؛ وفرقة جعلتها في ابن عليّ من غير فاطمة، وهو المعروف بمحمد ابن الحنفية، لأن الحق آل إليه بعد وفاة أبيه وأخويه، ثم انتقلت منه إلى ابنه أبي هاشم عبد الله؛ وهنا تحولت فيما يقول العباسيون إلى بيت العباس بتنازل أبي هاشم لمحمد بن عليّ العباسي.

ومع هذا فكان من إحكام خطة العباسيين أنهم لم يكونوا يصرحون عند دعوتهم في كثير من المواقف باسم الإمام ليتجنبوا انشقاق الهاشميين بعضهم على بعض.

وأما بيت العباس فأولهم العباس عم النبي، ثم ابنه عبد الله بن عباس، وقد ناصر علياً أولاً، ثم تحول إلى معاوية وسالم الأمويين، وإن كرههم في أعماق نفسه؛ وكذلك كان ابنه علي بن عبد الله بن العباس الملقب بالسَّجَّاد، ذهب في أيام عبد الملك بن مروان إلى دمشق وأقام بها، ثم أساء إليه الوليد بن عبد الملك بعده فتحول إلى الحُمَيْمَة (بلدة من أعمال البلقاء بالشام) وبها مات سنة 118 هـ. ثم أتى ابنه محمد بن علي فتظاهر بمشايعة العلويين، ثم قيل بعد أبي هاشم العلوي إليه فكان ذلك بدء الدعوة العباسية. وكان من أخباره ما تقدم ذكره حتى استولى السفاح سنة 132 هـ وهو أول الخلفاء العباسيين.

* * *

وما بدأ الملك يستقر للعباسيين حتى غضب عليهم العلويون، وشعر العباسيون بأنهم حديثو عهد بدولة، أنهم في حاجة إلى الشدة والقسوة لتدعيم ملكهم، فقسوا عليهم بأكثر مما قسا الأمويون، ثم كانوا أعرف بالعلويين وأساليبهم يوم خالطوهم وحالفوهم للعمل ضد الأمويين، فكانوا أقدر على تتبعهم ومعرفة مكائدهم ومنازلتهم بمثل أساليبهم. وانكشف الأمر عن معسكرين آخرين كلاهما من بني هاشم، معسكر العلويين أو الطالبين، ومعسكر العباسيين؛ الأولون يُدَلُّون بعلي بن أبي طالب ابن عم النبي ﷺ وزوج ابنته فاطمة، والآخرين يدلون بجدهم العباس عم النبي ﷺ؛ واحتدم القتال بينهم سراً وجهراً، وعادت المسألة سيرتها الأولى بل أشد، ورأوا أن نار الأمويين كانت جنة إذا قيست بنار العباسيين [من البسيط]:

يا ليت جُورَ بني مروانَ عاد لنا يا ليتَ عدلَ بني العباس في النار
وحكي الأغاني أن أبا عدي العبلي (وهو شاعر أموي)، قال في ابتداء حكم بني العباس قصيدته المشهورة في رثاء بني أمية [من المتقارب]:

تَقُولُ أَمَامَةً لَمَّا رَأَتْ نُشُوزِي عَنِ الْمَضْجَعِ الْأَنْفَسِ
وَقَلَّةَ نَوْمِي عَلَى مَضْجَعِي لَدَى هَجْعَةِ الْأَعْيُنِ النَّعْسِ
أَبِي! مَا عَرَكَ؟ فَقَلْتُ الْهَمُومُ مَنَعَنَ أَبَاكَ فَلَ تَبْلِيْسِي
إلى آخر القصيدة.

فقصد الشاعر عبد الله والحسن ابنا الحسين (الإمامان العلويان) واستشدها هذه القصيدة فأنشدها، فلما أتى عليها بكى محمد بن عبد الله بن حسن؛ فقال له عمه الحسن ابن حسن:

أتبكي على بني أمية وأنت تريد ببني العباس ما تريد؟ فقال: والله يا عم لقد كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، وإن الحجة على بني العباس لأوجب منها عليهم، ولقد كانت للقوم (يعني بني أمية) أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبي جعفر (أي المنصور)، فأعطوا أبا عدي مالا كثيراً وانصرفوا⁽¹⁾.

كانت أكبر حجة للعلويين على الأمويين هي قرابة العلويين لرسول الله ﷺ فجاء العباسيون ينازعونهم هذه الحجة، وبدأوها بالاعتزاز بالقرابة فقط، فلما خاصمهم العلويون قال العباسيون إنهم أقرب منهم، فالعباسيون ينتسبون إلى العباس عم النبي ﷺ، والعلويون إلى علي، ابن عم النبي، والعم أقرب من ابن العم.

من ذلك أن أبا العباس السفاح لما بويع بالخلافة صعد المنبر وصعد داود بن علي (أحد البيت العباسي) فقام دونه، فتكلم أبو العباس فكان مما قاله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه، فكرمه وشرفه وعظمه، واختاره لنا وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به، والذابين عنه والناصرين له، وألزمنا كلمة التقوى وجعلنا أحقَّ بها وأهلها، وخصنا برحم رسول الله وقرابته، وأنشأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته، واشتقنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عنتنا، حريصاً علينا، بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليه، فقال عزَّ من قائل فيما أنزل من محكم القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: 33]، وقال: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: 23]، وقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، وقال: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الحشر: 7]، وقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الأنفال: 41]؛ فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وفضلاً علينا، والله ذو الفضل العظيم⁽²⁾ إلخ؛ وقام بعده داود بن علي فكان مما قاله: «أيها الناس، الآن تقشعت حنادس الدنيا، وانكشف غطاؤها، وأشرق أرضها وسماؤها، وطلعت الشمس من مطلعها، وبزغ القمر من مبرغه، وأخذ القوس باريها، وعاد السهم إلى منزعه، ورجع الحق إلى نصابه في أهل بيت نبيكم، أهل الرأفة بكم، والرحمة لكم، والعطف عليكم... ألا وإن ذمة الله وذمة

(1) «الأغاني» 105 / 10.

(2) «الطبري» 126 / 9.

رسوله وذمة العباس لكم أن نسير فنحكم في الخاصة والعامة بكتاب الله وسنة رسوله؛ وإنه والله أيها الناس ما وقف هذا الموقف بعد رسول الله أحد أولى به من علي بن أبي طالب، وهذا القائم خلفي، فاقبلوا عباد الله ما آتاكم بشكر، واحمدوه على ما فتح لكم» إلخ.

ولما ولي داود بن علي هذا الحجاز من قبل السفاح، قام فخطب، ثم استأذنه سديف بن ميمون، فقام سديف دون داود بمرقاة، فكان مما قال: «أتزعم الضلال - خطئت أعمالهم - أن غير آل رسول الله أولى بترائه؟ ولم ويم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلب... لم ير مثل العباس ابن عبد المطلب، اجتمعت له الأمة بواجب حق الحرمة، أبو رسول الله بعد أبيه، وجلدة ما بين عينيه يوم خيبر، لا يرده له أمراً، ولا يعصي له قسماً»⁽¹⁾ إلخ.

وناقش المأمون يوماً علي بن موسى الرضا، فسأله بم تدعون هذا الأمر؟ قال: بقرابة علي من النبي ﷺ وبقرابة فاطمة ﷺ؛ فقال المأمون: إن لم يكن ها هنا شيء إلا القرابة ففي خلف رسول الله ﷺ من أهل بيته، من هو أقرب إليه من علي، ومن هو في القرابة مثله، وإن كان بقرابة فاطمة من رسول الله فإن الحق بعد فاطمة للحسن والحسين، وليس لعلي في هذا الأمر حق وهما حيان؛ وإذا كان الأمر على ذلك فإن علياً قد ابتزهما جميعاً وهما حيان، واستولى علي على ما لا يجب له، فما أحرار علي بن موسى نطقاً⁽²⁾.

وكان الشيعة العلويون يدعون أن رسول الله ﷺ وعد بدولتهم، وأن علي بن أبي طالب والأئمة من بعده بشروا بهم وبملكها، فادعى العباسيون مثل هذه الدعوى، ووجدوا من يضعون لهم مثل هذه الأخبار، «فزعم ناس أن رسول الله ﷺ قال لعنه العباس: إنها تكون في ولدك، وأنه حين أتاه بابنه عبد الله أذن في أذنه وتفل في فيه، وقال: اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل، ثم دفعه إلى أبيه وقال له: خذ إليك أبا الأملاك»⁽³⁾.

* * *

تم للعباسيين الأمر، وأبادوا الأمويين، وتربعوا في دست الخلافة، فغضب العلويون وسكتوا قليلاً على مضض؛ وكان من رجالاتهم وسادتهم سيدان يقيمان بالمدينة، هما محمد

(1) «اليعقوبي» 2/ 422.

(2) «عيون الأخبار» 2/ 141.

(3) «الفخري» ص 188 طبع أوروبا.

بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وكان يلقب بالنفس الزكية، وكان ما شئت (فضلاً وشرفاً ودينياً وعلماً وشجاعة وفصاحة ورياسة وكرماً ونبلاً)، ثم أخوه إبراهيم بن عبد الله؛ فالتف كثير من العلويين حول (النفس الزكية)، وأرادوه على أن يخرج على السفاح، وينتهدز فرصة بدء الدولة وقرب عهدها، وبثوا الدعاة له، وبدأ بعض القادة الذين كانوا يعملون للعباسيين بالميل إليه، وضبط كتاب من يزيد بن عبد الله ابن هُبيرة إلى النفس الزكية يعلمه أنه يبائع له، وأن قبله أموالاً وعدة وسلاحاً، وأن معه عشرين ألف مقاتل؛ فأرسل الكتاب إلى السفاح فأمر بقتل ابن هُبيرة فقتل. وكان يَبْلُغُ أبا العباس السفاح عن النفس الزكية أشياء فكان يستعين عليه بأبيه وعمه ويصانعهما جميعاً فيهدىء من نفوسهم.

حتى إذا انتقلت الخلافة لأبي جعفر المنصور، بدأ محمد بن عبد الله النفس الزكية يتحرك، وبايعه أشرف بني هاشم، وكان أول أمره يتخفى ولا يعلم مكانه، ثم أظهر أمره «وتبعه أعيان المدينة، ولم يتخلف عنه إلا نفر يسير، ثم غلب على المدينة وعزل عنها أميرها من قبل المنصور، ورتب عليها عاملاً وقاضياً، وكسر أبواب السجون وأخرج من بها واستولى على المدينة»، وأخذ هو والمنصور يتكاتبان، «فكتب كل واحد منهما إلى صاحبه كتاباً نادراً من محاسن الكتب»، وقد احتج كل في كتابه بحقه في الخلافة وفضله على خصمه - والكتابان - حقاً - يرياننا حجج كل فريق، وما كان يدور في نفوس العلويين والعباسيين، وشعور كل نحو الآخرين، فهما في الحق وثيقتان من أهم الوثائق نلخص ما فيهما لطولهما⁽¹⁾.

كتب المنصور أولاً إلى محمد بن عبد الله يعرض عليه الأمان هو وولده وإخوته ومن بايعه وتابعه، وأن يعطيه ألف ألف درهم، ويتركه ينزل حيث شاء ويقضي حاجاته، ويطلق من سجنه من فيه من أهل بيته وشيعته وأنصاره، ويترك له الخيار في اختيار من أحب لأخذ الميثاق بهذا وكتابة العهد الذي يرضاه.

فكتب إليه محمد بن عبد الله كتابه يقول فيه: «إن الحق حقنا، وإنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا... وإن أبانا علياً كان الوصي والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء، وقد علمت أن ليس أحد من بني هاشم يمتُّ بمثل فضلنا ولا يفخر بمثل قديمنا وحديثنا ونسبنا وسببنا... وأنا بنو أم رسول الله فاطمة بنت عمرو⁽²⁾ في الجاهلية، وبنو ابنته فاطمة

(1) إن شئت فارجع إلى نصهما في «تاريخ الطبري» و«الكامل» للمبرد على اختلاف قليل بينهما في النص.

(2) هي فاطمة زوج عبد المطلب أولدها عبد الله أبا رسول الله.

في الإسلام من بينكم، فأنا أوسط بني هاشم نسباً، وخيرهم أمّاً وأباً، ولم تلدني العجم ولم تعرق في أمهات الأولاد⁽¹⁾، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا، فولدني من النبيين أفضلهم محمد ﷺ، ومن أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً، وأكثرهم جهاداً، عليّ بن أبي طالب، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى القبلة⁽²⁾، ومن بناته أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة، ومن المولودين في الإسلام الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة. ثم قد علمت أن هاشماً ولد عليّاً مرتين⁽³⁾، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين⁽⁴⁾، وأن رسول الله ولدني مرتين، من قبل جدّي الحسن والحسين، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار، «فولدني أرفع الناس درجة في الجنة وأهون أهل النار عذاباً»⁽⁵⁾، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار إلخ». ثم يعرض على المنصور الأمان كما عرض عليه ويذكره بما نقض من عهود.

فأجابه المنصور راداً على حججه حجة حجة، فمما قال: «بلغني كلامك فإذا جُلُّ فخرك بالنساء، لتُضِلَّ به الجُفَاء والغوغاء. ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة... ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً ﷺ وعمومته أربعة. فأجابه اثنان أحدهما أبي⁽⁶⁾، وكفر اثنان أحدهما أبوك⁽⁷⁾... فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام، وأما ما ذكرت من فاطمة أم الحسن وأن هاشماً ولد عليّاً مرتين، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله لم يلد هاشم إلا مرة واحدة، ولم يلد عبد المطلب إلا مرة واحدة؛ وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عزّ وجلّ أبى ذلك فقال: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الاحزاب: 40] ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقربة قريبة، غير أنها امرأة لا تحوز الميراث ولا يجوز أن تؤم، فكيف تورث الإمامة من قبلها، ولقد طلب بها أبوك بكل

(1) يعرض بالمنصور لأن أمه أم ولد بربرية.

(2) أي وصلى فيها.

(3) أي من قبل أبيه ومن قبل أمه.

(4) كذلك.

(5) يريد: أبا طالب.

(6) من أجابه: حمزة والعباس.

(7) هما أبو طالب وأبو لهب.

وجه فأخرجها تخاصم، ومرّضها سرّاً، ودفنها ليلاً، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين⁽¹⁾
وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن، فسلمه إلى معاوية بخرقٍ ودرهم، وأسلم في يديه
شيئته . . . فإن كان لكم فيها شيء فقد بعتموه؛ فأما قولك إن الله اختار لك في الكفر فجعل
أباك أهون أهل النار عذاباً، فليس في الشر خيار وأما قولك إنك لم تلدك العجم ولم
تعرق فيك أمهات الأولاد، وإنك أوسط بني هاشم نسباً وخيرهم أمّاً وأباً، فقد رأيتك فخرت
على بني هاشم طراً، وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخرأ وأصلاً وفصلاً فخرت
على إبراهيم ابن رسول الله⁽²⁾، وعلى والدٍ ولده، فانظر ويحك أين تكون من الله غداً، وما
وُلد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من عليّ بن الحسين وهو لأم ولد ولقد خرج
منكم غير واحد فقتلكم بنو أمية، وحرّقوكم بالنار، وصلبوكم على جذوع النخل حتى خرجنا
عليهم فأدركننا بثأركم إذ لم تدركوه، ورفعنا أقداركم، وأورثناكم أرضهم وديارهم ولقد
علمت أن قد توفي رسول الله ﷺ، وليس من عمومته أحد إلا العباس، فكان وارثه دون بني
عبد المطلب، وطلب الخلافة غير واحد من بني هاشم، فلم ينلها إلا ولده (أي ولد
العباس)، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء، وبنوه القادة الخلفاء، فقد ذهب
بفضل القديم والحديث إلخ .

ثم تدخل السيف إذ لم يفلح القلم، فأرسل إليه المنصور جيشاً كثيفاً على رأسه ابن
أخيه عيسى بن موسى، فالتقى جيشه بجيش محمد في موضع قريب من المدينة، فغلب محمد
بن عبد الله وقتل وحمل رأسه إلى المنصور .

ثم خرج أخوه إبراهيم بن عبد الله، ومضى إلى البصرة، وأظهر أمره هناك، وكثرت
جموعه وانضم إليه كثير من الزيدية والمعتزلة، فأرسل إليه عيسى بن موسى أيضاً، فكانت الغلبة
لعسكر المنصور كذلك، وقتل إبراهيم في قرية قريبة من الكوفة يقال لها: «باخمرى» ومن أجل
هذا يعرف إبراهيم بأنه «قتيل باخمرى»، وقتل في هذه المعارك كثير من البيت العلوي، وقبض
على عدد عديد منهم، حبسهم المنصور في سرداب على شاطئ الفرات بالقرب من الكوفة لا
يصل إليهم ضوء حتى ماتوا . وغضب المنصور من هذه الأحداث المتتالية من الطالبيين، فخطب
في أهل خراسان خطبة شديدة خرج فيها عن اتزانه وتؤدته، فسب وشتم ورغب ورهب، وعرض
فيها لتاريخ العلويين كما يتصوره هو، فأحبينا إثباتها لأهميتها :

(1) الشيخان: أبو بكر وعمر .

(2) لأن أمه مارية القبطية .

صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم صلى على النبي ﷺ ثم قال:

يا أهل خراسان: أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا، وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم والله الذي لا إله إلا هو والخلافة، فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام فيها علي بن أبي طالب فتلطح وحكم عليه الحكمان، فافترقت عنه الأمة، واختلفت عليه الكلمة. ثم وثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبيطانته وثقاته فقتلوه، ثم قام من بعده الحسن بن علي، فوالله ما كان فيها برجل، قد عرضت عليه الأموال فقبلها ففسد إليه معاوية: أني أجعلك ولي عهدي من بعدي، فخدعه فانسلخ له مما كان فيه وسلمه إليه، فأقبل على النساء يتزوج في كل يوم واحدة فيطلقها غداً، فلم يزل على ذلك حتى مات على فراشه؛ ثم قام من بعده الحسين بن علي، فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة؛ أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن، أهل هذه المدرة السوداء (وأشار إلى الكوفة) فوالله ما هي بحرب فأحاربها، ولا سلم فأسالماها، فرّق الله بيني وبينها، فخذلوه وأسلموه حتى قتل؛ ثم قام من بعده زيد بن علي فخدعه أهل الكوفة وغرّوه، فلما أخرجوه وأظهروه أسلموه... ثم وثب علينا بنو أمية، فأماتوا شرفنا، وأذهبوا عزنا؛ والله ما كانت لهم عندنا ترة يطلبونها، وما كان ذلك كله إلا فيهم وبسبب خروجهم عليهم، فنفونا من البلاد، فصرنا مرة بالطائف، ومرة بالشام، ومرة بالشراة، حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً، فأحيا شرفنا وعزنا بكم أهل خراسان، ودمغ بحقكم أهل الباطل، وأظهر حقنا، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا ﷺ، فقرر الحق مقره وأظهر مناره، وأعز أنصاره، وقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، فلما استقرت الأمور فينا على قرارها من فضل الله فيها، وحكمه العادل لنا، وثبوا علينا ظلماً وحسداً منهم لنا، وبغياً لما فضلنا الله به عليهم، وأكرمنا به من خلافته، وميراث نبيه ﷺ:

جَهْلًا عَلِيٍّ وَجُبِينًا مِنْ عَدُوِّهِمْ لَبِئْسَتِ الْخُلَّتَانِ الْجَهْلُ وَالْجُبِينُ

فإني والله يا أهل خراسان، ما أتيت من هذا الأمر ما أتيت بجهالة، بلغني عنهم بعض السقم والتعرم، وقد دسست لهم رجالاً فقلت: قم يا فلان قم يا فلان، فخذ معك من المال كذا وحدث لهم مثلاً يعملون عليه، فخرجوا حتى أتوهم بالمدينة ففسدوا إليهم تلك الأموال، فوالله ما بقي منهم شيخ وشاب، ولا صغير ولا كبير إلا بايعهم بيعة استحلت بها دماءهم وأموالهم، وحلت لي عند ذلك بنقضهم بيعتي وطلبهم الفتنة والتماسهم الخروج علي، فلا يرون أني أتيت ذلك على غير يقين، ثم نزل وهو يتلو على درج المنبر هذه الآية: ﴿وَجِبِلَ

بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكِّ مُرِيبٍ ﴿٥٤﴾ [سَبَأ: 54] (1).

* * *

هذه الحجج من جانبي الهاشميين جعلت الناس ينقسمون قسمين: علويين وعباسيين؛ ورأينا الشعراء ينحازون أيضاً فريقين سنعرض لهما بعد؛ ورأينا حتى الفرق الإسلامية تنقسم أيضاً هذا الانقسام، وفرقة شيعة علوية، وفرقة أخرى عباسية كان من غلاتها قوم يلقبون بالراوندية.

الراوندية:

قد صورهم المؤرخون تصويرات مختلفة، لعل أصدقها ما ذكره المسعودي إذ قال: «إنهم شيعة ولد العباس بن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم، (قالوا) إن رسول الله قبض، وأحق الناس بعده العباس بن عبد المطلب لأنه عمه ووارثه وعصبته، لقول الله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 75]، وإن الناس اغتصبوه حقه، وظلموه أمره إلى أن رده الله إليهم، وتبرأوا من أبي بكر وعمر، وأجازوا بيعة علي بن أبي طالب بإجازته لها⁽²⁾؛ وذلك لقوله: يا ابن أخي هلم إليّ أبايعك فلا يختلف عليك اثنان. وقد صنف هؤلاء (الراوندية) كتاباً في هذا المعنى الذي ادّعوه، وهي متداولة في أيدي أهلها ومنتحليها، منها كتاب صنفه عمرو بن بحر الجاحظ، وهو المترجم بكتاب «إمامة ولد العباس» يحتج فيه لهذا المذهب... ولم يصنف الجاحظ هذا الكتاب، ولا استقصى فيه الحجاج للراوندية - وهم شيعة ولد العباس - لأنه (كان) مذهبه، ولا كان يعتقد، لكن فعل ذلك تماجناً وتطرفاً⁽³⁾.

وكان في هؤلاء الراوندية من غلا وسخف، فيروي الطبري أن منهم قوماً «عبدوا أبا جعفر المنصور، وصعدوا إلى الخضراء، فألقوا أنفسهم كأنهم يطيرون، وخرج جماعتهم على الناس بالسلاح فأقبلوا يصيحون بأبي جعفر؛ أنت أنت⁽⁴⁾ يريدون: أنت الله.

وقال الفخري: «إنهم قوم من أهل خراسان كانوا يقولون بتناسخ الأرواح ويزعمون أن

(1) «تاريخ الطبري» 9 / 132.

(2) أي بإجازة العباس لبيعة علي.

(3) «مروج الذهب» 2 / 157.

(4) «الطبري» 9 / 307.

روح آدم انتقلت إلى فلان - رجل من كبارهم - وأن جبريل هو فلان - عن رجل آخر - فلما
ظهروا أتوا قصر المنصور وقالوا هذا قصر ربنا؛ فأخذ المنصور رؤساءهم فحبس منهم مائتي
رجل» إلخ.

وأياً ما كان، فالراوندية شيعة العباسيين وفرقتهم الدينية. غلا فيهم من غلا كما غلا في
الشيعة العلوية من غلا.

وبهذا الوضع أصبحت حجة العلويين على العباسيين أضعف من حاجتهم على الأمويين،
لاشترك الجميع في الهاشمية والقربى من رسول الله، وتنازع الطائفتين في أيهما أقرب.

* * *

واستمر النزاع العلوي العباسي طوال العصر الذي نؤرخه وبعده، كلما قام خليفة عباسي
قام داعٍ علوي يدعو إلى نفسه، ثم يقاتل ويُقتل، وقد يستكشف أمره قبل الخروج فيحبس أو
يسم، وقد يُدس لعلوي لم يعتزم الخروج والثورة ولكن يُتقرب إلى العباسيين من هذا الباب،
فتلصق التهمة به ظلماً وعدواناً وهكذا؛ فاقراً تاريخ كل خليفة تحصل على وقائعه مع العلويين
حتى كأن ذلك شعار للخلافة.

فبعد المنصور تولى المهدي، وقد غضب على وزيره يعقوب بن داود، وقبض عليه
وأودعه السجن حتى عمي، لأن المهدي دفع إليه علويًا وأمره بحفظه فأطلقه.

ثم تولى الهادي من بعد المهدي، فخرج عليه الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن
بن علي بن أبي طالب⁽¹⁾ بالمدينة، وخرج معه جماعة من أهل بيته، فأرسل الهادي إليه جيشاً
قاتله فقتله بموضع يقال له (فَخَّ) بين مكة والمدينة. ومن أجل هذا يسمى «صاحب فخ» وحُمل
رأسه إلى الهادي.

ثم وليَ هارون الرشيد: فخرج عليه يحيى بن عبد الله بن حسن، وهو أخو النفس
الزكية وإبراهيم «قتيل باخمرى»، وكان خروجه بالديلم، وتبعه ناس كثير من الأمصار؛ فبعث
إليه الرشيد من يستميله إلى الصلح فمال إليه، وطلب أماناً بخط الرشيد، وأن يُشهد عليه فيه
القضاة والفقهاء وجلة بني هاشم، فأجابه الرشيد إلى طلبه؛ وقدم يحيى إلى الرشيد فحبسه
عنده، واستفتى الفقهاء والقضاة في نقض العهد، فأفتى بذلك بعضهم، وأبى آخرون منهم
محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، ثم أرسل الرشيد إلى يحيى من قتله في حبسه. ووُشي

(1) «الفخري» 188 طبع أوروبا.

إليه بموسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين، فقبض عليه الرشيد بالمدينة وحمله إلى بغداد، فحبسه ثم قتله قتلاً خفياً، وأدخل عليه شهوداً شهدوا أنه مات حتف أنفه.

فلما ولي الأمين كان من أمره مع الطالبين ما قاله أبو الفرج الأصفهاني: «كانت سيرة محمد في أمر آل أبي طالب خلاف من تقدم، لتشاغله بما كان فيه من اللهو والإدمان له، ثم الحرب التي كانت بينه وبين المأمون حتى قتل، فلم يحدث على أحد منهم في أيامه حدث بوجه ولا سبب».

ولما وقع الخلاف بين الأمين والمأمون، رأى العلويون أن الفرصة سانحة لهم؛ فالناس منقسمون بين الأمين والمأمون، والحروب بينهما قائمة، ولا هم لأحدها إلا الآخر، وأن الخلاف بينهما يضعف أمرهما معاً، وأن ملل الناس من الحرب وويلاتها قد يصرف وجوههم عن العباسيين إلى العلويين؛ ومن أجل ذلك نشط العلويون وبثوا الدعاة، وكثر خروجهم وفتنهم.

فخرج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي بالكوفة، وكان مدبر حرب، وقائد جنده أبو السرايا السري بن منصور الشيباني وعظم أمره، وكان كلما بعث المأمون بجيش هزمه أبو السرايا، وفي أثناء القتال مات محمد بن إبراهيم هذا، فولّى أبو السرايا بدله غلاماً علوياً أمرد اسمه محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي.

وقوي أمر أبي السرايا وقوي معه الطالبيون، وضرب أبو السرايا الدراهم بالكوفة، وأرسل عماله من العلويين على الأمصار مكة والمدينة والبصرة وغيرها. ولم يخضع المأمون هذه الفتن إلا بعناء شديد، وبذل دماء كثيرة، وكان الفضل الأكبر في هزيمة أبي السرايا للقائد الكبير هرثمة بن أعين، وكان المأمون في هذه الفتنة في مرو - عاصمة خراسان - قبل أن ينتقل إلى بغداد.

فكّر المأمون وفكر، ثم طلع برأي غريب، وأحدث عملاً لم يقم به أحد قبله من بني أمية وبني العباس، ذلك أنه فكّر في حال الخلافة بعده... واعتبر أحوال أعيان أهل البيتين - البيت العباسي والبيت العلوي - فلم يرَ فيهما أصلح ولا أفضل ولا أروع ولا أدين من علي بن موسى الرضا (بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب)، فعهد إليه وكتب بذلك كتاباً بخطه، وألزم الرضا بذلك فامتنع ثم أجاب... وكان الفضل بن سهل وزير المأمون هو القائم بهذا الأمر والمحسن له، فبايع الناس لعلي بن موسى من بعد المأمون،

وسُمِّي الرضا من آل محمد، وأمر المأمون الناس بخلع لباس السواد ولبس الخضرة، وكان هذا في خراسان. فلما سمع العباسيون ببغداد ما فعل المأمون من نقل الخلافة من البيت العباسي إلى البيت العلوي، وتغيير لباس آبائه وأجداده بلباس الخضرة أنكروا ذلك، وخلعوا المأمون من الخلافة غضباً من فعله، وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدي⁽¹⁾.

ترى ما الذي حمل المأمون على هذا العمل الذي لم يسبق إليه؟ عندي أن ذلك يرجع إلى أمور:

1 - أنه استعرض الفتن التي قامت من عهد عليّ إلى يومه، فرآها فتناً مضعفة للدولة، مفرقة للكلمة؛ فلعل من الخير أن يفتح السبيل أمام البيتين العباسي والعلوي يختار خيرهما، فتقطع الفتن ويتعاون البيتان على الخير العام للمسلمين. فإن كان هذا رأيه فقد غاب عنه أن الناس لا يحكّمون العقل دائماً، وأن الخلاف لا يقطع بمثل هذه السهولة، وأن عصبية العلويين لبيتهم والعباسيين لبيتهم تعمي العقل وتبعث الفتن، وهذا ما كان.

2 - أن المأمون كان معتزلياً على مذهب معتزلة بغداد، وهم يرون أن علياً أولى بالخلافة حتى من أبي بكر وعمر، فذريته من بعده أحق؛ فأراد أن يحقق مذهبه وينقل الخلافة إليهم.

3 - أنه كان تحت تأثير الفضل بن سهل والحسن بن سهل وهما فارسبان، والفرس يجري في عروقهم التشيع، كما كان الشأن في بيت البرامكة أيام الرشيد، فما زالوا بالمأمون يلقنانه آراءهما حتى أقرها ونفذها.

4 - أنه رأى أن عدم تولي العلويين للخلافة يكسب أئمتهم شيئاً من التقديس، فإذا ولّوا الحكم ظهروا للناس وبيان خطوهم وصوابهم فزال عنهم هذا التقديس.

وأغلب ظني أن المأمون كان مخلصاً في عمله صادقاً في تصرفه، وقد زوج المأمون علياً الرضا هذا بنته، وزوج محمد بن عليّ بنته الأخرى، ولكن شاء القدر أن يموت علي الرضا سريعاً، بعد أن ولاه المأمون عهده، وبعد أن مرض أياماً ثلاثة، فادعوا أن المأمون سمه لثورة بغداد، وما أكثر ادعاء الشيعة بسم أئمتهم، وهذا بعيد؛ فالمؤرخون يروون حزن المأمون الشديد عليه، كما يروون أن المأمون بعد موته وبعد انتقاله إلى بغداد ظل يلبس

(1) «الفخري» 260 وما بعدها.

الخضرة (وهو شعار العلويين) تسعة وعشرين يوماً، ويلزم القواد بلبسها، فلما رأى كراهية البيت العباسي لها ودهسهم الدسائس في ذلك اضطر أن يغيرها إلى السواد (وهو الشعار العباسي)، فإن كان حقاً قد سُم، يكون قد سمه أحد غير المأمون من دعاة البيت العباسي.

وقد حكى ابن عبد ربه في «العقد الفريد» مناظرة طويلة جرت بين المأمون وجملة من جلة العلماء، ذهب فيها المأمون إلى تفضيل عليّ بن أبي بكر وعمر وأحقّيته للخلافة دونهما.

ومع هذا كله ظل المأمون يعطف على العلويين رغم كثرة خروجهم، فكان مما أوصى به المعتصم أن قال: «وهؤلاء بنو عمك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب فأحسن صحبتهم، وتجاوز عن سيئهم، واقبل من محسنهم، وصلاتهم فلا تُغفلها في كل سنة عند محلها، فإن حقوقهم تجب من وجوه شتى»⁽¹⁾.

وفي عهد المعتصم خرج محمد بن القاسم بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب في خراسان، فبعث إليه عبد الله بن طاهر بجيش هزمه، ثم قبض على محمد بن القاسم وبعث به إلى المعتصم، فأودع السجن، ثم هرب ولم يعرف له خبر؛ وكان محمد من أهل العلم يذهب مذهب الاعتزل من القول بالعدل والتوحيد.

وهكذا كان كما قال ابن الرومي [من الطويل]:

لكل أوانٍ للنبي محمد قتيلاً زكياً بالدماء مُضَرَّج⁽²⁾

* * *

هذا ما فعله العباسيون مع أئمة الطالبين، ولم يكن تنكيلهم بمن تشيع من عامة الناس بأقل من ذلك، فأبو مسلم الخراساني سلط أعوانه على آل أبي طالب «يقتلهم تحت كل حجر ومدبر، ويطلبهم في كل سهل وجبل»، وملئت سجون المنصور والرشيد بالعلويين ومن تشيع لهم، «ويموت إمام من أئمة الهدى فلا تتبع جنازته، ولا تجصص مقبرته، ويموت (ماجن للعباسيين) أو لاعب أو مسخرة أو ضارب، فتحضر جنازته العدول والقضاة، ويعمر مسجد التعزية عنه القواد والولاة، ويسلم فيهم من يعرفونه دهرياً أو سوطائياً، ولا يتعرضون لمن يدرس كتاباً فلسفياً أو مانوياً، ويقتلون من عرفوه شيعياً، ويسفكون دم من سمى ابنه علياً... ويتكلم بعض شعراء الشيعة في ذكر مناقب الوصي، بل في ذكر معجزات النبي، فيقطع لسانه،

(1) «الطبري» 295/10.

(2) ديوانه 23/2.

ويمزق ديوانه، كما فعل بعبد الله بن عمار البرقي، وكما نبش قبر منصور النّمري؛ حتى إن هارون والمتوكل كانا لا يعطيان مالاً ولا يبذلان نوالاً إلا لمن شتم آل أبي طالب، ونصر مذهب النواصب، مثل مروان بن أبي حفصة الأموي، ومن الأدباء مثل عبد الملك بن قريب الأصمعي.. يقتلون بني عمهم جوعاً وسغباً، ويملأون ديار الترك والديلم فضة وذهباً؛ يستنصرون المغربي والفرغاني، ويَجْفون المهاجري والأنصاري؛ ويولون أنباط السواد وزارتهم، وقلف⁽¹⁾ العجم والطماطم⁽²⁾ قيادتهم، ويمنعون آل أبي طالب ميراث أمهم، وفيء جدهم؛ يشتهي العلوي الأكلة فيُحَرِّمُها، ويقترح على الأيام الشهوة فلا يطعمها، وخراج مصر والأهواز، وصدقات الحرمين والحجاز، تصرف إلى ابن أبي مريم المدني، وإلى إبراهيم الموصللي، وابن جامع السهمي⁽³⁾، وإلى زلزل الضارب، وبرصوما الزامر، ويُقَطِّع بختيشوع النصراني قوت أهل بلد، وبغا التركي والأفشين الأثروسي كفاية أمة ذات عدد؛ والمتوكل - زعموا - يتسرّى باثني عشر ألف سرّيّة، والسيد من سادات أهل البيت يتعفف بزنجية أو سنديّة! وصفوة مال الخراج مقصور على أرزاق الصفاة⁽⁴⁾، وعلى موائد المخاتنة، وعلى طُعمّة الكلابين، ورسوم القرّادين. ويبخلون على الفاطمي بأكلة أو شربة، ويصارفونه على دائق وحبّة، ويشترون العوادة بالبدر، ويجرون لها ما يفي برزق عسكر، والقوم الذين أحل لهم الخمس وحرمت عليهم الصدقة، وفرضت لهم الكرامة والمحبة، يتكفون ضراً، ويهلكون فقراً، ويرهن أحدهم سيفه، ويبيع ثوبه، وينظر إلى فيئه بعين مريضة، ويتشدد على دهره بنفس ضعيفة... ومثالب بني أمية مع عظمها وكثرتها، ومع قبحها وشناعتها، صغيرة وقليلة في جانب مثالب بني العباس الذين بنوا مدينة الجبارين، وفرقوا في الملاهي والمعاصي أموال المسلمين... فإن تحامل علينا وزير أو أمير فإننا نتوكل على الأمير الذي لا يعزل، وعلى القاضي الذي لا يزل يعدل⁽⁵⁾.

* * *

أما بعد، فقد كانت ساحة البلاد الإسلامية مجالاً للدسائس والفتن والحروب المستمرة

(1) القلف: جمع ألقف وهو من لم يختن.

(2) الطماطم: جمع طمطم بكسر الطاءين وهو من في لسانه عجمة فلا يفصح.

(3) إبراهيم الموصللي وابن جامع مغنيان، وابن أبي مريم من ندماء الرشيد.

(4) الصفاة: لعله جمع مصفاني وهو من يصف على قفاه هزواً به وسخرية.

(5) أبو بكر الخوارزمي الشيعي في رسالة طويلة قيمة من رسائله، عدد فيها نكبات الأمويين والعباسيين للعلويين.

من وفاة رسول الله ﷺ تقريباً إلى آخر العصر الذي نؤرخه وبعده، من غير أن يحسم النزاع بين الشيعة ورجال الدولة؛ فلا الشيعيون يعدلون عن مطالبهم وتنفيذ خطتهم، ولا الساسة بالطبع يستسلمون لمطالب الشيعة، ولا يعالجونها في رفق وهوادة؛ ومهما بالغت في عظم ما أنفق الفريقان من الرؤوس والأموال والتفكير والفتن والخطط، فلست ببالحق قدره؛ وظني أن لو اجتمعت كلمة المسلمين وقُدِّرَ الجهد الذي بذل في إخضاع العلويين لبني أمية وبني العباس، أو إخضاع الأمويين والعباسيين للعلويين - لكان جهداً يكفي لفتح أكثر العالم وإخضاعه للمسلمين، ولكان يتغير وجه التاريخ تغيراً تاماً، ويكتب كله من جديد على نمط آخر. ولكن شهوة الحكم دائماً في كل عصر تفرق الكلمة، وتضيّع وحدة الأمة، وتحل قوتها، وتضعف مرتتها، وتفرّق بين الابن وأبيه، والأخ وأخيه؛ والأحداث الناتجة عن شهوة الحكم هي التي تملأ دائماً صفحات التاريخ في القديم والحديث، وفي استطاعة العقل دائماً أن يوجد الأسباب المعقولة للشيء وضده؛ فقد تسمع الحجج من الشيعة فتظن أن الحق معهم والباطل مع خصومهم، وتسمع حجج الأمويين والعباسيين فكذلك.

ولو عقل الناس ما قبلوا حجج هؤلاء ولا هؤلاء، ولكان أحق الناس بالحكم أصلحهم، ولو كان عبداً حبشياً، سواء كان من نسل الرسول ﷺ في شرفه ورفعته، أو من نسل نجار أو حلاق في حقارته وضعته، لأن خير الناس أنفعهم للناس، ومن كل بيت مهما علا ينتج الصالح والفساد، والخير والشرير؛ وحكم الناس صناعة ككل الصناعات ينبغ فيها النابغ، وينبغ من أوساط مختلفة من غير أن نعرف في وضوح قوانين نبعه ونبوغه.

ولكن هذا النظر مع بساطته وسلامته لم يكثر مقتنعه، لأن البيوت الأرستقراطية لا ترتضيه، ولأنه - مع الأسف - سهل نظرياً، أصعب ما يكون عملياً، فمن هو أصلح الناس؟ وإذا عثرنا عليه فكيف نقيمه، وكيف نختار أهل الحل والعقد لحمايته وكيف يحمونه، بل كيف يحمون أنفسهم؟ إلخ.

كم فكر المسلمون قديماً في هذا وأمثاله، وكان الحل سهلاً، والتنفيذ صعباً، وعلى هذا الخلاف وحده كانت كل الثورات بين الشيعة وخصومهم.

فإن أنت سألت أي الفريقين كان على حق في هذا النزاع؟ لم تكن الإجابة هينة؛ هؤلاء الشيعة يحكمون عاطفة شريفة نبيلة، هي عاطفة الحنو على أهل بيت رسول الله والعطف عليهم، هي عاطفة حب للرسول تبعها حب لنسله، وأداهم هذا الحب إلى أن يقولوا حكمنا

رسول الله فليحكمنا نسله - وفي هذا جمال العاطفة وإن لم يكن فيه جمال المنطق - وقال خصومهم: إن الحب شيء والحكم شيء، وليس الحكم مالا يورث، ولا تركة توزع حسب الفريضة، إنما هي أهلية وزعها الله على الناس، فقد تخرج الكفاية من بيت وضيع، ولا تخرج من بيت رفيع؛ وإذا كان المنصب من مناصب الدولة كالقضاء، والوزارة، والكتابة لا تورث لأنها تستوجب أهلية خاصة، فالخلافة أولى لأن عباها أشد ومسؤوليتها أعظم؛ وفي هذا القول جمال المنطق، وإن لم يكن فيه جمال العاطفة؛ فكل حزب نظر من ناحيته فقط، فأسرف في الحكم على الآخر، وكان في كل فريق من يلقي على النار وقوداً يزيد اشتعالها.

وتعجبني جملة في نهج البلاغة تنسب إلى الإمام عليّ، فقد سئل عن رأيه في عثمان وقاتليه فقال: «إنه استأثر فأساء الأثرة وجزعوا فأساؤوا الجزع؛ والله حكم واقع، في المستأثر والجازع»، ولعل هذا أصدق وصف لما كان بين عثمان والناقمين عليه، وهو كذلك أصدق وصف للأمويين والعباسيين، والناقمين عليهم من الشيعة.

أدب الشيعة:

في الحق أن حركة التشيع أغنت الأدب العربي إلى حد كبير، وكان الأدب الناتج عنها أدباً غزيراً قوياً؛ وسبب ذلك أن الموقف الذي وقفه الشيعة من طبيعته أن يلهب العاطفة ويهيجها ويثيرها، والعاطفة أكبر دعامة من دعائم الأدب، فإذا أثرت وهاجت وكان بجانبها سلطان طلق، وبيان ناصع، فهناك الأدب الحي والقول الساحر.

وكان للشيعة عاطفتان بارزتان قويتان يرجع إليهما النتاج الأدبي الشيعي: عاطفة الغضب، وعاطفة الحزن؛ فأما الغضب فإنهم اعتقدوا أنهم سلبوا حقهم وغُصبوه، وأخذ منهم ظلماً وعدواناً، فغضبوا لذلك، ودعتهم سورة الغضب أن يقولوا وأن يقولوا كثيراً في هجاء غاصبهم، وفي بيان حقهم، وفي شرح مظلمتهم، وفي وجهة نظرهم، وفي إظهار حججهم، إلى غير ذلك. وأما عاطفة الحزن فإن الدولتين العباسية والأموية أخذتاها بالعنف، وعاملتاها بأقصى مما يعامل الكفرة والملحدون؛ فمن حين إلى حين تحدثان فيهم مجزرة، ولا يكاد يجف منهم دم حتى يسيل دم، وتفتنتا في ذلك، فقتلٌ وصلبٌ، وإحراقٌ وتذرية، وإماتة بطيئة في السجون بحرمانهم من النور والهواء، والأكل والماء، وكل هذا وأقل منه يستنزف الدمع ويذيب القلب، وكل هذا وأقل منه ينطق الأبيكم، فكيف إذا وقعت هذه الأحداث لنفس نائرة ولسان طلق وبيان جزل. لقد بدأت هذه الأحداث بمجزرة الحسين وآل بيته، فكانت القصائد الباكية، والخطب الرائعة، والأقوال الدامية، صدى للدماء المسفوحة، والجثث المطروحة،

وكانت ذكراها تبعث في كل جيل حزناً، فيبعث الحزن أدباً. وتتابع الأحداث فتتابع الأدب، فكان لنا من هاتين العاطفتين - الغضب والحزن - أدب حي غزير، فإن ثارت العاطفة الأولى أخرجت أدباً قوياً نائراً، وإن ثارت الثانية أخرجت أدباً حزيناً باكياً، فاجتمع في أدبهم القوة والضعف، واللين والعنف.

والآن أعرض بشيء من التفصيل لهذا المعنى الإجمالي:

الأدب الشيعي أنواع مختلفة، فمن ذلك نوع صدر من أئمة الشيعة أنفسهم يحتاجون فيه على خصومهم؛ وإذا قلت الشيعة في الدولة الأموية فأعني بهم شيعة بني هاشم، سواء كانوا علويين أو عباسيين، لأنهم كانوا في ذلك عصبة واحدة ضد الأمويين؛ أما إذا قلت الشيعة في العصر العباسي، فأعني بها العلويين وحدهم، لأن خصومهم كانوا العباسيين الذين حالفوهم أيام الأمويين، وخصموهم أيام دولتهم.

فأئمة الشيعة قد وهبوا لساناً ناطقاً وقولاً عذباً، فأثرت عنهم الخطب الرنانة، والكتب التي تقرب من حد الإعجاز، والأجوبة القصيرة التي جمعت بين إصابة المعنى وإيجاز اللفظ.

وقد عُرفت قريش عامة، والهاشميون خاصة، بقوة اللسان، وسحر البيان. قال أبو الحسن: «أسرع الناس جواباً عند البديهة قريش ثم بقية العرب»؛ وسئل أيضاً عليّ عن قريش فقال: «أما بنو مخزوم فريحانة قريش، تُحبُّ حديث رجالهم (والزواج) في نسائهم؛ وأما بنو عبد شمس (ومنهم بنو أمية) فأبعدها رأياً، وأمنعها لما وراء ظهورها؛ وأما نحن (يعني بني هاشم) فأبذل لما في أيدينا وأسمح عند الموت بنفوسنا؛ وهم (بنو عبد شمس) أكثر وأمكر وأنكر، ونحن أفصح وأنصح وأصبح».

من أجل هذا أنتج النزاع بين البيتين القرشيين (البيت الهاشمي والبيت الأموي) ثم بين البيتين الهاشميين (العلوي والعباسي) هذا النتاج الباهر.

من أمثلة ذلك ما تجده في نهج البلاغة من كتب بين عليّ ومعاوية، وخطب لعليّ في بيان حقه، وظلم الناس له، ونحو ذلك؛ وهي وإن كان بعضها موضوعاً فبعضها الآخر رواه الثقات - على أن الموضوع منه أيضاً أدب رفيع، في منتهى القوة والبلاغة، وإن شك فيه المؤرخ فلن يشك في قيمته الكبرى الأديب والبلغ، وكل ما يفعله الأديب إذا استعان بالمؤرخ أن ينسبه إلى العصر العباسي لا عصر عليّ، وذلك لا يقلل من قيمته الأدبية.

وقد عقد ابن عبد ربه في كتابه «العقد الفريد» فصلاً في الأجوبة⁽¹⁾ ذكر فيه كثيراً من الأجوبة التي دارت بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية، وما كان من الأجوبة بين معاوية وابن عباس، وما كان بين ابن عباس وعمرو بن العاص، ومجاوبات بني هاشم لابن الزبير، وما كان بين الحسين ومعاوية إلخ؛ وهو فصل ممتع حقاً، فائق حقاً، وهو مظهر من مظاهر الأدب الشيعي القوي، يدل على ما مُنَحَ هؤلاء القوم من إصابة الحجة، ووضوح المحجة، وهو نموذج لما أنتجه النزاع بين الأمويين والهاشميين من أدب، ولولا طوله لنقلته، فليرجع إليه القارئ ليشاركني في رأبي.

وتسلسل هذا النوع من الأدب بين أئمة الشيعة وخصومهم، حتى رأينا في مطلع العصر العباسي هذه الكتب القوية التي كانت بين محمد بن عبد الله بن الحسن، وبين أبي جعفر المنصور، وقد نقلنا بعضها قبل، واتخذها كثير من كتب الأدب كالكامل للمبرد مثلاً للأدب الرفيع إلخ.

ونوع آخر من الأدب الشيعي وهو الأدب الحزين، أدب البكاء على القتلى والمصلوبين، أمثال الحسين، وزيد بن عليّ، ومحمد بن عبد الله إلخ. وهذا النوع قد ملئت به كتب التاريخ والأدب، وكانت حادثة الحسين على الأخص مثاراً لقصائد طويلة وقصص خيالية رائعة، في مختلف الصور.

ونوع ثالث، وهو أن هذا النزاع بين الشيعة وخصومهم كوّن أحزاباً؛ ففي الدولة الأموية حزب هاشمي، وحزب أموي، وفي الدولة العباسية حزب علوي وحزب عباسي، ولم تقتصر الخصومة بين الأحزاب على هذا الجانب المظلم، جانب السيف والدم، بل كان إلى هذا جانب طريف هو جانب الخصومة الأدبية التي كانت نعمة على الأدب.

فكان هناك شعراء للشيعة وشعراء لبني أمية وشعراء للعلويين يقابلهم شعراء للعباسيين، وكان هؤلاء الشعراء يقومون لأحزابهم مقام الصحف للأحزاب اليوم. وفي رأبي أن فضل الشيعة الأدبي لم يقتصر على شعراء حزبهم، بل لهم الفضل كذلك حتى على شعراء خصومهم، فلولا خصومة الشيعة الحادة ما كان شعراء الأمويين والعباسيين بهذه القوة والغزارة، ولانحصر الشعر في هذا الضرب السخيف، شعر المديح الصرف؛ فكان هذا الذي ذكرت سبباً من أكبر الأسباب في وجود الشعر السياسي، في العصر الأموي والعباسي.

(1) جزء 2/ 132 وما بعدها.

كان للأمويين شعراء سياسيون، وللشيعة كذلك ولسائر الفرق، وابتدأ ذلك من عهد علي؛ فكان لعليّ أبو الأسود الدؤلي، ول معاوية مسكين الدارمي ثم لبني أمية أبو العباس الأعمى، وأعشى ربيعة، ونابغة بني شيان إلخ، وللهاشميين كثير عزة، والكُميت، وأيمن ابن حريم الأسدي إلخ. وكان شعراء بني أمية أكثر، لأن المال لديهم أوفر، ولهذا مدحهم حتى شعراء الشيعة، وحتى الكميت؛ وكان شعر الشيعة أحر وأقوى، لأن مبعثه الإخلاص غالباً، فليس لأئمة الشيعة ما يكافئون به كثيراً.

ويصح أن نقف وقفة قصيرة عند الكُميت، فإنه أكبر شعراء الشيعة في العصر الأموي، وهو أول من احتج في شعره على صحة المذهب الشيعي، وأقام حججه وقوى براهينه، حتى قال الجاحظ فيه: «إنه أول من دل الشيعة على طرق الاحتجاج»، ولدينا ثروة كبيرة من شعره في ذلك وهي «الهاشميات»، وسميت القصائد بذلك لأنه احتج فيها لبني هاشم على خصومهم، وعدد أبياتها نحو من 536 بيتاً⁽¹⁾.

وُلد الكميت أيام مقتل الحسين سنة 60 هـ، ومات سنة 126 هـ في خلافة مروان ابن محمد آخر الخلفاء الأمويين. وكان شاعراً جزلاً مكثراً، فقد بلغ شعره نحو 5289 بيتاً، وكان معلماً في مسجد الكوفة، وكان خبيراً بأيام العرب، عالماً بلغاتها وشعرائها، وقف حياته متعصباً للمضرية على اليمانية، ثم متعصباً لبني هاشم على الأمويين، إلا فترة قصيرة أحس فيها بالخطر على حياته؛ فاستعمل التقية الشيعية ومدح الأمويين، ولجأ إلى الخليفة هشام بن عبد الملك فمدحه وزعم أنه تاب وأتاب فعفا عنه - فلما حضرته الوفاة عاد فأظهر حبه وفتح عينيه ورؤوا أنه قال: اللهم آل محمد، اللهم آل محمد، اللهم آل محمد.

وفيما عدا هذا المظهر في مدح بني أمية قد استعمل علمه، وطريقة تعليمه ومعرفته الواسعة بالأخبار في مدح بني هاشم عامة، والعلويين خاصة، ودعم مذهبهم بالحجج، وشنع على بني أمية أشد تشنيع. ولنسق بعض الأمثلة من قوله - فمن حججه التي استعملها قوله [من الطويل]:

يقولون لم يُورث ولولا ثرائه لقد شَرِكت فيه بكيلاً وأرْحَبُ⁽²⁾
ولانتشلتُ عضوئن منها يُحابرُ وكان لعبد القيسِ عضو مؤرَب⁽³⁾

(1) طبعة الهاشميات في أوروبا وفي مصر.

(2) أي تقول بنو أمية ليست الخلافة تورث عن النبي، ولو صح قولهم لكانت الخلافة في الناس عامة، ولاشركت في الحق فيها بنصيب قبيلتنا بكيلاً وأرْحَبُ، وهما حيان من همدان.

(3) انتشلت أي أخذت نصيباً؛ يقول: لولا أنه يورث لنالت يحابر - وهي قبيلة من مراد - نصيبين من الحق في الخلافة، ولنالت عبد القيس - وهي قبيلة أخرى من جديلة - قسماً مؤرباً أي كاملاً تاماً.

فإن هي لم تَصْلُحْ لِحَيِّ سِوَاهُمْ إذا فذوو القُرْبَى أحقُّ وأقربُ⁽¹⁾
 فيا لك أمراً قد أَشْتَتَّ وجوهه وداراً ترى أسبابها تَتَقَضَّبُ⁽²⁾
 تبدلت الأشرارَ بعد خيارها وجُدَّ بها من أمة وهي تلعب⁽³⁾

يؤلف من ذلك للشيعنة حجة فيقول: لو لم يورث النبي ﷺ لكانت الخلافة شائعة في قبائل العرب، ولما كان هناك معنى للقول بأن الخلافة من قريش، فإذا تمسكتم بأن الخلافة من قريش، ودفعتم الأنصار عن الخلافة بهذه الحجة، فلا معنى لتقديم قريش إلا القريبى من رسول الله، وإذا كانت القريبى هي الحجة فالأقرب أولى، فبنو هاشم أولى من بني أمية، وبنو عليّ أولى بن هاشم.

وهكذا ظل يؤلف الحجج لهم على هذا النمط، ويطعن الأمويين الطعنات النافذة، فيقول في الموازنة بين بني هاشم وبني أمية [من الخفيف]:

أَسْدٌ حَرْبٍ غُيُوثٌ جَذِبٌ بِهَالِيهِ لَمَقَاوِيلٌ غَيْرٌ مَا أَفْدَامُ⁽⁴⁾
 سَادَةٌ ذَادَةٌ عَنِ الْخُرْدِ الْبِيهِ ضُ إِذَا الْيَوْمُ كَانَ كَالْأَيَّامِ⁽⁵⁾

* * *

سَاسَةٌ لَا كَمَنْ يَرَى رِغِيَةَ النَّاسِ سِ سِوَاءٍ وَرِغِيَةَ الْأَنْعَامِ⁽⁶⁾
 لَا كَعَبْدِ الْمَلِكِ أَوْ كَوَلِيدِ أَوْ سَلِيمَانَ بَعْدُ أَوْ كَهَشَامِ
 مَنْ يَمُتْ فَلَا يَمِتُ فَقِيداً وَمَنْ يَحْ يَى فَلَا ذُوَ إِلاَّ وَلَا ذُوَ ذِمَامِ⁽⁷⁾

(1) هي، أي الخلافة: أي فإن تبين من الحجج التي قلتها أن الخلافة لا تصلح لأحد من هؤلاء، وأنها لا تصلح إلا لقريش، فذوو القريبى أحق وأقرب، فهم أولى، وذوو القريبى هم بنو هاشم.

(2) أي يالك من أمر ما أعجبه، تشتت وجوهه، وتوزعت الأعراس. ويا لك من دنياً تقضب أسبابها أي تقطع.

(3) أي تبدلت الدنيا حكم الأشرار وهم بنو أمية بعد حكم الأخيار أمثال علي (شرح هاشميات الكميت ص 62 وما بعدها).

(4) يقول في بني هاشم إنهم أسود في الحروب، وإذا هبوا فهم كالغيوث عند القحط وبهاليل: جمع بهلول وهو الضحوك، وأفدام: جمع قدم وهو الثقيل الغبي، والمقاويل: جمع مقول وهو الملك أو الرجل المتكلم.

(5) الخرد: جمع خريدة وهي المرأة الحسناء. وقوله كان كالأيام أي الأيام الشداد وهي أيام الحروب.

(6) أي يسومون الناس ويتعهدونهم لا كهؤلاء من بني أمية الذين يسوسون الناس كما يسوسون الأنعام.

(7) يقول من مات من خلفاء بني أمية لا يشعر بفقدته، ومن يعيش يعيش لا عهد له ولا ذمة. (شرح هاشميات الكميت ص 20 وما بعدها).

ويقول [من الوافر]:

فَقُلْ لِبَنِي أُمِيَّةَ حَيْثُ حَلُّوا
أَلَا أَفٌ لِدَهْرٍ كُنْتَ فِيهِ
أَجَاعَ اللَّهُ مِنْ أَشْبَعْتَمُوهُ
وَيَلْعَنُ قَدْ أَمَّيَّةَ جَهَاراً
بِمَرْضِيِّ السِّيَاسَةِ هَاشِمِيَّ
وَلَيْثاً فِي الْمَشَاهِدِ غَيْرِ نَكْسٍ
يُقِيمُ أُمُورَهَا وَيَذُبُّ عَنْهَا

ومثل هذا كثير. ولقد اضطهد من أجل هذا وسجن وعُذِبَ فكان يقول [من الخفيف]:

مَا أَبَالِي إِذَا حُفِظْتُ أَبَا الْقَا
مَا أَبَالِي وَلَنْ أَبَالِي فِيهِمْ
فَهُمْ شِيعَتِي وَقَسَمِي مِنَ الْأُمَّ
إِنْ أُمَّتٌ لَا أُمَّتٌ وَنَفْسِي نَفْسَا

سَمَ فِيهِمْ مَلَامَةٌ لِلْوَامِ
أَبْدَأُ رَغَمَ سَاخِطِينَ رَغَامِ
عَ حَسْبِي مِنْ سَائِرِ الْأَقْسَامِ
نِ مِنَ الشُّكِّ فِي عَمِّي أَوْ تَعَامِي⁽⁶⁾

وكان شعره - من غير شك - وقوداً للثورة، يسير في الناس فيبعث فيهم الحمية والحماسة، ويدفعهم لكره بني أمية وقتالهم، وقُتِلَ فقتلت بعده الدولة الأموية بقليل.

* * *

فإن نحن وصلنا إلى العصر العباسي، رأينا الشعر السياسي يتلوّن بالخلاف المذهبي؛ فقد انقسم بنو هاشم إلى علويين وعباسيين، وأخذوا يتحاجون في «الأقربية»؛ يقول العباسيون إنهم ورثة العباس وهو عم، والعم يحجب ابن العم (وهو عليّ)؛ ويقول العلويون إنهم يرثون ولايتهم عن عليّ، وهو وإن كان ابن عم إلا أن نسله من فاطمة بنت النبي ﷺ كالحسن

(1) المهند: السيف، والقطيع: السوط. (2) الهدان: الجبان.

(3) الفذ: الفرد وهو أول القداح، ويريد به معاوية وهو الفرد لأنه أخذ الملك بالسيف، ويريد بالخليع الوليد بن عبد الملك.

(4) النكس: الجبان الردي.

(5) الجذب: القحط، والمرعب: الخصب. (شرح هاشميات الكميت ص 198 - 199).

(6) شرح هاشميات الكميت ص 36 - 37.

والحسين وأولادهما أولى، لأن البنت أقرب من العم؛ فأخذ الشعرُ يصطبغ هذه الصبغة، وينحاز فريق من الشعراء إلى العلويين وفريق إلى العباسيين.

فأظهر شعراء الشيعة العلويين: السيد الجُمَيْرِيّ، وهو شاعر مخضرم عاش في الدولتين الأموية والعباسية من سنة 105 هـ إلى سنة 173 هـ، وكان مكثراً مجيداً ولكنه كان مثلاً للشيعي الغالي في التشيع، «فكان يفرط في سب أصحاب رسول الله ﷺ وأزواجه، ويستعمل شعره في قذفهم والطعن عليهم، فتحمومي شعره من هذا الجنس وغيره، وهجره الناس تخوفاً وترقباً؛ وله طراز من الشعر ومذهب قلما يلحق به أو يُقارَبُه، ولا يعرف له من الشعر كثير، وليس يخلو من مدح بني هاشم أو ذم غيرهم ممن هو عنده ضد لهم»⁽¹⁾؛ وقال الأصمعي: «لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه من طبقة أحد».

قال القصائد الطويلة في فضائل علي، حتى وقف يوماً بالكوفة فقال: «من أتاني بفضيلة لعلي بن أبي طالب ما قلت فيها شعراً فله دينار»، حتى الفضائل الخرافية كالذي زعموا أن علي بن أبي طالب قام فتطهر للصلاة، ثم نزع خُفَّهُ فانسابت فيه أفعى، فلما عاد ليلبسه انقضت عُقاب فأخذت الخف فحلقت به، ثم ألقت فخرجت الأفعى منه. ومن خير قصائده في ذلك قصيدته المشهورة [من السريع]:

هل عند من أحببت تنويلُ
أم لا فإن السلوم تضليل
يقول فيها [من السريع]:

أقسم بالله والآئمه
إن علي بن أبي طالب
ويقول القصائد الطوال أيضاً في رثاء الحسين كقصيدته [من مجزوء الكامل المرفل]:
أمرز علي جدت الحُسي
أعظم ما لا زلت من
وإذا مررت بقبره
وأبك المظهر للمظهر
كسبكاء مغولة أتت
والمراء عما قال مسؤل
على الثقي والبر مجبول⁽²⁾
من فقل لأعظمه الزكيه
وظفاء ساكبة رويه
فأطل به وقف المطيه
ر والمظهره النقيه
يوماً لواجهها منيه

(2) ديوانه ص 128 وما بعدها.

(1) «الأغاني» 3/7.

ونظم حادثة غدير خم⁽¹⁾، وهي ما تزعمه الشيعة من أن النبي ﷺ يوم غدير خم أخذ بيد عليّ وقال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ؛ فقال [من السريع]:

عجبتُ من قوم أتوا أحمدا
قالوا له: لو شئتُ أعلمتُنا
إذا تُوقيتُ وفارقتُنا
فقال: لو أعلمتكم مفزعا
كضئع أهل العجل إذا فارقوا
ثم أتته بعده عزيمة
أبلغ وإلا لم تكن مبلغا
فَعِنْدَهَا قام النبيّ الذي
يخطبُ مأمورا، وفي كفه
رافعها أكرم بكف الذي
مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فهذا له
وظلّ قومٌ غاظهم قوله
حتى إذا واروه فسي لحده
ما قال بالأمس وأوصى به
وقطعوا أرحامهم بعده
وأزعموا مكرأ، بمولاهم
لا هم عليه يردوا حوضه
بخطّة ليس له موضع
إلى من الغاية والمضرع
وفيهم في الملك من يطمع
كنتم عسيتم فيه أن تصنعوا
هارون فالتترك له أروع
من ربّه ليس له مدفع
والله منهم عاصم يمنع
كان بما يأمره يصدع
كف عليّ نورها يلمع
يرفع والكف التي ترفع
مولى فلم يرضوا ولم يقنعوا
كأنما آناقهم تجدع
وانصرفوا عن دقنه ضيعوا
واشترروا الضرر بما ينفع
فسوف يُجزون بما قَطَعُوا
تبا لما كانوا به أزمعوا
غداً ولا هؤلاءهم يشفع⁽²⁾

وقد كان السيد الحميري ينشئ في مدح العلويين وورثاتهم، وينظم الأقوال والروايات والأخبار الشائعة التي كانت تقال فيهم، ويحرض المهدي على أن يحرم آل عمر بن الخطاب من العطاء [من الكامل]:

قل لابن عباس سمّي محمد
أحرم بني تيم بن مرة إنهم
لا تعطين بني عديّ درهما
شر البرية آخراً ومقدماً

(2) ديوانه ص 263 وما بعدها.

(1) غدير خم: غدير بين مكة والمدينة.

إِنْ تُعْطِيَهُمْ لَا يَشْكُرُوا لَكَ نِعْمَةً
وَلَئِنْ مَنَعْتَهُمْ لَقَدْ بَدَأُوكُمْ
ويكافئوك بأن تُذمَّ وتُشتمَّ
بالمَنع إذ مَلَكُوا وكانوا أَظْلَمًا⁽¹⁾

ويظهر أنه سلك طريقاً ماكرأً آمن به إيقاع العباسيين وتنكيلهم، فكان يعلي شأن العلويين ويمدحهم ويذم الصحابة وبني أمية، ثم يعرِّج على العباسيين فيمدحهم لأنهم من بني هاشم فبلغ ما أراد، ولم ينتقم منه العباسيون، بل نال من جوائزهم.

* * *

وجاء بعده دُعْبِلُ الْخُزَاعِيِّ، فوقف موقفاً غير موقف السيد الحميري، قد وقف موقف عداً ظاهراً للعباسيين، يهجو خلفاءهم أشد هجو وأقذعه، ولم يسلم من لسانه أحد من الخلفاء ولا الوزراء ولا الولاة ولا ذو نباهة، فهجا الرشيد وهجا المأمون وهجا المعتصم؛ ومدح العلويين بقصائد كثيرة، أشهرها تائيتة البديعة التي مدح بها علي بن موسى بخراسان ومطلعها [من الطويل]:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ
وَمَنْزِلٌ حَيْ مَقْفَرُ الْعَرَصَاتِ
وفيها يقول:

قفا نسأل الدار التي خفت أهلها
وأين الألى شطت بهم غربة النوى
هم أهل ميراث النبي إذا اعتزوا
وما الناس إلا حاسد ومكذب
ملامك في أهل النبي فإنهم
تخيرتهم رُشدًا لأمرٍ فإنهم
فيا رب زدني من يقيني بصيرة
ألم تر أني من ثلاثين حجة
أرى فيئتهم في غيرهم متقسما
فأل رسول الله نُحِفَ جُسُومُهُمْ
بَنَاتٍ زِيَادٍ فِي الْقُصُورِ مَضُونَةٌ

* * *

(1) ديوانه ص 377 وما بعدها.

لَقَطَّعَ قَلْبِي إِثْرَهُمْ حَسْرَاتِي
يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ
وَيَجْزِي عَلَى التَّعْمَاءِ وَالنَّقَمَاتِ
كَفَانِي مَا أَلْقَى مِنَ الْعَبْرَاتِ⁽¹⁾

* * *

وبكى الحسين في رثاء طويل يقول فيه [من الكامل]:

يَا لِلرَّجَالِ عَلَى قَنَاةٍ يُرْفَعُ!
لَا جَارِعٌ مِنْ ذَا وَلَا مُتَخَشِّعٌ
وَأَنْمَتَ عَيْنًا لَمْ تَكُنْ بِكَ تَهْجَعُ⁽²⁾

* * *

يقابل ذلك ما كان من الشعر في تأييد وجهة نظر العباسيين والاحتجاج بتفضيل العم، كالذي يقول مخاطباً الرشيد [من البسيط]:

نِ الْأَوْصِيَاءِ أَقْرَّ النَّاسُ أَوْ دَفَعُوا
مِنْ دُونَ تَيْمٍ وَعَفْوُ اللَّهِ مُتَّسِعٌ
إِلَى أُمِّيَّةٍ تَمْرِيهَا وَتَرْتَضِعُ⁽³⁾
وَمَا لَهُمْ أَبَدًا فِي إِرْثِكُمْ طَمَعُ
وَلَا تُضِيقُكُمْ إِلَى أَكْنَافِهَا الْبِدْعُ
قَوْلِ النَّصِيحَةِ إِنَّ الْحَقَّ مُسْتَمَعُ

يَا ابْنَ الْأَثَمَةِ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ وَيَا ابْنَ
إِنِ الْخِلَافَةَ كَانَتْ إِرْثًا وَإِلَيْكُمْ
لَوْلَا عَدِيٌّ وَتَيْمٌ لَمْ تَكُنْ وَصَلْتِ
وَمَا لَالَ عَلِيٌّ فِي إِمَارَتِكُمْ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَعَزُّبْ حُلُومَكُمْ
الْعَمُّ أَوْلَى مِنْ ابْنِ الْعَمِّ فَاسْتَمِعُوا
وَكَالَّذِي يَقُولُ [من الوافر]:

وَدَرٌّ مِنْ مَقَالَتِهِمْ كَثِيرُ
مِنَ الْأَحْزَابِ سَطْرٌ بِلِ سَطُورِ⁽⁴⁾

أَلَا اللَّهُ دَرُّ بَنِي عَلِيٍّ
يُسَمُّونَ النَّبِيَّ أَبَا وَيَأْبَى

وكان من أكبر دعاة العباسيين في الشعر مروان بن أبي حفصة؛ لقد مدح المهدي

(1) ديوانه ص 131 وما بعدها.

(2) ديوانه ص 225.

(3) تيم: اسم قبيلة منها أبو بكر الصديق، وعدي: قبيلة منها عمر بن الخطاب.

(4) يشير إلى آية الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: 40].

والرشيد ونال جوائزهما العظيمة، وقال قصيدته المشهورة التي يمدح بها المهدي عندما عقد البيعة لابنه الهادي [من الكامل]:

يا ابنَ الذي ورثَ النبيَّ محمداً
الوحيُّ بين بني البناتِ وبينكم
ما للنساءِ مع الرجالِ فريضةٌ
خَلَّوْا الطَّرِيقَ لَمَعَشَرَ عَادَاتُهُمْ
ارْضَوْا بما قَسَمَ الإلهُ لكم به
أَنْى يكونُ، وليس ذاك بكائن
ألغى سهامهم الكتابُ فحاولوا
ظفِرتُ بنو ساقِي الحَجِيجِ بحقهم
عُقِدَتْ لموسى بالرُّصافةِ بَيْعَةٌ
مُوسَى الذي عَرَفَتْ قُرَيْشُ فضلهُ
دون الأقاربِ من ذَوِي الأرحامِ
قَطَعَ الخِصامَ فلاتَ حينِ خِصامِ
نَزَلَتْ بسذكَ سُورَةُ الأَنْعَامِ
حَطَمَ المناكبِ كلَّ يومِ زِحامِ⁽¹⁾
ودَعَّوْا وِرَاثَةَ كلِّ أَصَيْدِ حَامِ⁽²⁾
لبني البناتِ وِرَاثَةَ الأعمامِ
أَنْ يَشْرَعُوا فيها بغيرِ سهامِ⁽³⁾
وَعُرِرْتُمْ بِنَوَاهِمِ الأحلامِ⁽⁴⁾
شَدَّ الإلهُ بها عُرَا الإسلامِ⁽⁵⁾
ولها فَضِيلَتُها على الأَقْوامِ
وكان من أشد الأبيات على الشيعة قوله [من الكامل]:

أَنْى يكونُ - وليس ذاك بكائن -
وقد غاظهم هذا البيت جداً حتى لعنوه من أجله، وردوا عليه بقولهم [من الكامل]:
لبني البناتِ وِرَاثَةَ الأعمامِ⁽⁶⁾
لِمَ لا يكونُ - وإن ذاك لكائنُ -
للبنتِ نصفٌ كاملٌ من ماله
والعمُّ متروكٌ بغيرِ سهامِ
ما للطلقِ وللتراتِ وإنما
صلى الطليقِ مخافة الصمصامِ⁽⁷⁾

(1) يريد بالمعشر العباسيين، وحطم المناكب يوم الزحام: كناية عن غلبهم الخصوم يوم التنافس في المجد.

(2) الأصيد: السيد، والحامي: من يحمي من يلوذ به.

(3) يشرعوا فيها بغير سهام: ينالونها من غير أن يكون لهم نصيب مفروض فيها.

(4) ساقى الحجيج: العباس بن عبد المطلب، كان يسقي الحجاج بمكة في الجاهلية.

(5) موسى: هو الهادي ابن الخليفة المهدي.

(6) بنو البنات: بنو فاطمة بنت النبي، وقوله: وراثه الأعمام، أي وراثه كوراثه الأعمام.

(7) يريد بالطلق العباس بن عبد المطلب، ويشير بالطلق إلى أنه كان مع المشركين يوم بدر، ثم أسر فافتدى نفسه. وانظر ديوانه ص 104.

وحتى اغتاله بعضهم؛ فروي «الأغاني» أن صالح بن عطية لما سمع منه هذا البيت عاهد الله أن يغتاله، فلم يزل يلاطفه إلى أن أنس به، ثم مرض مروان بالحمى، فخلا البيت يوماً به وبصالح، فوثب عليه صالح حتى أخذ بحلقه، فما فارقه حتى مات⁽¹⁾.

ويطول بنا القول لو عددنا شعراء العلويين والعباسيين، وما قاله كل في الخلافة واستحقاقها، فنجتزئ بهذا القدر، وهو يكفي للدلالة على ما كان للشيعة من أثر كبير في الأدب الأموي والعباسي. ولقد ظل هذا النزاع الأدبي على حدته طوال العصور الإسلامية، وفي كل قطر تقريباً حتى يومنا هذا، وكان له الأثر القوي في الأدبين الفارسي والعربي معاً، وعلى الجملة فلئن شققت السياسة بهذا النزاع فقد سعد الأدب؛ ولئن أجرى الدماء، وأزهق الأرواح، وخرّب الممالك - فقد حرّك العواطف، وأسأل الأفكار، وأطلق للخيال العنان.

لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعاني، وقوة العقل، وسعة الذهن، وتوليد الأفكار العقلية، والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة، وإجراء التجارب عليها، ودلالاتها على خالقها، وغاصوا على المعاني غوصاً، ونقلوا الأدب من لفظ رشيق، إلى معنى عميق، ومن عبارات مجملة منمقة، إلى موضوعات واسعة مسهبة، وبعد أن كان الأدب خلواً من الموضوع جعلوا له موضوعاً؛ فمن موضوعه: الحيوان، والبخلاء، والإمام، والقيان، والتجار، والمعلمون، إلى غير ذلك من موضوعات لم تكن في الأدب قبل المعتزلة؛ ووجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم. كان النثر قبلهم خطباً ترصف فيه الجمل رصفاً، أو جملاً حكمية، أو أمثالاً سائرة، فجعلوا الأدب كتباً، كل كتاب يدور حول موضوع اجتماعي أو أدبي، أو رسائل كل رسالة لها نواة تدور الرسالة حولها. وكان الجاحظ مظهر المعتزلة، المحيط بأدبهم، الناشر لآرائهم، المحلي لأفكارهم، يزيد عليها من أفكاره، ويحليها بتعبيراته.

وجاء الشيعة فأغنوا الأدب لا من هذه الناحية العقلية، بل من الناحية السياسية والعاطفية، فظلوا يقولون في الحق وطلبه؛ والإرث وغصبه، ثم يبكون على حق ضاع ودم أريق، وحرمان انتهكت، وبيوت دمرت، وجثث صلبت وذريت.

فكان لنا من الأدبين جميعاً؛ فكر وعاطفة، وعقل وقلب، وكلاهما لا بد منه في الأدب.

(1) «الأغاني» 9/48.

الفصل الثالث

المرجئة (1)

إن كان أساس «الاعتزال» هو الأصول الخمسة التي شرحناها، وأساس التشيع هو «الإمامة» التي أبنائها، فأساس الإرجاء هو تحديد معنى الإيمان، وما يتبع ذلك من أبحاث. لقد بدأ القول بالإرجاء بسيطاً ساذجاً كما تبين لنا في العصر الأموي، فلما تفلسفت المذاهب الأخرى في العصر العباسي تفلسف «الإرجاء».

ما هو الإيمان؟ لدينا عناصر ثلاثة: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وإتيان بأنواع الأعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج؛ فأبي هذه هو الإيمان؟ أو هل هو كلها جميعاً؟ على هذا البحث دار الإرجاء.

فكثير من المرجئة كانوا يرون أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، أو بعبارة أخرى هو معرفة الله بقلبه، ولا عبرة بالمظهر؛ فإن آمن بقلبه، فهو مؤمن مسلم، وإن أظهر اليهودية والنصرانية، وإن لم ينطق لسانه بالشهادتين، وليس الإقرار باللسان ولا الأعمال من صلاة وصوم ونحوهما جزءاً من الإيمان.

وحجتهم أن القرآن نزل بلغة العرب، والإيمان في اللغة هو التصديق فقط، وأما العمل بالجوارح فليس يسمى في اللغة تصديقاً، فليس إيماناً؛ وقد جاء في القرآن حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: 17] أي بمصدق ما حدثناك به؛ وفي الحديث: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» أي تصدق.

ومن «المرجئة» من كان يرى أن الإيمان ركنان: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان؛ فالتصديق بالقلب وحده لا يكفي، والإقرار باللسان وحده لا يكفي، بل لا بد منهما معاً ليكون مؤمناً، لأن من صدق بقلبه وأعلن التكذيب بلسانه لا يسمى مؤمناً.

وعلى كل حال فيكاد المرجئة يجمعون على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان ولا داخلاً في مفهومه.

(1) انظر: ما كتبناه في أصل مذهبهم في كتابنا «فجر الإسلام».

وكان خصومهم يرون أن للإيمان أركاناً ثلاثة: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وعمل الطاعات؛ لأن الإيمان في اللغة وإن كان هو التصديق بالقلب، إلا أن الشارع كثيراً ما يغير المعاني اللغوية ويزيد فيها ويقيدها، كالصلاة كانت في اللغة الدعاء، فاستعملها الشارع في معناها الخاص المعروف؛ وقد قال الله في القرآن: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143] ، وسياق الآية يدل على أن المراد بالإيمان هو الصلاة إلى بيت المقدس قبل أن ينسخ بالصلاة إلى الكعبة، وقال الله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] ، وقال في موضع آخر: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 5] ، فنص على أن عبادة الله دين، وفي الآية الأولى نص على أن الدين الإسلام، فعبادة الله الإسلام، والإسلام هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿يَعْتُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: 17] .

ودليل آخر وهو أن الله قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] ، فجعل التحكيم من الإيمان وهو غير التصديق بالقلب.

وأيضاً لو كان الإيمان وهو التصديق بالقلب لكان كثير من اليهود مؤمنين، فقد قال الله إنهم يعرفون النبي كما يعرفون أبناءهم، وإنهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، قال: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: 87] ، مع أنه لا خلاف بين المسلمين في عد هؤلاء اليهود كفاراً.

وكان المرجئة الذين يقولون إن الإيمان هو التصديق بالقلب يردون عليهم في هذا بأن اليهود والنصارى لم يعرفوا أن محمداً رسول الله، ومعنى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، أي يعرفون أنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب؛ إلى آخر ما دار بينهم من حوار.

وكان أشد خصوم المرجئة في ذلك هم المعتزلة والخوارج، لأن هاتين الفرقتين اشترطوا في الإيمان الإتيان بالطاعات، واجتناب المعاصي، وجعلوا الأعمال جزءاً من الإيمان. وجعلت الخوارج من أتى بالكبيرة كافراً، وجعلته المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمناً ولا كافراً، على حين أن المرجئة يقولون: إن مرتكب الكبيرة مؤمن، لأنه مصدق بقلبه، فاسق لارتكابه الكبيرة؛ بل منهم من يقول إنه لا يصح أن يسمى فاسقاً بإطلاق، بل يقال فاسق في كذا⁽¹⁾.

(1) «مقالات الإسلاميين» للأشعري ص 141.

ولعل هذه المسألة - مسألة الإيمان وتحديده - هي محور الإرجاء، وقد تفرع عنها جملة مسائل، مثل: هل الإيمان يزيد وينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ فلما قال المرجئة بأن الإيمان هو التصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. قال أكثرهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق غير مقول بالتشكيك، والإقرار باللسان إما أن يكون أو لا يكون، فلا محل للزيادة ولا النقصان؛ ومن قال إن الأعمال داخلة في مفهوم الإيمان، والأعمال تكثر وتقل، قالوا: إن الإيمان يزيد وينقص، وقد احتج الأخيرون بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة: 124]، وقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَد جَمَعُوا لَكُمْ فَآخَشَوْهُمْ فزَادَهُمُ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: 173]؛ وقد تأول المرجئة هذه الآية وأمثالها بأن هذه الآية لما نزلت زادتهم تصديقاً بشيء لم يكن عندهم من قبل؛ فالإيمان الذي زاد ليس هو الإيمان بمعنى التصديق بالله، بل الإيمان فيها هو التصديق بمعنى الآية وما أخبرت به إلخ.

ومما فرعه المرجئة على تعريفهم للإيمان أن المؤمن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار، لأنه - على كل حال - مؤمن، وخالفوا في ذلك المعتزلة والخوارج، إذ يقولون إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار، ولا يخرج منها أبداً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا كَالَّذِي لَا تَخْلُغُ فِيهَا عِصْيَانُهُ وَمَنْ يُعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَخْرُجْ مِنْهَا عَلَىٰ سَلَامٍ طَيِّبًا﴾ [النساء: 14] وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، وقد تأول المرجئة هذه الآيات، فقالوا في الآية الأولى: إن من يعص الله ورسوله ويكون مؤمناً لم يتعد حدوده، بل تعدى بعض حدوده، إنما يتعدى الحدود كلها الكافر؛ وتأولوا الآية الثانية بأن من قتل مؤمناً لأنه مؤمن، ولا يكون القاتل بهذا الوضع إلا كافراً إلخ.

فالمرجئة يرون أنه لا يخلد في النار إلا الكافر.

وكان مما قالوه أيضاً: إن وعد الله لا يتخلف، ووعيده قد يتخلف، لأن الثواب فضل فيفي الله به، ولأن الخلف في الوعد نقص، والعقاب عدل، وله أن يتصرف فيه كما يشاء، ولا يُعَدُّ الخلف في الوعد نقصاً، فخالفوا في ذلك المعتزلة كما تقدم من قولهم.

* * *

وقد كان من الجائز أن يقابل كلام المرجئة وشرحهم لرأيهم في الإيمان بشيء من التسامح، لولا أن كثيراً من رؤوس المتكلمين شعروا بالخطر الذي ينطوي عليه كلامهم في الإيمان، وهو التقليل من شأن الأعمال والإتيان بالطاعات، فأرأوا أن جعل الإيمان هو التصديق بالقلب وحده أو مع الإقرار باللسان يجعل أعمال الطاعات في المنزلة الثانية، حتى إن بعضهم فسّر تسميتهم المرجئة بأنهم أرجأوا العمل، أي أخرأوا منزلته بعد منزلة الإيمان؛

وفي هذا خطر، وخاصة على العامة، لأنهم إن فهموا أن الأعمال ليست ركناً من أركان الإيمان، قل التزامهم لها وتمسكهم بالإتيان بها، وعلى العكس من ذلك إذا فهموا أنها جزء من الإيمان لا يكمل إلا بها، فحاربوا مذهبهم وعدّوه من الفرق المنحرفة.

أما هي في نظر الخاصة فلا ضرر منها، لأنه إذا كان مفهوم الإيمان هو التصديق فقط، لم يمنع ذلك من وجوب الطاعات كالصلاة والصوم وجوباً حتماً مشدداً لا يصح التساهل فيه بحال، والخلاف ليس إلا في مدلول الألفاظ.

ومن أجل هذا ثارت مسألة كثر حولها الجدل، فقد نُقل عن أبي حنيفة أنه كان مرجئاً، وممن نُقل ذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين»، فقال: «الفرقة التاسعة من المرجئة - أبو حنيفة وأصحابه - يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله، والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون التفسير»⁽¹⁾ - وقد جاء في «الفقه الأكبر» - المنسوب للإمام أبي حنيفة والذي أثبت العلماء صحة نسبة جزء كبير منه إليه، «الإيمان هو الإقرار والتصديق»؛ وجاء فيه: ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل، والمحبة والرضا والخوف والرجاء، ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله؛ وجاء فيه: «والله متفضل على عباده، عادل، قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه، وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه، وقد يعفو فضلاً منه»؛ وجاء فيه: «ولا تكفر أحداً بذنب، ولا نفي أحداً عن الإيمان».

وهذه المسائل التي نقلناها عن «الفقه الأكبر» هي أصول الإرجاء، ولكن كثيراً من الفقهاء والمتكلمين جدّوا في تكذيب هذا، واستكبروا نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة، وقالوا إن اهتمام أبي حنيفة بالفروع وكونه إماماً من أكبر الأئمة فيها يدل على أنه يُكبر الأعمال، وهذا عكس الإرجاء.

ومما قاله في ذلك الشهرستاني: «ومن العجب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه؛ ويعده من المرجئة، ولعله كذب؛ ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السُّنة؛ وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص؛ ظنوا به أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تخرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل؟ وله سبب آخر، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من

(1) ص 138.

خالفهم في القدر مرجئاً، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج والله أعلم⁽¹⁾.

وأرى أن النقول كثيرة عن الإمام في تعريفه الإيمان بأنه التصديق والإقرار وأنه لا يزيد ولا ينقص، إلى غير ذلك من أصول الإرجاء؛ وأبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» نسه إلى الإرجاء، وهو معروف بالدقة والضبط في النقل؛ وليس يضير أبا حنيفة مطلقاً أن ينسب إلى الإرجاء، بالمعاني التي ذكرنا. والفهم بأن القول بقصر الإيمان على التصديق يضعف شأن العمل - فهم العامة. أما الخاصة فلا يرون في ذلك بأساً، لأن اختلاف مفهوم الإيمان عن مفهوم الأعمال كالخلاف بين مفهوم الصلاة والصوم؛ وكل ما في الأمر أنهم غلبوا في مذهبهم جانب الرغبة على جانب الرهبة، وجانب الرجاء على جانب اليأس، والقرآن نفسه اتبع ذلك أحياناً في مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَكْفُرُ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الزمر: 53]. وليس أبو حنيفة هو الذي يقلل من شأن العمل ببحثه النظري في تعريف الإيمان، إنما هاجم بعض المتكلمين هذا المذهب لأن العامة لا يفهمون الأمور فهماً فلسفياً، فإذا قيل لهم إن العمل ليس ركناً من الإيمان قلّ شأن العمل في نظرهم - وهذا حق.

* * *

وقد تسرب كثير من عقائد المرجئة إلى أهل السنة كالقول بعدم تخليد عصاة المؤمنين في النار، والقول بجواز تخلف الوعيد دون الوعد ونحو ذلك.

وإذا قال المتكلم بالأصول التي ذكرناها عدّ مرجئاً.

وكثير من المرجئة كان يقول بهذه الأصول، وفي الوقت عينه يقول ببعض أصول المعتزلة، كأن يرى أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، أو أن الله لا يرى بالبصر يوم القيامة؛ فيسمونهم - إذ ذاك - معتزلة المرجئة، وفي هذا التعبير تسامح من كتب الفرق، لأن الإرجاء في جوهره يخالف أصلاً هاماً من أصول المعتزلة، وهو اعتبار العمل ركناً من الإيمان، وخروج الفاسق عن الإيمان، وإيجاب تعذيب العاصي وتخليد الفاسق في النار؛ وقد قدمنا أنه لا يسمى معتزلياً إلا من قال بالأصول الخمسة السابقة؛ فالقول بأن بعض الناس مرجئ معتزلي خطأ إذا أردنا الدقة في التعبير، وصواب إن أردنا أنه يقول ببعض آراء الاعتزال.

(1) «الملل والنحل» ص 105 طبعة أوروبا.

وكذلك قال قوم من المرجئة ببعض آراء الخوارج كقولهم في الإمامة إنها ليست بواجبة، فإن كان ولا بد، صلح لها من استوفى الأهلية ولو كان غير قرشي؛ فسموهم مرجئة الخوارج، وقولنا في هذا كقولنا في سابقه.

وقد عدّ الشهرستاني من رجال المرجئة: الحسين بن محمد بن عليّ بن أبي طالب وقال: قيل إنه أول من قال بالإرجاء، وكان يكتب فيه إلى الأمصار، كما عدّ منهم سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان، وكان مقاتل يقول: إن المؤمن العاصي يعذب يوم القيامة على الصراط، وهو على متن جهنم يصيبه لفتح النار ولهيبها فيتألم بذلك على مقدار المعصية، ثم يدخل الجنة؛ وبشر المريسي، وكان يقول: إن أدخل الله أصحاب الكبائر النار فإنهم سيخرجون منها بعد أن يعذبوا بذنوبهم، وأما التخليد فيها فمحال وليس بعدل؛ وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وأبا حنيفة⁽¹⁾، وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن.

الإرجاء والسياسة:

من نتائج تعاليم المرجئة - أعني أن الإيمان هو التصديق وأن العمل ليس داخلاً في مفهومه - اتساع دائرة المؤمنين، فكل من آمن بالله ورسله فهو مؤمن وإن ارتكب الكبائر، كما أن مبدأهم في جواز عفو الله عن العصاة أوجد احتمال أن يرتكب الكبيرة يدخل الجنة من غير عقاب، وبهذا وذلك اتسعت دائرة المؤمنين، ودخل فيها كل مصدق، وكان المحتمل ألا يعذب. وعلى العكس من ذلك المعتزلة والخوارج، فقد ضيقوا دائرة المؤمنين، فمرتكب الكبيرة في نظرهم ليس بمؤمن، ومن لم يأت بفروض الأعمال ليس بمؤمن، بل نرى المعتزلة لا تكاد تعد مؤمناً إلا المعتزلة، والخوارج لا تكاد تعد مؤمناً إلى الخارجي، بل تكاد كل طائفة من طوائف المعتزلة والخوارج تقصر اسم الإيمان عليها، وتعد غيرها كافراً، فكأنهم يزعمون أن الجنة التي عرضها السموات والأرض لم تخلق إلا لهم وهم حفنة قليلة.

أما المرجئة فعدّوا كل الطوائف المخالفة لهم من شيعة ومعتزلة وخوارج وغيرهم مؤمنين، وعدوا كل من تأول واجتهد مؤمناً وإن أخطأ، وليس كافراً إلا من أجمعت الأمة على كفره، وليس أحد يخلد في النار من المؤمنين؛ بل إما أن يعفو الله عن ذنوبهم أو يعذبهم عليها حيناً ثم يدخلهم الجنة. وقد اقتبس أهل السنة آراءهم هذه، فعندهم أن المؤمنين العصاة لا يخلدون في النار، وأنه لا يكفر أحد من أهل المذاهب الأخرى إلا في حدود معينة. . الخ.

(1) انظر: قوله هنا مع قوله السابق في إنكار أن يكون أبو حنيفة مرجئاً!

وهذه الأنظار التي حكيناها عن المرجئة تخدم السياسة ولو من طريق غير مباشر؛ وأقل ما فيها أنها تجعل أصحابها محايدين، لا ضد الدولة ولا معها. وبيان ذلك أنهم لما استعرضوا أعمال السياسة على مبادئهم رأوا أن المتقاتلين الأولين كالذين ناصروا عثمان، والذين خرجوا عليه، والذين قاتلوا مع عليّ، والذين قاتلوا مع معاوية، كلهم مصدق بالله ورسوله، وكلهم متأول، فكلهم مؤمن؛ وإذا أخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم، إذا فهم لا يكفرون أحداً من هؤلاء المتقاتلين، لا يكفرون عمرو بن العاص ولا معاوية ولا غيرهما، كما يفعل الخوارج وبعض المعتزلة، ولا يكفرون قتلة عثمان، ولا يكفرون طائفة من طوائف المتحاربين، لأن غاية خطئهم إن أخطأوا أنهم ارتكبوا كبيرة، والكبيرة لا تخرج من الإيمان. على أنهم وقفوا في الحكم على أي الفريقين هو المخطئ، لأن كل فريق متأول، وكل فريق له حججه، والأمر يتعلق بالنيات أكثر مما يتعلق بالأعمال، والله هو الذي يطلع على نيات الناس وضمائرهم، فلنكل أمرهم جميعاً إلى الله، ولا نسب أحداً، ولا نقطع بأنه سيدخل النار حتماً.

ونتيجة هذا أنهم كانوا ينظرون إلى معاوية وصحبه نظرتهم إلى عليّ وصحبه، ويرون مهادنة بني أمية صحيحة، وأن خلفاءهم مؤمنون لا يصح الخروج عليهم، وتصح الصلاة وراءهم، وأن غاية ما يفعله أحدهم من الشر أن يرتكب كبيرة، ومرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان؛ ولذلك لم نر الأمويين اضطهدوا مرجئاً لإرجائه، كما كانوا يضطهدون المعتزلة لاعتزالهم، والخوارج لخارجيتهم، والشيعنة لتشييعهم؛ بل نراهم كانوا يستعملون من عرف بالإرجاء في أعمالهم كما فعل يزيد بن المهلب بن أبي صفرة بثابت قُظنة، وهو شاعر المرجئة. فقد ولاء أعمالاً من أعمال الثغور.

فإن كان الأمويون قد عذبوا أحداً من المرجئة، فليس سبب العذاب إرجاءه ولكنه شيء آخر؛ فقتلوا الحارث بن سُرَيْج وهو زعيم من زعماء المرجئة في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، لا لأنه مرجئ، ولكن لخروجه وثورته لأسباب قبليّة وعداوات شخصية.

وتعذيب أبي جعفر المنصور لأبي حنيفة لإرجائه، ولكن لأنه على ما يظهر أحسن منه ميلاً إلى تفضيل محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) على المنصور، وهكذا.

فالمرجئة أميل إلى المسالمة. حكى الطبري أنه لما تولى يزيد بن عبد الملك بن مروان خرج عليه يزيد بن المهلب بن أبي صفرة، واستولى يزيد بن المهلب على البصرة وعلى ما يليها من فارس والأهواز، ودعا الناس إلى كتاب الله وسنة نبيه، وحثهم على الجهاد؛ وزعم أن جهاد أهل الشام أعظم ثواباً من جهاد الترك والديلم؛ وتبعه في ذلك قوم من المرجئة، وعلى رأسهم رجل يقال له أبو رؤبة؛ وقد أرسل يزيد بن عبد الملك جيشاً لمحاربة ابن

المهلب يقوده أخوه مسلمة بن عبد الملك . فلما حرض يزيد بن المهلب أصحابه على قتال مسلمة بن عبد الملك وجنده قال أبو رؤية المرجيء: إنا قد دعوناهم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وقد زعموا أنهم قبلوا، فليس لنا أن نمكر ولا نغدر ولا نريدهم بسوء، فقال لهم يزيد بن المهلب: ويحكم! أتصدقون بني أمية، إنهم أرادوا أن يجيئوكم ليكفؤكم منهم حتى يعملوا في المكر؟ قالوا: لا نرى أن نغفل ذلك حتى يردوا علينا ما زعموا أنهم قبلوه منا⁽¹⁾.

فهم إذا خاصموا بني أمية خاصموهم في لين ورفق.

وكذلك كان شأنهم مع العباسيين، مهادين مسالمين . وقد روى طيفور أن المأمون قال: «الإرجاء دين الملوك»⁽²⁾؛ وهذه الجملة تحتل معاني متعددة: فمنها أن الإرجاء هو الدين الذي يرضاه الملوك من أتباعهم، لأنهم يقفون موقف مسالمة فلا يثيرون شغباً، ولا يخرجون عن طاعة مهما ارتكب الملوك من معاصي، ومصالحة الملوك - دائماً - أن تسالمهم الرعية، وتكل أمر العاصي منهم إلى الله يتولى عقابه أو العفو عنه، ولو اعتنق الناس هذا المبدأ مبدأ الإرجاء ما خرج خارج على عثمان ولا على عليّ ولا على معاوية، ولا ارتاح الملوك من الثورات المتتالية.

وهناك معنى آخر لهذه الجملة، وهو أن الإرجاء أنسب المذاهب لأن يعتنقه كل ملك، لأنه يحمله على أن ينظر لأهل المذاهب الأخرى من معتزلة وخوارج وشيعة وغيرهم نظرة معتدلة، فلا يكفر أحداً، ولا يتدخل في عقيدة أحد، فكلهم مؤمنون، ومن عصى منهم فأمره إلى الله، وهذا يجعل الملك فوق المذاهب وفوق الأحزاب الدينية؛ فهو مَلِكُ الجميع، وهذا أصلح للملك.

ولكننا نرى أن المأمون - قائل هذه الجملة - كان أبعد الناس عن الأخذ بهذا المعنى الثاني، فقد تورط في الاعتزال، وانحاز إلى المعتزلة، وأراد أن يحمل الناس كلهم على اعتناقه، ولم يشأ أن يقول أحد إن القرآن ليس بمخلوق، وعدّه إن قال ذلك غير مؤمن، وحمل الناس على القول بمذهبه بالجلد والحبس - فهل قال هذه الجملة أخيراً بعد أن رأى اضطراب المملكة وفتنتها بالقول بخلق القرآن، وود لو سار على مذهب الإرجاء فترك الناس على مذاهبهم وترفع عن خلافهم؟ يُبعد هذا الاحتمال أنه وهو وجود بنفسه أوصى المعتصم بأن يسير سيرته في خلق القرآن - أو أن المأمون قالها إجابة لنزعة من النزعات الوقتية، ثم لم يلبث أن عدل عنها وسار على نقيضها، أو أراد المعنى الأول؛ وهذا لا ينافي اعتقاده لمذهب الاعتزال؟ كل ذلك صالح أن يكون.

(1) انظر: «تاريخ الطبري» 8/155 طبعة مصر.

(2) «تاريخ بغداد» لطيفور ص 86.

أدب المرجئة:

لم نرَ بعد طول البحث أدباً كثيراً يصح أن يسمى أدب المرجئة، ولعل السبب في ذلك أن طبيعة الإرجاء نفسها لا تبعث أدباً، وإنما يبعث الأدب عنصران: عنصر عقلي قوي في يد صنّاع ولسان طلق، وهذا هو الذي نراه في أدب المعتزلة، فقد اتسعت عقولهم وشملت مناحي الحياة الطبيعية والاجتماعية، وكانت أداتهم اللسانية والعلمية أداة صالحة ثقفت بالثقافة العربية فأنتجت هذا النتاج الوافر الذي أشرنا إليه من قبل، وعنصر العاطفة القوية من حزن عميق وصبر على الشدائد كما هو الشأن في أدب الشيعة، أو عاطفة الشجاعة والقوة، وبعبارة مجملة عاطفة الحرب كما هو الشأن في الخوارج؛ أما المرجئة فالعقيدة نفسها عندهم تبعث على المسالمة والوقوف على الحياد، وهذه أمور تهديء العاطفة وتجعلها فاترة، والعاطفة إذا افترت لا تنتج أدباً. يضاف إلى هذا أن ليست لهم ناحية عقلية واسعة عميقة؛ فهذا وذاك يجعل نتاجهم الأدبي ضعيفاً، حتى لقد رأيت الشهرستاني قد عدّ من المرجئة شاعرين معروفين كبيرين، وهما الفضل الرقاشي والعتّابي. فلما راجعت ما كتب عنهما فيما بين يديّ من كتب وما روي من شعرهما لم أجد فيه أثراً واضحاً من أثر الإرجاء.

وكل ما عثرت عليه قطع قليلة توضح مذهب الإرجاء كقصيدة ثابت قُظنة، وقد ذكرناها في «فجر الإسلام» أو قطع تردّ على المرجئة كالذي روى «الأغانى»⁽¹⁾ من أن عَوْن بن عُبَيْد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود كان مرجئاً ثم عدل عن الإرجاء فقال [من الوافر]:

فأول ما أفارق غير شكّ	أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن من آل جور	وليس المؤمنون بجائرينا ⁽²⁾
وقالوا مؤمن دمه حلال	وقد حرّمت دماء المؤمنينا ⁽³⁾

ونحو هذا من الجمل والأبيات القصيرة القليلة.

ومع هذا يظهر لي أن هناك باباً واسعاً من أبواب الأدب - وخصوصاً في العصر العباسي - تأثر تأثراً كبيراً بالإرجاء، وهو باب عفو الله عن ذنوب العاصين، فقد كان المعتزلة يرون أن الكبيرة تستحق العقوبة حتماً ما لم يتب، وأن من مات عاصياً مرتكباً للكبيرة لا بد

(1) «الأغانى» 92/8.

(2) «يريد بمؤمن من آل جور أنهم يعدون أهل الجور والظلم مؤمنين كعقيدتهم التي شرحناها، ثم يقول وكيف يكون الجائر مؤمناً؟

(3) يقول إنهم يقولون إن المؤمن قد يحل دمه كالمؤمن القاتل عمداً، فكيف يسمى هذا مؤمناً ودمه حلال؟

في النار، وقد كتب الله على نفسه ذلك فلا يعفو؛ والمرجئة تجيز احتمال عفو الله حتى مع عدم التوبة، ومع الإكثار من المعاصي. فلما أفرط كثير من شعراء الدولة العباسية في اللهو، وأسرفوا في اللذة من خمر ونساء وغللمان وما إليها، ركنوا إلى عفو الله على مذهب الإرجاء يأملونه ويركنون إليه، وفتحوا في ذلك باباً واسعاً من أبواب الأدب، ترى مثلاً منه واضحاً جلياً في شعر أبي نؤاس، وربما كان خير مثل لذلك قوله يستهزئ بالنظام ومذهبه في الاعتزال، ويحبذ الإرجاء ورأيه في العفو، ويقول [من البسيط]:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة
لا تحظر العفو إن كنت امرأ حرجاً
حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
فإن حظركه في الدين إزرأ⁽¹⁾
ويقول [من الخفيف]:

أيها الغافل المقيم على الله
لا بأعمالنا نطيق خلاصاً
وولا عذر في المقام لساه
يوم تبدو السماء فوق الجباه
غير أنني على الإساءة والتف
ربط راج لحسن عفو الإله⁽²⁾
ويقول [من الكامل]:

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة
إن كان لا يرجوك إلا محسن
فلقد علمت بأن عفوك أعظم
أدعوك رب كما أمرت تضرعاً
فبمن يلوذ ويستجير المجرم؟
ما لي إليك وسيلة إلا الرجا
فإذا رددت يدي فمن ذا يرحم؟
وجميل عفوك ثم أنني مسلم⁽³⁾

فأي امرئ يقرأ هذه الأبيات ولا يرى فيها عنصر الإرجاء؟ وسار على هذا النمط كثير من الشعراء. ويطول بنا القول لو ذكرنا أقوالهم، فنكتفي بهذا القدر، ونقرر أن مذهب الإرجاء فتح باباً جديداً من أبواب الأدب، هو فلسفة العفو.

(1) روى الراوون أنه يخاطب بهما النظام المعتزلي، ويقصد بفلسفته التي يدعيها حظره العفو كما يدل عليه البيت بعده، وهو مذهب المعتزلة جميعاً. وانظر ديوانه ص 23.

(2) ديوانه ص 498.

(3) ديوانه ص 496.

الفصل الرابع

الخوارج⁽¹⁾

يكاد يكون الأساس الذي يدور عليه مذهب الخوارج هو الأساس الذي يدور عليه الإرجاء، أعني مسألة الكفر والإيمان.

قال في كتاب «الفرق بين الفرق»: «قد اختلفوا فيما يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها، فذكر الكعبي في مقالاته أن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار عليّ وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي تحكيم الحكمين، والإكفار بارتكاب الذنوب. ووجوب الخروج على الإمام الجائر. وقال شيخنا أبو الحسن (الأشعري): الذي يجمعها إكفار عليّ وعثمان، وأصحاب الجمل والحكمين، ومن رضي بالتحكيم وصوّب الحكمين أو أحدهما، ووجوب الخروج على السلطان الجائر»⁽²⁾.

والفرق بين رأي الكعبي ورأي الأشعري، أن الكعبي يحكم أنهم مجتمعون على تكفير مرتكب الكبائر، والأشعري لم يوافق على ذلك، لأن هذا هو رأي أغلبيتهم، لا محل إجماعهم، لأن النجذات من الخوارج لا يكفرون أصحاب الكبائر. وأما فيما عدا هذه النقطة فالكعبي والأشعري متفقان.

وترى من قولهما إن بحث الخوارج كبحث المرجئة يدور حول الكفر والإيمان، نظر إليه المرجئة نظراً واسعاً رحيماً، فأدخلوا في ساحة الإيمان كل مصدق؛ وأجازوا العفو عن كل عاص، وأرجأوا أصحاب الفتنة إلى الله يقضي بينهم، ونظر الخوارج إليه نظراً شديداً ضيقاً، فلم يعدوا مؤمناً إلا من تحرز عن الكبائر، وخطأوا عثمان فيما فعله في سببه الأخيرة فكفروه، وإلى عليّ وحزبه وخصومه وأحزابهم فأكفروهم، لأنهم - على الأقل - قبلوا التحكيم وكتاب الله واضح لا يقبل تحكيمياً. ثم قالوا إن الولاة الظلمة من معاوية وقومه من الأمويين كفرة، ويجب أن يقابل كفروهم وظلمهم وجورهم بالخروج عليهم جهاراً.

فهم بهذا على النقيض من الشيعة في أمرين أساسيين:

(1) انظر: ما كتبه عنهم في «فجر الإسلام».

(2) ص 55.

1 - فبينما يقدّس الشيعة علياً يكفره الخوارج، ويرون عبد الرحمن بن ملجم - قاتله - من خير البرية، ويقول أحدهم وهو عمران بن حِطّان:

يا ضربةً من منيب ما أرادَ بها إلا ليَبْلُغَ عند العَرْشِ رِضوانا
إني لأذكرُهُ يوماً فأحسبُهُ أوْفَى البَرِيَّةِ عند الله مِيزاناً

2 - وبينما يعد الشيعة من أصولهم التقية، يعد الخوارج من أصولهم الخروج على السلطان الجائر في غير موارد، ومن غير نظر إلى قوة الخارج وقوة الإمام.

وهم يخالفون المرجئة لأن الخوارج تؤلف جبهة معارضة وتقاتل الأمويين والعباسيين، والمرجئة يكوّنون جماعة حياد ومسالمة.

وهم أشد من المعتزلة، إذ يعدّون مرتكب الكبيرة كافراً، على حين أن المعتزلة تعدّه لا كافراً ولا مؤمناً، وهم أشد من المعتزلة أيضاً في تمسكهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير هوادة ولا حساب قوة وضعف.

هذه هي الأصول التي أجمعت عليها الخوارج، وإن كانوا قد تفرقوا نحو عشرين فرقة تختلف فيما بينها في الفروع لا في الأصول؛ مثال ذلك أن الأزارقة والضُفْرية تتفق في أن أصحاب الذنوب مشركون، ولكن الضفْرية لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم، والأزارقة يرون ذلك؛ ومثل أن الأزارقة استحلت أموال مخالفيهم بكل حال؛ والعجاردة لا يرون أموال مخالفيهم شيئاً إلا بعد قتل صاحبه؛ ومنهم من يرى أن القتال لا يكون إلا مع إمام منهم، ومنهم من لا يرى اشتراط ذلك، وهكذا من التفاصيل والمسائل الجزئية.

والمع فكرة لهم رأيهم في الخلافة، وأنه إن كان لا بد منها فأصلح الناس لها أحق بها، قرشياً كان أو غير قرشي، عربياً أو غير عربي؛ فليس عندهم فكرة أن الخليفة معين من قبل النبي ﷺ كما تقول الشيعة، ولا هناك نظام الوراثة وتفويض الخليفة الأمر لمن يليه كما كان الشأن في عهد الأمويين والعباسيين.

ثم إذا انتخب الخليفة وتمت البيعة له، وسار سيرة لا تتفق ومصلحة المسلمين بأن جَار وظلم وجب عزله، فإن اعتزل وإلا قوتل حتى يقتل.

لقد كان أكثر من اعتنق المذهب الخارجي في أول الأمر عرباً سكنوا البصرة والكوفة بعد فتوح عمر، وكانت تغلب على أكثرهم البداوة، وكان كثير منهم من بني تميم، ثم رأينا أن بعض الموالي دخل في عقيدتهم؛ ولعل السبب في دخولهم أنهم اشتركوا مع الخوارج في بغض الأمويين واعتقادهم بعدم صلاحيتهم ووجوب الخروج عليهم حتى تزول دولتهم.

ومع دخول بعض الموالى كان المذهب الخارجي مصبوغاً إلى درجة كبيرة بالصبغة البدوية في محاسنها ومساوئها، فهم كثيرو الخلاف على الرؤساء، كثيرو التفرق شيعياً وأحزاباً، محدودو النظر، ضيقو الفكر في نظرهم إلى مخالفيهم؛ وهم مع ذلك شجعان إلى أقصى حدود الشجاعة، صرحاء في أقوالهم وأعمالهم، أسهل شيء عليهم أن يبيعوا نفوسهم لعقيدتهم، يهزأون بما يقول الشيعة من تقية، ويحتقرون من باعوا آراءهم وضمائرهم للخلفاء الأمويين طمعاً في المال والجاه، ثم هم لغلبة بداوتهم أبعد عن التطور الديني والعلمي والاجتماعي؛ فدينهم تغلب عليه البساطة الأولى؛ وهم فيما عدا شذوذهم في بعض عقائدهم يمثلون الإسلام الأول على فطرته قبل أن تدخل فيه تعاليم من الأمم الأخرى، والديانات الأخرى، والتقاليد والنزعات من أهل الملل والنحل التي دخلت في الإسلام بعد. وظل إيمانهم إيمان قلب لا إيمان علم؛ وظلت حياتهم الاجتماعية - في معيشتهم، ونظرتهم للحياة، وحروبهم، ونحو ذلك - حياة بسيطة بدوية لم تتغير كثيراً بتغير الزمان؛ فهم يذكروننا بالوهابيين الآن في بساطتهم وإن اختلفت تعاليمهم.

من أجل ذلك لم يكن ينتظر منهم أن يبحثوا في صفات الله، هل هي عين الذات أو غيرها، وأن الله يُرى بالأبصار أو لا يرى، كما فعل المعتزلة؛ لأنها نظرات فلسفية أبعد ما تكون عن طبيعة البداوة، ولا ينتظر منهم أن يقدسوا أئمتهم كما تفعل الشيعة، لأنهم إنما كانوا ينظرون إلى إمامهم كما كان ينظر العرب الأولون إلى شيخ القبيلة.

ومصداق ذلك ما نراه في كتاب «الملل والنحل» عند ذكر خلافات الخوارج؛ فهم يبدأون رأيهم في التحكيم الذي كان بين عليٍّ ومعاوية في سداجة، ويختلفون في القعدة الذين قعدوا عن قتال الأعداء مع قدرتهم هل هم كافرون أم مؤمنون؟ ويختلفون في المعاصي التي يكفر الإنسان بارتكابها. ويختلفون في أطفال المسلمين والكافرين، هل هم مسلمون أم كافرون؟ ونحو ذلك من المسائل الدينية التي تُقْلَسِف، واختلافهم في هذا ساذج بسيط. خطب عبد الجبار إلى ثعلبة ابنته، وكلاهما من الخوارج، فسأله ثعلبة أن يمهرها أربعة آلاف درهم، فأرسل الخاطب إلى أم البنت مع امرأة يقال لها أم سعيد، يسأل هل بلغت ابنتهم أم لا (لأنه لا يرى الابن أو البنت يسلم حتى يبلغ)، وقال: إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها؛ فلما بلغتها أم سعيد ذلك، قالت: ابنتي مسلمة بلغت أم لم تبلغ، فاختلف الخاطب وأبو البنت وأمها، وتدخل عبد الكريم ابن عَجْرَد من رؤساء الخوارج في الأمر فزادهم خلافاً، ويرى بعضهم من بعض على ذلك⁽¹⁾.

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 112 و 113.

نعم تروي هذه الكتب عن بعض الفرق الخوارج أنهم بحشوا في القدر خيره وشره، وإثبات الفعل للبعد، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل ونحو ذلك، ولكن هذه المباحث لم تكن من نفسها، وإنما استعارتها من المعتزلة.

ومن أكبر مظاهر بساطتهم وعدم تفلسفهم أن الناظر فيما روى لنا من جدلهم ومناظراتهم يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب والسنة، ولم يتعمقوا في التأول، فلو أنهم عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون اتباع ظواهر النصوص من غير تأويل. وقد أدى تمسك الخوارج بظواهر النصوص إلى سخافات، فكان منهم من يرى أن رجلاً لو أكل من مال يتيم فلسين وجبت له النار لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيُبْفَلُونَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، ولو قتل اليتيم أو بقر بطنه لم تجب له النار، لأن الله لم ينص على ذلك؛ ومنهم من استحلت دماء أطفال المشركين، ولم يستحلوا أكل ثمرة بغير ثمنها⁽¹⁾؛ ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمي؛ ويروي المبرد في «الكامل» أن واصل بن عطاء (زعيم المعتزلة) وقع هو وبعض أصحابه في يد الخوارج، فقال لأصحابه: اعتزلوا ودعوني وإياهم، وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقالوا: شأنك؟ فخرج إليهم، فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده. فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال: ليس ذلك لكم قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتِّبِعْهُ مَأْمُتًا﴾ [التوبة: 6]، فأبلغونا مأمنا. فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا: ذلك لكم. فساروا بأجمعهم حتى بلغوهم المأمن⁽²⁾.

ويقتل عبد الرحمن بن ملجم علي بن أبي طالب، ثم يظل يقرأ القرآن ويرى أنه تقرب بعمله إلى الله، فإذا أريد قطع لسانه جزع، ويقال له: لم تجزع؟ فيقول: أكره أن أكون في الدنيا مواتاً لا أذكر الله! إلخ إلخ.

ثم إن المذاهب الأخرى التي تفلسفت كالاعتزال والتشيع إنما استمدت فلسفتها العميقة من العصر العباسي، فقد كان جوّه جواً تشيع فيه الفلسفة من قصور الخلفاء، ومن اليهود والنصارى، ومن الفرس، ومن الكتب المترجمة، ومن الأطباء، ومن الجدل والمناظرة؛

(1) انظر: «تليس إبليس» ص 95.

(2) «الكامل» 3/ 86.

فكانت كل فرقة تأخذ منه بقدر استعدادها، وبالقدر الذي يتفق وأصولها. وقد جاءت الدولة العباسية والخوارج في أخريات أيامهم، فقد أنهكوا الدولة الأموية وأنهكتهم، ونالوا منها ونالت منهم؛ حتى إذا أعقبهم العباسيون كان الخوارج في حالة تشبه الاحتضار. وحركاتهم التي أتوا بها في العهد العباسي تشبه حركة المذبوح، فلم يتح - من أجل هذا - للمذهب الخارجي فرصة أن يتفلسف.

نعم! كان من بين علماء العصر العباسي من اعتنق مذهب الخوارج، كأبي عبيدة مَعْمَر بن المُثَنَّى، قال ابن خُلِّكان: «إنه كان يرى رأي الخوارج»، وقوله: «كان يميل إلى مذهب الخوارج»، وقال أبو حاتم السجستاني: كان أبو عبيدة يكرمني على أنني من خوارج سجستان، وقال الثوري: «دخلت المسجد على أبي عبيدة وهو ينكت الأرض جالساً وحده، وقال من القائل [من الوافر]:

أقول لها وقد جشأت وجاشت مكانك تُحمدي أو تستريحي

فقلت له: قَطْرِي بن الفُجَاءة. فقال: فضَّ الله فاك، هلا قلت هو لأمير المؤمنين أبي نعامة؟ ثم قال لي: اجلس واكتم عني ما سمعت مني»⁽¹⁾.

وقد ألف فيما ألفه كتاباً في «خوارج البحرين» - ولكن أبا عبيدة لم يكن فيلسوفاً ولا من أهل الكلام حتى يستطيع أن يفلسف المذهب الخارجي. وإنما كان عالماً واسع الاطلاع في الغريب وأيام العرب - ثم كان إن صح أنه خارجي يكتم مذهبه، كما تدل عليه الحكاية السابقة، فهو يتمذهب بالمذهب الخارجي لنفسه، ومع ذلك يخالفه في الصميم منه، فهو يتقي الجهر به؛ ومن أصول الخوارج عدم التقية، ثم هو أكره للعرب وأميل إلى الشعوبية، ومتصل بالخلفاء والأمراء ومتملقهم، فهو ليس خارجياً إن كان إلا في بعض عقائدها كالطعن على الخلفاء، وكثرة التكفير للمخالفين على أن يكون ذلك سراً مكتوماً.

وكذلك الهيثم بن عدي، قال فيه ابن خُلِّكان: «إنه كان يرى رأي الخوارج»، وألف فيهم كتاباً اسمه كتاب «الخوارج»، ولكنه كان كأبي عبيدة أخبارياً لا فيلسوفاً، وكان متصلاً بالمنصور والمهدي والهادي والرشيد، ولو كان من الخوارج حقاً لخرج خروجهم.

من أجل هذا لم يرو لنا عن الخوارج مذهب مفلسف، ولا فقه واسع منظم ولا نحو ذلك، إلا ما كان من الإباضية أتباع عبد الله بن إياض الخارجي الذي مات في عهد عبد

(1) ابن خُلِّكان 157/2. وقد قال: إن الصحيح أن البيت لعروة بن الإطابة لا لقطري.

الملك بن مروان؛ فإن هذه الفرقة عاشت وانتشرت في شمالي إفريقية، وفي عمان، وفي حضرموت، وزنجبار، واستمرت إلى يومنا هذا. فكان من الطبيعي أن يكون لهم أصول اعتقادية، وتعاليم فقهية، وكذلك كان فقد تعدل مذهبهم مع الزمان، فلهم أصول كلامية متأثرة إلى حد كبير بمذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى في الجنة، والله لا يغفر الكبائر، كما لهم كتب فقهية خاصة تخالف أهل السنة في بعض الفروع مثل أنهم لا يرون الزواج يصح إلا فيما بينهم.

* * *

تاريخهم السياسي في العصر العباسي:

كان نظر الخوارج إلى خلفاء بني العباس كنظرهم إلى خلفاء بني أمية كلهم لا يصلح للخلافة، ولم يُختر اختياراً حراً صريحاً، ولم يستوف الشروط التي يجب توافرها في الإمام، وكلهم يجب الخروج عليه، ومقاتلته وعزله إن أمكن، وقتله إن أمكن.

فظل نظرهم في العهد العباسي كما كان في العهد الأموي، إلا أن قوتهم في هذا العهد لم تكن كقوتهم في العهد الأموي، لأن الأمويين وولاتهم - ولا سيما المهلب بن أبي صفرة - فتكوا بهم فتكاً ذريعاً، وإن كان انتصار الأمويين أضعف قوتهم هم أيضاً.

ومع هذا فقد حاربوا العباسيين في قوة، وصلابة، وجلد يشبه ذلك الذي كان لهم في العصر الأموي.

فما استقر السفاح في خلافته حتى تحرك خوارج عُمان، وعلى رأسهم الجُلندى وكان هو وأصحابه من الخوارج الإباضية، فأرسل إليهم السفاح جيشاً، على رأسه أحد القواد العظام «خازم بن خزيمة»، فسار في البحر حتى أرسى على ساحل عمان ثم خرج ومن معه إلى الصحراء، وتقاتلوا قتالاً شديداً كانت الحرب فيه سجالاتاً؛ ثم أشار إلى خازم بعض أصحابه أن يأمر جنوده فيجعلوا على أطراف أسنتهم المشاقة ويرووها بالنفط، ويشعلوا فيها النيران. ثم يمشوا بها حتى يضرموها في بيوت أصحاب الجندى، وكانت من خشب؛ فلما فعل ذلك وأضرمت بيوتهم بالنيران اشتغلوا بها وبمن فيها من أولادهم وأهاليهم، فحمل عليهم خازم وأصحابه، فوضعوا فيهم السيف فقتلوهم، وقتل الجندى فيمن قتل. وبلغ عدة القتلى نحو عشرة آلاف، وبعث رؤوسهم إلى البصرة، فأرسلت إلى السفاح⁽¹⁾ وكان ذلك سنة 134 هـ.

(1) انظر: ابن الأثير 5/ 183.

وفي عهد المنصور ثار الخوارج بالجزيرة⁽¹⁾، وعلى رأسهم مُلَبَّد بن حَرَمَلَة الشيباني سنة 137 هـ، فأرسل إليه المنصور يزيد بن حاتم المهلب ليمثل معهم دور عمه المهلب ابن أبي صفرة فهزمه ملبد؛ وما زال المنصور يرسل إليه القائد بعد القائد وملبد يهزمهم، وأخيراً وجه إليه خازم بن خزيمة ومعه نحو ثمانمائة ألف من أهل مرو رود، فتقاتلوا طويلاً، ثم أمر خازم أصحابه أن يرموهم بالنشاب، فرشقوا ملبداً بنشابة فقتل معه كثيرون، وكان ذلك سنة 138 هـ.

وثار الخوارج أيضاً في المغرب (تونس وما حولها) من صفرية وإباضية، فأرسل إليهم المنصور عمر بن حفص من ولد قبيصة بن أبي صفرة أخي المهلب، فدامت المعارك بينهم طويلاً، وانضم كثير من البربر إلى الخوارج، وكان على رأس الخوارج أبو حاتم الإباضي، وانتهى الأمر بقتل عمر بن حفص واستيلاء أبي حاتم والخوارج على القيروان؛ فأرسل المنصور يزيد بن حاتم بن قبيصة بن أبي صفرة، فتغلب على الخوارج، وقتل أبو حاتم وأتباعه من الخوارج والبربر، وكان عدة من قتل في المعركة نحو ثلاثين ألفاً، وجعل آل المهلب يقتلون الخوارج ويقولون يا لثارات عمر بن حفص؛ ومكث يزيد في إخماد هذه الثورة نحو خمس عشرة سنة؛ وقد قالوا إنه كان بين الخوارج وجنود المنصور من لدن قاتلوا عمر بن حفص إلى أن انقضى أمرهم على يد يزيد بن حاتم نحو من ثلاثمائة وخمس وسبعين وقعة.

وفي عهد المهدي خرج بخراسان جماعة من الخوارج وعلى رأسهم يوسف بن إبراهيم المعروف بالبرم، منكرًا هو ومن معه على المهدي سيرته التي يسير بها، واجتمع معه خلق كثير، فأرسل إليه المهدي يزيد بن مزيد الشيباني، فأسر يوسف البرم، وبعث به إلى المهدي ومعه وجوه أصحابه، فقتلهم المهدي وصلبهم، وكان ذلك سنة 160 هـ.

وفي عهد المهدي أيضاً خرج يس التميمي بالموصل، واستولى على أكثر ديار ربيعة والجزيرة، فبعث إليه المهدي من هزمه وقتله وعدة من أصحابه، وذلك سنة 168 هـ.

وفي عهد الرشيد خرج الصَّخَّصَح بالجزيرة وغلب على ديار ربيعة، فسير الرشيد إليه من قتله سنة 171 هـ.

(1) يراد بالجزيرة القسم الشمالي بين دجلة والفرات، وهو يشمل ديار مضر وديار بكر، ومن مدنه الشهيرة: حران، والرها، والرقعة، ونصيبين وسنجار، والخابور، وماردين، وآمد، والموصل.

ثم في سنة 178 هـ، كانت ثورة الوليد بن طريف الخارجي بالجزيرة، وقد قال السمعاني في «الأنساب»: إنه شيباني، وتبعه في ذلك ابن خلكان، وقال ابن الأثير إنه تغلبي. وقد أرسل إليه هارون يزيد بن مزيد الشيباني ابن أخي معن بن زائدة، فكانت البرامكة منحرفة عن يزيد، فقالوا للرشيد: إنما يتجافى يزيد عن الوليد لما بينهما من الرِّجْم، فعلى كلام السمعاني وابن خلكان تفسير هذا أنهما معاً من شيبان، وفسر ابن الأثير هذه العبارة بأن شيبان وتغلب كلتيهما من وائل، وهذا هو الرِّجْم. ولعل قول ابن الأثير أصح، فقد قال بعض الشعراء في الوقائع التي بينهما [من الخفيف]:

وائِلٌ بعضهم يقتل بعضاً لا يفلّ الحديد إلا الحديداً

وأياً ما كان، فقد عظم أمر الوليد في الجزيرة، فنازله يزيد بن مزيد، وقال لأصحابه: «إنما هي الخوارج، ولهم حملة فائتوا، فإذا انقضت حملتهم فاحملوا عليهم، فإنهم إذا انهزموا لم يرجعوا»، وكان الوليد يوم خرج يقول [من الرجز]:

أنا الوليد بن طريف الشَّاري قَسُورَةٌ لا يُضْطَلِّي بناري⁽¹⁾

جوركمم أخرجني من داري

وقد انكسر جيش الوليد بعد وقائع عنيفة، واتبعه يزيد فقتل الوليد وأخذ رأسه.

وهكذا كانت ثورات الخوارج في الجزيرة وعمان، وبلاد المغرب، وقد انتصر فيها العباسيون، ولم يلقوا فيها من العنت ما لقي الأمويون، وكانت هذه الهزائم المتوالية للخوارج سبباً في ضعف أمرهم، وقلة شأنهم، فلم يعد لهم من القوة والقتال أثر في التاريخ كبير.

* * *

أدب الخوارج:

لقد كان في الخوارج كل العناصر التي تكوّن الأدب: عقيدة راسخة لا تززعها الأحداث، وتحمس شديد لها تهون بجانبه الأرواح والأموال، وصراحة في القول والعمل لا تخشى بأساً، ولا ترهب أحداً، وديمقراطية حقة لا ترى الأمير إلا كأحدتهم، ولا العظيم إلا خادهم، ورُسم الطريق الذي ينبغي أن يسلكوه رسماً مستقيماً، واضحاً لا عوج فيه، ولا غموض، يجب أن يعدل الخليفة والأمراء، وإلا يقاتلوا حتى يُعزلوا أو يُقتلوا، ويجب أن يسير المسلمون حسب نصوص الكتاب والسنة من غير أن ينحرفوا عنها قيد شعرة، وإلا

(1) الشاري من الشراة: وهو اسم للخوارج لقولهم: إذا شرينا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها. والقسورة: الأسد.

يقاتلون ليحل محلهم مسلمون مخلصون طاهرون، ويجب أن يسلك السبيل إلى ذلك من غير تقية، ومن غير مجاملة ولا مواربة، ويجب أن يقابل الواقع كما هو، ويشخص كما هو، ويعالج كما هو، على طريقة عمر بن الخطاب، لا على طريقة عمرو بن العاص؛ ووراء ذلك كله نفوس بدوية - غالباً - فيها كل الاستعداد للقول، وفصاحة اللسان، وفيها كل ما نعده في البدوي من قدرة على البيان، وسرعة في البديهة، وأداء للمعنى بأوجز عبارة وأقوى لفظ.

من هذا كله نرى الخارجي قد اجتمعت له العاطفة القوية، والأداة الصالحة للتعبير عنها.

وهذا الذي ذكرنا قد جعل لأدبهم لونا خاصاً غير لون الأدب المعتزلي، وغير لون الأدب الشيعي. أدب المعتزلة أدب فلسفي، فيه عنصر المعاني أغلب وأقوى؛ وأدب الشيعة أدب باك أو أدب حزين على فقدان الحق، أو أدب غضبان على أن لم توضع الخلافة موضعها؛ أما أدب الخوارج فأدب القوة، أدب الاستماتة في طلب الحق ونشره، وأدب التضحية فلا تستحق الحياة البقاء بجانب العقيدة، وأدب التعبير البدوي الذي لا يتفلسف ولا يشتق المعاني ويولدها كما يفعل المعتزلة؛ هو في بعض الأحيان أدب غضبان، ولكنه ليس غضبان من جنس غضب الشيعة، فالشيعة يغضبون لشخص أو أشخاص، ولكن الخوارج يغضبون للعقيدة، وللإسلام عامة، بقطع النظر عن الأشخاص؛ وإن نظروا للأشخاص ففي ضوء العقيدة، لا كما يفعل غيرهم من النظر إلى العقيدة في ضوء الأشخاص؛ وقد يرثون ويبكون، ولكنهم حتى في رثائهم وبكائهم أقوياء، يذرفون الدمع ليسفكوا الدم، ويبكون الميت ليتشجع الحي، ويؤبنون المفقود، ليرسموا المثل الأعلى للموجود؛ لا يعرفون هزلاً في الحياة، فلا يعرفون هزلاً في الأدب، ولا يعرفون خمراً ولا مجوناً، فلا نجد في أدبهم خمراً ولا مجوناً؛ إنما يعرفون الجهاد والقتال والتربية المتزمتة القاسية التي تخرج رجالاً أقوياء لا يحرصون على الحياة، فكذلك أدبهم؛ كالذي روي أن مروان أخا يزيد لأمه دخل وهو صغير على عبد الملك بن مروان يبكي لضرب المؤدب له، فشق ذلك على عبد الملك، وكان عنده أحد الخوارج، فقال له الخارجي: «دعه يبكي فإنه أرحب لشدقه، وأصح لدماغه، وأذهب لصوته، وأحرى ألا تأبى عليه عينه إذا حضرته طاعة ربه فاستدعى عبرتها». لا يحبون الكذب، ولا يحبون المعاصي، فكانوا كما قال المبرد: «والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب، ومن ذي المعصبة الظاهرة»⁽¹⁾ فكذلك أدبهم، قال قائل [من النوافر]:

(1) «الكامل» 3/ 106.

لقد زاد الحياة إليّ حباً
قال عمران بن حطان الخارجي [من الوافر]:
لقد زاد الحياة إليّ بغضاً
أحاذر أن أموت على فراشي
فمن يك همّه الدنيا فإني
ويقول قائلهم [من الطويل]:

ومن يخش أطراف المنايا فإننا
فإن كربه الموت عذب مذاقه
وما رزق الإنسان مثل منية

وهم حتى في غزلهم يمزجون بين الشجاعة والغزل، ويوفقون بين حب الموت وحب الحياة،
ويتقربون إلى من يحبون بحسن البلاء في الأعداء، إن شئت فاقراً قول قطري [من الطويل]:

لعمرك إني في الحياة لزاهد
من الحفريات البيض لم ير مثلها
لعمرك إني يوم ألطم وجهها
ولو شهدتني يوم دُولاب أبصرت

* * *

ولو شهدتنا يوم ذاك وخيلنا
رأت فتية باعوا الإله نفوسهم
وفي العيش ما لم ألق أم حكيم
شفاء لذي بث ولا لسقيم
على نائبات الدهر جد لئيم
طعان فتى في الحرب غير ذميم

إن كان الأدب ظل الحياة الاجتماعية وصورة من صورها، فأدب الخوارج صورة صادقة
صحيحة من صور حياتهم. لقد كانوا شجعاناً لا يبالون الموت، حتى أدخلوا الرعب على
قلوب خصومهم، فكان معاوية بن قرّة يقول: لو جاء «الديلم من ها هنا، والحروبية (أي
الخوارج) من ها هنا لحاربت الخوارج» أي لأنهم أشد خطراً؛ وكان العدد القليل من
الخوارج يوقع الفرع والرعب في العدد الكثير من غيرهم.

وقد قال في هذا المعنى عيسى بن فاتك الخارجي لما هزم الخوارج جنود السلطان يوم آسك
[من الوافر]:

(1) أبو بلال: هو مرداس بن أديّة.

فلما أصبحوا صلُّوا وقاموا
فلما استَجْمَعُوا حَمَلُوا عليهم
بقية يومهم حتى أتاهم
يقول بصيرهم لما أتاهم
أألفاً مؤمن فيما زَعَمْتُمْ
كذبتهم ليس ذلك كما زَعَمْتُمْ
هم الفئة القليلة غير شك
أطعتم كلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ

إلى الجُرْدِ العِتاقِ مسؤمينا
فضل ذوو الجعائلِ يُقتَلونا
سوادُ الليلِ فيه يُراوِغُونَا
بأن القوم ولَّوا هاربينا
ويهزِمُهم بأسك أربعونَا
ولكنَّ الخوارجَ مؤمنونا
على الفِئَةِ الكَثيرةِ يُنصِرُونَا
وما مِن طاعةٍ للظالمينا

من أجل هذا كان كلامهم كسهامهم، وخطبهم كقلوبهم؛ يصفهم عبيد الله بن زياد فيقول: «لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع»، ويروي المبرد «أن عبد الملك بن مروان أتى برجل منهم، فبحثه فرأى منه ما شاء فهماً وعلماً، ثم (بحثه فرأى منه ما شاء أرباباً ودهياً، فرغب فيه واستدعاه للخروج عن مذهبه، فرآه مستبصراً محققاً، فزاده في الاستدعاء، فقال له: لَتُغْنِكَ الأولى عن الثانية، وقد قلتَ فسمعتُ، فاسمع أقلُّ. قال له: قل. فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزين له من مذهبهم بلسان طلق، وألفاظ بيّنة، ومعانٍ قريبة. فقال عبد الملك: لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم وأناي أولى بالجهاد منهم».

* * *

لقد كانت ثقافة الخوارج - بحكم غلبة البداوة عليهم - ثقافة عربية خالصة، لا أثر فيها لفلسفة اليونان، كما هو الشأن في ثقافة المعتزلة؛ ولا أثر فيها لثقافة الفرس كما هو الشأن في الشيعة. ثقّف الخوارج ثقافة أدبية لغوية على نمط العرب في ثقافتهم، وثقافة إسلامية على النمط المعهود في عصرهم، من تفهّم للكتاب والسنة في سهولة ويسر؛ فإن جادلوا في الدين فاحتجاج بظواهر النصوص وتمسك بحرفيتها، فكان على أدبهم هذا الطالع.

لذلك كان مظهر أدبهم من جنس أدب العرب، لا كُتُبٌ تؤلّف، ولا بحوث تصنّف، ولا موضوع يحلّل، ولكنه شِعْرٌ كثيرٌ وحُطْبٌ كثيرة؛ وحِكْمٌ مثورة. وقد أنتجوا في هذا نتاجاً ضاع كثيره وبقي قليله، ولو لم يحفظ لنا المبرد في كتابه «الكامل» طائفة صالحة منه لعمي علينا أمره. وقد دلنا هذا القليل المروي على الكثير الضائع، كما لم يبق في أيدينا - على ما أعلم - من دواوينهم إلا ديوان الطرّمّاح الشاعر الخارجي.

وأكثر ما روي لنا من شعرهم وخطبهم وحكمهم ونواديرهم كان في العصر الأموي. أما

ما رُوي لنا في العصر العباسي فقليل؛ وربما كان السبب أن أمرهم ضعف في العصر العباسي فضعف أدبهم تبعاً لذلك، أو أن مدوّنِي الأدب في العصر العباسي أباحت لهم السياسة أن يرووا الأدب الخارجي الأموي؛ لأن هذا الأدب خصم للدولة الأموية، وخصومتها حلال في نظرهم من جميع الوجوه، أما خصومة الخوارج للعباسيين فمبغضة مكروهة. فإن اعترضت بأن الشعر الشيعي قد روي وحفظ في العصر العباسي، وهو خصم كخصومة الخوارج، قلنا إن الشيعة لم يضعف أمرهم في العصر العباسي ضعف أمر الخوارج، وظل منهم قوم ذوو جاه يعطفون على آثار الشيعة، فإن لم يستطيعوا حفظه جهراً حفظوه سراً، فإذا قوي أمرهم أظهروه. أما الخوارج فلم يبق لهم في المدن من يعنى بأمرهم كثيراً. ثم إن الأدب الخارجي أدب لسان لا أدب مكتوب، فكان يتطلب لحفظه أن يذهب رواة الأدب كالأصمعي إليهم ليأخذوه عنهم، وأكثر هؤلاء الرواة كانوا صنائع للدولة العباسية يتقربون إليهم برواية ما يرضيهم.

على كل حال ليس من شأننا في هذا الجزء أن نقف طويلاً عند الأدب الخارجي الأموي، فإن نظرنا إلى الأدب الخارجي العباسي رأينا كثيراً منه أدباً إباضياً؛ وقد حفظت مكاتب الإباضية في المغرب وعمان بعض آثارهم التي ترجع إلى العصر العباسي الأول، وإن لم نقف عليها. وربما كان ألمع شيء في الأدب العباسي ما قيل في حادثة الوليد بن طريف التي ذكرناها قبل؛ فقد حاربه يزيد بن يزيد الشيباني، وكان مسلم بن الوليد (صريع الغواني) متصلاً به، فتوه بحروبه للخوارج في شعره؛ من قصيدته المشهورة التي مطلعها [من البسيط]:

أَجْرَزْتُ حَبْلَ خَلِيعٍ فِي الصُّبَا غَزَلٍ وَشَمَّرْتُ هِمَمَ الْعُدَالِ فِي الْعَدَلِ

وقد أطلال فيها وصف حروبه مع الخوارج ثم قال [من البسيط]:

وَيَوْشَفُ الْبَرْمُ قَدْ صَبَّحَتْ عَسْكَرَهُ بَعَكَسْرٍ يَلْفِظُ الْأَقْدَارَ ذِي رَجَلٍ⁽¹⁾

وَالْمَارِقُ ابْنُ طَرِيفٍ قَدْ دَلَقَتْ لَهُ بَعَسْكَرٍ لِلْمَنَايَا مُسْبِلٍ هَطِلٍ

لَمَّا رَأَى مُجِدًّا فِي مَنِيَّتِهِ وَأَنَّ دَفْعَكَ لَا يَسْطَاعُ بِالْحَيْلِ

شَامَ النَّزَالَ فَأَبْرَقَتْ اللَّقَاءَ لَهُ مَقْدَمَ الْخَطْوِ فِيهِ غَيْرَ مَتَكَلٍ⁽²⁾

إلى آخر القصيدة، وقد عددنا هذا أدباً خارجياً لأنه يتصل بحوادث الخوارج ويلقي ضوءاً على حروبهم.

ولما مات الوليد بن طريف وقفت منه أخته الفارعة الخارجية موقف الخنساء من

(1) ذو رجل: أي ذو أصوات ورجة من كثرته وعدته. (2) ديوانه ص 1 وما بعدها.

أخويها، ورثته بجملة قصائد، منها قصيدتها المشهورة [من الطويل]:

عَلَى جَبَلٍ فَوْقَ الْجِبَالِ مُنِيفٍ
وَهِمَّةً مِقْدَامَ وَرَأْيَ حَصِيفٍ
كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ
وَلَا الْمَالَ إِلَّا مِنْ قَنَا وَسُيُوفِ
مُعَاوِدَةٍ لِلِكُرِّ بَيْنَ صُفُوفِ
مَقَاماً عَلَى الْأَعْدَاءِ غَيْرَ خَفِيفِ
مِنَ السَّرْدِ فِي حَضْرَاءِ ذَاتِ رَفِيفِ
وَسُمُرِ الْقَنَا يَنْكُرُنَهَا بِأُتُوفِ
فَإِنْ مَاتَ لَا يَرْضَى النَّدَى بِخَلِيفِ
فَدَيْنَاكَ مِنْ فِتْيَانِنَا بِأُتُوفِ
شَجَاً لِعَدُوٍّ أَوْ لَجَاً لِضَعِيفِ
وَلِلْأَرْضِ هَمَّتْ بَعْدَهُ بِرُجُوفِ
وَدَهْرٍ مُلِحٍ بِالِكِرَامِ عَنِيفِ
وَلِلشَّمْسِ لَمَّا أْزَمَعَتْ بِكُسُوفِ
إِلَى حُفْرَةٍ مَلْحُودَةٍ وَسَقِيفِ
فَتَى كَانَ لِلْمَعْرُوفِ غَيْرَ عَيُْوفِ
فَرُبَّ زُحُوفٍ لَقَّهَا بِزُحُوفِ
أَرَى الْمَوْتَ وَقَاعاً بِكُلِّ شَرِيفِ

إذ الأرض من شخصه بلقح
كما يبتغي أنفه الأجدع
إفادة مثل الذي ضيعوا
بصيبك تعلم ما تصنع
وخوفاً لصولك لا تقطع

بَتَلْ نُهَاكِي رَسْمُ قَبْرِ كَأَنَّهُ
تَضَمَّنَ مَجْدًا عُدْمَلِيًّا وَسُؤْدَدًا
فِيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا
فَتَى لَا يُحِبُّ الزَّادَ إِلَّا مِنَ الثُّقَى
وَلَا الذَّخَرَ إِلَّا كُلَّ جَرْدَاءِ صِلْدِمِ
كَأَنَّكَ لَمْ تَشْهَدْ هُنَاكَ وَلَمْ تَقُمْ
وَلَمْ تَسْتَلِمِ يَوْمًا لِوَرْدِ كَرِيهَةٍ
وَلَمْ تَسْعَ يَوْمَ الْحَرْبِ وَالْحَرْبِ لَاقِحِ
خَلِيفُ النَّدَى مَا عَاشَ يَرْضَى بِهِ النَّدَى
فَقَدْنَاكَ فَقَدَانَ الشَّبَابِ وَلَيْتَنَا
وَمَا زَالَ - حَتَّى أَزْهَقَ الْمَوْتُ نَفْسَهُ
أَلَا يَا لِقَوْمِي لِلنَّوَابِ وَالرَّدى
أَلَا يَا لِقَوْمِي لِلنَّوَابِ وَالرَّدى
وَلِلْبَدْرِ مِنْ بَيْنِ الْكَوَاكِبِ إِذْ هَوَى
وَلِللَّيْلِ كُلِّ اللَّيْلِ إِذْ يَحْمِلُونَهُ
أَلَا قَاتَلَ اللَّهُ الْجُنَا حَيْثُ أَضْمَرَتْ
فَإِنْ يَكُ أَرْدَاهُ يَزِيدُ بِنُ مَزِيدِ
عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهِ وَقَفَاً فَإِنِّي
ومنها قصيدتها [من المتقارب]:

ذَكَرْتُ الْوَلِيدَ وَأَيَّامَهُ
فَأَقْبَلْتُ أَطْلُبُهُ فِي السَّمَاءِ
أَضَاعَكَ قَوْمُكَ فَلْيَطْلُبُوا
لَوْ أَنَّ السُّيُوفَ الَّتِي حَدُّهَا
نَبَتْ عَنْكَ إِذْ جُعِلْتَ هَيْبَةً
إلخ.

خاتمة

ونظرة عامة إلى ما عرضنا له من هذه الفروق في ذلك العصر ترينا كيف تفرق الناس إلى شيع وأحزب ومذاهب، مع أنا لم نذكر فيما ذكرنا إلا الطوائف الرئيسية، وكل طائفة تفرع منها فروع يصعب عدها؛ فقد انقسم المعتزلة إلى نحو ثلاث عشرة فرقة، والخوارج إلى نحو عشرين، والشيعية إلى نحو ثلاثين، والمرجئة إلى نحو سبع؛ هذا عدا فرقا أخرى لم نذكرها، إذ لم يتسع لها صدر كتابنا، وهذا أيضاً عدا ما كان في المملكة الإسلامية من الديانات الأخرى، من اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة، وانقسام كل من هؤلاء إلى مذاهب ونحل.

وكان بجانب هؤلاء جميعاً جماعة من الشكاك، رأوا هذه المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة، والأدلة المتعارضة، فشكوا فيها جميعاً وكفروا بالجدل، وقالوا: إنه لا يُسلم إلى إيمان، وقالوا: «كل ما ثبت بالجدل، فبالجدل يُنقض».

وحتى هؤلاء لم يشاؤوا أن يكونوا فرقة واحدة، بل انقسموا إلى فرق ثلاث: فمنهم فرقة عممت شكها في كل شيء حتى في إثبات الإله والنبوة، «فلم تحقق الباري ولا أبطلته، ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها، وهكذا في جميع الأديان، والأهواء، لم تُثبت شيئاً من ذلك ولا أبطلته، وقالوا: إن الحق في أحد هذه الأقوال بلا شك؛ إلا أنه غير بين ولا ظاهر ولا متميز»؛ وكان إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي تدل أقواله على أنه كان يذهب هذا المذهب.

وفرقة من هؤلاء الشكاك أثبتوا الإله، وشكوا فيما عدا ذلك حتى النبوات، «فأثبتت الخالق وقطعت بأنه حق، ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها، ولا حققت دين ملّة ولا أبطلته».

وفرقة ثالثة «أثبتت الإله والنبوة وشكّت فيما عدا ذلك، فقطعت أن الله حق، وأن النبوة حق وأن محمداً رسول الله، ثم لم تقطع بشيء بعد ذلك».

حجج هؤلاء الشكاك أنهم قالوا: «إن وجدنا الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن الأوائل، وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتنتصف

منها، وربما غلبت هذه في مجلس، ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر على حسب قوة نظر المناظر وقدرته على البيان، فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجلاً بينهم... فصح أن ليس ها هنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان لما أشكل على أحد ولما اختلفت الناس في ذلك، كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم، وبدائيه عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل شيء عليه برهان لائح. قالوا: ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب؛ فلما بطل هذا صح أن كل طائفة إنما تتبع إما ما نشأت عليه، وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبت ولا يقين. قالوا: ونرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها، ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، ونجد آخرين قد تمهروا علم الكلام، وأفنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه، وفخروا بأنه قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج، ثم نجدهم كلهم - فلسفيهم وكلاميهم - مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافاً؛ فالناس بين يهودي يموت على يهوديته، ونصراني يتهالك على نصرانيته وتثليثه، ومجوسي يستميت في مجوسيته، ومسلم يستقتل في إسلامه، واستوى العامي في ذلك مع المتكلم. ثم نجد أهل هذه الأديان في فرقهم كذلك سواء بسواء؛ فإن كان يهودياً أو نصرانياً تمسك بفرقته وتهالك غيظاً على ما عداها؛ وإن كان مسلماً فإما خارجياً يستحل دماء سائر أهل ملته وإما معتزلياً يكفر سائر فرق ملته، وإما شيعياً لا يتولى سائر فرق ملته إلخ... فصح أن جميعهم إما متبعاً للذي نشأ عليه والنحلة التي تربي عليها، وإما متبعاً لهواه قد تخيل أنه الحق... فلو كان للبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف، ولبان على طوال الأزمان ومرور الدهور؛ ونرى الفيلسوف أو المتكلم يعتقد مقالة، ويناظر عليها، ويعادي من خالفها، ويبقي على ذلك حياته، ثم تبدو له بادية فيرجع أشد ما كان عداوة لما كان ينصر، وينصرف يناظر في فسادها، ويجاهد في إبطالها. قالوا فدل هذا كله على فساد الأدلة وتكافئها. قالوا: وبراهينكم التي تقيمونها، إما أن تكون عن طريق الحواس، وإما أن تكون عن ضرورة العقل وبديته، ولو كانت كذلك لم تختلفوا كما لم تختلفوا فيما يدرك بالحس وبديهة العقل، مثل أن ثلاثة أكثر من اثنين، وأن المرء لا يكون قائماً قاعداً في وقت واحد، وإما أن تكون قد صحت عن طريق غير الحواس وبداهة العقل فما نوع هذا الدليل؟ وما قيمته إذا كان يصلح لكم ولغيركم وللشيء ونقيضه؟⁽¹⁾.

(1) لخصنا هذا المذهب من كلام ابن حزم في الفصل في «الملل والنحل»، جزء 5/119، وما بعدها، وقد أطل في الرد عليهم فليرجع إليه من شاء.

وهذا المذهب - مذهب الشك - يذكرنا بمذهب السوفسطائية اليونانية قديماً، ومذهب الذرائع - البراجماتزم - حديثاً. وقد كان لهذا المذهب أثر كبير في الصوفية، إذ رأوا أن البراهين المنطقية لا تكسب إيماناً صحيحاً فطلبوا الإيمان من طريق الوجدان.

* * *

وأياً ما كان، فقد انتشر في العصر العباسي آراء وملل ونحل لا عداد لها، وكانت الحرب فيها حرباً عواناً بين كل ديانة والديانات الأخرى، وبين كل فرقة في مذهب والفرق الأخرى، وأصبحت المملكة الإسلامية ميداناً لكل هذه الحروب. فإن نحن تساءلنا: هل كان كل هذا التفرق لخير المسلمين؟ أو لم يكن خيراً لهم أن يكونوا كما كانوا في عهد الرسول ﷺ أمة واحدة وفرقة واحدة تعتقد مبادئ واحدة؟

قلنا: إن ذلك كان ككل شيء في عالمنا، ليس خيراً صرفاً ولا شراً صرفاً، وإن هذا الانقسام والتفرق كان نتيجة طبيعية لاتساع رقعة البلاد الإسلامية، وتكوّنها من عناصر مختلفة في الجنس وفي العقليات وفي الديانات الموروثة؛ فكان مُحالاً بعد دخول هذه الطوائف المختلفة في الإسلام أن تعتقد الإسلام في صراحته الأولى وسهولته وبساطته، وكان لا بد أن تمزجه بعقلياتها ودياناتها وأغراضها، وكان ضرورياً للدين أن يتفلسف لأن هذا طور طبيعي من أطوار الدين.

لقد كان من مزايا هذا الاختلاف ما يدل عليه من حرية في الفكر وحرية في سياسة الدولة، فاحتملت كل هذه الآراء والمذاهب حتى المتطرف منها؛ ولم يصل إلينا من الاضطهادات إلا القدر القليل بالنسبة لتشعب هذه الآراء والأفكار، وكانت هذه الاضطهادات التي حدثت سياسية أكثر منها دينية.

وكان من مزاياه لذة العقول وغذاؤها ومرانها على التفكير كالمران الذي يستعمله العقل في الحساب والجبر والهندسة.

وكان من مزاياه رقي فن الجدل والمناظرة رقياً باهراً، حتى أصبح بعدُ علماً توضع له القوانين والقواعد.

ولكنه - من غير شك - أضعف شأن الأمة، فلم تعد الحماسة الدينية كما كانت في عصورها الأولى، فإن قُوي العقل فقد ضعف القلب، وإن كثر عدد المسلمين فقد قلّت قوتهم، ومن أجل ذلك وقفت الفتوح تقريباً، وانصرف جهد المسلمين إلى إطفاء الفتن

السياسية والفتن الدينية، وأسلم ذلك إلى ما سنرى من انقسام المسلمين سياسياً إلى ممالك ودول، كما انقسموا قبل إلى مذاهب ونحل.

هذا وقد أثرت هذه المذاهب الدينية والكلامية في الأدب أثراً كبيراً ألماً إلى قبل، فعمقت موضوعاته، ودقت معانيه؛ وظهر ذلك في الكتب التي ألّفت في هذا العصر - وخاصة من المعتزلة - ورأينا الشعراء يتلقفون معاني المتكلمين فيدسونها في أشعارهم، ويعتق الشعراء بعض المذاهب الدينية والكلامية فينتصرون لها ويعيبون ما عداها، ويمدح بعضهم المتكلمين وبعضهم يذمهم، إلى كثير من مثل ذلك. ونحن نسوق طرفاً قليلاً للتمثيل على ما نقول:

يقول محمد بن يسير يعيب المتكلمين [من المنسرح]:

يا سائلي عن مقالة الشيع
دع من يقود الكلام ناجية
كل أناس بديهم حسن
أكثر ما فيه أن يقال له
ويقول غيره في ذلك [من البسيط]:

وعن ضنوف الأهواء والبديع
فما يقود الكلام ذو ورع
ثم يصيرون بعد للشنع
لم يك في قوله بمنقطع

قد نقر الناس حتى أحدثوا بدعاً
حتى استخف بحق الله أكثرهم
وتعصب الناشء الشاعر للمتكلمين، فقال يفتخر بالكلام [من الطويل]:

في الدين بالرأي لم تبعث بها الرسل
وفي الذي حملوا من حقه شغل

ونحن أناس يعرف الناس فضلنا
تنيرو وجوه الحق عند جوابنا
صمئنا فلم نترك مقالاً لصامت
وقال يصف أصحابه من المتكلمين [من البسيط]:

بألسنا زينت صدور المحافل
إذا أظلمت يوماً وجوه المسائل
وقلنا فلم نترك مقالاً لقائل

كانهم في صدور الناس أفئدة
يبدون للناس ما تخفي ضمائرهم
دلوا على باطن الدنيا بظواهرها
مطالع الحق ما من شبهة غسقت

تجس ما أخطأوا فيها وما عمدوا
كانهم وجدوا منها الذي وجدوا
وعلم ما غاب عنها بالذي شهدوا
إلا ومنهم لديها كوكب يقد

ثم أخذوا معاني المتكلمين وتلطفوا في عرضها، فقال سعيد بن حميد [من الخفيف]:

قالت: اكنتم هواي واكن عن اسمي
قلت: لا أستطيع ذلك، قالت:
وتخلّيت عن مقالة بشر بـ

ويقول أبو نؤاس في ترك الشراب وألمّ بمذهب الخوارج [من الخفيف]:

نالني بالسلام فيها إمام
فاضرفاها إلى سواي فإني
جلّ حظي منها إذا هي دارث
فكأني وما أزيّن منها
كلّ عن حمّله السلاح إلى الحرّ

ويقول أبو نؤاس أيضاً في وصف ممدوحه [من السريع]:

تكلّ عن إدراك تحصيله
تنسب الألسن من وصفه
ويقول فيه [من الرجز]:

وليّ عهد ماله قرين
أستغفر الله بلى هارون
ولا له شبة ولا خدين
يا خير من كان وما يكون
إلا النبي الطاهر الميمون⁽⁴⁾

ويقول [من المديد]:

كمن الشنان فيه لنا
ككُمون النار في حجرة⁽⁵⁾
فيتأثر في ذلك بقول بعض المعتزلة في الكُمون.

(1) بشر بن غياث: هو بشر المريسي من زعماء المرجئة وكان يقول إن الإنسان يخلق أفعال نفسه؛
والنجار: هو الحسين بن محمد النجار، إليه تنسب فرقة تسمى النجارية، وقد كان يقول بالجبر.

(2) القعدي: واحد القعدة، وهم من الخوارج من رأى رأيهم ولكن قعد عن الخروج على الناس.

(3) ديوانه ص 38.

(4) ديوانه ص 333.

(5) ديوانه ص 345.

ويقول العباس بن الأحنف [من البسيط]:

إذا أردتُ سُلوًا كان ناصِرَكم
فأكثرُوا وأقلُّوا من إساءتكم
قلبي، وما أنا من قلبي بمنتصِرٍ
فكل ذلك محمولٌ على القَدَرِ⁽¹⁾
وقد غضب أبو الهذيل العَلَّاف المعتزلي من هذا الشعر لأنه يعترف بالجبر، فهجاه
العباس - فيما يُظن - بقوله:

يا من يكذب أخبارَ الرسول لَقَدْ
كذبتَ بالقَدَرِ الجاري عليك، فقد
أخطأت في كل ما تأتي وما تذر
أتاك مني - بما لا تشتهي - القَدَرُ
ويقول أبو تمام في وصف الخمر:

جَهْمِيَّةُ الأوصافِ إلا أَنَّهُمْ
يقول محمد بن عبد الملك الزيات يحرض المأمون على إبراهيم بن المهدي:

ألم ترَ أن الشيءَ للشيءِ عِلَّةٌ
كذلك جَرَّبنا الأمورَ وإنما
قد لَقَّبُوها جَوْهَرَ الأشياءِ
يكونُ له كالنار تُقَدِّحُ بالزُّندِ
يدُلُّكَ ما قد كان قبلُ على البعدِ
سيبعثُ يوماً مثلَ أيامهِ النُّكْدِ
وظنني بإبراهيمَ أن فكَّاكهُ

* * *

والأمثلة على ذلك كثيرة، نجتزئ منها بهذا القدر، للدلالة على أن المتكلمين أثروا في
الأدب أثراً بليغاً في الموضوعات، وفي الأشعار، وفي الجد، وفي الهزل.

* * *

وبعد، فهذه صورة للمتكلمين، عرضتها كما فهمتها، وكما أرشدني البحث الصادق
عنها، أثبت ما فيها من خير وشر، ونفع وضر، فإن أصبتُ فالله أشكر، وإن أخطأت فحسبي
أنني أخلصت النية وقصدت إلى الحق.

وأكثر ما أتوقع أن يعتب عليّ إخواني من الشيعة فيما سلكت من نقدهم، وتزييف بعض
آرائهم، وأن يعجبوا من دعوتي إلى الوثام والوفاق، ثم أتبع ذلك بشيء من النقد والتجريح.

فإليهم أقرر مخلصاً أنني لم أقصد في كل ما قلت إلا ما اعتقدت حقاً وصواباً،
وجاهدت نفسي ألا أتأثر بالفتي وعادتي ومذهبي، فلا أنصر رأياً سنياً لسنيته، ولا أجرح رأياً

(1) ديوانه ص 141.

معتزلياً لاعتزاله، أو شيعياً لتشييعه. وأظن أن القارىء رأى معي أنني قد أنقد الرأي السنِّي وأرجح عليه الرأي المعتزلي أو الشيعي. ولو كنت أتعصب لمذهب لانتصرت له في كل أقواله، ودافعت عنه في جميع آرائه، ولكني رأيت نصرة الحق خيراً من نصرة المذهب، فلعلهم بعد ذلك ينصفون فيقرأوا قولي في هدوء وطمأنينة، ويأخذوا منه ما تستحسنه عقولهم، ويردّوا كذلك في هدوء ما لا يستحسنون، ويقرعوا حجة بحجة، وبرهاناً ببرهان؛ على أنه ليس الغرض الأسمى مقارعة الحجج بالحجج، والاعتزاز بالغلبة، إنما الغرض الأسمى التعاون على إنهاض أهل هذه الملل ورفع مستواهم، وتنقية الخرافات والأوهام من رؤوسهم حتى ينشدوا الحياة الصحيحة، ويتبوأوا من العالم المكان اللائق بهم.

ثم أقرر أن هذا البحث الحر الطليق لا يتنافى والدعوة إلى الوحدة والوئام، فليس البحث يدعو إلى خصام إذا أخلص الجانبان، وما ينبغي للخلاف بين العلماء واختلاف أنظارتهم ونظرياتهم أن يفرق بين نفوسهم ويوقع بينهم العداوة والبغضاء. على أنه إن كان ولا بد من عداوة، فمعاداة الناس أهون على نفسي من معاداة الحق.

* * *

والآن أجمع عدتي في البحث، وأدواتي في الدرس، وأنتقل إلى العصر الذي يلي هذا، وهو: «ظهر الإسلام» وأعني به المائة الرابعة من التاريخ الإسلامي. وسيرى القارىء أنه عصر أغزر علماء، وأوسع نظراً، وأسطع ضوءاً، وأن الحركة العلمية والأدبية فيه لم تتبع الحركة السياسية، بل كانتا ككفتي الميزان، رجحت الأولى وشالت الثانية.

وأسأل الله العون والهداية والتوفيق.

- تم الكتاب -

أهم الأحداث في ذلك العصر

أهم الأحداث	التاريخ الهجري	التاريخ الميلادي	بده السنة الهجرية
قيام الدولة العباسية وخلافة السفاح	١٣٢	٧٤٩	٢٠ أغسطس/آب
خلافة أبي جعفر المنصور	١٣٦	٧٥٣	٧ يوليه/تموز
قتل ابن المقفع	١٤٥	٧٦٢	١ إبريل/نيسان
موت عمرو بن عبيد المعتزلي	١٤٤	٧٦١	١١ إبريل/نيسان
تأسيس بغداد	١٤٥	٧٦٢	١ إبريل/نيسان
موت جعفر الصادق	١٤٨	٧٦٥	٢٧ فبراير/شباط
موت أبي حنيفة	١٥٠	٧٦٧	٦ فبراير/شباط
موت الأوزاعي	١٥٧	٧٧٣	٢١ نوفمبر/تشرين الثاني
خلافة المهدي	١٥٨	٧٧٤	١١ نوفمبر/تشرين الثاني
موت سفيان الثوري وإبراهيم بن أدهم	١٦١	٧٧٧	٢٦ أغسطس/آب
قتل بشار بن برد على الزندقة	١٦٧	٦٨٣	٥ أغسطس/آب
خلافة الهادي	١٦٩	٧٨٥	١٤ يوليه/تموز
خلافة هارون الرشيد	١٧٠	٧٨٦	٣ يوليه/تموز
تأسيس الدولة الإدريسية في مراكش	١٧٢	٧٨٨	١١ يونيه/حزيران
موت مالك بن أنس	١٧٩	٧٩٥	٢٧ مارس/آذار
موت أبي يوسف القاضي	١٨٢	٧٩٨	٢٢ فبراير/شباط
نكبة البرامكة	١٨٧	٨٠٢	٣٠ ديسمبر/كانون الأول
موت محمد بن الحسن	١٨٩	٨٠٤	٨ ديسمبر/كانون الأول
خلافة الأمين	١٩٣	٨٠٨	٢٥ أكتوبر/تشرين الأول
خلافة المأمون	١٩٨	٨١٣	١ سبتمبر/أيلول
موت معروف الكرخي	٢٠٠	٨١٥	١١ أغسطس/آب
أهم الأحداث	التاريخ الهجري	التاريخ الميلادي	بده السنة الهجرية
موت الشافعي	٢٠٤	٨١٩	٢٨ يونيه/حزيران

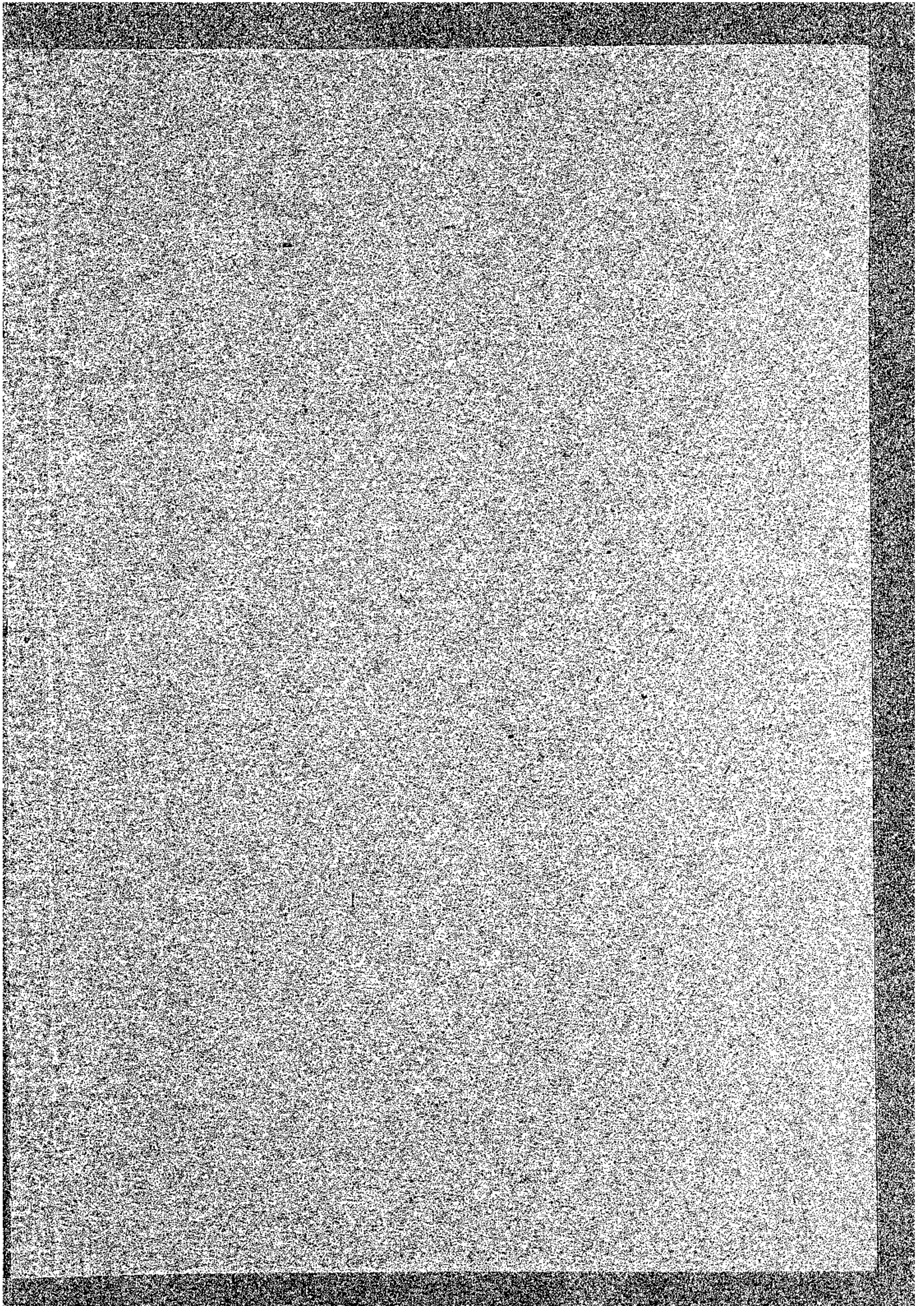
١٦ مايو/ أيار	٨٢٣	٢٠٨	موت أبي عبيدة
٢ إبريل/ نيسان	٨٢٧	٢١٢	قول المأمون بخلق القرآن
٢٧ يناير/ كانون الثاني	٨٣٣	٢١٨	خلافة المعتصم
١٦ يناير/ كانون الثاني	٨٣٤	٢١٩	انتقال عاصمة الخلافة من بغداد إلى سامراء
٣١ أكتوبر/ تشرين الأول	٨٤٠	٢٢٦	موت أبي الهذيل العلاف المعتزلي
	٨٤٨ - ٨٣٣	٢١٨ - ٢٣٤	استمرار محنة خلق القرآن
٢١ أكتوبر/ تشرين الأول	٨٤١	٢٢٧	خلافة الواثق
	٨٤١	٢٢٧	موت بشر الحافي الصوفي
٧ سبتمبر/ أيلول	٨٤٥	٢٣١	موت النظام المعتزلي
٢٨ أغسطس/ آب	٨٤٦	٢٣٢	خلافة المتوكل
٥ أغسطس/ آب	٨٤٨	٢٣٤	الأمر بعدم القول بخلق القرآن
٢ يونيو/ حزيران	٨٥٤	٢٤٠	موت أحمد بن أبي دواد
٢٢ مايو/ أيار	٨٥٥	٢٤١	موت أحمد بن حنبل
٣٠ إبريل/ نيسان	٨٥٧	٢٤٣	موت الحارث المحاسبي
٨ إبريل/ نيسان	٨٥٩	٢٤٥	موت ذي النون المصري
١٧ مارس/ آذار	٨٦١	٢٤٧	خلافة المنتصر
٧ مارس/ آذار	٨٦٢	٢٤٨	خلافة المستعين
٢٢ يناير/ كانون الثاني	٨٦٦	٢٥٢	خلافة المعتز
١ يناير/ كانون الثاني	٨٦٨	٢٥٥	خلافة المهدي
	٨٦٨	٢٥٥	موت الجاحظ


الفهرس

الباب الرابع

في العقائد والمذاهب الدينية في العصر العباسي الأول

641	تمهيد في نشأة علم الكلام
655	الفصل الأول: المعتزلة
655	تعليمهم
688	نقد وتحليل لأصول المعتزلة
704	تاريخ المعتزلة ومشهورو رجالهم
709	فرع البصرة
710	1 و 2 - واصل وعمرو بن عبيد
711	3 - أبو الهذيل العلاف
716	4 - النظام
732	5 - الجاحظ
742	فرع بغداد
743	6 - بشر بن المعتمر
746	7 - أبو موسى المردار
748	8 و 9 - الجعفران
749	10 - ثمامة بن الأشرس
754	11 - أحمد بن أبي دؤاد
758	مسألة خلق القرآن
792	الفصل الثاني: الشيعة
795	الإمامية
839	الزيدية
872	الفصل الثالث: المرجئة
882	الفصل الرابع: الخوارج



 Bibliotheca Alexandrina



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَائِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الخامس
ظهر الإسلام (1)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الخامس

ظهر الإسلام (1)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	ظهر الإسلام (1)
المؤلف:	لحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	248
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفنكسي:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

وهذه هي المرحلة الثالثة بعد «فجر الإسلام وضحاها».

ومعذرة إلى القارىء الكريم من طول الفترة بين ظهور هذا الجزء وآخر جزء من ضحى الإسلام، فإن ما كُلفته من عمادة كلية الآداب لم يترك لي زمناً صالحاً للسير في هذه السلسلة؛ فلما تخلّيت عنها احتجت إلى زمن آخر أروض فيه عقلي ونفسي على العودة إلى معاناة البحث، والصبر على الدرس.

واليوم فرغت من إعداد هذا الجزء، وقد قصدت به أن يكون مقدمة لدراسة واسعة للحركة العقلية في النصف الأخير من القرن الثالث، وفي القرن الرابع، وهي أوسع حركة وأخصبها وأعماقها في تاريخ المسلمين إلى اليوم. وقد حزرت أن يستغرق وصفها خمسة أجزاء، أحدها للأندلس.

عنت في هذا الجزء بناحيتين:

(1) وصف للحياة الاجتماعية في هذا العصر، فليس يمكن فهم الحياة العقلية إلا بفهم بيتها التي نشأت فيها، والعوامل التي ساعدت عليها، وطبيعة الناس الذين أنتجوها ونحو ذلك.

(2) ووصف لمراكز الحياة العقلية، ونوع الحركات العلمية والأدبية التي ظهرت في كل إقليم وخصائصها، وأشهر رجالها، وهو وصف موجز ونظرة شاملة خاطفة، أردت منها أن تكون نقطة ارتكاز يتبعها تفصيلها والتوسع فيها فيما يأتي بعد من أجزاء إن شاء الله.

وفي سبيل الله ما لقيت من عناء، وخاصة في القسم الأخير؛ فقد تجاهل مؤلفو تاريخ العلوم ومؤلفو كتب التراجم - غالباً - الناحية الإقليمية والزمنية، فأزخوا الحركة العلمية على أنها وحدة، وترجموا للمؤلفين من غير مراعاة لأزمنتهم ولا أمكتهم، وكل ما راعوا هو ترتيب أسمائهم على حروف الهجاء، فأحمد في القرن الثاني في العراق بجانب «أحمد» في

القرن السادس أو السابع في مصر، وهكذا؛ فمن أراد أن يفرز علماء كل عصر وحدهم، وفي كل قطر على حدة تحتمل من العناء ما لا يقدر. ولم يحملي على سلوك هذا المسلك في التأليف مجرد الرغبة في إيضاح الحركة العلمية والأدبية وزمانها ومكانها؛ بل إن تحديد زمانها ومكانها يعين على تفهم أسباب وجودها وطبيعة تكوينها، فالموشحات والأزجال لم توجد في الأندلس دون غيرها اعتباطاً، ولا المقامات نشأت في إقليم خراسان مصادفة، ولا الحركة الفلسفية أزهرت في العراق أول الأمر اتفاقاً. وإنما ذلك كله يرجع إلى أسباب طبيعية حتمية، وما كان يمكن أن يكون غير ذلك، فتعيين زمن الحركة ومكانها معين على فهمها فهماً علمياً صحيحاً، وهذا ما قصدت إليه.

واه أسأل أن ينفع به كما نفع سابقه، وأن يعين على إتمامه.

أحمد أمين

مصر الجديدة - الجمعة: 16 ربيع الثاني سنة 1364هـ

30 مارس/ سنة 1945م

الكتاب الأول

في الحياة الاجتماعية

من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري

لللباب الأول

سكان المملكة الإسلامية

عنصر الأتراك - في هذا العصر الذي نورّخه، ظهر في المملكة الإسلامية عنصر كبير بجانب العنصرين العظيمين - الفرس والعرب - وهو عنصر الأتراك، وكان له أثر كبير في تاريخ الأمة الإسلامية وحياتها السياسية والاجتماعية.

ذلك أن المعتصم الذي تولّى الخلافة سنة 218هـ استقدم سنة 220هـ قوماً من بخارى وسمرقند وفرغانة وأشروسنة وغيرها من البلاد التي نسميها «تركستان» وما وراء النهر، «اشتراهم وبذل فيهم الأموال، والبهم أنواع الديباج ومناطق الذهب، وأمن في شرائهم حتى بلغت عدّتهم ثمانية آلاف مملوك، وقيل ثمانية عشر ألفاً» وهو الأشهر⁽¹⁾.

وسبب اتجاه المعتصم إلى الأتراك يرجع إلى أمور:

1 - إن أهم عنصر في الجند كانوا إلى عهد المعتصم هم الخراسانيين، وهم فرس من خراسان، وكانوا عماد الدولة العباسية نحو قرن، من عهد إنشاء الدولة إلى المعتصم، كما كانوا حرس الخلفاء؛ وكان بجانب هؤلاء الجنود من الفرس جنود من العرب، من مضر واليمن وربيعة، ولكن هؤلاء العرب كانوا أقل شأنًا وأقل حظوة، وأقل عدداً من الفرس.

ضعفت ثقة الخلفاء بالعرب على مرّ الأيام، إذ رأوهم لا يتحمّسون للقتال لهم تحمّس الفرس. وقد تقدم أن رجلاً تعرض للمأمون بالشام وقال له: «يا أمير المؤمنين، انظر لعرب الشام كما نظرت لمجم أهل خراسان!» ولكن المعتصم بلا يشعر أيضاً بضعف ثقته بالفرس، وذلك أن كثيراً من الجند لما مات المأمون كان هواهم مع ابنه العباس، لأن أم المأمون فارسية، فدعتهم عصيتهم للمأمون - نصف الفارسي - أن يتحصنوا لابنه العباس أيضاً.

وذكر «الطبري» أن الجند شغبوا لما بويج لأبي إسحاق (المعتصم) بالخلافة، فطلبوا العباس ونادوه باسم الخلافة، فأرسل أبو إسحاق إلى العباس فأحضره فبايعه (العباس) ثم

(1) النجوم الزاهرة: 232/2.

خرج العباس إلى الجند فقال: ما هذا الحب البارد! قد بايعت عمي، وسلمت الخلافة إليه. فكن الجند⁽¹⁾.

لم تمر هذه الحادثة على المعتصم من غير أن تدعوه إلى التفكير العميق حتى لا يتكرر مثل هذا الحادث، ففكر أن يتعين بقرم غير الفرس وغير العرب، فهده تفكيره إلى الترك، وظل لا يصفو للعباس ولا العباس يصفو له حتى اتهم العباس بأنه يدبر مؤامرة لاغتيال المعتصم، فقبض على العباس وسجن ومنع عنه الماء حتى مات.

2 - وسبب آخر لاستدعاء المعتصم للترك، وهو أن أم المعتصم أصلها من هذه الأصقاع التركية، فقد كانت من السغد، واسمها ماردة، وكان في طباعه كثير من طباع هؤلاء الأتراك، من القوة والشجاعة والاعتداد بقوة الجسم؛ «كان يجعل زند الرجل بين أصبعيه فيكسره». ويقول أحمد بن أبي دؤاد: «كان المعتصم يخرج ساعده إليّ ويقول: عضّ ساعدي بأكثر قوتك، فأمتنع، فيقول: إنه لا يضرّني! فأروم ذلك فإذا هو لا تعمل فيه الأسنه فضلاً عن الأسنان⁽²⁾! فدعته العصية التركية والتشابه الخلقي أن يفكر في استدعاء الأتراك ففعل.

استكثر المعتصم من الأتراك حتى ملؤوا بغداد وضايقوا أهلها، قال المسعودي: «كانت الأتراك تؤذي العموم بمدينة السلام بجريها بالخيل في الأسواق وما ينال الضعفاء والصبان من ذلك، فكان أهل بغداد ربما ناروا ببعضهم فقتلوه عند صدمه لامرأة أو شيخ كبير، أو صبي أو ضرير؛ فعزم المعتصم على النقلة معهم... فانتهى إلى موضع سامراء، فأحضر الفعلة والصناع وأهل المهن من سائر الأمصار، ونقل إليها من سائر البقاع أنواع الغروس والأشجار، فجعل للأتراك مواضع متميزة، وجاورهم بالفراغنة والأشروسنية... وأقطع أشراف التركي وأصحابه من الأتراك الموضع المعروف بكرخ سامراء الخ⁽³⁾. كان من هؤلاء الأتراك مسلمون أسلموا على أثر فتح المسلمين لبلادهم في العصر الأموي، ومنهم مجوس وثيون أخذوا يلمون عند استفاد المعتصم لهم، وكانوا يتكلمون التركية فأخذوا يتعلمون العربية، وقد عرفوا بالشجاعة والصبر على القتال كما عرفوا بخشونة البداوة وقسوة الطبيعة؛ وحافظ المعتصم على دمائهم أن تبقى متميزة فجلب لهم نساء من جنسهم زوجهن لهم، ومنعهم أن يتزوجوا من غيرهم.

(1) طبري: 304/10.

(2) تاريخ الخلفاء: 133.

(3) مروج الذهب: 272/1 وما بعدها.

مكّن المعتصم للأتراك في الأرض، وكانوا في أول أمرهم قوة للدولة، وبسببهم - على الأكثر - يرجع انتصارهم على الروم في وقعة عمورية سنة 223هـ، فكانت القيادة العليا في يد الأتراك وعلى رأسهم أثناس.

من ذلك التاريخ دخل في نزاع العvisية عنصر قوى جديد، فقد كان النزاع قبل بين الفرس والعرب فأصبح بين العرب والفرس والترك؛ وكان العرب قد ضعف أمرهم في نزاعهم مع الفرس، فجاءت قوة الترك ضعفاً على إيالة، وتوجهت قوة الترك - أولاً - لإضعاف شأن هؤلاء الفرس المتبدين بالسلطان. وأخذ التاريخ الإسلامي يصطبغ بالصبغة التركية، وبعد أن كانت الأحداث تتصل بأعلام الفرس، كأبي مسلم الخراساني والبرامكة والحسن بن سهل والفضل بن سهل، وعبد الله بن طاهر وأمثالهم، ظهر التاريخ مرتبطة أحداثه بأشناس، وإيتاخ، وبنغا الكبير، وبنغا الصغير، وابن طولون وأمثالهم من الأتراك، إذ كانوا القابضين على زمام الدولة والمتصرفين في شؤونها.

وبدأت العvisية ضد الأتراك من عهد دخولهم بغداد، فقد شكوا أهل بغداد للمعتصم وقالوا له: تحوّل عنا وإلا قاتلنا! قال: وكيف تقاتلونني وفي عسكري ثمانون ألف دارع؟! قالوا: نقاتلك بسهام الليل - يعنون الدعاء - فقال المعتصم: والله ما لي بها طاقة! فبني لذلك سر من رأى وسكنها⁽¹⁾.

وهجا دَعِبِلُ الخُزاعي المعتصم لتعصبه للأتراك وحمايته إياهم فقال [من الطويل]:

لقد ضاع أمرُ الناسِ حيث يسوسهم	وصيفٌ وأشناسٌ وقد عظم الخطبُ
وإني لأرجو أن ترى من مغيبها	مطالعُ شمسٍ قد يَغصُّ بها الشُّربُ
وهمُّك تُركي عليه مهانةٌ	فأنت له أمٌّ وأنت له أبٌ ⁽²⁾

بل يظهر أن المعتصم نفسه - وهو جالب الأتراك - قارن بين خدمة الفرس للخلفاء قبله وخدمة الترك له، فحمد الأولى وذم الثانية؛ فقد روى الطبري أن المعتصم، دعا أبا الحسين إسحاق بن إبراهيم⁽³⁾، وبعد حديث طويل - قال المعتصم: يا إسحاق! في قلبي شيء أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة. فقال إسحاق: قل يا سيدي فأنا عبدك وابن عبدك. قال المعتصم: نظرت إلى أخي المأمون وقد اصطنع أربعة أنجبوا، واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم!

(2) ديوانه ص 103.

(1) النجوم الزاهرة: 233/2.

(3) هو والي بغداد للمأمون.

قال إسحاق: وَمَنْ الذي اصطنعهم أخوك؟ قال: طاهر بن الحسين، فقد رأيتَ وسمعتُ؛ وعبد الله بن طاهر، فهو الرجل الذي لم يُر مثله؛ وانت، فأنت والله الذي لا يمتاض السلطان منك أبداً؛ وأخوك محمد بن إبراهيم، وأين مثل محمد؟ وأنا فاصطنعت الأفشين، فقد رأيتَ إلى ما صار أمره؛ وأشناس، ففشلَ أيُّه! وإيتاخ؛ فلا شيء؛ ووصيف، فلا مغنى فيه! فقال إسحاق: أجيّب يا أمير المؤمنين على أمان من غضبك؟ قال: قل. قال إسحاق: يا أمير المؤمنين نظر أخوك إلى الأصول فاستعملها فأنجبت فروعها، واستعمل أمير المؤمنين فروعاً لم تنجب، إذ لا أصول لها! قال: يا إسحاق، لَمَقاساة ما مر بي في طول هذه الملة أسهل عليّ من هذا الجواب⁽¹⁾.

وكره أهل بغداد مجيئهم إذ كانوا شؤماً عليهم في حلّهم وترحالهم، فلما أقاموا بينهم كانت خيولهم تصيب الضعفاء والمرضى، ولما رحلوا عنهم إلى القاطول⁽²⁾ ثم سامرا أثر ذلك أثراً سيئاً في بغداد من حيث تجارتها وحضارتها، فقال بعضهم في ذلك يعيّر المعتصم [من الطويل]:

أيا ساكن القاطول بين الجرائمِ تركتَ ببغداد الكباشَ البطارقة

وأخذ المحقّقون يضعون الأحاديث في ذمّ الترك تعبيراً عن شعورهم وشعور الناس، فرووا أن النبي ﷺ قال: «الترك أول من يلبّ أمتي ما خُولوا»، وعن ابن عباس أنه قال: «ليكونن الملك - أو قال الخلافة - في ولدي حتى يغلب على عزمهم الحمر الوجوه، الذين كان وجوههم المجانّ المطرقة»، وعن أبي هريرة أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى يجيء قوم عراض الوجوه صغار الأعين، فطس الأنوف، حتى يربطوا خيولهم بشاطيء دجلة»⁽³⁾.

زاد نفوذ الأتراك شيئاً فشيئاً بكثرة ما كان يرد على عاصمة الخلافة من بلادهم، وبما أبدوا من بسالة في حروبهم، وبما تزوجوا وتناسلوا، وبتأييد الخلفاء لهم؛ فالرواق بعد المعتصم «استخلف سنة 228هـ على السلطنة أشناس التركي وألبسه وشاحين مجوهرين وتاجاً مجوهرًا. وأظنه أول خليفة استخلف سلطاناً، فإن الترك إنما كثروا في أيام أبيه»⁽⁴⁾.

وفي أيامه نكل قواد الأتراك بكثير من الأعراب في مواضع مختلفة من جزيرة العرب، فمرة حول «المدينة»، ومرة باليمامة، وكان على رأس الجيش بُغا الكبير التركي. واحتقر

(1) طبري: 8/11.

(2) القاطول: نهر كان في موضع سامرا قبل أن تعمر.

(3) وردت هذه الأحاديث في معجم ياقوت، مادة (تركستان).

(4) الخلفاء: 135.

الأعرابُ أول أمرهم هؤلاء الترك وقالوا لمن استنجد بهم: «ما هؤلاء العبيد والعلوج تقاتنا بهم والله لنتيكن العبر!» ولكن هؤلاء العبيد والعلوج انتصروا عليهم، وكان بقا يُحضر الواحد تلو الواحد من أسرى بني نعيم ويضربه ما بين الأربعمائة إلى الخمسمائة وأقل من ذلك وأكثر. وعاد بقا ومعه الأسرى من قبائل مختلفة من العرب⁽¹⁾، ولهذه الحادثة وأمثالها أثر في ضعف نفسية العرب أمام الترك.

وكان مما فعله المعتصم متمماً لاعتماده على الأتراك أن كتب إلى واليه على مصر كَيْلُر، واسمه نصر بن عبد الله، يأمره بإسقاط من في الديوان من العرب⁽²⁾ وقطع أعيناهم. فلما قطع العطاء عنهم خرج يحيى بن الوزير الجَزَوِي في جمع لَحْم وجفام وقال: «هذا أمر لا نقوم في أفضل منه»⁽³⁾ لأنه مننا حقنا وفيتنا؛ واجتمع إليه نحو من خمسمائة رجل. فوجه إليهم مُظَفَّر بن كَيْلُر في بحيرة تَيْس، فأسر يحيى بن الوزير وتفرق عنه أصحابه، فانقرضت دولة العرب من مصر وصار جندها المعجم والموالي من عهد المعتصم، إلى أن ولي أحمد بن طولون (التركي) فاستكثر من العبيد وبلغت عدتهم زيادة على أربعة وعشرين ألف غلام تركي، وأربعين ألف أسود، وسبعة آلاف حر مرتزق⁽⁴⁾.

ولا شك أن هذه الحادثة أيضاً أضعفت من شأن العرب وخاصة في مصر.

وتولّى المتوكل سنة 232هـ، فكان قد مضى على مجيء الأتراك اثنتا عشرة سنة تمكنوا فيها من الأرض وعرفوا الناس والبلاد، وخدمتهم الحوادث في إعلاء سلطانهم؛ فرأينا إيتاخ التركي هو الذي بيده معظم الأمور. وإيتاخ هنا غلام تركي كان طباحاً فاشترى المعتصم، وكان ذا رجولة وبأس «فرفعه المعتصم ومن بعده الواثق حتى ضم إليه من أعمال السلطان أعمالاً كثيرة - وكان من أراد المعتصم أو الواثق قَتَله فعند إيتاخ يُقْتَل وبهده يحبس، منهم محمد بن عبد الملك الزيات، وأولاد المأمون». فلما ولي المتوكل كان إيتاخ في أعلى مرتبته، إليه الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبربر والحجابة ودار الخلافة⁽⁵⁾، حتى لقد

(1) انظر هذه الأحداث بطولها في تاريخ الطبري: 12/11 وما بعدها.

(2) يراد بإسقاطهم من الديوان حلف أسماهم من المغاير التي يفيد فيها أسماء الجنود الرسميين الذين يأخذون مرتباً.

(3) أي لا يوجد سب يدعو إلى الثورة أفضل منه.

(4) الولاية للكندي: 194، والخطط للمقريزي: 94/1.

(5) الطبري: 33/11.

خرج المتوكل مرة متزهاً إلى ناحية القاطول وشرب وعربد على إيتاخ، فهَمَّ إيتاخ بقتله، فلما أصبح أخبر المتوكل بذلك فاعتذر إلى إيتاخ وقال له: «أنت أبي وريتني»⁽¹⁾، نعم إن المتوكل دبر له مكيدة فقتله، ولكن هذا لم يضعف شأن الأتراك في شيء، بل أوغر صدرهم على المتوكل.

أصبحت أمور الدولة في يد الأتراك، وأصبحوا مصدر قلق واضطراب، فهم بكرهون الفرس والعرب، وهم أنفسهم ليسوا في وفاق بعضهم مع بعض، وهم لا ينقطعون عن المؤامرات والدماسيس، وتمعصب كل فريق لقائد منهم، وهم كثيرو الطمع في الأموال لا يشعون، وعلى الجملة فقد أصبحت «دار السلام» وما حولها ليست دار سلام.

«لا بد أن يكون المتوكل قد شعر بهذا الجو الحائق بما يشهده الأتراك من شرور، ولا بد أن يكون قد أحس الخطر على حياته منهم، ففكر أن ينقل عاصمة الخلافة من العراق إلى دمشق، وأن يعود إلى عاصمة الأمويين لعله يجد فيها من العنصر العربي من يغنيه عن العنصر التركي، ففي سنة 243هـ أي بعد خلافته بإحدى عشرة سنة رحل إلى دمشق، ولكنه لم يطل مقامه بها، فلم يستطع جؤها كما قالوا. وهو مع هذا لم يسلم من شغب جنود الشام عليه، فاجتمعوا وضجوا يطلبون الأعطية، ثم خرجوا إلى تجريد السلاح والرمي بالشاب»⁽²⁾، فعاد إلى سامرا. وكان بين خروجه منها وعودته إليها ثلاثة أشهر وسبعة أيام، وبعد أربع سنوات من عودته قتل الأتراك.

لقد رأى المتوكل أن يتخلص من الأتراك ويبعد الدولة سيرتها الأولى، ولكن كان ابنه المنتصر يشايعهم، «فعزم (المتوكل) أن يفتك بالمنتصر، ويقتل وصيفاً وبغا وغيرها من قواد الأتراك ووجههم»⁽³⁾، وعزموا هم على الفتك به. فكان ذلك مفترق الطرق، فإن نجح زالت دولة الأتراك وعادت غلبة الفرس، ورجعت الأمور إلى ما كانت عليه. ولكن شاء القدر أن ينجحوا هم، فتقدم باغر التركي حارس المتوكل ينفذ مؤامرة من القواد الأتراك على رأسهم بغا الصغير، ومعه عشرة غلمان من الأتراك وهم متلثمون والسيوف في أيديهم، وصعدوا على سرير الملك: وضرب باغر «المتوكل» بالسيف فقتله إلى خاصرته، ثم ثاه على جانبه الأيسر

(1) المصدر نفسه.

(2) المسعودي: 204 / 2.

(3) الطبري: 63 / 11.

فضل مثل ذلك. وأقبل الفتح (بن خاقان) يمانهم فبعجه واحد منهم بالسيف في بطنه فأخرجه من مته، فلحقاً في البساط الذي قتلا فيه، وطرحا ناحية، فلم يزاالا على حالتهما في ليلتهما وعامة نهارهما، حتى استقرت الخلافة للمتصر فأمر بهما فدفنا.

كان قتل المتوكل أول حادثة اعتداء على الخلفاء العباسيين، فكل من كان قبله مات حتف أنفه (إلا الأمين فقد قتل بعد هزيمته في الحرب). ولم يكن قتل المتوكل اعتداء على المتوكل وحده بل هو قتل لسلطان كل خليفة بعده، ولم يكن قتله بيد باغر وحده بل بيد الأتراك. وكان في قتله حياة الأتراك وسلطانهم، وإنذار عام للبيت المالك أن من أراد أن يلي الخلافة فليذعن إذعائاً تاماً للأتراك، ومن حدّثته نفسه - من الخليفة فمن دونه - أن يتاونهم فليوطن نفسه على القتل.

وهكذا كانت هذه الحادثة مصراع الخلافة، ومجد الأتراك، فكان الخليفة بعده خاتماً في أصبهم أو أقل من ذلك، حتى قنع بالسكة والخطبة، «وصار يُضرب ذلك مثلاً لمن له ظاهر الأمر، وليس له من باطنه شيء، فيقال: قنع فلان من الأمر الفلاني بالسكة والخطبة، يعني قنع منه بالاسم دون الحقيقة»⁽¹⁾، وفي هذا المعنى يقول بعضهم في الخليفة المستعين [من مجزوء الرجز]:

خَلِيفَةً فِي قَفْصٍ بَيْنَ وَصِيفٍ وَوُفَا
يَقُولُ مَا قَالَا لَهُ كَمَا يَقُولُ الْبَبْغَا⁽²⁾

لقد شهد البحري مقتل المتوكل وكان نديمه وجليسه، وفزع لذلك، ووصف مقتله في قصيدته الرائية المشهورة، يقول فيها [من الطويل]:

وَلَمْ أُنْسَ وَحَشَّ الْقَصْرَ إِذْ رِيعَ مِيرْتُهُ وَإِذْ دُعِرَتْ أَطْلَاؤُهُ وَجَاوَزَتْ
وَإِذْ صَبِحَ فِيهِ بِالرَّحِيلِ فَهَشَّكَتْ عَلَى عَجَلِ اسْتَارِهِ وَسَنَائِرُهُ
وَفِيهَا:

حُلُومٌ أَضَلَّتْهَا الْأَمَانِي وَمَلَّةٌ تَنَاهَتْ وَحَتَفَ أَوْشَكْتُهُ مَقَادِيرُهُ
وَمَغْتَضِبٌ لِلْقَتْلِ لَمْ يُحِشَّ زَهْمُهُ وَلَمْ تُحْتَشَّمِ أَسْبَابُهُ وَأَوَاصِرُهُ
صَرِيحٌ تَقَاضَى السِّيُوفُ حَشَاشَةٌ يَجُودُ بِهَا وَالْمَوْتُ حُمْرُ أَظْفَرِهِ
أَدَافِعُ عَنْهُ بِالْيَدَيْنِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَبْتُنِّي الْأَعَادِي أَعَزُّ اللَّيْلِ حَاسِرُهُ

(2) اليتان للجديد بن محمد في ربيع الأبرار 455/5.

(1) الفخري: 38.

ولو كان سيفي ساعة الفتك في يدي
 حرامٌ عليّ الرّاح بعنك أو أرى
 درى الفاتك العجلان كيف أساوره
 وهل أرتجي أن يطلب الدم واترُّ

بل يخيّل إليّ أن البحري هاله ما فعله الأتراك بسيله المتوكل وهو الذي مجّده في كثير
 من قصائده، وأسبغ عليه فيها نوعاً من التقديس [من الخفيف]:

وشبيه النبي خلُقاً وخلُقاً
 يا ابن عم النبي حقاً ويا أز
 ونسب النبي جذاً فجذاً
 كى قريش ديناً ونفساً وعِرْضاً
 ت سماء وأصبح الناس أرضاً

ولم يتطع أن يهجو الأتراك في صراحة وإقناع، وهم الذين يدهم السلطان؛ وآلمه ما
 آل إليه أمر الدولة وقد غلب عليها الأتراك، وما كانت عليه الدولة أيام كان السلطان سلطان
 الفرس، فحق على الأولى، وحمد الأخرى. فيخيّل إليّ أنه قال «بمظاهرة» طريفة يرضي بها
 شعوره، وهي أنه حجج إلى إيوان كسرى رمز سلطان الفرس، ووقف أمامه شاكياً باكياً، وقال
 بينه البديعة المشهورة يندب حظه ويكي أمه [من الخفيف]:

حَضَرْتُ رَحْلِي الْهُمُومَ فَوَجَّهْهُ
 أَنْتَلَى عَنِ الْحِظْوِظِ وَأَسَى
 تُ إِلَى أَبِيضِ الْمَلَائِنِ عَنَسِي
 لِمَحَلِّ مِنْ آلِ سَامَانَ دُزَسِ
 وَلَقَدْ تُذَكَّرُ الْخَطُوبُ وَتُنَسِي
 لَا يُشَابُّ الْبَيَانَ فِيهِمْ بَلَسِي
 سَكَنُوهُ أَمْ صُنْعُ جَنِّ لِأَنَسِ
 بِكَ بَانِيهِ فِي الْمَلُوكِ بِنَكْسِي⁽²⁾

بل هو يصرح بعد ذلك أن الفرس لبوا قومه، ولكن لهم فضل على العرب بما أيدوا
 من ملكهم، وما خدموا في دولتهم (أي وليس كذلك الترك). وفضلاً عن ذلك فإنه يألف
 الأشراف من كل جنس، ويحب الأصول من كل قوم:

فَاكْ عِنْدِي وَلَيْسَتْ الدَّارُ دَارِي
 غَيْرُ نَعْسَى لِأَهْلِهَا عِنْدَ أَهْلِي
 بِاقْتِرَابِ مِنْهَا وَلَا الْجِنْسِ جِنْسِي
 غَرَسُوا مِنْ ذَكَائِهَا خَيْرَ غَرَسِ

(1) ديوانه ص 1046 وما بعدها. (2) ديوانه ص 1154 وما بعدها.

أَيُّدُوا مُلْكَنَا وَشُدُّوا قِوَاهُ بِكَمَاءِ تَحْتَ السُّنُورِ حُنْسِ
وَأَرَانِي مِنْ بَعْدُ أَكْلَفُ بِالْأَشْرَا فَطُرّاً مِنْ كُلِّ يَنْخِ وَأَسْ

فهذه القصيدة ليست نزعة شعبية من البحري كما يرى بعضهم، ولكنها - فيما أرى - حرة على عهد الفرس بعد أن رأى عهد الأتراك، ويكاد على عصر كان الفرس فيه يحفظون بأبهة الخليفة وعظمته، ويعملون ما عملوا في خدمته، وألم من عصر الأتراك الذي محوا فيه سلطة الخليفة وسلبيه سلطانه، وأخضعوه لإشارتهم، وجعلوه تابعاً لأمرهم ونهيمهم، وأخيراً فعلوا فعلتهم الشعاء فقتلوه أشنع قتلة، ولم يرعوا له ولا للخلافة أبة حرمة.

وقد خلف لنا الجاحظ رسالة في موضوع العصية عند مجيء الترك، وهي رسالة كتبها للفتح بن خاقان التركي في مناقب الترك، تمثل لنا أصلق تصوير العصية بين الجنود المختلفة لَمَّا جُند الأتراك، وما يقال عن الجنود يصح أن يقال عن غيرهم. وقد ذكر في هذه الرسالة أنه ألفها أيام المعتصم جالب الأتراك، وأنه أراد أن يوصلها إليه فلم تصل، لأسباب يطول ذكرها، ولم يبين لنا شيئاً من هذه الأسباب؛ والظاهر أنها لم تصل إليه لأن من كان في قصر المعتصم من الفرس والعرب عملوا على ألا تقع في يده فتعظم عصيته للترك.

ويظهر أنه أعاد كتابتها من جديد على ضوء ما كان من عظمة الترك، وقدمها للفتح ابن خاقان وزير المتوكل - وكل قوم من الجند في ذلك العصر كان لهم أدباء وعلماء ومتحدثون، يتكلمون في مناقب قومهم ويميزتهم عن غيرهم. أما الأتراك فلم يكن لهم شيء من ذلك، فتعاون الفتح بن خاقان والجاحظ على أن يسدَّ هذا النقص، وبيَّننا مناقب الترك؛ فكتب الجاحظ رسالته في ذلك وحكى فيها بعض أقوال الفتح. وقد استعمل الجاحظ عقله وقلمه وفلسفته في إعلاء شأن الترك تقرباً لنفوس النفوذ، وإظهاراً لمزيتة البلاغية، بقطع النظر عن كونه يعتقد ما يقول أو لا يعتقد.

والرسالة قيِّمة جداً من ناحية حكاية ما كان يجول بخاطر الجند على اختلاف أنواعهم ونوع عصيتهم. ويقول فيها إنه لا يريد أن يذكر مناقب الأتراك ويتبعه بمعاييب غيرهم، بل يكتفي بذكر المناقب قصداً إلى الألفة وتوحيد القلوب. ولكنه بسط مناقب الترك وبالغ في إعلاء شأنهم، وأسبغ عليهم - بقلمه السيال وأسلوبه الواسع - عظمة وأبهة تكفيان في إشعار القارىء أن الترك أعظم جند، وأشجع قوم؛ فهو بهذا الأسلوب الماكر رفع من شأن الترك، ووضع من غيرهم تحت سائر الدعوة إلى الألفة.

حكى في صدر الرسالة حكاية الفتح بن خاقان من أنه سمع رجلاً يقيم الجند في عهد

المتوكل إلى أقسام: خراساني، وتركي، ومولى، وعربي، وبنوي⁽¹⁾. فاعترض عليه الفتح وأبى هذا التقسيم، ودعا إلى أن ينظر إلى الجند كوحدة لا كأجناس، وأن هذا الجند مع اختلاف أجناسه متقارب الأنساب؛ فالخراساني والتركي متقاربان في الشبه والصقع، وأن القرب بينهما أكثر مما بين العدنانيين والقحطانيين مع أن كلهم عرب - وأن البنويين خراسانيون لأن نسب الأبناء نسب الآباء، وأن الموالي أشبه بالعرب وأقرب إليهم، وهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الراية وقد جاء: «مولى القوم منهم» و«الولاء كلحمة النسب»، وأن الأتراك صاروا من العرب لهذا المعنى، لأن الأتراك موالى الخلفاء، فهم موالى لباب قريش. وحكى عن الفتح، أن هذه الأجناس بهذا المعنى يجب أن يكونوا متوازنين متكافئين محيين للخلفاء الخ الخ.

وهو كلام جيد نظرياً، ولم يكن واقعياً عملياً، فالدعوة الجنسية كانت بالغة أشدها، والعداوة بينهم متغلغلة في أعماق صدورهم.

ثم حكى الجاحظ عن «الفتح» أن هذا القائل ذكر مناقب كل جنس من الجنود وألقى ذكر الأتراك، فذكر أن الخراسانيين يفخرون ويقولون: إنا دعاة الدولة العباسية ونحن النقباء والنجباء، وأبناء النجباء، وبنا زال ملك بني أمية، ونحن الذين تحملوا العذاب وُضِعوا بالسيوف الحداد، ندين بالطاعة ونقتل فيها، ونموت عليها؛ ونحن قوم لنا أجسام وأجرام، وشعور وهام، ومناكب وعظام، وجباه أعراض، وسواعد أطوال، وأبداننا أحمل للسلح، ونحن أكثر مادة ونحن أكثر عدداً وعدة، ومتى رأيت مواكبنا وفرساننا وبنودنا التي لا يحملها غيرنا علمت أننا لم نخلق إلا لقلب الدول وطاعة الخلفاء وتأييد السلطان؛ ونحن أرباب النهى وأهل الحلم والحجى، وأهل النجابة في الرأي، والبعد من الطيش، وليس في الأرض صناعة عراقية ولا حجازية، من أدب وحكمة، وحساب وهندسة وارتفاع بناء، وفقه ورواية، نظرت فيها الخراسانية إلا فرعت فيها الرؤساء وبَدَّت فيها العلماء الخ الخ.

والعرب يفخرون بالأنساب وبالشعر الموزون الذي يبقى بقاء الدهر، ويلوح ما لاح نجم، وبالكلام المشور والقول المأثور وتقييد المآثر، إذ لم يكن ذلك من عادة العجم - قالوا - ونحن أصحاب التفاخر والتنافر، والتنازع في الشرف والتحاكم إلى كل حَكَم مقنع، وكاهن

(1) في الأصل «بنوني»، ولكن في أثناء الرسالة تأتي «بنوي»، والظاهر أن صحتها «بنوي»، والبنوي نسبة إلى الآباء، وهو لفظ كان يطلق في العصر العباسي على ذرية دعاة الدولة العباسية في أول نشأتها.

شجاع؛ ونحن أصحاب التعاير بالمثالب والتفاخر بالمناقب، نقاتل رغبة لا رهبة. ثم ردوا على الخراسانيين بأن أكثر النقباء في الدعوة العباسية كانوا من العرب الخ.

وفخر الموالي بأنهم موضع الثقة عند الشدة، وأن شرف السادة راجع إليهم، إذ هم منهم، ثم لهم الطاعة والخدمة والإخلاص وحسن النية - قالوا - ونحن أشكل بالرعية، وأقرب إلى طباع الدهم، وهم بنا آس، ولينا أسكن، وإلى لقائنا أحزن، ونحن بهم أرحم، وعليهم أعطف الخ.

وقال البنوي: إن أصلنا خراساني وهو مخرج الدولة، ومطلع الدعوة، ولنا بعد في أنفسنا ما لا ينكر، من الصبر تحت ظلال السيوف القصار، والرماح الطوال، ولنا معانقة الأبطال عند تحطم القنا وانقطاع الصفائح؛ ونحن أهل الثبات عند الجولة، والمعرفة عند الخبرة، مع حسن القد، وجودة الخرط، ثم لنا الخط والكتابة، والفقه والرواية، ولنا بغداد بأسرها نسكن ما سكنا وتتحرك ما تحركنا؛ ونحن تربية الخلفاء وجيران الوزراء، ولنا في أفنية ملوكنا، ونحن أجنحة خلفائنا، أخذنا بأدابهم، واحتدنا على مثالهم.

فأخذ الجاحظ بعد يشيد بفضل الترك، فيزعم أن كل الأجناد يرجعون إلى شيء واحد كما قال «الفتح»؛ فالبنوي خراساني، والخراساني مولى، والمولى عربي بالولاء، والأترك خراسانية (أي بحكم القرب والجوار)، فصار البنوي والخراساني والمولى والعربي والتركي شيئاً واحداً، فصار فضل التركي إلى الجميع راجعاً، وصار شرفهم زائفاً في شرفهم، ورجا أنه إذا عرف سائر الأجناد ذلك تسامحت النفوس، ومات الضغن وانقطع سب الاستمال.

بدأ الجاحظ دفاعه عن الأترك بحكاية قصتها عن قوم أيام المأمون تذاكروا أي الاثنين أشجع: الخارجي أم التركي؟ (وكان الخوارج معروفين بين الناس إذ ذاك بأنهم أشجع جند وأصبر الناس على قتال)، وانتهى من هذه القصة بنتيجة هي أن التركي أشجع من الخارجي، لأن الخوارج عرفوا بعشر مزايا في القتال، والتركي يفضلهم فيها جميعاً، لأنه أثبت عزماً حتى لقد عوّذ برذونه ألا يتشي، وهو أصدق رماية؛ فالتركي يرمي الوحش والطير والناس في سرعة وإصابة؛ والخوارج إذا ولّوا فقد ولّوا، ولكن التركي إذا ولّى فهو السّم الناقع، لأنه يصب بسهمه وهو منبر كما يصب بسهمه وهو مقبل؛ والتركي في حال شدته معه كل شيء يحتاج إليه لنفسه ولسلاحه ولدابته، والتركي هو الراعي وهو السائس، وهو الرائض وهو النخّاس وهو البيطار، وهو الفارس، وهو أصبر على السير وعلى الصعود في ذرى الجبال؛ والتركي في بلاده لا يقاتل على دين، ولا على تأويل، ولا على ملك، ولا على خراج، ولا

على عداوة، ولا على وطن، وإنما يقاتل على السلب، فكيف إذا انضم إلى ذلك غضب أو تدين، أو عرض له بعض ما يصحب الغائل من العلل والأسباب؛ والأترك قوم وضع أصل بنيتهم على الحركة وليس للسكون فيهم نصيب، وهم أصحاب توقد واشتعال وطفنة، وهم يرون الاكتفاء بالقليل عجزاً، وطول المقام بلادة، والراحة غفلة، والقناعة من قصر الهمة.

ويقول بعد: إن كل أمة امتازت بشيء، فأهل الصين في الصناعات، واليونان في الحكم والآداب؛ والفرس في المُلْك والسياسة؛ والعرب لم يكونوا تجاراً ولا صناعاً ولا أطباء ولا حُساباً، ولا طلبوا المعاش من السنة المكابيل والموازن، ولم يحتملوا ذلاً قط فيميت قلوبهم، ويصغر عندهم أنفسهم، وكانوا سكان فياف، وتربية عراء، فوجهوا قواهم إلى قول الشعر، وبلاغة المنطق، وتنقيف اللغة، وتصريف الكلام، وحفظ النسب، والاهتداء بالنجوم، والاستدلال بالأثار، والبصر بالخيل والسلاح، والحفظ لكل مسموع، والاعتبار بكل محسوس، وإحكام شأن المناقب والمثالب - ومزية الأترك في الحروب، وهم كذلك أصحاب عمد، وسكان فياف، وأرباب مواش، وهم أعراب المعجم كما أن هذيلاً أكراد العرب، لم تشغلهم الصناعات ولا التجارات، ولا الطبّ والفلاحة والهندسة، ولا غراس ولا بياض، ولا شق أنهار، ولا جباية غلات، ولم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد، وركوب الخيل، ومقارعة الأبطال، وطلب الغنائم، وتلدوخ البلاد، لذّتهم في الحرب، وهي فخرهم وحديثهم وسمرهم، وقد اتصفوا بالصفات التي تستتبع النجدة والفروسية، من الكرم وبعد الهمة وطلب الغاية، والحزم والعزم والصبر.

وبذلك انتهت رسالته الطويلة التي أوجزناها إيجازاً تاماً.

ومنها نستدل على أن العصبية في هذا العصر كانت شديدة قوية، كل عنصر يعدد مزاياءه، ويُدل بها على من سواه؛ فعربي يفخر بلسانه وسيفه، وفارسي يفخر بسياسة ومُلْكه الخ؛ وأن الأترك كانت مزيّتهم حسن القتال وما يستتبعه من صفات، فلم يفخروا بعلم ولا سياسة ولا بسابقة دين ولا شيء من ذلك، فلما كان هنا شأنهم في قوة القتال، غلبوا على كل سلطان.

أراد الفتح بن خاقان والجاحظ أن ينشرا عقيدة الوحدة بين الجنود وتناسي الأجناس، ولكن أتى لهما ذلك، والدين نفسه لم يستطع أن يمحو هذه العصبية، وعمل الأترك أنفسهم باستيادهم وطفانهم بحسب العصبية وجعلها وسيلة للدفاع عن النفس، بل وطريقة الجاحظ التي سلكها في مناقب الأترك من شأنها أن تقوي العصبية لا أن تضعفها!.

كان طبيعياً أن يزداد نفوذ الأتراك بقتلهم المتوكل وتنصيبهم المنتصر. وقد حكى الطبري (أن المنتصر عزم على أن يُغزِي وصيفاً (التركي) الثغر الشامي، فقال أحمد بن الخصب للمنتصر: «ومن يجترىه على الموالي (الأتراك) حتى تأمر وصيفاً بالشخص»⁽¹⁾ - وأمر الأتراك المنتصر أن يخلع أخويه المعزز والمؤيد من الخلافة خوفاً أن ينتقما - إذ وليا - من قلة المتوكل، وكان لذلك كارهاً، فدعاهما المنتصر والأتراك وقوف وقال: «أتراني خلمكما طمعاً في أن أعيش حتى يكبر ولدي وأبايع له؟ والله ما طمعت في ذلك ساعة قط، وإذا لم يكن في ذلك طمع فواله لأن يليها بنو أبي أحب إلي من أن يليها بنو عمي، ولكن هؤلاء - وأوماً إلى سائر الموالي (بريد الأتراك) - ألحوا علي في خلمكما، فخنفت إن لم أفعل أن يعرضكما بعضهم بحدينة فيأتي عليكما»⁽²⁾.

فلما مات المنتصر بعد خلافته ستة أشهر، وقيل أن يستخلف خليفة بعده، استُحلف القواد الأتراك والمغاربة والأشروسنية على أن يرضوا بمن يرضى به بغا الكبير وبغا الصغير وأتامش، وجميعهم أترك؛ وهؤلاء قد اختاروا أحمد بن محمد المعتصم، ولقبوه المستعين فبايعه سائر الناس.

ضايق الأتراك المستعين بعد ذلك، وضايقوا الناس حتى ضجّ وضجّوا، ودبروا المؤامرات لاغتياله، فهرب من سامرا إلى بغداد، فذهبوا إليه يعتلون، فقال لهم: «أنتم أهل بغي وفساد واستقلال للنعم، ألم ترفعوا إلي في أولادكم فالحقنهم بكم، وهم نحو من ألفي غلام؟! وفي بناتكم، فأمرت بتصبيرهن في عداد المتزوجات، وهن نحو من أربعة آلاف امرأة؟! وفي المدركين والمولودين، وكل هذا قد أجبتكم إليه، وأدرت لكم الأرزاق حتى سبكت لكم آنية الذهب والفضة؛ ومنعت نفسي لذتها وشهوتها، كل ذلك إرادة لصالحكم ورضاكم، وأنتم تزدادون بغيًا وفساداً، وتهددوا وإيعاداً»⁽³⁾.

وهاج أهل بغداد (لما بلغهم مقتل عمر بن عبيد الله الأقطع، وعلي بن يحيى الأرمني، وكانا نابين من أنياب المسلمين، شديداً بأسهما، عظيماً غناؤهما عنهم، في الثغور التي هما بها، وقرب مقتل أحدهما من مقتل الآخر، مع ما لحقهم من استنطاقهم من الأتراك قتل المتوكل واستيلائهم على أمور المسلمين، وقتلهم من أرادوا قتله من الخلفاء، واستخلافهم

(1) الطبري: 73/11.

(2) طبري: 76/11.

(3) طبري: 98/11.

من أحبوا استخلافه، من غير رجوع منهم إلى ديانة، ولا نظر للمسلمين، فاجتمعت العامة ببغداد بالصراخ والنداء بالغيرة⁽¹⁾.

هذا إلى أن الأتراك أنفسهم انشق بعضهم على بعضهم، وتكونوا أحزاباً: هنا حزب داغر، وهذا حزب بغا ووصيف الخ، وقتلوا داغراً، وحارب بعضهم بعضاً.

فلما لم يذعن لهم المستعين، بايعوا المعتز بالله، وانضم إليه أغلب الأتراك، وكان مركزه سامرا؛ وظل أهل بغداد على ولائهم للمستعين وبيعتهم له، ومعه ابن طاهر الفارسي الأصل وقليل من الأتراك، وكانت سنة شديدة على الناس عذبوا فيها عذاباً شديداً من السلب والنهب والقتال.

وكان من حسن حظ الترك أن غلبوا أخيراً، ودخلوا بغداد منتصرين، وخلعوا المستعين ثم قتلوه، فكانت هذه خطوة أخرى في سبيل سيادة الأتراك؛ وفي ذلك يقول رجل من أهل سامرا وقيل إنها للبحري [من الكامل]:

رَدُّوا نَوَائِبَ دَهْرِهِمْ بِالسَّيْفِ	هَـ ذَرُّ عَصَابَةِ تُرْكِيَّةِ
وَكَسَوْا جَمِيعَ النَّاسِ ثُوبَ الْخَوْفِ	قَتَلُوا الْخَلِيفَةَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ
وَإِمَامُنَا فِيهِ شَبِيبَةُ الضَّيْفِ	وَلَطَفْنَا فَاصْبِحْ مُلْكُنَا مَتَقُتْمًا

ومع هذا سرعان ما ضيقوا على المعتز، وشعر منهم بالشر، فكان لا يلتذ بالنوم، ولا يخلع سلاحه لا في ليل ولا في نهار خوفاً من بغا، وقال: لا أزال على هذه الحالة حتى أعلم لبغا رأسي أو رأسي لي؟ وكان يقول: «إني لأخاف أن ينزل عليّ بغا من السماء أو يخرج عليّ من الأرض»⁽²⁾. ومن ناحية أخرى عزم المعتز على قتل رؤسائهم، وأعمل الحيلة في فنائهم، فخلعوه وقتلوه.

وقد أكثر الشعراء في ذلك العصر من وصف ما أصاب البلاد من سوء الحال وتحكم الأتراك في الخلفاء، وما عمّ الناس من القوضى والاضطراب، فقال في ذلك بعض شعراء العصر في مقتل المعتز [من الخفيف]:

بَكَرَ التُّرُكُ نَاقِعِينَ عَلَيْهِ	خَلَعَتْهُ، أَقْلِيِيهِ مِنْ مَخْلُوعِ
--------------------------------------	--

(1) طبري: 85/11.

(2) المسعودي: 336/2.

قتلوه ظلماً وجوراً فالفؤ
لم يهابوا جيشاً ولا زهبوا الـ
أصبح الترك مالكي الأمر، والعا
ونرى الله فيهم مالك الأمر
وقال آخر [من الخفيف]:

قتلوه ظلماً وجوراً وغتراً
نضر الله ذلك الوجه وجهاً
أيها الترك تُلْقُونَ للدمر
فامتعلوا للسيف عاقبة الأمر
وقال آخر [من الخفيف]:

الزموه ذنباً على غير جُرم
وبنر عمه وعم أبيه
ما بهذا يصحُّ مُلك ولا يُتد
ويقول عبد الله بن المعتز في أرجوزته التاريخية المشهورة:

وكلُّ يوم مَلِكٌ مَقْتُولٌ
أو خالغ للتعقد كيما يَغْنَى
وكم أمير كان رأس جيشي
وكل يوم شَقَبٌ وغصبُ
وكم فتاةٌ خرجت من منزلٍ
ويطلبون كلُّ يوم رِزْقاً
كذلك حتى أفقروا الخلافة

ه كريم الأخلاق غير جزوع
يف فلَهْفِي على القَتِيلِ الخليع
لَمْ ما بين سامع ومطبع
ر سيجزبهم بقتلٍ ذريع

حين اهتدوا إليه حتفاً مُريحا
وسقى الله ذلك الروح رَوْحاً
سيوفاً لا تَتَبِلُ الجريحا
ر فقد جنتم فعلاً قبيحا

فشوى فيهم قتيلاً صريعا
أظهروا ذلة وأبدوا خضوعاً
زى عدو ولا يكون جميعاً

أو خائف مُرَوِّعٌ ذليلٌ
وذاك أدنى للردى وأدنى
قد نئصوا عليه كل عيشي
وأنفس مقتولة وخرَّبُ
فغصبوا نفسها في المحفلي
يرونه ذيناً لهم وحقاً
وعزُّوها الرعب والمخافة⁽¹⁾

شعر الناس بسوء الحالة العامة من سلطة الأتراك، وحاولوا التخلص من سلطانهم، وقويت هذه الفكرة عند الخليفة المهدي، وقد كان شجاعاً قوياً، مثله الأعلى عمر بن الخطاب؛ فظن أنه يستطيع القضاء على سلطة الأتراك، وأن الشعب يؤيده، ولكنه لم ينجح. لقد أكثر الترك من مصادرة الناس في أموالهم، وكان من مصائب الرجل أن يكون غنياً؛

(1) ديوانه 570/1 وما بعدها.

صادروا الكتاب وصادروا الأمراء الكبار، وأخيراً صادروا زوجة المتوكل وهي أم المعتر بعد أن قتلوا ابنها، وكان المتوكل سماًها قيحة لحسنها وجمالها كما يسمى الأسود كافوراً، وكان لها أموال كثيرة، وهربت إلى مكة، وسمعت وهي تدعو بصوت عال تقول: اللهم اخز صالحاً⁽¹⁾ كما هتك ستري، وقتل ولدي، وشتت شملي، وأخذ مالي، وغربني عن بلدي وركب الفاحشة مني⁽²⁾.

دبر الأتراك مؤامرة لقتل المهدي لأنه لم يعجبهم في نزعته. وانتشر الخبر في العامة أنهم قد اتفقوا على خلع المهدي والفتك به، وأنهم قد أرفقوه، فكتب العامة الرقاع ورموها في الطرق والمساجد مكتوباً فيها: «يا معشر المسلمين ادعوا الله لخليفتكم العدل الرضا المضاهي لعمر بن الخطاب أن ينصره الله على عدوه، ويكفيه مؤنة ظالمه، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الأمة ببقائه، فإن الأتراك قد أخذوه بأن يخلع نفسه».

ولما وصل خير المؤامرة إلى المهدي تحول من مجلسه متقلداً سيفاً، وقد لبس ثياباً نظافاً وتطيب، ثم أمر بإدخال هؤلاء الأتراك المتآمرين عليه، فقال لهم: «بلغني ما أنتم عليه ولست كمن تقدمني مثل المستعين والمعتز، والله ما خرجت إليكم إلا وأنا متحتط، وقد أوصيت إلى أخي بولدي. وهذا سيفي. والله لأضربن به ما استمسك قائمه بيدي، والله لئن سقطت مني شعرة ليهلكن وليهبن أكثركم. أما دين! أما حياة! أما رعيتة! كم يكون هذا الخلاف على الخلفاء والإقدام والجرأة على الله، سواء عليكم من قصد الإبقاء عليكم، ومن كان إذا بلغه هذا عنكم دعا بأرطال الشراب فشربها مسروراً بمكروهكم وحياً لبواركم، خبروني عنكم هل تعلمون أنه وصل إلي من دنياكم هذه شيء؟ أما أنك تعلم يا بايكيك أن بعض المتصلين بك أيسر من جماعة إخواني وولدي؟! تُعرّف ذلك - فانظر هل ترى في منازلهم فرشاً، أو وصائف أو خدماً أو جوارى أو لهم ضياع أو غلات؟ سواء لكم!⁽³⁾، ولكن ماذا يعني إشهار سيفه، والتهديد بخطبته، وقد أراد أن يضرب الأتراك بعضهم ببعض حتى يخلص منهم جميعاً؛ ولكنه لم ينجح في هذا أيضاً، ودارت الدائرة عليه فقتلوه.

ومع هذا فقد كان لحركة المهدي أثر في استرداد البيت العباسي بعض سلطانه، وكان من أسباب ذلك أيضاً انتقال الخليفة من سامراء، وهي حصن الأتراك، إلى بغداد، وفيها

(1) هو صالح بن وصيف التركي.

(2) ابن الأثير: 70 / 7.

(3) الطبري: 11 / 194.

عناصر كثيرة تريد أن تحمي الخلافة من شرورهم. ولذلك رأينا سلسلة من الخلفاء بعده يقبضون على كثير من السطان، ويموتون حف أنوفهم. فقد تولّى بعد المهدي المعتمد؛ نعم إنه كان ملوب السلطان محجوراً عليه. وقال في ذلك آياته المشهورة [من الكامل]:

ليس من العجائب أنّ مثلي يرى ما قلّ ممثيماً عليه
 وتوكلُ باسمه الدنيا جميعاً وما من ذلك شيء في يديه
 إليه تُحمل الأموال طراً وُمنع بعض ما يُجسَى إليه

ولكن الذي كان يحجر عليه هذه المرة هو أخوه الموفق، لانصراف المعتمد إلى لهوه وملذاته؛ والموفق في أيامه كان بطلاً، ترك لأخيه المعتمد الخطة والسكة والتسيي بإمرة المؤمنين، وأمك هو بزمام الأمر والنهي، وقود العساكر، ومحاربة الأعداء؛ ومرابطة الثغور، وترتيب الوزراء والأمراء، وكبح غير قليل من جماع الأتراك.

فلما جاء المعتضد بن الموفق سار سيرة أبيه، وزاد في رفع شأن الخلافة، والأخذ على يد الأتراك بقدر ما يستطيع؛ قال الفخري: «كان المعتضد شهماً عاقلاً فاضلاً، حُمدت سيرته، ولِيّ الدنيا خراب، والثغور مهملّة، فقام قياماً مرضياً حتى عمرت مملكته، وكثرت الأموال، وضبطت الثغور؛ وكان قوي السياسة شديداً على أهل الفساد، حاسماً لمواد أطماع عساكره عن أذى رعيته، محسناً إلى بني عمه من آل أبي طالب⁽¹⁾. وقد كثرت الفتن والأحداث في أيامه نتيجة للفساد الذي كان قبل أيامه، فجاهد فيها ما استطاع.

وقد نظم فيه «ابن المعتز» ابن عمه قصيدة طويلة هي صورة مصفّرة لنمط الملاحم كالإلياذة والشاهنامه، سذت بعض النقص في الشعر العربي في هذا النوع؛ بدأها بدم الأتراك وما جنوا على البلاد، ذكرنا طرفاً منه فيما سبق، ثم عدّد أعمال المعتضد، وما قام به من حروب وما أتى به من إصلاح. وهي تعدّ بجانب مزيتها الأدبية وثيقة تاريخية هامة للأحداث في عهد المعتضد.

واستبشر الشعراء بهمته، فقال ابن الرومي [من الطويل]:

هنيئاً بني العباس إن إمامكم إمامُ الهُدَى والناسِ والجودِ أحمدُ
 كما بأبي العباس أنشئ ملككم كذا بأبي العباس أيضاً يُجند⁽²⁾

(2) ديوانه 2/ 175.

(1) ص 362.

وقال ابن المعتز [من السريع]:

أما ترى مُلك بني هاشم عاد عزيزاً بعد ما ذُلَّ
يا طالباً للملك كن مثله تستوجب المُلك والأفلا⁽¹⁾

وعلى الجملة، فقد مات بعد نحو عشر سنوات من حكمه، خلف فيها الخلافة على حال أحسن بكثير مما كانت منذ وفاة الواثق.

وسار ابنه المكثفي بسيرة أبيه، ولكن الفتن التي بدأت في عهد أسلافه استفحلت، وعظم أمرها، من إسماعيلية، وقرامطة، وفاطمية؛ وانتهى القرن الثالث الهجري والفتن قائمة، والثورات مشتتة، وعلى الخلافة المقتدر بن المعتضد، فعادت الخلافة إلى ضعفها الأول، وعاد الأتراك إلى قوتهم.

ويظهر أن الأتراك والوزراء ستموا من اختيار الخلفاء القادرين الأكفاء، أمثال المهدي، والمعتضد، والمكثفي، فأرادوا أن يعدلوا عن هذه السنة ويولّوا عديم الكفاية، ولذلك طال اجتماعهم وتفكيرهم بعد موت المكثفي؛ وكان من أول المرشحين للخلافة عبد الله بن المعتز، وهو كفاء عالم أديب قادر، فانصرفوا عنه إلى المقتدر، وهو طفل عاجز، فولّوه حتى تتم لهم الرياسة. حكى مسكويه أن وزير المكثفي العباس بن الحسن استشار ابن الفرات فيمن يلي الخلافة، فقال له: «أنت الله ولا تنصب في هذا الأمر من قد عرف دار هذا، ونعمة هذا، وبستان هذا، وجارية هذا، وقرس هذا، ومن لقي الناس ولقوه، وعرف الأمور، وتحنك وحسب حساب نعم الناس⁽²⁾. قال الوزير: فيمن تشير؟ قال ابن الفرات: بجعفر بن المعتضد (هو المقتدر). فقال الوزير: جعفر صبي! قال ابن الفرات: إلا أنه ابن المعتضد: ولم نجيه برجل يأمر وينهي، ويعرف مالنا، ويمن يباشر التدبير بنفسه ويرى أنه مستقل، ولم لا تسلّم هذا الأمر إلى من يدعك تدبره أنت؟».

وحكى الصولي «أنه عُهد إليه بتربية الراضي بالله وأخيه هارون، فكان يلقاها مرتين في الأسبوع وقد رأها فطين عاقلين، إلا أنهما خاليان من العلوم. قال الصولي: «فحببت العلم إليهما، واشتريت لهما من كتب الفقه والشعر واللغة والأخبار قطعة حسنة، فتناصفا في ذلك، وعمل كل واحد منهما خزائنة لكتبه، وقرأ عليّ الأخبار والأشعار». فكان مما قرأها لهما

(2) يشير بهذا القول إلى ابن المعتز.

(1) ديوانه 540/1.

الصولي كتاب «خلق الإنسان» للأصمعي، فوشى الخدم. وقالوا: «إن الصولي يعلمها أسماء الفرج والذكر»، فاجتهد الصولي في نفي هذه التهمة، وأراهم الكتاب.

ثم لما تقدم الصولي في تعليمهما، وتطلع إلى مكافأته على ما عمل، قيل له على لسان أهل القصر: «ما نريد أن يكون أولادنا أدياء ولا علماء. وهذا أبوهما قد رأينا كل ما نحب فيه، وليس بعالم»؛ فلما سمع الصولي أتى نصرأ الحاجب وأخبره بما قيل، فبكى، وقال: كيف نفلح مع قوم هذه نياتهم⁽¹⁾!

وحكى في موضع آخر، أن الراضي بالله، قبل أن يلي الخلافة، كان يقرأ عليه (على الصولي) شيئاً من شعر بشار، وبين يديه كتب لعة، فجاء خدم من خدم جدته فأخذوا جميع ما بين يديه من الكتب، فجعلوه في منديل؛ فغضب الراضي، فسكنت غضبه وقلت: ليس ينبغي أن ينكر الأمير هذا، فإنه يقال لهم إن الأمير ينظر في كتب لا ينبغي أن ينظر في مثلها، فقال لهم الراضي: قولوا لمن أمركم، إن هذه الكتب إنما هي حديث وفقه وشعر ولغة وأخبار، وليست من كتبكم التي تبالغون فيها مثل عجائب البحر، وحديث سنباد، والسنور والفار⁽²⁾.

فترى من هذا كيف كانوا يريدون الحجر على من يرضح للخلافة لينشأ جاهلاً غرأً، فيصرف إلى لهوه ولذته، ويترك لهم زمام الأمور والتصرف في شؤون الدولة.

وكان من المؤيدين لتولية هذا الطفل مؤنس الخادم، ومؤنس الخازن، وغيرهما من الأتراك.

نعم كان مع ابن المعتز بعض الأتراك، ولكن الغلبة والقوة كانتا في جانب الذين مع المعتز، فتم الأمر للمعتز، وقتل ابن المعتز⁽³⁾.

روي أنه لما اختلف أمر الناس، وباع بعضهم لابن المعتز، سأل ابن جرير المؤرخ الكبير، وكان في آخر أيامه، ما الخبر؟ قالوا: بويح ابن المعتز، قال: فمن رشح للوزارة، قالوا: محمد بن داود، قال: فمن ذكّر للقضاء، قالوا: أبو المثنى، فاطرق؛ ثم قال: هذا الأمر لا يتم، قيل له: وكيف؟ قال: كل واحد ممن سئتموهم متقدم في معناه، عالي الرتبة،

(1) انظر الأوراق في أخبار الراضي والمعتز ص 26.

(2) المصدر نفسه ص 6.

(3) تجارب الأمم: 2/5، 3 طبعة مصر.

والزمان مدير، والنسبا مؤلّية، وما أرى هنا إلا إلى اضمحلال، وما أرى لمدته طولاً⁽¹⁾.

كان المقتدر صبياً في الثالثة عشرة من عمره لا يعرف من أمور الدنيا شيئاً، ومع ذلك لقيوه بالمقتدر ولما شبّ عكف على لفائفه، وتوقّر على المغنين والنساء، وترك أمور الدولة لغيره وعلى رأسهم مؤنس التركي، فبلغت الحال من بله الخليفة وسوء رجاله أقصى حدّ.

وأخيراً بعد حكم فاسد دام نحو خمس وعشرين سنة، قتل المقتدر رجل من أصحاب مؤنس، أضجعه فلبحه وسلب ثيابه حتى سراويله، وتركه مكشوف العورة، إلى أن مر به رجل من الأكرّة فستر عورته بحشيش، ثم حفر له في الموضوع، ودفن حتى عفا أثره⁽²⁾.

قال المسعودي في المقتدر: «أفضت الخلافة إليه وهو صغير غير ترّف، لم يعان الأمور ولا وقف على أحوال الملك، فكان الأمراء والوزراء والكتّاب يدبّرون الأمور ليس له في ذلك حل ولا عقد، ولا يوصف بتدبير ولا سياسة، وغلب على الأمر النساء والخدم وغيرهم، فذهب ما كان في خزائن الخلافة من الأموال والعدد بسوء التدبير الواقع في المملكة فأداه ذلك إلى سفك دمه؛ واضطربت الأمور بعده، وزال كثير من رسوم الخلافة⁽³⁾... وكانت في أيامه أمور لم يكن مثلها في الإسلام، منها: أنه ولي الخلافة ولم يل أحد قبله من الخلفاء وملوك الإسلام في مثل سنّه، لأن الأمر أفضي إليه وله ثلاث عشرة سنة وشهران وثلاثة أيام؛ ومنها أنه ملك خمساً وعشرين سنة إلا خمسة عشر يوماً، ولم يملك هذا أحد من الخلفاء وملوك الإسلام قبله؛ ومنها أنه استوزر اثني عشر وزيراً، فيهم من وزر له المرتين والثلاث، ولم يعرف فيما قبله أحد استوزر هذه العدة؛ ومنها غلبة النساء على الملك والتدبير، حتى إن جارية لأمه تعرف بثيول القهرمانه كانت تجلس للنظر في مظالم الخاصة والعامة، ويحضرها الوزير والكتّاب والقضاة وأهل العلم⁽⁴⁾.

ولم تكن خلافة القاهرة خيراً من خلافة المقتدر. وأخيراً اجتمع بعض قواد الجند وقبضوا على القاهرة وهو سكران، واستحضروا بختيشوع بن يحيى المتطبّب وسألوه أن يدلّهم على من يُحسن أن يسئل، فذكر لهم رجلاً، فأحضر وسئل⁽⁵⁾ عيني القاهرة؛ ولم يسئل قبله

(1) تاريخ الخلفاء: 152.

(2) تجارب الأمم: 237/5.

(3) التنبه والإشراف: 377.

(4) التنبه والإشراف: 278.

(5) سئل العين: قفوها بحديدة محماة وقلعها. وقد نقلوا هذه المادة عن البيزنطيين.

أحد من الخلفاء، وقد سلّموا بعده الخليفة المتقي واسمه إبراهيم، فقال القاهر [من الربيع]:

صرت وإبراهيمُ شِخِّي عَمَى لا بد للشيوخين من مُضِيرِ
ما دام تُسَوِّوُنْ له إمرة مُطاعة فالجِيلُ في المِخْمَرِ

وقد وقف القاهر يوماً - بعد أن سُلم وجس وبوع غيره ثم أطلق - في جامع المنصور بين الصفوف وعليه مطنة يضاء، وقال: تصرّفوا عليّ فأنا من قد عرفتم⁽¹⁾.

وحذّث أبو الحسن العروضي مؤدب الخليفة الراضي، قال: اجتزت في يوم مهرجان بدجلة بدار بَيجِكُم⁽²⁾ التركي، فرايت من الهرج والملاهي واللعب والفرح والسرور ما لم أر مثله؛ ثم دخلت إلى الراضي بالله، فوجدته خالياً بنفسه قد اعتراه همّ، فوقفت بين يديه، فقال لي: اذنّ، فدنوت، فإذا بيته دينار ودرهم، في الدينار نحو من مئاة، وفي الدرهم كذلك، عليه صورة «بجكم» شاك في سلاحه، وحوله مكتوب [من مجزوء المتدارك]:

إنما العزّ فاعلّم، للامير المعظّم سيد الناس بَيجِكُم

ومن الجانب الآخر الصورة بعينها، جالس في مجلسه كالمفكر المطرّق. فقال الراضي: أما ترى صنع هذا الإنسان وما تسمو إليه همته، وما تحدّثه به نفسه؟! فلم أجبه بشيء، وأخذت به في أخبار من مضى من ملوك الفرس وغيرها، وما كانت تلقى من أتباعها، وصبرهم عليهم، وحن سياستهم لذلك حتى تصلح أمورهم، وتتقيم أحوالهم، فلا عما عرض لنفسه. ثم قلت: يمتّع الله أمير المؤمنين أن يكون كالمأمون في هذا الوقت حيث يقول [من الوافر]:

صِلِ النُّلَمَانَ يَوْمَ المِهْرَجَانِ بصافي من مُعَتَّقَةِ النُّنَانِ

بكاسي خُسْرُوَانِي عَتِيقَ فإن العبد عبد خُسْرُوَانِي

وجنّبني الزُّبَيْبِيَيْن طرّاً فشانُ ذوي الزبیبِ خلافِ شاني

فأشربها وأزعمها حراماً وأرجو عفوربّ ذي امتنان

ويشربها ويزعمها حلالاً وتلك على الشقيّ خطيئتان

فطرب وأخذته أريحية وقال لي: صدقت، ترك الفرح في مثل هذا اليوم عجزاً وأمر

(1) كان ذلك في أيام المتكفي ليشع عليه.

(2) في الأصل «بيكم»، وهو خطأ.

بإحضار الجلاء، وقعد في مجلس التاج على دجلة، فلم أر يوماً كان أحسن منه في الفرح والسرور⁽¹⁾.

هنا في إيجاز تام - حال الأتراك من حيث علاقتهم بالخليفة والخلافة وشؤونها.

وللأتراك في هذا العصر ناحية أخرى اجتماعية لها أثر كبير في حياة المسلمين، فقد كان لقبض الأتراك على زمام الحكم أثر في دخول كثير منهم في الإسلام وانتشارهم في المملكة الإسلامية. فمكويه يذكر في حوادث سنة 349هـ أنه في هذه السنة أسلم من الأتراك نحو مائتي ألف خزكاه⁽²⁾، والخزكاه هي الخيمة التي تسكنها الأسرة، أي أن من أسلم نحو مائتي ألف أسرة، فإذا كان متوسط الأسرة خمسة أشخاص كان مجموع ذلك نحو ألف شخص، ولا شك أن هذا العدد، ومن أسلم قبله، ومن أسلم بعده، في اندماجهم في المسلمين يؤثر أثراً كبيراً.

كان هؤلاء الأتراك أقوياء أشقاء أصحاء كما تستلزمه طبيعة بلادهم، وبدادة معيشتهم. وقد ذكر لنا الجاحظ فيما سبق أنه أطلق على الأتراك «أعراب العجم»، ويعني بالأعرابية البدادة، وهذه البدادة تكسبهم قوة في البدن وخشونة في الطبع؛ وقد تجلّى هنا في معاملتهم الناس، فضجّ منهم أهل بغداد في عصر المعتصم. ولكن مرور الأزمان عليهم، واستيلائهم على البلاد المنعمة المترفة، وكثرة الأموال في أيديهم، حضّرهم، وعلمهم النعيم والبذخ، وحمل بعضهم على العبث بالأخلاق. حكى التنوخي أن شيخاً من التجار كان له على بعض القواد مال جليل يماطله به، ولم يستطع الظلامة إلى الخليفة المعتضد، لأنه كان إذا جاء حجه القائد واستخف به غلماناً، فدلّوه على خياط في سوق الثلاثاء، فأمر الخياط القائد بدفع ما عليه للتاجر ففعل؛ فعجب التاجر من هذا الذي رأى، وألح عليه في السؤال عن سبب خضوع القائد؛ فقصّ عليه أنه مرّ مرة في الطريق فرأى تركياً على داره، وقد اجتازت امرأة جميلة عليه فتملّقت بها وهو سكران ليدخلها داره، وهي ممتنعة تستغيث، وليس أحد يغيثها، وتقول إن زوجي قد حلف بالطلاق إلا أبيت خارج بيته، فإن بيّنتي هذا أخرب بيتي مع ما يرتكبه مني من المعصية، ويلحقه بي من العار.

قال الخياط: فجئت إلى التركي ورفقت به وسألته تركها، فضرب رأسي بلبوس كان في

(1) مروج الذهب: 411 / 2.

(2) تجارب الأمم: 181 / 6.

يده فشجني وألمني، وأدخل المرأة داره، فجمعت جمعاً وجتنا فضجنا على بابه، فخرج إلينا في عدة من غلمانه فأوقع بنا الضرب، وذهبت إلى بيتي ولم أزل أفكر في هذه المرأة حتى انتصف الليل، فقلت: هذا التركي قد شرب طول ليلته ولا يعرف الأوقات، فإن أدت لوقع له أن الفجر قد طلع، فيُظَلِّق المرأة فتلحق بيئها قبل الفجر فنسلم من أحد المكروهين، ولا يخرب بيئها مع ما قد جرى عليها. فخرجتُ إلى المسجد وصعدت المنارة فأذنت، وجعلت أنطلع منها إلى الطريق أتقرب خروج المرأة فلم تخرج، وإذا الشارع امتلاً خيلاً ورجالاً ومشاعل، وهم يقولون: من هذا الذي أذن الساعة؟! ففزعت، ثم صحت من المنارة: أنا أذنت. فقالوا لي: انزل، فأجب أمير المؤمنين. ثم ذهب بي إلى المعتضد، وقص عليه القصة، فأحضر التركي والمرأة؛ فلما تحقق من صحة قلبي أمر برد المرأة إلى زوجها وأن يتسك بها ويحسن إليها، وقال للتركي: كم عطاؤك؟ قال: كذا وكذا. قال: وكم وظائفك؟ قال: كذا وكذا، وجعل المعتضد يعدد ما يصل إليه، والتركي يقتر بشيء عظيم، ثم قال له: فكم جارية لك؟ قال: كذا وكذا. قال: أما كان فيهن وفي هذه النعمة العريضة كفاية عن ارتكاب معاصي الله، وخرق هبة السلطان! ثم أمر به فقتل. قال الخياط: وأمرني المعتضد إذا رأيت مثل هذا العمل أن أؤذن. وانتشر الخبر فما سألتنا أحداً منهم بعدما إنصافاً إلا فعل⁽¹⁾.

ورأينا كثيراً من قواد الأتراك - عند استيلائهم على الدولة - شرهين، وكان مظهر شرهم كثرة مطالبتهم للخلفاء بالأموال من حين لحين؛ فإذا نصبوا خليفة فسرعان ما ينقلبون عليه يطالبونه بالأموال، فإن أعطاهم سكتوا قليلاً ثم عادوا إلى المطالبة وإلا قتلوه؛ ومن أجل ذلك كثر إخفاء المال في سرداب أو حفرة في الأرض، أو بناء حوائط عليه أو نحو ذلك خوفاً من إلحاحهم. نسوق مثلاً لذلك ما فعلوه مع المعتز، فقد هجم قوادهم عليه وقالوا أعطنا أرزاقنا، فطلب من أمه مالا فأبت عليه، ولم يكن في بيوت المال شيء، فاجتمع الأتراك حيثذ على خلعهم.

ومظهر آخر من إفراطهم في حب المال، وهو ما نقرأ في تاريخ ذلك العصر من كثرة المصادرة للأموال - نعم كان قبل ذلك في العصر العباسي الأول شيء من هذا القبيل، ولكنه قليل؛ أما في هذا العصر فأصبح العادة المتبعة. وكان أول مظهر لهذه الكثرة في عهد المتوكل، وهو أول عهد استيلاء الأتراك؛ فقد صادر محمد بن عبد الملك الزيات، وأخذ ما

(1) الحكاية بطولها في نشوار المحاضرة: 152/1، وما بعدها.

في منزله من متاع ودواب وجوار وغلمان، وكذلك فعل مع أهل بيته؛ وقبض على عمر بن فرج الرُّحْجِي، وكتب في قبض ضياعه وأمواله؛ وغضب على أبي الوزير وأخذ منه ستين ألف دينار؛ وضرب إبراهيم بن الجنيد النصراني حتى أقرّ بسبعين ألف دينار فأخذها منه؛ وعزل يحيى بن أكرم وقبض منه ما كان له ببغداد، ومبلغه خمسة وسبعون ألف دينار؛ وغضب على بختيشوع وقبض ماله. وصادر أموال أحمد بن أبي دواد، مع أنه سبب خلافته، واستصفي أمواله وأموال أبنائه، فحمل إليه من ذلك مائة ألف درهم، وعشرون ألف دينار، وجواهر بقيمة عشرين ألف دينار⁽¹⁾. وهكذا افتتح عهد الأتراك بكثرة المصادرات، واستمرت طوال هذا العصر، حتى لم يرحموا قبيحة أم المعتز فسلبوا كل مالها، وكانت خباته. وكان الخليفة أحياناً يضطر إلى كثرة المصادرات لتلبية مطالب القواد.

وكان كثير من أمراء البلدان في هذا العصر من الأتراك، كما هو الشأن في مصر؛ فمن سنة 242 هجرية وحكام مصر أتراك، وذلك منذ وُلِّي على مصر يزيد بن عبد الله بن دينار التركي. وقبل ذلك بنحو عشرين عاماً كانت مصر تمنح لحاكم تركي في الغالب يقيم في بغداد، ويستخلف عنه أميراً يقيم في مصر ويديرها نيابة عنه كاشناس وإيتاخ. واستمرت سيادة الأتراك في مصر طول مدة الطولونيين الأتراك والإخشيديين الأتراك أيضاً، فكان بيد هؤلاء الولاة الأتراك السلطان والقوة والمال.

وهناك لون آخر مما لَوَّنوا به الحياة الاجتماعية، وهو ما عرف عنهم من جمال ونظافة، فكان ذلك سبباً في كثرة الجوارى المماليك الأتراك في قصور الخلفاء والمعلماء والأغنياء، حتى إن بعض الخلفاء أنفسهم في هذا العصر كانت أمه جارية تركية؛ فالمعتصم أمه تركية، والمتوكل كذلك أمه خوارزمية، والمكفي بالله أمه تركية اسمها چيچك، والمقتدر بالله أمه أم ولد قبل تركية وقبل رومية الخ.

كما اشتهر في بيوت الأمراء جوار تركيات، واشتهرت سمرقند بأنها مركز هام لتجارة الرقيق الأبيض. وقد وصف ابن بطالان في رسالته في الرقيق الجوارى التركيات فقال: إن «التركيات قد جمعن الحسن والبياض، ووجوهن مائلة إلى الجهامة، وعيونهن مع صفرها ذات حلابة، وقد يوجد فيهن السمراء الأسيلة، وقودوهن ما بين الربع والقصر، والطول فيهن قليل؛ وملبحتهن غاية، وقبيحتهن آية؛ وهن كنوز الأولاد، ومعادن النسل، قلما يتفق في

(1) انظر هذه الأحداث كلها في تاريخ الطبري في خلافة المتوكل.

أولادهم وحش ولا رديه التركيب، فيهن نظافة ولباقة... لا يكاد يوجد فيهن نكهة متغيرة... وفيهن أخلاق سمجة، وقلة وفاء.

وتغزل الشعراء في ذلك بغلمان من الأتراك، وكان منهم في القصور ودور العظماء كثيرون. فرووا أنه في وقعة بين عَز الدولة وعضد الدولة البويهيين أسر غلام تركي لعز الدولة، فجنَّ عليه واشتد حزنه وامتنع من الأكل، وأخذ في البكاء واحتجب عن الناس، وكتب إلى عضد الدولة يسأله أن يرد الغلام إليه، فصار ضحكة بين الناس، وعتب فما ارعوى لذلك، وبذل في فداء الغلام جاريتين عُوديتين كان قد بذل له في الواحدة مائة ألف، وقال للرسول: إن توقف عليك في رده فزد ما رأيت ولا تفكر، فقد رضيت أن آخذه وأذهب إلى أقصى الأرض! فرده عضد الدولة عليه⁽¹⁾.

وروى أبو إسحاق الصابي أنه كان لمعز الدولة غلام تركي يدعى تكيز الجامدار، أمرد رومي الوجه، منهك في الشرب لا يعرف الصحو ولا يفارق اللعب والهوى، ولفرط ميل معز الدولة إليه وشدة إعجابه به، جعله رئيس سرية جردها لحرب بني حمدان، وكان المهلي يستظرفه ويستحسن صورته، ويرى أنه من عُدد الهوى لا من عُدد الوعى، فقال فيه [من مجزوه الكامل]:

ظَلَبِي يَرْقُ المَاءَ فِي وَجَنَاتِهِ وَيَرْوِقُ عَوْدَهُ
ويكاد من شبه العنقاري فيه أن تبدو نهوده
ناطوا بمعقد خصره سيفاً ومُنْطَقَةً تُوْدُهُ
جعلوه قائد عسكر ضاع السرعيل ومَن يَفُودُهُ
فما أسرع أن كانت الدائرة على هذا القائد⁽²⁾.

وكان ليف الدولة الحمداني مملوك تركي جندي اسمه يَمَاك، مات بحلب سنة 340هـ فحزن عليه حزناً شديداً، وقال المتي قصيدة يعرِّبه فيها مطلعها⁽³⁾ [من الطويل]:

ولا يُخزِنُ الله الأمير فإِنْسِي سَأخِذُ مِنْ حَالَاتِهِ بِنَصِيبِ
وفيها [من الطويل]: إلى كل تُرْكِي النُّجَارِ جَلِيبِ
لأَبْقَى يَمَاكُ فِي حِشَايَ صِبَابَةَ

(1) تاريخ الخلفاء: 163.

(2) نزهة الجليس: 56/2.

(3) ديوانه 174/1 وما بعدها.

وما كلُّ وجه أبيض بمبارك
ولا كل جفن ضيق بنجيب
وفيها [من الطويل]:

وإن الذي أمست نزاراً عبينه
وقال أبو تمام - وقد أهدى له الحسن بن وهب - غلاماً خزرياً [من الكامل]:

قد جاءنا الرثأ الذي أهديته
لذُنَّ البنان له لسان أعجم
يرنو فيشلم في القلوب بظرفه
قد صرف الربون خمرة خده
وخزفاً⁽¹⁾ ولو شئنا لقلنا المركب
خُرْس معانيه ووجه مُعْرَب
ويَعِن للنظر الحُرُون فيُضجِب⁽²⁾
وأظنها بالريق منه سَقَطَب⁽³⁾

وأحب مذهب الدين الطرابلسي غلاماً مملوكاً له اسمه «تتر»، فبعث مرة هدايا إلى الشريف المرتضى نقيب الأشراف مع هذا الغلام، فتوهم الشريف أنه من جملة الهدايا، فأخذته، فسأت حال مذهب الدين وكان شيعياً، فقال قصيدته المشهورة التي مطلعها [من مجزوء الكامل]:

عَبَّتْ طَرْفِي بِالسَّهْرِ
ومزجت صفو مودتي
وأذبت قلبي بالفكر
من بعد بُعْدِكَ بالكدر
وفيها [من مجزوء الكامل]:

نَفْسِي الْفِدَاءَ لِشَادِي
عَذْلُ الْعَذُولِ وَمَا رَأَى
أَنَا مِنْ هَوَاهِ عَلَى خَطَرِ
هَ فَحِينَ عَايَنَهُ عَنَزَى
وقد كان مذهب الدين هذا شيعياً، فهدد الشريف بأنه إن لم يرسل الغلام يهجر الشيع ويدخل في مذهب أهل السنة، وفي ذلك يقول [من مجزوء الكامل]:

لِشَنِ الشَّرِيفِ الْمَوْسَوِيِّ (م)
أَبْدَى الْجَحُودِ وَلَمْ يَسْرُدْ (م)
ابن الشريف أبي مضر
إِلَى مَمْلُوكِي تَنْتَرِ
رَ الْمِيَامِينَ الْغُرَرِ
وَعَدَلْتُ عَنْهُ إِلَى عَمْرِ⁽⁴⁾
وَأَلَيْتُ آلَ أُمِيَةِ الطَّهْرِ
وَجَحَدْتُ بِبَيْعَةِ حَبَلِ

(1) الخرق: الفنى الحسن الخلقه.

(2) النظر الحرون: الشارد. وأصحاب انقاد بعد صموده. يريد أنه لو نظر إليه الخلي لوقع في شراكه.

(3) صرف: شرب صرفاً. وتقطب: تنزج. وانظر ديوانه 81 / 1 - 82.

(4) القصيدة بطولها في تزيين الأسواق للارود الأنطاكي: 21 / 2.

وأخيراً قال الشاعر [من البسيط]:

الله أكبر ليس الحُسن في العرب كم تحت لِمَّةِ ذا التركي من عجب

أما من الناحية العقلية - وهي التي نهما هنا - فإننا نرى أن ابتداء سلطان الأتراك - وكان ذلك في عهد المتوكل - مصحوب بمظاهر جديدة تخالف كل المخالفة ما كان من قبل، أهمها ثلاثة:

1 - إلغاء سلطان المعتزلة وإعلاء شأن المحدثين، فنهى المتوكل عن القول بخلق القرآن والجدال في الكلام، «وأظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة 234هـ؛ واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية»⁽¹⁾.

وكتب كتاباً إلى الأمصار يأمر بترك الجدال في القرآن، واضطهد رؤساء المعتزلة وضيّق عليهم؛ فرتب الاعتزال في مصر وهو محمد بن أبي الليث، جاء كتاب المتوكل بخلق رأسه ولحيته وضربه بالسوط، وحمله على حمار بكاف وتطوافه الفسطاط، ثم أخرج إلى العراق⁽²⁾؛ وأحمد بن أبي دواد رأس الاعتزال في العراق قد غضب عليه المتوكل وعلى ابنه محمد وصادر أموالهما - وما أظن أن الجاحظ المعتزلي نجا من النكبة إلا لأنه مرن، وقد دفع عنه الشر بمروته، وبما قَم من رسالتك في إعلاء شأن الأتراك، واتصاله بالفتح بن خاقان - وفي الوقت نفسه أعلى المتوكل شأن المحدثين، فكرّم أحمد ابن حنبل. وفي عهده جلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة يحدث الناس، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس؛ وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضاً نحو من ثلاثين ألف نفس⁽³⁾.

وتلور عداة الناس للمعتزلة في أبي الحسن الأشعري، فقد ولد بعد المتوكل بنحو اثني عشر عاماً، وتنفذ ثقافة المعتزلة، ثم عادهم وأعلن الحرب عليهم، ودعا إلى مذهب كلامي اعتنقه جمهور كبير من المسلمين، كما سيأتي. فالأشعري يمثل الموجة الحديثة التي أتت في عهد المتوكل تهاجم المعتزلة وتنصر المحدثين وأهل السنة، وهو ليس إلا معبراً عن ميول

(1) تاريخ الخلفاء: 138.

(2) تاريخ الولاة والقضاة: 465.

(3) الخلفاء: 138.

عصره، وصدى لصوت زمانه. رجع عن الاعتزال «ورقي كرسياً في المسجد الجامع بالبصرة، ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأَبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعالها، وأنا نائب مقلع، مقتعد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعائبهم»⁽¹⁾. وقال أبو بكر الصيرفي: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم». ولكن الحق أنه ما كان له هذا لولا ما كان من المتوكل من الحجر عليهم، والتكيل بهم، وتأييد الجمهور - بتأثير المحدثين - لهذه الحركة.

والواقع أن هذه الحركة، وأعني بها اضطهاد المعتزلة ونصرة المحدثين، كان لها أثر كبير في حياة المسلمين من ذلك العهد إلى اليوم؛ فقد لَوَّت حياتهم بلون خاص، ظلوا يحافظون عليه طوال العصور المختلفة.

كانت طبيعة الاعتزال تدعو إلى التفلسف واتجاه العقل في منح شتى من الحياة، وتحريره من كثير من القيود بعد الإيمان بالله ورسوله، والإيمان بالقرآن، وحصر الحديث في دائرة ضيقة - كما تقدم - وإشعار الإنسان بالمسؤولية لأن أعماله صادرة عنه، ولكنهم - مع الأسف - آمنوا بهذه الحرية وأرادوا أن ينفذوا الحرية بالقوة والسلطان، فكانت حرية بالإكراه.

وطبيعة المحدثين تدعو إلى الوقوف عند النصوص والتزامها، وتضييق دائرة العقل، واحترام الرواية إلى أقصى حد، والبحث وراء ألفاظ الحديث ومعانيه وأسانيده؛ وهذا - مع اعترافنا بما له من مزايا - يستتبع نمطاً في التفكير خاصاً يسود فيه تقديس النقل أكثر من تقديس العقل، والتقليد دون الاجتهاد، والوقوف عند النصوص دون التعمق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي في الكليات نظر البغض والكراهة، وعدّ المفكر على هذا النمط ملحداً أو زنديقاً الخ. وهذا هو الذي ساد عقول كثير من المسلمين منذ ختن الاعتزال، فاحترمت نصوص الكتب أكثر مما احترمت نقد العقل، واحترم العالم واسع الاطلاع بالنصوص الدينية واللغوية، أكثر مما احترمت قليل الحفظ واسع أفق العقل، وأكرم العالم المقلد أكثر مما أكرم العالم المجتهد، ونظر إلى المحدث والفقهاء بغير ما نظر إلى الفيلسوف والمفكر الناقد، وضاعت دائرة الضلّس إذا قيست بدوائر العلم في الفروع الأخرى.

كل هذا وأكثر منه كان نتيجة لهذه الحركة. واعتقد أن الأتراك في ذلك العصر مسؤولون

(1) ابن خلكان: 464/1.

لدرجة كبيرة عن هذا؛ فطبيعة عامتهم لا تقبل الجدل الكلامي، ولا كثرة المناهب الدينية. فالأتراك في جميع عصورهم قلّ أن نرى منهم من اعتنق مذهباً في الأصول غير مذهب أهل السنة، وفي الفروع غير مذهب أبي حنيفة، وقلّ أن نرى بين علمائهم خصومة في المناهب كالتي كنا نراها في العراق من خوارج وشيعة ومرجئة ومعتزلة، ونحو ذلك؛ إنما هو مذهب واحد يسود - غالباً - ويتوارث. ومع هذا فلسنا ننكر أن فيهم أفضالاً في سعة النظر وقوة التذكير - كما سيأتي بيانه - ولكن هذا هو النظر العام.

2 - الإيقاع بالشيعية إيقاعاً بالغاً: ففي سنة 236هـ أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي، وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يُبَدَّلَ ويسقى موضع قبره، وأن يمنع الناس من إتيانه؛ فنادى بالناس في تلك الناحية: من وجدناه عند قبره بعد ثلاثة حسنه في المطبق، فهرب الناس وتركوا زيارته، وخرب وزرع. وكان المتوكل شديد البغض لعلي بن أبي طالب ولأهل بيته، وكان يقصد من يبُلِّغه عنه أنه يتولّى علياً وأهله بأخذ المال والدم. وكان من جملة نعمانه عبادة المختث، وكان يشدّ على بطنه تحت ثيابه مخدّة، ويكشف رأسه وهو أصلع، ويرقص بين يدي المتوكل والمغتوث يغنون: قد أقبل الأصلح البطين، خليفة المسلمين، يحكي بذلك علياً عليه السلام، والمتوكل يشرب ويضحك⁽¹⁾، «وقيل إن المتوكل كان يبغض من تقدمه من الخلفاء - المأمون والمعتصم والواثق - في محبة عليّ وأهل بيته، وإنما كان ينادمه ويجالسه جماعة قد اشتهروا بالنصب والبغض لعليّ، منهم علي بن الجهم الشاعر الشامي... وعمرو بن فرج الرُّحَجي، وأبو السمط من ولد مروان بن أبي حفصة... وابن أترجة، وكانوا يخوّفونه من العلويين، ويشيرون عليه بإبعادهم والإعراض عنهم والإساءة إليهم، ثم حسنوا له الواقعة في أسلافهم الذين يعتقد الناس علوّ منزلتهم في الدين، ولم يبرحوا به حتى ظهر منه ما كان، ففطقت هذه السيرة جميع حسنه»⁽²⁾.

وروا أن المتوكل كان قد اتصل به يعقوب بن إسحاق النحوي المعروف بابن السكيت، فسأله المتوكل: أيما أحب إليك، المعتز والمؤيد (ابن المتوكل)، أو الحسن والحسين؟ فتقصّ ابنه، وذكر الحسن والحسين بما هما أهل له، فأمر الأتراك فداسوا بطنه، فحمل إلى داره فمات⁽³⁾.

(1) ابن الأثير: 19 / 7.

(2) ابن الأثير: 20 / 7.

(3) ابن الأثير: 31 / 7.

وهذه الحوادث وأمثالها في التنكيل بالشيعة قد كان لها مثيل من قبل في المهديين الأموي والعباسي الأول، إلا أنا نريد أن نشب هنا أن سلطان الأتراك لما ظهر صحبه عودة التنكيل بالشيعة، وكان قد هدأ في عهد المأمون والمعتمد والواثق.

وهذه الظاهرة أيضاً لازمت الأتراك طول عهدهم، فكل تاريخهم ملوّه بكرامتهم للشيعة والشيعة، وبالحرّوب المتصلة بينهم - وهم سنيون - وبين الفرس، وهم شيعة. وكان تصرف المتوكل مع الشيعة سبباً كبيراً من أسباب تدبير الشيعة للمؤامرات والدسائس والفتن للخروج على الدولة العباسية في بغداد، وإقامة حكومات شيعة مستقلة عن خلفاء العراق كما سياتي.

3 - المظهر الثالث: اضطهاد اليهود والنصارى. فقد «أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل النعمة كلهم بلبس الطيالة العسلية والزنانير، وركوب السروج يركب الخشب، ويتصير زرين على فلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، ويتصير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالفة لونهما لون الثوب الظاهر عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره، والأخرى منهما خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربع أصابع ولونهما عسلياً، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسل، ومن خرج من نسائهم فيبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي... وأمر بهدم بيعهم المحذنة، وبأخذ القُشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صير مسجداً وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً، صبر فضاء. وأمر بأن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، نفرقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين. ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي تجري فيها أحكامهم على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في مكاتب المسلمين؛ ولا يعلمهم مسلم.. وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين وكتب إلى عمّاله في الآفاق بذلك»⁽¹⁾. وقد علّل عمله هذا في كتابه بأنه يريد إعزاز الإسلام، وإذلال الكفر، وليجعل الله الفوز والعاقبة للمتقين، والخزي في الدنيا والآخرة على الكافرين. وقال علي بن الجهم في ذلك [من الربيع]:

العَلَلِيَّاتِ الَّتِي فُرِّقَتْ بَيْنَ ذَوِي الرُّشْدَةِ وَالْعَنِي
وَمَا عَلَى الْعَاقِلِ إِنْ يَكْشُرُوا فَإِنَّهُ أَكْثَرُ لَلْفَنِي⁽²⁾

(1) تاريخ الطبري: 36/11، وفيه نص هذا الكتاب الذي أرسله المتوكل للأمصار.

(2) يريد: الفبي.. وانظر ديوانه ص 192.

نعم، ربما كان هذا نتيجة لسوء العلاقة بين المسلمين والروم، ومهاجمة الروم لبلاد المسلمين من حين لحين، ولكن مهما كان الأمر فهي حالة سينة تدل على ضيق العقل، ومخالفته للنظر الواسع الحكيم الذي أمر به الإسلام، ونفذه خلفاء المسلمين الأولون، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب في حكمة ورفقاً وكان هذا أيضاً مما أفسد قلوب عدد كبير من الرعية كان يُستخدم من قبل في مصلحة الدولة، وحرّك عدداً منهم للثورة، كثورة نصارى أرمينية على محمد بن يوسف عامل المتوكل على أرمينية وأذربيجان، وقتلهم إياه⁽¹⁾ ونحو ذلك.

وقد أراد بعض من أتى بعد المتوكل من الخلفاء أن يزيلوا هذه المظاهر أو بعضها، كالذي فعل المنتصر، فقد أراد أن يعيد الاعتزال إلى سلطانه، وأراد أن يحسن صلته بالبيت العلوي، ولكن لم تطل مدته، ولم يمكنه الزمان ولا حالة الناس من تنفيذ ما أراد.

لم يكن لهذا النوع من الأتراك مدنية وحضارة قديمة، إذ كانوا بدأوا أو أشبه بالبدو، فلم يكن شأنهم عندما اندمجوا في المملكة الإسلامية شأن الفرس؛ فالفرس عندما فتحت بلادهم، وأسلم كثير منهم واندمجوا في المملكة الإسلامية، أعطوا وأخذوا، وانتفع بهم المسلمون من ناحية الثقافة: بمثل الكتب التي نقلت من الفارسية إلى العربية، ومثل الألفاظ الفارسية التي نقلت إلى العربية، ومثل نظم الحكم التي أتقنوها في مملكتهم، إلى غير ذلك مما شرحناه قبل؛ كما أخذوا هم عن العرب اللغة والدين. وكان من الفرس رجال مثقفون ثقافات واسعة كالبرامكة، والفضل بن سهل، والحسن بن سهل، وابن المقفع، فأثروا في الثقافة الإسلامية أثراً كبير بما مزجوا من الثقافتين الفارسية والعربية. أما الأتراك فجاءوا بشجاعتهم وقوة أبدانهم، وعباداتهم وتقاليدهم لا بحضارتهم وثقافتهم، فكانوا من ناحية الحضارة والثقافة قائلين لا فاعلين؛ جاؤوا لا يعرفون اللغة العربية فتعملوها في بطة، ولم يتقنها بعضهم إلا بعد ذهاب الجيل الأول منهم، فكانوا يتخاطبون بترجمان.

ويحدثنا الصولي أن «بجكم» أمير الأمراء في عهد الرازي والمتقي، كان يحسن العربية فهماً ولا يحسنها كلاماً، «وكان يقول: أخاف أن أتكلم بالعربية فأخطيء في لفظي، والخطأ من الرئيس قبيح، فلذلك أدع الكلام»⁽²⁾.

(1) انظرها في تاريخ ابن العربي ص 247.

(2) الصولي، أخبار الرازي والمتقي: 194.

ولم يتقنوها في سرعة ومهارة كما فعل الفرس، فما أتى الجيل الثاني والثالث على الفرس حتى رأيتهم قد أمسكوا بزمام الأدب شعراً وكتابة وتالياً علمياً، وليس كذلك الأتراك، فقل أن نرى منهم شاعراً أو ناثراً بالعربية، وعلى الأخص في الأجيال الأولى من إسلامهم - وأسلم الأتراك الأولون فكان إسلامهم ذا لون خاص، فيه نواحي قوة ونواحي ضعف، فهو دين شديد لا يقبل جدلاً ولا مناقشة، ولا يقبل مذاهب مختلفة؛ وعلى العكس من ذلك الفرس، فكان إسلامهم فيه الجدل الشيعي وغير الشيعي، وفيه المقارنة بينه وبين المانوية والزرادشتية والمزدكية، وفيه التزندق أحياناً والتفلسف أحياناً، وفيه المذاهب المختلفة التي ظهر أثرها في العراق أيام سلطانهم. أما مؤرخ الإسلام عند هؤلاء الأتراك فلا يرى مجال القول فيحياً كما يراه عند الفرس، ولكل من هذين النوعين من التلئين مزاياه ومضاره، كالفرق بين إيمان العجايز وإيمان الفلاسفة.

أخذت طائفة من الأتراك يتعلمون اللغة العربية والدين، وربما كان من خير مثل لتعلم الطبقة الممتازة من الأتراك ما كان من أحمد بن طولون، فقد أخذ يتعلم على حين أن كثيراً من أمثاله لا يعنون بالتعلم. قال المقرئ: «نشأ أحمد بن طولون نشأً جميلاً غير نشأ أولاد العجم (يريد الترك)، فوصف بعلو الهمة، وحسن الأدب، والنهابة بنفسه عما كان يترامى إليه أهل طبقته»⁽¹⁾، فدرس العربية، وحفظ القرآن، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان ذلك كله وهو في بغداد، ثم خرج إلى طرسوس مراراً، وأخذ الحديث عن كبار المحدثين فيها، «فظهر فضله واشتهر عند الأولياء، وتميز عن الأتراك»⁽²⁾. فكان في هذا من خير الأتراك، بل كان هو نفسه «شديد الإزراء على الأتراك وأولادهم لما يرتكبونه في أمر الخلفاء، غير راض بذلك، ويستقل عقولهم، ويقول حرمة الدين عندهم منهوكة»⁽³⁾.

فإذا كانت ثقافة أحمد بن طولون هذه تعد ثقافة ممتازة بين الأتراك، استطعنا أن نستنتج ضيق ثقافة الأتراك عامة في هذا العصر.

ومع هذا فإننا نرى بعض الأتراك من أوائل هذا العصر وبعده نبغوا في فنون مختلفة على قلة فيهم.

(1) الخطط: 1/ 313.

(2) المصدر نفسه.

(3) النجوم الزاهرة: 4/ 3.

فقرى مثلاً «الفتح بن خاقان» التركي قال فيه ابن النديم: «كان في نهاية الذكاء والفظنة وحسن الأدب، وكان من أولاد الملوك، واتخذته المتوكل أخاً، وكان يقدمه على جميع أولاده، قتل مع المتوكل ليلة قتل بالسيوف لأربع خلون من شوال سنة 247هـ. وكانت له خزانة كتب لم ير أعظم منها كثرة وحناً، وكان يحضر داره فصحاء العرب وعلما الكوفيين والبصريين؛ وروى المبرّد شيئاً من شعره - وكان يتعشق غلاماً له اسمه شاهر، وله فيه أشعار، منها [من الطويل]:

أشاهكُ، ليلي مذ هجرتَ طويل
وبي منك - والرحمن - ما لا أطيقه
وعيني دماً بعد الدموع تسيل
وليس إلى شكوى إليك سبيل
جَزَيْتَ ولكن الوفاء قليل
أشاهكُ لو يُجَزَى المَجِبُ، بوده
ويروي له [من الطويل]:

وإني وإياها لكالخمير، والفتى
إذا ازددتَ منها ازددتَ وجداً بقربها
متى يستطع منها الزيادة يَزْدِدُ
فكيف احتراسي من هوى متجدد

وقد روي له في كتب الأدب أبيات من هذا القبيل، وجمل ظريفة وأجوبة سديدة ندل على منزلته في الأدب⁽¹⁾. وهو الذي قدم له الجاحظ رسالته في مدح الأتراك التي تقدم وصفها.

ونبغ من الأتراك أبو نصر الفارابي الفيلسوف الإسلامي الكبير، وأستاذ كل فيلسوف إسلامي بعده، فإنه من فاراب، وهي مدينة من مدن الترك نبغ منها جماعة كثيرة من العلماء. ونبوغ الفارابي من بين الأتراك مفخرة كبيرة لهم، فقد عني بفلسفة أرسطو، وأخرجها للمسلمين في شكل جديد، وكان له فضل على كل من اشتغل بالفلسفة من المسلمين بعده؛ فظهوره من الترك رجع من كفتهم وكانت سائلة، وأثقل ميزانهم وكان خفيفاً. وسيأتي بسط لقيمه وفلسفته في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله، وقد مات بدمشق سنة 339هـ.

كما نبغ من الأتراك في القرن الرابع إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي أيضاً، صاحب كتاب «الصحاح» من أهم كتب اللغة وأصولها؛ كان إماماً في علم اللغة والأدب، كما كان يضرب به المثل في جودة الخط.

أخذ علم العربية عن أشهر علماء العراق، مثل أبي علي الفارسي، وأبي سعيد

(1) انظر معجم الأبياء: 116/6 وما بعدها.

السيرافي، ثم سافر إلى الحجاز يأخذ اللغة عن أهلها بالسماع والمشاهدة، وطوّف في بلاد ربيعة ومصر، وحقق ما يشك فيه مما يرويه العلماء، فيقول - مثلاً -: سألت أعرابياً بنجد من بني نعيم، وهو يستقي، ويكرته نَخِيس، فوضعت إصبعي على النَّخَاس⁽¹⁾ فقلت: ما هذا؟ وأردت أن أتعرف منه الخاء من الحاء، فقال: نَخَاس بخاء معجمة، فقلت: اليس قال الشاعر:

وَبَكَرَةٌ نَحَاسُهَا نَخَاسُ

فقال: ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

فلما استكمل دراسته ومشافته وضع في اللغة كتابه «الصحاح» الذي يعد - بحق - من أسس كتب اللغة.

وكما اجتهد في تصحيح الألفاظ وضبطها كان له الفضل في اختراع الطريقة التي ألف عليها كتابه، وحذا حذوه فيها صاحب «القاموس» و«لسان العرب» وغيرهما من حصر الكلمات في أبواب حسب أواخرها، وتقسيم الأبواب إلى فصول حسب أوائلها؛ وكانت كتب اللغة قبله ترتب ترتيباً مهزّماً، فتذكر الكلمة ثم يذكر مقلوبها، كما فعل صاحب كتاب «العين» و«الجمرة»، وقد مات نحو سنة 400هـ⁽²⁾.

وعلى الجملة، فلئن كان أكثر العنصر التركي في المملكة الإسلامية إنما يمتاز بالجنسية والخشونة مع ضعف الثقافة؛ فقد نبغ منهم علماء في فروع مختلفة حصلوا ما كان من الثقافة في عصرهم، وابتكروا بقولهم.

العنصر الفارسي:

لم يهدأ الفرس منذ رأوا الأتراك تحتل مراكزهم في الدولة العباسية وتستبد بالسلطان دونهم، وتقصيمهم عن أمكانتهم. لقد كان الفرس في العصر العباسي الأول هم عماد الدولة، وييدهم تصريف شؤونها، وكان الخليفة يعتمد عليهم في أهم الأمور، وهم يحتفظون له بمظهر الأئمة والجلالة، ثم يشرون سلطانهم؛ فإذا أحسن الخليفة منهم استبداداً أوقع بهم، كما فعل

(1) النخاس: شيء يلغمه خرق البكرة إذا اتسعت وقلق محورها، ويقال بكرة نخيس اتسع ثقب محورها فنخست بنخاس، فيظهر أن بعض علماء اللغة رواها بالحاء المهملة، فحققها الجوهري بالحاء المعجمة.

(2) انظر معجم الأدباء لياقوت: 266/2.

الرشيد بالبرامكة، والمأمون بابن سهل، ولكنهم سرعان ما يستردون نفوذهم. فلما جاء الأتراك أبعدهم عن منزلتهم، وغلبوا على الخليفة دونهم، فانكش الفرس على حلق، ولعبت بهم العصبية الفارسية، وأخذوا يدسون الدساسين ويدبرون المؤامرات، ويحضنون أنفسهم بالرجال والسلاح، ويرمون إلى اقتطاع البلاد والاستيلاء عليها - وخصوصاً بلادهم الفارسية - والاستقلال بها عن خلفاء بغداد، فإذا سحت لهم فرصة بعد فليستولوا على العراق وعلى الخليفة، وليتسلطوا هم عليه، ويقضوا على سلطة الأتراك، وكذلك كان.

كانت هذه العصبيات تلعب في عقول الفرس والترك، كل يريد الغلبة ويريد القضاء على صاحبه؛ وكانت بغداد ساحة في كثير من الأوقات للقتال بين الديالمة والأتراك. ولعل خير ما يمثل هذا ما روى الصولي في حوادث سنة 323 من أن «مرداويج الفارسي الأصل (أمير الري وطبرستان، ومؤسس الدولة الزنبارية) جعل عسكره صنفين: صنف منهم جيل وديلم⁽¹⁾، وهم خواصه، وأهل بلده الذين فتح بهم الري ونواحيها؛ ومنهم صنف أتراك وأهل خراسان؛ ثم استخض نفراً من الأتراك، فوجد الديلم من ذلك، وعاتبوه عليه، فقال: إنما اتخذت الأتراك لأبيكم بهم، وأقمتهم يحاربون بين أيديكم، وأنتم خاصتي وأنا بكم ولكم. فبلغ ذلك الأتراك، فأجمع رأيهم على قتله، فأوصوا الغلمان الصغار الذين في خدمته، ووكدوا عليهم بالتركية أن يفتكوا به، فقتلوه في حمام؛ وجاءهم الذين اطلوههم على ذلك وأخرجوهم من الدار. وركبوا دوابه وساروا فاضطربوا، فقالوا: نجعل علينا رئيساً، فرضوا ببيجكم، وأخذوا من داره مالاً عظيماً، وآنية فضة وذهب. وكان (أي مرداويج) قد تكبر وتجبّر، ووضع الناج على رأسه مكللاً بأحسن الحب والياقوت، وجلس على سرير فضة حواله ذهب، وكان مرضعاً بجوهر، وقال: «أنا أُرَدُّ دولة العجم، وأبطل دولة العرب»⁽²⁾.

نجح الفرس إلى حد كبير في اقتطاع أجزاء من الدولة والاستيلاء عليها، واستبداهم بها، وقصر سلطة الخليفة على المظهر الأسمي؛ فمن قديم استولى الطاهرية على خراسان (205 - 259)، والصفارية على فارس (254 - 290)، والسامانية على فارس وما وراء النهر

(1) الجيل: سكان جيلان، وهي اسم بلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان، والنسبة إليها جبلي وجيلاني، والمعم ينطقونها بالكاف. والديلم اسم يطلق على القسم الجبلي من جيلان وعلى سكان هذا القسم أيضاً. ولم يكن بنو بويه من الديلم، ولكن كان الديالمة أنصارهم، ولهذا لقت دولتهم بالديلمية والبويهية.

(2) أخبار الرازي والمضي: 62.

(261 - 389)، والزُّبَيْرِيَّةُ عَلَى جَرَّانَ (316 - 434)، ثُمَّ دَوْلَةُ بَنِي بُوَيْهٍ الْفَارْسِيَّةُ أَيْضاً (320 - 447)، فَقَدْ اسْتَوْلُوا عَلَى فَارَسٍ ثُمَّ عَلَى الْعِرَاقِ، وَأَخْضَعُوا الْخَلِيفَةَ لِأَمْرِهِمْ، وَأَزَالُوا وَايَةَ التُّرْكِ عَلَيْهِ، وَأَقَامُوا سُلْطَانَتَهُمْ، فَكَانَ شَأْنُ الْخَلِيفَةِ مِنْهُمْ شَأْنَهُ مَعَ التُّرْكِ قَبْلَهُمْ، مِثْلَهُمْ وَلَا عَمَلٍ، وَلَقِبَ وَلَا أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ.

وَالْوَاقِعُ أَنَّ سُلُوكَ الْبُوَيْهِيِّينَ الْفَرَسَ مَعَ الْخَلْفَاءِ لَمْ يَكُنْ كَسُلُوكِ آبَائِهِمْ الْفَرَسَ مَعَ الْخَلْفَاءِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ الْأَوَّلِ. لَقَدْ كَانَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْفَرَسِ يَأْتَمِرُونَ بِأَمْرِ الْخَلِيفَةِ، وَيَرْعُونَ وِلَايَتَهُمْ لَهُ وَطَاعَتَهُمْ لِيَأْتِيَهُمْ، فَلَمَّا جَاءَ خَلْفَهُمْ مِنْ بَنِي بُوَيْهٍ لَمْ يَرْعَوْا وِلَايَةَ وَلَا قَلْدُوا سُلْفَهُمْ، إِنَّمَا قَلْدُوا الْأَتْرَاقَ فِي التَّكْيِيلِ بِالْخَلِيفَةِ وَالِاسْتِهَانَةَ بِهِ، وَاسْتَقَلُّوا ضَعْفَهُ فَلَمْ يَعْلَمُوا شَأْنَهُ بَلْ زَادُوهُ ضَعْفًا.

فَفِي سَنَةِ 334 هـ سَارَ مَعَزُ الدَّوْلَةِ بْنِ بُوَيْهٍ مِنَ الْأَهْوَازِ إِلَى بَغْدَادٍ فِي خِلَافَةِ الْمُسْتَكْفِيِّ فَمَلَكَهَا، وَمُنَحَهُ الْمُسْتَكْفِيُّ إِمْرَةَ الْأَمْرَاءِ، وَأَعْطَاهُ الطُّوقَ وَالسَّوَارَ وَآلَةَ السُّلْطَنَةِ، وَعَقَدَ لَهُ لُؤَاءً، وَلَقِبَهُ مَعَزُ الدَّوْلَةِ، وَلَقِبَ أَخَاهُ رُكْنَ الدَّوْلَةِ، وَلَقِبَ أَخَاهُ الْآخَرَ عَمَادَ الدَّوْلَةِ، وَأَمْرًا أَنْ تَضْرِبَ أَلْقَابَهُمْ عَلَى الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ⁽¹⁾.

فَمَا أَنْ اسْتَبَّ أَمْرَ مَعَزِ الدَّوْلَةِ بِبَغْدَادٍ وَقَوِيَ أَمْرُهُ حَتَّى حَجَرَ عَلَى الْخَلِيفَةِ الْمُسْتَكْفِيِّ، وَقَدَّرَ لَهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ لِنَفَقَتِهِ.

وَأَوْجَسَ مَعَزُ الدَّوْلَةَ خَيْفَةً مِنَ الْمُسْتَكْفِيِّ، فَدَخَلَ مَعَزُ الدَّوْلَةَ عَلَيْهِ فَوْقَ النَّاسِ وَقَوَّفَ عَلَى مَرَاتِبِهِمْ، فَتَقَدَّمَ اثْنَانِ مِنَ الدِّيلِمِ إِلَى الْخَلِيفَةِ فَمَدَّ يَدَهُ إِلَيْهِمَا ظَنًّا أَنَّهُمَا يَرِيدَانِ تَقْيِيلَهَا، فَجَذَبَاهُ مِنَ السَّرِيرِ حَتَّى طَرَحَاهُ إِلَى الْأَرْضِ وَجَرَّاهُ بِعِمَامَتِهِ؛ وَهَجَمَ الدِّيلِمُ عَلَى دَارِ الْخِلَافَةِ إِلَى الْحَرَمِ وَنَهَبُوهَا فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا شَيْءٌ. وَمَضَى مَعَزُ الدَّوْلَةَ إِلَى مَنزَلِهِ، وَسَاقُوا الْمُسْتَكْفِيَّ مَاشِيًا إِلَيْهِ وَخَلَعُوا وَسَمَلَتْ عَيْنَاهُ، وَوَلَّوْا الْمَطِيحَ لِهَ خَلِيفَةً، وَقَرَّرَ لَهُ مَعَزُ الدَّوْلَةَ كُلَّ يَوْمٍ مِائَةَ دِينَارٍ قَطْرًا لِنَفَقَتِهِ.

وَكَانَ مَعَزُ الدَّوْلَةَ يَخْرُجُ لِلْقِتَالِ وَمَعَهُ الْمَطِيحُ كَأَسِيرٍ - وَلَمَّا مَاتَتْ أَسْتَحْتِ مَعَزُ الدَّوْلَةَ نَزَلَ الْمَطِيحُ إِلَى دَارِهِ يَعْزِيهِ.

وَمَاتَ مَعَزُ الدَّوْلَةَ فَأَقِيمَ ابْنَهُ بِخِتَارِ مَكَانِهِ، فَكَانَ مَعَ الْمَطِيحِ كَأَبِيهِ، وَزَادَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ صَادِرُ الْمَطِيحِ، فَقَالَ الْمَطِيحُ: أَنَا لَيْسَ لِي غَيْرُ الْخَطْبَةِ، فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ اعْتَزَلْتُ، فَشَدَّ عَلَيْهِ بِخِتَارِ

(1) الْفَخْرِيُّ: 334.

حتى باع قماشه، وأخذ منه أربعمائة ألف درهم. وأخيراً خلع المطيع نفسه، وولّى ابنه الطائع.

فاستجمع الأتراك قوتهم، وتجمعوا حول سُبُكْتِكِين التركي، وتجمع الديللم والفرس حول معز الدولة؛ فقدم عضد الدولة البويهى بغداد لنصرة عز الدولة على سبكتكين فتمّ لعضد الدولة النصر، وملك بغداد. وأخيراً خلع الطائعُ على عضد الدولة خُلعة السلطنة، وتوجه بناج مجوهر، وطوقه وسوّره وقلّعه سيفاً، وعقد له لواءين بيده، أحدهما مفضّض على رسم الأمراء، والآخر مذهب على رسم ولاية اليهود، ولم يعقد هذا اللواء الثاني لغيره قبله، وكتب له عهداً وقرىء بحضرته.

وفي سنة 368هـ أمر الطائع أن يضرب الدبادب⁽¹⁾ على باب عضد الدولة في وقت الصبح والمغرب والعشاء، وأن يخطب له على منابر الحضرة⁽²⁾ وزاد في القابيه. وجمع الطائع رجال الدولة ودخل عضد الدولة على الطائع وقبّل الأرض بين يديه، ثم قبّل وجلّ الطائع، ثم أعلن الطائع إسناد الأمور كلها إلى عضد الدولة، فقال له: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتديرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي»؛ فقال عضد الدولة: «يعينني الله على طاعة مولانا أمير المؤمنين وخدمته».

وفي سنة 370هـ خرج عضد الدولة من همدان يريد بغداد، فخرج الخليفة الطائع للقائه ولم تجر العادة بذلك.

بل قد جرى خلاف بين الطائع وعضد الدولة فقطع عضد الدولة الخطبة للطائع في بغداد وغيرها، واستمر ذلك نحو شهرين، ثم سوّى الخلاف وأعيدت الخطبة للطائع.

بل طمع عضد الدولة في الخلافة لئسله، فزوَّج الطائع ابنته وعقد العقد بحضرة الطائع لله وبمشهد من أعيان الدولة؛ وكان الوكيل عن عضد الدولة أبا علي الفارسي النحوي، والذي خطب خطبة الزواج القاضي أبا علي المحسن التنوخي، وكان المهر مائة ألف دينار - ورمى عضد الدولة بذلك أن يرزق الطائع ولداً من ابنته فيؤلّى العهد وتصير الخلافة في بيت بني بويه، ويصير الملك والخلافة في الدولة الديلمية⁽³⁾.

(1) الدبادب: الطبلخانات.

(2) تاريخ الخلفاء: 163.

(3) انظر نجارب الأم: 414/6.

وأخيراً بعد كل هذا لم يرض البويهيون عن الطائع، فإن بهاء الدولة البويهى احتاج إلى مال فدبّر خلع الطائع وأخذ أمواله، فأرسل إلى الطائع يسأله الإذن في الحضور ليجدّ العهد به، فأذن له في ذلك وجلس له كما جرت العادة؛ فدخل بهاء الدولة ومعه جمع كثير، فلما دخل قبل الأرض وأجلس على كرسي، فدخل بعض الديلم كأنه يريد تقبيل يد الخليفة فجدّوه وأنزلوه عن سريره وهو يستغيث ولا يلتفت إليه أحد، وأخذوا ما في داره، ونهب الناس بعضهم بعضاً. ثم أمروه أن يخلع نفسه ففعل بعد أن نزل للبويهيين عن كل شيء.

وقد كان الشريف الرضي حاضراً في المجلس الذي قبض فيه على الطائع، وقد خاف أن يعيد الفرس تمثيل دور الترك مع المتوكل فأسرع في الخروج، وكان أول خارج من الدار، ومكث من مكث من القضاة والأشراف فلبوا ثيابهم وامتنهوا، وفي ذلك يقول قصيدته التي مطلعها [من البيط]:

لواعجُ الشوق تُخطبهم وتُصميني واللوم في الحب ينهامم ويغريني
وفيها يقول:

اعجبْ لَمُسْكَةِ نَفْسِي بَعْدَمَا رُمِيتْ من النوائب بالأبكار والعُون
ومن نَجَائِي يَوْمَ الدَّارِ حِينَ هَوَى غيري ولم أخلُ من حزم ينجيني
مرقت منها مروق النجم منكبواً وقد تلاقى مصارع الردى دوني
وكنتُ أول طلائع تُنَيَّتْهَا ومن ورائي شرٌّ غير مأمون
من بعدما كان رب الملك⁽¹⁾ مبتسماً إليّ أدنوه في النجوى ويلدني
أمسيت أرحم من أصبغت أغبطه لقد تقارب بين العزّ والهون
ومنظر كان بالسراء يضحكني يا قرب ما عاد بالضراء يبكييني
هيئات أغترّ بالسلطان ثانية قد ضلّ ولآج أبواب السلاطين⁽²⁾

وجاء القادر بالله بعد الطائع فظل سلطان بني بويه على الخليفة كما كان، قال الذهبي: «في سنة ولايته عقد مجلس عظيم خلف فيه القادر وبهاء الدولة (البويهى) كل منهما لصاحبه بالوفاء، وقلده القادر ما وراء بابه مما تقام فيه الدعوة».

من كل هذا نرى أن البويهيين من الفرس سلكوا مع الخلفاء ما سلكه الأتراك من

(2) ديوانه 2/ 444.

(1) يعني الخليفة الطائع.

قبلهم، بل زادوا عليه أحياناً؛ ولكن أكبر التبعة تقع على الترك فإنهم هم البادئون بانتهاك حرمة الخلافة، فلم يكن من السير بعدُ إعادة ما لها من جلال.

وزاد الأمر سوءاً في عهد البويهيين النزاع بين الشيعة والسنة؛ فقد كان الخليفة سنياً، والبويهيون شيعيين، فاختلفت المظاهر وكثر النزاع. ففي سنة 351هـ في عهد المطيع - مثلاً - كبت الشيعة ببغداد على أبواب المساجد بلعن معاوية، ولعن من غصب فاطمة حقها من فذك ومن منع الحسن أن يدفن مع جته، ولعن من نفى أبا ذر، فمحاء أهل السنة بالليل فأراد معز الدولة أن يعيده فأشار عليه الوزير المهلبى أن يكتب مكان ما محي: لعن الله الظالمين لآل رسول الله ﷺ. وصرحوا بلعن معاوية فقط.

وفي سنة 352هـ ألزم معز الدولة الناس يوم عاشوراء بخلق الأسواق ومنع الطباخين من الطبخ، ونصبوا القباب في الأسواق، وعلقوا عليها المسوح، وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يطمئن في الشوارع ويقمن المأتم على الحسين؛ وهذه أول مرة نبح فيها على الحسين ببغداد، واستمر هذا سنين. وفي ثاني عشر ذي الحجة من هذه السنة عمل عيد غدیر حُم، وضربت الدبادب.

وفي سنة 398هـ، وقعت فتنة بين الشيعة وأهل السنة في بغداد، فأرسل الخليفة القادر الفرسان الذين على بابہ لمعاونة أهل السنة وهكذا.

وتعصّب بعض شعراء الفرس في ذلك العهد لفارسيتهم، ومن أشهر هؤلاء مهيار الديلمي، فترى ديوانه قد ملئ بالتهنئة بيوم النيروز، ويوم المهرجان، ويمراسلة بعض البويهيين للقدوم إلى بغداد والاستيلاء عليها، وبالعبصية الفارسية من مثل قوله (أمن الرّمْل):

أعجبت بي بين نادي قومها	«أُمّ سعد» فعمفت تُنأل بي
سرّها ما علمت من خُلقي	فأرادت علمها ما حسي
لا تخالي نجباً يخفضني	أنا من يُرضيك عند النسب
قومي استولوا على الدهر فتى	ومئزًا فوق رؤوس الحقب
عمّموا بالشمس هاماتهم	وينوا أبياتهم بالشهب
وأبي كسرى على إيوانه	أين في الناس أبٌ مثل أبي؟
قد قبست المجد من خير أب	وقبست الدين من خير نبي
وضممت الفخر من أطرافه	سؤدد الفُرس ودين العرب ⁽¹⁾

(1) ديوانه / 64.

وقد شرحنا أثر الفرس الاجتماعي في «ضحى الإسلام»، غير أننا نذكر هنا أن هذه الحروب بين الترك والبويهيين الفرس، وبين البويهيين بعضهم مع بعض، أثرت كثيراً من الخراب في العراق وما حولها، حتى جاء عهد الدولة فاستقرت الأمور بعض الاستقرار، ومكّته ذلك وجه للعمران أن يصلح بعض ما خرب.

قال مسكويه: «وكان ببغداد أنهار كثيرة... وكان منها مرافق للناس لسقي البساتين ولشرب الشفة في الأطراف البعيدة من دجلة، فاندفت مجاريها، وعفت رسومها، ونشأ قرن بعد قرن من الناس لا يعرفونها، واضطر الضعفاء إلى أن يشربوا مياه الآبار الثقيلة، أو يتكلفوا حمل الماء من دجلة في المسافة الطويلة، فأمر (عهد الدولة) بحفر عمدانها ورواضعها، وقد كانت على عمدانها الكبار قناطر قد تهتمت وأهمل أمرها، وقلّ الفكر فيها، وربما عقرتها الرعيّة عمارة ضعيفة على حسب أحوالهم، فلم تكن تخلو من أن تجتاز عليها البهائم والنساء والأطفال والضعفاء فيسقطون، فبنت كلها جديدة وثيقة، وعملت عملاً محكماً. وكذلك جرى أمر الجسر ببغداد، فإنه كان لا يجتاز عليه إلا المخاطر بنفسه، لا سيما الركاب لشدة ضيقه وضعفه، وتزاحم الناس عليه، فاختيرت له السفن الكبار المتينة، وعرض حتى صار كالشوارع الفسيحة، وحصن بالدرابزينات، ووكّل به الحفظة والحراس»⁽¹⁾!

كما أعاد الاطمئنان إلى أهل النعمة، وأذن للوزير نصر بن هارون في عمارة البيع والديرة، وإطلاق الأموال لفقرائهم.

كما أنشأ في بغداد سنة 371هـ، بيمارستاناً للمرضى سمي بعهد اليمارستان العضدي، وأحضر له كل ما يلزم من الأدوية والآلات، ورتب له أربعة وعشرين طبيباً، منهم الجراحون والكحالون والمجبرون، وكان فيه دراسة للطب أيضاً، وممن كان يدرس فيه إبراهيم بن بكس⁽²⁾.

وبعد نحو مائتي سنة من بنائه زاره ابن جبير الرحالة، وقال: «إنه على نهر دجلة، وتنفقه الأطباء كل يوم اثنين وخميس، ويطلبون أحوال المرضى به، ويرتبون لهم أخذ ما يحتاجون إليه، وبين أيديهم قومة يتناولون طبخ الأدوية والأغذية، وهو قصر كبير فيه المقاصير

(1) تجارب الأمم: 406/6.

(2) ترجم له «طبقات الأطباء».

والبيوت، وجميع مرافق المساكن الملوكية، والماء يدخل إليه من «دجلة»، وعلى الجملة فكان مستشفى كبيراً ومدسة للطب، ولكن عاد الأمر بعده إلى الفساد والخراب.

أما الحركة العقلية والأدبية في دولة بني بويه، فبلغت الغاية في التحصيل والإنتاج، وستكلم فيها في محلها من هذا الكتاب إن شاء الله.

عنصر العرب:

بجانب هذا النفوذ التركي والنفوذ الفارسي، كان هناك النفوذ العربي، وأظهر ما كان ذلك في الشام والجزيرة، فالعرب الذين هاجروا من جزيرة العرب إلى الشام والعراق كانوا دائماً - قوة سياسية تحسب الخلفاء حسابها. نعم إنهم كانوا كل شيء في العهد الأموي وضعف سلطانهم في العهد العباسي، ولكنهم كانوا في كل الأحوال قوة لا يستهان بها. ولما ضعفت القوة المركزية في بغداد شرعت هذه القبائل الهائلة في صحراء الشام ووادي الفرات تحط رحالها، وتنشئ مستعمرات ثابتة، وتحتل المدن والقلاع، وتكوّن دويلات - فكوّنت قبيلة تغلب دولة الحُمَديين في الموصل وحلب (317هـ - 394هـ)، وكوّنت قبيلة كِلاب دولة المرزاسيين في حلب (414 - 472)، وكوّن بنو عُقيل العقيليين في ديار بكر والجزيرة (386هـ - 489هـ)، وكوّن بنو أسد دولة المَزِيديين في الجَلَّة (403هـ - 545هـ).

وهؤلاء العرب مع استيلائهم على المدن والقلاع لم يبنوا عاداتهم القومية من البداوة وما إليها، واعتزازهم ببداوتهم واحتقارهم لأهل الحضرة، ومن طريف ما يروى في ذلك أن قرواشاً العقيلي صاحب الموصل (من الدولة العقيلية). قال مرة: «ما في رقبتي غير خمسة أو ستة من البادية قتلتهم، وأما الحاضرة فلا يعبا الله بهم».

وأهم هذه الدول العربية التي تجلّت فيها العصية العربية، واشتبكت مع العصية التركية والفارسية هي دولة بني حمدان التغلبية؛ فقد عظم نفوذها بالموصل وحلب، وأرادت الاستيلاء على بغداد وطرد النفوذ التركي والفارسي، واستخلاص الخليفة لهم، وجرت في ذلك سلسلة حروب طويلة.

فالخليفة المتقي بالله، احتسى بناصر الدولة بن حمدان وقلده إمرة الأمراء، وخلع عليه وعلى أخيه سيف الدولة بن حمدان، ودخل ناصر الدولة بغداد باحتفال عظيم. ولكن ثورة الأتراك وعلى رأسهم «توزون» تغلبت على ابن حمدان، وولّى الخليفة إمرة الأمراء لتوزون، واستمر العناء والقتال بين العرب وعلى رأسهم ابن حمدان، وبين الترك وعلى رأسهم توزون.

فلما استولى البويهيون الفرس على بغداد لم ينقطع الخلاف والقتال بين الحمدانيين والبويهيين. ولما رأى ناصر الدولة بن حمدان استيلاء معز الدولة على بغداد وسلبهم جميع حقوق الخليفة، جهّز جيشاً لقتال البويهيين، وساعده على ذلك فرق من الجيش التركي، ودام القتال طويلاً؛ وتقدم الحمدانيون إلى بغداد واستولوا على جانبها الشرقي، وأخيراً انهزم ناصر الدولة الحمداني وعاد إلى مقرّه.

وكذلك اشتبك الحمدانيون في قتال مع البويهيين أيام عضد الدولة فهزم الحمدانيون أيضاً. وكانت حياة بني حمدان، مظهراً من مظاهر الحياة البدوية المتحصّرة: حب للحرب، واستبداد السادة بالرعية، وكرم ومروءة، وشهامة ونجدة، وعصية للعربية ضد الفرس والترك، وعصية للقبيلة ضد بني كلاب وبني عقيل، وعصية للإسلام ضد الروم. وصف الأزدي سيف الدولة الحمداني فقال: «كان معجباً برأيه، محباً للفخر والبزخ، مفرطاً في السخاء والكرم، شديد الاحتمال لمناظرته، والمجب بأرائه، سعيلاً مظفرأ في حروبه، جاثراً على رعيته، اشتد بكاء الناس عليه ومنه».

ظهرت عصية الحمدانيين لعربيتهم في قتالهم المتواصل للترك وللفرس في العراق، وتغنّي شعرائهم كالمنتبي في الاعتزاز بعربيته وعربيتهم، فيقول وقد تسألوا عن أيهم أفضل: العرب أم الأكراد؟ [من الرجز]:

إن كنتَ عن خير الأنام سائلاً	فخيرُهم أكثرهم فضائلاً
مَنْ أنت منهم يا همأمٌ وائلاً	الطاعنين في الوغى أوائل
والعاذلين في الندى العواذلاً	قد فضلوا بفضلك القبائل ⁽¹⁾

ويقول ويأسف لحكم غير العرب العرب [من المنرح]:

وإنما الناس بالملوك وما	تفتح عُزْبُ ملوكها عَجْمُ
لا أدبٌ عندهم ولا حسبٌ	ولا عهدٌ لهم ولا ذم
بكل أرضٍ وظننتها أمم	تُرعى بعبيد كأنها غنم ⁽²⁾

ويدل على عصيتهم القبلية ما فعله سيف الدولة من إيقاعه ببني كلاب وبني عقيل، وقُتير وبني عجلان، وبطشه ببني حبيب حتى خرجوا بذرايعهم إلى الروم في اثني عشر ألف فارس وتنصروا بأجمعهم، ووقوف المنتبي بجانبه يشيد بذكركه في حروبه هذه، فيقول حينما

(2) ديوانه 179/4.

(1) ديوانه 232/3.

أوقع بيني كلاب قصيدته المشهورة التي مطلعها [من الوافر]:

بغيرك راعياً عَبَّتْ الفَنَابُ وغيرك صارماً ثَلَمَ الصَّرَابُ

ويذكر إيقاعه بيني عقيل وفشير، وبني العجلان في قصيدته التي مطلعها [من الطويل]:

تذكرت ما بين العُذَيْبِ وبارق مجرَّ عوالبنا ومجرى السوابق

ويدل على عصبيتهم الإسلامية قتالهم للروم، وصلَّهم عن بلاد الإسلام وحمائتهم للشغور، حتى غزا سيف الدولة الروم أربعين غزوة، ولولاه لاستولوا على الشام في غفلة العباسيين. وقد رووا أنه جمع من الغبار الذي أصابه في غزواته ما صنع منه لينة بقدر الكفت أوصى أن يوضع خده عليها في لحنه.

بين هذه العصبيات الثلاث التركية والفارسية والعربية تقسمت المملكة الإسلامية، ولأجلها وقعت الحروب وسادت الفتن، فلا تكاد تخلو سعة من حروب بين فرس وترك وعرب، وأحياناً ينضم بعض إلى بعض؛ فقد كان في جيش بني حمدان أحياناً فرق من الجيش التركي، كما كان مع بعض بني بويه بعض الأتراك، والبلاد تخرب من القتال، والروم ينتهزون فرصة اشتباك أمراء المسلمين بعضهم مع بعض للإغارة على الثغور الإسلامية والتكيل بها.

وقد اتخذت العصبيات في هذا العصر شكلاً واضحاً غير الذي كان في العصر العباسي الأول، فقد كان قبلُ عصبية فارسية وعصبية عربية، ولكنها كانت تعمل في الخفاء غالباً، وكانت قوة الخلفاء تحول دون الطغيان، فإذا أحس الخليفة طغياناً من الفرس نكل بهم، وردَّهم إلى حدودهم؛ فلما ضعفت الخلافة، وقتل المتوكل يد الأتراك، لم يكن للخليفة من التفوذ ما يستطيع أن يصدَّ به هذا الطغيان، فانكشفت العصبيات وأصبحت تعمل جهاراً، ووسيلتها الحروب.

وكان من نتيجة هذه العصبيات الثلاث، واستعمالها السيف في بسط نفوذها، وضعف الخلفاء عن كبح جماحها، انقسام المملكة إلى مناطق نفوذ، فلو نظرنا إلى المملكة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الثالث وفي القرن الرابع الهجري، رأينا الأندلس يحكمها الأمويون وهم عرب، وبلاد المغرب يحكم بعضها الأدارسة وهم عرب، وبعض قبائل البربر، والفاطمية وهم عرب، ومصر والشام يحكمها الطولونيون والإخشيديون، وهم أتراك، ثم الفاطميون وهم عرب، والحمدانيون في الموصل وحلب وهم عرب، والعراق يحكمه الأتراك باسم الخليفة العباسي وينازعهم السلطان عليه الحمدانيون وهم عرب، ثم يستولي عليه البويهيون وهم فرس - وفارس تنقسمها دول مختلفة: الدِّلِّيَّة في كردستان وهم عرب،

والصُّقَّارِيَّة في فارس كلها وهم فرس، والسامانية في فارس وما وراء النهر وهم فرس، والزيارية في جرجان وهم فرس، والحسوية في كردستان وهم أكراد، والبويهية في جنوبي فارس وهم فرس، والغزنوية بأفغانستان والهند وهم أتراك.

وكان كل جنس من هذه الأجناس يطبع البلاد التي يحكمها بطابعه الخاص؛ فطابع التركية حب للجندية والفروسية، والاستكثار من الجنود من جنسهم لتقوية حكمهم، ثم كثرة الخلافة فيما بينهم، وتعصب كل فريق لقائد كالبدو في تعصبهم للقبائل واعتزازهم بقيلتهم، ونظرهم في شيء من الاحتقار إلى أهل البلاد المحكومة بهم، وانتصارهم لمذهب أهل السنة، وعدم ميلهم إلى الفلسفة والجدل في الدين، وتقريبهم علماء الدين وخاصة علماء التفسير والحديث، وحبهم للأموال يأخذونها من الرعية في غير حكمة وأناة ونظر بعيد، فبل أن يعنوا بموارد المال من ربي، ونظام ضرائب، وإصلاح أراض، وتنظيم تجارة، واستغلال منابع الثروة يجلبون أبصارهم في الناس ويعترفون ذوي الثروة، فيتتهزون الفرصة لمصادرتهم أو التنكيل بهم أو نحو ذلك، ثم يتفقون ما تصل إليه أيديهم في الترف والتعيم، فإذا أسرفوا وخلت أيديهم من جديد ثاروا على من لديه المال - ترى تاريخهم - في العراق في ذلك العهد سلسلة مطالبات للخليفة بالأموال، فإذا لم يعطهم خلصوه، وإن أعطاهم سكتوا عنه إلى أن يفرغ ماله، ثم أعادوا الكرة، وهكذا فعلوا في الوزراء والكبراء والتجار، وهم مع كل هذا لا ينظرون إلى وسائل المال ليصلحوها، ولذلك سرعان ما ينضب معين الدولة - لقد كان لدى الخلفاء ثروة هائلة تقدر بالملايين، فما زالوا يلحون عليهم في طلب المال، والخلفاء يفتدون أرواحهم بالعباء حتى تركوهم ولا شيء في أيديهم. ومن أجل هذا نقراً كثيراً في تاريخ هذه العصور دفن الأموال في الأرض، وبناء الحوائط عليها، وتظاهر الأغنياء بالفقر، ونحو ذلك.

وطابع الفرس حب الفخفخة والظهور، قد ورثوا مملنية قديمة مملوءة بالتقاليد والأوضاع، فطُبعوا عليها بمحاسنها مساويها؛ فلهم قدرة على تنظيم الحكم، ومعرفة واسعة بما يزيد الثروة ويضعفها، ولهم عقول مثقفة تنفوق الأدب والعلم وتهتز لهما، فهم يشجعون العلم لا بالمعنى الضيق الذي يشجعه التركي، ولكن بمعناه الواسع الذي يشمل الفلسفة بفروعها المختلفة - قد كثرت المذاهب الدينية القديمة عندهم من مانوية وزرادشتية ومزدكية، فكثرت في الإسلام مذاهبهم من زيدية واثني عشرية وسبعية وغير ذلك، وورثوا ما يرثه أبناء كل أمة تحضرت وهرمت من ميل إلى الترف والتعيم، وانهماك في اللذائذ. وأورثهم ضغط الدولة الأموية عليهم وتحفيرهم ميلاً كامناً إلى الانتقام من العرب والأخذ بالثار منهم في لين

وهوادة، وعلمهم الشيعُ النقية، فمكروا وعملوا في الخفاء وتستروا، وأسوا المؤامرات للقضاء على خصومهم بالثورات أحياناً، وبال دعوة المقنعة بالعلم أحياناً، إلى غير ذلك.

وطابع العرب ميل إلى البداوة، وحكم بالقبيلة، واعتزاز بدمهم، واحتقار لغير جنسهم، وزهوتهم سيفهم ولسانهم، وقلقهم واضطرابهم، فإذا أحسوا ضعف رئيسهم فما أسرع ثورتهم؛ ثم هم أسرع ما يكون قبولاً للتأقلم والتحضّر، فإذا تحضروا انغمسوا في النعيم، ومالوا إلى خصب العيش، وتأنقوا في المأكل والملبس والمشرب، كما كان شأن الفاطميين بعد انتقالهم من المغرب إلى مصر، وكما كان شأن من نزل من العرب في الأندلس، وكما كان شأن العرب الفاتحين لبلاد فارس والروم؛ وهم في أول أمرهم شجعان صرحاء بطاء، فإذا انغمسوا في النعيم، وقعوا في سبات الحضارة ففقدوا صراحتهم وبساطتهم؛ أحب إليهم الأدب والشعر لا الفلسفة والعلم، إلا أن يستعينوا بغيرهم من الموالي في تجميل دولتهم بالفلسفة والعلم.

وكثيراً ما كان يتعاقب على القطر الواحد هذه الأجناس الثلاثة أو جنسان منها، فتعاقب على العراق العرب والفرس والترك، وعلى مصر العرب والترك، وإذ ذاك يسقيه كل جنس بكأسه، ويتكوّن لكل قطر مزاج هو نتيجة طبع الأمة مع من تعاقب عليها من الأجناس. وهناك عنصران آخران كان لهما أثر في الحياة الاجتماعية في هذا العصر، وإن كان هذا الأثر في المنزلة الثانية، وأعني بهما الروم والزنج.

الروم:

كان العرب يطلقون على المملكة البيزنطية «بلاد الروم»، ومن ثم أطلقوا على البحر الأبيض المتوسط «بحر الروم». وعلى مرّ الزمان كان أكثر ما يطلق اسم الروم على بلاد النصارى المتاخمين للمملكة الإسلامية، ولهذا كان أكثر ما يطلق على بلاد النصارى في آسيا الصغرى؛ وكانت تسمى الحدود التي بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية «الثغور» ممتدة من ملطية إلى أعلى الفرات وإلى طرسوس، وكانت هذه الثغور محصّنة من الجانبين، ومتقسمة إلى قسمين: ثغور الجزيرة، وثغور الشام؛ فمن الأول مَلطية، وزيّطرة، وحصن منصور، والحدّث، ومرعش، والهارونية، والكنيسة، وعين زُرْبَة؛ ومن الثاني: المصيصة؛ وأدنة؛ وطرسوس.

ومنذ فُتِح الشام ومصر في عهد عمر بن الخطاب، والحروب قائمة بين المسلمين والروم، والذي نريد أن نعرض له الآن ما كان بين الروم والمسلمين في العصر الذي نؤرّخه؛

فقد كثرت الحروب بين الفريقين، وكانت هذه الثغور بين حركتي مدّ وجزر باستمرار. فمن ابتداء هذا العصر حدثت وقعة عمورية المشهورة في عهد المعتصم، واستمرت بعد ذلك واشتدت بين الروم والحمدانيين، وعلى الأخص أيام سيف الدولة الحمداني.

وليس يهنا هنا تاريخ هذه الحروب، ولا جانبها السياسي، وإنما يهنا ما كان لها من أثر اجتماعي أو عقلي.

فقد كانت هذه الحروب سبباً في أسر عدد كبير من الروم؛ واسترقاق كثير منهم، ففي وقعة عمورية «أقبل الناس بالأسرى والسبي من كل وجه فأمر المعتصم أن يعزل منهم أهل الشرف، وقتل من سواهم؛ وأمر ببيع المغانم في عدة مواضع . . . وكان لا ينادى على شيء أكثر من ثلاثة أصوات ثم يوجب بيعه طلباً للسرعة، وكان ينادى على الرقيق خمسة خمسة، عشرة عشرة، طلباً للسرعة»⁽¹⁾. وكانت حرب بين الروم والمسلمين في صقلية سنة 353هـ، فنقدم المسلمون إلى «رَمْطَة» وملكوها عنوة وقتلوا من فيها، وسبوا الحرم والصار وغنموا ما فيها وكان شيئاً كثيراً عظيماً⁽²⁾. وفي سنة 343هـ غزا سيف الدولة الدوم «فقتل وأسر وسي وغنم»، فانهمز الروم وقتل منهم ومن معهم خلق عظيم، وأسر صهر الدمستق وابن ابنته وكثير من بطارفته⁽³⁾، ومثل هذا كثير فالحروب تكاد تكون متصلة، والأسر من الجانبين متابع. أنتجت هذه الوقائع نتائج كثيرة:

فمنها أنها خلفت لنا أدباً عربياً حريماً قوياً، كقصيدة أبي تمام في فتح عمورية: «السيف أصدق أنباء من الكتب»، وقصائد المتنبي في حروب سيف الدولة للروم، كقصيدته يذكر الوقعة التي نكب فيها المسلمون بالقرب من بحيرة الحَدَث: «غيري بأكثر هذا الناس ينخدع»، وقصيدته لما سار سيف الدولة يريد الدمستق: «نزور دياراً ما نحب لها مغنى» الخ الخ؛ وكالقصائد الروميات لأبي فراس، وهي قصائد من غرر شعره، قالها - لما أسره الروم - في الحنين إلى أهله وأصحابه، والتبرّم بحاله من أسر ومرض وغربة إلى غير ذلك.

ومنها ما كان من انتشار الروم من رجال ونساء وغللمان في بيوت الناس والخلفاء والأغنياء كعماليك، حتى إن بعض الخلفاء في هذا العصر كانت أهمهم رومية؛ فالمتصر بالله

(1) ابن الأثير: 180/6.

(2) ابن الأثير: 200/8.

(3) ابن الأثير: 183/8.

ابن المتوكل أمه رومية، والمعتر بالله أمه رومية اسمها «قبيحة»، وقد اشتهرت في التاريخ بغناها وثروتها وتغلبها على عقل المتوكل؛ والمعتمد على الله أمه رومية اسمها «فتيان»؛ والمقتدر بالله أمه رومية على بعض الأقوال، وكان لها في أيام ابنها سلطان في تدبير الأمور، حتى أمرت قهرمانتها أن تجلس للمظالم وتنتظر في رفاع الناس؛ وأم الراضي بالله رومية اسمها ظلم الخ.

واستكثر الخليفة المقتدر من الخدم والمماليك من الروم والسودان، حتى قالوا إنه بلغ عددهم أحد عشر ألفاً، وكانوا في أول عهده ألفاً ومائة.

وفي المقرئ بن أحمد بن طولون (لما ولي مصر) اشترى العبيد من الروم والسودان... وصار من كثرة العبيد والرجال والآلات بحال يضيق بها داره ولا يتسع له... فبنى القصر والميدان، وتقدم إلى أصحابه وغلماينه وأتباعه أن يختطوا لأنفسهم حوله فاختطوا... ثم قطعت القطائع، فكان للنوبة قطعة مفردة تعرف بهم، وللروم قطعة مفردة تعرف بهم⁽¹⁾. «وكانت كل قطعة لسكنى جماعات بمنزلة الحارات التي في القاهرة»⁽²⁾.

ولما اختطت القاهرة اختطت الروم حارتين. «وفي سنة 399هـ أمر الخليفة الحاكم بأمر الله بهدم حارة الروم فهدمت ونهبت»⁽³⁾.

كما كان في بغداد دار تسمى دار الروم بالشماسية، وكان لهم بهذا الحي كنيسة على مذهب النسطورية، ودير يسمى دير الروم.

وانتشرت الجوارى الروميات في القصور، وكانت لهن ميزات. قال ابن بطلان: «الروميات بيض شقر، سباط الشعور، زرق العيون، عبيد طاعة وموافقة وخدمة، ومناصحة ووفاء وأمانة ومحافضة، يصلحن للحرّون لضبطهن وقلّة سماحتهن، لا يخلو أن يكون بأكفهن صنائع دقيقة».

وتعتق بعض الشعراء الغلمان الروم، فكان للبحثري غلام رومي اسمه «نسيم»، كان قد جعله باباً من أبواب الحيل على الناس، فكان يبيعه ويعتمد أن يصير إلى يملك بعض أهل المروءات ومن يتفق عنده الأدب، فإذا حصل في ملكه شئ به وتشوق ومدح مولاه، حتى

(1) خطط / 315.

(2) / 313.

(3) خطط / 2.

يهبه له، فلم يزل ذلك دأبه حتى مات «نسيم» فكفى الناس أمره⁽¹⁾. وفي «نسيم» يقول
البحري [من الطويل]:

دعا عبرتي تجري على الجور والقصد أظن نسيماً قارف الهجر من بعدي⁽²⁾
خلا ناظري من طيفه بعد شخصه فواعجباً للدهر فقدأ على فقد
وقد أنجب هذا العنصر الرومي أدياء وعلماء، كان لهم في فنههم وعلمهم طابع خاص لم يكن
مألوفاً في العقليّة العربيّة والفارسيّة، من أشهر هؤلاء ابن الرومي الشاعر، وابن جني النحوي.
فابن الرومي من أصل رومي كما يدل عليه اسمه، فهو علي بن العباس بن جريج، وله
في الشعر ميزات قلماً اجتمعت لغيره من شعراء العربيّة، هي أشبه شيء بالروح الرومي؛ فهو
طويل النفس في قصائده طويلاً قلماً يجارى، وهو يقع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى
لا يدع فيه فضلة ولا بقية؛ وهو كثير التعليل لما يقول كما يفعل بالنظرية الهندسية والبرهان
عليها من مثل قوله [من الطويل]:

لِمَا تُوذَن الدنِيا به من صُروفِها يكون بكاء الطفل ساعةً يولُدُ
والأ فَمَا يبكيه منها وإنها لأفسحُ مما كان فيه وأرغد
إذا أبصر الدنيا استهلَّ كأنه بما سوف يلقي من أذاها بهلُدُ⁽³⁾
وقوله في مليح رمدت عيناه [من المنسرح]:

قالوا اشتكت عينه فقلت لهم من كثرة القتل مَسَّها الوصبُ
حُمُرُتها من دماء من قَتَلْتُ والدم في التُّصل شاهد عجب⁽⁴⁾
ومثل ذلك كثير لا نطيل به.

وهو يصوّر المهجور صورة فنية تتخرج عجبك وتثير ضحكك، كقوله في بخيل [من
المقارب]:

يقتر عيسى على نفسه وليس بباقي ولا خالدي
فلو يستطيع لتقتيره تنفّس من ينخر واحد⁽⁵⁾
وقوله في ثقل [من مخلع البسيط]:
إذا بدا وجهه لقوم لاذت بأجفانها العيونُ

(1) معاهد التميمي: 110. (2) ديوانه ص 527. (3) ديوانه 2/ 113.

(4) ديوانه 1/ 404. (5) ديوانه 2/ 160.

كانه عندهم غريم حلت عليهم له ديون⁽¹⁾
وقوله [من الرَّمْل]:

معشر فيهم نكول إن نَوَّذا فعل خير، وعلى الشر مروء
لينهم كانوا قروداً فحكوا شيم الناس كما تحكي القروء⁽²⁾

أما ابن جني، فهو كذلك رومي، أبوه جُنِّي كان مملوكاً رومياً لليمان بن فهد الأزدي، ولعل أصل «جني» Jonah⁽³⁾ فعرّبها العرب إلى جني. وكان ابن جني هذا غريباً في تصوّره النحو والصرف، فهو ماهر في التصريف ماهر في التعليل والقياس. قال الباخري في دمية القصر: «ليس لأحد من أئمة الأدب في فتح المغفلات وشرح المشكلات ما له وسيما في علم الإعراب»، وكان المتني يقول فيه: «هذا رجل لا يعرف قلبه كثير من الناس».

وقد قال هو نفسه في خصائصه [من مجزوء الراء]:

وحُلُو شمائل الأدب منيفٌ مراتب الحمب
له كَلَّفَ بما كَلِفَتْ به العلماء يلقب
يجبت يفانث الأنقا ب عن أسرارها الغيب⁽⁴⁾
فمن جَلَدَ إلى جَلَد إلى صعد إلى صَبَب
ويفرع فكرة الأبكا ر منها من جَمَى الحجب
فببردها كأن لها وإن خفيت منى لهب
يجد بها وتحسبه للطف الفكر في لعب
سَبَاطة⁽⁵⁾ مذهب سُبكت عليه مائة الذهب
وطرداً للفرع على أصول وتكديرتب
إذا ما انحط غائرها مما فرعاً على الرتب
قياساً مثل ما وقدت

(1) ديوانه 236/6.

(2) ديوانه 259/2.

(3) وفي بقية الوعاة أنها معرب «كنى».

(4) الغيب بفتحين، يقال «قوم غيب»، أي: غائبون.

(5) سبابة المطر: سعة وكثرته.

ومنها في أصله الرومي [من مجزوء الوافر]:

فإن أصبح بلا نسب فعلمي في الورى نسبي
على أتى أول إلى فرورم سادة نُجُوب
فياصرة إذا نطقوا أرم⁽¹⁾ الدهر ذو الخطب

فابن الرومي وابن جنبي وأمثالهما كانوا عرباً في المنشأ والمزني، وكانوا رومياً بعقلهم الموروث، فجمعوا بين مزاي العقل المطبوع والعقل المصنوع، وأنتجوا منهما نتاجاً صالحاً ذا طعم خاص.

السود:

ومن العناصر التي كثرت في هذا العصر وكان لها أثر كبير الزنج الذين كانوا يجلبون في الأكثر من سواحل إفريقيا الشرقية، ولا أدل على كثرتهم وخطرهم من ثورتهم التي قاموا بها قرب البصرة، وهددوا بها الدولة العباسية ودوخوها أربعة عشر عاماً وأربعة أشهر (من 255هـ إلى 270هـ) وكانت حرباً بين الأجناس، بين السود والبيض، دعا إليها رجل ادعى نسبه إلى علي بن أبي طالب، فزعم أنه علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وأكثر المؤرخين يرون أنه دعوى وأن أصله عربي من عبد القيس، وقد توجه هذا الرجل إلى البصرة وحرّض الزنوج «الذين كانوا يكسحون السبخ» في أراضيها، فإن ملأك هذه الأراضي كانوا يملكون سوداً من السودان يعملون لهم في أرضهم فيعزقونها ويرفعون عنها الطبقة المالحة ليصلوا إلى الأرض الخالية من الأملاح الصالحة للزراعة، وهو عمل شاق جداً في هذه المنطقة؛ فاستطاع هذا الذي لقب بعد بصاحب الزنج أن يؤلب هؤلاء العمال الزنوج بعد أن درس حالتهم ويؤسهم وأجورهم ونفسيهم فأنهم من الناحية الدينية فهي أفضل في نفوسهم، فادعى أنه متصل بالله على نحو ما، فاجتمع إليه خلق كثير، فوصف لهم يؤسهم وظلم سادتهم لهم، ورثي لعيشهم على السويق والتمر، ودعاهم إلى الخروج على هؤلاء الظالمين، «ومتأهم ووعدهم أن يقودهم ويرثهم ويملكهم الأموال وحلف لهم الأيمان الغلاظ ألا يغير بهم ولا يخذلهم ولا يدع شيئاً من الإحسان إلا أتى إليهم»، ومن وقع في يده من هؤلاء السادة مالكي العبيد كان يسلمه لغلمانهم ويأمر بضربه. فكانت حركته الأولى حركة ضد الملاك، ثم تطورت فصارت حركة ضد الدولة، وأن الخلفاء

(1) أرم: سكت.

والولاء ظالمون ينتهكون حرمة الله، ودعا إلى مذهب الخوارج. قال المسعودي: «إنه كان يرى رأي الأزارقة من الخوارج؛ لأن أفعاله في قتل النساء والأطفال وغيرهم من الشيخ الفاني وغيره ممن لا يستحق القتل يشهد بذلك عليه؛ وله خطبة يقول في أولها: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، ألا لا حكم إلا لله؛ وكان يرى الذنوب كلها شركاً»⁽¹⁾. وكان عدد هؤلاء الزوج كثيراً، وفيهم شجاعة نادرة ومران على القتال. وفي بعض الوقائع الحربية انضمت الفرقة السودانية في الجيش العباسي إلى إخوانهم الزوج فزادهم قوة. وقد تملكوا في بعض الأحيان «الأبلة» و«عَبَّادَان»، والأهواز ثم البصرة، وواسط والنعمانة، ورامهرمز؛ وكانوا يهزمون الجيوش العباسية المرة بعد المرة، واغتنوا، وأصبح الزوج يملكون البيض بل خير من البيض. يقول المسعودي: «وقد بلغ من أمر عسكره (أي عسكر صاحب الزوج) أنه كان ينادى فيه على المرأة من ولد الحسن والحسين والعباس من ولد هاشم وقريش وغيرهم عن سائر العرب، وأبناء الناس، تباع الجارية منهن بالدرهمين والثلاثة، ويتأدى عليها بنسبها هذه ابنة فلان الفلاني، لكل زوجي منهم العشرة والعشرون والثلاثون، يطوهرن الزوج ويخدمن النساء الزوجيات كما تُخْدَمُ الوصائفُ. ولقد استغاثت إلى علي بن محمد (صاحب الزوج) امرأة من ولد الحسن بن علي بن أبي طالب كانت عند بعض الزوج، وسألته أن ينقلها منه إلى غيره من الزوج أو يمتقها مما هي فيه، فقال: هو مولاي وأولى بك من غيره»⁽²⁾.

وأخيراً تغلب عليهم الموفق (أخو الخليفة المعتمد على الله) وابنه أبو العباس (الذي صار فيما بعد خليفة ولقب بالمعتضد)، وقتل صاحب الزوج بعد أن خرب الزوج كثيراً من البلاد، وأفتوا كثيراً من الناس. وقد قتلوا من أهل البصرة وحدها في وقعة واحدة ثلاثمائة ألف. «وقد تكلم الناس في قدر ما قتل (على يد الزوج) في هذه السنين (الأربع عشرة) من الناس فمكثر ومقل؛ فأما المكثر فإنه يقول أفنى من الناس ما لا يدركه العد، ولا يقع عليه الإحصاء، ولا يعلم ذلك إلا عالم الغيب... والمقلّ يقول أفنى من الناس خمسمائة ألف، وكلا الفريقين يقول في ذلك ظناً وحسماً إذ كان شيئاً لا يدرك ولا يضبط»⁽³⁾.

وقد سقنا هذا كله للدلالة على قوة هذا العنصر الزوجي وخطره في ذلك العصر؛ وبجانب هذا كانت لهم ناحية اجتماعية لها قيمتها.. وكانوا يطلقون كلمة السودان على ما

(1) مروج الذهب: 344/2.

(2) مروج الذهب: 350/2.

(3) المصدر نفسه: 250/2.

يشمل الأحباش، وقدياً اتصل هؤلاء السودان بالمرب فكان منهم بلال الحبشي مؤذن رسول الله؛ ومنهم سعيد بن جبير سيد التابعين الذي قتله الحجاج؛ وكان من أشهر شعرائهم في العصر الأموي الحَيَفُطَان؛ وقد هجا جريراً وفخر عليه بالزنج، فقال [من الكامل]:

والزنج لو لاقيتهم في صفهم لاقيت ثم جحاً جحاً أبطالا

وكان الزنج يفخرون بطلاقة اللسان، وكثرة الكلام، وشدة الأبدان، والسخاء، وقلة الأذى، وطيب النفس، وضحك السن، وحسن الظن⁽¹⁾. وقد عيروا بصغر عقولهم، وضعف ذكائهم، وقلة علمهم، فأجابوا بأنكم لم تروا الزنج الحقيقيين، وإنما رأيتم السيي يجيء من السواحل، وأهل السواحل هؤلاء ليس لهم جمال ولا عقول، ولو رأيتم كرام الزنج لرأيتم الجمال والكمال والعقل؛ قالوا: واعتبروا في ذلك بمن تَسُبُّونهم من أهل الهند والهند، فإنه لم يتفق لكم واحد ممن سيتموهم له عقل وعلم مع ما اشتهر به أهل الهند والهند من العلم بالحساب والنجوم، وأسرار الطب، والتصاوير والصناعات العجيبة⁽²⁾.

وكانت طائفة من الجند من الزنج كما رأينا قبل، وكان منهم الكثير في خدمة القصر. وقد نبغ منهم كافور الإخشيدي الذي ملك مصر والشام، وخطب له على المنابر بمكة والحجاز، وكان عبداً أسود أتى به من بلاد السودان واشتراه الإخشيد بثمانية عشر ديناراً؛ وقد مدح المتبي سواده فقال [من الطويل]:

فجاءت به إنسان عين زمانه وخلصت بياضاً خلفها ومآبياً⁽³⁾

ثم ذم سواده حين هجاه فقال [من البسيط]:

من علم الأسود المخصي مكرمة أقومته البيض أم آباؤه الصيد

أم أذنه في يد النحاس دامية أم قلده وهو بالفلسين مردود

وذاك أن الفحول البيض عاجزة عن الجميل فكيف الخصية السود⁽⁴⁾

ومن قديم كان للبيض نساء من السود، فأعشى سليم كانت له «دنانير» بنت كعبويه الزنجي، وكانت زنجية؛ وقد رأها تكحل فقال [من الرجز]:

كأنها والكحل في مِرْوَدها تكحل عينيها ببعض جلدھا

وقد تزوج الفرزدق أم مكية الزنجية، وترك ما عنده من النساء من أجلها. وقال فيها:

(1) الجاحظ في رسائله.

(2) انظر الرسالة الثانية للجاحظ من الرسائل الثلاث التي نشرها فان قلوطن ص 76، 77.

(3) ديوانه 4/424. (4) ديوانه 2/147 - 148.

يا ربِّ حَؤُودٍ من بنات الرُّنَجِ⁽¹⁾

وكثر ذلك في العصر العباسي، فامتلات بهن القصور وبيوت الأوساط والفقراء؛ فقد كانت الجواري البيض أعلى ثمناً، فكانت أكثر ما تكون في بيوت الأغنياء، أما السود فكثيرات ورخيصات.

وقد ذكر ابن بطلان خصائص السود فقال:

«الزنجيات مساويهن كثيرة، وكلما زاد سوادهن قبحت صورهن، وتحدت أسنانهن، وقلَّ الانتفاع بهن، وخيفت المضرة منهن، والغالب عليهن سوء الأخلاق، وكثرة الهرب، وليس في خلقهن الغم، والرقص والإيقاع فطرة لهن، وطبع فيهن... ويقال لو وقع الزنجي من السماء إلى الأرض ما وقع إلا بالإيقاع. وهم أنقى الناس ثغوراً لكثرة الريق، وكثرة الريق لفساد الهضوم؛ وفيهن جلد على الكد، فالزنجي إذا شج فصب العذاب عليه صَباً فإنه لا يتألم له. وليس فيهن متعة لسانهن وخشونة أجسامهن. أما الحبشيات فالغالب عليهن نعومة الأجسام ولينها وضعفها، يعتادهن السلّ، ولا يصلحن للغناء ولا للرقص، دقاق لا يوافقهن غير البلاد التي نشأن فيها، وفيهن خيرية، ومياسرة وسلاسة انقياد، يصلحن للاتمان على النفوس... قصار الأعمار لسوء الهضم».

وكما تقاسمت المملكة الإسلامية العناصر الجنسية المختلفة، كذلك تقاسمتها المذاهب الإسلامية المختلفة والديانات المختلفة. ولنذكر في ذلك كلمة مجملّة تصوّر هذه الحال:

فقد كان الخلفاء سنيين، والأثراك سنيين غالباً، والفرس شيعيين غالباً، والعرب بين سنيّ وشيعي؛ فالفاطميون شيعة، والحمدانيون يقلب عليهم التشيع، فمن آثارهم التي وصلت إلينا درهم لناصر الدولة الحمداني على أحد وجهيه:

لا إله إلا الله

المطبخ لله

ناصر الدولة.

محمد

رسول الله

عليّ ولّيّ الله.

وعلى الآخر:

(1) انظرهما في الأغاني جزء 19 ص 21.

ويروي المؤرخون أن سيف الدولة عثر في حلب على قبر للمخسّن بن الحسين فبنى عليه، وكتب على حجّره:

«عثر هذا المشهد المبارك - ابتغاء لوجه الله وقربة إليه على اسم مولانا المحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب - الأمير الأجلّ سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان.

وروا أن سيف الدولة زوّج ابنته ست الناس لأبي تغلب الحمداني، وضرب لهذا الحادث دنائير على أحد وجهيها:

محمد رسول الله، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - فاطمة الزهراء - الحسن والحسين - جبريل.

وعلى الآخر:

أمير المؤمنين المطيع لله - الأميران الفاضلان ناصر الدولة وسيف الدولة - الأميران أبو تغلب، وأبو المكارم.

فهذا يرجح أن دولة الحمدانيين كانت شيعية.

فكانت المملكة الإسلامية مسرحاً للعصبيات الجنسية والعصبيات المنهية. وأوضح الأمثلة لذلك حالة العراق في عهد الدولة البويهية؛ فقد كان مملوءاً بالأتراك والديلم، والأولون سنّيون، والآخرون فرس شيعيون، والحروب والفتن والمصادرات وكبس البيوت لا تنقطع بينهما. وقد ذهب في سبيل ذلك ضحايا كثيرة من الوزراء والكتاب والعلماء، حتى حكى مسكويه في حوادث سنة 360هـ أن بختيار البويهي «راى لمعالجة (هذه الفتن) أن يعقد بين رؤساء الأتراك ورؤساء الديلم مصاهرات لتزول العداوات التي نشأت بينهم، فابتدأ بعقد مصاهرة بين المرزبان بن عز الدولة (البويهي)، وبين بختكين (التركي)، وفعل مثل ذلك بجماعة، وأصلح بين الديلم والأتراك، واستحلف كل فريق منهما لصاحبه، فحلفوا جميعاً... فزال الظاهر ولم يزل الباطن»⁽¹⁾. وقال ابن الأثير في حوادث سنة 443هـ: «في هذه السنة تجددت الفتنة بين السنة والشيعية، وعظمت أضعاف ما كانت قديماً، وسببها أن أهل الكرخ عملوا أبراجاً كتبوا عليها بالنهب: «محمد وعليّ خير البشر»، وأنكر السنة ذلك، وادعوا أن المكتوب محمد وعليّ خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر؛ وأنكر

(1) تجارب الأمم: 282/6.

أهل الكرخ الزيادة؛ فانتدب الخليفة القائم بأمر الله من حَقَّق، فكتبوا بتصديق أهل الكرخ. وحمل الحنابلة العامة على الإغراق في الفتنة. وتشدد رئيس الرؤساء على الشيعة فمحو «خير البشر»، فقالت السّية: لا نرضى إلا أن يقلع الأجر الذي عليه محمد وعليّ، ولا يؤذَن «حي على خير العمل»، وامتنع الشيعة عن ذلك. وقتل رجل هاشمي من السّية، فحمله أهله على نعش وطافوا به في الحربية وباب البصرة وسائر محلة السّية، واستفروا الناس للاخذ بثأره، ثم دفنوه عند أحمد بن حنبل؛ فلما رجعوا من دفنه قصدوا المشهد فدخلوه، ونهبوا ما فيه من فتاديل ومحاريب من ذهب وفضة؛ فلما كان الغد اجتمعوا وأضرموا حريقاً، فاحترق كثير من قبور الأئمة وما يجاورها من قبور بني بويه؛ وقصد أهل الكرخ الشيعيون إلى خان الفقهاء الحنفيين فنهبوه، وقتلوا مدرس الحنفية أبا سعد السرخسي وأحرقوا الخان ودور الفقهاء، وامتدت الفتنة إلى الجانب الشرقي⁽¹⁾. وقال في سنة 444هـ: «في هذه السنة زادت الفتنة بين أهل الكرخ وغيرهم من السّية، وكان ابتداءها أواخر سنة 444هـ؛ فلما كان الآن عظم الشر واطرحت المراقبة للسلطان، واختلط بالفريقين طائفة من الأتراك؛ فلما اشتد الأمر اجتمع القواد، وانفقوا على الركوب إلى المحال، وإقامة السياسة بأهل الشر والفساد، وأخفوا من الكرخ إنساناً علوياً وقتلوه، فثار نساؤه ونشرون شعورهن واستغثن، فتبعهن العامة من أهل الكرخ، وجرى بينهم وبين القواد ومن معهم من العامة قتال شديد، وطرح الأتراك النار في أسواق الكرخ فاحترق كثير منها وألحقها بالأرض».

وقد اشتهرت الكوفة بالشيعة والبصرة بالتسنن⁽²⁾، فقال الجاحظ: إن الكوفة علوية، والبصرة عثمانية، ثم انتشر بعد الجاحظ التشيع في البصرة حتى كان فيها في القرن الخامس ما لا يقل عن ثلاثة عشر مشهداً للعلويين. أما الشام فمن قديم عرفت بالسنية، ويقول النسائي المتوفى سنة 303هـ: «دخلت دمشق والمنحرف عن علي رضي الله عنه كثير، فأردت أن يهديهم الله بهذا الكتاب» يعني كتاب «الخصائص» في فضل علي بن أبي طالب. وستل وهو بدمشق عن معاوية وما روى من فضائله، فقال: أما يرضى معاوية أن يخرج رأساً برأس حتى يفضل 1؟ فما زال أهل دمشق يدفعون في حضنه حتى أخرجوه من المسجد، ثم حمل إلى الرملة فمات بها⁽³⁾.

(1) ابن الأثير: 215/9 باختصار.

(2) هذه صيغة اصطغتها نسبة إلى أهل السنة.

(3) ابن خلكان: 29/1.

وتقسّمت البلاد الشيعة والسنيّة، بل تقسم البلد الواحد التشيع والتسنن؛ فبلدة نابلس في النصف الثاني من القرن الرابع كان نصفها سنيين ونصفها شيعيين، قال المقدسي المتوفى سنة 375هـ: «ونصف نابلس وأكثر عمان شيعة».

وجزيرة العرب نفسها كذلك، «فمناهيهم في مكة وتهامة وصنعاء وقرح سنيّة؛ وسواد صنعاء ونواحيها مع سواد عمان سُراة غالية؛ وبقية الحجاز وأهل الري بعمان وهجر وصعدة شيعة»⁽¹⁾، «ونصف الأهواز شيعة»⁽²⁾، «وأهل قُم شيعة غالية قد تركوا الجماعات وعطلوا الجامع إلى أن ألزمهم ركن الدولة عمارته ولزومه»⁽³⁾. وحكى ياقوت أنه وُلّي عليهم رجل سني متشدّد، فبلغه أن أهل «قم» ليقضهم الصحابة لا يوجد فيهم من اسمه أبو بكر أو عمر، فجمع رؤساءهم وقال لهم: إن لم تاتوني برجل منكم اسمه أبو بكر أو عمر لأفعلن بكم ولأصنعن، فاستمهلوه ثلاثة أيام، وقتشوا فلم يجدوا إلا رجلاً صعلوكاً حافياً عارياً أحول أقبح خلق الله منظراً اسمه أبو بكر، لأن أباه كان غريباً استوطنها فسماه بذلك، فجأؤوا به فشتهم الخ»⁽⁴⁾.

وهكذا سادت العالم الإسلامي هاتان النزعتان - السنيّة والشيعة - تتعاديان وتتقاتلان. هذا عدا ما قام به الشيعة من مؤامرات لقلب الدول والاستيلاء عليها، وسيأتي الكلام على ذلك في حينه.

وهناك نزاع آخر، وهو النزاع بين المذاهب الفقهية - قد كان الخلاف أيام أصحاب المذاهب، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل، خلافاً في الرأي والبرهان؛ غاية التعصب أن يعتقد أن مذهبه حقّ يحتمل الخطأ، ومذهب غيره خطأ يحتمل الصواب، وقيل أن نرى بين أئمة المذاهب عداً حاداً إلا قرع الحجّة بالحجّة والبرهان بالبرهان، وازداد بعض الشيء أيام أتباعهم، ولكنه قلّ أن يتعدى ذلك إلى ضرب أو قتال. فلما انتهى هذا الطور أخذت العصبية تتزايد إلى أن بلغت القتال؛ ففي القرن الثالث والرابع نرى أن الحنابلة من حين لآخر يقومون بالثورات الكبيرة، من أمثلة ذلك ما رواه ابن الأثير في حوادث سنة 323هـ إذ قال: «وفيها عظم أمر الحنابلة (ببغداد) وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد

(1) المقدسي: 96.

(2) المقدسي: 415.

(3) المقدسي: 395.

(4) معجم ياقوت في مادة «قم».

والعامة، وإن وجدوا نبيئاً أراقوه، وإن وجدوا مغنيةً ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء ومشي الرجل مع النساء والسيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو، فإن أخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهبوا بغداداً⁽¹⁾. وركب صاحب الشرطة ونادى في جانبي بغداد لا يجتمع من الحنابلة اثنان، ولا يناظرون في مذهبهم، ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر بيسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين، فلم يقد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد. وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان حتى يكاد يموت؛ فخرج توقيع (الخليفة) الراضي بما يقرأ على الحنابلة، ينكر عليهم فعلهم ويؤيخهم باعتقاد التشبيه وغيره. [فمما جاء في هذا التوقيع]: تارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المنهين، والشعر القلط، والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً؛ ثم طعنكم على خيار الأمة ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلى الكفر والضلال، ثم استدعواكم المسلمين إلى الدين بالبلع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذئ شرف ولا نسب ولا سب برسول الله ﷺ، وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، فلمن الله شيطاناً زين لكم هذه المنكرات وما أغواها! وأمير المؤمنين يقسم بالله قسماً جهوراً يلزمه الوفاء به، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقكم ليؤيخكم ضرباً وتشديداً، وقتلاً وتشديداً، وليستعملن السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم⁽²⁾.

وأما هذه الحادثة كثر في كتب التاريخ.

ثم الخلاف الشديد بين الحنيفة والشافعية، حتى كان يؤول الأمر في بعض الأحيان إلى خراب البلد من جراء هذا الخلاف. يقول «ياقوت» عند الكلام على «أصفهان» بعد أن ذكر مجدها القديم: «وقد فشا فيها الخراب في هذا الوقت وقبله في نواحيها لكثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية، والحروب المتصلة بين الحزبين، فكلما ظهرت طائفة نهبته محلة الأخرى وأحرقتها وخربتها، لا يأخضهم في ذلك إلا ولا ذمة؛ ومع ذلك فقل أن تدوم بها

(1) أصل «أرمج»: أثار الغبار، ثم استعمل لإثارة الفتن.

(2) ابن الأثير: 106/8.

دولة سلطان أو يقيم بها فيصلح فاسدها، وكذلك الأمر في رساتيقها وقرأها التي كل واحدة منها كالمدينة».

ويقول عند الكلام على «الزِّي»: كان أهل المدينة ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم، لأن أهل البلد كان نصفهم شيعة، وأما أهل الرستاق فليس فيهم إلا شيعة وقليل من الحنفية، ولم يكن فيهم من الشافعية أحد، فوَقعت العصية بين السنة والشيعه فتظافر عليهم الحنفية والشافعية، وتناولت بينهم الحروب، حتى لم يتركوا من الشيعة من يُعرف؛ فلما أفنؤهم وقعت العصية بين الحنفية والشافعية، ووقعت بينهم حروب كان الظفر في جميعها للشافعية؛ هذا مع قلّة عدد الشافعية، إلا أن الله نصرهم عليهم. وكان أهل الرستاق - وهم حنفية - يجيئون إلى البلد بالسلح الشاك ويساعدون أهل نحلتهم، فلم ينههم ذلك شيئاً حتى أفنؤهم⁽¹⁾ إلى غير ذلك.

اليهود والنصارى:

وربما كانت الدولة الإسلامية في هذا العصر أكثر الأمم تسامحاً مع المخالفين لها في الأديان، وخاصة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، رغم ما كان يبدو بعض الأحيان من ظلم وعسف كالذي كان في عصر المتوكل، وقد سبق ذكره؛ وربما وقع على المسلمين من هذا الظلم ما وقع على غيرهم.

وقديماً كان الامتزاز بين المسلمين واليهود والنصارى حتى في الأسرة الواحدة بما أباح الله للمسلمين أن يتزوجوا بالكتابيات.

ونرى في هذا العصر حركة اليهود والنصارى قد اتسعت عما كانت بسبب كثرة الاتصال التجاري والحربي والعلمي - والمسلمون في كثير من مواقفهم يعدلون بينهم ويقرّبون بعضهم، حتى لقد عفوا عن المال الذي يتركه النصراني من غير وارث ورددوه إلى أهل ملته؛ فالخليفة المعتضد «أمر أن يرد تركة من مات من أهل النّعمة - ولم يخلف وارثاً - على أهل ملته»، استناداً إلى ما أفتى به يوسف بن يعقوب وعبد الحميد بن عبد العزيز القاضيان كانا بمدينة السلام: من أن السنة جرت بأن أهل كل ملّة يورثون من هو منهم إذا لم يكن له وارث من ذِي رَجْمِهِ⁽²⁾.

(1) معجم ياقوت: 356/4.

(2) كتاب الوزراء للصابي: ص 248.

وانتشر اليهود والنصارى في نواحي المملكة الإسلامية وأطرافها وداخلها، فبلغ عدد اليهود في العراق وحدها حول سنة 1185م = سنة 581هـ على حسب تعداد بعض المؤرخين ستمائة ألف، وانتشروا في دمشق وحلب، وعلى شاطئ دجلة والفرات، وفي جزيرة ابن عُمر والموصل والحلة والكوفة والبصرة وهمدان وأصفهان وشيراز وسمرقند. ويقول المقدسي: في خراسان يهود كثيرة، ونصارى قليلة؛ وكذلك يقول في همدان.

ويقول الرحالة بنيامين الذي رحل سنة 1165م = سنة 561هـ: إن في القاهرة سبعة آلاف يهودي، وفي الإسكندرية ثلاثة آلاف، وفي الوجه البحري ثلاثة آلاف، وفي الوجه القبلي ستمائة⁽¹⁾.

وفي أوائل القرن الرابع كان في بغداد وحدها نحو من خمسين ألفاً من النصارى. ويقول للمقدسي في الشام: «إن أكثر الجهابذة والصيّاغين والصيارفة والدبّاغين بهذا الإقليم يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»⁽²⁾.

وانتشرت أديار النصارى في أنحاء المملكة، وكانت غنية بساتينها وخمورها، واتصل الأدباء بها وأكثروا من القول فيها.

وكان لليهود والنصارى نفوذ كبير في بعض الدول في هذا العصر. وكان المسلمون في أول أمرهم لا يرضون باستخدامهم في شؤون الدولة؛ فقد روي أنه ذكر لعمر بن الخطاب غلام كاتب حافظ من الجيرة، وكان نصرانياً، فقيل له: لو اتخذته كاتباً؟ فقال: «لقد اتخذت إذأ بطانة من دون المؤمنين»⁽³⁾.

فصر بن الخطاب كان يحسن معاملتهم ولا يستعين بهم في الأعمال، ولكن ذلك لم يدم طويلاً، فاستخدموا في الأعمال من عهد معاوية. وفي عصرنا هذا الذي نؤرخه كثير استخدامهم، وزاد سلطانهم؛ فيقول المقدسي: «وقلما ترى به (بالشام) فقيهاً له بدعة، أو مسلماً له كتابة، إلا بطيرية فإنها ما زالت تخرّج الكتاب، وإنما الكتبة به وبمصر نصارى»⁽⁴⁾. وفي القرن الثالث وليّ في بعض الأحيان ديوان الجيش نصراني، وكان المسلمون يقبلون به،

(1) نقلًا عن متر.

(2) ص 183.

(3) عيون الأخبار: 43/1.

(4) ص 183.

قال الصايغ في كتابه الوزراء: «إن علي بن عيسى قال لابن الفرات: ما اتقيت الله في تقليدك ديوان جيش المسلمين رجلاً نصرانياً، وجعلت أنصار الدين وحماة البيضة يقتلون يده ويمتلون أمره؟! فقال له ابن الفرات: ما هنا شيء ابتدأته ولا ابتدعته، وقد كان الناصر لدين الله قلد الجيش إسرائيل النصراني كاتبه، وقلد المعتضد ملك بن الوليد النصراني كاتب بدر!! فقال علي بن عيسى: ما فعلاً صواباً؛ فقال ابن الفرات: حسبي الأسوة بهما وإن أخطأ على زعمك»⁽¹⁾.

وذكر «عريب» في كتابه «صلة تاريخ الطبري» في حوادث سنة 320هـ أن «أبا الجمال الحسين بن القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب كان يسمى دهره في طلب الوزارة، ويتقرب إلى مؤنس وحاشيته ويصانهم حتى جاز عندهم وملاً عيونهم، وكان يتقرب إلى النصارى الكتاب بأن يقول لهم: إن أهلي منكم، وأجلادي من كباركم، وإن صلياً سقط من يد عبيد الله بن سليمان جده في أيام المعتضد، فلما رآه الناس قال: هنا شيء تبتك به عجاتنا فتجعله في ثيابنا من حيث لا نعلم - تقريباً إليهم بهذا وشبهه - يعني إلى مؤنس وأصحابه»⁽²⁾.

وكان لمعضد الدولة البويهى في بغداد وزير نصراني اسمه نصر بن هارون؛ وقد أذن له عضد الدولة في عمارة البيع والديرة وإطلاق الأموال لفقراء النصارى⁽³⁾.

ونارت لملك مسألة فقهية، وهي: هل يجوز أن يكون الوزير من أهل النعمة أم لا؟ فقال صاحب «المقد الفريد للملك السعيد»: وهل يشترط في هذا الوزير (أي وزير التنفيذ لا وزير التفويض «الإسلام»، حتى لو أقام السلطان وزير تنفيذ من أهل النعمة كان جائزاً أم لا؟ اختلفت آراء الأئمة في ذلك؛ فذهب عالم العراق الإمام أبو الحسن علي بن حبيب البصري رحمه الله إلى جوازه؛ وذهب عالم خراسان إمام الحرمين أبو المعالي الجويني إلى منعه، وعد تجويز ذلك من عالم العراق عثرة لن تقال، وخطأ فيما قال؛ وهذا بخلاف وزارة التفويض فإن هذه الشروط معتبرة من جملة ما تقدم بيانه من الأوصاف في حق المباشر لها⁽⁴⁾. واتسعت سلطة اليهود

(1) الوزراء: 95.

(2) عريب: 85.

(3) ابن الأثير: 255/8.

(4) ص 147، والفرق بين الوزارتين أن وزير التفويض هو أن يفوض السلطان إلى الوزير تدبير المملكة والدولة برأيه، ويجعل إليه إضفاء أمورها بمقتضى نظره؛ وأما وزير التنفيذ فسلطته تنفيذ ما يأمر به السلطان، والأولى بالبداهة أهم.

والنصارى في أيام الفاطميين بمصر، فمن أشهرهم يعقوب بن كَلَس. قال ابن عساکر: «إنه كان يهودياً من أهل بغداد خبيثاً ذا مكر، وله حيل ودعاه، وفيه فطنة ودكاء. ونزل مصر أيام كافور الإخشيدي فأرى منه فطنة وسياسة ومعرفة بأمر الضياع؛ فقال: لو كان مسلماً لصلح أن يكون وزيراً قطع في الوزارة فأسلم... ثم هرب إلى المغرب واتصل بيهود كانوا مع المعز وخرج معه إلى مصر»، «وولي الوزارة للعزیز نزار بن المعز وعظمت منزلته عنده، وأقبلت عليه الدنيا، وانتال الناس عليه ولازموا بابه؛ ومهد قواعد الدولة وساس أمرها أحسن سياسة، ولم يبق لأحد معه كلام»⁽¹⁾.

وكان ابن كَلَس يأخذ من العزیز في كل سنة مائة ألف دينار، ووجد له من العبيد والمماليك أربعة آلاف غلام، ووجد له جوهر بأربعمائة ألف دينار، وبرّ من كل صنف بخمسمائة دينار⁽²⁾. وأكثر الشعراء مدائحه؛ قال ابن خلكان: ولقد نظرت في ديوان أبي الرقعمق الشاعر فوجدت أكثر مديحه في الوزير المذكور، وفيه يقول من قصيدة [من الخفيف]:

كل يوم له على نوب الدهر	ر وكتر الخطوب بالبذل غاره
ذو يد شأنها الفرار من البخر	ل وفي حومة الندى كتراره
فاستجزه فليس يأمن إلا	من تغيّبا ظلاله واستجاره
وإذا ما رأيتَه مطرقاً يُعد	حل فيما يريدُه أفكاره
لم يدع بالذكاء والنهن شيئاً	في ضمير الغيوب إلا أثاره
لا ولا موضعاً من الأرض إلا	كان بالرأي مدركاً أقطاره
زاده الله بسطة وكفاه	خوفه من زمانه وجفاره

«وفي أيام العزیز نزار كان بمصر شاعر اسمه الحسن بن بشر اللعشقي، وكان كثير الهجاء، فهجا يعقوب بن كَلَس وزير العزیز وكتب الإنشاء من جهته أبا نصر عبد الله الحنين القيرواني [من المنرج]:

قل لأبي نصر صاحب القصر	والمثنائي لنقض ذا الأمر
انقض عرا الملك للوزير تفرز	منه بحسن الشناء والذكر
وأعط وامنع ولا تخف أحناً	فصاحب القصر ليس في القصر

(1) ابن خلكان: 491/2 وما بعدها.

(2) ابن خلكان: 449/2.

ولبس يدري ماذا يُراد به وهو إذا ما درى فما يدري
ثم قال أيضاً وعرض بالفضل القائد [من الوافر]:

ننصر فالتنصُرُ دين حقّ عليه زماننا هذا يَدُلُّ
وقلُّ بثلاثة عزّوا وجَلّوا وعَطّل ما سواهم فهو عُظّل
فيعقوب الوزير أبٌ وهذا الـ مزيّر ابنٌ وروح القدس فضل⁽¹⁾

وقد وثى العزيز نزار أيضاً عيسى بن نسطورس النصراني كتابته، واستتاب بالشام يهودياً اسمه مَنشأ، فاعتزّ بهما النصرارى واليهود وأذوا المسلمين، فعمد أهل مصر وكتبوا قصة وجعلوها في صورة عملوها من قراطيس، فيها: «بالذي أعزّ اليهود بمنشأ، والنصارى بعيسى بن نسطورس، وأذلّ المسلمين بك إلا كشفت ظلامتي؛ وأقعدوا تلك الصورة على طريق العزيز والرقعة بيدها؛ فلما رأها أمر بأخذها، فلما قرأ ما فيها ورأى الصورة من قراطيس علم ما أريد بذلك فقبض عليهما، وأخذ من عيسى ثلاثمائة ألف دينار، ومن اليهود شيئاً كثيراً»⁽²⁾. ولكن الحاكم بأمر الله اضطهد النصرارى واليهود في بعض نزواته، فأمرهم بشد الزنار ولبس الغيار، «والبس اليهود العمائم السود، وأمر ألا يركبوا مع المسلمين في سفينة، وألا يستخدموا غلاماً مسلماً، ولا يركبوا حمار مسلم، ولا يدخلوا مع المسلمين حماماً، وجعل لهم حمامات على حدة؛ ولم يبق في ولايته دوراً ولا كنيسة إلا هدمها»⁽³⁾، «وأمر النصرارى بأن تعلق في أعناقهم الصلبان، وأن يكون طول الصليب ذراعاً ووزنه خمسة أرتال بالمصري؛ وأمر اليهود أن يحملوا في أعناقهم قُرَامي الخشب في زنة الصلبان»⁽⁴⁾، «ومنع النصرارى من ركوب الخيل، وأن يكون ركوبهم البغال والحمير بسروج الخشب، والسيور السود بغير حلية، وأن يشدوا الزنانير، ولا يستخدموا مسلماً، ولا يشتروا عبداً ولا أمة، وتُبعت آثارهم في ذلك فأسلم منهم عدة»⁽⁵⁾؟ ومع هذا فكان الكتاب والأطباء في قصره من النصرارى.

وتولّى الوزارة سنة 436هـ للمتنصر بمصر «صدقة بن يوسف» وكان يهودياً فأسلم،

(1) ابن الأثير: 43/9.

(2) ابن الأثير: 42/9.

(3) النجوم الزاهرة: 177/4.

(4) النجوم الزاهرة: 178.

(5) خطط المقرئ: 287/2.

وكان معه أبو سعد التتري اليهودي يدير الدولة؛ فقال بعض الشعراء [من المنصرح]:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملّكوا
العزّ فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والمَلِكُ
يا أهل مصر اني نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك⁽¹⁾

هذه العناصر الجنسية من أتراك وفرنس وعرب وروم وزنج وغيرهم، وما تستلزم من عصبية؛ وهذه العصبية المذهبية والطائفية من تسنّ وتشيّع، ومن حنابلة وشافعية وحنفية، ومن مسلمين ويهود ونصارى، وغير ذلك كانت كلها حركات تموج بها المملكة الإسلامية، تتعاون حيناً، وتتفاعل حيناً، وتتؤثر في السياسة وفي الدين وفي العلم، وتتأثر عنها المؤامرات السرية أحياناً، والقتال الصريح أحياناً؛ وكان لها كلها أثر واضح في كل ناحية من النواحي الاجتماعية:

قد أثرت في الحالة المالية إما مباشرة وإما من طريق الحكم والسياسة، فعمّرت في ناحية وخربت في أخرى، وعدلت في ناحية وظلمت في أخرى.

وآثرت في اللغة والأدب بدخول الأعاجم يتكلمون بلغاتهم، ويتعلمون اللغة العربية ويحتلون أفكارهم وآدابهم.

وآثرت في المرأة بكثرة الأجناس المختلفة ذوات الخصائص المختلفة، وقد حملت النساء من هذه الأجناس خصائص الجمال والقيح في المظهر وفي الأخلاق وفي العادات، وغزون البيوت بما كان يعرضه النخّاسون منهن في سوق الرقيق، وبما كان يحملته الغزاة معهم في حروبهم مع الروم ومع الترك ومع الفرنس ومع الزنج، وما كانوا يوزعون على الجنود وعلى الأهل والأقارب، وما كانوا يتخلّون عنه فيعرضونه في الأسواق.

وآثرت في الدين من كثرة الجدل بين الفقهاء، ومن إثارة مسائل يدعو إليها هذا الجدل لم تكن معروفة من قبل؛ ومن تدخّل السياسة في الأمور الدينية والالتجاء إلى الفقهاء يسألونهم الحلول الفقهية فيما يعرض لهم من مشاكل سياسية واجتماعية؛ وبما أثاره النزاع الشديد بين السنة والشيعة، وغلبة التشيّع في بعض الأماكن وتكوين دول شيعية لم تكن في العصور الماضية، فدعاها ذلك إلى أن تبلور التشيّع وتستعمل عقولها في إيجاد نظام الحكم والدعوة التي تتفق وأصول الشيعة كما حصل ذلك في الدولة الفاطمية - وبما كان من

(1) حسن المحاضرة: 2/ 117، وقد استغدت من إشارات للأستاذ متر إلى كثير من هذه المصادر.

الاحتكاك الشديد بين المسلمين واليهود والنصارى، وما كان بينهم من تسامح أحياناً، وخصوصة أحياناً، وما كان من جدل ديني بين هذه الطوائف، وما أثارته هذه الظروف المختلفة من مسائل طائفة تعرض على الفقهاء فيدون فيها آراءهم في ضوء الحوادث الجليدة.

وأثرت في العلم بما كان يحمله النصارى واليهود والفرس والهنود من علوم آبائهم، وجنّهم في تقديم هذه الذخائر إلى الأمة الإسلامية باللغة العربية مما مكّن الناطقين باللسان العربي أن يأخذ كل منهم حظّه منها، وبهضمه ما استطاع ويزيد عليه ما استطاع. وتعاون على الاستفادة منها وترقيتها العقول العربية والتركية والفارسية والرومية والهندية، ويؤلف بينها العلم بعد أن فرّقت بينها العصبيات الجنسية والمنهية؛ فآخذ اليهودي والنصراني من العالم المسلم، ويأخذ المسلم من العالم اليهودي والنصراني، ويجلس الفارسي والتركي والهندي في حلقة العربي، ويتعاون الجميع في بناء الدولة العلمية غير أبيهين بما كان من الساسة في تهديم الدولة من ناحيتها السياسية.

كل هذا وأمثاله كان من آثار هذه الحركات المختلفة، وكل ما ذكرته إشارة خاطفة لما كان لها من أثر قويّ فقال سنحاول بعدُ شرح بعضه.

الباب الثاني

أهمّ للمظاهر الاجتماعية والسياسية في ذلك العصر

1 - انقسام الدولة - أهم مظهر يأخذ بالأبصار في ذلك العصر ما حصل للدولة الإسلامية من الانقسام؛ فقد كانت المملكة الإسلامية كلها في العصر العباسي الأول - إذا استثنينا الأندلس وبعض بلاد المغرب - تكوّن كتلة واحدة، وتخضع خضوعاً تاماً للخليفة في بغداد؛ هو الذي يعيّن ولائها، وإليه يجيى خراجها، وإليه ترجع في إدارتها وقضائها وجندها وحلّ مشاكلها، وتدعو له على المنابر وتضرب السكّة باسمه، ونحو ذلك من مظاهر السلطان. ثم أخذ هذا السلطان يقلّ شيئاً فشيئاً بضعف الخلافة حتى تمزقت المملكة كل ممزق، وأخذت الأقطار الإسلامية تستقل عن بغداد شيئاً فشيئاً، وأخذ يخشى ولائها وأمرائها بعضهم بأس بعض، ويضرب بعضهم بعضاً؛ فصارت المملكة الإسلامية عبارة عن دول متعددة مستقلة، علاقة بعضها مع بعض علاقة محالفة أحياناً وعداء غالباً؛ وأصبح لكل دولة مالها وجندها وإدارتها وقضاؤها وسكّتها وأميرها، إن اعترف بعضها بالخليفة في بغداد حيناً من الزمن، فاعتراف ظاهري ليس له أثر فعلي! وسوّدت صحف التاريخ بالقتال المستمر بين هذه الدول، وشغلوا بقتال أنفسهم عن قتال عدوّهم؛ ومن أجل هذا طمع فيهم الروم يفزّونهم كل حين ويستولون على بلادهم شيئاً فشيئاً، حتى الزنج والحبشة كانوا يغيرون على الدولة الفينة بعد الفينة فينهون ويسلبون، ولم تعد المملكة الإسلامية مخشية الجانب كما كانت أيام وحدتها.

ففي سنة 324هـ كانت البصرة في يد ابن رائق؛ وفارس في يد علي بن بويه؛ وأصبهان والري والجيل في يد أبي علي الحسن بن بويه؛ والموصل وديار بكر وريجة في أيدي بني حمدان؛ ومصر والشام في يد الإخشيديين؛ وإفريقية والمغرب في يد الفاطميين؛ وخراسان وما وراء النهر في يد السامانيين؛ وطبرستان وجرجان في يد الديلم؛ وخوزستان بيد البريدي؛ والبحرين واليمامة وخرّيد القرامطة، ولم يبق للخليفة إلا بغداد وما حولها، وحتى هذه لم يكن له فيها إلا الاسم.

وقد أجاد المسعودي في ملاحظته وجه الشبه بين حالة المملكة الإسلامية بعد هفا الانقسام، ومملكة الإسكندر المقدوني بعد وفاته فقال: «ولم نعرض لوصف أخلاق المتقي والمستكفي والمطيع ومذاهبهم إذ كانوا كالموئى عليهم، لا أمر ينفذ لهم، أما ما نأى عنهم من البلدان فتنبّ على أكثرها المتغلبون، واستظهروا بكثرة الرجال والأموال، واقتصروا على مكائبتهم بإمرة المؤمنين والدعاء لهم؛ وأما بالحضرة (بغداد) فتفرّد بالأمور غيرهم فصاروا مقهورين خائفين، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة. وما أشبه أمور الناس في الوقت إلا بما كانت عليه ملوك الطوائف بعد قتل الملك الإسكندر بن فيلبس ذارًا ملك بابل إلى ظهور أردشير بن بابك، كلّ قد غلب على صقعهم يحامي عنه، ويطلب الازدياد إليه مع قلّة العماره وانقطاع السبل، وخراب كثير من البلاد، وذهاب الأطراف، وغلبة الروم وغيرهم من الممالك على كثير من ثغور الإسلام ومدنه»⁽¹⁾.

كان كثير من الدول يعترف بالخلافة وسلطتها الدينية، فهي إذا استقلت سياسياً ومدنيًا رأت مما يزيدا سلطة وقوة اعترافها بالخليفة واعتراف الخليفة بها، كما فعل عضد الدولة بن بويه مثلاً لما فتح كِزْمان، فقد استرضى الخليفة فأنفذ إليه الخليفة عهده وجلّعه من الطوق والسوارين⁽²⁾.

ومع مضي الزمن وضعف الخلافة قطعوا هذه الصلة أيضاً وتلقّبوا بإمرة المؤمنين أو بالخلفاء. وأول من فعل ذلك الفاطميون، فبعد أن فتحوا القيروان سنة 297هـ تلقّبوا بالخلفاء، وشجّعهم على ذلك أنهم شيعيون يقولون باغتصاب الأمويين والعباسيين حقّهم في الخلافة، فلما تملّكوا حققوا نظريتهم في أحقيتهم فتسمّوا بالخلفاء - فلما رأى الأندلسيون ذلك قلّدوهم مع أنهم سنيون، فتلّقب عبد الرحمن الناصر أمير الأندلس بأمير المؤمنين نحو سنة 350، وكانوا يلقّبون من قبله بالأمراء، وبين الخلفاء. قال المقرّي: «هو أول من تسمى منهم بالأندلس بأمير المؤمنين عندما التاث أمر الخلافة بالمشرق، واستبدّ موالى الترك على بني العباس، ويبلغه أن المقنتر قتل مؤنس المظفر مولاه سنة 317هـ، فتلقّب بالناقب الخلافة»⁽³⁾.

وهنا يصح لنا أن نساءل سؤاليين: الأول: هل كان انقسام المملكة الإسلامية إلى أقسام

(1) المسعودي في كتابه التيه والإشراف: ص 400.

(2) نجارب الأمم: 6/ 253.

(3) فتح الطيب: 2/ 166، ويلاحظ عليه أن قتل المقنتر كان سنة 320 لا سنة 317 كما ذكره.

على النحو الذي أتينا في مصلحة الأقطار الإسلامية أو في غير مصلحتها؟ قد يبدو هذا السؤال غريباً، لأنّ الناس اعتادوا أن يقيسوا رقي المملكة الإسلامية بوحدتها وضعفها بانقسامها، وبعبارة أخرى ربطوا رقيّ المملكة الإسلامية بحال الخليفة؛ فإذا كان الخليفة قوياً باسطاً سلطانه على الأقطار كلها، فالدولة قوية، وإلا فهي ضعيفة.

وفي رأيي أن هذا مقياس غير صحيح؛ فقد يضعف الخليفة وتصلح الأقطار والعكس. وهذا ما حدث فعلاً، ففي رأيي أن كثيراً من الأقطار الإسلامية كانت بعد استقلالها عن الخلافة في بغداد خيراً منها قبله؛ فيظهر لي أن مصر تحت حكم الطولونيين والإخشيديين والفاطميين كانت حالتها أسعد منها أيام ولاة بغداد قبل الطولونيين؛ وكذلك حكم السامانيين لفارس وما وراء النهر كان خيراً من حكم من سبقهم من ولاة العباسيين، وربما كان شرّ أيام بغداد هو هذه الأيام التي كانت تخضع فيها للخلفاء، وما حولها مستغل عنها.

فإذا قسنا الأمور بمصلحة المحكومين لا الخلفاء - وهو في نظري أصح مقياس - كان هذا الانقسام في مصلحة الأقطار المستقلة في أغلب الأحوال، وعلى الأقلّ كان في مصلحتهم نسيّاً، أعني بالنسبة للحالة السيئة التي كانوا عليها قبل استقلالهم، فالإدارة وانتفاع كل قطر بماله يصرفه في مصالحه والعناية النسبية في توزيع الثروة ونحو ذلك، كلها كانت خيراً منها أيام سلطة الخلفاء الضعفاء ومن يتولاها من الأتراك الأقوياء.

والأندلس لما أتيح لها الاستقلال في بدء العصر العباسي، ومَنَعَتْها قوتها وبعدها من أن يخضعها العباسيون لحكمهم، أزهرت وتمنّت وساهمت في بناء المدينة، في العلم والأدب والحضارة، وما أظن أنها كانت تبلغ هذا المبلغ لو عاشت في أحضان الدولة العباسية.

نعم! إنهم - وقد تفرقوا - أصبحوا أضعف أمام العدو الخارجي كالروم، وصار يحمل العبء كله دويلة مستقلة كدولة الحمدانيين، وكان يحمل العبء قبل المملكة الإسلامية كلها، فمن هذه الناحية كان هذا مظهر ضعف للدولة، خصوصاً والدول المستقلة لم تستطع أن تفاهم، وترتب بينها نظاماً مشتركاً يضمن دفع غارة الأعداء الخارجيين، لأن هذا النظام يتطلب رقيّاً في الفكر، وضبطاً للمواطف، وتقديماً للمصلحة العامة على الخاصة؛ وهي درجة لم يستطع المسلمون الوصول إليها حتى الآن! إنما كانت علاقة كل دولة مسلمة بجارتها المسلمة علاقة عداة غالباً، فلم يتمكنوا من التفاهم على مصالحهم الداخلية فضلاً عن المصالح الخارجية، ولو استطاعوا - مع استقلالهم - أن ينظّموا شؤونهم مع من بجوارهم،

وينظّموا صفوفهم أمام عدوّهم الخارجي لبلغوا الغاية. ولكني مع هذه الشرور كلها أرى أن حالة كثير من البلدان الإسلامية نالت باستقلالها من الطمأنينة والرخاء ما لم تنعم به في الأيام الأخيرة لتبعثها بغداد.

والسؤال الثاني: ما موقف العلم والأدب بعد هذا الانقسام، هل أثر فيهما أثراً حسناً أو سيئاً؟ وهل انحط العلم والأدب بانحطاط خلفاء بغداد أو رقيّاً باستقلال الأقطار؟.

أرى أن العلم والأدب رقيّاً عما كانا عليه قبل، وأنه لم يؤثر فيهما كثيراً ضعف خلفاء بغداد؛ ذلك أن حركة الترجمة التي نقلت ذخائر الأمم المختلفة وخصوصاً الأمة اليونانية، وضعت أمام أعين المسلمين ثروة علمية هائلة باللسان العربي، فكانت الخطوة الثانية أن تتوجه إليها الأفكار العربية تفهمها وتشرحها وتهضمها وتبتكر فيها وتزيد عليها؛ وهذا ما فعله عصرنا هذا كما سيأتي بيانه. ومن جهة أخرى كان وضع السلطة كلها في يد الخليفة يجعل بغداد المركز العلمي الوحيد، أو على الأقلّ المركز العلمي والأدبي الهام وما عداه فاطر ضعيف، فكان من توقّف في علم أو أدب فلا أمل في شهرته ونبوغه، وذيوع صيته وثروته، إلا إذا رحل إلى بغداد وتقرّب بعلمه وأدبه إلى خلفائها وأمراتها؛ فلما استقلت الأقطار أصبحت كل عاصمة قطر مركزاً هاماً لحركة علمية وأدبية، فأمرء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد، ويحلّون عاصمتهم بالعلماء والأدباء، ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية، كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة المباني. فبدل أن كان للعلم والأدب مركز واحد هام أصبحت لهما مراكز هامة متعددة، وأصبح علماء مصر - مثلاً - يساجلون علماء بغداد، وأدباء الشام يفخرون على أدباء العراق، وهذا من غير شك يشجع الحركة العلمية والأدبية ويقوّيها ويرقيّها.

وحتى نرى الأمراء الأتراك الذين لا يحسنون العربية يحبون أن تزّين قصورهم بالعلماء والأدباء.

ومن ظريف ما يحكى في ذلك أن بجكم التركي كان بواسطه، وكان من المقرّبين إليه أبو بكر محمد بن يحيى الصولي؛ وكان بجكم لا يحسن العربية، فاستدعى يوماً الصولي وقال له: إن أصحاب الأخبار رفعوا إليّ أني لما طلبت من المسجد (وكان الصولي يقرأ درساً في المسجد) قال الناس: أعجّلّه الأمير ولم يتمّ مجلسنا، أفترأه يقرأ عليه شعراً أو نحواً أو يسمع من الحديث؟ (يقولون ذلك تهكماً ببجكم لأنه لا يحسن العربية)؛ ثم قال بجكم رداً على

هذا: «أنا إنسان، وإن كنت لا أحسن العلوم والآداب أحب ألا يكون في الأرض أديب ولا عالم ولا رأس في صناعة إلا كان في جنبي وتحت اصطناعي وبين يدي لا يفارقتي»⁽¹⁾.

ولعله بهذا القول يعتبر عمّا في نفس كل أمير في كل إقليم.

ومن أجل هذا كان مؤرخ العلم والأدب قبل الاستقلال يجد نفسه أمام ثروة كبيرة علمية وأدبية في العراق، ثم لا يجد إلا تنقاً قليلة منها في تاريخ غيره؛ أما بعد الانقسام فلكل إقليم شخصية متميزة في علمها وأدبها، وإن كانت على.

على أننا إن سلّمنا فرضاً أن الحياة السياسية بعد الانقسام كانت شرأً منها قبله، فلا نسلم ذلك في العلم والأدب. والتاريخ يرينا أن الحالة العلمية لا تتبع الحالة السياسية ضعفاً وقوة؛ فقد تسوء الحالة السياسية إلى حد ما وتزهر بجانبها الحياة العلمية؛ ذلك لأن الحياة السياسية إنما تحسن بتحقيق العدل ونشر الطمأنينة بين الناس، ومع هذا فقد يحمل الظلم كثيراً من عظماء الرجال وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي، لأنهم يجدون العمل السياسي يعرضهم لمصادرة أموالهم، وأحياناً إلى إزهاق أرواحهم، على حين أن العمل العلمي يحيطهم بجو خاص هادئ مطمئن، ولو كان الجو العام مائجاً مضطرباً. وكذلك كان الحال في تاريخ كثير من علماء المسلمين، جربوا الوزارة وولاية الأعمال فتمرضوا للخطر فهربوا إلى العلم فنجحوا - وأيضاً فقد قر في نفوس الخلفاء والأمراء حرمة العلماء، متى لم يتعرضوا للسياسة من قريب ولا بعيد، وهذا يمكنهم من بحثهم العلمي في هدوء وطمأنينة على الرغم مما يحيط بهم من فوضى واضطراب. لقد كان الفارابي مثلاً في جو سياسي مضطرب سواء كان في حلب بين الحمدانيين، أو في بغداد في حكم الأتراك، ومع ذلك خلق لنفسه، ولمن حوله من تلاميذه جُمى يُرَقَى فيه علمه وبحثه، وإذا عصفت العواصف كانت حول حماه ولا تنشأ، لا يهجمه في حياته إلا علمه؛ أما ما عداه من أفانين السياسة والأعباء، وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يأبه بها ويقول [من المقارب]:

أخي خَلِّ خَيْرَ ذِي باطل	وكن للحقيقة في حيز
فما الدار دار مُقامٍ لنا	وما المرء في الأرض بالمعجز
ينافس هنا لهذا على	أقل من الكلم الموجز
محيط السماوات أولى بنا	فماذا التنافس في مركز؟!

(1) الأوراق: أخبار الرازي والمتقي للصولي ص 195.

وأبو العلاء المعرّي يترك الدنيا مضطربة في المعرّة وما حولها، وفي بغداد وما حولها، ويخلق لنفسه جواً علمياً فكرياً هادئاً لا نزاع فيه إلا على مسألة علمية أو مشكلة لغوية؛ أو فكرة فلسفية، لا علاقة له بأمر إلا أن يتشعّب عنه في بلده فيشعّب، ولا علاقة له بوزير إلا أن يستغيبه في مسألة علمية فيجيب - وهكذا سيرة كثير من العلماء، فلم لا يرقى العلم في هذه الأجواء الهادئة مهما أحاط بها من ظروف عاصفة؟!

وحتى الذين اکتوا بالسياسة من قرب أو بعد، كالصّولي والصابي وابن العميد، قد أفادوا العلم والأدب بانغماسهم في الحياة السياسية، وإن احترقوا بناورها.

وما لنا نذهب بعيداً، وهذا عصر النهضة العلمية والأدبية في أوروبا كانت الأفكار فيه تبتح وتنتج وتبتكر، والجو السياسي حولها أسوأ ما يكون نزاعاً وفساداً وظلماً، فلما خبطت الأفكار العلمية والأدبية خطواتها كانت هي التي تصلح الجو السياسي، لا أن الجو السياسي يخنقها.

والخلاصة أن الحالة العلمية في أواخر القرن الثالث وفي القرن الرابع، كانت أنضج منها في العصر الذي قبله: أخذ علماء هذا العصر ما نقله المترجمون قبلهم فشرحوه وهضموه؛ وأخذوا النظريات المبعثرة فرتّبوها؛ وورثوا ثروة من قبلهم في كل فرع من فروع العلم فاستقلّوها، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

2 - الترف والبؤس، واللهو والجدّ - حيثما نظرنا إلى كل قطر من أقطار العالم الإسلامي في ذلك العصر رأينا الثروة غير موزعة توزيعاً عادلاً ولا متقارباً، ورأينا الحدود بين الطبقات واضحة كل الوضوح، فجنة ونار، ونعيم مفرط، وبؤس مفرط، وإمعان في الترف يقابله فقدان القوت.

وهذا الترف والنعيم حفّظ عدد قليل هم الخلفاء والأمراء ومن يلوذ بهم من الأدباء والعلماء، وبعض التجار؛ ثم البؤس والشقاء والفقر لأكثر الناس. وحتى غني الأغنياء في كثير من الأحيان ليس محصّناً بالأمان، فهو عرضة لغضب الأقران أو غضب ذي السلطان الأعلى، فيصادرون في أموالهم، ويصبح حالهم أشدّ بؤساً من فقير نشأ في الفقر؛ وقد مرّت بنا أمثلة من هذا القبيل.

والآن نصوّر بعض صور توضح الحالين.

خلفاء والأمراء وأمثالهم واسعة كل السعة، مترفة كل الترف
أبنية للخليفة المعتضد اسمها الثريا فيقول [من الطويل]:

شرباً خبير دارٍ ومنزل	فلا زال معموراً وبُوراً
يما بنى الناس مشبه	ولا ما بناه الجنّ في س
جار تلاقى غصونها	فأورقن بالأثمار والور
في أغصانهن هوائفاً	تَنَقَّلُ من وَكِرٍ لِهـ
سرٍ قد علت شُرُفاته	كصف نساءٍ قد تربعت
كالسلاسل فُجِّرَتْ	لترضع أولاد الرياح
من تركض الخيل وسطه	فيؤخذ منها ما يشا
و منعم كان عالماً	بأنك أوفى الناس فيهر

الأبنية كذلك قصر «التاج»، ابتداءً في بنائه المعتضد أيضاً،
بنى ابنه المكتفي أتم بناء «التاج»، واستعمل في بنائه الآجر
الآن إيوانه. وكانت وجهة التاج مبنية على خمسة عقود كل
غاية في السعة والضخامة.

الجعفري أحد قصور المتوكل [من المتقارب]:

وما زلت أسمع أن الملو
وأعلم أن عقول الرجا
فلما رأينا بناء الإمام
بدائع لم ترها فارس
وللروم ما شئد الأولون
وكنا نحن لها نخوة
وأنشأت تحتج للمسلمين
صُحُون تهاجر فيها العيون
وقبّة ملك كأن النجوم
نظمن الفعافس نظم الحلبي
لو أن سليمان أدت له
لايقن أن بنسي هاشم
وللبحتري قصائد في وصف بركتها ومحاسنها.

وبلغت سائرًا في الحضارة شأواً بعيداً حتى أفسدها وخرّبها الخلاف والعصية بين أمراء الأتراك، وتحوّل عنها الخلفاء إلى بغداد؛ وكان أول من فعل ذلك المعتضد بالله، فقد حول العُمران إلى بغداد وبنى بها الثريا والتاج.

وقد وصف الخطيب البغدادي قصر المعتز بالله، الذي تولى من (295هـ - 320هـ)، بمناسبة زيارة رسول من الروم له، فقال: إنه كان للمعتز أحد عشر ألف خادم خصي، وكذا من صقلي ورومي وأشود - وهذا جنس واحد ممن تضمه الدار، فدع الآن الغلمان الحجرية وهم الوف كثيرة والحواشي من الفحول. وقد أمر المعتز أن يطاف بالرسول في الدار... وفتحت الخزائن، والآلات فيها مرتبة كما يفعل لخزائن العروس. وقد علقت الستور، ونظم جوهر الخلافة في قلابات على دُرُج غشيت بالديباج الأسود. ولما دخل الرسول إلى دار الشجرة ورأها كثر تعجب منها؛ وكانت شجرة من الفضة وزنها خمسمائة ألف درهم، عليها أطياف مصنوعة من الفضة تصفّر بحركات قد جعلت لها، فكان تعجب الرسول من ذلك أكثر

(1) ديوانه ص 28 وما بعدها.

من تعجبه من جميع ما شاهده... وكان عدداً ما علق في القصور من الستور الديقاج المفضية بالطرز النحفية الجليلة، المصوّرة بالجامات والفيلة والخيل والجمال والباع والطرود، والستور الكبار البضغائية والأرمنية والواسطية والبهنسية السواذج والمنقوشة والديبقية المطرزة ثمانية وثلاثين ألف ستر... وأدخل رسل صاحب الروم إلى الدار المعروفة بخان الخيل، وهي دار أكثرها أروقة بأساطين رخام، وكان فيها من الجانب الأيمن خمسمائة فرس عليها خمسمائة مركب ذهباً وفضة بغير أغشية؛ ومن الجانب الأيسر خمسمائة فرس عليها الجلال الديقاج بالبراقع الطوال، وكل فرس في يد شاكري بالبرّة الجميلة. ثم أدخلوا دار الوحش، وكان فيها من أصناف الوحش التي أخرجت إليهم قطمان تقرب من الناس وتشتمهم وتأكل من أيديهم؛ ثم أخرجوا إلى دار فيها أربعة فيلة مزينة بالديقاج والوشي، على كل فيل ثمانية نفر من السند والزرايين بالنار، فهال الرسل أمرها؛ ثم أخرجوا إلى دار فيها مائة سبع: خمسون يمنة وخمسون يسرة... ثم أخرجوا إلى الجوسق المحدث، وهي دار بين بساتين، في وسطها بركة رصاص قلعي⁽¹⁾ حواليتها نهر رصاص قلعي أحسن من الفضة المجلوة، طول البركة ثلاثون ذراعاً في عشرين ذراعاً، فيها أربع طيارات لطف بمجالس مذقبة... وحوالي هذه البركة بستان بميادين فيها نخل، وعدده أربعمائة نخلة، وطول كل واحدة خمسة أذرع، قد لس جميعها ساجاً منقوشاً من أصلها إلى حدّ الجمارة بخلق من شبه مذهبة... وفي جانب الدار يمنة البركة تماثيل خمسة عشر فارساً على خمسة عشر فرساً، قد ألبسوا الديقاج وغيره، وفي أيديهم مطارد على رماح يدورون على خط واحد في الناورد جنباً وتقريباً، فيظن أن كل واحد منهم إلى صاحبه قاصد؛ وفي الجانب الأيسر مثل ذلك.

ثم أخرجوا - بعد أن طيف بهم ثلاثة وعشرين قصرأ - إلى الصحن التسعيني، وفيه الغلمان الحجرية بالسلاح الكامل.

ثم وصلوا إلى حضرة المقتدر بالله وهو جالس في «التاج» مما يلي دجلة، بعد أن لبس بالثياب الديقية المطرزة بالذهب، على سرير آبنوس قد فرش بالديقي المطرّز بالذهب، وعلى رأسه الطويلة؛ ومن يمنة السرير تسعة عقود مثل السبح معلقة، ومن يسرته تسعة أخرى من أفخر الجواهر وأعظمها قيمة غالبية الضوء على ضوء النهار؛ وبين يديه خمسة من ولده: ثلاثة يمنة، واثان يسرة⁽²⁾.

(1) القلع نوع من المعدن ينسب إليه الرصاص.

(2) انظر تاريخ الخطيب: 100/1 وما بعدها طبعة مصر.

ولعلّ هذه الصورة خير وصف لقصور الخلفاء في ذلك العصر .

والخلفاء من أول العصر العباسي يملو كل خليفة ما قبله درجة أو درجات في الترف والنعيم والإمعان في فنون الحضارة، والأغنياء يتبعونهم في ذلك على قدر مواردهم، سائرين على حكم الزمان .

ولذلك لما جاء المهندي بالله (255هـ - 256هـ)، ونزع نزعته إلى الزهد استُغرب منه ذلك، ولم يطاوعه الناس وسموا سيرته، وأذى الأمر إلى قتل .

ذلك أنه جعل مثله الذي يجب أن يحتذى عمر بن عبد العزيز، فحرّم الشراب ونهى عن القيان، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرب العلماء ورفع من منازل الفقهاء، وأحسن معاملة الطالبين، وقلّل من اللباس والقرش والمطعم والمشرب، وأخرج آنية الذهب والفضة من خزائن الخلفاء فكسرت وضربت ذنانير ودراهم، وعمد إلى الصور التي كانت في المجالس فمحيّت، وذبح الكباش التي كان يناطح بها بين يدي الخلفاء، وكذلك فعل في الديوك؛ وكانت الخلفاء قبله تنفق على موائدها كل يوم عشرة آلاف درهم، فأزال ذلك، وجعل لمائته وسائر مؤنه في كل يوم نحو مائة درهم .

وكان يتهجّد في الليل ويطيل الصلاة، ويلبس جيّة من شعر .

قال المسعودي: «فتقلّت وطأته على العامة والخاصة بحمله إياهم على الطريقة الواضحة، فاستطالوا خلفته وسموا أيامه، وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه» .

ولما قبضوا عليه قالوا له: أتريد أن تحمل الناس على سيرة عظيمة لم يعرفوها؟ فقال: أريد أن أحملهم على سيرة الرسول ﷺ وأهل بيته والخلفاء الراشدين أقتيل له: إن الرسول كان مع قوم قد زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم، وأنت إنما رجالك تركي وخزري ومغربي وغير ذلك من أنواع الأعاجم لا يعلمون ما يجب عليهم من أمر آخرتهم، وإنما غرضهم ما استعجلوه من الدنيا، فكيف تحملهم على ما ذكرت من الواضحة؟!⁽¹⁾ .

ولم يدم في خلافته إلا أحد عشر شهراً .

وهكذا كان تيار الترف شديداً جارفاً حتى ليكسح من وقف في سبيله .

(1) مروج الذهب 338/2 وما بعدها .

وقد أنشأ عضد الدولة البويهبي بستاناً بلغت النفقة عليه وعلى سَوَاقِ الماء إليه خمسة آلاف ألف درهم⁽¹⁾.

والوزير ابن مقلة يربّي الحيوانات في قصره ويعنى بها أكثر عناية، فكان له بستان عظيم عدة أجربة، شجر بلا نخل، عمل له شبكة إبريسم، وكان يفرّخ فيه الطيور التي لا تفرخ إلا في الشجر، كالقماري والنبّاس والهزّار والبيّج والبلابل والقيّج؛ وكان فيه من الغزلان والنعام والأيل وحمر الوحش. ويُسّر مرة بأن طائراً بحرياً وقع على طائر بري، فباض وقس، فأعطى من بشره بذلك مائة دينار⁽²⁾.

«والوزير ابن الفرات كان يملك أموالاً كثيرة تزيد على عشرة آلاف ألف دينار، وكان يستغلّ من ضياعه في كل سنة ألفي ألف دينار وينفقها. وكانت في داره حجرة شراب يوجّه الناس على اختلاف طبقاتهم إليها غلمانهم يأخذون الأشربة والفقاع والجلاب إلى دورهم⁽³⁾؛ وكان ابن الفرات لا يأكل إلا بملاعى البُور، وما كان يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكان يوضع له على المائدة أكثر من ثلاثين ملعقة.

وكان راتب أبي طاهر وزير عزّ الدولة من الثلج في كل يوم ألف رطل. وكانت أم المقتدر يشتري لها ثياب ديبقية يسمونها ثياب النعال، وذلك أنها كانت صفاقاً تقطع على مقدار النعال المحذّوة، وتطلى بالمسك والعنبر المذاب ونجمد، ويجعل بين كل طبقتين من الثياب من ذلك المطيب ما له قوام... وكانت نعال السيدة من هذا المتاع، لا تلبس النعل إلا عشرة أيام أو حوالها حتى تخلق وتفتق وترمي، فتأخذها الخزان وغيرهم، فيستخرجون من ذلك العنبر والمسك⁽⁴⁾.

«وكان الوزير المُهلبي كثير الشغف بالورد؛ روى من شاهده قال: «شاهدت أبا محمد المهلبي قد اتبع له في ثلاثة أيام وردٌ بألف دينار، فرش به مجالسه وطرحه في بركة عظيمة كانت في داره، ولها فوارات عجيبة، يُطرح الورد في مائها فتتنفضه على المجلس فيقع على رؤوس الجالسين؛ وبعد شربه عليه، وبلوغه ما أراه منته، أنهبه⁽⁵⁾».

(1) المصدر نفسه.

(2) ابن الجوزي في المتظم.

(3) ابن خلّكان: 530/1.

(4) نشوار المحاضرة.

(5) باقوت.

وانشئت مجالس الشراب، ووضعت لها القواعد والقوانين والآداب، كالذي فعله «كشاجم» في تأليف كتابه «أدب النديم»، وتفتتوا فيما يكتب من الشعر على القناني والكاسات⁽¹⁾. واعتاد الخلفاء والوزراء والأمراء مجالس الشراب وبالغوا في الإسراف فيها؛ «يحكى أنه كان للوزير المهلبى ندعاء يجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتبسط في القصف والخلاعة، وهم: ابن قريعة، وابن معروف، والقاضي التنوخي، وغيرهم، وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها؛ وكذلك كان الوزير المهلبى. فإذا تكامل الأانس وطاب المجلس، ولذ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذ، وهبوا ثوب الوقار للفقار، وتقلبوا في أعطاف العيش، بين الخفة والطيش، ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوء شراباً قطرياً أو عكبرياً، فيغمس لحيته فيها بل يتعمها حتى تشرب أكثره، ويرش بها بعضهم على بعض، ويرقصون أجمعهم،... فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت والوقار»⁽²⁾.

ونذكر هنا ثروة أحد الولاة لدالاتها على مقدار الثروة ونوعها؛ فقد مات في سنة 301هـ أبو الحسين علي بن أحمد الراسبي عن سن كبيرة، وكان يتقلد جنديابور والسوس وماذاريا، ومات أولاده قبله، وكان له حفدة، فخلف:

٤٤٥٥٤٧	ديناراً ذهباً عيناً.
٣٢٠٢٣٧	درهماً عيناً.
٤٣٩٧٠	مقالاً وزن الأواني الذهبية.
١٩٧٥	رطلاً وزن الأواني الفضية.
٤٤٢٠	مقالاً من العود المطري.
٥٠٢٠	مقالاً من العنبر.
٨٦٠	نافجة من نوافج المسك.
١٦٠٠	مقال من المسك المتور.
١٣٩٩	مقالاً من البرمكية (نوع من الطيب).

(1) كعب طرفاً من ذلك الموشى.

(2) بيتية الدر: 106/2.

مقالاتاً من الغالية (نوع من الطيب).	٣٦٦
ثوباً من الثياب المنسوجة من الذهب.	٨٨
سرجاً .	١٣
حجران عظيمان من الياقوت.	٢
حبة من اللؤلؤ.	٧٠
رأساً من الخيل.	١٣٥
من خدم السودان.	١١٤
من الغلمان البيض.	١٢٨
خادماً من الصقالبة والروم.	١٩
غلاماً بآلاتهم وسلاحهم ودوابهم.	٤٠
دينار قيمة أصناف من الكسوة.	٢٠٠٠٠
رأساً من المهاري والبغال.	١٢٨
خيمة من الخيام الكبار.	١٢٥
هودجاً .	١٤
صندوقاً من الفضائر الصيني والزجاج المحكم الفاخر .	١٤

وخلف عضد الدولة البويهبي 2,875,284 ديناراً، ومن الورق والنقد والفضة 100,860,790 درهماً، ومن الجواهر والياقوت واللؤلؤ والماس والبلّور والسلاح والمتاع شيئاً كثيراً^(١).

وتفتتوا في الصناعات الجميلة من أنواع الحلبي والدقة في النسيج وزركشة الثياب وأنواع المطور، والنقش والتصوير، وأصناف الأزياء والمأكول والمشروب، والحدايق والبساتين، والغناء والموسيقى مما يطول شرحه، وكلها يستمتع بها طبقة الأشراف والموسرين.

وبلغوا من الأناقة في المعيشة أن جعلوا للظرف والظرفاء قوانين متعارفة من خرج عليها

(١) الصايبي.

كان غير ظريف، وآفوا في ذلك الكتب كالموشى للشواء، و«حدود الظرف» له أيضاً؛ و«ما يقدم من الأطعمة وما يؤخر» للرازي، و«ترتيب أكل الفواكه» له أيضاً، و«آداب الحمام» له أيضاً، و«الزينة» لحنين بن إسحاق، و«الهدايا والستة فيها» لإبراهيم الحربي، و«النبيذ وشربه في الولائم» لقسطنطين بن لوقا الخ؛ فقال الموشى: «اعلم أن من كمال أدب الأدباء، وحسن نظرف الظرفاء، صبرهم على ما تولدت به المكارم، واجتنابهم لخسيس العائم، فهم لا يداخلون أحداً في حديثه، ولا يتطلعون على قارىء في كتابه، ولا يقطعون على متكلم كلامه، ولا يستمعون على مُسرّ سرّه، ولا يسألون عما وُري عنهم علمه، ولا يتكلمون فيما حجب عنهم فهمه» الخ. ووضعا قوانين الظرف تفصيلاً كما وضعوها إجمالاً، فقوانين الظرف في الزي، وفي التعطر، وفي الشراب، وما هو ظرف في الرجال لا في النساء، وما هو ظرف في النساء لا في الرجال، وهكذا.

فإذا نحن جاوزنا العراق إلى غيره من الأقطار رأينا في الشام مثلاً آل حمدان، وعلى رأسهم سيف الدولة مترفين معنيين في الترف.

«فيحكى أن سيف الدولة لما ورد إلى بغداد وقت توزون؛ اجتاز وهو راكب فرسه وبيده رمحه، وبين يديه عبد له صغير، وقصد الفرجة وألا يُعرف؛ فاجتاز بشارع دار الرقيق على دور بني خاقان وفيها فتيان، فدخل وسمع وشرب معهم وهم لا يعرفونه وخلصوه؛ ثم استدعى عند خروجه الدواة فكتب رقعة وتركها فيها، ثم انصرف؛ ففتحوا الدواة فإذا في الرقعة ألف دينار على بعض الصيارف، فتمجبوا، وحملوا الرقعة وهم يظنونها ساذجة، فأعطاهم الصيرفي الدنانير في الحال والوقت⁽¹⁾ (وهذا هو نظام الحوالات)؛ فسألوه عن الرجل، فقال: ذلك سيف الدولة بن حمدان»⁽²⁾.

وضرب للصلوات خاصة دنانير في كل دينار منها عشرة مثاقيل وعليه اسمه وصورته⁽³⁾.

ودخل عليه شاعر وطرح من كتمه كياً فارغاً ودرجاً فيه شعر استأذنه في إنشاده فأذن له، فأنشده قصيدة أولها [من الطويل]:

جَبَاؤُكْ مَعْنَادٌ وَأَمْرُكَ نَافِذٌ وَعَبْدُكَ مَحْتَاجٌ إِلَى الْفِ دَوْهَمِ

(1) في هذا دليل على استعمال الصك أو الشيك في ذلك الوقت.

(2) الهملاني: مخطوط باريس.

(3) البيهقي: 282/1.

فلما فرغ من إنشاده ضحك سيف الدولة ضحكاً شديداً، وأمر له بألف دينار، فجعلت في الكيس الفارغ الذي كان معه⁽¹⁾.

وقصوره كانت ملأى بالجوارى وخاصة من أسرى الروم. «وكانت له جارية من بنات ملوك الروم لا يرى الدنيا إلا بها، ويشفق من الريح الهابة عليها، فحسدتها سائر حظاياها على لطف محلها منه الخ⁽²⁾. وكان يركب في خمسة آلاف من الجند، والفين من غلمانها ليزور قبر والدته⁽³⁾.

وكان الملوك والأمراء في مصر في منتهى الترف والتعظيم. ففي العهد الطولوني كان الحي الذي فيه الآن جامع ابن طولون وما حوله من القلعة إلى «زين العابدين» يزرع بالباني الضخمة، وفيها هذا المسجد الفخم والمستشفى الكبير، والقصور الشامخة، والميادين الفسيحة، وآيات الفن؛ فقد كان بجوار جامع ابن طولون ميدان فسيح، فجعله خمارويه بن أحمد بن طولون كله بستاناً بديعاً، زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر، وحمل إليه من البلدان المختلفة كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد؛ وكان من يذعه أنه كسا أجسام النخل نحاساً منعباً، وجعل بين النحاس والنخل مواسير من الرصاص يجري فيها الماء، فكان الماء يخرج من النحاس المليس في النخل فينحدر إلى فساقى، ويفيض الماء من الفساقى إلى مجار تسقي سائر البستان؛ وهندس البستان هندسة بديعة، فعمل من الرياحين كتابة مكتوبة في البستان يتعاهدها البستاني بالمقاريض حتى لا تزيد ورقة على ورقة؛ وعمل في البستان برجاً من خشب الساج منقوشاً ومطعماً، وسرح فيه أصناف الحمام وأصناف الطيور المغردة، وجعل في البرج أوكاراً لأفراخها، وعيداناً مثبتة في جوانبه لتقف عليها إذا تطايرت، حتى يجابو بعضها بعضاً بالمناعة؛ وسرح في البستان الطواويس والدجاج الحبشي ونحو ذلك؛ وعمل فيه مجلساً سماه دار الذهب، طلى حيطانه كلها بالذهب واللازورد، وجعل في حيطانه مقدار قامة ونصف من خشب صوّرت فيه صورته، والمغنيات التي تغنيه في أحسن تصوير وأبهج تزويق، ولوّنت أجسامها باللوان تشبه ألوان الثياب من الأصباغ العجيبة. فكان هذا القصر من أعجب ما بني في الدنيا.

وعمل فيه فسقية ملئت من الزئبق، وطُرح عليه فرش ملء بالهواء وشدّ بزنانير من حرير

(1) ابن خلكان: 462/1.

(2) بنية: 19-21.

(3) الواحدى على المتن.

في حلق من الفضة؛ فينام أحياناً عليه فيرتج ارتجاجاً ناعماً؛ وكان يرى لها في اللبالي المقمرة منظر عجيب إذا اتلف نور القمر بنور الزيتق.

وجعل في ناحية من نواحي القصر داراً للسباع، لكل سبع بيت، ولكل بيت باب يفتح من أعلاه، ولكل بيت طاقة صغيرة يدخل منها الرجل الموكل به؛ وفرش بيوت السباع وما حولها بالرمل يجدد من حين إلى حين.

وأكثر من الخدم، ودرّب كثيراً منهم على التفتن في الطهي وتنويمه. واشتهر عيد مصر إذ ذاك بحسن الطهي كما عودهم خمارويه؛ فكان الناس يأتون من مختلف الأقطار لشرايتهم لحسن سمعتهم في هذا الباب.

ولعلّ أكبر ما يوضح هذا الترف والتعظيم زواج «قَطْر الندى» بنت خمارويه.

وقد خطبها خليفة المسلمين في بغداد المعتضد بالله العباسي. فتفتن خمارويه وأنفق خزائن الدولة في جهازها يحمله من مصر إلى بغداد، حتى تضععت حالة مصر المالية بعد ذلك الإسراف.

فكان من بين هذا الجهاز دَكَّة تتألف من أربع قطع من الذهب، عليها قبة من ذهب مشبك، في كل عين من التشبيك قرط معلق فيه حبة من جوهر لا يعرف لها قيمة. وكان في الجهاز مائة هاون من ذهب. وقد عمل حساب نفقات الجهاز، فكانت دفعة من نفقاته أربعمائة ألف دينار.

وانتقلت العروس من مصر إلى بغداد، والشقة بينهما بعيدة. فأمر خمارويه بنى على رأس كل مرحلة من مصر إلى بغداد قصرأ تنزل فيه فطر الندى. وكانوا يسيرون بها سير الطفل في المهد، فإذا أتمت مرحلة وجدت قصرأ قد فرش، وأعدّ بكل أنواع المعونات، فكانها في هذه الرحلة الطويلة في قصر أبيها حتى قدمت بغداد في أول المحرم سنة 282هـ⁽¹⁾.

وثروة آل الجصاص في العهد الطولوني كانت تغلر بملايين الدنانير، ويحكى أحدهم وهو الحسن بن عبد الله الجصاص - وكان من أعيان التجار في الجواهر - سب ثروته فيقول: «كان بدء يساري أنني كنت في دهليز أبي الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون، وكنت وكيله في ابتاع الجواهر وغيره مما يحتاجون إليه، وما كنت أفارق الدهليز لاختصاصي به، فخرجت

(1) انظر تفصيل ذلك في خطط المقريزي والنجوم الزاهرة.

إليّ قهرمانة لهم في بعض الأيام ومعهما عقد جوهر فيه مائة حبة لم أر قبله ولا بعده أفخر ولا أحسن منه، كل حبة تساوي مائة ألف دينار عندي؛ قالت: نحتاج أن نخروط هذه حتى تصغر فنجعلها في آذان اللعب وفي فلاتئها. فكدت أطيّر، وأخذتها وقد قلت: السمع والطاعة؛ وخرجت في الحال وجمعت التجار، واشترت مائة حبة من النوع الذي طلبته. . . وقامت عليّ المائة حبة بدينون المائة ألف درهم، وأخذت منهم جوهرأ بمائتي ألف دينار⁽¹⁾.

وفي العهد الفاطمي كان الترف أنعم وأضحى وأفخم. تقرأ في خطط المقرئي وصف خزائن الفاطميين وحياتهم في القصور، وتفتنهم في أدوات الترف والنعيم فيأخذك العجب العاجب، فيقول: «إنه كان للخليفة خزانتان: ظاهرة وفيها الملابس التي ينعم بها على الناس؛ وباطنة وهي الخاصة بلباس الخليفة، ويتولاها امرأة تنعت بزین الخزان وبين يديها ثلاثون جارية، فلا يغير الخليفة أبداً ثيابه إلا عندها. . . وكان يرسم هذه الخزانة بستان من أملاك الخليفة على شاطئ الخليج يعني أبداً فيه بالنسرین والياسمين، فيحمل في كل يوم منه شيء في الصيف والشتاء لا يتقطع أبداً برسم الثياب والصاديق.

ولما كشف حاصل الخزائن الخاصة للعاقد بالقصر كان الموجود فيها مائة صندوق كسوة فاخرة من موشى ومرضع، وعقود ثمينة وجواهر نفيسة وغير ذلك من ذخائر عظيمة الخطر⁽²⁾.

وفي أيام شدة المستنصر أخرج من بعض خزائن القصر صندوقاً كِيلَ منه سبعة أمداد زمرد؛ فسأل بعض من حضر من الوزراء الجوهريين كم قيمة هذا الزمرد، فقالوا: إنما نعرف قيمة الشيء إذا كان مثله موجوداً، ومثل هذا لا قيمة له! . . . وأخرج عقد جوهر قيمته على الأقل من ثمانية آلاف دينار فصاعداً؛ وأخرج ألف ومائتا خاتم ذهباً وفضة من سائر أنواع الجواهر المختلف الألوان والقيم والأثمان. . . وأحضرت خريطة فيها نحو وبة جواهر، وأحضر الخبراء من الجوهريين فذكروا أن لا قيمة لها ولا يشتري مثلها إلا الملوك، فقومت بعشرين ألف دينار. وأخرج طاووس ذهب مرضع بنفس الجواهر، عيناه من ياقوت أحمر، وريشه من الزجاج المينا المجري بالذهب، على ألوان ريش الطاووس؛ وديك من الذهب له عرف مفروق كأكبر ما يكون من أعراف الديوك من الياقوت الأحمر، مرضع بسائر الدرر

(1) نوات الوفيات: 1/ 138.

(2) المقرئي: 1/ 413.

والجوهر، وعيناه ياقوت؛ وغزال مرصع بنفيس الدر والجوهر، وبطنه أبيض قد نظم من درّ راتع الخ الخ⁽¹⁾. ونحو هذا ذكر المقرئ في خزائن العرش والأمتعة، وخزائن السلاح والسرور والخيم والشراب والتوابل والبنود.

وروا أن المعز لدين الله فاتح مصر لما خرج من بلاد المغرب أخرج معه أموالاً كانت له بها، وأمر بسبكها أرحية كأرحية الطواحين. وكان معه مائة جمل عليها هذه الطواحين من الذهب. وأمر المعز بها حين دخل إلى مصر فألقيت على باب قصره، ولم تزل على باب القصر إلى أن كان زمن الغلاء في أيام المستنصر، فلما ضاق الناس بالأمر أذن لهم أن يردوا منها بمبارد، وغرهم الطمع حتى ذهبوا بأكثرها، فأمر بحمل الباقي إلى القصر، فلم تُر بعد ذلك.

وقد عمل المعز عضادتي باب من أبواب قصره من تلك الأرحية، واحدة فوق أخرى فسُمِّي باب الذهب، وسُميت القاعة التي يدخل إليها من هذا الباب قاعة الذهب⁽²⁾.

ولما دخل صلاح الدين القصر الكبير للخلفاء الفاطميين، وجد فيه اثني عشر ألف نعمة ليس فيهم فحل إلا الخليفة وأهله وولده⁽³⁾.

ومهما بالغ المقرئ ومن نقل عنهم في وصف غناهم فإن الأساس صحيح وهو غنى الغوم، وإمعانهم في الترف إمعاناً يزيد عما وصل إليه العباسيون أيام الرشيد.

«وكان إقطاع الوزير ابن كلّس (وزير العزيز بالله) مائة ألف دينار في السنة، ووجد للوزير المذكور من العبيد والمماليك أربعة آلاف غلام، ووجد له جوهر بأربعمائة ألف دينار، وبزّ من كل صنف بخمسمائة دينار⁽⁴⁾».

ويصف لنا عمارة اليمني داراً بناها ابن رُزَيْك الوزير الفاطمي فيقول [من الكامل]:

فتملّ داراً شيدتها همة	يغفو العسير ببابها متيسراً
جمّلتها وتجمّلت مصرُ بها	لما علت بك عزة وتكجّراً
وسقيت من دُوب الشُّفار سقوفها	حتى لكاد نضارها أن يقطرا

(1) انظر تفصيل ذلك في المقرئ: 414/1 وما بعدها.

(2) المقرئ: 432/1، 385.

(3) المقرئ: 384/1.

(4) ابن خلكان: 499/2.

والنخل والرمان إلا مشمرا
لبس الوشيج العبقري مشهرا
أسرابها الأترع وتذعرا
زقت فأذهل حسنها من ابصرا
ومنمنما ومدرهما ومدنرا
أرض من الكافور تبت عنبرا

لم يبد فيها الروض إلا مزهرا
وبها من الحيوان كل مشهر
وكان صولتك المخوفة أمنت
أنشأت فيها للعيون بدائعا
فمن الرخام مسيراً ومهماً
والعاج بين الأبنوس كأنه



فجعلتها بالوشي أبهى منظرا
فأت كزهر الورد أبيض أحمر
ومجالس كسيت طمياً أصفرا
إلا غدا فيها الجميع مصوراً... إلخ

قد كان منظرها بهياً رائعا
ألبتها بيض الستور وحمرها
فمجالس كسيت رقيماً أبيضاً
لم يبق نوع صامت أو ناطق

وبعد؛ فقد كان المال وفيراً كثيراً، والترف والنعيم بالغاً أقصاه في بلاط الخلفاء وقصور
الأمراء والخاصة؛ أما الشعب فأكرهه بائس فقير.

قد كان هناك طبقتان متميزتان كل التميز، فالخليفة ورجال دولته وأهلهم وأتباعهم طبقة
الخاصة، وهم عدد قليل بالنسبة لمجموع الأمة، وبقية الناس - وهم الأكثر - طبقة العامة من
علماء وتجار وصناع ومزارعين ورعاع، وأغلب هؤلاء فقراء إلا من اتصل منهم بالخلفاء
والأمراء.

ذلك أن أكبر مصدر للمال هو الجزية والخراج، وهذه تدخل في بيت المال تحت سلطة
الخلفاء ومن إليهم، ويتفق منها على مصالح الدولة؛ وما بقي - وهو كبير - يصرف في رغبات
الخلفاء والأمراء: من هبات للشعراء والمدّاح، وشراء ما يعرضه تجار الجواهر، وتجار
الجواري والتحف، وجوائز للمضحكين. والكريم منهم يمد الموائد لفقراء الشعب ويطعمهم
ويكسوهم، فألوف الناس تأكل على الموائد وتنال صدقاتهم؛ فلؤلؤ الحاجب في أيام
الفاطميين يفرق في اليوم اثني عشر ألف رغيف مع قنّدر الطعام، فإذا دخل رمضان أضعف
ذلك، ووقف هو بنفسه ليفرقه⁽¹⁾؛ وكان علي بن عيسى وزير المقتدر يعطي الطالبين

(1) المقرئ: 85/1.

والعباسيين وأبناء الأنصار⁽¹⁾، وكان ابن الفرات يعطي الفقهاء والعلماء والفقراء وأهل البيوتات أكثرهم مائة دينار في الشهر، وأقلهم خمسة دراهم وما بين ذلك⁽²⁾.

لهذا كله كانت كل أنظار الناس موجهة إلى الخلفاء والأمراء؛ فالعلماء إن أرادوا الغنى لم يجدوه إلا في خلمتهم؛ والشعراء إن أرادوا العيش لم يجدوه إلا في مديحهم؛ والتجار إن وقع شيء ثمين في يدهم من جوهر أو جوار لا يجدون نفاقاً لها إلا في قصورهم؛ والصناع إذا أحسنوا صناعة شيء فهم مقصدهم - أما سائر الشعب فقفر بانس قل أن يجد الكفاف؛ فالعلماء إذا بعدوا عن القصور عزّ قوتهم، والشعراء لا يشعرون لأنفسهم ولا لمواطنهم وإنما يشعرون للمال يُشُدُّونه من يد الخلفاء والأمراء؛ ولهذا كان أكثر شعرهم مديحاً، والفنانون والتجار كذلك. وكان أكثر مديح الخلفاء والأمراء بالكرم والسخاء لا بالعدل والحزم وضبط الأمور.

فإذا نفذ مال الخلفاء والأمراء صادروا الأغنياء ليلبئوهم مالهم، ثم يوزعونه على شهواتهم وأتباعهم. فتشأ عن هذا إخفاء الأموال والتظاهر بالفقر، وهربُ بعيدي النظر من التقرّب من الخلفاء وذويهم، ونشأ في الأدب العربي كثير من الشعر والثر يحمّد الفقر والبعد عن البلاط⁽³⁾، كما نشأ شيوخ التصوّف والميل إليه.

كان بجانب هذا الغنى المفرط، والإمعان في اللذائذ، فقر مدقع يقع فيه العلماء وعمامة الشعب ممن لم يتصلوا بالخلفاء والأمراء ومن إليهم.

هنا عبد الوهاب البغدادي المالكي؛ فقيه أديب شاعر له المصنفات الرائعة في الفقه، لم يكن في المالكيين أفقه منه في زمنه؛ ولما نزل معرّة النعمان في رحلته أضافه أبو العلاء وقال فيه [من البيط]:

والمالكيّ ابن نصرٍ زارَ في سفرِ بلادنا فحَمِيننا التَّأْي والسفرا
إذا نفقَه أحيا مالِكاً جَدَلًا وينشُرُ المَلِكُ السُّلَيْلَ إنْ شعرا

هنا كله تضييق به المعيشة في بغداد حتى لا يجد قوت يومه، ويخرج عنها طالباً للرزق؛

(1) تاريخ الوزراء: 323.

(2) ابن خلكان: 372/1.

(3) انظر العقد الفريد الجزء الأول في باب السلطان.

ولما شبَّه أكاربها قال لهم: «لو وجدت بين ظهرانيكم رغبين كل غداة ما عدلت عن بلدكم»؛ ثم أنشأ يقول [من الطويل]:

سلامٌ على بغداد في كل موطنٍ وحق لها مني سلامٌ مضاعفٌ
فواها ما فارقْتُها عن قلبي لها وإنني بشطّئي جانبيها لعارفٌ
ولكنها ضاقت عليّ بأشرها ولم تكن الأرزاق فيها تساعفٌ
وكانت كجبلٍ كنت أهوى دُنُوهُ وأخلاقهُ تنأى به وتخالفٌ

فلما وصل إلى مصر، مات لأول ما وصلها من أكلة اشتهاها فأكلها، فزعموا أنه قال وهو يتقلب: «لا إله إلا الله، إذا عشنا متنا»⁽¹⁾.

وهذا أبو حيان التوحيدي البغدادي، وهو ما هو في علمه الواسع وأدبه الفياض، وفلسفته، وبلاغته، وتصوّفه، واتصاله بالوزراء والعلماء، وكده في الحياة بالوراقة ونسخ الكتاب، وتأليفه الكثيرة؛ كل هذا ويقول محدثاً عن نفسه: «ولقد اضطرت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامّة، وإلى بيع اللّذين والمروءة، وإلى تعاطي الرّياء بالسمعة والتفاوق، وإلى ما لا يحسن بالحرّ أن يرسمه بالقلم، وي طرح في قلب صاحبه الألم»⁽²⁾.

ولما أعيته الحيل تحوّل طلبه وملقه ورياضه ونفاقه إلى غيظ من الناس وحقد عليهم، فأحرق في آخر أيامه كتبه، وقال: «إنني جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياضة عندهم، ولمدّ الجاه عندهم، فحزمت ذلك كله».

وقد ملأ كتابه «الإمتاع والمؤانسة» شكوى من الفقر ومن سوء الحال، ورفع صوته إلى الوزراء والأغنياء، فعاد من ذلك كله صفر اليدين.

وهذا أبو سليمان المنطقي، أعقل عقلاء بغداد وأوسعهم نظراً، وأعمقهم فكراً، ومن اطلع على الفلسفة اليونانية، فأدرك أسرارها، وعرف مراميها وأغراضها، مع استقلال في الفكر، وشخصية ممتازة في الحكم، وكان أعور، وكان به برص منعه من الاتصال بالناس، وحمله على لزومه منزله، فلم يتصل به إلا تلاميذه الذين عرفوا قدره، ولم يجدوا بغيثهم عند غيره - كان فقيراً، وقال فيه أبو حيان، وهو من تلاميذه: «إن حاجته ماسة إلى رغب، وحوّله

(1) ابن خلكان: 431 / 1.

(2) الإمتاع والمؤانسة: 31 / 1.

وقوئُهُ قد عجزا عن أجرة مسكن، وعن وجبة غدائه وعشائه»، فلما مرَّ عليه الوزير ابن سعدان بمائة دينار، سره ذلك غاية السرور، وترقّل وتحكّت.

وهذا أبو علي القالي البغدادي، ضاقت به الحال قبل أن يرحل إلى الأندلس، حتى اضطر أن يبيع بعض كتبه، وهي أعرشيء عنده، فباع نسخه من كتاب الجمهرة، وكان كلفاً بها، فاشتراها الشريف المرتضى، فوجد عليها بخط أبي علي [من الطويل]:

أُنيت بها عشرين حَوْلًا وبعنتها	فقد طال وَجدي بعلها وحنيني
وما كان ظنِّي أنني سأبعمها	ولو خَلدتنني في السجون ديوني
ولكنْ لضعف وافتقار وصبية	صغار عليهم تستهلُّ جفوني
فقلت ولم أملك سوابق عِبْرَةٍ	مقالة مكوي الفؤاد حزين
(وقد نُخرج الحاجات يا أم مالك	ودائخ من ربِّ بهن ضنين)

وهذا أبو العباس المعروف بابن الخياز الموصلِي، كان من كبار النحويين والأدباء، قال في خطبة كتابه المسمى «بالفريدة في شرح القصيدة»: «ومن علم حقيقة حالي عذرتني إذا قصرت، فإن عذري من الهموم ما يزع الجنان عن حفظه، ويكفّ اللسان عن لفظه [من الطويل]:

ولو أن ما بي بالجبال لهتّها	وبالنار أطفاها وبالماء لم يَجْرِ
وبالناس لم يحيوا وبالدهر لم يكن	وبالشمس لم تطلع وبالنجم لم يَنِرْ

وأنا أسأل الله العظيم أن يكفيني شر شكواي، وألا يزيدني على بلواي، فإني كلما أردت خفض العيش صار مرفوعاً، وعاد بالحزن سبب المصرة مقطوعاً، والله المستعان في كل حال، ومنه المبدأ وإليه المآل».

وهذا الرّمخشري يقول [من الطويل]:

ومما شجاني أنْ عَزَّ مناقبي	بغنيّي بها الركبان بين القوافل
وطارت إلى أقصى البلاد قصائدي	وسارت مسير النّيّرات رسائلي
وكم من أمالي لي وكم من مصنّف	أصاب بها ذهني مَحَزَّ المفاصل
غنيّي من الأداب لكنني إذا	نظرتُ فما في الكفّ غير الأنامل
فيا ليتني أصبحت مستغنياً ولم	أكن في خوارزم رئيس الأفاضل
ويا ليتني مُرَضِّ صديقي ومُسَخِّط	عُدوّي وأنّي في فهامة باقل
وما حق مثلي أن يكون مضيّقاً	وقد عظمت عند الوزير رسائلي

فلا تجعلونني مثل همزة واصل فيسقطني حلف ولا راء واصل
فكل امرئ أمثاله عدد الحصى وهاتِ نظيري في جميع المحافل

وهذا الأبيوردي الشاعر الفقيه، حكى الخطيب البغدادي عنه، أنه مكث ستين لا يقدر على جبة يلبسها في الشتاء، ويقول لأصحابه: «بي علة تمنعني لبس المحشوش»؛ يريد بالعلة علة الفقر.

وهذا الخطيب التبريزي كان له نسخة من كتاب «التهذيب في اللغة» للأزهري في عدة مجلدات أراد تحقيق ما فيها وسماعها على عالم باللغة، فدل على أبي العلاء المعري، فجعل الكتاب في مخلاة وحملها على كتفه من تبريز إلى معرة النعمان، ولم يكن له من المال ما يتأجر به ما يركبه، فنذ العرق من ظهره إليها فأثر فيها البلل، ومن شعره [من الوافر]:

فمن يسأم من الأسفار يوماً فإني قد سئمت من المَقَامِ
أقمنا بالعراق على رجالٍ لسام ينسَمون إلى لسام

وحكى لنا أبو حيان التوحيدي حادثة انتحار فظيعة فقال: «شاهدنا في هذه الأيام شيخاً من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه، ومقت معارفة له، فلما توالى عليه هذا دخل يوماً منزله، ومدّ حبلًا إلى سقف البيت واختنق به؛ فلما عرفنا حاله جزعنا وتوجّعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا فيه كل متصرف».

وأخذ أبو حيان وأصحابه يتجادلون في أن له الحق في الانتحار أو لا⁽¹⁾. هذا شأن العلماء؛ وعامة الشعب كانوا أسوأ حالاً.

ذلك لأن النظام المالي للدولة كان نظاماً سيئاً: فنفقات البلاط قد بلغت حدًّا لا يطاق من الإسراف والبلخ و صنوف الترف؛ وجباية الخراج وسائر الضرائب تباع لأشخاص على سبيل الالتزام، فيعصفون بالناس حتى يترؤوا منهم أضعاف ما دفعوا؛ والقضاء قد اختل بتدخل الحكام وانتشار الرشوة؛ والجيش قد انقسم إلى شُعب مختلفة من ترك وديلم ومغاربة وغيرهم، وكل فرقة تتمصب لجنسها، وتضم العدا لغيرها، والسلطة مضطرة لإنفاق المال الكثير لاسترضاء هؤلاء وهؤلاء؛ والمناصب الحكومية ليست في استقرار، فالיום يوتى وزير، وغداً يُصاندر، ولكل وزير أعمامه يحظون بتوليته ويُعسف بهم بعزله؛ وغير الوزراء شأنهم أهون.

كل هذا سبب فساد النظام المالي، واستيع فقر الشعب واضطرابه وكثرة ثوراته.

وظاهرة أخرى نراها في الفنون، وهي أنها كانت لا تنمو إلا في بلاط الخلفاء والأمراء، فلم يكن الشاعر يشعر لنفسه إلا قليلاً، ولا الفنان يتفنن لنفسه إلا نادراً، فكلهم يقصد خليفة أو أميراً يعرض عليه سلعته من شعر أو فن؛ ولذلك تلون الشعر والنثر والفن بلون الاستجداء كثيراً، لأن العصر لم يكن عصراً ديمقراطياً يستطيع فيه أن يعيش الفنان لنفسه أو للشعب، كما هو الشأن في العصور الحديثة، بل كان عصراً أرستقراطياً لا ينعم فيه إلا الأرستقراطيون ومن شاء أن يعيش على موائدهم، بل من شاذوا هم أن يؤكلوه من موائدهم؛ ولذلك إذا أحصيت الأدب الذي قيل في المديح، رجحت كفته جداً على الأدب الذي قيل لباعث نفسي.

وكذلك العلماء كانوا قسامين: قسماً يتصل بالخلفاء والأمراء أو يشتغلون في مناصب الدولة كالخطابة والقضاء، وهؤلاء ميسورون نسبياً؛ ولذلك نرى كثيراً من تأليف العلماء في هذا العصر إنما ألقت بأمر وزير أو أمير أو نحوه، وصدره باسمه، ونوّه فيه بذكركه؛ وأما من بعدوا عن القصور فكانوا فقراء غالباً لا يكادون يجدون ما يمدّ رمقهم كما رأينا.

نشأ عن هذه الحالة الاجتماعية مظاهر متعلدة - ترف لا حدّ له في بيوت الخلفاء والأمراء وذوي المناصب، وقر لا حدّ له في عامة الشعب والعلماء والأدباء الذين لم يتصلوا بالأغنياء؛ ثم المظاهر التي تنتج عادة من الإفراط في الترف كالتفنن في اللذائذ والاستهتار والنعموة وفساد النفس، وكل المظاهر التي تنشأ عن الفقر كالحقد والحسد والكذب والخبث والخديعة. وكان من أثر هذا الفقر أيضاً انتشار نزعة التصوّف، فالفشل في الحياة قد يسلم صاحبه إلى الزهد، وإقناع النفس بأن نعيم الدنيا زائل، وإذا حرم الدنيا فليطلب الآخرة. كما كان من آثاره انتشار الدجل والتخريف وتعلّق الناس بالأسباب الموهومة في الحصول على الغنى لعجزهم عن تحصيله بالوسائل المعقولة؛ فتنجيم واعتقاد في الطوابع التي تسعد وتشقي، وانصراف إلى الكيمياء التي تقلب النحاس والقصدير ذهباً، والاتجاه إلى دعوات الأولياء لعلّ دعوتهم تتحقق فيقلب فقرهم غنى، وهذا إلى الاعتقاد في السحر والطلّسمات والبحث عن الكنوز المخبوءة؛ ونحو ذلك.

وعلى الجملة فالحياة المالية مضطربة أشدّ الاضطراب، فمع سوء التوزيع والاختلاف الشديد بين درجة الغنى والفقر، والبذخ وشدة الحاجة، نرى عدم الطمأنينة على المال من عدم احترام الملكية، وذلك بسبب شهوات الحكام وطمعهم فيما في أيدي الناس؛ فالوزير إذا

عزل صادر أمواله من يخلفه، والتاجر الكبير الثري عرضة لمصادرة الوالي له طمعاً في ماله، والغني إذا مات كانت أمواله عرضة للسلب والنهب، إما بادعاء أن ليس له ورثة معروفون ووضع العقبات في سبيل إثبات الورثة، أو المجابهة بالمصادرة من غير ذكر أسباب. فالإخيد في مصر كان إذا توفي قائد من قواده أو كاتب من كتّابه تعرض لورثته، وأخذ منهم وصادرهم؛ وكذلك كان يفعل مع التجار الميسرين.

والوزير المهلبي لما مات قبض معز الدولة تركته وصادر عياله، وكذلك فعل بابن العميد؛ وهكذا. ثم إن اضطراب الحالة المالية وعدم أمن الناس على أموالهم يُتج حتماً عدم انتظام الدخل والخرج فتسوء حالة الدولة، فيعالجونها بفرض الضرائب القاسية، والإمعان في المصادرات والنهب لكثرة ما يُطلب من نفقات الجيوش وأمثالها، فيكون ذلك علاجاً يضاعف المرض. وهو ما حدث فعلاً، وكلما ساءت الحال كثر العزل والتولية، وقُرب إلى الخلفاء والسلاطين من ضمن تعادل الميزانية، وإنما يضمن ذلك بالعصف الذي يؤول إلى الخراب.

كان الناس طبقات مختلفة، طبقة تعتزّ بشرفها ونسبها ودمها، من ذلك العلويون والعباسيون، وكلاهما معتزّ بالقرابة لرسول الله ﷺ؛ فالأولون يعتزّون بالنسبة لأولاد علي من فاطمة؛ والآخرون للعباس، وبيتهما حزازات غالباً. ويفخر الأولون بأنهم أقرب نسباً، ويعتزّ الآخرون بالخلافة في أيديهم؛ وكان ذلك كله - على كل حال - مصدراً للاعتزاز ومبعثاً لتقدير الناس، وكانت تُجرى عليهم أرزاق خاصة، وتسد إليهم بعض المناصب الرفيعة كتنقابة الأشراف.

ومن المعتزّين بالنسب من كان يعتزّ بأصله من أنه من البيوتات القديمة، كأولاد المهلب بن أبي صفرة الأمير الأموي الكبير، وكانت لهم في هذا العصر العباسي دور بالبصرة؛ وتولّى الوزارة منهم لبعض الدولة البويهي الوزير المهلبي، وسيأتي ذكره؛ وكأولاد التّوين وهم أبناء الخراسانيين الذين حاربوا لإسناد الدولة إلى بني العباس - ومنهم من كان يعتزّ بنسبه الفارسي إلى بيت من بيوت الملك أو البيوتات العظيمة في الفرس كآل بويه؛ وقد يكون من هذه الطبقة الأغنياء؛ وقد يكون منهم من أخنى عليه الدهر بعد العزّ، فكان فقيراً يكتفي بالاعتزاز بالنسب.

وهناك طبقة تعتزّ بمناصب الدولة كالوزراء ورؤساء الدواوين ونحو ذلك. ويعتزّ بذلك أسرهم وأقاربهم؛ وهؤلاء في هذا العهد كان اعتزازهم وقتياً، فيكونون في القمة حيناً، ثم لا يلبثون أن يكونوا في الحضيض حيناً آخر لكثرة ما يعرض لهم من عزل ومصادرة أموال وقتل

وتشريد؛ ثم طبقة الأغنياء من الإرث والتجارة والأعمال، وقد كانوا نسيباً عدداً محدوداً.

وهؤلاء المعتزون بالمنصب يعيشون في ترف مفرط، وهم الذين نثر في كتب الأدب والتاريخ على وصف بذخهم وترفهم وإسرافهم، ولكنهم لا يمثلون الشعب، ويتبعهم الأوساط يقلدونهم على قدر استطاعتهم، ويطمحون إلى أن يحذوا حذوهم ما أمكنهم دخلهم.

وبجانب ذلك اعتزاز بالعلم أو الدين، ولكنه اعتزاز في أوساط خاصة؛ فالعلماء يعتز بهم أمثالهم وتلاميذهم ووسطهم المحدود، وهم يتعزّون عن فقرهم بهذا الاعتزاز الأدبي؛ ورجال الدين من الصوفية والوعاظ والفقهاء كذلك يمتزّون في أوساطهم الخاصة، وعند العامة الذين يلتصون منهم البركة. ثم سائر الشعب بعد ذلك فقير لا يعتزّ بمال ولا نسب ولا جاه، ويصفهم ابن الفقيه بأنهم «زُبدُ جُفاء، وسيلُ غناء، لُكع ولُكعاع، وربطة انضاع، هم أحلمهم طعامه ونومه».

وليسوا كما قال؛ بل هم عماد الأمة وسوادها الأعظم، ومقياس الرقي الحقيقي لها، وما ذنبهم أن همّهم طعامهم ونومهم وهم يجتهدون ثم لا يجدون! لقد كان التوازن الاجتماعي في هذا العصر مختلاً من الناحية المالية، فلا تقارب، وما نجلده من وصف الإمعان في الحضارة والإسراف في الترف والتفنّن في النعيم، إنما هو وصف فئة قليلة العدد وهي قد أسرفت في الترف على حساب إمعان السواد الأعظم في البؤس. وفي الناحية الخلقية انحلال بين الأغنياء، وتكبّر وتجبر من الساسة وأولي الأمر، وذلة وضعة في الفقراء البائسين؛ وما يروى لنا من عزة وإباء، وتمسك بالحق وبالفضيلة، فصفات الأقلين النادرين.

الرقيق:

كثر الرقيق في هذا العصر كثرة بالغة، وامتلات القصور به، وكان له أثر كبير في الحياة الاجتماعية، فكثر نسل الجوّاري واختلطت الدماء حتى الخلفاء أنفسهم كانوا في هذا العصر من نسل السراي؛ قال ابن حزم في «نقط العروس»: «لم يلب الخلافة في الصدر الأول من أمة حاشا يزيد وإبراهيم ابني الوليد، ولا وليها من بني العباس من أمة حرة حاشا السفاح والمهدي والأمين - ولم يلبها من بني أمية بالاندلس من أمة حرة أصلاً».

وكثر تعليم الجوّاري الغناء، واتخذ أصحابهنّ لهنّ بيوتاً ممتعة للسمع في الأحياء المختلفة، وكثرت هذه البيوت في بغداد في هذا العصر، حتى قال أبو حيان التوحّيدي: «وقد أحصينا - ونحن جماعة في الكرخ - أربعاً وستين جارية في الجانبين (جانبي بغداد)، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البلور، يجمعون بين الحلق والحسن والظرف

والعشرة - هذا سوى من كنا لا نظفر به ولا نصل إليه لعزته وحرمة ورقبته، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالغناء وبالضرب إلا إذا نشط في وقت، أو ثمل في حال، أو خلع العذار في هوى قد حالقه وأضناه⁽¹⁾.

وهذه المحال العامة للمغنيات كان يتردد عليها الناس للسمع، ولم يتحرّج منها حتى العلماء والأدباء والقضاة والأعيان والصوفية؛ فابن فهم الصوفي يسمع مغنية اسمها «نهاية» جارية ابن المغني، وابن غيلان التاجر يسمع غناء «بلور» جارية ابن اليزيدي، وأبو الحسن الجراحي القاضي يسمع غناء «شعلة»، وأبو سليمان المنطقي الفيلسوف الكبير وشيخ أبي حيان يسمع غناء صبي موصل يفتن الناس في عصره؛ وهكذا.

والظاهر من قولهم أن محال الغناء كان منها المهتك الذي يناسب المعريين، ومنها المتحفظ بعض الشيء الذي يناسب المتحفظين.

وما روي لنا يدل على أن الغناء في هذا العصر كان بالشعر العربي السهل القريب المعنى السانع اللفظ والوزن؛ فقد روى أن قنوة البصرية كانت تغني مثلاً [من الكامل]:

يا ليتني أحبا بقرّبهمو
و «متدس» تغني [من السريع]:

مجلس صبّين عبيدين
قد صيرا روحيهما واحداً
تنازعا كالأعلى لفة
الكأس لا تحسن إلا إذا
وأدرة» تغني [من المرح]:

لست أنسى تلك الزيادة لما
طرقت «طلبية» الرصافة ليلا
كم ليال بيتنا نلذّ ونلهو
هجرتنا فما إليها سبيل
طرقنا وأقبلت تمشي
فهي أحلى من جسّ عوداً وغنى
ونسقى شرابنا ونسقى
غير أنا نقول: كانت وكنا

(1) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 183.

وإذا بلغت «كانت وكنا» زلزلت الأرض «فرايت الجيب مشقوقاً والدمع منهماً، ومكثوم السرّ بادياً».

و«غلوته» تغني في «درب اللُّقن» بيفداد [من المشرح]:

بالورد في وجنتيك! مَنْ لطمك	ومن سقاك المدام، لَمْ ظلمك
خَلَلاك لا تستفيق من سُكْر	توسع شتماً وجفوةً خَلمك
معقرب الصدغ! قد نَمَلت فما	يمنع من لثم عاشقك فمك
أظُلُّ من خَبرة ومن دهش	أقول لما رأيت مَبْئَمك
باله يا أقحوان مضحكه	على قضيب المعقيق مَنْ نظمك؟

و«روعة» جارية ابن الرضى تغني في الرصافة [من الوافر]:

وحنّ محل ذكرك من لساني	وقلبي حين أخلو بالأماني
لقد أصبحت أعبط كل عين	تعانيها فتسعد بالعيان

وهكذا شعر سهل ومعان قريبة كلها تدور حول العشق والغرام والهجر والوصال.

وكانوا في هذه المجالس يطربون طرباً صاخباً، فمنهم من يشقّ إزاره، ومن يضرب بنفسه الأرض، ومن يحملق عينه، ومن يستغيث، ومن يحوقل⁽¹⁾ الخ، وكانت هذه البيوت تسمى «بيوت القيان»؛ والقينة في اللغة الأمة مغنية كانت أو غير مغنية، ولكنها في العرف لا تطلق إلا على الأمة المغنية.

ومن هؤلاء القيان من كن يتاجرن بالعشق والغناء، فيوقنن في أحبالهن الشبان الموسرين حتى يستزفن مالهم ثم يلفظنهم. وقد وصف واصف هذه الحالة أتق وصف فقال: «إن القينة منهن إذا رأت في مجلس فتى له غنى وكثرة مال ويسار وحسن حال مالت إليه لتخذه... ومنحته نظرها وأشارت إليه بكفها، وغمزته بطرفها، وغتت على كاساته، ومالت إلى مرضاته، حتى توقع المسكين في حبالها، ونحويه بلطف تملقها، وتستعين بالمكر والخداع، ثم ترسل إليه من يخبره عن سهرها وقلقها، وتبعث إليه بخاتمتها، وخصلة من شعرها، وكتاب قد تمقته بطرفها، ونقطت عليه فطرات من دمعها، وختمته بالفالية والعنبر... حتى إذا حوت عقله، وسلبت قلبه، أخذت في طلب الهدايا من ثياب وحلي، وشكت من غير ألم، لتتوالى عليها

(1) انظر المصدر نفسه.

هداياها؛ حتى إذا نفذ اليسار، وتلف المال، وأحست بالإفلاس أظهرت الملل، وأعلنت
البدل، وتبرمت بكلامه، وضجرت بسلامه، وأخذت في الجفاء والعتاب، وصرفت عنها
هواه، ومالت إلى سواه».

وقد قال أحد الشعراء في مثل هذا الوصف [من الطويل]:

صحوت فأبصرت الغواية من رُشدي	وايقنت أنني كنت جُرت عن القصد
فلا يعشقن من كان يعشق قبينة	فما هو منها في سعيد ولا سعد
توئك ما دامت هداياك جمّة	وترفئك عشقاً ما بقيت أخوا رُفد
إذا ما رأيت في مجلس من نخاله	غنياً حبه بالتحية والودّ
فنا دأبها حتى يعود من الهوى	سقيم فؤاد ما يُعيد ولا يبدي
فتفصّد لا من حاجة لفصاذاها	ولكن لتكليف الهدية في الفصد
فمن بين خلخال يُصاغ وخاتم	ومن دملج يُهدى على أثر العقد
فذا فعلها حتى إذا عاد مفلساً	تجّنت وأبدت جانب الهجر والصد
فقولاً لمن يهوى القيان تفهّموا	مقالتي فإني قد نصحت لكم جهدي ⁽¹⁾

ونشأ عن هذا جدل في أيهما خير: عشق القيان أو عشق الحرائر؟ فيقول بعض الظرفاء
[من الخفيف]:

ليس عشق الإمام من شكل مثلي	إنما يعشق الإمام العبيد
جبل إذا ما وصلت حرّة قوم	قد حماها آباؤها والجدود

ويقول غيره: «عليك بالقيان فإن لهن فطناً وعقلاً ليست لكثير من النساء».

وقد كان من أثر الطابع العلمي الذي طبع هذا العصر أن تعرض العلم لهؤلاء الإمام
يؤلف فيهن الكتب، فألف ابن بطلان كتابه العلمي في تجارة الرقيق⁽²⁾. وتبعه غيره، فذكروا
أجناس العالم وأوصاف الرقيق من كل جنس، وما يعتزن به، وما يعاب عليهن، والأعضاء

(1) الموشى ص 93 وما بعدها باختصار.

(2) عنوانه رسالة جامعة لفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد لابن بطلان الرقيق النصراني، عاش
في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، والكتاب مخطوط منه صورة فوتوغرافية في مكتبة
الجامعة.

وأوصاف الحسن فيها وأوصاف عيوبها، ودلائل الفراسة على حال الغلام أو الجارية، وحيل النحّاسين، وكيف يسترون العيوب الخ.

كما فلسفوا الكلام في الحُسن، وحاولوا وضع قواعد للجمال، ووجد من يسمّى «جهابذة النقد» وهم الخبراء في الجمال؛ قال أبو الفرج: «أكثر البصراء بجواهر النساء الذين هم جهابذة النقد، يقدمون المجدولة التي تكون بين السميثة والممشوقة، ولا بد أن تكون كاسية العظام الخ».

وتكلموا في الألوان وحسنها، وقال أبو الفرج الأصفهاني⁽¹⁾: «يمازج البياض لونان يزيدانه حسناً، الحمرة والصفرة؛ فأما الحمرة فتعترى البياض من رقة اللون وصحة الدم؛ وأما الصفرة فتعترى البياض لاستارهن وملازمتهن الكنّ والنعمة والخفض والدعة، وتعترين أيضاً لملازمتهن التضمخ بالطيب - ويقال إن المرأة إذا كانت عتيقة الحسن ناعمة البدن فإن لونها يكون من أول النهار إلى ابتداء العشية يضرب إلى الحمرة، ومن ابتداء العشية إلى آخر النهار يضرب إلى الصفرة». وأفاضوا في ذكر محاسن كل عضو وعيوبه من الشعر والجبين والحواجب والعيون والأنوف والخلود والشفاة والثغور والأعناق والمعاصم والأعضاء، والأنامل وتطريفها بالحمرة والسواد، والنحور والصدور والثدي، واختلاف الأذواق في كبرها أو صغرها، والخصور والسوق والأقدام، ومزجوا ما قيل في كل ذلك من التعبير الدقيق في اللغة بما قيل من عيون الأدب بما قاله جهابذة النقد.

كما نعتوا في دقة الفروق بين المغنيات، وفلسفة الغناء، «فعلوة» أحسن ما تكون إذا رفعت عقيرتها، و«نهاية» إذا اندفعت في شدوها، و«بلور» إذا رجعت، و«قلم» إذا تناوات في استهلاكها، وتضاجرت على شجرتها، وتذكرت شجوها الذي قد أضاعها وأنضاعها، و«ستس» إذا تشاجت وتدللت وتفتلت وتفتلت وتكثرت.

وتفلسفوا هل الغناء لثة الحس أو لفة العقل، ولم يكون الغناء الذّ وأطيب إذا سند المغني آخر؟ وهكذا⁽²⁾.

وكان الرقيق صنفين متميزين، صنف أبيض، وصنف أسود ويشمل الجشّان. فالصنف

(1) في كتابه النساء.

(2) الإمتاع والمؤانسة: 82/2 وما بعدها.

الأبيض كان من الترك والصفالبة، والأرمن واليونان، وكانت أكثر أسواقه سوق سمرقند ويأتي إليها رقيق تركستان وما وراء النهر والبلغار، وسوق شرق أوروبا وهو يخترق ألمانيا إلى الأندلس، وإلى موانئ إيطاليا وفرنسا إلى الشرق؛ والصف الأسود كان يجلب من السودان والحشة وما إليهما.

وكان الرقيق الأبيض أغلى ثمناً وأكثر قابلية لتعلّم الفن والموسيقى، وكلما مهرت في فنّها بولغ في ثمنها، وكانت هناك أسواق في كل مدينة كبيرة للرقيق، سوق كبيرة فيها حُجّر يسكنها الرقيق المعروض للبيع، وهذا شأن الرقيق الشعبي؛ أما الرقيق الخاص الممتاز فيعرضه التجار على الأمراء والأغنياء، أو يعرضونه في بيوتهم الخاصة؛ كما كان أصنافاً من نساء وفتيان ورجال.

وقد قام هذا الرقيق على اختلاف أنواعه بأعمال كثيرة، وتغلغل في الحياة الاجتماعية. فمنهم من كانوا جنوداً وقواداً تستعين بهم الدولة في حروبها، حتى لقد بلغ بعضهم أرقى المناصب، مثل مؤنس في العراق، وجوهر الصقلي في المغرب ومصر، وكافور الإخشيدى بمصر، وسبكتكين في الأفغان.

ومنهن القيان في مجال الغناء العامة، ومنهن أمهات الأولاد؛ وملك اليمين، يتغلغلن في بيوت الخلفاء والأمراء، والأغنياء والأوساط، ومنهن من يقمن في الخلعة في البيت، وقد يبلغن منزلة عالية.

ومن الرجال الأرقاء من يقوم بالأعمال الصناعية والتجارية لسادتهم، ومنهم طبقة الخصيان، وقد انتشرت في هذا العصر انتشاراً كبيراً.

وقد كثر الخصاء في عهد الأمين؛ فقد قالوا إنه بلغ من كلفه بالخصيان أنه «طلبهم وابتاعهم، وغالى بهم، وصيرهم لخلوته في ليله ونهاره، وقوام طعامه وشرابه، وأمره ونهيه»⁽¹⁾.

وقد عقد الجاحظ فصلاً متحاً في كتابه «الحيوان» للخصاء وتأثيره في الجسم والصوت والشعر والأعصاب، وفي الذكاء، كما عرض لأصناف الخصيان من السند والحشة والنوبة

(1) الطبري في سيرة الأمين.

والسودان. ويقول: إن الروم أول من ابتدع الخشاء... الخ⁽¹⁾.

وكان الخشاء في البيض والسود، وقلَّ أن كان المسلمون يقومون بالخشاء، ولكنهم يشترطونهم بعد أن يُخْصُوا، وقد ارتفعت أثمانهم لتعرضهم للموت من هذا العمل.

وكثر في عصرنا الذي نؤرخه استخدامهم في بيوت الخلفاء والأغنياء، حرصاً على النساء؛ ومنهم من نبغ في القيادة الحربية، كمؤنس القائد، وفائق قائد السامانيين؛ وبلغ بعضهم منزلة عالية في الإشراف على القصور والحظرة عند الأمراء، كشكر غلام عضد الدولة.

ثم الغلمان في الأوساط المستهترّة، حتى وعند بعض الأدباء والعلماء، ونلاحظ ندرة هذا أيام سلطة العنصر العربي في صدر الإسلام. ويحكى الجاحظ أن هذا الولع بالغلمان نشأ في الخراسانيين، إذ كانوا يخرجون في البعث مع الغلمان، وذلك حين سنَّ أبو مسلم الخراساني ألا يخرج النساء مع الجند خلافاً لبني أمية الذين كانوا يسمحون بخروج النساء مع العسكر⁽²⁾.

فلما جاء هذا العصر نجد الكثير من أحاديث الغلمان في كتب الأدب، وتراجم الرجال والأدباء. ويحدثنا أبو حيان التوحيدي، أنه كان في بغداد خمسة وتسعون غلاماً جميلاً يفتنون للناس، وأنه كان بها صبيٌّ موصلِي مغن، ملأ الدنيا عيارةً وخسارة، وافتضح أصحاب النك والوقار، وأصناف الناس من الصغار والكبار، بوجهه الحسن، وثغره المبتسم، وحديثه الساحر، وطرفه الفاتر، وقده المديد، ولفظه الحلو، ودلّه الخلوب... يسرقك منك، ويرتدك عليك... فحاله حالات، وهدايته ضلالات، وهو فتنة الحاضر والبادي⁽³⁾؛ كما يحدثنا عن غلوان غلام ابن عُرس، فإنه إذا حضر وألقى إزاره، وحل أزواره، وقال لأهل المجلس: اقترحوا واستفتحوا فإني ولدكم، بل عبدكم لأخلمكم بغنائِي وأتقرب إليكم بولائي... لا يبقى أحد من الجماعة إلا وينبض عرقه، ويهش فؤاده ويذكو طبعه، ويفك قلبه، ويتحرك ساكنه، ويتدغغ روحه الخ⁽⁴⁾.

(1) الحيوان جزء أول.

(2) انظر حضارة الإسلام في القرن الرابع: 135/2.

(3) الإمتاع: 174/2.

(4) المصدر نفسه: ص 178.

وتفتنوا في أسماء الغلمان بما يدل على مقصدهم، فسموا بـ «فاتن»، و«رائق»، و«نسيم»، و«وصيف»، و«ريحان»، و«جميلة»، (هكذا بأداة التانيث)، و«شوى».

ومن هنا نرى كيف أثر الرقيق أثراً كبيراً من الناحية الاجتماعية والحربية والمالية والأخلاقية.

الأدب وتصوير الحياة الاجتماعية:

كان النتاج الأدبي في هذا العصر من نظم ونثر صورة صحيحة للحياة الاجتماعية في غناها وترفها من جانب، وقرها ويؤسها من جانب، وفي اضطراب الشؤون السياسية والحياة الاجتماعية، وفي حياة اللهو وحياة الجدّ، وفي انحلال الأخلاق، وانغماس الأدياء فيها، ونمي بعضهم عليها، إلى غير ذلك من المظاهر؛ ولعلّ خير ما يمثل أدب هذا العصر كتاب «بئمة الدر» للثعالبي.

وربما كان أكبر من يمثل كتاب الشر ابن العميد، وابن عباد، والخوارزمي وبيدع الزمان الهمذاني، وأبو حيان التوحيدي؛ كما كان أكبر من يمثل الشعر، المتنبّي، وابن حجاج، والشريف الرضي، وأبو العلاء المعري، والصنوبري.

لقد كان من أعلام الكتاب من هم من الطبقة العليا في المجتمع، كابن العميد، وابن عباد، والوزير المهلب، والخصيبي، والإسكافي وزير السامانيين، ويلحق بهم أمثال إبراهيم بن هلال الصايبي الذي كان وزيراً.

فهؤلاء بحكم جاههم وعزّهم وترفهم، كان نتاجهم الأدبي مترفاً يتأثّق في فنه؛ فأناقة الملبس والمأكل والمعيشة جديرة بأن تحمّل أصحابها على التأثّق في الأدب. فأدب هذا العصر تقدم خطوات في السجع والمحسنات اللفظية، والمبالغة البلاغية. فالصايبي وابن عباد أفرطوا في السجع، وكادا يلتزمانه، وغيرهما يسجع وإن كان لا يلتزم؛ هذا إلى الإمعان في الاستعارات والمجازات والتشبيهات، وتفتنوا في تزيين الكتابة تفتن أصحاب الطُرف فيما يصنعون من حلّي وأدوات زينة. وإذا كانوا في مركز رئيسي في الحياة الاجتماعية كان طبعاً أن يكون نتاجهم هو المثل يقلّد ويحتذى، فمن كان أديباً فقيراً تشبه بهم وحفا حنوهم، وهم بذلك قد خلقوا ذوقاً عاماً في الأدب يستحسن طريقتهم، فجارى الأدياء هذا الذوق، كما تراه عند الثعالبي في كبه فيما يُنشىء. وفيما يروى.

وأبو حيان يصف صاحب بن عباد بقوله: «كان كلفه بالسجع في الكلام والقلم، عند

الجدّ والهزل، يزيد على كلف كل من رأيناه في هذه البلاد. قلت لابن المسيبي: أين يبلغ ابن عبّاد في عشقه للسجع؟ قال: يبلغ به ذلك لو أنه رأى سجمة ينحل بموقعها عروة الملك؛ ويضطرب لها حيل الدولة، ويحتاج من أجلها إلى غرم ثقل، وكلفة صعبة، وتجنّم أمور، وركوب أهوال، لما كان يخف عليه أن يفرج عنها ويخليها، بل يأتي بها ويستعملها، ولا يعبأ بجميع ما وصفت من عاقبتها.

هنا إلى الإمعان في المبالغة كقول الصابي: «وصل كتاب قاضي القضاة بالألفاظ التي لو مازجت البحر لأعذبه، والمعاني التي لو واجهت دجى الليل لأزاحته وأذهبه».

ويقول بدیع الزمان الهمذاني لرجل طلب إليه نسخة من رسائله: «ولو قدرت جعلت الورق من جلدي، بل من صحن خدي، والقلم من بناني، والمداد من أجفاني».

وإلى السجع والمبالغة ضروب من التزاويق، ككثرة التشبيه والاستعارة من مثل قول صاحب في وصف مجلس: «قد تفتّحت فيه عيون النرجس، وتورّدت فيه خدود البنفسج، وفاحت مجامر الأتراج، وفتقت فارات النارنج، وانطلقت ألسنة العيدان، وهبت رياح الأقداح، ونفتت سوق الأنس، وامتدت سماء النذ».

هنا إلى مثل عمل قطع أدبية خالية من بعض حروف الهجاء، أو تقراً طرداً وعكساً الخ.

فهذه التزاويق اللفظية صدى للتزاويق في الحياة الاجتماعية، ونرى كثيراً من الأدب في هذا العصر شكلاً تنقصه الروح، كما كانت الحياة الاجتماعية المترفة كذلك شكلاً بلا روح.

ويتصل بهذا شبرع المقطوعات الشعرية القصيرة بجانب القصائد الطويلة، ويقابله في الموسيقى الميل إلى ما نسميه «الطقاطيق» بجانب «الأدوار».

ولعلّ هذا نشأ من كثرة المجالس الأدبية غير الرسمية في منازل الأصدقاء والأغنياء والأدباء، وجهم للملح والتندر ووصف ما يعرض، فأبيات قصيرة في الغزل تحوي معنى واحداً رشيقاً، وأبيات فيما يعرض من النوادر: كآيات في إنسان ساقط يلبس عمامة سريّة⁽¹⁾،

(1) مثل [من الكامل]:

يا من نعمتم فوق واس فارغ بعمامة سرّوية بيضاء
حسنت وفُجِع كل شيء تحنتها فكانها نور على ظلمات

وفي إنسان شريف الأصل وضيع النفس⁽¹⁾، وإنسان تولى أقطاعاً فوجدها خربة، وفي المهادة بالنيذ، وفي وصف مجلس أنس، وفي شكر على هدية، وفي هجاء بخيل أو ثقل، وفي وصف زهر أو تمر⁽²⁾، وفي معنى عَرَض، أو حادث حدث⁽³⁾؛ ونحو ذلك - وقد أكثروا من هذه المقطوعات حتى زاحمت القصائد⁽⁴⁾.

هذه ناحية، وناحية أخرى وهي قوة أثر الرقيق في الناحية الاجتماعية، وانعكاس صورتها في الأدب؛ فقد ملئ أدب ذلك العصر بوصف القيان والجواري البيض والسود والعلمان، حتى لا تكاد نجد شاعراً إلا وله شعر في هذا الباب.

فقل الكثير في وصف الجواري البيض وحسنهن، وكان هذا شيئاً مألوفاً، وسقوا

من شر شيء. فسي أجل إناء؛
وأرى، من الشهوات والآراء
في رأس حرٍّ من ذوي العملياء

للغز من سرواتيه
والزهرة من أقاتيه
وعبيديه وهناتيه
والس مدي لم تاتيه
قوّضت من شرفاته
حت تلك من فعلاته
لكنه بنباته
بالصفح من دوجاته
وسفاله من فاته الخ

في الحسن للفظار
قد تمعت بنفصار
فيه مع الشهد جاري
مملووة من عقار

هأم الحوادث في أرجائها فلق
مرز المناق وشرب كله شرق

= لما بدنا فيها أطلت نعجبي
لو أنني مُكَّنت مما أشتهي
لجعلت موضعك الشرى وجعلتها
مثل [من مجزوء الكامل]:

قل للشريف المنشمي
آبائنه وجسدوده
وهو الوضيع بنفسه
لا تجرمن من الفخا
شاد الألى لك منهباً
إن الشريف النفس لب
والعمود ليس بأصله
وأحق من نكمنه
من مجده من غيره
(2) كقوله في وصف تمر [من المجتث]:

أما نرى التمر بحكي
مخازناً من عقبيق
كأنما زعفران
بشقت مثل كؤوس

(3) كالذي يشكو من الزمان حظه؛ فيقول [من البيط]:
في كل يوم لنا في الدهر معركة
حظي من العيش أكل كله غمص
(4) انظر نماذج منها كثيرة في كتب التعالي.

النساء البيض الحسان الخُمْر؛ وقال شاعرهم [من الطويل]:

هَجَانٌ عليها حمرة في بياضها يروق بها العينين، والحسن أحمرٌ

وشبهوهن بالنار من أجل ذلك - ولكن هام بعض الشعراء بالجواري السود ودافعوا عن حَبْنِهِن، فأكثر من ذلك الشريف الرضي؛ فقال من قصيدة [من الطويل]:

أحبك يا لون الشباب فإنني سواد يودُ البدر لو كان رقعةً
سكنتِ سواد القلب إذ كنتِ مثله وما كان سهم العين لولا سواده
إذا كنت تهوى الطيبي أَلَمَى فلا تلم جنوني عن الطيبي الذي كله لَمَى⁽¹⁾

وله قصيدة أخرى في هذا المعنى منها [من البيط]:

لاموا ولو وجلوا وجدي لقد عَنَروا
لما تماقَذا على عذلي أجبتهمو
أهوى السواد برأسي ثم أمقته؟!
إني علقنت سواد اللون بعدكمو
لو لم يكن فوق لون البيض ما رقمت
والليل أستر للخالبي بلقنته
وللفنتي في ضلال الليل معفرة
وكيف يذهب عن قلبي وعن بصري
وذنب من لام ذنبٌ غير مفتغري
بعزٍّ معترف لا ذلٍّ معترف
فكيف يختلف اللونان في نظري
علاقة تشمت الظلماء بالقمر
صَبِغَ الغرالي على الأبياد والمُنُذر
والصبح أفضح للشاربي على غرر
وما له في الضحى إن ضلَّ من عذر
من كان مثل سواد القلب والبصر⁽²⁾

وقبله استوفى هذه المعاني ابن الرومي في قصيدة طويلة منها [من المضرخ]:

أكسبها الحسن أنها صُيغت
يفتر ذلك السواد عن يقق
كأنها والمزاح يضحكها
صِبْغَةَ حَبِّ القلوب والحنق
من ثغرها كاللآلئ النسق
ليل تفرى دجاء عن قَلَق⁽³⁾

وقال التلامي [من البيط]:

(3) ديوانه 4/ 292 - 293.

(2) ديوانه 1/ 514.

(1) ديوانه 2/ 312.

يا رُبَّ غانية بيضاء⁽¹⁾ تصحبني
 من العتاب كؤوساً ليس تنسأغ
 اشتاق طرتها أم صدغها ومعني
 من كلها طرر سود وأصلغ
 وقد قالوا إن ابن سكرة الشاعر قال في قبة سوداء اسمها «خمرة» عشرة آلاف بيت الخ.

كما تفتنوا في وصف القيان وغنائهن وأكثروا، وزعيمهم في ذلك ابن الرومي كقصيدته في «وحيد» المغنية [من الخفيف]:

ظبية تسكن القلوب وترعا
 ها وقُمرية لها تغريدُ
 حننها في العيون حسن جديد
 فلها في القلوب حُب جديد
 تنفني كأنها لا تُنفني
 من سكون الأوصال وهي تجيد
 مدُّ في شاو صورتها نَفَسٌ كا
 في كأنفاس عاشقها مديد⁽²⁾
 ويقول في وصف قبة مغنية وراقصة [من الطويل]:

فتاة من الأتراك ترمي بأشهم
 يُصين الحشا في السلم لا في المعارك
 ظللنا لها نَضْباً تشكُّ قلوبنا
 بذاك الشجا الفتان لا بالنيازك
 تطامن عن قدَّ الطوال قوامها
 وأرسي على قدَّ القصار الحوانك
 إذا هي قامت في الشفوف أضاءها
 سناها فشفَّت عن سبيكة سابك⁽³⁾

وتبعه الشعراء في هذا العصر الذي نوزَّخه، وتفتنوا في وصف القينات، فقال ابن زريق الكوفي في قبة تسمى «ديسة» حنة الغناء قيحة المنظر [من المجث]:

أبا سعيد أصخ لي
 يا سيدي ونديمي
 مُنيت أمس بأمرٍ
 من الأمور عظيم
 حصلت عند صديق
 حرّ ظريف كريم
 ألقى على شدو «دُب»
 يةً فتنفني همومي
 فكنت حين تغنّي
 لدى جنان النعيم
 وإن نظرتُ إليها
 ففي العذاب الأليم
 وإن شربت بصوت
 فالراح بالتمنيم

(1) يريد بالبيضاء السوداء بليل ما بعدها، كما نادي نحن الأسود يا أبيض.

(2) ديوانه 2/ 265. (3) ديوانه 5/ 56 - 57. والحوانك: القصيرات.

وإن شربت بلحظ فالمهمل بالزقوم
فكان سمعي بخير ومقلني في الجحيم
الخ الخ.

والطامة الكبرى ما غشي المجتمع من حب للفلان ظهر صلاه في الأدب.

لقد كان أبو نواس يغني في هذا الباب وحده أو مع فئة قليلة؛ فلما جاء هذا العصر كان أكثر الشعراء يطرفون هذا الباب، ويفضون فيه في تحفظ حيناً، وفي استهتار أحياناً، كأبي تمام والبحرّي والصنوبري، وكشاجم وأبي الفتح البستي وابن حجاج، وابن مكرّة، والقاضي التنوخي، والثعالبي، وأبي فراس، والصابي كلهم له أشعار كثيرة في هذا الباب تفتتوا فيها، حتى الوزير المهلب لم يمنعه منصبه أن يقول في ملوك تركي جميل قاد جيشاً لمحاربة بني حمدان [من مجزوء الكامل]:

ظبي يرقّ السماء في وجناته ويروق غوثة
ويكاد من ثبته العنا رى فيه أن تبدو نُهوده
ناطوا بمعقد خصره سيفاً ومنطقة تؤوده
جعلوه قائد عسكر ضاع الرعيل ومن يقوده

وكان هؤلاء الفلمان مملوكين كما تملك الجوار، يقومون بالخدمة في البيوت وفي الأعمال التجارية، وهؤلاء الشعراء يتفزلون فيمن يملكون أو يملكه غيرهم. ومن أشهر قصائد ذلك العصر قصيدة سعيد الخالدي التي يصف فيها غلامه بأنه معشوقه، وخازن داره، ومدبر ماله، وناقد شعره، وطاهيه ونديمه، وغدت القصيدة مضرب المثل في هذا الباب [من النرح]:

ما هو عبدٌ لكنه ولد خولنيه المهيمن الصمد
شدّ أزري بحسن خلعتنه فهو يدي والفراخ والعقد
صغير سن كبير منفعة تمازج الضعف فيه والجلد

• • •

أبسي وهوي وكل ماربتي مجتمع له فيه ومنفرد
خازن ما في داري وحافظه فليس شيء لديه يفتقد
ومنفق مشفق إذا أنا أسد رفت ويثرت مقتصد
ويعرف الشعر مثل معرفتي وهو على أن يزيد مجتهد

وصيرفِي القريض وزان دنان
ير المعاني الرّفاق منتقد
يصون كتبي فكلها حسن
يطوي ثيابي فكلها جند
وأبصر الناس بالطبيخ فكالمر
لك القلايا والعنبر الثرد الخ

بل نرى من هذا ظاهرة غريبة، وهي عدم تحرج ذوي المناصب الكبيرة كالوزراء والقضاة من كثرة القول في هذا الباب، مما يدل على أن الرأي العام قد فتر استنكاره له، وعده من باب الظرافة والمجون إلا في الأوساط المتشددة؛ كالذي ذكر أبو حيان التوحيدي من أن أبا عبد الله البصري كان يسمع غلاماً يفتي [من مجزوء الرمل]:

أنبئت الوصل إذ بتت
نعا على مرقد وؤرد
واعتنقنا كوشاح
وانتظمنا نظم عقد
وتعطفنا كفنن
بين فقلنا كقد

فطرب أبو عبد الله طرباً شديداً، فعابوه على ذلك، وقدحوا في دينه وأصقوا به الريبة⁽¹⁾.

وظاهرة أخرى وهي أن كثرة المجون، والخلاعة، واللهو واللعب في هذه الأوساط الاجتماعية أنتجت شاعرين يمثلان هذا أشنع تمثيل، وهما: ابن حجاج وابن سكرة؛ فابن حجاج قال في الثعالي: «إنه في شعره لا يستتر من العقل بسجف، ولا يبني جلّ قوله إلا على سخف... يمد يد المجون فيعرك بها أذن الحزم، ويفتح جراب السخف فيصفع بها قفا العقل». وقد استعمل في شعره بعض ألفاظ العوام، وشبه أفظع التشبيهات وأشنعها، ومع هذا كله راج شعره رواجاً كبيراً، فكان يباع ديوان شعره من خمسين ديناراً إلى سبعين، ونفق شعره عند العامة والخاصة فكانت تنفكه الفضلاء بشار شعره، وتستملح الكبراء ببنات طبعه، وتستخفت الأدباء أرواح نظمه، ويحتمل المحتشمون فرط رفته وقذعه... ولقد مدح الملوك والأمراء والوزراء والرؤساء، فلم يُخل قصيدة فيهم من سفائح هزله، ونتائج فحشه، وهو عنهم مقبول الجملة، غالي مهر الكلام، موفور الحظ من الإكرام والإنعام.

ومثله ابن سكرة؛ قال في الثعالي أيضاً: «فاتق في قول المُلح والظرف، أحد الفحول الأفراد، جار في ميدان المجون والسخف ما أراد».

(1) الإمتاع والمؤانسة: 175/2.

ولم يتحرّجاً من أن يقولاً أقبح المعاني في أصرح لفظ، ومع ذلك جرى شعرهما في الناس، واختار الثعالبي منه أخفّه، وهذا الأخفّ مقذع شنيع؛ فرواج هذا الشعر أكبر دليل على ما وصل إليه الانحلال الخلفي في هذا المجتمع.

هذه الصورة للأدب تصوّر الحياة الاجتماعية في نعيمها وترفها، ولهوها ومجونها. وثم وجه آخر هو الفقر والبؤس والتحايل على كسب العيش انعمت صورته على الأدب أيضاً.

من ذلك أن جماعة رأوا حياة الأغنياء والتجار والأدباء والعلماء في حرج وشقة، فالأغنياء يصابرون، والتجار ترهقهم الضرائب، والأدباء والعلماء لا يجدون ما يأكلون إلا إذا اتصلوا بأمر، فاتخذوا وسيلتهم في كسب العيش التسوّل عن طريق الأدب الشعبي أحياناً، والنضب والاحتياج أحياناً؛ ووجدت طائفة كبيرة من هذا القبيل سمّوا الساسانيين أو بني ساسان، أو أهل الكُديّة.

وساسان هذا قد رووا فيه أقوالاً مختلفة، فمن قائل إنه ساسان بن أسفنديار كان من حديثه أنه لما حضر أباه الوفاة فوّض أمر الحكم إلى ابنته، فأنف ساسان من ذلك، واشترى غنماً وجعل يرعاها وعُيّر بأنه راعي الغنم، فقيل ساسان الراعي، وساسان الكردي؛ ثم نسب إليه كل من تكذّب (تسوّل)، فيقال فلان من بني ساسان. وقيل كان ساسان ملكاً من ملوك العجم حاربه دارا ملك الفرس، ونهب كل ما كان له، واستولى على ملكه فصار رجلاً فقيراً يتردّد في الأحياء ويستعطي، فضرب به المثل. وقيل إنه كان رجلاً فقيراً بصيراً في استعطاء الناس والاحتياج، فنسبوا إليه.

وكانت طائفة يتجوّل أفرادها في البلاد يستجدون ويحتالون، وكان عند بعضهم مقدرة أدبية يحتالون بها على الناس كشأن ما نسيمهم في مصر «الأدبائية»، وعند بعضهم دهاء وحيل لا يبتزاز المال.

هذه الطائفة كان من صدها في هذا العصر ظهور نوع من الأدب جديد هو مقامات بديع الزمان الهمذاني، ثم الحريري، وكلها حكايات قصيرة تدور كل منها حول حيلة يحتالها رجل لكسب شيء من المال عن طريق التكدّي صيغت في أسلوب أدبي. وكل مقامات البديع بطلها أبو الفتح الإسكندري، وكل مقامات الحريري بطلها أبو زيد السروجي، والبطل يحتال لنقص المال في كل مقامة.

وقد ورد ذكر الساسانيين في مقامات بديع الزمان، وأوضح لنا الحريري في مقامته السمتة بالمقامة الساسانية كثيراً من البواعث الدافعة على التسول فقال: «سمعت أن المعاش إمارة، وتجارة، وزراعة، وصناعة، فمارست هذه الأربع. لأنظر أيها أوفق وأنفع، فما أحمدت منها معيشة، ولا استرغدت عيشة، أما فُرَص الولايات، وتُخَلَس الإمارات، فكأضغاث الأحلام، والفيء المتسيخ بالظلام، وناهيك غصّة بمرارة الفطام؛ وأما بضائع التجارات فعرضة للمخاطرات، وطُعمة للغارات، وما أشبهها بالطيور الطائرات؛ وأما اتّخاذ الضياع، والتصدّي للزادراع، فمنهكّة للأعراض، وقيود عاتقة عن الارتكاض، وقلما خلا ربها عن إذلال، أو رُزُق رُوح بال، وأما جِرْف أولي الصناعات فغير فاضلة عن الأقوات، ولا نافقة في جميع الأوقات... ولم أر ما هو بارد المغنم، لذيد المطعم، وافي المكسب، صافي المشرب، إلا الحرقة التي وضع ساسان أساسها، ونوّع أجناسها، وأضرم في الخافقين نارها، وأوضح لبني غرباء منارها... إذ كانت المتجر الذي لا يبور، والمنهل الذي لا يغرور... وكان أهلها أعزّ قبيل، وأسد جيل، لا يرهقهم من حيف، ولا يقلقهم سل سيف... ولا يرهبون ممن برق ورعد، ولا يحفلون بمن قام وقعد... أينما سقطوا لقطوا، وحينما انخرطوا خرطوا، لا يتخزون أوطاناً، ولا يتقنون سلطاناً». ثم بيّن شروط النجاح فيها، وقال: إنها تحتاج إلى النشاط والحركة، وإلى الفطنة، وإلى القحة، وإلى المكر والحيلة، وروى أنه كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان: «من طَلَب، جَلَب، ومن جال نال»، كما أنها تحتاج إلى الحَلَب بصوغ اللسان، وسحر البيان، والصبر، وعدم اليأس، وتفضيل النُزّة المنقودة على الدرة الموعودة الخ.

واشتهر من شعراء بني ساسان في القرن الرابع شاعران كبيران يعاصران البديع، وبقان الحريري، وهما الأحنف العكبري، وأبو دلف الخزرجي. فالأحنف كان أدب بني ساسان ببغداد، وقد اشتهر بالظرف والشعر الرقيق في الحرقة الساسانية كقوله [من البيط]:

قد قسم الله رزقي في البلاد فما يكاد يُنْزَك إلا بالسفاريق
ولست مكتسباً رزقاً بفلسفة ولا بشعر ولكن بالمخاريق
والناس قد علموا أنني أخو جيلٍ فلست أتفق إلا في الرساتيق
ووضع قصيدة دالية في هذه الحرقة يقول فيها [من المضارع]:

على أنني بحمد الل ه في بيت من المجد
بإخواني بني ساسا ن أهل الجِدّة والجَد

لهم أرض خراسان
إلى الروم إلى الزنج
إذا ما أعوز الطرُق
حذاراً من أعاديهم
قطعنا ذلك النهـ
ومن خاف أعاديه
فقاشان إلى الهند
إلى البلغار والسند
على الطرّاق والجنـ
من الأعراب والكرـ
ج بلا سيف ولا غمـ
بنا في الروع يستعدي⁽¹⁾

وأبو دلف كان من الواردين على صاحب بن عباد في الري؛ وقد طوّف البلاد مكدياً،
وحاكى الأحف العكبري في دالته السانية برائية مثلها مطلقها [من المضارع]:

جفون دمعها يجري
لطول الصدّ والهجر
ومنها:

على أني من القوم
بني سامان والحامي
فنحن الناس كل النا
أخذنا حِزبة الخلق
إلى طنجة بل في كـ
لنا الدنيا بما فيها
فنصطاف على الثلج
البهاليل بني الفرّ
الحمى في سالف العصر
س في البرّ وفي البحر
من الصين إلى مصر
بل أرض خيلنا نـري
من الإسلام والكفر
ونشتو بلد التمر الخ

وقد استعمل في هذه القصيدة الألفاظ الاصطلاحية لبني سامان، وأبان كثيراً من أنواع
حيلهم، وطريقة ابتزازهم أموال الناس، فمن باب استعمال الألفاظ - مثلاً - استعماله دَوْر إذا
دار على السكك والدروب وسخر بالنساء؛ ورَعَس بمعنى طاف على حوانيت الباعة فأخذ من
هنا جوزة ومن هنا لوزة؛ والكذّابات بمعنى العصابات يشدونها على جباههم يوهمون بها
أنهم مرضى الخ.

واستعمال الحبل مثل إيهام الناس أنه يجمع الصدقة للخروج إلى الغزو، أو يحتال على

(1) يقول - في البيت الأخير - إن ذوي الثروة إذا وقع أحدهم في يد قطاع الطريق وأحب التخلص؛ قال:

إني من بني سامان.

من أصيب بوجع الضرس فيجعل دود الجبن فيما بين أسنانه ثم يخرج ويوهم أنه أخرجه بالرقية، أو يتعاطى وهو بصير، أو ينظر في الغال والزجر والنجوم، أو يعطي قوماً دراهم حتى يأتوا ويسألوا عن نجمهم تحمياً للناس أن يحذوا حذوهم الخ.

ولهم لغة خاصة وأدب خاص واصطلاحات لا يكاد يفهمها غيرهم، وتسمى «مناكاة بني ساسان».

قال الثعالبي في وصف صاحب بن عباد: «وكان صاحب يحفظ مناكاة بني ساسان حفظاً عجبياً، ويمجبه من أبي دلف وفور حظه منها، وكانا يتجادبان أهلها، ويجريان فيما لا يظن له حاضرهما»⁽¹⁾.

ولعلّ المناكاة مفاعلة من نكى بمعنى أتى عملاً لإغضاب الغير وقهره، ومنه «ضعيف النكاية أعداءه»، فيظهر أنه كان من حيلهم أنهم يتهاجون ويتسبون ويتخاصمون تصنعاً حتى يستلبوا مال الناس؛ ولعلّ المقامة الدنيارية في مقامات البديع - التي تمثل رجلين يتسبان بأفبح السباب من هذا الضرب. وقد جمع فيها كل سب كان في عصره من مثل: يا برد العجوز، يا وسخ الكوز، يا درهماً لا يجوز، يا سنة البوس، يا كوكب النحوس الخ؛ فردة عليه الآخر بقوله: يا قرّاد القرود، يألود اليهود، يا عدماً في وجود الخ؛ وقد ذكر البديع في هذه المقامة أنهما كانا من بني ساسان.

فترى من هذا أن الضرب من الحفاة الذي جرّ إليه سوء الحالة الاقتصادية وعدم التوازن الاجتماعي، والإفراط في البؤس بجانب الإفراط في الترف، قد انعكست صورته على الأدب، فأخرج المقامات وغيرها من أدب التكذي، كما أخرج شعراً كثيراً في شكوى الزمان وسوء الحال، من مثل ما نراه في شعر ابن لُتْكَ البصري كقوله [من مجزوء الرمل]:

يا زماناً البس الأحـ	رار دُلاً ومهـانـ
لمتّ عندي بزمان	إنما أنت زمانه
كيف نرجو منك خيراً	والعلا فيك مهانه
أجنوناً ما نراه	منك يبلو أم مجانه

وقوله [من البيط]:

(1) بيضة: 175/3.

جار الزمان علينا في تصرفه
عندي من الدهر ما لو أنّ أيسره
وقوله [من الخفيف]:
وأي دهر على الأحرار لم يجبر
يلقى على الفلك الدوّار لم يُلر

نحن والله في زمان غشوم
يصبح الناس فيه من سوء حال
الخ الخ.
لو رأينا في المنام فزعنا
حق من مات منهم أن يُهنا

وله في ذلك الشيء الكبير بين جدّ وهزل.



وكانت في هذا العصر مجموعة من الشعراء تمثل صور الحياة الاجتماعية المختلفة؛
فالشّوّري الحلبي يمثل الترف والتعيم والعيش الرغد، ينعم بالقصر الفخم والحديقة الغناء،
ويتغنّى بجمال الأزهار وجمال الطبيعة، فله شعر في الورد، وشعر في حديقة يعتز بها ويقول
فيها [من الكامل]:

لو كنت أملك للرياض صيانة يوماً لما وطىء اللثام ترابها
وقطع في وصف الورد والترجس والأقحوان والنمام والسوسن والشقبق والبنفسج
والياسمين الخ؛ ثم غزل قليل.

ويقوم مناظرة بين الورد والترجس فيقول [من الخفيف]:

زعم الورد أنه هو أبهى
فأجابته أعين النرجس الغد
أيما أحسن التورّد أم مف
أم فمادّا يرجو بحمرته الخد
فزها الورد ثم قال مجيباً
إن ورد الخلود أحسن من عي
من جميع الأنوار والريحان
ض بفلّ من فوقها وهوان
لمة ريم من فضة الأجفان؟
د إذا لم يكن له عينان؟
بقياس مستحسن وبيان
ن بها صفرة من اليرقان

والذي مكن له في هذا غناه؛ فقد كان له بمدينة حلب قصر فخم حوله الغروس
والرياحين وشجر التارنج، إلى ذوق فتي يعني في جمال الأزهار.

يقابله الشاعر ابن لتك الذي كان بصوّر البؤس والفقر وعبث الأقدار؛ وقد قال فيه

الثعالي: «كانت حرفة الأدب نمته وتجمشه، ومحنة الفضل تدركه فتخدشه، ونفسه ترفعه، ودهره بضعه»، فأفاض في شكوى الزمان، وجوده، وعجائبه [من المنسرح]:

نحن من الدهر في أعاجيبٍ فنسال الله صبر أيوب
أقفرنا الأرض من محاسنها فابك عليها بكاء يعقوب
وقد سبق أن ذكرنا بعض شعره في هذا الباب.

وإذا كانت الحياة الاجتماعية بين بانس ومجدود، غنى ذلك نعمةً مرحةً في ترفه ونعيمه وزهوره، وغنى هذا نعمةً حزينةً في بؤسه وقفره وخذلان زمانه له.

والمتنبى يمثل في مجتمعه ما كان من أحداث في الحروب بين الحمدانيين والروم؛ فقد كان شاعر سيف الدولة، وكان شاعراً فارساً يفتش الحروب مع سيف الدولة، ويسجل حوادثها تسجيلاً أدبياً في النصر والهزيمة، والضرب والطعان، والأسر والسبي، فشعره في هذا وصف لمعممة القتال والمعيشة الحرية.

ثم هو يمثل الأدب الأرستقراطي، فهو يمثل الأدب الذي يعيش على موائد الملوك، فلم يكن يمدح إلا ملكاً أو شبه ملك؛ وقد ترقّع عن مدح الصاحب بن عباد وهو ما هو في منزله وجاهه. فشعره ينقسم إلى سفيات في سيف الدولة، وكافوريات في كافور، وعقديات في عضد الدولة؛ ولكنه في مديحه هذا يرفع نفسه إلى مرتبة من يمدحه، فيكون صديقاً أو حياً لا عبداً مستجدياً؛ فيقول في كافور [من الطويل]:

وما أنا بالباغي على الحبّ رشوة ضعیفٌ هوى يُبغى عليه تَوَابٌ
وما شئتُ إلا أن أدلّ عواذلي على أن رأيت في هواك صَوَابٌ
إذا نلت منك الوُدَّ فالجمال هيّن وكل الذي فوق التراب تراب⁽¹⁾
ويقول في ابن العميد [من الطويل]:
تفضّلت الأيام بالجمع بيننا فلما حملنا لم تُدثنا على الحمد
فجد لي بقلب إن رحلت فإنني مخلفٌ قلبي عند من فضّله عندي⁽²⁾
وفي سيف الدولة [من البسيط]:

يا عدلّ الناس إلا في معاملتي فيك الخصام وأنت الخصم والحكم
سيعلم الجمع ممن ضمّ مجلثنا بأنني خيرٌ من تسعى به قدمٌ

(2) ديوانه 2/ 171.

(1) ديوانه 1/ 325.

أنا الذي نظرت الأعمى إلى أدبي
 وأسمعت كلماتي من به صَمَمَ
 أنام ملء جفوني عن شواردها
 ويسهر الخلق جَراها ويختصم⁽¹⁾

وقد المجتمع نقداً مرأً، ولكن لا من ناحية أنه لم يجد ما يأكل كابن لنكك، ولا من ناحية أن مجتمعه في نفسه فاسد كأبي العلاء، ولكن من ناحية أنه وازن بين نفسه وكفايتها في الحرب والأدب وطلب المجد، وبين ملوك زمانه وأمراته، فرأى أنه أحق بالملك أو بالإمارة منهم، فهجا المكان والزمان والدنيا [من الطويل]:

لحافه ذي الدنيا مناخاً لراكب فكل بعيد الهم فيها معذب⁽²⁾

* * *

[ومن الوافر]:

ودهر ناسه ناس صفار
 وما أنا منهمو بالعيش فيهم
 وإن كانت لهم جُثث ضخام
 ولكن معدن الفهب الرغام
 فشب الشيء منجذب إليه
 وأشبهُنا بدنيانا الطغام⁽³⁾

[ومن الوافر]:

إذا ما الناس جرتهم لبيب
 فلهم أر ودُهم إلا خداعا
 فإني قد أكلتهم وذاقا
 ولم أر دينهم إلا زفاقا⁽⁴⁾

[ومن الطويل]:

يقولون لي ما أنت في كل بلدة
 كأن بنيه عالمون بأنني
 وما الجمع بين الماء والنار في يدي
 وإني لمن قوم كأن نفوسهم
 وما تبتغي؟ ما أبتغي جل أن يُسمى
 جلوب إليهم من معاذنه اليتما
 بأصعب من أن أجمع الجذ والفهما
 بها أنف أن تسكن اللحم والعظما⁽⁵⁾

ويرى علّة فساد المجتمع فساد ملوكه، ولا يصلح للعرب إلا ملوك من العرب وهو يرضح بذلك لفضه [من البيط]:

سادات كل أناس من نفوسهم
 أغاية الدين أن تحفوا شواربكم
 وسادة المسلمين الأعبد القزم
 يا أمة ضحكت من جهلها الأمم

(2) ديوانه 1/ 304.

(1) ديوانه 4/ 83.

(5) ديوانه 4/ 233 - 234.

(4) ديوانه 3/ 47.

(3) ديوانه 4/ 192.

الا فشى يورد الهندي هامنه
 ردي حياض الردي يا نفس وأتركي
 إن لم أذكر على الأرماع سائلة
 أيملك الملك والأسياف ظامئة
 ميعاد كل رقيق الشفرتين غداً
 فهو بذلك كله ينقد المجتمع ويذم الدرر من ناحيته الشخصية، وهو أنه لم يُنله مقصده.

كما أنه يمثل مجتمعه من ناحية أخرى دقيقة؛ فقد كان في الشام والعراق ومصر بدو وحضر، وتتفقت العتي ثقافة بدوية وحضرية؛ وأقام في البدو حيناً وعاش عيشتهم واستفاد من ألفاظهم وأساليبهم؛ ثم خالط سيف الدولة وكافوراً وعضد الدولة، وأكل على موائلهم، ورأى ترفهم ونعيمهم، فكان لذلك صدى في شعره؛ فهو بدوي حضري: بدوي في لفظه وأسلوبه وقوته وجزالته، وفي كثير من معانيه وأوصافه كوصف الخيل والسلاح؛ حضري في بعض معانيه كوصف العازة من الدياج عليها صورة ملك الروم وصور وحش وحيوان، ويصف بطيخة من الندف في غشاء من خيزران عليها قلادة لؤلؤ وعلى رأسها عنبر قد أدير حولها الخ.

ويحتمل إلى الأعرابيات، ويتشبه بهن، ويفضلهن على الحضريات [من البسيط]:

مَن الجأذِر في زي الأعراب حُفِرَ الحلى والمطايا والجلابيبِ

• • •

ما أوجه الحضرة المستحسناً به
 حسن الحضارة مجلوب بنظرية
 أين المعيز من الأرام ناظرة
 أفدى ظباء فلاة ما عرّفن بها
 ولا برزن من الحتم مائنة
 ومن هوى كل من ليست مموهة
 ومن هوى الصلق في قولي وعادته

كأوجه البدويات الرعابيبِ
 وفي البلادة حسن غير مجلوب
 وغير ناظرة في الحسن والطيب
 مضغ الكلام ولا صبغ الحواجيب
 أوراكهن صقيلات العراقيب
 تركت لون مشيبي غير مخضوب
 رغبت عن شعر في الرأس مكذوب⁽²⁾

(2) ديوانه 288/1.

(1) ديوانه 281/4 - 282.

فهو يمثل أيضاً ما كان في عصره من بداوة وحضارة، وساطة في العيش وتركيب.

وابن حجاج، وابن سكرة يمثلان الأدب الشعبي، وحالة العصر في مجونه وهزله، وفساده وانحطاطه، وأدبه المكشوف الذي لا يرعى حُلُقاً ولا ذوقاً، فكل لفظة مهما تعرّت وسقطت صالحة لأن تكون في الشعر، وأن تقال في حضرة الملوك والوزراء والقضاة، وتختار فيما يختار للمتأدبين، كما فعل الثعالبي في البيعة؛ وقد سبق بعض القول فيهما.

والشريف الرضي يمثل طبقة الأشراف المثقفة الواسعة العلم، المعترزة بجاهها ونسبها ومنصبها، تعيش عيشة الترف، وتجالس الخلفاء والوزراء من ناحية، وتتصل بحكم منصبها بالشعب - إذ كان نقيب الأشراف - من ناحية أخرى.

فيقول الشعر اعتزازاً بالجاه والنسب، ويخاطب الخليفة القادر [من الكامل]:

عظماً أمير المؤمنين فإننا في دوحة العلياء لا نشفرق
ما بيننا يوم الفخار تفاوت أبداً كلانا في العلاء معرّق
إلا الخلافة مَبْرُوكٌ فإنسي أنا عاطل منها وأنت مطوق⁽¹⁾

وهو لمركزه يقيّد كثيراً من أحداث التاريخ العظمى التي شاهدتها؛ وقد شاء القدر أن يكون في مجلس الخليفة الطائع يوم فنك الفرس به، كما كان البحري في مجلس المتوكل يوم فنك الترك به، وخرج هذا - كما خرج ذلك - هائماً، وقال (الشريف) في ذلك قصيدته التي مطلعها:

«لواعج الشوق تخطيمهم وتصيني». وقد تقدمت نبذة منها. وله في ذلك قصيدة أخرى منها [من مجزوء الكامل]:

إن كان ذلك الطود حَرَّ رُ فبعد ما استعلى طويلاً
لهفي على ماضٍ قَضَى ألا ترى منه بديلاً
وزوال مُلْكٍ لم يكن يوماً يقدّر أن يزولا⁽²⁾
وقال قصيدته الأخرى [من الرمل]:

أي طود ذلك من أي جبالٍ لفحت أرض به بعد جبالٍ
ما رأى حيّ نزارٍ قبلها جبالاً سار على أيدي رجالٍ

(2) ديوانه 2/ 194.

(1) ديوانه 2/ 42.

عقروا ليشاً ولو قاهوا به كان بعد العقر أرجى للضياي

• • •

وكانني خَلَل الغيب أرى وإذا الأعداء عَثُوك لها
لا أضاعوا رابشاً في قُلة كلاً المجد وقد نام الكوالي⁽¹⁾
يوم للشعب دهان من دم والمواضي للمقاديم⁽²⁾ فوالي

• • •

فاتني منك انتصار بيميني فتلافيت انتصاراً بمقالي⁽³⁾

وقد كانت ثورة البحري أقوى وأصرح وأعنف، إذ لم تكن النفوس اعتادت «الضيق» من كثرة ما أصابها من ظلم.

هذا إلى ما يستجله من أحداث كثيرة من رجال الدولة البويهية.

كما أنه كان شاعر الشيعة يشكو الزمان لعدم إتصافهم، ويعتد مزايهم واستحقاقهم، ويرثي لما أصابهم، ويرثي الحسين الخ، فهو لسان العلويين والطلبيين، وبعث الأمل فيهم في استرداد حقوقهم، ونيل ما فاتهم.

ثم له الناحية الخاصة في حياته، التي يمثل في شعره فيها حياة الأدباء والظرفاء الموسرين من غزل في الحرائر والإماء، من مثل قوله [من الكامل]:

وتميس بين مزعفر ومعصر ومعنبر وممسك ومصنديل

وإذا سألت الوصل قال جمالها جودي، وقال دلالتها لا تفعلني

وفي الغلمان على عادة عصره، مثل قوله في غلام لا يحسن التكلم بالعربية [من الطويل]:

حبيبي ما أزرى بحبك في الحشا ولا غض عندي منك أنك أعجم

بنفسي من يستدرج اللفظ عجمة كما يعضغ الطيبي الأراك ويبنم⁽⁴⁾

(1) الراية: الناشء. الكوالي: الحراس.

(2) مقاديم: جمع مفلام.

(3) ديوانه 2/197.

(4) ديوان الشريف الرضي 2/273.

وله الأبيات الكثيرة في وصف الزهور، والسماء والنجوم، وحمامة وفرخيها، والبرق والفجر الخ.

ويظهر أنه كان ضعيف الصحة، مصاباً بالأمراض، معرضاً للأخطار، فارتاع من الشيب وأكثر من وصفه، وأجاد في مرثي أصدقائه وأقربائه إجابة فائقة؛ وقد كان صديقاً لكثير من علماء عصره وأدبائهم سبقوه إلى الموت، فخلد عواطفه نحوهم في شعر رقيق.

وأبو العلاء المعري في لزومياته ناقد للمجتمع لا لما جناه المجتمع على شخصه كما فعل المتنبي، ولكن لما جناه المجتمع على نفسه.

فالملوك في وضعهم الحقيقي خدام الرعية، ولكنهم بالفعل ظالموها ومستغلوها [من الكامل]:

مُلُّ المُقَامِ فَكَمْ أَعَاشِرَ أُمَّةٍ أَمَرْتُ بِغَيْرِ صِلَاحِهَا أَمْرًا
ظَلَمُوا الرِّعِيَّةَ وَاسْتَجَازَوْا كَيْدَهَا وَعَدَّوْا مِصَالِحَهَا وَهَمَّ أَجْرًا

وهؤلاء الولاة المسيطرون على الناس لا عقل لهم، ولا عدل عندهم، شياطين في ثياب ولاة، لا يهمهم جوع الناس إذا ملئت بطونهم، وتخبرت رؤوسهم [من البيط]:

سَاسَ الْأَنْبَاءَ شَيْطَابِينَ مُسَلِّطَةً فِي كُلِّ مِصْرٍ مِنَ الْوَالِيْنَ شَيْطَانًا
مَنْ لَيْسَ يَحْفَلُ خَمَصَ النَّاسِ كُلَّهُمْ إِنْ بَاتَ يَشْرَبُ خَمْرًا وَهُوَ يَبْطَانُ

وحول هؤلاء الولاة بطانة قد جمدت عواطفهم كأنها الحجارة أو أشد قسوة، لا يرحمون دمعة مظلوم، ولا يجيئون صرخة مستغيث [من الطويل]:

يَجُورُ فَيَنْفِي الْمَلِكَ عَنْ مَسْجِدِهِ فَتَشْكَبُ أَسْرَابَ الْعَيْونِ الدَّوَامِ
وَمَنْ حَوْلَهُ قَوْمٌ كَانَ وَجْهَهُمْ صَفًا لَمْ يُلَيِّنْ بِالغَيْوِثِ الْهُوَامِ
وَالْقَضَاءُ لَا عَقْلَ وَلَا عَدْلَ [من الطويل]:

وَإِي أَمْرِي فِي النَّاسِ أَلْفِي قَاضِيًا فَلَمْ يُمِضْ أَحْكَامًا كَحَكْمِ سُدُومِ؟
وَقَهَاءً، صَانِعَهُمُ الْكَلَامَ وَلَا رُوحَ وَلَا أَحْلَامَ [من الطويل]:

كَانَ نَفُوسَ النَّاسِ وَاللَّهِ شَاهِدَ نَفُوسٌ قَرَّائِي مَا لَهْنَ حُلُومُ
وَقَالُوا فُكِيهِ وَالْفُكِيهِ مَمُوءَةٌ وَجَلَّتْ جِدَالُ وَالْكَلامِ كُلوْمُ

ووعاظ، يقولون ما لا يفعلون، ويأتون ما ينكرون [من الوافر]:

وريدك قد عُزِرَتْ وأنت حرٌّ بصاحب حيلة يعظ النساء
يحترُّمُ فيكم الصهباء صباحاً ويشربها على عَمْدٍ مساءً
وشعراء، ليسوا إلا لصواً يعنون على من قبلهم في سرقة أقوالهم، ويعدون على الأغنياء بمدحهم لطلب أموالهم [من الوافر]:

وما شعراؤكم إلا ذناب تَلَصُّصُ في المدائح والشباب
أَضْرَ - لمن نَوَّدُ - من الأعادي وأسرق للمقال من الرِّباب⁽¹⁾
وقوم تسودهم الخرافة فيلجؤون إلى المنجمين والعرافين والمعزِّمين، وما لهؤلاء من علم، ولكنها شبك تنصب لاستدراة الأموال من المغفلين والمغفلات [من الكامل]:

متكهن ومنجم ومعرِّم وجميع ذاك تحيُّلٌ لمعاشٍ
و[من الطويل]:

لقد بكرت في خُفِّها وإزارها لتسال بالأمر الضرير المنجما
وما عنده علم فيخبرها به ولا هو من أهل الجحَا فيرجما
ويوهم جُفْهال المَحَلَّة أنه يظل لأسرار الغيوب مترجما
ولو سألوه بالذي فوق صدره لجاء بَمَينٍ أو أَرَمٍ وجمجما

• • •

و[من الكامل]:

سألت منجمها عن الطفل الذي في المهدي كم هو عائش من دهره
فأجابها مائةً لياخذ درهماً واتى الجمام وليتعا في شهره
وبعد أن تقدم طبقات، من الملوك إلى القضاة إلى الوعاظ إلى التجار إلى النساء، تقدم جملة، فكل الناس في كل زمان ومكان لا يصلحون إلا للفناء [من البسيط]:
وهكذا كان أهل الأرض مذ فُطِروا فلا يَظُنُّ جهول أنهم فسدوا
و[من البسيط]:
لو غرِبِل الناس كيما يُعَدَموا سَقَطَا لما تحصل شيء في الغرابيلِ

(1) الزباب: الفأر العظيم.

أو قيل للنار حُصِي مَنْ جَنَى، أكلت
و[من السريع]:

يَحْسُنُ مَرَأَى لِبَنِي آدَمَ
مَا فِيهِمْ بَرٌّ وَلَا نَاسِكُ
أَفْضَلُ مَنْ أَفْضَلَهُمْ صَخْرَةٌ

أجسادهم وأبت أكل السرابيل

وكلهم في الفوق لا يَغْذُبُ
إلا إلى نفع له يَجْذِبُ
لا تظلم الناس ولا تكذب

وسب فادهم أنهم منحوا العقل فلم يُصغوا إليه ولم يلتفتوا له، وتجادبهم عقلٌ يُرشد
وطيخٌ يُغوي، فجروا وراء طبعهم وأهملوا عقلم [من الطويل]:

فَأَوْبِغْ بَنِي حِوَاءِ هُجْرًا فَإِنَّهُمْ
وَإِنْ غَيْرَ الْإِثْمِ الْوَجُوعُ فَمَا تَرَى
إِذَا مَا أَشَارَ الْعَقْلُ بِالرُّشْدِ جَرَّهْمُ
و[من الكامل]:

يسيرون في نهج من الغدر لاجبٍ
لدى الحشر إلا كلُّ أسودٍ ساجبٍ
إلى الغي طبعٌ أخفُّ أخذ ساجبٍ

والب حاول أن يهذب أهله
من رام إنقضاء الغراب لكي يَرَى
و[من الطويل]:

فإذا البرية ما لها تهذيبٌ
وَصَحَّ الْجَنَاحُ أَصَابَهُ تَعْذِيبُ

إلى الله أشكو مهجةً لا تطيعني
ججى مثلُ مهجور العنازل دائرٌ
و[من الكامل]:

وعالمٌ سوء ليس فيه رشيدٌ
وجهلٌ كمسكون الديار مشيدٌ

العقل إن يَضَعَتْ يَكُنْ مَعَ هَذِهِ الـ
أَوْ يَتَقَرَّ فَهِيَ لَهُ كَحِجْرَةِ عَاقِلٍ
و[من الطويل]:

دنيا كعاشقٍ مويِسَ تُغْوِيهِ
حناء بهواها ولا تُهْوِيهِ

فطبعك سلطان لعقلك غالبٌ
سُقِيَتْ شَرَابًا لَمْ تَهْتَأْ بِبِرِّهِ

تَنَاقَلَهُ أَهْوَاؤُهُ بِالْأَشْطَبِ
فَعُنِّيَتْ مِنْ بَعْدِ الصِّدْقِ بِالتَّغْضَبِ



وهكذا أفاض في نقد المجتمع ومظاهره ونظمه وأخلاقه، وكان في كل ذلك موقفًا كل التوفيق، ومظهر توفيقه أنه استطاع في مهارة أن يدرك عيوب المجتمع في جملتها وتفصيلها، ويمالغ ظواهرها، ويعمق في النفس الإنسانية في دقة وتحليل؛ فيصل إلى دخالها.

وأبو حيان التوحيدي يمثل في أدبه وكتابه علاقة الأدباء والعلماء بالولاية والوزراء

والأغنياء، فإن أعطوا حسنت حالهم، وإلا ساء عيشتهم؛ إذ لا مورداً آخر لهم. وقد كان أبو حيان غير موقن في استجدائه، ولعلّ سبب ذلك أنه لم يكن لبقاً ولا ماكرأ - إلى طول لسان، وإقناع في الهجو لمن لا يعطيه، فعاش بانساً فقيراً؛ ومثّل ذلك في أدبه فيقول: «فقدت كل مؤنس وصاحب، ومُرفق ومشفق، وواله لربما صلّيت في المسجد، فلا أرى إلى جنبي من يصلّي معي، فإن اتفق فبقال أو عصّار أو نُداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدني بصنانه، وأسكرني بنته؛ فقد أميت غريب الحال، غريب النحلة، غريب الخلق، متانساً بالوحشة، قانماً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتماً للأذى، بانساً من جميع ما ترى، متوقفاً ما لا بدّ من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول».

وقد خاب ظنّه فيمن أمّلهم من مثل ابن العميد، وابن عباد، وابن سعدان، وأبي الوفاء البيرونجاني، فملاً كتبه: «الصدّاقة والصدّيق»، و«الإمتاع والمؤانسة»، و«المقابسات»، بالشكوى منهم، ثم لم يحظ بطائل.

هذا هو الأدب في ذلك العصر بصوّر المجتمع في شتى نواحيه.

الكتاب الثاني

مراكز الحياة العقلية في ذلك العصر

لباب الأول

مصر والشام

توالى على مصر والشام في هذا العهد الدولة الطولونية (245هـ - 292هـ). ثم الإخشيدية (323هـ - 358هـ)، والدولة الحمدانية في حلب والموصل (317هـ - 394هـ)، والفاطمية من (362هـ - سنة 567هـ).

وكانت الحركة العلمية فيها تتمر تبعاً لسنة النشوء والارتقاء.

وأظهر الحركات العلمية فيهما الحركة الدينية من تفسير وحديث وفقه وقراءات؛ إذ كانت هي الحركة العلمية الغالبة في المملكة الإسلامية، وكان رجالها أنشط العلماء، وأميلهم إلى الرحلة للإفادة والاستفادة، للوزاع الديني القوي عندهم. فكان يرد على مصر والشام كثيرون من العلماء الدينين من العراق وفارس والحجاز والمغرب، فيشرون علمهم ويأخذون ما ليس عندهم؛ فكان مسجد عمرو بن العاص في القسطنطينية، ومسجد أحمد بن طولون، والأزهر فيما بعد مصدراً لثقافة دينية واسعة. كما كان المصريون والشاميون يرحلون إلى الأقطار الأخرى لأخذ العلم من علمائها.

فكان من أشهر المحدثين والفقهاء في العهد الطولوني وقبله الربيع بن سليمان المراديّ بالولاء؛ وقد امتاز بسعة الحفظ وجمع الرواية، وإن لم يمتز بالذكاء. له الفضل الأكبر في حفظ مذهب الشافعي وروايته؛ فقد كان تلميذه، وكان مقرباً إليه؛ وقد نفعته قلّة ذكائه في اعتماده على الضبط والتبّت أكثر مما يعتمد على الذكاء والاستتاج؛ وأدرك الشافعي هذه الميزة فيه فقرّبه إليه، وعني بتحصيله علمه. وأفاد مصر كثيراً فإنه عُمر طويلاً، إذ عاش نحو ست وتسعين سنة (174هـ - 270هـ)، فيكون قد عمر في العهد الطولوني نحو ستة عشر عاماً. وكان يدرّس في جامع القسطنطينية؛ ثم استدعاه أحمد بن طولون إلى التدريس في مسجده لما بناه، وقد نشر في مصر أحاديث الشافعي وفقهه، كما روى أحاديث كثيرة رواها عن غير الشافعي كعبد الله بن وهب، ويحيى بن حسان، وأسد بن موسى. وكان قبلة أنظار المحدثين من الأقطار المختلفة، فيرحلون إلى مصر يأخذون عنه وعن أمثاله، فروى عنه من جامعي الكتب الصحيحة أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وغيرهم؛ وعلى الجملة فكان الربيع بن سليمان مصدر حركة علمية دينية كبيرة.

وكما كان الربيع بن سليمان إمام الشافعية في مصر، كان أبو جعفر الطحاوي إمام الحنفية فيها، وكان من طحا وهي بلدة قديمة كانت في الوجه القبلي من أعمال «المنيا». كان الطحاوي من عرب الأزد الذين نزلوا بها، وتفقّه على خاله المُرتني صاحب الشافعي، ثم تحول إلى مذهب أبي حنيفة، وتعلّم على من كان بمصر من العلماء، ومن دخلها من الغزاة؛ وكان مجتهداً في المذهب يضارع أبا يوسف ومحمداً، استفاد من جمعه بين فقه الشافعية والحنفية، فكان يجتهد، ويخالف أبا حنيفة عند قيام الدليل، وينقد الحديث نقد معنى وإن صح السند في نظر المحذّنين؛ فكانت شخصيته غير شخصية الربيع بن سليمان، إذ كان هذا عمدة في الرواية، وذلك عمدة في الدراية. وكان من أسبق المؤلفين المصريين في فنون مختلفة: ألف «معاني القرآن»، و«مشكل الآثار»، وشرح بعض كتب محمد بن الحسن، وألف في التاريخ والنوادر الفقهية. عاش من سنة 229هـ - سنة 321هـ، فعاصر الدولة الطولونية كلها، وترك في مصر حركة حنفية تسير حركة الربيع الشافعية، وتمتاز بإعمال العقل في التشريع بجانب النقل.

كما اشتهر من المالكية روح بن الفرج أبو الزّنباع الزيري المتوفى سنة 282هـ، وأحمد بن الحارث بن سكين المتوفى سنة 311هـ. وأمثال هؤلاء كثيرون لا نطيل بذكرهم.

وهذه الدراسة كانت تعتمد على تفهّم معاني القرآن ورواية الحديث، وأقوال الأئمة، واستنباط الأحكام، كلّ على أصول مذهبه؛ وكانت على نمط الدراسة في العراق موضوعاً ومنهجاً، إذ كانت رحلة العلماء في حركة مستمرة كأن المملكة الإسلامية كلها على اتساع رقعتها بقعة واحدة.

وكان التابعون في مصر من علماء الدين إما من أصل عربي يرجع نسبه إلى القبائل العربية الفاتحة أو الوافدة، أو من أصل مصري أصله قبلي وأسلم هو أو أسلم أجداده، كما نرى في عثمان بن سعيد الملقب بوزّش أحد القراء المشهورين، فأصله قبلي، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بالديار المصرية؛ وقد مات بمصر سنة 197هـ، وخلف من حمل علم القراءة بعده، واستمرت حركته إلى هذا العصر الذي نؤرّخه.

وربما كان أكبر من يمثل الثقافة الدينية في هذا العصر أيضاً أبو بكر بن الحداد؛ فقد وصفوه بأنه عالم بالقرآن والحديث، والأسماء والكنى، والنحو واللغة، وسيّر الجاهلية، والشعر والنسب، واختلاف الفقهاء، وكان أعلم أهل وقته، وولّي القضاء للإخشيد، وعاش نساءً وسبعين سنة، ومات سنة 344هـ، وكان يلقّب بفقير مصر وفصيحا وعابداً؛ وكان

يلدّس في جامع عمرو، وأخذ عنه أعلام الجيل الذي بعده.

ويصف ابن زولاق سيويه المصري، فيقول: «كانت فيه صفات تشبه المتصّلين: يحفظ القرآن، ويعلم كثيراً من معانيه وقراءاته، وغريبه وإعراجه وأحكامه، عالماً بالحديث وبغريبه ومعانيه وبالرّواية، ويعرف من النحو، والغريب ما لُقّب بـ«سيويه»، ويعرف صدراً من أيام الناس، والنوادر والأشعار، وتفقه على قول الشافعي».

فيكاد يكون هنا برنامجاً عاماً لهذا النوع من الثقافة الدينية.

ولم تكن هناك مدارس في العهد الطولوني والإخشيدي، إنما تلقى الدروس في المساجد كمسجد عمرو، وابن طولون، وفي بيوت الأمراء والوزراء والعلماء، وكانت هناك سوق تسمى «سوق الورّاقين» تباع فيها الكتب، وأحياناً تدور في دكاكينها المناظرات⁽¹⁾.

وكان بجانب الحركة الدينية حركة تعنى بتدوين أحداث مصر وتاريخها، وتسلك في منهجها مسلك المحلّثين، غاية الفرق أن المحلّثين يجمعون ما روي عن رسول الله والصحابة والتابعين فيما يتعلق بالأحكام الدينية ونحوها، وهؤلاء يروون ما قيل في أحداث التاريخ؛ إنما الأسلوب واحد في الرواية رجلاً عن رجل «حدثنا فلان عن فلان قال»؛ وقد لا يدقّقون في هذا الباب دقّتهم في باب الأحاديث الدينية، ولذلك نرى من تخصص في التاريخ أيضاً ممن كانت دراستهم أساسها الحديث والفقه، ولنسق مثلاً لذلك - حدثنا أبو الأسود النضر بن عبد الجبار؛ قال: حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب قال: «كان عمر بن الخطاب قد أشفق على عمرو (بن العاص عند فتحه لمصر) فأرسل الزبير في أمره في اثني عشر ألفاً، فشهد معه الفتح⁽²⁾ - والمؤرّخون من هذا النوع أوثق فيما نقلوه عن الفتح الإسلامي ويعدّه منهم فيما نقلوه عن تاريخ قبل الفتح، فهذا مملوء بالخرافات لجهلهم بالمصادر الصحيحة في تاريخ اليونان والرومان ومن قبلهم إلى قدماء المصريين.

وقد اشتهر من هؤلاء ثلاثة مؤرّخين في هذا العصر:

1 - ابن يونس: وهو أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى من بيت عرف بالحديث والفقه، عربي الأصل من قبيلة الصّديف؛ كان جده من أصحاب الشافعي، وقد

(1) انظر أخبار سيويه المصري لابن زولاق ص 18.

(2) من كتاب فتوح مصر لابن عبد الحكم.

قال فيه (الشافعي): «ما رأيت بمصر أعدل من يونس». و انتهت إليه رياسة العلم بمصر - فجاء حفيده هنا يعني بتاريخ مصر بعد أن تتقّف بالفقه والحديث، وقرأ ما كتبه مؤرّخو مصر قبله كابن عبد الحكم وغيره؛ وقد عاش في العهد الطولوني والإخشيدي، عاش من (281هـ - 347هـ)، ووجدت عنده العصبية لمصر يؤرّخها ويعنى بحوادثها ورجالها؛ وقد جمع لها تاريخين: أحدهما وهو الأكبر يختصّ بالمصريين منشأ، والآخر صغير فيمن ورد على مصر من الغرباء؛ وقد عني بجمع أحوال الناس، مطلعاً على ما آلف فيها لعصره، واشتهر بين المصريين بذلك، فقد قال أحد شعرائهم في رثائه [من البسيط]:

ما زلت تلهج بالتاريخ تكتبه	حتى رأيناك في التاريخ مكتوباً
نشرت عن مصر من سكانها علماً	مبجلاً بجمال القوم منصوراً
كشفت عن فخرهم للناس ما سجت	ووزق الحمام على الأغصان تطريباً
أعربت عن عرّب، نقتب عن نخب	سارت مناقبهم في الناس تنقيباً
أنشرت مبيتهم حياً بنسبته	حتى كان لم يمت إذ كان منصوراً

ومهما كان هذا الشعر ضعيفاً ففيه دلالة على تقدير هذا المؤرخ واتجاهه في نشر مفاخر مصر ورجالها.

2 - الكندي: محمد بن يوسف من كتنة، كان من أعلم الناس بتاريخ مصر، وأهلها وأعمالها ونورها، وهو مصري نشأ بمصر ومات بها (283هـ - 350هـ).

وقد تقف ثقافة محدّثين، وكان أشهر أساتذته ابن قُديد، والتُّسائي أحد مؤلّفي الصحاح؛ وقد زار النسائي مصر إذ كان عُمر الكندي سبعة عشر عاماً، وأقام بها زمناً فأخذ عنه الكندي؛ ثم عني بتاريخ مصر، وألف في ذلك كتباً كثيرة، فألف في ولاة مصر وقضاتها (وقد وصل إلينا هذا الكتاب)، وألف في خطط مصر، وكتاباً في موالى مصر؛ وقد كانت هذه الكتب مما اعتمد عليها المقرئزي في خطّطه. وكتابه الذي وصل إلينا عن قضاة مصر وولاتها يلقي لنا ضوءاً كبيراً على حالة مصر السياسية والاجتماعية والأدبية؛ إذ يعرض للأحداث التي حدثت في عهد كل وال، وكيف تصرف فيها، وما قيل فيها من الشعر.

3 - ابن رُولاقي: وهو الحسن بن إبراهيم الليثي بالولاء. عني كذلك بتاريخ مصر، فأكمل أخبار قضاة مصر للكندي إلى سنة 386هـ، أي قبل وفاته بسنة، فقد مات سنة 387هـ؛ وعني بخطط مصر فألف فيها، وكانت خطّطه أساساً لمن أتى بعده من مؤلّفي الخطط كالقضاعي، وابن بركات، ثم المقرئزي.

كما ألف لنا كتاباً في أخبار سيويه المصري أحد عقلاء المجانين، فروى لنا طرفاً من جيد أقواله، وغريب أحداثه، وأفادنا به فوائد كثيرة عن الحالة الاجتماعية في العهد الإخشيدي.

وجاء مصر في العصر الإخشيدي المؤرخ المشهور «المسعودي» بعد أن رحل إلى فارس والهند، وسيلان والصين، وطاف المحيط الهندي، ورحل رحلة أخرى إلى ما وراء أذربيجان وجرجان، ثم إلى الشام، ثم إلى مصر، ونزل الفسطاط وأقام بمصر نحو ستين إلى أن توفي سنة 346هـ - وكان مؤرخاً ممتازاً على من سبقه بكثرة تجاربه من رحلاته ومشاهداته، ودقة نظره، وسعة اطلاعه، والتفاته إلى آفاق واسعة في التاريخ، كالحياة الاجتماعية والاقتصادية، والمناهج الدينية، وأصول الحضارة، وغير ذلك؛ وقد بُدئ في التاريخ عن أسلوب المحدثين، فانتقل به خطوة أخرى. ولا شك أن وجوده بمصر ونشر كتبه فيها كان له أثر كبير في الثقافة التاريخية.

وانتقلت من العراق إلى مصر صورة من خلاقات المتكلمين، وذلك على أثر أمر المأمون بأخذ العلماء والقضاة بالقول بخلق القرآن، وإرسال منشور لولاة الأمصار بتنفيذ ذلك، فجاء المنشور مصر في جمادى الثانية سنة 218هـ، فامتحن والي مصر قاضيها، فقال: بخلق القرآن، وامتحن الشهود والمحدثين، وكانت الحركة عنيفة عذّب فيها خلق كثير، وخاصة في عهد الواثق. قال الكندي: «إن أمر المحنة (محنة خلق القرآن في مصر) كان سهلاً في ولاية المعتصم، لم يكن الناس يؤاخذون بها شأواً أو أبوا حتى مات المعتصم؛ وقام الواثق سنة 227هـ فأمر أن يؤخذ الناس بها، وورد كتابه على محمد بن أبي الليث (قاضي مصر) بذلك، وكأنها نار اضمرت... فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث، ولا مؤذن ولا معلّم، حتى أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس، وملئت السجون ممن أنكروا المحنة. وأمر ابن أبي الليث بأن يكتب على المساجد: «لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق»، فكتب ذلك على المساجد بفسطاط مصر، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد، وأمرهم ألا يقربوه».

وكان طبيعياً أن تثير هذه المسألة في الجو المصري الجدل في الاعتزال وأصوله، واعتقده قوم ورفضه آخرون. ولما جاء المتوكل وأغلق هنا الباب ظلّ قوم يعتقدون مذهب الاعتزال، ويدعون إليه في العصر الطولوني والإخشيدي، ولكن في شيء من الخفية، فيذكر ابن زولاق أن أبا علي محمد بن موسى القاضي الواسطي كان وجه المتكلمين بمصر، وكان

يعلّم الاعتزال، وأنه كان بها أبو عمران موسى بن رباح الفارسي أحد شيوخ المعتزلة⁽¹⁾، وأن سيوبه المصري كان معتزلياً، وكان يتكلم على أصول المعتزلة، ويقول بخلق القرآن، والناس يحتملون منه ما لا يحتملونه من سواه للوثة كانت فيه.

وكل ذلك في العهد الإخشيدي.

ثم ظهر في جو مصر مظهر ديني من نوع جديد على يد ذي النون المصري أحد مؤسسي التصوف، والذي أحدث ضرباً من الكلام لم يعرف قبل في مصر؛ أصله من إخميم من صعيد مصر من أبوين نوبيين، وأخذ العلم المعروف في مصر من حديث وفقه؛ ووصف بأنه كان يعرف الكيمياء، ويقرأ الخط الهيروغليفي على البرابي، ورحل إلى بلاد كثيرة كتاهرت بالمغرب، وبيت المقدس وأنطاكية، واليمن وبغداد، ومكة والمدينة، وقابل الرهبان وتحدث إليهم - ثم طلع على الناس في مصر بكلام لم يألوه، من الكلام في الأحوال والمقامات والحب الإلهي، وأن مصادر المعرفة النقل والعقل، وشيء آخر زاده هو وهو الكشف، وأن هناك علماً ظاهراً، وعلماً باطناً، ويعرض هذه الأقوال في أسلوب شعري جذاب.

وطبيعي أن تلاقي هذه التعاليم معارضة من الفقهاء الذين لا يؤمنون إلا بالنقل فإن تجاوزوه فبالعقل؛ أما الكشف وعلم الباطن والحب والغناء فشيء لم يسمعوا به فعارضوه. وكان على رأس المعارضين عبد الله بن الحكم شيخ المالكية، وابن أبي الليث قاضي مصر الحنفي القوي الجبار؛ فكلاهما لم يرض عن ذي النون وتعاليمه، فاضطهد واتهم بالزندقة، وأخيراً أرسل إلى دار الخلافة ببغداد فسجن في المطبق، ولكن مساعي الصوفية ببغداد واتصالهم برجال المتوكل جعلت المتوكل يستدعيه ويسمع منه ويتأثر بمواعظه، فيرسله إلى مصر مكرماً، ويعيش بعد ذلك نزع سنوات ينشر فيها تعاليمه آمناً مطمئناً حتى يموت سنة 245هـ.

ومن ذلك الحين وجدت بمصر الحركة الصوفية، وقويت حتى كان لها دخل في عزل بعض الولاة. وتتابع في مصر بعد ذي النون أقطاب الصوفية، مثل أبي الحسن بنان ابن محمد بن حمدان بن سعيد الجمال، أصله من واسط، وصاحب الجنيد ووفد على مصر، ورأس الحركة الصوفية، وأنكر على ابن طولون تصرفاته وأثره بالمعروف ونهاه عن المنكر في غير مبالاة؛ فرووا أنه قدمه لأسد فلم يؤذ فشاغ ذكره في مصر، ولما مات خرج في تشييع جنازته

(1) سيوبه المصري: 18.

أكثر أهلها. ومن كلامه: «أجلُّ أحوال الصوفية الثقة بالمضمون، والقيام بالأمر، والمراعاة للسر، والتخلي من الكونين، والتعلق بالحق»؛ مات بمصر سنة 316هـ.

هذه هي الحركة الدينية في مظاهرها المختلفة، وبعانها كانت حركة لغوية ونحوية عُني بها لأنها مفتاح لفهم القرآن والسنة، وأداة لفهم الأحكام؛ وقد نبغ في هذا العصر ابن ولّاد، وأبو جعفر النحاس.

فأما ابن ولّاد أحمد بن محمد بن الوليد فمصري أصله من تميم، وكان من أسرة عرفت بالنحو هو وأبوه وجده، وقال عنه المبرّد: إنه شيخ الديار المصرية في العربية؛ وقد درس النحو ببغداد على الزجاج، ثم أتى مصر بنشر النحو على طريقة العراق، وألّف كتاب «الانتصار لسيبويه»، وكتاب «المقصور والممدود»، وهو يذكر فيه ما ورد من الكلام مقصوراً وممدوداً، فيقول - مثلاً - الأني: واحد ساعات الليل، مقصور يكتب بالياء... وإني الشيء: بلوغه وإدراكه، كذلك مقصور، قال تعالى: ﴿إِنَّ طَمَّارٍ بَدَّلَ تَطْوِينَ إِنشَاءً﴾ [الأحزاب: 53] أي بلوغه وإدراكه... وأما الأناة بفتح أوله فممدود، وهو الانتظار والتأخير؛ قال الحطّبة [من الوافر]:
وأتيت العشاء إلى سهيل أو الشّعري فطال بي الأناة⁽¹⁾

والأناة: واحد الآنية - والأناة: من قولهم رجل ذو أناة وهي التؤدة؛ قال النابغة: الرفق يُنمّ والأناة سعادة.

ويقال: امرأة أناة، وهي التي فيها فتور عند القيام، والأصل وناة لأنها من ونى نبي؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَبَيَّنَا فِي ذِكْرِي﴾ [طه: 42].

وهكذا يأتي بكل الكلمات اللغوية التي ورد فيها القصر والمد ويشرحها ويستشهد لها ويصرّفها - وهو اتجاه لغوي طريف.

مات سنة 332هـ في الدولة الإخشيدية.

وأما أبو جعفر النحاس فمصري عربي الأصل من مُراد؛ وقد تعلّم النحو كذلك في العراق، وأخذ عن الأخفش الصغير والمبرّد والزجاج؛ وكان هو وابن ولّاد متعاصرين، زميلين في التعلّم ببغداد وفي التعليم بمصر. وقد ألّف «إعراب القرآن»، و«معاني القرآن»، و«المبهج في اختلاف البصريين والكوفيين»، وشرح المعلمات، وشرح المفضليات، وشرح آيات الكتاب (كتاب سيبويه)، والاشتقاق، وأدب الكُتاب الخ.

(1) ديوانه ص 54.

فكانا بعلمهما مصلاً لحركة قوية لغوية ونحوية في مصر، وتعلم عليهما كثيرون. وقد مات النحاس سنة 338هـ بعد ابن ولاد بست سنوات.

وقد ذكر لنا المتنبي في شعره في كافور أنه كان يدُرس بمصر فن «الأنساب»، وعدّ من مضحكات مصر أن الذي كان يدُرس أنساب العرب نبطي من أهل العراق فقال [من المقارب]:
بها نبطيٌّ من أهل السواد يدُرس أنساب أهل الفلا⁽¹⁾

وقد ذكروا أنه يريد ابن جَنْزابه، وهو متحامل عليه؛ فابن حنْزابه هنا من أفضل الناس وعلمائهم، وهو ابن وزير العراق الخطير ابن الفرات. وكان ابن حنْزابه وزيراً للدولة الإخشيدية، وكان عالماً محباً للعلماء يقربهم ويشجعهم ويصلهم بماله، حتى قصد من علماء الأقطار الأخرى كثيرون. وكان يملي الحديث بمصر وهو وزير، ويقصد إليه المحذثون يسمعون روايته، وله تأليف في أسماء الرجال والأنساب. وقد أراد المتنبي أن يمدحه فعمل فيه قصيدته: «إبادِ هَوَاك صبرت أم لم تصبرا»، ولكنه لم ينشلها، فلما غضب على كافور، وغضب على وزيره وخرج من مصر حوّلها في مدح ابن العميد، وعرض بابن حنْزابه.

أما الحركة الأدبية فقد كان الشعر فيها هزياً. ومنذ الفتح الإسلامي إلى هذا العهد الطولوني والإخشيدية لم تُخرج مصر شاعراً كبيراً يضاهي شعراء العراق أمثال أبي تمام والبحري وابن الرومي، وهي ظاهرة تستحق النظر؛ فقد كانت الفنون راقية، كما يتجلى ذلك في عمارة الفسطاط ومسجد ابن طولون؛ وكما كان فن الغناء لا بأس به، كما يتجلى في وصف القيان في العهد الطولوني؛ وكانت هناك العناية بالبساتين والأزهار، ولكن مع هذا كله لم تنتج الشاعرية لا في العرب الذين وفدوا إلى مصر وأبنائهم، ولا في المصريين الصميمين ممن تعلموا العربية؛ فنجد الفقيه المصري الذي يضاهي أئمة العراق كاللث بن سعد، ونجد المحدث الذي يشابه أكبر محدثي العراق كابن لُهَيْعة، والنحوي الذي يضاهي نحويي البصرة والكوفة كابن ولاد، ونجد أتباع الأئمة في هذه العلوم يشبهون الأتباع في العراق، ولكن لا نجد الشاعر النابغ هنا الذي يساوي الشاعر النابغ هناك، فهل هذا لأن الشعر كان لا يرقى إلا في بلاط الخلفاء؟ أو أن نبوغ الشعراء كنبوغ العظماء والزعماء خاضع لقوانين لم تستكشف بعد، أو لغير ذلك من أسباب؟

على كل حال كان أشهر شعراء مصر في العهد الطولوني الحسين بن عبد السلام المعروف بالجمل، لم يصلنا شعره كاملاً، وإنما هي تنف هنا وهناك؛ قال في مديح أحمد ابن طولون [من السريع]:

(1) ديوانه 1/167.

له يدُكم خَلَدت من يدِ سحابة عمت بأنوائها
وهولدى الهيجاء ليثٌ إذا ما ثقلت قامت بأعبائها
انظر إلى مصر بسلطانة تر الهدى فاضن بأرجائها

وربما تظهر مصريته في ميله إلى الفكاهة، كقوله في ابن المدبّر صاحب خراج مصر، وكان الشاعر إذا مدحه ولم يرتض شعره أمر من يحمله إلى المسجد، ويفرض عليه أن يصلي عدداً معلوماً من الصلاة، فقال الجمل [من الوافر]:

قصدنا في أبي حسن مديحاً كما بالمتح تُنْشَجُح الولاية
فقالوا يقبل المَدْحَات لكن جوائزها عليهن الصَّلَاة
فقلت لهم وما تغني صلاتي عيالي؟ إنما الشأن الزكاة
فيأمر لي بكسر الصاد منها فتصبح لي الصَّلَاة هي الصَّلَات

وله شعر رواه الكندي في أخبار القضاة، كان يقوله في المناسبات عندما يحدث في مصر بعض الأحداث.

كما كان هناك شعراء آخرون في المعهد الطولوني والإخشيدي في مثل منزلة الجمل؛ ولذلك لما جاء المتبي مصر في عهد كافور ابتلعهم كما يتلع الحوت الكبير السمك الصغير، ولم يستطع أن يجاريه منهم أحد.

وربما كان حظ النثر الفني أكبر من حظ الشعر، كما يتجلى ذلك فيما بقي لنا من رسائل «ابن عبدكان» ككتابه الذي كتبه على لسان أحمد بن طولون لابنه لما خرج عليه؛ ففيه المسحة العراقية، جمعت بين طول نَفَس الجاحظ، وجزالة عمرو بن مسعدة، مع ميل إلى السجع كثيراً، والمزاوجة دائماً، وإطناب في اللفظ، وتكرار للمعنى من مثل قوله: «واعلم أن البلاء يَأْذَنُ الله قد أَظْلَمَكَ، والمكروه إن شاء الله قد أحاط بك، والعساكر بحمد الله قد أتتك كالليل في الليل، تؤذَن بحرب وويل، فإننا نُقَسَم، ونرجو ألا نجور ونظلم، ألا ننثي عنك عناناً، ولا نُؤثر على شأنك شأناً، ... متفقين كل مال خطير، ومستصغرين بسبك كل خطب جليل، حتى تستمرّ من طعم العيش ما استحلّيت، وتستدفع من البلايا ما استدعت الخ»⁽¹⁾.

وكما يتجلى في كتاب «المكافأة» لأحمد بن يوسف المعروف بابن الداية؛ فقد ألّفه في

(1) الكتاب بطوله في صبح الأعشى: 5/7 وما بعدها.

المعهد الطولوني، وبناء على قصص لمن عملوا الجميل فكفوتوا عليه بالجميل؛ فموضوعه طريف، وعرضه في أسلوب قوي جزل متين.

إلى جانب هاتين الحركتين اللبينية والأدبية، كانت حركة العلوم الفلسفية التي تشمل الطب والنجوم والإلهيات وما إليها، وهي بقية من بقايا مدرسة الإسكندرية؛ وقد كانت لا تزال باقية في مصر، وإن ضعفت بالفتح الإسلامي، وإقبال الناس على الثقافة العربية يتعلمون لغتها، ويبحثون فيما أتت به من دين. فانجهدت أكثر الثقافة إلى الاشتغال بالدين الإسلامي وعلومه، واللغة العربية وعلومها، وبقيت بقية قليلة للفلسفة وما إليها، كان أكثرها من رجال الدين النصارى لامتزاج النصرانية بالأفلاطونية الحديثة، عندما اختلف النصارى في عقائدهم، وتجادلوا في مذاهبهم، والتجأ كل مذهب إلى الاستعانة بالفلسفة اليونانية في تأييد رأيه.

وكان أمراء مصر وولاتها يحتاجون إلى الأطباء والمنجمين، وقلّ أن يجدوهم إلا في النصارى. والطب والتنجيم فرعان من فروع الفلسفة اليونانية، كان من اشتغل بهما مضطراً أن يقرأ الفلسفة اليونانية في إلهياتها وطبيعتها وكيميائتها.

فاشتهر من هؤلاء: سعيد بن نوفل النصراني طبيب ابن طولون؛ كما اشتهر سعيد بن البطريق، وكان طبيباً نصرانياً من أطباء فسطاط مصر، وكانت له دراية بعلوم النصارى ومذاهبهم.. وقد عيّن بطريكاً على الإسكندرية ومات سنة 328هـ، وله كتب في الطب، والجدل بين المخالف والنصراني الخ⁽¹⁾.

وقد ترجم كتاب الحيوان لأرسطو، وكتاب السماء والعالم لأرسطو أيضاً.

على أن بعض علماء المسلمين المصريين كان يتصل بهذه الحركة ويتصل برجالها ويقرأ كتبها؛ فابن الداية الذي سبق ذكره كان - كما يقول ياقوت - أحد وجوه الكتاب الفصحاء والحُباب والمنجمين، مجسطي، إقليدسي، حسن المجالسة، حسن الشعر، ونجده ينقل في كتابه المكافأة عن أفلاطون؛ ونجد ذا النون المصري الصوفي المشهور يتحدث عن الرهبان، ويروون في ترجمته أنه كان يعرف: السحر، والطلسمات، والكيمياء. ويعقد الأستاذ نيكلسون ما في بعض أقواله من شبه بينها وبين أقوال «الأفلاطونية الحديثة».

من هنا نفهم أنه كانت هناك حركة فلسفية في مصر من أثر مدرسة الإسكندرية، ومن

(1) انظر طبقات الأطباء: 86/2.

أثر الوافدين من العراق، بما ترجموا من كتب، وأن بعض العلماء المصريين اشتغل بها وتأثر وتتخف، وإن كان ذلك في دائرة ضيقة إذا قيست بدائرة علوم الدين واللغة.



وكانت الحركة العلمية في الشام في العهد الطولوني والإخشيدي صورة للحركة في مصر، وربما كانت أصغر منها، لأن مركز الولاية الطولونيين والإخشيديين في مصر، ولأن مصر كانت أغنى؛ وكثيراً ما كان يزدهر العلم في ظل البلاط وتشجيع الأمراء وكثرة المال؛ إلا فن الشعر فقد كان في الشام أرقى منه في مصر، كما سيأتي.

فكان في الشام طائفة كبيرة من المحدثين والفقهاء والصوفية والقراء - أمثال إخوانهم في مصر؛ فالإمام الأوزاعي البيروني المتوفى سنة 157هـ كان له من الأثر في الشام في الحديث والفقهاء ما لثيث بن سعد والشافعي بمصر. واشتهر بها كثير من المحدثين والفقهاء في هذا العصر كزكريا بن يحيى السُّجَري المتوفى سنة 289هـ، وكان يعرف بخياط السِّنة؛ ومحمد بن عوف الطائي الحمصي المتوفى سنة 269، وكان أعرف الناس بالأحاديث التي رويت في الشام؛ وأبي بكر محمد بن بركة الحميري اليحصي التبريزي وأمثالهم كثير.

وانتشرت حركة التصوّف من مصر إلى الشام عن طريق ذي النون المصري وأصحابه؛ فظهر في الشام طاهر المقدسي، أخذ التصوّف عن ذي النون المصري وغيره وسماه الشبلي «حبر الشام»، ورويت عنه أقوال كثيرة في التصوّف كقوله: «المفاوز إليه منقطعة، والطرق إليه مطمئة، والعاقل من وقف حيث وقف العوام». كما ظهر أبو عمرو الدمشقي، أخذ التصوّف عن أصحاب ذي النون وغيرهم، مات سنة 320هـ، وكان يقول: التصوف غض الطرف عن كل ناقص، ليشاهد من هو منزّه عن كل ناقص. وأبو إسحاق الرقي كان من أكبر مشايخ الشام ومتصوّفها، مات سنة 326هـ الخ.

ويكاد يكون الطابع لحركة الحديث والفقهاء والتصوّف في مصر والشام، طابعاً واحداً لقرب القطرين، وتبادل العلماء الزيارة والرحلة، حتى كان كثير منهم يصعب عدّه مصرياً أو شامياً لتوزّع عمره وحياته العلمية بين القطرين.



وكما كان لمصر فضل في اتجاه بعض العلماء لتدوين تاريخها وخطتها على يد ابن عبد الحكم ثم ابن يونس ثم الكندي ثم ابن زولاق، كان للشام فضل من نوع آخر على يد أبي عبد الله محمد بن أحمد المقدسي (336هـ إلى نحو سنة 380هـ)، فقد رأى أن المملكة

الإسلامية في القرن الرابع الهجري لم توصف وصفاً كافياً لا من ناحيتها الجغرافية، كوصف
المفاوز والبحار والبحيرات والأنهار والمدن والأمصار والنبات والحيوان، ولا من الناحية
الاجتماعية كاللغات والألوان والمذاهب والتقود والمزايا والعيوب، والسعة والخصب والضيقة
والجدب - ولم يعجبه ما كتبه من قبله، وشعر بقصور المؤلفات في ذلك فجرّد نفسه لهذا
وطاف أكثر البلاد الإسلامية، وكتب كتابه: «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، وكان فيه
من أصلق الرّحّالين ملاحظة، وأدقهم نظراً، وأحسنهم لموضوعه ترتيباً؛ وقد عمل كل حيلة
والتحق بكل صناعة، وتحقّل كل مشقة، وأنفق فوق عشرة آلاف درهم، وعرض نفسه لكل
خطر في سبيل الحصول على المعرفة، وجاءته فكرة «الخرائط» فعملها في كتابه هذا. بل
جاءته فكرة الخرائط الملوّنة، واختيار الألوان المناسبة؛ فالحدود والطرقات بالحمرة، والرمال
بالصفرة، والبحار بالخضرة، والأنهار بالزرقة، والجبال بالبنية.

وقد ساه في جزيرة العرب والعراق والشام ومصر والمغرب، ثم بلاد فارس والسند
والهند. وألف كتابه هذا بعد هذه الرحلة سنة 375هـ، فكان له الفضل الأكبر في هذا الباب.

ولكن لعلّ أكبر حركة في الشام وأعظمها في الأدب واللغة وعلومها، كانت في ذلك
العصر في بلاط الأمراء الحمدانيين في حلب، وخاصة أيام سيف الدولة - فقد فاقت حركة
الشعر واللغة والنحو وما إليه نظيرتها في مصر، وربما في العراق أيضاً؛ قال الثعالبي: «لم
يزل شعراء عرب الشام وما يقاربها أشعر من شعراء عرب العراق وما يجاورها - في الجاهلية
والإسلام - والكلام يطول في ذكر المتقدمين منهم؛ فأما المخدثون فخذ إليك منهم: العتّابي،
ومنصور الثّغري، والأشجع السّلمي، ومحمد بن زرعة اللّمشقي، وربيعة الرّقي - على أن في
الطائفتين (يعني أبا تمام والبحتري) اللّذين انتهت إليهما الرياسة في هذه الصناعة كفاية، وهما
هما،... فأما المصريون ففيما أسوقه من غرر أشعارهم أعدل الشهادات على تقدم أقدامهم
والسبب في تمييز القوم قديماً وحديثاً - في الشعر قريبهم من خطط العرب، ولاسيما أهل
الحجاز، وبعدهم عن بلاد العمم، وسلامة السّتهم من الفساد العارض لآلسنة أهل العراق
بمجاورة الفرس والنبط ومدخلتهم إياهم؛ ولما جَمع شعراء العصر من أهل الشام بين فصاحة
البدائة، وحلاوة الحضارة، ورزقوا ملوكاً وأمراء من آل حَمْدان وبني ورقاء، هم بقية العرب
والمشغوفون بالأدب، والمشهورون بالمجد والكرم، والجمع بين آداب السيف والقلم، وما
منهم إلا أديب جواد يحب الشعر وينقد، ويشيب على الجيد منه فيجزل ويفضل، انبعثت
قرائعهم في الإجابة فقادوا محاسن الكلام بألين زمام، وأحسنوا وأبدعوا ما شاؤوا. وأخبرني

جماعة من أصحاب الصاحب ابن عباد أنه كان يُعجَب بطريقتهم المثلى التي هي طريقة البحرى في الجزالة والعدوية، والفصاحة والسلاسة، ويحرص على تحصيل الجديد من أشعارهم، ويستملى الطارئ عليه من تلك البلاد ما يحفظونه من تلك البدائع واللطائف حتى كتب دفترًا ضخم الحجم عليها، وكان لا يفارق مجلسه ولا يملأ أحد منه عينه غيره، وصار ما جمعه فيه على طرف لسانه، وفي سنّ قلمه، فطوراً يحاضر به في مخاطباته ومحاوراته، وتارة يحله أو يورده كما هو في رسائله⁽¹⁾. وقد ذكر أنه تخرج في هذه المدرسة الحلبية الحمدانية أبو بكر الخوارزمي، والقاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني مؤلف «الوساطة بين المتنبى وخصومه». كانت ميزات سيف الدولة - وإن شئت فقل وعيوبه أيضاً - مشجعة على النهوض بالشعر والأدب والعلم إلى غاية بعيدة؛ فهو عربي من تغلب يعتز بنسبه ومجد بيته، وفيه الطباع العربية التي في البيوتات الكبيرة، يطمح كل الطموح لحسن الأحذوتة، ولذلك كان يهيمه أن يكون حوله أعظم الشعراء يشيدون بذكره ويسير شعرهم في الآفاق مدحاً فيه؛ ثم هو فارس فيه صفات الفروسية من إباء وفخر ونصرة للضعيف، ومعونة للبانس والفقير، يرى المجد والمروءة في الزهادة في المال للاعتزاز بالمجد، والإغداق على الأصدقاء والشعراء وسيلةً للمطمح؛ يهيمه جانب الإنفاق كيف يفتدق أكثر مما يهيمه جانب العدل في تحصيل المال كيف يجمع، ولهذا يوم مات كثر البكاء منه والبكاء عليه، كما وصفه بعضهم - الصفتان البارزتان فيه هما مجد العرب: الشجاعة والكرم، وهما عنصر المروءة التي كثر تمدح العرب بها، إلى ملكة جيدة في تقدير الشعر وتنوقه، والإعجاب بجيده إعجاباً لا قيمة للمال بجانبه.

عرف الشعراء والأدباء والعلماء ذلك كله منه فقصده من كل جانب، وبالغوا في تحسين بضاعتهم وتجويد فنهم، وإحسان عرضهم، فالتوا منه ما تمنوا، وكان ذلك نعمة على الفنون والعلوم، وثروة بقيت على الزمان، وإن ضاعت به ثروة آل حنّان.

فهو يصوغ دنائير خاصة للصلوات وزن كل دينار عشرة مثاقيل، عليها اسمه وصورته، ويعطي منها التّغاء الشاعر فيقول [من المترح]:

نحن بجود الأمير في حرمٍ نرتع بين السمود والنّعم
أبدع من هذه الدنانير لم يجبر قديماً في خاطر الكرم

(1) بنية الدر: 6/1 وما بعدها.

فقد غدت باسمه وصورته
فيمطه سيف الدولة عشرة أخرى.

ولما عزم أبو إسحاق الصابي على الرحيل من حلب طُلب إليه أن يقول شيئاً في سيف الدولة، فقال ثلاثة أبيات، فأعطاه كيساً مختوماً بختم سيف الدولة فيه ثلاثمائة دينار⁽¹⁾ - وجاء إليه القاضي أبو نصر محمد النيسابودي، فطرح من كمّه كيساً فارغاً وقرّجاً فيه شعر أسأذته في إنشاده فأذن له، فأشد قصيدة أولها [من الطويل]:

حَبَاؤُكَ مَعْتَادٌ وَأَمْرُكَ نَافِذٌ وَعَبْدُكَ مَحْتَاجٌ إِلَى أَلْفِ دَرَاهِمٍ
فَأَمْرٌ لَهُ بِالْفِ دِينَارٍ فَجَعَلْتُ فِي الْكَيْسِ الْفَارِغِ الَّذِي كَانَ مَعَهُ⁽²⁾.
ولما أنشده المتني قصيدته التي يقول فيها [من البسيط]:

يا أيها المحسن المشكورُ من جهتي والشكر من قِبَلِ الإحسان لا قِبَلِي
أَقْبِلْ أَيْلٌ أَقْطِعْ أَجْمَلٌ عَظْمٌ سَلٌّ أَعْدُ زِدْ هَشْرٌ بَشْرٌ تَفْضُلٌ أَدْنُ سُرٌّ صَيْلٌ
وقّع سيف الدولة تحت كل كلمة من هذه، فوقع تحت أَيْلٌ: نحمل إليك من الدراهم ما تحب؛ وتحت «أقطع»: أقطعناك ضيعة كنا بباب حلب؛ وتحت سر: قد سررناك. فقال المتني: إنما أردت من التسرّي، فأمر له بجارية⁽³⁾ إلخ.

وذاع صيته بالعباء والجود في سائر الأقطار الإسلامية، فقصده الفقراء والمُعوزون، فكان يُكتب إليه في حوائج المحتاجين من العلماء ومن نكبهم الدهر بعد عزة. ووضع بديع الزمان الهمذاني مقامة من مقاماته سَمّاها المقامة الحمدانية، أسسها على أن سيف الدولة قد حضر مجلسه جماعة من الأدباء. وقد عُرض عليه فرس جميل، فقال سيف الدولة للأدباء: «أيكم أحسن صفته جعلته صلت»، فوصفه أبو الفتح الإسكندري (بطل مقامات البديع) فأعطاه له، والقصة بالضرورة خيالية، ولكنها تمثل صورة سيف الدولة في أذهان الأدباء.

ثم كان مجلسه مجلساً ممتازاً؛ فقد منح ذوقاً وقدرة على فهم الأدب وإدارة الحديث في المجالس، واستخراج أفضل ما عند العلماء والأدباء بالعباء والتنافس، فأحياناً يقول البيت ويطلب من الشعراء أن يجيزوه، فيقول مرة من يجيز هذا البيت [من المقضب]:

(1) البنية: 14 / 1.

(2) ابن خلكان: 521 / 1.

(3) المكبري: 79 / 2. وديوان المتني 209 / 3.

لك جسمي تُبَلِّغُهُ فدمي لِمَ تُحِلُّهُ؟
فيجيزه أبو فراس [من المقتضب]:

أنا إن كنت مالِكاً فليبي الأمر كُلُّهُ
وينقد المتني مرة في قوله [من الطويل]:

وقفتَ وما في الموت شكُّ لواقفِ كأنك في جفن الردى وهو نائمٌ
تمر بك الأبطال كَلَمَى هزيمة ووجهك وضاح وثغرك باسم
ويفضل سيف الدولة أن يكون نظام البيتين هكذا [من الطويل]:

وقفت وما في الموت شك لواقف ووجهك وضاح وثغرك باسم
تمر بك الأبطال كلمى هزيمة كأنك في جفن الردى وهو نائم
ثم يتجادلان في ذلك، كلُّ يؤيد وجهة نظره⁽¹⁾.

وسأل جماعة من العلماء بحضرته يوماً، هل تعرفون اسماً ممدوداً وجمعه مقصور؟ فقال ابن خالويه: إني أعرف اسمين لا أقولهما إلا بألف درهم، لتلا يؤخذ بلا شكر، وهما: صحراء وصحارى، وعذراء وعذارى.

وكتب الأدب فيها الكثير مما دار في مجلس سيف الدولة بين المتنبي وخصومه مما سب رحيله.

فلا عجب أن يكون بلاطه أزهى بلاط في عصره. يقول الخوارزمي، حينئذ لأيام قضائها فيه: «وقد رأيت في هذه الحضرة (حضرة أبي محمد العلوي بأصبهان) أقواماً كنت شاهدتهم على باب سيف الدولة ومنهل الصفا عذب، وعود الشباب رطب، وذكرت بهم مأرب هنالك، وأياماً سُلِّبها سلباً، ونزعت من يدي غضباً، ودهراً كاني كنت أقطعه وثباً»⁽²⁾.

فالتنبي قال فيه أحسن شعره وأقواه وأصدقه عاطفة، لأن سيف الدولة كريم يفتق على الشعراء كما قال الشاعر [من الطويل]:

لشن جاد شعر ابن الحسين فإنما لأجل العطايا، واللُّها تفتح اللُّها
ولأن أبا الطيب وجد في سيف الدولة إلى جانب كرمه فروسية واعتزازاً بالعربية وحية

(1) انظر البيعة: 13/1. وديوان المتنبي 4/101 وما بعدها.

(2) رسائل الخوارزمي: 171.

حرية، وطموحاً إلى المجد، وكلها صفات يتزع إليها المتنبي ويراها مثله؛ فكان المتنبي يتنقى بمثله محققاً في سيف الدولة، ولو لم يكن سيف الدولة لكان المتنبي شيئاً آخر. وشعره بعد أن فارقه شعر صناعة إلا ما كان من عتبه على الزمان وحليته عن نفسه. وقد صدق إذ قال بعد أن مدح سيف الدولة [من البسيط]:

لا تطلبينُ كريماً بعد رؤيته إن الكرام بأسخاهم يداً ختموا⁽¹⁾

وهذا أبو فراس ابن عم سيف الدولة، والذي يصغره بنحو عشرين عاماً، قد نشأ في حضانة سيف الدولة ورعايته بعد أن قتل أبوه، وتعلّم في ساحته وغزا معه بعض غزواته؛ فقد قال أبو فراس: «غزونا مع سيف الدولة وفتحنا حصن العيون في سنة 339هـ، وسّي إذ ذاك تسعة عشر عاماً». وقد أخذ أسيراً في إحدى غزواته للروم وأرسل إلى القسطنطينية، وبقي فيها أربع سنوات قال فيها أحسن شعره؛ وقد أرسل أكثره إلى سيف الدولة طالباً منه أن يفديه، عاتياً أحياناً، شاكياً أحياناً. وإنما كان أحسن شعره لأن وقوعه في الأسر وبعده عن وطنه أهاج شاعريته ورفق عاطفته، فامتلا شعره برقة الحنين، وحلاوة الحب، وذلل الأسر [من الطويل]:

دعوتك للجفن القريح المسهّد	لديّ وللنوم القليل المشرّد
وما ذاك بخلاً بالحياة وإنها	لأولّ مسبذول لأولّ مجتدي
ولكنني اختار موت بني أبي	على سروات الخيل غير موثد
وأبى ونابى أن أموت موسداً	بأيدي النصارى موت أكمد أكبد
فلا تقعدن عني وقد سيم فديتي	فلسّت عن الفعل الكريم بمُقعد
فكم لك عندي من أباد وأنعم	رفعت بها قدري وأكثر حُدي
أقلني أقلني عشرة الدهر إنه	رمانى بتصل صائب النحر مُقصد
ولو لم تنل نفسي ولاءك لم أكن	لاوردها في نصره كل مورد
ولا كنت القى الألف زرقاً عيونها	بسبعين، فيها كل أشام أنكد
وإنك لالمولى الذي بك أفتدي	وإنك لالنجم الذي بك أهتدي
وأنت الذي عرفتني طرق العلا	وأنت الذي أهديتني كل مقصد ⁽²⁾
ويرثي لحال أمه في قصيدته [من الطويل]:	
مصابي جليل والعزاء جليل	وظنتي بأن الله سوف يُزِيل ⁽³⁾

(1) ديوانه ص 95 - 97.

(2) ديوانه ص 95.

(3) ديوانه 3/ 124.

ويكي وطنه [من الطويل]:

ومن مذهبي حب الديار وأهلها وللناس فيما يعشقون مذهباً⁽¹⁾
فإن استخرج سيف الدولة من العنتبي مديحاً رائعاً، فقد استخرج من أبي فراس أسى رائعاً.

وكان في بلاط سيف الدولة أبو العباس النامي، وكان من خير الشعراء، وكانت منزلته عند سيف الدولة تلو منزلة العنتبي، يقول في سيف الدولة [من الطويل]:

إذا ما عليّ امطرتك سماؤه رأيت العلاء، أنواؤها تتحلّب
يرجّي ويخشى ضره وهو نافع كذا البحر في أزاته متهيب
يروع ويبدو الأنس منه كأنه الـ هوى لذعه بين الجوانح يَغْدُب
وأزهر يبيضُ الندى منه في الرضا وتحمرّ أطراف القنا حين يغضب
ثم كذلك أبو الفرج البَغَاء أمضى شبابه وزهرة عمره في بلاط سيف الدولة، ثم آخر عمره في بغداد.

كذلك كان من شعرائه الواواء اللمشقي، وهو شاعر مطبوع، عذب العبارة حسن الاستعارة، جيد التشبيه.

ومن شعره في سيف الدولة [من المنسرح]:

من قاس جدواك بالخمام فما أنصف في الحكم بين الاثنين
أنت إذا جُدت ضاحك أبداً وهو إذا جاد باكي العيين⁽²⁾

ومن شعرائه «الخالديان»⁽³⁾ أبو بكر محمد بن هاشم، وأبو عثمان سعيد بن هاشم، وهما أخوان. وقد كانا قِيمين على مكتبة سيف الدولة، قال ابن النديم: قال أبو بكر (وهو أحد الخالديين) - وقد تعجبت من كثرة حفظه وسرعة بديهته ومذاكراته - إنني أحفظ ألف سَمْر، كل سمر في نحو مائة ورقة. وكانا مع ذلك إذا استحسنا شيئاً غضباه صاحبه حياً أو ميتاً، لا عجزاً منهما عن قول الشعر، ولكن كذا كانت طباعهما⁽⁴⁾ - وقد ألفا في اختيار شعر بشار، وابن الرومي، والبحري، ومسلم بن الوليد.

(2) ديوانه ص 222 - 223.

(1) ديوانه ص 42.

(4) فهرست ابن النديم: 169.

(3) النبة إلى الخالدية بلدة بالموصل.

كما كان من شعرائه ابن بُناة السعدي، وله فيه مناقح كثيرة.

ويطول بنا القول لو عدنا كل ما كان في بلاطه من شعراء، وحسبنا أن نقول إن هذا الجو الذي خلقه سيف الدولة حتّى كل من كان عنده شاعرية على قول الشعر والإجادة فيه؛ فقيماً المكتبة وهما الخالديان صارا شاعرين، وبناع البليخ وهو الوأواء الدمشقي صار شاعراً كبيراً، وكشاجم (وهي كلمة مرّجة من الكاف من كاتب، والشين من شاعر، والألف من أديب، والجيم من جواد، والميم من منجم) قالوا إنه كان طبّاح سيف الدولة، ومع هذا كان شاعراً ظريفاً، له ديوان، وله كتاب «أدب النديم»، و«خصائص الطرب»، و«المصايد والمطاردة».

ثم كان من أشهر خطباء سيف الدولة ابن بُناة الفارقي صاحب الخطب المشهورة - وهو غير ابن بُناة السعدي الذي تقدم ذكره - وامتلات خطبه بالدعوة إلى الجهاد ليحثّ الناس على نصرة سيف الدولة في غزواته للروم.

ثم كان في بلاطه من يعدّ من أشهر اللغويين والنحويين في زمانه، أبو علي الفارسي، وابن خالويه، وابن جنّي؛ فأما أبو علي الفارسي فكان أكبر نحوي عالم بالعربية في زمنه، عاش في حلب مدة وفي العراق مدة، ويعدّ هو وتلميذه ابن جنّي مؤسسي مدرسة في النحو والصرف تستخدم القياس إلى أقصى حد ولا تقف عند النص، فالفرق بينها وبين غيرها كالفرق بين الحنفية في اعتمادهم الكبير على القياس، والمالكية في الاعتماد على الحديث.

لقد رحل أبو علي إلى حلب سنة 341هـ، ونزل في ساحة سيف الدولة وشارك في اجتماعاته الأدبية، وكان بينه وبين المتنبّي مناظرات في مسائل نحوية ولغوية.

وابن جنّي تلميذ أبي علي الفارسي، وموسّع مبادئه النحوية والصرفية؛ وإذا عبرنا في النحو والصرف تعبيرنا في الفقه، قلنا إنه مجتهد فيهما له آراء مبتكرة واتجاهات انفراد بها⁽¹⁾.

وقد توثقت الصلة بين ابن جنّي والمتنبّي في بلاط سيف الدولة، فكان يناظره فيما يرد في شعره (المتنبّي) مما يشبه أن يكون خروجاً على النحو أو اللغة، حتى قال فيه المتنبّي: «هذا رجل لا يعرف قلبه كثير من الناس». وقد شرح ديوان المتنبّي شرحاً استفاد منه كل من

(1) انظر ما كتب عنه في هذا الجزء قبل.

شرح الديوان بعده، لاتصاله بالمتنبي ومعرفة بظروف شعره التي كثيراً ما تحدد المعنى، وتمنع التاويلات.

وابن خالويه من أكبر الأئمة في زمنه في اللغة والنحو والأدب وعلوم القرآن. وقد دخل حلب في أيام سيف الدولة، وكان إمام مجلسه، وله مع المتنبي مناظرات كانت في بعضها حادة، ولم تكن العلاقة بينهما حسنة؛ فالمتنبي لم يقدر علمه التقدير الجليل، وابن خالويه لم يقدر شعره التقدير الواجب، ثم كانا يتحاسدان ويتغايران على قرب المنزلة من سيف الدولة، فكان في القصر حزبان: حزب للمتنبي منه ابن جني النحوي وأبو الفرج البيهقي الشاعر، وحزب عليه منه ابن خالويه اللغوي وأبو فراس الشاعر.

ثم كان في بلاط سيف الدولة الفيلسوف الكبير الفارابي، درس في بغداد، ثم جذبته شهرة بلاط سيف الدولة في حلب، فرحل إليه وأقام في كنفه لا يأخذ منه من المال إلا ما يصدّ رمقه (أربعة دراهم في اليوم) ويعيش عيشة التصوّف، ويعلم طلابه في الحدائق التي حول حلب، ويكتب كنه في المنطق والإلهيات والسياسة والرياضة والكيمياء والموسيقى - وقد بقي في الشام إلى أن مات سنة 339هـ.

وكان حوله أطباء يعنون بالطب وبالفلسفة، إذ كان الطب فرعاً من فروعها. ويذكر ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء أن سيف الدولة كان له أربعة وعشرون طبيباً منهم عيسى الرُّقِّي. وكان سيف الدولة يعطي عطاء لكل عمل، وكان عيسى الرُّقِّي يأخذ أربعة أرزاق، ورزقاً بسبب الطب، ورزقاً بسبب ترجمة الكتب من السرياني إلى العربي، ورزقين بسبب علمين آخرين⁽¹⁾.



هذا بلاط سيف الدولة يزخر بالشعر والمناظرات اللغوية والنحوية، ويزينه الفارابي بفلسفته، ويشحّ هذا الساج في المملكة الإسلامية كلها وخاصة الشام.

ومنه يستنتج أبو العلاء المعري أول عهده بالدراسة؛ فقد ولد بالمعرة سنة 363هـ وهي بلدة تابعة لحلب. ولئن كان سيف الدولة قد مات قبل ولادة أبي العلاء بشمان سنين، فإن الحركة العلمية والأدبية بها لم تكن ماتت، ف شعر الشعراء يُروى، وتلاميذ ابن خالويه وابن جني يروون علمهما باللغة والأدب والنحو والصرف، وتلاميذ الفارابي يروون فلسفته. فلما

(1) طبقات الأطباء: 140/2.

انتقل أبو العلاء من المعرّة إلى حلب للدرس وجد كل ذلك مهياً فاستفاد منه؛ وجد الناس يروون شعر أبي الطيّب ويعجبون به فسمع منهم، وسمع محمد بن عبد الله بن سعد النحوي رواية أبي الطيّب، وسمع من تلاميذ ابن خالويه، فيقول في بعض رسائله «حدّثني أبو القاسم المبارك عن ابن خالويه»؛ ولا بد أن يكون لقي بعض تلاميذ الفارابي وأخذ عنهم. وقد أقام أبو العلاء في حلب نحو عشر سنوات ينهل من موارد العلم؛ فحركة الأدب واللغة والفلسفة التي أحياها سيف الدولة لها فضل على أبي العلاء وغيره من العلماء والأدباء.



ثم جاءت الدولة الفاطمية فسطت سلطانها على مصر والشام، والحق أنها أتت بحركة علمية عظيمة نشيطة. وقدمت العلم والأدب والفنّ في مصر والشام خطوات، حتى لا يعدّ شيئاً بجانها ما كان في العهد الطولوني والإخشيدي، ويصحّ أن تقارن وتساوى بما كان في العراق وخاصة العلوم العقلية والفلسفية فإنها نبغت فيها. ويرجع ذلك إلى أمور:

أولها: أن الفاطميين جاؤوا بذهب شيعي له أسس ودعائم تخالف ما كان عليه أهل السنة في مصر والعراق، كعصمة الأئمة ونحو ذلك، وتأتي بشعائر ظاهرة مخالفة لشعائر السنيين كذلك، كالآذان بحميّ على خير العمل، والاحتفاء بعاشوراء وعيد الغدير؛ فإتيان الفاطميين بهذا أوجد حركة عنيفة للتأييد من جهة والتفريد من جهة، فهبّ علماء من مصر يفتنون هذه الآراء، وكان العراقيون أجراً لأنهم غير خاضعين لسلطانهم كالمصريين والشاميين. ولجأ الخليفة العباسي إلى العلماء يستحثهم على القول بفساد النسب الباطني، كما لجأ إلى الفزالي يستدعيه لتأليف كتاب «فضائح الباطنية»؛ وهكذا كل هذه العقول تتحرّك وتجتهد وتؤلف وتجادل وتناضل، فكان من هذا النشاط العقلي الكبير، واستتبع ذلك نشاط الفاطميين في إيجاد المكاتب ومجالس الدعاة في القصر والمساجد وبيوت العظماء، وتأليف الكتب، وتنظيم الدعوة وغير ذلك.

وكان أن التجأ الفاطميون إلى الفلسفة اليونانية يستعينون بها على تأييد الدعوة الشيعية، ويستمدّون الآراء من أقوال أفلاطون وأرسطو، وسائر حكماء اليونان، كما فعلت الأديان الأخرى عند اشتداد الجدل، كالنصارى واليهود عند افتراقهم فرقاً، وكما فعل المعتزلة عند جدالهم مع اليهود والنصارى، وهذا سبب من أسباب تشجيع الفاطميين للفلسفة.

ثم كان أن رأينا عهد الفاطميين في مصر والشام مصحوباً بتسامح شديد مع اليهود والنصارى، واستخدامهم في أدقّ شؤون الدولة ونسلطهم على كثير من أمورها؛ ولعلّ أس

دعوتهم كان توحيد العالم الإسلامي تحت سلطانهم من غير مراعاة عصبية دينية ولا جنسية، فكانوا يخاطبون كل قوم بما يقربهم إلى الدعوة، وكان من ذلك تسامحهم مع اليهود والنصارى واستخدامهم، وإطلاق الحرية لهم إلا إذا أحسوا ثورة من الشعب لهذا التسامح فيتراجعون، كل هذا لأن أغراضهم السياسية والاجتماعية كانت أقوى من أغراضهم الدينية. فيعقوب بن كلس يهودي الأصل ماهر مكر مثقف ثقافة واسعة، حسن التلدير واسع الحيلة، باذل للمال، راغب في الجاه، لمح اسمه في العهد الإخشيدي، وأسلم وتعلم القرآن والحديث والأدب العربي، وسافر إلى المغرب واتصل بجوهر القائد مولى المعز لدين الله، وبذل له علمه عن مصر، وأعانته بآرائه في وسائل فتحها، ورجع بصحبة الجيش الفاتح، وخدم المعز وارتقى حتى كان وزيراً للعزیز بن المعز، وهو الذي وضع قواعد الدولة ونظمها؛ وكان له إلى هذا الجانب السياسي الإداري جانب علمي، فشجع العلماء، ورتب المجالس، وبذل العطاء لكل فروع العلم، وربط بين العلم والتشيع، وبين التشيع والفلسفة، وله مجالس لعامة العلماء، ومجالس لخاصة من العلماء، وهؤلاء هم الذين يفسفون هذه الأمور؛ ووضع كتاباً في فقه الشيعة يقول إنه مما سمعه من المعز والعزیز، كان يقرؤه في المسجد، وقرؤه العلماء ويفتون منه؛ وكاد يكون كل شيء في الدولة، بوجه سياستها وإدارتها. ولما مات صلى عليه العزیز بنفسه، وألحد به، وأمر بخلق الدواوين أياماً بعده⁽¹⁾.

فيظهر لي أنه كان له دخل كبير في تأسيس الحركة العلمية على هذا النمط وإدماج الفلسفة فيها وتوجيهها الجهة التي توجهتها، وتشجيعه اليهود والنصارى على الاشتغال العلمي والمشاركة في الإدارة، وفلسفة الدعوة.

وكانت زوجة «العزیز» نصرانية على منعب الملكية، وكان لها أخوان أحدهما اسمه «أرميس» صيره بطركاً على بيت المقدس، والآخر «أرسانيس» صيره بطركاً للملكية على القاهرة ومصر، وكان لهما من العزیز جانب لأنهما أخوة ابته⁽²⁾.

وكان لهذه السيدة نفوذ عظيم على العزیز في تسامحه مع النصارى والسماح بإعادة بعض الكنائس.

وقد ولدت هذه الزوجة النصرانية من العزیز بنتاً هي المسماة بست الملك، وكانت -

(1) انظر ابن خلكان: 495/2.

(2) المكين ابن العميد.

كما يصفها النويري - قوية العزم بصيرة بالأمور - وكان لها أثر كبير في أبيها، وفي توجيهه نحو سياسة التسامح مع النصارى، كما كانت في عهد أخيها الحاكم بأمر الله ذات أثر فقال فيما وقع من أحداث.

وقد سمح العزيز هذا لبطريك الأشمونيين أن يناظر رجال الدين مثل القاضي ابن النعمان في العقائد الدينية.

وفي السنيتين الأخيرتين لحكم العزيز تولّى الوزارة بعد يعقوب بن كلّس عيسى بن نسطورس النصراني.

ثمّ مما شجع على اشتغال الفاطميين بالفلسفة ما كان لهم من رأي في أن للدين ظاهراً وباطناً ومعنى صريحاً ومعنى مؤولاً، فهذا يترك للخيال المجال، ويجعل الفكر يسبح في الفلسفة يأخذ منها ويلصقها بالدين، كما نرى ذلك بوضوح في رسائل إخوان الصفا وهم شيعيون باطنيون - ولذلك كانت الفلسفة الصقّ بالتشيع منها بالتسنن - نرى ذلك في العهد الفاطمي، والعهد البويهى؛ وحتى في العصور الأخيرة كانت فارس أكثر الأقطار عناية بدراسة الفلسفة الإسلامية ونشر كتبها. ولما جاء جمال الدين الأفغاني مصر في عصرنا الحديث - وكان فيه نزعة تشيع، وقد تعلم الفلسفة الإسلامية بهذه الأقطار الفارسية - كان هو الذي نشر هذه الحركة في مصر.

ثم إن المقرئ يقول: كان الفاطميون يتدرّجون في دعوتهم؛ فإذا تمكّن المدعو من التعاليم الأولى «أحاله على ما تقرّر في كتب الفلاسفة من علم الطبيعيات وما بعد الطبيعة والعلم الإلهي وغير ذلك من أقسام العلوم الفلسفية؛ حتى إذا تمكن المدعو من معرفة ذلك كشف الداعي فناعه، وقال إن ما ذكر من الحدوث والأصول رموز إلى معاني المبادئ، وتقلّب الجواهر. وإن الوحي إنما هو صفاء النفس، فيجد النبي في فهمه ما يُلقى إليه ويتنزل عليه فيبرزه إلى الناس، ويعبّر عنه بكلام الله الذي ينظم به النبي شريعته بحسب ما يراه من المصلحة في سياسة الكافة، ولا يجب حينئذ العمل بها إلا بحسب الحاجة من رعاية مصالح الدعاة... ثم قال: ومن جملة المعرفة عندهم أن الأنبياء النطقاء أصحاب الشرائع إنما هم لسياسة العامة، وأن الفلاسفة أنبياء حكماء الخاصة... ثم يقول إن لهم في هذا مصنّفات كثيرة اختصرت منها ما تقدم ذكره»⁽¹⁾.

(1) خطط المقرئ: 1/ 395.

ويروي صاحب الفرق بين الفرق، أن عبید الله بن الحسن القبرواني أحد زعماء الإسماعيلية، كتب إلى أحد دعاة المذهب: سليمان بن الحسن أبي سعيد الجنابي يقول: «وإذا ظفرت بالفلسفي فاحفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا»، ويقول الشهرستاني: «إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج»، ويفض في بيان ذلك. ويقول دوزي: «إن ابن ميمون (وهو واضح الأساس للتعاليم الباطنية والإسماعيلية) لم يكن يبحث في أنصائه المخلصين بين الشيعة الخُلص، إنما كان يبحث عنهم بين الشنوبية والوثنيين، وتلاميذ الفلسفة اليونانية، وخاصة الآخرين، فإليهم وحدهم أفضى برّته، وكنه عقيدته، وهو أن الأئمة والأديان والأخلاق ليست إلا ضلالاً وهزواً، وأن العامة ليسوا أهلاً لفهم هذه المبادئ، إلا أنه كان يستعين بهم، ولا يصدّهم. وكان دعاته يظهرهم في أبواب مختلفة، ويحدثون كل طبقة باللغة التي يفهمونها».

والواجب ألا يلمص هنا بكل الشيعة، ولا كل الفاطمية، ولا كل قواد الحركة، وإنما يصحّ أن يلمص بفتنة من زعمائهم استغلّت التشيع لأغراض في أنفسهم - وعلى كل حال كان هنا سبباً آخر لاستئغال الخاصة بالفلسفة وتعليل انتشارها في العهد الفاطمي مع ضعف الاستئغال بها قبلهم في العهد الطولوني والإخشيدي، وتقدّمهم في العهد الأيوبي.

ثم كثرة المال في العهد الفاطمي؛ وميل الخلفاء إلى الإمعان في الترف والنعيم، شجعت الفنون على الرقي، فما خلفه الفاطميون من صناعة راقية، وفنّ دقيق، قلّ أن يبارى. على كل حال نشطت الحركة العقلية في العصر الفاطمي في مصر والشام نشاطاً كبيراً، وكان أهم الحركات الحركة الدنوية، إذ أراد الفاطميون تشييع المصريين والشاميين، وكان هؤلاء يريدون أن يتمسكوا بالسنة فجد الفاطميون في دعوتهم جداً كبيراً.

لقد حرص المصريون أول الأمر على البقاء على سنتهم، واشترطوا عند المفاوضات في تسليم القطر المصري هذا الشرط، وكتب لهم جوهر بأمر المعزّ كتاباً يتضمّن التزام حرية العقيدة، فلا يجبرون على التشيع. وجاء فيه: «ثم إنكم ذكرتم وجوهاً التمسّم ذكرها في كتاب أمانكم، فذكرتها إجابة لكم وتطميناً لأنفسكم، - فلم يكن لذكرها معنى، ولا في نشرها فائدة، إذ كان الإسلام سنة واحدة، وشريعة متينة - وهي إقامتكم على مذهبكم، وأن تُتركوا على ما كنتم عليه من أداء المفروض في العلم، والاجتماع عليه في جوامعكم ومساجدكم، وثباتكم على ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة، رضي الله عنهم والتابعين بعدهم، وفقهاء الأمصار الذين جرت الأحكام بمناهمهم وفتواهم، وأن يجري الأذان والصلاة، وصيام شهر

رمضان وفطره وقيام ليليه، والزكاة والحج والجهاد، على ما أمر الله في كتابه، ونصّه نبيه في سنته الخ⁽¹⁾.

ولكن لما دخل الجيش وتمكّن من مصر، وانتقل المعزّ إلى القاهرة، لم يعمل بهذا العهد، وجدّ الفاطميون في تشييع المصريين، فزيد في خطبة الجمعة: «اللّهُمَّ صلّ على محمد النبي المصطفى، وعلى عليّ المرتضى، وعلى فاطمة البتول، وعلى الحسن والحسين سيّطي الرسول، الذين أذهبت عنهم الرجس وطهرتهم تطهيراً، اللّهُمَّ صلّ على الأئمّة الراشدين آباء أمير المؤمنين الهادين المهديين»⁽²⁾.

وفي يوم الجمعة لثمان خلون من جمادى الأولى سنة 359هـ صلّى جوهر الجمعة في جامع ابن طولون، وأذن المؤذّنون، حيّ على خير العمل، وهو أول ما أذن به في مصر⁽³⁾.

ولما وصل المعزّ إلى القصر خرّ ساجداً، ثم صلّى ركعتين، وصلّى بصلاته كل من دخل معه (وكان ذلك سنة 362هـ). وفي غد هذا اليوم خرج جماعة الأشراف والقضاة والعلماء والشهود ووجوه أهل البلد وسائر الرعية، لتهنئة المعزّ. . وأمر المعزّ بالكتاب على المشايخ في سائر مدينة مصر: خير الناس بعد رسول الله ﷺ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام⁽⁴⁾.

ولثمان عشرة من ذي الحجة من هذه السنة وهو يوم «غدِير خُم»⁽⁵⁾ تجمّع خلق من أهل مصر والمناصرة للدعاء، فأعجب المعزّ ذلك، وكان هذا أول ما عمل عيد الغدير بمصر⁽⁶⁾.

ثم اتّخذوا يوم عاشوراء يوم بكاء على الحسين، وكانوا يجتمعون عند قبر كلثم بنت محمد بن جعفر بن محمد الصادق، وقبر نفيسة.

(1) اتماط الحنفاء: 69.

(2) المصدر نفسه: 77.

(3) المصدر نفسه: ص 79.

(4) المصدر نفسه: ص 90.

(5) غدِير خُم، موضع على ثلاثة أميال من الجحفة، وهو مجتمع ماء تصب فيه عين وحوله شجر كثير. وسبب الاحتفال به ما يرويه الشيعة عن البراء بن عازب قال: «كنا مع رسول الله في سفر لنا بغدير خُم، ونودي الصلاة جامعة فصلّى الظهر، وأخذ بيد علي بن أبي طالب، فقال: ألسن تعلمون أنني أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا بلى، فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه»، وأول من اتّخذه حيناً معزّ الدولة البويهّي سنة 352هـ، ثم في مصر سنة 362هـ.

(6) المصدر نفسه: ص 94.

وضريت الدنانير في أيام المعز، وعلى أحد وجهيها «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. علي أفضل الوصيين، وزير خير المرسلين».

وفي أيام العزيز أبطل سنة 363هـ صلاة التراويح من جميع مساجد مصر.

وكانت تحدث فتن ومصادمات بين المصريين السنين والشيعية في المناسبات المختلفة.

فقد روي أنهم قطعوا لسان من احتج على منع صلاة التراويح. وفي سنة 381هـ ضرب رجل من أهل مصر، وطيف به في المدينة لأنهم وجدوا عنده كتاب الموطأ لمالك ابن أنس⁽¹⁾.

وفي سنة 393هـ عوقب رجل بدمشق وطيف به في المدينة، ونادوا عليه «هنا جزء من يحب أبا بكر وعمر»⁽²⁾.

ولكن هذه السياسة لم تكن ثابتة مطردة، بل كانت قلقة مضطربة كاضطراب سياسة الفاطميين، فأحياناً يبالغون في اضطهاد أهل السنة، وأحياناً يسمحون لهم بحريتهم، كما كانوا أحياناً يضطهدون اليهود والنصارى إلى أقصى حد، وأحياناً يبالغون في إكرامهم إلى أقصى حد.

وقد رتب الفاطميون الدعوة، وقوّوا وأحكموها، وجعلوا عليها رئيساً سموه «داعي الدعوة»، ومنزلة تلي قاضي القضاة، ويتزى بزّيه، واشترطوا فيه أن يكون عالماً بجميع مذاهب أهل البيت، وتحتة اثنا عشر نقيباً، وله نواب كنواب الحكم في سائر البلاد؛ ويحضّر ما يقال في الدعوة ويقرّه داعي الدعوة ثم يقرّه الخليفة، ويتلى ما يحضّر يوم الاثنين والخميس على الرجال في مكان، وعلى النساء في مكان - وهناك مجالس للعامة، ومجالس للخاصة، وكانت تسمى مجالس الدعوة مجالس الحكمة⁽³⁾.

واتخذت المساجد الكبيرة مركزاً لهذه الدعاية كمسجد عمرو في القسطنطينية، ومسجد ابن طولون، والأزهر، والمساجد الكبرى في البلدان.

(1) خطط المقرئ: 2 / 341.

(2) النجوم الزاهرة: 2 / 91.

(3) انظر خطط المقرئ: 1 / 391.

وبجانب هذه الدعوات الظاهرة دعوات سرّية لا تقال إلا لخاصة المخلصين، يقول الخليفة لداعي الدعاة في كتاب له: «وانت مجالس الحكم التي تخرج إليك في الحضرة على المؤمنين والمؤمنات، والمستجيبين والمستجيبات في قصور الخلافة الزاهرة، والمسجد الجامع بالمعزية الفاهرة، وصن أسرار الحكم إلا عن أهلها، ولا تبدلها إلا لمستحقها، ولا تكشف للمستضعفين ما يعجزون عن تحمّله، ولا تسقلّ أفهامهم بتقبّله»، ويقول: «ولا تُلّني الوديعه إلا لحفاظ الودائع، ولا تلق الحب إلا في مزرعة لا تُكدي على الزارع، وتوخّ لغرسك أجل المغارس» الخ⁽¹⁾.

وجاء قوم من العلماء المغاربة في ركب المعزّ، وهم ماهرون في الدعوة، واقفون على أسرار تعاليم أهل البيت - لعل من أشهرهم النعمان بن محمد بن حَيُّون الذي تولّى القضاء في مصر على مذهب أهل البيت هو وأولاده وأسرته عهداً طويلاً في الحكم الفاطمي؛ وكانت هذه الأسرة تقوم بالقضاء والدعوة وبالتأليف في المذهب الشيعي. وكان النعمان هذا مالكي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، وألف فيه تصانيف كثيرة، قال ابن زولاق: إنه ألف لأهل البيت من الكتب آلاف أوراق بأحسن تأليف وأملح سجع، وكان في غاية الفضل، من أهل القرآن والعلم بمعانيه، وعالمًا بوجوه الفقه، وعلم اختلاف الفقهاء، واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس، مع عقل وإنصاف، وله ردود على المخالفين له، ردّ على أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن سريج⁽²⁾؛ ثم ابنه محمد بن النعمان قاضي المعزّ والعزیز، وكان واسع العلم في الفقه والتاريخ والنجوم، يقضي بين الناس، ويقرأ في القصر علوم آل البيت، ويزدحم الناس على سماعه حتى يموت بعضهم من الزحام؛ كما كان من أشهرهم عبد العزيز بن محمد بن النعمان، كان من أعلم الناس بفقه الإمامية. قال ابن كثير: إنه ألف في العقائد الشيعية الكتاب المسمّى «البلاغ الأكبر والناموس الأعظم». وقد ردّ على هذا الكتاب أبو بكر بن الباقلاني.

كان في مصر والشام كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية، وكانوا لا يرون الشيع، فكانوا يستكرونها تعاليمهم، ولكن في تحفظ لأن الدولة للشيع.

ولهذا نرى قلّة الفقهاء المالكية والشافعية والحنفية في مصر والشام في هذا العصر،

(1) صبح الأعي: 436/10.

(2) وفيات الأعيان: 246/2.

وخاصة في أول عهد الفاطميين أيام قوتهم - ومع هذا نرى أمثال أبي بكر محمد النعالي المالكي إمام المالكيين في عهده، كانت حلقتة في جامع القسطنطين تدور على سبعة عشر عموداً لكثرة من يحضرها، توفي سنة 380هـ. ولا بد أن يكون ذلك في فترة فترت فيها حدة التشيع.

ولكن على كل حال أنتجت هذه الحركة حياة فكرية نشيطة. وكما ذكرنا كانت الحركة الفلسفية تشابع التشيع، فامتزجت الفلسفة بالدعوة الشيعية.

واستبعت الدعوة للتشيع تنظيم وسائل الدعاية من إنشاء المساجد ودور الكعب.

فالمساجد كانت لهذا العهد هي المدارس وهي المحارِب، وهي أمكنة العبادة، وهي مكان الخطب السياسية فيما يجذب من الأحداث، فكانت تقوم بوظائف اجتماعية أكثر جداً مما تقوم به الآن.

فلما كان المسجدان الكبيران في مصر، مسجد القسطنطين ومسجد ابن طولون، وكانا مركزي التعليم السني من قِبَل الفاطميين، دعا الأمر عند إنشاء القاهرة إلى إنشاء مساجد تقام فيها الصلوات، وتشر منها الدعوة الشيعية بجانب تلوين مسجدي مصر بالتشيع أيضاً، وتكون أيضاً مركزاً لنشر المبادئ السياسية والاجتماعية التي يراد نشرها، فأسس الأزهر لهذا الغرض، بناه جوهر قائد المعز، وأقيمت فيه أول جمعة في شهر رمضان سنة 361هـ، وكان الخليفة الفاطمي يخطب فيه بنفسه كل جمعة إلى أن أنشأ الحاكم جامعه سنة 380هـ، فوزعت الخطبة على المساجد الأربعة؛ وكان الخليفة يخطب في الجامع الحاكمي خطبة، وفي الأزهر خطبة، وفي جامع ابن طولون خطبة، وفي جامع عمرو بن العاص خطبة، محفوظاً بالوزير والقاضي وداعي الدعاة.

واتخذ الأزهر كثيره مدرسة لدراسة المذهب الشيعي، قال المقرئزي: «إن أول ما درس بالأزهر الفقه الفاطمي على مذهب الشيعة، فإنه في شهر صفر سنة 365هـ جلس علي بن النعمان القاضي بجامع القاهرة المعروف بالجامع الأزهر وأملى مختصر أبيه في الفقه عن أهل البيت، ويعرف هذا المختصر «بالاقتصار» وكان جمعاً عظيماً، وأثبت أسماء الحاضرين» وألف يعقوب بن كلس الوزير السابق الذكر كتاباً في الفقه يتضمن ما سمعه من المعز، وهو موبّ على أبواب الفقه يشتمل على فقه الطائفة الإسماعيلية، وكان له مجلس في يوم الثلاثاء يجتمع فيه الفقهاء وجماعة من المتكلمين وأهل الجدل، وكان يجلس أيضاً في يوم الجمعة فيقرأ مصنفاًته على الناس بنفسه. وأجرى العزيز بالله الأرزاق لجماعة من الفقهاء يحضرون

مجلس الوزير، وأمر العزيز أيضاً لهؤلاء الفقهاء ببناء دار إلى جانب الجامع الأزهر؛ فإذا كان يوم الجمعة تحلقوا فيه بعد الصلاة إلى أن تصلّى صلاة العصر، وكان عدتهم خمسة وثلاثين رجلاً.

وبقي الأزهر مركز الفقه الفاطمي إلى أن بنى الحاكم جامعه، فتحلّق فيه الفقهاء الذين يتحلّقون في الجامع الأزهر.

ووقف الحاكم الأوقاف على الأزهر، وعلى جامع راشدة، وجامع المقس، وعلى دار الحكمة، من عفار وكتب.

ثم عنت الدولة الفاطمية بالكتب عناية كبيرة، فكان من أشهر خزائن القصور الفاطمية خزانة الكتب. وقد نقل المقرئ عن المسبّحي مؤرّخ الدولة الفاطمية، والذي عاش في كنفها، أنه كان بخزانة العزيز نيف وثلاثون نسخة من كتاب العين للخليل بن أحمد، وما ينيف على عشرين نسخة من تاريخ الطبري، ومائة نسخة من الجهمرة لابن دريد - ثم قال: إنه كان في سائر العلوم بالقصر أربعون خزانة من جملتها خزانة فيها ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة (يعني الفلسفة والطب والإلهيات وما إليها)، هذا إلى العناية بالناحية الأثرية من اقتناء الكتب بخطوط المؤلفين، وما عني فيها بحسن الخط والتجليد. وينقل المقرئ أيضاً عن ابن الطوير أن كل خزانة تحتوي على عدة رفوف، والرفوف مقطعة بحواجز، وعلى كل حاجز باب مقفل بمفصلات وقفل، وفيها من أصناف الكتب ما يزيد على مائتي ألف كتاب من المجلّدات ويسير من المجرّدات، فمنها الفقه على سائر المذاهب، والنحو واللغة، وكتب الحديث، والتواريخ وسير الملوك، والنجامة والروحانية والكيمياء - من كل صنف النسخ - ومنها النواقص التي ما تمت - كل ذلك بورقة مترجمة ملصقة على كل باب خزانة⁽¹⁾.

وقد ذكر المقرئ أيضاً أنه دخل هذه المكتبة (مكتبة الفاطميين) أحد السيّاح، فرأى فيها مقطّماً من الحرير الأزرق غريب الصنعة فيها صورة أقاليم الأرض وجبالها وبحارها ومدنها وأنهاها ومسكنها، وجميع المواطن المقدّسة مبيّنة للنظر، مكتوبة أسماء طرائقها ومدنها وجبالها وبلادها وأنهاها وبحارها بالنهب، وغيرها بالفضة والحرير.

ثم أسس الحاكم بأمر الله دار الحكمة سنة 395هـ. وقد اختار هذا الاسم رمزاً إلى

(1) خطط المقرئ: 408/1 وما بعدها.

الدعوة الشيعية، لأن مجالس الدعوة كانت تسمى مجالس الحكمة⁽¹⁾. وكانت تسمى هذه الدار أيضاً دار العلم، وصفها المسبّحي فقال: «فتحت الدار الملقّبة بدار الحكمة بالقاهرة، وجلس فيها الفقهاء، وحملت إليها الكتب من خزائن القصور المعمورة، ودخل الناس إليها. ونسخ كل من التمس نسخ شيء مما فيها ما التمس، وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها، وجلس فيها القراء والمنجمون وأصحاب النحو واللغة والأطباء، بعد أن فرشت هذه الدار وزخرفت، وعلقت على جميع أبوابها الستور، وأقيم قوام وخدام وفراشون وغيرهم وُسُموا بخدمتها. وحصل في هذه الدار من خزائن أمير المؤمنين الحاكم بأمر الله من الكتب التي أمر بحملها إليها من سائر العلوم والآداب والخطوط المنسوبة ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد قط من الملوك، وأباح ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها... وحضرها الناس على طبقاتهم، فمنهم من يحضر لقراءة الكتب، ومنهم من يحضر للنسخ، ومنهم من يحضر للتعلم. وجعل فيها ما يحتاج الناس إليه من الحبر والأقلام والورق والمحابر... وفي سنة 403هـ أحضر (الحاكم) جماعة من دار العلم من أهل الحساب والمنطق وجماعة من الأطباء إلى حضرته، وكانت كل طائفة تحضر على انفراد للمناظرة بين يديه؛ ثم خلع على الجميع وصرّفهم... ووقف الحاكم بأمر الله أماكن في فسطاط مصر عليها. وقد استمرت على هذا الوضع إلى سنة 516هـ، حيث كثرت فيها المناقشات الدينية التي سببت فتناً، فأغلقت ثم أعيد فتحها⁽²⁾.

فهو بهذا الوصف مكتبة قيّمة، ومدرسة تدرّس فيها العلوم المختلفة وقاعة مناظرات.

كان بجانب الحركة الدينية من سنّة وشيعة حركات أخرى مدنية، من ذلك حركة تاريخية؛ فقد نبغ من مؤرّخي هذا العصر الشائِبيّ وهو أبو الحسن علي بن محمد، وكان في عهد العزيز بن المعزّ، وكان نديمه وجليسه، والقيّم على خزانه كتبه، اشتهر بكتابه «الديارات»، ذكر فيه كل دبر بالعراق والموصل والشام والجزيرة ومصر وجميع الأشعار التي قيلت في كل دبر وما جرى فيه، وكان من حسن الحظ بقاء هذا الكتاب إلى عصرنا هذا مخطوطاً يتظر من ينشره، توفي سنة 388هـ.

كما نبغ من المؤرّخين في العصر الفاطمي «المسبّحي»، وهو عزّ الملك محمد بن عبد

(1) الخطط: 1/ 391.

(2) الخطط: 1/ 458.

الله بن أحمد بن إسماعيل بن عبد العزيز الحرّاني الأصل المصري المولد، وكان من أقطاب مصر في العلم والسياسة والإدارة؛ تولّى للحاكم بأمر الله بعض ولايات الصعيد، ثم تولّى ديوان الترتيب، وعني بتاريخ مصر، وألف فيها تاريخه الكبير، قال هو فيه: «إنه التاريخ الجليل قدره، الذي يُستغنى بضمونه عن غيره من الكتب الواردة في معانيه، وهو أخبار مصر ومن حلّها من الولاة والأمراء والأئمة والخلفاء، وما بها من العجائب والأبنية، واختلاف أصناف الأطعمة، وذكر نيلها، وأحوال من حلّ بها إلى الوقت الذي كتبنا فيه تعليق هذه الترجمة، وأشعار الشعراء، وأخبار المغتربين، ومجالس القضاة والحكام والمعدّلين (الشهود)، والأدباء والمتفكرين وغيرهم، وهو ثلاثة عشر ألف ورقة»⁽¹⁾. فكان ينظر إلى التاريخ نظرة اجتماعية. ومن الأسف أن لم يصلنا من هنا الكتاب لا قطعة مخطوطة، وقد مع ما فقد من آثار الفاطميين الجليلة. ويدلنا ما نقله المقرئ والنجوم الزاهرة عن هذا الكتاب أنه جليل القدر، دقيق النظر، مفيض في الوصف، جميل التعبير.

وله كتب أخرى كثيرة، منها: كتاب دوك البغية في وصف الأديان والعبادات 3500 ورقة، وكتاب الأمثلة للدول المقبلة (يتعلّق بالنجوم والحساب) في 500 ورقة.

إلى كثير من الكتب الأدبية في النوادر والغزل، والأغاني ومعانيها وغير ذلك، عاش المسيحي من (366هـ - 420هـ).

ثم الفُضاعي أبو عبد الله محمد بن سلامة تولّى القضاء بمصر؛ وقد اشتهر بوضعه كتاباً في خطط مصر سماه «المختار في ذكر الخطط والآثار»، كان عوناً للمقرئ على خطته؛ وقد أوفده المستنصر الخليفة الفاطمي إلى تيودورا إمبراطورة القسطنطينية سنة 447هـ ليتحدث في الصلح بينهما؛ وقد مات سنة 454هـ.

ثم كانت حركة أخرى طيبة فلسفية رياضية علمية، اشتهر فيها محمد بن أحمد بن سعيد التميمي؛ أصله من بيت المقدس، ودخل مصر في العهد الفاطمي واشتهر بالطب وخاصة في خواص العقاقير وتركيب الأدوية؛ وصحب يعقوب بن كلس والخليفة العزيز، وصنّف له كتاباً كبيراً في عدة مجلّدات سماه «مادة البقاء بإصلاح فساد الهواء، والتحرّز من ضرر الأوباء»، ولقي الأطباء بمصر وحاضرهم وناظرهم، واختلط بأطباء الخاص القادمين من أرض المغرب في صحبة المعزّ عند قدومه، والمقيمين بمصر من أهلها، وكان متصفاً في مذاكرته، غير راد

(1) ابن خلكان: 736/1.

على أحد إلا بطريق الحقيقة. وكان التيمي هذا موجوداً بمصر في حدود سنة 370هـ⁽¹⁾.

ثم أبو الفتح منصور بن سهلان بن مقرر كان نصرانياً، وكان طبيب الحاكم بأمر الله، ومن الخواص عنده، وكان متقدماً في الدولة، وتوفي في أيام الحاكم، فاستطب بعده إسحاق بن إبراهيم بن نسطاس⁽²⁾.

وعلي بن سليمان، وكان طبيباً للعزیز بالله وولده الحاكم؛ وقد نقل بعض الكتب في الطب لأبقراط وجالينوس، كما ألف فيما بعد الطبيعة.

وأبو علي بن الهيثم وأصله من البصرة، ثم انتقل إلى مصر في أيام الحاكم بأمر الله وأقام بها إلى آخر عمره. برع في الرياضيات والطبيعات، وله مشاركة في الطب. وقد أتى مصر باستدعاء الحاكم لما بلغه أن له نظرية هامة في توزيع مياه النيل، ولكنه لما حضر وسافر إلى الشلال وخبر النيل هناك ودرسه أدرك خطأ نظريته، واعتذر للحاكم. ولكنه كان مصدر حركة فلسفية كبيرة وخاصة في الطبيعات والرياضيات، وكان لا يهتم المال والجاه بجانب ما يهتمه العلم والوقوف على الحقيقة، قال في كتبه: «إني لم أزل منذ عهد الصبا مُرَوِّباً في اعتقادات الناس المختلفة، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي، فكنت متشككاً في جميعه، موقناً بأن الحق واحد، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق، ووجهت رغبتني وحرصني إلى إدراك ما به تتكشف تمويهاات الظنون، وتفتش غايات المتشكك المفتون»^{اخ}.

وقد ألف نحو مائتي كتاب في الرياضيات والطبيعة والفلسفة ظلت عماد الناس في الشرق والغرب، وخاصة كتاب «المناظر» - وما زال يؤلف ويلخص ويشرح في حركة دائبة مستمرة، وفي كل مرحلة من عمره يقيد أسماء ما ألف، ويقول: «وان أطال الله لي في مدة الحياة، وفسح في العمر، صنفت وشرحت ولخصت من هذه العلوم أشياء كثيرة تتردد في نفسي، ويعيشني ويحطني على إخراجها إلى الوجود فكري». وظلّ وفياً لهذا العهد حتى مات حول سنة 430هـ بعد ما ملأ الدنيا تأليف في الهندسة والحساب والفلك والمساحة، ومنطق أرسطو، وكتابه في الشعر والنفس، وفي الطب، وفي البصر، ووقوع الإبصار به، والضوء،

(1) القفطي: ص 106.

(2) طبقات الأطباء: 89/2.

والبصريات، والمرايا المحرقة الخ، يعكف على عمله هذا في قبة على باب الجامع الأزهر⁽¹⁾.

وكان للمبشر بن فانك، وهو أمير من أمراء مصر في العهد الفاطمي، ولع بالعلوم الفلسفية يفتي كثيراً من كتبها، ويشتر فيها؛ ويستفيد ابن الهيثم من علمه في الهيئة والرياضة.

واشتهر من هذه الطائفة علي بن رضوان رئيس أطباء الحاكم، وهو مصري الأصل من الجزيرة، وكان أبوه قرظاناً، ولاقى في تعلمه أهواً حتى برع في الطب، وصار له الذكر والسمعة العظيمة، والثراء الواسع - وقد قامت بسببه حركة فكرية نافعة تحركت بها الأفكار في مصر وبغداد؛ إذ دخل ابن رضوان المصري في مناظرة حادة مع ابن بطلان الطبيب النصراني البغدادي، وتبدلت بينهما الرسائل، «ولم يكن أحد منهما يؤلف كتاباً، ولا يبتدع رأياً إلا ويرد الآخر عليه» - وكان ابن رضوان طويل اللسان يكثر التشنيع على من يخالفه، وتعدت المناظرة من المسائل العلمية إلى التعبير بقبح الشكل. وكان ابن رضوان قبيح الشكل، فتناظرا أيضاً في أيهما خير أن يكون الطبيب جميلاً أو لا، ولما طالت المناظرات سافر ابن بطلان من بغداد إلى مصر ليرى مناظره، وأقام بها ثلاث سنين، واستمرت بينهما المناظرات. ويقول ابن أبي أصيبعة في المقارنة بينهما: كان ابن بطلان أعذب ألفاظاً، وأكثر ظرفاً، وأميز في الأدب وما يتعلّق به، وكان ابن رضوان أظب وأعلم بالعلوم الحكمية وما يتعلّق بها - وقد ألف ابن رضوان كتباً كثيرة في الطب والفلسفة.

وكانت في مصر أيضاً حركة في النحو، من أشهر رجالها أبو بكر الأدفوي تلميذ أبي جعفر النحاس الذي تقدم ذكره، برع في علوم القرآن والنحو؛ له كتاب في علوم القرآن في مائة وعشرين مجلداً مات سنة 388هـ.

ثم ابن بابشاذ أحد أئمة النحو والأعلام في فنون العربية وفصاحة اللسان. ورد العراق تاجراً في اللؤلؤ، وأخذ عن علمائها ورجع مصر، واستخدم في ديوان الإنشاء والرسائل مراجعاً يراجع ما يخرج من الديوان من الإنشاء، ويصلح ما يراه من الخطأ في الهجاء والنحو واللغة، ثم تزهد، وقد ألف شرحاً على كتاب الجمل للزجاجي، والمحتسب في النحو، وتعليق في النحو يقارب خمسة عشر مجلداً. مات سنة 469هـ.

ثم كانت الحركة الأدبية. وفي الحق أن الشعر في العهد الفاطمي في مصر كان أول

(1) انظر طبقات الأطباء: 90/2 وما بعدها.

شعر مصري قيم من عهد فتح العرب لمصر؛ إذ كان قبل ذلك ليس له من قيمة إلا للوافدين على مصر من الخارج، أما شعر المصريين أنفسهم فكان محاولات أولية، حتى إذا جاء الفاطميون جاء الشعر وجاد، ويرجع ذلك إلى أمور:

(الأول): أن العصر الأول لفتح مصر كان عصر دهشة أعقبت الفتح، فلما استقرت الأمور وبدأ الشعر ينهض، تولى الحكم أتراك من مثل الطولونيين والإخشيديين، وليس لهم من الذوق العربي الراقي ما يستغيثون به الشعر؛ والشعر العربي بطبيعة موضوعاته التي كانت من مديح ونحوه لم يكن يزهر إلا على باب قصور الخلفاء والأمراء، فإن تذوقه وشجوه نما وازدهر، وإلا ضعف وانحدر؛ فلما جاء الفاطميون وهم عرب لهم الذوق العربي، والثقافة العربية، وخاصة في أول عهدهم، إذ كان فيهم أيضاً الذوق البدوي، نما الشعر على بابهم، ولما جاؤوا مصر جاؤوا بذوقهم وشعراتهم، وتابعت الموجات.

(والثاني): أن الدولة الفاطمية كان أساسها الدعوة والدعاية بأوسع ما تدل عليه هذه الكلمة، حتى قلَّ أن نرى لها مثيلاً في تنظيم دعوتها سرّاً وجهرّاً، والدقة في اختيار الأساليب المختلفة التي تناسب العامة والخاصة، والجاهل والعالم، والمتدين والملحد، والغبيّ والفيلسوف؛ فرأت بصائب نظرها أن الشعراء من أصلح الدعاة لمنعهم، إذ هم يقومون في زمنهم مقام الجرائد السيّارة في عصرنا، فاحتضن الخلفاء الفاطميون ووزراؤهم وأمرأهم الشعراء ينفحونهم بالمال الكثير، والعطاء الوفير، ليطلقوا ألسنتهم بالقول في مدحهم ومدح منعهم. وقد وضع ابن هانيء الأندلسي أول خطة لذلك وهو بالمغرب عندما اتصل بالمعزّ فاتح مصر ومؤسس القاهرة، فمدحه بغير المدائح وعيون الشعر، وبالغ المعزّ في الإنعام عليه، ولم يكن هناك مدحوح أعزّ شاعره كما أعزّ المعزّ ابن هانيء؛ فلما أنشده بالقيروان قصيدته التي أولها [من الكامل]:

هل من أعفّة عالجٍ يَبْرِينُ أم منهما بقرُ الحلوجِ العِينُ

أمر له بدست قيمته ستة آلاف دينار، فقال له: يا أمير المؤمنين! ما لي موضع بسع الدست إذا بط. فأمر له ببناء قصر غرم عليه ستة آلاف دينار، وحمل إليه آلة تشاكل القصر والدست قيمتها ثلاثة آلاف دينار. ولما بلغه خبر وفاته وهو بمصر تأسف عليه كثيراً؛ وقال: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، هذا الرجل كنا نرجو أن نفاخر به شعراء المشرق فلم يقدر لنا ذلك»⁽¹⁾.

(1) ابن خلكان في ترجمة ابن هانيء، وديوان ابن هانيء ص 350.

وقد أسس ابن هانيء في شعره عقائد الإسماعيلية، وصاغها صياغة شعرية، وعلم الشعراء كيف يمدحون الخلفاء الفاطميين من ناحية عقائدهم، كما يمدحونهم من ناحية خلافتهم؛ فيقول مثلاً [من الريح]:

أنت الـوزرى فاعـمُر حياة الـورى
باسم من الـدعوة مشـتق⁽¹⁾
ويقول [من الكامل]:

قد كان يُنفر بالوعيد لطول ما
أضغى إليك وتعلّم التأويل⁽²⁾
و[من الكامل]:

أهل النبوة والرسالة والهدى
في البيّنات وسادة أطهار
والوحي والتأويل والتحليل والتحد
ريم لا خلف ولا إنكار⁽³⁾
ويقول [من الكامل]:

ماذا تريد من الكتاب نواصب
وله ظهور دونها وبطون⁽⁴⁾
وهو بذلك يؤكّد عقيدة الشيعة في أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن التأويل لا يعلمه إلا الله ورسوله وخلفاؤه المنصوبون من قبله، إماماً بعد إمام إلى آخر الأئمة المعصومين، يعلم الماضي منهم من يأتي بعده، وسائر الناس يستفيدون علم التأويل منهم بقدر استعدادهم.

ويقول مؤيداً لهذه التعاليم [من الطويل]:

إذا كان أمنٌ يشمل الأرض كلها
فلا بد فيها من دليل مقدّم⁽⁵⁾
ويقول:

لولاك لم يكن التفكّر واعظاً
والعقل رُشداً والقياس دليلاً
لو لم تكن سَكَنَ البلاد تضعضعت
وتزايلت أركانها تزييلاً⁽⁶⁾

وهكذا يؤسّس في شعره الدعوة، ونظرية الإمامة وعصمة الأئمة، وعلم الإمام بالحقائق، وأنه مظهر نور الله. فعلم الشعراء كيف يمدحون، وكيف يقولون.

(1) أي أنت الناس فاعمر أعمارهم مجموعة، وأنت داع إلى الله يدعوهم إلى سبيل الهداية فيؤسّس بذلك نظرية الدعوة. ديوان ابن هانيء ص 233.

(2) الضمير في كان يعود على السيف بقول: كاد سيفك ينفر بالوعيد، ويعلم التأويل لطول مصاحبة إياك واستماعه ليبانك. ديوان ابن هانيء ص 270. (3) ديوانه ص 150.

(4) ديوانه ص 356. (5) ديوانه ص 319. (6) ديوانه ص 273.

فلحاجة الفاطميين للدعوة قَرَّبوا الشعراء، فكثرت الشعر وحسن وجداد، فأرنا شعراء ممتازين في هذا العصر لم يكن مثلهم في مصر؛ شعراء أتوا من المغرب مع المعزّ وبعده، وشعراء وافدون من العراق والشام واليمن، وشعراء من المصريين أنفسهم؛ وراج الشعر لكثرة الدوافع وقوتها، فنوع الشعر الغالب على الأدب العربي - وهو شعر المديح - إنما يكثر ويزدهر على باب القصور السخية. والفاطميون كانوا من أسخى الناس في هذا الباب. ثم هم أكثرنا من الحفلات العامة. مما لم يكن له نظير في مصر لا قبلهم ولا بعدهم، وهذه الحفلات والأعياد كانت في غاية من الفخامة والضخامة؛ قد أقرّوا الأعياد التي كانت قبلهم، وزادوا عليها: فموسم رأس السنة، ويوم عاشوراء. ومولد النبيّ، ومولد عليّ، ومولد الحسن، ومولد الحسين، ومولد فاطمة، ومولد الخليفة الحاضر، وليلة أول رجب، وأول شعبان ونصفه، وغزّة رمضان، وسماط رمضان وليلة الختم، وعيد الفطر، وعيد النحر، وعيد الغدير، وكسوة الشتاء، وكسوة الصيف، وفتح الخليج، ويوم النيروز، ويوم الغطاس، ويوم الميلاد، وخميس العرس الخ. مما بقي أثر بعضه عند المصريين إلى اليوم.

وكان في كثير من هذه الأعياد، يركب الخليفة بزّيّه المفضّم، وهيته المعظّمة، وتوزّع الخلع والجوائز، وتمدّد الأسعطة، فتكون كل هذه المظاهر حافزة للشعراء على أن يقولوا ويكثروا ويجيدوا في هذا الباب من القول الذي يعنّه الفاطميون دعاية لهم لا بدّ منها.

روى المقرئزي عن الشريف أبي عبد الله الجواني، أن الخليفة الأمر بأحكام الله بنى منظرة من خشب مدهونة، فيها طاقات تشرف على خضرة بركة الحَبَش، وصوّر فيها الشعراء كل شاعر وبلده، واستدعى من كل واحد منهم قطعة من الشعر في المدح... وكتب ذلك عند رأس كل شاعر، وبجانب صورة كل منهم رقّة لطيف منقّب. فلما دخل الأمر وقرأ الأشعار، أمر أن يحط على كل رقّة صُورة مختومة فيها خمسون ديناراً، وأن يدخل كل شاعر ويأخذ صرته بيده، ففعلوا ذلك، وأخذوا صرهم، وكانوا علة شعراء⁽¹⁾.

وقد أسس هذه الخطة، (خطة الاحتفاء بسماع الشعر ورعايته والمكافأة العظيمة عليه) الخليفة المعزّ ووزيره يعقوب بن كلّس، ثم صارت تقليداً فاطمياً متبعاً - بالمعزّ أسس له ابن هانيء منهج الشعراء في المديح؛ ويعقوب بن كلّس قَرَّب الشعراء وشجّعهم وأغناهم، وكان من أولهم في ذلك الشاعر أبو حامد الأنطاكي المعروف بأبي الرُقَعَمَن، وأكثر شعره وقف

(1) خطط المقرئزي: 486/1.

على مدح المعز، العزيز، والحاكم بأمر الله، وجوه القائد، وخاصة الوزير ابن كلث من مثل قوله فيه [من الخفيف]:

كل يوم له على نوب الدهر	ر وكثر الخطوب بالبلذ غارة
ذو بد شأنها الفرار من البخر	ل وفي حومة الندى كمرارة
هي فلتت عن العزيز عداه	بالعطايا وكثرت أنصاره
هكذا كل فاضل يده	تمسي وتضحى نقاعة ضراره
فاستجزه فليس يأمن إلا	من تفيًا ظلاله واستجاره
وإذا ما رأبته مطرقاً يُعد	حل فيما يريده أفكاره
لم يدع بالذكاء والفطن شيئاً	في ضمير الغيوب إلا آثاره
لا ولا موضعاً من الأرض إلا	كان بالرأي مدركاً أقطاره
زاده الله بسطة وكفاه	خوفه من زمانه وحفاره

وقد أفرد العماد الأصفهاني في كتابه «خريدة القصر وجريدة العصر» جزءاً خاصاً لشعراء مصر، بلغ عددهم نحو المائة، ترجم لكل منهم وذكر شيئاً من شعره⁽¹⁾.

ويمكننا أن نقسم الشعر المصري الفاطمي أقساماً ثلاثة: قسم في المديح وهو أكبر الأقسام كعادة الشعر العربي، وكما رأيت في شعر أبي الرقعق، ويمتاز عما قبله من شعر مصر بالجزالة والقوة للأسباب التي ذكرناها. ومن أشهر هؤلاء المهذب بن الزبير، وكان أكثر مديحه في الصالح بن رُزَيْك، ومن أشهر قصائده فيه قصيدة نونية يمدحه بها بعد انتصار أسطول مصر على أسطول الروم، مطلعها [من الكامل]:

أعلمت حين تجاور الحيات أن القلوب مواقد النيران
ومثل المهذب المؤجلي، وعمارة اليمني.

ويصح أن نلاحظ أن هذا الشعر الذي قيل في مديح الفاطميين شعرٌ فرح مغتبط، إذ كان الشيعة لأول أمرهم قد نجحوا في تأسيس دولة ضخمة، وتبوّءوا فيها كرسي الخلافة بعد أن طال أمدهم في اضطهاد وتعذيب على يد الأمويين والعباسيين، فكان شعر شعرائهم حزيناً أسفاً كشعر السيد الجُمَيْري، والكميت ودَعْبَل الخزاعي.

(1) وهذا الجزء هو الجزء الثاني، ومنه نسخة فونوغرافية في دار الكتب.

ثم شعر تعليمي في الدعوة، وقد بدأه ابن هانيء الأندلسي في بعض شعره، وقد عرضنا قبل نماذج منه، وبلغ قمته المولى الشيرازي داعي الدعاة، فأكثر من الشعر في هذا الباب وأفاض، وله ديوان في ذلك؛ منه في تأييد علم الباطن [من الرجز]:

ورب معنى ضمه كلام	كممثل نور ضمه ظلام
باق بقاء الحب في السنايل	في معقل من أحرز المعائل
وإنما باب المعاني مُقفل	وأكثر الأنام عنه غُفل
مفتاحه أضحى بأبدي حزنه	بهم إلهي علمه قد خزنه
كما يلوذ الخلق طراً بهم	خصوا لهذا العلم من ربهم
فما أبو حنيفة والشافعي	- حيث مُمٌ قد نفقوا - بنافع
أولئك الأبرار آل المصطفى	ومن بهم مَرَوَةٌ عزت والصفاء
هم البدر والنجوم اللُّمُع	وللهدى وللعلوم المنبع
هم الشقاؤ والنفاة للثُّبَه	والمنفقون الناس من كل عمه
لهم سمعنا ولهم أطمعنا	فبذلونا بعد خوفنا
فما علينا مشكلٌ بمشكل	بهم كُفِينا كل خط معضل
وأرشدونا سبل الصواب	وعلمونا علم ذا الكتاب
مبرأً من هجنة التناقض	مسلماً من خوض كل خائض

وهكذا كل ديوانه في الدعوة وما إليها⁽¹⁾.

ثم شعر هو أرقى أنواع الشعر وأصدقه، ينبع من مشاعر الشاعر، ويتلَق في رقة وسلاسة، وكان على رأس الشعراء من هذا النوع شاعران فاطميان: تميم بن المعز، والقيلي.

فأما تميم، فهو ابن الخليفة المعز فاتح مصر، ولم يل الخلافة لأن المعز جعل ولاية عهده لابنه العزيز نزار دون تميم، فحرم الخلافة، ولكنه نبأ عرش الأدب فكان شاعراً ماهراً لطيفاً ظريفاً، يشعر بخلجات نفسه، ونبضات قلبه، ولم تر مصر شاعراً من هذا القبيل قبله مثله، يصف حياته الالهية من حبه وعشقه وليالي غرامه ونحو ذلك في قول عذب؛ وفي

(1) انظر ديوانه مخطوطاً في مكتبة جامعة فواد.

أعماقه شعور بالحزن، إما لطبيعة مزاجه ورقة جسمه، أو لخروج الخلافة من يده وهو يرى أنه أولى بالفضل، أو لأنه عذبه الحب فأضاه، أو لكل ذلك مجتمعاً. فمن قوله [من الطويل]:

أما والذي لا يملك الأمر غيرهُ ومن هو بالسّرّ المكثّم أعلمُ
لئن كان كتمان المصائب مؤلماً لإعلانها عندي أشدّ وألم
وبي كل ما يُبكي الميؤن أقله وإن كنت منه دائماً أتبسم

وتميم بن المعزّ أشبه شيء بابتن المعزّ في قرابة الكنية، والنشأة في بيت الملك، وقوة الشاعرية، وسوء الحظ في دنيا المناصب، وإن تخالفا في أن ابن المعزّ سنّي عباسي يدعو للعباسيين ويردّ على الشيعة. فيرد عليه ابن المعزّ في مثل قوله وعلى رويّ قصيدته. يقول ابن المعزّ في الإشادة بالعباسيين وردّ دعوة الشيعة قصيدة مطلعها [من الخفيف]:

أي رسم لآل هـنـد ودار ترّسا غير ملعب ومنار
يقول فيها [من الخفيف]:

هاشمي إذا نـسبت ومـخصـو ص ببيت من هاشم، غير عار
أخزن الغيظ في قلوب الأعداي وأجلّ الجبّار دار الصّفـار
أنا جيش إذا غلوت وحيـدا ووحيـد في الجـحـفـل الجـرّار⁽¹⁾
فيرد تميم بن المعز بقصيدته [من الخفيف]:

يا بني هاشم ولسنا سواء في صـفار من العـلا وكـبار
إن نكن ننشمي لجـدّ فإنا قد سبقناكمو لكل فـخّار
ليس عباسكم كمثـل عليّ هل تقاس النجوم بالأقمار الخ

ولكن دعنا من هنا، فمزية تميم الكبرى في رقة شعره، وصدق شعوره وسلاسه، فكان في ذلك أستاذ البهاء زهير بعده، كقوله [من الكامل]:

يا دهر ما أقـسـاك من مـثـلـون في حالتيك وما أقلّك منـصفا
أنروح للنكس الجهول ممهّدا وعلى اللبيب الحرّ سيفاً مرهفاً
فإذا صفوت كدرت، شيمة باخل وإذا وفيت نقضت أسباب الوفا
لا ارتضيك وإن صفوت لأنسي أدري بأنك لا تدمم على الصفا
زمن إذا أعطى استرد عطاءه وإذا استقر بدا له فتحرّفا

(1) ديوانه 106/1 وما بعدها.

ما قام خبيرك يا زمان بشره
وقوله [من البيط]:

قالت وقد نالها للبين أوجعه
اجعل يديك على قلبي فقد ضعفت
كأنني يوم ولت حسرة وأسى
وله الأوزان الشعرية الظريفة كقوله [من مجزوه الوافر]:

دم العنقاق مطلول
وسيف اللحظ ملول
وذيبن الحب ممطول
ومُبدي الحب معنول

وإن لم يُصغِ لِأَنَّكُمْ
وأحورَ ساحر الطرْفِ
يفوق جوامع الوصف
مليح الدُّل والظرف
فمن يُعدى على الظالم

يعتفني على حبي
كأنني لست بالصب
ويهجرني بلا ذنب
لقهوة ريقه العذب

أما في الحب من راحم؟ إلخ

وقد مات سنة 374هـ في خلافة أخيه، ولم يعمر طويلاً؛ إذ كان عمره يوم وفاته نحواً من سبع وثلاثين سنة، وهذه سنة القلب المحترق⁽¹⁾.

وأما العقيلي، فهو أبو الحسن علي بن الحسين بن خَيْدرة العقيلي، كان في المائة الخامسة، وكان من الأشراف، وكان له متزهات بجزيرة الفسطاط، ولم يقنْ لخليفة أو أمير، بل عتَى لنفسه في حبه ومنتزهاته؛ وكان بعدَ من أنمة المدرسة التي تعنى بالثبته وتجليده، أمثال ذي الرِّمة أولاً، وابن المعتزّ أخيراً؛ ثم سلك مملك أبي نواس في الخمر وتوليد المغاني منها، وأولع بالطبيعة الجميلة يستمتع بها، كقوله [من الكامل]:

الروض في ديباجة خضراء
والأرض قد نظم الربيع لجيدها
والراح ينشر في مُنْأَب عقيقها
والجوّ في فَرَجِيّة دكناها
عَقْداً من الصفراء والحمراء
دُرّر الفواضع جوهرِيّ الماء

(1) له ديوان شعر مخطوط بمكتبة الجامعة.

أحبت سكنى جنة السراء

أخ نداء واضح السبيل
مهذب الجملة والتفصيل
كأنه عافية المعليل

* * *

فاقصد رضا رضوانها بالشرب إن
وقوله في وصف صديق [من الرجز]:

ظَلَّلني بظَلِّه الظُّليل
يسير في المجد بلا دليل
أخلاقه تَنضج بالجميل

[ومن الوافر]:

ومن وقع الرماح على الرماح
على النغمات من رمي الرماح
وغيطان يفضضها أقياح
فخلُّ عنانه طوع الجماح
إذا ما الليل نخص بالصباح⁽¹⁾
محال أن تطير بلا جناح⁽²⁾

لأخسُّ من مصافحة الصَّفاح
بقاع ترقص الأمواج فيها
وأغصاناً ينفُجها بهار
وإن جنح الشباب إلى التصابي
فصبح العيش سوف يعود ليلاً
أنطمع بعد شيبك في سرور

ثم ما بقي لنا من النثر الفني الفاطمي ولو كان قليلاً، كبعض الكتب الرسمية التي ذكرها القلقشندي في صبح الأعشى، ورسالة ابن القارح لأبي العلاء (وقد عاش ابن القارح في زمن الحاكم)، وردَّ عليها أبو العلاء برسالة الغفران، وكرسالة داعي الدعاة إلى أبي العلاء، وجداله معه في ذبح الحيوان، إلى غير ذلك من رسائل منثورة هنا وهناك؛ كل هذا على قلته يدل على تقدّم النثر الفني، وميله إلى الزينة من سجع وبيدع واقتباس، مما هو ظلّ لحياة الترف في قصور الخلفاء، كما يدلّ على تأثر بسعة الثقافة التي عظمت في هذا العصر.

(1) يريد إذا نزل الشيب بالراس.

(2) انظر مجموعة من شعره في كتاب المغرب ص 52 وما بعدها.

الباب الثاني

العراق وجنوبي فارس

ظَلَّت هذه البلاد محكومة بالخلفاء اسماً، وسلطة الأتراك فعلاً، من عهد المتوكل إلى أن جاءت الدولة البويهية الفارسية فبسطت نفوذها على جنوبي فارس والعراق من سنة 321هـ إلى سنة 447هـ؛ ولما تغلبوا على بغداد لم يكن للخليفة العباسي معهم إلا الاسم، والدعاء له على المنابر، وكتابة اسمه على سكة الدراهم والدينار. وأما جباية الأموال وتجييش الجيوش وأمور الدولة كلها فهي أيديهم، قد جعلوا للخليفة مرتباً ثم تصرفوا في كل مالية الدولة، وكان لقبهم «أمير الأمراء» لقبهم به الخلفاء. وقد كان البويهيون شيعة؛ وقد فكر معز الدولة البويهي عندما فتح بغداد أن يعزل الخليفة وهو سني ويقيم مكانه أحد الأئمة العلويين، كما فعل الفاطميون، وكان ذلك حيناً عليه، ولكن نصحه بعض خاصته ألا يفعل؛ وقال: «ليس هذا برأي فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله قتلوه مستحلين دمه، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوه، فأعرض عن رأيه، وأقام المطيع لله خليفة بدل المستكفي المخلوع».

وقد كانوا فرساً متشيعين يقولون إنهم من نسل ملوك فارس - وقد تقسموا العراق وجنوبي فارس فيما بينهم، وامتد نفوذ بعضهم أحياناً، وانكمش نفوذ بعضهم، فمنهم من حكم العراق والأهواز وكرمان، ومنهم من حكم كرمان وحدها، ومنهم من حكم فارس وحدها، ومنهم من حكم الرمي وقرمان وأصفهان، ومنهم من مد سلطانه على ذلك جميعاً كعضد الدولة، وكان بين بعضهم وبعض خصومات ومنازعات ليس هنا موضع شرحها.

إنما نستطيع أن نقول إنهم مع فارسيتهم شجعوا الأدب العربي، واللسان العربي، والعلوم العربية، وكان ممن نبغ من العلماء والأدباء والفلاسفة في عهدهم من يُعد بحق فخر المملكة الإسلامية في العصور المختلفة.

وقد كانت هناك مدن كثيرة في هذا الإقليم أثناء هذا العهد وقبله تميزت بقوة الحركات العلمية والأدبية مثل بغداد والبصرة والكوفة في العراق، والري وأصبهان في فارس. وقد زار

المقدسي هذه البلاد كلها في العهد البويهي، وملخص ما قال من الناحية العلمية: «إن إقليم العراق إقليم الظرفاء، ومنيع العلماء، لطيف الماء، عجيب الهواء، مختار الخلفاء، أخرج أبا حنيفة فقه الفقهاء، وسفيان سيد القراء، ومنه كان أبو عبيدة والفرّاء، وحمزة والكسائي، وكل فقيه ومقرئ وأديب، وسريّ وحكيم وداود وزاهد ونجيب، وظريف وليب - أليس به البصرة التي قوبلت بالدنيا، وبغداد الممدوحة في الوري، والكوفة الجليلة وسامراً⁽¹⁾».

«والكوفة قصبة جليلة حسة البناء جليلة الأسواق كثيرة الخيرات... وهو بلد مختلّ قد خرب أطرافه، وكان نظير بغداد⁽²⁾».

«والبصرة قصبة سريّة... والبلد أعجب إليّ من بغداد لرفعتها، وكثرة الصالحين بها. وكنت بمجلس جمع فقهاء بغداد ومشايخها، فتناكروا ببغداد والبصرة فتفرقوا على أنه إذا جمعت عمارات بغداد وأبدر خرابها لم تكن أكبر من البصرة⁽³⁾».

«وبغداد (لأهلها) الخصائص والظرافة، والفرائح واللطافة، هواء رقيق، وعلم دقيق، كل جيد بها، وكل حسن فيها، وكل حاذق منها، وكل قلب إليها، وكل حرب عليها، وهي أشهر من أن توصف، وأحسن من أن تمتع، وأعلى من أن تمدح⁽⁴⁾».

ولكنه في موضع آخر قال: «واعلم أن بغداد كانت جليلة في القديم؛ وقد تداعت الآن للخراب، واختلت وذهب بهاؤها، ولم استطها، ولا أعجبت بها، وإن مدحناها فللمتعارف؛ وفسطاط مصر اليوم كبغداد، ولا أعلم في الإسلام بلداً أجمل منه⁽⁵⁾».

«والعراق) كثيرة الفقهاء والقراء والأدباء والأئمة والملوك، بخاصة ببغداد والبصرة... وبه مجوس كثيرة، وذقت نصارى ويهود... وقد حصل به عدة من المذاهب، والغلبة ببغداد للحنابلة والشيعة، وبه مالكية وأشعرية ومعتزلة ونجارية، وبالكوفة الشيعة إلا الكناسة فإنها سته... وبالبصرة مجالس وعوام السالمة، وهم قوم يدعون الكلام والزهد (وسالم كان غلام سهل بن عبد الله التستري الصوفي)... وأكثر أهل البصرة قنرية وشيعة، وثم حنابلة، وببغداد

(1) أحسن التباسم: 113.

(2) المصدر نفسه: ص 117.

(3) المصدر نفسه: ص 118.

(4) المصدر نفسه: ص 119.

(5) المصدر نفسه: ص 36.

غالية يفرطون في حب معاوية، ومثبته... والقراءات السبع مستعملة في العراق... ولغاتهم مختلفة أصحابها الكوفية لقربهم من البادية، ويعدّهم عن البط، ثم هي بعد ذلك خشنة وقاسية بخاصة في بغداد. وأما البطائح فبط لا لسان ولا عقل⁽¹⁾.

«وتقع عصبيات وحشة بالبصرة بين الرُّبَيعيين وهم شيعة، وبين السعديين وهم سنة، ويدخل فيها أهل الرساتيق، وقلّ بلد إلاّ وبه عصبيات على غير المذاهب».

«وأما القسم من إيران الذي كان يحكمه البويهيون فقسمه الشمالي كان يستوى بلاد الجبال، وأهم مدنه أربع: كرمشاه (وكانت تسمى في ذلك العهد قَرْمَيسين)، والريّ، وهمنان، وأصفهان - وسَمّي هذا الإقليم في العهد السلجوقي بالعراق العجمي - وكانت عاصمة هذا الإقليم في العهد البويهي هي «الري»؛ قال الإصطخري: «و«الري» مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها». وقال الأصمعي: «الريّ عروس الدنيا وإليه متجر الناس، وهو أحد بلدان الأرض»، والنسبة إليها رازي. وقد خرّجت كثيراً من العلماء المعروفين بهذه النسبة كما سيجيء، وموقعها على بعد أميال من طهران، ومحلها الآن خرائب، ولما وصف المقدسي هذا الإقليم في العهد البويهي قال: «إن به الرّيّ الجليّة، وهمذان، والكورة النفيسة أصهان»⁽²⁾.

«وأما الريّ فإنها كورة زهية كثيرة المياه، جليّة الفرى، حسنة الفواكه واسعة الأرض، خطيرة الرساتيق⁽³⁾... علماء سراق، وعوام دهاة، ونسوان مدبّرات، لهم جمال وعقل وآيين. وبه مجالس ومدارس، وقرائح وصنائع وخصائص، لا يخلو المذكّر من فقه، ولا الرئيس من علم، ولا المحتسب من صيت، ولا الخطيب من أدب، هو أحد مفاخر الإسلام، وأمّهات البلدان، به مشايخ وأجلّة، وقراء وأئمة، وزهاد وغزاة... وأئمة الجوامع فيها مختلفة، يوم للحفنين، ويوم للشفعموين⁽⁴⁾».

«وأما همنان فهي إقليم كبير حسن قديم... والريّ أطيب وأهل وأعرم منها، قد انجلى أهلها، وقلّ العلماء بها، وأذهبت الريّ دولتها».

(1) أحسن التّأسيب: ص 118.

(2) المصدر نفسه: ص 384.

(3) المصدر نفسه: ص 385.

(4) المصدر نفسه: ص 391.

وأما أصفهان، فأخذت بحظّ من فارس، وحظّ من الجبال، وقصبتها «اليهودية» وهي كبيرة عامرة أهلة كثيرة الخيرات، أهل ستّة وجماعة، وأدب وبلاغة، كم أخرجت من مقرى وأديب، وفقه ولبيب⁽¹⁾.

ومذاهب هذا الإقليم مختلفة؛ أما بالرّي فالغلبة للحنفيين، وبها حنابلة كثيرون لهم جلبة، والعمام قد تابعوا الفقهاء في خلق القرآن؛ وأهل «قُمّ» شيعة غالبية... وهمدان وأجنادها أصحاب حديث إلا الدينور، فإن بها جلبة لمنعب سفيان الثوري، والإمامة في الجامع متنى (يوم لمنعب ويوم لمنعب)، وعلى ذلك كان أهل أصفهان في القديم⁽²⁾.

ويقع بالرّي عصيات في خلق القرآن⁽³⁾، وفي أهل أصفهان بله وغلو في معاوية⁽⁴⁾.

وقد اشتهر من بلاد الجبل في العلم والأدب «دينور» التي ينسب إليها ابن قتيبة الدينوري، وأبو حنيفة الدينوري، وغيرهما من فحول العلماء والأدباء.

والى الجنوب من إقليم الجبال كان إقليم «فارس»، وكان اسماً لإقليم خاص، ثم أطلق على إيران كلها. وقد اشتهر من هذا الإقليم في العلم والأدب إسطخر، وبيراف، وشيراز، وأرجان، وشعب بّوان، وشهرستان؛ وقد حازت شيراز مركزاً ممتازاً في العهد البويهى، وخاصة في عهد عضد الدولة، وكانت هي قصبه إقليم فارس ينزل بها ملوك البويهيين. قال المقنسي: «وهذا الإقليم (إقليم فارس) العمل فيه على مذهب أصحاب الحديث، وأصحاب أبي حنيفة كثيرون، وللداودية (أهل الظاهر) دروس ومجالس وغلبة، ويتقلّدون القضاء والأعمال⁽⁵⁾. والصوفية بشيراز كثيرون - وكما يُرفع بالمشرق العلماء تُرفع هنا الكتبة⁽⁶⁾».

نعود إلى وصف الحركة العلمية في العراق، ثم في الجزء الجنوبي من بلاد الفرس.

فالعراق من عهد المتوكل إلى آخر الدولة البويهية لم تزل لها الصدارة في العلم والأدب والفلسفة.

(1) أحسن تقاسيم: ص 389.

(2) المصدر نفسه: ص 395.

(3) المصدر نفسه: ص 396.

(4) المصدر نفسه: ص 399.

(5) المصدر نفسه: ص 439.

(6) المصدر نفسه: ص 440.

ويدل ما جمعه الخطيب البغدادي من تراجم علماء بغداد على ثروة واسعة في العلم والعلماء من جميع الفروع كالنصير والحديث والفقه والشعر والأدب.

نعم إن المتوكل نصر أهل الحديث على المعتزلة واضطهدهم، وكان في هذا خسارة كبيرة على الحركة الفكرية؛ ولكن مع ذلك ظل الجدل في علم الكلام قوياً.

فقد نبغ أبو عليّ الجبائي (235هـ - 303هـ)، وكان إمام المعتزلة في بغداد، وتلمذ له أبو الحسن الأشعري (270هـ - 330هـ)، وكان مولده بالبصرة، وانتقل إلى بغداد، وأخذ مذهب الاعتزال على الجبائي، ثم خرج على الاعتزال وحرابه وألف في ذلك الكتب الكثيرة، وخالف المعتزلة في كثير من أصولهم لقولهم بالاختيار المطلق ووجوب العدل على الله، وأن القرآن مخلوق، وكوّن مذهباً له دعا إليه، وناصر مذهب جماعاً من أكبر العلماء من أشهرهم الباقلاني، وابن فورّك، والإسفرائيني، والقشيري، وإمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي - فأبو حامد الإسفرائيني كان يحضر إليه أكثر من ثلاثمائة فقيه، وانتهت إليه الرياسة في بغداد، وكان شافعيّاً كأبي الحسن الأشعري، وما زال يدرّس ببغداد من سنة 370هـ إلى وفاته سنة 406هـ.

والباقلاني كذلك كان من أنصار الأشعري في بغداد، وصنّف التصانيف الكثيرة في علم الكلام، وكان موصوفاً بالإطّباب وقوة الجدل، مات سنة 403هـ الخ.

واشتدّ الجدل بين الأشعرية والمعتزلة، وإن خَفَّت بعض الشيء صوت المعتزلة لقوة المحلّثين، ونصرة ذوي السلطان لهم.

واستمر المعتزلة في العراق يعلّمون ويدرسون ويدعون؛ وقد اشتهر منهم أئمّة عظام كأبي عليّ الجبائي الذي مر ذكره، ثم تلميذه في الاعتزال محمد بن عمر الطيّبري، ثم قاضي القضاة عبد الجبار، كان أشعرياً ثم تحوّل إلى الاعتزال ونبغ فيه؛ قالوا: «وهو أول من فتح علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمتها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله؛ وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء (ببغداد) حتى طلق الأرض بكتبه وأصحابه، وتعدّ صوته؛ وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير متدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله؛ واستدعاء صاحبين عباد إلى الري سنة 360هـ فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي سنة 415هـ أو سنة 416هـ⁽¹⁾. وهو الذي يلقيه المعتزلة بقاضي القضاة.

(1) المنية والأمل.

وهكذا ظلت حركة الاعتزال في العراق يهاضها الأشاعرة وغيرهم، ويؤسسون بذلك علم الكلام ويوسعونه.

كما نمت الحركة الفقهية في العراق نمواً كبيراً، وظهر كثير من المجتهدين وكبار أتباع المذاهب المختلفة.

فكان من المجتهدين داود الظاهري الأصفهاني الأصل البغدادي الفارسي. وقد أسس مذهباً عماده إنكار القياس، وأن في الكتاب والسنة من العمومات ما يفي بمعرفة الواجبات والمحرمات، وتقديم ظواهر آيات القرآن والحديث على التعليل العقلي للأحكام. وقد كثر أتباع هذا المذهب في العراق وفارس والأندلس. وقد انقرضوا بعد المائة الخامسة؛ وقد مات داود صاحب المذهب سنة 270هـ ببغداد، ونشر مذهبه بعده ابنه محمد المتوفى سنة 297هـ.

ثم من أشهر الأئمة المجتهدين محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ، ومن أعلم الناس بفقهاء المذاهب المختلفة، وألف في اختلاف الفقهاء، وكان من أكثر العلماء تأليفاً، وكان مجتهداً في مذهبه لم يقلد أحداً، توفي سنة 310هـ ببغداد. وكان له أتباع على مذهبه انقطعوا بعد المائة الرابعة.

وقد نبغ في هذا العصر كثير من علماء المذاهب المختلفة كذلك.

فاشتهر من الحنفية في العراق أبو الحسن عبيد الله الكرخي رئيس الحنفية في العراق في عصره، توفي سنة 340هـ. وقد أصابه الفالج، فكتب أصحابه إلى سيف الدولة الحمداني يستمنحونه ما ينفق عليه؛ فلما علم الكرخي بذلك بكى، وقال: اللهم لا تجعل رزقي إلا من حيث عودتني، ومات قبل أن يصل إليه صلة سيف الدولة.

وكان من أكبر تلاميذ الكرخي هذا أبو بكر الجصاص البغدادي رأس المذهب بعد الكرخي، وألف الكتب الكثيرة على مذهب أبي حنيفة، مات سنة 370هـ. وقد وصل إلينا من تأليفه كتابه العظيم المطبوع، «أحكام القرآن».

ثم أبو الحسين أحمد القُتُوري رئيس الحنفية في العراق في زمنه؛ وقد ألف كتاباً وصل إلينا بعضها منها المختصر، وكان يناظر الإسفرائيني الفقيه الشافعي المشهور، مات سنة 428هـ.

واشتهر من فقهاء المالكية العراقيين أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن حماد، تفقه عليه أهل العراق من المالكية، وألف الكتب الكثيرة في الفقه المالكي وعلوم القرآن، وكان

من نظراء المبرّد في النحو، وولي قضاء بغداد، وعنه انتشر مذهب مالك في العراق، وأقام على القضاء نيفاً وخمسين سنة، وكان بيت آل حماد أشهر بيت في العراق لكثرة رجاله المشهورين بالعلم والثراء، أمّته الفقه ومشيخة الحديث، رؤساء نيهاء أصحاب سنة وهدى ودين، روى عنهم علماء انتشروا في أقطار الأرض، فانتشر ذكروهم في المشرق والمغرب، وبقي العلم في بيتهم نحو مائة عام، مات إسماعيل بن حماد هذا سنة 282هـ.

ثم أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي المشهور بابن القصار، كتب كتاب مسائل الخلاف المشهور عند المالكية، وقد تولى أيضاً قضاء بغداد، ومات سنة 398هـ.

واشتهر من رجال الشافعية، أبو علي الكرابيسي البغدادي، رئيس الشافعية ببغداد، المتوفى سنة 245هـ؛ وأبو علي الزعفراني البغدادي المتوفى سنة 260هـ؛ وأبو علي الحسن بن القاسم الطبري البغدادي، له كتاب المحرّر في النظر، وهو من أوائل الكتب في الخلاف بين الفقهاء، وله كتاب الإفصاح في الفقه، وكتاب في الأصول، وكتاب في الجدل، توفى سنة 305هـ.

ثم أحمد بن عمر بن سريح القاضي بشيراز ثم ببغداد، أحد عظماء الشافعية ألف نحو أربعمئة كتاب، توفى سنة 306هـ.

وأبو إسحاق المروزي إمام عصره في العراق بعد ابن سريح، أقام بالعراق دهرأ طويلاً ينشر مذهب الشافعي، توفى سنة 340هـ.

وأبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني، المحدث الكبير، وكان فقيهاً شافعيًا، عارفاً باختلاف الفقهاء، رحل إلى مصر، ونزل ضيفاً على ابن جترابة وزير كافور الإخشيدي، ثم عاد إلى بغداد، وألف كتباً كثيرة، ومات ببغداد سنة 385هـ، ونسبته إلى دار قطن محلة ببغداد.

ثم أبو الحسن الماوردي علي بن محمد بن حبيب البصري من أكبر فقهاء الشافعية، تولى القضاء في بلدان كثيرة، واستوطن بغداد؛ وألف «الحاوي» وهو من أهم الكتب في الفقه الشافعي، وله الكتاب المشهور المفيد كتاب «الأحكام السلطانية» شرح فيه مناصب الدولة من الناحية الدينية كالإمامة وشروطها، والوزارة وأقسامها، والقضاء والحسبة وولاية الخراج، إلى آخره؛ وكان عملة كل من تعرّض لهذا الموضوع من بعده، وله كتاب آخر في قانون الوزارة وسياسة الملك.

وله كتاب «أدب الدنيا والدين» في الأخلاق على الأصول الدينية لا كتهذيب الأخلاق لمسكويه، فإنه كتاب أخلاق على الأصول الفلسفية.

مات ببغداد سنة 450هـ.

وكان للحنابلة سلطان كبير في العراق، واشتهر من علمائهم عبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل، روى عن أبيه المسند والتفسير توفي سنة 290هـ.

وأبو بكر أحمد بن هانيء الطائي البغدادي أحد الأعلام في الفقه على مذهب ابن حنبل، مات بعد السبعين ومائتين.

وأبو إسحاق إبراهيم الحريمي إمام كبير في الحديث مات سنة 285هـ.

وأبو بكر عبد الله بن داود الأزدي السجستاني من أكابر حفاظ الحديث ببغداد، وانتهت إليه رياضة الحنابلة بها، مات سنة 316هـ.

وأبو القاسم عمر بن الحسين الخزقي صاحب المختصر في فقه الحنابلة، خرج من بغداد لما ظهر بها سب السلف، وتوفي سنة 334هـ.

وقد اتسب الحنابلة الحكومات المتعاقبة أكثر من غيرهم من أهل المذاهب الأخرى لثقة عصيتهم والميل إلى تنفيذ آرائهم بالقوة، من إراقة الخمر ومحاربة المنكرات، والتعدي على خصومهم من أهل المذاهب، وصبرهم على ما يلقون من محن تقليداً لأستاذهم الأكبر أحمد بن حنبل.

وفي هذا العصر نما في العراق التصوف، والدعوة إلى الاهتمام بباطن النفس لا بالظواهر، وحقيقة الشريعة لا مجرد أعمال الجوارح، ورياضة النفس عن طريق الزهد والعبادة، والوصول إلى المعرفة عن طريق الوحي والإلهام، وإدراك العالم العلوي بالفوق والشعور، لا بما يدركه العقل بالمنطق والتجارب والقياس. وقد ظهر التصوف في العراق في القرن الثاني، واشتهر من أعلامه رابعة العدوية المتوفاة سنة 135هـ، وهي القائلة: استغفارنا يحتاج إلى استغفار، والقائلة: إلهي أتحرق بالنار قلباً يحبك!؟

ثم إبراهيم بن أدهم (162هـ)؛ وشقيق البلخي (195هـ)؛ ومعروف الكرخي (200هـ)، وهو القائل: التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الناس؛ ثم بشر الحافي (226هـ)، وهو القائل للمحبتين: أدوا زكاة هذا الحديث، قالوا: وما زكاته؟ قال: إن تعملوا بخمسة أحاديث من كل مائتين.

وفي أواسط القرن الثالث تفلسف التصوف، واستمدت من الفلسفة اليونانية والفلسفة

الهندية، فظهر بالعراق الحارث المحاسبي وهو بصري الأصل، وأستاذ أكثر البغداديين، ومفلسف التصوف، ألف كتباً كثيرة؛ وكان يقول: خيار هذه الأمة هم الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم. وكانت تأكيده من الأصول التي اعتمد عليها الغزالي في كتبه، توفي سنة 243هـ.

ثم سهل بن عبد الله الشري البصري المتوفى سنة 283هـ.

ثم أبو سعيد أحمد بن عيسى البغدادي الخزاز المتوفى سنة 286هـ، وهو أول من تكلم في الفناء والبقاء.

ثم ظهر إمام الصوفية الجديد، أصله من نهاوند، ومولده ومنشؤه بالعراق، توفي سنة 297هـ ببغداد؛ ومن قوله: التصوف صفاء المعاملة مع الله - إن الله يُخلص إلى القلوب من يره على حسب ما تُخلص إليه القلوب من ذكره، فانظر ماذا خالط قلبك - المرید الصادق غني عن علم العلماء - التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة.

ومن تلاميذ الجديد أبو منصور الحلاج الذي نقلت عنه مقالات في الحلول أفتى فيها العلماء بإباحة دمه، قتل ببغداد سنة 309هـ.

وأخذ المتصوفة يضعون الكتب في التصوف محاذاة لكتب الفقهاء، ومن أشهر هذه الكتب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، أصله من إقليم الجبل وسكن مكة فنسب إليها، وأقام ببغداد مدة وبالبرصة مدة، وشطح في كلامه؛ وقد مات ببغداد سنة 386هـ.



وكان طبعياً أن يثور الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة لاختلاف النزعتين. فالمتصوف يعتمد على القلب وعلى الذوق وعلى المعرفة من طريق الإلهام وعلى الباطن؛ والفقهاء يعتمدون على ظاهر القرآن والسنة، وعلى الاستنباط منهما من طريق المنطق والعقل، وليس عندهم باطن ولا حقيقة وراء ظاهر النصوص وفهم معانيها. والصوفي يعني بالروح والنفس؛ والفقيه يعني بالجانب الظاهري والعملية. والصوفي روحاني نفساني؛ والفقيه قانوني. والصوفي يعني بالحب الإلهي، ولا يعنيه كثيراً أمر الثواب والعقاب؛ والفقيه يعني بأداء العبادات، ويعتمد كثيراً على الثواب والعقاب الخ. فلا عجب إذن إذا اصطدمت الطائفتان، ولا عجب إن كان أكبر اصطدام لهما في العراق إذ كانت الموطن الأكبر للمتصوفة، وخصوصاً في البرصة حيث كانت منزل الهنود القادمين إلى العراق، وبغداد حيث تلتقي الطائفتان.

وكانت الخصومة أشد ما يكون بين الحنابلة والصوفيّة لشدة تمسك الحنابلة بظاهر النصوص، ولأثر أحمد بن حنبل نفيه في ذلك، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي الصوفي كلامه في التصوف حتى اختفى المحاسبي، ولما مات لم يحضر جنازته إلا أربعة؛ وعاب عليه ابن حنبل وتلاميذه كلامه في الخواطر والوساوس، وقال إن هذه بدعة. ورمى الحنابلة الصوفية بالزندقة وأثاروا الناس عليهم، وكان من أشهر الحوادث في ذلك المحنة المعروفة بمحنة «غلام الخليل»، وكان ذلك سنة 262هـ، إذ جاء «غلام الخليل». وكان حنبلياً معروفاً بالحديث والفقه والوعظ، وقد وصفه أبو داود السجستاني بأنه دجال بغداد - واتهم الصوفية بالزندقة، وشغّب عليهم العامة، وسعى عند الخليفة، وعند والده الموفق، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفاً وسبعين. وانتهت المحنة بقتل بعضهم، وهرب بعضهم وتبرئة بعضهم.

ثم كانت فتنة الحلاج الكبرى فاتهم بالكفر ودعوى الألوهية، ورصدت فتوى من محمد بن داود الظاهري بتكفيره سنة 297هـ، ثم قبض عليه وحوكم؛ وصدت الفتوى بإباحة دمه من أبي عمر بن يوسف الأزدي وأبي الحسين بن الأشثاني، ووقع الخليفة بموته، فقتل الحلاج وصلب وقطعت أطرافه، وأحرق سنة 309هـ.

فرى من هذا شدة ما كان بين الصوفية والفقهاء في العراق من نزاع.

ونشطت حركة الفلسفة والنقل في العراق في العهد البويهي نشاطاً كبيراً، فكان من أكبر فلاسفة بغداد أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، شيخ رجال الفكر في بغداد، وقد وصفه تلميذه أبو حيان بأنه «أدق (العلماء) نظراً، وأتمهم غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالمرر، وأوقفهم على الفرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكثرة»⁽¹⁾.

وكان مجلسه في بيته مدرسة فكرية تثار فيها أدق المسائل، ويدلي فيها كبار العلماء بآرائهم، ولأبي سليمان الكلمة الأخيرة فيما يعرضون.

فيجتمع عنده أمثال أبي زكريا الصيمري، وأبي حيان التوحيدي، والتوشجاني والقوسمي، وغلام زحل، ويتجادلون - مثلاً - في هل هناك تأثير للنجوم في الحوادث

(1) الإمتاع: 33/1.

الأرضية؛ وفي أفعال الله هل هي ضرورة أو اختيار؛ وفي السماع والغناء. ولم يؤثران في النفس؛ والعلاقة بين المنطق والنحو؛ ونعيم أهل الجنة وكيف يكون؛ والفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؛ والحظوظ والأرزاق، والدهر وحقيته.

فكان بيته مدرسة تنشط فيها الحركات الفكرية، وتثار فيه أعقد المسائل أحياناً ارتجالاً وأحياناً بقرأة رتيبة؛ فقد درّس في بيته - مثلاً - كتاب النفس لأرسطو وحضره عليه أبو حيان التوحيدي.

ويطلعنا أبو حيان التوحيدي في كتابه «المقابسات» والإمتاع والمؤانسة على محاضر لهذه الجلسات وغيرها مما كان يدور بين العلماء في بغداد، فيدلنا على نشاط ذهني فلسفي عجيب، وحرية في التفكير عظيمة، وثروة في رجال الفكر والنشاط العقلي كبيرة؛ فيروي لنا - مثلاً - مناظرة كبرى بين أبي سعيد السيرافي النحوي وبين مثنى بن يونس القنّاني في المنطق اليوناني والنحو العربي سنة 320هـ، وكانت في بغداد، واحتشد لهذه المناظرة كثير من العلماء ورسول للإخشيديين بمصر ورسول للسامانيين. وكان أساس المناظرة أن مثنى يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين إلا بالمنطق حسبما رسمه أرسطو؛ وكان أبو سعيد يرى أن هذه الأمور تعرف بالعقل الفطري من غير حاجة إلى المنطق، وليس علم المنطق إلا أشكالاً؛ فهب أن الأشكال صحيحة فبم تعرف جوهر الأشياء وحقيقتها؟ أليس من طريق العقل؟! وتحوّرت المناقشة بعد ذلك إلى مسائل فرعية لا نطيل بها، كدعوى أنه لا حاجة بالمنطقي إلى النحو وبالنحوي حاجة إلى المنطق الخ.

ويحكى مجلساً عند الوزير ابن سعدان حضره جماعة من متفلسفة النصارى جرى فيه البحث في الإصلاح الخلقي وتقسيمه إلى سهل وعسير كالإصلاح البدني.

ومحضر جلسة أخرى عند عيسى بن علي بن عيسى الوزير في السب الذي من أجله يولع كل ذي علم بعلمه.

ومناظرة بين ماني المجوسي وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري في النفس بعد الموت هل تبقى أو لا تبقى.

ومناقشة في أن معرفة الله هل هي ضرورة أم استدلالية، إلى كثير من أمثال ذلك مما يدل على جوّ مملوء بالأفكار الفلسفية، وميل عقلي إلى فلسفة الأشياء، والعمق في التفكير فيها.

واشتهر بالطب والفلسفة في بغداد ابن بطلان وهو أبو الحسن المختار بن الحسن بن عبيد بن النصراني، وهو الذي كان له المساجلات الطويلة المفيدة مع ابن رضوان المصري، فلما طالت سافر إلى مصر لزيارة منافسه سنة 439هـ وعرج على حلب، ثم وصل مصر سنة 441هـ وأقام بها ثلاث سنين، ثم عاد إلى بغداد. وقد تقدم طرف مما كانت تدور حوله المناظرة عند ترجمة ابن رضوان. وقد وصل إلينا من كتبه كتاب شراء العبيد وكتاب دعوة الأطباء - وقد صنّف أيضاً في تقويم الصحة، وكيفية دخول الغذاء في البدن وهضمه، والمدخل إلى الطب الخ.

وكان من أشهر المشتغلين بالفلسفة في بغداد يحيى بن عديّ النصراني، وكان رئيس المنطقة في زمانه، أخذ العلم عن بشر بن متى وعن الفارابي، وكان كثير الإنتاج بما ينقل من السريانية إلى العربية وبما يؤلف وبما ينسخ؛ وقد عمّر إحدى وثمانين سنة كان فيها حركة دائبة ألف مقالات كثيرة في المنطق وفي الإلهيات، ومات ببغداد سنة 364هـ؛ وصفه أبو حيان التوحدي بأنه «كان شيخاً لين العريكة، مشوّه الترجمة رديء العبارة، وكان مبارك المجلس، وكان ينهر في الإلهيات ويضللّ فيها».

وممن اشتهر بالفلسفة أيضاً أبو علي بن زُرعة النصراني، اشتهر بالمنطق وعلوم الفلسفة، والنقل إلى العربية، اختصر كتاب أرسطو في المعمور من الأرض وألّف كتاب أغراض كتب أرسطو المنطقية، ومقالة في العقل الخ. مات ببغداد سنة 398هـ. وقد فضله أبو حيان على يحيى بن عديّ فقال: «إنه كان حسن الترجمة صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية... ولولا توزع فكره في التجارة ومحبه في الربح وحرصه على الجمع لكانت قريحته تستجيب له». وهو يشير إلى أنه كان مفتوناً بالتجارة مع القسطنطينية فاغتنى ولكن صودرت أمواله ووقع في محن حتى أصيب بالفالج.

كما اشتهر نظيف القسي الرومي، وكان خبيراً باللغات، ينقل من اليوناني إلى العربي، واستخدمه عضد الدولة البويهبي في اليمارستان الذي أنشأ ببغداد؛ قال أبو حيان: إن نظيفاً كانت يده في الطب أطول، ولسانه في المجالس أجول، ومعه وفق وحذق في الجدل.

وغير هؤلاء كثيرون عنوا بالفلسفة في بغداد كابن السمع، وأبي بكر القوّسى، وابن الخمار، وأبي الوفاء البوزجاني الرياضي المشهور؛ قال فيه ابن خلكان: إنه أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة، وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها، قدم العراق سنة 348هـ، ومات به سنة 387هـ.

ومن هذه الطبقة أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، كان خازناً لكتب عضد الدولة، واخص من الفلسفة بالناحية الخلقية، فألف تهذيب الأخلاق، كما ألف في التاريخ كتابه تجارب الأمم جرى فيه على نسق خاص، وهو الاهتمام بمواضع العبرة في الأحداث التاريخية، والتعليق عليها تعليق الحكيم المجرب.

وظهر بالبصرة في القرن الرابع للهجرة جماعة إخوان الصفاء، وكان منهم - كما حدث أبو حيان التوحيدي - زيد بن رفاعه، وأبو سليمان محمد بن معشر البُستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعموي؛ وغيرهم، وكانت هذه الجماعة قد تألفت بالمشرة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرَّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله؛ وذلك أنهم قالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال - وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها وعملها - وأفردوا لها فهرساً وسموها رسائل إخوان الصفاء، وكموا فيها أسماءهم، وبثوا في الوراقين ووهبوا للناس⁽¹⁾.

وعلى الجملة فقد كانت الحركة الفلسفية في العراق من أرقى الحركات الفلسفية في المملكة الإسلامية.

وقد نبغ في العراق في ذلك العصر كثير من الشعراء والأدباء، من أشهرهم في بغداد ابن نباتة السُّعديّ مدّاح الملوك والرؤساء والوزراء، مدح سيف الدولة في حلب كما تقدم، ومدح عضد الدولة والوزير المهلب في العراق، وابن العميد في الري؛ وله مقطوعات كثيرة في الفزل وشكوى الزمان، وأكثر من الوصف وأجاد، فوصف كرامة الحرب وأسرى الروم، والقُرس، والمعنى، والسكين، وطيب الهواء، وخوالج نفسه الخ. وقد جمع شعره بين الرقة والسهولة وحسن السبك، ومات سنة 405هـ ببغداد.

ثم أبو الحسن السُّلّامي نسبة إلى دار السلام، شاعر عربي الأصل من بني مخزوم، ولد في كرخ ببغداد، مدح الصاحب بن عباد بأصفهان، وابن العميد في الري، وعضد الدولة بشيراز، وسلك مسلك أبي نواس في التشبيب بالعلماء، وجرى على سنة عصره في الإكثار

(1) الإمتاع والمؤانسة.

من المقطوعات، ووصف ما يعرض من الأشياء. وقد وصف شعب بؤان وصفاً لم يستطع الوصول فيه إلى ما وصل له المتنبي في وصفه، ويفحش أحياناً فيفرط في الفحش، ويهجو فيقذع في الهجاء، على عادة كثير من شعراء هذا العصر.

ثم ابن سكرة، وابن حجاج؛ وقد سبق طرف من الكلام عليهما.

وقد وصف أبو حيان التوحيدي بعض المشهورين من الشعراء في وقته ببغداد، فكان مما قال: «إن ابن نباتة شاعر الوقت، لا يدفع ما أقول إلا حاسد أو جاهل أو معاند، قد لحق عصاة سيف الدولة وعدا معهم ووراءهم، حسن الحذو على مثال سكان البادية، لطيف الانتماء بهم، خفيّ المغاص في واديههم، ظاهر الإطلال على ناديهم، هذا مع شعبة من الجنون، وطائف من الوسواس.

وأما ابن حجاج فسخيف الطريقة، بعيد من الجد، قريع في الهزل، ليس للعقل من شعره منال، ولا له في قرضه مثال، على أنه قويم اللفظ، سهل الكلام... وهو شريك ابن سكرة في هذه الغرامة (الخسارة)، وإذا جدّ أقمى، وإذا هزل حكى الأقمى.

وأما السلامي فهو حلو الكلام، متنقّ النظام، كأنما يسم عن ثغر الغمام، خفيّ السرقة، لطيف الأخذ، واسع المنعب، لطيف المغارس، جميل الملابس، لكلامه لُيطة بالقلب، وعبث بالروح، ويرد على الكبد.

وأما الحاتمي⁽¹⁾، فعليظ اللفظ، كثير العُقْد، يحب أن يكون بدويّاً قحّاً، وهو لم يتم حضريّاً، غزير المحفوظ، جامع بين النظم والنثر على تشابه بينهما في الجفوة، وقلة السلامة.

وأما ابن جَلَبَات⁽²⁾ فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ، قليل البديع، واسع الحيلة، كثير الرُؤُوق (التزويق)، قصير الرشاء، كثير الغناء.

وأما الخالغ⁽³⁾ فأديب الشعر، صحيح النحت، كثير البديع، مستوي الطريقة، متشابه الصناعة، بعيد من طفرة المتخيّر، قريب من فرصة المتخيّر.

(1) هو محمد بن الحسين الحاتمي، صاحب الرسالة الحاتمية فيما جرى بينه وبين المتنبي مات سنة 388هـ.

(2) هو أبو القاسم علي بن جلبات، شاعر عراقي مدح الخليفة القادر بالله والوزير سابور بن أردشير.

(3) هو أبو علي الحسن بن علي الخالغ من شعراء الوزير سابور بن أردشير.

وأما مسكويه⁽¹⁾ فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المآخذ، قليل السكب، بطيء السبك، مشهور المعاني، كثير التواني، شديد التوقي، ضعيف الترقّي، يرد أكثر مما يضر، ويتناول جهده ثم يقصره⁽²⁾.

كما كان من أكبر شعراء هذا العصر في بغداد الشريف الرضي؛ وقد تقدم القول فيه.

واشتهر من شعراء البصرة في هذا العصر البرهبي ابن لُتُكَّ البصري. وقد رأى غيره من الشعراء ينفق سوقه وهو خامل، مع أدبه وظرفه، فأكثر من ذم الدهر، وشكوى الزمان، وهجاء من نجح من الشعراء، وهو في المقطوعات القصيرة أجود منه في القصائد الطويلة.

ونجح في العهد البويهبي أربعة من كبار الكتاب، اثنان في الجزء الفارسي الجنوبي، وهما: ابن العميد، والصاحب بن عباد، وسيأتي الكلام فيهما، واثنان في العراق، وهما: أبو إسحاق الصابي، وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف.

فأما الصابي فهو إبراهيم بن هلال الحرّاني الصابي، صاحب الرسائل المشهورة المطبوعة، كان كاتب الإنشاء ببغداد عن الخليفة وعن عزّ الدولة البويهبي، وتقلّد ديوان الرسائل سنة 349هـ، وقد ظل محافظاً على دينه الوثني، رغم ما خوطب ومّني ووعد بالوزارة إذا هو أسلم، في ملاطفة للمسلمين ومجاراتهم والاحتفال بشعائرهم، فكان يصوم رمضان، ويحفظ القرآن - كان مع صابئته محبوباً من عظماء المسلمين، مقرباً إليهم، مبعجلاً موثقاً، كالصاحب ابن عباد، والوزير المهلب. وقد حكى ياقوت عنه أنه قال: «رأست المتنبي في أن يمدحني بقصيدتين وأعطيه خمسة آلاف درهم، ووسطت بيني وبينه رجلاً من وجوه التجار، فقال المتنبي للوسيط: قل له والله ما رأيت بالعراق من يستحق المدح غيرك، ولكن إن مدحتك تترك لك الوزير (يعني الوزير المهلب) وتغير عليك، لأنني لم أمدحه، فإن كنت لا تبالي هذه الحال فأنا أجيبك إلى ما التمت وما أريد عن شعري عوضاً».

وقد كان الصابي يتاصر عزّ الدولة على عضد الدولة، فلما انتصر عضد الدولة وقتل عزّ الدولة قبض على الصابي وحجسه وأراد إلقاءه تحت أرجل القيلة، فتشعّروا له فشفع، ولكن لم يزل في نفسه منه، وأمره عضد الدولة أن يؤلف له كتاباً في أخبار الدولة البويهبية، فعمل له

(1) عدّه أبو حيان من الشعراء أيضاً كما هو من الفلاسفة والمؤرخين.

(2) انظر الإمتاع: 134/1 وما بعدها، وتجد نماذج لهؤلاء الشعراء ما عدا مسكويه في الجزء الثاني من البيعة للشالي.

الكتاب «التاجي». وقد وشى بعض الناس إلى عضد الدولة أن الصابي سئل وهو يكتب هذا التاريخ: ماذا تصنع؟ فقال: «أباطيل أنتمفها وأكاذيب ألقفها»؛ فقبض عليه، وحبس أربع سنين، ثم خرج وقد ساء حاله، ومات ببغداد سنة 384هـ عن إحدى وسبعين سنة.

وقد كان يعدّ من أعظم كتاب عصره، وأسلوبه - كما تدل عليه رسائله - فقرات متساوية، مسجوعة أحياناً، مزدوجة أحياناً. وقد وصفه ابن الأثير بأنه إمام الكتاب في عصره، وأنه يجيد في الكتابة الرسمية (السلطانيات)، ويقصر في الإخوانيات، وأخذ عليه تكراره الفقرات في معنى واحد كقوله: «لا تخلقه العصور بمرورها، ولا تهزمه الدهور بمرورها».

ولما مات رثاه الشعراء، ومنهم الشريف الرضي في قصيدته المشهورة [من الكامل]:

أرأيت من حملوا على الأعراد	أرأيت كيف خبا ضياء النادي
ثكلتك أرض لم تدل لك ثانياً	أنى ومثلك مُغفوز الميلاذ
مَن للممالك لا يزال يلتمها	بسداد أمر ضائع وسداد
من للجحافل يستزل رماحها	ويرد زعلتها ⁽¹⁾ بغير جلاذ
وصحائف فيها الأرقام كُمن	مرهوبة الإصدار والإيراد
حمر على نظر العدو كأنما	بدم يخط بهن لا بمداد
يُقدمن إقدام الجيوش وباطل	أن ينهزمن هزائم الأجناد
إن السموع عليك غير بخيلة	والقلب بالسُلوان غير جواد ⁽²⁾

وأما أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، فكان يعدّ من أكبر كتاب عصره، تقلّد ديوان الرسائل لعضد الدولة، وتقلّد الوزارة بعده عدة مرات لأولاده، وهو في أسلوبه أقلّ التزاماً للسمع وإن كان يزاوج، وفي إخوانياته يمزج شعره بشره⁽³⁾.

ومن أشهر الكتاب البويهيين أبو حيان التوحيدي، وقد كان من نوع آخر، فكتابه يعني فيها بالموضوع كما يعنى بالشكل؛ وهو غزير العقل واسع العلم حسن الصياغة، جيّد البك

(1) الرعلة: القطعة من الفرسان.

(2) ديوانه 1/ 381 وما بعدها.

(3) انظر نماذج من كتاباته في الجزء الثاني من البنية.

ويحق لقبوه بالجاحظ الثاني، وقد وصل إلينا من كتبه «الإمتاع والمؤانسة»، و«المقابسات»، و«البصائر»، ورسالة في الصداقة، وأسلوبه فيها أسلوب أدبي راق يحب الازدواج ويطلب البيان، ويولد المعاني حتى لا يدع لقائل بعده قولاً، كثير المحفوظ، واسع المعرفة، له اتصال تام بالفلسفة، والتصوف والأدب من شعر ونثر، والتاريخ والسير، خبير بأحوال الزمان. حمله اليأس على أن ينتقل في الأمصار، ويتصل بالعامّة، ومكنه أدبه أن يتصل بالوزراء كابن العميد، وابن عباد، وابن سعدان، فعرف من أخلاق الناس على اختلاف طبقاتهم الشيء الكثير، ودوّن ذلك في كتبه - وفي أسلوبه بعض الغموض إذا تعرض للمسائل الفلسفية لطبيعية الموضوع وعمقه، واضح كل الوضوح إذا تعرض للمسائل الأدبية والاجتماعية. وقد اتجه اتجاهاً لطيفاً في تدوينه في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» ما دار في المجلس بينه وبين الوزير ابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهية، كما دون في كتابه «المقابسات» محاضر جلسات لكثير من العلماء وخاصة أبا سليمان المنطقي.

ونبغ في الأدب واللغة أبو بكر محمد بن دريد الأزدي، ولد بالبصرة سنة 223هـ ثم مكث بعمّان اثنتي عشرة سنة، ثم عاد إلى البصرة، ثم ذهب إلى فارس وصحب ابني ميكال وكانا واليين على فارس، ثم عاد إلى بغداد سنة 308هـ، وظل بها إلى أن مات سنة 321هـ وهي السنة التي تسلط فيها البويهيون على العراق.

وكان من أكبر علماء العربية، مقلماً في اللغة والأدب، ونبغ من تلاميذه كثيرون أشهرهم أبو علي القالي وأبو سعيد السيرافي.

وعنه بروي أبو علي القالي في أماليه قصصاً أدبية رائعة، هي أشبه أن تكون من وضع ابن دريد، ويعتدّها «الحضري» أساساً لمقامات بديع الزمان.

وله كتاب «الجمهرة» في اللغة، و«المقصورة»، وكتاب «الاشفاق» الخ، وتفوّق في نواح كثيرة في الأدب - فهو شاعر قصاص - وفي اللغة، وفي النحو والصرف والأنساب.

وقد انطبع صورته العلمية في مؤلّفين كبيرين تلمنفا له، وهما أبو علي القالي صاحب الأمالي ناشر علم اللغة والأدب في الأندلس، وأبو الفرج الأصفهاني صاحب الأغاني، وكان من خاصة تلاميذه.

ثم أبو بكر بن الأنباري كان من أعلم البغداديين لغة وأدباً، وأكثر الناس حفظاً للشعر والشواهد، كما يعدّ من علماء القرآن والسنة، وألّف في ذلك كله الكتب الكثيرة في علوم

القرآن، وغريب الحديث، والوقف والابتداء، وفي اللغة كتاب الأضداد. وقد وصل إلينا من كته الدالة على غزارة علمه بالأدب واللغة شرحه للمفضليات؛ مات سنة 328هـ، وكان كذلك شيخاً من أكبر الشيوخ الذين استفاد منهم أبو الفرج الأصفهاني.



وقد نبغ من مؤلفي الأدب في العصر البويهي في العراق أبو الفرج الأصفهاني مؤلف كتاب الأغاني، متعة الأدباء على اختلاف العصور. ينتهي نسبه إلى آخر خلفاء الأمويين مروان بن محمد. وقد ولد بأصهان سنة 284هـ، ونشأ ببغداد، وأخذ العلم والأدب والتاريخ عن ابن دريد، وابن الأنباري، وابن جرير الطبري وغيرهم، وامتاز بإتقانه الواسع على الشعر والأغاني، والأخبار والنسب، كما كان ملماً بآلات الطرب، وطرف من الطب والنجوم والأشربة، ويقرأ الكتب المخطوطة، ويأخذ عنها فيقول: نقلت من كتاب كذا.

وقد اتصل بالوزير المهلبي، وحظي عنده. وألّف كتباً كثيرة منها كتاب «الأغاني» وهو أمتعها. وقد قال: إنه ألفه في خمسين سنة، وكتاب «القبان»، و«مقاتل الطالبين»، و«الإمام الشعراء» و«الديارات» الخ، ومات في بغداد سنة 356هـ أو بعد ذلك.

وقد حظي كتابه «الأغاني» في عصره وبعده إلى اليوم؛ فقد أهدى أول نسخة منه إلى سيف الدولة فأجازه بألف دينار، وأعجب به صاحب به عباد، وكان يستحبه في أسفاره، وقال أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف: «لم يكن كتاب الأغاني يفارق عضد الدولة في سفره ولا حضره».

كما كان من كبار رجال الأدب القاضي التنوخي، وهو أبو القاسم علي بن محمد التنوخي من أعيان أهل العلم والأدب، تولى قضاء البصرة والأهواز بضع سنين، وكان إلى فقهه أديباً وشاعراً ظريفاً، وكان من ندماة الوزير المهلبي وسماحه، «وكان الوزير المهلبي وغيره من رؤساء العراق يميلون إليه، ويتعصبون له، ويعدون ريحانة النعماء، وتايخ الظرفاء، وكان في جملة الفقهاء والقضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي، ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على أطراح الحشمة والتبسط في القصف والخلاعة» الخ⁽¹⁾، وكان فقيهاً على منهب أبي حنيفة معتزلاً له شعر كثير، ومنه مقصورة عارض بها مقصورة ابن دريد، ومات بالبصرة سنة 342هـ.

(1) ابن خلكان: 503/1.

وقد أنجب ابنه أبا عليّ المُحسّن التنوخي، وكان أديباً شاعراً أخبارياً؛ وهو صاحب كتاب «نشوار المحاضرة»، أراد به أن يحقق فكرة لطيفة وهي أن يدوّن تاريخ الأحداث التي تدور في المجالس وعلى السنة الرواة ولم تدوّن في الكتب، كما أنه ألف كتاب «الفرج بعد الشدة»، وكتاب «المتجدد من فعلات الأجواد»؛ وقد مات ببغداد سنة 384هـ.

وقد أنجب هذا أيضاً أبا القاسم عليّ بن المحسّن التنوخي، وكان مثل أبيه وجدّه فقيهاً شاعراً أديباً؛ وكان هو والخطيب التبريزي يصحبان أبا العلاء المعرّي وبأخنان عنه. تولّى علي بن المحسن القضاء في عدة نواح، وإليه كتب أبو العلاء قصيدته التي أوّلها:

هات الحديث عن الزوراء أوهيئا

مات سنة 447هـ.

فأصرة التنوخي من خير الأسر العراقية علماً وأديباً وتالياً.

ثم الشريف المرتضى علي بن الطاهر، كان نقيب الطالبين في بغداد، وهو أخو الشريف الرضي؛ وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر. وقد وصل إلينا من أهم تأليفه كتاب «أمالي المرتضى»، وهو ستة وخمسون مجلداً، مملوء بالفوائد القيّمة في التفسير والحديث وعلم الكلام والأدب ممزوج بعضها ببعض، ناج فيه منحي الاعتزال والتشيع معاً، ويستطرد لذكر تراجم لرجال المعتزلة وبعض الشعراء والأدباء؛ ويظهر أنها دروس أملاها على بعض تلاميذه، وهي تفيدنا فائدة كبرى في مناهج الدروس في ذلك العصر. وقد توفي ببغداد سنة 436هـ.

ثم أبو سعيد السيرافي، وكان من أوسع العلماء ثقافة في علوم القرآن والحديث والنحو واللغة والفقه والفرائض والحساب والكلام والشعر.

كان أبوه مجوسياً فأسلم - وكان أبو سعيد هنا من أعلم الناس بالعربية مع زهد وصلاح وعفة؛ صنف تصانيف كثيرة أكبرها شرح كتاب سيبويه، وكثر تلاميذه والأخذ منه، والانتفاع به في فروع العلم المختلفة - وكان يميل إلى منهج الاعتزال، «وكان بينه وبين أبي الفرج الأصفهاني ما جرت العادة بمثله بين الفضلاء من التنافس»⁽¹⁾، ومات ببغداد سنة 368هـ - وتلمذ له أبو حيان التوحيدي، وهو يحكي عنه في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» بعض علمه في اللغة والنحو، ويروي ما يرويه عنه في إجلال وتوثيق.

(1) وفيات الأعيان.

وقد كان أبو سعيد وهو في بغداد مقصد الأمراء والعظماء في الأمصار المختلفة يبحثون إليه يسألونه عما أشكل عليهم؛ فكتب إليه نوح بن نصر الساماني سنة 340هـ كتاباً خاطبه فيه بالإمام، وسأله عن مسائل تزيد على أربعمئة أغلبها الفاظ لغوية، وأمثال يسأله فيها عن صحة نسبتها إلى العرب - وكتب إليه الوزير البلعمي كتاباً خاطبه فيها بإمام المسلمين سأله فيه عن مسائل في القرآن - وكتب إليه المرزبان بن محمد ملك الديلم من أذربيجان كتاباً خاطبه فيه بشيخ الإسلام سأله فيه عن مائة وعشرين مسألة أكثرها في القرآن والحديث.

وكتب إليه ابن حنظلة الوزير المصري كتاباً خاطبه فيه بالشيخ الجليل، سأله فيه عن ثلاثمئة كلمة من فنون الحديث.

وكتب إليه أبو جعفر ملك سجستان كتاباً يخاطبه فيه بالشيخ الفرد، سأله عن سبعين مسألة في القرآن، ومائة كلمة في العربية، وثلاثمئة بيت من الشعر، وأربعين مسألة في الأحكام، وثلاثين مسألة في الأصول على طريق المتكلمين - فأجاب عنها كلها؛ وتقع الأسئلة والأجوبة في نحو ألف وخمسمئة ورقة.

ثم هو صاحب المناظرة الكبرى التي جرت بينه وبين أبي بشر مثنى في المفاضلة بين النحو والمنطق. وقد حكاهما كلها أبو حيان التوحيدي في الجزء الأول من الإمتاع. وقد وصل إلينا من كبه كتاب أخبار النحويين البصريين.

وكان نظير أبي سعيد السيرافي وقربنه في النحو والصرف أبو علي الفارسي وهو من أعلام الدولة البويهية، ولد بفارس وأتى بغداد سنة 307هـ، وأقام بها يشتغل بالعلم؛ ثم رحل إلى حلب وأقام عند سيف الدولة في حلبته، وله مع المتنبي مناظرات، ثم انتقل إلى فارس وصحب عضد الدولة وعلت منزلته عنده، وألف أبو علي له كتاب الإيضاح والتكملة في النحو. وله كتاب الحجة في القراءات، ومنه نسخة مخطوطة في دار الكتب، وله كتب أخرى كثيرة. وقد رحل إلى بلاد كثيرة، وكان يدون في كتاب ما يجري له من مناظرات في كل بلد، فكتاب المسائل الحليات، والبغداديات، والشيرازيات الخ.

وقد وازن أبو حيان التوحيدي بينه وبين أستاذه أبي سعيد السيرافي، ففضل السيرافي لسعة علمه ودينه وتقواه، وقال: إن أبا علي كان يشرب ويتخالع ويفارق هَدْيَ أهل العلم.

وفي الحق أن السيرافي كان أشبه بالمحافظين، يروي ما يسمع، ويحفظ ما يروى على كثرة ما يروى وما يحفظ في ثقة وأمانة، وأن أبا علي كان حراً مبتكراً قَيَّاساً، فتح للناس هو

وتلميذه ابن جني أبواباً جديدة في النحو والتصريف لم يُسبقا إليها كما تقدم؛ وقد توفي أبو علي الفارسي في بغداد سنة 377هـ.

وثالث الثلاثة المشهورين في هذا الباب أبو الحسن الرُّماني جمع بين النبوغ في النحو وعلم الكلام، وهو تلميذ ابن دريد أيضاً في الأدب. وقد قال فيه أبو حيان عند الموازنة إنه عالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض، والمنطق، وعيِّب به، إلا أنه لم يسلك طريق واضح المنطق، بل أفرد صناعة وأظهر براعة. وقد عمل في القرآن كتاباً نفيساً، هذا مع الدين والعقل الرزين؛ توفي سنة 384هـ.

ومن خير ما أخرجته بغداد في هذا العصر ابن التميم، وهو محمد بن إسحاق التميمي - كان وفاقاً، وكان عالماً، فاستخدم علمه وصناعته في ناحية لم نعرف أن التفت إليها أحد قبله، وهي أن يحصي جميع الكتب العربية المنقولة من الأمم المختلفة، والمؤلفة في جميع أنواع العلوم، ويصفها ويبين مترجمها أو مؤلفها، ويذكر طرفاً من تاريخ حياتهم، ويعين تاريخ وفاتهم؛ فكان الكتاب على هذا النمط أجمع كتاب لإحصاء ما ألّف الناس إلى قريب من نهاية القرن الرابع، وأشمل وثيقة تبين ما وصل إليه المسلمون في حياتهم العقلية والعلمية في ذلك العصر، وأكثر هذه الكتب التي وصفها قد ضاعت بتوالي النكبات المختلفة على المملكة الإسلامية، ولاسيما في غزو التار لبغداد، ولولا كتاب «الفهرست» لضاعت أسماؤها وأوصافها أيضاً كما ضاعت معالمها.

والناظر في كتاب «الفهرست» يعجب لهذا النشاط العلمي الذي قام به المسلمون في هذه العصور، وكثرة المؤلفين والمترجمين في جميع نواحي العلم، كما يعجب بسعة اطلاع ابن التميم وجهه للوقوف على كل شيء حتى في أدق مسائل الأديان المختلفة، والمناهج المتنوعة، ويستقصي البحث عن أحوال الصين والهند، كما يستقصي البحث عن الشام والعراق، وهو في كل ذلك يقابل أصحاب النحل المختلفة ويسألهم ويدقق في أخبارهم، ثم يدون ما يصل إليه علمه.

وأسلوبه في كتابته أسلوب موجز يكره اللغو والمقدمات، ويحب أن يهجم على موضوعه من غير مواربة ولا تمهيد، حتى لا تستطيع أن تحلف جملة لأن معناها مكرّر أو عبارتها مترادفة. ثم هو يتحرى الصلح، ويميّز بين ما رأى وما لم يره، وينقل ذلك إلى القارئ في أمانة.

وقد نصّ المؤلف على أنه ألّف كتابه هنا سنة 377هـ، وفي الكتاب ذكر لعلماء ماتوا

بعد الأريعمانة كابن نبأة التميمي - فلا بد أن بعض العلماء زادوا في نسخته، لأنه مات سنة 385هـ كما ذكر ابن النجار، أو سنة 378هـ كما ذكر المرزباني⁽¹⁾.

فإذا نحن انتقلنا من العراق إلى الجزء الجنوبي من فارس، وهو الجزء الذي حكمه البويهيون أيضاً، وجدنا ثروة كبيرة في العلم في جميع فروعها، وفي الأدب والشعر؛ فشيراز في الجنوب والريّ في الشمال، كانا من أهم العواصم السياسية والعلمية والأدبية؛ واشتهر من بلاد الجنوب سیراف، وفيروزآباد، وأرزجان، واصطخر، وعاصمتها شیراز؛ كما اشتهر من بلاد الشمال وهي بلاد الجبل أصبهان ونهاوند، وهمدان، وديبَنور، وقومس، وبسطام وعاصمتها الري، وأخرجت هذه البلاد من المحدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة والصوفية والأدباء ما لا يحصى كثرة.

فاشتهر من المحدثين والفقهاء أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي الرازي (نسبة إلى دولاب قرية بالريّ)، له تأليف في الحديث والتاريخ اعتمد عليها المحدثون؛ وتوفي سنة 320هـ.

وأبو محمد عبد الله بن خِيان الأصفهاني محدث أصفهان، وهو إمام في الحديث، له كتاب «السنة وفضائل الأعمال»، توفي سنة 367هـ.

وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنده الأصفهاني، كان يلقب بمحدث الشرق؛ توفي سنة 395هـ.

وأبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم بن إدريس الحنظلي حافظ الريّ له المصنّفات الكثيرة في الحديث والفقه؛ توفي سنة 327هـ.

والقاضي يوسف بن أحمد بن كَجّ الدينوري أحد أئمة الشافعية، قدم إليه أبو علي السنجي بعد أن رأى أبا حامد الإسفرائيني في بغداد؛ فقال له أبو علي: إن الاسم لأبي حامد، والعلم لك؛ فقال له: ذاك رفعت بغداد وحظنتي الدينور، قتل بها سنة 405هـ.

ويطول بنا القول لو عدنا مشاهير المحدثين والفقهاء في هذا الإقليم؛ ثم كان لمعد الدولة قبل انتقاله إلى بغداد، وابن العميد في إقامته بالريّ وزيراً، وابن عباد كاتباً ووزيراً في أصفهان والريّ، أثر كبير في نشاط الحركة الأدبية والعلمية نشاطاً عجيباً.

(1) انظر ما كتبه عنه في مقدمة فهرست ابن النديم الطبعة المصرية.

لقد تقسّم الأمراء الثلاثة البويهيون مملكتهم، فكان عماد الدولة صاحب بلاد فارس والأهواز، وركن الدولة صاحب بلاد الرّيّ والجبل، ومعزّ الدولة صاحب العراق؛ وجاء عضد الدولة بن ركن الدولة فضمّ العراق إلى ملكه، كما ضمّ إليه ملك البويهيين جميعاً تقريباً، وضمّ إليه الموصل وبلاد الجزيرة وسَمّي بالملك، وهو أول من سمي بذلك في الإسلام، وكان يقيم أحياناً في الرّيّ، وأحياناً في شيراز؛ فلما فتح العراق كانت عاصمة ملكه بغداد.

وابن العميد كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الرّيّ والجبل، وكان ابن العميد مركزه الرّيّ، واستمر وزيراً نحو اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة 360هـ.

وابن عباد كان كاتباً عند ابن العميد، ولأجل نعلمته لابن العميد وصحبه له سفي صاحب، وظل صاحب يكتب لابن العميد في الرّيّ؛ ثم اختاره ابن العميد ليكون مريباً لمؤيد الدولة ابن ركن الدولة وولّي عهده، وكانت إقامته في أصفهان؛ ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة إلى سنة 373هـ، ثم وزيراً لأخيه فخر الدولة إلى أن توفي سنة 385هـ، وخلف ابن العميد في مركزه في الوزارة وفي إقامته في الرّيّ.

فهؤلاء الأعلام الثلاثة: عضد الدولة البويهبي، والوزيران ابن العميد، وابن عباد، جعلوا هذا القسم من فارس في متهى الخصب العلمي والأديبي؛ إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً، يرى أول ما يجب عليه أن يزيّن بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء.

فعضد الدولة كان إلى ملكه الواسع مثقفاً ثقافة واسعة، يأخذ علم النحو واللغة عن أبي علي الفارسي، وهذا يؤلّف له كتاب «الإيضاح والتكملة في النحو»، وله معه مناقشات طريفة؛ ويقصده الشعراء فيجيدون الشعر لمعرفتهم بتنوّقه له، فقصده المثنبي أيام كان عضد الدولة بشيراز، وقال فيه [من المشرح]:

وقد رأيت المملوك قاطبة	وسرت حتى رأيت مولاها
ومن مناياهم براحته	يأمرها فيهم وينهاها
أبا شجاع بفارس عضد	الدولة فتأخرو شهرهاها
أمامي لم تزده معرفة	وانمالة ذكرناها ⁽¹⁾
ثم أنشله قصيدة نونية ذكر فيها شُعب بَوّان، وهو موضع نزه قرب شيراز [من الوافر]:	
يقول بشعب بوان حصاني	أعن هنا يبار إلى الطعان

(1) ديوانه 409/4 - 410.

أبوكم آدم سن المصاصي وعلمكم مفارقة الجنان
فقلت إذا رأيت أبا شجاع سلوت عن العباد وذا المكان
فإن الناس والدنيا طريق إلى من ما له في الناس ثان⁽¹⁾
ثم مدحه بقصائد أخرى. وآخر شعره أيضاً كافيه التي يقول فيها [من الوافر]:
أروح وقد ختمت على فؤادي بحبك أن يحل به سواك⁽²⁾
ومدحه غير المتني كثير من الشعراء.

وعضد العولة هو الذي بنى البيمارستان العصدي ببغداد، وغرم عليه المال الكثير، وأعد له من الآلات ما يقصر الشرح عن وصفه⁽³⁾.

وابن العميد تفوق في علوم كثيرة منها الهندسة والمنطق، وعلوم الفلسفة والإلهيات والطبيعة والتصوير، وكان أديباً واسع الرواية لأشعار العرب.

قال مسكويه في كتابه «تجارب الأمم»، وكان قيم دار كتب ابن العميد في بعض وقته: كان هذا الرجل (ابن العميد)... أكتب أهل عصره، وأجمعهم لآلات الكتابة حفظاً للغة والغريب، وتوسعاً في النحو والعروض، واهتداء إلى الاشتقاق والاستعارات، وحفظاً للدواوين من شعراء الجاهلية والإسلام... فأما تأويل القرآن، وحفظ مشكله وتشابهه، والمعرفة باختلاف فقهاء الأمصار، فكان منه في أرفع درجة، وأعلى رتبة؛ ثم إذا ترك هذه العلوم، وأخذ في الهندسة والتعاليم لم يكن يدانيه فيها أحد؛ فأما المنطق، وعلوم الفلسفة والإلهيات منها خاصة، فما جسر أحد في زمانه أن يدعيها بحضرته... ثم كان يختص بغرائب من العلوم الغامضة كعلوم الحيل (الميكانيكا) التي يحتاج إليها في أواخر علوم الهندسة والطبيعة، والحركات الغريبة، وجزر الأتقال، وعمل آلات غريبة لفتح القلاع، والحيل على الحصون... ثم معرفته بدقائق علم التصاوير؛ ولقد رأيت يتناول من مجله - الذي يخلو فيه بثقاته وأهل أنسه - التفاحة وما يجري مجراها فيعبث بها ساعة، ثم يدرجها، وعليها صورة وجه قد خطها بظفره لو تعمد لها غيره بالآلات المعقدة، وفي الأيام الكبيرة ما استوفى دقائقها، ولا تأتى له مثلها.

وقد فصله المتني أيضاً، ومدحه وقال فيه [من الكامل]:

(3) وفيات الأعيان في ترجمته.

(2) ديوانه 126/3.

(1) ديوانه 389/4.

شاهدت رسطاليس والإسكندرا
 متملكاً متبدياً منحقراً
 ردة الإله نفوسهم والأعصرا
 واتى ففلك إذا أتيت مؤخرأ
 ثمن تباع به القلوب وتشتري
 وقطفت أنت القول لما نوراً⁽¹⁾

مَنْ مُبْلِغ الأعراب أتى بعلمهم
 وسمعت بطليموس دارس كتبه
 ولقيت كل الفاضلين كأنما
 نسقوا لنا نسق الحساب مقدياً
 بأبي وأمي ناطق في لفظه
 قطف الرجال القول وقت نباته

والصاحب بن عباد كان يعتقد مذعب الاعتزال وينصره، وبذلك اعتنق كثير من أهل هذه البلاد الاعتزال، ولم يكن كأستاذه ابن العميد في حبه للفلسفة وأهلها، إنما كان متبحراً في العلوم الشرعية واللسانية والأدبية؛ تعلم الحديث كأهل الحديث؛ وكان عالماً بالتوحيد والأصول وألف فيهما؛ وكان علمه باللغة واسعاً، قالوا إنه ألف فيها كتاب المحيط في عشرة مجلدات.

وكان له المنزلة العظمى في الوجاهة والصدارة، فاجتمع له من الأديباء ما قلَّ أن يجتمع لغيره، قال الشعالي: «احتف به من نجوم الأرض وأفراد العصر وأبناء الفضل وفرسان الشعر من يربى عندهم على شعراء الرشيد، ولا يقصرون عنه في الأخذ برقاب القوافي وملك رق المعاني».

أنجبت هذه البلاد بتشجيع هؤلاء وأمثالهم نوابغ من العلماء والأديباء.

ففي الفلسفة كان على رأس الفلاسفة أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (نسبة إلى الري) مولده ومنشؤه بالري ولذلك عدناه منها، وإن تنقل في بلاد كثيرة، وهو من أكبر فلاسفة المسلمين ومثوقتهم في الطب النظري والعملية والإلهيات والكيمياء والأخلاق.

وقد ألف في كل ذلك كتباً كثيرة أوصلها بعضهم إلى ما يقرب من مائتين. وله فضل اكتشاف الكحول وزيت الزاج (حامض الكبريتيك) أثناء بحثه في إمكان تحويل المعادن إلى ذهب؛ كما ألف في الطب كتاب الحاوي والطب المنصوري⁽²⁾ الخ. وكانت كتبه عمدة من تعلم بعده - وكانت أكثر إقامته في الري وأقام زمناً عند السامانيين، كما عهد إليه في الإشراف على اليمارستانات وتنظيمها، وقد اشتهر بين أهل زمانه بالإتيان بالمعاجب في الطب.

(1) ديوانه 276/2 - 277.

(2) ألفه لمنصور بن إسحاق بن أحمد بن أسد حاكم الري من سنة 290هـ إلى سنة 296هـ.

وقد بقي لنا من كتبه نحو سبعة عشر كتاباً، وأخيراً نشر الأستاذ كراوس مجموعة رسائل فلسفية تدلّ على جانب آخر من جوانبه العلمية، فمنها رسالة في الطب الروحاني، ويعني به تهذيب الأخلاق، وهو لا شك كان من أكبر ما اعتمد عليه مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق»، وقد قال في صدره إنه سماه بالطب الروحاني ليكون قريباً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني؛ وقد قسمه إلى عشرين فصلاً منها فصل في فضل العقل وقمع الهوى وردعه، وتحليل لبعض الرذائل: كالحسد والغضب والبخل، وختمه بفصل في رسم السيرة الفاضلة، ثم في الخوف من الموت.

ومن رسائله هذه القيمة رسالة في اللّفة وتحليلها معتمداً في ذلك على ما كتبه فلاسفة اليونان فيها.

ومن هذه الرسائل رسالة في مناظرة بين الرازيين وهما: أبو بكر الرازي هنا وأبو حاتم الرازي، وكلاهما من الريّ، ولكن كانت طبيعة أبي بكر الرازي طبيعة فلسفية حرة التفكير مؤمنة بسلطان العقل، وكان أبو حاتم الرازي من كبار دعاة فرقة الإسماعيلية الشيعية، واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطمي، ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وأذربيجان وفي الديلم، ولاسيما في أصفهان والريّ حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة.

وقد ألف أبو حاتم الرازي كتاباً أسماه «أعلام النبوة» للردّ على أبي بكر الرازي، وقد رماه فيه بالإلحاد؛ وكانت المناظرة تدور حول النبوة، وهل هي ضرورية - هذا في أحد المجالس - وفي مجلس آخر كانت المناظرة تدور حول ما ذهب إليه أبو بكر الرازي من قدم الأشياء الخمسة: الباري، والنفس، والهوى والمكان والزمان، فرد عليه أبو حاتم في ذلك الخ الخ.

وقد كانت هذه المناظرات في مجالس بالريّ.

وعلى الجملة فقد كان أبو بكر الرازي شخصية ممتازة قل نظراًؤها؛ وقد اختلف في سنة وفاته على أقوال متباينة أقربها سنة 320هـ، وقال ابن خلكان إنه مات سنة 311هـ.

كما اشتهر من الفلاسفة في هذه البلاد أبو الخير الحسن بن سوار المعروف بابن الختار، وكان نصرانياً؛ وقد نقل كتباً كثيرة من السريانية إلى العربية، واشتهر بالطب، كما ألف في المنطق والطب والإلهيات.

ثم الفيلسوف الأديب أبو الفرج علي بن الحسين بن هُنْتُو، كان من تلاميذ ابن الخمار، ألف في الطب، وألف المدخل في علم الفلسفة، ووصل إلينا من كتبه «الكلم الروحانية»، وهي مجموعة لطيفة من الحكم اليونانية، كما كان شاعراً معدوداً من رجال البلاغة الممتازين.

ثم إن ابن العميد وابن عباد أوجدا في هذا الإقليم حركة أدبية رائعة؛ فقد جمع بين وجاهة المنصب ووجاهة الأدب، فهما وزيران خطيران وسياسيان كبيران، وأديبان عظيمان، فاستخدما كل ذلك في إعلاء شأن الأدب.

فكان ابن العميد مولعاً بالأدب، وله مذهب في الكتابة أخذ عنه وتُلمذ فيه، عماده التأني في اختيار الألفاظ، والتكلف في البديع، ومحاربة التطبع بالتضع؛ وهذا النوع من الأسلوب قد يحسن في الجمل القصار، والقول الموجز، ولكن ابن العميد كان يطنب، والإطناب مع التصنع يستوجب الملل، فالإسهاب في الجاحظ حلوا سائغ لأنه يجري مع النفس، ولكنه عند ابن العميد يُتجرع لأنه يتصنع؛ ومع هذا فالناس في زمنه وبعد زمنه كانوا يعدّون هذا الأسلوب هو المثل الأعلى، لأن حياتهم الاجتماعية كما أسلفنا حياة مصطنعة متكلفة، ولأن الرياسة والعظمة السباسب والمنصب الكبير يسبغ على الأدب الذي يصدر من رجالها ثوباً من الأبهة والعظمة، فلا يستطيعون التميز في دقة بين قيمة الأدب الذاتية، وقيمتها المستمدة من وجاهة صاحبها؛ وهذا يصدق على ابن العميد، والصاحب ابن عباد، ثم من بعد علي القاضي الفاضل، ولهذه العظمة المزدوجة قالوا: «بدأت الكتابة بعيد الحميد، وختمت بابن العميد»، والناس بعدُ قد قلّدوا هذا الأسلوب، وعدوه المثل الذي يحتذى.

ومهما يكن؛ فقد كان ابن العميد مصدر خير على الحركة الأدبية، فكان كريماً يفتق على الأديباء والشعراء، ويقترح موضوعات الأدب عليهم، وينافس بينهم، ويجزل العطاء لمن أحسن منهم، فيجتمع في مجلسه بالريّ أبو الحسين بن فارس، وأبو عبد الله الطبري، وأبو الحسن البلديهي، ويعرض في المجلس أترجة حسنة، فيعرض عليهم ابن العميد أن يتاروا في وصفها، ويشترك معهم في ذلك، وهكذا.

ويقصد التنبي، وابن نبانة السعدي، وغيرهما من الشعراء بطائحتهم.

وينشأ مكتبة عظيمة كانت أعز شيء عليه، يجعل عليها قِيماً عالماً كبيراً هو مسكويه.

كذلك كان الصحاب بن عباد، نصر الاعتزال، وقرّب إليه المعتزلة؛ إذ كان معتزلياً،
ومن شعره [من المقارب]:

تعرفت بالعدل في مذهبي ودان بحسن جدالي العرّاق
فكلّفت في الحب ما لم أطق فقلت بتكليف ما لا يطاق⁽¹⁾
وكان يكتب إلى البلاد التابعة له يدعو فيها إلى الاعتزال.

هذه ناحية؛ وناحيته الأخرى الناحية الأدبية، وكان على طريقة أستاذه ابن العميد في أسلوبه، وفي كرمه وإغداقه على الأديباء، فاجتمع له من الشعراء أبو الحسن السّلامي، والبيهقي، وأبو سعيد الرستمي، وأبي حسن الجوهري، وابن القاشاني الخ؛ وكذلك يقترح عليهم ما يعرض من موضوعات، فيختم في موقعة حربية فيلاً فيجمع الشعراء ويطلب إليهم أن يقولوا القصائد في وصفه على وزن وقافية عمرو بن معديكرب [من مجزوه الكامل]:

اصلحت للحدّثان سا بشة وعغّاء عَلسندي⁽²⁾

فيكون من ذلك شعر كثير في الفيل، كما يقترح بعض الموضوعات الهزلية؛ فقد مات برذون أبي عيسى بن المنجم، فاقترح على الشعراء القول فيها، فكان من ذلك مجموعة سميت البرذونيات⁽³⁾.

واشتهر في هذه البلاد من علماء اللغة والنحو أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، كان إماماً في اللغة، وله كتاب «المجمل»، وكتاب «حلية الفقهاء»، وله مسائل في اللغة تعالى بها الفقهاء (كألغاز)، ومنها اقتبس الحريري أسلوبه فيما وضع من المسائل الفقهية في المقامة الطيبية⁽⁴⁾، وأقام ملة بالرّي، وملة بهمدان، وهو أستاذ بديع الزمان، ومات بالرّي سنة 390هـ، وكان من رجالات ابن العميد. وقد وصل إلينا من كتبه كتاب «الصاحبي»، نسبة إلى الصحاب بن عباد، وهو كتاب يحتوي بحوثاً قيّمة في أصل اللغة العربية وخصائصها، واختلاف لغاتها باختلاف القبائل إلى غير ذلك.

كما كان من رجال البلاغة والأدب في هذا الإقليم أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، أصله من جرجان، وطوّف في صباه في كثير من البلاد، واقتبس العلوم والآداب؛

(1) ديوان عمرو بن معديكرب ص 80.

(1) ديوانه ص 254.

(3) انظر البرذونيات والقبليات في بيضة المعر: 3/ 55، وانظر كتابي ابن العميد، وابن عباد لخليل بك مردم.

(4) وفيات الأعيان: 49/1.

قال فيه الثعالبي: «هو حسنة جرجان، وفرد الزمان... يجمع خط ابن مقله إلى نثر الجاحظ ونظم البحرى». ويعد أن طوف في بلاد العراق والشام وغيرها يأخذ من علوم أهلها نزل في ساحة الصاحب ابن عباد، فقلده قضاء جرجان، ثم قضاء الريّ، فلم يزل قاضي الريّ حتى مات.

ولما أعرض الصاحب بن عباد عن المتنبي لأنه أبى أن يمدحه كما مدح عضد الدولة وابن العميد، وعمل الصاحب رسالته في إظهار مساوىء المتنبي، ألف أبو الحسن الجرجاني هذا كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه، كان فيه قاضياً عادلاً، وأديباً فاضلاً، وناقداً بارعاً.

ومن أكبر حنات علي بن عبد العزيز هذا تلميذه ومواظبه عبد القاهر الجرجاني صاحب كتاب «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»، وهو مؤسس علم البلاغة في هذين الكتابين على نمط لم يعرف قبله. وقد استفاد من أستاذه علي بن عبد العزيز قوة الأسلوب وجزالته، وبصره بضروب النقد؛ قال ياقوت: «وكان (عبد القاهر) إذا ذكر أستاذه في كتبه تبيخ به، وشمخ بأنفه بالانتماء إليه».

وكذلك كان من هذا الإقليم أبو هلال العسكري (نسبة إلى عسكر مُكرّم) وهي بلد من بلاد (خوزستان) قريبة من أصفهان. وقد أخذ عنه العلم في الريّ حيناً وفي الأهواز حيناً وفي العسكر حيناً؛ وله التآليف القيّمة: كتاب «الصناعتين»، و«ديوان المعاني»، و«جمهرة الأمثال»، و«الأوائل»، و«التفضيل بين بلاغة العرب والعجم» الخ، مات نحو سنة 395هـ.

وعلى الجملة فقد خلعت الدولة البويهية العلم والأدب خدعة كبرى، ومع أنهم فرس الأصل وأكثر وزراءهم كابن العميد وابن عباد من الفرس، فقد كانوا يتعصبون في العلم والأدب للسان العربي.

وكان كثير من البويهيين أدباء مثقفين ثقافة واسعة، أشهرهم في ذلك عضد الدولة؛ فكان يشارك في عدة فنون منها الأدب، وكذلك عز الدولة أبو منصور بختيار، وتاج الدولة ابن عضد الدولة، ولهم أشعار أورد بعضها الثعالبي في البيعة. ثم نجد ظاهرة في هذه الدولة واضحة، وهي أن أساس الاختبار للوزارة كان عماده شيتين: القدرة الإدارية، والقدرة البلاغية؛ فكان الوزراء فحول أدب أيضاً، فكان من أشهر وزراء هذه الدولة ابن العميد، وابن عباد، والوزير المهلبى، وسابور بن أردشير، وابن سعدان، وكل من هؤلاء كان عماداً عظيماً

للأدب والأدباء والعلماء؛ وكانت لهم مجالس تروج بالعلم والأدب؛ فابن العميد وابن عباد قد رأينا أدبهما ومجالسهما ومن كان يحتف بهما من العلماء والأدباء.

والوزير المهلبي كان وزيراً لعمز الدولة وهو من نسل المهلب بن أبي صفرة، وكان من ارتفاع القدر واتساع الصدر وعلو الهمة وفيض الكف على ما هو مشهور به، وكان غاية في الأدب والمحبة لأهله⁽¹⁾، وله مجالس تروى في كتب الأدب فيها الشراب وفيها الشعر وفيها التفنن في الأناقة والترف، وحسبه فخراً أن كان من رجاله أبو الفرج الأصفهاني صاحب «الأغاني»، والقاضي التنوخي.

وابن سعدان وزير صمصام الدولة، كان له مجلس يجمع ابن زرعة الفيلسوف ومكويه صاحب «تهذيب الأخلاق»، وأبا الوفاء المهندس الرياضي الكبير، وابن حجاج الشاعر الماجن، وأبا حيان التوحيدي، الذي كان له من السمر مع هذا الوزير ما جمعه في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»، وله ألف رسالة «الصداقة والصليق» - وكان ابن سعدان يباهي بمجلسه هذا ويفخر به على مجالس الكبراء الآخرين، أمثال المهلبي وابن العميد وابن عباد، فيقول في أصحابه هؤلاء: «ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير... وإن جميع ندماء المهلبي لا يفون بواحد منهم، وإن جميع أصحاب ابن العميد يشتهون أقل من فيهم، وإن ابن عباد ليس عنده إلا أصحاب الجدل»؛ ومن هذا ترى أن هؤلاء الوزراء كانوا يتنافسون في اختيار خيرة العلماء والأدباء ليكونوا حولهم - وحسبنا ما في كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، لتعرف منه مقدار ثقافة الوزراء وما يشغلهم من مسائل العلم والأدب.

وسابور بن أردشير كان وزيراً لبهاء الدولة بن عضد الدولة، فكان هو نفسه أديباً شاعراً، وقصده الشعراء أمثال أبي الفرج البيهقي، وأبي إسحاق الصابي؛ وقد أنشأ ببغداد دار كتب قيّمة، قال فيها ياقوت: «لم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كانت كلها بخطوط الأئمة المعتمدة وأصولها المحررة»؛ وهذه الدار هي التي أشار إليها أبو العلاء المعري بقوله في قصيدته [من الطويل]:

وغنّت لنا في دار سابور قينة من الورق مطراب الأصائل مهيا

ففضل البويهيين ملوكهم ووزرائهم على الحركة العلمية والأدبية لا يقدر، لولا أن ما كان بين بعضهم وبعض من خصومات وحروب قسم العلماء والأدباء كذلك، والتجأ كل فريق

(1) ابن خلكان: 200/1.

إلى رئيس، فكان إذا انهزم نكل الغالب بأتباع المغلوب، فلقي كثير من أهل الفضل والادب من المصادرة والتعذيب والقتل ما يطول ذكره.



وكان على حدود الدولة البويهية في فارس الدولة الزيارية، أول ملوكها مردويج بن زيار، ملكت جرجان وطبرستان، وكانت في خصومة مع البويهيين. واشتهر من رجالها في خلعة الأدب أمير كان كابن العميد وابن عباد في أنه أديب كبير، ومثقف واسع الثقافة، ومشجع بمنصبه وجاهه للعلماء والأدباء، وهو الأمير قابوس بن وَشْمَكِير؛ وكان أميراً كبيراً أبوه وشمكير، وعمه مرداويج كانا ملوك الري وأصبهان قبل بني بويه، ثم كان قابوس والياً على جرجان وطبرستان، وأنفذ إليه الخليفة الطائع العهد، ولقَّبه شمس المعالي، وكان جباراً قوياً يبرف في القتل ويتجاوز الحد، سفاكاً للدماء وخاصة في حاشيته وجنوده، فكان لا يسمع شكوى في أحد منهم إلا قتله. فملوه وعزلوه، ومع هذا كان يحب العلماء والأدباء ويشجعهم، وكان فيه فضيلة لم نسمع مثلها من ملوك عصره وأمرائه، وهو أنه لم يكن يجيز إنشاد المدائح في وجهه وبين يديه؛ فكان يجتمع الشعراء على بابه في النيروز والمهرجان، فكان يقول لأبي الليث الطبري: «وَرَّعَ عليهم الهدايا بحسب رتبهم، لكني لا أستطيع سماع أكاذيبهم التي أعرف من نفسي خلافاً»⁽¹⁾.

وقد طبع في مصر «كمال البلاغة» وهي جملة رسائل أدبية له، وهو فيها متأق كل كلمة فيها توزن قبل أن توضع، وكل جملة تقاس بالقياس الدقيق لتكون لفق أختها، وروحه عندي أقرب إلى روح بديع الزمان منها إلى ابن العميد وابن عباد، وله المقطعات الشعرية الرقيقة كقوله [من الكامل]:

خطرات ذكرك تستشير صبابتي	فأحسن منها في الفؤاد دببها
لا عصولي إلا وفيه صباية	فكان أعضائي خلقن قلوبا
وأنف رسالة في الإسطراب.	

وقد مات محصوراً في قلعة، وحمل تابوته إلى جرجان، ودفن في مشهد عظيم كان بناه لنفسه، وذلك سنة 403هـ.

(1) معجم الأدباء: 149/6.

لباب الثالث

خراسان وما وراء النهر

ازدهرت هذه البلاد في عهد الدولة السامانية التي حكمت من سنة 261 إلى 389هـ،
فعمدة ملكهم 128 سنة.

والملوك السامانيون أصلهم فرس من بلخ من أسرة نبيلة تَنسب إلى بهرام جور. وقد عرف السامون منزلتهم ونبلمهم فاصطنعهم، وكان رأسهم أسد بن سامان. وقد خَلَفَ أسد هذا أربعة أبناء كلهم كانوا في خدمة السامون وحكامه في هذه البلاد؛ فكان نوح على سمرقند، وأحمد على فرغانة، ويحيى على بلاد الشاش، وإسماعيل على هراة؛ ثم عظم ملكهم حتى امتد من الصحراء الكبرى إلى الخليج الفارسي، ومن حدود الهند إلى العراق، وأهم ملكهم خراسان وما وراء النهر - وقد اشتهرت دولتهم بالعدل والصلاح وتشجيع العلم.

وخراسان كانت تطلق على الإقليم الواسع الذي ينقسم إلى أربعة أرباع: ربع عاصمته نيسابور، وربع عاصمته مرو، وثالث عاصمته هراة، ورابع بلخ. ومن أشهر مدن خراسان نيسابور، ويوشنج، ويُسْت، وسجستان، وهراة، ومرو، وسَرَخس، ونسا، وطوس، وأبيورد الخ.

والقسم الثاني من ملك السامانيين ما وراء النهر، أي ما وراء نهر جيحون، وكان هذا الإقليم ينقسم إلى خمسة أقسام: (1) الصُغد، وله عاصمتان: بخارى وسمرقند. (2) وإلى الغرب من الصغد خوارزم المسماة اليوم خيوه أو كيوه. (3) صفغانيان. (4) فرغانة. (5) الشاش المسماة اليوم طشتقد.

ومن أشهر بلاد ما وراء النهر فرغانة، وأسييجان، والشاش، وأشروسنة، وسمرقند، وبخارى، وفاراب، وترمد، وصفغانيان وقاشان؛ ثم خوارزم، وفيها زمخشر والجرجانية.

والمقدمي يسمي إقليم خراسان وما وراء النهر «إقليم المشرق». وقد رحل إلى هذه البلاد في هذا العهد الساماني، ونحن ننقل بعض ما يهمننا الآن منه. قال: إنه أجل الأقاليم وأكثرها أجلة وعلماء، وهو معدن الخير ومستقر العلم وركن الإسلام المحكم وحصنه

الأعظم، ملكه خير الملوك، وجنده خير الجنود، فيه يبلغ الفقهاء درجة الملوك. وقد قال محمد بن عبد الله لدعائه: «عليكم بخراسان فإن هناك العَدَدَ الكثير والجَلَدَ الظاهر، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تنقسمها الأهواء، ولم تنزعها النَّحْلَ ولم يقدح فيها فساد، وهم جند لهم أبدان وأجسام، ومناكب وكواهل، وهامات ولحى وشوارب، وأصوات هائلة، ولغات فخمة»؛ وهم كانوا عدة الانقلاب والثورة على الأمويين، ونقل الخلافة إلى العباسيين.

ويقول المقدمي: قرأت في كتاب بخزانة عضد الدولة «خراسان في غناء الهواء، وطيب الماء، وصحة التربة، وإحكام الصنعة، وتمام الخلقة، وجودة السلاح والتجارة والعلم والعفة والدراية ترس في وجه الترك»؛ وأهل خراسان أشد الناس تفقهاً، وبالحق تمسكاً - وهم بالخير والشر أعلم، وإلى إقليم العرب ورسومهم أقرب. وإقليمهم أكثر أجلة وعقلاء، مع العلم الكثير، والحفظ العجيب، والمال المديد، والرأي الرشيد - به مرو التي قامت بها الدنيا، وبلغ وإليها المتهى، ونيسابور فلا تُتسى⁽¹⁾.

ثم قال: وهو أكثر الأقاليم علماً وفقهاً، وللمذكَّرين به صيت عجيب، ولهم أموال جمة؛ وبه يهود كثيرة، ونصارى قليلة، وأولاد علي رضي الله عنه فيه على غاية الرفعة، ولا ترى به هاشمياً إلا غريباً، ومذاهبهم مستقيمة؛ غير أن الخوارج بسجستان ونواحي هراة كثيرة؛ وللمعتزلة نيسابور ظهور بلا غلبة. وللشيعة والكرامية بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة إلا في كورة الشاش، وطوس، ونا، وأبيورد... فإنهم شفعوية، ولهم جلبة بهراة وسجستان وسرخس.

ورسومهم تخالف رسوم أقاليم العرب في أكثر الأشياء، فللمؤذنين سرير قدام المنبر يؤذنون عليه بنطرب والحنان، ويذكرون بلا دفاتر⁽²⁾... ونيسابور رسوم حسنة، منها مجالس المظالم في كل يوم أحد وأربعاء بحضرة صاحب الجيش أو وزيره، فكل من رفع قصة قُدم إليه فأنصفه، وحوله القاضي والرئيس والعلماء والأشرف؛ ومجلس الحكم كل اثنين وخميس في مسجد «رجاء» لا ترى في الإسلام مثله.

وآلتهم مختلفة؛ أما لسان نيسابور ففصيح مفهوم غير أنهم يكسرون أوائل الكلم، وفيه

(1) أحسن التاسيم: 294، وما بعدها.

(2) أي يعطون من غير فواحة في كتاب.

رخاوة؛ وأهل طوس ونسا أحسن لساناً؛ وفي كلام سجستان تحامل وخصومة يخرجونه من صدورهم، ويجهرون فيه؛ ولسان بست أحسن؛ ولسان هراة وحش، تراهم يتكلفون ويتحاملون؛ ولسان بلخ أحسن الألسن إلا أن لهم فيه كلمات تستح الخ.

وبهذا الإقليم عصبية بين الشيعة والكّرامية، وبين الشافعية والحنفية. وقد يهراق في هذه العصبية الدماء، ويدخل بينهم السلطان.

والولايات والخطبة في هذا الإقليم كله لآل سامان... وهم من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالاً للعلم وأهله؛ ومن أمثال الناس: «لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليست»، ألا ترى إلى عضد الدولة وتجبّره وتمكّنه، وكمال دولته وفتوة أمره، وخطب له باليمن وبالسند، وفتح عمان، وملك ما ملك، فلما تعرض لآل سامان، وطلب خراسان أهللكه الله، وشئت جمعه، وفرّق جيوشه... وهم لا يكلفون تقبيل الأرض لهم، ولهم مجالس عشية جُمع شهر رمضان للمناظرة بين يدي السلطان، فيبدأ هو فيسأل مسألة ثم يتكلمون عليها... وميلهم إلى مذهب أبي حنيفة، وليس من رسمهم الانبساط إلى الرعية» اهـ.

وقد أخرجت هذه البلاد ما لا يحصى من رجال الحديث والفقهاء، خدموا العلم خدمة كبرى بجتهم وصبرهم على البحث ورحلتهم إلى أقاصي البلدان، يأخذون العلم من أهله حيث كان؛ فعلى رأس المحذّثين الإمام البخاري، وهو من بخارى، كما تدلّ عليه نسبه، ورحل إلى الجبال ومدن العراق، والحجاز والشام ومصر يجمع الأحاديث بالأسانيد، ويعنى بالمنن وبالسند، وبرجال الحديث وتاريخهم، ومعرفة درجة الثقة بكل منهم مع الحفاظ التام، والدقة العميقة... يحكي عن نفسه أنه عني بحفظ الحديث وهو في العاشرة؛ فلما بلغ السادسة عشرة أخذ يحفظ كتب الحديث، ويتعرّف رجاله، ثم خرج مع أمه وأخيه إلى مكة ورجعا هما وبقي هو يطلب الحديث من محدثي مكة والمدينة، ثم طوّف في سائر البلدان، واستخلص من كل ما سمع ما صحّ عنده، فاستخرج صحيحه من زهاء ستمائة ألف حديث، وظل يعمل في تأليف صحيحه هذا ست عشرة سنة. وقد نشر الحديث في بقاع الأرض، فعقد مجالسه في البصرة وبغداد، والريّ وخراسان، وما وراء النهر ونيساور، وأخذ عن الألوّف. وقد أصابته محنة خلق القرآن فكان يقول إن القرآن غير مخلوق ولكن لفظي به مخلوق، وشعّوا عليه بذلك بعد أن عاد إلى بلاده، فأخرج من بخارى إلى خرّتنتك (وهي قرية من قرى سمرقند) فمات بها سنة 256هـ.

كما أخرجت نيسابور مسلم بن الحجاج النيسابوري مؤلف الصحيح المنسوب إليه «صحيح مسلم»، وهو كذلك رحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر، وروى عن أهلها، وجمع الحديث واستخرج صحيحه من ثلاثمائة ألف حديث، «وبعض المحدثين يفضل صحيحه على صحيح البخاري لما اختص به من جمع الطرق، وجودة السياق، والمحافظة على أداء الألفاظ كما هي من غير تقطيع ولا رواية بمعنى»⁽¹⁾. وكان كتابه مصدراً لحركة كبيرة في الحديث بين النيسابوريين، وانتفع به خلق كثير. ومات سنة 261هـ بنيسابور. وقد ناصر البخاري في قوله في القرآن، وخاصهما في ذلك شيخهما المحدث الكبير أيضاً أبو عبد الله محمد بن يحيى الذهلي النيسابوري؛ فكان يقول بأن القرآن حتى لفظنا له غير مخلوق.

ويطول بنا القول لو عدنا أسماء كبار المحدثين الذين أنجبهم هذه البلاد؛ فالبخاري ومسلم كانا سيّاباً في حركة حديث قوية ظلت تعمل في هذه البلاد أجيالاً، وحسبنا دلالة على كثرة من خرجتهم هذه البلاد أننا نقرأ أسماء المحدثين، فنجد الكثيرين المنسوبين إلى بلاد هذا الإقليم، وخصوصاً نيسابور.

كما أخرجت البلاد كثيراً ممن بلغوا مبلغ الاجتهاد في الفقه مثل أبي حاتم محمد بن حبان التميمي السمرقندي، إمام كبير له تصانيف كثيرة في الحديث والجرح والتعديل، وطوف في البلاد وقال: «لعلنا أخفنا عن ألف شيخ بين الشاش والإسكندرية. وقد ولي قضاء سمرقند، ورحل إليه الناس لأخذ العلم عنه، وإليه مرجع كثير من المحدثين في حكمه على رجال الحديث بالجرح والتعديل؛ مات سنة 354هـ.

وأبو بكر محمد بن المنذر النيسابوري، وكان إماماً مجتهداً؛ قال الذهبي: كان على نهاية من معرفة الحديث والأخلاق، وكان مجتهداً لا يقلد أحداً؛ توفي سنة 316هـ.

ثم كان بهذه الأقاليم كثير من عظماء الشافعية والحنفية.

فمن أكبر رجال الشافعية محمد بن علي القفال الشاشي، كان يعدّ إمام عصره فيما وراء النهر، وناشر مذهب الشافعية فيه، وكان يقول بالاعتزال، وله كتب في الفقه والأصول، وخرج غازياً في الحروب بين المسلمين والروم، وأخذ أسيراً إلى القسطنطينية؛ ثم عاد إلى بلاده، ومات بالشاش سنة 365هـ.

(1) تهذيب التهذيب لابن حجر.

وأبو بكر بن فُورك الأصفهاني الأصل، الأصولي المتكلم، ناصر الأشعري، اضطهد بالريّ لكثرة الاعتزال بها، فطلبه أهل نيسابور، وبتوا له مدرسة يعلم فيها، وألّف مصنفات كثيرة نحو المائة، ومات سنة 406هـ بنيسابور.

وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي الحافظ الشافعي، رحل إلى كثير من البلاد، ثم عاد إلى بلده، وأخذ في التصنيف، وأكثر منها حتى قالوا إنها تبلغ نحو ألف جزء، وهو أول من جمع نصوص الإمام الشافعي في عشرة مجلدات. ومن تأليفه السنن الكبير والسنن الصغير، ودلائل النبوة، ومناقب الشافعي، ومناقب ابن حنبل، وطلب إلى نيسابور لنشر العلم بها فأجاب، وتوفّي بها سنة 458هـ، ونسبه إلى يهقّ بالقرب من نيسابور.

كما اشتهر من الحنفية الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو للحنفية في علم الكلام الأشعري للشافعية، كتب كتاب التوحيد، وأوهام المعتزلة، ومآخذ الشرائع في الفقه، والجدل في أصول الفقه وغير ذلك؛ مات سنة 333هـ، والنسبة إلى ماتريد أو ماتوريد محلة بسمرقند.

ثم أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي الملقب بإمام الهدى توفّي سنة 373هـ.

وهنا نموذج صغير جداً مما أخرجته هذه البلاد من المحدثين والفقهاء، فحشما قرأت في كتب المحدثين والفقهاء واعتكك كثيرة ما ترى منهم، ودلالة نسبتهم عليهم كالبليخي، والسرخسي، والخوارزمي، والسمرقندي، والفارابي، والبخاري والترمذي، والصاغانبي، والأبيوردي، والقاشاني، والشاشي، والنيسابوري، والمروزي (نسبه إلى مرو والزراي زائدة كالرازي نسبة إلى الريّ، وبعضهم ينسبها مرورزي نسبة إلى مرو الروز)، والمهروزي نسبة إلى هراة، والفرغاني، والزمخشري، والصُغدي، والبيهقي، والبُستي الخ.

وظهر التصوّف في هذه البلاد كما ظهر في مصر، وفي العراق؛ فكان من أولهم في هنا الإقليم شقيق البلخي، قيل إنه أول من تكلم في علم الأحوال بخراسان كان يقول: قرأت القرآن عشرين سنة حتى ميّزت الدنيا من الآخرة، فأصبته في حرفين، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ نَبِيٍّ فَتَتَّبِعْ الْحَزُونَ أَثْمًا وَرَيْثَهَا﴾ [ملصق: 60] ﴿وَمَا عِنْدَ آفْوٍ حَيْرٌ وَأَبْرَأٌ﴾ [ملصق: 60]، ومات سنة 153هـ.

ثم تابع التصوّف من بعده في هذه البلاد كأبي حفص عمر بن سالم الحداد النيسابوري المتوفّي سنة 270هـ؛ وأبو تراب النخشي من متصوفة خراسان المشهورين بالعلم والفتوة والزهد؛ وأبو علي الجوزجاني له التصانيف في الرياضة النفسية والمجاهدات والمعارف؛

وأبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق أصله من ترمذ وأقام ببلخ؛ وأبو عبد الله محمد بن منازل النيسابوري شيخ طريقة الملاطية مات بنيسابور سنة 329هـ؛ وأبو العباس بن القاسم بن مهدي من أهل مرو، وهو أول من تكلم عندهم في حقائق الأحوال، مات سنة 342هـ.

وكانت في هذه البلاد حركة فلسفية قوية يرجع الفضل فيها أولاً إلى شخصيتين من أقوى الشخصيات، وهما أبو زيد البلخي، وأبو القاسم الكمي.

فأما أبو زيد فهو أحمد بن سهل البلخي، جمع بين الفلسفة والعلوم الشرعية والأدب؛ قال أبو حيان التوحيدي: «الذي أقوله واعتده أنني لم أجد في جميع من تقدم وتأخر ثلاثة لو اجتمع الثقلان على تقيظهم ومدحهم ونشر فضائلهم في أخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم، أحدهم أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ... والثاني أبو حنيفة الدينوري، فإنه من نوابغ الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب، له في كل فن ساق وقدم، ورواه وحكم... والثالث أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، فإنه لم يتقدم له شبيه في العصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في ستائف الدهر، ومن تصفح كلامه في كتاب أنسام العلوم، وفي كتاب أخلاق الأمم، وفي كتاب نظم القرآن، وكتاب اختيار السيرة، وفي رسائله إلى إخوانه، وجوابه عما يُسأل عنه ويُنقذ به عليم أنه بحر البحور، وأنه عالم العلماء، وما رُئي في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه، وإن القول فيه لكثير»⁽¹⁾.

ولد ببلخ، ورحل إلى العراق، وأقام به ثمان سنين يأخذ علمه وفلسفته؛ ثم عاد إلى بلاده ينشر فيها علمه، وكان يقال له: «جاحظ خراسان» - وألف نحو ستين كتاباً في علوم مختلفة منها كتاب في نظم القرآن؛ قال أبو حيان: «لم أر كتاباً في القرآن أحسن منه - تكلم فيه بكلام لطيف دقيق، وأخرج أسرار، ولم يأت على جميع المعاني فيه». وكان ينتزه عن الجدال في القرآن، ويتحرج عن تفضيل بعض الصحابة على بعض، وعن المفاخرة بين العرب والعجم، ويقول: ليس في هذه المناظرات الثلاث ما يجدي طائلاً. ومن تأليفه كتاب «انسام العلوم»، و«شرايع الأديان»، و«كتاب الياسة الكبير والصغير»، و«حدود الفلسفة»، وما يصح من أحكام النجوم، وكتاب «الرد على عبدة الأوثان»، وكتاب «أخلاق الأمم» الخ. ويعد أيضاً من أكبر جغرافيين العرب، وقد ألف «صور الأقاليم»، وهو خرائط ملونة موضحة ببعض

(1) معجم الأدباء: 1/ 125.

الشروح. وينسب إليه كتاب «البدء والتاريخ» المطبوع وليس له - مات ببلخ سنة 322هـ.

والثاني أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي كان من بلخ أيضاً، وكان معاصراً لأبي زيد وصديقاً له، واشتهر بتبحره في علم الكلام، وأنه رأس من رؤوس المعتزلة، له مذهب خاص وأتباع يقال لهم الكعبية، مات سنة 317هـ.

هذان العُلَمان نشرا في هذا الإقليم حركة فلسفية وعقلية كبيرة تُؤججت بالفيلسوف الكبير ابن سينا دَرّة الدولة السامانية.

وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولعلّ خير ما يمثل الحركة الفلسفية في العهد الساماني ما حكاه ابن سينا نفسه في ترجمة حياته، كما رواه عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني؛ قال ابن سينا: «إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور (الساماني)، واشتغل بالتصرف وتولّى العمل بقرية هناك... ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن، ومعلم الأدب... وكان أبي ممن أجاب داعي المصيرين (الفاطميين)، ويُعدّ من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسي، وابتدلوا يدعونني إليه أيضاً، ويجرون على الستهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهيئة، وقبل قدمه كنت أشتغل بالفقه... ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلّم منه... فابتدأت بكتاب إيساغوجي على الناتلي... وكان أي مسألة قالها لي اتصّورها خيراً منه... ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب أفليس، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم تولّيت بنفسني حلّ بقية الكتاب بأسره؛ ثم انتقلت إلى المجسطي... ثم فارقتي الناتلي، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تتفتح عليّ. ثم رغبت في علم الطب... وتمهّدت المرضي، فانتفتح عليّ من أبواب المعالجات المتقبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه... وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو)، فما كنت أفهم ما فيه، وأيست من نفسي حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، وإذا أنا في يوم من الأيام في الوارقين، ويبد دلالاً مجلد، فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص... فاشتريته بثلاثة دراهم، فلذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، ورجعت إلى بيتي، وأسرعت

قراءته فانتفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر القلب... وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور (الساماني)، واتفق له مرض، فاستدعيت لمشاركة الأطباء في معالجته، وتوسمت بخلمته، فسأته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي؛ فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب، متضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد، فطالمت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيت من قبل، ولا رأيت أيضاً من بعد، فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه الخ⁽¹⁾.

وقد شاهد ابن سينا سقوط بخارى في يد أمير غزنة محمود بن سبكتكين، وسافر إلى الري وهمدان.

واتصل بكثير من علماء وقته كالبيروني، وأبي الخير بن الخمار، وأبي القاسم الكرماني، وأخذ اسمه وتأليفه شهرة ومكانة لم يتلها أحد غيره من فلاسفة الشرق؛ وظلّ كتابه «القانون في الطب» يدرس في الشرق وفي الغرب إلى عهد قريب؛ وكتبه الشفاء والإشارات والنجاة مرجع كل من درس الفلسفة الإسلامية - عاش ابن سينا من سنة 370هـ إلى سنة 438هـ.

وكان في هذا الإقليم حركة أدبية قوية من شعر ونثر في.

ففي الشعر جروا على أساليب العراق وفارس من إكثارهم من المقطوعات في المناسبات، والتفنن في التخيّل، والإغراق في المبالغة، والإمعان في التشبيه؛ وشجّع الملوك السامانيون الحركة الأدبية، كما شجعها وزيران كبيران لهذه الدولة، فكانا صورة مصغرة لابن العميد، وابن عباد، وهما: الوزير البلعمي، وأبو عبد الله الجبّاني.

فالوزير البلعمي هو أبو الفضل محمد بن عبيد الله البلعمي، أصل أجداده عرب من تميم استوطن فرعهم في بخارى، وكان وزيراً لنصر بن أحمد الساماني؛ قال السمعاني: «وكان واحد عصره في العقل والرأي وإجلال العلم وأهله - ولقبه ابن حوقل بالشيخ الجليل. وقد قام بترجمة تاريخ الطبري إلى اللغة الفارسية.

(1) طبقات الأطباء: 2/2.

والجيهاني هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني؛ قال فيه ياقوت: «وكان أديباً فاضلاً شهماً جوراً، وكان حسن النظر لمن أمه وقصده - معيماً لمن أمه واعتمده؛ وله تأليف؛ وقد استوزر أيضاً لنصر بن أحمد.

فكلاهما شجع الحركة العلمية والأدبية في بخارى، كما شجعها ابن العميد وابن عباد في الري.

وقد نبغ في الدولة السامانية من الشعراء كثيرون عدهم الثعالبى في «البيضة»، ونقل طرفاً من أشعارهم؛ ولعل من أحقهم بالذكر محمد بن موسى الحدادي البلخي، وكان يقال: «أخرجت بلخ أربعة: أبا القاسم الكعبي في علم الكلام؛ وأبا زيد البلخي في البلاغة والتأليف؛ وسهل بن الحسن في شعر الفارسية؛ ومحمد بن موسى في شعر العربية»⁽¹⁾، ومما امتاز به أنه كان مولعاً بنقل الأمثال الفارسية إلى العربية نظماً، وله في ذلك مزوجة طويلة كقوله [من الرجز]:

من مُثِّلَ الفرس ذوي الأبصار الشوب وهن في يد القَصَّارِ

• • •

نال الحمار بالسقوط في الوَحْلِ ما كان يهوى ونجا من العملِ

• • •

البحر غمر الماء في العَيَانِ والكلب يَرَوِي منه باللسان إلخ
وسار في ذلك على منهجه أبو عبد الله الضرير الأبيوردي. وقد وضع قصيدة في أمثال الفرس كذلك أولها [من الطويل]:

صيامي إذا أفطرت بالسحت ضَلَّةً وعلمي إذا لم يُجَد ضرب من الجهلِ

وتزكيتي مالا جمعت من الرُّبَا رياء، وبعض الجود أخزى من البخلِ

كسارقة الرمان من كَرَم جارها تعود به المرضي وتطمع في الفضلِ

وقد قال الثعالبى: «كانت بخارى في الدولة السامانية مثابة المجد، وكعبة الملك، ومجمع أفراد الزمان، ومطلع نجوم أبناء الأرض، وموسم فضلاء الدهر»⁽²⁾.

وأنتج هذا الإقليم من أعلام النثر الأديبين الكبارين الشهيرين أبا بكر الخوارزمي، وبيع الزمان الهمفاني.

(1) البيضة: 21/3.

(2) بيضة: 33/3.

فالخوارزمي محمد بن العباس أصله من خوارزم، وطوّف في الشام، ونزل ضيفاً على سيف الدولة في حلب، وعلى الصاحب بن عباد في الري؛ ثم عاد إلى نيسابور.

وكان يتعصب لبني بويه، ويفضّ من سلطان خراسان، وتكل به مرة من أجل ذلك، ثم علت منزلته ثانية، ونظر إليه أهل نيسابور بعين الإكرام والإعظام، وعُدَّ إمام الأدياء حتى رُمي ببديع الزمان الهمذاني، وئلي بمساجلته، وأعان البديع شبابه ولباقتة، ومساعدة خصوم الخوارزمي السياسيين للبديع، فأنخزل الخوارزمي انخزالاً شديداً، وكسف باله، وانخفض طرفه، ولم يحل عليه الحول حتى خانة عمره، ومات سنة 383هـ⁽¹⁾.

وقد خلّف لنا رسائله الأدبية القيّمة، على ما فيها من تكلف أحياناً جرّ إليه الغرام بالسجع والبديع.

ثم أتى بديع الزمان الهمذاني، وهو أبو الفضل أحمد بن الحسن، ولد بهمنان، وتوفّي بهراة سنة 398هـ، وقد أرى على الأريمين. قد اتصل بالأمير محمد بن منصور فأكرمه، ونزل نيسابور سنة 382هـ، فأملى بها مقاماته المشهورة، وكانت الخصومة بينه وبين أبي بكر الخوارزمي أيام إقامتهما في نيسابور. وقد قصّ البديع هذه الخصومة في رسائله، ولا بد أن يكون قد بالغ فيها تحيراً لنفسه، ومع هنا فهي تدلّ على ما عرف عن البديع من جودة حفظ، وحضور بديهة، وقوة بيان.

وله الفضل الكبير في مقاماته التي حلّا حذوها الحريري فيما بعد، وله رسائله، وهذه وتلك تدلّ على خفة روح وحسن خيال، وقدرة على الابتكار، ووقوف على أحوال الزمان مما يجعلها مصدراً كبيراً لدراسة الحياة الاجتماعية في زمنه.

ونيج في هذا العصر، وفي هذا الإقليم من الأدياء والمؤلفين في الأدب أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، كان أديباً بليغاً على أسلوب أهل زمانه في السجع والاستعارة والتشبيه، وكان واسع العلم باللغة والأدب والأدياء وتاريخهم، وألّف في ذلك كله؛ فله فقه اللغة أراد فيه أن يجعله معجماً على نمط جديد، وهو جمع الكلمات في الموضوع الواحد في موضع واحد، وأتت هذه الفكرة للثعالبي في نيسابور، وابن سيده في الأندلس في وقت واحد تقريباً؛ فقد مات الثعالبي سنة 429هـ، ومات ابن سيده سنة 458هـ، وألّف الأول «فقه اللغة»، والثاني «المخصص». كما ألّف الثعالبي «بيتة الدهر في محاسن أهل العصر»، ذكر

(1) البيتة: 127/3.

فيه تراجم الأدياء في المائة الرابعة، ومختاراً من أديهم مقسماً إلى الدول المختلفة، والأمصار المتباينة؛ وقد عني بالمختارات أكثر مما عني بتراجم الحياة.

وله كتب أخرى كثيرة قيمة وصلت إلينا «كالإعجاز والإيجاز»، و«خاص الخاص»، و«ثمار القلوب في المضاف والمنسوب»، و«من غاب عنه المطرب»، و«نثر النظم»، و«حل العقد» الخ، وله كتاب غني بأخبار ملوك الفرس، وكلها كتب قيمة مفيدة.

كما كان من هذه البلاد من أئمة اللغة الأزهرية أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، أصله من هراة، ولد بها ومات بها، ورحل إلى العراق وأخذ عنه أئمة علمائه كابن دريد وطاف في أرض العرب يجمع اللغة منهم، فوقع أسيراً في يد القرامطة، قال: «وكان القوم الذين وقعت في سهمهم عرباً نشؤوا في البادية يتتقون ساقط الغيث أيام النجع، ويرجعون إلى إعداد المياه في محاضرهم زمان القيظ، ويرعون ويعيشون بألبانها، ويتكلمون بطباعهم البدوية، ولا يكاد يوجد في منطقتهم لحن أو خطأ فاحش، فبقيت في أسرهم دهرًا طويلاً... واستفدت من مجاورتهم ومخاطبة بعضهم بعضاً ألفاظاً جمّة ونوادير كثيرة أودعت أكثرها في كتابي».

وقد صنف في اللغة كتاب «التهذيب» في عشرة مجلدات، وهو من الكتب التي فرغها ابن منظور في كتابه «لسان العرب»؛ وقال في مقدمته: «ولم أجد في كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهرية، ولا أكمل من المحكم لابن سيده، وهما من أمهات كتب اللغة على التحقيق، وما عداهما بالنسبة إليهما ثنيت للطريق».

وقد توفي الأزهرية سنة 370هـ.

وكذلك الجوهري صاحب «الصحاح»، ومبتكر طريقة للمعاجم جرى عليها صاحب «القاموس» و«لسان العرب» وغيرهما - وهو إسماعيل بن حماد، أصله من فاراب، سافر إلى بلاد العرب، ودخل ديار ربيعة ومصر، وجمع ما استطاع من اللغة، وعاد إلى نيسابور فدرس فيها؛ ثم وضع كتاب «الصحاح»، وهو يعدّ من أمهات كتب اللغة اهتمّ به علماء اللغة اهتماماً كبيراً استفادة ونقداً؛ وقد تقدم ذكره مات سنة 398هـ.

ومن هذا الإقليم من علماء اللغة والأدب الرُّوزني⁽¹⁾ أبو عمرو أحمد بن محمد بن

(1) قال باقوت إنها بضمّ الأول وقد يفتح، واعتمنا في نسب هذا المؤلف وتاريخ وفاته على الأنساب للسعاني وهو يخالف ما في ترجمته في صدر شرحه للمعلقات.

إبراهيم نسبة إلى زُوْرَن، وهي بلدة واسعة بين نيسابور وهَرَاة، وكانت زوزن نَسَى بالبصرة الصغرى لكثرة من أخرجت من الفضلاء والأدباء وأهل العلم، وإليها ينتسب كثير من أهل الأدب والعلم منهم صاحبنا هنا.

وقد خَلَف لنا شرحاً على المملقات السبع، وهو شرح مختصر مفيد يدل على سعة علم باللغة والنحو والتصريف وحسن الذوق والفهم، مات بزوزن سنة 374هـ.

وكان في هذا الإقليم أمراء جمعوا إلى الإمارة وجاهة الأدب، ورعاية أهله، فأحاطوا أنفسهم بجو أدبي رائع، كان ينتج أكثر مما أنتج لولا ما انغمسوا فيه من السياسة وفتنها والأعيان.

فكان فيه طائفة كبيرة من نسل الخلفاء العباسيين أتوا إليه من العراق لما كان يعرفون من الرابطة القوية بين أبائهم العباسيين والخراسانيين؛ إذ كان الخراسانيون عماد الدولة العباسية. فلما ذهب إلى خراسان أبناء هؤلاء الخلفاء أكرمهم الخراسانيون وأغدقوا عليهم النعم، وأحلّوهم محلّ الإجلال، ولعبت ببعض هؤلاء الذين من نسل الخلفاء فكرة أن يعيدوا الأمر جذعة، فبيّثوا الدعوة لأنفسهم، ويكوّنوا جيشاً من الخراسانيين يفتحون به العراق من جديد ويؤسسون ملكاً جديداً، وأصاب بعضهم بعض النجاح أولاً وفشلوا أخيراً.

وكان من أشهر هؤلاء أبو طالب عبد السلام بن الحسين المأموني من نسل المأمون، قال الثعالبي: «وقد رأيت المأموني ببخارى سنة 382هـ، وعاشرت منه فاضلاً مله ثوبه، وذاكرت أديباً شاعراً بحقه وصدقته، وسمعت منه قطعة من شعره، ونقلت أكثره من خطه، وكان يسمو بهمته إلى الخلافة، ويمني نفسه قصد بغداد في جيوش تنضمّ إليه من خراسان لفتحها فانتطعته المنية دون الأمنية، ولم يكن بلغ الأربعين، وذلك سنة 383هـ⁽¹⁾».

وكذلك كان أبو محمد عبد الله بن عثمان الواثق من أولاد الخليفة الواثق، ذهب كذلك بأهله إلى خراسان، ودفّر أن يستعين بالأتراك لإزالة دولة بني سامان حتى هاجموا بخارى وأزالوا الساماني عنها، ثم فشلت الحركة، وكان كالمأموني شاعراً أديباً.

ومن الأمراء غير العباسيين الذين كانوا من الأدباء آل ميكال الذين اشتهر من بينهم أبو الفضل عبيد الله بن أحمد الميكالي، وأبو محمد عبد الله بن إسماعيل الميكالي. وآل ميكال

(1) البيهقي: 94/3.

أسرة كبيرة من سادة خراسان، وأولي الفضل والنبل والرياسة فيها، جمعوا إلى إنشاء الأدب حماية الأدب.

هؤلاء الأمراء الأدباء من نسل العباسيين وغيرهم بهذا الإقليم شجّعوا حركة أدبية عظيمة بما بذلوا من مال، وما وجّهوا من رأي، وما ضربوا المثل بما أنشؤوا من أدب، فقصدهم المؤلفون يهدون إليهم تأليفهم وقصائدهم؛ فيقصد ابن دريد - مثلاً - أبا الفضل الميكالي في نيسابور، ويؤلف له كتاب «الجمهرة»، وينشئ له قصيدته المقصورة - يا ظبية أشبه شيء بالمها - والتي يقول فيها في مدح آل ميكال [من الكامل]:

إن ابن ميكال الأمير انشاشني من بعد ما قد كنت كالشيء اللّقا
ويقول في ابني ميكال بعد أن ذكر العراق وأهله، وأنه لا يلدانيهم في فضلهم أحد [من
الرجز]:

حاشا الأميرين اللذين أوفدا	عليّ ظلاً من نعيم قد ضفا
هما اللذان أثبتا لي أملا	قد وقف اليأس به على شفا
تلافيا العيش الذي رثفه	صرف الزمان فاستناغ وضا
وأجريا ماء الحيا لي رغدا	فاهتزّ غصني بعد ما كان ذوى
هما اللذان سموا بناظري	من بعد إغضائي على لذع القذى
هما اللذان عمرا لي جانباً	من الرجاء كان قلعاً قد عفا
وقلّداني منه لو قرنت	بشكر أهل الأرض عتي ما وفي ⁽¹⁾

ونرى مثلاً أبا منصور الثعالبي يؤلف كتابه «لطائف المعارف» للمصاحب بن عباد، و«المبهج» لشمس المعالي قابوس بن وشمكير، و«فقه اللغة»، و«سحر البلاغة» لأبي الفضل الميكالي، و«النهاية في الكناية» لمأمون بن مأمون صاحب خوارزم الخ.

وعلى الجملة فهاتان الدولتان البويهية والسامانية مع فارسية ملوكهما وأعجمية لغاتهما الأصلية قد خلعتا اللغة العربية، والأدب العربي، والعلوم الإسلامية العربية، والفلسفة الإسلامية العربية خدمة لا تقدر.

(1) ديوان ابن دريد ص 115 - 137.

الباب الرابع

السند و أفغانستان

تولى هذا الإقليم الدولة الغزنوية، وتسمى أيضاً دولة بني سُبُكْتِكِين. وقد قامت هذه الدولة من سنة 351هـ إلى سنة 582هـ.

وهي دولة تركية - والنزاع بين الأتراك والفرس قديم، والحرب بينهم سجال؛ فقد ساد الفرس في الدولة العباسية الأولى إلى أن جاء المعتصم فقوي سلطان الترك، وضعف سلطان الفرس، وظل الحال كذلك حتى أتى بنو بويه، وهم فرس، فاستردوا سلطانهم، وأضعفوا سلطان الترك.

وكذلك الأمر هنا؛ فقد ساد السامانيون الفرس في خراسان وما وراء النهر حتى جاء آل سبكتكين الأتراك، فأنزلوهم عن مكانتهم، وحلّوا محلهم في السيادة.

نشأ الأمراء الأوّلون من الدولة الغزنوية في أحضان الدولة السامانية؛ فقد كان ألبتكين مملوكاً تركياً حاكماً لهراة من قبل السامانيين. وقد فتح غزنة سنة 352هـ؛ وقد خلفه ابنه إسحاق، وهذا لم يعقب فأل أمر ما بيده إلى غلامه سبكتكين، وإليه تنسب الدولة. وقد وسّع سبكتكين ملكه في ناحيتين: في ناحية الهند، وأنشأ بها حكومة في «بشاورة»؛ وفي ناحية فارس باستيلائه على خراسان وما إليها. ومن أشهر رجال هذه الدولة بل من أشهر أعلام الإسلام محمود بن سبكتكين الذي وطد ملكه ووسعه، فوسع فتوحه في الهند إلى ما وراء كشمير وبنجاب، واستولى من ناحية أخرى على بخارى وما وراء النهر، وأخذ إقليم الري وأصفهان من البويهيين إلى العراق، فامتدت مملكته من لاهور إلى سمرقند إلى أصفهان إلى العراق، واستمر المُلْك في عقبه إلى أن خلفتها الدولة الغورية.

والذي يهمننا هنا الناحية العقلية؛ فقد كانت هذه البلاد في هذه الدولة مركزاً عقلياً ينبغ فيه كثير من رجال العلم والأدب والفلسفة.

وكان من أهم بلاد هذه الدولة ولاية سجستان وعاصمتها زرنج - وفي أهل سجستان عظم خلق وجلادة، وأغلب أهلها على منعب الحنفية لا ترى من غيرهم إلا القليل، وكان فيها كثير من الخوارج يظهرون مذهبهم، ولا يتحاشون منه، ويفتخرون به عند المعاملة؛ يقول

الرجل عند مماكنه: «أنا من الخوارج لا تجد عندي إلا الحق»، واشتهر أهل سجستان - على العموم بصحة المعاملة، وقلة المخالفة، ومسانعتهم إلى إغاثة الملهوف ومداركة الضعيف؛ ثم أمرهم بالمعروف⁽¹⁾.

وقد ينسب إليها فيقال السجستاني، وقد تختصر النسبة فيقال السُّجزي. وكثير من العلماء ينسب إليها، منهم أبو سعيد السُّجزي القاضي الحنفي رحل إلى الشام والعراق وخراسان، ثم عاد إلى بلاده وولي القضاء بعدة نواح، ومات بفرغانة سنة 383هـ - وأبو أحمد خلف بن أحمد السجزي كان ملكاً بسجستان، وكان من أهل العلم والفضل والياسة والملك، سمع الحديث بخراسان والعراق. وقد سَلَب ملكه سنة 399هـ محمود ابن سبكتكين، وتوفِّي في الهند محبوساً.

وكان من أعماله العظيمة أن جمع العلماء بسجستان وحملهم على تصنيف كتاب في التفسير لا يغادرون فيه حرفاً من أقاويل المفسرين وتأويل المتأولين، ونكت المذكرين، ويتبعون ذلك بوجوه القراءات وعلل النحو والتصريف، ويوشحونه بما رواه الثقات الأثبات من الحديث. وقد أنفق على العلماء مدة اشتغالهم فيه عشرين ألف دينار، وتم هذا العمل الضخم في مائة مجلد تستغرق عمر الكاتب، وتستفد حبر الناسخ⁽²⁾.

ومن مدن سجستان المشهورة الرُّنْج، وإليها ينسب كثير من العلماء والأدباء.

ثم من أهم مدن هذه الدولة غزنة وكانت عاصمة ملكها، قد ملأها محمود بن سبكتكين بأجمل ما وصلت إليه يده عند فتحه للهند. وقد دفن بها السلطان محمود هذا، ولا يزال بها قبره عليه قبة عظيمة، وأبواب المدفن من خشب الصندل قيل إنه أتى بها من أحد هياكل الهند.

وقد وصف العُتبي بعض ما عمله السلطان محمود في غزنة، فذكر - مثلاً - أنه بنى فيها مسجداً، وقال: «لما عاد السلطان يمين الدولة إلى دار الملك بغزنة أحب أن ينفق ما آفاه الله عليه في عمل برّ يشيع جدواه - وكان قد أوعز باختطاط سعيد من ساحة غزنة للمسجد الجامع، إذ كان ما احتفظ قديماً على قدر أهلها، فوافق عوده حصول المراد من تقطيعه وتوسيعه، وإقامة الجدران على ترابيعة، فصبّ بدر المال على الصُّنَاع، كما صبّ دماء

(1) المقدسي.

(2) انظر تاريخ العتي.

الأبطال يوم القراع... ونُقل إليه من أقطار الهند والسند جنوع توافقت قدوداً ووصانة، وتناسبت تدويراً وشخانة. وقد فرشت ساحتها بالمرمر منقولاً من كل فج عميق، ومضرب سحق... أشد ملامسة من راحة الفتاة وصفحة المرأة - فأما الأصباغ فروضة الربيع ضاحكة الثغور تستوقف الأبصار، وتقيد النظار. وأما التذهيب فهو صبات الذهب الأحمر أفرغت عن صور الأصنام المجذوة، والبِدَّة الماخوذة⁽¹⁾، فطفقت تعرض على النار بعد أن كانت آلهة للكفار الخ.

وقد أفرد السلطان لخاصته بيتاً في المسجد مشرفاً عليه، فرشه وإزاره من الرخام، قد أحيط بكل رخامة مربعة محراب من الذهب الأحمر مكللاً باللازورد، في تعاريج من الوان المشتر والورد.

وأمام هذا البيت مقصورة بتعاريج عليها منصوبة⁽²⁾ تسع ثلاثة آلاف غلام، متى شهدوا للفرض أخذوا أماكنهم منها صفوفاً، وأقبلوا على انتظار الأذان عكوفاً.

وأضيف إلى المسجد مدرسة فيحاء، تشمل بيوتها من مناط الأرض إلى مناط السقوف على تصانيف الأئمة الماضين، من علوم الأولين والآخرين، منقولة من خزائن الملوك، نقرأ عن ديار العراق، ورباع الأفاق، حتى اقتنوها بخطوط كفراند سموط، مصححة بشهادات التزيد، وعلامات التخفيف والتشديد، يتابها قهواء دار الملك وعلماؤها للتدريس، والنظر في علوم الدين، على كفاية ذوي الحاجة منهم ما يهمهم، جرایة وافرة، ومعيشة حاضرة.

وناهيك من بلد يحتوي على مراض ألف فيل، يشغل كل منها بساسته ومارته⁽³⁾ داراً كبيرة، وخطة وسعية - إن الله تعالى إذا أراد عمّر البلاد وكثّر العباد⁽⁴⁾؛ وقال باقوت: «وقد نسب إلى هذه المدينة من لا يعد ولا يحصى من العلماء»؛ وقال السمعاني: «الغزنوي نسبة إلى غزنة، وهي بلدة من بلاد الهند، خرج منها جماعة من العلماء في كل فن».

ثم أفغانستان، ومن أشهر مدنها قندهار، وكابل، وقد نسب إليها جمع من المحدثين. ثم السند، وكانوا يلقونها على البلاد الواقعة بين الهند ومكران وسجستان. وكانت

(1) البلحة: جمع بدّ وهو الصنم.

(2) بريد بالتعريب الدرايزين.

(3) سامة الفيل: خدامه ومن يقومون بأمره؛ ومارته: جمع مائر، وهو الذي يقوم على طعامه.

(4) نقلت هذه من تاريخ العتي باختصار.

عاصمتها «المنصورة»؛ وقد قال المقلسي في وصف السند عندما زارها: «إنه إقليم الذهب والتجارات والعقاير والآلات والفانيد والخيرات... به عدل وإنصاف وسياسات... العلماء به قليلون - والمنصورة قصبته وهي مثل دمشق، لأهلها مروءة، وللإسلام عندهم طراوة، والعلم وأهله كثير، ولهم ذكاء وفطنة... ومن مدن السند ذَبِيل، وكل أهلها تجار، وكلامهم سندي وعربي - والمُلتان، وهي مثل المنصورة، وأهلها لا يكذبون في بيع، ولا يبخون في كيل، يحبون الغريباء، وأكثرهم عرب⁽¹⁾».

ثم قال: إن إقليم السند أكثر أهله مذاهبهم أصحاب حديث، ورأيت القاضي أبا محمد المنصوري داوياً إماماً في مذهبه، وله تدريس وتصانيف، قد صنف كتاباً عدة حسنة. وأهل الملتان شيعة، ولا تخلو القصبات من فقهاء على مذهب أبي حنيفة، وليس به مالكية ولا معتزلة، ولا عمل للحنابلة؛ قد أراحهم الله من الغلو والعصية والهرج والفتنة الخ.

ونعود إلى وصف الحركة العلمية والأدبية في هذه البلاد.

كان طبيعياً أن تكون الحركة العلمية والأدبية في البلاد الجديدة التي فتحتها الدولة الغزنوية في الهند ضعيفة؛ فقد بدأت تنشر فيها الإسلام والعربية، فليس من الطبيعي أن تخرج علماء - أما القسم الذي استرلت عليه من الدولة السامانية وغيرهما مما تأصل فيه الإسلام من عهد بعيد، فقد استمرت فيه الحركة في العهد الغزنوي كما كان في العهد الساماني.

وكان من الغزنويين من شجع الحركة الدينية والعلمية والأدبية تشجيعاً عظيماً، وخاصة محمود بن سبكتكين؛ فقد سار على أسلوب العصر في أن يزين مملكته بالعلماء والأدباء، كما يزين تاجه باللآلئ.

وقد احتاط به كثير من علماء الدين، وجدّ أهل المذاهب الدينية والفقهية في كسبه، علماً منهم بأنه إذا اعتنق مذهباً ساد في الأقاليم الواسعة التي فتحها؛ فالفاطمية في مصر وجهوا إليه «التاهرتي» الداعي ليدعوه إلى مذهب الفاطمية، فوقف السلطان محمود على سر ما دعا إليه، وعلم بطلان ما ندب إليه، وأمر بقتل التاهرتي، وأهدى بغلته التي كان يركبها إلى القاضي أبي منصور محمد بن محمد الأزدي شيخ هراة، وقال: كان يركبها رأس الملحدين فليركبها رأس الموحدين⁽²⁾.

(1) أحسن التقاسيم: 479 وما بعدها.

(2) طبقات الشافعية: 16/4.

«وذكر إمام الحرمين أبو المعالي الجَوَينِي أن السلطان المذكور كان على مذهب أبي حنيفة، وكان مولعاً بعلم الحديث، وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع، وكان يستفسر الأحاديث، فوجد أكثرها موافقاً لمذهب الشافعي، فوقع في خله حكمه، فجمع الفقهاء من الفريقين في مرو والتمس منهم الكلام في ترجيح أحد المذهبين على الآخر، فوقع الاتفاق على أن يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الإمام الشافعي، وركعتين على مذهب الإمام أبي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر ويختار ما هو أحسنهما، وتولّى الإمام القفال المروزي الشافعي ذلك، فتحول السلطان من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي»⁽¹⁾.

ولما فتح إقليم خراسان، وسائر إيران وما وراء النهر وسجستان، وجّه أدباؤها مديحهم إليه كما كانوا يوجهونه إلى السامانيين - فبديع الزمان الهمفاني بنشء القصائد في مدح محمود بن سبكتكين، كالتالي يقول فيها [من المضارع]:

تعالى الله ما شاء	وزاد الله إسماني
أفريدون في التناج	أم الإسكندر الثاني
أم الرجعة قد عادت	إلينا بمليمان
أظلت شمس محمود	على أنجم سامان
وأسمى آل بهرام	عبيداً لابن خاقان ⁽²⁾
إذا ما ركب الفيل	لحرب أولميدان
رأت عيناك سلطاناً	على منكب شيطان ⁽³⁾
فمن واسطة الهند	إلى ساحة جرجان
ومن قاصية السند	إلى أقصى خراسان
على مقبل العمر	وفي مفتتح الشأن
فيوماً رسل الشاه	ويوماً رسل الخان ⁽⁴⁾

(1) انظر الحكاية بطولها في ابن خلكان: 116/2.

(2) يريد بآل بهرام السامانيين لأنهم يقولون إنهم من نسل بهرام جور كما تقدم، ويريد بابن خاقان السلطان محموداً لأنه تركي، وخاقان لقب لملك الترك.

(3) يريد بالشیطان الفيل لشكله الهائل.

(4) أي يوماً عنده رسل ملوك المعجم، ويوماً عنده رسل الترك.

فما يعزب بالفـ رب عن طاعتك اثنان
 أيا والسي بفسادٍ ويا صاحب هَندانٍ
 تأمل مائتي فيلٍ على سبعة أركان⁽¹⁾
 يقلبن أساطين ويلعبن بشعبان⁽²⁾
 وياجوجُ وماجوج من الجنِّد تموجان
 وكذلك أنشأ أبو منصور الثعالبي القصائد في مدحه كقوله [من السريع]:

يا خاتم الملك ويا قاهر الـ أملاك بين الأخذ والصفح
 عليك عين الله من فاتح للأرض مسئولٍ على النُجج
 راياته تنطق بالنصر بل تكاد تملأ كتب الفتح
 فاسعد بأيامك واستفرق الـ أعداء بالكبح وبالذبح
 إلى كثير غيرهما من الشعراء.

واختص به أديبان كبيران نائر وشاعر، أولهما أبو القاسم أحمد بن حسن الميمندي، وثانيهما كاتبه أبو الفتح البستي.

فالأول (الميمندي): كان وزير محمود بن سبكتكين، واشتهر بفصاحة العلم، وعلو الهمم، وسعة النظر، وحسن السياسة. «وكان الوزير الذي قبله «أبو العباس» قليل البضاعة في الصناعة، فانتقلت المخاطبات مدة أيامه من العربية إلى الفارسية حتى كسدت سوق البيان، وبارت بضاعة الإجابة والإحسان، ولما سعدت الوزارة بأبي القاسم رفع ألوية الكتاب، وعمر أفنية الآداب، فأمر الكتاب أن يتحاشوا الفارسية إلا عن ضرورة من جهل من يُكتب إليه، وعجزه عن فهم ما يتعرب به إليه⁽³⁾. فطارت توقيعاته في البلاد ولا شوارد الأمثال، وأبيات المعاني من القصائد الطوال، ففي كل ناد نداءً بالحنانها، وفي كل مشهد شهادة باستحسانها الخ»⁽⁴⁾.

وأما أبو الفتح البستي، فكان كاتب محمود بن سبكتكين وموضع سرّه، ومستشاره في

(1) يريد أركان الجيش، وهي القلب والمينة والميرة والجناحان والماقة والمقدمة.

(2) الضمير للقبلة أي يتقلن على قوائم كالعمد، ويلعبن بخرطوم كالشبان.

(3) أي فهم ما يكتب إليه بالعربية.

(4) المعنى: 170/3.

أمره - وهو أديب كبير له شعر جيد، ونثر جيد؛ فأما شعره فأكثره مقطوعات يعمد فيها إلى المعنى الدقيق، فيصوغه في لفظ رشيق، وأما نثره فواضح جميل فيه السجع والازدواج على طريقة عصره، وهو في نثره يكثر من الأمثال، وفي نظمه يكثر من الحكم. وقد قال الثعالبي: إن له طريقة خاصة به، فهو «صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيب، البديع التأسيس، وكان يسميه المنشابه، ويأتي فيه بكل طريقة لطيفة» تتجلى هذه الطريقة في أمثاله من مثل قوله: «عادات السادات، سادات العادات - الخيبة تهتك الهبة - من كان عبد الحق فهو حر، المعية تضحك من الأمانة - معنى المعاشرة ترك المعاشرة الخ، وله في هذا الباب الشيء الكثير.

كذلك تظهر طريقته في شعره من دقة المعنى وأناقة اللفظ، مثل قوله [من الخفيف]:
 لا يغرّرك أنسي لئِن المرء
 حَسَ فغريبي إذا انتضيت حمام
 أنا كالورد فيه راحة قوم
 ثم فيه لأخريين زكام⁽¹⁾
 وقوله [من المقارب]:

وقد يلبس المرء خز الشياب
 ومن دونها حالة مُضنية
 كمن يكتسي خُله حمرة
 وعَلَّتْهَا وَرَمَ فِي الرِيَّةِ⁽²⁾
 وقوله [من المقارب]:

نَحْمَلُ أَحَاكَ عَلَى مَا بِهِ
 فَمَا فِي اسْتِقَامَتِهِ مَطْمَعُ
 وَأَنْتَى لَهُ خُلُقٌ وَاحِدٌ
 وَفِيهِ طَبَائِعُهُ الْأَرْبَعُ⁽³⁾
 ويظهر أن له ثقافة واسعة في علم النجوم استخدمها كثيراً في شعره.

وعلى الجملة فشعره ونثره يدلان على رقة ذوقه، وسعة ثقافته في فروع من العلم مختلفة، إلى استفادة كبيرة من مزاولة الكتابة للسلطين والأمراء، واحتكاكه بالأحداث السياسية، والمشاكل الاجتماعية، وأكثر ما يتجلى ذلك في أمثاله وحكمه.

وقد غضب عليه ابن سبكتكين أخيراً ففاه إلى بلاد الترك، ومات بها سنة 400هـ.

ثم كان مؤرخ الدولة الغزنوية الكبير، وهو أبو النصر محمد بن عبد الجبار العتبي. وقد سمي كتابه «البيميني» نسبة إلى لقب محمود بن سبكتكين؛ فقد لقبه الخليفة القادر بالله «بيمين الدولة وأمين الملة». وقد ألف العتبي كتابه هذا في تاريخ الدولة الغزنوية ترجم فيه لسبكتكين، وكيف أسس مملكته، ثم تاريخ ابنه محمود، والوقائع التي حدثت في أيامه الخ.

(3) ديوانه ص 118.

(2) ديوانه ص 309.

(1) ديوانه ص 169.

ولا يزال الكتاب يعدّ أكبر مصدر لتاريخ هذه الدولة - وقد صاغه في أسلوب أدبي مسجوع على نحو ما فعله معاصره أبو منصور الثعالبي؛ ولذلك وقع بين الكتب الأدبية والتاريخية، ولو كان تراً مرسلاً لكان أجدى على التاريخ. ومع هذا فقد حاز شهرة كبيرة في عالم الأدب، وخاصة في الأقاليم الفارسية؛ قال السبكي: «وكان أهل خوارزم وما والاها يعنون بهذا الكتاب، ويضبطون ألفاظه أشدّ من اعتناء أهل بلادنا بمقامات الحريري»⁽¹⁾، وعني بشرحه كثير من الأدباء، وطبع له في مصر شرح للمبني الدمشقي.

وقد حكى الأستاذ براون في كتابه التاريخ الأدبي للفرس أن السلطان محموداً علم أن في مجلس مأمون بن مأمون جماعة من رجال العلم والفلسفة منهم ابن سينا والبيروني، وأبو سهل المسيحي، وابن الخمار، وأبو نصر العرّاق، فكتب إليه أن أرسلهم ليشرفوا بمجلسي ونستفيد من علمهم، فجمعهم مأمون بن مأمون، وقرأ عليهم كتاب السلطان، فأبى ابن سينا وفرّ، وقبل البيروني، وابن الخمار، والعرّاق⁽²⁾.

وكان ذهاب البيروني إليه نعمة لا تقدر، فهو الذي استغل فتوح السلطان محمود في الهند أحسن استغلال علمي، وجعل ثروة الهند في الرياضة والفلسفة والألهيات في يد العرب والفرنج، ولا تزال كتبه التي ألّفها العملة الصادقة لكل من كتب عن الهند من شرقيين وغربيين؛ وكان البيروني هذا درة في تاج الدولة الغزنوية كابن سينا في الدولة السامانية.

وهو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (نسبة إلى بيرون مدينة في السند) ولد سنة 362هـ، ونبع في كثير من العلوم، وخاصة الرياضة والفلك، وأزهر في الأوساط العلمية، وكانت - إذ ذاك - قصور الخلفاء والأمراء ومجالسهم تقوم مقام الجامعات اليوم. وقد عدّد في إحدى قصائده الذين أكرموا لعلمه، فقال [من الطويل]:

مضى أكثر الأيام في ظلّ نعمة	على رتب فيها علوت كراسيا
فألك عراقٍ قد غذوني بقرّهم	ومنصور منهم قد تولّى غراسيا
وشمس المعالي كان يرتاد خدمتي	على نغرة مني وقد كان قاسيا ⁽³⁾
وأولاد مأمون ومنهم عليّهم	تبدي بصنع صار للحال آسيا

(1) طبقات النافعية: 13/4.

(2) 96/2.

(3) هو شمس المعالي قابوص بن وشمكير أمير طبرستان؛ وقد تقدم ذكره.

وآخرهم مأمون رفته حالتي
ولم ينقبض محمود عني بنعمة
ونوه باسمي ثم رأس راسيا⁽¹⁾
فاغنى واقنى مُغضياً عن مكاييا⁽²⁾



أبو الفتح في دنياي مالِك ريفتي
فلا زال للندبا وللدين عامراً
فهاث بذكراه الحميدة كاسيا⁽³⁾
ولا زال فيها للغواة مواسيا

ويعد «سخاو» المستشرق الكبير - ناشر كتبه - أكبر عقلية علمية ظهرت، وكذلك رأى محمد بن محمود النيسابوري، إذ قال: «إن له في الرياضيات سبق الذي لم يشق المخضرون غباره، ولم يلحق المضمر المجدون مضماره».

وفي الحق أنه كان من خير المثل العليا للعالم المخلص للعلم، الواهب له حياته، يزد في المال إلا ما يكفي حاجته، صنف القانون المسعودي للسلطان مسعود فوصله السلطان بأموال طائلة فردها بعذر الاستغناء عنها⁽⁴⁾.

«ولا يكاد يفارق يده القلم، وعينه النظر، وقلبه الفكر إلا في يومي النيروز والمهرجان من السنة لإعداد ما تمس إليه الحاجة في المعاش»، لا يمل الاستزادة من العلم حتى حين وجود بنفسه - دخل عليه الفقيه أبو الحسن الولوالجي، وهو وجود بنفسه فسأله عن مسألة في توريث ذوي الأرحام؛ فقال له الفقيه - إشفاقاً عليه: أفي هذه الحالة؟ قال البيروني: أودع الدنيا وأنا عالم بها خير من أن أخطيها وأنا جاهل بها! قال الفقيه: فلما خرجت من عنده سمعت الصراخ عليه⁽⁵⁾. ويقول عن نفسه: «خصصت في غريزتي منذ حلثني بفرط الحرص على اقتناء المعارف بحسب السن والحال». ويتعلم لغات مختلفة؛ ففي كتبه عن العقاقير والجواهر يذكر اسم الشيء بالعربية واليونانية والسريانية والفارسية والتركية؛ ويقارن بين اللغات مقارنة دقيقة، فيمدح اللغة العربية بحسن أداثها للمعاني، ويفضلها على الفارسية، وينقد الكتابة العربية، كما يتقلدا مفكرو اليوم نقداً دقيقاً فيقول: «إن كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادتها، واستعملتها في مآربها... وأنا نفسي قد طبع على لغة (يريد بها

(1) مأمون وأولاده مأمون أمراء خوارزم.

(2) محمود هو محمود بن سبكتكين.

(3) أبو الفتح هو أبو الفتح البستي، وقد تقدم.

(4) ياقوت: 308/6.

(5) المصدر نفسه.

لغته الأصلية الخوارزمية) لو حُفِدَ بها علم لاسْتُغْرِب استغراب البعير على الميزاب، والزرافة في الأكواب؛ ثم انتقلت إلى العربية والفارسية، وأنا في كل واحدة دخيل ولها متكلف، والهجوع بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب عِلْم نُقِلَ إلى الفارسية كيف ذهب رونقه، وكسف باله واسودَّ وجهه، وزال الانتفاع به؛ إذ لا تصلح هذه اللغة إلا للأخبار الكسروية، والأسمار الليلية... ثم ينقد الكتابة العربية فيقول: «وقد حل بأرضنا رومي، فكنت أجيء بالحبوب والبذور والثمار وغيرها، وأسأله عن أسمائها بلغته وأحرفها، لأن للكتابة العربية آفة عظيمة، وهي تشابُه صور الحروف المزوجة فيها، واضطرابها في التمايز إلى نقط المعجم، وعلامات الإعراب التي إذا تركت استبهم المفهوم منها؛ فإذا انضاف إليها إغفال المعارضة، وإهمال التصحيح بالمقابلة - وذلك بالفعل عامٌّ في قوما - تساوى وجود الكتاب وعدمه، بل علّم ما فيه وجهه؛ ولولا هذه الآفة لكفى نقل ما في كتاب ديسقوريدس المنقولة إلى العربي من الأسامي اليونانية إلا أنا لا نتق بها الخ⁽¹⁾».

لقد اتصل البيروني بشمس المعالي قابوس بن وشمكير، وألّف له «الآثار الباقية»، وهو يبحث في التواريخ التي كانت تستعملها الأمم، والاختلاف في الشهور والسنين، والتقاويم عند الأمم وأسماها، إلى غير ذلك مما يسميه الفرنج الآن علم الكرونولوجيا.

فلما اتصل بمحمود بن سبكتكين فاتح الهند، وقف من الفتح موقفاً عجباً يذكّرنا بالجمعية العلمية الفرنسية في حملة نابليون على مصر، ولكن البيروني كان جمعية وحده، فعكف على الهند يدرسها من جميع نواحيها: جغرافيتها وعلومها ودينها بل وجواهرها، وألّف في ذلك الكتب الكثيرة مثل «تاريخ الهند»، و«الجماهر في الجواهر» الخ، وتعلّم اللغة السنسكريتية، وأخذ ينقل منها إلى العربية، ومن العربية إليها، فنقل إلى السنسكريتية «نظريات أقليدس»، والمجسطي في الفلك، ونقل إلى العربية من السنسكريتية «بانان نجالي».

وربما كان أعظم كتبه «القانون المسعودي» الذي ألّفه للسلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين. وهذا الكتاب يبحث في الرياضة والفلك وفلسفة الهند، ولما ينشر بعد.

وقد عمّر «البيروني» عمراً طويلاً مباركاً ألّف فيه كتباً كثيرة نشرت في رسالة له في أول

(1) قطعة نقلها الأستاذ كركنو عن كتاب الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني - في مجلة Islamic

كتاب الآثار الباقية تدل على سعة آفاقه العلمية وعمقه فيها؛ وقد مات بغزوة نحو سنة 440هـ عن خمسة وسبعين عاماً.

كما كان من رجال الفلسفة في بلاطه السلطان محمود، ابن الخمار، وكان نصرانياً؛ وقد تقدم طرف من خبره.

كما كان في بلاط من أدباء الفرس: الفردوسي، والعنصري، والعسجدي، والفرخني؛ وقد نظم له الفردوسي قصماً من الشاهنامه، كما نظم له الآخرون، وموضع ذلك الأدب الفارسي⁽¹⁾.

(1) انظر ذلك في مقدمة الشاهنامه للدكتور عبد الوهاب عزام.

الباب الخامس

بلاد المغرب

لما فتح المسلمون بلاد المغرب كلها كانوا يقسمونها إلى ثلاثة أقسام: مملكة إفريقية، وهي المغرب الأدنى، وقاعدتها القيروان، وسمي أدنى لأنه أدنى إلى بلاد المغرب ومركز الخلافة، والمغرب الأوسط، وقاعدته تلمسان والجزائر، والمغرب الأقصى، وقاعدته فاس في مراكش.

وكان العرب يطلقون على سكان كل هذه البلاد البربر.

وقد افتتحها المسلمون من أوائل عهد الفتح، ولقوا في فتحها عناء كبيراً، وبذلوا في ذلك ضحايا كثيرة من سنة 26هـ إلى سنة 81هـ.

وكان أهل هذه البلاد لسناجتهم مرتعاً خصياً للدعاة الخارجين على الدولة، ولكل داع بمذهب ديني جديد. قال ياقوت: «البربر أجفى خلق الله، وأكثرهم طيشاً، وأسرعهم إلى الفتنة، وأطوعهم لداعية الضلالة، وأصغاهم لسمق الجهالة، ولم تخل أجيالهم من الفتن وسفك الدماء قط... وكم من ادعى فيهم النبوة فقبلوا، وكم زاعم فيهم أنه المهديّ الوعود به فأجابوا دعوته، ولمنجه انتحلوا، وكم ادعى فيهم مذهب الخوارج فإلى مذهبه بعد الإسلام انتقلوا»، وقامت به دول مختلفة متعاقبة؛ فقد خرج إلى المغرب الأقصى إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب سنة 169هـ، ونشر الدعوة به وأسلم على يده خلق كثير، فبوع له بالخلافة سنة 172هـ، وأسس دولة تسمت دولة الأدارسة استمرت إلى سنة 375هـ فاكسحتها دولة العبيديين (الدولة الفاطمية).

وقام بنو الأغلب بتونس ودولتهم تنسب إلى إبراهيم بن الأغلب التيمي حكمت من سنة 184هـ. وقد عظمت دولتهم وأنشؤوا أسطولاً قوياً في البحر الأبيض فتحوا به صقلية ومالطة وسردينيا، وكان عندهم عصر سيطرة قوية على البحر، واستمروا في الحكم إلى 296هـ حيث استولى عليهم العبيديون أيضاً.

ثم جاءت الدولة الفاطمية، وكان منشؤها بالمغرب، فسطت سلطانها على جميع بلاد المغرب من حدود مصر إلى المحيط الأطلسي مضافاً إليها صقلية وسردينيا؛ وقد بدأ ملكهم

على يد أبي محمد عبيد الله المهدي سنة 296هـ، واستمر الملك في أولاده حتى تولى منهم المعز؛ فلما انتقل إلى مصر سنة 362هـ، وتابعت فتوحهم في الشام والحجاز واليمن، وقوي سلطانهم فيها، ضعف سلطانهم في الغرب.

فجاء بنو زيري الصنهاجيين بتونس والجزائر، وأصلهم من البربر، وكانوا عمالاً للفاطميين؛ ولما سار المعز إلى مصر استعمل على تونس يوسف بن بُلكَيْن، ثم استفحل أمر يوسف واستقل بمملكته، وأسس دولة نسبت إليه استمرت من سنة 361هـ - سنة 542هـ، واشتهر من رجالها باديس بن يوسف، وابنه المعز، وهو أول من حمل الناس بإفريقية على مذنب مالك، وكانوا قبلُ على مذنب أبي حنيفة، ثم ابنه تميم بن المعز الشاعر الكبير، وسيأتي ذلك.

ومن أول الفتح والمسلمون يعملون أقصى ما في وسعهم لإدخال البربر في الإسلام، وتفقيهم وتحضيرهم، وتوالى على بلاد المغرب أمراء عظام عملوا في هذه السبيل أعمالاً جليلة، فحسان بن النعمان الغساني عامل عبد الملك بن مروان على إفريقية هو الذي دَوَّن الدواوين بها باللغة العربية، وغزا موسى بن نصير المغرب، وكان معه سبعة وعشرون ألفاً من العرب، واثنان عشر ألفاً من البربر، وأمر موسى العرب أن يعلّموا البربر القرآن والفقه... ثم أسلم بقية البربر على يد إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر سنة 101هـ أيام عمر بن عبد العزيز⁽¹⁾... وقد أرسل عمر بن عبد العزيز عشرة من التابعين يفقهون أهل المغرب في الدين.

وفي أيام هشام بن عبد الملك فرّ قوم من خوارج العراق إلى المغرب، وبثوا فيه مبادئهم، فسرت دعوتهم في البربر، وأعجبهم من تعاليمهم أن الخليفة ليس يجب أن يكون قرشياً، فانتفض البربر على العرب يريدون أن تكون لهم دولة من أنفسهم، وساعد على ذلك ما لقيه البربر أيام ولاية عبيد الله بن الحجاج من الظلم والفساد، وكان خوارج المغرب على مذنب الإباضية والصفرية، وكان لدعوة الخوارج أثر كبير في المغرب في إيجاد عصية بربرية ضد العصية العربية، وكثر عدد الخوارج من البربر حتى بلغوا في الثورة أيام عمر بن حفص عامل الخليفة المنصور أكثر من أربعين ألفاً من الصفرية، وخمسة وعشرين ألفاً من الإباضية⁽²⁾.

(1) تاريخ ابن خلدون.

(2) انظر الاستبصار: 85/1.

وفي أيام هارون الرشيد ولي على المغرب يزيد بن حاتم بن المهلب بن أبي صفرة. قال ابن خلدون: «وفي أيامه انخفضت شوكة البربر، واستكانوا للغلب وطاعوا للدين، فغرب الإسلام بجرانه، وألقت الدولة المضربة على البربر بكلكلها».

وفي عهد العباسيين أخذ أهل المغرب بمنهج أهل العراق (مذهب أبي حنيفة) في الأصول والفروع لأن ذلك المذهب يومنذ هو مذهب الخلفاء بالمشرق، والناس على دين ملوكهم، قال القاضي عياض: «ظهر مذهب أبي حنيفة بإفريقية ظهوراً كبيراً إلى قرب سنة أربعمائة ثم انقطع منها»، وللمعز بن باديس الصنهاجي المتوفى في أواسط المائة الخامسة أثر كبير في ذلك، فقد كان هو وأصحابه على مذهب الشيعة أخذاً من أسلافهم الفاطميين أيام استيلائهم على المغرب؛ ثم قطع المعز دعوة الشيعة، ودعا لبني العباس وحمل الناس على التمسك بمذهب مالك، وكان مذهب مالك معروفاً في هذه البلاد من قبل، ولكن أهله كانوا في محنة حتى نصرهم المعز هنا⁽¹⁾.

وانتشر مذهب أهل السنة يزاحم الشيعة والخوارج.

هذه الأحداث العظيمة من دخول العدد الكبير من العرب، وفتح البلاد، ونشر الإسلام واللغة العربية فيها، وتثقيف الناس بالدين الإسلامي والأدب العربي، وجعل البلاد جزءاً من المملكة الإسلامية يدخلها التجار من جميع الأجناس، ويتبادلون مع أهلها المعاملات والسلع، واختلاط العرب وغيرهم من المسلمين بأهل البلاد بالتزاوج والتوالد، ووقوعها بين البلاد المتحضرة، وخاصة بين مصر والأندلس، وكثرة العلاقات والرحلات بين هذه البلاد بعضها وبعض، كل هذا نقل بلاد المغرب من برابرة جفاة - كما يجبر ياقوت - إلى أمة لها مدينة ولها حضارة ولها ثقافة، فلا عجب بعد إذا رأينا في البلاد حركة عقلية تزوخ. ويكون لها شأن يذكر.

وقد اشتهرت بلدان في المغرب بتقدمها في الحضارة وال عمران والعلم والأدب كالقيروان والمهدية وتاهرت وسجلماسة وفاس.

فأما «القيروان» فقد أسسها عقبة بن نافع سنة خمسين؛ قال ابن خلدون: «احتط عقبة القيروان، وبنى بها المسجد الجامع، وبنى الناس مساكنهم ومساجدهم، وكان دورها ثلاثة آلاف وستمائة باع، وكملت في خمس سنين، وكان يغزو ويبعث السرايا للإغارة والنهب،

(1) انظر الاستخاء: 61/1.

ودخل أكثر البربر في الإسلام، واتسعت خقطة المسلمين، ورسخ الدين، وهي عاصمة إفريقية⁽¹⁾، وفي القرن الرابع كانت «مصرأ بهياً عظيماً قد جمع أصداد الفواكه، والسهل والجيل - مع علم كثير - لا ترى أرفق من أهلها - ليس بينهم غير حنفي ومالكي مع الفة عجية، لا شغب بينهم ولا عصبية - فهي مفخرة المغرب، ومركز السلطان، وأحد الأركان، أرفق من نيسابور، وأكبر من دمشق، وأجل من أصهان... جامعها بموضع يسمى السماط الكبير... وهو أكبر من جامع ابن طولون بأعملة من الرخام، ومفروش بالرخام⁽²⁾».

والمهدية وهي مدينة من أعمال تونس اختقلها المهدي رأس الفاطميين، بينها وبين القيروان مرحلتان، أسسها سنة 300هـ، وفرغ منها سنة 305هـ، وهي على ساحل البحر الأبيض داخله فيه كهينة كف متصلة بزند، وسورها سوراً محكماً بأبواب من الحديد المصمت، وجلب إليها الماء من قرية على مقربة من المهدية، وجعل لها مرسى يسع ثلاثين مركباً.

وبنى على المرسى برجين بينهما سلسلة من حديد؛ فإذا أريد إدخال سفينة أرسل الحراس أحد طرفي السلسلة حتى تدخل ثم يمدونها كما كانت، ولما أتم ذلك قال المهدي: «اليوم أينت على الفاطميات يعني بناته، وارتحل إليها وأقام بها، ثم عمر فيها الدكاكين، ورتب فيها أرباب المهن، كل طائفة في سوق، فنقلوا إليها أموالهم... وينسب إلى المهدية جماعة وافرة من العلماء في كل فن⁽³⁾»، وكان من إحدى قرى المهدية هانيء أبو ابن هانيء الأندلسي، وفي المهدية هذه المعز فاتح مصر، ومؤسس القاهرة.

وتاهرت بلد كبير من أعمال الجزائر قد أهدقت بها الأنهار، والتفت بها الأشجار، يتتعث فيها الغريب، ويستطيها اللبيب، رشيح الأسواق، جيد الأهل، قديم الوضع، محكم الرصف، عجيب الوصف⁽⁴⁾... وكانت قديماً عش الإباضية؛ وقد أخرجت كثيراً من حفاظ الحديث، وثقات المحدثين⁽⁵⁾.

وسجلماة قصبة جليلة على نهر بمعزل عنها، شديدة الحر والبرد جميعاً، صحيحة

-
- (1) إفريقية كان يستعملها العرب فيما يشمل المغرب الأدنى والأوسط فيشمل طرابلس وتونس والجزائر.
 - (2) المقدسي 226 وما بعدها.
 - (3) انظر معجم ياقوت في مادة المهدية.
 - (4) المصدر نفسه: ص 228.
 - (5) معجم ياقوت في مادة تاهرت.

الهواء، كثيرة التمور والأعناب والفواكه والحبوب، كثيرة الغريباء... وهم أهل سَنَة... بها علماء وعقلاء⁽¹⁾... ولنساتهم يد صَنَاع في غزل الصوف، فهن يعملن منه كل حسن عجيب من الأزر تفوق القصب الذي بمصر... وأهلها من أغنى الناس وأكثرهم مالاً لأنها على طريق من يريد «غابة» التي هي معدن الذهب، ولأهلها جرأة على دخولها⁽²⁾.

وفاس بلدان جليلان كبيران، كل واحد منهما محصن، بينهما واد جرار عليه بساتين وأرجية قد استولى على أحدهما الفاطمي، وعلى الآخر الأموي، وكم ثم من حروب وقتال وغلبة، كثير الخيرات، قليل العلماء، كثير الفوغاء⁽³⁾، وقال أبو عبيد البكري: «مدينة فاس مدينتان: غُدوة القَرَويين، وعدوة الأندلسيين، وعلى باب دار الرجل، رحاه وبستانه بأنواع الثمر... وهي أكثر بلاد المغرب يهوداً يختلفون منها إلى جميع الآفاق»⁽⁴⁾.

ولما وصف المقدسي إقليم المغرب جملة عند زيارته فيما يهتَمنا من الناحية العلمية، قال: «إنه إقليم كبير طويل... أهله لا يعرفون مذهب الشافعي إنما هو أبو حنيفة ومالك، وكنت يوماً أذاكر بعضهم في مسألة، فذكرت قول الشافعي فقال: اسكت من هو الشافعي، إنما كانا بحرين أبو حنيفة لأهل المشرق، ومالك لأهل المغرب أفنشرهما ونشتغل بالساقية؟... وما رأيت فريقين أحسن اتفاقاً وأقلّ تعصباً منهم... وسألت بعضهم: كيف وقع مذهب أبي حنيفة إليكم، ولم يكن على سابلكم؟ قالوا: لما قدم وهب بن وهب من عند مالك، وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز، استنكف أسد بن عبد الله أن يدرُس عليه، لجلالته وكبر نفسه، فرحل إلى المدينة ليدرُس على مالك فوجده عليلاً؛ فلما طال مقامه عنده قال له: ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي، وكفيتكم به الرحلة فصعب ذلك على أسد، ثم سأل: هل يعرف لمالك نظير؟ فدلّ على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، فرحل إليه، وأقبل محمد عليه إقبالاً لم يقبله على أحد لما رأى منه من فهم وحرص؛ فلما رأى محمد أنه قد بلغ مراده سيّبه إلى المغرب، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ورأوا فروغاً حيرتهم، ودقائق عجبهم، ومسائل ما طنت على أذن ابن وهب، ففشا مذهب أبي حنيفة بالمغرب... وهناك القسم الثالث المذهب الفاطمي... ولهم تصانيف يدرسونها، ونظرت في كتاب الدعائم،

(1) المقدسي: 231.

(2) ياقوت في مادة سجلماسة.

(3) المقدسي: 229.

(4) ياقوت في مادة فاس.

فإذا هم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول، ويقولون بمذهب الإسماعيلية، ولهم فيه سر لا يعلمونه لكل أحد إلا من وثقوا به بعد أن يحلفوه ويعاهدوه، وإنما سموا باطنية لأنهم يصرفون ظاهر القرآن إلى بواطن وتفسير غريبة، ومعان دقيقة، وهذه الأصول مذاهب الإدريسية وغلبيتهم بكورة السوس الأقصى⁽¹⁾.



وقد اشتهرت بلاد المغرب بالعناية بالحديث والفقه، وتقصيرها في العلوم النظرية من الفلسفة وفروعها؛ قال المقرئ التلمساني: «وأما ملكة العلوم النظرية فهي قاصرة على البلاد المشرقية، ولا عناية لحذائق القرويين والإفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط، ولم يزل الحال كذلك إلى أن رحل الفقيه ابن زيتون⁽²⁾ إلى المشرق، فلقى تلاميذ الفخر بن الخطيب، ولازمهم زماناً حتى تمكن من ملكة التعليم، وقدم إلى تونس فانتفع به أهلها»⁽³⁾.

وقد اشتهر من المغرب كثير من الفقهاء وخاصة في الفقه المالكي من أشهرهم وأولهم أسد بن الفرات، وهو نيسابوري الأصل قيرواني الدار، أخذ عن مالك موطأ في المدينة، ورحل إلى العراق فأخذ من أبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة، وأخذ عن أبي يوسف الأسئلة التي كان يثيرها الحنفية، ويضعون لها الأحكام على مقتضى مذهبهم، فجردها أسد بن الفرات من أحكامها، وعرضها على ابن القاسم، وتلقى منه أحكامها على مذهب مالك، أو اجتهاد ابن القاسم نفسه، أو اجتهاد أشهب، ودون ذلك كله في الكتاب المشهور المسمى «بالمدة»، فالمسائل المجردة مسائل الحنفية، والأحكام أحكام مالك وصحبه، وتشتمل على نحو ستة وثلاثين ألف مسألة.

وقد حمل أسد بن الفرات ذلك كله إلى القيروان ونشره بالمغرب، وتولى القضاء بها زماناً، كما تولى قيادة الجيش الذي فتح صقلية لبني الأغلب، وقد قتل وهو محاصر لسرقوسة سنة 213هـ.

ثم سُخِّنَ وهو عبد السلام بن سعيد، عربي من تنوخ، كان أبوه من العرب الذين نزلوا القيروان، تعلم على علماء القيروان، ورحل فأخذ العلم عن ابن القاسم وأشهب وابن وهب وغيرهم.

(1) المقدسي: ص 236 وما بعدها.

(2) هو أبو القاسم بن أبي بكر الشهير بابن زيتون عاش من (666هـ - 730هـ).

(3) أزهار الرياض: 26/3.

وقد أخذ مدونة أسد بن الفرات التي ذكرنا، وأعاد قراءتها علي بن القاسم وصححها عليه، وعاد بها إلى القيروان، فأقبل عليها الناس في المغرب والأندلس وتولى قضاء إفريقية، وجدّ في نشر مذهب مالك، وتعلم عليه كثيرون حتى عدّ العلماء الذين تخرّجوا عليه بنحو سبعائة.

قال ابن حارث: «قدم سُحنون (إفريقية) بمذهب مالك، واجتمع له مع ذلك فضل الدين والورع والعفاف والانقباض، فبارك الله فيه للمسلمين، ومالت إليه الوجوه، وأحبت القلوب، وصار زمانه كأنه مبتدأ قد انمحي ما قبله، فكان أصحابه سُرج أهل القيروان... ابنه عالمها وأكثرهم تاليفاً، وابن عبدوس قبيهاً، وابن غافق عاقلها، وابن عمر حافظها، وابن جبلة زاهدنا، وحمدس أصليهم في السنّة وأعداهم للبدعة، وسعيد بن الحنّاد لسانها وفصيحتها، وابن مسكين أرواهم للكتب والحديث، وأشدّهم قاراً وتصاروا - كل هذه الصفات مقصورة على وقتهم»⁽¹⁾.

وتوفي سنة 240هـ عن ثمانين عاماً، ولما مات رجعت القيروان لموته. واشتهر ابنه محمد بن سحنون بالتأليف الكثيرة في الحديث والفقه، ومات سنة 256هـ.

ثم أبو بكر محمد بن محمد المعروف بابن اللباد اشتهر بالحفظ والإتقان وسعة العلم، وسعيه لنشر المذهب المالكي في المغرب، وتكوين علماء حملوا علمه، وأفادوا به الناس. وقد اضطهده الفاطميون أيام سطوتهم لأنه لم يتابعهم في آرائهم، فسجنوه ومات سنة 333هـ.

ثم أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الحراوي الفاسي، وهو الذي أدخل فقه مالك في المغرب الأقصى بعد أن كان أهله على مذهب أبي حنيفة، وكان من الحفاظ المعنودين، والفقهاء المشهورين مات بفاس سنة 357هـ.

ثم أبو محمد عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني، إمام المالكية في زمنه، كثير التأليف واسع الفقه حتى سمي «مالك الصغير». رحل إليه العلماء للرواية عنه والتفقه به، له كتاب «الزيادات على المدونة»، وله «مختصر المدونة» توفي سنة 386هـ.

(1) الدياج: ص 162.

وأبو عبد الله بن محمد بن محمود الهَوَّارِي قاضي فاس وإمامها يضرب به المثل في عدله وورعه، له تعليقات على الملوثة مات سنة 401هـ الخ.

والقاسبي علي بن محمد المعروف بابن القاسبي، كان واسع الرواية عالماً بالحديث ورجاله، فقيهاً مالكيّاً أصولياً متكلماً مؤلفاً جيداً، له كتاب «المهّد في الفقه»، و«المنقذ من شُبّه التأويل»، وكتاب «المعلمين والمتعلمين»، وكتاب رتب العلم وأحوال أهله الخ؛ مات بالقيروان سنة 403هـ.

واشتهر من فقهاء الحنفية محمد بن عبدون، ولي القيروان بعد سحنون، فاضطهد المالكية الخ.

ولما تغلبت الدولة الفاطمية نشرت فقهها الشيعي ودعوتها الشيعية في المغرب، كما نشرتها بعد في مصر، واضطهدت الفقهاء السنيّين؛ وقد عرضوا الشّيخ على كثيرين منهم فأبو فعنّبوم «وقد قتلوا في وقعة أبي يزيد مُخلّد بن كيداد خمسة وثمانين من نخبة علماء الفيروان»⁽¹⁾.

على الجملة فقد كانت الحركة الدينية الفقهية في المغرب حركة قوية نشيطة. أكثر ما خدمت فقه الإمام مالك.



والعلم النظري أو الفلسفة - وإن لم ينم كثيراً في بلاد المغرب - لم يخل ممن عكف عليه، فيذكر ابن أبي أصيبعة أن إسحاق بن عمران، كان بغدادي الأصل مسلم النحلة، ودخل إفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب، وكان قد استجلبه (وإنما دعاه لحاجته إلى الطب، والطب كان دائماً مقروناً بالفلسفة)، وبه ظهر الطب بالمغرب، وعرفت الفلسفة، وكان طبيياً حاذقاً متميزاً بتأليف الأدوية بصيراً بتفرقة العلل، أشبه الأوائل في علمه، وجودة قريحته، استوطن القيروان حيناً؛ وقد ألف كتاباً كثيرة كلها في الطب.

وقد تتلمذ له في القيروان إسحاق بن سليمان الإسرائيلي، وأصله من مصر. ثم سكن القيروان، ولازم إسحاق بن عمران، وكان إسحاق بن سليمان مع فضله في صناعة الطب

(1) انظر الحجوي في تاريخ الفقه الإسلامي، ومخلد هنا ثائر بربري هاجم إفريقيا سنة 333هـ، وأخذها من يد الفاطميين؛ ثم ظفر به المنصور بن القائم الميدي سنة 336هـ.

بصيراً بالمنطق. متصرفاً في ضروب المعارف، وعمر عمراً طويلاً إلى أن نيف على مائة سنة، وقد ألف في الطب والحكمة والمنطق، وقد خدم الأغالبة والفاطميين ومات نحو سنة 320هـ.

وأنجب هؤلاء الوافدون من الأطباء أطباء من أهل البلاد نفسها، مثل أحمد بن إبراهيم المعروف بابن الجزائر من أهل القيروان، وقد اشتهر بالطب وخدمة العامة به. قالوا: وكان عنده نحو خمسة وعشرين قنطاراً من كتب طبية وغيرها، وكان إلى اشتغاله بالطب وتأليفه فيه مؤلفاً في التاريخ، فألف في علماء زمانه، وفي أخبار الدولة الفاطمية الخ.



ثم كان حظهم من الأدب كبيراً، وقد مرّ المغرب بالدور الذي مرّت به مصر عند اختلاط العرب بسكان البلاد، من وقوف الشعر إلا القليل الضعيف حتى إذا زالت روعة الفتح وكثر دخول العرب واتصالهم بالبربر، وانتشرت اللغة العربية، ووجد جيل نشأ في المرزبي العربي أخذ الشعر بجود وربما كان خير موطن له دولة الأغالبة، ودولة الفاطميين، ودولة الصنهاجين (بني زيري). ففي دولة الأغالبة كان كثير من أمرائهم أدباء، فإبراهيم بن الأغلب نفسه كان شاعراً، فمن شعره يفخر بانتصاره [من البيط]:

ما سار عزمي إلى قوم وإن كثرُوا	إلا رمى شعبهم بالحزم فانصدعا
ولا أقول إذا ما الأمر نازلني	يا لبيته كان مصروفاً وقد وقعا
حتى اجلّيته قهراً بمعتزم ⁽¹⁾	كما يجليّ الدجى بليلاً إذا طلعا
قوماً قتلتُ وقوماً قد نفيتهم	ساموا الخلاف بأرض الغرب والبدعا
كلأ جزيتهم صدعاً بصدعهم	وكل ذي عمل يجزى بما صنعا

وكذلك حفيده أبو العباس بن أبي عقّال بن إبراهيم، وهو الذي ولّى سحنوناً الفقيه قيادة الجيش الذي فتح صقلية، ومن شعره يقول في الفخر أيضاً [من الوافر]:

أنا الملك الذي أسمر بنفسي	فأبلغ بالسمو بها السحابا
أظللّ عشيرتي بجناح عزّي	وأمنحها الكرامة والشوابا

(1) يريد بالمعتزم الفرس الجامع.

وأصطنع الرجال وأطبيهم وأغفر للمسيء إذا أنابا

• • •

أنا ابن الحرب ربتني وليداً
لعمر أبيك ما إن عبت قومي
بنيت لهم مكارم باقيات
إلى أن صرت ممثلاً شبابا
وما أخشى بقومي أن أعابا
إذا ما صارت الدنيا خرابا

وقد اشتهر من شعراء هذه الدولة بكر بن حماد الزناني؛ وقد رحل إلى المشرق فدخل البصرة والكوفة وبغداد، ولقي بعض كبار شعرائها كدعبل الخزاعي وأبي تمام، وعاد إلى القيروان، وغلب على شعره الوعظ والزهد كقوله [من البيط]:

قف بالقبور فناد الهامدين بها
من أعظم بليت فيها وأجساد

• • •

أين البقاء وهذا الموت يطلبنا
بيننا ترى المرء في لهو وفي لعب
حتى تراه على نعش وأعواد
هيهات هيهات يا بكر بن حماد

• • •

فكلنا واقف منها على سفر
في كل يوم نرى نعشاً نشيعه
وكلنا ظاعن يحدو به الحادي
فرائح فارق الأحباب أو غاد⁽¹⁾

• • •

أما الدولة العبيدية فكان فيها الشعر أرقى وأضحى للأسباب التي ذكرناها عند الكلام في الأدب الفاطمي في مصر، وحسبها أن أنجبت في الشعر ابن هاني الأندلسي؛ وقد نسب إلى الأندلس لإقامته هناك بعض الوقت وإلا فهو إفريقي من قرية من قرى المهديّة، وكان في شعره للمعز، كما كان أبو الطيب لسيف الدولة يصف حروبه وأسطوله، ويدون وقائعه، وينشر دعوته، ويمجد خلاله؛ وقد تقدم ذكر طرف عنه، وكان كذلك حوله شعراء ابتلعهم كما ابتلع المتنبّي من حوله، فكان في بلاط المعزّ بالمهديّة من الشعراء أبو الحسن علي بن محمد بن الأيادي التونسي، وقد كان شاعراً كبيراً اتصل بالفاطميين أيام القائم والمنصور والمعزّ. وكذلك علي بن عبد الله التونسي، ومقداد بن الحسن الكتامي، وابن هانيء نفسه يفخر على هؤلاء الشعراء وأمثالهم، ويستصغر منزلتهم منه فيقول [من الطويل]:

(1) انظر المنتخب الملعوس من الأدب التونسي للأستاذ حسن حسني عبد الوهاب.

أرى شعراء الملك تنحت جانبي
وتنبو عن الليث المخاض الأوارك⁽¹⁾
وتلك الظنون الكاذبات الأوافك
وإني زعيم أن تلبس العرائك
وتنشد إزناناً ومجدك ضاحك⁽²⁾
فما لي غنيّ البال وهي الصعالك⁽³⁾
طموح ونفس للندية فارك⁽⁴⁾

وفي الدولة الصنهاجية كان العمران قد استحکم، والصلة بين المغرب وبين الأندلس ومصر والعالم الإسلامي كله قد تمكنت، والحضارة قد ازدهرت.

قال ابن خلدون: «كان ملكهم أضخم ملك عرف للبربر بإفريقية وأترفه وأبدخه»، فرقت العلوم والفنون، ومنها الأدب.

ومن أشهر ملوكهم المعزّ بن باديس قالوا: «إنه اجتمع بحضرته من أفاضل الشعراء ما لم يجتمع إلا بباب الصاحب بن عباد» وذكر أكثرهم ابن رشيق في كتابه «أنموذج الزمان في شعراء القيروان».

وكان من الأمراء الصنهاجيين شعراء مجيدون من أشهرهم تميم بن المعزّ بن باديس - وهو غير تميم بن المعزّ المصري - ملّك إفريقية وما والاها، وكان محباً للعلماء والشعراء مقرباً لهم، ومن شعره [من المنسرج]:

إن نظرت مقلتي لمقلتها
تعي إلى ما أريد نجواؤ
كأنها في الفؤاد ناظرة
تكشف أسراره وفحواؤ
وكان من شعراته الحسن بن رشيق وغيره.

-
- (1) تنحت جانبي: تظعن فيّ، والمخاض: الحوامل من النوق، والأوارك التي ترعى الأراك، ورعي الأراك من دلائل الضعف، يقول إن الشعراء يظعنون في، وهم أمامي كالنوق الضعيفة أمام الأسد.
(2) الإرتان: رفع الصوت بالكاء، وهذا علامة الضعف.
(3) يقول: يعطون الكبير وأعطي القليل، ومع ذلك أنا غنيّ القلب، وهم صعاليك.
(4) فارك: كارمة.

وقد نبغ في هذه الدولة كثير من الشعراء والأدباء مثل عبد الكريم النهسلي، وكان شاعراً أديباً ناقداً، عارفاً باللغة خبيراً بأيام العرب وأشعارها. مات سنة 405هـ؛ وقد أكثر ابن رشيقي من النقل عنه في العمدة، وذكر أن له كتاباً في الشعر.

ومثل علي بن أبي الرجال رئيس ديوان الإنشاء في الدولة الصنهاجية، واشتهر بالكرم وتشجيع الأدب، وهو الذي رعى المعز بن باديس وحبب إليه الأدب، وهو الذي ألف له ابن رشيقي كتاب «العمدة»، وألف له ابن شرف «رسائل الانتقاد». مات سنة 425هـ.

ومثل أبي عبد الله محمد بن جعفر الفزاز القيرواني كان إماماً في اللغة، ألف كتاب «الجامع» في اللغة، وهو يقارب «التهذيب» للأزهري - وهو شيخ ابن رشيقي، وهو ينقل في كتابه العمدة أقواله وما جرى له في مجلسه من أدب، وكان يطرح على تلاميذه عويصات المسائل ويكلفهم حلها. مات سنة 412هـ⁽¹⁾.

وأبو عبد الله عبد العزيز بن أبي سهل الخشني الضريع، وهو كذلك من شيوخ ابن رشيقي في الأدب. قال عنه: «كان مشهوراً بالنحو واللغة جلتاً، مفقراً إليه فيهما، بصيراً بغيرهما من العلوم. وكان شاعراً مطبوعاً سلك طريقة أبي العتاهية في سهولة الطبع ولطف التركيب، ولا غناء لأحد من الشعراء الحذاق عن العرض عليه والجلوس بين يديه. مات سنة 406هـ، وقد زاد على السبعين»⁽²⁾.

ومن كبار المؤلفين في الأدب إبراهيم بن علي الحضري القيرواني، وهو صاحب كتاب «زهر الآداب»، وكتاب «المصون في سر الهوى المكنون»؛ قال فيه ابن رشيقي: «كان شبان القيروان يجتمعون عنده ويأخذون عنه، ورؤس عندهم، وشرف لديهم، وسارت تأليفاته، وانتالت عليه الصلات من الجهات وله ديوان شعر»⁽³⁾. مات سنة 413هـ.

وكتابه «زهر الآداب» يدل على ذوق في الأدب رقيق، واطلاع واسع على ما أنتجه الأدباء من الجمل الروائع، والرسائل البليغة.

وله ابن خالة هو أبو الحسن علي بن عبد الغني الحضري القيرواني، كان عالماً بالقراءات، وشاعراً ظريفاً، وهو صاحب القصيدة المشهورة [من المتدارك]:

(1) ترجم له باقوت وابن خلكان.

(2) انظر ابن رشيقي للمبني.

(3) ابن خلكان.

بالليل الصب متى غنُّه أقيام الساعة موعنُّه
رقد السُّمار فأزقه أسف للبيين يبرقه

وقد حازت شهرة كبيرة، وعارضها كثير من الشعراء في مختلف الأمصار إلى عصرنا هذا.

وظهرت في المغرب حركة جيدة في النقد الأدبي، وردت أول الأمر نتفاً في كتب الأدب عندهم كقول عبد الكريم النهشلي: «قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد، فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره، ونجد الشعراء الحفائق تقابل كل زمان بما استجيد فيه وكثر استعماله عند أهله، بعد ألا تخرج من حسن الاستواء وجد الاعتدال وجودة الصنعة، وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل كثيراً في غيره، كاستعمال أهل البصرة بعض كلام أهل فارس في أشعارهم ونوادير حكاياتهم الخ».

ومثل قول إبراهيم الحصري: «الشعر مطبوع ومصنوع، فالمطبوع الجيد الطبع مقبول في السمع، قريب المثال، بعيد المثال، أنيق الديباجة، رقيق الزجاجة... يطرد ماء البديع على جنباته، ويجول رونق الحسن في صفحاته... وحمل الصانع شعره على الإكراه في العمل بتفتيح المباني دون إصلاح المعاني، يعني آثار الصنعة، ويطفي أنوار الصبغة، ويخرجه إلى فساد التعسف، وقبح التكلف... وأحسن ما أجري إليه، وأعمل عليه هو التوسط بين الحالين، والمتزلة بين المتزتين من الطبع والصنعة».

ثم ارتقى هنا حتى صار موضوعاً قائماً بنفسه، وتوجت هذه الحركة بكتاب «العمدة لابن رشيق، و«أعلام الكلام» لابن شرف⁽¹⁾، وهما من خير الكتب في النقد الأدبي.

وقد نقل ابن رشيق في كتابه «العمدة» فن النقد من نقد شاعر خاص أو شعراء معينين - كما فعل صاحب الموازنة والوساطة - إلى نقد للشعر عامة؛ وقد قال فيه ابن خلدون: «وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وأعطاهما حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله».

وبعد العمدة ألف ابن رشيق كتابه «قراضة الفحج»، وأكثر ما يتعرض فيه للسرقات

(1) نشر الأستاذ عبد العزيز المحيني كتاب التف من شعر ابن رشيق وابن شرف، كما وضع رسالة قيمة في

ابن رشيق، وابن شرف فانظرهما.

الشعرية، ومتى تجوز، ومتى لا تجوز، وأين تحسن وأين لا تحسن⁽¹⁾، كما وضع ابن شرف كتابه «أعلام الكلام»، وموضوعه مقامة طويلة كقممات الحريري، تمرّض بطلها لمشهوري الشعراء من المتقدمين والمحليين يصفه في قول قصير، ويبيّن مزاياه وعيوبه في إيجاز⁽²⁾.

وقد كان كلاهما من القيروان، وكانا من ندماء المعرّ بن باديس وشعرائه وجلسائه؛ ولما أغار الهلالية القادمين من مصر على القيروان فرا وقالوا القوائد في رثاء القيروان. وذهب ابن رشيّق إلى صقلية حيث مات بها سنة 453هـ، وذهب ابن شرف إلى الأندلس ومات بها سنة 460هـ.

وقد كانا صديقين ثم دبّت بينهما الخصومة فتساجلا في الأدب كتلك المساجلة التي كانت بين الخوارزمي، وبديع الزمان الهمذاني.

وعجيب أمر المسلمين في هذه العصور، فما استقرّ قرارهم في المغرب حتى أنشؤوا أسطولاً قوياً في البحر الأبيض فتحوا به صقلية وسائر الجزائر حولها، وكان فتح صقلية على يد الأغالبة؛ وقد كان بها ثلاثمائة ونيف وعشرون قلعة، ولكنها لم تبت أمام قوة المسلمين.

قال ابن خلدون: «كان فتح صقلية أيام زيادة الله الأول بن إبراهيم بن الأغلب على يد أسد بن الفرات شيخ الفتيا... ثم قال: وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على بحر الروم (البحر الأبيض) من جميع جوانبه وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه، فلم يكن للأمم النصرانية قبيل بأساطيلهم بشيء من جوانبه، وامتنطوا ظهره للفتح سائر أيامهم؛ فكانت لهم المقامات المعلومات من الفتح والغنائم، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل مثل: ميورقة ومنورقة وسردانية وصقلية ومالطة وأقريطش وقبرص... والمسلمون خلال ذلك قد تغلبوا على الأكثر من لجة هذا البحر، وسارت أساطيلهم فيه جائية وذاهبة، والعساكر الإسلامية تجيز البحر في أساطيلهم من صقلية إلى البر الكبير المقابل لها... وانحازت أمم النصرانية بأساطيلهم إلى الجانب الشمالي الشرقي منه من سواحل الإفرنجة والصقالبة لا يعدونها - وأساطيل المسلمين قد ضربت عليهم ضراء الأسد بقرية».

(1) وقد طبع في مصر.

(2) طبع كذلك في مصر.

ولما فتحوا صقلية فسرعان ما نشروا دينهم وعلمهم ولغتهم؛ بل إن قائد الجيش في الفتح كان هو أسد بن الفرات العالم المالكي المشهور ومعه جماعة من وجوه أهل العلم في تسعمائة فارس وعشرة آلاف راجل، وما زال يفتح في قلاعها حتى أصيب بجروح بالغة مات متأثراً بها، فأنتم خلفاؤه الفتح. ثم هصار أكثر أهلها مسلمين، وبنوا بها الجوامع والمساجد⁽¹⁾، وانتشر بها العلم، وأصبحنا نسمع عن كثير من العلماء ينسبون إليها؛ فيقولون: فلان الصقلي، يرحل إليها علماء المسلمون يعلمون الدين واللغة، والأدباء يشعرون، والخليعون يقولون في الخمر ورهبان الأديار وبناتها. فنجد المقرئ - مثلاً - يقول: محمد بن الحسن بن علي الكركنتي الفقيه المالكي تفقه بصقلية وإفريقية؛ وقد الإسكلرية - وكركنت مدينة بصقلية.

والعماد الأصفهاني يعقد باباً طويلاً في القسم الثاني من الجزء الحادي عشر في ذكر محاسن فضلاء جزيرة صقلية، ويروي فيه شعراً صقلياً بعضه على أوزان جديدة، كقول أبي الحسن بن أبي البشر في راقصة:

وغزالٍ مشنُوفٍ قد رثى لي بعد بُغدي
لما رأى ما لقيت
مثل روض مفوِّفٍ لا أبالي وهو عندي
في حبه إذ ضنيت
وجهه البيلوطالماً تاه لما حاز ودي
فلئنسي قد سقيت... إلخ

ولا ننسى القائد الكبير جوهر الصقلي فاتح مصر، وباني الأزهر، ومدوّخ المغرب كله لمولاه المعز، وهو غلام رومي الأصل من مواليد صقلية، صار مولى للمنصور ثم للمعز، وكان من أكفأ القواد الذين عرفهم التاريخ. بل نجد من النحاة محمد بن خراسان الصقلي، كان مولى لبني الأغلب، ورحل إلى مصر، وتعلّم النحو على أبي جعفر النحاس، وروى عنه مصنفاته، وعاد إلى صقلية يدرس النحو، ومات بها سنة 386هـ عن ست وسبعين سنة⁽²⁾.

(1) معجم باقوت في صقلية.

(2) انظر بنية الوعاة للسيوطي.

ومحمد بن علي بن الحسن بن عبد البر الصقلي التميمي اللغوي، ولد بصقلية، ورحل عنها في طلب العلم ثم عاد إليها، وكان موجوداً سنة 450هـ، وهو أستاذ ابن القطاع الصقلي.

وفي العصر المتأخر عن عصرنا هذا أخرجت صقلية ابن حمديس الصقلي الشاعر المشهور والإمام المازري المحدث الكبير صاحب كتاب «المعلم بفوائد كتاب مسلم»، وهو منسوب إلى مازر Mazzard بلدة بصقلية، والإديسي الجغرافي الشهير، وابن ظفر الأديب مؤلف كتاب «سلوان المطاع»، وابن القطاع أحد أئمة الأدب واللغة والنحو والعروض، ومؤلف «الذرة الخطيرة»، و«المختار من شعراء الجزيرة» الخ.

الباب السادس

جزيرة العرب

أسلفنا في «فجر الإسلام» ما كان في الحجاز من علم وفن وأسباب ذلك.

والحجاز قطر قلما يعتمد على نفسه في العيش لقلّة زرعه ونتاجه. فلما كان موطن الخلافة أيام الخلفاء الراشدين كانت تأتيه الأرزاق من البلاد المفتوحة كمصر والعراق، ولما انتقلت الخلافة إلى دمشق في العهد الأموي ظلت الخيرات تنهال على الحجاز لكثرة الفتوح وكثرة الفنائم، وكانت عصية الأمويين عصية عربية تقرّ بالسيادة للعرب، فكانت ترعى جزيرة العرب وسكانها، وكان الفاتحون من العرب، وكثير من غنائمهم ينسرب إلى بلادهم، ولهم ديوان تقيد فيه أسماؤهم وعطاياهم. لذلك سعدت الجزيرة وأنتجت علماء وفناً.

فلما جاءت الدولة العباسية تغير الوضع فأصبح زمام الأمور أكثره في يد الفرس، والعمال أكثرهم من الفرس.

وزاد الأمر سوءاً في الحجاز خروج العلويين به والتفاف الناس حولهم وإرسال الخلفاء العباسيين من ينكل بهم؛ ففي عهد المنصور خرج محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ومعه أشرف بني هاشم وأعيان «المدينة» فعزّل عاملها من قبل المنصور وولي عليها عاملاً من قبله، فبعث إليه المنصور جيشاً كبيراً قاتله وقتله، وقتل كثيراً ممن معه.

وفي أيام الهادي خرج الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب واجتمع حوله آل أبي طالب وكثير غيرهم، وأرسل الهادي جيشاً فكانت وقعة «وَج» بين مكة والمدينة، ثم قتل الحسين وكثير ممن معه. وهكذا تابعت حوادث خروج العلويين، وثورات الحجاز، وفي كل مرة ينكل العباسيون بهم وتزيد كراهيتهم وقبض يدهم عنهم.

فأخذت جزيرة العرب يقل شأنها شيئاً فشيئاً بغلبة العنصر الفارسي، وإبعاد العنصر العربي وقتل المدد الذي يرسل إلى الجزيرة.

ولما جاء المعتصم وتغلّب العنصر التركي كان الأمر أسوأ، فقد كتب إلى عمّاله في الأطراف بإسقاط من في دواوينهم من العرب وقطع العطاء عنهم ففعلوا وانحط شأن العرب من ذلك الحين.

واستمر هذا العبث بالجزيرة، ففي خلافة المستعين أحمد بن المعتصم تغلب إسماعيل بن يوسف من أولاد علي بن أبي طالب على مكة فهرب عاملها من قبل الخليفة، وقتل إسماعيل هذا الجند وجماعة من أهل مكة ونهب منزل العامل، ومنازل أصحاب السلطان، وأخذ من الناس نحو مائتي ألف دينار وأخذ كسوة الكعبة وما في الكعبة وخزائنها من الأموال، ونهبت مكة وأحرق بعضها، ثم خرج منها إلى المدينة فتوارى عنه عاملها ثم رجع إلى مكة فحصرها حتى مات أهلها جوعاً وعطشاً، وبلغ الخبز ثلاث أواق بدرهم، ولقي أهل مكة منه كل بلاء. ثم سار إلى جلة فحبس عن الناس الطعام، وأخذ الأموال التي للتجار وأصحاب المراكب، ثم وافى الموقف بعرفة فأفسد فيه كثيراً، وكان ذلك سنة 251هـ⁽¹⁾.

وجاء القرامطة فأفسدوا في البلاد، وزحفوا على مكة واستولوا عليها وارتكبوا أشنع الفظائع، ونهبوا الحجاج ومنعوه من زيارة البيت الحرام، وفي سنة 312هـ نكلوا بالحجاج أعظم تنكيل ونكبوا العرب أعظم نكبة شهدتها الجزيرة، وكان عدد الذين قتلهم القرامطة في تلك السنة من الحجاج وفي بيت الله وشوارع مكة وضواحيها ثلاثة آلاف غير الذين ماتوا جوعاً، ونهبوا من الأموال آلاف الآلاف.

وفي سنة 314هـ وسنة 315هـ وسنة 316هـ لم يحجّ إلى مكة من العراق أحد للخوف من القرامطة⁽²⁾، وكان أبو طاهر القرمطي يقول [من الواقر]:

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

ونزعوا الحجر الأسود، وبقي في إحدى زوايا «الإحساء» إلى سنة 339 حيث رده القرامطة بأمر المنصور الفاطمي - والخلافة في بغداد عاجزة عن إخضاعهم.

كل هذه الأحداث وأمثاله أضعفت شأن جزيرة العرب وجعلتها في شبه عزلة وأخرتها مادياً وعلمياً، حتى إن المقدسي لما زارها في القرن الرابع وصفها بالفقر وقلة العلم⁽³⁾.

ووصف مذاهبهم الدينية فقال: «إن مذاهبهم بمكة ونهامة وصنعاء ستّة، ونواحي صنعاء ونواحيها مع سواد عمان شراة (خوارج) غالبية، وهمجّر وصعدة شيعة.. وشيعة عمان وصعدة وأهل السروات وسواحل الحرمين معتزلة.. والغالب على صنعاء وصعدة أصحاب أبي

(1) خطط المقرئ.

(2) المتقى في أخبار أم القرى ص 195.

(3) أخبار مكة طبعة ومستفيلد: 245/2.

حنيفة، والجوامع في أيديهم، وفي نواحي نجد اليمن مذهب سفيان.. والعمل بهجر على مذهب القرامطة، ويؤمن داودية (على مذهب أهل الظاهر) لهم مجالس.

ووصف لغتهم فقال: وأهل هذا الإقليم لغتهم العربية إلا بصحار فإن نداءهم وكلامهم بالفارسية، وأكثر أهل عدن وحنة فرس.. وأهل عدن يقولون لرجليه ولبنيه ولبنيه وقس عليه... وجميع لغات العرب موجودة في بوادي هذه الجزيرة، إلا أن أصح لغة بها لغة هذيل، ثم النجديين، ثم بقية الحجاز إلا الأحقاف فإن لسانهم وحش⁽¹⁾.

ومع هذا فقد كان في الحجاز حركة دينية في الفقه والحديث لا بأس بها بفضل تنابع المحدثين الذين كانوا يروون أقوال النبي وأعماله محدثاً عن محدث، وقد كان هذا الإقليم أخصب الأقاليم في هذا الموضوع فظل علمه يتوارث، ثم كانت هذه البلاد المقننة تأوي إليها أفئدة كثير من العلماء يحصلون العلم ويفيلونه ويعتزون بجوار الحرم المكي أو قبر الرسول، ويفضلون الإقامة فيهما فيكونون مصدر علم. وقد رأينا في تراجم كثير من المحدثين أن كان في برنامجهم الرحلة إلى الحجاز ورواية الحديث عن ساكنيه، وإطالنتهم الإقامة فيه، وكان للإمام مالك وتلاميذه من بعده فضل كبير في الحركة الفقهية.

فكان في مكة أمثال أبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي الأسدي المكي أحد شيوخ البخاري الذين أخذ عنهم في مكة. قال يعقوب بن سفيان فيه: ما لقيت أنصح للإسلام وأهله منه. مات بمكة سنة 219هـ وكر تلاميذه في مكة ممن رروا عنه وأخذوا علمه.

كما نبغ بالمدينة أبو إسحاق إبراهيم بن المنذر بن عبد الله الأسدي، أحد كبار علماء المدينة ومجتهديها مات سنة 236هـ. وتتابع بعده تلاميذه. ويطول بنا القول لو عدنا المحدثين المكيين والمدنيين في القرن الثالث والرابع الهجري فهم كثير، منهم من كان من الحجاز نفسه ومنهم الراحل إليه المتوكلن فيه.

ثم انتشر في اليمن فقه الزيدية، وهم أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومذهبهم في الأصول قريب من مذهب الاعتزال، فهم يقولون بالعدل والتوحيد كالمعتزلة، ويوجب الخروج على الظلمة كالخوارج ولهم في الفقه اجتهاد يخالفون في بعض الأحكام المذاهب الأربعة، وقد اشتهر منهم أئمة في اليمن، اجتهدوا على أصول مذهبهم كالإمام يحيى بن الحسين الزاهد الرسي المتوفى سنة 298هـ، والإمام الناصر للحق،

(1) أحسن التاسيم: 94 وما بعدها، والعبارة في بعض المواضع مضطربة.

ألف كتاباً على مذهب الزيدية والقاسم بن إبراهيم العلوي صاحب صعدة المتوفى سنة 280هـ، وأبو الحسن الصليحي ملك اليمن سنة 455هـ، وكان فقيهاً زيدياً كبيراً، وقُتل سنة 473هـ. وعلى الجملة فهم من قديم كان كثيراً ما يجمع ملكهم بين تولي أمور الدولة والاجتهاد الديني على المذهب الزيدي.

وقد بقيت الأندلس وسفرد لها جزءاً خاصاً بها إن شاء الله.

وقد كان من أهم مظاهر الحركة العلمية التي تدعو إلى الإعجاب في هذا العصر الرحلات، فقد أصبح تقليداً للعالم أن يرحل ويلاقي العلماء، ويأخذ منهم ويروي عنهم مع عناء الأسفار وقر العلماء غالباً.

وقد بلغ الغاية في ذلك المحثون، فقد كانوا حركة دائمة يرحلون من أقصى الأرض إلى أقصاها لطلب الحديث وجمعه. وما يشتهر عالم في بلدة بالحديث وضبطه وجمعه حتى يرحل إليه العلماء من كل صوب. خذ لذلك - مثلاً - محمد بن إسماعيل البخاري يرحل من بخارى إلى مدن خراسان، إلى الجبال إلى العراق ومدنه كلها، إلى الحجاز إلى الشام إلى مصر، وفي كل مدينة يتحرى حالة علمائها، ويأخذ عن وثق بهم، وليس البخاري إلا مثلاً واحداً من أمثلة كثيرة لا تحصى، فقل أن تجد محدثاً كبيراً إلا رحل هذه الرحلات وأمثالها حتى قد يقطع المحدث المسافات الواسعة لرواية حديث واحد وضبطه. وتقرأ تراجم العلماء في كتاب كتاريخ بغداد، فيأخذك العجب من نشاط العلماء ورحلاتهم واحترامهم لمشاقق السفر ومتاعب الفقر في سبيل العلم ومعرفتهم كل مصر وكل بلدة ومن فيها من العلماء وما فيها من حديث.

وليس الأمر مقصوراً على المحثين؛ فهكذا كان الشأن في كل علم وكل فن. فأبو جعفر النحاس يذهب من مصر إلى العراق ليأخذ النحو عن أهلها، وابن بابشاذ المصري يذهب إلى بغداد في تجارة الجواهر، ويأخذ النحو عن رجالها، ومن بالقيروان يذهب إلى المدينة ليأخذ عن تلاميذ مالك وإلى العراق ليأخذ عن تلاميذ محمد بن الحسن، ويسمع الأدباء والشعراء بسيف الدولة فيكون في بلاطه الخوارزمي وأبو علي الفارسي وابن جني الموصلية؛ والمتني يوماً بحلب ويوماً بمصر ويوماً بالعراق ويوماً بشيراز؛ وابن بطلان الطبيب البغدادي يناظر ابن رضوان المصري فإذا طالت المناظرة رحل إليه من بغداد إلى مصر.

وإذا فتحت بلدة فسرعان ما يذهب إليها العلماء في الفقه والأدب يعلمون أهلها الدين

واللغة والأدب، حتى تصبح بعد قليل مركزاً من مراكز الإنتاج العلمي كالذي رأينا في صقلية، تُفتح فيرجل إليها العلماء وتدوِّي فيها حركة العلم وبعد قليل نراها مركز إنتاج علمي وأدبي عجيب.

والحكومات من جانبها تنشئ الطرق، وتقيم الرباطات والمخافر لحاجتها الشديدة إلى تنظيم البريد، وتسهيل التجارة؛ فكان العلماء في رحلاتهم يتفحون بهذه المزايا، كما يتهزون الفرص لخروج القوافل إلى الحج، فيتنظرون في سلك الحجاج، ويرحلون إلى البلدان التي يريدونها.

وكانت الرباطات كثيرة في مراحل المسافرين، ويذكر الإصطخري أنه كان في بلاد ما وراء النهر ما يزيد على عشرة آلاف رباط، في كثير منها إذا نزل النازل قدم له طعامه، وعلف دابته إن احتاج لذلك.

وقد زوّدت هذه الرباطات بالماء لحاجة المسافر إليه، وعُدّت إقامة الرباطات وتزويدها من الأعمال الخيرية التي يقف عليها المسلمون بمض أوقافهم.

وفي بعض المراحل تقوم الأديار مقام الرباطات، فينزلها بعض الراحلين، ويجدون فيها راحتهم ومطالبتهم، وأكثر ما استغلّها الأديباء لمرحمهم وشغفهم بخمورها المعتقة، وولوعهم بالجمال.

كل هذا جعل المملكة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها كأنها وحدة مهما تعدّد ملوكها وحكوماتها، فالعالم والأديب والفنان والتاجر لا يعبؤون بالحدود التي ترسمها السياسة، ويرون أن اللغة والدين تكسر حواجز السياسة.

وكان لهذا أثره الكبير في العلم والأدب، ومن أوضح هذه الآثار ضعف الشخصية الإقليمية، فليس علم مصر وأدبها متميّزاً كثيراً عن علم العراق وأدبه، ولا عن علم خراسان وما وراء النهر والسند وأدبها، كلها متقاربة لأن رحلة العلماء وشقّة الاتصال قرّبت بين الفروق، وما يظهر امتياز في ناحية إلا استمته الناحية الأخرى وحذفته واستغلتته، فالفقه المالكي في المدينة، والفقه الحنفي في العراق يؤلف بينهما أمثال محمد ابن إدريس الشافعي، وأسد بن الفرات المالكي، والنحو العراقي يحمله إلى مصر وإلى المغرب الراحلون إلى العراق والمتعلّمون على أساتذته، والعائدون بعد ذلك منه، والشعراء على أبواب الملوك والأمراء يتقلّون من بلاط إلى بلاط فيوحدون مناهج النظم، والوراقون وتجار الكتب يحملون

كتاب الأغاني ورسائل إخوان الصفا من العراق إلى الأندلس، ومكاتب مصر ومكاتب الأندلس، والقيروان، والمهدية، وفاس، وخراسان، وغزنة تضمّ في خزائنها أهم ما أنتجه العالم الإسلامي بقطع النظر عن إقليمه.

بل والعلماء أنفسهم نرى شطراً من عمرهم قضوه في بلد وشطراً في بلد آخر، شطر في مصر وشطراً في الشام، أو شطر في الشام وشطراً في العراق، أو شطر في العراق وشطراً في فارس، وهكذا حتى ليصعب في كثير من الأحيان عدّ العالم مصرياً أو شامياً، وعراقياً أم فارسياً. ومؤلفو التراجم أدركوا هذا المعنى فجمع أكثرهم علماء العالم الإسلامي على اعتبار أنهم تاج مملكة واحدة كقطر واحد.

نعم توجد شخصية لنتاج كل إقليم كالأدب المصري والشامي والعراقي والفارسي، والطب المصري والشامي والعراقي والفارسي وهكذا، ولكنها شخصية غامضة خفية لا ترى إلا بالمنظار الدقيق والبحث الطويل. وأكثر ما يظهر هذا في منبع الظاهرة العلمية والأدبية حين تظهر، فظهورها في إقليم خاضع ولا بد لمؤثرات اجتماعية في هذا الإقليم كظهور المقامات في إقليم فارس والموثحات بالأندلس، والأسلوب المسجوع المحلّى بالبدیع في الرّي وما حولها، والرسائل الشاملة لفروع الفلسفة - كرسائل إخوان الصفا - في البصرة؛ كل ذلك له علل اجتماعية وتاريخية وإقليمية مرتبطة بهذه الظواهر ارتباط السبب بالمسبب، ولكن لا تلبث بعد ظهورها أن تقلّد في سائر الأمصار، ولو لم تكن العلة الأصلية موجودة، وتقوم علة التقليد مقام علة الابتكار، وتختفي الشخصية الأولى وراء المظهر العام للوحدة المشتركة.

ويعد - فهنا عرض سريع للحركة العلمية والأدبية، يتلوه إن شاء الله البحث التفصيلي في تاريخ كل علم ومدى تقلّمه، ومركز هذا التقدّم، وهذا هو موضوع الجزء الثاني من «ظهر الإسلام» أعاننا الله على إتمامه.

الفهرس

5 مقدمة

الكتاب الأول

في الحياة الاجتماعية

من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري

9 الباب الأول: مكان المملكة الإسلامية

73 الباب الثاني: أهم المظاهر الاجتماعية والسياسية في ذلك العصر

الكتاب الثاني

مراكز الحياة العقلية في ذلك العصر

129 الباب الأول: مصر والشام


169 الباب الثاني: العراق وجنوبي فارس

200 الباب الثالث: خراسان وما وراء النهر

213 الباب الرابع: السند وأفغانستان

224 الباب الخامس: بلاد المغرب

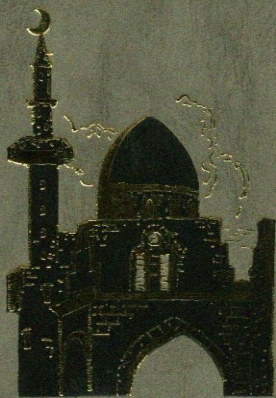
240 الباب السادس: جزيرة العرب

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



مَوْسُوعِيَّةٌ
الْحَضَائِرُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد السادس
ظهر الإسلام (2)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد السادس

ظهر الإسلام (2)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: موسوعة المضلرة الإسلامية

اسم الكتاب: ظهير الإسلام (2)

المؤلف: أحمد أمين

قياس الكتاب: 28 x 20

عدد الصفحات: 200

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نيليس

هاتفكس: 961-1-583475

هاتفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إلكتروني: www.nobilis_international@hotmail.com E.MAIL:

الطبعة الأولى: 2006

٧ يسمح باستساع أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

هذا هو الجزء الثاني من ظهر الإسلام. وهو على نمط ضحى الإسلام. يبحث في تاريخ العلوم والآداب والفنون في القرن الرابع الهجري. وإذا كان في الأجل متسع: آلت الجزء الثالث في الأندلس، ثم الجزء الرابع في العقائد. ففي هذا العصر، نضجت الحياة العلمية في الأندلس، وحق لها أن تسجل. ولعلّ القارىء يأخذ علينا أننا لم نستخدم النصوص كما استخدمناها في فجر الإسلام وضحاها، فقد اعتدنا أن نقل النص بحروفه، ثم نستنتج منه ما أمكننا الاستنتاج. أما في هذا الجزء، فقد هضمنا ما قرأنا، ثم حكينا ما خلس لنا من غير ذكر نص، إلا في القليل النادر، واكتفينا بذكر المراجع عقب كل باب.

وعزونا في ذلك ضعف الصحة، وعدم قدرتنا على إثبات النصوص كما قرأناها أو سمعناها. على أن هذه الطريقة إنما أتيت لكي يصدق القارىء المؤلف في تأليفه. فإذا كان قرأنا لم يصدقنا مما سبق، فعلينا العفاء. وإذا صدقنا اكتفوا منا بمسلكنا في هذا الجزء. وربما كررت بعض أشياء في هذا الجزء والذي قبله، فعزونا في ذلك أن الإنسان موضع السيان.

ولا يدري إلا الله ماذا لقينا من عناء في بعض الأبواب، كالكلام على إخوان الصفاء، فبعضهم يرى أنهم شيعة، وبعضهم يرى أنهم لبوا بشيعة، فاضطرونا إلى مراجعة أربعة أجزاء كبار، لنقف على موضوعات الكتاب أولاً، ومعرفة منحنى المؤلفين هل هم شيعة أو غير شيعة ثانيًا، حتى استخلصنا الرأي في ذلك. وكالخلافاً بين الصوفية والفقهاء. فقد كانت مسألة دقيقة تحتاج إلى دراسة عميقة، إلى غير ذلك.

هذا مع نهي الأطباء لنا عن النظر في الكتب، ولكننا اعتدنا أن نعتد في الحياة على
القراءة والتأليف. وما قيمة الحياة من غير ذلك؟

ولسنا نطلب جزاء على ما بذلنا من جهد إلا من الله. والله يوفقنا في هذا الجزء وما
بعده كالذي وفقنا فيما قبله.

القاهرة في 3/11/1952م

أحمد أمين

البيئة الاجتماعية

في القرن الرابع الهجري

البيئة الاجتماعية في القرن الرابع الهجري

في نحو سنة 324هـ (935م)، أصيب العالم الإسلامي بانقسام كبير، حتى كأنه عقد انفرط، أو صخرة تفتت.

نعم، كان قد انفصل قبل ذلك عن العالم الإسلامي خراسان والمغرب، ولكن لم يتمزق هذا التمزق إلا في نحو هذا العام، فكان الممالك قد لاحظت هذه الفرقة فقلبتا. وربما دعاهم إلى ذلك أيضًا أنهم رأوا بغداد قد صارت في يد الأتراك الظالمين، يظلمون ويعسفون، فكيف يخضعون لهم، ويسلمون أنفسهم لظلمهم، فاستقلوا. فصارت فارس والرين وأصبهان والجبل في أيدي بني بُؤَه، وكِزَّمان في يد محمد بن إلياس، والموصل وديار بني ربيعة وديار بكر وديار مصر في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد ابن محمد بن طُغُج الإخشيد، والمغرب وإفريقيا في يد الفاطميين، والأندلس في يد عبد الرحمن الناصر. وخراسان في يد نصر بن أحمد الساماني، والأهواز وواسط والبصرة في يد البرينيين، واليمامة والبحرين في يد القرامطة، وطبرستان وجرجان في يد الليليم، ولم يبق للخلافة العباسية إلا بغداد. ولكن ما أسه أبو جعفر المنصور والمهدي من خلق وسائل تحمل الناس على تقديس الخلافة العباسية جعل كثيرًا من ولاة هذه الأقطار المستقلة يطلبون مسالمة الخليفة العباسي، والطاعة الاسمية له - مع أنهم أقدر منه.

ولكن، والحق يقال، كانت المملكة الإسلامية كلها وطنًا للمسلمين جميعًا، يرحب بهم حيثما رحلوا. وكان العالم ينقسم عندهم إلى قسمين: دار إسلام، ودار حرب. فالعلماء والمحدثون والجغرافيون يرحلون في البلاد الإسلامية بسهولة كما يشاؤون، كالذي نرى في رحلة ابن بطوطة وابن جبير في القرون الوسطى، وبين الأقطار الإسلامية المختلفة من صلة وثيقة. وكلها وطن للمسلم.

ولئن عدّ هذا ضعفًا من الناحية السياسية، فإنه لا يعدّ ضعفًا من الناحية العلمية. فالمملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري كانت أعلى شأنًا في العلم من القرون التي كانت قبلها. ولئن كانت الثمار السياسية قد تساقطت في القرن الرابع، فالثمار العلمية قد نضجت فيه. والسبب في ذلك أن الإمارات الإسلامية المختلفة كانت تتبارى في تجميل موطنها بالعلماء والأدباء، وتفاخر بهم. وهذا أكسبهم التحبب إلى العلماء والإغداق عليهم. وسبب

آخر، وهو أن انفصال هذه الإمارات عن الدولة العباسية جعلها مستقلة في مالها لا ترسله إلى بغداد، بل تغدقه على أهلها. والعلم دائماً متأثر بالمال. فهذا جعل كثيراً من العلماء ينعمون في ظلّ هذا الاستقلال أكثر مما كانوا ينعمون في ظلّ الوحدة. فقد كان الشاعر مثلاً لا يظهر اسمه إلا إذا رحل إلى بغداد، فصار يلمع اسمه في بلده، أو على العموم خارج بغداد، كالمتني ونحوه. بل كان علماء بغداد أنفسهم يرحلون إلى مصر وغيرها كما فعل عبد الوهاب المالكي، وكما فعل أبو نواس وأبو تمام.

وفي هذا العصر نبث فكرة جديدة ظلّ المسلمون يعتقدونها قرونًا طويلة، وهي أنه: من ملك مكة والمدينة أو بعبارة أخرى الحرمين الشريفين، فهذا أحق الناس بالخلافة.

فنحن نستنتج من هذا أن العلم والسياسة لا يتميّبان جنبًا إلى جنب، حتى إذا ارتقى هنا ارتقى ذلك، بل قد يكون الأمر على العكس. قد يكون الضعف السياسي متمنّيًا مع زهو العلم؛ وهنا يسلمنا إلى أن القول بتقسيم تاريخ المملكة الإسلامية إلى عصور، يجعل لكل عصر معيزات من قوة أو ضعف، لا ينطبق تمام الانطباق على الحياة العلمية. فقد تنتهي دولة ما سياسيًا، وتبدأ دولة جديدة، على حين أن الحياة العلمية مستمرة، لم تنته ولم تلبل. فالتقسيم التاريخي إلى دولة أموية ودولة عباسية أولى، ودولة عباسية ثانية لا ينطبق إلا على السياسة؛ وهذا الانقسام كان له أثر حسن في إكسان المسلمين صدّ غارات الصليبيين. ولو أتى الصليبيون والبلاد كلها في يد العباسيين الضعفاء ما استطاعوا ردهم، ولكنهم أتوا والدولة الحمدانية في قوّتها والدولة الصلاحية في ذروتها، فاستطاعوا ردهم.



أما بغداد فكانت في يد الخلفاء العباسيين اسمًا، وفي يد جابرة الأتراك فعلاً. فكان هؤلاء الأتراك يختارون من بني العباس من أنسوا منه صغر السنّ أو ضعف الشخصية، فيجملونه خليفة حتى لا يشاركهم في سلطنتهم. وأحيانًا يخيب ظنهم فيشاركهم في سلطنتهم، أو يحرّم عليهم، فينكولون به ويتصمون منه.

وعلى الجملة فقد كان الخلفاء العباسيون آخر الأمر بالنسبة لأبي جعفر المنصور مثلاً وعبد الملك بن مروان ومعاوية كأقزام بجوار عمالقة. وفي هذا العهد مثلاً قد تولّى الخلافة المقتدر، وكانت أمه رومية، وفيها المهارة الرومية، فوضعت يدها على الدولة، ودبّرت أمور البلاد بقوة وحزم، تولّى وتعلز، وترثي ابنها تربية طيبة، وتمنح مؤنسًا التركي من التدخل. فلما ضاق ذرعًا بذلك دبّر مؤامرة لقتل المقتدر فلبيع بالسيف، ونزعت عنه ثيابه حتى

سراويله، حتى مرّ عليه رجل من العامة فستر عورته بالحشيش، ثم تولّى أخوه من أبيه القادر، ونحروا أن يختاروه ممن ليس له أم قوية كام المقنن. ومع ذلك قامت ثورة أريد بها خلع القادر، فلم تنجح، ففُضى القادر على مؤنس، فطلب أصحاب مؤنس منه أن يخلع نفسه فأبى، فخلع، وسملت عنه لأول مرة في تاريخ الإسلام. وشوهد بعد ذلك يسأل الصدقة على باب الجامع، ثم عين الراضي ابن أخي القادر، وكان أديبًا معروفًا.

ثم ارتقى عرش الخلافة بعده أخوه المتقي. ففد به توزون التركي، وسمل عنه أيضًا. ثم خلفه المستنفي وكانت أمه رومية أيضًا، فأراد التّزيّهون أن يخلعوه، فخلع نفسه، ولكنه اشترط عليهم أن لا يقطعوا شيئًا من أعضائه. ولكن أخاه المطيع أبى إلا أن تُسَمَل عنه أيضًا. وانتهى الأمر أخيرًا إلى أن يتخلى الخلفاء عن السلطة الفعلية ويكتفوا بالمظهر.



ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع بعض، وبين السنية والشيعية، حتى جرّوا البلاد إلى الخراب. فكل مملكة تقسّمها المذاهب المختلفة، وكان النزاع شديدًا بين بعضهم وبعض. وكان الشافعية مشهورين بالشغب والتألب على خصومهم، ومن مثل ذلك ما حكى بعض المؤرّخين من أن الحنابلة قد بنوا مسجدًا ببغداد، واستعانوا بالعميان الذين كانوا يأرون في هذا المسجد. فإذا مرّ بهم شافعي ضربوه بعصيتهم حتى يكاد يموت.

وانتشر مذهب الشافعي في مكة والمدينة، واشتهر مذهب أبي حنيفة في العراق. وكان أكثر الفقهاء في مصر من أتباع مالك، وكذلك انتشر مذهب مالك في المغرب والأندلس. ويحكون أنه لما توفي ابن جرير الطبري المؤرّخ الكبير، دفن بداره ليلاً سرًا لأن العامة اجتمعت ومنعت دفنه نهارًا، لتألب الحنابلة عليه، إذ ألّف كتابًا في اختلاف الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، ولم يذكر فيه خلاف الحنابلة، فلما سئل عن أحمد ابن حنبل قال: إنه محدّث لا فقيه. ويحكى لنا ياقوت في «معجم البلدان» أن بلادًا كثيرة خربت بسبب الخلاف في المذاهب، وتعصّب كلٍّ لمذهبه. هنا من جهة. ومن جهة أخرى كان الخلاف شديدًا بين الشيعة والسنية، فالخلفاء العباسيون ومن تبعهم سبّون يتعصّبون للسنية. والفاطميون في مصر والشام والمغرب، والحمدانيون في ديار ربيعة وبكر ومضر، وسنو بؤيه في العراق وغيرهم يشتمون. وكانت الكوفة وبها قبر علي أكبر مركز للشيعة. حتى قال بعضهم: «من أراد الشهادة فليدخل دار البيّليخ بالكوفة، وليقل رحم الله عثمان» وروي أن أبا بكر الشوري

المتوفى سنة 330هـ روى خيراً يمسّ الإمام عليّاً، فطلب ليقتل فاستتر. واشتهرت «قُم» في إيران بالغلظ في التشيع، حتى ليحكون أن والياً سئياً ولّي عليهم، فعجب من أنه لا يمسّ فيهم أحد أباً بكر أو عمر. وكان يناهضهم أهل أصبهان إذ يتعضّون للسّنة. فثارت مرة فتنة بين أهل أصبهان وأهل قُم، لأن رجلاً من أهل قُم سبّ الصحابة الخ.

وعلى العموم فقد كان الخلاف بين السنة والشيعة خلافاً شديداً. والسبب فيه اختلافهم في النظر إلى الخلافة، وهي مسألة سياسية صبغت باللون الديني. فالشيعة يرون أن عليّاً ونسله لهم الحق في الخلافة دون غيرهم، فخلافة الأمويين والعباسيين خلافة باطلة. والخليفة رئيس المسلمين، وله وظيفة أخرى، وهي أنه معلّم المسلمين، لأنه معصوم، ويتلقّى العلم بطريق الوراثة، وما أودع فيه من الروحانية. وقد خصّهم الله بمزايا غير مزايا الإنسان، وأن الخلافة لهم وراثته. تنقلت من آدم إلى أن وصلت إليهم، وأن النور انقسم إلى قسمين: قسم نزل على عبد الله والد النبيّ، وقسم نزل على عبد المطلب، ثم انتقل إلى أبي طالب ثم إلى عليّ، ومن عليّ إلى ذريته. وهذا النور الموروث يجعل إمام كل عصر معصوماً فتجعل له قوة روحانية لا نظير لها في البشر. ومن أجل ذلك أنكروا الخلافة لغير هؤلاء.

فهذا الخلاف بين أتباع المذاهب من جهة، وبين الشيعة والسنة جعل البلاد الإسلامية ناراً مشتعلة، فكل يوم نسمع هياجاً من السّنيين لأن شيعياً سبّ صحابة، ونسمع هياجاً من الشيعة لأن أحداً من عليّاً أو أحد الأئمة. حتى إن بعض العلماء الكبار من علماء بغداد حرّم على نفسه المشي بالكركم، لأنه كان يسمع فيها سبّ الصحابة. وعاقب أحد الفاطميين رجلاً أشد عقوبة لأنه وجد عنده كتاب الموطأ للإمام مالك، وهذا مما كان سببه ضيق العقل.

وأراد الفاطميون أن يمدّوا ملكهم إلى العراق وما حولها، فكان القتال الشديد، والخصومة الشديدة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

وليس بعجيب أن يكون الخلاف بين الشيعة والسنة والمذاهب المختلفة في تلك العصور المظلمة. إنما العجيب أن يبقى هذا الخلاف على مدى التاريخ إلى اليوم.



وكان من أكبر مظاهر هذا العصر القول بسدّ باب الاجتهاد، ولم يكن سدّه بناء على مجلس اجتمع فيه الفقهاء وقرّروا فيه إقفال باب الاجتهاد، وعمل بذلك محضر وزّع على الأمصار. إنما كان شعوراً عاماً بالضعف والنقص، ونوعاً من التقديس للفقهاء السابقين. ومن ذلك الحين، أهني القرن الرابع الهجري، وقف سير التشريع الإسلامي، ومضى عصر

الابتكار، وبدأ عصر التحجّر، وأصبح أصحاب المذاهب الأزلون كأنهم معصومون، وأصبح الفقيه لا يستطيع الحكم في مسألة إلا إذا كانت مسألة جزئية تطبيقاً على قاعدة كلية، قالها إمامه من قبله. وهذا هو الذي يسمى اجتهاد مذهب. أما قبل ذلك فكان الاجتهاد باحثاً، ولم يكن مقصوراً على المذاهب الأربعة: فكان هناك مذهب أبي سفيان الثوري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب الظاهرية، وغيرها من عشرات المذاهب. بل حكى أن بعض العلماء كان لا يرضى أن يتبع مذهباً من المذاهب، بل يجتهد لنفسه. ففي أوائل القرن الرابع تجمّدت المذاهب، واقتصرت فيها على المذاهب الأربعة وأبطل كما قيل نحو خمسمائة مذهب. ولذلك وقف التشريع تقريباً من هذا التاريخ، ورمى الإسلام بالجمود.

بل إن ذلك أهدى العلوم والفنون الأخرى؛ حتى كأن الاجتهاد الذي سُئِنَ هو الاجتهاد في كل علم وفن. فلم يكن أدب غير الأدب القديم، ولا لغة غير الألفاظ القديمة. حتى كان العالم الإسلامي كله أصيب بالمقم.

وعُدّ من ينتقل من مذهب إلى مذهب مرتكباً لجريمة، ومن يرى رأياً غير رأي إمامه خارجاً عن المألوف. حتى طُلب أخيراً مرّة من العلماء أن يتخيروا مذهباً من المذاهب المختلفة للقضاء بمتظاه، فرفضوا. فكانت النتيجة اللجوء إلى القانون الفرنسي.

ثم كانت الحالة الاقتصادية على أسوأ ما يكون. فثروة الأمة ليست موزعة توزيعاً عادلاً، ولا شبه عادل. أموال تتدفّق على الملوك والأمراء ومن يلوذ بهم، وفقير مدقع لباقي أفراد الشعب.

وكل دَخَلَ الدولة هو الجزية تؤخذ على رؤوس أهل الذمّة ومن الزكاة، ومما يؤخذ على الأراضي الزراعية، ومما يفرض من ضرائب جديدة غير هذه. وكثرت المصادرات عند احتياج الخلفاء والأمراء للأموال. ولذلك شاعت عادة خزن الأموال وإخفائها في غير مظانها، كالدفن في الأرض ونحو ذلك. حتى حكوا أنه من حسن حظ أمير من بُويّه أن احتاج إلى مال كثير يصرفه على الجند، وإلا شغبوا، فصادف أن رأى ثعباناً يختبئ في السقف، فأمر بالبحث عنه، فوجدت غرفة فوق السقف وفوقها دور آخر علوي، ووجدت هذه الغرفة مملوءة بالذهب المخزون في الخفاء ففرّج ذلك كرب، وأزال شدّته. وكم وجد في الحيطان وتحت الأرض من أموال مخزونة في القدور!

وقد ألف أحد الظرفاء كتاباً سماه «الفلاكة والمفلوكين» أي الفقر والفقراء. حكى فيه أمثلة لكثير من العلماء الذين أصيبوا بالفقر. من ذلك ما حكاه عن التبريزي الأديب المشهور

من أنه أراد عالمًا يشرح له كتابًا معجمًا فوصف له أبو العلاء المعري وكان بعيدًا عنه، فحمل الكتاب في خُرُجٍ على ظهره، ومشى طويلاً، حتى بلَّل العرق الكتاب وأتلفه. وكان يظن بعد ذلك أنه أصابه مطر. ووجدت أشعار كثيرة في هذا العصر من جزاء هذا يذكرون فيها أن الفقر يلازم العقل والغنى يلازم الجهل، مثل الذي يقول [من السريع]:

أنتى رأيت الدهر في حكمه بمنح حظِّ العاقلِ الجاهلِ
وما أراشي نائلًا نروةً كآته يحسبني عاقلًا
ومثل قوله [من الطويل]:

وقائِلَةٌ ما بالٌ مثلك خاملاً ألنت ضعيفُ الرأي أم أنت عاجزُ
فقلت لها: ذنبي إلى القوم أنتي لما لَمْ يُخَوِّزُوهُ مِن المجدِ حائزِ
وما فاتني شيءٌ سوى الحظِّ وحده وأما المعالي فهي عِندي غَرائِزُ
إلى كثير من أمثال ذلك.

وشاع بين الناس في ذلك العصر مصادرة الموارث، فقال ابن المعتز في أرجوزته:

وويلٌ من مات أبوه مُوسراً أليس هذا محكماً مشهُراً
وطال في دار البلاء سَجُنُهُ وقيل من يدري بأنك ابنه
فقال جيرانني ومَن يَغْرِقُنِي فَتَنَقُّوا سِبالَهُ حَتَّى نَبِي
وأسرفوا في كُفْمِهِ ودفعه وانطلقت أكفهم في صَفِيهِ
ولم يَزَلْ في أَضْيَقِ الحُبُوسِ حتى رَمَى لَهُم بِالكَبِيسِ
وعَيَّن أبو حَتِينِ الرُّقْمِي قاصِبًا على حلب فكان يصادر التراكات ويقول: التركة لسيف
الدولة، وليس لأبي الحسين إلا أخذ الجعالة.

وشاع بين الناس: «مَتْرُ هَلْكَ، فلسيف الدولة ما ملك». ولذلك اجتهد الحكام أن ينكروا الوراة ويجعلوا من مات مات عن غير وارث، ليستولي على تركته.

وكثيرًا ما كان يدعي على التجار الكبار أن عندهم ودائع للسلطان حتى قال ابن المعتز في هله الأرجوزة:

وتاجرٍ ذي جواهر ومالٍ كان من الله بأخسن حالٍ
قيل له عندك للسلطان ودائعٌ غاليةُ الأثمانِ

فقال لا والله ما عندي له
 وإنما ربحتُ في التجارَه
 فدخُنوه بِدُخانِ الثُّبَنِ
 حتى إذا مَلَ الحِياةَ وَصَجَرَ
 أعطائهم ما طلبوا فأطَّلِفنا
 صغيرةً من ذا ولا جليلَه
 ولم أكنُ في المالِ ذا خسارَه
 وأوقدوه بِشِفْمالِ اللَّبَنِ⁽¹⁾
 وقال لبتِ المالِ جُمُعا في سَقَرِ
 يستعملُ المَثي وَيغشي العُنُقُ⁽²⁾

ويحكون أن الإخشيد صاحب مصر كان يصادر خاصته وعماله وأصحابه في هدوه ويرود. وكان يأخذ غلمانهم بسلاحهم ودوابهم وثيابهم. فإذا سَلِمَ أحد من مصادره حيا أخذ ماله بعد وفاته.

وقد توفي عقان بن سليمان أكبر تاجر في مصر في زمانه، فأخذ الإخشيد من تركته نحو مائة ألف دينار. ولما مات الصحاب بن عباد بعد أن خدم فخر الدولة البُزْهَجي أرسل الأمير من أحاط بتركته، ومن ذلك كان كثير من الأغنياء يودعون أموالهم خفية عند الفقراء، حتى يجدوا ما يعيشون به إذا صودروا. وبعضهم كان يدفن المال في الصحراء وبعضهم كان يستعمل حيلة لطيفة، فكان يضع الرجال في صناديق على البغال، ويخرج إلى الصحراء، ثم يفتح الصناديق، ويخرج من فيها، ويأمرهم بالحفر ويضع في الحفر الذهب، ثم يدخلهم في الصناديق ويعود بهم لئلا يعلموا موضع الذهب فيسرقوه. وبعض الحكام كان يستعمل العسف في الجمارك وفي مال الخراج إلى غير ذلك من وسائل ظالمة. حتى إن صحصام الدولة سنة 375هـ أراد أن يفرض ضريبة قدرها عُشر الثمن على الثياب الحريرية، فاجتمع الناس في جامع المنصور وعزموا على قطع الصلاة، وكاد البلد يفتن، فأغفوا من ذلك. ولم يقتصروا في الضرائب على الكماليات، بل أرادوا أن يفرضوها على الضروريات كالمح.

ومن سوء هذه الحالة الاقتصادية فشا في الناس أمران متناقضان: الأمر الأول التصوف، فإن كثيرا من الناس لما عَزَّ عليهم أن يتألوا ما يطلبون قَلَّلوا مطالبهم فتصوّفوا، وعلموا أنفسهم الزهد والورع والكتب. فكثر التصوف من هلا الباب جريا على قولهم: «إذا لم يكن ما تريد، فأرد ما يكون». والأمر الثاني ما شاع في هذا العصر من لصوص ستموا «الشطار» كانوا يقطمون الطريق على الناس ويفرضون ضرائب معينة على البيوت، من لم

(1) القال: جلد يسط تحت الطاحون ليقط عليه النقي.

(2) العتق: الإسراع في السير. وانظر أرجوزة ابن دريد في ديوانه 1/ 568 - 639.

يلدفعها هرجم وأخذ ماله. وحكى لنا الطبري كثيرًا من ذلك، وأن فرقة سميت «المتطوعة» نبت نفسها للقضاء على هؤلاء الشطار.



أما من الناحية العقلية وانتشار الثقافة، فقد كان العصر متقدمًا حقًا، نَمَّ فيه امتزاج الثقافات. هؤلاء الفرس والهنود يتقنون الثقافة العربية، ويتجون فيها. وهؤلاء وثنيو حرّان والسوريانيون يفرقون البلاد بالثقافة اليونانية. وهؤلاء الخلفاء يشجعون الطبّ والتنجيم أولًا لحاجتهم إليهما، ثم يتقدّم العلماء منهما إلى أبواب الفلسفة الأخرى، من طبيعيات ورياضيات والهيئات. ويعكفُ العالم الإسلامي على دراستها في صدق وإخلاص. ويقتبس علماء كل علم من الفلسفة اليونانية ليفلسفوه من دين ونحو وصرف وبلاغة، وغير ذلك. هذا عدا الفلسفة نفسها، ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نشاطًا غريبًا. حتى إن ثبتت الكتب المترجمة عن اللغات المختلفة، وعن اليونانية خصوصًا، وهو الذي قدمه لنا ابن النديم في الفهرس، وصاحب كتاب التمدّن الإسلامي، ليأخذ عجبنا. هذا ابن المقفّع وأمثاله يقدم لنا بلغة عربية فصيحة الثروة الفارسية، وهذا حنين بن إسحاق مثلاً يقدم لنا الثروة اليونانية، وهذه كلها كانت بدائية في العصر الأموي والعباسي الأول. ثم نضجت في القرن الرابع، وأخذ العلماء يقتبسون منها ما حلا لهم. ومما زاد الحاجة إلى الفلسفة اليونانية أن النصارى في تلك البقاع كانوا ينقسمون إلى جملة طوائف: يعاقبة، ونساطرة، ومَلَكانية. وكان هناك جدل في هذه المذاهب حول طبيعة المسيح، وحول القضاء والقدر، وهل الإنسان مجبور أو مختار، وكل طائفة نسلحت بالفلسفة اليونانية لدعم مذهبها. وكان هذا سببًا في انتشار الفلسفة اليونانية. ثم كان من طبيعة بعض الأفراد أن تفلسفوا أولًا لغرض من الأغراض، ثم أبا إلا أن يتفلسفوا للفلسفة ذاتها، كما قال الغزالي: «طلبنا العلم لغير الله، فأبى إلا أن يكون لله». ولما جاءت الدولة الشيعية نصرت الفلسفة، والحق يقال، نصرًا مؤرّزًا، أكثر من أهل السنة، لأنها أعانتهم على فكرتهم في مسألة الظاهر والباطن، ولأن المتفلسف عادة أطوعٌ للاقتناع بالحجة الفلسفية، ولأن الفلسفة تُليّنُ الجمود، وتُفتّحُ الذهن لقبول الجديد. ولذلك كثيرًا ما نرى فلاسفة هذا العصر يحتضنهم الشيعة: كالفارابي، وإخوان الصفاء، وابن سينا، وغيرهم. فإذا قلنا: إن الفلسفة لم تزهر في عصر، ولم تُسثمر في عصر كهذا العصر، لم نكن بعبيدين عن الصواب.

وكان الناس في هذا القرن ثلاث طبقات متميزة: الطبقة الأولى طبقة الأرسطراطيين من خلفاء ووزراء وتجار كبار وأشراف، والطبقة الوسطى من تجار متوسطين وملّك متوسطين

ونحوهم، وطبقة فقيرة وهي عامة الشعب من صغار الفلاحين وصغار العمال والعلماء اللذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء. فأما الطبقة الأولى، فكان المال يتدفق عليهم، وهم يتفوقون في إسراف، هم ونسائهم وأتباعهم. هذه ميزانية الدولة في هذا العصر بلغت حدًا كبيرًا. فالخليفة مع ضعفه كان يعدّ الرئيس الديني حتى للبلاد المفصولة. فكان يجبي خراجًا من هذه البلاد ثم يسرف فيه هو ونسائه. يحكون أنه كان بين رياش أم الخليفة المستعين بساط أنفقت على صنعه 130 مليون درهم فيه نفوس على أشكال الحيوانات والطيور، أجسامها من الذهب، وعيونها من الأحجار الكريمة. ومدح شاعر امرأة من البيت المالك فحشت فمه درًا باهه بعشرين ألف دينار. وامتلات بيوت هذه الطبقة بالجوارى والفلمان من سود ويبيض، حتى قالوا: إنه بلغ عدد خدم المقتدر أحد عشر ألف خصي من الروم والسودان. إلى غير ذلك من القصور الفسيحة، والغرف العديدة. حتى إن المعزّ بنى دارًا في بغداد أنفق عليها ثلاثة عشر مليون درهم. ثم كان هذا الترف يستتبع عددًا كثيرًا من المغنّين والمغنيات، تصرف عليهم الأموال الكثيرة؛ ومع ما كان يجبي إليهم من الأموال الكثيرة، كانوا يضطرون أحيانًا إلى الصرف على الجنود، فلا يجدون ما ينفقون، فيضطرون إلى مصادرة الأموال بكل طريق. وأكثر ما يصابرون كان الأغنياء. وقد حكوا أن ابن الجصاص كان تاجرًا للجواهر كثيرًا في مصر فصدودت أمواله كلها، حتى إنه وجدت عنده الدراهم بالكبلة. وهذا مثل من أمثلة التجار الكبار الذين يعدون من الأغنياء.

زد على ذلك كثرة التفقه على العمّال وعلى القضاة والكتّاب. فقد حكوا أن راتب أحد الكبار في هذا العهد كان ثلاثة وثلاثين دينارًا وثلاثًا في اليوم، أي ما يقرب من ألف دينار في السنة، وهو ما يساوي خمسة آلاف جنيه اليوم.

وحكوا أن الحسين بن علي المادرائي العامل على مصر في أوائل القرن الرابع الهجري كان مرتبه ثلاثة آلاف دينار في الشهر. وحكوا أن كاتبًا من كتّاب مصر في عهد الدولة الفاطمية كان يقدم له في اليوم الواحد من البقول والحلوى والأثمار والفاكهة والعطريات ومن الألبسة والأفرشة ما يستغرق تعداده صفحتين أو ثلاثًا من القطع الكبير. وكان الوزراء يتقاضون أكثر من ذلك. فقد حكوا أن راتب الوزير في العهد الفاطمي كان خمسة آلاف دينار في الشهر، علما ما يجري عليه وعلى أهله من مأكولات وملبوسات. فأين باتون بهذه الأموال كلها من غير المظالم التي ذكرناها؟ وكان الاحتضاد السائد أن الفنى والفقير من السماء، عكس ما نتعد الآن أنه نتيجة للنظام الاجتماعي، وعلى هذا الاعتقاد وضع قانون تحديد الملكية،

ونظام الضرائب التصاعدية. ولذلك نجد في هذا العصر الأتراك في بغداد والبيهيين يمسفون بالناس ويظلمون. ورأينا سيف الدولة ابن حمدان ينهب كثيراً، ويهب كثيراً. فيهب المال الكبير للمنتهي لأنه يمدحه، ويخزل على ابن عمه أبي فراس بغداده من الأسر إذ كان أسيراً في القسطنطينية. ونرى خمارويه بن أحمد بن طولون يخرب مصر عندما زوج بنته فطر الندى للخليفة العباسي، ويصنع الهواوين من الذهب الخالص، ويبني لها داراً من مصر إلى بغداد في كل مرحلة. ويأتي بعد الحاكم بأمر الله، فينق المبال بالهيل والهيلمان على من يريد، ويمنع من يريد. فالفرق بين الطبقة العليا والدنيا فرق كبير. هنا أبو حيان التوحيدي على علمه وفضله يضطر إلى أن يأكل الحشائش من الصحراء. وهذا أستاذه أبو سليمان المتطقي لا يجد أجرة مسكنه، حتى يعطيه عضد الدولة البويهى مائة دينار، وهذا الميداني صاحب كتاب الأمثال مع علمه وفضله ونبله مقتر عليه في رزقه بسبب عفته. ومن أجل هذه المظالم اضطرت الفلاحون إلى أن يسلكوا سبيلاً اسمه «الالتجاء»، وهو أن يكتبوا أملاكهم صورياً للأمرء والأعيان، حتى يخفف عنهم الخراج بمقدار النصف أو الربع، لأن الضريبة لم تكن عادلة. وكثيراً ما ضاعت أملاكهم من هذا الطريق، فادعى الأغنياء ملكيتها، أو ادعاهم ورتتهم من بعدهم. ومثل هذا ما يحدث اليوم من بيع الشركات بعض الأراضي لأصحاب الجاه بثمان بخص حتى يمد إليها الماء والكهرباء بسبب جاههم فترتفع الأثمان أضعافاً مضاعفة. وسعت هذه الطريقة بالالتجاء، لالتجاء الفلاحين إلى الأغنياء.



من أجل هذا كله انحلت الأخلاق، فقل أن تجد رجلاً نبيلًا فاضلاً، لأن الذي يكون الأخلاق البيئة الخارجية والبيئة الداخلية، وكلتاها كانت فاسدة. فقد رأيت البيئة الخارجية وأعني بها الحكام وما كان يجري على أيديهم من المظالم عن طريق المصادرات والرؤسا.

فقد حكوا أن والياً عتير في يوم واحد سبعة عشر عاملاً على بلد واحد في يوم واحد، لأنه كان يأخذ من العامل الجديد كل مرة أكثر مما يأخذه من العامل المعزول. فاجتمع هؤلاء العمال السبعة عشر وتشاوروا فيما بينهم ماذا يفعلون. وبعد التفكير استقر رأيهم على أن العامل الأخير لم يعزل بعامل غيره، وله السلطان الشرعي، فطلب الآخرون منه أن يعين كل واحد منهم والياً على ناحية من نواحيه، ففعل وحلت المشكلة.

فلما رأى الناس هله المفساد، فسلبوا هم أيضاً. لأنهم رأوا العثل من رؤسائهم. والسبب الأهم من ذلك البيئة الداخلية وأعني بها البيت وما يجري فيه. فقد كان في البيت

الواحد عدد من النساء الحرائر، ومئات من الجوارى ملك اليمين، والرجل يحق له أن يصل إلى هؤلاء وهؤلاء، ويُنسل من هؤلاء وهؤلاء، وقد كان هذا معقولاً يوم كثرة حروب المسلمين مع فيرهم. ولكن لم يعد معقولاً، وقد قَلَّت الحروب فتنفَخ الرجال للشهوات الجنسية وأنسلوا من هؤلاء وهؤلاء. ولا يخفى أن بيتاً كهذا يكون مملوءاً بالفساد والموامرات، وينسل أولاداً يعادي بعضهم بعضاً، لأن أمهاتهم أَرْضَعْنَهُم الغيرة والكراهية، فكثيراً ما كانت خصومة بعضهم مع بعض. فإذا كانت المفاصد داخلية وخارجية، فكيف يصلح الشعب؟

وقد سبَّت الحروب الصليبية من عهدهما الأول كثرة الجوارى البيض المأسورات في الحروب، فكانت تَرَوَّج على البيوت. ومن أجل هذا كثر العنصر الفرنجي فيها. وهن عادة يثرن على تعدد الزوجات وعلى ملك اليمين ولذلك يجملن البيت جميعاً.

إذا كانت الصناعات الجيدة لا تروج إلا عند هؤلاء الأغنياء، ولا يطلع ثمنها العالمي إلا منهم، كانت الصناعات فاسدة فقط: فسماً فاحشاً لبيوت الأغنياء، وقسماً وضيقاً للشعب. وانصرف العمال عن الصناعات الوسطى، فكنَّت تجد العمال الماهرين يصنعون الملابس الجميلة جداً المزركشة في مصانع تُنْبَس وما إليها، والخزف الجيد والصدف والطرقت الباهرة. وصنَّاع الشعب يصنعون الأشياء العادية. وربما كان ذلك متسللاً إلى اليوم.

وشجَّع على هذه الفكرة أنه كان يرسل إلى الخلفاء والأمراء مع أموال الخراج بعض الهدايا الثمينة المصنوعة صناعة فائقة تسترعي النظر. وربما كانت المدن أحسن حالاً من القرى فإن المدن بما يصب فيها من مال الأمراء والولاة كانت أكثر ترفهاً ونعيمًا. فهذا جوهرى بالكركخ يساومه أحد البرامكة على سَقَط من الجوهر بمبلغ سبعة ملايين من الدراهم فيأبى. وهاك ابن الجصاص تاجر الجواهر في مصر يصادر على مال تزيد قيمته على عشرين مليوناً من الدنانير كما ذكرنا. وكان في بغداد شريف يسمي محمد بن عمر، بلغت فلة أملاكه مليونين ونصفاً من الدراهم، وكان في إسطنخر بيت يتسب إلى آل حنظلة ابتاع بمبلغ مليوني درهم مصاحف فَرَفَّها على الفقراء. أما القرى فيعملون في الأرض، ويبترز أموالهم الملاك، ويقتنون بالحصول على ما يسد أودهم. وربما كان إذا عثر أحدهم على مال كثير مات من الفرح، كالذي يحكى أن صياداً وُهب مالا في أيام أحمد بن طولون، فلما عاد ابن طولون بعدما مرَّ عليه وجهه ميتاً، وابنه يبكيه، فقال له: خذ مال أباك. فقال: إن أخذته يت موتته.

فأشار بأن يشتري له بيت بخمسمائة دينار، وقال: إن الغنى يحتاج إلى تدرّج، ولا قتل صاحبه. وكان يجب أن يدفع إلى مثل هذا دينار إلى دينار.

وقد اشتهر من هذه الطبقة العليا جماعة كانوا أرستقراطيي النسب كانتسابهم إلى علي وفاطمة، أو كالبكرتين والعمرتين أو انتسابهم إلى بيوت اشتهرت بالمجد كانتسابهم إلى الأبناء، ويعنون بالأبناء من كانوا من أبناء الجند الذين أسسوا الدولة العباسية وهكذا. فهؤلاء كانوا أرستقراطيين في نسبهم، وإن لم يكونوا أرستقراطيين في أموالهم.



وقد اشتهر في هذا القرن الرابع عدد كبير من الأرستقراطيين نذكر من بينهم على اختلاف أنواع أرستقراطيتهم إبراهيم بن هلال الصايي، معز الدولة بن بويه، جحظة البرمكي، المتيني، بديع الزمان الهمداني، أحمد بن طباطبة، صاحب بن عباد، أبا علي الفالي، عز الدولة بن بويه، جوهراً الصقلّي، أبا علي الفارسي، ابن خالويه، ابن الحجاج، ابن نباتة، عبيد الله المهدي الفاطمي، الأشعري، عماد الدولة بن بويه، سيف الدولة، فاتكاً الرومي، عضد الدولة، كافوراً الأبخشيدي الوزير ابن بقیّة، ابن جرير الطبري، ابن دريد، ابن العميد، ابن سكرة، الجبائي، الصولي، ابن الأنباري، العزيز بالله بن المعز، ابن جنبي، وغيرهم. ولكن إن أكثرنا من الكلام في ظلم الحكام وضعفهم، فلن يفوتنا أن قليلاً منهم كان عادلاً كعلي بن عيسى وقليل غيره.

وشاعت كثرة المجالس، فكان بعض الأمراء والوزراء يعقدون مجالس يجري فيها الأدب والعلم. وأحياناً الشراب، وأحياناً هما معاً. ويروي لنا التاريخ مجالس كثيرة من هذا القبيل. وربما تنافس الأمراء في ذلك بعد استقلالهم، فخرّاً بسلطنتهم ومن يتصلون بهم. فكم روي لنا عن الوزير المهلبي من مجالس عظيمة فيها شمر وفيها قصص أدبية، كان من نتائجها كتاب الأغاني. ويحكى لنا أن سيف الدولة كان له من الشعراء وغيرهم مثل ما كان للرشيد. ومن خرّيج مجالسه المتيني وأبو فراس والفيلسوف الفارابي، وابن خالويه النحوي وغيرهم. وكذلك في مصر كان يعقوب بن كلس وغيره.

هذا علنا مجالس العلماء أنفسهم، كمجلس أبي سليمان المتطقي، وابن أبي عامر، وغيرهما. كل هذه كانت تراءى الناس، يستشقون منها العلم والأدب، ويتسامرون فيها السمر اللذيذ. وإذا راجعنا الكتب المؤلفة التي كانت نتيجة هذه المجالس استكثرناها.

ومن مظاهر هذا العصر نشوؤ اللحن وخصوصاً في البيوت والشوارع، وذلك لكثرة

الجواري الأعماميات وغلبة الأتراك حتى على الفصوى، فانتشرت الياء في آخر الكلمات، وأبدلوا جمع فعائل بفعالل وقالوا أخير وأشر بدل خير وشر، ولم يفرقوا بين فَعلة للمرة وفَعلة للهبة، ولم يفرقوا بفرقة تامة بين الفعل المتعدي والفعل اللازم، وقالوا إن لغة البحري أحمط من لغة أستاذه أبي تمام. وقد قال عنه أحد معاصريه إنه لاحق جاهل فقال مثلاً [من الرجز]:

يا مباح الفتح ويا آيئة لست امرأ خاب ولا مشي كذب⁽¹⁾
بدل «مبتأ». وعابوه في قوله [من الطويل]:

ولو أنصف الحساد يوماً تأملوا مساعيك هل كانت بغيرك أليفاً⁽²⁾
بدل «مسايعك».

فإذا وصلنا إلى عصرنا كان اللحن أفسى حتى بين العلماء وحتى عدواً من يتكلم باللغة الفصحى متكلماً على النمط البدوي القديم. وقالوا إن ثعلباً النحوي الشهير كان يتكلم في مجاله فيلحن. ويقول قدامة بن جعفر إن الفصاحة الكاملة وصحة الإعراب لا تتم إلا لأعرابي بدوي نشأ حيث لا يسمع إلا الفصاحة؛ بل يرى أنه يجب استعمال اللحن وأن يتعمد له عند الرؤساء والملوك الذين يلحنون، فإن الرئيس أو الملك لا يجب أن يرى أحداً من أتباعه فوقه. ومتى رأى أن أحداً منهم قد فضله في حالٍ من الأحوال نافسه وعاداه؛ كالدلي روي أن رجلاً تكلم في مجلس بعض الخلفاء الذين كانوا يلحنون فلكن، فموتب على ذلك، فقال: لو كان الإعراب فضيلةً لكان أمير المؤمنين إليها أسبق، وقال إن اللحن قد يُستلمح من الجوّاري والإماء، وذوات الحدائة من النساء، لأنه يجري مجرى الفرارة منهن وقلة التجربة.

وربما كان هذا هو السبب الذي دعا بعض العلماء المتزمتين إلى وضع كتب في الحان العوام كما فعل الحريري وغيره. ومثل كتاب (فعلتُ وأفعلتُ) الذي حوى كثيراً من أغلاط العامة. وبهذا أيضاً تكوّنت اللهجات العامية في الأقطار المختلفة وأصبح لكل قطر لغةً عاميةً. ومن أجل هذا أيضاً نشأ الخلاف بين الأحرار الذين لا يتبعون قواعد النحو بدقّة، وبين المتزمتين من النحويين. وفي ذلك يقول الشاعر [من البسيط]:

ماذا لقيتُ من المستعمرين ومن قياسِ نَحْوِهِمْ هذا الذي ابتدعوا
إن قِلْتُ قافيةً يَكْرَهُ بِهَا بَيَّتْ خِلَاتِ الذي قاسوه أو ذَرَصُوا
قالوا لَحْنَتْ، وهذا لَيْسَ مُنْتَصِباً وذاك خَفِضَ، وهذا لَيْسَ يَرْتَفِعُ

(2) ديوانه 1506/3.

(1) ديوانه 155/1.

وَحَرَّضُوا بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ حُمُقٍ وَبَيْنَ زَيْدٍ، فَطَالَ الضَّرْبُ وَالْوَجَعُ

وطعن صاحب بن عباد على المتنبى لتفاسيحه واستعماله الألفاظ النادرة الشاذة فيجمع مثلاً رُكِبَ الإبل على صيغة رُكِبَاتٍ.

ولا نكر أن هولاء المتزمتين كان لهم فضلٌ كبيرٌ في المحافظة على اللغة الفصحى على مدى الأزمان.

وجاء ابن حجاج وابن سُكَّرَةَ فاستعملوا كثيراً من الألفاظ العامية والأساليب العامية والعادات العامية، فكثيراً ما نجدُ ابن حجاج يستعمل كلمات فارسية مثل كلمة «هم» الفارسية بمعنى «أيضاً»، وكان يستعمل «شوش» بمعنى «أزعج»، و«أسمال»، إلى غير ذلك.

ولا يُقَلُّ ابن سُكَّرَةَ شيئاً عنه في ذلك. وظلت اللغة العامية تنفصل عن اللغة الفصحى وتتسع بينهما هوة الخلف على مرّ الأزمان وفي كل الأقطار حتى كوّنت اللغة العامية لها أدباً خاصاً من موشحات وأزجال وأمثال، وجرّوت فيما بعد حتى هزأت النحو على النحو الذي ذكره الشربيني في كتابه «هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف» وتبعه في ذلك غيره.

وفي العصر الحاضر رقيت اللغة العامية وقربت من الفصحى بفضل الإذاعات والجرائد والمجلات، ولم يفقهما عن الاتصال ثانية إلا ما في اللغة العامية أحياناً من الحرفشة على حد تعبير ابن خلدون، وما في اللغة العامية من وقف وعدم إعراب⁽¹⁾.

وكانت المعيشة في الأوساط الفقيرة تتطلب نحواً من ثلاثمائة درهم، أي نحو مائة وعشرين جنيهاً في السنة لرجل متزوج وله ولد. أما المعيشة العالية فلا حدّ لهايتها. ويحدثنا كتاب «الفرج بعد الشدة» أن رجلاً كان يفتي لسيدة فأورث ابناً له أربعين ألف دينار. ولما بلغ رشده صرف منها ألف دينار، اشترى بها بيته القديم، وسبعة آلاف أصلح بها أثناناً فخماً للبيت، من سجاجيد وملابس، وإماء، وعبيد، وغير ذلك. وخصّص ألفين لتكون رأس مال للتجارة، ودفن عشرة آلاف ليوم الحاجة. وخصّص عشرين ألفاً لشراء ضيعة يستعين بها على الأيام.

وكان من مظاهر نعمة الأغنياء السكنى في السراديب صيفاً، والثلج لشرب الماء البارد

(1) انظر كتاب العربية للأستاذ يرهان فك ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار.

يتحضرونه حتى من الأماكن البعيدة، كما استعملوا في البيوت المراوح المبلولة بالماء من الخيش يحركها بعض الخدم. وكان هذا هو النظام المتبع للتبريد في ذلك العصر.

واتخذوا في بيوتهم الأماكن الواسعة توضع فيها الأرائك يجلسون عليها ليلاً لسماع الغناء وللشرب وللحديث اللذيذ.

وبعضهم يُعنى بالأزهار يشتريها بالمال الوفير، ويتحضرها في المجالس، كل زهور في موسمها. وإذا قرأنا ما خلّفت الدولة الفاطمية في القاهرة، رأينا مقدار الترف الذي كانوا يعيشون فيه.

وقد عُني الأغنياء بالبرك وبالأشجار في قصورهم وبالصناعة الخشبية، كالمشريات وتزيين الأبواب والحمامات، كما عُتوا بإنشاء الحمامات العامة للشعب، أخذًا من العادات الفارسية. وعرفوا «الإسفلت» وأخذوه من مكانٍ بين الكوفة والبصرة، وقالوا إنهم مهروا في صناعته، فكانوا يجعلونه كأنه مرمر أسود، ويفظون به بعض الحيطان.

وبالغ المترفون في كل شيء في الحياة وفي الممات، حتى إن قريبًا من أقرباء سيف الدولة الحمداني مات فُتُسلت سبع مَرّات، بأنواع مختلفة من العطور السائلة. وبهذه المناسبة نذكر أنه كان من المعتاد في هذا العصر المبالغة في مظاهر الحزن على الميت، وكان بعض العلماء يُسمح لأهلهم أن يدفنوا في بيوتهم.

وانتشرت مجالس الشراب، وأسرف أهلها في الاستعداد لها، من أزهار وفاكهة وصحاف وأنوار، حتى كان بعضهم من إسرافهم يأكل بطعقة ويثيرها في كل لفة كما يحكى عن الوزير المهلبي. واعتادوا غسل أيديهم قبل الأكل وبعد الأكل.

ووجدت بيوت النحّاسين يبعون فيها القيان. وأحيانًا تقام فيها حفلات الرقص والغناء، ويصّب فيها أولاد الأغنياء أموالهم. ويتز فيها الشابات المغنيات أموال الأغنياء، كالحال اليوم، كما يحكى صاحب الظرف والظرفاء.

وانتشر للتسلية لعب التُرْد والشطرنج، ولابن الرومي وصف بديع للاعب شطرنج ماهر. وكثرت الضرائب وتوزعت لما احتاج الخلفاء إلى المال، ففرضوا الضرائب على المغنيات وعلى الحوانيت، وعلى السفن وغير ذلك.

واختلفت المدن وتوزع نَمَطُها إلى أربعة أنواع: مُدُنٌ يغلب عليها الطابع اليوناني، كمدن البحر الأبيض المتوسط؛ ومدن يغلب عليها الطابع العربي كمدن الحجاز، ومدن اليمن؛

ومدن يغلب عليها الطابع الفارسي كمدن العراق؛ ومدن يغلب عليها الطابع الروماني كبعض مدن الشام.

وكل مدينة لا بد أن يشوبها بعض من الأنماط الأخرى.



وقد حلّى الشعب عيشته بالأعياد الكثيرة تقام من حين إلى حين، وانتهزوا هذه الفرص ليتمتعوا بملأء الحياة، لا يمتنعون عن ذلك ما إذا كانت الأعياد نصرانية الأصل، أو فارسية الأصل، فيكاد كل ذبّ الأديار يُقام لِقْدَيْسه عيد ميلاد يستمتعون فيه بشرب النبيذ المعتق والنساء والعزف ونحو ذلك.

ويحدثنا الشابستي في كتابه عن الأديار وابن المعتزّ في بعض قصائده عن كثير من هذه الأعياد، كما ورد كثير من ذكر «عيد الشعانين». وقد اتخذوه عيداً عامّاً، وكانوا يسمّونه في مصر «عيد الزيتونة»، ويحمل كلُّ من الشبان والأطفال خصوص النخل، ويسيرون به في الشوارع. كذلك كانوا يحتفلون كما نفعل اليوم بيوم السبت الذي قبل شمّ النسيم بأكل البيض، وصبغه ألواناً، وكانوا يحتفلون في بغداد مسلّمهم ونصرانيّهم بآخر سبت في سبتمبر عند ذبّ يسمّونه ذبّ الثعالب. وفي الثالث من أكتوبر كانوا يحتفلون في دهر يسمّونه دهر أشمونة، وكان عيداً كبيراً من أعياد البغداديين، وهكذا وهكذا مما يطول شرحه.

وفي هله الأعياد كانوا يحتفلون في البحر، كما يحتفلون في البرّ، فيركبون مراكب تسمّى التمرّيات تحمل فتيات ونبيّداً، وفرحون ويصيحون. فترى من هذا كثرة الأعياد التي ينتهزونها فرصة للأفراح. ومن الأعياد الفارسية المشهورة كان عيد النيروز وهو عيد السنة الجديدة، فكانت تهدي فيه الهدايا ويُخرج إلى المنتزهات، هذا عدا الأعياد الإسلامية كاحتفالهم في رمضان وإطعامهم الفقراء، والتصقّق على المساكين، وعيد الفطر وعيد الأضحى. وعلى الجملة فكانت هذه الأعياد النصرانية والفارسية والإسلامية والطبيعية التي يشترك فيها الكافة متنقّلاً للشعب يجدون فيها راحتهم، وينسون فيها غمومهم وهمومهم من ظلم الحكام، ومصائب الزمان.

ولدينا وثيقتان تدلان على فساد هذا العصر وحواشيه. إحداها أرجوزة الخليفة عبد الله ابن المعتزّ نظّمها في وصف دهره. وقد ذكرنا منها وصف اغتيال الموارث، ومنها [من الرجز]:

والعَلَوِيّ قاتلُ الفُتّاقِ وبائعُ الأحرارِ في الأسواقِ

ويقول في الشبعة [من الرجز]:

ولا يردُّون إليه قِطْعَةً
فسادٌ بين وفسادٌ زينةٌ
ويخضبون⁽¹⁾ منهم السلاحا

يدعون للإمام كل جمعة
وهم يجورون على الرعيبة
ويأخذون مالهم ضارحا
ويقول في نبيل هُذَب [من الرجز]:

ذي هيبة ومزكِبٍ جليلٍ
إلى الحُبوسِ وإلى الديوانِ
من قَنَبٍ يُقَطِّع الأوصالا
كانه بَرَاذَةٌ في السِّدَارِ
نصبًا بعين شامتٍ ويخلُ
كانها قد خجلت بِمَنْ نَظَرَ
أجابَه مستخرجٍ بِرُئسِ
فصار بعد بِرَّةٍ كُمَيْنا
ولم يكن مما أراد بُدُ
فَرَضًا وإلا بعينهم عَقَارا
وطوقوني منكم إنعاما
ولم يُؤْمَلُ في الكلام منقمةٌ
وأقرضوه واحدًا بعشرة
وحلُّفوه بيمين البينة
ولم يكن يطعمُ في قرب الفَرَجِ
ويصف نهب الأعراب في الطرقات فيقول [من الرجز]:

فكم من رجلٍ نبيلٍ
رايئته يُقتلُ بالأصوانِ
وجملوا في يدو جبالا
وعلَّفوه في عرى الجدارِ
وصفقوا قفاه صفق الطُّبلي
وحمَّروا نقرته بين الثَّقَرِ
إذا استغاث من معير الشمسِ
وضبَّ سَجَانٌ عليه الزينا
حتى إذا طال عليه الجَهْدُ
قال اتُّنوا لي أسال النجارا
وأجلوني خمسة أمانا
فضايقوا وجعلوها أربعة
وجاءه المعينون الفَجْرَه
وكنبوا صُكًّا ببيع المُنيعة
ثم تأذى ما عليه وعَجْرَجِ
ويصف نهب الأعراب في الطرقات فيقول [من الرجز]:

يطلبُ رينح ماله في سفرتَه
بين قاصدٍ صنعا إلى أرضي عَدَنِ
أو تحت ليلٍ أو ضحى أو عَضْرَا

وتاجرٍ مع حجته وعمرتَه
مقدِّرٍ في الريح أضعاف الثُّنُنِ
فهم كذاك سائرون ظُهُرا

(1) يصبغون بالدم.

وَكثُرَ الطُّعْمَانُ وَالطُّرَابُ
وَاحْمَرَّتِ السِّبُوفُ وَالصُّعَادُ⁽¹⁾

مدينة بعينها معروفة
وهيها تشتبت أمر الأئمة
فاتخذوا إلى السماء سلما
العادل البر الثقي الزكي
فاهلكوا أنفسهم إهلاكا
وخرقوا قرآنهم عليه
جهلا كذاك يفعل التماخ

* * *

يصف بعض الناس يتفلسف ولا يتعرب فيقول [من الرجز]:

وَقُرُوتٌ قَهْرُوتُهُ بِمَائِهِ
فَأَصْحَكُ الصَّغِيرَ وَالْكَبِيرَا
وَأَظْهَرَ التَّعْطِيلَ وَالْإِشْرَاكَا
وَمَاعِدْتُهُ فِي هَوَاهُ طَائِفَةٌ
وَالْجَوْهَرَ الْمَعْقُولَ وَالْمَحْرُوسَا
وَكَمْ بِلَادُ الصَّيْنِ وَالْأَنْرَاكِ
فَكَيْفَ مِنْ طَوْلٍ فِي الْقِرَاةِ
وَعَجِبُوا مِنْ مَيِّتٍ مَبْعُوثِ

أَوْ خَائِفَتٍ مَرَوِّعٍ ذَلِيلِ
وَذَاكَ أَذْنَى لِلسَّرْدَى وَأَدْنَى
قَدْ نَقَضُوا عَلَيْهِ كُلَّ عَيْشِ

إذ قال قد جاءكم الأعراب
وصار في حجهم جهاد
ويقول في وصف الكوفة [من الرجز]:

واستمع الآن حديث الكوفة
كثيرة الأديان والأئمة
وهم بنوا للجور صرحا محكما
أخذوا وقتلوا علينا
وقتلوا الحنين عند ذاكما
وجحدوا كتابهم إليه
ثم بكوا من بعده وناحوا

ثم إذا ما قام عن غلاليه
تناول الريشة والطنجورا
وضاعت الأمور عند ذاكما
ومدح أفلاطون والفلاسفة
وذكر الشعرة والنحوسا
وقدح طول الأرض والأنلاك
واستقلوا من قام للسلالة
وطعنوا في الفقه والحديث
ويقول في المشايخ من الجند [من الرجز]:

وكل يوم ملك مقبول
أو خالع للعقيد كما يغنى
وكم أمبير كان رأس جنيشي

(1) الصعاد: الرماح.

وكل يوم شَعَبٌ وَعَضِبُ
 وكم فتى قد راح نهبًا راكبا
 فَوْضَعُوا فِي رَأْسِهِ الشَّيَاطَا
 وكم فتاة خرجت من منزل
 وفضحها عند من يعرفها
 وحصل الزَّوْجُ لضعف صلته
 ويطلبون كل يوم رزقا
 كذلك حتى أفقروا الخلافة
 وهذه أرجوزة طويلة مملوءة بالفضاح ووسائل الفساد. وهي مثبتة في ديوان ابن المعتز.

والثانية لزوميات أبي العلاء. وفيها العجب العجاب من وصف فساد ذلك الزمان. فأمرأه [من الكامل]:

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها
 فعذروا مصالحتها، وهم أجراؤها
 [ومن الوافر]:

يسوسون الأنام بغير عقل
 فأت من الحياة أفت ينسى
 [ومن البيط]:

واخس الملوك وبأبرها بطاعتها
 إن بظلموا فلهم نفع يُعاش به
 وهل خلث قبل من جور ومظلمة
 [ومن البيط]:

يكفيك حزنًا ذهاب الصالحين معًا
 إن العراق وإن الشام منذ زمني
 ساس الأنام شياطين مسلطة
 من يحفل تخمس الناس كلهم
 [ومن الطويل]:

لعمرك ما في عالم الأرض زاهد
 أرى أمراء الناس يُنسون شرهم

يقينًا، ولا الرهبان أهل الصوامع
 إذا خطفوا تحطفت البزاة اللوامع

وفي كل مصر حاكمٌ فموتنٌ
بجورٍ فينفي الجلك عن مستحقه
ومن حوله قومٌ كأن وجودهم
رسوا في ذلك ملوك أهل السنة، والإمام الذي يدعى معصوماً عند الشيعة [من الخفيف]:

يرتجي الناس أن يقومَ إمامٌ
كذبَ الظنُّ لا إمام سوى العفد
[ومن الطويل]:

وما ضحَّ للمرء المحضَّل أنه
أخو اللئيم من عاذي القبيح وأصبحت
والشعراء لا ينصحون الأمراء، ولكن يتملقون [من الوافر]:

وما شمرواؤكم إلا ذنابٌ
أضر لمن توة من الأعادي
والوعاظ ينافقون، فيقولون ما لا يفعلون [من الوافر]:

رويدك قد عُررت وأنت حُرٌ
يحرّم فيكم الصهباء صبغاً
[ومن الطويل]:

لعل أناساً في المحاريبِ خوؤوا
إذا رامَ كيداً بالصلاة تُقيمها
طلَّب الخالسَ وأزتقى في منبرٍ
ويكونُ غير مصدقٍ بقبائمه
والمنجمون يضحكون على عقول النساء [من الكامل]:

سألت منجمها عن الكفيل الذي
فأجابها مائة ليأخذ درهما

• • •

[ومن الطويل]:
لقد بكرت في حُفها وإزارها

لتسأل بالأمر الضير المنجما

وما عنده علمٌ فيخبرها به ولا هو من أهل الجحما فيترجمها
 ويوهم جهال المحلّة أنما يظلُّ لأسرار الغيوب مترجما
 ولو سألوه بالذي فوق صلوه لجةا يمتين أو أرمَ وجمجما
 وقد ذكر في اللزوميات أيضًا النساء وتبرجهن، وغشائهن الحمامات للهو والفساد.

وعلى الجملة فالناس كلهم أجناس، وهم كلهم أجناس [من البسيط]:

لو عُربِلَ الناسُ كيما يعدموا سقطا لما تحسّل شيء في الغرابيل
 أو قبيلَ للنار خُصي من جنى أكلت أجسادهم وأبث أكل السرابيل
 [ومن البسيط]:

أغشى الأنام تقي من ذرى جبل برضى القليل وأبى الوشي والتاجا
 وأفقر الناس في دنياهم ملبك يضحجني إلى اللجج الجرار مُختاجا

وهكذا وهكذا من فساد جملة يصب جام غضب على أهل زمة، ويصرخ فيقول [من الكامل]:

... إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين، وآخر ذين لا عقل له

وقد صوّر لنا أبو حيّان التوحيدي مجالس العلماء، وموضوعات أبحاثهم في كتبه، فحكى لنا المجلس الذي كان يعقد في بيت أبي سليمان المنطقي من بحث كل يوم في مسألة تارة لغوية، وتارة أدبية، وكثيرًا ما تكون فلسفية.

وكان يحضر المجلس أبو الحسن العامري، وغلّامٌ رُحلٌ وغيرهما. ودوّن محاضر الجلسات في كتابه المسمّى «بالمقاسبات»، كما حكى لنا نوع المشاكل التي كانت تجري في زمنه، في كتابه «الهوامل والشوامل». وصوّر لنا أيضًا ما كان يدور بينه وبين الوزير ابن سعدان من مسائل كثيرة، ألف له من أجلها رسائل كثيرة. ووصفت لنا وصفًا شنيعًا قبيحًا الوزيرين ابن العميد، وابن عباد في كتابه «مثالب الوزيرين»، الذي ذكر منه نبلة ياقوت الحموي في «معجم الأدباء».

ومما يؤسف له أن علماء الدين والأدباء لم يرفعوا صوتًا لاستنكار هذه الأحداث. بل كانوا يؤيدونهم في ظلمهم؛ فهذا قاضي سيف الدولة يجمع له مال الرعية ظلماً وعدوانًا. وهذا أبو الطيب المتني يمدحه حتى نقرأ، فكان سيف الدولة ملك كريم، وعاذل رحيم، عكس تاريخه. ويأتي المتني إلى كافور، فيُعلي شأنه، ويرفع من مقامه، ولا يفضب عليه،

ولا ينفذه، إلا لأنه لم يمنحه ضيعة أو ولاية، فإن كان قد مُنِحها، كان قد أضفى عليه من الألقاب والصفات ما لا قولٌ بعده لقاتل.

نعم: إن بعض الطوائف أرادت أن تمحو الظلم كالفدائية، وهم المستون بالإسماعيلية أو الحشيشية وعلى رأسهم كان الحسن الصباح، فهؤلاء تعاقدوا على قتل الظلمة. وتحت تأثير هذه الدعوة قد شتموا على الخلفاء والحكام وكثروا مظالمهم واغتالوا نظام الملك الوزير السلجوقي المشهور مؤسس المدرسة النظامية. ألفوا مؤامرات دقيقة لوضع نظم القتل. ولكن مع الأسف كانت طائفة فاطمية حزبية، تقتل السنين ولا تقتل العلويين، وحتى في قتلها السنين لم تكن موقفة، فنظام الملك هذا من أحسن الرجال عدلاً وعطفاً على العلماء وتشجيعاً للعلم. ولم يقتلوا أحداً ظاهراً من الفاطميين، بينما كان فيهم من لا يقل فساداً عن السنين. وإنما كان المسلمون في حاجة إلى فدائيين ليسوا متعصبين لمذهب دون مذهب، على أن الفدائيين أنفسهم لم يكونوا حنفي السيرة ولا طاهري الأخلاق.

يضاف إلى هذا الفساد نوع آخر منشؤه ضعف العقلية وانتشار الخرافات والأوهام. فكم من الناس من أضاعوا ثروتهم في قلب المعادن ذهباً، حتى مسكويه العالم المشهور وقع في هذا الخطأ والإيمان بالمغيبات والاعتقاد في النجوم والمنجمين، وتدجيل بعض الصوفية، وغير ذلك مما أشار إليه أبو العلاء في اللزوميات. هذا إلى انقسام الناس إلى عصبية كثيرة كغيلة بأن تلتف أي أمة. فعصبية الدم كالفرس والأترك والعرب والأكراد، وعصبية للبلاد كبصريين وكوفيين ودمشقيين ومصريين الخ. هذا عدا عصبية دينية كشافعية ومالكية وحنفية وسنية وشيعية. وكل منها يتفرع إلى جملة مذاهب، إلى إسراف في الشهوات بسبب ما أغدق على السكان من رقيق مختلف الأنواع، سوز وبيض. وقد كان النحاسون يجعلون بيوتهم مواخير يقصدها الشبان. فقد حكى لنا الوشاء في كتابه «الظرفاء» صفة هذه المواخير وكيف أن الشبان تحب الفتيات إليهم استنزافاً لأموالهم، حتى إذا أنلفوها أعرض عنهم، وكيف كان تتدفق فيها الخمور، ويلعب القواد دور الوسيط، إلى كثير من أمثال ذلك. ويصف لنا أبو المطهر الأزدي منافقاً كان يجلس بين أدبيين، فيلتفت إلى اليعنين ليستمع من صاحبه شعراً، ويقسم الأقسام المنفلطة أنه شعر بديع لم يقل قائل مثله في بلاغته وروعته وألفاظه ومعانيه. ويلتفت إلى من يساره فيذم له هذا الشعر الذي سمعه، ويسمع منه شعره هو فيطربه أيما اطراء، ويقسم على ذلك أيما قسم. ثم يلتفت إلى من باليمين ثانية فيذم له من اليسار، وهكذا دواليك. ولعل هذا المناقق لم يكن إلا واحداً من المناققين الكثيرين. وهل مُدّاح الخلفاء والأمراء مع علمهم بظلمهم إلا من هذا القبيل؟

فليس عجيبيًا أن تتدهور البلاد وتنحط الأخلاق. إنما قد يكون عجيبيًا أن تبقى بعد ذلك وهذه حالها.

* * *

نتعرض بعد ذلك إلى بعض أشياء أخرى كانت في المملكة الإسلامية في هذا العصر. من هذا العيارون، فهم قوم من اللصوص كانوا يتخذون لهم لبسًا خاصًا، ويقول فيهم الشاعر [من الخفيف]:

لا لسخطانٍ ولا لسنزاري	خرَجَتْ هذه الحروبُ رجالاتًا
نَ إلى الحَرْبِ كَاللُّبُوثِ الضُّواري	مَعشَرٌ في جِوَاهِرِ المِضْرِ يَعْمُو
بطالاً عاروا في القنا للمفرار	ليس يدرون ما السُّرَارُ إذ الأ
ين، عُزبانُ ما لهُ مِن إزاري	واحدٌ منهم يُشُدُّ على أَلْقَبِ
نَةً حُلْمَا مِنَ الفَتى العَبَّاري	ويقولُ الفَتى إذا طعنَ الطُّغف

* * *

ويقول ابن الأثير: إن العيارين ظهروا في سائر المدن الإسلامية، وعظم شأنهم. وكثيرًا ما كان الوزراء وغيرهم من أرباب الحلّ والعقد يقاسمونهم ويسكتون عنهم. وقد يسمون أحيانًا شقارًا. وكانوا يمتازون أيضًا بملابس خاصة. وسأهم ابن بطوطة في أيامه بالفتاك، وبعضهم كان يزعم أن الأغنياء لما امتنعوا عن دفع الزكاة أخذوها هم قسرًا.

وكان من محاسنهم ولا شك الكرم، وخصوصًا تحبب الخلفاء والأمراء للعامة بأساليب السخاء كالضيافة، ونصيبهم الموائد للطعام، يتجمع عليها الألواف من الناس. ثم إنهم تفتنوا في الأثاث والرياش والمجوهرات. وشاعت بينهم المسكرات، وزادت بعد أبي نواس من طول ما تنزل بها، وكانوا يشربون النبيذ بالأرطال. وانتشر الشراب في العامة. وقد حكى عن الحاكم بأمر الله الفاطمي، أنه أمر بإراقة الخمر، وإراقة العسل حتى لا تصنع منه.

وكان من عادة الخلفاء والأمراء اهتمامهم بالخروج للصيد وعنه من الرياضة البدنية.

ويحكى عن السلطان مسعود السلجوقي أنه بالغ في ترفيه كلاب الصيد حتى ألبسها الجلال الموشاة وسررها بالأساور من الذهب. وكان من عادة الخلفاء جمع السباع، وتربية الحيوانات الداجنة، وتأنيس الغزلان. وقالوا إنه اجتمع عند العزيز الفاطمي صاحب مصر من غرائب الحيوان ما لم يجتمع عند غيره.

هذه صورة حاولنا بها توضيح هذا العصر بقدر الإمكان اعتقادًا منا بأنها ذات أثر كبير في حالة العلوم والآداب والفنون في ذلك العصر.

وقد كان صحيحًا ما ذهب إليه تين الفرنسي من أن كل هذه الأشياء متأثرة لدرجة كبيرة بالبيئة. وقد عني بالبيئة ما يشمل البيئة الاجتماعية.

ونعتقد أنه لولا هذه البيئة ما كان التصوّف بهذا الشكل، ولا نبعت المقامات في الأدب، ولا غرق الأدب العربي في المديح. ولولا انتشار الشيعة في هذا الزمان ما كانت رسائل إخوان الصفاء على هذا النحو، ولا كان ما يحكى لنا من تحف نفيسة رائعة ولا مبان ضخمة، ولا عمارات فخمة. ولولا هذه البيئة التي وصفنا ما كان إخفاء الكنوز ولا كثرة الصعلكة في جانب، والترف والنعيم الكبيران في جانب آخر. ولا كان أبو العلاء يصرخ صرخته المعروفة في «اللزومات».

وإذ قد فهمنا هذه البيئة كما وصفنا وتكلّمنا في الجزء الأول من ظهر الإسلام عن حركة العلوم إجمالًا، أمكننا الآن أن نبدأ في الكلام عنها في هذا العصر تفصيلًا والله الموفق.

حركة العلوم تفصيلاً

الباب الأول

التفسير والحديث وعلم الكلام

التفسير

رأينا فيما مضى أن التفسير كان تفسيرًا بالمأثور، ونعني بالمأثور ما روي عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين في التفسير من مثل الأحاديث التي في صحيح البخاري ومسلم.

وكان كثير من الصحابة يتحرجون جدًا أن يفسروا شيئًا من القرآن خوف الزلزل وخوف الهجوم على تفسير قد يكون خطأ؛ كالذي روي أن أحد أصحاب ابن مسعود سئل عن سبب نزول آية من القرآن، فقال: عليك باتقاء الله والسداد، فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيم أنزل القرآن. وسئل سعيد بن جبير عن تفسير آية، فقال: لأن تقع جوانبي خير لي من ذلك.

ولكن كان من أجراً الناس في التفسير عبد الله بن عباس ابن عم النبي ﷺ، وجدّ الخلفاء العباسيين، فقد رويت عنه تفسيرات كثيرة لأيات كثيرة حتى روي عنه تفسير شامل.

نعم إن بعضها موضوع، ولكن ما صحّ بعد ذلك كثير. وقد اعتمد في التفسير على مصادر ثلاثة: أحاديث النبي ﷺ في التفسير، والشعر الجاهلي والإسلام، وما كان يرويه اليهود الذين أسلموا، وخصوصًا كتب الأخبار وعبد الله بن سلام. ويكثر منه ذلك في قصص الأنبياء، وما يتصل بالتوراة.

وكان له تلاميذ كثيرون يأخذون عنه، من أشهرهم مولاة عكرمة. ولم يكن عكرمة هذا صادقًا كل الصدق. وقد روي عنه بعض المتناقضات، كالذبيح؛ فقد روي عنه عن ابن عباس مرة أنه إسماعيل ومرة أنه إسحاق. وقد لاحظ بعض النقاد أن ابن عباس نفسه يروي أحداثًا حدثت وهو طفل. وأحيانًا يروي أحداثًا عن عهد لم يكن وُلد فيه بعد، فقد كان اتصاله بالنبي ﷺ وهو دون سن البلوغ، ومع ذلك عظم تمظهرًا جليلاً. وربما كان من أسباب ذلك وجود الخلفاء العباسيين من ولده، وتملق الناس لهم. وكان في العصور الأولى من يتشكف ثقافة يهودية واسعة، تسرب منها الكثير إلى المفسرين، كالذي يحكى عن رجل يقال له أبو الجلد كان يقرأ القرآن في كل سبعة أيام، ويختم التوراة في ستة أيام، ورأى الناس في اليهود علمًا

بمسائل كثيرة تتصل بالقرآن. ثم كان ابن عباس ذا علم بالشعر القديم والحديث؛ كل ذلك مكَّنه من تفسير كثير من الآيات.

والناس من طيبتهم حب السؤال عما يجهلون. يقول القرآن: اضربوه ببعضها. فيسألون ما هو البعض الذي ضرب به، ويقول الله تعالى: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾ [يس: 13]. فيسألون: أي قرية؟ ومن أصحابها؟ وهكذا.

فكان ابن عباس يجيب عن هذه الأسئلة. وقد روى الكثير عن ابن عباس عكرمة هذا ومجاهد ومقاتل بن سليمان، فلما جاء عصرنا الذي نوزَّخه بلغ هذا النوع من التفسير أوجهُ في تفسير ابن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، وهو صاحب الكتاب العظيم في التاريخ، وكتابه العظيم الآخر في التفسير. وكان مجتهدًا أيضًا في الفقه، ولكن طوى اجتهاده. وكان رحمه الله ذا عقل جبار في كل ناحية بحث فيها. ومنهجه في التفسير أن يجمع في كل آية التفسير بالمأثور، وفي الغالب يفضل أحد الأقوال. ولا يروي من الإسرائيليات والنصرانيات إلا بقدر. وينص في كثير من الأحيان على أن هذه أشياء لا قيمة لها، والجهل بها ليس ضارًا، كالسؤال عن المائدة التي نزلت من السماء على عيسى، هل كان عليها طعام أم لا، وإذا كان عليها طعام فما هو. وهكذا، فيقول العلم بذلك غير نافع.

وكذلك يقول مثلاً في إخوة يوسف الذين باعوه بدرهم معدودة بكم باعوه، فيقول: إن الله لم يحد لنا مبلغ ذلك، ولا ورد لنا خبر من رسول الله، وليس للعلم بذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به ضرر. والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عنده، فموضوع عنا تكلف علمه، كثير من أمثال ذلك مما يدل على حسن عقله. وكان ذا علم كبير باللغة، فيفضل شرح معنى لفظ على شرح معنى آخر، بفضل علمه الواسع باللغة. كذلك كَوَّن له عقيدة مثل الاختيار لا الجبر، ثم رجَّح التفسير الذي يؤيد هذا الاعتقاد. وجادل المعتزلة في بعض أقوالهم من غير أن يسميهم. وقد كانوا في هذا الوقت ظاهرين. فمثلاً يقول في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَهُهُ يَدُ لَوْ مَطْرُوءٌ﴾ [المائدة: 64] إن بعضهم يفسر اليد بالنعمة، ولو كان كذلك لم يقل تعالى: ﴿يَدُ بِنَاءٌ مَبْسُوكَانِ﴾ [المائدة: 64] لأن نعمة الله لا تحصى، ولو كانتا نعمتين كانتا محصيتين. وهكذا وهكذا.

تعرَّض للنزاع الذي وقع بين الفرق وأدلى فيه برأيه. ومع هذا الفضل الكبير له، فقد هوجم من المحدثين وخصوصًا من الحنابلة، وناله الضرر منهم وهو في درسه. فلما احتجب في بيته رَمَّه بالحجارة حتى صارت أمام بيته أكوامًا. وذهب آلاف من الجند لبحموه. فلما

مات لم يحتفل بجنائزته. والله تعالى لا يعياً بكل ذلك. فقد أكرمته الله بخير من هذه المظاهر جزاء جده وفضله.

ومع هذا فقد كان في العصور الأولى قوم يستعملون العقل أيضاً في التفسير. وربما كان من أشهرهم مجاهد؛ فقد كان مقلداً يميل إلى الآراء العقلية، فيقول مثلاً في قصة مسخ أهل السبت قرصة: إن الله لم يسخمهم في أجسامهم بل في قلوبهم. ويفسر بعض الأحاديث التي ورد فيها اهتزاز عرش الرحمن بالرضا. ثم ظهر على توالي الأزمان نواة التفسير العقلي على يد المعتزلة، ونجد مصداق ذلك في مثل الآيات التي فسرّها الجاحظ في كتابه «الحيوان»، والآيات والأحاديث التي روي تفسيرها عن النظام. وبلغت هذه الحركة أيضاً ذروتها في عصرنا هذا الذي توارثه على يد الزمخشري في «الكشاف».

فقد ألف كثير من المعتزلة كتب تفسير كثيرة، تبلغ المئات، ولكن لم يصلنا منها شيء. وإنما وصلنا منها كتاب مجالس الشريف المرتضى، فقد كان يعقد مجالس يفسر فيها القرآن والحديث واللغة على طريقة المعتزلة، إذ كان هو نفسه شيعياً معتزلياً. وقد وصلت إلينا هذه المجموعة وطبعت في مصر باسم أمالي المرتضى. فالآيات التي ذكرها فسرّها تفسيراً يوافق الأصول الخمسة للمعتزلة التي ذكرناها عند الكلام على المعتزلة، كقوله تعالى: ﴿وَأَكَلُوا مِنْ حَرِيٍّ إِذْ كَانُوا مِنْكُمْ يَخْتَفُونَ﴾ [الأنفال: 24] فظاهر هذه الآية يخالف ما يلعب إليه المعتزلة من حرية إرادة الإنسان، فأولها حتى لا يخرج عن مذهبهم. ومثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ أَتَىٰكَ مِنَ الْغَيْبِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ تُبَشِّرْ بِهِ﴾ [الأنبياء: 37] لأنه المجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره؟ ولو كان كذلك ما جاز أن ينهاهم عن الاستعجال في قوله تعالى: ﴿سَأُولِيكُمْ نَبَأٌ بَلَدًا لَمْ يَمْسَسْكُمْ قَوْلُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأنبياء: 37]، فكيف ينهاهم عما خلقه فيهم؟ وأفاض في اللغة لعلمه الواسع بها، فأول مثلاً ﴿وَأَلْقَىٰ اللَّهُ إِلَهُكُمُ الْخَيْلَ﴾ [الأنبياء: 129] بأن الخليل معناه الفقير إلى رحمة الله من الخلة، استيحاشاً من أن الله يكون خليلاً لأحد من خلقه، مستدلاً بقول زهير [من البيط]:
وإن أتاه خليلٌ يومَ مسَّابِ
يقول لا غائب مالي ولا حرمي⁽¹⁾

أي إن أتاه فقير.

ولكن على كل حال تعطينا هذه المدارس تفسيراً لبعض الآيات لا كلها على منعب المعتزلة. أما الذي يعطينا صورة كاملة، فهو تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف، فإن بلغ تفسير ابن جرير الدرورة في التفسير بالمأثور، فقد بلغ الزمخشري الدرورة في التفسير بالرأي.

(1) ديوانه ص 153.

ويعتاز تفسير الزمخشري ببيان أساليب القرآن وبلاغته ودلالته إعجازه. وقد استطاع الزمخشري أن يفعل ذلك لتمكّنه العظيمة من اللغة والأساليب العربية كما يدل عليه في كتابه الأساس، وتفرقة فيه بين الحقيقة والمجاز. وساعده على ذلك مكته مدة في الحجاز وسماحه بعض الأساليب العربية التي أثبتتها في التفسير وطال مكته فيه، لقب «بجارِ الله». وكما كان متمكناً من اللغة كان متمكناً أيضاً من مذهب الاعتزال. فأول كل الآيات التي تتصل بالأصول الخمسة كحرية إرادة الإنسان، ووجوب العدل، وتحقيق الوعد والوعد، ووحدة الذات والصفات، إلى آخر ما يذهب إليه المعتزلة.

فمثلاً يفسر قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ يَوْمَ يُؤْتَىٰ بِغَيْرِهِمْ﴾ [22 - 23] بأن الروية بالفرد لا بالأبصار. وإذا قال القرآن ﴿وَلَيْتَ آؤدًا أَنْ تُبَلِّغَ رِيَّةً أَمْرًا مَرْفُوعًا فَتَسْقُوا فِيهَا فَمَنْ عَتَبَا الْقُرْآنَ فَذَرْنَاهَا فَيَمُوتُوا﴾ [16] فظاهر الآية يدل على أن الإنسان مجبر أن يفعل المعصية، وهذا مخالف لمذهبهم، فهو يؤول الآية حتى تلتئم مع مذهبهم. ومفتاح الكشف قوله تعالى: ﴿مَنْ أَلْفَاظَ آؤدًا مَكْتُوبَةً مِنْهُ مَاتَتْ مُخْتَكِئَةً مِنْ أُمَّ الْكُتَيْبِ وَأَمْرٌ مَكْتُوبَةٌ﴾ [العراف: 7] فالمحكمة هي آيات الأصول الواضحة المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الانعام: 103] فإذا أتت آية أو آيات تدل على خلاف ذلك وجب أن نؤول، فقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ يَوْمَ يُؤْتَىٰ بِغَيْرِهِمْ﴾ [22 - 23] يفسر برضا الله، وتوقع العبد للنعمة جرياً مع الآية الأولى. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ آؤدًا مَكْتُوبَةٌ﴾ [الاعراف: 28] محكمة، فيجب أن يفسر مثل قوله تعالى: ﴿أَمْرًا مَرْفُوعًا فَتَسْقُوا فِيهَا﴾ بما ينطبق معها، حتى لا تكون هناك مناقضة. وعلى هذا النحو سار في كل تفسير، من مثل قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَحْمَلُهُمْ لِئَلَّا يُرْسِلَهُمْ بِرَأْسِهِمْ أَقْدَامَهُمْ﴾ [الانعام: 112] فيقول إن جعل بمعنى بين لا بمعنى فعل كقول الشاعر [من الطويل]:

جَعَلْنَا لَهُمْ نَهْجَ الطَّرِيقِ فَأَضْبَحُوا عَلَى نَبِيِّتٍ مِنْ أَمْرِهِمْ حَيْثُ يَتَمَوُّوا

ويلعب الزمخشري في كثير من الآيات إلى اللجوء إلى اعتبار الآيات من قبيل المجاز أو الاستعارة أو التشبيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَرْسَلْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَلْفَاظَهُنَّ بِحَسْبِئِنَّا﴾ [الاحزاب: 72] الخ. فيذهب إلى أن عرض الأمانة من قبيل المجاز، والأمانة هي الطاعة. وكقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَرْسَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جِبَلٍ لِيُنذِرَ الْغَافِلِينَ﴾ [الحجر: 21]. فهو يقول هذا تمثيل وتخيل.

وكذلك سلك هذا المسلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ اسْتَوْجِبُ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ كُنُوزٌ مَقَالٌ لَهَا وَالْقُرْآنُ

أَنِّيَا طَوْقًا أَوْ كُرْمًا» [فصلت: 11] فيقول: إن أمر السماء والأرض بالإتيان وامثالهما أنه تعالى أراد تكويتهما فلم يمتنع عليه، ووجدنا كما أرادهما، وكانا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع الخ الخ.

وكذلك فعل في كل ما يدل على تجسيم الله كاليد والوجه والعرش والاستواء ونحو ذلك، فكلها عنده مجاز أو استعارة لا حقيقة؛ لأن الله منزّه عنها.

وكان رحمه الله في طبيعته قاسبًا، فلم يكتف بالتفسير الذي يريده، بل قسا على مخالفه، ورامهم بالجهل، وأحيانًا بالفسق، مما ألهم عليه. حتى لم يسلم من لسانه أحيانًا أصحابه من الرد عليهم والتسفيه لبعض آرائهم.

ومن اللطف ما فيه أنه كان لا يؤمن بالسر والخرافات كروية الجن. فلما أتت الآيات يدل ظاهرها على السر والعين مثل قوله تعالى: ﴿بَيِّنٌ لَّا تَدَّخُلُونَهَا مِن مَّوَجِّ وَابٍ وَكَبِيرٍ وَادَّخُلُوا مِنْ أَدْنَىٰ سُرَّتِّهَا﴾ [يوسف: 267] وسورة الفلق، أوّل التفاتات في العُقْد، بمن يطعم شيئًا ضارًا، أو يُسقيه، أو يُشتمه، أو يجوز أن يراد بهن النساء الكيادات، أو اللاتي يفتن الرجال بتعرضهن لهم، وعرضهن محاسنهن كأنهن يسحرنهم بذلك. ونفى نفياً باتاً ما يزعمه العوام من رؤية الجن مستنداً على قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ يَرْتَكِبُونَ ذُنُوبًا وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنْهَا لَكَبِيرٌ﴾ [الأعراف: 27] الخ الخ. فالحق أنه بذل في هذا التصير مجهوداً جباراً يدل على عقل كبير، ومقلدة هائلة.

ولذلك كان موضع تقدير المعتزلة والشيعية والسنية على السواء. غاية الأمر أن غير المعتزلة كانوا يتحرجون فقط من موضع الاعتزال التي لا تتفق ومذهبهم.

ولذلك كان ابن جرير الطبري والزمخشري عماذي كلٌّ من أتى بعدهما من المفسرين كاليضاوي وأبي السعود والفخر الرازي وغيرهم.

ولئن شنع عليه قوم فإنهم مع تشنيعهم يقرّون بفضله اللغوي والبلاغي وتبيين رجوه الإعجاز.

كان بجانب هؤلاء المفسرين بالمأثور، والمفسرين بالرأي على مذهب الاعتزال قوم يفسرون بالرأي على مذهب الشيعة، من تمجيد عليّ ونسله، وتحقير أبي بكر وعمر وأمثالهما. ويؤوّلون التاويلات البعيدة في ذلك، كقولهم إن البقرة التي أمر قوم موسى بلبسها هي عائشة، وأن الجبت والطاغوت هما معاوية وعمرو بن العاص، إلى آخر أقوالهم من ترهات.

وذهب قوم آخرون إلى تفسير القرآن بالتفسير الذي يتفق مع العقل المطلق؛ فكل ما ورد في القرآن مما قد يخالف العقل أولوه. حتى ذهبوا في ذلك لمذاهب غريبة. فلما رأوا مثلاً أن الأطفال الذين غرقوا في الطوفان مع آبائهم لم يكونوا منبئين قالوا: إن الله أعظم النساء قبل

الطوفان، فلم تحمل منهن واحدة خمس عشرة سنة. ولما استبعدوا أن يلبث نوح في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا قالوا: إن المراد بذلك شريعته لا شخصه. وفسروا خروج ناقة صالح بالحبّة الدامغة، وشربها ماء العين بإبطال تلك الحجة جمع ما خالفها. وقالوا في معجزة إبراهيم عليه السلام: إن إبراهيم سحر أعين الناس الذين أوقدوا له النار وطرحوه فيها، وطلا جسمه ببعض الأدوية التي يطل معها عمل النار.

وقالوا في أصحاب الفيل الذين أهلكهم الله بحجارة من سجيل: إنه أصابهم الوباء من الماء والهواء، فحسبوا وجئروا وأهلكوا. وقالوا في الهدمد الذي لم يره سليمان: إنه رجل. والنمل الذي جاء في «أتوا على وادي النمل» قوم ضعاف خافوا من عسكر سليمان، والجن والشياطين الذين سخروا لسليمان هم عنة الناس وأشداؤهم، وحقاقتهم، وعرفاؤهم بالأمور الغامضة. وكذلك في جميع معجزات الأنبياء. ولم يقرؤا لمحمد ﷺ إلا بمعجزة القرآن.

وربما دعاهم إلى ذلك ما ذهب إليه القصاص من ولعهم بالفرائب، كالذين قال فيهم القائل: «الحديثُ لهم عن جملي طارَ أشهى إليهم من الحديث عن جمل سار. ورويا مُرّة، أتر عندهم من رواية مروّية» في المعجزات وفي قصص الأنبياء، ونحو ذلك، كالذي نراه في كتاب الثعلبي النيسابوري وتفسيره المسمى «العرائس في قصص الأنبياء» والذي نرى مثله فيما بين أيدينا في تفسير الخازن.

وفي هذا العصر ذهب قوم إلى القول في التفسير بالوقف. قالوا إنا رأينا في القرآن آيات تدلّ على الجبر، وآيات تدلّ على الاختيار، ولا ندري كيف يؤوّل بعضها إلى الآخر. فلنقف عند حدود ذلك، ونذع علمها لله تعالى. وكثير من الآيات دلّت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين. وكان من أشهر القائلين بهذا الرأي عبيدُ الله ابن الحسن الأنباري، وقد سئل عن أهل القدر وأهل الجبر، فقال، كلُّ مصيب: هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. وكذلك القول في الأسماء، فمن سُمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سَمَاه كافراً فقد أصاب. ومن سَمَاه فاسقاً فقد أصاب، ومن قال منافقاً فقد أصاب، لأن القرآن دلّ على كل هله المعانتي. وسَمِيَتْ هله الطائفة بالوقوف، جمع واقف، كالقعود والجلوس، جمع قاعد وجالس. وذهب قوم إلى تفسير القرآن تفسيراً صولياً، لهم يفسرون الآيات التي تدل على مظاهر الأشياء تفسيراً يدلّ على النفس أو الشيطان أو الملائكة أو نحو ذلك من مثل ما ينهب إليه الجنيد والسفيان الثوري. وهكذا تشعبت الآراء، واختلفت المذاهب، وأصبحوا يخضعون القرآن للمذهب، بعد أن كانت تخضع المذاهب للقرآن.

الحديث

تضخم الحديث حين بلغ عصرنا هذا الذي نورّخه، ودوّنت كتب كبيرة كالبخاري ومسلم. وأكثر منهما مسند ابن حنبل. وبلغ مجموع أحاديثه نحو 60000 ألفاً. وهما التضخم يرجع فيه إلى سببين: الأول كثرة الوضع، فقد دخل في الحديث كثير من حكم الأمم المختلفة، واندمس فيه بعض عقائد الأمم القديمة؛ والثاني اجتهاد العلماء في الجمع. فقد كان علماء الحديث يرحلون إلى الجهات المختلفة، ويذاحمون التجار في الخانات.

وبجانب جمع الحديث نشأ حوله كثير من العلوم مثل علم الناسخ والمنسوخ من الأحاديث، فإذا رأوا حديثاً يناقض حديثاً آخر، وعرف المتأخر منهما، دل ذلك على أن المتأخر ناسخ للمتقدم. ومثل علم الجرح والتعديل يذكران في الصفات التي تلزم المحدث حتى يكون عدلاً، فإذا نقصها أو نقص صفة منها لم يحز صفة العدل، إلى غير ذلك من العلوم.

وفي هذا القرن الرابع ظهرت فكرة أنه يجوز الاكتفاء في رواية الحديث بما في الكتب. وقد ذكروا أن ابن منّة كان خاتمة الرخّالين. وعُدوا ابن يونس الصُّفدي المتوفى سنة 347هـ إماماً حافظاً للحديث وإن لم يرحل. وكان المحدثون يعدّون أكبر العلماء شأنًا، فيجلبون ويعظّمون ويغنى المال عليهم أكثر من الفقهاء والنحاة وغيرهم.

وكان لرواية الحديث منزلة، وهي تقوية ذاكرة المحدثين. فكان بعضهم يحفظ الآلاف من الأحاديث بستنهما مع صعوبة السند، وتشابهه. فيروون أن ابن ميسر المتوفى سنة 401هـ كان عنده درج طويل طوله سبعة وثمانون ذراعًا مملوء الوجهين، فيه أوائل ما يحفظه من الأحاديث. وكان قاضي الموصل المتوفى سنة 355هـ يحفظ مائتي ألف حديث عن ظهر قلب. وكان بعضهم يتعب بقراءة الحديث، فيروون أن الخطيب البغدادي قرأ صحيح البخاري على كريمة بنت أحمد المروزي في خمسة أيام، وكان أكبر محدثي القرن الرابع أبا الحسن الدارقطني، والحاكم النيسابوري. وربما كان الحاكم هذا أعظمهما. فقد وضع مصطلحات الحديث من صحيح وحسن وضعيف، وجعل لها أصولًا، ووضع لذلك أساسًا بقي معمولًا به

إلى اليوم. وقسم الرواة إلى أنواع، وجعل الجرح والتعديل أنواعاً، ولكل نوع لفظاً: فأعلاها ثقة، أو متزن، أو ثبت أو حجة، أو عدل، أو حافظ، أو ضابط؛ والثانية صدوق، أو محله الصدق أو لا بأس به. ويقال إنه سبقه إلى ذلك ابن أبي حاتم المتوفى سنة 327هـ. وقام العلماء بنقد الحديث، ونقد السند، وتاريخ المحدثين، والحكم عليهم أو لهم. وأصبح الجرح والتعديل مبنين على أصول من مثل كتاب التاريخ للبخاري. ووصلوا في ذلك إلى غاية بعيدة. فالخطيب البغدادي المتوفى في القرن الذي بعد قرننا يحكون عنه أنه كان عالماً بالرجال علماً واسعاً، حتى إنه ألف كتاباً في رواية الآباء عن الأبناء، وآخر في رواية الصحابة عن التابعين. وربما كانت كتاب السير والعناية بالتاريخ منشوها عنابة المحدثين برجال الحديث، حتى إن الآباء والمؤرخين قلدوا المحدثين في ذكر السند، كما فعل أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني، والطبري في تاريخه، فإنهما يذكران السند مع أن السند في الأدب ليست له قيمة كبرى. فإن الخير الأدبي، أو القطعة الأدبية لها قيمة ذاتية، ولو لم يصح سندها.

وقد قالوا: إن الخطيب البغدادي أبان دقة فائقة على نقد الوثائق المكتوبة؛ وإثباته تزويرها، ومعرفة تواريخ حياة الرجال الذين يذكرون فيها.

ولئن كان للمحدثين محامد من ناحية الجِدِّ في الجمع والنقد، وعدم الاكتراث بالمناصب، والصبر على الفقر، ونحو ذلك، فقد كان لهم والحق يقال بعض الأثر السيء في المبالغة في الاعتماد على المنقول دون المعقول، خصوصاً بعد ما مات المعتزلة: فقد كان المعتزلة هؤلاء حاملِي لواء العقل، والمحدثون حاملِي لواء النقل. وكان عقل المعتزلة يُلطف من نقل المحدثين. فلما نكل بالمعتزلة على يد المتوكل، غلأ منهج المحدثين، وكاد العلم كله يصبح رواية. وكان نتيجة هذا، ما نرى من قلة الابتكار، وتقديس عبارات المؤلفين، وإصابة المسلمين غالباً بالمقم، حتى لا تجد كتاباً جديداً، أو رأياً جديداً بمعنى الكلمة. بل تكاد العقول كلها تصب في قالب واحد جامد.

واتخذت التراجم شكل تراجم المحدثين من ذكر وقائع وأحداث من غير تجديد، كالذي تراه في الأغاني. ومن الأسف أن منهجهم ساد منهج المعتزلة وغلبيهم. وكان منهج المعتزلة منهجاً متيناً دقيقاً حتى لم يستطع أن يفرّ منه إلا القليل.

كما يؤخذ عليهم أنهم عُتُوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن. فقد يكون السند مدلساً تدليساً متقناً فيقبلونه، مع أن العقل والواقع بأبيانه. مثل «من أكل سبع بلحات عجوة، لم

يصبه في ذلك اليوم سم»، ومثل «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة الخ».

بل قد يعدّه بعض المحذّثين صحيحًا، لأنهم لم يجدوا فيه جرحًا، ولم يسلم البخاري ولا مسلم من ذلك. وربما لو امتحن الحديث بمحكّ أصول الإسلام، لم يتفق معها، وإن صحّ سنده.

وقد كان من بعض المحذّثين من تدخل عليهم أساليب الدهاة المكورة الوضاعين. ولذلك قال بعضهم في بعض المحذّثين: «إننا نطلب دعوته، ولا نقبل حديثه». وقد جنى منهج الحديث على كل علم آخر، فقلّ الابتكار في اللغة والأدب، والنحو والصرف. فكانت عبارة عن حكاية أقوال المتقدمين. وإن اختلفت في شيء فيما بينها، ففي التعبير الصعب أو السهل فقط. وفي الاختصار أو التطويل فقط.

وإذا كانت للمحذّثين سلطة كبرى كان من خرج على منهجهم قيّد شعرة، شُعب عليه، ورمي بالزندقة.

وفي التاريخ أمثلة كثيرة من هذا القبيل، من أولها ما ذكرنا قبل من اضطهاد المحذّثين لابن جرير الطبري. وأسوأ ما في هذا أن الأمر لم يقتصر على العداء بين العلماء بعضهم مع بعض، بل اجتهد كل فريق أن يدخل العامة في الموضوع، ليستعين بهم في التكيل بخصوصه. ولكن مع هذا كله لا ننسى أنه بفضلهم نفدت الوثائق الدينية والدينية نقدًا دقيقًا يشبه ما يضمه علماء التاريخ اليوم.

علم الكلام

نشأ علم الكلام من الحاجة إلى الدفاع عن الإسلام أولاً دفاعاً مسلحاً بالفلسفة، كما كان المهاجمون مسلحين بها. وثانياً لأن المسائل كلها حتى الدين تحوّلت إلى علوم بعد أن كانت سائرة على الفطرة.

ولم يعدم بعض العقول، أن يثيروا مسائل كانت تثار في عهد النبي ﷺ والصحابة والتابعين فتكتبت. ثم نجحت فيما بعد ولم تكتب، مثل هل صفات الله غير ذاته أو هي هي، وهل الإنسان مجبور أم مختار، وهل مرتكب الذنوب فاسق أو مؤمن أو كافر ونحو ذلك.

وقد دعت إثارة هذه المسائل والتبحر فيها إلى إثارة مسائل أخرى عويصة، كالطفرة، والنفرة، ونحوهما. وقد ساعد على هذا التوسّع أن أمثال هذه المباحث كانت أثيرت عند اليونان ثم نقلت إلى العربية.

وكان للمعتزلة الفضل الأكبر في علم الكلام، لأنهم كانوا أكبر المدافعين عن الإسلام لما كان يشبه اليهود والنصارى الوثنيون من هوب. حتى لقد كانوا فيما روي يرسلون أتباعهم الكثيرين إلى البلدان الأخرى لردّ هذا الهجوم رداً عقلياً.

وذاع صيتهم، وعلا شأنهم بوجود طائفة ممتازة منهم، مثل واصل بن عطاء وأبي هليل العلاف، والنظام والجاحظ، وغيرهم، بسبب ما أثير من مسألة خلق القرآن. فقد نشأت عنه مسألة كلامية، وهي أن أهل السنة يقولون: إن لله صفات غير ذاته. ويقول المعتزلة: إن صفات الله عين ذاته؛ ونشأ عن ذلك أن أهل السنة يقولون: إن لله صفة الكلام غير ذاته، وهي صفة متصلة به، والقرآن قديم بمعنى أنه كلام الله القديم، الذي كان من أثره القرآن المقروء الذي أنزل على محمد. ولم يقولوا في الأصل إن القرآن الذي هو في المصحف قديم، وإنما القديم هو كلام الله. وإذا كان المعتزلة ينكرون أن لله كلاماً غير ذاته نتج عن ذلك قولهم بخلق القرآن. ودار الجدل الطويل في ذلك على النحو الذي ذكرناه من قبل في ضحى الإسلام.

وكانت المسائل الكلامية تدور بين الفرق الخمس التي شاعت في هذا الوقت، وهي

أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والخوارج، والشيعة. وكانت كل فرقة من هذه الفرق، تنقسم إلى طوائف قد تختلف فيما بينها كثيرًا أو قليلًا. فإذا كان الخلاف على العقائد وما يتصل بها فذلك علم الكلام، وإذا كان الخلاف على الفروع وما يتصل بها، فذلك علم الفقه.

ونلاحظ أن علم الكلام أولاً كان مختلماً بالفقه، وكانت هناك مسائل فقهية في ثنايا علم الكلام. ثم تحرّر علم الكلام عن الفقه بفضل المعتزلة.

وأضافوا إلى المسائل الأولى التي كانت تثار مسألة الإمامة. وربما كان للشيعة أكبر دخل في ذلك، لأنهم كان لهم منهج مخصوص يخالف مذهب أهل السنة. ومن أهم مسائلهم مسألة القدر، وهي مأخوذة عن مذهب زرادشت. ولذلك يقال لهم الثنوية. ويقول ابن حزم: «إن المعتزلة هم الذين اخترعوا لفظ الصفات» ثم تكلم بها فيما بعد. ويصف المعتزلة بأنهم يمتازون بخصال أربع: وهي اللطافة، والدراية، والفسق، والسخرية، وكانوا مولعين بالجدل، كما اشتهر بذلك الجاحظ، ومن أجل هذا سمي هذا العلم علم الكلام.

ويظهر منهجهم في الوصف الذي وصفناه للمنهج الذي أتبعه في التفسير الزمخشري كما بيّنّا.

وكان عدوهم اللدود أهل السنة.

وكان أبو الحسن الأشعري معتزلياً أولاً، ثم خرج عليهم، وحاربهم بمثل سلاحهم، وأخذ من مذهبهم بعض الأشياء، ومن مذهب خصومهم بعض الأشياء، فكان ملجأً مختاراً، حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل.

ويقول في بعض كتبه: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله، وسنة نبيه، وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث. وبما عليه أحمد بن حنبل. ونحن بأقواله قائلون، ولمن خالف قوله قوله مجانبون»، ولكن بعض كبار أهل السنة لم يرضوا عنه كل الرضا، ورأوا أن في بعض تعاليمه دسائس من أصول المعتزلة.

وقد شنع عليه في الأندلس الإمام ابن حزم، وعلقه بلسان حاذق في كتابه «الملل والنحل».

الباب الثاني

الفقه والتصوّف

ذكرنا في فجر الإسلام وضحاها تاريخ الفقه في العصور المتقدمة، حتى إذا جاء عصرنا هذا تحوّل الفقه تحوّلًا جديدًا، وأكبر مظاهر هذا التحوّل سدّ باب الاجتهاد. فقد وصل الفقه إلى ذروة مجده في القرون السابقة. فلما جاء هذا القرن أقفل العلماء باب الاجتهاد، وكان ذلك طبيعيًا لحالة العصر. قال سعيد بن الحذّاد الفقيه القيرواني: «إن الذي أدخل كثيرًا من الناس في التقليد نقص العقول، ودناءة الهمم»، وكانت وفاته سنة 330هـ. وكان من نتيجة ذلك:

(أولًا) اقتصارهم على النقل عمّن تقدم، وانصرافهم لشرح كتب المتقدمين، وتفهمها، ثم اختصارها.

(ثانيًا) جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل مما جنى على الفقه وسائر العلوم.

(ثالثًا) اقتصارهم على التحنية والقشور.

(رابعًا) كثرة الفروض في المسائل.

وكانت هذه الحال نتيجة طبيعية للتاريخ السياسي والاجتماعي، فالخلفاء كانوا تحت سيطرة الأتراك حينًا، وتحت سيطرة الديلم من بني بويه حينًا آخر. وهؤلاء الديلم والأتراك لم يكونوا يحسنون اللغة العربية إحسان من قبلهم. وأنت بعد ذلك غارة التار فقضت على البقية الباقية من المدنيّة والحضارة، وعلوّ الهمة.

وقد كان نشاط الفقهاء من قبل نشأنا غير محدود، فلما أغلقوا باب الاجتهاد توجّه نشاطهم إلى المسائل التي ذكرناها، من اختصار لما مضى، ووقوف على أقوال الأئمة السابقين، وفرض الفروض، وخصوصًا في بابي العتق والطلاق.

والسبب في ذلك أن الرقيق كان قد كثر في البيوت من نساء ورجال وأطفال. وحدثت

حوادث للرفيق كثيرة، من إباق ومكاتبه وغير ذلك، فتوسع الفقهاء في هذا الباب كثيرًا. وأما الطلاق فيظهر أنه قد كثر في ذلك العصر بسبب تمدد الزوجات، وكثرة الإماء، وقسرة الحرائر من الإماء، والإماء بمعضهن من بعض، فكثرت الفروض والأحكام في هذا الباب.

وكان اللّغويون أيضًا يفرضون الفروض الكثيرة للتعليم، فيقولون كيف تشتت من كذا على وزن كذا، فقلّدهم الفقهاء في ذلك لفراغ ذهنهم من المسائل الكلية، مثل أن يقولوا: ما حكم من قال: أنت طالق واحدة قبلها واحدة، بعدها واحدة، وما حكم من قال: أنت طالق نصف تطليقة أو ربع تطليقة، وهكذا من الفروض السخيفة.

ومن مظاهر الفقه في هذا العصر أيضًا شيوع التعصبات المنهية، فقد كان الأئمة أنفسهم متسامحين، وكانوا لا يعيرون اجتهاد زملائهم. وقد فهموا تمام الفهم حرية الرأي كالذي نراه في رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس، ومع ما كان يديه الشافعي من نقد أبي حنيفة كان يقول: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة»، ويقول: «ملعبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، ويجتهدون في التذليل عليه، ونقد أقوال خصومهم. وكل ما فعلوه أن اجتهدوا النوع الاجتهاديّ الوضيع الذي يستى اجتهاد مذهب. وذلك يقضي فقط بأنه إذا روى عن الإمام روايتان، رجّح الفقيه رواية أو رأيًا.

ولنفصّل طرفًا من أمثال هؤلاء. فمن أمثال ذلك أن أبا الحسن الكرخي رئيس الحنفية بالعراق، والمتوفى سنة 340هـ، صنّف المختصر، وشرح الجامع الصغير والجامع الكبير لمحمد بن الحسن، أما أن يكون له رأي في مسائل جديدة يجتهد فيها، فلا. ومثل أبي الحسن القنوري، ألف المختصر المشهور، وشرح مختصر الكرخي، وصنّف كتاب التجريد، وهو يشتمل على الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي.

ومن شدة خلافاتهم وتعصّبهم لمذهبهم وكثرة جدالهم، نشأ علم يسمى آداب البحث والمناظرة، يقصدون منه الشروط التي يتبعها المجادل في جلله، إذا أصبح فوضى. وقد جعل الغزالي المثل الأعلى لها في شروط ثمانية:

- 1 - أن لا يمعن في البحث، ولا يشتغل به ما أمكن.
- 2 - أن الجدول فرض كفاية، فإذا رأى فرض كفاية آخر أهمّ منه اتجه إليه.
- 3 - أن يكون المناظر مجتهدًا يفتي برأيه، إلا بملعب معين حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أيّا كان ذهب إليه.

4 - ألا يناظر إلا في مسائل واقعية أو قريبة الوقوع.

5 - أن تكون المناظرة إليه في الخلوة أحب إليه من المحافل، وبين الأكاابر والسلاطين.

6 - أن يكون في طلب الحق، كناشد ضالة، لا يفرّق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد غيره.

7 - ألا يمنع خصمه من الانتقال من دليل إلى دليل، فلا يقول إن هذا يناقض كلامك الأول، فلا يقبل منك. فإن الرجوع إلى الحق يجب قبوله.

8 - أن يناقش من يتوقّع الاستفادة منه، ولا يقصد الضعيف ليتغلب عليه.

وقال: «إن من آفة المناظرة في عصره الحسد والتكبر والترفع على الناس والغبية والتجسس، والنفاق، والإصرار على الرأي مهما ظهر بطلانه» الخ.

وربما كانت كثرة المناظرات، وتظاهر العلماء بالغبلة وحبّهم للترقّب من العظماء من الأمور التي أوجبت على الغزالي تركه لمنصبه كمدّرس في المدرسة النظامية، وترقّده في دمشق.

وكان من مظاهر هذا العصر التزام مذهب بأكمله كالشافعي والحنفي في كل المسائل وتحرّيم انتقاله من مذهب إلى مذهب كأنه انتقال من دين إلى دين. كذلك من مظاهر هذا العصر ظهور مذهب الشيعة في المغرب ومصر والشام، ومحاربهته للمذاهب السنية كمالك والشافعي في قسوة وجبروت، وفرض الملعب الشيعي على الناس بالقوة. وقد عاقبوا بالقتل رجلاً رأوا عنده كتاب الموطأ لمالك. وهكذا فعلوا في المغرب، فيحكّي لنا القاضي عياض في المدارك، كيف أسرف الفاطميون في فرض المذهب الشيعي، وقتل من أباه، فيقول في ترجمة أبي بكر بن هذيل وأبي إسحاق بن البردؤن كيف سجنوا و ربطوا في أذنان الدواب حتى ماتا لعدم إفتائهما بمذهب أهل البيت. وكذلك فعل أهل السنة فيما بعد لما تمكّنوا من الشيعة، فقد قضوا على مذهبهم. وكل هذا سببه السياسة مغطّاةً بغطاء الدين.

ونكبة النكبات والمعصية العظمى ما كان من الخلاف بين الفقهاء والصولية، فالإسلام في جوهره لم يكن يفرّق بين الاثنين، بل يأمر بالأعمال الظاهرة، ويطلب إصلاح الباطن، ومراقبة الله في أداها. يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَكَّحَ النَّوْهُنَ ۗ أَلَيْسَ هُمْ فِي سَكَاتِهِمْ سَخِرِينَ﴾ [مؤمنون: 1-2] فهو يطلب الصلاة، ويطلب خشوع النفس فيها. وكذلك كان يفعل

الصحابة والتابعون، يؤدون الشعائر، ويحسون النية. فلما كثر الفقهاء، وتغلغلو في الفقه، رأيناهم يغالون في مراعاة الشعائر الظاهرة من وضوء وصلاة وزكاة، ومتى تصح ومتى لا تصح، من غير تعرض كثير للنية ومحاسبة الروح ونحو ذلك من الأعمال الباطنية النفسية. ومن ناحية أخرى تغالى الصوفية في الأعمال النفسية الروحية، ولم يضغطوا ضغطًا كافيًا على الأعمال الظاهرة. فكان هناك فقهاء وصوفية وعداء بين الفقه والتصوف. الصوفية يرمون الفقهاء بأنهم لا يعابون إلا بالقشور من مظاهر الأمور، والفقهاء يرمون الصوفية بأنهم غلوا في أحوال الروح أكثر مما كان يعرفه الإسلام، وسئوهم أهل الباطن.

هذه ناحية. ومن ناحية أخرى، فقد كان هناك في مبدأ الإسلام بعض الناس يميلون إلى الزهد إما لأنهم فشلوا في الحياة فترهدوا، وإما لأنهم لم يجدوا ما يبتغون به فترهدوا، وإما لأن لهم مزاجًا خاصًا يكره الدنيا ونعيمها، والحياة وزخرفها، فترهدوا، وإما لأن إحاسهم رقيق، ملأ الخوف من النار نفوسهم وخافوا أن يحاسبوا يوم القيامة حسابًا عسيرًا على مالهم ونعيمهم، وسمعوا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ آلِهَتَهُمْ وَالَّذِينَ لَا يُؤْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ [التوبة: 34]، فترهدوا.

وقد حكى لنا التاريخ أمثلة كثيرة من المتزهدين في صدر الإسلام، فمنهم من كان يأبى على نفسه أي نعيم، ويتمسك بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَى الدُّنْيَا قَبِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ الْقُرْآنُ﴾ [قصص: 77] فكانوا يزهدون في الأكل والنوم والاختلاط بالناس، وسائر اللذات البدنية. كما قال القشيري: «من كان له رداء واحد، خير عند الله ممن له رداءان». وكانوا يتبتلون ويكثرون من الصبر، ويتناظرون في أيهما خير عند الله: الغني أم الفقير. ومنهم من ترهدوا بأشكال أخرى حتى فيما أحل الله. وقد فسّر بعضهم قوله تعالى: ﴿قَدْ لَسْنَا نَرَى بِهَذَا عَنِ الْغَيْمِ﴾ [المتعلق: 8] بشرب الماء البارد، فامتنعوا عنه خوف السؤال... فلما جاء المتصوفة فلسفوا الزهد، وجعلوه مقامات وأقسامًا. وكان من زهدهم لبس الصوف الخشن كما يفعل رهبان النصارى، فسوّوا من أجل ذلك بالصوفية. وهذه النسبة هي الصحيحة، وهي التي تتفق مع اللغة. ثم إن التصوف لما كان مختلطًا مع الفقه في العصر الأول كان إسلاميًا بحقًا، وكان الزهد طوعًا وللأوامر الإسلامية، وظلّ كذلك طول العهد الأموي. وفتاحة هذا النوع الحسن البصري. فلما دخل في الإسلام كثير من الأمم الأخرى وأهل الديانات الأخرى كالنصارى واليهود والفرس والهنود، وانتشرت الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة استمدّ التصوف من كل هذه المنايع، فلوّن عند بعض الناس بالزرادشتية الفارسية، وبالطاهاب الهندية. ولوّن عند

بعض الناس بالنصرانية وعند بعضهم بالأفلاطونية الحديثة، ثم اختلطت هذه العناصر كلها بعضها ببعض فكانت نزعات مختلفة، وطرق مختلفة على مدى العصور. فترى مثلاً أن أبا يزيد البسطامي، وكان فارسي الأصل يدخل على التصوّف فكرة الفناء في الله، وأفكاراً أخرى لم تكن معروفة عند المسلمين من قبل. ومعروفاً الكرخي المتوفى سنة 200هـ كان من أصل مسيحي فارسي، وعاش في بغداد في حينٍ كرخ الذي ينسب إليه يقول مثلاً أقوالاً لم تكن مألوفة من قبل مثل: «إن محبة الله شيء لا يكتب بالتعلّم، وإنما هي هبة من الله وفضل»، وقوله: «يعرف أولياء الله بأمور ثلاثة: أن يكون نكرهم في الله، وأن يقوموا بالله، وأن يكون شغلهم بالله» وما ينسب إليه أنه قال يوماً لتلميذه سريّ الشّطّي: «إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بي». ورابعة العدوية التي بدل اسمها على أنها عربية ملأت التصوّف بحب الله. وأبا سليمان الداراني المتوفى سنة 215هـ يقول: «لو تمكّلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها ولطفها، ولبدأ كل نور ظلاماً إلى بهائتها»، وهكذا كان كلّ كبير من كبراء التصوّف يدخل عليه لوناً جديداً، ويصبغه صبغة جديدة، حتى لتشتت العناصر التي تكوّنت منها الصوفية الإسلامية، وغمضت حتى على كبار الباحثين.

وناحية أخرى وهي أن الفقه وسائر العلوم تعتمد أكثر ما تعتمد على العقل وقضايا المنطق والبراهين العقلية. أما التصوّف فيعتمد على الذوق والكشف ولا يخضع للمنطق، ولا للعقل. شأنه شأن الحبّ كالذي قال (من الرّمْل):

ليس يُسْتَحْسَنُ في شَرْعِ الهوى عاشقٌ يَحْسِنُ تَأْلِيْفَ الْحُجَجِ
بُيْزِي الْحُبِّ عِلْسَ الْجَوْرِ فلو أنصفَ المحبوبُ فيه لَسُمِّجِ

ونرى في الطبيعة أصنافاً ثلاثة من الناس: قوم قويت عقولهم، وهم أميل إلى بحث النظريات العقلية، وهؤلاء إلى العلم أقرب، والتعلّم في الجامعات أنسب، وقوم اعتمادهم على قلبهم، وإن شئت فقل على عاطفتهم أو ذوقهم، وهؤلاء للفنون الجميلة من أدب وشعر وموسيقى وتصوير أنسب. وقوم مزّتهم في أيديهم وهؤلاء للصناعات أنسب. والأئمة الحكيمة من تتخذ وسائل لمعرفة أبنائها، لأي شيء هم أكثر استعداداً، فتوجههم إلى ما خلقوا له.

والصوفية من النوع الثاني يعتمدون على الذوق وعلى الكشف والإلهام، ولا يصح أن تسألهم عن الحجّة العقلية فيما يقولون، بل قد تنفرهم العاطفة فيشطون ويتكلمون بما لا يفهمون. حتى كأنهم شعور بلا جسم ولا عقل، وعاطفة بلا تفكير، وهياج بلا رزانة. فمن عندهم هذا الاستعداد يصلحون للتصوّف، وينفون فيه بمقدار استعدادهم. أما من كبير عقله،

وسار في حياته على القضايا المنطقية، فقد يكون فيلسوفًا، وقد يكون طبيعيًا، وقد يكون قتيها، وقد يكون كل شيء إلا أن يكون متصوفًا.

ومن أجل ذلك لم أفهم إلى الآن أن يكون ابن سينا فيلسوفًا ومتصوفًا. فالفلسفة تناعد التصوف، وهو يعاندها. وقد قرأت رسالة لابن خلدون العاقل في التصوف وهي رسالة مخطوطة فلم أستحسنها، إلا لأن كاتبها ابن خلدون. ورأيت أحسن ما فيها البحث في أن سالك سبيل التصوف هل لا بد له من شيخ يأخذ عنه التصوف أولاً. وهو بحث عقلي لا صوفي. ومن أجل ذلك يستمي الفقهاء إدراكاتهم معرفة. ويقولون: إن ما يعلمه الفقيه والفيلسوف بالعقل نراه نحن بالكشف.

وتاحية أخرى وهي أن هناك فكرتين: فكرة يصح أن نسميها بالاثنيّة، وهي تعتقد في الله أنه مستقل عن الخلق يشرف عليه من فوق، ويمدّ كل مخلوق بإمداداته، ويدبّر نظام الكون من أصفه إلى أكبره، وهو فوق الأرض، وفوق السماء، وفوق كل شيء. وأن في الكون موجودين متميزين عن بعضهما كل التميز، مخلوق وخالق ومدبّر ومدبّر، ومحكوم وحاكم. أما الفكرة الثانية، فترى الواحديّة، أو بعبارة أخرى، وحدة الوجود، وأن الله والخلق واحد، والحاكم والمحكوم شيء واحد، كما قال الحلاج [من الرمل]:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرته أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتنا⁽¹⁾

وكقوله: «ما في الجبة إلا الله، أي أن الله في كل شيء، وهو كل شيء، يظهر في المخلوقات حسب تدرجها في الرقي، فالله في الإنسان أرقى منه في الحيوان، وهو في الحيوان أرقى منه في النبات وهكذا. وعند الأولين أن الإنسان يدرك الله بالعلم؛ وقضايا المنطق، وغاية الرقي في ذلك الفلسفة. أما عند أهل الفكرة الثانية فإدراك الله بالمعرفة، والمعرفة تحصل بالتروض، فإذا تمّ التروض صفت النفس، وانطبع فيها الله. ويروي أن أبا سعيد بن أبي الخير الصوفي المشهور اجتمع بآبن سينا، فلما فرغا سئل أبو سعيد عن ابن سينا فقال: ما أراه يعلمه، وسئل ابن سينا عن أبي سعيد، فقال: ما أعلمه براه. والحكاية وإن كانت موضوعة، فإنها تدلّ على معنى صحيح. والناظر في القرآن يرى فيه طرقًا من هذا وطرقًا من ذلك. وفي كثير من تفرقة بين الخالق والمخلوق، وفي بعضه توحيد لهما، مثل ﴿وَمَا رَبِّيكَ إِذْ رَّبَّيْتَ وَلَيْكَرَبُكَ اللَّهُ رَبُّنَّ﴾ [الانفال: 17] والذي عني بالفكرة الأولى الفقهاء،

(1) ديوانه ص 65.

والذي اعتقد الثانية أغلب المتصوفة وعلى رأسهم محيي الدين بن العربي. وسَمُوا اجتهاد الأزلين شريعة، واجتهاد الآخرين حقيقة. وسَمَى الفقهاء أهل شريعة، وسَمَى المتصوفة أهل حقيقة. والمسلمون الأولون كانوا كالقرآن على وفاق وامتزاج بين الفكرة الأولى والثانية، ولكنهم فيما بعدْ غالى كل منهم في فكرة، فكان العداء بين الفقهاء والمتصوفة. غالى الفقهاء في أعمال الظاهر، وغالى المتصوفة في أعمال الباطن، فالفقهاء ينظرون إلى المتصوفة نظرة شلوذ وانحراف عن الدين الحق، وكذلك نظر المتصوفة إلى الفقهاء.

ونرى في التاريخ أن الأمراء كانوا ينصرون عادة الفقهاء على المتصوفة لسببين: الأول أن التعاليم الصوفية تدعو إلى الزهد، وعدم الاهتمام بالدنيا، ولو عمّت الفكرة الناس ما صلح ملك، ولا وجد من يعمل. والثاني أن الصوفية الحقيقيين إنما يخضعون لله وحده، ويؤمنون تمام الإيمان بأن لا إله إلا الله، فلا خضوع لملك أو أمير، وهذا يفضب ذوي السلطان عادة، ففي كل موقعة ثارت بين الفقهاء والمتصوفين كان الأمراء بجانب الفقهاء، لا الصوفية. إلا من تسوّوا الصوفية في هذا العصر، فإنهم كانوا كالفقهاء العروة في أيدي الأمراء.

وعلى العموم فقد كانت الفكرتان متميزتين، وحاول الغزالي في أواخر القرن الخامس أن يجمع بينهما. وعلى هذا الأساس ألف كتاب «إحياء العلوم»، فدعا فيه إلى المحافظة على الشريعة الظاهرة، من صوم وصلاة وزكاة وحج، كما دعا إلى أنها لا قيمة لها ما لم تدعم بالتيّة الحسنة. وواجب تطهير الظاهر كما يجب تطهير الباطن. وكان له فضل كبير في إزالة العداء بين الفقهاء والصوفية. وطريقة أهل العقيدة الأولى أنهم يصلون إلى الله عن طريق الاتساع في العلم من فقه وتفسير وحديث وأصول وغير ذلك. وطريقة أهل العقيدة الثانية أنهم يصلون إلى الله عن طريقة الرياضة من جوع وأعمال شاقة ونحو ذلك.

فإذا فعلوا هذا حدث لهم ما يستونه الكشف، وهذا الكشف يرون به الحق، ويحدث لهم من اللذة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. تفتى نفوسهم في الله، ويتحدون بالله، وفي أول أمرهم يكون هذا الكشف عبارة عن لحظات للذيلة على فترات. ثم إنهم بالمران يسهل عليهم هذا الفناء. ومع ذلك لا يستطيعون أن يفنوا فناء تامًا، ولا دائمًا، ما داموا على قيد الحياة. إنما يحدث ذلك لهم بالموت. وهنا نساءل: أي الطائفتين كان أقرب إلى الدين الحق، وأيهما كان أنفع في الحياة الاجتماعية؟ وهو سؤال يحسر الجواب عنه. ففي الفقهاء من بلغوا اللدوة في الصدق والإخلاص، والتشريع الذي ينفع الناس كمالك والشافعي، وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والطبري وداود الظاهري وغيرهم.

ومن المتصوفة من كانوا كذلك مخلصين كالفشيرى وأبى يزيد البسطامى ومحيى الدين بن العربي. وقد نفخوا الناس من ناحية أنهم قللوا تكاليفهم على الدنيا، وضبطوا نفوسهم وكتبوا شهوراتهم. ولكن مع الأسف وجد بين هؤلاء وهؤلاء دجالون، فقهاء حرصوا على المظاهر وقلوبهم هواء، إذا وضع الفقهاء المخلصون تشريعهم الجميل، وضع هؤلاء كتب الحيل للتخلص من الواجبات، كما وجد من تعمقوا في المظاهر حتى نفهوا. وبين الصوفية أيضًا من كانوا دجالين، همّهم اللعب بالمظاهر، وانغمسهم في الذكر ومظاهره، والخرافات والأوهام. وفي الحق أن الدجل في التصوف كان أكثر من الدجل في الفقه. وذلك لأن طبيعة الحياة الصوفية تفتح المجال كثيرًا للتخريف، فدخلوا من هذا الباب إلى التمايز والأحجية والخرافات واللعب بالنار، والدوسة وغير ذلك من أوهام. وكان في دجل هؤلاء وهؤلاء شرّ عظيم على المسلمين، وبعد كبير عن الدين.

وقد آن الأوان لأن يتنبّه المسلمون فيقضوا على الدجالين من الصنفين، ويؤدوا المخلصين من الفريقين. إن المجتمع في حاجة إلى تشريع يواجه مشاكل الجيل الحاضر، وهذا عمل الفقهاء، وإلى ملطّفين من الشرّ والطمع والتكالب على الدنيا، وهذا عمل المتصوفين. ويدون ذلك لا تقوم للمسلمين قائمة لا قدر الله.

على كل حال كان هناك خلاف شديد بين الفقهاء والصوفية ظلّ يتسع قرونًا، نلخصه للقرارى فيما يلي:

1 - تغلغل الفقهاء في الشعائر الظاهرة، وتغلغل الصوفية في الأعمال الباطنة.

2 - اختيار الصوفية كل حين ضربًا من القول يضائق الفقهاء، فأبو يزيد البسطامى اخترع الفناء في الله، مما لم يدركه الفقهاء وأنكروه، ورابعة العدوية اخترعت حب الله، والفقهاء لم يرضوا عنه، وقالوا إن الحب إنما يكون من إنسان لإنسان لا من إنسان لله. إنما الإنسان يطبع ولا يحب. وذو النون المصري اخترع المقامات والأحوال مما كان غريبًا على الفقهاء.

3 - بعض الصوفية لم يلتزموا تمامًا الشعائر الدينية بل قالوا: إن من بلغ درجة الولاية تحرّر من المظاهر - قد كان الصوفية الأوّلون يلتزمون الشريعة ويحضّون على العمل بها، ولكن أتى بعضهم أخيرًا وأراد التحرّر منها، بل أشاعوا أن المعصية لا تمنع الولاية. حتى رأينا الحلّاج يتّهم بأنه دعا إلى عدم الحج والاكتهاف بالحج إلى غرفة في بيته، ورأينا أبا حيان التوحيدي يؤثّر رسالة يسمّيها الحج العقلي وإن لم نرها، مع تعبا في الحصول عليها.

وكثر من ذلك أن بعض الصوفية كانت لهم آراء غريبة، مثل العطف على إبليس، والاعتذار عنه بأنه أبى السجود لآدم، لأنه كان يعلم أن السجود لغير الله لا يجوز، وأن فرعون معذور، لأن الله لو أراد إيمانه لآمن، فهو إنَّما منقذ لما أراد الله.

4 - ادعاء الصوفية أن من اتصل بالله وبلغ الغاية في الفناء، خضع له الكون وقوانينه، وجرى على يديه خرق العادة بما يسمى «الكرامات» مقابل ما كان للأنبيا من معجزات. والفقهاء ينكرون عليهم ذلك، ويعتقدون أن قوانين الله لا تتخلف إلا لشيء.

والذي نلاحظه أن بعض كبار الصوفية كان يأتي من الأعمال بما يعدّ عجائب، خصوصاً في تلك الأزمان، فكان بعضهم، لرياضتهم وحنّة عواطفهم، يأتي بما نسميه نحن الآن «التنويم المغناطيسي» وتحضير الأرواح، والتيليپاتي وغير ذلك مما سيكشف عنه العلم الحديث، ويأتي بما يأتي به بعض الناس، من إحضار الذهب من الخزائن، وفاكهة الصيف، في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف إلى غير ذلك من الأشياء الخارقة للعادة.

وكانت في تلك الأيام أعجب الأعاجيب، خصوصاً وأن كثيراً منهم كانوا يشتغلون بعلم الكيمياء، فيلهم هذا العلم على أشياء تعتبر في نظر الناس إذ ذاك كرامات، مثل دهن الجسم بمادة تمنع تأثير النار، وابتلاع النار بعد ذلك، فلا يمسهم أذى، ومثل مخلوطات كيمائية كانوا يخلطونها فتأتي بالمعاجيب، كالذي يحكى عن جابر بن حيان الملقب بجابر الصوفي، وكالذي يحكى عن ذي النون المصري، وعن الحلاج، بل ما يُدرنا لعلّ بعض الكيماويين القدماء ومنهم هؤلاء استطاعوا أن يحولوا المعادن إلى ذهب، فكانوا ينفقون على أتباعهم من غير حساب، وربما كان العلم الحديث يؤيد هذه النظرية، بعد أن ثبت أن الفرق بين ذرات الحديد وذرات الرصاص، وذرات الذهب ليس إلا خلافاً في الشحنة الكهربائية التي في كل منها، أما جوهر الشحنة فواحد. فإذا استطعنا أن نزيد ذرات الرصاص بما يسوّي بينها وبين ذرات الذهب صار ذهباً.

والفقهاء ينكرون على الصوفية كل ذلك، ويعتقدون أن الصوفية يسرون وراء الأوهام، ويأتون بالمخاريق. والصوفية يعتقدون في الفقهاء أنهم أهل ظاهر فقط، ويستونهم أهل الدنيا. فاحتد الخلاف بينهم. بل من أسباب الخلاف أيضاً أن الصوفية كانوا بحكم صوفيّتهم متسامحين واسع الصدر، يرون أن النصارى واليهود وأهل كل دين، سواء أكانوا كتابيين أو وثنيين، إنما يعبدون الله مهما اتجهوا. والمتدين منهم محب لله. وكل الأديان ليست إلا طُرُقاً

توصل إلى غاية واحدة. والخلاف بينها خلاف في الأسماء. وقد عبّر عن ذلك أجمل تعبير ابن العربي في قوله [من الطويل]:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فَمَرَّ عَى لَعُزْلَانٍ وَدِيرٍ لِرُهْبَانٍ
وسبت لأوثانٍ وكعبتُ طانسف وَأَلْوَاخُ تَسْوَاةٍ وَمَصْحَفٌ قَرَّانٍ
أدينُ بيمينِ الحُبِّ أنى تَوَجَّهْتُ رِكَابُهُ، فَالْحُبُّ دِينِي وَإِسْمَانِي

* * *

ويعبّر عنه جلال الدين الرومي في شعر صوفي فارسي ترجمته بالعربية:

نَقِي: أيها النور المشرق.

لا تَتَأَى عَنِّي، لا تَأْ عَنِّي.

حتي: أيها المنظر اللامع.

لا تَتَأَى عَنِّي، لا تَأْ عَنِّي.

انظر إلى الصمامة أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زَنَارٍ زَرادشت حول خصري،
أَحْمَلُ الزَنَارَ وَأَحْمَلُ المَحْلَةَ، بل أَحْمَلُ النَوْرَ.

فلا تَتَأَى عَنِّي، لا تَأْ عَنِّي.

مُسْلِمٌ أَنَا، ولكني نصراني وبرهمني وزرادشتي، توكلت عليك.

أيها الحق الأعلى.

فلا تَتَأَى عَنِّي، لا تَأْ عَنِّي.

ليس لي سوى معبود واحد، مسجدًا أو كعبة أو بيت أصنام.

ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي.

فلا تَتَأَى عَنِّي، لا تَأْ عَنِّي، الخ الخ.

وللصوفية شعر جميل مملوء بالحب والغناء، وحنّة العاطفة، وقوة الوجدان. ومن الأسف أنه لم يستفله الأدباء في مختاراتهم. وقد استعملوا فيه التعبيرات الدنيوية على سبيل الرمز من خمر ونساء وبكاء أطلال، وحبّ وهيام، وقطيعة ووصال الخ. يعنون بذلك أحوالهم مع ربهم، كالذي نراه في ديوان ابن العربي «ترجمان الأشواق» وديوان ابن الفارض.

على كل حال اتّسعت مسافة الخلف بين الفقهاء والصوفية في كل مصر، وسنّح هؤلاء على هؤلاء، وهؤلاء على هؤلاء. وربما ظهرت حدّة الخلاف في ثلاثة مواقف: في ذي النون المصري، وغلّام الخليل، والحلاج. وسنلخص لك حالة كل موقف من هذه المواقف. فأما ذو النون فمصري من أحميم، عرف بالزهد والورع والعزلة عن الناس في البرابي. وكان في أحميم برابي من بناء قدماء المصريين، عليها نقوش، وكتابات هيروغليفية. فكان يتجوّل في هذه البرابي ويمعن في هذه الكتابة، ويزعم أنه يقرؤها، وأنه يستطيع أن يترجمها. وقد روي عنه ترجمات فعلاً لبعض هذه الكتابات. ولكن لم يترجمها بناء على استكشاف حجر رشيد، ولا معرفة بالحروف الهيروغليفية. وإنما هي ترجمة ظن أو إلهام. ولذلك خرجت الترجمة لا تنطبق على الأصل في قليل أو كثير. ونطق بكلمات غريبة على أهل أحميم، لعلها مستمدة هي أو بعضها من آراء بلديّ الصمديّ الأسيوطي أفلوطين، فمن قارنوا بعض تعاليمه بأقوال أفلوطين وجدوا بينها شيئاً، فأنهم أهل أحميم بالزندقة. وسافر قوم إلى الفسطاط يشكونه إلى الوالي. وكان سيّد فقهاء المالكية إذ ذاك محمد بن عبد الحكم، فاستحضره وسأله عما يقول، فتبينت له زندقته. ورووا عنه أنه استطاع بكيميائه أن يحوّل الحصى إلى أحجار كريمة، وأن يأتي بكثير من المخاريق. وكان يزعم أن ملوك مصر خافوا ذهاب العلم بالطوفان، فبنوا البرابي وصوّروا فيها كل الصناعات وصانعيها وصوّروا جميع آلات الصناعات، وأنهم أودعوا فيها كل أسرارهم، وأنه استطاع أن يعرف تلك الأسرار، ومما تعلّمه ما كان عند المصريين من سحر.

على كل حال إن ابن عبد الحكم اعتبر ذا النون زنديقاً، فلما رأى ذو النون أنه قد أسبّه إلى سمته رحل إلى بلاد عديلة، ثم عاد وقد مات ابن الحكم وحل محله غيره. وعاد الناس يتهمونه بالزندقة، وساعدتهم على ذلك أن أصله قبلي نصراني، فعاد القاضي الجديد الذي حل محل ابن الحكم وهو ابن أبي الليث يتهمه بالزندقة من جديد، ويرسله إلى الخليفة في بغداد، مكبلاً بالحديد. ولكن كان هناك طائفة من المتصوّفة في مصر تجمعها رابطة التصوّف. وطائفة من المتصوّفة في بغداد بينهم بعض موافقي بلاط الخليفة البغداديّ المتوكل على الله، فاستدعاه وسمع قوله، فأعجب به، وأعادته إلى مصر معزّزاً مكرّماً. فلم يلبث بعد ذلك أن مات. وكل هذه المتاعب كانت بسبب أعمال الفقهاء. ولو قلنا إنه رأس كبير من رؤوس المتصوّفة، وأن الصوفية في بعض نواحيها مدينة كلها في مصر لتعاليم ذي النون المصري لم نبعده، فهو كما قلنا مبتدع المقامات والأحوال. وله أقوال كثيرة في المعرفة.

وكان له تعبيرات أخذت في التعبيرات الصوفية، ككأس المحبة. وهو أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي، وملا التصوّف حكماً من نوع خاص ذكرها القشيري في رسالته، وفريد الدين العطار في تذكرة الأولياء. ومن أقواله: «إن المعرفة ثلاثة أقسام: الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين، والثاني معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء، والثالث وهو العلم بصفات التوحيد خاص بالأولياء الذين يرون الله في قلوبهم». ولما سئل كيف عرفت ربك، قال «عرفت ربي بربّي. ولولا ربي ما عرفت ربي».

وعلى الجملة فذو النون المصري شخصية كبيرة، لم تزل غامضة حتى اليوم.

وأما غلام الخليل فكان محنة أخرى، ومظهرًا آخر من مظاهر الخلاف بين الفقهاء والصوفية.

وكانت محنة عامة للصوفية قتل فيها عدد كبير منهم، اتهم فيها الصوفية بالزندقة وتوارت العامة عليهم. والكلام على غلام الخليل وشخصيته غامض لم نجد فيه ما يشجع. وقد نشأ غلام الخليل هذا ببغداد، وتعلّم الحديث. وكان من المتشدّدين فيه. يرى الوقوف في التشريع عند النقل، ولا يبيح القياس. يعظ في المساجد، ويعرف بالورع والزهد. ولم يرو عنه من الأقوال القبيحة مثل ما روي عن ذي النون وأمثاله. وكل ما عرف عنه أنه كان فصيح اللسان في الوعظ، وقد يرميه بعضهم بالزّيا.

وقد حرّك العامة على الصوفية. فكان من أمره وأمرهم ما ذكرنا، وقتل منهم نحو نيّف وسبعين صوفيًا، وسبق كثير منهم إلى السجون كالجنيد، وسخنون. ويظنّ أن غلام الخليل نفسه هو الذي حرّك العامة والسلطة عليهم. ويّتهمه الصوفية بأنه حسدهم، وخاف على منزله منهم، بل يتهمونه بأنه حرّص امرأة على سخنون، وأذعت أنه راودها عن نفسها. وساعد غلام الخليل في ذلك ما كان له من اتصالات شخصية برجال البلاط، وأنه كان مهزّبًا.

وأما الحلّاج، فله قصة طويلة ومحنة كبيرة نلخصها فيما يلي:

كان الحلّاج فارسًا الأصل من بلدة في فارس تسمى البيضاء، نسب إليها البيضاوي المشهور صاحب التفسير، واسمه الحسين بن منصور الحلّاج: وقد ولد سنة 244هـ، ونشأ بواسط في العراق، ويظهر أنه كان حادّ المزاج، غريب الأطوار، يشبه الناس الذين عندهم «هشترية».

بدأ في التصوّف وعمره ستة عشر عاماً، وتلمذ على سهل التُّسْتُرِي. ثم رحل إلى بغداد. وأقام بها ثمانية عشر شهراً. ثم تلمذ على الجند الصوفيّ المشهور، ثم حجّ، وأقام بمكة نحو سنة.

وهناك اتهمه عمرو المكي بأنه يعارض القرآن، فلغنه وودّ قتله. ففرّ من مكة، وتجرّد من لباس الصوفية، ولبس المرقعة والقباء، ورحل إلى خراسان، وما وراء النهر، وظلّ في رحلته هذه نحو خمس سنين. ثم حج مرة ثانية، وعاد إلى بغداد، وبنى له فيها داراً. ثم رحل إلى الهند وقال إنه يقصد من رحلته هذه دعوة أهل الشرك إلى التوحيد، وتعلم السُّحر الهندي، ثم حج للمرة الثالثة، وأقام ستين، ثم عاد إلى بغداد، ثم زار فارس وزار بها قُمْمَ مركز الإمامية وادّعى أنه وكيل الإمام.

وفي سنة 297هـ أفتى ابن أبي داود الظاهري بكفره لكلامه في الحب. ففر إلى الأهواز واخضى بها، واتهم فيها بدعوى الألوهية، ثم تنقل بين السجون المختلفة سبع سنوات. ومع ذلك استمر في الدعوة حتى آمن به بعض شخصيات البلاد. وأخيراً استجوب وحكم عليه بالإعدام والتمثيل به، وإحراقه، وإلقاء ما بقي من جسده من رماد في نهر الفرات.

هكذا ملخص حياته. ومنها نعلم أنه كان حيث حلّ يتهم بالزندقة، وكان شيعياً إمامياً، ورجل رحلات كثيرة لبثّ الدعوة، وتبعه كثيرون يؤمنون به ويمدّونه، حتى وصلت دعوته إلى بلاط الخليفة. ولنصوّر للقارئ طريقة محاكمته، كما وصلت إلينا.

لقد قُبض عليه أخيراً وحُجس، ولكن لم يكن مضيئاً عليه في الحبس، فيسمح له بأن يزار، وأن يرسل الخطابات إلى من يشاء.

وكانت محاكمته أيام الوزير حامد بن العباس وهو الذي أوعز بمحاكمته. وكانت الدولة في أيامه مقسّمة الإدارة والصبغة بين سلطات ثلاث: فالداووين، والكتابة في يد الفرس. والخلافة والقضاء في يد العرب. والجند وما إليها في يد الترك. وهذه السلطات الثلاث تتعارض وتتأمر، وكل فرقة تدسّ لغيرها الدساس.

على كل حال عهد حامد بن العباس الوزير إلى أبي عمر القاضي وأبي جعفر بن البهلول وغيرهما من وجوه الفقهاء بمحاكمته. فانقضت الجلسة برياسة أبي عمر القاضي، ونودي على المتهم: وسئل الحلاج عما اتهم به من أنه إله وأنه يحيي الموتى، وأن الجحّ يخدمونه، وأنه يعمل ما أحب من طريق المعجزات، فأنكر التهم، وقال: أعوذ بالله أن أذمي

الربوبية أو النبوة. وإنما أنا رجل أعبد الله وأكثر الصلاة والصوم وفعل الخير، ولا غير. فاستحضرت الشهود.

الشاهد الأول: هل تعرف الحلاج؟ نعم وأعرف أصحابه، وأنهم متفرقون في البلاد يدعون إليه، وأناي شخصياً كنت ممن استجاب له، ثم تبين لي مخرقة فقارته، وخرجت عن جماعته، وتقرّبت إلى الله بكشف أمره، وانتهت هذه الشهادة.

الشاهد الثاني امرأة يقال لها بنت السُّمري، نودي عليها فظهرت امرأة حسنة العبارة، عذبة الألفاظ، جميلة الصورة. سئلت:

هل تعرفين الحلاج؟

قالت: نعم!

- ماذا تعرفين عنه؟

- قابلته فقال لي: قد زوّجك من سليمان ابني وهو أعزّ أولادي، وهو بنيسابور. وليس يخلو أن يقع بين المرأة والرجل كلام، فقد وصيته بك. فإن حدث منه شيء تكررته، فصرمي يومك، واصعدي آخر النهار إلى السطح، وقومي على الرماد والملح الجريش، واجعلي فطرك عليهما، واستقبليني بوجهك، واذكري ما تكررته منه، فإني أسمع وأرى.

رئيس الجلسة: هل شيء آخر؟

هي: نعم كنت نائمة ليلة وهو قريب مني، فما أحسست إلا وقد غشيني، فانتبهت فزعة فقلت: ما هذا؟ قال: إنما جئت لأوقظك للصلاة.

رئيس الجلسة: هل شيء آخر؟

قالت: نعم. أصبحت يوماً وأنا أنزل من السطح إلى الدار، ومعني ابته، فلما نزلنا إلى تحت حيث يرانا ونراه، قالت لي ابته: اسجدي له، فقلت لها: أو يسجد أحد لغير الله؟ فسمع كلامي لها فقال: نعم، إله في السماء، وإله في الأرض، ودعاني إليه، وأدخل يده في كعبي، وأخرجها مملوءة مَسْكَاً، فدفعه إليّ وفعل ذلك مرات، ثم قال: اجعلي هذا في طيبك، فإن المرأة إذا حصلت عند الرجل، احتاجت إلى الطيب. ثم أمرني أن أخلع بلاطة في زاوية الدار، فوجدت تحتها دنائير كثيرة ملء البيت، فأخذت منه شيئاً.

رئيس الجلسة: هل عندك شيء آخر؟

هي : لا : هذا كل ما عندي . وخرجت .

أبو جعفر بن البهلول : قاض آخر ، يأمر الجنود بكبس بيته ويوت أصحابه ، فيجدون ورقًا كثيرًا من تعليمات ودعوات لمذهبه لأصحابه ، وردّ من أصحابه عليه ، وكتابات بالشفرة لا يفهمها إلا هو ومن أرسلها إليه ، وكتابات تثبت أنه يدعو إلى نوع من الحجج آخر ، فيكفي الرجل أن يخضّر غرفة في بيته لاتلحقها النجاسات ، ولا يتطرقها أحد ، فإذا حضرت أيام الحج طاف حولها ، وقضى من المناسك ما يقضي بمكة ، وجمع ثلاثين بيتًا . وأطعمهم أفخم الطعام ، وتولّى خدمتهم بنفسه ، ثم غسل أيديهم ، وكسا كل واحد قميصًا ودفع لكل واحد منهم سبعة دراهم ، فذلك يقوم مقام الحج .

تليت هذه الورقة على الحلاج ، فقال له رئيس الجلسة : من أين لك هذا ؟ قال : من كتاب الإخلاص للحسن البصري . قال له القاضي : كذبت يا حلال الدم . قد سمعنا كتاب الإخلاص ، وليس فيه شيء مما ذكرت . فلما سمع الوزير من القاضي يا حلال الدم ، قال : اكتبها ، فتلجأ ، فآلج عليه . فكتب بإحلال دمه . ومزّرت الورقة على سائر القضاة . فأخذوا يوقعونها . فلما رأى الحلاج ذلك قال : «ظهوري جمي ودمي حرام ، وما يحل لكم أن تتهمونني بما يخالف عقيدتي وملهبي السنة ، ولي كتب في الوراقين تدلّ على سنتي ، فإله الله في دمي» . ولم يزل يرّد هذا القول والقضاة يوقعون ، حتى كمل الكتاب . فأرسله الوزير حامد إلى الخليفة المقتدر مع رسول ، وأمره بالسرعة ، وعاد الجواب ، وعليه توقيع من الخليفة : «إذا كانت فتوى القضاة فيه بما عرضت ، فأحضره مجلس الشرطة ، واضربه ألف سوط ، فإن لم يمت فاقطع يديه ورجليه ، ثم اضرب رقبته وانصب رأسه ، وحرّق جثته» .

فلما أصبح الصباح ، نَقَدَ في الحلاج كل ذلك وحضر كثير من العامة ينظرون هذا المنظر . والحق أن الحلاج قابل هذا التعذيب كله بكل شجاعة ، فلم يتأوّه ، ودعا بالسجادة فصلى ، وؤني بأشأ مبتسمًا ، لأنه سيقابل ربه .

وآذى بعض أصحابه أن الحلاج لم يقتل ، وإنما شبّه لهم . وآذى آخرون - وقد زاد الفرات هذا العام - أنه إنما زاد لإلقاء رماد الحلاج فيه .

وقد قال الحلواني : حضرت يوم قُتِلَ وقد أخرج من السجن مقيّدًا سلسلاً ، وهو يضحك ويشد [من الهزج] :

نسيمي غير منسوبٍ إلى شيءٍ من الحيفِ

سقاني مثل ما يشرب
فلما دارت الكأس
كفعل الضيف بالضيف
دعا بالتطعم والضيف
مع الضيفين في الضيف⁽¹⁾
ومن أقوال الحلاج:

«اللهم إنك المتجلي عن كل جهة، المتخلي من كل جهة، بحق قيامك بحقي، وبحق قيامي بحقك، وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي، فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية، وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، فلاهوتيتك مسؤولة على ناسوتيتي، غير مماتة لها؛ وبحق قدمك على حذتي، وحق حذتي تحت قدمك أن ترزقني شكر هذه النعمة، التي أنعمت بها علي، حيث غيبت أفيابي، عما كشفت لي من مطالع وجهك، وحرمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرّك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبًا لدينك، وقررتا إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم، لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد»، ومن قوله: «اللهم أنت الواحد الذي لا يتم به عدد ناقص، والواحد الذي لا تدره فطنة غائب، أنت في السماء إله، وفي الأرض إله. أسألك بنور وجهك الذي أضاء به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين، وأسألك بقدسك الذي تخصصت به عن غيرك، وتفردت به عن سواك، أن لا تسرحني في ميادين الحيرة، وتنجيني من غمرات التفكير، وتوحشني عن العالم، وتونسني بمناجاتك، يا أرحم الراحمين، يا من استهلك المحبون فيه، واغتر الظالمون بأباديه، لا تبلغ كنه ذاتك أوهام العباد، ولا يصل إلى غاية معرفتك أهل البلاد. ولا فرق بيني وبينك إلا الإلهية والربوبية».

ووجد مرة في سوق القطيعة ببغداد باكيًا يقول «أغيثوني من الله، فإنه اختطفني مني، وليس يردني عليه، ولا أطيع مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل».

وهو وإن قتل، فلم تقتل آراؤه وأفكاره، بل زادت انتشارًا، وزاد هو تعظيمًا.

واختلف الناس فيه اختلافًا كبيرًا بين مصدق ومكذب.

وكان مقتله سنة 309هـ.

وترك لنا كتابًا غريب الاسم، غريب الموضوع اسمه «الطوابين» اقتبسنا منه بعض

(1) ديوان الحلاج ص 93.

الشيء فيما مضى. والظاهر من كل هذا أن الرجل والمرأة اللذين شهدا عليه كان موعرًا إليها بالشهادة، وأن القضاة نلّكأوا في الحكم عليه، فاستعجلهم الوزير حامد، ويظهر أن أكبر تهمة وجهت إليه وسببت قتله هي تهمة «القرمطية»، فقد ثبت من أنه كان وكيلاً للإمام وغير ذلك أنه قرمطي. والقرمطية قوم كانوا من شعبة أهل البيت، يريدون أن ينتخوا الخلفاء العباسيين ومن إليهم، ويوسعوا دائرة خلافة أهل البيت، فانتشرت دعوتهم في العراق وخراسان وجزيرة العرب، وغير ذلك. وكم سفكوا الدماء، وخربوا البلاد من أجل ذلك وأنشأوا لهم عاصمة في حَجْر. وحملوا إليها الحجر الأسود، فظلَّ فيها نحو ثلاثين عامًا، وكان مذهبهم الاقتصادي اشتراكية متطرقة، بل شيوعية. يورثون ما حصلوا عليه من الأموال بينهم بالسوية، ومذهبهم السياسي الدعوة إلى المهدي والإمام المنتظر. ولا يؤمنون بخلفاء بني العباس ودولتهم ويستحلّون دم المخالفين. فنعقد أن هذا هو سرُّ قتله لا غير ذلك. فدعوة كهذه تقضّ مضجع خلفاء بني العباس ووزرائهم، فلا يبعد أن يكون الخليفة العباسي ووزيره حامد قد رتبوا هذه المؤامرة ضده، وزوّرا الشهود، واستحثوا القضاة على قتله. وإلا فما بالهم قد تركوا الصوفية الآخرين، كالجنيد وأبي يزيد البسطامي، وذي النون المصري من غير قتل. فهي مسألة سياسية بحتة، اتخذت شكلًا دينيًا لعلهم أن الدين أفعال في الشعوب من السياسة. فكم من صوفية ادّعوا وحدة الوجود فلم يلتفت إليهم، وتركوا وشأنهم، ومما لفت عامة المسلمين إليه ما تواتر عن الحلاج من إتيانه بالأعاجيب، فيظهر أنه كان له قدرة كبعض الأشخاص اليوم على استحضار ما يريد من الأشياء من أماكنها، كالذهب والمسك والفاكهة، وأنه كان له قدرة على التنويم المغناطيسي، وقدرة أخرى كيميائية يهر الناس بها لجهلهم بالكيمياء.

وعلى العموم فهو شخصية قوية، كشخصية ذي النون أو أشدَّ منها، كان له أثر كبير في المسلمين.

وعلى الجملة كانت هذه الحادثة مظهرًا كبيرًا من مظاهر الخلاف بين الفقهاء والصوفية. لقد أراد الفقهاء وخصوصًا الحنابلة أن يقضوا على الصوفية، كما قضوا على المعتزلة من قبل. ولكن لم ينجحوا في هذه كما نجحوا في تلك لسببين: الأول أن العامة انقسموا إلى قسمين: قسم يشايح الصوفية، وقسم يشقّب عليهم. فلما لم يكن إجماع من العامة سلمت الصوفية. والسبب الثاني أن المعتزلة أصحاب دعوة شعبية، والعامة أبعد ما يكونون عن العقل، فانصروا أضداده. ولكن لهم مشاعر فيّاضة، فعطف بعضهم على الصوفية فسلموا.

وأخيراً جاء الغزالي فأراد أن يوفق بين الفقهاء والصوفية، ويفهم الناس أن كلاً منهم ضروري في الدولة. وكان هو نفسه قتيهاً وصوفياً، وألف في ذلك كتابه «الإحياء» كما ذكرنا، فاستطاع أن يولّف بين القلوب، ويعطف الناس على التصوّف. وهو نفسه صرّح في بعض كتبه بأن الحلاج مؤمن صوفي، ولكن غلب عليه حال المتصوّفة فشطّح وتكلم بكلام لم يفهمه الفقهاء المتزمتون. والله بالأمرار عليم.

وظلّ الصوفية يشغلون الناس بأعمالهم، وزهدهم، وذكرهم، ورقصهم، واصطلاحاتهم، من فناء في الله وحب له، واذعاء للولاية، والتوسّع فيها كل عصورهم. وكان منهم المخلصون والدجالون. واستفادت الأمة منهم، وبُليت بهم.

وقد اعتزوا بشعورهم، كما اعتز الفقهاء بعلمهم. وهم لم يأفخوا من هذا الجهل. بل كان بعضهم ينصح أتباعه ومريديه بالألّا يقرؤوا في صحيفة. وقال بعضهم [من المتأرب]:

فلو طالبوني بعلم الوَرَقِ برزتُ عليهم بعلم الخِرْقِ

ويقصدون بعلم الورق العلم الذي في الكتب، وبعلم الخرق الشعور الذي يرمز إليه بلبس الصوف.

نعم إن قليلاً منهم كانوا علماء متبحرين في العلم، ولكنهم قليلون إذا قيسوا بغيرهم من الصوفية. واعتقدوا أن تصوّفهم خير من فقه الفقهاء. فما هذا الفقه الذي يفرض الفروض غير الواقعية، ويستعمل الحيل للخروج من الأحكام؟ أليس النبي ﷺ كان أمياً؟ لم يتعلّم من صحيفة ولا كتاب، وإنما تعلّم بانفتاح قلبه، ونور بصيرته.

وكذلك كان كثير من الصحابة والتابعين، حتى كان كثير من الصوفية يكره تأليف الكتب في التصوّف، لأن الكتابة أداة العقل لا أداة الشعور. ومع ذلك ألف بعض المتصوّفة كتباً قيّمة، بقي لنا منها كتاب «قوت القلوب»، لأبي طالب المكي سنة 386هـ، نوه فيه بملذبة التصوّف وفضله. ووصل إلينا أيضاً من الكتب التي ألفت في القرن الرابع كتاب الشُّلبي المسمى كتاب السنن، الذي ذهب فيه كما ذهب أبو طالب المكي إلى تأييد التصوّف وفضله.

والحق أنه حول تأليف التصوّف توجد عقدة لاتحلّ. فمن بلغ مبلغاً كبيراً في التصوّف صعب عليه أن يتقيد بكتابة أو كتاب، ومن تعلّم واحترف الكتب لم تقو مشاعره. ونحن محتاجون إلى ذي مشاعر قوية، يصف لنا مشاعره في كتابه. ولذلك نرى أن كثيراً من

الباحثين في التصوّف والمؤلفين فيه ينقصهم التصوّف العملي. والمتصوفين البارعين في التصوّف تنقصهم الكتابة فيه والله أعلم.

وبعد: فأركان التصوّف كما رأينا ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله. فأما وحدة الوجود فحامل لوائها الحلاج ثم محيي الدين بن العربي، ثم السهروردي وابن الفارض، وأما الفناء في الله، فحامل لوائه أبو يزيد البسطامي، وأما حب الله، فحامل لوائه رابعة العدوية. فأما وحدة الوجود فتضح من قول الحلاج في القفايين:

«تجلّى الحقّ لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق. وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه، ولا حروف. وشاهد سوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلّيًا لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزعة عن كل وصف وكل حد. وكانت هذه المحبة حلة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي مائلًا في صورة خارجية، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه. وهي آدم الذي جملة الله على صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو، عظمه ومجّده، واختاره لنفسه. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه، هو هو [من السريع]:

سبحان من أظهرنا نأوثه	يسرّ لنا لا موتيه الشاقب
ثمّ بدا لخلقّه ظامراً	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلّ خلقه الحاجب بالحاجب ⁽¹⁾

وأما الفناء فيقصدون به الحال التي تنجرّد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها بحيث تتعلّق إرادتها وتموت، فإذا ماتت الإرادة الإنسانية، أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية، تحركها كيف تشاء وهذا هو حب الله لها، ولكن المحب والمحبوب شيء واحد، هو جوهر النفس وباطنها، وهكذا نجد العابد والمعبود، والعاشق والمعشوق، متحدّين في شخصية واحدة. يقول ابن الفارض [من الطويل]:

كلانا مصلّ واحدٌ ساجدٌ إلى	حقيقته بالجمع في كلّ سجدة
وما كان لي صليّ سواي ولم تكُنْ	صلايتي لغيري في أدّى كلّ ركعة ⁽²⁾

قال السّراج: معنى الفناء فناء صفة النفس، وأيضًا الفناء هو فناء رويها العبد في أفعاله لأنعاله بقيام الله له في ذلك. ويقول في موضع آخر: «هو ذهاب القلب عن جسّ

(2) ديوان ابن الفارض ص 61.

(1) ديوان الحلاج ص 30.

المحسوسات، وهو يحصل تدريجًا على مراحل خمس، الأولى ذهاب حظه من الدنيا والأخرة بورود ذكر الله، الثانية ذهاب حظه عن ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له. الثالثة فناء رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله. الرابعة ذهاب حظه من الله تعالى بروية حظه، أي حظه الله، الخامسة، ذهاب حظه بروية حظه لفناء الفناء، وبقاء البقاء الخ الخ».

وأما الحب فقد روي عن رابعة العدوية أنها كانت تتوسل إلى الله أن لا يحرمها مشاهدة وجهه الكريم، وجماله الأزلي. ويقول معروف الكرخي: «إن الحب منحة إلهية لا تكتسب بالتعلم». وكان ذو النون المصري يرى أن المحبة الإلهية سر من أسرار الله، يجب أن لا يذاع بين العامة. واستعملوا في الحب والفناء عبارة الشكر والوصال والهجر ونحو ذلك.

وقد وضع متصوف هندي حديث مبادئ التصوف في عشرة أصول:

1 - لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي لا إله غيره، ومهما تعددت الأسماء باختلاف اللغات فهو هو، يراه الصوفيون في الشمس والنار وفي الأصنام وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم، ومع ذلك فهم يرونه وراء هذه الأشكال «الله في كل شيء، وكل شيء في الله» ليس الله في عقيدة تعبد، بل هو المثل الأعلى لأكمل ما يتصوره العقل. والصوفي ينسى نفسه ويريد أن يتصل بهذا المثل.

2 - لا يوجد إلا حاكم واحد للعالم وهو الله، وهو الهادي لكل نفس، وهو الذي يخرج أصحابه من الظلمات إلى النور. وهو منبع لكل المعارف.

3 - ليس هناك إلا كتاب واحد وهو الكتاب المقدس، وهو الطبيعة المفتوحة، وهو الكتاب الذي ينير قاره، وهو الكتاب المستغني عن اللغة. وعقلاء كل أمة في كل المصور يوقرون هذا الكتاب ويجلّونه ويمدّون أنفسهم للاستفادة منه. وكل الكتب المقننة من إنجيل وتوراة وقرآن تدلّ عليه، وتوجّه إلى الاهتمام به.

والصوفي يرى في كل ورقة من شجرة صحيحة من ذلك الكتاب ويراهما تشتمل على نوع من الوحي إذا قرأها الإنسان وفهمها فتتح قلبه.

4 - الأديان كلها طرق إلى الله، بعضها أرقى من بعض حسب رقي الزمان، وكلها تقود الإنسان إلى المثل الأعلى وهو الله. والأديان وإن اختلفت في الشعائر فالغرض منها جميعها الوصول إلى الله. والصوفي كما قال ابن العربي: يرى الله في الكعبة وفي المسجد وفي النهر وفي الوثن.

5 - لا يوجد إلا قانون واحد يراه الإنسان إذا أنكر ذاته، وتطلب الحق.

6 - لا توجد إلا أخوة واحدة تضم الإنسانية كلها، فليس على الأرض إلا حياة واحدة مشتركة، إن اختلفت فإنما تختلف في النظر، والإنسان متحد بغيره، في علاقات الأسرة ثم في الأمة، ثم في الإنسانية كلها، والإنسان الكامل من تخلى حدود الوطنية وارتقى إلى الإنسانية، بل ربط نفسه بالإنسانية في الماضي والإنسانية في الحاضر والإنسانية في المستقبل. والصوفي يحترق من ينظر إلى آتة غير آتة بنوع من الاحتقار، لأنه شريك له في الإنسانية.

7 - لا يوجد إلا قانون أخلاقي واحد. هو قانون الحب العام الذي ينبع من إنكار الذات، ويُزهر بالإحسان. قد تكون هناك مبادئ أخلاقية كثيرة، ولكن أساسها واحد، هو الحب، وهذا الحب مبعث الأمل والصبر والاحتمال، والتسامح وكل الفضائل. والكرم والسماحة والإحسان كلها صادرة من الحب. وكل الرذائل والجرائم تنشأ عن نقص في الحب. يقولون إن الحب أعمى. وهذا خطأ. فالحب ضوء النظر، العين ترى ما على السطح، ولكن الحب يرى العمق. إن النار التي لم تشتعل تمامًا لا ينشأ عنها إلا الدخان، ولكنها إذا اشتعلت كان منها النار والضوء، فكذلك القلب إذا أحب أو لم يحب.

8 - لا يوجد إلا شيء واحد يستحق الثناء وهو الجمال الذي يرفع القلب من الحضيض إلى أن يبلغ أعلى السماء. والإنسان من تحلى بنفس جميلة تحب الجميل. وهو يتبدى بحب العادة وينتهي بحب المعنى، يتبدى بحب المنظور، وينتهي بحب غير المنظور.

9 - ليس هناك إلا حقيقة واحدة هي: معرفتك نفسك، كما قال الإمام علي: «اعرف نفسك تعرف ربك».

10 - إذا كانت هناك طرق عديدة توصل إلى الله، فهناك طريق مستقيم واحد، وهو الطريق الذي تُسبح فيه الأنانية والأثرة، وتسكن فيه الفضيلة والكمال. وهو الطريق الذي تُسبح منه الرغبات الجسمية والأوهام العقلية.

هله هي المبادئ العشرة الصوفية كما شرحها أحد المتصوفة المحذنين ترجمناها عن الإنجليزية. وإن اختلف الصوفية في شيء، ففي إمعان بعضهم في بعض المبادئ دون بعضها. وهي تعبر عن روح التصوف الحقيقي في العصور المختلفة. ولكن يعرض لنا سؤال صعب، وهو هل المتصوف برياضته وتمرنه يرى حقائق خارجية، أو يرى أوهامًا داخلية تجلبها إليه التعمد وانحراف الذهن؟ سؤال صعب. وما يجعله أكثر صعوبة أن أغلب من تصوف لم

يستلح أن يكتب، ومن لم يتصوّف لم يُلقَ، حتى يستطيع أن يصف. والذي يجعلنا أقرب إلى أن نقول: إن الصوفي يرى أشياء خارجية، إن المتصوّفين في جميع الأقطار والمصور يصفون مناظر متشابهة، أو كالمتشابهة، ولو كانت الأمور قاصرة على مجرد خيالات وأوهام، لرآها كل متصوف بعينه وحده، ولم يشترك معه غيره كما هو الحال في أصحاب الكيوف. ولذلك يفهم الصوفية بعضهم بعضاً، في المشرق أو المغرب. وكلهم يقول: إن اللغات تعجز عن الوصف بعد الوصول إلى حدّ من المعرفة. وهم يتناولون العبارة المأثورة وهي: «وهناك ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

ومن الأدلّة على ذلك أن هناك بعض الصوفية الصادقين أمثال الغزالي ومحيي الدين ابن العربي - وكانوا في حياتهم العادية صاجين واعين - يؤلّفون في المسائل العلمية، كما يؤلّفون في التصوّف. فإذا ألّفوا في الحياة العلمية كانوا صاجين متنهين دقيقين، وإذا ألّفوا في التصوّف غلبهم العشق والهيام والرمز؛ ولو كانوا قد جُنّوا ما استطاعوا أن يؤلّفوا في العلم، فالمعل لا يتجزأ.

على أنه والحق يقال، قد بدأ علماء النفس في المصور الحديثة يدرسون التصوّف على أنه ظاهرة نفسية لها خصائصها؛ ولكن بدلوا دراستهم من عهد قريب، ولما يقطعوا أمداً بعيداً في ذلك.

الباب الثالث

اللغة والأدب

في هذا العصر تحوّلت معاجم اللغة إلى جهة جديدة، على يد الجوهري صاحب «الصاحح»، ذلك أن المعاجم التي قبله كانت صعبة التناول، لأنها كانت مثلاً ككتاب «العين» ترتّب الكلمات على حسب مخارج الحروف، مبتدئة بالعين، ولذلك سُمّي الخليل كتابه «العين». ثم يذكر الكلمة ويذكر مقلوباتها وينصّ على أن هذه الكلمة مهملة لم تستعمل أو مستعملة.

وجرى ابن دريد هلاً المجرى في جمهرته، فكان الكشف على الكلمات صعباً جداً. فأثنى الجوهري صاحب الصاحح فرّبه على حسب حروف الهجاء، تاركاً المهملات، جاعلاً الحرف الأخير باباً، والحرف الأول فصلاً، فسهّل على الناس الكشف عن الكلمات. وجرى بعده كثيرٌ ممن ألف في معاجم اللغة مثل «القاموس» و«لسان العرب» و«مختار الصحاح» وغيرها، وأكمل الجوهري بعض ما فات بمشاهدة العرب، وسماعه منهم؛ وبذلك فتح في القرن الرابع الهجري فتحاً جديداً، وزاد على علماء اللغة السابقين في تحديد معنى الكلمات والإمعان في الاشتقاق.

وقد تضخّمت معاجم اللغة في هذا العصر وما بعده لأسباب كثيرة؛ منها أن جامعي اللغة قلدوا في معاجمهم اللهجات، ولم يكتفوا بلهجة واحدة، مثل: أن يؤلف عالم معجماً للغة الشعبية المصرية، فيقيد قال، وجال، وآل، كل في بابه وفصله، وكلها في الأصل كلمة واحدة، اختلف النطق بها. فقد تنطق قبيلة بكلمة، وتنطقها قبيلة أخرى بلهجة أخرى، فيقينون ذلك كله.

فمثلاً قبيلة تقول أن، وأخرى تغلب الهمزة عيناً، فتقول في أن، عن، وفي أن، عن. وبعض القبائل يقول شجرة، والبعض الآخر يقول: شجرة. وهكذا. والمعاجم مملوءة بهذا الضرب.

ومنها أن بعض القبائل كان ينطق بالكلمة مقلوبة أو متغيرة حروفها، فيقولون في جذب، جيد، ومنها أن الجامعيين الأوّلين للغة كانوا يجمعون حيثما اتفق، غير مبتهين في الغالب على

أن هذه الكلمة تستعملها القبيلة الفلانية، والكلمة الأخرى تستعملها القبيلة الفلانية، وجرى من بعدهم على أثرهم. فبعض القبائل يستعمل كلمة البُرِّ، والبعض الآخر يستعمل كلمة القمح، وبعضهم يستعمل كلمة بثر، وبعضهم يستعمل كلمة قلب. ومن استعمل كلمة منهما لم يستعمل الأخرى، فأتى الجامعون، فجمعوا كل ذلك، مما كان نتيجة كثرة المترادفات.

ومن الأسباب توسع بعض الأعراب في المجاز. فمثلاً سُموا الثياب القصار مقطعات، بل سُموا كل ما يفضل ويُخاط من قميص وجباب وسراويل مقطعات.

ثم تجوزوا فسَموا الحديد المتخذ دروعاً أو سلاحاً مقطعاً، وقالوا: قطعْتُ الحديد: أي صنعته دروعاً وغيرها من السلاح، كأن ثياب، ثم تجوزوا، فسَموا الأشعار القصيرة مقطعات وهكذا. ومنها أن بعض جامعي اللغة لم يكن يتحرى في جمعه؛ بل كان يدون كل ما سمع، سواء سمع من ثقة أو غير ثقة. ولم يكونوا يتحررون تحري المحذّثين. فكان بعضهم يسمع امرأة تقول قولاً، وقد تكون هازلة أو غير ثقة، فيدُون ما سمع، ثم يثبت ذلك في معجمه. كالذي يروي أن امرأة سئلت: كيف مطركم؟ فقالت: فُئنا ما شئنا: أي أنزل الله علينا من الغيث بقدر ما نشاء، ولم يسمع من غيرها فئنا بهذا المعنى، فدَوّن ذلك في المعجم. بل قد يسمعون من صبي يلعب، أو من صبي يلثغ، فيدونون ما سمعوا، كما روي أن بعض الصبيان كانوا يلعبون بالزحلوقة ويشدون [من الهزج]:

لَمَنْ زُحْلُوْقَةٌ زُلٌّ بِهَا الْعَيْنَانِ تَنْهَلُ
بِنَادِي الْأَخْرَجِ الْأُلُ أَلَا حَلُّوا أَلَا حَلُّوا

فكلمة الأُلُ بمعنى الأول، لم تسمع إلا من هؤلاء الصبيان، ومع ذلك دَوّنت في المعاجم. بل قد عقد اللغويون بحثاً في هل يأخذون اللغة عن المجانين أو لا، فرووا أن مجنوناً كان يرقص ابته ويقول [من الرجز]:

مَحْكُوكَةٌ الْعَيْنَيْنِ يُعْطَاهُ الْقَفَا كَأَنَّمَا قُدَّتْ عَلَيَّ مَتْنُ الْعَفَا
تَمْشِي عَلَيَّ مَتْنُ شِرَاكِكَ أَهْجَفَا كَأَنَّمَا تَنْشُرُ فِيهِ مَصْحَفَا

وقد مثل ليهما الأصمعي فقال: أحب أن ناظم البيتين نفسه لا يعرف معناهما. ومثل أبو زيد الأنصاري عنهما، فقال: [إنهما لمجنون، ولا يعرف كلام المجانين إلا مجنون. وزاد الطين بلة أن بعضهم كان يأخذ اللغة من الصحف، ليصحفها. ومن أدلة ذلك مثلاً: أننا نجد في القاموس المحيط كلمة: يُجَلِّقُ، كُمُضْفُور: بزر قاطونا، ونجدها في لسان العرب بِجُلِّقُ، وفي المزهر بِحَلِقُ، وفي أقرب الموارد بِحُدْفُ. وهكذا كلمات كثيرة من هذا الطريق.

ومن غريب الأمر أن بعض جامعي اللغة يدوّن الأصل والتصحيح معًا، فكان هذا أيضًا سببًا من أسباب التصحيف. ومن الأسباب كذلك تعرّض المتأخرين من رجال اللغة لما ليس لهم به علم، ثم يطيلون في ذلك فيقول صاحب القاموس مثلًا: إن الهرميين بناءان أرتبان بمصر، بناهما إدريس عليه السلام، لحفظ العلوم فيهما من الطوفان، أو بناء سنان ابن المثلثل. وهكذا في كثير من الأحيان يقفون موقف المؤرّخ، أو الفلكي، أو النباتي، أو عالم الحيوان، أو غير ذلك، كأنهم يدّعون أنهم يعلمون كل شيء، وليس هناك اختصاص.

ومما زاد تصحّف معاجم اللغة انتقال اللغة من البداوة إلى الحضارة. فالحضارة غيرت معاني بعض الكلمات، ومكّنت علماء اللغة من زيادة الشرح، ومن زيادة بعض الأوصاف على تعريف بعض الكلمات.

هذا إلى أن الحضارة واتّسع المملكة الإسلامية جعلهم يقفون على أنواع من النبات والحيوان والطعوم وسائر مرافق العمران، وأدخل اللغويون كل ذلك في معاجمهم؛ فالعرب في الجزيرة لم يكونوا يعرفون الهرم ولا البرابي. ثم إن كل بلد مفتوح أدخل على اللغة كلمات استعملها العرب الفاتحون، وأدخلوها في لغاتهم، بل واشتقوا منها. فمثلًا لما فتح العرب مصر، عرّبوا كثيرًا من أسماء البلدان كبنها والقيروم ودمههور والإسكندرية، وغير ذلك، وأدخلوا في اللغة من مصر كلمة بطاقة وهي يونانية الأصل، واستعملوا منها منشار وهي مصرية الأصل. واشتقوا منها نشر ينشر نشرًا الخ. ثم كان العلماء القياسيون كأبي علي الفارسي وابن جنّي توسّع في الاشتقاق كبير أدخل كلمات كثيرة لم تكن ينطق بها إلى غير ذلك.

وكان من مظاهر هذا العصر انتشار اللغة العامية بجانب اللغة الفصحى، فكان لكل إقليم إسلامي لغته ولهجة الدارجتان.

وتميّزت اللغة العامية عن الفصحى، وجرتا جنبًا إلى جنب، يتكلم أكثر الناس العامية، وأقلهم اللغة الفصحى، وكان هذا التمييز واضحًا في أشياء:

قلّب أكثر الكلمات التي تحتوي على الضاد سينًا: كصراط وسراط، وأهمها إسكان آخر الكلمات، لأن الإعراب الصحيح لا يتقنه إلا سكان البوادي من الأعراب، والتمترنون على الإعراب تمرّنًا كبيرًا، ثم من ميّزاتها عدم التفريق الدقيق بين المثني وجمع المذكر وجمع المؤنث، ومنها قلب الضاد ظاء أحيانًا ودالًا ثخينًا أحيانًا. وبلغ من غرابة اللغة الفصحى عندهم أنهم كانوا يدّعون أمثال المتنبي متقرّعا، وكان يعدّ فصيحًا من سلم من الخطأ في

مراعاة الإعراب والتصريف، وتجنب العبارات الدارجة؛ وحتى اللغة العامية ظهرت في أشعار القرن الرابع الهجري، وخصوصاً لغة بغداد، لكثرة لغتها الفارسية مثل كلمة لَقْتُقْ، وصوابها لفلان. ونرى كثيراً من ذلك في شعر ابن حجاج. وساعد على انتشار اللحن عهد السلجوقيين، فإنهم لم يكونوا يحسنون الثقافة العربية، ولا الأدب العربي كما كان يحسنه الأمويون من قبل.

وظاهرة أخرى أشرنا إليها من قبل، وهي: توسيع اللغة عن طريق القياس، والتوسع في الاشتقاق قياساً. وكان رافع علم هذه المدرسة أبا عليّ الفارسي وتلميذه ابن جنّي، فكان موقفهما من اللغة موقف أبي حنيفة ومدرسته في الفقه. وقد كان كلُّ منهما معتزليّاً، فمكّنهما اعتزالهما - كما نعلم من مدرسة المعتزلة - من التحرّر وإخضاع اللغة لحكم العقل.

خرج هذان العالمان الجليلان على الناس بطريقة جديدة تخالف طريقة الآخرين المحافظين: فقد كان المحافظون يميلون إلى السير على القديم من غير تفكير في تغييره ولا الخروج عليه؛ يدعوهم إلى ذلك إما خمودهم الذهني وإما حب السلامة، وما يستدعيه التجديد من التعرّض للتقد، وإما إخلاصهم للقديم وإجلالهم له عن عقيدة. وذلك شأن الحياة كلها: أحرارٌ ومحافظون؛ وأهل نقل وأهل رأي. وهؤلاء أهل الرأي، من طبيعتهم أن يردّوا ما لم يرد فيه نصّ على ما ورد فيه نصّ، كما فعل الفقهاء الحنفيّة تماماً. وكذلك فعل الشعراء؛ فمنهم من لا يستعمل الكلمة إلا إذا ثبتت عنده في اللغة، ومنهم من يجرؤ فيبتكر الكلمة أو يقيسها على غيرها. هنا رؤية يخلق بعض الكلمات، كما حدثوا. وهذا يشار بن برد يرى أن العرب تصوغ فَعَلَى من الفِعل للدلالة على السرعة، فقالوا مثلاً: حَجَلَى دلالة على سرعة السير. فقال هو [من الكامل]:

والآن أقصّر عن سمية باطلي وأشار بالوَجَلَى عليّ مشير⁽¹⁾

وقال:

على العَزَلَى مني السلام، فريما لهوْتُ بها في ظلِّ مُخَصَّلَةٍ زُهْر⁽²⁾

فغابه المحافظون على ذلك، وقالوا: لم يسمع من العرب لا «وَجَلَى» ولا «عَزَلَى»، فلم يعبأ بهما. وحكى ابن قتيبة قال: قال الخليل بن أحمد: أنشدني رجل: ترفع العزّ بنا فارقعنا. فقلت: ليس هنا شيئاً. فقال: كيف جاز للعجاج أن يقول: تقاعس العزّ بنا فاقعنسا، ولا يجوز لي ذلك؟

(2) ديوان يشار 277/3.

(1) ديوان يشار 298/3.

على كل حال جدّ العلماء مشكورين في جمع اللغة من أفواه العرب؛ فوفق من بعدهم فريقين: قوم يقفون عندما قال العرب، وقوم يجتهدون، فيقولون مثلاً: إن العرب أحياناً كانت تخطفه فلا يصحّ أن نجاريهم في خطتهم. فمثلاً إنهم عدّوا بعض الحيوانات من صنف السمك لما رأوه يشبهه، ولكن علماء الحيوان بفحصهم له رأوه من ذوات الثدي، فعُدّوه من قبيل الخيل لا من قبيل السمك. فكيف نجاري العرب في ذلك مع خطتهم؟ وعدوا الأجرام السماوية أجساماً حيّة لها نفس كنفس الإنسان لما رأوا من تحركها من غير محرّك؛ فلما اكتشف قانون الجذب وتقدّم العلم كشف أنها ليست بذات نفس، وإنما هي مادة جامدة كالأرض. وكانوا يعتقدون في بناء الأهرام عقائد خرافية، في من بناها، الخ. . . وأثبتوا ذلك في معاجمهم؛ حتى أتى العلم الحديث فأبان خطأهم. وأحياناً يخطئون فيصفون الناقة بصفات الجمل حتى تقدم بعضهم فقال: «استوق الجمل»، وهكذا. فلماذا تقدّس القديم لأنه قديم، ولا نُعمل عقولنا فنصححه؟ بل ذهبوا إلى أن اللغة توفيقية، فاستنجوا من ذلك عدم التعرّض لها مهما كانت مخطئة؛ ومن هذا القبيل ما حكى عن الأصمعي وابن الأعرابي وأبي زيد. فلم يكونوا يستطيعون لأنفسهم أن يقولوا كلمة أو يشتقوا اشتقاقاً إلا عن سماع به؛ حتى جاء أبو علي الفارسي فأعلن القياس والثورة على القديم، ولملّ ذلك لأنه فارسىّ الأدب والام، ولأنه معتزلي.

وعاصره في ذلك أبو سعيد السيرافي، وكان أبو سعيد زعيم المحافظين، وأبو عليّ زعيم الأحرار في اللغة؛ فكان الناس يقولون: أبو سعيد أكثر رواية، وأبو عليّ أكثر دراية. ومن أقوال أبي عليّ: لأن أخطيء في خمسين مسألة ممّا بابه الرواية أحبّ إليّ من أن أخطيء في مسألة واحدة قياسية. وكان يقول: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، فإذا هرّبت كلمة أعجمية أجريت عليها أحكام الإعراب وعددها من كلام العرب وأجزت الاشتقاق منها، كما هرّب العرب لفظه الدرهم، واشتقوا منها قَوْصَمَتِ الخَبَازِي، أي صارت كالدرهم، وقالوا: رجل مدرهم: أي أكثرت دراهمه. وكان يقول: لو شاء شاعرٌ أو ساجعٌ أن يبني من كلمة اسمًا وفعلاً وصفة لجاز له ولكان ذلك من كلام العرب. وذلك نحو قولك: غَرَجِيحٌ أكثر من دَحَلِيحٍ، فقال له تلميذه ابن جني: أفترتجل اللغة ارتجالاً؟ قال: ليس بارتجال، لكنه مقيسٌ على كلامهم فهو إذن من كلامهم ثم قال: ألا ترى أنك تقول طاب الخشكانُ، فتجعله من كلام العرب وإن لم تكن العرب تكلمت به؟ فرفعتك إياه دليلٌ على أنك أخضعتك لكلام العرب.

وكان من رأيه أن الألف اللينة في الكلمة الثلاثية تكتبُ ألفًا مُطْلَقًا، سواء كان أصلها واوًا أو ياءً، حملًا للخط على اللفظ.

وجاء بعده تلميذه ابن جني فرجع لواء هذا المنعِب، وكان أيضًا من نسب رومي، وفاق أستاذه في الاشتقاق وقال فيه المتنبّي: هذا رجل لا يعرف قدره كثيرٌ من الناس. وكتابه «الخصائص» يدلُّ على جرأته وقياسه كما يدلُّ على تدوُّقه للغة وفهم أسرارها ومحاولة فلسفتها؛ وقد صحب أستاذه أبا علي أربعين سنة واستوعب علمه وزاده تفصيلًا وتعليلًا وتذليلًا. وقد رأى أن الفقهاء قبله وضعوا للفظه أصولًا وأن المتكلمين وضعوا للكلامهم أصولًا فأراد أن يضع للغة والنحو كذلك أصولًا. ونجد بعض هذه الأصول في كتابه «الخصائص»؛ وكان مما وضعه أيضًا الاشتقاق الكبير، وهو الذي سَمَّاه بهذا الاسم. وكان أصلُ الفكرة لأستاذه أبي عليّ، فجاه ابن جني فوسَّعها، وقال: إن أبا عليّ رحمه الله كان يستعين بالاشتقاق الكبير ويخلد إليه وسَمَّاه؛ وكان يعتاده عند الضرورة ويستريح إليه. ويعنى بالاشتقاق الكبير حصرَ أصول الكلم وتقليبها على وجوهها المختلفة، واستخراج التبادل والتوافق منها، والمقارنة بينها في المعاني، مثل كلمة (كَلَّمَ) فتحوَّلها إلى كمل، مكل، ملك، لكم؛ ونممن النظر فيها لنعرف وجه الشبه بينهما. فنستخرج مثلًا أن هذه الحروف إذا اجتمعت دلَّت على القوة؛ ونستخرج معنى القوة من كل هذه الألفاظ.

ومما يؤسف له أن مدرسة القياس هذه لم تستمرَّ توتني أكلها، فلهبت مع ذهاب المعتزلة، لأن مدرسة المعتزلة كانت تحثُّ على البحث، والتجربة والشك، والاستدلال العقلي، فلما ذُقيت ذهب آثارها. ولللك ذهبوا إلى أن اللغة ليست توقيفية، وإنما هي اصطلاحية ليحرروا أنفسهم إذا قالوا إنها توقيفية. وربما كان لاعتزال الزمخشري أيضًا أثر كبير في قدرته الفائقة في البلاغة ودراسة الأساليب والتحرر من المقول.

وإذا نحن سرنا على أثر هذه المدرسة استطلنا أن نكتل ما نجده من نقص في اللغة، فإذا وجدنا مصدرًا لم يذكر فعله ذكرناه باقياس، وإذا وجدنا ملجأً لم يذكر مؤنثه فكلملك؛ وإذا وجدنا فعلًا لم يذكر بابه اجتهدنا في ذكر ذلك قياسًا، كلكك إذا وجدناهم يشتقون وزنًا خاصًا للدلالة على شيء، أمكننا أن نقيس عليه. فإذا وجدناهم مثلًا يصوغون أفعالًا للدلالة على محترف الحرفة، كنتجار، وخبّاز، وحدّاد، وقفال؛ أمكننا أن نقيس عليه من أسماء أصحاب المهن التي لم يذكرها العرب. كلكك يمكننا إذا تفوقنا اللوق العربي تلوقًا تامًا، وهرلنا كيف كانوا يضعون الألفاظ أمكننا أن يضع العلماء مثلهم فيما هم في حاجة إليه الخ...

وعلى كل حال فمدرسةُ القياس ترى أن اللغة ليست مقدّمةً وأنها يملكُ للناس لا أن الناس يملكها. ويمكننا أن نصّح ما فيها من أخطاء، ونبين ما حصل فيها من تصحيف، ونصحح الأخطاء التي وردت في معاجم اللغة، مما ورد خطأً من تصحيف، أو من لغةٍ ألتغ، أو نحو ذلك.

ومن خير ما ألف في اللغة أيضًا في ذلك العصر كتاب «مقاييس اللغة» لابن فارس المتوفى سنة 395هـ، وقد نحا فيه نحوًا جديدًا، فقد استخلص من معاني الكلمة المختلفة معنى واحدًا، أو معنيين، جمعه أساسًا للكلمة، ونص عليه، وبين أن الاشتقاقات المختلفة تدور حوله. مثال ذلك «وجب» قال: الواو والجيم والباء أصل واحد يدل على سقوط الشيء ووقوعه، ثم يتفرّع، يقال: وجب البيع وجوبًا، حتّى وقع، ووجب الميت سقط، والقتيل واجب، وفي الحديث: «إذا وجب فلا تكيّف باكية»، أي إذا سقط.

وقال الله في النسك: ﴿وَإِنَّا وَجَّعْتُ جُؤَيْبًا﴾ [الحج: 36] قال قيس [من الطويل]:

أطاعت بنو عوف أميرًا نهاهمُ عن السُّلم حتى كان أول واجب
ووجب الحافظ سقط.

«وَجِبَةٌ»: ويقولون الوجِب الجبان. قال الشاعر [من الطويل]:

طَلُوبُ الأَعَادِي لا سَلُومٌ ولا وَجِبُ

سُمي به لأنه كالساقط. ويقولون: الموجِب، للناقة لا تنبعث من كثرة لحمها. وأما وجِب القلب فمن الإبدال، أصله وجيف وهكذا. فهو كما ترى يؤرّل المعاني كلها إلى معنى واحد.

ونلاحظ عليه الصفاء والإيجاز وعدم السفسة ولم يكتفوا بجمع الألفاظ، بل جمعوا أيضًا الأساليب، كالذي نرى في كتاب «كفاية المتحفّظ» وكتاب «الألفاظ الكتابية» للهمداني، مثل الأساليب التي تقال في لمّ الشعث، والتي تقال في الدلالة على الشجاعة أو الجبن أو نحو ذلك.

ومما فعلوه أيضًا جمع الأمثال وترتيبها حسب الحروف الأبجدية، كما فعل الميداني في كتابه «مجمّع الأمثال»، وقد أخذ كل كتابه تقريبًا من كتاب في الأمثال لحمزة الأصفهاني، لم يزد عليه في كل باب إلا مثلًا أو مثلين أو ثلاثة، ولكن حطّ كتابه كان أكبر من حطّ حمزة.

الأدب

لو رجعنا إلى الفصل الذي كتبناه عن الحالة الاجتماعية في العصر العباسي أول هذا الكتاب، وجدنا الأدب كله بأنواعه صدّى لهذه الحياة الاجتماعية، فلما أفرط الأمراء في الظلم والاستبداد ومصادرة الأموال، كان طبيعيًا أن ينقسم الشعراء إلى قسمين: قسم يلهو معهم، ويتفجع بما لهم، فيمدحهم ويقلب سيئاتهم حسنات. وهذا هو الكثير، كالمنتهي وأبي فراس والناشئ والخلدليين وغيرهم. وقسم تمنعه نفسه من الملق وطبعه من التقرب كأبي العلاء الكفيف، فيتخذ خطة أخرى وهي الذم والقذح؛ وكذلك انقسم الشعر والشعراء.

وإذا كانت الحالة الاجتماعية تنقسم إلى طبقات كالتي ذكرنا، طبقة غنية كل الغنى، وطبقة فقيرة كل الفقر، وجد المستجدون الكثيرون؛ وكان منهم أدباء، ولهم لغة وطريقة، كلفة الأدبانية اليوم؛ حكاها لنا الثعالبي في البيمة الذي له الفضل الأكبر في تاريخ أدب العالة الرابعة؛ ومن أظهرهم في ذلك رجل يستى أبا دُلف، كانت له طريقة خاصة في الاستجداء، وقد ذكره البديع في مقاماته؛ فكان هذا الضرب من الحياة الاجتماعية مبعثًا لوجود مقامات البديع، ومقامات الحريري؛ ووجود الجوارح الجميلات، وكثرة ملك اليمين، وكثرة الغلمان الأرقاء في يد الناس أوجد الغزل في المذكر والمؤنث؛ وكثرة الشراب كانت سببًا لكثرة القول فيه.

وإذا كانت بيوت الأغنياء يُعنى فيها بالأثاث الجميل، والرياض الفاخرة، عُنى الأدباء بتجميل أدبهم، بالسجع والمزاوجة وغيرهما من أنواع البديع الخ.

لقد زها الأدب في هذا العصر. ولنقسم الأدب إلى قسمين: نثر، وشعر، وقد قُسم النثر في ذلك العصر إلى قسمين واضحين: سبّ أحدهما السلطانيات، وهي المكاتبات الرسمية التي تصدر من عامل إلى عامل، أو من وزير إلى عامل، أو من خليفة إلى حمال وهكذا؛ وقسم يسمى الإخوانيات، وهو ما يصدر من صديق إلى صديق، أو من أستاذ إلى تلميذ، أو من تلميذ في المسائل الخاصة. وقد نبغ في النوعين أول الأمر رجلان كبيران: أحدهما أبو هلال الصائغ، والثاني أبو بكر الخوارزمي، فكلاهما كان شيقًا لهله الصناعة.

وقد التزما السجع تقريبًا، لسببين: الأول دخول النصارى في الإسلام، وقد كانوا يستعملون السجع في الكنائس؛ والثاني جهم للطريف من الأشياء. ولا شك أن السجع أطرف من الكلام المرسل. يضاف إلى ذلك ما حدث في تاريخ كل أنواع البديع، فقد بدأ العرب في الجاهلية يستعملونه كالملاح في الطعام، ثم زاد في العصر العباسي شيئًا ما، ثم عمّ في الكتابات في عصرنا هذا.

ومن حسن الحظ أن لدينا الآن مجموعة من رسائل الصاهبي والخورزمي تقرؤها فكأنك تنظر إلى قطعة من الزجاج الممّوه، أو الخشب المخروط. فأما الصاهبي، المتوفى سنة 384هـ فكان صابئًا كلقبه. وعرضت عليه الوزارة إن أسلم فأبى، وكان يفتخر بقدرته الفائقة على الكتابة ويقول [من الطويل]:

وقد علم السلطان أنني أعيته	وكتابه الكافي السديد الموقئ
فيمناي يمناه، ولفظي لفظه	وعيني له عينٌ بها الدهر يزمئ
ولي ففقرٌ تُفجعي الملوكة فقيرة	إليها لدى أحداؤها حين تطرئ

وكل كتاباته مسجوعة. سواء كانت رسائل سلطانية أو إخوانية.

وأنا شخصيًا أستمتع بكتابه وكتابة الخورزمي ومن نحا نحوهما. وأرى أنها جمجمة ولا طحن، وألفاظ جوفاء ولا معنى.

وأما الخورزمي فقد رحل كثيرًا إلى الأقطار، وعدّ شيخ الأدباء. واعترفت له الأقطار المختلفة بالفضل والبلاغة، حتى جاء بديع الزمان الهمداني وكان شابًا حديثًا والخورزمي شيخًا، فنزل الشيخ نزولًا حقيقًا، فانقسم الناس فريقين، فريق يحترم الخورزمي وشيوخه، وفريق يناصر بديع الزمان وجذته. وأخيرًا مات الخورزمي محزونًا. وقد استطاع البديع أن يطلع على الناس بأشياء جديدة لم يكن يحسنها الخورزمي كالمقامات وكتابة الرسائل التي كل حروفها معجمة أو مهملة، أو رسائل إذا قرئت من أولها إلى آخرها كانت سؤالًا، وإذا قرئت من آخرها إلى أولها كانت جوابًا، أو رسالة لا يوجد فيها حرف منفصل كالراء والداد، أو رسالة كل سطورها مبدوءة بالميم، أو أبيات إذا فترت بطريقة خاصة كانت مدحًا، وإذا فترت بطريقة أخرى كانت ذمًا. وهكذا مما تجده في رساله ومقاماته.

ولم يكن الشيخ الخورزمي يعرف شيئًا من ذلك، إنما كان يعرف الرسائل المألوفة المعتادة، فهزمه البديع لشيويته، وثقته.

وأسوق إليك مثلاً أو مثلين من الرسائل التي كانت تعجب هذا العصر وتملؤه فخراً، مثل ما كتب الخوارزمي يصف بؤسه، وتغيّر الناس عليه. «وأصابني اليوس حتى لقد ركبت غير دابتي، وأكلت غير نفقتي، ونزلت بيتاً بالكرا، وأكلت خبزاً بُشراً. وليست الصوف في الصيف، والبرديّ في الخريف. وكوتبت مواجهة، وخوطبت بالكاف مشافهة. وأجلست في صف النعال، أعني أخريات الرجال. وناظرني من كان يدرس عليّ، وخالفني من كان يختلف إليّ، وحتى لقد نشزت عليّ جاريتي، وحزنت عليّ دابتي، وتقدّمتني في المسير وفتيتي، الذي جمعني ولياه طريقي، وحتى أنني أخذت الدرهم الجيد فصار في يدي ستوقاً، وقطعت الثوب المشتري فصار على بدني مسروقاً، وسافرت في حزيران فعمصت الريح، وسدّ الأفق الضباب، وفقدت كل شيء ملكته غير عرضي، الذي عهدته الشيخ معي، وصبري الذي عرفه مني». ويقول الخوارزمي أيضاً وهو قول مملوءة بالمبالغة والتكرار والحشو، ويقصد إليها على أنها طريقة متينة في الكتابة، في إحدى رسائله: «فلان أبطل عليّ، فليست شعري أكرّيج قلعت، أما الأرض ابتلعت، أم الأفعى نهشته، أم السباع افترسته، أم الفول أهوته، أم الشياطين استهوته. أم أصابته باثقة، أم أحرقتة صاعقة، أم رفسته الجمال، أم اغتاله الجّمال. أم انتكس من على ظهر جمل، أم تدحرج من رأس جبل. أم وقع في بير، أم انهار عليه جُرف شفير. أم ثلّت يده، أم قعدت رجلاه. أم ضربه الجذام، أم أصابه البرسام. أم ناه في البرّ، أم أغرق في البحر، أم مات من الحرّ. أم سال به سيل زاصب، أم وقع فيه سهم من سهام الأجال صائب. أم عمل عمل أهل لوط، فأرسلت عليه حجارة من طين منضود، مسوّمة عند ربك وما هي من الظالمين ببعده». فهله عبارات جوفاء كلها مع طولها، يريد منها أن يقول إنه غابت عنه رسائله، وهذا خذلان من الله، لا يكون إلا مع الفراغ في الفؤاد.

والصابي والخوارزمي أثقل من البديع، وهو أخفت منهما روحاً. وهكذا أقرأ هذه الرسائل كلها فينبض صدري، ولا ينطلق لساني، وأصرف في الرسالة ساعة أو ساعتين، ثم لا أخرج منها بشيء في اليدين. وزاد الطين بلةً صاحب بن عباد المعاصر لهم، فقد كان يعزل الوالي أو يوليه، ليحصل من ذلك على سجمة، فلما أتى بعد ذلك القاضي الفاضل والعماد الأصفهاني تمّت هذه الكارثة، كارثة التقيد بالسجع وأنواع البديع، وأثرت هذه المدرسة في كل كتاب القرون التي أتت بعد إلى النهضة الحديثة. اتجاهاً كلياً إلى السجع والبديع، وفراغ كلي من معنى بديع.

وهذا من غير شك أصاب المقول فلم تأت بمعنى جديد، وقلما تأتي برأي سديد.

وربما كان أرقاهم في ذلك أبا حيان التوحيدي، فقد كان يجمع إلى السجع المزوجة. وكانت غزارة معانيه، تلتقف من طريقة عصره. ولذلك هو في نظري أدب أهل زمانه، بل ربما كان أدب من شيخه الجاحظ، لأن علوم زمانه التي استوعبها كانت أكثر من علوم الجاحظ.

ولكنه مع ذلك عاش هو وأستاذه أبو سليمان المنطقي فقيرين. أما أبو سليمان فكان عَوْرَهُ وِرْصُهُ مانعين له من الاختلاط بالأمراء، ومساعدتهم له، إلا أعطيات قليلة كان يمنحها إياه عضد الدولة ابن بويه، لما يستجد به في دفع أجر بيته، وما استدانه لغذائه. وكذلك فعل الوزير ابن سعدان معه. وأما أبو حيان فيظهر أنه كان مع فضله ثقیل الروح في محضره، وإن لم يظهر ثقله في كتابته. كان يعلم مقدار فضله وعلمه، ثم يرى نفسه بائسًا، ويرى تفاهة من حوله وغفلتهم، وهم متبجحون في معيشتهم، فيأبى إلا أن يشمخ عليهم. ويقدم بلسانه الحاذق في أهراسهم، فحرم من أجل ذلك، حتى كان يأكل الحشيش من الصحراء، وحتى أنه كان إذا صَلَّى في المسجد، ابتعد عنه الناس فلا يصلّون بجانبه، إلا بقلًا أو زياتًا أو إسكافيًا.

وفيما عداه قد عمّت طريقة الخوارزمي والصايي وبيع الزمان، فعمّت بذلك البلوى.



ومما يلاحظ في هذا العصر ما ذهب إليه الكتاب مما يشبه الكتابة اليونانية من تضمين كتبهم قصصًا كثيرة، أو إشارات إلى أحداث تاريخية كإشارة البديع إلى حكاية التاجر مع ولده، وإشارته إلى قصص أخرى مشهورة في زمنه.

ومما يلاحظ أيضًا أن اللغة العامية أصبح معترفًا بها، يبحث في ألفاظها وأساليبها، وينتقي منها خيرها، إلا بعض علماء، كأبي العلاء المعري، فقد كان واسع الاطلاع على اللغة، مولمًا بالغريب، حتى إذا كان المعنى الواحد يمكن أداءه بعبارات واضحة، وبعبارات خامضة ذات ألفاظ غريبة اختار الثانية، كما نرى في «رسالة الغفران»، كقوله: «أسفي لفرار سيدي الشيخ، أدام الله عزّه، أسف ساق حرّ، ساقه الطرب إلى الحرّ. توارى بالوريقة من حرّ الوديقة، كأنه قينة وراء ستر، أو كبير حجب من الهتر، في عطفه طوق، كربّ يفصمه الشوق، لو قدر لانتزعه باليد، من المقلّد، أسفًا على إلف، غادره للكخيد أيّ حلف. أرسله فهلك نوح، فالحمام عليه تنوح. يُسمعك بالقناء، أصناف الغناء، ويظهر في الفصون، جنّي الوجد المصون»، وهكذا اعتادوا البدء بالكلام عن الشوق للمرسل إليه وكتابه على هذا النوع سمجة أيضًا كالنوع الأول؛ غير أنه إذا كانت سماجة أبي العلاء كلاسيكية، فسماجة البديع سماجة رومانتيكية. ولا يعلم أبو العلاء في ذلك، إلا إن كان يرمي لتعليم اللغة.

كذلك انتشر في هذا العصر كثير من القصص فزادت ألف ليلة قصصًا جديدة. ويحكون أن الجهشيارى قام بتأليف كتاب على نسق ألف ليلة وليلة، اختار فيه ألف سمر من سمر العرب، وغيرهم، وكتب فيه أربعمائة وثمانين سَمْرَة، وكان ينوي أن يجعلها ألفًا، ولكن المنيّة عاجلته.

ومسكويه ألف كتابًا في القصص اسمه «أنس الفريد». وشاعت نوادر وحكايات كحكايات جحا، وقصة عاشق البقرة الخ الخ.

ومن الأسف أن طابع السجع والبديع الذي ابتلى به الأدب في ذلك العصر ظلّ هو طابع الأدب العربي في العصور المتأخرة في كل فرع من فروعها إلى أن جاءت النهضة الحديثة، فقلّ أن نجد مبتكرًا أو داعيًا إلى جديد.

ومع أنه ظهر كتاب آخرون على غير هذه الطريقة مثل أحمد بن يوسف المعروف بابن الداية ألف كتاب «المكافأة»، وهو على نمط خبير من هلا النمط، راعى فيه جزالة التعبير، وقوة التفكير، أكثر مما راعى السجع، فإن طريقته المصرية لم تقلد، وإنما قلّدت الطريقة العراقية كابن العميد وابن عباد.

الشعر

كان للشعر في هذا العصر جولة عظيمة. ونلاحظ أنه كثرت عادة المقطوعات الصغيرة في وصف طرفي صغيرة، كالذي نلاحظه في ديوان المتنبي، ففيه القصائد الفخمة على النمط القديم، وفيه المقطوعات الصغيرة في وصف مزهر أو خيمة أو تفاعحة من عنبر، أو نحو ذلك. ونقرأ «بيتمة الدهر» للشمالبي المولفة في هذا العصر فنجدها مملوءة بالمقطوعات. والكتاب مملوء بتراجم الشعراء في كل مصر. ولكنه مع الأسف عُني بالبديع اللفظي أكثر من عنايته بالتحليل النفسي، فغلبت عليه طريقة ابن عباد والخوارزمي والصابي، أكثر من طريقة أحمد بن يوسف، وأبي حيان.

وهو مملوء بمثل هذه المقطعات من مثل الرجل الذي يرثي قَطَّة في قوله [من المنسرح]:
يا هرَّ فارُقَتْنَا ولم تَعُدِ وَأَنْتَ عِنْدِي بِمَنْزِلِ الْوَالِدِ



وقد اختلفوا في أنها قيلت في القطة حقيقة، أو في رثاء من يُخاف رثاؤه.

على كل حال عني شعراء هذا العصر بالتشبهات والاستعارات أكثر مما عُتُوا بجدة المعنى.

وظاهرة أخرى، وهي نبرغ الصنوبري الشاعر في وصف الطبيعة. وهو أيضًا من نتاج مجلس سيف الدولة، وقد توفِّي سنة 334هـ وتغنَّى بذكر حلب والرقة. وكانت له بمدينة حلب حديقة حول قصر فخم غرست فيها الأزهار، فكثر تنزله فيها مثل قوله [من الكامل]:

يا ريمُ قومي الآن ونحكك فانظري	ما للرؤى قد أظهرت إعجابها
كانت محاسنُ وجهها تحجوبةً	فالآن قد كشفت الربيعُ حجابها
وذوُ بدأ يحكي الخدود ونرجسُ	يحكي العيونَ إذا رأت أحبابها
والسُرُودُ تحسب العيونَ غوانيا	قد شمرت عن سوقها أثوابها
وكان أحدها من نفع الصبا	خودُ تلاعبُ موهنا أنرابها

لو كنتُ أميلُكُ للرياضِ صيانتَه يوماً، لَمَا وطىءَ اللشامُ نرابها
وكان يعتبر الترجس ملجأً للأزهار. فمن قوله [من الكامل]:

أرايتُ أحسنَ من عيونِ التُّرجيسِ أم بين تلاحظهنَّ ونسَطِ المَجْليسِ

• • •

وله قصائد في وصف معارك بين الأزهار.

وربما عُدَّ الصنوبري نعتاً غريباً في إكثاره من وصف الطبيعة من أزهار وسماء وضياء

وهواء.

وثار بعض الشعراء ككشاجم على طريقته، وأتى بعده من قلده.

وكان هناك قسمان من الشعر، قسم كلاسيكي كالذي ذهب إليه المتنبي وأبو نواس
والشريف الرضي، وقسم شعبي، وذلك مثل بعض الشعراء المُكَيِّبين القلّوافين كالأحنف
المُكَيِّري القائل [من الهزج]:

عسى أني بحمد الـ	ه في بيتي من المجد
بإخواني بني ماسا	ن أهل الجدِّ والجِدِّ
لَهُمْ أرضُ خرامانَ	فقاشان إلى الهندي
إلى الأروامِ والسنج	إلى البُلغارِ والسُنيدي
إذا ما أغرَّزَ الطَّرِيقُ	على الطَّرِيقِ والجُنيدي
جنازاً من أماديهم	من الأعرابِ والكُزدي
فَطَمْنَا ذَلِكَ النُّهجِ	بِلا سيفٍ ولا فمدي

ويقول [من البيط]:

العنكبوت بنت بيتا على وقن	تأوي إليه وما لي مثله وطن
والخُنُفُساءُ لها من جنسها سَكن	وليس لي مثلها ألفت ولا سَكن

ومثل الشاعرين الشهيرين ابن الحجاج وابن سكرة، فقد أكثرا من الأقوال الشعبية في
صراحة من غير كناية أو تورية في العلاقات الجنسية، والفضلات البدنية بأقبح لفظ وأسوأ
تعبير. ولا نريد أن نمثل لهما. وكان ميلُ الناس في ذلك العصر إلى السخافة والشهوات سبباً
في نتاج هذا النوع من الشعر والإقبال عليه.

ويطول بنا القول لو أننا عددنا الشعراء اللين نبغوا في هذا العصر مع تعدد نواحيهم

ونبوغهم. وربما كان أدلهم على عصره أبو العلاء والصنوبري والمنتبني وابن الحجاج والشريف الرضي. فأبو العلاء يميزته أنه متشائم مسجل لرفائل قومه وزمته، والصنوبري مزته إعجاباه بالطبيعة، والمنتبني قويّ جبار، فارس في حياته، وفارس في شعره، معتد بنفسه، طموح مسجل لأكثر أحداث زمانه، وخاصة الحروب بين الصليبيين وبين سيف الدولة، والشريف الرضي يمثل العظمة الأرسنقراطية، والاعتداد بالنفس، والفخر بالنسب، يقول الشعر، ويتجاهل فيه أنه عايش في المدن، فيشعر في الفروسية والحرب والجمال وكرام الخيل من مثل قصيدته المشهورة التي مطلعها [من الكامل]:

يَمِنِ الحُدُوبُ تَهْرُئُهُنَّ الأَيْسُ والرُّكْبُ يظفُو في الشَّرَابِ وَيَفْرِقُ⁽¹⁾

وابتكر في هذا العصر الموشحات، وخاصة في الأندلس، وهي تتكوّن من أدوار، كل دور منها، ذو أبيات مجزأة، توحد صدرها قافية، وتوحد أعجازها قافية أخرى، مع استقلال كل دور عن الآخر في قوافي صدره وأعجازه، ثم يختم كل دور بالقفل مثل:

رشيقة المعاطف	كالقطن في القوام
شهدية المراثف	كالتر في النظام
دمميّة الروادف	والخصر ذو انهزام
حننها أبعدُ	من حنن ذبّاك الفترال

أكحل المدمع إلخ

والموشحات نتيجة لحب الأندلسيين للسر والموسيقى. وقد ساعد على ذلك ما للطبيعة من جمال، وقد تحرّر فيها أصحابها من التزام القافية؛ وللمستشرقين أبحاث كثيرة في: هل أخذت من النوع المعروف عند الإسبان «بالطروبادور»، أو إن الإسبان أخذوها عن العرب؟ ولم يوصل إلى كلمة نهائية بعد في هذا الموضوع. ويقول ابن خلدون: «إن أول من اخترع الموشحات رجل اسمه «مقدم بن معافر القريري، وكان من شعراء الأمير عبد الله ابن محمد المرواني، الذي عاش من سنة 507هـ إلى 595هـ، ولكن رويت موشحات قبل هذا التاريخ. ولم توضع قواعد للموشحات دقيقة، بل كان ناظموها، يفهمون تقاليدها فهماً عامّاً، حتى أتى ابن سناء الملك المصري، المولود سنة 550 في القاهرة، وألف كتابه «دار الطراز في عمل الموشحات»، فوضّح خصائصها، وعرفها بقوله: «الموشح كلام موزون على وزن مخصوص، وهو يتألف في الأكثر من ستة أفعال وخمسة أبيات، وفي الأقل من خمسة

(1) ديوان الشريف الرضي 39/2.

أقوال، وخمسة أبيات، والنوع الأول يقال له التام، والثاني يقال له الأقرع، مثل:

وَحِوَاهُ صِلْدِي	ضاق عنه الزمان
سافر عن بدر	ضاحك عن جمان
شفتني ما أجد	أه مما أجد
باطش متشد	قام بي وقمد
فقال لي أين قد	كلما قلت قد

ويلزم أن تكون الأفعال كلها متفقة في وزنها وقوافيها وعدد أجزائها. وكل قافية في الموشح تسمى فقرة، وكل فقل مع البيت الذي يليه يسمى سجعًا، وآخر فقل من الموشح يسمى «تخرجة». ويفضل الوشاحون أن تكون الخرجة عامية، لأنها أظرف إلا في المديح. والموشحات صفان: منها ما جاء على أوزان أشعار العرب، ومنها ما لم يكن على وزنها. فالأول كالموشحة التي مطلعها [من الرمل]:

أبها الشاكي إليك المشتكى قد دهنوك وإن لم تسمع
فلانها من بحر الرمل. والقسم الثاني ما ليس على وزن أشعار العرب، وهم يفصلون القسم الثاني على الأول. وتمتاز الموشحة باللفظ وخفة الروح، وبعضها عميق المعنى، وعند ظهورها قوبلت باستحسان في الأوساط المختلفة، واعتمد عليها في الغناء، وتمتاز بالتحرز من الوزن والقافية.

فالشعر كالتسر ظلّ الليئة الاجتماعية، وإن اختلف الشعراء فيما بينهم، فاختلف يرجع إلى طبيعتهم ومزاجهم. ولكن كلاً يمثل عصره أصدق تمثيل.

وقد عني بعض الأدباء بتاريخ الأدب عن طريق تراجم الأدباء في الجاهلية والإسلام وجمعهما في كل العصور، وأشهر من فعل ذلك أبو الفرج الأصفهاني في كتاب «الأغاني». وهو كتاب حافل، لم يؤلف مثله قبله ولا بعده، جمع فيه من الكلام على تراجم الشعراء الجاهليين والإسلاميين والعباسيين ما لم يجمع من قبل. ولذلك استغنى به بعضهم في رحلاته وانتقالاته عن كثير من الكتب، غير أنه لم يرتبه حسب تاريخ الزمن، ولا حسب الحروف الأبجدية. وإنما رتبه حسب الأصوات، فإذا جاء صوت ترجم لصاحبه، وبين نعمته، وطريقة غناؤه. وأصل الكتاب أن الأغاني كانت قد جمعت، فأمر الرشيد باختيار مائة صوت منها، أي مائة دور، فجمعت له، فلما جاء الواثق أمر أن يختار له منها خيرها، وأن يبذل ما لم يستحسن بما هو أعلى منه وأولى بالاختيار. وجاء من بعده ففعلوا هذا الفعل، فجمع أبو

الفرج كل ذلك مبتدأ بأصوات الرشيد. وقد استطرد في الأخبار حسب عادة المؤلفين في هذا العصر، وكان عالمًا بالفناء من بيت أدب وغناء، عالمًا بأيام العرب وأخبارهم، مما روي عن كثير من القات، ومما قرأ الكتب الموثوق بها وقد كان قراءه للكتب. وأستد كل خبر لصاحبه ممن روى عنهم، أو من الكتب التي أخذ منها. ويظهر أنه كان ثقة فيما ينقل، يتحرى الأخبار، ولا يأخذ إلا ما صح عنده. وفي الكتاب نقد لكثير من الروايات مما يدل على علمه بالنقد، إما لأن الراوي ليس بثقة، وإما لأن الأحداث التي رويت لا تتناسب مع الزمان والمكان والبيئة. وكان قويّ النقد صحيحه، فليس يضع من شأن الشاعر عنده أن يكون سيء السيرة، فاسد الخلق، وضيع النسب، بل يقيسه بالمقياس الفني وحده. وليس يُؤثر عليه تشيئه. ولا أموته، بل لا يمنعه ذلك من أن يقول الحق كل الحق، سواء كان القائل سيئًا أو شيعيًا، ولذلك كان الكتاب مصدرًا تاريخيًا يستدل منه على الأحوال الاجتماعية في الجاهلية والإسلام. بل هو في هذه الناحية أحسن من كتب التاريخ، إذ هي تعتمد على أخبار الخلفاء والأمراء الرسمية فقط، أما حالتهم الاجتماعية وحالة الشعب من لهو وترف وغناء وما إلى ذلك، فنستبطنها من «الأغاني» وأخباره، لا من كتب التاريخ.

وقد ذكر أنه ألفه لرئيس من رؤسائه. والظاهر أن هذا الرئيس هو الوزير المهلبى: فإنه كان يتصل به ويؤاكله ويحادثه، ويسمر عنده، ويروي الأخبار الأدبية له. وعلى كل حال فهذا الكتاب الذي ألف في القرن الرابع الهجري كان مصدرًا لكل المؤلفين الذين جاؤوا بعده. وقد بلد المعاصرون جهودًا جبارة في تعرف النغمات التي ينص عليها في كتابه، ويحكي هياتها ليتمكن أن يتنغم بالأصوات التي وردت فيها. واعتمد عليه المستشرقون والشرقيون على السواء. وعلى الإجمال فهو نعمة من نعم القرن الرابع على الأدب.

وهناك نوع من الأدب لا بد أن نشير إليه مما نما في هذا العصر، وهو النقد الأدبي.

وربما يمثله خير تمثيل أبو هلال العسكري وقُدّامة وابن رشيق. فأما أبو هلال العسكري فقد خُلف لنا كتاب «الصناعتين»، ويعني بالصناعتين صناعة النظم والنثر، وقد سبقه إلى ذلك من غير شك بعض الكتاب، كابن سلام وابن قتيبة.

وربما عدت كتابته في نقده من أحسن الأساليب وأرقاها، يسجع ولكن لا يلتزم السجع، ويمتاز بالوضوح، ولكنه قد يجور في أحكامه النقدية. فهو يتحامل على المتنبي ويفحص يامعان عن مساويه ولا يطن محامده.

ومما ساعده على نقده معرفته الشعر ومعالجته له؛ فهو كتاب أدب ونقد معًا. وربما عدّ

من عيوبه جنوحه إلى أن البلاغة في اللفظ دون المعنى، مَبْتِغًا في ذلك نظرية الجاحظ، وهم يعلمون ذلك تعليلاً سخيفاً بأن المعاني ملقاة في الطريق، كتشبيه الشجاع بالبيت، والكريم بالغيث، أو نحو ذلك، كأن هذه هي كل المعاني، مع أن المشاهد أن المعاني يصعب العثور عليها، ويختلف الناس فيها. وربما كان متأثراً في ذلك بأساليب أهل زمانه، ككلام الصابئة وابن عباد والخوارزمي.

وعلى العموم فقد تقدم النقد خطوة جديدة، فقد كان له لفتات طيبة مثل التفاته إلى التفرقة بين السهولة والليونة، فقد يكون الكلام جزلاً، وهو مع ذلك ساحر، إلى كثير من مثل هذه النظرات؛ وهو في نظراء يطبقها بأمثلة عديدة تركز المعنى الذي يريده.

وأما قدامة فقد ألف كتاباً في نقد الشعر، وكتاباً آخر في نقد النثر؛ وهو يرينا فيهما مقدار تأثر علماء الأدب في ذلك العصر بالفلسفة اليونانية والأدب اليوناني، وكثيراً ما ينحو منحاهم، في التقييم والتجويد والتحديد. ولكنه دون أبي هلال العسكري في حسن التعبير، ورشاقة الأسلوب. وتغلب عليه عجمة الفلسفة، وقد يكون أغزر علماء، ولكنه أردأ تعبيراً.

وأما ابن رشيقي فهو مغربي الأصل، ألف كتابه «العملة» يصف فيه الشعر وأصول جودته، ويخالف أبا الهلال والجاحظ في أن عمدة البلاغة على اللفظ دون المعنى، بل يجعل البلاغة في إجادتهما معاً. ويجتهد فصولاً ويشبُّب البلاغة إلى نواح لا نعلم أن أحداً سبقه إليها من قبل.

وهناك كُتِبَ أخرى في النقد كالوساطة بين المتنبّي وخصومه، والأمدي والمرزباني لا نطيل في وصفها.

على كل حال كان هذا العصر غنيّاً، كما ترى، بالأدب الخالص وبالنقد الأدبي؛ وربما لم يساوه في ذلك عصر من العصور.

ومما يلاحظ أن النقد كان يتبع الأدب، ولم يفتح له أبواباً جديدة. فالأدب إن كان قد فرق في المحسّنات اللفظية فإننا نرى النقد يشيد بهذه المحسّنات، ولم ينصحه بأن يقلل منها. والأدب اتجه إلى العناية بالألفاظ أكثر من العناية بالمعاني، فوجدنا النقد يخدم هذه الفكرة. وكان على النقاد ألا يقيسوا الأدب بمقياس عصرهم، بل يَشمروا عن عصرهم، بتصوير المثل الأعلى للأدب.

وعلى الجملة فقد كان النقاد مسوقين بالأدب لا قادة له. وربما كان ذلك في أكثر

المصور شرقاً وغرباً. وكان من أحسن ما عملوه واتجهوا إليه الوقوف عند كل بيت أو قصيدة، وذكر من قال هذا المعنى قبل الشعر، ومن كان أجود، ومن كان أردأ، ومن أين أتت الجودة، ومن أين أتت الرداءة. ولذلك كان من أكبر موضوعاتهم السركات الشعرية، وإدعاء أن فلاناً سرق المعنى من فلان. وهو تهجم فظيح لأن ادعاء سرقة المعاني صعب إثباته، فقد يكون هناك توارد في الأفكار.

نعم: إذا كان لفظ البيت كلفظ البيت أو الشطر كالشطر سهل ادعاء السرقة، أما إذا اختلفت الألفاظ فمن الصعب ادعاء ذلك. والذي يلاحظ أيضاً أن النقاد في أكثر ما اتجهوا إليه نظروا إلى الجزئيات دون الكليات، شأنهم في الفقه. فهم بدل أن يقرروا قاعدة في البيع مثلاً، يذكرون صفة بيع جزئي لتستج من القاعدة، وكذلك في الأدب، يذكرون بيتاً وأقرانه، أما تمرّضهم مثلاً لأصول الأدب، ويم يرقى أدب عن أدب، وأنواع النثر وأنواع الشعر، والشروط اللازمة في كل نوع، فقليل نادر في كتبهم. وحتى إذا أرادوا أن يقارنوا بين شاعر وشاعر كما فعل الأمدى في الموازنة بين أبي تمام والبحري، فالمنهج الصحيح أن يقوم كل شاعر في شعره، ومزاياه على العموم وعبويه، أما أن يقارن بين بيت من هذا وبيت من ذاك في معنى واحد، أو قصيدة لهذا أو قصيدة لذلك، فنظرة جزئية، لا تسلم إلى الحكم الصحيح.

ونوع آخر من الأدب يقدمه لنا قابوس بن وشمكير. ذلك أنه كان ملكاً لجرجان وطبرستان. ولئن كان سيف الدولة ملكاً بدوياً عربياً فقابوس هذا ملك فارسي متحضر، وكما أن الملك تعجبه الطرف، والأشياء الأنيقة، فكذلك كان قابوس تعجبه الطرف الأدبية، ويهديه الشعراء من طرفهم، وينشد هو طرفاً.

كان كما ذكرنا ملكاً، فأزاله عضد الدولة عن ملكه، فبكى ملكه كثيراً، كما بكى ملكه ابن عباد، لما زال ملكه عن الأندلس، ومن قول قابوس [من الطويل]:

لئن زال أملاكسي وفات ذخائري	وأصبح جمعي في ضمانِ الثُفْرِقي
فقد بقيت لي همة ما وراءها	منالٌ لراج أو بلوغٌ لمُرتَقِي
ولي نفس حُرٌّ تكبرهُ الضيمُ مركباً	وتكبرهُ وِردَةُ المنهَلِ المُتَرَنِّقِ
فإن تليقتُ نفسي فليلو دُرِّها	وإن بليت ما ارتجيبه فأخْلِيقِ

وكذلك له الشتر البديع المصنوع صنعة دقيقة. وقد قال القول البديع بالفارسية والعربية، وله ناصح غالية لابنه. ومن قوله: «أمن صخرٌ تدمر قلبه، فليس يليه العتاب، أم من الحديد

جانبه، فلا يُمِيلُهُ الإعتاب. أم من صفاقة اللُحْر مَجْنُ نُيُوء، فقد نبا عنه غُرْبُ كل حجاج. أم من قساوته مزاج إباته، فقد أبى على كل علاج، وهو أسلوب مبالغ في زيتة على نمط كلام ابن عباد وابن العميد. فإن كان له شيء جديد، فهو تقدّمه في البلاغة خطوة بالإمعان في السجع والاستعارات والمجازات. وقد طبعت له رسائل في مصر تدلّ على ما نقول.

وظهر في هذا العصر ابن نبّاتة وكانت له الخطب الرئّانة، ولكن من المؤسف أنه كان متّجهاً إلى الخطابة الدنيّة السياسيّة والاجتماعيّة، ذلك لأنّ العصر ثارت فيه العواطف الدنيّة أكثر من غيره. فقد كانت الحروب الصليبيّة على أشدها بين سيف الدولة والصليبيين، ورجال الدين من الجانبين يشعلون نيران العواطف، فكان ابن نبّاتة من هذا القبيل.

لئن قال المتنبّي وأبو فراس وغيرهما في وصف هذه الحروب وصفاً أدبيّاً، فقد كان ابن نبّاتة يجعل وظيفته إثارة البواعث للقيام بهذه الحروب، ودفع إشارة الصليبيين.

أما الخطابة السياسيّة والاجتماعيّة فلم تثر الخطباء. إنّما تبادل الأديباء الرسائل أكثر مما تبادلوا الخطب. فنجد الرسائل المتبادلة بين المرمرّي وداعي الدعاة وبين كثير من رجال الشيعة والسنيّة. ولعلّ سبب ذلك أنّ النزاع بين هذه الطوائف من شيعة وسنيّة ومن فقهاء وصوفيّة ومن معتزلة كلها تحتاج إلى عقل كبير، وهذه أنسب لها الرسائل. أما العاطفة الدنيّة وإثارتها فأنسب لها الخطب.

الباب الرابع

النحو والصرف والبلاغة

شهد القرن الثاني معركة كبيرة في النحو والصرف بين مذهب البصريين والكوفيين. ويرجع أكثر الخلاف إلى البيئة التي كانت حول البصرة والكوفة. ثم شهد القرن الثالث الهجري امتزاج المذهب البصري بالملعب الكوفي، وظهور منتخب من المطهين، وشهد القرن الرابع تمام هذا الامتزاج.

والحق أن كتاب سيويه في النحو والصرف كان من القوة بحيث كان المرجع في العالم الإسلامي من تاريخ تأليفه إلى اليوم. وكل ما فعله الناس أنهم شرحوا غامضًا أو اختصروا مطوّلًا، أو بسّطوا مفضلًا. أما الأسس التي بُني عليها الكتاب فبقيت كما هي في النحو والصرف إلى اليوم، من عهد نُرح الصيرافي لكتاب سيويه، إلى النحو الواضح للمرحوم الجارم بك. فمثلًا ظلّ النحو طول حياته متأثرًا بنظرية العامل. فالفاعل مرفوع بالفعل، والمفعول به منصوب بالفعل. وإذا لم يكن هناك عامل ظاهر، قدر هناك عامل مستتر، مثل ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُ فَاعِلًا لَانشَأْتِ الْآتِيَةَ، وَإِذْعَاهُمْ أَيْضًا أَن إِذَا لَا تَدْخُلُ إِلَّا عَلَى جُمْلَةٍ فَعَلِيَّةٍ.

ولم يشذّ عن ذلك فيما نعلم إلا ابن مضاء الأندلسي الذي أنكر نظرية العامل.

وكان من أوائل النحويين الذين لهم أثر كبير في النحو بمعنى الشرح والتفسير الزجاج. وكانت حياته صورة مصعّرة لمعصره. فمثلًا كان يخرط الزجاج، ومن أجل ذلك سُمّي بالزجاج.

وكان يكسب في اليوم دينارًا، وكسرًا من دينار، فحبّب إليه النحو، واتّصل بالمبرد: وكان المبرد هذا لا يعلم النحو إلا بأجر، ولا يعلم بالأجر إلا بمقداره، فمن أعطاه درهمًا علّمه بدرهم، ومن أعطاه درهين علّمه بهما، وهكذا.

فأتصل به الزجاج، وقاله على أن يعلمه كل يوم بدرهم، ووفّى له بذلك، فكل يوم يعطيه درهمًا، وكل يوم يتعلّم منه بمقداره. فلما شدا في ذلك، طُلب هو أن يعلم أيضًا، فأراد أن يحصل ما صرف. وكان المبرد نفسه يرتحبه لذلك أيضًا. وشاء القدر أن يعلم شابًا

اسمه القاسم بن عبيد الله: فرأى فيه مخايل الأرستقراطية فقال له: أنتذر إن أصبحت وزيراً أن تعطيني عشرين ألف ديناراً فوعده بذلك.

ثم شاء القدر أن يصبح وزيراً للمعتضد، ولكن عزَّ عليه أن يعطيه المبلغ من جيبه، فعينه آخذاً لعرائض الناس، وعرضها عليه. ومعنى ذلك أن العرائض التي تقدّم للوزير. يأخذها الزجّاج، وهو الذي يعرضها على الوزير، وجعل له من الطالبين أو مقدّمي العرائض مبلغاً بنسبة ما يكسبه صاحب الشأن من كل عريضة. فهذا يدفع مائة، وهذا يدفع ألفاً. ومعنى ذلك أن القاسم بن عبيد الله أباح له الرشوة الرسمية، وعرف من أجل ذلك بالجاه وقربه من الوزير، فأخذ الناس يقبلون عليه لفضاء حوائجهم في نظير «جُعْل» حتى حصل بذلك أكثر من العشرين ألفاً. ولما امتنع بعد ذلك طُلب منه أن يستمرّ في عمله، ولا بأس أن يكسب أكثر مما كسب. وهي حادثة تدل على فساد العصر.

والى ذلك العصر لم تكن العلوم وخصوصاً اللغوية متميّزة التميّز الدقيق على النحو الذي نراه في كتاب «الكامل» للمبرّد. فنحو وصرف بجانب بلاغة بجانب كلام في إصجاز القرآن الخ؛ ولذلك نراهم يولفون في معاني القرآن والاشتقاق، ككتاب قَمَلْتُ وَأَفَعَلْتُ، وكتاب خلق الإنسان، وخلق الفرس، وشرح أبيات سيويه، وكتاب النوادر.

ومن أكبر حسنات الزجّاج أنه أنجب العالم المشهور أبا علي الفارسي، وهو من علمت في التوسع في القياس، والتوسع في الاشتقاق.

وأبو علي الفارسي هو الذي أنجب ابن جنّي الذي سار على مذهب أستاذه وتوسّع فيه. وكان له ولأستاذه الفضل الكبير في علم الصرف وفيما يعرف بفقهاء اللغة.

ومن لغات ابن جنّي الجلييلة فهمه أن النحو القديم مؤسس على العامل كما ذكرنا، فإذا قلت ضرب زيد عمرواً، فالرفع في زيد، والنصب في عمرو، إنما أحدثه ضرب. وقد جرّمهم ذلك إلى تأويلات كثيرة متكلفة، فقالوا مثلاً: في إذا السماء انشقت، إن تقديرها إذا انشقت السماء انشقت، ونحو ذلك في مواطن كثيرة تكلفوا فيها تكلفاً سخيّاً. فهلم ابن جنّي هذه القضية، وقال في خصائصه: «وأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالحركات من الرفع والنصب والجرّ والحزم، إنما هي للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره، وعلّل ذلك تعليلاً فلسفياً يشبه تعليل النحويين إذ يقول: إن ضرب انتهت بمجرد النطق بها فلا يمكن أن تكون عاملاً في زيد أو عمرو فليس الفعل عاملاً في الفاعل، ولا المفعول، وليست إنّ تنصب مبتدأ وترفع الخبر ولا كان ترفع المبتدأ وتنصب الخبر. وليس المبتدأ مرفوعاً بالابتداء، فهذا كلام

لا معنى له، وليس الخبر مرفوعًا بالمبتدأ كذلك». والناظر في نحو الخليل وسيبويه يرى أنه موضوع على أساس العامل. وظلَّ كذلك إلى عصرنا الذي نُورِّخه. وجاء ابن جنِّي يريد تأسيس نحو آخر، ولكن مع الأسف لم يجد سميًّا، فظلَّ النحو معتمدًا على العامل، فإذا لم يجدوه تأوَّلوه. واستمرَّ النحاة لا يزيدون شيئًا إلا نادرًا. وكان نحاة عصرنا الذي نُورِّخه سائرين على هذا المنوال. وأخيرًا جاء ابن مضاء كما أشرنا من قبل قاضي القضاة في قرطبة في عصر الموحِّدين، فألَّف كتابًا سماه «الردَّ على النحاة»، أسَّه على الجملة التي رويها عن ابن جنِّي في الخصائص، وقد نشر حديثًا.

وكان ابن مضاء هذا ظاهرِي المذهب، لا يؤمن بالتأويل والقياس، فجرى في النحو مجراه في الفقه، فلا تأويل لعامل، ولا عمل له.

ولكن ذهب دعوته أدرج الرياح، كما ذهب دعوة ابن جنِّي من قبل، وكما ذهب دعوة أبي نواس في الشعر إلى التجديد، وظلَّ النحاة في القرون المختلفة إلى اليوم يؤمنون بالعامل.

ومن مظاهر هذا العصر أيضًا ما ابتدعه الثعالبي في تأليفه كتاب «فقه اللغة». جمع فيه الألفاظ المتقاربة في موضوع واحد، كالمائدة والخوان، مع بيان الفرق بينهما، كما تعمد أن يؤلِّف كتابًا في أسرار اللغة يتعمَّق فيه في معاني الأسلوب. وقد توسع فيه ابن سيده في «الخصائص»، فجعله في سبعة عشر جزءًا، أسَّه على المعاني لا على الألفاظ، فكان هذا نتجًا جديدًا في بابه.

وقد تركت هذه المدرسة وهي المدرسة المتسلِّسة من المبرِّد إلى الزَّجاج إلى أبي علي الفارسي إلى ابن جنِّي أثرًا كبيرًا في اللغة والنحو والصرف.

ومن قديم وعلماء اللغة والنحو والصرف ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: محافظين لا يرون الخروج عن القديم بحال من الأحوال حتى في الأدب لا يريدون أن ينشروا أدبًا إلا ما كان على نسط الشعر الجاهلي؛ فإن تأسحوا في شيء فإنهم يقلِّدون الشعر الأموي.

ومن هؤلاء كان ابن الأعرابي الذي لم يشأ أن يعترف بشعر أبي تمام لحدثه، حتى كان يعرض عليه الشعر من غير أن يذكر قائله، فيستحسه، فإذا قيل له: إنه لأبي تمام أو لأبي نواس استبرده.

وأحرار في الأدب يرون أن القدماء والمحدثين خاضعون لمقاييس واحدة، فقد يسمع

المتقّم، ويأتي المحدث بالروائع، والعكس. وقد رأى هذا الرأي قديماً ابن تيّبة في طبقات الشعراء، وسار على هذا النمط كثيرون من أبرزهم أبو نواس إذ عاب العرب الأولين في البكاء على الأطلال، وبكاء الذمّن، ودعا إلى التجديد في الغزل في المذكّر والغزل في الخمر. ولكنه مع الأسف لم يستمر طويلاً على مذهبه. وفي اللغة والنحو والصرف كان أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جنّي من هذا الصنف. وربما عدّ ابن فارس من الذين وقفوا موقفاً وسكّالاً بين القديم والجديد.

يدلّ على ذلك كتابه المسمّى بالصاحب، نسبة إلى الصاحب بن عباد: وكان الصاحب هذا تلميذاً لابن فارس، فهو في هذا الكتاب يعرض آراء متحفظة متزمتة حيناً. وآراء حرّة حيناً. فمن تزمتاته جعله علم العروض أفضل من الفلسفة، فيقول: «علم العروض الذي يرى بحسنه ودقته واستقامته، على كل ما يتّجّع به الناسون أنفسهم إلى التي يقال لها الفلسفة».

ومعنى هذا التعبير، كما ترى، سخيف؛ وهو يرى «أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يؤلّفوا في النحو والصرف، فإن ألّفوا فيهما فشيء تافه»، وما عيب الفيلسوف إذا لم يكن يحسن إلا الفلسفة؟

ثم من مظاهر تزمته اعتقاده أن اللغة توقيفية لا وضعية. وقد كان المعتزلة الأحرار يرون أنها وضعية لا توقيفية. وعلى ذلك جرى أبو علي الفارسي وابن جنّي. وبينما كان ابن فارس رجعيّاً في هذه المسائل إذا هو تقدّم في مسائل أخرى؛ من ذلك رسالته إلى صاحب له هو محمد بن سعيد يعتب عليه تحريمه على بعض المعاصرين تأليف كتاب في مختارات بعد كتاب أبي تمام، وهو «الحماسة» فيقول له: «لعله يستدرك من جيد الشعر ونقيه ومختاره ورضيه كثيراً مما فات الأول. فما هذا الإنكار، ولم الاعتراض؟ ومن ذا حظر على المتأخر سبق المتقدم؟ ولم تأخذ بقول من قال: ما ترك الأول للأخر شيئاً، وتدع قول القائل: كم ترك الأول للأخر؟ وهل الدنيا إلا أزمان؟ فلعل زمن رجال. وهل العلوم بعد الأصول المحفوظة إلا خطرات الأفهام ونتائج العقول؟ ومن قصر الأداب على زمان معلوم، ووقفها على وقت محدود؟» فهذه نظرة تقدمية من غير شك.

ثم هو يفتدنا من ناحية أخرى، وهي شكواه من غلبة اللحن حتى على الفقهاء والمتمعلمين، ويقول: «أما الآن، فترى المحدث يحدث فيلحن، والفقهاء يولف فيلحن. فإذا نبّها قالوا: ما ندرى ما الإعراب وإنما نحن محدثون وفقهاء». ونلاحظ في هذا المصّر ظاهرة أخرى وهي العناية بما يُسمى فقه اللغة. فترى ابن فارس هذا يبعلا كتابه الصاحب بمسائل

يسمى فقه اللغة، والثعالبي يؤلف كتاباً في فقه اللغة، وهو يذكر في صدر كتابه هذا أنه إنما سُمي هذا العلم بهذا الاسم وفقاً لاختيار الأمير الذي أهناه إليه؛ وهذا يدل على أن هذا الاسم مخترع في هذا العصر، ويقصدون به بيان الفروق الدقيقة بين الكلمات التي يُظن أنها مترادفة، وليست في الحقيقة مترادفة؛ ومن اللغويين من سُمي هذا النوع بالفروق كأبي هلال العسكري.

وفي العصور الحديثة نراهم قد سُموا ما يسمى عند الإفرنج بالفيلولوجي «فقه اللغة»، مع أن مدلوله عند الإفرنج، فيما يظهر، مخالف لمفهومه عندنا؛ فمفهومه عند أكثر اللغويين من الإفرنج مقابلة الكلمات في اللغات المختلفة وتاريخ اللغات وغير ذلك. ولعلمهم أخذوا هذا الاسم مما كان شائعاً في تسميتهم «علم الفقه»، فربما رأوا أن ذلك الفقه فقه الأحكام، فسَموا هذا فقه اللغة؛ والفيلولوجي عند الإفرنج أوسع مدلولاً من فقه اللغة عند العرب.

وقد قال ابن فارس إن هذا الكتاب وهو «الصاحبي» في فقه اللغة العربية وفي سنن العرب في كلامهم؛ ولا أدري هل سبق الثعالبي وابن فارس في هذا الاسم أحد أو هما واضعا، والغالب في نظرنا هو الأول، لأن الثعالبي يذكر أن هذا الاسم ابتكره من ألف له الكتاب؛ ولعله أبو الفضل الميكالي.

ومما يؤسف له أن ابن فارس في كتابه هذا زعم أن اللغة العربية أغنى اللغات في تعبيراتها وأساليبها وأمثالها، وهي مسألة نرى العلماء في هذا العصر يتباحثون فيها. وربما كان ذلك أثرًا من آثار الشعبية، فترى سائلاً يسأل أبا سليمان المنطقي هذا السؤال، ولكن أبا سليمان كان أعقل من ابن فارس، فقد أجاب بأن الإجابة عنه تقتضي معرفة بلغات العالم ومقارنات عديدة بينها مما لا يتيسر الآن. وهي إجابة تدل على سعة نظر وبعد تفكير وشعور بجمعة الجواب على مثل هذا السؤال وذلك خير مما قال ابن فارس.

فمهاجمة الشعبية للعرب جعلت العرب يتعصبون للعربية وبيافنون في تقديس لغتهم.

على كل حال، كان علماء اللغة والنحو والصرف في ذلك العصر يحملون تبعات كثيرة. فيعتقدون أن في عقولهم رذائل اللغات العامية إلى أوكارها ونزعات الشعبية إلى مكانها وإحياء اللغة الفصحى وتوسيعها في أكثر ما يمكنهم من ميادين.

وكان من أكبر من خدم اللغة والأدب في ذلك العصر الثعالبي. فقد ألف كتباً كثيرة في نواحي كثيرة: في فقه اللغة، وفي شعراء القرن الرابع عرض نماذج من شعرهم، وقد سلك في

ذلك مسلماً لطيفاً، وهو جعل باب معين لشعراء كل قطر، كما ألف في طَرْفٍ لطيفة ككتاب من غاب عنه المطَّرب، ونحو ذلك من كتب لا عداد لها. وإن أخذ عليه شيء في أعظم كبه وهو البيّمة، فهو عنايته في ترجمة الشعراء بالعبارات الرنانة أكثر من عنايته بالتحليل النفسي للشاعر، وتحليل شعره، حتى إن ترجمة الشاعر يمكن رفعها من مكانها ووضعها في ترجمة شاعر آخر. ومع ذلك فله فضلُ التعريف بشعراء كثيرين لولاه ما عُرف عنهم شيء. وكانت العادة المتبعة أن ترسل البعثات من جميع الأقطار الإسلامية إلى العراق وخاصة إلى بغداد، كما نرسلها اليوم إلى أوروبا، فحدث أن أرسلت مصر شابين مصريين ليتعلما النحو واللغة وما إليهما في بغداد، فلما وصلا وجدا أن ألمع اسم في بغداد هو الزجاج الذي أشرنا إليه من قبل.

كان هذان الشابان هما ابن ولّاد، وابن النحاس، فدرسا عليه وعلى غيره ما شاء الله أن يدرسا، ثم عادا إلى مصر، فملاها نحوًا وصرفًا، ولكن من غير ابتكار، وإنما علمهما اقتباس من علم البغداديين. وكان ابن ولّاد أحب إلى قلب الزجاج من ابن النحاس، فكان يسأل عنه من قدم بغداد من المصريين، وكونا مدرسة في القاهرة تشبه مدرسة الزجاج في بغداد فيها تفسير، وفيها نحو وصرف إلى غير ذلك. ولكن كان بينهما من التنافس ما بين المتعاصرين عادة، لكل منهما يرمي صاحبه بالجهل، فجمع بينهما بعض أمراء مصر، وأمرهما أن يتناظرا أمامه، فعلى طريقة البغداديين قال ابن النحاس: كيف تبني مثال الفعلوث من رمى؟ قال له: أبو ولّاد، ارميَّتُ، فخطأهُ ابن النحاس في ذلك، وقال ليس لي كلام العرب افعولت، فقال، إني أحببت على السؤال. وإن لم يكن له أصل صحيح. ولم أقل ارميَّتُ لأن الفعل ياتي، وهكذا كان التهريج من ابن النحاس على عادة البغداديين. ولا يقال إن ذلك شبيه بارموتيت، لأن ارموتيت، على وزن افعولت، لا فعلوت وكان ابن ولّاد أحب إلى المصريين، لأنه كان نبيلًا كريمًا سمحًا على العكس من ابن النحاس. وألف ابن ولّاد كتاب الانتصار لسيبويه، والمقصود والمددود، ومعاني القرآن، وألف ابن النحاس تفسير أبيات كتاب سيبويه، أو كتاب الكُتاب، والكافي في النحو النخ، فكلاهما ملاء مصر علمًا وتأليفًا على نمط علم العراق وتأليفه.

ويذكرون لنا أن الرئاني في هذا العصر أول من مزج النحو بالمنطق، يعنون بذلك أنه راضى في النحو التقسيمات المنطقية، وعقل الأحكام تحليلًا منطقيًا. وسبب ذلك أن الفلسفة اليونانية كانت قد انتشرت في هذه البقاع وعُرف حتى النحو اليوناني. وتناقش العلماء أيهما أفضل؟ النحو العربي، أو النحو اليوناني كما حكى لنا أبو حيان التوحيدي في المقابسات.

علم البلاغة

فإذا نحن وصلنا إلى علم البلاغة وجدناه قد تكوّن حول البحث في أسباب إعجاز القرآن. بدأ نُتفأ قصيرة، وما زال يزيد على نوالي الأزمان، حتى وصل إلى أبي هلال العسكري المتوفى سنة 395هـ، فجعله أحق العلوم بالتعلم إذ بدونه لا تفهم أسباب إعجاز القرآن.

وملا كتابه بمباحث تدور حول النواحي التي ترفع قدر الكلام، وتكسوه جمالاً وجلالاً، والعيوب التي تحط من قدر القول، وتكسبه قبحاً وسخافة.

وكانت علوم البلاغة تسمى علم البيان، حتى جاء عبد القاهر الجرجاني في العصر الذي يلي عصرنا، فأخرج للناس علماً دقيقاً ذا قواعد وأصول، في كتابين جليلين، اسم أحدهما «دلائل الإعجاز»، واسم الثاني «أسرار البلاغة».

بحث الأول عن الوجوه التي تكسب القول شرفاً، وتكسوه جلالاً من حيث اشتماله على استعارة مستحسنة، أو كناية لطيفة، أو تمثيل جليل، أو تشبيه طريف. وتعرض في كثير من المواضع إلى ما عدّ بعد من علم المعاني، وما عدّ من علم البيان.

وأما الذي قسم هذه المباحث إلى شطرين، علم يتعلّق بالنظم، وسماه علم المعاني، وعلم يتعلّق بالمجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، وسماه علم البيان، فهو السكاكيت المتوفى سنة 626هـ.

وكان ممن له فضل كبير في علم البلاغة الزمخشري في كتابه «الكشاف» ولكنها كانت مباحث متفرقة هنا وهناك، فلم يعد من ضمن مؤلّفي البلاغة.

وحدث أن أفرد بعض الأديباء أنواع البديع بالتأليف، وكان أول من فعل ذلك عبد الله بن المعتز في كتاب له سماه «علم البديع»، جمع فيه سبعة عشر نوعاً من أنواع البديع، فجاء

بعده قدامة بن جعفر، وأوصلها إلى عشرين. ثم جاء أبو هلال العسكري الذي ذكرناه سابقاً، وأوصلها إلى سبعة وعشرين. ولا زال يزيد من يأتي بعد، حتى أوصلها زكي الدين بن أبي الإصبع في كتاب له اسمه «التحرير» إلى تسعين.

ولم تزد البلاغة كثيراً ولا النحو ولا الصرف ولا اللغة عما تكون في هذا العصر الذي نؤرخه. وكل ما فعله المتأخرون إنما هو جُمعٌ لمترق، أو تفريق لمجموع، أو شرح لغامض، أو تحديد لمتشكك. وفي آخر الأمر فقدت هذه العلوم روحها، وأصبحت أدوات جافة، لا طعم لها.

وعلى الجملة، فإن العلماء جدوا في هذه الفروع كلها، وتحمسوا لها، بداعي خدمة القرآن، وتبيين ما فيه. فالنحويون مثلاً اجتهدوا في إعراب القرآن، ومن هولاء الكساني والفرّاء والزجاج. وكان نحوهم مشتغلاً على أشياء يانية، كأسباب الذكر والحلف، والتقديم والتأخير. وبعضهم اشتغل بمجاز القرآن، ككتاب أبي عبيدة المسمى «مجاز القرآن». وقد أخذ منه البخاري كثيراً في صحيحه في باب التفسير. واليانيون جدوا في معرفة أساليه التي سببت الإعجاز، حتى إن عبد القاهر الجرجاني سقى كتابه «دلائل الإعجاز». وألف أبو بكر الباقلاني كتابه المشهور في أسباب الإعجاز. فإن قلنا إن هذه العلوم كلها، كانت لخدمة القرآن، ومن أجله نمت وترعرعت لم تكن بعيدين عن الصواب.

الباب الخامس

الفلسفة

لم يكن العرب يعرفون الفلسفة، لأنها ليست من طبيعتهم، فقد اشتهروا بأنهم أهل لسن، لا أهل فلسفة عميقة، وهم أقرب إلى الحكمة منهم إلى الفلسفة. ولكل منهما ميزة. إنما عرفوا الفلسفة بعد أن اختلطوا باليونان والفرس والهند والروم، ونقلوا إليهم كتبهم الفلسفية. وقد تنقلت الفلسفة الإسلامية في أدوار ثلاثة: الدور الأول نقل ننف فلسفية من هنا، ومن هنا، كالذي يحكى عن خالد بن يزيد الأموي ونحوه، والثاني النقل المنظم من كتب فلسفية منسوبة إلى مؤلفيها، كالذي كان في عصر المأمون ومن بعده، والدور الثالث هو الدور الذي توضحت فيه هله العلوم، وبدأ فلاسفة الإسلام يتفهمونها، ويعلقون عليها، ويزيدون فيها.

وقد جاء عصرنا هذا، وقد تمّ النقل تقريبًا. وبدأ المسلمون يستغلونها كما يظهر ذلك في مؤلفات محمد بن أبي بكر الرازي، ثم الفارابي ثم ابن سينا.

وقد كان موضوع الفلسفة إذ ذاك أوسع من موضوع الفلسفة اليوم، فقد كانت تشمل المنطق، والطبيعات، والكيميائيات، والإلهيات، والرياضيات؛ والنفس والاجتماع الخ، ولكن على توالي العصور، بدأت علوم كثيرة تنفصل عن الفلسفة، وتستقل عنها، كالمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع، وربما انفصلت علوم أخرى عنها واستقلت.

وأول ما بدأت الفلسفة في الإسلام، بدأت النواحي العملية منها، كالطب والتنجيم لحاجة الملوك والشعوب إليها، كالذي قال الغزالي: «أردنا العلم لغير الله، فأبى إلا أن يكون لله». وهكذا بدأت الفلسفة لسد الحاجة من طب وتنجيم، وانتهت بحب البحث المجرد.

لقد بدأت الفلسفة شبه خرافية، بدأ علم الفلك بالتنجيم، وبدأ الطب بالوصفات الشائعة، ثم تحول كل ذلك إلى بحث منظم، لا يراد به إلا الحق. فلمل التنجيم صار فيما بعد علم النجوم، وتحويل المعادن إلى ذهب، أدى عندهم إلى علم الكيمياء وهكذا. وكلما تقدم الزمان، كانت تتبلور الفلسفة. وصاروا يقصدون من علم الطبيعة معرفة العناصر التي

تألف منها المادة، والكيمياء تدرس القوانين التي ترتب بموجبها عناصر المادة، وتبين لنا مقدار العناصر الموجودة في الكون، وعلاقة بعضها ببعض، ونحو ذلك.

وأهم من ذلك كله أن الفلسفة تتجاوز هذه الموضوعات المختلفة من مادة وتكوينها، وتريد أن تجمع نتائج العلوم كلها، وتنسّق بينها كالذي يرى معارك مختلفة فينظر إليها من طائرة، أو كجذور الشجرة بالنسبة إليها، فكل طائفة من العلماء تبحث في علمها، وتأخذ الفلسفة نتائجهم وتؤلّف بينها؛ وتعمّق فيها.

والفيلسوف الحق من استطاع أن يضيف إلى ذلك تجربته الخاصة. وقد استفاد فلاسفة عصرنا هذا مما سبقهم، ومن الثقافات المختلفة التي نقلت إليهم، فعدّلوها، ووقفوا بينها، ووصلوا من ذلك كله إلى نتائج باهرة، كانت معزّلة الفلاسفة الأوروبيين في أول نهضتهم. وقد كان قائدهم ابن سينا في طبه، والرازي في أبحاثه، والغزالي في إلهياته.

نعم: إن الأوروبيين بعد أن اعتمدوا على أكتاف الفلاسفة الإسلاميين، طاروا من فوقهم، ووصلوا إلى أشياء لم تصل إليها الفلسفة الإسلامية. ومن الأسف أن فلاسفتنا المسلمين، لم يطيروا كما طار الغربيون؛ بل ظلّوا يكرّرون الخلف ما قاله السلف، ولا يخرجون عما قالوه إلا في القليل.

وأول ما ظهرت الفلسفة الإسلامية ظهرت في علم الكلام، ذلك أن الأمم غير الإسلامية من يهود أو نصارى أو وثنيين، أثاروا مسائل لم تكن تثار من قبل كالجبر والاختيار، وعدل الله.

ووجدوا في الفلسفة منهلاً عذباً لإرواء غليلهم، فتسلّحت كل أمة بها، ولم يكتفوا ببحث المسائل، بل هاجموا الإسلام في بعض مسأله. فاضطّرت طائفة من المسلمين أن تسلّح بسلاحها وتدفع عدوانها. فكان هذا سبباً في وجود علم الكلام.

وكان المتكلّمون أول من قام بهذه المهمة. وهؤلاء المتكلّمون كان منهم بعض أهل السنّة، لكن كان أقواهم وأشدهم بأساً، وأكثرهم دفاعاً عن الإسلام المعتزلة. حتى إن المعتزلة جعلوا المناظرة والمجادلة وهذا النوع من الثقافة ركناً كبيراً من أركان الإسلام.

وهذا الموقف من المتكلّمين وأهل الأديان أثار في الجو مسائل كثيرة مثل: هل الشرّ يصدر عن الله؟ وما فائدة الشرّ في هذا العالم، وهل الله يقدّر على فعل الظلم؟ الخ.

وكان علم الكلام هذا إرهاباً للفلسفة. وأهم فرق بين علم الكلام والفلسفة أن المتكلم

يؤمن أولاً بدينه، ثم يتلمس الدلائل والبراهين الفلسفية لتقويته والدفاع عنه، والردّ على مخالفه.

أما الفيلسوف فيدخل في هذه المسائل مجرداً عن كل اعتبار. وهو طوع الدليل حيشا يكن. فكان طبيعياً أيضاً أن تكون الكراهية سائدة بين المتكلمين والفلاسفة كما فعل الجاحظ المعتزلي مع الكندي أول فيلسوف، إذ هزأ في كتاب الحيوان، وسخر منه، وشهّر به.

ولا بد أن تكون هناك أمثلة كثيرة من هذا القبيل لم نقف عليها.

وكان من أشهر الفلاسفة في عصرنا هذا الفارابي، وإخوان الصفا، والبيروني وابن سينا، فأما الفارابي فكان من أصل تركي. وكان فلاسفة الإسلام على العموم يسلكون مذهبين؛ يعرف أحدهما عند المناطق بمذهب الاستنتاج، والآخر بمذهب الاستقراء. فالأولون يقرّرون القواعد الكلية، ثم يستنتجون منها الجزئيات، كما تقول الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، تطبق الأمثلة الجزئية على هذه القواعد، والآخرين يستقرون الجزئيات، ثم يستتجون منها القاعدة.

وكان المتكلمون أميل إلى طريق الاستقراء، والفلاسفة الأولون أميل إلى طريق الاستنتاج.

وكان الفارابي من فلاسفة الاستنتاج، ويسميه (ديبور) الطبيعيين بهذا المعنى.

ولا يهنا كثيراً تاريخ حياته الشخصي بالتفصيل؛ وإنما يهنا أمره الفلسفي، فقد ذكروا أنه تعلم الفلسفة على معلم مسيحي هو يوحنا بن هيلان. وتعبيراته غامضة، ككل علم في أول أمره، حتى إن ابن سينا على عظمته اضطرّ كما يقولون إلى قراءة كتابه «ما بعد الطبيعة» أربعين مرة لفهمه. والتحق بمجلس سيف الدولة، ولازمه حتى مات.

ومن الأسف أن فلسفة اليونان نقلت إلى العربية من غير تمحيص للمذاهب ومعرفة نظريات كل فيلسوف على حدة، بل نسب إلى أرسطو ما ليس على مذهبه، وإلى أفلاطون ما ليس على مذهبه. حتى اضطرّ الفارابي أخيراً إلى تأليف كتاب للجمع بين نظريات أفلاطون وأرسطو مع أن الجمع بينهما غير ممكن، كأنه يعتقد أن الفلاسفة الكبار، منزهون عن الخلاف؛ ولم يكن يعاب بالجزئيات كما ذكرنا، ولا يطيل الوقوف عندها.

وكان يعتقد أنه كل شيء، فهو طيب جسماني، وطيب روحاني، وموسيقي بارع، وكان له فضل كبير في تقسيم العلوم وحصرها.

والفارابي أول فيلسوف إسلامي نظر إلى الفلسفة نظرة شاملة كاملة - كان الكندي قبله فيلسوفًا، وتحدث المعتزلة كالنظام والجاحظ وأبي هذيل العلاف في مسائل من صميم الفلسفة، ولكن أحدًا منهم لم يعرض الفلسفة عرضًا وافيًا قبل الفارابي. وأتى من بعده كابن سينا وابن رشد، فحذا حذوه. وقد قلّد في هذا الشمول والتنظيم أرسطو من قبل. فلئن قالوا عن الكندي: إنه المعلم الثاني، فالأولى بهذا اللقب الفارابي.

ومن مزاياه نظرتة الفلسفية إلى المجتمع، متأثرًا بقول أرسطو المشهور: «الإنسان مدنيّ بطبعه»، فعنده أن المجتمع كالفرد، إذا تألم منه عضو، تأثر بهذا الألم سائر الأعضاء، وكذلك إذا تلذذ عضو تلذذ سائر الأعضاء.

وقد كان للفارابي ثلاثة منابع يستمدّ منها فلسفته. فالفلسفة اليونانية، وخاصة مذهب أفلاطون وأرسطو، والديانة الإسلامية، والعقل الذي يوفق بين الفلسفة اليونانية، بعضها مع بعض من جهة، وكلها مع الإسلام من جهة أخرى. وهذا التوفيق يحتاج إلى عقل قوي كبير، لأن للفلسفة اليونانية مذاهب مختلفة جدًا، يصعب التوفيق بينها، ولأن عماد الفلسفة العقل المطلق، وعماد الدين القلب. ومن أظهر أمثلة ذلك من النوع الأول كتابه: «الجمع بين رأيي الحكيمين»، يعني أفلاطون وأرسطو، ومن النوع الثاني أنه ألف كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، فحاكى في أجزاء كثيرة منها أفلاطون في جمهوريته، وأبعد منها ما لا يتفق مع الإسلام اتفاقًا واضحًا، وزاد عليه أشياء كثيرة من تعاليم الإسلام: مثال ذلك الشروط التي شرطها في الإمام الذي يسيطر على مدينته الفاضلة فقال: «ينبغي أن يكون هذا الرئيس سليم البنية، قوي الأعضاء، تامها، جيد الفهم والتصور، قويّ الذاكرة، كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محبًا للمعلم والاستفادة، متحلّيًا بالصدق والأمانة، نصيرًا للعدالة، عظيم الإرادة، ماضي العزيمة، قانعًا، متجنبًا للذات الجسمية». وهذه كلها مأخوذة من جمهورية أفلاطون.

وزاد عليها شركًا استمدّه من الدين، وهو أنه لا بدّ لرئيس المدينة، أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال، الذي يستمدّ منه الوحي والإلهام. والعقل الفعّال هو الله تعالى.

وعند الفارابي أن الوجود ينقسم إلى واجب الوجود، وممكن الوجود. وليس هناك غيرهما من الوجود. وطريق معرفتنا لله هو الموجودات التي تصدر عنه. فمن الله الواحد يصدر الكل. وعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه الوجود الثاني، أو العقل الأول. وهو الذي يحرك الفلك الأكبر.

وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تبعاً، يصدر بعضها عن بعض. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية. والعقول التسعة هي التي تستمى ملائكة السماء.

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال، وهو المستمى أيضاً روح القدس، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي.

وفي المرتبة الرابعة النفس، وكل من العقل والنفس لا تكون على حالة واحدة بل تتكثر بتكثر أفراد الإنسان. وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة.

وفي السادسة المادي أو الهيرلا. وبهاتين تنتهي سلسلة الموجودات.

والمراتب الثلاث الأولى، الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعّال، ليست أجساماً. أما المراتب الثلاث الأخيرة وهي النفس والصورة والمادة، فهي تلابس الأجسام، وإن لم تكن ذواتها أجساماً⁽¹⁾.

والفارابي لا يقرّ ما يقال من أحكام النجوم، وأن الإنسان يتلقّى المعرفة عن هذه العقول، وهو لا يدرك ما يدركه إلا بمساعدتها، والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه، بمعنى أن كلّاً منها يقبل فعل ما فوقه، ويؤثر فيما دونه. وقد سبق أنه قال: إن العقل الفعّال في الإنسان؛ ولكنه في موضع آخر يقول: إن العقل الفعّال هو عقل الفلك الأدنى؛ وهو فقال في العقل الإنساني والعقل الإنساني متفعل به. ومفارقة النفس للبدن تعطيها كل ما للعقل من حرية.

وعنده أنه لا تبلغ الأخلاق كمالها إلا في مدينة فاضلة، لأن الإنسان مدني بطبعه كما ذكرنا. ونفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل. وهي تعود إلى العناصر لتشد من جديد، بكانات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا فهذا القول أشبه ما يكون بالقول بالتناسخ، والنفس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة. أما النفوس الخيرة فهي وحدها التي تبقى بعد مفارقتها الجسد، وتدخل العالم العقلي. وكلما زادت درجتها في المعرفة، علا مقامها بعد الموت بين النفوس، وزاد حظها من السعادة الروحية.

وأدى تعمق الفارابي في التوفيق بين الفلسفة والدين أن يضع نظرية في النبوة، ذلك أن

(1) انظر المدينة الفاضلة والسياسات المدنية.

الكلام في النبوة كان شائعاً بين مثبت لها ومنكر. ولذلك ألفوا كثيراً كتباً ستوها: «دلائل النبوة»، أو «أعلام النبوة»، كما فعل الجاحظ، والقاضي عبد الجبار، وغيرهما. وألف آخرون في نفيها. كما فعل ابن الراوندي، وأبو بكر الرازي وغيرهما. فجاه الفارابي يذهب في النبوة أمراً جديداً، يشته بالعقل الفلسفي، ذلك أنه ربط النبوة بالأحلام، ولذلك عقد في بعض كتبه فصلين متتاليين، أحدهما في الأحلام، والثاني في النبوة، وجعلهما راجعين إلى القوة المخيلة في الإنسان. وربما أوحى إليه بذلك الإسلام نفسه، فقد جعل الإسلام الأحلام الصحيحة إلهاماً للنبوة. وفي الحديث: «أول ما بدى به من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان النبي إذا رأى الرؤيا جاءت مثل فلق الصبح واضحة صحيحة». وهو يرى أن الأحلام تابعة لأحوال النائم المعنوية والنفسية، وإحساساته في اليقظة، فهي تختلف فيما بينهما، لاختلاف العوامل المؤثرة فيها. فالجائع يحلم أنه يأكل، والعطشان يحلم أنه يسبح في الماء. وقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفته الخاصة، أو يجاوز مرقد، ويضرب شخصاً لا يعرفه، أو يجري وراءه.

فإذا ارتقى الإنسان وإحساساته وتخيلاته، استطاعت مخيلته أن تشكل أحلامه بشكل العالم الروحاني، فيرى النائم السماوات وما فيها، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة، وقد تصعد المخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعّال، وتتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية، والحوادث الفردية. وبذا يكون النبوة، وبه تفسر النبوة. ويقول الفارابي أيضاً: «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج، لا تستولي عليها استيلاء يستفرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها. وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم، اتصلت بالعقل الفعّال، وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال. وقال الذي يرى ذلك: إن لله عظمة جلية عجيبة. ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً، ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال، أن يقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، وسائر الموجودات الشريفة، فيكون له بما قيله من الممقلولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب، التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، والتي يلغها الإنسان بهذه القوة».

وعيب هذه النظرية ربط النبوة بالخيال، كأن ما يراه النبي متخيل. وربما أخذ أيضاً من

عيوبها وإن كان غير واضح عدّ ما يراه النبيّ وما يعدو إليه من قبيل الخيال لا من قبيل رؤية الواقع. وهذا بضعف من شأن النبوة. ولكن من مزاياها ميلها إلى جعل النبوة مرتبطة بالمواهب التي لبعض الناس، وهذا يوافق ما يقوله رجال الدين من أن النبوة منحة من الله لا مكتسبة.

ومع ذلك جرى على نظرية الفارابي هذه ابن سينا وابن رشد وبعض الشيعة في رسائلهم، وإخوان الصفا، والمتصوفة. وقد نشأ من اعتقاد المتصوفة بهذه النظرية إعلاء شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء. فلما لم يكن الفزالي فيلسوفًا، وكان سنيًا لم يرض عن نظرية الفارابي، وفتحا في كتابه «تهافت الفلاسفة» فقال: «إن النبيّ يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى قوة متخيلة خاصة، أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة».

وعلى كل حال، كان لنظرية الفارابي هذه في النبوة أثر كبير في المسلمين، قلّدها وأعادوها وشرحوها، أو ردّوا عليها وفتنوها.

نحن إن قلنا: إن الفلسفة الإسلامية وضعت أصولها على يد الفارابي في القرن الرابع، ولم يكن ما جاء بعدها في القرن الخامس وما بعده إلا شرحًا وتفسيرًا وتعليقًا لم يبعده.

وقد بحث الفارابي فيما بحث نظرية السعادة، وهي نظرية اهتمّ بها أرسطو من قبل. وظلّ الفلاسفة يزيدونها شرحًا ونوسيمًا إلى يومنا هذا. ما هي السعادة؟ وما علاقتها باللذة، وهل السعادة إلا اللذة، حتى إن بتام وجون استوارد مل ألفًا كتابين عظيمين في السعادة وأنها هي اللذة، وأن لا شيء يسبّب السعادة إلا اللذة. وكل شيء تزيد لذائذه عن آلامه، سمي فضيلة، وكل شيء تزيد آلامه عن لذائذه سمي رذيلة. وما مقياس الأخلاق الفاضلة والرذائل والجرائم إلا ما يتبع العمل من لذة أو ألم.

وكان ممن أدلوا ببلوهم في هذا الموضوع الفارابي في كتبه. فبحث في السعادة وشروطها ودرجاتها، وأبان كما أبان بعده الفلاسفة المحدثون أن اللذة العقلية والروحانية خير من اللذات المادية الجسمية.

ونظرة الفارابي إلى السعادة نظرة صوفية متأثرة بطرق معيشته. فإذا كان العقل أرقى من الجسم، كانت السعادة الناشئة عن العقل خيرًا من السعادة التي تنشأ عن الجسم. يقول في بعض كبه: «والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في

قوامها إلى مادة. وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرينة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد. . . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لئنان بها شيء آخر. وليس وراءها شيء آخر أعظم منها، يمكن أن يناله الإنسان. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي القناعات والردائل والخسائس.

وعلى الجملة فلو جمعت كتب الفارابي ورثبت ويوت لكان منها دائرة معارف فلسفية واسعة، فما وضعه الفارابي، من أسس فلسفية أكثر مما وضعه ابن سينا وابن رشد وأمثالهما.

ثم كان هناك عالم آخر من طراز آخر غير طراز الفارابي، وهو أبو الريحان البيروني. وهو وإن توفي في القرن الخامس إلا أنه أزهق في القرن الرابع. فقد كانت ولادته سنة 362هـ. وهو ينسب إلى بيرون، إحدى ضواحي مدينة قوارزم. وقلنا إنه من طراز آخر، لأنه لم يشغل بالإلهيات والنظريات المنطقية كما شغل الفارابي. ولكنه شغل بالجغرافيا والفلك، وأحوال الأمم. فهو عملي أكثر منه نظرياً. وميزته الكبرى أنه وجهه همة إلى دراسة الهند - ديانتها ورياضياتها وفلسفاتها وعقائدها وتقاليدها - ومكث في هذه الدراسة أربعين عاماً، منذ صحب محموداً الغزنواوي فاتح الهند. واضطرتته الرغبة في تعرّف الهند إلى تعلّم لغاتها السنسكريتية. وألّف في ذلك كتباً لا يزال يعتمد عليها في معرفة الهند إلى اليوم، من أهمها كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرزولة» قارن فيه بين رياضيات الهند، ورياضيات اليونان. وفضّل الثانية على الأولى، كما قارن بين فلسفة الهند وفلسفة اليونان. وبادل الهند معرفة بمعرفة. وكان من مزاياه أيضاً صُمن نظره، وسعة أفقه، وكثرة علمه بأحوال الأمم، وعدم تعصبه. لا يمنعه اعتقاده عن إنصاف مخالفه، فهو مثال للعالم الصحيح في الشرق والغرب.

وقد راسل ابن سينا وراسله ابن سينا رسائل تدل على قدرته وتمكّنه من الفلسفة. أما رسائل ابن سينا إليه فهي بين أيدينا. وأما رسائل البيروني إليه فموجودة في فارس لم نطلع عليها.

وللبيروني في الفلك كتابه الهام وهو «القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم» يقول: إنه يشتمل على كل نواحي الفلك، على نحو لم يسبق إليه. وفيه كثير من علم الجغرافيا. ولم يخلُ علم لم يولّف فيه، حتى المخترارات من الأدب العربي. وقد صرح في بعض كتبه أنه يفضل العربية على الفارسية، لأن العربية أكثر طواعية للعلم ومصطلحاته من الفارسية. ويرى

عنه أنه قال: «لأن أهمني بالمرية، خير من أن أمدح بالفارسية». وألف أيضًا في طبيعة الأحجار الكريمة كتابًا سماه «الجواهر في الجواهر». وهو يحكم العقل في التاريخ، فلا يقبل منه إلا ما وافق العقل، كما فعل ابن خلدون فيما بعد، ويؤمن بأن للطبيعة قوانين ثابتة لا تتغير. ويحكي ابن خلكان أنه وهو يحتضر دخل عليه عالم فقيه يعوده، فسأله البيروني: عن مسألة مشكلة عليه من ميراث ذوي الأرحام، فقال له الفقيه: أفي مثل هذا الوقت؟ فقال له البيروني «لأن ألقى الله عالمًا بها خير من أن ألقاه جاهلًا بها»، قال الفقيه: فما وصلت إلى الباب حتى فاضت روحه. وهو يدل على عقل جبار ينفر من الجهل بأي شيء. ومنهجه في البحث العملي يشبه ما ذهب إليه مسكويه فيما بعد، مع الفرق بينهما في قوة العقل عند البيروني أكثر من مسكويه.

وعلى الجملة، فقد كان البيروني علمًا من أعلام العلماء الذين جاد بهم القرن الرابع، وقلّ أن يوجد الزمان بمثله.

وبلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها في عهد ابن سينا، وقد ولد ونشأ في عصرنا هذا، إذ قد ولد في سنة 370هـ، وكان له عدة اتجاهات، فهو قصصي قصصًا فلسفية، كقصة حي بن يقظان، ورسالة الطير، وقصة سلامان وأبال، وهو شاعر كما يتجلى في أرجوزته الطبية:

للزنج حرٌّ غيّرَ الأجسادا حتى كسى جلودها سوادا
وكما يتجلى في قصيدة النفس المنسوبة إليه، ومطلعها [من الكامل]:

هبطت إليك من المحلل الأرفع [ورقاء ذات تدلّلٍ وتكسُح]

وهو متصوّف في بعض رسائله. ولكن قوة عقله وقوة مزاجه منعتاه من التقدم الكبير في التصوّف، وإنما قيمته الحقيقية في فلسفته. وقد بذل جهدًا كبيرًا في التوفيق بين فلسفة أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، والإسلام. وهو يدور في فلسفته كثيرًا على نظرية السعادة، وهو يعتقد أن الخير يفيض على العالم من المبدع الأول، وكل الموجودات سابعة في بحر من الخير، وكل منها ينال من الخير ما هو جدير به، وما هو موافق له، وهذا النظام الذي في الكون هو أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود. وهذا العالم هو أحسن العوالم التي يمكن أن يتصوّرها العقل. ويبحث في: كيف وجد الشرّ في هذا العالم، وما هي حكمة الله من وجوده. وكيف فاض الشرّ عن المبدع الأول وهو خير مطلق، وهل تتولّد الظلمة من النور، أم ينشأ النقص عن الكمال؟ أليس من الشرّ أن يحرق بالنار ثوب الفقير المعدم؟ أليس من الشرّ أن يموت الطفل وليس لأبويه ولد غيره، أليس من الشرّ أن يحرم الإنسان ما يستطيع

إدراكه من الكمال؟ ألم يكن في وسع المبدع الأول أن يوجد خيراً مطلقاً مبراً من الشر، وأن يبدع اللذة ولا يخلق الألم، وأن يبدع النور ولا يخلق الظلمة؟! وبني إجاباته على أن هذا العالم الذي نحن فيه عالم كون وفساد. وهو يقتضي وجود الخير مع الشر وعنده أن الخير من طبيعة الوجود، والشر من طبيعة عدم. وهو يرى أن كل شيء جميل، كالذي يقول ابن المعتز [من السريع]:

قُلِّبِي وَثَابِ إِلَى ذَا وَذَا لَيْسَ يَرَى شَيْئًا فَيَأْبَاهُ
يَهِيمُ بِالْحَسَنِ كَمَا يَنْبَغِي وَيَرْحَمُ الْقَبِيحَ فَيَهْوَاهُ

وعنده أن اللذات تنقسم إلى عالية وخيسة، فهو يقول: «لا يجب أن يتوهم العاقل أن كل لذة كلثة الحمار»، نعم إن للبهائم حالة طيبة ولذيذة، ولكن آية قيمة لهذه الحالات الطيبة الخيسة إذا نسبت إلى اللذات العالية. فالجاهل الذي لا يدرك اللذات العالية، ولا يشعر بها أشبه بالأصم الذي لا يدرك الألحان اللذيذة. فعنده أن اللذات المعنوية أفضل من اللذات المادية، ولذلك كان في قصصه الثلاث المتقدمة يرى أن كمال الإنسان في تحرره من الشهوات البهيمية، لأن اشتغال النفس بالشهوات واتصالها بالمادة يمنعها من الالتفات للملا العالي، وعنده أن النفوس تنقسم إلى مراتب، وخيرها النفوس التي تترقى عن الأمور المحسوسة، وتتطلع إلى المثل العليا، فتدرك من السعادة ما لا يخطر على قلب من ينزع إلى المادة. وقد وصف الرجل الراقي بأنه «هشّ يشّ بسام»، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه. ولا فرق عنده بين الكبير والصغير، لأنه يعرف الحق في كل منهما، ولا يعرف الطمع سبيلاً إلى قلبه، وهو لا يفرح لوجود الشيء، ولا يحزن على فواته، وهو لا يعنيه التجسّس ولا التحسّس، وهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق الناصح، لا بعنف المعير. وهو شجاع، لا يخاف الموت، جواد، صفّاح للذنوب، نفسه أكبر من أن تجرحها ذلّة بشر، نشأة للأحقاد، يفضل التقشّف على الترف. فهو كأنه يصف بذلك الإنسان الكامل. «وإذا أمعن المرید في رياضة نفسه، بلغ مبلغاً يصير فيه المخطوف مالوفاً والوميض شهاباً. وإذا ارتقى أكثر من ذلك قرب من الله، فيتمثل فيه جمال المبدع، وتفيض عليه اللذات الحقيقية، ويغيب عن نفسه، فلا يرى إلا المعبود المبدع، ولا يلحظ إلا جمال الحق، وينسى نفسه. وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي ذات زينة. وهناك درجات يضيّق عنها العقل ولا يحاول أن يعبر عنها، بل الذي لا يست تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول [من البسيط]:

وكان ما كان معاً لسْتُ أذكره فظُنُّ خَيْرًا ولا تسأل عن الخير
وفي هذا كما ترى أسس من الأسس التي بنى عليها ابن طفيل قصته «حي بن يقظان».
وفلسفته مزوجة بالتصوّف والتشوّف، وبالحياة الروحية، وهو متفائل مؤمن بالإنسان. ويكتب
وصية في كتابه «الإشارات» يقول فيها: «إنه يجب صون هذا العلم (أي الفلسفة) وحفظه،
وعدم إذاعته بين الناس». ويقول: «إنني قد مخّضت لك في هذه الإشارات عن زينة الحق،
وألقيت الحكيم في لطائف الكلم، فصه عن الجاهلين والمبتذلين. فإن أذعت هذا العلم أو
أضعت، فاله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلًا».

وكان ابن سينا سياسيًا عمليًا، وفيلسوفًا نظريًا. وكان ناجحًا في الفلسفة، فاشلاً في
السياسة. وهو يؤمن بخلود النفوس الفردية. وقد ألمّ بكل معارف عصره. وكتبه إذا رُتبت كان
منها دائرة معارف فلسفية. ولعم اسمه في الطب بصفة خاصة. وكان كتابه «القانون في الطب»
معوّل الغربيين في جامعاتهم إلى عهد قريب. حتى إنه طبع باللاتينية ست عشرة مرة في القرن
الخامس عشر، وعشرين مرة في القرن السادس عشر. وحلّت كنه في المشرق والمغرب محل
كتب أرسطو. وقد اختلفت فلسفته عن فلسفة أرسطو في مسائل كثيرة، خصوصًا ما لا يتفق
من فلسفة أرسطو مع الإسلام، فإله أرسطو لا يعقل إلا ذاته، أما إله ابن سينا فيعقل ذاته،
ويعقل الماهيات الكلية، كما يدرك الجزئيات، ولكن من حيث هي كلية. كذلك ألف في
المنطق كتاب «منطق المشرقين» وخالف فيه أحيانًا منطق أرسطو وردّ عليه. وهو يتبع الفارابي
في المنطق، وفي نظرية المعرفة، وفي مسألة الكليات.

وعنده أن الأحداث الأرضية تتأثر بالأجرام السماوية، لا عن طريق الحرارة المنبعثة
منها، وإنما عن طريق ما تشعه من الضوء. وهو في ذلك يقول ما تقول به الأفلاطونية الحديثة.
وظل ابن سينا مؤثرًا في الفلسفة في القرون التي بعده في الشرق والغرب على السواء والنايفة
النايه هو من يفهم فلسفته. ولا يزال العلم ينتظر من يحقق لنا: أي النظريات أخذها عن اليونان
أو الهنود، وأيها خالصة له، ومن مبتكراته. ومات ابن سينا سنة 428هـ. فأغلب نتاجه كان في
عصرنا الذي نؤرخه. وقد ضلّ العقول الإسلامية بفلسفته، فلم تبتكر إلا القليل.

وقد أقيم قريبًا مهرجان في بغداد لابن سينا لمرور ألف سنة على ميلاده. وقبله أقيم
مهرجان في تركيا. وتزعم فارس على إقامة مهرجان له. وتدعيه روسيا لأنه من تركستان

الداخلة في نطاقها . والحق أن العالم ينبغي أن لا تقتصر نسبه على قطر معين، بل هو ملك شائع للأمم كلها، كما هو شأن العلم والفلسفة نفسيهما . وهو له نواح متشعبة . فولادته في تركستان، وثقافته عربية إسلامية . وقد ألف بالعربية والفارسية، فله جوانب متعددة، فيجب أن لا تقتصر نسبه على أمة بعينها .

إخوان الصفاء

وأما إخوان الصفاء: فهي جمعية سرّية نشأت في البصرة، وكان لها فروع في أكثر البلاد كما جاء في الرسائل. فالبصرة قديمًا من عهد الحسن البصري، كانت منشأ لمذاهب متعدّدة، فأول الصوفية تلاميذ الحسن البصري الذي كان يقيم في البصرة، والمعتزلة نشأت من تلاميذ الحسن البصري، ونشأت فيها مدرسة كبيرة نحوية تسمى مذهب البصريين، وهي تضارح مذهب الكوفيين. وهذه هي إخوان الصفاء، نشأت في البصرة. والمصدر الوحيد الذي عرفنا منه مؤسسيها، هو قول أبي حيان في كتابه، «الإمتاع والمؤانسة»، و«المقابسات» الذي نقله عنه القفطي: إذ سأل وزير صمصام الدولة أبا حيان في حدود سنة 373هـ فأجاب أبو حيان: إن زيد بن رفاعة أقام بالبصرة زمنًا طويلًا، وصادف بها جماعة «جامعين لأصناف العلم، وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان البُستي، ويعرف بالمُقدسي، وأبو الحسن الرّزجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والغوّفي وغيرهم. وكانت هذه العصابة قد تألّفت بالعبادة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دسّت بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها ونظيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها وعملها، وسّموها «رسائل إخوان الصفاء»، وكتبوا فيها أسماءهم، وبثّوها في الوردّاقين، ووهبوا للناس.

قال الوزير: هل رأيت هذه الرسائل؟ قال: قد رأيت جملة منها. وهي مبثوثة من كل فن، بلا إشباع ولا كفاية وهي خرافات، وكنائيات وتلفيقات، حملت عدّة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي، وعرضتها عليه، فنظر فيها أياّمًا وتبحّرها طويلًا، ثم ردّها عليّ وقال: نَقَبُوا وما أَعْتَرُوا، ونصّبُوا وما أجزّوا، وحاموا وما وَرَدُوا. ظنّوا أنه يمكنهم أن يدمتوا الفلسفة «التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى والمنطق في الشريعة، وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة. وهذا حرام دونه سُدّ. وقد تَوَرَّك على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدًا أنبياءًا، وأحضر أسبأيا، وأعظم أقدارًا، وأرفع أقطارًا، وأوسع قُوى، وأوثق عُرى، فلم

يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا ما أملوه. وحصلوا على لونات قبيحة، ولطخات موحشة، وعواقب مخزية». فيفهم من هنا النص:

1 - أن منهجهم ربط الفلسفة بالدين، وهو منهج لم يرتضه أبو سليمان، لأن للدين منطقه، وللفلسفة منطقتها.

2 - «أن قومًا كانوا أخذَ منهم أنبياءًا وأوسع منهم عقلاً حاموا حول هذه الطريقة ولم يفلحوا». فلعله أراد بهم فحول المعتزلة، أمثال أبي هذيل العلاف، والنظام، والجاحظ وأمثالهم.

3 - «أنهم فشلوا كما فشل من قبلهم».

فَعَدَهُ أَنْ لِلدِّينِ مَنَهْجًا، وَلِلْفَلَسَفَةِ مَنَهْجًا آخَرَ مُخَالَفًا لَهُ، فَمَنَهْجَ الدِّينِ مُخَاطَبَةُ الْمُشَاعِرِ، مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَّا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِنبِيَاءِ كَيْفَ جَاءَتْهُمْ نُبُؤَاتُ الْآلِهَةِ ۗ وَكَيْفَ لِيُكْفَرُوا﴾ [الشورى: 17 - 20]. أما منهج الفلاسفة فيعتمد على المقدمات والتأويل المنطقي، من مثل قولهم: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فالعالم لا بد له من محدث. فما أبعد الفرق بين المنهجين، والتوفيق بينهما هو الذي فسد إليه إخوان الصفاء.

ومن أكبر هذه الجماعة زيد بن رفاعة كما ذكرنا، وقد سئل عنه أبو حيان فقال: «هناك ذكاء غالب، وذهن وقاد ومُتَّسِعٌ فِي قَوْلِ النِّظْمِ وَالنَّشْرِ، مَعَ الْكِتَابَةِ الْبَارِعَةِ فِي الْحِسَابِ وَالْبَلَاغَةِ، وَحِفْظِ أَيَّامِ النَّاسِ، وَسَمَاعِ الْمَقَالَاتِ، وَتَبَصُّرِ فِي الْأَرَاءِ وَالذَّبَائِنَاتِ وَتَصَرُّفِ فِي كُلِّ فِرْقَةٍ». وقد سئل أبو حيان عن مذهب زيد بن رفاعة هذا فقال: «لا ينسب إلى شيء، ولا يعرف برهط، لجيشانه بكل شيء وغليانه بكل باب، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه، وسطوته بلسانه. وقد أقام بالبصرة زمانًا طويلًا، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم، وأنواع الصناعة». وهذا القول يبيِّن مهارة إخوان الصفاء، وتبحرهم في علومهم، وعدم اقتصرهم على مذهب معين.

وقد ظنَّ قوم أن من بين إخوان الصفاء هؤلاء أبا العلاء المعري، وأبا حيان التوحيدي، وابن الراوندي.

أما أبو العلاء، فلأنه لما ذهب إلى بغداد، رأى هناك مجتمعا فلسفيا خاصا، يجتمع يوم الجمعة من كل أسبوع بدار عبد السلام البصري أمين مكتبة سابور بن أردشير. وهذا هو

النظام الموضوع لإخوان الصفاء، فإن أتباعهم مأمورون أن يجتمعوا كل أسبوع للمداينة والمفاكرة. فالمحفل أن يكون المجتمعون هم أتباع إخوان الصفاء. وقد قال أبو العلاء نفسه [من الطويل]:

تهبُّج أشوافي عُروبة⁽¹⁾: إنها
ويقول في موضع آخر [من الكامل]:
كم بلدةً فارقتُها ومعايير
إذا أضعفتني الخطوبُ فلن أرى
إليك زوّنتني عن حضورٍ بمجمّع
لوداد إخوان الصفاء مُضجعا
فمضى أودع خيلِي الشؤديعا

غير أننا نرى كلمة إخوان الصفاء هنا في أبيات أبي العلاء، ليست تنطبق تمامًا على هولاء الجماعة، ولكنه وصف عام لكل أصدقائه وإخوانه. أما المجمع فلا نستبعد أنه هو مجمع فرج إخوان الصفاء. غير أننا نرى أن أبا العلاء قد قطع صلته بالعالم وبالجمعيات منذ عاد إلى بغداد كسير النفس، كاسف البال، رهين المحبين. وتدلّ عيشته بالمعزة بعد ذلك على نوع من المعيشة الانفرادية القاسية التي لا تسمح بأن يكون عضوًا في جماعة.

وأما أبو حيان، فقد كان الظنّ أنه من هذه الجماعة، لأنه عرف بعض أسماء الجماعة الأصلية وعرفنا بهم، ولأنه كإخوان الصفاء، يولّف في الصداقة، ويُشيد بذكرها، شأن إخوان الصفاء، لولا أنه، كما رأينا، يعيب رسائل إخوان الصفاء بالتقصير والتلفيق، فهل هو يقول ذلك تقيّة، أو بناء على اعتقاد؟.. لم نتأكد بعد من ذلك، وأما ابن الراوندي فلشهرته بالجرأة والزندقة.

وهذه الجمعية السرية وضعت لنفسها منهجًا دقيقًا، فكانت ترسل رسلاها إلى من تتوسّم فيهم الخير من كل البلاد، وتدعوهم إلى الدخول في جماعتهم. وتوجّه اهتمامًا كبيرًا إلى الشبان، لعلهم أن الشبان أقرب إلى قبول الدعوة من الشيوخ، وأنهم بجانب ذلك، أشدّ سواعد، وأقوى مُتّة.

وهم يطلبون من أتباعهم في أي قطر أن يعينوا وقتًا دوريًا يجتمعون فيه، ويتلاكرون العلم، وشؤون الإخوان. يقولون: «ينبغي لإخواننا، أيّدهم الله، حيث كانوا من البلاد أن

(1) عروية هي يوم الجمعة.

يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم. يتناكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم. وينبغي أن تكون مناكراتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتزييلات النبوية، ومعاني ما تضمنتها موضوعات الشريعة. وينبغي أيضًا أن يتناكروا العلوم والرياضيات الأربع، أهني العدد، والهندسة، والتجيم، والتأليف «الموسيقى»⁽¹⁾.

وكانوا يرتبون أعضاء الجماعة مراتب أربعمًا حسب تفرّغهم في القوى العقلية والسّن. فالمرتبة الأولى هم الذين أتموا خمس عشرة سنة من العمر، فتنهت فيهم القوة العاقلة، وهم يمتيزون بصفاء جوهر النفس، وجودة القبول، وسرعة الميل إلى التصوّف. والثانية الإخوان الأخيار الفضلاء، وهم الذين بلغوا ثلاثين سنة، وميزتهم مراعاة الإخوان، وسخاء النفس، وإعطاء الفيض، والشفقة والرحمة والتحنّن على الإخوان؛ والطبقة الثالثة الإخوان الفضلاء الكرام، وهم الذين بلغوا أشدهم، وبلغوا أربعين سنة، فتنهت فيهم القوة التاموسية، الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة. والطبقة الرابعة هم الذين بلغوا الخمسين، والمقصود من هله الدرجة هو المقصود من جميع رياضات النفس، وفيها تبلغ النفس من القوة منزلة تشاهد فيها الحق عيانًا، وتتصل بملكوت السماوات، وتدرك حقائق القيامة والبعث والحساب، ومجاورة الرحمن.

وهم ينصحون الرسل بنصائح دقيقة فيقولون: «ينبغي لإخواننا، أيدهم الله، حيث كانوا في البلاد إذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقًا مجددًا أو أخًا مستأنفًا أن يعتبر أحواله، ويعترف أخباره، ويجرب أخلاقه، ويسأله عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصدّاقة، وصفاء المودّة، وحقيقة الأخوة أم لا... وأن ينتقله كما ينتقد الدراهم والدنانير، والأرضين الطيبة التربة، للزرع والغرس، وكما ينتقد أبناء الدنيا في أمر التزويج وشراء المماليك»⁽²⁾.

وكان أمامهم في تأليف هذه الرسائل منهجان: الأول أن يكلفوا الأخصائيين بأن يجمع كل أخصائيهم مادة رساله ومعلوماتها، ثم يكون المحرّر واحدًا، ولكن عيب هذه الطريقة أن المحرّر ما لم يكن أخصائيًا في العلم الذي يحزره، لا يحسنه؛ فكيف يكتب في النجوم من لم يكن فلكيًّا. والمنهج الثاني أن يكتر المحرّرون فيكتب كل محرّر رسالة أو أكثر في

(1) جزء 4 من الرسائل ص 105.

(2) جزء 4 ص 214، 236.

اختصاصه. ونرجح أن يكون المنهج الثاني هو الذي اتبعوه، بدليل اختلاف الأساليب، وبدليل تعدد الحكايات، والإشارات، ولو كان المؤلف واحدًا، لأحال عليها، ولم يعددًا.

نقول هذا وإن كان الشُّهُرُورِي في كتابه «نزهة الأرواح»، يقول: «إن الفاظ رسائل إخوان الصفاء هي للمقدسي، فلا نظنَّ ذلك صحيحًا، فلو كانت لمؤلف واحد لم يكن فيها هذا التكرار المعيب».

ثم يتَّوا رسائلهم على الرموز، فالصلاة والزكاة، والصوم والحج، والبعث ويوم القيامة، ومحمد وعلي، وغير ذلك؛ كلها رموز إلى أشياء معنوية.

وحملهم على كتابة هذه الرسائل أن لهم أتباعًا متفرقين في البلاد يحتاجون إلى تعليمهم، ولو كانوا كلهم بينهم ما احتاجوا إلى ذلك. وألقوا على هذا النمط إحدى وخمسين رسالة، في الرياضيات والإلهيات والأخلاق، وغير ذلك. وكانوا عادة يتعاطفون مع القاري، ويخطبونه في رفق ودعة، ويخطبونه دائمًا: بيا أيها الأخ، أو يا أيها الفاضل ويدعون له، ويحيونه في المطالعة.

وهم عادة عندما يختمون رسالة يبشرون بموضوع الرسالة التي تليها، وفي أول كل رسالة ينوهون بالرسالة التي قبلها.

وذكروا أنهم بعد أن يتموا هذه الرسائل، سيدكرون رسالة ثانية وخمسين يضعون فيها خلاصة كل الرسائل، ويحلّون فيها رموزها. ولكنها ليست مطبوعة في هذه الرسائل؛ إنما طبعت رسالة في الشام اسمها «الرسالة الجامعة»⁽¹⁾؛ وقد نسبت إلى المجرطي الأندلسي. وقد وصلني منها الجزء الأول، ولما وصلني الثاني، وقرأته له تبينت أن هذه الرسالة الجامعة، ليست للمجرطي هذا، وإنما هي الرسالة التي يعدُّ بها إخوان الصفاء. فقد لخصوا فيها رسائلهم، وحلّوا فيها رموزهم؛ وربما يتضح ذلك أكثر إذا قرأت الجزء الثاني.

ما الغرض من هذه الرسائل؟ أساسي هو، أم شيعي إمامي، أم شيعي قرمطي، أم غير ذلك؟ احتار الباحثون عند إجابتهم على هذا السؤال - نعم: إن في بعض مواضعها إشارات إلى التشيع، ولذلك نسبها بعضهم إلى جعفر الصادق الإمام المعروف.

وقال الإمام ابن تيمية، في فتاويه عند الكلام على الباطنية الإسماعيلية: «إنهم يبنون

(1) طبها الأستاذ جميل صليبا في دمشق من مجموعات المسجع العلمي بها.

قولهم على مذهب المتفلسفة، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفاء. ونرى فيها شواهد على هذا التشيع، مثل قولهم في أهل البيت: «وهذه الولاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة، لا يحتاجون فيها إلى مدبرين غيرهم، وإلى علماء سواهم، ولا يطلع الناس على أسرارهم»⁽¹⁾.

ويقولون في موضع آخر: «واعلم يا أخي أن البيت الذي فيه سرّ الخلافة، وعلم النبوة، هو البيت الذي وسّموا أهله بالسرّ العظيم، لما يظهر منه من الآيات، ويعلمونه من المعجزات. فلم يجد أعداؤهم حالاً يضعون بها من منازلهم، لما عجزوا عن العمل بمثل ما يحملونه، وجعلوا العلم الذي يعلمونه، إلا أن قالوا: إنهم سحرة، وإن لهم عوأنًا من الجنّ يمدّونهم بذلك.

وهيات، حيل بينهم وبين ما يشتهون، إن هو إلا علم إلهي، وتأييد ربّاني، تنزل به ملائكة كرام كاتبون، وحفظة حاسبون، يلقونه بأمر الله، على من اصطفاه من خلقه، وارتضاه لخلافته في أرضه»⁽²⁾.

وفي موضع آخر أوردوا حديثًا فيه تشيع مثل: «قيل يا رسول الله، من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، فقال نعم: من قالها مخلصًا دخل الجنة. قيل له: وما إخلاصها؟ قال: معرفة حدودها، وأداء حقوقها. فقيل: يا رسول الله، ما معرفة حدودها، وأداء حقوقها؟ فقال: نعم، أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد ما في المدينة، فليات الباب فيرشدهم إلى من يشرح لهم ذلك»⁽³⁾.

إلى كثير من أمثال ذلك، فكل من يقرأ مثل هذه النصوص، يفهم أنهم من الشيعة. خصوصًا وأنهم تسموا أتباعهم طبقات كطبقات الشيعة، وأمروا دعواتهم أن يتلقفوا مع المدعّو، وأن يخاطبوا كل مدعّو بحسب ظروفه، شأن دعاة الشيعة.

ولكن نراهم في موضع آخر. ينكرون نظرية المهدي المتظر، مع العلم بأنها أساس من أسس الشيعة. فكيف يكونون شيعة، وهم ينكرون ذلك؟. وقد عدّوا من الآراء الفاسدة من يعتقد أن إمامه مخفي خوف مخالفه، قالوا: «واعلم أن صاحب هذا الرأي يبقى طول عمره منتظرًا لخروج إمامه، متمنيًا لمجيئه، مستعجلًا لظهوره، ثم يفتى عمره، ويموت بحسرة

(1) جزء 4 من الرسائل ص 103.

(2) جزء 4 من الرسائل ص 105.

(3) جزء 4 من الرسائل ص 486.

وخصّة، لا يرى إمامه»⁽¹⁾. فهذا يقضي أنهم ليسوا شيعة صرف.

ويؤيد ذلك أن الأستاذ السيد محسن العامل صاحب أعيان الشيعة مع اجتهاده في ترجمة من ينسب إلى الشيع، قال عند الكلام عليهم: «وكيفما كان فلم يتحقق انتساب إخوان الصفا إلى الشيع، ولا أنهم من موضوع كتابنا، وإنما ذكرناهم نسبة لبعض الناس لهم إلى ذلك».

ونستخلص من كل ذلك أنهم جماعة متخيرون، يتخيرون من كل دين ومذهب، ما يناسب عقليتهم، لا يتوزعون من اقتباس من النصرانية، واليهودية، ووثني اليونان، والفرس، والهند، وما يرون أنه معقول. فمن قال: إنهم سنيون نسبة تامة فقد أخطأ. ومن قال: إنهم شيعة شيعة تامة فقد أخطأ. ولكنهم من غير شك مبولهم شيعة.

ثم هل لهم غاية سياسية؟ الذي يظهر لي أنهم أواموا إلى انحلال الدولة العباسية وعدم صلاحيتها، إذ قالوا في إحدى رسائلهم: «إن كل دولة لها وقت منه تبتدىء، وغاية إليها ترتقي، وحدّ إليه تنتهي. فإذا بلغت إلى أقصى غاياتها، ومنتهى نهاياتها، تسارع إليها الانحطاط والنقصان، ويألفها الشوم والخذلان. واستأنف الآخرون «المعارضون» القوة والنشاط، والظهور والانبساط.. هكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير، ودولة أهل الشرّ. تارة تكون الدولة والقوة، وظهور الأفعال في العالم لأهل الخير، وتارة تكون لأهل الشرّ. وقد نرى أنه قد تناهت دولة أهل الشرّ، وظهرت قوتهم، وكثرت أفعالهم في هذا الزمان».

وليس بعد الزيادة إلا الانحطاط والنقصان. واعلم يا أخي أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء، حكماء، خيار، فضلاء، يجمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد. ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً، ألا يتجادلوا، ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضاً، بل يكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم، فيما يقصدون من نصره الدين، وطلب الآخرة، لا يتفرون سوى وجه الله. فهل لك لي أن ترغب في صحبة إخوانك نصحاء، هذه صفتهم؟⁽²⁾.

وقد حكوا مرة أنهم يؤملون «تجديد ملك في المملكة، وانتقال الدولة من أمة إلى أمة،

(1) ج 4 ص 58.

(2) ج 1 ص 130 من الرسائل.

ويشيرون إلى أنه وقع اختيارهم على رجل تتحقّق فيه الشروط، ولكن لم يتمّ مرادهم⁽¹⁾.

وأظنّ أنهم يشيرون بذلك إلى عضد الدولة ابن بويه. فقد اتّسع ملكه في زمان إخوان الصفاء، وارتقب الناس زيادة سلطانه، فلا يبعد أن يكون هو أمّهم، وهو يحقّق غرضهم، من نواحٍ متعددة، فهو شيوعي معتدل، لا كالفاطميين في مصر، فإنهم شيعة متطرّفون، وهو واسع الاطلاع في اللغة والأدب والفلك، حتى كان يناقش أستاذه أبا علي الفارسي في النحو، فيفهمه، وهو يشارك في العلوم الأخرى، وهو رجل فيه جوانب خير كثيرة، بنى مستشفى وأنفق عليه أموالًا طائلة، وهو الذي يقول فيه المتيّ لما قصده [من المنرح]:

وقد رأيتُ المملوك قاطبَةً ويسرّتُ حنسى رأيتُ مولاها
ومَنْ منّا يماهم براحته بأمرها فيهم ونّهاها⁽²⁾

* * *

وفيه يقول [من الوافر]:

فقلتُ إذا رأيتُ أبا شجاع سلّوتُ عن العبادِ وذا المكانِ
فإنّ الناسَ والدينبا طريقتُ إلى منّ مألّه في الناسِ ثاني⁽³⁾
ويقول فيه آخر [من البيط]:

لقيته فرأيت الناس في رجلٍ والدّهْر في ساعةٍ والأرض في دارٍ...
ولكن مع هذا المجد كله كانت له هنوات ربما جعلته في نظر إخوان الصفا أخيرًا ليس
المثل الأعلى للملوك.

من كل ذلك نستنتج:

- 1 - أنهم يعتقدون أن دولة زمانهم آخفة في الانحطاط، وأنها صائرة إلى الزوال، وهي الدولة العباسية التي تسيطر في زمنهم على البصرة وما حولها.
- 2 - أنهم يرتقبون حكومة تشبه الحكومة التي دعا إليها أفلاطون فيما مضى، من تولية الفلاسفة، فهم عقلاء الأمة، ويجب أن يكونوا حكامها.
- 3 - يظهر أيضًا أنهم ليسوا راضين عن حكومة الشيعة الفاطميين، لأن لهم بعض عقائد فاسدة في نظرهم، كالإمام المختفي. ولجور بعضهم، كبعض الخلفاء العباسيين.

(1) ج 4 ص 337 من الرسائل. (2) ديوانه 4/409 - 410. (3) ديوانه 4/389 - 390.

يستتج من كل ذلك أنهم يريدون حكومة عادلة كل العدل، يكون على رأسها علماء صلحاء، أحياناً، يتخذون العدل فيها عليهم وعلى أتباعهم. وهم في كل مناسبة يشيدون بذكر العلم والمعرفة والنظر في جميع الموجودات، والبحث عن مبادئها، وعلة وجودها، ومراتب نظامها، والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها⁽¹⁾، «وأن عبادة الله ليس كلها صلاة وصومًا، بل عمارة الدين والدنيا»⁽²⁾، «بل العبادة الشرعية ليست مقصورة لذاتها، بل هي إشارات إلى غاية قصوى»⁽³⁾، «والنجاة لا تكون بالعبادة والأخلاق فقط، بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف أيضًا»⁽⁴⁾.

فهم يتشددون في كل مناسبة، في المطالبة بالعلم والمعرفة. فمذهبهم الأساسي العلم والمعرفة أولاً، لأنهم على مذهب سقراط في أن الفضيلة هي المعرفة، وهذه المعرفة ينشأ عنها جودة الأخلاق وصلاح الدين والدنيا. إلخ.

هذه على ما يظهر هي غايتهم، نُشِر علم ومعرفة لا حدود لهما، والعمل على ذلك بكل الوسائل، ثم إقامة حكومة على رأسها صفوة هؤلاء العلماء، ثم تطبيق هذا العلم والمعرفة على الحياة الفردية والاجتماعية العملية.

ثم للوصول إلى ذلك لا بد من سرية حتى يقوِّزوا، وتقوية كتحقية الشيعة، حتى لا يظهدوا، إلى أن يكون لهم السلطان، وفي يدهم الأمر.

وكان لهم الحق في ذلك، فمع سرّيتهم وتقيتهم، نُقِم عليهم، ورُموا بالزندقة من العلماء المتزمتين، وأحرقت رسائلهم في بغداد. ولكن علّمنا الزمان أن اضطهاد الأفكار، إرهاباً للخلود.

ولنذكر الآن بعض آرائهم في فروع مختلفة. لقد أرادوا أن يلفقوا مذهبهم من كل المذاهب، إسلامية كانت أو نصرانية، أو وثنية. ولذلك كان من أنبيائهم نوح وإبراهيم، وسقراط وأفلاطون، وزرادشت وعيسى، ومحمد وعلي إلخ. وهم يعتقدون أن الفيلسوف أرفق من الدين. فقد حكى أبو حيان أنه ألح على المقدس أحد جماعة إخوان الصفاء في مسألة،

(1) ج 1 ص 110 من الرسائل.

(2) ج 2 ص 106.

(3) ج 2 ص 120.

(4) ج 4 ص 156.

فلما أخرج قال: «إن الشريعة طِبُّ المرضي، والفلسفة طِبُّ الأصحاء»⁽¹⁾. يريد بذلك أن الأنبياء يطبّون المرضى حتى لا يزيد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية. أما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها، حتى لا يمتريهم مرض. ولا شك أن مديبر الصحيح خير من مديبر المريض. وبعبارة أخرى إن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، أما الغذاء للنفوس القوية فيكون بالنظر الفلسفي العميق.

وقالوا: «إن الجسم غايته الموت»⁽²⁾، ومعنى الموت خروج نفس الإنسان إلى الحياة الروحية الخالصة، وهذا إنما يكون لمن تفلسف في حياته الأرضية. أما من عاشوا في الأساطير والخرافات، فشانهم شأن البهائم. وقد أخذوا هذا المعنى عن متأخري اليونان وعن اليهود والنصارى، وعن مذاهب الفرس والهنود.

وهم يسمون النشاط العقلي إلى علوم وصناعات، والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم. وأما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره، ووضعها في الهيولى. وعندهم أن المعرفة تأتي من طرق ثلاث:

1 - طريق الحواس الخمس، وهو أول الطرق. ومنه تنشأ جمهرة علوم الإنسان. وفي ذلك يشترك الناس كلهم.

2 - طريق العقل، وبه يتمييز الإنسان عن سائر الحيوانات.

3 - طريق البرهان الذي يتفرد به قوم من العلماء دون قوم⁽³⁾.

وعندهم أن النفس عند ولادتها لم تكن تعرف شيئاً ألبتة لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْرَضَكُمْ عَنْ بُرُوزِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَسْمَعُونَ شَيْئًا﴾ [منحل: 78]، ولا تعرف النفس شيئاً إلا بتوسط الجسد. وهي نظرية تخالف نظرية أفلاطون التي تقول: «إن النفس كانت تعرف كل الأشياء قبل حلولها في الجسد، وإنما معرفتها في الدنيا تذكّرها، فإذا رأت شيئاً في عالمنا، تذكّرت ما رآته في عالمها الأعلى قبل هبوطها إلى الأرض، واتصالها بالجسد»، وعلى هذه النظرية جاءت عينة ابن سينا [من الكامل]:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقساء ذات تدلّل وتمنّج

(1) ج 4 ص 46.

(2) ج 3 ص 59.

(3) ج 1 ص 356، ج 2 ص 334، ج 3 ص 384.

ويجب على الإنسان في نظرهم أن لا يحصل المعارف مرة واحدة، بل على دفعات، لأن بعض المعارف أصعب من بعض. والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله، معرفة صحيحة، إلا بالزهد، والانصراف عن الدنيا، والقيام بالأعمال الصالحة.

وعندهم أن يتدبّر المعلم معلوم اللغة واللسان والأدب فتلك أسهل، ثم يتلقّى علوم الدين، ومذاهب الكلام، فإذا أتقن ذلك، درس الفلسفة مبتدئًا بالرياضيات. وأصحاب إخوان الصفاء يعرضون للرياضيات على طريقة الهنود تارة، وعلى مذهب فيثاغورس الجديد مرة أخرى، مع الإمعان في الرموز، وتقديس بعض الأعداد، كعدد 7، ومن أجل ذلك كانت حروف الهجاء ثمانية وعشرين، لأنها حاصل ضرب 4×7 .

واعتقدوا في الكواكب أنها أجسام نورية عاقلة كمذهب اليونانيين القدماء، وأنها أرقى في عقلها من الإنسان، وأن للنجوم تأثيرات قوية في العالم الأرضي، وهذه النجوم تؤثر أحيانًا بالسعد، وأحيانًا بالنحس. فالمشترى والزهرة والشمس تؤثر بالسعد، وزحل والمريخ والقمر تؤثر بالنحس. وعطارد يؤثر بالنحس والسعد جميعًا. وطول أعمار الناس أو قصرها خاضع لهذه التأثيرات الخ الخ. وهذه هي عقائد القرون الوسطى. طال فيها الجدل إلى يومنا هذا.

وفي المنطق ساروا على مذهب فوَرُفُورُوس مؤلف إيساغوجي. وقلمًا زادوا فيه شيئًا من عندهم. فعندهم الألفاظ الخمسة التي وضعها، وهي الجنس والنوع والفصل والخاص والعرض العام. غير أنهم زادوا عليها لفظًا سادسًا وهو الشخص. وقالوا: إن الجنس والنوع والشخص تدلّ على الأعيان. وأما الفصل والخاصة والعرض فتدلّ على المعاني. وعرضوا في المنطق للمقولات العشر، أولها الجوهر، والنسبة الأخرى أعراض له. وقالوا: إن هناك مناهج منطقية. وهي التحليل والحدّ والبرهان، فالتحليل منهج المبتدئين، لأنه يوضح الأمور الجزئية المحسوسة، أما الحدّ والبرهان، فهما تعرف الأشياء المعقولة. وقالوا: إن كل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيوولي أو صورة، وهيوولي الأشياء كلها واحدة، وإنما تختلف بالصورة. وهذا الكلام أشبه بما يقوله العلماء المحقّقون من أن ذرات الأشياء كلها واحدة. وأنها عبارة عن كهربائية موجبة وسالبة، وأن الخلاف بينها خلاف في الكمية لا في الكيفية. فلذات النحاس مثل ذرات الحديد، مثل ذرات الذهب. فلو أضفنا إلى ذرات النحاس ما ينقصها عن ذرات الذهب كانت ذهبًا. ولذلك قال إخوان الصفاء بإمكان تحويل المعادن إلى الذهب. وهو الذي يستونه كيمياء.

وأفاضوا طويلاً في النفس الإنسانية، لأنهم كانوا يعتمدون عليها، وقالوا إنها فيض صادر عن النفس الكلية. ونفس الطفل في أول أمرها كصفيحة بيضاء، تتناول المعلومات عن طريق الحواس الخمس، وتجمعها، فإذا كبر دفع هذه المعلومات إلى القوَى المفكّرة، ثم إلى الحافظة. والقوة التي تعبّر عن النفس بالألفاظ تسمى القوة الناطقة. وللإنسان قوَى خمس باطنة تساوي قوَى الجسم الخمس الظاهرة، وهي المتخيّلة في الأمام، ثم المفكّرة وسط الدماغ، ثم الحافظة في مؤخرة الدماغ، ثم الذاكرة، ثم القوة الناطقة.

وقد أكّدوا أنهم متديّنون، ولكن غايتهم فلسفة الدين، وتحصيل كل المعاني. قالوا: «وبالجملة يبنّي لإخواننا أيّدهم الله ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعضّبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستفرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها»⁽¹⁾.

ولذلك يصحّ أن تعدّم مسلمين. ولكنهم مسلمون متسامحون لا بأس أن يأخذوا من اليهودية والنصرانية والوثنية، كما يصحّ أن يأخذوا من النّية والشّعة. وكلما قدر الإنسان على مزج العلم بالفلسفة بالدين، كان أرقى، فإذا بلغت النفس منتهاها، كانت في مصاف الملائكة المقرّبين، وصار مقامها فوق دين العامة الموروث، وفوق الرسوم والصور الحسيّة. وهم يرون أن الصور الحسيّة التي صوّرها القرآن من نعيم في الجنة، وما فيها من حور عين، وأنهار من عسل مصقّى، وأن أهلها على الأرائك متكثون، وما في النار من عذاب، كلما نضجت جلودهم بدلتانهم جلوداً غيرها، ونحو ذلك، إنما هي صورة رمزية. وأن هناك ديناً عقلياً فوق الأديان كلها. وأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب بالنار، أمور لا يقبلها العقل. وأن النفس الجاهلة تلقى جهنّمها في هذه الدنيا، وأن النفس العاقلة تلقى جنتها في هله الدنيا أيضاً، وأن البعث هو مفارقة النفس للجسم، والقيامة هي مفارقة النفس الكلية للعالم ورجوعها إلى الله⁽²⁾.

وهم في الأخلاق يرون الدعوة إلى الروحانية والزهد، والعمل يكون فاضلاً إذا صدر عن الروية العقلية، وهم كالمتصوّفة يرون أن أرقى أنواع الفضائل، هي المحبة، وإذا بلغت غايتها، فبت في الله المحبوب الأول.

(1) ج 4 ص 105.

(2) انظر ج 4 ص 160.

وتظهر على صورة الصبر والرضا عن جميع الخلق. وهذا الحب يطمئن النفس، ويحرر القلب، ويحث على الرضا بكل ما في هذه الدنيا.

وهم يقولون كأرسطو بنظرية الأوساط، أي إن كل فضيلة وسط بين رذيلتين. فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والاقتصاد المالي وسط بين البخل والإسراف، والعدل وسط بين الظلم والانظلام.

وهم يببخسون الجسم حقه، ويقولون إن الإنسان في الحقيقة هو النفس. أما الجسم فترب ظاهري. والمثل الأعلى للرجل الكامل أن يكون «فارسيّ النسب، عربيّ الدين، عراقيّ الأدب، عبرانيّ المخبر، مسيحيّ المنهج، شاميّ النسك، يونانيّ العلم، هنديّ البصيرة، صوفيّ السيرة، ملكيّ الأخلاق، رباتيّ الرأي إلهيّ المعرفة»⁽¹⁾، ورأوا أن البيئة الطبيعية والاجتماعية تؤثر في الإنسان، فاختلف لغات الإنسان وألوانهم وأخلاقهم وصورهم متأثرة ببيئتهم. وأن الأجرام السماوية من ضمن البيئة، فهي تؤثر في الأقطار المختلفة، تأثيراً مختلفاً، وخصوصاً الشمس. ومن أجل هذا كان بعض الأقاليم وهو الإقليم الرابع الأوسط هو إقليم الأنبياء والحكماء، لأنه وسط بين الثلاثة الجنوبية، والثلاثة الشمالية. وأهل الأقاليم الأخرى ناقصون عن طبيعة الأفضل.

ولهم في المرأة رأي سيّء، وأن لهنّ وظيفتين فقط، الإنسال، وأن يكنّ أزواجاً للذين لا يستطيعون التمتّع. وعلى الجملة وظيفة المرأة، أن تطيع زوجها، وتقرّ في بيتها وتتعقّف. وهي لا تصلح للنظر في العلوم، ولا للتفكير في أمر الدين، وقالوا: «اعلم يا أخي أن هذا الرأي والاعتقاد جيّد للنساء والصبيان والجهال والعموم، ومن لا ينظر في حقائق العلوم لا يعرفها»⁽²⁾. ويقولون في موضع آخر: «ولا يليق بالعلاء أن يعتقدوا هذه العقائد فضلاً عن الحكماء، بل النساء والجهال والصبيان». وربما كان ما نراه في لزوميات أبي العلاء من الحملة على المرأة وفسادها، وطلب قصرها على منزلها دون القراءة والكتابة، ورميها بالاعتقاد في الخرافات والأوهام، نتيجة للقسم الأول من حياة أبي العلاء، حينما كان على الأرجح يدين بتعاليم إخوان الصفاء.

ثم إنه من أروع رسائلهم رسالة «الحيوان والإنسان»، فقد استغلّوا الرمزية على نمط

(1) انظر ج 2 ص 316.

(2) ج 3 ص 293.

كتاب «كليلة ودمنة» وكالوا للإنسان الشئام أشكالاً وألواناً. وخلاصة هذه الرسالة أنه اعتقدت محكمة لمحاكمة الإنسان أمام محكمة الجنّ أتهم فيها الإنسان ببطشه وظلمه، فالإنسان أول أمره، كان يأوي في رُوس الجبال والتلال، وفي المغارات والكهوف، خوفاً من كثرة السباع والوحوش. وكان يأكل من ثمر الأشجار، ويقول الأرض، وحبوب النبات، ويستتر بأوراق الشجر من الحرّ والبرد، ثم تحضّر فبنى المدن والقرى والقصور، ثم أخذ يسخر الأنعام من البقر والغنم والجمال، ومن الخيل والبغال والحمير. وقيدها وألجمها وصرفها في مآربها من الركوب والحمل، وأتمعها في استخدامها، وكلفها أكثر من طاقتها، ومنعها من التصرف في مآربها، بعد أن كانت حرّة في الجبال والأجرام والفيضا، تذهب وتجيء حبشاً أرادت في طلب مراعيها ومشاريها ومصالحها...

وسخر ابن آدم في طلبها بأنواع من الجبل والقفص والشباك والفضاخ، واعتقد أنها عبيد له؛ هربت منه وخلعت الطاعة وعصت.

واتفق أن ولي أمر المسلمين من الجنّ ملك يقال له يبراشمت الحكيم. وحدث أن طرحت العاصفة في وقت من الأوقات مركباً من سفن البحر إلى ساحل الجزيرة التي يسكنها هذا الملك. وكان في المركب قوم من التجار والصناع وأغنياء الناس، فخرجوا إلى تلك الجزيرة، وفطنوا بما فيها من الفواكه والبقول والرياحين، وصادقوا ما فيها من البهائم والطيور، والسباع والوحوش، والهوامّ والحشرات، في ألفة لا يشوبها تنافر ولا شقاق.

واستطاب الناس المُقام في تلك الجزيرة، وأخذوا يتعرّضون لما فيها من الحيوانات، ليسخروها فيركبوها، ويحملوا عليها أنقالهم، فنفرت منهم وهربت، فخرج الناس في طلبها لاعتقادهم أنها عبيد خرجت عن طاعتهم. فلما رأت الحيوانات رغبة الإنسان في استعبادها، جمعت زعماءها وخطبائها، وذهبت إلى ملك الجنّ، وشكت إليه ما لقيت من جور بني آدم، ففقدت المحاكمة، وتكلم زعيم كل صنف من أصناف الحيوانات، باتهام الإنسان بظلمه وعنته. فدافع الإنسان أول الأمر بأن الله تعالى أباح له ذلك، فقال: ﴿وَالأَكْثَرُ حَقَّقَهَا لَكُمْ فِيهَا وَلَهُ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَعُونَ وَمِنْهَا كَسْرَةٌ ۝﴾ [منحل: 5-6] وقال: ﴿وَاللَّيْلِ وَالنَّجَالِ وَالْحَمِيرِ يَرْصَدُكُمْ وَأَرْبَعَةٌ ۝﴾ [منحل: 8]؛ وقال: ﴿يَسْتَرُوا عَلَى ظُهُوبِهِمْ تَرْتَفِعُونَ بِأَنفُسِهِمْ إِذَا اسْتُرْتُمْ عَلَيْهِمْ ۝﴾ [مذخور: 13]، فقال زعيم البغال: أيها الملك، ليس في شيء مما قرأ هذا الإنسيّ دلالة على ما زعموا أنهم أرباب ونحن عبيد، إنما هي آيات تذكّار بنعمة الله عليهم، فقال سخرها لكم، كما قال سخر الشمس والقمر، والسحاب والرياح.

ووقف الثعبان يتحدث عن الحشرات والهوام، وقال: إن أكثرها صمّ بكم عمي، بلا يدين ولا رجلين ولا جناحين ولا منقار ولا مخلب، ولا ريش على أبدانها، ولا شعر ولا وبر ولا صوف، وإن أكثرها عراة حفاة، ضعفاء فقراء مساكين، بلا حيلة ولا حول ولا قوة؛ ومع ذلك فالإنسان هاجمها حيث كانت، وقتلها أينما وجدها، ورقق قلب الثعبان فدمعت عيناه من الحزن... وهكذا أنطق مؤلف الرسالة قول زعيم كل صف باتهام الإنسان بالظلم والعت.

وكان قد حضر في المحاكمة وفود من الأمم، وتطرق من هذا بإنطاق زعيم كل أمة، ويجعل الجنّي يعقّب على قول زعيم الأمة بما في تعداد مفاخرها، بتعداد معايها. ويندمج في ثايا هذه المحاكمة طُرّف لطيفة في الفلسفة وطبائع الحيوان.

ومن الأسف أن المحاكمة لم تنته إلى حكم، بل كانت مفاوضات لا نتيجة لها، واتهامات لا غاية لها... وهي تستحق القراءة لما فيها من المتعة الفنية والفكرية⁽¹⁾.

وقد ألف إخوان الصفاء رسائلهم كلها بالعربية، وإن كان بعضهم فارسياً صميماً، شأنهم في ذلك شأن ابن سينا الفارسي، والغارابي التركي، وعلي بن زبير من مازندران بطبرستان. وكما فعل محمد بن زكريا الرازي، وهو من الريّ قرب طهران. والسبب في ذلك أن العربية أصبحت لغة العلم والفلسفة كالاتينية، بالنسبة للغات الأوروبية الحديثة. ولأن اللغة العربية أطوع في الصياغة، وأكثر مرونة في الاشتقاق، وأقدر على الاصطلاحات. كما أوضح ذلك البيروني في بعض كتبه.

وهناك جماعة أخرى كانت في بغداد أيضاً، كان على رأسها الأستاذ الكبير أبو سليمان المنطقي، وكانت في بغداد بجانب فرع إخوان الصفاء، ولم يكن منهجها كمنهج إخوان الصفاء، فلم يكونوا رجال دعوة وتبشير، ولا ذوي مطامع ومطامح، وإن لم يكونوا يؤلفون رسائل أو كتباً إنما كل مهمم أن يجتمعوا في بيت رئيسهم للمتعة العقلية وكفى. ويجتمع في بيت الرئيس كبير ممن يتسب من أهل الحكمة والفلسفة من مسلمين ووثنيين ونصارى ويهود، مثل ابن زرقا، وابن الخنّار، وابن السمع، والقوّسي، وسكويه، ويحيى بن عدي، وهبسي بن علي، وأبي حيان التوحيدي وغيرهم.

وكان أبو سليمان هذا رئيسهم وجامع شملهم، يثيرون المسائل في مجلسه حيثما اتفق من سياسة واجتماعية ولغوية ودينية. وكل يبيد رأيه، والكلمة الأخيرة لأبي سليمان.

(1) ج 2، ص 206.

وقد دون أبو حيان محاضر بعض هذه المجالس في كتابه «المقاييس». ويصف أبو حيان هذا الرئيس بقوله: «كان أبو سليمان أدقهم نظرًا، وأقصرهم غرضًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استنباد بالخاطر، وحسن استنباط للمويعص، وجراءة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز». وهذا تحليل دقيق من أبي حيان لشخصية أبي سليمان فهو قوي الفكر، أَلَكُرُّ العبارة، وهو يعتمد على قوة عقله، أكثر مما يعتمد على النقل من المؤلفات. وهو واثق بصدق رأيه، أكثر مما يثق بما يقول غيره، وهو بخيل بعلمه، لا يذكر بعضه إلا للخاصة، إذا دعت الدواعي. ولعل من بخله بعلمه قلّة نألفه. وقد دعت الدواعي أن يقيم رهين بيته، فهو أعور العين، مصاب باليرص، مشوّه الخلق، يقول فيه الشاعر [من المنسرح]:

أبو سليمان عالمٌ قَطِينٌ ما هو في علمه بمشْتَقِصِ
لكن تَطَبَّرْتُ عند رؤيته من عَوْرٍ مَوْجِشٍ ومن بَرَصِ
ويأبئنه مثلُ ما يوالِيهِو وهذه قصّة من القِصَصِ

وكان فقيرًا بمدّة عضد الدولة من الحين بعد الحين بنفحة قليلة مالية سدّ بها رمقه. وكان مما يثار في مجلسه مثلًا موقف الناس من الوحي ومن العقل، فيقول: «إن أساس الأديان أن الله تعالى شاء أن يتصل بخلقه، من طريق رسله، فأوحى إليهم بتعاليم الدين، علمًا منه بقصور العقل البشري وضييق مجاله. فالعقل يستطيع إدراك المادة وقوانينها، ولكن لا يستطيع إدراك ما وراء ذلك من عالم الغيب، وهذا هو ما بيّنه الأنبياء».

وكان في أيام أبي سليمان أربع نزعات، حول هذا الموضوع؛ نزعة تحكّم العقل في الدين، كما فعل زيد بن رفاعة ومحمد بن أبي بكر الرازي، وإخوان الصفاء. ونزعة تحكّم الدين في العقل والفلسفة، فيعرضون نظريات الفلسفة على الدين، فما وافق منها الدين قبل، وإلا ردّ، وذلك شأن كبار المتكلمين. ونزعة ثالثة أمنت بالفلسفة وأرادت أن تؤمن بالدين، فأولت الدين على وفق الفلسفة، كالكندي والفارابي. ونزعة رابعة تفصل بين الدين والفلسفة فكلّ منطوق ونفوذ، مثل أبي سليمان هذا، فقد قال: إن منهج الدين يخالف منهج الفلسفة إلى آخر ما قال. وكثيرًا ما كانت تثار في مجلس أبي سليمان مسائل نفسية، كالبحث في النفس، وأن الإنسان جسم ونفس، وهما عنصران متباينان، فالجسم له أبعاد ثلاثة، والنفس لا أبعاد لها. وهي جوهر بسيط لا يجزأ، ولا يدرك بحاسة من الحواس الخمس، ولا يعتره فتور ولا

ملال. وهي تخالف الجسم في قبولها للمصور المختلفة من جنس واحد في وقت واحد. والإنسان يريد أن يعرف النفس، ولكن لا يعرف النفس إلا بالنفس.

ويقول أبو حيان: إن أبا سليمان كان إذا تكلم في النفس أفاض وأتى بالعجب العجائب. ويتكلم أحياناً في الأخلاق بياناً تحديداً وموضوعاتها على معرفته الواسعة بالنفس. ويتكلم أحياناً في السياسة، ككلامه عندما شكى ابن سعد أن الوزير البيهقي شكى من كثرة كلام الناس في السياسة، ومحاولتهم معرفة كل صغيرة وكبيرة يضعها الوزراء والأمراء. فردّ على ذلك ردّاً لطيفاً. ومن مثل ما حكى أمامه من أن كسرى لما تقلّد الملك عكف على الصُّبُوحِ والقبُوقِ، فكتب إليه وزيره رقعة يقول فيها: «إن في إدمان الملك ضرراً على الرعية. ونرجو تخفيف ذلك، والنظر في أمر المملكة»، فوقّع كسرى على نفس الرقعة:

«إذا كانت سُبُنَا آمنة، وسيرتنا عادلة، والدنيا باستقامتنا عامرة، وعَمَلْنَا بالحق عاملون، فَلَمْ نمنع فرحة عاجلة؟»، فعلق أبو سليمان على هذا الخير: لقد أخطأ كسرى من وجوه، أولاً: أن الإدمان إفراط، والإفراط مضموم، ثانياً: أنه جهل أن أمن السبل، وعذّل السيرة، وعمارّة الدنيا، والعمل بالحق ما لم يؤكّل بها الطرّف الساهر، ولم تُحط بالعناية التامة، ولم تحفظ بالاهتمام الجالب لدوام النظام، دبّ إليها النقص، وثالثاً: أن الزمان أهرّ من أن يدلل في الأكل والشرب والتلذذ والتمتّع، فإن في تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها، ما يتوَعّب أضعاف العمر، فكيف إذا كان العمر قصيراً. ورابعاً: أن الخاصة والعامة إذا وقفت على استهتاره بالثلثات، وانهماكه في طلب الشهوات، قلّدتَه وقلّت هيبتهَا، وحشمتها منه. وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة، والوثبة غير مأمونة من الهلكة، وما خلا الملُك من طامع راصد قط. يقول أبو حيان: وكان أبو سليمان إذا تكلم في السياسة عجب سامعوه منه وسألوه أن يؤلّف لهم فيها. وقد حلّل في المقابسات أخلاق عضد الدولة تحليلاً دقيقاً يدل على العلم والجرأة، ويقول أيضاً: «إنه كان يأتيه أصحابه بالصفحة من كلام الصوفية أو كلام اليونان ثم يهلي من عنده خيراً منها. ومع هذا كله، فكان مشغولاً بسماع الغناء. وكان يخرج بعض أيام الربيع إلى البساتين مع بعض أصحابه ومعهم مطرب أو مطربة».

على كل حال كان أبو سليمان شخصية ممتازة تركت دويماً كبيراً في محيطه وفي زمنه. وكان بيته مقصد العلماء ليلاً ونهاراً، يقرأ عليه أبو حيان كتاب النفس لأرسطو، ويعرض عليه علماء آخرون ما غمض عليهم. وفي ظنّي أنه أقدر من ابن سينا والفارابي وابن رشد وأمثالهم. وأن له ميزة عليهم، هي اعتماده على تفكيره، أكثر من اعتماده على النقل. ولكن

كان ينقصه أمران: 1 - تأليفاته الكثيرة التي تخذل ذكره، 2 - عنايته بتقعيد القواعد، ووضع الكليات التي تبيّن مذهب. ولعل بؤسه وفقره كانا يمنعان من القدرة على العلم والتأليف. فهو لم يجد رواجاً لبضاعته، فأثقلها.

هذا عضد الدولة يحرمّ عليه بمائة دينار، وماذا تفعل المائة في أكل وشرب وأجرة بيت تجتمعت عليه منذ شهور. ويوسط أبا حيان عند ابن سعدان لعطفه عليه، فيؤيد ثم يتلخّأ. على أن الأمر شأنه كشاننا في زماننا، بعض الناس ليست له قدرة على التأليف، ولكن له قدرة على تكوين الرجال بحسن أحاديثه، وبعض الرجال يرثي الأجيال القادمة بحسن تأليفه. وهه في خلقه شؤون.

يقول الأستاذ المذكور: «وقد عرض الباحثون في القرن الرابع الهجري، وعدّوه العصر الذهبي في تاريخ الدراسات العقلية الإسلامية، فاستقام لعلم الكلام أمره، بعد محنة خلق القرآن. واستردّ اعتباره على يدي الأشعري، وسماه التصوف إلى القمة، فانتقل من النسك والزهادة، إلى شرح أحوال النفس، ومقامات العارفين، والقول بالاتحاد ونزول اللاهوت في الناسوت، كما كان يذهب الحلاج، وأخذت الفلسفة الإسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابي من عمق وتحديد، وتوفيق وتنسيق. وبلغ الطب غاية فلم يقف عندهما دونه بقراط وجالينوس، بل شاء الرازي أن يغذيه بتجاربه الشخصية، ودرسه المستقل. وخطأ الفلك والرياضة خطوات فسيحة، ويكفي أن يذكر البيروني ومؤلفاته للتدليل عليهما.

ويمكن أن يقال بوجه عام: إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة، قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم لأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي. وقد استوعبت ترجمتهم آثار الثقافات الأخرى، الفلسفية والعلمية الهامة، على اختلافها، من يونانية وفارسية وهندية. وإذا فصرنا حديثنا على الفلسفة، أمكننا أن نلاحظ أن العرب إلى جانب ما وصلهم من شلرات عن الفلاسفة السابقين لسقراط، ترجموا أهم المحاورات الأفلاطونية، وهي الجمهورية والنواميس، وطيماسوس، والشورتيبيط، وبولوطيقي، وفادن، ودفاع سقراط. وكانت العناية بأرسطو بالغة. فحشوا عن مؤلفاته، وترجموها في عناية تامة، وتوفّر لهم بها عدد غير قليل. وخُلط بها بعض مؤلفات موضوعة نسبت إليه خطأ.

ولكي يفهم المعلم الأول فهمًا حقًا، كان لا بدّ لهم أن يستعينوا بشرّاح من المثاليين الأوّل، كفاوفاسطس، والإسكندر الإفروديسي. وقد ترجم لهما أكثر من شرح، وخاصة

الثاني الذي كان له أثر واضح في بعض النظريات الفلسفية الإسلامية. وكان ابن سينا يعتدّ بأرأه اعتدًا كبيرًا، ويسميه «فاضل المتأخرين». وإلى جانب الإسكندر هذا ينبغي أن نضع شراح مدرسة الإسكندرية، وفي مقدمتهم فورفوريوس وسامثيوس، وسمبليثيوس، ويحيى النحوي. فترجم كثير من شروحهم، وكان أثرهم في العالم الإسلامي أشدَّ عمقًا، أحيانًا من أثر المتأخرين الأوّل.

نقلت هذه الكتب والشروح إلى العربية، وتداولها مفكرو الإسلام فيما بينهم. وكثر تداولها ومناقشتها والتعليق عليها في القرن الرابع الهجري¹ هـ.

وأزيد على ذلك فأقول: إن عنايتهم في القرن الرابع بالعلوم الدينية واللغوية كانت أقوى من عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلسفية لسببين: الأول: أن الباعث على العلوم الدينية كان دينيًا وهو أقوى من الباعث على الفلسفة، وعنايتهم بالعلوم اللغوية لأنها تخدم الدين أولاً، ولأنها أثر من آثار أسلافهم، ونتيجة لبيئاتهم. والثاني: أن المستعدين للتفلسف والصبر على لغة الفلسفة وفهم غوامضها والتفكير في موضوعاتها أقلّ في كل أمة من الباحثين في اللغة والدين، لأن الفلسفة لا تناسب إلا الخاصة.

وهنا يصح لنا أن نسأل: هل الفلسفة الإسلامية أصيلة، أم هي ترديد للفلسفة اليونانية؟ لقد اختلف المستشرقون في هذا اختلافًا كبيرًا. فذهب بعضهم إلى الرأي الأول، منهم الفيلسوف «بِنمان» فقد قال: «يكاد يكون أرسطو مع شراحه هو الذي استرعى أنظار العرب، وقد تلقّوا جملة ما ألّفه أرسطو، ولكنهم تلقّوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدًا، بواسطة خادعة هي المذهب الأفلاطوني الحديث؛ ولكن وقفت في سبيل تقدّمهم في الفلسفة عند عقبات وهي:

- 1 - كتابهم المقدّس الذي يعوق النظر الحرّ.
- 2 - حزب أهل السّنة، وهو حزب قوي متمسك بالنصوص.
- 3 - أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانًا متبّدًا على عقولهم.
- 4 - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو، وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانًا أعمى، وكثيرًا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوّهوه... على الأثار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جدًا، لا تجعل علمنا بها مستكملًا.

بينما يرى بعضهم كئيبيور أن الفلسفة الإسلامية أصيلة، وإن كانت استمدت فيما استمدت من اليونان أو من الفلسفة اليونانية. ويرى ريتان أن الفلسفة إنما يصلح لها العقل الأري لا السامي.

وكل هذا خلط، فليس كتاب الله يقيد حرية المسلمين في التفكير، كما أنه ليس هناك حدود فاصلة أثبتها العلم بين الأريين والسامين كما قال ريتان.

ولئن كانت الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية قليلاً أو كثيراً على اختلاف الأقوال، فإن الأصالة ظاهرة عند المسلمين في شيئين واضحين: في أصول الفقه، وفي علم الكلام، فأصول الفقه يحتوي على أفكار أصيلة في اللغات، ودلالة الكلام، وفلسفة التشريع. وقد وضعه الشافعي، وألف فيه كتاباً سماه «الرسالة»، تكلم فيه على منزلة القرآن من الدين. فالقرآن هو تبيان لكل شؤون الدين. وقد أوضح في الرسالة المراتب الخمس للبيان في القرآن، مع التطبيق عليها. ثم أبان أن السنة تخصص الكتاب ثم عقد عنواناً سماه «العلل في الأحاديث»، ذكر فيه ما يكون بين الأحاديث من خلاف بسبب أن بعضها ناسخ ومنسوخ، وبسبب الغلط في الأحاديث، وبين منشأ الغلط. ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ من الأحاديث، ثم تكلم عن النهي وأقسامه الخ.

وقد توسع الفقهاء فيما بعد في علم الأصول هذا، وأدخلوا عليه أبواباً لم تكن، فكان بذلك فلسفة إسلامية أصيلة راتمة. وعلم الكلام مملوء بالإلهيات.

نعم: إنه أخذ بعض أصوله من الفلسفة اليونانية، ولكن حوَّرها بما يتفق والإسلام وزاد عليها كثيراً، فيكاد يعدّ فلسفة أصيلة.

نعم: إن أصول الفقه وعلم الكلام لم تشتمل على الرياضيات والطبيعات فهذه يصح أن تسب في جوهرها لا في تفاصيلها إلى الفلسفة اليونانية.

ومهما اختلف الناس في أصالة العرب في الفلسفة الإسلامية، ومقدار تجديدهم في الفلسفة اليونانية، فلن ينكر أحد أصالة العرب في الحكم. فإن لهم حكماً أصيلة منذ جاهليتهم. والفرق بين الحكم والفلسفة أن الحكم عبارة عن تركيز التجارب اليومية في جملة أو جمل، وهي أنسب لدوقهم. فقد شغف العرب بحب الإيجاز، وصوغ التجارب في «برشامة». ونلاحظ أن الذي يقوله الأوروبيون في رواية طويلة في مئات من الصفحات يقوله العربي في حكمة وجيزة.

فقد قرأت لبرناردشو رواية طويلة مضمونها أن جماعة من قفّاع الطريق خرجوا على سيارة، فقال قفّاع الطريق: من أنتم؟ قالوا: نحن سُرّاق الفقراء. فقال قفّاع الطريق: ونحن سُرّاق الأغنياء. وقرأت لرجل عباسي شاهد حاكماً يقطع يد سارق فقال: «سارق السرّ يقطع سارق العلانية».

ومن قديم عرف العرب حكم لقمان، وحكاها القرآن الكريم. واشتهر في الجاهلية بالحكم أكرم بن صيفي وزهير بن أبي سلمى في قوله: ومن ومن الخ. ورويت عن النبي ﷺ في الإسلام حكّم كثيرة مثل: «اليد العليا خير من اليد السفلى - وما أملك تاجر صدوق - خير المال عين ساهرة لعين نائمة - رأس العقل بعد الإيمان مداراة الناس» الخ... كما اشتهر في الإسلام الأحف بن قيس والحسن البصري، فلهما حكّم كثيرة مشهورة.

ولما نقلت الثقافات الأجنبية إلى العرب نقلوا الحكم أيضًا، وعنوا بها، واستأغوها أكثر مما استأغوا الفلسفة لأنها أقرب إلى عقول الأوساط، وهي أشبه ما تكون بالأمثال التي اعتادوها، كالذي نرى في كتاب «جاويدان خرد» الذي نشر حديثًا باسم «الحكمة الخالدة» والذي عرّبه قديمًا الحسن بن سهل، وأبو علي مسكويه. وقد اشتهر بعد الذين ذكّرناهم بالحكم عبد الله بن المقفّع في كته «الأدب الصغير، والأدب الكبير والفرّة اليتيمة».

كما اشتهر بعد ذلك في الحكم الجاحظ في بعض كتبه، مثل قوله: «احذر كل الحذر أن يخذلك الشيطان عن الحزم، فيمثّل لك التواني في صورة التوكّل ويسلبك الحذر، بإحالتك على القدر، فإن الله عزّ وجلّ إنّما أمرنا بالتوكّل عند انقطاع الحيل، والتسليم للقضاء بعد الإعتار». كما اشتهر بالحكم الفارابي، فله وصايا كثيرة أوضح من فلسفته الغامضة مثل قوله: «كل واحد من الناس متى رجع إلى نفسه، وتأمل أحواله وأحوال غيره من أئناء الناس، وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم، ووجد فوق رتبته طائفة هم أعلى منه منزلة، ووجد طائفة دونها هم أوضح منه، لأن الملك الأعظم، وإن وجد نفسه في محلّ لا يرى لأحد من الناس في زمانه منزلة أعلى من منزلته، فإنه إذا تأمل حاله، وجد فيهم من يفضل عليه بنوع من الفضيلة، إذ ليس في أجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات. وكذلك الوضع الخامل الذكر، يجد من هو دونه بنوع من الضعف». ويقول: «إن لكل شخص من أشخاص الناس قوتين: إحدهما عاقلة، والأخرى بهيمية، ولكل واحدة منهما إرادة واختيار، وهو كالواقف بينهما ولكل واحدة منهما نزاع غالب» الخ الخ.

وقد حكى له جاويدان خرد هذا نحو عشرين صفحة من الحكم، كما اشتهرت بالحكم

مدرسة أبي سليمان المنطقي من مثل ما حكاه أبو حيان التوحيدي في كتابه «المقابسات»، وما حكاه أبو حيان لنفسه في كتبه الكثيرة. ومن مثل ما كتبه جاويدان خرد أيضًا لأبي الحسن العامري، إذ روى له نحو خمس وعشرين صفحة، من الحكم. والعامري هنا هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، فيلسوف مشهور، حدثنا عنه كثيرًا أبو حيان التوحيدي في كتبه، مثل قوله: «سل واهب العقل، إضاءة العقل، وابدأ بالأوّل في إشار الأوّل، واعرف الأوّل بإشار الأوّل - أشرف أبواب النظر، ما أفاد تمييز الفناء من البقاء - من لم يعقل العقل، ويستضيء بنوره، فقد صيره حجة عليه لا له - ليس الكمال في اقتناء النعم، بل الكمال في إضافة النعم - المجهل مع العقّة، خير من العلم مع الفسوق - لن يسعد العبد بالعيش الفاضل، إلا أن يكون مستنكفًا من أن يكون سكونه إلى المال الممهّد، والمجد المؤتّل أقوى من سكونه إلى واهب المال ومؤتّل المجد» الخ.

وربما كان هذا النوع أعني الحكمة ظلّ ينمو على مرّ السنين. فقد زاد عن نتاج القرن الرابع. فكل عصر يزيد هذه الثروة - يزيدها بعض الشعراء كالمتنبي وأبي فراس في شعرهما. وحتى العوام كانوا قادرين على إنتاجه بأمثالهم العامية، وقصصهم الحكيمه. فلنا الحق فيما يظهر، أن نستني هذا النوع من أنواع العلوم التي وقفت عند القرن الرابع الهجري.

لباب السادس

الأخلاق

كانت الأخلاق من أول عهد الإسلام مبنية على الدين، فالصبر حميد، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: 153] ﴿أَسْبِرُوا وَاصْبِرُوا﴾ [آل عمران: 200]. والعدل مطلوب لقوله تعالى: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [مائدة: 8] ﴿وَلَا يَجْرِمُكُمْ سَكَاتُ آلِهَةٍ أَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [مائدة: 8]. وكان بجانب ذلك حكم وأمثال وصلت إلى العرب من تجارب الزمان.

فلما دخل كثير من الفرس في الإسلام وكانت لهم ثروة كبيرة من الحكم والأمثال في جميع مرافق الحياة نقلوها إلى العربية. وكان على رأس هؤلاء ابن المقفع، فقد نقل حكم الفرس وأمثالهم، وقصصهم، والفصص الرمزية التي تشير إلى الأخلاق ككلمة ودمية، وملا اللغة العربية بهله الجميل اللطيفة الرشيقة التي تدل على عقل واسع، وتجربة ناضجة. هله جكم في الأخلاق الفردية، وهذه حكم في الأخلاق الاجتماعية، وهذه حكم في السياسة وفي الملك وما يلزمهما، وفي البلاط وما يتصل به كرسالة الصحابة التي يعنى بها صحابة الملك أو الخليفة، أو عبارة أخرى بلاطه.

ثم حدث بعد ذلك أن نقلت كتب اليونان إلى اللغة العربية، فتدوولت فيما بين المسلمين. وكان من هذه الكتب كتب في الأخلاق ككتاب الأخلاق لأرسطو وغيره، فهضمها المسلمون، وأرادوا بعد ذلك أن ينقلوها أو يحلوا حلوها، ويفلسفوا الأخلاق. ومنهم من كان يعمل في الأخلاق ما عمل بعض الفلاسفة في الفلسفة إذ عرضوا علم الأخلاق هذا على الإسلام، فما لم يقبله الإسلام رفضوه، وما قبله تقبلوه، ومزجوا ذلك بالدين.

ولعل أشهر المؤلفين في الأخلاق في عصرنا هذا ابن مسكويه ومحمد بن أبي بكر الرازي وإخوان الصفاء. فابن مسكويه أو مسكويه فقط كما يرجحهم أكثرهم هو أحمد بن محمد بن يعقوب، وهو من أصل مجوسي. وقد تبخر في الأخلاق الفارسية لفارسيته، وفي الأخلاق اليونانية لثقافته بها، صحب أولاً الوزير المهلبي في أيام شبابه، ولازمه. وقد مكته هله الصحبة من معرفته بالطبقة الأرستقراطية، وطبقة بعض الأدباء، ومعرفته بالناس. ثم اتصل بخدمة الملك عضد الدولة، وكان خازناً لمكتبته، كاتباً لأسراره، رسولاً إلى نظرائه.

ويظهر أنه عُنى من الفلسفة اليونانية بالناحية العملية من الأخلاق وما إليها، وقصر في الإلهيات. ومن أجل ذلك وصفه أبو حيان في الإمتاع والمؤانسة بأنه «فقير بين أغنياء»، وعين بين أبناء لأنه شاذ. وإنما أعطته في هذه الأيام صَفْوُ الشرح لإيساغوجي، وقاطيفوريانس، فلم يكن له فيهما حظٌّ، لأنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء، مفتوناً بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان، وقد عاب عليه أنه كان في الريِّ مع أبي الحسن العامري وهو ما هو علمًا وفلسفة، فلم يتضح منه. وعابه ابن سينا في بعض كتبه بأنه شرح له مسألة فلسفية، ثم أعادها عليه، فلم يفهمها. ودفع إليه مرة جوزة كانت في يده، وقال له: اسح هذه، أي أخرج ماحتها، فألقى إليه مكويه أوراقًا، وقال له: أصلح بهذه أخلاقك، مما يدلُّ على أن مكويه كان متجهًا إلى الناحية الخلقية لا الإلهية، فعاوبه على ذلك من غير حق.

و شاء الله أن ينبغ في الأشياء التي هو مستعدٌ لها. وقد ألف في الأخلاق كتبًا كثيرة مثل «تهذيب الأخلاق»، و«الفوز الأصغر»، وكتاب «جاويدانُ خرد»، بمعنى العقل الخالد. إلى غير ذلك من كتب تدور كلها حول الأخلاق.

وكانت مصادره في الأخلاق: 1 - الفلسفة اليونانية، 2 - الكتاب والسنة، 3 - تعاليم الفرس وحكمتهم، 4 - تجاربه الشخصية؛ فقد عُمر طويلاً وكان في شبابه متغمسًا في الحياة مستمتعًا بها. ثم كان صديقًا للوزير المهلبي، ومن جلساته، والوزير المهلبي هو ما هو في ترفه ونعيمه؛ يتفق ما يشاء على الثلج والورد والشراب. ثم كان من أتباع عضد الدولة ومصاحبًا له في سفره وإقامته، ومشتغلًا بالكيمياء يخالط المشتغلين بها من صادقين ودجالين. ثم عُمر طويلاً حتى بلغ نحو المائة؛ كل هذا مزجه مزيجًا غريبًا وأخرج من هذا المزيج كبه في الأخلاق.

وكان أيضًا قد اطلع على فلسفة الكندي والفارابي، ففلسفت الأخلاق بعد أن كانت حكمًا؛ وعُني بمعرفة النفس وقرأ فيها كثيرًا، وحلَّلها كثيرًا، ونى فلسفته الأخلاقية على العلم بالأمور النفسية أيضًا. وأطلع في الأخلاق على آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، وأتبع مذهب أرسطو في نظرية (الأوساط) أيضًا، التي شرحناها في إخوان الصفا.

ويبدأ بالكلام في ماهية النفس؛ وعنده أن النفس جوهر بسيط غير محسوس لحاسة من الحواس؛ تدرك وجود ذاتها بذاتها، وتعلم أنها تعلم، وأنها تعمل. وهي ليست جسمًا، والدليل على ذلك أنها تقبل صور الأشياء المتضادة، فتقبل معنى الأبيض والأسود، ومعنى الشجاعة والجبن، مع أن الجسم لا يقبل في وقت واحد إلا شيئًا واحدًا كالسواد أو البياض.

والنفس بطبيعتها تَوَاقِعُ إلى المعرفة، بل هي تكذب الحواس وتميز منها الصادق والكاذب. وهي وحدة يكون فيها العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا. ويعرّف الخير بأنه ما به يبلغ الكائن المرئى غاية وجوده. والناس مختلفون في الاستعداد للأخلاق؛ فمن الناس من هم أختيار بطبعمهم، وهم قليل، ولا يتقبلون الشر بحال.

ومن الناس من هم أشرار بطبعمهم، وهم كثير، ولا يستطيعون أن يصدر عنهم الخير البتة. وقوم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، مستعدون لأن ينتقلوا إلى الخير أو إلى الشرّ بالترية. وله نظرة صوفية: أن الله هو الخير المطلق، والأختيار جميعًا يسعون في الوصول إليه. وهو يفرّق بين الخير والسعادة، فالخير هو الذي يقصده الكلّ للشوق إليه، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس. أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحدٍ ما. والإنسان يكون سعيدًا إذا تحققت مقتضيات طبيعته.

ويرى أن أساس الفضائل هي محبة الإنسان للناس كافة. وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط. والإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم.

وهذه المحبة لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة، فإذا كان الرجل معتزلاً أو راهبًا ناسكًا لا يستطيع أن يحكم على أعماله بالخير أو الشر. وهو في هذا يقول كما قال إخوان الصفاء. وله كلام طويل في تحليل المحبة وتقسيمها إلى صداقة ومودة وعشق. ويبيّن أسبابها ودرجاتها، ومدة بقائها، وهي أنواع: أرقاها محبة العبد لخالقه، ثم محبة الحكماء بعضهم لبعض، ثم محبة عامة الناس. وكان الكلام في المحبة شائعًا في هذا العصر، يتناوله الصوفية والفلاسفة والأدباء، ويؤلف فيه أبو حيان «الصداقة والصدق» إلى غير ذلك.

واجتهد في أن يوفّق بين المذاهب اليونانية المختلفة، ودين الإسلام. وهو من حين لآخر يعرّج على النفس ويزيدها إيضاحًا، مما يدلّ على تبحره في علم النفس. وله أحيانًا كلام في الأخلاق يشبه كلام ابن المقفع؛ ولذلك هُني بكتاب (جاويدان خرد) الذي ترجم بعضه الحسن بن سهل، وترجم بعضه الآخر مسكويه، مثل قوله: «إذا آتستك السلامة فاستوحش من العطب، وإذا فرجت للعافية فاحزن للبلاء؛ وإذا بسطك الأمل فاقبض نفسك بقرب الأجل. الحيلة خير من الشدة، والتأني أفضل من العجلة. والجهل في الحرب خير من العقل، والتخكير هناك في العاقبة مادة الجزع. الخ الخ...».

وله مع أبي حيان كتاب (الهوامل والشوامل)؛ وهو عبارة عن أسئلة من أبي حيان وأجوبة من مسكويه. وهو إذا تعرّض لمسألة خلقية أو نفسية أفاض فيها؛ وكان شيعيًا بحكم

خدمت للوزراء والملوك الشيعة؛ وللك نرى في ثانياً كلامه في الكتاب آثاراً شيعية وإن كانت مختفية وراء المظاهر. وما يدل على كثرة تجاربه الخاصة والعامة أو بعبارة أخرى الفردية والجماعية، أنه في الفردية ألف كتاب «تهذيب الأخلاق»، وفي الجماعية ألف كتاب «تجارب الأمم» الذي سيأتي ذكره. وقد كان على ما يظهر رجلاً فاضلاً نبيلًا خصوصًا في آخر أيامه. وقد أثرت عنه وصية أوصى بها من يأتي بعده، تعذ من خير الوصايا؛ تدل على أنه كان حتى الضمير يحاسب نفسه ويتمنى الخير والتهذيب لمن يأتي بعده. جرى فيها على وصية قس بن ساعدة ولقمان وغير ذلك مما أثر عن الحكماء. ولا نطيل بذكرها فهي ماثرة في الكتب؛ وروي له شعر كان فيه ماثراً بعبادته الخلقية وكتابه في الأخلاق، مثل [من البيط]:

لا يعجبك حسنُ القصر تنزلُهُ فضيلةُ الشمس ليست في منازلها
لو زادت الشمسُ في أبراجها مثلاً ما زاد ذلك شيئاً في فضائلها
ويقول [من البيط]:

والناس في العين أشباهُ وبينهمُ ما بين عامرٍ بيت الله والخربِ
في السُّود ما يُقرن المسكُ الذكيُّ به طيباً، وفيه لقيُّ مُلقى مع الحطبِ
لا تطلبوا المالَ من حوّلٍ ومن جيلٍ فربما جاء مطلوبٌ بلا طلبِ
ويقول [من مجزوه الكامل المرفل]:

ولقد نفضتُ بهلوه السُدُ دُنيا يدي وحسبمتُ ذاتي
ماذا يغرنني الزمما ن وقد قضيتُ به قضائي
ويعب على أبي العباس الغني يقول [من البيط]:

ما كان أهني أبا العباس عن سَرُو إلى لحومٍ سباعٍ كُنن في الأجمِ
إني وإن كنتُ لا أرضى الخنا لِعمي ولا أحظ لقولي فاحشٍ هِمَمي
لا يستريحُ إليّ القولُ أحوجَ خرُّ الكوتِ إلى الترويح بالنمِ
الخ...

وعلى الجملة فقد نقل الأخلاقَ نقلةً جديدةً بفلسفتها؛ وإن كان شاركه في ذلك العمل غيره، مثل محمد بن أبي بكر الرازي، وإخوان الصفا - لقد بدأ قبله الجاحظ في فلسفة الأخلاق، كما فعل في رسالة (الحاسد والمحسود)، وكما فعل في تحليل نفس أحمد بن عبد الرهاب، وكالذي نجده من حين إلى حين في بعض رسائله، وفي كتاب الحيوان. ولكن مزية

مكويه أنه وضع للأخلاق نظامًا شاملًا وفلسفة كلية. أما الجاحظ وأمثاله فتتف هنا وتنتف هناك من غير تبويب ولا ترتيب.

ولقد كان مسكويه على ما يظهر متديّنًا يحافظ على العقائد الإسلامية في أثناء كتابته ولا يقبل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الوثنية على العموم إلا ما يتفق والإسلام.

والرازي هذا من الرجال المعدودين في قوة العقل، وكبير الأثر، ولد في الري، ويقول الشهرزوري: «إنه اشتغل بالكيمياء حتى أثرت العقاقير المستعملة في عينه، وذهب إلى طبيب ليعالجهما، ففرض عليه خمسمائة دينار، فدفعها إليه، وأدرك ما في الطب من مكسب، فقال: «هذا هو الكيمياء لا ما ذهب إليه».

ثم اشتغل بالطب حتى تقدم على من سبقه من الأطباء. وبلغ الغاية في فحص البول ومرضى الجدري والحصبة. قالوا: إنه كان شيخًا كبير الرأس مسقط الوجه. وكان يجلس للتعليم بعظمة ودونه التلاميذ، وكان كريمًا مفضلًا بارًا بالفقراء، وكان يُجري عليهم الجرايات الرواسعة. وقد ألف للمنصور كتابًا في الطب الجسماني، ثم ألف على تلميذه كتابًا في الطب الروحاني، ويعني بالطب الروحاني، الأخلاق. واعتمد الفرنج كثيرًا على كتابه في الطب المسمى بالحاوي، وتُرجم له بالفرنسية رسالة في الحصوة في المثانة والكليتين، وتُرجم له إلى الألمانية رسائل كثيرة. وله شعر عليه طابع الفلسفة، كشعر أبي العلاء، وابن الشبل البغدادي، مثل قوله [من الطويل]:

لعمري ما أدري وقد أذنَّ السبلاً
بعاجل ترحالي إلى أين ترحالي
وأين محلُّ الروح بعد خروجه
من الهيكل المنحلِّ والجسد البالي

وكان يعتقد في النشوء والارتقاء العلمي، وأنه أرقى من أرسطو وجالينوس. وسبخلفه من يكون أرقى منه على مرّ الزمان.

وقد قالوا: إنه اعتقد بعض العقائد الشاذة من أستاذه البهلخي وعلّي بن رزين. وقالوا: إن الحلاج قد اعتقد بعض آراء فلسفية له. وقد نقده الفارابي وابن الهيثم في بعض آرائه. وقد ترجم له البيروني ترجمة وافية.

ويظهر أنه كان من العقليين الذين يؤمنون بالله، ويتكرون النبوة. فقد رويت لنا مناقشة حادة بينه وبين أبي حاتم الرازي، يستفاد منها إنكاره للنبوة، وردُّ أبي حاتم عليه. ولذلك نرى أن مسكويه يدمع نظرياته في الأخلاق، بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، على حين أن

الرازيّ هذا يعتمد في كتابه في الأخلاق على العقل البحت. وربما كان لهذا السبب بدأ مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق» في بحث في النفس وقيمتها، بينما بدأ الرازي في البحث في العقل وقيمته.

وإذ كانت أبحاثه عقلية محضة، وأبحاث المعتزلة عقلية دينية، فقد تقدم كثيرًا، كما لم يرض عن إخوان الصفاء، لأنهم فلاسفة ديتيون أيضًا، وهو فيلسوف محض. وقد غدّت أقواله المتطرفة في النبوة، القرامطة من المسلمين، والملاحدة من النصارى. وقالوا: إنه ألف كتابًا اسمه «نقض النبوة» يذكر فيه أن النبوات أضرت الناس، في كلهم وعاداتهم السيئة وضيق عقولهم، وأنها هي السبب في العداوة بين الناس، وإثارة الحروب بينهم.

ومن أجل ذلك كان المتديتون أعداء للفلسفة، وأن أمثال أفلاطون وأرسطو وأقليدس، أفادوا الإنسانية أكثر من الأنبياء. الخ الخ.

والذي يهمنا هنا نظراته الخلقية، فقد أسس الأخلاق على العلم كمسكوته، وزاد عليه أنه في كتابه كما قلنا عقلي لا نقلي.

ومن أحسن ما في كتابه بحث طويل عميق في اللذة والألم، وهو يرى أنهما أساس الفضائل والذائل، وقد سبق بمشاة السنين في ذلك بشام وجون استوارت مل، في تأسيس مذهب المنفعة على اللذة والألم.

فمنعدهما وعنده أن الفضيلة إنما عدت فضيلة لرجحان منافعها على مضارها، أو بعبارة أخرى رجحان ما ينتج عنها من اللذات، على ما ينتج عنها من الآلام. والرديلة بالمعكس. وفضيلة تفضل فضيلة لكثرة لذاتها، وعمل يفضل صلا، بما ينتج عنه من لذاته.

وليست للفضيلة ولا للرديلة قيمة ذاتية. وعند الرازي أنه ليس هناك لذة إيجابية، وإنما اللذة عدم الألم. فالجوع مثلاً مؤلم، والأكل اللذيذ، لأنه يضيغ ألم الجوع. وهكذا: إذا نحن حللنا كل لذة، وجدناها عبارة عن دفع ألم.

وله في العادات رأي لطيف أيضًا، فيقول: «ينبغي أن يحتفظ بالعادات، ويجري مجاريها، إلا أن تكون مفرطة في الرداءة، فإذا كانت كذلك، فليقتل عنها قليلاً قليلاً بالتدرج منها، وليحلل أن تجري العادة وتتأكد بلزوم طعام أو شراب أو اجتنابهما، أو بنوم، أو بحركة» فإنها إذا تأكدت هذا التأكد، عظم الضرر من الإخلال بها، وليعتد الإنسان أن يمرن

نفسه على لقاء الحر والبرد، والحركة والأغذية التي لا بد له منها، وتبديل أوقات النوم واليقظة، الخ الخ.

وبعد أن ذكر مجمل الأخلاق ذكر تفاصيلها، عاقفًا فصلًا لكل فضيلة أو رذيلة، فمثلًا فصل في قَمَح الهوى، وفي تعرّف الرجل عيوب نفسه، وفي دفع العشق والإلف، وفي دفع المُعْجِب والحسد والغضب، وفي اطراح الكذب، وفي اطراح البخل، الخ. ولعلمه بالجسم وتشريحه استطاع أن يشرّح أثر الرذيلة في الجسم فيقول مثلًا في قمع الهوى: «إن أول فضل للناس على البهائم هو ملكة الإرادة، وإطلاق الفعل بعد الروية؛ وذلك أن البهائم وافقة عندما تدعوها إليه الطباع، وذلك أنك لا تجد بهيمة تمسك عن أن تتناول ما تقتذي به مع حاجتها إليه، وفضل الإنسان في رَمّ الطبع. فمن أراد أن يزيّن نفسه، ويكتل لها هذه الفضيلة، فقد رام أمرًا صعبًا شديداً، ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادته ومخالفته.

والهوى والطباع يدعوان أبداً إلى اتّباع اللذات الحاضرة، وإثارة من غير فكر ولا روية في عاقبة، لأنهما لا يريان إلا حالتهما التي هما فيها لا غير» الخ.

ويقول مثلًا في تعرّف الإنسان عيوب نفسه: «إن كل واحد منّا لا يمكنه مع الهوى ومحبة نفسه أن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلاقته وسيرته، وينبغي أن يسند الرجل أمره إلى رجل عاقل كثير اللزوم له، والكون معه، ويسأله ويضرع إليه، ويؤكد عليه أن يخبره بكل ما يعرف فيه من المعاييب، ويعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه، فإذا أخذ الرجل المشرف بخبره، لم يُظهره اغتمامًا، بل أظهر له سرورًا بما يستمع، وتشوّقًا إلى ما لم يستمع. وينبغي أن يستخبر ويتجسّس ما يقوله فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا يمدحونه، وبماذا يعيبونه». وقد كتب في هذا المعنى جاكينوس كتابًا عنوانه أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم. ويعيب العشق والمبالغة فيه، فإن العقلاء إذا رأوا آلام العشّاق نفروا منه، وأنه لا يفرق فيه إلا الخيشون من الرجال، والرذلون والفُرّار والمترفون. ولا سيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق ورواية الرقيق العزّل من الشعر، وسماع الشجي من الغناء والألحان. واللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وعُرم به، كالعشّاق للرياسة، والتملّك، هي أن ينالوا المطلوب مع عظم ذلك في أنفسهم، ولو فكروا في صعوبة هذا الطريق وعشوته، ومهاويه ومهالكه، أمرٌ عليهم ما حلا، وصنّع عندهم ما يحتاجون في جنب مقاساته ومكافحته.

والعشّاق يجاوزون البهائم في عدم ضبط النفس، ورَمّ الهوى، وهم لا ينالون من

ملاذمهم شيئاً إلا بعد أن يمتهم الهمّ والجهل، ويأخذ منهم. وأما احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء، فحجة وأهية، لأن الشعر والفصاحة والأدب، ليست أشياء لا تكون إلا مع كمال العقل والحكمة، بل قد تكون مع نقصهما. فالعشاق قد يكونون من أهل النفس في عقولهم وحكمتهم. وأما قولهم إن العشق يدعو إلى النظافة والمباقة والهيبة والزينة، فما يُسمح بجمال الجسد، مع قبح النفس، وهل يحتاج إلى الجمال الجسماني ويجتهد فيه إلا النساء، وذو الحنث من الرجال. ويقول في الحسد: «إن الحسد يتولد من اجتماع البخل والبشره، والحسد هو من اغتمّ من خير يناله غيره، من حيث لا مضرة عليه من البتة. ومن الغريب أنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلديّ ما، ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك. ثم يملكهم رجل من بلدهم، فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته. وقد كان الرجل المالك القريب لهم أرفأ بهم، وأنظر إليهم، من المالك الغريب. وإنما يؤتى الناس في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم، فمن أجل حبّ الرجل لنفسه يحبّ أن يكون سابقاً لا سابقاً، فإذا هو رأى من كان بالأمس معه سابقاً له اليوم، مقدّمًا عليه، اغتمّ لذلك، واشتدّ عليه سبقه إياه. ولذلك يكثر التحاسد بين الأقرباء والمُعاشرين والمعارف». ويعقد فصلاً للاتصال الجنسي يرى فيه أنه يضعف البصر، ويهذّب البدن، ويقلقه، ويسرع بالشيخوخة والهرم، ويضعف بالدماغ والأعصاب، ويسقط القوة ويوهنها «وهو كلام طيب» وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملاذ. بل أقوى وأشدّ منها. والإقلال منها يحفظ على الجسد رطوبته، فتطول مدة الشواء والنماء، وتبطئه الشيخوخة والجفاف، فينبغي للعاقل أن يزمّ نفسه عنها، ويمتنعها منه، ويجاهدتها على ذلك، لئلا تُقرى به وتُضرى عليه الخ.

ويختم الكتاب بالكلام على فلسفة الموت والخوف منه، فيقول: إن علاج الخوف منه، هي أن تقنع النفس أنها تمير بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه، لأن الإنسان لا يناله بعد الموت شيء من الأذى البتة، لأن الأذى جسدي، والحسّ ليس إلا للحسّ، وهو في حال حياته مغفور بالأذى. فالحالة التي لا أذى فيها، أصلح من الحالة التي فيها الأذى. فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة. فإن قيل: «إن الإنسان وإن كان يصيبه الأذى في الحياة، فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته، فنقول له: إن الميت ليس يضره أن لا ينال اللذات، لأن الحيّ هو الذي يحتاج إلى اللذة، دون الميت». وقد أطال في ذلك.

وقد سقنا هذه الأمثلة لنبيّن منها منهجه في التأليف، وأسلوبه في التعبير، ومنعاه في الإدلاء بالحجج.

وقد وضع رسالة سماها «السيرة الفلسفية» رسم فيها المثل الأعلى لأخلاق الفيلسوف.

وأما إخوان الصفاء فتكاد الأخلاق عندهم تشبه الأخلاق عند مسكويه، وعند الرازي. وعندهم أن الأخلاق نوعان: أخلاق فردية، وأخلاق جماعية. فالأخلاق الفردية يقولون إنها تعرف بالعقل، فما أمرنا الله به فهو خير، وما نهانا عنه فهو شرّ. ويرؤن أن لبعض الناس عقولاً يعرفون بها الخير ويأتونه، والقيح ويعمدون عنه. وهؤلاء هم الحكماء والفلاسفة، أما غيرهم فقد يرى الخير ولا يفعله، والشرّ ويأتي به. وأرقى أنواع الأخلاق عندهم فعل الخير للخير، لا من أجل أي نفع عاجل أو أجل، كما يقول الصوفية. قالوا أما الأخيار، فهم الذين يعملون ما رسم لهم، في التواضع الإلهية، ويفعلون ما أوجبه العقول السليمة، ولا يطلبون على ذلك عوضاً، من جرّ منفعة إلى أجسادهم، أو دفع مضرة عنها، فعند ذلك يقال لهم: أخيار على الإطلاق، وأنهم من أبناء الآخرة. ويقولون في العادة: «يجب أن تمرّد نفسك عمل الخير لأنه خير لا تريد بفعلك عوضاً، ولا يحملك على فعله خوف: فمتى فعلت لطلب المكافأة، لم يكن عملك خيراً، وكذلك إذا أردت من عمل الخير، الذكر والاسم، كنت منافقاً. والمنافق لا يستأهل أن يكون في جوار الروحانيين».

ويقولون كما أشرنا قبل: «إن الفضيلة وسط بين الإفراط والتفريط، وإن الفضائل من مواهب، هي من أخلاق الملائكة». ويجعلون للإرادة والرياضة قسماً كبيراً في نيل الفضائل. أما الأخلاق الاجتماعية، فعمادها البيئة، والمجتمع، وقد قالوا: إن من البيئة الأجرام السماوية، فلها تأثير كبير في الإنسان وأعماله. وبعض هذه التأثيرات خير أو شر. وقد قسّموا الأقاليم إلى أقسام، وجعلوا كل إقليم له أثر في طباع الناس وأخلاقهم، وخير الناس من كان إقليمه أهدل إقليم. والناس يحتفلون من يوم الولادة، فأولاد ملوك، وأولاد تجار، وأولاد الفقراء والمساكين وكل هؤلاء. يتأثرون تأثراً كبيراً بطبقتهم.

والناس محتاجون إلى التعاون. ولذلك شاع بين الناس: الإنسان مدنيّ بالطبع، والإنسان مشتق من الأنس، لا من النسيان. قالوا إن الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده، إلا عيشاً نكدًا، لأنه محتاج إلى طيب العيش، مع إحكام صنائع شتى، ولا يمكن الإنسان الواحد، أن يبلغها كلها، لأن العمر قصير، والصنائع كثيرة، فمن أجل هذا، اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً. وقد أوجبت الحكمة الإلهية، والعناية الربانية، أن يشتغل جماعة منهم بإحكام الصناعات، وجماعة في التجار، وجماعة في تدبير السياسات الخ.

ومما يؤثر في الأخلاق الاجتماعية الدولة. وقد ذكرنا قبلُ رأيهم في الدولة، وأن لكل دولة عمرًا محدودًا، وأنها تنهار في آخر أيامها، وتؤثر في أهلها أثرًا سيئًا، وأنهم يؤملون قيام دولة رؤسائها أهل خير، حتى ينصلح الشعب بهم. ويرون أن الدين والدولة لا يفترقان. والناس محتاجون في صلاح أمرهم إلى ملك، ولا بد لهم من سلطان يملكهم، ويرأسهم، ويحكم بينهم فيما يختلفون فيه ويتنازعون، ويمنع الظالم القوي من التعدي على الضعيف المظلوم، وتأمين من خوفه السبل⁽¹⁾.

وقد يكون الملك نفسه جائرًا، ومع ذلك فلا مندوحة عن قبول حكمه، ولكن عمره يكون عادة قصيرًا، لأن الله قاسم كل جبار عنيد، ومهلك كل مارد معتد. وهو ينصف المظلوم من الظالم⁽²⁾. والسياسات أنواع، سياسة خاصة، وهي معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله أو أمر معيشته الخ، وسياسة ذاتية وهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه وتفقد أفعاله وأقوابله، في حال شهرته وغبه ورضاه، والنظر في جميع أموره. ثم تنقسم إلى قسمين: سياسة جسمانية، وهي تدبير الجسم، وحفظ العافية عليه، وسياسة نفسانية، وهي السياسة التي يحتاج إليها في معاشرته الناس ومراقبة نفسه الخ.

فترى من هذا أنهم نقلوا الأخلاق أيضًا إلى علم ذي أبواب وفصول، ونراهم في الحقيقة أيضًا، قد مزجوا بين العقل والدين، وبين الأخلاق والنفس والاجتماع والاقتصاد، شأنهم في ذلك شأن أهل القرون الوسطى جيمًا. وكانت كلها فروعًا من فروع الفلسفة، حتى الطب كان أحد فروعها. ثم أخذت العلوم تنفصل عن الفلسفة فعلم خاص بالنفس، وعلم خاص بالاجتماع، وعلم خاص بالأخلاق.

وعلى الجملة كان لمسكويه والرازي وإخوان الصفاء فضل في نقل الأخلاق من ناصح أدبية، إلى علم بأصول، كما فعل الفرنج اليوم، ولكن الفروق بين هؤلاء الثلاثة فروق دقيقة، لا نرى فيها مذاهب، كالذي نراه اليوم بين مذهب المنفعة، ومذهب اللقائنة، ومذهب الشوه والارتقاء الخ. فقد كان مصدرهم كله الفلسفة اليونانية. غاية الأمر أن منهم من مزجها بالدين كإخوان الصفاء ومسكويه، ومنهم من حكم فيها العقل فقط غير ناظر إلى الدين كالرازي.

• • •

(1) ج 1 ص 195.

(2) ج 3 ص 177.

وعلى الجملة فهناك منحيان للأخلاق: أحدهما الجمل الخلقية، والأمثال والقصص كقصص كيلة ودمنة، وقد مهر في هلا النوع الأحنف بن قيس والحسن البصري، وابن المقفع وغيرهم. ونوع أوس على العلم خصوصاً بعد نقل الفلسفة اليونانية، كتهذيب الأخلاق لمسكويه. وقد شاهدت في حياتي هذين النوعين، فكان يدرّس لنا الأخلاق أستاذ من دار العلوم يدرّس لنا أدب الدنيا والدين، وهو على نمط الحكم والأمثال، ثم درّس لنا أستاذ مشيخ بالثقافة الإنجليزية، فدرّس لنا كتاب الأخلاق لِمَا كِتَبِي، وهو يعرض النظريات المختلفة في الأخلاق وأسها، ثم يبيها دراسة الفضائل مفصلة، ودرّس لنا أيضًا كتاب «مذهب المنفعة، لجون استوارت مل، ومذهب النشوء والارتقاء لسبنسر، ونحو ذلك. فهذان المنحيان ظلّا يعملان في العصور المختلفة، وربما كان الغزالي جامعًا بين المذهبين في كتابه «الإحياء». فهو يبدأ الكلام في كل فضيلة أو رذيلة بالآيات والأحاديث وما روي عن كبار الصحابة والتابعين، ثم يتبع ذلك بالتحليل النفسي للفضائل والرذائل.

وقد جمع بين المذهبين، كما حاول الجمع بين الفقه والتصوف، وبين الفلسفة والدين. وكثير من الأخلاق من النوع الأول عبرت عنه أشعار، كما فعل المتنبي وأبو نواس في حكمهما، وسائرهما من جاء بهما.

ومن الملاحظ أن المنحى الأول يسير إلى المنحى الثاني، ومن ظواهر المنحى الأول اعتماد على الدين كثيرًا، وعلى الحكم الدينية، وأما المنحى الثاني فيميل إلى الاعتماد على العقل كثيرًا. ولكل فضل. فالمنحى الأول يستقبل من الجماهير استقبالًا حسنًا لاعتماده على الدين.. والدين في أعماق كل نفس تقريبًا. والمنحى الثاني يستقبل استقبالًا حسنًا من الفلاسفة وأمثالهم، لأنهم يميلون إلى استناد كل شيء على المبرر العقلي...

الباب السابع

في العلوم

ونعني بالعلوم ما يسمى عند الفرنج Sciences كالرياضيات والطبيعات والكيمياء ونحوها. وقد عنت طائفة بها، وتقلمت نقدًا كبيرًا في هذا القرن الرابع، وتفاخر الملوك والأمراء بها، وزيّنوا أقطارهم بها. فجيريل بن بختشوع في العراق، وابن الهيثم في العراق ومصر، وعلي بن رضوان في مصر، وابن البيطار النباتي وغيرهم. وألّفوا في ذلك الكتب الكثيرة للأمراء، كما فعل الرازي في كتابه «المنصوري»، باسم المنصور بن إسحاق، والتاجي. وكما فعل سعيد بن هبة الله الذي ألف كتابه «المنفى في الطب» للمفتي بأمر الله. وتقرأ كتاب «الفهرست» لابن النديم، وكشف الظنون، فترى فيها مئات الكتب في العلوم. وكانت الرقعة الإسلامية مجالًا للعلماء من كل جنس ودين، من نصارى ويهود وثنيين، وكان بعض الأطباء مثلًا ذوي اختصاص كالكتّالين والجراحين والفاصدين، ومن يعالج النساء، الخ. حتى كان بعضهم من النساء. وكانوا كالיום يمنون بفحص البول وجسّ النبض، والاستدلال منها على نوع المرض. واستفاد الأطباء المسلمون من اليونان والفرس والهنود والكلدان، واخترع بعضهم ما خالف به أطباء اليونان كعمالجتهم الفالج والاسترخاء بالأدوية الباردة، بدل ما كان يستعمل عند اليونان من الأدوية الحارة. واستخدم أطباء المسلمين المرقد «البنج» في الطب. وتوسّعوا في الكي، واستعملوا صبّ الماء البارد في أحوال النزيف. وكانوا أوّل من نظّم الصيدلة وتوسّع فيها. واستجلبوا العقاقير من مختلف البلاد، وأنشأوا الحوانيت لها، وكان اشتغالهم بتحويل المعادن إلى ذهب سببًا في وقوفهم على كثير من المواد الكيماوية، فاستحضروا ماء الفضة المسمى «حامض النتريك» وزيت الزّاج، المسمى «حامض الكبريتيك» واكتشفوا البوتاسا، وروح النوشادر وملحه، وحجر جهم المسمى «نترات الفضة» والسليمانني المسمى «كلوريد الزئبق» وغير ذلك من المركّبات والعناصر. واكتشفوا مادة إذا طلي بها الخشب لم يحترق. وعرفوا الترشيح والتقطير والتصعيد والبلورة والتلويب، واستخدم مثلًا ابن الهيثم علمه بالكيمياء والطبيعة في المخترعات الميكانيكية، واشتغلوا بعلم الفلك، ويدوروا فيه بالتنجيم ثم قلبوه إلى علم، فصنع الخوارزمي مثلًا زيجًا جمع فيه بين مذاهب الهند والفرس والروم، وزاد في ذلك أبرابًا. وجاء البتاني فصنع زيجًا

آخر، عرف بالزيج الصابي، وجاء بعد ذلك في القرن الرابع والخامس أبو الوفاء البوزجاني والبيروني، فاخترا كثيراً من الآلات الفلكية استخدموها في المراصد، وفي مصر أنشئ مرصد على جبل المقطم عرف بالمرصد الحاكم نسبة إلى الحاكم بأمر الله.

واشتغلوا بالحساب والجبر والهندسة، بعدما نقلوا عن اليونانية بعض كتبها، واشتهرت كتب الخوارزمي في الجبر، والمقابلة، حتى يظن بعضهم كلمة «اللوغارتم» محرّفة عن الخوارزمي. وألف أبو حنيفة الدينوري كتاباً عظيماً في النباتات، وصفها وصفاً دقيقاً. ولكن، والحق يقال، كان اشتغالهم بالعلوم أقلّ من اشتغالهم بالأداب، كما سنفصل ذلك في الخاتمة إن شاء الله.

فأما ابن الهيثم فهو نموذج للعالم الإسلامي في القرون الوسطى، كما أنه نموذج لما زاد فلاسفة المسلمين على اليونانيين. وهو الحسن أبو علي بن الحسن بن الهيثم. وُلد حوالي سنة 354هـ. وكان أول أمره بالبصرة. وعني بتحصيل العلم والفلسفة في عصره من هندسة ومخروطات وجبر وحساب مثلثات، وأرتماطيقا وما يتصل بها من نظريات هندسية، وميكانيكا، ومراكز الأثقال ورفع الأثقال. وأخذ يدرس كل ما وقعت عليه يده من كتب متقدمة. ولم يكتف بقراءة الكتب الفلسفية، بل عني بتلخيصها والتصنيف فيها، ويقول: «أنا ما مدّت لي الحياة بأدلاً جهدي، فمستغزماً قوّتي، إلا متوخياً أموراً ثلاثة: إفادة من يطلب الحق ويؤثره في حياتي وبعد مماتي، والارتياض بهذه الأمور، وجعله ذخيرة وعدّة لزمان الشيخوخة وأوان الهرم». وقد ألف في هذه المواضيع العلمية عشرات من الكتب بلغ ما يتعلّق منها بموضوعات الفلسفة والعلم الطبيعي ثلاثة وأربعين كتاباً، وما يتعلّق منها بالرياضة والعلم التعليمي خمسة وعشرين، أورد أسماءها ابن أبي أصيبعة في كتابه «طبقات الأطباء».

ولم يكتف بالتلخيص، بل تحرّر من التقيّد بآراء السابقين، فأدلى بآرائه الشخصية، فألّف مثلاً كتاباً في الرد على يحيى النحوي، واستقلّ أيضاً في الرياضة، وزاد في برهانها وتصحيحها وردّة الخطأ فيها. واستخدم علمه في أمور إسلامية في كتابه «في سمت القبلة».

وأهم ما امتاز به معرفة نظريات الرياضة. ومن أهم مميّزاته تطبيق علمه الرياضي والهندسي على العمل. فيروي ابن القفطي أن الحاكم بأمر الله الفاطمي بلغه نبأ ابن الهيثم وعلوّ مقامه في العلم التعليمي، وما يقوله ابن الهيثم من أنه لو كان بمصر لعمل في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته. فقد بلغني أنه ينحدر من موضع عال وهو في طرف الإقليم المصري، فاستدعاه الحاكم، وأرسل إليه أموالاً وهدايا. وخرج الحاكم نفسه

لاستقباله خارج مدينة القاهرة، وأكرم وفادته، وأمر بإكرام شواه. فلما استراح طالبه بما قال في أمر النيل، وأرسله إلى أعلى النيل مع جماعة من الصنّاع. فلما وصل إلى الشلال، لم يجده، كما بلغه من قبل، موضعًا عاليًا ينحدر منه الماء، ولم يجد الأمر متفقًا وفكرته التي خطرت له. فعاد إلى القاهرة وهو في أشدّ حالات الخجل والانخزال، واعتذر إلى الحاكم. فقبل الحاكم عذره، وولّاه منصبًا من مناصب الدولة. فتولّاه وهو كاره له، لأنه لم يكن يجب المنصب، ثم أدهى الجنون، حتى مات الحاكم. وتوفّي بالقاهرة في أواخر سنة ثلاثين وأربعمائة، واستفاد الناس منه كثيرًا. وكان رحمه الله، متين الخلق، جميل التواضع، مع علمه وفضله. يقول ابن أبي أصيبعة: «إنه كان فاضل النفس، وافر التزهد، محبًا للخير»⁽¹⁾.

وابن الهيثم يبحث في مسائل قد نظن أنها لم تبحث في عصره، مثل وصوله إلى نتائج باهرة في علم الضوء، وامتداد الضوء على السماوات المستقيمة، وفي الأضواء العرضية والمنكبة، وامتزاج الألوان. وانعكاس الضوء وانعطافه. الخ.

وأما البوزجاني فقد اشتهر بالرياضة، وله فضل في تقدم العلوم الرياضية. وهو محمد بن محمد بن يحيى بن إسماعيل، ولد في بوزجان سنة 328هـ. وانتقل إلى بغداد في سنّ العشرين، وتوفّي سنة 376هـ. وقد اشتهر كثيرًا في علمي الفلك والرياضيات، وله فيها مؤلفات. يقول بعض الإفرنج: «إن له في الهندسة استخراجات غريبة، لم يسبق إليها، وله كذلك مبتكرات في الأوتار». وكتب في الجبر، وزاد على بحوث الخوارزمي، وكتب في العلاقة بين الهندسة والجبر. وله بحوث قيّمة في المثلاثات. وأدخل تجديدات على القطع. وعلى يده تقدمت نظريات المثلاثات.

ويظهر لي أنه هو الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»، وأن أبا الوفاء طلب منه أن يؤلّف له كتابًا يذكر له فيه ما دار بينه وبين ابن سعلون من أحاديث وسمر فألّفه له.

واشتهر في أوائل القرن الرابع أيضًا الخازن، وهو محمد بن حسن أبو جعفر. ويقولون إنه أول من حوّل المعادلات التكعيبية بواسطة تقطوع المخروط، وله بحوث كثيرة في المثلاثات.

واشتهر في هذا العصر أبو عبد الله البتاني في الفلك والرياضيات، وكان من أقدّر علماء

(1) انظر الكتاب القيم الذي وضعه الأستاذ مصطفى نظيف عن الحسن بن الهيثم.

الرصد. وُلد في بَنان من ناحية حَرَّان سنة 240هـ، وتوفي سنة 317هـ. وكان له باع طويل في الهندسة وهيئة الأفلاك، وحساب النجوم. وله مؤلفات عدّة أهمها زيجه المسَمَّى «زيج الصابي» وهو أصحّ الأزياج. وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع بروما سنة 1799م. وفيه بعض صور قيمة⁽¹⁾.

وأما الخازن فقد غمر، ولم يعرف كثيرًا، لأنه اختلط اسمه بابن الهيثم لقرب التشابه بين اسميهما بالحروف اللاتينية. فاسم الأول: الهازم، واسم الثاني الكازن.

واشتهر أيضًا في العلم أمية بن أبي الصلت، كما اشتهر بالشعر. وقد حكى عنه ابن أبي أصيبعة في «طبقات الأطباء» شيئًا كنا نظنه من أفكار العصر الحديث، وهي فكرة رفع المراكب الغارقة من قعر البحار. فقد حكى عنه أن مركبًا مملوءًا بالنحاس غرق قريبًا من الإسكندرية، فعزم أبو الصلت على رفعه، فاجتمع بالأفضل أمير الجيوش، ملك الإسكندرية، وباحته بما جال في خاطره، وطلب منه أن يهَيِّئَ له ما أراد، فأحضر الأفضل لأبي الصلت الآلات اللازمة، ولما تهَيَّأت وضعها في مركب عظيم، هي موازاة المركب الذي غرق، وأرسى إليه حبالًا مبرومة من الإبريسم، إذ لم تكن الحبال القوية المصنوعة من الأسلاك المعدنية معروفة، فأمر قومًا لهم خبرة في البحر، أن يفوصوا ويوثقوا ربط الحبال بالمركب الغارق، وكان قد صنع آلات بأشكال هندسية، لرفع الأثقال في المركب الذي هم فيه، وأمر الجماعة بما يفعلونه في تلك الآلات. ولم يزل شأنهم ذلك، والحبال ترتفع إليهم أولًا فأولًا، وتنطوي على دواليب بين أيديهم، حتى بان لهم المركب الذي كان قد غرق، وارتفع إلى قريب من سطح الماء. ثم عند ذلك انقطعت الحبال، وهبط راجعًا إلى قعر البحر. ولقد تلقف أبو الصلت جدًّا فيما صنعه، وفي التحيُّل لرفع المركب، إلا أن القدر لم يساعده. وحنق عليه الملك لما غرّقه من الآلات، وأمر بحبسه، وبقي في الاحتفال إلى أن شفع فيه بعض الأعيان، فأطلق. وكان إلى علمه شاعرًا رقيقًا. شعر في الهيئة التي مهر فيها.

كذلك اشتهر في الرياضيات عمر الخيَّام الأديب المعروف، وقد انعزل عن الناس، وانعكف على البحث بالدراسة، وألّف في الجبر والفلك، واستعمل كثيرًا من المعادلات التي لم تكن معروفة من قبل، وربط بين الجبر والهندسة، وقسّم المعادلات إلى أقسام متنوّعة، وحصرها.

(1) انظر كتاب تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، للأستاذ فدري حافظ طوقان.

وُجِدَ في كتب الخِيَامِ قانونٌ لحلّ المعادلة ذات الدرجة الثانية، وله براعة أيضًا في الفلك، حتى إن السلطان ملك شاه، دعاه لمساعدته في تعديل التقويم السنوي.



ومما ساعد العرب على التوسّع في العلوم أنهم حينما فتحوا بلاد فارس والشام، رأوا فيها خزانين من العلوم اليونانية، قد نقلت إلى اللغة السريانية، فنقلوها إلى اللغة العربية، وخاصة ما لم يكن نُقل من قبل. ثم أخذوا يدرسونها وساروا بها إلى الأمام. بل لم يكتفوا بالنقل عن السريانية، فتعلّم بعضهم اللغة اليونانية. والدليل على ذلك المعاجم للغة اليونانية والعربية.

وكانوا في كل مدينة كبيرة يحلّونها ينشئون فيها المكتبات والمختبرات والآلات. وزادوا على العلوم اليونانية تجارهم الشخصية من استخراج المجهول من المعلوم، والعلل من المعلوم، وعدم التسليم لما لا يثبت من غير تجربة، كما نجد ذلك من قديم في كتاب «الحيران» للجاحظ، فهو يخفّي أرسطو في مسائل كثيرة، وربما فضّل عليه عربيًا بدويًا.

وعرف العرب تركيب النار اليونانية واستخدموها، وقلدوا بها في شتى الطرق، وألقوا بها الرعب في قلوب الصليبيين. وربما كانوا هم مخترعي البارود، كما قال ذلك كثير من المستشرقين.

فقد ذكر بعض المؤرّخين أن أول معركة استعمل فيها البارود كانت على يد الأمير يعقوب حين حاصر مدينة المهديّة سنة 1205م. قالوا: «فصُرب أسوارها بمختلف الآلات والقنابل، وضربها بالآلات لم يرها الناس من قبل، فكانت كل واحدة منها ترمي قذائف كبيرة من الحجارة، وقنابل من الحديد، وتسقط في وسط المدينة». وقد روي أن بعض الإنجليز شاهد ذلك، فنقل هذا الاختراع إلى بلادهم فورًا.

هذا إلى كتب العرب الكثيرة في النباتات، وفي المعادن، واستخدموا النباتات في الطب، وزرعوا النباتات الطيبة. وترجمت أكثر كتب الرازي إلى اللغة اللاتينية، وكانت كتبه مع كتب ابن سينا أساسًا للتدريس في الجامعات الأوروبية. واشتهر أبو القاسم القرطبي بالجراحة، ووصف عملية سحق الحصاة في المثانة وإخراجها.

وأنشأ العرب في ذلك العصر وقبله كثيرًا من المارستانات. واكتشف الأطباء كثيرًا من

النباتات التي في بلادهم لم يكن يعرفها اليونان. وعرفوا الكاويات والقتائل، والبنج الذي سَوّه «المُرقد» وقالوا: «إن هناك عمليات جراحية، تحتاج لتنويم المريض، حتى يفقد وعيه وحواسه».

وعلى الجملة، فقد مهر العرب في العلوم من حساب وجبر وهندسة، وفلك، وميكانيكا. وأخذوا علوم اليونان والهند، ودلّتهم تجربة حياتهم الخاصة على اكتشاف أشياء لم تكن معروفة عند اليونان، وقد اعترف كثير من المشرقين العدول بابتكاراتهم أشياء كثيرة، لم يعرفها اليونان ولا الهند. أما الذين غمطوهم حقهم فقد حملهم على ذلك تعصبهم ضدّهم.

ثم أصاب العلماء من بعد، ما أصاب الأدب، فلم ينبغ بعد هذا القرن إلا القليل النادر، مثل الطوسي الذي مهر في الفلك، وشهر بالرصد، وإدخاله بعض الأعمال الهندسية التي لم تعرف من قبله. وأوضح الطوسي كثيرًا من النظريات الفلكية، وأصلح كتاب المجسطي، وحرّره، وكتاب الأُكُور. ومثل ابن الهائم الذي اشتهر بالرياضيات، وشاع اسمه في مصر، والشام، وألف في الجبر وفي ضرب أعداد خاصة في أعداد أخرى، من غير إجراء عمليات الضرب، كقوله: «إن كل عدد يضرب في خمسة عشر أو مائة وخمسين، أو ألف وخمسمائة، يضاف عليه مثل نصفه، ويضرب حاصل الجمع في عشرة في الأول، ومائة في الثاني، وألف في الثالث». وقد بعثهم على المهارة في الرياضة حلّ مسائل معقّدة في الميراث، ومهارتهم في الفلك حاجة الأمراء إلى الرصد، عدا ما يجد الرياضي والفلكي من اللذة الذاتية. فالقول بأن العرب لم يخرجوا عما رسمه لهم اليونان والهند والفرس قول جائر. والله لم يُعقم العقل العربي، ولم يقصر الإنتاج على العقل اليوناني أو الهندي. بل جعل الأمر مشتركًا كخيرات البلاد، وجمال أهلها، وحسن مقدرتها.

غاية الأمر أن الخلف لم يحسن استخدام ما تركه السلف. إنما أحسنه الغربيون فكانوا يتقّبون عن كتب العرب، ويترجمها من أتقن العربية، ويتون عليها، كما اعترف بذلك كثير ممن استفاد منهم. ولما جاءت النهضة الحديثة، اقتبسنا منها على أنها من صنع الأوروبيين وأن آباءنا لا دخل لهم فيها، وهكذا الشأن في كل نوع من الثقافة.

الباب الثامن

التاريخ والجغرافيا

التاريخ

من قديم والعرب تعنى بالتاريخ، لا بتاريخها وحدها، بل بتاريخ الأمم قبلها، فيحدّثونا أنهم كانوا يقرؤون أخبار الفرس. ويعد مجيء الإسلام شجع ما في القرآن من قصص على نتيج ما في القرآن من قصص الأنبياء، كآدم ونوح عليهما السلام، كما أن القرآن روى أحداث كثيرة تاريخية، كقصّة حرب الفرس مع الروم. فاشتاقت نفوسهم للتوسع في فهم هذه الآيات. وقد أتجهوا في التاريخ إلى جمع الأخبار، فحقّقوا الأماكن والأحوال التي كتبت بها الآيات، أو قبلت فيها الأحاديث. وحملتهم أيضًا مسألة ضرب الخراج على البلاد واختلاف المؤرّخين في شأنها: هل فتحت عنوة أو صلحًا، كما فعل البلاذري المتوفى سنة 279هـ. وعنى الخلفاء برواية تواريخ الملوك في الأمم المختلفة، وعدّوا قراءتها عظة واكتساب تجربة. وشاع بين الناس «علم الملوك والنسب والخبر، وعلم أصحاب الحروب وكتب الأيام والسير، وعلم الكتاب والحساب». وإذ كانوا يرون أن التاريخ يفيد الفطنة وحسن التجربة، حكى صاحب كتاب «تجارب الأمم» أن الخليفة المكتفي طلب من وزيره، كتبًا يلهو بها، ويقطع بمطالعتها زمانه، فقدم الوزير إلى النواب بتحصيل ذلك، وعرضه عليه، قبل حمله إلى الخليفة، فجاوزه ببعض الكتب، وفيها شيء مما جرى في الأيام السالفة من وقائع الملوك، وأخبار الوزراء، ومعرفة التحيل في استخراج الأموال، فلما رآها الوزير غضب، وقال لنوابه: «والله إنكم أشدّ الناس عداوة لي. أنا قلت لكم: حصلوا له كتبًا يلهو بها، ويشتغل بها عنّي وعن غيري، فقد حصلتم له ما يمرّقه مصارع الوزراء، ويوجد له الطريق إلى استخراج الأموال، ويعرفه خراب البلاد من عمارتها. ردّوها، وحصلوا له كتبًا فيها حكايات تلهيه، وأشاعر تطريه».

ولا تخلو كتب التاريخ من تملّق للخلفاء المعاصرين، ففي الدولة العباسية تملّق المؤرّخون للعباسيين، وبالغوا في عظمة عبد الله بن عباس وهكذا. روى أبو إسحاق الصاهبي «أن عضد الدولة ابن بويه أمره أن يؤلّف له كتابًا في أخبار الدولة الدبلمية، فألّف له تاريخًا

سأه «التاجي»، فاتفق وهو يؤلفه أن دخل عليه صديق له، فسأله عما يعمله، فقال: أباطيل أنتقها، وأكاذيب أنتقها.

وإذا كان المؤرّخ ذا مذهب ديني معروف ظهر ذلك في تاريخه، كما فعل صاحب الفخري في كتابه، إذ كان شيعيًا. وإذا كان سنيًا تحامل على الشيعة، والعكس. اللهم إلا القليل النادر الذي يحكمه الدين والضمير، كالبلاذري والطبري.

ثم كثير من هؤلاء المؤرّخين يؤخذ عليهم عدم تحرّجهم من الألفاظ البذيئة والأقوال الجارحة، إلا القليل منهم كابن خلكان.

وفي هذا العصر تقدم التاريخ وأصبح له منهج مرسوم بعد أن كان خيرًا هنا وخيرًا هناك. والمؤرّخون في هذا العصر كثيرون نكفي منهم بثلاثة عظام: محمد بن جرير الطبري، والمسمودي، ومسكويه. وكلهم كتبوا حسب السنين، لا حسب الموضوع. فإذا حدثت جملة حوادث مختلفة في أماكن مختلفة، كان الذي يجمع بينها سنة حدوثها، لا موضوعها. وهو من غير شك نظر بدائي، مرّت به الأسم المختلفة من شرقية وغربية. فأما ابن جرير، فقد مضت ترجمته كمفسّر، وتعرض له الآن كمؤرّخ. ولد في أمل: إحدى قرى طبرستان، وبدأ دراسته مبكرًا، حتى قالوا إنه حفظ القرآن وهو ابن سبع. ثم بعد أن تعلم على أبيه رحل إلى الريّ، ثم إلى بغداد.

وكان ينوي الأخلع من أحمد بن حنبل، لولا أن ابن حنبل مات قبل وصوله إلى بغداد. وعزم على السفر إلى مصر، ولكن عرج في طريقه على إحدى بلاد الشام، ودرس بها الحديث. ثم سافر بعد ذلك إلى مصر، ثم رجع إلى بغداد.

والحق أنه كان متقنًا ثقافة واسعة وعميقة، هو في التفسير حجّة، وفي التاريخ حجّة، وفي الفقه حجّة، وهو مع علمه الواسع قويّ الخلق، لا يعيد عن قول ما يعتقد حقًا، ولو رجم بالحجارة، ولو تألّب الناس عليه جميعًا.

والإنسان يعجب من برنامج تفسيره الذي يبلغ ثلاثين جزءًا، وتاريخه الذي يبلغ ثلاثة عشر جزءًا: كيف وجد الزمن، وكيف استطاع التأليف. ولكن يفسر ذلك حبّه الأصيل للعلم، وعزوفه عن الدنيا ومباهجها. وهو يرفض وظيفة تعرض عليه، ومالًا يقدم له. وحتى الشعر كان فيه أديبًا كبيرًا، وكان كما قالوا نحويًا صرفيًا رياضيًا، دارسًا للطب. ولم يقبل عقله

الواسع أن يتبع مذهبًا معينًا، فاجتهد أن يكون له منعب خاص، ولو عادى فقهاء المذاهب الأخرى وخصوصًا الحنابلة.

جمع الطبري مواضع من الأحاديث وأقوال من قبله من المؤرخين، مع التحري الشديد لصدق ما يجمع، وقد مكّته فارسه الأصلية من أن يطلع اطلاقًا واسعًا على أخبار الأمم.

نعم: إن كثيرًا من تاريخ الأمم القديمة ليس إلا خرافات وأوهامًا، ولكن عذره في ذلك أن هذا هو ما كان محدودًا في وقته. وليس له من الوثائق ما يستطيع أن يذكر به التاريخ الصحيح. وقد وصل إلينا كتابه «تاريخ الرسل والملوك» فقد قالوا: إنه كان طويلًا، ولكنه رأى الناس لا يصيرون على قراءته، فاختره في هذا الذي بين أيدينا، وقد وصله إلى آخر حياته سنة 310هـ. وهو أحسن ما يكون إذا تعرّض لتاريخ الفرس، وتاريخ الإسلام، لأن المواد عنده غزيرة. ثم أكمله بعض تلاميذه.

والطبري يروي عن الحادثة الواحدة آراء كثيرة فيها، متأثرًا بمنهجه التفسيري. فهو في كل آية ينقل آراء الصحابة والتابعين فيها. ولكنه كان ذا رأي ناضج، فهو يستطيع أن يربح بعض الآراء على بعض. وقد عُني الناس بتاريخه كثيرًا، حتى ليكاد يكون عماد كل مؤرخ بعده. ودليل العناية به أنه تُرجم من قديم إلى اللغة الفارسية، ووضع له ذبول مختلفة. وله كتاب آخر في تاريخ الرجال الذين ورد ذكرهم في أحاديثه. وكما اعتمد على كتب من قبله، اعتمد أيضًا على الأحاديث الشفوية من الناس الذين يوثق بهم كأبي مخنف، وعمر بن شبة وسيف بن عمر وابن طيفور وغيرهم. ويظهر أنه بعد جمعه هذه الوثائق والأخبار رتبها وألفها. وكتابه هذا مع أنه تاريخي في أصله، فالقارئ له يقف على ثروة كبيرة في الأدب، لأنه في حكاياته للروايات المختلفة يقصها في لغة رصينة، بليغة، غاية في القوة.

وهو جريء في قول الحق، يتعرّض للذكر أشياء قد لا يرضى عنها العباسيون أنفسهم. وهم الخلفاء ذوو السلطة. وإن أخذنا عليه شيئًا، فهو أنه يكثر من ذكر الحروب والوقائع الحربية، ويبيّر الخلفاء. ولا يعرض إلا لأمًا للذكر الأحداث الاجتماعية، والمسائل الاقتصادية.

وقد طمع كثير قبله إلى كتاب في التاريخ العام، ولكن ذلك لم يتسنّ لأحد غير الطبري، فقد ألف بعضهم كتبًا في التاريخ الخاص، كما فعل وهب بن منبه في تاريخ اليمن،

وكما فعل حمزة الأصفهاني في تاريخ الفرس، وكما فعل بعضهم في تاريخ السيرة النبوية، وكما فعلوا في تاريخ قبائل العرب فيما ستهو «الأيام».

أما التأليف في التاريخ العام فلم يقدر أحد عليه. وجرد الطبري نفسه لذلك، فنظر إلى التاريخ نظرة عامة منذ الخليقة إلى آخر حياته. وقد ساعده على ذلك ما كتبه محمد بن إسحاق. فكان واسع العلم بالسيرة، وبالمغازي، واعتمد في كثير من أقواله على كثير من العبريين كوهب بن منبه، كما اعتمد على السيرة التي وضعها أبان بن عثمان بن عفان، وعاصم بن عمر بن قتادة، وابن شهاب الزهري، وغيرهم، كما ساعده وجوده في العراق، وكانت الثقافة فيه واسعة، وكان لعلماء الحديث فضل كبير في تدوين الأحاديث المتعلقة بالمغازي والسيرة. وكان لابن شهاب الزهري الفضل في المقارنة والتوفيق بينهما ووضعها في نسق واحد.

وقد غلبت على الطبري طريقة المحدثين، فهو يروي الحادثة عن جملة من الرواة، ويترك للقارئ اختيار أحسن الآراء كما فعل في التفسير. وكان ممن أخذ عنهم الإمام الشافعي، نقل عنه كثيراً بواسطة تلاميذه كيونس بن عبد الأعلى المصري المتوفى سنة 264هـ.

وهذه الطريقة التي اتبعها الطبري في التاريخ بالرواية عن مالك بن أنس، كما روى عن الأوزاعي هي نفس الطريقة التي اتبعها في التفسير. وأخذ فقه الشافعي عن الربيع بن سليمان المرادي المصري المتوفى سنة 270هـ، كما أخذ فقه الإمام أبي حنيفة وأصحابه من كبار رجال المنع كالحسن بن زياد اللؤلؤي. وكما اعتمد في كتابة التاريخ على الصحف والمؤلفات قبله، اعتمد أيضاً على الروايات التي أخلها عن شيوخه، وخصوصاً في السنين الأخيرة من كتابه، فيقول مثلاً: ذكر لي بعض أصحابي، أو ذكر لي جماعة من أصحابنا، أو أخبرني جماعة من أهل الخبرة، أو ذكر هذه القصة بعض أصحابنا عن حدثه أنه حضر.

وإذا ذكر روايات كثيرة عن حادثة أتبعها بمثل قوله: قال أبو جعفر: «واختلف السلف من أهل العلم فيه - ذكر من قال ذلك - فقال بعضهم... وقال آخرون... وأحياناً يقول والصحيح عندنا ذلك... أو وأنا أشك في ذلك». وإذا كان الطبري محدثاً وفقهياً، فقد أثر ذلك في كتابه.

وأما المسعودي فكان ذا منحنى آخر يغاير منحنى الطبري. ولكل فضل. فألف لنا المسعودي كتابي «مروج الذهب، والتنبيه والإشراف»، وضاعت له كتب كثيرة، وهو ليس

مؤرخًا فقط، بل هو مؤرخ وجغرافي معًا، فهو رحالة سائح وُلد في بغداد من عائلة عربية، ورحل وهو شاب، إلى فارس، ثم إلى الهند، وزار «مُلتان» والمنصورة. وصحب بعض التجار في سفرهم في بحر الصين، ورجع إلى زنجبار، ثم رجع إلى عمان، ثم سافر إلى قَزوين، وعلْبَرِيَا، وفلسطين، ثم زار أنطاكيا، وساح في بعض بلاد سورية، ثم عاد إلى البصرة. ثم عاد إلى سوريا. وُثِي بعد ذلك في القسطنطينية، وهكذا كان لا يستريح من الأسفار.

ولم تكن أسفاره للنتيجة، بل كانت لمعرفة الأقطار وأخبارها. وإذا قارنًا بينه وبين المقدسي والبيروني وجنهما أدق وأعمق.

ويدل كتابه على معرفة واسعة باللغة والعادات والتقاليد والأدب والأخلاق والسياسة. يقول في أول كتابه «مروج الذهب»: «إننا صَنَعْنَا كتابنا في أخبار الزمان، وقَدَمْنَا القول فيه في هيئة الأرض ومدنها وعجائبها، وبحارها وأغوارها، وجبالها وأنهارها، وبدائع معانها... ثم أتبعنا ذلك بأخبار الملوك الغابرة، والأمم اللاترة... ثم أتبعناه بكتابتنا الأوسط في الأخبار على التاريخ ومن دَرَج في السنين الماضية... ونعتذر من تقصير إن كان، وننتقل من إفعال، أو عرض لما قد شاب خواطرننا، وغمر قلوبنا، من تقادف الأسفار، وقَطَعَ القفار، تارة على مَنَ البحر، وتارة على ظَهَر البر، مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة، فثارة بأقصى خراسان، وثارة بأواسط أرمينيا، وأقزرجان، وطورًا بالعراق، وطورًا بالشام. فَتَبَيَّرَ في الأفاق، سُرَى الشمس في الإشراق. كما قال بعضهم [من الطويل]:

تَبَيَّرَ أَقْطَارَ الْبِلَادِ فَتَارَةً لَدَى شَرْقِهَا الْأَقْصَى وَطُورًا إِلَى الْغَرْبِ
سُرَى الشَّمْسِ لَا يَنْفَكُ تَقْدِفُهُ السُّوَى إِلَى أُنْصِي نَاءِ يَتَقَصَّرُ بِالرَّحْبِ

وقاؤضنا أصناف الملوك على تغاير أخلاقهم، وتباين همهم، وتباعد دارهم». وهكذا يصف متابعه في رحلاته، ودقته في أخلاقه، واطلاعه الواسع على ما أُلْف من قبله، وتعلبه كبه التاريخية والجغرافية.

ويمتاز المسعودي في كبه بالفاتحة الكبر إلى الأمور الاجتماعية كجهت في ديانات العرب وأرائها في الكيمياء والهوائف والقيان والزجر والسانح والبارح، ومقارنته بين المعجم والعرب، الخ الخ.

وعند كل مَلِكٍ يذكر طرقًا من أخباره الخاصة وسيرته الداخلية، وملامحه وتقاطيح وجهه

الخ، مما لا نجد له نظيرًا في الكتب الأخرى. فهو مؤرخ مسلح بكثير من الوثائق التي تلزم المؤرخ.

وأن مسكويه أو ابن مسكويه، فلم يُغن بالرحلات، كما عُني الطبري والمسعودي، ولكن نوع معيشته وتقلباته في حياته، وفارسته الأصيلة، ودراسته للفلسفة اليونانية، واشتغاله بالكيمياء، ومعاشرته للوزير المهلبي، ومخالطته لعضد الدولة وابن العميد، وما حصل له من أزمات سياسية؛ كل ذلك جعل منه رجلًا مجرّبًا حقًا. وقد خَلَف لنا من ذلك كتابه «تجارب الأمم» يقصد منه إلى أن ما جرى على الأمم التي قبلنا والملوك والناس، عبارة عن دُرس وعظ وإرشاد. ولذلك بلغت إلى ما لا يلتفت إليه غيره. ويقف عند أمير صغير قد يكون منه درس كبير؛ كالذي يحكي لنا أن الأتراك كانوا يتعمدون أن يتخيروا من الخلفاء العباسيين حديشي السن، أو من فيهم بَلَّةٌ وغفلة، أو من يعكفون على الملاهي، ثم يتعمدون ألا يظلموه على كتاب جديّ، حتى لا يحاسبهم على أعمالهم، ونحو ذلك، من طُرفٍ لطيفة.

وللذلك كان له منحنى خاص غير منحنى الطبري والمسعودي. والقارىء له يستفيد منه فوائد كثيرة.

وكان ذا شغف بالأمر السياسي والاجتماعية، ومن آثاره التي وصلت إلينا كتاب «جاريبان خُرْد» ومعناه العقل الأزلي. وهو كتاب ألفه العلماء القدماء بالفارسية، يشتمل على حكم وآداب. عُني به مسكويه، فأتته ترجمته التي بدأ بها الحسن بن سهل، ولخصه. وقد أعجب به لأن فيه نظرات دقيقة في السياسة والاجتماع، كتوصية أحد ملوك الفرس لولده وللملوك من خلفه، «أخرج الطمع عن قلبك، تحلّ القيد من رجلك، الظالم نادم وإن مدحه قومه، والمظلوم سالم وإن ذمه، والمقتنع غني وإن جاع وعري، والحريص فقير وإن ملك الدنيا. من ظلم من الملوك فقد خرج من كرم المُلْك والحريّة، وصار إلى دناءة الشَّرّه والنقيصة، والسُّبّه بالعبيد والرحمة. استظهر على من دونك بالفضل، وعلى نظرائك بالإنصاف، وعلى من فوقك بالإجلال. يقول المسيح عليه السلام: بماذا نفع امرؤ نفسه؟ بأعها بجمع ما في الدنيا، ثم ترك ما باعها به ميراثًا لغيره».

وقد اختار فيه: جيكمًا للفرس، وحكمًا لليونان، وحكمًا للعرب إلى غير ذلك. فالظاهر أن مسكويه كان شغوفًا بالفضائل، شديد البحث عن خفايا السياسة، يرى أنه محتاج إلى ذلك لمعونته من حوله من الملوك والوزراء، وليكمل نفسه إذا كان يريد أن يحلّي نفسه بكلّ فضيلة يعرفها، ولا أظن ابن حيان وقد ذمّه إلا حاقدًا عليه، إذ كان يرى نفسه عالمًا فاضلًا وهو مع

ذلك محروم حتى من الرزق الضروري. فهو يتقم على كل من ناله خير، وخصوصًا إذا كان من يتقم عليه دونه علمًا.

على كل حال إن التاريخ وإن تقدم في هذا العصر، فقد كان لا يزال فيه عيان كيران: الأول سيره في الأكثر حسب السنين لا حسب الموضوع، الثاني الاعتماد على الجزئيات لا على الكلّيات؛ يضاف إلى ذلك أنه كان في نظرهم سير الحروب والملوك والانتصارات، أهم من سير الشعوب والحياة الاجتماعية. ولذلك يتعب المؤرخ الحديث كثيرًا إذا أراد أن يؤرخ مسألة اجتماعية. فهو مضطر أن يقرّب كثيرًا ليثر في آخر أمره على درر.

الجغرافيا

في هذا العصر حُجِبَ إلى الناس الهجرة من بلادهم، والاطلاع على البلاد الأخرى، شأن الأمم القوية في أيام عزّها. أما الأمم الضعيفة، فتحب مكانها، وتلتصق بأرضها، ولا تهتمّ بحياة غير حياتها. وكان يحمل على حبّ الهجرة شيان: التجارة، والعلم، أما التجارة، فقد راجت في هذا القرن، وقام علماء الرحلات يضمنون كُتُبَ الدليل لهذه الرحلات، وقامت الحكومات لبناء رياطات ينزل فيها المسافرون ويتزوّدون منها. وكانت في أصل وضعها نقلًا عسكرية لحفظ الحدود، من أن يتسرّب إليها الأعداء، أو تنقلًا بريديّة. ثم أضافوا إليها غرضًا آخر وهو معونة التجار. وكتب الدليل هذه ككتب الدليل اليوم، تبيين المسافات بين البلاد، وأخلاق الأمم وعاداتهم، واعتقاداتهم، وما عندهم من أنواع السلع والمصنوعات، والحاصلات الزراعية، وما اعتادوه من مكاييل ومقاييس وأوزان، وأسماء المشهورين من الناس في كل قطر. ومن أحسن ما ألف في هذا العصر كتاب أحسن التقاسيم، في معرفة أحوال الأقاليم، للبتّاري المشهور بالمقدسي. فقد قطع كما يقول ألفي فرسخ، وسافر إلى الصين وسرانديب. وكتب «الأعلاق النفسية» لابن رُشته، و«الممالك والممالك» للإصطخري، و«الممالك» للبركي و«الممالك والممالك» لابن خُرّدادبّة، و«البلدان» لابن الفقيه إلى غير ذلك.

وأسس المسلمون في أيام عزّهم مراكز تجارية يحضر إليها التجار يسلمهم وأمواهم من مختلف الأقطار. وبها السامرة، يبيون ويشترون في مختلف الأقطار. وكان هناك صياقة المال ولهم وكلاء، بصرفون الصكوك، ويحرّرون الحوالات لوكلائهم في الأقطار الأخرى. وكان من أهم تلك المراكز جاوة. وكانت مركزًا للبضائع الصينية، وعدنّ، وكازرون، والعريش.

وذهبوا إلى بلاد روسيا، وبلغوا كوثاهية، وذهبوا إلى أقصى السودان، وذهبوا إلى التبرجلب جلود السّمور، ووصلوا إلى كانتون. وحيثما وصلوا إلى بلد، تعلّموا لغتها وعاداتها، ونشروا لغتهم ودينهم واختلطوا مع أهلها بالزواج.

وحكى لنا المسعودي في تاريخه قصصًا كثيرة عن حال هؤلاء الرخالة، كابن وهبان، الذي كان غنيًا كبيرًا، وتاجرًا عظيمًا. وكان من أهل البصرة، فرحل إلى سيراف، ورحل منها إلى الهند، ومنها إلى بلاد الصين. وأعمل الحيلة حتى قابل ملكها. وقد عاد فحدث أهلها بما رأى، وحثّ أهله على الرحلات وتنظيم التجارات. وقد كانت لهم رحلات بحرية كالرحلات البرية، فأنشأوا المراكب الكبيرة للملاحة في البحر الأبيض. وكانت مراكبهم شرعية.

ويحدثوننا أن المركب كانت تحمل بضعة آلاف راكب، وفيها حوانيت للبيع. وكانوا أحيانًا يستحضرون أخشاب السفن من البندقية وفيها غرّاصون لسدّ الثقوب من الحيشة، ويحارون لتنظيف السفن والمحافظة عليها وخدمتها، وفيها الحمام الزاجل لإرسال الأخبار.

وقال المسعودي: إنه قد ركب عدة من البحار، كبحر الصين والروم. وأصابه فيها من الأهوال ما لا يحصى كثرة، فلم يجد أهول من بحر الرُّنَج، وكانت أقصى ما تصل إليه المراكب في هذا البحر موزّتيه.

ومع أهوال البحار والبرّ تحمّلوا المشقات. حكى الإدريسي أنه في القرن الرابع «خرج جماعة من مدينة لشبونة، كلهم أبناء عمّ، وأنشأوا مركبًا، وتزوّدوا فيه، ثم ركبوا بحر الظلمات واقتحموه، ليعرفوا ما فيه من الأخبار والمجائب، وليعرفوا إلى أين انتهأوه. وهم يسمّون المغرّرين».

ويظهر أنهم وصلوا إلى أمريكا، لأنها نهاية بحر الظلمات ههنا، وهو المحيط الأطلنطي.

وأما العلم، فلم تكن كتب الحديث قد تمّ تكوينها، فكان العلماء يرحلون إلى الأقطار المختلفة يتلقون الحديث من أهلها. حتى ربما رحلوا المسافات البعيدة لرواية حديث واحد. وكان لا يُمتدّ بعالمٍ محدّث أخذ حديثه من الكتب، ويسمّونه الصحفي، أي أنه أخذ حديثه عن الصحف، ويفتخر العالم بكثرة مشايخه.

وهذا البيروني أصله خوارزم. وكان أهل بلده يسمونه الغريب، لطول غرته، بعد أن مهر في علوم اليونان الرياضية والهندسية. ثم أكّتب على ما للهند من تلك العلوم، وقارن ما عند الهنود بما عند اليونان، وأبان عيوب هؤلاء وهؤلاء، كما درس حالة الهند الاجتماعية وألّف فيها الخ.

وكان المقدسي أعجوبة الأعاجيب، كما يحدثنا هو عن نفسه. دعاه إلى التأليف في الجغرافيا أنه عزّ عليه أن يرى غيره قد اخترع في العلوم وهو لم يخترع، فاتّجه إلى جهة لم يتجهها أحد من قبله. قال: «رأيت أن أقصد علمًا أغفلوه، وأتفرّد بفنّ لم يذكره». ويعني بذلك أن ينصّ على اختلاف أهل البلدان في كلامهم وأصواتهم وألوانهم ومذاهبهم ومكائيلهم وموازينهم وتقودهم وصفة طعامهم وشرابهم، ومعرفة مفاخرهم وعيوبهم، ومراكز السعة والخضب، ومواضع الضيق والجذب. وقال: «إن هذا علم لا بدّ منه للتاجر والمسافر، والملوك والكبراء، والقضاة والفقهاء».

نعم إن بعضهم سبقه إلى ذلك، ولكنهم فضروا فكتبوا ما سمعوا، ومنهم من اقتصر على المدن المشهورة، ووضع لنفسه خطة: أن يرحل إلى الأقطار الإسلامية ويشاهدها بنفسه؛ فإذا دخل بلدة، درسها أتمّ درس. وعلى حدّ تمييزه: ذاق هواها، ووَزَنَ ماءها، ولقي علماءها، وخدم ملوكها، وجالس القضاة والفقهاء واختلف إلى الأدياء والقراء، وخالط الزهاد والمتصوّفين، وحضر مجالس القضاة، وتاجر فيها، وعاشر أهلها، ومسح إقليمتها، ودار على تخومها، وفتش عن مذاهب سكانها، ودقّق النظر في ألتهم وألوانهم».

وعلى الجملة، فلم يألُ الرجلُ جهْدًا أن يحقّق أغراضه النيّلة. قال: «ولم أترك شيئًا مما يلحق المسافرين، إلا وقد أخذت منه نصيبي، فتفَقَّهْتُ وتأدَّبْتُ، وتزهدت وتعبّدت، وفقَّهْتُ وأدبْتُ، وخطبْتُ على المنابر وأدبْتُ على المنابر، وأمُتُّ في المساجد، واختلّفتُ إلى المدارس، وتكلّمتُ في المجالس، وأكلتُ مع الصوفية الهَرَّاسِ، ومع الخانقائيين الثرّائد. ومع التّوائميّ المصانِد، وطردت في الليالي من المساجد، وتُتُّهُ في الصحاري. وسحْتُ في البراري، وصَدقت في الورع زمانًا، وأكلتُ الحرام عيانًا، وصحبتُ عبّاد جبال لبنان، وخالطتُ حيّا السلطان، وملكتُ العيد، وحملتُ على رأسي بالزّيبيل، وأشرقتُ مرارًا على الغرق، وقُطع على قوافلنا الطرق. وصاحبتُ في الطرق الفسّاق، وبعثتُ البضائع في الأسواق، وسُجنتُ في الحُيُوس، وأخذتُ على أني جاسوس. وكم نلّ العزّ والرفعة، ودبّر في قتلي غير مرة، ورُميتُ بالبدع، واتهمتُ بالطمع. ودَقَّب لي في هذه الأسفار فوق عشرة آلاف درهم. ولم تبق رخصة مذهب إلا وقد استعملتها، وما يبرُتُ في جادة، وبين وبين مدينة عشرة فراسخ، إلا فارتقتُ القافلة، وانفلتتُ إليها لأنظرها، فكم بين من قاسى من الألباب، وبين من صنّف كتابه في الرفاهية ووضعه على السماع؟».

أما ما لم يشاهده، فكان برنامجه فيه كما قال: «أن يسأل ذوي العقول من الناس، ومن

لم يعرف بالفغلة والالنباس، وأن يسأل عن الشيء الواحد جماعة مختلفة، فما اتفقوا عليه أخذه، وما اختلفوا فيه نبذه. وما حَكَوْهُ ولم يقبله عقله أسنده إلى من رواه، أو قال فيه زعموا. وحلَّاه بالخراائط الملوّنة. وقد ساح في جزيرة العرب والعراق والشام ومصر والمغرب، ثم في بلاد فارس والسُّند والهند ولخَّص آراءه في هذه البلاد كلها فقال: «أظرف الأقاليم العراق، وهو أخفت على القلب، وأحد للذهن، وبه تكون النفس أطيّب، والخاطر أدقّ، وأغزرها فواكه. وأكثرها علماء، وأجلّة المشرق «الدولة السامانية». وأكثرها صوتًا وقزًا الديلم، «جرجان وطبرستان». وأجودها ألبانًا وأصلاً والنَّها أخبازًا وأمكنها زعفرانًا الجبال «إقليم يشمل الرّيّ وهمذان وأصفهان وقاشان». وأسفلها قومًا وشَرَّهم أصلًا وفصلًا خوزستان. وأحلاها نُمورًا، وأوطؤها قومًا كِزْمان. وأكثرها قانيبًا وأغزازًا ومِسْكَ السُّند. وأكيسها قومًا وتجارًا فارس، وأشدّها حرًّا وفحلًا جزيرة العرب. وأكثرها بركات وصالحين وزنَادًا ومشاهد: الشام، وأكثرها عُبادًا وقزاه وأموالًا ومتجرًا وحبوبًا مصر. ولم أر أطمع من أهل مكة، ولا أفتق من أهل يثرب، ولا أعت من أهل بيت المقدس، ولا أَدب من أهل هراة، ولا أذهن من أهل الرّيّ، ولا أصحّ موازين من أهل الكوفة، ولا أحسن من أهل حمص، ولا أشرب للخمر من أهل بعلبك ومصر».

ولما جاء مصر أعجب بالفسطاط، وقال إنه لم ير في الأمصار أهلَ منه، وليس في الإسلام أكبر مجالس من جامعهم. وقد أعجب بأطعمتها وحلواها، وكثرة بقولها وفواكهها ونقَمَ أهلها بالقرآن، ودُهِس من كثرة المراكب في النيل، ومن كثرة المصلّين في المساجد، ولكن لم تعجبه كثرة البراهيث فيها، وعدم عناية المسلمين بالنظافة، وازدحام مساكنهم بالسكان، وكثرة اختلافهم، وشرب الخمر، وانتشار الفجور، وكثرة السباب. وقال: «إن أهل الشام يعيبون على أهل مصر ثلاثة أشياء: أن مطرهم التُّنْد، وطيرهم الحُندا، وكلامهم رِخْوٌ مثل التَّس».

ومن أكثر ما امتاز به التفاته في جميع ما دخله من البلاد إلى اللهجات واللغات والأساليب، واختلاف الأقاليم في استعمال بعض الكلمات في قطر دون آخر.

وحكى عن قصة بعض ملوك خراسان إذ جمع رجالًا من خمسين كُور خراسان، فلما حضروا تكلموا جميعًا، فقال عن السُّجستاني، هذا لسان يصلح للقتال. والنيابوري يصلح للتقاضي. والمازوزي يصلح للوزارة. والبلخي يصلح لكتابة الرسائل. أما لسان هراة، فيصلح للكيف.

ويحكى أن كل بلد تغير أسماء الأعلام على شكل خاص. ففي فارس يقولون بدلاً من عليّ علكا، ومن حسن حَسْكا، ومن أحمد حَمْكا، للتخليج. وفي همدان يقولون بدلاً من أحمد أمحدلاً، ومن محمد محمذلاً، ومن عائشة عَشْلا. وفي ساوة يقولون في أبي العباس أبو العباسان، وفي حَسَن حَسنان، وفي جعفر جعفران. وهكذا.

وعلى الجملة، فقد كان دقيق الوصف، حَسَن الالتفات إلى دقائق الأمور. ومن أجل ذلك أفادنا فوائد كثيرة. ونكتفي به عن أمثاله فهو خيرهم.

والعرب منذ اتصلوا بالعالم الخارجي أثبتوا أنهم مرنون قابلون لمسيرة الحضارات المختلفة، وأقلمتها، وأنهم أذكاء ذوو حيوية وخيال فسيح. وقد كان العرب في هذا العصر في غاية من النشاط، وحسن الرحلات. كَوْنُوا علائق تجارية في أقصى الأرض، فكَوْنُوا علائق بالصين وبعض البقاع الروسية وبعض مجاهل إفريقيا. ولم تمنعهم صعوبة المواصلات وسوء الاستعدادات من الرحلات إلى أقصى البلاد. فسياحة التاجر سليمان لبلاد الصين، ورحلته من سيراف الواقعة على الخليج الفارسي، وقطعه المحيط الهندي، حتى يبلغ شواطئ الصين معروفة مشهورة. وقد قضى المسعودي خمساً وعشرين سنة من حياته يطوف في أرجاء الأرض، وهو وصاف للأنفاق، يصف أحوال الأمم في عهده، ويذكر نِحْلَهُمْ وعوائدهم، ويصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول. وجاء ابن حوقل بعد أن تَمَّت رحلات المسعودي، فعمل رحلات أخرى وقال: «قد عملت كتابي هذا في صفة أشكال الأرض ومقدارها في الطول والعرض، وأقاليم البلدان، ومحل الغامر منها والعمران، من جميع بلاد الإسلام، بتفصيل مدنها، وتقسيم ما تفرّد بالأعمال المجموعة إليها. وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الإقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع، وما في أضعافها من المدن والأصقاع، وما لها من القوانين والارتفاع، وما فيها من الأنهار والبحار، وما يشتمل عليه ذلك الإقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات الخ». وقد وافق البيروني الذي سبق ذكره السلطان محمود الغزنوي في حملته على الهند، فنشر ما شاهده في بلاد الهند. وشمالها الهند، وحاول أن يصحح طريقة تلك البلاد، مستنثاً على حسابه الفلكي. وجاء بعده أبو الحسن. فجاب الأرض من شمال إفريقيا إلى مصر. وعيّن مواضع واحد وأربعين مركزاً تمييزاً فلكياً، فهم وإن اتخذوا اليونان والرومان أدلاء لهم في علم الجغرافيا، فقد فاقوا أساتذتهم، وزادوا عليهم. وصححو لبطليموس مواضع المدن الكبيرة التي كان قد غلط في تعيينها، مع صعوبة

التحديد إذ لم يكن عندهم آلات كافية. فلم تزد أغلاطهم على درجتين، بينما بطليموس كان يفلط أحياناً نحو 18 درجة.

وجاء الإصطخري، وكان معاصراً للمسمودي، فألف كتاباً في إحصاء ما في الولايات من أنهار ومدن وجبال وغير ذلك. وغامر الإدريسي مقامرات خطيرة، واشتهر بخريطته التي تحتوي على منابع النيل والبحيرات الاستوائية، إلى كثير غيرهم. حتى إن أبا الفداء ذكر أسماء ستين عالماً جغرافياً من الذين ظهروا قبله، وأبدع ما كان لهم ربطهم الجغرافيا بالفلك. وهي نظرة كان يُظن أنها نظرة حديثة.

الباب التاسع

وسائل العلوم

نريد بوسائل العلوم الوساطات التي كانت تتخذ لنشر العلم وتعين عليه. وأهم ذلك المكتبات ومناهج الدراسة والرحلات والورقة والخط. وستكلم كلمة عن كل منها:

فأما المكتبات فإن الدولة الإسلامية لما تقسّمت أقسامًا كثيرة، واستقل كل قسم تنافس أمراء هذه الدول في كل ما من شأنه تجميل دولهم، من الحرف الدقيقة، ونتائج الفنون الجميلة، والشعراء والعلماء والفلاسفة وغير ذلك. حتى إذا ظهرت حرفة جميلة تسابق هؤلاء الأمراء في اقتنائها. وتاريخ المتنبّي مثلاً يدلنا على هذه المسابقة. فيف الدولة يحرص عليه، لأنه له بمثابة جريدة اليوم تشيد بذكره. ولما وصل إلى كافور بمصر حرص عليه، ولما وصل إلى عضد الدولة اعتزّ به. وكان من موضوع هذه المسابقات المكتبات، فكل أمير كان له مكتبة عظيمة يفتخر بها، ويسمى في تنميتها. ويحدّثونا أن الحكم صاحب الأندلس بعث رجالاً إلى جميع بلاد الشرق، ليشتروا له الكتب عند أول ظهورها، فقالوا إن فهرس مكتبة كان يتألف من أربعة وعشرين كراسة، كل كراسة عشرون ورقة، ولم يكن في تلك الكراسات إلا أسماء الكتب.

وفي الدولة الفاطمية كان الخليفة العزيز بالله، المتوفى سنة 386هـ يقنني الكتب، ويحفظها في مكتبته. وذكر عنده كتاب «العين» للخليل بن أحمد، فأمر خزّان دفاتره فأخرجوا من خزائنه نيفًا وثلاثين نسخة، منها نسخة بخط المؤلف. وحمل إليه رجل نسخة من تاريخ الطبري اشتراها بمائة دينار، فأمر العزيز الخزّان فأخرجوا ما ينيف على عشرين نسخة، منها نسخة بخط الطبري. وذكر عنده كتاب «الجمهرة» لابن دريد، فأخرجوا من الخزّانة مائة نسخة⁽¹⁾.

ووصف المقدسي خزّانة كتب عضد الدولة، فقال: «إنها حجرة على حدة، عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد، ولم يبق كتاب صنف إلى وقت عضد الدولة من أنواع العلوم

(1) القرظي ج 1 ص 408.

إلا وحصله فيها. وهي أَرْجٌ طويل، في سَعَمٍ كبيرة، فيه خزان من كل وجه. وقد ألصق إلى جميع حيطان الأَرْج والخزائن بيوتًا طولها قامة، في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق، عليها أبواب تتحدر من فوق، والدفاتر منضّلة على الرفوف، لكل نوع بيوت، وفهرسات. فيها أسامي الكتب، لا يدخلها إلا كل وجه⁽¹⁾.

ونحن نعلم أن خازن هذه الخزانة كان ابن مسكويه، وهو ما هو في العلم وسعة الاطلاع.

وكان لسيف الدولة خزانة كتب كبيرة، عليها الخاليليان، وهما الشاعران المشهوران. ويحدثنا المعري في رسالة الغفران أنه وهو في بغداد كان يزور مكتبة أرتشير، وكان على المكتبة فتاة سوداء تغير الكتب وتحضرها إلى كثير من أمثال ذلك. هذا إلى أن كثيرًا من الأغنياء والوزراء كانت لهم مكتبات خاصة كابن العميد وزير عضد الدولة، كان له مكتبة، فلما نكب حمد الله كثيرًا على أنه بقيت له مكتبة لأنها أهم شيء عنده.

وكان ابن مسكويه في بعض الأوقات خازنًا لمكتبته. وكان فيها كل علم وكل نوع من أنواع الحكم والآداب، يحمل على مائة وقر. وكان كذلك للصاحب بن عباد مكتبة، حتى إنه لما استدعاه السلطان نوح بن منصور الساماني ليولّيه وزارته، كان مما اعتلر به أن عنده من كتب العلم ما يحمل على أربعمائة جمل أو أكثر. وكان فهرس كبه يقع في عشرة مجلّدات.

وحكوا أن علي بن يحيى المنجم كان ممن جالس الخلفاء، وكانت له خزانة كتب عظيمة في ضيعته. وسأها خزانة الحكمة. وكان يقصدها الناس من كل بلد، فيقيمون فيها ويتعلّمون. والكتب مبلولة لهم، والصيانة مشتملة عليهم، والنفقة في ذلك من مال علي بن يحيى. وحكوا أنّ أبا معشر المنجم المشهور قدم من خراسان يريد الحكمة وهو لا يحسن كبير شيء من النجوم؛ فلما وصفت له هذه الخزانة ورآها، هاله أمرها، وأقام بها، وأحسب عن الحج، وتعلّم فيها علم النجوم. وقالوا: إن القاضي أبا مطرف الأنطلسي جمع من الكتب ما لم يجمعه أحد من أهل عصره في الأنطلس، وكان له ستة وراقين ينسخون له دائمًا. وكان متى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس، طلبه ليشره منه، ويألف في ثمنه. وكان لا يُبِير كتابًا من أصوله البتّة. فإذا سأله أحد ذلك، وألحف عليه، أعطاه للناسخ فنسخه، وقابله ودفعه إلى المستعير.

(1) المقدسي ص 449.

فيستفاد من هذا وأمثاله أنه كان هناك مكتبات كثيرة في جميع الأقطار يفشاها الناس ويتعلمون منها، حتى كان من العادات المأثورة أن كل جامع كبير يكون من ممتلكاته مكتبة كبيرة.

وإذا نحن علمنا أنه لم يكن في ذلك العصر مطابع، وإنما هناك مؤلفون يؤلفون، ونُسخ ينسخون، أدركنا ما يقتضيه عمل مكتبة من الجهد العظيم، والمال الوفير.

ولم تكن المكتبة مقصورة على الكتب، بل كانت أحياناً مجتمعاً يجتمع فيه طلاب العلم والعلماء، ويتناولون فيما بينهم المسائل العلمية... وهذا ما جعل هذا العصر يزخر بالعلم والعلماء.

وكان بجانب هذه المكتبات العامة مكتبات خاصة لكل عالم تشمل على الكتب التي يحتاج إليها، فالغنيّ منهم يطلب من النساخين أن ينسخوا له الكتب التي يريدونها والفقر ينسخ بنفسه.

وروي عن السُّجستاني المحدث أنه كان له كُتُبٌ واسعة وكم ضيقٌ، فسل عن ذلك، فقال «الواسع للكتب والآخر لا أحتاج إليه».

وروي عن أحد علماء أصبهان الأغنياء، أنه أنفق في شراء كتبه ثلاثمائة ألف درهم. وقالوا: إن أبا يوسف القزويني المعتزلي دخل بغداد، ومعه عشرة جمال عليها كتب. وتفتن بعضهم في تجليد الكتب وزخرفتها، والعناية بخطها، وأحياناً تحلى باللعب. ويتنافس رواة الكتب فيما كتبه كبار الخطاطين كابن مقلة وابن البواب. ومن ذلك الحين ظهرت وقفيات على المكتبات، وعلى من يفشاها من فقراء القراء، كما فعل العزيز بالله الخليفة الفاطمي إذ أجرى ألف دينار كل شهر على جماعة من أهل العلم والوزّاقين والمجلّدين. وكانت المكتبات على وجه العموم تزوّد بالحبر والورق، وبعض الأغنياء يتبرع بذلك حبة لوجه الله، حتى يحكي ابن خلكان أنه في إحدى مدارس نيسابور، كان يوجد خمسمائة دواة معدة لمن يريد أن يكتب في المكتبة. ووجدت وثيقة مما ينفق على مكتبة في القاهرة، وهي دار العلم التي أنشأها الحاكم بأمر الله، فإذا فيها:

دينار

٩٠ للورق

٤٨ للمخازن

للفراشين	١٥
للناظر في الورق والحبر والأقلام	١٢
لمرمة الكتب	١٢
ثمن ماء	١٢
حصر	١٠
كُيود للفرش في الشتاء	٥
طنافس	٤
لمرمة الستارة	١

أما طرق التعليم فكانت مختلفة. منها مكاتب أو كتابت للتعليم الابتدائي. وقد عقد ابن خلدون فصلًا في تعليم الأطفال، واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقة، يستفاد منه أن المشاركة كانوا يدرّون بتعليم القرآن، حتى يرسخ في قلوبهم أول ما يرسخ، ويجعلون عماد تعليمهم القرآن والكتابة.

أما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتابة ثم يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب، والترسل، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط والكتابة، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة، وقد شدًا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما. فبعد ذلك يعيدون النظر في القرآن ويتقهمونه.

وقد روى ابن خلدون عن أبي بكر بن العربي في رحلته أنه يرى رأيًا يذهب به إلى البدء في تعليم الحساب واللغة والشعر. ثم بعد أن يتقدم في ذلك يبدأ في تعليم القرآن لتكون قراءته لهم على فهم، ثم يقول: «ويا غفلة أهل بلادنا. في أن يؤخذ الصغير بكتاب الله في أول أمره، ويتعب في أمر غيره أهم منه». ونهى أن يخلط في التعليم علمان إلا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك لجودة الفهم والنشاط، ومنها مدارس ومجالس للتعليم العالي.

وقد ذكر المقدمي أنه أحصى في المسجد الجامع بالقاهرة وقت العشاء مائة وعشرين مجلسًا من مجالس العلم. وربما كانت هذه المجالس أشبه ما تكون بحلقات الدراسة في الجامع الأزهر، لكل شيخ عمود. وكان جامع المنصور ببغداد أشهر مركز للتعليم في المملكة الإسلامية، لا يمنع الناس حر ولا برد، حتى حكوا في سنة 314هـ أن الهواء برد بَرْدًا شديدًا

بيخداد، وتساقت للتلحج، فجلس أبو ذَكْرَةَ في وسطِ جِلة على الجليد، وأملى الحديث.

وكان من أكبر العلماء على منعب داود الظاهري إبراهيم بن محمد نطويه وكان يجلس إلى أسطوانة بجامع المنصور، خمسين سنة لم يَخْتَرِ محلّه منها. وبعض هذه الحلقات كان للفقه، وبعضها للشعر والصرف، وبعضها للغة، وبعضها للتاريخ. قالوا: وكان الفقهاء أكثر العلماء تلاميذ، لأن الفقه يؤهل أصحابه لتولّي مناصب يتعيّنون منها. وكانت أشهر الطرق طريقة الإملاء، ولذلك سُمّي بعض الكتب بالأماشي، كأماشي القاضي، وأماشي الزجاج، وأماشي المرتضى.

يجلس الأستاذ وحوله الطلبة فيعلمي عليهم من علمه. ورووا أن الجبائي الممتزلي أملى مائة ألف ورقة وخمسين، وما ربي ينظر في كتاب، وكان للمشايخ طرق مختلفة، فمنهم من يُملى من عقله، وهو الذي يتحكم فيما يمليه، وما لا يمليه، كأماشي القاضي، ومنهم من وثق بنفسه للدرجة أنه يترك الدرس للظروف، فالطلبة هم الذين يسألون، وهو يجيب على أسئلتهم. وكان المستملي يكتب أول الدرس: «مجلس أملاء شيخنا فلان، في جامع كذا يوم كذا».

وشاعت هذه الطريقة في مجالس المتكلمين. فلما جاء القرن الرابع غلبت طريقة ثالثة وهي قراءة الكتب القديمة وشرحها. فهذا يقرأ كتاب سيويه، وهذا يقرأ كتاباً في تفسير القرآن للفرّاء، وهذا يقرأ مجموعة من أشعار الهذليين، وهذا يقرأ كتاباً في الحديث وهكذا. ومن طريف ما يروى لنا أن أبا عمرو المطرف ألف كتاباً في اللغة اسمه «الياقوت» قال: إنه ابتداء يوم الخميس لليلة بقيت من المحرم سنة 326هـ، أملاء على الطلبة في جامع المنصور ببغداد ارتجالاً من غير كتاب ولا دستور. ومضى في الإملاء مجلساً مجلساً إلى أن انتهى إلى آخره. ثم رأى الزيادة فيه فزاد أضعاف ما أملى، وكتب هذه الزيادة أحد تلاميذه، ثم قرأه عليه أبو إسحاق الطبري، وسمعه الناس، ثم زاد فيه بعد ذلك. وقرئ عليه بالزيادة، يوم الثلاثاء لثلاث بقين من ذي القعدة سنة 329هـ وفرغ منه في ربيع الثاني سنة 331هـ. وأحضر جميع النسخ التي كتبت فقورنت. ثم زاد المؤلف بعد ذلك أشياء أخرى. كتبها محمد بن وهب، ثم جمع الناس وروعهم بعرض الكتاب وتقريره وأن لا تكون بعدها زيادة.

وعلى الجملة فقد كانت المساجد والمكبات والمكاتب هي أمكنة الدراسة.

هذا عدا المجالس الخاصة في بيوت العلماء والوزراء، كمجلس أبي سليمان المنطقي في بيته، والوزير المهلبّي في بيته، والوزير ابن سعدان في بيته. يجتمع العلماء أو الأدباء مع رئيسهم ويفتح الرئيس المجلس بمسألة حيثما اتفق لغوية أو أدبية، أو نفسية، أو اجتماعية،

فيجيب من حضر من العلماء ثم يتركون الحديث على سجيته يتشعب إلى أن ينتهي المجلس. ويعلمنا أبو حيان في ذلك العصر طريقة أخرى للاستفادة كالتى اتبعها أبو حيان مع ابن مسكويه، فقد بعث أبو حيان إلى ابن مسكويه بكتاب يشتمل على جملة أسئلة، مما احتار فيها: بعضها لغوي، وبعضها ديني، وبعضها أخلاقي، وبعضها اجتماعي. ووضع هذه الأسئلة في كتاب سماه «الهوامل». والهوامل هي الإبل المهملة السائمة، فردّ عليه ابن مسكويه بكتاب يجيب فيه على أسئلته سؤالاً وسؤالاً، وسماه «الشوامل»، كأنه شمل الهوامل وضبطها. فهذه طريقة أيضاً في التعليم، تدلّ على اهتمام المعلمين بأسئلة طلبتهم، وإعداد الأجوبة على أسئلتهم، كالدرس التي تلقى في المسجد؛ كما يدلنا ابن مسكويه على أنه كان يهتم بهؤلاء الطلبة.

ويستطرد أحياناً بالتنبيه على ضعف خُلُق الطالب، ومعالجته حسبما يراه. ويدلنا أبو حيان أيضاً في كتابه «المقابسات» على ما كان يثار في مجلس أبي سليمان من مناظرات ومجادلات في أنواع المشاكل التي كانت تعرض لهم. وكان يغلب على كل أستاذ ناحيته الخاصة، فتغلب على أبي سليمان الناحية الفلسفية. وتغلب على الوزير المهلبى الناحية الفنية والأدبية، وتغلب على الفقهاء الناحية الفقهية، وعلى المحدثين ناحية الحديث، وعلى مجالس الصوفية ناحية التصوّف، وهكذا من ثروة زاخرة متنوعة، يصرّوها لنا «المقابسات»، وما روي في ترجمة الوزير المهلبى، وما يروى من مجالس الصوفية الخ.

وأحياناً يكون العلم بطريق المراسلة، فيشتهر عالم بفرّ أو فنون في الأقطار الإسلامية فتأتيه الرسائل من جميع الأقطار، تسأله في مسائل هامة، في التفسير أو النحو أو الفقه، فيجيب الأستاذ بأجوبة مختلفة، كالذي روي لنا عن أسئلة عديدة وردت على السيرافي من ملوك الأقطار، يسأل فيها عن مسائل في النحو والصرف والتفسير، وكما روي لنا عن أسئلة وردت من داعي الدعوة من مصر على أبي العلاء المعريّ ناله لِمَ كان نباتياً وحرم على نفسه أكل الحيوان وقد أحله الله الخ. فأسئلة وأجوبة ومجالس خاصة وحلقات العلماء في المساجد، وكتائب ومكتبات مفتوحة يتلاقى فيها العلماء والطلّاب وتساءلون ويتجاوبون؛ كل هذه كوّنت حركات شديدة عنيفة في نشر العلم، وإخراج عدد كبير من العلماء. وربما لم يساوهم عصر آخر من العصور. ويتصل بذلك ما شاع في هذا العصر والذي قبله من نمط «الإجازة العلمية». وربما كان أول من أتبع ذلك المحدثون للدلالة على ثقهم، وهي أن يجيز ثقة من الثقات لغيره بأن يروي عنه حديثاً أو كتاباً، ثم يعطيه مستنثاً كتابياً على ذلك. وتسبق

علماء الحديث في أخذ هذه الإجازات عن شيوخهم، فكان الطلبة إذا سمعوا حديثاً استكتبوا الشيخ إجازة. وكان الناس ينتهزون فرصة اجتماعهم بالعلماء ليقرؤوا عليهم تصانيفهم أو تصانيف غيرهم، ويفتخرون بأخذ كتابة منه. وكان العلماء قسمين: قسماً يتشدّد فلا يعطي إجازة إلا من سمع عليه، ووقت به. وقسماً متساهلاً يجيز كل من أراد الإجازة، ولو لم يسمع منه، حتى كان بعض العلماء قبل وفاته يجيز جميع مسلمي عصره في رواية الأحاديث التي كان يعرفها. وتفننوا في الإجازة حتى جعلوها شعراً، كالذي ورد في ديوان صفّي الدين الحلّي. واستمرّ هذا إلى عهد قريب منا، فقد روي أن السلطان عبد الحميد أخذ إجازات في الحديث من المرتضى الزيّري صاحب كتاب «تاج العروس».

وكانت العلاقة بين الأستاذ وتلاميذه علاقة الأب بابنه، فكان الطالب يخدم أستاذه. وقد سمعنا في عهدنا ممن شاهدناهم أن الطالب يغسل يد أستاذه، بل ويُعدّ له حمامه عند ركوبه، ويجري وراء الحمامار. فكذا كانت العلاقة في العصر الذي نؤرّخه.

وكثيراً ما كانت تحدث علاقات مصاهرة بين الأستاذ وتلميذه. وربما زاد ذلك الصوفية، فقد طلبوا من المرید أن يكون بين أستاذه كالريشة في مهابّ الريح. وفي كتاب «وفيات الأعيان» قصص كثيرة من هذا القبيل.

وقد روي أن أبا الزّناد كان يذهب إلى مسجد المدينة محاطاً بتلاميذه كأنه ملك. ويؤخذ من مجموع ما روي أنه لم يكن هناك منهج خاص، بل كان الأستاذ مطلق الحرية يتكلم كما يشاء في أي موضوع شاء.

وكان أكثر المعلّمين يعلّمون بأجر، وقد رأينا قبل أن المبرّد كان يتقاضى أجراً على تعليمه، وأن الزّجاج كان يعطيه درهماً كل يوم. وربما كان علماء اللغة والنحو أكثر الناس استحقاقاً للأجر. أما المحدّثون فكثيراً ما كانوا يحدثون لوجه الله. وكان الفلّاح الذي يعطي ابنه لمعلّم يضمن لمعلّمه قوته.

على كل حال انتشرت المجالس على اختلاف أنواعها، في البيوت وفي المساجد - في الأدب، وفي الفلسفة. وكان بعض الأمراء والوزراء ذا ولع شديد بالعلم ومدارسته، فأحبوا هذه العادة وشجعوها، وساعد على انتشارها الخلافت الذي كان بين المذاهب المختلفة من شيعة وسنيّة، فرأوا أن هذه المجالس تقوم مقام الجرائد اليوم في نشر الدعوة. فما أكثر ما عقد الفاطميون مجالس للدعوة، وما أكثر مما ردّ عليهم السنيّون. مثال ذلك ما كان من الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس فقد عقد مجلساً للمناظرة في الفقه والأدب والشعر وعلم

الكلام. وكان أصله يهودياً، ومثقاً ثقافة واسعة كثير المال يصرفه في خدمة العلم. ونشط حركة المناظرة والجدل حتى وُضع للفلك علمٌ سُمي علم آداب البحث والمناظرة؛ وكان يحضر هذه المجالس بعض أهل الأديان الأخرى، فنرى في مجلس أبي سليمان المنطقي يحيى بن عدي النصراني وغيره من أهل الأديان. ورووا أن يوحنا بن ماسويه كان يعقد مجلساً في بغداد، فيحضره العلماء على اختلاف مذاهبهم من فلاسفة وأطباء وأدباء ومتكلمين. وكان لأبي حامد الإسفرائيني مجلسٌ قالوا إنه يحضره ثلاثمائة فقيه؛ هنا غير مجالس الطرب مما كانت تُداول فيها الخمر وتتأشد فيها الأشعار وتغمر بالأزهار، ويستحضر فيها الثلج بكثرة للشرب، كالذي رُوي عن الوزير المهلب، إذ كان يحضر فيه مثل أبي الفرج الأصفهاني وابن مسكويه أيام استهتاره وشبابه، وغيرهما. وقد ذكرنا قبل ما كان من إخوان الصفاء، وانتشارهم في البلاد، ونصح الرؤساء لاتباعهم أن يعقدوا مجالس خاصة، كل أسبوع مرة، أو كل اثني عشر يوماً مرة يتذكرون فيها شؤون العلم ويتدارسون فيها مراحل الدعوة.

ويظهر لما كثرت المناظرات والجدل لم تخل المناظرة من نزاع وهجاء وسباب، مما يجب أن تنتزه عنه المساجد ففكروا في أبنية خاصة تقام فيها هذه المناظرات، وتنقل إليها حركة التعليم. فكانت المدارس.

نعم، كانت الكتابات منتشرة في المدن والقرى حتى من عهد الرسالة؛ ولكن الدراسة العالية هي التي لم يكن لها مدارس خاصة؛ وإنما كانت تقام في الجوامع كما ذكرنا - إلى هذا العصر. وقد ذكر بعضهم أن أول من بنى مدرسة للعلماء هو نظام الملك في النصف الثاني من القرن الخامس؛ ولكن ثبت أنه قبل ذلك وجدت مدارس كان من أولها مدارس نيسابور. يقول الحاكم النيسابوري المؤرخ: إن أول مدرسة هي التي بنيت لمعاصري أبي إسحاق الإسفرائيني المتوفى سنة 418هـ في نيسابور وبنيت مدرسة أخرى لابن قُوزك؛ ويقولون إن أبا بكر البستي المتوفى سنة 429هـ بنى لأهل العلم مدرسة على باب داره، ووقف عليها جملة من ماله الكثير؛ وكان هذا الرجل من كبار المدرسين والمناظرين بنيسابور، وكان في المجالس الكبيرة يجلس الأستاذ على مقعد مرتفع يُسمع المحاضرين، ثم إن المعيد يُعيد كلام الأستاذ حتى يسمعه من كان بعيداً عنه، كل هذا حدث قبل نظام الملك؛ أما مدرسة نظام الملك قد ضمت الكثيرين من كبار العلماء، كالفزالي وغيره، ويحكى الفزالي أنّ من أسباب اعتزاله التدريس ما جلب على أهل عصره من حب الجدل والمناظرة، وأنهم لا يقصدون من هذه المناظرة وجه الله والوصول إلى الحق، وإنما يرومون التعاطم وحب الغلبة والسيطرة على

نظراهم مما بعثه على هجر المدرسة واللجوء إلى التصوّف... ثم تابعت المدارس على هذا المنوال...

ومن الخطأ أن نظن أن حالة العلماء في ذلك العصر كحالة عصرنا اليوم، فإن المطبعة في عصرنا قد قلبت الأوضاع وجعلت العلم ديموقراطيًا، وجعلت الشعوب هي التي تكافئ العلماء؛ أما في ذلك العصر لم تكن مطابع، وإنما الكتاب العظيم ينسخ الوراقون من عشر نسخ أو خمسين أو مائة لا تسمن ولا تغني من جوع. فلم يكن التأليف مصدر ثروة، إنما مصدر ثروة العلماء والأدباء هو اتصالهم بالخلفاء والأمراء؛ أما من لم يتصل بهم وبعد عنهم، فمصيروه الفقر، إلا أن يكون ذا ثروة موروثه. هذا أبو العلاء المعرّي يعيش طول السنة على ثلاثين دينارًا كانت وقتًا عليه. ويُنشدُ بعضهم للتعليم الخاص ولكن هذا لا يُجزى... فالذين اتصلوا بالخلفاء والأمراء سعدوا واطمأنوا على رزقهم، كابن دريد المتوفى سنة 321هـ، إذ أجرى الخليفة المقنن عليه خمسين دينارًا في كل شهر؛ وسيف الدولة ابن حمدان أجرى على الفارابي أربعة دراهم في كل يوم لأنه فيلسوف، أما المتنبي فمُنح الألاف... ويحكون أن أبا بكر البصري كان يبيح الصبغ بنفسه أو يعمله في الحانوت ليستطيع أن يتعيش؛ وكان حانوته مجمع الحُفَاط والمحدّثين، وأن أبا العباس الخياط الفقيه الشافعي المصري المتوفى سنة 373هـ كان واسع المعرفة بالفقه، وكان قوته وكسبه من خياطته؛ فكان يخط قميصًا في جمعة بدرهم ودانقين ينفقها في طعامه وكسوته. وكان هناك عالم آخر في مصر أيضًا يفتاتُ مما يبيع من الخلع. ويقول ابن فارس اللغوي المشهور [من المتقارب]:

إذا كنتَ في حاجة مُرسلاً وأنت بها كلفتَ مفرمُ
فأرسل حكيمًا ولا توصه وذاك الحكيم هو السرهمُ
وكان فقيرًا فيقول [من البيط]:

يا ليت لي ألفتَ دينار موجهةً وأن حظي منها فلُسُ فلاسِ
قالوا: فما لكُ منها؟ قلت: يخدمني لها ومن أجلها الحمقى من الناسِ

على كل حال، فلم يكن من العلماء والأدباء من يستطيع العيش الرغد إلا من موالد الأغنياء، وإلا من كان يتكسب من غير علمه وأدبه كتجارته أو صناعته، ومن عدا ذلك فقير مدقع، خصوصًا إذا كان عزيز النفس أو لا يحسن الملق كأي حيوان التوحيدي.

وساعد على انتشار العلم ما أدخل على الخط من تحسينات؛ فقد كان الناس قبل هذا العصر يكتبون الخط الكوفي، وهو خطٌ صعب معقد مؤسس على زوايا قائمة، وكان زيادة

على ذلك ضامضًا، فالألف إذا جاءت حرف مد في وسط الكلمة حذفت ولم تكتب، كالكتاب، تكتب هكذا «الكتب» حتى جاء ابن مقلة المتوفى سنة 327هـ فنقل الخط نقله جديدة، وغير الخط الكوفي إلى الخط النسخي، ووضع للخط النسخي قاعدة جميلة.

وربما كان هذا سببًا في سهولة النسخ، وكثرة كبه.

وساعد أيضًا على انتشار الكتابة كثرة الورق، ويسمونه «الكاغد»، فقد كانوا يكتبون على الجلود والقراطيس، والورق الصيني، حتى جاء جعفر بن يحيى البرمكي، فشجع صناعة الورق، وكثر في عصرنا هذا كثرة جعلته رخيصًا. فكان يستجلب الورق من مصر ومن سمرقند وغيرها مما مكّن العلماء والورّاقين من كثرة الكتابة. وحرقة الوراقة كانت متشرة، إذ كانت تعرف مقام المطابع اليوم. وأحيانًا يكون بعض الورّاقين علماء، دعاهم الفقير إلى احترام الوراقة، كياقوت الحموي، وأبي حيان التوحيدي. وكانت حرفه شاقّة، تلعب فيها الأعين، وكان مما سبّب الخصومة بين صاحب ابن عباد وأبي حيان التوحيدي، أن صاحب كلّفه أن ينسخ له كتبًا كثيرة، استكثرها أبو حيان. ولحفظ المحذّثين صحة الأحاديث المنسوخة كانوا ينسخون كتب الأحاديث بأنفسهم.

وكان الفقير يضطرّ بعض الناس إلى احترام الوراقة على كره منهم. وكان أبو بكر الدقاق يعول والدته وزوجته ويتأ من الوراقة.

وحكي عن أبي زكريا يحيى بن عدي المتوفى سنة 364هـ وهو نصراني على الملعب البعقوبي أنه نسخ بحفله نسختين من تفسير الطبري، وأنه كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة. وكان بنيسابور ورّاق اسمه أبو حاتم، ورّق بها خمسين سنة، وهو القائل [من الكامل]:

إن السوراقة حرفة مملومةٌ محرومةٌ عيشي بها زِينُ
إن عشتُ عشتُ وليس لي أكلٌ أو متُّ متُّ وليس لي كَفَرُ
ومن الطريف أن حكي ورّاق أنه نام ليلة فرأى في المنام كأن القيامة قامت، وحوسب وأدخل الجنة، فلما دخل الباب استلقى على قفاه، ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال:
«آه والله استرختُ من النسخ».

الباب العاشر

الفن

إن فنّ كل أمة يتأثر بأمور:

1 - اللوق العام للأمة، 2 - التقليد للأمم المختلفة خصوصًا الأمم التي حكمتها، كفرس أو روم أو غير ذلك، 3 - الدين الذي تعتنقه الأمة، فبعض الأديان تميل إلى شيء، وتتصرف عن شيء.

وكان العرب في جاهليتهم بدائيين في ثقافتهم، متقلبين في حياتهم. وهذا التغل والبداية جعلاهم غير مترفين في حياتهم وأدواتهم، وغير ملتفتين إلى الجمال الفني. فكانت حتى معبوداتهم من اللآت والمزى وغيرهما معبودات بسيطة الشكل. بل قد يعبدون حجرًا على طبيعته الأصلية. وما كان عندهم من فن فهو - حتى اسمه - مستعار من الأمم الأخرى. فكلمة نجار وأسلحة وصانع مأخوذة من اللغة الآرامية. وكلمة مصحف وشباك وسوار وحذاء مأخوذة من اللغة الحبشية، وما ورد من الفن في الشعر فبدائي أيضًا، كتشبيه عمرو بن كلثوم في معلقته أُرْجُل امرأة جميلة بأعمدة من الرخام، وصدورها بقطعة من العاج. وحتى لما احتاجوا إلى إصلاح الكعبة، اعتمدوا على أناس من الأمم الأخرى. فقالوا: إنهم اعتمدوا في إصلاحها على نجار رومي صادف أن كان على ظهر سفينة مازة بجدة، ساعده صانع قبطي، فلما جاء الإسلام وفتح المسلمون البلاد المتحضرة من فرس وروم وأوا ما عندهم من الفنون فتأثروا بها، ودعاهم الترف إلى أن يتلَوّقوها، ويقلدوها، حتى الشعر تأثر بهذا الفن، كقول رجل في العهد الأموي على ما أظن [من الكامل]:

بيضاء باكرها النعيم فصاغها بلباقة فادّقتها وأجلّها

وكان من أثر هذه الفتح وغيّ الدولة الإسلامية ووضع المسلمين أيديهم على القصور الفخمة، والمعابد العظيمة، والتحف النادرة، أن تحضروا هم أيضًا، وأخذوا ينشئون الفنون الجميلة، كالمسجد الأموي، وما فيه من زينة تدل على استعانة الأمويين بغيرهم ممن سبقهم إلى هذه الفنون. وكالقصور الجميلة التي بناها الخلفاء الأمويون في صحراء الشام، واكتشفت حديثًا فدلّت على تقدّم كبير في الفنّ. حتى إذا جاءت الدولة العباسية عظم غناها، وعظم

تأثرها بالفن، فبنت بغداد بناءً فنيًا، وبنيت فيها القصور الفخمة للخلفاء والأمراء والأعيان.

وكان أثاثها من فراش ورياش جميلًا فخمًا يناسب جمال القصور وفخامتها. وحدثنا بشار عن كأس صوّرت عليه تصاوير لكسرى، يعلم من هذه التصاوير مقدار ما يوضع في الكأس من الخمر، وما يمزج بها من الماء. إلخ.

ومن الحق أن نقول: إن الإسلام حارب الأصنام والتماثيل، وأمن في محاربتها، وشجع على عبادها، وكسّر ما كان منها في الكعبة، وكوّره في التصوير والمصوّرين، فلم ينمّ التصوير والتماثيل في الإسلام نموًا كافيًا، ولكن الطبيعة البشرية، وحبها الشديد للفن، حاولت دائمًا أن تجد لها منفذًا، فرأينا المسلمين يجودون ما شاؤوا في الخط، لما حرّموا التصوير، وفي الزّار والذّكر، لما حرّموا الرقص، وفي الفناء بالقرآن لما حرّموا الفناء. وهكذا.

ولذلك نراهم يصوّرون الأشجار والحيوانات ويتحرّجون من رسم الأشخاص. ويجانب ذلك اجتهدوا في الفنون الأخرى، كالصياغة والحرف الأخرى.

ولمّا دخل الإسلام كثير من المتحضّرين من الفرس والروم، وكان لهم ذوق نام في الفنون، ابتدؤوا يقلّدون ماضيهم القديم في الإسلام الجديد. وفي القرن الرابع ظهرت الصورة المحيّنة للحيوانات، ولكنها كانت بعيدة عن الطبيعة. وربما منع المسلمين من التقدم في التصوير الشخصي نهى الإسلام عن التصوير، محافظة على عقيدة الوحداية المطلقة. والناس لا يزالون حديثي عهد بالوثنية، خصوصًا وقد كان منتشرًا فيهم عبادة الأبطال والصالحين. وجاء في الحديث عن عائشة «أن النبي ﷺ لم يكن يترك في بيته شيئًا فيه تصاليف إلا نفّسه»⁽¹⁾. وروى البخاري «أن النبي ﷺ لما رأى الصور التي في البيت، لم يدخل حتى أمر بها فمحيّت. ورأى صورة إبراهيم وإسماعيل بأيديهما الأزام فقال: قاتلهم الله. والله إن استقسما بالأزام فطه. وقال النووي. قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم. وهو من الكبائر، لأنه متوحد عليه بالوعيد الشديد، سواء ما كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار، أو إناء أو حائط. وأما تصوير صورة الشجر وجبال الأرض وغير ذلك مما ليس فيه صورة حيوان، فليس بحرام. وقال بعضهم: إنّما ينهى عن تصوير ما كان له ظلّ، ولا بأس بالصورة التي ليس لها ظلّ. وعن عائشة «أنها نصبت يثرًا وفيه تصاوير فدخل رسول الله ﷺ،

(1) روى هذا الحديث البخاري وأبو داود وأحمد والنسائي، مع خلاف بسيط في الألفاظ.

فزرعها، قالت: فقطعته وسادتين، فكان يرتفع عليهما، كأنه كان يجيز ذلك إذا أمّنه الشيء الذي فيه تصاوير، كان استخدم في سجادة أو نحوها. وقال رسول الله: «أتاني جبريل فقال: إني كنت أبتك الليلة، فلم يمتني أن أدخل البيت الذي أنت فيه، إلا أنه كان فيه تمثال رجل». وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم». وإنما كان يباح تصوير الشجر وما لا نفس له. وفي الحديث أيضًا «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا تمثال». والغرض من كل هذا الخوف من عبادة التماثيل والأوثان والتماثيل والأبطال والصالحين. خصوصًا والناس قريبو عهد بهذه العبادة. وقد اختلف العلماء في ذلك، فقالوا: إن التحريم تحريم على الإطلاق، وقال آخرون، إنه تحريم لعلّة، وإذا زالت اللعلّة زال التحريم.

وعلى كل حال أثر هذا في المسلمين، فامتنعوا إلا قليلًا عن تصوير الإنسان والحيوان، وأباحوا تصوير الأشجار والمناظر الطبيعية. ولذلك نبغوا في فن العمارة، وتفتنوا في الجمادات كدواة وأبواب، ومشريات ونحو ذلك. ومع ذلك، فقد مهر قوم من المسلمين في تصوير الأشخاص والحيوان كما فعل بعض الفرس، حتى لقد سمعتُ محاضرة ألقاها بعض المستشرقين عن مصحف فارسي مصور صورت فيه مثلًا صورة يوسف وزليخا الخ.

ونما في هذا القرن تطعيم الأدوات والأواني المختلفة مثل الخزف والقاشاني والنحاس والخشب بموادّ ثمينة، كالعاج والصدف، وتزيينها برسوم مختلفة.

ورأى المسلمون أن يحوِّروا الرسوم المحرّمة إلى نقوش غير محرّمة، كرسوم هندسية ونباتية، وكر ذلك في الدولة السلجوقية.

ووجدت عمائر كثيرة قد دخل فيها فنّ الزخرف؛ وإذا كان القرآن مقدّمًا مبدئيًا معقّمًا، دار كثير من الفنّ حول المصاحف، من كتابة جميلة للمصحف، على ورق جميل، وتجليته بالجلد الفاخر، وتذهيبه وتحليته. كذلك بعث الدّين على الإشادة بالحياة الأخرى، فكان من أثر ذلك بناء المقابر، وزخرفتها، وبناء الأضرحة فوقها الخ.

وقد زيّن المسلمون المحاريب بالنقش بالجص، وكلّموا أمعنوا في الترف، أمعنوا في الزينة الغنية، بعد أن كانوا يعيشون في الصدر الأول عيشة بسيطة ساذجة، ووجدناهم يستخدمون الذهب المذاب في طلاء الأواني الخزفية، وفي النحاس؛ ولكن على العموم لم يلبغوا في تزيين المساجد ما بلغه المسيحيون من الأزثودكس والكاثوليك في تزيين كنائسهم.

وبعد أن تحرر العرب من المؤثرات الأجنبية، وهضموا فنونها، صار لنقوشهم وعمارتهم طابع خاص، حتى لا يمكن نسبتها لغيرهم. فابتدعوا فنًا جديدًا.

حتى في التحف الصغيرة كاللواة والخنجر ونقوش الفمد وجلد القرآن، وأصبح لها طابع خاص، غير ما كان عند غيرهم. وليس يضرهم اقتباس فنا من الأمم الأخرى. إنما يضرهم وقوفهم عند تقليدهم المحض وهو ما لم يفعلوه. فالعرب أنشأوا في سرعة حضارة جديدة، وفنًا جديدًا، مختلفين عن الحضارات والفنون التي قبلهما، حتى إن الحكام اللين قهروا العرب وأرغموهم لحكمهم، كالتار وغيرهم، اعتنقوا دينهم، وأسوا حضارتهم عليها. وكانت الحضارة الإسلامية والفنون الإسلامية ذات أثر عظيم في العالم غريبه وشرقيه. ولا فرق بين أن يكون منشئوا الحضارة عربيًا أو فرسًا أو مغاربة فكلها حضارة إسلامية. فليس يعود فضل العرب إلى أنهم نقلوا الفنون والعلوم اليونانية، بل إنهم زادوا عليها من مخترعاتهم ومبتكراتهم.

الباب الحادي عشر

التجارة والصناعة والزراعة

نشطت الحركة التجارية في القرن الرابع الهجري نشاطًا عجيبيًا، سواء في البر أو في البحر، وهذا ما وسّع أفق الناس الجغرافي. وحسنت سمعة التجار المسلمين في المعاملات، وضرب بهم المثل. حتى النساء اشتركن في هذه الحركة التجارية، فقد ذكروا أنه في بلاد فارس الشمالية كانت حركة البيع في المنازل، وكان اللاتي يبعن هن النساء.

وكانت بغداد والإسكندرية تتحكّم في الأسواق والأسعار، وكان اليهود مشتهرين ببيع الرقيق، وكانوا يستحضرونه من النواحي الشمالية ويتاجرون فيه. وكان التجار على العموم يركبون الجمال إلى السويس، ويُعدّون البحر الأحمر، ثم يعبرون الصحراء ثانية إلى جُدّة، أو يبحرون إلى الخليج الفارسي والهند والصين، أو يرحلون إلى أنطاكية، إلى الفرات، إلى بغداد، إلى فارس. واضطرتهم التجارة إلى معرفة لغات كثيرة من فارسية وإسبانية وصينية. وكانوا يستحضرون من كل بلد خير ما فيه، ويبيحونه في البلاد الفقيرة إليه. وبعض التجار الكبار كانوا يُعملون الحيل في الاتصال بملوك الأقطار، وإنشاء علاقات معهم لتسهيل الشؤون التجارية. فيحكى أن بعض التجار المسلمين اتصلوا بملوك الصين، وأن بعض تجار اليونان والفرس اتصلوا بملك سيلان.

ولكثرة الأعمال التجارية وصعوبة نقل الأموال وخطورتها عرفوا الحوالات المالية، وسَمّوها «الشُوقْتجة» وناصرٌ عسرو تسلّم صكًا من تاجر بأسوان بخمسة آلاف درهم، معنوتًا بوكيل تاجر في عيذاب ليتسلّمه منه. وكان في الصك: «اعط ناصرًا كل ما يطلبه، وقبّد الحساب عليه». ويحكى ابن حوقل أنه رأى صكًا بائنين وأربعين ألف دينار لتاجر في بيلنّامة مما يدلّ على اهتمامهم إلى المعاملات التجارية بطريق الصكوك. وكان الصرافون والركلاء يقومون مقام البنك.

وقد عدّت في ذلك الوقت أسماء كثيرة من التجار المشهورين بالفنّي. واشتهر كل قطر ببعض السلع، وكان التجار الماهرّون ينقلون السلع من مكان إلى مكان، حسب المهارة التجارية. ومن أجل هذه الحركة وجدت أماكن للمبيت والاستراحة في كل مرحلة

تجارية، وكانت هذه الأماكن تستخدم لمبيت التجار، ورباطات للمجاهدين، وأمكنة لعمال البريد، وهكذا.

ولم يكن نشاطهم في البحر بأقل من نشاطهم في البر، ومن هذه الحركات نشأت أسطورة «السندباد البحري». وكان أهم بحار المسلمين في التجارة هو البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الهندي فكانوا ينقلون التجارة على الجمال إلى السويس، ثم إلى الحجاز، ثم إلى المحيط الهندي، وكانوا يقطعون على الجمال الصحراء من الحَرَمَا، إلى القُلْزُم أو البحر الأحمر في سبعة أيام. واستخدموا لهذه الرحلات البحرية المراكب الشراعية الكبيرة. حتى حكوا أن بعض المراكب كانت تحمل ألقاً من الناس، ومعهم كثير من السلع التجارية. وقالوا إن سُفُنَ البحر الأبيض كانت أكبر من سفن المحيط. وكانت البصرة أهم ميناء يُبحر منه التجار إلى أنحاء العالم. وكان نجاح هؤلاء التجار مشجعاً لأمثالهم على أن يشغفوا في التجارة ويربحوا منها. وكتاب «ألف ليلة وليلة» مملوء بالفصص عن هؤلاء التجار، وغياهم، وطول أسفارهم. وكانت الصين وروسيا ميداناً فيحاً لهذه التجارات.

وقد أقرت حركة التجار الواسعة هذه في الحياة العامة للشعب، سواء في الحركة الاقتصادية أو الاجتماعية. فمن الناحية الاقتصادية كانت التجارة مصدر ثروة لعدد كبير من الناس، وأتباعهم، وأتباع أتباعهم؛ ومن الناحية الاجتماعية ملأت التجارة البيوت بالرفيق من مختلف الأصناف، وتأثير الرقيق في الحالة الاجتماعية لا يخفى. وربطت التجارة بين الأقطار الإسلامية ربطاً محكمًا، ولَمَّا كان يخلو ركب من التجار من أن يصحبهم بعض العلماء يطلبون العلم، وخصوصاً الحديث. وحببت التجارة إلى الناس كثرة المغامرات، واكتساب اللذائذ من المخاطر. وكانوا كلما اجتازوا مخاطرة واطمأنوا عَنَ لهم أن يبدؤوا مخاطرة جديدة، كالذي بصوّره لنا «السندباد البحري». بل إن هذه التجارة كانت تغلّي الفقهاء بالمسائل الكثيرة التي تعرض للتجار، ولم تكن معروفة من قبل، كالذي نرى في كتب الفقه من الكلام على السوفنجة والسلم والمزارعة ونحو ذلك.

وكان بعض الأرقاء يَأْبُقُونَ مع ركب التجارة، فكثير قول الفقهاء في إباق العبيد وهكذا. فأعمال التجار وما يصادفونه في حياتهم كانت مبعث أسئلة توجّه للفقهاء ليبحثوها ويجيبوا عنها. بل تعرّضت رحلة التجار لإثارة مسائل تتعلق بالعبادات، فإنهم لما رحلوا إلى الشمال البعيد، ورأوا مدناً تستمرّ الشمس طالعة فيها أشهرًا وتغيب أشهرًا سألوا عن حكم الصيام في هذه البلاد، وأوقات الصلوات وهكذا. ولكن مع الأسف لم يتعرّض الفقهاء لتاريخ الحوادث

التي أثارت هذه الأبحاث. بل تكلموا عنها مجردة عن أي اعتبار آخر، ومن غير ربطها بما كان يحدث، ولذلك كانت جافة. ولو ربطت بهذه الأحداث لكانت لطيفة مستاعفة.

وهذه التجارة أشاعت في الناس حُلُق الاستقلال، وجعلتهم أفضل من العلماء والأدباء اللذين لا يجدون رزقهم، إلا من فُتات الأمراء. فالتاجر كان ينشأ صغيراً، ويغامر حتى يكسب الكثير. وبعضهم كان يكسب مائة وعشرين ألف دينار أو أكثر.

هنا هو الكسب المادي. أما الكسب المعنوي فألذلة الحادثة من رؤية بلاد قد يخالف دينها دينه، وتخالف عوائدها عوائده. ولا بأس أن تغرق المركب يوماً ببضاعته، فيحمد الله على السلامة، ويبدأ من جديد، وهكذا.

وأما الصناعة فقد ازدهرت في هذا العصر، وذلك بفضل تَقَدُّم العلوم كما شرحنا، فاستخدموا ما اكتشفوا من العلوم، وما عرفوه من علوم اليونان، وما اقتبسوه من الأمم الأخرى في ترقية صناعتهم. وكانت المدن الكبرى في البلاد الإسلامية تتقمم الصناعات الكبرى. كصناعة المنسوجات والورق في مصر، وصناعة الورق أيضاً في سمرقند، والبسط والسجاجيد في فارس الخ. واشتهرت صناعة النسيج في مصر في تَنيس. وكانت تصنع من الكتان والحرير، وكانت الأقمشة التَّيسِيَّة بيضاء. أما اليمبة فمقنوشة كأزهار الربيع.

واشتهرت في تَنيس مدينة تسمى «الدِّيَّق» وإليها ينسب القماش المسمى بالديقي. وربما بلغ الثوب الديقي مائة دينار. وفيها كانت تصنع المنسوجات للمخليفة البغدادي. ولا يدخل فيه من الغزل غير أوقيتين، وينسج باقيه بالذهب بصناعة محكمة، لا تحوج إلى تفصيل ولا خياطة، وتبلغ قيمته نحو ألف دينار. وكانت تنيس وحدها سنة 360هـ تصدِّر إلى العراق من الأقمشة ما يبلغ 20 ألف دينار إلى 30. وكانت تصدر تنيس أيضاً ثياباً رقيقة جيدة، كأنها المنخل، يسمى بالقصب، وكان هذا القصب يلوَّن، ويعمل عمامات للرجال. وكان النساء في مصر يغلزن الكتان في منزلهن، كما يفعل أهل سويسرا في صناعة الساعات. وقُلِّدت فارس مصر في صنع ثياب الكتان، وخصوصاً مدينة كازارون، فكانوا يبلِّون الكتان في البرك، ويغسلون خيوطه في نهر يسمَّى نهر الرَّهْبَان. وكان من خصائص هذا النهر تبييض خيوط الكتان. ولا يغسل فيه إلا بتصريح من الأمير. ولم يشتهر القطن كثيراً في هذا الزمان، واشتهرت مرو بصناعة نسيج القطن، فكانت تتج ملابس ثقيلة؛ حتى إن المتني يسميها «لباس القروء». وانتشرت صناعة الحرير، وأعظم مصانع الحرير في ذلك العصر كانت بفارس أخدها الفرس عن الروم. واشتهرت خوزستان بذلك. وكانت الطنافس التي تفرش على الأرض تصنع

بالمراق في مدينة الجيرة، وقد استمدت صناعتها من الروم. واشتهرت صناعة الحُصر في كل البلاد الإسلامية.

وكان المصريون يصنعونها من البرد، كما اشتهرت صناعة ماء الورد. وأهم ما تصنع فيه مدينة «جور» لشهرتها بالورد الجوري. وينقل من جور إلى سائر البلدان كالمغرب، والأندلس، ومصر، واليمن، وبلاد الهند والصين، ومما قدّم الصناعة في القرن الرابع اكتشافهم قوة المياه، واستخدامهم لها في إدارة الطواحين؛ كما أن أهل البصرة استخدموا حركة المدّ والجزر، فأنشأوا عليها الأرحية، ذلك أن الجزر والمد يحدثان عندهم مرتين في كل يوم وليلة. ففي أثناء المد يدخل الماء الأنهار، وفي أثناء الجزر ينحسر الماء. فعملوا إلى أرحية أقاموها على أفواه الأنهار. أما الجهات التي ليس بها أنهار، فكانوا يستعملون الدواب في إدارة الطواحين.

وقد اشتهرت مطاحن الموصل، فكانت تصنع من الخشب والحديد، وتسمى الواحدة منها عربة، وبعض الطواحين يستخدم فيه شلّة هبوب الريح، حتى كان من دقتهم تنظيم سرعتها بواسطة منافذ تغلق وتفتح. وقد نقل المصريون صناعة الورق عن الصين، ولكن تقدموا فيها بواسطة تفتيته مما كان يعلق به من ورق التوت ونحوه. وانتشرت صناعته في دمشق، وطبرية، وطرابلس، وسمرقند. ولولا كثرة ما انتشرت العلوم انتشارها في هذا العصر. واشتهرت حران بصناعة آلات الفلك، كالإسطرلاب، وبصناعة الموازين الصحيحة؛ واشتهرت المقدس بصناعة السبح، لكثرة الزّار.

وأما الزراعة فاشتهرت في هذا العصر، حتى ربما أمكن العالم الإسلامي أن يكفي نفسه. فكانت العراق تكثر من زراعة الحنطة، والهند من الأرز، وفلسطين ومصر من الفلقاس. واشتهرت في البلدان كلها زراعة الكروم. واشتهرت زراعة العنب في اليمن. وهو كثير الأصناف، يوجد كل صنف منه في بلد. واشتهرت في هذا العصر فاكهتان، وهما الأترج، والنارنج. وكانت هاتان الفاكهتان نادرتين في هذا العصر. وقد جلبتا من الهند إلى عمان والبصرة والعراق والشام. واشتهرت زراعة البطيخ، واشتهر شمال فارس بجودة الفاكهة، حتى بلغ أن كان البطيخ يقَدّ ويحمل إلى العراق. وعلا شأن الرمان؛ وكان أحسن التفاح في ذلك العصر تفاح الشام، حتى كان مضرب المثل في الحسن. ويحدّثنا الثعالبي في «لطائف المعارف» بأنه كان يحمل إلى الخلفاء في كل سنة منه ثلاثون ألف تفاحة. واشتهر في العراق والحجاز ومصر، تصدير مقادير كبيرة من الثمر. وكان الناس في مصر يستخدمون زيت

المصاييح، من جذور البنجر واللفت، ويستونه الزيت الحارّ. ولحاجتهم إلى السكر كان يزرع في كثير من البلدان، وعلّموا المربّات والفواكه المحفوظة، وملحوا السمك، وأكلوا نوعًا من الطين الأخضر كالسلق، كانوا يستعملونه بعد الأكل. يجلب من نيسابور، ويسمى بالثقل. وكان الرطل منه ربما يباع في مصر بدينار.

وعلى الجملة كانت الزراعة والصناعة والتجارة متعاونة، يُمدّ بعضها بعضًا، ولكنة عدد الأهالي نمت هذه العناصر الثلاثة في ذلك العصر. حتى ليحكى بعضهم أشياء عنها قد لا يصدّقها العقل. وربما كانت الزراعة هي العنصر الوحيد الذي لم يتغيّر في الشرق إلى اليوم. فلا يزالون يستعملون آلات الزرع العتيقة من ساقية وشادوف وطمبور ونحو ذلك مما كان يستعمله قدماء المصريين.

قد تغيّرت التجارة والصناعة كثيرًا عن قبل، ولكن الزراعة لم تتغير كثيرًا عما كانت، إلا عند القليل الذين استعملوا الآلات الحديثة.

الباب الثاني عشر

للقضاء والإدارة

من قديم وكبار الفقهاء يكرهون تولّي القضاء، كالذي روي عن مالك وأبي حنيفة من كراهية تحمّل المسؤولية، وخوفًا من الحيد ولو قيد شعرة عن العدل. إنما يتزوّلاها من أكره عليها، أو كان شرعًا يحب المال، ويقوى ضميره على تحمّل المسؤولية. وكانت أكبر مشكلة في زماننا وقبله اختلاط الاختصاص بين الوالي والقاضي، فكلاهما يبرجو توسيع الاختصاص. وكثيرًا ما اصطلما. فمثلًا تزوّجت امرأة رجلًا ليس بكفء لها، كعادة الشيخ علي مع بنت السادات، وأنكر وليّها الزواج، وطلب من القاضي فسخه، فامتنع، فذهب أهلها إلى الأمير، فأمر القاضي بالسّخ، فامتنع أيضًا، ثم فرّق الأمير بينهما، وسبب ذلك الاختلاط بين سلطة القضاء، وسلطة التنفيذ. وكان القاضي يتولى سلطانه من قبل الخليفة. وكان كثير من القضاة ذوي عظمة وجلال، حتى يُحضروا الولاية في مجالسهم إذا احتاج الأمر. ويحكون عن القاضي ابن حربويه الذي تولى سنة 329هـ أنه كان آخر من ركب إليه الأمراء. وكان لا يقوم للأمير إذا حضر، وكان عزيز النفس، عدلًا، حتى إن مؤنسًا الوالي الكبير مرض، فأرسل إلى القاضي يطلب شهودًا، بشعرهم أنه أوصى بوقف على جهة من جهات الخير، فقال القاضي: لا أفعل حتى يثبت عندي أنه حرّ. وكتب إلى الخليفة المقنن يسأله إذا كان قد اعتقه. ولما وصل الكتاب إلى القاضي إلا أن يشهد عدلان أنه كتاب أمير المؤمنين. وكان ابن حربويه هذا مثلًا عاليًا للقاضي، فلا يفعل أمام الجمهور ما يحقّ من كرامته. وكان لا يتقيد بمذهب من المذاهب، بل يجتهد. ومن القضاة العظام في هذا العصر أبو حامد الإسفرائيني قاضي بغداد المتوفى سنة 406هـ، كتب إلى الخليفة يقول له: «اعلم أنك لست بقادر على عزلي عن ولايتي التي ولّيتها الله تعالى، وأنا أقدر أن أكتب إلى خراسان بكلمتين أو ثلاث، أعزلك عن خلافتك». حتى لقد كان بعضهم من القوة، بحيث يستطيع أن يأمر بسجن أمير أو وزير. وكان من أعظم القضاة في ذلك العصر أبو الحسن بن أبي الشواب فكان قاضيًا عادلاً مهيبًا، وكان قاضي البصرة سنة 399هـ.

ولم تكن عرفت المحكمة، ولكن عرفوا أن القضاء يجب أن يكون مباحًا للجمهور. فكان القضاة يجلسون في المسجد، أو على بابه، أو في دار القاضي، ويتقدّم المتقاضون

برقاع فيها اسم المدعى والمدعى عليه، وهي المسماة اليوم «عريضة الدعوى» ويمطونها للكتاب؛ وإذا حضر القاضي دفعها إليه، فيفصل فيها كلها أو بعضها. وإذا لم يستطع أجل ما لم يستطع إلى الغد. ويحكون أن إبراهيم بن الجراح كان مكرومًا من المصريين، فكان يقضي في داره. ولما ولي هارون بن عبد الله قضاء مصر جعل مجلسه في الشتاء في مقدم المسجد، واستدير القبلة، وأسند ظهره بالجدار. واتخذ مجلسه في الصيف في صحن المسجد، واستمرّ الحال على ذلك إلى منتصف القرن الثالث الهجري، فمنع الخليفة المعتضد من جلوس القاضي في المسجد، ولكن هذا النهي لم ينفذ. وكره أبو العلاء المعري في عصره سيرة القضاة، والشهود المسنون بالمدول فقال [من البسيط]:

في البدو خراب أذواد مسؤمة وفي الجوامع والأسواق خراب
 فهؤلاء تسّموا بالمدول أو ألسه شجّارٍ واسم أولاك القوم أعراب
 ويعني بمن في الجوامع القضاة والشهود. ويقول في موضع آخر [من الطويل]:
 عدولٌ لهم ظلم الضعيف سجيةً بسنن أعراب القرى والجوامع

* * *

وكان الفقهاء أولاً يكرهون أن يأخذوا أجرًا في نظير قضائهم، ثم عيّن لهم أجر قليل، فكان ابن حجرية في مصر يتقاضى مائتي دينار في السنة، وكان عبد الرحمن بن سالم قاضي مصر أيضًا يتقاضى عشرين دينارًا في الشهر. وكان بعض القضاة يتجر بجانب منصبه ليعيش عيشة محترمة. وقد رفع العباسيون مائة القضاة، فكان مرتب عبد الله بن لهيعة ثلاثين دينارًا في الشهر، وفي عصر المأمون، جعل للفضل بن غانم مائة وثمانية وستين دينارًا في الشهر. ويقول الرحالة ناصر خسرو: «إن مرتب قاضي القضاة في مصر ألفا دينار في الشهر، الخ».

وقد انحط القضاء على توالي الأزمان. فقلّ أن ترى قاضيًا محترمًا مهيبًا وقورًا كالذي كنت تراه من قبل.

أما الإدارة، فكان على رأسها الخلفاء. وقد رأيت من قبل كيف انحطت رتبهم، واستبد بهم الوزراء، كما انحطت ثقافتهم، لأن الوزراء كانوا يكرهون خليفة مثقفًا. ويحكى صاحب كتاب العلوم أن الوزير أبا أحمد العباس بن الحسن كان راجبًا ومعه أحد الكتاب الأربعة الذين يتولون الدواوين، فشاوره فيمن يرشح للخلافة بعد المعتضد. وكان الوزير يميل إلى ابن المعتز، فأجابه الكاتب إنه يجب أن لا يوئى في هذا الأمر من عرف دار هذا ونعمة هذا ويستأن هذا، ومن لقي الناس ولقوه، وعرف الأمور وحكمتها التجارب. قال له الوزير:

صدقت فمن نقلد؟ فأشار الكاتب عليه بجعفر بن المعتضد، وقال: إنه صغير لا يدري أين هو. وعامة سروره أن يصرف من المكتب، فعمل الوزير على تقليده، وكان صبيًا في الثالثة عشرة من عمره. وهكذا. حتى كانوا يفتشون الكتب التي يقرؤها المرشح للخلافة، لئلا تكون فيها منفعة، بل تكون لهوًا صرفًا، كالسندباد البحري، وألف ليلة وليلة. فما أكره الوزراء للخلفاء المتعلمين. ولذلك ضعف شأن متولّي الإدارة. وكانت دواوين كثيرة، لكل ولاية ديوان يدير شؤونها، حتى وُجد المعتضد هذه الدواوين وجعل منها ديوانًا واحدًا أسماه «ديوان الدار» له ثلاثة فروع: ديوان المشرق، وديوان المغرب، وديوان السواد أي العراق. ولم تكن العدالة مرعية، فكثرت المصادرات، بل كثر التعدي على الأرواح. ولم يعد أحد يأمن على نفسه وعلى ماله حتى الخليفة، فكم صودر، وكم سلبت أمواله، أو سملت عينه. وفتشا في هذا العصر أخذ المسائل الإدارية كالقضاء التزامًا يلتزمون العرف العام للخليفة، ثم يستبدون بمن يليهم. يقول ابن المعتز [من الكامل]:

أفما ترى ببلدا أقمئتُ به أصلى مساكن أهله حُصص
وولأته نَبَبٌ زنادقَةٌ ملائى البطون، وأهله حُمصص⁽¹⁾

وتهافت أرباب الدواوين على الألقاب. وقد كانت العادة من قبل أن يكتب للناس من فلان إلى فلان، ففي أول القرن الرابع كان يخاطب الوزراء والكبراء بيا سيدنا ويا مولانا، وكان ابن سعدان يخاطب الوزير ابن عباد، بالصاحب الجليل، ويخاطب الصاحب ابن سعدان، بالأستاذ مولاي ورئيسي، ثم زادت الألقاب. حتى قال الخوارزمي [من البيط]:

ما لي رأيتُ بني العباس قد فتحو من الكُنَى ومن الألقاب أبوابا
ولقّبوا رجالا، لو عاش أولهم ما كان يرضى به لسُحشُّ بوابا
قلُّ الدَاهمُ في كُنَى خليفتنا هذا، فأنفق في الألقاب

ولقبوا الماوردي القاضي بلقب «أقضى القضاة»، وزادت الألقاب فيما بعد زيادة كبيرة، وتشكلت بالشكل التركي، وزادت حتى فقدت قيمتها.

وكانت الإدارة العالية سيئة جدًا، لأنها شديدة الحساسية، يُخلها مليم، ويعتلها مليم. وذلك لأنها كانت سيئة في دخلها، تعتمد كثيرًا على المصادرات التي شرحناها من قبل، وفي خرجها إذ كثرت النفقات للإسراف في الترف، كما يتنا. وكانت جباية الأموال غير عادلة ولا

(1) ديوانه 734/1.

دقيقة. ويروي لنا المؤرخون أن بعض الملاك يبيعون أرضهم بيعةً صوريًا، لأولاد الأمراء ليقبل الخراج عليهم. وبدأت ميزانية الدولة تنحط، ويزيد الخرج على الدخل، فكان مقدار الميزانية، حسب ما وصلنا في عهد المقتدر على حسب تقدير الوزير المشهور علي بن عيسى نحو 1904هـ 1450 دينارًا، أضاعها كلها الخليفة المقتدر، كما أضاع ما تجتمع عنده من الخلفاء قبله. وذلك بسبب كثرة الجند وشغفهم ومطالبتهم بالزيادة حتى اضطر أن يبيع دياره وفرشه وآتية اللهب التي عنده. وبلغ من فقر بيت المال في أيام المطيع لله سنة 361هـ أن باع ثيابه، وأنقاض داره ليدفع 400 ألف درهم طلبت منه للجند في أثناء الفتنة ببغداد. والسبب في قلة الدخل أن كثيرًا من الممالك انفصلت عن الدولة العباسية واستقلت، كإفريقيا وخراسان ومصر وفارس وما وراء النهر، وكلها كانت تدرّ مالًا كثيرًا على الدولة في بغداد. وتلملم الناس في عصرنا هذا من كثرة الضرائب، فبدأ الخلفاء يخفصونها من عهد المأمون، ونقصت الجزية، وكانت موردًا كبيرًا للمال. بسبب اندفاع الناس إلى الدخول في الإسلام. وكان المهدي عهد إقطاع، وهو عهد ظالم، كالذي شاهدناه في عصرنا، وزاد الطين بلة إقطاع الخلفاء ومن إليهم في أسباب الترف فانغمسوا في اقتناء الجوارح، من كل الأصناف، واتخذوا الفرش من الخبز والديباج والحريز، والمسامير من الفضة، وأكثروا من المنزهات والقصور والمدن، ومجالس البيوت وتأنقوا في الطعام واللباس تقليدًا للفرس. وتحول الفنى من الخلفاء إلى النساء والخدم والقواد. حتى حكى صاحب المستطرف أنه كان بين رياش أم المستعين بساط أنفقت على صنعه 130 مليون دينار، على ما يقولون، فيه نقوش على أشكال الحيوانات والطيور، أجسامًا من الذهب، وعيونها من الجواهر. حتى ليدكروا أن شاعرًا مدح امرأة فأعطته قُرًا قَوْمَ بعشرين ألف دينار. وكثر الإعطاء للمدح من الشعراء، كما يحدثنا صاحب الأغاني حتى لا يكاد الإنسان يصدّق ما يحكيه من العطاء لكثيره.

وكثر الإعطاء من المال للوزراء والقضاة والقواد؛ حتى بلغت ماهية الحسين بن علي الماخراني والتي مصر في أول القرن الرابع 3000 دينار في الشهر؛ هذا علما ما يفرضه الخلفاء لأنفسهم وأهلبيهم، خصوصًا وقد منعموا السلطة، فصارت في يد وزرائهم من الأتراك.

والحق أن الإدارة العالية إذا اختلّت اختلّت تبعًا لها كل شيء، من علم وتجارة وزراعة وصناعة، فمجيب أن يزهر العلم في هذا العصر، حتى يبلغ ذروته، ويختلّ النظام المالي، وهذا يدلّنا على أنه قد تختلّت السياسة، ويختلّ المال، ويزهر العلم، لأن اختلال السياسة واختلال المال لا يظهران إلا بعد عهد طويل.

وكان من أهم المصالح الإدارية مصلحة البريد. وقد عني بها المسلمون من العهد الأموي، كما عُنِيَ بها العباسيون. وكانت مصلحة البريد تقوم بوظائف أكثر مما تقوم به مصلحة البريد اليوم. فكانت تقوم بما تقوم به اليوم مصلحة المخابرات؛ إذ كان رجال البريد مكلفين بإخبار الخلفاء بكل حركة يقوم بها كبار العتال؛ حتى يتأهبوا لها. ولذلك يروى أن طاهرًا أمير خراسان وأول من انفصل عن الدول وأسس الدولة الطاهرية قطع الخطبة للامون على المنبر؛ وكلمه في ذلك صاحب البريد، فاعتذر بأنه نسيان منه، وتقدم إليه ألا يكتب للخليفة، وتكرّر منه ذلك ثلاث مرات، فقال له صاحب البريد: إن كتب التجار لا تنقطع عن بغداد؛ وإن اتصل هذا الخبر بأمر المؤمنين من غيري لم آمن أن يكون سبب زوال نعمتي. فقال اكتب إليه. وكان الخلفاء لا يحبون صاحب البريد، ولو جاء في نصف الليل، علمًا منهم بأن مبادرة الأمور في أوائلها خير من الانتظار عليها. ولذلك قال المنصور: «ما أخرجني أن يكون على بابي أربعة نفر، لا يكون على بابي أعت منهم. أما أحدهم فقاضٍ لا تأخذه في الله لومة لائم، والثاني صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي، والثالث صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية، والرابع صاحب بريد يكتب خبر هؤلاء على الصحة». ولذلك كان العتال يخافون من صاحب البريد، ويعتبرونه جاسوسًا عليهم عند الخليفة. وأحيانًا يجعل الخلفاء بينهم وبين أصحاب البريد رموزًا، أشبه ما تكون بالشفرة اليوم، حتى لا تقع في يد العامل، فيعرف محتوياتها. هذا ما يتعلق بالخلفاء يضاف إلى ذلك مكاتبات الناس. وأحيانًا يتهم بعض الناس فرصة البريد، فيركبون معه، لأن ذلك آمن لهم. وفي بعض الأحيان كانت ميزانية البريد 159100 دينارًا في السنة.

أما وسائل البريد، فكانت أمورًا كثيرة:

1 - الجمال والأفراس. وربما كان المقصود بالجمال هو ما يسمّى الآن «الهجين» لسرعة سيره. وربما بلغت قافلة البريد أربعين أو خمسين جملاً. وقد أعدت للبريد شبكة من الطرق، تشبه شبكة القطارات اليوم.

2 - السفن في البحار. وقد يستعملان معًا.

3 - الرجال العتالون. وخاصة في المدن الكبيرة كبغداد.

4 - الحمام الزاجل. فيربطون ورقة ويعلقونها بعد تمرين الحمام على السير على مواقع

يعملونها.

5 - أحياناً يستعملون سهماً يضعون فيها قصبة فيها ورق، ثم يطلقونها، فيستلمها آخر، ويفعل بها مثل ذلك.

6 - وأحياناً يستعملون ماء النهر فيضمون فيه الخرائط من الجلد، مكنوناً عليها اسم صاحبها.

وأحياناً يستعمل البريد لحمل بعض الناس الذين يأمر الخليفة بإحضارهم. وكانت توضع في أعتاق الدواب سلاسل وأجراس تسمعها المدينة، فتعرف أن البريد حضر. ويسمونها عادة «قمقعة البريد». وكانت تقسم الطرق إلى مراحل، وفي كل مرحلة فندق كبير ينزل فيه عمال البريد ليرتبوا شؤونهم فيه. وهكذا إلى أقصى المملكة الإسلامية.

وقد أدت مصلحة البريد هذه خدمات كبيرة إلى المملكة الإسلامية من مثل قمع الفتن، ومنع المشاكل من الحدوث بسبب التأهب لها. وكثيراً ما حملت العلماء من مكان إلى مكان ليحصلوا العلم. والتاريخ ملوء بذلك.

وهناك عمال آخرون لحفظ طرق البريد، وإمدادها بالأفراس أو الإبل الملاح. وحماة يحمونها من القطار والسراق.

خاتمة

من هذا نرى أن الحركة العلمية في القرن الرابع كانت على أشد ما يكون، وأنه لم يشهد مثلاً القرن الذي قبلها ولا الذي بعدها. وأنه لم يخلُ فرع من فروع العلم المعروفة في زمنهم من علماء يبحثون فيه ويوسعون، وأن الفقر كان نصب العلماء، إلا من اتصل بالقصور. وأنه رغم انحطاط السياسة لم يتأثر العلم بها، فكان العلم والسياسة في ذلك الزمان ككفتي ميزان رجحت إحداهما وهي كفة العلم، وشالت الأخرى وهي كفة السياسة. وربما كان السبب في ذلك أن السياسة تحتاج إلى زمن طويل، حتى يظهر أثر ضعفها في الحياة العامة. وهذا ما كان لأنها أثرت في العلم أثرًا سيئًا في القرون التي بعد هذا القرن. بل ربما كانت السياسة في قرننا هذا سببًا غير مباشر لرقم العلم من جهتين: الأولى أن العلماء لما رأوا سوء السياسة وظلمها وعتها واضطرابها، كرهوها، وانصرفوا إلى العلم وهو الملجأ الآمن المطمئن، حتى كان بعضهم بأنف كل الأنفة أن يتصل بأمر أو وزير، ويتعقّب عن زيارة السلطان وأعوانه، ويفضّل العيش التّكبد مع السلامة، على العيش الرّفيد مع الخوف؛ والثانية اتّخاذ الأمراء والوزراء العلماء زينة يزيتون بها مملكتهم، فلفت ذلك نظر بعض الناس أن يتعلّموا ليتصلوا بهم ويتضعوا مما في أيديهم، فكان هذا السبب سببًا في كثرة العلم، سواء المرعّضون عن الولاة، أو المقرّبون إليهم.

ونرى أنه في هذا العصر زاد التصوّف ونما وازدهر، وذلك لجملة أسباب:

1 - الارتقاء الطبيعي مع مرور الزمن.

2 - فساد الدنيا، فحمل بعض الناس على أن يتركوها لأصحابها، ويطلبوا الله

والآخرة.

3 - ما كان من قيام الفقهاء على الصوفية، وتحريض الأمراء على التنكيل بهم، كالذي

رأينا من قصة غلام الخليل والحلاج، فدعا ذلك إلى اضطهاد الصوفية. والناس دائماً أعطف ما يكونون على المظلمة. والفكرة إذا اضطهدت كان اضطهادها علامة حياتها.

ورأينا في هذا العصر كثرة المذاهب، وكثرة الاحتكاكات بينها، كالاتكاك بين

المذاهب الفقهية المختلفة، والاحتكاك بين الشيعة والسنة، والاحتكاك بين الفقهاء والصوفية، والاحتكاك بين المحدثين والفلاسفة، وهذه الاحتكاكات المختلفة سببت نشاطًا عجيبيًا في الحركة العلمية، إذ كان كل فريق يرى أن يتلح أمام الخصوم بكل الوسائل ليتغلب عليهم.

ولعل ذلك كان من الأسباب التي روجت الفلسفة اليونانية بين المسلمين، لأن منطقها أقوى سلاح يتسلح به.

وربما كان هذا العصر خاتمة العلم الإسلامي. نعم كان بعده علم، ولكن ليس إلا تريبًا لعلم القرن الرابع.

وربما كان السبب في ذلك إقبال باب الاجتهاد في هذا العصر، فشمّل الخمود والجمود كل علم وكل أدب. وانتشر في العلماء قلة الثقة بأنفسهم وزعمهم أن ليس للأخريين ما كان للأولين - وربما كان من الأسباب أيضًا السياسة الفاسدة بعد أن طال زمنها، ووصل تأثيرها السيء إلى العلم. ثم جاءت نكبة التتار، فذهبت بالبقية الباقية من هذه الحركة العلمية.

ومما يؤسف له أن نرى العلماء في ذلك العصر الزاهر انطوا على أنفسهم وتركوا الظالمين من غير أن يفقوا في سبيلهم، ولم يستطيعوا أن يضحوا، فيجهروا بالحق أمام الظالمين. والأدباء الذين ارتفع صوتهم ارتفعوا بمدح الظالم لا برده، وتحريضه لا قنعه. ولم يكن عندهم شعور بأنهم مسؤولون عن ظلم الظالم. والصوفية الذين كانوا مظلة الجهر بالحق انطوا أيضًا على أنفسهم، وغسلوا أيديهم من هذا العالم. والوعاظ الذين كانوا يعظون، كانوا يعظون الشعب بنحو الظلم، ولا يعظون الظالم بالارتداع عن الظلم... ١

وكان إحساس الناس بالظلم والعدل ليس إحساسًا مرهفًا، بل قد يعدون الظلم فضيلة. فنحن نرى أن الرجاج النحوي المشهور كان يفرض جُملاً على أصحاب المظالم، ليرفع الرقاع إلى الوزير، والوزير هو الذي مكنته من ذلك. والناس يصفونه بالصلاح والتقوى، والشعراء يمدحون إذا أعطوا، ويهجون إذا لم يعطوا. وقل أن يمدحوا أميرًا بالعدل، أو يهجوه للظلم. والقعيدة في المدح أو الهجاء يصلح أن تنطبق على كل أحد سواء من استحق المدح أو الذم. وليس فيها تحليل دقيق لنفسية الممدوح أو المهجور.

والناس يحترمون العالم ويوقرونه لأنه زهد فيما في أيديهم، لا لأنه سعى في خيرهم أو كشف الغمة عنهم.

على كل حال لو سار العلم على طول الخط، كما سار في القرن الرابع الهجري، لكان شأننا غير شأننا اليوم، ولكان منا المخترعون المبتكرون، ولكن الجمود من جانب، والظلم من جانب؛ أماتا النفوس، وجعلا اليقظة صعبة.

ثم من الأسف أيضًا أن أقبل الناس كثيرًا على النظريات المجردة، أكثر من إقبالهم على العمليّات المحرّبة، مما نرى في مثل فلسفة الفارابي، والإمعان فيما وراء الطبيعة التي هي عبارة عن خيال في خيال. فأما نَسَط أمثال ابن الهيثم في ابتكاراته، فقد مات تقريبًا.

وانصبت الأدب في فوالب هي عبارة عن زينة لفظية، لا معنى غزير. ووقفوا عند المنهج الذي رسمه من قبلهم، فلا وُزُنُ يخترع، ولا نوعٌ يبتكر؛ إلا أنواعًا سخيفة كالغزل بالمذكر الذي اخترعه أبو نواس، أو الفحش الفاجر الذي أفاض فيه ابن حجاج وابن سكرة، أو استجداء وحيل لكعب، كالذي اخترعه بديع الزمان والحريري.

وعَلَبَ منهج المحدثين في كل شيء، بما فيه من خير أو شرٍّ، فما فيه من الخير، هو الدقة في الرواية، ونَقْد الرواة، والحرص على السند والإجازة. والشر في الاعتماد على النقل دون العقل، وتقديس ما في الكعب، وتخريج عبارات المؤلفين، وإن كانت تصرخ بالخطأ إلى غير ذلك. وظلَّ هذا المنهج يُعمل به في الأوساط الشرقية. وأخيرًا فقد ظلَّ العالم الإسلامي طوال القرون العديدة يتغذى بعلم القرن الرابع وأدبه ومنهج علمائه إلى اليوم.

ونرى من كل هذا أن العلم العربي، وإن شئت فقل الإسلامي، بلغ في هذا العصر ذروته، وكان مظهره مصادقًا لما قلنا من قبل، من أن العلم ليس بضروري أن يلازم السياسة في رقيها وانحطاطها، فقد ترتقي السياسة وينحط العلم، وقد يكون العكس كما ذكرنا. والسبب في الارتقاء يعود إلى:

1 - أن امتزاج العلوم والثقافات لم يكن تمّ نضجه إلا في عصرنا هذا.

2 - أن العلماء المسلمين وجدوا أساسًا صالحًا، فكان من نشاطهم أن بنوا عليه.

3 - أن المعتزلة كانت فرقة جادة مفكّرة، أثمرت ثمارها في هذا العصر، ولكن مع الأسف، لم يمض هذا العصر حتى أخذ نجمهم في الأقوال وبحر العلوم في الانحسار. ولذلك أيضًا أسباب عكسية، أولًا: غزوة التار، وما أعقبته من تخريب ودمار، حتى أهلكت الأنفس، وأغرقت الكعب؛ وثانيًا: سدّ باب الاجتهاد لما رأى العلماء أنهم عاجزون عن بلوغ

شأ من قبلهم، وكان كل ما يأملون أن يسيروا على منهجهم، ويجروا على منوالهم؛ وثأك: اضطهاد المعتزلة على يد المتوكل ومن بعده، حتى خفت صوتهم، وقد كانوا دعاة الحرية والتفكير، والتحذير من الخرافات والأوهام، وطلبهم المحدثون، وهم دعاة النقل والرواية والوقوف عند النص؛ ورابعاً: غلبة الأتراك، وهم والحق يقال، عنصر لم يكن مثقفاً ثقافة تامة، ولا مشجعاً للثقافة. وقد كانت العصور الماضية على العموم يعتمد علماؤها وأدباؤها على الولاة والأمراء اللذين يفهمون علمهم وأدبهم، فلما عز من يفهم، لم يتشجع العلماء على أن يظهروا علمهم. فظلنا من آخر القرن الرابع تقريباً ونحن في صماء. ومصداق ذلك ما نراه من الموسوعات، «كالمسالك والممالك» و«صبح الأعيى» و«نهاية الأدب»، فكلها تقريباً ليست إلا جمعاً لأشتات المتشابهات من غير تجديد.

ومن ملاحظتنا أن الأدب قد نما وترعرع أكثر من العلم بالمعنى الدقيق، فقد بلغ الأدب ذروته وكانت الفوضى السياسية التي بدأت من قديم تعمل عملها، وتظهر نتائجها؛ وكان الأدب في الجاهلية أسلوباً أكثر منه موضوعاً، وكان في العصر الأموي أدب أحزاب أكثر منه أدب أمة، وجاء العصر العباسي الأول ثم الثاني، فانتقلت معاني الفرس والهنود وفلسفة اليونان إلى اللغة العربية، وكانت غذاء صالحاً للأدب. وجاء أمثال ابن المقفع والجاحظ وجعلوا للأدب موضوعاً، وجعلوا له أسلوباً، وجاء بشار وأبو نواس، فعبرا التعبير الصادق عن الحياة الاجتماعية الجميلة لا الحياة الجاهلية القديمة، وجرى الشعراء على أثرهما. فلما جاء القرن الرابع، كان قد نضج كل ذلك، وأخذ الكتاب والشعراء يدخلون المعاني الجديدة في الأدب الجديد، فكان الشر والشعر يعبران تعبيراً صادقاً عنه في الغالب. هذا إلى أن كثرة الأموال في الدولة وعيشة الترف والنعيم عَدَّت الأدب، فأخذ هو الآخر، يتزين ليعجب المترفين. وأخذ ما كان يُبنى على اللوق القطري من نقد يتحوّل إلى علم ذي قوانين. وكان القرن الرابع نهاية المطاف.

إنك لتقرأ تاريخ كثير من الأدباء فتراهم نكبوا، لأنهم ناصروا بعض البويهيين، فلما انتصر عليهم خصومهم، أهينوا أشد أنواع الإهانة. وابن سينا الفيلسوف الكبير، لعبت به السياسة لعباً كبيراً، حتى فرّ أحياناً، واخضى أحياناً. وإذا كان الخلفاء والأمراء يقتلون أحياناً وتُسَلّ أعينهم أحياناً، ويستجدون الناس على أبواب المساجد أحياناً، فما بالك بالعلماء والأدباء؟ إن هؤلاء كلهم لو عاشوا في جزر هادى لانتجوا خيراً مما أنتجوا، ولاستفاد الناس منهم أكثر مما استفادوا، فسللة الاضطرابات السياسية قطعت سلسلة العلم والأدب. فقد

ظلاً نائمين خامدين، إلى النهضة الحديثة. حتى لو أننا فقدنا نتاج القرون الماضية من القرن الخامس إلى عصر النهضة لم تكن فقدنا كثيراً.

والعلم والأدب عادة في أشد الحاجة إلى هدوء بال، وطمأنينة نفس، وراحة في الرزق. فما لم توجد هذه الثلاثة لا يستوي لهما طريق، ولا يؤمل لهما نجاح؛ شأنهما شأن الزهرة الناعمة؛ إذا عصفت بها العواصف، ولم تُرَوِّ في أوقاتها ذلت، أو ضعفت.

وقد أخرج هذا العصر كثيراً من الأمراء والوزراء الذين شجّعوا الحركة العلمية، إما لرغبتهم في العلم، وإما لتزيين مجالسهم بالعلماء، كما تزيّن بالتحف الطريفة. ذلك أنهم فيما مضى من العصور العباسية، كانت بغداد وحدها هي مقصد العلماء والشعراء والأدباء، لأنها عاصمة المملكة الإسلامية كلها، فلم يك ينح نايغ في أي قطر، وبحب أن يشتهر إلا ويقصد بغداد لينال هذه الشهرة.

فلما انقسمت الدولة الإسلامية إلى دول ودويلات صغيرة، تعدّدت العواصم، وتعدّدت رحلات العلماء والأدباء. فمنهم من كان يقصد القاهرة، ومنهم من كان يقصد حلب، ومنهم من كان يقصد الريّ أو شيراز أو بغداد أو غيرها من البلاد. وكانت هذه المدن تتنافس في اجتذابها للعلماء. واشتهر في هذا العصر من الأمراء البويهيون في العراق، والفاطميون في القاهرة، والحمدانيون في حلب والجزيرة، والسامانيون فيما وراء النهر. وكل هؤلاء قرّبوا العلماء والأدباء إليهم، وأنفقوا على العلوم العربية، والأدب العربية، حتى إن بني بويه مع فارسيتهم شجّعوا اللغة العربية والأدب العربي أكثر مما شجّعوا الأدب الفارسي واللغة الفارسية. ومن غريب أمرهم أنهم عدّوا البلاغة وسيلة الوزارة. ذلك لأن الأدباء كانوا هم السياسيين، يتشققون في السياسة ثقافة عامة مع الأدب. ولم تكن السياسة قد أصبحت علماً كما هو اليوم. إنما كانت تترك بالذوق الفطري وتستفاد من التجارب، ومن كتب التاريخ؛ لهذا رأينا من أشهر الوزراء ابن العميد والوزير المهلبّي والصاحب ابن عباد، وفي القاهرة يعقوب بن كلس وغيرهم، وكلهم علماء أدباء. ولذلك تجد في كتبهم ورسائلهم كثيراً من المعلومات السياسية العامة. فابن العميد كان أديباً كبيراً، وله مذهب في الأدب معروف مؤسس على السجع والجناس وسائر أنواع البليغ، وله كذلك شهرة كبيرة في السياسة. وقصدته الناس والعلماء من كل ناحية. فهو يملئ عليهم ويقترح على الأدباء موضوعات يقولون فيها الشعر. وهذا الوزير المهلبّي كان فقيراً وبائساً، وكان من قوله [من الوافر]:

الا موتٌ يُبَاعُ فأشترىه فهذا العيش ما لا خَيْرَ فيه

الأ موتٌ لذيدُ الظلم يأتي بخلصني من العيش الكريه
 إذا أبصرتُ قبراً من بعيد وددت لو أنسي مما يليه
 ألا رحم المهيمونُ نفس حُر تصدقُ بالوفاء على أخيه



فلما ظهر أدبه استوزر وعاش عيشة مترفة ناعمة، وكان يُجلس الأدباء والشعراء في مجلسه. ومن جلسائه أبو الفرج الأصفهاني. وهذا صاحب ابن عباد يقول الشعر وينقده، ويقود حركة فكرية رائعة. ومن حبه للعلم والأدب أنه كان يرسل إلى بغداد كل عام خمسة آلاف دينار تفرق في الأدباء والفقهاء. وكان يطمح أن يملك العراق، فيستكتب أبا إسحاق الصائبي. وهذا ابن سعدان، كان وزير صحاصم الدولة، وكان يأنس بالفلسفة أكثر مما يأنس بالأدب. وكان من جلسائه أبو حيان التوحيدي. وتدل أسئلته التي كان يسألها أبا حيان في النفس وخلودها ونحو ذلك، على أنه ذو عقلية فلسفية. وكان يعتز بجلسائه، ويفتخر بأنهم خير من ندماء المهلبين. فكان من جلسائه عيسى بن زرعة النصراني المتفلسف، وابن حُبَيْد الكاتب، وابن الحجاج الشاعر، وأبو الوفاء المهندس، ومكسويه، وأبو القاسم الأهوازي، وبهرام بن أردشير، وكان يقول: «ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير، وإنهم لأعيان أهل الفضل وسادة ذوي العقل. وإذا خلا العراق منهم، خلا من الحكمة المروية، والأدب الغزير، وهل عند ابن عباد إلا أصحاب الجدل الذين يشغبون ويحمقون؟»⁽¹⁾، وهذا سابور بن أردشير، وزير بهاء الدولة البويهية، كان كاتباً سديناً، جمع كثيراً من الشعراء، كغيره من الوزراء كالثلامي والبيضاء والناهي والحائمي.



ومن العجيب أن آل بويه هُزموا بالظلم وكثرة المصادرة للأموال، والنهب من الأغنياء، حتى إننا نجد بعض الرسائل التي وصلت إلينا من هذا العهد البويهية مملوءة بالشكوى من الظلم، فيقول الصائبي مثلاً في بُخْتِيار البويهية: «فما زال بختيار يسيء الاختيار، ويستغيب الصواب، ويستحب الإصلاح، ويمزق الأموال، ويعرض الدولة للزوال، ويهزج الأولياء أشد الإهراج، ويحملهم على أخرج المنهاج، ويخرب الأوطان، ويشتت الأقران، ويقتل الكفاة، ويستكفي العفاة؛ إلى أن بلغ من فاسد سيرته، وضال طريقته أن استكتب

(1) انظر الإنتاج والموانسة، والصداقة والصدق لأبي حيان.

محمد بن بقیة، المحيط بكل خلة دنية»، وربما كان هذا الوصف ينطبق على أكثر البرهيين وعالمهم.

ويقول أبو بكر الخوارزمي في وصف سيرة حاكم: «فما زال يفتح علينا أبواب المظالم، ويحتلب فينا ضَرْع الدنانير والدراهم، ويسير في بلادنا سيرة لا يسيرها السُّؤر في الغار، ولا يستجيزها المسلمون في الكفَّار، حتى افتقر الأغنياء، وانكشف الفقراء، وحتى ترك الدهقان ضيعته، وجدد صاحب القلَّة غلَّته، وحتى نُشِف الزرع والفرع، وأهلك الحرث والنسل، وحتى أخرب البلاد، بل أخرب العباد، وحتى شوَّق إلى الآخرة أهل الدنيا، وحَبب الفقر إلى أهل النِّيِّ ... والله ما اللب في الغنم بالقياس إليه إلا من المصلحين، ولا التوس في الخز في الصيف عنده إلا من المحسنين»، ويصف بدیع الزمان الهذلي أحد قضاتهم فيقول: «يا للرجال وأين الرجاء؟ ولَيَّ القضاء من لا يملك من آلاته غير السباب، ولا يهرب من أدواته غير الاختال، وما رأيك في سوس لا يقع إلا في صوف الأبتام، وجراد لا يسقط إلا على الزرع الحرام، ولص لا يتقب إلا على خزاة الأوقاف»، ويقول بعض الشعراء [من السريع]:

إن شئت أن تبصر أعجوبةً	من جور أحكام أبي السائب
فأعبد من الليل إلى صُور	وقرر الأمر مع الحاجب
حتى ترى مروان يقضي له	على صلي بن أبي طالب

وهكذا، وهكذا.

ومع ذلك، كانوا يقدون على العلماء إغداً كبيراً، فهم على الجملة نهابون وقابون.

فإن نحن تجاوزنا بني بويه في العراق وما حوله وجدنا في القاهرة الفاطميين الذين شجِّموا العلم والأدب أكبر تشجيع. فهنا الحاكم بأمر الله ينشئ «دار الحكمة»، وهؤلاء العلماء يجتهدون في كل أنواع العلوم. وهذا وزيرهم مثلاً يعقوب بن كلس الذي كان من أصل يهودي وأسلم، قال فيه ابن خلكان: «كان يحب أهل العلم، ويجمع عنده العلماء ورتب لنفسه مجلساً في كل ليلة جمعة، يقرأ فيه مصنفاته على الناس، ويحضره القراءة والفقهاء، والنحاة وغيرهم من وجوه الدولة، فإذا فرغ من مجلسه قام الشعراء ينشدونه المدائح، وكان في داره قوم يكتبون القرآن، وآخرون يكتبون كتب الحديث والفقه والأدب، حتى الطب. وكان يقيم كل يوم خواناً لخاصته من أهل العلم والكتابة، وخاصة أتباعه. ولعل خير ما يمثل ميلهم إلى العلم بناوهم للأزهر الخالد إلى اليوم.

وهذا سيف الدولة في حلب والجزيرة، كان مجلسه مملوءًا بالشعراء والأدباء. وفي بعض الفلاسفة كالفارابي، وبعض النحويين كابن خالويه.

وكان أيضًا حاكمًا ظالمًا كالبيوتيين سهل له قاضيه كل مظلمة، حتى قال القاضي يومًا: «من هلك فليس الدولة ما ملك»، فكان سيف الدولة أيضًا نَهَابًا وقَابًا، يصادر الناس في أموالهم، لينحها للمنتهي وأمثاله، فيصوغون له قلائد المدح؛ وينطبق عليه الحديث: «ليتها ما زنت ولا تصدقت».

لهذا كله أنتج القرن الرابع هذا كثيرًا من العلماء في كل علم، مثل إبراهيم المروزي، والقدروري، والطحاوي، وابن السريج في الفقه؛ والدارقطني والنيسابوري وغيرهما في الحديث؛ وأبي علي الفارسي، وابن دريد، والنحاس، وابن فارس، وابن جنبي، والزجاج، وابن درستويه، وابن السراج في النحو واللغة؛ والمنتبي، وأبي فراس، والناشي، والنامي، وابن حجاج، وابن سكرة، وابن طباطبا، والخالديين في الشعر؛ وأبي هلال الصّابي، والخوارزمي، وجحظة البرمكي، وديع الزمان الهمذاني، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني في الأدب؛ والطبري وابن زولاق، والشابشتي، والمسبحي في التاريخ، وابن جنزابة، والإصطخري وغيرهما في الجغرافية؛ وابن مقلة في الخط؛ والجبائي الحسن الأشعري، والكوفي والبلخي في علم الكلام، وابن نباتة في الخطابة. فكل هؤلاء نشطت حركتهم، وكرر علمهم وأدبهم، مما لا أظن أن عصرًا من العصور أخرج مثلهم. حتى جاءت الحركة الحديثة التي نشأت من الاحتكاك بالأجانب والاقتراس من مدينة تغاير المدنية الإسلامية في كل ناحية من نواحي العلم والفن والحضارة. فأخذنا عنهم، وسرنا سيرهم، وتفتحت عيوننا بعض الشيء، فأخذنا نُغْرِيل القديم وننقده، بأعيننا الجديدة، وصار أمامنا مدينتان مختلفتان: لعلّ المدنية الغربية منهما أوفر علمًا بمعنى العلم الحديث. وعلى أثر ذلك بدأت الحياة العلمية في الشرق تدب من جديد، وأمامها مادة وفيرة من المدنية الإسلامية، ومادة وفيرة من المدنية الغربية.

والمثائل فيما يجري يرى أننا متجهون إلى اقتباس العلم والمخترعات بقدر كبير من المدنية الغربية، ومقتبسون الروحانية والتصوف والأسلوب ونحو ذلك من المدنية الإسلامية، فنحن نمثل في الحقيقة الإسكندرية أيام كانت تقتبس من الشرق دينه وروحانيته وإلهامه، ومن اليونانية طبيعتها، وكيمياءها، وطبها ونحو ذلك، أو كما فعل المسلمون في العصر العباسي الأول إذ أخذوا الثقافة الهندية والفارسية واليونانية والرومانية ومزجوها بعضها ببعض، وكوّنوا

ثقافة هي مزيج من كل ذلك. وصدق التعبير المشهور: «التاريخ يعيد نفسه». ولكن قد يختلف شكل الإعادة حسب اختلاف الهياكل والظروف، وحقيقة الجوهر لا تختلف.

ونحن نؤمل أن العالم يسير إلى الأمام على العموم. قد تتخلف بعض الأمم فتصوت، وقد تتخلف بعض الأمم في بعض النواحي، ولكن العالم في جملته يسير إلى الأمام دائماً. فعالم اليوم خير من عالم الأمس. قد كان العالم محكوماً بحفنة من الملوك المستبدين، لا يرحون للشعوب حقاً، وكانت تكفي الكلمة لقتل من شاؤوا، ومصادرة من شاؤوا - كما رأينا - ثم أصبح للشعوب حقوق، وللشعوب قوة، تعزل بها وتولّي وتشرّع، ولم يصل العالم إلى منتهاه بعد. فلا تزال فيه حفنة من قادة السياسة تقوم مقام الملوك، تعلن الحرب، وتخرب الممالك، ونحو ذلك، من أفعال سيئة. ولكن العالم سيتقدم، والعلم سيتقدم، والنظريات الغامضة ستضح، ويفهم العالم في المستقبل، القوانين التي تحكم العالم، والحقوق التي لهم على رؤسائهم. وستكون الشعوب هي التي تتحكّم في أمورها، وترعى مصالحها... قد يكون ذلك قريباً، وقد يكون بعيداً، ولكنه سيحدث على كل حال.

وهناك مسألة أخرى، وهي النظر إلى نوع ما شاع بين المسلمين كما رأينا من عظمة الثقافة الأدبية، دون العلمية، ونعني بالثقافة الأدبية، الأدبية بالمعنى الواسع الذي استعملت فيه كلمة الآداب، فتشتمل الدراسة الأدبية، الشعر والنثر، والجغرافيا والتاريخ، وآداب اللغات؛ كما نعني بالثقافة العلمية، المعنى الذي استعملت فيه كلمة كلية العلوم، من طبعة وكيمياء، ورياضة، وجيولوجيا، ونحوها. والناظر في هذا العصر الذي نزرخه والذي قبله ويعدّه، يرى طغيان الثقافة الأدبية على الثقافة العلمية، وعناية الشعوب بالآداب أكثر من العلوم. ومصادق ذلك أننا لو دخلنا مكتبة عربية رأينا ما يساوي واحداً في المائة منها علماء، والباقي أدباء، فلو حصرنا كتب التراجم مثل ابن خلكان، وجدنا أن أكثره أدباء، بالمعنى الواسع، وأقله علماء، خصوصاً إذا ضمنا المفسرين والمحدثين والفقهاء إلى باب الآداب، فنجد مئات الأدباء، بينهم قليل من أمثال ابن الهيثم وأبي الوفاء البوزجاني. نعم: إن لكل نوع من هذين النوعين مزايا وعيوباً، فمن مميزات الثقافة الأدبية توسيع الذهن، وتربية المواطنين، وفهم الحياة الاجتماعية على وجهها، ومن أضرارها صومها وعدم دقتها، واستعداد من يتقّف بها للجدل، وقدرته عليه، واستطاعته إقامة البرهان على الشيء ونقيضه. ومزية الثقافة العلمية التحديد والدقة، إذ كلها تقريباً مثل $2 = 1 + 1$ ، أو مضاعفات ذلك. ومن مميزات أن أصحابها لا يقبلون الجدل الكثير، فالمسألة إما صحيحة، وإما خطأ، وليس

هنالك وسط. ومن عيوبها خلوتها من العواطف واقتصار أصحابها على دائرة معينة لا يسبحون في غيرها إلا إذا تنفخوا ثقافة أدبية. ولذلك ترى أنه إذا تزحزحو عنها قيد شعرة، كانوا أشبه بالعوام.

والثقافتان ممّا لازمتان لكل أمة، إذ لا يمكن أن تخلو أمة حيّة من ثقافة أدبية تغذّي العواطف، وثقافة علمية تغذّي العقل.

وقد حرصت كل الأمم تقريبًا على أن يكون لها كلية آداب، وكلية علوم، وكلية آداب تحيي النثر والشعر، وتدرس التاريخ أتمًا بالماضي، والجغرافيا لمعرفة شؤون العالم، وكلية علوم تضبط الذهن وتقوّي العقل.

وربما كان السبب في غلبة الميل إلى الأدب أكثر من العلم أن الأدباء بطبيعة أديبهم، وبطبيعة طول لسانهم كانوا أقرب إلى قلوب الملوك والأمراء، يمدحونهم ويتزلفون إليهم، بينما رجال العلم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئًا من ذلك، إذ هم قصيرو اللسان لا يتكلمون إلا بقلوبهم... هذا إلى أن الأدباء عادة أقدر على السر اللطيف، والحديث الممتع، والنكت الطريفة، على حين أن العلماء متزمتون، غير قادرين على المرح والنكت. وكان ذلك تقريبًا ظاهرًا في كل العصور الإسلامية، من مبدأ عصر الإسلام إلى قرب عهدنا بقليل. فلما جاءت المدنية الحديثة، وكانت قد أسست أكبر ما يكون على العلم، وعلى الاختراعات والصناعات، اقتبنا منها، ونحونا نحورها.

نعم: إن المدنية الحديثة لم تهمل الأدب، ولكنها مع ذلك قوّمت العلوم تقريبًا كبيرًا، فأخذنا نؤس حياتنا على العلم أيضًا، حتى لا يكون عالة على غيرهم، وكان من نتيجة كثرة عنايتهم بالأدب كثرة كلامهم وكثرة جدلهم، حتى لا يتناسب محصول فعلهم مع محصول كلامهم. ومجالسهم مملوءة بالجدل والمناقشة، ومشروعاتهم مملوءة بالبحث النظري من غير نتيجة.

بل نرى أن اتجاه الغربيين إلى العلوم وتوسّعهم فيها جعلهم يلوّنون أديبهم بلون العلم، وكان دائمًا لأديبهم موضوع، على عكس ما نرى عند الخوارزمي، والعماد الأصفهاني والقاضي الفاضل من كلام كثير لا موضوع له.

بل أظن أن الثقافة الأدبية تجعل صاحبها أقدر على الميوعة في الأخلاق، والقدرة على التأويل. وكما قال البوصيري في إحدى قصائده:

وما أخشى على أموال مصرٍ سوى من معشرٍ يتأولونا
ونحن لو درسنا الشرق لرأينا فيه من الكفايات ما يكفي العلم والأدب جميعًا. فالجوّ
الذي أخرج ابن الهيثم يستطيع أن يخرج أمثاله من العلماء، لولا أن الشعب لظروفه ووجه
ناشئه إلى الأدب. ولو وُجِّهوا إلى العلم، لكانوا بحسن استعدادهم نابضين. فعلى الشرق الآن
عبء ثقيل هو أن يهوّض عن القصور في العلم فيما مضى، النهوض بالعلم في الحاضر.
ونحن إن فعلنا ذلك ملكت كتب تراجمنا بالعلماء والأدباء على السواء. والله الموقن.

المراجع

- نفع الطيب .
- دائرة المعارف الإسلامية .
- المكتبة الأندلسية .
- بنية الرواة في أخبار النحاة: السيوطي .
- مقدمة ابن خلدون .
- المُغْرِب: لابن سعيد .
- العقد الفريد وما إليه: لجبريل جبور .
- الأماهي لأبي علي القالي .
- الشعر الأندلسي: للأستاذ نيكل .
- مطمح الأنفس .
- قلائد العقيان: للفتح بن خاقان .
- تاريخ ابن حلازى .
- المعجب في أخبار المغرب: لعبد الواحد المراكشي .
- أخبار الحكماء: للقفطي .
- طبقات الأطباء: لابن أبي أصيبعة .
- ابن رشد وفلسفته: للأستاذ فرح أنطون .
- الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني .
- العقد الفريد: لابن عبد ربه .


- بحوث في تاريخ إسبانيا: لدوزي.
- الفصل في الملل والنحل: لابن حزم.
- الملل والنحل: للشهرستاني.
- الفتوحات المكية: لابن عربي.
- العواصم من القواصم: لأبي بكر بن العربي.
- تاريخ الموسيقى العربية: لربيراً.
- بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: لابن رشد.
- الفكر السامي في الفقه الإسلامي: الحجوي.
- تاريخ الفقه الإسلامي: للشيخ الخضري.
- تهافت الفلاسفة: للغزالي.
- تهافت التهافت: لابن رشد.
- فصل المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال: لابن رشد.
- الإمتاع والمؤانسة: لأبي حيان التوحيدي.
- الجمهورية: لأفلاطون.
- حي بن يقظان: لابن طفيل.
- رحلة ابن جبير.
- رحلة ابن بطوطة.
- اختراق الآفاق: الشريف الإدريسي.
- روينسن كروسو.
- الزهرة: لابن داود.
- طوق الحمامة: لابن حزم.
- تراث الإسلام: ترجمة لجنة الجامعيين.
- المحلل التنسية: لشكيب أرسلان.

- شرح المقامات للحريزي : للشريحي .
- سراج الملوك : الطرطوشي .
- وفيات الأعيان : لابن خلكان .
- فوات الوفيات .
- بلاغة العرب في الأندلس : للدكتور أحمد ضيف .
- الشر الفني : للدكتور زكي مبارك .
- المخصص : لابن سيده .
- تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الأستاذ أبي ريدة .
- ديوان ابن زيدون .
- ديوان ابن هانيء .
- الإحاطة في أخبار غرناطة : للسان الدين بن الخطيب .
- معجم الأنساب والأسرات الحاكمة : لزاباور ، ترجمة للدكتور زكي حسن وآخرين .
- الدخيرة : لابن بسام .
- الجامعة : لعلمة المجريطي .
- التوايح والزوايح : لابن شهيد .
- تاريخ العرب : لبروكلمان .
- الأخلاق والسير : لابن حزم .
- ابن حزم : للأستاذ سعيد الأفغاني ومعه كتاب فضائل الصحابة لابن حزم أيضًا .
- الرسالة الهزلية والرسالة الجدبة : لابن زيدون .
- شرح قصيدة ابن بدرون : لابن عبدون .
- أطلس فني : لأثار الحمراء .
- سرح العيون ، في شرح رسالة ابن زيدون .
- قصة الأندلس : ليلين بول .

- رسائل مخطوطة : لابن سبعين .
- رسالة الشعبية : لابن غرسية .
- تاريخ الآداب الأندلسية : للمؤلف آسين بلاثيوس ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس .
- رواية آخر بني سراج وذيلها : لشكيب أرسلان .
- الإحكام في أصول الأحكام : لابن حزم .
- المكتبة الجغرافية .
- جذوة المقتبس : للحميدي .
- أزهار الرياض : للمقري .
- الروض المعطار .
- نهاية الأندلس : للأستاذ محمد عبد الله عنان .
- تاريخ إسبانيا المسلمة : لدوزي بالإنجليزية .

الفهرس

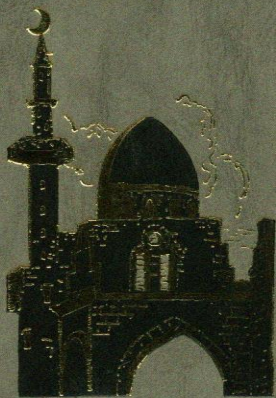
253	مقدمة
	البيئة الاجتماعية
257	البيئة الاجتماعية في القرن الرابع الهجري
	حركة العلوم تفصيلاً
283	الباب الأول: التفسير والحديث وعلم الكلام
283	التفسير
289	الحديث
292	علم الكلام
294	الباب الثاني: الفقه والتصوف
316	الباب الثالث: اللغة والأدب
323	الأدب
328	الشعر
336	الباب الرابع: النحو والصرف والبلاغة
342	علم البلاغة
344	الباب الخامس: الفلسفة
356	إخوان الصفاء
378	الباب السادس: الأخلاق
389	الباب السابع: في العلوم
395	الباب الثامن: التاريخ والجغرافيا
395	التاريخ
402	الجغرافيا
408	الباب التاسع: وسائل العلوم
418	الباب العاشر: الفن
422	الباب الحادي عشر: التجارة والصناعة والزراعة
427	الباب الثاني عشر: القضاء والإدارة
433	عاتمة
444	المراجع

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



توزيع

إهداء ٢٠١٢
شادى عصام محمد عبد العزيز
جمهورية مصر العربية

موسوعيتنا
الخطابة الإسلامية

المجلد السابع
ظهر الإسلام (3)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةُ
الْحَضَائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد السابع

ظهر الإسلام (3)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناسر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	ظهر الإسلام (3)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	240
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نويس
تلفص:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.noblls_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناسر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من أول ظهور الجزء الأول من «ضحى الإسلام» وعدت القراء بتخصيص جزء «للأندلس»، وانتهى ضحى الإسلام من غير أن يكون فيه شيء عنها، لأنها لم تكن ازدهرت في عصر ضحى الإسلام. فلما جاء ظهر الإسلام يؤرّخ القرن الرابع الهجري، رأيت الفرصة سانحة لتأريخ الحياة العقلية في الأندلس. ولكن لم أكتف بتأريخها في القرن الرابع وحده، بل رأيت أن حضارتها وحياتها العقلية تكاد تكون وحدة، ففُضلت في شأنها أن أنهج منهجاً جديداً، فلا ألزم القرن الرابع؛ بل أؤرخ حياتها العقلية متسلسلة من وقت فتح المسلمين لها، إلى وقت خروجهم منها، أي نحو ثمانية قرون، حتى تكون كلها مربوطة برباط واحد، معروضة عرضاً واحداً.

وكان امامي أن أؤرخها تاريخاً أفقياً، أو تاريخاً رأسياً، بمعنى أن أؤرخ الحياة العقلية في كل عصر، ثم أتبع ذلك بالعصر الذي بعده وهكذا. أو أن أؤرخ كل علم من مبدأ ظهوره في الأندلس وكيف تدرّج، حتى آخر أمره فيها، ففُضلت الطريق الثاني لأنه أنسب.

ولم يكن قصدي أن أؤرخ الحياة السياسية، لأن مهمتي هي الحياة العقلية لا السياسية، وذلك شائي في كل أجزاء السلسلة. فلم أتعرض لشرح الحياة السياسية والاجتماعية إلا بالقدر الذي يلقي ضوءاً على الحياة العقلية، خصوصاً وأن أكثر ما رأيت من الكتب التي ألّفت في الأندلس عربية أو إفرنجية كانت تدور حول السياسة، فإن زادت شيئاً ففصل أو فصلان فقط في شرح الحياة الفكرية. فكانت الحاجة إلى شرح الحياة العقلية أمراً، والعناية بها أوجب.

فأقدم الكتاب على هذا النحو للقراء راجياً منهم - لا كما كان يقول السابقون - أن يغضوا الطرف عما فيه من عيوب، بل أن يقيدوها ويشرحوها ويبيّنوها لي حتى أتدرك ما لا يخلو منه مؤلف من خطأ. فالحياة العلمية في كل فرع إنما تحيا بالنقد، وتتقدم بتمحيص الآراء، وإظهار العيوب، وحسن التوجيه.

وهذا رجاء أرجوه في كتابي هذا، وفي كل كتيب. فما أردت إلا الحق.
ويبقى عليّ من هذه السلسلة في القرن الرابع الهجري، وهو الذي عنوانته بـ «ظهر الإسلام»
الجزء الرابع والأخير في المذاهب الدينية وتطورها.
والله أسأل أن يعينني عليه كما أعانني على سوابقه.

أحمد أمين

14 ربيع الثاني سنة 1373هـ.

21 ديسمبر سنة 1953م.

الباب الأول

الحياة الاجتماعية في الأندلس

في سنة 91هـ أرسل موسى بن نصير عاملاً على إفريقيّا فعزم على فتح الأندلس، وأرسل طارق بن زياد البربري الأصل لمباشرة الفتح أول الأمر، فعبر طارق البحر بقصد فتح الأندلس. وكان حسن سمعة العرب في الفتح وشجاعتهم واستماتتهم في نشر الدعوة سبباً في انتصارهم. يضاف إلى ذلك سوء حكم الإيبانيين وما بين ولائهم من ضغائن وإحن. وتمم موسى بن نصير ما بدأه طارق.

وقد كان الفاتحون من قبائل العرب المختلفة، فمنهم العدنانيون من هاشميين وأمويين، ومنهم اليبتيون كقبيلة كهلان والأزد، وانضم إلى هؤلاء في الفتح مصريون وشاميون وعراقيون وجمع كبير من البربر. وقد امتزج هؤلاء جميعاً ببعض أهل البلاد من قوط وإيبانيين وغيرهم إما بالمصادفة أو بالمصاهرة. ولكن مع الأسف أنه ما لبثت العصبية القديمة التي كانت ظاهرة في المشرق أن عملت عملها في المغرب، فكان إذا ولي الأمر قيسياً نكل باليبتيين وقرب المضريين، وإذا ولي الأمر يمتي نكل بالقيسيين وأعلى شأن اليبتيين، حتى سالت الدماء كل مقاطعة وحتى اصطلحوا أخيراً على أن تكون الولاية في القيسية سنة، وفي البنية سنة.

وكل يوم نسمع والياً هزم والياً نصب حتى بلغ عدد الولاة نحو أربعين والياً في مدة وجيزة.

على كل حال كانت العناصر التي سادت الأندلس أربعة:

1 - العرب، وكانوا يحتون إحساساً قوياً بأرستقراطيتهم لغبتهم على الإيبانيين والبربر وإدخالهم في الإسلام، وبلغتهم التي تفوق غيرها.

2 - البربر، وهم يشاركون العرب في البداوة والإسلام والعصبية القبلية والشجاعة، ولذلك وجد منهم العرب الأمرين عند فتحهم للمغرب.

3 - الإيبان، وهم مسيحيون كاثوليك، يرون أن البربر والعرب دخلاء عليهم وأنهم أحق بملك بلادهم.

4 - المسلمون المولّدون من تزواج العرب بالبربر، أو العرب بالإسبانيات والصفالبة، وكان لذلك سبب كبير، وهو أن الجيش الفاتح كان من الرجال النازحين من الشرق الذين قطعوا مسافات بعيدة حتى وصلوا إلى الأندلس، فكان طبيعيًا ألا يرحل معهم عدد كبير من النساء، فاضطرتهم الحاجة إلى أن يتزوجوا من الإسبانيات أو من البربر ويستولدوهن. وقد خرج من هذا الأزدواج بين عربي وبربرية، أو عربي وإسبانية جيل جديد مولّد، يشبه ما كان في الشرق من تزواج بين عربي وفارسية. وقد عرف المولّدون من النساء الإسبانيات بالذكاء والشجاعة والجمال. وكان لهم في تاريخ الأندلس تاريخ طويل.

وقد حَبّب العرب في هذا الزواج ما عرف عن الإسبانيات والبربريات من جمال وبياض بشرة واصفرار شعر وزرقة عيون. وهي صفات يحبّها العربي كثيرًا، لأنها جديدة عليه.

وقد دخل كثير من أهل البلاد في الإسلام وتكلّموا العربية وتعضّبوا لها ضدّ لغتهم وديانتهم. ولما رأى العرب والبرابرة الأندلس أعجبوا بها وافتنّوا بمحاسنها حتى قال قائلهم [من الرمل]:

فُجئْتلى مرأى ورّيتا نَفْس	إن للجنّة بالأندلس
ودجى ظلمنها من لَعَس	فَنسنا ضُبْحَيْها من شَنب
صَحْتُ واشوقني إلى الأندلس	فإذا ما هبّت الريح صَبَا
	ويقول آخر [من البيط]:

ولا تقوم بحقّ الأنس صهباء	وليس في غيرها بالعيش منتفع
وكلّ روض بها في الوثي صنعاء	وكيف لا يُذهب الأبصار رؤيُها
والخزّ روضُها والثّر حصباء	أنهارها فضّة والمك تربيها
من لا يرقّ، وتبدو منه أهواء	وللهواء بها لطف يرقّ به
فهي الرياض وكل الأرض صهباء	فيها خلعت عذارى ما بها عوض

وقد وصف لسان الدين بن الخطيب عرب غرناطة وبرابرها وصفًا ينطبق على جميع عرب الأندلس تقريبًا وبرابرتهم، خصوصًا بعد مضي زمن من بدء الفتح، فقال: «أحوال هذا القطر في الدين وصلاح العقائد أحوال سُنّة... صورهم حسنة، وأنوفهم معتدلة غير حادة، وشعورهم سود مرسلة، وقدودهم متوسطة معتدلة إلى القصر، وألوانهم زُهر مُشْرِبة بحمرة، وألسنتهم فصحة عربية، يتخلّلها إعراب كثير، وتغلب عليهم الإمالة... ولباسهم الغالب على طرقاتهم الفاشي بينهم الجِلْفُ المصبوغ شتاء... فتبصرهم في المساجد أيام الجمع كأنهم

الأزهار المفتحة في البطاح الكريمة، وأنسابهم العربية ظاهرة، يكثر فيها القرشي، والفهري، والأموي، والأنصاري، والأوسي، والقحطاني، والحميري، والمخزومي، والتشونخي، والغساني، والأزدي، والقيسي الخ... وجندهم صفان: أندلسي وبربري. والأندلسي منهم يقودهم رئيس من القرابة، وحصي⁽¹⁾ من شيوخ الممالك... وزيتهم في القديم شبه زي أقبالهم وأصدادهم من جيرانهم الفرنج، إسباغ الدروع، وتعليق الثرؤس، واتخاذ عراض الأمتة الخ... والبربري يرجع إلى قبائل المرينية، والزناتية الخ... والعمائم تقل في زي هذه الحضرة، إلا ما شذ في شيوخهم وقضاتهم وعلماهم... ومواسمهم متوسطة، وأعيادهم حسنة، مائلة إلى الاقتصاد، والغنى بمديتهم فاشي، وقوتهم الغالب البر الطيب عامة العام، وربما اقتات في فصل الشتاء الضعفة والبوادي والفعلة في الفلاحة والذرة العربية. وفواكههم اليابسة متعددة، يذخرون العنب سليماً من الفساد إلى شطر العام، إلى غير ذلك من التين والزبيب والتفاح والرمان والقسطل⁽²⁾ والجوز واللوز إلى غير ذلك مما لا ينفد ولا ينقطع إلا مدة. وصرهم فضة خالصة وذهب إيريز... وعلى عهدنا في شق: «يعني من النقود الفضية» لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وفي شق: لا غالب إلا الله... ودينارهم في شق منه: قل اللهم مالك الملك، إلي بيدك الخير؛ ويستدير به قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَرَحَمَنَّ الرَّحِيمِ﴾ [مائدة: 163]. وفي شق اسم الأمير؛ ويستدير به: لا غالب إلا الله. وعادة أهل المدينة البروز إلى الفحوص⁽³⁾ بأولادهم وعيالهم، معولين في ذلك على شهادتهم وأسلحتهم... وحریمهم حريم جميل، موصوف بالحسن، وتنعم الجموم، واسترسال الشعور، ونقاء الثغور، وطيب النثر، وحقفة الحركات، ونبل الكلام، وحسن المجاورة؛ إلا أن الطول ينذر فيهن. وقد يلغن في التفتن في الزينة، والمظاهرة بين المصیغات، والتنافس بالذهيات والدياجيات، والتماجن في أشكال الحلتي إلى غاية.

لهذا اختلف أهل الأندلس عن أهل المشرق. فبيئة الأندلس الطبيعية والاجتماعية مختلفة عن بيئة المشرق في كثير من الشؤون، وبذلك اختلف النتاج الأندلسي عن النتاج المشرقي...

(1) رجل معروف بالعقل.

(2) أبو فروة.

(3) الفحوص: جمع فحص، وهو المرعى يملكه فرد أو جماعة، ويستعمل في الجزائر ومراكش بمعنى الضاحية.

على كل حال ظلت ولاية الأندلس ولاية تابعة للخلافة الأموية في دمشق، يرسل الخلفاء الأمويون الوالي على الأندلس من قتلهم، أو يرسل والي إفريقيا، واليًا تابعًا لهم إلى الأندلس، وظلّ الحال كذلك حتى سقطت الدولة الأموية، وتبع الخليفة العباسي السفاح بني أمية يقتلهم ويتكلم بهم. ففرّ حفيد لهشام بن عبد الملك، وهو عبد الرحمن الملقّب بالداخل وبصقر قرش، إلى الأندلس، وانتهاز فرصة الخلافة بين القبيّة واليمنة فتغلب على الولاة، وبايعه الناس بالإمارة وجعل قرطبة عاصمة إمارته، ولم يسلم من ثورة عدد كبير عليه، من عرب وبربر، حتى شارلمان مؤسس الإمبراطورية الفرنجية الكبيرة، أراد أن يتقرّب إلى هارون الرشيد بالتنكيل بعبد الرحمن، وبالفعل بعث بجنده غازيًا الأندلس ولكنه لم ينجح، فرّد عبد الرحمن جنوده، ونزلت بشارلمان هزيمة كبيرة في عودته. وشاء الحظ أن تطول مدة عبد الرحمن الداخل فاستطاع أن يؤسس دولته على أسس متينة ثابتة الأركان، كما فعل أبو جعفر المنصور في الدولة العباسية، وخدم بهذا أبنائه من بعده. فلما مات سلّم لابنه هشام دولة قوية يؤيدها جيش قوي، ولكن لم يستطع عبد الرحمن الداخل، ولا أبنائه من بعده، أن يقضوا قضاء تامًا على الإيبانيين في جزء من الشمال، فظلّوا شوكة في جنب المسلمين، يتحرّكون ويحاربون كلما سنحت لهم الفرصة، يهزمون مرة وينتصرون مرة، حتى تم لهم النصر أخيرًا. وظلّت الإمارة الأموية في الأندلس، حتى جاء عبد الرحمن الناصر، فتجرأ ولقّب نفسه أمير المؤمنين، ونقل عبد الرحمن هذا مظاهر الترف والنعيم التي كانت في الدولة العباسية إلى الأندلس وتبعه بعد ذلك في تدعيم الترف أبنائه خصوصًا على يد زرياب، واستطاع عبد الرحمن الناصر أن يصبح أعظم الأمراء الأمويين في إسبانيا، وشاء له الحظ أن يحكم خمسين سنة، أمكنه فيها أن ينشر السلام في البلاد ويرضي الخاصة والعامة. وفي عهده حاول الفاطميون أن ينشروا تعاليمهم، ويشيروا البلاد لينشروا مذهبهم الفاطمي، فلم يمكّتهم من ذلك، وقضى على مؤامراتهم.

وقد عبد الرحمن الناصر الخليفة العباسي المعنصم، فإن المعنصم أنشأ جيشًا من الأتراك يعتمد عليه لما تعب من العرب، فكذلك أنشأ عبد الرحمن الناصر جيشًا من العماليك، يوقد به سلطته، ولكن العماليك هنا كانوا يسمّون الصقالبة، وهو اسم كانوا يطلقونه على أسرى الحرب من جميع البلاد الأوروبية، وعلى من وقع في أيدي المسلمين من الرقيق، وذلك أن تجارة الرقيق كانت منتشرة، وكان بعض البيزنطيين يقدمون للمسلمين في الأندلس أنواعًا أخرى من الرقيق من غزواتهم لشواطئ البحر الأسود، وكانت هناك إلى ذلك

كلمة مراكب لقرصان إسبانيين يغزون السواحل، ويصيدون بعض الناس، ويبيعونهم في سوق الرقيق بالأندلس، وكان اليهود أهم من يقوم بتجارة الرقيق هذه.

وعظمت منزلة الصقالبة كثيرًا، كما عظم الأتراك في عهد المعتصم ومن بعده، حتى كان كثير منهم من الأرسقراطيين في المال والجاه. وكان عبد الرحمن الناصر يثق بهم أكثر مما يثق بالعرب والبربر، حتى لقد يعهد بقيادة جيش كبير إلى صقلية. ومن أجل هدوء البلاد وطمانيتها وطول عهد عبد الرحمن استطاعت الحضارة الأندلسية أن تزدهر وتزدهر، حتى كانت قرطبة تفوق كثيرًا من مدن أوروبا. وازدهرت التجارة والزراعة، حتى بلغ دخل الدولة السنوي من طريق الضرائب والمكوس في عهد عبد الرحمن الناصر 20 مليون دينار، ويقول الأستاذ بروفسال: إنها بلغت فيما بعد 40 مليونًا، والدينار لا يصح أن يقارن بالجنه اليوم، لأن قيمة كل منهما إنما هي في قدرته على الشراء، وكانت قدرة الدينار إذ ذاك أكبر، وربما كان وصف العمارة التي أنشئت في عهد عبد الرحمن من أكبر الدلائل على حضارته؛ كالأوصاف البديعة التي وصفوا بها مدينة الزهراء التي بناها عبد الرحمن هذا، وأسماها باسم جارية حطية عنده. قالوا: إنه عمل في بنائها عشرة آلاف عامل في خمس وعشرين سنة. وبني فيها قصر للخليفة ومنازل للموظفين، إلى البساتين والقاعات من الذهب والرخام ذي الألوان المتعددة، وبجانب هذه الحضارة المادية كانت الحضارة الفكرية من شعر وفلسفة وتصوف وحركات دينية وعلمية وسيأتي وصفها فيما بعد.

وبعد أن ضعفت الدولة الأموية في الأندلس جاءت الدولة العامرية، فزلزلت البيت الأموي. ولولا قوة شخصية ابن أبي عامر، وطفولة الأموي المرشح للخلافة، وألغى أمه، لظل الناس متمسكين بالبيت الأموي مدة طويلة.

ثم تفتتت الدولة الأندلسية وتغلب عليها ملوك الطوائف، فكل ملك ثار في بلد، واستولى عليها، فتعددت الملوك، وتفرقت أهل البلاد، وأصبح في كل بلد أمير ومبشر، حتى أهل البيت الواحد انقسموا فيما بينهم، ولم يكتفوا الحاكم من الاستمرار. فبعضهم ينزل الأمير عن عرشه، ويستولي هو، وبعضهم يحالف ملوك إسبانيا ضد الأمراء من أهل بيته، حتى انتهى كل هذا إلى خروجهم جميعًا من الأندلس وسقوطها في يد الإسبانين بعد حكم دام نحو ثمانية قرون. وقد حاول أمراء المغرب من مرابطين وموحدين أن يعيدوا الأندلس إلى الوحدة والترايط، ولكن مع الأسف سرعان ما ضعفوا أيضًا. ولم يكونوا من سعة الأفق والمراقبة في المدنية والحضارة بحيث يستطيعون أن يحكموا الأندلس طويلاً، فزلزلت الأرض

من تحنهم، فسقطوا وزال ملكهم سريعاً، وخلفهم دويلات صغيرة كانت أعجز من أن تقاوم الإسبانيين وتقف أمامهم، فانهزموا تباعاً إلى أن رحلوا أخيراً من غرناطة. وتركوا الديار تعي من بناها.

نعود إلى ما كنا فيه فنقول:

إن العرب والبربر الفاتحين تغلبوا على الإسبانيين ولم يتغلبوا بالسيف وحده، بل كذلك تغلبوا أيضاً بروحهم ولغتهم ودينهم، حتى دخل كثير من الإسبانيين في الإسلام، وتقمصوا النسبة العربية، ونسوا لغتهم اللاتينية، وتعاليمهم النصرانية، وتعددت شكوى القسيسين من أن الإسبانيين ينسون دينهم ولغتهم، ويقبلون على الإسلام ولغته. ولعل من أسباب ذلك أن اللغة العربية كانت فضلاً عن أنها لغة الفاتحين تزخر بالعلوم والمعارف التي افتقرت إليها لغتهم.

وعرفت للأندلسيين صفات خاصة، فمثلاً اشتهروا بالنظافة، حتى أن بعضهم ليفضل أن يكون نظيفاً في ملبسه ومأكله ولو بسيطاً، عن أن يأكل أكلاً فخماً قذراً، وقد اعتادوا أن يسيروا في الشوارع ورؤوسهم عارية، حتى لقد ترى القاضي، أو المفتي وهو عاري الرأس، ويندر أن يتعمم. واعتادوا أيضاً أن يلبسوا البياض عند الحداد، وقال القائل [من الوافر]:

يقولون البياض لباس حزن بأندلس فقلت من الصواب
لم تترني لبست بياض شعري لاني قد حزننت على الشباب

وكان الأندلسيون شديدي التعصب لبلادهم. تلاحظ ذلك في تراجم علمائهم: فهذا يلقب بالمالقي، وهذا بالبلسي، وهذا بالغرناطي، أو بالشاطبي، أو الجباني، أو نحو ذلك؛ كما كان الحال في الشرق مثل البغدادي والبخاري والهمداني والبصري والواسطي، وكانوا يملون في كلامهم إلى الإمامة، حتى ليقولون في كتاب كتيب تقريباً، كلفة أهل حماة وحلب.

ويحدثنا ابن خلدون وأبو بكر بن العربي أن للأندلسيين طريقة في التعليم غير طريقة أهل الشرق، فإنهم في المشرق يحفظون القرآن أولاً قبل أن يستطيع الصبي فهم معناه، ثم يعلمون اللغة العربية. وعيب هذه الطريقة أن الحافظ للقرآن من غير معنى عرضة لفهم المعاني الخاطئة التي قد تبقى في ذهنه على مر الأيام، أما في الأندلس فيعلمون اللغة أولاً، ثم يحفظون القرآن بعد القدرة على الفهم. وعيب هذه الطريقة التعرض لأن يتخلف بعض المتعلمين عن حفظ القرآن أو يتعلمون العلوم العربية ثم يتقطعون عن التعلم، ولذلك نصح بعضهم بأن يحفظ الطفل القرآن أول الأمر ولو من غير فهم ثم يتعلم العلوم العربية، ثم يعود إلى القرآن ثانية وقد استطاع الفهم..

وشهروا بعلوَّ الهمة حتى لقد يفرطون في ذلك فيطمح كثير منهم أن يكونوا ملوكًا فتشبه الفوضى في البلاد، كما اشتهروا بالرغبة في العلم، حتى لقد وضع ابن حزم رسالة في فضل علماء الأندلس. وعاب على أهل الأندلس تقصيرهم في تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضائلهم، مع كثرتهم، ووفور أدبائهم، وجلالة ملوكهم. وقد تدورك هذا فألف بعده كثير من كتب تراجم علماء الأندلس وأدبائها، وما أكثرهم. وقد عدَّ في رسالته هذه الكتب المؤلَّفة في الحديث وفي النسخ والمسنوخ، وكتب الفقه المؤلَّفة على مذهب الإمام مالك. وفي اللغة كتاب «البارع»، و«المقصود والمهموز»، وكتاب الأفعال لابن القوطية، وفضل كتاب «الأمالي» على كتاب «الكامل» للمبرد، لأنه أكثر لغة وشعرًا، وكتاب الحدائق لأبي عمر أحمد بن فرج على كتاب «الزهرة» لابن داود، وكتاب «التشبيهات»، وكتب ألفت مقصورة على شعراء الأندلس، كالكتب التي ألفت مقصورة على شعراء المشرق، كما ألفوا كتبًا كثيرة في التاريخ. وقال ابن حزم أيضًا: «إنه رأى كتبًا في الفلسفة، لسعيد بن فتحون السرقسطي، ولأبي عبد الله المذحجي، وفي الطب لابن الهيثم في الخواصِّ والسموم والعقاقير ما لا يقلُّ عن كتب المشرق». وقد اعترف بأن الأندلسيين في الحساب والهندسة لم يجاروا المشرقين. قال: «وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الفِضْل، ولا اختلفت فيها النحل، لذلك قلَّ تصرُّفهم في هذا الباب. وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال ويؤلفون على أصوله»، وقال: «وبلدنا هذا على بعده من ينوع العلم ونأيه من مجلة العلماء، فإن له من تأليف أهله، ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مصر، لم يوجد، ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا ابن درَّاج القسطلبي، لما تأخر عن شأو بشار وجيب والمنتبي، وكيف ولنا معه فحول آخرون؟»، وعلى كل حال فصاحب البيت أدري بما فيه، وابن حزم رجل واسع الإطلاع، صادق الحكم.

وخلاصة رأي ابن حزم أن الأندلسيين لا يقلُّون عن المشرقيين في سائر العلوم، ما عدا علم الكلام، لقصر نفهم في الجدل، وإلَّا في الحساب والهندسة. والضعف في علم الكلام لا يضيرهم لأنه في المشرق ملأ العقول آراء لا طائل تحتها، وعلم الناس السفسطة، ولعلَّ سبب انتشاره في المشرق دون الأندلس أن المشاركة من قديم ورثوا آراء قديمة عن زرادشت، ومزدك، وغيرهما، وعن فلاسفة الهند والصين والفرس، حتى وصل بهم الجدك إلى آراء غريبة. أما الأندلسيون فلم يكن لديهم هذا الميراث الثقيل، وأما قصورهم في الحساب والهندسة، فقلة استعداد في الغالب، كالذي نراه عند أرسطو، والجاحظ وابن سينا، وأخيرًا السيوطي، فقد اعترف السيوطي بأنه لا يحسن حلَّ المسائل الحسابية ولو كانت بسيطة.

وأما الشُّقندي فله رسالة أخرى تعصّب فيها للأندلسيين على طول الخط في كل علم وفن فقال: «إن الإجماع حصل على فضل الأندلس، وقد نشأ فيهم من الفضلاء والأدباء والشعراء ما اشتهر في الآفاق إلى أن ذهبوا، وذهبت أخبارهم، ودرّسوا ودرست آثارهم [من البيط].»

جمالٌ ذي الأرض كانوا في الحباة وهم بعد الممات جمال الكُتُب والسِّيَر

وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم، وكان من ملوكهم العلماء: المنصور بن أبي عامر، وبنو عبّاد، وبنو صُمّادح، وبنو الأفضس، وبنو ذي النون، وبنو هود. ومن أعظم ما يحكى عنهم أن أبا غالب اللغوي ألف كتابًا فبُذِل له فيه ألف دينار فقال: «كأن ألفتُه ليتفع به الناس، لا يصحّ أن آخذ عليه أجرًا...». وكان لبني عبّاد من الحنوّ على الأدب ما لم يقم به بنو حمدان في حلب، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم صدورًا في بلاغتي النظم والشعر، مشاركين في فنون العلم، ولم يكن لغيرهم في الفقه مثل عبد الملك ابن حبيب، وأبي الوليد الباجي، وأبي بكر بن العربي، وأبي الوليد بن رشد؛ وليس في المشرق في الحفظ مثل ابن حزم الذي زهد في الوزارة ومال إلى رتبة العلم، ورأها فوق كل رتبة، ولا مثل ابن عبد البر، وليس في حفاظ اللغة كابن سيده، صاحب كتاب المحكم، ولا في النحو مثل أبي محمد بن السُّيد، وأبي علي الشلوبيني، ولا في علم الفلاسفة كابن باجة، ولا في علم النجوم كالمقتدر بن هود، ولا في الطب مثل ابن طفيل، ومثل بني زهر، ولا في الأدب كابن عبد ربه صاحب العقد، ولا في تخليد مآثر قومه كابن بسّام صاحب الذخيرة، ولا في بلاغة الشعر كالفتح بن عُبيد الله بن خاقان الذي إن ملح رفع، وإن ذمّ وضع؛ وقد ظهر له من ذلك كتاب القلائد، ولا في الشعر مثل المعتمد بن عبّاد، وقد ألف المظفر بن الأفضس ملك بَطْلَيْوس كتابًا في نحو مائة مجلّد، ولم تشغله الحروب ولا المملكة عن همّة الأدب. وليس في الوزراء مثل ابن زيدون، ولا في الشعراء مثل ابن درّاج الذي قال فيه الثعالبي في اليتيمة: «إنه في الأندلس كالمتنبي في الشام»، ثم عدّد المعاني اللطيفة التي وردت على لسان الشعراء، ثم قال: «وهل في النساء من برعن في الأدب مثل ولّادة صاحبة ابن زيدون، وزينب بنت زياد؟»، ثم عدّد فضائل البلاد الأندلسية، كإشبيلية، وقد قارن بين نهريها وبين نيل مصر فقال: «هي غابة بلا أُنْد، ونهريها نيل بلا تمساح، وليس لمثلها ما لها من أدوات الطرب، نعم في البلاد الأخرى مثلها، ولكن إشبيلية تفوقها، وأما قرطبة فكرسيّ المملكة في القديم، ومركز العلم، ومنار التقى، ومحلّ التعظيم والتقدير. وبلاد جيّان أكثر البلاد زرعًا، وأصرمها أبطالًا، وأعظمها منعة؛ وأما غرناطة، فإنها دمشق بلاد الأندلس، ومسرح الأبصار،

ومطعم الأفسس، ولم تخل من أشراف أماتل، وعلماء أكابر، وشعراء أفاضل. نبغ فيها من الشعاع ما لا يحصى. وأما «مألقه» فقد جمعت بين منظر البئر والبحر، وكثرة المراكب البحرية، وقد خضت طبيب الشراب، حتى قيل لأحد الخلفاء، وقد أشرف على الموت: أسأل ربك المغفرة، فرفع يديه، وقال: يا رب، أسألك من جميع ما في الجنة، خمر مألقة، وزبيب إشبيلية.

واشتهر أهل «المرية» باعتدال المزاج، وورقة البشرة، وحسن الوجوه والأخلاق، والحصى الملون العجيب الذي يترى به. واشتهر أهل «مُرَيْبِيَه» بالصرامة والإباء والنوعير المطربة الألعان، والأطيار المغردة، والأزهار المنضدة، وكان أهل الأندلس يقصدونها لتجهيز العروس. واشتهرت «بلنسية» بكثرة سائيتها، وأن أهلها أصلح الناس مذهبا، وأمتهم ديناً. الخ الخ. وعلى كل حال اشتهر أهل الأندلس بالعلم في كل ميدان، وكانوا يعجبون ببلادهم، ويفتخرون بها؛ كما اشتهروا بالجد في التحصيل، والرغبة في التفوق.

ومما لا شك فيه أن المنهج الذي سلكه ابن حزم، والشقندي، ليس منهجاً علمياً دقيقاً، إنما هو كلام يقال: فمن الصعب جداً الحكم بأن فرداً أذكى من فرد، فكيف الحكم بأن أمة أذكى من أمة، بل إنها أذكى من الأمم، وسلكتها الذي سلكها هما وغيرها أنها يحكمان حكماً كلياً، ثم يستدلان عليه بمسألة جزئية، فيقولون: إن أهل الأندلس عرفوا بعلو الهمة، أو الاعتناء بالنظافة أو شدة الحفظ والذكاء، ويستدلون على ذلك بحادثة حدثت لرجل أو من رجل، فكيف يصح هذا في العقل؟ إنما المنهج الصحيح هو مثلاً، في توزيع مقياس الذكاء على الناشئين، وعمل ذلك في أمة أخرى، والمقارنة بينهما، ونحو ذلك، وبذا تطمئن النفس بعض الشيء عند النتيجة. أما القول جزافاً بأن أمة أذكى والاستدلال بأن فلاناً ألف كتاباً قِيماً، فبرهان قاصر؛ ومحال أن تكون أمة كبيرة العدد، كالأمة الأندلسية لا ينتج منها علماء أعلام، وأدباء فطاحل. كل ما في الأمر أنها لم يأتيا ببرهان واضح حازم، وإنما أتيا بشيء يصح أن يستأنس به فقط.

وقد وصف المقدسي سيد الجغرافيين الأندلس في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، ولكنه لم يذهب إليها، وإنما اعتمد في وصفه على السماع من أهلها. ويقول عن الأندلس: «إنه إقليم جليل، كبير طويل، كثير النخيل والزيتون، به مواضع الحر، ومعادن البرد، كثير اليهود، جيد الهواء والماء... وأهل الأندلس على مذهب مالك، وقرائة نافع. وهم يقولون: لا نعرف إلا كتاب الله، وموطأ مالك، فإن ظهوروا على حنفي أو شافعي نفوه،

وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه... يدخلون الحمامات بلا مأزر إلا القليل، وكل مصاحفهم ودفاترهم في رقوق... وأهل الأندلس أحرق الناس في الوراق، خطوطهم مدورة... وبه تجارات تُحمل من برقة ومن صقلية ومن فاس.

وبالأندلس السُّنن⁽¹⁾ يتخذ منه مقابض للسيوف، ويقع إليهم من البحر المحيط عنبر كثير في وقت من السنة الخ الخ... وقال الججاري: «كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام، ومجتمع أعلام الأنام، بها استقر سرير الخلافة المروانية، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعذبة واليمانية، وإليها كانت الرحلة في الرواية، إذ كانت مركز الكرماء، ومعدن العلماء، وهي من الأندلس بمكان الرأس من الجسد. ونهرها من أحسن الأنهار، مكتنف بديباج المروج، مطرز بالأزهار. تصدح في جنباته الأطيوار، وتنغرُ التواغير... وإن كان قد أحنى عليها الزمان، وغير بهجة أوجهها الحمان... وسل الخورنق والسدير وغمدان». ولما دخل الأندلس أمير الموحدين يوسف بن تاشفين وأمعن النظر فيها وتأمل وصفها وحالها قال: «إنها تشبه عفاً مخالبه طليطة، وصدرة قلعة رباح، ورأسه جبان، ومنقاره غرناطة، وجناحه الأيمن باسط إلى المغرب، وجناحه الأيسر باسط إلى المشرق».

وقد وصف الشريف الإدريسي الأندلس وصفًا مطوَّلًا نختصره فيما يأتي: قال: «إن الأندلس في ذاتها شكل مثلث بها يحيط بها البحر من جميع جهاتها الثلاث... والأندلس طولها ألف ومائة ميل، وعرضها ستمائة ميل، وجزيرة الأندلس مقسومة من وسطها في الطول بجبل طويل... وفي جنوب هذا الجبل تأتي مدينة طليطة، وهي مركز لجميع بلاد الأندلس، وكانت في أيام الروم مدينة الملك، ومدارًا لولائها... وما خلف الجبل في جهة الشمال يسمى قشتالة». وقد عدّد هنا المدن، وذكر مواقعها، ومزايا كل مدينة، والبعد بين كل مدينة وأخرى بالمراحل أو الأيام، وأبدع ما وصف وصفه لمسجد قرطبة إذ قال: «وفيها - أي قرطبة - المسجد الجامع الذي ليس بمسجد المسلمين مثله بنيةً وتنسيقًا، وطولًا وعرضًا، وطول هذا الجامع مائة باع مرسله، وعرضه ثمانون باعاً⁽²⁾، ونصفه مسقف، ونصفه صحن للهواء، وعدد قبيّ مسقّفه تسعة عشر قوسًا. وفيه من السواري ألف سارية، وفيه 113 ثريا للوقيد أكبرها واحدة تحمل ألف مصباح، وأقلّها تحمل 12 مصباحًا... وجميع خشب هذا المسجد من عيدان الصنوبر

(1) السفن: جلد متين كجلد التماسيح.

(2) يقول دوزي: إن طول مسجد قرطبة في حاله الحاضرة 620 قدمًا وعرضه 440 قدمًا، وكان فيه أيام العرب 1400 سارية، أما الآن فـ 850.

الطرطوشي... وبين العمود والعمود 15 شبرًا. ولكل عمود منها رأس رخام، وقاعدة رخام... ولهذا المسجد الجامع قبله يُعجز الواصفين وصفها، وفيها إبتقان يُهر العقول تمييزها، وكل ذلك من الفُتِيَاء والمذقِّب والملوّن، مما بعث به صاحب القسطنطينية إلى عبد الرحمن الناصر، وعلى وجه المحراب أنواع كثيرة من التزيين والنقش، وفي عضادتي المحراب أربعة أعمدة، اثنان أخضران، واثنان لازوُرْدِيَان لا تقوّم بمال. وعلى رأس المحراب حُصّة رخام قطعة واحدة مشبوكة محفورة، منمّقة بأبدع التتميق، من الذهب واللازورد وسائر الألوان، وعلى وجه المحراب مما استدار به حظيرة خشب بها من أنواع النقش كل غريبة، وعن يمين المحراب المنير الذي ليس بمعمور الأرض مثله... صنع في نجارته ونقشه سبع سنين. وكان عدد صنّاعه سنة رجال غير من يخدمهم، وعن شمال المحراب بيت فيه عدد وطشوت ذهب وفضة، ومسك لوقيد الشمع، في ليلة سبع وعشرين من رمضان. وفي هذا المخزن مصحف يرفعه رجلان لثقله فيه أربع أوراق من مصحف عثمان وفيه نقط من دمه. وهذا المصحف يخرج في صبيحة كل يوم جمعة...

وفضائل أهل قرطبة أشهر من أن تذكر، ومناقبهم أظهر من أن تسطر، وإليهم الانتباه في الثناء والبهاء. بل هم أعلام البلاد، وأعيان العباد، ذكروا بصحة المذهب، وطيب المكسب، وحسن الزي في الملابس والمراكب، وعلو الهمة في المجالس والمراتب، وجميل التخصص في المطاعم والمشارب... ولم تخل قرطبة قط من أعلام العلماء، وسادات الفضلاء، وتجارها مياسير لهم أموال كثيرة وأحوال واسعة، ولهم مراتب سنية، وهمم عليّة، وهي في ذاتها مدن خمس يتلو بعضها بعضًا. بين المدينة والمدينة سور حاجز، وفي كل مدينة ما يكفيها من الأسواق والفنادق، والحمامات، وسائر الصناعات. وكل هذه الأخبار تعطينا صورة من صور الأندلس مما يدلّ على حضارتها وثروتها، وجميل موقعها.

وإذا كانت البيئة الاجتماعية في الأندلس تتفق مع المشرق من نواح غير النواحي التي تختلف فيها، ظهرت الشعوبية هنا وهناك، والسبب فيها واحد وهو أن العرب تخلّفوا بالأخلاق الأرستقراطية وشمخوا بأنوفهم على من عداهم، لأنهم ناشرو الدين وأصحاب اللّسن. وزعموا أنهم خير الأمم، فاضطرت الأمم الأخرى أن تدافع عن نفسها بقولهم: إن لكل أمة مزايا وعيوبًا، وليست الفضائل كلها مقصورة على العرب، بل فيهم بعضها، وفي غيرهم بعضها. وكان من ذلك في المشرق حركة جدال عنيف بين العلماء. ووجّهت الأسئلة الكثيرة إليهم أي الأمم أفضل؟ فوجّهت مثلًا إلى ابن المقفّع، وإلى أبي سليمان المنطقي

وغيرهما. ووجد في الأندلس من يقول بالشعبية من أشهرهم ابن غزمية، واسمه يدل على أنه من أصل أجنبي.

وما لبث الأندلسيون بعد أن اختلط العرب بالإسبانيين وظهر نَشْرُه مؤلّد بسبب التزاوج أن وجدت لهم لغة عامية بحكم صعوبة الإعراب وأثر البيئة في الألسنة والحناجر. فيحدثونا أن أبا علي الشلويني كان نحويًا كبيرًا. طبقت شهرته الآفاق في النحو ومع ذلك كان لحنًا، وكان لا يكاد يُبين.

واشتهرت بعض البلاد بأنواع من الفواكه والصناعات، فقالوا: التين المالقي والزبيب المنكبي، ونحو ذلك. وبالأندلس مقاطع للرخام الأبيض الناصع اللون والخمري، وفي البلدة المسماة (ناشرة) مقطع للعمد، واشتهرت المرية بحصاها الذي يشبه الدرّ في رونقه؛ وله ألوان عجيبة. قال ابن سعيد: «اختصت المرية ومالقة ومرسيه بالموشى المذهب الذي يتعجب من صنعه أهل المشرق. و... وبالمرية ومالقة الزجاج الغريب العجيب، وفخار مزيج مذهب، ويصنع بالأندلس نوع من المفضّض المعروف بالمشرق بالفسفاء. ونوع يبسط به في قاعات ديارهم يعرف بالزليجي، يشبه المفضّض، وهو ذو ألوان عديدة، يقيمونه مقام الرخام الملون، وفي إشبيلية من دقائق الصنائع ما يطول ذكره، واشتهرت المرية أيضًا بأنها كانت مرسى للأسطول الإسلامي في الأندلس وفيها دار للصناعة. قالوا: وكان في المرية ألف إن ثلاثين فندقًا مقبّدة في ديوان الخراج». وذكر ابن سعيد أيضًا أن الأرض الشمالية الغربية فيها المعادن السبعة، وأن أعظم معادن للذهب في الأندلس في جهة شنت ياقوب قاعدة الجلالة على البحر المحيط. وفي جهة قرطبة الفضة والنحاس في شمال الأندلس كثير، والصفير الذي يكاد يشبه الذهب، وغير ذلك من المعادن المتفرقة في أماكنها.. الخ.. الخ.

وقد اعتاد الأندلسيون والشرق أيضًا ألا يحكموا أنفسهم بأنفسهم، ولا يعتمدوا على أنفسهم في النظام وتدبير الشؤون. وإنما اعتادوا الاعتماد على رجل قوي حازم يحكمهم ويقودهم. هذا في الأندلس، ومثله في الشرق، ولذلك نرى أن الأمور تستقيم ما دام على رأس المملكة رجل قوي حازم، فإذا زال كان الاضطراب والفوضى، وكان هذا في الأندلس أقوى، لأن سكانها ذوو عناصر مختلفة، فهؤلاء العرب بقبايلها، وهؤلاء البربر، وهؤلاء الصقالية، وهؤلاء الإسبان، فما لم يثبت الحاكم كفايته للضغط على هذه العناصر المتباينة أخرجت هذه الشعب كلها أنيابها للفتنة والاضطراب فضلًا عن اختلاف بعضهم وبعض في الدين بين نصراني كاثوليكي في الشمال ومسلم في الجنوب، ولهذا كان تاريخ الأندلس

حوادث متعاقبة تخلف في النظام والفوضى. فستقرّ عند وجود الحاكم الحازم وتضطرب عند عدمه. والقارىء لتاريخهم يعجب من ازدهار الحضارة والعلم في وسط هذا الاضطراب. ويفسر هنا شيثان: الأول أن بعض الأمراء الحازمين حكموا مدة طويلة كخمسين سنة، أو نحو ذلك استقامت فيها الأمور وازدهرت فيها الحضارة والعلم كعبد الرحمن الداخل، وعبد الرحمن الناصر، والمنصور بن أبي عامر ونحو ذلك، والثاني أنه يظهر أن العلماء أو بعضهم كانوا يكوّنون لأنفسهم جؤًا هادئًا يسود فيه العلم، ويتعدون فيه ما أمكن عن السياسة رغم الفتن والقلاقل التي حولهم، وربما شهدت الأندلس أكثر من غيرها تحاسد الزعماء، ووجود عدد كبير من العتاة من البربر والعرب والصقالبة والإسبان، وقليل من الأمراء من استطاع أن يصون وحدة المملكة مدة طويلة، فإذا هدأت البلاد قليلاً كانت ثورة إما من زعيم يريد أن يتغلب، وإما من النصارى في الشمال يريدون أن يسترجعوا بلادهم، وإما من بربر يحزّ في نفوسهم غلبة العرب، إلى غير ذلك.

وكان للأندلسيين خطط لتنظيم أعمال الحكومة وهي التي نسميها التنظيم الإداري، وظيفة القضاء عندهم أكبر الوظائف وأسمائها لتعلّقها بالدين، ولأن القضاة كانت لهم سلطة كبيرة، حتى ليستطيع القاضي إحضار الخليفة أو الأمير لسمع كلامه، وعلى رأس القضاة قاض كبير كان يسمّى قاضي الجماعة. وله الحق أن يأمر بالقتل على من استحقّ القتل من غير رجوع إلى السلطان. وهو الذي يحذّ على الزنا وشرب الخمر، وكان بجانب وظيفة القضاء وظيفه (الحبسة) يتولّاها عالم وجيه فطن، وكان صاحب هذه الوظيفة يمرّ على الأسواق ركبًا، ومعه موازينه وأعوانه، فيزن الخبز، ويمتحن الأسعار، ويراقب البطاقات على السلع إذ كانت البطاقات توضع على الخبز واللحم، وقد يرسل المحتسب إلى البائع من يمتحنه سرًا فإن عُهدت عليه خيانة ضرب أولاً وجُرّس، فإن لم يرتدع نُفي من البلد، وكان في كل بلد محافظ يطوف بالليل، وكان المحافظون يسمّون بالقرّابين لأن بلاد الأندلس لها دروب بأفقال تقفل عليها، ولكل زقاق خفير يخفّره وسراج يعلّق على باب الزقاق، وكلب يحرسه سلاح معدّ لوقت الحاجة... وأهل الأندلس من أكثر الناس محافظة على الشعائر الدينية والاستنكار لمن يعظّمها. وهم أكره ما يكونون للتسوّل، فإذا رأوا شخصًا صحيح الجسم قادرًا على العمل وهو يتسوّل، سيّوه ونصحوه بأن يبحث له عن صناعة يرتزق منها... الخ.

وكانت هناك وظائف كتابية، والكتابة عندهم على ضربين: كاتب الرسائل وكاتب

الزمام. فكاتب الرسائل كاتب أديب، يتولى كتابة الرسائل الرسمية وغير الرسمية. وأما كاتب الزمام فهو كاتب حسابي. وكانوا يلاحظون ألا يكون كاتب الزمام يهوديًا ولا نصرانيًا، لأن عظماء الناس ووجوههم يحتاجون إليهم، وهم يأثفون أن يحتاج المسلم لمن ليس من دينه.

والشعر عندهم له حظ عظيم. وللشعراء من ملوكهم وجاهة، والمجيدون منهم يشدون في مجالس عظماء ملوكهم، ويؤثف لهم بالصلوات على أقدارهم. . . وإذا كان الشخص بالأندلس نحويًا أو شاعرًا فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويُسَخَّف، ويظهر العجب، عادةً قد جيلوا عليها⁽¹⁾.

وكانت لهم عناية كبرى بالشرطة «البوليس» ورئيسهم يعرف بصاحب المدينة أو صاحب الليل. قالوا: وإذا كان عظيم القدر عند السلطان كان له القتل لمن وجب عليه دون استئذان كالذي للقاضي ولا يكون ذلك إلا نادرًا.

ومن الصعب تحديد عدد سكان الأندلس في العصور المختلفة. ويروي بعض المؤرخين أنهم كانوا في أيام الرومان بين ثلاثين وأربعين مليونًا، ولكن ليس هناك وثائق تاريخية تؤكِّد ذلك. ولم نقف على عددهم في أيام العرب. وقالوا: «إن السكة لدار ضربها ثلاثة آلاف درهم وأربعمائة دينار» وأيًا ما كان، فإن عدد السكان قد قلَّ لما انتصر الإسبان على المسلمين وتفرَّق كثير منهم ورحلوا إلى المغرب والمشرق، وسبب آخر لهبوط العدد، وهو اكتشاف أمريكا على يد الإسبان والبرتغال وهجرة كثير منهم إليها حتى أنه في سنة 1768هـ كان عدد السكان تسعة ملايين ومائة وستين ألفًا. وفي أوائل القرن الثامن عشر كانوا نحو عشرة ملايين، وبلغوا الآن اثنين وعشرين مليونًا وثلاثمائة وثلاثين ألفًا. ومعدّل كثافة السكان بالنسبة إلى مساحة الأرض هو أربعون نسمة في الكيلو متر المربع الواحد. وعلى الجملة فهذا يعطينا فكرة ولو ساذجة عن سكان العرب في إسبانيا.

وتمتاز الأندلس بأنها كانت بدخول العرب والمغاربة فيها مسكن كثير من الأوروبيين والأسبويين. فقد تجمَّع فيها العرب والبربر، كما تجمَّع فيها الإسبان والفرنسيون ويهود أمم مختلفة؛ ويعبارة أخرى تجمَّع فيها العنصر السامي والعنصر الآري. وإسبانيا هي كذلك إلى الآن، ولا عبرة بخروج العرب والبربر من بينهم فإن دم العرب سرى في عروق الإسبان إلى الآن مما جعلهم أمة فيها العنصر الشرقي، والعنصر الغربي، ويظهر ذلك في لغتهم

(1) نفع الطبيب ج 1 ص 105 نقلًا عن ابن سعيد.

وموسيقاهم وعاداتهم وتقاليدهم. وقد يعلل السائحون ذلك بأنها أمة منعزلة عن سائر الأمم، ولكن التعليل الصحيح أن في دمهم بقايا العرب والبربر، حتى إن المقاطعات البعيدة كأهل قشتالة لا يزال فيهم أثر الدم العربي والعادات العربية.

وقد تلاقى في الأندلس جملة أمم: الإيبيريون، والسلتيون، واللاتينيون، واليونانيون من العنصر الأوروبي، والقرطاجييون، والفينيقيون، واليهود، من العنصر الآشوري؛ وطرات على إسبانيا أمم جرمانية مثل الفنдал، والقُوط، وهؤلاء القُوط كانوا هم الطبقة السائدة عندما فتحها العرب.

ولما جاء العرب دخلها آلاف منهم ومن البربر، وبذلك اختلطت فيها أوروبا، وآسيا، وإفريقيا، وامتزجوا امتزاجاً غريباً؛ وهذا هو ما يمثلها حتى الآن. والعنصر الأوروبي، أو السلالة الآرية، هو العنصر الغالب على القسم الشمالي الغربي من الأندلس، وأجسامهم قوية وعضلاتهم صلبة؛ وكانوا هم الشوكة الكبرى في جنب المسلمين أيام دولتهم، ومن هؤلاء القشتاليون الذين يعدون أنفسهم محرري البلاد، وفيهم حمية شديدة، وتعصب قوي؛ ويشبههم في هذه الحمية أهل أراغون، ولذلك لما تزوج ملك قشتالة بملكة أراغون - أي تزوج فرديناند بإيزابلا - كان أهل المملكتين قوة كبيرة اجتاحت المسلمين، أما سكان جنوب الأندلس فيقول جوسه صاحب كتاب جغرافية إسبانيا والبرتغال: «إنهم أهل ذكاء وجمال ومرح وترف، وبلاد الأندلس تتصل بأوروبا ببرزخ، وهو جبال البرانس، وكثيراً ما ذكر هذا الاسم في تاريخهم».

ويظهر أن نشأة العلوم في البيئات كلها كانت متشابهة، أو متقاربة، فبدأت الأرض جرداء، لا نبات فيها، ثم تمهد الأرض، ثم توضع البذرة، وتسمد بالغذاء الصالح، وتُعاهد بالسقي حتى تنمو، وبعد ذلك تثمر. هذا ما حدث للعلم في المشرق، وهذا بعينه ما حدث للعلم في الأندلس.

لقد جاء الإسلام في المشرق، فمهد الأرض للنبات، ثم وضعت بذور العلوم الدينية من تفسير، وحديث، وسيرة، وتاريخ، ومضى على ذلك زمن طويل، تتطور فيه هذه العلوم، ثم زادت الحضارة، وأتى بالكتب من كل مكان، وترجم غير الغربي إلى العربية، فعكف أهلها عليها يتفهمونها، ثم هضموها، وأخرجوا نتاجاً عظيماً، حتى في العلوم التي لم يكن لهم بها عهد، ومثل ذلك حدث في الأندلس. فقد دخل المسلمون الأندلس، واصطدموا بالإسبان، وكانت صدمة عنيفة أذهلت العقول عن البحث في العلوم، وكثر بين المسلمين الخلاف بسبب العصبية من يمنية ومصرية، وانقسم اليمينيون أنفسهم إلى عصبية، وكذلك المصريون.

وكان الخلاف بين العرب والبرابرة، وبين العرب والإسبان مما لا يجعل لعلم مكاناً. حتى إذا بدأت الأمور تهدأ، بدأوا يفكرون في العلم. وأوّل ما فكروا فيه الدين، وتلا ذلك بعد زمان العلوم الداخليّة كالفلسفة والرياضيات.

ولما هدأوا وفكروا في العلم كان لذلك وسائل كثيرة:

1 - أن يُدعى قوم من المشرق إلى الأندلس فيملأوها أدباً ولغة، كما فعل أبو علي القالي، فقد كان مشرقياً، ورحل إلى الأندلس بدعوة من أميرها، وكان قد تثقّف ثقافة واسعة في المشرق، وأخذ كثيراً عن شيوخه، وخاصة ابن دريد، وكانت لابن دريد أخبار طريفة بعضها صحيح، وبعضها مصطنع، مثل وصايا الأعراب لأبنائهم وبناتهم، وما قيل فيها من كلام لطيف، خلقه ابن دريد على الأرجح، ولذلك ينسب إليه أنه واضع أصول المقامات قبل بديع الزمان، وكان المشرقيون قد قطعوا شوكة بعيداً في جمع اللغة، وجمع الأشعار، وأخذوا يتفنون منها المختارات المختلفة، كما فعل الأصمعي، والمفضل الضبي؛ فحوى ذلك كله أبو علي القالي، وسافر بعلمه إلى الأندلس؛ وكان رجلاً عالمًا، وقورًا، حافظًا، فشر ما شاء الله أن ينشر في الأندلس، وأخذ يروي مختارات جيشا اتفق، ثم يشرح ما احتاج إلى الشرح نظرًا كان أو نثرًا.

نعم: إنه روي عنه أنه ارتج عليه حينما حاول أن يخطب أول أمره، كما أخذ عليه أنه روى أول أمره بيتًا غير مستقيم الوزن، ولكن يظهر أن اختصاصه كان في رواية ما تعلّمه عن شيوخه في المشرق، ويكفي العالم نبوغه في ناحية واحدة من النواح لا في كل النواحي، كالذي روى عن صاعد وقد رحل من المشرق إلى الأندلس أيضًا أنه أخطأ في وزن كلمة عويصة. وأخطأ في فهم مسألة من كتاب سيويه، وقد يكون ذلك صحيحًا، ولكن مهارته ونبوغه كانا في حسن بديهته الأدبية، ورواياته الشعرية.

وانتشر علم أبي علي القالي وصاعد، بين تلاميذهما، ومن تلاميذهما إلى تلاميذهم، وهكذا، وكانا من أول من وضع أساس الثقافة المشرقية في الأندلس في اللغة والأدب.

ثم نشأت طائفة من أهل الأندلس نفسها تولّف كما ألقّا، كابن عبد ربه المالقي في العقد، فقد اختار زبدة أدب المشرقيين واعتمد على كتبهم وخصوصًا كتاب ابن قتيبة، المسمّى «عيون الأخبار» ويؤبه تبويبه أشبه بتبويبه، إلا أنه سقى كل باب بنوع من الأحجار الكريمة وجعله كالفلادة. وكان قصده منه أن ينقل إلى الأندلسيين أدب الشرقيين. وقد قال صاحب بن عبّاد لما قرأه: «إن بضاعتنا ردت إلينا» لأنه رأى فيه علوم المشرق التي يعرفها، وابن عبد

ربه معذور، والصاحب مخطف، فإنه لم يرد جمع مختارات أدياء الأندلسيين كما فعل ابن بسام في الذخيرة، وإنما أراد تعريف الأندلسيين بعلوم المشاركة.

2 - أما الوسيلة الثانية: فقد رحل بعض الأندلسيين إلى المشرق، وندبوا أنفسهم لتحصيل علم من علومه، والتبحر فيه، ثم الرجوع إلى الأندلس، لنشر ذلك العلم بين أهله. ومن خير الأمثلة على ذلك: يحيى بن يحيى الليثي، فقد رحل إلى المدينة، وتلمذ للإمام مالك، وأخذ عنه الموطأ، ولازمه، وخدمه كما سافر إلى مصر، وأخذ من الليث ابن سعد، وعبد الله بن وهب، وعبد الرحمن بن القاسم وكان يحيى معروفًا بالأمانة والدين، معظماً عند الأمراء، مُتَعَفِّقًا عن الولايات، ثم نشر علمه في الأندلس، ومع تعفقه عن القضاء، أسند إليه اختيار القضاة، فكان يختار من كان على مذهب مالك، وألف حوله مجلسًا يسمّى مجلس الشورى، عيّن أعضائه، ووكل إليهم أمر الفتيا، وإن كنا لم نعرف الكثير عن نظام مجلس الشورى، لأنه لم يذكر في كتب التاريخ إلا لمامًا. وكان عظيم الجاه، حتى قال أحد مؤرخيهم: «إنه لم يعط أحد من أهل الأندلس منذ دخلها الإسلام ما أعطي يحيى من الحظوة، وعظم القدر، وجلالة الذكر، هذا إلى صراحة في التزام الحق، وفي تنفيذ الحقوق، وإقامة الحدود».

ومثل ذلك كثير. فمنهم من رحل لتعلم الفقه، ومنهم من تعلم النحو، والصرف، والتفسير، والحديث والقراءات. الخ. ويجد القارئ في النسخ ثبًا طويلًا بأسماء من رحلوا من الأندلس إلى الشرق للتزود بالعلم - وبلغ من إقبالهم على ذلك أن كان الشخص يعاب بأنه لم يرحل إلى الشرق.

ومن هؤلاء جميعًا ظهرت بعد ذلك طبقة من الأندلسيين أنفسهم يتقنون العلم، ويحملون عبء نشره، حتى نرى فيهم مثل ابن القوطية، وكنيته تدلّ على أنه قوطي الأصل، وفي الحقيقة كانت جذته أميرة قوطية. وقد نبغ في اللغة حتى فاق كثيرًا من المشرقيين، وألف لنا كتاب «الأفعال» وغيره من الكتب التي تدلّ على علمه وقضله، وأمثاله كثيرون في كل فرع من فروع العلم كما سيأتي بيانه.

3 - جمع الكتب: ذلك أن الكتب أيضًا من أهم وسائل الحركة العلمية، وقد روي عن الأندلسيين أنهم أدركوا ذلك كل الإدراك، ومن أبرزهم في ذلك الخليفة الحكيم الثاني المعروف بالمنتصر من خلفاء بني أمية في الأندلس، ملك من سنة 350 إلى سنة 366هـ؛ فقد انتدب نفسه للعناية بالعلوم (واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق

والمغرب عيون التأليف والمصنّفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها ما كاد يضاهاه ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته في العلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسموّ نفسه إلى التشبّه بأهل الحكمة من الملوك، فكثرت تحرّك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل، وتعلّم مذاهبيهم، حتى بلغت مكتبته الآلاف من الكتب).

على كل حال، كانت الأندلس والمشرق أشبه برقعة واحدة يسير فيها النمل ذهاباً وحيثاً، وتتقابل النمال فتتسارّ، علماء بضيع بهم الشرق من الفاقة فيرحلون إلى الغرب، وعلماء من الغرب يعوزهم العلم فيرحلون إلى الشرق، منهم من تقصر رحلته، فيكتفي بالرحلة إلى المغرب، فإذا زاد شيئاً رحل إلى مصر، ومنهم من له جرأة ومقدرة على الرحلة الطويلة، فيرحلون إلى المغرب، ومصر، والشام، والعراق وما إلى ذلك، وهؤلاء الرّحّالون كانوا يتبحّرون في علوم مختلفة، فمنهم من يقصد من رحلته الفقه، والتفسير، والحديث، والقراءات، وهم العدد الكثير، أمثال عبد الملك بن حبيب السّلمي، وقد كان فقيهاً مشهوراً، رحل إلى المشرق وجمع من الأحاديث ما شاء الله أن يجمع، وطوّف في البلاد ما شاء الله أن يطوّف، ثم عاد وألّف نحو ألف كتاب، وسمي عالم الأندلس، وكان علمه بحرّاً يزخر. وألّف في الفقه كتاباً مشهوراً اسمه «الواضحة» وربما قورن بيحيى بن يحيى الليثي الذي مرّ ذكره؛ ومثل القاضي أبي عبد الله محمد بن عيسى، ولّي القضاء بقرطبة بعد رحلة رحلها إلى المشرق، وكان يتغنّى بالعراق، إذ حمد المقام به أيام طلبه للعلم، ومنهم القاضي منذر بن سعيد البلّوطي، وكان لا يخاف في الله لومة لائم، وقد وقف رفة مشهورة، وهي وقفته أمام عبد الرحمن الناصر، لما أراد أن يشتري بيتاً لأيتام ليوسع به قصره، فما زال يمانعه، حتى دفع فيه الناصر مبلغاً كبيراً، وكالقاضي أبي بكر بن العربي، وبقي بن مخلّد، وقاسم بن أصح.

ومنهم من طلب الفقه والكلام، كابن حزم العالم المشهور، ويرتجح بعض المستشرقين أن أصله من جهة الأم إسباني، وقد كان واسع العلم، غلب عليه المذهب الظاهري، فكان يدعو إليه ويدافع عنه، وله في الكلام باع واسع، ونفّس طويل في الجدل، وكان أرسطراطي الأصل، إذ كان أبوه وزيراً، وكان هو نفسه وزيراً فلم يعبأ بذلك، ولم يعبأ بالاضطهاد ممن اضطهده، ولا بنفيه، ويقولون: إنه خلف نحو أربعمئة مؤلّف. ولما أحرقت المعتضد بن عبّاد كبة بإشيلية قال [من الطويل]:

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي
يسير معي حيث اشتقلت ركائبي
تضمّنه القرطاس، بل هو في صدري
وينزل إن أنزل ويُدفن في قبري
وكان إلى علمه في الفقه والكلام أدبيًا، قويّ العاطفة، حسن التعبير عما في نفسه
كالذي يدلّ عليه كتابه «طوق الحمامة».

ومنهم من رحل يطلب الأخلاق، وعلم السياسة، كابن أبي رندقة الطرطوشي، صاحب
كتاب «سراج الملوك»، ومنهم من رحل في طلب الأدب كالشّريشي وابن عبد ربه صاحب
العقد، ومنهم من رحل للتبحّر في النحو والصرف كابن مالك صاحب الألفية، ومنهم من
رحل للتصوّف، كمحيي الدين بن عربي، وأبي العباس المرسي، وياقوت العرشي، ومنهم من
رحل لطلب الفلسفة والعلوم الدخيلة كابن زُهْر.

وبعض هؤلاء الرّحّالين استقر في البلد الذي رحل إليه، فقد أعجبه فلم يعد إلى بلاده،
ولكن الأكثر عاد إلى بلاده، وتحلّى بصفة المعلم، ووضعوا أيديهم في أيدي من رحل إليهم
من المشرق، وكوّنوا مدرسة واسعة، حدودها حدود الأندلس، فأخذوا يدُرّسون، ويؤلّفون،
ويترجمون، وكانت هذه هي النواة الأولى التي أنتجت العلماء في الأندلس من كل صنف،
وكانت هذه الرحلات منها وإليها، لها منفعة ومضرة، فمنعتها أنها نشرت العلم ما شاء أن
ينتشر، وكوّنت علماء نابغين، ووسّعت الثقافة بين الشعب الأندلسي، ولكن مضرّتها أنها
صبّت العلم الأندلسي في قالب يشبه القالب الشرقي، ولو نشأ بعيدًا عن التأثير الشرقي لرأينا
علمًا مبتكرًا له منحنى خاص. وهذا مع الأسف لم نره، فالجداول التي مرّ بها العلم في
المشرق، هي بعينها الجداول التي مرّ بها العلم في الأندلس، ولا نعرش على ابتكار إلا قليلًا،
وكانت هذه القوالب المشرقية أقوى من البيئة الأندلسية، فمع اختلاف بيئة الأندلس عن بيئة
المشرق، سواء كانت بيئة طبيعية أو اجتماعية، كانت قوالب المشرق العلمية أقوى من البيئة
الأندلسية. وكما قلّد علماء المشرق الأقدمين منهم، فساروا في نفس طريقهم، قلّد
الأندلسيون علماء المشرق، فساروا في نفس الطريق، ولذلك تقرّأ الكتب المؤلّفة في الأندلس
فكأنك تقرّأ كتب المشرق في لغتها وأبوابها وفصولها.

وربما كان الأدب مع تأثره أيضًا بالأدب المشرقي أميز من سائر العلوم في الابتكار،
لأن الأدب يتأثر بالعواطف الشخصية، والحوادث المحليّة أكثر من تأثر العلم. ولكن حتى
هذا مع الأسف كان الاختلاف فيه في الشكل لا في الجوهر، مثل شكل الموشحات،
واللعب بالتشبيّهات، أما موضوعات شعرية أو نثرية لم تعرف عند المشرقيين، فهذا ما لم

نزه. وشأن العلم الأندلسي في ذلك شأن العلم والأدب في مصر، والمغرب، والشام، فكلها قلّدت العراق في علمه، وأدبه، حتى أنه لما عهد إلينا تدريس الأدب المصري في الجامعة، صرفنا زمانًا طويلًا في تعرّف الشخصية المصرية الأدبية، وما تمتاز به عن غيرها من الآداب، فلم نثر إلا بعد جهد، ولم نثر بعد الجهد إلا على القليل. فإن قلت: إن العلم الإسلامي سار في طريق واحدة، وأهمل اليناث المختلفة، لم تبعد عن الصواب. وربما كان السبب في ذلك أن الحياة الدينية من فقه وتفسير وحديث اعتمدت على القرآن، فكان طبيعيًا، وقد اتّحد المصدر، أن تتحد النتيجة أو تقارب، فإذا وصلنا إلى العلوم الدخيلة من فلسفة، وطب، وتنجيم، وطبيعة، وكيمياء، وإلهيات، رأينا أنها اعتمدت هي الأخرى في الأندلس على الفلسفة اليونانية، والتعاليم الهندية، وما إلى ذلك، إما عن الترجمات اليونانية إلى العربية مباشرة، وإما عن طريق ما ترجمه المشارقة، فاتحدت النتيجة في العلوم الدخيلة أيضًا. ولو كانت الأصول التي اعتمد عليها مختلفة لاختلفت النتائج.

ثم كان من أسباب هذا الاتحاد أن العالم الإسلامي كله كان معتبرًا دارًا واحدة، فالعالم كله كما قال الفقهاء: «دار حرب ودار إسلام»، ودار الإسلام كلها مشرقًا ومغربًا معتبرة وطنًا واحدًا للعلماء، فإذا رحل الأندلسيون إلى المشرق، أو رحل المشارقة إلى الأندلس فإنما يرحلون في دارهم، وتحت جوّ واحد مشبع بالروح الإسلامية. وسواء من دخل من الفرس والهند في الإسلام، ومن دخل من الإسبان في الإسلام، فهم إنما يستشقون هواءً إسلاميًا واحدًا، ويتكوّنون تحت تأثير لغة عربية واحدة.

إن العلماء المحدثين يجعلون أكبر المؤثرات في تكوين الأمم دينها ولغتها، ونظامها الاجتماعي الاقتصادي. وكانت هذه كلها في العالم الإسلامي متقاربة، فلا بد أن تكون الحياة العقلية والعلمية والنفسية متقاربة. وتعجيني حكاية قرأتها أن الغزال الشاعر الأندلسي، والسفير الأندلسي لدى بعض الأمم الأجنبية، لما رحل إلى العراق، وأسمع العراقيين شعره، فضّلوا عليه شاعرهم أبا نواس، مع أنهم فهموه حقّ الفهم، ولكنهم قالوا: إنه وأمثاله من الأندلسيين لم يبلغوا في الشعر مبلغ أبي نواس فردّ عليهم، وفي يوم من الأيام أتاهم بقطعة من شعره، وقد نسبا إلى أبي نواس، فاستحسنوها، فقال لهم: إنما هي لي⁽¹⁾.

فهذه قصة تدلّ على تعصّب كل من المشاركة والمغاربة لشعره، كما تدلّ على أن ما

(1) انظر القصيدة والقصة في ترجمة الغزال.

يقوله الأندلسي يفهمه المشرقي ويتذوقه، وما ينسب إلى المغربي قد ينسب إلى المشرقي فتجوز نسبه.

وما دام المؤذنون يؤذنون في المساجد بالفاظ واحدة، فالصدى يكون واحدًا، وكذلك العلم والأدب.

وقد كان الأندلسيون يدينون بمذهب الأوزاعي، متأثرين في ذلك بالشاميين الذين كانوا في الجند الذي فتح الأندلس، إذ كان الأوزاعي بيرونيًا، وكان إمامًا كبيرًا، وفقيرًا معدودًا، ثم انتقلوا إلى مذهب الإمام مالك كما ذكرنا، ويظهر أن السبب في ذلك أمور:

1 - أن مذهب مالك أقرب لمزاجهم، فهو يعتمد على الحديث، وعلى إجماع أهل المدينة، أكثر مما يعتمد على القياس والعقل. وهذا المنهج أكثر ملاءمة وأوفق لعقلية الأندلسيين.

2 - أن رجالًا عظامًا كيحيى بن يحيى الليثي الذي ذكرناه من قبل تتلمذ لمالك في المدينة، وأخذ عنه، ومنحه الله من القوة والسلطان ما مكّنه من نشر مذهب مالك، وعهد إليه في اختيار القضاة فكان يختارهم على مذهبه.

وقد تأثر الأندلسيون بمذهب مالك في الشدة والعصية، ووقاهم الله ما كان في العراق وغيره من البلاد المشرقية من شدة في الخلاف المذهبي، كالذي كان بين الشافعية والحنفية، والذي كان بين الشافعية والحنابلة. وربما كان هذا أيضًا سببًا في قلة الفرق الدينية، فلم يكن بين الأندلسيين ما كان لأهل العراق من مذاهب مختلفة في العقائد كشيعة وخوارج، وغير ذلك، والسبب الأول في هذا أن العراق كان حتى قبل الإسلام مملوءًا بالمذاهب المختلفة، كالمزدكية، والزرادشتية، ومذاهب الهند في التناسخ ونحوه. فلما جاء الإسلام واستقر في العراق ظهرت هذه المذاهب بلونها الأصلي أو بلون معدّل، وتفرقت من أجلها الناس إلى فرق كثيرة، ولعلّ من أسباب عدم ظهورها أيضًا في الأندلس اتّحادهم في اعتناق مذهب مالك، وهو مذهب سني يعتمد على الحديث، فلا حاجة للأمة التي اعتنقت إلى اعتناق غيره. نعم: إنه ظهر في الأندلس بعض الناس يعتقدون الاعتزال، وبعضهم يشيتمون، وبعضهم يعتقد مذهب الظاهرية؛ ولكن كان كل هؤلاء قليلين بالنسبة لمن يعتقد مذهب مالك.

* * *

وكانت نساؤهم على العموم أشبه بنساء المشرق أكثرهن أميات، وفيهن الجوارى اللاتي بحسنُ الغناء، والموسيقى، ويُعْن بعد أن يتعلمن بأمان عالية.

وكان يغلب على الحرائر من النساء الحجاب، كأهل المشرق، بل ربما كان حجابهن أعنف، ولكن يتسامح في الحجاب مع الإمام والسرايري، ولذلك لما سمرت ولادة بنت المستنفي وجلست في مجلس الرجال، وشاركت في الشعر والأدب، وكانت أرستقراطية من البيت المالكي، تُؤبل سفورها بشيء من الاستغراب، وما حدث في المشرق حدث نظيره في المغرب. فقد رحلت إلى الأندلس فرقة من الجوّاري المشرقيات اللاتي أخذن من إبراهيم الموصلّي، واتخذن إمامهن زريابًا الذي سبقهن إلى الأندلس، فكوّن نواة لمجالس الغناء في الأندلس، وعلمن الفتيات الأندلسيات الغناء والموسيقى والرقص، كما علم أبو علي القالي اللغة والنحو. ولذلك لم يخل عصر من عصور الأندلس فيما بعد من مغنيات أندلسيات وموسقيات، وراقصات، وكان هذا يشبه أن يكون تقليدًا في البيوت الأرستقراطية وحتى في بيوت الأوساط، وتدّلت الحكايات الكثيرة الأندلسية على أن الأندلسيين كانوا شغوفين بالسماح، حتى ليُفضّلون الضّروري من العيش مع السماع، على العيش المترّف مع الحرمان.

وكانت البيوت الأندلسية حتى القصور الملكية مملوءة بالحرائر والإماء من الإسبانيات وغيرهن. والبيت يتعدّد فيه الأولاد من هؤلاء وهؤلاء، والبيوت مملوءة بالحقد والنزاع بين الأحرار والإماء. ثم يسري ذلك إلى أولادهن. بل كثيرًا ما تدخلت النساء في السياسة. فكانن أهلن إسبانيات مسيحيات. وتظاهرن بحب العروبة والإسلام، ولكنهن في الحقيقة لم ينسين نصرانيتهن ولا إسبانيتهن. فكان بعضهن جاسوسات على الخلفاء، ينقلن لقومهن دقائق الأمور، ويوقمن المسلمين في أشد أنواع الحرج.

وهن كالمشرقيات نبغ منهن عدد محصور في الأدب، مثل ولادة مع ابن زيدون، وأم الكرام بنت المعتصم، وحفصة بنت الحاج، واعتماد جارية المعتمد، وتحوهن. فكان يعدّ في كل مدينة أندلسية أديبات مشهورات، يُعدّدن شذوذًا في الحياة الاجتماعية العامة.

وبلغ من تأثيرهن أن قال بعض مؤرّخي الإفرنج: إن عبد العزيز بن موسى بن نصير الذي استخلفه أبوه على الأندلس، قد تنصّر من أجل امرأة، ولكن الذي ذكره مؤرّخو العرب يدلّ على أن عبد العزيز لم يتنصّر. وبعد ذلك حقًا، لأن واليًا كبيرًا وابن فاتح عظيم يعدّ أن يغير دينه من أجل امرأة. وقد اشتهر المسلمون بالأندلس بعصيتهم لدينهم، وصعوبة تحوّلهم إلى غيره، وهذا في العامة فضلًا عن الخاصة. والذي ذكره المسلمون أن عبد العزيز تزوج زوجة الملك لُقْرق، وهو الذي فتح العرب في أيامه بلاد الأندلس، وقد صالحت على نفسها، وأقامت على دينها إلى أن تزوّجها عبد العزيز، فتمكّنت منه تمكّنًا كبيرًا، وتكثّت بأم

عاصم. ويقال: إنه سكن معها في كنيسة بإشبيلية، وهذا بعيد أيضًا. ويقال إنها قالت له: لم لا يسجد لك أهل مملكتك، كما كان يسجد للذريق أهل مملكته؟ فقال لها: إن هذا حرام في ديننا. فلم تقتنع منه بذلك، وفهم أنه إن لم يفعل ذلك نزل قدره عندها، مع أنه يجيها حبًا جثًا، فاتخذ بابًا صغيرًا قبالة مجلسه، فإذا دخل عليه الناس اضطروا إلى الانحناء، وأفهمها أن ذلك كالسجود، ويقال إنها قالت له: إن الملوك إذا لم يتزوجوا فلا مُلك لهم. فهل أعمل لك مما بقي عندي من الجواهر والذهب تاجًا؟ فقال لها: ليس هذا في ديننا. فقالت له: من أين يعرف أهل بيتك ما أنت عليه في خلوتك؟ فلم نزل به حتى فعل. فرآه خلسة ومصادفة بعض الجند، فقالوا: تنصّر. ثم هجموا عليه فقتلوه.

وعلى كل حال، فهذا يدل على تأثير الإسبانيات في أزواجهن من الأمراء، فكيف بمن دونهم؟ ومن الأدلة على ذلك ما حكي عن عبد الرحمن الناصر أنه بنى الزهراء على اسم حظية له، وأنفق فيها أموالًا لا تحصى، وتفتن فيها ما شاء أن يتفتن، وقالوا: إن المعتمد بن عباد تلقب بهذا اللقب من أجل جارية له إسبانية الأصل كانت تسمى اعتماد.

وقد حكى عبد الواحد المراكشي في كتابه «المعجب» أنه كان بمدينة قرطبة نحو 150 امرأة تكتب القرآن بالخط الكوفي فكيف بغيرها.

وكما عني الأندلسيون بالعلوم عنوا أيضًا بالفنون، ولقربهم من الفنون الإيطالية، والفنون الإسبانية والفرنسية، طبعت عمارتهم بطابع خاص غير طابع الفنون المشرقية. وآثارهم الباقية في جميع مدن الأندلس تدل على عظمة ذوقهم، في قرطبة، وغرناطة، وطليطلة، وغيرها. وقد بنى عبد الرحمن الناصر لجاريته الزهراء مدينة سماها كما ذكرنا باسمها وجعلها متنزهًا ومسكنًا له ولحاشيته. ونقش صورتها على الباب، وكان الأندلسيون يجلبون الصور والتماثيل من البلاد الأخرى كالقسططنية، وقلدوا بعض النقوش التي رأوها في كتائب إسبانيا وصقلية، وروى بعض المؤرخين أن ثلاثة أعمدة في مسجد قرطبة كانت عليها نقوش وصور، كان على أحدها صورة عصا موسى، وعلى الثاني صورة أهل الكهف، وعلى الثالث غراب نوح؛ وأكثروا من عمل الآنية والأثاث ورسم الأشكال الهندسية العجيبة على الأبواب، وفي السقوف، مما لا تزال آثاره باقية حتى اليوم، مع تفتتهم العظيم في الموسيقى، والغناء. وربما كان الفضل الأول في ذلك لزرياب الذي قدم من المشرق سنة 206هـ فأجزل الخليفة عبد الرحمن بن الحكم العطاء له، وأسكنه، وأجرى عليه في كل شهر مائة دينار، وعلى من حضر معه عشرين دينارًا لكل شخص. وقد زاد زرياب في العود وترًا خامسًا، وكان يحفظ

الأصوات التي قبله، فقالوا: إنه كان يحفظ عشرة آلاف صوت، وكان له جارية اسمها متعة، أدبها وعلمها، فصارت تحسن أغانيه، ومن رغبته الشديدة في الغناء والأصوات أنه كان يحلم بالصوت، وكيفية توقعه، فكان يقوم في الليل بعد أحلامه يسمعا لجواريه، حتى إذا حفظتها نام، ولم يكتف بتعليم الغناء، بل كان له حظ عظيم من آداب اللياقة في مأكله وملبسه وعواده، بنها في الأندلسيين؛ وأعجبوا بها حتى قلدوها، وإلى الآن ينسب نوع من الحلوى إليه في الشرق، ويسمونه «زلابيا»، والغالب أنه تحريف عن «زربايا». وقد عرف عنه أنه كان يقيم الولائم العظيمة يتفتن في ترتيبها. وكان ذلك كله هو النواة الأولى في فخامة قصور الأمراء الأندلسيين وبيوت الأغنياء وأناقتهم. وكان زرباب إلى ذلك كله مثقفاً ثقافة واسعة، فهو عالم في النجوم والجغرافيا والطبيعة والسياسة. وكان له خصوم أقوياء خصوصاً من الفقهاء. وكان من خصومه المقتدر بن يحيى الغزال فقد هجاه هجاءً مقذعاً، فنجاه عبد الرحمن الأوسط إلى العراق. ولولا أن خلفاء زمانه أخذوا بيده ونصروه على خصومه لذهب ضحيتهم. ولرقة عواطف الأندلسيين أغرموا بالغزل، واستعانوا عليه بالموسيقى، والغناء، والرقص، فكنت تسمع في كثير من الأحيان حين تمرّ بالليل صوت الغناء، والموسيقى في كثير من البيوت.

وكرر بجانب مجالس الغناء مجالس الأدب، وربما حضرها النساء أيضاً... قال بعضهم يصف مجلئاً [من مخلع البسط]:

وَفِيئَةٍ كَالنَّجُومِ حُسْنًا	كُلُّهُمُ شَاعِرٌ نَبِيلٌ
مُنَقَّذُ الْجَانِبَيْنِ ماضٍ	كَأَنَّهُ الصَّارِمُ الشَّقِيلُ
فِي مَجْلِسِ زَانَةِ التَّصَايِي	وَطَارِدُ وَصْفَةِ العَفُولِ

* * *

ومن أعجب العجب ما روه في صنعة الأندلسيين وقتهم عن عباس بن فرناس، فقد اخترع فرّ الطيران، وقالوا: إنه عمل آلة لها جناحان، فطار بها مسافة لا بأس بها، وسقط عند النزول لأنه لم يحسن تصويم الذيل عند النزول.

وقد أثرت الأندلس في العالم الأوروبي بعلومها وفنونها أكثر مما أثر المشرق، لأنها قريبة من أوروبا، ولأنه كان يقصدها كثير من الأوروبيين، فيتقنون على العرب، ويتعلمون منهم، ويشاهدون حركاتهم، ويقلدونها في بلادهم. وكان كثير من اليهود يتعلمون العربية والعلوم والآداب وينقلونها إلى أوساط أخرى، ولأن الأندلسيين غزوا جنوب فرنسا، وفتحوه

إلى بللة «بوانيه»، والأفكار سريعة الانتقال سرعة البرق، فلو قلنا إن الحضارة الأوروبية طارت من على أكتاف الحضارة الإسلامية، وخاصة الأندلس، لم تكن بعيدين عن الصواب.

والتاريخ كل يوم يبيّن سلسلة من الأحداث يتشابه نتاجها مع نتاج العرب، ولا يجعل مجالاً للشك في أن أصولها مستمدة من العرب، في اللاهوت وفي القصص، وفي الطبيعة، والكيمياء، وفي الرياضة والهندسة، وغير ذلك. والعصية الأوروبية تحول كثيراً بين الاعتراف بالحق، ولكن التاريخ كفيل بكشف الحقيقة.

وكانت المدة الطويلة التي عاشتها الحضارة الأندلسية، إذ بلغت ثمانية قرون كفيلة بقوة الاحتكاك بين الشرق والغرب، واستفادة الغرب منها. هذا مع ما عرف عن الأندلسيين من نزاع شديد على الخلافة وغيرها، وكثرة الثورات، والثّوار، ولو أنه أتبع لها الاستقرار، وقلّ هجوم الإسبانيين عليها كل حين، وخروجهم هم على أنفسهم، لأنت بأضعاف ما أنت، واستفاد العالم من حضارتها أضعاف ما استفاد. ولكن لله في خلقه شؤون.

وفي الحق أن الأندلسيين كالمشرقيين أنتجوا في الأدب أكثر مما أنتجوا في العلوم، سواء الشر أو الشعر، وأكثروا من وصف الحياة الاجتماعية وما تستدعيه مجالس اللهو والغناء والشراب، والعلاقة بالنساء، والحروب، والقول في ألم الفراق، والرقص والراقصات، والمناظر الطبيعية، والملاحم في تاريخ الأندلس، وغير ذلك؛ وكل هذا مع ما عرف من طبيعة العرب من كثرة القول وطواعية اللسان، مما جعلهم ينتجون من الأدب أكثر مما ينتجون في العلوم الرياضية والطبيعية، وتقرأ تراجم علمائهم فترى كأن كل عالم شاعر، حتى الفلاسفة والفقهاء. والطبيعة العربية في الأندلس كالطبيعة العربية في المشرق، ما هو إلا أن يتجه الذهن إلى شيء، حتى يدرّ القول، وينساب الكلام.

ولقد كانت وقعة «شارل مارتل» وقعة فاصلة بين المسلمين في الأندلس، والنصارى في أوروبا، إذ لولا هزيمة المسلمين لتقدّموا حتى فتحوا أوروبا كلها، واستفاد الفاتحون ما يرون من أخلاق وعادات وفنون، ولا استفاد الأوروبيون من دين العرب ولغتهم وعلمهم. ولكن العالم أشبه ما يكون بوحدة، ولكن شاء الله أن يقفوا عند هذا الحد؛ ورأى النصارى تمجيد «شارل مارتل» لأنه حماهم من غزو العرب، واعتقدوا أنه لو غلبهم المسلمون لما كانت نهضتهم، ولا استقلالهم، ولا علمهم، ولا فتهم.

ومن يدرينا؟ فالعالم كله ليس يتّسع لسلطة واحدة، ولا لجنس واحد، واختلاف الناس إلى أجناس وشعوب وأديان يجعل الاحتكاك أتمّ، والصراع أشدّ، والتسابق إلى الفضائل

أقوى. ومن كل ذلك يكسب العالم رقيًا وتقدمًا - ألا ترى أن الحروب على شدتها وويلاتها وكوارثها تسفر آخر الأمر عن تقدم عظيم في العلوم والفنون، كما أسفرت الحرب الأخيرة عن تقدم في الطيران، والعقاقير الطبية، والعمليات الجراحية، والشؤون الاقتصادية، بل وفي كل مرفق من مرفق الحياة. والتجارب علمتنا أن ليس هناك خير محض، ولا شر محض، وأن الشر الكثير قد يأتي بخير كثير. . .

ولما تقسّمت الدولة الأندلسية إلى طوائف، كانت ملوك كل مدينة تُزهي بالعلماء، وتقربهم، وتعتقد أنهم أحسن دعاية لهم؛ وقد ساعد على ذلك أن البلاغة، وإتقان الأدب، كانا أيضًا وسيلة للوزارة؛ كذلك كان الخلفاء في الأندلس في حاجة شديدة إلى الطب والتنجم. فتربوا الأطباء والمنجمين، وكان الطب والتنجم المدخل إلى الفلسفة.

واشترك اليهود في الحياة الثقافية مشاركة فعالة، وكانوا منبئين في طول البلاد وعرضها، ومنهم من اشتغل بالطب، ومنهم من أمسك مالية الدولة مثل «حَسْدَي بن شَبْرُو» الذي كان يسيطر على مالية الدولة في عهد عبد الرحمن الناصر، ومنهم من ارتقى إلى منزلة الوزارة مثل «إسماعيل بن نُعْرَلَة» في ظل الأمير البربري «حَبَس» في غرناطة. وكان لليهود تأثير كبير في مساعدة بعض الأمراء، وخذل بعضهم.

وأحيانًا يضيق المسلمون ذرعًا بسوء تصرفهم، ونعسفهم، فيضطهدونهم، ويتكلمون بهم.

وكانت المملكة الإسلامية بالنسبة للعلماء والرحالين كرقعة شطرنج، يذهبون فيها ويحيون، من غير مراقبة أو تشديد؛ لذلك سرعان ما رأينا علماء من المشرق يذهبون إلى الأندلس، وعلماء من الأندلس يذهبون إلى المشرق، وهم لا يستقرون على حال واحدة. وهم كلما حلّوا في بلدة استفادوا وأفادوا. ولذلك نجد في تراجم كثير من العلماء الرحلة من هنا إلى هناك، وبالعكس.

ولما ضعف شأن أمراء الأندلس بتفرقهم، وكثرة حروبهم، وغلبة النصارى عليهم، استجدوا بأهل المغرب، فأولاً: استجدوا بالمرابطين فكان في المغرب قبيلة اسمها «أَلْمُوتَة» إحدى قبائل صنهاجة، وهي قبيلة ضاربة في الجنوب، حتى بلاد السنغال، ومسيطرة على الشعوب الزنجية المجاورة، حتى آل أمر هذه القبيلة «اليوسف بن تاشفين»، فلما استدعي لمعاونة الأندلسيين عدّى البحر بجنوده، وصار إلى إشبيلية، فحارب الإسبان وغلبيهم، وتغلب على أكثر بلاد الأندلس، حتى لقد عزل الملوك المسلمين لضعفهم، وعدم قدرتهم على الدفاع عن بلادهم. وكان يوسف بن تاشفين ذا نزعة دينية تخالف نزعة الغزالي، وكره منه إفراطه في

الدعوة إلى محاسبة النفس، فأصدر قاضي قرطبة وزملاؤه فتوى بأن الغزالي مبتدع زنديق، وعلى ذلك أحرقوا كتابه «إحياء علوم الدين» في قرطبة على مرأى من الشعب وفرضت عقوبة الإعدام على كل من يقرؤه. واضطهدوا اليهود حتى فرّ كثير منهم، ودعوا إلى تفسير جميع الآيات المجسّمة للذات العليّة، كوجه ربك، ويدها مبسوطتان، تفسيراً حرفياً، وسفّها رأي المعتزلة في تأويل كل هذه الآيات.

ثم حدث أنّ رحل إلى بغداد رجل اسمه «محمد بن تومرت» من قبيلة (مصمودة) البربرية، ومن أبناء جبل السوس في الجنوب الغربي من مراکش، بعد أن قضى مدة في قرطبة، شهد فيها إحراق كتب الغزالي، وقرأ فيها كتب ابن حزم، وفي بغداد وقف على تعاليم الأشعري واعتنقها، فلما رجع إلى المغرب، أعلن حرباً شعواء على مذهب المرابطين في النجيب، ودعا إلى التأويل والتنزيه، وقد عرف أتباعه بالموحدين، كما عرف أتباع يوسف بن تاشفين بالمرابطين. واستولى هو على الأندلس، ونشر تعاليمه بين أفرادها.

قال في المعجب: «وفي عهد المرابطين عظم أمر الفقهاء، لأن أمراءهم لم يكونوا يقطعون أمراً، ولا يتّون في صغير من الأمور ولا كبير، إلا بحضور أربعة من الفقهاء، فبلغ الفقهاء في أيامهم مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس... فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم. وفي ذلك يقول بعض الشعراء [من الكامل]:

أهل الرِّبَاءِ لِيَسْتُمُو نَامُوسَكُمُ	كَالذُّنْبِ أذْلَجَ فِي الظُّلَامِ العَايِمِ
فَمَلَكْتُمُ الدُّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكِ	وَقَسَمْتُمُ الأَمْوَالَ بَابِئِ القَايِمِ
وَرَكِبْتُمُ شَهَبَ الدُّوَابِ بِأَشْهَبِ	وَبَاطَنِي صَبَّغْتُمْ لَكُمْ فِي العَالَمِ ⁽¹⁾

وفيه أيضاً «أن الفقهاء قرروا في مجالس أمراء الموحدين تصحيح علم الكلام، وكراهة السلف له، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة من الدين، وربما أذى أكثره إلى اختلال في العقائد، وكتبوا إلى البلاد بالتحديد في نبد الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كبه. ولما دخلت كتب الغزالي المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستنصال المال إلى من وجد عنده شيء منها⁽²⁾. ثم اختلّت أحوالهم، اختلالاً شديداً، فظهرت في البلاد مناكير كثيرة، واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور،

(1) انظر المعجب ص 171.

(2) المصدر المذكور ص 175.

وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة مشتملة على كل مفسد وشريير، وقاطع سبيل، وصاحب خمر وماخور. وأمير المسلمين في ذلك يتزئد تغافله، ويقوى ضعفه، ويقنع باسم إمرة المسلمين⁽¹⁾. ولما رأى أعيان بلاد الأندلس ما ذكرناه من ضعف أحوال المرابطين، أخرجوا من كان عندهم من الولاة، وكادت الأندلس تعود إلى سيرتها الأولى، وقام بغرب الأندلس دعاة فتن واستفروا عقول الجهال واستمالوا قلوب العامة⁽²⁾ فكان ذلك سبباً في دخول الموحدين، وحلولهم محل المرابطين وكان زعيم الموحدين محمد بن تومرت، وفي أيامه انتشر الصالحون والمتبتلون وأهل علم الحديث، فقامت لهم سوق... وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب... فأحرق منها جملة في سائر البلاد. قال صاحب المعجب: «وقد شهدت ذلك وأنا بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار. وتقدم إلى الناس في ترك الأشغال بعلم الرأي، والخوض في شيء منه، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من علماء المدينة، بجمع أحاديث من المصنفات المشهورة في الأحاديث، كالبخاري ومسلم. فجمعوا ما أمرهم بجمعه. فكان يملئه بنفسه على الناس، ويأخذهم بحفظه»⁽³⁾.

وفي عهد دولة الموحدين هذه ظهر ابن طفيل وابن رشد الفيلسوفان الكبيران، ولكن دولة الموحدين التي انتظمت الأندلس والمغرب، إلى تخوم مصر، واتسعت اتساعاً لم يكن له نظير من قبل أصابها الانحلال، وانغمس خلفاؤها في الترف، بينما كان الإسبان يقوون شيئاً شيئاً، ويتسلطون على البلاد شيئاً شيئاً. وأعقب المرابطين والموحدين في السيادة على غرناطة (بنو نصر) ويسمون بني الأحمر، وكان أجداد بني الأحمر هؤلاء من قبل ملوكاً على سرقسطة، فتصدروا بعد خروج الموحدين لجهاد الإسمانيين. ولم يكونوا يقاومون النصارى وحدهم، بل كانوا يقاومون أيضاً بعض الملوك المسلمين الذين يهاجموهم، حتى اضطروا أخيراً إلى أن يكونوا في حماية فرديناند الثالث ملك قشتالة. وازدهرت العلوم والآداب في عهد بني الأحمر. ومن أشهر رجالهم، وأكبر أدبائهم «لسان الدين بن الخطيب» الذي ألف فيه المقرئ نوح الطيب، وكان ابن الخطيب وزيراً لأحد ملوك بني الأحمر، وقد ألف كتباً كثيرة، وهو الذي كانت بينه وبين ابن خلدون مكاتبات وصدقة. عكّرها التنافس بينهما؛ إذ كان ابن خلدون قد سّر لبني الأحمر إلى صاحب قشتالة ونجح في سفارته، فلما أحسّ بتغير قلب ابن

(1) المعجب ص 177.

(2) المصدر المذكور ص 212.

(3) المصدر المذكور ص 278.

الخطيب هاجر ابن خلدون إلى إفريقيا ثم مصر. هذا إلى غير ابن الخطيب من العلماء والخطباء.

ثم كان من مفاخر بني الأحمر ظهور النايفتين المشهورين وهما: ابن بطوطة، وابن جبير. فابن جبير أبحر من جزيرة طريف إلى الإسكندرية، ومكة، ولما فرغ من حجّه انقلب إلى العراق، فالموصل، فحلب، فدمشق، فعكّة؛ ومن ثم ركب البحر إلى صقلية، وكان في القاهرة أيام صلاح الدين، فوصف ما شاهده وصفاً دقيقاً، وكان من توفيق الله له أن طاف هذه البلاد والحضارة الإسلامية في أشد ازدهارها، فوصفه بحق يعدّ وصفاً دقيقاً للحضارة الإسلامية في عهدها. وابن بطوطة رحل، واستغرقت رحلته نحوًا من خمس وعشرين سنة. وطاف في أمصار فارس، وآسيا الصغرى، وشبه جزيرة القرم، ثم القسطنطينية، ثم الهند، وشغل سنين منصب قاض في دلهي، ووفّق بعدُ إلى رحلة أخرى إلى الصين؛ فزار سوئج وكائتُون. ثم قفل إلى جزيرة العرب من طريق سُوَمَطْرَا، حتى بلغ فارس، ثم رحل رحلة أخرى إلى بلاد الزنوج، واستقرّ بعدها في مراکش، وربما عدّ زعيم الرحّالين إذ لم يبلغ أحد مبلغه.

وبعد أن ازدهر بنو الأحمر في حروبهم وعلومهم، وفنونهم، عدا عليهم الزمان، فأنزل أواخرهم من عروشهم، وأقدهم سلطانهم، وماتوا في حرة على عزّهم، وسطوتهم، وأبتهتهم، وعظمتهم، وكانوا آخر من ملك بالأندلس. ذلك أنه لما فتح المسلمون الأندلس، تركوا جزءًا منها في الشمال، في جبال البرانس، وكان جزءًا وعرا، يسكنه بعض النصارى البدو الأجلاف، فتركهم المسلمون، ولم يعابوا بهم، ولكن ظلّوا يقوون شيئًا فشيئًا، واستطاع هذا العدد القليل أن يضم حوله كثيرًا من نصارى إسبانيا، وفرنسا، وغيرهما، وكانوا يحمسونهم بإثارة العاطفة الدينية. فكانوا شوكة دائمًا في جنب المسلمين، يخرجون عليهم من حين لآخر، وكانوا ينكمشون إذا احتوا من الأمير الأندلسي قوة، كعبد الرحمن الداخل، وعبد الرحمن الناصر، والمنصور بن أبي عامر. أما إذا شُؤوا أية راحة ضعف، فإنهم يعيشون في الأرض فسادًا، وظلّوا يقوون شيئًا فشيئًا، والمسلمون يضعفون شيئًا فشيئًا بخاذلهم، وكل يوم تسقط في أيديهم إحدى المدن، حتى وقعت الأندلس كلها في قبضة أيديهم. فهذا القسم الصغير الذي تركه المسلمون في الشمال استصغارًا لشأنه، ووعورة مسلكه، جرّ على المسلمين فيما بعد الوبال.

فالدولة الأندلسية كانت أشبه ما تكون بشجرة مقلوبة فروعها في الأرض، وجذورها في

السماء؛ فجدورها أول ما عرفت الأندلس المسلمين هم الجنود والولاة الذين كان يرسلهم الخلفاء الأمويون من بعد الفتح إلى دخول عبد الرحمن، وذلك من سنة 92 إلى سنة 138هـ. وفي هذه الفترة لم يكن تفرزت في الأندلس قواعد الملك، ولا ثبتت جذوره، ولا وضع للثقافة منهج معروف. بل كانت تتفا تقال هنا أو هناك. وكانت تكثر الخلافات بين العرب أنفسهم من يمنية ومضرية، وبين العرب والبربر من ناحية، والموالدين من ناحية أخرى، ولذلك كانت الإمارة مقلقة مضطربة.

وجذع الشجرة هو الخلافة الأموية من عهد عبد الرحمن الداخل إلى سقوط الأمويين، ومجيء عصر الطوائف؛ والأمويون هم الذين وضعوا دعائم الدولة، ووضعوا لها نظامًا ثابتة، ساروا عليها حياتهم؛ من أهمها وحدة البلاد. فلا يصح لداخلي ولا خارجي أن يقطع جزءًا منها إلا ما يضطرون إليه بحكم الانهزام في الحرب. ولما استقلوا عن العباسيين حافظوا على استقلال البلاد من أي تدخل داخلي أو أجنبي؛ ثم كان أمامهم مطمح سعوا إليه، وهي أن تكون البلاد كلها مسلمة أولًا، مالكية المذهب ثانيًا. ثم لما كانوا من نسل الأمويين في الشرق، وكانت دعامة الأمويين في الشام، وعاصمتهم في الشرق دمشق، وكان عدد كبير من الفاتحين من الشاميين آثروا نقل التقاليد الشامية إلى الأندلس، وهي تخالف التقاليد العراقية، والتقاليد المصرية، والمدينية، وغيرها.

وقد مجّلتوا هذه التقاليد، حتى عرف أن من أراد الخروج عليهم خرج عليها، كما كان يفعل الخارجون على بني العباس بلبس البياض، ولذلك رأينا خارجين عليهم يتخذون علامة خروجهم الخروج من مذهب مالك، أو الانضمام إلى العباسيين، أو محاولة الاستقلال، أو نحو ذلك. وكان من أمجد أعمالهم اتجاههم نحو الثقافة، فعبد الرحمن الناصر مثلاً وضع فكرة انتداب العلماء من المشرق، والحكم ابنه وضع فكرة إنشاء مكتبة عظيمة في الأندلس، وغيرهما وضع فكرة تشجيع العلماء وتقديرهم، وهكذا. ولذلك إذا أرّخنا الحياة الفكرية في الأندلس وجب أن نسنده الفضل الأكبر إلى الأمويين. فالحق أن ازدهار العلم أيام ملوك الطوائف يرجع إلى مسبين هامين:

1 - أن البذرة الأولى التي وضعها الأمويون نضجت فيما بعد في عهد الطوائف.

2 - أن انقسام الدولة في عهد ملوك الطوائف جعل الأمراء يتنافسون على تزيين إماراتهم بالعلم والأدب، والأدب، كالذي حدث في المشرق عند انقسام الدولة العباسية بين طولونية، وفاطمية، وحمدانية وغيرها. فهذان العاملان أكبر ما رأينا في تنشيط الحركة العلمية

في الأندلس، ولعلّ أصدق شاهد على ذلك نبوغ ابن حزم وابن شهيد في أواخر عهد الأمويين، وأوائل الدولة العمارية، فالذي يستحق فضل ظهورهما هم الأمويون، وكلاهما معروف أنه كان له ميول أموية، وإن ازدهر آخر وقته في عهد العماريين.

أما فروع الشجرة فنجدها عند ملوك الطوائف، فقد كان جذر الشجرة قد تأسس ولم يبق إلا عامل عرضي، وهو تشجيع الملوك للحركة الثقافية. فهؤلاء أمراء يميلون للادب، كبنى الألفس، فتزدهر الآداب في عهدهم؛ وهؤلاء يميلون إلى الاجتهاد وحرية الفكر وحب الفلسفة فيزدهر ذلك عندهم، وهؤلاء يميلون إلى الفقه فيزدهر الفقه، كبنى جهور. وبذرة هذه الشجرة دخول الفاتحين، وحكم الولاة من قبيل الأمويين والعباسيين من سنة 92 إلى سنة 138هـ. ثم تولاها ملوك أمويون من سنة 138 إلى سنة 424هـ. ثم تولاها ملوك الطوائف، ومن أشهرهم بنو عباد في إشبيلية، وبنو جَهْوَر في قرطبة، وبنو هود في سرقطة، وبنو نصر في غرناطة، وبنو ذي النون في طليطلة، وظلت ملوك الطوائف هذه تسقط واحدة بعد أخرى، وكان آخرها سقوط غرناطة، وانتهاء الأندلس سنة 898هـ.

وقد توقع بعض المؤرخين والفقهاء سقوط الأندلس، لما رأى أن النصارى يزدادون قوة وتوحداً، والمسلمين يزدادون ضعفاً وتفريقاً، حتى إن ابن حيان مؤرخ الأندلس الكبير توقع سقوط الأندلس من عهد بعيد، فإنه لما رأى سقوط بربرشتر في يد النصارى في سنة 456هـ قال: «وقد استشفنا»⁽¹⁾ بشرح هذه الحالة الفادحة، مصائب جمّة، مؤذنة بوشك القلعة⁽²⁾ . . . ولما سقطت طليطلة قال شاعرهم [من البيط]:

يا أهل أندلسٍ شُدُّوا رواحلكم	فما المُقام بها إلا من العَلَط
السُّلكُ يُنْتَر من أطرافه وأرى	سِلْكُ الجزيرة مُثَوِّراً من الوَسَط
من جاور الشرَّ لا يأمن بوائقه	كيف الحياة مع الحياتِ في سَفَط

وقد ساعد الإسبان دعوتهم النصرانية الواسعة وحماستهم الدينية لطرد المسلمين أعدائهم في الدين، واعتبارهم المسلمين دخلاء على البلاد يجب طردهم منها، وإعادة ثباتها كما كانت. أما من ناحية المسلمين، فكانوا على العكس من ذلك متخاذلين، ينظر كل أمير إلى شخصه،

(1) وردت هذه العبارة غامضة في الأصل هكذا «وقد أشفينا» بدل «استشفنا» و «جليلة» بدل «جمعة» ولم يفهم لهما معنى. واستشف الشيء تبيّه من بعد.

(2) القلعة: الضعيف إذ بطش به ولم يثبت.

لا إلى المصلحة العامة. ولعلنا نستطيع أن نعرض على القارئ صفحة من مظاهر هذا:

فمثلاً كان ابن هود أميراً على مرسية، ودعا إلى تحرير الأندلس من الموخدين والنصارى على السواء، وكان المأمون الموخدي أميراً على بلنسية، فوقع العدا بين ابن هود والمأمون واضطر ابن هود أن يتحالف مع ملك قشتالة النصراني، وأن يتنازل له في نظير ذلك عن عدد من القواعد والحصون، وأن يتعهد بمنح النصارى في أرضه بعض الامتيازات. وكانت بلنسية في يد الموخدين، وتولّى إمارتها أبو عبد الله محمد أخو المأمون، وتلقّب بالعدل، فلما رأى لجوء ابن هود إلى ملك قشتالة لجأ هو أيضاً إلى الاستغاثة بملك أراجون، وتعهد له بأداء الجزية، فلما رأى سخط شعبه عليه من أجل ذلك، التجأ إلى ملك أرجوان واعتنق النصرانية، وكذلك فعل أبو جميل الزبان أمير مرسية إذ طلب حماية ملك قشتالة، ووقع معه عقد مهادنة، ولما ظهر بنو الأحمر في غرناطة واستولوا عليها، خاصم ابن الأحمر عتبة بن يحيى المغيلي، وكان المغيلي هذا يأمر بسبّ ابن الأحمر على المنابر، فوقع بين الخصمين قتال عنيد. ثم رأينا والي مرسية، والي لقنّ وأزبولة، وغيرها يعقدون الصلح مع ملك قشتالة على أن يعترفوا بطاعته، ويؤدوا له الجزية، وأن يظلّوا في ظلّه، يحكمون ويستأثرون بموارد بلادهم تحت حمايته. ولما كثرت المعارك بين ابن الأحمر، وملوك النصارى، وأمراء الولايات اضطر ابن الأحمر إلى لقاء ملك قشتالة في معسكره وتقديم الطاعة له، وتأدية جزية له قدرها مائة وخمسون ألف قطعة من الذهب، واشترط ملك قشتالة على ابن الأحمر أن يعاونه في حروبه ضد أعدائه، وأن يحضر المجلس النيابي لقشتالة مثل سائر الأمراء التابعين للعرش.

هذه صفحة صغيرة ترينا كيف كان الأمراء يعثون في وقت الجد، وكيف كان العدا بين بعض الأمراء المسلمين وبعض، يجعلهم يهرعون إلى ملوك النصارى يعاهدونهم، ويتزلون لهم عن بعض أرضهم، ويؤدّون لهم الجزية، والعلو يستخدم هذه المعاهدات والمحالقات في ضرب بعض المسلمين بعضاً، ولم تقتصر هذه المأساة على فعل أمير واحد، بل قلّد بعضهم بعضاً، وسار من العادات العالوفة أن الأمير المسلم إذا اضطر لجأ إلى ملك من ملوك النصارى.

وحدث مرة أن تولّى غرناطة الأمير إسماعيل من بني الأحمر، وانتصر في عدة مواقع، وسقط في يده كثير من المدن والقلاع. وكان من أكبر سبب نصرته استعمال الحديد والنار من آلات قاذفة، تشبه المدافع كانت تدكّ الحصون، وتوقع الناس فتوحات له متعاقبة، فلما عاد

مرة من انتصار رائع قتل بباب قصره غيلة بعد ثلاثة أيام من رجوعه؛ قتله ابن عمه لأنه اختلف معه على فتاة رائعة الحسن، كانت من السبايا في إحدى المواقع.

ثم حدث أن كان بلاط بني الأحمر في آخر أيامهم في أسوأ حالة، فمن ذلك أن أمير غرناطة وهو أبو الحسن تزوج بانية عمه التي تسمى عائشة الحرّة، وكان من أشجع الناس وأذكاهم. وظلّ معها زمناً طويلاً، وولدت منه ولدين، أكبرهما أبو عبد الله وهو الذي سقطت الأندلس في عهده، والثاني أبو الحجاج يوسف، ولكن تزوّج أبو الحسن هذا في آخر أيامه بفتاة جميلة نصرانية، اسمها ثريا، وكان اسمها النصراني إيزابيلاً، كانت قد أسرت واتّخذت مولاة في دار أبي الحسن، ثم تزوّجها، وحظيت عنده، وفضلها على السيدة العجوز عائشة، وأولدها ولدين أيضاً. وتدخلت في شؤون الدولة، وعرفت بالدعاء وسعة الحيلة. ولا نبتعد أنها كانت جاسوسة على البيت الغرناطي المالك للنصارى المحاربين، حناناً إلى أصلها، وإن كنا لم نر نصّاً في ذلك. وأصبح البيت المالك بذلك قطعة من نار، الزوجة تكره ضرتها، وأولاد كل زوجة يعادون أولاد الزوجة الأخرى، وما لبثت غرناطة نفسها أن انقسمت انقسام البيت المالك، حتى أصبح أبو عبد الله يعادي أباه، ويعمل لمناهضته، وكذلك يفعل الأب، وكل يستصّر بملوك النصارى، ليعاونوه على خصمه، فكيف بعد كل هذا الفساد تقوم مملكة؟

وزاد الطين بلة أن المسلمين كانوا قد أجادوا استعمال الثغرات وهي آلات تشبه المدفع في أبسط أشكاله. واستخدموه في حروب الصليبيين وأتقنه الأندلسيون وأخذه الإسبان عنهم وزادوا في تحسينه، وأتخذوه وسيلة فعّالة لذلك الحصون، فكان هذا قوة كبرى في انتصار الإسبان إلى ضعف المسلمين وسوء تصرّفهم، وفساد علاقاتهم.

يضاف إلى ذلك أن المسلمين بالأندلس استنجدوا بملوك المسلمين في أنحاء العالم من مغاربة ومصريين وأتراك، فلم يغيثوهم، ونظرت كل مملكة إلى نفسها، والانتصار على مشاكلها، بينما كان النصارى في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها يتعاونون على طرد المستعمرين من الأندلس، وإعادتها مملكة نصرانية كما كانت. فاجتمعت الألفة والقوة والحماة على الضعف والتفرّق والتخاذل، فكانت النتيجة طبيعية، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

فمثل هذه الأمور هي التي جعلت بعيدي النظر من أهل الأندلس يرون الخاتمة محققة، وهي طردهم من البلاد واستيلاء الإسبانين عليها. وقد كان...

هذه خلاصة وجيزة لحالة الأندلس الاجتماعية، وحياتها الفكرية، نفضلها فيما يأتي إن

شاء الله.

لباب الثاني

الحركة الدينية في الأندلس

بدأت العلوم الدينية في الأندلس بانتقال بعض الصحابة والتابعين حينما هم موسى ابن نصير بغزو الأندلس وفتحها. فكان معه بعض الصحابة والتابعين؛ نذكر منهم: المُنْبِيزُ أو المنذر على اختلاف فيه، وهو صحابي. ومن دخلها من التابعين موسى بن نصير الفاتح، وعلي بن رباح، وحَنَشُ بن عبد الله الصنعاني. كانوا جنودًا في الجيش الفاتح. وهم مع ذلك حملة علم، وربما كان حنش هذا علم التابعين، وهو من أصل يعني؛ كان من أصحاب علي بن أبي طالب. وخرج مع عبد الله بن الزبير، على عبد الملك بن مروان؛ وكان أهل الأندلس يفتخرون بوجوده بينهم. وأما علي بن رباح فبصري تابعي، وكان له مكانة عند عبد العزيز بن مروان في المشرق؛ هؤلاء وأمثالهم بذروا البذرة الأولى في العلوم الدينية في الأندلس، وكانت أشبه ببذرة المشرق. فكانت عبارة عن قرآن كريم يُتلى ويحفظ ويقرأ بالقراءات، وحديث يُفسر عن النبي وعن الصحابة. والحديث يتضمن أحكامًا دينية، وأخبارًا عن سيرة الرسول وغزواته، وأعماله، وأخبار أصحابه وآرائهم وروايتهم... الخ، والثقافة الأولى في المشرق والمغرب فيها دين وفيها أخلاق، وفيها تاريخ، وفيها غير ذلك. وكانت هذه الأقوال تنتشر انتشارًا كبيرًا، حتى لترجم إلى اللغة البربرية، ويتقّف بها البرابرة والمولدون؛ وكان هذا عملًا جليلاً قام به هؤلاء الصحابة والتابعون وكانوا يعدّون الرعيل الأول. وأما الطبقة الثانية فمن أشهرهم رجال ثلاثة: 1 - عبد الملك بن حبيب السلمي. 2 - يحيى بن يحيى اللبشي. 3 - عيسى بن دينار. فأما عبد الملك بن حبيب، فله فضل نشر مذهب مالك في الأندلس، إذ كان مالكيًا. وفي بعض الأقوال أنه لقي الإمام مالكا وأخذ عنه. وكان فقيها عالمًا، ومعلّمًا ممتازًا في إلقائه وسعة اطلاعه. وكان يقال في الأندلس: «فقيه الأندلس عيسى بن دينار، وعالمها عبد الملك بن حبيب، وراويها يحيى بن يحيى». وقد كانت الثقافة العامة بين المتعلّمين الفقه والأدب، ثم التخصص. فترى أكثر علماء الأندلس، فقهاء أدباء أوّلًا، ثم متخصصين. وهكذا كان عبد الملك هذا أديبًا مؤرّخًا عالمًا باللغة والإعراب؛ له الأشعار الكثيرة، ثم متخصصًا في الفقه.

نعم؛ طَقَنَ بعضهم في بعض أحاديثه، وقالوا: إن له غرائب لم يعرفها المحدّثون،

ولكن الأكثرين على توثيقه. وأما يحيى بن يحيى الليثي، فقد أتم نشر مذهب الإمام مالك إذ كان رجلاً وقوراً مهيباً ذا سلطة ونفوذ، فعهد إليه خلفاء الأندلس أن يختار هو القضاة. وإذا كان مالكيًا كان لا يختار إلا المالكية، وإذا ملأ الناس حب الدنيا رغبوا في المذهب للمنصب. وأسّس يحيى لقضاة الأندلس أسساً متينة، فقد وضع نظام القضاة، وسمّى قاضي القضاة، وقاضي الجماعة. ورتّب مجلساً للشورى، وسمّى أعضائه، فكان إذا تُرجم لشخص منهم كان من شرفه أنه من رجال الشورى. ومن الأسف أننا لم نقف على النظام الدقيق لهذا المجلس إلا تنقأ هنا وتنقأ هناك. وكل ما نستطيع أن نقوله: إنه كان ينظر في الفتيا وفي المشاكل الفقهية. ويدي فيها رأيه. وكان عددهم في بعض الأزمان كما روى بعض المؤرّخين ستة عشر، وأصل يحيى هذا من البربر، خرج إلى مالك في المدينة، وتفقّه عليه، وروى الموطأ عنه، وروايته مشهورة في الشرق كله، وسمع من غير مالك، فسمع في مصر من الليث بن سعد، وفي مكة من سفيان بن عيينة، وعبد الله بن وهب، وعبد الرحمن بن قاسم العتقي، وكان عفيفاً أميناً، فكان في الأندلس كأبي يوسف في المشرق، إلا أن يحيى تعفّف عن القضاة، وعن المناصب الحكومية، فزادت قيمته. ومما يدلّ على جلالته وجاهه أن الأمير عبد الرحمن الناصر، اتصل بجارية يحيى في رمضان، ثم ندم على ما فعل ندمًا كبيرًا، فسأل يحيى عن الكفارة؛ فقال له: تصوم شهرين متتابعين. فلما خرج قيل له: إمّ لم تُفّت بمذهب مالك في التخيير بين الصوم وعتق رقبة، فقال: «لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يتصل كل يوم بجواريه، ثم يعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمرين لئلا يعود»، وقد اتهم بإثارة الشغب في وقعة الرّبض المشهورة، ضد الأمير الحكم، ثم عفا عنه، وقد كان في الأندلس ملكًا غير متوّج، ومات سنة 234هـ. وأما عيسى بن دينار فقد كان فقيهاً بارعاً، ومؤلفاً مكثراً، ألف كتاب الهداية. ويقول ابن حزم: «إنه أرفع كتب جمعت في معناه على مذهب مالك، وأجمعها للمعاني الفقهية على المذهب». وقال بعض المؤرّخين: «إنه لم يكن أحد في وقته أعلم منه». وقد جمع بين الفقه والزهد، وتولّى قضاء طليطلة، ورأس الشورى بقرطبة، وعدّوه أفاقه من يحيى بن يحيى الليثي؛ وقد توفّي سنة 212هـ على أشهر الأقوال.

وعلى الجملة، فقد كان هو وابن حبيب ويحيى أفراس رهان، كل له ميزته.

هؤلاء كانوا ناشري العلم الأولين في بلاد الأندلس. وجاء بعدهم طبقة أخرى قدّمت العلم خطوة جديدة؛ من أشهرهم: قاسم بن أصبغ من أهل قرطبة، فقد ساح بالقيروان وبمصر وبالعراق؛ ثم عاد إلى الأندلس بعلم كثير. وكان بصيرًا بالحديث والرجال؛ ألف كتابًا طويلًا

ثم اختصره، وسماه «المجتبى»، وقدمه للحكم المستنصر؛ وفيه من الحديث المسند ألفان وأربعمائة وتسعون حديثاً في سبعة أجزاء. فهو كذلك أكثر من الحديث وصنّفه على أبواب الفقه. وكان له الفضل في نشر العلم بالأندلس على هذه الطريقة. وله مصنف جليل القدر، احتوى على بيان صحيح الحديث وغيره؛ كما ألف في أحكام القرآن، وفي فضائل قريش، وفي الناسخ والمنسوخ؛ وقد ولد سنة 247هـ. ويَقِيُّ ابن مخلد، وقد ساعد أيضاً على تدعيم مذهب مالك، وكان واسع الاطلاع. وإنما قلنا إنه نقل العلوم نقلة جديدة، لأنه جمع أحاديث كثيرة كما فعل الإمام أحمد، وصنّفها على حسب أبواب الفقه، وبين الاستنباط منها، فكانت كتبه كتب حديث وفقه معاً. هذا إلى سعة في التحصيل، فقد روي أنه كان له مائتان وأربعة وثمانون شيخاً. ولما أراد ابن حزم أن يفخر بمن في الأندلس من علماء، كان يَقِيُّ هذا أحد الذين افتخر بهم وعده من مفاخرها. وقد ألف بقي هذا تفسيراً كبيراً اطلع عليه ابن حزم وقال: «أقطع أنه لم يؤلّف في الإسلام مثل تفسيره، لا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره». وله كتاب في الحديث كبير، رتب فيه حديث كل صحابي على أبواب الفقه، فهو مسند ومصنّف. قال ابن حزم: «وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله، مع ثقته وضبطه وإتقانه، واحتفاله في الحديث». وله مصنف في فتاوى الصحابة والتابعين. وعلى كل حال فقد كان دعامة من دعائم العلم في الأندلس.

وخطوة ثالثة: وهي التوسع في استنباط الأحكام من القرآن والأحاديث الصحيحة، وربما كان من خير من يمثل هذه الطبقة أبو عمر يوسف بن عبد البرّ. فقد ألف كتاباً سماه «التهديد» وكان كتاباً واسعاً، ملاء بالكلام على فقه الحديث. وألف كتاباً كبيراً سماه «الكافي في الفقه»، على مذهب مالك، قصره على ما بالفتى حاجة إليه؛ كما ألف كتاباً في الصحابة جليلاً اسمه «الاستيعاب» يترجم فيه لكل صحابي، ويورد أخباره. فكان أول كتاب من نوعه قبل أن يؤلّف ابن حجر العسقلاني كتابه «التهذيب».

فإذا خطونا خطوة أخرى، رأينا في المشرق أن الخلافات بين الفقهاء تصارعت وألّفت الكتب المختلفة فيها. وجمع بعض الفقهاء المذاهب المختلفة في كل مسألة. وألّف في اختلاف الرأي كتب كثيرة، كما فعل الطبري في كتابه «اختلاف الفقهاء»، فانتقل هذا إلى الأندلس. فرأينا مثلاً حفيد ابن رشد الفيلسوف يؤلّف كتاباً في اختلاف المذاهب وعللها، ويُسّميه «بداية المجتهد، ونهاية المقتصد»⁽¹⁾ ومن محاسن هذا الكتاب أنه يذكر الخلاف في

(1) طبع في مصر سنة 1329هـ.

كل مسألة حدث فيها الخلاف بين الفقهاء، ويُرجع ذلك إلى سببه، ويضع قاعدة عامة فيقول: «إن أسباب الاختلاف ستة: تردّد الألفاظ بين أن يكون اللفظ عامًّا يراد به الخاصّ، أو خاصًّا يراد به العام، أو عامًّا يراد به العام، أو خاصًّا يراد به الخاص، وثانيها: الاشتراك الذي في الألفاظ كلفظ القرء الذي ينطلق على الطهر وعلى الحيض، ولفظ الأمر، هل يحمل على اللزوم، أو على التنبه، والسبب: الثالث اختلاف الإعراب، والرابع: تردّد اللفظ بين حمله على الحقيقة، أو حمله على نوع من أنواع المجاز، والخامس: عدّ اللفظ مطلقًا تارة ومقيّدًا تارة أخرى، كإطلاق الرقبة على كل عبد، وقد يقيّد بالعبد المؤمن، والسادس: التعارض بين القياسات أو الإقرارات، أو معارضة القياس للأفعال، أو نحو ذلك». وقد طبّق هذا المبدأ على كل أنواع الخلاف في الفقه تطييقًا بديعًا. فكان هذا خطوة جديدة.

ولننق مثلاً في كيفية تطبيق هذا المبدأ. فهو مثلاً يعرض لمسألة قصر الصلاة في السفر، فيرى أن بعض الفقهاء حدّد للسفر عدّة أميال معينة، وبعضهم أطلق السفر على كل سفر، فيقول: إن بعضهم راعى السبب العقلي في القصر، وهو المشقة الشديدة؛ وبعضهم وقف عند النص. فكان هذا سبب خلاف، وهكذا في كل موضوع.

ثم كان أن اخترع الشافعي أصول علم الفقه كالذي عليه أكثر المؤرّخين، فانتقل هذا إلى الأندلس، فألّف فيه ابن حزم أصول الأحكام، وتبعه الشاطبي في كتابه «الموافقات»، فنرى أن الشاطبي أخذ فكرة الأصول عن الشافعي وأمثاله، ولكنه بحث موضوعات لم يبحثها المشاركة، وعرضها في أسلوب أطف من الأسلوب الذي اتبعه المشاركة في كتابة الأصول، واستشهد أيضًا ببعض أحداث حدثت في الأندلس، وهكذا. وأما علوم القراءات فقد نمت أيضًا في الأندلس، فالشاطبي⁽¹⁾ الذي ألّف رسالته المسماة «حزب الأمانى» والتي تسمى بالشاطبية نسبة إليه قد اشتهرت في الشرق والغرب جميعًا، وأخذت عمادًا للقراءات في مختلف العصور والأنظار؛ كما عُتوا بتفسير القرآن، واشتهر عندهم تفسير القرطبي⁽²⁾، وقد اتّبع في تفسيره ذكر الآية، ثم يذكر ما فيها من اللغة ووجوه الإعراب، والمعنى العام، وما يُستنبط منها من أحكام. الخ... وقد جمع فيه بين المنهجين: منهج الرواية كالطبري، ومنهج الدراية كالزمخشري. وشاع الانتفاع به في العالم الإسلامي.

(1) وهو غير الشاطبي الذي ألّف في الأصول.

(2) وهو الذي تطبعه دار الكتب الآن.

وكان عالم الأندلس الديني غير مدافع ابن حزم: فقد كان واسع الاطلاع، قوي النفس في الجدل، متعدّد نواحي النبوغ، لَسِنًا، يهاجم من خالفه، حتى يدخله في قعقم. يظن من يقرأ له علمًا أنه لا يحسن غير هذا العلم لمهارته فيه، فإذا هو كذلك يحسن كل علم تقريبًا، فهو نابغة في الحديث، وفي علم الكلام، وفي التاريخ، وفي أصول الفقه، وفي الأدب. وقد أُلّف في ذلك تأليفات كلها قيمة؛ حتى في المنطق والفلسفة. ولعلّه تعلّم الجدل أول أمره، إذ نشأ شافعياً يناضل أهل المذاهب الأخرى. وقد اشتهر الشافعية بذلك. ثم انتقل إلى مذهب الظاهرية بتأثير أستاذه الظاهري أبي الخيار؛ ولعلّ ما يوضح ما هو مذهب الظاهرية، ما كتبه هو نفسه، في كتابه أصول الفقه، المسمّى «الإحكام في أصول الأحكام»⁽¹⁾، وقد سلك فيه مسلكًا يدلّ على الابتكار؛ وتكلم في مسائل لم يتكلم فيها أهل المشرق من الظاهرية؛ ومن خير ما فيه فصل في الدفاع عن الحجج العقلية، ووجوب الأخذ بها، وفصل آخر في معنى الصحابيّ، وأنه ليس كل من رأى النبي ﷺ، وفصل في كيفية ظهور اللغات، وفصل في معنى الظاهرية. وملخصه أن الظاهري لا يعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على القياس، بل على النصّ، وإذا كان النص مطلقًا أخذ على إطلاقه، إلا إذا قيده نص آخر. واعتماد الظاهرية على النصوص فقط أسلمهم أحيانًا إلى بعض المتناقضات، مثل: أنهم يوجبون غسل الإناء من ولوغ الكلب لوجود النص، ولا يغسلونه من ولوغ الخنزير لعدم نصّ في ذلك؛ وبينما يباحون الرخص في بعض المسائل، يشدّدون في بعضها الآخر. فهم مثلًا يجيزون للجُنب قراءة القرآن والجلوس بالمسجد، وهم لم يشترطوا في البيع صيغة خاصة كبعض المذاهب؛ وهذا يُسرّ ظاهر؛ ولكنهم أوجبوا غسل اليد ثلاثًا بعد النوم، وحكموا بنجاسة الماء الذي مسّه يد مستيقظ لم يغسل يده... الخ⁽²⁾.

وقد دافع عن هذا المذهب إلى أن مات. وقد تأثر ابن حزم إلى درجة كبيرة أيضًا بأستاذه أبي علي الفاسي، وكان كما قال ابن حزم عاقلاً عالمًا عاملاً، متقدّمًا في الصلاح والنسك. قال: «وما رأيت مثله علمًا وعملاً ودينًا وورعًا ففطنني الله به كثيرًا. وقد علمت من موقع الإساءة وقيح المعاصي».

وقد تعلم ابن حزم الحديث وتبحر فيه؛ وقد اتّبعه كثيرون على مذهب الظاهري،

(1) نشر هذا الكتاب في مصر سنة 1945م.

(2) ابن حزم للأستاذ سعيد الأفغاني.

وخرجوا من مذهب مالك إليه، كما أن كثيرين ضاقوا به ذرعاً، وأنكروا عليه صراحته، وأعلنوا الحرب على كتبه، حتى بلغ بهم الغيظ أن أحرقوها علناً في إشبيلية.

وقد وصف هو حاله واضطهاده من الخلفاء العامريين الذين أتوا بعد الأمويين، لملكه السياسي إلى الأمويين، قال: «ثم شُغلتنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام بالنيكيات، وباعتداء أرباب دولته، وامْتُحَنَّا بالاعتقال والتغريب، والإغرام الفادح، وأرذمت⁽¹⁾ الفتنة، وعمَّت الناس وخصتنا، إلى أن توفي أبي الوزير، رحمه الله».

وقال في موضع آخر: «ثم ضرب الدهر ضرباته، وأجلىنا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر، وخرجت عن قرطبة سنة 404هـ، وتقلبت في الأمور، الخ». وظلَّ يتلقى العذاب من خصومه السياسيين، وخصومه العلماء؛ والحق يقال: إن المذهب الظاهري تغلغل في نفس ابن حزم، فلو قرأت مذهبه وكتبه وجدت أمثلة من نظرة الظاهري، ووقوفه عند حرفية النصوص.

ويظهر أنه كان ضيق الصدر حسب مزاجه، حاذ اللسان، يصك به معارضة، مما أثار عليه خصومه. ولم يخلفه في الدفاع عن الظاهرية إلا ابن تيمية فيما بعد؛ وقد اختلف الناس في أصله، أكثر مؤرخي العرب يقولون: إن جدّه الأعلى كان نصرانياً وأسلم، وأن جدّه هذا كان مولى فارسياً ليزيد بن أبي سفيان. وذهب ابن سعيد وتبعه بعض المستشرقين إلى أن جدّه الأعلى هذا كان من القوط الذين غزوا إسبانيا، وأقاموا فيها. وأياً ما كان، فقد كان أبوه وزيراً للحاجب المنصور بن أبي عامر. فعاش عيشة أرستقراطية، وعنى بابه علي بن حزم، وعلمه على يد كثير من المشايخ، ولكن نكبه ابن أبي عامر، ونكب معه أهل بيته فخرّذوا، ونُفوا، وتحملوا العذاب بعد العزّ والترف. وتوفي والده سنة 402هـ، وفارق ابن حزم قرطبة، وذهب إلى المرية، وعاش هناك في هدوء، مشتغلاً بالعلم والتأليف. ثم عادت دولتهم، واختير ابن حزم نفسه وزيراً، ولكنه لم تطل وزارته، إذ نكبه سيده. وعكف أكثر وقته على التأليف حتى ذكر ابنه أنه ألف أربعمئة كتاب، قال صاعد: «كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس فاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة، والشعر، والسيرة، والأخبار». وقال الذهبي: «وكان إليه المنتهى في الذكاء وحدةّ الذهن، وسعة العلم بالكتاب والسنة، والمذاهب والملل والنحل، والعربية والآداب، والمنطق، والشعر، مع الصدق والديانة، والحشمة، والسؤدد، والرياسة، والثروة».

(1) اشتدت.

وقد قارب ابن حزم في عصره عبد الواحد المراكشي، فقال عنه: «إنه بعد أن استوزر
 نذ الوزارة، وأطرحها اختيارًا، وأقبل على قراءة العلوم، وتقييد الآثار والسنن، فنال من ذلك
 ما لم ينل أحد قبله بالأندلس ومبلغ تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل
 وغير ذلك من التاريخ والمُثَل، وكتب الأدب، والرّد على المخالفين له، نحو من أربعمئة
 مجلّد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في مدة
 الإسلام قبله، إلاّ ابن جرير الطبري، فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفًا... ومن أجود ما أحفظ
 له بيتان قالهما في رجل نَمّ [من الطويل]:

أَنْمُ مِنَ الْمَرَاةِ فِي كُلِّ مَا دَرَى وَأَقْطَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنْ قُضْبِ الْهِنْدِ
 كَأَنَّ الْمَنَايَا وَالزَّمَانَ تَعَلَّمَا تَحْيَلُهُ فِي الْقَطْعِ بَيْنَ ذَوِي الْوُدِّ

وهو أشهر علماء الأندلس اليوم، وأكثرهم ذكرًا في مجالس الرؤساء، وعلى ألسنة
 العلماء، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالغرب، واستبداده بعلم الظاهر، ولم يشتهر به قبله
 عندنا أحد ممن علمنا، وقد كثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم، أقول: وقد بقيت
 شهرته كبيرة بعد وفاته وقد ماتت العداوات بموته، وظل موضع إجلال وتقدير من العلماء
 بعده»⁽¹⁾.

واطلع الغزالي على كتاب له في أسماء الله الحسنى، فقال: «إنه يدلّ على عظم حفظه،
 وسيلان ذهنه»، وكل ما أخذوه عليه أنه طعن في كثير من العظماء بلسان حاد لا ذع. ومنحه
 الله طولًا في العمر فعاش اثنتين وسبعين سنة، إذ توفي سنة 456. ومن أهم تأليفه كتاب
 الفيصل، في الملل والنحل⁽²⁾، فحكى المذاهب المختلفة في أهم العقائد وأهلها، وناقش كل
 فرقة من المخالفين له كالمعتزلة، والأشعرية، والشيعة، وغيرهم. ومكّنه من ذلك أنه لم يقلد
 طائفة معينة، بل قال ما يوجيه إليه اجتهاده هو، ومن خالفه في شيء هاجمه في شدة وقوة.
 ومع أن الأشعري كاد يكون مقدّسًا في المشرق والمغرب، فابن حزم لم يعبا به، وهاجمه
 مهاجمة عنيفة، كما هاجم الصوفية، ومن يعتقد في التجسيم، وفي الأولياء.

ولم يكف ابن حزم بمهاجمة أصحاب الفرق الإسلامية، بل هاجم اليهودية والنصرانية،

(1) المعجب، ص 146 وما بعدها. ونشير هنا إلى أننا نرى بعض نصوصه غامضة أو مطوّلة مما يحملنا
 على أن نذكرها بشيء من التصرف.

(2) نشر في ليدن ثم في مصر.

واستغلَّ العقيدة الإسلامية بأن التوراة والإنجيل حرفًا عن أصلهما استفلالًا عظيمًا، وحاول بكل إمكانه أن يجد تناقضًا في كتبهم، ليبرز اتهامهم في تحريف النصوص.

ويظهر أنه ألَّف في ذلك رسالة خاصة، ثم أدمجت في الكتاب؛ كما تضمن الكتاب رسائل أخرى، وهذا ما سبَّب أن هذا الكتاب لم يخضع للمنهج المنطقي الدقيق. والقارىء له يدهش من طول نفسه، وقوة حجته، وسعة اطلاعه، وبلاغته التي قد تفوق بلاغة الغزالي في إحياء العلوم. ومن مبتكرات ابن حزم في هذا الكتاب أنه أراد أن يستنبط من المذهب الظاهري الذي ذكرناه عقائد خاصة، مطبَّقة على هذا المذهب. والإنسان يعجب: كيف استطاع ابن حزم - هذا الذي عاش عيشة مترفة في القصور وبين الجوارى - أن يولِّف مثل هذه الكتب، وربما ساعده على ذلك أنه كان ذا عقل لافظ يرى كل شيء، فيفهم سرَّهُ، حتى دلال الجوارى ومغازلتهم. رهاجم في كتابه القياس، والرأي، والاستحسان، والتقليد، والتعليل. وله رسالة بهذا الاسم لا تزال مخطوطة. وقد قال المنصور من الموحدين عند وقوعه على قبره: «كل العلماء عيال على ابن حزم» وقد صدق؛ فقلِّمًا نجد له نظيرًا. فقد شغل الناس في المشرق والمغرب بين مؤيِّد ومعارض.

وعلى الجملة، فقد قال فيه ابن حيان بحق: «إنه يصكِّ معارضه صكَّ الجنديل»، فكان لا يابه بمن يعارضه، عظيمًا أو غير عظيم، مبدعًا أو غير مبدع، كالأشعري، وأبي حنيفة، ومالك، وغيرهم. ومن الأقوال الشائعة أن قلم ابن حزم كسيف الحجاج؛ كلاهما ماضٍ حادّ. وقد اعتنر في بعض كتبه عن حدِّته بأنها كانت ترجع إلى مرض كان يلازمه، ولذلك كان مُحَدِّدًا من فقهاء عصره من سَنِين، وشيعة، ومعتزلة، يدسُّون له الدسائس عند الملوك، حتى يُبعد من القصور. وربما كان هذا نعمة، لأنه أتاح له أن ينحفظ بتأليفه العظيمة القيِّمة.

وقد قال الذهبي فيه: «وقد امتحن هذا الرجل وشدَّد عليه، وشردَّ عن وطنه، وجرت عليه أمور لطول لسانه، واستخفافه بالكبار، ووقوعه في أئمة الاجتهاد بأبجح عبارة، وأفظح محاوره، وأمتع ردِّه، وظلَّ صليبا في مذهبه صلابة تَشْتَدِّي الإعجاب. قال ابن حيان: «وأكثر معايه عند المنصف له جهله بسياسة العلم» ويعني بسياسة العلم، الملاينة والردِّ في هدوء ووقار. والحق عندنا أن ابن حزم كان موضع إعجاب في حرية رأيه ووقوفه عند النصوص، مهما خالفه الكبار. فليس يهِّمه رأي مالك أو أبي حنيفة في المسائل الفقهية، ولا الأشعري ونحوه في العقيدة؛ أما ما يعاب عليه حقًا، فهو طعنه في العلماء والكبار، بكل صراحة مع

التجريح الشديد. وقد وصل إلينا أخيراً من تأليفاته رسالة في «المفاضلة بين الصحابة»⁽¹⁾، وهي المسألة التي ثار فيها الخلاف الشديد بين الشيعة وأهل السنة. والمطلع عليها يعجب لمنطقه الدقيق فيها، فهو يذكر أولاً معنى الفضل، وبم يتفاضل الصحابة كقاعدة للبحث، مع الحجج المقنعة، العقلية والنقلية، ثم يفاضل على هذا الأساس بين الصحابة بالدليل. وهو يدل على سعة اطلاع وكبر عقل. على كل حال حرّك عقول الأندلسيين بتأليفه ودعوته إلى المذهب الظاهريّ. وقد كان الأندلسيون مقلّدين مذهب مالك من غير بحث. فكنت ترى في أكثر مجالس العلماء من يؤيّده، ومن يهاجمه، حتى اشترك في ذلك الأمراء أنفسهم. وربما كان أقواهم في الردّ عليه والوقوف أمامه الفقيه الأندلسيّ المشهور «أبو الوليد الباجي» وكان فقيهاً متكلماً، وليّ القضاء مدّة، وأكثر من التصانيف، ورحل إلى الشرق، ولقي كثيراً من علمائه، وأخذ عنهم. وكان فقيراً يعمل بيده ليعيش، وظلّ في الشرق نحو ثلاثة عشر عاماً يتبحر في العلوم. فلما قدم الأندلس، وجد أن ابن حزم لطاوة حديثه، وقوة حجته، وقد أمال إليه كثيراً من الناس، وشكك بعضهم، ورأى أن أهل الأندلس، ليس منهم من هو في قوة حدله، فكلمه الأندلسيون في ذلك، وكانت له معهم مجالس مشهورة، في بعضها ينتصر ابن حزم، وفي بعضها ينتصر الباجي، فإذا انتصر الباجي هلّل الناس وكبروا. وربما كان أكثر ما يدل على قيمة هذه المناظرة وقوة كلّ، وتفوق ابن حزم على الباجي حكاية صغيرة لطيفة، إذ قال الباجي لابن حزم: «أنا أعظم منك همة في طلب العلم، لأنك طلبته وأنت معانٍ عليه؛ تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته أنا وأنا أسهر بقنديل بائيت السوق، فقال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك، لأنك إنما طلبت العلم، وأنت في تلك الحال، رجاء تبديلها بمثل حالي، وإنما طلبته في حين ما تعلمه وما ذكرته، فلم أزعج به إلا علوّ القدر العلميّ في الدنيا والآخرة» فأفحمه. وقد قال عياض العالم المشهور: «قال لي أصحاب الباجي: كان يخرج إلينا للإقراء وفي يده أثر المطرقة يحصل رزقه، إلى أن فشا علمه ونوّهت الدنيا به، وعظم جاهه، وأجزلت صلته، حتى مات عن مال وافر». ومن مثل ما كانت تدور عليه المناظرة بين الباجي وابن حزم حديث روي، وهو أن النبي ﷺ وقّع على صلح الحديبية، فظاهر الحديث يدل على أن محمداً عليه الصلاة والسلام كتب اسمه، والقرآن يقول: إنه نبيّ أمي، فكيف التوفيق بين ذلك؟. أما ابن حزم فقال إنه وقّع كالظاهر، ولكن توقيعه لا ينفي أمّيته ككثير من الملوك يوقعون بإمضاءاتهم وهم أميون، أما الباجي وغيره، فيؤولون التوقيع.

(1) طبع في دمشق.

ولنسق لك صورة مما كان يجري بين الظاهرية وخصومهم. فأصحاب المذاهب يقولون للظاهرية: إنكم جامدون عند اللفظ. لا تنظرون للمعاني المقصودة من روح التشريع، وكان الله ينعي على الكفار اقتصارهم على فهم ظواهر الدنيا فقال: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا» فكيف بمن اقتصر على ظاهر الشريعة؟ فيقول الظاهرية: إن القصد من الشريعة هو التبعيد، وظهور سر الامتثال. أما التعمق في القياس والعلل فيخرجها من حد التشريع الإلهي إلى التشريع الوضعي البشري. نعم: إن هناك عللاً للأحكام إذا نُصَّ عليها عملنا بها، أما إذا لم ينص عليها لم نستطع العمل بها. فمن أين يستفاد أن العلة في تحريم الربا هي الأفتيات والادخار، أو الكيل والوزن كما يقول أهل القياس، ومن أين يستفاد من قوله عليه السلام: «الولد للفراش» أنه لو قال له الولي بحضرة الحاكم: زوجتك ابتي وهو بأقصى الشرق، وهي بأقصى الغرب، فقال قلت هذا التزويج، وهي طالق ثلاثاً، ثم جاءت بولد لأكثر من ستة أشهر: إنه ابنه، لأنها صارت فراشه. فنحن ننكر هذا التمثيل وهذا التشبيه. والله تعالى يقول ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [شورى: 10] ولم يقل إلى آرائكم وأقبيتكم. ويرد عليهم القياسيون بأن قوله: فحكمه إلى الله: لا يمنع القياس، لأن ما قيس على كلام الله فهو حكم الله أيضاً. فالنظر إلى المقاصد وهي اللب واجب. وهكذا. واستمر الباقي يناظر ابن حزم عهداً طويلاً، والحرب بينهما سجال.

وكان ابن حزم كثير الاعتداد بنفسه، وقد نعى نفسه قبل وفاته فقال [من الطويل]:

كأنك بالزُّوار لي قد تبادروا	وقيل لهم: أزدى عليّ بن أحمد
فبا ربّ محزونٍ هناك وضاحكٍ	وكم أذمّع تُذرى وخذ مُقَدِّدٍ
عفا الله عني يومٍ أرحل ظاعناً	عن الأهل محمولاً إلى ضيبي ملحدٍ
وأترك ما قد كنت مرتبطاً به	وألقي الذي أُنسيث دهرًا بمرصدٍ
فواراحتي إن كان زادي مقدماً	وبا نصيبي إن كنت لم أتزود

ومما يدل على اعتداده بنفسه قوله [من البيط]:

قالوا تحفظ فإن الناس قد كثر	أقوالهم، وأقوايل الجدا يحن
فقلت: هل عيهم لي غير أنني لا	أقول بالرأي إذ في رأيهم فتن
وأنني مولع بالنص لسئ إلى	سواه أنحو، ولا في نصره أهين
لا أنشني نحو آراء يُقال بها	في الدين، بل حسي القرآن والسُنن
يا برّد ذا القول في قلبي وفي كبدي	وبا سروري به لو أنهم قطنوا

دعهم بعضوا على صم الحصى كمدًا
 إنني لأعجب من شأني وشأنهم
 ما إن تصدت لأمرٍ قط أطلبه
 أما لهم شغلٌ عني فيشغلهم
 كأن ذكرِي تسبيحٌ به أمروا
 إن غبت عن لحظهم ماجوا بغيظهم
 دعوا الفضول وهبوا للبيان لكني
 وحسبي الله في بده وفي عقب
 من مات من قوله عندي له كفن
 واحسرتا إنني بالناس مُمتحن
 إلا وطارت به الأظعان والسفن
 أو كلهم بي مشغول ومرتهن
 فليس يغفل عني منهم لسن
 حتى إذا راوني طالعا سكتوا
 يدري مقيم على الحسنى ومفتن
 بذكره تذقُ الغماء والإسن
 وهي قصيدة تدل على مذهبه بالأخذ بالنص مع تصوير لطيف لحال أعدائه معه.

واستمرت هذه الحركة طويلاً؛ منهم من يكفره، ويحذر منه العوام والسلاطين؛ ومنهم من يدس له الدساتير ويتهمه بالسياسة التي تغضب الأمير. ومنهم من يقوله ما لم يقل. وفي ذلك يقول مخاطباً لبعض أصحابه [من الطويل]:

وخذني عصا موسى وهات جميعهم
 ويرغون في عيني عجائب جمّة
 ولو أنّهم حيات ضالّ نضايذ
 وقد يتمنى الليث، والليث رابض
 ويرجون ما لا يبلغون كمثل ما
 يُرجي محالاً في الإمام الروافض

حتى بعض أهله حسدوه على فضله، وناصبوه العداة، وذو الفضل دائماً محسود. وقد كان رحمه الله كما قال ابن حيان: «إذا حرك بالزوال ينفجر معه بحر علم لا تكدره الدلاء». وقد روى نفسه على ذلك، فكان يكثر من قوله تعالى: «وَأَعْرَضَ عَن كُفْرِهِمْ» [الأعراف: 199]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «صل من قطعك، واعف عن ظلمك»، وقول بعض الحكماء: «كفك انتصاراً لمن تعرّض لأذاك، إغراضك عنه» ويقول هو [من المقارب]:

فلنسي أبيت طلاب السباب
 فنزل ما بدا لك من بعيد ذا
 ونزّهت عرضي عما يُعاب
 وأكثر، فإن سكوتي خطاب

وقد نبغ في تخريج المذهب الظاهري نبوغاً جعله إماماً يقتدى به، حتى عدّ صاحب مذهب ظاهري، وعرف أتباعه بالحزمية، وكان له أتباع على هذا المذهب مثل ابن عبد البر المحذث، والحميدي المؤرخ، وقد مال إلى مذهبه ابن تومرت زعيم الموحدين. وقد انتصر مذهبه في المشرق أيضاً، فاعتنق مذهبه ابن سيد الناس الإمام المصري.

وقد أخذ بلون منه محيي الدين بن عربي الصوفي الكبير، وابن رشد الفيلسوف الكبير.

وظلت الحركة بعده بين مؤيد ومهاجم، حتى ظهر بعد قرن تقريبًا العالم المشهور أبو بكر بن العربي، وانتشر ذكره في المشرق كما انتشر في الأندلس، وكان قد رحل إلى الشرق، وتلمذ للإمام الغزالي في دمشق. فجاء إلى الأندلس موطنًا نفسها على مهاجمة تعاليم ابن حزم. وكان لِيَا قوِيّ الحجة، كشيخه الغزالي، فخلّف أثرًا كبيرًا في الأندلس وغيرها.

وكان كابن الباجي يعمل على تفنيد مذهب الظاهرية، وكان يوفق أحيانًا، ولا يوفق أحيانًا، وكان واسع العلم، وقالوا: إن كل من رحل لم يأت بمثل ما أتى به ابن العربي إلا الباجي. وكان متفتنًا في المعارف كلها، مع خلق متين، وقضاء صائب، والتزم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حتى أودى في ذلك. قال فيه القاضي عياض: «إنه أقبل على نشر العلم وبثه، وكان فصيحًا حافظًا، كثير المُلح، مليح المجلس». ولنذكر بعض كلامه في الردّ على ابن حزم قال: «وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية إشبيلية، يعرف بابن حزم نشأ وتعلّق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل، واستقلّ بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة، يضع ويرفع، ويحكم ويشرّع، ينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا، تنفيرًا للقلوب. وعضدته الرياسة... فحين عوّدي من الرحلة ألفتُ حضرتي منهم طافحة، وثار ضلالتهم لافحة فنازلهم. ورثمي ابن حزم بالسّخف قول فيه إجحاف. وقد أنصفه ابن حيان، والذهبي، وشكا ابن حزم نفسه من علماء وقته، فقال: «إن المثل السائر «أزهّد الناس في عالم أهله»، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: «لا يفقد النبي حرمة إلا في بلده»، وكان يعتقد أن من سوء حظه أنه أندلسي، ولو كان مشرقياً لعرفوا فضله، وشادوا بذكره، وكان له شأن آخر غير شأنه. وقال يعني أهل الأندلس: «إن الأندلس خصّت بحسد أهلها للعالم الظاهر فيها، الماهر منهم، واستقلالهم كثيرًا ما يأتي به، واستهجانهم حسنة، وتتبعهم سقطاته - إن أجاد، قالوا سارق مُخير، ومتحل مدع، وإن توسّط: قالوا غثّ بارد، وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصّب السبق، قالوا: متى كان هذا، ومتى تعلّم، وفي أي زمن قرأ، ولأتمه الهيل، فإن تعرض لتأليف عُجز ولُيز، واستُشنع هيّن سقطه، وعظّم يسير خطئه، وذُهب محاسنه، وسرت فضائله، فتكسر لذلك همته، وتقلّ نفسه، وتبرد حميته».

وهكذا عودي كثيرًا، وخصوص كثيرًا، وتألّم كثيرًا، وإن كان ذلك كله قد أورنه تجارب دُونها في كتابه «الأخلاق».

وقد قرأت لابن العربي كتاب «العواصم من القواصم»⁽¹⁾ فإذا هو كتاب يدخل على شخصية كبيرة لصاحبه، يروي لنا فيه مثلًا أنه لقي الغزالي في دمشق، ويدوّن محضرًا لجلسانه معه، وأحيانًا يوافقه على ما يقوله، وأحيانًا يخالفه. ويذهب مثلًا فيه إلى أن الحسين بن علي رضي الله عنه خارجٌ على إمام الجماعة يزيد بن معاوية، نائر عليه، وأنه إنما قتل بشرع جدّه، ويروي لنا كيف كان الفرس يُدخلون في الإسلام شعائهم الدينية القديمة، فيذيعون التّجْمير في المساجد للتّخير، وهي عادة فارسية قديمة أدخلوها على الإسلام من أثر عبادتهم للنار. وحكى له ابن خلدون طرفًا لطيفة في مقدمته.

على كل حال كان حربًا على الظاهرية، وخصوصًا ابن حزم، ومع ذلك لم يستطع محو هذا المذهب. فظلّ بعده أيضًا، وعُدّ ابن العربي بحق خاتمة المحققين. وكل من أتى بعده مقلّد صغير. وانحطّ شأن العلوم الدينية، وضعف أمرها.

شأن الأندلسيين في ذلك شأن المشاركة، فالعالم الإسلامي كله وحدة، وهو يخضع لقوانين واحدة، فما حدث في قطر من أقطاره، يحدث مثله في الأقطار الأخرى غالبًا. فلما ضعف الفقه في المشرق ضعف في المغرب إلا أفرادًا قلائل. وقد ضعف الفقه في المشرق لعدم الاجتهاد ولغلبة الأتراك، وغير ذلك من الأسباب التي ذكرناها في الجزء الثاني من ظهر الإسلام، وكتابنا يوم الإسلام؛ إذ أغلقوا باب الاجتهاد، أما في الأندلس فقد داهمهم الإسبان؛ كما داهم الترك الشرق، فكانت العلل واحدة، إلا أفرادًا شواذ كانوا هنا وهناك، أعادوا مجد الفقه الإسلامي في الأندلس، فلما أتى الموحدون بالأندلس أعادوا القول بالاجتهاد، ورأوا أن المختصرات الفقهية جنت على الفقه، فأرادوا إحياءه بالرجوع إلى الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام منهما، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب المعروفة، وذلك في حدود سنة 550هـ، وأمر عبد المؤمن بن علي الموحدي بإحراق كتب الفروع كلها؛ فخافه الفقهاء، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء بجمع الأحاديث من المصنّفات العشرة المشهورة، ونشر هذا المجموع في الأندلس والمغرب. قال بعضهم: «لما دخلت على أمير المؤمنين يعقوب وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي يا أبا بكر: أنا أنظر في هذه

(1) طبع في الجزائر.

الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، فالمسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أو أكثر. فأبي هذه الأقوال هي الحق، وأبيها يجب أن يأخذ بها المقلد. يا أبا بكر! ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف؛ أو هذا، وأشار إلى سنن أبي داود؛ أو هذا، وأشار إلى السيف. وأمر الفقهاء ألا يفوتوا إلا من الكتاب أو السنة، وألا يقلدوا أحداً، بل تكون أحكامهم بالاجتهاد، ومار الناس على هذه الطريقة، والتزموا ظاهر الكتاب والسنة، وتحرروا في الاجتهاد، وكان من هؤلاء فقهاء على هذه الطريق مثل أبي الخطاب، ومحبي الدين بن عربي، وغيرهما. وبذلك نصر الموحدون مذهب الظاهرية ومنهم ابن حزم. ومن الأسف أن بني مَرين لما جاءت دولتهم نقضت ذلك كله، وجذدت كل الفروع، وأحيت كتب الفقه على مذهب مالك من جديد.

وتاريخ الأندلس في ذلك التاريخ كتاريخ المشرق، إذ المدينة كلها واحدة.

وقد رُويت حوادث كثيرة لفقهاء أندلسيين تدل على صدقهم وإخلاصهم وظرفهم. وقد روينا من قبل حكاية يحيى بن يحيى الليثي الذي وقف أمام عبد الرحمن الداخل، وألزمه بالصيام شهرين متتابعين، ومثل ممانعة القاضي الذي تقدم ذكره في استيلاء عبد الرحمن الناصر على بيت أيتام حتى يدفع لهم أكثر من ثمنه، ومثل إضراب أبي عمر بن المكي الإشبيلي شهرين عن الفتوى لقتل ابن أبي عامر عبد الملك بن منذر البلوطي ظلماً. ومثل ما يروي أن قاضي قرطبة محمد بن عبد الله بن يحيى كان ماراً بمدينة البيرة أيام قضائه فيها فرأى فتى يتمايل سكرًا، فلما رأى القاضي أراد الفرار فحانته رجلاه. فاستند إلى الحائط، فلما دنا منه القاضي رفع الشاب رأسه، وأنشأ يقول [من الطويل]:

ألا أيتها القاضي الذي عمَّ عدله	فأضحى به في العالمين فريدا
قرأت كتاب الله ألفين مرة	فلم أر فيه للسُّرُوب حدودا
فإن شئت أن تجلِّدَ فدونك منكبا	صبورًا على ريب الزمان جليدا
وإن شئت أن تعفو تكن لك منةً	تروح بها في العالمين حميدا
وإن أنت اخترت الحدود فإن لي	لسانًا على هجو الرجال حديدا

فلما سمع القاضي شعره، أعرض عنه ومضى لشأنه.

ومثل أن أبا إبراهيم التيمي القرطبي تخلف عن الحضور في وليمة دعاه إليها عبد الرحمن الناصر، وكان صديقًا لابنه الحكم، فلما سئل في ذلك ردَّ فقال: إن من قبلك من الأمراء والخلفاء كانوا يستبقون من هذه الطبقة بقية لا يمتنونها بما يشينها ويرد منها،

يستعدون بها لديهم، ويتزنون بها عند رعاياهم. ولهذا تخلفت. وأراد الناصر أن يدعوه هو وابنه الحكم فاعتذر أيضًا، وخاف أن الناس يقولون: إنه يستجلب الدراهم بدعوة الخليفة وابنه. وفي ترجمته ما يعطينا شيئًا عن نظام الشورى عندهم، فقد قالوا: إن مجلس الشورى كمل عدده به ستة عشر.

ومثل أن أحد القضاة لمح ما عليه ملوك الطوائف من تخاذل وافتراق رأي، فندب نفسه لجمع كلمتهم، والتوفيق بينهم، وجعلهم جهة واحدة ضد العدو.

وأخيرًا لم يفلح في ذلك، فاستقله الأمراء، وأيضا بالفشل، وكف عن سعيه، الخ الخ. فهذا يعطينا بعض الفكرة عن مجلس الشورى وقوة رجاله وعلدهم وأحيانًا ظرفهم.

ولما كثرت المذاهب من ظاهرية ومالكية ومن شيعة الخ، كثر حبههم للمجدد بعد أن كانوا منصرفين عنه؛ حتى حكى بعضهم أنهم كانوا كثيرًا ما يتجادلون في مجلس العزاء. وسب آخر لهذا الجدل وهو كثرت في المشرق، حتى آلف المشاركة علمًا سموه علم المناظرة أو أدب البحث، وألفوا علمًا سموه «الجلالات»، وقد نقل ذلك إلى الأندلس فازداد نشاطهم في البحث والمناظرة.

وقد رأينا أن تاريخ العلم كتاريخ الأفراد، له صبًا وشباب وشيوخة وهم فلما انتهى هؤلاء الأعلام كابن حزم، والباقي، وابن العربي وصل العلم إلى دور الهرم، فأصبح كالرجل الهرم، لا يقوى على المسير، حتى انتهى الفقه.

وهناك ناحية أخرى جديدة بالبحث في الحركة الدينية وهي ناحية التصوف، وكما نشأ التصوف في المشرق في القرن الثاني كذلك نشأ التصوف في الأندلس في القرن الثاني بعد الفتح العربي؛ غير أن نصوص الشرق كان مزيجًا من تعاليم الإسلام وتعاليم الفرس والهند واليونان، وتصوف الأندلس كان مزيجًا من تعاليم الإسلام وتعاليم الأفلاطونية الحديثة، والتعاليم اليونانية والرومانية، لا الفارسية ولا الهندية إلا ما جاء من قِبَل المشرق؛ إذ كانت هذه التعاليم كلها هي التي تجاور الأندلس. يضاف إلى ذلك أن الأندلسيين كان كثير منهم برابرة، وكثير منهم أولاد مسيحيين متصوفين، وقد اشتهر البربر من قديم بأنهم أهل خيال واعتقاد بالمغيبات، وسرعة تصديق لمن يأتي لهم بدعاوى غيبية، ولنا نرى ما لقيه العرب عند فتح المغرب من عناء وشدة قتال، وانتقاض على يد من تُدعى «الكاهنة» إذ التفوا حولها فأمناؤها، وأذافوا العرب في الفتح الأمرين، وهذا يدل على الطبيعة البربرية. وإلى الآن في كثير من البلاد بأخذ البرابرة سمعة قوية في فتح الكتاب، وفتح الكنوز، وقراءة الكف،

والادعاء بمعرفة المعنويات. وهي أشباه من قبيل التصوف بعد أن يتدلّى، ولذلك كله كبرت عند الأندلسيين حركة التصوف.

ونسلسلها كما سلسلنا الفقه. فأول من علمنا تصوفه ابن مسرّة، وهو محمد بن عبد الله بن مسرّة، ولد سنة 296هـ، وكان أبوه من قرطبة، وعرف أبوه بالاعتزال، وكان الاعتزال في الأندلس قليلاً وغير مرغوب فيه، فاضطر أن يخفي ذلك على الناس. ومعروف أن الاعتزال يثير بحث كثير من الإلهيات، ويتسلح أصحابه بالفلسفة اليونانية للدفاع عن الإسلام ضد النصرانية واليهودية كما رأينا في المشرق، فأورث ذلك كله لابنه، ورأى أباه يُيسر الاعتزال وما إليه، فأسرّ هو أيضاً مذهبه. ولهذا اعتزل ابن مسرّة الناس أيضاً قبل أن يبلغ الثلاثين، والتجأ إلى جبل في قرطبة، يتحسّ فيه، وجبال الأندلس عادة خضراء، تبهج النفس. وانضمّ إليه بعض أتباعه. وساعدته عزله، والمناظر الطبيعية التي أمام بصره على سعة الخيال، وعمق التفكير. وظل أتباعه في الأندلس قروناً طويلة. ومع ذلك لم يستطع هو وأتباعه الكثيرون أن يحافظوا على السرية محافظة تامة، واتهم بالإلحاد، ففرّ من البلاد مدّعياً أنه يريد الحج، وظلّ خارج الأندلس، حتى تولى عبد الرحمن الثالث الذي اشتهر بالتسامح وتأييد العلماء. وزادت تلاميذه بعدد ويظهر أنه كان يعتنق النقيّة، فكان مظهره ورعاً تقياً، وهو يث التعاليم العميقة لأخصّ تلاميذه ومريديه. ولم نعرف له آثاراً نستدل منها على آرائه ومذهبه، ولكن مستشرقاً إسبانياً عثر على بعض آرائه، وقال: إن كثيراً من تعاليمه تشبه تعاليم أمبيدوقليس وهو فيلسوف يوناني مشهور، عدّه المسلمون أول الحكماء السبعة اليونانيين، ونسبت إليه كرامات كما تنسب إلى الصوفية. ولم يقتصر أثره على مسلمي الأندلس، بل أثر أيضاً في يهودها ونصاراها. وهنا نتساءل: هل بلغ تصوف الشرق ابن مسرّة فتصوّف، فيكون تصوف الغرب من تصوف الشرق، أو أن ميله الطبيعي ومزاجه، وتعاليم النصارى الإسبانيين والفلاسفة اليونانيين أنتجت ابن مسرّة هذا، فيكون التصوف الأندلسي مستقلاً عن التصوف الشرقي؟ هذا سؤال صعب الجواب، ليس بين أيدينا ما يكشف غموضه، خصوصاً وقد كان في الأندلس قبل الإسلام زقاد انقطعوا للعبادة.

على كل حال كان ابن مسرّة أول من نعرف في الأندلس من المتصوفة، وكان من تلاميذه فيما يروون الهاشمي، وهو أبو بكر محمد. أخذ عن ابن مسرّة، وأخذ عنه محيي الدين بن عربي، وكان متقشراً زاهداً، وإن لم نعرف له كتباً، وقد عاصره صوفي كبير آخر، وهو أبو عبد الله القرشي الهاشمي أيضاً؛ نسبوا إليه أقوالاً صوفية كثيرة مثل: «من لم يدخل

في الأمور بلطف الأدب، لم يدرك مطلوبه منها. من لم يراع حقوق الإخوان بترك حقوقه حُرِّم بركة الصحبة. الخ».

وقد مات سنة 559هـ بعد أن رحل إلى بيت القدس ودفن به - وكان الناس يتبركون به وبضريحه - والهاشميُّ هذا هو أحد أساتذة محيي الدين بن عربي. وإذا وصلنا إلى محيي الدين، وصلنا إلى إمام كبير من أئمة التصوف، نشر تصوفه في الشرق والغرب، وهو محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن عربي الحاتمي الطائفي، وهو عربي من نسل حاتم الطائي. ولد بمُرْسِيَة بلد أبي العباس المرسي سنة 560هـ، وقرأ القرآن وتعلّم في إشبيلية. تعلّم القرآن والحديث، وأقام بإشبيلية، نحو ثلاثين عامًا، ثم رحل إلى المشرق، وأخذ الحديث عن ابن عساکر والجوزي وساح في بغداد والموصل وبلاد الروم، واتّسعت معارفه المتعدّدة. ومن الأسف أنه بعد أن رحل لم يعد إلى الأندلس ثانيًا، فقد توفّي في دمشق. وقد أعطي بلاغة في القول، وعمقًا في التفكير، وسعة في الخيال، وكلما نزل بلدًا اتصل بتصوّفيها، له النثر الكثير، والشعر الكثير، لا يعبأ بمال، ولا جاه. وكان كثير الشّطّح، كثير التأويل، وربما كانت له قصص كثيرة تبيّن مناه في القول، فقد قال [من مخلع البسيط]:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني
فاعترض عليه، كيف لا يراه الله؟ فقال [من مجزوء الرجز]:

يا من يراني مجرمًا ولا أراه آخرًا
كم ذا أراه منعمًا ولا يراني لائماً

وله كلام كثير من هذا القبيل، ظاهره الإلحاد، وباطنه الإسلام مع التأويل. واشتهر شهرة واسعة، وكانت شهرته تمسّقه إلى كل مكان يحلّ فيه، وهو متوكل على الله، ينتقل من بلد إلى بلد، فقيرًا زاهدًا، فيعطف عليه بعض الأغنياء، فيوزّع ما يأخذه هنا وهناك. حتى لقد أعطي مرة بيتًا يسكنه، وجاءه سائل يسأله، ويقول: شيء الله، فأعطاه البيت.

وهو من أكبر الناشرين بين الصوفية لفكرة وحدة الوجود، أي أن الله والعالم شيء واحد، يختلفان في الصورة فقط، ولا يختلفان في الحقيقة، وأن رؤية الأشياء مختلفة، كمنزل ورجل وشجرة ليس إلا أمرًا قضت به الضرورة، وليس إلا خداعًا من الحواس، ومطauعة للعقل الإنساني القاصر. فهو يشبه ما يقول به الفلاسفة المحدثون من أن كل شيء أساسه الذرّة، وإنما تختلف الأشياء باختلاف التواء الذرّة وكَمِية شحنتها الكهربائية. والأ؛ فالحقيقة في الكل واحدة، وربما عبر عن هذا بقوله: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها» فهو يعيّن

خالقًا ومخلوقًا في الظاهر، ولكنها في الحقيقة شيء واحد. وهو شيء كما يقول لا يدرك بالعقل، بل بالقلب. وليس هناك خالق ومخلوق إلا في الظاهر. وفي ذلك يقول [من السريع]:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كثرته فيك، فأنت الضيق الواسع

ومن ناحية الظاهر والحديث المألوف، هناك خالق ومخلوق، وحق وخلق، وظاهر وباطن، وأول وآخر. وعنده أن إقامة البرهان المنطقي لا يفيد في هذا الباب، إنما يدل عليه الشعور، والرياضة، والذوق، ويرى أن كل المخلوقات من جماد ونبات، وحيوان وإنسان؛ خاضعة لهذا المعنى، بمعنى أنها كلها نسر على مقتضى طبيعتها وحقيقتها؛ فالجماد يسكن أو يؤدي طبيعته الطبيعية، بحكم طبيعته، أو بعبارة أخرى: بحكم القانون الإلهي؛ وكذلك الإنسان والحيوان. ولذلك لا يعول كثيرًا على تفرقة بين يهودية ونصرانية، ووثنية وإسلام. ويقول في ذلك [من الطويل]:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان وديرٍ لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفي
وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني

ولأن كل إنسان ميّز لما خلُق له، وليس في باطن الأمر إلا الله، وهذا لا يمنع من أن الخلق يعشق الحق، فهي كلها اعتبارات، والشيء عادة يحنّ إلى جنسه، ولولا ذلك ما كانت هذه الجاذبية المبعوثة في عالم الأرض والسماء. وقد تأثر بتعاليم الأفلاطونية الحديثة في قوله «بلحظات التجلي» فقد عرف عن أفلوطين زعيم هذا المذهب أن الحق تجلّى له مرة، فكاد يُضعن. والحقيقة عنده أن الأسماء المختلفة هي في الواقع أسماء لمسمى واحد وهي الحقيقة الوجودية وضعت اصطلاحاً للفهم والتفاهم: ﴿وَجَمَلْتَكُمْ شُورًا وَمَيَالٍ لِتَأْبُرُوا﴾ [الحجرات: 13]؛ والله خلقت آدم على صورته. والذي يقرأ كتابه «الفتوحات المكية» يعجب من سعة خياله، وقدرته على التعبير والتأويل. وربما دلّ على مذهب هذه القصيدة [من مجزوء الرجز]:

حقيقتي همت بها
ولو رأها لفندا
وما رأها بصري
فنبيل ذاك الخور
فعمد ما أبصرتها
صرتُ بحكم الشظير
أبيتُ محورًا بها
أهيم حتى السحر
يا حلوي من حلوي
لو كان يُغنسي حلوي

والله ما هيئ مني
 في حننها من ظبيبة
 إذا رنت أو عطفت
 كأنما أنفأؤها
 كأنها شمس الضحى
 إن أسفرت أبرزها
 أو سؤلت غيبها
 يساقمراً تحت دجى
 عيني لكي أبصرك
 جمال ذاك الخفر
 ترى بذات الخمر
 تسبي عقول البشر
 أعراف مسك عطير
 في النور أو كالقمر
 نور صباح سفر
 سواد ذاك الشمر
 حنزي فسوادي وذري
 إذ كان حظي نظري

وقد عرف في تاريخ ابن عربي أنه وهو في مكة أحب فتاة تسمى «نظام» ألف فيها كتابه «ترجمان الأشواق» ظاهره عشق هذه الفتاة، وباطنه الله والفتاء فيه. ومثل ذلك ما رووه عن ابن الفارض في مصر.

وقد أكثر محيي الدين بن عربي في التأليف، حتى ألف في الأدب والتاريخ. فله ديوان أشعار، وتفسير قرآن، وكتاب في أسرار العلوم.

وإذ كان الناس عادة من طبيعتين مختلفتين ومزاجين متباينين، حتى إن علماء النفس يسمونهم إلى هذين القسمين، كان النزاع دائماً بين الحسنيين والمعنويين، بين أهل الظاهر والباطن، بين من مزاجه ذوقى، ومن مزاجه عقلى؛ بين من يأخذ بالظواهر، ومن لا تفنعه الظواهر، بين أهل الكشف وأهل العقل؛ بين الفقهاء والمتصوفة... اختلف الناس في ابن عربي: هل هو مؤمن أشد الإيمان، أو ملحد أشد الإلحاد، فبنته بعضهم بالعارف بالله، وقطب الله، وولي الله، وبعته آخرون بأنه زنديق وملحد، وتولف فيه التاكيف الكثيرة، ويشور الخلاف حوله، كما ثار في المشرق مثلاً بين الحلّاج والفقهاء⁽¹⁾، فكان ممن ناصره الفيروزآبادي صاحب القاموس، وكمال الدين الزمكّاني، والبُلقيني وشهاب الدين السهروردي، وفخر الدين الرازي، وابن السبكي؛ وغيرهم. وكان من الناقمين عليه ابن الخياط، والحافظ الذهبي، وابن تيمية، وابن إياس، والفتازاني؛ وغيرهم.

وتشهد مصر في عهد الأيوبيين مشهداً كبيراً بين الفقهاء الذين ينكرون على الصوفيين

(1) انظر ظهر الإسلام، ج 2.

نزعتهم، وعلى رأسهم ابن تيمية الحنبلي، وبين المتصوفة؛ ويؤلفون في الخلاف بين الطائفتين الكتب، وأخيراً ألف كتاب «جلاء العينين، في محاكمة الأحمديين».

قال ابن النجار: «اجتمعت بابين عربي في دمشق في رحلتي إليها، وكتبت عنه شيئاً من شعره، ونعم الشيخ هو، ذكر لي أنه دخل بغداد سنة 601، فأقام بها اثني عشر يوماً، ثم دخلها ثانياً مع الحُجاج سنة 608هـ، وأنشدني بنفسه [من الطويل]:

أبا حائراً ما بين علم وشهوة ليتصل، ما بين ضدين من واصل
ومن لم يكن يستشيقُ الريح لم يكن يرى الفضل للملك الفتيقُ على الرُّبُل

وسأله عن مولده فقال: «ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560 بمرسية». وقال ابن مُنيذ: «إنه كان جميل الجملة والتفصيل، محصلاً لفنون العلم أخصّ تحصيل؛ وله في الأدب الشاؤ الذي لا يلحق. سمع ببلاذ من ابن زرقون، والحافظ ابن الجذ، وأبي الوليد الحضرمي؛ وبسبب من أبي محمد بن عبد الله»، وقال في حقه الذهبي: «إن له توشطاً في الكلام، وذكاء وقوة خاطر، وحافظة، وتدقيقاً في التصوف، وتأليف جمّة في العرفان، لولا شطحه في كلامه وشعره، ولعل ذلك وقع منه حال سكره وغيبه، فيرجى له الخير».

ومن نظم ابن عربي [من الكامل]:

بين التذلل والتدلل نقطة فيها يتيه العالم النحريرُ
هي نقطة الأكوان إن جاوزتها كنت الحكيم وعلمك الإكبير
وقوله [من الكامل]:

يا درةً بيضاء لاهوتية قد رُكبت صدقاً من الناسوتِ
جهلُ البسيطة قذرها لشقائهم وتنافسوا في الدرّ والياقوتِ
ولعلّه يخاطب بذلك الإنسان.

وجاء في نفع الطيب أن المقرئ حكى في ترجمة عمر بن الفارض أن الشيخ محيي الدين بن عربي بعث إلى ابن الفارض يستأذنه في شرح النائية، فأجابته: «كتابك المسمّى بالفتوحات المكية شرح لها» قالوا: «ولما صنف الفتوحات المكية كان يكتب كل يوم حيث كان، وحصلت له بدمشق دنيا كثيرة، فما أدر منها شيئاً»، وقال صفّي الدين حسين في رسالته: «رأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف محيي الدين بن عربي. وكان من أكبر علماء

الطريق. جمع بين سائر العلوم الكسبية، وما قر له من العلوم الوهية، ومنزله شهيرة، وتصانيفه كثيرة. وقد غلب عليه التوحيد علمًا وخلقًا وحالًا، لا يكثرث بالوجود، مقلًا كان أو معرّضًا. وله علماء وأتباع، أرباب مواجيد وتصانيف، وكان بينه وبين سيدي الأستاذ الخراز إخاء ورققة في السياحات. ومن نظمه [من الرجز]:

لما تَبَدَّى عارضاه في نَمَطٍ قيل ظلام بضياء اخْتَلَطَ
وقيل سَطَّرَ الحسن في خُدَيْهِ خَطَ وقيل نَمَلٌ فوق عَاجٍ انْبَسَطَ
وقيل مَسْكٌ فوق ورْدٍ قد نَقَطَ وقال قوم: إنها الألامُ فَقَطَطَ
وقوله [من المقتضب]:

لك والله مننظُرٌ قلّ فيه المشاركُ
إن يومًا ما نراك في هـ ليوم مباركُ
وقوله [من الكامل]:

ساءلُني عن لفظِ لغويّةٍ فأجبتُ مبتدئًا بغير تفكيرٍ
خاطبتني متبسّمًا فرأيتهَا من نظم ثغرِكَ في صحاح الجوهري
ويقول [من الكامل]:

وعلمتُ أنّ من الحديدِ فؤادُهُ لَمّا انشَضى من مُقلتيه مُهنّدًا
أنستُ من وَجدي بجانب خُدّه نازًا، ولكن ما وجدْتُ بها هُدًى

إلى كثير من شعره الذي ملأ به ديوانه وكتابه «الفتوحات المكية». وقد ألف السيوطي فيه كتابًا سماه «تنبية الغيبي على تنزيه ابن عربي» وقد روي أن بعضهم كَفَر ابن عربي في مجلس شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام وقال فيه إنه زنديق. ولم يرده عليه الشيخ، فَعُدَّ سكوته إقرارًا. ولكن فسّر عز الدين موقفه هذا فيما بعد بأن مجلسه كان مجلس فقهاء، والفقهاء أشد الناس على المتصوّفة. وروى الشعراني أن ابن عربي وصف السلطان الذي يفتح القسطنطينية، وقال: إنها تفتح سنة كذا، فكان الأمر كما قال، وبينه وبين السلطان محمد الفاتح نحو مائتي سنة، ولذلك بنى عليه قبّة عظيمة، ونكّية بالشام. وكانت وفاة ابن عربي سنة 638هـ بالصالحية بدمشق. وقال بعضهم: «إن من يتسامح في كلام ابن عربي ويتأول، يسهل عليه المرء. وإن كان ممن يلتزم الظاهر، صعب عليه». وقد نقد أهل الديار المصرية، وسعوا في إرافة دمه، فخلّصه الله على يد الشيخ البُجائي. فإنه تأول كلامه. ولما سأل

البجائي ابن عربي عن بعض ما ورد على لسانه قال له: «يا سيدي تلك شطحات في محل سُكِرَ. ولا عتب على سكران». ومما يدلّ على مذهبه قوله [من السريع]:

نَبُئْ عَلَى السُّرِّ وَلَا تُفْهِهْ فالجوح بالسرّ له مُفْتٌ
عَلَى الَّذِي يُبْئِيهِ فاصبر له واكتمه حتى يَصِلَ الوَقْتُ

وكان يقول ابن عربي: إن كل العالم مظاهر للألوهية، وكان يعتقد أنه رأى محمداً ﷺ، وأنه يعرف اسم الله الأعظم، ويعرف الكيمياء بالتنزيل لا بالتعليل. ومما طبع من كتبه «الفتوحات المكية»، وديوان يسمّى «ترجمان الأشواق» وكتاب «محاضرات الأبرار» وكتاب «فصوص الحكم» و«مجموع الرسائل الإلهية».

وأياً ما كان، فقد خَلَفَ محيي الدين بن عربي تراثاً يلعب بالأفكار والعقول إلى اليوم في الشرق وفي الغرب.

ومن أشهر متصوّفة الأندلس ابن سبعين وكان أديباً صوفيّاً متفلسفاً متزهداً متقشفاً، وهو من خريجي مرسية كمحبي الدين بن عربي وأبي العباس المرسي، وقد كان تلاميذه يعتقدون أنه ليس له نظير في العلم اللدني، وكان مشهوراً بحبه الإيثار وعطفه على الإنسانية كلها ومحبه لأعدائه، وبيته كان بيت عزّ ومجد في بلاد المغرب وهو بيت علوي، وقد زهد في رياسة أهل بيته وتركها لإخوته! وقد قالوا: إنه ألّف كتاباً اسمه «بدء العارف» وسنّه خمس عشرة سنة. ولثقافته الأدبية كان يؤدي ما عنده من المعاني أداءً حسناً، ويروون أن ابن هود الأمير المشهور تعاقد مع طاغية النصارى، فلم يف الطاغية بعهده فاضطر ابن هود إلى مخاطبة البابا وأرسل ابن سبعين سفيراً عنه إلى روما. وذكر ابن خلدون في تاريخه أن السلطان المستنصر ملك إفريقيا بايعه أهل مكة، وخطبوا له بعرقة، وأرسلوا له رسالة بتنصيبه، قال: وهي من إنشاء ابن سبعين، وقد ذكرها ابن خلدون بجملتها وهي طويلة بليغة. وهو يشير في هذه الرسالة إلى أن المستنصر هو المهدي المنتظر. وكان لابن سبعين أتباع كثيرون يتحمّسون له، وله تأليفات كثيرة ورسائل كثيرة، قالوا: ونشأ ترفهاً موقراً، وكان وسيماً جميلاً، ملوكي البزة، عزيز النفس، قليل التصنّع، آية من الآيات في الإيثار، والجدود بما في يده.

وقد اشتهر ابن سبعين حتى وصلت أخباره كما يقولون البابا في روما. وقد ذكروا أن الإمبراطور فردريك الثاني النرمانتي ملك صقلية عرضت له بعض مسائل فلسفية عرضها على كثير من علماء المسيحيين والمسلمين فلم يتصدّ للردّ عليها رداً شاقياً أعجب فردريك مثل ردة ابن سبعين. وكانت الأسئلة هي:

1 - ما هو المقصود من العلم بالله، وما مقدماته؟

2 - ما معنى المقولات؟ وكيف تستخدم في العلوم؟ وما عددها؟

3 - ما الدليل على خلود النفس؟

واجابة ابن سبعين في رسالة لا تزال محفوظة إلى اليوم. وهي تدلّ على اطلاع ابن سبعين على ما ترجم من الفلسفة اليونانية. وله شطحات ورموز على نحو طريقة ابن عربي في نظرية وحدة الوجود. ونقل عبد الرؤوف المناوي: أن ابن سبعين كان له سلوك عجيب على طريق أهل الوحدة، وله في علم الحروف والأسماء اليد الطولى. ومن أقواله التي تروى عنه في تلاميذه: «عليكم بالاستقامة على الطريق، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرّقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا وقولوا عليها وعلى أهلها اللعنة». وقد ذكر المرحوم السيد محمد رشيد رضا عن ابن سبعين أنه قال: لقد حنّ ابن آمنه وأسمًا بقوله: لا نبيّ بعدي، وهو كالذي يقوله القاديانية اليوم، وهو يشير من طرف خفيّ بهذا القول - إن صحّ - إلى أنه بلغ حدّ النبوة، وهي نزعة موجودة عند كثير من الصوفية. بل منهم من اعتقد أن الولاية أرقى من النبوة، وقد انقسم الناس فيه أقسامًا شأنهم في ذلك شأنهم مع كبار المتصوّفة كابن عربي وابن الفارض. فمن تمسّك بظاهر الشرع أنكر كل هذه الشطحات وأنكر نزعة الصوفية؛ كما فعل ابن تيمية مع محبي الدين بن عربي؛ ومنهم من يضع الصوفية فوق الفقهاء والعلماء والفلاسفة، فيؤمن بهم ويلتمس بركتهم، كالسيوطي والمقرّي وأمثالهما. ومنهم من يذهب مذهب التحفّظ كالذهبي في تاريخه. فمثلاً يقول في ابن سبعين: «كان ابن سبعين من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود، له تصانيف وأتباع، يقدمهم يوم القيامة». وفي رأينا أن كتبه ورسائله لا تزال تحتاج إلى دراسة عميقة لمعرفة قيمته ومنحاه⁽¹⁾.

وخلفه قوم كثيرون من الصوفيين في الأندلس، حتى لا يكاد يخلو عصر من عصور الأندلس من الصوفية؛ من أشهرهم أبو العباس المرسي، وهو صاحب المقام المشهور في الإسكندرية. والمرسي نسبة إلى مرسية. وهي أيضًا بلد محبي الدين بن عربي: قالوا إنه كان يكرم الناس على نحو رتبهم عند الله؛ حتى أنه ربما دخل عليه مطيع فلا يحفل به، وربما

(1) لابن سبعين جملة رسائل مكتوبة بالخط المغربي الدفين في مكتبة تيمور باشا في القاهرة في جزأين

دخل عليه عاص فأكرمه، لأن ذلك الطائع أتى وهو مُتَكَثِّرُ بعمله ناظر لفعله، وذلك العاصي دخل متواضعًا لمعصيته، ذليلاً لمخالفته؛ وكان شديد الكراهية للوسواس في الصلاة. قالوا: إن له كلامًا بديعًا في تفسير القرآن كقوله في «الْحَسْبُ لِيَّو رَبِّ الْعَالَمِينَ» [مفتاحه: 2]: «علم الله عجز خلقه عن حمده، فحمد نفسه بنفسه في أزله. فلما خلق الخلق اقتضى منهم أن يحملوه بحمده، الخ» ويقول: «التقوى في كتاب الله على أقسام: تقوى النار، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ آل عمران: 81؛ وتقوى اليوم الآخر، قال: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَمُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 281]؛ وتقوى الربوبية، قال: ﴿وَاتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ [الحج: 1]؛ وتقوى الألوهية، وتقوى الله، وتقوى الإنبيّة، قال: ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 197]. وقال عند سماعه قول رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر». «أي أنا لا أفتخر بالسيادة، وإنما الفخر لي بالعبودية لله». ولما سمع قول سمون المحب [من مخلع البيط]:

وليس لي في سواك حظٌ فكيفما شئت فاخترتني

قال: كان الأولى أن يقول: «فكيفما شئت فاعف عني» إذ طلب العفو أولى من طلب الاختبار. وقال: «الزاهد جاء من الدنيا إلى الآخرة، والعارف جاء من الآخرة إلى الدنيا»، وهكذا له كثير من الأقوال. وألف فيه تلميذه ابن عطاء الله كتابًا يذكر فيه فضائله وكراماته.

وممن نعرفهم من المتأخرين أحمد بن فاس، كان شيخًا من المتصوّفة. ادّعى أنه المهدي المنتظر، واستولى على بعض البلاد، وكان في أيام الموحّدين. وقتله أحد أتباعه، وألف كتابًا سماه «خَلْعُ التعلين في التصوّف».

والذي نلاحظه أن الحركات علمية كانت أو أدبية، تتلون حسب ميول الأمراء، فإذا كان البيت الحاكم متصوّفًا، ساد التصوّف، أو متفلسفًا انتشر التفلسف. وقد شاهدنا أن أسرة جاءت تميل إلى الغزالي، فحَيِّثُ كتبه، ومُجَدُّ شخصه، وجاءت أسرة أخرى، تخالفه، فأحرقت كتبه، وأعلنت كراهيته.

على كل حال لم يقطع التصوّف في أي زمان كان، ولكن لم يبلغ شأنه كما بلغ على يد محيي الدين بن عربي. وانتقل أكثره إلى تخريف وتدجيل كما كان الحال في الشرق.

ويطول القول لو عددنا أسماء المتصوّفة كلها في الأندلس وترجمنا لهم، وأبنا عيوبهم ومزايابهم. فلنكتف بهذا القدر.

الباب الثالث

الحركة النحوية واللغوية والتأليف الأبيي

نذكر في هذا الفصل حركة اللغة والنحو والصرف في الأندلس. وكلها علوم روائية، أكثر منها علوم دراية. ولا بد أن العرب الفاتحين من عهد موسى بن نصير إلى عهد الخليفة الناصر، كانوا ينقلون في البلاد ما عرفوه في الشام من لغة وأشعار ونحوها، إذ كان بعضهم من غير شك مثقفين. يتناقلون الأشعار وأيام العرب والأخبار في سمرهم. إنما لم يكن ذلك علمًا منظمًا، حتى جاء عبد الرحمن الناصر فطمح أن يقوِّى مملكته بما قوِّى به العباسيون دولتهم. وكان من أسباب قوة العباسيين العلم والشعر والأدب، وغير ذلك، فأراد أن يقلِّدهم. ورأى أن ليس عنده معلمون كبار ينشرون الثقافة العربية بين أهل الأندلس، فقرَّر أن يندب لذلك بعض أهل المشرق. وبعد تفكير طويل رأى أن أصلحهم أبو علي القالي؛ إذ كان أبوه مولى لعبد الملك بن مروان الأموي، فيكون أمويًّا النزعة كعبد الرحمن الناصر، فاستدعاه إلى قرطبة، وأمر ابنه الحكم باستقباله مع طائفة من أعيان البلد، فاستقبل أحسن استقبال. وكان أبو علي هذا قد نشأ في بغداد، وتعلَّم على شيوخها، وجدَّ في التحصيل، فحضر الحديث، واللغة، والأدب، والنحو، والصرف، من مشايخ مشهورين كالهَرَوِيِّ في الحديث؛ وابن درستويه أحد النحاة المشهورين والأدباء المعروفين، والزجاج أحد تلامذة المبرد⁽¹⁾، والأخفش الصغير، وهو أيضًا تلميذ المبرد، ونفطويه، وابن السراج، وابن الأنباري، وابن أبي الأزهري، وابن قتيبة وغيرهم؛ ووعى أكثر علمهم، وأقام في بغداد خمسًا وعشرين سنة يحصل مع الجدِّ، حتى أتقن هذه العلوم. وعرف بين الأندلسيين بسعة الاطلاع في العلم والرواية، وطول الباع في اللغة وفنونها. قال ابن الفرضي: «فسمع الناس منه، وقرأوا عليه كتب اللغة، والأخبار، والأمال، وعظمت استفادتهم منه».

ويكاد المؤرِّخون يجمعون على أنه كان أحفظ أهل زمانه، وساعد على الانتفاع به ذكاء أهل الأندلس، وقوة حفظهم. لقد كان أبو علي القالي يروي أنه في طريقه إلى الأندلس نزل

(1) انظر الجزء الثاني من ظهر الإسلام.

المغرب، فكان كلما أمعن في المغرب من تونس إلى طنجة يرى أهله يقلّون في الذكاء تدريجيًا، فحزّر أن أهل الأندلس يكونون من أغبى الناس على هذا القياس، فخاب ظنه ورآهم من أذكى الناس. وربما كان له فضل كبير في حب الحكم بن عبد الرحمن الناصر للعلم، إذ كان أبو علي أستاذة؛ ولذلك جمع الحكم في الأندلس مكتبة عظيمة ذكرناها من قبل. ومن أشهر كتبه كتاب الأمالي ونوادره. قال ابن حزم: كتاب نوادر أبي علي وهو «ذيل الأمالي» مبارٍ لكتاب «الكامل» الذي جمعه المبرد.

ولئن كان كتاب المبرد أكثر نحوًا وخبرًا، فإن كتاب أبي علي أكثر لغةً وشعرًا. وله غير كتاب الأمالي «كتاب الممدود والمقصور» وكتاب «الإبل وتاجها» وكتاب «حلى الإنسان» وكتاب «فعلت وأفعلت» وكتاب «تفسير المعلقات السبع» وكتاب «البارع في اللغة» رثبه على حروف المعجم. قالوا: إنه نحو ثلاثة آلاف ورقة. وقالوا: إنه لم يؤلف مثله.

وقد ظلّ في قرطبة يبيّن علمه إلى وفاته سنة 358هـ؛ وقد علمنا أنه رحل إلى الأندلس سنة 330هـ - فتكون مدة إقامته في الأندلس، ونشره علمه 28 سنة؛ وهي مدة لا يستهان بها. ويظهر أنه تأثر كثيرًا بشيخه ابن دريد، فإنه يروي عنه كثيرًا بعض القطع الأدبية، وكان ابن دريد هذا لا يتحرج من أن يخترع حديثًا لأعرابي وأعرابية، أو حتى قصيدة من القصائد؛ شأنه في ذلك شأن الروائيين اليوم، ولكنه يرويهما على أنها حقيقة وقعت؛ وقصده منها التعليم أكثر من أن يكون قصده التاريخ، ولكن أبا عليّ القالي أخذها كما يأخذ الحديث على أنها حقائق تاريخية. وطريقته في الأمالي أنه يذكر نصًا من النصوص، آية قرآنية، أو حديثًا، أو خبرًا، أو قصيدة؛ ويراعي في اختيار كل قطعة أن تكون مشتملة على لفظ غريب، أو ألفاظ غريبة، ثم بعد رواية النص يشرح الغريب شرحًا دقيقًا، فمثلًا يسوق الآية: ﴿وَمَقَدَّأَ عَلَيَّ حَرِيرَ قَدِيدٍ﴾ [المعجم: 25] ثم يأخذ في شرح كلمة «حَرْد» وعلى هذا القياس. ويظهر أيضًا أنه كان يعدّ موضوعًا خاصًا في ذهنه لكل درس؛ درس في ترتيب أسنان الإبل وأسمائها، ودرس في تفسير كلمة أمر، وإيراد آية: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُنْهِكَ قَوْمًا مَرَاتًا﴾ [الاسراء: 16] الخ ودرس في قصيدة ذي الإصبع العدواني، التي منها [من البيط]:

يا عَرُورُ إلاتع شمني ومنقصي... الخ.

وتفسير ما ورد فيها من الغريب، وهكذا.

وقد فات ابن حزم أن يلاحظ أيضًا أن كتاب الأمالي أخفت روحًا من كتاب الكامل، وأن أبا عليّ القالي حدّد مقصده من الكتاب أن يكون أدبًا محتويًا على غريب بشرحه، ولم يخرج عن ذلك.

وكان يعاصره تقريبًا ويؤدي نفس الغرض، ابن عبد ربه، فقد ألف كتابه العقد، لينقل إلى أهل الأندلس معارف المشاركة؛ غاية الأمر أن ابن عبد ربه أندلسي صميم من مائقة، وأبا علي القالي، مشرقى رحل إلى الأندلس؛ وكتاب الأمالي أدب يُعني بالغريب؛ وكتاب العقد يُعني بالأخبار والسير، والطرائف، والطرائف من كل باب؛ وإن شئت فقل إن كتاب الأمالي لفظي، والعقد معنوي. وربما كان هذا سببه أن ابن عبد ربه أديب يشرب ويحب ويسمع الغناء، ويقول الشعر الظريف في الغزل وفي الشراب وغير ذلك. أما أبو علي فعالم فقط في اللغة والأدب.

وقد كان ابن عبد ربه متعمدًا النواحي، تعلم النحو والعروض والفقهاء والتاريخ والأدب، وكان قد تعلم في أهل بلده، وكان قد نضح العلم فيه بعض الشيء، ثم رحل إلى مصر وغيرها وأخذ علمها؛ ثم وضع برنامجًا أن ينقل ما علم إلى أهل بلده.

وقد اقتبس ابن عبد ربه كثيرًا من أسلاف له، وإن كان قد قصر في نسبة كل قول إلى قائله، شأن كثير من علماء المشرق؛ حتى لقد ينقل الأصل من أصوله عن مصدر، فيظن القارىء أنه أخذه منه مباشرة، مع أنه يكون قد نقله عن نقل عن الأصل من غير نسبة إلى من نقل عنه. فمثلًا ينقل قطعة على أنها من كليلة ودمنة مباشرة، مع أنه قد يكون نقلها بالواسطة عن ابن قتيبة عن كليلة ودمنة. وكذلك شأنه فيما ينقل عن التوراة والإنجيل ونحو ذلك.

وقد تخيل كتابه عقدًا منظومًا يحتوي على خمس وعشرين حبة من جهة، وخمس وعشرين حبة من جهة أخرى، وفي وسطها كلها واسطة العقد، وسمي كل باب من الأبواب التي في ناحية باسم حَجَرٍ كريم؛ كان يقول: اللؤلؤة في السلطان، الزبرجدة في الأجواد، الياقوتة في العلم والأدب؛ ثم يسمي الباب الذي يقابلها بنفس التسمية مع إضافة كلمة «الثانية» فيقول: اللؤلؤة الثانية في الفكاهات والملح، الزبرجدة الثانية في طبائع الإنسان، الياقوتة الثانية في الألحان، وهكذا.

وجعل واسطة العقد في الخطب، وبالضرورة لم يكن هناك واسطة عقد إلا واحدة، والكتاب كان يسمي عند الأقدمين «العقد» فقط، ويظهر أنه لما ألف أديب كتابًا سماه «العقد الفريد» في الملك السعيد سرت إلى الناس كلمة الفريد، فضمّوها إلى عقد ابن عبد ربه. ولذلك نرى اسمه عند قدماء المؤلفين كابن حزم، وأمثاله «العقد» فقط.

وكان من أشهر مَنْ استقى منه العقد كتاب ابن قتيبة «عيون الأخبار» فهو ينقل عنه كثيراً، ويقلده في ترتيب الأبواب؛ كما اقتبس من كتاب الجاحظ، كاقباسة منه «باب العتاب، واستنجاز الوعد، والاعتذار، والموالي والعرب»، واقتبس من المبرّد في كتابه «الكامل والروضة»، ومع اقتباسه منهما واستفادته طعن المبرّد في الصميم إذ قال عنه: إنه لم يختر لكل شاعر إلا أبرّد ما وجد له، حتى انتهى إلى الحسن بن هانئ «أبي نواس»، فأبو نواس قلماً يأتي بيت ضعيف، لدقة فطنته، وعذوبة ألفاظه، فيأتي المبرّد فيروي له أبياتاً، لا ندري من أين وقع عليها؛ كما اقتبس ابن عبد ربه من ابن المقفع في كتابه «كليلة ودمنة والدرّة اليتيمة». وأخذ شيئاً من كتاب سيويه، ومن طبقات ابن سلام، ومن بعض كتب أبي عبيدة، ومن ابن هشام في السيرة، ومن ابن وحشية في النبات إلى غير ذلك، حتى لقد يأخذ من التوراة والإنجيل، ومن دواوين الشعراء. وربما كان يعتقد أن رواية الأدب ليس ينبغي أن يتزمت فيها، كرواية الحديث. فتراه يروي أشياء لم تثبت تاريخياً، ولم ينقلها الثقات، كوفود العرب على كسرى ونحو ذلك. وأحياناً يعارض ما يختاره شعره هو على أنه خير مما روى. وقد كان مقرّباً إلى عبد الرحمن الناصر، فنظم فيه ملحمة طويلة لطيفة على قلة الملاحم في الأدب العربي، تبلغ أكثر من أربعمائة بيت، وإذا كانت الملحمة في سيرة عبد الرحمن الناصر، وهو بالضرورة أموي، فقد سار فيها على مذهب الأمويين. فعُدّ الخلفاء الراشدين مثلاً أربعة: أبا بكر، وعمر، وعثمان، ومعاوية. وحذف عليّاً من أرجوزته. ثم وصل الخلفاء الأمويين في الشرق، بالأمراء الأمويين في الأندلس. ولذلك عابه بعض العلماء، إذ كتب مثلاً من بن سعيد البلوطي الإمام المشهور على هامش الأرجوزة، البيتين الآتيين [من الكامل]:

أوما عليّ - لا بَرِحْتَ ملعُنًا يا ابن الخبيثة - عندكم بإمام؟
 ربّ الكساء وخير آل محمّد دانى السّوّاء مقدّم الإسلام

ومن عدم تدقيقه في الأخبار روايته شيئاً من الأوهام، فيقول عن رجل مثلاً: إنه عاش ثلاثمائة سنة أو مائة وتسعين سنة، وبعد أن عاش هذه المدة اسودّ شعره، وقد نبت له أضراس إلى غير ذلك. كما أن كثيراً مما رواه عن الحيوان لم يصحّ علمياً. ومن مزايا العقد أن مؤلّفه ابن عبد ربه قويّ في الشر والشعر، تظهر قوة نثره في الفرش الذي يفرسه أمام كل باب، فهو فرش لطيف بليغ. وتظهر قدرته الشعرية في معارضة لما يختار أحياناً بشعر لطيف له. وقد روي عنه أنه كان يعيش أول أمره عيشة الأديب المستتر. مرّ مرة على قصر فيه غناء فطارت نفسه وهام بالغناء وقال في ذلك قولاً لطيفاً. ومن أجل ذلك يبرّر في الكتاب سماع الغناء ويردّ على من حرّمه، كما يظهر أنه كان يشرب الخمر وخصوصاً النبيذ، ولذلك يعيل

من طرف خفي في كتابه إلى تأييد الرأي القائل بالحلّ. ويقولون: إنه في آخر أيامه تاب،
وشعر في الزهد والورع والتقوى، على نحو ما شعر في اللهو والغزل.

والكتاب يفيدنا تاريخيًا أيضًا، كما يفيدنا أدبيًا في تعريفنا بأشياء كثيرة عن عادات
الأندلس وتقاليدها، ونظرة الأندلسيين إلى اليهود والنصارى، كما يدلّنا على حروب الناصر
واحدة بعد أخرى في أي سنة، ونحو ذلك.

وإذا قارنّا بين ما كتبه ابن قتيبة في الشعوبية، وما كتبه ابن عبد ربه، رأينا ابن عبد ربه
أعدل رأيًا، وأصدق حكمًا؛ ومن ظرفه أنه أكثر في كتابه هذا من الفكاهات والمُلح، والنزادر
والقصص؛ فيروي للأشعب وللممرويين. وفي الأجوبة المسكنة أشياء لطيفة ظريفة مسلّية،
فهو أقرب إلى الجذّ من ألف ليلة، ولكنه مُثَلّ مثلها، ولذلك ذاع بين الأدباء. وقد قلنا إنه
لم يكن مترنّمًا كالمحدثين، وبعض الأدباء كصاحب الأغاني فلم يملأ كتابه بالأسانيد كما فعل
هؤلاء. ولذلك انتشر كتابه انتشارًا كبيرًا في الشرق والغرب، فهو ينتقل من شعر إلى نثر إلى
قصة إلى فكاة إلى مُثَلّ، حتى لا يملّ قارئه بحال. ويظهر أنه قد دُسّ عليه بعد وفاته أشياء
لم يقلها، وإنما رأى القارئ أشياء حدثت بعد وفاته، فأراد أن يكتمل بها الكتاب.

على كل حال انتفع الناس بهذا الكتاب أكثر مما انتفعوا بغيره لخفّة روحه، وسهولة
مأخذه، وكثرة تغلّاته من باب إلى باب. فكما انتفع الناس بالألمالي، ومؤلّفه شرقيّ رحل إلى
الأندلس، انتفعوا بالعقد، ومؤلّفه أندلسيّ رحل إلى المشرق.

وقد قلنا من قبل: أنّ ليس أبو عليّ أوّل من بذر البذرة، فقد بذرها العرب والبرابرة
فاتحو الأندلس، وإنما أبو عليّ نمّأها، ونظّم تعليمها، وربما كانت هناك كتب من المشرق
تسرّبت إلى المغرب، فيأخذ منها الأندلسيون أدبهم. والدليل على ذلك ابن القوطية أبو بكر
محمد بن عمر، وسّي ابن القوطية نسبة إلى القوط، وهم الذين غزوا الإسبان من قبل، لأن
أحد أجداده تزوّج من أميرة إسبانية بنت ملك من ملوك القوط. كانت ذهبت إلى دمشق،
ووفدت على هشام بن عبد الملك متظلّمة من عمّها، فتزوجت هناك من عربيّ كان جدًّا لابن
القوطية، وأرسل مع الحملة التي ذهبت لفتح الأندلس.

وكان ابن القوطية هذا عالمًا كبيرًا من علماء العربية، وصحب أبا عليّ القالي، وقدمه
أبو عليّ إلى الحكم الثاني الخليفة قائلًا: إنه أعلم أهل بلاده. وكان ابن القوطية لغويًا كبيرًا،
ونحويًا كبيرًا، وشاعرًا ومؤرّخًا، يفد عليه الناس للاستفادة منه. مات سنة 367هـ بعد أن ألف

كتاب الأفعال، وكتاب «فعلت وأفعلت»⁽¹⁾، فهذا يدل على أن العلم باللغة والنحو أقدم من القالي. وبالفعل قد روي أن ابن القوطية أخذ العلم باللغة والنحو عن رجل يسمّى الزبيدي، وآخر يسمّى سعيد بن جبير، وهما لا شك معلّمان بالأندلس قبل القالي.

وكان ممن تلمذ لأبي علي القالي أبو بكر الزبيدي، وهو نحوي مشهور. ألف كتاب مختصر العين، وألف «أخبار النحويين»⁽²⁾، ورُتّب نحويّ الأندلس على طبقات.

على كل حال كان المؤلفون في اللغة والأدب كثيرين، ونعني بالأدب هنا الأدب التأليفي، أما الأدب الإنشائي فستكلم عليه في الباب الآتي إن شاء الله.

فمن أشهر من ألف في الأدب من الأندلسيين «الشريشي» الذي شرح مقامات الحريري شرحاً لطيفاً. وقد انتقلت المقامات من الشرق إلى الأندلس، فأقبل الأندلسيون عليها، وافتتوا بها، وأثرت فيهم أثراً كبيراً، فمنهم من قلدها ووضع مقامات على نمطها، كالأزدي المتوفى سنة 575هـ.

والحق أنه كان شرحاً وافياً، إذ كان مؤلفه جماعاً للفوائد، واسع الاطلاع، وما شرح مقامات الحريري أحد بعده إلا استفاد منه، حتى دوزي في شرحه اعتمد عليه، وقد عرف هذا الكتاب بالدقة في الشرح وامتلائه بالفوائد، واتخاذ المقامات نكأة لرواية الأخبار.

وممن ألف أيضاً في اللغة والأدب ابن السيد البَظَلِيّوَسِي مؤلف كتاب «الاقْتَضَاب فِي شَرْحِ أَدَبِ الْكِتَابِ» لابن قتيبة، كما ألف شروخاً على كتب أدبية مختلفة، ومثل البكري الذي ألف كتاب «التنبيه على أغلاط الرواة» وغيرهم. على كل حال نقل هؤلاء وأمثالهم الأدب القديم من دواوين وغير دواوين، وشرحوها وقدموها لأمتهم، حتى لم يكذب يفي شيء لم يظلموا عليه.

كما كان من أهم مؤلفي اللغة من الأندلسيين ابن سيده، وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل. وكان ضريراً. وكان أبوه على علم باللغة فأخذ عنه. وقد ألف مؤلفات كثيرة لم يبق منها فيما نعلم إلا كتاب «المختص»⁽³⁾ في سبعة عشر جزءاً، ألفه على حسب المعاني،

(1) نشره الأستاذ جويدي.

(2) منه نسخة خطية في دار الكتب.

(3) طبع في مصر في سبعة عشر جزءاً ووقف على طبعه المرحوم الأستاذ الشنيطي، أما المحكم فلم يطبع إلى الآن.

لا على حسب الألفاظ. فالألفاظ التي تتعلّق بالمائدة وما يتّصل بها وضعت في مكان واحد، وهي فكرة سبقه إليها الثعالبي في فقه اللغة؛ ولكن ابن سيده وسعها وجعلها في سبعة عشر جزءًا بدل جزء واحد للثعالبي. والظاهر أنه رتب المخصّص حسب الإنسان وأعضائه وأجزائه، ثم ما يتصل به، الأقرب فالأقرب. ثم كتاب «المُحكّم والمحيط الأعظم» وهو معجم كبير في اللغة، رتبت فيه الكلمات حسب حروف الحلق، كما فعل الخليل في العين، وابن دريد في الجمهرة، وقد مات سنة 458هـ.

وممن اشتهر في اللغة أيضًا الأعلام الشنتمري، وكانت له ميزة أخرى غير جمع اللغة، وهي حفظه لأشعار العرب، وعنايته بضبطها، وقد استفاد منه كثيرون من أهل الأندلس، وكانوا يرحلون إليه، وسُمّي الأعلام، لأنه كان مشقوق الشفّة العليا، والشنتمري نسبة إلى شتّمأرية مدينة في غربيّ الأندلس. وقد شرح دواوين كثيرة. ويكاد يكون اختصاصه في ذلك، وتوفّي سنة 476هـ.

وممن اشتهر من الأندلسيين أبو الحجاج بن يوسف ابن الشيخ البلوي المالقي، ألّف كتابًا في جزأين كبيرين وضعه لابنه وسماه ألف باء، وهو موسوعة كبيرة، تكلم فيها في الحساب والطبيعة والنبات والحيوان والإنسان، وعلم الاجتماع والشريعة والأديان وفقه اللغة ومخارج الحروف والنحو والصرف والشعر والحكايات والأساطير؛ حتى لو رتب على حسب حروف الهجاء لكان دائرة معارف عجيبة. وقد رحل إلى الشرق ووصف فيه أشياء كثيرة كمنارة الإسكندرية وصفًا دقيقًا. وعاش من سنة 526هـ إلى سنة 603هـ.

أما النحو فقد بدأ في الأندلس، كما بدأ في المشرق عبارة عن قطعة مختارة فيها لفظ غريب يشرح، ومشكلة نحوية توضح، على النحو الذي نراه في أمالي القالي، والكامل للمبرد، ثم ألفوا نحوًا في مسائل جزئية، كما فعل أبو علي القالي نفسه في فعلت وأفعلت والمقصور والممدود. وكما فعل ابن القوطية في كتابه الأفعال. فلما انتقل إلى الأندلس كتاب الكسائي وميويه، ألّف الأندلسيون في النحو من حيث هو كلّ يشمل جميع الأبواب، وكان أشهر كتب النحو في أيام ابن حزم تفسير الحوفي لكتاب الكسائي.

وكان من الأندلسيين أبو عليّ الشلوبيني⁽¹⁾، وكان إمامًا في النحو، يجلّه تلاميذه

(1) الشلوبيني كما في المغرب لابن سعيد نسبة إلى شلوبين بلدة من أعمال قرطبة وهنا أصح ما ذهب إليه

ابن خلكان من أن الشلوبين بمعنى الأشقر الأبيض بلسان أهل الأندلس.

ويقالون في فضله. أُلّف كتبًا في النحو مثل كتاب التروطة. ولد بإشبيلية سنة 562هـ، وتوفّي سنة 645هـ.

ونبغ في النحو بعد الشلوبيني نحويان شهيران هما ابن خروف وابن عصفور ولهما في كتب النحو آراء ينفردان بها، فأما ابن خروف فمن إشبيلية وكان إمام أهل زمانه في العربية في الأندلس، له شرح على كتاب سيويه وشرح لكتاب الجمل وغير ذلك من الكتب، وكان إلى علمه أديبًا لطيفًا كثيرًا ما تلاعب باسمه، فكتب مرة لقاضي القضاة يستعفيه من الإشراف على عمل لأن بؤابه اسمه السُّيد وهو الذئب فقال [من السريع]:

مولاي، مولاي أجرنني فقد أصبحت في دار الأسمى والحنوف
وليس لي صبر على منزل بوابه السُّيد وجدي خروف
ومن شعره اللطيف في صبيّ مريح [من الوافر]:

أقاضي المسلمين حكمت حكمًا أتى وجه الزمان به عبوسا
حبست على الدراهم⁽¹⁾ ذا جمال ولم تحبسه إذ سلب النفوسا
ولما رأى نيل مصر قال فيه [من البيط]:

ما أعجب النيل، ما أحلى شمائله في ضقتيه من الأشجار أدواخ
من جنة الخلد فيأض على ترع تهبّ فيها هبوب الريح أرواح⁽²⁾
ليست زيادته ماء كما زعموا وإنما هي أرزاق وأرواح
ومات سنة 609هـ.

وأما ابن عصفور فإشبيلي الأصل أيضًا حمل لواء العربية بالأندلس بعد أستاذه أبي علي الشلوبيني ودرّس العربية في بلاد أندلسية مختلفة، في إشبيلية وشريش ومالقة ولورقة ومرسية، وألّف كتبًا كثيرة في النحو والصرف وقد أخذ عليه ابنه أنه كان مستهترًا يغشى مجالس الشراب وتهتك فيها ومات سنة 669هـ.

وجاء بعد ذلك ابن مالك وهو جمال الدين محمد بن عبد الله ولد ببلدة جيّان إحدى مدن الأندلس حوالي سنة 600هـ، وأخذ عن نحوئيهما، وأخذ عن أبي علي الشلوبيني، ثم

(1) أي من أجل الدراهم.

(2) هي الرياح.

رحل إلى مصر ودمشق، وأخذ العلوم الشرعية وتبحر فيها وقد اشتهر شهرة سيويه. وأهم ميزة ابن مالك أنه ربط قواعد النحو ربطًا محكمًا، وبسطها كما يتجلى ذلك بالنظر في الفتيته وقواعده، والقواعد التي ذكرها سيويه في كتابه. وقد أُلّف الألفية، ونالت حظوة كبيرة، حتى حفظها أكثر المتعلمين في الشرق والغرب إلى اليوم، ومن مؤلفاته الكافية والشافية، والتسهيل، ولامية الأفعال، والمفتاح في أبنية الأفعال، وتحفة الموجود في المقصور والممدود، والأعلام في مثلث الكلام، وإيجاز التعريف بعلم التصريف، ورسالة في المترادفات، والاعتداد، في الفرق بين الزاي والصاد، ومنظومة في 49 بيتًا في الأفعال الثلاثة المعتلة بالواو أو الياء، نقلها السيوطي في كتابه «المزهر». وقد تتلمذ له كثيرون في الشرق والغرب، كابن النحاس المصري، والفقهاء المشهورون، والمحدث المشهور اليوناني، وغيرهم. وقد رزق الحظوة في تأليفه، واستفاد منه كثيرون. ودوّى اسمه في الأندلس وفي المشرق ومات سنة 672هـ.

فإن قلنا: إنه نَظَم نحو سيويه، ووضّحه، وفصّله، وقوّبه إلى الناس، وعثمه لم نكن بعيدين عن الصواب. وكان إمامًا في القراءات وعالمًا بها، واسع العلم باللغة. قال الصّفي: «أخبرني أبو الشاء محمود قال: ذكر ابن مالك يومًا ما انفرد به صاحب المحكم عن الأزهري في اللغة، وهذا أمر معجز، لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما في الكتابين»، وكان في النحو والتصريف لا يُشَقُّ لُحْجُه. وكان واسع الاطلاع على أشعار العرب التي يستشهد بها على النحو واللغة، حاضر البديهة في الاستشهاد، وكان مذهبه أن يستشهد بالقرآن. فإن لم يكن فيه شاهد، استشهد بالحديث، فإن لم يكن استشهد بأشعار العرب. وكان نظم الشعر عليه سهلًا، رجزه وطويله، وأكثر من التأليف في أبواب مختلفة. وكان مشهورًا بنظم الضوابط التي تسهل الأمور الصعبة على المتعلمين، فينظم مثلًا في المقصور والممدود، وفيما ورد بالضاد والظاء، وفي ترتيب خيل السباق، ونحو ذلك. وكان رحمه الله كثير المطالعة، سريع المراجعة، لا يكتب شيئًا من محفوظه، حتى يراجعه في محله، وقد أخذ عليه أبو حيان أنه لم يلازم المشايخ، ولم يصحبه طويلاً، وإنما أخذ أكثر علمه من الكتب والاطلاع عليها، ولذلك كان يفر من المنازعة والمباحثة والمراجعة. وهذا شأن من يقرأ بنفسه، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه، مع أنه قرأ على جملة من المشايخ كأبي علي الشلوبيني، وثابت بن خيار.

وربما عدُّ من أكبر علماء النحو في الأندلس أبو حيان الغرناطي، وهو لغوي عربي،

ولد من أصل بربري سنة 654هـ، وتنقل في البلاد بعد أن تعلم على علماء الأندلس، وكان ظاهرياً على مذهب ابن حزم، وكان نحوياً مفسراً محدثاً شاعراً.

وبلغت مصنفاته في العلوم المختلفة نحو 65 كتاباً لم يصلنا منها إلا نحو عشرة. وأهميته أنه كان لغوياً بمعنى أنه يعرف لغات كثيرة، فألف كتاباً في الفارسية وآخر في اللغة التركية، والمصنفان موجودان إلى اليوم. وهما عظيمي القيمة، كما ألف كتاباً في اللغة الحبشية. وتوفي بالقاهرة سنة 745هـ، ولكن كما قلنا من قبل: إن هؤلاء النحويين جميعهم كانوا يدورون في فلك سيويه. فإن اجتهد أحد كابين مالك وأبي حيان، فكالذي نسميه في الفقه اجتهد مذهب لا اجتهداً مطلقاً. فقد وضع الخليل وتلميذه سيويه بناء في النحو قوي الدعائم لم يسهل هزّه ولا نقضه. إنما الذي خرج واجتهد اجتهداً مطلقاً هو ابن مضاء الأندلسي القرطبي وقد كان أيام الموحدين، فقد كان الموحدون هؤلاء مجتهدين، لم يرضوا عن مذاهب الفقه المختلفة. وقد كان عبد المؤمن بن علي الذي يعد المؤسس الحقيقي للدولة الموحدين مؤثراً لأهل العلم، محباً لهم، محباً إليهم، يستدعيهم من البلاد إلى الكون عنده، والجوار بحضرتة، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم والإعظام. ويقول فيه بعضهم: «إنه كان فقيهاً عالمًا بالأصول والجدل والحديث، مشاركاً في كثير من العلوم الدينية والدنيوية». وكان من بعده من أبنائه متعلمين تعلمًا واسعًا، وحسب هذه الدولة فخراً أنها أنجبت ابن طفيل، وابن زهر، وابن رشد، إذ أفسحت صدرها للفلسفة. يقول ابن خلكان في أحد ملوك الموحدين: «إنه أمر برفض فروع الفقه، كما أمر الفقهاء بالأبقتوا إلا بالكتاب والسنة، ولا يقلدوا أحداً من الأئمة المجتهدين. بل تكون أحكامهم بما يؤذي إليه اجتهدهم»، وأمر بإحراق كتب المذاهب، والآراء تُعدى، فلما شُرع الاجتهاد في الفقه، ظهر مجتهد يريد هدم كتاب سيويه، كما اجتهد قوم في هدم المذاهب الأربعة، ووضع مذهب جديد في النحو. فالفلسفة تحرر العقول، والأخذ بالكتاب والسنة يعطل المذاهب، وابن مضاء يريد أن يهدم مذهب سيويه، وألف في ذلك ثلاثة كتب: المشرق في النحو، وتنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان، والرد على النحاة. وفي هذه الكتب الثلاثة على ما يظهر رد على نحو سيويه وأنصاره، والنظر إلى نحو جديد.

لقد كان نحو سيويه مبنياً على نظرية العامل، فلا يُرفع فاعل إلا بعامل، ولا تنصب كلمة إلا بعامل، ولا تجر إلا بعامل. فإن لم يكن العامل ظاهراً، فهو عامل مؤول؛ فنأدى ابن مضاء بأن الذي يصنع الظواهر النحوية في الكلمات من رفع ونصب وجر، إنما هو

المتكلم نفسه، لا ما يزعمه النحاة من الأفعال وما شاكلها، وقد أشار ابن جنبي في الخصائص إلى هذه النظرية، ولكن ابن مضاء وسّعها وأوضحها. وقد جرّت النحويين نظرية العامل وتأويله إن كان محذوفاً إلى علل وأقيسة، أحياناً تكون مقبولة، وأحياناً تكون غير مقبولة. وكان يريد ابن مضاء إنشاء نحو جديد على أساس جديد. ولكن يكفيه فخراً أنه هدم وإن لم يبن. فكان النحو محتاجاً إلى يد جديدة، تبنى بناءً جديداً بعد هدم القديم. وفي كتابه الذي نشر حديثاً ما يشير إلى أحجار قيمة توضع في البناء الجديد. ولكن مع الأسف كانت دعوته إلى نحو جديد، كدعوة أبي نواس في الشرق إلى شعر جديد، فكلتاها كُتبت ولم تتحقق.

على كل حال كان ابن مضاء داعياً دعوة جديدة، متأثراً فيها بالدعوة إلى اجتهاد الفقهاء، كما أنه متأثر بمذهب الظاهرية، فنظريات العوامل تحتاج إلى تأويل كبير، والظاهرية أكثر ما يكرهون التأويل. وقد أسس كتابه هذا «الرّد على النحاة»⁽¹⁾ بعد قراءة طويلة في النحو، فقد قرأ كتاب سيبويه، وشرح السيرافي عليه. . . وهو يرى أن الناس ضلّوا بالنحو القديم، باتباعهم نظرية العامل فيقول: «قصدي من هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأتبه على ما أجمع على الخطأ فيه، فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا تكون إلا بعامل لفظي. . . فقالوا في ضرب زيد عمراً، إن الرفع الذي في زيد، والنصب الذي في عمرو، إنما أحدثه ضرب، وذلك بين الفساد. وقد صرح بخلاف ذلك ابن جنبي وغيره. . . وفي الحقيقة ومحصول الحديث أن العمل من الرفع والنصب والجر والجزم، إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره». وقال: «ربما ظن شخص أن معاني هذه العوامل هي العاملة، ويردّ ذلك بأن العامل أو الفاعل إما أن يفعل بإرادة كالإنسان والحيوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار، ويبرد الماء. والعامل في النحو ليس فاعلاً بالإرادة ولا بالطبع. وإذا، فتصوّر النحاة له بأنه عامل أو فاعل تصوّر واهم». ويبيّن سخف النحويين في تأويل عامل إذا لم يوجد، فيقول: «إن النحويين يقولون في يا عبد الله: أدعو عبد الله، مع أن المعنيين مختلفان، فأدعو عبد الله جملة خبرية، ويا عبد الله جملة إنشائية، ويقولون في إذا أنتأ أنتأ أنتأ» [الانشقاق: 1]، إذا انشقت السماء انشقت، وهو كلام واهم». ويقول في موضع آخر: «إن إجماع النحاة على ذلك ليس حجة علينا، مهما اتفق البصريون والكوفيون على ذلك». ويهاجم فكرة الضمائر المسترة، فإن النحاة يقولون في مثل زيد ضارب عمراً، إن في

(1) نشره الدكتور شوقي ضيف.

ضارب ضميرًا مستترًا تقديره هو فاعل. ويقول: إن ضارب تدل على الصفة وصاحبها، فلا داعي للتأويل. كما هاجم العليل النحوية غير العلة الأولى، فإذا قلت إن الفاعل مرفوع فهذه هي العلة الأولى وقد أقرها، أما أنه مرفوع لأنه عملة فقد رفضه ابن مضاء. ومن الأسف أن الناس لم يأخذوا بقوله، وعادوا سريعًا إلى نحو سيوييه.

وابن مضاء هذا رجل عظيم النسب، عظيم المنصب، فقد كان قاضي القضاة في عهد الموحدين، وكان عظيم الجاه عندهم، فهو وحده الذي ثار على نحو المشرق كما ثار كثير غيره على فقه المشرق.

ويطول بنا القول لو ترجمنا لنحوي الأندلس واحدًا فواحدًا، وأنت إذا قرأت كتاب «بغية الوعاة في أخبار النحاة» وجدت في كل صفحة تقريبًا واحدًا فأكثر من نحاة الأندلس. فلنكتف بما ذكرنا.

الباب الرابع

الحركة الأدبية

الشعر والنثر

نريد بالحركة الأدبية مظاهر الأدب الإنشائي⁽¹⁾ من شعر ونثر، وقصص ونحو ذلك. ونلاحظ في الحركة الأدبية ما يأتي:

1 - أن الثقافة الأدبية في الأندلس كانت تكاد تكون عامة بين المثقفين، فلا تكاد نقرأ ترجمة لقيه، أو أمير، أو متصوّف، إلا نجد له شعراً، البيتين أو المقطوعتين أو أكثر.

2 - ما وضع العرب أرجلهم في الأندلس حتى صبغوها بالصبغة العربية، ونقلوا معيشتها إلى معيشة عربية في عاداتها وتقاليدها، ومن ذلك أدبها. فالعربي حثيماً حلّ ذكر أوطانه، وحرّاً إليها. وكانت السنون الأولى بعد الفتح بيني دهشة وتخمّر. فالبلاد غريبة عن العرب، والمناظر مختلفة عن مناظر الصحراء، وعادات البلاد وتقاليدها تختلف عن عادات الصحراء وتقاليدها. فهم يحتاجون إلى زمن يتأقلمون فيه لمواجهة هذه الحالة الجديدة، ولذلك تراهم لم يقولوا الشعر كثيراً كما كانوا يقولونه في جزيرة العرب، أو في الشام. شأنهم في ذلك شأن العرب الفاتحين لمصر، فقد رأى الفاتحون من العرب النيل، وهو يفوق ألف مرة غدرانهم، والأهرام التي تفضل ألف مرة غمدان وغير غمدان؛ وشاهدوا المساكن الفخمة، والأبنية الضخمة، وهي تفوق ألف مرة خيامهم ومساكنهم؛ وشاهدوا الوديان الخضراء، والمراعي الخصبة، والمياه المتدفقة. وكل ذلك كان حرثاً أن ينتج أدباً غزيراً، وشعراً كثيراً، ولكنهم لم يفعلوا، وقلما نجد شعراً روي عنهم في العصر الأول للفتح، بل إن الشعر الذي روي كان يأتي على السنة الوفود الذين يأتون مصر من الخارج لعبد العزيز بن مروان وأمثاله؛ وهو أمر غريب حقاً في الأندلس ومصر، حتى ظننت أن العربي أول أمره لا يشعر إلا في بيته.

(1) أما الأدب التأليفي فقد مر في الباب الذي قبله.

على كل حال نجد في العصور الأولى في الأندلس قبل عبد الرحمن الداخل شعراً قليلاً، وأدباً شحيحاً، تقتضيه المناسبات، أو المسامرات، أو تحرك العواطف تحركاً وقتياً لرب من الأسباب.

مثل ذلك ما روي عن طارق بن زياد فاتح الأندلس أنه قال [من الطويل]:

ركبنا سفيناً بالمجاز مُعبراً عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفوساً وأموراً وأهلاً بجنته إذا ما اشتبهنا الشيء فيها تيسراً
ولسنا نبالي كيف سالت نفوسنا إذا نحن أدركنها الذي كان أجدرنا
ومثله ما روي عن عبد الرحمن الداخل، وقد رأى نخلة وحيدة مفردة فقال [من الطويل]:

تبدت لنا وسط الرُصافة نخلةً تناءت بأرض العَرَب عن بلد التخل
فقلت: شبيهي في التغرب والنوى وطول التناهي عن بَيْتِي وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبةٌ فملكك في الإقصاء والمنتأى مثلي
سقتك غواصي العزُن في المنتأى الذي يسبح، ويمتمري السماكين بالوَجَل
وقول الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل [من الطويل]:

رأيتُ صُدُوع الأرض بالسيف رافعاً وقدما لأمتُ الشعب مُد كنتُ يافعاً
فسائل ثغوري هل بها اليوم نُغرةٌ أبادرها مُستنصِي السيف دارعاً
تُنْبُتُك أني لم أكن في قرايعهم بوان، وقدما كنت بالسيف قارعاً
وأنتي إذ حادوا جِزاعاً من الردى فلم أكن ذا حديد من الموت جازعاً
حميتُ ذِماري فانتهبتُ ذِمارهم ومن لا يحامي ظلَّ حَزِيان ضارعاً
ولما تفاقمنا بيجال حُرُوبنا سقيتهمُ سماً من الموت ناقعاً
وهل زدتُ أن وقينهم صاع قرضهم فواقفوا منايًا قُذرتُ ومصارعاً
فهاك بلادي إنني قد تركتها مهاداً، ولم أتُرك عليها مُنازعاً
ومثل قول الأمير عبد الله بن عبد الرحمن بن الحكم [من مخلص البسيط]:

وَيْلي على شادين كحيل في مثله يُخلع العِذارُ
كانما وَجَّنتاه وَرَد خالطه السَّوَرُ والبَهارُ⁽¹⁾

(1) النور زهر أبيض، والبهار زهر أصفر.

قضيبُ بانٍ إذا تَنَتَّى يلبسُ طَرْقًا بهِ أَحورًا
نصفُ وُدِّي عليه وَقَفْتُ ما أَطَرَدَ اللَّيْلُ والنَّهَارُ

ومثل قول زرياب [آمن مجزوء الكامل العرقل]:

عُلِّقْتُهَا رِيحَانَةً هَيْفَاءَ عَاطِرَةً نَضِيرَةً
بَيْنَ السَّمِينَةِ وَالْهَزْبِ لَمَّةً، وَالطَّوِيلَةَ وَالْقَصِيرَةَ
لِأَيَّامٍ لَنَا سَلَقْتُ عَلَى ذَيْرِ الْعَطِيرَةِ
لَا غَيْبَ فِيهَا لِلْمَتِّ يَمَّ غَيْرَ أَنْ كَانَتْ يَحِيرَةَ

وقول عبد الرحمن الناصر [من مخرج البيط]:

كَيْفَ وَأَنْتَى لِمَنْ بِنَاجِي مِنْ لَوْعَةِ الشُّوقِ مَا أُنَاجِي
بَطْمَعُ أَنْ يَسْتَرِيحَ وَقْتًا أَوْ يَفْتَنِلَ الرَّاحَ بِالمَزَاجِ
كُنْتُ كَمَا عَلِمْتَ أَلْهُو إِذْ أَنَا مِمَّا شَكُوْتُ نَاجِي
نَصَرْتُ لِلْعَيْنَيْنِ فِي عِلَاجِ ظَمٍّ وَأَرْزَى عَلَى الْعِلَاجِ
الْوَزْدُ مِمَّا يَزِيدُ حُزْنِي وَيَبْعَثُ السُّوسَنُ أَفْتِيَاجِي
لَا تَرْجُ مَا أَرَدْتُ شَيْئًا أَوْ يَأْذَنُ الْهَمُّ بِأَنْفِرَاجِ
الخ الخ ...

ولم نعرث فيما قرأنا على أديب يتخصص للأدب في هذه الفترة؛ خصوصًا وأن هذه الأيام الأولى كانت أيام فتن واضطرابات، بين العرب والبربر الفاتحين، والإسمان المفتوحين، بل وبين العرب أنفسهم؛ فهذا عدنانني يتمصب لعدنانيته، وهذا قحطاني يتمصب لقحطانيته، وهذا بينه وبين الوالي عداوة شخصية فينتهز الفرصة فيقتله وهكذا، وهؤلاء لا يمكن تأريخ أديبهم.

3 - من الصعب أن نطبق ما ذهبنا إليه من قبل من تدوُّج «الحركة الدينية واللغوية والنحوية» على الأدب وتطورها تطورًا منطقيًا، فإن الأدب في ظاهره لا يخضع لهذا القانون، فقد يأتي قرن ينح في أحباء وشعراء كثيرين بارزون لأسباب مختلفة، ثم يعقبه قرن خمود يخلو

من الأدب البارز، ثم يعقبه أدب غزير، ونبوغ عظيم، تعمل في ذلك عوامل كثيرة، وعبقريات لا تعرف كيف نضجت ولا كيف نبغت؛ فأولى بنا أن نخضع لهذا القانون، ونكتفي بذكر الأدباء من نائرين وشاعرين، ونبين قيمة أدب كل منهم مع عرض شيء من مختاراتهم نبرهن بها على ما نقول. ولنترك الأدباء الذين يتخذون أدبهم على هامش فقههم أو علمهم أو نحوهم، ولنتكتف بذكر من غلب عليه الأدب فكان حرفته ووظيفته والظاهرة العظمى في حياته.

الشعر والشعراء

نلاحظ أن العالم الإسلامي كله من أندلس ومصر وشام وعراق الخ، كان أشبه ما يكون بجسم موصل جيد للكهرباء، فما تملأ جزءاً منه بشحنة كهربائية حتى تسري في الجسم كله ويتأثر بها.

كان الشعر الجاهلي يمتاز بصدق العاطفة وجزالة التعبير، والاختصار على مشاهدات ما عندهم من جمل وصحراء وجبال ووديان وغدران الخ... وكانت لهم تقاليد مزرعية في الشعر من البدء بالغزل، والبكاء على الأطلال، ثم الانتقال منه إلى الغرض الذي يقصد إليه الشاعر من مديح ونحوه، واستمر ذلك في العصر الإسلامي الأول فكان هذا الوضع أكبر مؤثر للعرب الفاتحين للأندلس إذا قالوا الشعر، لأن هذا كل ما وصل إليهم، ثم تطوّر الشعر آخر الدولة الأموية لغزل عمر بن أبي ربيعة، وخمريات الوليد بن يزيد، فانتقل ذلك أيضاً إليهم، فلما جاء العصر العباسي تطورت الحياة الاجتماعية وتطور معها الشعر. فهذا بشار بن برد يعدّ مجدّداً، وأهم معنى للتجديد أنه أفلم الشعر بالبيئة الاجتماعية مثل قوله:

عر النساء إلى مياسرة... الخ.

وقوله هو، أو أبي نواس، يصب الكأس ومقدار ما فيها من الخمر، ومقدار ما يصف فيها من الماء إلى نحو ذلك؛ وجاء أبو نواس فملاً الجو غزلاً بالمذكر، وتحليلاً دقيقاً للخمر وتشبهاتها، وشاربيها وندمانها، وغير ذلك. ثم جاء أبو تمام فأفرط في البديع، وجاء المتنبّي فملاً شعره جزالة وقوة بدوية، وتقيّداً للحروب الصليبية، وحلّى شعره بالحكمة إلى غير ذلك. ثم جاء مثل أبي العلاء فقال في معائب زمنه وأهله، من ملوك وأمراء وقضاة، ونساء ووعاظ ومنجّمين، ونحو ذلك. وجاء مثل ابن حجاج وابن سكرة فملاًوا أشعارهم بالهزل والمجون والسخرية إلى غير ذلك. كل هذا انتقل إلى الأندلس بسرعة الشرارة الكهربائية، فكان مثلاً لهم يحتذونه ويسرون على منواله.

ونلاحظ أيضاً أن الشعر العربي جميعه كان أدباً رومانتيكياً، أو كما يقولون شعراً غنائياً. ونعني بالرومانتيكية أنها تعنى بالخيالات الواسعة والعواطف الهائجة، والألفاظ

الجميلة أكثر مما تعنى بالأفكار الذهنية العميقة، والمعاني الدقيقة. والشعر العربي أيضًا له تقاليد خاصة من التزام لبحور لا تتجاوز ستة عشر، وقافية تلتزم في كل القصيدة، وموضوعات خاصة من مديح ونسب وثناء إلى غير ذلك مما يظهر من الأبواب التي وضعها أبو تمام، واختار شعر العرب على وفقها في كتابه الحماسة.

فانتقل كل ذلك إلى الأندلس وكان عمادهم في شعرهم، ولكن الأندلس بلاد الإسبان من قديم، وهم كانوا يقولون الشعر متأثرين باللاتينية وبالآداب اليونانية والرومانية، ولها منحى آخر غير منحى العرب، فلما امتزج العرب بالإسبان - إذ كان الأولون يتزوجون من الآخرين، وأنتج هذا الامتزاج مولدين، فيهم أثر من الدم العربي وأثر من الدم الإسباني؛ وخير مثل لذلك الوالي عبد العزيز بن موسى بن نصير، فقد تزوج أميرة من الأمراء الإسبانين، وأيضًا لما امتزج العرب بالإسبان بالكنى والمعاملة والاشتراف في البيئة الطبيعية والاجتماعية - ظهر ذلك في الشعر، كما ظهر في المولدين. فكتبت ترى شعرًا أندلسيًا شرقيًا النسيج، ولكن فيه خيوط دقيقة إسبانية، ويحتاج تحليل هذا وذاك إلى حسن مرهف، ونظر دقيق، ومعلومات واسعة. وأيًا ما كان، فشعراء الأندلس في نظرنا لم يفلحوا كثيرًا في استقلالهم عن الشرق، وابتكارهم، وتجديدهم، كما لم يفلح في ذلك اللغويون، والنحويون والصرفيون.

ولذلك لو أغمضنا أعيننا وجهلنا قائل القصيدة: أهو شرقي أم أندلسي، لم نكد نحكم حكمًا صحيحًا جازمًا على الشاعر أغريبي هو أم شرقي. ولذلك كثيرًا ما نسب بعض الأبيات إلى أندلسي، ونسبها بعينها بعضهم إلى مشرقي، لعدم التمييز الواضح، حتى عند الخبراء. وربما كان مصداق ذلك ما حكى أن الشاعر الأندلسي الملقب بالغرزال، وجد في بغداد في جماعة من المثقفين، فأنشدهم شعرًا لنفسه، وأدعى أنه لأبي نواس لعظم قدر أبي نواس عندهم، فصدقوه، ثم قال لهم: إنها لي. ولو كانت شخصية الأندلس واضحة في شعر أهلها، لصعب نسبة أبيات أندلسية إلى شاعر شرقي؛ غاية ما عندهم من فروق:

1 - أن الطبيعة الأندلسية الجميلة مكنتهم من أن يقولوا كثيرًا في شعر الطبيعة. وهذا لم يكن معدومًا في المشرق، فإن الصنوبري مثلًا وهو الشاعر الحلبي خلف لنا ديوانًا كله تقريبًا في ذلك.

2 - أن لهم أحيانًا أخيلة ذهنية ولعبًا بالمعاني يكاد يكون خاصًا بهم، وقد يفوقون فيها المشاركة. وهذا ما أولعوا به كل الولع، حتى إنه لما وقفوا على شعر المتنبي لم يقلدوه في

قوة معانيه، وبيدع جِجَمه، وقوة شاعريته، وثورة نفسه، إنما أخذوا منه أسلوبه، وفخامة تعبيراته، وعمق خيالاته، كما فعل ابن هانيء الأندلسي. فتحن نأسف إذ نرى الأندلسيين اقتصرُوا على أوزان الشرق، وموضوعات الشعر في الشرق، واتخذوا أخيلة الشرق أساسًا، ومعانيه دعامة. فالمدح هو المدح، والغزل هو الغزل، وشعر الزهد هو شعر الزهد. وكان الأمل أن يبتكروا غير هذا؛ خصوصًا وأن بيثتهم أغنى، واتصالهم بالعالم الأوروبي غير انصال المشاركة بالعالم الفارسي أو الهندي أو التركي، فما بالهم اتخذوا نفس القوالب، وصَبَّروا فيها عصارة ذهنتهم، وبيدع خيالاتهم. وعندنا أنهم لو تحرَّروا من ذلك، لأتوا بالعجب في القصة، في القصائد غير الموحددة الأبيات، في ترتيب الأبيات ترتيبًا منطقيًا حسب المعاني، في الاعتماد على وحي النفس أكثر من الاعتماد على العادات المألوفة، والتقاليد الموروثة، حتى لنرى مادح الناصر كمداح الرشيد، وتشيب ابن عبد ربه، كتشيب أبي نواس؛ وحتى نرى في الشرق والغرب شاعرًا يعرف أن ممدوحه ظالم للرعية، نَهَابَ لأموالها، سَفَاكَ لدمائها، ثم يمدحه بالعدل والجود وأصالة الرأي نظير نفضة من المال ينفضه بها. والأمثلة على ذلك كثيرة هنا وهناك.

3 - انفراد الأندلسيين في ابتكار الموشَّحات والأزجال، خضوعًا لحكم الظروف. وسيأتي توضيح ذلك عند الكلام في الموشَّحات، وأيضًا استكثارهم من المقطعات التي تصف أشياء كثيرة كوصف العاصفة، وبركة فيها سلاحف، وبإذنجان، وجمال الخال، وقرس أصفر، ورداء أحمر، ووصف الليل، وغلام خياط، ووصف معركة، وملابس حداد، وقوس، ونهر، ومشهد حُب، ومجلس شراب الخ؛ مما يطول ذكره.

ونحن لا نستطيع أن نترجم لكل شاعر لأنهم كثيرون، ولَمَّا يخلو مترجم له من شعر، سواء كان أميرًا، أو وزيرًا، أو قاضيًا، أو عيَّنًا من الأعيان. فلنكتفِ بذكر من شُهر بالشعر، وتخصَّص له، وعرف به.

وربما كان من طليعة الشعراء الذين احترقوا الشعر يحيى الغَزَال، ولقَّبَ بالغزال لحسن شكله، ولذلك ضبطناه بهذا الضبط. وكانوا يلقَّبونه بشاعر الأندلس، وقد رأينا هذا اللقب مُنِحَ لكثير من الشعراء؛ فابن شهيد شاعر الأندلس، والرَّمَادِيُّ شاعر الأندلس، ويحيى الغزال شاعر الأندلس؛ وتعليل ذلك، إما أن أصحاب التراجم كانوا يُقرطون في منح هذا اللقب فيظلقونه على كثيرين، ناسين في كل واحد ما قالوه في مواضع أخرى، وإما أنهم أرادوا به شاعر الأندلس في وقته. فالغزال شاعر الأندلس في وقته، وابن شهيد في وقته، وهكذا. أو

أن كلمة شاعر الأندلس لا يراد بها شاعر الأندلس الأوحده، كما يتبادر إلى الذهن، ولكن تدل على أن صاحبها شاعر أندلسي كبير. وكان يُعرف الغزالي إلى جانب شعره بأنه حكيم، ومعنى حكيم أنه يحسن التصرف في الأمور، وفي الكلام. وإذا فوجيء بكلام خطير، عرف كيف يرده عليه، ويخلص من المأزق. ولهذه الخصلة كان سفيرًا لخلفاء الأندلس، لدى بعض الدول الأجنبية. سَفَر لخمسة من الخلفاء الأمويين، أولهم عبد الرحمن الثاني، وآخرهم محمد بن عبد الرحمن بن الحكم. وفي ذلك يقول [من الرجز]:

أدركتُ بالبحرِ مُلوكتًا أربعةً وخامسًا هذا الذي نحن معه
ويظهر أنه وقع عليه الاختيار ليكون سفيرًا لانصافه بجملة صفات، منها حسن الشكل، ومنها حضور البديهة، ومنها صواب الرأي. وأشهر سفارته كانت في أيام عبد الرحمن الأوسط وهو عبد الرحمن بن الحكم. ففي أيامه سَفَر لملك الروم، ويظهر أنه ملك القسطنطينية. ونراه سَفَر مرة أخرى عند ملك الدانمرك. ذلك أنه خرج في عهد النرمانيين، بعض أهل النرويج، في مراكب كثيرة على شكل قرصنة، وغزوا شواطئ الأندلس، حتى وصلوا جليقية، فنصدت لهم ملك أشتوريش هو وقومه وأحرقوا لهم - كما يقول ابن عذاري في تاريخه - سبعين سفينة، فهربوا وساروا بحذاء الساحل الغربي للأندلس، وظهروا أمام إشبونة، فكتب عامل عبد الرحمن الأوسط إليه يقول له: إن أربعة وخمسين مركبًا من مراكب المجوس ظهرت على الساحل. فكتب إليه عبد الرحمن بالتحفظ، ولكن أهل إشبونة لم يتظروا، بل حاربوهم، وهزموهم، وأرغموهم على العودة بفسهم.

وعلى العموم فقد أوقعوا الرعب في غرب الأندلس بكثرة قتلهم، ونهبهم، وسلبهم، وإحراقهم. وقد كانوا سببًا في إنشاء عبد الرحمن أسطولًا كبيرًا ليدفع أذاهم. وأخيرًا وبعد حروب طويلة، وبعد أن قتل منهم كثيرون طلبوا الصلح، فأجابهم عبد الرحمن إلى ذلك، وأرسل الغزالي هذا سفيرًا لهذا السبب إلى ملك الدانمرك. ويظهر أن الغزالي وصحه لاقوا عناءً شديدًا من البحر، فقد هاج بهم. وقد وصف الغزالي هذا الهياج بقوله [من مجزوء الرمل]:

قال لي صحبي وصرنا	بين مَوْج كالجبال
وتولثنا رياح	من دُبُورٍ وشمالي
شقَّت القلْعَيْن وأنبأ	تُ عُرَى تلك الحبال
ونمطلى ملك المو	بِ إلينا عن جبال
فراينا الموت رأيت	عَيْن حالاً بعد حال

لم يكن للقوم فينا يا رفيقي رأس مال
ولكنه على كل حال وصل سالمًا، وقد تلقاهم ملك الدانمارك لقاءً حسنًا، وأنزلهم منزل كرامة، وقابلهم بعد يومين، واشترط الغزال ألا يسجد له، وأن لا يخرج عن شيء من عاداته، فأجابته إلى ذلك. وقد حمل معه كتابًا من الأمير عبد الرحمن وهديّة. وتقول المصادر العربية: إنه أغرم بحب امرأة الملك وهي أغرمت بحبه، وأنه قال فيها الأبيات التي نذكرها فيما يأتي، وكان الغزال مع كهولته وسيماً جميلاً. «وقد سَمَى النرمانيين مجوسًا لأنهم كانوا مجوسًا قبل أن ينتصروا». ويقولون: إنه لما أنشدها شعره سُرَّت منه لما ترجم لها، وأمرته بالخضاب ففعل. ثم عاد بعد أن نجح في سفارته. ولم نعرف أحدًا سفر إلى هذه الجهات إلا ما كان من يحيى الغزال⁽¹⁾.

وعُمر ما شاء الله طويلاً، فعاش إلى أربع وتسعين سنة، كان يقول فيها الشعر، ويظهر أنه مع حكمت كان غزلاً، ولوعًا بالنساء والخمر، يقول فيهما الشعر مع فكاهة لطيفة، كقوله في الهجاء [من السريع]:

سألت في النوم أبي آدمَا
أبُنُك بالله أبو حازِمِ
فقال لي: إن كان مني ومن
نَسلي، فحَوًّا أُمُكُم طالِق
وقوله في مقابر الأغنياء والفقراء مما فيه حكمة [من الوافر]:

أرى أهلَ اليسار إذا تُؤفُوا
أَبُوا إلا مباهاةً وفخراً
فإن يكن التفاضُلُ في ذراها
رضيتُ بمن تَأْتَقُ في بناءِ
أَلَمَّا يبصروا ما خَرَّبَتْهُ الدهرُ
لَعَمْرُ أبيهْمُ لو أبصروها
ولا عرفوا العبيدَ من الموالِي
بَنَوْا تلك المقابر بالصخورِ
على الفقراء، حتى في القبورِ
فإن العدلَ فيها في القعورِ
فبالع فيه، تصريفُ الدهورِ
ور من المدائن والقصورِ
لَمَّا عرفوا الغني من الفقيرِ
ولا عرفوا الإناسَ من الذكورِ

(1) انظر كتاب الأستاذ عنان في تاريخ الأندلس، وكتاب تاريخ ابن عذاري، ونفع الطيب، وبحث الدكتور حسين مؤنس المنشور في مجلة الجمعية الملكية للدراسات التاريخية - المجلد الثاني - مايو سنة 1949، وعنوانه: «غارات النرمانيين على الأندلس».

ولا مَنْ كان يلبَسُ ثوبَ صُوفي
إذا أكل الثَّرى هذا وهذا
[ومن الخفيف]:

لا وَمَنْ أَعْمَلَ المطايا إليه
ما أرى هُهنا من الناس إلا
أو شبيهاً بالقَطْ ألقى بعيني
[ومن الكامل]:

فالت أحبك قلتُ كاذبةً
هذا كلام لستُ أقبلُه
سيان: قولك ذا وقولك إن مـ
أو أن تقولني: النارُ باردةٌ

من البَدَنِ المباشر للحريز
فما فضلُ الكبير على الحقيق؟

كلُّ من يَرْتَجِي إليه نصيبا
ثعلباً يَظْلُبُ الدجاجَ وذيبا
ه إلى فارّةٍ يريد الوثوبا

غرّي بذنا من ليس يستقدُّ
التيخُ ليس يُحِبُّه أحدُ
الريح نَعْقِدُها فننَمَقِدُ
أو أن تقولني: الماء يَنَقِدُ

فهذا شعر يظهر فيه أثر ما اتصف به من الحكمة. أما ما يظهر فيه أثر لهوّه فقله
[من الطويل]:

ولما رأيتُ الشَّربَ أكدتُ سماؤهم
فلما أتيتُ الحانَ ناديتُ ربّها
قليلُ هجوع العين إلا تَعَلَّةُ
فقلتُ أدقُّنيها، فلما أذاقها
وقلتُ: أعزني بذلةً استبر بها
فواهِ ما برتُ يميني ولا وقتُ
فأبئتُ إلى صُحبي ولم أكَ آيبا

تأبَّطتُ رَقي وأحسَّبتُ غنائي
فشابَ خفيفَ الروح نحو ندائي
على وجَلٍ مني ومن نُظرائي
طرختُ عليه رِبَطتي وردائي
بذلتُ له فيها طلاقَ نسائي
لهُ غيرَ أني ضامنٌ بوفاي
فكلُّ يُفديني وحقُّ فدائي

ويروى أنه لما سافر إلى بغداد وجدهم يعجبون جداً بشعر أبي نواس، ولا يعجبهم غيره من أهل الأندلس، فنب هذه القصيدة إلى أبي نواس، وأسمعهم إياها، فأعجبوا بها ثم عرفهم أنها له، وهي التي تقدمت في قوله:

«ولما رأيتُ الشَّربَ أكدتُ سماؤهم»

والحقُّ أنهم خلدوا أنفسهم بالإعجاب بها، إعجابهم بشعر أبي نواس، لأنها أقلُّ قيمة من شعره. وكم خدع الناس بالأسماء. ولما سافر إلى ملك الدانمرك كما ذكرنا استملح

الملكة فأعجب بها وأعجبت به⁽¹⁾. وكان اسمها: نودا.

وقال في ذلك [من السريع]:

كُلِّفْتُ يَا قَلْبِي هَوَى مَثُوبَا
إِنِّي تَعَلَّقْتُ مَجُوسِيَّةً
أَقْصَى بِلَادِ اللَّهِ فِي حَيْثُ لَا
يَا تُؤُودُ يَا رُودَ الشَّبَابِ الَّتِي
يَا بِأَبِي الشَّخْصِ الَّذِي لَا أَرَى
إِنْ قَلْتُ يَوْمًا إِنْ عَيْنِي رَأَتْ
قَالَتْ أَرَى فَوْذَيْهِ قَدْ نَوَّرَا
قَلْتُ لَهَا مَا بَالُهُ إِنَّهُ
فَاستضحكتْ عَجَبًا بِقَوْلِي لَهَا
وِيرِيدُ بِالْمَجُوسِيَّةِ النَّصْرَانِيَّةِ.

وقال فيها [من الكامل]:

بَكَرْتُ تُحَسِّنُ لِي سِوَادِ خِضَابِي
مَا الثُّبُوبُ عِنْدِي وَالخِضَابُ لَوَاصِفِي
تَخْفَى قَلِيلًا، ثُمَّ يُقَشِّعُهَا الضُّبَا
لَا تَنْكَرِي وَضَحَ الْمَشِيبِ فَإِنَّمَا
وَلَهُ [من الخفيف]:

كَمْ جَفَانِي، وَرُمْتُ أَدْعُو عَلَيْهِ
لَا شَفَى اللَّهُ لِحَظِهِ مِنْ سِقَامِ
وَيَقُولُ فِي الْخُسُوفِ [من الكامل]:
شَانَ الْخُسُوفِ الْبَلَدَ بَعْدَ جَمَالِهِ

(1) نسبت كتب العرب هذه الحادثة إلى إمبراطورة القسطنطينية، ويظهر أنهم خلطوا بين إمبراطور القسطنطينية وملك الدانمرك.

(2) أي أنها لحنها تقوم مقام الشمس فلا تغرب.

أو مثل مرآة لخورٍ قد قَضَتْ
وله من قصيدة عتاب [من الكامل]:

ولقد كَسَبَتْ بِكُمْ عُلاَ لَكِنهَا
فَغَدَوْتُ مِنْ بَيْنِ الصَّحَابَةِ أَجْرَبَا
لو لم يكن قَبْدُ لِمَا فَتَكَّتْ ظُبَا
إلخ

[ومن الكامل]

أحبابنا عودوا علينا عودةً
كم ذا أداريكم بنفسي جاهداً
وأزيدُ بعداً ما اقتربت إليكمُ
وأجوبُ نحوكم المنازل جاهداً
كالبلد أقطع منزلاً في منزلٍ
[ومن الكامل]

أنا شاعرٌ أهوى التخلي دون ما
لو كنتُ ذا زوجٍ لكنتُ منعصماً
كم قائلٍ قد ضاع شرحُ شبابه
إذ لم أزل في العلم أجهدُ دائماً
مهما أزمُ من دون زوجٍ لم أكنُ
وإذا خرجتُ لنزوةٍ هُنَيْبُهَا

نظراً بها، فعلا الجلاء غشاة

صارت بأقوال الوشاة هباء
كلُّ يحاذر منِّي الأعداء
أنت الذي سيرتهم أعداء

ما منكم بعد التفرق مرغَّب
وكانما أرضيكم كني تغصَّبوا
كالسهم أبعد ما يرى إذ يقربُ
ومع اجتهادي فأنبي ما أظلبُ
فلإذا انتهيتُ إلى ذرأكم أغربُ

زوجٍ لكيما تخلص الأفكارُ
في كلِّ حين رزقها أمتارُ
ما ضيعته بطالةٌ وعقارُ
حتى نأثت هذه الأفكارُ
كلاً ورزقي دائماً سدرارُ
لا ضيعةٌ ضاعت ولا تذكارُ

وهي تدلنا على أنه لم يكن متزوجاً على الأقل إلى إنشاء هذه القصيدة، وأنه صرف وقته
في تحصيل العلم وتحصيل اللذة [من الكامل]:

ما كنت أحسب أن أضيع وأنت في الذ
أنا مثل سهمٍ سوف يرجعُ تغدماً
... إلخ.

وقوله [من الرريع]:

يا وإطية الترجس ما تستجني

دنيا وأن أمسي غربياً مغفيرا
أقصاه راميو المجيد ليخبراً

أن تظاً الأغين بالأزجلى؟

هذا عرض صغير لشعره. ونرى فيه أنه يعتاز ببعد الخيال، وحسن التشبيه، وأنه صادق التعبير عن نفسه، يلون كثيرًا من شعره بالحكمة اللطيفة.

وعلى كل حال، فليس شعره إعجازًا، بل إرهاصًا لابن عبد ربه، ومن بعده.

ابن عبد ربه

هو شاعر عبد الرحمن الناصر، وقد ذكرنا ترجمته فيما سبق⁽¹⁾. والذي يهمنا هنا هو أدبه الإنشائي. ومن الأسف أننا لم نعثر له على ديوان، وكل ما نعرف له أبيات في كتب الأدب هنا وهناك، وأبيات في عقده من نظمه عارض بها من حكى لهم، فقال مثلًا [من الخفيف]:

يا شِفائي من الجوى وبِلائي
في عناء، أعظم به من عناء
مات صبري به، ومات عزائي
أن تعيشوا، وأن أموت بدائي
إنما الميتُ ميتُ الأحياء

بعَدنا وُدَّ غيرنا
بعد إيضاح عُذْرنا

من حُمورٍ وحجلها ثرق
لحظ عينيه شادنٌ تحرق
ويسوى ذاك كُله وِرْقُ

ثم نادى: متى يكون التُّلاقي
بين تلك الجُيوب والأطواق
بين عينيك مَصْرَعُ العشاق

أنت دائي ورفي يديك دوائي
إن قلبي بحب من لا أسمي
كيف لا، كيف أن ألد بعيشي
أيها اللائمون ماذا عليكم
ليس من مات فاستراح بميت
ويقول [من المقتضب]:

ما لي لي تبتدلت
أرهقنا ملامة
وقال في فتاة أخرى [من الخفيف]:

ذات دل وشاحها قلى
بزيت الشمس نورها وحبها
ذهب خدها يذوب حياء
ويقول [من الخفيف]:

ودعني بزفرة واعتناق
وتصدت فأشرق الصُّبح منها
يا سقيم الجفون من غير سُقم

(1) انظر ص 65 وما بعدها من هذا الكتاب.

إِنَّ يَوْمَ الْفِرَاقِ أَفْطَلُعُ يَوْمٍ
ويقول [من الرمل]:

ليثني مِتُّ قَبْلَ يَوْمِ الْفِرَاقِ

هَيَّجَ الْعَيْنَ دَوَاعِي سَقَمِي
إِيهَا الْبَيْنُ: أَوْلَنِي مَرَّةً
يَا خَلِيَّ النَّزْعُ نَمَّ فِي عِبْطَةِ
وَلَقَدْ هَاجَ لِقَلْبِي سَقَمًا
ويقول معارضًا قصيدة مسلم بن الوليد [من الطويل]:

وَكَمَا جَسَمِي ثَوْبَ الْأَلَمِ
فَإِذَا عُدْتُ فَقَدْ حَلَّ دَمِي
إِنَّ مَنْ فَارَقْتَهُ لَمْ يَنْمِ
ذَكَرَ مِنْ لَوْ شَاءَ دَاوِي سَقَمِي

«أَبِيرَا عَلِيَّ الرَّاحِ لَا تَشْرَبْنَا قَبْلِي»

اتَّقِئْتَنِي ظُلْمًا، وَتَجَحَدَنِي قُتْلِي؟
أَطْلَابُ دَخْلِي لَيْسَ بِي غَيْرُ شَادِي
أَغَارَ عَلَيَّ قَلْبِي، فَلَمَّا أَتَيْتُهُ
بِنَفْسِي الَّتِي ضَنَنْتُ بَرْدَ سَلَامِهَا
إِذَا جِئْتَهَا صَدَّتْ حَيَاءً بَوَاجِهُهَا
وَإِنْ حَكَمْتَ جَارَتِ عَلَيَّ بِحُكْمِهَا
كَتَمْتَ الْهَوَى بِجَهْدِي، فَحَرَدَهُ الْأَسَى
وَاحْبَبْتُ فِيهَا الْعَذْلَ حُبًّا لَذِكْرِهَا
أَقُولُ لِقَلْبِي كُلَّمَا ضَامَهُ الْأَسَى
بِرَأْيِكَ لَا رَأْيِي تَعَرَّضْتُ لِلْهَوَى
وَجَدْتُ الْهَوَى نَضْلًا مِنَ الْمَوْتِ مُعْتَمِدًا
فَإِنَّ نَكَّ مَقْتُولًا عَلَيَّ غَيْرَ رَيْبَةٍ

وَقَدْ قَامَ مِنْ عَيْنِكَ لِي شَاهِدًا عَذْلِي
بِعَيْنِهِ سَحَرٌ فَاطْلَبُوا عِنْدَهُ دَخْلِي⁽¹⁾
أَطَالِبُهُ فِيهِ، أَغَارَ عَلَيَّ عَقْلِي
وَلَوْ سَأَلْتَ قُتْلِي وَهَبْتُ لَهَا قُتْلِي
فَيُعْجِبُنِي هَجْرُ الْأَذَى مِنَ الْوَضْلِ
وَلَكِنَّ ذَاكَ الْجَوْرَ أَشْهَى مِنَ الْعَذْلِ
بِمَاءِ الْبُكَاءِ، هَذَا يَحْطُطُ، وَذَا يُضْلِي
فَلَا شَيْءَ أَشْهَى فِي فَوَادِي مِنَ الْعَذْلِ
إِذَا مَا أَتَيْتَ الْعَرَّ فَاصْبِرْ عَلَى الذَّلِّ
وَأَمْرِكَ لَا أَمْرِي، وَفَعْلِكَ لَا فَعْلِي
فَجَرَّدْتَهُ، ثُمَّ أَنْكَيْتَ عَلَى النَّضْلِ
فَأَنْتَ الَّذِي عَرَّضْتَ نَفْسَكَ لِلْقَتْلِ

وقد أعجب هو نفسه بهذه القصيدة فقال في العقد: «فمن نظر في سهولة هذا الشعر، مع بديع معناه، ورقة طبعه، لم يفضل شعر مسلم عنده، إلا بفضل التقدم».

ويقول [من مجزوء الرجز]:

أَعْطَيْتُهُ مَا سَأَلَ
حَكَمْتَهُ لَوْ عَدَلَا

(1) الذحل: الثار.

وَقَبِيئُهُ رُوْحِي فَمَا
أَسْلَمْتَهُ فِي يَدِهِ
قَلْبِي بِهِ فِي ثُقُوبِ
قَبِيئِهِ الْحَبُّ كَمَا
وَقَالَ [مِن الطويل]:

لَعَمْرِي: لَقَدْ بَاعَدْتُ غَيْرَ مَبَاعِدِي
بِنَفْسِي بَدْرُ أَحْمَدَ الْبَدْرَ نَوْرُهُ
لَوْ أَنَّ أَمْرًا الْقَيْسَ بِنَ حُجْرٍ بَدَتْ لَهُ
وَقَالَ [مِن الطويل]:

مُجِبُّ طَوَى كَشَحًا عَلَى الزَّفْرَاتِ
فِيَا مَنْ بَعَيْنِهِ سَقَامِي وَصَحَّتِي
بِحَبِّكَ عَاشَرْتَ الْهَمُومَ صَابَةً
فَتَحْدِي أَرْضَ لِلدَّمُوعِ وَمُقَلَّتِي
و[مِن الكامل]:

أَدْعُو عَلَيْكَ فَلَا دَعَاءَ يُسْمَعُ
لِلْمَوْرِدِ جِيْنٌ لَيْسَ يَطْلُعُ دُوْنَهُ
لَمْ تَنْصَلِغْ كَبْدِي عَلَيْكَ لَضَعْفِهَا
مَنْ لِي بِأَجْرَدَةٍ مَا يَبِينُ لِسَانُهُ
مَنْعَ الْكَلَامِ يَسْوَى إِشَارَةَ مَقْلَةٍ
و[مِن الخفيف]:

بِزِمَامِ الْهَوَى أُمْتُ إِلَيْهِ
بَابِي مِنْ زَهَا عَلَيَّ بِوَجْهِ
نَاوَلِ الْكَاسَ وَاسْتَمَالَ بِلِحْظِ

أَدْرِي بِهِ مَا قَعَلَا؟
عَيَّيْتُهُ أَمْ قَتَلَا؟
لَا مَلَّ ذَاكَ الْكُفْلَا
قَيِّدَ رَاعٍ جَمَلَا

كَمَا أُنْسِي قَرَبْتُ غَيْرَ مَقْرَبِي
وَشَمْسٌ مَتَى تَبْدُو إِلَى الشَّمْسِ تَغْرُبُ
لَمَا قَالَ: مُرَّا بِي عَلَيَّ أَمْ جُنْدُبُ

وَإِنْسَانَ عَيْنٍ خَاضَ فِي غَمْرَاتِ
وَمَنْ فِي يَدَيْهِ مَيْتَتِي وَحَيَاتِي
كَأَنِّي لَهَا تَرَبُّ وَهَنَّ لِدَاتِي
سَمَاةً لَهَا تَنْهَلُ بِالْمَعْبَرَاتِ

يَا مَنْ يَضُرُّ بِنَاظِرَتَيْهِ وَيَنْفَعُ
وَالْوَرْدَ عِنْدِكَ كُلِّ حَيْثُ يَطْلُعُ
لَكُنْهَا ذَابَتْ فَمَا تَنْصَلِغُ
حَجَلًا، وَسَيْفُ جُفُونِهِ مَا يُقْلَعُ
مِنْهَا يَكَلِّمُنِي وَعَنْهَا يُسْمَعُ

وَبِحُكْمِ الْعُقَارِ أَقْضِي عَلَيْهِ
كَأَدُّ يَدِي لَمَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ
فَسَقَطْنِي عَيْنَاهُ قَبْلَ يَدَيْهِ

وله في أبواب الشعر التقليدية الأخرى الشيء الكثير من مديح وهجاء ووصف ورتاء،
فيقول في الهجاء [مِن البيط]:

يَحْمِيهِ مِنْ طَارِقِي يَا تَنِي وَمُنْتَابِ

مَا بِأَلِّ بَابِكَ مَحْرُوسًا بِبَوَابِ

لا يحتجب وجهك الممقوت عن أخذ
فأعزل عن الباب من قد ظلَّ يحجبه
فالمقت يحجبه من غير حجاب
وإن وجهك ظلَّ على الباب
وكان كثيرًا ما يمزج الهجاء بالسخرية [من الوافر]:

رجاء دون أقربيه السحاب
ودهر سادت العبدان فيه
وأيام خلَّت من كلِّ خير
كلاب لو سألتهم ترايا
ووعد مثل ما لَمَعَ التراب
وعائت في جوانبه الثياب
ودنيا قد تدرعها الكلاب
لقالوا: عندنا أنقطع التراب
وفي الوصف يقول في روضة [من البيط]:

وروضة عقدت أيدي الربيع بها
بمُلحج من سوادبها ومُلحجة
توشحت بملاة غير مُلحمة
فألبست حُلل المؤشّي زهرتها
نورًا بنور، وتزويجًا بتزويج
وناتج من غوادبها ومُنشوج
من نُورها ورداء غير منشوج
وجللتها بأنماط الدبابيح
وقال يمدح القائد أبا العباس [من الكامل]:

الله جرّد للندي وألباس
ملك إذا استقبلت غرة وجهه
وبه عليك من الحياء مكيئة
وإذا أحبَّ الله يومًا عبده
سيفًا فقلّده أبا العباس
قبض الرجاء إليك روح ألياس
ومحبّة تجري مع الأنفاس
ألقي عليه محبة للناس
وتمدح آخر بأنه سهل اللفظ، حن الكلام، وهو يدلّ على رأيه في البلاغة [من مجزوء
الكامل]:

قولك كأن فرند
لا يشتمر على اللما
لم يغل في شنع اللغا
سيفت تقلد مثله
نخذ على ذهن اللبيب
ن ولا يشد على القلوب
ت ولا يوحش بالغريب
عظف القضيب على القضيب
ب، وذا تحزّب به الخطوب
وله شعر كثير في مدح عبد الرحمن الناصر، إذ كان شاعره، مثل [من البيط]:
يابن الخلائف إن المزن لو علمت
نداك ما كان منها الماء ثجاجا

والحرب لو علمت بأنا تصولُ به
في نصف شهر تركت الأرض ساكنةً
وجدت في الخبر المأنور منصِلنا
تُملاً بك الأرض عدلاً مثلما ملكت
با بدر ظلمتها، يا شمس صبحتها
إن الخلافة لن ترضى ولا رضيت
ويقول في مدحه أيضاً [من المجت]:

بدا الهلال جديدًا
يا نعمة الله زيدي
و[من الكامل]:

يا بن الخلائف وألُعلا للمعنلي
تؤفقت بالخلفاء بل أهملتُهُم
أذكرت، بل أنسيت ما ذكر ألقى
وأنت آجرهم، وشأوك فانت
ألآن سُميت الخلافة بأسمها
تأبى فعالك أن تُسِرَ لآخر

ما هيئت من جبال الدين أهياجا
من بعد ما كان فيها الطير قد ماجا
من الخلائف خزاجًا ولأجا
جورًا، وتوضح للمعروف منهاجا
با ليت حوَميها، إن هائج هاجا
حتى عقدت لها في رأسك التاجا

والمُلك عَرَضٌ جديدُ
إن كان فيه مزيدُ

والجودُ يعرفُ فضله للمُفضلِ
حتى كأن تبيْلُهُم لم ينبلِ
من فعلِهِم، فكانه لم يُفعلِ
للاخريين، ومدرك لالأولِ
كالبئر يقرن بالسماك الأعزلِ
منهم وجودك أن يكون لأولِ

وله أرجوزة في مدح الخليفة الناصر أيضًا وقعت في نحو أربعمئة وخمسين بيتًا وصف فيها
حروبه وغزواته، وتاريخ كل غزوة، وهي تخالف الملاحم القديمة كالإلياذة، بأنها أشبه ما تكون
بالتاريخ المنظوم، ليس فيها خيال ولا افتخار، ولا شيء من ذلك، مثل قوله [من الرجز]:

وبعدها غزاةٌ تُنتهي عَشْرَةٌ
غزا الإمام حولك كنانب
وفي أولها يقول [من الرجز]:

فالحمد لله على نعمانه
يا مُلكًا ذلت له الملوكُ
نُبت لعبد الله حُسْنُ نبيتهُ
وكم بها من خبيرةٍ وعبرةٍ
كالبدر محفوظًا به الكواكبُ
حمداً كثيراً وعلى آله
ليس له في ملكه شريكُ
وأعطفهُ بالفضل على رعيتهُ

وقد جاء بعده من الأندلسيين أيضًا أبو طالب عبد الجبار فنظم أرجوزة خيرا من

أرجوزته، إذ كانت أطول وأشمل، وليست مجرد سرِّد لحوادث، بل مزجت بمعلومات كثيرة. فيها مثلاً الأدلة على وجود الله، والحثّ على التفكّر في العالم، والكلام على بدء الخليقة وسير الخلفاء الأربعة، وبنِي أميّة، وبنِي أمية في الأندلس، وملوك الطوائف، ودولة المرابطين؛ بدأها بقوله [من الرجز]:

رَبُّ الْأَنْبَاءِ الْمَلِكِ الْعَزِيزِ
صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ طَوْلَ الْأَبَدِ

أَبْدَأُ بِاسْمِ اللَّهِ فِي التَّرْجِيزِ
ثُمَّ بِذِكْرِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ
وَبَعْدَهُ:

وَالْأَرْضِ ذِي الْأَلَاءِ وَالنِّعَمَاءِ
يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحَارِ

وَالْحَمْدُ لِمَبْدِعِ السَّمَاءِ
سُبْحَانَهُ مِنْ خَالِقِ جَبَّارِ
وَيَقُولُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْمَلَكُوتِ:

فِي كُلِّ مَوْضِعٍ لَهُ بِالْفِكْرَةِ
وَالْحَيَوَانَ تَنْظُرُ أَسْتَنْبَاتِ
بُنْيَانِكِ أَنْ لِقَاوَاهَا فَاعْمَلَا
بِمَنْعٍ مِنْ أَضْدَادِهَا التَّنَافُرَا

يَا مَنْ يُجَيِّلُ فِكْرَةَ لِلْعَيْبَرَةِ
أَنْظُرْ إِلَى السَّمَوَاتِ وَالنَّبَاتِ
كَيْفَ تَرَى التَّكْوِينَ فِيهَا مَاثِلَا
يُوَلِّفُ الْأَرْبَعَةَ التَّنَاصِرَا
فَإِذَا وَصَلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ مَثَلًا قَالَ:

ذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ بِعَيْرِ مَيْنِ
وَلَمْ يَكُنْ يَرْضَى بِغَيْرِ السُّنَّةِ
وَكَانَ فِي ذَاتِ الْإِلَهَةِ مَاضِيَا

فَاسْتُخْلِفَ الضُّدِّيْقُ ثَانِي أُنْتَيْنِ
جَرَّدَ فِي جِهَادِ أَهْلِ الرُّدَّةِ
ثُمَّ تَوَقَّاهُ الْإِلَهَ رَاضِيَا
إِلَى أَنْ يَقُولَ فِي الْمَرَابِطِينَ:

اسْتَصْرَخَ النَّاسُ ابْنَ تَائِيْفِينَ
مَسْتَدْرِكًا لِمَا تَبَقَّى مِنْ رَمَقِ
فَجَرَّدَ السَّيْفَ عَنِ الْقِرَابِ
وَسَاقَهُ لِيَوْمِهَا مَا سَاقَهُ
قَامَتْ بِضَرْبِ الدِّينِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَضْرَ الدِّينِ
فَجَاءَهُمْ كَالصَّبِيحِ فِي إِثْرِ غَمَقِ
وَأَقَى أَبُو يَعْقُوبَ كَالْعُقَابِ
وَوَصَلَ السَّيْرَ إِلَى الرِّلَاقَةِ
لِلْوَدَرِ وَمِثْلِهَا مِنْ وَقَعَةِ

وهي أرجوزة طويلة أقرب إلى الملحمة من أرجوزة ابن عبد ربه. وقد أثبتنا كلها ابن بسام في الذخيرة.

ومن شعر ابن عبد ربه أنه أحب فعزم محبوبه على الرحيل، فأنت السماء بمطر جود
حال بينه وبين السفر فقال [من البسيط]:

هيهات: يأتى عليك الله والقدُرُ
هلاً ابتكرت لبين أنت مبتكرُ
حتى رثا لي فيك الريحُ والمطرُ
ما زلت أبكي جدارَ البين مُلتَهفًا
نيرانها بقليل الشوق تشيرُ
يا بزةً من حيا مُزُن على كبدِ
حتى أراك، فأنت الشمسُ والقمرُ
أليئتُ ألا أرى شمسا ولا قمرًا

وقد حكى أنه وقف تحت روثن لبعض الرؤساء، وقد سمع غناء حسنا، فرث بماء،
فقال إلى مسجد قريب وطلب بعض ألواح الصبيان فكتب فيها [من البسيط]:

يا من يَضُرُّ بصوت الطائرِ العَرِدِ
ما كنتُ أحبُّ هذا البُخلِ في أحدِ
لو أنّ أسمعَ أهلِ الأرضِ قاطبةً
أضعتُ إلى الصّوت لم يُنْقِصْ ولم يزدِ
فلا تُضِرُّ على سَمْعِي تُقلِّدُه
صوتًا يُجولُ مجالِ الروحِ في الجَدِ
لو كان زريابُ حيا ثم أُسمِعَه
لذاب من حَسَدٍ أو مات من كَمَدِ
أما التَّبِيدُ فإني لستُ أشربُه
ولست آتيك إلا كَسَرَتِي بيدي

وقد كان له أشعار كثيرة سماها المُمَحَّصات، لأنه نقض فيها كل قطعة قالها في الصبا
والغزل قطعة في المواعظ والزهد، فقال إنه محَّصها بها؛ كالتوبة منها، والندم عليها، فمثلا
محَّص القطعة الرائية التي مضت ومطلعها:

هلاً ابتكرت لبين أنت مُبْتَكِرُ... الخ، برأية أخرى قال فيها [من البسيط]:
يا قاورداً ليس يعفو حين يقتدر
ماذا الذي بعد شيبِ الرأسِ تنتظرُ
عابن بقلبك إن العين غافلةُ
عن الحقيقةِ واعلم أنها سَفَرُ
سوداء تزفر من غيظِ إذا زفرت
للطالمين، فلا تُبقي ولا تذرُ
لو لم يكن لك غيرَ الموتِ موعظةُ
لكان فيه عن اللذاتِ مُرْدَجِرُ
إن الذين اشترروا دنيا بأخرةِ
ويفقو بنعيم، ساء ما تجرؤا
أنت المقولُ له ما قلتُ مبتدئا
وهلاً ابتكرت لبين أنت مُبْتَكِرُ؟
ومن شعره السائر قوله [من البسيط]:

الجسم في بلد والروح في بلد
يا وحشة الروح بل يا غربة الجسدِ
إن تُبِّك عيناك لي يا من كَلِغْتُ به
من رحمة فهما سهمان في كبدِ

وقد عُمِّرَ حتى بلغ الثانية والثمانين فقال [من الطويل]:

كِلَانِي لِمَا بِي عَادِلِي كِفَانِي طَوِيْتُ زَمَانِي بِرَهْمَةٍ وَعَطَوَانِي
بِلَيْثٍ وَأَبْلَثْنِي أَلْبَالِي بِكَّرْهَا وَصَرَفَانِ لِأَلْيَامِ مُغْتَرِوَانِي
وَمَا لِي لَا أَبْلَى لِشُبَّانِ حِجَّةً وَعَشْرٍ أَنْتَ مِنْ بَغْدَادِ سَنَتَانِ
فَلَا تَسْأَلَانِي عَنْ تَبَارِيحِ عَلِّي وَدُونِكَمَا مَنِّي الَّذِي تَرَيَانِي
وَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ رَاجٍ لِفَضْلِهِ وَبِي مِنْ ضَمَانِ اللَّهِ خَيْرٌ ضَمَانِ
وَلَسْتُ أَبَالِي مِنْ تَبَارِيحِ عَلِّي إِذَا كَانَ عَقْلِي بَاقِيًا وَلِسَانِي
هَمَا مَا هُمَا فِي كُلِّ حَالٍ تُلْمُ بِي فَذَا صَارِي فِيهَا وَذَلِكَ بِنَانِي

وقد ذكر المؤرخون أنه مات في تلك السنة، عن إحدى وثمانين سنة وثمانية أشهر وثمانية أيام. وقد حكى الحميدي أنه رأى شعره مجموعاً في ثيابٍ وعشرين جزءاً جمع للحكم بن عبد الرحمن الناصر.

ويظهر أنه كان في شبابه ماجناً لاهياً شارباً غزلاً، فلما كبرت منه زهد، وأصبح إمامه في الشعر ليس صريح الغواني مسلم بن الوليد في غزلياته، ولا أبا نواس في خمرياته، إنما إمامه أبو العتاهية في زهده وورعه، وخوفه وتقواه، فيقول مثلاً [من البسيط]:

بَادِرُ إِلَى الثَّوْبَةِ الْخُلْصَاءِ مُبْتَدِّئًا وَالْمَوْتَ وَتَحَكَّ لِمِ يَمُدُّدُ إِلَيْكَ يَدَا
وَأَرْقُبُ مِنَ اللَّهِ وَعَدَا لَيْسَ يُخْلِفُهُ لَا يُدُّ اللَّهُ مِنْ إِنْجَازِ مَا وَعَدَا
[ومن السريع]:

يَا زَيْلَنَا مِنْ مَوْقِفِ مَا بِهِ أَخَوْفُ مَنْ أَنْ يَغْدِلَ الْحَاكِمُ
أَبَارِزُ اللَّهِ بِعِضْيَانِهِ وَلَيْسَ لِي مِنْ دُونِهِ رَاجِمُ
يَا رَبِّ غُفْرَانِكَ عَنْ مَذْنِبِ أَشْرَفَتِ إِلَّا أَنَّهُ نَادِمُ
[ومن الوافر]:

أَتْلُهُو بَيْنَ بَاطِيَةٍ وَزِيرِ وَأَنْتَ مِنَ الْهَلَاكِ عَلَى شَفِيرِ
فِيَا مَنْ غَرَّةَ أَمَلٍ طَوِيلِ يُوَدِّيهِ إِلَى أَجَلٍ قَصِيرِ
أَنْفَرِحُ وَالْمَنْيَّةَ كُلَّ يَوْمِ تُرِيكَ مَكَانَ قَبْرِكَ فِي الْقَبْرِ
هِيَ الدُّنْيَا فَإِنْ سَرَّتْكَ يَوْمًا فَإِنَّ الْحَزْنَ عَاقِبَةَ السُّرُورِ
سُئِلْتُ كُلَّ مَا جَمَعْتُ مِنْهَا كَعَارِيَةٍ تَرُدُّ إِلَى الْمُعِيرِ

وَتُعْتَاضُ الْبِقِيمِينَ مِنَ التَّنْظُنِّي وَدَارَ الْحَقِّ مِنْ دَارِ الْفُرُورِ

وله جملة من الشعر في العقد وفي يتيمة الدهر، وفي تاريخ ابن الفرضي. فنراه في شعره مقيداً نفسه بموضوعات الشعر الشرقية، لا يخرج عنها، وبيحور الشعر الماثورة وقوافيه، لا يخرج عنها أيضاً، ونراه يعارض المشاركة ويسير في ركابهم، ويجتهد ما استطاع أن يأخذ معانيهم، ويزيد عليها، ويختار في كل نوع من الشعر إماماً من المشاركة، فطوراً إمامه صريع الغواني، وطوراً أبو نواس، وطوراً أبو العتاهية وغيرهم. لم يتحرّر تحرراً كافياً، ولم يُضغ إلى قلبه فقط، وقد روي أن له شيئاً جديداً عن المشرق، هي موشحاته، ولكنه أيضاً يقلد فيها من سبقه من الوشاحين الأندلسيين، ولعلّ له شعراً يستقل فيه بنفسه لم يصل إلينا، إذ كان له كما يقولون ديوان كبير يتألف من أجزاء. فحكمتنا الذي نصدده على ما بين أيدينا حكم ناقص، يحتاج إلى استقصاء أكثر، أما ما بين أيدينا، فشعره العاطفي من غزلٍ وزهدٍ وهجاء، شعر جيد عاطفة، قويّ الخيال، رصين الأسلوب، وإن كان يسقط أحياناً في بعض أساليبه، وبعض ألفاظه، فكلمة مقلّة بدل عين ليست كلمة شعرية، وبعض الكلمات فُسرّت قسراً على أن تكمل القافية، ومعانيه لطيفة جيدة؛ أما كلامه في المدح، فمتكلّف ليس فيه عاطفة، إنما هو صادرٌ عن رغبة في عرض من أعراض الدنيا، وأرجوزته ليست بذات خطر شعريّ. وأظن أننا لو عددناه من الطبقة الثانية في الشعراء أجمعين، لم نعدّ الصواب، ونعني بالطبقات تقسيم الشعراء حسب الجودة، لا حسب التواريخ، وأجودهم أعلامهم. وأبنا ما كان، فقد أفسح المجال لمن يأتي بعده، أن يحتذي، أو يفوق عليه.

كان الغزال وابن عبد ربه من شعراء الدولة الأموية في الأندلس، وغيرهم من شعرائها كبير.

استمر حكم الأمويين في الأندلس، ما استقامت أمورهم، وحكمها في أول أمرها خلفاء عظماء، مثل عبد الرحمن الداخل، وعبد الرحمن الناصر، والحكم، وأمثالهم، ولكن خلف من بعدهم خلف ضعيفو النفوس، ينغمسون في الشهوات، ففسد أمرهم. وأخذت الدولة الأموية في الضعة، وعمل على ذلك عوامل كثيرة، منها ما كان يوقعه الخلفاء وعمّالهم على الناس من مظالم، ومنها أن الدولة الأموية في الأندلس عملت ما عمله الخلفاء في بغداد، هؤلاء اعتمدوا على الأتراك وملّكوهم كل سلطة، فكانوا وبالأعلى عليهم، وهؤلاء الأندلسيون اعتمدوا على الصقالبة، وهي كلمة تجمع أسرى الحروب من الإفرنج، وما كان يأخذه القراصنة من الأهالي الأوروبيين، فكان هؤلاء بعد حين قوة كبيرة في الدولة تعيث في

الأرض فسادًا، ومنها أن عنصر البربر كان متعبًا، يتحَن الفرصة دائمًا لثوب على الدولة، والرغبة في الاستقلال... يضاف إلى ذلك أن النصارى في إسبانيا وفرنسا كانوا ينظرون إلى المسلمين من عرب وبربر على أنهم أعداء دين، وغزاة فاتحون، ودخلاء غاصبون، فما يحشُّ قوم منهم بقوة إلا ويهجمون على المسلمين حينما استطاعوا، فيقلقون راحتهم؛ وكل ذلك أضعف الدولة من غير شك.

وزاد الطين بلة أن ولي آخر الأمر هشام بن الحكم، وكان طفلًا في نحو العاشرة من عمره، بوع بالخلافة، وعينت أمه «صُبح» وصية عليه، وهي نصرانية نافارية، ذات شخصية قوية. استطاعت أن تسيطر سلطانها على زوجها الحكم، وتتدخل في شؤون الدولة، مع قوته وعظمتها، فلما وجدت ابنتها هشامًا طفلًا صغيرًا، أعلى ذلك من شأن سلطانها، بمعاونة صاحبها جعفر المضحفي، ولكن سرعان ما ظهر في الأفق رجل اسمه محمد بن عبد الله بن أبي عامر، من أصل عربي قح، كان جدّه من العرب النوافدين على الأندلس مع طارق بن زياد...

درّس ابن أبي عامر هذا دراسة واسعة على نمط الدراسات في الأندلس، واتخذته «صُبح» هذه كاتبًا لها أول الأمر، قبل وفاة زوجها الحكم، وعُيّن في بعض الأوقات رئيسًا للزكاة وللموارث، ثم توقفت الصلة بينه وبين «صُبح» وتمكّن في قلبها، وتمكّنت في قلبه، فعينه حاجبًا - أي رئيس وزارة - وأطلقت يده في الحكم، فتسلّم كل أعمال الخلافة، وحجر على هشام، فلم يسمح له إلا باللعب واللعب، ومغازلة النساء، حتى ينهار، ولكن لفظ الناس كثيرًا، فهم قد ألقوا البيت الأموي وأطاعوه قرونًا، والناس عبيد الإلف لا يرضون أن يغيروا من استعبدهم، ولو ظلمهم. فعمل المنصور بن أبي عامر كثيرًا في إغداق الأموال، وقتل منافسيه أو تشريدهم، وتنظيم الجيش، عن عرب وبربر، حتى جند فرقة من النصارى وسيرهم في محاربة أهل دينهم، ووضع خطة جديدة، وهي أنه لا ينتظر الإسبان ليهاجموا البلاد، بل يبدأ هو بالهجوم، واتخذ بسمّة المُلْك، وضربت باسمه النقود، ودُعي له على المنابر، وأمر أن يخيا تحية الملوك، ووقفه الله في الحروب، فانتصر في نحو خمسين غزوة. ومن غير شك إذا غَضّضنا النظر عن ألابيه مع «صُبح» وحجره على الخليفة، واختيار الخلافة لنفسه، رأينا أنه كان رجلًا عظيمًا، استطاع أن يتغلب على كل العقبات، وسامر البلاد نحو عشرين سنة.

وقد سمنا هذه الأحداث التاريخية لأنها كانت ذات أثر فعال في الشعر. فالخلافة

الأموية لما ضعفت ضعف الشعر، كضعفه لما ضعفت الدولة العباسية. فلما جاءت الدولة العامرية ورأت أن تستعين بالشعراء في تحويل أنظار الشعب عن الملوك الأمويين، والاعتماد عليهم في تحسين سمعتهم، وتمجيد ذكركم؛ خصوصاً وقد أغدق عليهم ابن أبي عامر المال الجزيل - علا شأن الشعر بعد ضعفه، وقد روي أنه كان يستعين بالشعراء في إعلاء شأنه، ويأخذ معه طائفة منهم في غزواته. فعاد شأن الشعر رفيعاً كما كان في عهد الدولة الأموية أيام عَزَّها، ورأينا أمثال ابن شُهَيْد، وابن حزم، وابن دراج - وحكى المقرئ أن الشعراء اجتمعوا مرة لمديح المنصور، وكان فيهم الرمادي الشاعر الكبير فأعطاه، ثم سأله: كيف عطائي لك؟ قال الرمادي: «أعطيتني فوق قدري ودون قدرك». فغضب المنصور، فلما خرج الرمادي، كان في المجلس من يحسده على مكانه، فوقع فيه، وعابه، فنهزه المنصور، وأحرقه فيما قال، وقال: والله لو حَكَمته في بيوت الأموال لرأيت أنها لا ترجع ما تكَلَّم به ذرَّة، وأتبه على ذلك، ثم أمر أن يرَدَّ الرمادي وطلب منه أن يعيد ما قال، وزاد في عطائه، والتفت إلى العائنين عليه وقال: العجب من قوم يقولون: الابتعاد عن الشعراء أولى من الاقتراب. نعم: ذلك لمن ليس له مفاخر يريد تخليدها، ولا أياذٍ يرغب في نشرها، فأين الذي قيل فيه [من المديد]:

إنما الدنيا أبو ذَلْفٍ بين باديو ومُحتضرة

فلماذا وأسى أبو دلف ولَّت الدنيا على أثره

لقد كان في الإسلام أكرم منه، ولكن خَلَدته الأمداح، وخصَّته بمفاخر عصره⁽¹⁾.

قال في المعجب: «إن المنصور بن أبي عامر كان يعقد طول أيام مملكته في كل أسبوع مجلساً، يجتمع فيه أهل العلم للمناظرة بحضرته، ما كان مقيماً بقرطبة، وكان كثير الغزوات، وملاً الأندلس غنة، وسبباً من بنات الروم وأولادهم ونسائهم، وفي أيامه غالى الناس بالأندلس فيما يجتهدون به بناتهم من الشياح والحلي والدرع، وذلك لرخص أثمان بنات الروم، فكان الناس يرغَّبون في بناتهم بما يجتهدون به مما ذكرنا، ولولا ذلك لم يتزوج أحدٌ حرّة؛ بلغني أنه نودي على ابنة عظيم من عظماء الروم بقرطبة، وكانت ذات جمال رائع، فلم تساو أكثر من عشرين ديناراً⁽²⁾»، وقد روي لنا في موضع آخر مثلاً من أمثلة هذه المناظرات،

(1) انظر الحكاية بطولها في الجزء الثاني من نفع الطيب الطبعة الأميرية.

(2) ص 38 من المعجب المطبوع في القاهرة.

فقال مثلاً: «إن أبا العلاء صاعداً سأل جماعة من أهل الأدب في مجلس المنصور بن أبي عامر عن قول الشماخ [من البسيط]:

دارُ الفتاة التي كنا نقول لها يا ظبيَّةً عُظلاً حسانةً الجيد
تُفني الحمامة منها وهي لاهيةٌ من يانع المرْدِ قنوان العناقيد⁽¹⁾

ما هي الحمامة؟ قالوا: هي الحمامة تنزل على غصن الأراكمة أو الكرمة، فتتغصمها، فتتمكّن الطيبة منه فترعاه. فأنكر ذلك عليهم صاعد وقال: إن الحمامة في هذا البيت هي المرأة، وهي اسم من أسمائها. فأراد أن هذه الجارية المشبهة بالطيبة، إذا نظرت في المرأة أدنّت المرأة من شعرها الذي هو كقنوان العناقيد من يانع الكرم أو المرْد فرأته. وهذا يعطينا مثلاً من أمثلة ما كان يجري في مجلس ابن أبي عامر من المناظرات.

ولما مات المنصور تولّى الإمارة من بعده ابنه إلى باقي أسرته، وسُميت دولتهم الدولة العامرية.

ومع كل ما تقدم ظلّ قوم طول مدّة دولتهم يدبّرون المكائد لإسقاط العامريين وإعادة الأمويين، ولذلك كانت أكبر تهمة يُتهم بها الرجلُ أعداءه عند المنصور وأولاده، أنه أمويّ، أو أن له ميلاً أمويّاً، أو أنه يعمل مع المتأمرين لإرجاع الدولة الأموية، وأخيراً رجعت الدولة الأموية إلى حين. ولكن لم تدم طويلاً.

وإنما لهذا نقول: إنه أثناء هذه الفتن في قرطبة، وإشبيلية كان هناك رجل اسمه «ابن جهور» لم يدخل في فتن الناس، فلفت أنظارهم فصاروا إليه، يطلبون توليته قرطبة، فرفض أولاً، ثم قبل على شرط أن يكون حوله مجلساً شورياً لا يقطع أمراً دونه. وسار سيراً عادلاً، وكسّر دنانير الخمر، وغسل يده من مال الدولة، فوكلّ عليه من يحفظه، وظلّ في مسكنه، ولم يرض أن ينتقل إلى مساكن الخلفاء قبله، ورفع المظالم عن الناس. وكلما ورد عليه طلب خاص حوّله على مجلس الشورى للنظر فيه، وحسّن العلاقة بينه وبين الممالك المجاورة، وظلّ هو الآخر يخشى من الدساسات التي تريد عودة البيت الأموي. وفي هذا العهد تفرّقت الأندلس بعد الخلافة الأموية والدولة العامرية، وتفرّق أهلها شيئاً، وقام في كل ناحية أمير دولة، وسمّي هذا العهد لأجل ذلك «عهد ملوك الطوائف». قال ابن حزم: «كانت طرطوشة، وسرّسطة، ولاردة في يد بني هود، وبلنسية في يد عبد العزيز، والشتر - أي ما فوق طليطلة من جهة الشمال - في يد بني رزين،

(1) ديوانه ص 112 - 113.

وطليطلة في يد ذي النون، وقرطبة في أيدي أبناء جهور، وإشبيلية في يد بني عباد، ومالقة والجزيرة الخضراء في يد بني برزال من البربر، ودانية والجزائر الشرقية في يد مجاهد العامري، وبطلَيْوس ولِسونة وشَتْرين في يد بني الأَفسس.

وكل هذه الأحداث والاضطرابات والفتن كان لها دخل كبير في سيرة الشعراء الذين سنتكلم عنهم، كابن دَرَّاج القسطلي، وابن شُهيد، وابن حزم، وابن زيدون. وسنلتقى في سيرهم كلهم أحداثًا وأشعارًا، لا نستطيع أن نفهمها إلا بفهمنا هذا الوضع السياسي.

ابن دَرَّاج القسطلي

هو أبو عمر أحمد بن محمد، ولد سنة 347هـ ومات سنة 421هـ، يعدّ من كبار شعراء الأندلس، أو أكبر شاعر في عصره. وقد قال تلميذه ابن حزم: «إنه في المغرب، كالمتني في المشرق». واشتهرت هذه الجملة، فكانت على لسان كل من ترجم له. ووصل شعره إلى المشرق، فمدحه الثعالبي في البيعة وقال هذا القول.

والحق أنه كان هناك بذور في الأندلس مشرقية مختلفة الأنواع. فأخذ كل شاعر أندلسي البذرة التي تناسبه، وامتصت من نفسه كل ما يناسبها. هذا يألف شعر أبي نواس فيقلده؛ وهذا يألف شعر المتنبي فيحاكيه، وهذا يألف شعر العباس بن الأحنف فيشبه به. وكان ابن دراج هذا على رأس أربعين شاعرًا تقريبًا يمدحون المنصور بن أبي عامر، ويأخذهم معه في غزواته، فكان أيضًا ممن مدحه، وكان في ديوان الإنشاء له، وشعره تقريبًا كله أو أكثره فيما وصل إلينا مديح أو وصف أثناء المديح. فكما مدح المتنبي سيف الدولة، ثم كافورًا، ثم عضد الدولة، مدح ابن دَرَّاج المنصورَ ومن بعده. وهذا أيضًا وجه شبه آخر. وهو من أصل بربري، وُلد في قسطة من أعمال البرتغال.

وكان للمنصور بن أبي عامر مجلس تنباري فيه الشعراء، فكان هو من أعظمهم، وإن شئت فقل أعظمهم. وكما حُسد المتنبي حُسد هو، واتهموه بأنه سراق لمعاني غيره، فردّ عليهم بقدرته على الارتجال فيما يقترح عليه. ومن أحسن قصائده قصيدة قالها عند فتح المنصور «شَيْثًا قُوب»، وقد مدحها مدحًا كبيرًا ابن حزم.

وبعد موت المنصور بن أبي عامر كان شاعر البلاط لابنته المظفر، وسقوط الدولة العامرية اتصل ببقايا الدولة الأموية التي عادت من بعد. ثم رأيناها يذهب إلى بَلَنْسية، ثم سرَسطة، ويمدح أميرها المنذر بن يحيى الذي آواه وأكرمه، وبقي عنده حتى مات؛ ومدحه

أيضاً ابن خلدون في مقدمته، وعده من كبار أدباء الأندلس. والحق أن شعره كما سترى يشبه شعر المتنبي في المظهر، دون المخبر. ف شعر المتنبي في مظهره أسلوب فخم قوي، تسمعه كأنه قفعة سلاح، ومكنته قدرته على أن يأتي بالفاظ جزئة، وأساليب عربية يستطيع أن يرغمها على التقديم والتأخير، والذكر والحذف. الخ. ولكن لم يكن لابن دراج قوة المتنبي في المعاني الذهنية الدقيقة، ولا في جكمه الرفيعة، إنما هو تلميذ المتنبي في فخامة شكله. وهي مدرسة كان على رأسها ابن دراج؛ ومن تلاميذها ابن شهيد، وابن هانيء؛ وقد قال المعري في ابن هانيء: «إن شعر ابن هانيء يشبه رحي تطحن قروناً» أي أنه قفعة ولا طحن، أو طحن من غير جدوى.

وفي الحقيقة أنك إذا قرأت شعر هؤلاء الثلاثة أدركت أن شعرهم من رأسهم. على حين أنك تشعر أن شعر الغزال وابن زيدون الذي سيأتي بعد وأمثالهما من قلبهم لا من رأسهم. وفرق بين الصوت القوي الأقرع الذي يخرج من الرأس، وبين الصوت الحنون الذي يخرج من القلب. ومن السهل تقسيم الشعر الأندلسي، بل والشعر العربي عامة إلى مدارس: فهؤلاء الثلاثة مدرسة، وابن عبد ربه والغزال وابن زيدون مدرسة أخرى.

وقد روي أن لابن دراج ديواناً من جزأين ولكن مع الأسف لم يصل إلينا؛ وقد روى لنا صاحب نفع الطيب قطعين في المديح، وشاد بذكرهما، وأولهما [من الطويل]:

وَأَنْ بَيْوتَ الْعَاجِزِينَ قُبُورُ	أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ السَّوَاءَ هُوَ النَّوَى ⁽¹⁾
لِرَاكِبِهَا أَنْ الْجِزَاءَ خَطِيرُ	وَأَنْ خَطِيرَاتِ الْمَهَالِكِ ضَمَّنُ
يَنْقَبِيلِ كَفِّ الْعَامِرِيِّ جَدِيرُ	تُخَوِّفُنِي طُولَ السُّفَارِ وَإِنَّهُ
وَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلضَّلَالِ مُجِيرُ	مُجِيرُ الْهُدَى وَالذِّينِ مِنْ كُلِّ مُلْجِدِ
شُمُوسٌ تَلَاقَى فِي الْعُلَا وَبُدُورُ	تَلَاقتْ عَلَيْهِ مِنْ تَعِيمٍ وَتَعْرُوبِ
وَيَسْتَصْغِرُونَ الْخَطْبَ وَهُوَ كَبِيرُ	هُمُ يَسْتَقْلِبُونَ الْحَيَاةَ لِرَاغِبِ
عَنِ الشَّمْسِ فِي أَفْقِ الشُّرُوقِ سَتُورُ	وَلَمَّا تَوَافَوْا لِلْإِسْلَامِ وَرَفَعَتْ
صَفُوفٌ وَمِنْ بَيْضِ الْمَيْوَةِ سَطُورُ	وَقَدْ قَامَ مِنْ رُزْقِ الْأَسِنَّةِ دُونِهَا
وَأَيَاتِ صَنْعِ اللَّهِ كَيْفَ تَنْبِيرُ	رَأَوْا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ كَيْفَ اغْتِزَاها

(1) التواء: الإقامة. والنوى: الهلاك: أي أن البقاء في مكان واحد خمود وهلاك.

وكيف امتوى بالبرِّ والبحر مَجْلِسُ
فَجَاؤُوا عَجَالًا وَالْقُلُوبُ خَوَافِقُ
يقولون والإجلالُ يُخرسُ أُنْسَنَا
لقد حاط أعلامُ الهدى بك حَائِطُ
و[من الكامل]:

وقام بعبءِ الراسياتِ سَرِيرُ
وَوَلَّوْا بِطَاءِ، وَالشَّوَاطِرُ صُورُ
وحارت عيونٌ ملئتها وضُورُ
وقدَّرَ فيك المكرماتِ قَدِيرُ

قالتُ وقد مزجَ الفراقُ مدامعًا
انفروقُ، حتى بمنزلِ غريبةِ
ولئن جنيتُ عليك نَزْحَةَ راحِلِ
هل أبصرتُ عيناكِ بدلًا طالعًا

بمدامع، وترائبًا بترايبِ
أم نحنُ للآيام نُهْبَةُ ناهِبِ
فأنا الزَّعِيمُ لها بِفَرْخَةِ آيِبِ
في الأفقِ إلّا من هلالِ غاربِ

قال ابن شُيَيد وهو من هو: «الفرق بين ابن درّاج وغيره، أن ابن درّاج مطبوع النظام، شديد أثر الكلام، زاد في أشعاره من الدليل على العلم بالخبر واللغة والمثل، وما تراه من حَوْكِهِ للكلام، وملكه لأحرار الألفاظ، وسعة صدره، وجَيْشَةُ بحره، وصحة قدرته على البديع، وطول ظَلْفِهِ في الوصف، وتُغَيْتُهُ للمعنى وترديده، وتلاعبه به وتكريره، وراحته بما يتعب الناس، وسعة نَفْسِهِ فيما يُضَيِّقُ الأنفاس». ومن شدة متابعتي للمتنبّي أنه رأى المتنبّي بمدح ابن العميد فيقول [من الكامل]:

مَنْ مُبْلِغُ الأَغْرَابِ أَنِي بَعْدَهَا
ولقيتُ بظليموسٍ دارس كتبه
ولقيتُ كلَّ الفاضلين كاتما
فقال ابن درّاج [من الكامل]:

جالستُ رَسْطاليسَ والإسكندرا
متبدّيا في ملكه، متحصّرا
ردّ الإله نفوسهم والأغصرا⁽¹⁾

أبني لا تذهبِ بتفنيك حمرةً
فلئن تركتُ اللَّبْل فوقَي داجيا
وحللتُ أرضًا بدلتُ حَصْبًاؤها
ولتعلم الأملاكُ أَنِي بَعْدَهَا
ورمى عليّ رداءه من دُونِهِم

عَنْ عَوَّلِ رَحْلي منجداً أو مُغَوِّرا
فلقد لقيتُ الصبحَ بعدك أَزْهرا
ذهبًا يرفُّ لناظريَّ وجوهرا
أَلْفَيْتُ «كل الصَّيد في جوف الفِرا»
ملك تُخَيِّرُ للمعلا فَتَخَيِّرَا

(1) ديوان المتنبّي 276/2 - 277.

ولقيتُ يَغْرَبُ في الفُيُولِ وَجَمِيرَا
يَسِي الملوِك، ولا يَدُبُّ له الضَّرَا
أعلامه مَلِكًا يدين له الوَرَى
أيام يَقرِي مُوسرًا أو مُعِيرَا
للدين والدنيا، ويخفَض منبرا
سعيًا، فكنَت الجواهر المَتخِيرَا

كلًا وقد آتستُ من مُودِ هَدَى
وأصبتُ في سَبًا مووَتُ مُلكها
فكانما تابعتُ نُبَّع رافعًا
وحفظتُ رَحلي بين نارِي حاتمِ
وَأَتَيْتُ نَجْدَكَ وهو يرفع مِنبَرًا
تلك البذور تتابعثُ وخلفَتُها

فترى من هنا محاكاته للمنتهي في الوزن والقافية، وتقليده له في أسلوبه ومعانيه . . وقد وصف الأسطول وصفًا لطيفًا إذ قال [من الطويل]:

وقد دُعِرَتْ من مغرب الشمس غِرْبَانُ
ترامى بنا فيها نَبِيرٌ ونَهْلَانُ
كما عُيِدَتْ في الجاهليَّةِ أوْتَانُ
تَزِيدُ ظلامًا ليلها وهي نيرانُ
بدمع عيونٍ تُمتريهنَّ أشجانُ
زفيرٌ إلى ذكرى الأحبَّةِ حنانُ
تموجُ بنا فيها عُيونٌ وآذانُ
سوى البحرِ قبرٌ أو سوى الماءِ أكفانُ؟

إليك سُحْنَا الفلك تهوي كأنها
على لجاجِ خُضِرٍ إذا هَبَّتِ الصَّبَا
مَوائِلُ تُرعى في ذراها مَوائِلًا
بُرْدَدَنَ في الأحشاءِ حرٌّ مصائبِ
إذا غِيضَ ماء البحر منها مَدَنُهُ
وإن سَكَنَتْ عنها الرِّياحِ جَرَى بها
يَقْلُنْ وَمَوْجُ البحرِ وَالهُمُمُ والدُّجَى
ألا هل إلى الدنيا معادٌ وهل لنا
..... الخ

وحى هذا الوصف الجميل للأسطول إنما ورد أثناء مدحه للأمير، وكذلك وصف لأشياء أخرى، فهو قد جنى على نفسه بتوجيهها إلى المديح فقط، والمديح غالبًا لا ينبع من القلب، وإنما ينبع من غريزة الطمع؛ وحتى الأسطول والإشادة به، كان أولى أن يشاد بعظمته، لا أنه من نتاج أمير، بل لأنه دليل على عظمة الأمة وقوتها، واعتزازها بأدوات القتال المتنوعة⁽¹⁾.

ابن هانئ الأندلسي

يلقب بابن هانئ الأندلسي، تمييزًا له عن ابن هانئ المشرقي وهو أبو نواس، وقد ولد في قرية من قرى إشبيلية بالأندلس نحو سنة 320هـ، وعده بعضهم أشعر شعراء الأندلس من

(1) انظر جملة أخرى صالحة من شعره في بيمة الدهر العالي والذخيرة لابن بسام.

المتقدمين والمتأخرين، وقال عليه: إنه منبني المغرب، وهو من أصل أزدِيّ يمنيّ، حتى قالوا: إنه من نسل المهلب بن أبي صفرة، وهو كذلك أزدِيّ، ولذلك توصف قصائده بأنها أزدية يمنية. اتصل بصاحب إشبيلية أول أمره فأكرمه. وأقام معه زماناً، ثم غضب الناس عليه لانتهامهم إياه بالفلسفة، ويظهر ذلك من مزجه الدعوة الفاطمية في شعره بشيء من التلسف. وكانت الفلسفة في جَوْه مكروهة. والظاهر أنهم نعموا عليه دعوته الفاطمية، وهم ذوو نزعة أموية، وتعدّدت نعمتهم عليه إلى ملك إشبيلية فأشار عليه بالمغيب عن البلدة مدة ينسى فيها خبره. فخرج إلى المغرب، ولقي القائد جوهرًا، ومدحه فأعطاه مائتي درهم، فاستقلها. وأخيراً بلغت قدرته الشعرية المعزّز لدين الله فاتح مصر، فبالغ في إكرامه، ورأى أنه إن فتح مصر احتاج إليه كثيرًا في مدحه وإعلاء شأنه، كما يحتاج الفاتحون عادة إلى الجرائد. فأكرمه إكرامًا عظيمًا، وأهدى إليه تحفًا كثيرة، وأقام له قصرًا في القيروان، ودعاه إلى أن يسافر معه في فتح مصر، فطلب أن يتخلّف قليلاً حتى يعدّل أمره، ويصطحب أهله. فلما وصل إلى برقة أضافه شخص من أهلها، ثم عربّدوا عليه فقتلوه وهو سكران، وقيل إنه وُجد في ساقية من سواقي برقة مقتولًا. ويظهر أن دعاء الأمويين خافوا من دعوته الشيعة الفاطمية، وكرهوا ذلك منه فقتلوه، وذلك سنة 362هـ، فيكون عمره إذ ذاك نحو اثننتين وأربعين سنة. وقد أجمع المؤرّخون على أنه من فحول الشعراء. قال ابن الخطيب... «كان ابن هانيء من فحول الشعراء، لا يدرك شأوه، ولا يشقّ عبارته، مع المشاركة في العلوم». وقال ابن شرف: «إنه نجدِيّ الكلام، سردِيّ النظام، وإذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه، رمى بها عن منجنيق لا يؤثر في النفيق. وله غزل معدي⁽¹⁾، لا عُذري... كان في دينه في أسفل منزلة، ولو عقل ما ضاقت عليه معاني الشعر، حتى يستعين عليه بالكفر». ويقول ابن رشيق في تعداد أصناف الشعراء: «وفرقّة أصحاب جلبة وقعقعة بلا طائل معنى، إلا القليل النادر، كأبي القاسم ابن هانيء ومن جرى مجراه، فإنه يقول أول مدّته [من الطويل]:

أصاحتُ فقالت: وَقَعُ أَجْرَدُ شَيْطَمٌ وشامتُ فقالت: لَمَحُ أبيضٌ مَحْدَمٌ
وما ذعرت إلا بِجَرَسِ حَلِيْبِهَا ولا رمقتُ إلا بُرَى في مُحْدَمٍ⁽²⁾

(1) نبة إلى معد وهو اسم مددوّه المعز لدين الله.

(2) أصاحت: أصغت. والشيطم الطويل الجسيم من الناس والخيل والإبل. والمخدّم: القاطع من السيوف. والجرس الصوت الخفيّ، والثرى والثبرين، جمع برّة وهي كل حلقة من سوار وقرط وخلخال. وهي أيضاً حلقة تجعل في أنف البعير، والمخدّم موضع الخلخال من الرجل. والمعنى: أن العشيقة المتزوجة التي بجانب زوجها أو حارسها إذا أحست بأن عاشقها واصل إليها وعازم على قتال بعلمها وهي تعلم أن عاشقها شجاع قوي، عندما تسمع صوت حلّيها توفقه وقع أرجل فرس، وإذا=

وليس تحت هذا كله إلا الفساد وخلاف المراد. وما الذي يفيدنا أن تكون هذه المنسوب بها لست حليها فتوقمته بعد الإصاحبة والرمق وقع فرس، أو لمع سيف.

والحق أن شعره فخم ضخم مملوء بالقعقة، جاهليّ الأسلوب، يشبه في ذلك المتني، غير أن المتني أدق معنى، وابن هانيء أطول نفساً. وسَمَّيت قصيدته هذه مذقية، لأنه أنشأها على نحو معلّقة عترة، وكانت المعلقات تسمى المذقيات. وقال فيه فون كريمر الألماني: «إنه قوي البيان، كثير التمثيل، جيد الألفاظ، حسن الوصف، لا يقدر على مسايرته في هذا الوصف إلا القليل». وأكثر شعره في مدح الفاطميين، وإشاعة محامدهم، ومن قرأ شعره يرى أن فيه خصائص:

- 1 - أن من فهم كلامه بعد التعب، تلذذ من شعره، وأعجب بقته.
- 2 - طول نفسه. فهو يتعرض للمعنى حتى يصقيه، شأن ابن الرومي لولا كثرة غريبه.
- 3 - عنايته بالمقابلة بين الشطر الأول، والشطر الثاني في كثير من أبياته مثل قوله [من المتقارب]:

ففي ناظري عَنْ سِوَاكُم عَمِي	وفي أذني عَنْ سِوَاكُم صَمَم
ولا كل ما في أكفت نُدَى	ولا كل ما في أنوف شَمَم
فما فارق البشر لما اكْفَهَر	ولا نسي العفول لما انتقم

4 - شَبَّه شعره بالشعر الجاهلي في القوة، ومتانة السبك، وقدرة استخدام الألفاظ، وبساطة المعاني عند فهمها.

5 - اتصال شعره اتصالاً كبيراً بالذين، إذ كانت دعوته فاطمية فكان متأثراً بتعاليمهم، متعمداً نشرها بين قرآته. ويقع أحياناً على معان كثيرة عرض لها المتني، فمثلاً يقول المتني [من الخفيف]:

كل جِئِم أتى بغير اقتدار	حجةً لا جىء إليها النَّام
--------------------------	---------------------------

ويقول ابن هانيء [من الطويل]:

= نظرت إلى خلخالها تخلت لمع سيف، فصوّر الشاعر صورة فزعها تصويراً لطيفاً، لأن الخائف يتخيل ما لا حقيقة له. أخذ ذلك من قول جرير [من الكامل]:

ما زلت تحيب كل شيء بعدفم	خيلاً تكسر عليهم ورجالا
--------------------------	-------------------------

وقول المتني [من المتقارب]:

يرون من الذعر صوت الرباح	سهيل الجياذ وخفق البُشود
--------------------------	--------------------------

وكلُّ أناةٍ في المواظِبِ سؤدَدٌ
ويقول ابن هانيء [من الخفيف]:
وإذا خامر الهوى قلبَ صَبٍ
ويقول ابن هانيء [من الطويل]:
ألم يُبدِ سرَّ الحبِّ أن من الضنا
ويقول المتني [من المنسرح]:
يكاد من صحَّة العزيمة ما
ويقول ابن هانيء [من البيط]:
عرفتُ في كلِّ صنِّع الله عارفةً
والقارىء لديوانه يرى تعاليم الشيعة مبثوثة فيه، فشرط الدعوة والإمام المعصوم، وحقه في الخلافة، واطلاق الدعوة العباسية. وكل الاصطلاحات الإسماعيلية مبثوثة في ديوانه، فهو يضيء على الممدوحين من الخلفاء صفة التقديس تقريباً، فيقول مثلاً [من الطويل]:

وما هو إلا أن يُشير بِلَحْظِهِ
[ومن الكامل]:
هو علة الدنيا ومن خلقته له
من صفو ماء الوحي وهي حاجة
واتبع تعاليم الشيعة في القول بتقديس الإمام، وأن فيه قبساً من نور الله [من الكامل]:

هذا أمين الله بين عباده
[ومن المتقارب]:
هو الوارث الأرض عن أبوين
[ومن الكامل]:
بالله من سبب بالله متصل
[ومن الكامل]:
هذا الشفيح لأمة تأتي به
وهم يقولون بعصمة الإمام [من الكامل]:

ولا كأناةٍ من قدير محكمٍ
فعلية لكل عَيْن ذليلُ
رقيباً وإن لم يهتِك السرَّ هاتكُ؟
يفعل قبل الفعال يُنْقَمِلُ
فما تههمُ بأمرٍ غير منقَمِلِ
ولعلَّ ما كانت الأشياء
من حوضه ينبوعٌ وفو شفاء
ويلاذه إن عُدَّت الأماناء
أبِ مصطفى وأبِ مُرتضى
وظلُّ عدلٍ على الآفاق ممدود
وجدوده لجدودها شفعاء

(1) انظر ديوان ابن هانيء... نشر الدكتور زاهد علي.

مَنْ كَانَ سِيَمَا الْقُدْسِ فَوْقَ جَبِينِهِ
و[مِنَ الْبَسِيطِ]:

فَأَنَا الضَّمِيمُ بِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ
وَلَيْسَ فِيمَا أَرَاهُ اللَّهَ مِنْ تَحَلُّلِ
وَالْإِمَامِ قَدْ عَصَمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ مَظْهَرٌ مِنْ نُورِ اللَّهِ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

وَمَا كُنْتُ هَذَا النُّورَ نُورَ جَبِينِهِ
وَلَكِنَّ نُورَ اللَّهِ فِيهِ مَشَارِكُ
* * *

و[مِنَ الْكَامِلِ]:

وَبِذَا تَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ
عَفْوًا وَفَاءً لِيُونُسَ أَلْيَقْطَبِينَ
* * *

لَوْ كَانَ عِلْمُكَ بِالْإِلَهِ مَقْسَمًا
لَوْ كَانَ لِفِظِكَ فِيهِمْ مَا أَنْزَلَ إِلَهُ
و[مِنَ الْكَامِلِ]:

هَذَا ضَمِيرُ النَّشْأَةِ الْأُولَى الَّتِي
مِنْ أَجْلِ هَذَا قُدِّرَ الْمَقْدُورُ فِي
وَيَقُولُ [مِنَ الْبَسِيطِ]:

تَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ الْأَنْوَاءُ تُشْبِهُهُ
أَبْدَى الزَّمَانِ لَنَا مِنْ نُورٍ طَلَعَتْهُ
إِمَامٌ عَدِلَ وَفَى فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ
قَدْ بَانَ بِالْفَضْلِ عَنِ مَاضِيٍّ وَمُتَنَفِّ
لَا يَغْتَدِي فَرِحًا بِالْمَالِ يَجْمَعُهُ
إِنْ الْمُلُوكُ وَإِنْ قِيَسَتْ إِلَيْكَ مَعًا
وَيَقُولُ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

وَمَنْ كَانَ أَسْمَى كَانَ بِالْمَجْدِ أَجْدَرًا
وَيَقُولُ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

وَلَيْسَ لِمَنْ لَا يَرْتَقِي النُّجُومَ هَمَّةٌ
وَلَيْسَ لِمَنْ لَا يَسْتَفِيدُ الْوَيْتَى عُذْرٌ

ويقول [من الكامل]:

صَدَقَ الْفَنَاءُ وَكُذِّبَ الْمُفْرُ
إِنَّا وَفِي آسَالِ أَنْفِينَا
وَجَلَا الْعِظَاتُ وَيَالَعَ النُّذُرُ
طُورٌ وَفِي أَعْمَارِنَا قِصَرُ
لَسْرَى بِأَعْيُنِنَا مَصَارِعِنَا
لَوْ كَانَتِ الْأَلْبَابُ تَعْتَبِيرَ

ويصور ابن هانيء مجلًا من مجالس الشراب أحسن تصوير في قصيدته المعروفة

بقصيدة النجوم فيقول [من الطويل]:

أَلَيْلُنَا إِذْ أُرْسَلَتْ وَإِرْدَا وَخَفَا
وَبَاتَ لَنَا سَاقِي يَقُومُ عَلَى الدُّجَى
وَبِتْنَا نَرَى الْجُوزَاءَ فِي أَذْنِهَا شَتْفَا⁽¹⁾
بَشْمَعَةَ نَجْمٍ لَا تَقَطُّ وَلَا تُظْفَا⁽²⁾
وَأَثْقَلَتِ الصَّهْبَاءُ أَجْفَانَهُ الْوُظْفَا⁽³⁾
وَلَمْ يُبْقِ إِرْعَاشُ الْمُدَامِ لَهُ يَدَا⁽⁴⁾
أَمَا يَعْرِفُونَ الْخَيْرِزَانَةَ وَالْحِجْفَا⁽⁵⁾
وَقَدَّتْ لَنَا الظُّلْمَاءُ مِنْ جِلْدِهَا لُخْفَا⁽⁶⁾
أَعْرُنُ غَضِيضٌ خَفَفَ اللَّيْنُ قَدَهُ
لَمْ يُبْقِ إِرْعَاشُ الْمُدَامِ لَهُ يَدَا
يَقُولُونَ جَحْفُتٌ فَوْقَهُ خَيْرُزَانَةٌ
جَعَلْنَا حَشَابَانَا ثِيَابَ مُدَايِنَا

(1) الوارد من الشعر: الطويل المترسل، ووحف الشعر والنبات وحفا، كثف واسود. والشنف: القرط الأعلى - والمعنى: جعل الليل امرأة وظلامه شعر رأسها الطويل، وجعل الجوزاء شهنفا في أذنها.

(2) نطد القلم والفيلة، قطع رأسه عرضاً. وعلى الدجى بمعنى في الدجى. أي بات لنا ساق يقينا الخمر في الليل المظلم الذي لا ضوء فيه إلا ضوء نجم كأنه شمعة، لا تحتاج إلى القط ولا الطفى. وكانوا يشربون الخمر في أواخر الليل حين يختلط ظلامه بنور الصباح.

(3) الأعرن، ذو العنة، وهو صوت من الهواة والأنف، والغضيض الطرف القاتر المسترخي الأجران. والصباء الخمر. والوظف جمع أوظف، من الوطف وهو: كثرة شعر الحاجبين والعينين، والمعنى أن الساقى ليس من العرب، بل من قوم في لسانهم غنة وقد اشتهر الفرس بتجارة الخمر.

(4) المُدَام: الخمر. وأعتت عليه، أدخل عليه مشقة شديدة. والمعطف الجنب والمعنى: يصف شدة ارتعاش بد الساقى وتمايل جنبه، كأنه فقد توازنه.

(5) الحقف: ما أوجع من الرمل واستطال. والجمع: أحقاف، والمعنى: شبه ردف الساقى، بكثيب رمل، لكبره، كما شبه قده الأعلى بخيرزانة، لشدته واستوائه. والمراد أن هذا الكتيب والغصن أحسن من الكتيب والغصن المعروفين.

(6) الحشاياء: الفرائش المحشو بالفطن ونحوه، إذا ملئت، وقد الشيء: قطعه متصلاً. واللحف جمع لحاف ككتب وكتاب. والمعنى: لم يكن عند الشراب فرائش تضطجع عليه، ولا لحاف لتنعف به. فجعلنا الثوب الذي شربنا فيه الخمر فرائشاً، والظلام الذي قضينا فيه الليل لحافاً. أي أنا قضينا الليل في شرب بلا فرائش ولا لحاف.

فمن كبدٍ تُنْبِي إلى كبدٍ هَوَى
 بعينيك نبه كاسه وجُفونهُ
 وقد فَكَّتِ الظُّلَماء بعضُ قِيودها
 وولَّتْ نجومٌ للقرى كأنها
 وما استحسنا له [من الطويل]:

ولمَّا التَّقَّتْ الْحَاظِنَا وَوُشَاتِنَا
 تَأَوَّهَ إِنْسِيٌّ مِنَ الْقَدْرِ نَائِحُجُ
 و[من الطويل]:

مُؤَيِّدُ الْعَزْمِ فِي الْجَلِيِّ إِذَا طَرَقَتْ
 لِكُلِّ صَوْتٍ مَجَالٌ فِي مَسَامِعِهِ
 وَعِنْدَ ذِي التَّاجِ بِيضُ مَكْرُمَاتٍ وَمَا
 أَتْبَعْتُهُ فِكْرِي، حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ
 رَأَيْتُ مَوْضِعَ بُرْهَانٍ يَبِينُ وَمَا

وَمِنْ شَفَعَةٍ تُرْجِي إِلَى شَفَعَةٍ رَشْفًا⁽¹⁾
 فَقَدْ نُبِّهَ الْإِبْرِيْقُ مِنْ بَعْدِ مَا أَعْفَى⁽²⁾
 وَقَدْ قَامَ جَيْشُ اللَّيْلِ لِلْفَجْرِ وَاضْطَفًا⁽³⁾
 خَوَاتِيمُ تَبْدُو فِي بَنَانٍ يَدِ تَحْفَى⁽⁴⁾

وَأَعْلَنَ سِرَّ الْوَشِيِّ مَا الْوَشِيُّ كَاتِمٌ
 فَاسْتَعَدَّ وَخِشِيٌّ مِنَ السُّدْرِ بَاغِمٌ⁽⁵⁾

مُنْدَدُ السَّمْعِ فِي التَّادِي إِذَا نَوَدِي⁽⁶⁾
 غَيْرِ الْعَنِيقِيِّنِ مِنْ لَوْمٍ وَتَفْنِيدِ⁽⁷⁾
 عَنِيْدِي لَهُ غَيْرُ تَمَجِيدٍ وَتَحْمِيدِ
 غَايَاتِهَا بَيْنَ تَضْوِيْبٍ وَتَضْمِيدِ⁽⁸⁾
 رَأَيْتُ مَوْضِعَ تَكْيِيْفٍ وَتَحْدِيدِ⁽⁹⁾

- (1) الرشف: مص الماء بالشفين. أي أن الخمر تقرب حب كبد إلى كبد، وتبلغ خبر رشف من شفة إلى شفة. يعني أن شراب الخمر بعضهم أحببوا بعض.
- (2) غفا الرجل: نام نوماً خفيفاً، وهو يخاطب نديمه فيقول: بحقك تبه الساقم من سكرة الخمر، واحمله على إدارة الكأس، فقد انكشفت أفواه الأباريق عما كان عليها من قدام.
- (3) جعل الفجر الليل جيشين يقاتل أحدهما الآخر، هنا بضره وذلك بظلامه، فاهزم الظلام وغلب الضوء.
- (4) أي غربت نجوم الثريا، وكانت كخواتم في بنان يد خفية، أي كانت كخواتم بلا بنان يد.
- (5) الوشي: التحلية على الثياب، وتأوه، شكى وتوجع، والتاشج من غص بالكاء في حلقه من غير انتحاب، ونشيع القدر غليانها، والستر شجرة النبق، وباغم أي لا ينطق بوضوح. والمعنى لما اجتمعنا نحن والوشاة معاً، واطلعوا على سر حينا المكتوم تأوه على حينا ناشج من القدر، وأعانه على تأوّه ظمي باغم من السر.
- (6) الجلي: الخطب العظيم: والتنديد رفع الصوت. والمعنى: عزمه مؤيد من الله في كل خطب جليل. وسمعه حديد إلى صوت من ناداه، ولو كان مشغولاً بأهل مجلسه.
- (7) فنده: خطأ. والمعنى أنه يسمع كل صوت إلا صوتين: لوم اللاتمين، وتفنيد المفتدين.
- (8) صعد في الجبل: رقي، وصعد في النظر وصوته، نظر إلى أعلاي وأسفلي.
- (9) كيفة، فكيف، أي جعل له كيفية.

ومن محاسن قوله [من الكامل]:

وف المشرفيّة والعليدي الأكبر⁽¹⁾
تحت السوابغ تُبَع في جَمِيرِ
إلا المُمَلَك فوق ظَهْر الأشقرِ

أبني العوالي السُمهرية والسُب
مَنْ يَنْجُم المَلِك المَطَاع كَأَنَّهُ
كَل المَلُوك من السُرُوج سَوَاقِطُ
ومما يتغنى به قوله [من الكامل]:

وكؤوسُ خَمِرٍ أم مَرَاثِفُ فَيْكِ⁽²⁾
ما أنتِ رَاجِمَةٌ ولا أَهْلُوكِ
أَكْذا يَجُوزُ الحَكْمُ في نَاديكِ⁽³⁾
حتى دَعَانِي بِالقَنَا دَاعِيكِ
وادي الكَرَى نَلْفَاكِ أو واديكِ
عَشَرُوا بِطُيُفِ طَارِقِ ظَنُوكِ⁽⁴⁾
فإذا تَشَنَّى عِظْفُكِ أَتَهْمُوكِ
تالله ما بأَكْمَفِهِم كَحَلُوكِ⁽⁵⁾

فَسَكَتُ طَرْفُكِ أم سُبُوفُ أَيْكِ
أَجِلَادُ مُرَهَفَةٍ وَفَنُكِ مَحَاجِرِ
يا بِنْتَ ذِي السَّيْفِ الطَوِيلِ نِجَادُهُ
قد كان يدعوني خيالك طارِقاً
عَيْنَاكِ أم مَعْنَاكِ مَوْعِدُنَا وَفِي
مَتْمُوكِ من سِنَةِ الكَرَى وَسُرُوقاً فَلَوْ
وَدَعُوكِ نَشَوَى ما سَقُوكِ مُدَامَةً
حَسِبُوا التَّكْحُلَ في جَفُونِكِ جَلِيَّةً

وقد عدّ له الأدباء مزايا وعبوات، فمن مزاياه:

1 - قوة بيانه وجودة كلامه وشفة تأثيره في سامعيه، إذا فهمت معانيه.

2 - شعره جزل البك، مليح التأليف. حتى إنك لو سمعت المصراع الأول، تكاد

تحزر المصراع الثاني.

(1) السمهريه الرماح.

(2) المراثف جمع مرشف وهو الشفة، ووشف الماء مضه بشفتيه، والمحاجر العيون، والمعنى أنه يشك فيما أصابه، هل هو من سيوف أبيك الماضية، أو نظرات عينك الفاتكة، وهل ما أصابه أيضاً من كؤوس خمر، أم من مراثف فيها، لقرب أثرهما ببعضه من بعضه.

(3) المعنى: أتجمعين عليّ إصابة بسهام عينيك وفنك محاجرك، أما عنك رحمة.

(4) السنة: الوبس وهو فتور يتقدم النوم، يسأل الشاعر عن موعد لقاء معشوقته ويقول: إنهم تمنعوا طيفك أن يزورنا ليلاً، حتى إنهم لو عثروا في سيرهم على طيف طارق لظنوه طيفك فمنعوه عنا.

(5) المعنى أن حسك طبيعي لا صناعي، فتشك من رقة خصرك، وقد أخطأوا فظنوه من أثر شرب الخمر، وتكحلك طبيعي في عينك، فظنوه من صنع صانع.

3 - شعره مطبوع تلمح فيه الجزالة التي في الشعر الجاهلي.

أما عيوبه:

1 - فكثرة استعماله للغريب من الألفاظ، مثل اطلختم الأمر، وارجحن الشباب، وتغشمت، وتكفكت.

2 - أن شعره أحياناً كثير الجلبة، قليل المعنى، كما ذكر ابن رشيق.

ابن شهيد وابن حزم

كانا متعاصرين، وكانا صديقين، وكانا وزيرين، وكانا يعملان للدولة العامرية، وكانا ذوي ميول أموية، مكثت من الدسائس لهما. وكانا في الشعر وسظا، ولعب الحب بهما معاً. فأما ابن شهيد، فقد قعد به عن الجودة في الشعر تفوقه في النثر، فهو في الشعر أضعف منه في النثر، وقلماً نجد في التاريخ من ملك ناصية النوعين، وبرز في القولين، فغاية الأديب أن يكون قوياً في أحدهما، وسظاً في الآخر، وقد اشتهر ابن شهيد بفصوله ورسائله وروايته «التوابع والزوايع» وسيأتي الكلام عليها في النثر. وقد شعر في المديح والوصف والغزل، حتى خافت جاريته منه مرة أن يتغزل فيها فيفضحها، واشتهر بالنادرة اللطيفة الحلوة. ورووا أنه أصيب بالصرم فمنعه ذلك عن الاشتغال بالسياسة. قال فيه ابن حيان: «كان ابن شهيد يبلغ المعنى، ولا يطيل سفر الكلام، .. والمعجب منه أنه كان يدعو قريحته إلى ما شاء من نظمه ونثره في بديهته ورويته، فيقول الكلام كما يريد، من غير اقتناء لما كتب، ولا اعتناء بالطلب، ولا رسوخ في الأدب، فإنه لم يوجد له فيما بلغنا بعد موته كتاب يستعين به على صناعته، ويشحذ من طبعه، إلا ما لا قدر له، فزاد ذلك في عجائبه، وإعجاز بدائعه. وكان في تعميق الهزل والنادرة الحارة أقدر منه على سائر ذلك، وشعره حسن عند أهل النقد، وله رسائل كثيرة في فنون الفكاهة، وأنواع التعريض، والأهزال. وكان في سرعة البديهة وحضور الجواب وحذته آية من آيات الله، «مع هواه الشديد»⁽¹⁾ وعدم تقصيره في ارتكاب أي قبيحة، من أصح الناس رأياً لمن استشاره، وأضلهم عنه في ذاته، وكان له في الكرم والجود انهماك، حتى شارف الإملاق».

فمن شعره [من البسيط]:

(1) هذه الزيادة مستفادة من النص.

كَلَيْفْتُ بِالْحَبِّ حَتَّى لَوْ دَنَا أَجْلِي
وَعَاقَنِي كَرَمِي عَمَّنْ وَلَهْتُ بِهِ
وقوله [من الرمل]:

لَمَّا وَجَدْتُ لَطْعَمَ الْعَوْبِ مِنْ أَلْمِ
وَوَيْلِي مِنَ الْحَبِّ أَوْ وَتَلِي مِنَ الْكَرَمِ⁽¹⁾

أَصْبَاحُ شَيْمٍ أَمْ بَرَقُ بَدَا
هَبِّ مِنْ مَرَقِيهِ مُنْكَسِرًا
يَمْنَحُ النَّعْسَةَ مِنْ عَيْنِي رُشَا
فَهُوَ مَنْ ذَلَّ عَرَاهُ زُبْدَةٌ
قَلْتُ هَبِّ لِي يَا حَبِيبِي قُبْلَةٌ
فَانشَى يَهْتَزُّ مِنْ مَنَكِبِهِ
كَلِمَا كَلِمَتِي قُبْلَتُهُ
كَأَدَّ أَنْ يَرْجِعَ مِنْ لُتْمِي لَهُ
شَرِبْتُ أَعْطَافَهُ مَاءَ الصَّبَا
ويقول في وصف عاصفة [من الطويل]:

أَمْ سَنَا الْمَحْبُوبِ أَوْزَى زُنْدَا
مُنْبِلًا لِلْكُفْمِ مُرْخٍ لِلرَّدَا
صَائِدًا فِي كُلِّ يَوْمٍ أَسَدَا
مَنْ صَرِيحٌ لَمْ يَخَالِطْ زَبْدَا
تَشْفِي مِنْ عَمَلِكَ تَجْرِيحَ الصَّدَا
مَائِلًا لُظْفًا وَأَعْطَانِي أَلْيَدَا
فَهُوَ إِنَّمَا قَالَ قَوْلًا رُؤْدَا
وَإِكْتِشَافَ الشُّغْرِ مِنْهُ أَدْرَدَا
وَمَقَاهُ الْحَضْرُ حَتَّى عَرَبْدَا

وَقَدْ قَفَرْتُ فَهَاهَا دُجَى كُلِّ زَهْرَةٍ
وَمَرَّتْ جَيُوشُ الْمُزَيْنِ زَهْوًا كَأَنَّهَا
وقد طلب منه أن يجيز قول الشاعر [من الكامل]:

إِلَى كُلِّ ضَرْعٍ لِلْعَمَامَةِ حَافِلٍ
عَسَاكِرُ زَنْجٍ مُذْهَبَاتُ الْمَنَاصِلِ

«مَرَضُ الْجُفُونِ وَلِثْقَةُ فِي الْمُنْطِقِ»

فقال بديهة:

مَرَضُ الْجُفُونِ وَلِثْقَةُ فِي الْمُنْطِقِ
مَنْ لِي بِاللَّثِقِ لَا يَزَالُ حَدِيثُهُ
يُنْبِي فَيَنْبُو فِي الْكَلَامِ لِسَانُهُ
لَا يُنْعِشُ الْأَلْفَاظَ مِنْ عَثْرَاتِهَا
وقال بتغزل [من الرمل]:

سَيَانٍ جَرًّا عَشَقْتُ مِنْ لَمْ يَغَشَّقِي
يُذَكِّي عَلَى الْأَكْبَادِ جَمْرَةَ مُخْرِقِي
فَكَأَنَّهُ مِنْ حَمْرِ عَيْنِيهِ سُقِي
وَلَوْ أَنَّهَا كَتَبَتْ لَهُ فِي مُهْرَقِي

مَرَّبِي فِي قَلْبِكَ مِنْ زَيْرَبِ

قَمَرُ مُبْتِمِّمٍ عَنْ شَنْبِ

(1) أو بمعنى الواو.

زَيْنُوا أَعْلَاهُ بِاللُّرِّ كَمَا
فَأَزْدَهَنِي أَرْحِيَاثُ الصَّبَا
فَتَعَرَّضْتُ لَلنَّالِيمِ لَهُ
قَالَ: هَذَا الْعَبْدُ مَنْ دَلَّلَهُ
بِأُطْبَا لِحِظِي تُخَيِّ لِي رَأْتَهُ
فَاتَّبَعْتِ الْحَاظَةَ تَطْلُبُنِي
لَوْ تَرَانِي وَأَنَا أَلْطَفُهُ
يَجْلِسُهُ جَبَّارِ قَوْمٍ مَرَدُوا
ويقول في وصف وقعة [من البيط]:

سَقِيَا لِأَسَدٍ تَسَاقَى الْمَوْتَ أَنْفَهَا
فَامَتْ بِنَضْرِكَ لَمَّا قَامَ مُرْتَجِلًا
سَرَيْتَ تَغْدُمُ جَيْشِ النَّضْرِ مُتَّخِذًا
فِي ظِلِّ لَيْلٍ مِنَ الْمَاضِي مُعْتَكِرٍ
وَصَفْحَ قِرْنٍ عِدَاةَ الرَّوْعِ بِكُتْبِهِ
أَجْرَيْتَ لِلزُّنُجِ فَوْقَ النَّهْرِ نَهْرَ دَمٍ
وَسَاعَدَ الْفُلُكُ الْأَعْلَى بِقَتْلِهِمْ
الخ. الخ. . .

وله من فصيحة [من الطويل]:

فَرِيقُ الْعِدَا مِنْ حَدِّ عَزْمِكَ يَفْرُقُ
عَجِبْتُ لِمَنْ يَعْتَدُ دُونَكَ جُنَّةً
وَمَنْ يَبْتَنِي بَيْتًا لِيَقْطَعَ دُونَهُ
نَوَّهْمَ فِيهِ الرُّعْنُ حَصَا فَرَزْتَهُ
وَحَوْلِكَ أَسِيَاثُ مِنَ السُّعْدِ تُنْتَضَى
بِأَبْيَضٍ مَسْوَدِّ الدَّلَاصِ كَأَنَّهُ
وَحَيْلُ تَمَسَّى لِلوَعَى بِجُفُونِهَا

تَقْلُوا أَسْفَلَهُ بِالْكُتْبِ
وَأَسْتَحَمْتَنِي دَوَاعِي طَرَبِي
فَإِذَا التَّيَّابُ لَا يَغْبَأُ بِي
مَا الَّذِي أَمْنُهُ مِنْ غَضَبِي؟
فَهُوَ لَا شَكَّ مِنْ أَهْلِ الرَّيْبِ
وَأَنَا قَدَامَهَا فِي السَّهَرِ
وَأَدَارِيهِ مُدَارَاةَ السُّبْبِي
وَأَنَا فِي لَطْفِ الْوَعِظِ نَبِي

وَتَلَبَّسُ الصَّبْرُ فِي يَوْمِ الْوَعَى خَلْقًا
خَطِيبُ جُودِكَ فِيهَا يَنْثُرُ الْوَرَقَا
سُبُلَ الْمَجْرَةِ فِي إِثْرِ الْعُلَا طُرُقَا
يَجْلُو إِلَى الْخَيْلِ مِنْهُ وَجْهُكَ الْفَلَقَا
مِنَ الطُّبَا قَلَمٌ لَا يَعْرِفُ الْمَشَقَا
حَتَّى اسْتَحَالَ سَمَاءً جَلَمْتُ شَفَقَا
حَتَّى عَدَا الْفُلُكُ بِالنَّاجِي بِهِ غَرَقَا

وبالدهر مما خاف بظنك أولئ
وسهك سعد والقضاء موقوق
ممر رباح النصر وهو الحوزن
بأزغن فيه مرعد الموت مبرق
وفوقك أعلام من النصر تخفق
شهاب عليه من دجى الليل يلحق
إذا جعلت بالمرتقى الصعب نزلق

ويقول وقد أزمع على الخروج من قرطبة [من الطويل]:

أَرَى أَغْبُنَا تَرْتُو إِلَيَّ كَاتِمَا
أَدُورُ فَلَا أَعْتَامُ غَيْرَ مُحَارِبٍ
وَيَجْلِبُ لِي فَهَمِي ضُرُوبًا مِنَ الْأَذَى
وَأَوْجَعُ مَظْلُومٍ لِقَلْبٍ وَذِي حِجَا
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَحْيَةَ شَاكِرٍ
وَمَا قُرِعَتْ سِنِّي عَلَيْكُمْ نَدَامَةٌ
عَلَيْكُمْ بَدَارِي فَاهِيمُوهَا دَعَانِمَا
لَسْتُ أَخْرَجْتَنِي عَنْكُمْ شَرُّ عَضْبَةٍ
وفيهما يقول:

وَلَمَّا فَسَا بِالذَّمْعِ مِنْ سَرٍّ وَجِينَا
أَمَرْنَا بِإِمْسَاكِ الدَّمِوعِ جُفُونِنَا
فَطَلَلْتُ دُمُوعَ الْعَيْنِ حَبْرِي كَأَنَّهَا
أَبَى دَمْعُنَا يَجْرِي مَخَافَةَ شَامِبٍ
وَرَأَى الْهَيَّوَى مِنَّا عِيُونَ كَرِيمَةً
إِلَى كَاشِحِينَا مَا الْقُلُوبُ كَوَاتِمُ
لَيْسَجِي بِمَا تَطْوِي عَذُولٌ وَلَائِمُ
جِلَالٌ مَا قَيْنَا لِأَيِّ تَوَاتِمُ
فَنُظْمُهُ بَيْنَ الْمُحَاجِرِ نَاظِمُ
تَبَسَّمَنَ حَتَّى مَا تَرُوقُ الْمَبَايِمُ

وقد مرض ابن شهيد في آخر أيامه وأصيب بالفالج في سنة 425هـ، فمنعه عن الحركة والتقلب، وكان أولاً يمشي على عصا، واعتماداً على إنسان، إلى ما قبل وفاته بعشرين يوماً، فإنه صار حجراً لا يبرح ولا يتقلب، ولا يحتمل أن يحرك.

وفي ذلك يقول [من الطويل]:

أَتُوحُّ عَلَى نَفْسِي وَأَنْدُبُ نُبْلَهَا
رَضِيئٌ قِضَاءُ اللَّهِ فِي كُلِّ حَالَةٍ
أَظَلُّ قَعِيدَ الدَّارِ تَجُنُّبِي الْعَصَا
أَلَا رَبُّ حَضَمٍ قَدْ كَفَيْتُ وَكُرْبِيَّةٍ
وَرُبُّ قَرِيضٍ كَالجَرِيضِ بَعَثُهُ
فَمَنْ مَبْلُغُ الْفِثَابِ أَنْ أَحَامُمُ
عَلَيْكُمْ سَلَامٌ مِنْ فَتَى عَضَّةِ الرَّدَى
إِذَا أَنَا فِي الضَّرَاءِ أَزْمَعْتُ قَتْلَهَا
عَلَيَّ، وَأَحْكَامًا تَيْقَنْتُ عَذْلَهَا
عَلَى ضَعْفِ سَاقِ أَوْهِنِ الثَّقْمِ رِجْلَهَا
كَثَفْتُ، وَدَارِ كُنْتُ فِي التَّمَحْلِ وَنَبْلَهَا
إِلَى حُطْبَةِ لَا يُنْكَرُ الْجَمْعُ قَضْلَهَا
أَخُو فَتُكَّةِ شُعَاءٍ مَا كَانَ سُكْلَهَا
وَلَمْ يَسَّرْ عَيْنًا أَنْبَثَتْ فِيهِ نَبْلَهَا

يَبِينُ وَكَثَفَ الْمَوْتِ يَخْلَعُ نَفْسَهُ ودأخلها حبُّ يَهْوُونَ تُكَلِّمُهَا
وكتب للفقير ابن حزم في مرضه الذي مات به قال [من الطويل]:

وَلَمَّا رَأَيْتُ الْعَيْشَ وَوَلَّى بِرَأْيِهِ وأيقنْتُ أن الموت لا شكٌ لاجتبي
بِأَعْلَى مَهَبِ الرِّيحِ فِي رَأْسِ شَاهِقِي بأعلى مَهَبِ الرِّيحِ فِي رَأْسِ شَاهِقِي
خَلِيلِي مَنْ ذَاقَ الْمَنِيَّةَ مَرَّةً فَقَدْ دَفَنَتْهَا حُمَمِينَ: قَوْلُهُ صَادِقُ
كَأَنِّي وَقَدْ حَانَ ارْتِحَالِي لَمْ أَفْرُ قَدِيمًا مِنَ الدُّنْيَا بِلَمْحَةِ بَارِقِ
فَمَنْ مَبْلَغَ عَنِّي ابْنَ حَزْمٍ وَكَانَ لِي يَدًا فِي مُلِمَاتِي وَعِنْدَ مُضَائِقِي
عَلَيْكَ سَلَامٌ اللَّهُ إِنِّي مُفَارِقُ وَحُسْبُكَ زَادًا مِنْ حَبِيبِ مُفَارِقِ
فَلَا تَنْسَ تَأْيِينِي إِذَا مَا فَقَدْتَنِي وَتَذَكَّرَ أَيَّامِي وَقَضَلَ خَلَائِقِي
قَلْبِي فِي اذْكَارِي بَعْدَ مَوْتِي رَاخَةً فَلَا تَمَنَّعُونِيهَا غَلَالَةً زَاهِقِي
وَإِنِّي لَأَرْجُو اللَّهَ فِيمَا تَقَدَّمَتْ ذُنُوبِي بِهِ مِمَّا دَرَى مِنْ حَفَائِقِي

وأما ابن حزم فقد عاقه عن بلوغ الغاية في شعره كثرة علمه وفقهه، فالأسلوب العلمي الفقهي غلب عليه فنجد له معاني لطيفة جدًا، ولكنها في أسلوبها تتلون باللوان أساليب الفقهاء، كالذي لاحظته ابن خلدون من أنه هو قعد به عن الشعر حفظه المتون، وذكر أن فقهاء شعر فقال [من الكامل]:

لَمْ أَذِرْ حِينَ وَقَفْتُ بِالْأَطْلَالِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَ جَدِيدِهَا وَالْبَالِيِ
فقال: إن التعبير بـ «ما الفرق» بين كذا وكذا، أشبه بتعير الفقهاء، وقد تربي ابن حزم تربية عالية، فأبوه كان وزيرًا عظيمًا، ترح في داره الفتيات الجميلات من المغريات، ومن فتيات الحروب المأسورات. وكان يُحضر له المعلمين والمعلمات، حتى رَوَى أنه أحفظته القرآن جاريةً في القصر، كما أحضر له بعض مشاهير شيوخ العلم. فوقع بين رغبتين: رغبة في العلم والدين والتقى، ورغبة في مغازلة الجواري والسير مع الهوى، والجمع بينهما كالجمع بين الماء والنار، ولكن يظهر أنه استطاع الجمع بينهما، فحمله ذلك من العذاب ألوانًا. وأكثر شعره الذي بلغنا ما كان في كتابه «طوق الحمامة» يصف فيه خلجات نفسه، وضناه من حبه، نثرًا ونظمًا. والقارئ لشعره يرى أنه صادق العاطفة، لطيف المعاني الذهنية، بعيد الخيال، ولكنه مقصر بعض الشيء في الأسلوب، وهو معذور في ذلك، فالذي يؤلف «الفصل في الملل والنحل، والإحكام في أصول الأحكام» وما إلى ذلك من مئات الكتب الشرعية، ليس من السهل عليه أن يبلغ القمة في الشعر. وقد عدَّ عند كثير من الناس

أعلم أهل الأندلس، ولكن لم يعدوه أشعرهم. وكان ابن حيان دقيقاً في قوله «إن شعره حسن» من غير طنطنة ولا قُحْفَخة كعادته في وصف الشعراء الكبار. وحدثت له حادثتان أثرتا في حياته، وفي شاعريته. الأولى: حُبُّه كالذي ذكرنا، والثانية: ما كان من اتهامه في عهد الدولة العامرية بأنه يعمل لإعادة الخلافة الأموية، وقد كان العداء بين العامريين والأمويين في الغرب، كالعداء بين العلويين والعباسيين في الشرق، فعزل عن الوزارة من أجل ذلك، وعذَّب، وأهين، ونفي، وخرَّبَت دياره، وزال عنه النعيم الذي كان يعيش فيه، فكان ذلك نقمة عليه، ونعمة على العلم والأدب. ومن مزايا نشأته في بيت العز، وتمكَّنه من نفسه، ونزعتَه إلى الزهد، أنه لم يُهِن نفسه في شعره بمديح مفرط، أو غزل فاجر، إنما قال الشعر استجابة لخلاجات نفسه، أو تفریحاً لهمة، أو إرضاءً لفته، أو إرضاءً لخاطرة خطرت له. وله قصيدة لطيفة قوية بلغت مائة وأربعين بيتاً، أجاب بها ملك الروم عن رسالة أرسلها إلى المسلمين، يهتِّدُهم ويتوعدهم⁽¹⁾.

ونشأته العلمية حمت من اللعب بالألفاظ، والإطالة في القول، وتفكيره الخلفي، وتجاربه الاجتماعية، أنطقه بالجمك، مثل [من البيط]:

أفعال كل أمرى؛ تُشبي بعنُضره والعينُ تُغنيك عن أن تطلُب الأترا
وهل تُرى قَطُّ دَقَلَى أنبَتَت عنبًا أو تُذَجِرُ النخلُ في أوكارها الصِّبرا؟
وقد امتلأ كتابه «طوق الحمامة» بالنثر والشعر الذي يملئه عليه حُبُّه، مع دعاية أحياناً كقوله [من الطويل]:

وذي عذلي في من سباني حُسْنُه يُطيلُ مَلامي في الهوى ويقولُ
أين أجلٍ وَجِهٍ لاح لم تر غيره ولم تدرِ كيف الجسمُ أنتَ عَليلُ
فقلتُ له: أشرنت في اللوم فائتيد فعندي ردُّ لو أشاء طویلُ
ألَم تر أني ظاهريُّ وأنسي على ما أرى حتى يقوم دليلُ؟
وتجد في هذه القطعة مصداق ما قلناه «فندي ردُّ طویل» تعبير علماء الكلام، والبيت الأخير ينضج بذلك. ويقول [من الوافر]:

لئن أصبحت مُرتحلاً بجسمي فقلبي عندكم أبداً مُقيمُ

(1) انظرها في الجزء الثاني من طبقات الشافعية للبي.

ولكن للعيبان لطيف معنى له سأل المعابنة الكلیم
وهو أيضًا نضح للثقافة الدينية، وخصوصًا البيت الثاني. ويقول [من الخفيف]:

لا تَلْمُنِي لِأَنَّ سَبْقَةَ حَظِّ فَاتٍ إِدْرَاكُهَا ذَوِي الْأَبَابِ
يَسْبِقُ الْكَلْبُ وَثَبَّةَ اللَّيْثِ فِي الْعَدِّ وَيَعْلُو الشُّخَالُ فَوْقَ اللَّبَابِ
فقوله «لأن» في هذه الآيات تعبير فقهي. ويقول [من البسيط]:

لِي خَلْتَانِ: أَذَافَانِي الْأَسَى جُرْعَا وَنَعَّصَا عَيْشَتِي وَاسْتَهْلَكَا جَلْدِي
كَالصَّيْدِ يُنْشَبُ بَيْنَ الذَّنْبِ وَالْأَسَدِ فَزَالِ حُزْنِي عَلَيْهِ آخِرَ الْأَيْدِ
وَفَاءُ صَدْقِي فَمَا فَارَقْتُ ذَا مِقْوَةٍ وَعِزَّةٌ لَا يَحِلُّ الضَّمُّ سَاحَتَهَا
فترى في هذه القطعة التقسيم المنطقي الذي يتبعه العالم، وقل أن يسلكه الشاعر..
ويقول [من الوافر]:

جَعَلْتُ الْيَأْسَ لِي حِصْنًا وَدِرْعَا وَأَكْثَرَ مَنْ جَمِيعِ النَّاسِ عِنْدِي
فَلَمَّ أَلْبَسَ نِيَابَ الْمُسْتَضَامِ يَسِيرٌ صَانِنِي دُونَ الْأَنَامِ
إِذَا مَا صَحَّ لِي ذِيْنِي وَعَرَضِي تَوَلَّى الْأَمْسَ، وَالغَدْلُ لَسْتُ أَدْرِي
أَأَذْرِكُهُ فَفِيْمَا ذَا اِهْتِمَامِي؟ فَالْشُّطْرَةُ الْآخِرَةُ عِلْمِيَّةٌ أَكْثَرَ مِنْهَا شَعْرِيَّةٌ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ:

«فلمت لما تولي ذا اهتمام»

وأحيانًا يسمو بشعره فيما وراء الطبيعة كقوله [من الطويل]:

أَبْنُ لِي: فَفَقْدَ أَزْرَى بِتَمْيِيزِي الْعِيَّيْ أَمِنْ عَالَمِ الْأَمْلَاكِ أَنْتَ أَمْ أَيْسِي
إِذَا أَعْمِلُ التَّفْكِيرُ فَالْجَرْمُ عُلُوِّي أَرَى هَيْئَةً إِنْسِيَّةً غَيْرَ أَنَّهُ
عَلَى أَتْكَ التُّورِ الْأَنْبِيَّ الطَّبِيعِي تَبَارَكَ مَنْ سَوَّى مَذَاهِبَ خَلْقِهِ
إِلَيْنَا مِثَالًا فِي النَّفْسِ اتِّصَالِي⁽²⁾ وَلَا شَكَّ عِنْدِي أَنَّكَ الرُّوحُ سَاقَهُ
نَقْبِسُ عَلَيْهِ غَيْرَ أَنَّكَ مَرْتَبِي عَدِمْنَا دَلِيلًا فِي خُدُونِكَ شَاهِدًا

(1) اظلي: ادعى، والجملة: الطبيعة.

(2) في هذا البيت يتبع نظرية أفلاطون في المثال.

ولولا وقوع العين في الكون لم نُقل سوى أنك العقلُ الرفيع الحقيقي
ومن قوله، وهو يدل على عاطفة حارة مشبوبة أضناها الحب [من الطويل]:
وددتُ بأنَّ القلبَ شئٌ بمديّة وأدجَلتُ فيه ثم يطبّق في صدري
فأصحت فيه لا تحلّين غيره إلى مُقتضى يوم القيامة والحشرِ
تعيّشين فيه ما حبيتُ، فإن أمتُ سكّنتُ شغاف القلبِ في ظلّم القبرِ
فهذا القول صادق العاطفة، وهو ترجمة صحيحة لمشاعره، ولكن قوله «إلى مقتضى يوم
القيامة والحشر» تعبير ديني.

وعلى الجملة فهو شاعر عالم، طغى علمه على شعره.

انظر قوله [من الطويل]:

ودادي لك الباقي على حسب كونه تناهى، فلم ينقص بشيء ولم يزد
وليس له غير الإرادة علّة ولا سبب حاشاه يعلمه أحد
إذا ما وجدنا الشيء علّة نفّيه فذاك وجودٌ ليس يفنى على الأبد
وإما وجدناه لشيء جلاّقه فإعدامه في عُدونا ما له وُجد
وقوله [من البسيط]:

ما علّة التضرير في الأعداء نعرفها وعلة القرّ منهم أن يفروننا
إلّا نزاع نفوس الناس قاطبةً إليك يا لؤلؤًا في الناس مكنونا
من كنت قدامه لا ينتهى أبدًا فهم إلى نورك الصّعاد يعشّونا
ومن تكن خلقه فالنفس تصرفه إليك طوعًا فهم ذابًا يكرّونا

* * *

قوله [من الكامل]:

أرعى النجوم كأنني كلّفتُ أن أرعى جميع ثيويتها⁽¹⁾ والخنّس
فكأنها والليل نيران الجوى قد أضرمت في فكرتي من جنّس
وكانني أميئت حارس روضة خضراء وُشح نبئتها بالترجس

(1) الثبوت: النجوم الثابتة، والخنّس: الكواكب المتحركة.

لو عاشَ بظلميموسٍ أيقنَ أنسي
أقوى الورى في رُصدِ جري⁽¹⁾ الكُئسِ
وقال على عادة الشعراء المتماجين [من الطويل]:

خلوْتُ بها والراحُ ثالِثَةُ لنا
فتاةٌ عدمتُ العيشَ إلا بقُرْبِها
كأنِّي وهي والكأسُ والخمرُ والدجى
تُرى وحياً والذُرُّ والتَّبَرُّ والتَّبَجُّ⁽²⁾
[ومن الكامل]:

وصفوكِ لي حتى إذا أبصرتُ ما
فالتَّطْبُلُ جِلْدُ فارغٍ وطينُهُ
[ومن الطويل]:

يعيبونها عندي بشفرةٍ شعرها
يعيبون لونَ الثُّورِ والتَّبَرِ ضَلَّةً
وهلْ عاب لؤنَ النرجسِ الغض عائبُ
وأبعدُ خلقتي الله من كل حكمةٍ
به وُصفت ألوأنُ أهل جهنَّم
ومُدَّ لاحتِ الزايات سوداً تيقنَّتْ
فقلتُ لهم هذا الذي زانها عندي
يرأى جهول في العوايَةِ مُمتدُّ
ولو أن النجوم الزَّاهراتِ على البُعْدِ
مُفَضَّل جِزْمُ فاجِمِ اللُّؤنِ مَسودُّ
ولبسة باكِ مُشكَّلِ الأهلِ مُحنتُ⁽³⁾
نفوسُ الورى لا سبيل إلى الرُّشدِ⁽⁴⁾

فتعبيراته كلها مقتبسة من الفقه والكلام والمنطق، وإلهيات الفلسفة. فيصعب علينا أن نعدّه من الشعراء الخالصين، وإن امتاز بصدق الشعور، وصدق التعبير، وجمال الخيال. وسيأتي مقامه في النثر، عند الكلام على النثر.

إلى هنا كان الشعر قد بلغ حدًا كبيرًا من الرقي في عهد الأمويين والعامريين، وسبب ذلك أن الأمويين والعامريين كانوا يُجزلون العطاء ويقدرّون قيمة الشعراء في الدعوة لهم، حتى كانوا يحملون الشعراء على السفر معهم في غزواتهم، وسبب آخر، وهو أن آخر عهد الأمويين، ومدة العامريين كانت عهود فتن واضطرابات. والفتن والاضطرابات تحرك

(1) سير النجوم.

(2) الثرى الزراب، والحيا العطر، والدر اللؤلؤ، والتبر الذهب، والتج الخرز الأسود.

(3) أي حزين يلبس الحداد.

(4) يشير إلى العباسيين عند محاربة الأمويين وقد اتخذ العباسيون شعارهم الراية السوداء.

المشاعر. وأذكر أن ابن سلام في طبقاته قال عن قبيلة من القبائل: إنها لم تقل شعراً، لأنها لم تكن قبيلة محاربة.. هذا إلى طيبة الأندلسيين الشعرية، فيكاد يكون كل مثقف، ولو ثقافة بسيطة شاعراً. وقد قال الأندلسيون في كل فن وباب مقلدين في ذلك المشرق من الزهد والوصف والرثاء والغزل الخ.. فإذا نحن وصلنا إلى عصر ملوك الطوائف رأينا الشعر قد نما وكثر أيضاً بسبب أن المملكة قد انقسمت إلى إمارات كثيرة، يحكم كل قسم منها أمير، وكان بين الأمراء تنافس على التعمير والعلم، ومن ذلك الشعر، ولذلك وجد شعراء لا يقلون شأنًا عن السابقين، إن لم يفوقهم أحياناً، أمثال ابن زيدون وابن عباد وابن سهل الإسرائيلي وغيرهم. وربما عمل في نكوتهم أكثر من الأولين أنهم انتفعوا بمن سبقهم، فقد خلفوا ثروة كبيرة من الأحيلة والأساليب والمعاني؛ يضاف إلى ذلك أنه ما يكاد يظهر شاعر في المشرق إلا وينقل شعره سريعاً إلى المغرب ثم يقلد. ويدهش الإنسان لهذه السرعة، فقد كانت حركات الرحلات شديدة قوية، مع صعوبة المواصلات. وكان الحج موسمًا تتلاقى فيه العلماء والأدباء، فيتناقلون كتبهم، فكان الشعر في عهد الطوائف أرقى منه على ما يظهر في العهود التي كانت قبلهم وإن كان الأندلسيون من الناحية السياسية والحربية أضعف.

وشاهد هذا العصر تغلب النصارى الإسبان على بلاد الأندلس، بلداً فبلداً، فإذا حل النصارى بلداً، هجرها أهلها، ورثوها بشعرهم، فوجد عندنا في الأندلس ما لا نجده في الشرق إلا نادراً من رثاء البلاد رثاءً قوياً يدل على عاطفة مشوبة؛ ولكن هناك ظاهرة أخرى، وهي أن الحروب بين الإسبان والأوروبيين عموماً وبين المسلمين لم تنقطع. فيكاد يكون في كل سنة حرب ووقائع، تشيب لها النواصي، ولكن مع الأسف كمية الشعر التي رويت في هذا الباب أقل مما يلزم كشأن المسلمين في الحروب الصليبية، وفي حروب صلاح الدين وخلفائه، فقل الشعر العربي في هذا المعنى. ولعل السبب في ذلك أن الأولين لم يشعروا كثيراً في باب الحروب، وشعرهم كان شعراً تقليدياً، فلما رأوا أن من قبلهم لم يشعروا كثيراً في هذه المعاني، لم يشعروا هم أيضاً كثيراً؛ والواقع أن حروب الأندلس، وحروب الصليبيين، كان يجب أن تغذي الشعراء بما يصوغون من قصائد.

ابن زيدون

هو أحب شعراء الأندلس إلى نفسي، وأقربهم إلى قلبي. ويظهر أنه استصفى غزل العباس بن الأحنف، ومسلم بن الوليد، وغيرهما، وأخذ ديباجة البحترى، وحسن سبكه، ونصاعة أسلوبه، وأخذ طول نفس ابن الرومي وتدققه حتى يأتي على آخر المعنى الذي يريد.

وقد حدثت له حادثتان ألهيئا قلبه، وجعلتاها يشعر من قلبه، لا من رأسه، أولاهما: حُبُه لولادة، فقد هام في حيتها، وجرب كل أنواع التجارب في الحب من لذة وصال، وألم فراق، وأحاديث نفس، وعَظيمة من عذول الخ... وثانيتها: كثرة حسّاده وتأمّره عليه، ووضع الدساتس له عند الأمير المقرب إليه، حتى سجنه، فذاق ألواناً من العذاب في سجنه. وكانت له قدرة على صياغة أدقّ المشاعر في شعر جميل، وأسلوب جذاب، ومع هذا لم يخلُ من قول الشعر الرقيق في الموضوع التقليدي الذي هو المديح.

وقد رويت له مدائح كثيرة لأمرء كثيرين، وهو أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن أحمد بن غالب المخزومي، من نسل أحد أفراد قبيلة مخزوم الذين رحلوا إلى الأندلس أيام الفتح، وكان أبوه مشهوراً بأنه فقيه أديب، فأورث ابنه حبه الأدب. وقد وُلد ابن زيدون في قرطبة سنة 394هـ، ومات في إشبيلية سنة 463هـ ومع أنه تعلم الشعر ممن ذكرنا من الشعراء، فهناك خيوط يظهر فيها أثر بيته.

ويدلّ شعره على أنه واسع الاطلاع على شعر المشرق، ويشعر من قبله من الأندلسيين واستفادته من كل ذلك، مع احتفاظه بشخصيته. وقد أخذ عن عالمين كبيرين في الأندلس، هما أبو بكر مسلم بن أحمد بن اللبّانة، وأبو بكر بن ذكوان، وقد نُفّت نظر الناس إلى شعره منذ شبابه.

و شاء حفظه أن يقع في حب ولادة بنت الخليفة المنكفي، وقد كان المنكفي هذا فاجراً، مستهتراً، سيئ الحكم، قلّ ماله فأحب أن يرضي الناس بوعوده، وبما يورّعه من ألقاب، حتى زهد الناس فيها. وخلف بنتاً اسمها ولادة، خلقها من مولاة له إيبانية، وكانت ولادة هذه بيضاء اللون، حمراء الشّعر، زرقاء العينين، لا تلتزم الحجاب المعتاد للنساء فاتخذت في بيتها نادياً «صالوناً» يجتمع فيه الأدباء من شاعرين وناثرين، وتسمع منهم، ويسمعون منها. وكانت هي الأخرى قادرة على الشعر، وكانت حاذة المزاج، قاسية، صريحة، فما أن رآها ابن زيدون وجالسها، حتى ملأت قلبه. وقد وصفها ابن بسّام في الذخيرة بقوله: «كانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها، حضوراً شاهد، وحرارة أوايد، وحسن منظر ومخبر، وحلاوة مورد ومصدر، وكان مجلسها بقرطبة منتدًى لأحرار البُطر، وفناؤها ملعباً لحياد النظم والنثر، يعيش أهل الأدب إلى ضوء غرّتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتّاب على حلاوة عشرينها، إلى سهولة حجابها، وكثرة متابها، تخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب، على أنها سمح الله لها وتعمّد زلّ لها» اطرحت التحصيل،

وأوجدت إلى القول فيها السبيل؛ لقلّة مبالاتها، ومجاهرتها بلذاتها، كتبت - فيما زعموا -
على أحد عاتقَي ثوبها [من الوافر]:

أنا والله أصلح للمعالي وأمشي مشيتي وأتبعُ تيهها
وكتبت على الآخر:

وأمكنُ عاتقَي من صحنِ خدي وأعطي قُبَلتَي من يشتهيها
ولنا نظن كما قال ابن بسّام أنها كانت على طهارة أثواب، وقد وصف ابن زيدون ليلة
معها من ليالي شبابه فقال: «وَيْسُنَا بِلَيْلَةٍ نَجْنِي أَفْحَوَانَ الشُّغُورِ، وَنَقْطِفُ رَمَانَ الصُّدُورِ، فَلَمَّا
انفصلت عنها صباحًا أشدتها [من الرَّمَل]:

ودَعَ الصَّبْرَ مَحَبًّا ودَعَعْتُ ذَانِعٌ مِنْ سِرِّهِ مَا اسْتَوْدَعَكَ
بقرع السنّ على أن لم يكن زاد في تلك الخطأ إذ شَيَعَكَ
يا أبا البدر سناءً وسنّى حفظ الله زمانًا أطلَعَكَ
إن يظُلُّ بَعْدَكَ ليلي فلكنم بئُ أشكو قصرَ الليلِ معك

فكانت ولأدة في حياتها ومنتدياتها أشبه بعليّة بنت المهدي في المشرق، وقد بدأ حب
ابن زيدون لها، وعلاقته بها في سنة 422هـ أي وهو في سن التاسعة والعشرين بعد سقوط
الدولة الأموية، وولاية أبي الحزم بن جهور على قرطبة، وكان ابن زيدون مقرّبًا من ابن
جهور، يشغل عنده منصبًا عاليًا، ولكن سرعان ما تغيّر عليه قلب ابن جهور، وأودعه في
الجن، وأجرى عليه أنواعًا من العذاب. ولكن ما نعمة ابن زيدون؟

الغالب على الظن أنه طمّح لأن يكون أميرًا، فليس هو أقلّ ميمّن وثبوا على إمارات
الأندلس، واستولوا عليها. وهو شاب حسب نسيب، مملوء قوّة، أديب كبير، فما يمنعه أن
يكون كابن جهور، وابن عبّاد، وابن الأقطس، وأمثالهم، فلما سجن اجتمع له في سجنه الغرام
بؤلادة، وحزنه على نفسه في السجن، وبلوغه أن ابن عديوس وزير ابن جهور الغني الكبير
يغازل ولأدة بدله، ويريد أن يحل محله، كما بلغه أن ولأدة من ناحيتها استجابت له، أعرضت
عن ابن زيدون؛ كل هذا مع دقّة مشاعره، جعله يلتهب نارًا، فهو يشعر في كل هذه المعاني،
طورًا بألمه من الفراق، وطورًا في عتاب ابن جهور، وغير ذلك. فلئن كان سجنه نعمة عليه،
فقد كان نعمة على الأدب. ويظهر أنه في هذه الآونة قال في ولأدة [من المجتث]:

مسي أبئُك ما بي يا راحتي وعذابي

متى ينوب لسانى
الله يعلم أنى
فلا يطيب طعامى
يا فتنة المتعزى
الشمس أنت توارث
ما البدر شفت مناه
إلا كرجهك لماً
ويقول أيضاً [من الطويل]:

ألا هل لنا من بعد هذا التفرق
وقد كنت أوقات التزور في الشنا
فكيف وقد أمسبت في حال قطع
تمر اللبالي لا أرى البين ينقضي
سقى الله أرضاً قد عذت لك منيراً
ويقول [من الطويل]:

شخطنا وما بالدار نأى ولا شخط
وأما الكرى مذ لم أزركم مهاجر
إذا ما كتاب الوجد أشكل نظره
يثون من الأيام خمس قطعها
بلغت المدى إذ قصروا فقلوبهم
قررت فإن قالوا: الفرار إرابة
ويقول [من الوافر]:

فديتك ليس لي قلب فأشلو
فإن يكن الهوى داء مميتاً
أبى عليك عتبا ليس يلقى
وما زدي على الواشين إلا

في شرحه عن كتابى
أصبت فيك لماً بي
ولا يسوغ شرابى
وحجة المتصايبى
عن ناظري بالحجاب
على رقيق المحاب
أضاء تحت نقاب⁽¹⁾

سبيل، فيشكو كل جيب بما لقي
أبيت على جمر من الشوق مخرق
لقد عجل المقدر ما كنت أتقي
ولا الصبر من ريق الشوق مغني
بكل سكوپ هاطل الويل مغني⁽²⁾

وشط بمن نهوى المرار وما شطوا
زيارته غيب، والمامه فرط
فمن زفرتي شكل ومن عبرتي نقت
أسيراً، وإن لم يبد شذ ولا فخط
مكامن أضغان أساودها رقت
فقد فر موسى حين هم به القبط⁽³⁾

ولا نفس فاتف إن جفيت
لمن يهوى فإنى مستويت
وأضمر فيك غيظاً لا يبيت
رضيت بحب قانلتى رضيت⁽⁴⁾

(1) ديوانه ص 50. (2) ديوانه ص 283. (3) ديوانه ص 84. (4) ديوانه ص 54.

[ومن المجتث]:

أَتَى أَضْيَعُ عَهْدَكَ وقد رَأَيْتُكَ الأمانِي
وقد رأيت مالِكِ عِنْدِي يا لَيْتَ ما لَيْتَ عِنْدِي
وطال لَيْلِكَ بَعْدِي سَلِي حَيَاتِي أَهْبِيها
سَلِي حَيَاتِي أَهْبِيها الدَمْرُ عُبْدِي لَمَّا
أَصْبَحْتُ فِي الحَبِّ عِبْدَكَ⁽¹⁾ أَم كَيْفَ أَخْلَفُ وَعْدَكَ
رِضًا فَلَم تَتَعَدَّكَ
مِنَ الهَوَى لِي عِنْدَكَ
كَطول لَيْلِي بِمَعْدِكَ
فَلَسْتُ أَمْلِكُ رَدَّكَ

ولما كان ابن زيدون مكلوم الفؤاد، معذب القلب بالحب، أجاد في الرثاء كما أجاد في الغزل، ورأى الرثاء وسيلة من وسائل سيل دموعه، فله في ديوانه قصائد جيدة في الرثاء، منها رثاء في أستاذه القاضي أبي بكر بن ذكوان وكان قاضيًا عادلاً، مطلعها [من الكامل]:
انظر لحالِ السَّرْوِ كَيْفَ تحالُ والدولة العَلِيَاءِ كَيْفَ تُدالُ
مَنْ سُرُّ لَمَّا عاش، قَلَّ متاعُه فالعَيْشُ نَوْمٌ، والسُرورُ خِيالُ⁽²⁾
ويقول فيها:

نَقَصَتْ حَيَاتُكَ حِينَ فَضْلِكَ كَامِلٌ هَلَا أَسْتُضِيْفَ إِلَى الكَمالِ كَمالُ
مِنَ لِلقضاءِ بَعْرٌ فِي أَثْنانِهِ إِيضاحُ مُشْكَلَةٍ لَهَا إِشْكالُ
مَنْ لِلنَيْمِ تَتابَعَتْ أَرْزاقُهُ هَلَكَ الأَبُّ الجانِي وَضاعَ المَالُ
هِيهاتَ، لا عَهْدُ كَعَهْدِكَ عائِدٌ إِذ أَنتَ فِي وَجهِ الزمانِ جَمالُ⁽³⁾

ورثى أبا الحزم بن جهور بقصيدة مطلعها [من الطويل]:

ألم تَرَ أَنَّ الشَّمسَ قَد ضَمَمَها القَبْرُ وَأَنَّ قَد كَفانا قَفَدَها القَمَرُ البِدْرُ⁽⁴⁾

وقال في رثاء أم أبي الوليد بن جهور قصيدة مطلعها [من الطويل]:

هو الدَهْرُ فَاصِبِرْ لِلذِي أَحَدتِ الدَهْرُ فمَنْ نَيْمِ الأَحْرابِ فِي مِثلِها الصَبْرُ
فإِنَّ أَنتَ فَالنَّفْسُ أَنْتَى نَفيسَةٌ إِذ الجِسمُ لا يَمُو بِتَذْكِيرِهِ ذَكْرُ
حِصانُ إِذا التَّقوى اسْتَبَدَّتْ بِذِكرِها فمَنْ صالِحِ الأَعْمالِ يُسْتَوْضَحُ الدَهْرُ⁽⁵⁾

ومن مشهور قصائده التي عارضها كثير من الشعراء من بعده، فلم يبلغوا مبلغه، قوله

[من البسيط]:

(1) ديوانه ص 55. (2) ديوانه ص 186. (3) ديوانه ص 187. (4) ديوانه ص 183. (5) ديوانه ص 204.

أَضْحَى الثَّنَائِي بَدِيلًا مِنْ ثَدَانِيَا
 الْأ⁽¹⁾ وَقَدْ حَانَ صُبْحُ الْبَيْتِ صَبَحْنَا
 مَنْ مُبْلِغُ الْمَلِيحِيْنَا بِأَنْتِزَاجِهِمْ
 أَنْ الزَّمَانَ الَّذِي مَا زَالَ يُضْجِكُنَا
 غِيْظَ الْعَدَا مِنْ تَسَاقِينَا الْهَوَى فَدَعَوْا
 فَانْحَلُّ مَا كَانَ مَعْقُودًا بِأَنْفِينَا
 وَقَدْ نَكُونُ، وَمَا يُخْشَى تَفْرُقْنَا
 يَا لَيْتَ شِعْرِي وَلَمْ نَعْتَبِ أَعَادِيكُمْ
 بِئِنَّكُمْ وَبِنَا، فَمَا ابْتَلَّتْ جَوَانِحُنَا
 نَكَادَ حِينَ تَنَاجِيكُمْ ضَمَانِرْنَا
 حَالَتْ لِفَقْدِكُمْ أَيَامِنَا فَعَدَّتْ
 وَكَلَهَا عَلَى هَذَا النَّمَطِ مِنَ الْجَمَالِ.

وَنَابَ عَنْ طَيِّبِ لُغْيَانَا تَجَافِينَا
 حَيِّنٌ، فَقَامَ لَنَا لِلْحَيِّنِ نَاعِينَا
 حُرْزَنَا مَعَ الدَّهْرِ لَا يَبْلَى وَوَبْلِينَا
 أَنْسَا بِقَرَبِهِمْ قَدْ عَادَ يُبْكِينَا
 بِأَنْ نَغْصَ فَقَالَ الدَّهْرُ آمِينَا
 وَأَتَبَّتْ مَا كَانَ مَوْصُولًا بِأَيْدِينَا
 فَالْيَوْمَ نَحْنُ، وَمَا يُرْجَى تَلَاقِينَا
 هَلْ نَالَ حِظًّا مِنَ الْعُتْبَى أَعَادِينَا؟
 شَوْقًا إِلَيْكُمْ، وَلَا جَفَّتْ مَآقِينَا
 يَقْضِي عَلَيْنَا الْأَسَى لَوْلَا تَأْسِينَا
 سَوْدًا، وَكَانَتْ بِكُمْ بِيضًا لِيَالِينَا⁽²⁾

وله أشعار من نوع آخر غير النمط التقليدي كقوله [من الطويل]:

سقى الله أطلال الأحبة بالحمى
 وحاك عليها ثوب وشي مُثَمَّنَا
 وأطلع فيها للأزاهر أنجما
 فكم رَقَلْتُ فِيهَا الْخِرَائِدُ كَالثَّمَى
 إِذِ الْعَبِيْثُ غَضُّ وَالرَّزْمَانُ غَلَامُ
 أَهِيْمَ بِجَبَّارِ يَعِزُّ وَأَخْضَعُ
 شَذَا الْمَسْكَ مِنْ أَرْدَائِهِ يَتَضَوِّعُ
 إِذَا جَثُّ أَشْكَوهُ الْجَوَى لَيْسَ يَسْمَعُ
 فَمَا أَنَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْوَصْلِ أَطْمَعُ
 وَلَا أَنْ يَزُورَ الْعَقْلَتَيْنِ مَنَامُ
 قَضِيْبٌ مِنَ الرِّيْحَانِ أَثْمَرَ بِالْبَدْرِ
 لَوَاحِظٌ عَيْنِيْو مُلِثَنٌ مِنَ السُّخْرِ
 وَدِيْبَاجٌ خَلْدِيْهِ حَكْمَى رَوْنَقِ الْخَمْرِ

(1) بمعنى هلا. (2) ديوانه ص 9 - 13.

وَألفاظه في النطق كاللؤلؤ التُّنْزِرِ
ومن قوله أيضًا على النمط المأثور [من الطويل]:

بجورٍ على قلبي هوىٌ وجيرٌ
أغارٌ عليه من لحاظي صبانةٌ
أجفتُ إلى لُقيا الحبيب وإنني
وقال [من الطويل]:

رَعَى اللهُ مَنْ يُضِلِّي فزادي بحبه
غزاليةُ العينين شمسةُ السنا
شكوتُ إليها حُبها بمدامعي
فجادتُ وما كادت عليّ بخدّها
فقلتُ لها هاتي تَنايك إنني
ويبلي على جِسمي بجِسمك فأنثنتُ
فيا ساعةً ما كان أقصرَ وقتها
وله بتغزل في ولادة أيضًا [من البسيط]:

يا نازحًا وضميرُ القلب مثواه
ألَهتُك عنه فُكاهات تَلدُّ بها
عَلَّ اللَّيالي تُبقييني إلى أملٍ
ويقول [من الطويل]:

غريبٌ بأقصى الشرق يشكرُ للصبأ
فما ضَرَّ أنفاس الصَّبأ في احتمالها

وحدث أن كان لولادة جارية سوداء تغني لها، وربما كانت إرثًا من قصر أبيها، فغازل ابن زيدون هذه الجارية السوداء، فاغتاظت ولادة غيظًا شديدًا، وربما فعل ابن زيدون هذا ليشير فيها غريزة الغيرة، فقالت [من الكامل]:

لو كنتُ تُنصِفُ في الهوى ما بيننا
وتركتُ غصنًا مُتجرًّا بجماله

لم تهوَجَ جاريتي ولم تتخَيِّرِ
وَجنحتُ للغصنِ الذي لم يُثمرِ

(1) ديوانه ص 48. (2) ديوانه ص 18.

ولقد علمتْ بأثني بدرُ السما
 لكن ولغتْ لشقوتي بالمشثري
 وربما أنصت ولآدة هي الأخرى بابن عبدوس انتقامًا منه، وإثارة لغيرته، جزاءً وفاقًا.
 ولما علم ابن زيدون أن ابن عبدوس اتصل بها، قال فيه [من البيط]:

أكرم بولادةٍ ذخرًا لمُدَّخِرٍ
 لو فرقت بين بيطارٍ وعطارٍ
 قالوا أبو عامرٍ أضحى يلمَ بها
 قلت الفراشةُ قد تَدنو من النارِ
 عيّرتمونا بأن قد صار يخلفنا
 فيمن نحبُ وما في ذلك من عارِ
 أكلُ شهّي أصبنا من أطايبه
 بعضًا، وبعضًا صفحنا عنه للفتار⁽¹⁾

والظاهر أنها لم تكن تحب ابن عبدوس كابن زيدون، وإنما بهزها ابن عبدوس بماله، أو حدث ما جعلها تغيط ابن زيدون في التظاهر بحب ابن عبدوس.

على كل حال بقي في السجن على حسب قوله نحو خمسمائة يوم، أي سنة ونصف تقريبًا. وزارته أمه يومًا في السجن، فبكت وأثارت شجونه، فقال في ذلك قصيدته الجميلة التي مطلعها [من الطويل]:

ألم يأن أن ينيكي الغمام على مثلي
 ويطلبُ تأري البرقِ مُنصَلَبِ التَّصلِ
 وهل أقامتْ أنجمُ الليلِ مأتَمًا
 لتندبَ في الآفاقِ ما ضاعَ من نثلي⁽²⁾
 ومنها:

ولو أنني أسطيعُ كني أرضي البدا
 أقبلي بكاءً لَسنتِ أولِ حرّةِ
 وفي أم موسى عبْرَةٌ أن رمتْ به
 لعلَّ المليكِ المجميلِ الصُّنعِ قادرًا
 شريتُ ببعضِ الجلمِ حَظًا من الجهلِ
 طوّنتُ بالأسى كُشخًا على مفضِ الثُكلِ
 إلى اليمِّ في التابوتِ فاعتبري واسلي
 له بعد بأسٍ سوف يُجملُ صنعا لي⁽³⁾

ثم استرسل في عتاب ابن جهور. ولكن يظهر أن التهمة التي اتهم بها كانت لم تحتمل الشك، فقد تركه ابن جهور في السجن، وكان لا يفارقه حبّ ولآدة، فبعث إليها بقصيدة طويلة يقول فيها [من البيط]:

إنني ذكرْتُك بالزَّهراءِ مشتاقًا
 والأفقُ ظلَّقُ ومرأى الأرضِ قد راقا

(1) ديوانه ص 288. (2) النثل: ما جمعه الإنسان في حياته من جاه ومال ومنصب الخ.

(3) أي لعل الملك حال كونه قادرًا على صنع جميل، سوف يعمل على خلاصي. وانظر ديوانه ص 159 - 163.

كَأَنَّهُ رَقَى لِي فَاعْتَلَّ إِشْفَاقًا
 كَمَا شَقَّقْتَ عَنِ اللَّبَاتِ أَطْرَافًا⁽¹⁾
 إِلَيْكَ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا الصَّدْرُ أَنْ ضَاقَا
 فَلَمْ يَطْرُبْ بِجَنَاحِ الشُّوقِ حَقَاقَا
 سَلَوْتُكُمْ وَبِقَيْنَا نَحْنُ عَشَاقَا⁽²⁾

وَلِلنَّيِّبِمْ اعْتِلَالٍ فِي أَصَابِلِهِ
 وَالرَّوْضُ عَنْ مَائِهِ الْفُضْيُ مِنْتَمِّمْ
 كُلُّ يَهِيْجٍ لَنَا ذِكْرِي تُشَوِّفُنَا
 لَا سَكَّنَ اللهُ قَلْبًا عَنْ ذِكْرِكُمْ
 فَالآنَ أَحْمَدُ مَا كُنَّا لِعَهْدِكُمْ

وبعثها إليها فلم تردّ عليه . واستشفع بأستاذه الذي ذكرناه قبل ، وهو أبو بكر مسلم بن أحمد ، ورجاه أن يتوسط له عند ابن جهور وبعث إليه بقصيدة مرّ بعضها ويقول فيها [من الطويل]:

لَهَا الْخَطْرُ الْعَالِي وَإِنْ نَالَهَا الْحَطُّ
 وَرَهْطِي فَنَدَا حِينَ لَمْ يَعْثَقَ لِي رَهْطُ
 فَيَنْتَهَبُ الظَّلْمَاءُ مِنْ نَارِهَا سَهْطُ
 وَغَايِبِي السُّدْرُ الْقَلِيلُ أَوْ الْخَمَطُ
 وَمَا دَهْرُهُمْ إِلَّا النِّفَاسَةُ وَالْعَمَطُ
 وَلَمْ يُنَمِّنْ أَمْثَالِي بِأَمْثَالِهَا قَطُ
 لِي الشُّيْمَةُ الزَّهْرَاءُ وَالخَلْقُ السُّبْتُ
 بَلُوْحُ عَلَي دَهْرِي لِمَيِّمِهَا عَطُّ⁽³⁾

عَلَيْكَ أبا بَكْرٍ بَكَرْتُ بِهِمَّةً
 أَبِي بَعْدَ مَا هَيْلَ الثُّرَابِ عَلَى أَبِي
 وَلَوْلَاكَ لَمْ تُقَدِّحْ زِنَادُ قَرِيحِي
 أَتَدْنُو قَطُوفَ الْجَنْتَيْنِ لِمَعْنَرِ
 يُؤَلِّوْنِي عُرْضَ الْكِرَاهَةِ وَالْقَلَى
 وَقَدْ وَسَّمُونِي بِالسَّيِّئِ لَسْتُ أَهْلَهَا
 وَإِنِّي لِرَاجٍ أَنْ تَعُودَ كِبْدَتِهَا
 فَمَا لَكَ لَا تَحْتَضِنِي بِشَفَاعَةِ

ويظهر أن تدخل أستاذه قد نجح ، فقد رأينا عاد إلى البلاط ، ونراه بعد ذلك يمدح ابن جهور ، ولكن لم نر ولادة قد عادت إلى صداقتها القديمة لابن زيدون ، بل نرى أنها انسحبت بعد ذلك من الميدان الأدبي ، وعاشت سنين في بيت ابن عبدوس . ورأينا بعد ذلك أن أبا الوليد بن جهور بعد أن مات أبوه وتولّى هو مكانه ، قد أشفق على ابن زيدون من ضناه في الحب ، فأرسله سفيراً عنه إلى بعض أمراء الأندلس ، لعله ينسى حبه .

ثم إن الزمان الذي يشيب كل شاب ، ويهرم كل فتى وفتاة ، ويميت كل حي ، قد عدا على ولادة ، فأذهبها نضرة شبابها ، ونظرت فإذا هي في الثمانين من عمرها من غير زواج ، ولكنها كانت خليطة هذا أو ذاك .

(1) اللبّات: موضع القلادة من الصدر.

(2) ديوانه ص 46 - 48.

(3) العلط: الوشم عرساً في العنق. وانظر ديوانه ص 84 - 88.

ونظرت أيضًا فرأت أن حرارتها في الحب قد هدأت، وأن من كانوا يجبونها لم يعودوا ينشبون بها، لأن الناس إنما كان يعجبهم فيها شبابها. فإذا ولّى الشباب ولّى الحبّ، وسلا ابن زيدون، وسلا ابن عبدوس، وعاشت هي بذكريات أمها لا بيومها.

وقد روّوا أن ولادة أخذت على ابن زيدون بعض معاييب كانت تقصّها على الوسطاء، وتعنّف بها عن نبوتها عنه. ولما نبرىء ابن زيدون من كل عيب، فلا بد له من عيوب فيه حالت بينه وبين استمرار ولادة في حبه، وكثرة الناقلين عليه من أصحابه. والناس يخلطون كثيرًا في الصفات فينسبون إلى النابغة في ناحية كمالًا في النواحي الأخرى، وهذا غير صحيح. فقد يكون زعيمًا كبيرًا، أو شاعرًا عظيمًا في نواحي خاصة، على حين أنه ساقط كل السقوط في نواحٍ أخرى. بل قد تكون نقطة قوته نامة على حساب ضعفه في النواحي الأخرى، كالأعمى ينمو سمعه على حساب بصره. ولعلّ مترجمي ابن زيدون قد وقعوا في هذا الخطأ، فجنّدوا أنفسهم للدفاع عنه في كل مقصّة تنسب إليه، ولعلّ خصومه كانوا محقّين في توجيه اللوم له على بعض تصرفاته، ولكن لعلنا لم نظفر بأشعار ابن زيدون الجميلة إلا لما فيه من مزايا وعيوب. وأي الناس تصفو مشاريه؟.

ولما استطل ابن زيدون مدة سجنه، كتب إلى أبي الوليد بن جهور أن يستشفع له عند أبيه أبي الحزم، ففعا عنه، ثم لما مات أبو الحزم وتولّى مكانه ابنه أبو الوليد قرّنه إليه، ولكن سرعان ما سمع أبو الوليد لأقوال وشاة ابن زيدون، وهم بإعادته إلى السجن، فخاف ابن زيدون إذ كان قد ذاق مرارة السجن، واعتزم أن يفرّ من قرطبة إلى إشبيلية، حيث كان يحكمها المعتضد بن عباد. ولم يشأ أن يفرّ مفاجأة، فراسل أصدقاءه هناك، والمعتضد نفسه، فوعده أن يستقبلوه استقبالًا حسنًا، ففرّ إليها، وصادف أن كان وقت نزوله عيد الأضحى، فجاشت نفسه بالشعر فقال [من الطويل]:

خَلِيلِي لَا فِطْرٌ بِسُرٍّ وَلَا أَضْحَى فَمَا حَالٌ مِنْ أَمْسَى مُثَوِّقًا كَمَا أَضْحَى⁽¹⁾
وظلّ مدة المعتضد بن عباد، مكرّمًا معزّزًا، ولما مات المعتضد رثاه رثاءً طويلًا في قصيدة مطلعها [من الطويل]:

أَعْبَادٌ يَا أَوْقَى الْمَلُوكِ لَقَدْ عَدَا عَلَيْكَ زَمَانٌ مِنْ سَجِيَّتِهِ الْعَذْرُ⁽²⁾
وكذلك كان شأنه مع ابنه المعتضد بن عباد. ثم إن حساد ابن زيدون نشطوا من جديد،

(2) ديوانه ص 176.

(1) ديوانه ص 21.

كشأنهم معه في كل بلد حلّ فيه، فأرادوا أن يغيّروا عليه قلب المعتمد بن عباد، فكانوا يرمون الرّقع، ويقصدون القصائد في تحذيره من ابن زيدون، فلم يأبه لهم، ولم يسمع لكلامهم، فلما يشسوا من ذلك أوعزوا إلى ابن عباد أن يرسل ابن زيدون في جيش لإخماد فتنة حتى يستريحوا منه، وقالوا لابن عباد: إن له من الشجاعة والفتوة، وحب الناس له ما يجعله أهلاً لذلك. فسمع لكلامهم، فأمره بالفر مع الجيش مع أنه كان مريضاً، فخضع للأمر، وسافر. وعاد فلم يلبث إلا قليلاً حتى مات. رحمه الله... ولابن زيدون ناحية نثرية بديعة سنتكلم عنها في النثر.

ابن عباد

أسرة بني عباد أسرة تنتمي إلى النعمان بن المنذر اللخمي، آخر ملوك الحيرة، الملقّب بعماء السماء، وكثيراً ما كان يمدحه الشعراء بعماء السماء، مستخدمين الاسم والمعنى، وأفرادها يعتزّون بالانتساب إليها، وقد كانوا أشهر ملوك الطوائف، فملكوا إشبيلية وقرطبة، وفيهم يقول القائل [من الخفيف]:

من بني السُّنَّين وهو أنتسابٌ زاد في فخرهم بنو عبادٍ
فتيةٌ لم تلد سواها المعالي والمعالي قليلة الأؤادِ
عرفوا بالفقه والأدب والشجاعة وعلوَّ الهمة، وكان المعتضد أبو المعتمد شاعراً، ولكنه دون ابنه المعتمد.

وقد تجمّعت للمعتمد أسباب كثيرة ألهمت عواطفه، على اختلاف أنواعها، فهو محبّ شرب تلعب به عواطف الحب، ثم تلهبها الخمر. ومن ناحية أخرى يعتزّ أحياناً في ملكه، فمدحه الشعراء وتُلهبون عنده عواطف المجد والفخر؛ ومن ناحية يفقد ولديه في الحروب، وكانا شائبين ماجدين، فتثور عنده عاطفة الحزن، وأخيراً يذهب عنه عزّه وملكه، فيذلّ بعد العزّة، ويهون بعد العلوّ، ويفتقر بعد الغنى، وينظر لحاله من جميع النواحي، فيرثى لها، ويكي عليها بكاء مرّاً؛ كل هذه الأسباب إذا اجتمعت في شاعر، أنطقته بخير الأقوال، وهو في شعره هذا لا يتملّق بمدح، ولا يتزلف لسلطان، إنما يشعر لنفسه، فحياته شعره، وشعره حياته.

ويمكن تقسيم حياته إلى ثلاث فترات:

1 - حياته الأولى في شبابه، تغمرها مجالس الأنس: خمر ونساء، ومجالس أنس

وأدب، وحرب أحياناً. وهذا قبل أن يتولّى المُلك. وفي هذه الفترة كان يسير مرة مع صديقه الشاعر الكبير ابن عمّار على شاطئ نهر، فخطّر على بال ابن عباد شطر بيت وهو [من الرمل]:

صَنَعَ الرِّيحُ مِنَ الْمَاءِ زَرْدًا

ثم أرتج عليه فلم يستطع إكماله، فقال لابن عمّار: أجزّ. فأرتج عليه أيضاً، فسمع جارية وراءه تقول:

يَا لَهُ دِرْعًا مَنِيعًا لَوْ جَمَدَ

وفي رواية أخرى:

أَيِّ دِرْعٍ لِقِتَالِ لَوْ جَمَدَ

فالتفت وراءه، فرأى فتاة أعجب بجمالها، وبحسن بديحتها. وكانت مولاة يظهر أنها أسرت في الحروب، أو مولدة، فسأل عن اسمها، فقيل إن اسمها «اعتماد»، وكان سيدها يسمى «رُمَيْك بن الحجاج» فاشتراها منه، وأحبها وملأت قلبه، وشغلت جزءاً كبيراً من حياته، وتسمى «اعتماد الرُمَيْكِيَّة». وقد أنجب منها بعض أبنائه، فشاركته في نعمه ويؤسه. ويحكون أنها رغبت مرة أن تسير في طين كعاداتها قديماً. فعمل لها ابن عباد وَخْلاً من مسك وغنبر وكافور، تدليلاً لها، فلما غضبت مرة كعادة النساء أيام يؤسه وقالت له: «لم أنلُ منك يوم سرور»، رد عليها وقال: «ولا يوم الطين؟»، فخجلت وسكت.

على كل حال كانت هذه فترة مرح وسرور وترف ونعيم.

2 - ثم تولّى المُلك، فزاد ترفه ونعيمه وعظمته ومسؤوليته، وقصده الناس من كل فجّ، واتسع ملكه اتساعاً كبيراً، فضم قرطبة إلى إشبيلية، وفي ذلك الحين قالوا: إنه لم يقف بباب أحد من الشعراء ما وقف ببابه. ثم عدا عليه الزمان الذي لا يرحم، فجاءت فترة قوي فيها ملك الإسيان، حتى وضع الجزية على ابن عباد. وأخيراً لما أحس ملك الإسيان بقوته رفض أن يأخذ الجزية، وأرسل رسولاً إليه، فضرب ابن عباد الرسول، وقتل من معه، وقال كلمته المشهورة: «لأن أكون راعي جمل عند يوسف بن تاشفين⁽¹⁾، خير من أكون قائلاً كبيراً عند الأذفونش».

أحس الناس في ذلك الوقت الخطر الداهم عليهم من الإسيانيين، حتى قال قائلهم [من

ابسط]:

(1) كان ابن تاشفين ملك المغرب إذ ذلك.

حُشُوا رَوَاجِدَكُمْ يَا أَهْلَ أُنْدَلُسِ فَمَا الْمَقَامُ بِهَا إِلَّا مِنَ الْعَلَطِ
السُّلُكُ يُنْتَرُ مِنْ أَطْرَافِهِ وَأَرَى سِلْكَ الْجَزِيرَةَ مَنشُورًا مِنَ الْوَسَطِ
مَنْ جَاوَزَ الشَّرَّ لَمْ يَأْمَنْ عَوَاقِبُهُ كَيْفَ الْحَيَاءُ مَعَ الْحَيَاتِ فِي سَفَطِ

فلما سمع رجال الأندلس، أعيانها وفقهاؤها بذلك، اجتمعوا وقالوا: هذه مدن الإسلام قد تغلب عليها الفرنج، وملوكنا يقاتل بعضهم بعضًا، وإن استمر الحال على هذا المنوال ملك الفرنج جميع البلاد، وجاؤوا إلى القاضي عبد الله بن محمد بن أدهم، وفاوضوه فيما نزل بالمسلمين، وتشاوروا فيما يفعلون، وآخر ما اجتمع عليه رأيهم أن يكتبوا إلى يوسف بن تاشفين ملك الملثمين «المرابطين» بالمغرب يستجدونه، فاجتمع القاضي بالمعتمد، وأخبره بما جرى، فوافق على أنه مصلحة، وقال له: نمضي إليه بنفسك، فكتب القاضي إليه، فما لبث ابن تاشفين أن خرج مسرعًا إلى مدينة «سبتة» وعبر هو وعسكره إلى الجزيرة الخضراء، وهي مدينة في بر الأندلس، وأرسل إلى جيوشه أن يلحقوا به، وكتب إلى ابن عباد بذلك، ووقعت وقعة كبيرة بين ابن تاشفين ومن تبعه من رجال الأندلس، وبين الأذفونش، وهي الواقعة المشهورة بوقعة الزلّاقة، وفيها انهزم الإسبانيون ومن معهم بعد قتال شديد، وكان ذلك في سنة 479هـ، وأخذ هذا عامًا مشهورًا يؤرخون به، فيقولون «عام الزلّاقة». وحارب مع ابن تاشفين ابن عباد، وأبلى بلاء حسنًا، وجرح مرارًا، وتعرض للموت مرارًا⁽¹⁾.

وكان المظنون أن يرحل ابن تاشفين عن الأندلس نهائيًا بعد انتصاره وبعود إلى بلاده، ولكن أطمعه أصحابه في البلاد فسمع لقولهم بعد أن رأى ثروتها ونضارتها، وكثرة مالها. وربما فكر أيضًا من ناحية صلاح المسلمين، فرأى أن البلاد مضمّنة إلى أمراء لا رابطة بينهم، وأنهم بهذا الوضع لا يستطيعون أن يصدّوا الإسبانيين، وأن القوة في الوحدة، فعزم أن يزيل ملوك الطوائف، ويضع يده على البلاد. وأيا ما كان فقد رحل يوسف بن تاشفين، ثم عاد إلى الأندلس، بيّز به الأجلاف، وأزال ملوك الطوائف، ومن بينهم المعتمد بن عباد.

3 - قاتل ابن عباد أشدّ قتال، دفاعًا عن بلاده، حتى اضطرت إشبيلية اضطرابًا خرج الناس معه من منازلهم، وبعضهم ألقى نفسه في البحر. وفي ذلك يقول [من مجزوء الكامل]:

لَمَّا تَمَاكَتِ الدُّمُوعُ وَتَنَهَّنَةُ الْقَلْبِ الصَّدِيعُ
قَالُوا الْخَطُوعُ سِيَاةً قَلْبِي بُدُّ مِنْكَ لَهُمْ خُضُوعُ

(1) انظر ابن خلكان.

وَالذُّمَّنَ طَعْمَ الْخَضِرِ
إِنْ تَسْتَلِيبُ عَنِّي الدُّنَا
فَالْقَلْبُ بَيْنَ ضَلْوَعِهِ
لَمْ أَسْتَلِبْ شَرَفَ الطُّبَا
فَدُرْتُ يَوْمَ نَزَالِهِمْ
وَبَرَزْتُ لَيْسَ يَوَى الْقَمِي
وَبذَلِكَ نَفْسِي كَيْ تَيْبِ
أَجَلِي تَأَخَّرَ لَمْ يَكُنْ
مَا بَرَزْتُ قَطُّ إِلَى الْفِنَا
يَوْمَ الْأَلَى أَنَا مِنْهُمْ

ع على فمي الممُّ التَّوْبِعِ
مُنْكَي وَتُسَلِّمَنِي الدُّمُوعِ
لَمْ تُسَلِّمِ الْقَلْبَ الضَّلُوعِ
ع، أُيَسَلِّبُ الشَّرْفَ الرَّفِيعِ
أَلَا تُحَضِّنُنِي التُّرُوعِ
ص عن الحشا شيء دَفُوعِ
لِ إِنْ يَسِيلُ بِهَا التُّجِيعِ
بِهَوَايَ ذُلِّي وَالخُشُوعِ
لِ وَكَانَ مِنْ أَمَلِي الرَّجُوعِ
وَالأَصْلُ تَثْبِيعُهُ الْفِرُوعِ

وشتت الغارة في البلد، ولم يترك البربر لأحد من أهلها ثبداً ولا لبداً، وانتهت قصور
المعتمد نهباً قبيحاً، وأخذ هو قبضاً باليد، وأخذ هو وأهله ووضعوا في السفن، وكان له
ولدان، المعتد بالله، والراضي بالله، وكانا بمعقلين من معاقل الأندلس المشهورة، لو شاء أن
يتمتعا بهما، لم يصل أحد إليهما، فضيق على المعتمد بن عباد، وأثقل بالحديد، ليكتب
لابنيه بأن يسلما، فلما أكثر أبوهما من ذلك استسلما، ثم قتل غيلة. وللمعتمد شعر كثير في
رثاء ولديه هذين، كقوله [من الطويل]:

يَقُولُونَ صَبْرٌ لَا سَبِيلَ إِلَى الصَّبْرِ
هَوَى الْكُوكِبَانَ، الْفَتْحُ ثُمَّ شَقِيقُهُ
أَفْتَحْ: لَقَدْ فَتَحْتَ لِي بَابَ رَحْمَةٍ
هَوَى بِكَمَا الْمَقْدَارَ عَنِّي وَلَمْ أُمَّتْ
تَوَلَّيْتُمَا وَالسُّنَّ بَعْدَ صَغِيرَةٍ
فَلَوْ عَدْتُمَا لِاخْتَرْتُمَا الْعَوْدَ فِي التَّرَى
يُعِيدُ عَلَيَّ سَمْعِي الْحَدِيدُ نَشْبَجَهُ
مَعِي الْأَخَوَاتُ الْهَالِكَاتُ عَلَيَّ كَمَا
فَتَبِكِي بِدَمْعٍ لَيْسَ لِلْقَطْرِ مِثْلُهُ

سَابِكِي وَأَبِكِي مَا تَطَاوَلُ مِنْ عُمْرِي
يَزِيدُ، فَهَلْ بَعْدَ الْكُوكَابِ مِنْ صَبْرِ
كَمَا بِيَزِيدُ اللَّهُ قَدْ زَادَ فِي أَجْرِي
وَأَدْعَى وَفِيًّا! قَدْ نَكَّصَتْ إِلَى الْعَنْدِرِ
وَلَمْ تَلْبِسِ الْأَيَّامُ أَنْ صَعَّرَتْ قَدْرِي
إِذَا أَنْتُمَا أَبْصَرْتُمَانِي فِي الْأَسْرِ
ثَقِيلًا، فَتَبِكِي الْعَيْنَ بِالْحَسِّ وَالنَّقْرِ
وَأَمُّكُمَا التُّخْلَى الْمَضْرَمَةُ الصَّنِيرِ
وَتَزْجُرُهَا التَّقْوَى فَضْغِي إِلَى الرَّجْرِ

أبا خاليد: أوردني البيئ خاليداً
وقبلكما ما أودع القلب حسرة
ولما انهزم ابن عباد، وخرج بجواربه وأمواله، أخذ الناس ببيكون بدموع غزار عندما
علموا بخروجه، وقال في ذلك الشاعر المشهور ابن اللبانة قصيدة مطلعها [من البيط]:
تبكي السماء بدمع راتج غادي
على البهاليل من أبناء عباد
ومنها:

يا ضيف أفقر بيت المكرمات فخذ
وقال ابن خميس [من الطويل]:
ولما زحلتم بالثدى في أكفكم
رفعت لاني بـ «القيامه قد دنت»
وأخرج من ملكه، ووضع في بللة نعى «أغماث» قرب مراكش، وقال في ذلك أبو
بكر الداني وهو ابن اللبانة أيضاً [من البيط]:

لكل شيء من الأشياء ميقات
والدهر في صبغة الجرباء منعمس
ونحن من لعب الشطرنج في يده
القص يديك من الدنيا وساكنها
وملء لعاليها الأرضي قد كتمت
فكان في أسره فقيراً معذباً، وما زال حاله يسوء حتى أصبح في عيشة ضنك... مر
العيد عليه مرة، فذكر ما هو فيه من بؤس، وما كان فيه من عز، فقال [من البيط]:

فيما مضى كنت بالأيام مسرورا
ترى بنايتك في الأظمار جائعة
برزن نحوك للتسلم خاشعة
يظأن في الطيين والأقدم حافية
فساءك العيد في أغماث مأسورا
يغزلن للناس لا يملحن قطميرا
أبصارهن حيرات مكاميرا
كأنها لم تظأ منك وكافورا

(1) أبو خالد، هو ابنه يزيد، وأبو النصر: هو ابنه الآخر الفتح.

(2) أبو عمرو هذا هو ابن نائل له قتل في قرطبة في فتنة ابن عكاشة.

قد كان دهرُك إن تأمُرهُ مُمتَثلاً
من باتَ بعدَكَ في مُلكٍ يُسرُّ به
فرُدكُ الدهرُ منهيهاً ومأمورا
وثقلت عليه القيودُ مرّة، وعَضتْ ساقه، فقال [من الريح]:

قبيدي: أما تعلّمني مُليماً
دُمي شرابٌ لك واللُحْمُ قد
أبَيْتُ أن تُشْفِقَ أو تُرحمنا
يُبصرني فيك أبو هاشم
أغلّتُهُ لا تُهَيِّمُ الأعظما
ازحم طفيلًا طائناً لهُ
لم يَخشُ أن يأتِكَ مُتَزجما
جَرَعَتْهُنَّ السَّمُ والأَعْلَمُما
خَفْنَا عليه للبكاء العَمَسِ
يَفْتَحُ إلَّا لِرِضَاعِ نِسا
والغريب أن الشعراء لم يخلجوا أن يسألوه وهو على تلك الحال فقال [من الكامل]:

سألوا اليبيرَ من الأبيرِ وإنه
لولا الحياءُ وعزّةُ لُخَيْبَةُ
بسؤالهم لأحقّ منهم فاعجبِ
ظي الحسا لحكاهم في المَطْلَبِ

وهكذا كان كل شيء يذكره بماضيه، فيشعر فيه. وشعره كله صادق؛ إن كان في لهوه وعزّه فشعره عزّة ولهو، وإن مات بعض أولاده فشعره رثاء وحنين، وإن وقف فارساً في موقف البطولة فشعره بطولة، وإن أسر وسجن فشعره بكاء وحزن وذكور لماضي. وكلها أدب صادق حي، يستطيع القارئ أن يلحظ هذه الفترات كلها في شعره، فهو ظلّ له. فإن رأيت غزلاً هادئاً، وخبّاً صادقاً، فذلك في الفترة الأولى، مثل قوله [من الخفيف]:

فَنَكَّتْ مُقَلَّتَاهُ بِالْقَلْبِ مَيِّ
فَحَكَّيْ لِحَقْلُهُ لَنَا سَيْفَ عَبَا
ويكثتْ مُقَلَّتَايَ شَوْقًا إِلَيْهِ
وَلَحْظِي لَه سَحَابٌ يَدْبِيهِ
وقوله [من الطويل]:

كُتِبْتُ وَعِنْدِي مِنْ فِرَاقِكَ مَا عِنْدِي
وَمَا خَطَطِي الْأَقْلَامُ إِلَّا وَأَدْمُعِي
وفي كبدي ما فيه من لوعةِ التوجّدِ
تَحْطُ سَطُورُ الشُّوقِ فِي صَفْحَةِ الْحَدِّ
ولولا بِلَابُ الْمَجْدِ زَرْتُكَ طَيْبُهُ
عَمِيدًا كَمَا زَارَ التَّدَا وَرَقَ الْوُزْدِ
ومثل قوله [من الكامل]:

ولقد شربتُ الرَّاحَ يَسْطَعُ نَوْرُهَا
والليلُ قد مَدَّ الظَّلَامَ رِدَاءَ

حتى تبدى البدر في جوزائه
وتناقصت زُهر النجوم يحفه
لما أزداد تنزُّهاً في غزبه
وترى الكواكب كالموكب حوله
وحكيته في الأرض بين مواكب
إن نَشَرْتَ تلك الدُّرُوعَ حَنَادِمًا
وإذا نَغَتَتْ هذه في مزهري
وقوله [من مجزوء الرجز]:

مَلِحًا تناهى بهجةً وبهاء
لألاؤها فاستكمل اللالاء
جَعَلَ المِظْلَةَ نَوْقه الجوزاء
رَقَعَتْ نُزْرِيها عليه لواء
وكواعبٍ جمعت سنا وسناء
ملاث لنا هُذَي الكؤوسِ ضياء
لَمْ تَأَلْ تلك على الشريك غناء

يا صفوتي من البَشْرِ
يا غصنة إذا مُتت
يا ناقس الروضة قد
يا زينة اللحظ الذي
مَتَّى أدأوي بِنِدا
ما بفؤادي من جوى

يا كوكبا، بل يا قَمَرِ
يا رَشْمًا إذا نَظَرُ
هَبَّتْ لها رِيح سَحَرِ
شَدَّ وثاقًا إذ قَسَرَ
يَ السَّمْعِ مِنِّي والبَصَرِ
بما بِفِيكَ مِن خَصَرِ

وإذا رأيت شعره فخرًا وشممًا مملوءًا حماسة أو رثاء فذلك في الفترة الثانية، وإذا رأيت بكاء على الماضي، ومقارنة بين ماضٍ زاهر، وحاضر بائس فاعلم أن هذا ظلٌّ للفترة الثالثة كقوله [من الرمل]:

فُبِحَ الدهرُ فماذا صَنَعَا
قد مَوَى ظُلْمًا بمن عادته
راخ لا يملك إلا دغوةً
وقوله [من الطويل]:

كلما أعطى نفيًا نزعاً
أن ينادي كلٌّ من يهوى «لعا»
جَبَرَ الله العُفَاةَ الضَّبْعَا

سوارح لا يسجن يعوق ولا كبلُ
ولكن حينئذٍ أن شحلي لها شكلُ

بكيث إلى يرب القطا إذ مرزُن بي
ولم يكُ والله المعيدِ حَسَاةُ

* * *

سواني بحب العيش في ساقه خجلُ
فإن فراخي خانها الماء والظُلُ

لِنَفْسِي إلى لُفْيَا الجِمامِ تَشْوِقُ
ألا عَضَمَ الله القطا في فراخها

وقوله [من الخفيف]:

كُنْتُ جَلْفَ السُّدَا وَرَبَّ السَّمَاحِ وحسبب النفوس والأرواح
إذ يميني للبدل يوم العطايا ولقبض الأرواح يوم الكفاح

* * *

وأنا اليوم زهنُ أميرٍ وقُفْرٍ مُسْتَبَاحُ الجَمَى مَهِيضُ الجَنَاحِ
لا أجيبُ الصَّريخَ إن حَصَرَ النَّا سُنْ وَلَا المُعْتَفِينَ يَوْمَ السَّمَاحِ
عادَ بِشْرِي الذي عهدتُ عُبُوسَا شَغَلْتَنِي الأَشْجَانُ عن أَفْرَاحِي
فألتِمَاحِي إلى العيونِ كَرِيهٌ ولقد كان نزهةَ السُّمَاحِ
الخ...

وشعره من روح شعر ابن زيدون، وقد كانا متعاصرين، وكان ابن زيدون يمدح ابن عباد، فلتن كان ابن عباد أرفع شأنًا وأعلى نفسًا فابن زيدون أغزر معنى، وأطول نقصًا.

وتبعه ابن ناشفين قوية على كل حال. فمهما كانت الأسباب التي حملت على إزالة ملوك الطوائف، سواء كانت أسبابًا وضعة كحبه لعال الأندلس وخيراتها، أو كانت أسبابًا شريفة كتوحيد المملكة ضد أعدائه، فقد كان يستطيع أن يحبس ابن عباد في قصر فخم يليق به، من غير قيود وأغلال، ويُجرِي عليه من الرزق ما يكفيه عن سعة. وبذلك يضمن تحصيل رغبته، ويخفف من وقع الألم على ابن عباد، ولكنه بدويّ جلف، لا يفهم كثيرًا معنى الإنسانية.

وقد كان حول ابن عباد شعراء كثيرون يمدحون ويلهون معه، وهو فيهم كالبدنر حوله الهائلة، من أشهرهم ابن عمار، وابن زيدون وابن اللبّانة، والحصري، وابن حمديس الصقلي، وعلي بن جصن وغيرهم. فابن عمار شاعر كبير، ويظهر أنه نشأ نشأة فقيرة في ثلْب وقرطبة، أخذ يتجول في بلاد الأندلس، يمدحهم وينال منهم، حتى حط رحاله عند المعتمد بن عباد. فوجد منه ابن عباد أنيسًا لطيفًا، وسميرًا وأديبًا، شعر فيما يشعر فيه ابن عباد، غاية الأمر أن ابن عمار خضع لنشأته الفقيرة، فكان لا يأمن الدهر، ولا يطمئن إليه. ولكنه مع ذلك كان يشارك ابن عباد في التهام المرات، فأخذ يمدحه ويقول فيه مثلًا [من الكامل]:

أدير الزجاجة فالنسيمُ قد انبَرَى والنجم قد صرَفَ الجنانَ عن الشرى
والصبحُ قد أهدى لنا كافورةً لَمَّا استردَّ الليلُ منَّا العنبرَا

والرَّوْضُ كَالْحَنَّا كَسَاءُ زَهْرُهُ
 أَوْ كَالغَلَامِ زَهَا بِوَزْدِ رِيَاضِهِ
 وَوُضُّ كَأَنَّ النَّهْرَ فِيهِ يَمْتَصِّمُ
 وَتَهْرُهُ رِيحُ الصَّبَا فَتَحَالُهُ
 مَلِكٌ إِذَا اذْدَحَمَ الْمَلُوكُ بِمُؤَرِّدِ
 وَشِيَا وَقَلْدَهُ نَدَاهُ الْجَوْهَرَا
 خَجَلًا وَتَاةً بِأَسِيهِنَّ مَعْلَرَا
 صَافِي أَطْلَقَ عَلَيَّ رَدَاءِ أَحْضَرَا
 سَيْفَ ابْنِ عَبَّادٍ بِيَدُ عَنَكْرَا
 وَنَحَاهُ، لَا يَرِدُونَ حَتَّى يَضُدُّرَا

كان المعتمد بن عباد واليًا أول الأمر على إشبيلية من قِبَل أبيه المعتضد، فصاحبه ابن عمار، وحضه على الإسراف في الترف والنعيم، واللُّهُو والمجون، فلما علم المعتضد بذلك أراد أن يصرفه عن ابنه، حتى يلتفت إلى أمور الولاية، ففاه عن إشبيلية، فلما مات المعتضد وصار الأمر للمعتمد استقدمه إلى غرناطة وجعله شاعره كما كان، وجعله وزيرًا له. ولكن يظهر أنه كان طموحًا وكان شجاعًا غازيًا، ويظهر أنه قد حدثته نفسه أن يحل محل سيده ابن عباد، فاتهموه بأنه يدبّر الدسائس لذلك، وكان له أعداء في البلاط يدشون له ويدسّ لهم كابن زيدون. وأخيرًا وبعد جملة حوادث غضب عليه الأمير ابن عباد وقتله. وله شعر كثير ميثوث في كتب الأدب يدلّ على عظيم شاعريته واتحائه منحي أميره. ولم يكن ابن عباد فيما يظهر متجنيًا، فقد عثر على قصيدة لابن عمار عيفة جدًا ذمّ فيها المعتمد وآله وزوجه، ويظهر أن بلاط الأمراء كعادته مملوء بالدسائس والأكاذيب والفتن، وهذا الذي وقع لابن عمار وقع قريبًا منه لابن زيدون كما ذكرنا ذلك من قبل. وأما ابن اللبّانة فكان شاعرًا كبيرًا، وكان أستاذًا لابن زيدون. وأكبر ما يؤثر عنه في هذه الكارثة أنه وصف وصفا مؤثرًا رحيل ابن عباد لما وقع أسيرًا في يد المرابطين ونفت أسرته، قال [من البيط]:

حَمَمُوا حَرِيْمَهُمْ حَتَّى إِذَا غُلِبُوا
 وَأُنزِلُوا عَنْ مُتُونِ الشُّهْبِ وَاحْتُمَلُوا
 وَعِيَتْ فِي كُلِّ طَوْقٍ مِنْ دُرُوعِهِمْ
 وَالنَّاسُ قَدْ مَلَأُوا الْعَبْرَيْنِ وَاعْتَبَرُوا
 حَطَّ الْقِنَاعُ فَلَمْ تُسْتَرْ مُخَلَّرَةٌ
 حَانَ الْوَدَاعُ فَضَجَّتْ كُلُّ صَارِخَةٍ
 سَارَتْ سَفَائِثُهُمْ وَالنُّومُ يَصْحُبُهَا
 كَمْ سَأَلَ فِي الْمَاءِ مِنْ دَمْعٍ وَكَمْ حَمَلَتْ
 مَنْ لِي بِكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ إِذَا
 سَبَيْتُوا عَلَيَّ نَسِيَّ فِي حَبْلِ مَرْتَادِ
 فَوَيْتَقَ دُهْمٍ لَتَلِكِ الْخَبْلِ أَنْدَادِ
 فَصَيَغَ مِنْهُمْ أَغْلَالًا لِأَجْيَادِ
 مِنْ لَوْلِي طَافِيَاتٍ فَوْقَ أَرْبَادِ
 وَمُرَّقَتْ أَوْجُهُ تَمْرِيْقُ أَبْرَادِ
 وَصَارِخٍ مِنْ مُفَقِّدَاتِهِ وَمِنْ فَادِي
 كَأَنَّهَا إِبِلٌ يَحْدُو بِهَا الْحَادِي
 تَلِكِ الْقَطَائِعِ مِنْ قَطْعَاتِ أَكْبَادِ
 مَاءِ السَّمَاءِ أَبِي سَقْيَا حَشَا الصَّادِي

وأما الحصري فهو صاحب «زهر الآداب» المشهور، وقد أخذ عليه أنه استجدي ابن عباد في مفاه، وكان فقيرًا، فأخذت ابن عباد أريحته وبعث إليه بكل ما معه، وبعث مع ذلك بقطعة يعتذر فيها عن قلّة ما منح. واستبشع مؤرّخو الأدب فعلة الحصري وقالوا: «إنه جرى مع المعتمد على سوء عاداته، من فُجح الكُذبة، وإفراط الإلحاف».

وأما ابن حمديس فصقلتي الأصل، وُلد حوالي سنة 447هـ في سرقوسة بصفلىة، واشتهر بالشعر من صغره، ولما سقطت صفلىة في يد النورمانديين سنة 471هـ فرّ ابن حمديس إلى الأندلس، وكان شاعرًا في بلاط المعتمد أيام كان أميرًا على إشبيلية، فلما أصيب ابن عباد بالحمىة ونفى له ابن حمديس، وعاش معه. وله ديوان شعر كبير، نشره «أماري» وهو يمثل حياته حينما عاش في صفلىة، وحينما كان في بلاط ابن عباد في إشبيلية، وحين كان مع ابن عباد في سجنه.

أما علي بن حصن فهو شاعر يمثل خاصة شعراء الأندلس في التكلّف في الاستعارة والاصطناع في التشبيه، كقوله بصف فرخ حمام [من الطويل]:

وما هاجني إلا ابنُ وُرَقاء هاتِف	على قَسْنِ بين الجزيرة والشَّهْر
مُفَسِّنُو طَوْفِي لَارَوُودِي كُنْكَلِي	مَوْشَى الطَّلَا أَحْوَى القَوَادِمِ وَالظَّهْر
أَدَارَ عَلَى الياقوت أَجفانَ لَوْلُو	وصاعُ من العِقيانِ طَوْقًا على الثَّغْرِ
حَدِيدُ شِبا المنقار داج كأنه	شِبا قَلَمٍ من فضةٍ مُدَّ في جَبْرِ
توسَّد من فرعِ الأراكِ أريكةً	ونامَ على طِيِّ الجَناحِ مع الشَّخْرِ
ولمّا رأى دمعي مُراقًا أرابهُ	بكَائِي فاستولَى على العُصنِ النَّصْرِ
وحثَّ جَناحيهِ وصَفَّقَ طائرًا	وطارَ بقلبي حيثُ طارَ ولا أذري

وهو نوع من الشعر لا أحبه لأنه لا يدلّ على عاطفة صادقة، وإنما يدلّ على لعب بهلوانية.

وعلى الجملة فقد كان ابن عباد أيام نعيه وأيام بؤسه نعمة على الأدب بما قاله في وصف مشاعره، وبما قاله الأدياء فيه.

ابن سهل

هو إبراهيم بن سهل الإسرائيلي، كان إسرائيليًا فأسلم وتعلّم العلم عن رجال الأندلس، وكانت حلقات العلم شائعة بين المسلمين والنصارى واليهود، لا يحجب عنها من أراد. فمن

أسانيده مثلًا أبو علي الشلوبيني، واشتهر ابن سهل بهوى يهودي اسمه موسى، كاد يخصص فيه كل شعره. فأعاد لنا ذكرى أبي نواس في شعره في المذكّر، غير أن ابن سهل كان أسهل لفظًا، وأحسن معنى، أما أبو نواس فكان أجزل لفظًا، وأمرح في غزله نفسًا، وكان أبو نواس متعذّر النواحي، يقول في المديح وفي الرثاء وفي غزل المذكر والمؤنث، وفي الزهد. أما هذا فشعره كله تقريبًا في غزله في محبوبه موسى. وهو في الرقة كابن زيدون. وقد قالوا إنه أحب بعد ذلك فتى اسمه محمد، وقال في التورية في ذلك [من الطويل]:

تركت هوى موسى لحبّ محمّد
وما عنّ قلى مني تركت وإنما
ومن شعره [من البسيط]:

ردّوا على طرفي التوم الذي سلّبا
علمت لما رضيت الحبّ منزلة
إنّي له عن دمي المسفوك معتذّر
نفسي تلدّ الأسى فيه وتألّفه
قالوا عهدناك من أهل الرشاد فما
من صاغه الله من ماء الحياة وقد
كم ليلة بثّها والتجمّ يشهد لي
مردّدًا في الدجى لهفًا ولو نطقت
ماذا ترى في محب ما ذكرت له
وقوله [من الوافر]:

كأنّ الخال في وجنات موسى
أحطّ لصذغه في الحسن وأوا
لواحظته محيرة ولكن
وقوله [من المقارِب]:

بكيّ على الشّهر أخفي الدموع
وقفت سُحَيْرًا وغالبت شوقي
فصارت الغدو كوقت الهجيرز
فصارت الغدو كوقت الهجيرز

أموسى: تَهَنُّ نَعِيمِ الْكُرَى
وقوله [من البيط]:

سَلِّ فِي الظَّلامِ آخاكِ البَدْرَ عَنْ سَهْرِي
أَبِيئُ اسْجَعِ بِالشُّكْرِى وَأشْرَبْ مِنْ
بَعْضِ المَحاسِنِ يَهْوَى بَعْضُها، عَجَبًا
إِنْ تَقْصِيئِي فَيَفارُ جِاءَ مِنْ رَشَأِ
وقال [من الطويل]:

وَإِنِّي لِنُؤُوبِ الحَزَنِ أَجْدَرُ لا يَسِ
تَأْمَلْ لَطَى شَوْقِي وَموسى يَشُبُّها
إِذا ما رَنا سَزْرًا فُقلْ لَحُظْ أَحْوَرِ
وَعَذَبْ بِالي أَنْعَمَ اللهُ بِاللُّهُ
شَكُوتُ فجاؤوا بِالطَّيِّبِ وَإِنا
إلى أن يقول:

وَكانَ الهوى ما بَيْنَ عَيْنِكَ كَأَمَّا
أَظْلُ وَيومِي فِيكِ هَجْرٌ وَوَحْشَةٌ
وَصالِكَ أَشهى مِنْ مَعادِةِ الصُّبا
عَلَيْكَ فَطَمْتُ العَيْنَ مِنْ لَذَّةِ الكرى
ويقول [من الطويل]:

يقولون لَوْ قَبَلْتَهُ لَأَشْتَفَى الجوى
ولو غَفَلَ الواشي لَقَبَلْتُ نَعْلَهُ
وَما أَنَا مَنْ يَسْتَحْمَلُ⁽¹⁾ الرِّيحَ سَرَّهُ
إِذا فِئْتُهُ العَذالِ جِاءَتْ بِسَحْرَها

فَلَيْلِي بَعْدَكَ لَيْلُ ضَرِيرِ

تَدْرِى النَجُومُ كِما تَدْرِى الوَرى خَبْرِي
بِينَ الرِّياضِ وَبِينَ النِكاكِسِ وَالوَتْرِ
تَأْمَلُوا كِيفَ هَامِ العُنْجُ بِالخَفْرِ
أَوْ تُضَيِّنِي فَمِحاقُ جِاءَ مِنْ فَمِرِ

وَموسى لِنُؤُوبِ الحَسَنِ أَحْسَنُ مَرْتَدِي
«تَجَدَّ خَيْرِ نارِ عِنْدَها خَيْرُ موقِدِ»
وَإِنْ يَلُوْا إِعْراضًا فَصَفْحَةٌ أَغْيَدِ
وَسَهَدِي، لا ذاقَ طَعْمَ التَّهْهِدِ
طَيِّبُ سَقامِي فِي لَواعِظِ مُسْجِدِ

كَمُونَ المِنايا فِي الحُمامِ انْمَهَّدِ
ويومِي بِحَمْدِ اللهِ أَحْسَنُ مِنْ عَيْدِي
وَأطيبُ مِنْ عِيشِ الزَّمانِ المَمهَّدِ
وَأخْرَجْتُ قَلْبِي طَيِّبَ النَفْسِ مِنْ يَدِي

أَيظْمَعُ فِي التَّقْبِيلِ مِنْ يَعْشُقُ البَدرا
أَنْزَمُهُ أَنْ أذْكَرَ الجِجْدَ وَالشُّغْرا
أَغارُ جِفاظًا أَنْ أذِيعَ لَه سَرا
فِفي وَجْهِ مَوسى آيَةٌ تَبْطُلُ السُّحْرا

وقال فيه موشحات أيضًا ربما نذكر بعضها بعد، وقد مات غريبًا سنة 649هـ قبل سقوط

(1) يستحمل: بمعنى يحتمل.

الأندلس بقليل، وشعره يدل على أن الأندلس انهارت سياسيًا بتفرق أهلها وأمرائها، ولكن لم تسقط أدبيًا.

ابن قزمان

هو شاعر من نوع آخر. لئن كان الذين سبقوا شعروا لخلفاء وأمراء ووزراء وعلماء، أو شعروا لأنفسهم من غزل ونسب ونحو ذلك فابن قزمان شعر للشعب. وقد رأى أن يطرب الناس بالزجل والموشحات، فقال في ذلك شعرًا، وجال به في الآفاق، فنراه في إشبيلية وقرطبة وبلنسية وغير ذلك من البلاد، ويظهر أنه كان من صميم الشعب، وإن كان بعض المترجمين لُقبه بالوزير، فيظهر أن أكثر من واحد لُقب بابن قزمان. وإذا كان ديوانه باللهجة الشعبية، ولهجة الأندلس تخالف بقية اللهجات، كان فهم ديوانه عسيرًا. يضاف إلى ذلك أن الأزجال والموشحات وأدب الشعب على العموم ليس كالأدب الكلاسيكي. وديوانه طرفة من الطرف الشعبية، لولا أن لغته الدارجة صعبة الفهم علينا، لأن فيها تعبيرات أندلسية تخالف ما لنا، وهذا عيب اللغة الدارجة. فلئن كانت اللغة الفصحى قدرًا شائعًا بين المتكلمين باللغة العربية في جميع الأقطار فاللغة الدارجة لهجة محلية قلَّ أن يفهمها إلا أهلها. وهذا الديوان يخرج عن حدِّ الوقار كديوان ابن حجاج وابن سكرة، يشيع فيه الفحش والعبث ولا يخضع لأي نوع من أنواع المنطق. ولما استحسنتها الشعب لانسجامها مع ذوقه شاعت بينهم، وترفعت عنه الفظة المهذبة المثقفة.

والأدب الشعبي يُسمع أحسن مما يقرأ، لذلك صعبت قطع كثيرة في ديوانه عن أن تفهم. وقد عُني بعض المستشرقين بشعره كثيرًا، لأن شعره أكثر دلالة على حالات الشعب من الشعر الكلاسيكي. والغالب أنه كتب باللهجة القرطبية وهو مجال دراسة طويلة لمن يريد أن يدرس الزجل والموشحات، وتدلُّ أشعاره على فقره وتعبه في الحياة، ومجاهدته في تحصيل العيش، ولا يزال ديوانه المنشور موضع دراسات كثيرة من نواح مختلفة مع التصحيح والتعليق. وعلى يده تقدم الزجل والموشحات. ويظهر من ديوانه أنه مثقف ثقافة أدبية، فهو يذكر أسماء كثير من الشعراء وهو يذكرنا بزجالي مصر الأدباء، أمثال النجار، والقوصي.

ومن قوله [من الرمل]:

يمسكُ الفارسُ رمحًا بيدي وأنا أمسكُ فيها قصبَته
فكلنا بطلٌ في حربه إن الأعلامَ يماحُ الكتبه

وطلب منه صديق أن يدعوه إلى مجلس مؤانسة فقال [من البيط]:

أتى من المجد أمرًا لا مردَّ له
رَفْرَفٌ⁽¹⁾ ورقص وما أحببت من مُلَحٍ
حتى يكونَ كلامُ الحاضرين بها
«يا ليلة السَّفحِ هلاًّ عدتَ ثانية»
ويقول [من مجزوء الكامل]:

لا تظلمنَّ إلى أخذ
فالكُلُّ كَلْبٌ مُؤَنَّدٌ
واحدٌ وشُمُرٌ واسمُ
إلا إذا وجدوا أممًا

وهو عادة يخلط المديح بالغزل، بالطلب، بالفكاهة، وهكذا، وستأتي أمثلة من زجله وموشحاته عند الكلام على الزجل والموشحات.

هذا الذي ذكرنا لا يمثل إلا شعر الشعراء الذين تخصصوا للشعر، مع أن جزءًا كبيرًا من الشعر صدر عن جماعة غير متخصصين له، لا بد أن نضيف نموذجًا منه، فمثلًا: يقول أحدهم في ساقية [من الكامل]:

لله دُولَابٌ يُفِيضُ بِمَلَلِ
أَضَحَتْ نَطَارِحُهُ الحَمَائِمُ شَجْوَهَا
وكأنه دَبَّتْ أطاف بمعهدي
ضاقَتْ مجاري جفنيه عن دمعِهِ
ويقول آخر في زجاجة سوداء [من الطويل]:

تَرَدَّتْ بثوبِ حاليك اللُّونِ أَسْحَمِ
فثُغْرُبٌ في جُنْحٍ من اللَّيْلِ مُظْلِمِ
كقلبِ حَسودٍ جاحِدٍ يدُ مُنْجِمِ
وتجحدُ أنوارِ الحَمِيَا بِلُونِهَا
ويقول آخر في الخال [من الوافر]:

السَّوَامِي على كَلْفِي بِسِحْبِي

(1) الرَفْرَف: ضرب من الرقص.

(2) هنا البيت للشريف الرضي.

وبين الخدّ والشفَتين خالٌ
تَحِيرُ فِي جَنَاهُ فَلَيْسَ يَدْرِي
ويقول آخر في مشهد حب [من الكامل]:

كَزَنَجِي أْتَى رَوْضًا صَبَاحًا
أَيَجْنِي الرورد أم بجني الأفاحا

وَالسُّحْرُ مَقْصُورٌ عَلَى حَرَكَاتِهِ
أَمَلًا، لِقَالَ أَكُونَ مِنْ هَالَاتِهِ
أَبْصَرْتَهُ كَالشُّكْلِ فِي مَرَاتِهِ
مَا خَطَّ فِيهَا الصُّنْغُ مِنْ نُونَاتِهِ
نَارَيْنِ مِنْ نَفْسِي وَمِنْ وَجَنَاتِهِ
أَخْنُو عَلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ
ظَبْيِي أَخَافُ عَلَيْهِ مِنْ فِلَتَاتِهِ
وَالْقَلْبُ مَطْوِيٌّ عَلَى جِمْرَاتِهِ
يَشْكُو الظُّمَأَ وَالْمَاءَ فِي لَهَوَاتِهِ

بَا حَسَنَهُ وَالْحَسُنُ بَعْضُ صِفَاتِهِ
بَدْرٌ لَوْ أَنَّ الْبَدْرَ قِيلَ لَهُ اقْتَرَحْ
وَإِذَا هَلَالُ الْأَفْقِ قَابِلُ شُخْصِهِ
وَالخَالُ يَنْقُطُ فِي صَحِيفَةِ خَدِّهِ
صَاحِبُهُ وَاللَّيْلُ يُدْنِي تَحْتَهُ
وَضَمَمَتَهُ ضَمُّ الْبَخِيلِ لِمَالِهِ
أَوْثَقْتَهُ فِي سَاعِدَيَّ لِأَنَّهُ
وَأَبَى عَفَافِي أَنْ أَقْبَلَ نَعْرَهُ
فَاعَجَبٌ لِمَلْتَهَبِ الْجَوَانِحِ غَلَّةٌ

وقال آخر في وصف الحبيب [من الخفيف]:

وَكَسَّتُهُ ثَوْبًا مِنَ اللَّهَبِ
تَبْصِرِ الْعَيْنُ مِثْلَ ذَا الْعَجَبِ
كَائِنٌ عَنْهُ مِنْهُ فِي النَّسَمِ

وُضِعَتْ فِي الزَّجَاجِ فَالْتَهَبَتْ
وَعَلَا فَوْقَهَا الْحُبَابُ فَلَمَّ
ضَرَمُ النَّارِ فَوْقَهُ بَرْدٌ

وقال آخر في وصف زورق [من البيط]:

كَالصَّقْرِ يَنْحَطُّ مَذْعُورًا لِشُعْبَانِ
وَمِنْ مَجَازِيفِهِ أَهْدَابُ أَجْفَانِ

وَسَابِحِ بَانَ لَا تُشْنَى قِوَامُهُ
كَأَنَّهُ مَقْلَةٌ لِلجُرِّ شَاخِصَةٌ

الخ . . .

فكان غير الشعراء الرسميين يتظرفون بذكر ما يعرض من مناظر، وفي مجالس الأنس وفي الغزل، لا في المديح وأمثاله، مما تركوه للشعراء الرسميين. وهذا الذي فعله غير الرسميين أقرب إلى معنى الشعر. وعلى العموم فهو يكمل الصورة التي للشعر الأندلسي.

الموشحات والأزجال

بقي الشعر في الأندلس مقلدًا للشعر الكلاسيكي في المشرق، ثم سبق الأندلس إلى نوع

طريف من الشعر الشعبي، هو الموشحات والأزجال، لا يقصدون منهما إلى المثقفين وحدهم، بل يقصدون بهما الشعب كله، عالمة وعامية، ولا يزال البحث مستمرًا في علّة ذلك، وسبب ظهوره. وهل كان اختراعه عربيًا بحثًا، أو متأثرًا بأداب أخرى مجاورة. على كل حال تمتاز الموشحات بطابع مخصوص من الأوزان والنقاطيع، غير الأنواع المألوفة في الشعر القديم. وقد عقد ابن خلدون فصلًا دقيقًا في مقدمته في الشعر، تعرّض فيه للموشحات والأزجال، ملخّص ما قاله إنهم في الموشحات «ينظمونها أسماطًا أسماطًا، وأغصانًا أغصانًا، يُشّون فيها ويمدحون، كما يُفعل في القصائد، وقد استظرفها الناس وجملة الخاصة والكافة، لسهولة تناولها، وقرب طريقها، وكان المخترع لها في جزيرة الأندلس مقدّم بن معافى القُبْري، من شعراء الأمير عبد الله بن محمد، وأخذ عنه ذلك ابن عبد ربه صاحب العقد، ثم برع في هذا الشأن بعدهما عبادة القزاز، شاعر المعتصم بن صُمدح، ثم جاءت الحلبة التي كانت في أيام الملتّمين «المرابطين» فظهرت لهم البدائع».

ولنذكر بعض الأمثلة من هذه الموشحات:

موشحة منسوبة لابن زُهر [من الرمل]:

أيها السّاقِي إِلَيْكَ المُشْتَكِي قد دعوتناك وإن لم تُسْمِعِ

ونديبم هِمْتُ فِي غُرَّتِهِ

وبشرب الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

جَدَبَ الرِّقْ إِلَيْهِ وَأَتَكَأ وسقاني أربعا في أربع

ما لعيني غُيِّبَتْ بِالنَّظَرِ

أنكرت بعدك ضوء القمرِ

فإذا ما شئت فاسمع خُبْري

عَشِيَّتْ عَيْنَايَ مِنْ طَوْلِ الْبُكَاءِ وتكى بغيضي على بغيضي معي

غصنُ باني مال من حيث التّوى

بات من يهواة من فرط الجوى

خرفق الأحشاء موهون القوى

كلما فُكَّرَ فِي الْبَيْنِ بَغَى ونحهُ بيكي لما لم يقع

ليس لي صبرٌ ولا لي جلدٌ

يا لقومي عذّلوا واجتهدوا أنكروا دعواي مما أجد
مثل حالي حتفٌ أن يُشتكى كمدّ الياسِ وذُذُّ الطمعِ

كبدٌ حرى ودمعٌ يكف

يذرفُ الدمعُ ولا يندرفُ

أبها المعرضُ عما أصف

قد نما حُبِّي بقلبي وركا لا تحلُ في الحبّ أني مُدعى
ولا بن سهل الإسرائيلي الأندلسي:

هل ذرى ظبي الجما أن قد حمي قلب صب حله من مكّس
فهو في حرّ وخفتي مثلما لعبت ريح الصبا بالقبس
يا بدورا أشرقنت يوم السنوى غرّرا تسلّك بي نهج الغرر
ما لتفسي في الهوى ذنب سوى منكم الحسنى ومن عيني التظنر
أجتني اللذات مكلوم الجوى والتداني من حبيبي بالفكر
كلما أشكوه وجدي بسما كالرّيا بالعارض المُنبجس
إذ يقيم القطر فيها ماتما وهي من بهجتها في عُرس
..... الخ

وقال لسان الدين بن الخطيب [من الرمل]:

جادك الغيثُ إذا الغيثُ قَمى يا زمان الوصل بالأندلس
لم يكن وضلك إلا حلما في الكرى أو خِلْمَةَ المُختلسِ

* * *

إذ يقوّد الدهر أشتات المني ينقلُ الحظوظَ على ما يؤمُّ
زمرًا بين فرادى وتُنسى مثلما يدعو الوفود المؤمِّمُ
والحبا قد جلّل الروض سني فشغور الروض عنه تَبِيسُمُ

* * *

وروى النعمان عن ماء السّما كيف يروي مالِكٌ عن أنسِ
فكساه الحُسنُ ثوبا مُعلّما يزدهي عنه بأبهي ملبسِ

ولأبي بكر الأبيض الوشاح :

1

ما لذّي شُرْبُ راحٍ
على رياض الأفاحِ
لولا هَضِيمُ الوشاحِ
إذا أَسَا في الصّباحِ
أو في الأصيلِ
أضحى يقول
ما للشّمونِ
لطمت خدّي
وللمشّامِ
هَبَّتْ فمال
هَبَّتْ اعتدال
ضمّهُ بردي

2

معا أباءَ القلوبا
يمشي لنا مُسْتَرِيَا
با لَحْظَه رَدّ نُوبَا
ويا لَمَاءُ الشّيبَا
برّدَ عَليّ
صَبَّ عَليّ
لا يستحيل
فيه عن عهدي
ولا يزال
في كلِّ حال
يرجو الوصال
وهو في الصّدِّ

وقد انتقل فنّ الموشحات والأزجال من الأندلس إلى سائر البلاد الشرقية. وكلّ نظمته بلغته لاختلاف اللغات الدارجة في الأمصار. فإن أزجال ابن قزمان وموشحات الأندلس كانت تروى في جميع البلاد. قال ابن سعيد: ورأيت أزجال ابن قزمان مروية ببغداد أكثر مما رأيتها بحواضر المغرب، فاشتهر في تونس مثلاً مدغليس، فقال في زجله:

وَرَدَاذُ يَدِي	وَشُعَاعِ الشَّمْسِ
فَتَسْرَى السَّوَابِغُ	وَتَسْرَى الآخِرُ
وَالنَّبَاتُ يَشْرَبُ	وَالغُصُونُ تَرْقُصُ
وَتَرِيدُ تَبْجِي	تَم تَسْتَجِي

ووضع ابن منا الملك المصري موشحة أولها:

حَبِيبِي ارفَعِ حِجَابَ السُّورِ	عَنِ السُّورِ
نَظَرِ المَشْكَ عَلَى الكَافُورِ	فِي جُأْنَازِ

كَلَّمِي يَا سُحْبُ تيجانَ الربا بِالْحُلِي
واجعلي سوارها منعطف الجدول

وقال أحد أهل قاس :

المالَ زينةَ الدنيا وعزَّ النفوسِ يبهي وُجوهَها ليسَ هي باهيَهِ
فها كلٌّ منْهُو كثيرُ الفُلسِ وألوه الكلامَ والرتبَةَ العالِيهِ
يَكْبُرُوا منْ كُتْرُ مالِهِ ولو كانَ صَغيرُ ونصَعَرُوا عزيزَ القُومِ إذا يَفْتَقِرُ
مِنْ ذا يَنْظِيقُ صَدْرِي ومِنْ ذا يَغْيِرُ وكاذ يَنْفِيقُ لولا الرُجُوعُ لِلقَدَرِ
حتى يَلْبِجِي مَنْهُ في قُومُهُ كَبِيرُ لمن لا أَضِلَّ عِندُو ولا لُو عَظُرُ
وعلى أساس الزجل هذا اخترع عامة بغداد فنًا من الشعر سمّوه المواليا، وتبعهم في ذلك أهل مصر والقاهرة. قال :

نادَيْتُها ومشيبي قد طواني طَيِّ جُودِي عَلَيَّ بِقَبْلَةَ في الهوى يا مَيِّ
قالَتْ وقد كَوَتْ داخِلُ فُؤادِي كَيِّ ما ظُنُّ ذَا القُظُنْ يَفْشَى فَمَ مَنْهُو حَيِّ
ومنها :

عيني التي كُنْتُ أَرعاهم بها بايْت ترعى النُجومَ، وبِالتسهيذِ إفتائِت
وأشهُمِ البِيْنَ صابِئِي ولا فائِت وسَلَوِي عَظَمَ اللهُ أجركم مايت
... الخ.

وهنا ملاحظات نذكرها على فن التوشيح والزجل :

1 - أن طبيعة التوشيح والزجل تجعلهما يُسمعان أحسن مما بقرآن. وبعبارة أخرى يقومان بالأذن أكثر مما يقومان بالعين، وذلك لأنهما في كثير من الأحيان يعوّض فيهما نقص الوزن بمد الحرف أو قصره أو غنته أو نحو ذلك. فهذه كلها تعوّض في زيادة حرف أو نقصان حرف. فكانت تسمع خيرًا مما قرأ.

2 - تخضع الموشحات والأزجال لخصائص كل بلدة، لأن اللغة العربية الفصحى عامة في جميع الشعوب العربية. أما اللغة الدارجة فخاصة بكل قطر، ولذلك نرى أن الشعر الكلاسيكي قل أن يفرق بينه باختلاف الأقطار، أما الموشحات والأزجال فخاضعة لأنفاظ كل قطر وأساليبه. ولهذا كان من الصعب أن يفهم قطر زجل القطر الآخر أو موشحاته.

ولهذا أيضًا صعب علينا مثلًا أن نفهم ديوان ابن قزمان لأن اللغة الأندلسية الدارجة تختلف عن اللغة المصرية الدارجة.

3 - أخطأ المؤلفون الأرسطراطيون في احتقار الموشحات والأزجال، لأنها شعبية. واعتذر المقرئ عن إيراد بعض ذلك في كتبه، فقال في كتابه «أزهار الرياض»:

«كَانَ بَمَنْتَقِدَ لَيْسَ لَهُ خَيْرٌ، يَسُدُّ سَهَامَ الْإِعْتِرَاضِ وَيَتَوَلَّى كِبَرَهُ، وَيَقُولُ: مَا لَنَا وَإِدْخَالَ
الْهَزْلِ فِي مَعْزُضِ الْجَدِّ الصُّرَاحِ، وَمَا الَّذِي أَحْوَجُنَا إِلَى ذِكْرِ هَذَا الْمَنْحَى، وَالْأَلْيَقِ طَرَحَهُ كُلِّ
الْإِظْرَاحِ؟». وَأَجَابَ عَنْ ذَلِكَ بِأَنَّهُ مِنْ بَابِ تَرْوِيحِ الْقَلْبِ، وَالْعَوْنُ عَلَى الْجَدِّ. وَاسْتَشْهَدَ بِقَوْلِ
الْقَائِلِ [مِنَ الْكَامِلِ]:

قُلْ لِلْحَبِيبَةِ وَالْحَدِيثِ شَجُونٌ مَا ضَرَّ أَنْ شَابَ الْوَقَارَ مُجُونٌ
مع أننا نلاحظ أن الموشحات والأزجال فيها من البلاغة والاستعارات والمجازات ما لا يقل عما في اللغة الفصحى. وليست كلها هزلًا ومجونًا، بل قد يكون فيها جدٌ ووعظ ودعوة إلى أخلاق عالية، عدا ما فيها من بلاغة. فنحن لا نقد المقرئ ولا ابن خلدون وأمثالهما بروايتهما هذا الضرب من الأدب، بل نقد غيرهم لعدم روايته، والسكوت عنه، فإذا كان للأرسطراطيين متعة في الأدب الأرسطراطي، فللشعب حق في أن يستمتع بأزجاله وموشحاته. وموزع الأدب لا يصح أن يغفل هذا الضرب منه، لأن فيه خيرًا كثيرًا. وقد اقتصر جامعو المختارات على الفنون الجميلة، كأنها وحدها هي الأدب.

على أن الأدب بمعناه الواسع أشمل من ذلك، فمقدمة ابن خلدون أدب، وسراج الملوك للطرطوشي أدب، والموشحات والأزجال أدب، وشعر التصوف أدب، فاقصرهم في الاختيار على الغزل والمديح ونحوهما باللغة الفصحى جعل كثيرًا من الناس يرمون الأدب العربي بالقصور. ولو وسعوا اختيارهم لأبانوا غنى الأدب العربي وتعدّد مناحيه.

والواقع أن الأدب الشعبي يحتاج إلى تأريخ كأدب اللغة الفصحى، كيف نشأ وكيف تطوّر، وله مناح كثيرة تحتاج إلى التأريخ كالفكاهة والأمثال العامية، وكيف نبعت وانتشرت، والأزجال والموشحات وخصائص كل قطر فيها. ومع الأسف لم يؤرّخ ذلك تأريخًا شاملًا من مبدئه إلى منتهاه⁽¹⁾.

(1) انظر مادة فكاهة وأدب شعبي وترجمة البهاء زهير وابن دانيال وما يتعلق بذلك في كتابنا «قاموس

العادات والتقاليد والتعبيرات المصرية».

4 - الفرق بين الموشحة والزجل أن الموشحة باللغة الفصحى إلا قليلاً، وأما الزجل فهو باللغة الدارجة. وكان للاندلسيين لغة خاصة هي خليط من اللغة العربية والبربرية والإسبانية، وإن شئت فقل واللاتينية، والأزجال في أغلب الأحيان متبذلة وخصوصاً أزجال ابن قزمان، ليس فيها أي تحفظ أو احتشام. فيها ما يجري بين الماجنين في الملاهي، وفيها فحش مخجل، والغالب أنها كانت لشهرتها وملاحتها لروح الشعب تقال جمعاً، على العود والطنبور والدف، في الشوارع وفي الأندية الشعبية، وفي دور الملاهي؛ ولأن أزجاله وأزجال غيره على هذه الحال، صعب فهمها، حتى لنرى أحياناً في ابن قزمان بعض عبارات عربية وبعض عبارات إسبانية، فالإسبانية مثل قوله في بعض زجله:

مَحْشَلْ دِشُولْ، وهي مأخوذة من الإسبانية *mijell des sol*، بمعنى: خَدَّ كَأَنَّ الشَّمْسِ⁽¹⁾.

على كل حال ابتكر الأندلسيون فنَّ الموشحات والأزجال في أوروبا، وهذا يضاف إلى تأثير الأندلسيين في الغرب، وقد دعاهم إلى ذلك ما أحسوا من ثقل القيود في الشعر الفصيح، من أوزان ووحدة قافية وقيود إعراب، فجاءت نوبة هاجوا فيها على هذه الأوضاع كما هاج أبو نواس على بكاء الأطلال، وكما هاج الموشحون على التقليد في الفقه والنحو وغير ذلك.

غاية الأمر أن دعوة كل هؤلاء ضاعت، فعاد أبو نواس يبكي الأطلال كما بكوا، ويشعر الشعر الجاهلي كما شعروا. وعاد النحو إلى تقدير العوامل، وعاد الموشحون إلى اضطهاد الفلاسفة بعد أن قربوهم إليهم. أما الموشحات والأزجال فقد نجحت لأن الناس استجابوا إليها في حماسة، إذ رأوها تعفيهم من القيود، وتحررهم من التزام قافية واحدة، وتسمح لهم باستعمال الكلمات العامة، والتعبيرات العامة الظريفة، وتحررهم من قيود الإعراب،، ولذلك كانت البدع الشائع. كما امتازت الموشحات والأزجال بأنها تتبع النغمات الموسيقية، لا التفاعيل العروضية، ولذلك تجدهم يزيدون كلمات لحفظ الوزن، مثل يا لللي، ونحو ذلك. وبذلك ربطوا بين الشعر والغناء والرقص، كما هو العادة في نشأة هذه الفنون.

قال ابن سنا الملك في دار الطراز «ليس للموشحات عروض إلا التلحين، ولا ضرب إلا الضرب، ولا أوتار إلا الملاوي، وأكثرها مبني على الأزغن»، وتحرروا أيضاً من التقيد

(1) انظر البحث الذي وضعه الدكتور عبد العزيز الإهواني.

بسة عشر بحرًا، فقالوا من الأوزان ما شأؤوا أن يقولوا: فالأذن الموسيقية هي الحكم، لا أبجر الخليل. قال ابن سنا الملك أيضًا في هذا الكتاب: إنه حاول حصر أوزان الموشحات فأخفق، «وكنت أردت أن أقيم للموشحات عروضًا يكون دفترًا لحسابها، وميزانًا لأوتارها، فعز ذلك وأعوز لخروجها عن الحصر، وافلاتها من الكف».

وتعددت قوافي الموشحة، حتى بلغت العشرات، لما رأوا أن التزام القافية لا يترك وراءه إلا السامة والملل، كالنغمة الواحدة تكرر مرارًا، وخرجوا عن أعاريض الشعر المعروفة، حتى قال ابن بسام صاحب الذخيرة: «إن أكثر الموشحات على غير أعاريض الشعراء، وعلى أشطار، كما أن أكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة، وقد أخذ واضع الموشحة اللفظ العامي والمعجمي، وسماه المركز، ووضع عليه موشحة دون تضمين ولا أغصان». وامتازت الموشحات والأرجال بالسهولة، وهذه هي التي أكسبتها الحياة، فمن أراد في الموشحة أو الزجل أن يتعمّر كان سخيًا، قال ابن حردون: «ما الموشح بالموشح حتى يكون عاريًا عن التكلف»، ولم يتورّع الخاضعة عن الاشتراك في التأليف في الموشحات والأرجال، فروت لنا موشحات عن الطيب ابن زهر، والفيلسوف ابن باجة، والوزير الخطير لسان الدين بن الخطيب. ومما قاله ابن خلدون في بحثه: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم، وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنسيق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنًا منه، وسّموه بالموشح»... إلى آخر ما ذكرناه من هذا البحث في صدر الكلام عن الموشحات.

وكان أول من برع بعد (مقدم) و(ابن عبد ربه) في هذا الشعر هو عبادة القزاز، إذ قال:

بذُرُ يَمِّ شَمْسُ ضَمَحَى عُضْرُنُ نَقَا وَشَكُّ قَمِ
 مَا أَنْتُمْ مَا أَوْضَحَا مَا أَوْزَقَا مَا أَنْتُمْ
 لَا جَرَمَ مَنْ لَمَحَا قَدْ عَيْقَا قَدْ حُرِمِ
 ثم جاءت حلبة في مدة المثلثين فظهرت لهم البدائع، وفرسان حليتهم الأعمى التُّطيلي، وله من الموشحات قوله:

كيف السبيل إلى صبري وفي العالم
 أشجان
 والركب وسط القلأ بالخُردِ النواعم
 قد بانوا

وذكروا أن جماعة من الموشحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية وكان كل واحد قد صنع موشحة وتأنق فيها، فتقدم الأعمى التظيلي للإشاد، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحكٌ عن جَمَانٍ سافرٌ عن بَنَدْرِ
ضاقَ عنه الزمانُ وحسواهُ صَدْرِي
مزق الباقون موشحاتهم. ولا بن بقي موشحة مطلعها:

أما نرى أحمداً في مجده العالِي
لا يُنْحَقُ
أطلعته المغرب فأرنا مثله
يامشرفي

ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلامته، وتتميق كلامه، وتصريح أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا على طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيه إعراباً، واستحدثوا فناً سموه بالزجل، ... وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قرمان، وهو إمام الزجاليين على الإطلاق. ولقبوه شيخ الصناعة. يقول وقد خرج إلى منزله مع بعض أصحابه، فجلسوا تحت عريش، وأمامهم تمثال أسد من رخام يخرج الماء من فيه على صفائح من حجر:

وعريشٌ قد قام على دكانٍ بحال رواق
وأسدٌ قد ابتلع شعبانٍ في غلظ ساق
وقنخٌ فمو بحال إنسان به الفواق
وانطلق يجري على الصفائح وألقى الضياع
الخ...

وتبعه بعده كثيرون من الزجاليين⁽¹⁾. وليست الأزجال إلا موشحات تقال بلغة عامية، وإنما أكثرنا من نماذج الموشحات والأزجال لنبيين كثرة أشكالها، واختلاف أوزانها...

من كل ما عرضنا من شعر الشعراء الرسميين والموشحين والزجاليين نرى مصداق ما قلنا من أن الشعر الأندلسي جرى مجرى الشعر المشرقي، من مديح وهجاء ونسيب ورناء الخ،

(1) لابن قرمان ديوان مطبوع يرجع إليه من شاء. وقد كتب فيه بعض المشرقين أبحاثاً مستفيضة.

وأنه كما حذا المشرقون حذو الجاهلين في الموضوعات والأساليب، حذا الأندلسيون حذو المشاركة. غاية الأمر أن شعراء الأندلس اختلفوا فيمن يقلّدون من شعراء المشرق؛ كل حسب مزاجه، فمنهم من يقلد أبا نواس، ومنهم من يقلد المتنبي ونحو ذلك. وكانت القصيدة، سواء عند الأندلسيين والمشاركة على النمط الجاهلي، من بدء بالتنسيب، وانتقال منه إلى وصف الشاعر لرحلته، ثم الانتقال إلى المديح، وقد يجعلون في النسب أيضًا أبياتًا خميرية؛ جرى على هذا المنوال شعراء الجاهلية، ثم الشعراء الإسلاميون، ثم الأندلسيون، وكل قصدهم هو استجداء الممدوحين. ويمتاز شاعر عن شاعر، بحسن تخلّصه من الرحلة إلى المديح. ولذلك اشتهرت في الأندلس النونية في مدح إدريس بن يحيى بن حمود التي مطلعها [من الرمل]:

قَدْ بَدَا لِي وَضُحُّ الصُّبْحِ الْمَبِينِ فَاسْتَقْبَيْهَا قَبْلَ تَكْبِيرِ الْأَذِينِ
اسْتَقْبَيْهَا مِرَّةً مَشْمُولَةً لَبِثْتُ فِي دَهْنِهَا بِضْعَ سَبِينِ
وظل على هذا المنوال إلى أن وصل للمديح فقال:

وَكأن السُّمْسُ لَمَّا أَشْرَقَتْ فَأَنْفَنَّتْ عَنْهَا عَيُونُ النَّاطِرِينَ
وَجِهَ إِدْرِيسَ بْنَ يَحْيَى بْنِ عَلِيٍّ ابْنَ حُمُودَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ
... الخ ... الخ.

وربما كان من الإنصاف لأهل الأندلس أنهم فاقوا شعراء الشرق في وصف الطبيعة خاصة، وفي الوصف عامة، وربما كان هذا أثرًا من جمال بيئتهم الطبيعية. ونلاحظ أيضًا أن الأندلسيين قصروا عن المشرقين في الحكم والزهد.

وهناك نوع آخر فاق فيه الأندلسيون المشاركة، وهو البكاء على البلاد، فما سقطت بلدة، أو أشتت على السقوط حتى قالوا فيها شعراً قوياً حزيناً. وربما كان من خير الأمثلة على ذلك قصيدة ابن عبدون، ومطلعها [من البيط]:

الدَّهْرُ يَفْجَعُ بَعْدَ الْعَيْنِ بِالْأَثَرِ فَمَا الْبُكَاءُ عَلَى الْأَشْبَاحِ وَالصُّوْرِ
أَنْهَاكَ أَنْهَاكَ لَا أَلْوَكَّ مَعْدِرَةً عَنْ نَوْمَةِ بَيْنِ نَابِ اللَّيْثِ وَالظَّفْرِ
فَالدَّهْرُ حَرْبٌ وَإِنْ أَبْدَى مَسَالِمَةً وَالسُّودَ وَالْبَيْضَ مِثْلَ الْبَيْضِ وَالسُّمْرِ

وقد استطاع أن يذكر فيها مصائب الزمان، ونوابئ الحدثان، وكل ما جرى من مصائب للأمرء والأعيان، مما جعلها سجلاً تاريخياً للمصائب، وقلده فيها كثيرون، وشرحها ابن بدرون.

ومثل قصيدة أبي البقاء الرُّندي في رثاء الأندلس وغلبة النصارى على قواعدها.
ومطلعها [من البسيط]:

لكل شيء إذا ما تمّ نقصانٌ فلا يُغرَّبُ بطيب العيش إنسانٌ
وهي أقل من الأولى بلاغة وعظمة، وفيها يطلب من المسلمين أن يسرعوا إلى إنقاذ
الأندلس التي كادت تسقط. ولكنها كانت صرخة في واد، فلم يتخذ الأندلس أحد، كما لم
يتخذ فيما بعد فلسطين أحد.

ثم لهم المقطعات اللطيفة في موضوعات طريفة، مثلنا ببعضها فيما سبق.

ومع تعداد كل هذه الميزات لا يزال التقليد عليهم غالبًا. وربما كان خير مقياس للتقليد
والابتكار، أن أساس التشبيهات عند الشرقيين والأندلسيين يكاد يكون واحدًا. غاية الأمر أن
الأندلسيين قد يتفوقون في إجادة التشبيه وتزويقه، واللعب فيه، ولكن أساس التشبيه واحد،
وهو التشبيه الشرقي...

النثر الفني

تطوّر النثر العربي في الشرق تطورًا كبيرًا، بحيث يمكننا أن نقسمه إلى خمس مراحل:
المرحلة الأولى يمثلها أقوال الخلفاء الأربعة، والخلفاء والأمراء الأمويين. والمرحلة الثانية
يمثلها عبد الحميد الكاتب، والثالثة عبد الله بن المقفّع، والرابعة الجاحظ، والخامسة ابن
العميد، ولكل مرحلة من هذه خصائص. وعلى العموم، فالذوق العربيّ في مراحلها المختلفة
يحب في النثر الفنيّ السجع، وخصوصًا ما وافق الطبع، فإن لم يكن سجع، فهو يحب
المزوجة، مثل المؤمنين، وعظيم، لأن عنده الحاسة الموسيقية نامية، فأذنه تتشبع عن
السجع بالمزوجة، وهذا فاش في كل العصور، ولكن حدث له ما حدث للشعر. فبعد أن
كان الشعر الجاهليّ مثلًا يتزین ببعض أنواع البديع يأتي عفواً، أغرقه أبو تمام ومن بعده في
البديع المتصنّع. فكذلك النثر، بدأ فيه سجع مطبوع، أو مزوجة مطبوعة من غير التزام،
وختمه ابن العميد بالسجع الملتزم، والتكلف المصطنع.

فأما المرحلة الأولى التي يمثلها أقوال الخلفاء والأمراء، ففيها سجع أحيانًا من غير
تكلف، وأحيانًا مزوجة، وأحيانًا استرسال.

ومن خصائص هذا العصر الجمل المتقطعة من غير رابط يربطها، وإلى ذلك إيجاز تام

من غير إشباع للمعنى وتوليد للأفكار. حتى ليصعب عليك إذا شئت أن تحدّد موضوع الكلام، مع جمال في المعنى واللفظ.

وقد نشأ هذا من الطبيعة العربية، تحب الجمال وتأنس به، وتلهج بذكره. ويدلّ على ذلك غزُلهم، والبكاء حتى على أطلالهم، والفرح لأوطانهم، ونحو ذلك، فهم يحبون البلاغة ويعتبرونها أقوى ملكة، ويفخرون بها، ويُعجبون بفنّها. ولأمر، كان أهم معجزة للإسلام هي المعجزة التي تأتي من الناحية الفنيّة أو من ناحية البلاغة (القرآن). وقد تأثرت بلاغة هذا العصر به أثرًا كبيرًا، واحتذوه وزيّنوا به كلامهم، فنحن نرى أن أسلوب النثر كان أسلوبًا يزيّنه السجع والمزاوجة، ويعتمد على الجمل القصار، وتوضع الجمل في إطار محكم، ويؤتى بالجملة، ثم يوضع لَفَقٌ لها من جملة تشبهها أو تقاربها. حتى جاء عبد الحميد الكاتب وهو من أصل فارسيّ، فأطنب في موضوع الكتابة، وفصله وجعل من الكتابة موضوعًا يشرحه ويؤدّه، حتى يأتي على آخره، ووضع أنماطًا للكتابة في الشؤون الخاصة بتدبير الملك، ولم يلتزم السجع كذلك، وإن أتى في كتابه عرضًا، ونظرته إلى الكتابة تتفاد بوضوح من رسالته إلى الكُتّاب، وهذا يسلمنا إلى مرحلة ابن المقفع، فقد عني بيسط المعاني وتأكيدها، وتكرير الجمل المتقاربة في معناها، وعني بالتحليل النفسي، والتجارب الأخلاقية، ولم يعن بالسجع إلا ما جاء عَفْزًا. وله فضل كبير في تطويع اللغة للمعاني المستحدثة. والمدنية الواسعة. وجاء بعد ذلك الجاحظ، فأسهب في الكلام وأطنب، ونوع موضوعات الأدب، وجعل كل شيء يصلح لأن يكون أدبيًا، من معلّمين، وجوّار، ولصوص، وحَسَدَة إلى غير ذلك، وكان قلمه طيغًا. فوسّع معاني الأدب في كل نواحيه. ولولا أنه كان مرحًا فكيفها مستطرّدًا لَمَلُّ ثم جاء بعده ابن العميد ومدرسته، فالنظم السجع وأمعن فيه، ولم يخرج عنه، وقصر الجمل لتؤدّي مهمة السجع، وملا كتابته بأنواع البديع، حتى أصبحت كتابته كقطعة من الفن المعماريّ المملوءة بالتزاويق.

كل هنا الذي في المشرق كان مثله في الأندلس. وكان الانتقال من فن إلى فن، يكاد يكون متبعًا نفس التطور الذي حدث في المشرق، فقد رأينا المكاتبات التي تصدر عن الأمراء الأولين وعن صدور الخلفاء الأمويين تشبه تلك التي كانت تصدر عن الخلفاء الأمويين في المشرق. ثم تحوّلت بعض الشيء إلى تحليل نفسي، وغزارة معنى كالذي عند ابن المقفع على يد ابن حزم الأندلسي، ثم كان ما يشبه أسلوب الجاحظ عند العلماء الذين رحلوا من المشرق إلى الأندلس؛ أمثال صاعد بن الحسن البغدادي، فقد كانت كتابته أشبه ما تكون

بكتابة الجاحظ من تلاعب بالمعاني، وغزارة فيها، من غير التزام سجع، كقوله من رسالة له يستعطف فيها الوزير أبا جعفر ليشفع عند الخليفة للوزير عبد الله بن مسلمة لما نكب: «لما جمع الله طوائف الفضل عليك، وأدْلَقَ بك الألسن، وأرهف فيك الخواطر، ورفرف عليك طيرُ الآمال، ونُفِضَتْ إليك علائق الرجال، لم أجد لابن مسلمة، حين عَصَهُ الثَّقاف، وضاف به الخناق، وانقطع به الرجاء، وكبا به الدهر، ملجأً غيرك. فَعَظَّفَكَ على والهِ نَيْهَهُ التحس من سِنَةِ السُّعد، وأيقظته الآفات من رفدة الغفلة، ورشقته سهام الزمان بصنوف الامتهان، حتى لَقِبَ المننِيَّةُ أمنيَّةً، وسَمِيَ الموت فؤنة... الخ». ورأيناهم وقد طلع عليهم بديع الزمان والحريري، وأمثالهما يفلُدُونهم ويجرون على منوالهم، ويصنعون رسائل ومقامات تشبه رسائلهم ومقاماتهم كابن شهيد في التوابع والزوابع. ثم لما بلغتهم صنعة ابن العميد ومدرسته رحبوا بها كل ترحيب لأنها وافقت أذواقهم، حتى التزموها في رسائلهم الخاصة، وكتبهم المؤلفة. فإذا نحن قرأنا لابن بسام في الذخيرة أو لابن حيان في تاريخه، أو في قلاند العقبان ومطعم الأنفس في ملح الأندلس، رأينا سجعاً ملتزماً قَلَّ أن يشذ، ورأيناهم يحتدون حذو «الفتح القُسي، في الفتح القدسي» للعماد الأصفهاني ونحو ذلك. غاية الأمر أنه كان لهم أنواع من الابتكار سبقوا بها المشرق كما سبَّه عند الكلام تفصيلاً على بعض الناثرين.

وكثير من الأدباء، كان يجمع بين النثر والشعر، وكان عند الأدباء ملكة لطيفة يميِّزون بها بين الموضوعات التي تصلح للشعر والتي تصلح للنثر، فهم يشعرون حين تهيم عواطفهم ويحسون أنهم في حاجة إلى تعبير وجدانيّ يغذيها، ويلجأون إلى النثر عندما يكون الموضوع أميل إلى العقل. وشاع عند الأندلسيين الوصف الدقيق لنفوس الكبراء والأمراء، والقواد عند مديحهم، كما نبغوا في المناظرات الخيالية كالمناظرة بين السيف والقلم، والمناظرة بين بلاد الأندلس، كما كاتبوا في الابتهالات ومناسك الحج. وكانوا أحياناً يخلعون على النثر من الأخيلة والسجع ما يجعله أقرب أن يكون شعراً متشوراً. وقد امتازوا بالإطناب كما امتاز المشاركة بالإيجاز. وسيظهر كثير من هذه الخصائص عند كلامنا على الكتاب الناثرين تفصيلاً.

ابن عبد ربه

ذكرنا قبل⁽¹⁾ ابن عبد ربه مؤلفاً لكتاب كبير في الأدب وهو العقد، وعرضنا لشيء من

(1) انظر الحركة التأليفيّة ص 516.

شعره⁽¹⁾، وهو أيضًا نائر كبير تتجلى قوته في الثر في فرش الكتب التي قدمها بين يدي أبواب كتابه. فقد تصنّع فيها ما شاءت له الصنعة، وجوّد ما شاء له التجويد، ونراه فيه قد يسجع، ولكن لا يلتزم السجع، فإذا فاته السجع عمد إلى المزوجة. فاستغنى به السجع، وهو أشبه ما يكون برجل يلبس طقمًا خاصًا عند المقابلات الرسمية، فلا يترك الكلام على سجيته، وإنما يتعمّل له ويتصنّع، فمثلًا يقول في أول كتاب الباقوتة في العلم والأدب: «قد مضى قولنا في مخاطبة الملوك ومقاماتهم، وما تفنّوا فيه من بديع حكمهم، والتزلّف إليهم بحسن التوصل، ولطيف المعاني، وبارع منطقتهم، واختلاف مذاهبهم. ونحن قائلون بحمد الله في العلم والأدب، فإنهما القطبان اللذان عليهما مدار الدين والدنيا، وفرق ما بين الإنسان وسائر الحيوان، وما بين الطبيعة الملكية والطبيعة البهيمية، وهما مادة العقل، وسراج البدن، ونور القلب، وعماد الروح، وقد جعل الله بلطيف قدرته، وعظيم سلطانه بعض الأشياء عمدًا لبعض، ومتولّدًا من بعض، فإجالة الوهم فيما تدركه الحواس، تبعث خواطر الذكور، وخواطر الذكر تنبّه روية الفكر وروية الفكر تثير مكان من الإرادة، والإرادة تحكم أسباب العمل... والعلم علمان علم حُجّل، وعلم استُعمل. فما حُجّل منه ضرّ، وما استعمل منه نفع... وقليل العلم يستعمله العقل، خيّر من كثيره يحفظه القلب». ويقول في أول باب الأمثال: «والأمثال وشي الكلام وجوهر اللفظ، وحلّي المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها في كل زمان وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة. لم يسر شيء سيرها، ولا عمّ عمومها، حتى قيل: أشيّر من مثل، وقال الشاعر [من السريع]:

ما أنت إلا مثل سائر
يعرفه الجاهل والخاير

وقد ضرب الله الأمثال في كتابه، وضربها رسول الله في كلامه الخ. فهو يذكرنا في ذلك من حيث أسلوبه وغازة معانيه، واستعماله للمزوجة أحيانًا. والسجع أحيانًا بالجاحظ في كل ذلك.

ابن برد

من أشهر كتاب الأندلس، ويلقب بأبي حفص بن برد، وكان هناك ابنًا برد أحدهما بلقب بالأكبر، والثاني بالأصغر، لم يعرف من أخباره (أي الأصغر) إلا القليل، والذين ترجموا لابن برد الأكبر وصفوه بأنه كاتب بليغ، وأنه غُدّي بالأدب، وعلا إلى أسمى الرتب، وقد اعتزّ به حفيده فقال [من الرجز]:

(1) انظر ص 538 وما بعدها.

من شاء خُبيري فأنا ابن بُرْدٍ حدُّ حُسامي قطعة من حَدِّي
وأرفع الناس بناءً جَدِّي من نَظَم الألفاظَ نَظَمَ العقد
ونقد الكلامَ حقَّ النُقْدِ وكفَّ بالأقلامَ أيدي الأُسدِ

وربما كان من أسباب شهرته أنه كان رئيس ديوان الإنشاء للمكفي، ومن آثاره في هذا المنصب ما قاله فيمن يجب أن يشغل هذه الوظيفة. ومن الأسف أننا لم نعرش على كتاباته الإخوانية. ولا بد أن يكون له منها الكثير، وإنما بقي لنا بعض كتبه الديوانية. ويظهر من أخلاقه أنه كان موظفًا مطيعًا، يؤمر فيأتمر، ويكتب لأمره المعاني التي يريد بها منه؛ كما كان يفعل القاضي الفاضل لصلاح الدين. وقد كتب أخيرًا لابن أبي عامر وأولاده، فمن أقواله على لسان المظفر بن أبي عامر: «ومن أعجب العجب، ما يجترىء عليه بعض خدمتنا من نذ عهودنا، ولا أحب الذي غرهم بنا، إلا ما وهبه الله لنا مع القدرة من الحلم والكظم، وقد كانت سجية عالية، وخليفة لازمة».

وقد روى ابن بسّام في كتابه الذخيرة بعض كتبه، وهو الذي وضع العهد الذي تنازل فيه هشام المؤيد لعبد الرحمن بن المنصور عن الملك، ويقول فيه:

«بعد الطراح الهوى، والتحرّي للحق... لم يجد أحدًا أجدر أن يولّيه عهده، ويفوض إليه الخلافة بعده، لفضل نفسه، وكرم خيمه، وشرف مرتبه وعلو منصبه، مع تقاه وعفافه ومعرفته وحزمه وتقواته، من المأمون الغيب، الناصح الجيب، عبد الرحمن بن منصور».

وقد توفي ابن برد هذا سنة 418هـ بعد أن عاش نحو ثمانين سنة.

ونرى من هذا أن كتابته التي وصلت إلينا أشبه بكتابة رؤساء دواوين الإنشاء في مصر، وهم الذين روى الفلقشندي أمثلةً لهم في صبح الأعشى وغيره.

ابن شهيد وابن حزم

ذكرنا ابن حزم قبل عالمًا دينيًا⁽¹⁾ وشاعرًا وابن شهيد شاعرًا⁽²⁾، ونذكرهما هنا ناثرين، فابن شهيد كاتب كبير، ويظهر أنه كان من بيت كبير، ولكن منعه صممه عن البقاء في

(1) انظر ص 494 وما بعدها.

(2) ص 561 وما بعدها.

الوزارة. ومن مجموع رسائله نرى أنه كاتب قدير مبتكر، قد رويت له رسائل كثيرة تدل على قدرته الكتابية والخيالية، وله رسائل أشبه بالمقامات. ومن أشهرها رسالة «التواضع والزواج» وهي رسالة مشهورة، ومعنى التواضع: الجن تصحب الإنسان، كالقرين والقرينة؛ والزواج: العواصف، وتتعامل الزبوجة أيضاً بمعنى رئيس الجن. وسماها بهذا الاسم، لأن الرسالة وضعت لبيان آراء ابن شهيد في الكتاب والأدباء والمشكلات الأدبية، على لسان الجن. وأشبه ما يكون بها رسالة الغفران لأبي العلاء.

وقد ظن قوم أن التواضع والزواج وضعت تقليدًا لرسالة الغفران، ورأى بعض الباحثين من المستشرقين أن العكس هو الصحيح، وأن أبا العلاء هو الذي قلّد ابن شهيد، ورجح أن التواضع والزواج ألّفت قبل رسالة الغفران بنحو عشرين سنة. وذلك لأن ابن شهيد ذكر في رسالته ما يدلّ على أنه ألّفها في عهد المستمين، وهو سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر. وكانت مدة حكم المستمين هذا من سنة 400هـ إلى 407هـ، كما نعلم أن أبا العلاء ألّف رسالة الغفران ردًا على ابن القارح. وكان أبو العلاء قد بلغ نحو السبعين، كما تدلّ عليه فقرة في الرسالة نفسها، فيكون كتب رسالته حول سنة 422هـ، وعلى هذا تكون رسالة التواضع والزواج كتبت قبلها بنحو 20 سنة، وقد أخذ أبو العلاء الفكرة وطبقها تطبيقًا لطيفًا، ونحا بها نحوًا يخالف بعض الشيء رسالة ابن شهيد، وإن كان أساس الفكرة عند ابن شهيد، وأبي العلاء، ودائتي واحدًا.

وقد روى ابن بسّام في الذخيرة أكثر هذه الرسالة. وقد حشا ابن شهيد رسالته هذه بالمُلح والتعابير اللطيفة، فجنّته مثلًا أطلعه على بركة فيها أوزة، فيقول في وصفها: «أوزة بيضاء شهلاء، في مثل جُثمان النعام، كأنما دُرّ عليها الكافور، أو لبست غلالة من دِمَقس الحرير... في ظهرها صفاء، تُثني سالفتها، وتكسر حدقتها، وتلؤلؤُ فترى الحسن مستعارًا منها، والشكل مأخوذًا عنها».

وقد انطق الجنّ في هذه الرسالة بكل آرائه في الأدباء والشعراء، وأصدقائه وأعدائه، وآرائه في الأدب وفي السجع، وغير ذلك، فمثلًا ينطقُ الجنّي بقوله في أعدائه: «عدمت بيلدي فرسان الكلام، ودُهيت بغاوة أهل الزمان... ويصبح الجنّي: إنا لله ذهب العرب بكلامها. أزيهم بسجع الكهان، فعسى أن يفعك عندهم، ويُطير لك ذكرًا فيهم. وما أراك مع ذلك إلا تغيب الرطوة عليهم، كربه المحيي إليهم». وأحيانًا يمدح نفسه فيقول له الجنّي مثلًا: «إن لسجعك موضعا من القلب، ومكانًا من النفس، وقد أعزته من طبعك، وحلاوة لفظك،

وطلاوة سوقك، ما أزال أفتّه، ورفع عينه، وقد بلغنا أنك لا تجازي في أبناء جنسك، ولا يَمَلُّ من الطعن عليك، والاعتراض لك... إلخ.

ويظهر من مجموعة ما نقل عنه أنه كان واسع الاطلاع، غزير المعاني والخيال، ولكن إذا نحن قارناه ببديع الزمان وابتكاراته، كان بديع الزمان أخفّ روحًا، وأرشق لفظًا ومعنى.

وقد أثرت عن ابن شهيد أقوال في البلاغة والنقد تدلّ على ذوقه ومنهجه، نسوق هنا بعضًا منها: من ذلك أنه يرى أن البلاغة لا تكون إلا إذا وهب الأديب ملكة بيانية، فإن لم يوهبها لم ينفعه نحو ولا صرف ولا بلاغة. وقد جرب ذلك في شابين: أحدهما مسلم والآخر يهودي. فالتمرين على الأدب جعل اليهودي أقرب إلى أن يكون أديبًا، لما عنده من استعداد. فالمسلم لم يستطع ذلك لأنه ليس له استعداد موهوب. ويقول: إن للخطباء والكتّاب شياطين، وأنه صادف في أرض الجنّ شيطان الجاحظ، وشيطان بديع الزمان، وشيطان عبد الحميد، وهو يعيب على لسان الجنّي التزام السجع، فالجنّي يخاطب ابن شهيد بقوله: «إنك لخطيب، وحائك للكلام مُجيد، لولا أنك مُغرّم بالسجع، فكلامك لا نثر ولا نظم». وقد روي عنه أنه خاف في آخر حياته من الموت كثيرًا، واستودع إخوانه بقوله [من البيط]:

أستودع الله إخواني وعشرتهم
وكل جرّقي إلى العلياء سبّاق
... إلخ....

وأوصى أن يكتب على قبره: «بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿قُلْ هُوَ نَبِيُّ عَظِيمٌ﴾ (١٧) أَنْتُمْ عَنْهُ مُفْرِسُونَ ﴿١٨﴾ [ص: 67 - 68]؛ هذا قبر أحمد بن عبد الملك بن شهيد المذنب. مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله؛ وأن الجنة حق، والنار حق، والبعث حق، ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [فتح: 7].

وأما ابن حزم النائر، فأكبر أثر أدبي له في الشر كتابه «طوق الحمامة» فهو كتاب فذّ، ترجم فيه لنفسه، ودوّن خلجاتها، مما يدلّ على أنه كان حيي النفس، دقيق الحسّ. وقد علمنا أن أباه كان وزيرًا كبيرًا، وأنه هو نفسه كان وزيرًا خطيرًا، حتى كَرِهَ من اللاتني علّمه القرآن، فلما شبّ أحب، ولوّعه الحب وذاق ألم الضنى، ودوّن كل ذلك في كتابه «طوق الحمامة» وشرح لنا فيه حبه أول ما لقي، فقال: «إني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشّعْر، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس، أو على الحسن نفسه، وإني لأحد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت، ولا تواتيني نفسي على سواها، ولا تحب غيره البتّة، وهذا العارض بعينه عرض لأبي رضي الله عنه». ويذكر لنا أن خلفاء بني

مروان كانوا يحبون الشقر من النساء، حتى أتى أغلبهم أشقر أشهل، نزاغًا إلى أمه. ويحدثنا عن فاجعة له بحبيبة حلت من قلبه أسمى محلًّا، فظل ابن حزم بعدها لا يطيب له عيش، ولا يجد عنها سلوى، وقد أثرت في نفسه أبلغ الأثر، حتى ما كاد ينتفع بنفسه بعد، وحتى فاضت قريحته بمقطوعة من أصدق الشعر. ويقول: «إن محبته ماتت فأقام بعدها سبعة أشهر لا يتجرّد عن ثيابه، ولا تجفّ له دعة، مع جمود عينه، وأنه ما سلاها حتى مر عليه خمس عشرة سنة، ولم يطب له عيش بعدها، ولا نسي ذكرها».

ويخبرنا عن محبوبة أخرى لم تستجب له، وبقي مستقرًّا عليها سنين طويلة، ثم برد فجأة حين رأى محبته هذه بعد غياب وقد غاض جمالها، وهو يصف غير الحب أيضًا النكبات التي نزلت به وبقومه، فقد كان هو وأبوه مواليين للأمويين، فلما جاء المنصور بن أبي عامر وأراد محو آثار الأمويين، اضطهد وأهين وعذب. ويقول في هذه الرسالة: «إننا أمئجنا بالاعتقال والتغريب، والإغرام الفادح والاستتار، وأرذمت⁽¹⁾ الفتنة وألقت باعها، وعمت الناس وخصّتنا، وأجلينا عن منازلنا، وتقلبت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة، وسكني مدينة العرية، واعتقلنا شهرًا. وأخبرني بعض الواردين من قرطبة أنه رأى دورنا، وقد انمحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيّرها البلبي، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعابًا مفرّعة بعد الأمن، وماوى للذئاب، ومعازف للغيلان، وملاعب للجان، ومكامن للوحوش... فكان تلك المحارِب المنمّقة، والمقاصير المزينة، التي كانت تشرق إشراق الشمس، ويجلو الهموم حسن منظرها، تؤذّن بفناء الدنيا، وتترك عواقب أهلها، وتخبرك عما يصير إليه كل من نراه قائمًا فيها، وتزهّد في طلبها، بعد أن طالما زهدت في تركها».

وعلى الجملة فقد ملأ طوق الحمامة بتجاربه في حبّه، وأحاديث نفسه، وما اعتراه من فتن، وما أصيب به من محن، وملاه شعرًا ونثرًا، أما شعره فقد بينا قبل رأينا في قيمته. وأما نثره فقيمه في صراحة معناه وغزارته، لا في ناحيته الفنية. فهو من حيث تأليفه في الحب من أول الناس وأسبقهم إلى قيد منازع الحب. نعم قد سبقه إلى التأليف في ذلك محمد بن داود الظاهري - أيضًا - في كتابه الزهرة، ولكن ابن حزم تفوق عليه فكان كتابه «طوق الحمامة» أبرع وأثمن وأوفى.

(1) اشتدت.

ومما يدلّ على لوعته في الحب وتقديره للوصال قوله: «ولقد جرّبت اللذات على تصرفها، وأدرت الحظوظ على اختلافها، فما للذنوّ من السلطان، ولا المال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن بعد الخوف من الموقع في النفس ما للوصل، لاسيما بعد طول الامتناع، وطول الهجر. حتى يتأجج عليه الجوى، ويتوقّد لهيب الشوق، وتتصرم نار الرجاء، وما ازدهار النبات بعد غبّ القطر، ولا إشراق الأزاهير بعد إقلاع السحاب. . . ولا خربير المياه المتخلّلة لأفانين النوار، ولا تألّق القصور البيض قد أهدت بها الرياض الخضراء، بأحسن من وصل حبيب، قد رُضيت أخلاقه، وحمدت غرائزه، وتقابلت في الحسن أوصافه».

ويؤخذ من كلامه أنه قد مضى عليه زمان أحبّ فيه حبًّا عنديًّا، صوره تصويرًا لطيفًا، ودلّ فيه على عاطفة نبيلة رفيعة، حتى لقد يكفيه من محبوبه، شعوره بسلامة الحبيب، وتقبله أثره، والتراب الذي وطئه.

وروعة ابن حزم في تعدّد مناحيه من دين وفقه وأصول وشعر وتأليف في الغرام، وغير ذلك، أكثر من روعته في فن الأدب وحده.

ابن زيدون⁽¹⁾

لابن زيدون ناحية ثرية بجانب ناحيته الشعرية. ومن أهم نشره رسالتان شهيرتان: إحداهما رسالته الهزلية كتبها يسخر من منافسه في حبّ ولأدة، وهو ابن عبدوس، فهو يؤنّبه أحيانًا، وينسب إليه سخرية كل حادث عظيم في الدنيا أحيانًا، ويقول فيها: «أما بعد، أيها المصاب بعقله، المورّط بجهله، البيّن سقطه، الفاحش غلطه، للعائر في ذيل اغتراره، الأعمى عن شمس نهاره، الساقط سقوط الذباب على الشراب، المتهافت تهافت الفراش في الشهاب! فإنّ العُجب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوب، وإنك راسلتي مستهديًا من صلتي ما صفّرت منه أيدي أمثالك، متصدّيًا من خلّتي لما فرّعت دونه أنوف أشكالك، مرسلًا خليلتك مرتادة، مستعملًا عشيقتك قوادة، كاذبًا نفسك أنك ستنزّل عنها إليه، وتخلف بعدها عليه. . . زاعمة أن المرء لفظ أنت معناه، والإنسانية أنت جسمه وهَيُولاه، قاطعة أنك انفردت بالجمال، واستأثرت بالكمال. . . حتى خيلت أن يوسف عليه السلام حاسنك فعَضَّضت منه، وأن امرأة العزيز راتك فسكّت عنه، وأن قارون أصاب بعض ما كنّزت،

(1) انظر ابن زيدون الشاعر ص 570 وما بعدها.

والتطّف عشر على فضل ما ركزت، وكسرى حمل غاشيتك، وقبصر رعى ماشيتك... وأن مالك بن نويرة إنما أردف لك، وعروة بن جعفر إنما رحل إليك... وإياس بن معاوية إنما استضاء بمصباح ذكائك، وسحبان إنما تكلم بلسانك... وأن الحجاج تقلّد ولاية العراق بجدتك، وفتية فتح ما وراء النهر بمعذك، والمهلب أوهرن شوكة الأزارقة بيدك، وأن أفلاطون أورد على أرسطاطاليس ما نقل عنك، وبطليموس سوى الإصطلاب بتدبيرك، وصوّر الكرة على تقديرك... إلخ.

وهو في هذه الرسالة يذكرنا برسالة التبريع والتدوير التي كتبها الجاحظ في السخرية بأحد كتاب عصره، وهو أحمد بن عبد الروهاب. فهو فيها يهزأ بجسمه وينسب إليه سخرية علم كل شيء، إلا أن رسالة ابن زيدون أدق وأوفى والذع، وهي تدلّ على علم واسع بأحداث التاريخ، وقدرة فائقة في التهكم بها على غريمه.

وأما الرسالة الجديدة فهي رسالة كتبها وهو في السجن لابن جهور، يعتب ويستعطف ويرأ مما اتهم به، وأسلوبها أيضًا في غاية القوة، يذكرنا بعض معانيها بمعاني علي بن الجهم، وقد سجن هو أيضًا فأرسل يستعنب ويتعزى ويعتذر. يقول ابن زيدون فيها: «يا مولاي وسيدي، الذي ودادي له، واعتمادي عليه، واعتدادي به... ومن أبقاه الله ماضي حدّ العزم، واري زند الأمل... إن سلبتني لباس نعمائك، وعقلتني من حُلّى إيناسك... ونفضت مني كف حياطتك، وغضضت عني طرف حمايتك، بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلي لك، وسمع الأصمّ ثنائي عليك - فلا غرو، قد يغص بالماء شاربته، ويقتل الدواء المستفي به، ويؤتى الحليز من مأمته، وتكون منية المتمني في أميته... [من الكامل]

كلُّ المصائب فد تمرُّ على الفئى وتهُونُ غير شماعة الأعداء

هل أنا إلا يد أذماها سوارها، وجبين غض به إكليله... هذا العتب محمود عواقبه، وهذه النبوة غمرة ثم تنجلي، وهذه النكة سحابة صيف عن قليل تفتح... وأعود فأقول: ما هذا الذنب الذي لم يسه عفوك، والجهل الذي لم يأت من ورائه حلمك... [من الكامل]

إلّا يَكُنْ ذنبٌ فعدلُك واسعٌ أو كان لي ذنبٌ ففضلُك أوسعٌ

حنانك، قد بلغ السيل الزبى، ونالني ما حسبي به وكفى، وما أراني إلا أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت، وقال لي نوح اركب معنا، فقلت سأوي إلى جبل يعصمني من الماء، وأمرت ببناء الصرح لعملي أطلع إلى إله موسى، وعكفت على العجل، واعتليت في

الثبت، وتعاطيتُ فعقرت، وشربت من النهر الذي ابتليتُ به جيوش طالوت، وقُدتُ الفيل لأبرهة... ونفرت إلى العير يبئر، وانخلت بثلت الناس يوم أخذ... الخ.

وعلى الجملة، فرساتاه سواء الهزلية أو الجدية، تدلّان على باع طويل في كتابة الشعر، ومقدرة فائقة في تنويع الأساليب، وغزارة المعاني. فإذا أضيفت هذه الموهبة الشعرية إلى موهبته الشعرية، عثرنا فيه على أديب بارع، في الشعر والنثر، وقلّ أن يجتمعا في أديب.

ابن أبي الخصال

لا يفوتنا هنا أن نذكر كلمة عن كاتب كبير من أواخر كتاب الأندلس، وهو ابن أبي الخصال: كان من قرية من قرى جَيّان، وكان يلقب برئيس كتاب الأندلس، وكان صديقاً لابن عبدون وابن بَسّام. قال فيه صاحب المعجب: «هو آخر الكتاب وأحد من انتهى إليه علم الآداب، وله مع ذلك في علم القرآن والحديث والأثر وما يتعلّق بهذه العلوم الباع الأرحب، واليد الطولى». وقد روي لنا أنه ألف كتاباً اسمه «مراج الأدب» لم يصل مع الأسف إلينا، وقد روي له الفلقشندي في «صبح الأعشى» جملة كثيرة متفرقة من رسائله ومن شعره، من أرادها فليظرها هناك.

ابن الخطيب

هو لسان الدين بن الخطيب، وهو وزير مشهور، من أجله ألف المقرئ الكتاب الكبير «نفع الطب وغصن الأندلس الرطب» في ترجمة لسان الدين بن الخطيب، في أربعة أجزاء كبار، ذكر فيها الأندلس وما جرى لها من مبتدئها ومنتهاها، ولسان الدين وشيوخه ورسائله... الخ. فكان الكتاب نعمة من آثار ابن الخطيب. وقد ولد لسان الدين بمدينة غرناطة في سنة 713هـ، وكان أبوه ذا شأن عظيم عند ملوك بني الأحمر، فربّاه تربية دقيقة واسعة، علّمه الطب والفلسفة والآداب والفقه والتفسير والحديث، فكان عالماً أديباً. وقد ألف في ذلك، وقالوا إنه أصيب بالأرق، فاستعان بالتأليف عليه. وكان واسع العلم بالتاريخ، وألف في علماء غرناطة كتابه «الإحاطة»⁽¹⁾. وله رسائل أدبية وسياسية تتّصف بالإطناب والتزام السجع حتى تعلّ، وابتلي كما ابتلي غيره من علماء الأندلس بالحمد من خصومه، ودسّ الدسائس

(1) طبع منه في مصر جزءان، ولم يطبع الثالث، ومع ذلك فالجزءان لم يطبعهما طبعة علمية دقيقة ولا

له، حتى أتهم في دينه بالزندقة، وقوله في كبه أشياء لا يقرها الدين. ولعب في السياسة كثيرًا حتى احترق بها، واتخذت الزندقة ذريعة للتَّيْل منه.

وآخرًا أتى الفقهاء بقتله، فُخِّق في سجنه، وألّف كتبًا كثيرة، وكان صديقًا لابن خلدون بعض الوقت، ثم فسد ما بينهما. وتمتاز رسائله بدقّة الوصف، وغزارة المعنى، مثال ذلك ما كتبه في استدعاء إمداد، وحضّ على الجهاد: «أيها الناس: رحمكم الله تعالى، إخوانكم المسلمون بالأندلس، قد دهم العدوُّ ساحته، ورام الكفر استباحته، وزحفت أحزاب الطواغيت إليهم، ومدّ الصليب ذراعيه عليهم، وأيديكم بعزة الله أقوى، وأتم المؤمنون أهل البر والتقوى، وهو دينكم فانصروه، وجواركم القريب فلا تخفروه، وسبيل الرشد قد وضح فلتبصروه. الجهادُ الجهاد فقد تعيّن؛ فالجارَ الجارَ، فقد قرّر الشرع حقه وبين، الله الله في الإسلام، الله الله في أمة محمد عليه السلام، الله الله في المساجد المعمورة بذكر الله، الله الله في وطن الجهاد في سبيل الله. قد استغاث بكم الدين فأغيثوه، وقد تأكّد عهد الله وحاشاكم أن تنكثوه. أعينوا إخوانكم بما أمكن من الإعانة، أعانكم الله عند الشدائد. جدّوا عوائد الخير، يصل الله تعالى لكم جميل العوائد، صلّوا رَجَمَ الكلمة، واثّروا بأنفسكم وأموالكم تلك الطوائف المسلمة. كتاب الله بين أيديكم، وألسنة الآيات تناديكم، وستة رسول الله قائمة فيكم. والله يقول: ﴿بَلِّغُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا مَلَّ أَنْذَرَكُمْ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [قصص: 10]... [من الكامل]:

ماذا يكون جوابكم لسببكم	وطريقُ هذا العُنْدِ غيرُ ممهّدٍ
إن قال لِمَ فرطتُم في أمّتي	وتركتموهم للعدوِّ المعتدي
تالله لو أنّ العقوبة لم تُخَف	لكفا الحيا من وجهِ ذاك الشيد

اللهم اعطف علينا قلوب العباد، اللهم بُت لنا الحمية في البلاد، اللهم دافع عن الحريم والضعيف والأولاد، اللهم انصرنا على أعدائك بأحبابك وأوليائك، يا خير الناصرين... الخ.

ويقول مثلاً في ترجمة ابن عبد ربه صاحب العقد: «عالمٌ ساد بالعلم ورأس، واقنيس به من الخطوة ما اقتنيس، وشهر بالأندلس حتى صار إلى المشرق ذكره، واستطار شررَ الذكاء فكره... وكانت له عناية بالعلم وثقة، ورواية متيقّة، وأما الأدب فهو كان حجتّه، وبه غمرت الأفهام لجتّه؛ مع صيانة وورع، وديانة ورد ماءها فكرع، وله التأليف المشهور الذي سناه بالمقد، وحماه عن عشرات النقد، لأنه أبرزه مثقف القناة، مرهف الشبابة. تقصر عنه ثواب

الألباب، وتبصر البحر منه في كل باب، وله شعر انتهى منتهاه، وتجاوز سماك الإحسان وسماه.. الخ».

وله مقامة في السياسة على نحو مقامات الحريري بناها على أن هارون الرشيد ضاق صدره يوماً، فطلب أن يُحَصَّرَ إليه مَنْ يُعِثِرُ عليه، فُحْشِرَ له بعض القوم. وكان منهم رجل غريب المنظر؛ فسأله الرشيد عن أصله وفتنه، فقال: إنه فارسِيٌّ وفتنه الحكمة، فسأله عن السياسة فأبدع فيها حتى انتصف الليل، ثم استدعى عودًا وظل يغني عليه حتى أنام الحاضرين كلهم، وخرج فلم يعثر له على خبر.

وقد تعرَّض في هذه المقامة إلى الرعيَّة والسُلطان والوزير والجند والعمال والولد والخدم والحرم، فقال في الرعيَّة: «رعيَّتكَ ودائع الله قبيلتكَ، ومرآة العدل الذي عليه جَبَلتكَ، ولا تصل إلى ضبطهم إلا بإعانة الله التي وهب لك. وأفضل ما استدعيت به عونهُ فيهم، وكفايته التي تكفيهم، تقويم نفسك عند قصد تقويمهم، ورضاك بالسر لتويعهم، وحراسة كهلمهم وربيعهم، والترقُّع عن تضييعهم، وأخذ كل طبقة بما عليها وما لها، أخذًا يحوط ما لها، ويحفظ عليها كمالها، حتى تمتشعر عليتها رأفتك وحنانك، وتعرف أوساطها في النصب امتنانك، وتحذر سيفلئها سنانك... وامنع أغنياءها من البطر والبطالة، والنظر في شبهات الدين بالتمشيق والإطالة، وحذِّد البخل على أهل اليسار، والسخاء على أولي الإعسار».

وقال للسُلطان: «واعلم يا أمير المؤمنين سَدَّدَ اللهُ سهمك لأغراض خلافته، وعصمك من الزمان وأفته، أنك في مجلس الفصل، ومباشرة الفرع من ملكك والأصل... فلتكن قدرتك وقفًا على الاتصاف بالعدل والإنصاف، وأحكم بالسوية، واجنح بتدبيرك إلى حسن الروية، وخَفِّ أن تقعد بك أناتك عن حزم تعين، أو تستفزك العجلة في أمر لم يتبين، وأطع الحجة ما توجَّهت إليك، ولا تحفل بها إذا كانت عليك، فانقيادك إليها أحسن من ظفرك، والحق أجدى من تَفَرِّك... واحرص على أن لا يتقضي مجلس جلسته، أو زمن اختلته، إلا وقد أحرزت فضيلة زائدة، أو وقتت منه في معادك بفائدة... والمال نعمة الله، فلا تجعله ذريعة إلى خلافه، وتجمع بالشهوات بين إتلافك وإتلافه».

وقال في الوزير: «والوزير الصالح أفضل عددك، وأوصل مددك... وليكن الوزير معروفًا بالإخلاص للولت، معقود الرضا والغضب برضاك وصولتك، زاهدًا عما في يديك، مؤثرًا لكل ما يُزَلَّفُ لديك، بعيد الهمة، راعيًا للأدمة، رحيب الصدر، رفيع القدر، معروف

البيت، نبيه الحي والميت، مؤثراً للعدل والإصلاح، ذريعاً بحمل السلاح، جاداً عند لهوك، متيقظاً في حال سهوك... الخ».

وقد استقى هذه الأمور كلها من تجاربه، إذ كان وزيراً، وكان مطلقاً على التواريخ، وخصوصاً تاريخ بلاده. وقال في الإحاطة في ترجمة ابن خلدون إذ كان صديقاً له، بعد أن ذكر نسبه: «رجل فاضل، حسن الخلق، جَم الفضائل، باهر الخِصَل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجاش، طامح لقنن الرياسة، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزاي، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الحظ، حسن العشرة، مبدول المشاركة.. مُغْفِلُ التحفظ مما يريب، وقع من أجل ذلك في محنة فلم يخضع ولم يتوسل، وأباد المكسوب في سبيل الثقة⁽¹⁾... ولما استقر ابن خلدون في الحضرة، جرت بيني وبينه مكاتبات، أقطعها الطرف جانبه، وأوضح الأدب مذاهبه.. فمن ذلك ماخاطبته به وقد تسرى (أي ابن خلدون) جارية رومية اسمها هند صبيحة الابتداء بها، وقد أطال في هذا الكتاب فيما تخيلته من سرور ابن خلدون بالابتداء بها، وقضاء ليلة سعيدة معها بالتفصيل والتصريح، من غير إجمال ولا إيماء. «وقد شرح ابن خلدون البردة شرحاً بديعاً، دلّ به على انفساح ذرعه، وتفنن إدراكه، وغزارة حفظه. ولخص كثيراً من كتب ابن رشد، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي، وألف كتاباً في الحساب».

ويظهر أنه كتب هذه الترجمة قبل أن يؤلف ابن خلدون كتابه التاريخي الذي اشتهر به. وقد ذكر ابن خلدون في بعض كتبه «لسان الدين» وأثنى عليه ولكنه قال: «إنه لما كان بالأندلس، وحظي عند السلطان أبي عبد الله، شتم من ابن الخطيب رائحة الانقباض، فقوض الرحال، ولم يرض عن الإقامة بحال. ولعبت بكرته صوالجة الأقدار، حتى حلّ بالقاهرة المعزية، واتخذها خير دار.. الخ».

ومن نثر ابن الخطيب مثلاً قوله في تقلب الأحوال بالعظماء مما رآه من أمرائه أو سمعه عن ابن حزم وأمثاله: «بينما ترى الدست عظيم الزحام، والموكب شديد الالتحام، والوزعة تشير والأبواب يقرعها البشير، والسرور قد شعل الأهل والعشير والأطراف تلثمها الأشراف، والطاعة يشهرها الاعتراف، والرايات تعقد، والأعطيات تنفد، إذ رأيت الأبواب مهجورة،

(1) تصرفنا هنا تصرفاً قليلاً في بعض التعبيرات.

والدسوت لا مؤمّلة ولا مزورة، والحركات قد سكنت، وأيدي الإدالة قد تمكّنت، فكأنما لم يسرّ سامر، ولا نهى ناء ولا أمر أمر، ما أشبه الليلة بالبارحة، والغادية بالرائحة، إنما ﴿مَثَلُ حَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْتَهُ مِنَ السَّمَاءِ فَالْحَبْلُ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَلْخَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَيْبَمًا تَدْزُرُهُ الْريحُ﴾ [الكهف: 45].

وقال في الحب على طريقة المتصوّفة: «المحبة رقة، ثم فكرة مسترقة، ثم ذوق يطير به شوق، ثم وجّل لا يبقى معه طوق، ثم لا تحثّ ولا فوق [من الخفيف]:

أينما كنت لا أخلف رَحْلاً من رأني فقد رأني وَرَحْلي
الهوى هوان، وَجَمَامٌ له ألوان، دَمْعٌ ساجم، وَوَجْدٌ هاجم، وهيامٌ لا يبصر، ثم وراءه ما لا يُشرح [من السريع].

قال بِسَمَنْ جُرْنٌ؟ وهل في السورَى ما يبعثُ الحَبْلَ سِوَى حُبِّهِ؟
مَنْ اقتحم بحر الهوى هوى، لا تدخل في بحر الهوى حتى تشاور صبرك، وتجاوزَ فترك.. . الهوى طريق، وللولوكه فريق، الزاد سر مكرم، ووفاء معلوم [من الطويل].

وللميادين أبطالٌ لها حُلُقوا وللدواوين حُسابٌ وكُتاب
الحب حَجٌّ ثان، لا يشي نفس المرید عنه ثان، طريقه التجريد، وزاده الذكر، وطوافه المعرفة، وإفاضته الفناء. ﴿قَدْ آذَانًا أَفْضَسْتُمْ مِنْ عَرَفْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ النَّشْرِ الْكِرَامِ وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتُمْ﴾ [البقرة: 198]. الغرام صعب المرام، والدخول فيه حرام، ما لم يكن فيه شروط كرام. مَنْ عرف ما أخذ، هان عليه ما ترك. ﴿وَرُبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [الفصن: 68]. ظهر الهوى طريقاً سهلاً، فكثرت التائهون جهلاً [من الطويل].

إذا لم يكن عون من الله للفتى أنته الرزايا من وجوه الفوائده
وله كتب كثيرة نحا فيها نحو المتصوّفة، فله مثلاً كتاب اسمه «المحاضرات» وهو عبارة عن جمل مختارة من أقوال مشاهير المتصوّفة. وله المواعظ الصوفية اللطيفة، ثم له إلى جانب ذلك كتب في الأدب. قال المقرّي: «إن كتبه الآن في المغرب قبلة أرباب الإنشاء، التي إليها يصلون، وسوق دُرهم النفيسة التي يزتون بها صدور طروهم ويحلون، وخصوصاً كتابه «ريحانة الكتاب، ونجعة العنتاب» فإنه وإن تعددت مجلّداته، على فن الإنشاء والكتابة مقصور».

وكما برّز ابن الخطيب في النثر، فقد برّز في الشعر. فله الشعر الكثير، وله الموشحات اللطيفة، والأزجال الظريفة. وهي لا تقل شأنًا عن قيمته في النثر.

فالذي يظهر لنا أن الثقافة الأندلسية من أولها في الأندلس إلى آخرها قد صفت وتقطرت في لسان الدين بن الخطيب في تعدّد مناجبه، وسعة علمه، وكثرة إنتاجه. ولعلّ هذا المعنى هو الذي شعر به المقرّي فألّف فيه كتابه «فتح الطيب» وفيه كل ثقافة الأندلس، وسماه باسمه كأنما هو هي.

ابن خلدون

وقد عددناه من كتاب الأندلس، وإن عاش أكثر حياته في بلاد المغرب وفي مصر، لأنه أندلسي الأصل، فهو من إشبيلية، من أصل عربي يعني، وهو وإن ولد في تونس، فقد درس على علماء أندلسيين وأقام في الأندلس زمنًا، وهو مع ابن الخطيب يتوجان الحركة الثقافية الأندلسية. وهما يمتازان بسعة الاطلاع وكثرة العلم وتنوّعه، ولكن ابن خلدون يمتاز بالعمق في التفكير السياسي الاجتماعي، وابن الخطيب يمتاز بأدبه بالمعنى الواسع. وقد سافر ابن خلدون إلى الملك بذرؤ في إشبيلية سنة 764هـ، فأعجب بدره بعقله، وطلب منه أن يقيم في بلده في نظير أن يرد عليه أموال أسرته فاعتذر. وكما قلنا من قبل: إنه صحب ابن الخطيب نحو سنتين، ثم تَعكَّر الجو بينها. وابن خلدون من العلماء القلائل بين المسلمين الذين ابتكروا ولم يقدّوا، فهو واضع أساس علم الاجتماع بمقدمته، وإن كان أكمله علماء الإفرنج لا العرب؛ وقد تعرّض لطبائع البشر وأسباب تغييرها، وقيام الدول وأن لها عمرًا كعمر الأفراد، كل ذلك في عمق. ومن أبداع نظراته نظرته إلى التاريخ وأنه يجب أن يبني على تحليل الحوادث ومعرفة أسرارها ومطابقتها لقانون السبب والمسبب، ولا يصحّ أن يبني التاريخ على مجرد النقل إذا خالف العقل. والمؤرّخ محتاج إلى معارف متنوعة وحسن نظر وثبت تؤدي به إلى الحق، وتنبه به عن المزالقات والمغالط. وفي قسم من المقدمة أرخ العلوم الإسلامية كلها تاريخ خبير عالم. وأسلوبه فيها أسلوب رزين لم يعمد فيه إلى فخفخة والسجع الكاذب، ولا إلى الإطناب الممل. فإذا كان عند البلاغين ثلاثة أنواع، إيجاز وإطناب ومساواة، فإن أسلوبه ينطبق على المساواة، فاللفظ بقدر المعنى لا أكثر ولا أقل. وقد تقلّب في مناصب سياسية كثيرة من سفارة وقضاء، ويظهر أنه كان حسن الحديث قوي التأثير في النفوس، فقد رأينا أنه لما سفر إلى بذرؤ وأعجبه وقربه إليه. ومرة ثانية لما سفر إلى تيمورلنك بدمشق، وتيمورلنك هو القاسي الجبار الفاتك، دخل ابن خلدون في مزاجه، ودعاه إلى أن يقيم معه. فرأى ابن خلدون من الحيلة أن لا يرفض، ولكنه قال: إنه يذهب ليحضر أهله ويعود، فذهب ولم يعد، كما يظهر أنه خبير بنفسية من يخاطبه ولو كان من غير جنسه. فإذا

حذنه استلب عقله، وعرف من أين تؤكل الكتف. ولكن هناك ظاهرة أخرى في حياة ابن خلدون وهي النفور منه وتنجيته عن المنصب بعد أن يعين فيه، وعداؤه بعد الصداقة. وقد رأينا أن ابن الخطيب عاداه بعد أن صادقه، وأنه تولى مناصب خطيرة في تونس ثم عزل، وتولى منصب قاضي القضاة في القاهرة ست مرات، يعزل ثم يولى ثم يعزل ثم يولى. وقد يفتر هذا إما بصلاته في رأيه فليس يلين، وإما بأنه محسد لفضله، فإذا رئي منه كثرة الصلابة في الحق، واعتداده بنفسه، حرّض ذلك غيره ممن هم أقلّ منه على الدسّ له، والنيل منه. كما يظهر أنه صريح، يقول ما يعتقده من الحق، ولو ألم الناس كقولهِ: إن العرب إذا نزلوا بلدة أسرع إليها الخراب، وإن أكثر العلماء من الموالي لا من العرب ونحو ذلك، كما أنه كان في قضائه يحكم بين الناس بالعدل ولو أغضب في ذلك ملوك زمانه وأمراءه. ولا نبرته من حدة في المزاج وسرعة في الانفعال، كما لا نبرته من جمود في العواطف، فقد غرقت زوجته وأولاده في البحر، ثم لا نراه يبكي لذلك، ولا يتحسّر عليهم، بكاءً أو تحسّرًا يتناسب مع الفجيعة.

ومقدت كاملة مصقولة. أما تاريخه فمهوّش لم يصفّل، ولم يسر فيه على القواعد التي وضعها في مقدمته. ويظهر أن الزمن لم يمهلّه حتى يحقق كل مطالبه. ومن الأمثلة على أسلوبه وتفكيره قوله في الفرق بين البدو والحضر مثلاً: «إن أهل الحضر ألقوا جنوبيهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يورسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستاموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا يفر لهم صيد، فهم قارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان... حتى صار ذلك خلقًا ينزل منزلة الطبيعة».

«وأهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع، وتوحّشهم في الضواحي، ويعمدهم عن الحامية، وانتبذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكونونها إلى سواهم، ولا يتقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفنون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوم إلا غرارًا في المجالس، وعلى الرجال فوق الأقتاب، ويتوجّسون للنبات والهيئات. ويتفردون في الفقر والبيداء، مُدبّكين بأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم لباس خلقًا، والشجاعة سجية، يرجعون إليها متى دعاهم داع، أو استفرهم صارخ».

نعم: إن المقدمة لها أصول من كتب عربية كسراج الملوك للطرطوشي، وكتب مترجمة

عن اليونانية، ولكن إذا قارن الإنسان بينها وبين ما كتب ابن خلدون وجده ابتكر فيها وزاد عليها، وأخرجها مُخرّجًا جديدًا - قد يظهر بعض خطئه في نظريات قالها إذا نحن نظرنا إليها على ضوء ما وصل إليه علم الاجتماع الحديث، ولكن مَنْ من الناس لا يخطئ ولا يصحح قوله؟ خصوصًا وقد مرّت على أوقاله أجيال. وكفاه فخراً أنه أدرك في زمانه ما لم يدركه إلا بعد قرون طويلة. وتعد مقدمته وتاريخه من غير شك تدوينًا يكاد يكون تامًا للحضارة الإسلامية.

وله كتب أخرى في علم الكلام وفي التصوّف، ولكنها كلها لا تبلغ مبلغ مقدمته. وعلى الجملة، فابن الخطيب وابن خلدون جمعاً في شخصهما ما وصل إليه العلم العربي في الشرق قبلهما، ثم هضمهما وعرضاه عرضاً وافياً، كلٌّ حسب استعداده وميوله. ابن الخطيب في الأدب والتصوف والتاريخ، وابن خلدون في التاريخ والاجتماع، وقل أن يكون هناك علم عربي لم يتعرض له إجمالاً أو تفصيلاً. ونكاد نقول: إن العلم والأدب والتاريخ تحجّرت بعدهما إلى أن أتت النهضة الحديثة.

أثر النساء في الأدب

كان للنساء في الأندلس أثر كبير في الأدب من ناحيتين:

1 - ناحية ما لهن من جمال وفتنة حرّكا نفوس الأدباء للغزل والنسيب.

2 - أنه كان منهن الأدبيات اللاتي ساهمن في الحركة الأدبية بما أنتجن من أدب، وكان هذا هو الشأن في المشرق، فكان كذلك في المغرب، غاية الأمر أن النساء الجميلات الأدبيات كن في المشرق فارسيات أو بربريات أو تركيات، وكن في الأندلس إسبانيات أو أوروبيات من أسرى الحروب. فكُنَّ يسكُنُ قصور الخلفاء والأمراء والأغنياء، ويعلمن الأدب فيخرج منهن أديبات. وأول ما بلغنا من النساء الأدبيات ما روي عن جملة من النساء القادامات من المشرق على الأندلس، وذلك أن الخطة التي وضعها الخلفاء الأمويون بالأندلس كانت نقل ما تُزَيّن به قصور الخلفاء من أمويين وعباسيين، فأرأوا أن قصور الخلفاء تزَيّن بال شعراء واللغويين والفتيات المغنّيات، فأوفدوا لإحضار كل ذلك من المشرق، حتى يوجدوا نواة في الأندلس تنمّر فيما بعد. فكما استوفدوا أبا علي القالي اللغوي المشهور، وصاعداً وغيرهما، استوفدوا أيضاً جواري من المشرق للغناء والأدب. فذهبت إليهم فرقة ممن نشأن في المدينة أو في بغداد، كما تذهب الفرق المصرية اليوم إلى الشام أو العراق.

وكان ممن ذهب إلى الأندلس في أول العهد عابطة، وكانت من خريجات المدينة، وكانت جارية سوداء حالكة اللون، وكذلك «فَظُل» المدنيّة، وكانت حاذقة في الغناء، وأصلها من جواري إحدى بنات هارون الرشيد، واشتراها عبد الرحمن الداخل، ومنهن «قمر» وكانت أدبية تعرف صوغ الألحان، واشتهرت بالظرف والأدب والجمال، ولا تنسى هنا ذكر الجواري اللاتي علمهن زرياب كما أسلفنا من قبل؛ كل هؤلاء وأمثالهن علمن بعض نساء الأندلس الغناء والألحان والأدب، فنشأ بعدهن جيل جديد من نساء أهل الأندلس يغنين ويقلن الشعر، كالذي رأينا من ولادة مع ابن زيدون، وكان لولادة هذه صاحبة اسمها «مهجة» القرطبية، اشتهرت بجمالها وأحبتها ولادة، ولازمت تأديبها، وكانت من أخف النساء روحًا، ثم وقع بينها وبين ولادة ما يقع بين الفتيات الجميلات عادة، كما اشتهر من النساء الأديبات «اعتماد» جارية المعتمد وقد تقدم ذكرها، وثينة بنت المعتمد، وحفصة بنت حمدون، و«غاية المنى» و«نزهون» والغرناطية وغيرهن؛ كل أولئك ملأن كتب الأدب شعرًا ونكتًا وأحداثًا استوجت غزلاً كثيرًا، وعتابًا كثيرًا، وملاحاة كثيرة، وعلى الجملة فقد كنّ سببًا كبيرًا في الحياة الأدبية بجانب السبب الآخر، وهو عطاء الأمراء، ورغبتهم في المديح والثناء، وكانا هما السببين في الحياة الأدبية في الشرق والغرب على السواء، وعلى الجملة فنحن إذا نظرنا إلى الحياة الأدبية في الأندلس رأينا خطوطها الرئيسية تشبه تمامًا الخطوط الرئيسية في المشرق سواء من حيث الموضوعات الأدبية، أو من حيث الأوزان العروضية أو من حيث البواعث النفسية. ولم يكن شيء يظهر في المشرق حتى يكون له صدى في الأندلس. يؤلف الثعالبي تيمة الدهر في ترجمة الشعراء ترجمة مسجوعة، فيقلّنه ابن بسّام في الأندلس، ونرى هذا الشاعر الأندلسي كالغزال يقلد أبا نواس، وابن زيدون يقلد البحتري، وابن هانئ يقلد المتنبي، وصاعدًا يقلد الجاحظ، وابن الخطيب يقلد ابن العميد، وجواري الأندلس يقلدن جواري المدينة وبغداد وهكذا. ولهذا قلنا: إن الخطوط الرئيسية تكاد تكون واحدة في الشرق والأندلس إلا خيوطًا ضعيفة قليلة يظهر فيها أثر الأندلس. فإن قلنا: إن الأدب العربي نهر جار، فالأندلس راقد من روافده؛ لا نهر مستقل موازٍ له. وبعبارة أخرى، فالأندلسيون وسعوا النهر الأصلي، ولم ينشئوا نهرًا جديدًا.

ولئن دمع الأدب الجاهلي الأدب المشرقي، فالأدب المشرقي مع الأدب الأندلسي، وكان الظن أن يؤثر الأدب الإسباني والفرنسي أثرًا غير تأثير الأدب الفارسي واليوناني في المشرق؛ ولكن: حدث أن تأثر الأندلسيون بالمشرق أكثر من تأثرهم بالإسبانيين، لوحدة اللغة ووحدة الدين. والخلاصة أن الأندلسيين في أدبهم وسعوا الإنتاج أكثر مما نوعوه، فبدل

أن ينتجوا بآء بجانب الألف وهو الأدب المشرقي، أنتجوا ألفًا أخرى تشابه مع الأولى في الموضوع والوزن والقافية والسجع ونحو ذلك . وكأنهم كانوا يحثون مرگب النقص بالنسبة لأدباء المشرق، فكمملوه بمجاراتهم بدعوى التفوق عليهم، ولكنهم لم يتفوقوا، والظاهر أن تيار المشرق كان قويًا حتى استحوذ على أدب المغرب، ولم يسمح له بالخروج عنه، وكان شأن الأدب في ذلك شأن الفقه والتصوف واللغة والفلسفة وسائر فروع العلم. نذكر هذا بعد أن قرأنا كثيرًا من آثار الأندلسيين، وقد دخلنا في بحث الموضوع ونحن نعتقد أننا قادمون على شيء جديد مبتكر، فإذا نحن أمام ثروة كبيرة مقلّدة، وقد حدث لنا هذا مرة أخرى عندما درسنا الأدب المصري، وكنا نظن أن المصرية ستتضح في فروع العلوم والآداب، وأن سنكون أمام شخصية تنتج من الأدب أنواعًا جديدة، غير التي أنتجها العراق، فلم نر بعد الدرس هذا الرأي، اللهم إلا محة خفيفة عارضة كالمسحة التي رأيناها في الأندلس، ولعلّ الزمن يظهر هذا لمن بعدنا أكثر مما ظهر لنا .

الباب الخامس

الحركة الفلسفية والعلمية

يظهر أن منشأ الفلسفة في الأندلس كمنشئها في المشرق، فقد نشأت الفلسفة في المشرق من الطبِّ والتنجيم لعناية الخلفاء بهما، إذ كانوا يحتاجون إليهما كثيرًا، وكان بعضهم يؤمن بالتنجيم، وبما سيحدث في الكون. وكان من الموظفين الرسميين أطباء ومتجمون. وكان الطب والتنجيم عند اليونان فرعين من فروع الفلسفة، كالتطبيقات والإلهيات، وكذلك كان الشأن في الأندلس. فقد احتاج الخلفاء الأولون إلى أطباء يداوونهم، خصوصًا أن الترف وكثرة الأكل أضعفا أجسامهم، وكان بعضهم يؤمن بالتنجيم. والاشتغال بالطب والتنجيم يُسلم إلى الفلسفة، لأن الطب كما هو معروف يحتاج إلى معرفة النباتات وخصائصها، والعقاقير وما إليها، وهو المسمَّى «بالأقرباذين»، ومتى سار الطبيب في ذلك، احتاج إلى المنطق لمعرفة الأقيسة والاستنتاجات الصحيحة في معالجة الأمراض. ومتى اتصل بذلك، اتصل بجالينوس وأفلاطون وأرسطاطاليس، فاتصل بالفلسفة اليونانية. كذلك من اشتغل بالنجوم، اتصل ببطليموس، ورأى نفسه محتاجًا إلى رياضة دقيقة، وهندسة عميقة، فاتصل بأقليدس وفيثاغورس، ثم اتصل بأفلاطون وأرسطو كذلك. ولذلك نرى الفلاسفة الأندلسيين الأولين أطباء فقط، مثل الكرمانلي، وأبي جعفر أحمد بن خميس، وخميد بن أبان، أو متجمين مثل ابن السمينة، ومسلمة بن أحمد المجريطي والزهرابي وغيرهم. وقد أعانهم على التفلسف عوامل مختلفة:

الأولى: أنه رحل إلى الأندلس في أول عهدها بعض البغداديين، فعلموا أهل الأندلس ما وصل إليه أهل بغداد في الطب، كالذي روي عن إسحاق بن عمران، وأنه كان بغدادي الأصل، وكان طبيبًا مشهورًا، إلى كثير غيره، وأنه رحل إلى الأندلس.

الثاني: أن الحكَم كما قدمنا نقل كثيرًا من الكتب، ومنها الكتب الفلسفية التي ترجمت عن اليونانية، ولم يظهر كتاب عظيم في الفلسفة إلا وينقل فورًا إلى الأندلس؛ كالذي حدثنا ابن أبي أصيبعة من أن الكرمانلي من أهل قرطبة رحل إلى المشرق، وجلب معه عند عودته إلى الأندلس رسائل إخوان الصفاء.

والثالث: أن العلاقات كانت تحسن في بعض الأحيان بين خلفاء بني أمية الأندلسيين وبين القسطنطينية، فهؤلاء الأخيرون يهدون إلى خلفاء بني أمية بعض الكتب الفلسفية والأدبية. ومن أطرف ما كتب في ذلك ما ذكره ابن جُلجل من أن «كتاب ديسقوريدس» في النبات كان قد ترجم ببغداد أيام المتوكل، ترجمه إسْطَفَن بن باسيل من اليونانية إلى العربية، وصَحح الترجمة حنين بن إسحاق. وقد وضع إسْطَفَن للكلمات اليونانية أسماء عربية للنباتات التي يعرف لها اسما عربياً، وما لم يعرفه تركه. وورد هذا الكتاب إلى الأندلس أيام عبد الرحمن الناصر، وانتفع الناس بالمعروف منه، فلما اتصل عبد الرحمن بأرمانئوس ملك القسطنطينية نحو سنة 338هـ أهدها أرمانئوس هدايا عظيمة، منها كتاب ديسقوريدس مصوّراً، وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي الذي هو اليوناني، كما أهدى إليه كتاب هيروسيس في القصص والتاريخ، وقال له أرمانئوس: «إن ديسقوريدس لا تُجتنى فائدته إلا برجل يحسن اللسان اليوناني، ويعرف أشخاص تلك الأدوية. وأما كتاب هيروسيس فعندك في بلنك من اللاتينيين من يقرؤه باللسان اللاتيني، وينقله إلى اللسان العربي. فقال عبد الرحمن الناصر: إنه ليس عنده من يقرأ اللسان الإغريقي، وسأل الملك أن يبعث إليه رجلاً يتكلم الإغريقية ليعلم عبيداً له. فبعث إليه أرمانئوس راهباً كان يسمى نيقولا، فوصل إلى قرطبة سنة 340هـ، فعلمهم ما جُهل من أسماء عقاقير ديسقوريدس، وحظي نيقولا الراهب عند عبد الرحمن الناصر، وفشّر للناس العقاقير المجهولة، وتلمذ له كثير من الأطباء». فهذه العوامل كلها عملت في تكوين طبقة كانت تشتغل بالطب والتنجم أولاً، ثم بمناسبة تغلغلهم في كتب اليونانيين اتصلت الأجيال التي أتت بعد الفلسفة على عمومها، والحق أن أهل الأندلس تلقوا الطب والتنجم قبولاً حسناً، ولكن لم يتلقوا الإلهيات هذا القبول الحسن، لميلهم إلى الفقه المتزمت، وتشدهم في التفسير والحديث وما إلى ذلك فقط. ولذلك لم يسلم فيلسوف خرج عن الطب والتنجم إلى الفلسفة من رَمي له بالزندقة والكفر والإلحاد، وطلب توقيع العقوبات الشديدة عليه كالإعدام. ويكاد تاريخ الفلاسفة الأندلسيين يكون سلسلة اتهامات من هذا القبيل إلى آخرهم، كالذي حدث لابن باجة وابن رشد، وأخيراً لابن الخطيب.

وقد أخذ الطب والتنجم يتبلوران إلى فلسفة مدة سنين، حتى ظفرنا بالفلاسفة الحقيقيين، وسنقتصر على ذكر أشهرهم على التابع.

ويظهر أن الاشتغال بالفلسفة كان منوّحاً إلى نوعين: نوع أميل إلى التصوّف منه إلى الفلسفة البحتة، وهؤلاء اتبعوا من الفلاسفة أفلوطين، وربما عددنا من أوائلهم ابن مسرة،

وقد ذكرنا المشتغلين بالتصوّف متسلسلين في الحركة الدينية فانظرهم هناك .

ومن هذه المدرسة كان ابن سبعين وهي تعتمد على الذوق والكشف ومراقبة النفس أكثر مما تعتمد على العقل والمنطق ومقدمات القياس ونتائجه .

والنوع الثاني: من اشتغلوا بالفلسفة الصرفة على النحو الذي سار عليه أرسطو، وربما عدنا من أولهم بمعنى الكلمة «ابن باجة» وهو يعينه المعروف بابن الصائغ . وقد وصف ابن طفيل الأندلسي حالة الفلسفة في بلده، وحالة ابن الصائغ الفيلسوف وصف خبير . فقال: «إن هذا العلم - الفلسفة - أندر من الكبريت الأحمر، ولاسيما في هذا الصقع - يعني صقع الأندلس - الذي نحن فيه، لأنه (أي هذا العلم) من الغرابة في حدّ لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد - ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه . . . ولا تظنّ أن أحدًا من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتقة، قيل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم والرياضيات، وبلغوا فيها مبلغاً رقيقاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . . . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال، فكان فيهم من قال [من السريع]:

برّح بي أنّ علومَ الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
حقيقةٌ يُعجز تحصيلُها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذ مناهجهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أنقب ذهنًا، ولا أصحّ نظرًا، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ⁽¹⁾، غير أنه شغله الدنيا، حتى اخترمته الميتة قبل ظهور خزائن علمه، وبثّ خفايا حكمته . وأكثر ما وجد له من التأليف «نوعان»: كتب مخرومة من أواخرها، ككتابه في النفس وتدبير المتوحّد، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وكاملة وهي كتب وجيزة ورسائل مقبسة⁽²⁾ . وترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق، ولو اتّسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه» .

وابن باجة هذا كما يظهر من كلام ابن طفيل من أكبر مفكري عصره، ولكن مع الأسف

(1) هو المشهور بابن باجة .

(2) وردت هذه العبارة في كتاب حي بن يقظان لابن طفيل، وقد أصلحتها لاضطرابها في الأصل .

لم تصلنا أكثر مؤلفاته، على أنه روي أنَّ له كتبًا في المنطق لم تتم موجودة في مكتبة الأسكوريال.

ومن أهم ما وصل إلينا من تأليفه رسالة الوداع، وكتاب «تدبير المتوحّد»، فأما رسالة الوداع فقد أبان فيها فضل المعرفة وفضل التأمل الفلسفي، وأنها وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، ويعينانه على تعرف نفسه ويوصلانه إلى العقل الفعّال، كما يتعرّض فيها للنفس الإنسانية ونهايتها الخ.

وأما كتاب تدبير المتوحّد، ومعنى المتوحّد «النبّة تبت من تلقاء نفسها، وتتحي ناحية وحدها» فإنه تعرّض فيه للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهورية أفلاطون. وعنده أن المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء، لأن أهلها لا يمرضون لاغتذائهم بالأغذية الصحيحة، ولعدلهم في تصرفاتهم. فأهلها صحاح الأبدان، عادلوا الأحكام. وذكر أنه في هذه المدينة الفاضلة أعطي كل إنسان ما هو مستعد له.

وهو يقسم أعمال الإنسان إلى أعمال اضطرارية كالهُوي من فوق، والاحتراق إذا منه النار، وبعض أعماله يشترك فيها مع النبات، وبعضها يشترك مع الحيوان. وأما الأفعال الإنسانية الخاصة، فهي ما تصدر عنه بإرادته. وقلّمًا يوجد العمل البهيميّ إلا ممزوجًا بالإنسان، وتوسع في تقسيم الأعمال الإنسانية، حسب التعبيرات الفلسفية المعهودة، ومما يناسب اسم الكتاب «تدبير المتوحّد»، أنه نصح بالبعد عن الناس ورأى الخير في أن المتوحّد يعيش وحده حتى ولو اضطرّته الظروف أن يكون مقيمًا وسط الجماعة، لأن الغاية القصوى للإنسان الكامل هي إعمال العقل والتأمّل، وهي لا تتأني إلا بالدرس والفكر، ولا يكون ذلك إلا بالتوحّد، ومن رأيه أن هناك عقلًا واحدًا كليًا اقتبس كل فرد منه قبة تختلف كبيرًا وصغرًا، وربما كانت هذه الفكرة من الأسس التي بنيت عليها فكرة وحدة الوجود.

وقد ترجمت «رسالة الوداع» التي ذكرناها إلى العبرية، وفيها أبان عن العقل الأول، وبحث في الغاية الحقيقية من وجود الإنسان، والغاية من العلم، وهي القرب من الله، والاتصال بالعقل الفعّال الذي يفيض منه، وفي هذه الرسالة آراء في اتحاد النفوس أخذها منه ابن رشد، وسماها رسالة الوداع؛ لأن ابن باجة كان على سفر طويل، فكتبها لصديق من أصدقائه ليترك له آراءه إذا فُتّر أن لا يلتقيا. وفي هذه الرسالة بحث في قيمة المعرفة على نحو ما نراه في كتاب الشفاء لابن سينا.

وقد ولد ابن باجة هذا في سرّسطة في آخر القرن الخامس الهجري، في دولة

المرابطين . وقد كانت الغلبة في الناس لأهل الحديث المتشددين ، أما الفلاسفة فكانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إلا فترات قصيرة كان فيها بعض الأمراء يميل إلى الفلسفة ، فيقرب إليه الفلاسفة ، وصادف أن كان منهم حاكم سرقسطة فاتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا ، وكان ابن باجة على علم واسع بالرياضة والفلك والموسيقى والطب . فاضطهده المتزمتون ورموه بالزندقة والإلحاد . وكان قد وصل إلى الأندلس كتب فلاسفة الشرق ، وخاصة الفارابي وابن سينا والغزالي ، فانتفع بكتيبهم ، وكانت فلسفته كما هو الشأن في أول كل شيء فلسفة لا شاملة ولا كاملة ، وهو يتفق في آرائه في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة مع مذهب الفارابي . ويرى أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن الصورة ، أما الصورة فيمكن أن تتجرد عن الهيولى ، والإنسان يتدرج درجات متتالية ؛ حتى يصل إلى ما هو إلهي ، ويتدرج من الجزئيات إلى الكليات ، والإنسان يبلغ الرتبة العليا بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ، والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرؤية ، أي أنه فعل شعر فاعله بغاية يقصدها منه . فالطفل قد يكسر شيئا لا لغاية ، ولكن العاقل يستطيع أن يفعل الفعل لغاية يقصد إليها الخ .

وله قصائد لوتت بفلسفته مثل قوله [من البسيط]:

يا باكيًا فرقةً الأخباب عن شحيط	هلاً بكيت فراقَ الرُوح للمبدن
نورٌ تردّد في طينٍ إلى أجلٍ	فانحاز عوًا وغلّى الطين للكفن
يا شدّ ما افترقا من بعد ما اعتلّقا	أظنّها هدنةً كانت على دخن
إن لم يكن في رضا الله اجتماعهما	فيا لها صفةً تمّت على عبن

وهذا القول أشيع «بِعَيْنِيَّة» ابن سينا في النفس . وقوله [من المنرح]:

ما كلُّ من شمّ نال رائحةً	للناس في ذا تباينٌ عجب
قومٌ لهم فكرةٌ تجولُ بهم	بين المعاني ، أولئك النُجُب
وفرقة في القشور قد وقفوا	وليس يدرون لبّ ما طلبوا
لا يتعدى امرؤ جيلتُهُ	قد قُصِمَتْ في الطبيعة الرتب

وكانت تفد إليه العلماء من جميع الأقطار . ويقول صاحب المعجب : إنه هو الذي نبه الناس على قدر ابن رشد ولفت إليه الأنظار ، ومن ذلك الحين عرفوه ، وبه قدره عندهم .

وقد رأى أن الإنسان إذا ارتقى بلغ في ارتقائه أن يتصل بالله ، وتتكشف له الحقائق ،

ويشعر من ذلك بلذّة أكبر من كل لذّة، ويحدث ذلك للإنسان في لحظات تجلّ، وهي نظرية صرح بها أفلوطين، واعتنقها كثير من النصارى والمسلمين في القرون الوسطى كابن طفيل وابن رشد والغزالي وابن عربي وأمثالهم. وقد جعلها ابن طفيل هي غاية الغايات في رسالته حيّ بن يقظان، وقال إنه وصل إلى هذه الدرجة أولاً على فترات طويلة ثم على فترات قصيرة.

ويظهر أنه كان عالمًا بالطب والرياضة والفلسفة، وأن ميزته سعة معارفه أكثر من سعة ابتكاره. وقد رووا أنه وُزِر حوالي عشرين سنة لأبي بكر بن إبراهيم صهر علي بن يوسف بن تاشفين رئيس المرابطين، كما رووا أنه ذهب آخر حياته إلى فاس حيث وقع فريسة لأعدائه، حتى قالوا: إنه سمّ حوالي سنة 533هـ، وأنه كان ممّن دبر هذه المؤامرة عليه الطبيب ابن زهر. وغريب أن يقع فيلسوف فريسة لفيلسوف آخر. وكان أساس اتهامه الإلحاد والخروج عن الدين. وكان يكرهه الفتح بن خاقان، صاحب قلائد العقيان، ولذلك لما ترجم له في هذا الكتاب رماه فيه بكل نقيصة إذ قال: «هو زَمَدٌ عين الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفًا وجنونًا، وهجر مفروضًا ومسنونًا، فما يشترع، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع. الإساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان، نظر في تلك التعاليم، وفكّر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم العليم، واقتصر على الهينة، وأنكر أن تكون منه إلى الله فينة، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترأ على الله اللطيف الخبير، وقصر عمره على طرب ولهو، واستشعر كل كبر وزهو، وأقام سوق الموسيقى، وهام بحادي القطار وسقى، فهو يعكف على سماع التلاحين، ويقف عليه كل حين» وكلامه يمثل نظرة عوام الأندلس إلى الفلاسفة، وعلى العكس من ذلك قال علي بن عبد العزيز عنه: «إنه كان في ثقابة الذهن، ولطف الغوص على تلك المعاني الجميلة الشريفة الدقيقة، أعجوبة دهره، وندارة الفلك في زمانه». ويظهر أن الفتح بن خاقان إنما ذمه هذا الذم لأشياء شخصية وقعت بينهما، مع أنه كان قد مدحه قبل ذلك مدحًا كبيرًا سنويّه في ترجمة الفتح مما يدل على عدم تحري الصدق وقول الحق.

وقد قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء: «إنما انْتَهجت سبيل النظر في هذه العلوم يعني العلوم الفلسفية» بهذا الحبر «يعني ابن باجة»، وبمالك بن وهيب الإشبيلي، فإنهما كانا متعاصرين، غير أن مالكا لم يقيد عنه إلا قليل نثر، في أول الصناعة الذهنية، وأضرب الرجل «يعني ابن باجة» عن النظر ظاهرًا في هذه العلوم، وعن التكلم فيها لما لحقه من

المطالبات في دمه بسببها . وأقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها . وله تعليقات في الهندسة وعلم الهيئة تدل على نبوغه في هذا الفن . وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليمه شيء مخصوص به اختصاصًا تامًا، إلا نزعات تستقرأ من قوله في «رسالة الوداع» . ويحكى ابن أبي أصيبعة أنه كان من جملة تلاميذ ابن باجة أبو الوليد بن رشد، وقد عدَّد كتبًا لابن باجة من تأليفه الضائعة مثل شرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطاطاليس، وشرح لبعض كتاب «الأثار العلوية»، وله أيضًا شرح لبعض كتاب «الكون» وكتاب «الحيوان والنبات» في اتصال العقل بالإنسان، وكتاب «النفس» وهو تعليق على كتاب الفارابي «في الصناعة الذهنية» ونصول قليلة في السياسة المدنية الخ . والله أعلم .

بنو زُهر

من أشهر فلاسفة الأندلس بنو زهر، وهم سلسلة من العلماء والأطباء ظهوروا في الأندلس سنة في نسق، أولهم وهو الجد الأعلى أبو بكر محمد بن مروان بن زهر، وقد اشتهر بالفقه والأدب، ومات سنة 422هـ؛ ثم ابنه أبو مروان عبد الملك بن محمد بن زهر، وكما اشتهر أبوه بالفقه والأدب، اشتهر هو بالطب، وقد تقفل بين القاهرة والأندلس، واتصل ببلاط أمير دانية واسمه مجاهد، وعين طبيبًا خاصًا له، ومات عن ثروة كبيرة، قال القاضي صاعد فيه: إنه رحل إلى المشرق، ودخل القيروان ومصر، وتطبَّب هناك زمانًا طويلًا، ثم رجع إلى الأندلس، وله في الطب آراء شاذة. ثم ابنه أبو العلاء، واشتغل أيضًا بالطب وأخذه عن أبيه، ورويت له عجائب في تشخيص الأمراض، واتصل بأمرأ بني عبَّاد، ثم انضم إلى يوسف بن تاشفين، ثم ابنه أبو مروان بن أبي العلاء، ويسمى عادة بأبي مروان بن زهر، ولد حوالي سنة 485هـ وتعلم الطب على أبيه، وابتكر أشياء كثيرة في الأقرباذين، وقد كان صديقًا لابن رشد، ولما ألَّف ابن رشد كتابه في كليات الطب أوعز إلى صديقه هذا أن يؤلِّف كتابًا في الجزئيات حتى يكمل بعضهما بعضًا . ولأمر خفي اضطهده علي بن يوسف بن تاشفين ثم سجنه، ولعل ذلك كان إرضاءً للعوام لَمَا نَقَمُوا عليه اشتغاله في الفلسفة . وله كتاب اسمه «الالاقتصاد في إصلاح الأنفس والأجساد»، وكان طَبَّه كثيرًا ما يعتمد عليه الطب الأوروبي، ومن ابتكاراته وصف للأورام الحيزومية والتغذية الصناعية عن طريق الحلق . ثم ابنه أبو بكر محمد بن عبد الملك، خلَّف رسالة في طبِّ العيون، وقد كان طبيبًا ليعقوب بن يوسف، فقرَّبه إليه، ثم ابنه أبو محمد عبد الله؛ وكان طبيبًا ماهرًا أيضًا، واتصل ببلاط الموحدين، وتوفِّي شابًا بالسّم كأبيه ولم يكن يبلغ خمسة وعشرين عامًا .

فهذه الأسرة كما ترى، أسرة برّزت في الطب واشتهرت بالفلسفة، ولكن مع الأسف لم نعرف الكثير عن فلسفتهم. ونصل بعد ذلك إلى ابن طفيل.

ابن طفيل

كان طبيباً في دولة المرّوحدين فاشتغل في بلاطهم، وهو الذي قدم إلى هذا البلاط ابن رشد، وكان ابن طفيل أسنّ منه، وهو أيضاً الذي حبّب إلى ابن رشد تلبية رغبة الخليفة في شرح كتب أرسطو، وابن رشد حلّ محلّه لما طعن ابن طفيل في السن. وقد مات ابن طفيل سنة 581هـ. ولم يعرف له إلا رسالة حي بن يقظان⁽¹⁾، مع أنه تنسب إليه آراء في الفلك. وقد ألّف هذه الرسالة مقتبساً الفكرة والاسم من ابن سينا، وإن كانت قصة أروع، وتأثّر فيها بالأفلاطونية الحديثة، بنى فكرته فيها على إنسان وجد منذ طفولته في جزيرة نائية ليس فيها أحد من الناس فأرضعت غزالة، وكان هذا الطفل موهوباً قادراً على التفكير العميق، استطاع بعقله شيئاً فشيئاً أن يعرف الكون ويشرح جسم الإنسان ويعرف أسرارها، وأن يعرف النار وفوائدها، وأخيراً استطاع أن يعرف الله. ولما تقابل مع رجل في الجزيرة كان تديّن بشريعة نبيّ واستطاع أن يتفاهما، عرض كلّ ما عنده على الآخر، وتبين أنهما متفقان في الأصول دلالة على أن الدين لا يخالف العقل. وفي الرسالة لفتاتٌ لطيفة، منها: أن الإنسان إذا ارتقى اتّصل بالله ورأى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، كما ذكرنا ذلك في ابن باجة، وقد تقدم في حياته كثيراً بقوة عقله، فاستطاع حتى أن يبذل أوراق الشجر التي كان يلبسها بجلد نسر، واستطاع أن يفهم معنى الموت لما ماتت أمّه الغزالة، واهتدى إلى عزل الصوف، وصنع الإبر، والبناء، كما اهتدى إلى صيد الحيوانات وتربية الدواجن، واستنج من تبخّر الماء فكرة الهولولي والصورة، وتحول الصور بعضها إلى بعض، واكتشف أيضاً فوائد النار ومضارّها، ثم فكّر في السماء كما فكّر في الأرض.

وهناك مثلاً يدلّ على دقّة ملاحظته. قال في اكتشاف النار ما يأتي: «وانفق في بعض الأحيان أن انقذت نار في أجمة قلع⁽²⁾ على سبيل المحاجة، فلما بصر بها رأى منظراً هاله، وخلفاً لم يعتده قبل، فوقف يتعجب منها مليّاً، وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب، والفعل الغالب، حتى لا تعلق بشيء إلا أنت عليه، وأحالتة إلى نفسها،

(1) انظر رسالتنا «حي بن يقظان» نشر دار المعارف.

(2) القلع: القصب الأجوف.

فحمله العجب منها، وبما رغب الله في طباعه من الجرأة والقوة على أن يمدّ يده إليها، فأراد أن يأخذ منها شيئاً، فلما باشرها أحرقت يده، فلم يستطع القبض عليها، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه، وكان قد خلا في جحر استحسنة للسكنى قبل ذلك ثم ما زال يُمدّ تلك النار بالحشيش والحطب، ويتعدها ليلاً استحساناً لها وتعجباً منها، وكان يزيد أنسه بها ليلاً لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء. فعظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق، وتطلب العلو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها فيراها مستولية عليها. إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه. وكان من جملة ما ألقي فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية كان قد ألقاه البحر إلى ساحله، فلما أنضجت ذلك الحيوان، وسطح قناره⁽¹⁾، تحركت شهوته، فأكل منه شيئاً فاستطابه، فاعتاد بذلك أكل اللحم. فعرف الحيلة في صيد البر والبحر حتى مهر في ذلك.

وبهذه المناسبة نقول: إنه هو والفلاسفة المسلمون والفلاسفة اليونانيون من قبل كانوا يرون أن الأجسام السماوية من نجوم وكواكب وسماء أجسام شقافة طاهرة أرقى في الحياة من الإنسان، وأنها في رقيها وسط بين الله والناس، وأنها أهل لأن يقتدي بها الإنسان، وأنها طبقات بعضها فوق بعض، وأنها أفلاك عشرة وستوها العقول العشرة، وكل عقل يحكم ما تحته، ويُحكم بما فوقه، ثم الفلك الأخير من ناحية الأرض يتحكم فيها وفي شؤون أهلها، ومما قاله في ذلك ابن طفيل: «إن التشبه بالأجسام السماوية على ثلاثة أضرب: فالضرب الأول أن لها أوصافاً بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف إلى سائر ما تفعل. والضرب الثاني أن لها أوصافاً في ذاتها، مثل كونها شقافة ونيرة وطاهرة، ومنتزعة عن الكدر وضروب الرجز، ومتحركة بالاستدارة، بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها. والضرب الثالث أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق إليه، وتتصرف بحكمه، ولا تتحرك إلا بمشيئته»، فجمال «حيّ بن يقظان» يشبه بها، ففي الضرب الأول متى وقع بصره على نبات قد حجبه عن

(1) القنار: رائحة الشواء.

الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشًا يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب... وتعهده بالسقي ما أمكنه، ومتى وقع بصره على حيوان قد أرقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسه ظمًا أو جوع تكفّل بإزالة ذلك كله وأطعمه وأسفاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن معرّه ذلك عائق، من حجر سقط فيه، أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه، وما زال ينعم في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ به الغاية الخ.

وعلى الجملة فقد كانت قصة غريبة لطيفة، فيها المعاني الفلسفية العميقة، والخيالات القصصية اللطيفة؛ صاغ ذلك كله في عبارة أدبية رفيعة جزلة، فلدها بعض أهل المشرق والمغرب. ولما انطفأ سراجُه خلفه ابن رشد. وكانت الفلسفة قد نضجت، ووسائلها قد توفّرت، وفلسفة ابن باجة وابن طفيل قد وصلت وهضمت. ووصلت إلى الأندلس أيضًا رسائل إخوان الصفاء، وكُتِبَ الفارابي وابن سينا الفلسفية، وردّ الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، فأمكن من كل ذلك ظهور ابن رشد كفيلسوف ناضج، يحمل علم الفلسفة في الأندلس، وفيما جاورها من الأمم، ويصبح بحق فيلسوف الأندلس بلا مرأى.

ابن رشد

لابن رشد أسرة طيبة تشبه أسرة ابن زهر، من حيث إن الأب الأول كان فقيهاً، والذي يُلاحظ أنه كان من مداخل الفلسفة الفقه لسيين:

الأول: أن الفقه والاشتغال به والبحث عن استنباط الأحكام يعلم العمق، ودراسة الفلسفة دراسة عميقة.

والثاني: أنّ الفلسفة لما كانت مكروهة في الأوساط الشعبية الأندلسية كان الفقه ستارًا يتخذه الفلاسفة، حتى لا يرموا بالزندقة.

وعلى الجملة فقد كان الجدّ الأول هو أبو الوليد محمد بن رشد، كان قاضيًا لقرطبة على مذهب الإمام مالك، وتوجد مجموعة من فتاويه في كتاب خطيٍّ للآن، وقد سفر للسلطان في المغرب ونجح في سفارته، وكان موضع السفارة نقل ألوف من نصارى الأندلس إلى طرابلس لاتقاء شرهم، وقد خلف هذا الجد ابناً اسمه أحمد، وهو أبو فيلسوفنا الكبير. وقد ولد ابن رشد الفيلسوف في قرطبة سنة 520هـ، وأخذ يتعلم الشريعة من فقه وأصول وكلام، ثم التفت إلى الطب فدرسه ومهر فيه. ويقول ابن أبي أصيبعة: «إنه درس الطب

والفلسفة على ابن باجة، وسرعان ما انتقل من الطب إلى الفلسفة، ولكن لم يشأ أن يظهر بالفلسفة، حتى لا يتهم في العقيدة: وقد قرّبه وحماه الخليفة الموحد، وهو الأمير يوسف الذي خلف عبد المؤمن، وقد قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه، فابتدأ يذكر شرف أسرتي وقدم عهدنا، وأثنى عليّ ثناء لا أستحقه. ولما التفت إليّ الأمير سألتني عن اسمي واسم أبي واسم أسرتي وبادرتني بالسؤال: ماذا يعتقد الفلاسفة في الكون؟ أهو قديم أزلي أو محدث، فداخلتني الوجع عند هذا السؤال وأخذت التمس عذراً لأتخلص من الجواب؛ فأنكرت أنني اشتغلت بالفلسفة وما كنت عالماً أن ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي، فلما رأى الأمير اضطرابي التفت إلى ابن طفيل وصار يباحثه في هذا الموضوع، فروى كل ما قاله فيه أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة، وأردفها بردود المتكلمين عليها، فاطمأنت نفسي حينئذ، ولكنني عجبت مما بدا من الأمير من الذكاء وقوة الذاكرة التي ندر وجودها حتى عند العلماء المنقطعين إلى هذه المسائل، وبعد الفراغ من الكلام جرّاني عليه ليرى مبلغ علمي في ذلك الموضوع، فاجترأت وأخذت أتكلم، وعند خروجي من مجلسه منحني مألأ وخلعةً سنوية ودابة للركوب». ومن هذا الوقت صار ابن رشد من أحب الناس للأمير يوسف، وقد حدثونا أن الأمير هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو، لأنه رآها غامضة. وقد ولّاه الأمير قضاء إشبيلية سنة 565هـ، وفيها شرح قسمًا من أقسام فلسفة أرسطو، وهو قسم الحيوان. ثم رأيناه سنة 567هـ في قرطبة يشرح شرحه الطويل على أرسطو، وطالما شكنا من الوظيفة، لأنها تحرمه التفرغ للتأليف. وقد ولي طبّ الأمير بعد ابن طفيل، وعهد إليه رياسة القضاء في قرطبة، ولئن كان ابن سينا شغلكه السياسة عن التفرغ للفلسفة، فابن رشد شغله القضاء وطب الأمير عن ذلك أيضًا، ومات الأمير يوسف، وخلفه الأمير يعقوب، فقربّه إليه أيضًا، ولكن بدأ الوشاة والمنافسون برمّون ابن رشد بأنه زنديق يجحد القرآن، ويعرض بالخلافة، وكتب مرة على كتابه يصف المنصور بأنه أمير البرّيين، فحرفوها إلى أمير البربر، وقد عرض الأمير يعقوب عن سماع هذه الوشائيات أولًا، ولكنه أمام هياج الشعب وحب التقرب إليه تنكر لابن رشد، فاستدعى ابن رشد وامتحنه وأخلى سبيله. وكان الطلبة ينتظرونه، فهتأوه بنجاحه وعدم إصغاء الأمير إلى الوشائيات فيه، وتقريب الأمير إليه فقال: «والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء، فقد قربني دفعة واحدة أكثر مما كنت أؤمل»، ثم اتهموه بما ذكرنا.

وزاد الأمر سوءًا أنه قد شاع عند العامة في وقت من الأوقات حصول أرباح شديدة تهلك الحرث والنسل، وأنها تكون كالرياح التي أرسلت على عاد، فروي عن ابن رشد أنه

قال: «والله وجود قوم عاد ما كان حقًا، فكيف سب هلاكهم؟»، ولو صحت هذه الجملة عن ابن رشد لكان معناها أنه يعتقد أن عادًا وقصته أسطورة، فهاج عليه العوام وقالوا إنه ينكر القرآن. وزيادة على ذلك أنهم فثشوا في كتبه الفلسفية وأخذوا منها ما يتنافى الدين، فأمر الأمير بمحاكمته. فكان ابن رشد في ذلك صريحًا صادقًا، فلم يتزلف للأمير، وشهد الجلسة الكبرى لمحاكمته، وكتبوا بأنه مرق من الدين واستوجب ما لعن الله به الضالين، وخالف عقائد المؤمنين، ومع ذلك فلم يحكم فيه الأمير السيف، بل نفاه إلى قرية قريبة من قرطبة، سكانها من اليهود، وأذيع في العامة المشور التالي:

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأرواح... فخلدوا في العالم صحفًا ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بُعدها من الشريعة بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين، يؤمنون بأن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية فرقًا، ويسرون فيها شواكل وطرقًا... يخادعون الله والذين آمنوا، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون... فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب... فاحذروا وفقم الله هذه الشريعة على الإيمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان». ووقع مع ابن رشد في الانتهام أبو جعفر الذهبي وغيره. وتفرق عن ابن رشد تلامذته لما وجدوه يضطهد. وقد روي عن ابن رشد في هذا الموقف أنه قال: «أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدًا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار علينا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه». ثم إن الأمير عفا عنه، ويظهر أن ذلك كان بعد أن هدأت العامة، ولكن لم يعش بعد العفو طويلًا، فتوفي سنة 595هـ. وله من العمر خمسة وسبعون، وكان قد استدعي إلى مراکش فمات بها، ثم حمل إلى قرطبة ودفن بها. وأصيبت الأندلس بوفاة عبد الملك بن زهر، وابن البيطار، وابن رشد وكلهم علماء عظام في الفلسفة، فأفقرت البلاد منهم. وكان موتهم بعد موت ابن زهر وابن طفيل إنذارًا بأقول شمس الفلسفة، وأهم وظيفة لابن رشد أنه شارح فلسفة أرسطو كلها تقريبًا، فقد ندىه الأمير الموحدى، وانتدب هو نفسه لشرح كتب أرسطو، وقد وضع على هذه الكتب ثلاثة شروح، صغير ومتوسط وكبير، وتخصص لذلك. وكان يعجب بأرسطو إعجابًا شديدًا، ويعد المثل الأعلى للإنسان، ويشيد بذكره في كل مناسبة، فيقول مثلًا في مقدمة كتابه الطبيعيات: «إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو، وهو أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها. وقد قلت إنه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه، وقلت إنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا منذ ذلك

الزمن إلى اليوم، أي مدة ألف وخمسمائة سنة، لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه، ولا وجدوا خطأ فيه، فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر غريب عجيب، يوجب سمته ملكاً لهياً لا بشراً، ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي». وقال في موضع آخر: «إننا نحمد الله كثيراً لأنه قدر الكمال لهذا الرجل ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان، وربما كان الباري مشيراً إليه بما قال في كتابه القرآن ﴿قُلْ إِنَّ الْفَنَاءَ لِلَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 73] وقال في موضع آخر: إن برهان أرسطو لهو الحق المبين. ويمكننا أن نقول عنه: «إن العناية الإلهية أرسلت إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه». كل هذا يدل على أنه كان يقدره تقديرًا كبيرًا، ولذلك لم يخرج عنه إلا في القليل النادر، فهو أخلص له من ابن سينا مثلاً الذي خالف منطق أرسطو وخطأه، وألف منطق المشرقين. حتى إن ابن رشد كان إذا بدا له ما يخالفه فيه يحكي قول أرسطو ويلقي تبعته عليه.

وقد تأثر جدًا بطريقة تفسير القرآن والحديث، فكان يذكر أرسطو، ثم يعقبه بالشرح، وقد راعى في هذا طريقة التعليم التي كان يتبعها أهل زمنه، والتي حكاها ابن خلدون في مقدمته من أن المعلمين كانوا يبدأون مع الطلبة الشيء مختصرًا، ثم يقرأونه بعد ذلك وسطًا، ثم يقرأونه مبسوطًا؛ وقد حكى لنا ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد شرح أكثر كتب أرسطو من منطق وطبيعة وما بعد الطبيعة ونبات وحيوان وغير ذلك. ومن مظاهر تفديسه لأرسطو أنه كان يرد على ابن سينا والفارابي والغزالي حين يخرجون عليه، ووقف طويلاً في الرد على «الشفاء» لابن سينا، (وتهافت الفلاسفة) للغزالي. وأثار مسائل هامة أثارها علماء الكلام في الإسلام، كما أثارها فلسفة أرسطو. وكان المتكلمون كالمعتزلة والسُّنِّيَّة أثاروا مسائل على نحو خاص، ثم أثارها الفلاسفة المسلمون على نحو آخر. والفرق بين منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة أن المتكلمين مؤمنون داعون إلى الإسلام، أخضعوا آراء اليونان ومذاهبهم لحكم الإسلام، أما الفلاسفة فخصعوا هم للفلسفة، ودخلوا في بحث الموضوع مجردًا عن أي اعتبار، ولذلك لم يعجبهم منهج المتكلمين.

كان أهم ما بحث فيه المتكلمون والفلاسفة وجود الكون: هل هو أزلي أو حادث، وكيف نشأ الكون المتعدد عن الإله الواحد، وما علاقة الله بالكون ثم البحث بين السبب والمسبب، فعند المتكلمين أن المادة محدثة غير أزلية، والله هو الذي أوجد الأجسام وعوارضها بعد أن لم تكن موجودة، ولا يوصف بالأزلية إلا الله، والله أوجد الكون من العدم البحث، وتكاد تجمع الأدیان كلها على هذا الرأي. وقد انقسم المتكلمون بعد اتفاهم على

هذا إلى قسمين: فالقدرية وهم المعتزلة قالوا: إن الخالق وضع للكون نظامًا، وأودع في المخلوقين قُوَى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية، وقد أوجب على نفسه هذه القوانين مراعاة لصالح البشرية وجعلها لا تتخلف، ولذلك لم يطمئنا إلى المعجزات، كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، لأنها تخالف هذه القوانين، والفرقة الأخرى من المتكلمين ترى أن السبب لا يصدر عنه المسبب، وإنما يصدر المسبب عن الله عند وجود السبب، فالأكل لا يوجد الشبع، وإنما الله هو الذي يُشبع عند وجود الأكل، والنار لا تحرق ولكن يحرق الله عند وجود النار. وسبب قولهم ذلك: إنكار نسبة الإيجاد إلى شيء غير الله. وقالوا: إن الأسباب لا بد منها في صدور المسبب، إلا أن الذي يخلق المسببات ويعطيها الوجود عند استكمالها هو الله تعالى، وليس الله بملزم بها.

وعلى ذلك تفهم المعجزات بسهولة. فلم يحرق إبراهيم مع وجود النار، لأن الله لم يخلق الإحراق، وهو الذي يشفي من يشاء، ويُمرض من يشاء كما يرى، فيخلق الشيء عند وجود السبب أو لا يخلقه. وعلى الجملة فنقوا أن تكون الأسباب هي الموجبة للمسببات. والفلاسفة يذهبون مذهب المعتزلة من ربط الأسباب بالمسببات، وأن المسبب يصدر عن السبب، وقد قال ابن رشد بوجود واجب الوجود، المنزه عن المادة والماديات، وتبع أرسطو في قوله بوجود عقول مجردة عن المادة، وهي المسماة بالعقول العشرة، فالعقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو أول صادر عن الله واجب الوجود، وقد صدر عنه الفلك التاسع، ثم عقل آخر هو العقل الثاني، وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن وهكذا. ويسمون العقل العاشر بالعقل الفعّال، أو العقل الفياض للكون، وكل عقل يؤثر فيما بعده، وما بعده يؤثر فيما بعده وهكذا. فكل ما يصدر في عالمنا يصدر عن هذه الأفلاك مسلسلًا إلى العقل الفعّال. والذي حملهم على ذلك قولهم: إن الله واحد من جميع الوجوه، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد، فيلزم ألا يصدر عن الواجب الواحد إلا واحد وهو العقل. وكل عقل يفعل فيما بعده. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض داخله في علم الله، وهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم.. الخ.

ويرى ابن رشد تبعًا لفلسفة أرسطو أن نفس الإنسان أي النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة، لا هو جسم ولا حال في جسم، وإنما له علاقة ما بالجسم، يدبره ويصرفه، كما يتصرف الملك في المدينة وهو خارج عنها، والنفس الإنسانية قابلة للارتقاء على أربع مراتب أطال في ذكرها، ومعنى رقيها ارتفاع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من

الاستعداد، وانجذابها نحو العالم الأعلى، فتشرق فيها المعلومات.

وقد جرّد ابن رشد نفسه للدفاع عن هذه الآراء والرد على مخالفيها، ومن شتّع عليها كالغزالي في تهافت الفلاسفة، وتعصّب ابن رشد لمنطق أرسطو، واعتقد أنه لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحقّ إلا به، ورقّي الإنسان تابع لمقدار معرفته بالمنطق. وقد فضّل فلسفة أرسطو على كلام المتكلمين. وقد عدّ ابن رشد خارجاً عن السنن الإسلامي في ثلاثة آراء:

1 - قوله بقدّم العالم ونظام العقول الذي شرحناه وصدور كل عقل عما قبله.

2 - ارتباط المسميات بالأسباب على وجه لا يسمح بالمعجزات.

3 - قوله ببقاء الكليات وحدها، وفناء الجزئيات، وعلى هذا المبدأ فترّ المعاد. فالنفس الفردية الجزئية تفسى، وإنما الذي يخلد ويبقى ويجري عليه المعاد، هو النفس الإنسانية الكلية، وتوضيح ذلك أن الفرد إذا مات تحلّل جسمه إلى عالم الأجسام، واتصلت نفسه الفردية بالنفس الكلية، وهذا يجعل فهم الثواب والعقاب للأفراد صعباً، إذ ليس هناك وجود للنفس الفردية، نعم: إن لابن رشد قولاً آخر بوجود النفس الفردية وخلودها، ولكن يظهر أنه ساير فيه الجمهور أكثر من أنه كان يعتقد. فكان له رأي فلسفي لنفسه وللمتفلسفة غير رأيه الذي يجاري فيه الجمهور، ويساعد على فهم النفس الكلية قوله: إن العقل لا يتجزأ على عدد الأفراد، وأنه واحد في سقراط وأفلاطون، وإذا كان لا شخصية له، فالشخصية ناشئة عن الحواس. فالإنسان شخص مفرد، من حيث الحواس لا من حيث العقل، لأن العقل لا يتجزأ، وعلى العموم فالذي يبقى بعد الموت على رأيه الأخير، هو الحياة الإنسانية الكلية، لا الحياة الفردية. وعلى هذا يكون من الصعب على رأيه فهم ما جاء به الدين من الحشر والبعث والعقاب.

والذي يفهم من ثايات كتاباته في هذا الموضوع أنه يرى أن الدين شرع للخاصة والعامّة، والفلسفة للخاصة وحدهم. ولما كانت العامّة لا يمكن أن يحملهم على الإتيان بالفضائل وتجنب الرذائل، إلا الاعتماد بالثواب والعقاب والبعث ومسؤولية كل فرد في الآخرة عما يصدر عنه من أعمال، كان الدين آتياً بذلك للمصلحة العامّة، أما الخاصّة من الفلاسفة، فيأتون بالفضائل، ويتجنبون الرذائل لذاتها. وقد دلّهم البحث الفلسفي على أن الخلود هو للنفس الكلية لا الجزئية.

ومن ظريف ما يروى في هذا الباب ما رواه جمال الدين مؤلف كتاب تاريخ الفلاسفة، وقد كان من تلاميذ ابن رشد. قال: «كنت صديقًا حميمًا لابن يَهُودَا، ففي ذات يوم قلت له: إذا كانت النفس تحيا بعد مفارقة الجسد، وتبقى قادرة على معرفة الأشياء الخارجية، فَعُدْني وعَدًا صادقًا أنك إذا مِتَّ قبلي، تخبرني بما هنالك، وأعدك أنني إذا مت قبلك أفعل ذلك، فوعدني بهذا، ثم إنه مات، ومَرَّت بضع سنوات ولم يظهر لي. قال جمال الدين: ولكنني في ليلة رأيته في الحلم، فقلت له: أيها الطيب: أما وعدتني بأن تأتيني بعد الموت وتطلعني على ما جرى لك؟ فضحك وأدار عني وجهه. فقلت له: لا أتركك حتى تخبرني، فقال: إن العام عاد إلى العام، والخاص داخل في الخاص. ففهمت منه ما يريد أن يقول، وهو أن النفس التي هي جوهر عام، قد عادت إلى الجوهر العام، والجسد الذي هو عنصر خاص قد عاد إلى الأرض التي هي مستقرّ العنصر الخاص، ثم انتبهت وأنا أعجب بلطف جوابه»⁽¹⁾، وقد عنى ابن رشد في فلسفته بالتوفيق بين الدين والفلسفة، فكان يؤول في الدين حتى يتمشى مع الفلسفة، وألف في ذلك كتابين:

الأول: فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال.

والثاني: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. وفيهما وقف موقفًا وسطًا في عقيدة القضاء والقدر. وقد رمى في كتابه «تهافت التهافت» الغزالي بأنه سوفسطائي يسائر الجماهير، وانتقد كذلك من قبله من ابن سينا والفارابي، ورامهما بالقصور أحيانًا، والغموض أحيانًا أخرى.

والحق أن حكماء المسلمين انقسموا في هذا الموضوع (الشرعة والفلسفة) إلى ثلاثة أقسام، فأكثر فلاسفة المسلمين كإخوان الصفاء وابن سينا وابن رشد، رأوا أن يوفقوا بين الفلسفة والشرعة، فإذا رأوا نضًا في الدين ظاهره لا يناسب النظريات الفلسفية أولوه تأويلًا قريبًا أو بعيدًا، وبعضهم كالغزالي رأى أن ما أتت به الشرعة حق، وما أتت به الفلسفة مما يخالف الشرعة باطل مثل قدم المادة، ونكران بعث الأجساد، ولذلك كَفَرهم في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وقسم ثالث رأى أن النظريات الفلسفية صحيحة وتعاليم الدين صحيحة كذلك، والتوفيق سخافة، وإنما الواجب أن يكون لكل منهما منطقة نفوذ، فالدين مقبول فيما هو من اختصاصه، كالخلق والحياة بعد الموت والثواب والعقاب الفرديين واليوم الآخر ونحو

(1) من كتاب ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح أنطون.

ذلك، ونظريات الفلسفة تقبل في الطبيعيات والكيمائيات والمنطق ونحو ذلك. وليس يصح أن يعتدي أحدهما على الآخر، وأشهر من قال بذلك أبو سليمان المتطقي، كما حكاه عنه أبو حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة. ونحن أميل إلى هذا الرأي، فلا حرج أن يدخل المسلم المسجد ليؤدي شعائر الدين كما وردت، ثم يخرج منه إلى المعمل ليختبر فيه المواد الطبيعية، والنظريات العلمية. وهذا ما يفعله فلاسفة النصارى المتديتونيون . . .

ومن ظريف ما يتصل بابن رشد وفلسفته أيضاً ما حكى محيي الدين بن عربي في الفترحات قال: «دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع بي، وبلغه ما فتح الله عليّ في خلوني، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبيٌّ ما بقل وجهي، ولا طرٌّ شاربي، فلما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ قلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغيّر لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح، فاصفّر لونه، وقعد يحول، وعرف ما أشرت به إليه». وقد كان بعض أصحابنا يستبعد هذه الملاقاة لتقدم ابن رشد في التاريخ، ولكن رأينا أن ابن عربي ولد سنة 560هـ أي قبل وفاة ابن رشد بخمسة وثلاثين عاماً إذ مات ابن رشد حوالي سنة 595هـ. فيمكن أن يراه وهو في الخامسة والعشرين أو الثلاثين أو قبل ذلك، خصوصاً أنه يقول إنه قابله قبل أن يبقل وجهه، ويطرّ شاربه، ولكن الأسئلة والأجوبة غريبة. فما معنى لا وما معنى نعم، وكيف يتفاهمان بهذه الرموز؟ وسؤاله الأول، وإجابة محيي الدين بنعم، وفرح ابن رشد بذلك ربما كان يريد أن يسأل: هل الفلسفة والأدلة العقلية والاعتماد على المنطق يوصل إلى الحقيقة؟ وهي نفس الطريقة التي جرى عليها ابن رشد، فلما قال له ابن عربي نعم فرح. ولكنه ما لبث أن قال لا، فانقبض ابن رشد وتغيّر، ولعل ابن عربي قال: لا، إيماء إلى أن الطريقة العقلية ليست خير الطرق في معرفة الحقيقة. وإنما خير الطرق عنده هو الرياضة النفسية التي توصل إلى كشف الحقيقة، حتى لكانها ترى بالعين. وربما دلّ على ذلك مذهب ابن عربي أن الكشف والفيض الإلهي، يعطيان أكثر مما يعطي النظر. ومعنى قول ابن عربي: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح أن الطريق النظري والكشفي كلُّ يوصل إلى الحقيقة، ولكن شتان بين ما يعطيه البرهان العقلي، وما يعطيه الكشف، فالبرهان العقلي يعطي الاقتناع، وأما الكشف فكانما صاحبه يرى بالعين، وشتان ما بينهما، وإشارته إلى أن بين نعم ولا تطير الأرواح

معناها فيما يظهر أن بين من ينكر الكشف ويستند إلى الظاهر فقط كالفقهاء، وبين القائلين بنعم، أي المؤمنين بالكشف بالصوفية خلافاً شديداً أهدرت فيه الأرواح، كما أهدرت روح الحلاج والسهورودي، وذكرونا هذا بالحكاية التي تروى عن الجدال بين ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير. غاية الفرق أن هذه القصة رموز خفية، وأما تلك فكلام واضح⁽¹⁾.

وقد كان عبد الواحد المراكشي قريب العهد من ابن رشد، وقد لقي بعض تلاميذه، فروايته عنه أقرب إلى الحقيقة. وقد ذكر أن لغضب الأمير الموحد علي ابن رشد سبب: سبب ظاهر، وسبب باطن. فأما السبب الظاهر وهو أكبر الأسباب فإنه كان يشرح كتاب الحيوان لأرسطو فقال فيه عند ذكر الزرافة، وكيف تولد، وبأي أرض تنشأ، «وقد رأيتها عند ملك البربر» جاريًا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومُتَحَيِّلُو الكتاب، من الإطراء والتفريظ، فكان هذا مما أحقهم عليه، غير أنهم لم يظهروا ذلك. وفي الحق أنها كانت من أبي الوليد بن رشد غفلة. واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم ما في النفوس؛ ثم إن قومًا ممن بناوون ابن رشد من أهل قرطبة أخذوا تلك التلاخيص التي كان يكتبها ابن رشد، فوجدوا فيها بخطه حكاية عن بعض قدماء الفلاسفة، أن الزهرة أحد الآلهة، فآله السلطان: أخطك هذا؟ فأنكر ابن رشد، فأمر الأمير بإخراجه على حالٍ سيئة، وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم (الفلاسفة)، وهذا هو السبب الظاهر... ثم لما رجع الأمير إلى مراكش جَنَحَ ثانية إلى الفلسفة، واستدعى ابن رشد إلى مراكش، وأحسن إليه وعفا عنه، ولم يلبث ابن رشد أن مرض مرضه الذي مات بسببه في آخر سنة 594هـ، وقد ناهز الثمانين⁽²⁾. ولكن يظهر أن الأمير أبا يوسف هذا كان ينوي غزوة وكان لا بد فيها من تملق العامة، فكان ممًا تملق به اضطراره للفيلسوف والفلسفة التي يكرهها العامة. فلما انتصر وانتهت الغزوة، ولم يعد في حاجة إلى تملق العامة، عاد يعطف على الفيلسوف.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية تعرضت للمائل العلمية والاجتماعية، وخصوصاً أفلاطون

(1) خلاصة هذه القصة أن ابن سينا وأبا سعيد بن أبي الخير تلاقيا ومكثا أياماً، وتلاميذ كل ينتظرون صاحبهم، ليعرفوا ما تم بينهما، فلما سئل ابن سينا عن رأيه في أبي سعيد قال ما أعرفه براه، ولما سئل أبو سعيد قال: ما أراه يعرفه. والفرق بين الرؤية والمعرفة أن الرؤية هي الكشف الصرفي، والمعرفة هي النظر الفلسفي.

(2) انظر ص 304 من المعجب وما بعدها.

في جمهوريته، فقد تعرض لها ابن رشد أيضًا، فنصّ على كراهيته للاستبداد العسكري، والإقطاعات العسكرية، ورأى أنه لا اختلاف بين الرجال والنساء في الطبع، وإنما هو اختلاف في الكم، أي أن طبيعة النساء تشبه طبيعة الرجال، ولكنهن أضعف منهم في الأعمال. والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال، كالحرب والفلسفة وغيرهما، ولكنهن لا يبلغن فيها مبلغ الرجال. ومن أظرف آرائه أنه يرى في الموسيقى أن يكون مؤلف القطعة الموسيقية رجلاً، والموقع أو المغني امرأة. وقد كان ابن رشد يستشهد على صحة قوله بإنث الكلاب، فهي تستطيع أن تحرس الغنم حراسة تامة كحراسة الذكور، والملح إلى سوء الرضع الذي وضعت فيه المرأة في الشرق من عدم تمكينها لإظهار قواها كأنها لم تخلق إلا للولادة وإرضاع الأطفال...

وعلى الجملة فقد كان ابن رشد أمينًا مخلصًا لأرسطو وإن كان يخرج عليه أحيانًا، إما لداعي الدين أو لتفكيره الخاص الذي تتجه بيته.

وقد كان من تلاميذ ابن رشد بعض اليهود إذ كانوا يستمعون إليه في حلقاته، فلما مات ابن رشد نشر هؤلاء اليهود فلسفته، وترجموا أكثرها إلى العبرية، وانتشرت فلسفة ابن رشد في المدارس والجامعات، وعارضها رجال الدين اليهودي والمسيحي، ولما اضطهدوا في الأندلس فرّوا إلى فرنسا... وكانوا عددًا كبيرًا شاركوا في الثقافة الأندلسية مشاركة كبيرة، وكانوا منتشرين قبل الفتح الإسلامي في البلاد بين القوط، واستخدمهم هؤلاء القوط في الوظائف المالية، ولما فتح العرب الأندلس استخدموهم، وكان طبيب عبد الرحمن الثالث يهوديًا، اسمه «حسداي بن شبروط»؛ بل بلغ بعضهم - مثل إسماعيل ابن نغرلة - منصب الوزارة في عهد الأمير حبوس في غرناطة. وبعضهم نشر في الأندلس القصص اليهودي بجانب القصص العربي، فلما أخذوا عن ابن رشد فلسفته نشرها في أوروبا، فترجموا شروح ابن رشد لأرسطو إلى اللاتينية، ومن أشهر من فعل ذلك ميخائيل الاسكتلندي سنة 1230، ونشاط اليهود والنصارى في نقل فلسفة ابن رشد وشروحه على أرسطو هي التي فتحت لأوروبا الباب أمام الفلسفة اليونانية. وكان من أكبر زعماء اليهود الذين تلقفوا ثقافة فلسفية موسى بن ميمون وقد كان معاصرًا لابن رشد، وإن كان ابن رشد أسنّ منه بنحو عشر سنوات. فقد ولد ابن ميمون سنة 1135م بقرطبة، وقد حدث أن كان اليهود في قرطبة قد

نشروا نفوذهم ولكن كان كيراؤهم يصانعون المسلمين، فخلف من بعدهم خلف من اليهود لم يصانعوا المسلمين، فسخط المسلمون عليهم، واستأزهم شاعر معروف اسمه أبو إسحاق الإليري، فقال في قصيدة [من المقارب]:

ولا ترفع الضفط عن رهطه⁽¹⁾ فقد كنزوا كل علق ثمين
وقرئ غراهم وخذ مألهم فأنت أحمق بما يجمعون
ولا تحببن قتلهم غلزة بل الغلذ في تركهم يعبئون
فقد نكثوا عهدنا عندهم فكيف نلام على الناكثين
وكيف تكون لنا هممة ونحن خمول وهم ظاهرون

فأر عليهم الملمون وقتلوا منهم وخيروا الباقيين بين الإسلام وبين الرحلة من البلاد.

على كل حال كان موسى بن ميمون في هذه الظروف التسعة وسنه ثلاث عشرة سنة. وقد تعلم على أبيه إذ كان قاضيًا في المحاكم اليهودية، فلما خيّر اختار الرحيل عن الأندلس، فرحل هو وأسرته إلى فلسطين ونزلوا عكا، ثم انتقلوا إلى بيت المقدس، ثم انتقلوا أخيرًا إلى القسطنطينية في مصر. وكان موسى يترفع عن أن يتكسب بعمله الديني. فاشتغل بالطب واشتهر به، واتصل عن طريقه بالقاضي الفاضل وزير صلاح الدين، ونجح في طيبه نجاحًا كبيرًا، فكان يقصده الناس من كل ناحية. وقد كتب ابن ميمون كتبًا كثيرة أكثرها بالعربية وأقلها بالعبرية، وأقبل الناس من يهود ومسلمين على دراسة كتبه الفلسفية والطبية. ومما زاد في انتشارها في أوروبا ترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وأهم كتبه كتابه «دلالة الحائرين» ويعني بالحائرين الذين حاروا في قضايا كثيرة بين العقل والدين، وهي مسألة عالجهما كثير من الفلاسفة المسلمين، كابن رشد وابن سينا وابن باجة. ومن رأي ابن ميمون أنه لا تناقض بين العلم والدين، ما دام ينظر إليهما نظرة سمحة واسعة تجعل الدين قابلاً للتأويل.

وكما كانت له كتب فلسفية من هذا القبيل، كانت له كتب دينية يهودية من جمع النصوص والروايات. وقد هاج المسلمون عليه في مصر، لأنه كان قد أسلم مدة في قرطبة خوفًا من القتل، فلما أمن في مصر عاد إلى دينه، فاتهموه بأنه مرتد. ولكن قال القاضي الفاضل: إنه أكره على الإسلام، فلا يعد مسلمًا صحيحًا فلا يكون مرتدًا، وبذلك نجا. وله رسائل كتبها إلى أصحابه باللغة العربية تشتمل على مسائل شخصية، ومسائل فلسفية، ومسائل

(1) الضمير يعود إلى موسى بن نغرة والخطاب للأمير باديس بن حوس.

دينية، انتشرت كذلك بين اليهود انتشارًا كبيرًا، ولولا ازدحام الناس عليه لمعالجتهم فعاقوه من التفرغ للتأليف لأنتج أكثر مما أنتج. وعلى الجملة، فقد كان علمًا من أعلام اليهود الذين نشروا الفلسفة الإسلامية في أوروبا.

وكان نقل فلسفة ابن رشد وأرسطو سببًا في هياج الكنيسة على المشتغلين بالفلسفة، حتى أن الكنيسة حرّمت الاشتغال بهذه النظريات الفلسفية في القرن الثالث عشر الميلادي. وهذه الحركة العنيفة بين الكنيسة وأحرار الفكر كانت من الأسباب التي حملت بعض الناس على الخروج على الكنيسة، وسببًا في أوروبا النهضة الحديثة، وجعلت بعض الفلاسفة كيبكون ينتقد الفلسفة القديمة، وفلسفة أرسطو بوجه خاص، ويدعو إلى عدم الخضوع لأرسطو خضوعًا تامًا، كما يدعو إلى إنزاله من عرشه، وتحكيم العقل في كل ما يعرض عليه، وعدم الإيمان بشيء مهما كان قائله إلا ما دلت عليه المشاهدة والتجربة. ومن ذلك الحين أخذ العقل البشري يفكر على هذا المنهج الجديد، وكان من أنصار ابن رشد فردريك الثاني إمبراطور ألمانيا، فقد كان ستدًا لمرجمي فلسفة ابن رشد في أوروبا، وكان الإمبراطور نفسه يعرف اللغة العربية. تعلمها على عربيّ في صقلية، وكان في بلاطه حركة نشطة من يهود يشتغلون بترجمة الفلسفة العربية، وخصوصًا فلسفة ابن رشد، وفلكيون يشتغلون بالرصد بملايهم البغدادية، وكان ينصر تعاليمهم على الكنيسة، ومع ذلك لم يمنعه هذا من اشتراكه في الحروب الصليبية ضد العرب، لأنه كان يرى أن العلم شيء والسياسة شيء. وكره من رجال الدين المسيحي حتى كانوا يلقبونه بالدجال الذي روي عنه أنه سيقاوم الديانة المسيحية. على كل حال ظهر رجال عظام مثل فردريك هذا، ومثل جولتيه، دعوا إلى تحرير العقل من سلطة رجال الكنيسة، وتبعمهم غيرهم حتى تم لهم الانتصار...

وبعد: فهل كان ابن رشد مؤمنًا؟ يشكّ بعض المستشرقين في إيمانه، ونحن نرى أنه كان مؤمنًا إيمان الفلاسفة، فللمحدثين إيمان، وللمتكلمين إيمان، وللفلاسفة إيمان - إيمان المحديثين إيمانًا بكل ما ورد في الآثار من غير شك، ولا نقد عقلي، وإيمان المتكلمين وخاصة المعتزلة إيمان بتأويل الآثار إلى ما ينطبق مع العقل، وقد قرأت بالأمس حكاية لطيفة في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي خلاصتها أن موسى عليه السلام كان يعتب على آدم في أنه أتى بخطين، فأخرج نفسه وذريته من الجنة، فقال له آدم: ألم تعلم أن إيتاني بالمعصية وخروجي من الجنة كان بقضاء الله وقدره، فكيف تعتب عليّ؟ وعلق أبو حيان بأن المتكلمين إذا قرأوا مثل هذه الآثار، حصلت لهم قشعريرة - وسببها أنهم كانوا يقولون بقدره

الإنسان على أعمال نفسه، ولذلك يكون مسؤولاً عنها. وفي هذا الحديث ما يشعر بأنه مضطّر، ولا يمكن مع هذا تفسير المسؤولية، ثم قال: إن ثلثي أعمال الدين يقبل فيها ما ورد من الآثار من غير حاجة إلى إعمال العقل، وهذا هو إيمان المحذّنين.

أما الفلاسفة فإيمانهم من جنس آخر، وأعتقد أن ابن رشد وأمثاله من الفارابي وابن سينا وابن طفيل، كانوا يؤمنون بالله، كإيمان أستاذهم أرسطو بالله، وكانوا يؤمنون بالنبوة بمعنى غير ما يؤمن به العامة، ويرون أن الدين أتى لجمهور الناس؛ أما الخاصة من الفلاسفة، فإنهم يضبطهم عقلم أكثر مما يضبطهم الدين. وقد عبر عن ذلك ابن طفيل في كتابه حَيّ بن يقظان تعبيراً واضحاً دقيقاً، فإن حَيّاً لما قابل أيسال، وكان أيسال متعلماً تعاليم نبيّ، وملتمزاً. شرايعه تعجب من بعض ما عرض عليه أيسال من التعاليم التي جاءت على لسان النبي، تعجب مثلاً من أمر الدين بشعائر معينة، كصلاة في الصبح وصلاة في الظهر، وزكاة للأموال مما يقتضي جواز ادّخار الأموال، ونحو ذلك من شعائره، وكان حَيّ قد أدّاه عقله إلى عدم التزام الشعائر في أوقاتها، ولجؤته إلى الله كلما دعته إلى نفسه، كما أدّاه عقله إلى الزهد في الدنيا والتقلل من المال وعدم الاقتناء، واقتصاره على ما يسدّ حاجته الضرورية، وأراد أن يذهب إلى جزيرة الناس ويعظهم بأفكاره هو تكلمة لأفكار النبي، فغضب عليه الناس وتبين أن الأنبياء بتعاليمهم كانوا أعرف بطباع البشر، وأن الدين لم يأت للصفوة فقط. فهذا يدل على أن الفلاسفة يعطون لعقولهم حرية التفكير، وعرض أوامر الدين على العقل وتحكيم العقل فيه، واستخدام التأويل ما سمح لهم التأويل. وقد ينظرون إلى النبوة على أنها أمر يمكنهم الوصول إليه، أو إلى قريب منه بعقولهم واجتهادهم. ولذلك لم يقدسوا أوامرهم تقديساً كبيراً كما يقدسه الجمهور، بل صرح بعضهم بأنهم غير ملزمين بالأوامر الدينية كما يلزم الجمهور. وفي أقوال ابن رشد وابن سينا ما يشير إلى ذلك، وإن كانوا يستعملون التقيّة خوفاً من إيذاء الجمهور لهم.

لقد روي عن ابن رشد أشياء يأبأها جمهور الناس، كالذي روي عنه في أن عاداً لم يثبت وجودها مع نصّ القرآن عليها. ولعلّه يذهب في ذلك إلى أن قصد القرآن العظة، وقد روي في القرآن أن عاداً أهلكوا بريح صرصر عاتية، فموضع العظة أن قصة عاد الذين يتناقل الناس أخبارهم، ويتناقلون هلاكهم بالريح، تكفي لتكون موعظة للناس، سواء ثبت وجودهم حقيقة أو لا - وهذا مذهب قوم من المتطرفين يرون أن القصد أولاً وآخرًا هو الموعظة، ولو كانت الموعظة مبنية على إشاعة، وهو ما لا يرضى عنه جمهور المؤمنين. وروي عنه أيضًا أنه

حكى أن الزهرة إله، وهذا سهل التأويل، لأنه كان يحكي آراء اليونان في ذلك، وبعد أن يكون هذا مذهب ابن رشد.

على كل حال نعتقد أن ابن رشد يؤمن بالله ورسوله إيمانًا خاصًا لسلطان العقل، وليس يؤمن بالأثر على إطلاقه. ودعوى بعض المستشرقين بعدم إيمانه لم يقم عليها دليل مقنع والله أعلم.

وعلى الجملة كان اشتغال العرب بالفلسفة في بغداد وما حولها، سببًا في اشتغال الأندلسيين بها، كابن رشد وابن طفيل... ثم كانت الخطوة الثانية وهي انتقال الفلسفة اليونانية من الأندلس إلى أوروبا قبل أن ينهض الأوروبيون ويأخذوا الفلسفة اليونانية من أصولها.

ولذلك نلاحظ هذا الترتيب الزمني. فأول ما اشتغل العرب بالفلسفة اليونانية وظهر فيهم الكندي وأمثاله، كان بعد نحو قرنين اثنين من ظهور الإسلام، إذ كان العراق مقرًا للفلاسفة من قديم، ومقرًا لترجمة الفلسفة اليونانية عن طريق السريان، ثم من السريان إلى العرب. ولكن لم تظهر الفلسفة في الأندلس إلا في النصف الأخير من القرن الرابع، حتى انتقلت الفلسفة من العراق إلى الأندلس، ولكن في نظير ذلك تأخرت حياة الفلسفة في الأندلس بعدما ماتت في المشرق، لأن الغزالي وأمثاله في المشرق استطاعوا أن يخمدوا صوت الفلسفة فيه، ولكن استطاع فلاسفة الأندلس أن يستمروا في إحياء الفلسفة، ويردوا على الغزالي وأمثاله. ولذلك بقيت الفلسفة في الأندلس بعد موتها تقريبًا في المشرق. وإذا نحن تصوّرنا الحياة الفلسفية العربية مصباحًا، فأول ما أضاء في المشرق، ثم أخذ منه قيس فأشعل مصباحًا آخر في الأندلس، ثم أخذ من هذا الأخير قيس فأشعل مصباح الفلسفة في أوروبا. ويظهر أن شهرة ابن رشد الكبيرة التي غطت على شهرة ابن سينا والفارابي في أوروبا ترجع إلى أمور:

1 - قوة شخصية ابن رشد.

2 - تلمذة اليهود له، ونشاطهم في نشر مذهبه.

3 - استعداد الوسط النصراني واليهودي إذ ذاك للتفلسف، وحاجتهم إليه بعد أن بالغ رجال الدين في الحجر على حرية الفقه، فكانت حركة ابن رشد رد فعل قوية.

ومنذ سنين أي حوالي سنة 1902م وجدت حركة في مصر كان زعيمها الأستاذ فرح أنطون والأستاذ الشيخ محمد عبده، إذ كان الأول قد نشر في مجلته «الجامعة» خلاصة فلسفة

ابن رشد كما عرضها الأستاذ رينان، وروى اضطهاد المسلمين له في الأندلس ونحو ذلك، فانبرى له الأستاذ الشيخ محمد عبده يبيّن أن الإسلام ينادي بالحرية الفكرية إلى آخر حدّ، ولا يضطهد الفلاسفة، وأنه صدر من المبشرين اضطهاد للفلسفة والفلاسفة أكثر مما صدر من المسلمين، ولم يكن هناك داع لذلك كله، فعامّة المسلمين اضطهدوا الفلاسفة، وكرهوا الفلسفة، وكذلك عامة النصارى، وليس يهمّ أيّهما كان أكثر اضطهادًا. والحق أن الإسلام والنصرانية بريتان من تحمل هذه المسؤولية، وإنما يحملها المسلمون لا الإسلام، والنصارى لا النصرانية، ونيش التاريخ لا يفيد كثيرًا، إنما الذي يفيد حملُ الناس على التسامح، حتى يسير البحث عن الحقيقة في مجرى صائب هادى. لا اضطهاد فيه ولا كبت.

وهناك نوع من الفلسفة لا يتبع فلسفة اليونان، وهو الفلسفة الخلقية التي أتى بها ابن حزم، فلم يسلك سبيل ابن رشد في حكايته لفلسفة أرسطو الأخلاقية في كتابه المسمّى «نيقوماخوس»، وإنما هي فلسفة أخلاقية مستمدة من تجاربه الخاصة. فقد كان وزيرًا وابن وزير، تسرح في قصوره الجوّاري الحسان، ويحب ويكره، ويوالي ويعادي، ويتصل بالخلفاء والأمراء اتصال محاسنة أحيانًا، واضطهاد أحيانًا أخرى، ويرتفع إلى السماء حينًا، وينخفض إلى الحضيض حينًا، ويلاقي العلماء والجهّال والأمراء العادلين والظالمين، ويكتوي بالحب أحيانًا، ويذوق لذة الوصال وألم الهجران، ويهجو العلماء ويهجونه، ويدعو إلى مذهب الظاهرية، فيناهض رجال المالكية بقوة... كل هذا أكتب تجارب كثيرة، وكان حادّ الذهن، مرهف الحس، كثير الاطلاع، فاستفاد من كل ذلك تجارب ركّزها في حِكْم، وألّف فيها كتاب الأخلاق والسّر. نعم: إنه تأثر بالفلسفة اليونانية في الأخلاق، كما يدلّ عليه كتابه مثل اعتناقه نظرية الأوساط لأرسطو، أي أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين: الإفراط والتفريط، ولكن هذا لا يذكر بجانب تفكيره الشخصي، وتجاربه الشخصية. ونحن نسوق أمثلة على هذا، فمثلاً حاول أن يجعل للأخلاق كلها من فضائل ورذائل أساسًا، وبعد طول تفكير استطاع أن يجد هذا الأساس وهو «طرْدُ الْهَمِّ» وأن الناس كلهم استووا في استحسانه واتخافه باعتبارًا على كل الأعمال، وإليه يعود كل غرض غيره، سواء في ذلك المتدين وغير المتدين، ومن يريد الخير ومن لا يريد، ومن يؤثر الخمول ومن يريد بُد الصيت، وعدّ ذلك اكتشافًا عظيمًا. وكل الناس إنما تطلب بأعمالها طردَ الهَمِّ، فالذين يطلبون المال، يطلبونه لطرْد الهَمِّ، وكذلك الذين يطلبون الصّيت، ومن يطلب العلم، إنما يطلبه لطرْدِ هَمِّ الجهل، ومن أكل ومن شرب ومن لبس، إنما يفعل ذلك لطرْدِ هَمِّ الجوع والعطش والشّرْب، وهكذا أرجع كل الأعمال الإنسانية إلى طرد الهَمِّ في أشكاله المختلفة. وهذا يذكرنا بما فعله بتنام وجون

استوارت مل في جعلهما كل البواعث على العمل طلب اللذة ودفع الألم.

كذلك من لطائفه بحثه في الحبّ وأنواعه، فعنده أن الحبّ جنس واحد مختلف الأنواع، وإنما اختلف الحب باختلاف الأغراض، وقد تنوع الحب من حبّ للاب، وحبّ للابن والقرابة والصديق وحب للسلطان وللحسن، وللمأموّل وللمعشوق، فهذه كلها جنس واحد تنوعت على اختلاف الطمع فيما ينال من المحبوب. وقد رأينا من مات أسفاً على ولده، كما يموت العاشق أسفاً على معشوقه، وبلغنا من شفق من خوف الله ومحبه فمات. ونجد المرء يغار على سلطانه وعلى صديقه، كما يغار على زوجته، وكما يغار العاشق على معشوقه، فكل أنواع الحب من واد واحد، وتسير سيراً متشابهاً، ويزيد الحب بالمجالسة، والمحادثة والمزاورة، واستمر في ذلك حتى حلّ الحب تحليلاً دقيقاً، وكثيراً ما تقبس فقرة أو فقرات من هذا الكتاب تتخذ مبدأ مثل ما فعلت «الجريدة» من اقتباسها في أول كل عدد من أعدادها قول ابن حزم: «من حقق النظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق، وإن آلمتها في أول صدمة، كان اغتباطه بدمّ الناس إياه، أشدّ وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه» «لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه مدحهم له، أثر ذلك فيه العجب، فأفسد بذلك فضائله، وإن كان باطل فبلغه فسره، فقد صار سروراً بالكذب، وهذا نقص شديد. وأما ذمّ الناس إياه، فإن كان بحق فبلغه فربما كان ذلك سبباً في نجته ما يُعاب عليه، وهذا حظ عظيم لا يزهد فيه إلا كل ناقص. وإن كان باطل وبلغه فصبر، اكتسب فضلاً زائداً بالحلم والصبر» ويقول:

«الناس فيما يعانون كالماشي في الفلاة، كلما قطع أرضاً بدت له أرضون، وكلما قضى المرء سبباً، جدّت له أسباب» «صدق من قال: إن العاقل معذب في الدنيا، وصدق من قال: إن العاقل فيها مستريح، فأما تعذبه، فيما يرى من انتشار الباطل وغلبة دولته، وبما يُحال بينه وبينه من إظهار الحق، وأما راحته فترفعه عن كل ما يهتم به سائر الناس من فضول الدنيا»، وكان يقول: «فرض على الناس تعلم الخير والعمل به، فمن جمع الأمرين، فقد استوفى الفضيلتين معاً، ومن علمه ولم يعمل به فقد أحسن في التعليم وأساء في ترك العمل. قال ابن حزم: فاعترض عليّ إنسان سمع مني ذلك، وقال: كان الحسن البصري - إذا نهى عن شيء لا يأتيه أصلاً، وإذا أمر بشيء كان شديد الأخذ به، وقال آخر: إن أبا الأسود الدؤلي قال [من الكامل]:

لا تَنهَ عن خلقي وتأتني مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

فقلت: إن أبا الأسود إنما قصد بالإنكار المجيء بما نهى عنه المرء، وأنه يتضاعف فبجه منه بنهيه عنه؛ لا أن من كان يعمل شيئًا قبيحًا لا يصحّ له أن ينهى عنه، فهذا شيء وهذا شيء، وأما حكاية الحسن فقد صح عنه أنه سمع إنسانًا يقول: لا يجب أن ينهى عن الشر إلا من لا يفعله، قال الحسن: وذئب لو ظفر منا بهذه حتى لا ينهى أحد عن منكرك، ولا يأمر بمعروف، قال ابن حزم: وهذا قولنا أنفًا، وقد صدق الحسن. وفي الكتاب كثير من النظرات الصائبة والحكمة البالغة، نتيجة لتجاربه الخاصة. نعم: إنه لا بد أن يكون قد نظر إلى ابن المقفّع في الدرّة اليمّة والأدب الكبير والأدب الصغير، ولكن ابن المقفّع في كنهه كان نتيجة تجارب الفرس التي اطلع عليها، وكان ابن حزم ينقل نتيجة تجاربه الشخصية.

ومن الفلسفة العلمية التأليف في السياسة الاجتماعية، كما فعل الطرطوشي مثلًا في كتابه «سراج الملوك»، والطرطوشي نسبة إلى طرطوشة من بلاد الأندلس، وقد تتلمذ لابن حزم والبالجي، ويحكى عنه أنه كان عالمًا عاملاً، زاهدًا ورعًا، دينًا متقشفًا، متقللاً من الدنيا راضيًا منها باليسير.

وبهنا منه هنا أنه ألف كتابًا اسمه «سراج الملوك» وهو سياسة وعظية، أكثر منه دراسة نظرية، فلم تكن السياسة في زمنه قد أصبحت علمًا له قواعد ونظريات، وإذ لم يكن الطرطوشي قد تقلّد مناصب حكومية، كالوزارة ونحوها، كانت تجاربه في هذا الباب قليلة، وهي إلى المواعظ أقرب منه إلى تعقيد القواعد، وقد استفاد من اطلاعه الواسع على كتب التاريخ وكتب الحديث، ولذلك يُضَمَّن كتابه كثيرًا من الأحداث التي قرأها، والجُكَم التي رواها، وأحيانًا يتأثر بمثل كتب الأحكام السلطانية، ككتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي، فسيره، كما أنه أحيانًا بروي ما حكى له عن ملوك الأندلس وأمرائها وأخبارهم، وقد ربّته ترتيبًا دقيقًا: الباب الأول في مواعظ الملوك... والثامن في منافع السلطان ومضارّه، والتاسع في منزلة السلطان من رعيته، والحادي عشر في الخصال التي هي قواعد السلطان، ثم باب فيما يهدم الدولة، وفي حاجة السلطان إلى العلم، وفي الوزراء وصفاتهم، وفي خصال الأمير والأمور، وما تكره الرعية من السلطان ومعنى «كما تكونوا يولّي عليكم»، وعلاقة السلطان بالجند، وجبايته للخراج، وعلاقته ببيت المال، وتدوين الدواوين، وأحكام أهل الذمة، والحروب وغير ذلك، فقد تعرّض لموضوعات غاية في الأهمية، وإن كان عاجها كما قلنا بالأثار لا بالرأي، والكتاب من غير شكّ يدلّ على سعة اطلاع ولطف نظر، قال في مقدمته:

«إنني لما نظرت في سير الأمم الماضية، والملوك الخالية، وما وضعوه من السياسات في تدبير الدول، والتزموه من القوانين في حفظ السُّلْم، وجدت ذلك نوعين: «أحكامًا وسياسات». وقد ذكر أيضًا أنه أَلَف هذا الكتاب للأمن البطانحي الوزير الفاطمي وأهداه إليه. وفيه أشياء كثيرة تأثر فيها من وجوده بالأندلس، فعند كلامه مثلًا على الحروب وتديريها وحيلها وأحكامها ذكر خبر وقعة وادي لُكَّة التي قتل فيها لُثْرين واحتر رأسه، وفي حكاية عن نظام جيش المنصور وقيادته والقضاء في أيامه.

وفيه أخبار عن وقوف الفقهاء في وجه السلطان وحدهم من سلطانه. ويستفاد من مجموع ما ذكره عن الحرب، كيف كانت ترتب الجيوش في الأندلس.

ويظهر لي أنه كان مصدرًا من مصادر ابن خلدون في مقدمته، وأن ابن خلدون فلسف أقواله، وأخضعها للعقل. وقد مات الطرطوشي سنة 520هـ. ويظهر أنه كان متمزًا، فهو ينظر إلى اليهود والنصارى نظرة متعصبة، حتى ليحرم على نفسه أكل الجبن الرومي لأنها صنعت في بلادهم.

وأما الحركة العلمية فتعني بها ما يقابل الحركة الأدبية أي **scientific mouvement** من رياضة وطبيعة وكيمياء ونبات وحيوان وفلك، وعلى الجملة فكل ما تبحث فيه «كليات» العلوم اليوم. وقد كانت هذه العلوم كلها داخلية في الفلسفة، ثم انفصلت عنها في العصر الحديث كما انفصل مثلًا علم النفس، وكما انفصل حديثًا علم الاجتماع. وأصبحت الفلسفة قاصرة على جنور الشجرة بعد أن انفصل عنها فروعها. وقد رأينا في الشرق أن الحركات المختلفة ظهرت على الترتيب الآتي: الحركة الأدبية، وبدأت في العصر الجاهلي واستمرت على الزمن، ثم الحركة الدينية، وقد ظهرت بظهور الإسلام، ثم الحركة الكلامية، وقد ظهرت في آخر العصر الأموي وأول العباسي، ثم الحركة الفلسفية والحركة العلمية. وهذا ما حدث في الأندلس بالضبط. فتاريخ الحركة الأدبية يعاصر الفتح العربي، ثم الحركة الدينية بعد ذلك بقليل، ثم الحركة الفلسفية نشأت نشوءًا خافتًا في أيام الحكم، ومنها الحركة العلمية.

ويظهر أن من أول من لفت النظر إلى الحركة العلمية مسلمة المجرطي من أهل قرطبة. قال صاعد في كتاب تعريف طبقات الأمم: «إن مسلمة كان إمام الرياضيين بالأندلس في وقته، وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك، وحركات النجوم. وكانت له عناية بأرصاد الكواكب، وشغف بفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي، وله كتاب حسن في تمام علم العدد المعروف عندنا بالمعادلات، وكتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيغ البتاني، وعُني

بزيح محمد بن موسى الخوارزمي»، وقد توفي مسلمة سنة 398هـ. والشئ المهم أيضًا أنه رتب تلاميذ كثيرين كانوا نواة صالحة في هذه العلوم، مثل ابن السمع وابن الصفار، والزهراري والكرماني وابن خلدون⁽¹⁾.

فهؤلاء كلهم اشتغلوا في العلوم. فابن السمع مثلًا اشتهر بعلم الحساب والهندسة والهيئة، وشرح كتاب أقليدس في الهندسة. وله كتابان في الأسطراب، ومات سنة 426هـ. وابن الصفار كذلك كان ماهرًا في علم الحساب والهندسة والعلوم. وله زيح مختصر على مذهب السُّنْدَهْد، والكرماني كان ماهرًا في الهندسة، ورحل إلى الشرق في طلبها، ثم عاد إلى الأندلس، وصار لا يشقُّ عبَّاره في فكِّ غامضها، وتبين مشكلها، ومن ناحية أخرى اشتهر الغافقي وهو أبو جعفر أحمد بن محمد بعلم الأدوية المفردة، والنباتات ومناقضها وخواصها وأعيانها ومعرفة أسمائها، قال ابن أبي أصيبعة: «إن كتابه في الأدوية المفردة لا نظير له في الجودة، ولا شبيه له في معناه، قد استقصى فيه ما ذكره ديسقوريدس وجالينوس، ثم ذكر بعد قوليهما ما تجدد للمتأخرين من الكلام في الأدوية المفردة. فجاء كتابه جامعًا لما قاله الأفاضل في الأدوية المفردة، ودستورًا يرجع إليه فيما يحتاج إلى تصحيحه منها».

ويظهر أن كتابه هذا كان عمادًا لما ألفه ابن البيطار في كتابه «المفردات». فقد أصلح في كتاب الغافقي وزاد عليه ما اكتشف بعده. وكلاهما كان معتمدًا على كتاب ديسقوريدس، ومصنحًا له وزائدًا فيه. وابن البيطار هذا من أشهر علماء النبات والأعشاب، وأصله من مالقة. ولد في الربع الأخير من القرن السادس الهجري، وقد كان محبًا للعلم، فكان يجوب البلاد يمتحن الأعشاب ويصفها ويذكر فوائدها، وألَّف كتابين أحدهما يعتمد على ما ذكره ديسقوريدس وزاد عليه وهو المشهور بمفردات ابن البيطار، وكتاب آخر مبني على تجاربه الخاصة. وهو يشتمل على علاجات بسيطة مستمدة من المعدن والنبات والحيوان. وقد رحل إلى مصر في دراسة الأعشاب، في عهد الملك الكامل الأيوبي، وعينه رئيسًا للكتَّابين. وكان ابن أبي أصيبعة تلميذًا لابن البيطار، وصحبه في الكشف عن النباتات في منطقة دمشق. وقد توفي ابن البيطار في دمشق سنة 646هـ. ويظهر من تاريخه أنه كان محبًا لموضوعه متفانيًا فيه. يقول ابن أبي أصيبعة: «وأول اجتماعي به كان بدمشق في سنة 633هـ، ورأيت من حسن عشرته وكمال مروءته وطيب أعراقه وجودة أخلاقه وكرم نفسه ما يفوق الوصف ويتعجب منه، ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيرًا من النبات في مواضعه، وقرأت عليه أيضًا تفسيره

(1) هو غير ابن خلدون المشهور.

لأسماء أدوية كتاب ديسقوريدس، فكنت أجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً، وكنت أحضر عدة من الكتب المؤلفة في الأدوية المفردة، مثل كتاب ديسقوريدس وجالينوس والغافقي... فكان يذكر أولاً ما قاله ديسقوريدس في كتابه باللفظ اليوناني على ما قد صححه في بلاد الروم، ثم يذكر جملة ما قاله ديسقوريدس من نعت وصفته وأفعاله، وما يتعلق بذلك. ويذكر أيضاً جملاً من أقوال المتأخرين وما اختلفوا فيه، ومواضع الغلط والاشباه الذي وقع لبعضهم في نعته، فكنت أراجع تلك الكتب معه، ولا أجد به غادر شيئاً مما فيها.

ونوع آخر من العلم يمثله أمية بن أبي الصلت. وقد كان مجيداً من نواح متعددة، فهو من ناحية يجيد الميكانيكا، يدل على ذلك ما حكى ابن أبي أصيبعة من أن مركباً محتملة بالنحاس غرقت في ميناء الإسكندرية، فعمل أمية تصميماً أن يخرج المركب محملة بنحاسها من قاع البحر. وكان تصميمه ناجحاً لم يخطئه فيه. وصرف الملك الأفضل ابن أمير الجيوش مبالغ طائلة في صنع الآلات التي رسمها، ولكن خان أمية التوفيق إذ قطعت حبال الإبريسم التي تشد المركب الفاطمة المحتملة بالنحاس، فعدت إلى قاع البحر ثانية، وغضب الملك واعتقله حتى تشفع فيه بعض الأعيان. وكان إلى جانب ذلك أحد أهل زمانه في العلوم الرياضية وفي علم الموسيقى واللعب على العود، وأصله من بلد اسمها «دانية» شرقي الأندلس. ومع تفوقه في العلوم المختلفة كان أديباً شاعراً، يقول الشعر الرقيق المملئ بعلمه، كقوله في وصف الأمطراب، وهو آلة الرصد المعروفة [من المشرح]:

أفضل ما استصحب النبيل فلا	تعدن به في المُقام والسفر
جزم إذا ما التمت قيمته	جل على التبر وهو من صُفر
مختصر وهو إذ تفتته	عن ملح العلم غير مختصر
ذو مقلة ينسبين ما رمقت	عن صائب اللحظ صادق النظر
تحمله وهو حامل قلنكا	لو لم يُدز بالبنان لم يدُر
مكته الأرض وهو ينبتنا	عن جُل ما في السماء من تحبِر
أبدعه رب فكرة بعدت	في اللطف عن أن تُفاس بالفكر
فاستوجب الشكر والشناء له	من كل ذي فطنة من البئر
فهو لذي اللمه شاهد عجب	على اختلاف العقول والفطر
وأن هذي الجسم باتنة	بقدر ما أعطيت من الصور

ونوع آخر من الاشتغال بالعلم يمثله العباس بن فرناس، وذلك أنه خطرت له فكرة أن

يطير كما يطير الطير، بصنع جناحين يطير بهما، وهي فكرة سابقة لزمانها، لأن الطيران إنما نجح بعد التقدم في صنع الآلات، واكتشاف البنزين، وما هو أخف من البنزين، أما الاعتماد على الأجنحة فقط فمحصيره الفشل لا محالة. قال فيه صاحب نفع الطب: «إن أبا القاسم عباس بن فرناس أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، وأول من قك الموسيقى وصنع الآلة المعروفة بالمثقال، ليعرف الأوقات على غير رسم ومثال، واحتال في تطيير جثمانه، وكسا نفسه بالريش، ومد له جناحين، وطار في الجو مسافة بعيدة، ولكنه لم يحسن الاحتياي في وقوعه، فتأدى في مؤخره، ولم يدر أن الطائر إنما يقع على زمكه، ولم يعمل له ذنبًا... وصنع في بيته هيئة السماء، وجعل للناظر فيها النجوم والشمس والبروق والرعد». فهذا كله إن صدق دل على شخص غريب حقًا، نابغة حقًا. والله أعلم.

الباب السادس

التاريخ والجغرافيا

التاريخ

أولع الأندلسيون كما أولع المشرقيون بتاريخ بلادهم وملوكهم وحوادثهم، وتراجم علمائهم وأدبائهم، والراجلين من بلادهم والوافدين عليها. ويظهر أن الاشتغال بالحديث كان هو الذي أسلم إلى الاشتغال بالتاريخ. فكان المحدثون يجمعون أحاديث من كل نوع، بعضها يتصل بالعبادات والمعاملات، وبعضها يتصل بسيرة النبي ﷺ والصحابة. فأسلم ذلك أولاً إلى جمع سيرة النبي، ثم أسلمهم شيئاً فشيئاً إلى كتابة التاريخ.

ويظهر أن من أوائل مؤرخي الأندلس ابن حبيب الذي ذكرنا خبره في الحركة الدينية، وربما عدّ أقدم مؤرخي الأندلس. وقد عاش في البيرة وقرطبة أول أمره، ثم رحل إلى المشرق ودرس على شيوخه الحديث وما إليه والفقه المالكي، فأكسبه هذه الدراسة توسعاً في فهم التاريخ. فألّف في كل فروع العلوم ومنها التاريخ العام، وسمّى كتابه «التاريخ» وهو أشبه ما يكون بتاريخ الطبري، فيتكلم في ابتداء خلق الدنيا والسماوات والبحار والجبال والجنة والنار وآدم وحوّاء وما كان من أمرهما مع إبليس، ثم ذكر الأنبياء نبياً نبياً، لأن ذلك يعدّ تفسيراً لآيات الأنبياء في القرآن. وهذا القسم من تاريخ ابن حبيب مملوء بالأساطير والإسرائيليات التي تروي عن مثل وهب بن منبه وكعب الأحبار. فلما وصل في التاريخ إلى الأندلس وذكر فتحها كان كذلك مملوءاً بالأساطير كرويا طارق بن زياد، وطلّسم لفريق، وخير المائة، والكنوز التي عثروا عليها من ذهب وفضة وياقوت وزمرد الخ⁽¹⁾. ونجد بعد ذلك تاريخ ابن القوطية الذي ذكره في الحركة النحوية واللغوية، ولهذا الكتاب قيمة من ناحية خاصة، وهي تفسيره لحوادث إسبانية لم يكن يعرفها العرب. واسم كتابه «تاريخ افتتاح الأندلس» وقد قالوا إنه كان رجلاً متديناً جميلاً وطال عمره ونفع الله به الناس، وقد عثر على

(1) وقد عثر على هذا الكتاب ولا يزال موجوداً في مكتبة أكسفورد في إنجلترا. ويقول من اطّلع عليه إنه ليس له قيمة تاريخية كبيرة.

هذا الكتاب ونشر. وفيه صبغة فقهية مالكية، وميل إلى أصوله من القوط مما يخالف فيه المؤرخين الآخرين. ثم نجد بعده عريب بن سعد المتوفى سنة 369هـ. وكان من أصل قرطبي نصراني أسلم أباه، وكان سعد هذا كاتباً عند الحكم المنتصر. وقد اختصر تاريخ الطبري وزاد عليه أخبار المغرب والأندلس. وله ذيل مطبوع لتاريخ الطبري، وجاء بعده سيّد مؤرّخي الأندلس ابن حيان.

وكان ابن حيان هذا من كتاب المنصور بن أبي عامر، وكان أديباً ماهراً، إلى جانب أنه مؤرّخ كبير. وقد ضاعت أكثر كتبه، ولم يبق منها إلا بقايا من كتابيه «المقتبس، والمتين»؛ فأما المقتبس فيقع في عشرة أجزاء، لم يبق منها إلا ثلاثة، وكلها في تاريخ الأندلس من أول فتحها على يد طارق إلى زمن المؤلف. وأما «المتين» فقالوا إنه يقع في 60 جزءاً، لم يبق منه إلا ففر في بعض الكتب كالذخيرة لابن بسام. وقد وصفه المؤرّخون والمترجمون له بأنه كان صادق الرواية، جميل الأسلوب، جزل التعبير. ولو بقيت كتبه لكشفت نواحي كثيرة من النواحي الغامضة في تاريخ الأندلس.

ولئن كان كثيرون من مؤرّخي المسلمين يتحرّجون من ذكر معائب الشخص ويكتفون بمدائحهم ويجرون حسب الحديث المشهور: «اذكروا محاسن موتاكم»، فكان ابن حيان في منتهى الصراحة، يذكر المحاسن ولا يتعفف عن ذكر المساويء، ولا يومئ إليها إيماء، بل يقولها في جرأة وشدة حتى إن بعض المؤرّخين تبرأ إلى الله من قوله. وكان إذا أراد أن يقتبس شيئاً من ذلك حذف اسم المؤرّخ له واكتفى بالكنية عنه بفلان، ولم يسلم من لسانه حتى العظاماء. فيذكر مثلاً عن الأمير المنذر فضائله ثم يعقب ذلك بنقائصه، فيقول إنه كان شديد البخل، ويأخذ عليه الاستهانة بدماء الناس والإسراع إلى سفكها، حتى ولديه وإخوته وصحابته ورعيته وأخذه في ذلك بالظنة، ومع أنه - كما قلنا - من كتاب المنصور ابن أبي عامر، لم يتحرّج من أن يتناول بالهجاء ولو من بعيد هذه الأسرة، وأن بأسف على زوال الدولة الأموية في الأندلس، ويكي على ما كان للدولة الأموية من البهجة، وما حل محلها من دولة بربرية ليس لها ما للأموية من جلال وقدم. ولنسق بعض الأمثلة للدلالة على صراحته وشدة نقده: - «فلان معدن من معادن الجهل والأفئ والغباوة، وحنة الله في الرزق، واستظهر - لما رأى الناس فيه من شدة وطأة المجاعة - بما شاء من ادخار القوت والطعام... وولي المظالم صدر اكنهاله [من مجزوء الكامل المرفل]:

ومن المظالم أن ولي — ت على المظالم يا قزارة

ويقول: «ومضى فلان فأُدْرَج في جَنِّهِ غير فقيد، لم تَبك عليه غير نفسه، إذ لم يكن لغيره نصيب في خيرِهِ، لأنه كان جَهَمَ المحيَا، باسِرَ اللقاء، مُتَنَأً إلى الوري، شَكِسَ الجِلَّة، كَرَّ الخِلْفَةَ». ويقول في ابن باشة: «كان هَذَا القصور، مُبَوَّر المعمور، وكان من التَّبْحِج في اللؤم والالتحاف للشؤم، مع ذنابة الأصل والفرع وتَنَكَّب السداد، وتَقَبَّل الفساد، على تَبِج عظيم، بيده بادت قصور بني أمية الرفيعة، ودرست آثارهم البديعة، وَحُطَّتْ أعلامهم المنيعَة، قَدَمه ابن السَّقَاء مدبِّر قرطبة لجمع آلات ما هَدَم من القصور المعطلة، فاعتدى عليها أعظم آفة، يبيع أشياء جليية القدر، ربيعة القيمة، في طريق الأمانة، ولم يك مأموناً على باقية بقل، فعات فيها عيات النار في بيبس العرفج، وباع آلاتها من ربيع المرمر، ومَثَّن اللَّم ونُضار الخشب، وخالص النحاس، وصافي الحديد والرصاص، بيع الإديار. ولم يزل ينفق ما غَلَّ بمرأى ومسمع في أبواب الباطل، حُمِلَتْ عنه في التبذير نوادر، تشهد بأن الدار ليست بدار مشوبة ولا جزاء. وكانت رُسُل الأملاك تأتيه لشراء تلك الآلات بأعلى الأثمان، فيبذلها هو في أنواع الضلالات الخ.».

وقد قال عن نفسه: إنه أولع بالتاريخ من صغره وشغف به جًا، وأعد لهذا الأمر عدته. وربما مَكَّن له من الصراحة أنه كما قال كان يؤلّف هذا الكتاب لنفسه ويخبئه لابنه، ثم غير رأيه فنشره في الناس. ويقول ابن بسام: «إنه مَرَى سحابة قصاب، وأخطأ التوفيق وما أصاب؛ إذ جاء أكثر كلامه كما قال ابن الرومي [من البسيط]:

مَهْمَا تَقُلْ فَسَهَامٌ مِنْكَ مَرْسَلَةٌ وَفُوكَ فُؤُوكَ وَالْأَعْرَاضُ أَعْرَاضُ
وَمَا تَكَلَّمْتَ إِلَّا قُلْتَ فَاجِحَةً كَأَنَّ فَكَيْكَ لِلْأَعْرَاضِ مَقْرَاضُ

ومن علم أن كلامه من عمله، أَقَلَّ إِلَّا فيما ينفعه، ومن اعتقد أنه مسؤول عما يقول، وَيُكْتَبُ عليه ما يَكْتُبُ، لم يستفرغ المجهود في القول، فضلًا عن أن يثلب [من الوافر]:

فَلَا تَكُنْ بِكَفِكَ غَيْرَ شَيْءٍ بِسُرُوكَ فِي الْقِيَامَةِ أَنْ تَرَاهُ

ومع ذلك فقد كان سهماً لا يُنْمَى رميهِ، وبحراً لا يُنْكَشِ آدِيَتِهِ، لو قَلَبَ الماء ما نفع، أو تعرّض لابن ذكاء ما سَطَعَ، يتناول الأحساب قد رسخت في التخوم، وأناقت على النجوم، فيضع منارها، ويطمس أنوارها، بلفظ أحسن من لقاء الحبيب عند العُود. قرب شامخ بأنفه، ثاب من عطفه، قد مرّ في كتابه بتصلٍ جرّده لوضع حسبه، وخلّده أحدىثة باقية في عقبه فيرده ورود الظلمان الرّتق، ويلبسه لبس العريان الخلق. ونحن إلى مذهب ابن حيان أميل. فالمؤرّخ عليه أن يتحرى الصدق في الملح والذم، والنافع والضار. أما اقتصاره على

المدح دون الذم، فتصير في رواية الحقيقة، وقول لنصف الحق، وليس الرجل المشهور في التاريخ ملكًا لنفسه، بل أصبح ملكًا لشعبه، بشرحه المؤرخ الحصيف كما يشرح الطبيب المريض، فنحن مع ابن حيان لا ابن بسام. وكثيرًا ما ضقت ذرعًا بالمؤرخين لا يذكرون إلا المحامد، ويغضون الطرف عن المفاصد. بل قد يخلقون المدائح خلقًا وإن لم يصح نسبتها إليهم حقًا. وهذا إن جاز للشاعر المستجدي، فلا يجوز للمؤرخ التثبت المنحزي للصواب. غاية الأمر أننا نخالف ابن حيان في أنه يعبر عن مذام الشخص تعبيرًا صارخًا ليس فيه رقة ولا ذوق ولا إيمان. والحق إن عري من ثيابه تعرّى من جماله.

ولئن تفوّق ابن حيان بتاريخه الشامل للسياسة، والأحداث الاجتماعية، وتراجم بعض الأفراد، فقد تخصص مؤرخ آخر لتراجم علماء الأندلس، وهو «ابن الفرضي»، وهو أبو الوليد عبد الله محمد المعروف بابن الفرضي، من مشاهير المحدثين والمؤرخين. ولد في قرطبة سنة 351هـ، ودرس الفقه والحديث والأدب والتاريخ في قرطبة، وحجّ وانتهز فرصة الحجّ ورحل إلى بلاد كثيرة: القيروان والقاهرة ومكة والمدينة، ولما عاد إلى الأندلس دّرس بها مدة طويلة، وولي القضاء في بلنسية، وقتل بداره سنة 403هـ أيام ثورة البربر، واشتهر بعلمه في فن الحديث، وعلم الرجال والأدب، واطلع على كتب كثيرة في رحلاته، ومن مؤلفاته كتاب نشر ضمن سلسلة المكتبة الأندلسية، وهو الكتاب الذي كمله ابن بشكوال وهو المسمّى «تاريخ علماء الأندلس». ونيح قريبًا من هذا العصر في التاريخ أيضًا الحافظ الحميدي، وقد ولد أبوه بقرطبة، وولد هو بالجزيرة، وقرأ العلوم الدينية من فقه وحديث، وسمع من ابن عبد البر وابن حزم. ولازم هذا الأخير وقرأ عليه مصنفاته كلها، ورحل إلى مصر ودمشق، وروى عن الخطيب البغدادي، وذهب إلى واسط، ثم رجع إلى بغداد وصار يأخذ العلم والأدب عن أهلها، وقال بعض من رآه: «لم تر عيناى مثل أبي عبد الله الحميدي، في فضله وتبله، ونزاهة نفسه، وغزارة علمه، وحرصه على نشر العلم وبثه في أهله». وقد وصل إلينا من تأليفه كتابه «جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس»⁽¹⁾. لخص فيه كتاب المقتبس لابن حيان الذي ذكرناه من قبل. وكان مثال العالم الذي يتقطع عن العالم ليتفرغ للعلم، توفّي في بغداد سنة 488هـ.

ثم اشتهر من مؤرخي الأندلس ابن بشكوال، وكان أيضًا من المحدثين والمؤرخين معًا.

(1) طبع من عهد قريب في مصر.

ولد في قرطبة سنة 494هـ، وقد اتسعت أولاً معارفه بالحديث، ومن ثم اتسع علمه بتاريخ بلاده، وقد استفاد كثيراً من أساتذته العظام أمثال أبي بكر بن العربي. وقالوا: إنه كان آخر أقطاب المحدثين في الأندلس، وأنه ألف نحو خمسين مؤلفاً. ولم يبق لنا من كتبه التاريخية إلا كتابه «الصلة في تاريخ أئمة الأندلس»، وهو تنمة لكتاب ابن الفرضي السابق الذكر، وهو يدلّ دلالة واضحة على سعة اطلاعه ووفرة علمه.

فإذا نخطينا نحن بعض العصور عثرنا من المؤرخين على ابن الأبار، وهو أيضاً محدث ومؤرخ. ولد في بلنسية سنة 595هـ وظلّ أكثر من عشرين عاماً يتلمذ لأبي الربيع ابن سالم أعظم محدثي الأندلس في عصره. وقد ألف كتاباً سماه «التكملة لكتاب الصلة» فيكون لنا مجموعة متصلة في أخبار العلماء، كتاب ابن الفرضي والصلة لابن بشكوال، وتكملة الصلة لابن الأبار. ولما أحس باضطراب الأمر في بلنسية هاجر منها إلى تونس واشتغل بالتدريس بها. وقد استقبله أمير تونس استقبالاَ حَسَنًا أول الأمر، ولكنه انقلب عليه أخيراً وصادر كُتُبَهُ، فوجد فيها هجاءً للسلطان أغضبه، حتى إنه لما مات في السجن أمر فأحرق رفاته. وقد بقي من مؤلفاته كتاب «تكملة الصلة، والحلة السراء».

هناك مؤرخون عنوا بتراجم طائفة خاصة، فبعضهم كان يعنى بتراجم المحدثين كابن عبد البر الذي ألف كتاب «الاستيعاب»، وبعضهم عني بتراجم الأدباء، ومن أشهر هؤلاء ابن بسام الذي ألف كتابه العظيم «الذخيرة»⁽¹⁾. وقد وضعه على نمط كتاب البيهقي للثعالبي، وقلّده في سجع واستعارته ومجازاته وإن لم يلتزم السجع دائماً. وقد قسم كتابه إلى أقسام أربعة، كالثعالبي في البيهقي فقسم لقرطبة وما يحيط بها، وقسم لإشبيلية وما يحيط بها، وقسم لبلنسية وما يحيط بها، وقسم للملتمين بالأندلس والطارئين عليها، وهو يعرض لتاريخ الملوك والوزراء والأمراء عرضاً دقيقاً، ويزن آثارهم الأدبية وزناً صحيحاً، وقد اعتمد في ناحيته التاريخية على ابن حبان إذ رأى أنه أعرف منه بالتاريخ، وأنه أصح منه نظراً، وبذلك نقل إلينا في كتابه «الذخيرة» جملة صالحة من أقوال ابن حبان المقفود أصلها.

وقد نشأ في بيت حسب ونسب في شترين، ولكن من الأسف أن هذه البلدة وقعت في يد النصارى واستولوا على كل أملاكه، فخرج منها صفر اليدين. وفي ذلك يقول: «وعلم الله أن هذا الكتاب لم يصدر إلا عن صدر مكلوم الأخناء، وفكر خامد الذكاء، بين دهر متلؤن

(1) طبعت من الجامعة المصرية إلى وقتنا ثلاثة أجزاء.

تلون الحبراء، لانتباضي من شترين، قاصية الغرب، مغلول الغُرب، مَرُوع السُرب، بعد أن استفد الطريف والتلاد، وأتى على الظاهر والباطن النفاذ، بتواتر طوائف الروم علينا في عُقر ذلك الإقليم، وقد كنا غنيا هناك بكرم الانتساب عن سوء الاكتساب، واجترأنا بمذخور العناد، عن الثقلب في البلاد، إلى أن نثر علينا الروم ذلك النظام، «ولو ترك القطا ليلاً لنام»، وحين اشتد الهول هناك، افتحمت بمن معي المسالك، على مهامه تكذب فيها العين الأذن، وتشتعر الميخن [من الطويل]:

مهابية لم تصحب بها الذئب نَفْسُه ولا حملت فيها الغراب قوادمه

خلصتُ خلوص الزبرقان⁽¹⁾ من سراره، وفزت فوز القدح عند قِماره، فوصلت حمص⁽²⁾ بنفس قد تقطعت شعاعاً، وذهب أكثرها النياغاً، «وليتني عشت منها بالذي قُضلاً، فتغربت بها سنوات، أتبوا منها ظل الغمامة، وأعيأ بالتحول عنها عبي الحمامة، ولا أنس إلا الانفراد، ولا تبلغ إلا بفضل الزاد. والأدب بها أقل من الوفاء، وحامله أضيع من قمر الشتاء، وقيمة كل أحد ما له، وأسوأ كل بلد جهاله. حسب المرء أن يسلم وفُره وإن نلم قدره، وأن تكثر فضته وذهبه وإن قل دينه وحبه».

ويقول في سبب تأليفه هذا الكتاب: إنه رأى في الأندلس «قومًا هم ما هم، طيب مكاسر، وصفاء جواهر، وعذوبة موارد ومصادر، لعبوا بأطراف الكلام المشقق، لعب الذجى بجفون المؤرق... نثر لو رآه البديع لنسي اسمه، أو اجتلاه ابن هلال لولاه حكمه، ونظم لو سمعه كثير ما نسب ولا مدح، أو تتبعه جرول ما عوى، ولا نبج، إلا أن أهل هذا الأفق، أبوا إلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعت بذلك الأفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنماً، وتلوا ذلك كتاباً مُحكمًا، وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة، لا يعمر بها جنان ولا خلد، ولا يصرف فيها لسان ولا يد. ففاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب، أن تعود بدوره أهلة، وتصح بحارّه ثمادًا مضمحلّة، مع كثرة أديبائه، ووفور علمائه. وقديمًا ضيعوا العلم وأهله، ويا رُب محسن مات إحسانه قبله. وليت شعري: من قصر العلم على

(1) الزبرقان: البدر.

(2) بلدة في الأندلس سميت باسم حمص الشام.

بعض الزمان، وخص أهل المشرق بالإحسان». وهو يدلُّ على شكواه من أهل الأندلس من أنهم ينظرون إلى التاج المشرقي نظرة إعجاب ولو كان تافهاً، وإلى نتاج بلادهم نظرة احتقار ولو كان نابهاً. وهو يدلُّ أيضاً على أن أهل الأندلس كان عندهم مركب نقص أمام المشاركة، كالذي عند الشرق اليوم أمام الغرب. وقد حكى لنا هذا أيضاً ابن حزم في رسالته في فضل الأندلس، فشكا من أن كثيراً من علماء الأندلس وأدبائه، قلت قيمتهم في نظر الأندلسيين لأنهم من وطنهم، ولو كانوا من المشرق، لأعلوا شأنهم وزيد في قدرهم. وقديماً قالوا: «زامر الحي لا يطرب» و«أزهد الناس في عالم أهله».

وكان قريع ابن بسام في بابه الفتح بن خاقان، ولد بقرية قريبة من غرناطة، وكان فقيراً وليس الفقر عيباً، ولكنه كان أيضاً وضيقاً، مدمناً للخمر، مسرفاً في تعاطيها، يتردد في البلاد ليشد أمثاله من متعاطي الخمر، ويطلب الصلة، وأسوأ ما فيه أنه كان يمدح أو يذم، تبعاً لهذا العطاء أو الضن، فمن أعطاه مدحه ومن حرمه فدحه، وأحياناً يمدح الشخص ويذمه، تبعاً لصلته الشخصية.

فابن بسام في الذخيرة يفوقه بعراجل، من ناحية تحريره للتاريخ الصحيح، وبذله المدح والذم تبعاً لصفات الممدوح أو المذموم لا لعلافته الشخصية، ومن شر ما وقع فيه الفتح بن خاقان تصرفه مع ابن باجة، فقد مدحه مدحاً صعده به السماء، ثم ذمّه ذمّاً نزل به إلى الحضيض لحسن العلاقة بينهما أولاً وسوئها أخيراً، فإذا نظرنا إلى أسلوب الذخيرة وأسلوب الفتح، وجدنا أن أسلوب الذخيرة أقرب إلى نفوسنا، فهو لا يلتزم السجع كما يفعل الفتح بن خاقان، وأسلوب الفتح هذا أجوف، يلعب بالألفاظ والاستعارات لعب البهلوان.

وقد ألف الفتح كتابين مشهورين «مطمح الأنفس ومرح الناس» والثاني «قلائد العقيان ومحاسن الأعيان»، فأما المطمح فذكر أعيان الأندلس، ومن اشتهر بالكرم والظرف. أما القلائد فقد تعرض لمحاسن الرؤساء وأبنائهم، مع ذكر نماذج من مستعذب أقوالهم، وفيه تراجم تشترك مع تراجم المطمح. ومن أمثلة كتابته قوله في ذم ابن باجة وقد ذكرناه عند الكلام عليه في الفلسفة. ونذكر هنا مدحه فيه، للدلالة على أسلوبه، وعلى أنه يبني تراجمه من مدح أو ذم على اعتبارات شخصية، من غير تحرر لصدق، أو التزام لحق، كأنه يرى أن المسألة مسألة ألفاظ جوفاء، واستعارات خيالية، وتزييفات لفظية. قال في ابن باجة: «نور فهم ساطع، وبرهان علم لكل حجة قاطع، تنوجت بعصره الأعصار، ونأزجت من طيب ذكره الأمصار، وقام وزن المعارف واعتدل، ومال للأفهام فتتأ وتهدل. وعطل بالبرهان التقليد،

وحقق بعد علمه الاختراع والتوليد. إذا قلح زند فهمه، أوردى بشرير للجهل محرق، وإن طما بحر خاطره، فهو لكل شيء مفروق؛ مع نزاهة النفس وصونها، ويُعد الفساد من كونها، والتحقيق، الذي هو للإيمان شقيق، والجذ، الذي يخلق العمود وهو مستجد، وله أدب يود عطاره أن يلتحفه، ومذهب يتمنى المشتري أن يعرفه، ونظم تعشق اللبّات والنحور، وتدعيه مع نظاسة جوهرها البحور»، وقد مات الفتح مينة شنيعة إذ وجد مختوقاً في فندق في درب من دروب مراکش سنة 529هـ.

ومثل ما فعله ابن سعيد؛ فقد أُلّف كتاباً ضخماً في ترجمة كل نبهاء الأندلس من أمراء ووزراء وقضاة وشعراء، وسمّاه «المغرب في حُلا أهل المغرب»⁽¹⁾، ومن اللطيف أن أسرة ابن سعيد هذا تداولت تأليفه في مدة تبلغ نحو 115 سنة. كلما أتى رجل من الأسرة كمل عمل أسلافه. وقد ذكر أن السب في تأليفه أن أبا عبد الله الحجاري وفد على عبد الملك بن سعيد صاحب قلعة بني سعيد بالقرب من غرناطة سنة 530هـ، فأعجبه منه معرفته وأدبائه الأندلس، وما لهم من طرائف الشعر والثر، وصّف له الحجاري كتاب «المسهب في غرائب المغرب» فلما اطلع عليه عبد الملك بن سعيد أعجبه الكتاب وأضاف إليه ما طالعاه من الكتب والنقطة من الأفواء. وبعد أن فرغ منه وضع كتاباً على منهجه سماه «المشرق في حُلا أهل المشرق» واضطر ذلك المؤلفين إلى أن يرحلوا إلى المشرق ليجمعوا مادة هذا الكتاب. وطريقته في التأليف كما ذكر أحدهم قال: «كلُّ من التصنيفين مرتبة على البلاد، متى ذكر بلد، ذكرت كُوره، وأتكلّم عليه وعلى كل كورة منه، وأبتدىء بكرسي مملكتها، وقاعدة ولايتها، بحسب مبلغ علمي، من إعلام بمكانها بالأقاليم ومن بناها، وما يحف بها من نهر أو منزه أو خاصة معدنية أو نباتية، ومن تداول عليها من أبناء الملوك أولى التواريخ التي لا يجب إغفالها، ثم نأخذ في الطبقات واحدة بعد واحدة، وهي خمس: طبقة الأمراء، وطبقة الرؤساء، وطبقة العلماء، وطبقة الشعراء، وطبقة اللّيف، والطبقات الأولى مخصوصة بمن له نظم من أولي الخطط المذكورة... وطبقة اللّيف مخصوصة بمن ليس له نظم من أي صنف كان، ممن لا يجب إغفالها، وفيها من النوادر والمضحكات ما يكون للإحماض». وقد سَمّى كل جزء يتصل ببلد اسماً خاصاً مقلداً في ذلك ابن عبد ربه فيما صنع في العقد. فمثلاً كتاب «الحلة المذهبة في حلى مملكة قرطبة»، وكتاب «الفردوس في حلى مملكة بطليوس»، وكتاب «الجلب في حلى مملكة شلب»، وكتاب «النفحة المتدلية في حلى المملكة الطليطية» الخ.

(1) نشر بعض أجزاءه الدكتور شوقي ضيف في مصر.

وأخيراً ألف لسان الدين بن الخطيب كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» ترجم فيه لكل علماء غرناطة وفضلاتها ترجمة أدبية يسودها السجع.

ونلاحظ أن التاريخ سواء كان تاريخاً سياسياً أو تراجم رجال متأثر من ناحية المؤلفين بعلم الحديث ومنهجه أكثر من المشرق. والسبب في ذلك:

1 - أن منهج التعليم في الأندلس كان منهجاً دقيقاً شديداً، يسوده فقه الإمام مالك وما ينبغي عليه من حديث وتفسير، فكان الاشتغال بالفقه والحديث يسلمهم غالباً من ترجمة رجال الحديث إلى ترجمة رجال العلم والأدب، ولذلك نرى أكثر المؤرخين فقهاء أشبه ما يكونون بالطبري في المشرق. فقد كان فقيهاً مؤرخاً، ولكن قلَّ أن نجد بالأندلس مثل المسعودي واليعقوبي وأبي الفدا من مؤرخي المشرق غير الفقهاء.

2 - ربما نلاحظ أن التاريخ الأندلسي اتصل بالأدب أكثر مما اتصل المؤرخ الشرقي به، وسبب ذلك أن أكثر المؤرخين الأندلسيين كانوا أدباء شاعرين أو نثرين، وسبب آخر وهو أن عواطف الأندلسيين نحو بلادهم كانت أقوى، فكلما سقطت بلدة في يد النصارى رثاها الأدباء وحلَّ وقائعها المؤرخون. فمثلاً لما سقطت طليطلة وكانت أول ما سقط، تكلموا عن سقوطها كثيراً، وحلَّلوا أسباب سقوطها تحليلاً كبيراً. وكذلك لما سقطت بلنسية استغاثوا بصاحب إفريقية أبي زكريا بن أبي حفص وقال قائلهم القصيدة المشهورة [من البسيط]:

أدرِكْ بخيلك خيل الله أندلسا	إن السبيل إلى منجاتها دَرَمَا
يا للجزيرة أضحى أهلها جزراً	للحادثات، وأمسى جدّها نَقَمَا
نقاسم الروم لا نالت مقاسمهم	إلا عقائلها المحجوبة الأنسا
وفي بلنسيةٍ منها وقرطبةٍ	ما ينسفُ النفس أو ما ينزفُ النَّفْسَا
مدائن حلَّها الإشرāk ميتماً	جدلان وارتحل الإيمان ميتسَا

وهي قصيدة قوية طويلة تفيض بكاء. وأخيراً سقطت الأندلس كلها، فقيل في رثائها الكثير، ومن أحسنه [من البسيط]:

لكل شيء إذا ما تم نقصان	فلا يُغَر بطيب العيش إنسانُ
هي الأمور كما شاهدتها دولٌ	من سرّه زمنٌ ساءته أزمانُ
تبكي الحنيفة السمحاء من أسفٍ	كما بكى لفراق الألف هيمانُ
على ديارٍ من الإسلام خالبيّ	قد أقفرت، ولها بالكفر عمرانُ

فِيهِنَّ إِلَّا نَوَاقِيسٌ وَصُلْبَانٌ
حَتَّى الْمَنَابِرِ تَرْتِي وَهِيَ عِبْدَانُ
إِنْ كُنْتَ فِي يَمِينَةٍ فَالْدَهْرُ يَقْطَانُ
أَحَالِ حَالَهُمْ كُفْرٌ وَطَغْيَانُ
وَالْيَوْمُ هُمْ فِي بِلَادِ الْكُفْرِ عُبْدَانُ
عَلَيْهِمْ مِنْ ثِيَابِ الذَّلِّ الْوَانُ
لِهَالِكِ الْأَمْرِ وَاسْتَهْوَيْتَ أَحْزَانُ

حَيْثُ الْمَسَاجِدُ قَدْ صَارَتْ كَنَائِسُ مَا
حَتَّى الْمَحَارِبِ تَبْكِي وَهِيَ جَامِدَةٌ
يَا غَافِلًا وَلَهُ فِي الدَّهْرِ مَوْعِظَةٌ
يَا مَنْ لِيذَلَّةٍ قَوْمٌ بَعْدَ عِزِّهِمْ
بِالْأَمْسِ كَانُوا مَلُوكًا فِي مَنَازِلِهِمْ
فَلَوْ تَرَاهُمْ حِيَارَى لَا دَلِيلَ لَهُمْ
وَلَوْ رَأَيْتَ بَكَاهُمْ عِنْدَ بَيْعَتِهِمْ
وَيَخْتَمُهَا بِهَذَا الْبَيْتِ:

لمثل هذا يذوب القلب من كمدٍ
لقد رأينا مدناً في الشرق تتساقط أوراق الشجر، تتوجب الرثاء والبكاء، كما سقطت بغداد في يد التار، وأزالوا كل ما فيها من مظاهر مدنية وحضارة، وفعل التار فيها ما لا يقل عما فعله الإسبان في الأندلس، وغزا هولاء وتيمورلنك ونحوهما بلاد الشام، وأسقطوها بلداً بلداً، فما رأينا عاطفة قوية، ولا رثاء صارخاً ولا أدباً رقيقاً ولا تاريخاً مستجلاً، كالذي رأيناه في الأندلس، فإن قلنا إن هذه الناحية في التاريخ الأندلسي أقوى وأشد، لم نعد عن الصواب.

3 - رأينا في الأندلس أيضاً صنفاً من التاريخ لم نجده كثيراً في الشرق. قد رأينا في ترجمة ابن عبد ربه أنه وضع ملحمة في أعمال عبد الرحمن الناصر وغزواته مؤرخة بالسنين، ورأينا ملحمة أخرى لأبي طالب عبد الغفار مما لم نجد له نظيراً في الشرق؛ نعم: رأينا أرجوزة مطوّلة لابن المعتز في تسجيل الأحداث في زمانه، ولكن قصيدة ابن المعتز في باب الاجتماع أدخل، وملحمة ابن عبد ربه وأبي طالب في باب التاريخ أدخل. والله أعلم.

الجغرافيا

جمع بعض العلماء في كته بين معلومات تاريخية ومعلومات في صميم الجغرافيا، ومن أشهر هؤلاء ابن حيان السابق الذكر، فإنه يرد في ثنايا كلامه التاريخي وصف جغرافي كقوله في بعض كته:

«ابتدأ الناصر بناء الزهراء أول يوم سنة 325هـ، وجعل طولها من شرق إلى غرب 2700 ذراعاً، وتكبيرها 990000، وكان ييب على كل رخامة كبيرة أو صغيرة عشرة دانير،

سوى ما كان يلزم على قطعها ونقلها ومؤونة حملها، وجلب إليها الرخام الأبيض من المرية، والمجزّع من رية؛ والوردي والأخضر من إفريقيا، والحوض المنقوش المذّهب من الشام، وقيل من القسطنطينية، وفيه نقوش وتمائيل وصور على صور الإنسان، وليس له قيمة «أي لا يقوم». . . فأمر الناصر بتصبه في وسط المجلس الشرقي المعروف بالمؤنس ونصب عليه اثني عشر تمثالاً، وبنى في قصرها المجلس المسمّى بقصر الخلافة، وكان سمكه من الذهب والرخام الغليظ الصافي لونه، المتلوّنة أجناسه، وكانت حيطان هذا المجلس مثل ذلك، وجعلت في وسطه البيّمة التي أتحف الناصر بها إليون ملك القسطنطينية، وكانت قرامد هذا القصر من الذهب والفضة، وهذا المجلس في وسطه صهريج عظيم مملوء بالزئبق، وكان في كل جانب من هذا المجلس ثمانية أبواب قد انعقدت على حنايا من العاج والأبنوس المرصّع بالذهب وأصناف الجواهر، قامت على سوار من الرخام الملون، والبُور الصافي، وكانت الشمس تدخل الأبواب، فيضرب شعاعها في صدر المجلس وحيطانه، فيصير من ذلك نور يأخذ بالأبصار، وكان الناصر إذا أراد أن يفرغ أحدًا من مجلسه أوماً إلى أحد صقالته، فيحرّك ذلك الزئبق، فيظهر في المجلس كلمعان البرق من النور، ويأخذ بمجامع القلوب، وبها من المرمر والعمد كثير، وأحدق بها الباتين، وفيها يقول الشاعر [من السريع]:

وقفتُ بالزهراء مستعبراً	معتبراً أندبُ أشتاتاً
فقلت يا زهراً، ألافارجعي	فقالت: وهل يرجعُ من ماتا
فلم أزل أبكي وأبكي بها	هيهات بُغيني الدمعُ هيهاتاً
كأنما آثارُ من قد مضى	نوادبُ يندبن أمواتاً

واخترعوا طريقة لطيفة لإظهار محاسن كل مدينة، وهي طريقة إقامة مناظرة بين المدن الأندلسية المختلفة تغرّح بنفسها، وتظهر مزاياها التي لا توجد في مدن أخرى، وتردّ الثانية عليها، كما روي أن مالقة قامت فقالت: «إي البحر العجاج، والسُّبل الفجاج، والجنات الأثيرة، والفواكه الكثيرة، ولديّ من البهجة ما يستغني به الحمام عن الهديل، ولا تجنح الأنفس الرقاق الحواشي إلى تعويض عنه وتبديل. . . فقامت مرسية وقالت: أمامي تتعاطون الفخر، وبحضرة الدر تنفقون الصخر، إن عدّت المفاسخ فلي منها الأول والآخر، أين أوْشالكم من بحري، وخرزكم من لؤلؤ نحري، وجعجعتكم من نشات سحري، فلي الروض انضفير، والمرأى الذي ما له نظير، فأبناهي فيه في الجنة الدنيوية مودعون، يتنعمون فيما يأخذون ويدعون، ولهم فيها ما تشتهي أنفسهم ولهم فيها ما يدعون. . . فقامت بلنسية

وقالت: فيم الجدال والقراع، وعلام الاستهام والاقتراع، وإلام التعريض والتصريح، وتحت الرغوة اللين الصريح... فلي المحاسن الشامخة الأعلام، والجنات التي تلقي إليها الآفاق يد الاستلام، وبرصافتي وجسري أعارض مدينة السلام... فأنا حيث لا تدركونه الخ.

وهكذا قامت كل مدينة تفتخر بما عندها، وتعتب على غيرها في شكل أدبي لطيف.

وكان من أشهر جغرافيين الأندلس وأقدمهم البكري، وهو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب. ومن حسن الحظ أن آثاره في الجغرافيا لا تزال بين أيدينا إلى اليوم، كمعجم ما استعجم. وقد ازدهر اسمه في النصف الثاني من القرن الخامس. وسمي البكري نسبة إلى قبيلة بكر إذ كان من نسلهم. ولقد ذهب إلى قرطبة وتعلم فيها. وكانت قرطبة إذ ذاك في حكم بني جهور. وفي قرطبة أتم البكري تعلمه على مشاهير العلماء في ذلك العصر. ثم دخل البكري في خدمة أمير المرية. وهناك يحدثنا التاريخ أنه سمع بعض المحاضرات من المؤرخ الجغرافي المشهور ابن حيان. وقد أوفد أمير المرية البكري إلى أمير الموحدون للاستعانة به، فنجح في سفارته. وقد ألف كتبًا كثيرة بعضها أدبي وبعضها جغرافيًا أدبي كتعليقاته على أمالي القاضي، وشرحه لأمثال أبي عبيد. أما في الجغرافيا فمن أشهر كنه كتاب «معجم ما استعجم»⁽¹⁾، وهو يذكر اسم البلدة ويروي أشهر ما لها وما ورد من الشعر فيها في دقة وعناية، ويضبطها ضبطًا صحيحًا، وكان من بين ما تعرض له «الأندلس»، وله أيضًا كتاب «المسالك والممالك» وقد وصل إلينا منه بعض قطع، جمعه من أقوال من تقدمه من المؤرخين، من كتب لم تصل إلينا، ضمّ فيه نتفًا من التاريخ، إلى نتف من الجغرافيا، وتعرض - عدا الأندلس - إلى جغرافيا إفريقيا ومصر والعراق وما وراء النهر.

وعلى الجملة فكان علمًا عظيمًا من أعلام الجغرافيين الأندلسيين.

واشتهر كذلك في الجغرافيا الشريف الإدريسي، وربما كان أكبر جغرافيين المسلمين ويعرف عنه الأوروبيون كثيرًا، وهو أبو عبد الله محمد بن محمد، وسمي بالشريف لنبته إلى الحسن، وأحيانًا يقبّل بالقرطبي. والسبب في معرفة الأوروبيين له أنه اتصل ببلاط روجر الألماني ملك صقلية، وقرّبه إليه وحفظ رحاله عنده، بعد رحلات طويلة في ممالك مختلفة. وكان روجر هذا يشجعه على التأليف في الجغرافيا ورسم الخطة له، ولذلك قد يسمي الشريف الإدريسي الصقلي. وألف في الجغرافيا كتابه المشهور «نزهة المشتاق»، في ذكر

(1) طبع في أوروبا ومصر.

الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق»، وشحنه بالخرائط اللازمة التي تزيد عن الأربعين خريطة، وكان أعظم كتاب في الجغرافيا في زمنه، ولذلك ترجم إلى اللغة اللاتينية وطبع.

وفي الحقيقة أن من قرأ الكتاب استدللّ منه على معرفة واسعة بالبلاد وخبرة تامة بمواقعها وميزاتها، ونباتها وحيوانها، وغير ذلك مما يعجب منه القارئ. ويتصل بالجغرافيا أكبر اتصال الرحلات. وقد كان في المشرق رخالون كثيرون أفضلهم المقدسي، وكان في الأندلس أيضًا رخالون كثيرون. وربما كان الأندلسيون أقدر على الرحلة لما يغلب عليهم من الدروشة والتصوّف فكانوا يجدون سهولة كبيرة في التنقل والإقامة في البلاد التي ينزلونها، ويتقبلون استقبالًا حسنًا في الرباطات والخانقاهات. ومن أشهر رخالي الأندلس ابن جبير وابن بطوطة. فابن جبير أبو الحسين محمد، ولد ببلنسية سنة 540هـ. ودرس الفقه والحديث في شاطبة، ثم حجّ فذهب من غرناطة إلى سبته عن طريق جزيرة طريف. ومن سبته ركب البحر إلى الإسكندرية، ثم مرّ بالقاهرة، فقصّ فعيداب فجدّه، وفي رجوعه رحل إلى العراق فزار بغداد والكوفة والموصل، ورحل إلى الشام فزار حلب ودمشق، وركب البحر من عكا إلى صقلية، ومن صقلية عاد إلى غرناطة، ورحل بعد ذلك رحلتين إلى المشرق: أولاهما من سنة 585هـ إلى 587هـ، والثانية سنة 614هـ. ويظهر أنه كان ينوي الرحلة بعيدًا ولكنه لما وصل إلى الإسكندرية مات. وقد ملئت رحلته بالفوائد فهو يذكر العلماء الذين رأهم ويفسّهم، والوعاظ وطريقة وعظهم، والمكاسين وطريقة أخذهم للضرائب، هذا عدا وصف المدن أو البلاد التي كان يمرّ بها. وعلى الجملة فكاتبه أوفى رحلة وصورة اجتماعية وجغرافية للبلاد التي مرّ بها، حتى إن الإفرنج اهتموا كثيرًا بالقسم من رحلته الذي دون فيه حالة صقلية في عهد وليم الصالح، وترجموا نصّه وعلّقوا عليه.

وكان متفقًا دقيق الملاحظة، بليغًا في الوصف، فمثلاً يقول وقد أتى شهر رمضان عليه وهو في مكة: «وكان صيام أهل مكة يوم الأحد بدعوى في رؤية الهلال لم تصح، لكن أمضى الأمير ذلك، ووقع الإيذان بالصوم بضرب دبابه لموافقته مذهبه، ومذهب شيعة العلويين ومن إليهم، لأنهم يرون صيام يوم الشكّ فرضًا. ووقع الاحتفال في المسجد الحرام لهذا الشهر من تجديد الحصر، وتكثير الشمع والمشاعل، وغير ذلك من الآلات، حتى تلالاً الحرم نورًا، وسطع ضياء، وتفرقت الأئمة لإقامة التراويح فرقًا» الخ من وصف مفصل دقيق.

ويقول لما وصل بغداد: «هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، قد

ذهب أكثر رسمها ولم يبق منها إلا شهر اسمها. وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث الطامس، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حُسن فيها يستوقف البصر، ويستدعي من المستوفز العقلة والنظر... وأما أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع التواضع رياء، ويذهب بنفسه عجبًا وكبرياء. يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عن سواهم الأحاديث والأبناء الخ».

ويلي ابن جبير في الزمن ابن بطوطة، وقد ضبطه ابن خلدون في نسخته بضم الباء. وكثيرًا ما يلقب بالطنجي، لأنه ولد بطنجة سنة 703هـ، ولكن أهله كانوا بالأندلس. ومنهم من تولّى القضاء ببعض مدنها، وكان أكثر دروשה في سفره من ابن جبير. بدأ رحلته بالحج إلى مكة عن طريق شمالي إفريقيا فمصر فالبحر الأحمر. ولما لم يجد الطريق أمامه مفتوحًا، عاد ووصل إلى مكة عن طريق الشام وفلسطين، ومن مكة وصل إلى العراق، ثم زار بلاد فارس والموصل وديار بكر، ثم زار مكة للمرة الثانية، وقضى فيها عامين، ورحل رحلة ثالثة إلى جنوب بلاد العرب، فأفريقيا الشرقية. ورحل منها إلى الخليج الفارسي، ثم عاد إلى آسيا الصغرى وبلاد القرم عن طريق مصر والشام. وزار القسطنطينية في حاشية الأميرة اليونانية زوجة السلطان محمد أوربوك، واخترق خوارزم وبخارى وأفغانستان، ثم رحل إلى الهند وولي القضاء في دلهي، وسار في بعثة سياسية إلى الصين فوصل إلى جزائر مولديف. ومنها سافر إلى الصين عن طريق سيلان والبنغال والهند الأقصى. ثم رحل إلى بلاد العرب عن طريق جزيرة سومطرة، فترى من هذه جبه الكثير للتجوال. وكان في كل بلدة ينزلها يختلط بأهلها وبأميرها، وكثيرًا ما يتزوج منها مما يسهل له وصف مناظرها، وشرح عوائدها، وكان يهتم اهتمامًا كبيرًا برجال الدين، ولذلك يعدّ كتابه وصفًا شاملًا للحياة الاجتماعية في عصره، كما يدلّ وصفه على كيفية تصوّره للمائل.

وقد أفادتنا رحلته ورحلة ابن جبير فوائد أكثر مما أفادتنا كتب التاريخ المؤلفة في عصرهما، لأن تاريخهما تاريخ حيّ، يعنى بالحياة الحيّة أكثر مما يعنى بالحروب والفتوح والجنود وعددها وغلبيتها الخ.

ومما يتصل بالرحلات ما ذكره الشريف الإدريسي عن الإخوة المغررين من أنهم: «خرجوا من أشبونة أولًا إلى ناحية الغرب، وساروا «في البحر» اثني عشر يومًا، فلم يجدوا شيئًا، فانعطفوا إلى ناحية الجنوب، فساروا اثني عشر يومًا أخرى، فوصلوا إلى جزيرة لم يجدوا فيها إلا غنمًا لحومها مرّة لا تؤكل، فانعطفوا أيضًا إلى الجنوب وساروا اثني عشر يومًا

إلى أن وصلوا إلى جزيرة وجدوا فيها بشرًا، وأخذوا إلى أمير الجزيرة وجرى معهم ما جرى^١.

والذي يظهر من هذا أنهم وصلوا أولاً إلى جزيرة بين أميركا الشمالية وأمريكا الجنوبية. وقد سار في نفس الطريق كولمبس، ولا شك أنه وقف على رحلة هؤلاء الإخوة واستفاد مما ورد عنهم. ويظهر أن قول الإدريسي أنهم ساروا اثني عشر يومًا حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه ليس بدقيق؛ فإن المسافة تقطع في المراكب الشراعية في أطول من هذا، ومما يروى أن كولمبس قد اطلع على كتب كثيرة قبل رحلته، منها ما أخذه عن العرب كما ورد في دائرة المعارف الفرنسية، فهم بهذا كانوا أسبق في اكتشاف أميركا، لولا سوء الظروف التي منعت من نجاحهم.

الباب السابع

الحركة الفنية

عرفت إسبانيا بأنها مركز لآثار كثيرة، وحضارات قديمة متوالية، ولذلك كانت مدرسة يدرس فيها الفنون المختلفة للحضارات المختلفة.

وقد مكن لها من ذلك ما قلنا من توالي الحضارات عليها، وقربها من إيطاليا وفرنسا المعروفتين بالذوق الفني. فالعرب لما كانوا بالأندلس استفادوا من فنية هاتين المملكتين وهضموا ما استفادوا وأخرجوه على نحو جديد، استطاعوا به أن يعيدوا الجميل لمن اقتبوا منهم. لقد توالى على الأندلس الرومان والقوط والعرب والإسبان. فأما الرومان فكانوا ذوي مهارة فنية عظيمة، وأعظم ما خلفوه كان في بلدة ماردة، إذ كانت عاصمة لوزيتانيا، فخلّفوا فيها كوبري «جسرًا» كانت له واحد وثمانون حَيِّية أو باكية، وخلّفوا فيها قناتين مغلقتين، وملهى للتمثيل، وملعبًا عامًا، وهيكلًا للمريخ تحول فيما بعد كنيسة، وقوس نصر. وخلّفوا في طركونة عدة هياكل وملهى للتمثيل وملعبًا وحمامات، وجميعها من أفخم المباني الرومانية. وفي بلدة شقوبية خلّفوا قناة مغلقة طولها 810 مترًا، منها 266 مركبة على دورين من الحنايا الواحد فوق الآخر، وعدد قناطرها 119 قنطرة. وأما القوط فخلّفوا أكثر ما خلّفوا كنائس، منها كنيسة سانميكال في أوبيط، وكنيسة شانتمرية. وقبيل دخول العرب الأندلس مالوا في فنهم إلى المثانة والرصانة دون الزخرف. وبنوا في مدينة برغش كنيسة كبرى تحتوي على أنماط البناء في الأعصر الثلاثة الأخيرة، ويقال: إنها أبداع كنيسة في إسبانيا بناها يوحنا الكولوني، وكانوا يميلون إلى نوعين أخيرًا قللا من بهجة الفن: الأول جُعل موضع خاص في وسط الكنيسة للأجبار والقسيسين مما أخلَّ بجمال الهندسة، والثاني ميلهم إلى تقليل النور في الكنائس، فكانت أبنيتهم تستدعي الظلمة لا النور، على العكس من البناء العربي، فهو يحب النور ويكره الظلمة. وأما أبنية العرب فكثيرة، وربما كان أعظمها مسجد قرطبة، من حيث جماله وسعته. فهو لا يفوقه في السعة إلا المسجد الحرام والمسجد الأقصى. وربما ساوى مسجد ابن طولون في القاهرة. وقد تَوَسَّع فيه على ممرّ الزمان. فكان كلما كثر العمران وزاد السكان تَوَسَّعوا فيه. حتى لقد قالوا: إن قسيمي المسجد، القسم المقروف والصحن السماوي يسعان نحو ثمانين ألف مصلّ. وقد زَيَّن هذا المسجد بالنقش والفسيفساء، مما يدلّ على أن

الأندلسيين أخذوا هذا الفن من البيزنطيين وحسنوه وأتقنوه، وقد تفتتوا في الخرط والنحت والنقش والزينة مما جعل لهم أسلوبًا خاصًا بهم يفهمه الفنان. وقد بديء في بناء المسجد سنة 786هـ وأخذت بعض عمدته من الأبنية الرومانية القديمة، ولما كان الرواق عظيم الحجم، كان من المناسب أن يكون سقفه عاليًا، يفوق ارتفاعه ارتفاع العمدة، ففكروا في أن يبناوا أقواسًا على العمدة تمكّن من ارتفاع السقف. وقد تفتتوا في بناء مساجد كثيرة من الأجر على نمط جميل. ومن أجمل أبنية العرب في الأندلس قصر الحمراء، شيده بنو الأحمر في غرناطة، وفيه أبنية غاية في الجمال، كحوش السباع، وحوش الرياحان، وقاعة السفراء، وقاعة بني سراج، وقاعة الحكم. وأجمل ما في هذه القاعات الأعمدة الرخامية والنقوش البديعة بالجص، والكتابات العربية التي تتكرّر فيها: «لا غالب إلا الله، وعز لمولانا أبي عبد الله» ولا تزال هذه الحمراء إلى اليوم زينة إسبانيا، ومقصد السائحين والفنانين.

ولما تغلب الإسبان على المسلمين وجدت طائفة من المسلمين يسمّون المدجنين، وهي كلمة تطلق على المسلمين الذين دخلوا تحت حكم الإسبان بعد سقوطها في أيديهم وفضلوا البقاء في بلادهم، كانوا في أول أمرهم يتسامح معهم في الإتيان بشعائر دينهم، والظهور بمظهر الإسلام، ولكن ضغط القس على الولاة فحرموا عليهم إقامة شعائر دينهم، وأكثروا عليهم من الأغلل والضرائب والرقابة. هؤلاء المدجنون كانوا يجمعون بين ما اقتبسوه من الفن الإيطالي والصنعة القوطية والطراز العربي. وكان البناؤون من المدجنين ومن الإيطاليين ومن الهولنديين، يطوفون في البلاد ويشتركون في بناء الكنائس والأديار، وخلفوا من ذلك كثيرًا. ووجدت في الأندلس تماثيل كثيرة، ولكن الغالب أنها من صناعة الإيطاليين، وبعضها قديم يرجع إلى زمن الرومان.

ولم يكن العرب مقلّدين فقط، بل استفادوا من العمارات التي شاهدوها في الشرق، وزاد ذوقهم إرهابًا لما نزلوا بالأندلس حيث الطبيعة جميلة، وحيث البلاد مفتوحة بآثارها أمامهم. فخلطوا هذا بذلك، وأنتجوا نتاجًا جديدًا كان عليه طابعهم، خصوصًا وأن العرب في الأندلس قويّو السلاحطة، حسنو الذوق، سرعان ما يهضمون ويخرجون ما هضموه كأنه شيء جديد.

ولهم في الفنون المختلفة مجال. فأولًا: العمارة. وأكبر ما يمتازون به العقود في البناء، فترى أنهم شغفوا بهذا النحو من العمارة، وبنوا على أساسه مساجدهم وقصورهم. نعم: إن هذه العقود كانت معروفة في إسبانيا من قبل ولكنهم أدخلوا عليها تحسينات كثيرة،

حتى كأنها من وضعهم. وتوسّعا في تقويس الجوانب، وسدّوا نصف فتحة العفد في بعض الأحيان، وابتكروا طريقة عمل الأقبية التي تقوم على عقود متقاطعة وأدوار متعارضة. وانتشرت هذه الطريقة في المدن الأندلسية على اختلافها، وزادوا على ذلك مهارة في أشغال الخشب والرسم عليه رسوماً هندسية، والخزف والمنسوجات، فبرعوا في تزيين الأقفور بالأشكال الهندسية، والألوان البديعة، مما لم يكن له نظير، كما برعوا في صنع القاشاني، وتزيين المقاعد العامة به؛ وكان للفخار الأندلسي بريق متألّق كالذهب، وقد أخذوه من القسطنطينية أولاً، ثم أدخلوا عليه تحسينات كثيرة، وزاد في جماله ما كتبوا عليه من الكلمات العربية بالحروف الكوفية. وكان لكل أمير شارة خاصة وهي المسماة «زُنْكَا» زِينوا بها أمتعتهم وكتبهم وغير ذلك. وكان لهم صبر طويل على إخراج الأدوات الجميلة، فلا مانع عند الصانع أن يصرف السنين في إخراج تحفة فنية كصندوق خشبي مكفّت، أو دواة جميلة مكفّتة، ودلّهم ذوقهم على استخدام الكتابة العربية في التجميل والزخرفة أو بيت من الشعر أو دعاء بالعافية. أو ذكر أوصاف لمن تعمل له التحفة. وقد ينتهي ذلك بكتابة الصانع اسمه. وأكثروا من استعمال ذلك حتى على المقابر، كما مهروا في صناعة الزجاج الملون والنقش والكتابة عليه. ولما كان الدين الإسلامي يمنع من إقامة التماثيل وتصوير الأبطال، عمدوا إلى تجميل الخط، وتصوير أوراق الأشجار، أو تحلية الشيء المصنوع بالأشكال الهندسية، حتى صناعة النسيج مهروا فيها، وسرت منهم إلى أوروبا فيما بعد. وقد كان عندهم نوع من القماش يقال له العتابي، نسبة إلى عتاب. واشتهر هذا النوع في فرنسا وسَمّي في لسانهم «تابي»، وعرف بهذا الاسم في أوروبا كلها. وهناك نوع من الأقمشة القطنية يعرف باسم «ديميتي» ويقولون في اشتقاقه إنه من اليونانية من دي بمعنى اثنين وميتوس بمعنى خيط؛ لأن هذا القماش كان ينسج من أول أمره في خيطين، ولكن تظن السيدة دي فونشِير أنه نسبة إلى دمياط، إذ كان هذا النوع مشهوراً عندهم.

وقد قلّد الصنّاع من الفرنج العرب في فنّهم تقليداً دقيّقا، ومن اللطف ما يروى في ذلك أن بعض الصنّاع الأوروبيين كانوا يقلّدون الخط العربي على أنه رسم من الرسوم من غير أن يعرفوا قراءته، فحدث أن ملك مرسية واسمه «أوقا» صكّ نقوداً محفوظاً بعضها في المتحف البريطاني. وقد كتب على قطعة النقود اسم الملك باللغة اللاتينية وحوّله كتابة عربية فيها، لا إله إلا الله محمد رسول الله على أنها مجرد نقش، من غير أن يتنبه الصانع إلى أن ذلك يخالف التعاليم المسيحية، وعثر على صليب إيرلندي مطلي بالبرونز اللامع، كتب في وسطه على الزجاج بالخط الكوفي عبارة «بسم الله»، ففي هذين المثالين دليل على أن الفن العربي

كان يفزو الفن الأوروبي، ويحمل الفنانين على تقاليد العرب حتى في كتابتهم على أنها نوع من التصوير.

وبلغ الفن الإسلامي في الأندلس درجة عالية، رغم أن الإسلام يحرم الصور والتماثيل، لأنها تعيد إلى الذهن عهد الوثنية الأولى، والإسلام يريد أن يجتثها من أساسها، ولذلك كان كثير من المنتدئين قد يصورون الحيوان والنبات لبعده احتمال عبادتهما، ولكن لا يصورون الإنسان لاحتمال عبادته. ولذلك وجهوا همهم إلى الزخارف والنقوش والصور الهندسية؛ من ذلك أنهم زينوا مثلاً قصور الزهراء بأسد عظيم الصورة، بالغ الروعة، قد طلي بالذهب، ووضع مكان العينين جوهرتان لهما ضوء خاطف، قد أقيم على بحيرة، يجوز الماء منه إلى مؤخره من قناة تحمل إليه الماء العذب على حنايا معقودة، فيدفع الماء إلى البحيرة⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً ما روي من أن الناصر صنع حوضاً لاستحمامه أقيم عليه تماثيل من الذهب الأحمر، مرصعة بالدرّ النفيس مما صنع بدار الصناعة بقرطبة - تمثال أسد إلى جانبه غزال، ثم تمساح، يقابله ثعبان وعقاب وفيل. وفي الجانبيين حمامة، وشاهين، وطاووس، ودجاجة، وديك، وحدأة، ونسر. وكلها مرصعة بالجواهر النفيس، يخرج الماء من أفواهها⁽²⁾.

فترى من ذلك أنهم تفتنوا في اتخاذ التماثيل من الحيوان دون الإنسان. ومع هذا نجد في الرواية أحياناً ما يخالف هذا. فقد ذكروا أن الناصر هذا أمر أن تنقش صورة جاريتة الزهراء على باب القصر المسمى باسمها، وملئت أبيهاف الزهراء بتماثيل وصور بشرية، مما يعد ظاهرة جديدة في الفن الإسلامي. وإلى الآن توجد في إسبانيا بمتحف قرطبة آثار فنية رائعة تشهد بحسن ذوقهم، ومهارة فنهم، ومن ألفت الأمور أن نرى فن الشعر يخدم فنون النحت والتصوير والتماثيل، كما خدم فن الموسيقى فن الشعر، وكلها من واد واحد. فيروي المقرئ أنه كان في حمام بإشبيلية تمثال بديع الصنع قال فيه الشاعر [من الوافر]:

تُناهى في الشورّد والبياض	وُدُمِيّة مرمرٍ نزهو بِجَبيدٍ
ولا أُلَمّت بأوجاع المخاض	لها ولد ولم تعرف خليلاً
تُشَيِّمُنَا بِأَلحَاظِ مِرَاضٍ	ونعلم أنها حجر ولكن

(1) انظر نفع الطيب ج 1.

(2) المصدر السابق.

فهذا غزل في تمثال، وهو يدلنا على أن التمثال كان من رخام أبيض مشوب بحمرة،
كما يدلّ عليه قوله:

«تناهى في الشوَرَد والبياضي»

ويدلّ أيضًا على أن التمثال تمثال امرأة بجانبها ولدها، إذ يقول: لها ولد ولم تعرف
خليلاً. وربما دلّنا على خروج الأندلس على العادة المألوفة عند المسلمين في عدم تصوير
التمائيل الإنسانية. فضغط البيئة كان أقوى عليهم من تعاليم الدين. وربما تأوّلوا ذلك بأن
الخوف على المسلمين من عبادة الأصنام والأبطال قد أمن جانبه، فلم يبق محلّ لتحريمه،
والى ذلك ذهب بعض الفقهاء. وكان أزهى العصور الفنية عصر عبد الرحمن الناصر، وعصر
بني الأحمر في غرناطة. فلما جاء المرابطون والموحدون هبطت درجة الفن لما يغلب عليهم
من البداوة، وعدم إرهاب ذوقهم الفني. ولذلك يكفهم فخرًا أنهم أبقوا على ما بقي، ولو لم
ينشوا جديدًا [من الرجز]:

لا تعجّبَن من هالكِ كيف نُوى بل فاعجَبَن من سالمِ كيف نجا

ولما تغلب الإسبان على الأندلس، طمسوا كثيرًا من الكتابات العربية التي على
المساجد والقصور. وكان العرب مولعين بذلك، حتى لقد كتبوا على أثر فني سورة الفتح
بأكملها، وأراد الإسبان بذلك أن يمحو آثار العرب. ولكنهم أخيرًا لما أحسوا برغبة
السائحين والفنانين في رؤية هذه النقوش العربية أخذوا يزيلون الجصّ عن الكتابة. وكلما
عثروا على كتابة عربية عدّوا اكتشافها كنزًا.

ولا ننسى بعد ذلك تأثر إسبانيا بالموسيقى العربية، فكان عدد من حكّام قشتالة
يستخدمون مهندسين من المدجنين، ويستمعون إلى موسيقيين منهم. وحتى الآن لا يزال
الشرقيون يرون الموسيقى الإسبانية أقرب إلى آذانهم، وتتفتح لها قلوبهم أكثر من الموسيقى
الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية. والسبب في ذلك واضح، وهو أن الموسيقى الإسبانية
مطّمة بالموسيقى الشرقية بواسطة مسلمي الأندلس.

وأخيرًا ضغط القس على فرديناند وإيزابلا، فطردا كثيرًا من المسلمين إلى خارج بلاد
الأندلس، فخسروا بذلك خسارة كبيرة في التجارة والصناعة والفنون، وضخّوا بمصالح إسبانيا
من أجل إرضاء طائفة من القس، حتى قال بعضهم: «إن إسبانيا ضحت بحريتها وعظمتها
كشعب في سبيل الكاثوليكية».

وقال آخر: «لما مات الإسلام في الأندلس كان موته تسميًا لإسبانيا».

ولم يلبث فرديناند وإيزابلا أن اخترهما هذا السم، فبدأ يتركان التسامح الذي درج عليه ملوك قشتالة وأرغونة، وسيطرت عليهما النزعات الكنسية وميولها، حتى بلغت بهما إلى التعصب والسخف. واقتضى أثرهما من تبعهما من الملوك. وبذلك فضوا على زهرة الفكر الذي خلقه الإسلام لإسبانيا.

وكان من منافذ الفن الإسلامي إلى أوروبا صقلية، فقد حكمها المسلمون مدة طويلة، وازدهرت علومهم وفنونهم فيها، فلما انتهت دولة المسلمين وقبض عليها المسيحيون من النرمانديين وغيرهم، اقتبوا أيضاً كثيراً من الثقافة العربية والفن العربي، حتى يرووا أن روجر النرماندي كلف الشريف الإدريسي أن يعمل له كرة يرسم عليها شكل الأرض إلى كثير من أمثال ذلك، فإذا أضفنا إلى هذين العاملين - وهما الأندلس وصقلية - الحروب الصليبية في الشرق، وما كان فيها من اختلاط مكن كلاً من الطرفين أن يعرف ما عند الآخر ويستفيد منه، فقد وضعنا أيدينا على أسباب انتقال الثقافة من الشرق إلى الغرب.

تأثر الأندلس وتأثيرها

الحق أن الأندلس كانت كمحطات الإذاعة الرئيسية، فيها آلات للاستقبال وآلات للإذاعة. فاما أولاً، فقد استقبلت كل ما أرادت من المشرق، وذلك بواسطة تجار الكتب وبواسطة الأمراء الذين كانوا يريدون أن يزهروا دولتهم، بنقل كتب المشرق إلى مكاتبهم ثم إباحتها للجماهير، وبالحدج وما كان يكثر التلاقي فيه والحديث عن الأدب والعلم والكتب وتبادل كل ذلك. ثم بسرعة الانتقالات وسهولتها، فكانت رقة العالم الإسلامي كوادى النمل، كل يوم تجد من يجيء ومن يروح. ولذلك كان العالم الإسلامي كله كأنه قطر واحد لا أقطار متعدّدة؛ ثم شيء آخر، وهو أن بيوت الأمراء والوزراء حتى والأوساط كانت مملوءة بالرفيق، وهذا الرفيق منه الإسباني والفرنسي، وأسرى الحرب من أمم مختلفة، وهم يسمّون كل ذلك الصقالبة. والإسلام يبيح الاتصال بملك اليمين والتزوّج بهن. والخلفاء والأمراء منهم من تزوّج فعلاً بهن، وهؤلاء الأرقاء من رجال ونساء لعبوا دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية الأندلسية، فقد كانوا يفتلون أفكار الأوروبيين إذ كان بعضهم من الخاصة. وكانوا يفتلون عادات أممهم وتقالدها. ومن تعلّم اللغة العربية منهم كان ينقل الأفكار والأفصاح الأوروبية باللغة العربية. وانقسمت البيوت إلى قسمين، قسم من أولاد السراري، وقسم من أولاد الحرّاء. والأولاد تبعاً لأمهاتهم ينقسمون أيضاً إلى قسمين: قسم يتعصب لأمه الترتية، وقسم يتعصب لأمه الحرّة. وكثيراً ما وقع القتال في المملكة بسبب تعصب كل فرد؛ وتلاحظ أن انتقال الأفكار في غاية الخفاء والسهولة، فقد يخالط أندلسيّ رجلاً أوروبياً في جلسة عادية، فتنتقل أفكار كل من هذا إلى ذلك، ومن ذلك إلى هذا. وقد يرحل أندلسي فيقرأ كتاباً شرقياً أو يتلمذ على أستاذ شرقي، ثم يقدم الأندلسيّ إلى بلاده، فيلقي في أرض الأندلس البذور التي سمعها، والبذور تنأقلم بالبيئة. وشاهد ذلك في الأدب وكل فرع من فروع العلم والفلسفة وغير ذلك. ولذلك كان من العسير جداً أن تردّ النسيج الأندلسي إلى خيوط شرقية أو خيوط أوروبية أو خيوط مبتكرة. فهذا ما لا يستطيعه إنسان إذا أراد الجزم والتحديد، وإنما كل ما يستطيعه الشك والظن. ولذلك يعجبني جداً رأي القاضي عبد العزيز الجرجاني في «الوساطة بين المتنبي وخصومه» إذ جعل الحكم على معنى بيت من الشعر بأنه مسروق أو

غير مسروق، شيئاً في منتهى الصعوبة، لأن الحكم يتطلب معرفة تامة بكل المعاني الماضية، ثم احتمال أن يتسرب معنى من هذه المعاني إلى قائل البيت الأخير وهذا عادة مستحيل. وكذلك ما نحن فيه.

هذا ما يصح أن يقال في الاستقبال. أما شأن الإذاعة فقد كان هناك نوعان من الموجات، نوع ذهب إلى الشرق، وربما كان أصله أيضاً من الشرق، ولكنه صيغ بالصيغة الأندلسية. ونوع من الموجات ذهب إلى أوروبا كبعض الأدب، وكثير من الفلسفة وخاصة فلسفة ابن رشد وبعض العلوم كالرياضة والهندسة وغير ذلك؛ ولذلك كان من قال: إن النهضة الأوروبية طارت أول ما طارت من على عاتق العرب، لم يبعد عن الصواب. فالمتحررون من النصارى بسبب فلسفة ابن رشد، وقيامهم في وجه الكتيبة سبب وجود طائفة تدعو إلى حرية الفكر والنهضة الحديثة. ومن ناحية أخرى فإن الأوروبيين عندما عرفوا الآثار اليونانية والرومانية عرفوها أول الأمر عن طريق نقلهم للآثار العربية. وبعد ذلك اشتاقوا أن يعرفوا الآثار اليونانية والرومانية في أصولها. فالشوق الذي كان عندهم إنما به العرب فيهم.

نعم: إن المشرق استطاع أن يذيع بعض الشيء في أوروبا عن طريق الحروب الصليبية أحياناً، ولكن ذلك كله ليس بشيء إذا قيس بتأثير الأندلسيين في أوروبا.

لقد اختلف علماء الإسبان في مقدار انتفاعهم بمسلمي الأندلس، حتى أنكروا بعضهم نكراً تاماً. وقالوا: إذا أردنا معرفة أصل أي شيء إسباني، فلننظره عند اليونان والرومان لا عند العرب. بل قال بعضهم: إن حكم المسلمين للأندلس آخر تقدم الإسبانيين، ولولا ذلك لنهضوا نهضة فرنسا وإنجلترا وألمانيا وغيرها. فليس من فرق إلا حكم المسلمين لهم والنطاحن الشديد بينهم وبينهم مدة ثمانية قرون كاملة، لا يهدأ لأحد منهما بال. ولكن من حسن الحظ أن هذا ليس مذهب الجميع؛ بل من الإسبانيين من يرى من الحق أن حكم المسلمين للأندلس حلقة في سلسلة تاريخ الأندلس، وأن المسلمين رقوا الأندلس أثناء حكمهم في العلوم والحضارة. حتى إذا قُست إسبانيا بغيرها من الأمم كانت أرقى منها. بل ما لنا نذهب بعيداً وقد قلنا: إنه لولا فلسفة المسلمين في الأندلس وانتشارها في أوروبا لما نهضت أوروبا هذه النهضة، بل تأخرت قروناً، فكيف بإسبانيا إذا لم يكن حكمها المسلمون هذه القرون؟

ومن حين لآخر نسمع عن أشخاص يقومون ليذعوا أن المسلمين في الأندلس لا فضل لهم على الإطلاق. وهذه عصية لا تخدم الحق، ولكن تخدم النزعة الدينية المترتبة. والزمان

كفيل بإظهار الحقيقة بعد البحث. وتأخر إسبانيا إذا عدت متأخرة ليس سببه حكم العرب لهم، بل سببه على الأرجح إبعاد العرب عنها. وقد كانت في يدهم الزراعة والصناعة والتجارة، فلما أخرجوا انحطت البلاد بسبب خروجهم ووقفت الأعمال الهامة التي كانوا يقومون بها. ولم يستطع نصارى الإسبان أن يحلّوا محل المسلمين في أعمالهم.

هذا إجمال نفضله فيما يلي:

يخطيء من يظن أن الأندلس كانت مسكونة بالعرب والبربر وحدهم، فقد كانت في الواقع مسكونة بهما، وبعدد كبير من الإسبان، والأمم الأوروبية، ممن دخلوا في الإسلام أو أسروا في الحروب، ونساء بعن رقيقات واستولدهن العرب والبربر، فكانوا جيلاً مسلماً جديداً يتكاثر مع الزمان. والشأن في ذلك شأن المشرق تماماً. وكذلك يخطيء من يظن أن بغداد والعراق كانتا مسكونتين بالعرب وحدهم، بل كانتا مسكونتين بأسرى الأمم المختلفة، والنساء الرقيقات المأسورات، والعييد والإماء الذين يباعون في الأسواق وغير ذلك. كل هذا من شأنه أن يجعل الساكنين كأنهم صوّا في بوتقة، ومزجوا على النار مزجاً تاماً، فأخذ كل من كل. وكانت النتيجة خليطاً فيه عناصر إسبانية أو أوروبية، وعناصر عربية أو بربرية. وكان الشأن في ذلك كالماء الحار يخلط بماء بارد فيكون الناتج ماء لا حاراً ولا بارداً. إن كان ذلك كذلك في الشؤون المعنوية من أفكار وآداب، وعلوم وفلسفة، فلا عجب إذاً أن نرى ألفاظاً عربية كثيرة تسربت إلى الإسبانيين والبرتغاليين، كما أن ألفاظاً إسبانية وبرتغالية دخلت العربية، كما يظهر ذلك على الأخص في ديوان ابن قزمان.

وقد كانت كل أمة تقدم للآخرين خيراً ما عندها وأساء ما عندها. فقدم العرب مزايهم، من تسامح وحب للأدب، وحياء فيها مروءة ونبل، كما قدموا أسوأ ما عندهم من عصبية للقبيلة، وحب للظهور والفخفة، ورغبة في التسري، وغير ذلك. وقدم الإسبان كذلك خيراً ما عندهم وأساء ما عندهم، وكان المتولد من هذا الاختلاط حائزاً لصفات خاصة، فهو ذكي متدبر متطرف.

من أجل هذا الامتزاج رأينا كما ذكرنا الألفاظ العربية تدخل اللغة الإسبانية والبرتغالية، مثل: الخزانة، الجبة، الدكان، القاضي، البراءة، المخزن، القطران، الطاقة، إلى كثير من أسماء الأشياء.

وكان للأندلسيين تقريباً لغتان: لغة فصحي يتكلم بها المثقفون الأرستقراطيون، ولغة شعبية يتكلم بها الشعب في لهجة خاصة. ولعلها أيضاً تكون خاصة بكل مدينة، وهي لغة

الشارع والبيوت، ومن أجل ذلك لما اخترعت الموشحات والأزجال نجحت نجاحًا باهرًا، لأنها وجدت استجابتها من الشعب، إذ رآها أقرب إلى التعبير عما في نفسه، وألطف من اللغة الفصحى وأظرف وأحسن في التوقيع على الآلات الموسيقية، وأنسب للمتجولين الذين يشدون الأغاني يتكسبون بها. وكما تأثرت اللغة الإسبانية والبرتغالية بالعربية، تأثرت العادات والتقاليد والفنون.

فالموسيقى العربية انتشرت بين سكان الإسبان في الشمال، حتى اسم العود وهو آلة الغناء العربي انتقل أيضًا، وحتى يا ليل يا عين انتقلت كذلك.

وقد أفسحت الأمم الأوروبية صدرها للحضارة العربية والعلم العربي، واستطاعت أن تفرّق بين العلم والسياسة، بينما كانوا يحاربون المسلمين سياسيًا، كانوا يفتحون صدورهم للعلماء المسلمين ثقافيًا. فالتاريخ يدلنا على أن عددًا من حكام قشتالة كانوا يحيطون أنفسهم بعلماء مسلمين، ويستخدمون مهندسين مسلمين، ويستمعون إلى موسيقيين مسلمين. وربما كان إمبراطور الألمان الذي ذكرناه في فلسفة ابن رشد مثالًا صالحًا على تفرقتهم بين السياسة والعلم. ولولا إلحاح القس في مصادرة المسلمين والتكثير بهم، وإجبارهم على التنصر لا استفادوا من المسلمين فوائد أكبر مما استفادوا.

لقد بدأ فرديناند وإيزابلاً يعاملان المسلمين معاملة حنة بعد سقوط البلاد في أيديهما، تبعًا لتقاليدهما المتوارثة في التسامح. ولكن بعد سبعة أعوام من سقوط البلاد، وبسبب إلحاح القس والضغط على المسيحيين في سوء معاملة المسلمين، اضطرّ فرديناند وإيزابلاً أن يهجرا تسامحهما، وبخيراً المسلمين في الأندلس بين التنصر والخروج من البلاد، فأثر نحو نصف مليون مسلم الخروج؛ وبخروجهم انحطت الزراعة والصناعة انحطاطًا كبيرًا، وكادت الأعمال تقف.

ومرّت قرون على الإسبان حتى استطاعوا أن يقوموا بالأعباء التي كان يقوم بها المسلمون. فهل بعد هذا كله يصحّ أن يقال: إن امتلاك المسلمين للأندلس كان كارثة على إسبانيا؟

لقد رأينا تأثير المسلمين في أوروبا، فيترجم ألف ليلة وليلة مرات عديدة، ويتلى به، ويقتبس منه. وننقل قصة حي بن يقظان لابن طفيل إلى كثير من اللغات الأوروبية، وتكون ذات تأثير على المثقفين من الأوروبيين، كتأثير ألف ليلة على الشعب. فهذه أدلة مادية على استفادة أوروبا من المسلمين. كما أننا نرى أن الأدب الأوروبي ظهرت فيه نزعة جديدة على

أثر انتشار الأدب الأندلسي العربي بين الأوروبيين. ويظن الكثيرون أن هذه الظاهرة نشأت من الاقتباس من الأدب العربي الذي تظهر فيه الرومانتيكية البالغة في الغزل الرقيق والثناء الباقي، ونحو ذلك.

هذا عدا التأثير الفلسفي الذي أثرته الأندلس في أوروبا والذي ذكرناه في أثر فلسفة ابن رشد، فقد كانت فلسفته مشعلاً يار به في جميع أنحاء البلاد. نعم: إن الحضارة الأوروبية استمدت حضارتها وثقافتها على الوجه الأكمل من كتب اليونان والرومان أنفسهم. ولكنهم في الحق لم يلتفتوا إلى المصادر اليونانية والرومانية إلا لأن العرب بفلسفة ابن رشد وشروحه على أرسطو وأمثال ذلك، فتحو شبيتهم لقراءة الكتب اليونانية والرومانية في أصولها. والذي يشك في ذلك يجب أن يقارن بين قرطبة وإشبيلية وغرناطة وغيرها من مدن الأندلس في أيام ازدهارها، وبين المدن الأوروبية في ذلك الزمن. وليكن منصفًا في المقارنة: أيها كان أرقى علمًا، وأحسن حضارة، وأسمى تقدمًا؟ هل يساوره شك في أن الأولى كانت كلها أرقى من الثانية، وأن بعض المؤرخين شبه مدن الأندلس وسائر الممالك الأوروبية فينا، بين بلاد البلقان كلها.

ومما استوجب النظر ظهور الموشحات والأزجال في الأندلس، ثم ظهور شعر يشبهه عند الأسبانيين في الشمال، وفي مقاطعة بروفانس في جنوب فرنسا وسُمي هذا النوع عندهم التروبادور. ويمتاز هذا الشعر بأنه شعر عاطفي يوقّع على الآلات الموسيقية، ويقصدون به البيوت الأرسقراطية، والبلاط الملوكي. وقد اختلف المستشرقون والباحثون كثيرًا في منشأ هذا الشعر: هل هم أخذوه عن مسلمي الأندلس، أم إنه تطوّر للشعر عندهم تطورًا طبيعيًا؛ والأرجح عند كثير منهم أنه مأخوذ من مسلمي الأندلس. لأن الشبه في الموضوعات واحد، وبعض أوزان هذا الشعر الإفرنجي يساوي أوزان الموشحات والأزجال العربية، مما لم يكن للأوروبيين معرفة به من قبل، كما أنهم اختلفوا في اشتقاق الكلمة فذهب بعضهم إلى أنه مأخوذ من Trouvère بمعنى ابتدع، وفي ظني أن أصله «دور طرب». وإذا كان الإفرنج يقدمون الصفة على الموصوف والمضاد إليه على المضاد قالوا: طرب دور، وسهل تحريفها إلى ترو بادور.

وقد عرف العالم الإسلامي المدارس من قديم، ومنها ما كانت مدارس كبيرة تشبه الجامعات، كالجامع الأزهر والمدرسة النظامية والمستنصرية وغيرها. وقد انتقلت صورة هذه الجامعات إلى الأندلس، ثم رأينا صورها تظهر في أوروبا، ويتشابه شكلها جميعًا، من طرق

تدريس ومنح إجازات وتقسيم العلوم إلى فروع ونحو ذلك، بل أكثر من ذلك كان بعض الجامعات الأوروبية يعتي اعتناء كبيراً باللغة العربية ومنتجاتها. ويصرح بعضهم بأن من لم يشف ثقافة عربية فليس بمثقف. ومن الراجح أن الحديث يكون مقتبساً من القديم حتى تشابهت الصور. غاية الأمر أن ما عرف عن أوروبا الحديثة من التنظيم والدقة فيه، وإدخال التحسينات الممكنة، جعل الجامعات الأوروبية اليوم هي موضع أنظار الشرقيين، حتى كأنها نبتُ أيديهم. ومثل ذلك مثل القطن يأخذونه من الشرق خاماً، ويردونه نسجاً جميلاً، كأن لا صلة بينه وبين أصله. وحتى الترد والشطرنج اقتبسهما العرب من الفرس وأدخلوا عليهما تحسينات. ثم انتقلت اللعبتان بما فيهما من تحسين إلى أوروبا. مع الاحتفاظ ببعض الأسماء العربية. وتوجد مخطوطة لألفونسو الحكيم فيها رسم لعبة شطرنج معقدة، يمارس اللعب عليها بعض المسلمين. ولم تكن اللعبة بحالتها معروفة عند الأوروبيين من قبل.

وكما انتفع الأندلسيون بعلوم المشرق ومنتجاته، ونفعوا أوروبا بعلومهم ومنتجاتهم، كذلك ردوا الجميل للمشاركة. فكان خير المنتجات الأندلسية شائئاً في الشرق، ومصدر علم لهم. فكم انتفع المشاركة بالعدد وظرفه، والمخصص والمحكم ومنهجها في اللغة، وابن رشد وفلسفته، والموشحات وطرافتها؛ مما لا يمكن أن يعدّ ولا يحصى. ولذلك قلنا إن الأندلس بعد ما نضجت على يد الشرق رذت للشرق جميلة. فلو لم تقم الحضارة الأندلسية بعلومها وفنونها وآدابها ثمانية قرون، تعمل جاهدة في خدمة العلم والأدب، لتغير تاريخ العلم الإسلامي.

خاتمة

فتح العرب الأندلس وظلّوا فيها ثمانية قرون، وهم من يوم حلولهم بها، قد بذروا بذور قوتهم وضعفهم، فمن يوم أن حلّوا فيها ظهرت العصية اليمينية والمضرية، ووقع النزاع بين الفريقين. حتى جاء عبد الرحمن الداخل، فاتّخذت العصية لوناً آخر، فقد تعصّب لفريق دون فريق، ووجد في الأندلس من يعمل لحساب الدولة العباسية في بغداد ضد الأمويين في الأندلس، وثار من أجل ذلك فتن أضعفت خلفاء الأندلس، ثم جاءت الدولة العامرية، فعملت على إسقاط الدولة الأموية، وانقسم مسلمو الأندلس إلى متعصّب للأمويين، ومتعصّب للعامريين. ثم انفرط عقد الأندلس وحكمها ملوك الطوائف، فكل من كان قادراً ففرّ إلى بلد وتعلّب عليها، وأصبح أميراً. كل هذا أثر في الأندلس من الداخل وحلّ عراها، والإسبانيون الذين في شمالي الأندلس لم ينسوا أبداً منذ عهد الفتح أنه بينهم وبين المسلمين ثأر، وأنه لا بد أن يتغلبوا عليهم، وكلّ يدعي أنهم المؤمنون، وأن عدوهم هم الكافرون. وطوبى للمؤمن إذا جاهد ضد الكافر، فكانت الحرب بين الفريقين سلسلة لا تنتهي، وكانت سجالات، يوم نهؤلاء ويوم لهؤلاء، ونصارى الإسبان يعتمدون من الخارج على كل المسيحيين في أوروبا وعلى رأسهم البابا، ومسلمو الأندلس يعتمدون أيضاً من الخارج على المرابطين والموحدين في المغرب، بل وعلى صلاح الدين وبايزيد. ولكن كانت نجدة أوروبا المسيحية للإسبانيين أشدّ وأبقى. فما لبثوا أن تغلبوا. وزاد الأمر سوءاً أن ولاية المسلمين كانوا ينقسمون على أنفسهم، فوالي قرطبة يعادي والي إشبيلية وهكذا. بل إن بيت الإمارة الواحد كان منشقاً على نفسه، بحكم انحلال البيت باختلاف الأتھات بين حرائر وسراري، واختلاف السراري إلى أصول متعدّدة. فكان من نتيجة ذلك أن البيت إذا انشقّ التجأ بعض المسلمين إلى أمراء النصارى - كما ذكرنا - يستجدونهم على عدوهم من أقاربهم. والعدو يتتفع بنصرة هذا على ذلك، أو ذلك على هذا. وفي تاريخ الأندلس أمثلة كثيرة من هذا القبيل.

نعم: إن بعض النصارى وقع في مثل هذه المحنة، فالتجأ بعضهم إلى أمراء المسلمين يستعينون بهم ضد أهلهم وذويهم. ولكن ذلك لم يكن بالكثرة ولا بالقسوة التي نشاهدها في العداء بين المسلمين بعضهم وبعض.

قلنا إن المسلمين منذ الفتح كانوا يحملون أسباب قوتهم وضعفهم، فهم أمجاد أذكيا، شمّ الأنوف، كرام شجعان ولكنهم فرديون لا اجتماعيون، عنجهيون لا مطيعون، تغلب فيهم الفخفة وحبّ اللذائذ، على الجذّ والصرامة، فلما اختلطت هذه المزاجات تلك المعايير، أنتج هذا الامتزاج حضارة رائعة، وسقوطًا شنيعًا. وكان سقوط الأندلس أول حادث قتل من نوعه للمسلمين، فبكوا كثيرًا ورثوا بلادهم كثيرًا، وذلّوا كثيرًا، واثرتوا إلى أن يعيدوا مملكتهم إلى حوزتهم طويلًا، ولكن هيهات!

لقد كان بكاء أبي عبد الله آخر ملوك غرناطة بكاءً حارًا شديدًا. وقد صدق إذ قال:
«دعوا دمًا ضيَّعه أهله».

لقد توقع كثير من العلماء والفقهاء والحكماء هذه النتيجة البائسة، فكانوا تارة يحاولون أن يوفّقوا بين المتخاصمين، وتارة يحاولون أن يستنجدوا بما وراء الأندلس، وتارة ينقل بعض الخارجين من الإسبانيين من الإسبان إلى المغرب اتقاءً لشرهم. ولكن ذلك كله لم ينجح، لأن عوامل السقوط داخليًا وخارجيًا كانت أشدّ من عوامل الالتئام. فسقطت تعني من بناها. وخلفت ثروة كبيرة ذابت فيما بعد، ولم ينفع البكاء والعويل، إذ ماذا تنفع العواطف أمام السيف والنار.

وسنة الله في خلقه أن الضعيف على أي شكل كان، يذهب هباءً أمام القوة كائنة ما كانت، والشاعر العربي كان حكيماً إذ يقول [من البسيط]:

تعوي الذئب على من لا كلاب له وتثقي صولة المستأسد الضاري

المراجع


- تفسير الكشاف للزمخشري . وحاشية ابن المنير عليه .
- طبقات الشافعية للسبكي .
- الطوابع والمطالع .
- عقيدة أهل السنة للغزالي .
- تأسيس التقديس للفخر الرازي .
- تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي .
- مقالات الإسلاميين للأشعري «طبع استانبول» .
- المواقف للإيجي .
- الملل والنحل للشهرستاني .
- الفصل في الملل والنحل لابن حزم .
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .
- الانتصار للخياط .
- دائرة المعارف الإسلامية في مواضع متفرقة .
- العلم الشامخ في إنبار الحق على المشايخ «طبعة المنار» .
- مقامات بديع الزمان الهمذاني .
- عقيدة الشيعة تأليف دونالدسن .
- فجر الإسلام وضحاء .
- من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام تأليف بندلي جوزي .

- الفرق بين الفرق لأبي منصور البغدادي.
- تفسير الألويسي.
- الرسالة القشيرية.
- حلية الأولياء.
- موسوعات المعلوم العربية لأحمد زكي «باشا».
- تاريخ الآداب الأندلسية.
- تاريخ العرب المطول لقلب حتي.

الفهرس

457	الباب الأول: الحياة الاجتماعية في الأندلس
490	الباب الثاني: الحركة الدينية في الأندلس
514	الباب الثالث: الحركة النحوية واللغوية والتأليف الأدبي
526	الباب الرابع: الحركة الأدبية
526	الشعر والنثر
530	الشعر والشعراء
538	ابن عبد ربه
550	ابن درّاج القطلي
553	ابن هانيء الأندلسي
561	ابن شُهَيْد وابن حزم
570	ابن زيدون
580	ابن عَبَّاد
589	ابن سهل
592	ابن قُزَّمان
594	الموشحات والأزجال
604	النثر الفني
606	ابن عبد ربه
607	ابن برد

608	ابن شهيد وابن حزم
612	ابن زيدون
614	ابن أبي الخصال
614	ابن الخطيب
619	ابن خلدون
621	أثر النساء في الأدب
624	الباب الخامس: الحركة الفلسفية والعلمية
630	بنو زُهر
631	ابن طفيل
633	ابن رشد
654	الباب السادس: التاريخ والجغرافيا
654	التاريخ
663	الجغرافيا
669	الباب السابع: الحركة الفنية
676	تأثر الأندلس وتأثيرها
682	خاتمة
684	المراجع

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثامن
ظهر الإسلام (4)

لحمّد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلّد الثامن

ظهر الإسلام (4)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	ظهر الإسلام (4)
المؤلف:	أحمد أمين
أبعاد الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	192
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبيس
تلفنكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.mobilia_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستمساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة

بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

للكتب التي تنشر بعد وفاة المؤلف منزلة خاصة، ويُعنى بها المؤرّخون أعظم عناية، وبخاصة إذا كان صاحبها من الأعلام المشهورين. ولا نزاع في أن أحمد أمين من أعلام المفكرين في مصر في الربع الثاني من القرن العشرين. وإنما جاءت العناية بهذه الكتب «اللاحقة» - أعني اللاحقة لوفاة المؤلف - من أنها في الغالب تعبّر عن آراء المؤلف بعد نضوجه، فهي أعلى من الكتب التي سبق أن نشرها في حياته. ولكن كثيرًا ما يكون المؤلف قد ترك الكتاب ناقصًا، لم يتمّ فصوله، وعندئذ لا يرى أصدقاؤه وتلاميذه بأسًا من نشر الكتاب كما هو، مثل تمثال فينوس. وآخر ما رأيت في هذا الباب كتاب «مبادئ الحكمة» للأستاذ كورنفود، العالم المشهور في الفلسفة اليونانية، توفّي وترك الكتاب في خمسة عشر فصلًا، وحتى هذا الفصل الأخير ناقص، وترك كذلك مذكرات ومسودات لفصلين آخرين، فبادر الأستاذ جونري بنشر هذا الكتاب على ما فيه من نقص.

ومن جملة الأسباب التي تجعل المؤرّخين يحفلون بوجه خاص بالكتب التي تركها المؤلف مسودات دون أن تنشر، ودون أن تكمل، هو النظر في الطريقة التي كان يتبعها المؤلف في التأليف، أو هذه العملية التحضيرية التي لا يشهدها القارئ الذي لا يرى إلا كتابًا كاملًا فيه خلاصة الأطلاع على مراجع كثيرة، وفيه آراء ناضجة لا يعرف أن وراءها ذخيرة واسعة من آراء فجة هجرها صاحبها.

وحين رجاني أبناء أحمد أمين القيام بنشر هذا الكتاب، ترددت أول الأمر، لأن مهمة تعديل كتاب وإخراجه مهمة علمية شاقة، وأمانة تاريخية ثقيلة.

وقد قبلت آخر الأمر هذا العمل، لأنه قبل كل شيء واجب مفروض، فهو واجب عليّ أن أقوم به كتلميذ لأحمد أمين، وكمواطن مصري ومفكر عليه أن يبرز أثرًا لمفكر عظيم من مفكري الشرق.

كنت تلميذًا لأحمد أمين على الحقيقة، ففي أول عام انتقل فيه إلى الجامعة المصرية -

جامعة القاهرة الآن - وكان ذلك سنة 1927م، أخذت عليه درسًا في اللغة العربية، أذكر أنه كان في «المعاجم». وقد بهرتني في ذلك الحين طريقته في البحث والعرض، وهي الطريقة ذاتها التي يتبعها في كتبه ومقالاته، من الإحاطة الشاملة، ووضوح العرض، وبساطة الأسلوب، ونفاذ الفكر.

ولم تنقطع صلتني به بعد ذلك، وبخاصة في لجنة التأليف حيث كان يرأس جلسة أدبية مساء كل خميس.



فلما اضطلعت بإخراج هذا الجزء من ظهر الإسلام، رأيت أن أحفظ ما أمكن بالأصل خشية التزييف على التاريخ، اللهم إلا ما لم يكن منه بد.

أقول إن الأصل لم يكن بخط أحمد أمين، فقد جرت عادته في أواخر حياته، بعد أن أصيب بضعف بصره، أن يملي. وكان قد دفع ما كتب إلى شخص كتبه على الآلة الكاتبة، فبلغ عدد صفحات الكتاب 179 صفحة، بدأه بالتمهيد وختمه بالمراجع. ولكن يبدو أن أحمد أمين لم يتسع وقته للنظر في هذه الأصول، ومراجعتها، وتعديل ما يريد أن يعدله فيها، وإضافة ما يراه لازمًا بعد القراءة الأخيرة.

ولم يكن في الأصل عنوان للفقرات، إذ كان يترك محلها بيضاء ليضع العنوان المناسب عند الطبع، أو عند المراجعة قبل دفع الأصول إلى المطبعة.

وقد قمت بوضع العناوين التي تستخلص من روح الموضوع.

وحذفت الباب الرابع عن «المرجئة والخوارج» من صلب الكتاب، وألحقته بآخر الكتاب، لأنهما صفحتان لا تصلحان أن تكونا بابًا على حدة، ولذلك قلت بعد تقسيم الفرق الرئيسية ص 3: «ونفصل الكلام على كل منها، ما عدا الخوارج والمرجئة، لأن أصحابها انقرضوا، ومات مذاهبهم في القرن الرابع الذي نتحدث عنه».

كما أضفت المقدمة التقليدية التي يستهل بها أحمد أمين كُتبه - بعد أن تشربت أسلوبه -، ويبدوها بالبسملة، ويستعرض فيها منهجه في البحث والموضوعات التي سيتناولها.

وفيما عدا ذلك فالحذف والإضافة يسيران جدًّا لا يزيدان على لفظة، أو عبارة. وكذلك أضفت بعض الهوامش، ولم أتوسع فيها حتى لا يخرج الكتاب عن روحه وأصله.

ونستطيع بذلك أن نطمئن إلى أن الكتاب الذي تقرأه صورة صحيحة لتأليف أحمد أمين، وأنه آخر شيء ألّفه قبل وفاته.



لم يظفر كتابٌ من الذبوع والانتشار والتأثير بمثل ما ظفرت به مجموعة الكتب التي أصدرها أحمد أمين حين أصدر «فجر الإسلام» عام 1929م، وتبعها بضحي الإسلام في ثلاثة أجزاء، ثم الظهر في أربعة أجزاء. فقد طبعت أجزاءه الأولى ست مرات، كل طبعة منها بضعة آلاف. وأصبح الفجر والضحي والظهر مرجع كل طالب، ومرشد كل باحث، والمنارة التي يهتدي بها الناظر في التاريخ الإسلامي وحضارته.

فقد درج العرب على تاريخ حوادثهم في حوليات كما نرى في الطبري وابن الأثير وغيرهما، فيذكرون الأحداث من شتى نواحيها، يختلط فيها التاريخ المحض السياسي بالأدب والعلم والدين، ولم يعرف أحد من المتقدمين طريقة كتابة التاريخ الحديثة، اللهم إلا ابن خلدون الذي صور في مقدمته كيف ينبغي أن يكتب التاريخ، حتى إذا شرع في تدوين تاريخه سار على نهج القدماء.

أما تاريخ الحضارة بمعنى الكلمة فلم يعرفوا عنه شيئاً. فإذا أراد باحث اليوم أن ينهض لتصوير الحضارة الإسلامية في مختلف عصورها، مع بيان العناصر المكوّنة لها، والظروف التي أدت إلى ظهورها، كالعوامل الجغرافية والسياسية والاجتماعية والأدبية والاقتصادية، فلن يجد شيئاً من ذلك واضحاً في الكتب القديمة. ذلك أن القدماء كانوا يتصوّرون أن الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف. فترى الجاحظ يكتب في البيان والتبيين تفسير آية إلى جانب حكاية للشعراء، وينتقل منها إلى رأي لصاحب المنطق، وهكذا. وكذلك الحال في الأمالي أو نهاية الأرب، وغير ذلك من كتب الأدب، أو التاريخ، فكلها استطراد لا نظام فيها.

لذلك كانت مهمة مؤرّخ الحضارة الإسلامية مهمة شاقة عسيرة، تحتاج إلى إحاطة شاملة بكثير من العلوم، من تفسير وحديث وتاريخ وفقه وأدب واجتماع واقتصاد وفلسفة وعلم كلام وتصوّف، وعلى الجملة كافة العلوم المكوّنة للحضارة.

ويحتاج المؤرّخ بعد هذه الإحاطة الشاملة إلى تنظيم جديد لهذه المادة الواسعة التي جمعها. وهذا التنظيم عقليّ، وتتجلى فيه أصالة المفكر ورجاحة عقله، لأن الأفكار ليست كالأموال المادية المحسوسة التي تشاهد بالحواس، بل هي أعلى من الظواهر الحسية ولا تدرك إلا بالعقل. وقد لمس أحمد أمين هذه الصعوبة في كتابة تاريخ الفكر الإسلامي، فقال

في مقدمة الجزء الأول من «ضحى الإسلام»: «لعل أصعب ما يواجهه الباحث في تاريخ أمة هو تاريخ عقلها في نشوئه وارتقائه، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب. ذلك أن مدار البحث في المسائل المادية وما يشبهها واضح محدود، وما يطرأ عليها من تغير ظاهرٌ جليٌّ. أما الفكرة فإذا حاولت أن تعرف كيف نبتت، وكيف نمت، وما العوامل في إيجادها، وما العناصر التي غذتها، وما الطوارئ التي طرأت عليها فعدلتها أو صقلتها، أعيك ذلك، وبلغ منك في استخراجها الجهد...».

وفي هذه العبارة القصيرة التي نقلناها يتضح الدستور العقلي الذي رسمه أحمد أمين لنفسه ليسير على نهجه في تفصيل الحياة العقلية عند المسلمين، منذ نشأتها حتى العصور الحديثة.

فهو يحلل بعقله العقلية الإسلامية في تطورها.

والنظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على التحقيق. فقد قيل في تعريف الفلسفة أمور كثيرة، أشهرها ما ذكره المعلم الأول من أنها العلم بالعلل والمبادئ الأولى. وقد انحصرت الفلسفة اليوم بعد انفصال العلوم المختلفة عنها في تحليل العقل البشري. ولم يفعل أحمد أمين أكثر من ذلك، حاول أن يلتمس العلل البعيدة التي غذت العقلية الإسلامية ونمتها وصقلتها وشكلتها في شتى الصور على مر العصور. واقتضى منه هذا التحليل أن يرجع إلى العوامل الدينية المستمدة من الإسلام، وإلى العناصر الدخيلة على المسلمين من الحضارة الفارسية والهندية، ومن الفلسفة اليونانية، وكيف تفاعلت هذه العوامل كلها في بوتقة الحضارة الإسلامية، وفعل أكثر من ذلك أنه نظر إلى العقل الإسلامي فشرحه، في حرية شديدة، وانتقل من التحليل إلى الأفكار التركيبية التي انتهت إليها العقلية حتى تحققت في الحياة، واستوت في مظاهر السلوك، وبرزت في الأقوال المسطرة، والكتب المدونة، والعلوم المنتشرة.

ومن هذا الوجه كانت لأحمد أمين فلسفةً أبرزها في أعلى كبه شأنًا، وهو فجر الإسلام وضحاها وظهره.

وتقوم هذه الفلسفة على أن الشرق يمتاز بظاهرة قوية أثرت تأثيرًا عظيمًا في حياته، وصيغت تفكيره بصيغة غلبت على جميع أنظمتها، ذلك هو الإسلام الذي انتشر من أقصى الشرق في الهند إلى أقصى الغرب في الأندلس. فإذا شئنا أن نعرف حالنا اليوم، وأن نتبين ما لنا من فلسفة، أو ما ينبغي لنا أن نكون، فعلينا أن نرجع إلى تلك الأصول الإسلامية البعيدة منذ ظهور الإسلام، بل قبل ظهور الإسلام، لتبين الأسس التي قامت عليها، والعوامل التي

أدت إلى قيام الحضارات المختلفة. فالحاضر وليد الماضي، والأمم تتبع في تطورها سنة النشوء والارتقاء.

وقد التزم أحمد أمين في بحثه أبواباً ثلاثة كان يفضلها عندما تناول الحضارة الإسلامية وما وراءها من عقلية موجهة لها بالكتابة، وهذه الأبواب الثلاثة هي الناحية الاجتماعية، ثم العلمية، ثم الدينية.

وقد امتزجت هذه الأبواب الثلاثة في الكتاب الأول فجر الإسلام، لأن الحضارة لم تكن قد اتسعت ذلك الاتساع الذي بلغته فيما بعد. ولكنه حين كتب ضحى الإسلام قسمه ثلاثة أقسام أو ثلاثة أجزاء، وهي المجموعة التي تفصل المائة الأولى من العصر العباسي، من عام 132هـ إلى 232هـ أي إلى خلافة الواثق لأنه كما يقول: «عصر يمتاز بلون علمي خاص، كما أن له لوناً في السياسة والأدب خاصاً، امتاز بغلبة العنصر الفارسي، وبحرية الفكر إلى حد ما، وبدولة المعتزلة وسلطانهم. وبتلون الأدب من شعر ونثر لونها احتذي على كثر الدهور واختلاف العصور».

وكذلك ظهر الإسلام، فالجزء الأول منه يبحث في الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري، والجزء الثاني يبحث في تاريخ العلوم والآداب والفنون في القرن الرابع، والجزء الثالث الذي تقدمه الآن يبحث في الحركات الدينية المختلفة. أما الجزء الخاص بالأندلس من ظهر الإسلام، فهو جزء على حدة لامتياز الأندلس بحضارة من لون خاص، وهو يبحث في الحياة العقلية منذ فتح العرب للأندلس حتى خروجهم منه.

* * *

وقد تقول أين تعلم أحمد أمين الفلسفة، وعلى أي الأشخاص أخذها وعرفها؟ الحق أنه علم نفسه بنفسه، إلى جانب نزوع فطرته إلى محبة الحق وإيثار الحكمة. وليست الفلسفة شيئاً آخر إلا معرفة الحقيقة لذاتها، وطلب الحكمة، مهما تعرض المرء من معوقات نشأ معظمها عن السير مع الهوى، والتمسك بالتقاليد. فمنذ شروع أحمد أمين في التأليف نرى أنه يترجم كتاب «مبادئ الفلسفة» وهو كتاب صغير الحجم جيد في بابه يُلخص معاني الفلسفة حديثاً مع ذكر فروعها المختلفة على وجه الإيجاز. وكان ذلك الكتاب من أوائل ما طبعته «لجنة التأليف والترجمة والنشر». ثم نراه بعد ذلك يؤلف مع الأستاذ زكي نجيب محمود كتاب «قصة الفلسفة اليونانية» ثم «قصة الفلسفة الحديثة»، وهو كتاب يستعرض تاريخ الفلسفة

منذ أقدم عصورها حتى العصر الحاضر، وقد أُلّف كذلك كتابًا منذ نحو ربيع قرن مضى في الأخلاق للمدارس الثانوية بسط فيه المذاهب الأخلاقية المختلفة. فهذا الاتجاه في التأليف الفلسفي وفي ترجمة الكتب الفلسفية ببنىء عن نزعة فلسفية أصيلة أُشربت بها نفسه منذ عهد بعيد. فليس من الغريب حين يؤلّف في العقلية الإسلامية أن يصطنع مناهج الفلاسفة ويتأثر خطاهم في التفكير، ويطبّق المذاهب الحديثة على بحثه في الحضارة الإسلامية، فطلع بذلك بأراء جديدة هي ثمرة هذه النزعة الفلسفية الأصيلة في نفسه، ونتيجة اطلاعه على الفلفسات الحديثة والقديمة على حدّ سواء.

وتقوم هذه الفلسفة التي انتهى إليها على دعائم ثلاث كما ذكرنا هي الدين والعلم والاجتماع. وهي عناصر متكاملة لا غنى لبعضها عن بعضها الآخر. فإذا شئنا أن نعرف حقيقة العقلية الإسلامية، فلا بد أن نعرف تاج هذه العقلية وهو الدين، وأدواتها التي تبرز بها وتحقّق وهي العلوم المختلفة، وحياتها بل وروحها وهي المراكز الاجتماعية التي تركّزت فيها ونمت وترعرعت. أمّا الفلسفة كأفكار مجردة عن الحياة الاجتماعية، بعيدة عن الحركة العلمية، فبارات جوفاء ماتت على أيدي المدرسين، ولا تتفق مع نشأة الفلسفة حين كانت نابضة بالحياة زمان سقراط وأيام أفلاطون، بل تصحح جسدًا بلا روح.

فالفكر في نظر أحمد أمين أشبه بالنهر الجاري المتدفق، الحياة الاجتماعية روافده، والحركة العلمية مجراه، والدين مصبّه وغايته. ونجد تطبيق هذه الفلسفة واضحة أعظم الموضوع في فجر الإسلام، ومفصلة في الضحى، وأشدّ تفصيلًا في ظهر الإسلام.

* * *

وقد اجتمعت له خصال إذا اجتمعت في شخص كان حكيماً على الحقيقة، هي: حرية الفكر، والبعد عن الدجماطيقية، والترحيب بالنقد؛ والجلاء والوضوح، والعناية بالكل دون الأجزاء، والبحث عن العلل.

كان أحمد أمين حرّ الفكر إلى أبعد حدود الحرية، لا يقول إلا ما يعتقد، ولا يحفل إلا بالحق وحده، لا يهمه مصانعة ذوي السلطان، أو تملّق الجماهير، أو مشايعة الأهواء. وتبدو هذه الحرية في الجهر باعتقاداته الدينية على الرغم من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للمألوف من التقاليد الطويلة الأمد. جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الإسلام، ونادى بالرجوع إليه، مع أن المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع، وحكموا على أصحابه بالكفر، وحرّقوا كتبهم، ومنعوا تدريسها في مدارسهم. وجاهر برأيه

في الشيعة ومعتقداتهم حتى كاد يصيبه من جرّاء ذلك محنة عظيمة حين كان ببغداد بعد أن أصدر فجر الإسلام. فنحن نرى أنه لم يبال بالثمة كما لم يبال بالشيعة في سبيل إعلان رأيه وحرية فكره. وهذا هو شأن الفلاسفة. وقد صحبته هذه الحرية في جميع آرائه الأخرى سياسية أو اجتماعية أو أدبية، كما يتّضح من النظر إلى مجموعة مقالاته التي جمعها في كتابه الآخر الحافل «فيض الخاطر». ومن شاء أن يستقصي مذهبه الفلسفي في الحياة، فعليه أن يتّبع تلك المقالات.

أما العنصر الثاني المكوّن لفلسفته فهو البعد عن الدجماطيقية. والدجماطيقي هو الذي يقطع برأيه، ويجزم به، ويعتقد فيه اعتقادًا يصرفه عن البصر بآراء غيره. ولا تجتمع فلسفة ودجماطيقية، لأن الفلسفة هي محبة الحق لا الانتصار للرأي حتى لو كان باطلاً. ولم يكن أحمد أمين يقطع بالرأي إلا بعد البحث والتنقيب، وجمع الأدلّة والبراهين، بل كان على استعداد للنزول عن رأيه إذا اتضح له بطلانه، أو تبّه إليه ناقد.

وهذا يُسلمنا إلى الخصلة الثالثة وهي النقد. والمقصود بالفلسفة النقدية في الاصطلاح، خصوصًا بعد كانط، النظر في العقل البشري لمعرفة حدوده ومدى ما يمكن أن يصل إليه. وتقال فلسفة نقدية أيضًا لمن يعدل عن النزعة الدجماطيقية حتى لينتقد نفسه، كما فعل أفلاطون في نقده المثل في محاوراة بارميندس. وكان أحمد أمين نقديًا على كلا المعنيين. نظر في العقل البشري، وبيّن حدوده، فقال ينتقد المعتزلة والأشاعرة في آخر جزء من ظهر الإسلام: «والناظر إلى هذا الخلاف [يريد الخلاف على الذات والصفات] يرى أن كلّ من المعتزلة والأشعرية جاوزوا حدّهم ودخلوا في سفطات لا طائل تحتها، وليس العقل البشري بمستطيع شيئًا من ذلك. إننا لا نستطيع أن نقول بالنسبة لأنفسنا إن كان علمنا غير ذاتنا، وقدرتنا غير ذاتنا، أو هي هي، فكيف نستطيع أن نقول ذلك في الله؟ إن عقولنا ضعيفة لا تصلح إلا لخدمتنا في الوصول إلى أغراضنا في الحياة الواقعية. ومحاولة الوقوف على هذه الموضوعات ليست في متناول العقل البشري. إن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك حقيقة أي شيء إدراكًا تامًا، وكل ما لا يستطيع أن يدركه هو بعض صفاته... الخ» ظهر الإسلام - ج 4 - ص 76.

أما النقد المعروف فقبول أحمد أمين له عقب نشر الطبعة الأولى من فجر الإسلام كان يعد حدثًا خطيرًا في الحياة الأدبية والفكرية في مصر والشرق، فلم يسبق لكاتب أن فتح صدر مجلته لنشر النقد مهما يكن لاذعًا كما فعل أحمد أمين في «الثقافة». وحين أصدر الطبعة

الثانية قال في المقدمة: «... وكان ما لقيه من الباحثين من أهل العربية والمستشرقين أكبر مشجع لي على عملي، فقد نقدوه وقرظوه، وانتفعت بما أبدوه من آراء قيّمة في نقده وتحليله...». وقال في مقدمة الجزء الثالث من ظهر الإسلام: «فأقدم الكتاب على هذا النحو للقراء، راجياً منهم - لا كما يقول السابقون - أن يفضوا الطرف عما فيه من عيوب، بل أن يقبّدها ويشرحوها ويبيّنها لي، حتى أتدرك ما لا يخلو منه مؤلف من خطأ. فالحياة العلمية في كل نوع إنما تحيا بالنقد، وتتقدم بتحصيص الآراء، وإظهار العيوب، وحسن التوجيه».

ونحن نعتقد أن هذه النزعة الجديدة أثّرت في الجيل المعاصر أعظم تأثير، وسارت بالحياة الفكرية نحو إصابة الحق، بعد أن كان الكتاب والمفكّرون يفرعون من النقد لضعفهم، ويسير بعضهم في موكب بعضهم الآخر مادحين مقرّطين... على حساب الحق.

وخصلة رابعة هي الجلاء والوضوح. وإنما جاء هذا الوضوح من أمرين: الأول وضوح الرأي في ذهنه، والثاني الابتعاد عن التزويق في اللغة. كان يستطيع أن يتفكر، وأن يسجع، وأن يجري على أساليب الجاحظ وغيره من المتقدمين، ولكنه آثر جلال المعنى على جمال اللفظ، ورنين الفكرة على جرس العبارة. ودرج على التعبير البسيط الذي يضرب في المعنى إلى الصميم دون برفشة وزرْكشة حتى يضرب للناس مثلاً في العناية بالأفكار، والابتعاد عن الصنعة التقليدية التي قتلت الفكر وأثقلته بهذه الزينة اللفظية.

وخصلة خامسة هي النظرة الكلية الشاملة بغير أن يفرق في التفاصيل. وهذه هي الفلسفة عند بعض المشتغلين بها. يقول ول ديورانت في كتابه «مباحج الفلسفة»: سوف نُعرّف الفلسفة على أنها النظرة الكلية، والعقل الذي يُسّط الحياة، ويحيل الاضطراب إلى وحدة. الحق كان أحمد أمين في كتابته للحياة العقلية في الإسلام فيلسوفاً، لأنه ارتفع إلى هذه النظرة الكلية الشاملة، ويَسّط تلك الحياة بنظره النافذ، وأحال ما فيها من اضطراب إلى وحدة، فلم يعد القارئ العربي يحس بإزاء تاريخه أنه في متاهة لا يعرف كيف يدخل إليها، وكيف السبيل إلى الخروج منها.

وخصلة أخيرة هي الغوص وراء العلل الصحيحة المؤثرة في مظاهر الدين والاجتماع والأدب واللغة. وهو لا يعرض هذه العلل عرضاً أدبياً برآفاً، بل يفضلها تفصيلاً، ويعدّ الأسباب ويضع لكل علة رقماً، مما يدلّ على وضوح الأفكار وتسلسلها. فعل ذلك عند

الكلام على أسباب تدهور اللغة، وتأخر العلوم، وركود الفلسفة، وغير ذلك من المباحث التي تناولها.



وقد أدت هذه الخصال الفلسفية إلى إعلان نتائج عظيمة الخطر في حياتنا الحاضرة، تختص بالعقل، والدين، واللغة، والعلم، والاجتماع، والأدب.

وجملة ما يريده من هذه الأمور كلها هو أطراح التقاليد الثقيلة المعطلة للتقدم والرفق. والنظر بحرية فكر في كل ناحية من نواحي الحياة. فلا بدّ في العقل من تحليله، ومعرفة حدوده، وبيان الأصول التي يجري عليها التفكير المستقيم، والتزام النزعة الواقعية، ثم تطبيق هذا العقل على مظاهر الحياة المختلفة، حتى يجري السلوك على أساس من العقل.

وقد أعلن فيما يختص بالدين عدّة آراء تعدّ ثورة حقيقية في هذا الميدان، أولها الرجوع إلى مبادئ المعتزلة أي تفسير الدين بالعقل. والثاني فتح باب الاجتهاد حتى لا نظل عبيداً لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل، وقد كانوا ملانمين لزمانهم، أما اليوم فقد تغيّرت الأحوال. والثالث المهادنة بين الشيعة والسنة حتى تتحد كلمة المسلمين، وخصوصاً أن موضوعات الخلاف بينهما أصبحت في ذمّة التاريخ البعيد.

وعلى هذا النحو نادى بإصلاحات اجتماعية ولغوية أترك الحديث عنها لمن يبحث في آرائه من «فيض الخاطر» مقتصرين على الموضوعات التي تعدّ من جملة الفلسفة، إذا اعتبرنا الدين وثيق الصلة بها.

ولا نزاع في أن هذه الآراء وقد أثمرت في الجيل الحديث نتيجة اطلاق الشباب على كتبه، والإقبال عليها، فلا غرابة أن يكون أحمد أمين فيلسوفاً معاصراً موجّهاً للشرق الحديث.



بدأ أحمد أمين بحثه في الحياة العقلية عند المسلمين منذ فجرها في الجاهلية وعند ظهور الإسلام، وانتهى بالجزء الرابع من ظهر الإسلام. وبهذا الجزء يسدل الستار على مأساة تاريخية عظيمة، ارتفعت فيها الإنسانية وأشرقت حين أخذت بالمثل العليا الإسلامية، وتجرّد المسلمون عن الحياة المادية الرخيصة، وأقبلوا على العلوم والفنون والآداب، فكانوا المعلمين للشعوب فترة عظيمة من الزمان. وتخلّلت حضارتهم معارك وحروب وخراب وتدمير، حتى نزل الستار في الفصل الأخير بتدهور الثقافة، وجمود الفكر، ووقوف حركة

التأليف عند التلخيصات والحواشي، وامتنع الابتكار والتجديد، وسارت الحياة إلى الوراء لا إلى الأمام.

ماتت حركة الاعتزال، ونشأت على أعقابها مذاهب الأشاعرة، وظلّ مذهب الأشعرية هو المذهب الرسمي للمسلمين حتى اليوم. واشتد ساعد المتصوّفة، وهم قوم لا يظهرون إلا في عصور الضعف، واختفاء دولة العقل، وشيوع الجمود.

هذه هي الصورة التي يقدمها أحمد أمين قبل وفاته إلى الناس بعد وفاته، مشرقة واضحة، ليعرفوا حقيقة دينهم وما انتهى إليه، وكيف السبيل إلى النهضة به، حتى يعود إلى الإسلام عزّته، ويتبوأ ما كان له من منزلة.

وأعتقد أن هذا الفصل الختامي من ظهر الإسلام، هو أروع ما كتب أحمد أمين، فمات وقد أدّى واجبه كاملاً نحو وطنه، ونحو الشرق الإسلامي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وعدت عند ظهور الجزء الثالث من هذه السلسلة - وهو الخاص بالحياة العقلية في الأندلس من فتح العرب لها إلى خروجهم منها، وتكلمت فيه عن الحركات الدينية واللغوية والنحوية والأدبية والفلسفية والتاريخية والفنية - أن أكتب الجزء الرابع والأخير في المذاهب الدينية وتطورها، وسألت الله أن يعينني عليه كما أعانني على سوابقه. ولم يخيب الله سؤالي، إذ انقطعت لكتابته حتى أنجزته، جاريًا على النسق عينه الذي نهجته في الجزء الأول والثاني والثالث.

تكلمت في الجزء الأول عن وصف الحياة الاجتماعية في القرن الرابع، إذ لا يمكن فهم الحياة العقلية إلا بفهم بيئتها التي نشأت فيها، والعوامل التي ساعدت عليها، وطبيعة الناس الذين أنتجوها. كما تعرّضت لوصف مراكز الحياة العقلية في مصر والشام والعراق وجنوب فارس وخراسان وما وراء النهر، والحركات العلمية والأدبية التي ظهرت في كل إقليم، وأشهر رجالها.

وتكلّمت في الجزء الثاني عن تاريخ العلوم والآداب والفنون في القرن الرابع الهجري، كال تفسير والحديث والفقهاء والتصوّف واللغة والأدب والنحو والصرف والبلاغة والفلسفة والأخلاق والتاريخ والجغرافيا والفنون المختلفة.

أما الجزء الثالث فأفردته للأندلس ليكون وحدة مستقلة بذاته. ولم أكف في ذلك الجزء بتاريخ القرن الرابع وحده، بل رأيت أن حضارتها وحياتها العقلية تكاد تكون وحدة، فضّلت في شأنها أن أنهج منهجًا جديدًا فلا ألزم القرن الرابع، بل أؤرخ حياتها العقلية متسلسلة من وقت فتح المسلمين لها إلى وقت خروجهم منها، أي نحو ثمانية قرون.

وقد رأيت أن أنهج في الجزء الرابع هذا المنهج، فلا أقف عند القرن الرابع، وبخاصة لأن العقائد والمذاهب ليست كالآداب والعلوم والفنون سريعة التغيّر والتطور. وتكلّمت فيه عن المذاهب الرئيسية من معتزلة وأشاعرة، وشيعة وسنة، ومتصوفة. وقد أفردت للمتصوفة

بأبًا خاصًا، مع أنهم ليسوا فرقة إسلامية لاستشهار أمورهم وقوة أثرهم في العقيدة الإسلامية وبخاصة بعد القرن الرابع. وإذا كنت قد بدأت بالاعتزال في المقابلة، فذلك لأنني أريد أن يكون هذا الجزء مترابطًا لا يحتاج قارئه أن يرجع إلى ضحى الإسلام لمعرفة تفصيل هذا المذهب ونشأته. وبذلك يكون هذا الكتاب عرضًا عامًا للعقيدة الدينية في شتى صورها عند المسلمين منذ ظهور الإسلام حتى العصور المتأخرة.

والله أسأل أن يحسن ختامنا مع ختام هذا الجزء على دينه الذي ارتضاه، وأن يعيد إلى المسلمين وحدتهم، ويقرب شقة الخلف بين مذاهبهم، ويرفع من شأنهم، ويجدد مجدهم.

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128].

تمهيد

نضج علم الكلام في العصر العباسي الأول والثاني، وكان الفضل الأكبر في نضوجه للمعتزلة، فإنهم وقفوا أنفسهم موقف الدفاع عن الإسلام، وكان مركزهم في الغالب في العراق، وفي البصرة، أو بغداد، أو الكوفة. وكان العراق محطًا للثقافات المختلفة والديانات المختلفة، إذ كان موردًا لكثير من الفرس والهنود والسريان والنصارى واليهود، فكان كثير من أجداد العراقيين أو آباؤهم يعتقدون قبل الإسلام ديانات مختلفة، فلما أسلموا كانت آراؤهم ومعتقداتهم عالقة في ذهنهم كلها أو بعضها. ولم يكن الإسلام عند كثير منهم إلا إطلاءً ظاهراً.

كان ينتشر في فارس والهند مجوس، اعتقدوا بوجود إلهين أحدهما النور، أو يزدان، وهو مبدأ الخير كله، والثاني الظلمة أو أهرمن، وهو مبدأ الشر كله. وهما إلهان متماثلان في القوة أزليّان متعادنان، أحياناً يغلب النور وأحياناً تغلب الظلمة.

وقد انقسم هؤلاء إلى فرق كثيرة بحسب تعاليمهم، عدّها ابن خلدون ثمانية، فهؤلاء لما انتقلوا إلى بغداد دعوا إلى دياناتهم إما صراحة وإما تحت ستار الإسلام. ولذلك نرى خصوصاً في العصر العباسي الأول أناساً كثيرين يتهمون بهذه الشنوية⁽¹⁾، ويحاكمون، وقد يقتلون.

ومثل هؤلاء البراهمة في الهند، وكان عددهم كثيراً، وكان بينهم من يقول بالتناسخ، وهم كذلك منفرعون إلى فروع مختلفة ويقولون بألهة متعددة، وعلى رأسهم الإله الكبير 'برهم'. وبجانب هؤلاء البوذيين والكونفوشيوسيون ولهم تعاليم تغاير ما تقدم.

يضاف إلى ذلك أنه كان يتزح إلى العراق جماعة من النصارى أتوا من الشام وغيرها.

(1) ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق أن «البرامكة قد زيّتوا للرشد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخّر عليها العود أبداً، فعلم الرشد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة، وأن تصير الكعبة بيت نار، فكان ذلك أحد أسباب قبض الرشد على البرامكة» الفرق ص 172 طبعة عرّت العطار 1948.

وكانت النصرانية قد انقسمت حول طبيعة المسيح: هل هو ذات واحدة، أو له طبيعتان، طبيعة لاهوتية وطبيعة ناسوتية، أو اتحد فيه اللاهوت والناسوت إلخ... وتعددت المجامع للفصل في هذه الخلافات. كما اختلفت اليهودية إلى مذاهب متعددة.

كل هذه المذاهب صبّت في العراق، ودعا إليها الداعون، وتشكّلت بأشكال مختلفة، واصطبغ بعضها بصبغة إسلامية. وتقرأ المذاهب المختلفة في ذلك العصر فيأخذك العجب من كثرتها وتوّعها. وكان كثير من أصحاب هذه المذاهب قد تلقّوا بالفلسفة اليونانية، فأخذ كل فريق يستخدم هذه الفلسفة في تدعيم ديانته. فلما جاء المعتزلة يردّون على هذه المذاهب ويتصورون للإسلام اضطروا أن يتفلسفوا هم أيضًا ليتسلّحوا بما تسلّح به خصومهم. ولذلك اتسع علم الكلام اتساعًا عجيبيًا. ومما زاد في سعة أنه شمل أشياء كثيرة لا تتعلّق بالمعقّلات حسب ما كان يُظنّ، بل نرى أنه اشتمل على أربعة أقسام كبار: قسم الإلهيات مثل البحث في الله وذاته وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسوله ونحو ذلك. وهذا معقول أن يكون في صميم علم الكلام. أما القسم الثاني فهو في الطبيعة والكيمياء أدخل، مثل الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ، والحركة والسكون والكمون والطفرة والتداخل والألوان والطعوم والروائح ونحو ذلك. والقسم الثالث قسم سياسي محض صبغه علم الكلام صبغة دينية كالكلام في أيهما أفضل وأحقّ بالخلافة: علي أم أبو بكر وعمر؟ وكلامهم في العلويين والعباسيين، والفاضل والمفضول، وشروط الإمامة ونحو ذلك. وهذه كلها أمور سياسية كان يصح أن تبحث على ضوء العقل بعيدة عن الدين. والقسم الرابع عقلي خلقي كالبحث في الخير والشر، والامتناع والاختيار، والتحسين والتقصيح العقليين، وإعجاز القرآن، والإجماع والقياس، كل هذا وأمثاله جعل علم الكلام يشتمل على مسائل لا حدّ لها. فإذا أنت قرأت كتابًا كالمواقف، أو كالفروق بين الفرق، أو كالممل والنحل رأيت مناحي مختلفة واتجاهات مختلفة.

ومع كثرتها وتشعبها يمكننا تقسيم الفرق الرئيسية إلى خمسة أقسام:

1 - المعتزلة. 2 - أهل السنة. 3 - الشيعة. 4 - الخوارج. 5 - المرجئة. وستفصل الكلام على كل منها، ما عدا الخوارج والمرجئة لأن أصحابها انقراضوا، وماتت مذاهبهم في القرن الرابع الذي نتحدث عنه. وقد كتبنا عن الخوارج والمرجئة في «ضحى الإسلام» بالتفصيل.

الباب الأول

العتزلة

ظهور المعتزلة

رأينا المعتزلة يكوّنون جماعة مترابطة تتعاون على الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه ومهاجمة من يخالفهم، وهم يتزاجون فيما بينهم ويتجاورون في مساكنهم، وإذا ثبت عن أحد منهم أنه خرج عن مبادئهم الأساسية نفوه وطردوه من زميرتهم. كما حدث منهم مع ابن حائط، فقد كان كبيراً من كبراء المعتزلة وكان من كبار أصحاب النظام، ثم روي عنه أنه يقول بتفضيل المسيح على محمد، ولقد سمعت به المعتزلة عند الخليفة الواثق وأخبرته بالحادث، فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره، وأن يقيم حكم الله فيه، فمات في ذلك الوقت، وكذلك فعلت المعتزلة بفضل الحذاء، فقد كان أيضاً معتزلياً نظامياً، إلى أن صدر منه ما أخذوه عليه فطرده ونفته⁽¹⁾. وكما فعلت مع ابن الراوندي كما سيجي.

وكان مبدؤهم أول أمرهم البعد عن السياسة والتفرغ لعبادتهم ودعوتهم. ولذلك لما انتقد المنصور في حدوث الجور والظلم في الدولة، دعا عمرو بن عبيد المعتزلي وفرقت أن يتعاونوا معه في تدبير الدولة فأبوا. ولكنهم تحولوا عن هذا المبدأ بعد ذلك وانغمسوا في السياسة، وصاروا وزراء وعمالاً، وأطلق المأمون والمعتصم والواثق أيديهم في السياسة، فنكلوا بخصومهم وأذاقوا الناس العذاب إذا هم لم يقولوا بخلق القرآن، وأقاموا في البلاد ضجة ليس لها مثل من محاكم تقام ويعرض فيها على العلماء والقضاة القول بخلق القرآن، فمن لم يقل عُدْبَ وأهين. وسعى المؤرخون هذه الفترة بمحنة خلق القرآن. وكانت سطوتهم في ذلك قد بلغت الذروة، فلما بلغوها أخذوا ينحدرون عنها. وجاء المتوكل فأرى ناراً تنقد في كل مكان، وامتحانات ومحاكمات، وضرباً ونفيًا وتشريدًا، والرأي العام ساخط على هذه الحالة، ومن لم يقل بخلق القرآن وتحمل العذاب عدّ بطلاً؛ فأراد الخليفة المتوكل أن يحتضن الرأي العام وأن يكسب تأييده، فأبطل القول بخلق القرآن، وأبطل الامتحانات والمحاكمات، ونَصَرَ المُحدِّثين. وعلى الجملة فقد انضم إلى المعسكر الآخر معسكر غير المعتزلة. وأكثر الناس عبيد السلطة. فما أن رأوا تحوّل السلطة عن المعتزلة حتى هجروهم،

(1) الانتصار ص 148-150، حيث نجد قصة ابن حائط والحذاء كاملة.

وأصبح القول بالاعتزال يحدث في الغالب سرًا بعد أن كان جهراً، ويتطلب شجاعة كبيرة، وجرأة شديدة؛ ولذلك قلَّ عدد المعتزلة وعدد رؤسائها. يضاف إلى ذلك أنه وجدت عوامل أخرى تهاجم المعتزلة من فقهاء ومحدثين وروافض ونصارى ويهود، وتجمع هؤلاء ضدهم، حتى إن بعض من كان معهم خرج عليهم، كما سنرى في الكلام على أبي الحسن الأشعري.

تطور المعتزلة

وقد تطوّرت تعاليم المعتزلة على مدى العصور وعلى يد نوابغ أهل المذهب، فكان كلما أتى نابغة زاد في تعاليمها وعمّقها. فمذهب المعتزلة في الحقيقة ورث تعاليمه من جَهْم⁽¹⁾. ولذلك يلقّب المعتزلة بالجهميّة. وجهم هذا هو جهم بن صفوان، وقد ظهر بترمز في آخر الدولة الأموية، ثم انتقل المذهب إلى بلخ. وكان جهم هذا صديقاً لمقاتل ابن سليمان العمدة المشهور في تفسير القرآن، وكان جهم متصلاً اتصالاً شديداً أيضاً بالحارث بن سريج عظيم الأزد بخراسان، وقد شوّهت سمعة الجهم والحارث بن سريج تشويهها كبيراً خصوصاً على يد المحذّنين، وعلى يد الساسة، لأنهما أعلنوا الثورة على الدولة الأموية، وطالباها بالعمل بالكتاب والسنة والشورى. وأرادت الدولة الأموية أن تعطيها مآلاً كثيراً لقاء سكوتها عنها فأبيا، وألحّا في طلب العدل، وكانا من أول الخارجين عليها، وتكوين الجيوش ضدّها في الحركة التي انتهت بسقوط الدولة الأموية كما يؤخذ من كتب التاريخ. ولكنهما كما يظهر لم يكونا على علم كبير بالحديث، وإنما كانا عقليّين في تفكيرهما، فهاجمهما رجال الحديث وشوّهوا سمعتهما. ومن سوء الحظّ أنهما قُتلا في عهد مروان بن محمد آخر الدولة الأموية.

ثم جاءت الدولة العباسية، وجاء الجهمية بشكل جديد هو المعتزلة. وكانت خلاصة مذهب جهم القول بنفي التشبيه وتأويل الآيات التي وردت مما تشعر بالتشبيه، كيد الله ووجهه سبحانه وتعالى. ومن أقواله أيضاً نفي صفات الله كالعلم والقدرة، وقوله إن صفاته عين ذاته أي أنه ليس قادراً بقدرة غير ذاته، ولا مريدًا بإرادة غير ذاته. وأرجعوا الصفات كلها إلى ذاته، ورأوا أن ذلك أدلّ على التنزيه، واقتضاهم ذلك القول بأن الله لا يرى حقيقة في الآخرة، ولا يتكلم

(1) في كتاب الانتصار أن الجهم موحد وليس معتزلياً، وإن أضافته العامة إليهم، وقد تبرأ المعتزلة منه على لسان بشر بن المعتد - وقيل عن الجهمية إنهم من الجبرية - وقد فضّل القول عن الجهمية والمعتزلة جمال الدين القاسمي في كتابه، طبع المنار سنة 1331هـ. وفيه يذهب إلى أن المعتزلة تطوّرت عن الجهمية.

حقيقة وإنما كل هذه مجازات، كما قالوا بخلق القرآن، وذلك أنهم قالوا: إن بعض الآيات والأحاديث إذا أخذت على ظاهرها أفادت التشبيه بصفات المخلوقين وهو مستحيل، والله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [شورى: 11].

وهي تعاليم كما ترى تطرقت إلى المعتزلة وتطوّرت ودعوا إليها. ومن هذا نرى أن لهؤلاء الجهمية وجهة نظر محترمة؛ ولكنهم لما خرجوا على الأمويين شتّع هؤلاء عليهم ورموهم بأنهم دهيون، مع أن الدهريين هم الملحدون، ولا إلحاد عند الجهميين، وإنما هم طلاب عدل. ثم لما لم يكونوا من أهل الحديث ولم يتبعوا بعضه شتّع عليهم المحدثون أيضاً. وكان ذلك هو الشأن مع المعتزلة ورثة الجهمية.

جاء المعتزلة بعد ذلك وقالوا بخلاصة ما قال به الجهمية، وانتشرت الفلسفة في العراق فدخل كثير منها في الاعتزال. وكان خصوم المعتزلة من أهل المذاهب والديانات يجادلونهم في بعض العقائد والآراء، فيرد عليهم المعتزلة وتكون الردود ضمن الاعتزال. وعمرو بن عبيد هو الذي صوّى مذهب الجهمية وقوّى حججه، وجاء بعده أبو الهذيل العلاف وكان ذا علم واسع واطلاع على الفلسفة، فزاد كثيراً في تعاليم المعتزلة. وكان فصيحاً بليغاً ردّ على الدهرية ردوداً كثيرة، وتكلم في التوحيد كلاماً حسناً، وتكلم في التولّد وفي الاستطاعة. وقال إن الأرض لا تخلو في كل عصر من العصور من أئمة مجتهدين يعرفون الحق ويدعون إليه. وجاء بعده النّظام فتناول مسائل كثيرة عُدتّ من مسائل الاعتزال، فردّ كثيراً على شبه الملحدين وعلى من يعتقدون بالنور والظلمة، وتكلم في الجزء الذي لا يتجزأ، وطبائع الأجسام، وفي اتصال الشكل بالشكل، وفي الألوان والطعوم والروائح، ونفي قدرة الله على الظلم، وتكلم في إعجاز القرآن، وفي القياس والإجماع، وشرّح في جرأة أعمال الصحابة، ونسب إلى بعضهم الخطأ، وتكلم بصراحة في الفاضل والمفضول وأبهم أصاب سياسياً وأبهم أخطأ. وطالب بعرض الأحاديث على العقل ونفّي ما لم يقبله العقل منها، وتوسّع في درس طبائع الحيوان. وكان قد تكلم فيها قبله ثمامة بن الأشرس، وبشر بن المعتز، فزاد على قولهما. وبالجملة فقد أدخل في باب الاعتزال مسائل كثيرة بعضها سياسي، وبعضها فقهي، وبعضها أصولي، وبعضها طبيعي.

جاء بعده الجاحظ، وكان لسان المعتزلة في عصره، فردّ على المشبهة، وتكلم في إعجاز القرآن، وألف في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة، وفي الطبائع، مع اعتماده على التجارب دون النظريات، وتكلم في الخلود في الآخرة.

وجاء بعده جعفر بن حرب⁽¹⁾ فخالف أستاذه أبا الهزبل العلاف في بعض آرائه، وتكلم في علم الله وفي أحداث التاريخ المتعلقة بالصحابة كالكلام في عثمان وطلحة والزبير؛ كما عاصره وصاحبه عيسى بن الهيثم الصوفي. ومن أشهر هذه الطبقة من المعتزلة أبو مجالد وقد وصفه ابن الخياط بأنه: «رجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان، وفصاحة لسان، وإظهار للحق والدعاء إليه والقصص به أيام حياته، والصبر على الأذى في الله، حتى لحق به رحمه الله»، ثم قال: «وما رأيت أحدًا قط كان أغلظ على من صدق بالنجوم منه».

ثم جاء بعدهم الطبقة الثامنة وهم الذين كانوا في عصرنا الذي نورّخه وأعني بهم من مات في النصف الأخير من القرن الثالث الهجري أو القرن الرابع، وكان منهم أبو علي الجبائي المتوفى سنة 303هـ، وأبو الفاسم عبد الله البلخي الكعبي المتوفى سنة 319هـ، وأبو مضر بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد، فهؤلاء كلهم زادوا في مسائل الاعتزال وردّوا على مخالفيهم. وحدث حادثٌ جدير بالنظر وهو أن المعتزلة لما ذهبت دولتهم على يد المتوكل تنمر الناس لهم ونالوا منهم، فضب الجاحظ نفسه للدفاع عنهم، وألف كتابًا سماه «فضائل المعتزلة» ولم يكن الكتاب كله في بيان الفضائل، بل تعرض لمسائل أخرى كالرد على آلد خصومهم وهم الرافضة، ولكن حدث أن جاء رجل اسمه «ابن الراوندي» تنقّف على يد المعتزلة حتى مهر في الاعتزال، ولكن خرج على المعتزلة في تعاليمهم الأساسية، فطرده من زميرتهم، وكان فقيرًا بائسًا يحقد على الجاهل غناه مع بؤس أمثاله من العلماء. ويقول [من البسيط]:

كم عاقلي عاقلي أعيبت مذاهبه وجاهلي جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النُخريّر زنديقا

فلما طرده المعتزلة وتنكروا له ورأى أن الدولة ليست لهم، بل هي عليهم، تنكر هو أيضًا فوضع ثقافته وبلاغته في يد خصومهم يؤلف لهم، فألف لليهود ضدّ المسلمين، وألف للرافضة ضد المعتزلة، وكان مما ألفه ابن الراوندي هذا كتاب «فضائح المعتزلة» شنع عليهم فيه تشنيعًا كبيرًا، ونسب إليهم أحيانًا ما لم يقولوه.

وابن الراوندي هذا فارسي من نواحي إصبهان، سكن بغداد، وعرف بمذهب الاعتزال ثم اتهم بالإلحاد والزندقة، وعرف بالحذق ومعرفة دقائق علم الكلام وجليله، وألف كتبًا كثيرة ككتاب «التاج» يحتج فيه على قدم العالم، وكتاب «الزمردة» يحتج فيه على بطلان الرسالة.

(1) توفي بعد سنة 230هـ، وله كتاب في تكفير النظام بإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ [انظر الفرق بين الفرق - ص 80].

ونسبوا إليه أنه قال: «إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن من: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُ كَلِمًا تَكَوَّنَتْ﴾ [مكوثر: 1]. ومما قاله استهزاء بوصف الجنة عند سماعه أن فيها أنهاراً من لبن «أنه لا يكاد يشتهي إلا الجائع»، وقال: «من تخيل أنه في الجنة يلبس الاستبرق ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط»، ونخشى أن تكون هذه الأشياء مما وضعها عليه خصومه من المعتزلة لما خرج عليهم. فانبرى أبو الحسين بن الخياط المعتزلي فألف كتاباً في الردّ عليه سمّاه «الانتصار». ومعنى الانتصار الانتصار للمعتزلة ضد ابن الراوندي ومن حسن الحظ أن الكتاب بقي لنا إلى اليوم. وقد نهج في هذا الكتاب منهجاً يحكي فيه قول ابن الراوندي ثم يعقب قوله بالنقض له، فمثلاً يقول ابن الراوندي: إن الرافضة لو نظرت في الكلام [يقصد علم الكلام] لوجدت في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يربى قلبه على عظيم كفر اليهود والنصارى، فرد عليه ابن الخياط يقول: «أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها فليس يمكنك عيبه ولا الطعن فيه، لأن الأمة بأسرها تصدّق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدّين بها وهو أن الله واحد ليس كمثل شيء لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأقطار، وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل، وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنه في السماء إله وفي الأرض إله، وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد. ﴿مَا يَكْفُرُونَ مِنْ شَيْءٍ لَّنَحْنُ إِلَّا هُوَ رَبُّهُمْ﴾ [المجادلة: 7] الآية، وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه، الرحيم بخلقه، الناظر لعباده، وأنه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظمناً للعالمين؛ وأن خير الخلق أطوعهم له، وأنه الصادق في أخباره، الموفي بوعده ووعيده؛ وأن الجنة دار المتقين، والنار دار الفاسقين. وهذه الأقاويل الأمة مجمعة عليها ومصدّقة قول المعتزلة فيها». وهكذا سار على هذا النمط. وقد انتفع بالكتاب كثيراً البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»، والشهرستاني في «الملل والنحل» وغير ذلك من الكتب، فسبوا للمعتزلة ما قاله ابن الراوندي وشنعوا على المعتزلة من غير تحقيق.

ثم إن كل إمام كبير من أئمة المعتزلة كانت له أقوال في مسائل خاصة غير أصول الاعتزال، وتبعه عليها بعض تلاميذه، فانقسم المعتزلة إلى فرق أو إلى مدارس، نسبة إلى رئيسهم، مثل الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء. والهديلية نسبة إلى أبي الهذيل العلاف، والنظامية نسبة إلى إبراهيم بن سيار النظام، والجاحظية نسبة إلى الجاحظ، والخياطية، والكمبية، والحبيانية الخ... ونحن نورد أمثلة مما كانوا يتباحثون فيه وفقاً للمجموعات الأربع التي ذكرناها من قبل. إذ حصرنا أقوالهم تقريباً في الإلهيات، والطبيعات، والفقه والأصول والحديث، وتشریح أعمال الصحابة ومن هو أحنّ بالإمامة.

في الإلهيات

بحثوا كثيراً في أفعال العباد فقال أهل السنة: إن أفعال العباد مخلوقة خلقها الله في الفاعلين لها. أما أكثر المعتزلة فقد قالوا: إن أفعال العباد محدثة خلقها فاعلوها ولم يخلقها الله. وقال الجاحظ من المعتزلة: «إن أفعال العباد تنسب إلى العباد مجازاً وإنما هي أفعال الطبيعة تظهر فيهم، إلا الإرادة فإنها فعل الإنسان، ونظير ذلك فعل النار للإحراق وفعل الثلج للتبريد وفعل المسهل للإسهال». وكأنه يريد أن أفعال الإنسان كما يقول بعض الفلاسفة في عصرنا نتيجة حتمية طبيعية للبيئة والوراثة، وأن الإنسان لا يمكنه أن يفعل غير ما فعل، فمن كان في وسط مذهب متعلم صدرت عنه أفعال خاصة غير التي تصدر في بيئة أخرى وهكذا. وإنما استنى الجاحظ الإرادة، لأنها على ما أظن هي الصفة الخادعة إذ يظن الإنسان أنه يريد ما يفعل خداعاً، مع أنه يفعل ما يراد منه ليس إلا. ودار الجدل كثيراً حول هذه المسألة، وكلُّ يستدلُّ على ما يقول. فأما من قال: إن أفعال العباد هي أفعال الله، فاستدلَّ بنصوص القرآن وبراهين عقلية؛ فمن النصوص قول الله عز وجل في القرآن: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عِندَ اللَّهِ﴾ [المطر: 3] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخَلَقُونَ﴾ [المحل: 20] ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ سَبْطاً وَلَا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُوراً﴾ [المفرقان: 3] وقوله: ﴿أَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [١٧] ﴿فَسَخَّلْنَا سَحَاباً مَائِيّاً﴾ [المعارج: 11]، ومعنى هذا أن الله خلق كل ما في العالم وأن من دونه لا يخلق شيئاً. فلو كان الله خالقاً لبعض الأشياء والناس خالقين لبعضها لكانوا شركاء في الخلق، فنتج من ذلك أنه لا يخلق شيئاً غير الله. وقال تعالى: ﴿وَأَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ [١٧] ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ [٩٦]. ومما استدلوا به أن كلَّ المسلمين يعتقدون أن الله تعالى إله العالم، ورب كل شيء، ومن المحال أن يكون الله إلهاً لهما لم يخلق.

أما المعتزلة فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿قَوْلِي لِلَّذِينَ كَفَرُوا أَلَيْسَ بِاللَّهِ إِلَهُكُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرَكُوا بِهِ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ [البقرة: 79] وقوله: ﴿لِيَتَحَسَّبُوا مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: 78]، وقوله: ﴿مَتَّارَكَهُ اللَّهُ أَحْسَنُ لَكَافِرِينَ﴾ [المؤمنون: 14] مما يدل على أن هناك خالقاً غيره، كالإنسان يخلق أفعال نفسه، وقوله مخاطباً للكافرين: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاراً﴾

[المكتوب: 17]. واستدلوا ببعض الحجج العقلية أيضًا وقالوا: لو كان الله خالق أعمال العباد لانتضى ذلك أنه يغضب مما خلق ويكرهه، ولا يرضى ما فعل ولا ما دبّر. وقالوا: إن كل من فعل شيئًا فهو مسمّى به ومنسوب إليه، فلو خلق الله الخطأ والكذب والظلم والكفر، لنسب كل ذلك إليه، تعالى الله عن ذلك. ومن حججهم أيضًا أنه إذا كانت أفعال العباد لله، فهذه الأعمال تنقسم قسمين: أعمال صالحة وأعمال سيئة، ولا معنى للإثابة والعقاب ما دام العبد لم يفعلها وإنما فعلها الله. فإذا أثابنا فقد أثابنا على ما فعل، وإن عذبنا فقد عذبنا على ما فعل، وهذا لا يستقيم في العقل.

* * *

هذه هي أصول احتجاجات الطرفين، وكانت النتيجة أن كل من أدلى من أحد الفريقين بحجة ردّ الآخر عليه بما يتفصّلها، ولهذا تعدّدت الأقوال والبراهين والردود إلى ما لا نهاية لها مما لا يخرج عن هذا. وفي الحقيقة أن في القرآن لمحة من هذا، ولمحة من ذاك، فلما جاء المفترّون انقسموا هذين القسمين، فمن اعتقد أن أفعال العباد منسوبة إلى الله أوّل ما ورد مما يفيد غير ذلك من الآيات، والعكس؛ ولهذا كانت تفاسير أهل السنة تخالف تفاسير المعتزلة.

وكل من الطائفتين يحذّر الآخر من اتجاهاته. فمثلًا قال الله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6] وقال: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7] أي لا يؤمنون لأجل الختم، أي أن سبب امتناعهم عن الإيمان هو ختم الله على قلوبهم. وظاهر الآية يدلّ على أنهم ليسوا مختارين، ولو كانوا مختارين لآمنوا، فأوّل المعتزلة الآية وقالوا: منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه. وهكذا تجد في تفسير الزمخشري كثيرًا من هذه التأويلات. ولما حار الأشاعرة بين هذه الأدلّة قالوا: بـ «الكسب»، أي أن الله تعالى يخلق أعمال العبد، وليس للإنسان فيها إلا الكسب.

فقال لهم المعتزلة: ما هذا الكسب؟ أهو عمل من أعمال الإنسان فيكون الله خلقه أيضًا، أو هو ليس عملاً من أعمال الإنسان فلا حاجة إليه. وقد أثار مسألة أفعال العباد مسائل كثيرة تولدت عنها، فكانت موضع بحث بينهم. فمثلًا هناك مسألة التولّد، ومعنى التولّد نشوء عمل من عمل مثل أن يضرب رجل آخر، فيتولد من الضرب الموت، أو يتولّد منه الألم، أو يخلط شخص طعامًا بطعام فيتولّد منهما طعام سامّ مميت. فلما قال أهل السنة بأن

كل أفعال العبد من خلق الله لم يكونوا بحاجة إلى القول بالتوَلَّد. فالكل من فعل الله. ولما قالت المعتزلة: إنَّ الإنسان يخلق أفعال نفسه ويُسأل عنها ويحاسب عليها قالوا بالتوَلَّد، وأنَّ الإنسان مسؤول عما تولَّد من عمله.

ومن البحوث التي ترتبت حول هذه المسألة أيضًا البحث في الاستطاعة ما هي؟ وهل تكون قبل الفعل أو مع الفعل أو قبله ومعه؟ ففرَّق المعتزلة بين الاستطاعة والمستطع، إلا أنَّ منهم من أخطأ فجعلهما شيئًا واحدًا. ولما قالوا: إنَّ أعمال الإنسان من صنعه، قالوا الاستطاعة فعل الله عزَّ وجلَّ، وأنَّ أحدًا لا يفعل خيرًا ولا شرًا إلا بقوة أعطاه الله إياها. وقال جمهور المعتزلة أيضًا: إنَّ الاستطاعة هي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، وأنهما معًا يكونان قبل الفعل، كما لا بد أن يكونا مع الفعل. وما لم توجد صحة الجوارح، وارتفاع الموانع لا يوجد الفعل ولا يكون المرء مخاطبًا مكلفًا مأمورًا منهيًا.

وساقهم البحث إلى التساؤل عن الكافر المأمور بالإيمان - أهو مأمور بما لا يستطيع أم بما يستطيع. كما بحثوا فيما ورد في القرآن كثيرًا من الهدى والضلال، فلما قالوا بأنَّ العبد يخلق أفعال نفسه قالوا: - إنَّ معنى الهدى ليس إلا إنباط الطريق أمام العبد، وليس من مستلزمات إنباط الطريق أن يسير الإنسان فيه. فقد يستتير الطريق أمامه ولكنه يمضي في الظلام، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَبَعُوا أَلْسِنَهُ عَلَى الْمَكَيْنِ﴾ [فصلت: 17] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَيِّئًا بَشِيرًا ﴿١﴾ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرَ وَإِنَّمَا كَفُورًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: 2، 3]، فهذا دليل على أن الهداية لا توجب أن يسير الشخص في الطريق المستقيم. وقال خصومهم: إن من هداه الله اهتدى، ومن أضله ضلَّ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الزُّلُمَاتِ﴾ [الأنعام: 36] فهذا دليل على أن الذين هداهم الله بعض الناس لا كلهم، وهم الذين ساروا في الطريق المستقيم، وقال تعالى: ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هُدًىٰ نَفْسٌ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾ [الأنعام: 37]، وقال تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَأَيِّ لُذَّةٍ﴾ [الأعراف: 186]، وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ لِقَلْبِهِ سَدْرَهُ لِإِنَّمَا لِلَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ سَبِيلَهُ مَتَّعِينَ حَتَّىٰ حِينًا وَالَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ لِسَانَهُ لِيَفْهَمُوا فَلْيَحْذَرُوا اللَّهَ الْعَظِيمَ﴾ [الأنعام: 125]، فأخبر بذلك أن الذين هداهم غير الذين أضلهم. ووفق خصومهم بين آيات القرآن فقالوا: إنه هدى ثمود فلم يهتدوا، وهدى الناس كلهم السبيل، ثم هم بعد ذلك إما شاكرون وإما كافرون. وفي آيات أخرى أنه هدى قومًا، فلم يهتدوا ولم يهد آخرين فضلوا، فالتوفيق بين الآيات يوجب أن الهدى نوعان: نوع أعطاه الله جميع الناس وهو إنباط السبيل أمامهم، وهذا الهدى هو الذي استعمله في آية ثمود، أي أنه دلهم على

الطاعات والمعاصي وعرفهم ما يسخطه وما يرضيه، وهدى آخر بمعنى التوفيق والمون على الخير، واليسير له. وهذا الهدى هو الذي منحه الله للمهتدين ومنعه الكفار. والذي دعا المعتزلة إلى هذا قولهم الأساسي بخلق الإنسان أفعال نفسه، وأن الله لم يحمل المؤمن على الإيمان، ولا الكافر على الكفر، بل هو فعل ذلك باختياره، ولذلك كان هناك معنى للثواب والعقاب. وهكذا أثاروا مسائل كثيرة من هذا القبيل.

في الأصوليات

ومن أهم مبادئهم الدعوة إلى سلطان العقل، فهم بقدسونه تقديسًا عظيمًا، ولذلك مظاهر كبيرة في تعاليمهم. من ذلك:

أ - كثير منهم حصروا المعجزات في دائرة ضيقة، فالنظام مثلًا يكاد يقصر القول بالمعجزات على القرآن، وينكر انشقاق القمر ويقول: إنه لو كان صحيحًا لكان شيئًا عامًا يشهده كل الناس المعاصرين له، ويخالف رواية مسعود في ذلك، كما ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ.

ب - ينكر كرامة الأولياء، وينكر الحكايات الواردة في ذلك، لأنه يرى أن هناك قانونًا طبيعيًا كتب الله على نفسه اتباعه إلا عند ضرورة المعجزات. قالوا: فلا تؤمن بتغير القوانين الطبيعية إلا بالبرهان القاطع.

ج - أنكر المعتزلة رؤية الجن كما يروي العامة، بل كانوا يؤثّبون من اعتقد بها، أو اعتقد رؤيتها، أو حكى مشاهدة أعمالها.

د - فسروا السحر بأنه لعب الساحر بعين المسحور أو بخياله. فالساحر لا يقرب حقائق الأشياء بدليل قوله تعالى: ﴿مَكْرَهُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْمَهُوهُمْ﴾ [الاعراف: 116]. فليس للساحر قدرة على قلب الحقائق، وإنما له قدرة على قلب أوهام الرائي.

هـ - أثاروا مسألة على جانب كبير من الأهمية من هذا الباب أيضًا وهي مسألة التحسين والتقيح العقليين. وملخصها أنهم تساءلوا: هل العقل قادر وحده على أن يعرف أن الشيء حسن أو قبيح؟ فقالوا هم بذلك، أي أن العقل يمكنه وحده أن يدرك حسن الشيء أو قبحه، وأن يرى أن إنقاذ الغرقى والهلكى، وشكر النعم والصدق حسنة بطبيعتها، وأضدادها قبيحة. قالوا: نعم، إن هناك أشياء لا يدرك حسنها إلا بالشرع، كالصلاة في أوقاتها وعدد ركعاتها والمسح على الخفين ونحو ذلك، أما أصول المسائل، كالصدق والكذب والعدل والظلم ونحوها، فيمكن إدراكها بالعقل.

أما مخالفوهم فقالوا: إذا لم يرد شرع فلا يتميّز فعل عن فعل، ولا يمكن أن يعرف أحسن هو أم قبيح. واحتج المعتزلة بأن الناس كلهم - متدينين وغير متدينين - متفقون على

أشياء أنها حسنة، وأشياء أنها فيحجة. وقالوا: إن من استوى عنده أن يصدق ويكذب فضَّل
الصدق إن كان فاضلاً، وأن الرجل الغنيّ الوجيه الذي ليس له رغبة في مال ولا جاه لو رأى
مشرقاً على الهلاك أنقذه ولو لم يعتقد ديناً، إلى غير ذلك من البراهين.

وبناء على ذلك تساءلوا: هل الجاهليون قبل الإسلام مسؤولون عن أعمالهم التي
يدركها العقل كالصدق والكذب والقتل والعدل أو غير مسؤولين...؟؟ فمن قال إن العقل
يدرك ذلك كله ولو لم يرد فيه شرع جعلهم مسؤولين، ومن لم يقل بذلك جعلهم غير
مسؤولين.. ومن ذلك اختلافهم أيضاً في شكر المنعم: هل هو واجب عقلاً أو شرعاً؟؟
فالمعتزلة قالوا: إنه يجب شكر المنعم عقلاً، والذين يقولون بالتحسين والتقيح الشرعيين فقط
أنكروا وجوب شكر المنعم عقلاً.

و- حكّموا العقل حتى في الحديث، فهم لقولهم بسلطان العقل كانوا يعرضون الحديث
على العقل، فما قبله العقل قبلوه، وما لم يقبله لم يقبلوه. وربما كان أصرحهم في ذلك
النظام، فقد حكى الجاحظ⁽¹⁾ مثلاً عنه ما معناه، أنه لما روي له حديث أن النبي ﷺ أمر
بقتل الكلاب واستحياء السنابير، والحديث عن السنابير: «أنهن من الطوافات عليكم»، لم
يؤمن بهذا الحديث، وقال: إن السنور ليس له كبير نفع، وإنه كثير الأذى، وإن الكلب أنفع
منه. فليس الحديث صحيحاً، أما إن كان الحديث يقبله العقل فالنظام يقبله، فإن عارضه
العقل ولم يجد له تأويلاً ولا سبباً فإنه لا يقبله كما يستخلص من كلام ابن قتيبة في كتابه
«تأويل مختلف الحديث». وكل هذه الفروع مبنية على أساس القول بسلطان العقل، ولهذا
أباحوا لأنفسهم أن يفسروا القرآن بالعقل، اعتماداً على معرفتهم باللغة، وأساليب القرآن
وروحه، كما فعل الزمخشري في الكشاف؛ أما غير المعتزلة فأكثر اعتمادهم في التفسير على
المنقول من الرواية.

حتى في باب اللغة والنحو كانوا يميلون إلى العقل، فزعم القائلين بالقياس واستعمال
ما لم يرو العرب قياساً على ما روه - وذلك من غير شك يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد
رواية - هو أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وهما من المعتزلة.

(1) انظر الحيوان للجاحظ، ج 2 ص 153 طبعة عبد السلام هارون.

في الطبيعيات

أما آراؤهم في الأبحاث الطبيعية فمثل أقوالهم في الروائح والطعوم والضوء. فقد أثار النظام أسئلة وعرض آراء في ذلك: هل المشمومات والطعوم والأضواء أجسام أو أعراض؟ وهو يقول: إنها أجسام لا أعراض بمعنى أننا نشم الوردة لانبعث ذرات صغيرة منها تلامس غدد الأنف فيحدث الشم. وفي الطعوم كالسكر والملح تذوب ذرات منها وتتصل بغدد الذوق فيحصل الذوق بالحلاوة أو الملوحة. وكذلك قال في الضوء أي أن الشيء المرئي تنبعث منه ذرات تأتي إلى العين فتدرك بياض الشيء أو سواده، وهكذا.

والإنسان يعجب أولاً من سعة عقلهم في التفكير، وثانياً من دخول هذه المباحث في علم الكلام. وقد أقر العلم الحديث نظرية النظام هذه في المشمومات فهو يقول: إننا نشم رائحة الوردة الجميلة بناء على ذرات انبعثت من الورد، فلامست الخيشوم، وإننا إنما نتذوق حلاوة الشيء أو مرارته بناء على ذرات تلامس غدد الذوق، فإذا لم تتحلل الذرات كالحصى أو الماس مثلاً لم ندرك لها ذوقاً. أما العلم الحديث فيخالف النظام في نظريته في الضوء، فليست تنبعث ذرات إلى العين كما يقول فيلدرك بياض الشيء أو سواده، ولكن علة رؤية اللون أبيض أو أزرق هي أن كل لون يتشرب ألوان الطيف ما عدا اللون الذي يرى، فالأحمر مثلاً يتشرب ألوان الطيف كلها ما عدا الحمراء، فتصل إلى العين عن طريق الموجات. فتري هذه المسائل الطبيعية أو الفيزيقية كالبحث في الطعوم والروائح والألوان، ما دخلها في الدين وعلم الكلام؟ والظاهر لنا أن الذي ألجأ إليها المناقشات الدينية، فمثلاً لما تعرّضوا لخلق الأفعال تساءلوا: هل خلق الله الجسم والعرض، أو خلق الجسم، وليس العرض إلا صفة من صفاته، فجرّهم ذلك إلى البحث في الروائح مثلاً. هل هي أجسام أو هي أعراض تابعة للأجسام فلم يتكلموا فيها كما يتكلم علماء الطبيعة اليوم. إنما تكلموا فيها لأنها متصلة بعقيدة من العقائد الدينية من قريب أو من بعيد، وهكذا شأنهم في كل ما تكلموا فيه من أمور الطبيعة حسب ما نعتد.

والواقع أن المعتزلة في علم الكلام لم يكن موقفهم كموقف من يؤلف كتاباً فيختار

منهاجه، ويرتّب أبوابه، إنما كانوا يتكلمون في المسائل حسب ما تقتضيه الأحوال من مهاجمتهم لخصومهم، أو مهاجمة خصومهم لهم أو نحو ذلك، كالجيش في القتال، قد يضطرّ إلى عمل لم يكن رَسَمَ خطته من قبل، ولكن اضطرّه إليه حركة من حركات خصومه.

إلى جانب ذلك نراهم تعرّضوا لمسائل تكاد تكون سوفسطائية مثل: الإله قادر على الظلم أو لا؟ هل الجنة موجودة اليوم أو لا؟ هل قدرة الله تتعلق بالمحال؟ هل الكافر قادر على الإيمان، والمؤمن قادر على الكفر؟ إلى كثير من أمثال ذلك. وكان من قولهم وقول خصومهم أن تكوّن علم الكلام. فعلم الكلام وليد أقوال المعتزلة وخصومهم، حتى أهل السنة وأنتمهم كأبي الحسن الأشعري ما كانوا يبحثون مسائلهم لولا أبحاث المعتزلة. كما سنبين ذلك في الكلام على أبي الحسن الأشعري.

والظاهر أن هذه الحركة الكلامية كانت في منتهى النشاط في الدوائر العلمية، كما نرى ذلك في حركة خلق القرآن، وفي المناظرات في مجالس الخلفاء، وفي المساجد، وفي الشوارع، وفي الجنائز. وكانت كل هذه الأشياء تأخذ من أزمانهم وعقولهم الوقت الطويل والمجهود الكبير. فلما جاء المتوكل واضطهد المعتزلة، وأزال دعوتهم، خفت صوت علم الكلام بعض الشيء، ومَنْ كان معتزليًا رجع عن اعتزاله أحيانًا، وتسترّ أحيانًا، إلا من كان جريئًا لا يتصل بالدولة من قريب أو من بعيد، أو كان في حمى دولة تكره الاعتزال، كما سنبينه بعد.

في المسائل السياسية

وأما المجموعة الرابعة وهي المسائل السياسية فقد تعرّضوا للإمامة ومن هو أحق بها، وتعرّضوا للأحداث السياسية كواقعة الجمل، ومقتل عثمان، والخلاف بين علي ومعاوية، وشرحوها كلها تشريحاً دقيقاً. وكان المعتزلة مختلفين في ذلك، فمنهم من قال بأفضلية علي واستحقاقه الخلافة لمجموع صفات فيه، ولكنهم قالوا ذلك باعتدال فعرّفوا لأبي بكر وعمر مزايهما، وقالوا بصحة خلافتهما وإن كان الأزلي غير ذلك. فكانوا بذلك قريبين من الشيعة، بعيدين عن الروافض وهم الذين رفضوا القول بإمامة أبي بكر وعمر وتبرأوا منهما، ومن أجل ذلك نرى بعض الناس شيعياً معتزلياً معاً، وبعض المعتزلة قال بغير ذلك فكان معتزلياً لا شيعياً. ونحن نقل الآن بعض أقوالهم الدالة على مذاهبهم.

أ- في الإمامة:

لقد بحثوا في الإمامة، ومعنى الإمامة الولاية على المسلمين، والمعتزلة يوافقون المتكلمين الآخرين، ما عدا أتباع نَجْدَة من الخوارج، إذ يقول المعتزلة وغيرهم بوجوب انقياد الأمة لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة بدليل قوله تعالى: ﴿أَلِيُّشُوا اللَّهَ وَأَلِيُّشُوا رَسُولَهُ وَأَلِيُّشُوا سُنَّتَهُ﴾ [هتساء: 59]، ولأن من طيبة الناس أن يزعّمهم السلطان أكثر مما يزعّمهم القرآن. فلا بد من وال تُسندُ إليه الأحكام في الأموال والزواج والطلاق ومنع الظالم وإنصاف المظلوم إلخ، وخيراً أن يكون الإمام واحداً حتى لا يتنازعا، ولا بد أن يكون فاضلاً عالماً حسن السياسة قادراً على التنفيذ... وبعد ذلك اختلف المعتزلة فيما بينهم فقال بعضهم بتفضيل أبي بكر وعمر على علي، وخالفوا بذلك الشيعة، وقال بعضهم بأفضلية علي فوافقوا بذلك الشيعة. فقدماء المعتزلة من البصريين كعمرو بن عُبيد وإبراهيم النخعي والجاحظ وثمامة بن الأشرس قالوا: إن أبا بكر أفضل من علي، وجعلوا ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة. وقال البغداديون من المعتزلة كيشر بن المعتمر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي، والجبائي: إن علياً أفضل من أبي بكر، فكانوا في ذلك كالشيعة. ولكن سواء منهم من قدم أبا بكر أو قدم علياً، فقد كانوا معتدلين في حكمهم إذ يقولون: سواء كان أبو بكر أفضل أو علي أفضل، فالشيعة لأبي بكر

وعمر كانت بيعة صحيحة، قالوا: ألا ترى أن البلد قد يكون فيه فقيهان أحدهما أعلم من الآخر طبقات كثيرة، فيجعل السلطان الأنقص علماً منهما قاضياً؛ فيتألم الأعظم وينفت أحياناً بالشكوى، فلا يكون ذلك طعناً في القاضي الثاني، ولا حكماً بأنه غير صالح. وهذا أمر مركوز في طبائع البشر ومجبول في أصل الغريزة والفطرة، فأصحابنا لما أحسنوا الظن بالصحابة وحملوا ما وقع منهم على وجه الصواب، وأنهم نظروا إلى مصلحة الإسلام، وخافوا فتنة لا تقتصر على ذهاب الخلافة. فعدلوا عن الأفضل الأشرف الأحق إلى فاضل آخر فعقدوا له، كان ذلك عقداً صحيحاً. وقالوا: إنه كان يجب على عليّ أن يعذر الصحابة الذين بايعوا أبا بكر في العدول عنه ويعلم أن عقدهم لغيره هو المصلحة للإسلام، فلا يشكو منهم ولا يتوحد عليهم.

ثم إن المعتزلة فيما بينهم تنازعوا تنازعاً شديداً في أفضلية أبي بكر أو عليّ، ونسوق هنا مثلاً لما كان بينهم من جدل، وذلك هو الجدل بين الجاحظ والإسكافي، وكلاهما معتزلي.

يقول الجاحظ في كتابه المشهور بكتاب العثمانية: إن أبا بكر أسلم وهو ابن أربعين سنة وعلياً أسلم ولم يبلغ الحُلُم، فكان إسلام أبي بكر أفضل، وهو أول من أسلم على أصح الروايات، وعليّ أسلم وهو حدث غرير، وطفل صغير، فلم نستطع أن نلحق إسلامه بإسلام البالغين، لأن المقلِّ قال: إن علياً أسلم وهو ابن خمس سنين، والمكثّر زعم أنه أسلم وهو ابن تسع سنين. وأياً كان فإسلام الكبير الناضج الذي يفقه معنى الإسلام خير من إسلام الصبي.

وقد ردّ عليه الإسكافي في ذلك بأنه لم يكن طفلاً يوم أسلم؛ ودعوى أنه أسلم وهو طفل دعوى غير مقبولة. والإسلام والإيمان والكفر والطاعة والمعصية إنما تقع على البالغين دون الأطفال بلليل عرض النبي ﷺ، وهو لا يعرضه على صبي. وقال الجاحظ: لو أن علياً كان بالغا حين أسلم، لكان إسلام أبي بكر أفضل لأن إسلام المتقدم في السن الذي يعاني مؤونة الروية، واضطراب النفس، ومشقة الانتقال من دين قد طال الفهم له، خير من إسلام من نشأ في بيئة إسلامية، ولم يعان مثل ما عانى أبو بكر.

قال الإسكافي: إن علياً لم يولد في دار الإسلام، ولا عُذِّي في حجر الإيمان، وإنما استضافه رسول الله إلى نفسه سنة الفتح والمجاعة وعمره يومئذ ثمان سنين، فمكث معه سبع سنين حتى أتى النبي الوحي وهو بالغ كامل العقل، فأسلم بعد مشاهدة المعجزة وبعد إعمال النظر والفكرة. فإن كان عليّ أجابه فإنما أجابه عن نظر، ورؤية معجزة. وقد كان أبو بكر قبل

إسلامه رئيساً معروفاً يجتمع إليه كثير من أهل مكة فينشدون الأشعار ويتذكرون الأخبار، وقد سافر إلى البلدان ووصلت إليه الأخبار، وعرف دعوى الكهنة وجبل السحرة، ومن كان كذلك كان انكشاف الأمور له أظهر، والإسلام عليه أسهل، والخواطر على قلبه أقل. وكل ذلك غَوْنُ لأبي بكر على الإسلام. ولذلك لما قال النبي: أنيت بيت المقدس، سأله أبو بكر عن المسجد ومواضعه فصَدَّقَه وبيان له أمره، وخَفَّتْ مؤوته. أما عليّ فقد خُلِّيَ وعقله، وألجىء إلى نظره مع صغر سنّه واعتلاج الخواطر على قلبه، والغالب على أمثاله وأقرانه حبّ اللعب واللهو، فأمن بما ظهر له من دلائل الدعوة، ولم يتأخر إسلامه، فقهر شهوته، وغالب خواطره، وخرج من عادته، وعظم استنباطه، ورجح فضله، ولم يأخذ من الدنيا بتصيب، ولا تنعم فيها بنعيم، وحمى نفسه عن الهوى، وكسر شيرةً حدائثه بالتقوى.

واحتجّ الجاحظ بأنه كان لعليّ ظهرٌ يحميه كأبي طالب وبني هاشم، ولم يكن لأبي بكر شيء من ذلك. وردّ الإسكافي بأنه لو كان ذلك صحيحاً لأضعف ذلك من نبوة رسول الله ﷺ، لأن أبا طالب ظَهَرَهُ، وبني هاشم ردّوه.

قال الجاحظ: ولأبي بكر فضيلة في إسلامه أنه كان قبل إسلامه كثير الصديق، عريض الجاه، ذا يسار وغنى، يعظّم لماله، ويستفاد من رأيه، فخرج من عزّ الغنى وكثرة الصديق إلى ذلّ الفاقة وعجز الوحدة. وهذا غير إسلام من لا عزّ له ولا جاه له. ووذّ عليه أن عليّ بن أبي طالب إن لم يكن قد شهره سنّه، فقد شهره نسبه وموضعه من بني هاشم، فليس تيم في بعد الصيت كهاشم، ولا أبو قحافة كأبي طالب. قال أصحاب عليّ: إنكم تُتَّبِتون لأبي بكر فضيلة صحبة الرسول ﷺ من مكة إلى يثرب ودخوله معه في الغار، وقتلتم إنه كان شريكه في الهجرة، وأنيسه في الوحشة، فأين هذه من صحبة عليّ عليه السلام له في خلوته، وحيث لا يجد أنيساً غيره ليله ونهاره أيام مقامه بمكة يعبد الله معه سرّاً ويتكلّف له الحاجة جهراً، ويخدمه كالعبد يخدم مولاة، ويشفق عليه ويحوطه. ولئن صحب أبو بكر رسول الله في رحلته، فإن عليّاً نام موضع رسول الله حين أراد الهجرة، ولولا أن رسول الله ﷺ علم أنه أهل لذلك لما أمّله له، ولو كان عنده نقص في صبره أو في شجاعته أو في مناصحته لابن عمه لما اختاره لذلك، وقد كان لعليّ أن يحتلّ بعلّة أو نحو ذلك.

وقد عقد الجاحظ فصلاً طويلاً بين مبيت عليّ موضع الرسول وبين مبيت أبي بكر في الغار، وردّ عليه الإسكافي ردّاً طويلاً. ثم أطال الجاحظ في ذكر فضائل لأبي بكر من شجاعة وسخاء بالمال وغير ذلك، فردّ عليه الإسكافي بالموازنة بين شجاعة أبي بكر وعليّ وموقف

هذا وموقف ذلك الخ... كما جرّهم ذلك إلى البحث في صحة إمامة المفضول، وسبب ذلك أن الروافض قالوا بوجود نصّ من النبيّ على خلافة عليّ لأنه أفضل الصحابة، فتولية من هو أقلّ منه فضلًا باطلة. فقال جمهور المعتزلة: إن ولاية المفضول صحيحة، ولذلك كانت ولاية أبي بكر وعمر وعثمان صحيحة، حتى ولو كان عليّ أفضل منهم.

واستدلوا بحملة أدلّة: منها أن أبا بكر قال يوم السقيفة: «قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين» يعني أبا عبيدة وعمر، وأبو بكر أفضل منهما ولم يقل أحد من المسلمين إذ ذاك إنه لا يحلّ في الدين ذلك، ودعت الأنصار إلى بيعة سعد بن عباد، ولا شكّ أن غيره في المسلمين من هو أفضل منه. ولما عهد عمر إلى ستة رجال كان جائزًا بالضرورة أن يكون بعضهم أفضل من بعض، فإذا وقع الاختيار على المفضول كان تنفيذًا لقول عمر. وقد سلّم الحسن الأمر إلى معاوية وهو يعتقد من غير شك أنّ خيرّ منه، فقالوا: إن الصحابة تفرّقوا في البلدان وهم كثير. فتقييد الإمامة بالأفضل تعجيز، خصوصًا أن الصحابة تفرّقوا في البلاد من أقصى السند إلى أقصى الأندلس إلى أقصى اليمن، إلى أقصى أرمينية وأذربيجان وخراسان، فكيف يعرف حالهم ثم كيف يعرف أفضلهم، ثم نحن لو سلطنا عن معارفنا وأصحابنا أيهم أفضل لصعب الجواب. والرسول ﷺ قد قلّد كثيرًا من الصحابة كثيرًا من البلدان، فاستعمل على اليمن معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري وخالد بن الوليد، وعلى عمان عمرو بن العاص، وعلى نجران أبا سفيان، وعلى مكة عتاب بن أسيد، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وعلى البحرين العلاء بن الخضرمي. ولا خلاف في أن كثيرًا من الصحابة أفضل منهم كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير. وأيضًا فإن الفضائل كثيرة منها العمّة عما في أيدي الناس، ومنها الشجاعة والإقدام، ومنها الحزم والبتّ في الأمور، وقلّما تجتمع هذه الصفات الفاضلة في أحد، فقد يكون بعضها في بعض، وبعضها في البعض الآخر، ففي أيها يراعى الفضل؟

وفي الحقيقة للولاية صفات لا بد منها في الوالي كالسياسة وحسن تدبير الأمور، وقد يكون شخص أفضل من نواح أخرى كثيرة غير هذه، ثم لا يصلح أن يكون واليًا، فلا بد لاستقامة الأمور من القول بصحة إمامة المفضول حتى تسير الأمور ولا تعطل.

ب - جواز خطأ الصحابة:

وقد وضع المعتزلة لأنفسهم مبدأ هامًا جدًّا وهو أن الصحابة ليسوا معصومين، وأن الخطأ يجوز عليهم، سواء في ذلك كبيرهم وصغيرهم. وقد مكّنهم هذا المبدأ من الحرية في

نقد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، كما مكّتهم من تحليل الأحداث التاريخية، عكس ما قاله أهل السنة من الكفت عن نقد الصحابة بالإجمال.

وقد استدّل المعتزلة على ذلك بما كان من نقد الصحابة بعضهم لبعض، حتى لقد يبلغ النقد أحيانًا مبلغ السباب، فلما عهد أبو بكر بالخلافة لعمر قال طلحة: «ماذا تقول لربك إذا سألك عن عباده وقد وليت عليهم فظًا غليظًا»، فهل قول طلحة هذا إلا طعن في عمر. وقد روي أنه كان بين أبيي بن كعب وعبد الله بن مسعود سباب شديد. وروي أن عثمان قال لعبد الرحمن بن عوف: يا منافق، فقال عبد الرحمن: «ما كنت أرى أن أعيش حتى يقول لي عثمان يا منافق... والله لو استقبلت من أمري ما استدبرت، ما وليت عثمان شح نعلي... اللهم إن عثمان قد أبى أن يقيم كتابك، فافعل به وافعل». وروي أن عثمان قال لعلّي في كلام دار بينهما: «أبو بكر وعمر خير منك، فقال عليّ: كذبت، أنا خير منك ومنهما، عبدت الله قبلهما، وعبدته بعدهما». وقد أنكرت عائشة على أبي سلمة قوله في عدّة المتوفى عنها زوجها وهي حامل. وروي بعض الصحابة عن النبي أنه قال: «الشؤم في ثلاثة: المرأة والدار والقرس»، فأنكرت عائشة ذلك وكذبت الراوي وقالت: إنه إنما قال عليه السلام ذلك حكاية عن غيره. وروي بعض الصحابة أن النبي قال: «التاجر فاجر». فأنكرت عائشة ذلك وكذبت الراوي، وقالت: إنما قال ذلك في تاجر دلس. وأنكر قوم من الأنصار رواية أبي بكر: «الأثمة من فريش» وقالوا: «إنه اختلق هذه الكلمة». وباع معاوية أواني ذهب وفضة بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعتُ رسول الله ينهي عن ذلك، فقال معاوية: أما أنا فلا أرى به بأسًا. فقال أبو الدرداء: «من عذيري من معاوية، أخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رأيه... والله لا أساكنك بأرض أبدًا». وقال علي لعمر وقد افتاه الصحابة في مسألة وأجمعوا عليها: «إن كانوا راقبوك فقد غشوك، وإن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا». وأنكرت الصحابة على أبي موسى قوله: «إن النوم لا ينقض الوضوء». ولم يصدقوا الخبر المروي عن رسول الله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وقالوا: هذا يوجب أن يكون أهل الشام في صفين على مُدَى، وكيف يكون ذلك؟ وكان يجب أن يكون عمرو بن العاص ومعاوية اللذان كانا يلعبان عليًا وولديه على هدى. وقد كان في الصحابة من يشرب الخمر كأبي محجن الثقفي، ومن يرتد عن الإسلام كطيحة بن خويلد، وإنما هذا الحديث من موضوعات متعصبة الأموية، فإنّ لهم من ينصرهم بلسانه، وبوضعه الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف.

وقال: إنه يجوز الخطأ على الصحابة بدليل أن جماعة من كبار الصحابة حاصروا عثمان وهذا خطأ، وهذا المغيرة بن شعبة وهو من الصحابة أُدْعِيَ عليه بالزنا، وشهد عليه قوم بذلك، فلم ينكر ذلك عمر، ولا قال هذا محال، لأن هذا صحابي. وقدامة بن مظعون لما شرب الخمر في أيام عمر أقام عليه الحدّ، وهو رجل من عليّة الصحابة من أهل بدر المشهود لهم بالجنة، فلم يرّد عمر الشهادة، ولا درأ عنه الحدّ، وقد ضرب عمر أيضًا ابنه حدًّا فمات، وكان ممن عاصر رسول الله، ولم تمنعه معاصرته له من إقامة الحدّ عليه. وهذا عليّ يقول: ما حدّثني أحد بحديث عن رسول الله ﷺ إلا استخلفته عليه، واستحلفه عليه معناه اتهامه بالكذب، وما استثنى أحدًا من المسلمين إلا أبا بكر. وقد صرّح غير مرة بتكذيب أبي هريرة وقال: لا أحد أكذب من هذا الأوسيّ على رسول الله ﷺ.

وقال أبو بكر في مرضه الذي مات فيه: وددت أني لم أكشف بيت فاطمة ولو كان أغلق على حرب؛ فندم، والندم لا يكون إلا عن ذنب. وقد تأخّر عليّ عن البيعة لأبي بكر ستة أشهر إلى أن ماتت فاطمة. فإن كان مصيًّا فأبو بكر على خطأ في انتصابه على الخلافة، وإن كان أبو بكر مصيًّا فعليّ على الخطأ في تأخّره عن البيعة. وقال أبو بكر في مرض موته: «لما استخلفت عليكم خيركم في نفسي (يعني عمر) فلكم ورم أنفه، يريد أن يكون الأمر له لما رأيتم الدنيا قد جاءت. أما والله لتتخذن سائر الديباج ونضائد الحرير» وهذا طعن في الصحابة إذ نسبهم لحسد عمر. وكان بين أبيّ بن كعب وعبد الله ابن مسعود سباب كثير، حتى نفى كل واحد منهما الآخر عن أبيه. وروى سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال: «كنت عند عروة بن الزبير فتذاكرنا: كم أقام النبيّ بمكة بعد الوحي؛ فقال عروة أقام عشر سنين، فقلت كان ابن عباس يقول: ثلاث عشرة سنة. فقال: كذب ابن عباس». وقال ابن عباس: المتعة حلال، فقال له جبير بن مطعم: كان عمر ينهي عنها، فقال: يا عدوّ نفسه من هنا ضللتم، أحدثكم عن رسول الله ﷺ، وتحذّرتي عن عمر؟

وسبّ بعض الصحابة لبعض، وقدح بعضهم لبعض في المسائل الفقهيّة أكثر من أن يحصى. . مثل قول ابن عباس وهو يرّد على زيد مذهبه العول في الفرائض: «من شاء باهله إن الذي أحصى رمل عالج عددًا أعدل من أن يجعل في مال نصفًا ونصفًا وثلاثًا، هذان النصفان قد ذهبوا بالمال فأين موضع الثلث؟» وقال عليّ في أمهات الأولاد وهو على المنبر: كان رأيي ورأي عمر أن لا يُعقن، وأنا أرى الآن يععن، فقام إليه أبو عبيدة السلماني. فقال: «رايك في الجماعة أحب إلينا من رايك في الفرقة».

وكان أبو بكر يقضي القضاء فينقضه عليه أصاغر الصحابة، كبلال وصُهَّيب وغيرهما. وقيل لابن عباس: إن عبد الله بن الزبير يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى بني إسرائيل. فقال: كذب عدو الله. وطعن ابن عباس في أبي هريرة إذ يروي أن رسول الله قال: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخلن يده في الإناء حتى يتوضأ، وقال: فما نضع بالمهراس؟! وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً. وقال جرير بن كليب: رأيت عمر ينهي عن المتعة، وعلياً يأمر بها. فقلت إن ينكما لثراء، فقال علي: ليس بيننا إلا الخير، ولكن أخيرنا أتبعنا للدين. قالوا: فكيف يصح أن يقول رسول الله: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، قلنا لهم: إن هذا من موضوعات متعصبة الأموية، فإن لهم من ينصرهم بلسانه وبوضعه الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف. ومثل هذا: «خير القرون قرني»، ومما يدل على بطلانه أن القرن الذي جاء بعده بخمسين سنة شرّ قرون الدنيا، وهو أحد القرون الذي ذكره النص، فهو القرن الذي قتل فيه الحسين، وحوصرت فيه مكة، ونقضت فيه الكعبة، وشربت الخلفاء والقائمون مقامهم والمتصبون في منصب النبوة الخمر وارتكبوا الفجور، كما جرى ليزيد بن معاوية والوليد بن يزيد، وأريققت الدماء الحرام، وقتل المسلمون ومُسي الحريم واستعبد أبناء المهاجرين والأنصار، ونقش على أيديهم كما ينقش في أيدي الروم. وذلك في خلافة عبد الملك بن مروان والحجاج. وإذا تأملت كتب التاريخ وجدت أن الخمسين سنة التالية كلها لا خير فيها، ولا في رؤسائها ولا أمرائها، فكيف يصح هذا الخبر. ولو كان هذا صحيحاً وأن الصحابة لا يخطئون لما احتاجت عائشة إلى نزول براءتها من السماء. بل كان الرسول من أول الأمر يعلم كذب أهل الإفك، وصفوان بن المعطل من الصحابة، فكان ينبغي أن لا يضيّق صدر رسول الله ﷺ ولا يحمل الهم والغم الشديدين، وكان يقول: صفوان من الصحابة وعائشة من الصحابة، والمعصية منهما ممتعة.

قالوا: وقد كان التابعون يسلكون في الصحابة هذا المسلك، وينقدون بعضهم، ويحكمون بعضيان بعضهم، وإنما قدسهم العامة بعد ذلك. وكيف نقول إن الصحابة لا يجوز عليهم الخطأ، والله تعالى يقول لنبيه: ﴿لَئِن أَشْرَكَتَ لَيَحِطَنَّ عَلَيْكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هزمن: 65] ﴿وَقَلَّمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَآخِرِهِمْ لِيَأْمُرُوا بِالْعَدْلِ وَلَا يُؤْتُوا السُّخْرَ وَاللَّهُ رَئِيسُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [ص: 26].

وقد نفذ المعتزلة هذا المبدأ بالفعل، فقد روي عن النظام من ذلك الشيء الكثير. وقال

(1) انظر في ذلك ابن أبي الحديد على شرح نهج البلاغة ج 4 ص 459 وما بعدها.

الجاحظ في كتابه المعروف بالتوحيد: «إن أبا هريرة ليس بثقة في الرواية»، وانتقد عمر بن عبد العزيز في بعض أعماله. وقد فتح هذا أيام المعتزلة بابًا واسعًا، فقالوا أقوالاً كثيرة تحرّج عنها غيرهم، فمثلًا أنكر النظام الإجماع وقال: إنه ليس بحجة، وجرّاه ذلك إلى القول بعيوب الصحابة، ولم يتورّع عن الطعن الشديد للهجة.

والحق أيضًا أن المعتزلة تألفت منهم في ذلك فرق، ففرق تنتقد حسبما تعتقد، وفرق تُردّد على النقد حسبما تعتقد أيضًا، والكل أحرار؛ فمثلًا نقد بعضهم أبا بكر نقودًا كثيرة، وردّ بعضهم عليها، ونقلوا عمر وعثمان وعليًا وردّ الآخرون عليهم. ووقفوا عند قول عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتنة»، فهل معنى فلتنة، زلّة وخطيئة؟ وقال أبو علي الجبائي المعتزلي: «إنها ليست بمعنى زلّة وإنما بمعنى بختة، يريد عمر أنها حصلت فجأة، ولكن الله تعالى دفع شرّها، ولذلك قال عمر: فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، وهذا تحذير عن أن يبايع الناس من غير مشاورة».

وقد جرّهم ذلك إلى تعمّق في التحليل النفسي، للكراهة مثلًا التي بين عائشة وعليّ، وعائشة وفاطمة، ولم كانت العرب تكره أن يكون عليّ خليفة، إلى أشياء كثيرة من هذا القبيل.

ج- للمقارنة بين سياسة عمر وسياسة عليّ:

ووقفوا عند المقارنة بين سياسة عمر وسياسة عليّ، ولم كانت سياسة عمر ناجحة وسياسة عليّ فاشلة، ولم قال الناس: إن عمر كان أسوس وإن عليّ كان أعلم؛ بل قالوا: إن معاوية كان أسوس من عليّ وأصحّ تدبيرًا. وقالوا: إن النجاح في السياسة لا يمكن إلا إذا كان السائس يعمل برأيه أحيانًا وبما يرى فيه صلاح ملكه، وتمهيد أمره وتوطيد قاعدته، سواء وافق الشريعة أو لم يوافقها، وإلا لم ينتظم أمره.

وعمر كان مجتهدًا يعمل بالقياس والاستحسان، ويرى تخصيص النصّ بالرأي ويكيد لخصومه، ويأمر أمراءه بالكيد والحيلة، ويؤدّب بالبرّة، ويصفح عن قوم اجترموا، كل ذلك بقوة اجتهاده، وما يؤدّبه إليه نظره.

هذه كانت سياسته. أما عليّ فكان يقف مع النصوص والظواهر ولا يتعدّها إلى الاجتهاد والأقضية، ولا يضع ولا يرفع إلا بالكتاب والنصّ، فاختلفت طريقتاهما في الخلافة والسياسة. وعمر كان شديدًا، وعليّ كان كثير الحلم، فازدادت خلافة عمر قوة، وازدادت خلافة عليّ خلاقًا. زد على ذلك ما حدث من الفتن الكثيرة أيام عليّ من فتنه قتل عثمان،

وفتة الجمل، وفتنة صفين، فشتان بين الخلافتين فيما يعود إلى انتظام المملكة.

وقد رُذِّ على هذا القول بأن الرسول ﷺ كان يلتزم الدين بالضرورة، ويدبّر أموره وفقًا للدين. ولم يكن الخلاف عليه كالخلاف على عليّ، ولم يكن أتباعه للدين سببًا في ضعف سياسته.

وأجابوا بأن النبيّ كان يتصرّف عن وحي، والله يقول: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ الَّذِينَ يَأْتِيكَ اللَّهُ﴾ [فصساء: 105].

قالوا: وليس بصحيح أن الناس لم يختلفوا على رسول الله كما اختلفوا على عليّ؛ فالقرآن مملوء بذكر المنافقين والشكوى منهم والتألم من أذاهم. وكثير من المسلمين التوا عليه في الحروب، وكثير نازعوا في الأنفال وطلبوها لأنفسهم، وكرهوا لقاء العدو، وقال الله فيهم: ﴿كَأَنَّمَا يُسِئُونَ إِلَى آلَتِهِمْ وَهُمْ يَتْلُونَ﴾ [الأنفال: 6].

وعلى الجملة ففي القرآن كثير من الشكوى من المنافقين وغيرهم، فلتن كان عمر ومعاوية أسوس من عليّ فسب ذلك حرّتهم أمام الدين حيث يتقيد عليّ بنصوص الدين.

د - العداة بين عائشة وعليّ:

وحلّلوا العداة بين عائشة من جهة، وعليّ وفاطمة من جهة أخرى، فقال بعضهم: أول بدء هذه العداوة أن رسول الله ﷺ تزوّج عائشة عقب موت خديجة فأقامها مقامها، وفاطمة هي ابنة خديجة. ومعلوم أن ابنة الرجل إذا ماتت أمها وتزوّج أبوها أخرى كان بينها وبين المرأة كدر وبغض، لأن الزوجة تنفس عليها ميل الأب إليها، والبنت نكره ميل أبيها إلى امرأة غير أمها. وكان رسول الله ﷺ يُظهر حب عائشة فيزداد ما عند فاطمة، ويكرم فاطمة إكرامًا شديدًا، فيزيد ما عند عائشة. وكان رسول الله يقول عن فاطمة: إنه يؤذيني ما يؤذيها، ويغضبني ما يغضبها، فيزيد ذلك من غيظ عائشة، فلما تزوّج عليّ فاطمة بالطبيعة تيرُّ إليه ما في نفسها من عائشة، كما أن عائشة كانت تُسرُّ إلى أبيها أبي بكر ما في نفسها من فاطمة. ولذلك لم تحسن الصلة أيضًا بين عليّ وأبي بكر. ولما حدثت حادثة الإفك قال عليّ للنبيّ ﷺ لما استشاره: إن النساء غيرها كثير. وقد جرت العادة أن الناس لا يتورّعون عن نقل أحاديث هذا إلى ذاك، أو هذه إلى تلك، بل ربما يزيدون عليها ما يوسع شقة الخلاف.

كل ذلك زاد من بغض كل لصاحبه. ثم إن فاطمة ولدت أولادًا كثيرة بنين وبنات، ولم تلد عائشة ولدًا. وكان رسول الله يقيم بني فاطمة مقام بنيه، والزوجة إذا حرمت الولد لم

تحب أولاد بنت زوجها. وحدث أن رسول الله سَدَّ باب أبي بكر إلى المسجد، وفتح باب علي، فعمل ذلك في نفسها. وحدث أيضًا أن وُلِدَ لرسول الله ﷺ إبراهيم من مارية، فظهر علي السرور بذلك كثيرًا، غيظًا في عائشة. وكان علي يتعصب لمارية ويقول بأمرها عند رسول الله، فكان ذلك يوغر صدر عائشة. ثم مات إبراهيم فأبطلت فاطمة وعلي الشمامة، وإن أظهرها كآبة. . وهكذا من التحليلات الدقيقة التي قامت مقام ما يفعله علماء النفس اليوم في تحليل الحوادث من جهة، ومن جهة أخرى تدل على أن كثيرًا من المعتزلة شَرَحُوا الحوادث بين كبار الصحابة، حتى في امرأة النبي ﷺ، كما يشرحون الحوادث العادية من غير فرق.

هذه أمثلة مختلفة من الاتجاهات التي كان يتجهها المعتزلة: فأمر ميتافيزيقية، وأمر فيزيقية، وأمر في الفقه والحديث والأصول، وأمر في السياسة. وقد كان يمكن أن تكون الأمور السياسية أبحاثًا خارجة عن الدين كما تبحث المسائل السياسية اليوم، ولكنهم ألصقوها بالدين بالحكم على الموافق منهم لآرائهم بالصلاح والتقوى، والمخالف لآرائهم بالفسوق والعصيان. وكثيرًا ما كانوا إذا تعرَّضوا لعمل من أعمال الصحابة حكموا بعصيانه أو بعدم عصيانه، ويأنه يستحق الجنة أو النار، وبأن عمله يوافق الدين أو يخالفه. وسلك خصومهم مسلكتهم، فكان من ذلك أن اصطبغت الأمور السياسية بالصيغة الدينية.

بين الشيعة والمعتزلة

اختلف الشيعة والمعتزلة في الأجل، فقالوا: لو لم يقتل القاتل المقتول، هل كان يجوز أن يقيه الله تعالى؟ فقال أبو الهذيل العلاف بموته لو لم يقتله القاتل. وليس يجوز أن يكون الله تعالى قد أجل أجله ثم يقتل قبل بلوغه، أو يخترم دونه، ولا أن يتأخر عما أجل له. وحثه في ذلك توبيع الله المنافقين على قولهم: ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ [آل عمران: 156] فقال تعالى: ﴿قُلْ فَأَدَّبُوا عَنَّا فَحَبِطُوا مَوْتًا إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: 168] فدل على أنهم لو نجَّبوا مصارع القتل لم يكونوا ليدرؤوا ذلك الموت عنهم. وقالت الأشعرية والجهمية والجبورية: إنها آجال مضروبة محدودة، وإذا أجل الأجل وكان في المعلوم أن بعض الناس يقتل، وجب وقوع القتل منه لا محالة، وليس يقدر القاتل على الامتناع عن قتله.

وقال قوم من معتزلة البغداديين بالقطع على حياته لو لم يقتله قاتل، وهذا عكس ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن والاه. قالوا: لو لم يموت المقتول في ذلك الوقت إذا لم يقتله القاتل، لما كان القاتل مسيئًا إليه إذ لم يفوت عليه حياة، لو لم يبطلها لبقيت، ولما استحق القود، وكان ذابح الشاة بغير إذن مالكها قد أحسن إلى مالكها، لأنه لو لم يكن قد ذبحها

ماتت فلم ينتفع بلحمها . قالوا: فإذا قال لنا: فهل تقولون إنه قطع عليه عمره؟ قلنا: إن الزمان الذي كان يعيش فيه لو لم يقتله القاتل، لا يسمّى عمرًا إلا على سبيل المجاز، وإنما نقطع على أنه إن لم يقتل لمات. وقال قدماء الشيعة: الآجال تزيد وتنقص، ومعنى الأجل الوقت الذي علم الله تعالى أن الإنسان يموت فيه إن لم يقتل قبل ذلك، أو لم يفعل فعلًا يستحق به الزيادة أو النقصان في عمره. قالوا: وربما يقتل الإنسان الذي صرف له من الأجل خمسون سنة وهو ابن عشرين، وربما يفعل من الأفعال ما يستحق به الزيادة فيبلغ به مائة سنة، أو يستحق به النقص فيموت وهو ابن ثلاثين سنة. قالوا: فمما يقتضي الزيادة، صلة الرحم، ومما يقتضي النقصان النكاح والزنا وعقوق الوالدين. قالوا: ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]، فحكم سبحانه بأن إثبات القصاص مما يمنع القاتل عن القتل فتدوم حياة المقتول. فلو كان المقتول يموت لو لم يقتله القاتل، ما كان في إثبات القصاص حياة. وأما إلزام القاتل القود والغرامة فلأن لا نقطع بموت المقتول لو لم يقتل، بل يجوز أن يبقى.

* * *

ويرى المعتزلة أيضًا أن لملك الموت أحوالًا تقبض الأرواح بحكم النيابة عنه، ولولا ذلك لتعدّر عليه وهو جسم أن يقبض روحين في وقت واحد، أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، لأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد. ولا يبعد أن يكون الحفظة الكاتبون هم القابضون للأرواح عند انقضاء الأجل، وإنما يكون ذلك في الوقت الذي يأذن الله تعالى به وهو حضور الأجل، فالزموا أن يفوض الملك مع الغريق ليقبض روحه تحت الماء، وقالوا: ليس بمستحيل أن يتخلل الملك الماء في مسامته، فإن فيه مسامًا ومنافذ.

رجال المعتزلة في دور الضعف

وفي دور ضعف المعتزلة وذهاب دولتهم ظهر أعلام قلائل كانوا أكفأ لرفع راية الاعتزال.

نذكر منهم: أبا القاسم البلخي، وأحيانًا يلقب بالكعبي، وقد كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وله مقالات كثيرة في الاعتزال ومات سنة 217هـ.

ومنهم الترخي وقد تلقب بهذا اللقب أكثر من واحد، وكلهم معتزلة.

ومنهم أبو علي الجبائي وهو أستاذ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، كان رئيس

المعتزلة نسبة إلى جبيي من أعمال خوزستان، مات سنة 303هـ، وقد ردَّ أيضًا على ابن الراوندي، ولما خرج الأشعري ردَّ عليه. ولكن مع الأسف لم يصلنا شيء من ذلك، ولا من تفسيره للقرآن على مذهب الاعتزال. وأظن أن الزمخشري قد استفاد منه بعد في تفسيره. وكثيرًا ما يخلط الناس بينه وبين ابنه أبي هاشم الجبائي، وقد كان أيضًا عالمًا كبيرًا من علماء المعتزلة، وإليه تنسب فرقة معتزلية تسمى «البهشية» نسبة إلى أبي هاشم، وقد انتشرت كثيرًا في الري وما حولها بسبب تأييد صاحب بن عبّاد الوزير البويهّي له.



ولما ضعفت الدولة العباسية واختلَّ نظامها، جاءت الدولة البويهية. وذلك أن الخليفة العباسي المستكفي جعل أحمد بن بويه أميرًا للأمرء، وأنعم عليه بلقب معزّ الدولة، وكان يدعي الانتساب إلى ملوك ساسان فتسلّط هو وإخوته على الخلفاء، يعزلونهم إن شاؤوا ويقونهم إن شاؤوا، ووسعوا سلطانهم فأخذوا أسبهان وشيراز، حتى بلغوا الأهواز وأنفوا دولة اتخذوا عاصمتها شيراز. والذي يهمنا هنا أن دولة بني بويه كانت دولة شيعية تتظاهر بشعائر الشيعة جهارًا وتحتفل بالأعياد الشيعية كإقامة المناحة في عاشوراء حدادًا على الحسين، وتحتفل بعيد الغدير، إلى غير ذلك... وكان أهم أمرائهم والمعهم عضد الدولة. وقد كان يقيم في شيراز ولكن لم يمنعه ذلك من إصلاح بغداد وإنشاء عدد كبير فيها من المساجد والمستشفيات. ومما خدم به التشيع إنشاء مشهد عليّ. وقد كان يرعى العلم والأدب، وينفق فيهما الأموال الكثيرة. وإذا كانت دولة بني بويه شيعية كما ذكرنا، وكان قسم كبير من المعتزلة شيعيًا أيضًا، أفسحت الدولة البويهية صدرها للمعتزلة، فوجدنا الاعتزال يتزعرع فيها، فابن العميد الذي كان واليًا للبويعيين على إقليم الري كان معتزليًا.

القاضي عبد الجبار

وابن عبّاد أعظم وزراء البويعيين كان معتزليًا أيضًا، وكان يقرب العلماء والأدباء، وقالوا: إنه كان يرسل إلى بغداد كل سنة خمسة آلاف دينار لتفرّق على الفقراء وأهل الأدب. وكان هو نفسه عالمًا أديبًا حتى ألف في اللغة معجمًا كبيرًا يقع في سبعة مجلدات سماه «المحيط»، كما كان محدثًا، كما ألف في إمامة عليّ بن أبي طالب. وقد عين المعتزلي الكبير عبد الجبار قاضي القضاة له، وجاء في رسائل صاحب العهد الذي عهد به للصاحب إليه وجاء فيه: «هذا ما عهد مؤيد الدولة إلى عبد الجبار بن أحمد، وآله قضاء القضاة بالريّ وقزوين وشهرورد وقمّ، وما يجري معها ويتصل بها، علمًا بما لديه من علم يهتدي بأضوائه،

وروع يستقي بأنواته، وكفاية يكتنفها الحلم والحجى، وأمانة يعيها النسك والتقى، وموقع في علية أهل الدين ترمقه النواظر، ومكان من صفوة المسلمين تعقده الخناصر». وبعد أن أمره باتباع الكتاب والسنة والإجماع قال: «وإذا عرض في الأحكام ما يعضل استخراجها، ويستهم رتاجه، فليتين ويتدد، وليفكر ويجتهد، ويستشر أمائل العلماء ويستحدّ، ويأخذ من آراء الفقهاء ولا يتبدّد، حتى إذا وضحت له القضية أكمل فضل الاستشارة، يمين الاستخارة، وأمضى من الحكم، ما يأمن فيه مصارع الظلم، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]. وأمر أن يواصل بين الخصوم، والأخذ من الظالم للمظلوم، مسوياً في الخصومة إذا اشتجرت، والألحاظ إذا تصرّفت، والألفاظ إذا جرت، بين الغني المثرى، والفقير المقوى، والقوي الموقر، والضعيف المستحقر، فليس بالثراء تشرف المنازل وترتفع، ولا بالإقواء تضعف الوسائل وتضع. وبعد فكل عباد الله، يسعهم فضله، ومشروع في حكم الله، يشملهم عدله، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾⁽¹⁾ [الحجرات: 13]. وتدلل الرسائل على أن صاحب بن عبّاد كان يعزّ القاضي عبد الجبار ويوقره، ويواليه بالكتابة في العزاء وغيره، ويفرح بالكتب تأتيه منه. وعلى الجملة فهي تدلّ على تشبّع واعتزال عُرفاً عن البويهية.

وقد ألف عبد الجبار كتباً كثيرة وصل إلينا: «شرح الأصول الخمسة عند المعتزلة» في أجزاء عدة شرحاً مستفيضاً سهلاً يبيّن أصول المعتزلة ونظراتهم في إسهاب⁽²⁾، ونقلت عنه أقوال كثيرة كان يحاج بها الشريف المرتضى. وقد كان الشريف المرتضى نقيب الطالبين ببغداد، وكان عالماً كبيراً، بقيت لنا من تأليفه «أمالي المرتضى - الغرر والدرر - الشيب والشباب». وكان شيعياً على مذهب الإمامية⁽³⁾.

وكان يرى في الإمامة وفي تفسير أعمال الصحابة ما يوافق مذهبه، وكان قاضي القضاة عبد الجبار شيعياً معتزلياً، ومعنى هذا أنه أقلّ تعصباً للتشيع، وأكثر تحكيمياً للعقل. لذلك جرى بين العالمين الكبيرين جدال طويل في مسائل كثيرة نسوق أمثلة منها. وأنت إذا رأيت في الكتب كلاماً يسند إلى النقيب فهو الشريف المرتضى، فإن أسند إلى قاضي القضاة فهو عبد الجبار.

-
- (1) انظر رسائل صاحب بن عبّاد التي نشرها الدكتور عبد الروهاب عزام والدكتور شوقي ضيف.
(2) توجد منه نسخة مصورة في الإدارة الثقافية في الجامعة العربية، ونسخ أخرى في أماكن أخرى أيضاً، وهذا كتاب يجب نشره لقيته.
(3) انظر الكلام على الإمامية في الجزء الثالث من ضحى الإسلام.

وربما صوّرنا أصول الخلاف بين الشريف المرتضى وعبد الجبار في كلمة صغيرة وهي أن الشريف المرتضى لما كان شيخاً للإمامية في عصره كان يرى بطبيعة الحال أنّ هناك نصّاً من النبي ﷺ على استخلافه لعليّ، لا من طريق الكفاية وحدها، بل إن النبي ﷺ نصّ عليه بالاسم، بل إن الخلافة فيه وفي أبنائه من فاطمة من بعده. وإذ كان عليّ معيّناً بالاسم فأبو بكر وعمر مغتصبان حقّه، ظالمان له، وذلك عكس الزيدية من الشيعة إذ كانوا يرون أن النبيّ عيّنه بالوصف لا بالشخص فهم يعتقدون صحة إمامتهما، وأن خلافتها صحيحة. وكثير من المعتزلة على هذا الرأي، إذ كانوا قد قالوا بصحة إمامة المفضول كما ذكرنا من قبل؛ فكان الشريف المرتضى من الرأي الأول القائل ببطلان إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، وكان القاضي عبد الجبار من الرأي الثاني القائل بصحة إمامة المفضول.

وطبيعي أنّ الإمامية ومنهم الشريف المرتضى لم تتحرّج من نقد أبي بكر وعمر وعثمان، وتفسير الأحداث التاريخية وفق مذهبهم، كما أن من الطبيعي دفاع القاضي عبد الجبار عنهم والرد على مطاعن الإمامية. فقامت بذلك ثورة عنيفة بين العالمين.

قال الإمامية: إن الرسول ﷺ نصّ على إمامة عليّ نصّاً صريحاً جليّاً غير نصّ يوم الغدير⁽¹⁾، فإنه كان تلميحاً، بل إنه نصّ عليه بالخلافة وبإمرة المؤمنين، وأمر المسلمين أن يسلموا عليه بها، وصرّح لهم في كثير من المقامات بأنه خليفة عليهم من بعده وأمرهم بالسمع والطاعة له. أما الشيعة من المعتزلة فتقول: إنه إن لم يكن هناك نصّ صريح مقطوع به، وإن يكن شيء فتلميح وإيماء يحتمل الدلالة عليه، ويحتمل غيرها.

ومن المؤسف أنه قد اختلقت أحاديث كثيرة زادت في شناعة الموقف كإسنادهم أن عمر ضرب فاطمة بالسوط، وضغطها بين الباب والجدار حتى صاحت: «يا أبتاه»، وأنه هدد عليّاً بالقتل إن لم يبايع، إلى آخر الأحداث التي لم تثبت تاريخياً.

أما المعتزلة فقالوا: - إنه لو كان هناك نصّ صريح لا يحتمل الشكّ ما تجرّأ جمهوره الصحابة على مخالفته، وكان عليّ نفسه عند مخالفتهم له قد دكّروهم بهذا النصّ فعدلوا عن

(1) حديث خم، كان بعد انصراف النبي من حجة الوداع، حيث نادى في الناس: «ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟». فقالوا: اللّهم نعم. فقال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه... وهناك أحاديث أخرى مثل: «عليّ مني بمنزلة هارون من موسى» ومثل: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي... الخ».

مبايعة غيره. بل لو كان هذا النص موجوداً ما بايع علي غيره وكانت مبايعة لأبي بكر وعمر وعثمان خطأ منه، خصوصاً أنه لم يصلنا خبر عن أن أحداً من هؤلاء أكرهه إكراهاً شرعياً، وكل ما في الأمر أن كثيراً من الصحابة عرفوا مزايا علي من شجاعة وعلم ونحو ذلك، ولكن لاعتبارات دينية واجتماعية ومصلحية ففعلوا أن يبايعوا أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان. فلما جاء دور علي لم يتأخروا عن مبايعة.

ولما لم يعجب الإمامية هذا الكلام وتجهوا نقوداً كثيرة إلى من سبق علياً من الأئمة. فمثلاً نارت ضجة كبيرة حول مسألة «فدك» وهي قرية اختلف عليها أبو بكر من ناحية، وعلي وفاطمة من ناحية أخرى، وهي قطعة من الأرض كانت مما أفاء الله على رسول الله فدخلت في ملكه ومات عنها، فهل تورث أو لا تورث؟ وإن وُرثت ففاطمة أحق بها، ووجهة نظر أبي بكر أنه علم أن رسول الله ﷺ قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»، وكان رسول الله يتصدق بخلتها، فكان أبو بكر يصنع فيها ما كان يصنع رسول الله. وجاء عمر فعلم كما كان يعمل أبو بكر. وفاطمة وعلي كانت وجهة نظرهما أن المال مال النبي، وأنه يعود عليهما بالإرث، وقد أنصفهما أبو بكر إذ روي أنه قال لفاطمة: «أنت عندي صادقة أمينة، إن كان رسول الله ﷺ عهد إليك في ذلك عهداً أو وعدك به وعداً صدقتك وسلمتك لك، فقلت: لم يعهد إلي في ذلك بشيء، ولكن الله تعالى يقول: ﴿يُؤْتِيكَ اللَّهُ فِي الْأَمْوَالِ مَا يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ آلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعَلَّةً لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 11]. فقال أبو بكر: أشهد لقد كان رسول الله ﷺ يقول: - «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»؛ ثم اتسعت شقة الخلاف بين الرايين واتهموا أبا بكر بالخطيئة، واتهموا عمر بممالة أبي بكر. وشغلت الحادثة الناس زمناً طويلاً حتى أتت إلى عبد الجبار وخصومه فقال عبد الجبار: «إن الخير الذي احتج به أبو بكر وهو: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، لم يقتصر على روايته هو وحده، بل استشهد عليه عمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف فشهدوا كلهم به، فكان لا يحل لأبي بكر وقد صار الأمر إليه أن يقسم التركة ميراثاً فيعطي فاطمة حَقَّها، حتى لقد روي أن فاطمة لما سمعت شهادة هؤلاء الشهود كَفَّت، ولكن بعض الشيعة تعصب لها أكثر من نفسها فقالوا: قال الله: ﴿وَوَيْتَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ﴾ [القصص: 16] فهذا نبي وورث، فرد الآخرون عليهم بأنه ورثة العلم والحكمة، لكنه لم يورثه المال. وقد صمم أبو بكر وعمر على رأيهما. هذه خلاصة وجيزة لهذه الحادثة.

وماتت فاطمة وعلي وأبو بكر وعمر، فلا ندري معنى لأن يبقى الخلاف قائماً بعد مرور نحو ثلاثة قرون، بل إلى الآن، ويدخل الأمر في الدين، وتنقسم المذاهب المختلفة، بل من العجيب أن تستمر إلى يومنا هذا مع التناحر والتخاصم.

نعم: إننا نفهم أن تكون المسألة مما يصحّ أن يعرض له المؤرخون اليوم وأمس وغداً، شأنها في ذلك شأن المسائل التاريخية. أما أن تكون سبباً للتنافر والتخاصم بعد زوال أصحابها بقرون، فأمر يدعو إلى العجب.

وقس على هذا كثيراً من المسائل التي من هذا القبيل.

بعد هذا نعرض لَمَثَلٍ من نقد الشيعة الإمامية لأبي بكر⁽¹⁾؛ فقد نقدوه بأنه هو وعمر كانا من جيش أسامة الذي أرسله النبي ﷺ للغزو وقد تأخرا عن السير معه، فأخْرُهما يقتضي مخالفةً للرسول، فأجاب قاضي القضاة بأن أبا بكر لم يثبت أنه كان في جيش أسامة، والمسألة مسألة مصالح عامة، وقد اختير أبو بكر ليكون أمير المؤمنين، فالمصلحة تقتضي بقاءه لتيسير الأمور، وإلا ساءت حال المسلمين. . . وقد استأذن أسامة في أن يبقى معه عمر ليعينه.

ونقدوا أبا بكر أيضاً في قصة خالد بن الوليد، وأن خالدًا قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته في ليلته. ثم إن أبا بكر ترك إقامة الحد عليه، وإيقاع العقوبة عليه وقال أبو بكر: «إن خالدًا سيف من سيوف الله سلّه الله على أعدائه، فلا أعاقبه، مع أن الله تعالى قد أوجب القوّة، واعتذر عن أبي بكر بأن خالدًا قد اعتذر لأبي بكر عن خطئه، وقد قبل أبو بكر عذره لجليل أعماله. قال المرتضى: «إن أبا بكر لا يملك العفو في الحدود لأنها حق الله، فالعفو عنه تغافل عن أمره وإقرار له على الخطأ الذي وقع فيه».

ونقدوا أبا بكر أيضًا في أنه استخلف عمر، مع أن النبي ﷺ لم يستخلف، خصوصًا أنه روي عن أبي بكر أن رسول الله لم يستخلف. وقد أوجب عنه بأن كَوْنُ رسول الله لم يستخلف لا يدلّ على تحريم الاستخلاف. كما أن النبي لم يركب الفيل فلا يدلّ على تحريم ركوب الفيلة. وقد رأى أبو بكر المصلحة في ذلك، وخاف من حصول الخلاف بين الصحابة بعد وفاته على من يكون إمامًا، فَبِتَّ في الأمر باستخلاف عمر.

ونقدوه أيضًا بأنه سمّى نفسه خليفة رسول الله مع اعترافه بأنه لم يستخلفه. وأجاب قاضي القضاة بأن الصحابة سمّوه خليفة رسول الله، لاستخلافه إياه على الصلاة عند موته،

(1) نقل ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ج 4 ص 166 وما بعدها ما أوردت قاضي القضاة في المغني من المطاعن التي طعن بها في أبي بكر، وجواب قاضي القضاة عنها، واعتراض المرتضى في الشافي على قاضي القضاة، وتذكر ما عندنا في ذلك

الخ... وهذا إن دل على النشاط الفكري، وحرية الرأي، فإنه يدل مع الأسف على الفقرة الشديدة وعدم توجههم إلى الناحية العملية التي تصلح بها أمور المسلمين.

ومثل ذلك أيضًا ما طعنوا به عمر في مسألة الشورى عند موته فقد روي أنه قال: «لا أدري ما أصنع بأمة محمد؟ قال له ابن عباس: لم تهتم وأنت تجد من تستخلفه عليهم؟ قال: أصحابكم؟ - يعني عليًا - قلت: نعم. هو لها أهل في قرابته من رسول الله وصهره، وفي سابقته وبلائه. قال عمر: إن فيه بطالة وفكاهة. قال ابن عباس: قلت فأين أنت من طلحة؟ قال عمر: فأين الزهو والنخوة؟ قلت: فعبد الرحمن بن عوف. قال عمر: هو رجل صالح على ضعف فيه، قلت: فسعد؟ قال: ذاك صاحب مقنب وقتال، لا يقوم بقرية لو حمل أمرها. قلت: فالزبير. قال: وعقة لقس، مؤمن الرضا، كافر الغضب، شحيح... وإن هذا الأمر لا يصلح إلا لقوي في غير عصف رقيق في غير ضعف، جواد في غير سرف. قلت: فأين أنت عن عثمان؟ قال: لو وليها لحمل بني أبي معيط على رقاب الناس...».

ونحن نشك في هذا الحديث لأسلوبه، ومع كل ذلك فالمعنى صحيح، وهو أن عمر جعل الأمر في هؤلاء الستة لحيثه في أيهم أصلح للإمامة، فطعن المرتضى عليه من وجوه - فأولاً - ذم كل واحد بأن ذكر فيه طعنًا ثم أهله للخلافة، ثانيًا: قال: إن اجتمع علي وعثمان، فالقول ما قالاه، وإن صاروا ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن... قال المرتضى: إنما قال عمر ذلك لعلمه بأن عليًا وعثمان لا يجتمعان، وأن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن عثمان لقرابته منه. وقال إنه أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة فوق ثلاثة أيام، وهم لم يأتوا أمرًا يستوجب القتل. وقد أجاب عبد الجبار أن عمر إنما فعل ذلك لأنه لم ير في نظره رجلًا كاملًا حتى يسند الخلافة إليه فرشح أصلحهم لها، وثانيًا إنما رجح الجانب الذي فيه عبد الرحمن لأنه أزهدهم في الخلافة فأسند إليه الاختيار. ثالثًا: قوله: إن عثمان وعليًا لا يجتمعان وأن عبد الرحمن يميل إلى عثمان قلّة دين لا يصح أن تسند إلى عبد الرحمن بمجرد الرأي. ورابعًا: أمره بقتل من تخلف ليس بثابت صحته، ولو صحّ لكان عمر معذورًا، لأنه يؤول بالأمة إلى الشقاق.

هذا ملخص صغير جدًا مما دار بين المرتضى وعبد الجبار⁽¹⁾.

(1) إن أردت التفصيل فارجع إلى شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد في مواضع متفرقة. [ج 3 ص 169].

الزمخشري

ثم جاء بعد ذلك الزمخشري⁽¹⁾. وإذا نحن وصلنا إليه وإلى عبد الجبار فقد وصلنا إلى خلاصة مجهود المعتزلة وأبحاثهم في أربعة قرون تقريباً. وهو أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري⁽²⁾، وهو إمام كبير في التفسير والنحو واللغة، مؤلف تأليف عظيمة في كل ذلك، ففي اللغة والبلاغة «أساس البلاغة» و«المستقصى في الأمثال» و«الفائق في غريب الحديث» و«مقدمة الأدب»، وفي النحو «المفصل» و«الأنموذج» و«المفرد المؤلف»، وله كتاب «الرائض في علم الفرائض» وله «أطواق الذهب في المواعظ»، إلى غير ذلك من الكتب القيمة. وكلها فيه جِدَّة وابتكار، وأعظمها تفسير الكشاف المشهور.

وقد اشتهر الزمخشري في عصره، ومدحه الشعراء والأدباء، وطلب العلماء أن يعطيهم الإجازة في رواية كتبه. ومن لطيف ذلك أن الحافظ أبا الطاهر السلفي كتب إليه من الإسكندرية يستجيزه، وكان الزمخشري مجاوراً بمكة، قضى فيها زمناً طويلاً، وسكن في دار قريبة من الكعبة، واستفاد في أثناء ذلك فوائد كثيرة. فكتب إليه الزمخشري جواباً طويلاً يشبه خطاب أبي العلاء لابن القارح يقول فيه: «ما مثلي مع أعلام العلماء إلا كمثل الشها مع مصابيح السماء... والجهم الضفر والرهام مع الغواصي الغامرة للقيعان والآكام، والسكيت المخلف مع خيل السباق، والبغات مع الطير العناق... وما التقيب بالعلامة، إلا شبه الرقم بالعلامة، والعلم مدينة أحد بابيها الدراية، والثاني الرواية، وأنا في كلا البابين ذو بضاعة مزجاة، ظلي فيها أقلص من ظلّ حصة! أما الرواية فحديثة الميلاد، قريبة الإسناد، لم تستند إلى علماء نحارير ولا إلى أعلام مشاهير، وأما الدراية فشمد لا يبلغ أفواها، ويترس ما يبلى شفاها... ولا يعترنكم قول فلان وفلان في... [وعدّد قوماً من الشعراء والأدباء]، فإن ذلك اغترار منهم بالظاهر المموّه، وجهل بالباطن المشوّه، ولعلّ الذي غرهم مني ما رأوا من حسن النصح للمسلمين، وإيصال الشفقة إلى المستفيدين، وقطع المطامع عنهم، وإضافة المبارّ والصنائع عليهم، وعزة النفس، والدّب بها عن السفاسف الدنيّات، والإقبال على خويصتي، والإعراض عما لا يعنيني، فجللت في عيونهم وغلطوا فيّ، ونسبوني إلى ما لست منه في قبيل ولا دبير».

(1) ولد الزمخشري 467هـ وتوفي 583هـ، في زمخشر إحدى قرى خوارزم، واسمه جبار الله أبو القاسم محمود بن عمر، لقب نفسه «جبار الله» حين أقام بالحجاز مجاوراً للبيت العتيق.

(2) راجع كتابنا ظهر الإسلام الجزء الثاني ص 285 - 287

وإنما سقنا هذه الفقرة أولاً: للدلالة على أسلوبه؛ وثانياً: لأنه شهر بين الخاصة من قومه بالعلم، حتى استجازوه؛ وثالثاً: لدلالاتها على أنه كان عزيز النفس، محباً للخير، كاقفاً على ما لا يعنيه، مقبلاً على شأنه. وهو مع ذلك يتستر وراء هذه القطعة بالاعتداد بنفسه، إذ يقول في بعض شعره [من الكامل]:

سَهْرِي لِتَنْقِيحِ الْعُلُومِ الْأُذْلِي	مَنْ وَصَلَ غَانِيَةً وَطَوَّلَ عِنَاقِي
وَتَمَائِلِي طَرَبًا لِحَلِّ عَوِيصَةٍ	أَشْهَى وَأَحْلَى مِنْ مِلَامَةِ سَاقِي
وَصَرِيرِ أَقْلَامِي عَلَى أَوْرَاقِهَا	أَحْلَى مِنَ الدُّوكَاءِ وَالْعَشَاقِ ⁽¹⁾
وَالَّذِ مَنْ نَقَّرَ الْفِتَاةَ لِدَفْهَا	نَقَّرِي لِأَثْفِي الرَّمْلَ عَنْ أَوْرَاقِي
أَبَيْتِ سَهْرَانَ الدُّجَى وَتَبَيْتِ	نَوْمًا وَتَبَغِي بَعْدَ ذَلِكَ لِحَاقِي . . ؟؟

* * *

والذي يهمننا هنا الكلام عن تفسيره واعتزاله. وكان يجاهر بمذهبه، ويدونه في كتبه، ويصرح به في مجالسه. وكان إذا قصد صاحباً له استأذن عليه في الدخول ويقول لمن يأخذ له الإذن: قل له: «أبو القاسم المعتزلي بالباب». وقد بذل مجهوداً كبيراً ونحتمل عناء شاقاً في سبيل تفسير الآيات القرآنية على مقتضى مذهب الاعتزال من الأصول الخمسة، وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽²⁾، فمثلاً: إن في القرآن الكريم آياتٍ ظاهرها يدل على الاختيار، وأن العبد يخلق أفعال نفسه، وآيات ظاهرها أن الله خالق كل شيء، والتوفيق بينهما متعب جداً، وقد حار في ذلك كل المتكلمين وقالوا: إنَّ هذا من الأسرار التي لا يمكننا الوصول إليها، وإن عقلنا البشري لا يستطيع إدراك سرها، وإن كان الصوفية من أمثال محيي الدين بن عربي والغزالي رأوا أنهم أدركوا ذلك عن طريق الكشف.

على كل حال تعب الزمخشري كثيراً في التوفيق وتفسير الآيات على هذه الأصول والتعاليم المعتزلية الأخرى، كنفْي السحر وأنه ليس قلباً لطبائع الأشياء وإنما هو لعب بأعين الناظرين وعقولهم، وعدم رؤية الجن وغير ذلك، ونسوق الآن أمثلة تدل على مقدار ما فعل. فأول ذلك مثلاً: أنه بدأ كتابه «الكشاف» بقوله: الحمد لله الذي خلق القرآن على مذهبي في

(1) نعمتان في الموسيقى.

(2) انظر تفصيل ذلك في الجزء الثالث من ضحى الإسلام.

الاعتزال، ثم غيرت فيما بعد بالحمد لله الذي أنزل القرآن، ومثلاً: قال تعالى: ﴿حَسَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشًوَةٌ...﴾ [البقرة: 7] وظاهرها أنه تعالى حجر على قلوبهم، فلا يستطيعون بعد الإيمان، هذا الظاهر ضد ما يقوله المعتزلة في اختيار العبد في خلق أفعال نفسه فقال: إنه لا ختم على القلوب ولا على الأسماع، ولا تخشية على الأبصار على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز. ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه، وهما الاستعارة والمثيل: أما الاستعارة فإن تجعل قلوبهم - لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه.. واستكبارهم عن قبوله واعتقاده - كأنها مستوتقة منها بالخنم. وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة، كأنما غطى عليها، الخ...

وثانياً لما جاء إلى آية ﴿لَقَدْ تَقَاتَلْتُمُومًا وَلَكِنَّ اللَّهَ فَلَاحُهُ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17] كان ظاهرها أن أفعال العباد كلها منسوبة إلى الله في الواقع، وليست نسبتها إلى الإنسان إلا نسبة إلى الظاهر. فجاء الزمخشري، فأول الآية أيضاً إذ قال: إن افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، لأنه هو الذي أنزل الملائكة وألقى الرعب في قلوبهم وشاء النصر والظفر، وقوى قلوبكم. ﴿وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، يعني أن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة، لأنك لو رميتها لم يبلغ أثرها إلا ما يبلغ أثر رمية البشر، ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم، فاثبت الرمية لرسول الله لأن صورتهما وجدت منه، ونفاها عنه لأن أثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله. وهكذا... أول الآيات كلها من هذا القبيل على مذهب الاعتزال.

ولما وصل الزمخشري إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] فسرها على مذهب المعتزلة فوقف عند الجملة الأولى: إن الله لا يغفر أن يشرك به، وجعل لمن يشاء متعلقاً فقط به يغفر ما دون ذلك. فهو لا يغفر الشرك مطلقاً، ويغفر ما دون ذلك لمن تاب. بخلاف السنية فقد قالوا: إن الله يغفر ما دون الشرك لمن يشاء ولو من غير توبة. وتقييد المعتزلة، مغفرة ما دون ذلك بالتوبة مما لا دليل عليه. وقد قال الزمخشري: إنها لو لم تقيد بالتوبة لزم إغراء الله تعالى العبد بالمعصية. والإغراء بذلك قبيح يستحيل على الله.

وقال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: 169] إن المراد من الآية توبيخ أولئك الورثة على إثباتهم القول بالمغفرة مع إصرارهم على ما هم فيه. وعن ابن عباس رضي الله عنه أنهم وبّخوا على إيجابهم على الله غفران الذنوب التي لا يزالون يعودون إليها ولا يتوبون منها. وعرض الزمخشري في تفسيره

بأهل السنة وزعم أن مذهبهم هو مذهب اليهود بعينه، حيث جؤزوا غفران الذنوب من غير توبة.

وكذلك أول آيات الحسد في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّيَ الْفَلَقِ﴾ (١) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (٢) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (٣) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (٤) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (٥) ﴿[العلق: 1-5] لا بالتعاويد ونحوها، ولكن من طريق إيقاع الشقاق وبث الأخبار لإفساد النفوس، إلى غير ذلك.

وفي نظري أن هذا كله وضع مقلوب، فبدل أن يطبق المبادئ ويخضع القرآن لها، كان يجب أن يطبق القرآن ويخضع المبادئ له. ولكن هذا كانت طريقته.

وإذ كان إيمان الزمخشري إيماناً جدلياً، وأعني بالإيمان الجدلي الإيمان عن طريق المنطق والمقدمات والنتائج والقياس، فقد أنكر ما يقوله الصوفية في شأن الحب، فالصوفية يقولون في حب الله كما يقول المحبون من البشر بعضهم في بعض، وحتى إنهم استعاروا في حبهم ألفاظ الغزل وشعر الغزليين من الشعراء، كأبي نواس ومسلم بن الوليد، وذكروا الوصال والهجران والغناء في المحبوب ونحو ذلك، وقالوا في ذلك الشيء الكثير تنقل لك بعضاً منه؛ من ذلك قول أبي عبد الرحمن السلمي: «المحبة أن تغار على محبوبك أن يحبه غيرك»، وقالوا: «المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه». ثم السكر الذي يحصل عند المشاهدة لا يوصف، وأنشدوا [من مخلع البسيط]:

فَأَسْكَرَ الْقَوْمَ دَوْرُ كَاسٍ وَكَانَ سُكْرِي مِنَ السُّدَيْرِ

وقالوا: «الشوق احتياج القلب إلى لقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق»، وقيل لبعض الصوفية: هل تشاقق إليه فقال: إنما الشوق إلى غائب وهو حاضر لا يغيب الخ... وقالوا إن الحب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول محبة العوام وهي الحب للإحسان، وقد جبلت القلوب على محبة من أحسن إليها، وهو حب يتغير، وهو حب الذين يطلبون أجراً على ما يعملون، وفيه يقول أبو الطيب [من الطويل]:

وما أنا بالباغي على الحب رشوة ضعيف هوى يُزجى عليه ثواب^(١)

القسم الثاني: محبة الخواص الذين يحبون الله إجلالاً وإعظاماً، ولأنه أهل لذلك، وإلى هذا أشار النبي بقوله: نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه. وقالت رابعة العدوية [من المتقارب]:

(١) ديوانه 325/1.

أحبك حَبِيبِن حَبِّ الهَوَى وَحُبِّ لَأْتِكَ أَهْلٌ لَذَاكَ
وهذا الحب لا يتغير لبقاء الجمال والجلال.

والقسم الثالث: محبة خواص الخواص وهو الحب الناشء من الجذبة الإلهية، وأهل هذه المحبة هم المستعدون لكمال المعرفة. وحقيقتها أن يفنى المحب في المحبوب وربما بقي صاحبها حيران سكران لا هو حيّ فيرجى، ولا ميت فيكى. وفي مثل ذلك يقول الشاعر [من الطويل]:

يقولون إن الحب كالنار في الحشا ألا كذبوا فالنار تَذُكِرُ وَتُحْمَدُ
وما هو إلا جذوةٌ مسَّ عودها ندى قَهَيَّ لا تَذُكِرُ ولا تَسْوَقُ

* * *

ومحبة الرب لهذه الأنعام هي فيما يتعلّق بالعوام الرحمة، وكأنه قال لهم: اتبعوني بالأعمال الصالحة أرحمكم، وتعلّقت بالخواص من حيث الفضل وكأن الله قال لهم: اتبعوني بمكارم الأخلاق أحصّكم بتجلّي الجمال عليكم. وتعلّقت بخواص الخواص من حيث الجذبة، فكان الله قال لهم: اتبعوني ببذل الجود، أحصّكم بجذبي لكم. وقالوا: والقطرة من هذه المحبة تغني عن الغدير [من الطويل].

وفي سكرة منها ولو عُصِرُ ساعة ترى الدهر عبداً طائعاً ولي الحكم
إلى كثير من مثل هذه الأقوال...

والزمخشري وأمثاله من المعتزلة لا يؤمنون بشيء من ذلك، ويرون أن الحب بهذا المعنى لا يكون إلا بين الأشخاص الماديين، ولا يمكن أن يكون بين العبد والله، إنما المحبة من العبد الطاعة ومن الله الثواب. وعلى هذا درج الزمخشري في تفسيره، واستنكر ما ذهب إليه الصوفية في كثير من تفسيره لآيات الحب. وطبيعي أن يكون هناك خلاف بين المؤمن بعقله والمؤمن بقلبه.

على كل حال كان الزمخشري قوياً كل القوة في تفسيره لبلاغته، وبيان بلاغة القرآن وإعجازه، وتمكنه من اللغة والأساليب، حتى إن أهل السنة لم يستطيعوا أن يتخلّوا عنه بل انتفعوا به، واستخدمه كل المفسرين الذين أتوا بعده تقريباً في علمنا. وقد ألف ابن المنير الإسكندري المالكي قاضي الإسكندرية المتوفى سنة 687هـ، كتاباً ضمّته التنبية على ما في الكشف من الاعتزال وناقشه، وردّ عليه، أو فسّر الآيات الدالة على الاعتزال في نظر الزمخشري بتفسير آخر كما يفهمه أهل السنة.

وعلى الجملة فقد كاد يكون الزمخشري آخر فحل من الفحول الذين دافعوا عن الاعتزال، فلم يأت بعده من يسابقه أو يجاربه .

أنب للمعتزلة

وقد خَلَّف المعتزلة للعالم العربي أدبًا كثيرًا. ونستعمل هنا كلمة أدب «بالمعنى الواسع»، فتفاسير للقرآن وتحاليل للأحداث التاريخية، وملء الهواء بالمناظرات التي لا حد لها، كالمناظرات في خلق القرآن إلى دراسات للحجوان لدلالته على قدرة الله، إلى شعر ومراسلات، إلى إثارات للعقول. ويكفيهم فخراً في الأدب صحيفة بشر بن المعتز في البلاغة وما ألَّفه الجاحظ في موضوعات كثيرة لم يكن يستطيع أن يؤلّف فيها لولا الاعتزال، إلى أدب البويهيين والصاحب بن عباد وابن العميد ومن كان في بلاطهما من الأدباء، إلى مناقشات القاضي عبد الجبار إلى أدب الزمخشري. ولكن مع الأسف أنه لما دالت دولة المعتزلة وكُرِّهوا من عامة العلماء اختفت أيضًا كتبهم إلا القليل، وأصبح الناس يتفربون إلى الله بإحراقها، بل إننا نعدّ من أدب المعتزلة ما قيل في هجائهم وسبهم، إذ لو لم يدعوا دعوتهم ما هجوا، ومن أمثلة ذلك ما كتبه فيهم بديع الزمان الهمداني في إحدى مقاماته واسمها «المقامة المارسانية».

وسماها المارسانية لأنه تصوّر رجلاً مجنوناً في مستشفى المجاذيب دخل عليه رجلان عيسى بن هشام ومعتزلي اسمه أبو داود العسكري فأخذ هذا المجنون يشتم المعتزلي ويهجوهِ وسفّه آراءه، فمثلاً يقول له: «إن الخيرة لله لا لعبد»، وذلك خلاف ما يقول المعتزلة من أن العبد مختار مطلق في أفعاله وليس لإرادة الله دخل فيها. ويقول له: إنكم يا معتزلة⁽¹⁾ تقولون: «خالق الظلم ظالم، أفلا تقولون خالق الهلك هالك؟»، ذلك لأن المعتزلة يقولون إن الله لو كان خالقاً لأفعال العبد وفي الناس من يقع منهم الظلم، لكان الله خالقاً للظلم، ولو كان خالقاً للظلم لكان ظالماً؛ فردّ عليهم بقوله: إن الله خالق فناء العالم، وفناء الأفراد، فعلى قياسكم يكون خالق الإفناء فانياً، تعالى الله عن ذلك. ويقول: «إن إبليس خير منكم إذ يقول ربّ بما أغويتني، فأقرّ بالإغواء وأنكرتم وأمن وكفرتم...». وتقولون: «إن العبد يختار أفعال نفسه والمختار لا يبيع بطنه، ولا يقفأ عينه، ولا يرمي من حائق ابنته»، أي أنه إذا كان مختاراً ما صدرت عنه هذه الأفعال. ثم قال: «فليحزنكم أن القرآن بغيضكم، وأن الحديث

(1) في الأصل: وأنتم يا مجوس هذه الأمة... الخ، يريد بمجوس هذه الأمة المعتزلة.

يغيبكم، وإذا سمعتم: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَأَنَّهُ هَادٍ إِلَى الْبُيُوتِ﴾ [الأعراف: 186] أَلْهَدْتُمْ، وإذا سمعتم: زُوت⁽¹⁾ لي الأرض فأريت مشارقها ومغاريها، جحدتم، وذلك لأن أكثر المعتزلة ينكرون الإسراء والمعراج إلا بالروح. ثم إذا قيل: عرضت عليّ الجنة حتى هممت أن أقطف ثمارها، وعرضت عليّ النار حتى اتقيت حرّها بيدي، أنغضتم رؤوسكم، ولويتم أعناقكم. وإن قيل: عذاب القبر، تطيّرتم. وإن قيل: الصراط، تفاخرتم. وذلك لأن أكثر المعتزلة ينكرون وجود الجنة والنار اليوم، كما ينكرون عذاب القبر بالأمّ حسيّة، وإنما هي كما يقولون بالأمّ نفسية، كما ينكرون عذاب الصراط بالمعنى المادي ويقولون «إنه عبارة عن طريق الحز»، ثم سيّهم «بأنهم خبت الحديث» لأنهم اعتزلوا حديث الناس لما سمعوا حديث الحسن البصري فسأهم من أجل ذلك خبت الحديث كما سيّهم بأنهم «مخائث الخوارج» والمخائث جمع مخاث، كالمخث، وذلك لأنهم اتفقوا مع الخوارج في تفسيق بعض الناس الذين حكّموا أبا موسى الأشعري ولم يكن من رأيهم التحكيم، لكن الخوارج كان من رأيهم قتال من حكموا بتضليله، وأما المعتزلة فلا يرون القتال. فالمعتزلة بالنسبة للخوارج كالمخائث من الرجال... الخ.

والذي يظهر أن بديع الزمان حكى لنا صورة من أقوال الناس في عصره ضدّ المعتزلة لما زالت دولتهم فكان خصومهم يقولون عليهم مثل ما حكى بديع الزمان. وأن بديع الزمان أديب فقط لا هو فيلسوف ولا متكلم، وذلك شأن بعض أدبائنا اليوم كحافظ وشوقي يتلقفون الآراء من العلماء الدارسين ويصرفونها في شكل شعري جميل. وربما كان بديع الزمان ماكرًا مخادعًا، إذ سمى المقامة مارسانية، وجعل سيّهم على لسان مجنون، كأن المعتزلة لا سيّهم إلا مجنون.

وكان من ضمن أدباء المعتزلة قوم من أحرار النحويين دعوا إلى القياس في اللغة. ومن أعلمهم أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني، وكلاهما معتزلي فكان يقول أبو علي: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، فإذا عربّ العرب لفظة أعجمية أجريت عليها أحكام الإعراب وعددتها من كلام العرب وأجزت الاشتقاق منها، كما عربّ العرب لفظة الدرهم واشتقوا منه ذُهمْتُ الحُبَّازِي صار وزنها كالدرهم، وقالوا رجل مُنرَّهم، أي كثرت دراهمه».

(1) حديث الرسول، وزويت لي الأرض أي جمعت.

وكان يقول: «لو شاء شاعر أو ساجع أن يبني بالحقاق لام الكلمة اسمًا أو فعلًا لجاز له ولكان ذلك من كلام العرب، وذلك نحو قولك: خرجج أكرم من دخلل، وضرب زيد عمرًا، ومررت برجل ضرب ونحو ذلك. فقال له نلميذه ابن جني: أفترتجل اللغة ارتجالًا؟ قال: ليس بارتجال ولكنه مقيس على كلامهم فهو إذن من كلامهم... ألا ترى أنك تقول: طاي الخشكتان فتجعله من كلام العرب وإن لم تكن العرب تكلمت به هكذا».

وأما ابن جني فقد نحا في كتابه الخصائص منحى جديدًا طريقًا يدل على تدوّقه اللغة وتوسّعه فيها، رأى الفقهاء وضعوا للفقّه أصولًا والمتكلمين وضعوا لعلم الكلام أصولًا، فأراد أن يضع للغة أصولًا. وكان له فضل فيما سمّاه «الاشتقاق الكبير» ويعني به أصول الكلمة وتقليبها على وجوهها المختلفة واستخراج التباديل والتوافيق منها، كأن تأخذ كلمة «كلم» وتحولها إلى ملك ومكل ولكم وكمل ولملك وتمعن النظر فيها لتنظر هل هذه الحروف إذا جمعت كلها دلّت على شيء واحد، وترى أن هذه الحروف إذا جمعت دلّت على القوة. ومما يؤسف له أن مدرسة القياس هذه لم تستمرّ في سيرها، فقد نكبت عندما نكبت المعتزلة.



كان المعتزلي يتباهى باعتزاله ويفتخر به. قال صاحب الحور العين: «إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلًا، ولهم من النصايف الموضوعات والكتب المؤلفات في دقائق التوحيد والعدل والتنزيه لله عزّ وجلّ، ما لا يقوم به سواهم ولا يوجد لغيرهم ولا يحيط به علمًا لكثرتهم إلا الله عزّ وجلّ. وكل متكلم بعدهم يغترف من بحارهم، ويمشي على آثارهم. ولهم في معرفة المقالات والمذاهب المبدعات تحصيل عظيم، وحفظ عجيب وغرض بعيد لا يقدر عليه غيرهم، ينقدون المذاهب كما ينقد الصيارف الدنانير والدراهم»⁽¹⁾.

وقد أخذ مصباح المعتزلة يخبو شيئًا فشيئًا إلى أن انطفأ. وأصبح القول بالاعتزال سرًا بعد أن كان جهرًا. ولذلك أسباب سنذكرها عند الكلام على الأشعري إن شاء الله.

(1) الحور العين تأليف الأمير أبي سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان البغدي الحميري والرسالة مطبوعة في

مصر - 1948، ص 206.

الباب الثاني

أهل السنة

الفصل الأول

الأشاعرة

عرف هذا الاسم منذ أن جاء أبو الحسن الأشعري البصري. والأشعري هذا ربيب المعتزلة؛ فقد تربى عليهم، وأخذ الكلام منهم، وقد روى السبكي في طبقات الشافعية: «أنه أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إمامًا»، وقال الحسين بن محمد العسكري: «كان الأشعري تلميذًا للجبائي، وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم، وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم، إلا أنه لم يكن قويًا في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري: نب عني».

فتحن إذا أنصفنا قلنا: إن مذهبه هو مذهب المعتزلة معدلاً في بعض مسائله ولكنه استطاع أن يحوّل كثيراً من الناس من الاعتزال إلى مذهبه الجديد، ونجح في ذلك إلى حدّ كبير.

علمنا أنه نشأ معتزلياً ولكنه تحوّل. قال بعضهم: إنه رأى رؤيا جعلته يعدل عن الاعتزال، وهذا لا يقنع. وقالوا: إنه اعتكف في بيته طويلاً، ثم أعلن عدوله عن الاعتزال. وإن صحّ ذلك فمعناه أنه ظلّ يفكر طويلاً في أصول الاعتزال، فلما لم يرضه بعضها عدل عن الاعتزال. يضاف إلى ذلك أنه ناظر أستاذه أبا علي الجبائي في بعض المسائل وقالوا إنه انتصر عليه، كما سنذكر، فكان ذلك من الأسباب التي دعت إلى ترك الاعتزال. وفي نظري أنه انتصر على المعتزلة لأسباب:

1 - أن الناس كانوا قد ملّوا كثرة المناظرات والمباحكات والمحن التي شهدوها أو سمعوا بها في محنة خلق القرآن، فكرهوا هذه الطائفة التي سببت لهم كل هذه المشاكل وأخذ كثير منهم بأزر من يجابههم.

2 - أن أبا الحسن على ما يظهر من ترجمته كان جدلاً قوي الحجّة فلفت الأنظار إليه. وكان أيضاً معروفاً بالصلاح والتقوى وحسن المنظر، مما جذب نفوس الناس إليه ووجدوا فيه الشخص الذي يلقون حملهم عليه إذا عدلوا عن الاعتزال.

3 - أن السلطات الحكومية من عهد المتوكل قد تخلّت عن نصرة المعتزلة. وأغلب

الناس يمالئون الحكومة أينما كانت، ويخافون أن يعتنقوا مذهبًا لا ترضاه، فهربوا من الاعتزال إلى من يهاجم الاعتزال.

4 - رزق أبو الحسن الأشعري بأتباع أقوياء أخذوا مذهبه ودعوا إليه ودعموه بالأدلة والبراهين أمثال إمام الحرمين والإسفراييني والباقلاني؛ فكان كل عالم من هؤلاء العلماء لمرتزة العظيمة يرغب الناس في الدخول في مذهب الأشعري ويعددهم عن الاعتزال.

5 - سقطت الدولة البويهية الشيعية وجاء عقبها الدولة السلجوقية التركية السنية. وكانت دولة قوية تنصر السنية بالعقلية التركية، ورزق ملكها ألب أرسلان بالوزير العظيم «نظام الملك»، وكان في الدولة السلجوقية يشبه ابن العميد وابن عباد في الدولة البويهية. هذان ينصران التشيع والاعتزال، وهذا ينصر السنية. وقد كان نظام الملك هذا مثقفًا ثقافة واسعة، عالمًا، سياسيًا، حكميًا حتى إنه طلب إلى رجال عصره أن يؤلف كل منهم كتابًا يشرح فيه كيف يتصور أن تكون الحكومة العادلة. فألف هو كتاب «سياسة نامه»، وألف في هذا الموضوع الرحالة المشهور «ناصر خسرو»، كما ألف في ذلك «عمر الخيام». ومن جليل أعماله أنه أنشأ مدارس كثيرة من أشهرها المدرسة النظامية، ومدرسة في نيسابور، ومدرسة في هراة، إلى مدارس أخرى، وحشر في هذه المدارس العلماء العظام أمثال أبي حامد الغزالي يدرسون على مذهب أهل السنة فانتشر مذهبهم في كل الأنحاء. وكانت النتيجة الطبيعية لهذا أن يخمد التشيع والاعتزال.

ومع هذا فلم يخل الأشعري في أول أمره من ساخطين عليه مهاجمين له حتى لم يتورع بعضهم من أن يسلفه بالسنة حداد. وقد تجتمع ضده المعتزلة لما خرج عليهم، فألفوا الكتب ضده وفندوا مذهبه، كذلك فعل الذين خالفوه في بعض آرائه، مثل ابن حزم الأندلسي فلم يتورع أن يقول فيه أذع الأقوال. وممن لم يكن يؤمن به على ما يظهر الإمام الذهبي.

* * *

اعتكف الأشعري في بيته 15 يومًا يفكر في كل ما تعلم عن المعتزلة. قالوا: «ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال: معاشر الناس إنما تعيبت عنكم هذه المدة لأنني نظرت، فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله فهديني إلى اعتقاد ما أودعته في كتيبتي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمي به».

وأول ما بلغنا من شكّه وخروجه أنه ناظر أستاذه الجبائي، فقال الأشعري له: ما قولك

في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟ فقال الجبائي، المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة. فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك، وأمتك قبل أن تنتهي إلى سنّ التكليف... قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالتي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي. وهذه المناظرة مبنية على قول المعتزلة: إن الله تعالى يجب عليه مراعاة الأصلح للعبد، فناقشه الأشعري في هذا المبدأ.

وروا مناظرة أخرى له خلاصتها أن رجلاً سأل الجبائي: هل يجوز أن يستمى الله عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله محال. فقال الأشعري للجبائي: فعلى قياسك لا يستمى الله تعالى حكيمًا، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج. ويشهد لذلك قول حسان [من الوافر]:

فنحكّم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الذماء⁽¹⁾
 بمعنى نمنع بالقوافي من هجانا.
 وقال آخر [من الكامل]:

أبني حنيفة حكّموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا
 أي امنعوا سفهاءكم. فإذا كان اللفظ مشتقًا من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق «حكيمًا» عليه تعالى، فلم يجد الجبائي جوابًا، وسأل الأشعري: ما تقول أنت؟ قال: أجزى حكيمًا، ولا أجزى عاقلاً... لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي، لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيمًا، لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً، لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته. وهكذا سار الجدل بينهما حتى انفصل عن الأشعري وعن الاعتزال.

(1) ديوانه ص 74.

انتصار الأشاعرة

لم تسر الأمور بعد ذلك سيرًا هادئًا بسبب ما تمكن في الناس من الاعتزال فكنا نرى مناظرات بين العلماء، وحيرة واضطرابًا بين الناس. فمثلًا يروون أنه «اجتمع أبو إسحاق الإسفراييني الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي، فقال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تنزه عن الفحشاء؛ فقال الإسفراييني: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. فقال عبد الجبار: فيشاء ربنا أن يعصى؟ فقال الإسفراييني: أيعصى ربنا قهرًا؟؟ فقال عبد الجبار: أفأريت أن معني الهدى وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء. فقال الإسفراييني: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له، فيختص برحمته من يشاء. فانقطع عبد الجبار... وهذه المناظرة مبنية على أن المعتزلة تقول إن الله لم يرد الكفر من الكافر، بل تركه يفعل ما يشاء باختياره. والأشعري ومن تبعه يقولون: إن الله خالق أفعال العباد.

وأحيانًا تشد الخصومة، كالذي روي أن السلطان السلجوقي طغرل بك كان له وزير اسمه الكندري، وكان شيعيًا معتزليًا متعصبًا للتشيع، وكان يعقد في داره مجالس للمناظرة كما كانت دور غيره أيضًا مكانًا للمناظرة. فأوعز للسلطان طغرل بك بلعن المبتدعة على المنابر، ودرّس عنده أن الأشعرية من ضمن المبتدعة، واتخذ ذلك ذريعة إلى إهانة أتباع أبي الحسن ومنهم من الوعظ والتدريس، وعزلهم من خطبة الجامع، واستعان بالحنفية على الشافعية. وأكثر الشافعية أشعرية، حتى حكى بعضهم أن اضطهاد الأشاعرة في هذه الحادثة يشبه اضطهاد الأمويين للعلويين. وفي هذه الفتنة أمر طغرل بك ببب هذه الدنانير أن يقبض على كثير من كبار الأشعرية كإمام الحرمين، وأبي القاسم القشيري، وأبي سهل بن الموقف. ولما قرىء الكتاب بفهمهم تحرّست بهم العامة والأوباش، وقد حبس بعضهم وهرب بعضهم. وكان ممن هرب إمام الحرمين فقد هرب إلى الحجاز. ولم تخمد هذه الفتنة إلا بتغيير الأحوال. فقد قتل الكندري وخلف إلب إرسالن طغرل بك.

ومما يدل على هلع الناس وفزعهم ما نرى في هذا العصر من استفتاءات من الناس للعلماء الذين يتقون بهم، وعقد المجمع لإصدار الفتاوى، مثل الفتوى التي صدرت من

القشيري يشكو مما أصاب أهل السنة ويحكي ما نالهم من المحنة. والفتوى التي صدرت من الحافظ البيهقي.. ونحن نسوق مثلاً نصّ سؤال للعلماء وجواب عليه مما يدلّ على الحيرة.. فمثلاً استفتى بعض أهل بغداد بعض العلماء فقالوا: ما قول السادة الأئمة الأجلّة في قوم اجتمعوا على لعن فرقة الأشعري وتكفيرهم، ما الذي يجب عليهم؟ فأجاب قاضي القضاة أبو عبد الله الدامغاني الحنفي بقوله: «إنه قد ابتدع وارتكب ما لا يجوز وعلى الناظر في الأمور أعز الله أنصاره الإكثار عليه وتأديبه بما يرتدع به هو وأمثاله عن ارتكاب مثله»، ووقع على الكتاب الدامغاني هذا. وبعد ذلك كتب أبو إسحاق الشيرازي فتوى أخرى يقول فيها: الأشعرية أعيان أهل السنة ونصار الشريعة انتصروا للرد على المبتدعة من القدرية والرافضة وغيرهم، فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة، وإذا رفع أمر من يفعل ذلك إلى الناظر في أمر المسلمين وجب عليه تأديبه بما يرتدع به كل أحد. ومثل هذا كان كثيراً.

ومن الفتاوى فتوى القشيري يقول فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم، اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن الأشعري كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، وردّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدع، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة، والخارجين عن الملة سيّفاً مسلولاً، ومَنّ طعن فيه، أو قدح أو لعنه أو سبه فقد بسط لسان سوء في جميع أهل السنة»، بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الدرج في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمئة، كتبه عبد الكريم بن هواز القشيري، ووقع على هذا الكتاب أيضاً تحت الخبازي. وكتب الجويني وغيرهما⁽¹⁾.

وكتب عبد الجبار الإسفراييني مثل هذا بالفارسية كتاباً هذا تفسيره: «إن أبا الحسن الأشعري كان إماماً، ولما أنزل الله عزّ وجلّ قوله: ﴿سَوِّفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوِّ مِثْمِهِمْ وَيُجِيبُونَهُ﴾ [المائدة: 54] أشار المصطفى إلى أبي موسى الأشعري»⁽²⁾.

ومن هذا القبيل أيضاً ما حصل من التآليف في ذلك العصر وبعده، فقد ألّفت الرسائل في الطعن في أبي الحسن الأشعري، كما ألّفت الكتب والرسائل في الدفاع عنه. فمن ألّف في الدفاع عنه ابن عساكر الإمام الكبير، فقد ألّف كتاباً سماه «تبيين كذب المفتري فيما نسب

(1) انظر الكتاب والتوقيعات كاملة في كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر مطبعة التوفيق، دمشق 1347هـ - ص 112، 114.

(2) وهم قوم أبي الحسن الأشعري إذ هو من نسله ص 114 المرجع السابق.

إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، وكل هذا يدل على حركة واسعة النطاق كانت بين خصوم أبي الحسن الأشعري ومؤيديه.

وكما قلنا من قبل: إن أبا الحسن الأشعري قد رزق أتباعًا كثيرين من العلماء الأقوياء من شافعية ومالكية وحنفية وحنبلية. فمن الآخذين عنه أبو إسحق الإسفراييني، والشيخ أبو بكر القفال، والحافظ الجرجاني، والشيخ أبو محمد الطبري العراقي، وأكثرهم جالسوه وأخذ عنه شفاهًا. ثم جاءت بعد هؤلاء طبقة ثانية من الصعلوكي والداراني، وأبو بكر الباقلاني، وأبو بكر بن فورك، ومن الطبقة الثالثة أبو الحسن السكري، وأبو منصور النيسابوري وأبو منصور البغدادي، والحافظ الهروي، وغيرهم... ومن الرابعة الخطيب البغدادي، وأبو القاسم القشيري وإمام الحرمين. ومن الخامسة الغزالي، وفخر الإسلام الشاشي، وأبو نصر القشيري، وابن عساكر، والسمعاني، وأبو طاهر السلفي. ومن السادسة فخر الدين الرازي وسيف الدين الأمدي، وعز الدين بن عبد السلام، وابن الحاجب المالكي إلى كثير غيرهم. وكل هؤلاء تبايعوا على نصرة مذهبه، مع علو مكانتهم، وسعة نفوذهم، مما آل أخيرًا إلى انتشار المذهب وخفوت خصومه.

المسائل الأساسية في مذهبه والتي خالف فيها المعتزلة

١ - الخلاف على الصفات:

كل المسلمين يقولون بالتوحيد، بل إنَّ عنوان دين الإسلام هو «لا إله إلا الله»، ولكن المعتزلة فلسفوا هذا التوحيد، وبحثوه بحثًا كلاميًا وعمقوه تعميقًا جدليًا. فمثلاً قالوا: إن كثيرًا من الآيات والأحاديث تسبب إلى الله القدرة والإرادة والعلم والحياة والكلام، فهل هذه الصفات عين ذاته أو غير ذاته، أو لا عين ولا غير. وهي مسألة تَحَرَّج العلماء قبلهم عن الخوض فيها. فلما قالوا هم بالتوحيد من جميع جهاته، فإنَّ حقيقته تعالى أحدية من كل وجه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ لو كانت هذه الصفات غير ذاته، لكانت مركبة، ولو كانت مركبة لاحتاج كل جزء إلى الأجزاء الأخرى. وأيضًا لو كان هناك صفات غير الذات لكانت قديمة قدم الذات ولتعددت القدماء، وليس قديمًا إلا أن يكون إلهاً، فلو كان هناك صفات قديمة لتعددت الآلهة. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. فقالوا إنه تعالى: «حيّ عالم قادر مرید بذاته، لا يعلمُ وقدرة وحياة زائدة على ذلك، إذ لو كان عالمًا بعلم زائد، ومتصفاً بهذه الصفات كلها، لأنها زائدة على ذاته - كما هو الحال في الإنسان - لكان هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول. وهذه صفة الجسمية، والله تعالى منزّه عن الجسمية. فكان زعيمهم أبو العذيل العلاف يقول: «إنه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وإنما اختلف التعبير لغرض، فإذا قلت عالم، أثبتَّ لله علمًا هو ذاته، ونفيت عن ذاته الجهل الخ».

ويقول النظام مثلاً:

إن صفات الله إنما هي صفات سلبية، لا تقتضي للذات شيئًا زائدًا عليها، فإذا قلت إنه عالم أثبتَّ لله علمًا هو ذاته، ونفيت عن ذاته الجهل ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته، وإذا قلت قادر أثبتَّ لله قدرة هي ذاته ونفيت عن ذاته العجز ودللت على أن هناك مقدورًا له وهكذا. وقال بعض المعتزلة: إنَّ هذه صفات الغرض منها إفادة الناس معانيها،

إذا قلنا عالم، فالغرض منه إفادة الناس علمًا بأنه لا يجهل، وكذلك بقية الصفات.

فلما جاء الأشعري كان من أهم ما خالف فيه المعتزلة قوله بإثبات هذه الصفات لله؛ فإثبات العلم والقدرة والإرادة له تدلّ على وجود هذه الصفات متميِّزة، لأنه لا معنى لكلمة عالم إلا أنه ذو علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة، والدليل على ذلك أننا إذا قلنا إنه عالم قادر، فإما أن يكون المفهومين من الصفتين واحدًا أو مغايرًا، فإن كانا شيئًا واحدًا وجب أن يعلم بفادريته، ويقدر بعالميته، وليس الأمر كذلك فوجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفين.

وقال أيضًا: إن إسناده العلم والقدرة إليه تعالى، إما أن يرجع إلى اللفظ المجرد وإما إلى تغيير الصفات؛ والرجوع إلى اللفظ المجرد باطل، لأن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين، أعني أنه يقضي باختلاف مفهوم قادر عن مفهوم عالم، فتعيّن أن تكون هناك صفتان قائمتان بنفسيهما غير ذاته. فألجأه ذلك إلى أن يقول: «إن الله تعالى عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة، حيٌّ بحياة، مريدٌ بإرادة، متكلمٌ بكلام، سميعٌ بسمع، بصيرٌ ببصر، وهذه الصفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى، لا هي هو ولا هي غيره»، قال: «وعلمه يتعلّق بجميع المعلومات، وقدرته تتعلّق بجميع المقدورات وإرادته تتعلّق بجميع ما يقبل الاختصاص».

ومن هنا نشأ الخلاف في مسألة خلق القرآن، فالأشعري يقول إن الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والمعتزلة لما لم يقولوا بصفة زائدة على الذات قالوا: ليس هناك كلام إلا هذه الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة وهي مخلوقة.

والناظر إلى هذا الخلاف يرى أنّ كلا من المعتزلة والأشعرية جاوزوا حدّهم ودخلوا في سفطات لا طائل تحتها، وليس العقل البشري بمستطيع شيئًا من ذلك. إننا لا نستطيع أن نقول بالنسبة لأنفسنا: إن كان علمنا غير ذاتنا، وقدرتنا غير ذاتنا، أو هي هي، فكيف نستطيع أن نقول ذلك في الله. إن عقولنا ضعيفة لا تصلح إلا لخدمتنا في الوصول إلى أغراضنا في الحياة الواقعية. ومحاولة الوقوف على هذه الموضوعات ليست في متناول العقل البشري. إن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك حقيقة أي شيء إدراكًا تامًا. وكل ما يستطيع أن يدركه هو بعض صفاته.

إننا لا نستطيع أن ندرك «ماذا» ولكن قد نستطيع بعد الجهد أن ندرك «كيف»، فلا نستطيع أن ندرك كُنه الكهرباء ما هي ولا الجاذبية ولا المغناطيسية ولا كُنه الضوء ولا

الحرارة، ولا كنه أي شيء من هذا القبيل، وكل الذي نستطيعه أن ندرك كيف نستخدم الكهرباء والمغناطيسية والجدائية. فكيف يشرب المتكلمون إلى البحث في أن صفات الله هي عين ذاته أو غير ذاته، ثم يصلون فيها إلى قرار؟ هذا فوق عقل البشر وفوق قدرتهم. ولعلّ الباحث في هذا شأنه شأن من يبحث عن نجم دقيق في السماء ثم يعثر في حجر أمامه، بل ذلك أدق.

إذن فالكلام في هذا الموضوع سواء من المعتزلة أو الأشعرية أو الشيعة سفطة لا توصل إلى نتيجة، وأقوال بهلوانية ليس لها إلا أشكال لفظية منطقية ولا حقيقة وراءها. وما كان أغناهم كلهم عن ذلك، ولو فعلوا لو قرأوا زمانهم ومجهودهم ولكنها شراة العقل. وكان المتقدمون من الصحابة والتابعين أصحّ نظرًا، وأصدق تصرفًا، إذ امتنعوا أن يدخلوا هذا الباب الذي لا يوصل، وقالوا: إن الله تعالى ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء. ورأينا أن الله يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]. وفي الحديث عن الله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: 75] ونحو ذلك فنؤمن بها ولا نؤولها ونكل أمرها إلى الله. أما الغلو وأما التأويل فلنا مكلفين بهما. وقال مالك بن أنس عند سؤاله عن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومثل ذلك ما قال أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري.

٢ - العدل:

ثم قول المعتزلة بالعدل، أي عدل الله تعالى. وقد عدّوا هذا جزءًا مهمًا من أصول المعتزلة؛ حتى كانوا يسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد... وقد وضعوا لهذه الفكرة نظامًا شاملًا، فأولًا قالوا: بأن في الأشياء حسنًا وقيحًا ذاتيين يستطيع العقل معرفتهما، وهو مسؤول عن ذلك قبل الرسالة وبعد الرسالة. ففي العدل والصدق والشجاعة أوصاف ذاتية يمكن العقل معرفتها. وثانيًا إن الله خلق العالم وهو يسيّره إلى غاية، لأن أعمال الحكماء يقصد منها غايته والله أحكم الحكماء. وثالثًا متى كان الله عادلًا وهو يحاسب الناس على أعمالهم ويجازيهم، فلا بد أن يكون الإنسان حرّ التصرف في أن يكون مسؤولًا عن عمله. فأعمال العباد مخلوقة لهم، وفي قدرة العباد أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة الله. ولولا ذلك ما كان التكليف، إذ لو لم يكن قادرًا على الفعل وعلمه، ما صحّ أن يقال له افعل ولا تفعل ولا مدح بفعل ولا ذمّ بترك ولا كان للأنبياء معنى. وهي مسألة شائكة حيرت أهل الأديان من يهود ونصارى ومسلمين، كما حيرت الفلاسفة من قبل.

ولما جاء الإسلام رأينا أن هذه المسائل نثار ثم تخمد ولا يتوسع فيها. فيروى أن عمرو بن العاص وهو في أول الإسلام قال مرة أمام أبي موسى الأشعري: «أين أجد أحدًا أحاكم إليه ربي؟»، فقال له أبو موسى: «أنا ذلك المتحاكم إليه». قال عمرو: «أو يُقَدَّر عليّ شيئًا ثم يعذبني عليه؟ قال أبو موسى: نعم.. قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك».

وجاء المعتزلة وتوسعوا هذا البحث وفلسفوه، واتخذوا جانب الإرادة. ورأوا أن آيات القرآن بعضها يؤيدهم وبعضها ضدهم. فساروا في آيات التأييد على وجوهها، وأولوا الآيات التي هي ضدهم.. فلما جاء دور أبي الحسن الأشعري طلع برأي جديد فقال: إن الله هو خالق أفعال العباد، وهو مرید كل ما يصدر منهم من خير أو شر، فعلمه تعالى وإرادته وقدرته متعلّقة بجميع أفعال العباد، ولو قلت: إن ذلك - إذا كان - تكليف بما لا يطاق، إذ لا يقدر العبد أن يخرج عما أريد منه، قال الأشعرية: أن لا مانع من تكليف ما لا يطاق.. وإذا كان العبد يحس بقدرته فقدرته لا تأثير لها في خلق الأحداث، ولكن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد، فإذا أراد العبد شيئًا وعزم عليه وتجرّد له خلقه الله. غير أن للعبد شيئًا يسمّى «كسبًا». وقد فسّروا هذا الكسب بأنه: «الاقتران العاديّ بين قدرة العبد والفعل»، فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته. وهذا الاقتران هو الكسب... وبعبارة أوضح أن الكسب هو الشعور بالاختيار، ولذلك كانت مسألة الكسب من أهم المسائل عند الأشعرية. وعليها يقع العقاب أو الثواب. وقد ناقشه في ذلك ابن حزم فقال: خبّرنا عن هذا الكسب، هل هو مخلوق للعبد أو هو مخلوق لله؟ فإن كان مخلوقًا للعبد فقد أثبت للعبد خلقًا وهو ما تنكره، وإن كان لله لم تفعل شيئًا. وهو كلام صحيح. ولذلك أكثر الأشعرية في هذا الكسب من غير أن يصلوا إلى نتيجة واضحة، وجاء بعد الأشعري مَنْ عرض لهذا الأمر بتفسير آخر فقال: إن نفي القدرة عن العبد شيء يبابه العقل، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة على أنه محدث للعمل وخالق له. والإنسان كما يحسّ من نفسه القدرة يحسّ من نفسه أيضًا عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجوده إلى قدرة العبد، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، وإذا احتاج الأمر استند هذا السبب إلى سبب آخر حتى يتهي إلى مسبب الأسباب وهو الله. وفي رأيي أن هذا رجوعٌ إلى قول المعتزلة بالتواء.

على كل حال يميل الأشعرية إلى التوسّط بين الجبر والاختيار، وأن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد، وقدرة العبد وإرادته لهما مدخل في فعله، فجميع المخلوقات من فعل

الله، بعضها بلا واسطة، وبعضها بواسطة. وكون العبد يتوسط هو موضوع المسؤولية والمواخنة.

كما خالف الأشعرية في هذا الباب المعتزلة في أن الله تعالى يريد الكائنات كلها من خير وشر وإيمان وكفر، وقد دخلوا مع المعتزلة في نقاش طويل خصوصاً في مسألة الكفر من الكافر. قالت المعتزلة: إن الله لا يريد كفر الكافر، وإلا لما أمره به. ولو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به. والله لا يرضى لعباده الكفر. وأجابت الأشعرية بأن الأمر ينفك عن الإرادة، كالأمر الذي يصدره من يريد اختيار المأمور. والطاعة موافقة الأمر وهو غير الإرادة. والرضا إذا نسب إلى الله تعالى فمعناه الثواب أو ترك الاعتراض عليه، الخ...

وربما كان من أهم مسائل الخلاف بين المعتزلة والأشعرية اختلاف تصوّرهما لعدل الله. فالمعتزلة يقولون: إن الله كذب على نفسه العدل، فلا بد أن يعمل العمل لحكمة، ولا بد أن يسير العمل لغاية، ولا بد أن يكون عادلاً مع المطيع والعاصي والمؤمن والكافر. فلا بد أن يكون العبد حرّاً في العمل يعمل إذا شاء، ويترك إذا شاء، ولا بد أن يشيب الله المطيع ويعاقب العاصي. أما الأشعرية فعمادهم أن الله لا يُسأل عما يفعل، وإطاعة المطيع تفضّل، وعقاب العاصي مقدّر، وليس الله ملزماً في عمله بغاية، الخ...

وربما كانت نقطة الخطأ عند المعتزلة ومن تابعهم، تصوّرهم عدل الله كما يتصوّرون عدل الحاكم من البشر كخليفة أو سلطان، فطبّقوا عدل هؤلاء على عدل الله تعالى. وفاتهم أن العدل تختلف معانيه، حتى باختلاف الناس أنفسهم. فالعدل في نظر الإنسان الراقي غير العدل في نظر الرجل البدائي. وقد كان أرسطو يرى الرقّ عدلاً، ونحن اليوم نراه ظلماً صارخاً. فما لنا نحاول أن ندرك عدل الله وعقولنا لا تستطيع. إن نظرنا للعدل يتصل ببيتنا، والعدل عند النظر إلى البيّة غير العدل عند النظر إلى الدنيا كلها، والله تعالى يحكم العالم كله، وهو في عدله ينظر إلى العالم كله. وليست الأرض وسكانها إلا هنة من هئات العالم. فنحن بالنسبة إلى الله ننظر كما ننظر النملة في محيطها الصغير. فكيف نحكم على عدل الله ونحن لا ندرك شؤون هذا الكون ومخلوقاته، فضلاً عن أننا لا ندرك منه عدل الله وسائر صفاته. فالغلطة هنا كالغلطة هناك التي شرحناها عند الكلام على صفات الله.

٣ - الوعد والوعيد:

ومن أصول المعتزلة قولهم بالوعد والوعيد فمن مات كافراً أو مصراً على كبيرة من الكبائر، فهو مخلّد في النار أبداً، ومن مات مؤمناً دخل الجنة أبداً. فخالف في ذلك

الأشعري وأصحابه فلم يخلدوا في النار إلا الكفار، والله قادر على أن يغفر لمن يشاء. وتبع ذلك قول الأشعري بالشفاعة، وأساس فكرتهم أن الله مالك لخلقه، يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد. فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيقاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً ولا ظلماً، إذ الظلم أو الجور هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور.

قال إمام الحرمين في كتاب الإرشاد: «إذا ثبت جواز الغفران، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة، فترتب على ذلك تشفيع الشفعاء، وحظ أوزار المجرمين بشفاعتهم.

فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكروها منكرو الغفران. ومن جَوَّز الصّح والعفو بدءاً من الله تعالى، فلا يمنع الشفاعة...».

ويذهب الأشعري في كتابه «اللمع» في تفسير الوعد والوعيد مذهباً آخر، ويفسر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفَارْ لِيَّ جَيْحِي﴾ [الانفطار: 14] وغير ذلك من الآيات، بأن الكلام قد يقع على الكل كما يقع على البعض، واللغة تجيز ذلك، كما يقول القائل: جاءني جبراني، وإن لم يأت جميعهم.

٤ - رؤية الله في الآخرة:

قال المعتزلة بعدم رؤية الله في الآخرة لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ﴾ [الأنعام: 103]. وخالفهم الأشعري فقال: إن الله تعالى يرى في الآخرة بدليل قوله: ﴿وَرُؤُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّظِيرٌ﴾ [آل ربه تالفة] [الفصلة: 22، 23].

قال المعتزلة: إن الرؤية تتطلب أن يكون المرئي في جهة وفي مكان وصورة واتصال شعاع، وكل ذلك مستحيل على الله. وقالت الأشاعرة: إن كل موجود يصح أن يرى، والمصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود فيصيح أن يرى. ثم قيود الجهة والمكان واتصال الشعاع إنما هو شأن الرؤية في الدنيا. وما بدرنا كيف نكون في الآخرة، وعلى أي وضع نتخيل رؤية الباري. وفي رأينا أن مذهب الأشاعرة في ذلك أصح.

وقد أجمع الأشاعرة على جواز رؤية الله في الآخرة، وجعلوا ذلك من جملة اعتقاد أهل السنة. قال الإسفراييني في البصير: «وأن تعلم أن القديم سبحانه يرى وتجاوز رؤيته بالابصار، لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات، ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يَجِيئُهُمْ

يَوْمَ يَلْقَوْتَهُمْ سَلَامٌ ﴿[الاحزاب: 44]، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية، خصوصاً حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينها. وقد ورد في تفسير الآية الخاصة بموسى ﴿قَالَ رَبِّيَ أَرِيفٌ أَنْظِرْ لِيكَ قَاتِلَ لَنْ تَرْتَبِي﴾ [الاعراف: 143] أنه لو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتنمها مَنْ هو موصوف بالنبوة. وأيضاً فإنه سبحانه قال في جوابه: ﴿كُنْ تَرْتَبِي﴾ ولم يقل: لن أرى، وفيه دليل على أنه يصح أن يرى... .

٥ - خلق الأفعال:

وكان من أهم المسائل التي خالف فيها الأشاعرة المعتزلة مسألة «خلق الأفعال»، فالمعتزلة قالوا: إن الإنسان يخلق أفعال نفسه، ولذلك يُسأل عنها، وتكون مثوبته وعقوبته عليها عدلاً؛ فجاء الأشعرية فقالوا: إن للعبد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى، وإن له اختياراً. ولكنه مجبور على اختياره، وقدرته ليست مؤثرة أصلاً، بل هي كاليد الشلاء، فنفا الاختيار عن العبد، وهذا هو الذي يتفق مع أن الله يخلق ما يشاء.

ومن أدق مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة الآية التي علقت بالمشيئة مثل ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30] ومثل قوله: ﴿قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ كَفْرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22] جعل الزمخشري هذه الآية دليلاً على أن الله لم يشأ الكفر من الكافر. وكفّر أهل السنة القائلين بأن المقدورات كلها بمشيئة الله ووجه ذلك أن الكفار لما ادّعوا أنه تعالى شاء منهم الكفر حيث قالوا ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: 20] الخ... . أي لو شاء جلّ جلاله أن نترك عبادة الأصنام لتركناها، فردّ الله عليهم وأبطل اعتقادهم بقوله: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: 20] فلزم حقيقة خلافه، وهو عين ما ذهب إليه، ويلزمه كفر القائلين بأن قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جِرَةً﴾ [الزخرف: 15] فيكون ما تصمته كفراً آخر ويلزمه كفر القائلين بأن الكل بمشيئته. وقال بعض الجبرية: إن كفرهم بذلك لأنهم قالوه على سبيل الاستهزاء، وردّه الزمخشري بأن السياق لا يدل على أنهم قالوها مستهزئين، وحيث بطل أنهم قالوها على طريق الهزء وجب أن يكونوا جادين.

هذا إلى مسائل في الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة لا نطيل بذكرها كخلافهم في الشفاعة ينكرها المعتزلة ويقرّها أهل السنة، وكالصراط والميزان والحوض. يقول المعتزلة: إنها معان رمزية، ويقول أهل السنة: إنها حقائق واقعية. الخ... .

الغزالي والرازي

جاء عالمان كبيران قَوِيًّا مذهب الأشعري وزادا في انتشاره، هما أبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي. فقد كان لهما مقام كبير عند المسلمين وتأليفات كثيرة، استقبلت بالقبول.

أبو حامد الغزالي

فأما أبو حامد الغزالي فقد كان أعجميًا من طوس جيد الأسلوب، متدقق التعبير، وإن كان يلحن أحيانًا. ولد بطوس سنة 450هـ من أبوين فقيرين وتكفل به وبالقليل من مال أبيه رجل صوفي أوصى إليه به أبوه، فعلمه شيئًا من التصوف، فلما فرغ ماله التحق طالبًا ليصيب شيئًا من الرزق الذي كان يصرف للطلبة. وتعلم الفقه حتى كان أفتق أقرانه وإمام أهل زمانه. وكان تلميذًا لإمام الحرمين يأخذ عنه قواعد العقائد، ولازمه مدة طويلة. فلما مات إمام الحرمين خرج الغزالي قاصدًا نظام الملك الوزير السلجوقي، وكان له مجلس يحضره العلماء يتناظرون فيه، فظهر عليهم. وولاه نظام الملك التدریس في مدرسته ببغداد، فذهب إليها سنة 474هـ واشتهر اسمه، وعظم جاهه، ثم كان يعتره الشك هذه المدة فيما يعمل، ثم زهد في منصبه وجاهه، وحب سنة 488هـ ورجع من الحج إلى دمشق، واعتكف بمنارة الجامع نحو عشر سنين يفكر ويقرأ ويكتب. وأخيرًا زهد في العلوم وتصوف.

على كل حال كانت له نواحي ثقافات عديدة واسعة، تنقّف في الفقه وأصول الفقه وألف فيها، وتنقّف بالفلسفة وقرأ كثيرًا من كتب ابن سينا ورسائل إخوان الصفاء ثم قرأ التعاليم الباطنية وردّ عليها، وبكل ذلك تأثرت نفسه. فلما أخرج كتاب الإحياء ظهرت فيه نزعات الفقه والتصوف والفلسفة مجتمعة ممزوجة مزجًا غريبًا.

والذي يهمنا أنه كان شافعياً أشعرياً. وقد وسّع مذهب الأشعري وزاد فيه من ناحيتين: من ناحية موضوعاته، ومن ناحية معالجهته للبراهين معالجة فلسفية على نمط جدل المنطق اليوناني. فصاغ العقيدة الأشعرية بصيغتين: صيغة فلسفية، وصيغة صوفية. وكان له أثر كبير في المسلمين حتى ليذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الإسلام كما يتصوره كثير من الناس هو الإسلام بالصيغة الغزالية. وقد كتب على منهج الأشعرية كتبًا ورسائل في العقيدة التي يجب أن يعتنقها أهل السنة منها رسالة صغيرة تحوي أهم العقائد سماها «عقيدة أهل السنة»⁽¹⁾،

(1) طبعتها مشيخة علماء الإسكندرية بناء على ما قرره مجلس إدارة الأزهر من تدريس هاتين الرسالتين للجنة الأولى والثانية لطلاب العلوم الدينية في معاهدها الإسلامية.

«الحمد لله المبدىء المعيد، الفعّال لما يريد، ذي العرش المجيد، والبطش الشديد، وهو في ذاته واحد لا شريك له. فرد لا مثل له، صمد لا ضدّ له، منفرد لا ند له، واحد قديم لا أول له، أزليّ لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له... ليس بجسم مصوّر، ولا بجوهر محدود مقنّن، لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الأجسام، ليس بجوهر ولا تحلّه الجواهر، ولا بعرض ولا تحلّه الأعراض... لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات. وإنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي اراده استواء منزهاً عن المحاسنة والاستقرار... وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقيّة لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعداً عن الأرض والثرى. قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام... وأنه لا يحلّ في شيء، وأنه لا يحلّ فيه شيء. تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدّس عن أن يحده زمان. بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن على ما عليه كان... وهو تعالى حيّ قادر، جبّار قاهر، لا يعتره قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت... وهو المنفرد بالخلق والاختراع، المتوخّد بالإيجاد والإبداع، خلق الخلق وأعمالهم، وقنّن أرازمهم وآجالهم، لا يشدّ عن قبضته مقدور، ولا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور... وهو عالم بجميع المعلومات، محيط بما يجري من تخوم الأرضين إلى أعلى السموات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء بل يعلم دبب النملة السوداء على الصخرة الصماء، في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذرّ في جو الهواء، وهو تعالى مرید للكائنات، مدبّر للحادثات، فلا يجري في الملك والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شرّ، نفع أو ضرّ، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر إلا بقضائه وقدره وحكمه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا يخرج عن مشيئته ناظر ولا فلتة خاطر. ولو اجتمع الإنس والجنّ والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرّة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك، وإرادته قائمة بذاته في جملة صفاته... وهو سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعل، وإنه حكيم في أفعاله، عادل في أفضيته لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يتصوّر منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله، فإنه لا يصادف لغيره مالكاً، حتى يكون تصرفه فيه ظلماً... وهو متفضّل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، ومتنوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم.

فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذ كان قادرًا على أن يصبَّ على عباده أنواع العذاب، ويتلهم بضروب الآلام والأوصاب. ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً، ولم يكن منه قبيحًا ولا ظلمًا، وهو يثيب عباده المزمين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم».

«والله قد أرسل الرسل، وأرسل محمدًا ﷺ خاتمًا للنبين، ناسخًا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين، وأبده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة، كانشقاق القمر وتبيح الحصى وإنطاق العجماء، وما تفجّر من بين أصابعه من الماء، ومن آياته الظاهرة القرآن العظيم الذي تحدّى به العرب، فإنهم مع تميزهم في الفصاحة والبلاغة لم يقدروا على معارضته، ثم يجب الإيمان بالسمعيات كالحشر والنشر، وقد ورد بها الشرع، ومعناه الإعادة بعد الإقناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء، وسؤال الملكين، وعذاب القبر والميزان. والله يحدث في صحائف الأعمال وزنًا بحسب درجات الأعمال عند الله والإيمان بالصراف وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف والجنة والنار مخلوقتان والإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم. ولم يكن لرسول الله نص على إمام أصلاً، فلم يكن أبو بكر إمامًا إلا بالاختيار والبيعة واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أنى الله ورسوله عليهم. وما جرى بين معاوية وعليّ كان مبنياً على الاجتهاد، لا منازعة من معاوية في الإمامة إذ ظن عليّ رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرتهم واختلاطهم بالعسكر يؤدّي إلى اضطراب أمر الإمامة في بدايتها، فرأى التأخير أصوب، ورأى معاوية أن تأخير أمرهم مع عظيم جنايتهم يوجب الإغراء بالأئمة، ويعرض للدماء للسفك. وقد قال العلماء: كل مجتهد مصيب وأن فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عزّ وجلّ، وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله. وقد ورد في الثناء على جميعهم آيات وأخبار كثيرة الخ الخ ومن أراد الانساع فليرجع إلى الرسالتين

فخر الدين الرازي

وأما الفخر الرازي، فهو محمد بن عمر التيمي البكري. وهو كذلك فارسي كالفرازي، وهو مثله أيضًا في قوة الحجّة وفصاحة اللسان والقدرة على البرهان وكثرة التأليف في علم الكلام. وقد حارب كل المذاهب ما عدا مذهب أهل السنة. يضاف إلى ذلك ما كان له من

عظم الجاه، وسعة الثراء، يقال، إنه ملك من الذهب العين ثمانين ألف دينار وغير ذلك من الأمتعة والمراكب والأثاث.

ولد سنة 543هـ ودرس علوم الدين والفلسفة والفقه وكانت له اليد الطولى في اللسانين العربي والفارسي، يعظ بهما على السواء. وتفسيره القرآن الكريم وكتبه المختلفة العربية تدل على سعة اطلاعه، سافر إلى خوارزم بعدما مهر في العلوم، فرأى بها جماعات من المعتزلة ناظرهم فاضطهدوه حتى خرج عنهم. ثم ذهب إلى ما وراء النهر فحدث له مثل ذلك، مما يدل على أن الاعتزال لم يكن فقد قوته تمامًا، فذهب إلى الرّي وحظي عند السلطان علاء الدين خوارزم شاه، فقربه إليه وأجزل عطاءه. ثم استقر بخراسان، واشتهرت مصنفاته في الآفاق، وأقبل الناس عليها وأصحابه يعظمونه حتى كان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم.

ألف تصانيف كثيرة في التفسير وفي الكلام. وقد وسّع كالغزالي مذهب الأشعري ودافع عنه، وعلى الجملة كانا دعامتين من أكبر دعائم الأشعري. وقد وردت إلينا بعض كتبه كالتفسير وتأسيس التقديس وغيرهما. وهي تدل على تدقّق وسعة نظر وقوة برهان.

ومع ذلك وصل هو والغزالي إلى نتيجة واحدة، وهي التقليل من قيمة علم الكلام. فقال الفخر الرازي في وصيته التي وضعها في آخر أيامه: «ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمّق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية».

فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراهنه عن الشركاء، فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به. وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقّة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال. والذي لم يكن كذلك أقول يا إله العالمين، إنني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين⁽¹⁾. وكذلك قال [من الطويل]:

(1) يظهر أن في هذه العبارة غموضاً والظاهر أن معناها أن ما ورد في القرآن والأحاديث الصحيحة وكان له معنى واحد اعتقد هذا المعنى وسار عليه وأما ما غمض وخفي وكان له أكثر من معنى تركه من غير تشفيق وتواويل واكفى بالحكم على الله بأنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين.

نهاية إقدام العقول عفاً
وأرواحنا في وحشة من جومنا
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
وللغزالي موقف يشبه هذا الموقف في قيمة علم الكلام نعرض له فيما بعد.

وقيل إنه رجع عن مذهب الكلام في آخر حياته إلى طريقة السلف، وتسليم ما ورد على وجه المراد اللاتق بجلال الله تعالى. ومما يذكر عنه قوله: من لزم مذهب العجائز كان هو الفاتز.

الفصل الثاني

الماتريدية

هناك فرع من فروع أهل السنة يوازي فرع الأشعري وهو فرع الماتريدية، وتنسب الماتريدية إلى أبي منصور الماتريدي، وهو كذلك أعجمي من سمرقند. ولئن كان الأشعري شافعيًا فقد كان الماتريدي حنفيًا، ولذلك ربما كانت الخلافات القليلة بين الأشعري والماتريدي ترجع إلى خلافاً بين الشافعي وأبي حنيفة في أصولهما. ولذلك كان أكثر أتباع الماتريدية حنفيّة، وأتباع الأشعري شافعية. وقد كان أبو منصور الماتريدي مُعاصرًا للأشعري. هذا في سمرقند وذاك في البصرة. وكان عصرهما مليئًا بالحركات الدينية، فكان فيه مثلًا الحركات الصوفية ورجال التصوّف الكبار أمثال أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة 261هـ، والجنيد، والحلاج، كما نشطت فيه حركات التشيع. وكانت حركة الاعتزال في آخر أيامها، وكان لكل مذهب علماء يؤيدونه ويأخذون بانصره. ظهر الأشعري في البصرة ومات نحو سنة 330هـ، وظهر الماتريدي في سمرقند ومات سنة 332هـ، ولا نعلم الكثير من حياة الماتريدي، وإن كنا نعلم الكثير عن مذهبه.

لقد اتفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية التي يمكن استنتاجها مما لخصناه من عقيدة الغزالي. وقد ألّفت كتب كثيرة، وملخصات بعضها يشرح مذهب الماتريدي كالعقائد النسفية لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري كالتسوية والجوهرية. وقد ألّفت كتب في حصر المسائل التي اختلف فيها الماتريدي والأشعري ربما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة.

والناظر إليها يرى أنها ليست بذات خطر كبير مثل: هل البقاء هو الوجود أو غيره؟ ومثل: هل الوجود زائد عن الذات أم عيناها؟ وكاختلافهم في تفسير صفة القدرة، والإرادة، والكلام، وفي تفسير لزوم الحكمة في أفعاله تعالى. وهل العفو عن الكافر يجوز، وهل الإيمان بالله واجب بالعقل أم لا، وما حقيقة الإيمان، وهل الإيمان يزيد وينقص، وهل الإيمان والإسلام واحد أم لا؟ وهل السعادة والشقاوة تبدلان على الإنسان أم لا؟ إلى آخر هذه المسائل التي لا تعدّ من الأركان. ونسوق أمثلة على جدالهم في هذا:

فمثلاً اختلفوا في معنى القضاء والقدر. فقال الماتريدية: إن القدر هو تحديد الله أزلاً كل شيء بحدّه الذي سيوجد به من نفع، وما يحيط به من زمان ومكان، والقضاء الفعل عند التنفيذ. وقال الأشاعرة: إنّ القضاء إرادة الله الأزلية المقضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة. احتجّ الماتريدية بقوله تعالى: ﴿وَسَلَّمَ كُلُّ شَيْءٍ مَّقَدَّرٌ قَدِيرًا﴾ [المؤمنان: 2] أي قدر كل شيء تقديرًا يوافق الحكمة فخلقه. وفي الحديث: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض» أي عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهم، ثم يخلق كل شيء ويوجده في الوقت الذي قدر أن يخلقه فيه. وهذا هو القدر. واحتجّ الأشاعرة بما روي في الصحيح من أن رجلين من مزيّنة قالا يا رسول الله: أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم وقضى فيهم من قدر سبق أم فيما يستقبلون. فقال لا بل شيء قضى عليهم الخ....

وأرى أنّ الخلاف بينهم يشبه أن يكون لفظيًا...

ومثّل آخر اختلافهم في الإيمان. يقول الماتريدية: إنه تعالى لو لم يعث للناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفته تعالى، ومعرفة وحدانيته، واتصافه بما يليق. وكونه مُخَدِّعًا للعالم، كما روي ذلك عن أبي حنيفة. وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعث. احتجّ الماتريدية بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَنْذِرَ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: 1] حيث تدلّ على أن حجة الإيمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم النذير، لأنها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن يندروا، فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم دلّ على أنّ الحجة لازمة عليهم وأن الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد وإن لم يرسل إليهم الرسل. واستدل الأشعرية على قولهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبَيِّنَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15] حيث نفى العذاب مطلقاً قبل وصول الشرع.. وقد أجابت الماتريدية بأن الآية محمولة على عذاب الاستئصال، ونفي وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى: ﴿وَرِئَاءَ آيَاتِنَا أَنْ تُبَدِّلَنَّا قَرْنَهُمْ أُمَّرًا مُّؤْتَرِبًا﴾ [الإسراء: 16] الآية؛ كما اختلفوا في هذا الموضوع نفسه في حقيقة الإيمان فقال الماتريدية: الإيمان الإقرار والتصديق، أي أنّ الإقرار شرط منه، وركن من أركانه. وقال الأشعري: إن النطق بالشهادتين من القادر شرط في الإيمان، ولكنه خارج عن ماهيته التي هي التصديق. واستدل الماتريدية بأن الإيمان لغة التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، فيكون كل من التصديق القلبي والتصديق اللساني ركناً في مفهوم الإيمان. واستدل

الأشعري على قوله بقول الله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾ [معجالة: 22] وقوله ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [منحل: 106] فهذه الآيات تدل على أن محل الإيمان هو القلب، فيدل ذلك على أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط.

واختلفوا في المتشابهات. وأساس اختلافهم قراءتهم لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْمَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7] فالماتريدية يقفون عند قوله: وما يعلم تأويله إلا الله، والأشعرية يعطفون والراسخون في العلم على الله، وبناء على اختلاف القراءة. قال الماتريدية: إن المتشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله. ويقول الأشاعرة: إن المتشابهات يعلم تأويلها الله والراسخون في العلم وبناء على ذلك قال الماتريدية في الآيات التي وردت فيها اليد والوجه، إنها حق، ولا يعلم تفسيره إلا الله. أما الأشاعرة فقالوا: إنها مجازات عن معان ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة، والنزول عن البر والعطاء، والضحك عن عقوه تعالى. استدلت الماتريدية أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَسْمَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7] أليق ببلاغة النظم، لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهات جعل الناظرين فيه فريقين: الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم. وجعل اتباع المتشابه حفظ الزائغين بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا كَشَفْنَا مِنْهُ آيَاتَنَا الْأُنْثَىٰ وَاتِّخَذَتْهَا نَفْسُهُمْ غَیْبًا﴾ [آل عمران: 7] وجعل في مقابل ذلك اعتقاد الحق مع العجز عن إدراك حفظ الراسخين بقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7] ولو عطف والراسخون في العلم على الله لكان قوله تعالى «يقولون» كلاماً مبتدأ حذف مبتدؤه، أي «يقولون». والحذف خلاف الأصل.

ومثلاً اختلفوا في أن الذكورة هل هي شرط النبوة أو لا، فقال الماتريدية: إن الذكورة شرط النبوة. وقال الأشعرية: إنها ليست شرطاً بل صحت نبوة النساء. استدلت الماتريدية بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ [منحل: 43] فيدل هذا على أن الإرسال إنما كان للرجال وذلك يعني نبوة المرأة. واحتج الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَمْرًا مُبِينًا﴾ [مقصص: 7] حيث دل على أنه وقع الإحياء إليها، والإحياء من خصائص الأنبياء. ورد الماتريدية بأن الوحي هنا بمعناه الواسع وهو الإلهام. وذلك حتى كان ذلك إلى النحل فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنْكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْقُرْآنَ﴾ [منحل: 68] فمعنى آية أم موسى أنه أوقع في قلبها عزيمة أن تلقى في التابوت ثم تقذف التابوت في اليم... إلى مثل هذه المسائل.

والذي يقارن بين العقائد النسفية والرسائل المؤلفة على مذهب الأشعري يرى كثيراً من هذا الخلاف. فارجع إليه إن شئت التفصيل⁽¹⁾.

ونحن لو دققنا النظر في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية وجدنا لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً. كالذي ذكرنا من قبل مثل إدراك الإيمان بالعقل والمسؤولية حتى قبل ورود الشرع.

وقد انتصر للمذهب الماتريدي كثير من علماء الحنفية مثل فخر الإسلام البرزوي، والتفتازاني، والنسفي وابن الهمام إلى غيرهم. ولكنهم لم يبلغوا، والحق يقال، مبلغ أتباع الأشعري. فرجح مذهب الأشعري وزاد انتشاره وكثر أتباعه.

(1) انظر أيضاً «نظم القرائد وجمع القوائد» لشيخ زاده... ، وانظر أيضاً إشارات المرام من عبارات الإمام، لكamal الدين الياحي الحنفي - مطبعة مصطفى الحلبي 1949.

الفصل الثالث

السنة تصبح مذهباً رسمياً

وقد سمي الأشعري وأتباعه والماتريدي وأتباعه بأهل السنة. وقد استعملت كلمة «أهل» بدل النسبة فقالوا: أهل السنة أي السنين، وقد يسمون أيضاً الأثرية نسبة إلى الأثر وهو الحديث. وسمى المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وسمى المبتدعة أهل الأهواء، وسمى اليهود والنصارى أهل الكتاب، والقرآن الكريم سمي أصحاب الكهف أهل الكهف.

والسنة في أهل السنة تحتل أحد معنيين: إما أن تكون السنة بمعنى الطريقة أي أنّ أهل السنة اتّبعوا طريقة الصحابة والتابعين في تسليمهم بالمشابهات من غير خوض دقيق في معانيها. بل تركوا علمها إلى الله. وإما أن تكون السنة بمعنى الحديث أي أنهم يؤمنون بصحيح الحديث ويقرونه من غير تحرُّر كثير وتأويل كثير كما يفعل المعتزلة.

واسم أهل السنة كان يطلق على جماعة من قبل الأشعري والماتريدي. وقد حُكي لنا أنّ جماعة كان يطلق عليها أهل السنة، وكانت تناهض المعتزلة قبل الأشعري. ولما جاء الأشعري وتعلم على المعتزلة اطلع أيضاً على مذهب أهل السنة، وتردّد كثيراً في أي الفريقين أصح، ثم أعلن انضمامه إلى أهل السنة، وخروجه على المعتزلة.

كان للحكومات دخل كبير في نصرة مذهب أهل السنة. والحكومات عادة إذا كانت قوية وأيدت مذهباً من المذاهب تبعه الناس بالتقليد وظل سائداً إلى أن تدول الدولة. نذكر من بين هذه الحكومات التي أيدت أهل السنة الدولة الأيوبية في مصر والشام وعلى رأسها صلاح الدين، ودولة الموحدين وعلى رأسها محمد بن تومرت، والدولة الغزنوية.

أما الدولة الأيوبية وعلى رأسها صلاح الدين فقد أطاحت بالدولة الفاطمية الشيعية، وكانت قد تغلغت بشيعتها في كل الحياة الاجتماعية المصرية والشامية، فيؤدّن على المآذن الأذان الشيعي من «حيّ على خير العمل»، ورجال الدعوة يدعون بالمذهب الشيعي وعلى رأسهم داعي الدعوة. والأعياد والمحافل تقام بالمراسم الشيعية، والعلوم تدرّس على مذهب الشيعة من تفسير وحديث وفقه، ومن وُجد عنده موطأ مالك عذب، فجاه صلاح الدين يعاونه وزيره القاضي الفاضل وأزال الدولة الفاطمية وأحل محلها المذاهب السنية، وبنى المدارس

يدرس فيها مذهب الشافعي ومالك، وأزال الخلافة الفاطمية وخطب للخليفة العباسي في بغداد. وتغلغل المذهب الفاطمي وإليه الناس للدولة الفاطمية، تردد أن يخطب للخليفة العباسي، وأحجم كثير من الخطباء أن ينفذوا هذا الأمر لولا جرأة بعضهم على ذلك فلم يحرك المصريون ساكنًا فجرأ ذلك صلاح الدين على المضى في سبيله. بل إن صلاح الدين كتب منشورًا يحرم فيه الجدل حول خلق القرآن وكلام الله، كالذي كان يشره المعتزلة، وجاء في هذا المنشور: «خرج أمرنا إلى كل قائم في خفت، أو قاعد في أمام أو خلف ألا يتكلم في الحرف بصوت، ولا في الصوت بحرف»⁽¹⁾، فمن يتكلم بعدها كان الجدير بالتكليم، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم. وسأل النواب القبض على مخالفين هذا الخطاب وبسط العذاب ولا يسمع لمعتقه في ذلك تحيير جواب ولا يقال عن هذا الذنب تاب. ولتعلم بقراءة هذا الأمر على المنابر، ليعلم به الحاضر والبادي ويستوي فيه البادي والحاضر. «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» [الاحزاب: 4]. والظاهر أنه من إنشاء القاضي الفاضل لأنه بأسلوبه أشبه.

وعلى الجملة فقد عادت مصر والشام فاصطبغا بالصبغة السنية بعد أن اصطبغا بالصبغة الشيعية، وخصوصًا في علمهما وثقافتهما وتديتهما.

وأما دولة الموحدين في المغرب والأندلس فقد كان رئيسها محمد بن تومرت قد رحل إلى المشرق وحضر فيه دروس الدين وتعلمذ على الإمام الغزالي، فلما تملك وأنشأ دولة الموحدين حمل الناس على اتباع مذهب الأشاعرة حسبما قرره له أستاذه الغزالي⁽²⁾.

وقد كانت كتب الغزالي وأمثاله محرمة في عهد المرابطين حتى لقد أحرق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، فلما جاء الموحدون أعادوا له مجده.

أما الدولة الغزنوية فكانت دولة تركية، وكان أعظم من ظهر فيها محمود الغزنوي بن سبكتكين، وكانت عاصمة البلاد غزنة في الهند وقد غزا محمود الهند نحو سبع عشرة غزوة أدت إلى الاستيلاء على البنجاب وعاصمتها لاهور، وعلى ملتان وعلى بعض السند وامتد سلطانه غربًا إلى العراق العجمي وفيه الري وأصفهان وأخرج منه الشيعة البويهيين، واعترف

(1) يريد عدم الخوض في حروف القرآن وصون القارئ، وأن المقروء كلام الله أولاً، ونحو ذلك مما كان يشره المعتزلة.

(2) انظر الجزء الثالث من ظهر الإسلام عند الكلام على الموحدين.

محمود بالخليفة العباسي القادر كما فعل صلاح الدين. وبذلك انتصر العنصر التركي على العنصر الإيراني. وإذا كان أكثر الفرس شيعة، فإنَّ أكثر الترك سنية. وقد ازدهر العلم في عهده على المذهب السني. ومن مشاهير علمائه العتيبي المؤرخ، والعالم المشهور البيروني، والشاعر الفردوسي، وهم يحكون أنَّ محمود الغزنوي كان حنفيًا، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي على يد الفقيه الشافعي الكبير «القفال».

ومن هذا يظهر أنَّ الدول الإسلامية كانت تتعاقب عقائدها بتعاقب حكوماتها، فإذا انتصرت الحكومة سياسيًا وكانت شيعة - أو بعبارة أخرى فارسية - حملت الناس على التشيع كالدولة الفاطمية والبهية. وإذا انتصر الأتراك أو الأكراد وكانوا سنيين حملوا الناس على اتباع مذاهبهم.

* * *

وأهل السنة من أشاعرة وماتريدية يقولون إنهم لم يأتوا بشيء جديد، وإنما اتبعوا في مذاهبهم مذهب السلف. ومذهب السلف يعني مذهب الصحابة والتابعين، وحقيقته أنه إذا وردت آية متشابهة أو حديث آمنتوا به على عمومهم وصدّقوه، وتركوا علمه إلى الله، ولم يخوضوا في تفسير معناه ولم يتصرّفوا فيه بتأويل ولا زيادة ولا نقصان، فإذا سمع مثلًا نسبة اليد إلى الله والإصبع وقوله: إن الله خمر طينة آدم بيده، وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن قال: إني أعلم أن الأصابع واليد تتركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم والعصب جسم، وأنا أؤمن بأن الله ليس بجسم ولا عرض، فيد الله وأصابعه منزّهة عن الجسمية وأترك العلم بها وبمعانيها لله ولرسوله. وإذا سمع حديث: «إني رأيت ربّي في أحسن صورة» قال إن الصورة يراد بها الهيئة الحاصلة في الأجسام، والله تعالى منزّه عن ذلك، وإن الصورة في حق الله لا تطلق على هذا المعنى المادي. وإذا سمع: «إن الله تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا» قال: إن النزول في العادة يطلق على جسم عال نزل من أعلى إلى أسفل وهذا محال على الله. وإنما ترك تفسيره إلى الله ورسوله.

ومن أهل السنة كالأشاعرة - كما ذكرنا من قبل - من سمح لنفسه إذا كان عالمًا متخصصًا أن يؤوّل ذلك كله فيفسّر اليد بالقدرة، ويفسر بقية الآيات على هذا النحو من التأويل. وقد روي عن بعض السلف مثل هذه التأويلات وتوسّع فيها المعتزلة إلى آخر حدّ.

* * *

على كل حال امتلأ جو العالم الإسلامي بالكلام، فيما نسميه «علم الكلام» وكثر

الجدال وكثرت المناظرات إلى حدّ غريب، وأثيرت الفتنة وتدخّلت السياسة واعتنقت الحكومات مذهباً من المذاهب فنصرت، واعتنقت حكومات أخرى مذاهب أخرى فنصرتها، وتقاتلت السيوف كما تقاتلت الألسنة، وانتهى الأمر بأن شكّ بعض العلماء في قيمة علم الكلام فألف الغزالي مثلاً كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» ورأى فيه أن الإيمان بالبرهان يتدرّج أنواعاً، فأرقاها وأعلاها أن يؤمن الإنسان ويصدّق تصديقاً جازماً بناء على برهان حاز كل شروطه وتقضى المقدمات كلمة فكلّمة وتبعها درجة فدرجة، حتى جلاّها وصفّاها ثم أوصلته إلى نتيجة آمن بها كل الإيمان. وهذا عادة لا يحصل إلا لقليل من العلماء الراسخين في العلم.

الثاني أن يركن المؤمن إلى صحّة ما يقول العلماء من غير بحث في كل كلمة أو مقدة. وليلها أن يصدّق المؤمن بالأدلة الخطابية، كما يحدث في المحاورات والمخاطبات التي تجري بها العادة. وذلك إيمان كثير من الناس.

وأقلّ من هذا التصديق بمجرّد السماع ممن حصل فيه الاعتقاد لكثرة ثناء الخلق عليه كمن يحسن الظن في أبيه وأستاذه. فيعتقد اعتقاداً جازماً في أخباره إذا أخبره بخبر ميت، أو حضور غائب.

ويلي هذا في الرتبة الإيمان بقول القائل لوجود قرائن تدلّ على صحّته، كمن علم أن فلاناً مريض ثم سمع خبراً ممن يثق بصدقه أنه مات، فعلمه بمرضه قرينة على صحّة الخبر الخ... وخرج من هذا إلى نتيجة أن العوام وجمهور الناس ليس لهم من سعة العقل وعمق الثقافة وسعتها ما يستطيعون به الإيمان بناء على البرهان الصحيح الذي يقتضيه علم الكلام. ومن أجل هذا ألف كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، بل إن هذه البراهين تضرهم وتشكّكهم، لأنهم لا يحسنون استخدام البراهين على وجوهها الصحيحة، فلا يعرفون مقدة صغرى ولا كبرى ولا شروط القياس الصحيح ونحو ذلك.

فأولى بهم الدرجات الأخرى من الاعتقاد. خصوصاً وأن القرآن الكريم لم يتبع في الدعوة إلى الإيمان هذه الطرق المنطقية، بل دعا بلفت النظر إلى آيات الله في الكون وما يتطلبه ذلك من شعور القلب واهتزازة مثل: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِنبِيَاءِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ [مغشبية: 17، 18] الخ... ومثل «وَمِن مَّنْ يَكْفُرُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاتَّخَذَ أَلْسِنَتَهُمُ وَالْوَعْدُ ﴿22﴾ [هروم: 22] الآيات. والدعوة إلى النظر في السماء والأرض وإرسال الرياح

والغيث الخ الخ... فهذه الطريقة تفيد الناس أكثر مما تفيدهم الطريقة المنطقية الجدلية الكلامية.

على أن الغزالي نفسه وهو عالم كبير مع تمرسه بالقواعد المنطقية في كتب الفقه والفلسفة واستعراضه المذاهب المختلفة من تشييع واعتزال وأهل السنة كل ذلك لم يجعله يطمئن إلى الإيمان الصحيح الذي يرتضيه. إنما جعله يؤمن ويطمئن بالرياضة النفسية وتفتح قلبه للتصوّف والكشف، وإصغائه إلى صوت قلبه لا عقله.



وقد تقسّمت البلاد الفرق المختلفة، فقد كان أكثر شيعة العراق معتزلة، وكذلك شيعة الهند والشام والبلاد الفارسية. وانتشرت الزيدية في اليمن وهم يتفقون مع المعتزلة في كثير من الأصول، وانتشر مذهب السلف، وإن شئت فقل السنة في بلاد نجد، ثم هناك طوائف سنية في الهند والعراق والحجاز والشام ومصر. وأخيراً كان أكثر السواد الأعظم من البلاد الإسبانية أشعريين. ولنا هنا ملحوظتان:

الأولى: أن البلاد وقد تقسّمتها الفرق المختلفة وكثر الجدل بين أهلها كان كثير من العلماء غير دقيق في نقل مذهب المخالفين. وأول ما رأيناه ذلك رأينا في كتاب «الانتصار» إذ نقل ابن الراوندي أشياء كثيرة عن المعتزلة وكذبها فيها الخياط المعتزلي. ثم رأينا كثيراً من الكتب كالفرق بين الفرق للبيضاوي تنسب إلى المعتزلة القول بإنكار عذاب القبر مع أنهم لم ينكروه، وإنما أولوه بأنه معنوي لا حسي، وفرق كبير بين الاثنين.

فالكتب مملوءة بالادّعاءات على المذاهب المختلفة من غير تمحيص، معتزلة ينسبون إلى الشيعة ما لم يقولوا، وسنية ينسبون إلى الشيعة والمعتزلة ما لم يقولوا وهكذا.

وقد عدّوا الفخر الرازي من أدقّ من ينقل رأي المخالف ويمحصه، ويحدّد نقاط الخلاف، كما يظهر ذلك في كتابه «تأسيس التقديس».

والملاحظة الثانية: شدّة التعصب بين الشافعية والحنفية، وبين الماتريدية والأشعرية، وبين أهل السنة والمعتزلة والشيعة. وقد كان ذلك عاملاً كبيراً من عوامل ضعف المسلمين. والذي يقرأ المقدسي في رحلته، وياقوت في معجم البلدان، يرى صدق هذا القول من تخريب بلاد وقتل نفوس وشدّة فتن وهياج. وكل فرقة لا تتعفّف عن تكفير الأخرى. حتى لو صدقنا قول بعضهم في بعض لخرج المسلمون كافرين.

وكنت وأنا طالب أقرأ في كتاب مسلم الثبوت، فإذا قال صاحبه: «وقالت المعتزلة» لم يزد الشارح على قوله: «لعنهم الله»، مع أن المعتزلة مع بعض أغلاطهم قاموا بدور كبير في نصرة الإسلام والدفاع عنه. وحتى تسمية كتبهم تدل على كثير من الحقد والغضب مثل كتاب «الصواعق المحرقة» وكتاب «حرز القلاصم»، وكم شنع المحدثون على الجهمية، وهو اسم كان في الأول يطلق على أتباع جهنم بن صفوان الذي ظهر في الدولة الأموية. ثم أطلقوه على المعتزلة لاتفاقهم مع الجهمية في توحد ذاته تعالى ونفي الصفات، وقولهم إن الصفات هي الذات. وبعد أن شنعوا عليهم كفروهم.

ومن أمثلة هذا التعصب ما حكى السبكي في طبقات الشافعية أن صاحب بن عباد عرض على محمد بن الحسن البحات القضاء على شرط أن يتمذهب بمذهبه أي الاعتزال. فامتنع وقال: لا أبيع الدين بالدنيا. قال: وهذا مما يتكر من مثل صاحب وهو ما هو. ويقول الجاحظ: «وعبتم علينا إكفارنا إياكم، وأنتم أسرع الناس إلى إكفارنا»، مما يدل على ما بين الفرق من العدا، وسرعة الرمي بالكفر. ويقول في موضع آخر: «ونحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم نتهم إلا أهل التهمة. وليس كشف المتهم من التجسس ولا امتحان الظنين من هتك الأستار. ولو كان كل كشف هتكاً، وكل امتحان نجساً لكان القاضي أهتك الناس بستر وأشد الناس كشفاً لعورة»، وما ظنك بقوم كفروا الغزالي وأحرقوا كتاب «الإحياء»، وكثيراً ما كان يدعو التعصب إلى التعصب، وحرارة القتال إلى حرارة القتال.

ومن نعم الله أن كثيراً من كبار العلماء كانوا لا يرون هذا الرأي ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة يؤيدون مذهبهم ويعذرون مخالفهم كالغزالي والفخر الرازي، وصاحب كتاب العلم الشامخ، وابن تيمية وأمثالهم.

قال أحمد بن المختار الرازي في كتابه «حجج القرآن»: «ما من فرقة إلا ولها حجة من الكتاب، وما من طائفة إلا وفيها علماء نحارير فضلاء لهم في عقائدهم مصنفات وفي قواعدهم مؤلفات، وكل منهم يؤول دليل صاحبه على حسب عقيدته ووفق مذهبه. وما منهم من أحد إلا ويعتقد أنه المحق وأن مخالفه في ضلال بعيد. وكل حزب بما لديهم فرحون»، وقد دافع في كتابه هذا عن الفرق المختلفة وعذرها لأنها اعتمدت في مذهبها على نصوص من القرآن والسنة ونهى من يكفر أهل القبلة، أو يعبر طائفة بالقلّة، أو يخرجهم بدعة عن الملّة، وقال ابن تيمية: «إن الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما جاء به أو الامتناع عن متابعتهم»، وعقد فصلاً في تخطئة من فرق المسلمين بالكفر.

ولما رأى الغزالي ما انتشر في أهل عصره من التعصب حتى رمي هو نفسه بالكفر ألف

كتابه «فصل التفرقة فيما بين الإسلام والزندقة» ودعا فيه إلى التسامح على أوسع وجه. وقال صاحب العلم الشامخ: «إنَّ الخلاف والتعصّب والتحرّز هو الذي حمل سيوف بعض المسلمين على بعض وحلّل دماءهم وأموالهم وأعراضهم وحزف الكتاب والسنة، ثم صيرهما كالعدم بسدّ باب الاجتهاد»، وقال أيضًا: «ثم ترتّب على الافتراق تقويم كلّ لعمود الشقاق وصار كل منهم إنما يعتزّ بمن مال إليه من الملوك على خصمه»، وقال الأشعري نفسه في أول كتابه «مقالات الإسلاميين»:

«اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلّل فيها بعضهم بعضًا وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينة إلا أنّ الإسلام يجمعهم فيعُمهم».

وكان كبار العلماء لا يتحرّجون من الاستعانة في العلم بأصحاب الرأي المخالف، فقد روى الغزالي في المستصفى أن عليًّا رضي الله عنه استأذنه قضاة البصرة بأن يقبلوا شهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم، فأمرهم بقبولها كما كان يقبلها قبل حربهم له، لأنهم حاربوا على تأويل، وفي ردّ شهادتهم تعصّب وتجديد خلاف. ثم إنَّ الشيخين البخاري ومسلّمًا لم يحجما عن قبول المعتزلة وغيرهم في رواية الحديث، مع تصلّب الشيخين في الرواية وتحرّيمها. وعدّ ابن حجر أسماء كثير من المعتزلة والمرجئة والشعبة والخوارج وغيرهم ممن خرّج له الشيخان أو أحدهما.

ويعجبني قول صاحب العلم الشامخ: «إني لست بمعتزلي، ولا أشعري، ولا أرضي بغير الانتساب إلى الإسلام، وصاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام. وأعدّ الجميع إخوانًا، وأحسبهم على الحقّ أعوانًا»، وهو قول حقّ أوّيدّه فيه كل التأييد.

ولئن كان التسامح في زمانهم واجبًا، فهو في زماننا أوجب لسببين:

الأول: أن كثيرًا من أسباب الخلاف كان تاريخيًا، وقد أصبح في دّمّة التاريخ كالخلاف في أي الصحابة أفضل، والخلاف فيما عمله الصحابة في حروبهم وسيرهم. وقد انقضى كل هذا ودفن في التاريخ فما لنا نفتح صفحة طواها الله.

والثاني: أنّ المسلمين اليوم أحوج ما يكون إلى الوحدة، لوقوعهم في مشاكل أمام أوروبا وأمّام أنفسهم لا يتقدّم منها إلا وحدتهم. وليس أسرّ لعدوّهم من فرقتهم. فما بالنا نسيء إلى أنفسنا بفرقتنا، ونُفرح العدو بشناتنا... والله تعالى يقول: ﴿وَأَعْتَمِمْوْا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَيْنَكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً قَالَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103].

الباب الثالث

الشيعة

الشيعة⁽¹⁾

كانت فرق الشيعة فرقًا كبيرة يعتنقها عدد كثير من المسلمين. ويتجادل علماؤهم مع المعتزلة وأهل السنة جدالًا طويلًا حكى عنه المؤرخون كثيرًا. وكانت هذه الفرق تختلف غلوا واعتدالًا.

ومن أشد الخصومات ما كان بين المعتزلة والروافض لما روي من أن جماعة كثيرة جاءت زيد بن علي لتبايعه، وألحوا عليه في قبول البيعة ومحاربة بني مروان، فلما أراد زيد أن يجاهر بالأمر جاء إليه بعض رؤسائهم وقالوا له: «ما قولك في أبي بكر وعمر؟ قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما. ما سمعت أحدًا من أهل بيتي يتبرأ منهما ولا يقول فيهما إلا خيرًا، وأشد ما أقول إنا كنا أحق بسُلطان رسول الله ﷺ من الناس أجمعين. وإن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفرًا، قد ولّوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسنة، فلم تعجبهم هذه الأجوبة، فنكثوا عن البيعة له ورفضوه. فقال زيد: «رفضتموني في أشد ساعات الحاجة»، فسموا بالروافض عند ذلك. وقد يسمون بالرافضة أيضًا وهو اسم مكروه. وهناك طوائف غير الرافضة بعضهم أكثر غلوا وبعضهم أكثر اعتدالًا، ومن أعدلهم الزيدية.

الإمامة

كذلك من أعدلهم من جمع بين الشيعة والاعتزال، وأهم اختلافهم كان على مسألة الإمامة، هل الأحق بخلافة المسلمين أبو بكر وعمر وعثمان؟ فقال أهل السنة: إن ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وإنهم لم يظلموا عليًا ولم يقتصبوا منه الخلافة وإن أكثر الصحابة كانوا أعلم بظروفهم وأعلم بأخلاق بعضهم فاختراروا أبا بكر ثم عمر ثم عثمان لأنهم رأوا أن ذلك أنفع للمسلمين. وذهبت الشيعة إلى أن عليًا أولى بالخلافة لأن النبي ﷺ نص على ذلك، ولأن فيه من المزايا ما ليس في غيره.

(1) انظر فجر الإسلام والجزء الثالث من ضحى الإسلام للمؤلف.

ومن أجل أن الإمامة أهم شيء في الخلاف وقد عتبوا أصلاً من أصول الدين سميت طائفة كبيرة بالإمامية. وهم يرون أن الإمامة في عليّ أولاً ثم في أبنائه على التعيين واحداً بعد واحد. وأن الإيمان بالإمام ومعرفته أصل من أصول الدين. وقد دعاهم احترام الأئمة وإجلالهم إلى القول بمعصمتهم. والحق أن ظاهر القرآن لا يقول بعصمة الأنبياء: مثل ﴿وَعَسَىٰ أَن تَمُرُّ بِهِمْ لُغُوبًا أَوْ يَهتَكِرُوا فِي أَرْضِكَ وَكَيْدُهُمْ أَشَدَّ بِمَا تُبْصِرُ ۗ لَئِن لَّمْ يَنتَهِ عَنِ ظُلْمِهِمْ لَأَنزَلنَا بِعَذَابِنَا أَسْفَلَ لَهَا ۗ﴾ [طه: 121] و﴿عَسَىٰ وَرَأَىٰ ۗ أَن بَعَثَ الْآخِرِينَ﴾ [عبس: 1، 2] و﴿فَلَمَّا كَبُرَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عُذْرَهُمْ أَن لَّمْ يَأْتِيهِمُ الْبُرْهَانُ بِاللُّغُوبِ ۗ﴾ [الأنعام: 6] ولهذا لما قال الشيعة بعصمة الأئمة اضطروا أن يقولوا بعصمة الأنبياء أيضاً. وفشت هذه العقيدة في المسلمين الآخرين. وربما كان الفخر الرازي من أسبق القائلين بعصمة الأنبياء.

يقول المجلسي في كتابه «حياة القلوب»: «وهم - أي الأئمة - معصومون من الذنوب صغیرها وكبیرها فلا يقع منهم ذنب أصلاً لا عمداً ولا نسياناً ولا سهواً ولا غير ذلك. ولا يقع منهم ذنب قبل نبوتهم حتى ولا في دور طفولتهم، ويستند الشيعة في ذلك إلى قوله تعالى لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]. قال: ﴿وَمِن دُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: 124] - ثم قال: ﴿لَا يَتَّخِذُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. قالوا: فنعلم من ذلك أن كل مذنب فاسق ظالم فلا يصلح للإمامة... قالوا: ولا يصلح للإمامة من كان يعبد الأصنام أو أشرك بالله لحظة واحدة حتى وإن صار مسلماً بعد ذلك، وقد قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31]. وكذلك لا يكون إماماً من ارتكب حراماً صغيراً كان أم كبيراً حتى ولو تاب بعد ذلك، فإنه لا يأمر بإقامة الحد من وجب إقامة الحد عليه فوجب أن يكون الإمام معصوماً، ويستدل الشيعة على ذلك بأحاديث كثيرة. وقد يفلسفون هذه العصمة كالذي يقول المجلسي: «واعلم أن القائلين بالعصمة قد اختلفوا في المعصوم - هل هو قادر على فعل المعصية أم لا؟ فالذين قالوا بأنه غير قادر قالوا: إن في بدنه أو في نفسه خاصة تقتضي أن يكون الإقدام على ارتكاب المعصية محالاً. وقال بعضهم: إن العصمة ملكة نفسانية لا يصدر عنها أية معصية. ويقول بعضهم: إن العصمة لطف من الله بالنسبة للعبد، فلا يجد العبد في هذا اللطف داعياً لترك الطاعة وارتكاب المعصية».

وقد يستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].

وأهم فرق الإمامية فرقة تسمى «الاثني عشرية»، وسميت بذلك لأنها تقول بانثي عشر إماماً أولهم عليّ، عكس فرقة أخرى تسمى السبعية لأنها تقف عند الإمام السابع وهو إسماعيل، ولذلك يسمون الإسماعيلية. وبعد إسماعيل أتت أئمة مستورة.

والظاهر أنه غلب عليهم الاعتقاد بالإرث، أي أن النبي ﷺ يورث، أي يورث في روحانيته، كما يورث الناس في أموالهم حتى تجادل في ذلك الشعراء. فقال دعبيل الشاعر الشيعي [من الطويل]:

أرى فَيُنْهَمُ في غيرهم متقنمًا وأيديهم من فيئهم صفرات
 هم أهل ميراث النبي إذا اعتزوا وهم خير قادات وخير حماة⁽¹⁾
 ويقول منصور النعمري من شعراء العباسيين [من البيط]:

يا أيها الناس لا تعزب حلومكم ولا تُصِفكم إلى أكنافها البِدَعُ
 العم أولى من ابن العم فاستمعوا قول النصيحة - إن الحق مستمعُ
 وقد وضع ابن المعتز العباسي قصيدة في أحقية أولاد العباس، وردة عليه تميم بن المعزّ الفاطمي⁽²⁾ على قافيتها.



ويظهر أن الإمامة في نظر الشيعة تطوّرت مع التاريخ، فقد كانت كلمة إمام وإمامة تطلق بالمعنى الإسلامي المعروف، فإذا قال بعض الصحابة: إن الإمام هو أبو بكر وعمر، وقال الشيعة إن الإمام هو عليّ، كانوا يفهمون من ذلك أن الإمام بمعنى الرياسة والتقدم، كالإمام في الصلاة. ولكن يظهر أن الكلمة تطوّرت بعد ذلك إلى معنى آخر وهو أن في الإمام معنىً روحياً. فالإمام له صلة روحية بالله على نحو أقلّ من الصلة الروحية بين الله والأنبياء. جاء في كتاب الكافي للكليني وهو من أوثق مصادرهم: «كتب الحسن ابن العباس المعروف في الرضا: - جعلت فداك - أخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي. فكتب أو قال: الفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الرحي. وربما رآه في منامه نحو رؤيا إبراهيم. والنبي ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع. والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»⁽³⁾.

فالإمام بهذا المعنى يوحى إليه... قالوا: «والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل. إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا شيئاً أمته لهم. وهو حجة على عباده. ولا تبقى الأرض بغير إمام.. حجة الله على عباده. ولو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان

(2) انظر القصيدتين في الديوانين.

(1) ديوانه ص 141.

(3) الكافي ص 82.

أحدهما الحجّة، وكان هو الإمام، وفيه أيضًا: «ومن لا يعرف الله عزّ وجلّ ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير الله»⁽¹⁾.

قال أبو جعفر: نحن خزّان علم الله، ونحن تراجمة وحى الله، ونحن الحجّة البالغة على من دون السماء، ومن فوق الأرض. والأئمة نور الله الذي قال فيه تعالى: ﴿كَلِمَاتٌ بِأَنَّهُ وَسُؤْلُهُ وَالثَّرِ الَّذِي أَرْزَلْنَا﴾ [متغلين: 8]. ونور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار، ويحجب الله نورهم عنّ يشاء فتظلم قلوبهم⁽²⁾. بل زادوا على ذلك فقالوا: إنّ الله خلق العالم لأجلهم، وإنه قد فوّض أمور الناس إليهم، وإنه بوجودهم ثبتت الأرض والسماء، وبيمنهم رزق الورى، وأنه يجب أن يكون في كل زمان منهم، وإنه من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. جاء في الكافي عن الصادق: «إنّ الأرض كلها لنا». وروى عبد الله بن بكر الأرجاني عن الصادق قال: قلت جعلت فداك. فهل يرى الإمام ما بين المشرق والمغرب؟ قال: يا بن بكر. فكيف يكون حجة على ما بين قطريها وهو لا يراهم ولا يحكم فيهم؟ إلى كثير من أمثال ذلك في الكافي وغيره.

وقد فسروا: ﴿أَلِيمُوا اللَّهَ وَأَلِيمُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [هنساء: 59] بأنها نزلت في عليّ. ورووا: «أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي فإني سألت الله عزّ وجلّ ألا يفرّق بينهما حتى يوردهما الحوض فأعطاني ذلك».

فترى من هذا أن عقيدة الصحابة وأهل السّنة والمعتزلة في الإمام تخالف عقيدة الشيعة. الأوّلون لا يقدّسون الإمام، ولا يرون أنه معصوم ويرون أنه قد يخطئ فيجب رده إلى الصواب، بل وقد يرتكب الكبائر فيجب رده. وأما الشيعة فيرون أن فيه صلة بالله، وأنه معصوم، وأنه لا يخطئ. وفرق كبير بين الاثنين.

وأنا أرى أن الحق مع الأوّلين، وأن الاعتقاد بعصمة الإمام وروحانيته وتقديسه نسلّ العقول، وتجريء الإمام على العبث بالرعيّة. وقد كان الصحابة يخطئون الأئمة في بعض تصرفاتهم ويخالف بعضهم بعضًا، فهذا عمر انتقد تصرف أبي بكر مع خالد، وهذا عليّ خالف عمر في بعض المسائل، والصحابة أنفسهم منهم من خفّأ عليًا نفسه في بعض تصرفاته.

(1) الكافي ص 85.

(2) الكافي ص 92.

وعلى الجملة فكانوا ينظرون إلى الإمام على أنه مخلوق كسائر الناس يصدر عنه الخطأ والصواب. فإذا أخطأ وجب تقويمه. وهكذا سير الأمم الآن في تقويم ملوكهم وردّهم إلى الصواب إن أخطأوا. ونحن نقول ذلك اتباعاً للحق والعقل، لا نصرةً لمذهب على مذهب.

الإمام جعفر الصادق

ويظهر أنّ أول من أسبغ هذا المعنى على الإمام، هو الإمام جعفر الصادق فإنه كان من أوسع الناس علماً واطلاعاً. عاش من سنة 83هـ إلى سنة 148هـ وقد لقب بالصادق لصدقه. وقد كانت أمه من نسل أبي بكر الصديق فأثر ذلك في اعتداله. وقد نفعه أنه رأى من قبله من الأئمة احترق بالسياسة فابتعد عنها. قال فيه الشهرستاني، وهو غير شيعي: «وهو ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات. وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المتتمين إليه ويفيض على الموالين له أسرار العلوم. ثم دخل العراق وأقام بها مدة ما تعرّض للإمامة قط، ولا نازع أحدًا في الخلافة. ثم غرق في بحر المعرفة، لم يطمع في شطّ، ومن تعلّى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حطّ، وقد قيل: من أنس بالله توخّش عن الناس، ومن استأنس بغير الله نهبه الوسواس، وهو من جانب الأب يتسب إلى شجرة النبوة، ومن جانب الأم يتسب إلى أبي بكر. ومع ذلك لم يسلم من إيذاء أبي جعفر المنصور له. وقد كان له بستان جميل في المدينة يستقبل فيه الناس على اختلاف مذاهبيهم. ويروون أنه كان من تلامذته أبو حنيفة ومالك بن أنس الفقيهان الشهيران، وواصل بن عطاء المعتزلي، وجابر بن حيان الكيماوي، وبعض الناس ينكر هذا. وله أقوال في الإرادة وفي القدر كقوله في الإرادة: «إن الله أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً، فما أراد بنا طواه عنا، وما أراد منا أظهره لنا. فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أراد منا؟» وقال في القدر: هو أمران «لا جبر وتفويض»، وهما مسألان مما تكلم فيهما المتكلمون كثيراً كما رأينا، وله أقوال كثيرة مثورة في الكتب تدلّ على حكمته، وبعد نظره، وسعة علمه. وإنما قلنا إنه لوّن معنى الإيمان لوّنًا خاصًا لما روي عنه من بعض الأقوال التي تدلّ على أن الله جعل لمحمد نورًا، ثم تنقل هذا النور إلى أهل بيته، كالذي ذكره المسعودي من حديث نسبة الإمام جعفر إلى الإمام عليّ فيه: «إن الله أتاح نورًا من نوره فلمع ونزع قبًا من ضيائه فسطع... ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد، فقال الله عزّ وجلّ: أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك أسطح البيطحاء، وأموج الماء، وأرفع السماء. وأنصب أهل بيتك للهداية، وأوتيتهم من مكنون علمي ما لا

يشكل به عليهم دقيق ولا يغيب عنهم به خفي، وأجعلهم حجتي على برتي، والمنبئين على قدرتي ووجداني، ونحو ذلك من الأقوال المنسوبة إليهم. فكل هذا جعلنا ننسب إلى الإمام جعفر الصادق صيغته للإمام صيغة جديدة لم نكن نعرفها من قبل.

وكان لجعفر الصادق أولاد كثيرون، منهم إسماعيل، وكان هو الأكبر وهو المعين للإمامة بعد أبيه. ولكن حدث أن مات إسماعيل قبل موت أبيه، فأحدث ذلك خللاً كثيراً عند الشيعة، وكان هو السابع، فرأت فرقة أن إسماعيل هذا كان آخر الأئمة. ومنهم من أنكر موته، وقال إنه غاب وأنه سيعود وأنه لم يمض حقيقة بل حجبه الله إلى الوقت الذي يقتضي ظهوره، ويسمى هؤلاء بالسبعية لوقوفهم في الإمامة عند هذا، ويسمّون أيضاً بالإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل هذا، وهو قول غريب.

وبعضهم يقول إنه مات حقيقة، وإن الإمامة انتقلت بعده إلى أخيه موسى الكاظم وساقطت هذه الفرقة الإمامة بعد ذلك إلى اثني عشر إماماً. ومن أجل ذلك يسمّون الشيعة الاثني عشرية. ثم القرامطة والفاطميون والحشاشون إسماعيلية الهند وإيران وآسيا الوسطى كلها طوائف سبعية أو بعبارة أخرى إسماعيلية، ولكل إمام من هؤلاء الأئمة تاريخ طويل، لا يهنا هنا، فليرجع إليه من شاء. إنما الذي يهمنا ما يتعلق بعقيدة الإمام.

وكان الإمام الحادي عشر هو الحسن العسكري، وقد وُلد سنة 232هـ كما يقول الكليني. وكان يلقب بالصامت والهادي والرفيع والزكي والنقي، ولكن الذي غلب عليه هو العسكري. وقد حمّله أبوه وهو صغير إلى سامرا في عهد المتوكل، وتعلّم هناك، وعرف أنه كان يتكلم لغات كثيرة - الهندية والتركية والفارسية. وقد مات الحسن العسكري هذا سنة 260هـ في عهد المعتمد العباسي وقد خلف الإمام الثاني عشر واسمه مجد سنة 255 أو سنة 256 في سامرا ومات عنه وهو ابن أربع سنين أو خمس. وقد تغيب هذا الإمام الثاني عشر ولم يظهر للناس وأطلق عليه الإمام المنتظر والمهدي وصاحب الزمان. وقالوا: إن الله حجبه عن عيون الناس، وأنه حيّ بإذن الله، وقد رآه بعضهم بين وقت وآخر وهو يكتب الناس ويتصرف في أمور شيعته⁽¹⁾، وإن هذا الإمام الغائب سيرجع الخ الخ.....

ولما كان لا بد من شخص له في النوازل، قالوا: إن له وكيلًا ينوب عنه وهو عثمان بن سعيد. فلما مات خلفه وكيل آخر وهكذا إلى أربعة⁽²⁾. وقد شجعت هذه الفكرة القائمين

(1) بحار الأنوار للمجلسي.

(2) انظر بحار الأنوار للمجلسي.

بالحركات السياسية والطامحين إلى الملك إلى ادعاء كثير أنه المهدي المنتظر⁽¹⁾.

والمفكر في هذا يعجب لأمرين - أحدهما: تولية الإمامة لطفل في الرابعة أو الخامسة من عمره. مع أنّ الإمامة منصّب عظيم يشرف على أمور المسلمين فلا بد له من رجل ناضج قادر على تحمل المسؤولية، عارف بأمور الدين ومشاكل الدنيا. والطفل الصغير لا يستطيع ذلك مهما أوتي من النبوغ. وربما دعاهم إلى ذلك فكرتهم في أن لكل إمام نورانية إلهية يتوارثها خلف عن سلف، وهي نظرية تحتاج إلى مناقشة. ونحن نرى حتى فيما بين أيدينا، أنّ في نسل الأشراف من هو نبيل كل النبل، عظيم كل العظمة، ومن هو فاجر داعر، وتلك سنة الله في خلقه. فقد يخرج العالم جاهلاً، والجاهل عالمًا، والمتدين فاجرًا، والفاجر دينًا، كما نرى فعلًا في الحكومات الشيعية من فاطمية وإسماعيلية من كان لا يصلح للإمامة مطلقًا بدلالة التاريخ كما هو الشأن في الخلافة السنية.

والأمر الثاني دعواهم في هذا الطفل أنه خفي لا يظهر. وإنما يظهر عند حاجة الزمان إليه. وقد جرّم ذلك إلى القول بطول عمر الإمام الغائب، مع أنّ سنة الله في خلقه تحديد أعمار الإنسان.

وقد جرى ذلك على الأنبياء أنفسهم، فلم يعمر النبي محمد إلا ثلاثًا وستين سنة، كما جرى على عليّ والحسن والحسين. ولم تعلم أحدًا في التاريخ الظاهر عمّر أكثر من مائة سنة إلا قليلًا. وعلى كل حال فلم يعمر أحد أبدًا. وقد دعا قولهم بغيبة الإمام الثاني عشر هذا إلى قول بعضهم: إنه لم يوجد، وإن الإمام العسكري مات من غير عقب، وإن دعوى الطفل هذه من صنع الوكلاء طمعًا في المال الذي يجبي من سائر الأقطار لأئمة الشيعة.

اتفاق الشيعة والمعتزلة

وكثير من الشيعة يتفقون في العقيدة مع المعتزلة، إذ كان كثير منهم شيعة ومعتزلة في وقت واحد. وذلك في مثل تأويل بعض الآيات في القرآن، ومثل عدم رؤية الله في الدنيا والآخرة اعتمادًا على قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103]، ولكنهم قد يخالفون المعتزلة في بعض الأشياء مثل قول الشيعة بشفاعة الأنبياء والأئمة، وقد كان المعتزلة يستنون في عدم الشفاعة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُفُّ كُلُّ قَبْرٍ إِلَّا عَنِّي﴾

(1) انظر كتابنا المهدي والمهدية.

[الإنعام: 164] ﴿وَلَا يُدْرِكُهُ الْإِزْدُجَادُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ﴾ [الإسراء: 15]، وحمل المعتزلة على ذلك لإيمانهم التام بالمسؤولية الشخصية وأن كل شخص مسؤول عن عمله. وخالفهم أهل السنة في ذلك، وزاد الشيعة في شفاعة الأئمة، ورووا عن الإمام الباقر أن رسول الله ﷺ قال: «يا عليّ إذا جاء يوم القيامة جلسنا أنا وأنت وجبريل على الصراط فلا يمر أحد عليه إلا ويبدء براءة من نار جهنم بولايتك» وكان من مستلزمات ذلك الزيارات الكثيرة للأولياء والاستشفاع بهم والدعاء عندهم. من ذلك مثلاً: «السلام عليّ الذين منّ والاهم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله، ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقد جهل الله، ومن اعتصم بهم فقد اعتصم بالله، ومن تخلى عنهم فقد تخلى عن الله. أشهد الله أنني سلم لمن سالمهم، وحرب لمن حاربهم، ومؤمن بمرّكم وعلانيتكم، مفوض في ذلك كله إليكم. لعن الله عدو آل محمد من الجن والإنس، من الأولين والآخرين، وأبرأ إلى الله منه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين⁽¹⁾». وفيما عدا ذلك هناك اختلافات بين الشيعة وأهل السنة في الفروع⁽²⁾.

تأييد الحكومات للشيعة

وكما أن أهل السنة أيّدهم حكومات كالذي ذكرنا من قبل، فالتشيع قد أيّدهت حكومات أخرى، كالدولة البرهية في العراق وما حوله، والدولة الفاطمية في مصر والشام والمغرب، ومما يؤسف له أن النزاع بين هذه الحكومات السنية والشيعة لم يقتصر على المناظرة والجدل الكلامي. بل تعدى إلى القتال بالسيف، وبذل الدماء أنهاراً. فكم سفك من الدماء في ادعاء المهديّة، كالذي بذل في دعوى عبيد الله الفاطمي من أنفة الإسماعيلية في فتح إفريقيا ومصر حتى أسس دولته، إلى كثير غيره من المهديّين، إلى مهديّ السودان. ثم ما كان من هجوم التار ومصيبتهم العظمى في التقبيل والتخريب مما جعل مؤرّخي الإسلام يصرخون عند كتابة حوادثها، فإنه كان من أسبابها الكبيرة الخلاف بين الشيعة والسنية.

قال الخبيسي: «نهب التتر سواد آمد وارزن وميافارقين وقصلوا مدينة أسعد فقاتلهم أهلها فبذل لهم التتر الأمان فوثقوا منهم واستسلموا. فلما تمكّن التتر منهم بذلوا فيهم السيف فقتلوه، حتى كادوا يأتون عليهم فلم يسلم منهم إلا من اختفى، وقليل ما هم. وساروا في البلاد لا مانع لسيفهم ولا أحد يقف بين أيديهم فوصلوا إلى ماردين فنهبوا... ثم وصلوا

(1) وقفة الزائرين للمجلسي.

(2) انظرها في الجزء الثالث من ضحى الإسلام.

إلى نصيبين والجزيرة فأقاموا عليها بعض نهار، ونهبوا سوادها، وقتلوا مَنْ ظفروا به. وقيل إن الرجل الواحد منهم كان يدخل القرية أو العزبة أو الدرب وفيه جمع كثير من الناس لا يزال يقتلهم واحدًا بعد واحد لا يتجاسر أحد أن يمدّ يده إلى ذلك الفارس. واستولوا على أرضهم ولم يقف في وجوههم فارس. وهذه مصائب وحوادث لم ير الناس من قديم الزمان وحديثه ما يقاربها. وفي سنة ست وخمسين وستمائة وصل الطاغية هولاکو إلى بغداد بجيوشه وبالكرج وبمصر الموصل فانكسر المسلمون أمامه لقلّتهم، ونزل قائده على بغداد من غربيها وهولاکو من شرقيها، ثم خرج الخليفة المستعصم لتلقيه في أعيان دوله وأكابر الوقت فضربت رقاب الجميع، وقتلوا الخليفة ورفسه حتى مات، ودخلت النار بغداد واقتسموها، وكلّ أخذ ناحية وبقي السيف يعمل أربعة وثلاثين يومًا، وقتل من سلم. فبلغت القتلى ألف ألف وثمانمائة ألف وزيادة، فعند ذلك نادوا بالأمان.

وكان مجيء هولاکو فيما يقال بدعوة الوزير ابن العلقمي الرافضي إذ كان يعتقد أن هولاکو سيقتل المعتصم ويعود إلى حال سبيله، وعندئذ يتمكن الوزير من نقل الخلافة إلى العلويين.

ثم ما كان مثلاً بين الدولة العثمانية لما قامت في الآستانة وما حولها وبين الصفويين في إيران وما حولها سنة 920 فإن السلطان سليمًا لما بلغه أن كثيرًا من رعايا الدولة العثمانية يتمذهب بالمذهب الشيعي على أيدي دراويش بثّمهم الشاه إسماعيل الصفوي عزم على محاربتهم، فأعلن الحرب على الشاه إسماعيل، وما زال الجيش العثماني يتقدم من مدينة إلى مدينة حتى وصل إلى سيواس، وأحصى جيشه فبلغ 140 ألف جندي، ترك جزءًا منه للمحافظة على الطريق يبلغ نحو أربعين ألفًا، وتقدم هو بالباقي وتقدم إلى مدينة تبريز، فخرج إليه الشاه إسماعيل الصفوي ووقف أمام السلطان سليم العثماني وكان الجيشان في العدد سواء تقريبًا. وكان في الجيش الإيراني طائفة من الخيالة وفرق تلبس الزرد وفرقة من طوائف الفدائية. وقتل من الفريقين عدد كبير واستولى العثمانيون على مضارب الفرس وما كان معهم من الذخائر والأدوات، وجرح الشاه إسماعيل وسقط عن جواده. ودخل السلطان سليم تبريز. وقد قتل من الفرس وحدهم في تلك المواقع نحو أربعين ألفًا. ومن ذلك أيضًا ما فعلته الفرقة الفدائية الإسماعيلية من قتل ونهب، وما فعلته جماعة القرامطة، إلى كثير من أمثال ذلك.

فلو نظرنا إلى النفوس، والجهود والأموال التي أتلفت بين طوائف المسلمين وخصوصًا

الشيعة والسنية، وما جرى للشيعة من عهد علي وخلفائه مما يشرحه كتاب «مقاتل الطالبين» لأبي الفرج الأصفهاني صاحب الأغاني، وما جاء في كتب التاريخ بعده أخذنا العجب، وأدركنا أن هذه القوى التي بذلت بين المسلمين كانت تكفي في سهولة لطرده الصليبيين وكفهم عن العبث بالبلاد، وكان الكف عن قتالهم فيما بينهم يكفي لإصلاح حالة المسلمين اجتماعياً واقتصادياً إصلاحاً ليس له نظير. ولكن هكذا قدر، وهكذا كان، فضاغت المجهودات عبثاً، بل ضاعت في التخريب والتبديد من عصر الخلفاء الراشدين إلى اليوم، ولو تدبر الفريقان لرأوا أن الخلاف كان أكثره على مسائل أصبحت في ذمة التاريخ، ولم يصبح للخصومة عليها معنى، ولكن ماذا نعمل والعقول ضيقة؛ وفي الناس من يثير الخصومات كتباً للمال، حفظاً لمزله في أسرته، أو شهوة للحكم.

عواطف أهل الشيعة

ولئن أمعن المتكلمون من المعتزلة والسنية في الحجج العقلية والقوانين الدقيقة المنطقية، فقد غلبت على الشيعة العواطف. لقد أحبوا آل البيت حباً عاطفياً وكرهوا جداً من عاداهم، وتأثروا تأثراً شديداً ممن عذبهم أو قتلهم أو حبسهم، ولم يكتفوا بالعواطف المجردة، بل أرادوا الانتقام ممن عذبهم، وحاولوا مراراً قلب حكمهم، وهذه كلها شأن العواطف. أما مقدمة صغرى وكبرى وقياس وأشكال قياس فهذه صبغة المعتزلة والسنية. ولكل طابعه.

دعت هذه العواطف عند الشيعة وتعظيم الأولياء وفكرة الاستشفاع بهم إلى مظهر واضح ربما تأثر به المسلمون جميعاً وهو إقامة الأضرحة والعبادة بها وتزيينها، وزيارتها، والاستشفاع بها، وكثرة الدعوات عندها، وتمني الدفن بجوارها. وإن كانت هذه العادات عند السنيين والمسلمين فهي عند الشيعة أقوى، وربما كانت هي الأساس. من ذلك مثلاً مشهد الإمام علي بالنجف، وهو يبعد عن الكوفة نحو أربعة أميال، قد حشد فيه من قديم الفن الفارسي من خط جميل وقاشاني وتحف فنية ذهبية وغير ذلك. والزائر لهذا المشهد يرى ساحات واسعة ملئت بالقبور كما يرى مئات القباب المختلفة الألوان. وقد سلم هذا المشهد من تخريب هولاء لأن الشيعة كانت قد ساعدته ليستعينوا به على السنية الذين كانوا قد آذوهم. يقول ابن بطوطة في رحلته: «ثم رحلنا، فنزلنا مدينة مشهد علي بن أبي طالب بالنجف وهي مدينة حسنة... وأهل هذه المدينة كلهم رافضة... وحيطان هذه الروضة منقوشة بالقاشاني والقبة مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه. وبها قناديل الذهب

والفضة... وفي المدينة خزانة كبيرة تجمع بها النذور من الناس في بلاد العراق وغيرها، مَنْ يصيبه المرض ينذر للروضة نذرًا إذا برىء... وهذه الروضة ظهرت لها كرامات.

وقد وردت أحاديث كثيرة عن الأئمة الشيعيين في فضل زيارة قبر عليّ كالذي رواه جعفر الصادق أنه قال: «من زار أمير المؤمنين عارفًا بحقه غير متجبّر ولا متكبر، كتب الله له أجر مائة شهيد، وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»، وأتى رجل الإمام الصادق وأخبره أنه لم يزر أمير المؤمنين فقال له: «بئس ما صنعت لولا أنك من شيعتنا ما نظرت إليك. ألا تزور من يزوره الله مع الملائكة ويزوره الأنبياء ويزوره المؤمنون. قال: جعلت فداك، ما علمت ذلك. قال: فاعلم أن أمير المؤمنين أفضل عند الله من الأئمة كلهم، وله ثواب أعمالهم. وعلى قدر أعمالهم فضلوا»⁽¹⁾.

وعلى الزائر حين يزور أن يتلو دعاء الزيارة وهو:

«السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله، يا خليفة الله، يا عمود الدين، يا وارث النبيين، يا قسيم الجنة والنار، يا صاحب العصا والميسم يا أمير المؤمنين: أشهد أنك كلمة التقى، وباب الهدى، والأصل الثابت، والجيل الراسخ، والطريق الحق؛ أشهد أنك حجة الله على خلقه وشاهده على عباده، وأمينه على علمه ومستودع أسراره، ومعدن حكمته وأخو رسوله. أشهد أنك أول مظلوم وأول من غضب حقه، فصير وانتظر. لعن الله من ظلمك وغضب حقاك وعاداك، لعنة عظيمة يلعبه بها كل ملك كريم ونبي مرسل، ومؤمن صادق، ورحمة الله عليك يا أمير المؤمنين وعلى روحك وجسدك... الخ وهم يروون دعاء مخصوصًا دعا به أحد الأئمة. وهذا الحديث يرينا مقدار أثر الإمام جعفر الصادق في تلوين التشيع وأثره.

ومن أشهر المشاهد والمزارات كربلاء على بعد ثلاثة أميال من بغداد وفيها مشهد الحسين. وهي من أعظم المزارات وأفخمها، وأحفلها بالتحف والمذهبات، يقول فيها ابن بطوطة: «والعبء الشريفة وهي من الفضة وعلى الضريح المقدس قتاديل الذهب والفضة وعلى الأبواب أستار الحرير، وكم يكثر الزائرون مأساة الحسين... وهم يروون الروايات الغريبة عن فضل هذا المكان المقدس تتلأأ قبه المشأة بالذهب إذا طلعت عليه الشمس».

(1) المجلسي.

كذلك يرى من دخل بغداد من الشمال أو الغرب المآذن الذهبية الأربعة فوق مشهد الكاظمية، كما يرى الشيعة يقصدون هذه المشاهد ويستشفون بها ويدعون عندها.

وقد كان البناء قديماً وجده الشاه إسماعيل الأول، أما تدهيب القبتين فأمر به الشاه أغا محمد وأصلحت إحدى القباب وكسيت المعانثر بالذهب. وهم يضعون لزيارتهم شروطاً فيقولون: «إذا أردت زيارة قبر موسى الكاظم وقبر محمد بن علي بن موسى فاغتسل وتنظف وتعطر والبس ثوبيك الطاهرين ثم قل عند قبر الإمام موسى: - السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله، يا نور الله. . . أتيتك زائراً عارفاً بحقك، معادياً لأعدائك، موالياً لأوليائك، فاشفع لي عند ربك يا مولاي»⁽¹⁾.

والذي يرى المشاهد العديدة في القاهرة كمشهد الحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة وغيرها يرى أنها صورة مصغرة جداً للمشاهد في النجف وكربلاء والكاظمية.

وللشيعة كتب في الحديث تتميز بالرواية عن الأئمة وعن رجال الشيعة يعتمد عليها الشيعيون، كما يعتمد السنون على كتب الصحاح، من أشهرها كتاب الكافي للكليني. وهو أول هؤلاء المحدثين وأعلامهم منزلة، ألف كتابه الكافي في علم الدين. ويحتوي على 16 ألف حديث وقسمها إلى أحاديث صحيحة وحسنة وموثقة وقوية وضعيفة⁽²⁾، وقد مات الكليني في بغداد سنة 328هـ أو 29. ومن المؤلفين في الحديث أيضاً الصدوق القمي الملقب بابن بابويه، وهو يحتوي على أربعة آلاف وأربعمائة وستة وتسعين حديثاً. ومن المؤلفين في الحديث أيضاً الطوسي، وينسب إليه التأثير الكبير في الدعوة إلى الشيعة وقد كان له تلاميذ كثيرون. وقد ولد الطوسي سنة 385هـ في طوس وجاء بغداد وعمره ثلاث وعشرون سنة ثم هاجر إلى النجف، وله كتب كثيرة في الحديث وأصول الدين والفقه والتراجم. والناظر إليها يعلم صبغتها بالصبغة الشيعية، وربما اختلفت في ترتيبها عن ترتيب الصحاح السنيّة. هذا عدا أن لهم مجتهدين وفقهاء عنوا بالفقه الشيعي، وفيه بعض مخالفات للفقه السني. إن شئت فانظر إلى كتاب «بحار الأنوار»، وعلى العموم فقد كانت لهم خلافات في العقيدة وفي الحديث وفي الفقه ولمجتهديهم قوة على الرأي العام الشيعي، وتبجيل وتقديس أكثر مما لعلماء أهل السنة. وكثيراً ما تدخلوا في الأمور السياسية وعطلوا بعض المشاريع السياسية. وقد حاول بعض الولاة الشيعيين أن يحدّ من سلطانهم فلم ينجح.

(1) هذه الأدعية ومئات أمثالها في تحفة الزائر للمجلسي.

(2) طبع هذا الكتاب في طهران.

بعض فرق الشيعة

نتجت من الشيعة فرق كثيرة لعبت أدوارًا هامة في التاريخ كالإسماعيلية والقرامطة والزنج والزيدية. لا بأس أن نذكر كلمة عن كل منها.

(الولاء الإسماعيلية:

ذكرنا قبل أن الإسماعيلية نسبة إلى الإمام إسماعيل، وهو الإمام السابع وهم يقفون عنده. ولذلك يسمى أتباعه بالسبعية. وقد يطلق على بعضهم الحشاشون لأنه أثر عنهم استعمال الحشيش في دعوتهم. وقد يلقب بعضهم أيضًا بالفدائيين.

وقد كانت هذه الفرقة قوة كبيرة لعبت دورًا كبيرًا في تاريخ الإسلام وكانت تؤلف حزبًا كبيرًا متآلفًا مطيعًا، ومن أول رؤسائهم عبد الله بن ميمون القداح، وله أتباع كثيرون. ويمتاز هو ورؤساء حزبه بأنهم كانوا في غاية المكر والدهاء. وضعوا أسسًا ومبادئ لجمعية سرية على أدق نظام عرفه التاريخ إلى اليوم، يرمي إلى شيئين هامين:

الأول: استغلال الاستياء من الدولة العباسية على أي نحو كان، وتوحيد الصفوف لإزالتها، وإحلال فرقته محلها، ومخاطبة كل باللغة التي تناسبه والأغراض التي تناسبه.

والثاني: ترتيبهم الدعوات إلى مذهبهم ترتيبًا محكمًا على حسب استعداد الناس. فللجماهير تعاليم وللخاصة تعاليم، وللخاصة الخاصة تعاليم. ولا يعلم الأدنى تعاليم الأعلى⁽¹⁾. فهم رتبوا الدعوات بحسب الاستعدادات. ولا يعلم أسرار الجمعية إلا رؤساؤها وزعمائها القليلون.

وربما تطورت في ذلك مع الزمن، فقد بدأت الإسماعيلية فرقة شيعية معتدلة أكبر خصائصها أنها تدين بالأئمة السبعة الأولى وحدهم. ثم تطورت مع الزمن ودخلت فيها تعاليم كثيرة مختلفة وتقسّمت إلى طوائف لكل طائفة عمل خاص. فطائفة الفدائيين، وطائفة للقيام

(1) انظر خطط المقرئزي.

بالدعوة وهكذا... ثم كان زعماءهم في غاية المهارة في معرفة نفوس من يدعونهم فيعرفون كيف يخاطبون العرب والمعجم والكرد والأتراك. كما يعرفون كيف يخاطبون الجمهور غير المتعلمين والمتقنين والفلاسفة الخ. والذي يعرف أسرار الجمعية وأغراضها عدد قليل جدًا. ولا يصلون إلى درجة الزعامة إلا بعد أن يمروا بدرجات يمتحنون في كل درجة منها امتحانًا قاسيًا. ثم يحلفون الأيمان المغلظة على الوفاء بتعليمهم. وقد حكى أبو منصور البغدادي في الفرق بين الفرق صورة اليمين فقال: «وأما أيمانهم فإن داعيهم يقول: جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسله وما أخذ الله من النبيين من عهد وميثاق أن تستر ما تسمعه مني، وما تعلمه من أمري ومن أمر الإمام الذي هو صاحب زمانك، وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان، وأمر المطيعين له من الذكور والإناث. فلا تظهر من ذلك قليلًا ولا كثيرًا ولا تظهر شيئًا يدلّ عليه من كتابة أو إشارة إلا ما أذن لك فيه الإمام صاحب الزمان، أو أذن لك في إظهاره المأذون له في دعوته فتعمل في ذلك حينئذ بمقدار ما يؤذن لك فيه. وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك في حالتي الرضا والغضب والرغبة والرهبه. وجعلت على نفسك أن تمتعني وجميع من أسبّيه لك مما تمتع منه نفسك لعهد الله تعالى عليك وميثاقه وذمته وذمة رسله وتنصحهم نصحًا ظاهرًا وباطنًا، وألا تخون الإمام وأوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم، وأنت لا تتأول في هذه الأيمان تأويلًا ولا تعتقد ما يحلّها، فإنك إن فعلت شيئًا من ذلك فأنت بريء من الله ورسله وملائكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه. وإنك إن خالفت في شيء مما ذكرناه لك فلله عليك أن تحجّ إلى بيته مائة حجة ماشيًا نذرًا واجبًا، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين، وكل مملوك يكون في ملكك يوم تخالف فيه أو بعده يكون حرًا، وكل امرأة لك الآن، أو يوم مخالفتك، أو تزوّجها بعد ذلك تكون طالقًا منك ثلاث طلاقات... والله تعالى الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به. فيقول المحلّف: نعم»⁽¹⁾. فكان الرجل إذا انتدب لأي مهمة نفذها بكل دقة مهما تطلّبت من التضحية، كما نرى في تاريخ الفدائيين، وكما يرى في تاريخ حادثة الرجل الذي انتدب لقتل نظام الملك قتلته.

وكان للفدائيين من الإسماعيلية حصن حصين بقلعة تسمى ألموت، أي عشّ العقاب، في الشمال الشرقي من قزوین. وكانت مركز الحشّاشين يدرّب فيها الأتباع على الطاعة والفتداء، بناها حسن الداعي إلى الحق العلوي سنة 246هـ، وقد اشتهرت أيام الحسن الصباح

(1) الفرق بين الفرق ص 182، وقد ذكر اليمين في بعض كتب الإسماعيلية نفسها.

إذ أرعبت الأمراء والحكّام وخوّفتهم من الاغتيال على يد أتباعه . وقد تلقى تعليمه عن فاطمين في مصر . وكان يدّعي أنه من نسل ملوك حمير ، وقد عرف أنه كان في مصر يعادي الفاطميين سنة 464هـ ، وقد رويت حكاية عن صداقته لعمر الخيام ونظام الملك ، وأحد أتباعه قتل نظام الملك بخنجر . واستمرت القلعة قوية مرعبة بعد موته بمدة من الزمان ثم سقطت بعد ذلك .

وكانوا يشكّون من دخل مذهبهم في عقائدهم الأصلية ومبادئهم السياسية والأدبية والاجتماعية ، ويفهمونهم أن مذهب الجمعية هو العلم الصحيح . وقد نجحوا في أغلب دعواتهم عند أكثر الناس ، ولم تخطيء فراستهم إلا قليلاً . والقارىء للكتب التي ألّفت من المخالفين لهم كالغزالي والبغدادي يجب أن يحذر من أقوالهم التي لا تمثلهم تمامًا لما فيها من بعض المبالغات .

وقد كان الإسماعيلية يؤولون الآيات والأحاديث تأويلًا غير ما يدلّ عليه ظاهرها ، ولذلك سمّوا بالباطنية . وذلك كالتأويلات التي نراها في رسائل إخوان الصفاء كالبعث والنشور وخلود النفس ونحو ذلك ، فكلها لها معنى باطني .

هذا مبلّوهم الديني: تأويلٌ لكل ما ورد به الشرع . ووراء ذلك كانت لهم مبادئ سياسية واجتماعية . فمبلّوهم السياسي أن يطوحوا بالدولة العباسية وخلفائها ، وأن يحلّوا محلّهم الأئمة الشيعة ، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير . فإن لم تنجح وسائلهم السلمية فلا بأس أن تستعمل الوسائل الحربية . ويظهر أيضًا أنّ من أغراضهم الاجتماعية إزالة المظالم التي كان يرتكبها العباسيون وأمراؤهم وتوزيع العدل بين الناس وهذا مقصد نبيل حقًا ، ولكن يظهر لي أنه لما أتيحت لهم الفرص ، وحلّ الشيعة محلّ العباسيين في بعض الممالك ، لم يطبقوا العدل تطبيقًا دقيقًا بل وقع بعضهم في مثل ما وقع فيه العباسيون . وقد دعاهم موقفهم واستجلاب الناس لهم إلى أن ينشروا الدعوة إلى الإخاء بين الناس بقطع النظر عن الخلاف في الجنسية أو الطبقة أو الدين ، فإنّ هذا من غير شك يرغّب في قبول دعوتهم ، خصوصًا وقد تعلموا أنه مما أفسد الأمر على بني أمية وعلى بني العباس عصبيّتهم الشديدة . وقد جعلهم هذا ينشرون دعوتهم بين أهل الأديان المختلفة والطبقات المختلفة والأحزاب المختلفة .

وقد جرّأ انتشار مذهبهم على أقوال لا تقرّها السّنة ، كأشعار أبي العلاء في اللزوميات ، وبعض أشعار ابن هانئ الأندلسي ، وكقول صاحب بن عباد [من الوافر]:

دخول النار في حبّ الوصيِّ وفي تفضيل أبناء النبيِّ

أحبُّ إليَّ من جناتِ عَدْنٍ أَخْلُدُهَا بِثَنِيمٍ أو عدي⁽¹⁾
وأبو العلاء وإن لم يكن شيعياً فقد تزيّت إليه بعض آراء الشيعة، وينب إلى أحدهم
أنه قال [من المتقارب]:

وما الخير إلا كماء السّماء حلال فقدست من مذهب
وقد أدرك بنو العباس ومن تبعهم خطر هذه الحركات عليهم، فهاجموهم وانتقموا
منهم. يقول عماد الدين الهمذاني: «إن أحد أمراء خراسان قتل في مدة قليلة أكثر من مائة
ألف من الباطنية وبنى من رؤوسهم بالريّ منازراً أدن عليه المؤذّنون». وفي كتاب الفرق أن
محمود بن سبكتكين سلطان غزنة قتل في مدينة مولتان من أرض الهند الألف وقطع أبدي
ألف منهم، وياد بذلك نصراء الباطنية من تلك الناحية⁽²⁾.

ومع هذا الاضطهاد والهجوم العباسي كانت وسائلهم واضطهادهم مبعثاً لتغلغلهم في
كل مرفق من مرافق الحياة، فلم تجد عملاً من الأعمال إلا وتجد خلايا من خلاياهم تعمل
لبث دعوتهم أو إفساد الحكم على العباسيين. وقد كادوا يقضون على دولة العباسيين لولا أنه
دخل عنصر جديد انضم إلى العباسيين في الدفاع عنهم وهو العنصر التركي، فقد شارك
العباسيين في السنية والفتك بالإسماعيلية حتى ألجأهم إلى الفرار للجبال والبلاد البعيدة. ومع
هذا كله لم تمنح الإسماعيلية، بل ظلت تنبسط وتقبض، وتضيق وتوسع حسب الظروف حتى
يوماً هذا. وربما اتخذت أسماء مختلفة كالبابية والبهاية والدروز وغيرها.

(ثانياً) القرامطة:

هي فرقة من فرق الإسماعيلية كان مركزها في أول الأمر مدينة واسط بين الكوفة
والبصرة وما حولها. وكان يسكن هذه البلاد خليط من العرب والنبط والسودان، وأكثرهم
كانوا فقراء مستائين من حكومتهم ومن أصحاب الأراضي الذين يستغلونها... ولهذا لبوا
دعوة القرامطة.

واشتهر من أول الدعاة حمدان القرمطي، وقد عرفت الدعوة باسمه. وقد كان حمدان
هذا أكاراً بيظاً بعث أحد كبار دعاة العلوية ليدعو نيابةً عنه في تلك البلاد، فبنى مركزاً جديداً
للدعوة الإسماعيلية قرب الكوفة، سمّاه دار الهجرة واتّخذها مكاناً للدعوة والوعظ. فدخل في

(1) ديوانه ص 302. يشير بتميم إلى أبي بكر التيمي، وبعدي إلى عمر العلوي.

(2) الفرق ص 176.

دعوته كثيرًا من الناس، وقد فرض الضرائب على أتباعه يصرف منها على الفقراء والتأسيات . وقد روي عنه أنه جمع من أتباعه أموالًا كثيرة وزَّعها على المحتاجين من القرامطة، حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن أن يعدّوا من أول الجمعيات الاشتراكية . وكان دعواتهم يدعون إلى مواخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم وأجناسهم . . . وتحسُّ الأتباع لهذه الدعوة، وانتشرت دعوة القرامطة من واسط إلى كثير من البلاد العربية المجاورة لها والبعيدة عنها، حتى وصلت إلى جنوبي جزيرة العرب .

وجاء زعيم اسمه أبو سعيد الجنّابي فأنشأ فرعًا كبيرًا في بلاد الأحساء من بلاد البحرين، وتعاونت الفروع كلها للعمل ضد الخلافة العباسية، وأتبعها قوم في السَّر حتى في بغداد مركز الخلافة، وحتى في بلاط الخليفة نفسه يمدّون رؤساءهم بالمعلومات، ويثبون الدعوة إليها سرًا . وكانوا ينتهزون الفرص التي ترضع من شأن العباسيين كتصرفاتهم السيئة أحيانًا، وضعف من يلي الأمر من خلفائهم . فإذا أحسّوا ضعفًا نشطوا في الدعوة، وخرجوا على الدولة .

فلما انتشرت الدعوة في البحرين انتشأ كثيرًا في عهد الخليفة المعتضد أرسل جيشًا لمقاومة الحركة، ولكن جيش الخليفة انكسر وأسر قائده وتبدّدت جنوده، وقتل من وقع في الأسر منهم . وقد استولى الثوار القرامطة على مدينة حجر عاصمة البحرين كما استولوا على اليمامة وعلى عمان . ولما قاد الحركة القرمطية أبو طاهر سليمان وسَّع نفوذه، وكان يزحف تارة على البصرة وبغداد، وطورًا إلى الحجاز، وكان يتصر في كل غزواته تقريبًا . وقد دخل أبو طاهر هذا مكة، وسلب الكعبة، وقتل الحُجّاج . ويحدثنا المؤرّخون أنّ الذين قتلهم القرامطة في تلك السنة من الحُجّاج نحو ثلاثة آلاف غير الذين ماتوا من الجوع، وغير من وقع أسيرًا . وكان من بين من أسر الأزهري اللغوي العالم المشهور . وقد غنم أبو طاهر ملايين الدينانير إذ ذاك، وأرسل جزءًا منها إلى الإمام الشيعي، وأنفق الباقي على أتباعه، وكان للقرامطة جواسيس يلبّثون رؤساءهم كل حركة من العباسيين، وخاف الناس منهم جدًا خصوصًا لقطعهم الطرق على السابلة، وعجزت الخلافة العباسية عن كبح جماحهم .

وقد زحف القرامطة على البصرة ونهبوها سنة 315هـ حتى ضجّ الناس وشملهم الرعب . ونسبوا انتصارهم إلى قوى روحية تساعدتهم . والحق أن قوتهم كانت في قوة إيمانهم بعقيدتهم مما يدعوهم إلى ثباتهم، بينما خصومهم لا يحاربون عن عقيدة . وقد هاجم القرامطة مكة مرة أخرى ودخلها أبو طاهر وأصحابه يقتلون أهلها ومن كان فيها من الحُجّاج، حتى من تعلق فيها

بأستار الكعبة، وهدم زمزم وفرش بالقتلى المسجد، وأقام بمكة ستة أيام وهو يحرض أصحابه على القتل، ويتنقل من مكان إلى مكان ويقول: «أجهزوا على الكفار وعبدة الأحجار»، وأقام أبو طاهر وأصحابه اثني عشر يوماً يقتلون وينهبون ويأتون من الأفعال ما تقشع منه الأبدان. فهل هذا يحقق ما كانوا يقولونه من أنهم يريدون القضاء على الدولة العباسية لنشر العدل والأمن بين الرعية؟!!

وكان من جملة ما نهى القرامطة من مكة الحجر الأسود. وبقي هذا الحجر في الأحساء ملقى في إحدى زوايا المدينة مهجورًا إلى سنة 339هـ حيث رده القرامطة بأمر من المنصور الفاطمي.

مضت سنة على هذه الحوادث الأليمة، والخلافة لم تستطع تعقبهم ولا تأديبهم. فلما رأى القرامطة ضعف الخلافة، زحف أبو طاهر مرة أخرى على الكوفة واحتلها، واضطر الخليفة أن يعقد معه هدنة ويؤدي له مائة وعشرين ألف دينار كل سنة.

ثم توفي أبو طاهر سنة 332هـ فاكتفى خلفاء أبي طاهر بما فتحوه من البلاد ولم يعودوا يتطلعون إلى فتوحات جديدة. وسبب آخر أنه كان قد سقطت الدولة العباسية في يد بني بويه الشيعيين فصادقوهم وأحسنوا الصلات بينهم.

(ثالثًا) الزنج:

ومن هذا القبيل أيضًا ما عرف في التاريخ بثورة الزنج، وكان لها شأن كبير في تاريخ المسلمين.

ظهر صاحب الزنج هذا في فرات البصرة سنة 255هـ. وهو رجل زعم أنه علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وبعض العلويين ينكر نسبه إليهم. وقد كان في هذه البقعة عدد كبير من الزنج الذين كانوا يكسحون السبخ في البصرة. وقد استغل زعيم الزنج هذا استياءهم من عملهم، وكرهيتهم لأصحاب رؤوس الأموال، وكرهيتهم للحكم العباسي الذي يقرّ هذا العمل، فالتفوا حوله، وكان متصلًا بحاشية السلطان يطلعونه سرًا على الأمور، وكان فصيحًا خطيبًا يؤثر في سامعيه، حتى اجتمع له عدد كبير منهم. وانتشر أتباعه في الأحساء وما حولها، وادعى الولاية وأنه يلهم بما يعمل وما لا يعمل. وما زال يحبب الناس في مذهبه، وخاصة الغلمان، ويمني أتباعه ويعددهم حتى اتبعه عدد كبير، ثم تأتيه الأموال من أتباعه ويفرقها عليهم.

ولما قوي أمره، وتمكن من نهب كثير من الأموال والمراكب البحرية التي تحمل أموالاً كثيرة للتجارة، هجم على البصرة وأوقع القتل في أهلها، وأمر الزنوج بوضع السيف فيهم، وأوقع بذلك الرعب في البلاد. واستخفى من سلم من أهل البصرة في آبار الدور. فكانوا يظهرون ليلاً ويطلبون الكلاب فيذبحونها ويأكلونها ويأكلون الفتران والسنانير. وصار إذا مات الواحد منهم أكلوه. وظلّ الزنج على ذلك سنين وتعلّبوا على البطيحة وواصف وخرّبوهما، حتى إنه أخيراً جمع أبو العباس بن أبي أحمد جمعاً كثيراً، ونشبت الحرب بين الفريقين فهزمت الزنج، وأعملت فيهم السيوف واختفى من فرّ منهم حتى زال أمرهم.

كل هذا يرينا صورة مصغرة مما حدث في تاريخ المسلمين من المكابح والمذابح والمقاتل. والناظر إلى حقيقة الأمر، يرى أن الخلاف بين هؤلاء وهؤلاء مبني على شهوة الحكم، وعلى نزاع في مسائل تاريخية ذهب زمنها. والذي يرى هذه الفتن والضحايا التي ذكرنا بعضها يعجب من بقاء الدول الإسلامية بعد هذا. ولولا أن أساسها متين جداً ما بقيت، لا أمام الصليبيين ولا أمام غيرهم. فمن العجيب أن تبقى بعد كل هذه النكبات، وقد أدرك المأمون هذا العناء الذي يلاقيه الطرفان من عباسيين وعلويين فأراد أن يستريح ويجعل الأمر بعده إلى إمام العلويين، ظاناً أن الخلاف ينقطع بذلك، ولكن ما علم أفراد البيت العباسي بذلك حتى ناروا وزاد الخلاف بدل أن ينحسم، وحتى اضطرّ المأمون أخيراً إلى الرجوع عن فكرته.

(رابعاً) الزيدية:

ومن فرق الشيعة الزيدية، وهم من أعدل الفرق، لأنهم يرون أن علياً أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر. ولكن أما وقد اجتمع أكثر الصحابة على بيعة أبي بكر وعمر فلا بد أن يعترف بإمامتهما، لأن الصحابة إذ ذاك قدروا الظروف المحيطة بهم.

ولم يُجوّز الزيدية التسرّ والاختفاء، ولذلك كان كثير من أئمتهم يخرجون فيقتلون، ولهذا خرج زيد بن علي فقتل وصلب، وقام بالإمامة ابنه يحيى بن زيد، ومضى إلى خراسان واجتمعت عليه جماعة كثيرة فقتل أيضاً وصلب. وقد فوّض الأمر بعد إلى محمد وإبراهيم الإمام، وخرجا بالمدينة وسار إبراهيم إلى البصرة فقتلا أيضاً. وتوالى أئمتهم من بعده، وجروا على صفة إمامة أبي بكر وعمر، وقالوا بجواز ولاية المفضول.

وقد تلمذ الإمام زيد لواصل بن عطاء إمام المعتزلة في الأصول، ولذلك اقترب مذهب الزيدية من الاعتزال. يقول الشهرستاني: وصارت أصحابه كلهم معتزلة.

ولذلك يختلف الزيدية في بعض المسائل عن سائر الشيعة. ولاعتدالهم لم يكن لهم حركات عنيفة في التاريخ الإسلامي.

وقد استطاع أحد زعمائهم واسمه القاسم سنة 1633م أن يطرد الوالي التركي من اليمن ويؤسس إمامة زيدية. ثم انتصر الأتراك سنة 1849هـ فأصبحت ولاية تركية إلى أن قام الإمام يحيى سنة 1904هـ. ولكن الأتراك لم يعترفوا باستقلال حكومة الإمام حتى سنة 1911م. ولم ينسحب الأتراك بالكلية من اليمن حتى السنة الأخيرة من الحرب العالمية الأولى، ومملكة اليمن الآن مملكة زيدية.

وللزيدية مؤلفات في الأصول والحديث والفقہ خاصة بهم. ومن أئمتهم المتأخرين المشهورين الإمام الشوكاني صاحب التآليف الكثيرة في الأصول والفقہ.

الدولة الفاطمية

وقد أتاحت الفرص للشيعنة أن يحكموا. ومن أبرز ذلك الدولة الفاطمية في المغرب ومصر والشام ويقاؤها في الحكم مدة طويلة. والحق أنهم أقاموا ملكًا كبيرًا مترامي الأطراف. وقد بنوا الروح القومية في مصر حتى شعروا بأنها دولة مستقلة. ولما زار البلاد ناصر خسرو وصف البلاد وصفًا يدل على حضارة فائقة.

وأداروا البلاد على نظام يشبه النظام الفارسي القديم. وشجّعوا العلم والأدب والفن تشجيعًا كبيرًا. كما أسسوا دور الكتب الكثيرة، ولا تزال أبنيتهم مضرِب المثل في عظم العمارة الإسلامية، وكذلك ما وصل إلينا من تحفهم الدقيقة. ولكن طالما كان الشيعة ينعون على العباسيين ترفهم وإفراطهم في الملاهي والملذّات وتعصّبهم الشديد عليهم. فلما ملكوا هم، وملك زملاؤهم بنو بويه العراق وما حولها، لم نجد في الحكم فرقًا كبيرًا. فالإسراف في الترف هو الإسراف في الترف، والظلم أحيانًا هو الظلم، والتعصّب هنا كالتعصّب هناك. فإن تعصّب الأمويين والعباسيون مهاجموا، فقد تعصّب العلويون والبيهيون والإسماعيليون فانتقموا. حتى صَحّ قول القائل [من الطويل]:

فلا تحسبنَ هندا لها الغدر وحدها سجيئةً نفس كل غانيةٍ هندا⁽¹⁾

نعم إن هنا وهناك في هذا الجانب أو ذاك، بعض رؤساء اشتهروا بالعدل والتقوى، ولكن بجانبهم آخرون هنا وهنا أيضًا اشتهروا بالظلم. ولم ينفع صاحب الزمان المختفي المعصوم في أن يردّ الظالم عن ظلمه. لقد كان سيف الدولة بن حمدان الشيعي نَهَابًا ومَهَابًا، فكان يوتّي قاضيًا فيقول القاضي: «من هلك قلبه الدولة ما ملك».

ولذلك مع حكم الدولة الفاطمية المصريين طويلًا لم يستطيعوا أن يُشيعوا المصريين تمامًا، فاستطاع صلاح الدين أن يردّهم إلى السنيّة في سهولة. ويحدثنا المؤرّخون أن الظاهر وهو الخليفة الفاطمي كان شابًا يحب الملاهي وينغمس في النعيم، حتى اغتصب الملك منه

(1) البيت لأبي تمام في ديوانه 1/275.

وزيره الكردي ابن السّار. كما يحدثونا أن مدة حكمهم وهي نحو القرنين ونصف قد امتلأت بالدسائس والخصومات وساءت أحوال الشعب لتعاقب المجاعات والمحن وازداد الفقر في سني الفحط، وقلّت الموارد، فازدادت الضرائب، وكثرت المصادرات. وتقرأ الخطط للمفريزي فترى ما كان في قصور الخلفاء من تحف وخدم وجواهر، بينما كان الشعب في بؤس فالحال هنا كالحال هناك، غاية الأمر أن الحكم الشيعي يستند إلى إمام معصوم لا يقبل النقد، والحكم السني يستند إلى خليفة غير معصوم معرض للخطأ والصواب قابل للنقد.

الأدب الشيعي

كان للشيعنة دولتان ضخمتان: الدولة الفاطمية في المغرب ومصر والشام، والدولة البويهية في فارس والعراق. وكان لكلي حضارة ضخمة فيها شعر، وفيها فن، وفيها علم. فكان للدولة الفاطمية شعر كثير، من مبدأ ابن هانيء الذي ملأ شعره مديحاً في خلفاء الدولة الفاطمية. والخلفاء يجزلون له العطاء، وهم يفرطون في المديح له حتى يخرجوا بهم إلى صف الآلهة. وقَلَّده الشعراء بعده فمن شعره مثلاً [من البيط]:

لي صارم وهو شيعي كحامله
إذا المعزّ معزّ الدين سلّطه
يكاد يسبق كراتي إلى البطل
لم يرتقب بالمنايا مئة الأجل⁽¹⁾
ويقول [من الكامل]:

هو علة الدنيا ومن خلقت له
فعمت لك الأبصار وانقادت لك ألد
لا تسألنّ عن الزمان فإنته
ويقول [من الكامل]:

ندعوه منتقمًا عزيزًا قادرًا
أقسمت لولا أن دعيت خليفة
شهدت بمفخرك السموات العلا
ويقول [من الكامل]:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
وكانما أنت النبي محمد
فاحكم فأنت الواحد القهار
وكانما أنصارك الأنصار
حقًا وتحمّد إذ تراه النار⁽⁴⁾

وهكذا جاء الشعراء بعده فاتبعوه وأفرطوا في مديح الخلفاء واستمروا على ذلك إلى أن

(1) ديوانه ص 306. (2) ديوانه ص 12. (3) ديوانه ص 71. (4) ديوانه ص 146

كان آخرهم عمارة اليمني .

وبين ابن هانيء وعمارة شعراء لا يحصون عدداً كتميم بن المعز وكلهم على نمط ابن هانيء في المديح، كالذي يقول أبو الحسن علي بن محمد الأخصف في الخليفة الأمر [من الطويل]:

إلى ذروة المجد العلاني إنه إلى ذروة النور الإلهي ينسب
ويقول في مدح الخليفة المحافظ [من الرمل]:

بشر في العيين إلا أنه من طريق العقل نور وهدي
جل أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً

فإذا نحن تجاوزنا الشعراء، وجدنا المجالس تموج بالحركة الثقافية من أول عهد النعمان داعي الدعوة، وقد كان يجلس للدرس والمحاضرة إلى عهد يعقوب بن كلس. فقد كان يعقد درساً في بيته كل أسبوع يقرأ عليهم مؤلفاته ويخصص ديواناً من بيته لكل طائفة من الأدباء والعلماء.

وأنشأ الفاطميون خزائن الكتب وشجعوا نقلها والعناية بها. ووقفوا الأوقاف على استنساخها حتى كانت دار الحكمة تموج بالناسخين والمطالعين. فإن نحن تجاوزنا إلى الطُرف الفنية التي كانت تملأ القصور والتي يدل عليها ما أخرج من القصور أيام صلاح الدين وما بيع منها أخذنا العجب من ذلك. هذا إلى احتفالاتهم بالأعياد، وإقامة الولائم في عيد الفطر وفي الأضحى الخ... وعلى الجملة فقد خلّفوا حضارة تعتي بالعلم والأدب والفن إلى آخر مدى.



وأما الدولة البويهية فقد كانت كذلك معنية بالعلم والأدب، لقد بدأت حياتها تعضب للأدب الفارسي، ولكن ما لبثت أن تنفقت الثقافة العربية وتعصبت لها، ونبغ من ملوكهم من كان يشارك العلماء والشعراء في شعرهم وأدبهم مثل عضد الدولة البويهي. وكان لهم وزراء استنوا سنتهم، وعوا بالأدب، على رأسهم هؤلاء الأقطاب الأربعة ابن العميد والصاحب بن عباد، والوزير المهلبى وابن سعدان. وقد كان كلٌّ عظيم الجاه، يقصد إليه الأدباء والعلماء وكان لكلّ ميزة. كان الصاحب بن عباد ميزته الأدب البحت، وهو في مجالسه يعلم الأدباء بالتقد، ويقترح عليهم نظم الشعر في موضوعات معينة أو إجازة بعض الأبيات. وابن العميد كانت ميزته العلم والأدب ويضم إليه طائفة من المتخصصين في هذا. وابن سعدان كان يعنى بالفلسفة ويجالس الفلاسفة أمثال أبي حيان التوحيدي، ويشير في مجالسه مسائل فلسفية. والوزير المهلبى كان يعنى بالأدب الصرف وفي التأليف في الأدب. ومن جلسائه أبو الفرج

الأصفهاني، وله ألف كتابه الأغاني، والقاضي الترخي وغيرهم، هؤلاء ملأوا الدنيا علماً وأدباً. ومن الآثار الأدبية الشيعة أشعار الشريف الرضي وما في ديوانه مما يتعلّق بالشيعة كثير، وكان يدور في فلكه مهيار الديلمي، فيقول القصائد الشيعة العديدة. وكانت مقاتل الطالبين واضطهادهم باعثاً لأدباء الشيعة على التوجع والبكاء والعيول الذي لا ينفد، كالذي يقول الناشئ [من الطويل]:

بني أحمد قلبي لكم يتقطعُ بمثل مصابي فيكم ليس يسمعُ
عجبت لكم تفنون قتلاً بسيفكم ويسطو عليكم من لكم كان يسمع
كأن رسول الله أوصى بقتلكم وأجامكم في كل أرض توزع
وللناشئ هذا بائنة مشهورة جداً في البكاء والتجيب مطلعها [من الطويل]:

رجائي بعيد والممات قريب ويخطيء ظنّي والمنون تصيبُ
وكان له أشعار كثيرة لا تحصى في النوح والبكاء.

وللصاحب بن عباد نحو عشرة آلاف بيت في مناقب أهل البيت والتبرؤ من أعدائهم. وما ينسب إليه قوله وهو من أفظع الهجاء [من مجزوء الكامل]:

قالت تحبّ معاوية قلت اسكتي يا زانية
قالت أسأت جوابنا فأعدت قولتي ثانياه
يا زانية يا ابنة ألفي زانية أحبّ من قَسَم الوصي علانيه
فعلى يزيد لعنة وعلى أبيه ثمانيه
ومن شعر مهيار الديلمي في ذلك [من البيط]:

وقائل لي عليّ كان وارثه بالنصّ منه فهل أعطوه أو منعوا
فقلت كانت هناك لست أذكرها يجزي بها الله أقواماً بما صنعوا
هُمُ رجال إذا سَمَّيتهم عُرفوا لهم وجوه من الشحنة تمتقع
ما زلت مذ يفتع سنيّ اللوذ بكم حتى محا حقكم شكي وأنتجع⁽¹⁾
وله في رثاء الحسين [من المقارب]:

مصابي على بعد داري بهم مصاب الأليف بِقَفْدِ الأليفِ
وليس صديقي غير الخيرين ليوم الحسين وغير الأسوف

(1) ديوانه 2/ 183.

قتيل به نار غلّ النفوس كما فغر الجرح حكّ القروف
نسوا جهده عند عهد قريب وتالده مع حنق طريف

وممن تشيّع من كبار الكتاب أبو بكر الخوارزمي كان شيعيًا متعصبًا لأهل البيت صريحًا في مواجهته لهم، مسلطًا قلمه على خصومهم. وللتشيّع هذا أثر قوي في رسائله، فهو لا يترك فرصة دون أن يستغلّها في هجاء خصومه، أو مدح رؤساء الشيعة أو إظهار التوجّع والتفجّع لما أصاب أهل البيت من ظلم وقتل وغضب. فإذا كتب رسالة إلى جماعة الشيعة في نيسابور أسهب وأطال فيما أصاب أنصار الشيعة من قتل وتشريد ومنحة وبلاء أيام الأمويين والعباسيين بأسلوب تسوده نغمة الحزن والكآبة فيقول: «وأنتم ونحن - أصلحنا الله وإياكم - عصابة لم يرض الله لنا الدنيا، فذخرنا للدار الأخرى ورغب بنا عن الثواب العاجل فأعدّ لنا الثواب الآجل وقسمنا قسمين: قسمًا مات شهيدًا، وقسمًا عاش شهيدًا. فالحي يحسد الميت على ما صار إليه ولا يرغب بنفسه عما جرى إليه. قال أمير المؤمنين: المحن إلى شيعتنا أسرع من الماء إلى الخدور فإذا كنا شيعة أئمتنا في الفرائض والسنن ومتبعي آثارهم في كل فيح وحسن فينخي أن تتبع آثارهم في المحن. عُصبت سيدتنا فاطمة ميراث أبيها يوم السقيفة، وأخر أمير المؤمنين عن الخلافة وسُمّ الحسن سرًا، وعلى هذا النحو يمضي في رسالته معدّدًا مصائب الشيعة هاجيًا آل مروان وآل الزبير وبنو العباس هجاء لا ذمًا عنيفًا.

وتابع الشيعة على هذا المنوال. ألف ابن الحديد شارح نهج البلاغة قصائد سبعًا كالمعلقات السبع سماها «القصائد السبع العلويات». الأولى في ذكر فتح خيبر، والثانية في ذكر فتح مكة، والثالثة في وصف النبي، والرابعة في واقعة الجمل، والخامسة في وصف علي، والسادسة في وصفه أيضًا ومدحه، والسابعة في أوصافه. فمثلًا يقول في وصفه [من الكامل]:

ولقد بكيت لقتل آل محمد بالظف حتى كلّ عضو مدمع
وحريم آل محمد بين العدا نهب تقاسمه اللثام الرّضع
تالله لا أنسى الحسين وشلوه تحت السنايك بالعرء موزع
متلفعًا حمر الشياب وفي غد بالخضمر من فردوسه يتلّفع
نطأ السنايك صدره وجبينه والأرض ترجف خيفة وتضعضع
لهفي على تلك الدماء تراق في أيدي أمة عنوة وتضيّع... الخ الخ.

وعلى الجملة فالثروة الأدبية التي تركها الشيعة في العويل والبكاء ومدح الخلفاء ثروة كبيرة. وإذا نحن قلنا الأدب الشيعي فهو بعينه أدب معتزلي، لأن الأدب البويعي كان أدبًا شيعيًا معتزليًا.

الباب الرابع

الصوفية

نشأة التصوف

التصوف⁽¹⁾ نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليًا وصوفيًا، أو شيعيًا وصوفيًا، أو سنبيًا وصوفيًا، بل قد يكون نصرانيًا أو يهوديًا أو بوزديًا وهو متصوف⁽²⁾. وهذا لا يمنعنا من عقد فصل لهم كما فعل الفخر الرازي من قبل.

ومن المؤلفين مَنْ يجعل الصوفية طائفة من أهل السنة. قال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: «اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقرار ثلاث طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية، الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلي، وهم الأشعرية والحنفية. وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكف والإلهام في النهاية».

وقد اختلف الناس في نسبة الكلمة هل هي من الصُّفَّة، أو من الصفاء، أو من «سوفيا» وهي باليونانية بمعنى الحكمة. أو من الصوف، ونحن نرجح أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف اخيشانًا وزهادة كما نرجح أنها كانت ترتكن في

(1) تعرّضنا للتصوف في الجزء الثاني من ظهر الإسلام وكان غرضنا منه توضيح النزاع بين الفقهاء والمتصوفة ونريد هنا تاريخ التصوف فليعدونا القارىء إذا وجد بعض أشياء قليلة تتكرر.

(2) وبالفعل وجدت في العصر الحديث جمعية صوفية يرثاسة عناية الله خان تجمع بين أديان مختلفة وتصدر مجلة صوفية كل ثلاثة شهور.

أول أمرها على أساس إسلامي، فركنا التصوّف أول ما ظهرًا هما: الزهادة وحب الله. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تزهد في الدنيا وتقلل من شأنها مثل ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التكوير: 1، 2] و ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الحج: 46] و ﴿وَأَضْرَبَ لَكُم مَّثَلًا لَّكَيْبًا أَذُنًا كَلِمًا أَزْلَنَهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاتَّخِذْ يَوْمَ تَبَاثُ الْأَرْضِ﴾ [الحج: 45] الآية. ووجد رجال كثيرين من أول الإسلام عرفوا بالزهادة كرجال الصفة وأبي ذر الغفاري. ووجد بعد ذلك الحسن البصري، وقد كان إمامًا كبيرًا أثرت عنه الأقوال الكثيرة في ذم الدنيا والخوف من الله، وكان حزينًا حزناً مفرطًا حتى قالوا: إنه كان دائمًا كأنه عائد من جنازة، ولكن كل هؤلاء لم يطلق عليهم متصوّفون بالمعنى الذي عرف بعد، وحتى الحسن البصري هذا لم يترجمه القشيري في رسالته التي ترجم فيها للصوفية.

والركن الثاني في التصوّف هو الحب الإلهي. وفي القرآن: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 165]؛ وفي الحديث: «نعم العبد صهيب! لو لم يخف الله لم يعصه»، فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه» ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية، وجدنا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرّب إلى التصوّف بعض تعليمات من كل هذا.

فاللغة اليونانية كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الإسكندر. وكان لها مدرسة في حرّان وهي التي سمّت بالصابئة. وقد ترجموا كتبًا يونانية كثيرة إلى السريانية ثم إلى العربية. كما كان هناك فلسفة هندية وفارسية، وإن كانت فلسفتهم أقلّ انتشارًا من الفلسفة اليونانية. وكان للهند مدرسة في جنديسابور كانت تدرّس فيها علوم اليونان والهند على السواء.

كل هذه كانت تتسرّب منها تعاليم إلى التصوّف بعد عصره الأول.

ما هو التصوّف

وبعد فما هو التصوّف..؟ ربما كان ابن خلدون خير من أوضح معناه فقال:

«وأصلها - أي طريقة التصوّف - العكوف على العبادة، والانتقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لئنة ومال وجاء، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا

في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبولون على العبادة باسم الصوفية.. ثم قال: «ثم لها آداب مخصصة واصطلاحات من ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا في التعبير عنه بلفظ متيسر ففهمه منه... وصار علم الشريعة على صنفين - صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وصنف مخصوص بالقوم في الكلام في المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والأذواق والمواجيد العارضة في طريقها، وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق... ثم إنّ هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبًا كشف حجاب الحسّ، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها... وسبب هذا الكشف أنّ الروح إذا رجع عن الحسّ الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحسّ، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه... ولا يزال في نموّ وتزيّد إلى أن يصير شهودًا بعد أن كان علمًا».

وقد وفق ابن خلدون في إرجاع عناصر التصوّف إلى أربعة:

1 - الكلام في المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال.

3 - الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب.

3 - التصرفات في العوالم والأكوان وأنواع الكرامات.

4 - ألفاظ موهمة الظاهر نطق بها أئمة القوم فتعرف بالسطحات تستشكل ظواهرها، فمفكر لها، ومستحسن، ومتأوّل.

والتصوّف يعتمد على اللوق والمواجيد أكثر مما يعتمد على المنطق. والعقل في نظرهم أداة غير صالحة، إنّ استطاع إدراك ظواهر الأشياء فهو لا يصلح مطلقًا في استكناه الحقيقة، لأن العقل لا يعرف إلا ما يقع عليه الحسّ، أي لا يعرف الأشياء إلا في ظواهرها. أما الأشياء في حقائقها وكنه وجودها فمن وراء طاقته أبدًا. والصوفية تمازج بتمجيد الله والخوف منه والإحساس العميق بضعف النفس، والخضوع التام لإرادة الله القوية، والاعتقاد التام بوحدانيته.

وبعضهم عرفه بوصف المتصوف فقال رويم البغدادي:

«التصوّف مبنيّ على خصال - التمسك بالفقر والافتقار، والتحقّق بالذلّ وترك الغرض والاختيار».

وقال الكرخي: «التصوّف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»، وقال الجنيد: «أن تكون مع الله بلا علاقة»، وقال ذو النون: «أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»، وقيل للحصري: «مَنْ الصوفي عندك...؟ فقال: الذي لا تَقْلَهُ الأرض ولا تَقْلَهُ السماء»⁽¹⁾.

ومن أول ما ظهر من فلسفة المعاني الصوفية فلسفة الحب في قول رابعة العدوية [من المتقارب]:

أحبك حَبَّين حَبَّ الهوى	وحبُّاً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حَبَّ الهوى	فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفتك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

قال الغزالي في الإحياء: «ولعلها أرادت بحبّ الهوى حَبَّ الله لإحسانه إليها، وإنعامه عليها بحفظ العاجلة. وأرادت بحبّه لما هو أهل له الحبّ لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحَبَّين وأقوامهما». ولذّة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبّر عنها رسول الله حيث قال حاكياً عن ربّه: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

وقد روي لها في الحب أيضاً قولها [من الكامل]:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي	وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليل مؤانس	وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وقد تدقّق بعدها كلام الصوفية في الحب تدقّقاً عظيماً.

ورابعة العدوية هذه - كما تدلّ نسبتها - عربية الأصل، كانت من أعيان عصرها، ومات أبوها وهي صغيرة. وحدثت مجاعة بالبصرة بيعت أمّةً بسببها. وقد حمدها سيدها لكثرة صلاتها وسهرها الليل. وقد ماتت سنة 235هـ. فهي عربية الأصل ولذلك نرجّح أن فلفتها للحب كانت مزاجاً، ونتيجة إفراطها في العبادة والزهد، هذا إلى طبيعتها النسائية. وقد ذكر القشيري في رسالته أنها كانت تقول في مناجاتها: «إلهي تحرق بالنار قلباً يحبك؟» فهتف بها هاتف يقول: «ما كنا نفعل هذا فلا تظنّي بنا ظنّ السوء»؛ وقد روي أنها قابلت الحسن

(1) تجد هذه التعاريف في الرسالة القشيرية وفي كتاب «اللمع».

البصري وسمعت منه . والذي يقارن بينهما يرى أن الحسن كان مغمورًا بنزعة الخوف، وأما هي فكانت مغمورة بنزعة الحب . ولا شك أنَّ نزعة الحب أرقى بكثير من نزعة الخوف .

قد يجوز أن يكون من أتى بعدها قد تأثر بمعاني الحب التي قيلت في الثقافات المختلفة، أما هي فما نظن أنها تأثرت بذلك، وإنما هي موجدة وجدتها في نفسها فغنت لها غناءً بهيجًا، كالموجدة التي كانت عند الخنساء فغنت لها طويلًا غناءً حزينًا .

وعند نشوء التصوف في القرن الثاني يظهر أنه لم يكن هناك جماعة تجمعهم ولا أمكنة خاصة يؤدون فيها شعائرهم، إنما كانوا أفرادًا متفرقين قد يكون لبعض منهم تلاميذ . وكان كثير منهم يرنحل ويلو القرآن ويكثر من ذكر الله . ونرى في هذا الطور أبا يزيد البطامي يكثر من الكلام في الاتصال بالله والتفكير فيه . ويبدأ بفكرة كانت من أركان الصوفية فيما بعد، وهي فكرة الفناء في الله . وأبو يزيد هذا فارسي، وفكرة الفناء كانت في الديانة البوذية من قديم، وهي تسمى عندهم «نرفانا» .

وفكرة الفناء كثيرة الشيوخ في كلام الصوفية . وهي على درجات وذات مظاهر . فالمظهر الأول تغير أخلاقي في الروح تنحلّ معه الرغبات والشهوات، والثاني انصراف الفطن عن كل الموجودات إلى التفكير في الله . والمظهر الأول نفسي، والثاني عقلي . ثم انعدام كل تفكير إرادي والتفكير في الله من غير وعي، وآخر درجاته انعدام النفس بالبقاء مع الله . ويصف السريُّ السقطي مَنْ وصل إلى هذه الحالة بقوله: «إنه لو ضرب بسيف على وجهه لما شعر به» .

وربما كان من العناصر التي تسربت إلى التصوف أيضًا عنصر النصرانية، فقد رويت أحاديث كثيرة عن تلاميذ بعض الصوفية برهبان نصارى مثل ما رواه المبرّد في الكامل، وملخصه أنَّ راهبين قدما من الشام إلى البصرة، عرض أحدهما على الآخر أن يذهبا الزيارة الحسن البصري، لأنَّ حياته كحياة المسيح .

وهناك روايات كثيرة عن صوفية نزلوا أديار النصارى كما رووا آيات من الإنجيل . ويروون أن المسيح عليه السلام مرَّ بثلاثة قد نحلّت أجسامهم واصفرت وجوههم، فسألهم: ما جاء بكم هنا؟ قالوا: خوفًا من النار . فقال لهم: إنكم لا تخافون مخلوقًا . ثم مرَّ بثلاثة آخرين أشدَّ ضعفًا وأكثر اصفرارًا؛ فسألهم ما سأل الأولين، فقالوا: شوقًا إلى الجنة . قال لهم: رغبتم في شيء مخلوق . وأخيرًا مرَّ بثلاثة في غاية النحول والاصفرار، فسألهم ما سأل الأولين فقالوا: محبة الله، فقال المسيح: أنتم أقرب الناس إلى الله . ويعتدون ما أخذه الصوفية من المسيحية:

لبس الصوف، إذ كان كثير من الرهبان يلبسونه، والكلام في حب الله.

ومن العناصر التي يعثونها أيضًا أصلًا للصوفية الأفلاطونية الحديثة. فقد ترجمت لها كتب كثيرة إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية. ونسب معظم الأفلاطونية الحديثة إلى أفلوطين الذي نشأ في مصر ثم ذهب إلى روما في القرن الثالث الميلادي، وله كتاب التاسوعات الذي نقل بعضه إلى اللغة العربية بعنوان الأثولوجيا، أي الربوبية، نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب الكندي. وانتفع بهذا الكتاب ابن سينا، وشرحه، وهو يعتقد خطأ أنه لأرسطو. ويقول أفلوطين في ذلك الكتاب: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبًا وصرت كأنني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي، راجعًا إليها، خارجًا من سائر الأشياء؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي له متعجبًا بهتًا...»، وقد كانت هذه الفلسفة منتشرة في مصر حيث تعلمها ذو النون المصري المتصوف الكبير. ومما ينسبون تسريه إلى الصوفية منها: الفيض، وانبثاق النور، والتجلي، وغير ذلك. فالبوذية والنصرانية والأفلاطونية الحديثة قد تسربت منها تعاليم إلى التصوف، وإن كان الأصل الأصيل لمتصوفة المسلمين الإسلام.

دخلت فكرة الفناء من البوذية عن طريق أبي يزيد البسطامي ودخل غيرها عن طريق غيره. هكذا قال كثير من المستشرقين. وربما كان الخلاف الشديد بينهم في مقدار العناصر التي تسربت. فبعضهم يزيد من العنصر النصراني، وبعضهم يزيد من العنصر الأفلاطوني الحديث، وبعضهم من البوذية.

ويحق لنا أن نسأل - هل وجود فكرة في إحدى هذه الأمم ثم وجودها بعد ذلك في المتصوفة دليل على أنها أخذت عنها؟ فإذا وجد الفناء في البوذية ثم وجدت فكرة الفناء في الصوفية، هل يكون هذا دليلًا على أخذ الآخرين من الأولين؟ قد يكون هذا نوعًا من التفكير الذي يدعو إلى الشك لا الجزم. خصوصًا وأن هناك موانع كثيرة من هذا الرأي مثل أن رابعة العدوية امرأة عربية لم يثبت لنا أنها ثقفت ثقافة أجنبية، وهي أول من تكلم في الحب الإلهي، فمن أين وصل إليها الحب النصراني؟ ثم إن الاتجاهات المتحدة والأمزجة المتحدة تنتج نتائج متحدة قد لا نعجب إذا وجدنا النتائج العقلية متحدة في العالم لأن عقول الناس في العالم متشابهة. وهي تسير على قوانين منطقية واحدة من مقدمات مشروطة بشروط وأنواع من القياس، أما العواطف فمختلفة كثيرًا عند الناس. ومع ذلك لما اتحد الصوفيون في طريقة

رياضة النفس والمجاهدة والأخذ على المشايخ رأيناهم أيضًا تقاربوا في النتائج، ورأينا الصوفي العراقي يفهم الصوفي الأندلسي، والعكس، ومحى الدين بن عربي الأندلسي استطاع أن يفهم الحلاج العراقي، وهكذا. أفبعد هذا نستطيع أن نجزم بتسرب بعض العناصر المختلفة إلى التصوف؟ وإن هذا في نظري يشبه ما مكث به كتب الأدب العربي من السرقات الشعرية، فهم يقولون: إن معنى هذا البيت مسروق من معنى هذا البيت ولا نستطيع أن نجزم بذلك إلا إذا اتحدت ألفاظ البيتين أو أكثر. أما المعاني فهي شائعة في كل الأجزاء، قد يقع عليها اثنان أو أكثر، ويصوغها كل من غير سرقة. وقد أنصف في ذلك القاضي عبد العزيز الجرجاني في الوساطة، فحصر السرقة في حدود ضيقة، وكذلك تقول.

تطوّر الصوفية

على كل حال بدأ التصوف في القرن الثاني ثم تطوّر على مدى القرون، فهذا مما لا شك فيه. ويمكننا إدراك هذا التطوّر إذا نحن قارنا بين نصوص رويت عن المتصوفة الأولين، وبين نصوص رويت بعدهم، ثم عثم بعدهم وهكذا، وقرأنا ذلك في مثل كتاب «الرسالة القشيرية» و«تذكرة الألباب» فنجد أن النصوص في العصور الأولى واضحة جلية، ثم تطوّرت فدخل فيها ما لم يكن وهكذا.

يفسر ذلك المستشرقون باتصال الصوفية بأهل الديانات الأخرى. ونقول نحن باحتمال أن ذلك نشأ من التطوّر الطبيعي. كما تطوّر الزهد الإسلامي الأول الذي كان عند أهل الصفة إلى زهد مفلس، كزهد الحسن البصري، وكما تطور الحب من حب بسيط كالذي كان عند صهب إلى حب مفلس كالذي عند رابعة العدوية.

على الجملة كان إبراهيم بن الأدهم وداود الطائي والفضيل بن عياض، وشقيق البلخي، وكلهم توفوا في القرن الثاني الهجري، يكاد لا ينكر أحد أنهم صوفية إسلاميون. ثم نرى بعد ذلك في القرن الثالث أن التصوف زادت فلسفته، كالأقوال المنسوبة إلى معروف الكرخي المتوفى سنة 200هـ ويصفونه بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله. ويقول تلميذه سري السقطي: «إن محبة الله شيء لا يكتب بالتعلم، وإنما هي هبة من الله وفضل»، ثم يزيد التصوف عمقاً في مثل أقوال ابن سليمان الداراني المتوفى سنة 215هـ وذو النون المصري⁽¹⁾ المتوفى سنة 245هـ.

(1) انظر ترجمته في الجزء الثاني من ظهر الإسلام.

نو النون المصري

وهو أيضًا شخصية غريبة فهو مصري من أحميم، يقال إنه نوبي، وتدل أقواله على أنه مثقف ثقافة واسعة اشتهر بالكيمياء. والكيمياء في ذلك العصر كانت مشوبة بشعوذة السحر، فكانت النتائج الكيميائية التي ننظر إليها اليوم هادئين ينظر إليها فيما مضى على أنها نوع من الكرامات. وقد روي عنه أنه سُخِّفَ بالتجوال في البرابي، وأدّعاء أنه يقرأ خطوطها الهيروغليفية، وأن هذه الكتابات مملوءة بالسحر والحكمة. وكان يدّعي أنه يقرؤها، ويدلّ ما نقل إلينا عنه من قراءتها أنه لم يقرأها حقًا، كما قرأها شامبليون بعد اكتشاف حجر رشيد، وإنما قرأها من خياله وأوهامه. على كل حال له تأثير كبير في نقل التصوّف من حال إلى حال، وينسب إليه إدخال الكلام في المقامات والأحوال في الصوفية، وقد شغلت جزءًا كبيرًا منها. فللصوفية كلام طويل في الأحوال والمقامات التي وضع فكرتها ذو النون، خلاصتها أن طريق الوصول إلى الله شاق عسير يجب أن يتدرج فيه المرید في مراحل يسلم بعضها إلى بعض، ولذلك سَمَوْا السير في الطريق سفرًا وحجًّا، وسَمَوْا السائر سالكًا، وهذه المراحل المتعدّدة تسمى بالمقامات. وقد جعلها الطوسي صاحب كتاب «اللمع» وهو من أقدم الكتب الصوفية سبعًا كل واحدة تُسَلَّم إلى ما بعدها، وهي مقام التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكّل والرضا. فالتوبة هي الشعور بالخطيئة والعزم الأكيد على الإقلاع عنها. وإذا لم يستطع المرید ذلك، فعليه أن يتوب مرة تلو مرة، إلى أن يتوب الله عليه، حتى يرووا أن أحدهم كرّر عملية التوبة سبعين مرة. ويضاف إلى الشعور بالخطيئة والعزم على تركها عدم التفكير فيها إذ الشغل الشاغل هو الله تعالى. وبعد التوبة يجب أن يتبع الطالب مرشدًا أو شيخًا يطيعه طاعة عمياء. ويحترق المتصوّفة مَنْ يسير في الطريق من غير مرشد، ويقولون إنه أشبه ما يكون بستان ليس له بستاني، فهو لا يثمر ثمرًا صالحًا. أما الورع فهو تخصيص الطالب نفسه لعبادة الله وخدمة الإنسان في السنة الأولى، وعبادة الله والانصراف عن الدنيا في السنة الثانية، والانصراف عن اللذات الشهوانية والمشاعغل الدنيوية بالتأمل في الله في السنة الثالثة، ثم الزهد والفقر. فالزهد في الملذات الدنيوية والفكر عنها، والعيشة عيشة الفقراء ولو كان صاحبه غنيًا. ثم الصبر وفيه يعدّب السالك نفسه لأنها أمانة بالسوء. والنبّي ﷺ يقول: «أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك»، ثم مقام التوكّل يجعل الإنسان نفسه آلة في يد الخالق يديرها كيف شاء. ثم مقام الرضا والطمأنينة وراحة النفس والسلام الروحي. ولذلك يستعينون على هذا المقام بالغناء والموسيقى والرقص وتكرار لا إله إلا الله، أو الله

الله، إلى أن يكلّل لسانه ويشعر أنه إنما ينطق بقلبه. ولست أدري هل الاتفاق في الدرجات وجعلها سببًا منفتحًا مع الدعوة الفاطمية وتدرّجها إلى سبع أيضًا: أيهما أخذ من الآخر؟؟

هذه هي المقامات. أما الأحوال فعُدّوا منها التأمّل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعّين. وهم يقولون إن المقامات يتوصل إليها بمجهود الشخص. أما الأحوال فموهبة من الله لا حكم للإنسان عليها. وهذا معنى قولهم: الأحوال مواهب والمقامات مكاب.

على كل حال لم تكن الصوفية في القرن الثاني قد تكوّنت كمجموعة تربط بينها روابط متينة، إنما كانت جماعة متفرقة في البلدان. وقد يكون لكل شيخ صوفي تلاميذه الخاصة به.

وجاء بعده سريّ السقطي المتوفى سنة 253هـ، قالوا: إنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق الإلهية والتوحيد. وجاء بعده الجنيد البغدادي المتوفى سنة 297هـ قالوا إنه أول من صاغ المعاني الصوفية، وكتب في شرحها، وزاد التصوّف في القرن الرابع نظامًا من ناحيته النظرية والعملية.

ويلاحظ أن الصوفيين الأولين كانوا مع تصوّفهم يلتزمون أداء الشعائر في أوقاتها، ثم ظهرت نزعة عند بعضهم بعدم التدقيق في تأدية الشعائر، كأنّ العلاقة الصوفية بين المتصوّف والله تجعل الإنسان في حل من التزامها.

وحدة الوجود

ومما شاع في المتصوّفة من قديم القول بوحدة الوجود. وهي مسألة في منتهى الدقّة، ربما جمعها تفسيرها بأن المحب يفنى في محبوبه ويحب بكل قلبه حتى لا يكون هناك فرق بين محب ومحبوب. وفي القرآن آيات أمعن فيها المتصوّفة ففهموها على مذهبهم مثل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [المقصص: 88] و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [رحمن: 26] و﴿فَأَنبَسْنَا نُؤُوسًا فَذَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115] و﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ [البقرة: 186]، ﴿وَمَنْ أَرْزُبْ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْآرْبُوبِ﴾ [ق: 16] فكان الإمعانُ في ذلك والغلو في سببها في أقوال المتصوّفة في هذا الباب. ثم كان الحب العذري والأدب الذي أثاره مجنون ليلي وجميل بثينة وكثير عزة، وفيه أبيات تدلّ على فناء المحبّ في المحبوب، حتى يبلغ أن يكون المحبوب هو المحب. وسبب ثالث وهو ما ذهب إليه الشيعة من أن الأئمة وعلى رأسهم عليّ فيهم روحانية إلهية بها استحقوا أن يكونوا أئمة وأن يكونوا معصومين. ثم أتى بعد ذلك الغلو في الفناء أي فناء

المحب في المحبوب، حتى لا يرى شيئاً إلا هو. وكلما تقدم الزمن رأينا أثراً من ذلك في مثل بعض أقوال أبي يزيد البسطامي. وبعد ذلك رأينا ذلك واضحاً في الحلاج⁽¹⁾ من مثل قوله: «أنا الحق، وما في الحجة إلا الله». ولكن يظهر أن الحلاج كان يقول بالحلول أي حلول الله في الإنسان، أي أنه هو والله شيء واحد، كما يقول بعض النصارى في امتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة الناسوبية كما يمتزج الماء بالخمر، كقوله «دع الخليقة لتكون أنت هو وهو أنت»، وبالفعل وجد في بعض تعبيراته كلمة الناسوت واللاهوت كالتعابير النصرانية.

أما وحدة الوجود فمعنى آخر تجلّى فيما بعد في ابن العربي وابن الفارض وابن سبعين والغيث التلمساني وغيره. حتى إن هؤلاء لم يفهموها فهماً واحداً بل بينهم خلاف ولو بسيط. وينكر ابن الفارض الحلول، كالذي ذهب إليه الحلاج، ولذلك يقول في تائيته [من الطويل]:

متى جلتُ عن قولِي أناهي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلتِ
وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلّت تجلّي⁽²⁾

ولذلك وصفوا مذهب ابن الفارض بالاتحاد، كما وصفوا مذهب ابن عربي بوحدة الوجود. والقول بالاتحاد قريب من القول بوحدة الوجود، على خلاف بينهما سير.

ومعنى القول بوحدة الوجود أن العالم والله شيء واحد. وبيان ذلك أن المتكلمين والفلاسفة مثلاً يرون الوجود وجودين، واجب الوجود وممكن الوجود، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب، والأول أزلي أبدي، والثاني محدث فان. وهذا القول يقول باثنينية الوجود، أي الله والعالم. فالله خالق، والعالم مخلوق، والله مُدَبِّر والعالم مدبّر، وليس الله حلاً في العالم وإنما هو خالقه ومدبّره. والله بينه الخير والشر، يشب الناس ويعاقبهم جزاء لما كانوا يعملون، تهتم أعمال الناس، وتره النصيحة.

أما مذهب الحلول فيرى أن الله والعالم امتزجا، وأن الله والقوة الداخلية الفاعلية في العالم مترادفان. وأما أصحاب وحدة الوجود فيقولون: إنه ليس في العالم وجودان، بل وجود واحد. والله هو العالم، والعالم هو الله. ولذلك يسمّى مذهبهم بالواحدية، ويسميه ابن تيمية بمذهب «الاتحاد» أي الاتحاد بين الله والعالم.

(1) انظر ترجمة الحلاج في الجزء الثاني من ظهر الإسلام. (2) ديوانه ص 73.

وقد كان انكساغوراس وأرسطاطاليس والرواقيون اثنينيون، وجاءت الأديان من يهودية ونصرانية وإسلام، فأبّدت الاثينية. فالله والعالم، والخالق والمخلوق، والروح والمادة، عنصران اثنان لا عنصر واحد. أما الواحدية فتقول بأن العالم والله، أو المادة والروح، أو الخالق والمخلوق شيء واحد. وهذا واضح جدًا في كلام ابن عربي. فمن تعبيراتهم «أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتًا واحدة». وقد تجلّى هذا المعنى في القرن السادس والسابع الهجريين في حياة ابن الفارض وابن عربي⁽¹⁾. وليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر الله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواء، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوبًا، فإذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة، وعابن الرائي عين المرثي والمشاهد عين المشهود. ولهم في ذلك كلام كثير وشطحات بعيدة المدى.

وقد تختلف تعبيراتهم باختلاف منازعهم. فتعبيرات الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود كالمهرووردي غير التعبيرات التي يقولها شاعر أديب يقول بوحدة الوجود كابن الفارض. ولأن هذا الكلام وهذا المذهب صعب إدراكه على العقل اعتمدوا هم على الذوق والكشف. ولما كان كلامهم قد لا يرضي العامة استعملوا كلمات وتعبيرات الغزل المادي من سكر وخمر ووصال وهجران إلى غير ذلك، حتى لقد يصعب على القارىء إذا لم يعرف قائل الأبيات أن يعرف إن كانت هذه الأبيات صوفية أو نواسية.

وقد علقوا أهمية كبيرة على الذوق وقالوا: إنه لا يحسن التصوّف إلا من كان ذا ذوق يناله بالرياضة والمجاهدة، ويقومه أكثر مما يقوم النظر العقلي والدليل المنطقي. والذوق يوصل إلى الكشف، أما النظر العقلي فيوصل إلى العلم، والفرق بين مَنْ يرى بذوقه ومن يقتنع بعقله كالفرق بين من يرى بعينه ومن يصدّق غيره من قوله. ولذلك اختلفت أساليب الصوفية عن أساليب العلماء في طرق المعرفة. فإذا عوّل الفلاسفة على العقل فإنما يعوّل المتصوّفة على القلب، يقول أحد الصوفية: «إنّ السالك في سبيل الله أحد ثلاثة: عابد يعبد الله رغبةً في الجنة، وفيلسوف يعتمد على براهينه وهو لا يصل إلى الله، وعارف يصل إلى الله بوجوده، وهو خير الناس». ولهم في المعرفة أيضًا كلام كثير.

(1) وفي اللغة الإنجليزية كلمتان مختلفتان إحداهما تدلّ على الحلول وهي كلمة «Infusion» والأخرى تدلّ على وحدة الوجود كمنذهب ابن عربي وابن الفارض وهي «Pantheism» أما الاتحاد فهو

«Unification».

التسامح الديني

وإذ قال كثير منهم بوحدة الوجود كانوا أسمح الناس في اختلاف الأديان. فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في المظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقاً إلى الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم ما دامت الغاية واحدة وهي حب إله واحد. ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنى، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض خصوصاً في التائية الكبرى. وقالوا: إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق. فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً، واليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد. والقرآن والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي... الخ. مما يجعلهم أرحب أهل الأديان صدراً.

الغزالي

فإذا جاء القرن الخامس الهجري رأينا شخصية كبيرة لها لون خاص غير الألوان السابقة كان لها تأثير كبير في المحيط الإسلامي بل وفي غيره. وهي شخصية الغزالي. فهو ذو شخصية طبيعية ممتازة، ثم هو مثقف ثقافة واسعة يعرف كثيراً من الفلسفة وتعاليم المشيئة. أو بعبارة أخرى، مذهب الباطنية، والفقه الشافعي والتصوف. ثم هو بعد أن جمع ذلك كله كانت له قدرة فائقة على التعبير، كما يدلّ عليه كتاب الإحياء. كانت قبله حروب هائلة بين الفقهاء والصوفية⁽¹⁾ وخصوصاً بين الصوفية والأشعرية، فجاء الغزالي يصلح بين الفريقين، ويرضي كثيراً من الفقهاء عن التصوف، وكثيراً من المتصوفة عن الفقهاء. كان في الأصل مدرساً في مدرسة نظام الملك ببغداد. وقد ولد بطوس سنة 450هـ وأوصاه أبوه بالصوفية ورجالها. فلما ترعرع درس الفقه، وتلقى العلم في جرجان فيسابور، وكان من شيوخه خليفة أبي الحسن الأشعري إمام الحرمين أبو المعالي الجويني. وكانت مدرسة نظام الملك وقصره الفخم تموجان بالعلماء والفقهاء.

وقد نال الغزالي شهرة واسعة في الفقه والمناظرة، إذ كانت له مواقف جادل فيها العلماء وتغلب عليهم. فأخذ يزهى بمقدرته، ويوماً نظر إلى حاله، قرأى غروراً كاذباً وحياة

(1) انظر في ذلك الجزء الثاني من ظهر الإسلام.

مظاهر لا قيمة لها، فتردّد طويلًا، هل يبقى على هذه الحالة التافهة أو يهجرها ويدع ما لا قيمة له إلى ما له قيمة. وأخيرًا قرّر السفر إلى الحجاز وتطبيق ما هو فيه والميل إلى الزهد والورع. ويروي في كتابه «المفخذ من الضلال» أنه غادر بغداد إلى الشام ثم إلى مكة، فلما عاد من الحجاز عرج على الشام وأقام فيه نحو عشر سنوات معتكفًا يصلي ويصوم ويدون فيها علومه، ومن ذلك كتابه «الإحياء». ثم رجع إلى بلده طوس وقد امتلأ علمًا وزهدًا وورعًا وكان يقرأ القرآن ويتبّل إلى الله. ثم ألخ عليه فخر الملك ابن نظام الملك أن يكون أستاذًا في المدرسة النظامية فقبل. ثم عاوده الحنين إلى الاعتكاف فهجر التدريس وذهب إلى بلده.

والظاهر من سيرته أنه كان نهمًا في تحصيل العلم، لم يدع بابًا يظن أنه يوصله إلى معرفة الحقيقة، إلا طرّقه. ولم تعجبه الفلسفة ولا الفقه المجرد من الروح، ولا تعاليم الباطنية، وإنما اطمأنّ أخيرًا إلى التصوّف فأحبه وركن إليه. وكان لكتبه وتعاليمه أثر كبير في حياة المسلمين بدليل تاريخ المسلمين قبله وبعده. ومن أهم مظاهر ذلك:

1 - أن الفقهاء كانوا يعتمدون على ظواهر الشعائر من وضوء وصلاة وعدد ركعات ونحو ذلك، فجاء هو فبّث فيها الروح وجعلها كما كانت في الحال الأول في صدر الإسلام أهم أركانها، فالصلاة ليست مجرد حركات وإنما هي ذلك مع خشوع القلب.

2 - كان المتصوّف قد ارتكنا إلى الحب الإلهي فسكنوا واطمأنّوا، وبعضهم لم يلتزم التزامًا دقيقًا بالواجبات الدينية، فجاء الغزالي وأعاد إلى النفوس الخوف من الله على طريقة الحسن البصري.

3 - وبجانب ذلك حبّ التصوّف إلى الناس وأقرّ الاعتقاد بالمكاشفة وأنها تصل بالمعرفة إلى ما لم يصل إليه العقل. ونراه في الإحياء في كثير من المواضع يقف في شرحه عند حدّ، ثم يقول: إن ما وراء ذلك لا يدرك إلا بالكشف ولا تستطيع أن تعبر عنه اللّغة.

4 - وافق الصوفية على القول بكرامة الأولياء وإتيانهم بخوارق العادات.

5 - فلسف الدين، فإذا قرأت أي باب من الأبواب، حتى ما تعرّض له الفقهاء كالعبادات والمعاملات رأيت يعرضها عرضًا غير عرضهم. فعرضهم جاف كالقوانين، وعرضه لطيف جدّاب كالقطعة الأدبية. بل هو نفسه في كتب الفقه جافت كالفقهاء، وفي كتاب الإحياء ونحوه لطيف كالآداب.

6 - قرّر أن الإيمان عن طريق الكشف لا عن طريق الفلسفة هو الطريق إلى الله، وطريق الكشف الرياضة والمجاهدة.

من أجل ذلك كله جرف العالم الإسلامي إلى اتّجاهه، فأصبحنا نرى أن الناس لا ينظرون إلى المتصوّفة نظرًا شذرًا كما كانوا يفعلون، ولعلّه من ذلك الحين اعترف أهل السّنة بالكرامات والأولياء.

قلنا إنّ الغزالي ربما أثر في غير المحيط الإسلامي، فقد ترجمت بعض كتبه إلى اللغة اللاتينية في القرون الوسطى، وانتفع اليهود بفلسفته، فاستخدموا كتابه «التهاافت والمقاصد» في ردّه على الفلاسفة.

وقد بحث في كتابه «الإحياء» في العلم وقواعد العقائد وأحوال المعيشة وآداب الاجتماع ورياضة النفس وعجائب القلب، وأخيرًا بحث في التعليمات الصوفية كالنوبة والصبر والمجبة. وعلى الجملة فقد قسمه إلى أربعة أرباع: ربع في العبادات وربع في العادات، وربع في المهلكات، وربع في المنجيات.

وكما عقد الغزالي في التّصوّف الصلة بينه وبين الله، عقد الصلة بينه وبين النبي ﷺ، وذكر ذلك في فصل خاص من فصول المنقذ وقال: «فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض نور يستضاء به... وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئًا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوّة إلا الاسم. وكرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء. وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبّد. وقد ألف كتابًا اسمه «مشكاة الأنوار» شرح فيه آية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [نور: 35] وفيه يذكر شيئًا عن موجود يسميه «المطاع» يعتبره خليفة الله والمعبر الأعلى للعالم ويقول إنّ نسبه إلى الوجود الحق أي الله، كسبة الشمس إلى النور المحض، أو نسبة الجمر إلى جوهر النار الصّرف.

قال الأستاذ نيكولسن: «ولا شك أنه يريد بالمطاع الأمر الإلهي الوارد ذكره في القرآن، أعني الأمر الإلهي الذي به تنفذ الإرادة الإلهية في العالم ويتلقى عنه الأنبياء وحيمهم. وبعبارة أخرى فالمطاع هو الموجود الذي عن أمره تتحرك الأفلاك. وقد قيل: إن المطاع هذا المراد به القطب رأس الصوفية، ولكن هذا بعيد، لأن الغزالي لا يقول بنظرية القطبية الصحيحة. أمّا أنا فأميل إلى القول بأن المطاع يمثل الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي، أو الإنسان السماوي الذي خلقه الله على صورته، ويعتبرونه قوة كونية

يتوقف عليها نظام العالم وحفظه⁽¹⁾.

وهذه النظرية أي نظرية المطاع أو الروح المحمدية هي التي شرحها فيما بعد شرحاً وافياً عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني في كتابه «الإنسان الكامل» وستكلم عنه في القسم الثاني.

وعلى الجملة فيظهر لي أنّ الإسلام في العصور المتأخرة عن الغزالي كان متأثراً بتعاليم الغزالي وكتبه.

القُطب

ولا بد من أن نذكر أن من أهم تعاليم الصوفية التي كان لها أثر في تاريخ المسلمين القول بالقطب؛ وهم يقولون: «إنَّ القُطب هو أكمل إنسان ممكن في مقام الفردية أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان. عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل: فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها، المكلف بحفظها ورعايتها. وأنه ليظل كذلك طول حياته حتى يقبضه الله فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبداً و يبلغ عددهم الأربعين. ويسمى القُطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه. وقد يطلق القُطب على قطب الأقطاب وهو سابق في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب، وعلى وجود كل ما في عالم الغيب والشهادة، وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل، واستخلفه من بعد، فصار قطباً بعد أن كان وتدّاً؛ ولكنه واحد منذ القدم لم يتقدم عليه قطب آخر ولم يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذي لا يدلّ إلا على حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية⁽²⁾.

هذه هي حركة التصوّف مجتمعة إلى نهاية القرن الخامس الهجري، وستنحدث عن الصوفية في القرون التي أتت بعد في القسم الثاني من هذا الكتاب.

الأدب الصوفي

لِلصوفية أدب غزير له خصائص تخالف خصائص الأدب الآخر. وقد بدأ من أوائل

(1) انظر كتاب (في التصوّف الإسلامي) الذي نشره الدكتور أبو العلا عفيفي ترجمة لدراسات مختلفة في التصوّف قام بها الأستاذ نيكولسن.

(2) انظر ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي ص 266.

القرن الثاني الهجري واستمر في العصور بعده. ومن خصائصه سموّ الروحي، والمعاني النفسية العميقة، والخضوع التام لإرادة الله القوية، وبُعد الخيال والشطحات، كما يتصف بالغموض والمعاني الرمزية.

وقد كان الأدب الصوفي نتاجًا لجنسين مختلفين: الجنس السامي ويمثله الأدب الصوفي العربي، والجنس الآري ويمثله الأدب الصوفي الفارسي. وبين الجنسين اختلاف كبير في التصوّف والإنتاج والمزاج. ومع كراهيتنا لإرجاع الخصائص إلى الجنس، فإننا نقر إلى حدّ ما أن الساميين بحكم نشأتهم أقوياء الحس في الغالب، ضعاف الخيال. بينما الآريون واسعوا الخيال، كبر في أذهانهم جلال القوى الطبيعية لأنهم نشأوا في أقطار ذات مناظر طبيعية جميلة جليلة فخمة غريبة. وهم أقدر على وصف خلجات النفوس، والساميون أقدر على تشبيه ظواهر الأشياء.

والتصوّف السامي كله وَلَهْ وحنين وإخلاصٌ وحيرة مصدرها الإعجاب والحب والعاطفة، والسامي يحب فيحب عذاب الحب أو نعيمه إلى درجة بعيدة، وقد يبالغ في هذا وذاك. ثم يخرج عذاب نفسه أو نعيمها شعرًا سلماً دافقاً مملوءاً بالسخط والضجر والألم والأين والاطمئنان إلى هذا الألم والحنين [من مجزوء الكامل]:

أشكو وأشكر فعله فاعجب لشاك منه شاكر

فهذه عاطفة صادقة امتلأت بالحب وأورثت الشكوى والألم، ثم إن النفس عن كل هذا راضية. بل هي تسمو إلى أرفع منازل التضحية وتجد بالحياة في سبيل هذا الغرام وحرصاً عليه [من الكامل].

إن الغرام هو الحياة فمت به صبأ فحقك أن تموت وتعذرا

وفي هذا يختلف الأدب في التصوّف السامي عن الأدب في التصوّف الآري. فليس من طبيعة العربي أن يندمج في الطبيعة ويفنى فيها كغيره من أبناء الهند وفارس. وهو كغيره من الساميين تعوزه القدرة على استخراج الكليات من الجزئيات، فأدبه يدرك الأشياء تفصيلاً ولكن لا يدركها إدراكاً كلياً موحّداً، ينظر إلى كل شيء على حدة تقريباً. فهو ينظر إلى كل شجرة جزئية في البستان، ولكن يصعب عليه أن ينظر إلى البستان ككل. ووحدة قصيدته البيت، وكل بيت مستقل بنفسه تقريباً، وليس للقصيدة وحدة. وشعره يعبر عن نفسه تعبيراً موسيقياً صحيحاً بأاليب موزونة بَرَاقَة كله حياة. ولكنها حياة يحدها الزمان والمكان ولا

طاقة له أن يسمو بفكره فوق الزمان والمكان⁽¹⁾.

أما الأدب في التصوّف الآري فكله غرام وحبّ، ولكنه حب مزج فيه العاطفة بالفلسفة. يبدأ التصوّف عنده بالفهم والإدراك ثم التفلسف. أما السامي فيبدأ بالشعور ولا يلزم أن يكون هناك شيء آخر.

من أجل ذلك كان التصوّف مجالاً لفهم الفرق بين الطبيعيتين والمزاجين، والأدب الصوفي يسلك طريق المباشرة في إدراك الحقائق. ولما كان الأدب الصوفي يتنازع القلب والعقل وكلاهما له طريقة خاصة به، فأحدهما يسير في طريق المنطق والآخر يحاول أن يتجنبه، وقع الأدب الصوفي في الغموض. وهو على العموم أدب عبوس شديد مرير، وأدب عاطفة حارة وشعور حاد. وقد أضفى عليه جمال الموضوع جمالاً في الوزن وحسناً في التوقيع والنغم الموسيقي. والخيال فيه بعيد واسع كله روعة وجلال. سجعه لطيف وموسيقاه رثانة. وكثيراً ما يعتمد على المحسنات البديعية والتزييق اللفظي استعانة بذلك على تسهيل المعاني العميقة والأفكار المعقدة. يتعب غموضه، فما وضع منه كان غاية في الرقة والجمال. وهو غني في ألفاظه وأساليبه، هاتم مع الروح في عالم اللانهاية، وحائر على الدوام لا يستقرّ حتى يفنى في هيامه.

ومن الأسف أن الأدب العربي لم يؤثّر الاهتمام الكافي بعرض نماذج منه على الناس واكتفوا بالأدب المادي إن صحّ هذا التعبير. والمستشرقون في عرضهم للأدب عنوا بسلسلة تاريخية أكثر مما عنوا بموضوعه وفنه. فضلاً عن ذلك فالكتب التي ألّفت في التصوّف نفسه تحتاج إلى غرلة، وغرقت فيه حبات الدرّ في بحار من الكرامات والمعجزات.

أطوار الأدب الصوفي

والأدب الصوفي يمكن أن يقال إنه تطوّر في ثلاثة أطوار: الطور الأول يبدأ من ظهور الإسلام وينتهي في أواسط القرن الثاني للهجرة؛ وكل ما بين أيدينا منه طائفة كبيرة من الحكم والمواعظ الدينية والأخلاقية تحثّ على كثير من الفضائل، وتدعو إلى التسليم بأحكام الله ومقاديره، وإلى الزهد والتقشّف وكثرة العبادة والورع. وعلى العموم هي تصوّر لنا عقيدة هذا العصر من البساطة والحيرة.

(1) انظر براون في كتابه «الأدب الفارسي».

والطور الثاني يبدأ من أواخر القرن الثاني الهجري إلى القرن الرابع. وهنا يبدو ظهور آثار التلقيح بين الجنس العربي والأجناس الأخرى، وفيه يظهر اتساع أفق التفكير اللاهوتي، وتبدأ العقائد تستقرّ في النفوس على أثر نمو علم الكلام. وفيه يظهر عنصر جديد من الفلسفة.

والأدب الصوفي في طوره الأول والثاني أغلبه نثر، وإن ظهر الشعر قليلاً في طوره الثاني. وفي الطور الثاني هذا يبدأ تكوّن الاصطلاحات الصوفية والشطحات.

أما الطور الثالث فيستمرّ حتى نهاية القرن السابع وأواسط القرن الثامن، وهو العصر الذهبي في الأدب الصوفي، غنّي في شعره، غني في فلسفته، شعره من أغنى ضروب الشعر وأرقاها، وهو سلس واضح وإن غمض أحياناً. وفلسفته من أعمق أنواع الفلسفة الإلهية وأدقها، ومعانيه في نهاية السمر. تقرؤها فتحسب أنك تقرأ معاني رقيقة عارية لا ثوب لها من الألفاظ. خياله رائع يسبح بك في عالم كله جمال. عواطفه صادقة يعرضها عليك كأنها كتاب إلهي تقلبه أنامل الملائكة. يقدّس الشعراء فيه الحب. ولا بد أن يكون الإنسان هاتماً أيضاً مسلحاً بكثير من الأذواق والمواجيد والحالات التي يعتقدها المتصوّفون حتى يسايرهم في الفهم.

الأدعية والابتهالات

والأدب الصوفي متنوّع تنوّع الأدب المادي، ففيه حكم، وفيه قصص كثيرة وفيه شعر. وهو يهتم بمواضع خاصة يكثر فيها القول مثل الحب والمناجاة والورع والتفوى وعدم الاهتمام بالرزق، وصفات أولياء الله العارفين وذم الدنيا والزهد في شؤونها. ولنسق الآن أمثلة منها:

1 - من دعاء ذي النون المصري: «اللَّهُمَّ إِنَّ الحول حولك، والطول طولك، ولك في خلقك مدد وقوة وحول، وأنت الفَعَال لما تشاء، لا العجز والجهل يطرحانك، ولا النقصان والزيادة يحيلانك، لا يحدّ قدرتك أحد، ولا يشغلك شأن عن شأن».

وله أيضاً:

«اللَّهُمَّ اجعل العيون منّا فؤارات بالعبرات، والصدور منّا محشوة بالعبر والحركات، واجعل قلوبنا غوّاصة في موج قرع أبواب السماوات تاتية من خوفك في البوادي والفلوات. افتح لأبصارنا باباً إلى معرفتك، ولمعرفتنا أفهاماً إلى النظر في نور حكمتك، يا حبيب قلوب

الوالهين، ومنتهى رغبة الراغبين. اللهم تقبل ما مننت به علينا من الإسلام والإيمان، ولا تمنعنا عفوك عن السؤال، فإننا إليك آيون، ومن الإصرار على معصيتك تائبون».

ومن أدعية معروف الكرخي: «حسي الله لديني، حسي الله لديناني، حسي الله الكريم لما أهمني، حسي الله الحكيم القوي لمن بنى عليّ، حسي الله الشديد لمن كادني بسوء، حسي الله الرحيم عند الموت، حسي الله الرؤوف عند المألة في القبر، حسي الله الكريم عند الحساب، حسي الله اللطيف عند الميزان، حسي الله القدير عند الصراط، حسي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت وهو ربّ العرش العظيم».

ومن دعاء ليوسف بن الحسين: «اللهم إنا نبات نعملك، فلا تجعلنا حصاد نعلمك، اللهم أعطنا ما تريده منا، يا من أعطانا الإيمان من غير سؤال لا تمنعنا عفوك مع السؤال، فإننا إليك آيون، ومن الإصرار على معصيتك تائبون».

ومن دعاء للجنيّد: «اللهم إني أسألك يا خير السامعين، وبجودك ومجدك يا أكرم الأكرمين، وبكرمك وفضلك يا أسمح السامحين، أسألك سؤال خاضع خاشع متذلّل متواضع ضارع، اشتدّت إليك فاقته، وعظمت فيما عندك رغبته، وعلم أن لا يكون شيء إلا بمشيئتك، ولا يشفع شافع إليك إلا من بعد إذنك... إلهي وسيدي وسندي، أنا بك عائد لاأذ مستغيث مستنجد».

2 - كتب الشبلي إلى الجنيّد: «يا أبا القاسم: ما تقول في حال علا فظهر، وظهر ففهر وبهر، فاستناخ واستقرّ، فالشواهد منظمّة، والأوهام حنسة والألسن خرسة، والعلوم مندرسة، ولو تكانفت الخليقة على من هذا حاله، لم يزد ذلك إلا توحّشًا، ولو أقبلت إليه تعطفًا، لم يزد ذلك إلا تبعدًا».

3 - ومن كلامهم في عدم الاهتمام بالرزق: «إن جماعة دخلوا على الجنيّد فاستأذنه في طلب الرزق، فقال: إنّ علمتم أي موضع هو فاطلبوه، قالوا فنسأل الله تعالى ذلك. قال: إن علمتم أنه ينساكم فذكروه، قالوا: فندخل البيت ونتوكّل ونتظر ما يكون. فقال: التوكّل على التجربة شك. قالوا: فما الحيلة، قال: ترك الحيلة». وقال بعض العارفين: «من سأل الله الدنيا فإنما سأل طول الوقوف بين يديه». وقالوا: «مَثَل الدنيا وأهلها كقوم ركبو سفينة فانتهت بهم إلى جزيرة فأمرهم الملاح بالخروج لقضاء الحاجة، وحذّره الملاح وخوفهم مرور السفينة فترقّوا في نواحي الجزيرة. ففضى بعضهم حاجته وبادر إلى السفينة، فصادف المكان خاليًا، فأخذ أوسع الأماكن وألينها وأوقفها لمراده. وبعضهم أطال الوقوف إلى

الجزيرة ينظر أزهارها وأنوارها وغياضها ونجمات طيورها وأحجارها وجواهرها ومعانها ثم تبه لخطر فوات السفينة فرجع إليها فلم يصادف إلا مكانًا ضيقًا حرجًا فاستقرّ فيه . وبعضهم أكبّ على تلك الأصداف والأحجار، واستصحب منها جملة، فجاء إلى السفينة فلم يجد إلا مكانًا ضيقًا، وزاده ما حمله ضيقًا، وصار ثقيلًا عليه ولم تطعه نفسه على رميه، فحمله على عنقه ورأسه، وبعضهم شغل بالأنوار والغيض ونسي السفينة ولم يبلغه نداء الملاح لانشغاله بأكل الشمار، فتركته السفينة وعاش خائفًا على نفسه من الباع والحيات . وبعضهم سمع أخيرًا نداء الملاح فعاد مثقلًا بما معه فلم يجد في السفينة موضعًا واسعًا أو ضيقًا فبقي على الشطّ حتى مات جوعًا . . . وبعضهم وبعضهم وبعضهم من صنوف الركاب المختلفين . وهذه حالة الخلق إلا من عصمه الله» .

4 - ومن أدباء المتصوفة الذين لم يتالوا حظهم في الشهرة: النّفري وهو محمد بن عبد الجبار نسبة إلى نقر بلدة كانت في جنوب العراق، ثم خربت . . . وقد مات سنة 334هـ وهو من صوفية القرن الرابع . وقد خلّف لنا كتابين صغيرين من خير الكتب وهما المواقف والمخاطبات⁽¹⁾ - والمخاطبات مفهومة وهي مخاطبة الله عزّ وجلّ وابتهالاته إليه، والمواقف وفاته أمام الله وموافقة الله معه حسب أحواله . وقد تكلم في كل موقف بما يناسبه، فموقف العزّ وموقف القرب وموقف الكبرياء وموقف الرفق وهكذا . . . ولنسق أمثلة من كل منهما:

قال في موقف العزّ: أوقني في العزّ وقال لي: لا يستقلّ به من دوني شيء⁽²⁾، ولا يصلح من دوني لشيء . وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته . أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه، فما يدركني قربه، ولا يهتدي إليّ وجوده . وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه . فما يقوم عليّ دليله، ولا يصحّ إليّ سبيله . وقال لي لولاي ما أبصرت العيون نواظرها، ولا رجعت الأسماع بمسامعها . وقال لي: لو أبديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الزمان، عصفت عليها الرياح العواصف . . . وقال لي: إن من أعد معارفه لو أبديت له لسان الجيروت لأنكر ما عرف، ولعمار مور السماء يوم تمور السماء للقائي، مورًا الخ . . . وقال في موقف الأدب: «أوقني في الأدب وقال لي: طلبك مني وأنت لا تراني عبادة، وطلبك مني وأنت تراني استهزاء . . . وقال لي: رأس المعرفة

(1) نشرهما الأستاذ آبري على نفقة جمعية جب وطبعهما في دار الكتب.

(2) أي عز الله سبحانه وتعالى . . .

حفظ حالك التي لا تقسمك... وقال لي: كل ما جمعك على المعرفة فهو من المعرفة.
وقال لي: إن انتسبت فأنت لما انتسبت إليه لا لي.. وإن كنت لسبب فأنت للسبب لا لي...
وقال لي: آليت لا أقبلك وأنت ذو سبب أو نسب».

وجعل موقفاً سماه موقف «استوى الكشف والحجاب» قال لي: «أنا ناظرٌك وأحب أن
تنظر إليّ - نفسك حجابك، وعلمك حجابك، ومعرفتك حجابك، وأساؤك حجابك،
وتعريفك إليك حجابك، فأخرج من قلبك كل شيء، وأخرج من قلبك العلم بكل شيء وذكر
كل شيء... وفرغ قلبك لي لتنظر إليّ، ولا تغلب عليّ».

ومن أمثلة المخاطبات: «يا عبد... أي عارض عرض لك فلم ترني فيه فإنك من
غيبتي لا منه... يا عبد. أنا أراف من الرأفة وأرحم من الرحمة... يا عبد. إذا بدوت لك
فلا غنى ولا فقر... يا عبد. اشترني بما سرّك وساءك، يفنى الثمن ويبقى المتاع... يا عبد.
أهدم ما بنيتك بيدك قبل أن أهدمه بيدي.. يا عبد.. إذا رأيتني فلا والد يستجرك ولا ولد
يستعطفك... يا عبد. الغيبة ألا تراني في شيء، والرؤية أن تراني في كل شيء... يا عبد.
الكشف جنة الجنة - والغطاء نار النار».

وهكذا نخرج من هذه الأمثلة على لفظ جميل وأسلوب لطيف ومعنى غامض.

وقد رووا أن له قصيدة صوفية كبيرة شرحها عفيف الدين التلمساني الصوفي أيضاً.

5 - وأوضح منه وأبلغ ابتهالات أبي حيان التوحيدي وقد كان صوفياً ومات سنة

414هـ...

ومن أمثلتها قوله: «اللهم إني أبرأ من الثقة إلا بك، ومن الأمل إلا فيك، ومن التسليم
إلا لك، ومن التوكل إلا عليك، ومن الطلب إلا منك، ومن الرضا إلا عنك. أسألك أن
تجعل الإخلاص قرين عقيدتي، والشكر على نعمك شعاري ودياري، والنظر إلى ملكوتك
دأبي وديني، والانقياد لك شأني وشغلي، والخوف منك أمني وإيماني، واللياذ بذكرك
بهجتي وسروري... اللهم إني أسألك خفايا لطفك، وفواتح توفيقك، ومألوف برك، وعوائد
إحسانك، وأسألك القناعة برزقك، والرضا بحكمك، والنزاهة عن محظورك، والورع في
شبهاتك.. اللهم اجمع من أمري شمله وانظم من شأني شتيته، واحرسني عند الغنى من
البطر، وعند الفقر من الضجر، وعند الكفاية من الغفلة، وعند الحاجة من الحسرة، وعند
الطلب من الخيبة، وعند البحث من الاعتراض عليك - أسألك أن تجعل صدري خزانة

توحيدك، ولساني مفتاح تمجيدك، وجوارحي خدم طاعتك. فإنه لا عزَّ إلا في الدلِّ لك، ولا غنى إلا في الفقر إليك، ولا أمن إلا في الخوف منك - اللهم إليك نشكو قسوة قلوبنا، وغلَّ صدورنا، وفتنة أنفسنا، وطموح أبصارنا، ورفث ألسنتنا، وسخف أحلامنا، وسوء أعمالنا... اللهم أطب عيشنا بنعمتك، وأرح أرواحنا من كدِّ الأمل في خلقك، وخذ بأزمتنا إلى بابك... اللهم أنت الظاهر الذي لا يجحدك جاحد إلا زابله الطمأنينة وأوحشه القنوط، وتردد بين رجاء قد ناء عنه التوفيق، وأمل قد حقت به الخيبة. اللهم إني أسألك جدًّا مقرونًا بالتوفيق، وعلماً بريئاً من الجهل، وعملاً عريئاً من الرياء، وقولاً موشحاً بالصواب، وحالة دائرة مع الحق، وفطنة عقل مضروبة في سلامة صدر، وراحة جسم راجعة إلى روح بال وسكون نفس... اللهم اجعل غدوتنا إليك مقرونًا بالتوكل عليك، ورواحنا عنك موصولًا بالنجاح إليك، ولا تخلنا من يد تستوعب الشكر، ومن شكر يمتري خلق المزيد، ومن مزيد يسبق اقتراح المقترض، وصنع يفوق ذرع الطالبين... اللهم احجز بيننا وبين كل ما دلَّ على غيرك. انقلنا من مواطن العجز مرتقيًا بنا إلى شرفات العز، فقد استحوذ الشيطان، وخبث النفس، وساءت العادة، وكثر الصادفون عنك، وقلَّ الداعون إليك، وقلَّ المراعون لأمرك. وقد الواقفون عند حدودك، وخلت ديار الحق من سكانها وبيع دينك ببع الخلق... اللهم فأعد نصارة دينك، وامدد علينا ظلَّ توفيقك... اللهم إنا بك نعزُّ، كما أنا بغيرك نذلُّ، وإياك نرجو، كما أننا من غيرك نبأس... اللهم إنك تملك العالم كله وما بعده وما قبله، ولك فيه تصاريف القدرة، وخفيات الحكمة ونوافذ الإرادة، ولك فيه ما لا ندره مما تخفيه ولا تبديه. جللت عن الإجلال، وعظمت عن التعظيم، فكن عند ظننا بك... وحقَّق رجاءنا فيك، فما خالفناك جرأة عليك، ولا عصيناك تفحماً في سخطك - ولا اتبعنا هوانا استهزاء بأمرك ونهيك، ولكن غلبت علينا جواذب الطينة التي عجتتنا بها، وبذور الفطرة التي أنبتنا منها، فلنا تدعي حجة، ولكن نسألك رافة، إنك أهل ذلك وأنت على كل شيء قدير⁽¹⁾.

هذه لغة أسلس وأوضح وأبلغ.

من الشعر الصوفي

وكما كان لهم نثر جميل، وقصص قصير لطيف، لهم أيضاً شعر جميل، مثل [من المقضب]:

يا بني النقص واليَـبِـرُ وبني الضعف والسَّـوَرُ

(1) انظرها بطولها في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج 3 ص 85 وما بعدها.

وبني البعد في الطبعا
أين من كان قبلكم
سائلوا عنهم المدا
سبقونا إلى الرحيا
من مضى عبرة لنا
إن للموت أخذة
رحم الله مسلماً
رحم الله مؤمناً
ومن قولهم [من الوافر]:

فلا والله ما وصل ابن سينا
ولا رجعا بشيء بعد بحث
[ومن الطويل]:

أمولاي قد أحرقت قلبي فلا تكن
أتجمع لي نارين نار محبة
[ومن الكامل]:

والله ما آسى من الدنيا على
بل في صميم القلب مني حمرة
إني أراك بباطني لا ظاهري
[ومن الوافر]:

إذا فحرت فيك بحير عقلي
وأصفو تارة فيشوب ذهني
سألتك باسمك المكتوب ألا
[ومن مixel البسيط]:

يا سرّ سر يدق حتى
وظاهر باطن تجلّي

ع على القرب في الصور
من ذوي اللبس والخطر
ثن واستبحشوا الخبير
ل وإننا لبالأثر
وغداً نحن المعتبر
تمبق الملح بالبصر
ذكر الموت فازدجر
خاف فاستشعر الحذر

ولا أغنى ذكاء أبي الحسين
وتدقيق سوى خفي حنين

غداً محرقاً بالنار من كان يهاوكا
ونار عذاب؛ أنت أرحم من ذاكا

مال ولا ولد ولا سلطان
تبقى معي وتلف في أكفاني
فالحسن مشغلة عن العرفان

والحق بالمجانين الكبار
ويقدح خاطري كشواظ نار
فككت النفس من رقّ الإسار

يخفى على وهم كل حيّ
من كل شيء ليكل شيء

[ومن الطويل]:

لعمرى ما استودعت سرّي سرّها
ولا لاحظته مفلتاي بلحظة
ولكن جعلت الوهم بيني وبينه
[ومن البسيط]:

حقًا أقول لقد كلّفتني شططا
جمعت شينين في قلبي له خطر
[ومن الطويل]:

نهاني حيائي منك أن أكتم الهوى
تلقّفت في أمرى فأبدت شاهدي
ترايت لي بالغيب حتى كأنما
أراك وبى من هيبتي لك وحشة
وتحى محبًا أنت في الحب حتفه
[ومن الوافر]:

ولو أن الرقاد دنا لطرفي
فأجابه آخر [من الوافر]:

ولكنني أقول حييت حقًا
[ومن الكامل]:

وإن حلّ الرقاد بجفن عيني
[ومن البسيط]:

لي سكرتان وللسدمان واحدة
[ومن الكامل]:

سكران سكر هوى وسكر مدامة
[ومن الوافر]:

عجبت لمن يقول ذكرت ربّي
أموت إذا ذكرتك ثم أحيأ
فأحيأ بالمنى وأموت شوقًا
شربت الحب كأسًا بعد كأس

سوانا حذارًا أن تشيع السرائرُ
فتشهد نجوانا العيون النواظر
رسولًا فأذى ما تكنّ الضمائر

حملي هواك وصبري، إن ذا لعجيبُ
نوعين ضدين تبريد وتلهيبُ

وأغنيني بالفهم عنك من الكشفِ
إلى غائي، والألطف يدرك بالألطف
تبشّرني بالغيب أنك في الكفّ
فتؤنسني بالألطف منك والعطف
وذا عجب كون الحياة مع الحتف

جلدت جفونها بالدمع جلدا

إذا الوجد المبرّح منك يهدا

رقدت إجابة لك لا لأهدا

شيء خصصت به من بينهم وحدي

فمتى يفيق فتى به سكرانٍ

فهل أنسى فأذكر ما نسيْتُ
ولولا حسن ظنّي ما حييت
فكم أحيأ عليك وكم أموت
فما نفد الشراب ولا رويت

و[من السريع]:

يا أيها البرق الذي يلمع

و[من السريع]:

يا ذا الذي زارا وما زارا

مرَّ بباب الدار متعجلا

و[من الطويل]:

كأن رقيبًا منك يرعى خواطري

فما رمقت عيناي بعدك منظرًا

ولا بدرت من فيّ دونك لفظة

واخوان صدق قد شمت حديثهم

وما الزهد أسلى عنهم غير أنني

و[من الوافر]:

أفكر ما أقول إذا افترقنا

فأناها إذا نحن الثقبنا

و[من الطويل]:

لو أن ما بي على صخر لأنحله

و[من الخفيف]:

أنا إن مت فالهوى حشو قلبي

و[من الوافر]:

بكت عيني غداة العين دمعًا

فعاقت التي بخلت بدمع

و[من الخفيف]:

نحن في أكمل السرور ولكن

عيب ما نحن فيه يا أهل ودي

و[من الطويل]:

بحقّ الهوى يا أهل ودي تفهموا

حرام على قلب تعرّض للهوى

من أي أكناف السما تسطعُ

كأنه مقتبس نارا

ما ضره لو دخل الدارا

وآخر يرعى ناظري ولساني

يسوءك إلا قلت قد رمقاني

لغيرك إلا قلت قد سمعاني

وأمسكت عنهم ناظري ولساني

وجدتك مشهودي بكلّ مكاني

وأحكم دائبًا حجج المقال

وانطق حين أنطق بالمحال

فكيف بحمله خلق من الظنين

وبداء الهوى يموت الكرام

وأخرى بالبكا بخلت علينا

بان غمضتها يوم التقيتنا

ليس إلا بكم يتمّ السرور

أنكم غيّب ونحن حضور

لسان وجود بالوجود غريب

يكون لغير الحق فيه نصيب

و[من الوافر]:

لجباب الماء والتَّطْف العذاب
رضيَّ الذَّيْل ملآن الوطاب
لذابت فوقها قطع الشَّراب
على عدواء داري واقترابي

* * *

سقى الله المدينة من محلّ
وجاد على البقيع وساكنيه
فلو بخل الصُّحباب على ثراها
سفاك فكم ظمئت إليك شوقًا

و[من الطويل]:

ولم يك يدري ما الهوى أحد قبلي
وأعقب لي مرًا من السما للمحل
إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

غرست لأهل الحبّ غصنًا من الهوى
فأورق أغصانًا وأينع صبوة
وكلُّ جميع العاشقين هواهم

و[من الطويل]:

فإني من ليلي لها غير ذاتي
أما ني لم تصدق كلمحة بادق

ومن كان في طول الهوى ذاق سلوة
وأكثر شيء نلته من وصالها

و[من البيط]:

وعن تأكف ذات النفس بالبدن
أدراؤها فغدت تشكو من العطن
تهوى بشهوتها في ظلمة الشجن
لا ينثني وصفها منها إلى وثن
علم يفرقها في القبح والحسن
على البيان ولا يفررك ذو لسن
قامت حقائقها بالأصل والفنن

إن كنت سائلًا عن خالص المنن
وعن تشبّثها بالحظ منذ ألفت
وعن بواعثها بالطبع مائلة
وعن حقيقتها في أصل معدنها
وعن تنزلها في حكمها ولها
فاسمع هديت علومًا عزَّ سالكها
قصدًا إلى الحق لا تخفى شواهدها

با سائلي عن علوم ليس يدركها
 خذها إليك بحق لست جاهله
 على الحقيقة خذ علم الأمور ولا
 ففطرة النفس سرًا لا يحيط به
 ذو فكرة بفهوم لا ولا فطن
 والأمر مقلع والحق قيندي
 تحجبك صورتها في عالم الوطن
 عقل تقيد بالأوهام والآن

* * *

وقد تنقل الشعر الصوفي في أطوار كثيرة كما تطور النثر. وكانت ذروته عند ابن عربي وابن الفارض في الشعر العربي وجلال الدين الرومي في الشعر الفارسي. وستكلم عن ذلك في القسم الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله.

ولهم في الأدب نوع لطيف وهو المكاتبات بين كبارهم. ويقولون: «العلم كله نصفان، نصفه سؤال ونصفه جواب».

وكتب أبو سعيد الخزاز إلى أبي العباس حمد بن عطاء:

«يا أبا عباس: أتعرف لي رجلًا قد كملت طهارته، وبريء من آثار نفسه، موقوفًا مع الحق بالحق للحق، من حيث أوقفه الحق... فإن عرفت لي هذا فدلتني عليه، حتى إن قبلي كنت له خادمًا».

وكتب عمرو بن عثمان المكي كتابًا إلى جماعة الصوفية ببغداد فكان منه: «إنكم لم تصلوا إلى حقيقة الحق، حتى تجاوزوا تلك الطرقات المنطمة وتسلكوا تلك المفاوز المهلكة». وكان الجنيد حاضرًا قراءة المكاتبه فقال: «ليت شعري من الداخل فيها»، وقال أبو محمد الجريري: «ليت شعري من الخارج منها»؟

ومرض رجل من أصحاب ذي النون، فكتب إليه أن ادع الله لي: فكتب إليه ذو النون: «يا أخي سألتني أن أدعو الله لك أن يزيل عنك الغم. واعلم يا أخي أن المرض والعلّة يأنس بها أهل الصفاء، وأصحاب الهمم... ومن لم يعد البلاء نعمة فليس من الحكماء. فليكن معك يا أخي من الله حياء يمنعك من الشكوى والسلام...». وكتب رجل إلى ذي النون أيضًا: «آنسك الله تعالى بقره، فكتب ذو النون: «أوحشك الله من قره فإنه إذا آنسك بقره فهو قدرك، وإذا أوحشك من قره فهو قدره، ولا نهاية لقدره حتى يتركك ملهوقًا إليه».

وكتب يوسف بن الحسين إلى بعض الصوفية: «أشكو إليك ركوني إلى الدنيا، وما أجد في طبعي من الأخلاق التي لست أرضاها من نفسي لنفسي». فكتب إليه: «وصل كتابك،

وفهمت ما ذكرت ومخاطبتك شريكك في شكواك ونظيرك في بلواك. فإن رأيت أن تديم الدعاء، وقرع الباب، فإنه من قرع الباب ولم يعجز عن القرع دخل».

وكتب صوفي إلى صوفي يسأله عما يؤديه إلى إصلاح نفسه فكتب إليه: «إن فساد نفسي قد شغلني عن صلاحك، ولست أجد نفسي لسفرها... والسلام».

* * *

ثم لهم كلام غامض يحتاج إلى تفسير وتأويل، قام بهذا التفسير الخلف لأفراد السلف. من أمثلة ذلك قال النوري: «مكاشفات العيون بالأبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال، والشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه».

ثم لهم كلام في غاية الغموض أشبه ما يكون بما يسمى «الأدب الرمزي» يفسره كلُّ بما يترأى له مثل قول أبي سعيد الخراز يصف رجلاً صوفيًا: «هو عبد موقوف مع الحق بالحق للحق»، يعني موقوف مع الله «بالله الله». ويقول أبو علي السندي: «كنت في حال متي بي لي، ثم صرت في حال منه به له»، ومعنى ذلك أن العبد يكون ناظرًا إلى أفعاله ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلبت على قلبه أنوار المعرفة، يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله معلومة لله مردودة إلى الله.

وقال أبو يزيد البسطامي: «ليس بليس» يعني قد غابت الأشياء الحاضرة وتلفت الأشياء، فليس يوجد شيء ولا يحسّ، وهو الذي يسميه قوم الفناء، والفناء عن الفناء.

ويقول الشبلي: «با دهشًا كله»، معناه كل شيء مع الخلق دهش كله كالذي قال [من الرمل]:

إنّ من أهواه قد أدهشني لا خلوت الدهر من ذاك الدهش
وكان الشبلي يقول أيضًا: «تاهت الخليفة في العلم، وتاه العلم في الاسم، وتاه الاسم في الذات» الخ... الخ.

وربما كان هذا من أوضح ما غمض من أقوالهم.

تذييل

في تاريخ الحركات العلمية والأدبية
والمذاهب الدينية من القرن السادس حتى النهضة الحديثة

تمهيد

يكاد يكون العلم والأدب والفن قد انتهى في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس. وربما وجد شيء في القرن السادس الهجري من الابتكار والتجديد، أما بعد ذلك من ابتداء القرن السابع إلى النهضة الحديثة فيكاد يكون ترديداً لما فات، وجمعاً لمتفرق، أو تفريقاً لمجتمع، إلا في القليل النادر الذي سنذكره في هذا القسم.

وهنا نتساءل: هل عظمت الولادة عن ولادة المبتكر المجدد، أم أصيب الناس بالغباء بعد الذكاء؟ والحق أن ليس شيء من ذلك. وإنما هي التربية: فربّ الذكي تربيةً غباءً يكن غيباً، وربّ الغبيّ تربية ذكاء يخرج خيراً ما عنده. وأنت إذا أخذت مصباحاً كهربائياً قوّته خمسون ولكن لم تنظفه مما عليه من غبار وما لم تلمعه وتهيئه تهيئة حسنة، كان خيراً منه مصباح قوّته خمس وعشرون أعدّ كل الإعداد. فالولادة لم تعقم، ولكن غلبت على عقول من تلدهم التربية والظروف. فما السبب في ذلك؟؟

يظهر لي أنّ السبب أمور:

(أولاً) أنّ العنصر العربي الذي ينتج النتاج العربي قد اختفى تقريباً، وغلب عليه العنصر الفارسي والتركي. قد كان العنصر الفارسي أول الأمر يتشكّف الثقافة العربية حتى يخرج ثقافته هو الفارسية إلى ثقافة عربية كما فعل عبد الحميد الكاتب وعبد الله بن المقفّع وأمثالهما، وكما فعل البرامكة. أما بعد ذلك فقد أخذ الفرس يتعصبون للغانم وثقافتهم وأعرض كثير منهم عن التشكّف بالثقافة العربية كحال بني بويه الفارسيين. فقد كانوا يتعصبون للفارسية، إلا القليل النادر الذي يتقن العربية مثل عضد الدولة. وخلف الترك الفرس، فكانوا أبعد عن العربية وعن الثقافة العربية. خصوصاً وأنّ العلم والأدب العربيين كانا أرسقراطيين لا شعبيين، فالعلماء والأدباء يقصدون إلى بلاط الأمراء والولاة والقوادة يتكسّبون منهم إذ لا يستطيعون أن يتكسّبوا من الشعب. فلما استعجم هؤلاء الولاة والأمراء، ولم يفهموا علم العلماء ولا أدب الأدباء انحط شأن العلم والأدب. ولكن لا بد أن نلاحظ ملاحظة دقيقة وهي أنّ العلم والأدب ظلّاً مزدهرين بعد تغلب الفرس والترك الأعاجم. وذلك بقوة الدفعة لا

بقوتهم هم، إذ العلم والأدب لا يموتان سريعاً، ولكن يحضران في زمن طويل. وهذا هو الذي يفسر استمرار النهضة العلمية والأدبية في القرن الخامس، وشيء منهما في القرن السادس. وبعد ذلك تمّ الاحتضار.

(ثانياً) كان المعتزلة حاملِي لواء النهضة الفكرية من أقوى مبادئهم القول بسلطان العقل، حتى الحديث نفسه يعرض على العقل ليحكم بصحته أو وضعه. وصحة العقائد الدينية البحتة تعرض أيضاً على العقل وتفسر تفسيراً عقلياً ويحتج لها احتجاج عقلي، كما رأينا من قبل. وهذا في العادة هو الذي يُسلم للنهضة. وعلى العكس منهم كان المحدثون الذين يقولون بسلطة النقل، وعندهم أنّ قوة السند مقدمة على معقولية المتن. فلما جاء المتوكل ونصر المحدثين على المعتزلة، وأدخل المعتزلة في جحر بيوتهم سياسياً، وجاء الأشعري وزاد في قمعهم دينياً، حرم العالم الإسلامي المنهج العقلي، وتبعوا المنهج النقلية وأصبح منهج المحدثين هو منهج التربية السائد في العالم الإسلامي كله. وطبيعي أنّ المنهج النقلية لا يعدّ للتجديد والابتكار، وإنما يعدّ لرواية الخلف عن السلف. وكلما تقدم الزمن زاد عبء السلف على أكتاف الخلف، فشل من ابتكارهم.

(ثالثاً) هجوم التتر على العالم الإسلامي. وكان هجومًا مُحرِّبًا مدمرًا من قوم لم ترقهم الحضارة، ولم تهذبهم الثقافة، شداد غلاظ لا يفهمون معنى العاطفة، ولا تلين قلوبهم للرحمة، أحب منظر إليهم الدم ينهار، أو الآثار العظيمة تصبح شعلة من نار. كان بأسهم بينهم، فجمعهم جنكيز خان فأزال خلافتهم ووحد كلمتهم فاتجهوا نحو الشرق الأقصى يفتحونه، فلما أتموا ذلك هجموا على المملكة الإسلامية فيما وراء النهر فاستولوا على مملكة «شاه خوارزم» ثم اكتسحوا بجيوشهم خراسان وفارس، يخربون الحضارات ويذبحون الناس حتى جاء هولاءكو حفيد جنكيز خان فاتجه إلى الدولة العباسية سنة 654هـ وعرج على قلعة الموت عشّ الإسماعيلية التي ذكرناها من قبل ففتحها وأخذها منهم، وقتل من فيها، ثم استولى على الريّ ثم قصد بغداد سنة 655هـ وكان الخلاف فيها فظيماً بين السنية والشيعة، فظنّ الوزير العلقمي الشيعي أنه يغتم غنماً كبيراً للشيعة إذا هو مكّن للتار من الاستيلاء على بغداد وزلزلة الأرض تحت أرجل الخليفة المستعصم، فلما هجم هولاءكو استولى على بغداد وأباح بغداد أربعين يوماً لحنوده، وقتل منها كما يقول بعض المؤرّخين أكثر من مليون وثمانمائة ألف، وخرب عمرانها، ورمى كتبها في نهر دجلة. وكانت هذه العمارات نتيجة حضارة قرون، والكتب نتيجة ثقافة قرون. والحضارات والعلوم إنما تبنى على ما قبلها،

وتؤنس على ما سبقها. وهي كالماء للنبات الغصّ، فإذا حُرِمَ النبات الغصّ الماء ذبل وجفّ بعد قليل. وكذلك كان العلم والحضارة الإسلاميان. هذا فضلاً عما أصيبت به الثقافة من نكبات للعلماء، فإن بقي شيء من العلم فقليل يكفي للتقليد ولا يبعث التجديد. يقول الخيمي: وفي سنة خمس وخمسين ومائة ثارت فتنة مهولة ببغداد بين النية والرافضة من الشيعة أدت إلى نهب عظيم وخراب، وقتل عدّة من الرافضة فغضب لها وتنمر ابن العلقمي الوزير وجسّر التار على العراق ليشتفي من السّنة. وما كاد العالم الإسلامي يفيق من نكته ويستردّ بعض قوته حتى جاء تيمورلنك فأكمل ما عصف به أجداده جنكيز خان وهولاكو، واجتاز بقية آسيا الصغرى وأكثر القتل والتخريب والفساد، وأرعب الناس، وأفسد الشام وكانت قد استعصت على من قبله وخرّبها فيما خرّب، وقتل علماءها فيمن قتل ومات سنة 807هـ بعد أن أكمل خنق البلاد.

فهل نعجب بعد ذلك إذا هدأت النهضة وخمد العقل؟؟

(رابعاً) وسبب رابع هو ما انتشر بين المسلمين من عصيّة حادّة مذهبية وطائفية، ففقهاء ضد الصوفية، وصوفية ضد الفقهاء، ومعتزلة ضد السنّية، وسنّية ضد المعتزلة، وشيعة ضد السنّية، وسنّية ضد الشيعة، وشافعية ضد الحنفية، وحنابلة ضد غيرهم ممن شرحنا بعضه من قبل. ومن المؤسف أن هذه الخلافات لم تقتصر على الخاصة من العلماء، بل أشركوا فيها العوام، والعوام عادة ضيقو العقل، عديمو التسامح، فكانت البلوى من ذلك كبيرة، والنتيجة فظيمة.

(خامساً) لما رأى العلماء ما حدث بالبلاد من الخراب، وللعلم والعلماء من نكبات، ضعفت همهم بالطبيعة وانكسرت نفوسهم، فبعد أن كانوا بطمحوين إلى شيء في العلم جديد أصبحوا يحمدون الله أن استطاعوا أن يحتفظوا بالقديم. وهذا هو الذي سمي «إقفال باب الاجتهاد» فلم يكن هناك باب مفتوح أقفل، ولا مجمع من العلماء تجادلوا فيه ثم قرروا محضراً كتبوا فيه ذلك، لالا، ولا شيء من ذلك. إنما هي حالة نفسية اعترتهم لم يأملوا معها في جديد وكل أملهم انحصر في المحافظة على القديم. فاجتهدوا كل الجهد أن يحتفظوا بالبقية الباقية برّدونها ويكرّرونها ويشرحونها أو يختصرونها. فانقلب المجتهد المطلق إلى مجتهد مذهب، والمؤلف المبتكر إلى مؤلف مفسّر، ومن خرج عن الطريق المرسوم ولو قليلاً كان ملحدًا زنديقًا. فإن بدر شيء يعدّ ذا قيمة فواحة خضراء وسط صحراء جرداء على ضعف الواحة وقلة سكانها وضآلة خيراتها. وستعرض في هذا القسم من الكتاب إلى وصف هذه الواحات وما فيها من خيرات.

تأليف الموسوعات

كل هذه الأسباب قد عانت الحركة العلمية، وأماتت النهضة الثقافية، حتى كان الزمان الذي يسمح بعشرات من فطاحل العلماء في وقت واحد لم يعد يسمح إلا بواحد بعد واحد، في عصور متباعدة. وكان من نتيجة ذلك أن انتقلت زعامة الحركة العلمية من العراق إلى مصر. لأن مصر قد حماها الله من التخريب التتري، وعاشت عيشة هادئة نسبية. والعلم لا يتزعزع إلا في ظل الهدوء والأمان.

وكان من أهم مظاهر سيادة التقليد وعدم الاجتهاد تحوّل التأليف العلمي لكتب مبتكرة إلى التأليف في الموسوعات، لأن طبيعة الموسوعات جمعٌ لمتفرّق. وهي تحتاج إلى جدّ وصبر أكثر مما تحتاج إلى كبر عقل. فرأينا مثلاً أبا المظفر الأبيوردي⁽¹⁾ الشاعر المشهور يؤلّف كتاباً في طبقات العلوم يفرد لكل علم طبقة، وقد توفّي سنة 557هـ. ويؤلّف علي بن عقيل البغدادي الحنبلي كتاباً في أنواع العلوم في 470 مجلداً. ويقول الرازي: «إنه وقع له منه مائة وخمسون مجلداً». وألّف فخر الدين الرازي المتوفّي سنة 606هـ كتاب «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار» شرح فيه نحو ستين علماً.

والذي تبقى لنا من الجهود المصرية من كتب الموسوعات ثلاث موسوعات عظيمة، أولها كتاب «نهاية الأرب» للتويري الذي ألفه في ثلاثين مجلداً في زمن الملك الناصر محمد بن قلاوون، ورثه على خمسة فنون:

- 1 - في السماء والآثار العلوية والأرض والعالم السفلي ويشتمل على خمسة أقسام.
 - 2 - في الإنسان وما يتعلّق به ويشتمل على خمسة أقسام.
 - 3 - في الحيوان الصامت ويشتمل على خمسة أقسام.
 - 4 - في النبات ويشتمل على أربعة أقسام. وذيله بقسم خامس في طبّ النبات.
 - 5 - في التاريخ ويشتمل على خمسة أقسام. وقد مات التويري سنة 732هـ.
- وكذلك فعل الفلقشندي إذ ألّف كتاباً سماه «صبح الأعشى» في أربعة عشر جزءاً.

(1) ذكرت دائرة المعارف أنه ولد في أيبورد من أعمال خراسان، وتوفّي مسموماً عام 507هـ، لا عام 557 كما قال ابن خلكان، وله مصنفات في اللغة والتاريخ والأنساب، وقد استعان بها المقدسي.

والقلقشندي هذا نسبة إلى قلقشنده بلدة في مديرية القليوبية. وقد عني فيه بما يحتاج إليه الكتاب، إذ كان هو رئيساً لديوان الكتاب.

وأنف ابن فضل الله العمري وكان معاصراً للنويري موسوعته المسماة «مسالك الأبصار» في التاريخ والجغرافيا والتراجم يقع في أكثر من عشرين جزءاً. ومن نعم الله أن وصلت إلينا هذه الكتب كلها واستفاد العالم منها وكانت مصدراً للأدباء والعلماء، وحفظت لنا ثروة كبيرة من آثار الأقدمين.

وكتاب النويري أوسع موضوعاً، وكتاب العمري أوسع في الجغرافيا والتاريخ، وكتاب القلقشندي ألصق بالكتابة وأدواتها ولوازمها. هذا إلى موسوعات خاصة ككتاب «حياة الحيوان» للدميري المتوفى سنة 808هـ. يقول في أوله: ..

«هذا كتاب لم يسألني أحد تصنيفه، وإنما دعاني إلى ذلك أنه وقع في بعض الدروس ذكر مالك الحزين والذبح المنحوس، فحصل بذلك ما يشبه حرب البسوس، فاستخرت الله سبحانه في وضع كتاب في هذا الشأن، ورتبته على حروف المعجم».

وقد انتقد الناس تأليفه هذا الكتاب مع أنه فقيه محقق في العلوم الدينية لا في علم الحيوان.

كما ألفوا في جمع الأمثال، وتوسعوا في جمعها عما سبقهم، وهكذا. ولو أنهم جاءتهم فكرة ترتيب المسائل على حسب الحروف الأبجدية لكان كل كتاب من هذه الكتب الثلاثة يصح أن يكون دائرة معارف واسعة.

وربما كان من خير الأمثلة على ما نقول ما فعله السكاكي في كتابه «مفتاح العلوم» فقد ركز جملة علوم ومنها البلاغة، ولخصها من كتب من قبله ككتاب دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد الفاهر الجرجاني، وقد أفقدها في تلخيصه روحها.

ثم تابع على مفتاح العلوم التلخيص وتلخيص التلخيص، حتى صارت على يد سعد الدين التفتازاني حجراً جامداً.

ولعل من الخير أن نذكر ملاحظتنا على كل فن وحده.

أولاً — الأدب

ربما كان الأدب والفن على العموم أكثر الأشياء تأثراً بالبيثة. والبيئة المصرية خضعت بعد سقوط بغداد للمماليك واستمرت تحت حكمهم إلى سنة 923هـ، وفي عهد المماليك انتقلت الخلافة أيضاً من بغداد إلى القاهرة على يد السلطان بيبرس، وفي عهد المماليك نَحِيَ العرب عن السياسة وعن الجندية، فانصرفوا إلى الزراعة والصناعة وكسب العيش وجعلت الأمور السياسية والحربية بيد المماليك. وفي هذا من غير شك إضعافٌ للنفسية العربية وإسلام لهم إلى الخمود، فكان هذا عاملاً كبيراً من عوامل انحطاطهم.

ولكن من ناحية أخرى كان المماليك لا يتعصبون للغة أجنبية إذ كانوا من مقاطعات مختلفة ذوات لغات مختلفة واضطروا إلى أن يتعلموا العربية كسباً للرأي العام، كما اضطروا إلى أن يقرّبوا العلماء، لأن العلماء كانوا هم الواسطة بين الشعب والسلاطين. ولكن كانت لغتهم التي كانوا يتكلمون بها هي اللغة العامية لا العربية الفصحى، لصعوبة الفصحى، وعدم تداولها إلا بين العلماء. ولهذا فشا في هذا العصر أدب اللغة العامية من قصص عامي وزجل. والظاهر أنه لما هاجر الفارزون إلى مصر من عراقيين وشاميين وأندلسيين هضمهم مصر وأثرت فيهم أكثر مما أثروا فيها، وهي مزية كبيرة معروفة لمصر، حتى إنها لتهمضم الفاتحين. وربما زاد الحال سوءاً استيلاء العثمانيين على مصر بعد المماليك في سنة 923هـ، فقد تدهورت العلوم والأدب تدهوراً فظيماً بسبب أمور:

1 - أخذ الكتاب والعلماء والصناع وإرسالهم إلى القسطنطينية، وكان ذلك زبدة الحضارة الإسلامية المصرية.

2 - إحلال اللغة التركية في الدواوين الرسمية محلّ اللغة العربية.

3 - تحويل مصر إلى ولاية عثمانية بعد أن كانت سلطة مستقلة، وتبع ذلك أن الولاة الذين كانوا يعينون من قبل السلطان العثماني كانوا يعينون إلى أمد، ويجتهدون في هذه الفترة أن يقتنوا لا أن يعدلوا، وأن ينهبوا لا أن يهبوا. يضاف إلى ذلك ما عرف عنهم من التعصب والتعاطف.

كل هذا أثر في الحركة العلمية وفي الأدب على وجه الخصوص أثرًا سيئًا حتى لقد قلَّ أن نجد نتاجًا يتذوق.

ونجد الأدب منذ عهد الدولة الأيوبية وقبله أدبًا يغرق في السجع والزينة البديعية على نمط مدرسة العماد الأصفهاني، وابن العميد، وابن عباد، والقاضي الفاضل.

والسبب في ذلك أن المقصد الذي كان يقصده الأدباء من أدبهم هو الملوك والأمراء. وهؤلاء إنما تقدّم لهم في الماديات الطرف الجميلة الصنع المزخرفة والمزركشة والمملوءة بالآلئ، فكان لزامًا أن يكون الأدب على هذا النحو، فبدل الآلئ المحسّنات البديعية، وبدل الزركشة السجع. ولم يكن الشعب ذا قيمة ولا مال حتى يتّجه إليه الأدباء، ولو اتّجهوا إليه لكان سهلًا بسيطًا مجردًا من الزينة.

ثم قد يظن طان أن الكتابة الأدبية المسجوعة والمحلّاة بالبديع أصعب من الكتابة الفنية المرسلّة غير المحلّاة. وهذا خطأ محض. فالواقع أن الذي يلجئ إلى السجع والبديع الفقر في المعنى، فإذا عدم الأديب المعنى الغزير عوض الأديب عن ذلك اللعب البهلواني الخارجي. ولكن لو وجد معنى غزير لكفى هذا المعنى بغزارته أن يكون جميلًا متى عبّر عنه تعبيرًا مرسلًا فيه جمال البساطة. ألا ترى أن الحسنة يكفيها في الجمال أي حلية ولو بسيطة بل يغنيها جمالها عن كل حلية، وأن القبيحة تحاول محاولة كبيرة أن تخفي قبحها بالغلو في زينتها، وهيئات مع ذلك أن تساوي الجميلة من غير حلية. وفي رأيي أن ابن خلدون الكاتب المرسل غير المتأثّق أبلغ من القاضي الفاضل. والسبب في ذلك أنه وجد معنى غزيرًا فعبر عنه تعبيرًا بسيطًا، والقاضي الفاضل لم يجد معنى غزيرًا فهوّش بالسجع والبديع.

صفي الدين الحلي

وقد يكون صفي الدين الحليّ أول من يطالعنا في هذا العصر وفيه مسحة خفيفة من التجديد. وهو عراقّي الأصل اسمه عبد العزيز بن سرايا، ولد بالحلّة من مدن الفرات سنة 677هـ وخدم الدولة الأرتقية نسبة إلى أرتق أحد مماليك السلطان ملك شاه السلجوقي ثم جلبته القاهرة فيمن جلبت، فوصل إليها سنة 726هـ في زمن السلطان الملك الناصر بن قلاوون، ومدحه بقصيدة مطلعها [من الكامل]:

أسبلن من فوق النهود ذوائبا فتركن حبات القلوب ذوائبا
وحتي في هذه القصيدة يقدّم أبا الطيب المتتبيّ في قصيدته التي مطلعها [من الكامل]:

تأبى الشمس الجانحات غواربا اللابسات من الحرير جلاببا⁽¹⁾
 غاية الفرق إمعان صفي الدين في الجنس بين ذواتنا وذواتنا . ومن إمعانه في البديع ،
 مثلاً إنشاؤه فصائد سميت «الأرتقيات» في مدح الملك المنصور بن أرتق صاحب ماردين .
 وهي تسع وعشرون قصيدة بعدد أحرف الهجاء ، يلتزم في كل قصيدة حرفاً يبدأ كل بيت به
 وينتهي به .

ومن أمثلة شعره الذي يتلاعب فيه بالبديع ما قاله في التضحية [من الطويل]:

وحق الهوى ما جلت يوماً عن الهوى ولكن نجمي في المحبة قد هوى
 ومن كنت أرجو وصله ، قتلي نوى وأضنى فؤادي بالقطيعة والنوى
 [ومن المقتضب]:

ليس في الهوى عجب إن أصابني نصبٌ
 «حامل الهوى تعب يستخفه الطرب»⁽²⁾

والبيت الأخير لأبي نؤاس ضمنه صفي الدين الحلبي . وترى الإمعان في الجنس بين
 الهوى والهوى ، ونوى والنوى .

ويرد أحياناً في شعره بعض تعبيرات تكاد تكون عامية ، كقوله في المفاضلة بين الورد
 والزنبق [من السريع]:

فامتعض الزنبق من قوله وقال للأزهار يا رفقتي
 يكون هذا الجيش بي محدداً ويضحك الورد على شيبتي⁽³⁾

فالمناداة بيا رفقتي ، ويضحك الورد على شيبتي ، تعبيرات تكاد تكون عامية . وفي
 الغالب يكون قد أخذها من القاهرة لما أقام بها . وربما عدّ من خير تجديده صرخته في
 الذين يتعملون الألفاظ الغريبة ، يقصدون إليها ، ويتباهون باستعمالها فيقول [من الخفيف]:

إنما الحيزبون والتدربيس والطحخا والنقاخ والعطليبس
 لغة تنفر المصامع منها حين تروى وتشمئز النفوس
 وقبيح أن يذكر النافر الوجد شي منها ويترك المأنوس
 أين قولي هذا كشيبي قديم ومقالتي عقتل قدموس
 خلّ للأصمعي جوب الفيافي في نشاف تخف فيه الرؤوس

(1) ديوانه ص 95 . (2) ديوانه ص 453 . (3) ديوانه ص 554 .

إنما هذه القلوب حديد ولذيذ الألفاظ مغناطيس⁽¹⁾

فهو يدعو إلى هجر الألفاظ الوحشية، واستعمال المأنوس من الألفاظ، ولئن جاز للأصمعي الإغراب، فلا يجوز لمن أتى بعده في عصر مختلف كل الاختلاف إلا الإيضاح، وهي دعوة صحيحة تقيد بها واستعملها غالبًا.

ومما ابتكره صفي الدين إنشاء بديعية في ملح الرسول ﷺ ضمنها كل أنواع البديع المعروفة في زمنه. ومطلعها [من البيط]:

إن جئت سلمًا فسل عن جيرة العلم وأقر السلام على عرب بذئ سلم⁽²⁾

وجعل في كل بيت نوعًا من أنواع البديع. ثم أنشأ معاصره ابن نباته مثله بديعته التي مطلعها [من الطويل]: -

صحا القلب لولا نسمة تتخضر ولمعة برق بالفضا تتسعر

وجاء عز الدين الموصلي بعد ذلك سنة 789هـ فزاد على ذلك أن جعل البيت من القصيدة يحمل اسم النوع البديعي وأولها [من البيط].-

براعة تستهلّ الذمّع في العلم عبارة عن نداء المفرد العلم

وتبعه ابن حجة الحموي سنة 837هـ فأنشأ بديعته على هذا المنوال ومطلعها [من البيط]:

لي في ابتداء مدحك يا عرب ذي سلم براعة تستهلّ الذمّع في العلم

وهكذا تدقّ الشعراء في هذا الباب، لأنه ناسب دروשה الشعر.

شعر للتسلية

ووجد شعراء بعد ذلك قالوا في المعاني التي سبقهم بها الشعراء وأكثروا من المقطعات التي نصف الأشياء العارضة كقوط مثذنة، وقتل زنديق، ووصف سجادة، ووصف سبحة. وتوالى على ذلك الشعراء أمثال الشاب الظريف، وسراج الدين الوراق، وابن الوردی، وغيرهم. وكان الذي يهتمهم في ذلك النكتة كالتي نسّمعها اليوم. وكلما وفق الشاعر إلى النكتة أكر كان بالشعر أشهر مثل [من الوافر]:

لقد أصبحت ذا عمر عجيب أقضي فيه بالإنكار وقتي

من الأولاد خمس حول أمّ فوا قرياه من خمس وست

(1) ديوانه ص 624. (2) ديوانه ص 685.

ومثل [من المضارع]:

تركتم المال والجاهما
فحسبي من حمى كسره
لأهل القدر والقدره
وحسبي من غنى كسره
ومثل [من الطويل]:

وكنت أخوا سعدى فأصبحت عمها
فهيئات لي جدّ بتقبيل خالها
الخ.

وكثر اتهام الشعراء بعضهم لبعض بالسرقات وأكثروا فيها الكلام، ويعجبني في ذلك قول محيى الدين بن تميم [من الوافر]:

أطالع كلّ ديوان أراه
أضمن كل بيت فيه معنى
ولم أزر عن التضمين طبري
فشعري نصفه من شعر غيري
وأظن أن قوله بالنصف يحايي فيه نفسه.

ومن ظريف ما حدث في ذلك أن صلاح الدين الصفدي الشاعر بالشام لما أغار على معاني جمال الدين بن نباتة في مصر، ولم يتوك له معنى إلا أخذه، اضطرب ابن نباتة أن يؤلف كتابًا يجمع فيه هذه السرقات سماه «خبز الشعير» واستهله بقوله: «رب اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمنًا»، ومما ورد في هذا الكتاب من أمثلة السرقة قول ابن نباتة [من الوافر]:

بروحي طيب الأنفاس ألمي
له خالان في دينار خذ
مليء الحسن حالي الوجنتين
تباع له القلوب بحبتين
فقال الصفدي [من الوافر]:

بروحي خذ المحقر أضحت
كأن الحسن يعشقه قديمًا
عليه شامة شرط المحبّة
فنقطعه بدينار وحبّة
فقال ابن نباتة: لا إله إلا الله: سرق الصلاح من الجين حبه.

وممن اشتهر بالشعر البوصري، وسبب اشتهاره بالشعر مدائح النبوة كالبردة والهمزية. وقد اشتهرت البردة وأعجب بها الناس حتى أصبحت نموذجًا في المدائح النبوية، والهمزية التي مطلعها [من الخفيف]:

كيف ترقى رقيك الأنبياء
يا سماء ما طاولتها سماء

والناظر في شعره يرى أنه في المدائح النبوية أرقى مما له من غيرها من قصائد لجلال موضوعها وسمو روحها، وشيوب عواطفه فيها. أما غيرها من الشعر فخفيف فاتر.

ومع هذا فقد كانت حالة الشعر في أيام المماليك خيرًا منها في العهد العثماني، كان الانحطاط في الشعر والأدب حدث على درجات.

القصص والنثر

ومن ضروب الأدب في ذلك العصر القصص. وربما كان القصص الشعبي أحسن حظًا، لأنه وجد استجابة له من الشعب. ومن آثار ذلك ما حدث من الزيادات على ألف ليلة وليلة في عهد الحروب الصليبية والمماليك كقصة معروف وزوجته فاطمة، فإن حوادثها تدلّ على أنها وضعت أخيرًا، وكقصة أبي فير وأبي صير فإنها من أحدث ما كتب. وبعض القصص تظهر فيها خصائص اللغة العامية الشامية والبعض تظهر فيها خصائص المصرية. ومثل ذلك قصة عنترة، وقد ظلّت تتداول على الألسنة عهدًا طويلًا، وقد ألفها القصاص في أزمنة مختلفة بعضها ألف في عهد الخليفة الفاطمي العزيز بالله، وبعضها ألف في القرن السادس الهجري. وألف ليلة وليلة وقصة عنترة أوسع خيالًا من مقامات الحريري، وأدخل في باب الفن وإن لم تكن مثلها في البلاغة. وسيرة عنترة من أكبر القصص العربية وينقصها جودة الحكمة حتى أنك لو حذف جزءًا منها ما شعرت بالخلل. كما ينقصها جودة الخيال، فخيالاتها ليست قوية. ومؤلفها قصير النفس كثير الانتقال، لا يسير في خطة إلا تحوّل عنها وشرع في غيرها. فإن قلنا: إن العرب لم يحسنوا القصص الطويل كما أحسنوا الحكايات القصيرة والمقامات والأحاديث، كأحاديث ابن دريد التي رواها القالي في الأمالي، لم نبعد عن الصواب.

وأما النثر فقد انقسم في هذا العصر إلى قسمين: نثر رسمي كالكتب التي تخرج من الدواوين وكان لذلك ديوان خاص اسمه ديوان الإنشاء يرأسه أكبر من عُرف بالأدب، ويختار رئيسه ممن عرف بالسياسة وبالأدب معًا، لاحتياجه إليهما، وقد تولّى هذا المنصب فخر الدين بن لقمان، ثم محيي الدين بن عبد الظاهر، ثم ابنه فتح الدين، وعلاء الدين بن الأثير، وشهاب الدين الخَلّي وابن فضل الله العمري، والقلقشندي؛ وقد وردت من هؤلاء مكاتيب كثيرة عدّت نموذجًا، وتحروا فيها الدقة في الألقاب والمحافظة على الأسلوب، وهي مملوءة بالسجع وأنواع البديع كما وصفنا من قبل.

والنوع الثاني ما يسمّى بالإخوانيات كمكاتبه الأصحاب للأصحاب في الشاء والاستهداء أو الإهداء ونحو ذلك. وكلها قد استوت مع الشعر في الإغراق في البديع لا يقصها من ذلك إلا الوزن، حتى في تقديم الغزل أول الموضوعات وقد اشتهر في ذلك كثيرون. ومن خير الأمثلة على ذلك كتاب «نسيم الصبا» لبدر الدين الحلبي وهو فصول نحو الثلاثين في أصل الطبيعة والأخلاق والأدب وفصول العام الخ، وهو مظهر من مظاهر النثر الفني في ذلك العصر.

ابن خلدون

ولا نريد أن نطيل في ترجمة الناشرين من هذا القبيل. وإنما نقف وقفة عند سيد هؤلاء الأدباء وهو ابن خلدون. وقد يعدّ عجباً أن نعدّه أديباً كبيراً، ومَن قبلنا لم يعدّوه في هذا الباب وإنما عدّوه مؤلِّفاً اجتماعياً. ونحن نعدّه أديباً كبيراً أيضاً، لأنه نموذج للأدب الذي نرتضيه، غزارة في المعنى وبساطة في الأسلوب، وأسلوبه من النوع الذي يعدّونه في البلاغة مساواة لا إيجاز ولا إطناب، فالعبارة على قدر المعنى.

وكما تطوّر النثر بعهد الحميد الكاتب تطوّرًا جديدًا عماده الإطناب وبسط الأسلوب، وتطوّر عند الجاحظ بجعله كل شيء موضوعًا للأدب، تطوّر على يد ابن خلدون بجعله مسائل الاجتماع موضوعًا للأدب.

وأهم ما اشتهر به مقدمته وهي في فلسفة التاريخ والاجتماع⁽¹⁾، من أهم ما فيها كلامه عن طبيعة العمران، وقد تكلم فيه فيما يعرض له من بدو وحضر وكسب ومعاش وصنائع وعلوم وأثر الهواء في أخلاق البشر، وأن أجيال البدو والحضر طبيعية، وأن البدو أقدم من الحضرة، وأن الأمم الوحشية أقدر على التغلّب مما سواها، وأن من عوائق المدن حصول الترف والانغماس في النعيم، وأنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وأن المغلوب مولع أبدًا بالافتداء بالغالب الخ...

وتكلم في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. وقد نقدّه بعضهم بأنه لم يطبّق نظرياته التي وسّعها في مقدمته على كتابه التاريخ. فهو فيه لم يحقّق التحقيق الذي طالب به. وعلى كل حال فقد منحى جديدًا لم نعرف أنه سبق إليه.

(1) انظر ترجمة ابن خلدون في الجزء الثالث من ظهر الإسلام.

ومما يمتاز به التزامه المنطق في كلامه، فهو يذكر النظرية، ثم يأخذ في شرحها، ثم يأخذ في التدليل عليها، حتى كأنها نظرية هندسية.



ومن المؤسف أن الشرق انطوى على نفسه ولم يعد له صلة بالعالم الغربي منذ انتهاء القرون الصليبية. وقد بدأ العالم الغربي يستعدّ للنهضة، ولكن لم ندر ماذا كان يصنع، ولو درنا لأسنا نحن أيضًا نهضة جديدة.

والحركات العلمية والأدبية عادة إنما تنهض بدخول عناصر جديدة فيها تشع الحياة كما حدث في عهد الأمويين، إذ دخلت عناصر جديدة على الأدب العربي وعلى العلم العربي فحيي من جديد، وكما حدث في عهد العباسيين إذ تسرّبت إلى العلم العربي والأدب العربي الثقافات الهندية والفارسية واليونانية فنشط من جديد، بل وكما حدث في عصرنا هذا، إذ تسرّبت الثقافات الأجنبية إلى العلم والأدب العربيين فاتجها اتجاهاً جديداً. فلما حرم الشرق من اطلاعه على الآداب الأجنبية والعلوم الأجنبية أصابه الركود وظلّ راكداً عصوراً طويلة إلى أن أتاه المدد في النهضة الحديثة.

ثانياً – اللغة والنحو والصرف

اللغة

أما اللغة فكان عمل المتأخرين فيها ليس إلا جمعاً لمن سبقهم، أو اختصاراً في التعبير. أما جديد فلا. وأشهر معاجم اللغة التي ألفت في هذا العصر كتاب «لسان العرب» لابن منظور، وقد ألفه في عشرين مجلداً جمع فيه كتاب التهذيب للأزهري، والمحكم لابن سيده، والصحاح للجوهري، والجمهرة لابن دريد، والنهاية لابن الأثير. وقد قال في مقدمته: «واني لم أقصد سوى حفظ هذه اللغة العربية وضبط فضلها إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية. . . وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايير معدوداً»، وهو من غير شك عمل ضخم وجمع لمادة كان يصعب جمعها، وهو كتاب أدب بجانب أنه كتاب لغة لما يشتمل عليه من نصوص وافية، ولكن إذا نحن نظرنا فيه إلى الابتكار، لم نجد.

وكذلك فعل صاحب القاموس المحيط وهو مجد الدين الفيروزآبادي، وقد ولد بكازرون إحدى بلاد فارس، وتعلم في واسط وبغداد ودمشق، ورحل إلى مصر، ثم إلى آسيا الصغرى، ولقي تيمورلنك في شيراز، ثم رحل إلى اليمن فتلقاه سلطانها بالقبول وعينه قاضي القضاة حتى مات. ولقي كتابه القاموس شهرة كبيرة حتى سئى الناس كل كتاب في اللغة «قاموساً»، وهي شهرة أكثر مما يستحق إذ كل ميزتها اختصاره الشديد المخّل، ومحاولة التمييز بين الواري واليائي، ونصه على صيغة المؤنث. وما عدا ذلك لا شيء.

وربما عدّ السيوطي أكبر مظهر للخصائص التي ذكرناها، فهو مؤلف كثير التأليف، كثير الجمع، قليل الابتكار. ألف في التفسير والحديث واللغة والفقه والنحو والمعاني والبيان والبدیع حتى لقد عدّ من تأليفه ثلاثمائة كتاب. وقد اتهمه رجال عصره كثيراً بأنه يأخذ من تأليف غيره ويحوّرها وينسبها إلى نفسه، حتى لقد تنازع هو والقسطلاني على كتاب «المواهب

اللدنية؛ لأيهما هو، وكلُّ يدَّعيه. وأخيرًا نجاه السلطان طومان باي من منصبه لكثرة أعدائه وادِّعائهم كثرة سرقاته.

نعم، إنَّ حركة التأليف كانت قوية في عصر المعاليك والعصر العثماني، حتى ليعجزنا حصر ما أُلِّف في ذلك العصر، ولكنها قوية من حيث العدد لا من حيث القيمة فلا تكاد تستطيع أن تعدَّ كثيرًا من أمثال مقدمة ابن خلدون.

النحو والصرف

وأما النحو والصرف فقد استمرَّ على النحو الذي وضعه سيويه في الكتاب وجرى على الأصول المألوفة في ذلك الزمان. وكل ما رأينا هو شرح لغامض، أو اختصار لمطول.

أما الأسس التي بني عليها النحو مثل بنائه على العامل فلم يتغير منه شيء. نعم، حاول ابن مضاء الأندلسي أن يغيِّر ذلك ولكنه هدم ولم يبن⁽¹⁾.

وجاء في هذا العصر الذي نتحدث عنه علمان كبيران في النحو هما ابن مالك وابن هشام. فابن مالك أكثر تعقيد القواعد وتنظيمها، وجمع متفرِّقها على أساس سيويه⁽²⁾. وأما ابن هشام فكما قال عنه ابن خلدون... إنه «استوفى أحكام الإعراب مجمله ومفصله، وتكلم عن الحروف والمفردات والجمل وحذف ما في الصناعة (صناعة النحو) من المتكرَّر في أكثر أبوابها... وأشار إلى نكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرهما فوقفنا منه على علم جم، يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة، ووفور بضاعته منها». وهو كابن مالك منظَّم لا مجدِّد.

(1) انظر ابن مضاء في كتابنا الجزء الثالث من ظهر الإسلام.

(2) انظر ترجمة ابن مالك في كتابنا الجزء الثالث من ظهر الإسلام.

ثالثاً — الفقه

وأما الفقه فقد نبغ كثير من الفقهاء في كل منذهب. ولكن نلاحظ أن الاجتهاد الذي أقلل بابه، ظلت فيه بقايا يتنفع بها بعض الفقهاء. فيروى مثلاً عن بعض الفقهاء أنه كانت لهم أحكام في بعض مسائل اجتهدوا فيها حسب الكتاب والسنة وخرجوا فيها عن المذاهب الأربعة، وما زال يضيّق شيئاً فشيئاً بتوالي الزمان حتى سدّ الباب سدّاً محكمة، ولم يبق إلا أن يقلّد كل الكبار من مشايخ منذهب.

إنّا نرى مثلاً أن ابن تيمية قال بعدم جواز التوسّل بالميت ولو نيّياً، وإن الطلاق الثلاث في لفظ واحد يقع طلقة واحدة، على غير ما يقول أتباع المذاهب.

وقد قال النووي: «إن المجتهد المطلق لم يوجد منذ القرن الرابع. وكان الفقهاء مجتهدين اجتهاداً مقيداً، أي أن لهم ملكة يستنبطون بها المسائل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولكنهم مقيدون بقواعد مذهب إمامهم واستمرّ هذا إلى القرن الخامس. ومن أمثال هؤلاء العلماء اللخمي والمازري⁽¹⁾ ومحبي الدين بن عربي وابن رشد والقاضي عياض، وإن كان الأخير من علماء القرن السادس. ثم ضعف الاجتهاد بعض الشيء وأصبح المجتهدون مجتهدي فتوى، أي أنه إذا عرض عليهم أمر كان فيه قولان أو أكثر رجّحوا أحد الأقوال حسب حججه كابن الحاجب. وهذه الطبقة انتهت أواسط القرن السابع ولم يبق بعدها إلا المقلّدون تقليدًا محضًا، فلا يستطيعون أن يأخذوا بكتاب أو سنة، بل يأخذون بأقوال المتقدمين، وبعض الفقهاء كان يفتي لأهل مذهبين فأكثر، كابن دقيق العيد، فكان متمكناً من مذهب مالك والشافعي، يفتي كل من يريد الفتوى على مذهبه من مالكي وشافعي.

ثم إن المقلّدين حجروا على الفكر والفتيا وقالوا: لم يبق في الأرض عالم منذ العصور المتقدمة، وليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد بن الحسن من

(1) أبو عبد الله المازري الفقيه المالكي شرح صحيح مسلم شرحاً جيداً؛ وعليه بنى القاضي عياض كتاب

الإكمال؛ توفي 536هـ.

أصحاب أبي حنيفة، ولا مالك والشافعي وأصحابهم. وقالوا: لا يحل لأحد بعد هؤلاء الأئمة أن يستنبط الأحكام من كتاب الله ولا من سنة رسوله، وأحالوا أن يوجد مجتهد يستطيع استنباط الأحكام من الكتاب والسنة [من المتدارك].

لَمْ يَدْعَ مَنْ مَضَى لِلَّذِي عَبَّرَ فَضْلُ عِلْمٍ سِوَى أَخِيهِ بِالْأَثَرِ

وقالوا: إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. مع أن الأحاديث جمعت وتحصيل العلوم سهل، وأقوال من تقدم عرضت، فأصبح الاجتهاد اليوم أيسر مما كان، ولكنها النفوس صغرت، والهمم اضمحلت. وربما كان اليمن بحكم مذهب الزيدي أكثر تسامحاً في الاجتهاد، حتى إن الإمام الشوكاني اليمني أذى لنفسه الاجتهاد المستقل، وقاومه بعض أهل اليمن، وقالوا إنه خرق الإجماع فتألب الزيدية عليه. وقيل إنهم عادوا فسلموا له وأذعنوا لما رأوا من علمه.

منزلة علماء الدين

ومما يجب أن نشير إليه أن علماء الدين كانوا في تلك العصور، عصر المماليك وعصر العثمانيين، موضع إجلال واحترام من الشعب، لأنهم كانوا واسطة بين الشعب والسلطين حتى كان العلماء وخاصة الفقهاء كأنهم ملوك غير متوجين، نضرب لذلك مثلاً العز بن عبد السلام في مصر فقد كان فقيهاً ممتازاً، وكان مسموع الكلمة، ورعاً تقياً شجاعاً قوياً، سليط اللسان، لقب سلطان العلماء، وقد جاء إلى القاهرة من الشام في عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب فولاه خطابة جامع عمرو بن العاص في مصر والقضاء. وله مواقف رائعة، من ذلك أنه طلع إلى القلعة في يوم عيد فشهد العسكر مصطفىين وشاهد السلطان وما فيه من الأبهة وقد خرج على قومه في زينته على عادة سلاطين مصر، وأخذت الأمراء تقبل الأرض بين يدي السلطان، فالتفت الشيخ العز إلى السلطان وناداه: يا أيوب ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوء لك ملك مصر، ثم تبيح الخمر؟ فقال السلطان: هل جرى هذا؟ فقال: نعم. الحائنة الفلانية تباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات، وأنت تنقلب في نعمة هذه المملكة، يتاديه كذلك بأعلى صوته والعاكر واقفون، فقال: يا سيدي هذا ما عملته أنا، إنما كان من أبي. ورسوم السلطان بإبطال تلك الحائنات⁽¹⁾. وقد سئل في ذلك فقال: إنني رأيت في تلك العظمة

(1) انظر طبقات الشافعية.

فرايت أن أهينه لثلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه. وله مواقف كثيرة من هذا القبيل، حتى أنه لما مات قال السلطان: إني لم أشعر بلذة الملك إلا لما مات العزّ.

ومثل ذلك مواقف لابن دقيق العيد والنووي، فهؤلاء كانت شهرتهم في قولهم الحق وتمسكهم به وعدم خشيتهم من الملوك اعتماداً على تعلق الشعب بهم، إنما كانوا في الفقه مجتهدى مذهب أو مذهبيين لا مجتهدين مطلقين. ولما تقدم الزمن أصبحنا لا نرى مجتهداً مطلقاً، ولا مجتهد مذهب، وكل همهم الأخذ من الكتب وترجيح ما رجوه. ومما أصيب به الفقه اتّجاه العلماء إلى المختصرات، فكل عالم يرى أن يختصر ما قبله. ومن الغريب أنّ عالمًا يأتي فيختصر، ثم يأتي عالم آخر فيشرح ما اختصره، حتى تكون لنا من ذلك ما هو أطول من المطولات.

ولم نكسب من ذلك إلا المجهود الضائع. وكل يوم يمرّ يزداد الحال سوءاً وركوداً.

يقول ابن خلدون: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والانحاء في العلوم، يولعون بها.. وحشوا القليل منها بالمعاني الكثيرة، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة، وغسراً على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمتها المطولة في الفنون فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعل ابن الحاجب في الفقه، وابن مالك في النحو. وهو فساد في التعليم وفي إخلال بالتحصيل، وذلك لأنّ فيه تخليطاً على المبتدئ، بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعدّ لقبولها بعد. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلّم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها، وصعوبة استخراج المسائل من بينها، لأنّ ألفاظ المختصرات صعبة عويصة، ينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت. ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم على تلك المختصرات، ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة.

رابعاً – التاريخ

الحق أن المتأخرين لم يهتموا بالتاريخ، بل أتموا السلسلة التي بدأها أسلافهم حتى لم يدخل عصر من العصور من مؤرخين يؤرخون حاضرتهم ويربطونه بماضيهم. ونزوعوا التاريخ كما نوعه من قبلهم من تراجم رجال إلى تاريخ مدن، إلى تاريخ الدول خاصة، إلى تاريخ عام.

فمن مؤرخي التراجم ابن خلكان، وهو من أوائل المؤلفين في هذه العصور، ترجم فيه للمشهورين من رجال العلم والأدب والصناعة والمال غير الصحابة والخلفاء، واجتهد في تحري الحقائق بعين نافذة، في لغة سليمة بسيطة، متوقفاً قدر الإمكان ألفاظ الفجور، وقد احتوى نحو 826 ترجمة، وعني أشد العناية بتحقيق سنة وفاة كل مترجم، ومن أجل ذلك سقى كتابه «وفيات الأعيان»، وربما ترك مشهوراً من مشاهير رجال العلم والأدب لأنه لم يتحقق من تاريخ وفاته. وربما كان كتابه على هذا النحو أول كتاب من نوعه. وقد مات ابن خلكان سنة 681هـ، وقد ذيل هذا الكتاب ابن شاعر الكتي المتوفى سنة 764هـ. ترجم فيه لبعض من تركه ابن خلكان وزاد فيه من جاء بعده إلى عصره وسماه: «وفات الوفيات».

وآلف ابن طباطبا نزيل الموصل في عهد فخر الدين عيسى كتاباً نسبة إليه وسماه «الفخري» وقد عرض فيه لتاريخ الدولة الإسلامية من أول عهدنا إلى آخر الدولة العباسية. وقد عني فيه بالأسلوب ودقة التعبير وحسن السبك، كما كانت له نظرات دقيقة في شؤون السياسة العامة، وقواعد كلية يستشهد عليها بالأحداث الإسلامية الجزئية. وأتم ابن طباطبا تأليف كتابه في الموصل سنة 701هـ، وقد كان شيعياً فلون تاريخه باللون الشيعي.

كما آلف أبو الفداء أمير حماة من قبل الملك الناصر كتابه الذي اعتمد فيه على تاريخ الطبري وابن الأثير وزاد عليهما إلى عصره. ولذلك كانت مزيتة في تاريخ الفترة الأخيرة التي كانت بعد ابن الأثير. وكتابه «مختصر تاريخ البشر» مشهور، وقد ولد سنة 672هـ وتوفي سنة 732هـ.

واشتهر بالتراجم وخاصة تراجم المحدثين شمس الدين الذهبي، وقد ولد في دمشق

ورحل إلى بلاد كثيرة يلقي علماءها ويؤرِّخ لهم ويعدِّل بعضهم، ويجرح بعضهم. وأشهر كتبه «طبقات الحفاظ» في تراجم رجال الحديث، وكتاب «تاريخ الإسلام». كما كان من أكبر رجال التراجم خليل بن أيبك الصفدي وقد اشتهر بكتابه الواسع في التراجم المسمَّى «الوافي بالوفيات» في ست وعشرين جزءًا.

ثم ابن كثير المتوفى 774هـ. وقد ألَّف كتابًا كبيرًا سمَّاه «البداية والنهاية» بدأه ببدء الخليقة وانتهى إلى 767هـ. وكان من المؤرِّخين في هذا العصر ابن الفرات المصري المولود سنة 735هـ، وله كتاب كبير في جملة أجزاء، وأهمية كتابه في أنه مرجع عظيم القيمة في الحروب الصليبية وتوفى ابن الفرات سنة 807هـ.

ثم ابن خلدون وقد أسَّس في مقدمته أصول علم التاريخ، ومكَّنته حياته ومناصبه الكبيرة وسفارته بين الملوك من الاطلاع على بواطن الأمور وربط الأحداث بعضها ببعض، ومعرفة أسبابها ونتائجها. وقد استطاع من هذا كله أن يستتج من الجزئيات كليات ونظريات، يطبِّقها على الأحداث. وقد كتب هذا التاريخ سنة 767هـ أولًا، ثم أخذ ينقِّحه طول حياته.

وجاء بعده تلميذه المقرئ، أصله من بعلبك وتحول والده إلى القاهرة، وقد كتب كتابًا كثيرة في التاريخ. ألَّف في تاريخ الفسطاط وفي الدولة الفاطمية وفي المعاليك، وفي سيرة النبي ﷺ، كما ألَّف في مسائل خاصة كتاريخ الأزمات الاقتصادية والأوبئة ونحو ذلك، ومن أشهر كتبه خطط مصر المسمَّى «المواعظ والاعتبار» وهو واسع الاطلاع، كثير النقل، وأحيانًا ينقل من غير عزو، قليل النقد. ومع هذا ترك لنا ثروة من المعلومات قيِّمة ما كان يمكننا الوصول إليها لولاها. وقد استفاد كثيرًا من نظرات أستاذه ابن خلدون.

وألَّف ابن عرب شاه الذي عاش من سنة 791هـ إلى 854هـ كتابًا في تيمورلنك اسمه «عجائب المقدور في أخبار تيمور» وهو دمشقي الأصل أخذ أسيرًا في غزو تيمورلنك للشام، وأرسل إلى سمرقند ورحل من سمرقند إلى خوارزم وغيرها من البلاد، فاستفاد من ذلك كله واستطاع أن يؤلِّف كتابه هذا في أخبار تيمور، كما ألَّف كتابًا اسمه «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» وهو كتاب في السياسة الرمزية ككتاب «كلىة ودمنة» كما يقول حاجي خليفة، لأنه يتضمن حكايات على ألسنة الوحوش.

وألَّف أبو المحاسن بن تغري بردي المتوفى سنة 874هـ كتابه «النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة» مرتبًا حسب السنين من فتح العرب لمصر إلى سنة 857هـ، أي 1453م.

وكتب المقرئ المتوفى 1041 هجرية كتابه «نفتح الطيب في ترجمة لسان الدين بن الخطيب» وهو قسمان، القسم الأول في تاريخ الأندلس ورجالها، والثاني في ترجمة لسان الدين بن الخطيب ومشايخه ومن يتصل به. وفي الكتاب معلومات قيمة عن الأندلس. فنرى من هذا النشاط الكبير الذي نشطه المسلمون في التأليف في التاريخ على أنواع. وهناك كتب كثيرة غير التي ذكرناها قد ألفت في التاريخ موجزة وموسعة. وقد أكثروا فيه للذته وسهولته نسيًا.

خامساً — التصوّف

ربما كان التصوّف هو الفرع الوحيد الذي نما بعد سقوط بغداد أكثر مما كان قبلها. ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى أن التصوّف لا يحتاج إلى عقل كبير، وبحث كثير. بل هو بالقلب والشعور أعلق. ولذلك كانت دائرته أوسع، ولأن الناس فقدوا الدنيا، فتطلّعوا إلى الآخرة، ويتسوا من العدالة الاجتماعية في الأرض فأملوها في السماء. ولم يجزؤوا أن يثوروا في وجوه الحكام يطالبونهم بتحقيق العدل، ففنعوا بالسلامة وضعت عقولهم عن تمييز الحق من الباطل، وملأوها بالخرافات والأوهام. ولم تتجرّد طبيعتهم من حب اللهو فأدخلوه في التصوّف فكان فيه الغناء والموسيقى والرقص وألعاب البهلوان. وعجزوا عن ربط المسببات بالأسباب فهرعوا إلى المتصوّفة يمنحونهم البركة ويستقضون منهم حوائجهم، ويرعون بهم أبواب السماء، فامتألت البلاد بأرباب الطرق ومشايخ الصوفية ومدعي الولاية. وعلى الجملة فكان في الحياة الصوفية ما يرضي النفوس ويطمئنها ويسلّيها.

ثم كان أن منحت البلاد متصوّفين كبارًا جمعوا بين القدرة التصوفية والملكة الأدبية، فغزوا الناس بتصوّفهم وشعرهم أمثال ابن عربي وابن الفارض في اللغة العربية، وجلال الدين الرومي في اللغة الفارسية.

فكرة الإنسان الكامل

رأينا في هذه العصور أنه يكثر الكلام في الحقيقة المحمدية وتصويرها صورة غريبة حقًا وهي بعيدة جدًا عن الصفة التي يصفه بها القرآن، والتي يصفه بها الصحابة، وكبار التابعين، فالقرآن يصف النبيّ بأنه بشر تجري عليه كل صفات البشر، فهو يعبس ويتولّى أن جاءه الأعمى، وهو مخلوق تجري عليه أحكام الموت، إلى آخر الأوصاف. فجاء التصوّف فغيّر هذه الصورة، فقالوا بأزلية الوجود المحمدي، وقالوا إن أول شيء خلقه الله هو الروح المحمدي، أو النور المحمدي الذي ظهر بصورة آدم وفي صورة الأنبياء بعد ذلك، ثم استمرّ يظهر بعد ذلك في عليّ وأبنائه كما يقول الشيعة، والصوفية يقولون: إن النور المحمدي هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم. ويقولون: إن الحقيقة المحمدية هي مبدأ الحياة

ومركزها في العالم، وهي بهذا المعنى روح كل شيء وحياته. وهي الواسطة بين الله وعباده، والمنيع الذي يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله الخ... وسموا محمداً بهذا المعنى «الإنسان الكامل»⁽¹⁾ وقد ألف في ذلك عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني كتاباً سماه «الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر» قال في مقدمته: «لما كان كمال الإنسان في العلم بالله وفضله على جنسه بقدر ما اكتسب من فحواه، ألفت كتاباً باهر التحقيق، ظاهر الإلتقان والتدقيق. وقد كنت أستست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح»، ثم يقول إنه مَرَقَه بعدما كتبه ثم أمره الحق إبرازه ففعل، إلى آخر ما قاله.

ومن كلامه يتبين أنَّ الإنسان الكامل الذي هو روح محمد كائن في الأنبياء من آدم إلى محمد وفي الأولياء والصالحين.

ويقول: «إن الإنسان الكامل هذا هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود أبد الأبدين، واسمه الأصلي محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين، وله في كل زمان اسم يليق به ويقول: «إن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، والسفلية بكثافته. وأول ما يبدو له في الحقائق الخلفية هو العرش ويراها بقلبه، ثم يقابل الكرسي فسدرة المنتهى. ثم يقابل العلم الأعلى بعقله، واللوح المحفوظ بنفسه، والعناصر بطبعه، والهيولى بقابلته.

والإنسان الكامل نسخة من الله كما قال رسول الله: «خلق الله آدم على صورته». والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق لأن الحق أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل. وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: 72] الخ... وكما خلق الله على صورته خلقت الدنيا على صورة الإنسان، وكان الله قبل أن يخلق الخلق في نفسه، وكانت الموجودات مستهلكة فيه ولم يكن له ظهور في شيء من الوجود. وفي ذلك يقول في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف في عرفوني».

ويقول: «لما أراد الله إيجاد هذا العالم نظر إلى حقيقة الحقائق، وإن شئت قلت إلى اليقوتة البيضاء التي هي أصل الوجود بنظر الكمال، فذابت وذهبت ماء، ثم نظر إليها بنظر

(1) انظر نيكولسن (في التصوف الإسلامي) الذي ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفي.

العظمة فتموجت كما تموج الأرياح في البحار . فانفهرت كائفا بعضها في بعض، كما ينهق الزبد من البحر، فخلق الله من ذلك المنهق سبع طباق الأرض، ثم خلق سكان كل طبقة من جنس أرضها، ثم صعدت لطائف ذلك الماء كما يصعد البخار من البحار ففتقها الله سبع سموات وخلق ملائكة كل سماء من جنسها، ثم صير الله ذلك الماء سبعة أبحر محيطة بالعالم . فهذا أصل الوجود جميعه⁽¹⁾.

فأسلوب الكتاب كما ترى عويص غامض لا يستطيع أن يفهمه الإنسان بعقله .

وللجلاني هذا قصيدة تسمى «النوار العينية في البوار الغيبية» ضمنها نظرية الإنسان الكامل في خمسمائة وأربعة وثلاثين بيتاً منها [من الطويل]:

تجلى حبيبي في مرثي جمال	ففي كل مرأى للحبيب طلائع
فلما تبدى حسنه متنوعاً	تسمى بأسماء فهن مطالع
ومنها:	

تجلت في الأشياء حين خلقتها	فها هي ميظت عنك فيها البراقع
ومنها:	

فلا تشك محجوباً برؤية حسنه	من الذات أنت الذات أنت المجمع
فعينك شاهدها بمحتد أصلها	فإن عليها للجمال لوامع الخ ⁽²⁾

وقد لعبت نظرية الإنسان الكامل هذه والحقيقة المحمدية والروح المحمدية دوراً كبيراً في التصوف .

ابن العربي وابن الفارض

أولهما - محيي الدين محمد بن علي، يلقب أحياناً بالحاتمي، ويكنى بابن العربي، وأهل المشرق يكتونه ابن عربي للترفة بينه وبين أبي بكر بن العربي، وأما في الأندلس فيكنونه ابن العربي، وقد ولد سنة 560هـ في مرسية وتعلم أول تعلمه في إشبيلية ثم ارتحل إلى المشرق حاجباً، ولم يعد بعدها إلى الأندلس . وأقام في الحجاز مدة طويلة ثم دخل مصر

(1) الإنسان الكامل ج 2 ص 58 - المطبعة الأزهرية سنة 1328 .

(2) والقصيدة بأكملها في المتحف البريطاني .

ورحل إلى بغداد والموصل وبلاد الروم. وكان ذلك في عهد الحروب الصليبية، وأثر عنه أنه كان يحرّض المسلمين على الجهاد.

وقد ألف في التصوّف تآليف كثيرة من شعر ونثر، من أشهرها «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكيم» و«ترجمان الأشواق»، ولقّب عند كثير من الناس بلقب «الشيخ الأكبر»، وقد أودع في كتابه «الفتوحات المكية» أكثر نظراته الصوّفية وقسمه إلى ستة فصول، أولها في المعرفة وثانيها في المعاملات، وثالثها في الأحوال، ورابعها في المنازل، والخامس في المغازلات وآخرها المقامات. وكان يقول: إن ما يكتبه يأتي إليه بطريق الوحي في حالة الغيبة والمجاهدة.

ومن الغريب أنه كان على مذهب الظاهرية في الفقه، وكتابات من أعمق الباطنية في التصوّف، وقد قال: إن هذه الموجودات مكوّنة من صورة وروح. وعنده أن الصورة هي التي سمّاها أرسطو «مادة»، والروح ما سمّاها أرسطو «صورة». وأعلى هذه المقامات أو الصور هو الإنسان لما أودع فيه من القوى التي تتجلّى فيها صفات الله وأسماءه فهو كالمرآة تنعكس عنها حقيقة الله وذاته. وله أقوال كثيرة في المواجيد والفناء.

ويروى عن ابن عربي أنه وقع يوماً عن حماره فرضت رجله، فجاؤوا ليعالجوه، فقال: أمهلوني، فأمهلوه يسيراً، ثم أذن لهم فعالجوه، فقيل له في ذلك فقال: راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة في صورة الفاتحة. ومن ذلك ترى ما للصّوفية من تصوّرات عجيبة وخيالات بعيدة. ومثل ذلك استخراج بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة سلطتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان.

وأما ابن الفارض فهو عمر الملقّب بشرف الدين وهو حموي الأصل، ولد في القاهرة سنة 576هـ (1181م) وتوفي سنة 632هـ ولقّب بسلطان العاشقين، وكان ميّالاً إلى العزلة والزهد وتعود الذهاب كل يوم إلى جبل المقطم. وقد بلغ الغاية في قصائده التي جمعت في ديوانه. وهو أشعر من محبي الدين وشعره كشعر عصره مملوء بالمحسنات البديعية والاستعارات والمجازات، كما تعرّض كثيراً للمصطلحات الصّوفية من حب وهوى وشوق وسكر وضحو. ومن أشهر شعره التائية الكبرى وهي المسماة «نظم السلوك» وقد أودع فيها كل مبادئ الصّوفية.

وقد عرف عنه أنه يهيم بالجمال حيثما وجده من جمال طبيعة إلى جمال أصوات،

ويصاب بالغيوبة عند رؤيته، فيتواجد ويغيب عن نفسه ويرقص، يحب الخلوة والتصفى والبعد عن الناس والزهد في حطام الدنيا.

وقد جمع شعره في ديوان، وقد شرح ديوانه كثير من المتصوفة، فتأثروا بمحيطه وشرحوه شرحًا صوفيًا. وقد حلل الأستاذ نيكولسن تائيته الكبرى⁽¹⁾ فقال: «يتكلم ابن الفارض في هذه القصيدة بلسان الصوفي الذي وصل إلى مقام الاتحاد، ويخاطب في أوائلها أحد أصحابه فيذكر عهده الأول بالحب الإلهي وما عناه فيه من شدائد وعقبات، ويشرح كيفية سعيه إلى تفريغ الهم عن نفسه بيته ذلك الحب إلى المحبوب [من الطويل]:

ولم أحك في حبيك حالي تبيّرما بها لاضطراب بل لتنفيس كربتي
ويحسن إظهار التجلّد للعدا ويقبح غير العجز عند الأحبّة
ويمنعني شكواي حسن تَصْبُرِي ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبي اضطباري في هواك حميدة عليك ولكن عنك غير حميدة
وما حلّ بي من محنة فهو منحة وقد سلمت من حلّ عقْدٍ عزيزتي⁽²⁾

ثم يشير إلى الآيات القرآنية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: 172] الخ... وهي الآية التي يسميها الصوفية آية العهد.

ويقول ابن الفارض: «إنه أخذ ذلك العهد قبل أن تتلبس نفسه بطينة جسده» ويقول: إن رؤيته المحبوب ليس إلا رؤيته لنفسه، وحبّه إياه ليس إلا حبّه لنفسه، وإن الحب الخالص ليس إلا الفناء في المحبوب [من الطويل]:

حليفُ غرامٍ أنتَ لكن بنفسه وأبقاك وضفًا منك بعض أدلتي
فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيًا ولم تفنّ ما لم تُجتلّي فيك صورتي
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأربا من الحب فاختر ذاك أو خلّ خلّتي

وهو يصف الفناء بأنه الحال التي تتجرّد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها بحيث تعطل إرادتها وتموت. فإذا ماتت الإرادة أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية [من الطويل]:

كلانا مصلّ واجدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجمع في كل سجدةٍ
وما كان لي صلّى سواي ولم تكن صلّاتي لغيري في أدا كل ركعة

(1) انظر كتاب (في التصوف الإسلامي) الذي عرّبه الدكتور أبو العلا عفيفي. (2) ديوانه ص 46 - 116.

ويقول: «إن أعلى درجات الصوفي الاتحاد مع الله حيث يتعدم الفرق بين الخالق والمخلوق، وفي سكر الفناء يغيب الصوفي عن جميع صفاته وآثاره» الخ...

وقد أتجه شراح التائية الكبرى إلى شرحها حسب نظرية ابن عربي في وحدة الوجود.

ولابن الفارض قصائد أجمل من التائية الكبرى من حيث الفن، مثل قصيدته الياثية الطويلة [من الرمل]:

سائق الأظعان يطوي البيد طي	مُنوعًا عَرَجَ على كِشبان طي
وتلطف وأجر ذكري عندهم	عَلَهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا عَطْفًا إِلَيَّ
قل تركتُ الصبَّ فيكم سَبَحًا	ما له مما يراه الشوق في
خافيًا عن عائدٍ لاح كما	لاح في بُرُذِيهِ بَعْدَ النَّشْرِ طي
كهلال الشك لولا أنه	أَنْ عَيْسِي عَيْنَهُ لَمْ تَتَأَيَّ ⁽¹⁾

وفي الديوان أبيات رائعة من الناحية الفنية.

* * *

وبعد: فهل كان ابن الفارض وابن عربي على مذهب واحد في مذهب وحدة الوجود، أي أن الله والعالم شيء واحد؟ ذهب كثير إلى ذلك ومتهم بعض المشرقين. وربما استندوا إلى شيئين:

1 - ما حكاه المقريزي من أن ابن عربي بعث إلى ابن الفارض يطلب منه أن يضع شرحًا على التائية الكبرى فقال له: إن كتابك الفتوحات المكية شرح لها.

2 - أن كل الذين شرحوا التائية أغرقوها بنظريات ابن عربي في وحدة الوجود. ولكن يظهر أن بين ابن عربي وابن الفارض فرقًا كبيرًا. فابن الفارض شاعر متصوّف يسمو في حبه إلى أن يفنى في محبوبه وهو الله. فلا يرى في الوجود ولا نفسه شيئًا غير الله. وكما قال الأستاذ نللينو: «لم يكن ابن الفارض فيلسوفًا من فلاسفة وحدة الوجود، بل كان شاعرًا صوفيًا ليست قصيدته التائية الكبرى إلا تعبيرًا عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى اتحاد

(1) ديوانه ص 7. «أَنْ» فعل ماضٍ من «الأنين»، و«العين» الأولى هي المبصرة، و«العين» الثانية هي الذات، أي: رأيه

بالبذات الإلهية تارة، وبالحقيقة المحمدية تارة أخرى. أما وحدة الوجود عند ابن عربي فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة مزجاً غريباً ليس له نظير⁽¹⁾.

وفرق كبير بين شاعرية ابن الفارض وإحساسه بفنائه في محبوه واتحاده به وبين فلسفة ابن عربي ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد. فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود. والفرق دقيق بين حلول الحلاج والحب الإلهي عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي.

على كل حال ملأ جو مصر والشام وغيرهما بالكلام الصوفي والشعر الصوفي. وطلع عليهم شيء جديد لم يكن في الحسبان، فوقفوا أمامه حيارى: أيصدقون أم يكذبون. وهذا التصوف الذي لابن عربي وابن الفارض يحتاج إلى نوع من المزاج الخاص. فمن لم يكن له هذا المزاج، لم يفهمه ولم يتذوقه، بل وربما استنكره. وكذلك كان: مؤيدون كل التأييد ومعارضون كل المعارضة. وكانت إذ ذاك معركة حامية بين المؤيدين والمعارضين كالمعركة التي كانت في عهد الحلاج⁽²⁾. وكان زعيم المعارضين ابن تيمية. فقد رزقه الله بياناً وافياً، وبرهاناً قوياً، ورأى أن هؤلاء الصوفية أتوا في الدين بشيء جديد ليس من جنس كلام الله ولا رسوله ولا الصحابة، وأنهم قالوا بالاتحاد على أشكال مختلفة، فهاجمهم هجوماً عنيفاً وألّف في ذلك رسائل. فأنكر عليهم الرقص والسماع، ونقدهم كلهم من ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين والحلاج وعفيف الدين التلمساني وسلط عليهم لسانه وقلمه، ورامهم بالكفر والضلال، وقال: إن ما أتوا به أعظم مما قالته اليهود والنصارى.

ومن أقواله في ذلك: «إن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع، لأن الخالق والمخلوق إن اتحدا، فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله، وهذا تعدد وليس باتحاد، وإما أن يستحيل إلى شيء ثالث، كما يتحد الماء واللبن والنار والحديد ونحو ذلك من تشبيهات الفرق النصرانية، فيلزم عن ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره، وهذا ممتنع على الله، إذ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال، والتي إذا عدت كان ذلك نقضاً، ينتزه الله عنه»، إلى آخر ما ذكره من البراهين، ومناقشتهم بالعقل، مع أن أقوالهم ناشئة من الشعور كمنافسة العقل للحب. كالذي يقول [من الرمل]:

(1) كهلal الشك لخفاته.

بني الحبّ على الجور فلو
ليس يستحسن في شرح الهوى
أنصف المحبوب فيه لسمح
عاشق يحسن تأليف الحجج

وألف ملاً علي القاري رسالة في وحدة الوجود رمى فيها ابن عربي بالزندقة، وقال: إنه كفر بأربع وعشرين دعوة منها قوله: إنَّ الإنسان من الله بمثابة البؤبؤ من العين، وعلى هذا يكون الله مفترقاً لرؤية خلقه ورؤية نفسه إلى الإنسان وكذلك قوله: نحن الفرق التي نصف بها الله، فإذا نحن تأملنا في حقيقته كنا في الحقيقة تأمل في حقيقتنا، والله حين ينظر في شؤوننا يكون ناظرًا في شؤونه، وتالباً قوله: إنَّ الله هو عين المخلوقات، ثم قوله: إن كل الاعتقادات الدينية صحيحة لأن كل طائفة فيها شيء من طبيعة الله ﴿فَأَيُّنَا قَوْلًا فَمَّ وَبَدُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 115] وقوله: «إنَّ الأولياء خير من الأنبياء، والولاية هي العنصر الدائم السامي في النبوة. وادعى محيي الدين أنه خاتم الأولياء، كما أن محمداً خاتم الأنبياء الخ...»

ومن الطاعنين عليهم ابن حجر العسقلاني فقد قال حين توفى سنة 852هـ في ابن الفارض: «ينعق بالاتحاد الصريح في شعره، وهذه بلية عظيمة، فتدبر نظمته ولا تستعجل...» وما ثم إلا زي الصوفية وإشارات مجملة، وتحت الزيّ والعباءة فلسفة وأفاعي، فقد نصحتك والله الموعد».

وكذلك من الطاعنين عليهم البقاعي المتوفى سنة 858هـ وقد ألف كتابين في تكفير ابن عربي، وابن الفارض وهما «تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي» و«تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد»، وكان شديد الطعن عليهما.

ومن طعن عليهما أيضًا عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، فقال عن ابن عربي: «إنه كان كذابًا حشاشًا كأوغاد الأوباش. ولقد تبعه في ذلك ابن الفارض. ولا يخفى على الأقل أن شعره من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى. فإذا الكل هو الله تعالى. فلا نبي ولا رسول ولا مرسل، ولا مرسل إليه».

ويروي المقبلي صاحب العلم الشامخ أن ابن خلدون يقول بإيمان المتصوفة الأولين، وتكفير الصوفية المتأخرين.. ويرى إحراق كتبهم لما فيها من الضلال.

هؤلاء أهم الطاعنين عليهم. أما المؤيدون لهم فكثيرون. وكان هجوم الفقهاء سببًا في قتل صلاح الدين السهروردي كما قتل الحلاج. ولكن نجا ابن عربي وابن الفارض من القتل. فيظهر أن السياسة كانت تستغل أقوال الفقهاء لقتل خصومهم، فإذا رضيت السياسة عنهم حميتهم ولم تقتلهم.

الشعراني

وزاد بعد ذلك سيل التصوّف في العالم الإسلامي، ومن أشهر من جاء بعدهما الشعراني، ولكنه كان صوفيًا مدرّسًا. وقد اختصر «الفتوحات المكية» لابن عربي في كتاب سمّاه «لوائح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية»، ثم اختصر هذا المختصر وسمّاه «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر»، وكان أيضًا لوجوده في مصر في ذلك العصر ضجّة كبيرة من مؤيدين له وناقمين عليه، ولأنه حمل على العلماء حملة شديدة. ولكي ينجو بنفسه أمر بإطاعة الولاة والقوانين مع أنه كان يؤمن بظلم الحكّام ويشعر بالظلم الذي يقع على الفلاح فيقول: «كان الفلاح عند موته يترك شيئًا من الدراهم لأولاده، ولكنه الآن لا يستطيع إلى ذلك سيلاً، بل هو يبيع الحاصلات والبقرة والثوب لتسديد ما عليه من الضرائب، وإذا لم يسدّ ضرب وسجن»، ويقول: «إنا لا نقنتي الأراضي ولا الممتلكات، لأن ما يدفع عليها من الضرائب يفوق ثمنها وما تنتجه». ومن هجمات العلماء عليه كان لا يخرج كتابًا إلا إذا رضي عنه العلماء وأقرّوه، كما حكى ذلك عن نفسه. وبذل مجهودًا كبيرًا في التوفيق بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر، ودافع عن ابن عربي كثيرًا وأوّل أقواله التي ظاهرها الكفر والإلحاد.

* * *

وانقلبت بعد ذلك الصوفية إلى دروشة. ومعنى دروش في الفارسية: الفقير المسكين. وانحط التصوّف كثيرًا حتى قال بعضهم: كان التصوّف حالًا فصار مألًا، وكان احتسابًا فصار اكتسابًا، وكان استازًا، فصار اشتهازًا، وكان اتّباعًا للسلف فصار ابتاعًا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعقّفًا فصار تكلفًا، وكان تخلّقًا فصار تملّقًا، وكان سقمًا، فصار لقمًا، وكان قناعة، فصار فجاعة، وكان تجرّبًا، فصار ثرّبًا، وكثرت التكايا والزوايا والطرق وفيها كان الشيوخ لهم سلطة كبيرة على المريدين يأمرونهم أن يكونوا كالريشة في مهبّ الريح. وكان لكل نوع من هذه الطوائف أذكار وأوراد، وامتزجت هذه الطرق بالشعوذة والاحتيال.

جلال الدين الرومي

وهنا لا بد من كلمة عن مولانا جلال الدين الرومي فإنه ذو أثر عظيم في التصوّف الفارسي، وهو صاحب كتاب «المثنوي» الذي قال فيه الصوفي الكبير عبد الرحمن الجامي: «إن كنت عالمًا بالمعرفة فدع اللفظ واقصد المعنى. إن المثنوي هو القرآن في اللسان الفارسي، وماذا أقول في وصف هذا العظيم؟ لم يكن نبيًا، ولكنه أوتي الكتاب». وقد عني المستشرقون بجلال الدين وشعره ونقلوه إلى لغاتهم.

وقد كان جلال الدين معلّمًا دينيًا، ولكنه قابل الصوفي الكبير تبريزي فأثر فيه وقطعته للنصوّف.

وللمثنوي منظومة صوفية فلسفية عظيمة تحوي 25700 بيت. وهو قويّ البيان، فياض الخيال، بارع التصوير. حتى لينظم القصة القصيرة في مئات الأبيات. وقلبه مغمم بالعشق الإلهي مستغرق فيه كقوله: «أفكر في القافية، وحييي يقول: لا تفكّر إلا في رؤيتي، ما الحق فتفكّر فيه. إنه الشوق في جدار البستان. إني أمحن القول والحق والصوت لأناجيك بغير هذه الثلاث».

ويقصّ أحيانًا قصة ويجعلها مدار كلامه وتصفّوه، كقصة الأسد والوحوش، وهي من قصص كليلة ودمنة، ولكن جلال الدين الرومي أخذها فتصرّف فيها وتوسّل بها في عرض آرائه. كقوله: «أرى الأسد نفسه في عتوّ، فلم يعرف نفسه من العدوّ، حسب العدوّ صورة نفسه، فسلب سيفه على رأسه، كم من ظلم تراه في غيرك، وإنما فيه صورة طبعك. أنت لا ترى في نفسك هذا السوء إلا رأيت نفسك المشنوء. إنما تحمل على نفسك أيها الغافل، كما حمل على نفسه الأسد الجاهل. فإذا بلغت قعر طبعك علمت هذه الدناءة في خلقك». ويقول: «المؤمن مرآة أخيه، خبر عن الرسول نرويه، وضعت على عينك زجاجة زرقاء فازرقت أمامك الأرض والسماء. إن يكن أزرق زجاج كوتك، أزرق ضوء الشمس في نظرك. لا نعم فهذا اللون منك بدًا، فالح نفسك إذا ولا تلح أحدًا... الخ»⁽¹⁾.

ومن عباراته: «يا من هو عزاء النفس في ساعة الغمّ والحزن، يا من فيه غناء الروح عند مرارة الفقر والعوز، يا من نحوه أولي وجهي في عبادتي لما يطوف بي منه من طائف لا يلحقه الخيال وغية العقل لو أنني حيث ملكًا لا يلى، أو أن كنتا خفيًا فتح لي من كل ما في الوجود، لسجدت لك روجي، ووضعت وجهي في الثرى وصحت قائلاً: ليس لي مراد غير حبك، هلّم هلّم إنك غير واجد صديقًا مثلي، وأين بمثلي حبيب في جميع الوجود، هلّم هلّم ولا تقضي العمر في حيرة فليس لمالك سوق غير ذلك، كأنك واد مقفر ماحل وكأنتي مطر، بل كأنك بلد الخراب وكأنتي بناء، لولا عبادة الإنسان إيتاي ما أحسن للسعادة طعمًا فإن العبادة مطلع شمس السعادة»⁽²⁾.

(1) انظرها في كتابنا ظهر الإسلام الجزء الثاني.

(2) منقولة من فصول من المثنوي لجلال الدين الرومي ترجمها وقدم لها الدكتور عبد الوهاب عزام.

خاتمة

استعرضنا في هذا الكتاب استعراضًا بسيطًا المعتزلة في عصرهم الثاني وما تعرّضوا له من مسائل وكيف زال سلطانهم بعد أن حكموا البلاد سنين، وكيف أن الأشاعرة اكتسحوهم. ورأينا أن الأشاعرة أنفسهم كانوا متأثرين لدرجة كبيرة بالمسائل التي أثارها المعتزلة. وأن الحرب بين الأشاعرة والمعتزلة بدأت عنيفة، ثم كان النصر للأشاعرة، وظلّ كذلك إلى اليوم.

وربما كان من ملاحظتنا أنّ أكثر البحوث من المعتزلة والأشاعرة كان فيما وراء الطبيعة. والبحث فيما وراء الطبيعة قلّ أن يسلم إلى نتيجة. فكيف ندرك أن صفات الله غير ذاته، أو هي ذاته، ونحن لا ندرك ذلك من أنفسنا التي بين جنوبنا، وكيف ندرك الفروق الدقيقة بين علم الله وقدرته وإرادته؟ فهذه كلها مسائل بحثت عند أرسطو وقبل أرسطو، ثم بحثت بعد ذلك في الإسلام والنصرانية واليهودية، وهي لم تتقدم كثيرًا. من أجل ذلك ثار الغزالي وفخر الدين الرازي على علم الكلام وطلبوا تجنيبه العوام.

ثم رأينا تعاليم الشيعة، وكيف دافعوا عنها بقوة، وكيف أنّ كثيرًا منهم ضحّوا بأنفسهم في سبيلها، وكانوا يخرجون على العباسيين فيقتلون أو يسجنون، وكيف أن التشيع تطوّر، فبدأ بأحقية عليّ في الخلافة هو وأولاده، ثم بدأ على يد جعفر الصادق يأخذ شكل تقديس الأئمة، ثم عرضت فكرة الاختفاء والغيبة وتبعها فكرة المهدي المنتظر، وما كان لذلك من آثار كبيرة في تاريخ المسلمين.

وأخيرًا عرضنا للمصوفية وهي منحى جديد غير منحى المتكلمين. فإذا كان اعتماد المتكلمين على المنطق والعقل فاعتماد المتصوفة على الذوق والقلب. وإذا كانت نتيجة الاعتماد على المنطق والعقل هو الإيمان بالبرهان المنطقي فالاعتماد على الذوق والقلب نتيجته الكشف.

وقد كانت كل هذه الحركات قوية عنيفة تتدافع ولا تتهادن، وتتقاتل ولا تتسالم، فمؤرّخو الإسلام لا يقتصرون على تسجيل الوقائع الحربية، وإنما يضيفون إليها الوقائع الاعتقادية والطائفية. وإذا نحن صغّينا الحساب كما يفعل التجار عند انتهاء مرحلة كبيرة من

مراحل تجارتهم ليعرفوا ماذا كسبوا وماذا خسروا، رأينا أننا كسبنا حركة العقول، وتمريتها على البحث. وكسبنا المران على الجدل كما كسبنا من وراء هذا الجدل وضوح المسائل المتجادل فيها، بعد أن تناولها كل من جهته، وكسبنا تربية كثير من العلماء في هذه الأجواء من النشاط. ولكننا خسرنا الحب والألفة بما ذاع من الإحن والبغضاء بين الطوائف المختلفة حتى بلغت حدّ القتل الكثير، وخسرنا قوى كانت تنفع لو تجمعت فلما تفرقت فنيّت.

وهذه القوى لو كانت وتجهت وجهة خَيْرٍ، لأنتجت نتاجاً باهرًا، فلما وتجهت وجهة شرّ ضاعت، وأظنّ أن ما خسرناه أكثر مما كسبناه. وليس أدلّ على ذلك من حال المسلمين اليوم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ملحق

للمرجئة والخوارج

أوضحنا في الجزء الثالث من ضحى الإسلام مذهب المرجئة والخوارج ولم يكن لهما كبير خطر بعد عصرهما الأول؛ إلا أن ابن حزم عقد في كتابه «الفصل في الملل والنحل» فصلاً سماه «شنع المرجئة» والذي يقرؤه يرى أنّ المرجئة من أوسع المذاهب صدراً، لا تسرع إلى التكفير، عكس الخوارج الذين يكفرون كل من عداهم.

يقول ابن حزم: إن المرجئة طائفتان: طائفة تقول: إنّ الإيمان قول باللسان، وأخرى تقول: بأن الإيمان عمل قلبي، وإن أعلن الكفر بلسانه، وإن عبد الأوثان، وإن لزم اليهودية والنصرانية، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله، يستحقّ دخول الجنة... وقالت طائفة منهم: من آمن بالله وكفر بالنبي ﷺ فهو مؤمن كافر معاً، ليس مؤمناً على الإطلاق، ولا كافراً على الإطلاق. وقال مقاتل بن سليمان، وكان من كبار المرجئة: لا يضرمّ مع الإيمان سيئة جلّت أو قلّت، ولا ينفع مع الشرك حسنة أصلاً. ومن أجل توسّعهم في الإيمان قالوا: إن الإمام إذا أخطأ لم تزل إمامته، وتجب طاعته؛ وتجاوز الصلاة وراهه. ولم نعلم في التاريخ قيام حكومة كان شعارها الإرجاء.

أما الخوارج فقد مرّت تعاليمهم من قبل، ومرّ الكلام على بعض حروبهم وأدابهم⁽¹⁾ وتقول هنا: إن الإباضيين منهم، وقد كانت لهم حكومة في شمال إفريقيا. وقد قامت ثورتهم في حكم مروان بن محمد بزعامة عبد الله بن يحيى طالب الحق وأبي حمزة. وقد خضعت أيضاً حضرموت لسلطان الخوارج. وقد شبّت ثورة في عمان فقمعها حازم بن خزيمة. وعلى الجملة فقد حكمت عمان وجزء من شمال إفريقيا بالإباضية. ولها مذاهب فكرية في العقائد والشرائع تخالف تعاليم الشيعة والسنة. وقد اختلفوا أيضاً فيما بينهم، وخاصة في شمال إفريقيا إلى فرق. ولقد حكمت أسرة أباضية تنتسب إلى رستمية في تاهرت أكثر من مائة

(1) من اختيار الأستاذ نيكولسن ومن تعريب الدكتور أبو العلا عفيفي.

وثلاثين عامًا، إلى أن أزالته الدولة الفاطمية. ولما سقطت تاهرت في أيدي الفاطميين تفرق شمل الإباضيين في صحراء تونس والجزائر وفي جربا، ولا يزالون فيها إلى اليوم.

ولهم كتب في الفقه والحديث على مذهبهم. ويعتقدون أنهم وحدهم الفرقة الناجية. وليس بضروري أن يكون الإمام من قریش، بل يكفي أن يكون صالحًا ورعًا، وأن يحكم طبقًا للقرآن والسنة. ولن يرى الله في الجنة. والثواب والعقاب في الآخرة أبدیان. والله يغفر الصغائر، أما الكبائر فلا تمحوها إلا التوبة.

وقد اشتهر إباضيُّ الجزائر بالمحافظة على الفضائل الخليفة. وهم لا يختلطون بأهل السنة كثيرًا؛ وإنما يختلط بهم بعضهم مع بعض⁽¹⁾.

وعلى الجملة فلم يكن لهم خطر كبير في التاريخ بعد العصر العباسي الثاني.

(1) انظر الجزء الثالث من ضحى الإسلام.

المراجع

- المكتبة الجغرافية.
- الطبري.
- ابن الأثير: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع عشر. التمدّن الإسلامي لجورجي زيدان. الظرف والظرفاء للوشاء.
- ديوان ابن المعتز.
- اللزوميات.
- وفيات الأعيان لابن خلكان.
- معجم البلدان لياقوت.
- هذا عدا ما ذكرناه أثناء الباب.
- في التفسير:
- ابن جرير الطبري. الزمخشري مقدمة ابن خلدون. المذاهب الإسلامية، وتأثيرها في التفسير لجؤلد زيهز، تعريب الأستاذ حسن عبد القادر. متر.
- وفي الحديث:
- مقدمة ابن خلدون. متر، تعريب أبي ريدة. أنبجذ العلوم.
- وعلم الكلام:
- مقدمة ابن خلدون أحسن التفاسير للمقدسي. متر. أبو بكر الباقلاني. وفيات الأعيان، لابن خلكان.
- الفكر السامي، في تاريخ الفقه الإسلامي.
- تاريخ التشريع، للخضري.


- الرسالة الفشيرية.
- تجارب الأمم لابن مسكويه في حادثة الحلاج.
- كتاب نيكولسن في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي.
- رسالة التصوّف، للدكتور عبد المحسن الحسيني.
- مَسَيُونُ -
- رسالة الدكتور عبد المحسن الحسيني.
- وفيات الأعيان، لابن خلكان.
- حجة الله البالغة للدهلوي.
- بعض كتب الهند الإنجليزية.
- المزهر.
- وفيات الأعيان لابن خلكان.
- الخصائص لابن جني.
- متر.
- دار الطراز، لابن سناء الملك.
- بغية الوعاة.
- أخبار البصريين والكوفيين.
- الرد على النحاة لابن مضاء.
- الخصائص لابن جني.
- المزهر للسيوطي.
- مقدمة ابن خلدون.
- متر. ترجمة أبي ريدة.
- فقه اللغة.
- المختص.

- البثيمة.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور: ترجمة الدكتور أبي ريدة.
- مِيزْ: ترجمة الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية.
- رسائل إخوان الصفاء.
- أعيان الشيعة.
- مقدمة الفلسفة للأستاذ مصطفى عبد الرازق.
- جاويدان خرد.
- تهذيب الأخلاق، لمسكويه.
- أعيان الشيعة.
- ترجمة الرازي.
- الشهرزوري في دائرة المعارف الإسلامية.
- وسائل فلسفية للرازي. نشرها كراوس.
- رسالة الأخلاق، من رسائل إخوان الصفاء.
- الأستاذ سارتن: في تاريخ العلوم.
- مصطفى نظيف: في ابن الهيثم.
- حافظ قدرى طوقان في كتابه: «تراث العالم العربي».
- جورجى زيدان: في تاريخ التمدن الإسلامي.
- ابن أبي أصيبعة: في طبقات الأطباء.
- القفطي: في تاريخ الحكماء.
- المكتبة الجغرافية.
- تاريخ الطبري.
- تاريخ المسعودي.
- فتوح البلدان للبلاذري.

- تاريخ التمدّن الإسلامي: لجورجي زيدان.
- متر: ترجمة الأستاذ أبي ريدة.
- حضارة العرب: لجوستاف لوبون: ترجمة الأستاذ عادل زعير.
- مقال قيم: للأستاذ مصطفى جواد في العدد الأول من مجلة المجمع العلمي ببغداد.
- خدابخش.
- الأستاذ بيكر: في الحضارة الإسلامية.
- التمدّن الإسلامي: لجورجي زيدان.
- دائرة المعارف الإسلامية في هذه المواد.
- متر: ترجمة أبي ريدة.
- حضارة العرب: لجوستاف لوبون.
- نيل الأوطار: للشوكاني.
- ميراث العرب: للأستاذ نبيه فارس بالإنجليزية.
- متر: ترجمة الأستاذ أبي ريدة.
- حضارة العرب.
- جوستاف لوبون: ترجمة زعير.
- التمدّن الإسلامي: لجورجي زيدان.
- أحسن التقاسيم للمقدسي.
- المكتبة الجغرافية: نشرها ديجويه.
- الولاة والقضاة: للكندي.
- ابن الأثير.
- المنتظم: لابن الجوزي.
- مقدمة ابن خلدون.
- التمدّن الإسلامي.
- متر: ترجمة الأستاذ أبي ريدة.

الفهرس

	المقدمة	693
	تمهيد	705
	الباب الرابع	
811	نشأة الصوّف	
812	ما هو الصوّف	
817	تطوّر الصوفية	
818	ذو النون المصري	709
819	وحدة الوجود	711
822	السامع الديني	715
822	الغزالي	719
825	القطب	
825	الأدب الصوفي	721
827	أطوار الأدب الصوفي	723
828	الأدعية والابتهالات	732
832	من الشعر الصوفي	733
	تكميل	
	في تاريخ الحركات العلمية والأدبية والمفاهيم الدينية من القرن السادس حتى النهضة الحديثة	
839	تمهيد	734
841	تمهيد	740
844	تأليف الموسوعات	745
846	أولاً - الأدب	
847	صفي الدين الحلي	751
849	شعر للتسليّة	751
851	القصص والثر	754
852	ابن خلدون	757
854	ثانياً - اللغة والنحو والصرف	764
854	اللغة	764
855	النحو والصرف	766
856	ثالثاً - الفقه	769
857	منزلة علماء الدين	773
859	رابعاً - التاريخ	
862	خامساً - الصوّف	783
862	فكرة الإنسان الكامل	783
864	ابن العربي وابن الفارض	787
870	الشعراني	789
870	جلال الدين الرومي	790
872	خاتمة	792
874	ملحق	795
874	المرجعة والخوارج	803
876	المراجع	805
	الباب الأول	
	ظهور المعتزلة	
	تطوّر المعتزلة	
	1 - في الإلهيات	
	2 - في الأصوليات	
	3 - في الطبيعيات	
	4 - في المسائل السياسية	
	بين الشيعة والمعتزلة	
	رجال المعتزلة في دور الضعف	
	القاضي عبد الجبار	
	الزمخشري	
	أدب المعتزلة	
	الباب الثاني	
	الفصل الأوّل	
	الأشاعرة	
	انتصار الأشاعرة	
	المسائل الأساسية في مذبه	
	والتي خالف فيها المعتزلة	
	الغزالي والرازي	
	أبو حامد الغزالي	
	فخر الدين الرازي	
	الفصل الثاني: الحائريّة	
	الفصل الثالث: التّصحيح ملحقاً رسمياً	
	الباب الثالث	
	الشيعة	
	الإمامة	
	الإمام جعفر الصادق	
	اتّحاد الشيعة والمعتزلة	
	تأييد الحكومات للشيعة	
	عراطف أهل الشيعة	
	بعض فرق الشيعة	
	الدولة الفاطمية	
	الأدب الشيعي	

 Biblioteca Mexicana



1099644

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَقَامُ سُبُوْحِ عِيْشَاءَ
الْحَضْرَاءِ الْاِسْلَامِيَّةِ

المجلد التاسع
يوم الإسلام

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد التاسع

يوم الإسلام

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	يوم الإسلام
المؤلف:	محمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	184
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.mobilia_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

المقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

كان في نيتي أن أسير في سلسلة فجر الإسلام وضحاها وظهره، وكان تقديري أن يكون ظهر الإسلام حول خمسة أجزاء، أي أربعة على ما ظهر منه إلى اليوم، ثم أسير فيه عصرًا فعصرًا إلى اليوم. ولكن شاء القدر أن يحول بيني وبين تلك النية، فقد أصبت في نظري بما جعل الأطباء يحرمون عليّ كثرة القراءة وخصوصاً في الليل، والاستعانة بالغير لا تكفي. لأنني كنت أستطيع أن أتصفح الكتاب الكبير في ساعات، فأقف منه على ما يلزمني وما لا يلزمني. أما قراءة الغير فلا تجزي هذا الإجزاء. لذلك وقفت عن العمل في تلك السلسلة، وجعلت أولف كتاباً، إما أن تكون قد ألفت من قبل ولا تحتاج إلا إلى صقل وترتيب، وإما مبنية على مطالعات سابقة، مما أذكر في النهن على توالي الأيام.

من هذا الأخير هذا الكتاب. أردت فيه أن أبين أصول الإسلام وما حدث له من أحداث، أفادته أحياناً، وأضرته أحياناً. وأبين فيه كيف كان يعامل غيره من أهل الأديان أيام عزه وسطوته. وكيف يعامله غيره أيام ضعفه ومحتته. فكان من ذلك هذا الكتاب. اعتمدت فيه أكثر ما يكون على معلوماتي السابقة، وقليلاً منه على قراءاتي الحاضرة. وترددت في تسميته، هل أسميه: الإسلام ماضيه وحاضره، أو أسميه الجزء الثاني من فجر الإسلام؟ ولكن منعتني من هذه التسمية الأخيرة أن فجر الإسلام اقتصر على الحياة العقلية للمسلمين في العهد الأول، وهذا الكتاب يشتمل على عهده كله إلى اليوم.

وأخيراً اقترح عليّ أن أسميه اسماً يتناسب مع فجر الإسلام وضحاها، ففكرت طويلاً، ثم سميت «يوم الإسلام» لاشتماله على الإسلام أصوله وعوارضه في عصوره المختلفة إلى اليوم. وأهم غرض منه شيان. الأول: أن نتبين منه الإسلام في جوهره وأصوله، وكيف كان، والثاني أن كثيراً من زعماء المسلمين أتعبوا أنفسهم في بيان أسباب ضعف المسلمين، فرأيت أن خير وسيلة لمعرفة أسباب هذا الضعف الرجوع إلى التاريخ. فهو الذي يبين لنا ما

حدث مما سبب ضعفه، وبذلك نضع أيدينا على الأسباب الحقيقية. حتى يمكن من يريد لإصلاح أن يعرف كيف يصلح. والله المسؤول أن ينفع به كما نفع بسابقه.

القاهرة في 4 فبراير سنة 1952

أحمد أمين

* * *

مجيء الإسلام

إن عقيدة الألوهية المجردة عن المادة والأجسام عقيدة صعبة المنال لا يدركها إلا خاصة الخاصة، وإن أدركوها فرعان ما ينسونها ويميلون إلى الوثنية المألوفة الموروثة. لهذا أفسد العرب دين أبيهم إبراهيم وملأوا الكعبة بالأصنام. وأفسد اليهود دين موسى فاتخذوا عجلًا جسداً له خوار إلهاً لهم، وقالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة وهكذا. فالألوهية المجردة والاستمرار على اعتقادها شاقة عسيرة. وقيل «إن الإنسان ميال دائماً إلى التجسيد» لهذا فد الدين في كل أمة من الأمم، واحتاجت إلى نبي جديد.

إذا نظرنا إلى مصر رأينا الديانة النصرانية فيها كانت قد تعفنت تحت سلطة الدولة الرومانية - قال بعضهم: «لقد أكرهت مصر على انحلال النصرانية، ولكنها هبطت بذلك إلى حضيض الانحطاط الذي لم يتشلها منه إلا الفتح العربي، وكان البؤس والشقاء مما كانت تعانيه مصر التي كانت مسرحاً للاختلافات الدينية الكثيرة في هذا الزمن، وكان أهل مصر يقتلون بفعل تلك الاختلافات، وكانت مصر التي أكلتها الانقسامات الدينية، وأنهكها استبداد الحكام تحقد أشد الحقد على سادتها الروم، وتنتظر ساعة تحرُّرها من براثن القراصنة الظالمين».

ويقول بترل في كتابه «فتح العرب لمصر»: «فالحق أن أمور الدين في القرن السابع كانت في مصر أكبر خطراً عند الناس من أمور السياسة. فلم تكن أمور الحكم هي التي قامت عليها الأحزاب، واختلف بعضهم عن بعض فيها، بل كان كل الخلاف على أمور العقائد والديانة، ولم يكن نظر الناس إلى الدين على أنه المعين الذي يستمد منه الناس ما يعينهم على العمل، بل كان الدين في نظرهم هو الاعتقاد المجرد في أصول معينة. وكان الروم يجبون على النفوس جزية وضرائب أخرى كثيرة العدد. ومما لا شك فيه أن ضرائب الروم كانت فوق الطاقة وكانت تجري بين الناس على غير عدل».

ولم تكن فارس على عقيدتها الزرادشتية والبوذية بأحسن حالاً، فكان الملوك يتزوجون بناتهم وأخواتهم حتى يزدجر الثاني جنى على بنته ثم قتلها، وبهرام جويين كان متزوجاً

بأخته. وكانت فارس مسرحاً لمنهب ماني الزاهد المتك، ومزدك الإباحي المتهتك.

وكذلك كان الشأن في الهند، فكانوا يؤمنون بتفاوت الطبقات، فيوت أرستقراطية عالية يراها الناس فوق مستواهم، ويوت دون ذلك، ومن التصق بحرفة لم يبع له أن يخرج عنها ومن التصق بنسب لزمه. وهكذا شأن الهنود والصينيين يغب عليهم عناصر ثلاثة، وهي الوثنية المتطرفة، والشهوات الجنسية الجامحة، ونظام الطبقات.

والعرب في الجاهلية غرقوا في عبادة الأوثان. وكان الدين - كما يدل عليه شعرهم - شيئاً سطحياً غير متغلغل في أعماق صدورهم، فقدسوا الحجارة والغدران. ومن آثار ذلك بثر زمزم والحجر الأسود، وكان لا يمجنون آلهتهم... كما تدل عليه حادثة امرئ القيس إذ مر على مكان يقال له «ذو الخلصة» وكان به صنم، فاستقسم عنه بقداحة، وهي ثلاثة: الأمر والنهي والتربير، وأجالها، فخرج الناهي، ثم أجالها فخرج الناهي أيضاً، ثم أجالها فخرج الناهي، فجمعها وكسرها وضرب بها وجه الصنم. واعتقدوا أن في الأشياء المادية من جبل وريح أرواحاً تعبد كما تعبد الأصنام، فعبدوا الكواكب من شمس وقمر. واشتهر من أوثانهم العزى واللات ومناة. وكان اسم عبد العزى كثير الشيوخ بينهم، ومع ذلك كانوا يعتقدون في هذه الأحجار أنها دون الله. وأنهم يعبدونها لتفريقهم إلى الله زلفى. وامتنلاً بالأصنام حتى جاء محمد ﷺ بالإسلام، فأمر بكسرها.



جاء الإسلام وعماده شيان: القرآن والسنة؛ فأما القرآن، فأتى بتعاليم مخالفة لتعليم الجاهلية. والقرآن ينقسم قسمين: مكّي ومدني، وأساليبه متنوعة بين شدة ولين، وترغيب وترهيب، ووعد ووعيد مسابرة للسيرة النبوية وموافقة لحال المسلمين والمشركين في أوقات نزول الآيات. والآيات المكية تراها تتجه اتجاهاً قوياً نحو الدعوة إلى عبادة إله واحد هو رب العالمين، ويبيده ملكوت كل شيء، ونحو الدعوة إلى الإيمان بيوم الحساب ومكافأة الخير بالخير والشر بالشر، والاستدلال على الله بآثاره في العالم، وتقرير أن الأصنام عاجزة كل العجز عن أن تعمل عملاً في الكون، فهي لا تستطيع أن تجلب الخير لنفسها فكيف لغيرها. والآيات الأولى آيات قصيرة لها رنين قوي تدعو إلى الله وتقسم بالليل والنهار والسماء والأرض والشمس والأماكن المقدسة والوالد وما ولد والنفس وما سواها، إشعاراً بمظلة الله خالقها.

وقد سالم المشركون محمداً أول الأمر، ثم ناصبوه العداء، ورموه بالكذب

والجنون، فنزلت آيات القرآن شديدة على الكافرين متوعدة أشد الوعيد مصورة لكبيرائهم صورة هزة وسخرية، وهو إلى ذلك يوضح في قوة ما سيناله الكافرون من عذاب اليم، وما سيناله المؤمنون من نعيم مقيم. ولبت القرآن في العهد المكي يحاج المخالفين ويقص العبرة من سيرة الأولين بعد العدة الأولى من العهد المكي، في فواصل أصول وأسلوب أهدأ. وفي هذا العهد نزلت قصة الإسراء وكثير من قصص الأنبياء، ويشير القرآن في أكثر من موضع إلى أن إبراهيم أبو العرب ومنبع الإسلام ومصدر شعائر الحج، ولكن في هذا العهد لم يجادل القرآن اليهود ولا النصارى إلا قليلاً لقلّة اليهود الذين كانوا بمكة ومسالمة النصارى.

فلما هاجر النبي إلى المدينة، كان الشأن فيها غير الشأن في مكة، فأكثر سكان المدينة من - الأوس والخزرج - فشا فيهم الإسلام وآمنوا به إيماناً صادقاً، على العكس من أهل مكة الذين لم يُسلم منهم إلا القليل. واستراح الأنصار - من الأوس والخزرج - مما كان بينهم من حروب ومحن، واستراح المهاجرون المسلمون مما كان يؤذيهم به صناديد قريش في دارهم. وكان المدنيون أكثر ثقافة بالكعب المنزلة لما كان بينهم من يهود. وكان هذا من الأسباب التي دعته أن يتقبلوا دعوة النبي ويفهموا النبوة ومراميتها أكثر مما تفهم قريش. وكان بجانب هؤلاء المسلمين من الأنصار والمهاجرين قبائل يهودية لهم مزايا العرب في الحروب والقتال، ولكنهم كشأن اليهود عامة شديدو المحافظة على تقاليدهم وأوضاعهم وشعائرتهم، فأبوا أن يتكروا شيئاً من ذلك، وأبوا إلا الإصرار على دينهم وشعائرتهم، وناصبوا النبي العداة. وأخذ الخلاف يشتد بينهم وبين المسلمين كلما تقدم الزمان، وحدثت الأحداث وأخذت نعمة القرآن في خصومهم تشتد بجانب ذلك.

وبجانب هؤلاء وهؤلاء كان قوم من الخزرج حقدوا على الإسلام، إما لأن الإسلام أفقدهم رياستهم الدنيوية، وإما لأنهم أتباع هؤلاء اليهود أو نحو ذلك. ولكن التيار العام تيار المسلمين جرفهم معه، فظاهروا بالإسلام، وأبطنوا الكفر، فُشمو بالنافقين، وحمل عليهم القرآن حملة شديدة كحمله على اليهود. وكان يرد دساتهم ومكرهم وينقص مؤامراتهم. وفي هذا العهد كان القرآن يخاطب المسلمين ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [بقره: الآية 104] بينما كان الخطاب في عهد مكة ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ [بقره: الآية 21]. ولما كان القتال بين المسلمين في المدينة والمشركين في مكة وبين المسلمين في المدينة واليهود فيها، كانت الآيات المدنية مينة قوانين الجهاد ومسجلة لأحداث الغزو، فأيات في غزوة بدر وآيات في غزوة أحد وآيات في غزوة الأحزاب.. إلخ. وهي كلها شديدة شدة الحرب، حتى إذا تم فتح مكة، نزلت

سورة ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١٥﴾﴾ [المصور: الآية 1] . ويغلب على الأسلوب في الآيات المدنية الطول مع التزام الفواصل ومع الهدوء الذي ينجم مع التشريح . وليست الآيات وحدها هي التي تطول بل تطول السور كذلك، ولذلك سميت بعض السور السبع الطوال .

وفي القرآن سور أدبية رائعة من جمال تشبيه، وجمال أمثال، وجمال استعارة، وجمال حجاج .

وأما السنة فهي أهم مصدر بعد القرآن . وقد تجرأ قوم فأنكروها، واكتفوا بالعمل بالقرآن وحده . وهذا خطأ، ففي السنة تفسير كثير من النبي ﷺ للقرآن، فقد كان يجيب على أسئلة الصحابة فيما غمض عليهم، ويبين لهم ما اشبه عليهم، وفيها تاريخ الإسلام وتاريخ أعمال الصحابة وطريقة تنفيذهم لأحكام القرآن وكيفية عملهم بها . فمن الحديث نعلم كيف عمل الرسول وأصحابه بالقرآن، وكيف نجحوا في تأسيس حكومة مدنية على مبادئ الإسلام، وفي الحديث أخبار الرسول وأصحابه ووقائعهم إلى غير ذلك .

وقسم من الأحاديث أخلاقي تهذيبي، يحتوي على الحكم والآداب والنصائح، مثل مدح الصدق والعدل والإحسان، وذم الكذب والظلم والفسق والفساد .

وقسم يشتمل على أصول العقائد المذكورة في القرآن، مثل التوحيد والصفات الإلهية والرسالة والبعث وجزاء الأعمال .

وقسم آخر يشتمل على أحكام، وقد اشترطوا في أحاديث الأحكام صحتها .

وهناك فرق بين السنة والحديث، فالحديث كل واقعة نسبت للنبي ﷺ ولو كان قلعها مرة واحدة ولو رواها عنه شخص واحد، أما السنة فالعمل المتواتر، أعني ما فعله رسول الله ﷺ ثم من بعده أصحابه والتابعون .

وتدوين كتب الحديث بمنزلة تسجيل التاريخ لهذا العمل المتواتر . والسنة مشتقة من معنى العادة والطريقة المستمرة، كما قال الله تعالى ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾ [الإسراء: الآية 77] وقوله ﴿فَقَدْ مَنَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: الآية 38]، وقوله ﴿وَلَنْ نَجِدَ إِسْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]، ﴿وَلَنْ نَجِدَ إِسْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ . [فاطر: 43] . والمسلمون اقتبسوا هذه الكلمة من القرآن، واستعملوها للدلالة على سنة النبي وأصحابه .

وقد جرت العادة أن يرسل رسول الله من يعلم أهل البلاد القرآن والسنة .

وكان الصحابة يكتبون هذه الأحاديث ويحفظونها، لأنهم كانوا يهتمون بكل ما يقوله النبي ويفعله. ومن الصحابة من يكثر كتابة الحديث كابن عمر وأبي هريرة. وبعضهم يقل إما لقلة حفظهم أو لاشتغالهم بأعمالهم. وروي عن أبي هريرة أنه قال: ما من أصحاب النبي أحد أكثر حديثاً مني إلا ما كان من عبد الله بن عمر، فإنه كان يكتب ولا أكتب.

وكان الرسول ينهى عن كتابة الأحاديث أحياناً خشية أن يخلط الحديث بالقرآن، والدين بعدُ غَضٌّ جديد. وكثرت كتابة الحديث بعد وفاة رسول الله، لأن الذاكرة وحدها لا تكفي للمحافظة على الحديث. وقد بدئ جمع الحديث في حياة الرسول، ثم كثر ذلك بعده خصوصاً من أمثال أبي هريرة، فقد كان قوي الذاكرة حاضر البديهة، يكاد يلازم المسجد، وكالسيدة عائشة، فإنها كانت من حفظة الحديث عن زوجها. وكان لها ذاكرة واعية، معنية بالتدقيق، لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه. وكعب الله بن عمر، وعبد الله بن عباس.

وكان المسلمون يرجعون في مسائلهم إلى القرآن والحديث، وبذلك ظهرت أهمية أحاديث الرسول. فقد كان يسأل الصحابة عند اجتماعهم: هل عند أحد حديث في هذه المسألة، وكذلك سار التابعون. حتى كان الخلفاء أنفسهم يهتمون بجمع الحديث والحث على تدوينه. فقد أمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر بن حزم بقوله: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكته، فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء. ولا تقبل إلا حديث النبي، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً».

ثم بدئ في أواسط القرن الثاني من الهجرة في وضع مجاميع للسنة، وفي قصد الطلاب إلى تعلم الحديث، كما فعل الإمام مالك في المدينة، وعبد الله بن وهب في مصر، وسفيان الثوري في الكوفة، وعبد الله بن مبارك بخراسان.

وفي هذا الحين أُلّف الموطأ وأمثاله. وفي القرن الثالث الهجري تمّ جمع الحديث. وقد عني الجامعون بالسند. فلم يذكروا حديثاً إلا بسنده. وقد كثر الحديث في ذلك العهد حتى إن مسند أحمد بن حنبل يحتوي على نحو ثلاثين ألف حديث. وقد توفي سنة 241هـ. وكذلك فعل البخاري ومسلم. وقد عرفت كتبهما بالصحيحين. وكان المحدثون لا يصححون الحديث إلا إذا صح سنده. ولكن مع الأسف دخل في الحديث بعض الإسرائيليات، وبعض ما كان يرويه القصاص من غير تدقيق.

ومن المؤسف أيضاً أن العلماء عتوا بنقد السند أكثر مما عتوا بنقد المتن. وقد وضعت

قواعد للتحقق مع صحة الحديث، فقالوا مثلاً إنه يحكم بضعف الحديث إذا تعارض مع وقعة تاريخية معروفة، أو إذا كان الراوي من الشيعة والحديث يطمئن في أحد الصحابة، أو كان من الخوارج والحديث يطمئن في أهل البيت، أو كان الحديث مروياً عن واحد فقط، أو كان الحديث يخالف مبادئ القرآن وتعاليمه، أو كان الحديث يتضمن عقوبة شديدة لشيء ناهه، أو نحو ذلك.

والأحاديث المجموعة مختلفة في أسمائها، فمنها المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن بتواطؤهم على الكذب في كل قرن من القرون. ومنها الآحاد. وقد قسموا الأحاديث إلى ثلاثة أقسام: مشهور وهو ما رواه آحاد في القرن الأول ثم ذاع بعد ذلك، ورواه عدد كبير في القرن الثاني والثالث. وحديث عزيز، وهو ما لم يُرَوَّ عن أقل من طريقين، وحديث غريب وهو ما كان في سلسلة سنه شخص واحد.

وقد جدَّ المسلمون جدّاً عجباً في جمع الحديث وترتيبه وتبويبه. ولم يألوا جهداً في الرحلات إلى أقصى البلاد لجمعه، ولم يقصروا في الاستفادة منه فيما يعرض لهم من أحكام.



الوحدانية أهم ركن للإسلام

أثبت الدكتور ماكس موللر مكتشف اللغة السنسكريتية أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين بغياً بينهم، وهذا يخالف عقيدة الشوّه والارتقاء التي تدّعي أن الناس عبدوا الأصنام أولاً وعدادوها، ثم لم يصلوا إلى التوحيد إلا أخيراً، وأن الوحدانية ارتقاء لشوّه الوثنية.

وعقيدة الوحدانية عقيدة صعبة لا يستطيعها إلا المجاهدون الراقون. وكثيراً ما ينحدر الناس عنها إلى شيء من الوثنية، ولذلك حارب الإسلام الوثنية في شتى مظاهرها من عبادة آباء أو عبادة أشجار وأحجار أو عبادة أوثان أو عبادة أموات وأضرحة، ومع هذا كله فقد ظلت الوحدانية صعبة إلا على من هدى الله.

وعقيدة الوحدانية هذه هي أرقى ما وصلت إليه الإنسانية، ولكن تحقيقها كما قلنا عسير، فهي تتطلب منهم اعتقاد أن الله وحده هو الذي يستحق العبادة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفِخْرَةُ: الآية 5] . وأن ما عداه لا يصح أن يؤله، ولكن الناس على توالي العصور ألّهُوا غير الله، فمنهم من ألّهُ الأشجار والأحجار، ومنهم من ألّهُ الأضرحة والأولياء، ومنهم من ألّهُ الملوك والخلفاء، ومنهم من ألّهُ المال والجاه غافلين عن حقيقة الدين، غافلين عن حقيقة الوحدانية.

ولكن مع الأسف كانت صعوبة الإيمان بلّهُ واحد من عالم الغيب سبباً في فتح الباب للعقول الضعيفة في العصور المختلفة، فأمنت بالسكر والطمسماط وكثير من الخرافات. والعقيدة الصحيحة تقتضي صاحبها نسبة السلطة لله وحده والقدرة لله وحده. ومن قديم حارب عمر بن الخطاب الذين بدأوا يعودون إلى الوثنية، فقطع الشجرة التي كان عندها بيعة الرضوان لما رأى الناس يتمسحون بها، ويعتقدون فيها. وقال للحجر الأسود: لولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك. وتلاه ابن تيمية وأتباعه في إزالة الأضرحة ومشاهد القبور. وظل العلماء والمخلصون على هذا المنوال يحاربون كل نوع من أنواع الوثنية في العصور المختلفة. إلى الشيخ محمد عبده حديثاً ومحمد بن عبد الوهاب وأتباعه قبله.

وعقيدة الوجدانية في الإسلام ليست مجرد نظرية فلسفية ميتافيزيقية كما يعتقد كثير من الغربيين. إذ يعتقدون أن الله خلق العالم، ثم عرج إلى السماء ولا شأن له به، ويعتقد المسلمون أن الله يعمل في العالم دائماً، فكل ما يصير وكل ما يتجدد من عمله المستمر. ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَتَاعَ الْغَيْبِ لَا يَمْلِكُهَا إِلَّا هُوَ وَيَسْأَلُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا كُنْتُمْ مِنْ دُونِهَا إِلَّا يَسْأَلُهَا وَلَا حَافِظٌ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا نَجْمٌ وَلَا يُبَيِّنُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59] والمسلم لا يكون متديناً إذا لم ينسب إليه كل عمل من الأعمال. وحياة الإنسان وعلاقته بربه تستلزم عند المسلم الاستعانة بالله دائماً، لأنه هو الذي يغير الظروف التي حوله دائماً بما يسره ويسوؤه، ويحرك قلوب الناس بما يسرها وما يسوؤها. والدين في نظر الإسلام ليس مسألة شخصية ولا مسألة فردية، وإنما هو مسألة شخصية واجتماعية.

والعلاقة بين الإنسان ومخلوقات الله علاقة متينة، فكلها من خلق رب العالمين، فبين الإنسان وبين هذه المخلوقات وحدة نسب يربها، إذ هو خالقها وخالفه. والعلاقة بين الإنسان وهذه الطبيعة علاقة صداقة. يتجسب إليها لتفسي إليه برهاً. وهي أيضاً دلالة على وجود الله وعظمته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ كُنْفَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى آسَافٍ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى لَيْلٍ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾﴾. [الفاشية: 17-20] والقوانين الطبيعية في نظر الإسلام تسيطر على العالم بكافة مظاهره، وتؤلف سلسلة متصلة ومستمرة في العلاقات التي توافق الواحدة منها الأخرى وتوائمها.

فحيث نجد طفلاً لا يبز له، نجد لبناً يرضعه. فإذا نمت السن، كان اللحم وما إليه. وينمو التطور في الوقت نفسه من عدم الكمال إلى الكمال نفسه. وما القوانين سوى «سلطات تنفيذية» ذات إرادة لها هدف مقصود. ومن ثم فهي تعمل لحفظ النظام وصيافته. وتمثل القوانين كذلك الإرادة المحققة.

والطبيعة هي ما تسمى الخليفة، لأن الطبيعة نشأت عن قوانين سبق إعدادها من قبل. والطبيعة حادثة مؤقتة منذ خلقها ووجودها، وكلها تخضع لإرادة الله ﴿وَإِنْ يَنْزِعُ عَنْهُ إِلَّا يَنْسُخْ بِحُجُوبٍ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: الآية 44].

والقوانين الطبيعية هي بعض ما يدعى «الملائكة»، وهي المبادئ التنفيذية لهذا العالم، والسلطات التنفيذية التي بواسطتها تحقق المشيئة السبية.

وامتثال أوامر الطبيعة هو امتثال وخضوع للمشيئة التي تسبب القوانين، وهو ما يدعى الدين، أو الإسلام، أي: الخضوع والامتثال لله.

وهذا الخضوع والامتثال هو المبدأ العالمي الحق. وبهذا وحده توجد الخليفة، ويربر الوجود.

وخالق الكون، ومالك المشيئة السببية هو ما يدعى الله. فهو الذي خلق المشروعات ودبر الخطط، وأثر فيها. وتسيحها هو خضوعها للقوانين التي بثها الله فيها.

وكان رسول الله يتقبل المولود الجديد، ويقول: «إنه حديث عهد بربه».

ولما هاجر إلى المدينة على ناقته، أراد بعضهم على أبواب المدينة أن يترك الناقة عنده، فقال لهم رسول الله ﷺ: «دعوها فإنها مأمورة». وفي القرآن الكريم: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ أَهْوَاءَ مَنْ لَدَىٰ الْمَدِينَةِ وَالَّذِينَ طَرَفُوا لَوَاقِحَهُمْ فَلْيُدْعُوا أُولَٰئِكَ إِلَىٰ الْعَقْلِ إِنَّ أُخْزِيَ مِنْ لَدَىٰكَ يُورَاكَ وَمَنْ أَلْجَأَ شِرًّا وَمَنْ يَمْشِرُونَ ﴿٦٧﴾ [فصل: الآية 67].

والله يستطيع أن ينفذ القوانين الطبيعية، وأن يقف عملها، ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٨﴾ [الأنبياء: الآية 68].

وهو بصفته الخالق لا حدود لقوته، وهو ليس بحادث أو مخلوق. ولما كانت أفكارنا المقصورة على الماديات والمحسوسات لا يمكن أن تتطور إلا على أساس من التجارب الطبيعية والمظاهر الطبيعية، فليس في استطاعتنا أن نحيط بمعرفة الله وإدراكه تمام الإدراك. وإنه من الغباء قطعاً إثارة مناقشة حول الله نفسه. وإنما نحن نعرف فقط شيئاً عن مشيئته وإرادته ووجوده، نعرف ذلك كله عن طريق القوانين الطبيعية. وكلما ازدادت معرفتنا بالقوانين الطبيعية، ازدادنا معرفة بمشيئته وإرادته، أي: بالله نفسه.

وتمثل الطبيعة غير العضوية أقل خطوات التطور الطبيعي. ويمثل الإنسان أوسع تلك الخطوات. وتتدرج الأشياء في الكمال من جماد إلى نبات إلى حيوان إلى إنسان.



الإيمان برسالة محمد ﷺ والنبیین من قبله

ويلى عقيدة الوحداية الإيمان برسالة محمد والنبیین من قبله .

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بِهِ نَحْنُ وَالنَّاسُ بِمَا أَرَدْنَا اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْمُكَايِبِينَ حَسِيبًا ﴾ [نساء: الآية 105] .

﴿ بِمَا تَأْتِي الرُّسُولَ يَفِي مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ مَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [مائدة: الآية 67] .

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَإِنِّي أَنذَرْتُكُمْ لِقَاءَ الْيَوْمِ أَن لَّا تَكُونُوا مِّنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [ص: 65]

﴿ قُلْ يَمَّا يَأْتِيهَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِهِمْ أَن يَتَخَفُوا عَلَيْهِمْ نَبَأِ الْغَايِبِينَ ﴾ [الأعراف: 158] .

﴿ وَيَوْمَ نَبِّئُ فِي كُلِّ أَقْوَافٍ شَيْئًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهَادَةً عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَرَكْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُنَادُونَ لِلْغَايِبِينَ وَيَهْجُونَ رِسَالَاتِهِمْ وَيَسْتَلْزِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [فصل: الآية 59] .

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَن سَاءَ لِي الْوَعْدُ إِذْ أُبَدِّلُ فِيكُمْ مَّرْسَلَاتِي وَأَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [نصرت: 6] .

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ [الأنعام: الآية 105] .

﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدَاعِيَ الرُّسُلِ ﴾ [الاحقاف: الآية 9] .

﴿ إِن أَنبِئُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الاحقاف: الآية 9] .

﴿ مَا كَانَ حُجَّتُكَ عَلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ وَقَعَتِ الْبَيْتَاتُ وَكُنَّا بِكُمْ عَلَىٰ الْكُفْرِ بَدِيعًا إِنَّا جَاءْنَا مِن قَبْلِهِمْ نَذِيرًا ﴾ [الأنعام: الآية 40] .

وهذه الرسالة مؤيدة بشهادة عيسى .

﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّخْبِرًا لِّمَا تَدْعُونَ وَإِنِّي مِّن رَّبِّكُمْ رَسُولٌ ﴾ [مائدة: الآية 107] .

﴿ قُلْ إِنِّي مِّن رَّبِّكُمْ رَسُولٌ ﴾ [مائدة: الآية 6] .

الإيمان باليوم الآخر

ويلى هاتين العقيدة باليوم الآخر.

﴿إِنَّا لَمَّا زَكَّيْنَاكَ أَنزَلْنَا حَبًّا ﴿٨١﴾﴾ [علق: الآية 8]

﴿إِنَّهُ هُوَ بَيِّنٌ وَبُيُوتُ ﴿٨٢﴾﴾ [الزُّجُوج: الآية 13]

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّنَا مَرَّ بِكُمْ فَبَدَّلَ كَيْفَ كُنْتُمْ تَكُونُونَ ﴿٧﴾﴾ [الزُّمَر: الآية 7]

﴿وَلَقَدْ أَقْبَمْنَا عَلَى الْيَمِينِ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: الآية 28]

﴿هُوَ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ ﴿٥٦﴾﴾ [يونس: الآية 56]

﴿أَفَقَدْ رَأَيْتَ بَيْنَهُ يَوْمَ يَنفُخُ الْوَاقِعَ أَنسَأَمَ مِنَ الْاِسْمَاءِ وَالَّذِينَ تَلَذَّتْ بِطُوعِهَا وَكَرِهَتْهَا وَإِنَّهُمْ يُرْجَعُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [آل عمران: الآية 83]

وكان لهذه العقيدة في اليوم الآخر سلطان كبير على عقول الناس، وردع للمجرمين عن إجرامهم، وتشجيع للمحسنين على إحسانهم، ومراقبة الله سرّاً وعلناً، ومحاسبة الضمير على كل عمل، والخوف من النار في الآخرة. وزادت هذه الحالة عند بعض الناس، فقلّبوا جانب الخوف كالحسن البصري الإمام الكبير، فيحكون عنه أنه كان يرى دائماً كأنه عائد من جنازة، وكان كثير التخويف بالنار وعذابها، وكذلك الغزالي ومن تبعه بالفوا في الترهيب حتى خلعوا قلوب الناس. وكان الصوفية أعدل في حكمهم لسلطة شعور الحب عليهم، فكانت رابعة العلوية تقول [من المضارب]:

أَحِبُّكَ حُبِّينِ: حُبُّ الهوى
وَحُبُّاً لَأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ

والقرآن الكريم سلك طريقةً وسطاً بين الترهيب والترغيب.

وقد دعا المسلمين إلى الإيمان باليوم الآخر تيقنهم من أن كثيراً من أعمال الخير في الدنيا لا ينال صاحبها عليها ثواباً، وكثيراً من أعمال الشر لا ينال صاحبها عليها عقاباً،

والعدل يقتضي أن يثاب المحسن ويعاقب المسيء. وليس هذا كما يقول الشيوعيون ناتجاً من سوء النظام، فكل نظام اجتماعي لا يخلو من ظلم اجتماعي في الدنيا، كما يقول الشيوعيون وأصحاب الشؤء والارتقاء.

* * *

الإيمان بكتب الله الأخرى وملائكته ورسله

ثم يلي ما تقدم الإيمان بكتب الله الأخرى وملائكته ورسله: ﴿لَا تَقْرَأُ بَيْتَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ﴾ [البقرة: الآية 285] . ولم يكن في العقائد الأخرى تسامح وإقرار بالنبين الآخرين، كالذي قرره القرآن من الاعتقاد بالله ورسله وكتبه. فيرى الإسلام أن كثيراً من الكتب الدينية كالنوراة والإنجيل لم تحفظ كما نزلت، وإنما دخل عليها التغير والتبديل، كما يرى الإسلام أن كل أمة بعث فيها رسول ﴿وَلَا يَكْفُرُ بِإِيمَانِهِ﴾ [البقرة: الآية 24] ﴿يَتَّبِعُونَ مَا كَتَبَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم مِّنْ لَّدُنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: الآية 285]، وأن القرآن آخر هذا الكتب، وأن محمداً آخر الرسل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ مِن بَعْدِهِ﴾ [الشورى: الآية 163] الآية.



كما يجب الاعتقاد بأن الله ملائكة، ولنا نعلم من أمرهم كثيراً، إلا أنهم مخلوقات روحية، منهم الموكلون بالعرش يحفظونه، ومنهم رسل الله إلى أبنائه.

ومن الأسف أن كان لعقيدة الملائكة والشياطين في الإسلام أثر كبير خطير وخصوصاً في الشياطين وما زادوا فيها من أوهام.

ويتصل بهذا عقيدة الإسلام في القضاء والقدر، والتوكل على الله، قال تعالى في القضاء والقدر:

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ مَّعَدُودٌ﴾ [الزُّمَرُ: ٢١] ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ مَّعَدُودٌ﴾ [البقرة: الآية 217] ﴿وَمَا كَانَ لِقَوْمٍ أَنْ يُبَدِّلُوا آيَاتِنَا﴾ [البقرة: الآية 145] . ﴿قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: الآية 154] .

﴿قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الاعراف: الآية 180] .

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَرْسَلْنَا رَسُولًا﴾ [البقرة: الآية 213] ﴿وَلَا يَسْتَفِئُونَ سَأَةً﴾ [الاعراف: الآية 34] .

﴿وَمَا يَنْبَغِي فِي الْأَرْضِ إِلَّا عِلْمُ اللَّهِ بِرِزْقِهَا﴾ [البقرة: الآية 6] .

﴿لَا يَخْرُجُ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: الآية 255] ﴿وَلَا يَسْتَفِئُونَ سَأَةً﴾ [البقرة: الآية 255] .

في كتب تُبين ﴿سبأ: الآية 3﴾ .

﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْقٍ وَلَا تَمْنَعُ إِلَّا يُعْلِمُونَ﴾ [فصلت: 47].

﴿وَمَا يَعْزَرُ مِنْ مَّعْرٍ وَلَا يُنْفَسُ مِنْ عُسْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فيلسوف: الآية 11] .

﴿إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرَهُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [المعلق: الآية 3] .

﴿إِنَّ لَبَّ أَعْفَىٰ إِنْ جَاءَ لَا يُؤْتَرُ﴾ [نوح: الآية 4] .

﴿عَلِيمٌ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٦٦﴾ إِلَّا مَن أَرَادَ مِن رَّسُولِهِ﴾ [الجن: 26-

. [27

﴿وَمَا مِنْ قَائِمٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ تُبِينُ﴾ [النمل: 75].

﴿مَنْ سِوَا اللَّهِ فَهُوَ السَّمْعِيُّ وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: 178].

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِن حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

أَجْمِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الشجعة: الآية 13] .

- وفي التوكل على الله جاء:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [المعلق: الآية 3] .

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴿١٣٠﴾﴾ [الشعراء: الآية 217] .

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [التفئين: الآية 13] .

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِأَقْوَمٍ وَكِيلًا﴾ [المنساء: الآية 81] .

وقد كانت عقيدة القضاء والقدر والتوكل سليمة في عهد الرسول وكبار الصحابة، فكانت لا تمنعهم من غزو وحرب وفتوح بلدان وتغلب على أمم. وقد فهموها فهماً لا يمنع من الأخذ بالأسباب، كما جاء في الحديث: «اعقلها وتوكل» .

فكانوا يؤمنون بارتباط الأسباب بمسبباتها، فالعلماء يروي والنار تحرق. وفي القرآن: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٢٤﴾﴾ [الانبياء: الآية 69] . وفيه منات من الآيات تدل على ارتباط الأسباب بالمسببات، حتى جاء الأشاعرة فلم يربطوا بين الأسباب ومسبباتها، فلا تأثير عندهم للماء في الري ولا للنار في الإحراق. قالوا: وإنما المؤثر هو الله تعالى عند حدوث الأسباب لا بها. وقالوا بتكفير من اعتقد أن الله تعالى أودع قوة الري في الماء وقوة

الإحراق في النار. وإنما الإيمان والاعتقاد بأن الري جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة وصادف مجيئه شرب الماء من غير أن يكون للماء دخل في ذلك - وبذلك فكوا الأسباب عن مسبباتها. فكان لهذا من الأثر البالغ ما جعل المسلمين فيما بعد يبالقون في عقيدة القضاء والقدر، ويربطون الحوادث بالخرافات والأوهام لا بالأسباب والمسببات، فالزرع إنما ينجح بالقدر ويفسد بالقدر، لا بما أثبتته العلم وما يجره الإهمال. وهكذا أصبحت عقيدة القضاء فيما بعد صاغةً عن العمل...

وفرق كبير بين العقيدة في القضاء والقدر وبين الجبر. فالقضاء والقدر الصحيحان يؤمان بربط الأسباب بمسبباتها، ويحملان صاحبهما على العمل، ثم لتكزُ النتيجة بعدُ ما تكون. وعلى هذه العقيدة كان أكبر الشجعان الفاتحين من أمثال خالد بن الوليد وتيمورلنك والإسكندر ونحوهم، لا يهابون الموت اعتماداً على أن ما قُدر سيكون. أما الجبر فيرى الإنسان كالريشة في مهب الريح، وما قُدر لا بد أن يكون، عَمَلُ الإنسان أو لم يعمل، تشجع أو لم يتشجع. وهذه العقيدة على هذا النحو دخيلة على الإسلام مما جعل كثيراً من الأوروبيين يجعلون من عيوب الإسلام العقيدة في القضاء والقدر والتوكل على الله. ولو أنصفوا لعدوها بحالتها الحاضرة من عيوب المسلمين لا من عيوب الإسلام.



الرَّقَّ

وخطا الإسلام في الرق خطوة واسعة، فهو لم يجزه إلا لمن يؤسر في حرب شرعية، أما اختطاف الولدان والبنات بشن الغارات على القبائل واتخاذهم عبيداً، فعمل جاهلي لم يجزه الإسلام.

وقد سوى الإسلام بين ذوي الألوان المختلفة سوداً وبيضاً، فقال الرسول: «ليس لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح».

وقرّر للأرقاء الحقوق التي للأحرار، بل جعل للرفيق مزايا ليست للأحرار، بإعفاء الأرقاء من نصف العقوبات التي يحكم بها على الأحرار وجعل العتق واجباً في كفارة اليمين، وكفارة الفطر في رمضان إلى غير ذلك، وأوجب على المسلمين حسن معاملة الأرقاء، قال ﷺ: «اتقوا الله فيما ملكت أيما نكم. أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون. فما أحببتهم فأمسكوا، وما كرهتم فيعوا، فإن الله ملككم إياهم، ولو شاء لملكهم إياكم». وسأله رجل: كم أعفو عن الخادم؟ فصمت رسول الله ﷺ، ثم قال: «اعف عنه في كل يوم سبعين مرة». وضرب رجل من أصحاب رسول الله ﷺ عبداً له، فجعل العبد يقول: «سألك بوجه الله. فلم يعفه، فمعه رسول الله ﷺ وانطلق إليه، فلما رأى الرجل رسول الله ﷺ، أمسك، فقال له الرسول: «سألك بوجه الله فلم تعفه، فلما رأيتني أمسكت بك». قال الرجل: «فإنه حر لوجه الله». فقال النبي: «لو لم تفعل، لسفعت وجهك النار».

وقال ﷺ: «أرقاؤكم إخوانكم، استعينوهم على ما عليكم، وأعينوهم على ما عليهم». وقال الإمام الزهري: «متى قلت للمملوك: أخراك الله، فهو حر».

وليس يصح قياس هذه الخطوة الواسعة بما فعلت الأمم في هذه الأيام. وإنما يقاس على ما كان الرقيق عليه قبله في أيامه، فقد كان الحصريون القدامى والبابليون والبراهمة

والفرس يتخذون الرقيق سلعة، ويعاملونهم معاملة وحشية، واتخذه اليونان أيضاً، وأقرّه كبار فلاسفتهم كأرسطو وأفلاطون، بل زعم أرسطو أن أرواحهم كأرواح الحيوانات. وتوسّع الرومانيون في الاسترقاق إلى حد بعيد. وكان آباء الكنيسة النصرانية يكثرون الكونتات في اقتناء الأرقاء. فإذا علمنا هذا، علمنا الخطوة الواسعة التي خطاها الإسلام في شأن الأرقاء.



الجهاد

وشرع الإسلام الجهاد، والجهاد كلمة إسلامية تستعمل بمعنى الحرب، وهي مصدر «جاهد يجاهد مجاهدة وجاهداً»، مأخوذة من «الجهد»، وهو الطاقة والمشقة، فالجهاد كما قال الراغب الأصفهاني: «استفراغ الوسع في مدافعة العدو».

والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس، وتدخل ثلاثها في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: الآية 78] - ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: الآية 41] - ﴿إِنَّ الْأَوَّلِينَ آمَنُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: الآية 72] الآية.

وقد شرع الجهاد في الإسلام في ثلاثة مواضع:

الأول: إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان.

الثاني: إذا نزل الكفار ببلد تغيث على أهله قتالهم ودفعهم.

الثالث: إذا استنفر الإمام قوماً، لزمهم التغيير معه بدون ذكر الأدلة.

وقد أثبت التجارب أن الحرب سُنَّة من سنن الاجتماع البشري، وأثر لُتَّة تنازع البقاء وتعارض المصالح والمنافع والأهواء، بل هي سنة من سنن بعض الحشرات التي تعيش عيشة التعاون والاجتماع، كالنمل فهو يغزو ويبعد ويسترق، ويستخدم رقيقه في خدمته وترفيه معيشته. ويدل التاريخ أيضاً على أن شعوب أوروبا أشد البشر ضراوة وقسوة في الحرب في أطوار حياتهم كلها من همجية ووثنية ونصرانية وصليبية ومدنية مادية. ومن علمائهم وفلاسفتهم من يرى منافع الحرب أكبر من مضارها. ولا تزال جميع دولهم تنفق على الاستعداد لها فوق ما تنفق على غيرها من مصالح الدولة والأمة، وترهق شعوبها بالضرائب الكثيرة، فإذا لم تجد استدانته.

وقد كان من تعاليم الإسلام منع جعل الحرب للإكراه على الدين، أو للإبادة، أو للاستعباد الشخصي أو القومي، أو لسلب ثروة الأمم والتمتع بالشهوات. ومنع استعمال

القسوة في الحروب، كالتمثيل بالأعداء. ومنع قتل من لا يقاتل كالنساء والأطفال والعباد. ومنع التخريب والتدمير الذي لا ضرورة له.

ومع هذا قال بعض الأوروبيين: «إن الإسلام لم يمتد بهذه السرعة إلا بالسيف، فقد فتح المسلمون ديار غيرهم والقرآن بإحدى اليدين والسيف بالأخرى». وهو خطأ واضح، فهم لم يستعملوا السياف إلا دفاعاً عن أنفسهم وكفّاً للعدوان عليهم، ثم توسعوا في الفتح بحكم نشر الدعوة.

ثم ذهب جماهير الفقهاء إلى أن القتال لدفع الأعداء وصد الاعتداء على الدين أو الوطن فرض عين، ويجب على المسلمين، إذا فقد بلد من بلاد الإسلام، أن يستعدوا لاستعادته مهما كلفهم ذلك من نفوس وأموال إلى أن يظفروا بذلك. وإذا أعلن الإمام النفي العام، وجب على كل فرد أن يطيعه بما يقدر عليه من نفس أو مال كما تقدم. ويجب طاعته فيما دون ذلك بالأولى.

وقد سمي فقهاء المسلمين كل البلاد التي فتحها المسلمون، ويجب عليهم دفع العدوان عنها «دار الإسلام»، وما عداها «دار الحرب».



النظام الاجتماعي في الإسلام

ووضع الإسلام أساساً للنظام الاجتماعي، ووضع أساساً لذلك عقيدة ان كل شيء في السماء او في الأرض إنما خلق للإنسان.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ تَابًا فِي الْأَرْضِ جَيْبًا﴾ [البقرة: الآية 29] .

﴿الَّذِي تَرَىٰ أَنَّ فَهَّ سَحَّرَ لَكُمْ تَابًا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسَّعَ عَلَيْكُمْ بِمَهِّ ظَهْرًا وَيَلِيَّةُ﴾

[القمان: 20].

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَلٍ نَّسْتُو ﴿٧٨﴾ فَإِنَّا سَمَّيْنَاهُ وَقَمَحًا

يَبُوءُ مِّنْ رُّبِيِّ فَذَعَبُوا لَهُ سَجِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الحجر: 28-29].

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَلٍ نَّسْتُو ﴿٧٦﴾ وَلَلَّذِي خَلَقْتَهُ مِّنْ قَلْبٍ مِّنْ نَّارِ السَّمُوءِ ﴿٧٧﴾﴾

[الحجر: 26-27].

﴿فَهُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا

وَضَعْفًا﴾ [الروم: الآية 54] .

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَجَعَلَ مِيثًا رُوحَهَا لِيُنكثَ مِنِّي﴾ [الاعراف: الآية 109] .

- وهو تعالى الذي انشا الأسرة:

﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ بُرُوعِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلْنَا لَكُمْ مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُرُوعًا تَتَجَفَّوْهَا يَوْمَ طَعْمِكُمْ يَوْمَ

إِقَابِكُمْ﴾ [المحل: الآية 80] .

- وسخر لنا الأنعام:

﴿وَلَقَدْ لَكُمُ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبَةٌ لِّفِيكُمْ تَبَاهٌ فِي بَطُونِهَا وَلَكُمُ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٣١﴾﴾

[المؤمنون: الآية 21] .

- وخلق لنا الشمس والقمر والسحاب والمطر:

﴿وَمَخْلُوقَاتُ آدَمَ ﴿٨١﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ شِبَعًا ﴿٨٢﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٣﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٤﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٥﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٦﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٧﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٨﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٨٩﴾ وَمِمَّا تَدْعُونَ آدَمَ ﴿٩٠﴾

﴿الَّذِي مَرَّتَيْنِ فَاسْتَأْذَنَهُمَا فَهَمَّ بِمَا يَنْهَى﴾ [البقرة: الآية 229] .

﴿وَأَن مَّلَقْتُهُمْ بِنِ قَبْلِ أَن تَتَوَهَّأَ وَوَقَدْ قَرَضْتَهُ هُنَّ فَرِيضَةً يَفِصُّ مَا قَرَضْتُمْ﴾ [البقرة:

[237].

﴿وَأَن أَسْرَأَهُ خَافَتْ مِن بَوْلِهِمْ نُشُورًا أَوْ إِعْرَاسًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيَّهَا أَن يَضِلَّهَا بَيْنَهُمَا ضَلُّمًا وَطَلْحًا حَيْرَةً﴾ [مفسساء: الآية 128] . ﴿وَأَن جَفَنَتْ يَدَاكَ بَيْنَهُمَا فَأَبْرَأُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِيهِمْ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِيهَا إِن يُرِيدَا إِسْلَامًا يُوَفَّىٰ لَهُ أَهْلُهُمَا﴾ [مفسساء: الآية 35] . ﴿وَأَن عَزَمُوا الْكَلْفَ فَإِن لَّاهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: الآية 227] . ﴿وَأَن يُنْفِرُوا بَيْنَ أَهْلِهِمْ سَكِينًا﴾ [النساء: 130].

- ويحرم على الرجل أو المرأة أن يقتلا أولادهما:

﴿قَدْ خَيْرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَهًّا بِتَوْبَةٍ عَلَيْهِ﴾ [الانعام: الآية 140] .

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ يَمُوتُوا عَنْ رِزْقِهِمْ وَأَبَاؤُهُمْ﴾ [الإسراء: الآية 31] .

- والنفى التني:

﴿أَدْعُوهُمْ لِأَسْمَائِهِمْ هُوَ أَحْسَنُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: الآية 5] .

- وأوجب العناية باليتامى:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ [البقرة: الآية 220] .

﴿وَالْيَتَامَىٰ إِسْكَانًا وَيَذَى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ﴾ [مفسساء: الآية 36] .

﴿وَالَّذِينَ الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِن نَّاسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفِنُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [مفسساء: الآية 6] .

- وأوجب البر بذي القربى:

﴿وَالْيَتَامَىٰ إِسْكَانًا وَيَذَى الْقُرْبَىٰ﴾ [البقرة: الآية 83] .

- وأوجب إكرام الرقيق:

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالْمَسْلُوبِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَلِمَا بَيْنَكُمْ يَدِ الْيَتَامَىٰ مِنْكُمْ اللَّهُ يَسْمَعُ وَأَعْلَمُ﴾ [النور: الآية 32] .

وهذا النظام ربط العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة وبين الأسر جميعاً.

وكان تعدد الزوجات إلى أربع، وإباحة النسيء ضرورة من الضرورات، إذ كان الإسلام قد أمر بالجهاد: والجهاد عادة يقضي على الرجال دون النساء، فتتج من ذلك كثرة عدد

النساء عن الرجال. واقتضى ذلك اختصاص عدد من النساء برجل واحد، ولكن، مع الأسف، قلَّ الجهاد أو بطل على توالي الزمان، وظل التشريع كما هو، فنتج عن ذلك انحلال الأسرة، فطبعي أن البيت الواحد، إذا كان فيه حرائر متعدّدات، وملك يمين متعدد أيضاً، كثر الخلاف بين الحرائر بعضهنّ وبعض، وبين الحرائر والإماء، وبين الأولاد لتعدد أمهاتهم، خصوصاً أن من طبيعة الرجل أن يفضل بعضهن إما لجمالهن أو لأخلاقهن، أو لغير ذلك. فإذا فضل بعضهن، دبت الغيرة في الباقيات، وكثرت الشحناء والدسائس والمؤامرات. وعلى الجملة انحل البيت. وكان بين الإخوة من أمهات مختلفة في العادة أشد أنواع العداة.

وفي التاريخ حوادث كثيرة من هذا القبيل، كالذي حدث بين الأمين والمأمون، فالأمين أمه حرة عربية، والمأمون أمه أمة فارسية.

ويعلم ابن خلدون انحطاط المسلمين بكثرة الترف. ولكن لم يكن الترف حظ كل المسلمين ولا أغلبهم، إنّما هو حظ الخلفاء والأمراء وكبار التجار وأضرابهم، أما بقية الشعب فقيرة.

يضاف إلى ذلك أن الرجال، وقد قعدوا عن الجهاد، اتسع وقتهم، ففرغوا للشهوات. والإفراط في الشهوات يُضعف الهمة ويقصر العمر؛ ولذلك كان متوسط أعمار الخلفاء قصيراً بالنسبة لغيرهم.

وشيء آخر هام، وهو أن البيت، إذا فسدت أخلاقه بما فيه من تفضيل بعض على بعض وحسد وغيره ومنافة وعداء بين الأولاد وعداء بين الأمهات، أصبح هؤلاء الأمهات غير قادرات على تربية الأولاد تربية صحيحة، وخرج أبناؤهم إلى الأمة ضعاف العقول ضعاف الأخلاق، كثيري الدسائس والمؤامرات، ضعيفي الهمة. ولعل هذا من أهم أسباب انحطاط المسلمين. يضاف إلى ذلك أن بعض هؤلاء الإماء كن يعملن لخدمة أمههن، كما حدث لكثير من زوجات الخلفاء والأمراء، فقد كُنَّ إسيانيات الأصل، فكن يعملن لخدمة إسبانيا، وكُنَّ عيوناً على المسلمين، وكذلك فعل بعض الفارسيات واليونانيات في المشرق.



عقيدة التوحيد في الإسلام

وقد ضغط الإسلام على تعاليم خاصة أهمها توحيد الله وعدم الإشراف به شيئاً.

وربما كان ملخص تعاليم الإسلام التي تختلف عن التعاليم الجاهلية في آيتين: الأولى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا مِثْرًا وَهُمْ عَلَيْكُمْ قِيلَ الشِّرْكَ وَالشِّرْكِيُّ وَكَوْنُ الْبِرِّ مَنْ مَاءٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالنَّبِيَّةِ وَالْكِتَابِ وَالْبَيْتِ وَمَا كَانَ عَلَى نَجْوَى. ذُو الشَّرْفِ وَالْبَيْتِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: الآية 177] الآية، والثانية قوله تعالى: ﴿قُلْ تَسَآوَأْتُمْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَن تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَاللَّذِينَ إِخْتَفَا﴾ [الانعام: الآية 151] الآية.

وفي التوحيد يقول الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الْفَرْدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾ [الاحسان: 1-4].

- ﴿وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163].

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255].

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 116].

وهذا الإله الواحد صدرت عنه المخلوقات كلها.

﴿الْحَسْبُ لِي رَبِّي الْعَلِيِّ﴾ [الفحة: الآية 2].

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاتَّخِذُوا بِهِ مِنَ الشَّرَابِ ذُرْوًا لَكُمْ فَلَا يُجَسِّلُوهَا إِنَّهَا لَكُنَّا نَحْنُ الْمُحْسِنُونَ﴾ [البقرة: 22].

﴿وَقَوَّ الشَّرِيفِ وَالْقُرْبَى فَبَيَّنَّا تُولُوا مَا وَجَّهَ اللَّهُ إِيَّاهُ رَسِيحًا عِيَسَى﴾ [البقرة: 115].

﴿بِيَعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّا نَمُوقُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: الآية 117].

﴿إِنَّا فِي سَخْرِبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ الْجَبْرِ فِي الْبَحْرِ بِنَاءٍ يَنْقَعُ النَّاسُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَلْمَسُوا بِهَا الْأَرْضَ فَبَدَّتْ زُرُوقًا مِنْ حَبٍّ دَأْبًا وَمَعْرِيفِ

الْبَيْعِ وَالصَّكْبِ السَّخِرِ بَيْنَ السَّكَّةِ وَالْأَرْضِ لَا يَنْتَ إِقْرَبُ يَتَوَلَّوْنَ ﴿١١٤﴾ [البقرة: الآية 164] .

وهو يقر أن عقيدة الوحداية أتى بها جميع الأنبياء من عهد آدم إلى عهد محمد، وأن الناس هم الذين غيروا في هذه العقيدة وبدلوا - قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْكَاثِبُ إِلَّا أَنتَ وَجَدْنَا قَلْبَكَ مُفْلِقًا﴾ [يونس: الآية 19] .

﴿كَانَ أَتَّاسُ أَنتَ وَجَدَهُ قَمَتَ اللهُ النَّبِيَّتَ نُبَشِيرِكِ وَسُنْدِيرِكِ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَدُو مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَيِّنَاتٍ بَيْنَهُمْ فَهَكَى اللهُ إِلَيْهِمْ مَا سَمَوْا لَنَا لَمَّا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِأَذِينِهِ وَأَلَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ لِيَكُنَ مِنْ سُلَيْمِ﴾ [البقرة: 213].



وأحاط الإسلام تعاليمه التي ذكرنا بإطار قوي من الإشراف سَاءَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعني به أن ما تعارف الناس عليه من فضائل، وما فطروا عليه يسمى «المعروف»، وما أنكره الناس من ذائل بطبعهم يسمى «المنكر» .

وجعل كل ذي قدرة وكفاية مسؤولاً عن أعمال الجمعية الإسلامية خيراً كانت أو شراً. فيجب أن يحضوا على الخير وينهوا عن الشر، والمسلمون تكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم. وهم يد على من سواهم .

وعمل هؤلاء أشبه بعمل البرلمانات اليوم في الأمم المتحضرة نُتَبَّه على ما يجب أن يعمل بأسنتها واستجواباتها. وجعل القرآن دليل رفي الأمة تمسكها بهذا المبدأ فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَذُقُوا بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: الآية 110] ، ولعن اليهود إذ أضاعوا هذا المبدأ فقال: ﴿لَوْ كُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانٍ دَائِبَةٍ وَّعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَاكِ بِمَا عَمُوا وَمَكَانُوا يَتَّبِعُونَ كَفَرُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ قَوْمِهِمْ لَيْسَ مَا كَفَرُوا يَتَمَلَّكُونَ ﴿٧٨﴾ [المائدة: 78-79] . وجعل ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ﴿١﴾﴾ [الانسان: 1-3] . فهو قرض على كل قادر ذي كفاية، وفيه علاج للأمة من بعض أدوائها، وإذا تركته الأمة كان ذلك علامة على استئصال اللئاء في جسمها .

ومهما اشتد الأمر على المسلمين، فالعلاج لا يزال ممكناً، وطريق السلامة لا يزال مفتوحاً أمناً، ولا يعوزنا إلا التمسك بهذا المبدأ، فهو يشعر الإنسان بالعزة، وأنه ليس

مسؤولاً عن نفسه فقط ولكنه مسؤول عن نفسه وعن الجمعية الإسلامية التي يتسبب إليها . فإذا شعر بذلك، أطاق الأذى بكل قدرته، وكافح في سبيل نشر الخير ودفع الشر .

وقد أتى المسلمون أكبر ما أوتوا من شدة شعورهم بالفردية واعتقادهم أنهم ليسوا مسؤولين إلا عن أنفسهم، وفي الحديث: «مثلكم كمثل راكبي سفينة اقتسموها، وأراد أحدهم أن يكرس ملكه، فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإلا هلك وهلكوا» .

وهذا المبدأ يكمل الشورى، فبعد أن يستبين الأمر، يجب الحظ عليه والأمر بتنفيذه . وهذان ركنان قويان في الإسلام: شورى تبحث عن الحق، وأمرون بالمعروف وناهون عن المنكر يتفنون .



التعاليم الاقتصادية في الإسلام

ولم يضع الإسلام تعاليم اقتصادية وسياسية وأخلاقية ثابتة مستقرة، لأن هذه الأمور كلها قابلة للتغيير بحسب تغيرات الأحوال، وإنما وضع بعض أسس اقتصادية يرى من المصلحة تحقيقها. فقد حرّم الربا، وأوجب الصدقات، وأحل البيع، لأنه يرى أن الربا، كائناً ما كان، ينفع أصحاب رؤوس الأموال لا الفقراء، والذي يهيمه هو إيصال المال إلى الفقراء، فدعوى أن الربا إنما حرّم على الأفراد لا على البنوك والشركات دعوى يراد بها مسابرة الفكر الأوروبي الحديث.

وكذلك جعل الله نظام الميراث موزعاً توزيعاً كبيراً على الأولاد والأخوات وذوي الأرحام والعصبات وغيرهم حتى لا تقع رؤوس الأموال في يد فرد، كما يفعل بعض البلاد الأوروبية في قُضرمهم الإرث على الابن الأكبر، وفي هذا ضمان، لأن المال بعد أجيال ثلاثة يوزع توزيعاً كبيراً.

وبيّن مصارف الزكاة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالسَّكِينِ وَالْمَسْكِينِ عَنِّي وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْمَغْرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنَّ السَّبِيلَ﴾ [مَثُوبَةُ: آيَةُ ٤٠] ولم ينص من الأخلاق إلا على ما كان غير قابل للتغيير بتغير الزمان كالعدل والإحسان والمحافظة على أموال البتامة.



شعائر الإسلام

وكل دين من الأديان لا بد له من شعائر تحيي القلب، وتساعد على تنظيم المجتمع. والإسلام أكد العمل كما أكد العقيدة، وأبان أن العقيدة لا بد أن تتجسّد بعمل، فهو دائماً في القرآن يتبع «الذين آمنوا» بقوله: «وعملوا الصالحات»، لأن العقيدة، إذا كانت صحيحة ولكنها أفلاطونية لا تترجم إلى عمل، كانت لا قيمة لها.

وهذه الشعائر هي في الإسلام. الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج.

فالصلاة ليست أهميتها في مظاهرها وحركاتها وسكناتها، وإنما أهميتها في إحياء قلب المسلم، وهي ترمي إلى ثلاثة أشياء: أن يخضع القلب لجلال الله وعظمته. ويعبر اللسان عن تلك العظمة وذلك الخضوع أفصح عبارة بما يتلو ما تيسر من قرآن. وأن تؤدّب الجوارح حسب ذلك الخضوع. وأن يقوم الإنسان بين يدي الله تعالى مناجياً، ويقبل عليه مواجهاً، وأن يستشعر ذلّه وعزّة ربه. وأنم ما يكون ذلك بالسجود. وهي وسيلة من وسائل تجلي الله على العبد وطهارة قلبه.

وفي الصلاة يقول الأستاذ وليم جيمس: «يبدو لي أن الصلاة ستظل قائمة أبد الدهر على الرغم من كل ما أحدثه العلم، إلا أن يحدث تغير في الطبيعة العقلية عند الناس، فالدافع إلى الصلاة نتيجة حتمية لمحاولة الإنسان أن يشبث وجوده الذاتي الداخلي في عالم مثالي. وفي صدر كل إنسان شوق إلى هذا العالم. وأكثرنا يرى أن فقدان مثل هذا الملاذ الداخلي معناه التردّي في هوة من الفزع. أقول: «أكثرنا»، لأن الناس تختلف مواقفهم من هذا الهدف المثالي. فهو عند بعضهم أساس، وعند غيرهم أدنى من ذلك. وأكثر الناس تدبُّراً هم الفريق الذي اختصر بقسط أوفر من هذا الشعور. ولكنني واثق أن من يدعون فقدانهم له إنما يخذعون أنفسهم».

والصلاة سعي إلى الحقيقة من طريق غير طريق الفكر. وكل صلاة جماعية في روحها،

حتى الناسك يعتزل الناس ليجتمع بالله . وفي الاجتماع تكبر قوة الملاحظة عند الإنسان، وتعمق عاطفته . وقد رتب الإسلام للاجتماع درجات، فجعل بعضه يومياً، وجعل بعضه سنوياً . إذن فالصلاة - فردية كانت أو جماعة - تعبير عن شوق الإنسان لاستجابة يحس بها والعالم من حوله صامت . وفيها تؤكد الذات وجودها في لحظة فنائها .

أما الرضع الذي يتخذ المصلي فليس موطن نزاع ﴿وَلَقَدْ أَتَرْتُمُوهم بِاللَّيْلِ﴾ [البقرة: الآية 115] الآية، ولكن وجهة المصلي عامل هام في حصر تفكيره، ولذلك اتخذ الإسلام قبلة معينة ليضمن وجود الوحدة في الشعور الجماعي .



ويلي ذلك الزكاة، وهي اثنان ونصف في المائة يعطيها الغني للفقير لتؤلف بين القليلين، ويشعر الغني ببؤس الفقير وحاجته إلى المعونة .

ثم الصوم، وهو مكمل للزكاة، إذ يشعر الصائم بما يلاقيه الفقير من عناء يستحس على المعطاء ولذلك قال رسول الله ﷺ: «الخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»، ثم كان من شرائط صحة الصوم كف اللسان عن الرفث والفسوق .

وبعد ذلك يأتي الحج، وهو اجتماع جماعة عظيمة في مكان واحد وزمان واحد يذكرون حال المنعم عليهم، ويتداولون فيما بينهم مشاكلهم وكيفية تعاونهم، فيستفيدون ويفيدون، خصوصاً وأن اجتماع المسلمين في صلاة الجمعة أو صلاة العيدين غير كاف لتحقيق هذه الفضيلة على أكمل وجه .

هذه أهم الفرائض التي أتى بها الإسلام . وبعض الشرائع لإصلاح الفرد كالصلاة الفردية، وبعضها لإصلاح المجتمع كالزكاة والصوم والحج، وفي كُل خير . وليست لهذه الأعمال قيمة إلا إذا مست القلب وهزته، وربطت بحبال متينة بين القلب وبين الله، وبين القلب وبين الناس . فإذا تم للمرء صحة عقيدته وإقامة الشعائر التي شرحنا، تم إسلامه، وإلا كان بناء مبنياً على ركن دون ركن .

ومن مبدأ الإسلام أن الأعمال الصالحة ما لم تستند على إيمان بالله ورسوله، فلا قيمة لها؛ ولذلك لما سأل رسول الله ﷺ عدي بن حاتم عن أبيه، قال: «إنه في النار»؛ لأنه، وإن

أتى بفضيلة كفضيلة الكرم، وأنقذ المؤودة من الموت، فإن أعماله الطيبة هذه لم تصدر عن إيمان بالله ولا عن حسن نية.

وقد علق الإسلام أهمية كبرى على نية العمل، فقال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، وقال في موقف آخر: «نية المرء خير من عمله». كذلك إذا اعتقد العقائد الصحيحة، ولم يشفعها بعمل صالح، كانت عقائد في الهواء، لا قيمة لها إذ لم تدعمها الأعمال الصالحة، فالإسلام دائماً يربط بين العقيدة والعمل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِيَنَّكُمْ وَمَهْلِكُوا الصَّالِحِينَ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْآزْوَادِ نُزُلًا ﴿١٥٧﴾﴾ [المهف: الآية 1٥7] ، وهكذا.



نظام الحكم في الإسلام

ووضع الإسلام نظاماً للحكم ليس بالحكم الأستقراطي ولا الديمقراطي ولا الشيوعي حتى ولا الثيوقراطي.

فالثيوقراطية نظام الحكم فيها ديني ينفذ القائم على رأسها تعاليم إلهية معينة، ليس مسؤولاً عنها الحاكم إلا أمام الله، وليس مسؤولاً أمام الشعب. والإرادة الإلهية هي التي اختارت من بين الناس ملكاً عليهم، إما مباشرة أو بواسطة اختيار أفراد. وتسمى النظرية الثانية نظرية العناية الإلهية. وعلى كلا الأمرين، فالملك مؤيد بروح من عند الله الذي اختاره، وعهد إليه بمراعاة صالح الشعب المملك عليه. وهذا الملك محاسب أمام الله فقط لا أمام الشعب. وعلى هذا قال لويس الخامس عشر في مرسوم أصدره عام 1770: «إننا تلقينا التاج من الله، وسلطة عمل القوانين من اختصاصنا وحدنا، دون تبعية أو توزيع». وقال غليوم ملك ألمانيا في عام 1916: «إن الملك يستمد سلطانه من الله، ولا يقدم حاسبه إلا إليه. وإني على هذا الببدأ أضع سياسي وأعمالي». فمن الخطأ أن يسمى النظام الإسلامي نظاماً ثيوقراطياً، فالإسلام أرسل إلى الناس كافة، ودعا إلى أن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى، فكل الأرض وطن المسلم، ووجب تناصر المسلمين مهما كانوا.

وأساس الحكم في الإسلام هو الشورى. قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: الآية 38]. وقد ثبت أن النبي ﷺ استشار أصحابه في أمر أسارى بدر وفي غزوة الخندق وفي صلح الحديبية، وعمل بما أشاروا به.



ثم إن الإسلام لم يضع نظاماً خاصاً للخلافة، بل تركه لاختيار أهل الحل والعقد، وترك للمسلمين أن يختاروا تفاصيله في قانون مكتوب أو متعارف، وأن يراعوا البيئة التي نشأوا فيها، ليضعوا ما هو الصالح لهم. كل ما في الأمر أنه يجب أن يراعوا في دستورهم وأحكامهم الأصول التي وضعها الله تعالى في التحليل والتحرير. فإذا قلنا: إن الإسلام ترك الحكم مؤسراً على نظام شورى مراعى فيه صالح الشعوب والظروف المحيطة بهم، لم نُبعد.

والخليفة أو الملك ليس مسؤولاً فقط أمام الله، بل مسؤولاً أيضاً أمام أهل الحل والعقد، بل أمام الشعب كله. وقد خاطب الله المسلمين في كل ما يتعلق بالحكم، مثل: ﴿إِن خِفْتُمْ رِيْبَالَ أَوْ ذُرِّيَّتًا فَأِدْءَا أَيْمَنُكُمْ فَأَذْءَكُوا اللهُ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَكُونُونَ﴾ [البقرة: 239] - ﴿بِرَّةً مِّنْ أَمْرِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية 1] .

وعمرُ قبل أن نحابه عجوز، وحاجته مسلم صغير لئلا اطلع على عودة منه من ظهر البيت لا من بابه. وفي هذا كله يخالف النظام الإسلامي النظام الثيوقراطي الذي يجعل الملك مسؤولاً وحده أمام الله وحده.

- ولهذا كانت دعواتنا الإسلام هما قول: لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله.



وقد أراد الرسول ﷺ في مرضه الذي مات فيه أن يعين من يلي الأمر من بعده، ففي الصحيحين أن رسول الله ﷺ لما احتضر قال: «هلم أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده». وكان في البيت رجال منهم عمر بن الخطاب، فقال عمر: إن رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف القوم واختصموا، فمنهم من يقول: قربوا إليه يكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول القول ما قاله عمر. فلما أكثروا اللغو والاختلاف عنده عليه السلام، قال لهم: قوموا، فقاموا.

وترك الأمر مفتوحاً لمن شاء جعل المسلمين طوال عصرهم يختلفون على الخلافة حتى إلى عصرنا هذا بين السعوديين والهاشميين. وقد ظل الإسلام قوياً متيناً مدة عهد رسول الله ﷺ. فلما مات بدأت معاول الهدم. فالعرب مع مزايها المتعددة تصف بعيوب: أهمها عدم الطاعة. وهو دور تاريخي، يكاد يكون طبيعياً، فكل عربي يرى لنفسه حق السيادة وعدم الخضوع. وقد كانوا يخضعون لرسول الله ﷺ لاعتقادهم بالسلطة الإلهية، فلما مات، لم يدعوا لمن أتى بعده، كما كانوا يدعون للرسول من قبل.



«وجعل الإسلام نظاماً للميراث بيَّنه في كتابه، وشدد بالمطالبة بالعدل. سواء في ذلك عدل الفرد أو العدل في المجتمع. قال تعالى:

﴿اعْدُوا لَهُم مَّا أَنْزَلْنَا﴾ [مفصلة: الآية 8] .

﴿وَأَتَمَّلُوا إِلَى اللَّهِ حُبَّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الحجرات: الآية 9] .

وبهذه التعاليم كلها امتاز الإسلام عما كان حوله من الأديان الأخرى، في الاسم الأخرى: من روم وفرس وحشة وغيرهم .

فقد كان أساس هذه الأديان صحيحاً في أصله . ولكن اعترافها من الفساد والانحطاط وفقدان الروح ما جعلها تحتاج إلى إصلاح كبير بشهادة مؤرخي الحالات الاجتماعية في هذه الأمم . والإسلام يقرر أن تعاليمه لم يأت بها النبي من عنده، ولكنها وحى نُزِّلَ عليه من ربه . وهذا الوحي أنواع:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ يُنتَرُ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ رَسُولٍ رَسُولاً فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ. مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: الآية 51] .

وهذا الوحي أنواع، بعضه لا تختص به الرسل، بل ولا الإنسان، بل إن الحيوانات تعمل بغرائزها بوحى من الله كما قال تعالى: ﴿وَأَوْصَى رَبُّكَ إِلَى الْقَلْبِ أَنْ يُؤْيِي مِنَ الْغَيْبِ وَيُؤَيِّنَا مِنَ الْغَيْبِ وَمَا يَشَاءُ وَمَا يُرِيدُ﴾ [الأنعام: الآية 66] وكل خطرات نفس الإنسان والإيعاز إليه بعمل الخير إيعاء من الله . أما الرسل فلهم شأن أرقى من هذا، بأن يرسل الله ملكاً كجبريل يحمل رسالته إلى النبي بآية قرآنية أو بحديث قدسي . وقد حدث النبي ﷺ نفسه عن هذا، فقال: إنه كان يأتيه أحياناً على شكل إنسان كدحية الكلبي، وأحياناً يأتي على شكل صلصلة جرس، فينفص عرقاً في اليوم الشديد البرد، ثم يفصل عنه وقد وعى عنه ما يقول .

على كل حال، إن تعاليم القرآن ليست من عند محمد، وإنما هي من عند الله بواسطة ذلك الوحي .

واسلوب القرآن نفسه دالٌّ على ذلك مثل: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّيَ الْقَلْبِيِّ﴾ [العلق: الآية 1] و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّيَ الْقَلْبِيِّ﴾ [العلق: الآية 1] و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: الآية 1] و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] و﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْزَلْنَاهُ عَلَى أَعْلَى الشَّجَرِ﴾ [الحجر: 1] وهكذا من الأساليب التي تدل على أنه كان النبي ﷺ يتصل بالملا الأعلى بشكل لا نعرفه، ويتلقى العلم عن الله بشكل لا نعرفه أيضاً .

هذه النظرة التي ذكرناها، من أن الإسلام وحى من الله على رسوله، يمكن أن تؤدي إلى إحدى نتيجتين:

النتيجة الأولى: أن يطع المسلمون هذه الأوامر فيما أنت به، وكلها تقريباً تعاليم كلية

ثم يستعملوا عقولهم في تطبيق الجزئيات عليها، ويجتهدوا أيضاً فيما لم يأت فيه نص من الوحي تشبيهاً مع هذه النصوص الكلية.

والنتيجة الثانية: أن يقف الملمون عند هذه النصوص، ولا يتمدوا إلى الاجتهاد فيما لم تنص عليه. ونتيجة هذا الرأي [علاق باب الاجتهاد.

فمن أجل هذا سمي القرآن تنزيلاً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا رَبِّيَ الْكَلِمَةَ ۖ تَنْزِيلًا وَرُوحَ الرُّوحِ الْأَمِينِ ۗ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۗ لَبَّاسًا عَرِيفًا خَبِيرًا ۗ﴾ [الشعراء: 192-195] وقال تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ عُدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ﴾ [البقرة: الآية 97].

وقد نزل الله القرآن على قلب محمد بهذه الطريقة، مفسماً في ثلاث وعشرين سنة على حسب ما كان يعرض من أحداث. فأحياناً تنزل الآية أو الآيات في الموضوع، وأحياناً تنزل السورة كلها مرة واحدة، كما حكوا عن سورة الأنعام. وكانت الآيات إذا نزلت تكتب وتحفظ إما في الصدور أو في السطور. ولذلك استكر بعض المشركين هذه الحالة، فقالوا: ﴿وَلَوْلَا نَزَّلَ عَلَيَّ الْقُرْآنُ مَجْئَةً وَجَمْعَةً﴾ [الفولان: الآية 32].

ويظهر أنه أبيع للقبائل المختلفة أن تتلوه بلهجاتها. ومن ذلك نشأت القراءات المختلفة. وقد أجاز الرسول ذلك، وأجازه الصحابة من بعده.

والحق أن المسلمين الأولين انقسموا إلى قسمين: منهم من كان يرى الرأي الأول، ومنهم من كان يرى الرأي الثاني. وخير مثال على ذلك: عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر. فقد كان عمر جريئاً في الاجتهاد جريئاً في [عمال العقل، حتى إنه كان يفهم النص ويفهم علته. فإذا اندمعت العلة، قال بانعدام المعلول، كما فعل في آية المؤلفلة قلوبهم. وكان ابنه عبد الله يمثل المحافظين.

وربما أيد الرأي الأول أن رسول الله ﷺ أجاز عمر في اجتهاده، وأجاز معاذ بن جبل في اجتهاده أيضاً عندما لم يكن نص. وربما أيد هذا الرأي أيضاً ما ورد في القرآن الكريم من آية النسخ، كقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا فَأَنَّ آيَةَ يُخَوِّفُ نَفْسًا أَوْ يَهَيِّجُهَا﴾ [البقرة: 106] ففي الثلاث والعشرين سنة تغيرت الظروف التي استدعت بعض الأحكام، ثم تغيرت الظروف فتغيرت بعض الأحكام. بل ربما كانت المسألة تحتاج إلى أمر، وتغيير الظروف فتحتاج إلى نهي، كالذي قال رسول الله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فرزوها». وربما كان هذا هو السبب في أن بعض الآيات فيها حكم يخالف حكم الآية الأخرى. وقد

اضطر المفكرون إلى اللص على أن بعض الآيات منسوخ وبعضها ناسخ.

فإذا حدث هذا في ظرف ثلاث وعشرين سنة في حياة النبي ﷺ، فما بالك إذا اختلفت السنون، ومر أكثر من ألف عام، وتغيرت الظروف بالفتح الواسع، وتغيرت النباتات من حارة إلى باردة، ومن بناوة بسيطة إلى مدنية معقدة، وإلى معاملات لم تكن معروفة كالتسليم ونحوه.

وواجه المسلمون في القديم مدنيات قديمة كمدنيات الفرس والروم والهند ومصر، وفي الحديث المدنية الغربية معتقداتها وتراكيبها. والله الكريم الرحيم لم يُخلِ الأمة الإسلامية من تشريع مرن يقابل هذه الحياة الجديدة بالاجتهاد المطلق. وكان من نعم الله أن وُجد المجتهدون المختلفون، أمثال أبي حنيفة والشافعي ليواجهوا هذه المدنيات القديمة، ويقابلوها بأحكامهم المستمدة من روح القرآن وتعاليمه. ولكن خُلف من بعدهم خُلف ضيقوا واسعاً، وأغلقت أبواباً مفتوحاً ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا﴾ [محفذ: الآية 24].

ولذلك رمى بعض المستشرقين الإسلام بالجمود، وعزروهم في ذلك ما رأوا من عدم استعمال المسلمين عقولهم، ووقوفهم عند تقليد آباءهم. مع أن آيات الأحكام في القرآن، التي جاءت في التشريع قصداً قد لا تتجاوز المائة، وأحداث الزمان التي تنجدد في كل عصر وأوان تعد بالآلوف.

ومما يؤيد ذلك دعوة القرآن الكريم إلى استعمال العقل مثل ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ [فصله: الآية 82] ، ﴿أَلَلَّا يَفْقَهُونَ﴾ [يس: الآية 68] ، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الزهد: الآية 4] ، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: 3].

وشبه الذين لا يستعملون عقولهم بالأنعام، قال تعالى عنهم إنهم ﴿مِمَّنْ يَنْكُرُ عُنِّي﴾ [البقرة: الآية 10] و﴿وَمَنْكُلُ الَّذِينَ سَخَّرُوا كَلِمَةَ آمَنَ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُمُوعًا وَرِيحًا مِمَّنْ يَنْكُرُ عُنِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]، وقال: ﴿مَنْ قَرَّبَ لَا يَقْفَهُونَ بِهَا وَمَنْ أَعْيَنَ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا وَمَنْ نَكَهَ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: 179]، وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الشُّمُّ إِنَّكُمْ لَئِيْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الانفال: الآية 22] ، وقال: ﴿إِنَّمَا تَحْسَبُ أَنَّ أَكْفَرَهُمْ يُسْمَعُونَ أَوْ يُعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: الآية 44].

ودعا إلى نوع من الغناء يناسب العقل من النظر في آيات الله في السماء، وفي الأرض، وفي الفلك التي تجري في البحار، وفي اختلاف اللسان والألوان ونحو ذلك. فالله الذي مجَّد العقل هذا التمجيد لا يأتي بتعاليم تحجره وتجمده، بل كانت أفعال النبي ﷺ في جمعه

كبار الصحابة وسؤاله بعضهم في مسائل دينية تدل على صحة هذا الاجتهاد، كالذي فعل مع عمر في استشارته في الأذان ونحو ذلك.

ولو بُني الإسلام على أساس غير متين، لطار كما طار غيره. نعم، إن الصين بقيت زمناً أطول منه على وثنياتها. ولكن، يلاحظ أن الصين كانت في قارة واحدة بينما كان الإسلام في ثلاث قارات، وأنها لم تُحط بالأعداء من حولها كما أحيط هو، ففي وقت واحد كانت ضربات النار وضربات الصليبيين وغيرهم.

إن العلم الحديث، مع تقدمه الباهر، لم يستطع أن يفسر أسرار الحياة، إلا تُنفأ هنا وتُنفأ هناك، وعجز عجزاً تاماً عن تفسير الباقي.

أما الإسلام، فقد استطاع أن يحيي في الإنسان الضمير الديني، ويحل به المشاكل كلها بحذافيرها. واستطاع أن يفهم ضم الحياة الأخرى إلى الحياة الدنيا، فيُفهم من ذلك، أن مجرماً يسعد، ومستقيماً يشقى، لأن هنالك ضميمة أخرى إلى الحياة الدنيا تحدث التعادل بين حياة المجرم والمستقيم. لكل هذه الأسباب، نرجو أن إحساس الغربي بالشقاء وبالعجز وبالحيرة عن فهم سر الحياة، يُلجئه أخيراً إلى أن يرى المنقذ من كل ذلك، ولعله لا يجد غير الإسلام.

سيرة النبي (ﷺ)

جاء بهذا الإسلام محمد ﷺ، وقد ولد في مكة عام 571م تقريباً. ومع أنه هو النبي الذي أدركه التاريخ، فإن كثيراً من أحداثه في طفولته وشبابه مجهولة كل الجهد. ومات أبوه قبل ولادته، وماتت أمه وهو في السادسة من عمره. ولما بلغ الثانية عشرة، رحل مع عمه أبي طالب إلى الشام، فقابل في أثناء رحلته راهباً مسيحياً اسمه «بَجِيرَا»، وتزوج وهو في الخامسة والعشرين من خديجة، وهي سيدة قرشية تناهر الأربعين من بني أسد، وكانت قد تزوجت قبل النبي بزوجين. وكانت ذات ثروة جاءه، فكانت من أوفر أهل مكة غنى، وكانت تستخدم رجالاً من قريش، كان آخرهم محمداً ﷺ، ولم يتزوج غيرها في أثناء حياتها، فكفاه الله مؤونة اليتيم والفقير.

﴿أَلَمْ نَجْعَلْكَ يَتِيمًا فَتَوَكَّلْ ۖ وَوَجَدَكَ عَالِمًا فَلْيَعَلِّمْكَ ۖ وَوَجَدَكَ غَافِلًا فَلْيَنصُرْ ۖ﴾ (الضحى: 6-8) فلما كُفِيَ مؤونة الفقير، استطاع أن يتفرغ للتأمل، فكان يخرج إلى غار حراء، ويقوم فيها الليالي ذوات العدد يتأمل فيما عليه العالم عامة وقومه خاصة من ضلال بين، ولكن، أين الصواب؟

وفي ليلة سمع صوتاً يقول: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ﴾ (العلق: 1-2)، ثم تتابع عليه الوحي، وذهب إلى بيته وقلبه يضطرب خوفاً حتى دخل على خديجة، وهو يقول: زملوني زملوني، ودخل عليها مرة أخرى وهو يقول: دثروني دثروني، فأمنت به. وليس أدل على صدق الرجل من أن يؤمن به أقرب الناس إليه كخديجة وعلي بن أبي طالب، وقد أمر أن يبلغ قومه رسالته، فبلغهم، فاستخفوا به، وقالوا: ساحر أو مجنون، وما زال يدعوهم ويعذبونه.

فلما ضاق صدره، أمر بعض أصحابه أن يهاجر إلى الحبشة، فخرجوا في هجرتين، كانوا في الأولى إحدى عشرة أسرة، ثم لحقت بهم ثلاث وثمانون أسرة أخرى من بينهم أسرة عثمان بن عفان، فلتقاهم النجاشي بقبول حسن، ثم أسلم عمر بن الخطاب، فأعلن إسلامه، فوجد الإسلام فيه ناصراً قوياً. وفي هذه الأثناء كانت حادثة الإسراء والمعراج.

وفي سنة 620م قدم سوق عكاظ نفر معظمهم من الأوس والخزرج، فعرض عليهم محمد الإسلام، فقبلوا، وبايعهم. ووفد إليه في سنة 622م خمسة وتسعون منهم امرأتان، فبايعوه واحتكموا إليه في الخلاف الناشب بين الأوس والخزرج، فوَقَّعَ بينهم، واتخذ يثرب سكناً له ولقومه. وقد أمر نحو مائتين من أصحابه أن يهاجروا إلى المدينة، وأعد العدة بعد ذلك هو وأبو بكر للهجرة أيضاً، وأوجد في المدينة، لما هاجر إليها، توحيداً سياسياً نظامياً، وأخى بين المهاجرين والأنصار.

ثم اعترضوا قافلة تجارية كانت عائدة من رحلتها إلى الشام، فخاف أهل مكة، لأن هذا الطريق هو سب معيشتهم، وانهمزوا في بدر. ولم تصبر فريش على عار بدر، فحاربت المسلمين من جديد في غزوة أحد، وجمعت جموعها وعلى رأسهم أبو سفيان. وأصيب النبي ﷺ في هذه الموقعة، فشح رأسه. وسال دمه، وهزم المسلمون، فقالت فريش: إن هذه بتلك.

وفي سنة 627م تألفت أحزاب كثيرة من قبائل مختلفة توالي القرشيين، فنصح سلمان الفارسي بحفر خندق حول المدينة، فمكثت الأحزاب شهراً تتناوش، ثم انصرفت، وعاد محمد ﷺ إلى المدينة، وناصب اليهود العدا، لأنهم كانوا يتآمرون مع الأحزاب. عرض عليهم الإسلام، فلم يقبل بنو قريظة، فحكم الرسول بضرب أعناقهم، وأمر بني النضير بالجلاد. ونظمت حياة المسلمين بالمدينة تنظيمًا اجتماعياً قوياً.

وفي سنة 628م سار محمد يصحبه 1400 من المؤمنين إلى مكة، وجرت بينه وبين القرشيين مفاوضات انتهت بتوقيع صلح الحديبية. وبعد سنتين من ذلك فتحت مكة، فدخل محمد الكعبة، وأمر بأصنامها، فحطمت، وطهر البيت الحرام منها. وكان عددها على ما قيل يبلغ نحو 360 صنماً. ولما أمكنه الله من قريش، عفا عنهم، وأطلق سراحهم.

وفي السنة التاسعة من الهجرة أقام محمد ﷺ حامية في تبوك على حدود غسان، وكثرت الوفود على المدينة حتى سميت سنة الوفود. وفي السنة العاشرة للهجرة، دخل محمد مكة ظافراً متصراً في موكب الحج.

هنا من ناحية الأحداث. أما من ناحية ما عمله من إصلاح، فإنه بتعاليمه وتنظيماته استطاع مع ما نشأ عليه من جو خانق وعبادات متعفة أن يوحد بين جزيرة العرب في لغتها ودينها وأن يجعل الأمة العربية أمة بعد أن كانت قبائل لا تعرف معنى أمة، ورفع من شأن نصف المجتمع، وهو المرأة، ولاقى في سبيل ذلك كثيراً، فلم يأس.

وتعاليمه التي أتى بها تعاليم إنسانية لا تخضع لظروف الزمان والمكان، ومن أجل هذا كانت تعاليمه خالفة، فالإنسان، أخو الإنسان، والأبيض أخو الأسود، والملك أخو الرعية. وأوعز إلى المسلم أن يكون قوة فعالة لاستئصال الشر، وتعميم الخير، وتمام الانسجام بينه وبين من يعيش معهم. وطالب المسلم أن يحقق العدل، وأن يعيش لخير نفسه وخير من معه. ولأن تعاليمه إنسانية، كانت دعوته موجهة إلى الناس جميعاً، لا فرق بين شرقي وغربي. فالاجتهاد الذي شرّعه كاف في تعديل التعاليم حسب البيئة والظروف، وهو بهذا مصلح لما فسد من الأديان، مُقَوِّمٌ لما مال منها. ومن أجل هذا استطاع الإسلام أن يبقى مع مثل هذه الهزات التي أصيب بها المسلمون في مختلف العصور. وقد تعرض القرآن الكريم لبعض صفات الرسول مثل:

﴿أَلَيْسَ لَكَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ مَنْهُمْ﴾ [الاحزاب: الآية 6].

﴿قُلْ لَّا أَنَا بِنَفْسِي تَقَمًّا وَلَا سِرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الاعراف: الآية 188].

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [المعقد: الآية 110].

﴿قُلْ إِنِّي لَأَ نَفْسٌ لِّكَ لَكْرٌ وَلَا سِرًّا وَلَا رَسْمًا﴾ [هجن: الآية 21].

﴿قُلْ إِنِّي لَأَ نَفْسٌ لِّكَ لَكْرٌ وَلَا سِرًّا وَلَا رَسْمًا﴾ [هجن: الآية 21].

﴿قُلْ إِنِّي لَأَ نَفْسٌ لِّكَ لَكْرٌ وَلَا سِرًّا وَلَا رَسْمًا﴾ [هجن: الآية 21].

[الجن: 22، 23].

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي الشَّوَارِعِ وَالْأَجْمَلِ بِأَمْوَالِهِمْ بِالْمَسْرُوفِ وَيَتَّبِعُهُمُ الْغَنِيُّ وَالرُّجَلُ الْأَعْيُنُ وَالْمُرَادُونَ مِنْ أُنْثَىٰ﴾ [الاعراف: الآية 157].

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الحجفة: الآية 2].

﴿وَلَوْلَا قُدْرَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَمَتَّ ظَاهِقَةً مِنْهُمُ أَنْ يُعْلِقُوا وَمَا يُلْقُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [فصله: الآية 113].

﴿فَذَكَرْنَا لِلْعَالَمِينَ أَنَّكَ مُسَكَّرٌ لِّسَانًا لَمْ يَكُنْ لَكَ لِسَانٌ وَلَا قَلْبٌ لَكَ لِقَابٌ﴾ [الغاشية: 21، 22].

﴿قُلْ أطيعوا اللَّهَ وَأطيعوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 32].

﴿يَتَأْتِيَ الْبُرُوقَ مَا سَرَاهُ اللَّهُ لِنَفْسِهِ إِنَّهُ كَانَ لَنَفْسِهِ لَذِكْرًا﴾ [الأنفال: 20].

﴿وَلَقَدْ نَفِضَ جَنَاحَكَ إِذْ أُنْزِلَتْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: الآية 215] ... الخ الآيات.

كما وردت أحاديث صحيحة كثيرة لبيان بعض أخلاقه ﷺ. وربما كانت سيرته في المدينة التي تعرض لها القرآن والأحاديث أوضح من سيرته في مكة. ومع ذلك فلم يُبدأ في تدوين سيرته إلا في أوائل القرن الثاني الهجري، حين كتب محمد بن إسحاق تاريخه، واختصره ابن هشام في سيرته. والمتج للسير في العصور المختلفة يتجلى له أنها عظمت وكبرت على مرور الزمان حتى كأنها هرم مقلوب. وكل متأخر يجتهد في زيادة الأوصاف والأحداث عن المتقدم.

مات رسول الله ﷺ من غير أن يوصي بالخلافة لأحد من بعده، فقال قوم إن أحق الناس بالخلافة أبو بكر، لأن رسول الله رضىه لأمر الدين بإمامة المسلمين في الصلاة، فليرضوه في أمر الدنيا، أعني: الخلافة. وقال قوم: أحق الناس بالخلافة أهل بيته: عبد الله بن عباس أو علي بن أبي طالب... ومن جهة أخرى، قال قوم: إن أحق الناس بها هم المهاجرون الأولون من قريش، وقال آخرون: إن أحق الناس بها هم الأنصار.

كان مجال الخلاف الأول في بيت النبي ﷺ قبل أن يدفن، والخلاف الثاني في سقفة بني ساعدة حيث كان الأنصار يطالبون بالخلافة. وأخيراً تمَّ الأمر لأبي بكر على مضض، فكان من أول ما واجهه حروب الردة. وسببها أن كثيراً من العرب، لما مات الرسول، أبوا أن يخضعوا لأحد غيره، وأبوا أن يدفعوا الزكاة، لأنهم عدّوها إتاوة لا تليق بالأحرار، وكان مظهر ذلك ما عبّر الحطيطه عنه إذ يقول [من الطويل]:

أَظْلَمْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ بَيْنَنَا

فِي عِبَادِ اللَّهِ مَا لِأَبِي بَكْرٍ⁽¹⁾

ذلك أن العرب ليست تخضع عادة إلا لمن أتى بالسلطة الدينية. قال ابن خلدون في مقدمته: «والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وتُعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلماً تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم. وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشغلهم من الدين المُدَّجِب للغلظة والأنفة، والرداع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخفهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمَّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك. وهم، مع ذلك، أسرع الناس قبولاً للحق والهدى

(1) ديوانه ص 143.

لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهين لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى، ويُعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات».

ومن مظاهر هذا ما كان من خلاف الصحابة على من يتولى الأمر بعد الرسول. وكان هذا ضعف لياقة منهم، إذ اختلفوا قبل أن يدفن الرسول. ولكن كان عذرهم في ذلك العمل على ضم الشمل، وجمع الكلمة.

* * *

خلافة نبي بكر الصديق

على كل حال اتسعت هوة الخلاف، فلما علم أبو بكر وعمر باجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، ذهبا إليها، وخطب أبو بكر خطبة موفقة، أفتع فيها الأنصار بأولوية المهاجرين الأولين. وبذلك كُفي المهاجرون خلاف الأنصار، ثم كان أن كفى أبو بكر أمر علي، فقد كره كثير من الصحابة أن يجمع بين النبوة والخلافة، ولعلمهم بشدة علي في الحق وعدم تساهله.

وقد أقام الإسلام نظام الشورى. قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: الآية 159] ولكن المبدأ يمكن تفسيره تفسيرات مختلفة بحسب مقتضى الحال، وينسج حتى يشمل النظامات البرلمانية الحديثة. ولعل هذا هو السر في أن نظام الشورى لم يحدد، وتُرك للمسلمين [مفتوحاً]. وقد أقام النبي هذا الركن في زمنه بحسب مقتضى الحال، فقد كان المسلمون قلة وأولو الحل والعقد قليلون، يسهل اجتماعهم في مسجد واحد، ويؤخذ رأيهم في الأمور العارضة، فكان النبي لا يبرم أمراً هاماً حتى يَشِيرَهم، فقد استشارهم بالفعل في غزوة بدر، ولم يغز قريشاً حتى وافقوا على ذلك. واستشارهم جميعاً يوم أحد، وهكذا كان يَشِيرَهم في كل أمر إلا حيث ينزل الوحي. فلما اتسع الإسلام بعد الفتح، وأسلم كثيرون من الأماكن البعيدة عن المدينة، وكان في كل قرية أو قبيلة رجال من أهل المكان يصح أن يؤخذ رأيهم، لم يكن من السهل استشارتهم، وتُرك الأمر مفتوحاً؛ لأنه لو وضع قاعدة فيه، لانتخذا المسلمون ديناً يتحجرون عليه.

فلما مات النبي ﷺ، حصل هذا الاختلاف، فباع عمر أبا بكر، ثم بايعه الناس. وكان في هذا مخالفة لركن الشورى؛ ولذلك قال عمر: إنها غلطة، وقى الله المسلمين شرها. وكذلك كانت غلطة بيعة أبي بكر لعمر، وإن كان قد استشار كبار الصحابة في ذلك، فبعضهم حمده وبعضهم خاف من شدته، فقال أبو بكر: إنه يراني ألين فيشتد.

قال ابن خلدون: «سببه أن النفس، إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر». قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه

يهودانه، أو ينصرانه أو يمجانسه». وبسبب ما سبق إليها من أحد الخلقين يتعد عن الآخر ويصب اكتسابه، فصاحب الخير إن سبقت إلى نفسه عوائد الخير، وحصلت له ملكته، يُعَدُّ عن الشرِّ، وضمَّ عليه طريقه. وكذلك صاحب الشرِّ، إذا سبقت إليه أيضاً عوائده - وأهلُ الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبُعدت عليهم طرق الخير ومساكنه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الجشمة في أحوالهم. وأهل البدو، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقلُّ بكثير، فهم أقربُ إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة. فلما جاء الأمويون، أبطلوا هذا الركن الأساسي، ووضعوا مبدأ الاستبداد. فلما جاء العباسيون، أسس الخلفاء سلطتهم على العظمة الشخصية، كما فعل الأكاسرة، وبذلك انهار مبدأ الشورى.

على كل حال، كان توفيقاً من الله بيعة أبي بكر، فقد كان صادقاً مخلصاً حازماً، وكان موفقاً في عدم قبوله السكوت عن العرب الذين لم يشاؤوا دفع الزكاة؛ إذ لو فعل مع نصيحة عمر له بالإغضاء، لتمادوا في البعد عن الإسلام شيئاً فشيئاً، ولذلك صمم أبو بكر على حرب العرب الذين منعوا الزكاة، وسُميت هذه حروب الردة، وهي ليست ردة بالمعنى الفقهي المتعارف، فلم يرتد العرب إلى الشرك، بل اعترفوا بالوحدانية وبرسالة النبي. وإنما لم يشاؤوا أن يدفعوا الزكاة؛ لأنهم عدوها ضريبة تشعر بإذلالهم، خصوصاً وأن بعض عمال الزكاة كانوا يجوبونها في شيء من القسوة. ومن جهة أخرى فقد بعض الزعماء على رسول الله، إذ رأوه قد نجح في الدعوة الإسلامية، فظنوا أنهم يستطيعون أن يفعلوا ما فعل، فأدعوا النبوة، وأدعوا أنه أوحى إليهم بدين جديد ينهى عن الوثنية. وفي أول خلافة أبي بكر، واجهنا كما قلنا الخلاف على الخلافة، كما واجه ارتداد البدو، فجزَّد أبو بكر نفسه للقضاء على هذه الخلافات، ودرح دعاة الردة، وأعانته على ذلك يده المتفطنة خالد بن الوليد، فتار بنو حنيفة في اليمامة، ثم ثار غيرهم في غيرها.

وكانت قبيلة أسد وغطفان تنزلان قريباً من المدينة. وانتهزوا فرصة هياج جزيرة العرب وذهاب جيش المسلمين لمحاربة الروم، وارتدوا أيضاً، وهجموا على المدينة، فوجه أبو بكر

إليهم من يصلهم. واستمر في اللغاع نحو شهرين حتى رجع أسامة بجنوده من غزو الروم، فعهد إذ ذاك إلى خالد بن الوليد بحربهم، فهزموا واضطروا إلى الاستسلام في الحال. ثم كان من المرتدين أيضاً من بلاد البحرين وعمان، وهي المنطقة الساحلية التي تمتد على طول الخليج الفارسي. وكانت عاصمتها حجر، فسار خالد إليها، وأخضع أهلها بعد مقاومة طويلة عنيفة، ثم انتقل إلى عمان ومعظم أهلها من صيادي السمك وقرصان البحر، فأخضعهم بحكمة، ثم سار بحكمة من عُمان إلى حضرموت واليمن، فأطفا بحكمة نارها بعد حروب طويلة.

وهكذا استطاع أبو بكر أن يخضع جزيرة العرب كلها، ويقضى على ثورة المرتدين.



خلافة عمر بن الخطاب

ثم جاء بعده عمر، وكان لوناً آخر من ألوان البطولة، فكان قوياً عادلاً مهيباً ينال من نفسه ومن أولاده ومن الناس. والمسلمون يتصورون عمر رجلاً طويل القامة ضخم الجسم مهيب الطلعة عادلاً حتى في نفسه وولده، يلهه هراوة يضرب بها أهله ومن خرج من المسلمين عن جادة الصواب في قليل أو كثير، وكان من أكثر ما عمله إخضاع الفرس وإزالة دولتهم، فكان من أهم الوقائع وقعة القادسية وهي بلدة غربي النجف وعلى مسافة ثمانية عشر ميلاً ونصف من الكوفة. وكانت وقعة حاسمة خاضها القائد المشهور المشي بن حارثة. وقد قُتل في المعركة، فخلفه سعد بن أبي وقاص، كذلك تَمَّ فتح الشام والجزيرة وفلسطين ومصر على يده. وليست قيمة عمر الكبرى في فتح هذه البلاد، ولكن في وضع نظمها السياسية والمدنية والاجتماعية خصوصاً أنه لم ينشأ من قوم متعلمين، حتى إن أكثر الفقهاء يحتملون في تشريعهم الاجتماعي على التقاليد التي سبها عمر عند فتحه الفتوح.



خلافة عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب

ولما حضرت عمر بن الخطاب الوفاة عهد، كما قيل، إلى ستة يختار منهم خليفة، وهم صهر النبي ﷺ علي وعثمان والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله. وكان ينبغي أن يختاروا أكفاهم. ولو اختير علي أو الزبير بن العوام، لتغير وجه التاريخ، ولكنهم اختاروا عثمان ناظرين في اختياره إلى أن العرب كانوا قد سئموا حكم عمر في شدته وهاوته.

وقد سار عثمان فعلاً في السنين الست الأولى سيرة عادلة رحيمة، ولكنه في الست الأخيرة كانت قد كبرت سنّه، وخضع لأقاربه من الامويين، فترك تصريف الأمور لرئيسهم مروان بن الحكم الأموي، وهذا عُيّن جميع الأمراء الرئيسيين من الامويين، فأغضب ذلك كثيراً من الصحابة، وخصوصاً علياً والزبير وطلحة وغيرهم، فأرادوا أول الأمر أن يحرروا الخلافة من هذه السلطنة، فنصحوا عثمان بالاعتزال فأبى. ولم تمض إلا فترة قصيرة حتى كان عثمان في المدينة، وليس معه إلا نفر قليل من الأصدقاء.

وكان من أكبر الشخصيات البارزة في محاربته وتأليه الناس عليه عائشة بنت ابي بكر. واستطاع خصومه جميعاً أن يثيروا الأمصار عليه، واجتمع أهل المدينة حول بيته، ورفضوا أن يتزحزحوا عنه. وثار المصريون أيضاً لما علموا أن كتاباً باسم عثمان إلى عامله عبد الله بن ابي سرح يأمره فيه بالفتك بالزعماء عند عودتهم. وأخيراً تقدم رجل من المصريين فقتله. وطالب الثائرون بتسليم القاتل فلم يجابوا، وبويع بعنه علي بن ابي طالب، وقام بطلب الثأر وتسليم القتلة معاوية بن ابي سفيان. ووقع النزاع بينه وبين علي، واختار معاوية دمشق مركزاً، وكان العرب من قديم يعرفون هذه البلاد، وقد تعودوا الطاعة والخضوع للأمير والملك. وكان جيش معاوية أنظم وأطوع من جيش علي الذي كان أكثره عرباً لا يلتزمون طاعة ولا يؤمنون بنظام، وأخيراً وبعد وقائع كثيرة قُتل علي، واستتب الأمر لمعاوية.

وهنا نقف وقفة عند مقتل عثمان، فقد كان حادثة مروعة حقاً مؤثرة في حياة المسلمين فيما بعد أكبر تأثير. وقد توقع بعيدو النظر السوء في المستقبل من هذه الحادثة. وأكثر فيها الشعراء قال حسان بن ثابت [من الكامل]:

أَتَرَكْتُمُو هَزْرُو الدُّرُوبِ وَرَاءَكُمْ
 وَغَزَوْتُمُونَا عِنْدَ قَبْرِ مُحَمَّدٍ
 لَبِئْسَ هَذَا الْمُسْلِمِينَ قَدَيْتُمْ
 وَلَبِئْسَ أَمْرُ الْفَاجِرِ الْمُتَمَمِّدِ⁽¹⁾
 وقال جاب بن يزيد الهاشمي [من المقارب]:
 لَعَمْرُ أَبِيكَ فَلَ تَجَزَعَنْ
 لَقَدْ ذَعَبَ الْحَيْرُ إِلَّا قَلِيلاً
 لَقَدْ سَفَا النَّاسَ فِي دِينِهِمْ
 وَخَلَى ابْنَ عَفَانَ شَرّاً طَوِيلاً
 أَحَادِلُ كُلُّ اشْرِي هَالِكٌ
 فَسِيرِي إِلَى اللَّهِ سَيْراً جَمِيلاً

وكان من أهم ما نقم الناس على عثمان أن طلب منه عبد الله بن خالد بن أسيد الأموي صلاة، فأعطاه أربعمائة ألف درهم، وأعاد الحكم بن أبي العاص بعد أن نفاه رسول الله، وأعطاه مائة ألف درهم. وتصدق رسول الله بموضع سوق المدينة على المسلمين، فأقطعه عثمان الحارث بن الحكم أخا مروان بن الحكم، وأقطع مروان فداك. وقد كانت فاطمة طلبتها بعد وفاة أبيها، تارة بالميراث وتارة بالحلقة، فدفعت عنها. وحسى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم إلا عن بني أمية، وأعطى عبد الله بن أبي السرح جميع ما أفاء الله عليه من فتح إفريقية بالمغرب، وهي من طرابلس إلى طنجة - من غير أن يشركه فيه أحد من المسلمين. وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف من بيت المال في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمائة ألف. وقد كان زوجته ابنته أم أبان. ففجأ زيد بن أرقم صاحب المال بالمفاتيح، فوضعهما بين يدي عثمان ويكى. فقال عثمان: أتبكي أن وضعت رحمي؟ قال: لا، ولكن أبكي لأنني أظنك أخذت هذا المال عوضاً عما كنت أنفقت في سبيل الله في حياة رسول الله. والله، لو أعطيت مروان مائة درهم، لكان كثيراً. فقال: ألتني المفاتيح، فإننا سنجد غيرك، وأتاه أبو موسى الأشعري بأموال كثيرة من العراق، فقسها كلها في بني أمية، وزوج الحارث بن الحكم بنت عائشة، فأعطاه مائة ألف من بيت المال أيضاً،

(1) ديوانه ص 216.

ونفي أبا ذر، ورحمه الله، إلى الريدة لمناهضته لمعاوية في الشام في كنز الذهب والفضة. وضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر أضلاعه. وعدل عن طريقة عمر في إقامة الحدود ورد المظالم وكف الأيدي العادية، والانتصاب لسياسة الرعية. وختم ذلك كله بما وجدوه من كتابه إلى عامله بمصر يأمره فيه بقتل قادة الثورة⁽¹⁾.

وقد أجاب بعض المعتزلة عن هذه المطاعن بأجوبة مشهورة، على أننا نرى أن هذه الأحداث لم تبلغ المبلغ الذي يستباح به دمه. وكان يكفي أن يخلعوه من الخلافة، ولا يعجلوا بقتله.

وكما قال علي: «استأثر عثمان، فأساء الأثرة، وجزعتم فأسأتم الجزع. وهه حكم واقع في المستأثر والجازع».

وقد أكبر الصحابة قتل عثمان. قال سعيد بن زيد:

لو أن أحدًا انقضّ للذي صنعتموه بثمان، لكان محقوقاً أن يقض.

وقال عبد الله بن سلام: «لقد فتح الناس على أنفسهم بقتل عثمان باب الفتنة لا يغلق عنهم إلى قيام الساعة». وقال ابن عباس: «لو اجتمع الناس على قتل عثمان، لرموا بالحجارة من السماء».

وقالوا: إن زياد بن أبيه أوفد ابن حصين على معاوية، فخلا به ليلة، فقال له: يا ابن حصين، قد بلغني أن عندك ذهناً وعقلاً، فأخبرني عن شيء أسألك عنه.

قال: سئلي عما بدا لك.

قال: أخبرني ما الذي شئت أمر المسلمين وملائهم وخالف بينهم؟

قال: نعم، قُتل الناس عثمان.

(1) وقال في ذلك عبد الرحمن الجهمي [من المقارِب]:

أحلف بالله رب الأنا	م ما ترك الله شيئاً سئلي
ولكن خلقت لنا فتنة	لكي نبغى بك أو تبغى
فإن الأسيئين قد بينا	منار الطريق عليه الهدى
لما أخذنا درهماً فيلة	ولا جعلنا درهماً في هوى
وأعطيت مروان خمس البلاد	فهيهات سعيتك ممن صغى

قال: ما صنعت شيئاً.

قال: فمير علي إليك وقاله إياك.

قال: ما صنعت شيئاً.

قال: فمير طلحة والزبير وهاتشة وقاتل علي إياهم.

قال: ما صنعت شيئاً.

قال: ما عندي غير هذا يا أمير المؤمنين.

قال: فأنا أخيرك إنه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق أهواءهم إلا الشورى التي جعلها عمر إلى ستة نفر. وذلك أن الله بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، فعمل بما أمر الله به، ثم قبضه الله إليه. وقدم أبا بكر للصلاة فرضوه لأمر دنياهم، إذ رضيه رسول الله لأمر دينهم، فعمل بسنة رسول الله، وسار سيرته حتى قبضه الله، واستخلف عمر، فعمل بمثل سيرته، ثم جعلها شورى بين ستة نفر، فلم يكن رجل منهم إلا رجاءاً لنفسه ورجاءاً له قومه، وتطلعت إلى ذلك نفسه. ولو أن عمر استخلف عليهم كما استخلف أبو بكر ما كان في ذلك اختلاف.

والحق أن قتل الخليفة الثاني عمر والخليفة الثالث عثمان والخليفة الرابع علي فتح على الناس فيما بعد باب شر كبير. وهذه الحوادث وخاصة قتل عثمان مسؤولة عن قتل بعض خلفاء بني أمية، وقتل كثير من خلفاء بني العباس، وقتل كثير من سلاطين المماليك، وهكذا. مع الخلاف بين قتل عمر وعلي وقتل عثمان، لأن قتلها كان حادثة فردية أو مؤامرة جزئية أما مقتل عثمان فقد كان ثورة شعبية للأقطار الإسلامية.

زد على ذلك أن هذه الحادثة قسمت المسلمين إلى فرق أربع أو خمس بعد أن كان أمرهم واحداً ودينهم واحداً، فافترقوا إلى فرق: شيعة عثمان، وشيعة علي، والمرجئة، ومن لزم الجماعة، والحرورية. فكان أهل الشام شيعة عثمان وكذلك أهل البصرة. وقال أهل الشام: ليس أحد أولى بطلب دم عثمان من أسرة عثمان وقرابته، ولا أقوى على ذلك من معاوية.

وقال أهل البصرة: ليس أحد أولى بطلب دم عثمان إلا طلحة والزبير، لأنهما أهل الشورى، وأما شيعة علي، فإنهم أهل الكوفة. وأما المرجئة فهم الشكاك الذين شكوا وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان، وكان عهدهم بالناس ورأيهم واحد ليس

بينهم اختلاف، فقالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون بعضكم يقول: قُتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما، ولا لنضهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم.

وأما من لزم الجماعة، فمنهم سعد بن أبي وقاص، وأبو أيوب الأنصاري، وأسامة بن زيد، ومحمد بن مسلمة في عشرة آلاف من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين، قالوا جميعاً: نتولى عثمان وعلياً، ولا نتبرأ منهما، ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان. ونرجو لهم ونخاف عليهم.

وأما الحرورية، فقالوا: نشهد على المرجئة بالصواب، ثم خلطوا بعد ذلك، وكفروا كل من خالفهم.

وهكذا افترق المسلمون بعد أن كانوا مجتمعين بسبب قتل عثمان، ونمت هذه الفرق، واختلفت فيما بعد حتى بلغت نحو سبعين فرقة، كلها تنتحل الدين، وكلها فرق دينية بعد أن كانت فرقاً سياسية لمحض النزاع على الخلافة، يضاف إلى ذلك ما سببه هذا الحادث - من قيام طلحة والزبير لمغالبة علي ومنازحته بدعوة الطلب بدم عثمان - ويمكن ذلك معاوية من الغلبة على الجميع.

ولكن ما سبب هذه الفتنة؟

إن تحليل معاوية لهذه الفتنة هو أن عمر وكل الأمر إلى ستة نفر، فكل تمنأها لنفسه، وتمأها له قومه. ويعلل ذلك ابن خلدون في تاريخه بقوله: «لما استكمل الفتح واستكمل للملحة الملك، ونزل العرب بالأمصار في حدود ما بينهم وبين الأمم من البصرة والكوفة والشام ومصر، وكان المختصون بصحابة الرسول ﷺ والاقتداء بهديه وآدابه المهاجرون والأنصار من قريش وأهل الحجاز ومن ظفر بمثل ذلك من غيرهم. وأما سائر العرب من بكر بن وائل وعبد القيس وسائر ربيعة والأزد وكندة وتميم وقضاعة وغيرهم، فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلاً منهم، وكانت لهم في الفتوحات قدم، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة ومعرفة حقهم. فلما انحسر ذلك العباب، وزاد العدد واستفحل الملك، كانت عروق الجاهلية تنبض. ووجدوا الرياسة عليهم للمجاهدين والأنصار من قريش وغيرهم، فأنفت نفوسهم منها، ووافق أيام عثمان، فكانوا يظهرن الطعن في ولائه بالأمصار والملاحظة لهم باللحظات والخطرات والاستياء عليهم في الطاعات

والتجني بسوء الاستبدال منهم والعزل والفيض في التكبير على عثمان، وفشت المقالة في ذلك اتباعهم، وتنادوا بالظلم من الأمراء في جهاتهم، وانتهت الأخبار بذلك إلى الصحابة بالمدينة، فارتابوا لها، وأفاضوا في عزل عثمان وحمله على عزل أمرائه، وبعثوا إلى الأمصار من يأتيهم بصحيح الخبر (ثم انتهى ذلك كله بقتل عثمان).

ومن رأي المرحوم الأستاذ عبد الحميد الزهراوي أن العرب كانت قبائل متفرقة متعادية يأكل القوي منها الضعيف، فما لبثوا حتى اجتمعت كلمتهم، واتحدت وجهتهم، ولانت منهم قسوة. فلما مات رسول الله ﷺ، يظهر أن القليلين من الذين كانوا لم يتخلوا عن المساوي، ولم يتحلوا بالمحاسن قد صاروا كثيرين، بدليل ما حدث من حروب الردة. وهذا يدعونا ألا نفسر الصحابة بالخصير المشهور. وهو كل من رأى النبي وآمن به، بل نحن نفسر الصحابة بما تساعد عليه اللغة، فهم الذين صحبوا النبي ﷺ صحة حقيقية يصح أن يطلق عليها لفة وعرفاً اسم الصحابة. فهؤلاء وأمثالهم هم الصحابة الحقيقيون، وهؤلاء وأمثالهم الثقات العدول. وأما أولئك الأعراب الذين كانوا يفتدون عليه، ولم يكونوا يلبثون عنده إلا عشيّة أو ضحاها، فيقال لهم: مسلمون لمحمد. ولا يصح على هذا التفسير الحقيقي أن يقال إنهم صحابة. وإذا ثبت هذا، فالاختلاف الذي جرى بين الصحابة لا شك أن جرثومته من فئة لم تأخذ بنصيب وافر من صحة النبي، ولم تتصلح من التهذيب المحمدي. من هذا أستنتج:

1 - أن القبائل البدوية كانت آلة بيد رجال قريش، وأكثر أفرادها لم يكونوا قد رأوا النبي ﷺ فضلاً عن أن يصحبوه.

2 - والقبائل البدوية كانت متعادية في الجاهلية. ولما تأخت في الإسلام، كان عرق العداوة يضرب في بعضها أحياناً، فكانت كل قبيلة تشايح رئيساً من رؤساء قريش، وتتمنى له الدولة ابتغاء أن تميز لديه على أعدائها الأقدمين.

3 - وهذه القبائل البدوية كان قد أضر بها جهد العيش، وكانت تتربص في البلاد التي افتحتها أن تتصلح من نعيمها، وكانت تتحين أن تنقلب رتبة الخلافة التي معناها اقتفاء أثر النبي ﷺ إلى رتبة سلطنة وملك ومعناها اقتفاء آثار الملوك الذين كانوا يعرفون سيرهم وسير كبرائهم في البلخ والاستتار وتوارث المناصب بالأنساب والحيل لا بالمواهب والعمل.

إن الأمم العجمية من روم وفرنس وسريان وعبرانية وغيرهم من لم يدخل في الدين منهم لا ظاهراً ولا باطناً. ومن دخلوا فيه ظاهراً فقط كانوا لا يألون جهداً بيت الدساسن ليهدموا ذلك المجد العربي الذي شادته تلك الدعوة المحمدية على أيدي أنصارها الحقيقيين ومن

دخل فيه ظاهراً وباطناً كانوا جهلاء بهذا، ولم ينتزع من قلبهم حب عادات سالفة لهم قومية أو دينية.

فاختل بمض الاختلال ذلك المحيط الذي كان بالأمس أصح محيط على وجه الأرض، ولم يكن اختلاله في أيام أبي بكر ولا عمر إلا طفيفاً. وأما في أواخر خلافة عمر فاشتد ذلك المرض الذي حاق بذلك المحيط. وما برح يشتد فيما بعد حتى سقطت قبة الخلافة في أواخر أيام علي. ويرى ولها وزن أن من أسباب الفتنة قلة ما كان يورث على المحاربين من الغي، ولم يعرض عن ذلك كثرة الغنائم في الفتوح - بحجة أن المال هو مال المسلمين لا مال الله - وقد ابتدع عمر هذه الفكرة لتقوية مال الحكومة، ولكن أحداً لم يثر عليه لشدة وحزمه. فلما استلنوا جانب عثمان، كانت الفرصة سانحة للثورة...

ويرى رفيق بك العظم أن المسلمين لم يتلافوا أمر هذه الفتنة لأمرين:

الأول عدم توفر الشورى والاختيار في البيعة بحيث أخذت الخلافة شكلاً ترك ثغرة كبرى للولج إليها من طريق القوة والتغلب، فأوجد نزاعاً مستمراً من أجلها في الأمة أفضى إلى مصير الأمر ليد الغالب. والغالب لا يتقيد بالشورى، ولا يجاري رغائب الأمة بالضرورة.

والثاني اصطباغ الدولة منذ نشأتها بصبغة دينية مهدت السبيل لأولياء أمر الأمة بعد الخلفاء الراشدين للأخذ على أيدي الرعية وأفواهاها باسم الدين، وجعل الحياة السياسية للأمة حياة دينية لا سبيل معها لنوايغ الأمة وعقلائها للتنقل بها في مدارج الرقي الطبيعي الذي تقتضيه حالة كل عصر سواء كان في حياة الأمم السياسية أو حياتها الاجتماعية، لا سيما بعد أن قالوا بحرمة الاجتهاد، ووقفوا عند حد محدود من الفروع. وهذا ما جعل ذلك الضعف الكامن ينمو في جسم الأمة نمواً جعلها تأنس بحياة السكون والاستسلام، وتعطي أزمتهما إلى الأمراء والحكام حتى في عصر زال فيه الاعتقاد بوجود الطاعة العمياء للأمراء وجوباً دينياً.

ومع هذا الخلاف الشديد بين المسلمين، فقد استطاع معاوية وأهل بيته من الأمويين أن يقضوا على هذه الخلافات بشئ الوسائل، ويؤسسوا إمبراطورية من أوسع الإمبراطوريات تعلو فيها مآذن المساجد في الهواء، ويؤذن المؤذنون، فيملأون الجو بأذانهم. وبذلك اتسعت رقعة العالم الإسلامي، فاستولوا على أكثر الأندلس، وفتحوا عدداً من المدن في جنوبي فرنسا. وفي تمام المائة سنة بعد وفاة النبي ﷺ كان العرب يحكمون مملكة واسعة أكبر من المملكة الرومانية، تمتد من حدود الصين إلى شلالات النيل السفلى، ومن الجنوب الغربي في أوروبا حتى غربي آسيا وأواسطها. وعاصمة هذه المملكة دمشق. كما استطاعوا أن يغيروا أكبر

مظهرين من مظاهر المملكة وهما: تحويل الدواوين إلى عربية وتخلصهم من الدخلاء الذين كانوا يضطرون إليهم في تدوين الدواوين. والثاني سك النقود. وقد ظلوا طوال هذه المهدد يتعاملون بالنقود الرومانية والفارسية. فلما اطمأنوا واتسع ملكهم، بدلوا بصكون نقودهم بأنفسهم. وبذلك أصبحت هذه المملكة الواسعة مملكة بمعنى الكلمة. وقد بلغت هذه المملكة أقصى سعتها في هذا العصر الأموي، ثم أخذت تنشق قليلاً قليلاً في العصر العباسي، وفيما بعد ذلك من عصور.



الدولة الأموية

بمعاوية انتقل الأمر من خلافة إلى ملك عضود. والفرق بينهما أن الخلافة أساسها اقتفاء أثر الرسول ﷺ والاعتماد في حل المشاكل على شورى أهل الحل والعقد واختيار الخليفة منهم حسب ما يرون أنه الأفضل. أما الملك فيشبه الملوك الأقدمين من فرس وروم، واستبداد بالرأي وقصر الخلافة على الأبناء أو الأقرباء ولو لم يكونوا صالحين لذلك وهذا كله ما فعله معاوية. ونموذج الخلافة ما قاله الأعرابي لعمر: «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومتاه بسيوفنا». ونموذج الملك ما قاله عبد الملك بن مروان: «من قال بلسانه هكذا قلنا بسيفنا هكذا». والحق أن معاوية ساد الناس بالغلبة لا بالاختيار، ثم استبد بتسيير الأمور.

ثم عهد بالخلافة إلى ابنه يزيد. ولو لم يكن أكفأ الناس ثم ساس الناس سياسة ميكافيلية استبدادية لا عهد للناس بها من قبل، وجرى المسلمون بعد ذلك على أثره من بيت عباسي بعد بيت أموي وهكذا. وضاع معنى الخلافة التي سار عليها الخلفاء الراشدون، كما ضاع معنى العدل الذي تشدد الإسلام في العمل والتعامل به. وأصبح الأمر أمر سياسة حسبما تطلبه الغلبة، لا عدل حسبما تطلبه الإسلام.

فلما جاء يزيد، خرج الحسين بن علي عليه، واشتد الخلاف بينهما، وانتهى الأمر بقتل الحسين، وما كان يظن أن القوم يجروون على قتله، وهو سيط رسول الله. وكان قتله فاتحة شر كبير على الإسلام، فقد قسم المسلمين: شيعة يلتهبون عاطفة لأهل البيت، وسنة يرونهم خارجين على سياستهم يستحقون عليها التأديب والقتل. ويكفي المسلمون الحسين، ولا يزالون يبكونه ويتألمون بفجيئته إلى اليوم. وتعتقد الشيعة في العاشر من المحرم اجتماعات مؤثرة، فيضربون صدورهم بأيديهم وبالسلاسل، ويشجون رؤوسهم بالحديد، فيهلك بعضهم. ومن ذلك الحين كان الشيعة ينصبون عليهم إماماً من أهل البيت، والأمويون والعباسيون ينصبون عليهم خليفة من البيت الأموي أو العباسي. وكل يرى أنه أحق بالأمر، ويكون بين الإمامين صراع ينتهي بقتل الإمام الشيعي.

وحسبك دليلاً على شدة هذا الصراع أن الأمويين قتلوا في عهدهم ستة وثلاثين من أهل

البيت. وسار العباسيون سيرتهم. ففي عهد السفاح والمنصور قتل تسعة عشر رجلاً من أهل البيت وقد جمع أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الكبير «مقاتل الطالبيين» الذي يبلغ نحو ثمانمائة وخمسين صفحة أسماء من قتلوا من غير ذكر لتاريخهم. ولم يكن ذلك إلا إلى عهده، وقد توفي سنة 356هـ.

وبعد قليل من مقتل الحسين كانت المأسة الأخرى وهي قتل عبد الله بن الزبير في عهد عبد الملك بن مروان، ولم يمض على وفاة رسول الله ﷺ إلا ثلاث وستون سنة، ووُلِّي عبد الملك الحجاج لمقاتلة ابن الزبير، فاستأذن في نصب المنجنيق على الكعبة، فنفر أخيارها، وهتك أثارها، ورُمى أحجارها، وقال الشاعر [من الطويل]:

عَرَجْنَا لِبَيْتِ اللَّهِ نَرْمِي سُتُورَهُ

وأحجاره، زفن الولائد في المُرْسِي

دَلَّفْنَا لَهُ يَوْمَ الثَّلَاثِ مِنْ مَنِي

بَجَيْشِي كَصَفْرِ الْفَيْلِ لَيْسَ بِذِي رَأْسِي

وكانت حادثة فظيعة، إذ جرَّ فيها الحجاج وجنده على رمي الكعبة بالمنجنيق. وكانت مقدمة مهية حتى قبل الإسلام، فكان الناس يتعجبون من الحجاج، ويقولون: «خذل في دينه». ولما رمى الكعبة بالمنجنيق، ارتجت ووهنت، وارتفعت سحابة ذات برق ورعد، فسقطت صاعقة على المنجنيق وأحرقته، وقتلت من أصحابه اثني عشر رجلاً. فذعر أهل الشام من ذلك، وكفوا عن القتال، فقال الحجاج: أنا ابن تهامة، وهي بلاد كثيرة الصواعق، فلا يروعنكم ما ترون، فإن من قبلكم كانوا إذا قربوا قرباناً بعثت نار فأكلته، فيكون ذلك علامة تقبل القربان. وأتى بمنجنيق آخر وعادوا الرمي. وفي ذلك قال ابن الزبير الأسدي [من الرمل]:

إِذَا الْعَائِدُ فِي مَكَّةَ كَمْ مِنْ دَمٍ أَجْرَيْتَهُ فِي عَيْبِ دَمٍ

إِنَّهُ عَائِلَةٌ مُغْصِمَةٌ وَمِنْ يُقْتَلُ مَنْ جَاءَ الْحَرَمَ

وامتصر في قتاله ورميه الكعبة حتى قتل ابن الزبير إذ أصابته جراح، فمات منها بعد أيام. وحمل رأسه إلى الحجاج، ثم إلى عبد الملك، وصلب جسمه في مكة. ولما مر عبد الله بن عمر بجسمه، قال: «رحمك الله أبا خبيب، فقد كنت صواماً قواماً، ولكنك رفعت

(1) البيت لعبد الله بن الزبير في ديوانه ص 132.

الدنيا فوق قدرها وأعظمتها، ولم تكن لذلك بأهل». ثم إن الحجاج دخل المسجد، ولم يشعه، وجمع أشلاء القتلى، وغسل دمه.

وكان مما أخذ على الحجاج أنه كان ينوي أشد من ذلك، فلما خرج من مكة إلى المدينة، قال: «الحمد لله الذي أخرجني من أم الفتن، أهلها أحبب أهل. ولولا ما كان يأتي من كتب أمير المؤمنين فيهم، لجعلتها مثل جوف الحمار أعواداً يعودون بها ورمة قد بليت، يقولون منبر رسول الله وقبر رسول الله». وانتهت المأساة بالجرأة على الكعبة بعد تقديسها، وانتهاك المسجد الحرام والشهر الحرام والبلد الحرام، وتزلزل الدين في نفوس المسلمين.

وكان من رجالات الدولة الأموية عبد الملك بن مروان، وكان شديداً قوياً استطاع أن يقضي على الخلافات، وحكم بلاده حكماً مطلقاً، ودعا إلى بلاطه الأخطل الشاعر النصراني من قبيلة تغلب.

وفي عهد ابنه الوليد اتسعت الفتوح التي حصلت على يد قتيبة بن مسلم، فقد فتح فتوحاً واسعة فيما وراء النهر، واجتاز العرب في الغرب في عهد الوليد جبل طارق، واستطاع أن يتخلص من النصارى الذين كانوا يحتكرون الأعمال الإدارية في الدولة مثل أسرة سرجون بن منصور التي كانت تسيطر على الشؤون المالية من عهد معاوية إلى عهده وبنى الجامع الأموي في دمشق إذ كان المسلمون إلى ذلك الحين يكتفون بمسجد صغير متواضع. وعظمت في أيامه ثورة الخوارج وثورة ابن الأشعث، وقاتلهم الحجاج حتى أخضعهم.

ومن رجالات الأمويين أيضاً عمر بن عبد العزيز وكان أمة وحده، خالف الأمويين في نزعتهم واستبدادهم فأحاط نفسه بفقهاء متضلعين في الإسلام يشيرونهم ويعمل برأيهم، وكانت أمه تتسب إلى عمر بن الخطاب، فسمته عمر. وكان يعتز بهذا النسب ويشرب أن يسير سيرته في العدل، فلما بدأ خلافته رأى أن الإصلاح الداخلي للبلاد التي دخلت في الإسلام خير من الاستزادة في الفتوح، ولذلك أمر قواده بالتراجع، واستمال العلويين الذين كانوا مضطهدين أشد الاضطهاد من الأمويين، وصالحهم، وأبطل سب علي الذي كان يجري على المنابر يوم الجمعة باستمرار، ورد إليهم بلدة فُلك التي احتفظ بها النبي ﷺ لنفسه، في حياته، ولم يورثها أبو بكر وعمر وفاطمة بنت النبي استناداً على حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة».

كذلك استمال النصارى، فموضهم عن كنيسة القديس يوحنا في دمشق، التي كان الوليد

وضع يده عليها، بكنيسة القديس توما في القُوطَة بعد أن كانت قد حولت إلى جامع، وخفف من الجزية المفروضة على النصارى في قبرص وأيُّلَة، وعامل الموالي المسلمين معاملة العرب المسلمين، فرجع عنهم الجزية التي كان قد فرضها عليهم عمر بن الخطاب، وسمح للمسلمين أن يملكوا الأراضي في البلاد المفتوحة بعد أن كان عمر بن الخطاب أبي تملكهم إياها وجعلها ملكاً للحكومة. وهكذا مما يدل على أن عمر بن عبد العزيز ليس مجرد مسلم صوفي مثاله كما يدعي بعض المستشرقين، بل هو مسلم يعرف دقائق الأمور ويواجه بهمة مشاكل الإصلاح، ولكن مع الأسف لم تطل مدته فمات.

فخلفه يزيد الثاني ثالث أبناء عبد الملك. والروايات الإسلامية تصوره رجلاً مستهتراً انغمس في اللهو والموسيقى، وشغله القينات والمغنيات، وترك أمور الدولة ومهامها إلى عملائه وأمراء الأقطار. وقد أسرف العباسيون في نسبة هذه الأمور إليه مع أن تاريخه كان حافلاً بالأعمال الجدية الصالحة، فأصلح ديوان القباثل في مصر، وحاول أن يزيل المظالم التي كانت في عهد من قبله، وعامل النصارى معاملة قاسية غير التي عاملهم بها عمر بن عبد العزيز، فاستولى على كثير من كنائسهم، وحطم بعض تماثيلهم الخ. . .

ومن أساطين الأمويين هشام بن عبد الملك، وقد ساعده على تنظيم الدولة والأخذ بزمامها خالد بن عبد الله القسري الذي كان لهشام. كما كان الحجاج لعبد الملك وزياد بن أبيه لمعاوية من قبل.

وفي عهد هشام اندفع العرب في بلاد الغرب يتقدمون في الفتوح، فاستمرت الحرب تفتح في أوروبا إلى أن اصطدم بشارل مارتل بين تور وبواتيه في فرنسا سنة 732م. وكان يعاب على هشام بخله وحمله ولاته على ابتزاز الأموال وزيادة الخراج المفروض على نصارى قبرص ومضاعفة الخراج المفروض على نصارى مصر مما أغضب الأهالي. وان آخرهم مروان بن محمد الذي يلقب بمروان الجمار لصره ومقدرته على الاحتمال، وكان أميراً عظيماً لولا أنه جاء والدنيا مُدبرة. وحكم الأمويون البلاد حكماً قليلاً عربياً، فكانوا يقرّبون بعض القبائل ويتكلمون بالأخرى، وولّاهم مثلهم.

وفي هذا العصر اشتد التمازج بين النزعة العربية والنزعة الإسلامية من جهة وتقاليده الأمم المفتوحة كمصر وفارس، فكانت العادات القديمة ينظر إليها بعين الإسلام، فما وافق منها قبلت وإلا رفضت، فانبثقت بين المصريين مثلاً عادات كثيرة رومانية، وانبث في العراق عادات كثيرة فارسية، حتى الفقهاء أنفسهم كالشافعي في مصر والأوزاعي في بيروت وأبي

حنيفة في العراق تأثروا بالقوانين الرومانية والفارسية التي كانت معروفة قبل الإسلام في تلك البلاد.

وأخيراً سقطت الدولة الأموية، فكان سقوطها عبرة للمسلمين، ولعل من أهم أسباب سقوطها أنه على أثر قتل يزيد بن معاوية للحسين، طويت قلوب الشيعة على الإختر، وودوا لو أتيت فرصة للخروج على الأمويين، وظلوا يعملون في الخفاء في بذر المناسبات والمؤامرات، فانتشرت الدعوة ضد الأمويين انتشاراً عجيبياً، وكان مما زاد كرههم قصر الأمويين من عهد معاوية الخلافة، وتولية العمل عليهم وعلى من يلوذ بهم.

والأمويون اعتُبروا أنفسهم غاصبين للخلافة، فلم يتمكنوا منها إلا بالقوة والقسر، والغاصب دائماً خائف والمغضوب دائماً يسترعي عواطف الناس، حتى في أيامنا هذه إذا اضطهد رجال السياسة أحداً، جاء الرأي العام بعطفه. فاضطر ذلك الأمويين إلى التجسس على العلويين وإرهابهم والتكيد بهم. وهذا ما جعل عبد الملك بن مروان يستعمل منتهى القسوة في إخماد هذه الفتنة، ويده اليمنى في ذلك الحجاج. وتنسب إليه الخطبة التي يقول فيها: «ألا وإني لا أدأوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم. تكلفونا أعمال المهاجرين ولا تعملون مثل أعمالهم، فلا تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم. هذا عمرو بن سعيد قرأته قرابته وموضعه موضعه، قال برأسه هكذا فقلنا بأسياقنا هكذا. ألا وإنا نحمل منكم كل شيء إلا وثوباً على أمير أو نصب راية. ألا وإن الجامعة (الغُلّ) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي. والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه. والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه».

ولئن شك بعض الرواة في هذه الخطبة، فإنها تعبر تعبيراً صادقاً عن عبد الملك. ثم إن أقارب الحسين ونسله الذين كانوا أطفالاً أيام مقتل الحسين قد كبروا فيما بعد، وصاروا رجالاً قادرين على العمل ضد الدولة الأموية إما بأيديهم أو بدمهم أو بقلبيهم.

وسب آخر في سقوط الدولة الأموية وهو أن بني أمية لم يرعوا جانب رجالهم العظام، فاستغلّوهم ثم سجنوهم أو أهلكوهم؛ فموسى بن نصير فاتح الأندلس وخالد بن عبد الله القسري ويزيد بن المهلب وقتيبة بن مسلم وأمثالهم كلهم كانوا رجالاً عظاماً، وخدموا الدولة خدمة كبرى، وكانوا أحق بالتبجيل والتعظيم، ولو كانوا في أوروبا اليوم، لأقيمت لهم التماثيل وأشيد بذكورهم كل الإشادة، ولكننا نرى موسى بن نصير قد زج به في السجن ثم مات أشنع موتة، ويزيد بن المهلب نكل به، وقتيبة بن مسلم فاتح ما وراء النهر لم يكافأ على

عمله أية مكافأة بل عُذّب وأهين. وهذه الأعمال وأمثالها تضعف من نفس المستعدين للثبوت والعمل الباهر، فإذا وجدوا غيرهم من النابغين قد كوفتوا شر مكافأة، فتُ ذلك في عضدهم.

وسبب ثالث وهو أن المملكة الإسلامية في العهد الأموي قد اتسعت رقعتها كثيراً، فكان من الصعب ضبطها وحسن إدارتها فتخلخلت إدارتها، ولم يكن كثير من الولاة من الخلفاء بالمعظمة التي يستطيعون بها وضع هذه الرقعة الواسعة في أيديهم فندب فيها الفساد.

وسبب رابع وهو أن الخلفاء، كما روي عنهم، مالوا إلى الترف والنعيم ميلاً ازداد بالترديد مع الأيام، فبعضهم في أول أمره أباح شرب الخمر في مجلسه، ثم تطور الأمر إلى أن شربوها هم أنفسهم.

وكان الشعر الأموي سجلاً لما كان هنالك من أحداث. فالأحقاد القبلية قد عادت واتخذت أشكالاً جديدة أكثر عنفاً، وكان الصراع بين قيس وكنان قد اشتد طوال عشرات السنين، فظهر ذلك في العصر الأموي. وكان شاعر البلاط وهو الأخطل يختصم مع منافسه جرير والفرزدق في الهجاء المقذع، وانقسم الشعراء إلى الفرق السياسية، كما افترق الناس، فكان عبد الله بن قيس الرقيات شاعر عبد الله بن الزبير، والكميت كان يناضل عن حق آل النبي في الخلافة.

ويعد أن كان التشيب بالنساء مقصوراً على مقدمات القصائد، ظهر عمر بن أبي ربيعة في مكة في عهد عبد الملك يضع القصائد الطويلة في الخزل وجعلها وقفاً على الخزل بمليحات النساء، وخصوصاً الحاجات منهن من غير إعلان للجوى ولوعة الفراق كما كان الشأن عند الجاهليين. وأمعن أهل مكة والمدينة في الترف لما نُحُوا عن السياسة. وفتح الوليد الثاني الخليفة في دمشق باباً جديداً في الشعر العربي وهو القصيدة الخمرية. نعم، كان الأعرابي يقول في الخمر، ولكن لم يبلغ ما بلغه الوليد، فإذا قلنا إن الوليد الثاني مخترع فن الخمر في الإسلام حقاً - وهو الفن الذي نما وازدهر في ظل العباسيين - لم نعد. وكان إمامه في ذلك عدي بن زيد النصراني الذي لمع نجمه في آخر عهد المناذرة في الحيرة. وأسرف الوليد في الخمر والنساء وترف الحياة ونعيمها، وأنفق كل ما كتره هشام من المال، فشدد على الولاة والعمال في إرسال الأموال لإرواء شهواته.

ثم أخيراً قتل في يوم كيوم عثمان، وفي يده مصحف كمصحف عثمان.

وقد اتخذ الأمويون جميعاً الشعراء كما اتخذ الأحزاب اليوم الجرائد والمجلات للدعاية

لها والود عنها، فاتخذ معاوية الأخطل. وكان هوى جرير في آل الزبير فاستقدمه الحجاج، وأكرم وفادته واستماله بإحسانه إليه، فمدحه بقصائد عدة، ثم وفد جرير على عبد الملك، فأشده القصيدة المشهورة في مدح بني أمية، وهي التي يقول فيها [من الوافر]:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا
وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونٌ رَاحٍ؟

وكان هوى الفرزدق مع علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وقال فيه [من البيط]:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَقَلَاتَهُ
وَالْبَيْتُ يَغْرِفُهُ وَالْجِلُّ وَالْحَرَمُ
هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
هَذَا الثَّقِيُّ الثَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ

وكان هوى نُصَيْبِ الشاعر الأسود مع بني أمية خصوصاً عبد العزيز بن مروان وهشام بن عبد الملك، وقد أحبه عبد العزيز فابنائه ثم أعتقه. وكان من أشد الناس تعصباً للبيت العلوي كثير عزة وقد غالى في التشيع، وذهب مذهب الكيانية، وقال بالرجعة والتناسخ، وصرح بمنه وجادل فيه خصومه، ومع ذلك لم يضطهده الأمويون بل عاملوه معاملة حسنة، وأجلوه حتى لا ينالهم أذاه.

وإلى جانب الشعر كان الغناء في الحجاز وكانت الحجاز تصدر المغنين والمغنيات لقصور الخلفاء. ومن أولهم معاوية كان يهوى سماع حكمة الشعر تصدر مع جمال الألحان. وذكر صاحب العقد أن بديحاً المعني غناه شعراً في فتاة كانت تتولى خضابه، فقال [من البيط]:

أَلَيْسَ عِنْدَكَ شُكْرٌ لِمَتِي جَمَلَتْ
مَا ابْتَيْضُ مِنْ قَائِمَاتِ الشُّغْرِ كَالْحِمَمِ
وَجَلَدَتْ مِنْكَ مَا قَدْ كَانَ أَخْلَفَهُ
صَرَفُ الزَّمَانِ وَطُولُ الشُّغْرِ وَالْقِيَمِ

فطرب معاوية طرباً شديداً، وقال: كل كريم طروب. واشتهر من المغنيات في العصر الأموي سلامة القس. وقد أخذت أصول الغناء عن معبد وابن عائشة وجميلة، وسُميت بسلامة القس لأن عبد الرحمن بن أبي عمار الخثعمي أحد قراء المدينة شغف بها، وكان

يلقب بالقس لتقاه وورعه، وقد اشتراها يزيد بن عبد الملك حينما وفد إلى المدينة. وعرف بالمهارة في الغناء طويس المغني، وكان يجيد النقر على الدف، وكان يميل لمجالسته والاستماع لإنشاده أبانُ بن عثمان حاكم المدينة.

واتخذ الخلفاء مجالس السمر يتحدثون فيها عن الأدب، ويحضرها نخبة من كبار الشعراء، وكانت هذه المجالس عارية عن الشراب أولاً، ثم أباحوها ثم شربوها. واجتمع الشعراء بياب معاوية وباب الحجاج وغيره من الخلفاء والولاة والقواد وهكذا من كثير مما لا يعرفه الإسلام.

كل هذه الأسباب تجمعت، وكانت سبباً في سقوط الدولة الأموية وقيام العباسيين بعدهم يتكلمون بهم، ويفتكون بكل من عثروا عليه منهم.



الدولة العباسية

كان من رجالات الدولة العباسية أبو جعفر المنصور، وهو يشبه معاوية في الدولة الأموية، قوي حازم، وعلى يده تأسست الدولة، ثم هارون الرشيد، وكان حاد العاطفة متقلبها: تتحرك عاطفته الدينية، فيكثر الصلاة ويحج ماشياً، ثم تتور عاطفة الشهوية، فيشرب ويمعن في الشراب، ويحظى بالجوازي الحسان. وربما عرفت أوروبا الإسلام عن طريقه، وتصوّرت من صورته، بل ربما تصورت العالم الشرقي كله مثلاً فيه وفي ألف ليلة وليلة الذي اشتهر صيته بينهم، وفيه صور كثيرة لا يرضى عنها الإسلام.

وزرأؤه البرامكة كانوا كزباد بن أبيه والحجاج في الدولة الأموية إلا أن زيادا والحجاج نزعتهما عربية، والبرامكة كانت نزعتهم فارسية، فهم من أصل فارسي وثني يعبد النار، فقد استعمل فيهم أيضاً عاطفته، فمكن لهم في الأرض حتى كانت لهم كل السلطة، ثم غضب عليهم، فقتل منهم جعفرأ وبعض أشياعه، فصلبه بعد أن حز رأسه.

ثم كان خلفه المأمون وقد كان له عقل واسع حمله أن يخدم الثقافة من طريقة اهتمامه الشخصي بالعلوم اليونانية خلال العشرين سنة التي حكمها، فكان يشتري الكتب اليونانية حيثما اتفق، ويشجع على ترجمتها ثم التأليف منها، وحاول أن يجمع في مكتبته التي في بلاطه والتي ببيت الحكمة كنوز العلوم اليونانية والفارسية والهندية، وعنى بالعلوم الرياضية ومنها علم الفلك، فترجمت له مصنفات أفقليدس، ونقلت كتب بطليموس في الفلك وتصويره للأرض. وقد أمر المأمون بمراجعة جداول بطليموس هذا، وأصلح منها. وكان ذا شغف بالمناظرات الكلامية كما حكى لنا كتب الجدل، فهو يقرب المتكلمين إليه، ويدخل في الجدل معهم كما كان أبوه الرشيد يقرب الشعراء، وأيد المعتزلة ونصرهم على أهل السنة. ولما أمعن الفقهاء في شكل العبادات دون روحها، واخترعوا اللعل في الهروب منها، أمعن الصوفية في تقديم الجانب الروحي للعبادات، وفشا التصوف حتى ظهر الحلّاج يدعو إلى وحدة الوجود، فأفتى العلماء بقتله فقتل، ولكن قتلته كان إحياء، فانتشرت الفكرة وكثر التصوف وفر أتباعه إلى خراسان حيث ظهر فيما بعد الشمر الصوفي الفارسي والتركي. وكان

على رأس هؤلاء جلال الدين الرومي الذي وضع كتاب المشنوي، على نظرية العلاج في وحدة الوجود، وكان ذا أثر كبير عند الفرس والأتراك حتى عدوه القرآن الثاني، وكان أساساً لطريقة المولوية التي كثر أتباعها بين الفرس والأتراك.

وسار العباسيون سيرة الأمويين من عصية لبيت العباس ضد البيت الأموي، ومن فتك بالأمويين، وقتل كل من ظهر من الطالبيين.

ولئن كان المثل الأعلى للخلفاء الأمويين هم الفساسة والمنافذة وروساء القبائل في الجاهلية والإسلام، فقد كان المثل الأعلى للعباسيين هم الأكاسرة، ولذلك نقلوا العاصمة من دمشق إلى بغداد التي أسسوها في العراق، وكان البرامكة هم كوزراء الفرس إذ كانوا من أصل فارسي كهنتي في نوبهار إحدى الصوامع البوذية في بلخ، وقد زعم بعضهم فيما بعد أن هذه الأسرة كانت من كهنة الفرس عبدة النار.

وكان اتساع المملكة الإسلامية في العهد العباسي سبباً في تميزها إرباً، فخرج كثير من الولايات عنها، ولم تعد الوحدة الإسلامية كما كانت، فتوالى الانتفاضات على عمل الخليفة، فانفصلت تونس والأندلس وابن طولون في مصر... إلخ.

وتبع نشوء الولايات انحلال الخلافة على يد الأتراك. واستمرت عوامل الانحلال على توالي الأيام. وكان الإسلام في الأندلس وشمال إفريقيا كالإسلام في الشرق عصية لا تزال تثير القبائل إلى الحروب، غير أن عدو الشرقيين من الفرس والأتراك، وعدو الإspanيين المسلمين من النصارى والمولدين كانوا يثرون الاضطرابات والفتن من حين إلى آخر، ولذلك ما لبثت الأمة الإسلامية أن ضعفت بعد القوة، فالموحدون الذين ضموا في ملكهم الأندلس وأفريقية كلها إلى تخوم مصر، وكانت مملكة واسعة لم تجتمع لأي من الدول الإسلامية من قبل ما لبثت أن أصابها الانحلال بسبب العوامل التي ذكرناها، وانتهى الأمر بطردهم على يد الإspan من الأندلس.

وأحاط العباسيون الخلافة بنوع من التقديس الديني على النمط الفارسي، وشجعوا من الشعراء من أشاد بذكرهم، وأعلن أحقيتهم بالخلافة، وذلوا العطاء لهم دون غيرهم.

ويقول بعض المستشرقين، إن مبدأ انهيار المملكة الإسلامية كان على عهد الرشيد، والسبب في ذلك على ما يظهر أن الدولة الأموية قامت على العصية العربية، فلما جاءت الدولة العباسية أذلت العصية العربية، وأعلنت شأن العصية الفارسية وخاصة لما أعطيت

السلطة للبرامكة في عهد الرشيد. فلما جاء المعتصم أضعف العصية العربية والفارسية معاً بجلبه الأتراك والتعصب لهم. ورأى الأتراك أن سلطان الخلفاء يحارب العصيات، فخافوا على أنفسهم وأذلوهم، فمنهم من قتلوه ومنهم من سملوا عينه حتى ضعفت الخلافة وزالت من الوجود. وإنما تحمل الرشيد هذه المسؤولية لأنه على يديه ويد ابنه المأمون كانت تقوية الفرس على العرب.

وكان من أثر كثرة الفتح وامتزاج العرب بالفرس وغيرهم من أهل الديانات الأخرى أن وجدت طائفة لا تفقه حقيقة الإسلام، وتريد أن ترجع دينها السابق، فسمي هؤلاء الأخيرون «زنادقة». واجتهدت الدولة حفظاً على عقيدة الإسلام أن تقتل وتسرف في القتل. وظهر ذلك أثناء القرن الأول الإسلامي، ثم بلغ ذروته في القرن الثاني حيث كان مبدأ ظهور الدولة العباسية، وكان بطل هذا الميدان الخليفة المهدي ثالث الخلفاء العباسيين، وانتهز هذه الفرصة لمحاربة التعصب الفارسي والشعوبية. وبلغ منه أن قتل في وقعة واحدة مئات، وأحرق كتبهم، وكانت تدعو إلى مذهب ماني الذي يسمى أتباعه بالمانوية.

وكان أكثر الزنادقة من أصل فارسي يتعصب للفرس، وقد سمي أبو جعفر المنصور ابنه محمداً بالمهدي لإيهام الناس أنه المهدي المنتظر الذي يزعمه الشيعة، فشدد المهدي في تقصي الزندقة والعقوبة عليها زعماً بأنه يرجع إلى عقيدة الإسلام الأولى وسيرة السلف، وقتل من أجل ذلك كثيرين، منهم بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وغيرهما. وتسلح المهدي بهذا السلاح ليقص من أعداء العباسيين والموالين للامويين بحجة الزندقة كسباً للرأي العام، فكان في ذلك إضعاف للإسلام، كما اتهم أكبر الناس عقلاً وأكثرهم حرية وأصحهم تفكيراً بمثل ذلك، كعبد الله بن المقفع وأضرابه، وصارت الدولة تحارب كل من اتسم بحرية في الفكر وذكاء في العقل وطلب إصلاح للخليفة أو الدولة مما أضر الإسلام ضرراً بليغاً.

وأسرفوا في الترف والنعيم وشرب الخمر والنساء، تبعاً للحالة الاجتماعية في زمنهم. وكان يمثل هذه الحالة تمثيلاً صادقاً بشار بن برد، ولذلك عذ مجدداً، وقرن بالمهلل وامرئ القيس والتابفة النيباني والأعشى وعمر بن أبي ربيعة. فأما المهلل فهو أول من هلل الشعر أي رققه وحسنه، وأما امرؤ القيس فقد ابتكر التشبيهات البديعة ووصف مجالسه مع النساء، وأما التابفة فقد ذُكر أنه مخترع الاعترافات ووصف مجالس الملوك، وأما عمر بن أبي ربيعة فقد ابتكر وصف أحوال النساء في مجالسهن، وأما بشار فقد جدد الشعر مراعاة لزمته مع جزالة ألفاظه ومثانة لغته، وذكره مفاخر القبائل وأيامها وانتصاراتها، وهو مجدد أيضاً لأنه ملا

شعره بالمعاني الجديدة والعادات الحضرية من نسب رقيق وخمريات وزهريات وهجاء مقلع مع بعض العناية بالمحسنات اللفظية والمعاني العلمية. وقد سن ذلك كله للمولدين فقلدوه، ولكنهم لم يبلغوا شأوه، بل كل منهم اقتصر على ناحية واحدة من نواحيه؛ فسلم الخاسر وأبو نواس في جزائه، ومسلم بن الوليد في نساياته، وأبو تمام في معانيه.

ثم أتى أبو نواس، فتوسع في باب النساء والخمر بما لم يسبق إليه، وابتكر فن الغزل بالمذكر، فكان هذا كله خروجاً على نمط الإسلام وتعاليمه في العفة وضبط النفس. وجرى الشعراء على أثره، فقلدوه في غزله بالمذكر حتى الفقهاء والصالحون، وقلده الصوفية حتى في خمرياته. وهذه نزعة جديدة لا يقرها الإسلام.

وقسم العباسيون بسياسة الناس إلى أغنياء مترفين وفقراء مدقعين، ولاهين لهواً تاماً وجادين جداً تاماً ليحصلوا على قوتهم، فترى نظام الطبقات واضحاً كل الوضوح، فجنة ونار ونعيم مفرط وبؤس مفرط وإمعان في الترف للخلفاء والأمراء ومن يلود بهم من الأدباء والعلماء وبعض التجار، وإمعان في البؤس والفقر والشقاء لأكثر الناس. وحتى غنى الأغنياء في كثير من الأحيان لم يكن محصناً بالأمان بل هو عرضة لغضب الخلفاء والأمراء، فهم يصادرون في أموالهم، فقصور الخلفاء والأمراء وأمثالهم واسعة كل السعة مترفة كل الترف، فابن المعتز يصف في ديوانه أبنية للخليفة المعتضد اسمها الثريا، فيقول [من الطويل]:

حَلَلْتُ الثَّرِيَّا خَيْرَ دَارٍ وَمَنْزِلٍ
فَلَا زَالَ مَخْمُورًا وَيُورِكُ مِنْ قَضِرٍ
فَلَيْسَ لَهُ فِيمَا بَنَى النَّاسُ مَثْبِئَةً
وَلَا مَا بَنَاهُ الْجِنُّ فِي سَالِفِ الثُّغْرِ

إلى أن يقول:

جَنَانٌ وَأَشْجَارٌ تَلَاكَتْ عُصُونُهَا
فَأَوْزَقْنَ بِالْأَثْمَارِ وَالْوَرَقِ الْخُفْرِ
تَرَى الْعَلْبِيرَ فِي أَحْصَانِيهِنَّ هَوَاتِفًا
تَنْقُلُ مِنْ وَكْرِ لَهْنٍ إِلَى وَكْرِ

إلى أن يقول:

وَأُنِيَا قَضِرٍ قَدْ عَلَتْ شُرْفَاهُ
 كَصَفِّ نِسَاءٍ قَدْ تَرَبَّعْنَ فِي الْأَزْرِ
 وَأَنْهَارٍ مَاءٍ كَالسَّلَالِ فِي جُرَّتِ
 لِتَرْضَعَ أَوْلَادَ الرِّبَاحِيِّ وَالزُّفْرِ
 وَمَيْدَانٍ وَخَشٍ تَرَكُّضُ الْخَيْلُ وَسَطَهْ
 فَيُوَخِّدُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ عَلَى قُنْدِ
 عَطَابَا إِلَى مُنْعَمٍ كَانَ عَالِمًا بِأَنَّكَ أَوْفَى النَّاسِ فِيهِنَّ بِالشُّكْرِ

وقد وصف الخطيب البغدادي قصر المقتدر بالله الذي تولى من سنة 295 - 320هـ بمناسبة زيارة رسول الروم له، قال: «إنه كان للمقتدر أحد عشر ألف خادم خصي من صقلي ورومي وأسود. وهذا جنس واحد ممن تضمه الدار، فدع الغلمان الحجرية والحواشي من الفحول، وقد أمر المقتدر أن يطاف بالرسول في الدار، وفتحت الخزائن والآلات فيها مرتبة كما يفعل بغزائن العروس، وقد عُلقَت السُور، ونُظِّمت جواهر الخلافة في قلايات على درج وشيت بالديباج الأسود. ولما دخل الرسول إلى دار الشجرة ورآها كثر، تعجبه منها، وكانت شجرة من الفضة وزنها خمسمائة ألف درهم عليها أطيار مصنوعة من الفضة تصفر بحركات قد جعلت لها، فكان تعجب الرسول من ذلك أكثر من تعجبه من جميع ما شاهده، وكان عدد ما علق في القصور من السُور الديباج المنحبة بالطرز الذهبية الجليلة المصورة بالجامات والفيلة والخيل والجمال والسياب والطرود والسُور الكبيرة البضغائية والأرمينية والواسطية والبهنسية السواجج المنقوشة والديباجية المطرزة 38 ألف ستر... وأدخل رسل صاحب الروم إلى الدار المعروفة بخان الخيل. وهي دار أكثرها أروقة بأساطين رخام، وكان فيها من الجانب الأيمن خمسمائة فرس عليها خمسمائة مركب ذهباً وفضة بغير أغشية، ومن الجانب الأيسر خمسمائة فرس عليها الجلال والديباج بالبراقع الطوال. وكل فرس في يد شاكري بالبرة الجميلة، ثم أدخلوا دار الوحش، وكان فيها من أصناف الوحش التي أخرجت إليهم قطعان تقرب الناس وتشمهم وتآكل من أيديهم، ثم أخرجوا إلى دار فيها أربعة قبلة مزينة بالديباج والوشى على كل فيل ثمانية نفر من السند والزرايين بالنار، فهال الرسل أمرها، ثم أخرجوا إلى دار فيها مائة سبع خمسون يمنة وخمسون يسرة، ثم أخرجوا إلى الجوسق المُحدث وهي دار بين بساتين في وسطها بركة رصاص قلعي حوالبها نهر رصاص قلعي أحسن من الفضة المجلوة،

طول البركة ثلاثون ذراعاً في عشرين ذراعاً، فيها أربع طائرات لطاف بمجالس مذهب وحوالي هذه البركة بستان بيمادين فيها نخل وعددها 400 نخلة، وطول كل واحدة خمسة أذرع، وقد لس جميعها ساجاً منقوشاً من أصلها إلى حد الجسارة بحلق من شَبه مذهب . . وفي جانب الدار يمتد البركة تماثيل خمسة عشر فارساً على خمسة عشر فرساً قد ألبسوا الديباج وغيره وفي أيديهم مطارد على رماح يدورون على خط واحد جنباً وتقريباً، فيظن أن كل واحد منهم إلى صاحبه قصاد. وفي الجانب الأيسر مثل ذلك. ثم أخرجوا بعد أن طيف بهم ثلاثة وعشرين قصراً إلى الصحن التسميني وفيه الفلجان الحجرية بالصلاح الكامل، ثم وصلوا بعد ذلك إلى حضرة المقتدر بالله . . . إلخ.

وقد أنشأ عضد الدولة البويهبي بستاناً بلغت النفقة عليه وعلى سوق الماء خمسة آلاف ألف درهم. وكان راتب أبي طاهر وزير عز الدولة من الثلج في كل يوم ألف رطل وكان الوزير المهلب يبتاع له في ثلاثة أيام ورد بألف دينار يفرش به مجالسه. وانتشرت مجالس الشراب ووضعت بها القواعد والقوانين والآداب كالذي حكاه كشاجم في كتابه أدب النديم.

وقد مات في سنة 301هـ أبو الحسين علي بن أحمد الراسبي عن:

445547	ديناراً ذهباً عيناً.
323237	درهماً عيناً.
43970	مقال وزن الأواني الذهبية.
1975	رطل وزن الأواني الفضية.
4420	مقال من العمود المطرزي.
5020	مقال من العنبر.
860	نافجة من نوافج المسك.
1600	مقال من المسك المشور.
1399	مقال من البرمكية.
366	مقال من الغالية.
88	ثوباً من الثياب المنسوجة من الذهب.

13	سرجاً .
2	حجران عظيمان من الياقوت .
70	حبة من اللؤلؤ .
135	رأس من الخيل .
114	من خدم السودان .
128	من الغلمان البيض .
19	خادماً من الصقالبة والروم .
40	غلاماً بآلاتهم وسلاحهم ودوابهم .
20000	دينار قيمة قماش من الكسوة .
128	من المهاري والبالغ .
125	خيمة من الخيام الكبار .
14	هودجاً .
14	صندوقاً من الفضاير الصيني والزجاج المحكم الفاخر .

وخلف عضد الدولة البويهبي 2875284 ديناراً .

ومن الورق والنقد والفضة 100860790 درهم .

ومن الجواهر والياقيات واللؤلؤ والماس والبلور والسلاح والمتاع شيئاً كثيراً .

وهكذا كان الحال في مصر والأندلس والقيروان يقلد أمراءها أمراء بغداد .

وبجانب ذلك فقر العلماء، فعبد الروهاب البغدادي المالكي أفقه العلماء في زمت وصاحب المصنفات في الفقه كان فقيراً مدقماً . فلما وصل إلى مصر مات لأول ما وصلها من أكلة اشتهاها، فأكلها، فزعموا أنه قال وهو يثقب: «لا إله إلا الله، إذا عشنا متناه . وهذا أبو حيان التوحيدي، حاله ما حاله، وهذا أبو سليمان المنطقي لا يجد أجره مكنه، إلى كثير من أمثال ذلك .

ولو نحن نظرنا إلى ذلك مقارنين حالهم بحال النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده،

لأننا العجب كل العجب مما وصل إليه بعض المسلمين من الترف.

ولم يكن من مميزات الدولة العباسية اتساع رقعة المملكة الإسلامية، ولكن كان من طابعها الخاص تقديس الخليفة العباسي تقليداً لم يعرف في عهد الخلفاء الراشدين ولا الدولة الأموية، واعتصام الخليفة العباسي بالبردة النبوية. ومن مميزات أيضاً ظهور التصوف والمتصوفة كفرقة دينية. نعم كان الزهد معروفاً في أهل الصُّفَّة في عصر النبي ﷺ وفي بعض المسلمين في العصر الأموي كالحسن البصري، وكان التصوف ليس مستنأ إلا إلى الإسلام، فلما جاءت الدولة العباسية، ظهر التصوف في شكل آخر، وظهرت فرق التصوف بعضها نازع نزعة الفلسفة اليونانية، وبعضها أخذ عن النصرانية، وبعضها أخذ عن الهندية.

كان الزهد قبل ذلك مأخوذاً عن الإسلام ليس له عنصر آخر غير القرآن والحديث، فأخذوا الطريقة والمريد كما كان عند النصارى الكاهن والمهتدي، وأخذوا منهم نظام الرهبة مع أن القرآن يقول: ﴿وَرَبَّانِيَّةً آتَيْنَاهُمَا﴾ [الحديد: الآية 27]. وفي الحديث: «لا رهبانية في الإسلام»، وأخذوا من النصارى أيضاً حلقات الذكر ونظامها، وكان اسم المتصوف أوّلاً يطلق على الزهاد المتشغفين أمثال أحمد بن حنبل، ثم أطلق على هؤلاء المبتدعين المقلدين للامم الأخرى، فأطلق على إبراهيم بن أدهم، وألصقت بحياته قصص تشبه قصص بوذا من هجر الملك وليه جبة الراعي، وأصبح يمكن تقسيم التصوف وإرجاعه إلى عناصر مختلفة بعضها نصراني، وبعضها يوناني، وبعضها هندي، ولكل فرقة رئيس، كما ظهرت فرقة المعتزلة وعلى رأسها أصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وقد كان من عملها فلسفة الدعوة الإسلامية؛ ذلك أن الدعوة الإسلامية التي أتى بها محمد ﷺ دعوة بسيطة ساذجة لا فلسفة فيها، تناسب حالة العرب وقت الدعوة، فجاء المعتزلة ورأوا الأديان الأخرى من يهودية ونصرانية ويوفية وزرادشتية قد فلسفت أديانها، وتسلحت في برايتها بالأسلحة الفلسفية، فكان لا بد للمعتزلة أن يقابلوهوهم بالمثل، فيحاجوهم بالفلسفة، ثم عرضوا مبادئ الإسلام على الفلسفة كوحدة ذات الله وصفاته، ومثل وجوب العدل على الله ووجوب مكافأة الميثب بالثواب والمجرم بالعقاب اعتماداً على قوله تعالى: ﴿مَنْ يَمْسَلْ يَشْكَالْ دَرَرٌ خَيْرٌ يَسَرُّ ۝ وَمَنْ يَمْسَلْ يَشْكَالْ دَرَرٌ شَرٌّ يَسَرُّ ۝﴾ [الزلزلة: 7-8]، ثم تمسكهم بالقول بخلق القرآن ونحو ذلك.

وقد كانت عقائدهم حرة، ولكن الأسف أن اعتنقها بعض الخلفاء كالمأمون والوائق والمعتمصم، فحملوا الناس كرهاً عليها، واستمعوا للسناسن تقال أو نحاك حول مشاهير

العلماء. وامتحن الناس بخلق القرآن، والسلطة إذا تدخلت في شيء أفسدته، فكره الرأي العام ذلك، وعدوا بطلاً كل من وقف في وجه الحكام ثم عذب أو أمين - وأخيراً جنت عليهم هذه القسوة، فانتسح الرأي العام هذه العقيدة مع الأسف، وتطلق المتوكل الرأي العام، ففضى على الاعتزال ونصر المحدثين. وهكذا من ضروب الفرق التي شتت الإسلام وأهله وأبعده عن البساطة الأولى، وفرق كبير بين حجج القرآن وحجج اليونان، فحجج القرآن مبنية على المشاهدة وإشعار القلب بقدرة الخالق، من مثل قوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ إِلَىٰ آلِإِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَىٰ أَنفُسِهِمْ كَيْفَ نُفِثَتْ ﴿١٨﴾ وَلَئِن لَّبِئَالٍ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾﴾ *! والى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية: 17-19].

وحجج اليونان مبنية على المنطق من مثل: هذا العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، ونحو ذلك من ضروب الأقيسة المنطقية، وفعل الشعور في الإنسان أقوى من فعل العقل الذي يعتمد عليه مذهب المعتزلة.

وكما حورب المعتزلة بواسطة الخلفاء كالمتوكل، حوربوا أيضاً من العلماء أمثال الأشعري الذي تعلم على الجبائي المعتزلي، ثم رد على المعتزلة وشنع عليهم حتى دحهم. ومع الأسف كانوا يمتازون إذ قورنوا بمنهج أهل الحديث بحرية العقل والتفكير وعرض الإسلام على محك المنطق. ومن غير شك كان يكون أمر المسلمين أحسن حالاً وأكثر حرية لو انتصروا على المحدثين، فإن انتصار المحدثين كان معناه مع الأسف الركود والاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على العقل، وعلى أقوال المؤلفين أكثر من المبتكرين، ولهذا قلَّ أن تجد في المؤلفين مبتكراً. فإن عدت رجلاً كابن خلدون أو جمال الدين الأفغاني عدت ندرة تقاوم وتحارب لا تؤيد وتعضد.

وطريقة الإسلام الاعتماد على ال Induction أعني الاستقراء، فهو يتبع المسائل الجزئية ما أمكن ثم يستنتج منها القاعدة الكلية، كما فعلوا في النحو والصرف، فكانوا يتبعون الجزئيات المعروفة ليستنتجوا منها قاعدة (الفاعل مرفوع). أما الفلسفة اليونانية أو فلسفة أرسطو فعمادها على ال Deduction أي الاستنتاج، فهم يضعون القاعدة الكلية، ثم يستجون منها النتائج الجزئية، كقولهم إن الأجسام تمتد بالحرارة، فالحديد جسم، إذن فالحديد يتمدد بالحرارة... وهكذا.

وقد أدت طريقة الاستقراء هذه إلى الإمعان في الشك والتجربة فنرى كثيراً مما كتبه الجاحظ في كتاب الحيوان يتدبّر بالشك ثم يعرض على محك التجربة، ولا بأس عنده أن

يخطئ أرسطو فيما قاله ويفضل عليه أعرابياً بلدياً فيما قاله . وسار النظام على هذا حتى في الأحاديث النبوية، فكان يشك فيها أولاً ثم يعرضها على مقتضى العقل ليعرف أصحها هي أم غير صحيحة؟ فكان الغزالي والجاحظ أسبق إلى الشك من ديكارت، وكان مكويه أسبق من داروين في تقريره مذهب النشوء والارتقاء في كتاب تهذيب الأخلاق، وكان الطوسي أسبق من أينشتين في فهم الزمنية .

غاية الأمر أن مواد العلم الأوليّة كانت لهؤلاء المتأخرين أوفر والزمن لهم أعون والحقائق عندهم أكثر اتساحاً والتعبير أبين، ويسودهم مذهب التحليل أكثر من مذهب التركيب . فما يقوله علماء العرب في جملة يقوله المتأخرون من الأوروبيين في كتاب وهكذا . وقد نسبوا إلى روجر بيكون أنه أول من قال بالاستقراء في النهضة الأوروبية الحديثة مع أنه خريج الجامعات العربية في إسبانيا . وعيب العرب أنهم لم يجدوا من يمجدهم . ومزية الأوروبيين أنهم يمجدون دائماً من يعلي شأنهم، وهكذا الشأن في ابن خلدون فإنه سبق ديكارت في تأسيه علم الاجتماع، والفرق بين كلب الاثنين أنه أيضاً بنى كتابه على مذهب الاستقراء الذي سار عليه العرب أكثر مما سار على مذهب الاستنتاج الذي سار عليه الأوروبيون .



والمفتضة الثانية للعرب متفتضة العصبية القبلية، فقد حارب الإسلام هذه العصبية . ودعا إلى الوحدة، وقال: «ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل عصبية»، ومع ذلك ما لبث العرب أن عادوا إلى عصبيتهم كما كانوا في الجاهلية . والتاريخ الإسلامي مملوء بحوادث العصبية في الشرق والأندلس وحيث كان العرب .

قال ابن خلدون في أول الجزء الثالث مصدراً الكلام على الدولة الأموية: «كان لبني عبد مناف في قريش جمل من العدد والشرف لا يناهضهم فيه أحد من سائر بطون قريش، وكان فخذاهم - بنو أمية وبنو هاشم - حياً جميعاً يتمنون لعبد مناف وينسبون إليه . وقريش تعرف ذلك وتسال لهم الرياسة عليهم، إلا أن بني أمية كانوا أكثر عدداً من بني هاشم وأوفر رجالاً، والعزة إنما هي بالكثرة . وكان لهم قبيل الإسلام شرف معروف . ولما جاء الإسلام ودعش الناس بما وقع من أمر النبوة والوحي وتنزل الملائكة وما وقع من خوارق الأمور، نسي الناس أمر العصبية مسلمهم وكافرهم؛ أما المسلمون فنهاهم الإسلام عن أمور الجاهلية كما في الحديث: «إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها، لأننا وأنتم بنو آدم وآدم من

تراب». وأما المشركون فشغلهم ذلك الأمر العظيم عن شأن العصابات، ولذلك لما افترق أمر بني أمية وبني هاشم بالإسلام، إنما كان ذلك الافتراق بحصار بني هاشم في الشعب لا غير، حتى كانت الهجرة، وشرع الجهاد، ولم يبق إلا العصية الطبيعية التي لا تفارق، وهي نعمة الرجل على أخيه وجاره في القتل والعدوان عليه، فهذه لا يذهبها شيء ولا هي محظورة، بل هي مطلوبة وناقمة في الجهاد. ثم إن شرف بني عبد مناف لم يزل في بني عبد شمس وبني هاشم، فلما هلك أبو طالب وهاجر بنوه مع رسول الله ﷺ وحزمة كذلك ثم من بعده العباس والكثير من بني عبد المطلب وسائر بني هاشم، خلا الجو حيثئذ من مكان بني هاشم بمكة، واستغلظت رياسة بني أمية في قريش، ثم استحكمتها مشيخة قريش من سائر البطون في بدر، وهلك فيها عظاما بني عبد شمس عتبة وربيعة والوليد وعقبه بن أبي معيط وغيرهم.

فاستقل أبو سفيان بشرف بني أمية والتقدم في قريش، وكان رئيسهم في أحد وقائدهم في الأحزاب وما بعدها. وقد من رسول الله ﷺ على قريش بعد أن ملكهم. وشكت مشيخة أمية بعد ذلك لأبي بكر ما وجدوه في أنفسهم من التخلف عن رتب المهاجرين الأولين وما بلغهم من كلام عمر في تركهم شورايم. فاعتذر لهم أبو بكر وقال: أدركوا إخوانكم بالجهاد وأنفذهم لحروب الردة، فأحسنوا الغناء عن الإسلام. ثم جاء عمر فرمى بهم الروم وأرغب قريشاً في النفي إلى الشام، فكان معظمهم هنالك، واستعمل يزيد بن أبي سفيان على الشام، وطال أمد ولايته إلى أن هلك في طاعون عمواس، فولى مكانه أخاه معاوية وأقره عثمان من بعد عمر، فاتصلت رياستهم على قريش في الإسلام برياستهم قبل الفتح، وما زال الناس يعرفون ذلك لبني أمية.

ولما هلك عثمان، واختلف الناس على عليّ كانت عساكر علي أكثر عدداً لمكان الخلافة والفضل إلا أنها من سائر القبائل من ربيعة ويمن وغيرهم وجموع معاوية هي جند الشام من قريش شوكة مصر وبأسهم نزلوا بثغور الشام منذ الفتح، فكانت عصبته أشد وأمضى شوكة، ثم كسر من جناح علي ما كان من أمر الخوارج وشغله بهم إلى أن ملك معاوية وخلع الحسن نفسه، وانفقت الجماعة على بيعة معاوية عندما نسي الناس شأن النبوة والخوارج ورجعوا إلى أمر العصية والتغالب، وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب ومعاوية يومئذ كبيرهم، فاستوت قدمه واستفحل شأنه واستحكمت في أرض مصر رياسته وتوثق عقده، وأقام في سلطانه عشرين سنة ينفق من بضاعة السياسة التي لم يكن أحد من قومه أوفر فيها منه يبدأ من أهل الترشيخ من ولد فاطمة وبني هاشم وآل الزبير وأمثالهم، ويصانع رؤوس

العرب وقروم مضر بالإغضاء والاحتمال والصبر على الأذى والمكروه، وكانت غايته في الحلم لا تدرك وعصائه فيها لا تنزع ومراقته فيها تزل عنها الأقدام».

وقد ألف المقرئ كتاباً لطيف الحجم سماه «النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم»، وقد ذكر فيه ما يدل على أن النزاع بينهم قديم، فمثلاً كانت المنافرة بين هاشم بن عبد مناف بن قصي وبين ابن أخيه أمية بن عبد شمس، وسببها أن هاشماً كانت إليه الرفادة مع السقاية لأن أخاه عبد شمس كان يسافر. وكان أمية يقيم بمكة وكان أمية رجلاً مقلداً، ولعبد شمس ولد كثير، فاصطلحت قريش على أن يولى هاشم السقاية والرفادة، وكان هاشم رجلاً موسراً، وكان إذا حضر موسم الحج اعتبر الحجاج ضيوفه، فأكرمهم وأطعمهم وسقاهم. وكان أمية قد صنع في الجاهلية شيئاً لم يصنعه أحد من العرب: «زوّج ابنه أبا عمرو بن أمية امرأته في حياته. وأبو معيط بن أبي عمرو بن أمية زاد في هذا المقت. ونافر حرب بن أمية عبد المطلب، بن هاشم من أجل يهودي كان في جوار عبد المطلب، فما زال أمية يغري به حتى قتل وأخذ ماله في خير طويل، وتمادت العداوة بين البيتين إلى أن بُعث رسول الله ﷺ، فقام بمكة يدعو قريشاً إلى توحيد الله تعالى، وترك ما كانت تعبد من دون الله. فعاداه جمع كبير من أمية ثم كان الحكم بن أبي العاص بن أمية. وكان عاراً على الإسلام».

وكان رسول الله ﷺ بمكة يشتبهه ويسمعه ما يكره، ثم أسلم يوم الفتح، فلم يحسن إسلامه، وكان مغموطاً عليه في دينه. وما زال متغياً في زمن رسول الله ﷺ وخلافة أبي بكر وعمر، ثم أعاده عثمان، وكان ذلك مما أنكر الناس عليه. وكان أعظم الناس شلماً على عثمان. وقد مات في خلافة عثمان، وضرب على قبره فسطاط، وقالت له عائشة يوماً: «أشهد أن رسول الله لعن أباك وأنت في صلبه». وكان يقال له طريد رسول الله وهو والد مروان بن الحكم الذي صارت الخلافة إليه بالغلبة. ومن ولد مروان هذا عبد الملك بن مروان الذي يقول: «لست بالخليفة المدهان ولا بالخليفة المأفون. يعني بالخليفة المدهان معاوية، وبالخليفة المأفون يزيد بن معاوية».

ومنهم أبو سفيان: صخر بن حرب بن أمية الذي قاد الأحزاب وقاتل رسول الله يوم أحد، وقتل كثيراً من خيار أصحابه؛ منهم حمزة بن عبد المطلب بن هاشم، وقاتل رسول الله يوم الخندق. فلما تمكنوا من الخلافة، حكموا الناس بهذه العصية، ونكلوا بالهاشميين بما كان بينهم منذ الجاهلية من عداوة. وظل الحال على هذا المتوال حتى زالت دولتهم. وكل

هذا يفسر ما كان من خلاف بين علي ومعاوية، وقتل يزيد للحسين وتوالي القتل على ذرية علي. اهـ.

ثم انقسم المسلمون إلى فرق مختلفة تبلغ نحو السبعين؛ فرقة تشيخ لعلي وفرقة تشيخ للمباين وهكذا، وانقسمت كل فرقة إلى فرق مختلفة فرعية، سميت باسم خاص كالكيانية والسبية في التشيخ، والنظامية والجاحظية في الاعتزال. وصبغوا أنفسهم بالصبغة الدينية بعد أن كانوا أحزاباً سياسية تنازع على الحكم.

وقد كان أمر المسلمين واحداً في صدر الإسلام. وفي الحديث: «إن أهل الكتاب اختلفوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة. وإن هذه الأمة تفرق على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة»، والمراد بملد «سبعين» كثرة الخلاف كما في الآية: ﴿إِنْ تَسْتَفِزُّوهُمْ سَبَيْنَ مَثَلًا لَّنْ يُفِرَّ إِلَهُ لَّهُمْ﴾. [التوبة: 80] فالإسلام دين التوحيد وما أمر المسلمون إلا ليعبدوا إلها واحداً، ويكونوا أمة واحدة لا يفرقهم نسب ولا لغة ولا وطن، وقد نهوا عن التفرق كما نهوا عن الكفر، ولكن ظهر الإسلام في الأميين فلم تكد الأمم والشعوب تتبين تعاليمه حتى دخلوا فيه أفواجا، ثم جاء قوم مثقفون في أديانهم ودخلوا في الإسلام، وطبقوا بعض ما عرفوا منه على ما كانوا يعرفون من أديانهم، وفسفوا الدعوة، فكان هنا كله من أسباب تفرق أهله شيعاً ومذاهب ودولاً. كل حزب لما لديهم فرحون حتى عدوا على التوحيد نفسه بالتوجه إلى غير الله ودعوة سواه.

وبجانب التفرق في العقائد تفرق في المذاهب. ولا يعرف الجمهور من هذه المذاهب إلا أربعة.

وأما التفرق باختلاف اللغة والجنس والوطن، فله في العصر الحاضر دعاء من المتفرنجين هم أشد أفة من دعاء التفرق للمذاهب؛ فمنهم من يفتخر بالفراغة ومن يفتخر بالفينيقين. وقد كان هذا الخلاف يقبل ويحتمل لو صحته الحرية والتسامح، ولكن مني قوم بالعصية تعصبوا لفرقتهم ضد غيره، وأباحوا لأنفسهم ما لم يباحوا لغيرهم، فكان الخلاف سبباً للتنازع والفرقة.

وكان على يد المتوكل التنكيل بالفئة الحرة التفكير المسماة بالمعتزلة، ونصرة أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

وكان طبيعياً بعد ذلك أن يسود العالم الإسلامي الجمود، فلا يستمعون لمصلحة ولا

يلبون دعوة إصلاح، ومبدؤهم القديم على قدمه. من أمثلة ذلك أن السلطان سليم الثالث العثماني قد تولى منصب السلطنة، وقد اضطرب أمر الدولة العثمانية وأشرفت على السقوط لتفلفل الفساد في جسم الفرقة الإنكشارية، وانحلال قوى الدولة بانحلال قوى الجندية العثمانية، وانحطاط نظامها إذا قيس بنظام الجند الأوروبي الذي ظهر يومئذ بمظهر جديد مبني على الأصول العلمية والاختبارات الفنية، فخشي السلطان إن هو لم يأخذ بأصول الجندية الجديدة، ولم يرتب جيشه ترتيب الدول الأوروبية له، أن تكتسح هذه الدول مملكته العظيمة إذ ظهرت له بوادر الخطر يومئذ باحتلال نابليون لمصر، وتحفز الروس للوثوب على القسطنطينية، ونزوع أهل المورة لثورة، فعزم عزماً أكيداً على تنظيم الجندية العثمانية وقبول الإصلاحات الأوروبية في البحرية والمكرية، وإلغاء الجندية الإنكشارية، ورأى أن تعريض حياته الشخصية للخطر مع جنود الإنكشارية خير من تعريض المملكة لهجوم الدول الأوروبية ومصير الدولة العثمانية للزوال، فقاومه علماء الدين مقاومة شديدة، وفي مقدمتهم عطا الله أفندي شيخ الإسلام في عصره، وحرصوا عليه العامة، وأثاروا عليه الضغائن بحجة أنه يريد التشبه بالفرنجة، وما زالوا يكافحونه مع الإنكشارية ويكافحهم حتى تغلبوا عليه وخلعوه ثم قتلوه.

وجرت بعد ذلك أمور يطول شرحها على عهد خلفه السلطان مصطفى والذي يليه السلطان محمود. وقد تشجع السلطان محمود فأهرق سيولاً من الدماء في القضاء على نظام الإنكشارية وأهلها شر قضاء، وكذلك ما أشيع من أن الخديوي إسماعيل في مصر جمع طائفة العلماء ونصحهم بأن يختاروا من المناهب الفقهية الأربعة ما يناسب الحالة الحاضرة، فأبوا إلا أن يكون الفقه فقه أبي حنيفة تقليداً للسلطنة العثمانية، فأعرض عنهم، وأنشأ المحاكم الأهلية والمحاكم المختلطة، وقصر عملهم على سائل الأحوال الشخصية، وسميت محاكمهم بالمحاكم الشرعية وهكذا.

ثم مني المسلمون بعد ذلك بالأترك وحكمهم وسلطانهم، جلبهم المعتصم سنة 218هـ، واستقدم سنة 220هـ قوماً من بخارى وسمرقند وفرغانة وأشروسنة وغيرها من البلاد التي نسميها تركستان وما وراء النهر لما عرف عنهم من الشجاعة في القتال، فأظهروا الشغب في بغداد، فبنى لهم «سُرٌّ من رأى»، ومكَّن لهم في الأرض، وكما كانوا قوة للدولة في أول أمرهم كانوا آخر الأمر مصيبة كبرى على المسلمين.

وبعد أن كان السلطان أول الأمر للعرب وحدهم كما هو الشأن في عهد الأمويين، كان

النزاع بين العرب والفرس في عهد العباسيين الأولين، ثم كان بين الفرس والعرب والأتراك من عهد المعتصم. وهم عنصر شجاع في الحرب يصل الإسلام إلى ظاهرم، وقلماً يصل إلى قلوبهم، يعتزون بجنتيتهم ولا يقيمون وزناً لجنسية غيرهم، فلم تمض اثنا عشرة سنة حتى كان السلطان كله بيد إيتاخ التركي، فكان في يده الجيش كله من مغاربة وأتراك وموال وبربر وعرب، ثم لعبوا بالخلفاء كلعبهم بالكرة، ثم كان من أمرهم أن قتلوا المتوكل أول الأمر، ثم أمروا المعتصم أن يخلع أخويه المعتز والمؤيد، وأمروا المستعين أن يخلع نفسه، واشتعلت الفتن واختاروا من الخلفاء من كان ضعيف الإرادة قليل الحيلة حتى ينعموا بالسلطان بجانبه، ومع ذلك قتلوا بعضهم، وسملوا أعين بعضهم، وانتهكوا الحرمات، وصادروا الأموال. وكان الوالي منهم يسرف على نفسه ما يسرف، ثم بيني مسجلاً أو سيلاً أو ضريحاً أو نحو ذلك ظناً منه أن هذا يغفر له كل ما تقدم.

ومني المسلمون منهم بالعسف والقسوة والجور والاستبداد. ولم يكن لهم شأن يذكر في الناحية الفكرية إلا ما ندر. فإذا عتوا بشيء من الدين، فظاهره لا باطنه، وقشوره لا لبه. فإن رأيت تدهوراً في العقيدة وإيماناً بالخرافات والأوهام وكثرة في السلب والنهب إلى جانب كثرة في الأضرحة والخانقاهات والسبل وما إلى ذلك، فاعلم أنه صنع هؤلاء الأتراك.

وكانت الضربة القاسية للإسلام والمسلمين على يد المغول. قال الخبيسي في تاريخه:

«نهب التتر سواد آمد وارزن وميا فارقين، وقصدوا مدينة اسعد، فقاتلهم أهلها فبذل لهم التتر الأمان فوثقوا منهم واستسلموا، فلما تمكن التتر منهم، بذلوا فيهم السيوف وقتلوا حتى كادوا يأتون عليهم، فلم يسلم منهم إلا من اختفى وقليل ما هم... وساروا في البلاد لا مانع لسيفهم ولا أحد يقف بين أيديهم، فوصلوا إلى مارددين، فتهبوا ما وجدوا من بلدها... ثم وصلوا إلى نصيين والجزيرة، فأقاموا عليها بعض نهار، ونهبوا سوادها، وقتلوا من ظفروا به... ومضى طائفة منهم على طريق الموصل فوصلوا إلى قرية تسمى المونسة فتهبوا فلما فرغوا أخذوا يلعبون على الخيل وضحكون ويفنون بلغتهم... وقيل إن الرجل الواحد منهم كان يدخل القرية أو العزة أو الدرب وبه جمع كثير من الناس، فلا يزال يقتلهم واحداً بعد واحد لا يتجاسر أحد أن يمد يده إلى ذلك الفارس. واستولوا على أربل، ولم يقف في وجوههم فارس. وهذه مصائب وحوادث لم ير الناس من قديم الزمان وحديثه ما يقاربها». (انظر تاريخ الخبيسي ص 376).

وفي سنة ست وخمسين وستمائة وصل الطاغية هولكو بن تولى بن جنكيزخان إلى بغداد

بجيوشه وبالكروج وبمسكر الموصل، فانكسر المسلمون أمامه لقتلهم. ونزل قائده ياجونوس على بغداد من غربيها وهولاكو من شرقيها، ثم خرج المعتصم لتلقه في أعيان دولته وأكابر الوقت، فضربت رقاب الجميع، وقتلوا الخليفة ورفسوه حتى مات. ودخلت النار بغداد واقتسموها، وكل أخذ ناحية، وبقي السيف يعمل أربعة وثلاثين يوماً، وقتل من سلم، فبلغ عدد القتلى ألف ألف وثمانمائة ألف وزيادة، فعند ذلك نادوا بالأمان. وكان مجيء هولاكو فيما يقال بدعوة الوزير ابن العلقمي الرافضي، إذ كان يعتقد أن هولاكو سيقتل المعتصم ويعود إلى حال سيئه، وعندئذ يتمكن الوزير من نقل الخلافة إلى العلويين. وقد نهب المغول دار الخلافة حتى لم يبق فيها لا ما قل ولا ما جل، ثم أحرقت بغداد بعد أن قتل أكثر أهلها. ثم عدى هولاكو الفرات بجيوشه لمحاصرة حلب. فلما دخلوها وضع السيف يومين، وأبادوا الخلق وقصد قلعة دمشق وحاصرها النار وأخيراً نزل أهلها وسكنها النار، وسلموا قلعة بعلبك، وأخذوا نابلس وغيرها بالسيف.

وبعد أن كان العرب متجانسين في عاداتهم الساذجة البدوية، ذابت فيهم العادات الرومية، فعدوا المجالس كما كان يعقدها القياصرة، وتأنقوا في الملابس السباق والزواج، وأنشأوا الأعياد، فكانت مجالس الخلفاء فرشها الأثاث القطني في الصيف والصوفي في الشتاء على أتم أسلوب وأفخم طريقة. ويروون عن هشام أنه خرج حاجاً، فجمل ثيابه على ظهر ستمائة جمل. ورووا أنه لم يلبس ثوباً قط يوماً، وفاء إليه. ويروى عن سليمان بن عبد الملك أنه قال لجارية له حجازية كيف تربين هيتي؟ فقالت أنت أجمل الناس. قال أنشديني على ذلك. فقالت [من الخفيف]:

أَنْتِ حَبِيرُ الْمَتَاعِ لَوْ كُنْتِ تَبْقَى
عَبِيرَ أَنْ لَا بَقَاءَ لِلْإِنْسَانِ
أَنْتِ تَجْلُو مِنَ الْعُيُوبِ وَيَمَّا
يَكْرَهُ النَّاسُ عَبِيرَ أَتْكَ فَإِذَا

فلما جاء العباسيون، نقلوا إليهم مدينة الفرس بشرائها والتفزل بنائها وخرمها والغزل بالمذكر والاحتفال بالتيروز والاحتفال بالورود والرياحين وإدخال الأطعمة المختلفة كالفالوج واللوزنج ونحوهما والتزيد فيما يقولون وهكذا...

ولما جاء الأتراك، أدخلوا عاداتهم أيضاً من فخفخة وعجرفة وتعاطف بجنسهم واحتقار لغير جنسهم، واهتمام بظواهر الإسلام لا بباطنه، وخشونة في المعاملة إلى غير ذلك.

وهكذا أصبحت الأمة الإسلامية مسرحاً لكل هذه الأخلاق والعادات بعد أن كانوا عرباً
سذجاً فطريين.

وقد كان الصحابة والتابعون الأولون لا يعرفون فرقاً كبيراً بين الظاهر والباطن، بل كانوا
يمزجون الظاهر والباطن، فيقيمون الشعائر، ويقدرّون التبة. وفي الحديث: «إنما الأعمال
باليات» ولكن تغالى الفقهاء في أعمال الظاهر حتى اخترعوا الحيل للتخلص من أحكامها،
ونسي بعضهم الباطن نسياناً تاماً، فظهرت المتصوفة تغلو في الباطن، كما غلا الفقهاء في
الظاهر وساعد على وجود المتصوفة ظلم الحكام ولجوء المتصوفة إلى الهرب من ظلمهم
والاعتماد على الآخرة إذ لم تحسن الدنيا. واستغل الشيعة أمر الظاهر والباطن، فادعوا أن
القرآن له ظاهر وباطن، وأن الباطن إنما يصل إليه الأئمة المعصومون والعلماء الراسخون،
وإنما العامة تفهم القشور فقط والظواهر فقط، ولذلك سماوا بالباطنية.

والحق أن هذه النزعة الصوفية ظهرت في آخر أيام الدولة الأموية على يد الحسن
البحري في البصرة، ثم ظهرت في العهد العباسي على يد جابر بن حيان الكيمائي الشيعي
وأبي العاتية في الكوفة، ثم انضمت هذه الجماعات حلقات في بغداد، فهم يلقون دروسهم
في مساجدها وفي الأوساط الخاصة المختلفة. واستعاروا من رهبان النصارى أردبتهم
الصوفية البيضاء، ومن أجل ذلك سماوا بالصوفية. وكان على رأس هؤلاء المحاسبي الذي
ولد في البصرة، ثم نزل بغداد. وما زال الفقه يغلو في الظاهر ولا يتعرض للباطن حتى أصبح
قشوراً كما كان التصوف يغلو في الباطن وكان مرتعاً خصباً للخرافات والأوهام والتحرر من
الشعائر وارتكاب الموبقات، واخترعوا بجانب التصوف الموسيقى والذكر والشطح والرقص
وغير ذلك. وكان لهم أثر كبير في النظام الاجتماعي المتهاافت وكان من نتائج هذا الصراع
الشديد بين الفقهاء والمتصوفة وتقرب الفقهاء من السلاطين لخدمتهم وتوغير صدورهم على
الصوفية أن آل الأمر إلى سجن بعضهم كما فعل بمحمي الدين بن العربي، وقُتِل بعضهم كما
فعل بالحلاج والسهورودي.

وإذا قلنا إن الوحدانية الخالصة عقيدة صعبة والتمسك بها عسير، فقد بدأ المسلمون
ينسونها، فبدأوا يعظمون الخلفاء الأمويين تعظيم قبائل العرب لشيخوها. وبدأ العباسيون
يعظمون الخلفاء تعظيم الفرس لأكاسرتها، ثم تعظيم أمراء الأتراك كتعظيم العباد للسادة.
وأداهم الترف إلى أن يعبدوا الشهوات والمال كعبادة الله، ثم يعبدوا الأولياء والأضرحة كما

كان الجاهليون يعبدون آباءهم، وانهارت وحدانية الإسلام العظيمة الجليلة التي تبعت في نفوس أهلها المرّة والسور.

وكما تمزقت الدولة الإسلامية إلى دول صغيرة، كذلك مرّتها الثورات الداخلية لما شاع في الدولة من ظلم وفساد وكثرة تعيين الأمراء والحكام وعزلهم. من ذلك مثلاً ثورة الزنج في العراق. ذلك أن جماعة من شطار العبيد الهاريين من سادتهم الذين أصلهم من أفريقيا الشرقية كانوا يعملون متعهدين لبعض البصريين في كسح السبخ قرب البصرة، فظهر رجل فارسي يدعى علي بن محمد، وكان يزعم أنه يتب إلى علي بن أبي طالب وفاطمة من طريق زيد بن علي، ودعا العبيد إلى خروجهم على سادتهم لتحسين حالهم وضمان حريتهم وكسب الثروة لهم. وجاهر بعقيدة الخوارج التي ترفض كل تمييز جنسي، وألف جيشاً عظيماً لم يستطع أن يقف أمامه سكان البصرة، وأسوا بلدة تسمى المختارة، واستعمل اللين في بنائها، فسُيّر المعتمد أخاه الموفق بن المتوكل لقتال الزنج، وقد أوقموا بسكان البصرة وقت صلاة الجمعة، ونهبوا المدينة. وأخيراً لم يوفق الموفق في ردعهم، فاضطر لمصالحتهم.

ثم كانت ثورة الصفارية والطاهرية في إيران، وكان الثوار من الخوارج، وقد أسوا مقاطعة فيما بين إيران وأفغانستان، واستعملوا اللصوصية والنهب في ذلك الإقليم. وكان في خدمة هذا الزعيم رجل اشتغل في حدائه بعمل الصفر يدعى يعقوب الصفار. وكان هذا من الشجاعة بحيث أوقع الرعب في نفوس الناس، واستمر هو وصحبه حتى فتحو مقاطعة سجستان وهرات، ثم هزمهم الموفق بعد حروب طويلة، وقضى على تلك الجماعات الخارجة التي أفست أغنى جزء من أراضي الخلافة.

كذلك كان من أكبر الثورات ثورة القرامطة في عهد الخليفة المعتضد، فسبوا هزة جديدة للعالم الإسلامي، وكان زعيم هذه الحركة يدعى حمدان قرمط. ويظهر أن هذه الكلمة آرامية معناها المعلم السري. أنشأ مركزاً لاتباعه قرب واسط، وسماء دار الهجرة تقليداً لما فعله رسول الله ﷺ. وكان من دعوته الشركة في الأموال، فكان المریدون يقيمون ولائم يسمونها ولائم المحبة يشتركون فيها متبعين في ذلك على الأرجح فرقة الصابئة الغنوسية التي كانت تسكن تلك الديار، ثم خلفه داعية أعظم هو ذكرويه الدنثاني، وقد نجح في تحريك الأعراب المقيمين في حدود سوريا، وتسمى بأمر المؤمنين. وأفست القرامطة جميع المدن السورية، ولم يسلم من جيشهم إلا دمشق.

وقام بعده أخوه أحمد بالخلافة ولكنه أسر وقتل في بغداد. وما هي إلا فترة قصيرة حتى

وفى القرامطة إلى مد سلطانهم في بلاد العرب، وأنشأوا في منطقة البحرين مدينة جديدة عاصمة لهم سبى المؤمنين بدلا من «هجر» العاصمة القديمة، وحكموا هذه البلاد بدعوى أنهم مفوضون من قبل الإمام المستر. وأخيراً استولوا على مكة، ونزعوا الحجر الأسود من الكعبة، وحملوه إلى المؤمنين بالأحساء، وظل فيها حوالي ثلاثين سنة. وهكذا كانت الثورات المخربة في كل قطر في العراق وفارس والشام ومصر وشمالى أفريقيا.

وجاء بعد ذلك الحشاشون، فكانوا ضغناً على إبالة. وجاؤوا بعد أن ارتكب البويهيون كثيراً من المفاصد، وقاتل بعضهم بعضاً قتالاً عنيفاً. وهذه الفرقة كانت من أكبر الأعداء الداخلين للبلاد الإسلامية نشروا فيها الذعر سنوات طويلة، واتخذوا التشيع ستاراً لناهضة الحكومات المختلفة. وكان من أكبر دعواتهم الحسن بن الصباح. ويذكرون أنه كان في شبابه صديقاً لنظام الملك وعمر الخيام، ورحل إلى مصر وتثقف ثقافة شيعة على يد الفاطميين. وعرف أتباع الحسن بالزارية، لأنهم انحازوا إلى نزار بن الخليفة المستنصر الفاطمي، واتخذوا ملجأ لهم قلعة الموت الجبلية على مسافة خمسين فرسخاً شمالي قزوين، ونظم جماعته على الطريقة السرية التي عرفت بها الفاطمية، وقسمهم إلى درجات أعلاها المقربون وعرفوا بالتعصب الشديد ونشر في الأتباع أن في قتل رجل من أعداء الإيمان الحق وهو الإيمان الفاطمي الخير كل الخير، فلهم إذا ماتوا رضوان الله وجنات النعيم، وسمى هؤلاء القتل بالفدائيين. وكانوا يتعاطون الحشيش، ولذلك سمو بالحشاشين. ومدوا نفوذهم إلى فارس وسوريا، ولم تستطع الدولة السلجوقية أن تقضي عليهم. وقضوا هم على نظام الملك الوزير المشهور، وأوجدوا الرعب في نفوس الخلفاء والأمراء.

واستطاعوا أن يقوضوا أركان الدول الإسلامية المتداعية، وبسببهم وسبب المظالم والحروب القائمة بين الأسرة الواحدة، انقضت حكم السلجوقيين في سرعة بالغة، وفقدوا سلطانهم قدماً تاماً.

وكان من نتائج الدولة السلجوقية ظهور عالِمَيْن كبيرين كان لهما أثران متناقضان، ولكنهما يتفقان في النتيجة، وهما الغزالي وعمر الخيام. فأما الغزالي فقد كان نهياً مقسماً بين الدين والعقل. وأخيراً جذبه الصوفية إليها، وقضى إحدى عشرة سنة في عزلة كان معظمها في الشام ألّف في أثنائها كتاب إحياء علوم الدين. وقد ألّف القلوب على الصوفية بعد أن كانوا مضطهدين، وكان لساناً بليغاً قوي التأثير، فحبّب التصوف إلى الناس مما شجعهم على التصوف وابتدع فرق متصوفة كثيرة، كما كان من آثاره الإيقاع كثيراً على نغمة الترهيب تقليداً

للحسن البصري، وتخويف الناس من الموت وما بعد الموت، وتعظيم سلطان القضاء والقدر، وتفضيل الكشف على التجارب العقلية، فإن قلنا إن الإسلام الحاضر هو إسلام أبي الحسن الأشعري والغزالي، لم تكن بعيدين عن الحقيقة.

وأما عمر الخيام، فقد نسب إليه من الأشعار ما حجب للناس الإباحية والعكوف على الخمر والنساء والأزهار، وشك كثيراً في نسبة هذه الرباعيات إلى عمر لوجود بعضها في شعر شعراء آخرين وعدم مناسبتها لما اكتشف من مؤلفاته في الفقه وما وراء الطبيعة وغيرهما.

وزاد الحال سوءاً سوء الحالة الاقتصادية، فكانت هذه الحالة من أسوأ الحالات، يملك الحاكم أو الملك الأراضي، ويعطي من شاء الإقطاعات ليزرعها في حياته مع حفظ رقيتها مملوكة للإمام كسنة عمر بن الخطاب. ثم أفرطوا في زيادة الضرائب وكثرة المصادرات والنهب والسلب، حتى لم يستطع أحد أن يكون أنماً على نفسه وماله. وكل ما تحصل يتفقه الملك أو الأمير على شهواته من خمر ونساء وما إليها حتى لا نستغرب [إذا رأينا أنه] من أول العهد الأموي إلى العباسي إلى الفاطميين إلى الأتراك أن معدل الوفيات في الملوك نازلٌ جنًّا يقل عن مستوى العمر العادي لإفراطهم في شهواتهم.

والحياة الاقتصادية هي عماد الحياة الاجتماعية فإن حسنت حسنت، وإن ساءت ساءت ولذلك كانت الحياة الاجتماعية سيئة بسوء الحياة الاقتصادية. وكان العلماء إنما يجدون رزقهم في الاتصال بالملوك والتملق إليهم. ومن لم يصل إلى بابهم كانت عيشتهم على وقف صغير وإلا عاش عيشة فقيرة. فليس ببعيد أن نقول إن مصائب المسلمين أكثرها من سوء تصرف الحكام من تملق العلماء، ولذلك كان الملوك غالباً يحتضنون العلماء، ويرتكزون عليهم، ويسخرونهم في مصلحتهم من تهدة للرعية، وأن الله قَسَمَ الأرزاق، فالغني غني بالقدر والفقير فقير بالقدر، والسلطان ظل الله في أرضه، وظلم الملوك من ظلم الرعية، وهكذا من التعاليم التي تخدم الملوك وتسيء إلى الرعية، وتفسد بالتذلل والتملق والتفاق.

وقد قلنا من قبل إن عقيدة الألوهية صعبة إلا على الخاصة، وأن المسلمين لم يلبسوا أن نسوا الوحدانية وعادوا إلى الوثنية. وكذلك كان، فقد عظمت القبور وقس الأولياء، واتخذت الأضرحة معابد، وعُبد الحكام والأمراء من دون الله. ولذلك كان من دعاة الإصلاح مثل محمد بن عبد الوهاب والشيخ محمد عبده من هاجم القبور والأضرحة والأولياء والاستشفاع بهم عند الله، لأنهم رأوا هذه كلها بدءاً دخلت في الإسلام، فأفسدت العقيدة الصافية عقيدة الوحدانية التي تمثل في لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وقد توسع المسلمون في هذا توسعاً غريباً فقدموا باب المتولي، وشجرة العفراء، ونعل الكلشنى، ونحو ذلك حتى تنبتوا من ذلك إلى الحضيض ونسوا أساس الإسلام، وأقيمت الموالد لإعظام شأن الأولياء وأصحاب الأضرحة، واخترعوا لكل شيخ مولداً تنبع الذبايح عنده، وتقرب فيه القرابين ونحو ذلك مما لا يتفق مع الإسلام في قليل ولا كثير.

وقد اهتم الإسلام بالعمل الصالح، فوجد القرآن دائماً أو على الأقل في الغالب، يقرن عمل الصالحات بالإيمان بالله، وهو يقصد بالعمل الصالح «الجهاد - العدل - والشجاعة» ونحو ذلك من الفضائل، وبجانبيها الشعائر الدينية من صلاة وصوم وزكاة وحج، فلما انهار المسلمون، فقدوا الاهتمام بالعمل الصالح، ووجدت النزعات الصوفية التي يرى بعضها أن الأعمال الصالحة لا قيمة لها إذا تم الإيمان بل وجد من الطوائف الصوفية طائفة العلامية التي ترى أن لا يوجه اللوم إلى مرتكبي الجرائم لعل بينهم وبين الله صلة، كما وجد في الفلاسفة من نادوا بأن الإيمان وحده يكفي المتفلسف، وإنما شرعت الأعمال للعادة لا للفلاسفة والخاصة. حتى الشعائر الدينية فقدت صبغتها الروحية وأصبحت مجرد حركات ميكانيكية لا تمت إلى القلب بسبب، فهي مجرد أعمال بهلوانية وحركات شيطانية.

ولما انحل العالم الإسلام في الداخل انحلالاً كبيراً بفضل الثورات بين شيعة وسنة وخوارج، وبين المذاهب من شافعية وحنفية وحنبلية، وبين العناصر من عرب وفرس وترك، أمكن العدو الخارجي أن يتقدم خطوات، وينال منهم ويستولي على أراضيهم. فبعد أن كانوا يُغزَوْنَ وينهزمون أمام المسلمين، أصبحوا يغزون ويتقدمون. بدأوا ذلك في عهد سيف الدولة الحمداني في حلب، وكان عهده أسوأ مثل للاستيلاء من فرض ضرائب باهظة على الناس، وضم كثير من البلاد إلى ممتلكاته الخاصة، فانتزع حلب سنة 945هـ من أيدي الأخشيديين المتغلبين على مصر، وأراد أن يسيطر سلطانه على دمشق ولكنه أخفق. غير أن حسته الكبرى موقفه أمام البيزنطيين، وكانت الحرب أولاً غزوات صيفية ومناوشات حول القلاع والحصون، وكان النصر فيها للعرب حيناً وللبيزنطيين حيناً آخر، وقد سجل هذه الحروب في الانتصارات والانهازات المتني الشاعر الكبير، وأبو فراس ابن عم سيف الدولة الذي كان عاملاً على منبج ثم أسره الروم، وقال في ذلك قصائده الكثيرة المشهورة بالروميات المثيرة للعواطف. وكان العداء شديداً في هذه الحروب بين الصليبيين والمسلمين كما تدل على ذلك الكتب الإسلامية المؤلفة في الحض على الجهاد في ذلك العصر، وكما يدل على ذلك أيضاً تحمس النصارى وشدة قتالهم.

وقد وقعت الحرب حين ذلك لتعود بشكل أقسى، فإن هؤلاء الصليبين ظهروا في سورية بقيادة جودفري دي بويون وجماعة من الزعماء الفرنسيين والنورمانيين، وانتهزوا فرصة التآحر بين السلاجقة، فحاصروا إنطاكية ثم سقطت في أيديهم بخيانة أحد الحراس. وكانت القدس تحت سلطة المصريين، ولكن ما لبث أن سقطت في يد الصليبين، وقبل ذلك سقطت الرها في أيدي بولدوين.

وفي سنة 1101م عهد إلى الكونت ريمون دي تولوز أن يفتح طرابلس الشام لتكون قاعدة لإمارة جديدة، ثم سقطت بعد حصار دام ست سنوات. وقد احتفظ الصليبيون بها نحو عام حتى إذا جاء الربيع التالي من القرن الثاني عشر، اعترز الإسلام بآك زنكي، فناضلوا نضالاً شديداً ضد النصارى، فكان أولهم عماد الدين زنكي. وكان جندياً بارعاً وسياسياً لبقاً فوُفق لهذه الصفات إلى توسيع رقعة سلطانه شيئاً فشيئاً. فلما توفي، بكاه الناس بكاء مرّاً لعدالته ورافته وبرعيته والعمل لصالحهم، وقد أمكنه أن يأخذ الرها من يد النصارى بعد أن ظلت في أيديهم نحو نصف قرن، وقُتل شهيداً وهو يحاصر عكبرة. ولما قتل، انقسم مملكته ابناه سيف الدين غازي، وقد استولى على الموصل والجزيرة حتى الخابور، ونور الدين حمود استولى على سورية، وجعل قاعدته حلب وهو الذي احتمل مسؤولية محاربة الصليبين، وكانوا قد عادوا فاستولوا على الرها على يد الكونت جوسلين، وأثار المسيحيون في البلاد الإسلامية ثورة داخلية لمساعدة الصليبين، فأخمدها نور الدين وقضى عليها.

وقد سبب سقوط الرها تحمس الأوروبيين من جديد، ووجد البابا أوجانيوس الثالث فرصة في ذلك لتهيجه المواطنين ضد المسلمين. وساعده على ذلك أنه كان داعياً بليغاً وخطيباً مؤثراً. ومع أن الحملة نبت بخسائر كبيرة بسبب الجوع والمرض، فلم يصل منها إلى الأرض المقدسة إلا فلول هزيلة، فقد اتجهوا نحو دمشق معتزمين فتحها مهما كلفهم ذلك، فلما ظهرت الجيوش الصليبية على أبواب دمشق، استجد الأمير الحاكم بنور الدين، ولكن الصليبين اضطروا إلى رفع الحصار قبل أن تقدم جيوش نور الدين إلى دمشق... إلخ.

ثم جاء صلاح الدين، وكان يعمل في خدمة نور الدين، فأزال الدولة الفاطمية من مصر، وطرد الصليبين من بيت المقدس بعد أن عاثوا فيها الفساد. وكان العداء الشديد بين الصليبين والمسلمين حتى إن فلاسفة أوروبية ومفكرها وأديابها قد وضعوا لغزو المسلمين وفتح بلادهم نحو مائة مشروع قدموها للباباوات، وبعض هذه المشاريع تجارية ترى غزو

المسلمين عن طريق التجارة لا الحرب، وأكثرها حربي يضع الخطط للغزو إما عن طرق مختلفة أو عن طريق واحد وهكذا.

وكما هدد الصليبيون الشرق بحملاتهم المتوالية عليه، فقد أفلحوا في طرد المسلمين من الأندلس بعد أن أصيب المسلمون بالضرر والانحلال.

... واشتدت الخصومة شدة بين الأتراك والصليبيين بعد توالي الفتح وتقدم الأتراك على مدى نحو ستة قرون، فالملك أورخان استطاع بجيوشه الكبيرة المنظمة تنظيمياً جليداً أن يواصل فتوحه وحملاته في عصف متزايد على المدن الساحلية. وتوفي أورخان سنة 1362م وخلفه ابنه مراد فاتجه نحو شبه جزيرة البلقان، واستمر في فتحها حتى سقطت أدرنة في يده سنة 1366م، وحاول البابا أوربانوس الخامس أن يدعو النصارى إلى حملة تنفذ أدرنة من يد المسلمين، ولكنه لم ينجح، وظلت بلاد البلقان تسقط واحدة إثر الأخرى. وفقد الصربيون استقلالهم وحاولوا أن يشنوا غارة فانهزموا. واحتل العثمانيون بعد ذلك صوفيا ونيش 1385 - 1986م، وأتم خير الدين باشا فتح مقدونية سنة 1385م، وشيّد الجامع الكبير المعروف بإسكي جامع.

ثم استولى العثمانيون على سرى ومن هناك فتحوا سالونيك، وفي عهد محمد الثاني سقطت القسطنطينية سنة 1453م، وحولوا كنيسة آيا صوفيا إلى مسجد. ولم يقتض تكيفها إلا تعديلات قليلة لتوافق الشعائر الإسلامية، فغطيت روائع الفسيفساء الذهبية التي تزين العقود وتمثل الفن البيزنطي أحسن تمثيل بطيقة من الكلس، وصنع محراب صغير في وسط جناح الكنيسة الجنوبي. وإلى يمين المحراب أقيم المنبر بشكاته الخشبية المذهبة. وعلقت لوحات مستديرة كبيرة تنتظم اسم الله واسم الرسول وأسماء الخلفاء الراشدين بماء الذهب، وأنشئت في الخارج أربع مآذن.

وعهد السلطان محمد للمهندس اليوناني خريستو دولوس بتشييد الجامع المعروف بجامع السلطان محمد الفاتح على أنقاض الكنيسة الرسولية التي كانت فيما مضى مدفن الأباطرة، فآتم الجامع من سنة 1463 - 1469م. وكان هذا الانتصار من الأتراك المسلمين سبباً في زيادة غضب النصارى عليهم ورغبتهم في الانتقام منهم. وأعقب - مع الأسف - حركة المد هذه حركة جزر فانهزم الأتراك البحرية في لباتني، وعقد السلطان سليم الثاني معاهدة صلح مع النمسا سنة 1568م، وتمهّد بدفع جزية سنوية مقدارها ثلاثون ألف دوق.

ومع هذا ظل للأتراك قوة استولوا بها على جزيرة كريت. ولما تولى مراد الثالث بن

سليم الثاني، الحكم انفس في الشهوات كآبيه، وترك لأمه وزوجته الإيطالية نصريف الأمور، وانصرف هو إلى الحريم. وفي سنة 1570م توجه العثمانيون إلى القوقاز، وفتحوا تفليس. وخلف مراد الثالث على عرش السلطنة ابنه محمد الثالث. وأخيراً عقد الصلح مع الأتراك بمعاهدة سفاتورك التي عقدت بين الأتراك وآل هابسبورج. ورفعت الجزية التي كان يدفعها الملوك العثمانيون، ثم شبت الثورات الداخلية بسبب أن جنود الانكشارية فقدوا احترامهم لسلطة السلطان، وأصبح الجيش العثماني في حال لا تدعو إلى الاطمئنان، فظلوا في انهزام متواتر. وانهز الفرصة فخر الدين الدرزي المعني في لبنان وجنبلاد الكردي في سوريا ونادياً بالاستقلال.

وفي سنة 1617م مات السلطان أحمد وخلفه أخوه مصطفى، فتنازل بعد ثلاثة أشهر لابن أخيه عثمان الثاني. ونشبت الحرب بين العثمانيين والبولنديين مما اضطر السلطان إلى أن يشترك بنفسه في القتال، فاضطر السلطان عثمان إلى عقد صلح مع العدو. وما انتهى القرن الثامن عشر حتى هزم الأتراك البحرية في لبنتي وهزم الأتراك في فينا، وأخرجوا من المجر.

وجاء بطرس الأكبر فأشعل النار ضد الأتراك، وفتح أبواب البحر الأسود في وجه القيصر، وكان إلى ذلك الحين بحيرة عثمانية. وعقدت معاهدة بازارو وياج. وخسر الأتراك ممتلكاتهم في المورة وجزر الأرخبيل، ثم قامت الحرب الروسية التركية، فقد تقدم الروس سنة 1770م عبر الجوردان والأفلاق إلى أن بلغوا نهر الدانوب، واحتلوا كيليا ويندر وليرائيل، وظهر في بحر إيجه لأول مرة أسطول روسي كبير لإشعال الثورة في الإيجيين، وأضرمو النار في الأسطول العثماني في خليج جشمة على ساحل آسيا الصغرى، وخيف على استامبول نفسها من هجوم مفاجئ. وفي السنة التي نلتها انتصر الروس انتصاراً آخر، فاستولوا على بارقوم، وأخضعوا شبه جزيرة القرم كلها. وتنازل الباب العالي عن جميع مطالبه في بولنسة.

ثم كان القرن التاسع عشر فتجددت الحروب الصليبية وكانت الفرصة للنصارى أفتح، لأن تركيا بدأت في الضعف بعد القوة حتى سموها «الرجل المريض»، واتفقت دول أوروبا على تقسيم الشرق إلى مناطق نفوذ. وتطبيقاً لهذه الخطة هجم نابليون على الشرق بتنظيماته الجندية الجديدة، يقابلها سوء حالة الجيش العثماني. ففي يوليو سنة 1798م جند نابليون حملة على مصر بحجة واهية وهي أن سوء إدارة المماليك كان يعرض ممتلكات الفرنسيين

للخطر، ففضى على المحالِك مؤقتاً بما تم له من نصر قرب الأهرام. ثم كان من نتائج انتصار نلسن عند أبي قير أن جعل مركز الفرنسيين في مصر حرجاً يتعذر الدفاع عنه.

وفي صيف سنة 1798 وجّه السلطان سليم الثالث بضع سفن حاملة جنوداً إلى مصر، وساعد محمد علي في المعارك التي تلت حتى أكره الفرنسيون على الجلاء، ولكن لم يكن للأتراك العثمانيين يد كبيرة في طرد الفرنسيين من مصر. وزاد الطين بلة أن محمد علي باشا أحس قوة جنده ونظامهم وأنه أقوى من العثمانيين، فهزم الأتراك في نصيبين، وانضمت فرق تركية بكاملها إلى الجنود المصريين، وكانت هذه الكارثة عظيمة الأثر السيئ على الأتراك والمسلمين جميعاً، لأنه كشف ضعفهم، وبيّن ما هم فيه من الفوضى وسوء الحال، فطمعت دول أوروبا في الاستيلاء على المملكة العثمانية، فتقدم الإيطاليون إلى طرابلس واحتلوها بعد أن كانت خاضعة لحكام إقليميين. ثم تقدم الفرنسيون إلى الجزائر وامتلكوها. واحتل الفرنسيون تونس ثم مراكش. واحتل الإنكليز مصر، وذهبوا إلى السودان. وسمى غوردون لتوطيد الحكم البريطاني المصري في السودان. وقضى كشتنر على إمبراطورية المهدي محمد بن عبد الله حسن المهدي. وأرادت أوروبا إخضاع فارس وأفغانستان. واصطدم محمد شاه بالبريطانيين في أفغانستان. واقتسمت روسيا وبريطانيا النفوذ في فارس.

وهكذا تقسّمت أوروبا الشرق وحطمته كل تحطيم، ولم تسمح بأي حركة إصلاحية، لأنها عدت الإصلاح عدواً لها، فلما ساءت الحالة جئنا، بدأ الوعي القومي في البلاد الإسلامية كلها يتنبه بما فيه من خطر. وإذ ذاك ظهر زعماء إصلاح في كل قطر تقريباً، يسودهم كلهم التفكير في موقف قطرم إزاء الغرب وكيف الخلاص من هذا النفوذ الأجنبي. وكان كل زعيم يناهز بالإصلاح حسب منهجه ومزاجه: فمحمد بن عبد الوهاب مثلاً ظهر في الحجاز، وكان من قبيلة تميم ظهر في أواخر القرن الثامن عشر، وكان أهم مبادئ إصلاحه الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. ودافع عن مبدأ الأخذ بالحديث والاعتماد عليه اعتماداً كلياً عكس ما فعل الفقهاء السابقون من أخذهم بالرأي. واقتنع بمنهج أحمد بن حنبل في اعتماده على الحديث، ودرس مؤلفات ابن تيمية. وكل هذا أقتنعه بأن الإسلام لم يبد كما كان، وأن الأتراك شابهوا بكثير من المساوئ. وأعاد الرجم للزاني والزانية، واكتسب تعاليمه أنصاراً كثيرين ومريدين، وأبطل الأضرحة وهدمها، وحرم لبس الحرير وأي زينة وزخرف في المساجد، كما تشدد في تحريم المسكرات وتحريم التدخين، ولكن يؤخذ على حركة التشدد والفسوة اللذان هما من طبيعة البدو.

وفي فارس ومصر ظهر جمال الدين الأفغاني يناهض استبداد الحكام، ويُقهم الرعية حقوقها وواجباتها، ويدعو إلى رفع نير الاستعمار، فنته انجلترا من البلاد.

وفي تركيا ظهر مدحت باشا يدعو إلى الأخذ من المدنية الغربية بقدر نافع، والاقتباس منهم خير ما عندهم في نظم الحكم. ثم جاء مصطفى كمال ودعا إلى الإصلاح من طريق آخر، وهو التخفف من العرب بلغتهم ودينهم، كأن هذا ثقل عليه، وغمس الأمة كلها في الحضارة الغربية بحذافيرها من غير تقيّة ولا انتحال.

وكان من دعائم إصلاحه: إلغاء وزارة الأوقاف، وجعل تديرها لرئيس الأمور الدينية وهيئة علمية استشارية بجانبه، وإلغاء المحاكم الشرعية والمدارس الدينية، وقصر التعليم الديني على كلية اللاهوت التي تتبع الجامعة، وإلغاء الطرق الصوفية، وإغلاق الزوايا والتكايا، وتحريم الألقاب الصوفية من درويش ومرید وأستاذ وسيد وشلي وتقيب... الخ. وتحريم العرافة والسحر والتنجيم وكتابة التعاويذ والأحجية، وتحديد الزي الديني، وعدم السماح به إلا لطائفة خاصة كرئيس الأمور الدينية والأئمة والخطباء والوعاظ. ومنع الإسراف في الجهاز والزواج فلا ينقل جهاز علانية، ولا تقام مأدب عامة في الأفراح. وسن قانوناً مدنياً بدل مجلة الأحكام الشرعية حرم فيه تعدد الزوجات، وخوّل لكل من الزوجين الحق برفع قضية الطلاق لأسباب معينة، وتحرير المرأة من حيث سفورها مساواتها بالرجل سياسياً واجتماعياً ومدنياً. ففتح لها مجال الكسب التوظف في الوظائف، واعتبر الزواج شركة تآلف من جزأين متساوين، وشرع للمرأة حق أن تنتخب وتُنتخب، وفصل الدين عن الدولة، فلم يستخدم في التشريع ولا في الحكم ولا في الإدارة. وعَيَّر كتابة اللغة التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية.

وهكذا كانت إصلاحاته مدنية لا دينية بينما كان على التقيض من ذلك إصلاحات محمد بن عبد الوهاب فهي إصلاحات دينية لا دنيوية، وبين هذا وذاك كانت إصلاحات جمال الدين الأفغاني ومدحت باشا وخير الدين باشا التونسي وأمثالهم.

وفي تونس ظهر خير الدين باشا التونسي يدعو كدعوة مدحت باشا.

وفي الهند ظهر السيد أحمد خان والسيد أمير علي يدعوان إلى إصلاح حال المسلمين بدعوة تشبه دعوة مدحت باشا وخير الدين باشا التونسي.

وهكذا كان في كل مصر مصلح ابنه الوعي القومي، ويحفض على الثورة والإصلاح.

ولما أحست الدول الأوروبية بكراهة المسلمين ظنتهم أطفالاً، فرفعت كلمة الاستعمار، ووضعت موضعها كلمة الانتداب ظناً منها أن المسألة مسألة ألفاظ. ولكن لم يكن المسلمون مغفلين إلى هذه الدرجة. فلما قامت الحرب العالمية الأولى وانتهت، كان قادة الأوروبيين والأمريكيين قد نادوا في أيام الشدة بمبادئ العدالة والحرية وأحقية الشعوب المستضعفة في حكم نفسها بنفسها. فلما أرادت أن تتراجع بعد انتهاء الحرب، ثبت الثورات في مصر وسورية والعراق وغيرها ضد الاستعمار تريد الاستقلال، ففاز بعضها، ولم يفز بعضها الآخر. ولا تزال القلوب منطوية على ضغن وفكرة الحروب الصليبية تعمل عملها إلى اليوم.



تسامح المسلمين عَبرَ الأجيال

لقد مر زمن كان المسلمون فيه هم الغالين، فحكموا النصارى واليهود حكماً عادلاً، لا تعرف في التاريخ مثله، تبعاً لتعاليم الإسلام. نعم إن عمر بن الخطاب في أول عهده انتدب يعلى بن أمية لإجلاء النصارى من أهل نجران عن بلادهم، ولكن عنده في ذلك أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان»، لأن الإسلام يريد أن تكون جزيرة العرب حصن المسلمين ومنبتهم، وتربية الدعاة للإسلام فيها، وعدم اختلاطهم باليهود والنصارى. والدين غضّ طريّ، فأمر بإجلاء أهل نجران.

ومع ذلك فإنه لما أجلاهم، عوّضهم عن بلادهم بخير منها، وخبّرهم في الجهات التي يريدونها - لم يشأ رسول الله أن يكرههم على الإسلام، فتركهم وشأنهم عملاً بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: الآية 256]، وصالحهم على مال معلوم يؤدونه كل سنة. وشرط عليهم أن لا يأكلوا الربا ولا يتعاملوا به.

ولما توفي رسول الله، أفزّهم أبو بكر على الشروط التي اشترطها عليهم الرسول. ولما حضرت أبا بكر الوفاة أوصى عمر بإجلائهم، لنقضهم العهد بتعاملهم بالربا، فكان أول عمل عمله أن يجلبهم عن أرضهم، أمر العامل الذي أرسله أن يعاملهم بالرفق ويشتري أموالهم، ويخبّرهم عن أرضهم بأي أرض شاؤوا من بلاد الإسلام. وكان مما أوصى به عامله: «اتهم ولا تفتنهم عن دينهم، ثم اجلبهم من أقالمهم على دينه، وأقرّر المسلم، وامسح أرض كل من تجلبى منهم، ثم خبّرهم البلدان، وأعلمهم أننا نجلبهم بأمر الله ورسوله»، وكتب لهم كتاباً قال فيه: «أما بعد، فمن وقعوا به من أهل الشام والعراق، فليؤتسهم من خزف الأرض، وما احتملوا من شيء فهو لهم، وكان أرضهم باليمن، فنزل بعضهم الشام، وبعضهم بناحية الكوفة».

وشكوا لعثمان لما استخلف ضيق أرضهم، ومزاحمة الدعاقيين لهم، فكتب عثمان إلى عامله بالكوفة بوصيه بهم، ويأمره أن يضع عنهم ماتتي حلة من جزيتهم. وكان قد فرض عليهم تقديم الحلل كجزية. ولما ولي معاوية شكوا إليه فقرههم وموت من مات منهم،

وإسلام من أسلم. فوضع عنهم مائتي حلة أيضاً. فلما أتى الحجاج، أعادهم إلى ما كانوا عليه. فلما ولي عمر بن عبد العزيز، شكوا إليه ظلم الحجاج ونقصهم، فأمر بإحصائهم، فبلغوا العشر، فألزمهم مائتي حلة فقط. فلما ولي هارون الرشيد، أعادوا الشكوى إليه من العمال، فأمر أن يعفوا من معاملة العمال لهم، وأمر أن تكون معاملتهم مع بيت المال في العاصمة الإسلامية مباشرة.

فترى من هنا أن خلفاء المسلمين لم يكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام، بل تركوا كلاً ودينه. ثم التزامهم نحو هؤلاء النصارى بالوفاء بالمعهد، ثم حرص الخلفاء على التواري على حمايتهم وإرضائهم ورفع الظلم عنهم. أرأيت معاملة للمخالفين خيراً من هذه المعاملة؟

وقد رأينا أنه لما غزا التتار بلاد الإسلام، ووقع كثير من المسلمين والنصارى في أسرهم، ثم عادت الغلبة للمسلمين، ودان ملوكهم بالإسلام، خاطب شيخ الإسلام أمير التتار بإطلاق الأسرى، فسمح له الأمير التتاري بفك الأسرى المسلمين، وأبى أن يسمح بأهل الذمة، فقال له شيخ الإسلام: لا بد من فك الأسرى من اليهود والنصارى لأنهم أهل ذمتنا، فأطلقهم له.

ومما كتبه عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص عامله على مصر: «إن معك أهل ذمة وعهد، وقد أوصى رسول الله بهم، وأوصى بالقبط، فقال: «استوصوا بالقبط خيراً، فإن لهم ذمة ورحماً». وقال ﷺ: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته، فأنا خصمه يوم القيامة، فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله ﷺ لك خصماً، فإنه من خصمه خصمه». وكان آخر وصايا عمر ما كتبه لمن يخلفه من بعده: «أوصيه بأهل ذمة الله، وذمة محمد ﷺ، أن يوفي بعهدهم، ولا يكلفهم فوق طاقتهم، وأن يقاتل من ورائهم».

نعم، إن بعض اليهود والنصارى ظلموا على يد بعض الخلفاء والأمراء، وقسا بعض الأتراك عند فتحهم لبعض البلاد الأوروبية، ولكن هذا كان من جهة قليلاً، ومن جهة أخرى كان ظلم هؤلاء الولاة والأمراء واقعاً على المسلمين والنصارى على السواء، فكم لقي المسلمون من ظلم بعض الولاة والأمراء. وعلى كل حال، فأين ظلم هؤلاء من الظلم الذي أوقعه الإسبانيون بمسلمي الأندلس وفتنتهم عن دينهم، وطردهم لهم عن ملكهم، واغتصابهم تراثهم، وسفكهم دماءهم، حتى لم يبق لهم بعد بضع سنين باقية، وانحطت بعد ذلك مدينة الإسبانيين. وأين تَعَثُّت الأوروبيين مع المسلمين في كل العصور المتأخرة، على النحو الذي ذكرناه وسنذكره؟

الحق أن الفرق كبير بين معاملة المسلمين للنصارى، ومعاملة النصارى للمسلمين. وحتى في عهدنا هذا لا يتمتع المسلمون بين النصارى بما يتمتع به النصارى واليهود بين المسلمين. ولكن على كل حال نرجو أن يثوب الأوروبيون إلى رشدهم، فيحققوا مبدأ الإخاء والمساواة الذي يدعونه.

* * *

عوامل ضعف المسلمين

تواتت الضربات على المسلمين في مختلف العصور وعلى أشكال متنوعة، ولكن كلما ضعف المسلمون، رزقهم الله - من غير سعي منهم ولا قصد - بمن يجدد نشاطهم وينشط حياتهم. حتى إذا ضعف هذا الجديد، حلَّ محله جديد آخر. ولما اقتتل المسلمون أول الأمر، كانت الدولة الأموية في أول أمرها قوة لا يستهان بها، فلما كان آخرها، جاء العباسيون بقوتهم ثم ضعفوا، فجاء المغول كيمورلنك وهولاكو وجنكيز خان فخرّبوا ودمّروا، ولكن الإسلام استولى عليهم أكثر مما استولوا، فدخلوا في الإسلام أفواجاً، وكانوا في أول أمرهم قوة. وما زال خلفاؤهم الأتراك العثمانيون يفتحون ويعمرّون حتى ضعفوا أخيراً، وليس يدري إلا الله ما هي القوة الجديدة التي سبعت في الإسلام والمسلمين روحاً جديدة، ولكن الطوالع تدل على أن المصلحين من المسلمين سيتغلبون آخر الأمر، ويعيدون للمسلمين شبابهم بتجنب ما كان من غلطات في تاريخهم، ويكون شأنهم شأن الطبيب يعرف العلة وأسباب المرض، ثم يضع العلاج. فإن سألت: لِمَ تأخر المسلمون وتقدم الأوروبيون؟ فاعلم أن المسلمين تأخروا لكل الأسباب التي ذكرناها. لقد كان المسلمون الأولون مملوئين بالحماسة والروح، وهذا سر قوتهم، والإسلام حتى فيما حكى عن غيره من الديانات كانت مزيتة أنه مלאها قوة. فأصبحت تعاليم الإسلام بعد ذلك عبارة عن أشكال ظاهرة لا روح فيها - خلت الروح من الصيام والصلاة والحج، وصارت مجرد أشكال.

وقد استولى الصليبيون على المسلمين وجعلوهم خدماً أذلةً، واغتصبوا حقوقهم لما ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، وأصبح المسلمون يفضلون آباءهم على الله ورسوله.

ولما نظر الصليبيون للإصلاح الذي قام به محمد بن عبد الوهاب، وما فيه من شدة وجفوة وتقيّد للحرية وعدم تعامل بالربا، اتهموا الإسلام بالتعصب الديني، مع أن هذا ليس نتيجة للإسلام. إنما كان نتيجة للبيئة البدوية التي نشأ فيها محمد بن عبد الوهاب.

والحق أن دين كل أمة نتيجة أيضاً للحالة الاجتماعية التي يحياها قومها. فالبروتستانية

حين نشأت كانت متعصبة تعصب محمد بن عبد الوهاب، فلما تغيرت حالة الأوروبيين الاجتماعية، تغيرت الديانة البروتستانية.

هذا إلى أن جهل العالم الإسلامي وخلوه من العلماء كان سبباً أيضاً لهذا التدهور. ونعني بالعلماء، علماء العلم الحديث من طبيعة وكيمياء وغيرها مما يساير العالم الحديث، فلا نزال إما سائرين على النمط القديم في الري بالساقية والشادوف، والزرع بالشور والجاموس، وإما مقلدين للأوروبيين فيما اخترعوا من غير تحسين أو ابتكار. وقد قيل: «إن ابتلاء الأمة بمجنون خير من ابتلائها بنصف عالم»، ونصف العالم هو الذي يقلد ولا يخلق.

يضاف إلى ذلك إصراف المسلمين في الملذات والشهوات، ولا سيما الخمر والنساء، وخاصة الأمراء. فقد ثبت في ذهن هؤلاء الأمراء أن الشعب ملك لهم، يتصرفون فيه كما يشاؤون، وأن لهم أن يسخروهم في كسب ملذاتهم وشهواتهم. وعلماء المسلمين يتملقونهم، ويغضون الطرف عن فسادهم.

ولذلك لما كان الملك صالحاً كعمر بن عبد العزيز، أحاط نفسه بعشرة من العلماء الطيبين ينصحونه ويصرونه بروح الإسلام ويُسرونه على الجأفة.

ومن أهم أسباب ضعف المسلمين بخلمهم عن التضحية، وهم يريدون النصر من غير إنفاق. ويعزّ عليهم الإنفاق، لأنهم يشاءون النصر أمام العدو القاهر، وشحوا بالمال في أن يبذل في هذا ليليل. وإذا كانوا أشقاء بالمال، فهم بنفوسهم أشح. وفي الحديث: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة على قصعتها». قال قائل: «ومن قلة نحن يومئذ» قال ﷺ: «بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم كغناء الليل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم. وليقذفن في قلوبكم الوهن». قال: «يا رسول الله، وما الوهن؟» قال ﷺ: «حب الدنيا وكراهية الموت».

وقد منع المسلمين من التضحية حب الحياة و كراهية الموت. وقد رأينا في الحرب العالمية الأولى والثانية أن كل أمة نصرانية حافظت على نفسها وبذلت من التضحيات ما بذلت للمحافظة على كيانها. حتى أن الأمة، ولو كانت صغيرة، أبت أن تنضم حتى إلى من كان من جنسها، فقد لبثت روسيا من مائة سنة إلى ثلاثمائة سنة تحاول إدخال بولونيا في الجنس الروسي، وحمل البولونيين على نسيان قوميتهم الخاصة بحجة أن الجنس السلافي يجمع بين البولونيين والروس، ففشلت جميع مساعيها، واحتفظوا بشخصيتهم، وقاتلوا عنها قتال الأبطال، ولم يعجزوا عن المحافظة على استقلالهم. كما خاب الروس في إدماج أهل

لتوانيا، وعجزوا هم والألمان عن إدخالهم مع أنهم لا يبلغون أكثر من أربعة ملايين، وكذلك فعل الصربون والبغاريون مع الأتراك.

وكانت النماء في الحرب العالمية الأولى والثانية تجري أنهاراً حياً في الغلبة أو محافظة على الاستقلال، فلا يكون نصر أو استقلال من غير تضحية، فطمع المسلمين في النصر أو الاستقلال من غير تضحية بالأموال والأنفس طمع إبليس في الجنة.

ولا يهولك ما يقول المشائمون الملمحدون الجامدون من أن المسلمين لا طاقة لهم بحرب الأوروبيين، لأنهم يعجزون عن دفع ما عند الأوروبيين من مخترعات حديثة وآلات فتاكة ونحو ذلك. وليس عندهم من العلماء من يتكر ويخترع ما عند الأوروبيين فهذا قول مردود بأن عدد المسلمين الذي لا يقل عن أربعمائة مليون لو اتحدوا لأمكنهم أن يوجدوا علماء إذا صمموا، فلا ينقصهم ذكاء وعقل، ولكن ينقصهم إرادة وعزم. وأنهم إذا وجد العلماء ووجد المال، وجدت آلات القتال لا محالة، فدفعوا القوة بالقوة، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَقْبَهُوا مِنْ قُوَّتِكُمْ﴾ [الأنفال: الآية 60] ، وقال: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ وَعَكَلُوا ثَمِيلَاتٍ لِيَسْتَنَفِذَهُمْ فِي الْأَرْضِ حَكَمًا اسْتَنْفَذَ الْأَوَّلُ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [هؤود: الآية 35] ، وليس عمل الصالحات مقصوراً على الصلاة والصيام والحج، ولكن منها أيضاً بذل الأنفس في القتال ومقابلة القوة بالقوة، والاستعداد للعدو ما أمكن، ونحو ذلك.

وقد بدأ العرب يدب فيهم الوعي القومي بعد أن جاءهم القرن التاسع عشر وهم في منتهى الخمول، فربما لو قارنا حالهم اليوم بحالهم بالأمس، لم نستطع أن نرى الفرق كبيراً. ولكن لو قارناهم بحالهم منذ مائة عام، لبان الفرق واضحاً. فلما زار الرحالة الفرنسي فولنيه مصر في أواخر القرن الثامن عشر، قال في وصفها: «إن الجهل فيها عامٌ مثل سائر تركيا، وهو يتناول كل الطبقات. ويتجلى في كل العوامل الأدبية والطبيعية والفنية حتى الصنائع اليدوية في أبسط أحوالها، ويندر أن تجد في القاهرة من يصلح الساعة، وإذا وجد فهو إفرنجي». ويقول عن سوريا: «إن الجهل سائد فيها كسائر تركيا، وليس في العرب أو الأتراك الآن علماء في الرياضيات أو الفلك أو الموسيقى، ويندر فيهم من يحسن الفصد، وإذا احتاجوا إلى الكي استخدموا له النار، وإذا عثروا على مطبخ إفرنجي عدوه من آلهة الطب. وأما علم النجوم، فقد صار عندهم للنجامة واستطلاع الطوالع».

ويقول بوركهارت في الملحق الثاني من كتاب رحلته في سورية وفلسطين عما أصاب مدينة حلب، فيصف الولايات التي فيها للتنازع الشديد بين العائلات صاحبة الحول والطول

في الإقطاعات المختلفة، وانقسام زعمائهم بعضهم على بعض، وعدم طاعتهم للحاكم، وهتك الانكشارية لحرمة البلاد، وهم جنود لا يرفعون الأنظمة ولا يعرفون من السلطة إلا جباية الأموال وقطع الطريق وسلب الناس أشياءهم. أما الباشوات فكانوا لا يحافظون على راحة الأهلين إلا ما كان فيه الصفة الرابعة والتجارة غير الخاسرة لشخصياتهم. ولا يتهم سنة فحسب. وفيها يكسبون ما يستطيعون من الأموال خيفة أن يصبحوا فقراء معدمين. ويترضون عملاء السلطان في الآستانة، كما يتمتعون في بلاد بصيرون فيها حكامها المطلقين بعدها عن مركز الخلافة وصعوبة المواصلات.

ولذلك كان نوم الشعب عميقاً حتى لم يستطع أن يصحو إلا على صوت المدافع، فلم ينتبه إلا بصوت المدافع في تركيا حين غزتهم الجيوش الأوروبية، وفي مصر حين غزاهم نابليون. فهذا الغزو أفاقهم ونهبهم. وكان في حملة نابليون كثيرون من خيرة العلماء القرنين المختص كل منهم بفرع من العلم من عاديات ودينيات واقتصاد وجغرافية... إلخ. وكانت مقسمة إلى أربع فرق: فرقة للرياضة، وفرقة للطبيعة، وثالثة للآداب، ورابعة للاقتصاد. فرقة الرياضيات خططت القاهرة، وهيأت الرسوم لمشروع قناة السويس، وأحصت الضرائب التي جباها المماليك من أهل البلاد. وفرقة الطبيعيات اهتمت بوضع إحصاء طبي لأمراض مصر وجوها وترتبتها وطعامها وإحصاء المواليد والوفيات، وشددت بوجود الإخبار عن أي مرض في نواحي كل بلدة. واشتغل العلماء الكيماويون في تصفية مياه النيل وتقطيرها وتخليص الأملاح المستخرجة من الأعشاب والنباتات. واهتمت فرقة الآداب بإنشاء مكتبة يؤمها رجال العلم ومن يريد المطالعة في ساعات معينة. ومما عنت به من المسائل الاقتصادية جواز السفر ووجوب استخراجها وإثبات ورثة الميت بأحقيتهم في الوراثة... إلى آخر ذلك.

وجاء المصريون بعدهم، فقلّدوهم في أعمالهم، وساروا على منوالهم. ثم قلدهم غيرهم من الممالك المحيطة بهم كسوريا وغيرها. وكان هناك نوع آخر من الاحتكاك بالأوروبيين، وهو إرسال البعثات إلى أوروبا، وخصوصاً فرنسا وإنجلترا لتعزيز الجيش وتنظيمه على نظام جديد، ولذلك عني محمد علي بتأسيس كلية الطب للمحافظة على أرواح الجنود، وأنشأ كثيراً من المدارس لخدمة الجيش وغرس الأشجار وخاصة القطن لإصلاح الثروة القومية.

والعامل الثاني كان إنشاء المطبعة، فقد كانت سبباً في نشر الكتب القديمة وترجمة الكتب الحديثة، ووصولها إلى عدد كبير من الخاصة وتوسيع ثقافتهم. وقد انتشرت المطابع

على أساس المطبعة التي أتت بها حملة نابليون، وسميت بالمطبعة الأهلية.

ثم كان من أسباب هذا الوعي القومي الوسائل الثلاث التي تكونه عادة وهي: الصحافة، والسينما، والإذاعة.

فالصحافة غدت الرأي العام كثيراً بما كانت تنشره من آراء ضد صف الأُمراء وجورهم، وهي أيضاً است على أنقاض جريدة حملة نابليون. وقد تطورت هذه الصحافة بتطور الرأي العام تغذيه كل يوم بآرائها وأفكارها وأخبارها. أما السينما فكانت وسيلة لنقل الحياة الأوروبية بجدها ولهوها إلى الشعوب الإسلامية، وعرض الحياة الأوروبية في المنازل والحروب وما إلى ذلك، فكانت عاملاً كبيراً في نقد المدنية الغربية. وأما الإذاعة فإن كبار الكتاب والأدباء بما يلقون من محاضرات وكبار الفنانين بما يعرضون من فن قد رقوا الرأي العام وبلوروه، على أنه، والحق يقال، لا يزال الرأي العام في البلاد الإسلامية في بدء نهضة لم يتضح بعد النضج الكافي، فإنه لا يزال يخدع بالثرهات، ويستولي عليه المهوشون، ولا يستطيع التفرقة الدقيقة بين الحق والباطل، وبين ما يجب وما لا يجب. وهو يهتم عادة بالمطالب أكثر مما يهتم بالمسؤوليات. ولا تزال الصحافة والإذاعة والسينما مقيدة الحرية اللازمة لتكوينه تكويناً تاماً. وهو لا يتضح حتى يعقله المصلحون ويمرنوه على النطق الصحيح والنظام والطاعة والحرية.

ومن العجيب أن أعراض المرض في كل الأقطار الإسلامية تكاد تكون متماثلة، لأن ما جرى عليها من أحداث متماثل، والمصلحون يتشابهون أيضاً في جوهر إصلاحهم. غاية الأمر أن الاختلاف بينهم إنما هو اختلاف في البيئات التي كونتهم ومقتضيات كل بيئة، فأصلاح محمد بن عبد الوهاب إصلاح مصبوغ بالصبغة البدوية لبيته البدوية. وجرى على أثره السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. وإن كانت آثار الحضارة ظاهرة في إصلاحهما، وإصلاح مدحت باشا وغير الدين التونسي إصلاح مدني بتقليد الغربيين في نظام الحكم وإصلاح الحكومة وما إلى ذلك متأثرين بثقافتها الأوروبية، وإصلاح تركيا الفتاة ومصطفى كمال إصلاح أوروبي بحث لا ينظر إلا إلى ما فعلته أوروبا في قوانينها ونظمها وعلومها من غير نظر إلى الإسلام وما يتطلبه وما لا يتطلبه تبعاً أيضاً لبيتهم.

ولصعوبة الوحمانية وميل العوام دائماً إلى الوثنية ودعوة الإسلام إلى الإيمان بالمغيبات من جن وملائكة كثرت الخرافات والأوهام، وعاد الناس إلى وثنيهم الأولى يقدسون الأبطال والأضرحة والأولياء، كما يقدمون أماكن خاصة وأزمة خاصة من مثل نعل الكولتشي وبوابة

المتولي وشجرة العذراء وأمثالها. لذلك لم يعتمدوا كثيراً على ربط الأسباب بالمسببات، فهم يدفعون الحروب بالدعوات ويستجلبون الشفاء بطلب البركة، ويمتنعون الشرور بالتعاونيد إلى أمثال ذلك.

وقد ظهرت آثار الوعي القومي في مناهضة الاستعمار ومناهضة من يلوذ به من أهل البلاد، فجمعت الحكم الأجنبي صعباً عسيراً ليس بالسهل اليسير كما كان، ونهت الخاصة إلى وجوب تشيئة علماء ليسوا كالعلماء السابقين ممن يعنون بالطبيعة والكيمياء ونحوهما، وأنهضت الصناعة بعد أن فهمت أن البلاد ليست حقلاً زراعياً للمستعمر، وأن البلاد لا بد أن تنهض على الصناعة والزراعة معاً. وأصلحت ما أمكن إصلاحه من الشؤون الاقتصادية، فزادت ثروة البلاد، وقاربت بين الطبقات، ثم طالبت بالاستقلال التام، فمنها من نجح بفضل قوته وانقسام الدول الأوروبية على نفسها في الاستعمار كسورية ولبنان، ومنها من خبط خطوة لا بأس بها في هذا الاستقلال وإن لم يتم بعد كعصر والعراق.

لقد قلتُ محاضراً وأنا في السنة الثالثة من مدرسة القضاء سنة 1910 بمناسبة افتتاح السنة الهجرية، كان من رأيي إذ ذاك أن من أكبر أسباب انحطاط المسلمين الحكام ورجال الدين. ولا يزال هذا القول صحيحاً إلى اليوم؛ فالحكام يبدم زمام الشعوب. وقد قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَلْفَقْنَا سَادَتَنَا وَكِرَّةَنَا فَأَسْلَوْنَا أَلتَّيْلَآ﴾ [الأحرزب: الآية 67]. وقال: ﴿وَلَئِنَّا أَرَدْنَا أَن نُّبَدِّلَ قَرْنَةً أَمْراً مَّفْرَظًا فَتَشَوُّوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدْمَرْنَهَا قَدِيمًا﴾ [الإسراء: الآية 16] ، وقد أساوا إلى المسلمين من جهتين: فأولاً من جهة تنازعهم على الخلافة أو الإمارة أو السلطة، وقد كان هذا العمل سلسلة في تاريخ الإسلام لا تنقطع من عهد أن اختلف علي مع أبي بكر، ثم اختلف علي مع عثمان ثم معاوية، ثم نكل السفاح بالأمويين وذبحهم وشردهم، ثم ما كان من الاختلاف بين المأمون والأمين حتى قتل الأمين، ثم ما كان من الخلاف بين السجوقيين وتنازعهم على الملك وتقاسمهم العلماء والأدباء وتعريضهم للقتل أو النفي. ومن ناحية أخرى إمعانهم في شهواتهم ولهوهم وجباية الأموال بالقتل أو المصادرة أو كثرة الضرائب وعكوفهم على الخمر والنساء. وحسب دليلاً على ذلك أنه كان يُقَرَّر ما يصرف على قصر يلدز في عهد السلطان عبد الحميد بألف جنيه كل يوم مع أن قدرة الجنيه على الشراء وقتئذ أكثر من ثلاثة أمثاله اليوم.

أما العلماء فمسؤوليتهم من ناحيتين أيضاً: الأولى أنهم أذاعوا في عامة الشعب

الأحاديث والتعاليم التي تؤيد السلاطين في عصورهم من مثل السلطان ظل الله في أرضه، وأنه إنما يحكم بأمر الله وإرادته، وأنه إن ظلم فإنما يظلم بظلم الناس. ومن ناحية أخرى استخدامهم في تخدير الشعب ورضاه بحالته من طريق خطب يوم الجمعة في المساجد أو الدروس الدينية أو الوعظ والإرشاد وما إلى ذلك.

قال الغزالي في الإحياء: «اعلم أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء في أحكامه. وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأفضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة، فتفرغ العلماء لعلم الآخرة، وتجردوا لها. وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا، ويقبلون على الله تعالى بكنه اجتهادهم كما نقل من سيرهم. فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم، وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين، ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات، فرأى أهل تلك الأمصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاء عليهم مع إعراضهم عنهم. فاشربوا لطلب العلم توصلوا إلى نيل العز ودرك الجاه قبل الولاة، فأكبروا على علم الفتاوى، وعرضوا أنفسهم على الولاة، فتعرفوا إليه، وطلبوا منهم الولايات والصلوات، فمنهم من حرم ومنهم من أنجح. والمنجح لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أدلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله تعالى في كل عصر من علماء دين الله.

وقد كثر الإقبال في تلك الأمصار على علم الفتاوى والأفضية لشدة الحاجة إليهما في الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يستمتع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فتغلبت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنّة وقمع البدعة. وكان زعم من قبلهم أن غرضهم الاشتغال بالفتاوى الدينية، وتقلد أحكام المسلمين إشفاقاً على خلق الله ونصيحة لهم، ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم

يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما على الخصوص. فترك الناس الكلام وفتون العلم، واثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد رحمهم الله تعالى وغيرهم. وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذاهب وتمهيد أصول الفتاوى، فأكثروا من التصانيف في الاستنباطات، ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم مستمرين عليه إلى الآن.

ولسنا ندرى ما الذي يُجِدُّ الله فيما بعدنا من الأعصار فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلاف والمناظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم، لمالوا أيضاً معه، ولم يكتفوا أيضاً عن التعلل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، ولا مطلب لهم سوى التقرب من رب العالمين؛ اهـ.

أقول هذا ما قاله حجة الإسلام في جماهير علماء المسلمين إلى عهده في أواخر القرن الخامس والقرون الخمسة الأولى خير زمن المسلمين علماً وعملاً وتمسكاً بالدين، ثم كان الأمر أتمّ من ذلك، وأقسى من جهالة العلماء، ومزج الدين بالتصوف وبالخرافات، فازداد نفرهم إلى شيع، ثم احتاج إليهم الأمراء في تخدير الرعية وإثارة الخلاف بين السنة والشيعة فعملوا بإشارتهم، وخدروا الرعية كما أمروا، وبالغوا في تعليم الناس أن ما كان مقدراً لا بد أن يكون، وأن ما يحدث بقضاء الله وقدره، وأن الفقير فقير لقضاء الله عليه بالفقر، والغني غني لقضاء الله له بغناه، والسلطان سلطان بقضاء الله بسلطانه. وأن السلطان ليس مطلوباً منه عدل في رعية ولا نظر إلى مصالحها، فهو إنما يفعل ما يفعل تحقيقاً لمشيئة الله.

كل هذا أضعف من قيمتهم في نظر الملوك أنفسهم وفي نظر الشعوب، إلا من عصم ربك.

ومثل علماء الدين مشايخ الطرق الصوفية، وقد خضعوا أيضاً للسلطان، واستذلوا له، وخذلوا الشعب من طريق تصوفهم تارة بأن الولاية يصح أن تجتمع مع مخالفة الدين، وتارة من جهة أن السلطان خليفة الله، وإنما يأتي ما يأتي بأمر من الله وإطاعته، فتعاونوا مع الأمراء تعاون العلماء معهم في خدمة مصالحهم الشخصية من طريق خدمتهم للسلطين والكبراء. على أن الدين في كل أمة ليس هو كل شيء، ورتقي الأمم وانحطاطها يرجع إلى أسباب كثيرة

أحدهما الدين. يرجع إلى الحالة الاقتصادية في الشعوب، وإلى الحالة الاجتماعية، وإلى وجود العلماء المخترعين، وإلى الدين أيضاً، بل إن الذين يتلؤون بلون الأمة ولون عقيدتها، فالنصارى أنفسهم دينهم اليوم، وإن سمي بالنصرانية، ليست هي النصرانية التي كانت في القرون الوسطى ولا النصرانية التي كانت في أول عهد البروتستنتية، لكنها نصرانية تغيرت بتغير العقيدة. وحسبنا دليلاً على ذلك أن أمة اليابان، وهي وثنية الدين، لما حذت حذو أوروبا وأمريكا في نهضتهما، فأيدت علماء الطبيعة والكيمياء وعلمتهم التعليم الحديث، وشجعتهم على الاختراع والابتكار، ساروا سيرها ووصلوا إلى ما وصلت إليه أوروبا وأمريكا، وحاربوا روسيا وانتصروا عليها، ثم حاربوا أوروبا وأمريكا وانتصروا عليهم أولاً وإن انهزموا أخيراً. ولم تمنعهم وثنيتهم أولاً من النهوض والتقدم. وكان تقدمهم في وسائل النهضة الأخرى مغلياً لانحطاطهم الديني. فكيف لو صلح دينهم وسمت روحانيتهم. فقوانين النهوض والانحطاط واحدة في جميع الأمم، وطبيعية كطبيعة الشمس تطلع على الكافر والمؤمن وتنبئ الزرع للكافر والمؤمن، ولم يجعل الله التقدم مقصوداً على أمة دون أخرى وعلى أهل دين دون آخرين، إنما هي هذه القواعد الطبيعية التي من سار عليها تقدم، مسلماً كان أو كافراً أو وثنياً. ومن لم يسر عليها تأخر مسلماً كان أو كافراً أو وثنياً. والله تعالى يقول: ﴿إِنَّكَ الْأَرْضُ لِلَّهِ يُؤْتِيهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ بَيْنِ عِبَادِهِ وَالَّذِينَ يَسْتَفْتُونَكَ﴾ [الأعراف: 128]. و«المستقون» هنا من راعوا كل شروط التقدم لا من أكثروا الصلاة والصوم والزكاة والحج فقط، فإذا استوفت أمة كل هذه الشروط، تقدمت لا محالة، وإذا كانت هذه الشروط عشرة، فاستوفت تسعة أو ثمانية كان تقدمها بمقدارها. والدين أحد هذه الشروط لا كلها، فالمشركون لو توفرت لديهم كل الشروط ما عدا الدين تقدموا تقدماً ناقصاً بقدر عامل الدين الصحيح.

وقد شاء الله أن يكون تقدم الأمم وانحطاطها بشروط طبيعية كشروط تمدد الأشياء بالحرارة، وانكماشها بالبرودة وانجذابها وفقاً لقانون الجاذبية، والتكهرب وفقاً لقوانين الكهرباء وهكذا. فإذا حصلت الأسباب حصلت المسببات، فإذا سار المسلمون سير غيرهم في تقدمهم، نهضوا نهضتهم، وبقدر ما يحققون من شروط، يكون مقدار نهضتهم. ولا يعاب الله بالأسماء، مسلماً كان أو نصرانياً أو وثنياً، إنما يعاب بالأسباب. والمثل العربي يقول: «من سار على الدرب وصل». وأول هذه الشروط هو الوعي القومي الناضج ومعرفة هدفه. وقد تقدم المسلمون بعض التقدم على قدر وعيهم القومي غير الناضج وغير المحدد الهدف، فإذا حدد هدفهم ونضج وعيهم، زاد تقدمهم وإلا لا. سئ الله التي خلق الناس عليها، ولن تجد

لسنة الله تديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يُقَرِّبُ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الزهد: الآية 11] . فتقدم المسلمين أولاً وتأخرهم أخيراً ثم نهضتهم نالناً لم تكن مجرد حوادث ليس لها تعليل طبيعي، وإنما هي معللة تعليلاً طبيعياً يدركه ذور العقول الراجعة.



حاجتنا إلى الجامعة الإسلامية

لو نظرنا إلى حال المسلمين في عهد الرسالة وصدر الإسلام، وجدناهم كتلة واحدة توحدت غاياتها وتوحدت عقيدتها وتوحدت تقريباً جنسيتها، ولهذا كانوا قوة فتحت فأحسنت الفتح، ونظمت فأحسنت التنظيم. وليس يقوم للعالم الإسلامي قائمة إلا بهذا التوحيد في العقيدة وفي العمل، ولهذا دعا كثير من المصلحين إلى الجامعة الإسلامية، ويعنون بها الرابطة التي تربط بين المسلمين في مختلف الأقطار من فرس وترك وعرب. وقد كانت كلمة مفزعة لأوروبا في القرن الماضي، وليس صحيحاً ما قاله المرحوم سعد باشا زغلول: «إن صغراً وصغراً يساوي صغراً»، بل الصحيح أن «ناقص خمسة في ناقص خمسة يساوي زائد خمسة وعشرين». فكل دولة وحدها قد لا تساوي شيئاً، ولكنها جميعاً تستطيع الوقوف أمام الاستعمار الأوروبي. وإذا كان الأوروبيون يتكلمون على الباطل لمحق المسلمين، فأولى أن يتكلم المسلمون على الحق لدفع كارثة الاستعمار، وقد كان أول من نادى بها في العصر الحديث السيد جمال الدين الأفغاني، وخلفه الشيخ محمد عبده، والسيد عبد الرحمن الكواكبي، غير أن طريقة السيد جمال الدين كانت قوية عنيفة، إذ كان يريد الثورة على الملوك والأمراء في الداخل، وإشعال نار الشعوب ضد الخوارج، أما الشيخ محمد عبده فكان في ذلك هيناً لينا يريد الجامعة الإسلامية من طريق التربية والتعليم. والسيد عبد الرحمن الكواكبي كان أقرب إلى السيد جمال الدين، وكان أشد في محاربة الأمراء، وألف في ذلك العهد كتاب «طبائع الاستبداد» ضد السلطان عبد الحميد، كما ألفت «أم القرى» لرسم خطة الجامعة الإسلامية. ولم تطق أوروبا صبراً على جريدة العروة الوثقى التي كان يصدرها اليد جمال الدين في باريس، فأغلقتها بعد صدور العدد الثامن عشر. وكان السلطان عبد الحميد يحارب هذه النزعة أولاً، ثم أراد أن يحتضنها وأهلها أخيراً، لما تبين له هو نفسه من نفعها، وكان الشيخ علي يوسف يبشر بهذه الدعوة في جريدة المؤيد، إذ كان ينشر فيها أخبار العالم الإسلامي، والآراء في تكنته، وكذلك مجلة المنار إذ كانت تعبر عن آراء الشيخ محمد عبده، والسيد رضا، ثم خفت الدعوة بوفاة السلطان عبد الحميد الذي كان يحميها.

وأياً ما كان، فقد أحس الأوروبيون بخطر هذه الدعوة، وحاربوها بكل قوتهم:

بصفتهم ومؤتمراتهم وكل قوة لديهم، لما تين لهم من قوتها وخطرها إذا تحققت، واستند بعض الأوروبيين الشعوب المسيحية طالبين إعانة سنوية، والنهضة بالمبشرين، وتعيين المبشرين الكبار في الجهات التي يوجد فيها مسلمون، ونشر الرسائل، وإنشاء مجلة لمقاومة فكرة الجامعة الإسلامية، ونشر جريدة لبيان الأفكار التي تطع مؤيدة لها، وهكذا. وكان من نتيجة ذلك أن اجتهد رئيس المبشرين وهو المسنر «زويمر» في عقد مؤتمر للنظر في هذه الحالة، فانعقد المؤتمر في سبتمبر سنة 1911، وكان هذا الموضوع - موضوع الجامعة الإسلامية، وكيفية مقاومتها - من أهم موضوعاته، وخصص لجتان منه لهذا الغرض. وقد افتتح الرئيس «زويمر» المؤتمر بأن بدأ يدعو للبحث في الوسائل التي يمكن بها مقاومة الإسلام، وكان يتبع المؤتمر غرفتان عرضت فيهما القرائب المتعلقة بالإسلام مع مطبوعات جمعية التوراة التبشيرية، واشترك في هذا المؤتمر 168 مندوباً و113 مدعوًا عن أربع وخمسين جمعية تبشيرية، وعلى رأس المؤتمرين القسيس زويمر الذي تصفه جريدة فرنسية بأنه لا يهزم، وبأنه درس الإسلام في شعوبه. ونُعت الصحفيون الإنكليز والأمريكان من شهود هذا المؤتمر، ولم توزع عليهم النشرات إلا بعد تنقيحها. وقد قال الرئيس في مجلة العالم الإسلامي: إن الإسلام تمخض في السنوات الخمس الأخيرة التي أعقبت مؤتمر مصر عن حوادث خارقة لم يسبق لها نظير، ففيها حدث الانقلاب الفارسي، والانقلاب العثماني، وفيها انتهت مصر لحركتها الحاضرة، وعني المسلمون بعد السكة الحديدية، وتأسست في الهند مجالس شورية، ودخلت الأمور الإسلامية في قالب بلائم العصر، ازداد به التمسك ببادئ الإسلام، وانتشر الإسلام في أفريقيا والهند الغربية والجزائر الجنوبية.

وكل هذه الحوادث تحتم على الكنيسة أن تعمل بحزم وجد، وتنظر في أمر التبشير والمبشرين بكل عناية، وعلى ذلك فيوضع برنامج للأمر الآتية:

درس الحالة الحاضرة.

إنهاض الهمم لتوسيع نطاق تعليم المبشرين والتعليم النسائي.

إعداد القوات اللازمة ورفع شأنها.

وقد حز في نفس الرئيس ما صارت إليه حالة المسلمين وارتقاؤهم، وكان مما قاله: إن لفظة العالم الإسلامي ليست شيئاً اخترعه المبشرون، وإنما هو حقيقة موجودة، كلمة دقيقة تدل على موقف حقيق، وقال: إن عدد المسلمين يزيد قليلاً على مائتي مليون، والتبشير فيهم يحتاج إلى نفقات طائلة، خصوصاً وأن الإسلام ينتشر بسرعة، والمبشرون المنتشرون على

ضفني النيل وشرقي أفريقيا وبلاد النيجر والكونغو، يشكون من الشكوى من انتشار الإسلام بسرعة في هذه الأنحاء، ومع أن انتشار الإسلام في الهند قد لقي موانع من مجهودات جمعيات التبشير الهولندية والألمانية، فهو يتوطد هناك، لأن المسلمين أخذوا يستبدلون بالتقاليد القديمة عقائد ثابتة قوية، وانتقل الرئيس إلى وصف الانقلابات التي حدثت في البلاد الإسلامية، وحمد الله عليها، وأثنى على احتلال الجيش الفرنسي لمقاطعة وادي أفريقيا، وقال: إنه لم يبق الآن إلا 37 مليون و128 ألف و800 - آحاد، تحت سلطة حكومة إسلامية، وقال: إن الإسلام بدأ يتنبه لحقيقة موقفه، ويشعر بحاجة إلى تلافى الخطر، وهو يتمخض الآن عن ثلاث حركات إصلاحية. الأولى: إصلاح الطرق الصوفية، والثانية: تقريب الأفكار من الجامعة الإسلامية، والثالثة: إفراغ العقائد والتقاليد القديمة في قالب معقول. وأشار إلى قول الدكتور «و. شيد»: «إن الإسلام يتحرك في كل قطر بالمدينة المصرية ومبادئها، وقال: إنه ليس في الإمكان التقدم الاجتماعي والعقلي إذا خلوا من كل صبغة دينية.

وانتقل «زويمر» بعد ذلك إلى استنهاض الكنائس لمقاومة المسلمين، ونشر التبشير بينهم، وختم القسيس كلامه بقوله: «إذا نظرنا إلى البلاد التي يحكمها هذا الدين الكبير المخاصم لنا، وإلى البلاد التي يهددها بحكمه، يظهر لنا أن كل واحدة من هذه البلاد هي رمز لعنصر من المعضلة الكبرى، فمراكش في الإسلام مثال للانحطاط، وفارس مثال للانحلال، وجزيرة العرب مثال للركود، ومصر مثال لمجهودات الإصلاح، والصين مثال للإهمال، وجاوه مثال للتفكير والانقلاب، والهند مركزاً لتحريك الإسلام، وأفريقيا الوسطى مكان للخطر الإسلامي، وهذه كلها مشاكل يحتاج الإسلام معها قبل كل شيء إلى المسيح.



ومن المؤسف أن حاجة المسلمين إلى الجامعة الإسلامية هي اليوم كما كانت ولم تقدم كثيراً، ولم تكف أوروبا عن مناهضتها، وكل حادثة من الحوادث الكبار تؤيد الرأي القائل بأن المسلمين لا تقوم لهم قائمة إلا بهذه الجامعة، وآخر حادثة كانت هي حرب فلسطين، فإن العالم العربي لم يتحد على مقاومة اليهود، كما اتحدت إنجلترا وأمريكا على مناصرتهم، فضلاً عن عدم اتحاد العالم الإسلامي، ولو ظل الأمر على هذا النحو، فلم يتعظوا بهذا، ولم يلتموا شملهم، فتضيق كل يوم بلاد إسلامية جديدة، فهل يتعلم المسلمون اليوم هذا الدرس، بما أصابهم من فشل؟ أو سيقون كما هم حتى يلدغوا من جحر واحد مرتين وثلاثاً لا قنر الله.

إن الجواب عن هذا السؤال ملفوف بحجاب المستقل.

وأدرت إنجلترا وفرنسا خطر الدعوة إلى الجامعة الإسلامية فأعزتا إلى السلطان عبد الحميد بانتداب محمد علي لقتال الوهابيين والقضاء عليهم، وأعزت إنجلترا إلى فرنسا بإغلاق جريدة العروة الوثقى للسيد جمال الدين الأفغاني، كما بثت الدعوة في أوروبا كلها للفرز من هذه الجامعة الإسلامية واستبشاعها. وعلمت إنجلترا وفرنسا أن هذه الجامعة لا تكون إلا بالتعصب للإسلام، فكرهتا في هذا التعصب، وعدتاه رذيلة من أكبر الرذائل، وخوفتا المسلمين منه رجاء كرههم له وعدولهم عنه، مع أن هذا التعصب فضيلة من أكبر الفضائل يقابله تعصب النصارى ضد المسلمين، بل إن فرنسا كان من دعوتها محاربة اللغة العربية لأنها وسيلة للدين الإسلامي، والدين الإسلامي وسيلة للتعصب، فكل قطر لا يقوى وحده بإصلاحه ودعوته على محاربة الاستعمار لأن الاستعمار أقوى منه، ولكن العالم الإسلامي كله بما فيه من ثلاثمائة مليون على الأقل قادر إذا أخلص النية وصحح العزم على محاربة النصرانية مجتمعة، وقد كان من أهم مبادئ الإسلام الحج كل عام ليكون مؤتمراً يتذاكر فيه المسلمون شؤون دينهم وحالتهم الاجتماعية، ويرسمون الخطط لهذا الإصلاح، كما كان من مبادئ الإسلام أن يكون المسلمون كلهم تحت لواء خليفة واحد يرفع شؤونهم، وينظر إلى مصالحهم، فهذان المبدأ كانا يوحدان الغرض، ويوحدان العمل.

لقد اختلف المصلحون، فكان مثلاً مثل الشيخ محمد عبده يرى أن التربية الإسلامية الصحيحة يجب أن تسبق الجلاء، وأنها، إذا وجدت، ألغت بين القلوب وقضت على التنافر وجعلت المسلمين وحدة يرمون النصارى إلى خارج بلادهم، ووجد دعاة آخرون أمثال مصطفى كامل كانوا يرون الجلاء أولاً، لأن الإصلاح الحقيقي لا يمكن أن يكون ناجحاً في عهد الاستعمار، وهو المسيطر على البلاد القابض على زمام الأموال المشرف على حركات التربية والتعليم. ومهما كان، فكلا الرأيين متفق على ضرورة وحدة العالم الإسلامي واجتماع قواه. وكان من أكبر أسباب تخاذل المسلمين في الحرب الفلسطينية الأخيرة عدم توحيد القوى وعدم وضوح الهدف أمام الجميع، فمصر تحارب والعراق تنكمش وشرق الأردن تعالى، وكل يدلي بحجته في تبرير مسلكه. وهم جميعاً متفقون على أن وحدتهم كانت قوة وتخاذلهم كان شراً عظيماً، وكان من نتيجة القتل مهما قيل في أسباب التخاذل وعلله ضياع فلسطين.

وقمرت حلة بعض الدول الأوروبية في التشهير بالجامعة الإسلامية كما كانت في عهد جمال الدين الأفغاني، لأنهم أدركوا أن في تكتل العالم الإسلامي وتوحيده مصلحة لهم على

شرط أن يكون هذا التكتل ضد روسيا ضد الشيوعية، وكان يصح أن يتخذ المسلمون هذه فرصة سانحة لتكوين وحدتهم والعمل على تكتلهم كما كانت السلطنة العثمانية على عهد السلطان عبد الحميد تنتهز الفرصة لوقوع الخلاف بين إنجلترا وروسيا لثشق الطريق بينهما. وما كانت تستطيع أن تشقه إذا اجتمعا.

ولقد كان المرحوم سعد باشا زغلول يرى أن يسبق الدعوة إلى الجامعة العربية أو الجامعة الإسلامية انشغال كل قطر بتقوية نفسه، حتى تكون هناك قيمة لاتلاف الأمم القوية لا الأمم الضعيفة، فبعد أن تقوي الأمم نفسها يكون لها هناك جامعة عربية أو جامعة إسلامية. على أنه فيما أظن لا ينكر أن وحدة العالم العربي أو العالم الإسلامي هو الهدف الأخير. إنما يجب أن تسبقه مقدمات مثل أخذ كل قطر بتقوية نفسه.

وكان السلطان عبد الحميد، على عيوبه التي منها الاستبداد والإمعان في الشهوات، من أكبر دعاة الجامعة الإسلامية، يرى أنه لا يمكن الاستغناء عن العنصر العربي بجانب العنصر التركي، وأن اجتماع العنصرين قوة لا يستهان بها. فإذا انفرد كلٌ ضعف، واستغل في ذلك سلطانه على الحرمين الشريفين مكة والمدينة. ولما أرادت إيطاليا الاستيلاء على طرابلس الغرب، وقف العرب بجانب الترك مستأدين، واستطاعوا أن يهزموا العتليان أولاً هزيمة منكرة. كل ذلك جعل الأوروبيين من إنجلترا وفرنسيين يخشون بأس تركيا، ويحذرون قوتها بهذه الجامعة الإسلامية. ولهذا لما قضى مصطفى كمال على الخلافة، هبَّ الهنود المسلمون وراوا فناءها كارثة على الإسلام والمسلمين... وجاءت حركة مصطفى كمال ترى أن انضمام العرب والترك كان كارثة على الترك، خصوصاً بعد ما ظهر من تخلي العرب عن الترك في الحرب العالمية الأولى، فنادى بالتخلي عن العرب والاقصاء على العنصر التركي، لأن ذلك يسهل له طريق النهوض من غير أن يحمل على ظهره أعباء النهوض بالعرب أيضاً.

ومن ناحية أخرى رأى العرب أن الأتراك وحكمهم سبب تأخرهم وعدم نهوضهم، فتخلوا عنهم، فكان هذا الانشقاق كارثة على الجامعة الإسلامية كلها. ومن ذلك الحين لم تصف نفوس العرب ولا نفوس الأتراك إلى اليوم، وظلت هناك كتلتان: كتلة عربية وكتلة تركية على غير ونام وانسجام، وأصبحت نزعاتهما مختلفتين: نزعة للعرب يدعو قاداتها إلى الرجوع إلى الإسلام الأول مع الأخذ من المنية الغربية بأحسن ما وصلت إليه وخاصة العلم. ونزعة تركية تدعو إلى التحرر من الماضي واتخاذ المدنية الغربية أمماً في كل شيء.

ولكن الإسلام إذا دخل قلباً، صعب عليه أن يخرج منه، فرأينا الأتراك بعد موت

مصطفى كمال يخنون إلى الإسلام من جديد، ويرجمون في نزعتهم بعض الشيء، وخصوصاً الأسيخ منهم. ومن الأسف أن فكرة الجامعة الإسلامية مع ظهورها لم يتحد العرب والأتراك في اعتناقها، حتى لما رأت حكومتنا أمريكا وإنجلترا مصلحتهما في تكتل المسلمين كتلة واحدة معهما، أشارتا على العرب والترك بالاتحاد، فكان ذلك خضوعاً للإشارة، لا مراعاة للمصلحة.

ولما قامت الحرب العالمية الأولى، أحست أوروبا بالقلق واحتمال الهزيمة، فاستنصرت بالمبادئ الإنسانية الأخلاقية القويمة من مثل حق الأمم الصغيرة في حكم نفسها بنفسها وإطلاق حريتها ونحو ذلك. وصرحت عشرات التصريحات في هذا المعنى، فاعتقد العالم الإسلامي صحة هذه الأقوال، ومنوا أنفسهم أمانى بعيدة، وتداول المسلمون في جميع الأقطار هذه الأقوال، بل حفظوها حفظاً. فلما انعقد مؤتمر فرساي، تبخرت كل هذه الأقوال، وعاد الأوروبيون إلى مسلكتهم الأولى، وانفجر العالم الإسلامي في كل مكان، واشتعلت الثورة في مصر وفي طرابلس وفي المغرب وفي الهند تطلب كلها إرثار الأوروبيين بعودهم. وافتتح العالم الإسلامي عهداً جديداً، عهداً مؤسماً على خيبة الأمل والانخلاع بالعود الأوروبية مما حمل الأوروبيين على أن يغيروا موقفهم تجاه هذه الحركات العنيفة، فغيروا كلمة «الاستعمار» بكلمة «الانتداب»، ومنحوا بعض الأقطار الاستقلال كاملاً أو ناقصاً. وعلى العموم فقد خطت البلاد الإسلامية خطوة جديدة لم تكن معروفة للعالم الأوروبي من قبل.

ولما جاءت الحرب العالمية الثانية تكررت نفس المأساة، فكان بعض العقلاء يرون أن وعود الأوروبيين والأمريكيين وعود خلافة لا تثبت في السلم، وأن السلم إذا جاء يبخرها، ولكن أكثر الشعوب الإسلامية انخدع في المرة الثانية كما انخدع في المرة الأولى. وإذا كانت الشعوب الإسلامية قد لدغت مرة من قبل، فإنها لم تتألم من اللدغة الثانية تألمها من اللدغة الأولى، ولكن ظل حثفها كميناً.

وحين جاءت الحرب العالمية الثانية، شفى العالم الإسلامي غليله لوقوع القتال بين الدول النصرانية علماً منهم بأن الخاسر في هذه الحرب هو الغالب والمغلوب معاً، وأملت أن يكون في هذه الحرب الداحقة ما يخفف الأثقال عن كاهلها.

ولا يدري إلا الله ماذا سيكون لو وقعت حرب ثالثة، فربما أمل العالم الإسلامي خيراً من النزاع الشديد بين الدول الديمقراطية، أو بعبارة أخرى الرأسمالية، وبين روسيا

الشيوعية، فإن الاختلاف بين الدول النصرانية بفسح المجال أمام العالم الإسلامي ويجعله يشق طريقه بين المذيعين، ويستطيع أن يكسب من الخصمين إذا أحكم النظر وأعمل الفكر. ولكن فت في عضد المسلمين داخلياً ما وأوه من تخاذل المسلمين وكذبهم في سبيل النصرة ضد الصهيونيين، وخارجياً بما وأوه من اتفاق الكتلتين الديمقراطية والشيوعية على مناصرة الصهيونيين وإخراج المسلمين من ديارهم ومساعدتهم بكل ما أمكنهم. فكان التخاذل مع الحق أمام الاتحاد على الباطل، ولكن ربما كان هذا ناراً تلهب قلوب العالم الإسلامي من جديد، وتكأ جروحهم القديمة، وتجملهم يؤمنون بأن الأمل في الاعتماد على فريق منهم أمل ضائع، والأمل إلا في الاعتماد على الله وعلى أنفسهم.

وهذا الوعي القومي الذي حدث في العالم الإسلامي من جراء هجوم الأوربيين عليهم واستعمارهم سبّب ثورة في كل قطر من الأقطار الإسلامية، فشت في الجزائر ثورة سنة 1871م. وهب رجال الدين في كل بلد من بلاد إفريقيا الشمالية يستثيرون المسلمين ويستفرونهم للحرب والجهاد، وكانت ثورة المهدي في السودان المصري، وهي ثورة دامت طويلاً، وكلفت الإنجليز خسارات كبيرة، ولم تخمد حتى استطاع كشر أن يستولي على الخرطوم. وانفجر في أفغانستان بركان حقد وعداء للغرب، وطارت شرارة منه إلى مسلمي الهند فألهبت صدورهم، فهبوا يشقون الطاعة ضد الإنجليز. وثاروا أواسط آسيا على يد الطريقة النقشبندية، فأخذت تمتد وتنتشر شرقاً حتى بلغت الأقطار الصينية، فثار مسلمو الصين ثورتهم الكبرى في تركستان، وأشعلت جزائر الهند الشرقية الهولندية ثورات متوالية.

ولكن هذه الثورات كلها كانت محلية متقطعة يعوزها التنظيم والاتحاد وتوحيد قوة القيادة والإيمان بأنه لا يصد الأوربيين مجتمعين إلا الجامعة الإسلامية. وقد أدرك هذا بعض القادة مثل محمد بن عبد الوهاب في الحجاز والسوسي في الصحراء والسيد جمال الدين الأفغاني، ولكن كان هناك حركة معاكسة لهذا ترى أنه لا يمكن الإصلاح إلا إذا قوّت أوّلاً كل أمة نفسها، وحذت حذو أوروبا في جميع مناهجها في النهضة، كحركة مصطفى كمال في تركيا ومحمد علي في مصر وأمان الله خان في أفغانستان. فكل هذه الحركات كانت حركات لادينية لا تؤمن بالجامعة الإسلامية. ولذلك تخلى مصطفى كمال عن العرب، بينما كان محمد بن عبد الوهاب والسيد جمال الدين والسوسي ينظرون دائماً إلى عهد الإسلام الأول وقدرة نظامه على الإصلاح التام، وضرورة اجتماع كلمة المسلمين كما كانوا مجتمعين من قبل أن تفرقهم السياسة والمذاهب الدينية.

فالتزعتان مختلفتان، والطريقان أيضاً مختلفان. وإذا قلنا إن حركة مصطفى كمال ومحمد علي حركة لادينية، فلم يكن هذا بمعنى واحد، فإصلاحات مصطفى كمال ترى إلى التهور في تقليد الأوروبيين، أما محمد علي فحركته وإن كانت لادينية فترى إلى شيء من الاعتدال في تقليد الأوروبيين. ولئن كانت حركة مصطفى كمال ومحمد علي مناسبة لشعبيهما قد تقبلها الشعب التركي والمصري بقبول حسن، فإن الشعب الأفغاني لم يستطع لتأخره أن يهضم حركة الإصلاح التي قام بها أمان الله خان بقلدها حركة مصطفى كمال، بينما مجد الشعب التركي مصطفى كمال والشعب المصري محمد علي.

أما حركة مصطفى كمال، فإنه بعد انتصاره على اليونان، أخذ يفكر في الأسباب التي أدت إلى انهيار تركيا هذا الانهيار، ومحوه لهذه الأسباب، وتقليده للأوروبيين في كل تصرفاتهم. فوكل مصطفى كمال نفسه على أن يسير في الطريق الذي سار فيه الأوروبيون لتكوين نهضتهم وتدعيمها، واتخذ الحضارة الأوروبية إماماً له، ولو خالفت الإسلام، غير ناظر مطلقاً إلى المبادئ الإسلامية، بل لا يأنف أن يهاجمها إذا تعارضت مع الحضارة الأوروبية.

ونفخ مصطفى كمال في الأمة روحاً جديدة ترمي إلى الاعتزاز بقوميتهم بدل الاعتزاز بديهم، وبث في قومه العزة والفخر بوصفهم أحفاد الطورانيين، كما كان بعض الدعاة في مصر يدعون للاعتزاز بأنهم أحفاد الفراعنة. وأيد الفكرة الضعيفة التي قال بها بعض علماء قليلين من الأوروبيين التي تذهب إلى أن لغة السومريين منسوبة الحضارة البابلية القديمة كانت ذات صلة بالتركية، والقائلة بأن اكتشافات حدثت في الأناضول تدل على أن شعوب آسيا الصغرى اقتبست من حضارة الحثيين التي أخذت من البابليين، ثم أخذتها شعوب آسيا الصغرى، وعنها أخذ الجنس الأوروبي، فأصل الحضارات كلها إذن في زعمهم هي الحضارة التركية.

ثم صُفِّيت اللغة التركية من كثير من الكلمات العربية والفارسية، وُبِحَّتْ مكانها عن كلمات طورانية قديمة حتى الأعلام مثل مصطفى كمال غيرت بكلمات أخرى مثل «أتاتورك». وفي سنة 1928 دعا مصطفى كمال مؤلفاً موسيقياً نمسواً للتدريس في المعهد الموسيقي باستنبول لإدخال لعنصر الأوروبي في الموسيقى على العنصر التركي.

وكان طبيعياً أن يساير الأدب هذه النهضة من مثل الأدبية التركية خالدة أديب التي لحقت مصطفى كمال إلى الأناضول، وشاركت بنفسها في معارك التحرير، وصورتها تصويراً رائعاً في روايتها «قميص النار».

ورعى مصطفى كمال الفنون والآداب رعاية تامة، علماً منه بأنها تخدمه خدمة كبرى في نزاعه الجديدة، فشجع المعماريين الأتراك على أن ينشئوا العمارات الكبيرة وفقاً لأحدث الطرز الأوروبية الحديثة. وشجع النحاتين الألمان أن ينحتوا تماثيل كالتماثيل الأوروبية وفي مقدمتها نثال آنا تورك. واستقدم رسامين فرنسيين ليعلموا الأتراك أصول فن الرسم الحديث، كما استقدم بعض مشاهير الموسيقيين، وألحقهم بمعهد استبول. وشجع الأديباء الذين ينهجون في أدبهم منهجاً يوافق نهضتها من مثل الشاعر الغنائي الكبير عبد الحق حامد، والشاعر أحمد هاشم، والقصصي الروائي يعقوب قدرى الذي وضع القصة على أساس فن روائي حديث.

أما محمد علي في مصر، فقد كان أكبر اهتمامه بالجيش وإصلاحه، وتدعيم وسائل هذا الإصلاح من غير هزة عنيفة كالتي عملها في تركيا مصطفى كمال، وقد أنشأ العديد مع محافظته على القديم. فالمدارس المدنية بجانب الأزهر، والقضاء الأهلي بجانب المحاكم الشرعية، والكب الأدبية المترجمة بجانب الكب التركية والعربية القديمة، وهكذا.

كانت حركة مصطفى كمال في تركيا ومحمد علي في مصر وأمان الله خان في أفغانستان حركات لادينية بالمعاني التي ذكرناها قبل، ولم تكن تنظر إلى الجامعة الإسلامية، ولم ينظروا إلى المبادئ الإسلامية في قليل أو كثير. وإن كان محمد علي كان يريد التوسع في مملكته بقدر الإمكان لا لإنشاء جامعة إسلامية، ولكن لإنشائه دولة واسعة علوية تشمل العراق وسوريا والأناضول ومصر.

يقابل هذا الحركة حركات أخرى تريد الجامعة الإسلامية، وتريد النظر إلى الإسلام في حالته الأولى، مثل محمد بن عبد الوهاب في الحجاز، والسيد جمال الدين الأفغاني في مصر، والسنوسي في ليبيا.

وأياً ما كان، فالعمل لتكوين هذه الجامعة الإسلامية لم يتحقق بعد، فقد ثارت كل أمة وحرارت وجاهدت وأعلنت مبادئها من غير أن يكون لها قيادة واحدة تنظم حركاتها وتوجهها وجهة واحدة.

بفت هناك طائفة في كل أمة من الأمم الإسلامية تشمل أفئدة طلاب المدارس الثانوية والعالية والجامعة. وهؤلاء، إن عدوا مسلمين، فسلمون جغرافيون ليس إلا. لا يعينهم الإسلام في قليل ولا كثير، ولا يودون شعائره، ولا يلتصون إليه، إنما هم مقلدون للأوروبيين في منهجهم وسلوكهم. قد يرجى منهم الخير من ناحية الوطنية والقومية لا من الناحية

الإسلامية، لا يفهمون تمام الفهم حقيقة للإسلام، ولا علم لهم بمبادئه، بل لا علم لهم بكثير من شعائره.

دخل سعد باشا زغلول يوماً مدرسة المعلمين قبيل العيد، فسأل طلبة الفصل عن صلاة العيد وكيفيتها، فلم يعرف أحد منهم كيف يصليها. وقد سألتني بالأمس مستشرق هولندي الأسئلة الثلاثة الآتية:

قال: هل عندك أمل في الأزهر؟ فقلت: لا. لأن حركة الإصلاح التي يطالب بها الشبان يستطيع أن يخمدتها الشيوخ بقوتهم وسلطانهم إلى أسباب أخرى لا محل لذكرها. وإنما يصلح الأزهر إذا بدأ بجعل نفسه كلية دينية، فالطلبة كلهم يتعلمون في المدارس الثانوية على السواء. وبعد التعليم الثانوي يتوزع الطلبة... هذا قوي في الأعمال اليدوية، فيوجه إلى ذلك. وهذا قوي في الأعمال العلمية، فيوجه إلى الجامعة. وهذا قوي في الناحية الدينية، فيتوسع معه في اللغة العربية والتاريخ الإسلامي والدين، فإذا حاز البكالوريا التحق بالكلية الدينية التي هي الأزهر، فيتوسع ويتعمق في دراسة الدين والفقه وما إلى ذلك.

وكان السؤال الثاني: هل عندك أمل في الجامعة المصرية؟ فقلت: «لا» أيضاً. قال: لم؟ قلت: إنك بالضرورة تسألني عن أثر ذلك في الإسلام، والجامعة لا تأبه بالإسلام، وإنما تزس علومها ومناهجها على النمط الأوروبي، فقد يكون لها أثر كبير في الوعي القومي والحركة الوطنية أما حركة إسلامية، فلا.

وسألني السؤال الثالث: هل توافق على نظرية الأستاذ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» من أن رسالة الإسلام رسالة روحانية فقط، وليس لها دخل في الشؤون المدنية ولا الدينية؟ قلت له: «لا» أيضاً، لأن الإسلام جاء بنظام ديني وديني معاً، أما الديني فظاهر وأما الديني فليتنا على ذلك أنه جعل نظاماً كاملاً شاملاً للشؤون المالية كالباع والإجارة والرهن ونحو ذلك، وكحريم الربا وتحليل البيع، وفي الشؤون الاجتماعية، كنظام الزواج والطلاق والميراث والوقف ونحو ذلك. غاية الأمر أن المسلمين أجادوا في التوسع في هذه المسائل حتى لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة، ولكنهم قصرُوا في وضع القانون الدستوري من يتولى الخلافة، ومن هم أهل الحل والعقد.

على كل حال وجدت في السنين الأخيرة حركة إسلامية تدعو إلى الرجوع للإسلام والأخذ بشعائره على يد الإخوان المسلمين، وتناهض الحركة المنتشرة بين طلبة المدارس الثانوية والجامعة من عدم اهتمامهم بأمور الدين. وكانت تعليمهم كما في قانونهم العمل على

تكوين جيل جديد، يفهم الإسلام فهماً صحيحاً، ويعمل بتعاليمه، ويوجه النهضة إليه، حتى تكون مظاهر حياة الأمة كلها مستمدة من روحه، مرتكزة على أصوله، وذلك أولاً:

(أ) بتقوية الفضائل الخلقية، وإحياء الشعور بكرامة الأمة، وتحرير النفوس من الضعف واليأس والرديلة، واتباع القرآن في قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَرُؤُوسُهُمْ يَأْمُرُونَ﴾ [آل عمران: الآية 110] .

(ب) التحفيز من الاندفاع في حياة المتعة والترف، والمادة، وتقليد الغرب في ذلك إعجاباً بحضارته المادية، والتذكير بأصول الحضارة الإسلامية الفاضلة المجيدة ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوا إِنْ قُلِمُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَزُودُكُمْ وَعَنْ أَفْعَابِكُمْ فَسَنَلِيُوا خَيْرِينَ ﴿١٤٦﴾ بَلَى اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرَ النَّاصِرِينَ ﴿١٤٧﴾﴾ [آل عمران: 149 - 150] .

(ج) نشر الثقافة والتعليم والمحافظة على القرآن الكريم، ومحاربة الأمية بإنشاء المدارس والأندية والأقسام الليلية، والنشرات الدورية، والمحاضرات وغير ذلك من الوسائل العلمية النافعة. ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [طه: الآية 29] .

(د) تأسيس المنشآت النافعة للأمة روحياً واقتصادياً، ما أمكن ذلك، كالمشاغل والمستوصفات الطبية، والعبادات الخيرية والمساجد وإصلاحها وترميمها، والإنفاق عليها، والإشراف على إدارتها، وإحياء الشعائر فيها، ﴿فِي يَوْمٍ أَيْدِي اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُنْصَرَ فِيهَا أَسْمَعُ﴾ [الشورى: الآية 36] .

(هـ) علاج الآفات الاجتماعية كالمخدرات، والمسكرات، والمقامرة، والبغاء، ونشر الدعايات الصحية، خصوصاً في القرى والأرياف، وإرشاد الشباب إلى الاستقامة الصحية. ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَرُّوا عَلَى الظُّلُمَةِ لَأَمْتَتْنَهُمْ نَارًا عَنَّا﴾ [الجن: 16] .

(و) تشجيع أعمال الخير والبر، وتنظيمها ومساعدة الفقراء واليتامى والمصالحات بين الأفراد والأسر، حتى يقوم التحاكم إلى الحب والإخاء مقام التحاكم إلى القانون والقضاء.

(ز) تقوية روابط التعارف والإخاء بين الشعوب الإسلامية كأمة واحدة ألف بين قلوبهم الإسلام، والعمل الدائب على إزالة الفرقة والانقسام عن صفوف المسلمين. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [مجادل: الآية 10] .

(ح) تنمية روح التعاون الاقتصادي، والتعامل بين أعضاء الجماعة، بتشجيع المشروعات الاقتصادية، ونكوتها، والنهوض بها. ﴿وَتَسَارَتُوا عَلَى الْآلِ وَالْقَوْلَى﴾ [المائدة: الآية 2] .

(ح) الدفاع عن الإسلام، ومقاومة كل عدوان يراد به ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾
[الحج: الآية 78] .

(ي) تقوية الروح الرياضية الصحيحة في نفوس الشباب، وزاده ﴿بَسَطْهُ فِي السِّلْبِ
وَالْجَسْرِ وَاللَّحْيِ وَالْجُنْبِ يُؤْتِي مَلْعَكُومًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: الآية 247] .

هذه أهم تعاليم الإخوان المسلمين ومبادئهم، وهي مبادئ سليمة ترمي إلى إحياء الحياة
الروحية وتغلغلها في الحياة المادية والاقتصادية. وقد نجحت في نشر تعاليمها؛ لأنها والحق
يقال، وجدت في زمن ضل فيه الشباب، وحار، واحتاج إلى زعيم يرشده.

وقد لمست صلاح دعوتهم لما كنت عميداً في كلية الآداب سنة 1940م، فكنت أرى
الشباب المنظم إلى هذه الجمعية شاباً يتحلى بالفضيلة، وتظهر فيه علامات الرجولة. ولكن
مع الأسف أراد زعماءه السيطرة والحكم، وهذا أمر شائك. وأرادوا تنفيذ مبادئهم بالقوة لا
بالإقناع، فاستخدموا القنابل وسفك الدماء، وكانت النتيجة مأساة ضاع فيها رئيس حكومة
ورئيس حزب.

وكان الأولى في نظري ألا يتعجلوا، وأن يستمروا طويلاً في الإصلاح الخلفي
والاجتماعي، ولكن كان عندهم أن الإسلام دين وحكم، وأن الإصلاحات المختلفة المتروكة
لا يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً إلا بحكومة منها لا بحكومة تؤيدها وتشرع عليها، مع أن
السياسة مملوءة بالأشواك، وكذلك كان، فقد اصطدم الحزب بهذه الأشواك، وليس يدري إلا
الله ماذا سيكون... وليس من الضروري محاولة الإصلاح الكامل الشامل ابتداء، بل يمكن
البدء بإصلاح ناحية إذا تعلفت ناحية، والإصلاح الإسلامي نفسه جاء أول، أمره خطوة
خطوة، وحرمت الخمر عند الصلاة أولاً، ثم حرمت إطلاقاً ثانياً.

وحتى المحايدون من المسيحيين اعترضتهم شبهات كثيرة على الإسلام، منها أنهم رأوا
خلافاً بين القرآن والتوراة من جهة، وأحياناً نقصاً في القرآن عما ورد في التوراة من جهة
أخرى. والجواب عن المسألة الأولى أن المسلمين يعتقدون أن التوراة حدث فيها بعض
التحريف، وقد أيد ذلك الباحثون من العلماء في الكتاب المقدس، وإذا كان هناك اختلاف
بين القرآن والتوراة، فلم يكن نصحيح هو التوراة والخطأ هو القرآن ولا يكون العكس. وأما
المسألة الثانية، فالتوراة تعرضت لكثير من المسائل التي هي من صميم التاريخ على حين أن
القرآن لم يتعرض إلا للمسائل التي هي موضع العظة والاعتبار فقط، فلا يهمهم إن كان النبي

عُمر كم سنة أو نحو ذلك. على هذا كان أسلوب القرآن أرفع لأنه كتاب دين ولا كتاب تاريخ.

ومن شبهاتهم تعدد الزوجات وهم إنما يشبهون فيها لنظرهم المصري، أما إذا نظروا إلى المسألة في زمن النبي ﷺ، وجدوا أنه خطأ في هذه المسألة خطوة جريئة نحو الإصلاح وتوحيد الزوجة، فحرم القرآن الزيادة عن أربع بعد أن كان التزوج مباحاً لا إلى حصر واشترط للتعدد العدل والقدرة عليه فقال: ﴿لَنْ يُغْنِيَنَّكَ إِلَّا قَلِيلًا قَرِيْبَةً﴾ [النساء: 3]. والإسلام لا يمنع الخطوة الثانية، وهي قصر الزواج على واحدة، وهو متروك للاجتهاد ينظر فيه المجتهدون إلى حال الزمان والمكان والمصلحة العامة.

بقي بعد ذلك من شبهاتهم الرفيق، ونقول فيه ما قلناه في تعدد الزوجات، وحديث الإلفك وحديث الغرائيق، وقد كتب عنهما المرحوم الشيخ محمد عبده في الإسلام والنصرانية ما فيه الكفاية.

ولم يقتصر غزو النصارى للأقطار الشرقية والإسلامية على السيف والحديد والنار، بل لقد غزوها أيضاً بمدنيتهم، وتشرب كل قطر من هذه المدينة بمقدار استعداده، وكان الأقباط في مصر والنصارى في لبنان أكثر امتصاصاً لهذه الحضارة من إخوانهم المسلمين، ولكن على كل حال أخذ الجميع بقدر وافر من هذه الحضارة، فأصبح كل بيت من بيوت المسلمين يأخذ بقسط منها، فيضاء بالكهرباء، ويفرش بالسجاد الإفرنجي، ويسمع فيه الراديو الأوروبي، ونحو ذلك. ولم يُقتصر على مسائل الحضارة المادية، بل أيضاً غزتها بالأفكار والمعاني، فكما أن الأقطار اقتبست عربات الترام وقطارات السكك الحديدية ونظام البريد وآلات الحرث ونحو ذلك، اقتبست أيضاً من الحضارة الأوروبية نظم التعليم وآراء الأوروبيين في علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وما إلى ذلك.

وإذا كان المسلمون ذوي حضارة قديمة مأخوذة من حضارة العرب وما تتابع عليهم من فرس وأتراك ونحوهما، وما اقتبسوه من فلسفة يونانية ورومانية، فقد اضطرت في أذهانهم وحياتهم المادية الحضارة القديمة التي عاشوا فيها قروناً مع الحضارة الحديثة اضطراباً شديداً يختلف باختلاف الأمم والأفراد في الأمة الواحدة، فقد يغلب ذاك وقد يغلب هذا، وربما ظهر هذا بأجلى مظاهره في الأدباء الشرقيين، فمنهم من إمامه الشاعر الجاهلي والمنتبي وغيرهما من أصحاب الأدب القديم، وفي النثر إمامهم الجاحظ وأبو الفرج الأصبهاني وابن خلدون ونحوهم، ومنهم من إمامهم شعراء أوروبا وناثروهم وروائيوهم وقصاصوهم... إلخ.

وهؤلاء أيضاً يضطربون فيما بينهم اضطراب الحضارة القديمة بالحضارة الحديثة.

وإذ كانت الحضارة الأوروبية مسيحية في جوهرها كان الأقباط في مصر والمسيحيون في لبنان أقرب إلى تقليدها والأخذ عنها، وكان اقتباس القسم المادي من الحضارة أكبر من اقتباس القسم المعنوي. وإذ كان هذا الاضطراب حاداً، كان السير على المدينة الغربية سيراً أعوج، كما يقول اللورد كرومر في مناصري المدينة الغربية: «إنهم مسلمون، وليس فيهم خواص إسلامية، وأوروبيون وليس فيهم خواص أوروبية». ودلينا على ذلك ما تحمله إلينا البواخر كل يوم من نتاج المدينة الغربية مما له تأثير كبير في الشرق، ويظهر مدى تأثيره في الانقلاب القطيع الذي حدث للمسلمين في منتصف القرن التاسع عشر والعشرين، فإنك لو قارنت بين تغييرهم في هذا القرن وتغييرهم في العشرين قرناً الماضية، لوجدت التغير الحادث في القرن الأخير يكاد يكون مساوياً للقرنين العشرين الماضية. بل لقد أصبح مقياس المفكرين من المسلمين والمثقفين ثقافة عالية في كل نظام يضمونه ومشروع يقومون به وفكرة يدعون إليها تساؤلهم السؤال الآتي: ما هو رأي علماء أوروبا في ذلك، ومن ابتكره، وبمّ أبدوه، وبمّ عارضوه، وقلما يتساءلون: ما رأى الحضارة الإسلامية القديمة في ذلك؟ وهل يتفق مع مبادئها أو يخالفها؟

نعم، كانت هذه الحضارة الغربية ذات أثر تقدمي كبير في العالم الإسلامي، ولولاها لظل يرسف في قيوده التي كان يرسف فيها، ولكنها لا تخلو من عيوب، فقد باعدت بينه وبين الحضارة الإسلامية القديمة. ولم تكن ناتجة من نفس المسلمين، كما كانت الحضارة الغربية ناتجة من نفس الغربيين، بل هي دخيلة عليهم دخول الأجنبي بلادهم، ومثلها مثل شجرة أريد تضخيمها بأوراق شجرة أخرى من الخارج لا بنموها الطبيعي لها من الداخل.

إن الحضارة الغربية قد نشأت ولها من ذاتها غالب عناصرها وخواصها وصفاتها نشوءاً طبيعياً متدرجاً مجتازة الأدوار المختلفة على مقتضى سة النشوء، أما الشرق فهو في كثير من مواضع الانقلاب يطفر في تحوله طفوراً، إذ أن ما يأخذه عن الغرب ويقتسه منه دفعة واحدة قد تقضت على تكامله عند الغربيين الأجيال والقرون، فكانت النتيجة أن غلبت صفة الطفرة لا صفة النشوء المتترقي على تطور الشرق هذا التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني وغير ذلك. ولذلك كثيراً ما ترى في الشرق المحرث القديم الذي كان في عهد «ميناء» بجانب أحدث طراز من المحرث الإنكليزي أو الأمريكي، وترى منهج الدراسة الأزهرية في القرون الوسطى بجانب الدراسة الجامعية التي تسير على نمط جامعات أوروبا وأمريكا.

مستقبل الإسلام

وأيًا ما كان، فما هو مستقبل الإسلام؟ يدور هذا السؤال في الخاطر، والجواب عنه صعب عسير، لأنه خاضع لعوامل كثيرة في المستقبل سياسة واجتماعية واقتصادية ودينية. إن مما لا شك فيه أن الأمم الإسلامية سترتقي ارتفاعاً تدريجياً في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة في العلوم الدنيوية، وكل يوم يدل على أن الأمم الإسلامية سائرة إلى الأمام في هذه الأبواب. ولكن ما هو مصير الإسلام كدين، وهو أحد العوامل في رقي الأمم؟ يتوقف هذا على الحرب القادمة. فكل الدلائل تدل على أنه في الأرجح أن تقوم الحرب في العشر السنوات القادمة بين المعسكر الشيوعي والمعسكر الديمقراطي، وسيكون العالم الإسلامي أحد الميادين لهذه الحرب، وسيكون ميداناً يقع فيه المد والجزر أولاً، ثم قد تنتصر الشيوعية وقد تنتصر الديمقراطية. فإذا انتصرت الشيوعية، فليس هناك أمل كبير في الحالة الدينية وقيام الإسلام من جديد إلا إذا عادت الشيوعية إلى التدين، أما إذا انتصرت الديمقراطية فيكون هناك مجال للدين الإسلامي كالمجال للدين النصراني، ولكن في هذه الحالة يحتاج المسلمون مع نشاطهم العلمي إلى إصلاح ديني جري شامل. وأهم ما يحتاجون إليه الاجتهاد المطلق الذي شرحناه من قبل، والذي ينظر إلى الإسلام وتعاليمه من جهة وإلى حالة كل قطر اجتماعية وما يلزمها من جهة أخرى.

فنحن محتاجون إلى اجتهاد كاجتهاد عمر الذي أوقف الإعطاء للمؤلفة قلوبهم، مع أن الله عدّهم ممن يأخذون الصدقات، وعُلّل ذلك بأن الذين إذ ذاك كان قليلاً فكثروا، ومثل إيقاع الطلاق الثلاث ثلاثاً مع أن الآية تقول الطلاق مرتان، والطلاق الثلاث ليس إلا مرة.

ولئن كان الاجتهاد المطلق عسيراً في الأيام الماضية، فهو أسهل اليوم إذ كان المجتهد يرحل من بغداد إلى مصر لأخذ حديث واحد أو تصحيحه، فالكتب اليوم والمطابع يثرت الأمر على من أراد الاجتهاد. وكل زمن محتاج إلى مجتهد بل مجتهدين في كل قطر يعرفون مطالبه والحالة الاجتماعية التي تدعو إلى نوع من هذا الاجتهاد، وما قد يصلح في قطر قد لا يصلح في آخر. وما يحتاج إليه قطر قد لا يحتاج إليه الآخر. وما يحتاج إليه القطر في عصر

قد لا يحتاج إليه القطر في عصر سابق.

وقد لاحظ المصالح الشهير سراج علي الهندي أن آيات الأحكام التي وردت في القرآن نحو مائتي آية من آلاف الآيات. ورأى أن جزءاً كبيراً من هذه الآيات لم يرد في الأحكام قسداً، وإنما استنبط الفقهاء منه أحكاماً شرعية مع أنها وردت للوعظ والإرشاد أو نحو ذلك. وقد روي من هذا القبيل نحو ثلاثة أرباع هذه الآيات، فلم يبق إلا ربع هذه الآيات، وهو خمسون آية. يضاف إليها نحو سبعة عشر حديثاً في الأحكام هي التي صحت عند أبي حنيفة النعمان كما قال ذلك ابن خلدون في مقدمته. فأيات الأحكام وأحاديث الأحكام تجعل باب الاجتهاد مفتوحاً أمام المجتهدين. ورأينا في هذا الاجتهاد بهذا المعنى الواسع يعتمد فيه على سعة عمر ومن سلك مسلكه، فأمد هذا الباب بأراء كثيرة اجتهد فيها.



ومما يؤسف له أن المدينة الغربية غزت الشرق تحت دوي المدافع وصليل السيوف، فاستقبلت استقبالاً سيئاً، واعتقد المسلمون فيها أنها مدينة نصرانية لا عالمية، ولذلك كان الأقباط في مصر أقرب إلى قبولها والانتفاع بها من المسلمين.

على كل حال، زاد ضغط الأمم الغربية على الشرق، وعاملوه معاملة قاسية كالتى ذكرنا، فزاد كره المسلمين للمسيحيين الفاتحين، وتمنوا الفرصة التي تنسح للتخلص منهم، وساعد على ذلك أن الطبقة الثانية من الحاكمين المستعمرين لم يكونوا كالأولين مثل اللورد كرومر في مصر فقد كان أحكم وأحزم. وخلفه مثل غورست وكشتر، فلم يكونا في حكمته ومهارته. وزادهم طموحاً أن المصلحين الأولين مثل محمد بن عبد الوهاب واليد جمال الدين الأفغاني كانت قد نضجت تعاليمهما، وأثرت في المسلمين أثراً كبيراً، ثم كانت حركة تركيا الفتاة، ودعوتها إلى الحكم الثورى، وخلع نير الاستبداد. فطمح المسلمون في الأنظار الأخرى إلى أن يتالوا مثلما تالوا، فثارت مصر على الإنجليز، وثار المغاربة على الفرنسيين، وثار الهنود على الإنجليز، وثار العجم على روسيا وإنجلترا وهكذا، فلما جاءت الحرب العالمية الأولى، تنفس المسلمون الصعداء، وفرحوا لوقوع الدول الغربية بعضها في بعض، وعلموا أن المحاربين جميعاً سيخرجون منهزمين، سواء منهم الغالب والمغلوب. وجاءت تعاليم ولسن، فقوّت طموحهم وأملهم في المستقبل. فلما خاب رجائهم، ثاروا ثورة أخرى، وغلوا نائلة لما أعاد الدعاة مبادئ ولسن في الحرب العالمية الثانية، ثم لم تحقق، ولكن كان المستعمرون مختلفين في السياسة الاستعمارية.

ومن عادات الإنجليز أنهم يتسمون بالريح، ويتبنون سياستهم على الحالة الجديدة، فإذا رأوا اتجاه شعبيهم مثلاً إلى الشيوعية، توسعوا في الاشتراكية وفي الضمان الاجتماعي، وأمثال ذلك. فلما أدركوا حالة الهند واستعدادهم للثورة، انسحبوا منها، وساعدوا حركة الانفصال بين المسلمين في باكستان والوثنيين في الهندستان. ولما رأوا شدة الحركة في مصر، غيَّروا الألفاظ من احتلال إلى انتداب إلى مشاركة في الدفاع، وانسحبوا من المدن الكبيرة كالقاهرة والإسكندرية. ولما رأوا حرج موقفهم في فارس، تخلوا عنها بعض الشيء، وكان من هزيمة فرنسا في الحروب واختلافها مع إنجلترا أن ألجئت إلى الانسحاب من سورية ولبنان، فقوّى ذلك من عزيمة المسلمين في البلاد الأخرى، وتمنوا ما نالوا، ولا يزال الصراع قوياً والمطالبة بالاستقلال تزداد. ولا يدري إلا الله ماذا سيكون بعد.

وكان من سياسة أمريكا وإنجلترا أن تكثفت الأمم الإسلامية لتجعل منها قوة للدفاع الشيوعية، فبدأت بتشجيع الجامعة العربية على الوجود. ولكن عملت هناك عوامل لم تجعل الجامعة العربية في المثل الأعلى. وأهم ذلك سببان: السبب الأول أنها كانت وليدة رغبة الإنجليز وتحت سيطرتهم بصرفونها كيف يشاؤون، فلم تفعل بوحى ضميرها ما ينبغي أن تفعله. والثاني: الخلاف بين رؤساء الشعوب، وخصوصاً الخلاف بين البيت الهاشمي وعلى رأسه ملك العراق وملك شرق الأردن، وبين السعوديين الذين يعتبرون في نظر الهاشميين مختصين. وقد أيدت مصر الحجاز، فأوسعت بذلك شقة الخلاف. وليست تؤدي الجامعة العربية رسالتها كاملة إلا إذا تحررت من الإنجليز والأمريكان أولاً، وبطل الخلاف بين البيوت المالكة ثانياً.

وكان مما فتح عيون العرب وأقضى مضجعهم ما رأوا من تعاقد إنجلترا وفرنسا سنة 1904 على تقاسم النفوذ، فنتقل يد إنجلترا في مصر، وتطلق يد فرنسا في المغرب، ففهم العرب من ذلك أن المسألة هي تقاسم الغرب على السيطرة على الشرق.

وتكرر مثل ذلك بشكل أحسن في الحرب العالمية الأولى، فقد اتفقت إنجلترا مع قادة العرب أن ينضموا إلى جانبهم، ويثوروا على الدولة العثمانية في نظير تمهد إنجلترا بالرضا عن إنشاء دولة عربية في الشرق.

وبينما هي تتفق مع العرب على ذلك، كانت تتعاهد مع فرنسا على تقسيم النفوذ بينها وبين فرنسا على البلاد العربية. واستطاعت إنجلترا بمكرها ودعائها أن تتخدع العرب بذكر عبارة مطاطة تخفي ما وراءها. فقد نصت في المعاهدة على أن ذلك الاتفاق يسري فيما عدا

جنوب العراق حيث المصالح البريطانية تقضي اتخاذ تدابير مخصوصة، وأيضاً فيما عدا المناطق التي ليست بريطانيا العظمى حرة في التصرف بشؤونها تصرفاً منافياً لمصالح فرنسا. ففهم العرب من ذلك أن هذه العبارة في صك عهد السيد هنري مكماهون إنما يعني بها منطقة لبنان الضيقة، ففرحوا وانتشروا سروراً، بينما كان يقصد منها أبعد من لبنان بحيث تشمل سوريا، وتضع العراقيل في سبيل إنشاء دولة عربية. فبينما كانت إنجلترا تعطي العرب باليمن، كانت تتفق مع فرنسا لضعفة حالة المسلمين والعرب باليسار.

وهكذا تكشف المسألة بعد الحرب عن خديعة كبيرة ومؤامرة قاسية جرحت العرب في أعماق نفوسهم جرحاً لا يندمل، وحتى كان من لورانس الضابط الكبير الإنجليزي الذي اشترك في الثورة العربية وسُمي ملك العرب غير المتوج أن نار على الإنجليز ثورة عنيفة، ورفض النياشين الإنجليزية التي عرضت عليها والوظيفة التي أرادت لها إنجلترا له، ولولا أن الملك فيصل هذا الثورة العربية لاعتقده أن العرب لا يستطيعون حربياً أن يتفوقوا على إنجلترا وفرنسا، وأنه يستطيع أن يتال بالمانورات السياسية السلمية ما لا يتاله بالحرب، وأن ينفذ من بين الخلاقات الناشئة بين فرنسا وإنجلترا ما يكسبه للعرب. أقول: لولا ذلك، لهدت نار الثورة في البلاد العربية غضباً على الإنجليز والفرنسيين، واندلع لبيبها حتى لا يعلم إلا الله متهاها.

ومع ذلك، فقد عقد مؤتمر في سورية أعلن فيه استقلالها، وشبت ثورة في العراق على الإنجليز مما جعل السلم والهدوء عشرين.

وكانت معاهدة سيفر التي كان بمقتضاها احتلال القسطنطينية والفضاء على الترك، كما قضا على العرب من قبل، سبب ثورات تركية تحت قيادة مصطفى كمال وتنكيله باليونان أعظم تنكيل والجماء فرنسا وإنجلترا إلى الاعتراف به. وبذلك نار الترك والعرب معاً ثورات عنيفة مملوءة بالحقد والغضب.

وليس هناك إلا أمل واحد، وهو أن إنجلترا وفرنسا تبدلان موقفهما بعد أن أدركتا متاعبهما، فتربان أن استعمار البلاد الإسلامية لم يعد سهلاً سيبيراً كما كان من قبل، فتحولان وجهتهما إلى جهة أخرى، وتغيران شعورهما العدائي إلى شعور مبني على الإخاء والمساواة، وتعتقدان أن من الخير مصادقة المسلمين والأخذ بيدهم وإشراكهم في بناء الحضارة معهم. والمسلمون من ناحيتهم يبادلونهم ودّاً بود، ويرقون أنفسهم، ويساهمون في بناء الحضارة معهم. ومن غير هذا تسع الهوية، ويزداد النور والشقاق، وتؤول الحالة إلى أسوأ حال.

وواجب إيطاليا أيضاً أن تعدل موقفها إزاء المسلمين، فلم تكن إيطاليا المشهورة بظروفها الفني وعبادتها للجمال بأحسن من الفرنسيين والإنجليز مع المسلمين فقد ارتكبوا من الفظائع ما تشعّر منه الأبدان. فشلاً زج الجنرال «جراتسياني» زعماء ليبيا في السجون والحق بهم من الإهانات ما لا يوصف، وألقى ببعضهم من الطائرات على بعد أربعمئة متر على مشهد من أهلهم، وقال أحد جنودهم وقد رأى هنا المنظر: «فليات نيكم محمد البدوي الذي أغرامك بالجهاد ليتقدم من أيدينا».

ثم صادر سكان برقة الغربية في نفودهم ومواشيهم، وساقهم محوطين بفرسان وسيارات مصفحة، ولم يسمح لهم بالانحراف عن الطريق ولو للاستقاء. من حوادثهم الغربية أن بعض الجنود الطليان دخلوا خيمة شيخ، فقابلتهم بنت له في الثانية والعشرين أخذت توصل إليهم أن يبقوا عليه، والتجأت إلى أحد الضباط فلم يسمع لها، فلما رآته على هذه الحال، اختطفت سدساً وأطلقت عليه، فخرّ صريعاً، فأحاط بها الجنود، وحضر القائد، فأمر بقتلها وقتل أبيها وجميع أقاربها رمية بالرصاص حتى ضج المرسلون الصحفيون الأجانب من هذه المناظر، فقال صحفي دنركي: «قصدت في شهر يناير سنة 1930م حدود بني غازي، فأحاط بي الجنود المدججون بالسلاح والمدافع الرشاشة، وأرادوا البطش بي لولا أنني عرفتهم من أنا، ومع ذلك اكتفوا بسجني قيد التحقيق؛ فلما أفرجوا عني صادفت في طريقي مشهداً من أفجع المشاهد: عشرين عربياً يرسفون في القيود والأغلال يُقادون إلى المجزرة كما تقاد الأغنام حيث نصبت لهم المشائق، فشنقوا بلا محاكمة». وقد أُلّف هذا الصحفي كتاباً سماه «الصحراء تلتهب» ملاء بحوادث من هذا القليل.

وعلى الجملة، فقد تفنن الإيطاليون في أعمال الإبادة والتشتيت. ولو شئنا أي رجل: أيهما المتمذنون؟ إيطاليا ورثة الرومان ورائدة الفن، أم أهل المغرب البدويون الذين لم يتذوقوا فناً ولا علماً؟ لكان الجواب: إنها إيطاليا ولا شك! فهل يصح بعد ذلك أن تكون الحضارة مقياس الإنسانية!

وليس حال المسلمين بأسوأ من حال الوثنيين، وحتى من بعض الدول الأوروبية في نهضتها واستعدادهم للرفي. فدينهم «الإسلام» لا يمنعهم مطلقاً من أن يسايروا العالم، وينهضوا مع الناهضين ويتوا مع البائين، وإنما ساءهم الحقد والضغن مجاوية للحقد والضغن الأوروبيين. فإذا عدل الأوروبيون موقفهم، عدل المسلمون موقفهم أيضاً جزاءً وفاقاً. أما زيادة الحقد من أوروبا والتكثير بالمسلمين والمبالغة في تنفيذ الاستعمار، فليس من شأنه إلا

زيادة الحقد في نفوس المسلمين وشدة المقاومة، والأخذ بوسائل الحرب لدفع الحرب ونحو ذلك. وليس في هذا أية مصلحة للطرفين، فلعل تقدم الأوروبيين في فهم الإنسانية والإخاء والمساواة وحرية الأديان، وحق كل أمة في حكم نفسها بنفسها، يتغلب على النزعة الاستعمارية.

وأظن أن ذلك هو ما سيكون مهما بعد الزمن، فالعالم لا محالة سائر إلى استبدال الروح القومي الوطني البغيض الناشئ عن ضيق في الأفق وفساد في الشعور، وهو أسوأ ما أنتجته المدنية الأوروبية الحديثة بالروح الإنسانية المتسامحة الواسعة الأفق. وكل يوم تدل الدلائل على أن هذه الروح الوطنية القومية تسب من البلاء أضعاف ما تكسب.

وكان مما أتت به المدنية الغربية النعرة القومية، فكل أمة تتمتع بجنسها، وسرت هذه الروح إلى العالم الشرقي مع المدنية الحديثة، وقد كانوا لا يعرفون إلا قسمة العالم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. فالمسلم داره العالم الإسلامي كله، لذلك سهلت عليه الرحلات من مثل ابن بطوطة وابن جبير وغيرهما. وتنقل رجال الحديث من قطر إلى قطر يجمعون ما انتشر من الحديث وكانهم بين أهليهم، حتى كانت لعنة الوطنية التي ابتدعتها أوروبية وأسرفت فيها. والقانون الطبيعي يقتضي تدرج العالم من نظرة جزئية لا ينظر الإنسان فيها إلا إلى نفسه كالطفل في مهده، ثم يرتقي فينظر إلى عائلته، ثم يرتقي فينظر إلى قومه، ثم يرتقي فينظر إلى الإنسانية كلها. وربما كان الإنسان في هذا الطور لا ينظر إلا إلى قومه، ولما يصل من الرقي إلى حد أن ينظر إلى الإنسان كله. على أنا نرى تباشير النظرة الإنسانية في التقرب في السكك الحديدية ونظام البريد وكثرة المؤتمرات التي تبحث في المسائل العالمية مما يظن أن سيكون وراه الارتباط العالمي والنزعة الإنسانية، وإذ ذلك يقل الاضطراب وتآكل القلوب.

هذه هي النزعة القومية التي أدت إلى الاستعمار، وتبعها أو كان أساسها التمتع الاقتصادي، فإن أوروبية قد ضاقت بأهلها، وأعوزتهم المادة الخام، فقصدوا إلى الشرق يستقلون ويأخذون منه موادهم الخام المحتاجين إليها، ويصنعونها في مصانعهم، ثم يبيعونها على الشرق، ويربحون من وراء ذلك الفرق بين المادة الخام والمادة المصنوعة، ولذلك كانت كل أمة تستعمر أمة شرقية تضرب نطاقاً عليها لاستغلالها اقتصادياً. فمصر والعراق والهند مثلاً لإنجلترا تأخذ منها خاماتها، وتصرف فيها سلمها، ولها في ذلك المقام الأول. وفرنسا تفرض سيطرتها على بلاد المغرب وسوريا فاعلة ذلك أيضاً. وربما كان من أهم

أسباب الاستعمار الشؤون الاقتصادية، ولذلك تحارب كل أمة مستعمرة انتشار الصناعة وتقدمها في الأمم المستعمرة، وتحاول أن تفهمها أنها أمة زراعية بحتة حتى تعتمد الأمم المستعمرة على الأمم المستعمرة في صناعاتها.

وقد تفوق الأوروبيون في الأدوات الحربية والوسائل الاقتصادية معاً، فكم من الفرق بين الجمل والفطر الحديدية وبين المحراث والآلات الميكانيكية الزراعية وهكذا. فغلب الغربيون في ميدان الاقتصاد كما غلبوا في ميدان الحروب.

وأوهم الغربيون المسلمين أنهم ليسوا أهلاً للصناعة وإنما هم أهل زراعة، وفرضوا ضرائب كثيرة على المنتجات المحلية حتى يمتوها، ولكن بدأ المسلمون يقلدون الغربيين في الصناعة فلما جاءت الحرب العالمية الثانية، وامتنع ورود كثير من السلع، وغلا بعضها الآخر غلواً فاحشاً تشجع الشرق على أن يتقدم في الصناعة، ولا يزال المدى أمامهم فيحياً.

على كل حال كل ما نرجوه أن يتنبه الغرب، فيعدل عن النعرة الوطنية إلى الإنسانية، وينظر إلى المسلمين كما ينظر إلى غيرهم من الناس.

ولكن هناك مطلباً آخر يطالب به المسلمون، وهو تكيفهم أنفسهم التكيف المناسب للمصر الحاضر.

ثم إن هناك فروقاً اجتماعية كبيرة بين العالم الأوروبي والعالم الإسلامي، فالعالم الأوروبي يبني حياته على العلم والتنتاج العلمية والاستقلال والحرية والابتكار ونحو ذلك، والعالم الإسلامي ينظم حياته على أساس الاتكال والخمول والاعتقاد الذي ساء في القضاء والقدر، ويطربه جئاً سماع قصص تروى عن غني افتقر أو فقير اغتنى وشيخ استولى، ونحو ذلك. ونحن لا نريد أن يحذو المسلمون حذو الأوروبيين في كل شيء، بل نريد أن يحذو حذو الأوروبيين في العلوم والصناعات بحذافيرها من غير قيد ولا شرط، ولكن يحتفظون بروحانيتهم ونظرتهم إلى العالم نظرة غير النظرة الأوروبية. فالأوروبي ينظر إلى الطبيعة كأنها عدو يكافحه ليفشي سره، ولكن النظرة الإسلامية تنظر إلى الطبيعة على أنها صديق وأنها من نتاج الرب الذي أنتجه.

والأوروبيون يضعون الله كما توضع الصورة الجميلة على الرف، لا تدخل لها فيما يحدث حولها، والمسلمون يرون الله في كل شيء، في الأمور الدينية والفنيوية معاً، فإذا باعوا أو اشتروا أو أجزروا أو رهنوا راقبوا الله، وحتى في أصغر الأعمال كالاستيائك

والاغتيال. وعندهم أن النية الصادقة أقوم من العمل نفسه، وفي حديث رسولهم ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى». وفرق بين رجلين يعملان عملاً واحداً، أحدهما نوى الخير فيما يعمل، والآخر لم ينو، شيئاً أو نوى الشر. فهم يسرون في حياتهم الدنيوية، متأثرين بالدين، وليس الدين مقصوداً على العبادات. وهذا ما ينقص الغرب، فإن وجب على المسلمين أن يقلدوا الغربيين في العلم والصناعات تقليداً تاماً، ويسايروهم ويجروا معهم، وجب أن يحتفظوا بنظرتهم الدينية إلى الحياة، وهي النظرة التي يتميزون بها عن الغربيين، لكن موضع السوء أن كثيراً من المسلمين وخاصة المتورين منهم يريدون أن يقلدوهم تقليداً تاماً في كل شيء. حتى في نظرتهم إلى الطبيعة ونظرتهم إلى الحياة. ويدعوهم إلى ذلك خطأ كبير وقعوا فيه، وهو ما عندهم من مركب النقص إذ ظنوا أن الغربيين، متى فاقوهم في العلم، وجب أن يقلدوهم في كل شيء. وفاتهم أن المهارة في ناحية لا تقتضي المهارة في النواحي الأخرى، وأن روحانيتهم ونظرتهم إلى العالم خير من نظرة الأوروبيين، ولا يمكن أن يفقروا من غفلتهم إلا إذا اعتقدوا أن روحانيتهم خير للعالم كله وأنهم إذا كانوا انحطوا في العلم والصناعة، فقد سموا بالفطرة الروحانية. وأنهم إذا وجب أن يقلدوا في العلم، وجب أن يقلدوهم الأوروبيون في النظرة الروحانية. وليس الأوروبيون متسامين في كل شيء. ومن المؤسف أنهم حذوا حذو الأوروبيين في تعليمهم ونمط تربيتهم، فأسوا المدارس المدنية على النمط الأوروبي، ولم يشذ عن ذلك إلا الأزهر، وقد قال أبو العلاء المعري [من الكامل]:

اثنانِ أهلُ الأرضِ: فو عَقَلِ بلا دِينِ وآخَرُ دِينٌ لا عَقَلَ لَهُ⁽¹⁾

فالمدارس المدنية محرومة من التربية الدينية والأدبية. نعم، يسوغ لنا أن نقلدهم تمام التقليد في العلوم ومعامل التجارب ونحو ذلك فقط، ولكن لا نقلدهم في الناحية الأدبية، فهم يدرسون التاريخ على أن أوروبا سيدة العالم، وعلى أن رجلها الأبيض هو المسؤول عن الأسود والأصفر، وأن الله خلق العالم قسمين: قسماً أوروبياً سامياً، وقسماً غير أوروبي منحلماً، ومن أجل ذلك يؤرخون أوروبا كأنها المركز وما حولها نقط على المحيط. وإذا جاؤوا للتاريخ الإسلامي، اقتضبوه أو حُرّفوه، فوجب على المسلمين أن يفرقوا بين ما هو علمي يقلد وما هو أدبي لا يقلد. وهذه المدارس لا تأبه بالدين إلا شكلياً، ولذلك يجهلون أصول الدين كل الجهل، ويتبعون الأوروبي في منهجهم كل الاتباع، ورأس هذه الحركة الجامعة المصرية التي تقود المدارس الثانوية والابتدائية، وليسوا يألون في كل أمر عرض

(1) ديوان لزوم ما لا يلزم 1/ 192.

ماذا رأى الإسلام؟ ولكن يسألون ماذا يرى الأوروبيون؟ كان الله اصطفاً الأوروبيين وحنهم، وجعل غيرهم ذليلاً لهم.

وإن كان في كل من الشرق والغرب عيوب، ففيه أيضاً محامد؛ فالغرب أصح رأساً وأعظم علماً وأصبر على الشدائد وعلى البحث العلمي، وله مهارته في الذكاء وله اليد المفكرة. والشرق له سماحة صدر، وله روحانية يعترف بها حتى الأقدمون؛ فقد قال فندلند عند كلامه على الإسكندرية: إنه قد التفت فيها مادية الغرب بروحانية الشرق، ولكن ماذا نعني بالمادية والروحانية، ومن قديم الكتاب والفلاسفة قد تعارفوا على وصف الشرق بالروحانية والغرب بالمادية، فما معنى هذا؟

لقد سمعت كثيراً من المثقفين ثقافة واسعة ينكرون هذا، ويقولون إن الغرب غني بماديته وروحانيته، والشرق فقير في ماديته وروحانيته. أما أن الغرب غني بماديته فليس يحتاج إلى دليل ولا برهان؛ فالصناعات والاختراعات والآلات ونحوها كلها من الغرب، وليس الشرق إلا عالة عليه. أما روحانية الغرب، فتتجلى في سمو عواطفه وحبه الخير لأمته وأحياناً للإنسانية كلها، وهو في هذا يفوق الشرق أيضاً. إن شئت فانظر لتبرعات الأغنياء من الغربيين ببناء المستشفيات والمؤسسات العلمية والأعمال الخيرية مما لا يبلغ عشر معشاره الشرقيون. فأغنياء الشرق لا يفكرون إلا في لهوهم وملذاتهم، فإن ارتقوا قليلاً ففي أسرته وأقاربهم، ولذلك لا نرى منهم تبرعاً لعمل خيري إلا أن يكون ملقاً لوزير أو مدير أو رغبة في رتبة أو نياشين. وكثيراً ما نسمع عن غربي خرج عن ماله أو أكثره لعمل ينفع قومه، وقُلماً نسمع ذلك عن شرقي، ولكن نسمع الكثير عن شرقيين ابتزوا أموال غيرهم، أو اغتصبوا عملاءهم الفقراء أو غشوا في المعاملة، أو ارتشوا لفضاء مصلحة، أو نحو ذلك! فأين هي روحانية الشرق ومادية الغرب!

وإن كانت روحانية الشرق عبادة وصلاة وصياماً ونحو ذلك! فما قيمتها إذا لم تؤثر في عمل المؤمن؟ ما قيمة صلاة يتبعها نهب وسلب؟ وما قيمة صيام لا يمنع صاحبه من جشع وطمع؟ إن العبادة، إذا كانت على هذا النحو، كانت حركات ميكانيكية أو العباباً بهلوانية، وكانت هي والعدو سواء.

ولكن يظهر لي رغم كل ذلك أن للشرق روحانية ليست للغرب، وأن من الواجب إذا نظرنا للشرق ألا ننظر إليه فقط في عصر تدهوره وانحطاطه، وألا ننظر إليه في شكله الأخير الذي ساء بل في جوهره الحقيقي وقيمه الذاتية وتعاليمه ومبادئه غير مقيدة بعصر، ولا مرتبطة بزمن.

إن الغرب من غير شك يحيا حياة مادية بحتة، بمعنى أن حياته حياة عمل في مصنع أو شركة أو وظيفة، يحسب حسابها المادي فقط بمرتب وأجر، وكيف يناله على خير وجه وكيف يتفقه على خير وجه، وكيف ينعم بهذه الحياة، وكيف يكسب خير كسب ويتفقه خير إتفاق، وكيف يعيش في أسرته وكيف يحظى بالنعيم المادي... إلخ. وكل الأخلاق الحسنة المرسومة له أخلاق تجارية تعلمه كيف ينجح في التجارة، وكيف ينجح في العمل، وكيف يسعد في الحياة، ولذلك كان أهم قوائم الفضائل عنده المحافظة على المواعيد والنظام والترتيب والصدق في القول والعمل إلخ... والذي يسيطر على هذه الحياة ويرسم خططها ويخترع آلياتها هو العلم. والعلم نتيجة العقل والقضايا المنطقية، وهي أمور كذلك مادية بالمعنى الواسع.

أما الشرق، فعماه قديماً وحديثاً القلب، فإن كان ولا بد فالقلب أولاً، والعقل ثانياً. هو يدخل في حسابه دائماً الحياة الآخرة بعد الموت، ويضمها دائماً إلى حساب الدنيا، وهو دائماً يتساءل: هل هذه الأعمال يكافئ الله عليها في الآخرة، بالثواب أو العقاب. وأخلاقه التي يسير عليها مبنية على حساب هذه الآخرة أيضاً، وهو كثير السوال عن غاية هذا العالم ومصيره، وأنه مسير بقوة عظيمة هي قوة خالقه، وأنه سيحاسب الإنسان في الآخرة على ما قدمت يده في دنياه، وهذه الصورة مركزة في ذهن الشرق وموروثة له أباً عن جد، وهو في أشد أوقات النعيم في الدنيا يشعر بحافز يحفز به إلى أن يسأل: ما عاقبة هذه اللذة بعد الموت؟! أتاب عليها أو أعاقب؟ وماذا سيكون موقفني أمام الله إذا سألتني عنها؟! وهكذا. وهو يبني أخلاقه على أساس الدين، ويبني أعماله على أساس القلب. ولهذه الطبيعة الشرقية والاستعداد الفطري الخاص كان الشرق منبع النبوات والفلسفة الإشرافية ومذاهب المتصوفة وإطالة التأمل، ونحو ذلك من مظاهر الحياة الروحية!! فإن ظهرت نفحات من ذلك في الغرب، فمصدرها غالباً الشرق، واليهودية والنصرانية والإسلام والتصوف في الغرب ليس إلا موجة من موجات الشرق.

يكاد يكون للشرقيين عنصر خاص ينقص غيرهم، وهو الإحساس الديني العميق الذي يلازمهم حتى في أوقات خروجهم عن الدين، ولذلك كثيراً ما يعقب المعصية تَبُّهُ الضمير الديني والمبالغة في التوبة والتندم. إنهم يؤمنون في كل حركاتهم وسكناتهم وتصرفاتهم بالله يسيرهم، وقدر يتحكم فيهم.

قد يأتي على الشرق زمن تغسد فيه عقيدته، ويسوء تصرفه، وتنحط مشاعره، فتصدر عنه

أعمال خسيمة لا تصدر عن الغرب المادي، ولكن هل يصح أن نعدّ هذا المعارض إضافاً للفانية وفقاً للخاصة، أو نعدّه حاسة أصيبت بأفة مع الرجاء في شفائها، أو جسماً أصابه المرض، وفيه حصانة تبشر بالشفاء؟ ولو حكمنا بالظاهر، لقلنا إن مادية سليمة تخضع للعقل وتتجسّد في الحياة وتسيطر على العالم خيراً من روحانية فسدت ومبادئ قوية تعفنت، ولكن ليس هذا إنصافاً في الحكم، فما نتيجة هذه المادية الناجحة؟! إنها مدنبة رُوّعت العالم، وجعلته على بركان يوشك أن ينفجر، وهو كل يوم في اختراع جديد يهدد العالم بالفناء، فما نتيجة القوة إذا كانت محطمة؟ وما قيمة القصر المزروق إذا ساد سكانه الفزع؟! ولو أنك سألت أسرة أوروبية: هل تفضل أن تعيش عيشة بدخ وترف وتنفق أبناءها في الحروب أو تعيش عيشة وسطاً ولا يهلك أحد منها في حرب، فما الذي كانت تفضل؟ إنني لفي شك من قيمة المدنية الغربية، إذا نحن فسنا ما أنتجت للعالم من شرور بما أنتجت للعالم من خيرات. فما قيمة آلات وأدوات ومخترعات بجانب أرواح تحصد، وطمانينة تفقد، واستغلال قليل من الناس للكثرة الغالبة من العالم، يرهقونهم ويسومونهم سوء العذاب، وذلك لأنهم قالوا: ﴿إِنَّ فِي آلِ حَاكِنَاكَ الدُّنْيَا وَمَا عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا لَمِثْرٌ خَالِفٌ﴾ [الأنعام: 29].

ولو آمنوا بالبعث، وضموا إلى دنياهم آخريتهم، وقدروا أنهم سيفنون أمام الله يسألهم عن أعمالهم لكأنت المدنية غير المدنية، ولكأنت مدنبة مادية روحانية معاً. وهذا ما ينقصها، ولا يصلح للعالم إلا بها، وإذ ذاك يكمل الغرب نقصه فيزيد في روحانيته، ويكمل الشرق نقصه فيزيد في ماديته، ويسير الركبان جنباً إلى جنب لخير العالم وإسعاده.

ما الغاية من هذا العالم؟! ما سر الحياة؟! لماذا نعيش؟ ولماذا نموت؟ ما موقفنا بعد الموت؟!

كل هذه ونحوها من عشرات الأسئلة لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، إذ ليست من الأمور المادية وأشباهاها التي تدخل في اختصاص العلم، إنما هي من الروحانيات التي لا يستطيع الإجابة عنها إلا الدين. لقد بلغ العلم درجة كبيرة في المدنية الغربية، ولكنه لم يفعل أكثر من تحسين وسائل الحياة. أما صنع الحياة لتتفق مع الغاية التي يجب أن تنشأ، فوظيفة الدين. وكلما اقتصرّت المدنية الحديثة على الوسائل دون الغايات، ضلّت المسبيل، ووقعت في الحيرة والاضطراب، وسيبت هذا الشقاء المفضض بالنعيم.

لقد جرب العالم الأوروبي التقدم المادي والتقدم العقلي من علم ومخترعات حتى توجت هذه بالقبلة الذرية، ولكنهم مع ذلك الضنوا، فرأوا أن النتيجة قلق واضطراب وخوف

من المستقبل، وتوقع لقيام حرب عالمية تآكل الأخضر والبأس، فلم يبق إلا أن يجربوا التجربة الأخيرة، وهي الدين الصحيح بما يعث من روحانية، وأن يحيوا القلب كما أحيوا العقل، وأن يتوجهوا إلى الله كما توجهوا إلى المخترعات، فإذا ذاك فقط تسود الطمأنينة، ويسود الأمن، وتنقش الحيرة والاضطراب. بل ربما عدت الحروب أيضاً. إنهم، إذا آمنوا هذا الإيمان، التفتوا فوجدوا زعماءهم الحاضرين غير صالحين، لأنهم عباد مادة فقط، وهم يحتاجون إلى زعماء من جنس آخر تسيروهم المادة والروحانية معاً، وإذ ذاك أيضاً تفتى نظرتهم الاستعمارية، وينظرون إلى الشرق نظرة الأخ الكبير إلى الأخ الصغير يريبه أحسن تربية، ويأخذ بيده، ويحفظ عليه ماله حتى يرشد، ثم يتعاون معه على الخير.

وخالق العالم خلقه مادة وروحاً، فكان من الطبيعي ألا يسعد إلا إذا عُذِّي العنصران واكمل المنهجان.

وقد اتهم الإسلام أنه يحمل أصحابه على عدم مسايرة المدنية الحديثة والتقدم الاجتماعي، ولكن أي شيء فيه يمنع التقدم؟

كتب كاتب إنجليزي وهو ستر د.ج. كوريت مقالاً في بعض الجرائد الإنجليزية عرّته جريدة المؤيد، قال فيه: «إن إنجلترا أكبر دولة إسلامية، لأن المسلمين الذين تحكمهم الدولة العثمانية ستة عشر مليوناً ونيماً (وذلك حسب إحصاء سنة 1891، وهم الآن أكثر من ذلك) وتحكم الصين منهم 32 مليوناً، وتحكم روسيا ستة ملايين، وتحكم إنجلترا 10776804.

ويقول الكاتب: إن المسلمين يتمتعون في المستعمرات الإنجليزية بالحرية الدينية، وستكون الهند مصدرلاً لمدينة آسيا ومصر منبعاً لحياة ما بجاورها من آسيا وأفريقيا، وهو مع هذا ينسب إلى قومه الإنجليز التفسير في القيام بمصالح المسلمين، ويثبت لهم أن مستقبل بريطانيا مرتبط بمستقبل المسلمين، ومصالحهم مقرونة بمصالحهم. ويقول: إن الإنجليز ارتكبوا هفوات مع المسلمين جهلاً وغروراً، وقال: إن الوساطة الوحيدة لتمكين سلطتنا في آسيا وأفريقيا هي أن نبذل جهدنا في إقناع المسلمين أن مصالحهم الدينية والسياسية مرتبطة بمصالحنا، ويجب إقناعهم أن كثيراً من معتقداتهم التي يحسبونها من الدين ليست منه، ولا جاء بها كتابهم.

ويقول السيد أمير علي أحد نهباء المسلمين في الهند: إن سبب تأخر المسلمين وقائهم على ما هم عليه من التأخر يرجع في الغالب إلى ما رسخ في أذهانهم من أنهم لا حق لهم في استعمال عقولهم في فهم دينهم، لأن ذلك قد انتهى بانقراض المجتهدين الأولين، وصار

الاجتهاد بعدهم محرماً، وأن المسلم لا يكون مسلماً صادقاً إلا إذا كان مقلداً لمذهب من المذاهب المعروفة، فيترك المسلم ما يعتقد وما يفهم، ويتمسك بتفسير أهل القرن التاسع من الفقهاء غير ملتفت إلى الآراء والأفكار التي وصل إليها العالم في القرن التاسع عشر. وختم مقاله بالثناء على الإسلام ونقل أقوال ثقات الحكماء والعلماء الفريين في مدحه، وأجاب عن الاعتراضات المشهورة عليه بأجوبة حسنة.

وفي الحق ماذا يمنع الإسلام من ترقية أهله، وأخذهم بأسباب المدنية الحديثة؟ وإن أركان الإسلام خمسة، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً. فأي هذه الأركان تعوق تقدم المسلمين؟ إن شهادة لا إله إلا الله تكسيهم العزة كما يتينا، وإقامة الصلاة تطهر قلوبهم، وإيتاء الزكاة يقرب بين الفقراء والأغنياء. وصوم رمضان يفهمهم آلام البؤساء، وحج البيت مؤتمر عام للمسلمين يمكن قادتهم من أن يتناولوا المشاكل الحاضرة للمسلمين، وكيف يحلون لها. إن الإسلام يأمر بالنظر العقلي، ويوفق بين العقل والنقل، ويأمر أتباعه بالنظر في سنن الله في الكون، بينما النصرانية بعيدة عن هذا كله، فأركانها هي: الإيمان بالمعجزات، بينما المعتزلة من المسلمين مثلاً أنكرت كل المعجزات، ما عدا إعجاز القرآن، ومع ذلك بقيت على إسلامها. واعتمدت الأناجيل على صدق المسيح بخوارق العادات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك.

والركن الثاني سلطة الرؤساء، فما يربطونه في الأرض يربط في السماء، وما يحلونه في الأرض يحل في السماء. قال أحد مطارنة «رانس» أيام القرون الوسطى: «أيها التبع، الزموا - كما قالوا الرسول - كما قال الرسول - الخضوع في كل حين لأسيادكم، ولا تنتحلوا الأعذار من قسوتهم أو بخلهم. الزموا الخضوع - كما قال الرسول - لا للخيرين ولا للمعتلين من الأسياد فحسب، بل ولأولئك الذين ليسوا كذلك. إن الكنية لتصب للعتة على أولئك الذين يدفعون التبع إلى عدم الطاعة واصطناع وسائل التحايل، وهي تصبها من باب أولى على أولئك الذين يعلمونهم المقاومة السافرة». «إن الله نفسه قد أراد أن يكون بين البشر سادة وتبع حتى يلزم الأسياد تجيل الإله وحبهم له، ويلزم التبع تمجيد أسيادهم وحبهم لهم»، وذلك وفقاً لما قال الرسول ﷺ عندما صاح: «أيها التبع. أطيعوا أسيادكم الزننين في خوف ورعب». بينما الإسلام لا يجعل واسطة بين العبد وربّه، فالرؤساء كباقي الأفراد لا ميزة لهم ولا زلفى عند الله.

والركن الثالث في النصرانية التجرد من الدنيا والزهد فيها. وكلما كان الإنسان أزهق في الدنيا، كان أقرب إلى الله، فالمفنية الحديثة إذاً ليست مسيحية في هذا المعنى، بل هي مدنية ضد المسيحية. على أن الإسلام يأمر بمراعاة الدين والدنيا جميعاً، فيقول القرآن: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ أَهْلِ اللَّهِ فَحَرَّمَ الْفُجُورَ وَالْمُنْكَرَ مِنْ الْأَعْرَافِ﴾ [32].

والاصل الرابع في النصرانية الإيمان بما هو فوق العقل. قال القديس أنسلم: يجب أن نتخذ أولاً بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك.

واعترض قوم على الإسلام بأنه متعصب لا يتسامح، مع أن التسامح فيه أكثر من النصرانية، فلم يعرف في الإسلام محكمة كمحكمة التفتيش، ولا نحو ذلك. ونعني بالتسامح الديني أن يكون لكل فرد في الأمة حق في أن يعتقد ما يراه حقاً، وأن تكون له الحرية في تادية شعائر دينية كما يشاء، وأن يكون أهل الأديان المختلفة أمام قوانين الدولة سواء. ولنتنظر إلى الإسلام في ضوء هذا التعريف، نجد أنه من حيث مبادئه وتعاليمه الأصلية هو أرقى الأديان في تحقيق هذه المبادئ. والباحث في التسامح الديني في الإسلام مضطر أن ينظر إليه من ناحيتين: ناحية المذاهب المختلفة في الإسلام، وناحية نظرة الإسلام لأهل الأديان الأخرى.

فأما الناحية الأولى، فالمسلمون في عهد نزول القرآن، أي: عهد النبي ﷺ، لم يكونوا إلا مذهباً واحداً، ولذلك لا تتوقع أن يكون في القرآن نفسه نص على التعامل بين المذاهب الإسلامية المختلفة. قد يكون هناك بينهم اختلاف في الاجتهاد، أو اختلاف في تطبيق المبادئ الإسلامية، ولكن لم يتعد هذا أن يكون في مسائل جزئية لا ينطبق عليها كلمة مذهب. وهناك أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، مثل ما شاع بين المسلمين: «اختلاف أممي رحمة». وكان هذا سبباً في سعة الصدر بين أهل المذاهب المختلفة من حنفي وشافعي ومالكي وإب. . . ومثل ما روي عن الشافعي من قوله: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب». وهو قول لطيف يدل أيضاً على قدر كبير من التسامح. ومن هذا القبيل أيضاً ما شاع بين المسلمين من قولهم: «لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب غير مستحل»، أي: لا يكفر مسلم بارتكابه ذنباً ما دام غير مستحل له. وأولى من ذلك أنه مهما اختلف المسلمون في المذاهب والآراء والأقوال فيما هو محل للاجتهاد والنظر، فلا يصح أن يكفر أحد منهم.

أما نظر الإسلام إلى الأديان الأخرى، فهو نظر سميح، فقد سمي اليهود والنصارى

«أهل كتاب»، وسماهم «أهل ذمة»، وهما تسميتان في منتهى اللطف. والآيات التي وردت في القرآن في أهل الكتاب تدل على قدر كبير من التسامح، خصوصاً في العهد المكي، فيظهر أن اليهود والنصارى قابلوا الإسلام في العهد المكي بشيء من حسن الاستقبال، فكان القرآن في ذلك العهد سمحاً كريماً. وقد بني في أساسه على أن القرآن يويد الكتب السماوية الأخرى، ويتفق معها في أغراضها، وأن الشريعة الإسلامية واردة لما قبلها، ومكملة لتعاليمها
 ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنَّا إِذْ يَبَسُّ لَوْنُ كِتَابِهِمْ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِبِصَائِهِ بِصِيرٌ﴾
 [فاطر: 31] ﴿وَلَكِنَّ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
 [يوسف: الآية III]

والإسلام يعترف بنبوته الأنبياء السابقين، فنوح وإبراهيم وإسحق ويعقوب وداود وسليمان ويوسف وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى والياس أنبياء مصدقون. ويقرر أن أساس تعاليمهم واحد، وكلها من عند الله، فلا غرو بعد ذلك كله أن يكون الإسلام سمحاً مسالماً، حتى لقد نصح أتباعه بأنهم إذا دخلوا في جدال مع اليهود والنصارى بشأن الدين، جادلوهم بالحسنى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ لَعَلَّيْكُمْ تَرْحَمُونَ﴾ [مفصّل: الآية 46]. بل نرى العهد المدني في أول الأمر مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن جَاهِلُونَكَ فَقُلْ لَسْتُ بِمُتَّبِعٍ وَمَن تَتَّبِعْ فَذَلِكُمْ يَكُونُ أُمَّةً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَوَقِّتْ لِحُكْمِ اللَّهِ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْلَ الْكِتَابِ وَكَانَ كَثِيرًا مِّنْهُمْ أَكْفَرُ مِنَّا قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لِكُلِّ سَيِّئَةٍ مِّنْكُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 20]. وقوله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَلَامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ لَا تَقْبَلُوهَا إِلَّا أَن تَقُولُوا مَا نَسَخَ اللَّهُ مِن قَبْلِهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِئَاسَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: 64]. ولكن يظهر أن اليهود والنصارى في العهد المدني بعد ذلك وقفوا أمام الدعوة الإسلامية بهاجومها، ويضعون الخطط لخنقها، ويتحالفون مع الوثنيين في الكيد لها، والنيل منها، فاضطر الإسلام أن يقابل الشدة بالشدة والكيد بالكيد، فعلت نعمة القرآن في التنديد بأهل الكتاب ووصف أساليبهم القديمة وخاصة اليهود وما فعلوه مع أنبيائهم، فكان موقف المسلمين منهم موقف الدفاع لا الهجوم. ومع ذلك فقد سمح لليهود والنصارى أن يودوا شعائرهم في المدينة، ونصح الرسول معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن ألا يكفر يهودياً على الإسلام، وفي كتابه إلى نصارى نجران سمح لهم أن يودوا شعائرهم، وأن يتبعوا دينهم وأن تحفظ لهم كنائسهم، وألا يتدخل في شؤونهم ما فرغوا بمهودهم.

وسار الفقهاء المسلمين على هذه التعاليم في فقههم من حسن معاملة أهل الكتاب، وأن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، بل لما فتحت فارس، وعمل أتباع زرادشت معاملة أهل الكتاب. ولئن قسا الإسلام بعض الشيء على الوثنيين دون أهل الكتاب، فلأنه يرى أن الوثنية انحطاط في الإنسانية يجب علاجها وانتشال الإنسانية من حضيضها. وعلى هذا سار المسلمون في أكثر تاريخهم على حسن معاملة أهل الكتاب، يحمونهم ما دفعوا الجزية، ويسمحون لهم بالعبادة في بيعتهم وكنائسهم. وهذه الجزية إنما شرعت بدل تجنيدهم، لأنهم لا يأمنون جانبهم إذا جندوا، ولا يتقون بغيرتهم الحرية، فليدفعوا بدل القتال شيئاً من المال لحمايتهم. ولو قرنت معاملة المسلمين في دولهم لليهود والنصارى بمعاملة النصارى للمسلمين في دولهم، لتبين إلى أي حد كان التسامح عند المسلمين وفقدانه عند النصارى، حتى ليصح للمسلمين أن يفخروا بتشريع الفقهاء الأولين في معاملة أهل الذمة، وبتطبيق ذلك عليهم في مختلف العصور.

نعم، حدثت في التاريخ أحداث كثيرة لا تتفق وهذا التسامح الكريم، ولكن إذا دققنا النظر فيها وجدناها ترجع إلى أسباب أكثرها غير ديني، سواء في ذلك الاضطهاد الذي حدث بين المذاهب الإسلامية بعضها وبعض، أو بين المسلمين وغيرهم من اليهود والنصارى. من أهم هذه الأسباب السياسية، فالنزاع بين الحكومة الإسلامية والخوارج في العهد الأموي وصدر العباسيين سببه أن الخوارج بتعاليمهم يريدون أن يتولى الحكم أصلح الناس، ولو كان عبداً حبشياً. ولا يعترفون ببيت أموي، ولا ببيت عباسي، ويريدون أن يصلوا إلى مبدئهم بالقوة، فاضطرت الحكومة الأموية والحكومة العباسية أن تحفظ كياناتها، وتحمي بيتها في الخلافة بمحاربة الخوارج والقضاء عليهم، وهذا سياسة لا دين.

وانظر إلى النزاع الحاد والدماء المسفوكة بين السنة والشيعة طول العهد الأموي والعباسي وبعد ذلك، وما جرى بسببه من دماء تجري أنهاراً، تجذ سببه أن أهل السنة من أمويين وعباسيين وغيرهم يرون الحق في خلافتهم، ويرى الشيعة أن لا حق لهؤلاء في الخلافة، وإنما الحق لأهل البيت. وكلٌّ يعمل على أن يصل إلى حقه بقوة السلاح. فالنزاع إذن نزاع على من يتولى الحكم، وهذه سياسة لا دين.

وأحياناً يقوم بالدعوة الدينية رجال يدعون إلى مذاهب ندامة، ويتشرون باسم الدين. وتخشى الحكومة إن سادت تعاليمهم أن تنهار قوتها، فتضطر إلى محاربتهم. وشكل الحرب شكل ديني وحقيقته سياسية. وكثير ممن خرجوا على الدولة العباسية كانت حقيقة أمرهم

الرغبة في إعادة الحكم للفرس، ككثير ممن قتلوا تحت ستار الزندقة في عهد المهدي العباسي وبتهمة المانوية. وقد يستثنى من ذلك الاضطهاد الذي حدث من المأمون والواثق لمن لم يقولوا بخلق القرآن، فقد كانت هذه نظرة دينية خاطئة من المأمون والواثق، إذ ظنا أن من لم يقل بالاعتزال وبخلق القرآن فقد أسد دينه، فهما يريدان إصلاح العقيدة قسراً وجهراً، كما فعل المسلمون الأولون إزاء الوثنيين، وهذا خطأ كبير في التفكير نتج عنه أضرار جسيمة للمسلمين.

ومن العداة السياسي ما كان بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية، فالعداء بينهما عداة سياسي اتخذ شكلاً دينياً يريد العثمانيون الأولون أن يمدوا سلطانهم على الفرس، ويأبى الفرس إلا أن يحتفظوا باستقلالهم، فيؤول ذلك إلى البغض الذي بلغ مدهاء في عهد السلطان سليم الأول حتى كان اضطهاده للشيعة في مملكته أن قتل وسجن ما يقرب من أربعين ألفاً. ولكن من الخطأ تحميل الدين جرائر السياسة، بدليل أن كثيراً من هذه الخصومات السياسية حدثت بين أمم إسلامية مختلفة تعتنق عقيدة واحدة سنية أو شيعية، وإنما كان الخلاف بينهما على السلطان وسعة الحكم ونحو ذلك.

ولسنا نكر أن كثيراً مما حدث في التاريخ من اضطهاد المسلمين للنصارى واليهود كان ناشئاً عن كراهية دينية وغيره إسلامية، ولكنها كانت غيرة عماية من بعض من أصيبوا بضيق النظر وفهم الدين فهماً خاطئاً، أو كان ردّاً لما ييلفهم عن اضطهاد المسيحيين للمسلمين، فيضطرون أن يعاملوهم معاملة المثل جزاءً وفاقاً، ولكن من الظلم أن نحمل الدين الإسلامي هذه الأخطاء أيضاً.

وأحياناً كان يكون السبب في اضطهاد المسلمين لليهود والنصارى سبباً اقتصادياً، فكثيراً ما كان يحدث أن تولي الحكومات الإسلامية بعض اليهود والنصارى زمام الأمور المالية في الدولة، فيسرفون في تعيين أقاربهم وأصهارهم في الوظائف المالية، كما يسرفون في بذل المال لهم، وبعد قليل ينظر المسلمون فيرون أن الغنى والترف وحياة الفخفة والأبهة والعظمة في جانب اليهود والنصارى وحياة البؤس والفقر في جانب المسلمين، فيثور ثائرم ويحطمون هذا الوضع الاقتصادي الظالم كما حدث ذلك في العهد الفاطمي.

وقد كانت الدولة العثمانية في أول أمرها من أكثر الدول تسامحاً لرعاياها من اليهود والنصارى، ومنحتهم من الامتيازات ما لم يعهد له نظر في الدول الأخرى، ولكن انقلبت هذه الامتيازات معاول لهدم الدولة العثمانية، واتخذت الدول الأجنبية من روسيا وإنجلترا وفرنسا

وغيرها هذه الامتيازات التي لرعاياها وسيلة لنشر الدساتر وتبدير المؤامرات وخلق الفن، فاضطرت الدولة بعد إلى استعمال كثير من العنف دفاعاً عن كيانها ومواجهةً لنقض الدساتر التي تحاك حولها، وكل هذا سياسة لا دين.

وأحياناً يكون سبب القتال والخصام تجارة رؤساء الدين، فيرون أن قوة مركزهم وبسطة نفوذهم متوقفة على تعصب عوامهم، فهم يستغلون ضيق نظر أتباعهم ويثبون فيهم روح التعصب حفظاً لمركزهم ونفوذهم وسيطرتهم، علماً منهم بأنه إذا ساد التسامح وكان الناس إخواناً، فقدوا عزتهم ومكاسبهم القانية، والأمثلة على ذلك كثيرة.



وبعد، فإن أوروبا مع تقدمها في فهم الحرية وجدّها المتواصل في بناء حياتها على العلم لا على العواطف ما زالت بعيدة عن تحقيق التسامح الديني بالمعنى الذي شرحناه قبل. فبالأس قرأنا كيف فعل هتلر بيهود ألمانيا، وقرأنا كيف اضطهد الشيوعيون الدين، وحاربوا شعائره، ونقرأ في الصفحات الأخيرة كيف حاربت أوروبا المسلمين العرب في فلسطين، ونصرت اليهود عليهم، وعرفنا كيف تخلط أوروبا المنفعة السياسية بالمواقف الدينية في معاملتها للمسلمين.

وأخيراً فهل للمسلمين أن يشتد وعيهم الديني، ويفهموا بعد طول هذه التجارب التي ذكرناها أنه لم يعد هناك وجه للخلاف بين سني وشيعي وزيدي وغير ذلك من المذاهب، لأنهم لو رجعوا إلى أصل دينهم، ما وجدوا لهذا الخلاف محلاً، ولوجدوا أنه خلاف مصطنع لا خلاف أصيل، وأن الأمم الإسلامية في موقفها الحاضر أحوج ما تكون إلى تمّ شعنها وإصلاح ذات بينها، وتوحيد كلمتها. وهي ترى كيف تُهاجم من كل جانب، وكيف يُتخذ إسلامها وسيلة من وسائل الكيد لها. وإذا اتحد أهل الباطل على باطلهم، فأولى أن يتحد أصحاب الحق على حقهم!!

واعترض قوم آخرون على الإسلام وخصوصاً المشرقين الإنجليز في الهند بأن الإسلام جامد والدين لا يصلح إلا إذا كان فيه عناصر نبات وعناصر تحوّل على حسب مقتضى الظروف والأحوال. وهذا عيب في المسلمين لا في الإسلام، فالإسلام سنّ بائي الإجماع والاجتهاد ليكون مرناً. وكان من أكبر قادة المسلمين عمر بن الخطاب، وكان يجتهد حتى فيما يقابل النص. وساء معاذ بن جبل ثم عبد الله بن مسعود ثم أبو حنيفة النعمان على هذه الطريقة، طريقة إعمال العقل فيما يروى والاجتهاد فيما يجذ من الأحداث. وإنما المسلمون

آخر الأمر هم الذين أغلقوا باب الاجتهاد، وحرموه عليهم، وكلفوا المسلمين شططاً في أنهم يسيرون في الظروف الحادثة سيرهم في الظروف القديمة. وظهروا أمام العالم الغربي بمظهر الجامدين، واتخذ هؤلاء المستشرقون عمل المسلمين حجة على الإسلام نفسه، والإسلام نفسه من ذلك براء.

وتبع هذا غلو في الدين والتشدد فيه بعد أن كان الإسلام سمحاً وسهلاً، وذلك بسبب تأثير الفلسفة اليونانية على المسلمين. فالإسلام يأمر بغسل الوجه عند الوضوء، فتأتي الفلسفة وتحدد معنى «الوجه» وما تنطبق عليه كلمة «الوجه»، كأن المتوضئ مهندس متاح يريد تحديد الوجه بالمساحة. والدين يندب إلى السواك، فيأتي الجامدون والمغالون ويبحثون في «السواك» بم يكون؟ ومتى يكون؟ وما حجم القشرة المزروعة من عود الأراك؟ وكيف يستاك؟ وبعد أن يستاك كيف يضع السواك؟ إلى آخر ما هناك. فهذا تشديد في الدين نأثر فيه الإسلام بالعقل الفلسفي اليوناني الذي يتعمق ويتعمق. وقد كان الإسلام يأمر بغسل الوجه، ويندب إلى السواك على الفطرة من غير بحث ولا تعمق، وهذا في سائر شؤون الدين وتعاليمه حتى خرجوا من ذلك إلى الحيل الشرعية التي يخالون بها للهروب من الواجبات، فألفوا في ذلك الكتب في الحيل الشرعية. وكانت هذه الفلسفة أيضاً سبباً من أسباب التفريق بين المسلمين فرقاً مختلفة حتى انقسموا فيما بينهم كانقسام الأمم قديم.

وتسألني: كيف يكون تقرب الأوروبيين من المسلمين؟ وكيف يصلح المسلمون حالهم؟ فأقول:

أما تقرب الأوروبيين من المسلمين، فله دواع كثيرة. أولها أن النعرة الوطنية كانت أشد من العصية الدينية فحاربت أمريكا وإنجلترا النصرانيتين روسيا النصرانية، وانقسم العالم الآن إلى معسكرين كل منهما نصراني، ودعتهما العصية القومية أن يستعينا بغيرهما من المسلمين، فكان في هذا التقرب إليهم. وثانياً وجد هناك أبطال من العلماء المسلمين ومن العلماء المسيحيين رفعوا الصوت عالياً ضد الجهلاء السابقين. من هؤلاء المتصفين «كارليل» في كتابه «الأبطال وإسحق تيلر في خطبه في مجمع القسيسين» و«أرنولد» في كتابه «الإسلام» وغيرهم. وهؤلاء من غير شك مسحوا شيئاً غير قليل من عداة الماضي، وأسروا نزعة جديدة للتحجب والتقرب. ومن هذه الدواعي أن العالم الآن يسير نحو الإنسانية متخطياً القومية والوطنية، ولا بد أن سيصل يوماً إلى هذه الغاية.

ومنها أن المخترعات الحديثة من طائرات وما إليها أزلت الفوارق بين الشعوب،

وجعلت العالم كله وحدة، وقربت الاتصال بين أوروبا والشرق، وسهلت نقل الأفكار والمعاني إلى الشرقيين، فدب فيهم الوعي القومي، ونال بعضهم الاستقلال تلبية لهذه الأفكار التي يسمعونها والصحف التي يقرأونها، والبعض الآخر في طريقه إلى ذلك.

وأما إصلاح حال المسلمين، فيكون بشيئين: أحدهما فصل العلم عن الدين، والتوسع في العلم إلى أقصى قدر استطاع. فليس العلم ملكاً لمذهب دون مذهب، وليس الإسلام مما يناهض العلم. وفصل العلم عن الدين شيء ميسور ومحجوب. وأما فصل الدين عن السياسة، كما فعلت أوروبا المسيحية، وكما فعل مصطفى كمال، فشيء لا يقتضيه الإسلام، لأنه لا بد أن يدخل الدين في السياسة ليتقها ويهذبها، ويحسن من نيات ولادة الأمور، ويوجههم نحو ما ينفع رعيته، ولم تقع أوروبا في الحروب المتتالية إلا لفصل السياسة عن الدين، فبانفصالها عن الدين انفصلت عن الأخلاق أيضاً.

والأمر الثاني هو الاجتهاد. والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين بذل الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي. وقد اشترطوا في المجتهد شرطين: الأول معرفة الله تعالى وصفاته وتصديق النبي ﷺ. والثاني أن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالتها وأنواع العلوم العربية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك. وقد أصيب المسلمون بحكمهم على أنفسهم بالعجز وقولهم بإقفال باب الاجتهاد، لأن معناه أنه لم يبق في الناس من تتوفر فيه شروط المجتهد، ولا يرجى أن يكون ذلك في المستقبل. وإنما قال هذا القول بعض المقلدين لضعف ثقتهم بأنفسهم، وسوء ظنهم بالناس، وزعمهم عكس ما يقول أصحاب الشوء والارتقاء من دعواهم أن العقل دائماً في تدنٍ وانحطاط، وغلوهم في تعظيم السابقين.

وإنما أصيب المسلمون بقولهم بحد باب الاجتهاد لأسباب ثلاثة: أولها كارثة المسلمين بضياع المعتزلة، وهم الفرقة العقلية في الإسلام، وانتصار أهل الحديث عليهم. والثاني مهاجمة أهل التصوف للفقهاء بأنهم شكليون ويعنون بالشكل أكثر مما يعنون بالروح، فاتفقوا مع المعتزلة في مناهضة الفقهاء. وكان على رأسهم سفيان الثوري الذي توغل في الروحانية مع إطلاعه الواسع في الفقهيات. والسبب الثالث سقوط بغداد على يد التتر، وقد كانت بغداد إذ ذاك مركز الحضارة والثقافة الإسلاميتين، فأصيب العلماء بالفرز من جراء هذا السقوط، وغلبهم التشاؤم، وودوا أن لو استطاعوا فقط حتى المحافظة على القديم من غير تجديد وهم في ذلك معذورون بعض العذر. فأنحس الناس في التقليد. والاجتهاد الذي نريه هو الاجتهاد المطلق لا المقيد بمنع. وهذا الاجتهاد المطلق هو الذي فعله معاذ بن جبل

وعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وأبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وداود
الظاهر والطيبري وابن تيمية وأمثالهم. وليس المسلمون مقيدون بالمذاهب الأربعة، فغيرهم
من عشرات الأئمة لم يتقيد بمذهبهم.

والاجتهاد في عصرنا أسهل من الاجتهاد في عصرهم، فالمطابع نشرت عشرات
التصيرات للقرآن الكريم، وعشرات الكتب في جمع الحديث؛ وأصبحت المطالعة في الكتاب
تغني عن الرحلات المختلفة إلى مصر والأندلس والحجاز، فقد كفانا المحدثون مؤونة ذلك.

هذا إلى أن الله لم يخل الأمم الإسلامية في كل عصر من مسلمين أذكاء عقلاء عارفين
بكليات الشريعة الإسلامية ومقاصدها، قادرين على تطبيقها على الجزئيات. ثم إن المدنية
الحديثة قابلت المسلمين بجزئيات لا عداد لها؛ فقد أصبحت طرق المعاهدات الجديدة
تخالف في كثير من الأحيان طرق المعاملات القديمة، وتطوّر العالم الإسلامي في العشرين
سنة الأخيرة ما لم يتطوره في مئات السنين الماضية. تدل على ذلك الأسئلة الكثيرة التي ترد
على العلماء من كل قطر، في حل بعض الأمور وحرمتها. فمما لم نواجهه هذه المسائل
بالاجتهاد المطلق، تخلفنا كثيراً في الحياة. ولو واجهت هذه المسائل الأئمة الأربعة، لأنوا
فيها فتاوى يضعون فيها إحدى عينهم على كليات القرآن، والعين الأخرى على المدنية
الحديثة. والله تعالى ينهى عن الغلو في الدين، والرسول يقول: «إن الإسلام يسر لا عسر».
فهذه المشاكل لا تحل إلا باجتهاد مطلق. ولنا نعتي بالاجتهاد المطلق إعمال العقل وحده،
والتقليد للأجنيبي تقليداً أعمى، وإنما نعتي اجتهاداً من أهل الاجتهاد، اجتهاداً يفهم الإسلام
ومراميه، ويفهم المدنية الغربية ومراميتها، ثم يحلل أو يحرم على مقتضى هاتين النظريتين.

فكل المجتهدين السابقين فعلوا مثل هذا. ونحن لسنا أقل منهم في مواجهة الصعاب
وقدرتنا على حلها، وفي التاريخ أمثلة كثيرة من هذا القبيل، وإن الذين أغلقوا باب الاجتهاد
أو فتحوا فقط باب الاجتهاد الضيق ضرونا ضرراً بليغاً، وجمدونا جموداً متحجراً، فأصبحنا
كالنعامة تغمض عينها عما سيؤذيها. وليس يحيا دين على مر الأزمان إلا إذا كانت فيه صفة
المرونة. نعم إن جماعة كالبابية والبهائية والقاديانية قالوا بهذا الاجتهاد، ولكنهم أفرطوا في
الحرية بعض الأحيان إفراطاً لا يرتضيه الإسلام، كالقول بأن الأنبياء لم يختصوا بمحمد
مخالفي النص القرآني «وخاتم النبيين» وغير هذا من أمور ليس هذا موضعها، فنحن محتاجون
إلى نوع خاص من المجتهدين.

نوع يفهم الدين فهماً دقيقاً، ويفهم المدنية فهماً عميقاً، ثم يطبق تلك على الدين،

مراعياً المصلحة العامة والعقل الواسع. أما أن يفهم الدين وحده كبعض علمائنا، أو أن يفهم الحضارة الغربية وحدها كبعض المتمدنين، فنظر بعين واحدة، وهو لا يكفي. إنا لا نريد الاجتهاد لكل أحد، ولكن نريده بشروط كالتالي قالها الأقدمون. وكل ما نخالفهم فيه أننا نتق بأنفسنا، ولا نقبل مركب النقص فينا، ونؤمن بفضل الله وسابغ عطايه، وأن الأمة الإسلامية لم تصب بالعمق، فالأمهات اللاتي كن يلدن عاقرة حتى في الدين يلدن حتى اليوم هؤلاء العاقرة⁽¹⁾. .. وما يؤسف له أن كثيراً من علمائنا الدينيين لم يتبعوا أنفسهم في فهم المدينة الحديثة كما أتعب علماء المسيحية أنفسهم في فهمها؛ فقل أن تجد عالماً فاهماً للمدينة الغربية. وربما كان السبب في كرهنا للمدينة الغربية إنها نشأت في أحضان النصرانية لا الإسلام، ولكن: لا يمتنعنا هذا وقد تسلطت المدينة الغربية على العالم كله حتى الأمم الإسلامية، من فهم المدينة الغربية وأسرارها وتحديد موقفنا أمامها؟

لو كانت تعيش المدينة الغربية في بلاد غير بلادنا، لاحتملنا ذلك؛ أما وهي تعيش في بلادنا بماديتها ومعنويتها، فلا يصح أن نغمض النظر عنها. إن العلماء يلبسون من صنعها ويحلون بيوتهم بأثاثها، وآلات إذاعتها وتليفوناتها، ويزرعون بالآنها، فلماذا لا يوسعون فهمهم لها، ويفتحون الطريق أمام خيراتها، ويفلقونه أمام شرورها، ويصرون الناس بموقفهم منها؟

هذا هو الفرق العظيم بين رجال ديننا ورجال دينهم. يظهر ذلك في علمهم الواسع بأماليب سياستهم وتكوين رأيهم فيها. ويظهر ذلك أيضاً في وعظهم ووعظنا، في كنانهم ومساجلنا. فهم يتحدثون بل ويؤلفون بلغة العصر وروح العصر. وأشهد أنني قرأت دائرة معارف بالإنجليزية للأطفال، فكان رجال الدين في كل عدد يعرضون لأحاديث التوراة والإنجيل وقصص الأنبياء بلغة فيها علم نفس وفيها فهم لعلم الطبيعة والكيمياء، وفيها لغة تناسب عقول الأطفال والشبان، وتستهوهم وتوافق لغتهم التي يألفونها في كتب العلوم والآداب. أما نحن، فمن أسباب انصراف ناشتنا عن الدين أننا لا نعرف أن نخاطبهم بلغتهم التي يفهمونها، ثم هم إذا حدثت حوادث كفرق مركب كبير وقيام حرب كبيرة وحدثت أحداث سماوية صغيرة اتهموا الفرصة فتكلموا بلغة الدين فيها، فكان كلامهم مقبولاً.

ونحن لا نتكلم إلا عن الماضي وبلغة الماضي، فلا يكون كلامنا مقبولاً. إن زعماء الإصلاح الذين نجحوا كان نجاحهم بمقدار فهمهم للمدينة الغربية وفهمهم للإسلام معاً، كالسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ومدحت باشا، والسيد أمير علي. أما من

تخلف منهم، ولم يناسب إلا جزيرة العرب وأمثالها، كمحمد بن عبد الوهاب، فسبب عدم شيوع تعاليمه هو أنه اقتصر على فهم الإسلام دون الجانب الآخر من الحياة، حتى فهمه فللإسلام كان فهماً مقيداً بظروف الحياة في الجزيرة العربية قبل تطوره التطور الذي جاء بعد؛ فهو أشبه بآين عمر من عمر.

إن عمر بن الخطاب بعقله الواسع واجتهاده المعقول استطاع أن يشرع للفرس والروم، وهو البدوي وهم الممذنون، ووقف حدّ الشرب على أبي محجن الثقفي، لأنه أبلى في الحروب بلاه حسناً، ووقف حدّ القطع على من سرق ناقة لأنه كان جائعاً، ووقف الحدود في الحروب لما رأى أن بعض المحاربين إذا وقع عليهم الحدّ فروا إلى الأعداء، وهكذا... وأباح أبو حنيفة قراءة الفاتحة بالفارسية لما رأى أن بعض من أسلم من الفرس لا يحسن العربية. وقال مالك بالمصالح المرسله، وقال أبو حنيفة بالاستحسان؛ فلماذا لا نسير سيرهم، ولا نعمل عملهم؟ إن حياة المسلمين كلها تغيرت بالمدينة الحديثة، من راديو يقرأ القرآن، وصناديق توفير مفتحة الأبواب وليس قبعة وغير ذلك من الماديات. وتغيرت أساليب الزواج ووسائل السفر وغير ذلك من العلوم والمعارف، فلماذا نقف أمامها ولا نبيّن رأي الإسلام فيها؟ الحق أنا في أشد الحاجة إلى ذلك، وإلا كان ما حدث لبعض الزعماء كمصطفى كمال وغيره من القادة، وأوا الجمود، فكفروا بالدين، ونقلوا المدينة الغربية بحفايرها من غير تفرقة بين نافع وضار، وما يناسب المسلمين وما لا يناسبهم.

لو كان وقوف العلماء مغمضي العين عن المدينة الحديثة يقف سيرها لهان الأمر، ولكن المدينة الغربية تسير بسرعة سير الطائرات رضيناها أم أبيتناها، فلنحلل منها ما حلل الله. ولنحرم ما حرم، ولنستعمل عقولنا التي رزقنا الله مراعين ديننا الذي شرعه الله.

إن مما يؤسف له أن حفنة من المسلمين نادوا ببعض إصلاحات، كنداء عبد الله بن المقفع بتوحيد القوانين ونشرها على الناس ليعرف المتقاضي وجه الحكم له أو عليه، ونداء المعتزلة بتحكيم العقل في الحديث، ونداء الشيخ محمد عبده في السنين الأخيرة بتقية الدين من الخرافات والأوهام، والاستفانة بالله وحده، دون الاستفانة بأضرحة وأولياء، فرمى كل هؤلاء بالزندقة.

ومن المؤسف أيضاً أن العالم الإسلامي كله خلط بين بقايا من المدينة الإسلامية القديمة وأشياء من المدينة الحديثة، حتى لتجد الرجل في ملابسه بين شرقي وغربي. وأثاث المنازل بين شرقي وغربي، والعلوم التي تدرس في المدارس بين نحو سيويه مبسطاً، وطبيعة وكيمياء

المدنية الغربية، ومحاكم شرعية تقضي بأحكام الفقهاء، ومحاكم وطنية تقضي بقوانين فرنسا أو ألمانيا؛ وكذلك كل مرفق من مرفق الحياة، زراعة قديمة بجانب الزراعات الحديثة، وتجارة قديمة بجانب التجارات الحديثة؛ بل تقرأ الجريدة الواحدة نفسها، تقرأ أفكاراً قديمة لكاتب وأفكاراً حديثة لكاتب آخر.

وكادت تكون هذه الأمور مقبولة لو أنها وُضعت على أسس معقولة وفُرزت فُرزاً دقيقاً، ولكنها كُؤمت كلها حيشما اتفق، فكان مثلها مثل رجل يلبس بدلة على آخر طراز من النمط الغربي، ويلبس في رجله حذاءً من نوع ملابس القرون الوسطى، وهذا ضررٌ في العقلية وضررٌ في التكوين الخلقي، وضررٌ حتى في الدين نفسه. وكان نتيجة هذا ما نشاهده في العالم الإسلامي كله من انحلال وعدم تماسك حتى يكون العقل بذلك مهوشاً مشوشاً، لا يُبنى على قواعد منطقية سليمة، ولا على ذوق سليم. ومن آثار هذا أيضاً كثرة الجدل حين يجتمع قوم من الناس ذوي عقليات مختلفة، لا كما ترى في جمعيات إنجليزية أو ألمانية، لأنهم وحدوا أسس التعليم الابتدائي والثانوي، فتقاربت العقليات، فإذا كان خلاف، فخلافٌ في نوع التعليم العالي، مع توحيد أسس مناهجه.

والاجتهاد في الإسلام مبني على أصول أربعة. القرآن والحديث والإجماع والقياس. فأما القرآن فأريد به أن يكون تنظيمًا تشريعيًا مبنياً على دعائم ثابتة تعتمد على الإيمان بالله واليوم الآخر، وأما السنة فقد شرحناها من قبل. ورغم أن الأستاذ جولد زيهير نقدنا نقداً علمياً حديثاً، وأبان أن كثيراً منها مزيف مأخوذ من شرايع أخرى دست في الإسلام، فإنها أصل من أصول التشريع الإسلامي. نعم إن كثيراً من الأحكام الشرعية أسست على تقاليد كانت جاهلية، وأقرها الإسلام لأنها لا تزال وفق بيته. فإذا تغيرت البيته لم يعد للعمل بهذه الأحاديث محل. وربما كان هذا هو الداعي لفرقة من الفرق الإسلامية أن تنكر الحديث. وحكى خيراها الإمام الشافعي في «الأم»، ولم يستنكر قولهم، وربما كان هو الداعي أيضاً إلى تحرج الإمام أبي حنيفة من الأحاديث والعمل بها، واقتضاره على نحو سبعة عشر حديثاً، وإنما اعتمد أكثر ما اعتمد على الاستحسان، كما اعتمد الإمام مالك على المصالح المرسله، وكلاهما يعتمد على العدالة التي يفهمها العقل الفطري والذي يسميها القرآن «المعروف»، ويسمي ضدها «المنكر».

وأما الإجماع، فهو مبدأ هام من مبادئ التشريع الإسلامي، وربما طبق تطبيقاً وافياً في النظام الشورى عند الأمم الحديثة، إذ تنتخب أظهر الرجال وأبرزهم. وهم من كانوا يُسمون

في العهد القديم أهل الحل والعقد، فإذا اجتمعوا على رأي، كان ذلك تشريعاً.

وأما القياس فقد قال به أبو حنيفة وأنكره عليه مالك. وقد توسع أبو حنيفة فيه، ولكن مع الأسف طبعه تطبيقاً أرسطالياً يعتمد على طريقة الاستنتاج لا طريقة الاستقراء. ويهتم بالناحية النظرية أكثر من اهتمامه بالناحية العملية. وتوسع في التشريع للفروض حتى ما لم يبين عليها عمل، كما توسع أصحابه في الحيل الشرعية التي ترفع العمل، وتصور كيفية الفرار من الفرائض ونحو ذلك، على حين أن الإمام مالكا أتبع سنة أهل المدينة في الاعتماد على العمل دون الفروض، وعلى ما يقع من الأحداث دون النظريات.

والاجتهاد الحق يتطلب أن ينظر المجتهد في تطبيق كليات الدين على ما يحدث من مسائل جزئية. ونعني بكليات الدين القواعد الكلية التي تطبق عليها جزئيات كثيرة، مثل: «لا ضرر ولا ضرار» ومثل «أَلَمْ يَجْعَلِ الْإِنْسَانَ بِأَلْبَانٍ وَأَنْسَبَهُ أَهْلَهُ وَمَتَّعَهُ أَهْلَهُ بِأَرْبَعِ عَشْرَةَ آيَةً» [البقرة: الآية 44] ومثل «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا» [البقرة: الآية 62] الآية. فهي تتضمن أن أسس الدين هي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وقوله تعالى «وَلَنْ نَرَىٰ عَنْكَ آيَةً وَلَا أَتَذَرُكَ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ يَأْتِيَهُمْ» [البقرة: الآية 120] فهي تكشف عن حالة اليهود والنصارى في عصر النبي ولا تزال مطردة في أهل الملتنين إلى اليوم. وكالاستعانة على النهوض بمهمات الأمور بالصبر والصلاة «وَأَسْتَجِيبُوا لِلصَّالِحِينَ وَأَقْلِبُوا إِلَيْهِمْ أَجْرَهُمْ إِنَّا عَلَىٰ تَفَتُّحِهِمْ» [البقرة: الآية 45] وكبطلان التقليد للأباء والأجداد والمشايع والمعلمين والرؤساء، وهي مبثوثة في القرآن. وكإباحة جميع طباط المطعم وامتناع التحريم الديني لما يحرم الله منها «يَمَّا جَاءَهَا آتَانَسٌ مَّلُوكًا وَمَنَا فِي الْأَرْضِ خَلْقًا حَبِيبًا» [البقرة: 168] «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالتَّمَّ وَكَلْمَ الْفَاسِقِ وَمَا يُؤْتِيهِمْ مِنْ مَلِكٍ وَمَا يُغْنِيهِمْ مِنْ مَلِكٍ وَلَا يَمْلِكُ لَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دُونِهِمْ إِلاَّ عَلَىٰ تَفَتُّحِهِمْ» [البقرة: الآية 173] وكبناء الدين على اليسر «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: الآية 185]. وكحظر التعرض للهلكة «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» [البقرة: الآية 195]. وكحرية الدين والاعتقاد ومنع الاضطهاد الديني «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينَ حُرًّا» [البقرة: الآية 193]. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» [البقرة: الآية 256] وكبناء الأمور الزوجية والبيوت وتربية الأولاد على دعائم أربع:

أولاً: قيام النساء بالأمور التي تقتضيها وظيفتهن كالرضاعة وغيرها من أمور تربية الأطفال، ووجوب النفقة كلها على الزوج.

ثانياً: ألا يكلف أحد من الزوجين ما ليس في وسعه.

ثالثاً: لا يضار والد بولده ولا مولود له بوالده.

رابعاً: إبرام الأمور بالتراضي والتشاوي.

وكجمل ذرائع درء الفساد والشر مناطقاً للتشريع وأصلاً من أصول الأحكام الاجتهادية، وكتحريم أكل مال الناس بالباطل، وكالاتفاق بأن عمل كل إنسان له أو عليه لا يجزى إلا به. فلا يجزى به سواء ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية 206]. وكنية التشريع على حفظ الفرد والنوع والمال.

ولنا على صحة الاجتهاد ووجوهه أمثلة كثيرة؛ منها:

أولاً: عمل كثير من الصحابة وخصوصاً عمر في مقابلة هذه الحوادث الفياضة التي واجهها من جراء الفتح.

ثانياً: قوله تعالى ﴿لَمَلَأْتُمُ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ مِنْهُمْ﴾ [مفسسه: الآية 30] وليس الاستنباط إلا اجتهاداً.

ثالثاً: ما فعله أبو بكر، فقد كان إذا نزل الأمر يجمع إليه كبار الصحابة ويسألهم هل في هذا نص من القرآن: فإن لم يجد سألهم: هل يروي أحد في هذا حديثاً؟ فإن وجد، عمل به، وإن لم يجد، شاورهم الرأي.

رابعاً: أن الإجماع نفسه، وقد أجمعت الأمة عليه، هو معنى من الاجتهاد حجة بأن يُجمع الأئمة في كل عصر أو الأئمة كلهم في قطر، فيكون رأيهم حجة، وليس هذا إلا ضرباً من الاجتهاد.

خامساً: أن الاجتهاد، لو لم يكن لوقف المسلمون جامدين، لأن المدنية وخصوصاً المدنية الحديثة تخلق حوادث جديدة. وما لم تقابل بالاجتهاد، وقفنا أمامها حيارى. وقد اخترعت في المدنية الحديثة آلاف من الأشياء من طيارات وغواصات وغيرها، كلها تتطلب تشريعات جديدة. وكذلك الاقتصاد الحديث أوجد معاملات لا أعداد لها تتطلب أن يعرف المسلمون أمي حلال أم حرام. ولا بد أن نساير الزمن.

سادساً: كل عصر تغير ظروفه، فلا تكاد تمر عشر سنين أو عشرون سنة حتى يحدث ما يغير النظر. فكيف إذا مر ألف عام، وهنا كما قلنا هو حكمة النسخ، والحكمة أيضاً في أن

الشافعي كان قد أسس مذهبه في العراق، فلما جاء مصر، رأى من البيئات ما يخالف بيئة العراق، فغير مذهبه، وسمى مذهبه في مصر المذهب الجديد. ومذهبه في العراق المذهب القديم. وقليل من البحث يرينا أن الفرق بين القديم والجديد فرق بيته أو فرق نشأ من علم ما لم يعلم.

سابعاً: إنَّ المجتهدين الكبار أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي اجتهدوا، وهم أنفسهم لم يفلقوا باب الاجتهاد وراءهم، بل رأوا أنهم قد يخطون في اجتهادهم، كما قال الشافعي رضي الله عنه، وإنما أغلق باب الاجتهاد من هم أقل منهم شأنًا وأضعف شجاعة. ولو كان إغلاق باب الاجتهاد ديناً، لأغلقوه هم، ومنعوا غيرهم.

ثامناً: إننا إذا نظرنا إلى ما بيننا من قوانين مدنية، رأيناها تتغير بتغير العصور، لأن هذا التغير من طبيعة القانون ومن طبيعة الحياة الاجتماعية، والله تعالى العالم بما يحدث في الأزمان المختلفة لم يشأ أن يقرر للنبي ﷺ حكم المستقبل في جزئيات، لأن قيمة الحكم تابعة لعصره فإذا لم يوافق العصر، كان نايماً، ولو كان صحيحاً.

هذا، وقد قسم الأصوليون الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع: اجتهاد مطلق كالذي فعله أبو حنيفة والشافعي، واجتهاد مذهب، وهو تطبيق قواعد المذهب على المسائل الجزئية. واجتهاد مسألة، وهو تطبيق مسألة جزئية لا مسائل عامة على مذهب من المذاهب.

والذي ينفعا الآن وندعو إليه هو الاجتهاد المطلق، لأنه هو الذي نستطيع به أن نواجه هذه المسائل. ولسنا من دعاة الاجتهاد لكل فرد، إنما ندعو إلى الاجتهاد ممن قدر عليه واستكمل شروطه، وأهمها معرفة روح الإسلام وما يرتضيه وما يرفضه.

ومن طريف ما في تاريخ الإسلام أن وظيفة الحسبة، وكان القائم بها من العلم والقدرة بحيث يمنع المتعرض لشيء لا يتقنه من عمله، كأن يحجر على طبيب لم يتعلم صناعته كما ينبغي، واليوم تقوم وزارة الداخلية بهذا العمل، فيمكنها أن تكف يد من أراد الاجتهاد ولم تتوافر له أدواته.

إن نظرة المسلمين إلى العالم الأوروبي على أنه مثال الكمال نظرة خاطئة تبعث في النفس اليأس والحقن. وإنه، وإن كان في المدينة الشرقية عيوب، ففي المدينة الغربية عيوب، وإن كان العالم الشرقي يتقصه العلم والصناعة، فإن العالم الأوروبي يتقصه الروح، والمعنوية الصحيحة هي التي تؤسس على عناصر ثلاثة: رفع لقيمة الفرد، وعمله في المجتمع، وبناء

الحياة على ما يقتضيه العلم، وإحياء القلب بالشعور بالخير للإنسانية. وقدان هذه العناصر الثلاثة أو بعضها هي التي سببت هذه الحروب الفظيعة المتتالية. وقد كان قادة الأوربيين يقولون بهذه العناصر الثلاثة على أنها المثل الأعلى للجمعية البشرية، ولكن عيها كان أنها لم تستند إلى وحي يقدها، ويجعل الناس يطيعونها، ففقدت روحها. وعلى العكس من ذلك كان الإسلام قد ساند هذه المبادئ بالوحي من الله وما يستتبع ذلك من تقديس. إن المسلمين اليوم مطالبون بأن يحاربوا ما عندهم من مركب النقص، فليس ما عندهم أقل مما عند غيرهم. وفي استطاعتهم أن يواجهوا الزمان والمشاكل التي تعترضهم بروح إسلامية قوية وحماة نارية. فيتردوا مكانهم، ويستطيعوا أن يتوا مع البانين.

بل إن رسول الله ﷺ نفسه كان بعض تشريعه عن طريق الوحي، وبعضه عن طريق الاجتهاد. غاية الأمر أن اجتهاده كان أقوى، لأنه كان أعلم بمقاصد الشريعة ومراميتها. ثم اجتهاده على نوعين نوع يتعلق بالأحكام الكلية، وهذه واجب اتباعها. ونوع كان يتعلق بأمور جزئية تتعلق بحادثة لها ظروفها الخاصة من زمان ومكان، فإذا تغيرت الظروف تغير الحكم. ومنها أمور تتعلق بالدنيا، واجتهاد النبي فيها غير ملزم، لأنه كسائر القادة، واجتهاده لا يتعلق بأمور شرعية. وفي هذا قال ﷺ: «إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». وقوله ﷺ لما أمر الناس بأن يتركوا النخل من غير تأبير فلم ينجح: «إنما ظننت ظناً، ولا نواخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً، فخذوا به، فإنني لم أكذب على الله».

ومن هذه المسائل مثلاً مسائل الطب ومسائل الطعام، وما يحبه رسول الله وما لا يحبه من الملابس مثلاً. وقد خفي هذا التفريق بين النوعين على كثير من الناس، فسوا بينهما، والتزموا بهما، وأمروا الناس بالالتزام بهما على حد سواء حتى في المسائل الشخصية البحتة، كحبه ﷺ للدباء وكرهه الشخصي لبعض الطعام. حتى لقد روي عن أحمد بن حنبل أنه امتنع عن أكل البطيخ، لأنه لم يعرف عن النبي ﷺ كيف كان يقطعه، وهو تزمت شديد. وربما كان الحامل عليه عاطفة الحب لا قوة العقل. فالتبني ﷺ يريد أن يكون اجتهاده هو في أمور الدنيا ليس ملزماً للناس.

ومن ذلك النظريات العلمية، فإذا كان الناس في زمنه يسلكون مسلكاً تبعاً لنظرية علمية، فإذا تغير الزمان واكتشفت نظرية أخرى أضاهت الحقيقة، وجب على الناس أن يعملوا بالنظرية الأخيرة، ويتركوا الأولى. وهذا ينطبق عليه أيضاً اجتهاد النبي ﷺ. فالعلم الحديث يوضح

أن تأبير النخل لا بد منه حتى يحمل، فما لم يؤبر لا يحمل، كما أن المرأة ما لم تلقح لا تحمل، فإذا اجتهد النبي ﷺ وقال: إذا تركتم النخل من غير تأبير حمل، فشان اجتهاده في ذلك كشأن اجتهاد سائر الأفراد. ولم يكن مصدر كلامه وحياً من الله حتى يجب تصديقه، ولذلك قال: «إنما هو ظن ظنته، وأنتم أعلم بأمور دنياكم».

وكذلك الشأن في كل ما يتعلق بأمور لباسه ﷺ، فقد اتبع في لباسه لباس قومه وتقاليدهم وبيئتهم. فليست هذه بملزمة أبداً، وهو ﷺ لا يرى أنها ملزمة. فإذا كان يلبس العباءة والقباء، ويحلق شعره، ويلبس العقال، ويركب البعير، فهذه كلها شؤون زمانه ﷺ. ولا يمنع هو أن يلبس غيره البذلة أو الطربوش أو القبعة إذا كانت عوائد الناس وتقاليدهم تدعو إلى ذلك.

والاجتهاد على العموم في بلد بارد غير الاجتهاد في بلد حار. والاجتهاد للحضرين الذين فشت بينهم نظريات العلم غير الاجتهاد في قوم بدويين لم يحضروا أو تحضروا حضارة قليلة. ولذلك كانت معاملته ﷺ لسكان البدو غير معاملته لسكان الحضر، ومعاheadاته للبدويين غير معاheadاته للحضرين لعلمه بالفروق بينهما. فإذا تغير الزمان والمكان، تغير طبعاً الاجتهاد.

وكان النبي ﷺ أعلم بفلك وأشدهم تطبيقاً له، وهو مبدأ سليم. ولولا فساد الزمان وضيق العقول، لأبدع المسلمون في الاجتهاد أيما إبداع، ولكن لله في خلقه شؤون، وما أنت بمسمع من في القبور.

وكذلك اجتهاد الصحابة والتابعين فيما عرض لهم من شؤون الحياة واختلفوا في آرائهم، كما اختلف الساسة في سياستهم. والسبب في اختلافهم يرجع إلى أمور، منها أن بعضهم قد يجتهد برأيه ولم يبلغه الحديث الذي ورد في المسألة، فيعمل الآخرون بالحديث، ويعمل هو بالرأي، فيكون الخلاف. ومنها أن تكون المسألة ذات وجهين، فيقيسها أحد المجتهدين على مسألة، وقيسها الآخرون على مسألة أخرى ونحو ذلك. ومنها أن بعضهم يكون قد رأى النبي ﷺ عمل عملاً على وجه خاص، فأفتى في ذلك، ويكون الآخر لم يره، فيفتي برأي آخر.

وأياً ما كان، فقد كان اجتهادهم ساذجاً بسيطاً، ليس فيه تعقيد كذلك الذي نشأ عن علم أصول الفقه. وليس فيه فرض فروض لما لم يحدث، كالذي فعله الحنفية فيما بعد. وعلى العكس من ذلك كان المالكية. فقد كانوا لا يفتون إلا فيما وقع من أحداث. فلما جاء

الفقهاء المراقبون فيما بعد، عقدوا الأمور، وجعلوا لها أصولاً، وفرضوا الفروض، وتخللوا الخيالات، وكثر بينهم الاختلاف. ومنهم من صح عنه الحديث، ومنهم من لم يصح. وقد كان تفرق الصحابة والتابعين في الأمصار المختلفة كثيراً. وكل طائفة تحمل إلى المصير الذي نزلت فيه ما سمعته من الأحاديث، أو ما رأت من الأحداث، فكان مصر يعرف حديثاً لا يعرفه مصر آخر وهكذا، ولهذا زاد الاختلاف، ولكلِّ عذره.

ومن أسباب الخلاف أيضاً أن بعض الفقهاء يكثر من الحديث، ويعتمدون عليه كل الاعتماد، ولا يرون للرأي ولا للقياس قيمة. وقسم يقل من الحديث، ويشترط فيه شروطاً قاسية كالذي فعل أبو حنيفة، واعتمد فيما وراء الكتاب والسنة على الرأي والقياس وهكذا. ولكن على العموم كانت هناك ظاهرة طيبة، وهي حسن ظن كل مجتهد بالآخرين. ولكن خُلف من بعدهم خُلف تعصب فيه كل ذي مذهب لمذهبه، ثم اشتد النزاع حتى سفكت الدماء، وخرجت بعض البلدان من جراء ذلك، كالذي كان بين الحنفية والشافعية. وكثيراً ما يقول ياقوت في معجمه «إن بلدة كذا خربت بسبب الخلاف بين الشافعية والحنفية». وبالأسس قرأت في كتاب «الهوامل» لأبي حيان التوحيدي من أعيان القرن الرابع، أي: قبل إغلاق باب الاجتهاد، سؤلاً في هذا الموضوع وجهه لمسكويه يقول فيه: «لماذا كان أحد الفقهاء يقضي في مسألة بحلها بينما يقضي فقيه آخر بحرمتها؟ فأجابه مسكويه بأن ذلك قد يكون لاختلاف الزمان والمكان، فقد يكون الشيء حلالاً في زمن وفي مكان حراماً في آخر. وأجاب إجابة بديعة وهي أن الاجتهاد قد يكون مطلوباً لذاته، أي أن يكون غاية لا وسيلة. فإن الاجتهاد يبرن العقل، ويكسب التجربة كالاجتهاد في حل النظريات والتمرينات الهندسية، فلو أن ملكاً لعب بالكرة والبولجانب سواء نجح في اللعب أو أخفق، فقد نجح في تمرين أعضائه. وكالحكيم يأمر بدفن شيء، ثم يأمر بالبحث عنه نظير مكافأة. وسواء وجد أم لم يوجد فقد حصلت الغاية. والفقهاء أنفسهم اختلفوا في هذا الاجتهاد، فمنهم من اكتفى بالاجتهاد في المذهب أو المذاهب، ومنهم من أجاز الاجتهاد المطلق محتجاً بأنه لا معنى للنسخ في القرآن إلا هذا، فأية نسخ آية لتغير حكمها حسب الزمان والمكان.

وقد سأل أبو حيان مسكويه سؤلاً آخر بديعاً، وهو: هل الأحكام الشرعية متفقة مع مصالح العباد، لا تخرج عنها؟ فأجابه مسكويه بالإيجاب، وخصوصاً في المعاملات. فإذا تبين أن نوعاً من المعاملات لا يحقق مصلحة العباد في وقت من الأوقات، أجاز الاجتهاد تغيير الحكم. ومصالح العباد كلمة تشمل المحافظة على النفس والدين والمال، كما نص

على ذلك الشاطبي في الموافقات. وهنا واضح كل الوضوح في المعاملات الملتنية؛ أما في العبادات فوجب أن نعمل بما أمر الله به، إذا لم نفهم علته، ما دام رضاء الله في ذلك، كما قال علي بن أبي طالب: «لو كان الدين بالعقل لكان المسح على باطن الخفين خيراً من المسح على ظاهرهما». أما إذا نص على العلة فيها، فإن الحكم يدور معها وجوداً وعدمًا.

وقد كان الإسلام مرناً بتشريعه نظرية التجديد، ذلك أن البشر في تغير مستمر، فقد بشر النبي بأن الله يبعث بعد عصر النبوة مجددين مصلحين يرثون الأنبياء بالدعوة إلى إصلاح ما أفسده الظالمون، ويكونون حجة الله على الخلق. وقد بشر النبي ﷺ بأن الله تعالى يبعث في الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها. وكان المجددون يبعثون بحسب الحاجة إلى التجديد. فكان الإمام عمر بن عبد العزيز مجدداً في القرن الثاني لما بُلي بنو أمية وأخلفوا وما مزقوا بالشقاق وفرقوا. وكان الإمام أحمد بن حنبل مجدداً في القرن الثالث لما أخلق بعض بني العباس من لباس السُّنة باتباع ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وقالوا: كان الأشعري مجدداً في القرن الرابع بهذا المعنى، والغزالي مجدداً في أواخر القرن الرابع وأول الخامس بما بزغت نزغات الفلاسفة وزندقة الباطنية. وكان ابن حزم مجدداً في القرن السادس لما طغت الآراء على النصوص الشرعية. وكان ابن تيمية وابن القيم مجددين في آخر القرن السابع وأول الثامن لما مزقت البدع الفلسفية والكلامية والتصوفية والإلحادية تعاليم الإسلام.

ثم ظهر مجددون آخرون في كل قرن. وكان تجديدهم منحصرًا في قطر أو شعب كالشاطبي صاحب الموافقات والاعتصام بالكتاب والسُّنة بالأندلس، وولي الله الدهلوي والسيد محمد صديق خان في الهند، والمولى محمد بن بيرعلي البركوي في الترك، ومحمد بن عبد الوهاب في نجد، والشوكاني في اليمن.

وقد كان المجددون أنواعاً، منهم المجدد في العقائد الدينية، والمجدد في الأمور الحربية، والمجدد في الأمور السياسية كدعوة الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده إلى الجامعة العربية. والسر في التجديد أن العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسة تتغير كلما تغير الزمان، بل المسائل الاقتصادية من طرق البيع والشراء ونحوها تتغير كلما تقدمت الإنسانية، فلا بد من مواجهة هذه الأمور الجديلة بتشريع جديد. وهذا ما يفعله المجددون في كل زمان، وإلا ركبت الأمور وتعلمت السير.

والعادات والتقاليد تتغير بين جيل وآخر، كالذي نراه في الفروق بيننا وبين أولادنا،

وبيننا وبين آباءنا. وهذا أمر طبيعي. غاية الأمر أن التفسير قد يكون عنيقاً كالذي حدث في العصور الأخيرة، فإن المدنية الأوروبية قلبت الأوضاع رأساً على عقب. وقد يكون بطيناً كالفرق بين جبل في العصور الوسطى وجبل آخر. وقد أدرك الفقهاء ذلك، وألف ابن عابدين رسالة في العرف والعمل به، وهي رسالة قيمة كالذي قال إنه في عصر من العصور كانت رؤية غرفة واحدة في البيت كافية لسقوط خيار الرؤية ممن رأى. فلما بنيت البيوت في المدنية الحديثة مختلفة الغرف، كانت رؤية غرفة واحدة لا تسقط خيار الرؤية، وأمثال ذلك كثيرة. وقد اضطر الشيخ محمد عبده أن يواجه مشاكل جديدة كان يستفتي فيها، ويضطر للإجابة عنها، كلبس البرنيطة، وأكل ذبائح أهل الكتاب، والتأمين على الحياة، وإيداع المال في صناديق التوفير، ونحو ذلك مما لم يكن معروفاً قبل زمنه. وهكذا لكل عصر مقياس، وكل حدث يحتاج إلى فتوى. بل إن أهل عصر النبي ﷺ، وهو عصر واحد وأصحابه جبل واحد، كان في زمانهم النسخ، فقال الله تعالى ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنِيبُهَا أَوْ كُنِيَ إِلَيْهَا﴾ [البقرة: الآية 106].

إن الإسلام يدعو إلى تحرير العقل؛ وكمن نعى على العرب الذين لا يستخدمون عقولهم، فلا يفقهون ولا يعقلون: وكمن نعى أيضاً على العرب تقليدهم لآبائهم وقولهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: الآية 23] ومدح معاذ بن جبل في استعماله عقله عند عدم النص. وكمن كان يستشير أبا بكر وعمر بن الخطاب في رأيهما، ويوازن بين هذه الآراء. ويقول عمر بن الخطاب «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وكان عمر بن الخطاب كبير العقل راعي غنم لم يتشف إلا بالإسلام؛ ومع ذلك استطاع أن يسوس فارس والروم؛ وهما الأمانان المتحضرتان سياسة خيراً من سياستهما، وذلك بفضل عقله وفهمه الإسلام الصحيح وكليانه. وكتب الفقه في باب السير والحرب مملوءة آراء عمر، فلا يمنع الإسلام والعقل من البحث واكتشاف المجهول والسير وراء العلم وإخضاع الحياة للعلم والعقل إلى آخر حد.

ولم يخرج الممتزلة عن الدين بسيرهم سيراً واسعاً مع العلم. فكانوا لا يؤمنون بظهور الجن، ويحكون العقل في الحديث، ويقولون بخلق القرآن، ويتكرون الخرافات والأوهام. ومع ذلك فالرأي اتفق على إسلامهم. غاية الأمر أنهم نادوا بأن هناك دائرة للعلم ودائرة أخرى للدين لا يمكن للعلم فيها أن يثبت أو أن ينفي، لأنه لا قدرة له عليها، فكل مملكة الغيب من ملائكة وجن ويوم آخر ووحى ونحو ذلك لا يقدر العلم على نفيها أو إثباتها. فهذه

هي وظيفة الدين لا العلم؛ والإيمان بها من جهة الدين لا يتنافى العلم ولا يقينه. والعلم عاجز كل المعجز عن إبداء رأي فيها. فكيف يستطيع العلم أن ينفي جنأً أو أن يقول به، أو أن ينفي الحساب يوم القيامة أو يدلل عليه؟ إن هذه كلها أمور غيبية ترك للدين الحكم فيها، كما ترك للعلم الحكم في دائرته. ولذلك قالوا: إن الدين يبدأ حيث ينتهي العلم. فالإسلام يؤمن بالعلم، ويترك له حرية في دائرته، ويدعو إلى الدين والإيمان بعقائده في دائرته أيضاً. والاكتماء بأحدهما تقصير ضار. وكان المسلمون الأولون يؤمنون بهما معاً؛ ثم كفروا بالعلم فضلوا. والغريون يؤمنون بالعلم فنجحوا في حياتهم الدنيا وكفروا بالدين فضلوا. ولا منجى من الضلال إلا بالإيمان بهما معاً. ففي الإيمان بالعلم حياة العقل. وفي الإيمان بالدين حياة القلب. ولا خير للإنسانية إلا بحياة العقل والقلب معاً، ولا تصادم بين العلم والدين كما لا تصادم بين حاسي السمع والبصر، فلكل اختصاصه. ولا أمل في النجاح إلا بالرجوع إلى تعاليم الإسلام وسير المسلمين الأولين باستخدام العقل والقلب. وآية ذلك أن الغربيين في اعتمادهم الكلي على العقل وحده لم يسعدوا كما كان ينتظر. وكانت نهاية العلم ويلات الحرب والفرع والربع والأسلحة النارية والقنبلة الذرية. وليس العلم هو الذي سبب الفرع والربع، ولكن الذي سببهما هو أن العلم لم يدعم بالدين، والعقل لم يدعم بالقلب. وفي الإنسان عقل وقلب لا بد أن يُغْتَبَا. وما لم يُغْذَّ عضو هام كالقلب يشعر الإنسان بالسامة والملل. ويعجبني في ذلك تقسيم الأشياء إلى ثلاثة أقسام: ما يُعلم، وما يمكن أن يُعلم، وما لا يمكن أن يُعلم. فما يُعلم هو دائرة العقل أو الشهادة، وما يمكن أن يُعلم هو دائرة الغيب، وما لا يمكن أن يُعلم هو دائرة المستحيل. وفي الحق أن الإسلام وقف موقفاً وسطاً بين منكري العلم ومنكري القلب. ودعا إلى الإيمان بهما جميعاً بحيث لا يطفى أحدهما على الآخر. والعقل رمزٌ إلى العلم، والقلب رمزٌ للشعور. وما الإنسان من غير عقل أو شعور؟!!

إنه، إذا فقد العقل، غرق في الخرافات والأوهام، فبنى تربيته وزراعته وتجارته على أوهام. وإذا ترك شعوره، كان حجراً جامداً كقطعة الثلج.

إن العالم الإسلامي والعالم الأوروبي الآن متدينان ديناً جغرافياً أكثر منه ديناً حقيقياً، فكلاهما فقد في تدينه الروح واحتفظ بالنظر. غاية الأمر أن العالم الأوروبي آمن بالعلم واتخذ له إلهاً. والعالم الإسلامي آمن بالخرافات والأوهام واتخذها إلهاً، فلا بد لصلاحهم من دين يعنى فيه بالروح أكثر مما يعنى بالنظر. والعالم الأوروبي الآن إذا هدى إلى التدين أفاده المنهج العلمي في عرضه العقائد والديانات على محك النظر، فيكون دينه دين عقل وشعور

معاً. وهنا هو الدين الراجي والذي يتطلبه الإسلام، فكم من آيات القرآن ختمت بقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّبِعُوا آيَاتِهِمْ﴾ [مُحَمَّدٌ: ٤٥] وتعبير الكفار بأنهم ﴿لَا يَتَّقُونَ﴾ [الاعراف: الآية 179] .

والدين الصحيح يتطلب أن يعرض الإنسان العقائد الشائعة بما فيها من خرافات وأوهام على محك العقل ليجد لها أساساً واحداً يؤلف بينها، فينفي ما بطل ويثبت ما صح، وهنا ما فعله محمد ﷺ عند تعبدته في غار حراء بعد أن رأى العرب وما يدينون به والنصارى في الشام وما يدينون به، وسمع من سلمان الفارسي أخبار الفرس وما يدينون به. فكل هذه مجموعة من العقائد تستلقت النظر، ليعرف الصحيح منها والفاقد. وأخيراً هداه الله إلى أن العقيدة في الأصنام ليست عقيدة صحيحة، والعقيدة في اتخاذ الملوك والأخبار والرهبان آلهة ليست عقيدة صحيحة، وأن العقيدة الصحيحة التي تبقى على محك النظر الاعتقاد بإله واحد فوق المادة وفوق البشر يأمر بالعدل والصدق، وينهى عن الفحشاء والمنكر.

وشيء آخر لا بد منه للمسلمين، وهو اجتماع كلمتهم وتوحيد خطتهم وليس الأمر كما قال المرحوم سعد زغلول: إن صفراً زائد صفراً يساوي صفراً بل إن خمسة ضرب خمسة يساوي 25. وقد أدرك هذا القادة السابقون في العصور الحديثة، وسموها الجامعة الإسلامية، ونادى بها محمد بن عبد الوهاب، ولكن هزم حربياً. ثم نادى بها على أثره السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده والسيد عبد الرحمن الكواكبي، وإن كانت طرقهم مختلفة. فالسيد جمال الدين كان يرى تنفيذ الجامعة بثورة الشعوب على الأمراء وعلى المستعمرين. والشيخ محمد عبده يرى تنفيذها عن طريق التربية والتعليم. والكواكبي ثار على الأمراء أكثر مما ثار على الاستعمار في كتابه «طابع الاستبداد»، ورسم طريقة تنفيذ الجامعة الإسلامية في كتابه «أم القرى». وكان يساعد هذه الحركة الشيخ علي يوسف في جريدته «المؤيد»، إذ ينشر فيها مقترحات المفكرين وأخباراً عن أنحاء العالم الإسلامي. والسלטان عبد الحميد كان يناهض الحركة أولاً، ثم أيدتها أخيراً. والأوروبيون رعبوا من هذه الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، لأنها ستقف سداً منيعاً ضد استعمارهم، ولذلك تحفزوا ضدها، وشهروا بها وكبرها المسلمين المثقفين في اعتناقها بدعوى أنها تثير التعصب الإسلامي الخبيث. ولا ضرر من هذا التعصب، إنما الضرر من تعصبهم هم، لذلك نفر عدد من المثقفين المسلمين من هذه الفكرة. وقد اجتهد رئيس المبشرين المستر زويمر في عقد مؤتمر للنظر في هذه الكارثة. كارثة اجتماع المسلمين على رأي واحد.

ومما قاله الرئيس في ذلك: «إن المبشرين المتشربين على ضفتي النيل وشرقي أفريقيا وبلاد النيجر والكونغو يشكون مرَّ الشكوى من انتشار الإسلام بسرعة في هذه الأنحاء. وبالرغم من أن انتشاره في الهند الهولندية قد لقي الموانع من مجهودات جمعيات التبشير الهولندية والألمانية، فهو يتوطد ويثبت هناك، لأن المسلمين أخذوا يستبدلون التقاليد الخرافية بعقائد ثابتة قديمة. وفي أمريكا عدد كبير من المسلمين لا يستهان به إذ بلغ (56) ألفاً. ثم قال إن العصر الأخير امتاز بالانقلابات السياسية التي حدثت أخيراً في العالم الإسلامي، فشكراً لله على حدوث هذه الانقلابات لأنها أقامت الحرية على أنقاض الاستبداد، وصار التجول في البلاد العثمانية والعربية والفارسية مسموحاً به. وأن الإسلام قد بدأ يتنبه لحقيقة موقفه. ويشعر بحاجته إلى تلافى الخطر، وهو يتمخض الآن عن ثلاث نهضات: الأولى إصلاح الطرق الصوفية، والثانية تقريب الأفكار من الجامعات الإسلامية، والثالث إفراغ العقائد والتقاليد القديمة في قالب معقول. ومصدر هذا الشعور بالحاجة إلى إصلاح واحد، وهو التغيير الذي حدث في الإسلام عندما اكتسحت أهله الأفكار العصرية والحضارة الإفريقية. ولا ينصح هنا أن يكون الشعور راجعاً لمعاطفة الخوف والحذر من الحضارة الغربية أو التوفيق بين مبادئ الإسلام والمدنية الغربية، وكلاهما يؤدي إلى غاية واحدة، وهو جعل الإسلام متشبيهاً مع الأفكار العصرية.

وختم كلمته بقوله: «إذا نظرنا إلى البلاد التي يحكمها هذا الدين الكبير المخاصم لنا وإلى البلاد التي يتهددها بحكمه إياها، ظهر لنا أن كل واحدة من هذه البلاد رمز لمشكلة من المشاكل الكبرى، فمراكش في الإسلام مثال للانحطاط، وفارس مثال للانحلال، وجزيرة العرب مثال للرقود، ومصر مثال لمجهودات الإصلاح، والصين مثال للإهمال، وجاوه مثال للتغيير والانقلاب، والهند مركز للاحتكاك الإسلامي، وأفريقيا الوسطى مكان للخطر الإسلامي، وعلى كل فالإسلام يحتاج قبل كل شيء إلى المسيح».

ومن المؤلف حقاً أن الحاجة إلى الجامعة الإسلامية اليوم لا تزال كما كانت، بل أشد مما كانت، لأن المسلمين لا يزالون متفرقين رغم توالي الضربات عليهم ورغم اتحاد الياقة الأوروبية ضدّهم، ومع محاولة أوروبا خنقهم. وقد قال أحد الأوروبيين: «إن هذه النهضة الإسلامية حاولت الاتفاق مع البوذيين ومع الصينيين، ولم يبق أمامها إلا عدو واحد هو أوروبا، أي إن الشرق ناهض، وعلى الغرب أن يستعد لمقابلته في ساحة العراق، وأمام أوروبا اليوم مسألة هامة هي هذه الجامعة الإسلامية... ليس من الحكمة أن تدبر ضربة قوية

قاضية تخمد هذه الحركة الإسلامية... أما رأيي أنا، فهو ائقفوا البرعم قبل أن يزهق فيشم. وهذا كان تعبيراً صادقاً لما في نفس كل أورويي.

والموادث الأخريرة ترجع هذا وهو أن تفوق الصين الشيوعية على الأمريكيين في حرب كوريا، وائفاقهم مع روسيا، وائفاق الهند معهم، وميول بعض المسلمين إليهم، تجعل من المحتمل القريب أن الشرق، مع توسع في معناه حتى تدخل فيه روسيا واليابان، سيقف كتلة واحدة ضد الغرب، وستكون مناداته إذا انتصر: آسيا للأسيويين لا للأورويين. وفي هذه الحالة تنطوي الأمور وتنبعث النهضة من الشرق بعد أن انبعثت من الغرب ويشهد العالم صراعاً جديداً ومدنية جديدة... والعلم عند الله.

وكما ينقص العالم الإسلامي الاجتهاد ينقصه بناء الحياة على العلم، فهو يبني حياته الزراعية على نفس الطريقة التي كان يتبعها آباؤه في العصور القديمة ويبني حياته التجارية على نفس الطريقة التي كان يتبعها آباؤه في العصور الوسطى، فإن شذ أفراد فساروا في حياتهم الزراعية والتجارية والتربوية على العلم: فشيء نادر لا يعول عليه. ولا يمكن أن ينهض العالم الإسلامي إلا إذا أسر حياته عامة على العلم.

قال الأستاذ رينان الفيلسوف الفرنسي المعروف: إنني أخشى أن يثبت الدين الإسلامي وحده في وجه هذا التسامح العام في العقائد، ولكنني عرفت أن في نفوس بعض الرجال المتسكين بأداب الدين الإسلامي القديمة وفي بضعة من رجال الآسانة وبلاد الفرس جرائم جيدة تدل على فكر واسع وعقل ميال للمسالمة، إلا أنني أخشى أن تختنق هذه الجرائم بتعصب بعض الفقهاء. فإذا اختنقت، فضي على الدين الإسلامي. ذلك لأنه من الثابت الآن أمران: الأول: أن التمدن الحديث لا يريد إمانة الأديان بالمرّة، لأنها تصلح أن تكون وسيلة إليه. والثاني: أنه لا يطبق أن تكون الأديان عشرة في سبيله، فعلى هذه الأديان أن تسالم وتلين وإلا كان موتها «ضربة لازب». وما أظن أن لتخوف الأستاذ رينان محلاً من الدين الإسلامي، وقد عهدنا أنه أوسع الأديان صدراً، وأقبلها للمدينة الحديثة.

ثم إن كل محاولة للتوفيق بين الإسلام والمدينة الحديثة قد فشلت إلى اليوم، ولكن فشلها لا يعود إلى تعاليم الإسلام نفسه، بل إلى أسباب أخرى أهمها أن المدينة الحديثة تقدمت، إليهم أول ما تقدمت بالسيف والنار لا بالإقناع والإحساس بالمنفعة. ثم إن المدينة هذه تقدمت، وهي تحمل في إحدى يديها المخترعات الحديثة ونتائجها في العلوم والفنون، وفي الأخرى وسائل الاستغلال والاستعمار، فلذلك قبلها المسلمون كارهين مكرهين. ولو

تقدمت إليهم على غير هذا الوجه، لقبولها قبولاً حسناً، كما قبلوا المدنية اليونانية والفارسية والتركية من قبل. والثالث أنها جاءتهم على يد النصارى المتعصين الذين اکتوا بنارهم من أيام الحروب الصليبية إلى اليوم. والرابع أن المسلمين لضعفهم أصابهم ما يسمى في عمل النفس بمركب النقص، فقبلوها ضعفاء متهافتين ينظرون إليها على أنهم ضعفاء مغلوبون على أمرهم لا حيلة لهم في رفضهم. ومع ذلك فقبلوهم للأشياء المادية من المخترعات الحديثة كان أسهل عليهم من قبولهم للمعاني، وإن أخذوا من كلُّ بحظ.

وكما ينقص العالم الإسلامي الاجتهاد والعلم، فإن العالم الأوروبي ينقصه القلب أو بعبارة أخرى الروح.

وقد ألف الأستاذ جود أستاذ الفلسفة الإنجليزي كتاباً قيماً سماه «سخافات المدنية الحديثة»، قال فيه: إن المدنية الحديثة ليس فيها توازن بين القوة والأخلاق. فالأخلاق متأخرة جداً عن العلم، ومنذ النهضة ظل العلم في ارتقاء، والأخلاق في انحطاط حتى بعدت المسافة بينهما. وبينما يتراعى الجيل الجديد للناظر فتعجبه خوارق الصناعات وتسخيره المادة والقوى الطبيعية لمصالحه وأغراضه إذا هو لا يمتاز في أخلاقه، في شرهه وطعمه، وفي طيشه ونزقه، وفي قسوته وظلمه عن غيره. وبينما هو قد ملك جميع وسائل الحياة إذا هو لا يدري كيف يعيش. وتوالى الحروب الفظيعة الهائلة دليل على إفلامه وأنه يربّي نشأة لتموت. وقد خوّلت له العلوم الطبيعية قوة قاهرة، ولكنه لم يحسن استعمالها، فكان كطفل صغير أو سفيه أو مجنون يملكون زمام الأمور، ويؤتون مفاتيح الخزائن، فهم لا يزيلون عن أن يلعبوا بما فيها من جواهر.

وقال في موضع آخر: «إن فيلسوفاً هندياً سمعني أطري حضارتنا، وأقول إن أحد سائقي السيارات قطع ثلاثمائة أو أربعمائة ميل في ساعة واحدة على الرمال، وطارت طائفة من موسكو إلى نيويورك في عشرين أو خمسين ساعة، فقال ذلك الفيلسوف الهندي: «إنكم تستطيعون أن تطيروا في الهواء كالطير، وأن تسبحوا في الماء كالسمك، ولكنكم إلى الآن لا تعرفون كيف تمشون على الأرض».

وقال في موضع ثالث من هذا الكتاب: «انظر إلى الطائرة التي تحلق في السماء، يُخيّل إليك أن صانعيها في علمهم ولباقتهم فوق البشر، والذين طاروا عليها أولاً كانوا في علو عزمهم وجراتهم أبطالاً، ولكن انظر الآن إلى المقاصد السيئة التي استخدمت لها الطائرة وتستعمل لها في المستقبل... إنما هي قذف قنابل وخصوصاً الذرية، وتمزيق جثث الإنسان

وخنق الأحياء وإحراق الأجساد، وإلقاء الغازات السامة، وتقطيع المستضعفين الذين لا عاصم لهم من هذا الشر إرباً إرباً. وهذه إما مقاصد الحمقى أو مقاصد الشياطين.

وقال في موضع رابع: «ماذا سيقول المؤرخ غداً إذا وصف كيف كنا نستعمل الذهب. سيذكر أننا توصلنا إلى أن نخبر عن الذهب باللاسلكي، وسيصف الصور التي كان أصحاب المصارف يزنون بها الذهب ويعدونه في لباقة ومهارة، وكيف تحدينا قانون الجاذبية في نقله من عاصمة إلى عاصمة. وسيجل أن أشباه الوحوش الذين كانوا ماهرين وفي غابة الجراءة في فتوحهم الصناعية كانوا عاجزين عن التعاون الدولي الذي كان يتطلبه ضبط الذهب والتقسيم الصحيح، وكانوا لا يعنون إلا بأن يدفنوا المعادن بالسرعة الممكنة. وكانوا يستخرجون الذهب والمعادن من بطون الأرض في جنوب أفريقيا، ويدفنونها في مصارف لندن ونيويورك وباريس».

إن أهل الغرب الذين فقدوا قلوبهم قد مقتوا الحضارة وأصبحوا يتبرمون بها، لأنها خلقت في كل ناحية مشاكل وأحقاداً لا يطفنون إحداهما إلا إذا ظهرت أخرى أعقد منها، ولا يقطعون فرعاً إلا وتطلع فروع كثيرة ذات أشواك. فلا الحضارة الإسلامية في شكلها الحاضر نافعة للعالم ولا الحضارة الأوروبية. إنما يرشد العالم يوم يتخلى كل عن معايه ويقتس من الآخر فضائله. فيحيي الغربيون قلبهم من الشرق، ويستعير الشرقيون العلم من الغرب، وحيث يتعادل العقل والقلب، ولا فيسيطر العالم مانجاً مضطرباً يقع كل يوم في مشاكل جديدة، ويعالج الداء بالداء، ويستغيث من مصائب الرأسمالية لينغمس في الشيوعية، ويستغيث من مصائب الدكتاتورية، فيقع في مشاكل الديمقراطية، وهكذا لا ينتهي من شر إلا إلى شر، ولا من فساد إلا إلى فساد.

إن في الناس حاسة دينية لا يستعدون إلا باستعمالها، فإذا فقدوها كانوا كمن فقد السمع أو البصر.

وإن المتفائل يُسرّ من تطور العالم إلى هذه الغاية المنشودة، فيجد العالم الإسلامي وخصوصاً مصر تخطو خطوات موفقة نحو العلم الأوروبي. وأوروبا التي كانت كافرة وطاعة في الدين تقبل على الدين. وهذان الاتجاهان يبشران بالخير! إنه إذا كان ذلك، لم يكن العالم قسماً: غرب يستعمر الشرق ويستغله، وشرق يُستعمر ويُستغل، بل يكون العالم كله وحدة بيني شرقه مع غربه ويتعاون كل أبنائه، ويستغل كل ما عند الآخر من المواد الخام.

إن كُلاً من الشرق والغرب تنفضة زعامة صادقة مخلصة، فقد تبين إلى الآن أن الشعوب

خير من قادتها، وكان من الطبيعي أن يكون القادة خيراً من الشعوب، وإلا ما كانوا قادة، فإن طبيعة الزعامة أن يكون القائد بصيراً بما لم يبصر به الناس، شاعراً بما لم يشعروا به، سائراً أمامهم، هادياً لطريقهم لا جارياً وراءهم، ولا متبعاً لهم.

يجب أن يكون للعالم فلسفة واحدة تُسَيِّرُهُ لا فلسفتان. والذي يقود العالم الآن الفلسفة الأوروبية في عقائدها ونظرياتها ونظام حياتها، وهي فلسفة ناقصة تعتمد على المادة والقوة... وفلسفة الشرق ناقصة تعتمد على الروح ولا عقل لها، واعتمادها على الروح البحث جعلها عرضة للخرافات والأوهام. وإن كان الإنسان جسماً وروحاً وجب أن تجاوب فلسفته هذين العنصرين. فإن أجابت عنصراً وأهملت الآخر، وقعت في النقص، كما هو حاصل اليوم. وليست هذه العيوب مما يمكن إزالته في يوم أو يومين، فإنها عيوب تأصلت في العالم من يوم أن كان إلى اليوم. ولا بد أن يمر زمن كالذي مضى أو قريب منه حتى يفيق من مرضه، ويسترد قوته ويمشي على الجادة، بل علمتنا الأحداث أن المرض قد يأتي بغتة ولا ينصرف إلا في بطنه. وعلى السنة العامة المرض يأتي كالجبل ويذهب كالجبة.

ولا ينقص المسلمين في الوقت الحاضر إلا شيء واحد، وهو مدرسة جديدة، ذات منهج جديد، مدرسة لا شرقية ولا غربية، فإن المدرسة الشرقية، أعني مدرسة العصور الوسطى لم تعد صالحة للعصر الحاضر، لأنها تعفت بمرور الزمن. والمدرسة الغربية معيبة في بلدانها، فكيف إذا قلدت في غير بلادها؟ إننا نريد مدرسة تضع منهج العلوم كمنهج البلاد الأوروبية مع خلاف بسيط، وهو أن يطعم منهج العلوم بالنية الحسنة، نية خير الإنسانية لا تدميرها. فإذا فعلنا ذلك، لم نستخدم تحليل الذرة في قبلة تدمر، ولكن في تحليل ذرة بعمر. وبعد ذلك نستخدم نتائج العلوم الأوروبية لا إلى حد. بل نحن متسامحون إذا قلنا «العلم الأوروبي»، لأن العلم لا وطن له، ولا يقتصر على خدمة دين دون دين. أما في الأدب والتاريخ، فمنهج مدرستا غير منهج مدرستهم. إنهم سممونا بأشياء كثيرة، سممونا بقولهم: إن الفن للفن، ويقولهم: إن الأدب حر يقول ما يشاء، وسممونا بمنهجهم التاريخي الذي يقضي بأن مركز العالم الرجل الأبيض، ومن عداه فعلى هامشه، إلى غير ذلك.

فنحن نريد برنامجاً عماده الحب للإنسانية كلها، وعمل الأدب لخدمتها، لا للتغني بالجمال وحده، ولا لخدمة الشهوات، ولا لكسب المال وحده. إننا نقيس الأدب بمقدار نفعه للناس. فهو يحب الإنسانية حباً يشي الأدب نفسه ومتاعبه وبريق المائة. حباً يكون سحراً كعصا موسى، لا يمس شيئاً إلا ألهبه، ولا يمس حجراً إلا أحياه، كالإيمان الذي مس

الحجارة، وجعل منها المساجد والآثار الفنية الخالدة.

كذب الذين يقولون: إن العلماء والأدباء يتفاضلون بقوة العلم وكثرة المعلومات، وقوة الذكاء، وقوة الشعرية، وانسباك اللفظ، ودقة المعنى، وأن الباحثين يتفاضلون بالعمق والصبر على البحث. إنما هم يتفاضلون في مناهجنا بالحب للإنسانية والإخلاص لها.

ومع الأسف جنت المدينة الحديثة على العلوم والآداب، فاستأصلت هذه العاطفة الإنسانية، ووضعت مكانها العاطفة الجامعة الوطنية، كما ملأها بحب النفع المادي. ولم نعبأ بحب المعاني السامية، والأخلاق الراقية، والجمال المعنوي. ولذلك أخرجت شباباً في شكل إنسان، وحقبة أحجار؛ لا قلب له ولا شعور، ولا أمل عنه ولا ألم. سواء في ذلك الشباب الأوروبي والشباب الشرقي، وسواء في ذلك الفتيان والفتيات.

إن برنامجنا الذي نريده يخرج شباباً حياً جمع بين متناقضين لخصهما الله في قوله يصف المؤمنين ﴿أَيَّدَهُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَةً مِنْهُمْ﴾ [الفتح: 29]. شباب يحطم السلاسل، ويفك الأغلال، ويتمرد على المجتمع الفاسد، وهو في الوقت عينه محب للخير وديع، يسيل غزوبة ورقة إذا دعا داعي الخير، ومن أجل الخير.

أنا لا نقوم العلم والأدب إلا بمقدار خدمتهم للإنسانية. وأكبر عيب في المدينة الغربية أنها جعلت الشباب كالإنسان المصاب بالسرطان، تتضخم ناحية منه، ولا تتضخم الأخرى، تَتَضَخَّم عقله، وضُرَّ قلبه، فاختل توازنه.

إن المدينة الحديثة جعلت قلبه فارغاً ظمآن. صقيل الوجه، كاسف الروح، مستنبر العقل، كليل البصر، ضعيف اليقين، كثير اليأس. قد حاز كل أسباب السعادة إلا سعادة قلبه، قد نزعته منه عاطفة الدين، فسأت حياته في الدنيا. والشباب الشرقي على الخصوص شغفت الحضارة الغربية، فمدَّ يده إلى الأجانب ليصدقوا عليه بفتات الموائد. قد باع روحه بضمن رخيص جداً، وهي أعز شيء في الوجود. فاشتري من الغربيين عبادة المادة، وعبادة الشهوات والجاه، وأعطاهم قلبه. لقد كانت، والحق يقال، المدينة الغربية في نعمتها وبرامجها وأفكارها أفسى على الشرق من مدافعها وكل آلات قتالها. فما فعلته هذه الآلات أفدت الناس بكل سهولة.

وكان من نتيجة تعاليمهم حين هذا الجيل، وضعفه الخلقي، وبرودة القلب، وجفاف العين.

إن شباب اليوم قد يكون ليقاً حسن الحديث ناصع الوجه براق العينين، ولكن مع كل هذا ليس له قلب.

كنت في الحجاز فرأيت بعض سواقى السيارات يسوقونها بعقلية الجمال، فكذلك المعلمون اليوم يربون الصقور تربية الحدأة، وأشبال الأسود تربية الغنم.

إن الإنسان إذا قوي عقله ولم يقو قلبه، نُبِط عن المغامرة، وفُكّر طويلاً في العواقب، ولم يكن عنده إلا الوظيفة والعلاوات والترقيات. يحب السرور والطلذات، ولا يحب احتمال المسؤوليات، ويأنف التضحية التي توصله إلى غرضه. وهو غمُغْدٌ بغير سيف، وقبة بلا شيخ، لأنه لم يعرف نفسه، فلم يعرف ربه. إن التربية التي نحن سائرون عليها جعلت الشاب رخواً ناعماً، كأنه غادة. فأما تربيتنا على هذا المنهج الذي وضعناه، فيجعلهم يشقون الصخور، ويدكون الجبال.

قد كانت هذه التربية العتيقة الفارغة القلب كافية لموت الشرقيين في جيل، فكيف إذا ربوا على منهجها أجيالاً وأجيالاً؟ لقد كان الأدب مادة لكسب المال من الأمراء، أو الحث على لذة وضيفة، وأرقاه ما دعا إلى تذوق الجمال، ولم يعبأ بحياة القلب والروح.

ولأمر ما بعث الله رسوله محمداً نبياً. حتى لا ينحس نظره عن الحروف والكلمات، ولا ينحس عقله عن الفلسفة والمنطق. وإن رسالته لإحياء القلب أكثر منها لإحياء العقل. ويمثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ كُفِّتْ ۖ وَكَيْفَ نُفِثَتْ ۚ وَلَيْسَ لِشَيْءٍ آتٍ مِّنْهُ مَلَأَةٌ بِهِنَّ يُؤْتَيْنَهُهُنَّ مِنَ الْمَاءِ وَمَا يَبْغُونَ مِنَ الْمَاءِ قَلِيلٌ ۚ إِنَّمَا يَشَاءُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ أَلَّا تَعْلَمُوا ۗ﴾ [الأنعام: 17-20]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ فِي الْأَرْضِ وَرَأْسِ السَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فِي الْمَاءِ لآيَاتٍ لِّمَن يَعْلَمُ ۚ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن نَّبِيٍّ إِلاَّ إِذَا كَتَبْنَا إِلَيْهِ مَوْعِدًا وَآيَاتٍ ثُمَّ كَفَرْنَا بِهِ حَتَّى حَبَّطْنَا آلَاتِهِمْ وَجَعَلْنَاهُمْ قُلُوبًا سُمْرًا ۚ وَمَا نُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَيَنبُتُ فِيهِ شَجَرًا ۖ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ السَّمَكَاتِ إِذَا دَخَلَتِ الْمَاءَ يَخْرُجْنَ مِنْهُ خِشْيًا وَمِنْهُ يَخْرُجُ الْحَبُّ وَالنَّخْلُ ۚ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ۗ﴾ [الأنعام: 95]. ويمثل ذلك أيضاً التفرقة بين العلم والحكمة، فالعلم هو مثل الذي تأتي به المدينة الحديثة، أما الحكمة فهي تصريف الأمور ووضعها في مواضعها اللاتفة بها، وحكمة مع أمية خير من علم مع قراءة. وكبيراً ما نرى أحمأ متعلماً على آخر طراز، فهنا عالم، ونرى أخاه غير المتعلم إلا الزراعة أو الصناعة أحكم منه وأحسن تصرفاً، فهو خير منه. والناس يبالغون في تقدير القراءة والكتابة كأنها كل شيء. والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: الآية 269].

أما برنامجنا، فهو أن الأديب لا بد أن تكون له رسالة لنفع العالم، ويكون مداد قلمه

ناراً ملتهبة، لا إرضاء للأغنياء، ولا أداة للهُو والتسلية. والأديب الذي يسير على هذا المنهج الأخير أديب منكس، أو أديب ممسوخ، إن الأدب اليوم في الشرق والغرب جعل المرأة إلهاً معبوداً في الشعر والنثر والرواية، يعني لها، ويطلق في وصف جمالها، ويضعها في موضع القداسة، ومثل ذلك الفن، فهو يمثلها أشكلاً والواناً في الجرائد والمجلات والكتب، كأن لا موجود إلا المرأة. وهو تصوير صادق للاتجاه الحديث. كذلك الشأن في الفلسفة «انحطت حتى صارت مجرد خيالات فيما وراء المادة، والفلسفة الحققة هي التي تدخل في صميم الحياة، ليترتب عليها عمل، والتي تكذب بدم القلب وعصير الروح.

إن التربية الحديثة في الشرق مع الأسف جعلت المسلمين في باطن الأمر يخجلون من أنهم مسلمون، ودعاة الإصلاح فيهم يخجلون من دعوة الدين، لسببين أولهما أنهم يضعون قضية فاسدة، وهي أن المسلمين إذا كانوا متأخرين على هذا الشكل، فكيف ندعو غيرهم إلى الإسلام، وفساد هذه القضية ناشئ من أنهم يظنون أن سبب تأخرهم هو الإسلام، وما دروا أن الإسلام عامل من العوامل لا كل العوامل. إذ إن اليابانيين ارتقوا حتى حاذوا الغربيين مع وثقتهم. ولو أصلحت العامل الأخرى، لكان الإسلام، وقد نفى من شوائبه، أحد عوامل الترقية. والثاني أنهم يفتقدون الغربيين في نسبة ضعف المسلمين وتأخرهم لدينهم، فهم لا يدعون إلى الدين هرباً من هذه الوصمة. وقد سبب هذا مركب النقص في نفوس المسلمين. فهم إذا ذكروا أنهم مسلمون، ذكروا ذلك على استحياء. ولكن منهجنا يجعل المسلمين يعتزون بدينهم، ويفخرون حقيقة بأنهم مسلمون.

وقد عودنا الله أنه إذا أفلت شمس الإسلام في ناحية، طلعت من ناحية أخرى. فقد سقطت الأندلس في يد الأسبان، فطلعت شمس الأتراك في الوقت عينه، وكانت في أول نشأتها فتية قوية. وتكبت بغداد بغزوة التار، فعوضهم الله عنها بانتشار الإسلام في الهند، وضاعت فلسطين من أيديهم، فحرك ذلك العالم العربي في سوريا والعراق ومصر وأندونيسيا والشام للسمي للاستقلال في الحياة. ولذلك نرجو أن تطلع شمس جديدة على العالم الإسلامي، فتكبه عزة كالذي كان من ضعف الهند، فبنت عنها دولة الباكستان القوية.

فالمسلمون إذا استعادوا نفوذهم، واعتزوا بنسبتهم إلى الإسلام، ولم تبهرهم مباحج المدنية وزخارفها، واعتقدوا في أنفسهم كما قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْعَالَمِينَ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَرُؤُوسُهُمْ يَأْفِقُونَ﴾ [آل عمران: 110] لكان لهم في العالم الحاضر شأن آخر.

وهنا نساءل عن مستقبل العالم: هل سينتقل الأوروبيون إلى الإسلام، أو يكون المسلمون أوروبيين؟ قد فكر بعض المسلمين كثيراً في ذلك، فذهب بعضهم إلى أنه لا بد من الرجوع إلى الإسلام الأول في شكله وجوهه، وإذا كان هنا لا يمكن إلا إذا أبعدهم القادة والزعماء من بيئتهم وظروفهم التي يعيشون فيها. فقد رأوا إنشاء مدرسة داخلية يعلمون فيها التعليم الديني الصحيح، ويعملون فيها عن الاختلاط بالأوساط الموبوءة. وعلى ذلك اقترحوا إنشاء مدرسة لهؤلاء القادة. وأسست مدرسة الدعوة والإرشاد التي قام بإنشائها السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار. وفي هذه الحالة يرضى الأوروبيون عن عقلية المسلمين، فيفضلون الإسلام.

ورأى آخرون أن أسباب انحطاط المسلمين ترجع إلى الجهل، فأرادوا أن يزيلوا الجهل عن الأمم الإسلامية فترفع. قال الفيلسوف ليبنتز: «لو كان أمر التعليم بيدي لغيرت وجه أوروبا في أقل من قرن». وقال ديديرو الأديب الفرنسي: «إن علة العلل في ارتقاء الأمم وانحطاطها هو العلم أو الجهل. وما عدا ذلك فأسباب جزئية ترجع إلى تلك العلة الأصلية بل إن العلم هو الذي تقاس به الأمم في ارتقائها وانحطاطها وعند الحروب، بل وفي السلم أيضاً. وكما تتقاتل الأمم بأشكال مختلفة: كالجنود تقاتل الجنود والتجار تقاتل التجار، فكذلك نستطيع أن نحكم لمن تكون الغلبة، فالجندي الذي يقاتل بالديابات والطائرات يغلب الذي يقاتل بالرمح لا محالة، والتاجر الذي ينزل الحرب بالأساليب الحديثة في التجارة يغلب الذي ينزل بالأساليب المتينة وهكذا». وقال فولتير: «الظلم الواقع على الأمة عقاب لها على جهلها، وليس المراد بالعلم هذه الأبواب المحفوظة التي يسمى محصلوها بالعلماء على الإطلاق، وإنما العلم هو معرفة حقائق الكون المشوثة فيه علماً بقدر الإمكان، كالعلم الطبيعي والرياضي ونحوهما من علم السباسة والاجتماع.

ولإيجاد العلم بين المسلمين طريقتان: الأولى ترجمة العلم بين المسلمين بلغاتهم المختلفة، كما نقل العرب المسلمون علوم السريان والكلدان وغيرها، وكما فعل الأفرنج أنفسهم في نقل علوم المسلمين أيام سلطان العرب. والثاني: تعليم طائفة من المتتورين من المسلمين اللغات المختلفة من إنجليزية وفرنسية، وهؤلاء يتعلمون ثم يرشدون أممهم.

والطريقة الأولى أقرب وأوسع وأعم. وفي ذلك يقول المصلح الهندي الكبير السيد أحمد خان، وقد كان يطالب بنقل العلوم الأوروبية إلى اللغة الوطنية: «لو استطعت، لكتبت بحروف من نور على أعالي جبال الهملايا وجوب نقل العلوم الغربية إلى اللغة الوطنية.

ويجب تعميم هذا التعليم للمبتدئين في المدارس الابتدائية، ثم التدرج إلى التعليم العالي).

كل ما في الأمر أنه يجب أن يكون تعليم العلوم بجانبه التعليم الديني الذي يث روح الإسلام في النفوس. وهذا ما تقصر الآن عنه. وليس هناك تنافر بين الإسلام والعلم، فالعلم جسم والدين روحه، وبذلك يحيا العلم ويحيا الإسلام. أما الذين ينفرون بفناء الإسلام في المستقبل، فلا تسمع لهم، وهو لا يكون إن شاء الله، إلا إذا سادت الشيوعية بما فيها من إلحاد.

وغيب المسلمين هذه النزعة الروحانية من غير علم. كما أن عيب الأوروبيين النزعة العلمية من غير الروحانية. ولا بد من الجمع بينهما - كما قدمنا - والمصلحون من المسلمين يعتقدون أن لهم نزعة روحانية يتسامى معها التقدم المادي، بل إن العلم نفسه إذا أمد بالنزعة الروحانية كان أقوم وأنفع للبشرية. فلو كان عند الأمم الغربية روحانية مع اكتشاف الذرة، لكانت النتيجة التي يصل إليها استخدام الذرة في تقدم الصناعة والزراعة لا في عمل القنبلة الذرية. فلما فقدوا الروحانية، سلكوا مسلك القنبلة الذرية. فإن وجدت الروحانية، سلكوا مسلك التقدمات الصناعية والزراعية.

وهذا هو ما أوجد الهوة السحيقة بين الشرق والغرب، هنا دين بلا علم، وهناك علم بلا دين. ولا بد منهما معاً مع الزمان، فهل يتدين العلم، فتسرع أوروبا إلى مد يدها إلى الشرق، أو يتعلم الدين فيسرع الشرق إلى الغرب؟

سؤال صعب ولكن الظنون والدلائل تدل على أن العلم سينتدين. فانقسام الذرة وتكوينها، والبحث فيها والوصول إلى أن المادة عبادة عن كهربائية سالبة وموجبة، ونحو ذلك، قاربت بين العلم والدين، وسيزيد هذا التقارب. ولأن أوروبا إذا فشلت كانت أقرب إلى تحوير نفسها بما يتلاءم معها، وقد فشلت في حروبها فلجأت إلى الدين. وموجة الدين اليوم أشد مما كانت عليه في الأعوام الماضية - حتى موجة الدين هذه أصابت الشرق أيضاً. فالمساجد عمرت بالمصلين والمصليات، وفي موسم الحج يحج عدد كبير من النساء الأرستقراطيات.

بقي أن نسأل: هل سيلجأ أهل أوروبا وأمريكا إلى الإسلام أو إلى دين متخبط بالعقل من سائر الأديان كاختيار الوحدانية من الإسلام وحب الله والتضحية من النصرانية؟ هذا سؤال من الصعب التكهن بالجواب عليه، وإنما كل الذي نستطيع أن نقوله: إن ذلك يحتاج إلى أجيال كثيرة، لأن الأمم لا تتقلب من عداوة حادة إلى حب بين طرفه عين وانتباهتها، فلا بد

من زمن تقل فيه هذه العداوة، ثم من زمن تقلب فيه العداوة إلى حياد، ثم من زمن يقلب فيه الحياد إلى محبة، وعلى كل حال فسواء انقلب الأوروبيون من النصرانية إلى الإسلام، أو إلى دين متخب، فموقفهم نحو الإسلام سيتغير لا محالة.

وهناك رأي يرى أن لا أمل في الإسلام والمسلمين بحكم بيئتهم الحارة التي تدعو إلى الخمول والكسل، وهو قول سخي، لأن البيئة هي البيئة، والإسلام نشأ فيها ونهض وارتقى، ثم انحط المسلمون مع أن البيئة واحدة. والأوروبيون في بيئتهم كانوا في القرون الوسطى أقل حالاً من المسلمين، ثم ارتقوا، والبيئة هي البيئة. ولو كانت البيئة لها كل هذا العمل، ما تخلفت النتائج، لأن ما بالطبع لا يتخلف. فهو قول، وإن ارتآه المقريري وابن سعيد المغربي وابن خلدون وأحزابهم، لا يتقيم مع البرهان الصحيح.

أي مانع يمنع المسلمين من انتشار دينهم، وقد دعا إلى المساواة، فعنده لا فرق بين أسود وأبيض ولا بين عربي وعجمي. وقد كان هذا سبباً من أسباب انتشار الإسلام. كل ما يعوز المسلمين هو الحاجة الشديدة إلى الاجتهاد حتى يواجهوا المشاكل الحديثة بنظر جديد وهذا عيب المسلمين لا عيب الإسلام. فالإسلام لم يحرم الاجتهاد بل حث عليه. وليس بصحيح ما يرمي به الأوروبيون الإسلام بالجمود. وكل عصر له مشاكله ومساائله الجديدة التي تتطلب حلاً جديداً. وقد كان من ضمن وسائل التشريع الإسلامي قول الفقهاء: «العرف قاض والعادة محكمة، والأحكام تتبدل بتبدل الأزمان، والضرورات تبيح المحظورات. وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن إلخ...».

ومن قديم تحير المفكرون في مظهر العالم من امتزاج خيره بشره امتزاجاً غريباً ومادته بروحانيته امتزاجاً عجيماً. فأما الإسلام والأديان الكبيرة، فقد حلت هذه المشكلة بالجمع بين الحيائين المادية والروحانية وتقويم كل منهما، واعتبار الحياة الدنيا حياة لها قيمتها من غير غلو فيها، والحياة الروحية حياة لها قيمتها من غير إفراط أيضاً.

أن أهم الفروق بين الإسلام والنصرانية، أن الإسلام رعى الدنيا حق رعايتها، وجعل من الممكن الاحتفاظ بالحياة الروحية مع الاستمتاع بالدنيا، بينما النصرانية رأت ألا يفتح باب السماء إلا إذا انغلق باب الأرض. ولعل سبب ذلك أن الإسلام جعل الإنسان مسؤولاً فقط عن عمله: ﴿وَأَنْ أَيْسَرَ لِلْإِنْسَانِ إِذَا مَا سَأَلَ ﴿١٥﴾﴾ [التكوير: الآية 39] ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية 286] ، على حين أن النصرانية حملت الإنسان خطيئة آدم، وجعلته يؤمن بشر النفس الإنسانية لا بخيرها، كما فعل الإسلام. وفرق آخر، وهو أن المدنية الغربية

جعلت من الممكن أن يرقى الإنسان بالحياة المادية فقط، من اقتصاديات وصناعات واختراعات وفلسفات، بينما الإسلام يرى أنه لا يمكن رقيه إلا بالاعتماد على الركتين جميعاً: أعني الجسم والروح.

والفرق الثالث أن المسلم يعتمد في حياته على ربه، ويعتقد أن قوته هو لا تكفي ما لم تدعم بسند متين وركن شديد هو «الله» مدبر هذا العالم. أما الغربي، فيرى «الله» قد كف يده عن العالم منذ خلقه، وتركه يتطور كما يشاء وبقي في السماء، والأرض تعمل عملها. والمسلم يرى أن خالق الأرض يضع يده في كل شيء، طبقاً لخطة مرسومة، معروف له هدفها، وأن المسلم مجبر على اتباع هذه القوانين شاء أو أبى.

والفرق الرابع أن إمام المدينة الإسلامية القرآن وتعاليمه التي أبتأها، أما المدينة الغربية فإمامها المدينة الرومانية من جملة نواح:

(1) الاعتزاز بشخصها، واحتقار ما عداها، حتى أن العدل واجب على الروماني للروماني، لا لغيره.

(2) حب الفتح والاستعمار والاستلاء واستغلال البلاد المفتوحة للمصلحة الرومانية لا للمفتوحين، بينما الإسلام يرى أن البلاد المفتوحة لها ما له وعليها ما عليه.

(3) الاهتمام بالحياة الفردية والحياة الاجتماعية على السواء، وتشريعه للناحيتين على السواء. أما في المدينة الغربية، فتشجيع للحياة المادية لا إلى حد، وإهمال للحياة الروحية لا إلى حد كذلك.

ولأن الإسلام أسس النظام الاجتماعي لأهله على أساس متين من تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وزكاة يعطي فيها الغني للفقير، وحب تجتمع فيه الأفراد المختلفة من الأقطار المختلفة، ونحو ذلك، استطاع أن يبث ثلاثة عشر قرناً مع الزلازل القوية. ومن أكبرها غزوة التار، فقد هزت الإسلام هزاً عنيفاً، ومع ذلك هضم الإسلام ولم بهضمه، في حين أن كثيراً من المدينيات لم تستطع أن تقف في وجه التيارات الجارفة التي كانت أقل من التار.

ثم إن هذا الإسلام، مع ضعف أهله في التبشير، قد انتشر في أفرقية مثلاً انتشاراً لم تنله النصرانية المدججة بالسلاح المدعومة بالأساطيل. ولذلك أسباب، أهمها بساطة العقيدة الإسلامية التي تنحصر في كلمة «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» مما يقبله عقل الزنجي

بدون عناء كبير، ثم انعدام الطبقات. وليس هناك الهوة السحيقة بين الغني والفقير، فالفقير يرى أن له حقاً في مال الغني، والغني يفتح صدره للفقير، ثم الجنة التي رسمها الإسلام رسماً بديعاً مشوقاً. وكل من أنصف يرى أن الوثنيين الذين أسلموا كانوا أحسن حالاً منهم قبل إسلامهم، فقد رقت نفوسهم وحنّت أخلاقهم وأدركتهم العزة بالإسلام.

وبعد، فقد تعب المصلحون كثيراً في التفكير في انحطاط المسلمين اليوم، وأظنه يتضح بعد الآن أسباب تدهورهم وانحطاطهم وانهدام بنيانهم، فإذا أردنا الإصلاح، فكما في الحديث: «إن هذا الدين لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله»، فلنتنظر شيئاً فشيئاً في هذا التدهور، ولنقم الأساس من جديد يرجع البيان متيناً كما كان.

ونختم قولنا هذا بقول شوقي بك [من البسيط]:

يا رَبِّ هَبَّتْ شُعُوبٌ مِنْ مَنِيَّتِهَا
 وَاسْتَيْقَظَتْ أُمَّمٌ مِنْ رَقَدَةِ الْعَدَمِ
 سَعْدٌ وَنَحْسٌ وَمَلِكٌ أَنْتَ مَا لِكُ
 تَدِيلٌ مِنْ نَعْمٍ فِيهِ وَمِنْ نَعْمٍ
 رَأَى قِضَاوِكَ فِينَا رَأَى جِحْمِيهِ
 أَكْرِمٌ بِوَجْهِكَ مِنْ قَاضِيٍّ وَمُنْتَقِمٌ
 فَالطَّفُ لِأَجْلِ رَسُولِ الْعَالَمِينَ بِنَا
 وَلَا تَزِدْ قَوْمَهُ ضَعْفًا وَلَا تَنْيِمِ
 يَا رَبِّ أَحْسَنْتَ بِنَدَى الْمُؤْمِنِينَ بِهِ
 فَتَمِّمِ الْفَضْلَ وَامْنَعْ حُحْنَ مُخْتَمِّمِ

جدول بأهم الأحداث التي حدثت للمسلمين

الهجرة النبوية وبدا التاريخ الإسلامي .	622م
وقعة بدر وانتصار المسلمين .	624
وقعة أحد وانكسار المسلمين .	625
إخضاع اليهود في الجزيرة العربية .	628
وقعة مؤتة وانتصار البيزنطيين على المسلمين .	629
فتح مكة .	630
حجة الوداع ووفاة النبي ﷺ .	632
خلافة أبي بكر - حروب الردة وإخضاع الجزيرة العربية .	632 - 634
فتح العراق الجنوبي .	633
وقعة أجنادين ضد البيزنطيين في فلسطين .	634
فتح دمشق وهزيمة الفرس في القادسية .	635
وقعة اليرموك وانهزام البيزنطيين .	636
انهزام الفرس - مؤتمر الجابية .	637
فتح مصر .	639
فتح فارس .	640
خلافة عثمان .	644 - 656
فتح طرابلس الغرب .	647
خروج معاوية ضد البيزنطيين في البحر - احتلال قبرص .	649
اغتيال يزيدجرد في خراسان .	651

جمع القرآن على يد عثمان .	653
خلافة علي .	656 - 661
وقعة الجمل .	656
وقعة صفين .	658
حادثة التحكيم .	658
الدولة الأموية .	661 - 750
خلافة معاوية .	661 - 680
ولاية زياد بن أبيه على العراق .	662 - 675
فتح أفرقية على يد عقبة بن نافع .	670
حصار القسطنطينية .	674 - 679
خلافة يزيد بن معاوية .	680 - 683
مقتل الحسين في كربلاء .	680
خروج عبد الله بن الزبير في مكة .	683 - 692
الصراع بين الكلبية والقيسية في الشام .	683
خلافة مروان بن الحكم .	684 - 685
خلافة عبد الملك بن مروان .	685 - 705
ثورة المختار في العراق .	685 - 687
مصراع مصعب بن الزبير وخضوع العراق لعبد الملك .	691
الحجاج بن يوسف يفتح مكة .	692
ولاية الحجاج بن يوسف .	694 - 711
خلافة الوليد بن عبد الملك .	705 - 715
فتح الأندلس .	711
غزو السند وما وراء النهر .	711 - 712

خلافة سليمان بن عبد الملك .	715 - 717
خلافة عمر بن عبد العزيز .	717 - 720
خلافة يزيد بن عبد الملك .	720 - 724
خلافة هشام بن عبد الملك .	724 - 743
الحروب ضد البيزنطيين في آسيا الصغرى .	741
خلافة الوليد بن يزيد .	743 - 744
خلافة مروان الثاني .	744 - 750
ثورات الكلية في سوريا والخوراج في العراق ودعوة أبي مسلم للعباسية .	746
اندحار مروان الثاني في معركة الزاب .	750
خلافة السفاح .	750 - 754
خلافة أبي جعفر المنصور .	754 - 775
وفاة أبي حنيفة .	767
خلافة المهدي والصراع ضد المانوية .	775 - 785
ثورة المقنع في خراسان .	778 - 780
خلافة الهادي .	785 - 786
خلافة هرون الرشيد .	786 - 809
نكبة البرامكة .	803
خلافة الأمين .	809 - 813
خلافة المأمون . المعتزلة واشتداد النزاع في مسألة خلق القرآن .	813 - 833
استقلال طاهر بن الحسين في خراسان .	819
خلافة المعتصم . تغلب السنة على المعتزلة .	833 - 842
القضاء على بابل وحركة الشيوعية .	837

خلافة الواثق .	847 - 842
خلافة المتوكل .	861 - 847
إمارة عبد الرحمن الأول في الأندلس .	886 - 852
النصارى والمولودون يثرون الاضطرابات .	
خلافة المتصر .	862 - 861
خلافة المعتز .	866 - 862
خلافة المهدي .	869 - 866
ثورة الزنج في البصرة .	869
الدولة الطولونية في مصر .	906 - 868
خلافة المعتضد .	892 - 869
يعقوب بن الليث الصفار يستولي على فارس .	879 - 871
القضاء على ثورة الزنج .	883
ظهور القرامطة في العراق .	890
خلافة المعتضد .	902 - 892
ظهور الزيدية في جنوبي بلاد العرب .	900
خلافة المكتفي .	908 - 902
خلافة المعتز .	908 - 932
عيد الله المهدي وبده الدولة الفاطمية .	910
وفاة المؤرخ الطبري .	923
القرامطة يدخلون مكة ويحملون الحجر الأسود منها .	928
خلافة الظاهر .	932 - 934
خلافة الرازي .	932 - 940
خلافة المتقي .	940 - 943

المستكفي .	943 - 946
سيف الدولة - حروبه ضد البيزنطيين .	944 - 968
اليوهيون في بغداد .	945
جوهر يستولي على مصر باسم الفاطميين - تأسيس القاهرة .	969
خلافة الحاكم الفاطمي في مصر . ظهور الدعوة الدرزية .	996 - 1021
بنو عباد في إشبيلية .	1023 - 1091
هشام الثالث آخر الأمويين في قرطبة .	1027 - 1031
طغرل بك السلجوقي وأخوه داود يستوليان على خراسان .	1037
دخول طغرل بك بغداد واستيلائه على أمور الخلافة من القائم .	1055
قيام دولة المرابطين واستيلاء يوسف بن تاشفين على مراكش .	1062
ملكشاه السلجوقي . وزير نظام الملك ،	1072 - 1092
حجة الإسلام الغزالي (ت 1111) . عمر الخيام - الحريري .	
سليمان السلجوقي في آسية الصغرى .	1072 - 1107
دولة السلاجقة من نسل سليمان في قونية .	1107 - 1300
ألفونس السادس ملك قشتالة يهزم المعتمد صاحب إشبيلية .	1083
يوسف بن تاشفين يهزم النصارى في الزلاقة .	1086
حملة يوسف بن تاشفين الثانية على الأندلس وعزله ملوك الطوائف .	1090
الصلبيون يستولون على القدس .	1099
محمد بن تومرت يؤسس دولة المرابطين .	1107 - 1130
عبد المؤمن بن علي خليفة ابن تومرت .	1132 - 1163
انحلال دولة السلاجقة على أيدي الأتابك .	1137
نور الدين زنكي يستولي على دمشق .	1154
صلاح الدين يقضي على الدولة الفاطمية .	1171

الناصر العباسي آخر الدعاة من بني العباس .	1180 - 1225
وقعة حطين .	1187
وفاة صلاح الدين واقتسام أبنائه ملكه .	1193
الموحدون يجلبون عن الأندلس .	1225
وفاة جنكيزخان .	1227
بنو الأحمر في غرناطة .	1232 - 1492
لويس التاسع في دمياط .	1248
المماليك في مصر .	1254 - 1517
هولاكو يستولي على بغداد .	1258
عين جالوت وهزيمة المغول .	1260
وفاة جلال الدين الرومي .	1273
إخفاق أورخان في هجومه على بيزنطة .	1337
تيمورلنك يخضع خراسان وما وراء النهر .	1369
احتلال العثمانيين نيش وصوفيا .	1385 - 1386
معركة قوصوه .	1389
بايزيد الأول .	1389 - 1402
الأمراء السلاجقة يخضعون للعثمانيين .	1391 - 1393
وفاة تيمورلنك واقتسام امبراطوريته .	1405
استيلاء العثمانيين على سالونيك .	1430
يوحنا هنيادي يقهر العثمانيين .	1433
محمد الثاني الفاتح .	1451 - 1481
فتح القسطنطينية .	1453
إخضاع الألبانيين .	1468

سقوط غرناطة ونهاية العرب في الأندلس .	1492
بناء مسجد بايزيد في القسطنطينية .	1497 - 1503
إسماعيل الصفوي يجعل الشيع دين الدولة الفارسية .	1502
سليم الأول العثماني . اضطهاد الشيعة .	1512 - 1520
انتصار سليم الأول على إسماعيل الصفوي .	1514
انتصار السلطان سليم علي قانصوه الغوري .	1516
العثمانيون يفتحون مصر .	1517
سليمان القانوني .	1520 - 1566
فتح رودس .	1522
استيلاء العثمانيين على تبريز وبغداد .	1534
إخضاع المجر .	1543
بناء جامع السلطان سليمان في القسطنطينية .	1550
وفاة السلطان سليمان .	1566
سليم الثاني .	1566 - 1574
استيلاء العثمانيين على قبرص .	1570
مراد الثالث .	1574 - 1595
الحرب ضد فارس . استيلاء العثمانيين على تفتليس وقبرص .	1577 - 1585
انتصار الأسطول البندقي على العثمانيين قرب بادوس .	1561
الأسطول الفرنسي يقصف الجزائر وتونس .	1665
العثمانيون يتخلون عن كيف للروس .	1681
العثمانيون يخسرون المجر .	1683
النمساويون يتولون على بلغراد	1688
هزيمة العثمانيين في بش .	1689

العثمانيون يستردون بلغراد.	1690
بطرس يستولي على آزوف.	1696
هزيمة الأتراك.	1697
هزيمة بطرس الأكبر عند نهر البروث.	1711
انتصار العثمانيين على النمسا والروسيا.	1735 - 1739
ظهور محمد بن عبد الوهاب في الدرعية.	1740
الوهابيون يستولون على الإحساء.	1757
معاهدة صداقة بين العثمانيين وفردريك الأكبر.	1761
الحرب ضد الروس وتدمير الأسطول العثماني.	1770
عبد الحميد الأول.	1773 - 1789
الإمبراطورة كاترين تخضع تار القرم.	1783
نابليون في مصر.	1789
سليمان الثالث وأولى محاولات الإصلاح على النمط الفرنسي.	1789 - 1807
الوهابيون يُغيرون على كربلاء.	1801
الوهابيون يستولون على مكة والمدينة.	1803 - 1804
محمد علي باشا يفتك بالماليك.	1811
استخلاص طوسون مكة والمدينة من أيدي الوهابيين.	1812
إبراهيم باشا يخضع الوهابيين.	1818
الثورة اليونانية على الدولة العثمانية.	1821 - 1829
محمود الثاني يبيد الانكشارية.	1826
احتلاف فرنسا للجزائر.	1830
إبراهيم باشا يهزم العثمانيين قرب قونية.	1832
عبد القادر الجزائري يهزم الفرنسيين.	1835

استرداد السلطان طرابلس الغرب .	1836
الحرب العثمانية المصرية . هزيمة العثمانيين في نصيين .	1839
عبد المجيد الأول .	1839 - 1861
مؤتمر لندن لتسوية العلاقات العثمانية المصرية .	1840
ثورة الدروز .	1842
تأسيس النسوية في طرابلس .	1843
وفاة محمد علي .	1848
إخراج المصريين من الحجاز .	1849
حرب القرم .	1853
سعيد باشا صاحب مصر .	1854 - 1863
بده الأدب التركي الحديث .	1856
بده العمل في فتح قناة السويس .	1860
إسماعيل باشا يلقب بالخدوي 1866 .	1863 - 1880
افتتاح ترعة السويس رسمياً .	1869
ظهور المهدي في السودان .	1870
المحاكم المختلطة في مصر .	1875
مؤامرة مدحت باشا على السلطان عبد العزيز .	1876
عبد الحميد الثاني .	1876 - 1909
مؤتمر برلين .	1876
توفيق باشا خديوي مصر .	1880 - 1892
فرنسا تحتل تونس . هزيمة عرابي .	1881
المهدي يخرج المصريين من السودان .	1882
الهجوم على الخرطوم . مقتل غوردون .	1885

كشتر يقضي على المهديين في أم درمان .	1896
حادثة دنشواي . استقالة كرومر .	1906
ثورة رجال تركيا الفتاة .	1908
إيطاليا تستولي على طرابلس الغرب .	1911 - 1912
حرب البلقان .	1912
الدولة العثمانية تحارب إلى جانب ألمانيا .	1914
حسين كامل سلطان مصر .	
الهجوم على ترعة السويس .	1915
البريطانيون يحتلون بغداد . فتح القدس .	1917
فؤاد سلطان مصر .	
فيصل ولورنس يحتلان دمشق . بدء حركة الوفد في مصر .	1918
مصطفى كمال في الأناضول . الميثاق الوطني .	1919
الاضطرابات الوطنية في مصر .	
الخلفاء يعودون إلى الأستانة . بعثة ملتر في مصر .	1920
الفرنسيون يخرجون فيصل من سورية .	
الغازي مصطفى كمال يهزم اليونانيين . نفي زغلول إلى سيشل .	1921
فيصل ملك العراق .	
ثورة عبد الكريم في الريف المراكشي .	
طرد اليونان من آسيا الصغرى .	1922
السلطان فؤاد يصبح ملك مصر .	
وضع الدستور الفلسطيني .	
إعلان الجمهورية التركية وإلغاء السلطنة .	1923
إغاء الخلافة . فؤاد يحل البرلمان المصري .	1924


زغلول رئيس الوزراء .	
ابن سعود يتولي على الحجاز .	
الثورة السورية .	1925
زغلول يعود إلى رئاسة الوزارة .	1926
الجمهورية اللبنانية .	
المؤتمر الإسلامي العام في مكة .	
القضاء على ثورة عبد الكريم .	
وفاة زغلول .	1927
استبدال الأحرف اللاتينية بالعربية في تركيا .	1928
الاضطرابات في فلسطين .	1929
تحديد عدد المساجد في تركيا .	1930
فتنة الأشوريين في العراق .	1932
الاضطرابات في فلسطين .	1933
وفاة الملك فيصل .	
غازي ملك العراق .	
الحرب بين ابن سعود والإمام يحيى .	1934
اشتداد المقاومة العربية في فلسطين .	1935
تحرير المرأة في إيران .	
عقد المعاهدة البريطانية المصرية .	1936
وفاة الملك فؤاد .	
فاروق ملك مصر .	
اللجنة الملكية في فلسطين .	
الانقلاب العراقي على يد بكير صديقي .	

- 1937 تركية تتزح لواء الإسكندرونه .
وزارة محمد محمود باشا في مصر .
هرب المفتي من فلسطين .
1938 وفاة أتاتورك .
عصمت إينونو يخلفه في رئاسة الجمهورية .
حل البرلمان المصري .
اللجنة الملكية في فلسطين تقدم أول مشروع للتنظيم .
1930 مؤتمر الدائرة المستديرة في لندن لدرس القضية الفلسطينية .
الكتاب الأبيض .
وفاة الملك غازي .
فيصل الثاني ملك العراق .

الفهرس

5	المقدمة
7	مجيء الإسلام
13	الوحدانية أهم ركن للإسلام
16	الإيمان برسالة محمد ﷺ والنبين من قبله
17	الإيمان باليوم الآخر
19	الإيمان بكتب الله الأخرى وملائكته ورسله
22	الرزق
24	الجهاد
26	النظام الاجتماعي في الإسلام
30	عقيدة التوحيد في الإسلام
33	التعاليم الاقتصادية في الإسلام
34	شعائر الإسلام
37	نظام الحكم في الإسلام
43	سيرة النبي (ﷺ)
48	خلافة أبي بكر الصديق
51	خلافة عمر بن الخطاب
52	خلافة عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب
60	الدولة الأموية
68	الدولة العباسية
95	تسامح المسلمين غير الأجيال
98	عوامل ضعف المسلمين

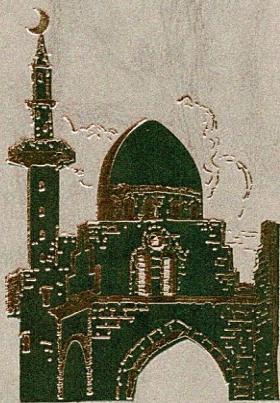
108 حاجتنا إلى الجامعة الإسلامية
122 مستقبل الإسلام
169 جدول بأهم الأحداث التي حدثت للمسلمين

 Biblioteca Mexicana



1099644

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد العاشر

إلى ولدي

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد العاشر

إلى ولدي

ولارنوبليس

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	إلى وادي
المؤلف:	لحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	112
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة المؤلف

طلبت إليّ مجلة «الهلal» في آخر سنة 1949 أن أكتب لها سلسلة مقالات بعنوان «رسالة إلى ولدي» تنشر خلال عام 1950، فأنتمتها اثنتي عشرة مقالة في كل شهر مقالة، ووجهت فيها نصائح وتناصح تجاربي إلى ولدي. وصادف أن كان لي ابنٌ يُدعى تعلية في إنجلترا، فاستحضرتُه في ذهني عند كتابتها.

وهذه العادة، عادة كتابة الآباء إلى الأبناء، عادة قديمة قضها علينا القرآن الكريم نصيحة لقمان لابنه، ونصيحة الفارسية المعروفة بجويدان خرد. وكثيراً ما نصّح الملوك أولياء عهدهم بنصائح تُرشدهم في مستقبل حياتهم، وكثيراً أيضاً ما نصّح الملوك عمالهم في كيف يسرون وأيّ منهج ينهجون: نصّح عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري نصيحتة المشهورة في كيف يسير في القضاء، وقالوا إن عليّ بن أبي طالب نصّح الأشتر النخعي بنصيحتة المشهورة عندما ولّاه مصر. واستمرت هذه النصائح في التاريخ الأدبي إلى يومنا هذا، وكان من آخرها نصيحة المرحوم محمد حافظ عوض بك لابنه. فأتت أن أجري مجراهم مراعيّاً اختلاف البيئة واختلاف العصر، فلكلّ عصر نصائحه، ولكل عصر أسلوبه. فلما تمت أشار عليّ ببعض الإخوان أن أفردوا في كتاب، فاستصغرها الطابع، وطلب أن أضمّ إليها مثلها أو نصفها، فاستقبلت هذا الطلب قبولاً حسناً، إذ كانت هناك معانٍ عندي لم تكتب في الرسائل الاثنتي عشرة فكتبها. وها هي اليوم تخرج في كتاب.

والمأمول أن يتنفع بها الجيل الحاضر، كما انتفع بها ابني، رغم أنه عارض فيها بدعوى أن النصائح ليست كبيرة للفائدة، وإنما أكبر فائدة للبيئة والوراثة، وقد خالفتني في ذلك، لأنه إذا كان للبيئة كل الأثر فالنصائح الأبوية بمصر البيئة. ولعليّ بملك أكون قد قمت بواجب عليّ نحو أبنائي من صليبي، وأبنائي من شيان الجيل الحديث. فعلى كلّ من جرّب أن يقدّم تجربته للناشئين من بعده، وعلى الناشئين أن يسمعوا آباءهم، ويأخذوا منهم خير ما عندهم. والله الموفق.

القاهرة في 4 ربيع الآخر سنة 1370

للمؤلف 13 يناير سنة 1951

الرسالة الأولى

أي بني!

إنني لأعلم أنك قد خلقت لزمان غير زمني، وريت تربية غير تربيتي، ونشأت في بيئة غير بيتي - لقد كنتُ في زمني عبد التقاليد والأوضاع، وأنت في زمن يكسر التقاليد والأوضاع، وكنْتُ في زمن شعاره الطاعة، الطاعة لأبي ولأولياء أمري، وأنت في زمن شعاره التمرد، التمرد على سلطة الآباء وعلى المعلمين وعلى أولي الأمر.

وتعلّمتُ أول أمري في كُتّاب حقير، نجلِس فيه على الحصير، ويعلمنا مُتّرس جبار، يضرب على الهفوة وعدم الهفوة، ويعاقب على الخطأ والصواب، ويمرّن يده بالعصا فينا، كما تمرنون أيديكم على الألعاب الرياضية.

وأنت تعلمت في روضة الأطفال؛ حيث تشرف عليك آتة رقيقة مهذبة وتقدم لك تعليم القراءة والكتابة في إطار من الصور والرسوم والأغاني وما إلى ذلك.

وكنْتُ أعيش في كتابي على الفول الثابت والفول المتّس، وأنت تعيش في روضتك على اللبن والشاي والبسكويت، وما إلى ذلك أيضاً، ثم لما صبوت تعلمت في المدارس الفرنسية حيث تغلّ إليك في تعاليمها كلُّ أساليب المدينة الغربية.

وتربيتُ أنا في وسط كله دين - دين في الكتب، ودين في الحياة الاجتماعية ودين في أوساطي كلها. وتربيتُ أنت في مدارس أو جامعات لا يذكر فيها الدين إلا بمناسبة، وكان يذكر الدين في وسطنا دائماً ليحترم، وكثيراً ما يذكر الدين في وسطك ليهاجم.

ونشأتُ في وسط لا تُذكر فيه السياسة إلا لماماً، ونشأتُ في وسط كله سياسة وإضراب وأكثر من الإضراب.

ونشأتُ في وسط لا يعرف المرأة إلا محجبة، ولا يعرف فتاة إلا أن تكون قريبة، ونشأتُ أنت في وسط تجالسك الفتاة في جامعتك، وتشاهدها في أوساطك، وقد أخذت من الحرية مثل ما أخذت. ولو عددت لك الفروق بيني وبينك، في زمني وزمنك، وتعليمي وتعليمك، وبيتي وبيتك، لطلال الأمر.

ولكن برغم كل هذا، فالفرق مهما كانت فروق جزئية، ولا يزال بيني وبينك وجوه شبه أعمق من هذه المظاهر، فالتغيرات بين الناس مهما اختلفت الأزمنة والامكنة تغيرات سطحية وأمور عرضية، أما الإنسان في جوهره والجمعيات البشرية في نزعاتها الأصلية، فترجع إلى أصول واحدة. ومن أجل هذا كانت تجارب السلف نفيذ الخلف. فلاقص عليك شيئاً من تجاربي التي أعتقد أنها تفيدك، مهما اختلفت بيئاتنا ومدارسنا وثقافتنا.



أهم ما جرت في حياتي أنني رأيت قول الحق والتزامه، وتحري العدل وعمله، يكسب الإنسان من المزايا ما لا يقدر. لقد احتملت في سبيل ذلك بعض الآلام، وأغضبت بعض الأنام، وضاعت علي من أجله بعض المصالح، ولكني برغم ذلك كله قد استفدت منه أكثر مما خسرت، لقد استفدت منه راحة الضمير، واستفدت منه ثقة الناس بما أقول وما أعمل، واستفدت منه حسن ظنهم بما يصدر عني، ولو لم يفهموا سببه.

ومع هذا فقد استفدت منه أيضاً مادياً أكثر مما استفاد غيري، ممن لم يلتزموا الحق، ولم يراعوا الصدق والعدل.

لقد وجدت في أوساط كثيرة، وعاشت زملاء كانوا يرضون رؤساءهم أكثر مما يرضون ضمائرهم، ويقولون ما يعجب الناس لا ما يعتقدون أنه الصدق، ويرتكبون الظلم طلباً للجاه أو العلو في المنصب، ومع هذا فقد ربحوا قليلاً وخسروا كثيراً. لقد خسروا الفضيلة، وخسروا الضمير، وفازوا بقليل من الحظ العاجل تبعه كثير من الفشل الآجل، فلو حسب بالدقة ما كسبت وما خسرت، وما كسب هؤلاء وما خسروا، لوجدتني أسعد حالاً وأوفر حظاً. فإذا أردت أن تنتفع بتجربتي، فالتزم الحق والصدق والعدل في جميع أعمالك مهما تكن النتيجة.

نعم، رأيت من زملائي من تمسكوا بهذه الفضيلة، فخسروا كثيراً، ولشلوا فشلاً ذريعاً، ولكن لم يكن عيبهم أنهم التزموا الحق والصدق والعدل، بل عيبهم أنهم التزموا هذه الصفات في سماجة. فقالوا الحق في غير أدب، والتزموا الصدق في غير لياقة، وتحروا العدل في غير لياقة، فلم يكن الذنب ذنب الحق، ولكن الذنب ذنب السماجة. فتعلم من هذا أن تقول الحق في أدب وتتحرى العدل والصدق في لياقة ولباقة. فمن غضب بعد ذلك كان اللب ذنبه ولا ذنب عليك. ولا تتمعلن النتيجة؛ فقد تمس من الحق ناراً،

ويهب عليك من العدل لفحة جسيم، ولكن ذلك أشبه ما يكون بالامتحان، إن صبرت له انقلبت النار جنة، واللفحة الحارة نسيماً عليلاً.



ومن أهم تجاربي أيضاً أنني رأيت كثيراً من الناس يخطئون، فيظنون أن المال هو كل شيء في الحياة. يبيعون أنفسهم للمال، ويحاولون أن يتزوجوا للمال، ويضيعون أعمارهم للمال، ويفرطون في الفضيلة للمال. وقد أقتعتي التجارب أن المال وسيلة من وسائل السعادة حقاً، بشرط أن يطلب باعتدال وينفق في اعتدال، وبشرط ألا يكون ما تحصله كثيراً جماً، فتتقلب عبداً له، وبشرط أن يبقى المال وسيلة أبداً، ولا يتقلب غاية أبداً. فإن أكثر الناس وقعوا في متاعب شتى من هذه الأخطاء.

فمنهم من بدأ حياته يطلب المال على أنه وسيلة، ثم استمر في طلبه بعد أن استوفى حاجته منه، فانقلب غاية. ومنهم من صرف حياته وتفكيره في المال وفي الاستزادة منه حتى فقد سعادته، بل وفقد نفسه، وقد دلتني التجارب على أن أسعد الناس مَنْ وَضَعَ المال في موضعه اللائق به، فلم يرفضه رفضاً باتاً، ولم يذل له ذلاً تاماً، ونظر إلى المال على أنه وسيلة من وسائل السعادة لا كل السعادة، ولم يطلبه إلا مع الشرف والعزة والإباء، فإن تعارض معها، ضحى المال للفضيلة، والغنى للضمير.



ودلتني التجارب على أن عنصر الدين في الحياة من أهم أسباب السعادة، ولكن أصدفك أنه لم يعجبني موقف زماننا من الدين، ولا موقف زمانك، فقد كان الدين في زماننا متزتماً لا سماحة فيه، متشدداً لا لين فيه، مغلَقاً لا عقل فيه، والدين في زمانكم متضائل لا حياة فيه، منسي لا ذكر له، موضوع على الرف لا يُلَبَّه به. والحياة السعيدة كما دلتني التجربة حياة ترتكز على الاعتقاد ياله يُرْكَن إليه ويُتَمَدُّ عليه، وتستمد منه المعونة، ويطلب إليه التوفيق في الحياة، ويملا القلب رحمة وعطفاً وحباً لخير الإنسانية.

يعجبني من الدين أن يكون سمحاً لا غلظة فيه، وألا يكون ضيق الأفق فيناهض العلم، بل يؤمن صاحبه أن له مجاله وللعلم مجاله، وأن الدين الصحيح لا يناقض العلم الصحيح، وأن لا بد منهما جميعاً للإنسانية، فالعلم لحياة العقل، والدين لحياة القلب.



هله، يا بني، بعض تجاريي في الحياة، وما أكثرها! ولكني أخشى أن أطيل عليك
فتمل، وأحب أن أقدمها إليك جرعة فجرعة لتستينها وتلدوقها، وتأخذ نفسك بشربها رشقة
فرشفة. أذكرُ لي رأيك فيها، وموقعها عندك، ومبلغ استعدادك لقبولها، ولهي ضوء ما أسمع
منك، ستوالى عليك كتبي إليك، تقدم إليك تجاريي كأساً فكأساً.

والسلام عليك ممن يحب لك الخير، ويود أن تكون خيراً منه، ويتمنى أن يحيا فيك
خيراً مما حيي في نفسه، والسلام.



الرسالة الثانية

أي بني

إنك الآن تدرس في إنجلترا بعد أن أتممت دراستك في مصر. والذين درسوا قبلك في أوروبا أشكال واللوان، اختلفت منازعهم واختلفت اتجاهاتهم، واختلفوا في مقدار نجاحهم وفشلهم، ولكن يمكن تقسيمهم إلى مجموعات مُحدّدة واتجاهات مُعيّنة.

فمنهم من شعر بأن حريته في مصر كانت مفقودة، فرآها في أوروبا موفورة، فقد تحرر من رقابة الأبوين ورقابة المدرسة، وأصبح أمير نفسه ليس عليه رقيب ولا حسيب، ورأى مجال اللهو في أوروبا واسعاً فسيحاً (وأوروبا - على العموم - كفيّلة أن تحقق كل رغبة، وتوفر كل اتجاه، فمن شاء الجدّ فالأبواب أمامه مفتحة ومجال الجد لا حد له، ومن شاء اللهو فالأبواب أمامه مفتحة، ومجال اللهو لا حد له)، فانغمس في وسائل اللهو، ووهبها كل ماله وكل تفكيره وكل وقته. نهازه نائم، ولبه عابث، ولا يرى جامعته ولا تراه إلا محافظة على الشكل، وحرصاً على استجلاب المال من أبيه أو من حكومته أو منهما معاً، وهو يلهو ويوهم أباه أنه جدّ، ويبعث ويخدع من في مصر بأنه دائب في طلب العلم، ويحتال على أبويه في تحصيل المال بكل وسيلة، فهو من فرط جدّه محتاج إلى شراء كثير من الكتب، ومن فرط البرد محتاج إلى كثير من الملابس، ومن فرط مذاكرته محتاج إلى التردد على الطبيب، وكل ما يأتيه من هذه الحيل مصروف في شهواته ولذاته. وأخيراً تنكشف الأمور عن مأساة، ويعود إلى بلده ولا علم ولا خلق، وقلما يصلح في مصر لعمل بعد أن فسدت نفسه، ومات ضميره، وذهب علمه، وانحطّ خلقه.



ومن الدارسين في أوروبا من كانوا على العكس من ذلك، وهم أقل عدداً. هؤلاء عكفوا على دروسهم بكل جدّ، ولم يعرفوا غير حجرتهم وكتبهم وجامعتهم وطريقهم من البيت إلى الجامعة، فقد نقلوا حجرتهم في مصر إلى حجرة في إنجلترا وفرنسا، وغيروا كتبهم في مصر إلى كتبهم في إنجلترا وفرنسا، وعملهم في مصر إلى عملهم هناك من غير فرق، وظلوا يعملون ويكدّون حتى نالوا الدرجة العلمية، وأنت التقارير عنهم إلى وزارة المعارف وإلى

آبائهم بأنهم مثال الجِدِّ والنشاط والنجاح العلمي، ثم عادوا يحملون شهادتهم ويعملون فيما عُهد إليهم أن يعملوا. هؤلاء قد نمت عقولهم وغزر علمهم، ولكنهم لم تفتح قلوبهم، ولم ترق نفوسهم. وهؤلاء الآخرون لا يعجبوني كما لم يعجبني الأولون.



وهناك طائفة ثالثة هي التي تعجبني، وهي التي أحب أن تسير على منهجها. هؤلاء قد فهموا رسالتهم من بعثتهم على الوجه الأكمل. فهموا أنهم إنما سافروا ليدرسوا علماء، وليدرسوا خلقاً. يحضرون لنيل الدكتوراه، ويحضرون لشيء أسمى من الدكتوراه، وهو دراسة الحياة الاجتماعية في إنجلترا أو فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا، ويبحثون عن سر عظمة هذه الأمة ومواطن قوتها وضعفها، والفروق بينها وبين مصر، وما يحسن أن تقتبسه مصر وما يحسن ألا تقتبسه.

يتعلمون هذه الدروس من الحياة الاجتماعية في الجامعة، ومن الحياة العائلية في البيت، ومن الرحلات التي تنظمها الهيئات، ومن الحفلات التي تقام في المناسبات، وما تقع عليه العين المفتوحة والقلب الواعي في الشوارع والحدايق والأمكنة العامة ونحو ذلك؛ فهو يرى أن في كل منظر درساً وفي كل خطوة يخطوها فائدة. إذ ذاك تتجدد نفسه، ويحيا قلبه، وترتقي كل ملكاته، ويصبح مخلوقاً آخر جليداً، ويعود إلى بلده وقد اكتسب علماً كثيراً وخبرة فائقة.

تعلم من جامعتهم إلى جانب دروسه الخاصة أساليب التعليم في البلد الذي سافر إليه في مراحل التعليم المختلفة. وتعلم نظام الأسرة من البيت الذي نزل فيه وما دار فيه من أحاديث وما حدث فيه من أحداث. وعرف الشعب الإنجليزي أو الفرنسي مما شاهده في الشارع ودور السينما والتمثيل، وما اشترك فيه من رحلات ومن معاملاته اليومية مع الناس. وهكذا أمتع نفسه وقلبه وعينه في حدود المعقول، وأمتع عقله في حدود المعقول أيضاً.

وكما اختلف المتعلمون في أوروبا هذا الاختلاف الذي شرحته، اختلفوا كذلك في سلوكهم بعد عودتهم إلى بلادهم.

فمنهم الذي عاد إلى بلاده يشيد بمجال اللهو في أوروبا، ويفيض في وصف مغامراته النسائية، ويعرج على نماذج الوضيعة من ذلك كله في بلاده فيحتقرها، ويعلم أنه يتسنى العودة إلى النعيم الذي كان ينعم به في إنجلترا أو فرنسا... أما وقد حالت الحوائل بينه وبين هودته، فهو يتهب للذائل في بلاده على وضاعتها - ما أمكنه - متربحاً اليوم السعيد الذي

تتاح فيه الفرصة للسفر إلى الخارج حتى يعب من لداثها وينهل، فالحياة في نظره لذة متهزة، ولذة مرتقة، ولذة مأسوف على ضياعها، ولا شيء غير ذلك، فإن كلف عملاً جدياً فعلى هامش الحياة.

ومنهم من عاد وكأنه لم يخرج من بلده. إلا علماً حصله أو شهادة نالها، أما نظرتة إلى الحياة وانسجامه مع الحياة الأولى التي كان يحياها قبل سفره فلم يتغير منها شيء.

ومنهم من استفاد فائدة كبرى من أوروبا في علمه ونظرتة الاجتماعية ومعرفته بكثير من دقائق الحياة في البلاد التي رحل إليها، ولكنه لما عاد إلى مصر فسرعان ما دب إليه اليأس. اصطدم بالفوضى في إدارة البعثات وفي وزارة المعارف وفي وزارة المالية، وتذكر ما كان قد نسيه من ورق يغيب بين الإدارات أشهراً من غير أن يبت فيه، وورق يسار فيه بسرعة البرق لأن صاحبه «محبوب»، ورأى مستحقاً يهمل وغير مستحق يكافأ، ورأى البيوت وهرجلتها، والشوارع وفوضاها، والناس وقذارتهم، والفقراء ويؤسهم، وقارن بين ما كان يعيش فيه من نظام وعدالة ونظافة وأناقة، وما أصبح يعيش فيه في بلده من اضطراب وارتباك وظلم وقلة. وحاول أول الأمر أن يغير شيئاً من ذلك فلم يستطع، فبس واستسلم، وطوى نفسه على حزن عميق، وأصبحت حالته حالة من فقد عزيزاً عليه لا أمل في عودته، وإنما يتلى بذكراه.



كل هؤلاء - يا بني - قد رأيت نماذج منهم، ولا أحب أن تكون أحدهم، إنما أحب، إذا عدت وقد اكتسبت علماً ونفساً وقلباً، أن تنظر إلى عيوب قومك فترحمهم، ونقائصهم فتشفق عليهم. وتجتهد - ما أمكنك - في إصلاحهم، فإن لم يمكنك الإصلاح العام، فحاول الإصلاح في بيتك الخاصة... في طلبتك الذين تعلمهم، والأساتذة الذين نخالطهم، والبيت الذي تنشئه، والصديق الذي تجالسه. وفي هذا القدر كفاية للرجل الطيب المحدود الإرادة. فإذا اتسعت إرادتك، وقويت هزيمتك، وشغلت بعد منصباً رئيسياً، استطعت أن تنشر نفوذك، وتعمم إصلاحك.



لو أن كل مبعوث إلى أوروبا تعلم ونضج، ثم عاد ويشر، لكان من الخير ألا يبعث. لأننا بذلك نخلق جواً من اليأس خانقاً، وقلة العلم مع الأمل والطموح خير من كثرته مع اليأس والقنوط.

إن الأمة ترسل مبعوثها ليكونوا خيرة ذخيرة لها، وقادة إصلاحها، ومتزعمي نهضتها، فإن هم استولى عليهم «العرف»، واقتصروا على التقرز مما يرون وإطلاق ألسنتهم بالهيب في أمتهم، والإشادة بذكر أوروبا ومحاسنها، كانت خسارتنا فيهم مضاعفة... خسارة في الأرواح، وخسارة في الأموال، وخسارة في خلق أعداء للأمة من ذاتها.



إن كل مبعوث بعثه دين عليه لأتمته، لأنها رتبته أولاً في أحضانها، ثم أنفقت عليه من مالها لينضج في خارجها، فإن هو جحد الدين فتجهم لها وأنكر صنيعها، كان أكبر غادر، وأخس جاحد.

إن أكثر هولاء - يا بني - يتعللون بأنهم حاولوا الإصلاح، فلم يفلحوا. وجدوا في تنظيم ما فسد، فلم ينجحوا، ثم لم يجدوا أمامهم إلا أن يرضوا بحالهم أو أن يسيروا مع التيار، فيفسدوا مع المفسدين، ويشيعوا الفوضى مع المشيعين، ويُطلقوا مثلهم الأعلى، ويقتصروا على التملق لأخذ درجة أو الحصول على منصب، ولكنني أعيذك بالله أن تكون واحداً من هولاء المسوخين الذين ردوا أسفل سافلين. إن هولاء إنما جرفهم التيار لضعف قوتهم، ونكصوا على أعقابهم لانعدام شخصيتهم. والرجل القوي الإرادة العظيم الشخصية يفرض إرادته ويحقق شخصيته، ويحوّل التيار ولا يجرفه التيار. وهذا ما حدث فعلاً من أشخاص تعلموا في أوروبا، ثم عادوا فصبوا على ما أودوا، وعاندوا في محاربة الرذيلة والانتصار للفضيلة حتى أدركوا بعض غايتهم، وحققوا شيئاً من أملهم.

ومع الأسف كان عدد هولاء الممتازين قليلاً، بل أقل من القليل، فلو نظرنا إلى عدد المبعوثين من عهد محمد علي للآن، لوجدناهم يعدون بالآلاف، ولوجدنا من أفاد منهم لا يعد إلا بالعشرات، وإني أرجو لك أن تكون من هلا القليل النافع لا من الكثير الفاشل.



إن أكثر من كانوا قبلك قد فسدوا، لأنهم سافروا لأخذ شهادة، وعادوا لأخذ درجة. فليكن سفرك أنت للمعرفة والعلم، وعودتك للإصلاح والنفع. والله يوفقك.



الرسالة الثالثة

أي بني!

أكتب إليك هذا في أواخر مارس، موسم الربيع، وموسم الجمال، وموسم البهجة،
والدنيا - كما قال أبو تمام [من الكامل]:

دنيا مَعاشٌ للورى حتى إذا جاء الربيعُ فإِنما هي مَنظَرٌ⁽¹⁾

ولشد ما آسف إذ أرى مدارسكم وجامعاتكم تعنى بالعقل، فتضع له المناهج الطويلة
العريضة في مختلف العلوم، وتُعمن في الإجراء، فتقلب الآداب والفنون إلى علوم عقلية، أو
نظريات فلسفية، وتعنى بالجسم، فتتنظّم له الألعاب الرياضية، وتقيم له مباريات السباق وكرة
القدم ورفع الأثقال... ثم لا تقيم وزناً ولا تضع منهجاً للذوق وتربيته، وهو الأحقّ بالعناية
والأجلد بالرعاية، فإن قصّرت مدارسك وجامعاتك في ذلك، فتولّ أنت تربية ذوقك بنفسك،
ووجّه إليه كل همتك، فما الحياة بلا ذوق، وما الدنيا بلا جمال؟ وجزى الله خيراً من وجهني
إلى الجمال فهويته، ورتبت في شباهي بائع الزهور بجانب بائع الخبز واللبن، فأعجبتُ بالورد
وجماله، وبديع ألوانه، وبالزهور على اختلاف أنواعها، في تناسقها وانسجامها، فكان هذا
متعة لنفسي وحياة لروحي بجانب متعة عقلي.

أي بني!

إن الذوق عملٌ في ترقية الأفراد والجماعات أكثر مما عملَ العقل. فالفرق بين إنسان
وضيح وإنسان ربيع، ليس فرقا في العقل وحده. بل أكثر من ذلك فرق في الذوق. ولئن كان
العقل أسس المدن، ووضع تصميمها، فالذوق جعلها وزيّتها. إن شئت أن تعرف قيمة الذوق
في الفرد، فجرّده من الطرب بالموسيقى والغناء، وجرّده من الاستمتاع بمناظر الطبيعة وجمال
الأزهار، وجرّده من أن يهتز للشعر الجميل، والأدب الرفيع، والصورة الرائعة، وجرّده من
الحب في جميع أشكاله ومناحيه، ثم انظر بعد ذلك ماذا عسى أن يكون، وماذا عسى أن
تكون حياته.

وإن شئت أن تعرف قيمة الذوق في الأمة، فجرّدها من دور فنونها، وجرّدها من

(1) ديوانه 1/ 333.

حدايقها وبساتينها، وجردها من مساجدها الجميلة والجليلة وكنائسها الفخمة، وعماثرها الضخمة، وجردها من نظافة شوارعها، وتنظيم متاحفها، ثم انظر بعد ذلك في قيمتها، وفيما يميزها عن غيرها من الأمم المتوحشة والأمم البدائية.

أي بني!

إنني لأرثي لحال كثير من شبان اليوم، لا يعرفون الجمال إلا في وجه فتاة، ولا يعرفون الذوق إلا في أناقة الحديث معها، والتظرف إليها، مع أن في الدنيا جمالاً يفوق هذا بمراحل، وللذوق مجالاً يجد فيه من المتعة ما يقصر عنه الوصف؛ ولكنهم عدموا الذوق وتربته، فلم يلقفوا معانيه ونواحيه ومداه إلا في حدود ضيقة.

أي بني!

إن للذوق مراحل كمراحل الطريق، ودرجات كدرجات السلم. فهو يبدأ بإدراك الجمال الحسي: من صورة جميلة، ووجه جميل، وزهرة جميلة، وبستان جميل، ومنظر طبيعي جميل. ثم إذا أحسنت تربيته ارتقى إلى إدراك جمال المعاني، فهو يكره القبح في الضعة واللذلة، ويحسق الجمال في الكرامة والعزة، وينفر من أن يظلم أو يُظلم، ويحب أن يعدل ويُعدل معه. ثم إذا هو ارتقى في الذوق، كره القبح في أمت، وأحب الجمال فيها، فهو ينفر من قبح البوس والفقر والظلم فيها، وينشد جمال الرخاء والعدل في معاملتها، فيصعد به ذوقه إلى مستوى المصلحين. فالإصلاح المؤسس على العقل وحده لا يجدي، وإنما يجدي الإصلاح المؤسس على العقل والذوق جميعاً. ثم لا يزال الذوق يرقى إلى أن يبلغ درجة عبادة الجمال المطلق والفناء فيه.

فعلى هذا الأساس نَظَّم ذوقك: استشعر الجمال في مأكلك وملبك ومسكنك، وصادق الزهور وتعشَّقها، ثم انشُد الجمال في مجال الطبيعة ومدِّ بين قلبك ومناظر البساتين والحدايق - والسماء ونجومها، والشمس ومطلعها ومغيبها، والبحار وأمواجها، والجبال وجلالها - خيوطاً حريرية دقيقة تتسوج بموجاتها، وتهتز بهزاتها، ثم انظر إلى الأخلاق على أن فضائلها جمال، وورذائلها قبح، لا على أن فضائلها منفعة وورذائلها متلفة، ثم عَرِّ للجمال واحترق به حيشاً كان، واعبئهُ وأقنْ له، وأنا واثق أن ستسعد بذلك سعادة لا يتذوقها ذوو الشهوات، ولا أصحاب رؤوس الأموال، بل ولا الفلاسفة والعلماء.

بل إنني أجزم، لو وُجِدَتْ طاقة كبيرة من أمثال هؤلاء اللين رقي ذوقهم إلى هذا الحد

في أمة، نهضوا بها وأعلوا شأنها؛ إن أمثال هؤلاء من أصحاب الذوق الرفيع لو تولوا شؤون السياسة ورياسة الأحزاب، لكانوا مثلاً في حب الخير، ورقة القلب، وإدراك ما يجب أن يُعمل وكيف يُعمل، وما يجب أن يُترك وكيف يُترك. ولو كان أمثال هؤلاء رؤساء مصالح، أو مديري أعمال، لوجهوا همّتهم لإتقان عملهم، وإيصال الخير للنويع، وتحريّ وجوه النفع لمن يلوذ بهم. وإنما أفسد هؤلاء جميعاً قِلَّةُ الذوق لا قلة العقل. فأنت إذا رأيت الشوارع لا منظمة ولا نظيفة، والأمور الصحية مهملة لا يعنى بها، والفلاح بالأسأ فقيراً، أو رأيت معاملة الناس بعضهم بعضاً جافة سيئة، تحدث ضوضاء وجلبة، كالألة لم تزيّت، أو رأيت العداوة والحقد والخصومة بين رجال الأحزاب السياسية، أو رأيت رجال الحكومات تعنى بمناصبها أكثر مما تعنى بمصالح رعيّتها، فاعلم أن منشأ ذلك فقدان الذوق الرفيع لا العقل النابه.

أي بني!

إنك محتاج إلى مجهود جبار، وإرادة قوية لتربية ذوقك، وإرهاق شعورك بالجمال، فكل ما حولك مُفسد للذوق، مُتلف للمشاعر السامية: بيوت لم يعن فيها بالجمال، وشوارع لم يعن فيها بنظافة ولا نظام، وترام تكلس في الناس أسوأ مما تكلدت علب السردين، وهرجلة وفوضى وضوضاء في دور المحاضرات والسينما والتمثيل، ومهاترة غير نبيلة بين الجرائد الحزبية، وارتباك واضطراب وسوء معاملات في المكاتب الحكومية وغير الحكومية، ورؤية البؤس والمرض والفقر والجهل والقذارة على الأرصفة في المدن، وبين الفلاحين في القرى، وبين العمال في المصانع، ونبوّ في أحاديث المتحدثين، وفي النكت بين المتنازدين، ومثات ومثات غير ذلك، وكلها كفيلة أن تفسد الذوق وتقضي عليه. فتربيتك لذوقك واحتفاظك به سامياً لا يتأثر بهذه المفاسد، أمر عسير لا يُنال إلا ببذل الجهد وقوة العزم.

أي بني!

أثذكر يوم كنت تشكو لي من شلة غضبك، وهياج أعصابك، وكثرة احتكاكك ومصادماتك، إذا ركبت السيارة العامة أو الترام، أو ذهبت إلى السينما، أو أردت قضاء مصلحة في ديوان من دواوين الحكومة، يوم - كنت في مصر - ثم كتبت إليّ من سويرة تذكر أن قد هدأت أعصابك، وزال غضبك، ولم تجد ما يسبب الاحتكاك والاصطدام؟ إن كنت تذكر ذلك، فالآن أذكر لك أن مرده كله للذوق، فإن الذوق إذا شاع في مكان، شاعت فيه

السكينة والطمأنينة، ونعومة المعاملة، وجمال السلوك. وإن انعدم أو قلَّ في مكان، خشتت المعاملة، وساء السلوك، وكثر هياج الأعصاب واضطرابها وارتباكها.

أي بني!

لقد جربت الناس، فوجدتهم يخضعون للذوق أكثر مما يخضعون للمنطق، فبالذوق لا بالعقل تستطيع أن تستميلهم، وأن تأسرهم، وأن توجههم وأن تصلحهم إن شئت، أما العقل وحده، فلا يستطيع أن يأسر إلا الفلاسفة وقليل ما هم.

أي بني!

ليس عندي نصيحة لك أهدى من أن تكوّن ذوقك ثم تنميّه، تُرقيه. فإن فعلت ذلك، ضمنت لك سعادة الحياة والاستمتاع بها، وضمنت لك سمو أخلاقك ونيل عواطفك، وضمنت لك نجاحك على قدر كفايتك، والله يوفقك.

الرسالة الرابعة

أي بني!

أشد ما يقلقني عليك في هذه الأيام وجودك وسط تيارات تنازحك، وأمواج تتقاذفك، وأخشى أن تتقلب عليك فتفترقك، وأن تنال منك فتميتك، فكم رأيت لها من ضحايا أزعجتني، ومن مشاهد غرقى أفزعنتني. وإنني لأرجو لك من صميم قلبي السلامة من هذه التيارات، والنجاة من هذه الأمواج.

فأول هذه التيارات، التيارات السياسية... وهي في نظري نوعان: سياسة قومية، وسياسة حزبية.

فالسياسة القومية كالتي يكون الجهاد فيها ضد المستعمر والمحتل والغاصب. وقد قام الطلبة فيها بأدوار رائعة أفادت البلاد وقرّنتها من الاستقلال، كإضرابهم يوم اعتقل سعد باشا، ونفي إلى سيشل، ونحو ذلك.

والسياسة الحزبية كأن يعمل بعض الطلبة لنصرة حزب على حزب، وإثارة الشعب لعرقله سير الحكم. فإذا جاء الحزب السعدي في الحكم مثلاً، انتهز الطلبة الوفديون أية فرصة للشغب عليه. وإذا جاء الوفديون في الحكم، شغب عليهم الطلبة السعديون. وهكذا، من غير منفعة قومية واضحة، ولا نتيجة مفيدة بيّنة، إلا الرغبة في تولية حزب وتنحية حزب.

والطلبة في مثل هذه الحال، إنما يهدم بعضهم بعضاً من غير كسب واضح للأمة، ولا تحقيق مصلحة عامة. وقد كثرت مع الأسف - هذا النوع من الإضراب حتى شلّ حركة التعليم بأجمعها، وأفسد الحياة العلمية من أساسها؛ فلو حسبنا أوقات انتظام الدراسة في الجامعات والمعاهد العالية، لما حصلنا على دراسة منتظمة تستغرق ثلاثة أشهر كاملة، وحسبك هذا نتيجة مرعبة. فما معنى هذا؟ أليس معناه أن الطلبة إما أن يرسبوا في الامتحان، فنكون قد أضعنا على كل طالب رسب سنة من حياته، وأضعنا على الأمة عدداً كبيراً من السنين يساوي عدد الراشبين. وإما أن ينجحوا بسبب التساهل في الامتحان، فنكون قد منحنا الشهادات للمعاجزين، وأخرجنا للأمة طبيباً عاجزاً، ومهندماً غير ناضج، وزراعياً غير مستأهل، وفي

هذا أكبر الضرر على الأمة. ولو نحن تحمّلنا هذه التضحية لتحقيق فائدة للأمة أكبر منها، لهان الأمر، ولكننا نبللها لقيام حزب في الحكم مكان حزب، وما أقل ذلك مكسباً

أي بني!

إنني أرتضي لك الاشتراك في السياسة القومية والأعمال التي تُعمل لنيل الأمة استقلالها وضمّان تقدمها على شرط واحد، وهو أن يظهر رؤساء الأحزاب وقادة الأمة فيعلموا خطتهم ويطلبوا من الطلبة معونتهم، فإذا ذلك يجب أن تستجيب لهم، أما أن يختفي القادة من الميدان، ويظهر الطلبة من غير قادة، فإذا ذلك يكون شأنهم شأن الجند في الميدان من غير ضابط، والجيش من غير «أركان حرب».. وهذا عرضة لتضارب السير للجيش الواحد وعمله على غير خطة، وانقسامه سريعاً، وانهزامه سريعاً.

أما السياسة الحزبية، فإنني أرتضيها لك رأياً، ولا أرتضيها لك عملاً، فاعتنق آراء الحزب السياسي الذي تؤمن به ويدلّك الدرس على صحتها، ولكن يجب أن لا يتحول ذلك إلى إضراب. فالإضراب في هذه الحالة تعطيل للدروس من غير أن يكون له مبرر كاف، وحتى هذا لا أفهمه اليوم فهماً كاملاً، إنما أفهمه يوم يكون هناك برنامج معروف لكل حزب، فيكون للوفد مبادئ محصورة محدودة في الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ويكون للسعديين، والأحرار الدستوريين ونحوهم مبادئ كذلك... إذ ذاك تقرأ المبادئ وتقارن بينها، وتفضل بعضها على بعض، وتؤمن بما تفضله.

أما أن يكون اختيارك للحزب مبنياً على أساس أن رئيسه فلان ورئيس الآخر فلان، فنظرة كظنرة الطفولة تعرف الأشخاص ولا تعرف المعاني، تعرف الأبيض ولا تعرف البياض، وتعرف الأب ولا تعرف الأبوة. أما الرجل الناضج فيقوم المعاني والمبادئ، ويحاسب الزعماء على سيرهم أو انحرافهم عن هذه المعاني وهذه المبادئ. وهذا ما يحدث في الأمم الراقية. وما لم يحدث في الأمم الشرقية جميعاً.

أي بني!

إنك وأمثالك تفهم السياسة على أنها فكرة عارضة وراي عابر، وأنها من السهولة بحيث يمكنك الحكم على مسائلها بمجرد النظر إليها، والتفكير السطحي فيها، وهذا خطأ أي خطأ. إن السياسة علم كسائر العلوم، كعلم الهندسة والطب والطبيعة والكيمياء، فهل تبيح لمن لم يدرس الطب أن يكون طبيباً، ولمن لم يدرس الهندسة أن يكون مهندساً؟ فلماذا تستبيح

لنفسك أن تكون سياسياً ولم تدروس علم السياسة؟ ولماذا ترضى أن تحكم على الأشياء حكماً سياسياً من غير درس؟..

بل أوكد لك أن السياسة علم أصعب من هذه العلوم التي ذكرتها، نحتاج إلى دراسة تاريخ وجغرافيا واجتماع كمقدمات لها، ثم نحتاج إلى دراسة النظريات السياسية واختلاف الآراء فيها والتطبيق عليها، ومتى طبقت بنجاح، ومتى طبقت بفشل، وأسباب النجاح وأسباب الفشل.

وكثيراً ما يُعرض الأمر السياسي، فييدي فيه عامة الناس آراءهم، ثم يكون هذا الرأي خطأ فاحشاً وضرراً بليغاً، لأنهم لم يدرسوا الأمر درساً دقيقاً عميقاً في أسبابه ونتائجه. لهذا كله أبيع لك أن تشتغل بالسياسة على سبيل التجربة والمران، لا على سبيل الاشتراك الفعلي. فالتب في أمور السياسة من عمل الساسة الذين انقطعوا لها، ودرسوها درساً وافياً، وبنوا آراءهم على دراستهم، فإذا رأوا أن يستعينوا بكم، فلتستجيبوا. أما أن تزعموا الحركات من غير قيادة... فطبيب يداوي من غير علم، ومهندس يبني من غير خبرة، وجندي يتزعم الجيش حتى الضباط والرؤساء. وهذا قلب للوضع وإفساد للنظام.

إنني أفهم أن تكون طالباً في جامعتك أولاً و متحرراً على السياسة ثانياً، أما أن تكون متحرراً على السياسة أولاً وطالباً ثانياً، فمتاف لطبيعة الأشياء. فكيف إذا وضعت نفسك موضع الزعيم السياسي، والقائد للجيش، وجعلت حياتك العلمية هامشاً لحياتك السياسية؟ إن هذا خطأ منك، أسف له إن صدر عنك كابن لي، وكفرد في أمة.

أي بني!

إن أردت أن تعرف وجه الحق في هذا الأمر، فاستعرض ما كسبته الأمة من حركات الطلبة وما خسرتة. لقد كسبت من حركاتهم يوم كانت موجهة إلى عدوهم الخارجي ويوم كانت حركة منظمة صادرة عن رأي الزعماء، وكانت لا تظهر إلا حين يجذ الجد ويعزم الأمر. فإذا هم فرغوا من مهمتهم، رجعوا إلى دراستهم في جد ونظام. وخسرت من حركاتهم يوم كان الطلبة يضربون لا إخراجاً للعدو، ولكن ليضرب بعضهم بعضاً، ولينصروا حزباً على حزب، وليجلسوا حزباً في الحكم ويخرجوا منه حزباً... وخسرت الأمة يوم كان الطلبة يُضربون لأنفه سب وأضعف غاية.

في الحالة الأولى ربحت الأمة واحفظت الجامعات بكيانها وقوتها وأداء رسالتها، وفي

الحالة الثانية خسرت الأمة، وتفككت الجامعات، وانحل رباطها وتدهور العلم فيها، وليس يصلح ما فسد إلا بجهود جبارة وإصلاح شامل وتضامن بين الأحزاب كامل.

أي بني!

كنت أود أن أحدثك عن تيارات أخرى ليست بأقل خطراً مما حدثتكم، ولكن طالت رسالتي، خشيت عليك الملل. فإلى اللقاء، والله يحفظك.

الرسالة الخامسة

أي بني!

إنني لأشفق عليك من زمنك الذي نشأت فيه، فقد كان زمن من قبلك هادئاً مستقراً، تجري شؤونه على وتيرة واحدة... وأملنا في المستقبل أن يكون زمناً هادئاً مستقراً كذلك.

أما زمنك هذا، فقلق مضطرب حائر، كُفّر بالقديم؛ ثم لم يجد جديداً يؤمن به.

كانت الأمور في زمننا سائرة سيراً منظماً، وإن لم يكن حسناً ولا كاملاً. كان من تحدته نفسه بالرشوة يخشى انتضاح أمره ونزول العقوبة به. وكان من يقصّر في عمله يتال العقوبة على تقصيره. وكان الطالب إذا طاف به طائف من الإضراب أو الخروج على أمر الأستاذ، فكّر طويلاً قبل أن يقدم، وقلّ أن يقدم. وكان الناس يخشون أن ينحرفوا - ولو قليلاً - عن الأوضاع المألوفة والتقاليد الموروثة، خوف أن يتقدم ناقد، أو يغيرهم معيّر... ثم زال كل هذا الخوف وتحلر الناس من كل هذه القيود. ولكن لا يستقيم أمر الناس مع هذه الفوضى ومع هذه الحرية التي لا حد لها. وإنما استقام الأمر في الأمم الراقية مع زوال هذا الخوف؛ لأن الشعور بالواجب حلّ محل الخوف، وتبادل العطف بين الشعب والحكومة حلّ محل الرعب والاستبداد، وتحكيم العقل فيما يصلح وما لا يصلح من الأوضاع والتقاليد حلّ محل الطاعة العمياء، وهذا - للأسف - ما لم نصل إليه بعد.



أكبر ما يؤلمني فيك وفي أمثالك من الشبان، أنكم فهمتم الحقوق أكثر مما فهمتم الواجب، وطالبتم غيركم بحقوقكم أكثر مما طالبتم أنفسكم بواجباتكم، والأمة لا يستقيم أمرها إلا إذا تعادل في أبنائها الشعور بالحقوق والواجبات معاً، ولم يطغ أحدهما على الآخر.

وكل ما نرى في الأمة من فساد وارتباك وفوضى وتدهور نشأ من عدم الشعور بالواجب. فلو تصوّرنا الموظفين في المصالح الحكومية شعروا بواجبهم نحو الأفراد، فأدوا ما عليهم في عدل وسرعة، وأدى الطلبة ما عليهم نحو دروسهم وجامعاتهم وأساتذتهم، وأدى الصناع ما عليه في صناعته، وأدت الحكومة ما عليها لشعبها، لاستقامت الأمور وقلّت

الشكوى، وسعد الناس بحكومتهم، وسعدت الحكومة بشعبها، ولكن أتى لنا ذلك وحاجتنا شديدة إلى تفهم الواجب والعمل على وقفه؟

إن العلم في زمنكم أكثر أضعافاً مضاعفة من العلم في زمننا، ولكن ليس نجاحكم في الحياة ولا مساعدتكم فيها تناسب تقدمكم العلمي... لأن العلم لا يفيد في السعادة والرفي إلا إذا صحبه الشعور بالواجب. والعلم كالمصباح قد يُكْتَفَى به طريق الهداية، وقد يُكْتَفَى به طريق الضلال.



إن أسوأ ما كان في زمنك حدوث الحرب... والحرب - عادة - تزلزل الأخلاق، وتغري النفوس الضعيفة بالشره والجشع، وتقدم لنا أمثلة كثيرة ممن اغتروا بعد فقر لأسباب خسية أو أعمالاً رديئة، ثم تضغط على صغار الموظفين والصنّاع والتجار... فيرون أنهم لا يستطيعون العيش الكافي في مجال رزقهم المحدود، فإذا هم لم يتحصنوا بالخلق المتين، ملؤوا أيديهم وخربوا ذمهم. ولذلك كانت الحرب في أكثر الأمم مبعثاً لفساد الخلق وخراب الذمم، وهي في الأمم الضعيفة أشد فتكاً وأسوأ أثراً. وواجب المصلحين بعد الحرب أن ينشلوا الأمة من هذبتها، وينقلوها من وطنها، ولذلك نحتاج أنت وأمثالك في مثل هذا الموقف إلى مجهود كبير يُعلني مزاياكم ويرفع مُثُلَكُمْ. والأمل فيكم أكبر أمل، لأنكم رجال المستقبل وقادة الغد. فلا يستهويكم من أثرى حولكم بالخداع والنفاق والكذب والرياء... وخير أن تعيشوا فقراء أعزاء من أن تعيشوا أغنياء أذلاء.

إننا في هذا الزمان أحوج ما نكون إلى منارات تضيء للسائرين في لجة الظلام، يكون شعارهم القيام بالواجب مهما كلفهم - لأنه واجب - لا طلباً للصيت ولا جرياً وراء المجد... لا يعرفون المجاملة ولا النفاق، ولا يستهويهم وعد ولا يرهيبهم وعيد، لسانهم مطابق لقلبيهم، وعملهم متفق مع وحي ضميرهم... فكن إحدى هذه المنارات.

إن الاحتفاظ بالخلق الطيب في زمنك أصعب منه في زمننا؛ لكثرة ما يحيط بك من مضريات بالشر، فأسباب اللهو ميسورة في زمنك، وقد كانت صعبة في زمننا... وأفانين الخلاعة مغرية جذابة بفضل ما أدخلته المدنية الحديثة من أساليب فتانة. وقد كان الدين في زمننا حرزاً منيعاً من التدهور والسقوط، فلما ضعف شأن الدين في زمنكم ولم يحل محله ما يحفظ عليكم نفوسكم، وقمت بين شرين: قوة المضريات وضعف الحصون المانعات. ولا

منجاة من هذا إلا بتقوية الإرادة وتدريبها على فعل الخير، ومقاومة بواعث الشر، ومكافحة الشهوات ومحاربة الأنانية.



أي بني

بهذه المناسبة، أذكر لك أنني شاهدت في حياتي كثيراً من الشبان كانوا صرعى الشهوات... كانوا في حياتهم الجامعية لامعي الذكاء، يدل جهدهم وسلوكهم على أن سيكون لهم مستقبل رائع. كانوا مثال الجد والنشاط والذكاء في دراستهم، ثم رأيتهم فجأة انحرفوا عن الطريق السوي، وانغمسوا في شهواتهم، فخاب فيهم كل أمل، وفقدوا ذكاهم اللامع، ونشاطهم السابق، وجدهم الباهر.

وهؤلاء الصرعى كانوا أشكالاً والواناً، فمنهم - وقد يكون أسوأهم - صرعى «الكيف»، وهو داء - مع الأسف - فشا في كثير من الشبان، فأضاعوا مستقبلهم، وفقدوا إرادتهم، وانحطت نفسياتهم، وأضحوا لا يرجى منهم خير. وكان أسوأ مثل لهذا وأدهاء للمحزن والأسف ما رأيت من شاب كان من أوائل الناجحين في البكالوريا، ثم التحق بكلية من الكليات العلمية فكان من أوائل الناجحين في سنته الأولى والثانية، وكان ذا حظوة عند أساتذته وسمعة طيبة في علمه وخلقه عند زملائه، وفي آخر عامه الثالث من الكلية سقط في الامتحان، ثم لم ينفع بعد. ويحث عن أمره، فإذا هو صريع «كيف» من «الكيف»، وبلغ به الأمر أن صار يتسكع في الشوارع، ثم صار يستجدي الناس، فأعينك بالله أن تكون صريع «كيف».

وهناك صرعى حب المال والجاه والمجد... تخرجوا من جامعاتهم والتحقوا بالوظائف الحكومية أو الأهلية، ثم لم يقنعوا بمرتبتهم الصغير، ولا بطريقهم إلى الرقي البطيء، ورأوا زملاءهم اغتنوا من طريق بيع ذمهم، أو ارتقوا من طريق تزلفهم وتملقهم، أو اشتهروا عن طريق النصب والاحتيال... فقلدوهم في ضلالهم، وخسروا خسرانهم... وأعينك بالله - أيضاً - أن تكون أحدهم.



إن طريقة هؤلاء في الحياة طريقة المقامرین، ولا أريدك مقامراً، ولكني أريدك تاجراً... ولا أريدك مستهتراً، ولكن أريدك عفيفاً معتدلاً. لا يغرنك مظهر الذين انغمسوا في

شهواتهم واندفعوا وراء لذاتهم، وما يخدعونك به من سرورهم وابتهاجهم وضحكهم...
فحسبة بسيطة للذات هولاء وآلامهم، تريك أن الاعتدال في اللذائذ أكبر لذة وأقل ألماً. إن
الانهماك في اللذائذ كنار القش تلتهب سريعاً وتنطفئ سريعاً، والاعتدال في اللذائذ كنار
الفحم تطول مدتها، ويطول الانتفاع بها، ولا تخمد إلا ببطء. احسب حساب من اعتدل في
للذائذ، كيف احتفظ بصحته واحتفظ بماله واحتفظ بسمعته، والتد في حياته لذة طويلة هادئة
ممتعة لم يعقبا ألم... واحسب حساب من أفرط في لذاته، فقد صحته وماله وسمعته،
وكانت آلامه الطويلة أضعاف للذائذ القصيرة... حتى في حساب اللذة والألم نرى الاعتدال
خيراً من الإفراط. فما بالك إذا قسنا ذلك بمقياس الخلق والفضيلة والنبيل والمعروءة؟

كذلك لا يفرنك من علا صيتهم من طريق التهريج، ولا من تخطوا زملاءهم من طريق
التزلف، ولا من كسبوا المال من طريق مد اليد... فكل هذه المظاهر الكاذبة، لو وزنت
بحياة الضمير وعلو النفس وطمأنينة الاستقامة، لم تساو شيئاً. فليكن مبدأك الشعور
بالواجب، والاعتدال في اللذائذ، وطهارة النفس، والحرص على الشرف، والسعي وراء النبيل
والمعروءة... ولكن النتيجة بعد ما تكون... ومع ذلك فإني ضامن لك النجاح.



الرسالة السادسة

أي بني!

لعل أهم ما يتميز به جيلكم عن جيلنا هو حيرتكم واطمئناننا، واضطرابكم وسكيتنا، وقلقكم واستقرارنا، ولكن ما سر هذه الحيرة وهذا القلق والاضطراب في جيلكم؟

لقد كان المُعْتَنُونَ أن تكونوا أسعد حالاً وأهدأ بالاً وأكثر اعتباطاً بالحياة، فإن المدنية الحديثة قدمت إلى جيلكم من متع الحياة وترف العيش ووسائل الترفيه عن النفس أضعافاً أضعاف ما كنا نجدّه في جيلنا.. فلم يكن عندنا راديو، ولا سينما، ولا تمثيل، ولا سفور، ولا موسيقى، ولا رقص كالذي لكم في زمانكم. ولم يكن يتدفق المال علينا كما يتدفق عليكم، ولا اتصلنا بالعالم وما فيه من لذاتٍ مثل اتصالكم، بل ولا نعمنا بالحرية كما نعمتم، ولا حققنا أنفسنا كما حققتم، فما الذي حيركم؟

لعل أهم ما حيركم وطمأننا، أننا كنا نركن إلى مبادئ وعقائد نؤمن بها كل الإيمان، ونسير عليها في حياتنا من غير شك، ونشجع السير عليها كل التشجيع، ونحتقر من خرج عليها كل التحقير.. فكانت أعمالنا تصدر عنا كما يصدر العمل عن عادة، ليس يحتاج الإتيان به إلى رَويّة ولا تفكير. ثم أتى جيلكم - خضوعاً للمدنية الحديثة - فطُوحَ بهذه المبادئ والعقائد والعادات والتقاليد، ولم ينشئ مكانها ما يسد مسدّها.. فكان من ذلك فراغ لم يُملأ، ومبادئ زالت ولم تُعوض، وعقائد تهدمت ولم يُبْنَ مكانها؛ والطبيعة تكره الفراغ، وتكره السير على غير هدى، وتكره الهدم من غير بِنان، فكانت الحيرة والقلق والاضطراب.

قد كانت السلوة الكبرى للناس في جيلنا دينهم، فكانوا يؤمنون بالله، يعرفونه في الرخاء، ويلجأون إليه في الضراء والسراء، ويركتون إليه إذا اشتد الخطب، ويفزعون إليه إذا نزل الكرب.. فيجدون في ذلك كله راحة من عناء، وعوداً على الخير، وصيانة من الشر، وعزاء عند الشدائد. فلما نبت جيلكم وازدهر شبابكم، عصفت عليه عاصفة من المدنية الحديثة، فلهبت بدينتكم، وجردتكم من عقيدتكم، فلم تجدوا أرضاً ترتكزون عليها، ولا ركناً شديداً تأوون إليه.

والأنس بالدين طبيعة النفس وراحة الروح، فإذا سُلِبَتْ من تأنس به أحست بالوحشة

وتعلمت من الفراق. إن الناس يعدّون الحواس خمساً، ولكني أعتقد أن هناك في كل إنسان حاسة سادسة هي حاسة الدين... من قدها فقد عنصرأ هاماً من عناصره، وركناً عظيماً من أركان حياته، ولذلك هدأ المؤمن واضطرب الملحد. وهذا هو الشأن في الشرق والغرب، والمدنية القديمة والمدنية الحديثة.

لقد مرّ على العالم الغربي نحو قرنين، آمن الناس فيهما بالعلم كل الإيمان، واعتقدوا أن النظم السياسية والاقتصادية، قادرة على إسعاد العالم... فلما تقدّم العلم، وتقدمت النظم السياسية والاقتصادية ولم يروا سعادة، بل شقاء تلو شقاء، وحرماً هائلة بعد حرب فاجعة، بدأ يتزلزل إيمانهم بأن العلم وحده كاف لإسعاد الناس، وأيقن كثير من العلماء بأن العلم في حاجة إلى دين، وأن العقل في حاجة إلى القلب، وأن المنطق في حاجة إلى الحكمة.

وقد حكى أستاذ أنه سأل طلبة متقدمين في جامعات مختلفة حول سنة 1930: ماذا يؤملون في مستقبل العالم؟ فكانت أكثر إجاباتهم مبنية على الأمل في العلم. فلما اضطربت الدنيا، وتأهب العالم للحرب الثانية أعاد السؤال على أمثالهم، فكانت أكثر إجاباتهم أن لا أمل إلا بعون من الله.

أي بني!

إن الإيمان بالله يملأ فراغ النفس، ويوحى بالطمأنينة، ويوثق الصلة بين الفرد وأهله ووطنه، كما يوثق الصلة بينهم جميعاً وبين الله.

فتصيحتي لك أن تؤمن ولو ألحد الناس، وتوثق الصلة بينك وبين الله ولو قطعها الناس.

أي بني!

وشيء آخر أحب أن أقصّه عليك كان سبباً في حيرة جيلك واضطرابه، ذلك أنكم لما فقدتم الدين، لم تدخلوا الآخرة في حساب الحياة كما يتطلب الدين، وعشتم للدنيا وحدها من غير نظر إلى ثواب ولا عقاب... فنشأ عن ذلك مرض خطير وشر مستطير زاد في حيرتكم وقلقكم، وهذا هو ما ألمح فيكم من أنانية مفرطة وأثرة جامحة.

إنني لأشعر أن كل فرد منكم يريد أن يعيش لنفسه فقط... فهو في أسرته يريد أن ينال أكبر حظ من اللذة وأقل حظ من الألم، حتى لو استطاع أن يستولي على ميزانية البيت كلها، ويترك أهله يتضوّرون جوعاً، لفعل. وهو في حياته الخارجية يجري وراء شهوته ولذته مهما كانت العاقبة، ولو آذى أهله ولو آذى وطنه... وهو إذا وُظف، بحث عن الترقية من أي سبيل

شريف أو خسيس، بل وقد تضطره أنانيته إلى أن يمد يده. ثم هو لا يشعر بمسؤوليته نحو أهله ولا نحو وطنه ولا نحو أصحاب المصالح الذين يترددون على بابه... إنما يبحث عما يسد شهوته ويملا أنانيته.

لقد ألمني جد الألم ما سمعت عن أستاذ في كلية من كليات الجامعة كان يقرأ على طلبته فصلاً من كتاب لابن المقفع يتكلم فيه عن الفضائل من صدق وعدل ونحو ذلك، ويذكر أن هذه هي الوسائل للنجاح في الحياة... فهاج بعض الطلبة، وقالوا إن هذا الكلام «بدع» قديم، قد كان يصلح في العصر القديم. أما اليوم فوسيلة النجاح التهريج والوصول إلى المنفعة الشخصية من أقرب طريق... بالصدق أو بالكذب، بالحق أو بالفتاق أو الملق.

إن كان هذا هو شعار الجيل الجديد، فويل لنا وللأمة كلها من هذا الجيل الجديد!

إن جيلكم معذور بعض العذر، لأنكم لم تجدوا أمامكم مثلاً علياً كثيرة تضحى لخيركم، وتسوس الأمة بالعدل والنزاهة والصدق والإخلاص لمصلحة وطنكم، ورأيتم أمثلة لمن التزموا الصدق والعدل والإيثار، فعاشوا فقراء وماتوا فقراء، ومن هَرَجوا وكذبوا وناقضوا وتسلفوا الحافظ ووصلوا إلى الذروة، ففكرتم بالمبادئ الأخلاقية والفضائل النفسية؛ ولكن اليس هذا قِصراً في النظر، وسوءاً للتقدير وفساداً في التقييم؟

سائلٌ نفسك: هل أسعد الناس أرقامهم درجة في وظيفته، وأكثرهم مالاً في دخله مهما فسدت نفسه ومات ضميره؟

وسائلٌ نفسك: أي الرجلين أسعد حالاً وأهدأ بالاً وأكثر سكينه وطمانينة: آمن مات ضميره وزاد دخله من غير حساب لفضيلة ولا رذيلة ولا حلال ولا حرام، أم من حبي ضميره، فتلذذ بشرفه وسعد بقناعته، واطمأن إلى سيرته، واغتبط بما يجره الله على يديه من خير لأهله ووطنه؟

تصوّرُ بيتاً يعيش فيه كل فرد لنفسه. ألا يكون جيحماً، ويكون أهله كاللصوص يتخطفون الغنائم، ويتقاتلون على قسمتها؟ وتصوّر جيشاً يعمل كل جندي وضابط فيه على أن ينجو بنفسه ويترك العبء على غيره... هل يستطيع أن يقف في الميدان ساعة من غير هزيمة؟ وتصوّر أمة كل أفرادها يعيشون على التهريج، ويبحث كل فرد منها عن لذائذ الشخصية وانتهاها بأي وسيلة... هل تستطيع أن تعيش طويلاً؟

إن البيت إنما يعيش بتضحية الآباء والأمهات، والجيش إنما يعيش بمن يقدم روحه فداءً

لوطنه، والأمة إنما تعيش بمن يتحمل المسؤولية مهما لقي من جهد وعناء، والدنيا كلها أمثلة على أن الجماعة الصالحة للبقاء من غلب إثارها أثرتها، وتضحيتها أثارها، وإلا فلا أمل فيها ولا خير يرجى منها.

ولولا تضحية أهلك وأمك ما كنت كما كنت، ولولا تضحية من حولك ما عشت؛ أضمن العدل أن تجازي الإحسان سوءاً، والرحمة قسوة، والنعمة كفرأ؟ صدقني أنه لا يتطلب اللذة الوضيعة إلا النفس الوضيعة، وأن البحث عن اللذة الفردية نتيجة قصر النظر وضيق الأفق. وأن النفس، إذا تسامت ورقيت، وجدت لذتها في لذة الناس وسعادتها في سعادة الناس.. وأن هذا الكلام وإن كان قديماً، لا يزال جديداً، وأن الحق حق في كل زمان ومكان، وأن الباطل باطل حيثما كان.

أي بني!

إن كان لي نصيحة تذهب بحيرتك وحيرة جيلك وتعيد الطمأنينة لنفسك ولأمثالك، فالإيمان تملأون به قلوبكم ويملاً فراغكم ويتفق مع طبيعتكم، وأن تعيشوا لأنفسكم وللناس ولخيركم وخير الناس. فهذا هو الذي يساير ما طبعتم عليه، وإلا انتقمتم الطبيعة منكم بمخالفتم لقوانينها، فسلطت عليكم السأم والملل والحيرة والقلق. وقام الله شر ذلك.



الرسالة السابعة

أي بني!

لَقَدْ ما يؤسفني ما أرى في جيلكم من إفراط في اللهو، كما كان يؤلمني ما كنت أرى في جيلنا من إفراط في الجِد. لقد عشت أنا في جيل كان أكثر طلبته لا يعرفون إلا بيوتهم ودرسهم وكتبهم. . فإذا أراد أحدهم أن يلهو وطاوعته ماله، ذهب إلى دار تمثيل فاستمع للشيخ سلامة حجازي أو نحوه، مرة أو مرتين في السنة. وإذا قرأ مجلات أو جرائد، فمجلات جادة وجرائد وطنية. وإذا عرف فتاة، فقريته تزور بيته مع أمها، أو يزور بيتها مع أهله. وإذا اجتمع الطلبة وأرادوا أن يتسلّوا، تناذروا على كتبهم ودرسهم، وقد يتناذرون - في أدب - على أساتذتهم.

وعشت أنت في جيل لا يشبه الجيل القديم في شيء، عماده الحرية المطلقة، وقلّة الشعور بالمسؤولية، والنظر إلى اللذائذ المادية على أنها غاية الغايات. ينظرون إلى الكتب والدرس والأساتذة على أنها دواء مر يُعطى للضرورة، والضرورة هي الشهادة فالوظيفة. وإلحساسكم بمرارتها ترحبون بكل ما يريحكم منها، إضراب واعتصام ومطالبة بطول إجازات ونحو ذلك. وإذا قرأتم شيئاً بجانب دروسكم، قرأتم الكتب الرخيصة والمجلات الوضيعة التي تلهب الغرائز، وتقوي الشهوات، وتضعف الذكاء، وتبلّد العقل. وفي كل يوم سينما أو تمثيل، وفي كل ساعة تليفون يرن لكم أو يرن منكم لمقابلة لاهية أو محادثة عابثة.

أي بني!

لقد غلونا في جدّنا، وغلوتم في هزلكم. . . غلونا في جدنا حتى اكتأبت نفوسنا، وانقبضت صدورنا، ولم تفتح للحياة كما يجب، ولم تتهج لها كما ينبغي. وغلوتم في هزلكم حتى صرتم كالشيء التافه لا طعم له، وكالماء الفاتر لا ساخن ولا بارد. . وحتى صرتم شيئاً رخواً ينكسر لأدنى ملامسة، أو هشيماً تذروه الرياح. ويوم يجذّ الجد، وتظهر المصاعب، فتتطلب حمل المسؤولية، نجد لكم أيدياً مسترخية، وقلوباً متخاذلة، وإرادات واهية، أضغفتها كثرة الطلب للذة، وقلّة التعمد لمواجهة المصاعب، وحب الترف والنعيم.

ومن أجل هذا كثرت - مع الأسف - ضحاياكم؛ وعُدّت بالآلوف صرعاكم. هؤلاء

صرعى «الكيف» لا أمل فيهم، ولا خير يرجى منهم، أصبحوا جيشاً تتحرك كالأشباح، ومواد محطمة بلا أرواح، أضاعوا صحتهم، وأتلفوا مالهم، وخربوا نفوسهم، وجنوا على أسرتهن وأمتهم. وهؤلاء صرعى الحب البائس أو الحب اليائس، أو النزوة الوقتية من غير تقدير للمسؤولية... إلى غير ذلك من صرعى اللذات، وكلهم في الهيم سواء.

قد جرّهم إلى هذا الويال أن رأوا بعض زملائهم ذوي المكانة - لسبب ما - قد استهتروا فقلّدوهم، وتوالت على سمعهم أن الدنيا لذة، فوجهوا إليها كل قوتهم. ورأى هؤلاء القادة أنهم قد ضلّوا، فأحبوا أن يشركوا معهم غيرهم فأضلّوا. وبعثت إلينا أوروبا وأمريكا بملاهيها، فاستهوت شبابنا. ووقر في نفوسهم أن أوروبا وأمريكا أرقى منا مدنيةً وأعلى مقاماً وأعز جاهاً. فقالوا: ما علينا إذا سرنا في لهوهم وسيرهم، ونعمنا بملاهيهم ونعيمهم، وفاتهم أن في أوروبا وأمريكا علماً يعادل اللهو، وجداً يوازن الهزل، وشعوراً بالمسؤولية يوازي الشعور بالحرية.

ولكن لم يجذّ جدّ أوروبا وأمريكا من يعرضه علينا كما يعرض الهزل، لأن وراء عرض الهزل أموالاً طائلة وأرباحاً وافرة، لا تواتي من يعرض الجد والعلم والمسؤولية، فكان من الخطأ أن نأخذ جانباً وندع جانباً، وأن نتصور المدنية لعباً لا جدّ فيها، وحرية لا مسؤولية معها.

أي بني!

لست أريدك أن تكون راهباً، فمتى خلقت إنساناً لا ملكاً، فلتكن إنساناً له ملذاته وشهوته في حدود عقله ومنفعته ومنفعة أمته. والقرآن يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّوِّ الَّتِي أَخْرَجَ لِبَهَائِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ؟﴾ (الأعراف: 32).

أريدك أن تفهم معنى اللذة في حدودها الواسعة لا الضيقة... إن للذة درجات كدرجات السلم آتخلة في الصعود، فأسفل درجاتها لذة الأكل والشرب واللباس، وما إلى ذلك. ومن غريب أمر هذه اللذة أنها تفقد قيمتها بعد الاستمتاع بقليل منها، فلكل إنسان طاقة من هذه اللذة يقف عندها، فإذا تعادها انقلبت ألماً... ثم هي ليست مرادفة للسعادة، فكثير ممن يأكلون الأكل الفاخر، ويلبسون اللباس الأنيق، ويسكنون القصور الفخمة، هم مع ذلك أشقياء... فسعادتهم إنما هي في نظر غيرهم لا في نظر أنفسهم، ولو كانت هذه اللذة هي السعادة لكان هؤلاء أسعد الناس دائماً.

ثم هذه اللذائذ قيمتها في الاعتدال فيها، وعدم التهاوت على كسبها. إن شئت، فاحسب حساب من أفرط فيها في فترة قصيرة من الزمن ثم فقد صحته، فلم يعد يستطيع أن يتابع لذته، وحساب من اعتدل فطال زمن لذته مضافاً إلى لذته من صحته.

وأرقى من هذه درجة لذة العلم والبحث والقراءة والدرس.. فهذه لذة العقل وتلك لذة الجسم، وهذه أطول زمناً، وأقل مؤونة، وأبعد عن المنافسة والمزاحمة، والتقاتل والتكالب، وصاحبها أقل عرضة لتلف النفس وضياح الصحة.

وإن أردت الدليل على أنها أرقى من اللذائذ المادية، فاسأل من جرب اللذتين، ومارس الترويع، تجد العالم الباحث والفنان الماهر والفيلسوف المتمتع لا يهتمهم مآكلهم وملبسهم بقدر ما تهتمهم لذتهم من بحثهم وتفكيرهم.

وأرقى من هذه وتلك لذة مَن وهب نفسه لخدمة مبدأ يسعى لتحقيقه، أو فكرة إنسانية يجاهد في إعلانها واعتناقها، أو إصلاح لداء اجتماعي يبذل جهده للقضاء عليه.. فهذه هي السعادة ولو مع الفقر، ولكن لا يصل إلى هذه الدرجة من اللذة إلا من رقى حسه وسمت نفسه.

أي بني!

إنك خلقت إنساناً ذا جسم وعقل وروح، وقد ربيت فما جسمك، وثقفت فما عقلك. وأرجو أن يكون قد صادفك في بيتك ما نمتي روحك. ولكل من هذه العناصر الثلاثة غذاءه، ولكل لذته، ولذة اللذائذ أن تستطيع أن تمد العناصر الثلاثة بغذائها ولذاتها من غير أن يطغى عنصر على غيره، فيختل التوازن ويضيع التعادل.

أي بني!

طالما دعوت ربي جاهداً أن يجنبك الزلل، ويقيك شر أصدقاء السوء، ويمتحك من قوة الإرادة ما تنفي به شر المغريات المغويات، وأن يهديك الصراط المستقيم، والسلام.



الرسالة الثامنة

أي بني

لقد جئت في مفترق الطرق بين جيلنا وجيل من قبلنا وجيلك، وَحُكِّلَ إِلَيَّ أَنْ أَلْفَرِّقَ بَيْنَ جَيْلِكَ وَجَيْلِنَا أَكْبَرَ جَدًّا مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ جَيْلِنَا وَجَيْلِ آبَائِنَا، لِأَنَّكَ تَأْتُرُ بِالْمَدِينَةِ الْغَرْبِيَّةِ أَكْثَرَ مِمَّا كُنَّا نَتَأْتُرُ وَيَتَأْتُرُ آبَاؤُنَا. . . بَلْ إِنْ الْمَدِينَةَ الْغَرْبِيَّةَ نَفْسَهَا تَتَطَوَّرُ تَطَوُّرًا كَبِيرًا، فَهِيَ فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ غَيْرَهَا فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وَالثَّامِنِ عَشَرَ.

لقد ظلت المدينة الغربية تتطور إلى أن كان على قمته القنبله اللرية. . . وهناك فرق كبير بين المدينة الغربية والمدينة الشرقية، فإن نحن تصورنا تعاليم الغرب هرمًا، كان أساسه الدعوة إلى العلم والتجربة ودراسة الحقائق، وقته هي القنبله الذرية، وإن تصورنا المدينة الشرقية هرمًا كانت دعائمه الروحانية والإلهام وما إلى ذلك، وكانت قمتها النبوة، وبناء على ذلك فرق كبير بين الفلسفة الغربية والفلسفة الشرقية.

إن المدينة الغربية تتميز بشيئين يظهران جلياً في فلسفتها: الأول النظام وبحث المسائل بحثاً منطقياً منظمًا تتبني نتائجه على مقدماته. ويتجلى ذلك في ديكاروت، وكانت، وأوجست كونت، ونحوهم. والمسألة الثانية عنايتها بالحقائق أكثر من عنايتها بالقيمة، على عكس الفلسفة الشرقية في هذين الشيئين، فالفلسفة الشرقية ليست خاضعة لنظام ولا مقدمات منطقية تتبعها نتائج، كما يتجلى ذلك في كلام الجاحظ وابن المقفع والأحنف بن قيس ونحوهم، وهي أيضاً تعنى بالقيمة أكثر مما تعنى بالحقائق، وأهني بالفرق بين القيمة والحقائق كالفرق بين من يعنى بالقلب ووظيفته في الجسم، وبين من يعنى بالقلب من حيث تركيبه وموضعه من الرئة اليسرى ونحو ذلك.

أي بني

إن العالم اليوم كجوتفة الصانع، نصب فيها كل العناصر من شرق وغرب وقديم وحديث، ثم تستغل كلها ليؤخذ خيرها، وهي تتطلب من الإنسان أن يكون مرناً واسع

الصدر.. لا يزدري ما في الشرق لشرقيته، ولا يُمجّد الغرب لغربيته، وإنما يمجّد الحق حيث كان. فنصيحتي أن تكون مفتح العينين، مفتح الأذن. تتطلب الحق حيث كان، لا تأبه للجديد لجدته، ولا تفر من القديم لقدمه.

إن للشرق مزايا لا يستهان بها، فحكمته مركزة متبلورة، وهو يعتمد على الإلهام أكثر مما يعتمد على العلم والتجربة والحقيقة. وللغرب مزايا لا يستهان بها، فهو يعتمد على الحقيقة والتجربة والعلم، ولكن كانت نتيجة العلم الأوروبي القنبلة الذرية، وهذه القنبلة ينقصها النظر إلى غير الإنسانية، لا إلى استعمالها في الغلبة. ولو استكشفت وصحبها النظر إلى غير الإنسانية لاكتشف تحطيم الذرة لا القنبلة الذرية، ولا استخدمت في غير الإنسان، من إزالة سدود وقيود قبل أن تستخدم في القنابل. أما قصد الغلبة، فيرمي إلى القنبلة الذرية أكثر مما يرمي إلى غير الإنسانية، لأن القنبلة الذرية إنما تستعمل في الفتك لا في الفتح.

أي بني!

إنك في زمن الآن قد مسحت فيه كل القيود، واختلط الشرق بالغرب، واختلطت المدينة الشرقية بالمدينة الغربية، وأصبح يمكنك أن تظفر في مصر وتتغدى في فرنسا، وتتعشى في إنجلترا، وهي إحدى الأعاجيب التي ما كنا نحلم بها. وليس هذا بالأمر الهين، فمعناه أن الحضارات تتقابل، ومنافع الناس تتلاقى.. وخير لك أن تقابل عالمك في ثوبه الجيد، تتأقلم معه وتسايره، ولا تقف ضد التيار فيجرّك.

أي بني!

خير ما تواجه به هذا الزمان، سعة دراستك ووقوفك على حقائق الشرق والغرب، وانتفاعك بما في كل من مزايا. وعيب الشرقيين شعورهم بمركب النقص أمام المدينة الحديثة، فهم يقدرونها فوق قيمتها، ويقدرّون أنفسهم أقل من قيمتهم، ولو أنصفوا ل زادوا من قيمة أنفسهم، وقلّوا من قيمة المدينة الغربية.

فالمدينة الحقّة إنما تقاس بإسعاد الناس لا بكثرة الاختراع ولا بكثرة التجارب. نعم إن المدينة الغربية أكثر اختراعاً وأكثر تجارب، ولكنها ليست أكثر إسعاداً للناس، فكثرة حروبها وكثرة تكاليف الحياة عندها وكثرة مطالبها، جعلتها أشق على الحياة وأفقدتها قيمتها في السعادة.

أي بني!

لست أريد أن أبثك رأيي وألزمك به، فأنت حر في اختيار آرائك ووزنها بميزانك، ولكن هذا لا يمنعني من أن أبث إليك بعض آرائي لا عن طريق إلزامك بها، ولكن رغبتني في نفعك جعلتني أعرض عليك كل ما أرى لثري فيه ما ترى.

والسلام عليك ورحمة الله.

الرسالة التاسعة

لقد كتب إليّ أخوك مرة من لندن - بعد أن أتم دراسته في كلية الهندسة بجامعة فؤاد، وذهب إلى إنجلترا يعدّ نفسه لنيل الدكتوراه - يقول: إنه ضمنه مجلس مع جماعة من شبان الإنكليز المتخصصين في الهندسة أيضاً، وما زال الحديث يتقلّب بينهم إليّ أن وصلوا إلى عمر الخيام، فأخذ كل بيدي رأيه في شعره وفلسفته في الحياة، وجمال رباعياته، والروح التي تبثها في النفوس، وهل هي روح قوية أو ضعيفة تناسب هذا العصر أو لا تناسبه؟ ونحو ذلك.. وإن أخاك أثناء هذا الحديث كله، لم يستطع أن ينبس بكلمة، ولا أن يشارك في هذا الحديث بأي رأي، لأنه لم يسمع قبل هذا المجلس عن عمر الخيام، ولم يعرف عنه شيئاً، وأنه خجل من نفسه وخجل من ثقافته.

وأنت الآن تدرس الهندسة كأخيك، وأخشى أن تكون أيضاً لم تسمع بعمر الخيام وأمثاله.. وربما لم يسمع عنه أيضاً كل إخوانك في كلية الهندسة، وكل زملائك في كلية الطب والزراعة والتجارة، وبعبارة أخرى كل المتخصصين في الدراسات العلمية والفنية.

وهذا عيب شنيع ألفت إليه نظرك ونظر زملائك، وأريد أن تبراوا منه جميعاً. إنكم تظنون أن واجبيكم يحتم عليكم دراسة فنكم والتوسع فيه ما أمكن وكفى، فإن كان عليكم واجب ثقافي آخر، فقراءة جريدة سياسية أو مجلة خفيفة، تقرأونها عند تنقلكم في الترام أو القطار، أو للتسلية قبل النوم. فإن تمّ هذا كله، ظننتم أنكم أديتم واجبيكم نحو عقلكم. ولا بأس بعد ذلك أن تجهلوا عمر الخيام وأمثال عمر الخيام، وأن تجهلوا ما يجري في العالم من شؤون اجتماعية وثقافة عامة أدبية. وفي هذا من الخطأ ما يجب أن تتحرر منه أنت وأمثالك.

إنك إنسان قبل أن تكون مهندساً أو طبيباً أو تاجراً أو نحو ذلك، وإنك إنسان ذو عقل، كما إنك إنسان ذو معدة. وكما يجب عليك تغذية معدتك يجب عليك تغذية عقلك. وليست الهندسة أو الطب أو نحو ذلك تغذي عقلك إلا في ناحية محدودة ضيقة. إن الهندسة تغذي مجموعة صغيرة من الغدد في المخ، أما سائر الغدد فلا تجد غذاءها في الهندسة ولا الطب.. إنما تجد غذاءها في المعلومات العامة والثقافة العامة، ولذلك كثيراً ما تجد

مهندسين أو أطباء أو نحوهم، وهم مع معرفتهم الواسعة بمهنتهم عوام أو أشباه عوام. . فيما عدا فئتهم الذي تخصصوا فيه. تسمع جدالهم أو آراءهم في غير فئتهم، فيضحكك حديثهم كما يضحكك حديث من لم يتثقفوا. وليست الجرائد والمجلات الرخيصة كافية للغذاء الجيد الناضج في شيء، بل إن كثيراً من هذه المجلات الرخيصة تضر أكثر مما تنفع. . عمادها إثارة الفرائز الجنسية بحديثها وقصصها ومناظرها، فهي تعالجها - وتعالجها وحدها - كأن ليس في الوجود شيء غير هذه الفريزة، فأعيذك بالله من أن يكون أفقك في الحياة هذا الأفق الضيق المحدود.

أي بني!

إن أحاك هذا ذكّر لي بعد ذلك أنه انتقل من إنجلترا إلى السويد ليمرّن في مصانعها الهندسية، وأنه صحب مهندساً سويدياً يحب القراءة في الكتب الأدبية وفي كتب النفس والاجتماع ونحو ذلك، وأنه بمخالطته ومصادفته تعلم منه القراءة، فكان يرشده إلى الكتب القيّمة التي يجب أن يقرأها، ويستحثه أن يغشى المكاتب ويقلب فيها نظره، ويشتري ما يعجبه موضوعه منها، فتمت عنده ملكة القراءة وأنه على أثر ذلك - بسبب هذا الصديق - انضم إلى جمعية فرضت على أعضائها أن يجتمعوا كل أسبوع مرة، وأن يُحضّر أحد أعضائها بالتناوب حديثاً كل أسبوع حسبما يختار، يقرأ فيه ما استطاع قراءته، ثم يعرضه عليهم. وبعد سماعه، يتناقشون فيه مناقشة تطول أو تقصر. وانقلبت هذه الجلسة إلى لذة عقلية ممتعة له، حتى كان يترقب تلك الساعة ويتمناها طول الأسبوع، وأنه استفاد منها فائدة كبرى غيرت حياته، وغيّرت عقليته. ومن ذلك الحين أصبحت له مكتبة تشمل كتباً من كتب «أدبر» في علم النفس، ومن كتب «موم» في الأدب، ومن كتب «برتراند رسل» في الفلسفة، ونحو ذلك. ثم كان كأنه خلق خلقاً آخر. فأناشدك الله أن تعمل مثل هذا.

أي بني!

لست أريد أن أقيم لك البراهين بأكثر من أن تقارن بين شباب قضوا أوقات فراغهم في لعب نرد أو شطرنج أو حديث فارغ في الأندية والمقاهي، وبين شباب أحيوا الكتب والمطالعات، ووضعوا لهم برامج في تثقيف نفوسهم وتوسيع عقولهم. أريد أن تقارن بين هاتين الطائفتين أيهما أكثر لذة وممتعة لأنفسهم، وأيهما أكثر نفعاً لأمتهم، وأيهما أجدر بلقب إنسان؟

أي بني!

لا تظن أنك تستطيع أن تكون مهندساً عظيماً بقراءتك في الهندسة وحدها، ولا أن يكون زميلك طبيباً عظيماً بقراءته في الطب وحده. فالعقل وحده وثقافته في أي موضوع آخر يفيد في الموضوع الذي تخصص فيه. فكم أنت فكرة هندسية عظيمة من قراءة كتاب في الأدب، أو في الاجتماع! وكم أنت فكرة طبية سامية من ثقافة اجتماعية أو فلسفية. ويخيل إلي أن كثيراً من الأطباء ينقصهم المنطق مثلاً، فلو تعلموا شيئاً من المنطق، لاستطاعوا أن يحددوا بالضبط نوع المرض ونوع العلاج، وخاصة في الأمراض التي تتشابه أعراضها، وتتقارب أوصافها؛ فالمنطق وحده هو الذي يستطيع أن يقول - بناء على هذه الأعراض المتشابهة - إن هذا المرض كذا دون كذا. والطبيب الناجح هو الذي منح ملكة منطقية بالفطرة، ولو نمت هذه الملكة الفطرية بشيء من الفلسفة والمنطق التعليمي، لكان صاحبها أنجح وأعظم.

أي بني!

مفتاح هذه المشكلة أن تجتهد أول أمرك، أن تكون لك هواية في فرع من فروع الثقافة العامة، كنوع من دراسة التاريخ، أو نوع من الأدب، أو نوع من الدراسة النفسية أو الاجتماعية بجانب دراستك الخاصة. تبدأ فيه على مهل، وتحب نفسك فيه رويداً رويداً، كما يفعل من يريد أن يمرن نفسه على هواية الزهور أو جمع أوراق البريد أو الرسم أو نحو ذلك، فإذا صبرت على هذا قليلاً قليلاً، وجدت أن لذتك تنمو شيئاً فشيئاً، ولا تزال كذلك حتى تصبح هذه الهواية «كيفاً» لا تصبر عنه ولا تستطيع العيش بدونه، ولكنه «كيف» راق سام نيل نافع. فإذا وصلت إلى هذه الدرجة، استسَخَفْتَ من يضيئون أوقات فراغهم في الحديث التافه واللعب السخيف والقراءة الرخيصة، وأحبيت أن تصادق من قويت ثقافته ونضج تفكيره، ونعمت هذه الصداقة.

أليس عجباً أن تسمع من زملائك أنهم يريدون قتل الوقت بلعب الورق، أو قتل الوقت بالحديث التافه، أو قتل الوقت بالكلام في أعراض الناس أو نحو ذلك؟ كأن الوقت عدو يُقاتل، مع أنه المادة الخام للحياة، وهو أجدر بأن يصادق لا أن يقاتل. ولكن كم يجني الإنسان على نفسه بمعاداة أحق شيء بالصداقة!

أي بنيا

تصوّر أنك ستعيش بعد ذلك أربعين أو خمسين عاماً، وتصورّ ماذا تجني في هذه السنين الطوال إذا أنت صرفت جزءاً كبيراً منها في تقويم نفسك وتنقيف عقلك، وتصورّ كيف تخسر إذا أنت صرفتها أو أكثرها فيما يضر ولا ينفع. بل أنت إذا حسبت ذلك بحساب اللذة الشخصية فحسب، وجدتك تتلذذ أضعافاً مضاعفة من لذائك العقلية أكثر من لذائك الجسمية.

والسلام عليك ورحمة الله.

* * *

الرسالة العاشرة

رسالة إلى أبي

أبي!

قرأت رسالتك إليّ، وأشكر لك عنايتك بي، واهتمامك بأمرى.

وكل ما أرجوه أن تستمع إليّ في رسالتي هذه، كما استمعت إليك من قبل في رسالتك وتوجيهاتك، وأن تفتح قلبك لكلماتي كما فتحت قلبي لكلماتك، وكما يجب على الحكام أن يفتحوا قلوبهم لكلمات الشعوب، حتى تتلاشى الدكتاتوريات البغيضة، ويصيح للشعب حرية الكلام والتعبير عن رأيه.

أبي!

إن أشد ما يثيرني ويؤلمني هو نسيانك أنني شاب، فتطالبني بأكثر مما يطيقه الشباب، حين تقيسني بسنّك، وحين تفترض أن لي من التجارب والعلم ما لك، ثم تحاول أن تحصي عيوبى، وتخمرنى بالنصائح والأوامر والتوجيهات، أملاً أن يكون عقلي مثل عقلك، وتديري للأمر مثل تدبيرك، ناسياً أن ابنك ما زال شاباً، له من الحيوية والنشاط ما يدفعه دائماً لمواجهة الحياة ليستمد منها خبرته وتجاربه، وناسياً أن للشباب الحق في أن يسير في طريق مخالف للطريق الذي سار فيه آباؤهم من قبل، وأن يجربوا حياة غير الحياة التي خاضها آباؤهم في شبابهم.

لقد قرأتُ مرة قولاً للطفى باشا السيد: «دعوا الشباب ينعم بحريته، دعوه يجرب فضيله تجاربه، ويخطئ فيعرف أسباب خطئه، أما النصيح والإرشاد فهو كثير في الكتب السماوية».

حقاً، إن أهم ما يحتاج إليه الشباب المصري هو أن يُترك ليجرب الحياة بنفسه، إنه سيخطئ بلا شك، ولكن هذا الخطأ لن يكون شيئاً إذا ما قيس بتلك المصائب الناتجة من فقد الشباب لحريته، وانحلال شخصيته، وفقده الثقة بالنفس.

ليترك الآباء أبناءهم يجربون ويخطئون، فهذا مما يقوّي شخصيتهم، ويزيدهم ثقة بأنفسهم، ويجعلهم جديرين بتحمل المسؤولية الملقاة على أعناقهم.

إن هذا الضعف في الشخصية، والهرب من تحمل المسؤولية، نجده في الطالب الذي

يقوم والداه بجميع أعبائه، ويحرمونه من كل تجربة. ونجد في الطالب الذي يقوم أساتذته بتحضير محاضراته وإملائها له، ويحرمونه من البحث والدراسة، فيصبح همّ الجميع أن ينال الطالب شهادته، ويصبح موظفاً في الحكومة، ولا يهم مطلقاً ما يصاب به من ضعف في الشخصية، وانحلال في الخلق، وغيرها من الأخلاق التي تنتقل مع الشباب من المدارس والجامعات إلى دور أعمالهم، فيفقدون كل ثقة بأنفسهم، ويهربون من كل مسؤولية تلقى على عاتقهم، في الوقت الذي يتعلم فيه الشاب الأوروبي والأمريكي كيف يعتمد على نفسه في البحث والدراسة، وفي مواجهة الحياة العملية، ليستمد منها خلاصة تجاربه ومعلوماته.

أبي!

ليس أسهل على الآباء من توجيه النصائح، وإحصاء الأخطاء على أبنائهم، ولكن الحديث في الأخطاء وتوجيه النصائح لا يمكن أن يؤدي إلى تغيير مجيد، أو إلى تحسين ظاهر، بل وربما أدى إلى عكس ذلك، لأن النفس من طبيعتها تكره النصائح والتوجيه. إنما المجدي حقاً أن يعلم الآباء كيف تكونت أخطاء أبنائهم. وما هي الظروف التي اضطرتهم إلى أن يخطئوا، ثم يبدأوا في إزاحة هذه الظروف عن طريق الأبناء، وتوفير ظروف أخرى صالحة. وليس هذا بالشيء الهين، ولا بالأمر اليسير، وإنما يحتاج إلى صبر طويل، وتضحيات عديدة من الآباء، حتى يهيئوا جوّاً ملائماً للتربية الصحيحة.

أبي!

لقد دلّتنا المشاهدات على أن مسؤولية التربية تقع معظمها على عاتق الآباء، فهم أكثر الناس قدرة على إخراج أبناء صالحين، وهم أكثر الناس قدرة على توفير الجو الصالح لتكوين أسرة سعيدة صالحة. فإن عجزوا عن عمل هذا، فالذنب ليس ذنب الأبناء. ولا داعي مطلقاً لزجرهم وتأنيبهم وتقديم نقداً جارحاً، ولا داعي مطلقاً لاستعمال ألفاظ الضجر والشكوى، وإنما الذنب يقع على الآباء الذين فشلوا في تهيئة الظروف الملائمة لإخراج شباب صالح.

إن إخراج الأطفال إلى العالم أمر خطير، يتطلب قوة على تحمل المسؤولية، وبعداً عن الأنانية، وعلماً بقواعد التربية الصحيحة، وخلقاً متيناً، وتضحية عظيمة.

إن مصر لا تسمى إلى الإكثار من عدد سكانها مهما تكن النتيجة، وإنما تسمى إلى أن يصل هذا العدد إلى مستوى راق عظيم؛ وعلى ذلك فإن إخراج الأطفال إلى العالم من غير أن يراعي مخرجهم هل في استطاعتهم تربيتهم تربية صحيحة، وتوفير حياة صالحة لهم، لهُو

الجهل المطبق والأناية المطلقة.

لقد رأينا في الأمم الناهضة كيف استطاع الآباء توفير البيئة الصالحة للتربية الصحيحة والحياة العائلية السعيدة، وكيف استطاع الآباء اتخاذ أبنائهم أصدقاء لهم، يحسون إحساساتهم، ويفكرون فيما يفكرون فيه، يصحبونهم في نزهاتهم ورحلاتهم، ويمؤدوهم التفكير المستقل والقول الحر الصادق، فلا يستخدمون سلطتهم في إخضاع الأبناء لهم ولتفكيرهم، ولا يستغلون نفوذهم في إرهاب أبنائهم بما لا يتفق وشبابهم وحيويتهم، ورأينا كيف يسود الحب والألفة بينهم، وكيف نشأت بين الأسرة علاقة روحية جميلة عمادها التعاون والتضحية والإخاء!!

أبي!

لست أرجو إلا أن تدعوا الشباب يعيش، ويخط لنفسه الطريق، طريقاً لا تكتفه النصائح والتوجيهات الجافة التي تدفعه في طريقه كالألة لا يدري من أمره شيئاً، وإنما تكتفه الحياة نفسها، تدفع به يوماً إلى يمينه، ويوماً إلى يساره، ولكنه يستطيع حينئذ أن يعيش كإنسان.

شاهدت مرة فيلماً سينمائياً لطيفاً عماده أن رب الأسرة لا ينصح مطلقاً، وإنما إذا أراد شيئاً غير الظروف التي تسيبه، فإذا تغيرت الأسباب، تغيرت المسببات. وإذا رأى ابنه غضب مرة من المرات، بحث عن سبب غضبه، ثم أزال ما يسبب غضبه، وهكذا، فكان طبيعياً ناجحاً.

وقد رأيت في إنجلترا أن القوم يعلمون أبناءهم الاستقلال بتركهم أبناءهم يعتمدون على أنفسهم في نفقات الجامعات وفي الحياة، فيكونون بذلك مستقلين في أعمالهم، معتمدين على أنفسهم بأنفسهم، فمنهم موزعو الألبان، وموزعو البريد، وكناسو المدرسة، وما إلى ذلك، فيشبون رجالاً يعتمد عليهم لا أطفالاً يقادون كما يقاد البعير!

أرجو ألا تفهم من خطابي أنني أكره نصحك، أو أملّ توجيهاتك، ولكن خير نصح ما كان في تغيير الظروف وتهيئة الجو الملائم. وأرجو أن أجد في خطاباتك القادمة هذه الخطة الناجحة، والرأي لك والسلام.



الرسالة الحادية عشرة

أي بني!

قرأت خطابك، وأعجبني منك الدقة في النظام، واستقلالك بنفسك في تصرفك، واستفادتك من كل ما ترى، وأكتب إليك اليوم فأخبرك:

1 - بأنه كان لك قريب من أعيان المنوية ورث عن أبيه ثروة كبيرة تقدر بنحو ثلاثمائة فدان، ولكنه وقع في عادة سيئة هي لعب القمار. وكان مغفلاً، فكان يشتريه اللاعبون بعضهم من بعض، وما زال به القمار حتى خسر كل أطيانه. وكان يستجدي أخته، فلا تعطيه، وتقول له: إن ثروتك كانت ضمف ثروتني فأضعتها، ثم كان يستجدي قريبة له ولك. فكانت تعطيه الجنيه أو الجنيين شفقة به حتى مات بائساً!!

2 - وكان أحد معارفنا رجل قانون كبيراً وذا عقلية جبارة. كان إذا حدثك عن القمار شرحه شرحاً وافياً وفسله فلسفة دقيقة، ومع ذلك وقع في هذه العادة السيئة، فكان يسهر ليله كله على مائدة القمار حتى أضاع ثروته، ثم اضطر آخر الأمر أن يبيع بيته ويصرف ثمنه في الميسر، ثم اضطر أن يبيع أثاث بيته حتى أضاع كل شيء، ثم مَدَّ يده لأقاربه الأغنياء فأعطوه مرة، ثم كفوا أيديهم عنه، وركبه الهم الثقيل، فانفجر شريان في مخه فمات. ولا يزال بيته يذكّرني بمأساته، رحمه الله.

3 - أعرف مصلحاً اجتماعياً كبيراً، وعاقلاً دقيقاً لبقاً، هوى اللعب في البورصة، فكسب نحو مائة ألف جنيه في لعبة، وابتنى منزلاً فخماً، وأثنه أثاثاً فخماً، ثم خسرها في لعبة أيضاً، وباع بيته الذي بناه، وأثاث بيته، وركبه الهم أيضاً، فالتجأ إلى الخمر يُسْرِى بها عن همّه. فما زال كللك حتى وقع في عادة الخمر كما وقع في عادة الميسر، وأفرط في الشرب حتى انفجر مخه فمات!

أي بني!

إنني أحذرك أن تكون كأحد هؤلاء تستهويهم المائدة فيلتفون حولها. وللشيطان مداخل في ذلك، فهو يستهوي أولاً بالجلوس على المائدة من غير لعب للتفرج على اللاعبين، ثم يستهويك باللعب من غير تقود، ثم يجرك إلى اللعب بالتقود، فإذا أنت مقامر، أعاذك الله.

أي بني!

وأعرف طبيباً كبيراً ماهراً في صناعته، جرّه أصدقاؤه إلى اللعب، ففضى ليله لأعباء يكسب كثيراً ويخسر كثيراً، ثم ضجعت زوجته من طول سهره، ومن كثرة خسارته، فطلبت منه الطلاق فطلقها، وسعدت، وندم.

أي بني!

يجب أن تكون لك ميزانية كميزانية الدولة المنظمة، تعرف مقدار دخلك وخرجك، ولا تصرف قرشاً أكثر من دخلك.

بل لا يصح أن تصرف كل دخلك. فالليالي من الزمان حبالى، لا تدري ماذا يحدث، وكم من المال تحتاج. وراك الله شرُّ السوء.

أي بني!

وكان لنا أستاذ كبير في مدرسة القضاء يتقاضى خمسة وثلاثين جنيهاً في الشهر، كما يتقاضى مائتي جنيه في السنة من الجامعة المصرية، ولكنه كان مسرفاً في بيته، يقيم كل أسبوع حفلات استقبال، وحفلات رقص وموسيقى، ويستدين كل شهر ما يحتاج إليه بيته من خبز ولحم ولبن وغير ذلك. فإذا جاء أول الشهر اصطف الدانون على باب المدرسة حتى يقبض الأستاذ مرتبه، ويخرج فيوزع عليهم أكثر مرتبه، ولا يبقى منه إلا ما يكفي ثلاثة أيام، فكان يقول: لعن الله السبعة والعشرين يوماً آخر الشهر. وكان يمد يده إلى زملائه في المدرسة، فيقترض منهم.

أي بني!

حذار أيضاً أن تكون مثل هذا، بل لا بد أن تعيش عيشة اقتصادية لا إسراف فيها ولا تقشير، وأن تكون معيشتك منظمة وبمقدار ما تكسب، بل أقل مما تكسب: لا حرمان ولا بهرجة. واعلم أن اضطرابك وفساد ميزانيتك شهراً واحداً يجر عليك فساد العمر كله، وإذا فسدت ميزانيتك وأنت لم تتزوج بعد، فأولى أن تفسد بعد الزواج. وراك الله شرُّ الذين.

واعلم أن ليست الأخلاق صدقاً وعدلاً وشجاعة فقط، بل إن من أهم الأخلاق تنظيم الحياة أيضاً، وسيرك في الحياة المالية بنظام واتفان، ولأن يمد الناس أيديهم إليك يقترضون منك خير من أن تمد يدك تقترض منهم.

وفي الحديث: «اليد العليا خير من اليد السفلى».

حفظك الله من هذه الشرور، وجعل يدك العليا دائماً. والسلام عليك ورحمة الله.

الرسالة الثانية عشرة

أي بني!

وصلتني رسالتك التي تقص عليّ فيها ذلك الحادث المولم الذي حدث في الورشة التي تعمل فيها، ولشد ما تألمت لوفاة ذلك العامل الكهربائي الذي كان يحاول إيقاف المولد الكهربائي، فسرت الكهرباء في جسمه، ثم وقع صريعاً على الأرض. ولشد ما أكني وصفك لهله الحادثة الأليمة التي حدثت أثناء انهماككم في العمل. . . ورجائي ألا يمر عليكم مثل هذا الحادث من غير أن تخرجوا منه بدرس نافع، وعبرة مفيدة لكم ولمن حولكم من الناس.

لقد سرنني ما فعلتموه إزاء أسرة الفقيد التي كان يعولها، وما قدمتموه من مال وخدمات. وسرتني محاولاتكم المعيدة في أن تلاشوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى أن تتكرر مثل هذه الحادثة، ولكن هناك درساً آخر قوياً يجب ألا يفوتكم حين تنظرون إلى هذا الحادث، وهناك عبرة يجب أن يعيها الجميع.

أي بني!

هذا العامل هو أحد العمال الملايين الذين يعملون في تلك الأجهزة والآلات، ووفاته - بصرف النظر عن المسؤول في هذه الحادثة - تدل على تلك المصائب والكوارث والمتاعب التي يلاقها العمال وأسره من جراء القيام بأعمالهم القاسية المتعبة المملة المتكررة. ولست أريد في مثل هذا الموقف أن أعيد تلك الكلمات والجمل التي قيلت في مثل هذه الأحداث من أنه يجب علينا أن نضمن سلامة العامل، وأن نهيب له أعمالاً أقل قسوة وأقل جهداً، إلى آخر ما قيل في مثل هذه المواقف. . . ولكنني أريد الآن أن أخطب فئة أخرى غير فئة العمال ورجال المصانع، أريد أن أخطب الفئة التي يعمل من أجلها العمال، والتي تفوز في النهاية بهذه الأجهزة التي دفع ثمنها من راحة العامل وأعضابه وحياته! أريد أن أخطب كل من يركب سيارة وكل من يستخدم تليفوناً، أريد أن أقول له إن عليه أن يعلم تمام العلم ويحس كل الإحساس بأن سيارته هذه قد تعذب أثناء صناعتها عمال كثيرون، وأن تليفونه هذا قد هلك وقت عمله صناع عديدون، حتى أخرج له بهذه الصورة التي يراها.

أريد أن يصل هذا الرأي إلى عقولهم حتى يفهموه تمام الفهم، وأن يشعروا به كل

الشعور، حتى إذا ركبوا سياراتهم، لم يفعلوا بها ما يفعله كثيرون من الشبان المراهقين هذه الأيام، وحتى إذا ما شاهدوا آلة التليفون أمامهم، وحثتهم أنفسهم أن يقتلوا بها أوقات فراغهم، وأن يقتلوا بها أعصاب الناس كما قتلوا بها قبل ذلك العمال والصناع، كان لهم من ضميرهم ما يردعهم ويقفهم عند حدودهم.

أي بني!

لقد انتاب البعض شعور قوي في بعض الأوقات بما للآلات والمصانع من أضرار كثيرة على المجتمع.. فرأوا أنها تفقد العامل حرته، وتُضَيِّق من نطاق تفكيره، وتفسد إنسانيته، وتجعله جزءاً من آله، فكانه ترس أو عمود فيها، ولكن سرعان ما رأوا ما تخرجه الآلات من أجهزة تساعد في تقدم الإنسانية ونهضة البشر، ورأوا أن إخراجها إلى الناس قد يوازي ما يقدمه العمال من مجهود وتضحيات، وما يبذلون من تعب ومشقة.

والآن أرجو أن يساعدنا هؤلاء الذين يعمل لهم العمال على الاحتفاظ بهذا الرأي، فلا يحاولون استغلال ما يتجه هؤلاء الملايين من الصناع المساكين في قتل أوقات فراغهم على حساب أرواح البشر.

نصيحتي لك استتاجاً من هذا الحادث، أن يمتلئ قلبك رحمة على العامل الفقير الذي يتعرض لهذه الأخطار، وعلى اليائس المسكين الذي لا يجد قوت يومه، وعلى المريض المسكين الذي لا يجد صحته، وعلى الجندي المسكين الذي يضحي بحياته في ميادين القتال.

أي بني!

بل إنني لأرجو أن تنسع رحمتك، فترثي للمجرم الذي وقع في إجرامه، وللغني الذي يتر أموال الناس.. بل وللعاخرة التي اضطرتها حاجتها إلى أن تبيع جسمها، ولرجال السياسة الذين قست قلوبهم، فدفعوا بالملايين من الناس إلى مجزرة القتال! فكل إنسان في الوجود - فقيراً أو غنياً - يستحق الرحمة إذا اتسع أفقك وبعد نظرك.

أي بني!

ارحممُ تُرحم. وليس يضيع حادث اتخذته درساً وانتفعت به. وَفَّقَكَ اللهُ، وأصلح حالك والسلام.



الرسالة الثالثة عشرة

أي بني!

كُتبت إليّ تسألني عن عزمك ترك لندن، بعد حصولك على الدكتوراه، والسفر إلى سويسرا للتمرين العملي، فلا بأس من ذلك، وإن كنت اعتقد أن الوسط الإنجليزي خير من الوسط السويسري لسببين:

الأول أن الوسط الإنجليزي أجَدُّ، وأقلُّ لهوًّا وعبثًا.

والثاني أنك كنت تحضر الدكتوراه، وكنت مشغولاً برسالتك عن اللهو والعبث، فإذا أنت ذهبت إلى سويسرا بعد الدكتوراه، اتسع زمتك ووجدت ما يدعو إلى اللهو والعبث.

ومع ذلك، فلا بأس من سفرك بشرط المحافظة على ضبط نفسك، واعتدال الميل إلى اللذائذ، وخضوعه لحكم العقل، فكن سيد نفسك، ولا تكن عبداً لشهواتك. وضبط النفس يتطلب منك ألا تسرف في الشراهة والدعارة والطعم والغضب والسخط والثرثرة والإدمان، وقاك الله شرها جميعاً. ولست أريد أن تكون زاهداً، فأمتنع عن كل متعة، وإنما أريد أن تكون معتدلاً مقتصدًا في اللذائذ، لا تفريط ولا إفراط، ولا دعارة ولا رهبانية، وأحذرك على الخصوص من أشياء ثلاثة: الخمر والنساء والقمار، فهي سرّ ما يبلى به الإنسان ويفسد عليه حياته، ويضعف روحانيته، ويقبل من حرته، ويسوقه إلى أسوأ حال.

وسألته: هل تتزوج من إنجليزية أو لا؟ فأقول لك: إني مع اعتقادي بمزايا الفتاة الأوروبية من نظافة ونظام، وعناية كبرى بشؤون الزوج، أرى أكثر مَن حولي من المتزوجين بأوروبيات غير سعداء، لأنهم رأوا أن زوجاتهم الأوروبيات قد ساءن ما شاهدن من الأمور في مصر، فهنّ ينغصن على أزواجهن إذا رأين فقراء مقعدين بجانب أغنياء مترفين، ويسوهن أن يرين فوضى وقذارة وما إلى ذلك، وظهر أنهن كن يتصنعن التأكيد بسرورهن من الإقامة في مصر.

ومع هذا، فسلطان الحب فوق كل سلطان، فانا أترك لك وزن هذه الأمور، وأترك لك الاختيار بعد أن أبدت رأيي.

وأيضاً، فالرجل إذا تزوج بأجنبية، رأى نفسه مضطراً أن يؤنسها بسببها وتمثيل وهواء طلق ونحو ذلك، فكان ذلك مثار الشقاق المتصل.

ولكن حذارٍ أن تتخضع بما تفعله الفتاة الأوروبية من تصنع وإظهار ود متعمد، وإعجاب بموسيقى تعجبك، وفن يروقك، حتى توقعك في أحبولتها؛ فميزُ بين الطبيعي والمصطنع، والسليقي والمفتعل.

كل إختوتك بخير، وجارتك فلانة حملت في الرابع، ولكن تربية الأولاد وكثرة النفقات اضطراها إلى الذهاب لطبيب للتخلص من هذا الحمل البغيض، ولكن ذلك من غير علم أهلها. فأنا أعلم الخطر الشديد الذي تتعرض له الفتاة، ولكن الله سلم، فتجت وفرحت بهله النتيجة. فمن أبي كثرة الأولاد، فلذلك أحسن لتربيتهم وأصح بجسم أمهم، وأكثر تمكيناً للأباء من أن يحسنوا تربية أولادهم، ولكني نصحتها بالألا تعود إلى مثل هذه العملية الخطرة، فالوقاية بادئ ذي بدء خير من العلاج بعد فوات الأوان.

أرجو أن تخبرني بما استقر عليه رأيك والسلام.

زارني اليوم فنان مصري قال إنه اتخذ من بيته في الضواحي معبداً لفنه، ويتقن ما يرسم في بطنه، ولا يسأل عن الزمن، ولكن يسأل عن الإتقان. وقال: إنه يحتفظ في رسمه بروح مصرية صميمة، ويؤلف بين النزعات المصرية القديمة ومقتضيات الوقت الحاضر، وأنه نجح في عمله وعرض ما صورّه على الإنجليز، فأعجبوا به، وقالوا إنهم لا يستطيعون تقليد هذا الرسم الشرقي، لأنه وسط بين الفن الشرقي القديم والفن الغربي الحديث، وقالوا إن أعماله تشبه عمل الآلات الميكانيكية إتقاناً وجودة، وأوصوه بالاستمرار في العمل، وتمنوا له النجاح.

وقال هذا الفنان: إنه استطاع أن ينشئ مدرسة على مذهبه، التحق بها سبعة عشر فناناً مصرياً، وقال إنه يشترط فيمن يتقدم إليه ألا ينظر مطلقاً إلى الناحية المادية، ومن أجل ذلك حرم عليهم بيع اللوحات أو المطالبات بترقيات وعلاوات. فحمدت الله أن يكون في مصر ثمانية عشر راهباً فنياً. وأتمنى لك عند رجوعك أن تكون راهباً علمياً، والسلام.



الرسالة الرابعة عشرة

اعتادت أمك وأنت في مصر أن تشملك بعطفها، وتمزك برحمتها، فتوفر لك كل ما تحتاجه من طعام وشراب ونام، فاعتمدت عليها في كل ذلك لا على نفسك، ثم هي تسخر الخدم في غسل الصحون وما إلى ذلك، فاعتدت الراحة، واستسلمت إلى الترف، وفررت من تحمل أي مسؤولية. فلما سافرت إلى لندن، شعرت بعيب هذه التربية، وأنها أفقدتك الاستقلال، وتعودت عادات جديدة لم تكن لك من قبل، فمهد إليك أن تفضل الصحون لنفسك، وأن تحافظ على مواعيد الأكل في دقة ونحو ذلك، ثم رأيت عادات جديدة لأمة جديدة، فأضحك أن تتحرى وتدقق التحري في عادات القوم الذين نزلت بينهم، وتختار منها أحسنها.

وقد قرأت كتاباً في النظم الاجتماعية في إنجلترا لم أذكر مؤلفه اليوم، فإذا ذكرته، أرسلته إليك، فاقراه وكرر قراءته، وتعرفت عادات القوم، واجتهد في أن تعتاد ما هو خير منها، فالإنسان هو العادة، والعادة تكوّن المخ تكويناً خاصاً. ولو أن خبرتنا بالمخ كافية، لاستطعنا إذا نحن نظرنا إلى مخ إنسان، لم نره من قبل أن نخبره بواسطة تركيبه وحجمه وشكله بصفات كثيرة من صفاته، وأن من خصائص المجموعة العصبية الذي أهمها المخ قابلية التشكل. ومعنى أن الجسم قابل للتشكل أنه إذا اتخذ شكلاً جديداً، احتفظ به واستمر عليه، كالورقة تشيها، فتحس شيئاً من مقاومتها، فإذا ضغطت عليها، اتخذت شكلاً جديداً، واستمرت عليه حتى لا تعود إليه إذا بسطت وهكذا. وكذلك الشأن في الأعصاب، فكل عمل وكل فكر يشكلها بشكل خاص، حتى إذا أريد منها أن تعمل العمل ثانية، أو تفكر التفكير ثانية، كان ذلك أسهل، لأن الأعصاب استعدت للعمل وتشكلت به، كراكب الدراجة يجد صعوبة في ركوبها أول الأمر، ويجد صعوبة في حفظ التوازن عليها، فإذا استمر عليها واعتادها، كان ذلك من أسهل الأمور، ومن أراد التأليف، صعب عليه التفكير أول الأمر، فإذا اعتاده كان ذلك فيما بعد سهلاً عليه.

فمن خصائص العادة سهولة العمل المعتاد كتعلم المشي للطفل، فكم يقاسي في سبيل

ذلك، وكلما مشى وقع. وقد يستغرق تعلمه المشي شهوراً، يتعلم أولاً كيف يقف، ثم يتعلم الارتكاز على رجل واحدة عند اتجاه الأخرى إلى الأمام، ثم يتعلم تغيير الارتكاز من رجل إلى رجل، حتى إذا اعتاد هذا كله، كان يسيراً عليه؛ وكالكلام، فقد تقتضيا الكلمة استعمال عضلات الحلق والشفة واللسان، وقد تقتضيا الكلمة الواحدة استعمال كل هذه العضلات. فإذا اعتادناها وتمرنا عليها، سهل علينا النطق، وتكلمنا من غير شعور بصعوبة ما. واعتبر ذلك بنطق الإنجليزي أو الفرنسي بالعين العربية أو الضاد العربية، كيف يجد صعوبة في ذلك عند النطق بهما حتى يعتادها.

ثم إن العادة توقّر الزمن والانتباه، فإن تعلم الشيء قبل اعتياده يكلف انتباهاً شديداً وزمناً طويلاً، كالكتابة عندما تتعلمها قد تحتاج كتابة سطر واحد إلى زمن طويل وانتباه تام، واستحضار للفكر كله. فإذا صارت عادة، استطاع الإنسان أن يكتب صفحات في زمن كان يكتب فيه سطرًا، كما استطاع أن يكتب وفكره مشغول بشيء آخر. وهذا هو الفرق بين صاحب المهنة وغيره، فصاحب المهنة أَلِفَ الشيء وسَهَّلَ عليه من طول ما اعتاده.

واعتبر في ذلك الفرق بين اليد اليمنى واليد اليسرى، فمن طول ما اعتادت اليد اليمنى الكتابة ونحوها، سهَّلَ عليها العمل وقصر الزمن، ولا كذلك اليسرى. وقد يكون أسهل عليك أن تعتاد عادات القوم من أن تعتاد العادات المصرية، لأن الرأي العام هناك شديد والتيار قوي. فمتى انغمست في التيار جرفك وسرت في سبيله.

ثم اعلم أن للعادة قوة كقوة الطبيعة، ولذلك يقولون: «إن العادة طبيعة ثانية»، فاصبر على الأمر في أول الأمر، إذا وجدت مشقة قبل اعتياده، فأنت إذا اعتدته، سهل عليك، ثم إذا اعتدته، فحذار أن يجرفك التيار المصري بعد رجوعك، فتتسى عاداتك وتغيرها إلى أسوأ منها، فالمحافظة على الزمن وضبط المواعيد وصدق القول عادات حسنة في إنجلترا ومصر على السواء، فليست هي محمودة في إنجلترا غير محمودة في مصر، ولكن ربما كلفك المحافظة عليها في مصر مشقة أكثر مما اعتدتها في إنجلترا، لضعف التيار وضعف الرأي العام، ولكن المهارة الكبرى أن تقف في عاداتك التي تعودتها موقف الشجاعة والحزم، ولو كان ذلك ضد التيار وضد الرأي العام. ومن غير ذلك لا يمكن أن تتقدم مصر جيلاً عن جيل وزمناً عن زمن، وقد يكلفك ذلك مشقة، ولكن كما قلت لك من قبل: إن الصبر عند الصلدة الأولى.

لو قلت: إن الإنسان هو مجموعة عادات، لم تكن بعيداً عن الصواب، فالعادة هي التي تكسب كل ذي حرفة سحنة خاصة، حتى لتندرك إن كان هذا مدرساً أو طبيباً أو خياطاً إذا أنت دقت النظر في شكله، وقوة العادة هي التي تجعل المسكين كأيك يرفضون الآراء الجديدة برغم ما عند بعضهم من المرونة، وتجعل الشبان أمثالك يسرعون في اعتناقها، ولذلك قلّ أن تجد عندنا شيوخاً شيوخاً، لأن الشيوخ ألفوا من صغرهم آراء معينة اعتادوها، وأما أمثالك من الشبان، فلم يألفوا نوعاً خاصاً من الآراء، فكانوا لذلك على استعداد لقبول ما تقوم البراهين على صحته، ومن أجل هذا قامت النصرانية والإسلام على أكتاف الشبان، وأمثال فتية أهل الكهف، وأمثال عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد وأمثالهما، لأن لهم من المرونة ما يجعلهم يقبلون الدعوة الجديدة، بينما كان أمثال دريد بن الصمة الشيخ، والأعشى الشيخ أيضاً وأمثالهما لا يألفون الإسلام؛ لأنهم شبوا على غيره. قال جان جاك روسو: «يولد الإنسان ويموت وهو مسترق مستعبد، يشد عليه القمط يوم يولد، والكفن يوم يموت». وهو يقصد بذلك إلى تقيده بالعادات من يوم أن يولد إلى يوم أن يموت، فهو حين كان في بطن أمه مُقَيِّدٌ بعادات موروثه من أبويه، ثم بعادات تعودها مدى الحياة منذ أن كان طفلاً إلى أن صار شيخاً.

ومن يَعمَ الله عليك وعلى أمثالك أن كانت العادة سهلة التغيير، فيمكنك تغيير العادات السيئة التي ورثتها عن آبائك وبيتك في مصر إلى عادات أحسن منها وجدتها في إنجلترا، فيجب لذلك اتباع القواعد الآتية التي وضعها الأستاذان بين وجيمس، وهي:

1 - اعزمُ عزمًا قوياً لا يشوبه تردد، وضع نفسك في المواضيع التي لا تلائم العادة القديمة، وارتبط ارتباطات كثيرة متافية لها، وإذا رأيت أن إعلان عزمك على تركها مما يعيدك عن العودة إليها، فافعل، فمثلاً إذا أحببت أن تترك التدخين فنعمد جلوسك مع أصحاب لا يدخنون، واعلن بين أصدقائك أنك تركت التدخين، فهذا مما يعينك عليه.

2 - لا تسمح لنفسك بمخالفة العادة الجديدة إلا بعد أن تتمكن جذورها من نفسك وحياتك، فإنك إذا سمحت لنفسك ولو مرة بالتدخين، انفلت العيار، كالبكرة تلف خطأ عليها، فإذا سقطت البكرة ولو مرة واحدة انحلت من الخيط ما يحتاج لإعادة طيه إلى عشرات من اللغات، ولذلك كان العزم على ترك العادة السيئة مرة واحدة خيراً من تركها بالتدريج، لأن التدريج يشوقك إليها باستمرار.

3 - انتهز أول فرصة لتنفيذ ما حرمت عليه، فإن الصعوبة ليست في العزم، وإنما هي في تنفيذه.

4 - حافظ على قوات المقاومة، واحفظها حية في نفسك، وذلك بأن تبرع كل يوم بعمل صغير لا تقصد منه إلا مخالفة نفسك وآرائك، لأن هذا يعينك على مقاومة المصائب إذا حان حينها، وأرجو الله لك التوفيق دائماً.

حاشية:

مرضت أمك مرضاً شديداً، ألزمها الفراش، وارتفاع الحرارة، وألححت عليها استدعاء الطبيب، فلم تقبل بحجتين:

الأولى: الاعتقاد في القدر، وأن ما كتب على الجبين تراه العيون. وما قدر على الإنسان فلا بد أن يراه.

الثانية: أن كثيراً من الأطباء قد أخطأوا، فأمانوا المريض. ألم تسمع ما فعلوا بفلان إذ عالجوه فمات، ويفلانة إذا عالجوها فماتت أيضاً؟ فماذا يفني الأطباء؟

وما زلت أقنعها في الحجتين، فقلت لها: إن المسلمين الأولين كانوا يعتقدون في ربط الأسباب بالسيئات، والأرض إنما تثبت الزرع بالبلر والفيث، فلما لم تزرع وتبلر وتُزَرَّ، لا تثبت شيئاً، ولذلك حاربوا بكل ما استطاعوا من قوى حتى نجحوا، ثم غلوا في الاعتقاد بالقدر، فلم يربطوا الأسباب بمسبباتها، فضلوا في عقيدتهم.

وأما من الناحية الثانية، فإن بجانب الأطباء القليلين الذين أخطأوا، أطباء كثيرين نجحوا، وإنني لا أزال أعتقد أن الذين يكذبون لا يزال صدقهم أكثر من كذبهم، والذين يظلمون يعدلون أكثر مما يظلمون، والأطباء الذين يخطئون أقل ممن يصيرون. وهناك أشياء لا يخطئون فيها إلا نادراً، كتحليل البول ومقياس درجة الحرارة ونحو ذلك، وما زلت بها حتى اقتنعت، فاستدعيت الطبيب، وقد عالجها، نشفت، والله الحمد.

الرسالة الخامسة عشرة

رسالة إلى ابنتي

أي ابتي!

شامت الظروف أن ترحلي إلى إنجلترا، وقد كنت في مصر مهدمة الأعصاب شديدة الانفعال، تبكين لأنفه سبب، وتضحكين لأنفه سبب، وترضين وتفضين وتحزين وتفرحين، والآن أصبحت في نلاجة، فتعلمي أن تلجج أعصابك وتبرد عواطفك، ثم إن كل شيء حولك يدعو إلى الهدوء: جو بارد، ونظام دقيق، ومعاملة حسنة.

وقد كنت في مصر تعتمدين على الخدم في قضاء الحوائج من الخارج، وعمل ما يلزم في الداخل، واليوم أنت في إنجلترا لا تجدين خدماً. فتقضين حوائجك بنفسك، وتفلسين صحنوك بنفسك، وتطبخين وتكنسين بنفسك، ولكن ثقي أن هذا يعلمك الاستقلال، ويحك على النشاط، ويملا فراغك ووقتك، وفي ذلك خير عظيم.

أي بنيتي!

ثقي أنك تحملين - شئت أو أبيت - اسم والدك، فعملك لاصق به، وخيرك وشرك هو مسؤول عنه، فاحفظي اسمك واسم والدك، وعلى الإجمال كوني شريفة، فإن لم يكن شرفك لنفسك، فاشرفي لأبيك.

نصيحتي لك ألا تكثري من الأولاد، فيكفيك ولد و بنت، أو ابنان أو بتان، وقد جرّئت قبلك كثرة الأولاد، فإذا هم كما قال الأعرابي: «إن عاشوا كدوا، وإن ماتوا هذوا». وذلك أعون لك على حسن تربيتهم، وسعة الإنفاق عليهم، وهو أجدى على أعصابك، وأنفع في انفعالاتك، ثم لا كثير خير يرجى منهم، ولا حسن معونة ينتظر منهم، فهم، إذا تزوجوا، ففكروا في زوجاتهم قبل أن يفكروا في آبائهم، والشوية عند الله.

وسّعي عينيك، ودققي النظر في عادات القوم، وخذي ما تستحسنين، وتجنبي ما تكرهين، ولا يفرّتك أنهم أنجليز، فكل قوم لهم خيرهم ولهم شرهم، ولهم محاسنهم ومساوئهم. ولعل ما شهروا به من المرح وعدم التفكير في المستقبل، وأن لهم يومهم الذي هم فيه، ثم ليكن غد ما يكون، من اللطف عوالدهم. وأنت ينقصك الكثير من الفرح وشدة المرح، فتخلقّي بذلك ما أمكن.

وكم تمنيت أن يكون جَوْناً بارداً، ليكون لنا مدافعٌ تنجم حولها، ونسر بجانبها، فهي تجمع شملنا وتجري دمننا، ويصلح حديثنا، ولكن فقدانها لقلعة البرد، ولم نستعص عنها شيئاً، فحرمنا الخير الكثير.

زرت مرة أوروبا، فدققت النظر في رقيهم وانحطاطنا، فقلت: إن رقيهم سببه ميمان⁽¹⁾: المرأة والمطر، فالمرأة برقيها رقت أمتها، وعرفت كيف تربي رجالها ونساءها، والمطر أطفف الجو، وكسا الجبال والأشجار والزرع، وخلق الغابات التي حرمتها، فكوني امرأة من هذا القبيل، تربي فتحسن التربية، وتسعد من حولها، فتحسن الإسعاد.

أي بَيْتِي!

كوني مصدر خير لزوجك وبناتك، فيجد حاجاته موفورة، وسعادته مهيأة، ويجد فيك خير أم لخير بنت.

وتحملي الغربة فإنها بغیضة ثقيلة، ولكن هوّني على نفسك، واعلمي أن الغربة إلى قرب، والبعد إلى نهاية، واجتهدِي أن تجعلِي غربتك أحسن درس، وأقْبِد علم، فترجعي إلى وطنك خيراً مما كنت، وتكوني مصدر إصلاح لمن حولك ولقومك. وأرجو أن أراك قريباً وقد زال حزنك، وجمدت أعصابك، وتحسنت عاداتك، فتحمدِي السفر، وتشكري الغربة.

وحذارِ أن تغيري عاداتك الطيبة التي كسبتها، فلا من إقامة أقمنا، ولا من غربة استفدنا، وإنما احتفظي بشخصيتك، وأصلحي ما فسد من قومك، ولا تفسدي ما صلح من نفسك، واجتهدِي أن تتركِي بلاد القوم وقد خلفتِ سيرة حسنة، وذكريات حميدة، ولا تكوني كما قال القائل [من الوافر]:

وَكُنْتُ إِذَا نَزَلْتُ بِدَارِ قَوْمٍ

رَحَلْتُ بِحِزْبِي وَتَرَكْتُ حَاراً⁽²⁾

ولكن اجعلي من حولك يكون عليك لا يكون لك، ويشعرون بفراغ لفقْدك ووحشة لفرقتك. وَفَقِّهِ اللهُ.

اجتهدِي في أن تملتي فراغك بالقراءة النافعة من قصص ممتعة وتاريخ مفيد، وإن استطعت أن تستمعي لبعض محاضرات في إحدى الجامعات، فاعلمي، فلا خير في حياة جافة فارغة ليس فيها غذاء للعقل.

(1) بقصد: لفظة «المرأة» التي تبدأ بحرف الميم، ولفظة «المطر» التي تبدأ به أيضاً.

(2) البيت لجرير في ديوانه ص 887.

الرسالة السادسة عشرة

أي بني!

احرص على أن يكون لك مَثَلٌ أعلى تَشُدُّه، وترمي إليه في حياتك. وليكن هذا المثل الأعلى مشتقاً من شخصية عظيمة مُضِلِّحة تنفق ونفسك ومزاجك. فإني أعرف فيك الجِد، والإفراط في عِزَّة النفس، وقلة المجاملة، فليكن مَثَلُكَ مناسباً لهذا كله. إن تحديدك للمثل الأعلى يحدد سيرك، ويعيّن ما يقرب منه وما يبعد، فأنت إذا قصدت إلى الهرم. أمكنك أن تعرف منه الطريق المقرب والطريق المبعد، أما إذا أنت سرت سهلاً⁽¹⁾، ولم تحدد لك غاية، تخبطت في السير، ولم تعرف ما يحسن وما لا يحسن.

والمثل الأعلى كثير التأثير، مريح للنفس من عناء التفكير في كل لحظة، فهو دائم الشخوص أمام الإنسان يجلبه نحوه، ويدعوه لأن يحققه؛ وإن أعمال الإنسان وطريقة سلوكه تدل على أن له مثلاً أو ليس له، وإذا كان، فماذا هو؟

وكل ما جرى من إصلاح للأفراد والأمم، وتأليف للليوتوبيا أو المدينة الفاضلة، فمنشؤه المثل الأعلى. ويدونه يكون الإنسان كالحيران يعيش - دائماً - على وتيرة واحدة لا تحسن.

وكل ما أستطيع أن أقوله لك: إنه يحسن أن يكون مثلك وطنياً مصلحاً، وقد شاهدت، والله الحمد، أمثلة صالحة في مصر، ثم شاهدت أمثلة خيراً منها في إنجلترا، وشاهدت أمثلة أخرى في سويسرا والسويد، فيمكنك أن تشتق منها جميعاً المثل الأعلى الذي يصلح لك، ويصلح لبلدك وأمتك. فكثيراً ما يصلح الشيء لبلد ولا يصلح لآخر. وكثيراً ما يصلح لزمان ولا يصلح لآخر. وقد يصلح مع مزاج ولا يصلح مع آخر. فليكن لك في اختيار المثل عينان: عين تنظر بها إلى أوروبا، وعين تنظر بها إلى مصر، ثم تختار المثل بالعينين، ولنكن مرنناً في اختيار المثل، فكونه مما شاهدته في مصر وإنجلترا، ثم عدّله بما شاهده في سويسرا، ثم عدّله أيضاً بما شاهده في السويد وهكذا. ولا تحتقر شيئاً تقع عليه عينك، فقد تستفيد الكثير من الأمر الصغير.

(1) أي: غير محمود السير، أو بلا شيء، أو بلا سلاح. والمَثْبُهل: الباطل.

يوسفني أن أذكر لك أن فلاناً جارنا قد مات فجأة. وكان كثير السؤال عني وعن صحتي. ثم مات الصحيح، وبقي المريض. وقد حزنت عليه كثيراً؛ لأنه كان جاداً في الحياة أكبر جد، ناجحاً أكبر نجاح، وقد كان محظوظاً في ماله، فكل شيء يشتريه تتضاعف أثمانه. ومرة في شارع من شوارع الإسكندرية، فرأى في المحكمة المختلطة إعلاناً عن قطعة أرض، فاشترها من غير أن يراها، فإذا هي جنة، وإذا ثمنها أضعف مما اشترى، واشترى أيضاً ورقة يانصيب فربحت، واشترى أيضاً بيتاً في حلوان بأرخص ثمن، لأن الناس أشاعوا عنه أن به عفاريت.

ومع غناه وثروته التي تقدر بنحو ربع مليون، كان شحيحاً على نفسه، فهو يذهب إلى عزبته إما بمرية الحكومة أو في شركة «كافوري»، وتحت إبطه رغيف وقطعة جبن يأكلها إذا جاع، ولا يحدث نفسه بركوب جيد، أو أكل فاخر.

وهو، مع إيمانه بالعلم، مرض بالسكر، فلم يسمع للأطباء بالحمية والاستقرار، فمات بعد أيام رحمه الله.

وقاك الله شرّ المرض، وشرّ الشح، وشرّ الجهل مع العلم، أو ضعف الإرادة مع قوة العقل، والسلام.



الرسالة السابعة عشرة

قرأت خطابك الذي تنكر فيه عليّ كثرة نصحي. ولا زلت أعتقد أنني محق كل الحق، فكما يتأثر المرء بالبيئة التي حوله كما ذكرت، يتأثر بالنصيحة أيضاً، ولذلك لا أزال أنصح لك، قبلت أو كرهت، وأنت حر في قبول النصيحة أو كرهاها. وأحياناً تجد النصيحة محلها، فتعمل عملها. ولولا ذلك، ما نصح القرآن ولا النبي المؤمنين، فأمرهم بالعدل والصدق والعفة وما إلى ذلك.

وقد أذكرني ذلك ما كنت أقرأه بالأمس في رسالة خطية لابن خلدون في التصوف. فقد عقد فصلاً في الحوار بين رجل يرى أن لا فائدة من الشيخ، بل يكفي القراءة في الكتب. وبين شيخ يرى الاعتماد على المشايخ. وحجة الأولين أن كل شيء موجود في كتب التصوف. وحجة الآخرين أن الشيخ الحقيقي بلقب الشيخ يستطيع أن يدرك نفسية السامع ومزاقه، فيوجهه الوجهة الصالحة التي قد تخفى على المرشد نفسه، فما ينفع لأحد قد لا ينفع الآخر بل يضره، ولذلك، لما كان كلّ يسأل الشيخ الماهر عن أحسن خلق، كان يجيب إجابات مختلفة: أحياناً الصدق، وأحياناً العدل، وأحياناً غير ذلك، باعتبار السائل.

ولأمر ما اتفقت الأمم وحكماؤها على العناية بالنصائح، فالحكيم قرّس بن مساعدة له نصيحته المشكورة، ولقمان الحكيم نصح ابنه كما هو مذكور في القرآن، وملوك الفرس نصحوا الناس بنصائحهم المسماة «جويدان خرد». ولست أذهب بعيداً، ففي القصص العربي أن عبد الله بن الزبير ومصعب بن الزبير وأبا جعفر المنصور تذكروا أبياتاً من الشعر، فتشجعوا، ورموا بأنفسهم في حومة القتال بعد إنشادها. وأنا نفسي قد جربت وقد قرأت نصائح من وصايا الإمام علي بن أبي طالب، ومن كتاب «مرشد المتعلم»، ومن كتاب «سر النجاح والأخلاق» لسمايلز، فوقفت عند بعض النصائح لهم كان لها الأثر الكبير في نفسي. فقولك: «إن البيئة كل شيء» مغالطة، بل هي شيء من أشياء، بل إن النصيحة التي أذكرها لك هي نفسها بيئة من البيئات، وللملك فلن أعتد على قولك، وسوف أستمّر في النصيحة ما دمت أبناً وما دمت أباً، ولك الخيار في أن تقبل ما تقبل، وترفض ما ترفض.

(حاشية - 1) :

بلغني أن فلاناً جارنا صديقك الذي تعرفه قد تورط في صحبة أصدقاء، كانوا أصدقاء سوء، وما زالوا به حتى علّموه الكيوف الضارة، فأخذ يأخذهم، وسار على منوالهم، وترك دروسه، وتعوّد السهر معهم كل ليلة إلى منتصف الليل، فلما تيقظ أبوه لذلك، نصحه بكل الوسائل، فلم ينجح ثم استعاض بأصدقائه آخرين خيّرين، حَلَفهم خَلَقاً، فساروا معه سيراً حسناً، وأرشدوه إلى طريق الخير، حتى استقام والتفت إلى دروسه. فإن عدت هذا إصلاحاً للبيئة، فعلت، وإن عدته نصيحة جاءت على نمط مقبول وفي شكل مقبول، فعلت.

(حاشية - 2) :

بلغني أن فلاناً الذي تعرفه أيضاً قد سقط في امتحانه بسبب ما تورط في أصدقائه، ثم عن طريق المصادفة شهد رواية سينمائية لفت نظره منها جملة خلقية قوية، فأتى وكتبها بخطه، وعلقها في حجرة نومه، فكان يقرأها إذا نام وإذا صحا من نومه حتى استقام أمره. أفلا تمد هذه نصيحة من الناصح القوية الفعّالة؟



الرسالة الثامنة عشرة

أي بني!

سادت عند أمثالك من الشبان فكرة خاطئة، وهي شدة المطالبة بالحقوق، من غير الضات إلى أداء الواجبات مع تلازمهما، فهما معاً ككفة الميزان، إن رجحت إحداهما خفت الأخرى. وهم يلجأون إلى كل الوسائل للمطالبة بحقوقهم: من إضراب، إلى اعتصام، إلى تخريب، إلى غير ذلك. ولا نسمع منهم أبداً شيئاً عن فكرة أداء الواجب! فحنار من الوقوع في هذا الخطأ. فعلى كل إنسان أن يؤدي واجبه دائماً كما يطالب بحقوقه.

والإنسان في هذه الحياة لا يعيش لنفسه فحسب، وإنما يعيش له وللناس، ولسعاده ولسعادة الناس. وأداء الواجب يؤدي إلى تحقيق السعادة: فالطالب الذي يؤدي واجبه لأسرته يُسعدُها، والأغنياء بتأديتهم ما عليهم من بناء للمستشفيات، وتبرع للخيرات، يزيدون في راحة الناس ورفاهيتهم. وعلى العكس من ذلك السارقون والسكرانون، فإنهم بإهمالهم الواجب عليهم، وعدم إطاعتهم قوانين البلاد، يزيدون في شقاء الناس وتعاستهم.

ومقياس رقي الأمة إنما هو في أداء أفرادها ما عليهم من واجبات. فالذي يتقي الله في صناعته يُسعد الناس بإتقانه، ولا يبقى العالم ويرقى إلا بأداء الواجب. ولو أن مجتمعاً قُصُر في أداء كل واجباته، لَقَتِيَ في الحال. والأمة المتأخرة إنما بقيت لأن أفرادها قاموا بأداء أكثر الواجبات، وتأخرت بالقسم الذي لم يُؤد.

ويجب أن يؤدي الواجبُ لأنه واجبٌ، لا طمعاً في ربح ولا هرباً من خسارة، إنما نوديه راحة لوجداننا. والذين يؤديون واجبهم رغبة أو رهبة، إنما هم تُجَارٌ بيمين اليوم ما يقبضون ثمنه غداً. ومثلنا الأعلى أن نتلذذ من أداء الواجب كما نتلذذ من خير ينالنا وشرٌ يزول عنا، ويجب أن نُشد مع أبي العلاء قوله [من الوافرا]:

فلا فَطَلْتُ عَلَيَّ وَلَا بِأَرْضِي سَحَابُ لَيْسَ تَنْتَظِمُ الْبِلَادُ⁽¹⁾

ونقول كما قال رسول الله ﷺ في صهيب: «يَسْمُ الْعَبْدُ صَهِيبَ، لَوْ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ لَمْ يَمُصَّهُ».

(1) البيت لأبي العلاء المعري في سقط الزند ص 198.

ونقول مع البارودي [من البيط]:

أذعر إلى الدار بالثُفيا وسي ظمأ
أحقُّ بالريِّ لكنِّي أخو كرم

وكثيراً ما يكلفنا القيام بأداء الواجب مشقات كثيرة ينبغي أن نتحملها، أو تتطلب منا تضحية يلزمنا تقديمها، فالقاضي العادل قد يُضطر إلى الحكم على صديقه أو قريبه، فيولمه ذلك. وقد يحمله حبُّ العدل على إغضاب أفراد عظام أو هيئاتٍ مختلفة، فيعرض بذلك نفسه لشتى الآلام، ومع ذلك يجب أن يتحملها بانتمام، بل أكثر من ذلك الجندي، فقد يقف في ميدان القتال موقفاً قد يُعرض فيه نفسه للموت، فيفعل ذلك على طيب خاطر فداءً لأمته. ورئيس السفينة إذا عطبت يجب أن يبقى فيها حتى ينتقل ركابها إلى قوارب النجاة، ثم يكون آخر من ينزل. وكثيراً ما يكون إعلان الإنسان رأيه وتمسُّكه بمبدئه قد يبعده عن منصب ويحرمه من فائدة، ومع ذلك يجب أن يتحمل التضحية مهما آلمت عن رضاً وارتياح، ويجب أن يُعدَّ مكافأة الضمير فوق كل مكافأة، ولكن يجب أن يُبَيِّه هنا إلى أمرين خطيرين، كثيراً ما يخطئ الناس فيهما:

أولهما أن بعض الناس يفهم أن التضحية واجبة لذاتها، مع أنها لا تُستحب إلا حين يطلبها الواجب، فما يفعله بعض زهاد الهند من إيلامهم أنفسهم، ولو من غير مقابل، عملٌ لا يُستحبُّ، وكذلك من يحرم نفسه من التمتع بلذات الحياة، لا لفرض يُرتجى من ورائه إلا المشوية، عملٌ خاطئ. وقد نهى رسول الله ﷺ من نذر أن يصوم قائماً في الشمس، فأمره بالصيام، ونهاه عن القيام في الشمس، لأنه تعذيب لا مُسَوِّغ له. ومن الخطأ ما يدور على ألسنة الناس من قولهم: «الثواب على قدر المشقة»، فهو ليس صحيحاً إطلاقاً، إنما يصح حين تُكْتَلُ المشقة لعملٍ خير لا يمكن أن يُنال إلا بهذه المشقة.

والثاني أن ليس لأداء أي واجب تبذل أية تضحية، بل لا بد من الموازنة بين الواجب والتضحية، فمن تألم من أسنانه مثلاً لا يصحُّ أن يفِرَّ من الألم بتضحيته بحياته، ولكن يصح أن يقلِّم أشجاره ليزيد في إثمارها. كالطبيب يهجرُ نومه ويتعرض للتعب لإنقاذ مريض، والعالم يهجر راحته من أجل إخراج كتابٍ أو فكرةٍ أو اكتشاف ينفع الناس. ومتى اقتنع الإنسان بخيرية التضحية بعد هذه الموازنة وجبت عليه، وإلا كان الفرار منها جبنً. وكلما عظم الواجب، عظمت التضحية، كالذي نشاهده في الحروب الدفاعية: نبذل الكثير من الأرواح في المحافظة على سلامة الوطن.

وسيرةُ عظماء الرجال مملوئةٌ بالشواهد على هذه التضحية، فلا تكاد نجد عظيماً لم

بُضِعَ كثيراً. والله يهديك ويوفِّقك، فهذه التضحية هي التي تكونك كما كُوتت من قبلك. واحذر أن تستسلم للنعيم، وتُخِلِدَ للراحة، فمن استسلم للنعيم، وأخلد للراحة، لم يُرَج منه خير. ورحم الله شوقي بك إذ يقول في وصف زملائك [من الوافر]:

سَبَابٌ خُنِعَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ
وَسُورٌ فِي السُّبَابِ الْقَامِحِينَا

(1) الشوقيات 1/ 268.

(2)

الرسالة التاسعة عشرة

أي بنيا

أقتصر في كتابي هذا على نصائحك في التعليم الجامعي. لكن أهم ما تصير إليه حبّ الحقيقة، فلا تفتس القديم لقدمه، ولا الجديد لجذته. واطلب الحقيقة لذاتها، صادفت القديم أو الجديد، أعجب الناس بك أو كرهوك ومقتوك، وكن ذا شعورٍ علميٍّ دقيقٍ، فإن الطبيعة لا ترحي بحقائقها إلا لمن دقَّ حُسه وتنبه عقله. وقد أعجبني ما ذكرت من أنهم في الجامعة يعلمونك العلم ويعلمونك بجانبه الصير، فالصير حقيقةٌ هو مفتاح العلم، فلا تملّ منه، ولا تستكبر أي صبر يوصلُ إلى آية حقيقة.

عوِّذ نفسك النظام في العمل، والدقة فيه وحسن الترتيب، ولاقصّ عليك شيئاً من تجاربي في هذا الباب.

فقد بدأت حياتي في ترجمة كتاب «مبادئ الفلسفة» الذي تعرفه، فكتبت أنهم معنى الجملة، وأبحث لها عن ترجمة عربية، حتى إذا عثرت على الجملة، أجلبتها لي نفسي، وقد أجيلها على لساني، لأعلم مبلغ دقتها في أداء المعنى، وهل يحسن وقمها على القارئ والسامع، وقد أضطر في سبيل ذلك إلى رفضها بتاتاً، أو تغييرها، أو إحلال لفظة محل لفظة فيها. فلما بدأت أؤلف «فجر الإسلام»، كنت أعيدُ إلى مظان البحث في الكتب التي أظن أنها تتعرض للموضوع الذي أريد، فإذا قرأتها، أحصلتُ فكري فيها، ثم كتبتُ الموضوع. فلما ترقّيتُ بعض الشيء في «ضحى الإسلام»، عدت إلى طريقة أنظّم، وهي أنني فكرت في موضوع الكتاب، وقسمته إلى فصول، وأعددت لكل فصل «دوسيهاً»⁽¹⁾، وقرأت أمهات الكتب. وكلما عثرت على فكرة قيّمة، لخصتها ووضعت التلخيص في «الدوسيه» المناسب، وأشارت إلى الصحيفة والكتاب، فلما فرغت من ذلك بدأت في التأليف، فاستخرجتُ «دوسيه» كل موضوع، وقرأت ما فيه من وريقات، ورتبتها، وهضمتها، ثم أخرجتها تاليفاً، وانتقلت بعد ذلك إلى الذي يليه، ثم الذي يليه، وهكذا إلى نهاية الكتاب. ووجدت أن مثل هذه

(1) تعريب للكلمة الفرنسية Dossier بمعنى «الملف».

الطريقة أنظم وأفضل، فاعمُدْ إلى مثل هذه الطريقة في بحثك.

ولخيرٌ لك أن تختار نقطة صغيرة تلقي عليها أضواء كثيرة حتى تتجلى للقارئ، من أن تعتمد إلى مسألة كبيرة تلقي عليها أضواء قليلة تشعُّع فيها نفسك، ويتشعب فيها عقلك.

وأعود فأقول لك: الصَّبْرُ الصَّبْرُ لِمَا تُلجج في صدرك، فإذا شككت في أمر، فابحث عنه في كل مظانه، واستغْتِ أسانفدتك فيه. وإذا كان لك جهاز أو أجهزة، فجرِّبها عملياً عليها، لتعرف مقدار صدقها من كذبها، ولا تكتبْ إلا وأنت واثق مما تقول، مالى يدك من البرهان عليه والحجة المقنعة لك ولمن يناقشك.

إن كثيراً من إخوانك لا يرغبون في البحث للبحث، ولكن يرغبون في البحث للشهادة، فخالفهم واطلب البحث للبحث. والفرق بينك وبينهم إذا أنهم إذا حصلوا على الشهادة، ناموا. وأنت، إذا حصلت على الشهادة، داومت بحثك، وعشت طول عمرك باحثاً منقّباً متعلماً.

إني أعلم أن استعدادك للنظريات كبير، واستعدادك للأعمال اليدوية من رسم وتصوير ونحو ذلك صغير، فلا يفرينك حسن استعدادك للنظريات أن تمنع فيها حباً لها، واستهلالاً لسانها، فتهمل الجانب الآخر، بل الأمر بالعكس، لا تعتمد إلى الملكة القوية فتزيد في قوتها، وإلى الملكة الضعيفة فتهملها، بل اعتمدْ إلى موضع تفحص فقوه، وليس يمكن مهندساً أن يكون نظرياً محضاً من غير إجابة رسم، فخير لك أن تكمل تفحص وتقوي ملكاتك جميعاً من أن تقوي ملكة على حساب أخرى، كالذي يقوي إحدى يديه، فيضعف الأخرى، وهكذا.

ثم لا تكن مغروراً تعتقد أنك على حق مطلق، وأن غيرك إن خالفك على باطل مطلق، بل رَسِّعْ صدرك، فاجعلْ حقك يحتمل الخطأ وباطلَ غيرك يحتمل الصواب، وقلِّمًا يعرف أحدُ الحق كلَّ الحق، ويقع أخوه في الباطل كل الباطل، فحَقِّقْ مشوب بباطل كثير، وباطلَ غيرك مشوب بحق كثير، فاصبح إلى رأيه، وأعملْ عقلك فيه، واستخرج منه خير ما فيه. وإن أدرك ذلك إلى أن تعدل عن رأيك إلى رأيه، فافعلْ، ولا تشمتز من ذلك، فالحق يعلمو ولا يُعلَى عليه، وإنك إن فعلت ذلك، نجحت وأتتْك أعراض الدنيا بعد ذلك تبعاً. والصرفية يقولون في أمثالهم: «صاحب الخصوصية لا بد أن يظهر يوماً ما». فلا تتمجل المكافأة، ولا تغضب من عَرَض يفوتك، فتلذذك من الحقيقة والبحث عنها محسوب عليك، وهي أكبر لذة في الحياة، أتتْك بعدها أعراض الدنيا أم لم تأتْ.

وكنْتُ أعرف صديقاً، رحمه الله، ملأه في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه، كان وطنياً مخلصاً، ومحباً للعلم مخلصاً، يفرغ من عمله، فيكمل نفسه بحضور الدروس على الشيخ محمد عبده، رحمه الله، ثم على الشيخ محمد رشيد رضا وغيرهما من العلماء، ويستظهم عما لا يفهم، ويعلم من يجهد، وصمَّ إلى العلم الوطنية. وكانت وطنيته أرفع من أن تنغرس في حزب، فكان فوق الأحزاب، وكان يعمل أكثر مما يقول، ويتبع قول المرحوم قاسم بك أمين: «إن الوطنية الصادقة تعمل في صمت». وجدُّ في تربية زوجه وأولاده على مبادته، فكان يصلي بهم الفجر حاضراً، ويلزمهم الصدق في كل ما يقولون، والعدل في كل ما يفعلون، سواء عليه في ذلك بنته أو ابنه. فعرضه الله عن مجهوده بصلاح أبنائه وبناته، ونجاحهم جميعاً في الحياة. كان إذا حُذِبَ أو أهين، احتمل ذلك في ثبات، ومن الأسف أن استقامت أغضبت كثيراً من إخوانه ورؤسائه، فكانوا ينقلونه من القاهرة إلى أقصى الصعيد، ولكنه مع ذلك يحتمل ويحتمل، ويصلح ما فسد في أي مكان رحل إليه، فيزيدهم ذلك غيظاً وهو لا يبالي، حتى مات، رحمه الله، راضياً عن نفسه مطيعاً لربه، ومثل ذلك قليل. فاعمل لتكون مثله، وَفَّقَكَ اللهُ وَأَيَّدَكَ، وَأَمَلُّكَ بِرُوحِ مَنْهٍ وَالسَّلَامِ.

حاشية:

أتذكر فلاناً صديقك؟ إنه كان يعمل في كلية الهندسة في مصر، فأدار آلة ميكانيكية كبيرة، ولم يحتط الاحتياط الكافي، ولم يلتفت إلى الآلة الالتفات الضروري، فمس سلكاً كهربائياً فيها، فصعق ومات، رحمه الله.

وإني لا أقص عليك هذه القصة لأزعجك، ولكن لأحذرك، فاتق شر ما عمل، وأعط كل عقلك وانتباهك إلى العمل الذي تعمله، وكُنْ جاداً كل الجِدِّ في أوقات الجِدِّ، ولا بأس أن تكون هازلاً بعد في أوقات الهزل. وقد ذكرت لي في إحدى خطاباتك أن آلة مكهربية كاد يمسها تلميزك والعامل عندك، وهو، إذا مسها، صُيِقَ لقوة ما فيها من شحنة كهربائية، فصرخت في وجهه صرخة قوية، وظللت أسبوعاً لا تجد أحصابك، فحمدت لك ذلك، وأردت أن أتبهك على غلظة زميلك. والسلام عليك من والد يبرد الخير لك دائماً.

الفهرس

5	مقدمة المؤلف
7	الرسالة الأولى
13	الرسالة الثانية
19	الرسالة الثالثة
25	الرسالة الرابعة
31	الرسالة الخامسة
37	الرسالة السادسة
43	الرسالة السابعة
49	الرسالة الثامنة
55	الرسالة التاسعة
61	الرسالة العاشرة (رسالة إلى أبي)
67	الرسالة الحادية عشرة
71	الرسالة الثانية عشرة
75	الرسالة الثالثة عشرة
79	الرسالة الرابعة عشرة
85	الرسالة الخامسة عشرة
89	الرسالة السادسة عشرة
93	الرسالة السابعة عشرة
97	الرسالة الثامنة عشرة
103	الرسالة التاسعة عشرة

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد العاشر
إلى ولدي

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد العاشر

إلى ولدي

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناسر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	إلى وادي
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	112
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
لطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستسناخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقدمة المؤلف

طلبت إليّ مجلة «الهِلال» في آخر سنة 1949 أن أكتب لها سلسلة مقالات بعنوان «رسالة إلى ولدي» تنشر خلال عام 1950، فأتممتها اثنتي عشرة مقالة في كل شهر مقالة، ووجهت فيها نصائحي ونتائج تجاربي إلى ولدي. وصادف أن كان لي ابنٌ يُؤمُّ تعليمه في إنجلترا، فاستحضرته في ذهني عند كتابتها.

وهذه العادة، عادة كتابة الآباء إلى الأبناء، عادة قديمة فضها علينا القرآن الكريم نصيحة لقمان لابنه، ونصيحة الفارسية المعروفة بجويدان خرد. وكثيراً ما نصّح الملوك أولياء عهدهم بنصائح تُرشدهم في مستقبل حياتهم، وكثيراً أيضاً ما نصّح الملوك عمّالهم في كيف يسرون وأيّ منهج ينهجون: نصّح عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري نصيحتة المشهورة في كيف يسير في القضاء، وقالوا إن عليّ بن أبي طالب نصّح الأشتر النخعي بنصيحتة المشهورة عندما ولّاه مصر. واستمرت هذه النصائح في التاريخ الأدبي إلى يومنا هذا، وكان من آخرها نصيحة المرحوم محمد حافظ عوض بك لابنه. فآثرتُ أن أجري مجراهم مراعيّاً اختلاف البيئة واختلاف العصر، فلكلّ عصر نصائحه، ولكل عصر أسلوبه. فلما تمت أشار عليّ بعض الإخوان أن أفردها في كتاب، فاستصفرها الطابع، وطلب أن أضمت إليها مثلها أو نصفها، فاستقبلت هذا الطلب قبولاً حسناً، إذ كانت هناك معانٍ عندي لم تكتب في الرسائل الاثنتي عشرة فكتبتها. وها هي اليوم تخرج في كتاب.

والمأمول أن يتفع بها الجيل الحاضر، كما انتفع بها ابني، رغم أنه عارض فيها بدعوى أن النصائح ليست كبيرة للفائدة، وإنما أكبر فائدة للبيئة والوراثة، وقد خالفته في ذلك، لأنه إذا كان للبيئة كل الأثر فالنصائح الأبوية بعض البيئة. ولعليّ بئلك أكون قد قمت بواجب عليّ نحو أبنائي من صليبي، وأبنائي من شيان الجيل الحديث. فعلى كل من جرّب أن يقدم تجربته للناشئين من بعده، وعلى الناشئين أن يسمعوا آباءهم، ويأخذوا منهم خير ما عندهم. والله الموفق.

القاهرة في 4 ربيع الآخر سنة 1370

الموافق 13 يناير سنة 1951

الرسالة الأولى

أي بني!

إنني لأعلم أنك قد خلقت لزمان غير زمني، وريت تربية غير تربيتي، ونشأت في بيئة غير بيتي - لقد كنتُ في زمني عبد التقاليد والأوضاع، وأنت في زمن يكسر التقاليد والأوضاع، وكنتُ في زمن شعاره الطاعة، والطاعة لأبي ولأولياء أمري، وأنت في زمن شعاره التمرد، التمرد على سلطة الآباء وعلى المعلمين وعلى أولي الأمر.

وتعلّمتُ أول أمري في كُتّاب حقير، نجلس فيه على الحصير، ويعلمنا مُؤرّس جبار، يضرب على الهفوة وعدم الهفوة، ويعاقب على الخطأ والصواب، ويمرّن يده بالعصا فينا، كما تمرنون أيديكم على الألعاب الرياضية.

وأنت تعلمت في روضة الأطفال؛ حيث تشرف عليك آنسة رقيقة مهذبة وتقدم لك تعليم القراءة والكتابة في إطار من الصور والرسوم والأغاني وما إلى ذلك.

وكنْتُ أعيش في كتابي على القول النابت والقول المدّس، وأنت تعيش في روضتك على اللبن والشاي والبسكويت، وما إلى ذلك أيضاً، ثم لما صبوتَ تعلمت في المدارس الفرنسية حيث تنقل إليك في تعاليمها كلُّ أساليب المدينة الغربية.

وتربيتُ أنا في وسط كله دين - دين في الكتب، ودين في الحياة الاجتماعية ودين في أوساطي كلها. وتربيتُ أنت في مدارس أو جامعات لا يذكر فيها الدين إلا بمناسبة، وكان يذكر الدين في وسطنا دائماً ليحترم، وكثيراً ما يذكر الدين في وسطك ليهاجم.

ونشأتُ في وسط لا تُذكر فيه السياسة إلا لماماً، ونشأتُ في وسط كله سياسة وإضراب وأكثر من الإضراب.

ونشأتُ في وسط لا يعرف المرأة إلا محجبة، ولا يعرف فتاة إلا أن تكون قريبة، ونشأتُ أنت في وسط تجالسك الفتاة في جامعتك، وتشاهدها في أوساطك، وقد أخذت من الحرية مثل ما أخذت. ولو عدت لك الفروق بيني وبينك، في زمني وزمنك، وتعليمي وتعليمك، وبيتي وبيتك، لطلال الأمر.

ولكن برغم كل هذا، فالفرق مهما كانت فروق جزئية، ولا يزال بيني وبينك وجوه شبه أعمق من هذه المظاهر، فالتغيرات بين الناس مهما اختلفت الأزمنة والامكنة تغيرات سطحية وأمور عرضية، أما الإنسان في جوهره والجمعيات البشرية في نزعاتها الأصلية، فترجع إلى أصول واحدة. ومن أجل هذا كانت تجارب السلف نفيذ الخلف. فلاقص عليك شيئاً من تجاربي التي أعتقد أنها تفيدك، مهما اختلفت بيئاتنا ومدارسنا وثقافتنا.



أهم ما جرت في حياتي أنني رأيت قول الحق والتزامه، وتحري العدل وعمله، يكسب الإنسان من المزايا ما لا يقدر. لقد احتملت في سبيل ذلك بعض الآلام، وأغضبت بعض الأنام، وضاعت علي من أجله بعض المصالح، ولكني برغم ذلك كله قد استفدت منه أكثر مما خسرت، لقد استفدت منه راحة الضمير، واستفدت منه ثقة الناس بما أقول وما أعمل، واستفدت منه حسن ظنهم بما يصدر عني، ولو لم يفهموا سببه.

ومع هذا فقد استفدت منه أيضاً مادياً أكثر مما استفاد غيري، ممن لم يلتزموا الحق، ولم يراعوا الصدق والعدل.

لقد وجدت في أوساط كثيرة، وعاشت زملاء كانوا يرضون رؤساءهم أكثر مما يرضون ضمائرهم، ويقولون ما يعجب الناس لا ما يعتقدون أنه الصدق، ويرتكبون الظلم طلباً للجاه أو العلو في المنصب، ومع هذا فقد ربحوا قليلاً وخسروا كثيراً. لقد خسروا الفضيلة، وخسروا الضمير، وفازوا بقليل من الحظ العاجل تبعه كثير من الفشل الآجل، فلو حسب بالدقة ما كسبت وما خسرت، وما كسب هؤلاء وما خسروا، لوجدتني أسعد حالاً وأوفر حظاً. فإذا أردت أن تنتفع بتجربتي، فالتزم الحق والصدق والعدل في جميع أعمالك مهما تكن النتيجة.

نعم، رأيت من زملائي من تمسكوا بهذه الفضيلة، فخسروا كثيراً، ولشلوا فشلاً ذريعاً، ولكن لم يكن عيبهم أنهم التزموا الحق والصدق والعدل، بل عيبهم أنهم التزموا هذه الصفات في سماجة. فقالوا الحق في غير أدب، والتزموا الصدق في غير لياقة، وتحروا العدل في غير لياقة، فلم يكن الذنب ذنب الحق، ولكن الذنب ذنب السماجة. فتعلم من هذا أن تقول الحق في أدب وتتحرى العدل والصدق في لياقة ولباقة. فمن غضب بعد ذلك كان اللب ذنبه ولا ذنب عليك. ولا تتمعلن النتيجة؛ فقد تمس من الحق ناراً،

ويهب عليك من العدل لفحة جسيم، ولكن ذلك أشبه ما يكون بالامتحان، إن صبرت له انقلبت النار جنة، واللفحة الحارة نسيماً عليلاً.



ومن أهم تجاربي أيضاً أنني رأيت كثيراً من الناس يخطئون، فيظنون أن المال هو كل شيء في الحياة. يبيعون أنفسهم للمال، ويحاولون أن يتزوجوا للمال، ويضيعون أعمارهم للمال، ويفرطون في الفضيلة للمال. وقد أقتعتي التجارب أن المال وسيلة من وسائل السعادة حقاً، بشرط أن يطلب باعتدال وينفق في اعتدال، وبشرط ألا يكون ما تحصله كثيراً جداً، فتقلب عبداً له، وبشرط أن يبقى المال وسيلة أبداً، ولا يتقلب غاية أبداً. فإن أكثر الناس وقعوا في متاعب شتى من هذه الأخطاء.

فمنهم من بدأ حياته يطلب المال على أنه وسيلة، ثم استمر في طلبه بعد أن استوفى حاجته منه، فانقلب غاية. ومنهم من صرف حياته وتفكيره في المال وفي الاستزادة منه حتى فقد سعادته، بل وفقد نفسه، وقد دلتني التجارب على أن أسعد الناس مَنْ وَضَعَ المال في موضعه اللائق به، فلم يرفضه رفضاً باتاً، ولم يذل له ذلاً تاماً، ونظر إلى المال على أنه وسيلة من وسائل السعادة لا كل السعادة، ولم يطلبه إلا مع الشرف والعزة والإباء، فإن تعارض معها، ضحى المال للفضيلة، والغنى للضمير.



ودلتني التجارب على أن عنصر الدين في الحياة من أهم أسباب السعادة، ولكن أصدفك أنه لم يعجبني موقف زماننا من الدين، ولا موقف زمانك، فقد كان الدين في زماننا متزماً لا سماحة فيه، متشدداً لا لين فيه، مغلَقاً لا عقل فيه، والدين في زمانكم متضائل لا حياة فيه، منسي لا ذكر له، موضوع على الرف لا يُلَبَّه به. والحياة السعيدة كما دلتني التجربة حياة ترتكز على الاعتقاد ياله يُرْكَن إليه ويُتَمَد عليه، وتستمد منه المعونة، ويطلب إليه التوفيق في الحياة، ويملا القلب رحمة وعطفاً وحباً لخير الإنسانية.

يعجبني من الدين أن يكون سمحاً لا غلظة فيه، وألا يكون ضيق الأفق فيناهض العلم، بل يؤمن صاحبه أن له مجاله وللعلم مجاله، وأن الدين الصحيح لا يناقض العلم الصحيح، وأن لا بد منهما جميعاً للإنسانية، فالعلم لحياة العقل، والدين لحياة القلب.



هله، يا بني، بعض تجاربي في الحياة، وما أكثرها! ولكني أخشى أن أطيل عليك
فتمل، وأحب أن أقدمها إليك جرعة فجرة لتستينها وتلدوقها، وتأخذ نفسك بشربها رشفة
فرشفة. أذكرُ لي رأيك فيها، وموقعها عندك، ومبلغ استعدادك لقبولها، ولهي ضوء ما أسمع
منك، ستوالى عليك كتبي إليك، تقدم إليك تجاربي كأساً فكأساً.

والسلام عليك ممن يحب لك الخير، ويود أن تكون خيراً منه، ويتمنى أن يحيا فيك
خيراً مما حيي في نفسه، والسلام.



الرسالة الثانية

إنك الآن تدرس في إنجلترا بعد أن أتممت دراستك في مصر. والذين درسوا قبلك في أوروبا أشكال واللوان، اختلفت منازعهم واختلفت اتجاهاتهم، واختلفوا في مقدار نجاحهم وفشلهم، ولكن يمكن تقسيمهم إلى مجموعات مُحدّدة واتجاهات مُعيّنة.

فمنهم من شعر بأن حرته في مصر كانت مفقودة، فرآها في أوروبا موفورة، فقد تحرر من رقابة الأبوين ورقابة المدرسة، وأصبح أمير نفسه ليس عليه رقيب ولا حسيب، ورأى مجال اللهو في أوروبا واسعاً فسيحاً (وأوروبا - على العموم - كفيّلة أن تحقق كل رغبة، وتوفر كل اتجاه، فمن شاء الجدّ فالأبواب أمامه مفتحة ومجال الجد لا حد له، ومن شاء اللهو فالأبواب أمامه مفتحة، ومجال اللهو لا حد له)، فانغمس في وسائل اللهو، ووهبها كل ماله وكل تفكيره وكل وقته. نهازه نائم، وليله عابث، ولا يرى جامعته ولا تراه إلا محافظة على الشكل، وحرصاً على استجلاب المال من أبيه أو من حكومته أو منهما معاً، وهو يلهو ويوهم أباه أنه جدّ، ويبعث ويخدع من في مصر بأنه دائب في طلب العلم، ويحتال على أبويه في تحصيل المال بكل وسيلة، فهو من فرط جدّه محتاج إلى شراء كثير من الكتب، ومن فرط البرد محتاج إلى كثير من الملابس، ومن فرط مذاكرته محتاج إلى التردد على الطبيب، وكل ما يأتيه من هذه الحيل مصروف في شهواته ولذاته. وأخيراً تنكشف الأمور عن مأساة، ويعود إلى بلده ولا علم ولا خلق، وقلما يصلح في مصر لعمل بعد أن فسدت نفسه، ومات ضميره، وذهب علمه، وانحطّ خلقه.



ومن الدارسين في أوروبا من كانوا على العكس من ذلك، وهم أقل عدداً. هؤلاء عكفوا على دروسهم بكل جدّ، ولم يعرفوا غير حجرتهم وكتبهم وجامعتهم وطريقهم من البيت إلى الجامعة، فقد نقلوا حجرتهم في مصر إلى حجرة في إنجلترا وفرنسا، وغيروا كتبهم في مصر إلى كتبهم في إنجلترا وفرنسا، وعملهم في مصر إلى عملهم هناك من غير فرق، وظلوا يعملون ويكدّون حتى نالوا الدرجة العلمية، وأنت التقارير عنهم إلى وزارة المعارف وإلى

آبائهم بأنهم مثال الجِدِّ والنشاط والنجاح العلمي، ثم عادوا يحملون شهادتهم ويعملون فيما عُهد إليهم أن يعملوا. هؤلاء قد نمت عقولهم وغزر علمهم، ولكنهم لم تفتح قلوبهم، ولم ترق نفوسهم. وهؤلاء الآخرون لا يعجبوني كما لم يعجبني الأولون.



وهناك طائفة ثالثة هي التي تعجبني، وهي التي أحب أن تسير على منهجها. هؤلاء قد فهموا رسالتهم من بعثتهم على الوجه الأكمل. فهموا أنهم إنما سافروا ليدرسوا علماء، وليدرسوا خلقاً. يحضرون لنيل الدكتوراه، ويحضرولن لشيء أسمى من الدكتوراه، وهو دراسة الحياة الاجتماعية في إنجلترا أو فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا، ويبحثون عن سر عظمة هذه الأمة ومواطن قوتها وضعفها، والفروق بينها وبين مصر، وما يحسن أن تقتبسه مصر وما يحسن ألا تقتبسه.

يتعلمون هذه الدروس من الحياة الاجتماعية في الجامعة، ومن الحياة العائلية في البيت، ومن الرحلات التي تنظمها الهيئات، ومن الحفلات التي تقام في المناسبات، وما تقع عليه العين المفتوحة والقلب الواعي في الشوارع والحدايق والأمكنة العامة ونحو ذلك؛ فهو يرى أن في كل منظر درساً وفي كل خطوة يخطوها فائدة. إذ ذاك تتجدد نفسه، ويحيا قلبه، وترتقي كل ملكاته، ويصبح مخلوقاً آخر جليداً، ويعود إلى بلده وقد اكتسب علماً كثيراً وخبرة فائقة.

تعلم من جامعتهم إلى جانب دروسه الخاصة أساليب التعليم في البلد الذي سافر إليه في مراحل التعليم المختلفة. وتعلم نظام الأسرة من البيت الذي نزل فيه وما دار فيه من أحاديث وما حدث فيه من أحداث. وعرف الشعب الإنجليزي أو الفرنسي مما شاهده في الشارع ودور السينما والتمثيل، وما اشترك فيه من رحلات ومن معاملاته اليومية مع الناس. وهكذا أمتع نفسه وقلبه وعينه في حدود المعقول، وأمتع عقله في حدود المعقول أيضاً.

وكما اختلف المتعلمون في أوروبا هذا الاختلاف الذي شرحتة، اختلفوا كذلك في سلوكهم بعد عودتهم إلى بلادهم.

فمنهم الذي عاد إلى بلاده يشيد بمجال اللهو في أوروبا، ويفيض في وصف مغامراته النسائية، ويعرج على التماذج الوضيعة من ذلك كله في بلاده فيحتقرها، ويعلم أنه يتسنى العودة إلى النعيم الذي كان ينعم به في إنجلترا أو فرنسا... أما وقد حالت الحوائل بينه وبين هودته، فهو يتهب للذائل في بلاده على وضاعتها - ما أمكنه - متربحاً اليوم السعيد الذي

تتاح فيه الفرصة للسفر إلى الخارج حتى يعب من لداثها وينهل، فالحياة في نظره لذة متهزة، ولذة مرتقة، ولذة مأسوف على ضياعها، ولا شيء غير ذلك، فإن كلف عملاً جدياً فعلى هامش الحياة.

ومنهم من عاد وكأنه لم يخرج من بلده. إلا علماً حصله أو شهادة نالها، أما نظرتة إلى الحياة وانسجامه مع الحياة الأولى التي كان يحياها قبل سفره فلم يتغير منها شيء.

ومنهم من استفاد فائدة كبرى من أوروبا في علمه ونظرتة الاجتماعية ومعرفته بكثير من دقائق الحياة في البلاد التي رحل إليها، ولكنه لما عاد إلى مصر فسرعان ما دب إليه اليأس. اصطدم بالفوضى في إدارة البعثات وفي وزارة المعارف وفي وزارة المالية، وتذكر ما كان قد نسيه من ورق يغيب بين الإدارات أشهراً من غير أن يبت فيه، وورق يسار فيه بسرعة البرق لأن صاحبه «محبوب»، ورأى مستحقاً يهمل وغير مستحق يكافأ، ورأى البيوت وهرجلتها، والشوارع وفوضاها، والناس وقذارتهم، والفقراء ويؤسهم، وقارن بين ما كان يعيش فيه من نظام وعدالة ونظافة وأناقة، وما أصبح يعيش فيه في بلده من اضطراب وارتباك وظلم وقلة. وحاول أول الأمر أن يغير شيئاً من ذلك فلم يستطع، فبس واستسلم، وطوى نفسه على حزن عميق، وأصبحت حالته حالة من فقد عزيزاً عليه لا أمل في عودته، وإنما يتلى بذكراه.



كل هؤلاء - يا بني - قد رأيت نماذج منهم، ولا أحب أن تكون أحدهم، إنما أحب، إذا عدت وقد اكتسبت علماً ونفساً وقلباً، أن تنظر إلى عيوب قومك فترحمهم، ونقائصهم فتشفق عليهم. وتجتهد - ما أمكنك - في إصلاحهم، فإن لم يمكنك الإصلاح العام، فحاول الإصلاح في بيتك الخاصة... في طلبتك الذين تعلمهم، والأساتذة الذين نخالطهم، والبيت الذي تنشئه، والصديق الذي تجالسه. وفي هذا القدر كفاية للرجل الطيب المحدود الإرادة. فإذا اتسعت إرادتك، وقويت هزيمتك، وشغلت بعد منصباً رئيسياً، استطعت أن تنشر نفوذك، وتعمم إصلاحك.



لو أن كل مبعوث إلى أوروبا تعلم ونضج، ثم عاد ويشر، لكان من الخير ألا يبعث. لأننا بذلك نخلق جواً من اليأس خانقاً، وقلة العلم مع الأمل والطموح خير من كثرته مع اليأس والقنوط.

إن الأمة ترسل مبعوثها ليكونوا خيرة ذخيرة لها، وقادة إصلاحها، ومتزعمي نهضتها، فإن هم استولى عليهم «العرف»، واقتصروا على التقرز مما يرون وإطلاق الأستهم بالميب في أمتهم، والإشادة بذكر أوروبا ومحاسنها، كانت خسارتنا فيهم مضاعفة... خسارة في الأرواح، وخسارة في الأموال، وخسارة في خلق أعداء للأمة من ذاتها.



إن كل مبعوث بعثه دَيَّن عليه لأتمته، لأنها رتبته أولاً في أحضانها، ثم أنفقت عليه من مالها لينضج في خارجها، فإن هو جحد الذين فتجهم لها وأنكر صنيعها، كان أكبر غادر، وأخس جاحد.

إن أكثر هولاء - يا بني - يتعللون بأنهم حاولوا الإصلاح، فلم يفلحوا. وجدوا في تنظيم ما فسد، فلم ينجحوا، ثم لم يجدوا أمامهم إلا أن يرضوا بحالهم أو أن يسيروا مع التيار، فيفسدوا مع المفسدين، ويشيعوا الفوضى مع المشيعين، ويُطلقوا مثلهم الأعلى، ويقتصروا على التملق لأخذ درجة أو الحصول على منصب، ولكنني أعيذك بالله أن تكون واحداً من هولاء المسوخين الذين ردوا أسفل سافلين. إن هولاء إنما جرفهم التيار لضعف قوتهم، ونكصوا على أعقابهم لانعدام شخصيتهم. والرجل القوي الإرادة العظيم الشخصية يفرض إرادته ويحقق شخصيته، ويحوّل التيار ولا يجرفه التيار. وهذا ما حدث فعلاً من أشخاص تعلموا في أوروبا، ثم عادوا فصبروا على ما أودوا، وعاندوا في محاربة الرذيلة والانتصار للفضيلة حتى أدركوا بعض غايتهم، وحققوا شيئاً من أملهم.

ومع الأسف كان عدد هولاء الممتازين قليلاً، بل أقل من القليل، فلو نظرنا إلى عدد المبعوثين من عهد محمد علي للآن، لوجدناهم يعدون بالآلاف، ولوجدنا من أفاد منهم لا يعد إلا بالعشرات، وإني أرجو لك أن تكون من هلا القليل النافع لا من الكثير الفاشل.



إن أكثر من كانوا قبلك قد فسدوا، لأنهم سافروا لأخذ شهادة، وعادوا لأخذ درجة. فليكن سفرك أنت للمعرفة والعلم، وعودتك للإصلاح والنفع. والله يوفقك.



الرسالة الثالثة

أي بني!

أكتب إليك هذا في أواخر مارس، موسم الربيع، وموسم الجمال، وموسم البهجة،
والدنيا - كما قال أبو تمام [من الكامل]:

دنيا مَعاشٌ للورى حتى إذا جاء الربيعُ فإِنما هي مَنظَرٌ⁽¹⁾

ولشد ما آسف إذ أرى مدارسكم وجامعاتكم تعنى بالعقل، فتضع له المناهج الطويلة
العريضة في مختلف العلوم، وتُعمن في الإجراء، فتقلب الآداب والفنون إلى علوم عقلية، أو
نظريات فلسفية، وتعنى بالجسم، فتتنظّم له الألعاب الرياضية، وتقيم له مباريات السباق وكرة
القدم ورفع الأثقال... ثم لا تقيم وزناً ولا تضع منهجاً للذوق وتربيته، وهو الأحقّ بالعناية
والأجلد بالرعاية، فإن قصّرت مدارسك وجامعاتك في ذلك، فتولّ أنت تربية ذوقك بنفسك،
ووجّه إليه كل همتك، فما الحياة بلا ذوق، وما الدنيا بلا جمال؟ وجزى الله خيراً من وجهني
إلى الجمال فهويته، ورتبت في شباهي بائع الزهور بجانب بائع الخبز واللبن، فأعجبتُ بالورد
وجماله، وبديع ألوانه، وبالزهور على اختلاف أنواعها، في تناسقها وانسجامها، فكان هذا
متعة لنفسي وحياة لروحي بجانب متعة عقلي.

أي بني!

إن الذوق عملٌ في ترقية الأفراد والجماعات أكثر مما عملَ العقل. فالفرق بين إنسان
وضيح وإنسان رفيع، ليس فرقا في العقل وحده. بل أكثر من ذلك فرق في الذوق. ولئن كان
العقل أسس المدن، ووضع تصميمها، فالذوق جعلها وزيّنها. إن شئت أن تعرف قيمة الذوق
في الفرد، فجرّده من الطرب بالموسيقى والغناء، وجرّده من الاستمتاع بمناظر الطبيعة وجمال
الأزهار، وجرّده من أن يهتز للشعر الجميل، والأدب الرفيع، والصورة الرائعة، وجرّده من
الحب في جميع أشكاله ومناحيه، ثم انظر بعد ذلك ماذا عسى أن يكون، وماذا عسى أن
تكون حياته.

وإن شئت أن تعرف قيمة الذوق في الأمة، فجرّدها من دور فنونها، وجرّدها من

(1) ديوانه 1/ 333.

حدايقها وبساتينها، وجردّها من مساجدها الجميلة والجليلة وكنايسها الفخمة، وعماثرها الضخمة، وجردّها من نظافة شوارعها، وتنظيم متاحفها، ثم انظر بعد ذلك في قيمتها، وفيما يميزها عن غيرها من الأمم المتوحشة والأمم البدائية.

أي بني!

إنّي لأرثي لحال كثير من شبان اليوم، لا يعرفون الجمال إلا في وجه فتاة، ولا يعرفون الذوق إلا في أناقة الحديث معها، والتظرف إليها، مع أن في الدنيا جمالاً يفوق هذا بمراحل، وللذوق مجالاً يجد فيه من المتعة ما يقصر عنه الوصف؛ ولكنهم عدموا الذوق وتربته، فلم يلقفوا معانيه ونواحيه ومداه إلا في حدود ضيقة.

أي بني!

إن للذوق مراحل كمراحل الطريق، ودرجات كدرجات السلم. فهو يبدأ بإدراك الجمال الحسي: من صورة جميلة، ووجه جميل، وزهرة جميلة، وبستان جميل، ومنظر طبيعي جميل. ثم إذا أحسنت تربيته ارتقى إلى إدراك جمال المعاني، فهو يكره القبح في الضعة واللذلة، ويحشق الجمال في الكرامة والعزة، وينفر من أن يظلم أو يُظلم، ويحب أن يعدل ويُعدّل معه. ثم إذا هو ارتقى في الذوق، كره القبح في أمت، وأحب الجمال فيها، فهو ينفر من قبح البوس والفقر والظلم فيها، وينشد جمال الرخاء والعدل في معاملتها، فيصعد به ذوقه إلى مستوى المصلحين. فالإصلاح المؤسّس على العقل وحده لا يجدي، وإنما يجدي الإصلاح المؤسّس على العقل والذوق جميعاً. ثم لا يزال الذوق يرقى إلى أن يبلغ درجة عبادة الجمال المطلق والفناء فيه.

فعلى هذا الأساس نَظّم ذوقك: استشر الجمال في مأكلك وملبك ومكنتك، وصادق الزهور وتعشّقها، ثم انشد الجمال في مجال الطبيعة ومدّ بين قلبك ومناظر البساتين والحدايق - والسماء ونجومها، والشمس ومطلعها ومغيبها، والبحار وأمواجها، والجبال وجلالها - خيوطاً حريرية دقيقة تتسوج بموجاتها، وتهتز بهزاتها، ثم انظر إلى الأخلاق على أن فضائلها جمال، وورذائلها قبح، لا على أن فضائلها منفعة وورذائلها متلفة، ثم عرّف للجمال واحترق به حيشاً كان، واعبئْ وأغنّْ له، وأنا واثق أن ستسعد بذلك سعادة لا يتذوقها ذوو الشهوات، ولا أصحاب رؤوس الأموال، بل ولا الفلاسفة والعلماء.

بل إنّي أجزم، لو وُجِدَتْ طاقة كبيرة من أمثال هؤلاء اللين رقي ذوقهم إلى هذا الحد

في أمة، نهضوا بها وأعلوا شأنها؛ إن أمثال هؤلاء من أصحاب الذوق الرفيع لو تولوا شؤون السياسة ورياسة الأحزاب، لكانوا مثلاً في حب الخير، ورقة القلب، وإدراك ما يجب أن يُعمل وكيف يُعمل، وما يجب أن يُترك وكيف يُترك. ولو كان أمثال هؤلاء رؤساء مصالح، أو مديري أعمال، لوجهوا همّتهم لإتقان عملهم، وإيصال الخير للنويع، وتحريّ وجوه النفع لمن يلوذ بهم. وإنما أفسد هؤلاء جميعاً قِلَّةُ الذوق لا قلة العقل. فأنت إذا رأيت الشوارع لا منظمة ولا نظيفة، والأمور الصحية مهملة لا يعنى بها، والفلاح بالأسأ فقيراً، أو رأيت معاملة الناس بعضهم بعضاً جافة سيئة، تحدث ضوضاء وجلبة، كالألة لم تزيّت، أو رأيت العداوة والحقد والخصومة بين رجال الأحزاب السياسية، أو رأيت رجال الحكومات تعنى بمناصبها أكثر مما تعنى بمصالح رعيّتها، فاعلم أن منشأ ذلك فقدان الذوق الرفيع لا العقل النابه.

أي بني!

إنك محتاج إلى مجهود جبّار، وإرادة قوية لتربية ذوقك، وإرهاق شعورك بالجمال، فكل ما حولك مُفسد للذوق، مُتلف للمشاعر السامية: بيوت لم يعن فيها بالجمال، وشوارع لم يعن فيها بنظافة ولا نظام، وترام تكلس في الناس أسوأ مما تكلست علب السردين، وهرجلة وفوضى وضوضاء في دور المحاضرات والسينما والتمثيل، ومهاترة غير نبيلة بين الجرائد الحزبية، وارتباك واضطراب وسوء معاملات في المكاتب الحكومية وغير الحكومية، ورؤية البؤس والمرض والفقر والجهل والقذارة على الأرصفة في المدن، وبين الفلاحين في القرى، وبين العمال في المصانع، ونبوّ في أحاديث المتحدثين، وفي النكت بين المتنازعين، ومثات ومثات غير ذلك، وكلها كفيلة أن تفسد الذوق وتقضي عليه. فتربيتك لذوقك واحتفاظك به سامياً لا يتأثر بهذه المفاسد، أمر عسير لا يُنال إلا ببذل الجهد وقوة العزم.

أي بني!

أثذكر يوم كنت تشكو لي من شلة غضبك، وهياج أعصابك، وكثرة احتكاكك ومصادماتك، إذا ركبت السيارة العامة أو الترام، أو ذهبت إلى السينما، أو أردت قضاء مصلحة في ديوان من دواوين الحكومة، يوم - كنت في مصر - ثم كتبت إليّ من سويرة تذكر أن قد هدأت أعصابك، وزال غضبك، ولم تجد ما يسبب الاحتكاك والاصطدام؟ إن كنت تذكر ذلك، فالآن أذكر لك أن مرده كله للذوق، فإن الذوق إذا شاع في مكان، شاعت فيه

السكينة والطمأنينة، ونعومة المعاملة، وجمال السلوك. وإن انعدم أو قلَّ في مكان، خشتت المعاملة، وساء السلوك، وكثر هياج الأعصاب واضطرابها وارتباكها.

أي بني!

لقد جربت الناس، فوجدتهم يخضعون للذوق أكثر مما يخضعون للمنطق، فبالذوق لا بالعقل تستطيع أن تستميلهم، وأن تأسرهم، وأن توجههم وأن تصلحهم إن شئت، أما العقل وحده، فلا يستطيع أن يأسر إلا الفلاسفة وقليل ما هم.

أي بني!

ليس عندي نصيحة لك أهدى من أن تكوّن ذوقك ثم تنميّه، تُرقيه. فإن فعلت ذلك، ضمنت لك سعادة الحياة والاستمتاع بها، وضمنت لك سمو أخلاقك ونيل عواطفك، وضمنت لك نجاحك على قدر كفايتك، والله يوفقك.

الرسالة الرابعة

أي بني!

أشد ما يقلقني عليك في هذه الأيام وجودك وسط تيارات تنازحك، وأمواج تتقاذفك، وأخشى أن تتقلب عليك فتفترقك، وأن تنال منك فتميتك، فكم رأيت لها من ضحايا أزعجتني، ومن مشاهد غرقى أفزعنتني. وإنني لأرجو لك من صميم قلبي السلامة من هذه التيارات، والنجاة من هذه الأمواج.

فأول هذه التيارات، التيارات السياسية... وهي في نظري نوعان: سياسة قومية، وسياسة حزبية.

فالسياسة القومية كالتي يكون الجهاد فيها ضد المستعمر والمحتل والغاصب. وقد قام الطلبة فيها بأدوار رائعة أفادت البلاد وقرّنتها من الاستقلال، كإضرابهم يوم اعتقل سعد باشا، ونفي إلى سيشل، ونحو ذلك.

والسياسة الحزبية كأن يعمل بعض الطلبة لنصرة حزب على حزب، وإثارة الشعب لعرقله سير الحكم. فإذا جاء الحزب السعدي في الحكم مثلاً، انتهز الطلبة الوفديون أية فرصة للشغب عليه. وإذا جاء الوفديون في الحكم، شغب عليهم الطلبة السعديون. وهكذا، من غير منفعة قومية واضحة، ولا نتيجة مفيدة بيّنة، إلا الرغبة في تولية حزب وتنحية حزب.

والطلبة في مثل هذه الحال، إنما يهدم بعضهم بعضاً من غير كسب واضح للأمة، ولا تحقيق مصلحة عامة. وقد كثرت مع الأسف - هذا النوع من الإضراب حتى شلّ حركة التعليم بأجمعها، وأفسد الحياة العلمية من أساسها؛ فلو حسبنا أوقات انتظام الدراسة في الجامعات والمعاهد العالية، لما حصلنا على دراسة منتظمة تستغرق ثلاثة أشهر كاملة، وحسبك هذا نتيجة مرعبة. فما معنى هذا؟ أليس معناه أن الطلبة إما أن يرسبوا في الامتحان، فنكون قد أضعنا على كل طالب رسب سنة من حياته، وأضعنا على الأمة عدداً كبيراً من السنين يساوي عدد الراسبين. وإما أن ينجحوا بسبب التساهل في الامتحان، فنكون قد منحنا الشهادات للمعاجزين، وأخرجنا للأمة طبيباً عاجزاً، ومهندماً غير ناضج، وزراعياً غير مستأهل، وفي

هذا أكبر الضرر على الأمة. ولو نحن تحمّلنا هذه التضحية لتحقيق فائدة للأمة أكبر منها،
لهان الأمر، ولكننا نبللها لقيام حزب في الحكم مكان حزب، وما أقل ذلك مكسباً

أي بني!

إنني أرتضي لك الاشتراك في السياسة القومية والأعمال التي تُعمل لنيل الأمة استقلالها
وضمنان تقدمها على شرط واحد، وهو أن يظهر رؤساء الأحزاب وقادة الأمة فيعلموا خطتهم
ويطلبوا من الطلبة معونتهم، فإذا ذلك يجب أن تستجيب لهم، أما أن يختفي القادة من
الميدان، ويظهر الطلبة من غير قادة، فإذا ذلك يكون شأنهم شأن الجند في الميدان من غير
ضابط، والجيش من غير «أركان حرب».. وهذا عرضة لتضارب السير للجيش الواحد وعمله
على غير خطة، وانقسامه سريعاً، وانهزامه سريعاً.

أما السياسة الحزبية، فإنني أرتضيها لك رأياً، ولا أرتضيها لك عملاً، فاعتنق آراء
الحزب السياسي الذي تؤمن به ويدلّك الدرس على صحتها، ولكن يجب أن لا يتحول ذلك
إلى إضراب. فالإضراب في هذه الحالة تعطيل للدروس من غير أن يكون له مبرر كاف،
وحتى هذا لا أفهمه اليوم فهماً كاملاً، إنما أفهمه يوم يكون هناك برنامج معروف لكل حزب،
فيكون للوفد مبادئ محصورة محدودة في الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي،
ويكون للسعديين، والأحرار الدستوريين ونحوهم مبادئ كذلك... إذ ذاك تقرأ المبادئ
وتقارن بينها، وتفضل بعضها على بعض، وتؤمن بما تفضله.

أما أن يكون اختيارك للحزب مبنياً على أساس أن رئيسه فلان ورئيس الآخر فلان،
نظرة كنظرة الطفولة تعرف الأشخاص ولا تعرف المعاني، تعرف الأبيض ولا تعرف البياض،
وتعرف الأب ولا تعرف الأبوة. أما الرجل الناضج فيقوم المعاني والمبادئ، ويحاسب
الزعماء على سيرهم أو انحرافهم عن هذه المعاني وهذه المبادئ. وهذا ما يحدث في الأمم
الراقية. وما لم يحدث في الأمم الشرقية جميعاً.

أي بني!

إنك وأمثالك تفهم السياسة على أنها فكرة عارضة ورأي عابر، وأنها من السهولة بحيث
يمكنك الحكم على مسائلها بمجرد النظر إليها، والتفكير السطحي فيها، وهذا خطأ أي خطأ.
إن السياسة علم كسائر العلوم، كعلم الهندسة والطب والطبيعة والكيمياء، فهل تبيح لمن لم
يدرس الطب أن يكون طبيباً، ولمن لم يدرس الهندسة أن يكون مهندساً؟ فلماذا تستبيح

لنفسك أن تكون سياسياً ولم تدروس علم السياسة؟ ولماذا ترضى أن تحكم على الأشياء حكماً سياسياً من غير درس؟..

بل أوكد لك أن السياسة علم أصعب من هذه العلوم التي ذكرتها، نحتاج إلى دراسة تاريخ وجغرافيا واجتماع كمقدمات لها، ثم نحتاج إلى دراسة النظريات السياسية واختلاف الآراء فيها والتطبيق عليها، ومتى طبقت بنجاح، ومتى طبقت بفشل، وأسباب النجاح وأسباب الفشل.

وكثيراً ما يُعرض الأمر السياسي، فييدي فيه عامة الناس آراءهم، ثم يكون هذا الرأي خطأ فاحشاً وضرراً بليغاً، لأنهم لم يدرسوا الأمر درساً دقيقاً عميقاً في أسبابه ونتائج. لهذا كله أبيع لك أن تشتغل بالسياسة على سبيل التجربة والمران، لا على سبيل الاشتراك الفعلي. فالتب في أمور السياسة من عمل الساسة الذين انقطعوا لها، ودرسوها درساً وافياً، وبنوا آراءهم على دراستهم، فإذا رأوا أن يستعينوا بكم، فلتستجيبوا. أما أن تزعموا الحركات من غير قيادة... فطبيب يداوي من غير علم، ومهندس يبني من غير خبرة، وجندي يتزعم الجيش حتى الضباط والرؤساء. وهذا قلب للوضع وإفساد للنظام.

إنني أفهم أن تكون طالباً في جامعتك أولاً و متحرراً على السياسة ثانياً، أما أن تكون متحرراً على السياسة أولاً وطالباً ثانياً، فمتاف لطبيعة الأشياء. فكيف إذا وضعت نفسك موضع الزعيم السياسي، والقائد للجيش، وجعلت حياتك العلمية هامشاً لحياتك السياسية؟ إن هذا خطأ منك، أسف له إن صدر عنك كابن لي، وكفرد في أمة.

أي بني!

إن أردت أن تعرف وجه الحق في هذا الأمر، فاستعرض ما كسبته الأمة من حركات الطلبة وما خسرتة. لقد كسبت من حركاتهم يوم كانت موجهة إلى عدوهم الخارجي ويوم كانت حركة منظمة صادرة عن رأي الزعماء، وكانت لا تظهر إلا حين يجذ الجد ويعزم الأمر. فإذا هم فرغوا من مهمتهم، رجعوا إلى دراستهم في جد ونظام. وخسرت من حركاتهم يوم كان الطلبة يضربون لا إخراجاً للعدو، ولكن ليضرب بعضهم بعضاً، ولينصروا حزباً على حزب، وليجلسوا حزباً في الحكم ويخرجوا منه حزباً... وخسرت الأمة يوم كان الطلبة يُضربون لأنفه سب وأضعف غاية.

في الحالة الأولى ربحت الأمة واحفظت الجامعات بكيانها وقوتها وأداء رسالتها، وفي

الحالة الثانية خسرت الأمة، وتفككت الجامعات، وانحل رباطها وتدهور العلم فيها، وليس يصلح ما فسد إلا بجهود جبارة وإصلاح شامل وتضامن بين الأحزاب كامل.

أي بني!

كنت أود أن أحدثك عن تيارات أخرى ليست بأقل خطراً مما حدثتكم، ولكن طالت رسالتي، خشيت عليك الملل. فإلى اللقاء، والله يحفظك.

الرسالة الخامسة

أي بني!

إنني لأشفق عليك من زمنك الذي نشأت فيه، فقد كان زمن من قبلك هادئاً مستقراً، تجري شؤونه على وتيرة واحدة... وأملنا في المستقبل أن يكون زمناً هادئاً مستقراً كذلك.

أما زمنك هذا، فقلق مضطرب حائر، كُفّر بالقديم؛ ثم لم يجد جديداً يؤمن به.

كانت الأمور في زمننا سائرة سيراً منظماً، وإن لم يكن حسناً ولا كاملاً. كان من تحدته نفسه بالرشوة يخشى انتضاح أمره ونزول العقوبة به. وكان من يقصّر في عمله يتال العقوبة على تقصيره. وكان الطالب إذا طاف به طائف من الإضراب أو الخروج على أمر الأستاذ، فكّر طويلاً قبل أن يقدم، وقلّ أن يقدم. وكان الناس يخشون أن ينحرفوا - ولو قليلاً - عن الأوضاع المألوفة والتقاليد الموروثة، خوف أن يتقدم ناقد، أو يميّزهم معيّر... ثم زال كل هذا الخوف وتحلر الناس من كل هذه القيود. ولكن لا يستقيم أمر الناس مع هذه الفوضى ومع هذه الحرية التي لا حد لها. وإنما استقام الأمر في الأمم الراقية مع زوال هذا الخوف؛ لأن الشعور بالواجب حلّ محل الخوف، وتبادل العطف بين الشعب والحكومة حلّ محل الرعب والاستبداد، وتحكيم العقل فيما يصلح وما لا يصلح من الأوضاع والتقاليد حلّ محل الطاعة العمياء، وهذا - للأسف - ما لم نصل إليه بعد.



أكبر ما يؤلمني فيك وفي أمثالك من الشبان، أنكم فهمتم الحقوق أكثر مما فهمتم الواجب، وطالبتم غيركم بحقوقكم أكثر مما طالبتم أنفسكم بواجباتكم، والأمة لا يستقيم أمرها إلا إذا تعادل في أبنائها الشعور بالحقوق والواجبات معاً، ولم يطغ أحدهما على الآخر.

وكل ما نرى في الأمة من فساد وارتباك وفوضى وتدهور نشأ من عدم الشعور بالواجب. فلو تصوّرنا الموظفين في المصالح الحكومية شعروا بواجبهم نحو الأفراد، فأدوا ما عليهم في عدل وسرعة، وأدى الطلبة ما عليهم نحو دروسهم وجامعاتهم وأساتذتهم، وأدى الصناع ما عليه في صناعته، وأدت الحكومة ما عليها لشعبها، لاستقامت الأمور وقلّت

الشكوى، وسعد الناس بحكومتهم، وسعدت الحكومة بشعبها، ولكن أتى لنا ذلك وحاجتنا شديدة إلى تفهم الواجب والعمل على وقفه؟

إن العلم في زمنكم أكثر أضعافاً مضاعفة من العلم في زمننا، ولكن ليس نجاحكم في الحياة ولا مساعدتكم فيها تناسب تقدمكم العلمي... لأن العلم لا يفيد في السعادة والرفي إلا إذا صحبه الشعور بالواجب. والعلم كالمصباح قد يُكْتَفَى به طريق الهداية، وقد يُكْتَفَى به طريق الضلال.



إن أسوأ ما كان في زمنك حدوث الحرب... والحرب - عادة - تزلزل الأخلاق، وتغري النفوس الضعيفة بالشره والجشع، وتقدم لنا أمثلة كثيرة ممن اغتروا بعد فقر لأسباب خسية أو أعمالاً وضيعة، ثم تضغط على صغار الموظفين والصنّاع والتجار... فيرون أنهم لا يستطيعون العيش الكافي في مجال رزقهم المحدود، فإذا هم لم يتحصنوا بالخلق المتين، ملؤوا أيديهم وخربوا ذمهم. ولذلك كانت الحرب في أكثر الأمم مبعثاً لفساد الخلق وخراب الذمم، وهي في الأمم الضعيفة أشد فتكاً وأسوأ أثراً. وواجب المصلحين بعد الحرب أن ينشلوا الأمة من هذبتها، وينقلوها من وطنها، ولذلك نحتاج أنت وأمثالك في مثل هذا الموقف إلى مجهود كبير يُعلني مزاياكم ويرفع مُثُلَكُمْ. والأمل فيكم أكبر أمل، لأنكم رجال المستقبل وقادة الغد. فلا يستهويكم من أثرى حولكم بالخداع والنفاق والكذب والرياء... وخير أن تعيشوا فقراء أعزاء من أن تعيشوا أغنياء أذلاء.

إننا في هذا الزمان أحوج ما نكون إلى منارات تضيء للسائرين في لجة الظلام، يكون شعارهم القيام بالواجب مهما كلفهم - لأنه واجب - لا طلباً للصيت ولا جرياً وراء المجد... لا يعرفون المجاملة ولا النفاق، ولا يستهويهم وعد ولا يرهيبهم وعيد، لسانهم مطابق لقلبيهم، وعملهم متفق مع وحي ضميرهم... فكن إحدى هذه المنارات.

إن الاحتفاظ بالخلق الطيب في زمنك أصعب منه في زمننا؛ لكثرة ما يحيط بك من مضريات بالشر، فأسباب اللهو ميسورة في زمنك، وقد كانت صعبة في زمننا... وأفانين الخلاعة مغرية جذابة بفضل ما أدخلته المدنية الحديثة من أساليب فتانة. وقد كان الدين في زمننا حرزاً منيعاً من التدهور والسقوط، فلما ضعف شأن الدين في زمنكم ولم يحل محله ما يحفظ عليكم نفوسكم، وقمت بين شرين: قوة المضريات وضعف الحصون المانعات. ولا

منجاة من هذا إلا بتقوية الإرادة وتدريبها على فعل الخير، ومقاومة بواعث الشر، ومكافحة الشهوات ومحاربة الأنانية.



أي بني!

بهذه المناسبة، أذكر لك أنني شاهدت في حياتي كثيراً من الشبان كانوا صرعى الشهوات... كانوا في حياتهم الجامعية لامعي الذكاء، يدل جدهم وسلوكهم على أن سيكون لهم مستقبل رائع. كانوا مثال الجد والنشاط والذكاء في دراستهم، ثم رأيتهم فجأة انحرفوا عن الطريق السوي، وانغمسوا في شهواتهم، فخاب فيهم كل أمل، وفقدوا ذكاهم اللامع، ونشاطهم السابق، وجدهم الباهر.

وهؤلاء الصرعى كانوا أشكالاً والواناً، فمنهم - وقد يكون أسوأهم - صرعى «الكيف»، وهو داء - مع الأسف - فشا في كثير من الشبان، فأضاعوا مستقبلهم، وفقدوا إرادتهم، وانحطت نفسياتهم، وأضحوا لا يرجى منهم خير. وكان أسوأ مثل لهذا وأدعاه للمحزن والأسف ما رأيت من شاب كان من أوائل الناجحين في البكالوريا، ثم التحق بكلية من الكليات العلمية فكان من أوائل الناجحين في سنته الأولى والثانية، وكان ذا حظوة عند أساتذته وسمعة طيبة في علمه وخلقه عند زملائه، وفي آخر عامه الثالث من الكلية سقط في الامتحان، ثم لم ينفع بعد. ويحث عن أمره، فإذا هو صريع «كيف» من «الكيف»، وبلغ به الأمر أن صار يتسكع في الشوارع، ثم صار يستجدي الناس، فأعينك بالله أن تكون صريع «كيف».

وهناك صرعى حب المال والجاه والمجد... تخرجوا من جامعاتهم والتحقوا بالوظائف الحكومية أو الأهلية، ثم لم يقنعوا بمرتبتهم الصغير، ولا بطريقهم إلى الرقي البطيء، ورأوا زملاءهم اغتنوا من طريق بيع ذمهم، أو ارتقوا من طريق تزلفهم وتملقهم، أو اشتهروا عن طريق النصب والاحتيال... فقلدوهم في ضلالهم، وخسروا خسرانهم... وأعينك بالله - أيضاً - أن تكون أحدهم.



إن طريقة هؤلاء في الحياة طريقة المقامرین، ولا أريدك مقامراً، ولكني أريدك تاجراً... ولا أريدك مستهتراً، ولكن أريدك عفيفاً معتدلاً. لا يغرنك مظهر الذين انغمسوا في

شهواتهم واندفعوا وراء لذاتهم، وما يخدعونك به من سرورهم وابتهاجهم وضحكهم... فحسبة بسيطة للذات هولاء وآلامهم، تريك أن الاعتدال في اللذائذ أكبر لذة وأقل ألماً. إن الانهماك في اللذائذ كنار القش تلتهب سريعاً وتنطفئ سريعاً، والاعتدال في اللذائذ كنار الفحم تطول مدتها، ويطول الانتفاع بها، ولا تخمد إلا ببطء. احسب حساب من اعتدل في لذائذه، كيف احتفظ بصحته واحتفظ بماله واحتفظ بسمعته، والتد في حياته لذة طويلة هادئة ممتعة لم يعقبتها ألم... واحسب حساب من أفرط في لذاته، فقد صحته وماله وسمعته، وكانت آلامه الطويلة أضعاف لذائذه القصيرة... حتى في حساب اللذة والألم نرى الاعتدال خيراً من الإفراط. فما بالك إذا قسنا ذلك بمقياس الخلق والفضيلة والنبيل والمعروءة؟

كذلك لا يفرّك من علا صيتهم من طريق التهريج، ولا من تخطوا زملاءهم من طريق التزلف، ولا من كسبوا المال من طريق مدّ اليد... فكل هذه المظاهر الكاذبة، لو وزنت بحياة الضمير وعلو النفس وطمأنينة الاستقامة، لم تساو شيئاً. فليكن مبدأك الشعور بالواجب، والاعتدال في اللذائذ، وطهارة النفس، والحرص على الشرف، والسعي وراء النبيل والمعروءة... ولكن النتيجة بعد ما تكون... ومع ذلك فإني ضامن لك النجاح.



الرسالة السادسة

أي بني!

لعل أهم ما يتميز به جيلكم عن جيلنا هو حيرتكم واطمئناننا، واضطرابكم وسكيتنا، وقلقكم واستقرارنا، ولكن ما سر هذه الحيرة وهذا القلق والاضطراب في جيلكم؟

لقد كان المُعْتَبَرُونَ أن تكونوا أسعد حالاً وأهدأ بالاً وأكثر اعتباطاً بالحياة، فإن المدنية الحديثة قدمت إلى جيلكم من متع الحياة وترف العيش ووسائل الترفيه عن النفس أضعافاً أضعاف ما كنا نجدُه في جيلنا.. فلم يكن عندنا راديو، ولا سينما، ولا تمثيل، ولا سفور، ولا موسيقى، ولا رقص كالذي لكم في زمانكم. ولم يكن يتدفق المال علينا كما يتدفق عليكم، ولا اتصلنا بالعالم وما فيه من لذاتٍ مثل اتصالكم، بل ولا نعمنا بالحرية كما نعمتم، ولا حققنا أنفسنا كما حققتم، فما الذي حيركم؟

لعل أهم ما حيركم وطمأننا، أننا كنا نركن إلى مبادئ وعقائد نؤمن بها كل الإيمان، ونسير عليها في حياتنا من غير شك، ونشجع السير عليها كل التشجيع، ونحتقر من خرج عليها كل التحقير.. فكانت أعمالنا تصدر عنا كما يصدر العمل عن عادة، ليس يحتاج الإتيان به إلى رَويّة ولا تفكير. ثم أتى جيلكم - خضوعاً للمدنية الحديثة - فطُوحَ بهذه المبادئ والعقائد والعادات والتقاليد، ولم ينشئ مكانها ما يسد مسدّها.. فكان من ذلك فراغ لم يُملأ، ومبادئ زالت ولم تُعوض، وعقائد تهدمت ولم يُبْنَ مكانها؛ والطبيعة تكره الفراغ، وتكره السير على غير هدى، وتكره الهدم من غير بِنان، فكانت الحيرة والقلق والاضطراب.

قد كانت السلوة الكبرى للناس في جيلنا دينهم، فكانوا يؤمنون بالله، يعرفونه في الرخاء، ويلجأون إليه في الضراء والسراء، ويركتون إليه إذا اشتد الخطب، ويفزعون إليه إذا نزل الكرب.. فيجدون في ذلك كله راحة من عناء، وعوداً على الخير، وصيانة من الشر، وعزاء عند الشدائد. فلما نبت جيلكم وازدهر شبابكم، عصفت عليه عاصفة من المدنية الحديثة، فلهبت بدينتكم، وجردتكم من عقيدتكم، فلم تجدوا أرضاً ترتكزون عليها، ولا ركناً شديداً تأوون إليه.

والأنس بالدين طبيعة النفس وراحة الروح، فإذا سُلِبَتْ من تأنس به أحست بالوحشة

وتعلمت من الفراق. إن الناس يعدّون الحواس خمساً، ولكني أعتقد أن هناك في كل إنسان حاسة سادسة هي حاسة الدين... من قدها فقد عنصرأ هاماً من عناصره، وركناً عظيماً من أركان حياته، ولذلك هدأ المؤمن واضطرب الملحد. وهذا هو الشأن في الشرق والغرب، والمدنية القديمة والمدنية الحديثة.

لقد مرّ على العالم الغربي نحو قرنين، آمن الناس فيهما بالعلم كل الإيمان، واعتقدوا أن النظم السياسية والاقتصادية، قادرة على إسعاد العالم... فلما تقدّم العلم، وتقدمت النظم السياسية والاقتصادية ولم يروا سعادة، بل شقاء تلو شقاء، وحرماً هائلة بعد حرب فاجعة، بدأ يتزلزل إيمانهم بأن العلم وحده كاف لإسعاد الناس، وأيقن كثير من العلماء بأن العلم في حاجة إلى دين، وأن العقل في حاجة إلى القلب، وأن المنطق في حاجة إلى الحكمة.

وقد حكى أستاذ أنه سأل طلبة متقدمين في جامعات مختلفة حول سنة 1930: ماذا يؤملون في مستقبل العالم؟ فكانت أكثر إجاباتهم مبنية على الأمل في العلم. فلما اضطربت الدنيا، وتأهب العالم للحرب الثانية أعاد السؤال على أمثالهم، فكانت أكثر إجاباتهم أن لا أمل إلا بعون من الله.

أي بني!

إن الإيمان بالله يملأ فراغ النفس، ويوحى بالطمأنينة، ويوثق الصلة بين الفرد وأهله ووطنه، كما يوثق الصلة بينهم جميعاً وبين الله.

فصيحتي لك أن تؤمن ولو ألحد الناس، وتوثق الصلة بينك وبين الله ولو قطعها الناس.

أي بني!

وشيء آخر أحب أن أقصّه عليك كان سبباً في حيرة جيلك واضطرابه، ذلك أنكم لما فقدتم الدين، لم تدخلوا الآخرة في حساب الحياة كما يتطلب الدين، وعشتم للدنيا وحدها من غير نظر إلى ثواب ولا عقاب... فنشأ عن ذلك مرض خطير وشر مستطير زاد في حيرتكم وقلقكم، وهذا هو ما ألمح فيكم من أنانية مفرطة وأثرة جامحة.

إنني لأشعر أن كل فرد منكم يريد أن يعيش لنفسه فقط... فهو في أسرته يريد أن ينال أكبر حظ من اللذة وأقل حظ من الألم، حتى لو استطاع أن يستولي على ميزانية البيت كلها، ويترك أهله يتضوّرون جوعاً، لفعل. وهو في حياته الخارجية يجري وراء شهوته ولذته مهما كانت العاقبة، ولو آذى أهله ولو آذى وطنه... وهو إذا وُظف، بحث عن الترقية من أي سبيل

شريف أو خسيس، بل وقد تضطره أنانيته إلى أن يمد يده. ثم هو لا يشعر بمسؤوليته نحو أهله ولا نحو وطنه ولا نحو أصحاب المصالح الذين يترددون على بابه... إنما يبحث عما يسد شهوته ويملا أنانيته.

لقد ألمني جد الألم ما سمعت عن أستاذ في كلية من كليات الجامعة كان يقرأ على طلبته فصلاً من كتاب لابن المقفع يتكلم فيه عن الفضائل من صدق وعدل ونحو ذلك، ويذكر أن هذه هي الوسائل للنجاح في الحياة... فهاج بعض الطلبة، وقالوا إن هذا الكلام «بدع» قديم، قد كان يصلح في العصر القديم. أما اليوم فوسيلة النجاح التهريج والوصول إلى المنفعة الشخصية من أقرب طريق... بالصدق أو بالكذب، بالحق أو بالفتاق أو الملق.

إن كان هذا هو شعار الجيل الجديد، فويل لنا وللأمة كلها من هذا الجيل الجديد!

إن جيلكم معذور بعض العذر، لأنكم لم تجدوا أمامكم مثلاً علياً كثيرة تضحى لخيركم، وتسوس الأمة بالعدل والنزاهة والصدق والإخلاص لمصلحة وطنكم، ورأيتم أمثلة لمن التزموا الصدق والعدل والإيثار، فعاشوا فقراء وماتوا فقراء، ومن هَرَجُوا وكذبوا وناقضوا وتسلفوا الحافظ ووصلوا إلى الذروة، ففكرتم بالمبادئ الأخلاقية والفضائل النفسية؛ ولكن اليس هذا قِصراً في النظر، وسوءاً للتقدير وفساداً في التقييم؟

سائلٌ نفسك: هل أسعد الناس أرقامهم درجة في وظيفته، وأكثرهم مالاً في دخله مهما فسدت نفسه ومات ضميره؟

وسائلٌ نفسك: أي الرجلين أسعد حالاً وأهدأ بالاً وأكثر سكيناً وطمانينة: آمن مات ضميره وزاد دخله من غير حساب لفضيلة ولا رذيلة ولا حلال ولا حرام، أم من حبي ضميره، فتلذذ بشرفه وسعد بقناعته، واطمأن إلى سيرته، واغتبط بما يجره الله على يديه من خير لأهله ووطنه؟

تصوّرُ بيتاً يعيش فيه كل فرد لنفسه. ألا يكون جيحماً، ويكون أهله كاللصوص يتخطفون الغنائم، ويتقاتلون على قسمتها؟ وتصوّر جيشاً يعمل كل جندي وضابط فيه على أن ينجو بنفسه ويترك العبء على غيره... هل يستطيع أن يقف في الميدان ساعة من غير هزيمة؟ وتصوّر أمة كل أفرادها يعيشون على التهريج، ويبحث كل فرد منها عن لذائذ الشخصية وانتهاها بأي وسيلة... هل تستطيع أن تعيش طويلاً؟

إن البيت إنما يعيش بتضحية الآباء والأمهات، والجيش إنما يعيش بمن يقدم روحه فداء

لوطنه، والأمة إنما تعيش بمن يتحمل المسؤولية مهما لقي من جهد وعناء، والدنيا كلها أمثلة على أن الجماعة الصالحة للبقاء من غلب إثارها أثرتها، وتضحيتها أثارها، وإلا فلا أمل فيها ولا خير يرجى منها.

ولولا تضحية أهلك وأمك ما كنت كما كنت، ولولا تضحية من حولك ما عشت؛ أضمن العدل أن تجازي الإحسان سوءاً، والرحمة قسوة، والنعمة كفرأ؟ صدقني أنه لا يتطلب اللذة الوضيعة إلا النفس الوضيعة، وأن البحث عن اللذة الفردية نتيجة قصر النظر وضيق الأفق. وأن النفس، إذا تسامت ورقيت، وجدت لذتها في لذة الناس وسعادتها في سعادة الناس.. وأن هذا الكلام وإن كان قديماً، لا يزال جديداً، وأن الحق حق في كل زمان ومكان، وأن الباطل باطل حيثما كان.

أي بني!

إن كان لي نصيحة تذهب بحيرتك وحيرة جيلك وتعيد الطمأنينة لنفسك ولأمثالك، فالإيمان تملأون به قلوبكم ويملاً فراغكم ويتفق مع طبيعتكم، وأن تعيشوا لأنفسكم وللناس ولخيركم وخير الناس. فهذا هو الذي يساير ما طبعتم عليه، وإلا انتقمتم الطبيعة منكم بمخالفتم لقوانينها، فسلطت عليكم السأم والملل والحيرة والقلق. وقام الله شر ذلك.

الرسالة السابعة

أي بني!

لَقَدْ ما يؤسفني ما أرى في جيلكم من إفراط في اللهو، كما كان يؤلمني ما كنت أرى في جيلنا من إفراط في الجد. لقد عشت أنا في جيل كان أكثر طلبته لا يعرفون إلا بيوتهم ودرسهم وكتبهم. . فإذا أراد أحدهم أن يلهو وطاوعته ماله، ذهب إلى دار تمثيل فاستمع للشيخ سلامة حجازي أو نحوه، مرة أو مرتين في السنة. وإذا قرأ مجلات أو جرائد، فمجلات جادة وجرائد وطنية. وإذا عرف فتاة، فقريته تزور بيته مع أمها، أو يزور بيتها مع أهله. وإذا اجتمع الطلبة وأرادوا أن يتسلوا، تنادروا على كتبهم ودرسهم، وقد يتنادرون - في أدب - على أساتذتهم.

وعشت أنت في جيل لا يشبه الجيل القديم في شيء، عماده الحرية المطلقة، وقلّة الشعور بالمسؤولية، والنظر إلى اللذائذ المادية على أنها غاية الغايات. ينظرون إلى الكتب والدرس والأساتذة على أنها دواء مر يُعطى للضرورة، والضرورة هي الشهادة فالوظيفة. وإلحساسكم بمرارتها ترحبون بكل ما يريحكم منها، إضراب واعتصام ومطالبة بطول إجازات ونحو ذلك. وإذا قرأتم شيئاً بجانب دروسكم، قرأتم الكتب الرخيصة والمجلات الوضيعة التي تلهب الغرائز، وتقوي الشهوات، وتضعف الذكاء، وتبذل العقل. وفي كل يوم سينما أو تمثيل، وفي كل ساعة تليفون يرن لكم أو يرن منكم لمقابلة لاهية أو محادثة عابثة.

أي بني!

لقد غلونا في جدنا، وغلوتم في هزلكم. . . غلونا في جدنا حتى اكتأبت نفوسنا، وانقبضت صدورنا، ولم تفتح للحياة كما يجب، ولم تتهج لها كما ينبغي. وغلوتم في هزلكم حتى صرتم كالشيء التافه لا طعم له، وكالماء الفاتر لا ساخن ولا بارد. . وحتى صرتم شيئاً رخواً ينكسر لأدنى ملامسة، أو هشيماً تذروه الرياح. ويوم يجذّ الجد، وتظهر المصاعب، فتطلب حمل المسؤولية، نجد لكم أيدياً مسترخية، وقلوباً متخاذلة، وإرادات واهية، أضعفتها كثرة الطلب للذة، وقلّة التعمد لمواجهة المصاعب، وحب الترف والنعيم.

ومن أجل هذا كثرت - مع الأسف - ضحاياكم؛ وعُدّت بالآلوف صرعاكم. هؤلاء

صرعى «الكيف» لا أمل فيهم، ولا خير يرجى منهم، أصبحوا جيشاً تتحرك كالأشباح، ومواد محطمة بلا أرواح، أضاعوا صحتهم، وأتلفوا مالهم، وخربوا نفوسهم، وجنوا على أسرتهن وأمتهم. وهؤلاء صرعى الحب البائس أو الحب اليائس، أو النزوة الوقتية من غير تقدير للمسؤولية... إلى غير ذلك من صرعى اللذات، وكلهم في الهم سواء.

قد جرّهم إلى هذا الويال أن رأوا بعض زملائهم ذوي المكانة - لسبب ما - قد استهتروا فقلّدوهم، وتوالت على سمعهم أن الدنيا للذة، فوجهوا إليها كل قوتهم. ورأى هؤلاء القادة أنهم قد ضلّوا، فأحبوا أن يشركوا معهم غيرهم فأضلّوا. وبعثت إلينا أوروبا وأمريكا بملاهيها، فاستهوت شبابنا. ووقر في نفوسهم أن أوروبا وأمريكا أرقى منا مدنيةً وأعلى مقاماً وأعز جاهاً. فقالوا: ما علينا إذا سرنا في لهوهم وسيرهم، ونعمنا بملاهيهم ونعيمهم، وفاتهم أن في أوروبا وأمريكا علماً يعادل اللهو، وجداً يوازن الهزل، وشعوراً بالمسؤولية يوازي الشعور بالحرية.

ولكن لم يجذّ جدّ أوروبا وأمريكا من يعرضه علينا كما يعرض الهزل، لأن وراء عرض الهزل أموالاً طائلة وأرباحاً وافرة، لا تواتي من يعرض الجد والعلم والمسؤولية، فكان من الخطأ أن نأخذ جانباً وندع جانباً، وأن نتصور المدنية لعباً لا جدّ فيها، وحرية لا مسؤولية معها.

أي بني!

لست أريدك أن تكون راهباً، فمتى خلقت إنساناً لا ملكاً، فلتكن إنساناً له ملذاته وشهوته في حدود عقله ومنفعته ومنفعة أمته. والقرآن يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّوِّ الَّتِي أَخْرَجَ لِبَهَائِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ؟﴾ (الأعراف: 32).

أريدك أن تفهم معنى اللذة في حدودها الواسعة لا الضيقة... إن للذة درجات كدرجات السلم آتخلة في الصعود، فأسفل درجاتها لذة الأكل والشرب واللباس، وما إلى ذلك. ومن غريب أمر هذه اللذة أنها تفقد قيمتها بعد الاستمتاع بقليل منها، فلكل إنسان طاقة من هذه اللذة يقف عندها، فإذا تعادها انقلبت ألماً... ثم هي ليست مرادفة للسعادة، فكثير ممن يأكلون الأكل الفاخر، ويلبسون اللباس الأنيق، ويسكنون القصور الفخمة، هم مع ذلك أشقياء... فسعادتهم إنما هي في نظر غيرهم لا في نظر أنفسهم، ولو كانت هذه اللذة هي السعادة لكان هؤلاء أسعد الناس دائماً.

ثم هذه اللذائذ قيمتها في الاعتدال فيها، وعدم التهاوت على كسبها. إن شئت، فاحسب حساب من أفرط فيها في فترة قصيرة من الزمن ثم فقد صحته، فلم يعد يستطيع أن يتابع لذته، وحساب من اعتدل فطال زمن لذته مضافاً إلى لذته من صحته.

وأرقى من هذه درجة لذة العلم والبحث والقراءة والدروس.. فهذه لذة العقل وتلك لذة الجسم، وهذه أطول زمناً، وأقل مؤونة، وأبعد عن المنافسة والمزاحمة، والتقاتل والتكالب، وصاحبها أقل عرضة لتلف النفس وضياح الصحة.

وإن أردت الدليل على أنها أرقى من اللذائذ المادية، فاسأل من جرب اللذتين، ومارس الترويع، تجد العالم الباحث والفنان الماهر والفيلسوف المتمتع لا يهتمهم مآكلهم وملبسهم بقدر ما تهتمهم لذتهم من بحثهم وتفكيرهم.

وأرقى من هذه وتلك لذة مَن وهب نفسه لخدمة مبدأ يسعى لتحقيقه، أو فكرة إنسانية يجاهد في إعلانها واعتناقها، أو إصلاح لداء اجتماعي يبذل جهده للقضاء عليه.. فهذه هي السعادة ولو مع الفقر، ولكن لا يصل إلى هذه الدرجة من اللذة إلا من رقى حسه وسمت نفسه.

أي بني!

إنك خلقت إنساناً ذا جسم وعقل وروح، وقد ربيت فما جسمك، وثققت فما عقلك. وأرجو أن يكون قد صادفك في بيتك ما نمتي روحك. ولكل من هذه العناصر الثلاثة غذاءه، ولكل لذته، ولذة اللذائذ أن تستطيع أن تمد العناصر الثلاثة بغذائها ولذاتها من غير أن يطغى عنصر على غيره، فيختل التوازن ويضيع التعادل.

أي بني!

طالما دعوت ربي جاهداً أن يجنبك الزلل، ويقيك شر أصدقاء السوء، ويمتحك من قوة الإرادة ما تنفي به شر المغريات المغويات، وأن يهديك الصراط المستقيم، والسلام.



الرسالة الثامنة

أي بني!

لقد جئت في مفترق الطرق بين جيلنا وجيل من قبلنا وجيلك، وُحْكِلَ إليّ أن الفرق بين جيلك وجيلنا أكبر جداً من الفرق بين جيلنا وجيل آبائنا، لأنك تتأثر بالمدينة الغربية أكثر مما كنا نتأثر ويتأثر آباؤنا. . بل إن المدينة الغربية نفسها تتطور تطوراً كبيراً، فهي في القرن العشرين غيرها في القرن التاسع عشر والثامن عشر.

لقد ظلت المدينة الغربية تتطور إلى أن كان على قمتها القبلة اللرية. . وهناك فرق كبير بين المدينة الغربية والمدينة الشرقية، فإن نحن تصورنا تعاليم الغرب هرمياً، كان أساسه الدعوة إلى العلم والتجربة ودراسة الحقائق، وقمته هي القبلة الذرية؛ وإن تصورنا المدينة الشرقية هرمياً كانت دعواته الروحانية والإلهام وما إلى ذلك، وكانت قمته النبوة، وبناء على ذلك فرق كبير بين الفلسفة الغربية والفلسفة الشرقية.

إن المدينة الغربية تتميز بشيئين يظهران جلياً في فلسفتها: الأول النظام وبحث المسائل بحثاً منطقياً منظماً تتبني نتائجه على مقدماته. ويتجلى ذلك في ديكارت، وكانت، وأوجست كونت، ونحوهم. والمسألة الثانية عنايتها بالحقائق أكثر من عنايتها بالقيمة، على عكس الفلسفة الشرقية في هذين الشيئين، فالفلسفة الشرقية ليست خاصة لنظام ولا مقدمات منطقية تتبعها نتائج، كما يتجلى ذلك في كلام الجاحظ وابن المقفع والأحنف بن قيس ونحوهم، وهي أيضاً تعنى بالقيمة أكثر مما تعنى بالحقائق، وأعني بالفرق بين القيمة والحقائق كالفرق بين من يعنى بالقلب ووظيفته في الجسم، وبين من يعنى بالقلب من حيث تركيبه وموضعه من الرمة اليسرى ونحو ذلك.

أي بني!

إن العالم اليوم كبوقة الصانع، تصب فيها كل العناصر من شرق وغرب وقديم وحديث، ثم تستغل كلها ليؤخذ خيرها، وهي تتطلب من الإنسان أن يكون مرناً واسع

الصدر.. لا يزدري ما في الشرق لشرقيته، ولا يُمجّد الغرب لغربيته، وإنما يمجّد الحق حيث كان. فنصيحتي أن تكون مفتح العينين، مفتح الأذن. تتطلب الحق حيث كان، لا تأبه للجديد لجدته، ولا تفر من القديم لقدمه.

إن للشرق مزايا لا يستهان بها، فحكمته مركزة متبلورة، وهو يعتمد على الإلهام أكثر مما يعتمد على العلم والتجربة والحقيقة. وللغرب مزايا لا يستهان بها، فهو يعتمد على الحقيقة والتجربة والعلم، ولكن كانت نتيجة العلم الأوروبي القنبلة الذرية، وهذه القنبلة ينقصها النظر إلى غير الإنسانية، لا إلى استعمالها في الغلبة. ولو استكشفت وصحبها النظر إلى غير الإنسانية لاكتشف تحطيم الذرة لا القنبلة الذرية، ولا استخدمت في غير الإنسان، من إزالة سدود وقيود قبل أن تستخدم في القنابل. أما قصد الغلبة، فيرمي إلى القنبلة الذرية أكثر مما يرمي إلى غير الإنسانية، لأن القنبلة الذرية إنما تستعمل في الفتك لا في الفتح.

أي بني!

إنك في زمن الآن قد مسحت فيه كل القيود، واختلط الشرق بالغرب، واختلطت المدينة الشرقية بالمدينة الغربية، وأصبح يمكنك أن تظفر في مصر وتتغدى في فرنسا، وتتعشى في إنجلترا، وهي إحدى الأعاجيب التي ما كنا نحلم بها. وليس هذا بالأمر الهين، فمعناه أن الحضارات تتقابل، ومنافع الناس تتلاقى.. وخير لك أن تقابل عالمك في ثوبه الجيد، تتأقلم معه وتسايره، ولا تقف ضد التيار فيجرّك.

أي بني!

خير ما تواجه به هذا الزمان، سعة دراستك ووقوفك على حقائق الشرق والغرب، وانتفاعك بما في كل من مزايا. وعيب الشرقيين شعورهم بمركب النقص أمام المدينة الحديثة، فهم يقدرونها فوق قيمتها، ويقدرّون أنفسهم أقل من قيمتهم، ولو أنصفوا ل زادوا من قيمة أنفسهم، وقلّوا من قيمة المدينة الغربية.

فالمدينة الحقّة إنما تقاس بإسعاد الناس لا بكثرة الاختراع ولا بكثرة التجارب. نعم إن المدينة الغربية أكثر اختراعاً وأكثر تجارب، ولكنها ليست أكثر إسعاداً للناس، فكثرة حروبها وكثرة تكاليف الحياة عندها وكثرة مطالبها، جعلتها أشق على الحياة وأفقدتها قيمتها في السعادة.

أي بني!

لست أريد أن أبثك رأيي وألزمك به، فأنت حر في اختيار آرائك ووزنها بميزانك، ولكن هذا لا يمنعني من أن أبث إليك بعض آرائي لا عن طريق إلزامك بها، ولكن رغبتني في نفعك جعلتني أعرض عليك كل ما أرى لثري فيه ما ترى.

والسلام عليك ورحمة الله.



الرسالة التاسعة

أي بني!

لقد كتب إليّ أخوك مرة من لندن - بعد أن أتم دراسته في كلية الهندسة بجامعة فؤاد، وذهب إلى إنجلترا يعدّ نفسه لنيل الدكتوراه - يقول: إنه ضمنه مجلس مع جماعة من شبان الإنكليز المتخصصين في الهندسة أيضاً، وما زال الحديث يتقل بينهم إليّ أن وصلوا إلى عمر الخيام، فأخذ كل يبدي رأيه في شعره وفلسفته في الحياة، وجمال رباعياته، والروح التي تبثها في النفوس، وهل هي روح قوية أو ضعيفة تناسب هذا العصر أو لا تناسبه؟ ونحو ذلك.. وإن أخاك أثناء هذا الحديث كله، لم يستطع أن ينس بكلمة، ولا أن يشارك في هذا الحديث بأي رأي، لأنه لم يسمع قبل هذا المجلس عن عمر الخيام، ولم يعرف عنه شيئاً، وأنه خجل من نفسه وخجل من ثقافته.

وأنت الآن تدرس الهندسة كأخيك، وأخشى أن تكون أيضاً لم تسمع بعمر الخيام وأمثاله.. وربما لم يسمع عنه أيضاً كل إخوانك في كلية الهندسة، وكل زملائك في كلية الطب والزراعة والتجارة، وبعبارة أخرى كل المتخصصين في الدراسات العلمية والفنية.

وهذا عيب شنيع ألقت إليه نظرك ونظر زملائك، وأريد أن تبراوا منه جميعاً. إنكم تظنون أن واجبكم يحتم عليكم دراسة فنكم والتوسع فيه ما أمكن وكفى، فإن كان عليكم واجب ثقافي آخر، فقراءة جريدة سياسية أو مجلة خفيفة، تقرأونها عند تنقلكم في الترام أو القطار، أو للتسلية قبل النوم. فإن تمّ هذا كله، ظننتم أنكم أديتم واجبكم نحو عقلكم. ولا بأس بعد ذلك أن تجهلوا عمر الخيام وأمثال عمر الخيام، وأن تجهلوا ما يجري في العالم من شؤون اجتماعية وثقافة عامة أدبية. وفي هذا من الخطأ ما يجب أن تحرر منه أنت وأمثالك.

إنك إنسان قبل أن تكون مهندساً أو طبيباً أو تاجراً أو نحو ذلك، وإنك إنسان ذو عقل، كما إنك إنسان ذو معدة. وكما يجب عليك تغذية معدتك يجب عليك تغذية عقلك. وليست الهندسة أو الطب أو نحو ذلك تغذي عقلك إلا في ناحية محدودة ضيقة. إن الهندسة تغذي مجموعة صغيرة من الغدد في المخ، أما سائر الغدد فلا تجد غذاءها في الهندسة ولا الطب.. إنما تجد غذاءها في المعلومات العامة والثقافة العامة، ولذلك كثيراً ما تجد

مهندسين أو أطباء أو نحوهم، وهم مع معرفتهم الواسعة بمهنتهم عوام أو أشباه عوام. . فيما عدا فئتهم الذي تخصصوا فيه. تسمع جدالهم أو آراءهم في غير فئتهم، فيضحكك حديثهم كما يضحكك حديث من لم يتثقفوا. وليست الجرائد والمجلات الرخيصة كافية للغذاء الجيد الناضج في شيء، بل إن كثيراً من هذه المجلات الرخيصة تضر أكثر مما تنفع. . عمادها إثارة الفرائز الجنسية بحديثها وقصصها ومناظرها، فهي تعالجها - وتعالجها وحدها - كأن ليس في الوجود شيء غير هذه الفريضة، فأعيذك بالله من أن يكون أفقك في الحياة هذا الأفق الضيق المحدود.

أي بني!

إن أحاك هذا ذكّر لي بعد ذلك أنه انتقل من إنجلترا إلى السويد ليمرّن في مصانعها الهندسية، وأنه صحب مهندساً سويدياً يحب القراءة في الكتب الأدبية وفي كتب النفس والاجتماع ونحو ذلك، وأنه بمخالطته ومصادفته تعلم منه القراءة، فكان يرشده إلى الكتب القيّمة التي يجب أن يقرأها، ويستحثه أن يغشى المكاتب ويقلب فيها نظره، ويشتري ما يعجبه موضوعه منها، فتمت عنده ملكة القراءة وأنه على أثر ذلك - بسبب هذا الصديق - انضم إلى جمعية فرضت على أعضائها أن يجتمعوا كل أسبوع مرة، وأن يُحضّر أحد أعضائها بالتناوب حديثاً كل أسبوع حسبما يختار، يقرأ فيه ما استطاع قراءته، ثم يعرضه عليهم. وبعد سماعه، يتناقشون فيه مناقشة تطول أو تقصر. وانقلبت هذه الجلسة إلى لذة عقلية ممتعة له، حتى كان يترقب تلك الساعة ويتمناها طول الأسبوع، وأنه استفاد منها فائدة كبرى غيرت حياته، وغيّرت عقليته. ومن ذلك الحين أصبحت له مكتبة تشمل كتباً من كتب «أدلر» في علم النفس، ومن كتب «موم» في الأدب، ومن كتب «برتراند رسل» في الفلسفة، ونحو ذلك. ثم كان كأنه خلق خلقاً آخر. فأناشدك الله أن تعمل مثل هذا.

أي بني!

لست أريد أن أقيم لك البراهين بأكثر من أن تقارن بين شباب قضوا أوقات فراغهم في لعب نرد أو شطرنج أو حديث فارغ في الأندية والمقاهي، وبين شباب أحيوا الكتب والمطالعات، ووضعوا لهم برامج في تثقيف نفوسهم وتوسيع عقولهم. أريد أن تقارن بين هاتين الطائفتين أيهما أكثر لذة وممتعة لأنفسهم، وأيهما أكثر نفعاً لأنتم، وأيها أجدر بلقب إنسان؟

أي بني!

لا تظن أنك تستطيع أن تكون مهندساً عظيماً بقراءتك في الهندسة وحدها، ولا أن يكون زميلك طبيباً عظيماً بقراءته في الطب وحده. فالعقل وحده وثقافته في أي موضوع آخر يفيد في الموضوع الذي تخصص فيه. فكم أنت فكرة هندسية عظيمة من قراءة كتاب في الأدب، أو في الاجتماع! وكم أنت فكرة طبية سامية من ثقافة اجتماعية أو فلسفية. ويخيل إلي أن كثيراً من الأطباء ينقصهم المنطق مثلاً، فلو تعلموا شيئاً من المنطق، لاستطاعوا أن يحددوا بالضبط نوع المرض ونوع العلاج، وخاصة في الأمراض التي تتشابه أعراضها، وتتقارب أوصافها؛ فالمنطق وحده هو الذي يستطيع أن يقول - بناء على هذه الأعراض المتشابهة - إن هذا المرض كذا دون كذا. والطبيب الناجح هو الذي منح ملكة منطقية بالفطرة، ولو نمت هذه الملكة الفطرية بشيء من الفلسفة والمنطق التعليمي، لكان صاحبها أنجح وأعظم.

أي بني!

مفتاح هذه المشكلة أن تجتهد أول أمرك، أن تكون لك هواية في فرع من فروع الثقافة العامة، كنوع من دراسة التاريخ، أو نوع من الأدب، أو نوع من الدراسة النفسية أو الاجتماعية بجانب دراستك الخاصة. تبدأ فيه على مهل، وتحب نفسك فيه رويداً رويداً، كما يفعل من يريد أن يمرن نفسه على هواية الزهور أو جمع أوراق البريد أو الرسم أو نحو ذلك، فإذا صبرت على هذا قليلاً قليلاً، وجدت أن لذتك تنمو شيئاً فشيئاً، ولا تزال كذلك حتى تصبح هذه الهواية «كيفاً» لا تصبر عنه ولا تستطيع العيش بدونه، ولكنه «كيف» راق سام نيل نافع. فإذا وصلت إلى هذه الدرجة، استسَخَفْتَ من يضيئون أوقات فراغهم في الحديث التافه واللعب السخيف والقراءة الرخيصة، وأحبيت أن تصادق من قويت ثقافته ونضج تفكيره، ونعمت هذه الصداقة.

أليس عجيباً أن تسمع من زملائك أنهم يريدون قتل الوقت بلعب الورق، أو قتل الوقت بالحديث التافه، أو قتل الوقت بالكلام في أعراض الناس أو نحو ذلك؟ كأن الوقت عدو يُقاتل، مع أنه المادة الخام للحياة، وهو أجدر بأن يصادق لا أن يقاتل. ولكن كم يجني الإنسان على نفسه بمعاودة أحق شيء بالصداقة!

أي بنيا

تصوّر أنك ستعيش بعد ذلك أربعين أو خمسين عاماً، وتصورّ ماذا تجني في هذه السنين الطوال إذا أنت صرفت جزءاً كبيراً منها في تقويم نفسك وتثقيف عقلك، وتصورّ كيف تخسر إذا أنت صرفتها أو أكثرها فيما يضر ولا ينفع. بل أنت إذا حسبت ذلك بحساب اللذة الشخصية فحسب، وجدتك تتلذذ أضعافاً مضاعفة من لذائك العقلية أكثر من لذائك الجسمية.

والسلام عليك ورحمة الله.

* * *

الرسالة العاشرة

رسالة إلى أبي

أبي!

قرأت رسالتك إليّ، وأشكر لك عنايتك بي، واهتمامك بأمرى.

وكل ما أرجوه أن تستمع إليّ في رسالتي هذه، كما استمعت إليك من قبل في رسالتك وتوجيهاتك، وأن تفتح قلبك لكلماتي كما فتحت قلبي لكلماتك، وكما يجب على الحكام أن يفتحوا قلوبهم لكلمات الشعوب، حتى تلاشى الدكتاتوريات البغيضة، ويصبح للشعب حرية الكلام والتعبير عن رأيه.

أبي!

إن أشد ما يثيرني ويؤلمني هو نسيانك أنني شاب، فتطالبني بأكثر مما يطيقه الشباب، حين تقبسي بسنك، وحين تفترض أن لي من التجارب والعلم ما لك، ثم تحاول أن تحصي عيوي، وتفخرني بالنصائح والأوامر والتوجيهات، أملاً أن يكون عقلي مثل عقلك، وتديري للأمر مثل تديرك، ناسياً أن ابنك ما زال شاباً، له من الحيوية والنشاط ما يدفعه دائماً لمواجهة الحياة ليستمد منها خبرته وتجاربه، وناسياً أن للشباب الحق في أن يسير في طريق مخالف للطريق الذي سار فيه آباؤهم من قبل، وأن يجربوا حياة غير الحياة التي خاضها آباؤهم في شبابهم.

لقد قرأت مرة قولاً لللغفي باشا السيد: «دعوا الشباب ينعم بحريته، دعوه يجرب فضبه تجاربه، ويخطئ فيعرف أسباب خطئه، أما النصيح والإرشاد فهو كثير في الكتب السماوية».

حقاً، إن أهم ما يحتاج إليه الشباب المصري هو أن يُترك ليحجرب الحياة بنفسه، إنه سيخطئ بلا شك، ولكن هذا الخطأ لن يكون شيئاً إذا ما قيس بتلك المصائب الناتجة من فقد الشباب لحريته، وانحلال شخصيته، وفقدته الثقة بالنفس.

ليترك الآباء أبناءهم يجربون ويخطئون، فهذا مما يقوِّي شخصيتهم، ويزيدهم ثقة بأنفسهم، ويجعلهم جديرين بتحمل المسؤولية الملقاة على أعناقهم.

إن هذا الضعف في الشخصية، والهرب من تحمل المسؤولية، نجده في الطالب الذي

يقوم والداه بجميع أعبائه، ويحرمونه من كل تجربة. ونجده في الطالب الذي يقوم أساتذته بتحضير محاضراته وإملائها له، ويحرمونه من البحث والدراسة، فيصبح همّ الجميع أن ينال الطالب شهادته، ويصبح موظفاً في الحكومة، ولا يهم مطلقاً ما يصاب به من ضعف في الشخصية، وانحلال في الخلق، وغيرها من الأخلاق التي تنتقل مع الشباب من المدارس والجامعات إلى دور أعمالهم، فيفقدون كل ثقة بأنفسهم، ويهربون من كل مسؤولية تلقى على عاتقهم، في الوقت الذي يتعلم فيه الشاب الأوروبي والأمريكي كيف يعتمد على نفسه في البحث والدراسة، وفي مواجهة الحياة العملية، ليستمد منها خلاصة تجاربه ومعلوماته.

أبي!

ليس أسهل على الآباء من توجيه النصائح، وإحصاء الأخطاء على أبنائهم، ولكن الحديث في الأخطاء وتوجيه النصائح لا يمكن أن يؤدي إلى تغيير مجيد، أو إلى تحسين ظاهر، بل وربما أدى إلى عكس ذلك، لأن النفس من طبيعتها تكره النصائح والتوجيه. إنما المجدي حقاً أن يعلم الآباء كيف تكونت أخطاء أبنائهم. وما هي الظروف التي اضطرتهم إلى أن يخطئوا، ثم يبدأوا في إزاحة هذه الظروف عن طريق الأبناء، وتوفير ظروف أخرى صالحة. وليس هذا بالشيء الهين، ولا بالأمر اليسير، وإنما يحتاج إلى صبر طويل، وتضحيات عديدة من الآباء، حتى يهيئوا جوّاً ملائماً للتربية الصحيحة.

أبي!

لقد دلتنا المشاهدات على أن مسؤولية التربية تقع معظمها على عاتق الآباء، فهم أكثر الناس قدرة على إخراج أبناء صالحين، وهم أكثر الناس قدرة على توفير الجو الصالح لتكوين أسرة سعيدة صالحة. فإن عجزوا عن عمل هذا، فالذنب ليس ذنب الأبناء. ولا داعي مطلقاً لزجرهم وتأنيبهم وتقديم نقداً جارحاً، ولا داعي مطلقاً لاستعمال ألفاظ الضجر والشكوى، وإنما الذنب يقع على الآباء الذين فشلوا في تهيئة الظروف الملائمة لإخراج شباب صالح.

إن إخراج الأطفال إلى العالم أمر خطير، يتطلب قوة على تحمل المسؤولية، وبعداً عن الأنانية، وعلماً بقواعد التربية الصحيحة، وخلقاً متيناً، وتضحية عظيمة.

إن مصر لا تسمى إلى الإكثار من عدد سكانها مهما تكن النتيجة، وإنما تسمى إلى أن يصل هذا العدد إلى مستوى راق عظيم؛ وعلى ذلك فإن إخراج الأطفال إلى العالم من غير أن يراعي مخرجهم هل في استطاعتهم تربيتهم تربية صحيحة، وتوفير حياة صالحة لهم، لهُو

الجهل المطبق والأناية المطلقة.

لقد رأينا في الأمم الناهضة كيف استطاع الآباء توفير البيئة الصالحة للتربية الصحيحة والحياة العائلية السعيدة، وكيف استطاع الآباء اتخاذ أبنائهم أصدقاء لهم، يحسون إحساساتهم، ويفكرون فيما يفكرون فيه، يصحبونهم في نزهاتهم ورحلاتهم، ويمؤدوهم التفكير المستقل والقول الحر الصادق، فلا يستخدمون سلطتهم في إخضاع الأبناء لهم ولتفكيرهم، ولا يستغلون نفوذهم في إرهاب أبنائهم بما لا يتفق وشبابهم وحيويتهم، ورأينا كيف يسود الحب والألفة بينهم، وكيف نشأت بين الأسرة علاقة روحية جميلة عمادها التعاون والتضحية والإخاء!!

أبي!

لست أرجو إلا أن تدعوا الشباب يعيش، ويخط لنفسه الطريق، طريقاً لا تكتفه النصائح والتوجيهات الجافة التي تدفعه في طريقه كالألة لا يدري من أمره شيئاً، وإنما تكتفه الحياة نفسها، تدفع به يوماً إلى يمينه، ويوماً إلى يساره، ولكنه يستطيع حينئذ أن يعيش كإنسان.

شاهدت مرة فيلماً سينمائياً لطيفاً عماده أن رب الأسرة لا ينصح مطلقاً، وإنما إذا أراد شيئاً غير الظروف التي تسيبه، فإذا تغيرت الأسباب، تغيرت المسببات. وإذا رأى ابنه غضب مرة من المرات، بحث عن سبب غضبه، ثم أزال ما يسبب غضبه، وهكذا، فكان طبيعياً ناجحاً.

وقد رأيت في إنجلترا أن القوم يعلمون أبناءهم الاستقلال بتركهم أبناءهم يعتمدون على أنفسهم في نفقات الجامعات وفي الحياة، فيكونون بذلك مستقلين في أعمالهم، معتمدين على أنفسهم بأنفسهم، فمنهم موزعو الألبان، وموزعو البريد، وكناسو المدرسة، وما إلى ذلك، فيشبون رجالاً يعتمد عليهم لا أطفالاً يقادون كما يقاد البعير!

أرجو ألا تفهم من خطابي أنني أكره نصحك، أو أملّ توجيهاتك، ولكن خير نصح ما كان في تغيير الظروف وتهئية الجو الملائم. وأرجو أن أجد في خطاباتك القادمة هذه الخطة الناجحة، والرأي لك والسلام.

الرسالة الحادية عشرة

أي بني!

قرأت خطابك، وأعجبني منك الدقة في النظام، واستقلالك بنفسك في تصرفك، واستفادتك من كل ما ترى، وأكتب إليك اليوم فأخبرك:

1 - بأنه كان لك قريب من أعيان المنوفية ورث عن أبيه ثروة كبيرة تقدر بنحو ثلاثمائة فدان، ولكنه وقع في عادة سيئة هي لعب القمار. وكان مغفلاً، فكان يشتريه للاعبون بعضهم من بعض، وما زال به القمار حتى خسر كل أطيانه. وكان يستجدي أخته، فلا تعطيه، وتقول له: إن ثروتك كانت ضعف ثروتي فأضعتها، ثم كان يستجدي قريبة له ولك. فكانت تعطيه الجنيه أو الجنيهين شفقة به حتى مات بائساً!!

2 - وكان أحد معارفنا رجل قانون كبيراً وذا عقلية جبارة. كان إذا حدثك عن القمار شرحه شرحاً وافياً ولفسه فلسفة دقيقة، ومع ذلك وقع في هذه العادة السيئة، فكان يسهر ليله كله على مائدة القمار حتى أضاع ثروته، ثم اضطر آخر الأمر أن يبيع بيته ويصرف ثمنه في الميسر، ثم اضطر أن يبيع أثاث بيته حتى أضاع كل شيء، ثم مدّ يده لأقاربه الأغنياء فأعطوه مرة، ثم كفوا أيديهم عنه، وركبه الهم الثقيل، فانفجر شريان في مخه فمات. ولا يزال بيته يذكرني بمأساته، رحمه الله.

3 - أعرف مصلحاً اجتماعياً كبيراً، وعاقلاً دقيقاً لبقاً، هوى اللعب في البورصة، فكسب نحو مائة ألف جنيه في لعبة، وابتنى منزلاً فخماً، وأثبته أثاثاً فخماً، ثم خسرها في لعبة أيضاً، وباع بيته الذي بناه، وأثاث بيته، وركبه الهم أيضاً، فالتجأ إلى الخمر يُسْرِ بها عن همّه. فما زال كذلك حتى وقع في عادة الخمر كما وقع في عادة الميسر، وأفرط في الشرب حتى انفجر مخه فمات!

أي بني!

إنني أحذرك أن تكون كأحد هؤلاء تستهويهم المائدة فيلغفون حولها. وللشيطان مداخل في ذلك، فهو يستهوي أولاً بالجلوس على المائدة من غير لعب للتفرج على اللاعبين، ثم يستهيك باللعب من غير تقود، ثم يجرك إلى اللعب بالنقود، فإذا أنت مقامر، أعاذك الله.

أي بني!

وأعرف طبيباً كبيراً ماهراً في صناعته، جرّه أصدقاؤه إلى اللعب، ففضى ليله لأعباء يكسب كثيراً ويخسر كثيراً، ثم ضجعت زوجته من طول سهره، ومن كثرة خسارته، فطلبت منه الطلاق فطلقها، وسعدت، وندم.

أي بني!

يجب أن تكون لك ميزانية كميزانية الدولة المنظمة، تعرف مقدار دخلك وخرجك، ولا تصرف قرشاً أكثر من دخلك.

بل لا يصح أن تصرف كل دخلك. فالليالي من الزمان حبالى، لا تدري ماذا يحدث، وكم من المال تحتاج. وراك الله شرُّ السوء.

أي بني!

وكان لنا أستاذ كبير في مدرسة القضاء يتقاضى خمسة وثلاثين جنيهاً في الشهر، كما يتقاضى مائتي جنيه في السنة من الجامعة المصرية، ولكنه كان مسرفاً في بيته، يقيم كل أسبوع حفلات استقبال، وحفلات رقص وموسيقى، ويستدين كل شهر ما يحتاج إليه بيته من خبز ولحم ولبن وغير ذلك. فإذا جاء أول الشهر اصطف الدانون على باب المدرسة حتى يقبض الأستاذ مرتبه، ويخرج فيوزع عليهم أكثر مرتبه، ولا يبقى منه إلا ما يكفي ثلاثة أيام، فكان يقول: لعن الله السبعة والعشرين يوماً آخر الشهر. وكان يمد يده إلى زملائه في المدرسة، فيقترض منهم.

أي بني!

حذار أيضاً أن تكون مثل هذا، بل لا بد أن تعيش عيشة اقتصادية لا إسراف فيها ولا تقشير، وأن تكون معيشتك منظمة وبمقدار ما تكسب، بل أقل مما تكسب: لا حرمان ولا بهرجة. واعلم أن اضطرابك وفساد ميزانيتك شهراً واحداً يجر عليك فساد العمر كله، وإذا فسدت ميزانيتك وأنت لم تتزوج بعد، فأولى أن تفسد بعد الزواج. وراك الله شرُّ الذين.

واعلم أن ليست الأخلاق صدقاً وعدلاً وشجاعة فقط، بل إن من أهم الأخلاق تنظيم الحياة أيضاً، وسيرك في الحياة المالية بنظام واتفان، ولأن يمد الناس أيديهم إليك يقترضون منك خير من أن تمد يدك تقترض منهم.

وفي الحديث: «اليد العليا خير من اليد السفلى».

حفظك الله من هذه الشرور، وجعل يدك العليا دائماً. والسلام عليك ورحمة الله.

الرسالة الثانية عشرة

أي بني!

وصلتني رسالتك التي تقص عليّ فيها ذلك الحادث المولم الذي حدث في الورشة التي تعمل فيها، ولشد ما تألمت لوفاة ذلك العامل الكهربائي الذي كان يحاول إيقاف المولد الكهربائي، فسرت الكهرباء في جسمه، ثم وقع صريعاً على الأرض. ولشد ما أكني وصفك لهله الحادثة الأليمة التي حدثت أثناء انهماككم في العمل. . . ورجائي ألا يمر عليكم مثل هذا الحادث من غير أن تخرجوا منه بدرس نافع، وعبرة مفيدة لكم ولمن حولكم من الناس.

لقد سرني ما فعلتموه إزاء أسرة الفقيد التي كان يعولها، وما قدمتموه من مال وخدمات. وسررتني محاولاتكم العديدة في أن تلاشوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى أن تتكرر مثل هذه الحادثة، ولكن هناك درساً آخر قوياً يجب ألا يفوتكم حين تنظرون إلى هذا الحادث، وهناك عبرة يجب أن يعيها الجميع.

أي بني!

هذا العامل هو أحد العمال الملايين الذين يعملون في تلك الأجهزة والآلات، ووفاته - بصرف النظر عن المسؤول في هذه الحادثة - تدل على تلك المصائب والكوارث والمتاعب التي يلاقها العمال وأسره من جراء القيام بأعمالهم القاسية المتعبة المملة المتكررة. ولست أريد في مثل هذا الموقف أن أعيد تلك الكلمات والجمل التي قيلت في مثل هذه الأحداث من أنه يجب علينا أن نضمن سلامة العامل، وأن نهيب له أعمالاً أقل قسوة وأقل جهداً، إلى آخر ما قيل في مثل هذه المواقف. . . ولكنني أريد الآن أن أخطب فئة أخرى غير فئة العمال ورجال المصانع، أريد أن أخطب الفئة التي يعمل من أجلها العمال، والتي تفوز في النهاية بهذه الأجهزة التي دفع ثمنها من راحة العامل وأعضابه وحياته! أريد أن أخطب كل من يركب سيارة وكل من يستخدم تليفوناً، أريد أن أقول له إن عليه أن يعلم تمام العلم ويحس كل الإحساس بأن سيارته هذه قد تعذب أثناء صناعتها عمال كثيرون، وأن تليفونه هذا قد هلك وقت عمله صناع عديدون، حتى أخرج له بهذه الصورة التي يراها.

أريد أن يصل هذا الرأي إلى عقولهم حتى يفهموه تمام الفهم، وأن يشعروا به كل

الشعور، حتى إذا ركبوا سياراتهم، لم يفعلوا بها ما يفعله كثيرون من الشبان المراهقين هذه الأيام، وحتى إذا ما شاهدوا آلة التليفون أمامهم، وحثتهم أنفسهم أن يقتلوا بها أوقات فراغهم، وأن يقتلوا بها أعصاب الناس كما قتلوا بها قبل ذلك العمال والصناع، كان لهم من ضميرهم ما يردعهم ويقفهم عند حدودهم.

أي بني!

لقد انتاب البعض شعور قوي في بعض الأوقات بما للآلات والمصانع من أضرار كثيرة على المجتمع.. فرأوا أنها تفقد العامل حرته، وتُضَيِّق من نطاق تفكيره، وتفسد إنسانيته، وتجعله جزءاً من آله، فكانه ترس أو عمود فيها، ولكن سرعان ما رأوا ما تخرجه الآلات من أجهزة تساعد في تقدم الإنسانية ونهضة البشر، ورأوا أن إخراجها إلى الناس قد يوازي ما يقدمه العمال من مجهود وتضحيات، وما يبذلون من تعب ومشقة.

والآن أرجو أن يساعدنا هؤلاء الذين يعمل لهم العمال على الاحتفاظ بهذا الرأي، فلا يحاولون استغلال ما يتجه هؤلاء الملايين من الصناع المساكين في قتل أوقات فراغهم على حساب أرواح البشر.

نصيحتي لك استتاجاً من هذا الحادث، أن يمتلئ قلبك رحمة على العامل الفقير الذي يتعرض لهذه الأخطار، وعلى اليائس المسكين الذي لا يجد قوت يومه، وعلى المريض المسكين الذي لا يجد صحته، وعلى الجندي المسكين الذي يضحي بحياته في ميادين القتال.

أي بني!

بل إنني لأرجو أن تنسع رحمتك، فترثي للمجرم الذي وقع في إجرامه، وللغني الذي يتر أموال الناس.. بل وللعاخرة التي اضطرتها حاجتها إلى أن تبيع جسمها، ولرجال السياسة الذين قست قلوبهم، فدفعوا بالملايين من الناس إلى مجزرة القتال! فكل إنسان في الوجود - فقيراً أو غنياً - يستحق الرحمة إذا اتسع أفقك وبعد نظرك.

أي بني!

ارحمم تُرحم. وليس يضيع حادث اتخذته درساً وانتفعت به. وَفَّقَكَ اللهُ، وأصلح حالك والسلام.



الرسالة الثالثة عشرة

أي بني!

كُتبت إليّ تسألني عن عزمك ترك لندن، بعد حصولك على الدكتوراه، والسفر إلى سويسرا للتمرين العملي، فلا بأس من ذلك، وإن كنت اعتقد أن الوسط الإنجليزي خير من الوسط السويسري لسببين:

الأول أن الوسط الإنجليزي أجَدّ، وأقلّ لهواً وعبثاً.

والثاني أنك كنت تحضر الدكتوراه، وكنت مشغولاً برسالتك عن اللهو والعبث، فإذا أنت ذهبت إلى سويسرا بعد الدكتوراه، اتسع زمتك ووجدت ما يدعو إلى اللهو والعبث.

ومع ذلك، فلا بأس من سفرك بشرط المحافظة على ضبط نفسك، واعتدال الميل إلى اللذائذ، وخضوعه لحكم العقل، فكن سيد نفسك، ولا تكن عبداً لشهواتك. وضبط النفس يتطلب منك ألا تسرف في الشراهة والدعارة والطمع والغضب والسخط والثرثرة والإدمان، وقاك الله شرها جميعاً. ولست أريد أن تكون زاهداً، فأمنعك من كل متعة، وإنما أريد أن تكون معتدلاً مقتصداً في اللذائذ، لا تفرط ولا إفراط، ولا دعارة ولا رهبانية، وأحذرك على الخصوص من أشياء ثلاثة: الخمر والنساء والقمار، فهي سرّ ما يبلى به الإنسان ويفسد عليه حياته، ويضعف روحانيته، ويقبل من حرته، ويسوقه إلى أسوأ حال.

وسألته: هل تتزوج من إنجليزية أو لا؟ فأقول لك: إني مع اعتقادي بمزايا الفتاة الأوروبية من نظافة ونظام، وعناية كبرى بشؤون الزوج، أرى أكثر من حولي من المتزوجين بأوروبيات غير سعداء، لأنهم رأوا أن زوجاتهم الأوروبيات قد ساءن ما شاهدن من الأمور في مصر، فهنّ ينفخن على أزواجهن إذا رأين فقراء مقعدين بجانب أغنياء مترفين، ويسوهن أن يرين فوضى وقذارة وما إلى ذلك، وظهر أنهن كن يتصنعن التأكيد بسرورهن من الإقامة في مصر.

ومع هذا، فسلطان الحب فوق كل سلطان، فإنا أترك لك وزن هذه الأمور، وأترك لك الاختيار بعد أن أبدت رأيي.

وأيضاً، فالرجل إذا تزوج بأجنبية، رأى نفسه مضطراً أن يؤنسها بسببها وتمثيل وهواء طلق ونحو ذلك، فكان ذلك مثار الشقاق المتصل.

ولكن حذارٍ أن تتخدد بما تفعله الفتاة الأوروبية من تصنع وإظهار ود متعمد، وإعجاب بموسيقى تعجبك، وفن يروقك، حتى توقعك في أحبولتها؛ فميز بين الطبيعي والمصطنع، والسليقي والمفتعل.

كل إختوتك بخير، وجارتك فلانة حملت في الرابع، ولكن تربية الأولاد وكثرة النفقات اضطراها إلى الذهاب لطبيب للتخلص من هذا الحمل البغيض، ولكن ذلك من غير علم أهلها. فأنا أعلم الخطر الشديد الذي تعرض له الفتاة، ولكن الله سلم، فتجت وفرحت بهله النتيجة. فمن أبي كثرة الأولاد، فلذلك أحسن لتربيتهم وأصح بجسم أمهم، وأكثر تمكيناً للأباء من أن يحسنوا تربية أولادهم، ولكني نصحتها بالألا تعود إلى مثل هذه العملية الخطرة، فالوقاية بادئ ذي بدء خير من العلاج بعد فوات الأوان.

أرجو أن تخبرني بما استقر عليه رأيك والسلام.

زارني اليوم فنان مصري قال إنه اتخذ من بيته في الضواحي معبداً لفنه، ويتقن ما يرسم في بطنه، ولا يسأل عن الزمن، ولكن يسأل عن الإتقان. وقال: إنه يحتفظ في رسمه بروح مصرية صميمة، ويؤلف بين النزعات المصرية القديمة ومقتضيات الوقت الحاضر، وأنه نجح في عمله وعرض ما صورّه على الإنجليز، فأعجبوا به، وقالوا إنهم لا يستطيعون تقليد هذا الرسم الشرقي، لأنه وسط بين الفن الشرقي القديم والفن الغربي الحديث، وقالوا إن أعماله تشبه عمل الآلات الميكانيكية إتقاناً وجودة، وأوصوه بالاستمرار في العمل، وتمنوا له النجاح.

وقال هذا الفنان: إنه استطاع أن ينشئ مدرسة على مذهبه، التحق بها سبعة عشر فناناً مصرياً، وقال إنه يشترط فيمن يتقدم إليه ألا ينظر مطلقاً إلى الناحية المادية، ومن أجل ذلك حرم عليهم بيع اللوحات أو المطالبات بترقيات وعلاوات. فحمدت الله أن يكون في مصر ثمانية عشر راهباً فنياً. وأتمنى لك عند رجوعك أن تكون راهباً علمياً، والسلام.



الرسالة الرابعة عشرة

يا بني!

اعتادت أمك وأنت في مصر أن تشملك بعطفها، وتغمرك برحمتها، فتوفر لك كل ما تحتاجه من طعام وشراب ونام، فاعتمدت عليها في كل ذلك لا على نفسك، ثم هي تسخر الخدم في غسل الصحون وما إلى ذلك، فاعتدت الراحة، واستلمت إلى الترف، وفررت من تحمل أي مسؤولية. فلما سافرت إلى لندن، شعرت بعيب هذه التربية، وأنها أفقدتك الاستقلال، وتعودت عادات جديدة لم تكن لك من قبل، فعهد إليك أن تفضل الصحون لنفسك، وأن تحافظ على مواعيد الأكل في دقة ونحو ذلك، ثم رأيت عادات جديدة لأمة جديدة، فأصححك أن تتحرى وتدقق التحري في عادات القوم الذين نزلت بينهم، وتختار منها أحسنها.

وقد قرأت كتاباً في النظم الاجتماعية في إنجلترا لم أذكر مولفه اليوم، فإذا ذكرته، أرسلته إليك، فاقراه وكرر قراءته، وتعرفت عادات القوم، واجتهد في أن تعتاد ما هو خير منها، فالإنسان هو العادة، والعادة تكوّن المخ تكويناً خاصاً. ولو أن خبرتنا بالمخ كافية، لاستطعنا إذا نحن نظرنا إلى مخ إنسان، لم نره من قبل أن نخبره بواسطة تركيبه وحجمه وشكله بصفات كثيرة من صفاته، وأن من خصائص المجموعة العصبية الذي أهمها المخ قابلية التشكل. ومعنى أن الجسم قابل للتشكل أنه إذا اتخذ شكلاً جديداً، احتفظ به واستمر عليه، كالورقة تثنيها، فتحس شيئاً من مقاومتها، فإذا ضغطت عليها، اتخذت شكلاً جديداً، واستمرت عليه حتى لا تعود إليه إذا بسطت وهكذا. وكذلك الشأن في الأعصاب، فكل عمل وكل فكر يشكلها بشكل خاص، حتى إذا أريد منها أن تعمل العمل ثانية، أو تفكر التفكير ثانية، كان ذلك أسهل، لأن الأعصاب استعدت للعمل وتشكلت به، كراكب الدراجة يجد صعوبة في ركوبها أول الأمر، ويجد صعوبة في حفظ التوازن عليها، فإذا استمر عليها واعتادها، كان ذلك من أسهل الأمور، ومن أراد التأليف، صعب عليه التفكير أول الأمر، فإذا اعتاده كان ذلك فيما بعد سهلاً عليه.

فمن خصائص العادة سهولة العمل المعتاد كتعلم المشي للطفل، فكم يقاسي في سبيل

ذلك، وكلما مشى وقع. وقد يستغرق تعلمه المشي شهوراً، يتعلم أولاً كيف يقف، ثم يتعلم الارتكاز على رجل واحدة عند اتجاه الأخرى إلى الأمام، ثم يتعلم تغيير الارتكاز من رجل إلى رجل، حتى إذا اعتاد هذا كله، كان يسيراً عليه؛ وكالكلام، فقد تقتضيا الكلمة استعمال عضلات الحلق والشفة واللسان، وقد تقتضيا الكلمة الواحدة استعمال كل هذه العضلات. فإذا اعتادناها وتمرنا عليها، سهل علينا النطق، وتكلمنا من غير شعور بصعوبة ما. واعتبر ذلك بنطق الإنجليزي أو الفرنسي بالعين العربية أو الضاد العربية، كيف يجد صعوبة في ذلك عند النطق بهما حتى يعتادها.

ثم إن العادة توقّر الزمن والانتباه، فإن تعلم الشيء قبل اعتياده يكلف انتباهاً شديداً وزمناً طويلاً، كالكتابة عندما تتعلمها قد تحتاج كتابة سطر واحد إلى زمن طويل وانتباه تام، واستحضار للفكر كله. فإذا صارت عادة، استطاع الإنسان أن يكتب صفحات في زمن كان يكتب فيه سطرًا، كما استطاع أن يكتب وفكره مشغول بشيء آخر. وهذا هو الفرق بين صاحب المهنة وغيره، فصاحب المهنة ألفت الشيء وسهّل عليه من طول ما اعتاده.

واعتبر في ذلك الفرق بين اليد اليمنى واليد اليسرى، فمن طول ما اعتادت اليد اليمنى الكتابة ونحوها، سهّل عليها العمل وقصر الزمن، ولا كذلك اليسرى. وقد يكون أسهل عليك أن تعتاد عادات القوم من أن تعتاد العادات المصرية، لأن الرأي العام هناك شديد والتيار قوي. فمتى انغمست في التيار جرفك وسرت في سبيله.

ثم اعلم أن للعادة قوة كقوة الطبيعة، ولذلك يقولون: «إن العادة طبيعة ثانية»، فاصبر على الأمر في أول الأمر، إذا وجدت مشقة قبل اعتياده، فأنت إذا اعتدته، سهل عليك، ثم إذا اعتدته، فحذار أن يجرفك التيار المصري بعد رجوعك، فتتسى عاداتك وتغيرها إلى أسوأ منها، فالمحافظة على الزمن وضبط المواعيد وصدق القول عادات حسنة في إنجلترا ومصر على السواء، فليست هي محمودة في إنجلترا غير محمودة في مصر، ولكن ربما كلفك المحافظة عليها في مصر مشقة أكثر مما اعتدتها في إنجلترا، لضعف التيار وضعف الرأي العام، ولكن المهارة الكبرى أن تقف في عاداتك التي تعودتها موقف الشجاعة والحزم، ولو كان ذلك ضد التيار وضد الرأي العام. ومن غير ذلك لا يمكن أن تتقدم مصر جيلاً عن جيل وزمناً عن زمن، وقد يكلفك ذلك مشقة، ولكن كما قلت لك من قبل: إن الصبر عند الصلدة الأولى.

لو قلت: إن الإنسان هو مجموعة عادات، لم تكن بعيداً عن الصواب، فالعادة هي التي تكسب كل ذي حرفة سحنة خاصة، حتى لتدرك إن كان هذا مدرساً أو طبيباً أو خياطاً إذا أنت دقت النظر في شكله، وقوة العادة هي التي تجعل المستين كأبيك يرفضون الآراء الجديدة برغم ما عند بعضهم من المرونة، وتجعل الشبان أمثالك يسرعون في اعتناقها، ولذلك قلّ أن تجد عندنا شيوخاً شيوخاً، لأن الشيوخ ألفوا من صغرهم آراء معينة اعتادوها، وأما أمثالك من الشبان، فلم يألفوا نوعاً خاصاً من الآراء، فكانوا لذلك على استعداد لقبول ما تقوم البراهين على صحته، ومن أجل هذا قامت النصرانية والإسلام على أكتاف الشبان، وأمثال فتية أهل الكهف، وأمثال عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد وأمثالهما، لأن لهم من المرونة ما يجعلهم يقبلون الدعوة الجديدة، بينما كان أمثال دريد بن الصمة الشيخ، والأعشى الشيخ أيضاً وأمثالهما لا يألفون الإسلام؛ لأنهم شبوا على غيره. قال جان جاك روسو: «يولد الإنسان ويموت وهو مسترق مستعبد، يشد عليه القمط يوم يولد، والكفن يوم يموت». وهو يقصد بذلك إلى تقيده بالعادات من يوم أن يولد إلى يوم أن يموت، فهو حين كان في بطن أمه مُقَدِّدٌ بعادات مورثة من أبويه، ثم بعادات تعودها مدى الحياة منذ أن كان طفلاً إلى أن صار شيخاً.

ومن يَعمَ الله عليك وعلى أمثالك أن كانت العادة سهلة التغيير، فيمكنك تغيير العادات السيئة التي ورثتها عن آبائك وبيتك في مصر إلى عادات أحسن منها وجدتها في إنجلترا، فيجب لذلك اتباع القواعد الآتية التي وضعها الأستاذان بين وجيمس، وهي:

1 - اعزمُ عزمًا قوياً لا يشوبه تردد، وضع نفسك في المواضيع التي لا تلائم العادة القديمة، وارتبط ارتباطات كثيرة متافية لها، وإذا رأيت أن إعلان عزمك على تركها مما يعيدك عن العودة إليها، فافعل، فمثلاً إذا أحببت أن تترك التدخين فنعمد جلوسك مع أصحاب لا يدخنون، واعلن بين أصدقائك أنك تركت التدخين، فهذا مما يعينك عليه.

2 - لا تسمح لنفسك بمخالفة العادة الجديدة إلا بعد أن تتمكن جذورها من نفسك وحياتك، فإنك إذا سمحت لنفسك ولو مرة بالتدخين، انفلت العيار، كالبكرة تلف خطأ عليها، فإذا سقطت البكرة ولو مرة واحدة انحلت من الخيط ما يحتاج لإعادة طيه إلى عشرات من اللغات، ولذلك كان العزم على ترك العادة السيئة مرة واحدة خيراً من تركها بالتدريج، لأن التدريج يشوقك إليها باستمرار.

3 - انتهز أول فرصة لتنفيذ ما حرمت عليه، فإن الصعوبة ليست في العزم، وإنما هي في تنفيذه.

4 - حافظ على قوات المقاومة، واحفظها حية في نفسك، وذلك بأن تبرع كل يوم بعمل صغير لا تقصد منه إلا مخالفة نفسك وآرائك، لأن هذا يعينك على مقاومة المصائب إذا حان حينها، وأرجو الله لك التوفيق دائماً.

حاشية:

مرضت أمك مرضاً شديداً، ألزمها الفراش، وارتفاع الحرارة، وألححت عليها استدعاء الطبيب، فلم تقبل بحجتين:

الأولى: الاعتقاد في القدر، وأن ما كتب على الجبين تراه العيون. وما قدر على الإنسان فلا بد أن يراه.

الثانية: أن كثيراً من الأطباء قد أخطأوا، فأمانوا المريض. ألم تسمع ما فعلوا بفلان إذ عالجوه فمات، ويفلانة إذا عالجوها فماتت أيضاً؟ فماذا يفني الأطباء؟

وما زلت أفتعها في الحجتين، فقلت لها: إن المسلمين الأولين كانوا يعتقدون في ربط الأسباب بالسيئات، والأرض إنما تثبت الزرع بالبلر والفيث، فلما لم تزرع وتبلر وتُزَرَّ، لا تثبت شيئاً، ولذلك حاربوا بكل ما استطاعوا من قوى حتى نجحوا، ثم غلوا في الاعتقاد بالقدر، فلم يربطوا الأسباب بمسبباتها، فضلوا في عقيدتهم.

وأما من الناحية الثانية، فإن بجانب الأطباء القليلين الذين أخطأوا، أطباء كثيرين نجحوا، وإنني لا أزال أعتقد أن الذين يكذبون لا يزال صدقهم أكثر من كذبهم، والذين يظلمون يعدلون أكثر مما يظلمون، والأطباء الذين يخطئون أقل ممن يصيرون. وهناك أشياء لا يخطئون فيها إلا نادراً، كتحليل البول ومقياس درجة الحرارة ونحو ذلك، وما زلت بها حتى اقتنعت، فاستدعيت الطبيب، وقد عالجها، نشفت، والله الحمد.

الرسالة الخامسة عشرة

رسالة إلى ابنتي

أي ابتي!

شامت الظروف أن ترحلي إلى إنجلترا، وقد كنت في مصر مهدمة الأعصاب شديدة الانفعال، تبكين لأنفه سبب، وتضحكين لأنفه سبب، وترضين وتفضين وتحزين وتفرحين، والآن أصبحت في نلاجة، فتعلمي أن تلجج أعصابك وتبرد عواطفك، ثم إن كل شيء حولك يدعو إلى الهدوء: جو بارد، ونظام دقيق، ومعاملة حسنة.

وقد كنت في مصر تعتمدين على الخدم في قضاء الحوائج من الخارج، وعمل ما يلزم في الداخل، واليوم أنت في إنجلترا لا تجددين خدماً. فتقضين حوائجك بنفسك، وتفلسين صحنوك بنفسك، وتطبخين وتكنسين بنفسك، ولكن ثقي أن هذا يعلمك الاستقلال، ويحك على النشاط، ويملا فراغك ووقتك، وفي ذلك خير عظيم.

أي بنيتي!

ثقي أنك تحملين - شئت أو أبيت - اسم والدك، فعملك لاصق به، وخيرك وشرك هو مسؤول عنه، فاحفظي اسمك واسم والدك، وعلى الإجمال كوني شريفة، فإن لم يكن شرفك لنفسك، فاشرفي لأبيك.

نصيحتي لك ألا تكثري من الأولاد، فيكفيك ولد و بنت، أو ابنان أو بتان، وقد جرّئت قبلك كثرة الأولاد، فإذا هم كما قال الأعرابي: «إن عاشوا كدّوا، وإن ماتوا هذّوا». وذلك أعون لك على حسن تربيتهم، وسعة الإنفاق عليهم، وهو أجدى على أعصابك، وأنفع في انفعالاتك، ثم لا كثير خير يرجى منهم، ولا حسن معونة ينتظر منهم، فهم، إذا تزوّجوا، ففكروا في زوجاتهم قبل أن يفكروا في آبائهم، والشوية عند الله.

وسّعي عينيك، ودقّقي النظر في عادات القوم، وخذي ما تستحسنين، وتجنّبي ما تكرهين، ولا يفرّتك أنهم أنجليز، فكل قوم لهم خيرهم ولهم شرهم، ولهم محاسنهم ومساوئهم. ولعل ما شهروا به من المرح وعدم التفكير في المستقبل، وأن لهم يومهم الذي هم فيه، ثم ليكن غد ما يكون، من اللطف عوالدهم. وأنت ينقصك الكثير من الفرح وشدة المرح، فتخلّقي بذلك ما أمكن.

وكم تمنيت أن يكون جَوْنا بارداً، ليكون لنا مدافعٌ تنجم حولها، ونسر بجانبها، فهي تجمع شملنا وتجري دمننا، ويصلح حديثنا، ولكن فقدانها لقلعة البرد، ولم نستعض عنها شيئاً، فحرمنا الخير الكثير.

زرت مرة أوروبا، فدققت النظر في رقيهم وانحطاطنا، فقلت: إن رقيهم سببه ميمان⁽¹⁾: المرأة والمطر، فالمرأة برقيها رقت أمتها، وعرفت كيف تربي رجالها ونساءها، والمطر أطفأ الجوع، وكسا الجبال والأشجار والزرع، وخلق الغابات التي حرمتها، فكوني امرأة من هذا القبيل، تربي فتحسن التربية، وتسعد من حولها، فتحسن الإسعاد.

أي بَيْتِي!

كوني مصدر خير لزوجك وبناتك، فيجد حاجاته موفورة، وسعادته مهيأة، ويجدن فيك خير أم لخير بنت.

وتحملي الغربة فإنها بغیضة ثقيلة، ولكن هوّني على نفسك، واعلمي أن الغربة إلى قرب، والبعد إلى نهاية، واجتهدي أن تجعلي غريبتك أحسن درس، وأقيد علم، فترجعي إلى وطنك خيراً مما كنت، وتكوني مصدر إصلاح لمن حولك ولقومك. وأرجو أن أراك قريباً وقد زال حزنك، وجمدت أعصابك، وتحسنت عاداتك، فتحمدني السفر، وتشكري الغربة.

وحذار! أن تغيري عاداتك الطيبة التي كسبتها، فلا من إقامة أقمنا، ولا من غربة استفدنا، وإنما احتفظي بشخصيتك، وأصلحي ما فسد من قومك، ولا تفسدي ما صلح من نفسك، واجتهدي أن تتركی بلاد القوم وقد خلفت سيرة حسنة، وذكريات حميدة، ولا تكوني كما قال القائل [من الوافر]:

وَكُنْتُ إِذَا نَزَلْتُ بَدَارِ قَوْمٍ

رَحَلْتُ بِحِزْبِي وَتَرَكْتُ حَاراً⁽²⁾

ولكن اجعلي من حولك يكون عليك لا يكون لك، ويشعرون بفراغ لفقْدك ووحشة لفرقتك. وَفَقِّهِ اللهُ.

اجتهدي في أن تملئي فراغك بالقراءة النافعة من قصص ممتعة وتاريخ مفيد، وإن استطعت أن تستمعي لبعض محاضرات في إحدى الجامعات، فاعلمي، فلا خير في حياة جافة فارغة ليس فيها غذاء للعقل.

(1) بقصد: لفظة «المرأة» التي تبدأ بحرف الميم، ولفظة «المطر» التي تبدأ به أيضاً.

(2) البيت لجرير في ديوانه ص 887.

الرسالة السادسة عشرة

أي بني!

احرص على أن يكون لك تَمَلُّ أعلى تشده، وترمي إليه في حياتك. وليكن هذا المثل الأعلى مشتقاً من شخصية عظيمة مُصلِحة تنفق ونفسك ومزاجك. فإني أعرف فيك الجد، والإنراط في عزة النفس، وقلة المجاملة، فليكن مَثَلُك مناسباً لهذا كله. إن تحديك للمثل الأعلى يحدد سيرك، ويعيّن ما يقرب منه وما يبعد، فأنت إذا قصدت إلى الهرم. أمكنك أن تعرف منه الطريق المقرب والطريق المبعد، أما إذا أنت سرت سهلاً⁽¹⁾، ولم تحدد لك غاية، تخبطت في السير، ولم تعرف ما يحسن وما لا يحسن.

والمثل الأعلى كثير التأثير، مريح للنفس من عناء التفكير في كل لحظة، فهو دائم الشخصوس أمام الإنسان يجلبه نحوه، ويدعوه لأن يحقّقه؛ وإن أعمال الإنسان وطريقة سلوكه تدل على أن له مثلاً أو ليس له، وإذا كان، فماذا هو؟

وكل ما جرى من إصلاح للأفراد والأمم، وتأليف لليوتوبيا أو المدينة الفاضلة، فمنشؤه المثل الأعلى. ويدونه يكون الإنسان كالحيوان يعيش - دائماً - على وتيرة واحدة لا تتحسن.

وكل ما أستطيع أن أقوله لك: إنه يحسن أن يكون مثلك وطنياً مصلحاً، وقد شاهدت، والله الحمد، أمثلة صالحة في مصر، ثم شاهدت أمثلة خيراً منها في إنجلترا، وشاهدت أمثلة أخرى في سويسرا والسويد، فيمكنك أن تشتق منها جميعاً المثل الأعلى الذي يصلح لك، ويصلح لبلدك وأمتك. فكثيراً ما يصلح الشيء لبلد ولا يصلح لآخر. وكثيراً ما يصلح لزمن ولا يصلح لآخر. وقد يصلح مع مزاج ولا يصلح مع آخر. فليكن لك في اختيار المثل عينان: عين تنظر بها إلى أوروبا، وعين تنظر بها إلى مصر، ثم تختار المثل بالعينين، ولتكن مرناً في اختيار المثل، فكوّنهُ مما شاهدته في مصر وإنجلترا، ثم عدّله بما ستشاهده في سويسرا، ثم عدّله أيضاً بما ستشاهده في السويد وهكذا. ولا تحتقر شيئاً تقع عليه عينك، فقد تستفيد الكثير من الأمر الصغير.

(1) أي: غير محمود المسير، أو بلا شيء، أو بلا سلاح. والسُبُهَلُّ: الباطل.

يوسفني أن أذكر لك أن فلاناً جارنا قد مات فجأة. وكان كثير السؤال عني وعن صحتي. ثم مات الصحيح، وبقي المريض. وقد حزنت عليه كثيراً؛ لأنه كان جاداً في الحياة أكبر جد، ناجحاً أكبر نجاح، وقد كان محظوظاً في ماله، فكل شيء يشتريه تتضاعف أثمانه. ومرة في شارع من شوارع الإسكندرية، فرأى في المحكمة المختلطة إعلاناً عن قطعة أرض، فاشترها من غير أن يراها، فإذا هي جنة، وإذا ثمنها أضعف مما اشترى، واشترى أيضاً ورقة يانصيب فربحت، واشترى أيضاً بيتاً في حلوان بأرخص ثمن، لأن الناس أشاعوا عنه أن به عفاريت.

ومع غناه وثروته التي تقدر بنحو ربع مليون، كان شحيحاً على نفسه، فهو يذهب إلى عزبته إما بمرية الحكومة أو في شركة «كافوري»، وتحت إبطه رغيف وقطعة جبن يأكلها إذا جاع، ولا يحدث نفسه بركوب جيد، أو أكل فاخر.

وهو، مع إيمانه بالعلم، مرض بالسكر، فلم يسمع للأطباء بالحمية والاستقرار، فمات بعد أيام رحمه الله.

وقاك الله شرَّ المرض، وشرَّ الشح، وشرَّ الجهل مع العلم، أو ضعف الإرادة مع قوة العقل، والسلام.



الرسالة السابعة عشرة

أي بنها

قرأت خطابك الذي تنكر فيه عليّ كثرة نصحي. ولا زلت أعتقد أنني محق كل الحق، فكما يتأثر المرء بالبيئة التي حوله كما ذكرت، يتأثر بالنصيحة أيضاً، ولذلك لا أزال أنصح لك، قبلت أو كرهت، وأنت حر في قبول النصيحة أو كرهاها. وأحياناً تجد النصيحة محلها، فتعمل عملها. ولولا ذلك، ما نصح القرآن ولا النبي المؤمنين، فأمرهم بالعدل والصدق والعفة وما إلى ذلك.

وقد أذكرني ذلك ما كنت أقرأه بالأمس في رسالة خطية لابن خلدون في التصوف. فقد عقد فصلاً في الحوار بين رجل يرى أن لا فائدة من الشيخ، بل يكفي القراءة في الكتب. وبين شيخ يرى الاعتماد على المشايخ. وحجة الأولين أن كل شيء موجود في كتب التصوف. وحجة الآخرين أن الشيخ الحقيقي بلقب الشيخ يستطيع أن يدرك نفسية السامع ومزلقته، فيوجهه الوجهة الصالحة التي قد تخفى على المرشد نفسه، فما ينفع لأحد قد لا ينفع الآخر بل يضره، ولذلك، لما كان كلُّ يسأل الشيخ الماهر عن أحسن خلق، كان يجيب إجابات مختلفة: أحياناً الصدق، وأحياناً العدل، وأحياناً غير ذلك، باعتبار السائل.

ولأمر ما اتفقت الأمم وحكامها على العناية بالنصائح، فالحكيم قس بن ساعدة له نصيحته المشكورة، ولقمان الحكيم نصح ابنه كما هو مذكور في القرآن، وملوك الفرس نصحوا الناس بنصائحهم المسماة «جويدان خرد». ولست أذهب بعيداً، ففي القصص العربي أن عبد الله بن الزبير ومصعب بن الزبير وأبا جعفر المنصور تذكروا أبياتاً من الشعر، فتشجعوا، ورموا بأنفسهم في حومة القتال بعد إنشادها. وأنا نفسي قد جربت وقد قرأت نصائح من وصايا الإمام علي بن أبي طالب، ومن كتاب «مرشد المتعلم»، ومن كتاب «سر النجاح والأخلاق» لسمايلز، فوقفت عند بعض النصائح لهم كان لها الأثر الكبير في نفسي. فقولك: «إن البيئة كل شيء» مغالطة، بل هي شيء من أشياء، بل إن النصيحة التي أذكرها لك هي نفسها بيئة من البيئات، وللملك فلن أعتد على قولك، وسوف أستمع في النصيحة ما دمت أبناً وما دمت أباً، ولك الخيار في أن تقبل ما تقبل، وترفض ما ترفض.

(حاشية - 1) :

بلغني أن فلاناً جارنا صديقك الذي تعرفه قد تورط في صحبة أصدقاء، كانوا أصدقاء سوء، وما زالوا به حتى علّموه الكيوف الضارة، فأخذ يأخذهم، وسار على منوالهم، وترك دروسه، وتعوّد السهر معهم كل ليلة إلى منتصف الليل، فلما تيقظ أبوه لذلك، نصحه بكل الوسائل، فلم ينجح ثم استعاض بأصدقائه آخرين خيّرين، حَلَفهم خَلَقاً، فساروا معه سيراً حسناً، وأرشدوه إلى طريق الخير، حتى استقام والتفت إلى دروسه. فإن عدت هذا إصلاحاً للبيئة، فعلت، وإن عدته نصيحة جاءت على نمط مقبول وفي شكل مقبول، فعلت.

(حاشية - 2) :

بلغني أن فلاناً الذي تعرفه أيضاً قد سقط في امتحانه بسبب ما تورط في أصدقائه، ثم عن طريق المصادفة شهد رواية سينمائية لفت نظره منها جملة خلقية قوية، فأتى وكتبها بخطه، وعلقها في حجرة نومه، فكان يقرأها إذا نام وإذا صحا من نومه حتى استقام أمره. أفلا تمد هذه نصيحة من الناصح القوية الفعّالة؟



الرسالة الثامنة عشرة

أي بني!

سادت عند أمثالك من الشبان فكرة خاطئة، وهي شدة المطالبة بالحقوق، من غير الضات إلى أداء الواجبات مع تلازمهما، فهما معاً ككفة الميزان، إن رجحت إحداهما خفت الأخرى. وهم يلجأون إلى كل الوسائل للمطالبة بحقوقهم: من إضراب، إلى اعتصام، إلى تخريب، إلى غير ذلك. ولا نسمع منهم أبداً شيئاً عن فكرة أداء الواجب! فحنار من الوقوع في هذا الخطأ. فعلى كل إنسان أن يؤدي واجبه دائماً كما يطالب بحقوقه.

والإنسان في هذه الحياة لا يعيش لنفسه فحسب، وإنما يعيش له وللناس، ولسعاده ولسعادة الناس. وأداء الواجب يؤدي إلى تحقيق السعادة: فالطالب الذي يؤدي واجبه لأسرته يُسعدُها، والأغنياء بتأديتهم ما عليهم من بناء للمستشفيات، وتبرع للخيرات، يزيدون في راحة الناس ورفاهيتهم. وعلى العكس من ذلك السارقون والسكران، فإنهم بإهمالهم الواجب عليهم، وعدم إطاعتهم قوانين البلاد، يزيدون في شقاء الناس وتعاستهم.

ومقياس رقي الأمة إنما هو في أداء أفرادها ما عليهم من واجبات. فالذي يتقي الله في صناعته يُسعد الناس بإتقانه، ولا يبقى العالم ويرقى إلا بأداء الواجب. ولو أن مجتمعاً قُصُر في أداء كل واجباته، لَقَتِي في الحال. والأمة المتأخرة إنما بقيت لأن أفرادها قاموا بأداء أكثر الواجبات، وتأخرت بالقسم الذي لم يُؤد.

ويجب أن يؤدي الواجبُ لأنه واجبٌ، لا طمعاً في ربح ولا هرباً من خسارة، إنما نوديه راحة لوجداننا. والذين يؤديون واجبهم رغبة أو رهبة، إنما هم تُجَارٌ بيمين اليوم ما يقبضون ثمنه غداً. ومثلنا الأعلى أن نتلذذ من أداء الواجب كما نتلذذ من خير ينالنا وشرٌ يزول عنا، ويجب أن نُشد مع أبي العلاء قوله [من الوافرا]:

فلا فَطَلْتُ عَلَيَّ وَلَا بِأَرْضِي سَحَابُ لَيْسَ تَنْتَظِمُ الْبِلَادُ⁽¹⁾

ونقول كما قال رسول الله ﷺ في صهيبي: «يَسْمُ الْعَبْدُ صَهِيبٌ، لَوْ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ لَمْ يَمُصَّهُ».

(1) البيت لأبي العلاء المعري في سقط الزند ص 198.

ونقول مع البارودي [من البيط]:

أذعر إلى الدار بالشُّفيا وسي ظمأ
أحقُّ بالريِّ لكنِّي أخو كرم

وكثيراً ما يكلفنا القيام بأداء الواجب مشقات كثيرة ينبغي أن نتحملها، أو تتطلب منا تضحية يلزمنا تقديمها، فالقاضي العادل قد يُضطر إلى الحكم على صديقه أو قريبه، فيولمه ذلك. وقد يحمله حبُّ العدل على إغضاب أفراد عظام أو هيئاتٍ مختلفة، فيعرض بذلك نفسه لشتى الآلام، ومع ذلك يجب أن يتحملها بابتسام، بل أكثر من ذلك الجندي، فقد يقف في ميدان القتال موقفاً قد يُعرض فيه نفسه للموت، فيفعل ذلك على طيب خاطر فداء لأمته. ورئيس السفينة إذا عطبت يجب أن يبقى فيها حتى ينتقل ركابها إلى قوارب النجاة، ثم يكون آخر من ينزل. وكثيراً ما يكون إعلان الإنسان رأيه وتمسُّكه بمبدئه قد يبعده عن منصب ويحرمه من فائدة، ومع ذلك يجب أن يتحمل التضحية مهما آلمت عن رضاً وارتياح، ويجب أن يُعدَّ مكافأة الضمير فوق كل مكافأة، ولكن يجب أن يُبَيِّه هنا إلى أمرين خطيرين، كثيراً ما يخطئ الناس فيهما:

أولهما أن بعض الناس يفهم أن التضحية واجبة لذاتها، مع أنها لا تُستحب إلا حين يطلبها الواجب، فما يفعله بعض زهاد الهند من إيلامهم أنفسهم، ولو من غير مقابل، عملٌ لا يُستحبُّ، وكذلك من يحرم نفسه من التمتع بلذات الحياة، لا لفرض يُرتجى من ورائه إلا المشوية، عملٌ خاطئ. وقد نهى رسول الله ﷺ من نذر أن يصوم قائماً في الشمس، فأمره بالصيام، ونهاه عن القيام في الشمس، لأنه تعذيب لا مُسَوِّغ له. ومن الخطأ ما يدور على ألسنة الناس من قولهم: «الثواب على قدر المشقة»، فهو ليس صحيحاً إطلاقاً، إنما يصح حين تُكْتَلُ المشقة لعملٍ خير لا يمكن أن يُنال إلا بهذه المشقة.

والثاني أن ليس لأداء أي واجب تبذل أية تضحية، بل لا بد من الموازنة بين الواجب والتضحية، فمن تألم من أسنانه مثلاً لا يصحُّ أن يفِرَّ من الألم بتضحيته بحياته، ولكن يصح أن يقلِّم أشجاره ليزيد في إثمارها. كالطبيب يهجرُ نومه ويتعرض للتعب لإنقاذ مريض، والعالم يهجر راحته من أجل إخراج كتابٍ أو فكرةٍ أو اكتشاف ينفع الناس. ومتى اقتنع الإنسان بخيرية التضحية بعد هذه الموازنة وجبت عليه، وإلا كان الفرار منها جبن. وكلما عظم الواجب، عظمت التضحية، كالذي نشاهده في الحروب الدفاعية: نبذل الكثير من الأرواح في المحافظة على سلامة الوطن.

وسيرةُ عظماء الرجال مملوءةٌ بالشواهد على هذه التضحية، فلا تكاد نجد عظيماً لم

بُضِعَ كثيراً. والله يهديك ويوفِّقك، فهذه التضحية هي التي تكونك كما كُوتت من قبلك. واحذر أن تستسلم للنعيم، وتُخِلِدَ للراحة، فمن استسلم للنعيم، وأخلد للراحة، لم يُرَج منه خير. ورحم الله شوقي بك إذ يقول في وصف زملائك [من الوافر]:

سَبَابٌ خُنِعَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ
وَسُورٌ فِي السُّبَابِ الْقَامِحِينَا

(1) الشوقيات 1/ 268.

(2)

الرسالة التاسعة عشرة

أي بني!

أقتصر في كتابي هذا على نصائحك في التعليم الجامعي. لكن أهم ما تصبو إليه حبّ الحقيقة، فلا تقدّس القديم لقدمه، ولا الجديد لجدّته. واطلب الحقيقة لذاتها، صادفت القديم أو الجديد، أعجب الناس بك أو كرهوك ومفتوك، وكن ذا شعورٍ علميٍّ دقيقٍ، فإن الطبيعة لا ترحي بحقائقها إلا لمن دقَّ حُسه وتنبه عقله. وقد أعجبتني ما ذكرت من أنهم في الجامعة يعلمونك العلم ويعلمونك بجانبه الصبر، فالصبر حقيقةً هو مفتاح العلم، فلا تملّ منه، ولا تستكبر أي صبر يوصلُ إلى أية حقيقة.

عوّذ نفسك النظام في العمل، والدقة فيه وحسن الترتيب، ولاقصّ عليك شيئاً من تجاربي في هذا الباب.

فقد بدأت حياتي في ترجمة كتاب «مبادئ الفلسفة» الذي تعرفه، فكنت أفهم معنى الجملة، وأبحث لها عن ترجمة هرية، حتى إذا عثرت على الجملة، أجلّتها في نفسي، وقد أجيلها على لساني، لأعلم مبلغ دقتها في أداء المعنى، وهل يحسنُ وقمّها على القارئ والسامع، وقد أضطر في سبيل ذلك إلى رفضها بتاتاً، أو تغييرها، أو إحلال لفظة محل لفظة فيها. فلما بدأت أؤلف «فجر الإسلام»، كنت أعيذُ إلى مظان البحث في الكتب التي أظن أنها تتعرض للموضوع الذي أريده، فإذا قرأتها، أعملتُ فكري فيها، ثم كتبتُ الموضوع فلما ترقّيتُ بعض الشيء في «ضحى الإسلام»، عمدت إلى طريقة أنظّم، وهي أنني فكرت في موضوع الكتاب، وقسمته إلى فصول، وأعددت لكل فصل «دوسيهاً»⁽¹⁾، وقرأت أمهات الكتب. وكلما عثرت على فكرة قيّمة، لحصتها ووضعت التلخيص في «الدوسيه» المناسب، وأشارت إلى الصحيفة والكتاب، فلما فرغت من ذلك بدأت في التأليف، فاستخرجتُ «دوسيه» كل موضوع، وقرأت ما فيه من وريقات، ورتبتها، وهضمتها، ثم أخرجتها تاليفاً، وانتقلت بعد ذلك إلى الذي يليه، ثم الذي يليه، وهكذا إلى نهاية الكتاب. ووجدت أن مثل هله

(1) تعريب للكلمة الفرنسية Dossier بمعنى «الملف».

الطريقة أنظم وأفضل، فاعمُدْ إلى مثل هذه الطريقة في بحثك.

ولخيرٌ لك أن تختار نقطة صغيرة تلقي عليها أضواء كثيرة حتى تتجلى للقارئ، من أن تعتمد إلى مسألة كبيرة تلقي عليها أضواء قليلة تشعُّع فيها نفسك، ويتشعب فيها عقلك.

وأعود فأقول لك: الصَّبْرُ الصَّبْرُ لِمَا تُلجج في صدرك، فإذا شككت في أمر، فابحث عنه في كل مظانه، واستغْتِ أسانفدتك فيه. وإذا كان لك جهاز أو أجهزة، فجرِّبها عملياً عليها، لتعرف مقدار صدقها من كذبها، ولا تكتبْ إلا وأنت واثق مما تقول، مالى يدك من البرهان عليه والحجة المقنعة لك ولمن يناقشك.

إن كثيراً من إخوانك لا يرغبون في البحث للبحث، ولكن يرغبون في البحث للشهادة، فخالفهم واطلب البحث للبحث. والفرق بينك وبينهم إذا أنهم إذا حصلوا على الشهادة، ناموا. وأنت، إذا حصلت على الشهادة، داومت ببحثك، وعشت طول عمرك باحثاً منقِباً متعلماً.

إني أعلم أن استعدادك للنظريات كبير، واستعدادك للأعمال اليدوية من رسم وتصوير ونحو ذلك صغير، فلا يفرينك حسن استعدادك للنظريات أن تمنع فيها حباً لها، واستهلالاً لسانها، فتهمل الجانب الآخر، بل الأمر بالعكس، لا تعتمد إلى الملكة القوية فتزيد في قوتها، وإلى الملكة الضعيفة فتهملها، بل اعتمدْ إلى موضع تفحص فقوه، وليس يمكن مهندساً أن يكون نظرياً محضاً من غير إجابة رسم، فخير لك أن تكمل تفحص وتقوي ملكاتك جميعاً من أن تقوي ملكة على حساب أخرى، كالذي يقوي إحدى يديه، فيضعف الأخرى، وهكذا.

ثم لا تكن مغروراً تعتقد أنك على حق مطلق، وأن غيرك إن خالفك على باطل مطلق، بل رَسِّعْ صدرك، فاجعلْ حقك يحتمل الخطأ وباطلَ غيرك يحتمل الصواب، وقلِّمًا يعرف أحدُ الحق كلَّ الحق، ويقع أخوه في الباطل كل الباطل، فحقُّك مشوب بباطل كثير، وباطلُ غيرك مشوب بحق كثير، فاصبح إلى رأيهِ، وأعملْ عقلك فيه، واستخرج منه خير ما فيه. وإن أدرك ذلك إلى أن تعدل عن رأيك إلى رأيهِ، فافعلْ، ولا تشمتز من ذلك، فالحق يعلمو ولا يُعلَى عليه، وإنك إن فعلت ذلك، نجحت وأتتْك أعراض الدنيا بعد ذلك تبعاً. والصرفية يقولون في أمثالهم: «صاحب الخصوصية لا بد أن يظهر يوماً ما». فلا تتمجل المكافأة، ولا تغضب من عَرَض يفوتك، فتلذذك من الحقيقة والبحث عنها محسوب عليك، وهي أكبر لذة في الحياة، أتتْك بعدها أعراض الدنيا أم لم تأتْ.

وكنْتُ أعرف صديقاً، رحمه الله، ملأه في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه، كان وطنياً مخلصاً، ومحباً للعلم مخلصاً، يفرغ من عمله، فيكمل نفسه بحضور الدروس على الشيخ محمد عبده، رحمه الله، ثم على الشيخ محمد رشيد رضا وغيرهما من العلماء، ويستظهم عما لا يفهم، ويعلم من يجهد، وصمَّ إلى العلم الوطنية. وكانت وطنيته أرفع من أن تنغرس في حزب، فكان فوق الأحزاب، وكان يعمل أكثر مما يقول، ويتبع قول المرحوم قاسم بك أمين: «إن الوطنية الصادقة تعمل في صمت». وجدُّ في تربية زوجه وأولاده على مبادته، فكان يصلي بهم الفجر حاضراً، ويلزمهم الصدق في كل ما يقولون، والعدل في كل ما يفعلون، سواء عليه في ذلك بنته أو ابنه. فعرضه الله عن مجهوده بصلاح أبنائه وبناته، ونجاحهم جميعاً في الحياة. كان إذا حُذِبَ أو أهين، احتمل ذلك في ثبات، ومن الأسف أن استقامت أغضبت كثيراً من إخوانه ورؤسائه، فكانوا ينقلونه من القاهرة إلى أقصى الصعيد، ولكنه مع ذلك يحتمل ويحتمل، ويصلح ما فسد في أي مكان رحل إليه، فيزيدهم ذلك غيظاً وهو لا يبالي، حتى مات، رحمه الله، راضياً عن نفسه مطيعاً لربه، ومثل ذلك قليل. فاعمل لتكون مثله، وَفَّقَكَ اللهُ وَأَيَّدَكَ، وَأَمَلَّكَ بَرُوحَ مَنْهٍ وَالسَّلَامَ.

حاشية:

أتذكر فلاناً صديقك؟ إنه كان يعمل في كلية الهندسة في مصر، فأدار آلة ميكانيكية كبيرة، ولم يحتط الاحتياط الكافي، ولم يلتفت إلى الآلة الالتفات الضروري، فمس سلكاً كهربائياً فيها، فصعق ومات، رحمه الله.

وإني لا أقص عليك هذه القصة لأزعجك، ولكن لأحذرك، فاتق شر ما عمل، وأعط كل عقلك وانتباهك إلى العمل الذي تعمله، وكُنْ جاداً كل الجِدِّ في أوقات الجِدِّ، ولا بأس أن تكون هازلاً بعد في أوقات الهزل. وقد ذكرت لي في إحدى خطاباتك أن آلة مكهربية كاد يمسها تلميذك والعامل عندك، وهو، إذا مسها، صُيِقَ لقوة ما فيها من شحنة كهربائية، فصرخت في وجهه صرخة قوية، وظللت أسبوعاً لا تجد أحصابك، فحمدت لك ذلك، وأردت أن أنبهك على غلظة زميلك. والسلام عليك من والد يبرئ الخير لك دائماً.

الفهرس

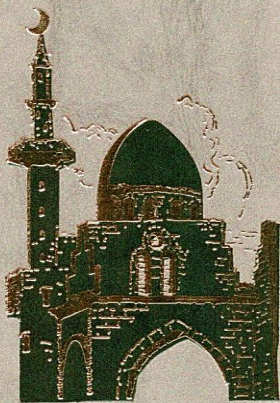
5	مقدمة المؤلف
7	الرسالة الأولى
13	الرسالة الثانية
19	الرسالة الثالثة
25	الرسالة الرابعة
31	الرسالة الخامسة
37	الرسالة السادسة
43	الرسالة السابعة
49	الرسالة الثامنة
55	الرسالة التاسعة
61	الرسالة العاشرة (رسالة إلى أبي)
67	الرسالة الحادية عشرة
71	الرسالة الثانية عشرة
75	الرسالة الثالثة عشرة
79	الرسالة الرابعة عشرة
85	الرسالة الخامسة عشرة
89	الرسالة السادسة عشرة
93	الرسالة السابعة عشرة
97	الرسالة الثامنة عشرة
103	الرسالة التاسعة عشرة

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَابِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الحادي عشر
فيض خاطر (1)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الحادي عشر

فيضُ الخاطر (1)

دار فؤاد

2006

الرأي والعقيدة

فرق كبير بين أن ترى الرأي وأن تعتقته، إذا رأيت الرأي فقد أدخلته في دائرة معلوماتك، وإذا اعتقدته جرى في دمك، وسرى في مخ عظامك، وتغلغل إلى أعماق قلبك.

ذو الرأي فيلسوف، يقول إنني أرى الرأي صوابًا وقد يكون في الواقع باطلاً، وهذا ما قامت الأدلة عليه اليوم، وقد تقوم الأدلة على عكسه غدًا، وقد أكون مخطئًا فيه وقد أكون مصيًّا. أما ذو العقيدة فجازم بأن لا شك عنده ولا ظن، عقيدته هي الحق لا محالة، هي الحق اليوم وهي الحق غدًا، خرجت عن أن تكون مجالاً للدليل، وسمت عن معترك الشكوك والظنون.

ذو الرأي فاتر أو بارد، إن تحقق ما رأى ابتسم ابتسامة هادئة رزينة، وإن لم يتحقق ما رأى فلا بأس، فقد احترز من قبل بأن رأيه صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيره خطأ يحتمل الصواب. وذو العقيدة حار متحمس لا يهدأ إلا إذا حقق عقيدته؛ هو حرج الصدر، لهيف القلب، تتناجى في صدره الهوم، أرق جفنه وأطال ليله تفكيره في عقيدته، كيف يعمل لها، ويدعو إليها؛ وهو طلق المحيا سُرق الجبين، إذا أدرك غايته، أو قارب بغيته.

ذو الرأي سهل أن يتحول ويشحور، هو عبد الدليل، أو عبد المصلحة تظهر في شكل دليل. أما ذو العقيدة فخير مظهر له ما قاله رسول الله: «لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي على أن أدع هذا الذي جئت به ما تركته»، وكما يتجلى في دعاء عمر: «اللهم إيمانًا كريمًا عجائزًا».

لقد ردوا عن «سقراط» أنه قال: «إن الفضيلة هي المعرفة». وناقشوه في رأيه، وأبانوا خطاه، واستدلوا بأن العلم قد يكون في ناحية والعمل في ناحية، وكثيرًا ما رأينا أعرف الناس بمضار الخمر شاربها، وبمضار القمار لاعب، ولكن لو قال سقراط إن الفضيلة هي العقيدة، لم أعرف وجهًا للرد عليه؛ فالعقيدة تستيع العمل على وقفها لا محالة - قد ترى أن الكرم فضيلة ثم تبخل، والشجاعة خير ثم تجبن؛ ولكن محال أن تؤمن بالشجاعة والكرم، ثم تجبن أو تبخل.

العقيدة حق مشاع بين الناس على السواء، تجدها في السُّجج، وفي الأوساط، وفي الفلاسفة - أما الرأي فليس إلا للخاصة الذين يعرفون الدليل وأنواعه، والقياس وأشكاله؛ والناس يسرون في الحياة بعقيدتهم، أكثر مما يسرون بأرائهم؛ والمؤمن يرى بعقيدته ما لا يرى الباحث برأيه، قد مُنح المؤمن من الحواس الباطنة والذوق ما قصر عن إدراكه القياس والدليل.

لقد ضلّ من طلب الإيمان بعلم الكلام وحججه وبراهينه، فنتيجة ذلك كله عواصف في الغماغ أفضى غايتها أن تنتج رأياً؛ أما الإيمان والعقيدة فموطنهما القلب، ووسائلهما مذخبر بين الأشجار والأزهار والبحار والأنهار وبين قلب الإنسان؛ ومن أجل هذا كانت ﴿أَنَّا نَبْطِرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَصَيْفٍ خَفَيْتَ ﴿١٧﴾ نَزَلْنَا السَّمَاءَ كَيْدَ نُهَيِّئَ ﴿١٨﴾ نَزَلْنَا الْجِبَالَ كَيْفَ نُصَيِّبُ ﴿١٩﴾ وَلَوْلَا الْإِنشَاءُ كَيْدَ سُلَيْمَانَ ﴿٢٠﴾﴾ [المغشية: 17 - 20] أفعل في الإيمان من قولهم: «العالم متغير وكل متغير حادث»؛ فالأول عقيدة والثاني رأي.

الناس إنما يخضعون لذئ العقيدة. وليس ذوو الرأي إلا ثرثارين، عُتُوا بظواهر الحجج أكثر مما عتوا بالواقع، لا يزالون يتجادلون في آرائهم حتى يأتي ذؤ العقيدة فيكسحهم.

قد وجود الرأي، وقد ينفع، وقد ينير الظلام، وقد يُظهر الصواب؛ ولكن لا قيمة لذلك كله ما لم تدعه العقيدة، وقُلْ أن تؤنئ أمة من نقص في الرأي، ولكن أكثر ما تؤنئ من ضعف في العقيدة، بل قد تؤنئ من قِيل كثرة الآراء أكثر مما تؤنئ من قلنها.

الرأي جئة هامة، لا حياة لها ما لم تنفع فيها العقيدة من روحها، والرأي كهف مظلم لا ينير حتى تلقى عليه العقيدة من أشعتها، والرأي مستنقِع راكم يبيض فوقه البعض، والعقيدة بحر زاخر لا يسمح للهوامّ الوضيعة أن تتولد على سطحه؛ والرأي سديم يتكوّن، والعقيدة نجم يتألّق.

ذؤ الرأي يخضع للظالم وللقوي، لأنه يرى أن للظالم والقوى رأياً كراهيه، ولكن ذؤ العقيدة بأبى الضيم ويمقت الظلم، لأنه يؤمن أن ما يعتقد من عدل وإباء هو الحق، ولا حق غيره.

من العقيدة ينبثق نور باطني يضيء جوانب النفس، ويبعث فيها القوة والحياة، يستمدب صاحبها العذاب، ويستصغر العظام، ويستخف بالأهوال؛ وما المصلحون الصادقون في كل أمة إلا أصحاب العقائد فيها.

الرأي يخلق المصاعب، ويضع العقبات، ويصفي لأمانني الجسد، ويشير الشبهات،
ويبعث على التردد؛ والعقيدة تقتحم الأخطار، وتزلزل الجبال، وتلفت وجه الدهر، وتغير سير
التاريخ، وتنسف الشك والتردد، وتبعث الحزم واليقين، ولا تسمح إلا لمراد الروح.
ليس ينقص الشكَّ لهوضه رأي، ولكن تنقصه العقيدة؛ فلو منح الشرق عظاماً يعتقدون
ما يقولون لتغير وجهه وحال حاله، وأصبح شيئاً آخر.
وعدُّ، فهل حُرِّم الإيمان مهبط الإيمان؟



الكيف لا الكم

رُوي أن ابن «بيننا» كان يسأل الله أن يهبه حياة عريضة وإن لم تكن طويلة، ولعله يعنى بالحياة العريضة حياةً غنية بالتفكير والإنتاج؛ ويرى أن هذا هو المقياس الصحيح للحياة، وليس مقياسها طولها إذا كان الطول في غير إنتاج؛ فكثير من الناس ليست حياتهم إلا يوماً واحداً متكرراً، برنامجهم في الحياة: أكل وشرب ونوم؛ أسهم كيومهم، ويومهم كمنهم؛ هؤلاء إن عُمرُوا مائة عام فابن سينا يقدره بيوم واحد، على حين أنه قد يقدر يوماً واحداً - طوله أربع وعشرون ساعة - بعشرات السنين إذا كان عريضاً في منتهى العرض؛ فقد يوقف المفكر في يومه إلى فكرة تُسعد الناس أجيالاً، أو إلى عمل يعد الآفا؛ فحياة هذا - وإن قصرت - تساوي أعمار آلاف، بل قد تساوي عمر أمة، لأن العبرة بالكيف لا بالكم [من السريع].

ليس على اللوِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ⁽¹⁾

ولعل ساعة اجتمع فيها أقطاب الأمم الأربعة، فانتهوا فيها إلى السلم، وأنفذوا أرواح الملايين من البشر، ومنعوا من الكوارث ما لا يعلم هَوْلُهُ إلا الله، خيرٌ آلاف آلاف من سنين صرفت في التسلح وما إليه.

وتقدير الأشياء بالكيف لا بالكم، منزلة لا يصل إليها العقل إلا بعد نضجه. أما الطفل في نشأته، والأمة في طفولتها، فأكثر ما يعجبهما الكم؛ فالرفي خير «الخيار» عنده ما كبر حجمه وبيع بالكوم. والمدني خير «الخيار» عنده ما نحف جسمه وكان «كالكثبة» وبيع بالرطل. والطفل وأشباهه يرغبون بكثرة العدد لا بجودة الصنف؛ فحيثما مرت في الشارع أو زرت متجرًا رأيت أكثر الترويج بالكم «فأربعمون طرقاتاً وجواباً بتعريفه»، و«دسته أفلام رصاص بصاغ»، وهكذا؛ وسبب هذا أن البيع والشراء يعتمدان على أدق قوانين علم النفس، والباعه من أعرف الناس بهذه القوانين التي تتصل بعقلية الجمهور؛ فهم يعلمون أنهم أكثر تقويماً للكم، وأكثر انخداعاً بالعدد؛ فهم يأتونهم من نواحي ضعفهم وموضع المرض منهم، وقُلْ أن يرغبهم في الشيء بأنه من «العالم» أو «عالم العالم»، لأن هذا تقدير للكيف، وليس يقدره إلا الخاصة.

(1) البيت لأيي نواس في ديوانه ص 363.

وكل إنسان قد مر بدور الطفولة، والأمم جميعها مرت كذلك بهذا الدور؛ فليق بأذهانهم تقدير الكم، ولم يستطيعوا أن يتحرروا منه مهما ارتقوا؛ وأصبحوا - حتى الخاصة منهم - يتخدعون بالكم من غير شعور وبلا وعي؛ وصار هذا مرضًا ملازمًا، إنما يتحرر منه الفلاسفة وإلى حد. ألا ترانا نرى الرجل الضخم حسن الهيئة جميل الطلعة، فنمنحه الاحترام ولو لم نعرف قيمته؛ ونرى الرجل صغير الجسم غير مهندم الثياب، فنحتقره أول وهلة من غير أن نعرفه. وأساس معاملتنا بالإجمال احترام ذوي المظاهر الجميلة حتى يثبت العكس، واحترام ذوي المظاهر الوضيعة حتى يثبت العكس، وليس ذلك إلا من خداع الكم؛ ولو أنصفنا لوقتنا على الحياد من الجميع حتى نبين الكيف.

ونرى ذا العمامة الكبيرة واللحية الطويلة، فنعتقد فيه العلم والدين، مع أنه لا علاقة بين كبر العمامة وطول اللحية وبين العلم والدين؛ وإن كانت ثمة علاقة فعلاقة الضدية، لأن الدين محله القلب، والعلم موطنه الدماغ؛ وإذا ملئ القلب دينًا والدماغ علمًا، احتر المظهر وأبى أن يدل على دينه أو علمه بمظهر خارجي؛ بل هو إن امتلأ دينًا وعلماً أنكر على نفسه الدين والعلم، واعتقد أنه أبعد ما يكون عما ينشده من دين وعلم؛ وكذلك الشأن في اللباس الجامعي واللباس الكهنوتي.

وقديمًا أدرك العرب خداع الكم، فقالوا: «ترى الغنيان كالثخل وما يُترك ما الدُخل».
وقال شاعرهم [من الوافر]:

ترى الرجلَ السُّحيفَ فَسَزْدَرِيهِ
وفي أثوابِهِ أَسَدٌ مَزِيرٌ⁽¹⁾
وَمُغْجِبُكَ الطَّرِيرُ فَتَبْتَلِيهِ
فَبُخْلِفَ ظَنُّكَ الرَّجُلُ الطَّرِيرُ

وفي كل شأن من شؤون الحياة، وضرب من ضروب العلم والفن ترى خداع الكم.
فالمؤلفون يعلنون عن كتبهم أنها في أربعمائة صفحة - مثلاً - من القطع الكبير، والمتعلمون كثيرًا ما باهوا بكثرة ما قرأوا، والكتاب بكثرة ما كتبوا؛ والصحافة كثيرًا ما خدعت القراء بالكم، فكان مما اصطنعته زيادة عدد الصفحات في الجرائد والمجلات، مع

(1) المزير: الشديد القوي.

أن الصفحات وحدها كمّ، ولا قيمة لها ما لم يصحبها الكيف. وكم أتمنى أن أرى جريدة أو مجلة تُرغّب قراءها بالكيف فقط، وإن كنت أجزم بأن مصيرها الفشل، لأن أكثر الناس لم يُمتَحُوا - بعدُ - ميزان الكيف.

وقد جرّت كثرة الصفحات في الجرائد والمجلات إلى تحوير الأسلوب إلى ما يناسبها؛ فكان الأسلوب أحيانًا كاليهن المنفوش، يصاغ منه في صفحة ما يصح أن يصاغ في عمود، وفي عمود ما يصح أن يصاغ في سطر واحد - ولست أدري لِمَ كان الناس إذا أرسلوا برقية، تخيروا أوجز الألفاظ لأغزر المعاني؛ ولم يفعلوا من ذلك شيئًا في كتبهم ورسائلهم ومقالاتهم؛ ولعلمهم يفعلون ذلك لأن الكلمات في البرقية تقدر بالفروش، وليس كذلك فيما عندها - إن كان هذا هو السبب دل على تقدير القرش أكثر مما يقدر زمن القارئ وال كاتب؛ وفي هذا متهى الشر، وفي هذا أفسى مثل لفظة الناس في تقدير الكم لا الكيف.

وتقديمًا عرض علماء البلاغة للكيف والكم في الأدب، وسموها اسمًا خاصًا هو الإيجاز والإطناب؛ وعلموا الإيجاز أشرف الكلام، والإجادة فيه بعيدة المنال لما فيه من لفظ قليل يدل على معنى كثير، ومثلوا للإيجاز بالإطناب بالجوهر الواحدة بالنسبة إلى الدراهم الكثيرة؛ فمن ينظر إلى طول الألفاظ يؤثر الدراهم لكثرتها، ومن ينظر إلى شرف المعاني يؤثر الجوهر الواحدة لفاستها، ولا يعدل عن الإيجاز إلى الإطناب إلا لإيضاح معنى أو تأكيد رأي.

والحق أن الأدب العربي في هذا الباب من خير الآداب، فأكثر ما صدر في عصوره الأولى حبات من المطر تجمعت من سحب منتشر، أو قطرات من المطر استخلصت من كثير من الزهر.

وبعد، فلست أحب أن تكون كتابتنا كلها برقيات، وإذا لعدنا ما للأسلوب من جمال، وما لتوضيح الفكرة وتجليتها وتحليلتها من قيمة؛ وإنما أريد أن يكون المعنى هو القصد وهو المقياس، فإن أطنبنا فللمعنى، وإن أوجزنا فللمعنى.

وأريد أن يقوم الناس الكيف للكيف، وإذا قدروا الكم فللكيف.

ولعل من ألطف ما كان أني حين بلغت هذا الموضوع من مقالتي، أخذت أعد صفحات ما كتبت، فوجدتها قليلة العدد، فألمني ذلك لأنني لم أبلغ ما حَزَزْتُ أن يكون، وفرحت بهذه الملاحظة لأنها سدت فراغًا في المقالة يُكْمَلُ بعض ما فيها من قصر. ألسنا جميعًا عبّاد «كم»، أو ليس هذا من نوع تقدير الخيار «بالكوم»؟

صديق

لي صديق، اصطلحت عليه الأضداد. وأتلفت فيه المتناقضات. سواء في ذلك خُلُقُه
وخلُقه وعلمه.

حيي خجول. بنشى المجلس فيتعثر في بشبته، ويضطرب في حركته، ويصادف أول
مقعد فيرمي بنفسه فيه، ويجلس وقد لف الحياء رأسه، وعض الخجل طَرْفه، وتقدم له القهوة
فترتمش يده، وترتجف أعصابه. وقد يداري ذلك فيتظاهر أن ليس له فيها رغبة، ولا به إليها
حاجة. وقد يشعل لفاته فيحملة خجله أن ينفضها كل حين، وهي لا تخرق بهذا القدر كل
حين؛ وقد يهرب من هذا كله فيتحدث إلى جليسه لينسى نفسه وخجله، ولكن سرعان ما
تعاوده الفكرة فيعاود الهرب؛ وهكذا دواليك حتى يحين موعد الانصراف، فيخرج كما دخل،
ويتنفس الصعداء حامداً الله على أنه لم يخز صعباً، ولم يدركه حبه كرتاً وقلماً.

من أجل هذا أكره شيء عنده أن يشترك في عزاء أو هناء، أو يُدعى إلى وليمة أو يدعى
إليها. يشعر أنه عبء ثقيل على الناس وأنهم عبء عليه. يحب العزلة لا كرهاً للناس ولكن
ستراً لنفسه، ويأنس بالوحدة وهي تضنيه وتبنيه.

ثم هو - مع هلا - جرى إلى الوقاحة، بخطب فلا يهاب. ويتكلم في مسألة علمية فلا
ينضب مائه، ولا يتنذى جبينه، ويعرض عليه الأمر في جمع حافل، فيدلي برأيه في غير هيئة
ولا وجل، وقد تبلغ به الجراءة أن يجرح حسهم ويذمي شعورهم، فلا يأبه للملك، ويرسل
نفسه على سجيها فلا يتحفظ ولا يتحرز

يحكم من يراه في حاكه الأولى أنه أحمأ من مخدرة، ومن يراه في الثانية أنه أوقح من
ذئب وأصلب من صخر، ومن يراه فيهما أنه شجاع القلب، جبان الوجه.



هو طموح قنوع، نابه خامل، يرمي بهمته إلى أبعد مرمى، وتنتزع نفسه إلى أسنى
المراتب، وتحفزه إلى أبعد المراكز؛ فيوفر على ذلك همه، ويجمع له نعمه، ويتحمل فيه

أشق العناء، وأكبر البلاء، ولا يسأم ولا يضجر؛ وكلما نال منزلة، مُلِّها وطلب أَسَى منها.
وبينا هو في جده وكده، وحزمه وعزمه، إذ طاف به طائف من التصوف، فاحتقر الدنيا
وشؤونها، والتعيم والبؤس، والشقاء والهناء. وسمع قول المتبي [من الطويل]:

ولا تَحَسَبَنَّ المجدَ زِقًا وَقَيْنَةً فما المجدُ إلا السَيْفُ والطَّغْثَةُ البُكْرُ
وتركك في الدنيا دَوِيًّا كأنما تداوَل سَعَجَ المرءِ أنمَلَهُ العُشْرُ⁽¹⁾

فهزئ به وسخر منه، واسترطأ مهاد الخمول، ورضي من زمانه بم قسم له. وبينا يأمل أن
يكون أشهر من قمر، ومن نار على علم، يسافر في الشرق والغرب ذكره، ويطوي المراحل
اسمه، إذ به يخجل يوم ينشر اسمه في صحيفة، ويذوب حين يشار إليه في حَقْل، ويردد مع
الصوفية قولهم: «ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يُدْفَن لا يتم نتاجه»
يَعْجَبُ من يراه مُجِدًّا خاملًا، ومعرفة نكرة، وعاملًا مغمورًا.

وأغرب ما فيه أنه متكبر يتجاوز قدره، ويعدو طوره، ومتواضع ينخفض جناحه، وتتضاءل
نفسه. يتكبر حيث يصغر الكبراء، ويتصاغر حيث يكبر الصغراء. يتأله على العظماء حتى تظن
أنه نسل الأكاسة ووارث الجبابرة، ويجلس إلى الفقير المسكين يواكله ويستذل له. هو نَسْر
إمام الأغنياء، ويغاث لدى الفقراء، لا تلين قناته لكبير، ويخزم أنه الصغير.

يحب الناس جملة، ويكرههم جملة. يدعو الحب أن يندمج فيهم، ويدعو الكره أن يفر
منهم، حَارٌّ في أمره فامتزج الحب بالكره، فاستهان بهم في غير احتقار.

صحيح الجسم مريضه. ليس فيه موضع ضعف، ولكن كذلك ليس فيه موضع قوة. يشكو
المرض، فيحار في شأنه الطيب، فيحتق على الأطباء ويرميهم بالعجز، وما العاجز إلا جسمه
لم يستطع أن ينوء بنفسه.

كذلك كان رأسه: مضطرب، مرتبك، كأنه مخزن مهوش، أو دكان معثر، وضعت فيه
النعل القديمة بجانب الحجر الكريم، يؤمن بقول الفقهاء: القديم على قَدَمِهِ، ثم يدعو إلى
التجديد، ويتلاقى فيه مذهب أهل النشوء والارتقاء، ومذهب الاختيار بمذهب الجبر، وحب
الغني بمذهب «أبي ذر». وتجتمع في مكتبته كتب خطية قديمة قد أكلتها الأرضة، ونسج
الزمان عليها خيوطه، وأحدث الكتب الأوروبية فكرًا وطبعًا وتجليدًا. ولكل من هذين ظل في

(1) ديوانه 1/ 253 - 254.

عقله، وأثر في رأسه. يسره «تأبط شراً» في بداوته وصلبته، و«جوته» في حضارته وإمارته، ويؤمن بشاعرية هذا وذلك. يسمع إلى الملحدين فيصني إليهم، وإلى المؤمنين فيحن شوقاً للذكراهم. يهمل في صلاته ويحافظ على صومه، إن ألد فكره لم تطاوعه طبيعته، وإن كفر عقله آمن قلبه. ومن أصدقائه السكرير الزاهد، والفاجر الداعر والعابد؛ وكلهم على اختلاف ملابهم يصفه بأنه يجيد الإصغاء كما يجيد البلغ الكلام.



سرت معه سيرةً من جنسه، فأحبيته وكرهته، ونقمت منه ورحمته، وكنت آنس به وأستوحش منه؛ يبعد عني فأتوق إليه، ويطول مقامي معي فأتبرم به.

وأخيراً، لم يقو جسمه على هذه الأضداد مؤتلفة، والمتناقضات مجتمعة. فعاجله الشباب في شبابه، وتقوس ظهره في ربيع عمره، وأصبح مترهّل العضل، منسرق القوي، يظنه من رآه أنه بلغ أرذل العمر، ولدائه في رونق الشباب وتيمّة النشاط.

بلغني مرضه، فلم أدركه إلا جنازة، فشيعة إلى أن أنزل حفرة، وأجرّ في رمسه، ونفضت من ترابه الأيدي!

وعدت موجع القلب باكياً، ضيق الصدر، مكروب النفس، أخلّني من الحزن عليه ما تنفض منه الجوانح، وتنشق له المرائر؛ فعلمت أن حبي له كان أعمق من كرهه لي، وأن نعمتي عليه لم تكن إلا مظهرًا من عظمي عليه، وأني كنت أقسو عليه رحمة ربه!
رحمة الله عليه فقد حطم بعضه بمضًا، ومضى قتل روحه وشهد نفسه.



مشروع مقالة

جلست إلى مكتبي، وأمسكت بالقلم، واستعرضت ما مر عليّ أثناء الأسبوع لأختار منه موضوعًا أكتب فيه، فخطر لي:

أن أكتب في المساجلات الأدبية التي دارت بين شيخ العروبة والأستاذ مسعود في (الطرطوشي ولا ردة) وبين الدكتور زكي مبارك والأستاذ عبد الله عفيفي في كتاب «زهرات مشرقة»، وبين الدكتور طه حسين والأستاذ العقاد في «اللاتين والسكونيين»، وقلت إن هذا موضوع طريف جدير أن يكتب فيه الكاتب ويعرض فيه لنوعي النقد اللذين ظهرا في كتابه هؤلاء الأدباء؛ فأحد النوعين قاس عنيف، حتى يخيل إليّ أن أصحابه لم يبق لهم إلا أن يتسأبوا بالأباء، أو يتضاربوا بالأكف، أو يتبارزوا بالسيوف والأخر عنيف خفيف فيه لذع، ولكن بالإيمان والإشارة، وفيه مهاجمة عنيفة، ولكن للفكرة لا لقاتلها، ويخيل إليّ أنهما إذا تقابلا تعانقا، ومهما أطالا فلن يتباغضا. وليس في أسلوبهما إدلال وفخر وإعجاب وعجب، وليس فيه إسفاف وتناذب بالألقاب، وإدخال للعمامة والقبعة في وسط المعمعة، يدعو أحدهما الآخر إلى التلمذة له، ويلقي كلاهما درسًا في النحو على أخيه.

وقلت من الحق أن تصرخ في وجه هؤلاء، وأن تعلن أن تقدمك يعجبك موضوعًا ولا يعجبك شكلاً، وأن الذوق إذا رقى اكتفى في الخصام بلمحة، وأن الأديب يعجبه التعريض والتلميح، ويشتم من الهجو المكشوف والتصريح، وأن العامة إذا تسأبوا أقذعوا، وأن أولى الذوق إذا تخصصوا كان لهم في الكناية ومراتبها، والإيماء ودرجاته، والتعريض ومقاماته، مندوحة من الأسلوب العريان والصراحة المخزية، وأن الحقيقة الواحدة يمكن أن تقال على ألف وجه، يتخير الأديب أحسنها، على حين لا يعرف العامي إلا وجهًا واحدًا يتلوه الضرب، وأن في أعناق شيوخ الأدب حقًا للناشئة من المتعلمين الذين يضربون على قلوبهم ويسيروا على منوالهم، وأن هؤلاء الناشئة ليجدون في هذه الصحف والمجلات مدرسة تثقفهم وتغذيهم. ثم هم بعد قادة الأدب وهداة الأمة؛ فلو أننا علمنا النشء هذا النقد الذي لا يرضى صداقة ولا يابى لوفاء، كان عليه وزرهم ووزر الأجيال بعدهم، وكانت مدرستنا التي نشئها قاسية البرامج فاسدة الطريقة.

وقلت: إن هذه الطريقة لا تخدم الحق كما يزعم أصحابها، فلست نطلب منهم أن يكتبوا على باطل، وأن يغمضوا عن خطأ؛ بل نحمد منهم جدّهم في خدمة الحق، وسهرهم في كشف الصواب، ولكنهم يسيئون إلى الحق إذا ظنوا أنه لا يؤدي إلا بهُجْر، ولا يكشف إلا بسباب. والحق إذا عرض في أدب كان أجمل وأجدي على رُؤاه، وإذا عرض في سفه حمل المُعانَد أن يصر على عناده، وحمل الخجول أن يكتم آراءه في نفسه حتى لا يتهنَّس عِرْضُه ولا يُتدلَّ كرامته، فقلُّ التاليف وضعف الإنتاج.

جال كل هذا في نفسي، ولكنني خضت أن أكتب مقالتي في هذا الموضوع، وقلت إنك إن فعلت هاجوا بك، وتركوا خصومتهم لخصومتك، وتصادقوا لعداوتك، وقالوا أتلقي علينا درسًا في الأدب ونحن أساتذة الأدب؟ ومن أنت؟ وما شأنك؟ وجلسوا مني مجلس المَلَكِين يسألون ويسفهون. وأنت ما أغناك عن هذا الموقف وما أبعدك من هذا المازق! فتركت هذا الموضوع، وعدلت عن المشروع.

فقيم أكتب إذا؟

كنت في الترام عصر يوم من هذا الأسبوع، فصاح بائع الجرائد: المقطع! البلاغ! فلم ألتفت إليه لأني كنت قرأتها، فلم يصدق أنني سمعت، فصاح صبيحة أنك من الأولى، فكان موقفني منه موقفني، فأمن في الصراخ وأمعت في البرود؛ فما وسعه إلا أن صعد الترام، وسني بالمقطع والبلاغ، فاضطرت إلى أن أقول: إنني قرأتها ليصدق أنني سمعت وفهمت.

وقلت: إن هذا موضوع للكتابة طريف، أدهو فيه إلى دقة الحس ورقة الشعور وظرف المعاملة؛ فإن ذلك لو كان لأغنانا عن كثير مما نلّقي من عناء وجفاء؛ وما معاملاتنا إلا كآلة بلا زيت: تدير ولكن تصدّع.

على أنني قلت إن هذا الموضوع من جنس الأول، فلو أن أساتذة الأدب رُفوا في تقديم، لرق بانمو الجرائد في عرضهم، فأعرضت عن هذه إذ عرضت عن تلك.

وجلست في مجلس يجمع طائفة مختارة من الأدباء، فمُرّضت بعض القصائد والمقالات، فما من قصيدة أو مقالة إلا استحسناها قوم واستهجنها آخرون؛ ورأيت من استحسّن لم يستطع أن يُثبِّع من استهجن، ولا من استهجن قد استطاع أن يقيم الدليل على من استحسّن؛ ورأيتهم إذا تناقشوا في المعقولات أطالوا حججهم وسدّدوا براهينهم، وذكروا لقولهم الأسباب والتناج، وهم أعجز ما يكونون عن ذلك في الفنون والآداب.

فقلت هنا موضوع جيد، أليس من الممكن أن يوضع للذوق منطق كما وضع أرسطو للمقل منطقيًا، فلتكتب في «الذوق الفني»، ولتحاول أن تبين أسباب الخلاف ووجه الصواب ووجه الخطأ، وترسم سُلماً للرقى في الذوق تعرّف به من أخطأ ومن أصاب، وتبين به علة الخطأ في المخطئ، والإصابة للمصيب، وكيف تحكّم على ذوق بأنه أرقى من ذوق، كما تحكّم على عقل بأنه أرقى من عقل.

ولكنني رأيت الموضوع عميقًا يحتاج أن أفرغ له، وأهجم عليه ابتداءً من غير أن أشتت فكري في موضوعات مختلفة، فأرجأه إلى حين.

وقلت: ما الذي يعنى أن أجعل مشروع المقالة مقالة؟ فليكن!

* * *

أدب القوة وأدب الضعف

يَرُؤُونَ أَنْ جَمَاعَةَ مِنْ آلِ الزُّبَيْرِ كَانُوا يَجْتَمِعُونَ إِلَى مَغْنِيَةَ فَيَسْمَعُونَ وَيَطْرِبُونَ، حَتَّى إِذَا اسْتَخَفَ الطَّرْبُ أَحَدَهُمْ (وَهُوَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَصْعَبٍ بْنِ ثَابِتِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ) قَالَ فِيهَا [مَنْ الرِّيعُ]:

أَحْلَفْتُ بِاللَّهِ بِمِيْنَا وَمِنْ
بِحَلْفِ بِاللَّهِ فَتَدَّ أَحْلَصَا
لِوَانِهَا تَدْعُو إِلَى بِنِعْمَةٍ
بِأَبْعَثْهَا تَمَّ تَقَفْتُ الْعَمَا

فبلغت هذه الأبيات أبا جعفر المنصور، فدعاه إليه وعنفه على قوله، وعبره بضعف آل الزبير من هذه الناحية، إلى أن قال له: «حتى صرت أنت آخر الحمقى تبايع المغنيات، فدونكم يا آل الزبير وهذا المرتع الوخيم!».

وسخر المنصور من هذا الضرب من القول، وهذا النوع من الحجة، وقال: إنما يعجبني أن يُخَذَى لي بهذه الأبيات [من البسيط]:

إِنْ كُنَّا نَسِي لَنْبُحُ لَا يُسْقِئُهَا
غَمْرُ التُّقَالِ وَلَا دُفْنُ وَلَا نَارُ⁽¹⁾
مَنْ أَجْرُ خَالِنَا تَاتِنُ مَارِحُهُ
وَأَنْ أَحْبَفَ أَمْنَا تَقَلُّقُ بِهِ الدَّارُ

هذه القصة تمثل نوعين من الأدب: فنوع يصح أن تسميه أدباً رقيقاً، وإن كنت أشد صراحة فسمه أدباً ضعيفاً أو أدباً «مائثماً»، كما يصح أن تسمي النوع الثاني أدباً قوياً أو أدباً رصيناً.

(1) أبس القناه: لينها.

ولست أنسي بالضعف أو القوة ضعف الأدب أو قوته من الناحية الفنية، وإنما أعني ضعفه وقوته من الناحية الخلقية والاجتماعية، فقد يكون هذا النوع الذي أسميه ضعيفاً أو مائلاً في منتهى الرقي من الناحية الفنية، كما قد يكون الأدب القوي ليس قوياً بالمقياس الفني.

وهذه القصة تمثل لنا أيضاً أن الأدب المانع والقوي أثر من آثار الحوادث والظروف، فقد فشل آل الزبير سياسياً ولم تحقق مطامعهم. فاستولى عليهم اليأس، وانصرفوا إلى اللهو، وأيسوا بالسماح وما إليه، واحترقوا الخلافة حتى ليهتمون أن يبايعوا جارية مغنية؛ ويحدث عبدالله بن مصعب هذا عن نفسه فيقول: إذا غتتي هذه الجارية [من السريع]:

حَبِيبْتُ أَنِّي مَالِكُ جَالِسٍ
حُفَّتْ بِهِ الْأَمْلَاكُ وَالْمُرُكِبُ
لَا أَبَالِي وَاللَّهِ الْوَرَى
أَشْرَقَ الْعَالَمُ أَمْ غُرِبُوا

أما المنصور فنجح وأسس ملكاً ضخماً، ووصل إلى هذا النجاح بقوته وحزمه، فكان أحب شعر إليه شعر القوة والعظمة والحياة.



يخيل إليّ أننا إذا ألقينا نظرة عامة على الأدب العربي من هذه الناحية، رأينا الأدب الجاهلي قوياً - كجلمود صخر حطه السيل من عل - حماسة قوية، وفخر قوي، بل وغزل قوي. والأدب الإسلامي إلى آخر العهد الأموي، أدب قوي فيه عزة الفاتح، وإعجاب الظافر، ونشوة المنتصر؛ وإن كان فيه نغمات ضعف، فنغمات الحزب الذي عُلب على أمره، أو المحب الذي يش في حبه؛ أما ما عدا هذا ففخر وإعجاب، وهجاء في أعلى درجات القوة.

فإذا نحن انتقلنا إلى العصر العباسي، رأينا العزة العربية تأخذ في الضعف، ورأينا الانهماك في اللهو يبعث أدباً جميلاً في فنه، ضعيفاً في روحه، فيقول رئيس المجددين في عصره بشار بن برد [من المنسرح]:

قد عشت بين الرُّيحان والرياح والـ
جُرُّهُرٍ لِي ظِلٌّ مَجْلِسٍ حَمَنِ

وقد ملأت البلاد ما بين نُفُور⁽¹⁾

إلى السُّيُورِ وان فالِيَمِينِ

شعرًا نُصَلِّي له العوائق والنُفُ

ثِيْبُ صلاة الغوانِي للوُثْنِ⁽²⁾

وتوالى التكتبات على الشرق من ظلم وجور وسوء في كل نظم الحياة الاجتماعية؛ فكان الأدب العربي ظلًّا لهذه الحياة - كان أدبًا ضعيفًا، إن أنت حسرته، وجدته بين باك على مصائب الدهر كأبي العلاء، ومداح للولاة والأمراء والأغنياء، ومستهتر يصف استهتاره وصفًا أنيقًا بديعًا يرضي الفن ولا يرضي الروح؛ وما اخترع من الفنون كان من هذا الضرب، مقامات للبديع والحريري بُنيت على التسول والاستجداء، وإفراط في المجون، أو إفراط في التصوف، وكلاهما فرار من حياة الجد، والنثر حُمُل كل أنواع الزينة من سجع وبديع، فكان كالفتاة تسرف في التجميل الصناعي لما شعرت بتقص جمالها الطبيعي.

ولم يظفر العالم العربي من العهد العباسي إلا بأفراد قلائل منحوا من القوة في أدبهم ما كان موضع الإعجاب كالمتنبى والبارودي، وكلاهما كانت قوته صدى لحياته: فالمتنبى فارس شجاع، كان في أكثر شعره يسجل وقائع سيف الدولة مع الروم، ويدون مظاهر القوة والفروسية. والبارودي كذلك رب سيف وقلم، فكان قلمه مسجلًا لآثار سيفه؛ وأمثال هؤلاء قليل، ولأفخبرني عن شعر البطولة والفروسية والحياة والقوة بعد؛ وأين الشعر الغنائي الذي صدر عن شعور بالعزة القومية في الأدب العربي؟ ليس عجيبًا أن نرى شعر «البهاء زهير» وقد كان في أسمى منصب من مناصب الدولة، وكان مشرفًا على الحروب الصليبية ومساهمًا في تدبير شئونها - لا يذكر لنا في شعره بيتًا من أغاني الفروسية؟ ثم ينصرف بكله إلى النزول المائع على حين أن الصليبيين خلفوا لقومهم أغاني وأشعارًا صليبية قوية؛ ولم يخلف لنا الأدب العربي في هذا الباب إلا ما كان تانها ضعيفًا - لعل السبب في هذا أن المسلمين كان موقفهم في هذا موقف دفاع لا هجوم «وما غُرِّي قومٌ في عُقرِ دارِهِمْ إلا دُلُوا».

وبعد، فكل عاطفة من عواطف الإنسان - على كثرتها وتعددتها - موضوع للأدب، وخير الأدب ما انبعث عن عاطفة صحيحة لا مريضة؛ فالشعر المتناهي في وصف ما يلاقي المحب من عذاب والذي يدوب رقة وحنانًا، وليس - في نظري - مؤسسًا على عاطفة صحيحة،

(1) نفور: ملك الصين.

(2) ديوانه 209/4 - 210.

كالذي في شعر العباس بن الأحنف وأمثاله؛ وهذا الشعر وإن أرضى الجمهور ولذَّهم هو في كثير من الأحيان أجوف؛ وهو في كثير من الأحيان نتاج عاطفة مريضة. وليس من الحق أن يبيع الإنسان عواطفه بهذه السهولة - والشاعر المجيد هو الذي يثير العواطف بقدر، وبينها على أساس عميق؛ أما إن هو غالى في ذلك وأثار عواطف حادة لأسباب واهية كان أدبه أدبًا خفيًا ضعيف القيمة مهما استلته الناس وأعجبوا به.

هناك عواطف حنان، وعواطف إجلال، وعواطف جمال، وعواطف قوة؛ وهناك ما يثير الحزن، وما يثير السرور، وما يثير الشهوة، وما يثير البطولة، وما يدفع إلى المجد، وما يدفع إلى اللهو؛ وكلها صالحة للآدب، وكلها في نظر الأدب سواء، وإن اختلفت قيمتها في نظر الأخلاق ونظر دعاة الإصلاح، فالأخلاقي يرى أن الأدب الذي يثير لذة حسية أقل رقيًا من أدب يثير شعورًا أخلاقيًا، كالإعجاب بالبطولة، واحتمال الآلام في سبيل أعمال جليلة - وأرقى الأدب في نظرنا ما أحيا الضمير وزاد حياة الناس قوة.

وأغرب ما في الأمر أن أدباءنا الذين انتفموا بالأدب الغربي، وعملوا على نقله إلى الأدب العربي، وأفرطوا في نقل هذا النوع من الأدب المائع، وفترطوا في نقل الأدب العربي. وسبب ذلك أنهم جاروا ميول الجمهور، وسايروا رغباته؛ فكانوا تجارًا أكثر منهم قادة؛ والجمهور إنما استلذ هذا النوع لأنه من قديم ألفت البكاء، وكانت حاله الاجتماعية تدعو إليه، ولأنه ترك جده على كاهل غيره ففرغ اللهو.

وكان هذا النوع من الأدب أضر بالشرقي من ضرره بالغربي، لأن الغربي عنده بجانب هذا الأدب الضعيف أدب آخر قوي؛ فإذا بعث الأول حنانًا ورقة، بعث الآخر قوة وجلًا، فتعادلت حياته، وتغذت نواحي عواطفه؛ أما الشرقي فليس له تراث حاضر من أدب قوي يسند ضعفه ويحيي نفسه. وسبب آخر وهو أن الشرقي - على العموم - ذو عاطفة أحد، وهو لها أقل ضبطًا؛ فإذا نحن غديناه دائمًا بهذا الأدب الحاد، زادت عواطفه ميوعة، مع أنه أحرص ما يكون إلى ما يقوي عاطفته ويضبط جموحها.



الحق أن الأدب عود ذو أوتار، ويجب أن تكون أوتاره على نظام ما عند الإنسان من عواطف جدية وهزلية، ورقيقة وقوية؛ وضاحكة وبكاية، ورخيصة وغالية. والعود الذي يوقع عليه الأديب الشرقي ناقص الأوتار، تنقصه الأوتار القوية. والأوتار التي تبعث الحياة، والأوتار التي تبعث الضحك ليلوه جد، والأوتار التي تهز النفس لتملأها أملًا، والأوتار التي

تبعث النغم بصور بطولة، والتي تبعث النغم ليقظ من سبات - عود الأديب الشرقي على نحو
عود المغني الشرقي، أشجى أغانيه أحزنها، وغير نعماته أبكاها.

فهل يتقي الله الفنانون والأدباء في الجيل الناشئ، فيصلحوا أغانيهم، ويكملوا ما نقص
من أوتارهم، ويستدركوا ما فاتهم؛ وينشدوا طويلاً نشيد الحياة، كما أنشدوا من قبل طويلاً
نشيد الموت؟



من غير عنوان

أكلت أكلة ساء هضمها، فانقبضت نفسي، وغاضت بشاشتي، وتقطب ما بين عيني،
وسمت كل شيء حولي، ويرمت بمخالطة الناس كما برمت بالمزلة عنهم، وكرهت السكوت
كما كرهت الكلام.

ونظرت إلى العالم فتجهتته، رأيت ثقيل الروح، فاسد المنطق، يمجّ السمعُ نغماتِهِ،
ويعاف الطبع منظرَهُ، وتأخذ بخناقي الأعيه وأحدانه.

أي شيء فيه يَسْرَ؟ إن هو إلا جيفة تنبجها الكلاب، وميتة يتساقط عليها الذباب، عدو
كل ألفة، ومُضدع كل شمل، يُبلي الجديد ولا يُجدد البالي، ليست لذته إلا المأ مفضلاً ولا
سرته إلا حزناً مبهرجاً! [من الكامل]

ودَعَوْتُ رَبِّي بِالسَّلَامَةِ جَاهِدًا لِيُصِحِّحَنِي فإِذَا السَّلَامَةُ دَاءٌ⁽¹⁾
و[من الرجز]:

ما حالٌ من آفئته بقاؤه نَحْصَ عَيْشِي كُلَّهُ فَنَاوَهُ
أليس عجباً ألا تكون لفة حتى يُحُدُّهَا أَلْمَانُ، ولا راحة حتى يكتنفها عَنَاءَانُ؟
سعيد وشقي، وفقير وغني، وذكي وغبي، ليست إلا ألفاظاً اصطلحَ عليها، فإن أنت
تأملتها لم تجد كبير فرق بين مدلولاتها [من الكامل].

ما الظَّافِرُونَ بِعِزِّهَا وَتَسَارِهَا إِلا قَرِيبُوا الْحَالِ مِنْ حُجَابِهَا
أَكْبَرُ النَّاسِ قِيَمَةَ الْأَشْيَاءِ وَأَضَاعَهَا الْمَوْتُ! وتفاوتوا في الجاه والثراء، وسؤى بينهم القبرا
[من المقارِب]

وَمَنْ فَسَّمَهُ جُذْدٌ لَمْ يُبَلِّ
على ما أفناده ولا ما اقتنسى

(1) البيت لليد بن ربيعة في نهاية الأرب 70/3، وليس في ديوانه.

يَصِيرُ تَرَابًا سِوَاةَ عَلَيْهِ

مَسُّ الْحَرِيرِ وَطَلْعُنُ الْقَنَا

ليست الدنيا إلا قطرة من شهد في بحار من علقم، وذرة من سعادة في أمواج من شقاء،
بمعن الدهر في بؤسه وعته؛ حتى إذا استياست النفس وبلغت الروح التراقي، سخا بقبس من
نعيم، ثم أطفأه بريح عاتية من عذابا [من السريع]

قَد فَاضَتْ الدُّنْيَا بِأَدْنَائِهَا

عَلَى بَرَاهِمِهَا وَأَجْنَائِهَا

وَكُلُّ حَيٍّ فَرَّقَهَا ظَالِمٌ

وَمَا بِهَا أَظْلَمُ مِنْ نَائِهَا

نظام كله فوضى ا وحياة كلها فساد، رذيلة تُشيد وفضيلة تُثقي ا [من البيط]

وَالنَّاسُ شَتَّى فَيَعْلَى السَّمْتِ صَادِقُهُمْ

عَنِ الْأُمُورِ وَيُخَبِّى الكَاذِبُ الْمَلِيقُ

بحار تشكو الرّي، وصحراء تشكو الظمأ، وماء ولا شارب، وشارب ولا ماء وضي
عقيم، وفقير عائل [من مجزوء الكامل المرفل]:

سَبْحَانَ مَنْ قَسَمَ الحُطَّر

ظَا فَلَإِ عِتَابٍ وَلَا مَلَامَةٍ

أَغْمَى وَأَغْمَى ثُمَّ دُو

بَصَرَ وَرَزَقَاءَ الْيَمَانَةِ

عيش كله هذيان، أعاليل بأباطيل، والدنيا تلعب بنا لعب الكرة [من الطويل]

تُرِينَا الدُّجَى فِي هَيْئَةِ النُّورِ حُذَعَةً

وَتُظهِرُنَا صَابًا فَنُخَبِّهُ شَهْدًا

كذب المؤرخون، فسّموا زمنًا سلّمًا وزمنًا حربًا، وما السلم إلا حرب صامتة شر من
الحرب الناطقة! كل شيء في العالم مفترس، أسد يفترس ذئبًا، وذئب يفترس حملًا، وإنسان
يفترس كل شيء حتى نفسه ا

كل العالم عالم سوء، فتوّج الإنسان شروره [من الخفيف]:

كلما أُنْبَتَ الزمانُ قنأةً وَكَبَّ المرءُ في القنأةِ سيناناً⁽¹⁾
 عالم كله أحاجيُّ والغاز، وعقل قاصر عنيد، منذ خلقه الله يحاول أن يفهم فلا يفهم،
 يحوم حول العالم يريد أن يعرف الغرض منه، فلا هو يصل ولا هو يعدل [من البيط].
 نفاريقُ القَيْشِ لم تظفَرْ بمعرفةِ أيِّ المعاني بأهلِ الأرضِ مقصودُ
 [ومن الكامل]:

الله صوّرني ولَسْتُ بعالمٍ لِمَ ذاك، سبحانَ القديرِ الواحدِ
 حياة حار فيها الحكيم، وضل فيها الفيلسوف، مبادئ تتضارب، وصور تتنازع، وكلام
 مزخرف، ظاهره جميل وباطنه مزيف. وكلما ظنوا أن قد حلّوا مشكلة نجحت مشكلات.
 وقديماً قضى الفلاسفة حياتهم في الجوهر والعرض والكمية والكيفية وأيس، وليس، ثم عادوا
 آخر المطاف يعترفون بالفشل ويقولون بالعجز، ويقولون مع القائل [من الطويل]:

نهايةُ إقدامِ العقولِ عقلُ
 وأكثرُ سفي العالمين ضلالُ
 وأرواحنا في وَحْشَةٍ مِن جِومنا
 وحاصلُ دُنْيانا أذى ووزالُ
 ولم نستفيدْ من بَحْشنا طولَ عمرنا
 يسوى أنْ جمفنا فيه قيلَ وقالوا⁽²⁾

زاد تلجك معدتي، فزادت من الحياة نغمتي [من البيط]
 ليا موتُ رُزْ إنَّ الحياةَ ذُريمةُ
 ويا نفسُ جِدِّي إنَّ دَفْرَكَ هازلُ

* * *

تناولت دواءً هاضماً فأخذت أهشُّ للحياة وأبتش، وبدأت أنظر إلى العالم بوجه منطلق،
 ومحياً منبسط. ها هو ذا قد تألقت صفحته، وأسفرت عُرَّتُه، وانفثت غمامته.
 الحق أن العالم جميل، فهذا نسيم يعطر الجوّ بعُرْفَه، ويحيي النفوس برُتْته ولطفه. وهذا

(1) البيت للمتنبي في ديوانه 4 / 371.

(2) البيت الثالث لابن الخطيب في معجم الأبيات الشهيرة ص 179.

الربيع نزهة العين، ومنطق الطير؛ وهذه الحديقة عقد منظوم، ووُثِي مرقوم [من الرجز]:

أصبحت الثُّنْيَا ترووقُ مَنْ نَنظُر
بمَنظَرٍ لِيهِ جَلالَةٌ لِلبَصَرِ
والأرضُ فِي رَوْضِ كافواهِ الجَبَرِ
تَبَرُّجتُ بَعْدَ حِياءٍ وَخَفَرِ
كل شيءٍ حولي يضحك! ليس في الإمكان أبدع مما كان [من السريع]:

قَلْبِي وَتَابَ إِلَيَّ، وَذَا
لَيْسَ يَسْرَى شَيْئًا لِيَأْبَاهُ
يَهيمُ بِالْحُسْنِ كَمَا يَنْبَغِي
وَيَزْعَمُ التُّبَيْحَ لِيَهْوَاهُ
إنَّ الحِياةَ غِيَةٌ بِالذائِدِ، وليست الألام فيها إلا توابل نهيم لاستمرء اللذة. [من البيطأ]
والخُزْكَ فِي شَجَرَاتِ الوَزْدِ مُحْتَمَلُ
ما الدنيا إلا قيثارة يوقع عليها شجي الألحان أو مائدة شهية صُغِفَتْ عليها صنوف
الألوان [من الطويل]

وقد تُحَوِّدُ الشَّمْسُ الصَّبَاحَ بِضولِها
تَفَاوَتْ الأَنْوارُ وَالكَلُّ راسِقُ
إن كان في الدنيا سَخفٌ وهذيان، فكن الفيلسوف الضاحك، ولا تكن الفيلسوف الباكي
وإن كانت الدنيا الغارًا وأحاجي، فكم نحج العقل في حلها واستجلاء غامضها. وكل
يوم تسع دائرة المعلوم، وتضيق دائرة المجهول، والعقل يُلْدَهُ البَحْثُ، ولو لم يصل، ويشعر
بالفظة ولو لم يتل، وفي نجاحه فيما أدرك، عذة له فيما لم يدرك.

* * *

رحمك اللهم! إن كان درهم من دواء هاضم يُغَيِّرُ وجه العالم، ويحيل السواد بيضاء،
والشقاء سعادة، والقيح جمالاً، والظلام نوراً، والحزن سروراً، فأين الحق؟

* * *

الإشعاع

كتب أخي الدكتور أحمد زكي في مجلة الرسالة مقالاً ممتناً في الإشعاع العلمي، تكلم فيه عن إشعاع الشمعة والنجوم والشمس، والإشعاع اللاسلكي وموجات الضوء واختلافها، فأوحت مقاله إليّ معاني في الإشعاع النفسي.

إن للنفوس والعقول إشعاعات لا تقل جمالاً عن إشعاعات النجوم والكواكب، نشعر بها وقد لا نستطيع التعبير عنها، وهي أشد غموضاً وتعقيداً من الإشعاع الحسي، وهي مختلفة أكثر من الاختلاف بين أشعة الألوان، من حمراء وبفسجية وتحت الحمراء وفوق البنفسجية وما بين ذلك، وهي مختلفة في القوة أشد من اختلاف المصابيح الكهربائية؛ فلئن كانت قوة المصباح شمعة أو شمعتين أو ألفاً أو ألفين، فللنفوس قوى تختلف إلى ما لا نهاية له صغراً وضآلة، وإلى ما لا نهاية عظيمة وسناء.

لملك تشعر معنى أنك ترى الرجل أو تحادثه أو تجالسه أو تسمع لمحاضرتيه، فيُشع عليك نوراً من الإشعاع يخالف الآخر كل المخالفة، قد تحسن التعبير عنه وقد لا تحسن؛ فهذا يشع عليك سروراً وأريحية واطمئناناً، وهذا يشع حزناً ووجداً ورقة وحناناً، وذاك يشع هيبة وجلالاً ووقاراً، وآخر يشع ضعة وذلة وهواناً؛ وقد تحسن من رجل بنوع من الأشعة تدركه وتستطعمه، ولكنك لا تستطيع وصفه، كما إذا أكلت كُمُتْرِي وتذوقها وأردت أن تصف طعمها لمن لم يذوقها.

في الناس من إذا جالسته أشع عليك نوراً أضاء لك ما بين جوانبك، فأدرت نفسك، وأشع نوراً على العالم الذي حولك، فتيته وعرفت محاسنه ومساويه، وأدرت مكانك منه، ورأيت كل شيء حولك صافياً بيّناً، كأنك تنظر إليه من مصباح «اليسبح في كَلِمَتِهِ الرَّبَّاجَةُ كَاتِبًا كَرِيمًا قَرِيْبًا يُوَقِّدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ نُوْرَهُ لَا شَرِيْقَةَ وَلَا غَرِيْبَةَ يَكَادُ رَبَّنَا بِسَمِيْعِهِ وَرُوْا كَر تَسْتَسُهُ كَاتِبًا» [نور: 35].

وفي الناس من يجالسك، فتلقى منه أشعة مظلمة تنقبض لها نفسك، وتظلم جوانبها،

وتحس بميل إلى الفرار منها، وتتنفس الصُّعداء إذا بعدت عنها، ونجوت من ظلامها، وخرجت إلى النور.

قديمًا قالوا: «دِرَّةُ عمر أهدب من سيف الحجاج» ذلك لأن عصا عمر كان معها يد عمر ومعها نفس عمر؛ وهي تشع جلالًا وعظمة، وتخضع أمام أشعتها نفوس الجبابرة، ويُحس كل من وقعت عليه هذه الأشعة أنها صادرة من مستودع قوي دونه المصباح الكهربائي، البالغ ما وصل إليه العلم من القوة. وأما سيف الحجاج فمعها نفس الحجاج، وهي تشع من غير شك قوة، ولكنها قوة على الجسم لا على الروح، قوة تُخاف وترهب، ولكن لا تحترم ولا تحب؛ أشعة عمر كانت تطاع سرًّا وعلنًا، وأشعة الحجاج تطاع علنًا لا سرًّا؛ لذلك كتبت عمر عصاه ولم يغن الحجاج سيفه.

هذا الإشعاع هو السر في أنك تلقي عظيمًا، فيملوك حياةً وملوك قوة، بهيته وبنيراته صوته، وبطريقة تعبيره وبنظرانه، وبإشارته وبهزة رأسه وبحركة يديه؛ فكان في كل عمل من هذه الأعمال يوصل بينك وبينه تيارًا كهربائيًا قويًا يهزك هزًّا عنيفًا. قد لا يحدثك طويلًا، وقد لا يكون لكلامه في الواقع قيمة ذاتية؛ ولكنه يوقظ نفسك ويحيي روحك، وتبقى رنات كلماته في الأذن الأيام والليالي، تعمل عملها في هدوء حينًا وعنف حينًا. وأصدقك أنني لقيت عظيمًا من هذا النوع يومًا فخرجت من مجلته مملوءًا حماسة وقوة وحياة، حتى إذا بلغت إلى محطة الترام لأركبه إلى مسافة بعيدة، عَفْتُ الركوب لأنه يبعث على السكون، ونفسي ثائرة، والمشى في شدة القيظ ظهرًا أفضل لها وأكثر موافقة لما هي فيه من نشاط وقوة - إذا ذكرت الآن كلامه لم أجده ذا قيمة؛ وكثير من الناس يتكلمونه ويتكلمون خيرًا منه وأسمى وأعمق، ولكن أحدًا منهم ليس له هذا الإشعاع ولا قوته وعظمته. وحديثي من أثنى به أن الأستاذ جمال الدين الأفغاني كان يرتطن عجمة، ولم يكن فصيح اللسان ولا يسلس القول؛ ولكن تجلس معه فيشعلك نارًا دونها فصاحة الفصيح وبلاغة البلبل؛ لأنها النفس مستودع كهربائي قوي يصعق أحيانًا، ويضيء أحيانًا، ويدفع للحركة أحيانًا.

والرجل العظيم، أو الكاتب الكبير، أو المؤلف القدير، يُخرج ما ينتجه كتلة من الأشعة من جنس نفسه. ألت تقراء المقالة أو الكتاب فيشع عليك معاني مختلفة، منها الهادئ الرزين، ومنها القوي المتين، منها المضحك، ومنها المبكي، منها الذي يأخذ بيدك فيصعد بك إلى السماء، ومنها ما يدفعك إلى الحضيض؟ وآية هذا الإشعاع أنك تقراء المقالة أو الكتاب، فيبعث عندك من المعاني ما لا تدل عليه الألفاظ من طريق الحقيقة ولا المجاز، بل

ما بين السطور يشع كالسطور نفسها؛ أو لست ترى مقالة الإشعاع في باب العلوم أشعت عليّ معاني في باب الأدب؟

ليسمّ هذا علماء النفس تداعي المعاني، أو ليسموه إيمارًا أو اقتراحًا، أو ليسموه ما شاؤوا، فليست إلا إشعاعات نفسية من جنس الإشعاعات التي يشعها الأشخاص في كلامهم وحديثهم وحركاتهم، تتلقّف منها من المعاني ما يقرب وما يبعد.

وفي الأماكن كذلك أشعة مختلفة؛ فشارع عماد الدين يشع رغبة في اللهو وميلًا إلى مسرات الحياة، والمساجد تشع ميلًا للعبادة، وتمجيدًا لله، والبحر الجليل يشع عظمة وجلالًا، ونجوم السماء تشع حسنًا وجمالًا، والبنك يشع حبًا في المال، والجامعة تشع حبًا في العلم، بل وكل بلد يشع نوعًا من الأخلاق؛ وإلا فلم يذهب المصري إلى إنجلترا وقد اعتاد القوضى في حياته ومواعيده وصحوه ونومه، فما هو إلا أن يطأ أرضها حتى ينقلب خلقًا آخر، دقيقًا في نظامه، دقيقًا في معيشته؟ ويذهب المصري إلى ألمانيا، فيكون في بيئة علمية، فيشرب من مشربهم ويسير سيرتهم. فإذا عاد هذا وذاك إلى مصر عادا سيرتهما الأولى ما هو إلا الجو النفسي تلقي فيه أشعة نفسية مختلفة الأثر، مختلفة الألوان.

ومن قوانين هذا الإشعاع النفسي أنه في كثير من الأحيان يعتمد على الفاعل والقابل معًا، واعتماده على القابل أبين فيه من الإشعاع الحسي؛ فاللون الأبيض أبيض عند كل الناس، والأحمر أحمر عند كل الناس، إلا من أصيب بعمى اللون؛ وليس كذلك الإشعاع النفسي؛ فالخطيب يخطب وإشعاعه يختلف باختلاف السامعين، والكلمة قد تهدي ضالًا، وقد تضل هاديًا، كما يقول المثل الإنجليزي: «إن الليل الذي يغمض عين الدجاج يفتح عين الخفاش»؛ وهذا هو السبب في أنك تستخف روح إنسان وغيرك يستثقله، وتعجب بقول متحدث ومن بجانبك يستخفه، وتفتح نفسك لكتاب وغيرك ينقبض منه؛ ما هذا إلا لأن الإشعاع الواحد يختلف باختلاف من وقع عليه الشعاع، وأن هناك تفاعلًا قويًا بين مصدر الإشعاع وقابله؛ ومن أجل هذا قد ترى لثًا في مسجد وعابدًا في حانة [من الطويل].

وموسى الذي رآه جبريلُ كأنهُ

وموسى الذي رآه فرعونُ مرسلُ

والأرض يعطرها السحاب، فمنها جنان ناضرة، ومنها صحراء مجدبة قاحلة، والنار تضيء للساري فيهتدي وللقرأش فيحترق.

لقد أثبت العلم الإشعاع اللاسلكي، وأصبحتنا نسمع الآن من الراديو أصوات الموسيقى

في أوروبا، ونسبها من أمريكا، ونسبها من أنحاء العالم؛ ومعنى هذا أن في جو مصر
تموجات من أوروبا وأمريكا وأجزاء العالم. وإذا كان هذا في المادة فإشعاع النفوس أبعد
مدى، وأنفذ شعاعاً، وأسرع سيراً؛ وإذا كان في حجرتي أمواج هوائية من مناحي العالم
يظهرها الراديو، فإن في حجرتي ملايين وأكثر من الملايين من إشعاعات نفسية تشع من
السماء ومن الأرض ومن النفوس البشرية، ومما لا يعلمه إلا الله. وما الفكرة تصدر عني،
ولا الإلهام ألهم به، فلست أعرف له مصدرًا وليس يخضع لقوانين المنطق، ولا نظريات
الاستنتاج، ولا الظواهر النفسية تتعاقب عليّ فلا أعرف تعليلها من انقباض وانبساط، وسموّ
وانحطاط، وكدورة وصفاء، وظلمة وضياء، إلا أثر من هذا الإشعاع.

إن وراء هذا العالم المادي عالمًا روحانيًا نفسيًا أسنى وأبهى؛ وإذا كان للأجسام
والحواس جو يحيط بها قد امتلأ أشعة من نجوم وكواكب وشموع ومصباح، فللنفس جوٌّ
يحيط بها اشتمكت فيه أشعة نفسية لا عداد لها. وإذا كان للعين أفق يختلف باختلاف النظر
قصرًا وطولًا، فللنفوس أفق يختلف كذلك؛ فبعضها ينفذ إلى ما وراء الحجب، ويستمد منه
ما يستخرج العجب، وبعضها قصير المدى قريب المتناول. ولئن كانت قوانين الإشعاع
الحسي لَمَّا يُسْتَكَشَفُ منها إلا القليل، فقوانين الإشعاع النفسي أشد تعقدًا وأكثر التواءً
وغموضًا، والعاكفون على دراستها، والموقفون لاستكشاف بعضها أقل وأندر. خضع كل
الناس للإشعاع المادي، وخضع كل الناس للإشعاع النفسي، ولكن آمن بالأول كل الناس،
وما آمن بالثاني إلا قليل.

هل تنبعث من عالم النفس شرارة قوية تضيء جوانب النفوس؟ وهل يبعث العالم النفسي
موجة قوية تعم العالم وتهزه هزة عنيفة فتنبهه من سباته، ويهبّ علماءه لتنظيم الحياة الروحية
كما نظموا الحياة المادية، ويتخصص علماء النفس لاستكشاف قوانين الإشعاع النفسي كما
استكشف الماديون قوانين الإشعاع الحسي، ثم يتفهمون ويتفهمون الناس، كما انتفموا بقوانين
الضوء وما إليه، وإذا ذاك يكون الناس أسعد حالًا وأهدأ بالًا وأكثر اطمئنانًا؟ من يدري! 119



حلقة مفقودة

في مصر حلقة مفقودة لا نكاد نشعر بوجودها في البيئات العلمية، مع أنها ركن من أقوى الأركان التي بنى عليها نهضتنا، وفقدانها سبب من أسباب فقرنا في الإنتاج القيم والغذاء الصالح.

تلك الحلقة هي طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة العربية الإسلامية العميقة، والثقافة الأوروبية العلمية الدقيقة؛ وهؤلاء يعوزنا الكثير منهم، ولا يتسنى لنا أن نهض إلا بهم، ولا نسلك الطريق إلا على ضوئهم.

إن أكثر من عنذنا قوم تتقفوا ثقافة عربية إسلامية بحتة، وهم جاهلون كل الجاهل بما يجري في العصر الحديث من آراء ونظريات في العلم والأدب والفلسفة؛ ولا يسمعون بكائنات وبرجسون، ولا بأدياء أوروبا وشعرائها، ولا بعلمائها وأبحاثهم، إلا أسماء تذكر في المجلات والجرائد والكتب الخفيفة، لا تفني شيئاً ولا تستوجب علماً. وطائفة أخرى تتقفت ثقافة أجنبية بحتة، يعرفون آخر ما وصلت إليه نظريات العلم في الطبيعة والكيمياء والرياضة، ويتبعون تطورات الأدب الأوروبي الحديث، وما أنتج من كتب وروايات وأشعار، ويعلمون نشوء الآراء الفلسفية وارتقاءها إلى عصرنا؛ ولكنهم يجهلون الثقافة العربية الإسلامية كل الجهل؛ فإن حديثهم عن جرير والفرزدق والأخطل، أشاحوا بوجوههم، وأعرضوا عنك، كأنك تتكلم في عالم غير عالمتنا، وإن ذكرت الكندي والفارابي وابن سينا، قالوا: إن هي إلا أسماء سميتوها ما لنا بها من علم، وماذا نحصل من هؤلاء إلا على جمل غامضة ومعان مبهمة، لا تفيد علماً ولا تبعث حياة؟ وبالأمر كنت أتحدث مع طائفة من المتعلمين عن «البيروني» العالم الإسلامي الرياضي المتوفى سنة 440هـ، وما كشف من نظريات رياضية وفلكية، وأن المستشرق الألماني «سخاو» يقرر أنه أكبر عقلية عرفها التاريخ في كل عصوره، وأنه يدعو إلى تأليف جمعية لتمجيده وإحياء ذكره تسمى جمعية «البيروني»، فحدثني أكثرهم بأنه لم يسمع بهذا الاسم، ولم يصادفه في جميع قراءاته، وهو يعرف عن ديكرات وبيكون وهيوم وجون ستوارت بل كثيراً، ولكنه لا يعرف شيئاً عن فلاسفة الإسلام. ومثل ذلك قل

في الأدب العربي والأوروبي، والعلم العربي والأوروبي. كل ثقافته العربية تنحصر في كتاب القواعد وأدب اللغة للمدارس الثانوية، إن كان قد بقي منها شيء في ذاكرته.

هاتان الطائفتان عندنا؛ يمثل الأولى خريجو الأزهر ودار العلوم ومدرسة القضاء، ويمثل الأخرى نوابغ خريجي المدارس العصرية والبعثات الأوروبية، أما الذين حذفوا العربية والعلوم الإسلامية، ونالوا حظًا وافرًا من الثقافة الأجنبية، فأولئك هم الحلقة المققودة في مصر، وفقدانها سبب الركود في الحياة العقلية والأدبية.

ذلك أن الأولين إذا أنتجوا، فغيب إنتاجهم أنهم لم يستطيعوا أن يفهموا روح العصر، ولا لغة العصر، ولا أسلوب العصر؛ وإنما التزموا التعبير القديم في الكتابة، والنمط القديم في التأليف، وتحجرت أمثلتهم؛ ومثلّ الناس بلاقتهم، وعصاها «رأيت أسدًا في الحمام»، و«عصت على العتاب بالبرد»، وعشرة أمثلة من هنا الطراز؛ ومثلّ الناس نحوهم، ومداره «ضرب زيد عمرًا» و«رأيت زيدًا حسنًا وجهه». ومثلّ الناس منقطعهم، و«كلّ إنسان حيوان، وكل حيوان يموت، فالإنسان يموت»؛ و«هنا حجر، وكل حجر جماد، فهذا جماد». ضجوا بالشكوى لأن الناس لا يسمعون منهم، وضج الناس بالشكوى لأنهم لا يأتون بجديد، ولا يضعون القديم في شكل جذاب، ولا يلمسون الحياة التي يحييها، ولا البيئة التي يعيشون فيها؛ فانصرفوا عن الناس، وانصرف الناس عنهم. ورضوا أن يعيشوا في جوهم الخاص، ورضي الناس منهم بذلك، وسلكوا سبيلًا غير سبيلهم، واتبعوا دليلًا غير دليلهم.

وأما الآخرون، فضعفت ثقافتهم العربية الإسلامية، فلما أرادوا أن يخرجوا شيئًا لقومهم وأمتهم، أعجزهم الأسلوب والروح الإسلامي، فلم يستطيعوا التأليف ولا الترجمة، وحاولوا ذلك مرارًا، فلم يفهم الناس منهم ما يريدون، وسبوا القراء ورموهم بالضعف والانحطاط، وسبهم القراء ورموهم بالعري، وأنهم لا يفهمون ما يكتبون، فعاشوا في أنفسهم ولأنفسهم، ورضوا من ذلك بالإياب.

كان من نتيجة ذلك أن الأدب العربي الإسلامي، والعلم العربي الإسلامي، والفلسفة العربية الإسلامية على غناها، ظلت مهجورة لا ينتفع بها، تنتظر جيلًا جديدًا يسببها ويهضمها، ويبرزها في شكل يألفه الناس؛ وأن الأدب الغربي، والعلم الغربي، والفلسفة الغربية، حُرّم منها أكثر الشرقتين، ولم يصل إليهم إلا نوع خفيف ينشر في المجلات والجرائد وأمثالها، يقرأها الناس ليطردوا به الضجر، أو يستعطفوا به النوم؛ وأما أدب غزير، وعلم عميق، وكتب محترمة، ومجلات قيمة، فقليل نادر.

والذي جرّ إلى فقدان هذه الحلقة أن التعليم عندنا سار في خطين متوازيين لم يلتقيا: فالتعليم العربي الإسلامي سار في خط، والتعليم المدني الحديث سار في خط آخر، ولم تكن هناك محاولات جديّة لتلاقي الخطين أو ربط بعضهما ببعض.

لا أمل في إصلاح هذه الحال إلا بالعمل على إيجاد هذه الحلقة المفقودة، وهي تذوق الثقافتين، والاحتراف من المنهليين، وإخراج أدب وعلم وفلسفة غذيت بما للرب والإسلام من ثقافة، ولقحت بما للأوروبيين من ثقافة ومنهج، فيها اللغة العربية قوية رصينة، وروح الإسلام قوية متينة. وفيها ما للأوروبيين من عرض للمسائل جذاب، ونهج في الكتابة رشيق، وفيها مقارنة شبيهة بين ما أنتجه الأولون والآخرون.

لو تم ذلك، لرأيت التاريخ الإسلامي يُعرض على القراء في شكل محبوب يقرؤونه ويستبغون، ورأيت الأدب العربي يقدم إلى الجمهور في ثوبه الجديد فيألفونه ويحبونه، ورأيت الفلسفة الإسلامية يفاصل عليها غوصاً عميقاً، ثم تخرج من أصدافها، وتجلّى للقراء درة لامعة.

هذا هو السبب في نجاح رفاة باشا ومدرسته، فأنتجت إنتاجاً غذى عصرهم بل كان فوق كفايتهم؛ فقد أرسل رفاة إلى فرنسا بعد أن درس في الأزهر وتعمق في العربية والعلوم الإسلامية، فلما حصل على الثقافة الفرنسية، وضع يده على المنبعين، فأخرج هو ومدرسته للناس ما استاغوه وأحبوه ونهضوا به، ولم يكن كذلك من لحق بهم وخلف من بعدهم.

وقد كان إخواننا الهنود أسبق منا إلى إيجاد هذه الحلقة والانتفاع بها. أخرجوا التاريخ الإسلامي في ثوب جديد على نمط ما يكتب الغربيون ولكن بروح إسلامي، وكتبوا في الدين الإسلامي والفقه الإسلامي بلغة العصر، وروح العصر، ونظام العصر، كما فعل السيد أمير علي والسيد محمد إقبال؛ فقد تضلع هذان العالمان الجليلان من الثقافة الإسلامية والأوروبية، وأشرب قلباهما حب الإسلام، فأخرجوا كتباً يقرؤها الشباب المثقف، فيحبها ويحب موضوعها، ويستزيد منها، ويقرؤها الشباب المتعلم المتخصص في الطبيعة والكيمياء، فيجدها تمشي مع العلم الذي تتفقه، والنهج الذي ألفه - وتقرأ للسيد محمد إقبال، فتجده يعرض لفلسفة «كانت»، فإذا هو فيها دارس عميق، والغزالي فإذا هو باحث دقيق، ويقارن بين النصرانية والإسلام، فيكشف عن باحث خبير فيما يكتب، ويعرض لشعراء الألمان كجوته فيحلله تحليلاً يدعو إلى الإعجاب، ويتكلم في المعزلة والصفوية فإذا هو قد تغلغل في

أعماقهم، واستبطن دخالهم، ثم عرض تعاليمهم كما يعرض الأوروبي فلسفة قومه شائقة
عذبة للنفذة.

ولكن الهنود يعرضون ذلك باللغة الإنجليزية، فلا يفنون جمهورنا، ولا يسدّون حاجة
العالم العربي؛ إنما يتغذى الشرق بهذا يوم توجد هذه الحلقة المفقودة في العالم العربي
كمصر والشام، فتُحي آثار الأولين بأسلوب الآخرين، ويوم يكسر هذا الحاجز الذي يحجز
بين علم الشرق وعلم الغرب، ويوم يُلوى الخطان المتوازيان فيلتقيان.



شاعر

شاعرنا اليوم نشأ جاهليًا، ونشأ في الطائف. والطائف مدينة في الجنوب الشرقي من مكة، تبعد عنها خمسة وسبعين ميلًا، اشتهرت بطيب هوائها وجودة مزارعها، وقد اعتاد المترفون العرب أن يقضوا الصيف بها، والشتاء بمكة. قال التُّمَيْرِيُّ يصف أخت الحجاج بالنعمة [من مجزوه الكامل]:

تَلَّتْ بِمَكَّةَ زَيْمَةً

وَمَصِفُهَا بِالطَّائِفِ

أخصبت أرضها، وجرى الماء في وديانها، فكثرت مزارعها، وجادت فواكهها. بها جبل يقال له «عَزْوَان» كثرت كرومه، وكان عنبه العذب وزيبه الحلو مضرب المثل جودة وكثرة، حتى ليروون أن سليمان بن عبد الملك لما حج رأى يبادر الزيب فظنها جرادًا.⁽¹⁾

وقد حدهم العرب على ما هم فيه من نعمة، فسُوروا بلدتهم وحصنوها من أعدائهم، فصارت ملجأ الهارب وملاد الخائف، وشُرب المثل بمناعتها حتى قال القائل [من الوافر]:

مَنْعْنَا أَرْهَمْنَا مِنْ كُلِّ حَيْ

كَمَا امْتَنَّتْ بِطَائِفِهَا ثَقِيفُ

كان يسكن الطائف قبيلة ثَقِيف، وقد أکبتهم أرضهم وثروتهم وطبيعة بلادهم وجوهم رقيًا في الحياة من الناحيتين الاجتماعية والعقلية، فاقوا فيهما من حولهم من السكان، وشعروا بعظمتهم فأكثروا من الفخر بأنفسهم؛ وقال قائلهم [من الوافر]:

وَقَدْ عَلِمَتْ قِبَالَ جِلْمِ نَيْسِ

وَلَيْسَ دَوُّ الْجَهَالَةِ كَالْعَلِيمِ

(1) الحرارة: جمع حرة، أرض بركانية سوداء؛ وبلاد العرب حرارة كثيرة.

بِأَنَّا نَضْبِجُ الْأَهْدَاءَ قِنْفًا

بِجَالِ الْمَوْتِ بِالْكَأْسِ الْوَحِيمِ

وَأَنَا نُبَيْئِي شَرَفَ الْمَعَالِي

وَتُنْيُوثُ هَشْرَةَ الْمَوَاسِي

وَأَنَا لَمْ نَزَلْ لَجَا وَكَهْفًا

كَلِمَاكَ الْكَهْلُ مِنَّا وَالْفَطِيمِ

وقد أنجبت ثقيف شعراء مجيدين في الجاهلية والإسلام، كما أنجبت ساسة وقادة نبه ذكرهم وعظم أمرهم، فاشتهر منها من شعراء الجاهلية الشاعر المتأله أُمَيَّة بن أبي الصَّلْت، وفي العصر الأموي الشاعر الشريف طَرِيح الثَّقَفي، والشاعر الحكيم الأجرد الثَّقَفي - واشتهر من أمرائها وساستها وقادتها الأمير القويِّ الحجاج بن يوسف الثَّقَفي، والقائد الشاب محمد ابن القاسم الثَّقَفي فاتح السُّند ولم يكتمل العشرين، والذي قال فيه القائل [من الكامل]:

سَامَنَ السُّجْيُوثُ لِيَسْبِجَ هَشْرَةَ حَجَّةَ

بِأَنُّرَبِّ ذَلِكْ سَوْدَاكَ مِنْ مَوْلِدِ

كما أن ثروتهم وحضارتهم استتبعت شهرتهم بالفجور والربا، حتى إن رسول الله لما صالحهم كان من شروط الصلح أن يُسْلِمُوا وألا يُزَنُوا ولا يُزَيَّرُوا.

كذلك كانت كثرة العنب والزبيب في بلادهم سبباً في شيوخ الخمر بينهم وولوع أهلها بشربها.

وقد كانت الخمر شائعة بين العرب في الجاهلية، ولكن بين خاصتهم لا بين عامتهم، إذ أن عامتهم قد عَدِمُوا القوت وحُرمُوا ضرورات العيش. أما المترفون فشرَبُوا كثيراً وقالوا في شربها كثيراً. وقُلْ أن نجد شاعراً جاهلياً لم يتمدح بشربها وإتلاف ماله في سيلها.

وكانت الخمر تأتيهم من الشام ومن اليمن ومن الطائف، وكان الأعمى الشاعر يتجر فيها، وكان له بقرية في اليمن يقال لها «أثايت» يعَصُرُ بعصر فيها ما يقدم له من أعتاب.

ونلاحظ من تاريخ العرب في الجاهلية وتراجم رجالها أن قد كان هناك طبقة من الشباب اعتادت أن تُكَلِّفَ مالها في الشراب؛ هم فئة من أولاد السُّرَاة، نشأوا في ثروة وجاء، وألقت بينهم وحدة النزعة، يجتمعون في المواسم والأعياد والمناسبات فيتحرون النَجْوَر ويهيا لهم، ويشربون عليه وتغنيهم القيان والموالي من الفرس والروم والأحباش؛ ولكن هذه الطبقة لم

يفقد مع شريها ولهوها شرفها وإباؤها؛ فهي مع ذلك كله نبيلة كل النبل، شريفة كل الشرف - ثارت على كل شيء إلا قانون المروءة. وقانون المروءة يتلخص في الشجاعة والكرم. لا يعاؤون بالحياة يبذلونها - في سخاء - لإيجاد من استجد بهم، ونصرة الضعيف يتصرخهم ويلجأ إليهم؛ لا قيمة لحياتهم إذا مُتت كرامتهم أو كرامة قبيلتهم أو اعتدى أحد على جارهم أو حليفهم أو عبدهم، ولا قيمة للمال يوم يسألهم سائل أو يدعوهم لبذله داع، ولا بأس بالفقر يُحل بهم وينزل بساحتهم، ولا ضرر إذا خسروا المال وكسبوا الشرف؛ وويل لزوجاتهم إذا لُغمتهم في الاستهتار بالحياة أو إتلاف المال، إذ ذاك يصبّون عليهن نقمتهم، ويملاون الدنيا شعراً في لومهن وتأنيبهن.

شاعرنا اليوم كان من هذه الطبقة، فتى، غني، من ثقيف، من الطائف، شجاع، كريم، يُكثر الشراب، ويُتلف المال ويحفظ بالمروءة، ويقول [من البيط]:

لا تُسألني الناس عن مالي وكثرتُه
 وسألني الناس عن حَزْمِي وعن خُلُقِي
 القوم أحلّم أني من سرّائِهِمْ
 إذا تطيش يدُ الرُعْبِيذَةِ الْفَرَقِي⁽¹⁾
 قد أركب الهَزُولَ مَسْدُولاً عساكره
 وأكتم السُرْفِيةَ شَرِيبةَ الْمُعْنِي
 عَفْهُ المَطالِبِ عَمَّا لَسْتُ ناولَهُ
 وإن ظلمتُ شديداً الجَفْدَ والحَنِي
 وقد أجود وما مالي بلدي قَنَعِ⁽²⁾
 وقد أكرهُ وراءَ المُجَكْرِ الْبَرَقِي⁽³⁾
 سَيَكْفُرُ المَالُ يوماً بعد قلْبِهِ
 ويكفسي العودُ بَعْدَ الجَذْبِ بِالرَّزَقِي⁽⁴⁾

(1) الرعيضة: الجبان، والفرق: الفزع. (2) القنع: زيادة المال، ومال مخوذ نفع: «كثير».

(3) المحجر: الهارب الذي ألجأ إلى الحجر، والبرق: الشاخص البصر المنحير.

(4) الآيات لأبي محجن القضي في ديوانه ص 14 - 21.

وظلت ثقيف على جاهليتها لا تدعن لدعوة الإسلام حتى أسلم من حولها ورأت نفسها بمعزل، فاضطرت إلى الإسلام في السنة التاسعة للهجرة. وسمع شاعرنا بالإسلام وتعاليمه فوقف حائراً؛ إن الإسلام يدعو إلى المروءة، وهو ذو مروءة، والإسلام يدعو إلى الصدق ومكارم الأخلاق، وكل هذا حسن «فليسلم»، ولكنه يأمر المؤمنين أن يَغضوا من أبصارهم، ولا يمدوا أعينهم إلى نساء غيرهم، كما ينهى عن الخمر ويعاقب على شربها؛ فكيف يسلم وقد ألف الغزل؟ وكيف يهجر الخمر ولا حياة له بغير الخمر؟ وقف قليلاً، ولكنه أسلم مع قومه، وفوض إلى الله أمره؛ ولم نسع عنه في حياة رسول الله وأبي بكر شيئاً، ولكننا نراه اصطدم مع عمر وهو الشديد في الحق لا تأخذه فيه قوادة؛ فعاد شاعرنا يتغزل ويشرب، يرى امرأة من الأنصار تسمى «السُّموس»، فيحبها ويحاول رؤيتها بكل حيلة، فلا يستطيع، فيؤجر نفسه ويعمل في حائط يبنى بجانب منزلها، ويُطيلُ عليها من كوة البستان ويقول [من الكامل]:

ولقد نظرت إلى السُّموس ودونها

حَرَجَّ من الرحمن غير قليل⁽¹⁾

وشرب ويقول الشعر في الخمر [من البيط]:

إن كانت الخمر قد عَزَّتْ وقد مُنِثَتْ وحال من دُونها الإسلامُ والحَرَجُ
فقد أباكرها صرَقاً وأمزجها رِيّاً وأطرَبَ أحياناً وأمتزج⁽²⁾

فيحده عمر حد الشراب، فيفكر شاعرنا ويطل التفكير: هل يترك الغزل والخمر؟ - لقد كان ذلك قبل الحد، أما بعده فلا. إن من العار أن يتحدث الناس أني تركت الخمر خوفاً من العقوبة وأنا الأبي الشجاع الذي لا يعبأ بالحياة - إذا فلاشرب وليحدني عمر - وفعلأ شرب فحد، وشرب فحد، وبلغ ذلك سبع مرات أو ثمانياً، وهو لا يزال على رأيه، مصمم على تفكيره، ماض في غزله وشربه، حتى يش عمر من علاجه وضاق به ذرعاً، فقرر أن يغيه في جزيرة كانت تنفي فيها العرب في الجاهلية خُلعاها، ويعت معه حَرَسِيًّا يحافظ عليه حتى لا يهرَب، وأوصاه ألا يأخذ سجيناً سيقاً معه؛ وقد عرف عمر كيف ينتقم، فلم يَألم شاعرنا من شيء ألمه من هذا الرأي - سيكون في جزيرة وحده لا غزل ولا شراب؛ ولكن ليس هذا ما أَلَم نفسه وأدمى قلبه، إنما ألمه أن يعيش عيشة الضعفاء المساكين والرجال في غزوات الحرب

(1) ديوان أبي محجن التقي ص 53. (2) ديوانه ص 41.

يَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ، وأن يعيش عيشة الناس في خلدورهن وهو الفارس الكميّ. لا، لا. الموت أهون من هذا.

تظاهر شاعرنا بأنه يحمل غرارتين مُلْتَمَا دَقِيْقًا، وعمد إلى سيفه فجعل نصله في غرارة، وجفته في غرارة، ودفنهما في الدقيق؛ حتى إذا جاوز هو والحرس المدينة، ولقيا من سفرهما هذا نصباّ جلسا للعداء، فقام شاعرنا يوهم أنه يخرج دَقِيْقًا، فأخرج سيفه ووثب على الحرس، فخرج يعدو على بعيره راجمًا إلى المدينة، وظل صاحبنا وحده. الآن، لا أهرد إلى المدينة وفيها عمر، ولا أطوّف في البلاد ألهو، فلست بعد اليوم لاهياً، ولكن إلى حيث يحيا الرجال والفرسان حياة النجدة والشهامة - إلى مواقع الغزوات، إلى أشدها هولاً، وأصعبها مرآسا، إلى «القادية» حيث المواقع الفاصلة بين سيادة العرب وسيادة الفرس.

ولكن عمر الساهر على كل شيء في مملكته، لم يَحْتَفِ عليه أمر شاعرنا، فعرف أين توجه؛ فما وصل إلى القادية إلا وقد سبقه كتاب عمر يأمر سعد بن أبي وقاص بحجسه، ففعل ذلك وحجسه في قصره وقِيَّهه، فعمى يرسّف في قيوده، ويستعطف سعدًا أن يطلقه فيايى. فلعب إلى سلمى زوج سعد، وقال لها: هل لك إليّ خير؟ قالت: وما ذاك؟ قال: تخليّن عني وتعيريني البلقاء (فرس سعد)، فليلّ عليّ إنّ سلمني الله أن أرجع إليك حتى تضمي رجليّ في يدي. فأبت، فقام نائراً حزيناّ، يرى القتال على الباب وهو يرسف في القيد، وانطلق لسانه بهذه الأبيات [من الطويل]:

كفى حَزَنًا أن تُظْمِنَ الخيلُ بالقَنَا
وأتركَ مشدودًا عليّ وثاقيا
إذا قمتُ عَنَانِي الحديدِ وعُلَّقتُ
مغاليقِ مِنّ دوني تُعصِمُ المناويا
وقد كنتُ ذا أهلٍ كثيرٍ وإخوة
لقد تركوني واحداً لا أخاليا
هلم سلاحي لا أبالِكَ إنني
أرى الحربَ لا تزدادُ إلا تماديا

وَلَوْ سَنَدًا لَا أَحْيَيْتُ بِمَقْنُونِهِ

لَسُنَّ قُرُوجَاتُ الْأَزْوَاجِ الْكَوَاثِبِ⁽¹⁾

سمعت سلمى هذا الشعر، فرثت له، ورأت الصدق في قوله، فأطلقتة. واقتاد فرس سعد، وخرج إلى موطن القتال، وإذا به أمام الناس يقف بين الصفيين، ويحمل على العدو حملات صادقة، حتى عجب الناس من أمره، وراوا الفرس فرس سعد، والطاعن لم يشهد الحرب معهم قبل اليوم، حتى إذا انتصف الليل وتحاجز العسكران، رجع صاحبنا إلى القصر، وأعاد رجله في القيدا

فلما أصبح الصباح، تحدث الناس به، وأخبرت سلمى سعدًا بما كان منه، فأطلقه وعاهدته ألا يحده أبدًا إذا شرب.

الآن ظهرت نفس شاعرنا في شرفها ونبلها وقال لسعد: كنت آنف أن أتركها من أجل الحد، فاما إذا بهَرَجَتْني، فلا والله لا أشربها أبدًا.

لقد كان مما أخذه عمر عليه قوله [من الطويل]:

إِذَا مِتُّ فَاذْفَنْتُنِي إِلَى أَصْلِ كَرْزِي

تَرْوِي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقَهَا

وَلَا تَدَلِّئُنِي بِالْقَلَاةِ لِإِنْسِي

أَخَاكَ إِذَا مَا مِتُّ إِلَّا أَذْوَاقَهَا⁽²⁾

ريشاء قاص من الظرفاء، فيروي أنه رأى قبره بنواحي أذربيجان أو جرجان وقد نبثت عليه ثلاث كروم قد طالت وأثمرت واعتزشت، وعلى قبره مكتوب:

«هذا قبر أبي يَحْيَى الشَّقْفِي»

أفاض الله عليه مجال رحمة، فقد كان رجلاً وكان نبيلًا.

(1) ديوان أبي محجن الشَّقْفِي ص 37 - 38. خاس يمهده: نفسه، الحواني جمع حانية وهي الحانوت.

(2) ديوانه ص 23.

الذوق العام

يظهر لي أن للامة ذوقًا عامًا، كما أن لها رأيًا عامًا وعرفًا عامًا، ولكلّ دائرة اختصاص لا يتعداها.

فالرأي العام مداره الآراء والأفكار والمعتقدات، والعرف العام مداره العادات، أما الذوق العام فمداره الفن والجمال.

وكما أن هناك قدرًا مشتركًا بين المصريين في لونهم وتقاطيع وجوههم وملامحهم، حتى نستطيع في سهولة ويسر أن نميز المصري من الأجنبي؛ وكما أن هناك قدرًا مشتركًا في الرأي العام المصري في النواحي السياسية والاجتماعية يميزه عن غيره من الرأي العام الأوروبي، فكذلك الشأن في الذوق العام.

يتجلى هذا في كل أنواع الفنون كالطعوم، فلكل أمة أنواع من الطعوم تستلذها وتفرّم بها، هي نتيجة ذوقها؛ ومن أجل هذا كان طهي كل أمة يخالف طهي الأمة الأخرى؛ ولا يقتصر هذا على نوع المأكول، بل يتعداه إلى كيفية إعداده؛ وبذا نستطيع أن نحكم على الأمة بأنها تستجيد كذا من ألوان الطعام وأنواعه، على حين أن الأمة الأخرى لا تستسيغه ولا تتذوقه.

ومثل الطعوم غيرها من الفنون، فالذوق العام المصري يقدر الموسيقى المصرية أكثر مما يقدر الموسيقى الغربية، بل لا يستلذها ولا يرى فيها جمالًا، كما أن أكثر الغربيين لا يجد في الموسيقى الشرقية طعمًا، ولا يقيم لها وزنًا.

وكذلك أشكال البناء وما يستجد منها وما لا يستجد، وأنواع الملابس وألوانها وما يستجمل منها وما يستهجن: كلها خاضعة للذوق العام في الأمة.

ولكل أمة في هذه الشؤون ذوقها؛ يميزها من غيرها ويضعها في درجة خاصة من سلم الرقي.

وهذا الذوق العام في كل أمة هو الذي يقوم الأدب ويتذوقه؛ وهو الذي يجعل لكل أمة

أدياً خاصاً؛ فالأدب المصري مثله مثل الطعوم المصرية، والغناء المصري، والبناء المصري، إنما يتذوقه المصريون بذوقهم العام، ولا يتذوقه الغربيون بذوقهم العام، كما لا يتذوقون طعمونا وغناؤنا، فالنواذر المصرية التي تُعجب المصري حتى تبعثه على أشد الضحك وأعنفه، قد لا تحمل الأجنبي على التسميم، والقصص والحواديت المصرية التي تسترق لب المصري وتستوهيه، قد لا يابه لها الأوروبي ولا يعيرها الثقات إذا ترجمت له. نعم قد يحب المصري بأيات من الآداب الغربية، ولكنه لا يتم له ذلك إلا بعد أن يحوّر ذوقه ويمرنه تمريناً طويلاً على تذوق هذا الأدب، كما يمرن المصري ذوقه على استجادة الموسيقى الغربية، فيستجدها بعد طول المران، ولكن هنا ليس من الذوق العام في شيء.

كما لا نستطيع أن نكر أن هناك نوعاً من الآداب عالمياً، إذا ترجم إلى أي لغة استجد، كنوع من القصص ونوع من الأمثال، ولكن سبب ذلك أن هناك قدرًا مشتركًا بين الأذواق، كما أن هناك قدرًا مشتركًا بين العقول، فاستجادة المصريين لبعض الأدب الغربي، أو الغربيين لبعض الأدب العربي، شأنها كشأن اشتراك الناس جميعًا في استجادة بعض الطعوم أو بعض قطع الموسيقى. وهذا لا يثير فيما ادعينا شيئًا من أن لكل أمة ذوقًا عامًا خاصًا بها.

وهذا الذوق العام للأمة يستبد بالأفراد استبدادًا لا حد له، فالتناس جميعًا خاضعون لأنواع شتى من الاستبداد، كاستبداد النظم السياسية، واستبداد العقول: واستبداد الرؤساء، ولكن هذه كلها محدودة الدائرة. أما استبداد الذوق العام فلا حد له، ولا سلطان يشبه سلطانه؛ ذلك أن بجانب الذوق العام للأمة ذوق خاص بالفرد، فكل فرد له ذوقه الخاص يستجيد به بعض الأشياء ولا يستجيد بعضًا، ويستحسن به ويستهجن، ويستجمل ويستقبح؛ ولكنه في كل ذلك ملوب الحرية، خاضع خضوعًا تامًا للذوق العام. قد يشتد الحر فلا يطيق الإنسان نفسه، وقد يكون في نوع من الثياب ما يخفف وطأته ويكسر من حدته؛ ولكن لا بد أن يخضع للذوق العام، فيلبس الخنثاق أو رباط الرقبة وما إلى ذلك خضوعًا للذوق العام وخشية من استهجانها؛ فليس إنسان يلبس ما يحب ولا يأكل ما يحب على النمط الذي يحب، ولا يتكلم كما يحب على النمط الذي يحب؛ إنما هو في كل ذلك عبد أسير ذليل مفيد مغلول، في كل خطوة يخطوها، وفي كل نفس يتنفسه. لقد قيدتنا القوانين بأعمال يجب أن نعملها، وأعمال يجب أن نتجنبها، ولكنها ليست شيئًا بجانب أوامر الذوق العام ونواهيه. وعقوبات الذوق العام سريعة فاتكة متنوعة، فهو يعاقب بالاحتقار والازدراء، ويعاقب بالنظر الشزر، والكلمة الجارحة القاسية، ويعاقب بالنقد والتجريح؛ وهو في كل ذلك لا يسمع

دفاعًا، ولا يقبل عذراء، ولا يؤجل عقوبة، ولا يقبل حكمه نقضًا، ولا يعرف حكمًا مع وقف التنفيذ - لا شيء من ذلك كله، ولكن حكمه حكم صارم، قاس ظالم.

وكذلك الشأن في كل نوع من أنواع الفنون؛ فإذا اشتهر مغن وأعجب ذوق الجمهور، فلا حق لك أن تعيبه، وإذا عبته فعبه سرًا، وحذار أن تجهر بذلك فيكون دليلًا على فساد ذوقك وضعف حسك.

ومثل ذلك في الأدب - إذا قال الناس إن سبحان وائل خطيب يضرب به المثل في البيان، فيقال: «أفصح من سبحان»، فقلّ مثلهم، وإن كنت لم تقف على شيء يثبت فصاحته ويرهن على بلاغته، وإن نشئت عن كل أقواله فلم تجد إلا أسطرًا ثلاثة قال فيها: «إن الدنيا دار بلاغ، والآخرة دار قرار» الخ. ولم تستجِدْ هذا، فأنهم ذوقك وكرّز قولهم: «أبلغ من سبحان».

وإذا قالوا: إن من أبلغ خطب العرب خطبة قس بن ساعدة: «أيها الناس، اسمعوا وعوا، وإذا وعيتم فانتصموا» الخ، قتل كما قالوا، وإن لم تلتوق.

وكذلك فاختصّ دالمًا لحكمهم وذوقهم؛ فمن قالوا فيه إنه إمام الأدب أو سيد الشعراء غير مدافع، أو قالوا إنه شاعر متكلف، أو أديب متخلف، فإياك أن تحدثك نفسك بأن تقلب أوضاعهم أو تخالف إجماعهم.

هكذا استبداد الذوق العام، ولست تستطيع الخروج عليه وإعلان استقلال ذوقك عنه إلا بشرة عنيفة على الذوق، وتعرض لكل أنواع العقوبات الذوقية.



ثم إن كل ما ترى من مظاهر القبح علته ضعف الذوق العام؛ فإذا رأيت الأمة تصدق عما في بلادها من أزهار، ولا يخفق قلبها لرؤية جمالها وجمال طبيعتها ولا تتغزل في محاسنها، فاعلم أن سبب ذلك ضعف الذوق العام؛ وإذا رأيت الأمة لا تقدر النظافة، ولا تشتمر من القذارة اشتمازها من أبغض شيء وأقبحه، فقلّل ذلك بضعف الذوق العام؛ وإذا رأيتنا في المجتمعات لا نرعى نظامًا، ولا ننصت لفرن، ولا نتقيد بأداب اللياقة، فقل إنه ضعف الذوق العام، وهكذا...

ومن غريب الأمر أن هذا الذوق العام الذي يستبد بي في مأكلي وملبسي ومسمعي - كما رأيت - لا يستبد في هذه الأشياء، ولا يبدي أي سلطان على هذا النوع من الضعف، فهو لا

يحترق المرء لا يقوّم الزهر، ولا يزدري من يسيء في المجتمعات العامة؛ ولكن يزدري إذا خرجت من غير طربوش أو رباط رقبة في يوم حار؛ وسبب ذلك أن الذوق العام لا يعاقب إلا على ما يتنوق، وفي دائرة ما يفهم؛ فهو إذا قوّم مناظر الطبيعة عاقب من لم يتنوقها؛ وإذا أدرك جمال النظام وآداب المجتمعات عاقب من مها بسوء، ولَمَّا يصلُ إلى هذه الدرجة.



وبعد، فشان اللوق العام شأن الرأي العام: كلاهما قابل للإصلاح والرقى؛ فالرأي العام ضعيف وسخيف إذا صدر من أمة جاهلة، ويرقى الرأي العام بانتشار الثقافة وتعميم التربية؛ ويدل تاريخ كل أمة على أنها في أول أمرها لا يكون لها رأي عام، ثم تمنح أقرانًا قليلين أقرىاء، زعماء مثقفين يوقفون في دعوتهم فيخلقون رأيًا عامًا، وإن هؤلاء القادة يجب أن يشبّقوا بنوع من الثقافة العامة في الأمة حتى تستطيع أن تُفهم قاداتها وآراءهم، فيأتي هؤلاء القادة فيكوّنون إرادة عامة للأمة، ويولفون بين اتجاهاتها، ويكوّنون منها واحدة.

ومما نأسف له مجهودات كبيرة بذلت في ترقية الثقافة العقلية، وبرامج كثيرة وضعت في تعميم التربية العقلية وفي تكوين الرأي العام، ولكن لم توضع برامج لتربية الذوق العام، ولا بذل مجهود في ترقية ورفع مستواه، فكان لنا زعماء سياسيون وزعماء عقليون، ولكن لم يكن لنا زعماء فنيون.

وفي ظني أن الذين يبحثون في ترقية الفنون عامة من موسيقى ونقش وتصوير وأدب مختطون كل الخطأ، لأنهم يحاولون أن يصلحوا النتائج من غير أن يصلحوا المقدمات. فليس الفنان في الأمة إلا صدى للوقها العام، فإذا صح اللوق، صح الفن، وإلا فلا. ليس الفن والأدب من جنس النباتات التي تنبت من تلقاء نفسها، ولا هو مما يظهر مصادفة واتفاقًا؛ وإنما هو نتيجة لازمة لعوامل طبيعية سألحوا أن أبينها.



كيف يرقى الأدب

أشرت في مقالتي السابق إلى العلاقة بين الذوق العام ورقى الأدب، وأعود الآن إلى هذه العلاقة، أزيدها بسطًا وإيضاحًا.

يذهب بعض المفكرين إلى أن الفنون - ومنها الأدب - تترقي وتنحط، وتعلو وتسفل، وتتقدم وتتأخر، في الأمم اعتبارًا من غير أن يكون لذلك أسباب، أو على الأقل أسباب ظاهرة؛ فالناظر لتاريخ الفنون في العالم يرى أن أمة في عصر من العصور قد ترقى في فن من الفنون كالموسيقى أو الحفر أو التصوير أو الشعر، على حين أن أمة أخرى ترقى في فن آخر من هذه الفنون، ثم بعد رقي عظيم تنحط الأمة في هذا الفن، ويحل محل الفن فن آخر، أو لا يحل محله شيء. وتتبادل الأمم ذلك من غير أن يكون لهذا التقدم وهذا التأخر علة مفهومة.

وشأن الفنون شأن النابضين الفنانين، فقد ينبغ النابغ في أمة ولا تعرف لِمَ ينبغ وكيف ينبغ، وتحاول الأمة أن تخلق نابضين فلا ينخلقوا - بل ترى الأمر عجبًا. فقد يوجد النابغة والأمة على أسوأ ما يكون من ضعف في الخلق، وضعف في العقل، ثم ترقى الأمة عقلًا وترقى خلقًا وتتلقت فلا تجد نبوغًا. وكان مقتضى هذا أن يكثر عدد النابضين فيها ويزدادوا نبوغًا بازدياد الأمة رقيًا، ولكن ينعكس الأمر حتى لتجد الأمة وأعضاؤها قوية ولا رأس، بينما كان لها في حال ضعفها رأس قوي ولا أعضاء - ما ذلك إلا لأن النابغة يوهب ولا يخلق، وقد قال هولاء إن الفنون في ذلك ليست كالعلوم، فالرقي في العلوم سبيله ميسور مهمد، وتستطيع الأمة أن تضع لها خطة تسير عليها لترقى في الطبيعة أو الكيمياء والرياضة، فإذا هي جدت في ذلك، وصلت إلى درجة من الرقي تناسب جدتها واستعدادها، ولكنها لا تستطيع أن تضع خطة تسير عليها للرقى في الشعر والموسيقى والتصوير، لأن ذلك نوع من الإلهام، والإلهام بيد الله، يمنحه من يشاء كيف شاء متى شاء.

ولعل الكاتب يشعر بهذا تمام الشعور في نوع ما يكتب؛ فهو إذا أراد أن يكتب بحثًا علميًا، أو يحقق لفنًا لغويًا، أو يحزر حادثًا تاريخيًا، فهو في أكثر أوقاته مستعد لذلك، ما

لم يكن مريضاً أو مهموماً؛ ولكنه إذا شاء أن يكتب قطعة فنية أدبية إنشائية لا يستطيع ذلك إلا في حالة نفسية صافية، ومزاج يتناسب والقطعة الفنية التي ينشئها، من حزن أو سرور، وحلم أو غضب؛ ويصادفه وقت هو كما يسميه الصوفية - وقت تجلٍّ، يجيد فيه ويغزُر، ويسمو فيه ويصفو. ويعجب كيف أجاد وكيف غزُر؛ ثم هو يحاول بعد مراراً أن يخلق مثل هذا التجلي، فيفشل ثم يفشل؛ ويحار في تحليل ذلك وتعليله، ما قاله علماء الكلام «ولم تكن نبوة مكسبة» - هو في العلم مالك وقته يصرفه كما يشاء، وهو في الأدب يتنظر الإلهام.

وقالوا إن رقي الأمة في الأدب لا يرتبط بدرجة ثقافتها، ولا برفيها العقلي، ولا بأي سبب من الأسباب؛ فالأمة المصرية - قديماً - رقيت في فنون النحت والنقش والبناء رقيّاً بديعاً جعلها من أساتذة العالم في هذا الباب، وخلّفت على مرّ الأزمان ثروة لا تقوّم؛ ولا تزال قبله الفنانين إلى الآن تستخرج إعجابهم، وتلهم أذواقهم. والمصريون الآن ليسوا أساتذة في الفن، حتى ولا تلامذة، مع أن أحداً لا يستطيع أن يقول إن المصريين القدماء كانوا أرفى منا عقلاً وأعلى ثقافة؛ وكذلك يشكو كثير من الأوروبيين من أن الفن - ما عدا الموسيقى - أخذ يتدهور من القرن السادس عشر، مع أن أنواع العلوم في رقي مستمر، وعقليات الأمم في تقدم دائم، ولو كان الأمر بالملل والأسباب المنطقية لوجب أن يكون المصريون اليوم أعلى فنّاً وأكثر نبوغاً، وكان الفن الأوروبي الآن أسمى وأتم منه في القرون الوسطى. فأما وقد عجز المنطق عن تقديم مقدمات ونتائج صحيحة فليس إلا الإلهام، وليس للأمة إلا أن تنتظر ما يأتي به القدر.

هكذا قالوا، أو حاولوا أن يقولوا، وبذا احتجوا، أو حاولوا أن يحتجوا، ولكن هل هنا صحيح؟ - إن في هذا الرأي غلواً مفركاً، فهو يخرج الأدب عن دائرة الإرادة، ويجعله مجرد انتظار للوحي والإلهام، ومن الحق أن للأدب خطة تُتَّهَج كمنهج العلم، وأن من نُعِد له للأدب يجب أن نثق ثقافة خاصة كالذي نعهده للعلم، ولكن من الحق أيضاً أننا لا نخلق الأديب ببرنامجتنا، بل لا بد أن يكون قد هيأت الطبيعة ومنحته استعدادات خاصة، وكفايات ممتازة، وتهيئاً لقبول الإلهام، ولكنه في كل ذلك كالعالم، فيرناج العلم لا يخلق نابغة في العلم إنما يُعده، والعالم لا بد أن يكون مهياً للإلهام كالأديب. وأكثر المخترعات والمستكشفات في العالم كانت نتيجة إلهام أكثر منها نتيجة لمقدمات منطقية وتجارب عملية، وإنما التجارب تهين للإلهام وتحقق ما يأتي به، وتبين صحبته من فاسده، وتسمى هذه الإلهامات فروضاً.

ويظهر أن اتجاه هؤلاء الباحثين هذا الاتجاه سببه عقيدة سادت بين رجال الفن عهداً

طويلاً وهي «أن الذوق لا يعلّل»؛ فالناظر ينظر إلى الصورة فيستجملها أو يستحبها، فإن أنت سألت: لِمَ استجملها أو لِمَ استحبها؟ لم يُجَزْ جواباً. وإذا أجاب، أجاب بكلمات منمقة، ولكنها جوفاء، لا تحوي علة ولا توضح سبباً. وإنما هي نفس الدعوى بالفاظ رشيقة جميلة، وإذا رأيت طاقة من الزهر: قلت ما أجملها! ولكن إن سئلت: لِمَ كانت جميلة؟ قلت: إنها منسقة، إنها بديعة الألوان، إن نفسي لترتاح إلى رؤيتها، إنها لتسر النظر، وتبهرُ العقل، وأنت غنيٌّ بعدُ عن أن أقول إن هذه الفاظ وجمل قد تُرضي البلاغة، ولكن لا ترضي المنطق. وقد تُعرض صورة أو يظهر إنسان أمام جمع من المُطَّارة؛ فهذا يستحسنة وذاك يستقبه، وثالث لا يستحسنة ولا يستقبه، فإذا سألت من استحسنت لِمَ استحسنت، ومن استهجن لِمَ استهجن، ومن حايده لِمَ حايده؟ كانت الإجابات مثاراً للعجب، وموضوعاً للضحك.

وقد ترى إنساناً وكل عضو من أعضائه على انفراده جميل، ولكنه ليس جميلاً ككل، فما الذي كوَّنه هذا التكوين؟ وما الذي وضعه هذا الوضع؟ ولِمَ استحسنته مفرقاً، ولِمَ تستحسنة جملة؟ لا شيء في الحقيقة إلا الذوق الذي لا يعلل، وهذا هو الشأن في الأدب؛ وأظهر مثل لذلك ما فعله عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فماذا صنع؟ إنه يأتي بالبيت الجميل ثم يقف ويتساءل: قيم كان جماله؟ فما هو إلا أن يصوغ لك جملاً رشيقة، فيقول: إن هذا اللفظ يروعك ويونسك، وغيره يشغل عليك ويوحشك، وهذا الوضع يبهرُك جماله، وهذا النظم يأخذ بلبك ما فيه من نسج وصياغة، ووشى وتجيير؛ ويعلل سبب ذلك أحياناً بالتقديم والتأخير، وأحياناً بالفصل والوصل - وكلها علل لا تصلح، فأنا كفيلاً بأن آتيك بتقديم يحسن، وتقديم مثله يقيح، وفصل يروعك، وفصل مثله يسوءك، وقد تحاول أن تفرق بينهما فلا تستطيع، ثم تسلم سلاحك، وتكتفي بأن تقول: هذا جميل، وهذا قبيح، وهذا يحسن في ذوقِي وهذا لا يحسن، وبذلك تكون قد قطعت شوكة بعيداً، ثم في آخر الأمر عدت إلى النقطة التي بدأت منها سيرك. وما علوم البلاغة كلها إلا محاولة لتعليل اللوق الأدبي، ولكن هل أفلحت في التعليل؟ إنا لنخشى أن تكون قد دارت حول نفسها، ولم تأت بشيء «لأن اللوق لا يعلل».

وإذا كان اللوق لا يعلّل، فكل ما ترتب عليه لا يعلّل، وإذا كان الفن وليدًا للوق، فالفن لا يعلل، لا يعلل كيف ظهر، وكيف قَوِيَ، وكيف ضعف.

هكذا أيضًا قالوا أو يصح أن يقولوا - وهذه الآراء - وإن كان فيها شبة من الحق - ليست حقًا كلها، وليست حقًا في أساسها؛ وقد بذل بعض العلماء المحذنين مجهودًا حميدًا

في بيان ما فيها من حق وباطل، وحاولوا أن يفلسفوا الذوق، ويفلسفوا الجمال، ووضعوا للذوق والجمال علمًا، وعدّوه فرعًا من فروع الفلسفة، وحاربوا فيه الفكرة السائدة: «إن الذوق لا يعلم»، ووضعوا قواعد لتعليه نجحوا فيها أحيانًا وفشلوا أحيانًا، ولا يزال مجال البحث أمامهم فسيحًا، وكان لهذا الاتجاه الجديد علم الجمال أثر كبير في خلق نظريات في الأدب، ووضع أسس جديدة للبلاغة والنقد الأدبي مما ليس هذا موضعه.

والذي أميل إليه أن الفن نتيجة الذوق لا محالة، وأن الذوق يمكن تربيته وترقيته؛ فالطفل إذا نُفِّت نظره إلى الأزهار وجمالها، تكوّن فيه الميل إلى حبها والاستمتاع بها، فإذا كان بعدد أدبيًا اتصلت حياته الأدبية بها، وظهر في نتاجه الفني هذا الحب وهذا التقدير.

واللوق العام للأمة في قوته وضعفه ووقبه وانحطاطه، ليس يظهر فجأة ولا هو نتيجة المصادفة البحتة، إنما هو نتيجة لكل ما يحيط بالأمة من ظروف وأحداث، هو نتيجة النظم السياسية، والحياة الاقتصادية والاجتماعية، والثقافة العقلية وغير ذلك. وإن شئت فقل إن ذوق الأمة هو تعبيرها عما تُقوّم، فالأمة إذا قُوّمت المناظر الطبيعية تذوقتها، وإذا قومت جمال الأزهار تذوقته، وإذا لم تقوم النظام في المجتمعات لم تذوقه، ولم يجرح ذوقها تهويش على محاضر أو معرّ أو مُثَلّ - والفنان ليس إلا معبرًا عن ذوق الأمة، والأدب ليس إلا الموقّع للأصوات التي تستلذها الأمة.

ومن أهم أسباب ضعف الأدب العربي مسألان متصلان بهذه الحقيقة: الأولى أن الأدب العربي لا يتصل بالذوق العام للأمة اتصالًا وثيقًا، لأنه يصاغ بلغة غير لغة الشعوب، ولا يتصل إلا بذوق خاص وهو ذوق محترفي الأدب، ومن تكوّن ذوقهم تكوّنًا «كلاسيكيًا»، ولا أمل في نجاحه إلا أن نعمل بأي شكل كان على أن نصل الأدب أو أكثره بالذوق العام. والثانية تتصل بالأولى، وهي أن الآداب في أكثر الأمم كانت أرستقراطية النزعة يوم كانت القوة في يد الأرستقراطيين، فلما انتشرت الديمقراطية تبعها الأدب، فأصبح ديمقراطي الموضوع، ديمقراطي النزعة. أما الأدب العربي فقد أصبح أرستقراطيًا منذ العهد الأموي، وأصبح أهم أنواع الأدب إنما ينشأ حول قصور الأمراء والأغنياء، وفي الموضوعات التي تناسبهم من مديح لهم وهجاء لأعدائهم، فلما عمت النزعة الديمقراطية العالم لم تؤثر في الأدب العربي أثرها في غيره من الآداب، بل ظل محضفًا إلى حد ما بأرستقراطيته، وهذا قلّل من غير شك اتصاله بالذوق العام للأمة.

على كل حال لا وسيلة لترقية الفن ومنه الأدب إلا بترقية الذوق، وربط الفن به، ولذلك
وسائل:

من أهمها التأذين في الناس بصوت عال يهزهم همًّا عنيقًا حتى يشعروا بأن أذواقهم
مریضة، لا يشعرون بالجمال كما ينبغي، ولا يهتمون بالحسن كما يجب، ولست أعني جمال
الوجوه وحدها، ولكن جمال الأزهار، وجمال الطبيعة، وجمال الموسيقى، وجمال الحركة،
وجمال النظام، وجمال النظافة، وجمال المباني. ويجب ألا يقتصر دعاء الفن على الدعوة
لجمال الكرنك وأنس الوجود والمساجد الأثرية، بل يجمعون إلى الدعوة لجمال الماضي
جمال الحاضر - وهذا أكثر وضوحًا في الأدب، فدعوة الأدباء دائمًا وقول الأدباء دائمًا إنما
هو إلى الماضي وفي الماضي، وهذا حسن لدرجة ما، ولكن يجب أن يقرن به الدعوة القوية
أيضًا إلى النظر إلى أنفسنا والقول في أنفسنا.

يجب أن نغير تسمية الأشياء، ونضع تسمية جديدة لما يدور حولنا، ونضع أمامنا ناشئة
قيِّمًا جديدة لما يقع عليه نظرهم؛ فإذا كانت بيوتنا تعنى بكمية الأكل وتعطيها أكبر قيمة،
وجب أن نرفع قيمة الكيفية فنضع قيمة كبرى للأزهار على المائدة ولجمال الترتب والنظام
ولجمال الحديث.

يجب أن نوجه إرادتنا في ترقية الذوق كما نوجه إرادتنا لترقية العلم ولترقية النظام
السياسي، ونضع للذوق برامج كالتالي نضع لبرامج التعليم.

إننا إن فعلنا ذلك، تمخض المجتمع عن فنان ماهر، وأديب قادر.



بين اليأس والرجاء

صوتان لا بد أن يرتفعاً في كل أمة، ويجب أن يتوازنا حتى لا يطفى أحدهما على الآخر: صوت يبين عيوب الأمة في رفق وهوادة، ويستحث على التخلص منها والتحرر من قيودها، وصوت يُظهر محاسنها ويشجّع على الاحتفاظ بها والاستزادة منها. والصوتان معاً إذا اعتدلا، كوّنا موسيقى جميلة منسقة تحدد الأمة إلى السير إلى الأمام دائماً؛ هي موسيقى الجيش تبعث الرجاء والأمل، وتمتعي بالنصر والظفر. فإن بنى أحد الصوتين على الآخر كانت موسيقى مضطربة، تهوش النفس، وتدعو إلى الفوضى والارتباك، وإذا كان «الدور» في الموسيقى يكون منسجماً كله، ويشذ أحد أصواته لحظة فيكون «نشازاً» يخدش السمع ويجرح النفس، فما ظنك «بدور» كله «نشاز»؟



مما يدعو إلى الأسف أن صوتاً في الشرق علا كل صوت، وهو ليس خير الأصوات وأجها إلى النفس، هو صوت اليأس والشييط يتغنى به كل أصناف الدعاة؛ فخطيب المسجد تدور خطبته دائماً على أن من يخطبهم ليسوا مؤمنين حقاً، فقد ارتكبوا من الأوزار، واجتمروا من الآثام ما أخرجهم عن الإيمان الحق، وأبعدهم عن الدين الصحيح، ولو آخذهم الله بأعمالهم لامطرهم حجارة من السماء، أو خسف بهم الأرض، ثم يُصَب هذا المعنى كل أسبوع في قالب، وكل القوالب متشابهة متقاربة، ويخرج السامع دائماً وقد ملأه اليأس، وانقطع به الرجاء، إلا أن يتداركه الله بمفو ليس جزاءً على عمل.

ودعاة اللغة والأدب يلحون في أن اللغات الأجنبية خير من اللغة العربية، وأن الأدب الأجنبي أدب الثقافة والفن والعلم، ولا شيء من ذلك في الأدب العربي، وأن من شاء أن يفتح عينه فليفتحهما على أدب أجنبي ولغة أجنبية، وإلا ظل أعمى، وموجز دعوتهم أن يتحول الشرق في لغته وأدبه إلى الغرب في لغته وأدبه، لا أن يختار من لغة الغرب وأدب الغرب ما تلقح به لغة العرب وأدب العرب.

ودعاة الاجتماع أدهى وأمرّ، فليس في الشرق كله ما يسر، قد جرده الله من كل حسن،

فلا طبيعته جميلة، ولا مناظره جذابة، ولا شيء فيه يأخذ باللب ويدعو إلى الإعجاب، والقمر في الغرب أنور منه في الشرق، والبحر الأبيض قد جعل منه ما لاسم الغرب، وقبح ما لاسم الشرق، وكل شيء في عادات الشرق وتقاليده تعافه النفس، وينفر منه الطبع؛ وعلى الجملة فالله تعالى الواهب ما شاء لمن شاء قد جمع الحسن كله في ناحية، وقال له: كُنِّي الغرب فكان، وجمع القبح كله في ناحية، وقال له: كُنِّي الشرق فكان؛ وهم إذا لم يقولوا ذلك كله جهارًا أنابوا به إيمانًا، وصدت عنه أفعالهم، واتجهت إليه حياتهم.

ودعاة العلم من هذا الطراز، فكتب العلم العربي تصلح لدارس التاريخ أو طعمة للنار، وماذا فيها إلا تخريف وتحريف؟ قد كانت نتاج القرون الوسطى، ونحن نتاج العصر الحديث. ومجالسنا صدق لهذا الصوت، فإذا استنيت عُشر معشارها، فكلها نقد للأخلاق، وطعن في حياة الشرق، وتهجم على حال أمتهم، وتجهم لكل ما يصدر منهم، وقل أن تسمع صوتًا ينطق بمدح أو يعجب ببطولة، أو يتفنى بعمل مجيد.

هذه نعمة مملولة كانت أجنى على الشرق من كل عيوبه، ولن تفلح أمة من غير ذخيرة تعزز بها، ومجد طارف وتليد تمتد به، وتُضَرِّة قومية تدعوها إلى الفخر والإعجاب. ولأمر ما قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: الآية 110]. وليس عبثًا أن يكون في أناشيد الألمان «المانيا فوق الجميع» وأن يعتقد بعض الأمم في أنفسهم أنهم شعب الله المختار، ونحو هذا مما ينشئ الأمل، ويدعو إلى العمل.

تلك ظاهرة نفسية لا مجال لإنكارها، فاعتقد الغباوة في طفلك وكرر عليه اعتقادك تقتل كل ما فيه من ذكاء، وأعلن أنه ذكي وشجعه على ما يبدو منه من ضروب الذكاء، تستخرج أقصى ما عنده من عقل. وفي المثل الإنجليزي «دَعُوا الكلب عقورًا فَشَيْق» يعنون أنهم اعتقدوا في كلب سؤءًا، وسموه عقورًا، وظلوا يطلقون عليه هذا الاسم حتى صدر منه من أفعال السوء ما استوجب قتله. وفي أمثالنا العامية «قالوا للفلاح يا حرامي شرشر منجله». ذلك أن الاتهام يحمل على ارتكاب الجريمة من ناحيتين: من ناحية الإيعاز، فمن اتهمته، فقد أوعزت إليه واقترحت عليه العمل، وأظهرت له الجريمة ماثلة أمام عينه حينًا بعد حين. ومن ناحية أن أكبر ما يمنعه من الشر خوفه أن يتهم بالشر، فإذا اتهمته، فقد كان ما يخشاه، وأقدم على ما كان يتحاشاه؛ هذا إلى ما يوحيه الاتهام الدائم من شعور باطني يسيره نحو العمل وفق الاتهام. وهذا هو السر في أن بعض القوانين تَسِّن لمعاينة بعض أنواع الإجرام، فتكون سببًا لكثرة الإجرام، ثم ترفع فيقل الإجرام، لأن وجود القوانين كان موجزًا بارتكابها.

ولعل أنواعًا من الآثام زادت بكثرة الكلام فيها من جهلة الوعاظ ممن لم يحسنوا دراسة النفوس وقوانينها .

إذا سقط الفتى فأرثته أن سقطته قابلة للعلاج، وأخذت بيده لانتشاله، كَفَّرَ عن سقطته وعاد إلى حاله، وإن أنت أرثته أن سقطت لا تنفرض، وأنه لم يصبح إنسانًا، استمر يسقط أبدًا. وكثير من الساقطين والساقطات لو أحسوا في الناس استعدادًا لقبولهم، وشعروا أنهم يفسحون لهم في صدورهم، لمدلوا عن سقطتهم، ونهضوا من عثرتهم.

وبعد، فليس الشرق بدعًا من الخلق، إن اعتر أحد بماض، فليس أمجد من ماضيه. وإن كان لكل أمة غريبة محاسن وسائى فللشرق محاسنه وسائوه، وإن كانت سائى الغرب لم تمنعه من نهوضه، فلم تمنع الشرق مساوته من نهوضه؟ ليس أعوق للشرق من هذا الصورت الكريه يصدر من دعائه، فيبعث اليأس ويغث السم!

أيها الدعاة: كُتِّروا قيثارتكم هذه التي لا توقع إلا نغمة واحدة بغيبة؛ واستبدلوا بها قيثارة ذات ألحان صنعها طُلبُ بأدواء النفوس عليم؛ وأكثروا من ألحان تبعث الأمل، وتدعو إلى العمل، وتزيد الحياة قوة. ولا تُشَهِّروا برذيلة إلا إذا أهدتم بفضيلة، ولا تسمعونا صوت المعاول إلا إذا أريتمونا حجر البناء.



سيبويه المصري

شخصية عربية كانت في مصر في عهد الدولة الإخشيدية قبل بناء القاهرة، وكان يدوي اسمها في الفسطاط والقطائع وما بينهما قبيل مجيء الفاطميين؛ كانت شخصية تُرهب وتُحَب، ويُضحك منها، ويعتبر بها، إن شئت علمًا فعالم، أو شعرًا فشاعر، أو أدبًا فاديب، أو وعظًا فواعظ، أو فكاهة ففكاه، أو نقدًا مقذعًا فناقذ، أو جنونًا فمجنون.

وُلد بمصر سنة 284هـ، وعاش أربعمائة وسبعين سنة، وأتقن النحو حتى لقب بسيبويه.

الطف ما فيه لؤثة كانت بعقله، هي سر عظمته، فقد جُرُّ على ما لم يجرؤ عليه أحد في عصره. كان معتزليًا يقف في المسجد وفي الشارع، فيصرح بأرائه في الاعتزال، ويصيح بأن القرآن مخلوق، فيقولون مجنون، ويتركونه يقول ما شاء، حيث لا يقول أحد شيئًا من ذلك إلا همسًا، أو من وراء حجاب. ويتعرض للناس بالقول اللاذع، سواء في ذلك كافور الإخشيد أو وزيره، أو العلماء أو التجار. فيتضحكون منه، ويتقنون لسانه بیره والإهداء إليه سرًا وجهرًا.

كانت نواتره كثيرة، تلتقفها الألسنة، ويتناقلها الرواة، فتشيع في الناس، وتكون سلوتهم ومثار ضحكهم.

وقديمًا عرف المصريون بالفكاهة الحلوة والنادرة اللطيفة، كما عرفوا بالإعجاب بها والجد في طلبها والإيمان في الضحك منها.

من أجل هذا ألف ابن زولاق المصري كتابه اللطيف في نواتر سيبويه، لم يذكر فيه إلا قليلًا عن علمه، ولم يذكر شيئًا عن نحوه ولا عن جده. وإنما ملاء كله بفكاهته ولؤثته.

عُرف منذ شب بهذه اللؤنة، تظهر في حركاته ورمش عينه، وزادت بترديه في بئر أمام بيته. يهيج أحيانًا، فيطرح ثيابه، ويمشي عاريًا في الطريق، على عورته خرقة، وعلى أكتافه خرقة، ويده عصا ومصحف. ويروح إلى الجامع وهو على هذا الحال يعظ ويتزهّد؛ وأحيانًا

تهداً ثأرته فينادم الأمراء والوزراء، ويمعجون بلطفه وظرفه، وتقول زوجته: إنه إنما كان يهيج إذا لم يأكل اللحم والدم، فإذا أكلهما هدأ.

قلت: إن لوثه سر عظمته، فإذا هاج، أتى بالواهر الطريفة والكلم السيّارة، ولذلك قالوا فيه: «إنه إذا لم يكن له من يهيجه، لم يخرج علمه».

سبّ مرة خازن الإخشيد أو وزير ماليته، فأخذ وعذبه، ثم أطلقه وأجرى عليه الرزق؛ فكان الصبيان أحياناً إذا رأوه يتصايحون: «يا خازن اخرج عليه»، فيهيج ما به، ويتنطق بالقول اللطيف.

كان يقول القول على سجيته، لا يهرب أحدًا ولا يخشى سلطانًا، قد أدخل مرة مستشفى المجاذيب، ثم أخرجه كافور الإخشيد، فلما مثل بين يديه قال له سيويه: «ما مثلك يصنع بعشرين ألف دينار ولا بثلاثين ألفًا إذا كنت عادلًا، فأما إذا كنت جائرًا فأسود بعشرة دنانير يقوم مقامك».

وكان أكثر قوله سجعًا، ومن ثم كان أكثر دورانًا على الألسنة وأسهل حفظًا.

لقي المحتسب وبين يديه أجراسه فقال: «ما هذه الأجراس يا أنجاس، والله ما ثمّ حق أتمتموه، ولا سعر أصلحتموه، ولا جان أدبتموه، ولا ذو حسب وفرتموه؛ وما هي إلا أجراس تسمع، لباطل يوضع، وأقفاء تصفع، ويراطيل تقطع، لا حفظ الله من جعلك محتسبًا، ولا رحم لك ولا له أمّا ولا أبًا».

وكان مخشّيّ اللسان، يهربُ الوجهاء والأعيان إذا سمعوا صوته من بعيد، حتى لا يقذفهم بقذيفة من لذعته تسير في الناس. وكان كافور يعجب كيف يسكت المصريون على سبه ويقول: «سبحان من سلط سيويه عليكم يتقم منكم وما تقدرن على الانتصار».

وما السبب في هذا إلا أنه كان يعمد إلى الرؤساء، فيرميهم بكلماته القارصة، تصب منهم مقتلاً، ويُسّر الشعب من هذا، لأنه يعبر عما في نفوسهم، ويتقم من خصومهم، ويجرؤ بجنونه على ما لم يجرؤ عليه عقلاؤهم. وكان يستطيع بلسانه أن يصل إلى ما يتحرج من ذكره المتدينون. لقد كان يومًا يواكل ابن المادرائي الوزير وعنده هارون العباسي، فقدمت هريسة، فقال هارون: أكثُر منها يا سيويه، فإنها تنعب بالوسواس من رأسك. فكف سيويه عن الطعام وأخذ يفكر، فقالوا: فيم تفكر؟ قال: أفكر في امتناع إبليس عن السجود لآدم، والآن

ظهر عنده. علم إيليس أن هذا في صلب آدم، فلم يسجد له، ولو عُرض على كلاب اليهود أن تسجد ما فعلت.

ونحو هذا من أنواع الهجاء القاسي.

وهو مع هذا أديب ظريف، له نظرات في الأدب جميلة. يقول: إن أفضل الكلام ما اعتدلت مبانیه، وعذبت معانيه، واستلس على السنة ناطقيه، ولم يتأذن على آذان سامعيه.

وقد هجا بعضُ الناس شيخًا من شيوخه، فقال سيويه [من الرمل]:

مَا يَشْفُرُ الْبَحْرَ أَمْسَى زَاخِرًا
أَنْ رَمَى لِيهِ صَبِيًّا بِكَجْرٍ

وسمع بيت المتبي [من الطويل]:

وَمِنْ نَكْدِ الثُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى

عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بُدٌّ⁽¹⁾

فقال: هذا كلام فاسد، لأن الصداقة ضد العداوة، ولو قال:

وَمِنْ نَكْدِ الثُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى
عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ مُدَارَاتِهِ بُدٌّ
لكان أحسن وأجود.

ويبلغ المتبي هذا القدر، فذهب إلى سيويه وسمعه منه، فتبسم وانصرف، فصاح سيويه: «انكمم!».

ومع هذا فلما سمع قول المتبي [من الكامل]:

مَا كُنْتُ أَمَلُ قَبْلَ نَعْشِكَ أَنْ أَرَى
رَضْوَى عَلَى أَيْدِي الْأَنَامِ تَمِيرٌ⁽²⁾
صاح سيويه: لبيك لبيك، أنا عبد هذه الأبيات.

مما يدل على ذوق حسن، ونقد صحيح، وتقدير للأدب.

ولقد كان عالي النفس دقيق الحس، يرى الناس كلهم دونه، فلا يدل لعظيم، ولا يهين

(2) ديوانه 2/ 232.

(1) ديوانه 2/ 93.

لكبير. طلبه أبو جور بن الإخشيد أمير مصر ليناديه، فقال: على شرط أن أنزل حيث تنزل، وأركب حيث تركب، وأجلس متكأ. فأجابته إلى شرطه.

وكان سيويه يُحَدِّث عَظِيمًا، فجاء خادم يُبِيرُ حديثًا إلى هذا الجليس، فسمع له، وقطع الاستماع لسيويه. فقام سيويه مُخْضَبًا، فسأله: إلى أين؟ قال: لا تجالسن من لا يرى مجالستك رفعة، ولا تحدثن من لا يرى حديثك متعة، ولا تسألن من لا تأمن متعه، ولا تأمرن من لا تأمن طوعه.

ولما ماتت أم سيويه، حضر في جنازتها كل كبير في مصر إلا ابن المادرائي الوزير، وعاد والناس حوله، فأخذ سيويه يطلق لسانه في هجاء ابن المادرائي، وما نجاه من لسانه إلا أن لقبه في الطريق بأبي سرعًا ليدرك الجنازة.

وعلى الجملة كان سيويه طرفه مصر في عصره علمًا وأدبًا وفكاهة وجنونًا. كان يقوم فيهم مقام العالم والواعظ والأديب، ومقام الجريدة السيارة الناقدة للذاعة، وكان منظره بديعًا، يدور في الأسواق على حماره أو حمار غيره، وما أكثر من كان يتقي لسانه بتقليد حماره!

فبحق قال: جوهر الصقلي، لما دخل مصر وذكرت له أخباره: «لو أدركته لأهديته إلى مولانا المعز في جملة الهدية».

ويحق لما سمع به فاتك، ومدوح المتني، قال: «ذكروني به لعلي أستدعيه، فإنه نزهة».



القلب

رمتني آتسة «بأن لا قلبي لي، وإن كان فليس يخفق»، لأنني كتبت موضوعًا في مجلة الرسالة عنوانه «أدب القوة وأدب الضعف»، سميت فيه من الأدب الذي يضعف النفس ويعرض العاطفة أدبًا ضعيفًا مائتًا.

لك الله يا آتسة أنتدريين أنّ أشنع سُبِّ بها إنسان: أنه لا قلب له؟ وهل المرء إلا قلبه؟

ليس الإنسان جسمًا بعضه القلب، لكنه قلب غلافه الجسم.

لقد قالوا: «إن المرء بأصغره قلبه ولسانه» ولكنهم - بقولهم - قد رفعوا من شأن اللسان إذ قرنوه بالقلب، ووضعوا من قيمة القلب إذ قرنوه باللسان. وهل اللسان إلا حاكٍ لأحط حركات القلب وانفعالاته؟ وكيف يعبر المُحدِّث عن القديم؟ أم كيف يحيط المحدود باللامحدود؟ وأين يقع معجم اللغة من معجم العالم؟

إن القلب يقرأ ما رسمه الله على السماء والأرض من أشعار، ولا يسمع منها اللسان إلا بالقليل النافه، وما الشعر الملفوظ بجانب الشعر المحسوس؟ القلب لا يكذب أبدًا، واللسان لا يصدق إلا قليلًا.

لعلك يا آتسة إن فتشت عن أعجب ما خلق الله في السماء وفي الأرض، لم تجدي أعجب ولا أروع ولا أدق ولا أجمل من قلب الإنسان - تصلح أوتاره، فيفيض رحمة وشفقة وحبًا وحنانًا، ومعاني لطافًا وشعورًا وريقًا، حتى يتجاوز في سموه الملائكة المقربين؛ وتفسد أوتاره، فينضح قسوة وسوءًا حتى يَهْوِي إلى أسفل سافلين.

حوى على دفته كنه العالم، فما أدقه وأجله! وما أصغره وأعظمه!

يكبر - ولا نرى كبره - فيتضاءل أمامه كل كبير، ويصغر - ولا نرى صغره - فيتعاظم عليه كل صغير.

اتحد شكل القلب واختلقت معانيه؛ فقلب كالجواهر الكريم صفا لونه، وراق مازده، يتلقى

الإشعاع وبعبارة، وهو على أشد ما يكون ضوءاً ولعمراً، وقلب كالصخر قوي متين، ينفذ ولا يلحم، وقلب هواء، خف وزنه، وحال لونه، وقلب... وقلب... مما لا يحصيها إلا خالقها. إن اتحدت عيون الناس وآذانهم ووجوههم ورؤوسهم نوعاً من الاتحاد فإن لكل إنسان قلباً وحده، ينبض بنوع من حب وكره، وقسوة وحنان، وإعظام واحتقار. ورفعة وانحطاط لا يشركه فيه قلب آخر. وبهذا - وبهذا وحده - اختلفت قِيَمُ الناس وتعددت مراتبهم.

يموت القلب ثم يحيا، ويحيا ثم يموت، ويرتفع إلى الأوج، ويهبط إلى الحضيض؛ وبينما هو يساوي النجوم رفعة، إذا به قد لاس القاع ضعة، وهكذا يتذبذب في لحظة بين السماء والأرض والطول والعرض؛ وخير الناس من احتفظ برفعة قلبه، وسمو نفسه.

هو إن شئت فردوس، وإن شئت جحيم. وإن شئت مَلَك، وإن شئت شيطان، هو إن شئت نار تنقد بالحب [من الطويل]:

قَلْبِ الْوَجْدِ إِلَّا أَنْ قَلْبِي لودنا

من الجَمْرِ قَيْدَ الرُّمَحِ لاحترق الجَمْرُ

وإن شئت سلا، فكان برداً وسلاماً [من الطويل]:

وقلتُ لقلبي حين نَجَّ به الهوى

وكلفني ما لا أُطِيقُ من الحُبِّ

إلا أيتها القلبُ الذي قاتَهُ الهوى

أفئذ لا أقرُّ اللهَ عَيْنَكَ من قلبٍ

القلب مركز العاطفة، والرأس مركز العقل، وما العقل لولا العاطفة؟

إن العقل أكثر ما ينفع للهدم، والقلب أكثر ما ينفع للبناء؛ إن القلب يؤمن والعقل يلحد، والقلب يحب، والعقل يحنر.

القلب يوسس العالم، والعقل يسكنه، والقلب يخلق الشيء، والعقل ينصبه؛ سلب التاريخ: أليس أعظم بناء العالم قد امتازوا بكبير القلب، وصدق الشعور، وقوة الإرادة، أكثر مما امتازوا بسعة العقل وقوة الإدراك؟

القلب بَنَى البناء والعقل تَقَوَّى، والقلب أحيا الشعور والعقل حَمَّه.

هل تعلمين - يا آنسة - أن من وَجَدَ كل شيء وفقد قلبه لم يجد شيئًا، وأن من جُرِّدَ من قلبه لا يعرف صداقة ولا يدين بوطنية ولا يشعر بحنان، ولا ينطوي على إيمان؟
أو تعلمين أن من سُلِبَ القلب، فقد سُلِبَ الفن والأدب، لأن الفن مناطه القلب، والعلم مناطه العقل؟ وقد سئل مُصَوِّرُ ماهر: كيف تمزج ألوانك؟ فقال: أمزجها بدم قلبي. وكذلك الأدب الحق، هو ما كان ذوب القلب.
يا آنسة: لقد رَمَيْتِ فَأَضَعَيْتِ، ولشد ما نضف قلبي لثبتك، كأنه يريد أن يثبت وجوده.

* * *

الجامعة كما أتصورها

للجامعة - كما أتصور - وظيفتان: وظيفة علمية ووظيفة خلقية، وكلتا الوظيفتين متصلة بالأخرى أتم اتصال؛ فالضعف العلمي يتبعه ضعف خلقي والعكس، كما أن القوة العلمية تبعها قوة خلقية والعكس.

فمن الناحية العلمية أرى أن وظيفتها تخالف الوظيفة العلمية للمدارس الابتدائية والثانوية؛ ففيهما توجه العناية إلى وسائل التعليم أولاً، وكمية من العلم أثبت العلم صحتها ثانياً. أما في الجامعة فوسائل التعليم فيها ثانوية، وإنما القصد الأول إلى البحث العلمي ووضع القضايا العلمية والأدبية موضع البحث والنظر؛ من أجل هذا لا يمكنك أن تتصور مدرسة ابتدائية أو ثانوية من غير طلبة، لأنه لا يمكن تعليم من غير متعلم؛ ولكن يمكنك أن أتصور دراسة في كلية أو جامعة من غير طلبة، وذلك بمكوف طائفة من العلماء ومساعدتهم يبحثون ويتقنون. بل ولو كان هناك طلبة فالجزء الأهم من الجامعة لا يُقضى بين الفصول، ولكنه يُقضى في مكاتب الأساتذة والمكاتب العامة والمعامل.

وقديماً قالوا: «العلم لا يعطيك بعضه إلا إذا أعطيه كلك». وهذا أكثر انطباقاً على العلم الجامعي.

فأستاذية الجامعة - كما أتصورها - نوع من الرهبة؛ فكما ينقطع الراهب للعبادة في دير ينقطع الأستاذ للعلم وخدمته، أو بعبارة أخرى إن الراهب يعبد الله عن طريق الصوم والصلاة، وهذا يعبد من طريق العلم أيضاً.

فإذا شغل الراهب بالمال وطرق تحصيله وحب الشهرة والرياسة والجاه، فهو راهب فسد، كذلك العالم إذا شغله العلاوات والدرجات وحب الشهرة والجاه، فهو عالم فسد؛ إنما يجب على الأمة والحكومة أن توفر له وسائل راحته الضرورية التي تتناسب مع تفرغه للعلم وتضحيتها لذائد الحياة من أجل العلم. فإن هو بعد ذلك ضل عن منهجه العلمي، فاللوم عليه.

هذا العالم - في هذا الوضع - قد وطن نفسه على خدمة العلم، وخدمة الأمة في طريق

العلم، وخدمة الإنسانية من طريق العلم، لا غرض له في الحياة إلا ذلك؛ العلم مثله الأعلى، والعلم لذته العظمى، والعلم يشغل أهم جزء في مخه، في أكله وشربه وراحته ورياضته وأحياناً في نومه؛ هو يحب الحقيقة كما أحب المجنون ليلئ؛ يرى أنه لا يخفف آلام الإنسانية إلا الإخلاص في الفكر، والإخلاص للعلم، ومواجهة الحقائق كما تبدو له، كاتمة ما كانت ولو خالف الناس جميعاً.

من أجل هذا كله تتطلب حياته الاستقلال التام، بل إن الاستقلال له ألزم من الاستقلال السياسي، لأن العلم لا يمكن أن ينهض إلا إذا كان حرّاً؛ والعالم لا يعد عالماً إلا إذا عشق الحق، سواء كان ما اعتقده حقيقةً يرضي الحكومة أو لا يرضيها، يرضي السياسة أو لا يرضيها، يرضي الآراء الشائعة أو لا يرضيها. إن كانت السياسة تعترف بأن من وسائلها المشروعة تقريب وجهات النظر، فالعلم لا يعرف ذلك؛ إنما يعرف أن هذا أسود أو أبيض ولا شيء غير ذلك. أما أن يكون أغشى فلا. لا يبيع رأيه بمال ولا بجاه ولا بمنصب، بل ولا بالدنيا كلها بل ولا بحياته، فكثير ضحوا حياتهم لنظريتهم العلمية.

هنا ما أتصوره في الأستاذ الجامعي، فإن انحرف عن هذا النهج لم يكن أستاذًا بحثًا، بل كان أستاذًا وتاجرًا. وكل ما في الأمر أنه تاجر بعلمه والآخر تاجر بسلعته؛ بل هو شر من التاجر البحث، لأنه اتخذ من العلم سلعة، فقلّب الوضع، وتاجر في غير متجر.

مثل هذا الأستاذ عزيز، وإذا ظفرنا بواحد من هذا الصنف في كل بيئة جامعية ضمت نجاحها، لأنه إذ ذاك يصبح منازراً يهتدي به المدرسون والطلبة في الظلمات؛ هو مثل حي للتضحية، ومثل حي في سمو الخلق، ومثل حي لقلبة المعنويات على العاديات، هو خير على العلم والخلق جميعاً.

هناك عامل آخر في البناء الخلقي الجامعي يعين الأستاذ على تحقيق مثله، هو الجامعة ككل، ممثلة في مجالس كلياتها ومجالس جامعتها ومديرتها وإدارتها.

وهي أن تكون متمشية مع الأستاذ في استقلاله، تعمل الواجب بقطع النظر عن كل اعتبار آخر. لا تخدم إلا شيتين: العلم والخلق، ليست تخدم حزبًا سياسيًا، ولا تخدم رغبة وزير؛ إنما تخدم العلم كعلم عالمي لا وطن له، وتخدم الخلق كخلق إنساني. فإن كان ولا بد من حصر هذه الدائرة الخلقية، فإنها تخدم أمتها ككل، وتتخذ لنفسها مركز النجم في السماء يسترشد به الساري، سواء أكان مؤمنًا أم كافرًا، وسواء أكان لونه السياسي أبيض أم أسود، تعتقد أنها الجامعة المصرية لا الجامعة السياسية الحزبية؛ فإذا هي موضع التقديس من كل

حزب، وموضع الإكبار من كل هيئة. ومتى اتخذت هذا الوضع، كانت كل العواطف السياسية والحزبية تُهَبَّ بعيداً عنها ولا تلمسها؛ تهب حولها لا عليها. فإن أريد منها أن تنحي قيِّد شجرة عن هذا النهج، قال كل من فيها: «لا» بملء فيه، حرة في معالجة مسائلها، حرة في وضع برامجها، حرة في تصريف مالها في حدود ميزانيتها، حرة في معالجة مشكلاتها كما يترأى لها. قد تخطئ في ذلك، ولكنها تتعلم من الخطأ كما تتعلم من الصواب، وتسترشد بضلالتها كما تسترشد بهدائها، وهي بهذا تنمو من الداخل لا تنمو من الخارج، تكون كالإنسان يكبر ويتعرع من الأكل الصحي والهواء الصحي، لا كإنسان يضخم بكثرة الملابس عليه.

إن الجامعة، إن فعلت ذلك، كانت مثلاً للطلبة يحتذى في تصرفاتهم. إنهم يخجلون أن يتحزبوا إذا كان كل الجو الجامعي حولهم لا يتحزب. إنهم يمدون إلى آبائهم الروحيين إذا لعبت بهم الأهواء. إنهم يسمعون نبضات قلوب أساتذتهم كما يسمعون دقات ساعاتهم. يضبطون بأعمال أساتذتهم أخلاقهم، كما يضبطون على ساعة الجامعة ساعاتهم. أما إن عكس الوضع وسَيَّرَ الخارجُ الأساتذة، وسَيَّرَ الطلبة الأساتذة والخارج، كان ذلك هراً مقلوباً أو كان رجلاً يمشي على رأسه، أو كان ضيقاً لساعة المرصد على ساعة رجل الشارع، وفي ذلك إنذار بالخيبة.

بجانب أستاذ الجامعة وهيئة الأساتذة والإدارة عامل آخر كبير من عوامل الخلق الجامعي، هو تكوين رأي عام بين الطلبة يشعر بالواجب ويقدر المسؤولية؛ وأعتقد أن تعيين في المائة من زلات الطلبة ترجع إلى فقدان هذا العامل الهام؛ فلو أن هناك رأياً عاماً يحترق الطالب، إذا كلم فتاة كلمة نابية أو نظر إليها نظرة شاذة، فهل يجرد الطالب على ارتكاب هذا الخطأ؟ وإذا كان الرأي العام بين الطلبة يحترق الكاذب، ويحترق المستهتر، ويحترق الهازل، فما أعظم الإصلاح الذي يرجى من وراء ذلك!

إن معظم الزلات الخلقية من الطلبة لا تقع تحت سلطان القانون، فليس القانون يواخذ على كذبة، ولا نظرة نابية، ولا كلمة جارحة، ولا ضحكة مستهترة، ولا نحو ذلك من الشرور؛ إنما يترك ذلك كله للرأي الجامعي يعاقب عليه بالازدراء والاحتقار والمقت؛ فما لم يوجد رأي عام من هذا القبيل واكفى بالقانون، فلا أمل في النجاح.

لا بد من لإكثار من اجتماع الطلبة بمناسبات مختلفة يرضون فيها للخطأ، وبهيا الرأي العام فيها للنفذ على هذا الخطأ، حتى يتبلور الرأي العام ويأخذ سبيله في سلطانه على

النفوس. يجب أن يمدّوا أن يحكموا أنفسهم بتكوين قضاة منهم يحكمون على زلاتهم وينفذون قضاءهم بأيديهم وأستهم. بهذا يسود في الطلبة الشعور بالشرف والندم على الهفوة. يجب أن يكون للجامعة تقاليد قد أسست على قانون الشرف، يخشى كل طالب من كسرها كما يخشى من ارتكاب السرقة أو الخيانة.

حكى لي أستاذي المرحوم عاطف بركات باشا، أنه لما سافر في بعثة إلى جامعة من جامعات إنجلترا، وكان حديث عهد بها، دخن في حجرة كان التدخين فيها محرّمًا، فمرّ بعض رجال الجامعة في هذه الحجرة، وشمّ رائحة الدخان، فسأل: مَنْ المدخّن؟ فلم يجب أحد، ولا عاطف بركات، فتركهم الأستاذ وانصرف. قال عاطف باشا: فأحسست أن كل من حولي من الطلبة ينظرون إليّ نظرة فيها شيء كثير من الاحتقار. فمن ذلك اليوم عظم شأن الصدق في نفسي، واستغظت غلطي، ولم أعد بعد إلى مثلها.

ومما يتصل بهذا بث الروح بين الطلبة بشدة ارتباطهم بكليتهم؛ فيفخرون بأستاذهم الشهير بعلمه ومؤلفاته، ويفخرون بالناطقة فيها من أساتذتهم وطلبتهم، وبانتصار كليتهم في الألعاب وفي جميع أفعال البطولة وفي ميادين الأعمال الشريفة؛ ويستهجنون أعمال النفاة والسلوك الرضيع، وعلى الجملة يشعر كل طالب بأنه جزء من كل، يعتز بعزة الكل ويهون بهوانه.

* * *

أستاذ صالح يقوم مقام المنارة في الكلية، وهيئة صالحة من الأساتذة والإدارة، ورأي عام من الطلبة له سلطان على نفوسهم، هي أهم ما أرى من عوامل الإصلاح للخلق الجامعي والعلم الجامعي.

* * *

سلطة الآباء

رحم الله زماناً كان الأدب فيه الأمر الناهي، والحاكم المطلق، والملك غير المتزوج؛ ينادي فيسبق من البيت إلى نداءه، ويشير بإشارته أمر، وطاعة عُثم؛ تعدته الزوجة في خُفر وحياء، ويحدثه الابن في إكبار وإجلال؛ من سوء الأدب أن يرفع إليه بصره، أو يردّ عليه قوله، أو يراجعه في رأي، أو يجادله في أمر. أما البنت، فإذا حدثها، لفت الحياء رأسها، وغضّ الخجل طرفها؛ قليلة الكلام، متحفظة الضحك، خافضة الصوت، تتوهم أنها أخطأت في التافه من الأمر، فيندى جبينها، ويصغ الخجل وجهها. وإذا جاء حديث الزوج والزواج، فإلى أمها الحديث لا إلى أبيها، وبالتلويح والتلميح لا بالتصريح، والأمر إلى الأب فيما يقبل أو يرفض، وفيما يفعل وما لا يفعل.

في جملة الأمر أن البيت ينقسم إلى قسمين: حاكم وهو الأب، ومحكوم وهو سائر الأسرة؛ منه الأمر ومنهم الطاعة، له السيادة وعليهم الخضوع، يرسم الخطط وهم ينفذونها، يجلب الرزق ويتولى الإنفاق، وهم يسرون على ما رسم. ويول لمن عارض أو تبرّم! فإن أحسن الابن حاجة ملحة إلى مال، أو شعر بضرورة ملحة إلى أكثر مما أخذ، لم يجز أن يجابه بالطلب، إنما يحاور ويداور ويلمح ويرمز. فإن أعياء الأمر، وسط الأم لعلها تستطيع أن تعبر تعبيراً أوضح وأصرح، وقُل أن ينجح.

ويجانب سلطة الأب اللنيوية كانت سلطته الدينية. فهو يوقظهم قبل الشمس ليصلوا الصبح أداءً لا قضاءً، ويسائلهم في أكثر الأوقات عن صلاتهم كيف صلوا، وعن وضوئهم كيف توضحوا. يعلم الجاهل ويؤم المتعلم، ويجمعهم حوله من أن لأن يصلي بهم ويذكرهم ويعظهم، ويقص عليهم قصص الأنبياء، وحكايات الأولياء والصالحين. وإن أنس لا أنس جمال المواسم الدينية، كيوم نصف شعبان، إذ تشمر في البيت من الصباح بحركة غير عادية: هذه ترتب البيت، وهذه تعد الأكل الحافل، ويتهبأ الجميع قبل الغروب استعداداً لصلاة المغرب، وقد لبس النساء البياض؛ وتفتن بالشاش الأبيض، وإذا رب البيت يوم جميع من في البيت، ثم يُخرج دعاء نصف شعبان من جيبه، ويتلوه عليهم، يقول جملة فيرددونها،

ويتهل معهم إلى الله أن يسعدهم ويسعدهم، ويصلحه ويصلحهم، ويبارك له في ماله وفي نفسه وفي ذريته، ثم يأخذون حظهم لبطونهم، كما أخذوا حظهم لأرواحهم، وشملتهم السعادة، وعمهم البشر والهناءة.



لقد دعناه ذلك الزمان بخيره وشره، وحلوه ومره، واستقبلنا زمانًا صار فيه الأبناء آباء، والمرؤوس رئيسًا، والرئيس مرؤوسًا.

قالت الخطيبة لخطيبها: الناس أحرار، وأنا إنسانة وأنت إنسان، فإن اعترزت بالكعب، اعترزت بالإنفاق، وإن اعترزت بالرجولة، اعترزت بالأنوثة، وإن اعترزت بأي شيء، فأنا اعترت بمثله وبخير منه؛ فأنا وأنت شريكان لا سيد وأمة، ولا مالك ومملوك، لي كل الحقوق التي لك، وقد يكون عليّ بعض الواجبات التي عليك؛ فإن سفرت سفرت، وإن غشيت دور الملاهي غشيتها. عليك أن تحصل المال، وعليّ الإنفاق، ولك السلطان التام في اختيار طرق التحصيل، ولي الخيار التام في وجوده التبدد. أنت للبيت والبيت لي؛ وإن كان لك أمّ، فقد سبقت سلطة في الماضي أيام كانت زوجة، فلا حق لها أن تنعم بسلطانها وسلطان غيرها، فليس لها الحق إلا أن تأكل، كما ليس لك الحق في حبها؛ فالحب كله للزوجة، وإنما لك أن ترحمها. والدين لا شأن لك فيه بتاتًا، فهو علاقة بين العبد وربه؛ وكل إنسان حر بأن يحدد هذه العلاقة كما يوحى إليه قلبه؛ فإن شئت أنت تتدين فتدين، على شرط ألا تقلب نظام البيت، وتقلق راحتي وراحة الخدم.

رأى الرجل أن الأحكام قاسية، والشروط فادحة، وهام يبحث بين الممذّنات عن يرضى به زوجًا على الشروط القديمة، فأعياه البحث.

وأخيرًا نزل على حكم القضاء، وأسلم نفسه لسلطان الزمان، وقدم الطاعة للزوجة، بعد أن كانت هي تقدم الطاعة له، ولا يزال في دار الآثار في المحاكم الشرعية قضايا اسمها قضايا الطاعة، يحكم فيها للأزواج على الزوجات، حفظ شكلها وبطل روحها؛ ولو كانت المحاكم محاكم عصرية، لحكمت بالطاعة على الزوج لزوجته، وحكمت بالنفقة على الزوجة لزوجها.

وتم الزواج، وفرحت الزوجة بالظفر، فغالت في الطلب، وابتدعت كل يوم مطلبًا

جديداً، وأرادت أن تتقم لامهاتها من آباءه في شخصه، فطالما أطفن وطالما خضمن، فليطع دائماً وليخضع دائماً، جزاءً وفاقاً على ما جنى آباؤه وأجداده.

قالت: إن رقصت رقصتُ، فذلك حقك وحقِّي. قال: نعم. قالت: بل إن لم ترقص، رقصتُ لأنك إن أضعت حقك لم أضع حقِّي، وإن خاللتُ خاللتُ، فالجزء من جنس العمل، بل إن لم تخاللي ربما خاللت، لأن حياة الزوجية البحتة قد يعتربها الركود والسأم والملل. فصرخ ولفَّ الغضبُ وجهه، وحاول أن ينكل بها فتراجعت، وسجلت مطلبها الأخير، ورأت المحكمة أن تترتب بعض الشيء حتى يبلع ريقه من أثر الصدمة الأولى، ويستعد للصدمة الثانية، فإن لم يسعفها الزمان، أوصت بناتها بشروطها الجديدة.

قالت: وسيكون أول ما أوصي به ابنتي أن تتخذ قياس خطيبها، ثم يكون من أوّل جهازها أن تفضّل له بزّذعةً ولجاماً على قدره، فتضع البردعة عليه، وتركبه إذا شاءت، وتنكمه باللجام إذا حاول أن يتحرك يميناً أو شمالاً على غير رغبتها.



و شاء الله أن يُرزقا بنين وبنات.

وقد رأوا أن الأم لا تُجِل الأب، فلم يُجْلوه. ولم تُجره كبير التفات، فلم يعيروه. ورأوها تبتغر في مال الأب، فبذروا. ورأوها حرة التصرف، فحرروا. ورأوها تخرج من البيت من غير إذن الأب، فخرجوا خروجهما. وتعود متى شاءت، ففعلوا فعلها. ورأوها لا تتدين، فلم يتدينوا. ورأوها تطالب الأب ألا يفتح رسائلها، فطالبوا. ورأوها تتكلم في المسائل الدقيقة أمام أبنائها وبناتها في صراحة، ففتحت شهواتهم، وتحركت رغباتهم، وجمعت تخيلاتهم.

وقال الأبناء لأبيهم: إنا مخلوقون لزمان غير زمانكم، فإخضع لحكم الزمان، وقد نشأنا في زمن حرية في الآراء، وحرية في الأعمال، وحرية في التصرف، لا كما نشأت في جو من الطاعة والقيّد والأسر والتقاليد، فمحال أن يسع ثوبك الضيق أبداننا، وتقاليدك العتيقة البالية نفوسنا، فإن حاولت ذلك، فإنما تحاول إدخال الثور في قارورة، أو لف القصر الكبير بمنديل صغيراً قال: نعم.

قالوا: وأنت الذي سمح لنا بادئ ذي بدء أن نغشى دور السينما والتمثيل، وأن نسبح الأغاني البلدية، ونشاهد المراقص الأوروبية، فإذا أقررت المقدمة، فلا تهرب من النتيجة،

وأنت الذي هودنا إلا نضع للبيت «ميزانية»، فأنت تعطي «ماهيتك» لأثنا تنفق من غير حساب، فإن انتهت في نصف الشهر، طلبت منكم أن تفترض ماقرضت، وأن تشتري ما لا حاجة لنا به فاشترت، وأن تقدم الكمالتي على الضروري فاطمت؛ فليس لك أن تطالبنا بالاعتقاد في الجدول الصغير، والنهر الكبير ليس له ضابط. وحزق أن تحاول أن تضع ميزانية دقيقة لمصلحة، وميزانية الدولة مبشرة قال: نعم.

قالوا: وقد أضعت سيادتكم على أثنا فلم تفرض سيادتكم علينا؟ ورضيت بالخضوع لها، فلم تأبأ علينا، وهي أم الحاضر، وأنت أبو الماضي، ونحن رجال المستقبل؟ قال: نعم.

قالوا: وأنت نشأت في زمن خضوع تام: خضعت لأبيك في المهدي صبيًا، وخضعت للفقير في المكتب وللمدرس في المدرسة، فإذا قلت برأسك هكذا، قال الأستاذ بعصاه هكذا، فكست رأسك، وغضضت بصرك، وأسفنتك عينك بالبكاء، ولم يسفك لسانك بالقول؛ فلما صرت «موظفًا»، وقتت من ريسك موقفك من أيك وأستاذك، تنفذ دائمًا وتطيع دائمًا؛ ولم يجر على ذلك يومًا تفكير في استقلال، ولا على لسانك نداء بحرية. أما نحن فحريتنا هي بيتنا حررتنا على أستاذتنا، ونادينا بالحرية القومية فبجتمونا في شيء من الرياء، تظهرون الطاعة لرؤسائكم، وتبطنون الرضا عن حركاتنا، وتريدون أن تجمعوا بين الحرص على ماهيتكم والحرص على وطنيتكم المكبوتة قال: نعم.

قالوا: فلما قدناك وقدنا رجالنا في السياسة، فلنقدكم جميعًا في كل شيء: في البيت وفي المال وفي العلم وفي رسم الخطط، ولنقلب الوضع، فنكون قادة وتكونوا جنودًا، وإلا، لم نرض عنكم جنودًا ولا قادة.

وقالت البنات لأبيهن:

يا أبانا الذي في السماء! رقت أثنا فرقتنا، وشريت أثنا فشرينا، وشريت سرًا فلتسمع لنا بحكم تقدم الزمان أن نشرب جهرا، ورأينا في روايات السينما والتمثيل حبًا فأحبينا، ورأينا حربًا على الشواطئ فحربنا، وتزوجت أثنا بإذن أبيها فلتزوج نحن بإذنتنا. قال: نعم.

قلن: وقد أوصتنا أثنا أن نركب الزوج، ولكننا أمام مشكلة يشغلنا حلها. فإذا نرى شبان اليوم متمردين لا يخضعون خضوعك، ولا يستسلمون استسلامك، فأرادتهم قوية كإرادتنا، وهم يحبون السلطة حبا؛ فهم أحرار ونحن حرائر، وهم مستبدون ونحن مستبدات، فكيف تنفق؟ هل يمكن أن يبقى البيت بعدة استبدادات؟ ولكن لا بأس يا أبانا! هل البيت ضرورة

من ضرورات الحياة؟ وليس نظام الأسرة نظامًا حقيقًا من آثار القرون الوسطى؟ قال: نعم.

قلن: على كل حال فيصح أن يجرب جيل النساء الجديد مع جيل الرجال الجديد، فإن وقع ما خشينا، عشنا حرائر وعاشوا أحرارًا، وطالبنا بتسهيل الطلاق ويهدم المحاكم الشرعية على رؤوس أصحابها، وتماقنا تماقًا مدنيًا.

قال الأب: وماذا تفعلن بما ترزقن من أبناء وبنات؟ قلن: لك الله يا أبانا! إنك لا تزال تفكر بعقل جدنا وجدتنا! لقد كنت أنت وأبوك وجدك تحفلون أنفسكم عناء كبيرًا في التفكير في الأولاد، وتفشون بأنفسكم وأموالكم في سبيلهم، وتعيشون لهم لا لكم. أما عقليتنا، أهل الجيل الحاضر، فإن نعيش لأنفسنا لا لغيرنا. لقد ضحك عليكم الدين والأخلاق، فلهتم أن الواجب كل شيء، وكشفنا اللعبة، فلهتم أن اللذة كل شيء، فنحن نمنع النسل، فإذا جاء لسرًا فليعيش كما يشاء القدر؛ ولنقدم حفظنا على حظه، وسعادتنا على سعادته، ولا نفكر فيه طويلًا، ولا يتدخل في شؤوننا كثيرًا ولا قليلًا.

قال الأب: وأمر المال كيف يدبر؟ كيف تعشن أنتن وأولادكن إذا كان طلاق وكان لراق؟ قلن: هذا ظل آخر ظريف من ظلال تفكيرك، دع هذا يا أبانا، والبركة أخيرًا فيك.



أما بعد، فقد خلا الأب يومًا إلى نفسه، وأجال النظر في يومه وأمه، فبكى على أطلال سلطته المنهارة، وحزته الزائلة، ورأى أنهم خدعوه بنظرياتهم الحديثة، وتعاليمهم الجديدة. قال: لقد قالوا إن زمان الاستبداد قد فات ومات، فلا استبداد في الحكومة، ولا استبداد في المدرسة، فيجب ألا يكون استبداد في البيت؟ إنما هناك ديمقراطية في كل شيء، فيجب أن يكون البيت برلمانيًا صغيرًا يسمع فيه الأب رأي ابنه ورأي بته ورأي زوجته، وتوحد الأصوات بالأغلبية في العمل وفي المال وفي كل شيء. وقالوا: تنازل عن سلطتك طوعًا، وإلا تنازلت عنها كرهاً، وقالوا إن هذا أسعد للبيت، وأبعث للراحة والطمانينة، وقالوا إن هذا يخفف العبء عنك، فنحن نقسم البيت إلى مناطق نفوذ: لمنطقة نفوذ للمرأة، وأخرى للرجل، وثالثة للأولاد، وكلهم يتعاونون في الرأي ويتبادلون المشورة. سمعت وأطعت، فماذا رأيت؟ رأيت كل إنسان في البيت له منطقة نفوذ إلا شخصي، ولم أر البيت برلمانيًا، بل رأته حمانًا بلا ماء، وسولًا بلا نظام، إن حصلت على مال أراثة المرأة فستأني، وأرادته البنت بيانو، وأراده الابن سيارة. ولا تسل عما يحدث بعد ذلك من نزاع وخصام.

وإن أردنا راحة في الصيف، أردت رأس البر لأستريح، وأرادت الأم والبنت الإسكندرية قريبًا من ستانلي باي، وأراد الابن أوروبا، إلى ما لا يحصى، ولا يمكن أن يستقصى؛ وأخيرًا يتفقون على كل شيء إلا على رأيي. فوالله لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما تزوجت، فإن كان ولا بد ففلاحة صعيدية، لم تسمع يومًا بمدينة، ولم تركب يومًا قطارًا إلى القاهرة والإسكندرية، لها يد صناع في عمل «الأقراص» ورأس صناع في حمل «البلاص».

أيتها الزوجة، وبأيتها الأبناء والبنات! ارحموا عزيز قوم ذلًا!

* * *

والراديو أخيراً!

نشأت في حَيِّ وطني، لم يأخذ من المدينة الحديثة بحظ قليل ولا كثير، يعيش أهله عيشة وادعة هادئة بطيئة، لم تتغير عن معيشة القرون الوسطى إلا قليلاً. ولم تنقطع الصلة بينهم وبين آبائهم وأجدادهم؛ إذا عرضت عليهم صفحة من حياة مصر قبل بضع مئات من السنين فهموها حق الفهم، وقرؤوها في أنفسهم وفي معيشتهم، فكانت الصلة بيني وبين سكان القاهرة في عهد الفاطميين أو الأيوبيين أو المماليك أقرب من الصلة بين ابني وعهد إسماعيل؛ فالحياة في السنين الأخيرة عُبِّرَت سكان المدن تفتيراً كبيراً، ونقلهم نقلة مفاجئة سريعة، حتى ليحملك الطفل في عينك استنراباً إذا حدثت بحدث يتصل بالحياة الاجتماعية في عهد جده أو جدته، ويرى كأن الدنيا خلقت خلقاً جديداً.

كانت حارتنا تمثل طبقات الشعب المختلفة: بسكنها البائع الجوال، يظل نهاره وشطراً من ليله متنقلاً في الحارات والشوارع، ينادي على البلح في موسم البلح، والخيار في موسم الخيار، وأسرته وأقاربه يعيشون جماعات في بيت كبير عيشة بانسة تعة، كل جماعة في حجرة.

وطائفة من الموظفين من رئيس قلم في وزارة الأوقاف، وكتاب في وزارة الأشغال يمثلون الطبقة الوسطى في حياتهم الاجتماعية والمدينة.

وبيت أرسقراطي واحد، كان ربه نائب المحكمة الشرعية العليا، وكان متقدماً في السن، عظيم الجاه، وافر المال، له الخدم والحشم، يرهبه الكبير والصغير، وله عربة فخمة، تضرب خيولها الأرض بأرجلها، فتملأ القلوب هبة؛ وكان كل سكان الحارة يسمونه «الشيخ» من غير حاجة إلى ذكر اسم، فالشيخ ركب، والشيخ جاء، وعند بيت الشيخ. وكان الشيخ نعمة على الحارة، فلا تستطيع امرأة أن ترمي ماءً فئراً أمام بيتها خوفاً من الشيخ، ولا يستطيع قوم أن يرفعوا أصواتهم في السباب والنزاع خوفاً من الشيخ؛ ولذلك امتازت حارتنا عن مثيلاتها وعمما يجاورها بالنظافة والهدوء.

كان بين سكان الحارة رابطة تشبه الرابطة بين أفراد القبيلة، يعتر الأولاد بحارتهم

ويعتفون بها في النداء، ويكون بينهم وبين أولاد الحارة الأخرى منافرة، فيحتكمون إلى القرة، ويعتزون بالناشئ الشجاع يظهر بينهم يذود عنهم، ويجلب النصر لحارتهم. ويرعى سكان الحارة حق الجوار بأدق معانيه، يعودون أحدهم إذا مرض، ويهيئونه إذا عوفي، ويواسونه في ماتمه، ويشاركونه في أفراحه، وهم في ذلك سَوَابِيَّة، غنيٌّ لغناه، ولا يتضاد لفقير لفقره.

وكان لكل بيت من بيوت الطبقة الوسطى منظره (مندرة) لاجتماع الأصدقاء في إحداها. فيسمرون فيها السمر الحلو اللطيف، وأحياناً يجتمعون ليحلوا لهم العشاء معاً، فيرسل كلُّ رسولاً إلى بيته يحضر منه خير ما عنده، وأحياناً يحيون الليلة في سماع قرآن أو حفلة طرب؛ ولحسن حظي كان بجوار بيتنا موظف في الأوقاف بهوَي الناي وقتنه، فكان كثيراً ما يحيي أصدقاؤه في منظرته حفلات شائعة بديمة، إليها يعود الغضبل فيما لي من أذن موسيقية، وسيل لسماع الغناء والاتقان به.



كان من المناظر التي لا أنساها طائفة من الرجال، لد لبس كل منهم على جلبابه الأزرق مبدعة من الجلد، يحمل القرية على ظهره ويمشي بها في ركوع، وهم يقدون في الحارة ووروحون، ينادي أحدهم بعد أن يُفْرغ قريته في الزير: «سَقًا حَوْض» وهي كلمة كنت ألهم منها المناداة على الماء، ولكن ما كنت ألهم معناها تفصيلاً، بل لعلمي لم ألهمه إلى الآن. فإذا سمعته سيده، أطلت من الشباك وأمرته أن يأتي لها بقرية حلوة أحياناً، ومالحة أحياناً، وربما تصنعت في مناداتها، فرققت من صوتها وتدللت في نغمتها، فكان لثمة للسامعين.

وكثيراً ما طال النزاع بين السقاء وربة البيت، فهو يقول إن الوَرَب صارت سبباً، وهي تأتي إلا سباً، ويطول الحوار والجدل والقَسْم بالأيمان، وأحياناً يتفادى السقاء هذا الجدل بطريقة من طريقتين: إحداهما أن يتزع خرزاً من نوع خاص على صاحبة البيت عشراً عشراً، أو عشرين عشرين، وكلما أتى أحد خرزة، فإذا فرغ الخرز، علم أنه تم العدد فأخذ حسابه. ثانيتهما أنه كلما أتى بقرية، خط على الباب بحجر أبيض خفياً. ولم يكن يعرف الطباشير ولا كتابة الأرقام. وأحياناً يتهم السقاء ربة البيت بأنها مسحت خطاً، وأحياناً تتهمه هي أنه خط خطين للقرية واحدة. فإذا تكرر مثل ذلك، أهب السقاء معاملة هذا البيت إلا أن يأخذ نصف القرش ثمن القرية الحلوة قبل أن يتحرك من مركزه أمام باب الحارة.

ولي يوم من الأيام حول سنة 1900 رأيت الحارة قد مزقت وحفرت فيها الحفر طولاً

وعرضاً، ومدت المواسير وأدخلت في بيتنا الحنفية واستغنيا عن السقاء، وأراحنا الله من سماع النزاع حولنا، وأصبح الماء في كل طبقة من بيتنا، في أسفله وأوسطه وأعلاه، وشعرت أن البيت قد دبت فيه الحياة. فالله يقول: ﴿وَحَمَلْنَا مِنْ كَلِّهِمْ شَيْئًا﴾ [الأنبياء: الآية 30]. وما أنس لا أنس خادمًا أنت منزلنا إذ ذاك من قرية من قرى الفلاحين، فعجبت أشد العجب من الماء يخرج من الحائط ثم لا ينقطع إلا إذا شئنا، وحارت في تحليل ذلك، وأظنها حائرة إلى اليوم إن كانت على قيد الحياة.



وألفنا الماء يخرج من الحائط، وذهب الالف بالعجب، ولكن ظللنا نستضيء بالكاز، وهو ما يسميه ساداتنا العلماء زيت البترول، وكان لمضامقاته أشكال من العذاب والأوان، فيوم ضربتُ لأنني أرسلت لأشتري زجاجة لعبة فكسرت مني في الطريق، وكثيرًا ما لصد مفتاحها، فإذا أدركها يمينا أعقد يرتفع اللهب، ثم يرمينا بالهباب، وإذا أدركنا شمالًا أعقد يهبط حتى لا نرى، وهكذا دواليك، حتى يضيق الصدر ونذهب إلى النوم قبل الموعد. وكثيرًا ما نكون في سمر للهد أو حديث ظرفي أو قراءة مُليحة، ثم نسبح الزجاجة كسرت فينكسر قلبنا، لأن الوقت ليس وقت بيع وشراء، أو ننظر فإذا الكاز قد فرغ ولا كاز لنا!

ثم رأينا الأسلاك تحزم البيت، وتحزم كل حجرة فيه، وتدخل بيتنا الكهرباء، فندير المفتاح مرة فضيء الحجر، ونديره مرة فنظلم. وأبى الله إلا أن يرزقنا هذه المرة أيضًا بخادم عطلت في قريتها وأرادت السفر للزوج، فطلبت منا أن نعطها لعبة من اللبات الكهربائية أو لمبتين لتيرهما في حجرتهما ليلة زفافها. وكان لهذه الخادم فصل أظرف من هذا والطف؛ فقد نظرت أول ما أتت من قريتها إلى السقف فلم تر فيه هروكًا تحمل ألواح الخشب (لأنه كان من الأسمنت المسلح)، فصعدت إلى السطح لتحلِق الأمر، لعل السقف مقلوب، ولعل العروق من فوق والأخشاب من تحت، فلما لم تر هروكًا فوق ولا تحت، أحست بالخيبة في تحليلها، وفوضت إلى الله أمرها...



ثم دار الزمن دورته، وإذا بعامل يأتي ليحزم البيت من جديد، وإذا بالأسلاك تمتد وكلة صغيرة تركيب وجرس يدق! وإذا بالتليفون، وإذا بنا نتصل بمن في القاهرة وهو أحيها، بل بمن في أنحاء القطر، ويتصل بنا من أحب. وأحسست إذ ذاك أن البيت قد استولى حظه من الحياة كما يستوليها الجسم الحي الراقي من شرايين وأوردة على أدق ما تكون من نظام.

وكان لي مع التليفون متاعب أود معها لو لم يكن، وأحياناً محامد أحمد الله أن كان. فقد كنت قاصياً، وبيني وحده من بين القضاة فيه تليفون يصلني برئيس المحكمة، فقد ينتيب قاضي فجأة عن الجلسة، فيدق التليفون: ألو، انتدبتك اليوم لمحكمة العياط، ومرة أخرى لمحكمة الصنف، وقد يكون الجو قاصياً، حر يذيب رأس الضب، أو برد يقف منه الجلد. على كل حال، كثيراً ما كان نذيراً بشراً، وكثيراً ما كان بشيراً بخير.



وأخيراً أتى العامل أول أمس يزيد الأحزمة حزاماً، ولكنه في هذه المرة حزام ناقص. خط رأسي وخط أفقي، وآلة لا يابه لها النظر، وفي ذلك سر عجب، هنا هو الراديو. فيه علم إن شئت، وفن إن أردت، وناطق إن أصغيت، وساكث إن أعرضت، ومتحدث بكل لسان، وواصلك بكل مكان. إن شئت معلماً فمعلم، أو غناء فمغن، أو فنّاً ففنان. يهزل حيث تحب الهزل، ويَجِدْ حيث تهوى الجد، يمتاز عن التليفون بأن التليفون طالب ومطلوب، فإذا كان طالباً فقد يجمعك بخير، أو يوقظك من نوم، أو يحملك مطلباً يشق عليك، أو يصلك بمحدث ينقل على نفسك، ثم تريد أن تتخلص منه، فلا تستطيع فقد لزم الأمر، وحُمّ القضاء. أما الراديو فليس إلا مطلوباً، هو عبد مطيع، وخادم أمين. إما ساكت أو متكلم بما أحيت، نديم ظريف، جُهينة أخبار، وحقية أسرار، تزيياق الهم، ورؤية الأحزان، قد تكون له مسارئ لم أتعرفها، فإن جربتها فأحدثك عنها.

أين أنت أيتها الخادم التي عجبت من حفية الماء، وأين أنت أيتها الأخرى التي عجبت من مصباح الكهرباء، لو كتتما اليوم في بيتنا، لشاركتكما العجب، ولوقفت معكما حائراً من العلم الحديث، والفن الحديث، ولا تفرؤث عنكما بالحزن العميق على أن ليس لنا من هذه المخترعات إلا المشاركة في الاستهلاك لا في الإنتاج، وأنا - في مواسير الماء ومصاييح الكهرباء، وآلات الراديو والتليفون، وما إلى ذلك من شؤون المدنية - لنا أن نشترى وليس لنا أن نبيع، لنا أن نكون من الثَّقارة، ولكن ليس لنا أن نكون من الممثلين، ولنا أن نستورد ولكن ليس لنا أن نصدر.

إن كنت أيها الراديو قد دخلت البيت أخيراً، فلست آخر ما يدخل، فهم يحدثوننا عن سلك آخر سيدخل قريباً يحمل الصور كما تحمل أنت الصور. فإن كنا الآن نسمع لك، فنسمع بعدُ ونرى. ومن يدري! لعل أسلاكاً أخرى تدخل فتوزع الحرارة والبرودة بقلد، وأسلاكاً وأسلاكاً، بل لعل هذه الأسلاك لا تعجب الجيل القادم، فيراها بعد أن يتحرر رمزاً

لمصر بنيفس أولع الناس فيه بالقيود حتى سلسلوا بيوتهم بهذه السلاسل، وسيهزأون بهذا النوع من الحياة الساذجة التي تستعين على الرغبات بالمواسير والأسلاك، وسيظنّون إلينا كما ننظر نحن إلى سكان ما قبل التاريخ، وسيمجبون إذ فرحنا باتصالنا بأهل الأرض مع أنهم اتصلوا بأهل السماء. وستعود البيوت من غير أسلاك ولكنها وافية بالمطالب التي نستمتع بها، والتي نصبر إليها، والتي لا يقدر أجيالنا الآن حتى على الحلم بها، ويخلق ما لا تعلمون.



عدو الديمقراطية

لندع الديمقراطية السياسية، فلها نظرياتها ورجالها، ولها نزاهتها الحار بين أنصارها وأعدائها.

ولنتكلم في الديمقراطية الاجتماعية وأعدائها، فأكبر مظاهرها الاشتراك في مرافق الحياة من غير أن تميز طبقة من طبقة؛ فإذا رأيت في القطار درجة أولى وثانية وثالثة، فهذا مظهر أرستقراطي. وإذا رأيت ذلك في عربات الترام والسيارات العامة والسينما والتمثيل، فهذا أيضاً مظهر من مظاهر الأرستقراطية. وإذا رأيت أحياء يُعنى فيها بالكسب والرش والنور، وأحياء لا يهني فيها هذه العناية، فهذا مظهر من مظاهر الأرستقراطية. وإذا رأيت في المآتم والأفراح كراسي فخمة مذهبة، وأخرى بسيطة ساذجة، وقوماً يستقبلهم آكل الميت وآكل العرس بالحفاوة ليجلسونهم في الصدر، وآخرين يُستقبلون في غير حفاوة فيُجلسون في الدهل؛ فهذا أيضاً مظهر من مظاهر الأرستقراطية. وإذا رأيت في قاعات المحاضرات أماكن حجزت لكبار المدعوين، وأخرى حقاً مشاعاً للدهماء، فهذا كذلك مظهر من مظاهر الأرستقراطية. وإذا رأيت الحُجَّاب على الأبواب يفتحونها لمن نزل من سيارة، ويغلقونها في وجه ذي الجلباب الأزرق، فذلك نوع من الأرستقراطية. وإذا رأيت مقهى فرنجياً فيه فنجان القهوة بخمسة قروش أو تزيد، ومقهى بلدياً فيه فنجان القهوة بخمسة مليمات أو تنقص، فهذا مظهر من مظاهر الأرستقراطية. ولا أسترسل في ذلك، فلعلك - يا صاحبي - فهمت مظاهر الأرستقراطية والديمقراطية، وعلمت أنك في كل خطوة تخطوها ترى هذه المظاهر في أشكالها المختلفة، وألوانها المتعددة.

هناك دعاة يدهون إلى هذه الديمقراطية الاجتماعية، كما أن هناك دعاة يدهون إلى الديمقراطية السياسية، ولهم على ذلك حجج وبراهين.

ولكن لعل أحدى أعداء الديمقراطية وأهم طعنة توجه إلى دعايتها، وأقوى حجة يتسلح بها دعاة الأرستقراطية شيء واحد هو «القدارة»؛ فأكثر تصرفات الأرستقراطيين وأشباههم عليهم فيها طلب النظافة والترفع عن القدارة.

قد يركب راكب الدرجة الأولى في القطار أو الترام أو السيارات طلبًا للوجاعة وخشية أن يراه الناس بين جمهور الفقراء، أو نحو ذلك من أهدار كلها سخيفة، ولكن علمًا واحدًا يصح أن يقام له وزن، وهو قذارة بعض ركاب الدرجة الثالثة، والخوف من أذاهم ومن عدوهم.

وقد يتطلب بعض الناس أعلى مطعم وأعلى مقهى حيا في الظهور وريفة في الجاه، وطلبًا لمخالطة العظماء، ولكن العذر الصحيح أنه ينشد النظافة في هذا المطعم وهذا المقهى، ويفر من قذارة المطاعم الرخيصة والمقاهي الرخيصة.

فلو عني الناس بالنظافة، وكان من لَيْسَ لَيْسَ نظيفًا، ومن فتح مطعمًا أو مقهى عني بنظافته، وكان الفرق بين لبس الغني والفقير، والمطعم الغني والفقير ليس فرقًا في الكيف، فالكل نظيف، وإنما هو فرق في النوع والكم، لانهارات الأرستقراطية الاجتماعية في كثير من نواحيها، ولما تفرزت أوساط الناس وخيارهم من أن يخالطوا الفقراء في مآكلهم ومشربهم ومركبهم، ولسأحوا الديمقراطية بسلاح قوي متين، ولهذا ترى الأمم التي عتيت بالنظافة والتزمتها في صغيرها وكبيرها، وفي فقرها وغناها قد أقسحت الطريق أمام محبي المساواة ودعاة الديمقراطية. وتراهم وقد قضوا على اختلاف الدرجات في السيارات العامة، وقلّ منهم من يركب الدرجة الأولى في القطار، وقلّ من يتطلب أفخم مطعم وأعلى مقهى، علمًا منهم بأن الكل نظيف والكل مريح، وأن الذين يركبون بجوارهم أو يجلسون بجانبهم لا يؤذونهم بمنظرهم، ولا برائحهم ولا بأي شيء فيهم، إنما تتميز هذه الطبقات بوضوح وجلاء، في مرافق الحياة الاجتماعية حيث تغشو القذارة.

إن عقلاء الناس يحملون الديمقراطية الاجتماعية بل يتعشقونها، ولكن إذا وصل الأمر إلى احتمال عدوى مرض، أو أكلت أنوفهم رائحة كريهة، أو أغم عينوهم منظر بغيض، سهل عليهم بيع الديمقراطية للأرستقراطية.



لو جرى الأمر على المعقول، لكان المسلم من أنظف الناس في العالم، فقد رُبِطت صلواته الخمس بالوضوء، وفُرض عليه الاستحمام في أوقات، وكان أول باب من أبواب فقه باب الطهارة.

وأغبط إذ أسمع وصف «ابن سيّد» لمسلمي الأندلس، فيقول فيهم: «إنهم أشد خلق الله احتناءً بنظافة ما يلبسون وما يفرشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم. ولهم من لا يكون عنده إلا

ما يقوته يومه فيطويه صائمًا، ويتباع صابونًا يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيها ساعة على حالة تيبو العين عنها».

ويولمني أشد الألم ما ذكره ابن سعيد نفسه، وقد زار القاهرة، وركب منها حمارًا إلى الفسطاط إذ يقول: «فأثار الحمار من الغبار الأسود ما أعمى عيني، ودنس ثيابي، وعابت ما كرهت، وقلت [من المتحارب]:

لَقَيْتُ بِمِصْرَ أَشَدَّ الْجِوَاذِ

رَكُوبَ الْجِمَارِ وَكُحْلَ الْمُنْبِازِ

ألمٌ من منظر الفسطاط، وقال إنه رأى شوارعها غير مستقيمة، ورأى حول أبوابها من التراب الأسود والأزبال ما يقبض نفس التنظيف، ويغض طرف الظريف، ورأى البياعين يبيعون في مسجد عمرو، والناس يأكلون فيه، ورأى في زوايا المسجد العنكبوت، قد عظم نسجه في السقوف والأركان، والحيطان، ورأى حيطانه مكتوبًا عليها بالفحم والحمره بخطوط قبيحة مختلفة من كتابة فقراء العامة، إلخ...

ألمني هذا الوصف لمصر، ولو زارها اليوم، لما عثر بحماره، ولأقلت سيارة فخمة من باب زويلة إلى الفسطاط في أرض معبدة مهعدة، لا تثير غبارًا ولا تدنس ثيابًا، ولرأى مسجد عمرو نظيفًا، لا يأكل فيه أكل، ولا يكتب على حيطانه كاتب.

ولكن هل كان يعدل عن حكمه القاسي في مقارنته بين أهل مصر وأهل الأندلس في النظافة؟ ذلك ما أشك فيه كل الشك.

لست أدري: لِمَ لم يلتفت الدعاء إلى هذا الأمر في الأمة، فيدعون ويلحون في الدعوة إلى النظافة، ويضعون الخطط الدقيقة لها، فإنها خير وسيلة للتقريب بين طبقات الأمة، فلا يأنف بعد مثقف أن يجلس مع المثقفين، ولا متعلم أن يجالس غير المتعلمين، وفي هذا الاختلاط نشر للثقافة، ودعوة للأداب العامة وغلبة للعصر المهدب.

يظن الناس أن النظافة غالية، وأنها مرتبطة بالغنى، وهذا خطأ بين، فكم من غني قذر، ومن فقير نظيف؛ والأمر يتوقف على تعوّد النظافة أكثر مما يتوقف على المال، فليست النظافة أن تلبس أغلى اللباس، وأن تأكل أفخم الطعام، وإنما النظافة أن تلبس نظيفًا ولو كان أحقر الثياب، وأن تأكل نظيفًا ولو كان أحقر الطعام.

هذه بديهيات أولية، ولكننا مع الأسف مضطرون أن نقلها.

* * *

لعل الأمر في العلماء والأدباء على نحو ما بينا في العاديات؛ فالذي يفرق بين عالم
أرستقراطي وعالم ديمقراطي، وأديب أرستقراطي وأديب ديمقراطي، هو نظافة آراء الأولين
وأفكارهم وأسلوبهم؛ وعكس ذلك في الآخرين. ولو التزم كل العلماء والأدباء نظافة
نظرياتهم، ونظافة كتابتهم مهما اختلفت في النوع والقيمة، لانهارت الأرستقراطية العلمية
والأدبية أيضاً، وكان الكل سواء في الاحترام.

* * *

الموت والحياة (1)

أبت عليّ نفسي أن تكتب اليوم إلا في الموت. وهل نتاج الكاتب إلا قطعة من نفسه؟ يفرح ليرقص قلبه، وينقبض فيسيل قلمه بالدمع، وقد كرهت للقراء عنوان الموت، فأضفت إلى الموت الحياة. ولست أدري لِمَ يُكَلِّفُ ذكر الحياة الموت، ولا يُلطف ذكر الموت الحياة!

دعا إلى هنا أنني فجمعت هذه الأيام بموت أصدقاء كأنهم كانوا على ميعاد، وكان لموت الأصدقاء أيضًا موسمًا كسائر المواسم وإن لم يحدد زمانه ويعرف مدها (من مجزؤه الكامل المرقل).

تَشْفُكَ تَنْسَمَعُ مَا حَيِّبِ

تَ بِهَالِكٍ حَتَّى تَكُونَهُ

والممره قد يرجو الحيا

أَمْؤُومًا وَالْمَمُوتُ دُونَهُ

وكان آخرهم صديق استعجل الموت، فأنشبت في المنية أظافره قبل أن تُنشب فيه أظافرها، وَقَطَعَ حظه من الدنيا قبل أن تستوفي حظها منه، لم يصبه سهم القضاء فأخذ السهم منه ورماه بنفسه في نفسه، فعضى سابقًا أجله. غريت شمسه ضحى، واستكملت ساعته دقائقها قبل مياعدها.

كان سريّ النفس، نبيل الخلق، طيب العنصر، يغيظه كل من عرفه على ما وهب من خلال، وما تهيأ له من وسائل الرفاهة وأسباب النعيم. وما دروا أن الأمر في السعادة والشقاء إلى ما في داخل النفس لا ما في خارجها، وأن نفوسًا قد تشقى في النعيم ونفوسًا قد تسعد في الشقاء.

جزعت لموته واستكنت للعبرة، وفقدت بفقدته السلطان على دمعي وقلبي، فرحمه الله ورحمني.

(1) كتبت على أثر انتحار أستاذ في الحقوق صديق.

ولكن ما الجزع من الموت وقد طال عهدنا به، وعرفه بنو آدم منذ عرفوا الحياة؟ ولم لم يألوه كما ألقوا كثيراً من المر حتى اعتادوه؟ وليس الموت في ذاته مرًا ولا أليماً، وكما قال أحد الرواقين: «إن الموت هو وحده المصيبة التي لا تمسنا، ففي حياتنا لا موت، وإذا جاء الموت فلا حياة». وقد نظم المتبي هذا المعنى فقال [من الخفيف]:

والأسى قَبْلُ فُرْقَةِ الرُّوحِ عَجَزٌ والأسى لا يَكُونُ بَعْدَ الفِرَاقِ⁽¹⁾

ولكن أعظم الناس شأن الموت لما أحاط به من ظروف، وما اتصل به من خيالات، وأثير حوله من رعب. بالغ بعض رجال الدين في تفضيع الموت، وهؤلوا من شأنه تهويلاً تتخلع له القلوب، وتتشعر منه الجلود، لأنهم رأوا في ذلك درساً قاسياً يردع المجرم عن إجرامه، ويزع الأثم عن إثمه؛ ولكن أخشى أن يكونوا قد أفرطوا إفراطاً شل النفس وأشاع فيها اليأس، وأنهم - وقد عهد إليهم أن يعادلوا بين الترغيب والترهيب - قد أرهقوا كفة الترهب حتى ثقلت وهوت، وخففوا كفة الترغيب حتى شالت وعلت. ولعل هذا كان من الأسباب التي جعلتنا ننسخط الحياة وننيرم بها. ثم ما هذه الأخلاق التي هي أشبه ما تكون بأخلاق العبيد لا تُدعى للخير إلا بالعصا، ولا تطلب منا الفضيلة إلا بالسياط - أليس خيراً من ذلك أن يحدونا إلى الخير الحب، لا أن يسوقنا إليه الرعب؟

ثم زاد الموت سوءاً ما أحاطه به الأحياء من مظاهر الفزع والألم؛ فصراخ تنفطر له المرار، وبكاء يذيب لفائف القلوب، والناس حول الميت بين ساهم البصر، ومطرق الطرف، ومكروب النفس، وناكس الرأس، يتأوه الآهة تنقصف منها ضلوعه، ويزفر الزفرة تصدع منها نفسه. لست أظن أن هذا وأمثاله من طبيعة الإنسان، قد يكون من طبيعته الحزن على فقد القريب والصديق، ولكن ليس من طبيعته الجزع؛ فلو اعتاد قوم أن يقابلوا الموت كما يقابلون أي ظاهرة طبيعية في الحياة، لزال الجزع وحُفَّ الألم، كما حدث عند بعض الأمم، استطاعوا أن يسيطروا عواطفهم وينفقوا من الحزن بقدر، وأن يرددوا قول القائل: «مات الميت فليخَي الحي»، وتفاخروا بالجلد كما تفاخر بالجزع، وتواسوا بالثبات، كما تواسى بالهلع.

ثم كان من الأدباء ما كان من رجال الدين: حزنوا للشيب إذ فقدوا الشباب أكثر مما فرحوا بالشباب يوم أن كان، ووقفوا في مراتبهم موقف الناديات في المآتم، يعجبون كيف كان الموت وكيف نزل، ويلهبون عواطف الناس، ويشيرون أشجانهم، ويمدون أقدارهم على

(1) ديوانه 3 / 109.

إلى الإجابة من عرف كيف يستخرج الدمع ويستنزف الشؤون
طف الناس من الموت ودفعهم إلى المغالاة في المشاعر.

نناس في القياس، فظنوا أن النفس تألم في الحياة الأخرى
ظنوا أن القبر يوحش بعزله كما يستوحش الحي من عزله،
كما يتبرم الحي بضيق المكان وظلمته، وأن الميت يألم من
من الحر القاسي كما نضجر، وغاب عنهم إدراك الفرق
سع بين الطبيعتين [من الطويل]:

فت أجزاء جسمي لم أبُل

حلول الرزايا في مصيف ولا

* * *

لموت يدعو إلى نوع من الحياة لا هو حياة ولا هو موت.
بيه ما اعتاده قادتهم من تهويل الموت وتفضيع شأنه، وإلا فد
الذليل بين أحضان آبائنا وأمهاتنا، ولا نتطلب العيش ال
الذي يدعونا إلى الفرار من المغامرة في شؤون الحياة، وال
ان. إلى كثير من أمثال ذلك؟ لا شيء إلا المغالاة في الخو

الضحك

ما أحوجني إلى ضحكة تُخْرِج من أعماق صدري فيدوي بها جويًا ضحكة حية صافية عالية، ليست من جنس التيسم، ولا من قبيل السخرية والاستهزاء؛ ولا هي ضحكة صفراء لا تعبر عما في القلب؛ وإنما أريدها ضحكة أمسك منها صدى، وأفحص منها الأرض برجلي، ضحكة تملأ شدقي، وتبدي ناждتي، وتفرج كربي، وتكشف همي.

ولست أدري: لماذا تجيبني الدمعة، وتستعصي عليّ الضحكة، ويسرع إليّ الحزن، ويبطن عني السرور، حتى لئن كان تسعة وتسعون سببًا تدعو إلى الضحكة وسبب واحد يدعو إلى الدمعة، غلب الدمع وانهمز الضحك، وأطاع القلب داعي الحزن ولم يطع دواعي السرور!

ولي نفس قد مهّرت في خلق أسباب الحزن، ونبتت في اقتناص دواعيه، تخلفها من الكثير، ومن القليل، ومن لا شيء، بل وتخلفها من دواعي الفرح أيضًا؛ وليست لها هذه المهارة ولا بعضها في خلق أسباب السرور، كأن في نفسي مستودعًا كبيرًا من اللون الأسود، لا يظهر مظهر أمام العين حتى تسرع النفس فتعترف منه غرقة تسود بها كل المناظر التي تعرض لها؛ ثم ليس لها مثل هذا المستودع من اللون الأحمر أو اللون الأبيض!

يقولون لي: اضحك يدخل على قلبك السرور. وأنا أقول لهم: أذخّلوا السرور على قلبي اضحك. ففي المسألة «دور» كما يقول علماء الكلام، وكما يقول الشاعر [من مجزوء الرجز]:

سُنَّالَةَ «الدُّور» جَمَّرَتْ

بِئْسَ بِي وَيَسِينُ مِنْ أَجْسَبِ

لَوْلَا تَشْيِيبِي مَا جَفَا

لَوْلَا جَفَاؤُ لِمِ أَثِيبِ

والى الآن لم أدر من المصيب! هل الضحك يعث السرور، أو السرور يعث الضحك؟ ودخلت المسألة في دور من الفلسفة مظلم كالعادة، وانتقلت إلى بحث بيزنطي، فلنخلق هنا الباب، ولنعد إلى «الضحك».

يقول المناطقة في أحد تعريفاتهم للإنسان: «الإنسان حيوان ضاحك»، وهذا عندي أطرف من تعريفهم الآخر: «الإنسان حيوان ناطق»، فالإنسان في هذا الزمان أخرج إلى الضحك منه إلى الضكير، أو على الأصح نحن أخرج ما نكون إلى التفكير والضحك ممّا.

ولكن لِمَ خصت الطبيعة الإنسان بالضحك؟

السبب بسيط جدًا. فالطبيعة لم تحمّل حيوانًا آخر من الهموم ما حمّله الإنسان، فهُمُ الحمار والكلب والقرود وسائر أنواع الحيوان أَكَلَةٌ يأكلها في سناجة وبساطة، وشربة يشربها في سداجة وبساطة أيضًا؛ فإذا نال الحمار قبضة من تبن وحفنة من فول وغرفة من ماء، فعلى الدنيا العفاء؛ ولكن تعال معي فانظر إلى الإنسان المعقد المركب! يحسب حساب غده كما يحسب حساب يومه، وكما يحسب حساب أمسه؛ ويخلق من هموم الحياة ما لا طاقة له به، فيحب ويهيم بالحب حتى الجنون، ويشتهي ويعقد شهواته حتى لا يكون لعقدتها حل، فإذا حُلّت من ناحية عقدها من ناحية؛ ثم إذا سذجت اللذة وتبسّطت لم تعجبه، بل أخرجها من باب اللذة، وعقد أمه على لذة معقدة، وإذا تفلسف - والعباذ بالله من فلسفته - خرج بها عن المعقول، وحاول أن ينال ما فوق عقله، ولم تعجبه الأرض والسّموات مجالًا لبعثه؛ إنما يريد الحقيقة والماهية والكُنْه، وويل له من كل ذلك! استغفر الله؛ فقد نسيت أن أذكر هموم الموظفين بالعلاوات والترقيات، وما كان منها استثنائيًا، وما كان غير استثنائي، وما يترتب على ذلك من معاشات وحساب تمغّة، وما إلى ذلك من أمور لا تنتهي، وهذا أيضًا من ضروب الفلسفة المظلمة، فلنعد إلى الضحك.

أقول إن الطبيعة عوّدتنا أن تجعل لكل باب مفتاحًا، ولكل كرب خلاصًا، ولكل عقدة حلًا، ولكل شدة فرجًا؛ فلَمّا رأت الإنسان يكثر من الهموم ويخلق لنفسه المشكلات والمتاعب التي لا حد لها، أوجدت لكل ذلك علاجًا، فكان الضحك.

والطبيعة ليست مسرفة في الجَنَح، فلما لم تجد للحيوانات كلها همومًا لم تضحكها، ولما وجدت الإنسان وحده هو الهموم المغموم، جعلته وحده هو الحيوان الضاحك.



لو أنصف الناس، لاستغنوا عن ثلاثة أرباع ما في «الصيدليات» بالضحك، فضحكة واحدة خير ألف مرة من «برشامة أسبيرين» وحب «كينين» وما شئت من أسماء أعجمية وعربية؛ ذلك لأن الضحكة علاج الطبيعة، والأسبيرين وما إليه علاج الإنسان؛ والطبيعة أمهر علاجًا

وأصدق نظرًا وأكثرُ حنكة. ألا ترى كيف تعالج الطبيعة جسم الإنسان بما تُمدّه من حرارة وبرودة، وكرات حُرّ وبيض، وآلاف من الأشياء يعالج بها الجسم نفسه ليتغلب على المرض ويعود إلى الصحة، ولا يقاس بذلك شيء من العلاج المصطنع.

فانفجار الإنسان بضحكه يُجري في عروقه الدم، وللك يحمر وجهه، وتنتفخ عروقه؛ وفوق هذا كله فللضحكة فعل سحري في شفاء النفس وكشف الغم، وإعادة الحياة والنشاط للروح والبدن، وإعداد الإنسان لأن يستقبل الحياة ومتاعها بالبشر والترحاب.

ولو أنصفنا - أيضًا - لعدنا مؤلفي الروايات المضحكة والتكت والنوادر البارة التي تستخرج منك الضحك وتثير فيك الإعجاب والطرب، وهؤلاء الذين يضحكون بأشكالهم والأعيههم وحركاتهم، أقول: لو أنصفنا، لعدنا كل هؤلاء أطباء يداونون النفوس، ويعالجون الأرواح، ويزيحون عنا آلامًا أكثر مما يفعل أطباء الأجسام، ولعدنا من يستكشف الضحك في عداد من يستكشف دواء للسُّل أو السرطان أو نحو ذلك من الأدواء المستعصية؛ فكلاهما منقذ للإنسانية من الآلام، مصلح لما يتأبها من أمراض.

والضحك بئسَ الهموم ومرهم الأحران؛ وله طريقة عجيبة يستطيع بها أن يحمل عنك الأثقال، ويحط عنك الصعاب، ويفكّ منك الأغلال - ولو إلى حين - حتى يقوى ظهرك على النهوض بها، وتشتد سواعذك لحملها.



ومن مظاهر رقي الأمم أن نجد نواحي المضحكات ملائمة لاختلاف الطبقات: فللاطفال قصصهم والأعيههم ومضحكاتهم، ولعامّة الشعب مثل ذلك، وللخاصة وذوي العقول الراقية المصنفة ملاهيمهم وأنديتهم ومضحكاتهم. فإن رأيت أمّا - كأمننا الشرقية - حُرِّمَ متفقوها من معاهد الضحك، وكانت مسلتهم الوحيدة أن ينحطوا ليضحكوا، أو يرتشفوا من الأدب الغربي والتمثيل الغربي ليضحكوا، فهي أمم ناقصة في أدبها، فقيرة في معاهدنا. وهذا أيضًا ضرب من ضروب الفلسفة المظلمة، فلنعد إلى الضحك.



تعال معي نتعاهد على أن نرعى في حياتنا جانب الضحك كما نرعى جوانب الصحة والمرض، وجانب الهزل بجوار جانب الجد، ولتخذ علاجًا في بعض أمورنا.

قال لي صديق مرة: إنه حاول أن يتغلب على همومه وأحزانه بعلاج بسيط فنجح؛ ذلك

انه إذا اشتد به الكرب، وتعقدت أمامه الأمور حتى لا يظن لها حلاً، انفجر بضحكة مصطنعة، فسرّي عنه وتبخرت همومه .

ويروى أنه كان عند اليونان فيلسوفان يلقب أحدهما الفيلسوف الضاحك، والآخر الفيلسوف الباكي. كان أولهما يضحك من كل شيء ضحكاً جَدّاً أحياناً وضحك سخريّة أحياناً. يضحك من سخر الناس ومن وضاعتهم وحقارتهم، ويبكي الثاني مما يضحك منه الأول.

وقرأت مرة قصة لطيفة أن بئراً ركب عليها دلوان، ينزل أحدهما فارغاً، ويطلع الآخر ملأً؛ فلما تقابلا في منتصف البئر، سأل الفارغ الملأ: يمّ تبكي؟ فقال: وما لي لا أبكي؟ أخذ الرجل مائي وسبأخله وسيعيدني إلى قاع البئر المظلم! وأنت مم تضحك وترقص؟ فقال الفارغ: وما لي لا أضحك؟ سأنزل البئر وأملئ ماء صافياً وأطلع بعدُ إلى النور والضيء.

وقد أراد مؤلف القصة أن يصور نفس الموقفين اللذين وقفهما الفيلسوف الضاحك والفيلسوف الباكي، وأن الحياة مليئة بأشخاص يتولون عملاً واحداً، ثم هذا ينظر إليه من الجانب السار الفرح، وذاك ينظر إليه من الجانب الحزين القابض.

فكن الفيلسوف الضاحك، ولا تكن الفيلسوف الباكي. وكن الدلو الراقص، ولا تكن الدلو الدامع. وجرب أن تلقى الحياة باسمًا أحياناً، ضاحكاً أحياناً، ولأجرب معك!



سيدنا!

كان لسيدنا الشيخ «سيد عبد الرحمن» كتاب في حي وطني في قسم الخليفة، أسلمني له أبي وأنا في السادسة من عمري.

كان هذا الكتاب بيتًا من بيوت الوقف، يتكون من طابقين، طابق أرضي فيه حجرتان إحداهما «ميل» لسقي الماء كان قد هجر عندما ذهب إليه، والأخرى لسيدنا يتام فيها أحيانًا؛ وفي الطابق العلوي حجرتان كذلك، إحداهما لإرلاد الكتاب يقرؤون فيها، والأخرى لسيدنا أيضًا، وبين الحجرتين «فَسْحَة» في أحد أركانها زير ماء لا تعرف لونه مما نوالى عليه من أحداث الزمان، وعليه غطاء من خشب، قد كسر ولم يهتم أحد بإصلاحه، وعلى الغطاء كوز صفيح قد شد بحبل في سمار في الحائط، حتى لا يذهب به الأولاد من مكان إلى مكان، وخشية أن يقع الكوز في أسفل الزير، فإذا كان مربوطًا ووقع استطعنا أن نشله بالحبل، والماء إن تلوث بوقوع الحبل فيه، فهو أقل ضررًا من مد اليد عارية وغوصها لاستخراجها.

وأدوات الكُتّاب: حصير فرش على البلاط، يبلى أحيانًا فتتأثر عيدانه، ومع ذلك يبقى إلى أن يحزن الله على سيدنا فيشتري حصيرًا جديدًا، وصندوق من صناديق السكر أو الكاز وضع في زاوية من زاوية الحجر، نضع فيه ألواحًا؛ وهذه الألواح أكثرها من صفيح، تسوّد أحيانًا ويذهب طلاؤها حتى لا تتبين الكتابة منها. وكيف يبين أسود من أسود؟ وأقلها خشب قد طلي بدهان أبيض، وله إطار لُون بلون بني، وذلك خاص بأولاد الذوات وأشباههم.

هذا كل ما بالكُتّاب من أدوات، ومعاذ الله أن أنسى شيئًا أهم من ذلك كله، وهو مجموعة عصي من جريد النخل، تختلف طولًا وقصرًا. أما القصيرة فيستعملها سيدنا لمن يُسَمع عليه اللوح أو «الماضي» فيخطو فتتركه هذه العصا. وأما الطويلة فعندما يرى سيدنا طفلًا في آخر الحجر لا يهتز وقت قراءته أو يتهاون في حفظه، فما يشعر إلا بالعصا الطويلة نزلت عليه وصحبها من سيدنا «اهتر يا ولد». وقد كان لهذه العصي - ما طال منها وما قصر - أثر في نفوسنا لا ينكر، فكثيرًا ما رعبنا لأن خيالنا صَوّر لنا أن سيدنا يريد أن يهوي علينا بعصاه؛ وفي الواقع لم يكن شيء من ذلك، وإنما هو الرعب ملك نفوسنا؛ ويحصل هنا

أحياناً حتى في البيت، فتسى أننا خرجنا من الكتاب، وأنا بين أهلينا، فترتجف بغثة لحركة تشبه حركة سيدنا في الكتاب.

والى جانب هذه العصي «فلقة»، وهي عصا غليظة من خشب متين قد نُقب في وسطها ثقبان يبعد ما بينهما نحو شبر، ورُكّب في هذين الثقبين سير من جلد أو نحوه؛ فإذا شكَا الولدُ أبوه أو غضب عليه سيدنا، أدخل رجله في هذا السير ولواه عليهما، وأمسك بطرفي الفلقة ولدان كبيران شديدان من أولاد الكتاب، فلم تستطع الرجلان حركة، وانهاج عليه سيدنا ضرباً بالعصا والولد يصيح: «في عرضك يا سيدنا» «حرمت» «أتوب»! ولست أنسى مرة أفرط فيها سيدنا، فشق عقي وسال منه الدم، وكان عزائي الوحيد أني مكثت بعيداً عن سيدنا نحو أسبوعين.

وهذا كل ما كان في الكتاب من «مويليات».

كان سيدنا يحفظ القرآن حفظاً جيداً، ويكتب كتابة عاجزة، وهذا هو ما له من ثقافة. كان يطوف في الصباح على البيوت يقرأ فيها ما تيسر من القرآن، ويخرج من بيت إلى بيت حتى يتم دورته، وكان موظفًا في مسجد يؤذّن فيه، فإذا حان وقت الظهر أو العصر، خرج من الكتاب للأذان والصلاة؛ وفي غيابه صباحًا أو ظهرًا أو عصرًا يتركنا لعريف يقوم مقامه، ولكن كان العريف لله الحمد أهون علينا من سيدنا، فكانت تنفس الصُعداء إذا خرج، ونصاب بالرعدة إذا حضر.

وكان برنامج الكتاب ينحصر في كلمة هي «تحفيظ القرآن»، فيبتدئ بتعليم حروف الهجاء على طريق غريبة، فأول درس كان هو «الف» وهي كلمة حفظتها ولم أفهماها إلا وأنا طالب في مدرسة القضاء؛ إذ فهمت أننا لو تهجينا كلمة ألف لكانت ألفًا ولا مًا وفاء، وما أدري ما السر في هذا البله على هذا الوضع - حتى إذا عرف الولد شيئًا من القراءة والكتابة بدأ بكتابة جزء من القرآن في اللوح يحفظه كل يوم، وهو في أثناء ذلك «يُكَبِّت الماضي». ويمضي النهار كله في هذا الباب، فلا إملاء ولا حساب، ولا يعرف سيدنا شيئًا من ذلك، ولا نستريح من هذا الباب إلا وقت الغداء.

فإذا حان الظهر، جمع «سيدنا» من كل ولد مليمين أو ثلاثة أو خمسة، ثم بعث بولد كبير فأتى له بماجورين مملوءين: أحدهما فيه قليل من فول نابت وكثير من مرق، والآخر مملوء مخللاً بماء وخله؛ وتحلق الأولاد حلقة، وأخرج كلٌ رغيفه، وكان قد أحضره معه في الصباح تحت إبطه، وضربوا بأيديهم في الماجورين، وأكلوا هينًا مريًا. وقد رحمني الله من

تمثل هذا الفصل إذ كان بيتنا بجوار الكتاب أستطيع أن أكل فيه وأعود. وبين هؤلاء المريض والفقر ومن تلوثت يده بالحبر ومن أصيب بعاة [من الرجز].

لا تَعْجَبَنَّ مِنْ هَالِكِ كَيْفَ تُؤَى

بَلْ لَأَعْجَبَنَّ مِنْ سَالِمٍ كَيْفَ نَجَا

• • •

كان سيدنا غريب الأطوار، عُرف في الحي باسم «الشيخ سيد المعجذب»، يلبس المرقع من الثياب، فلم أره يوماً يلبس «مركوباً» جديداً ولا عمة نظيفة ولا قباء ولا عباءة جديدين، فكأنه كان يتحرى القديم من كل شيء ويشتره؛ كان يتزهّد في أكله ولبسه وحديثه، ويهزأ بالناس ولا يعيرهم التفاتاً؛ فهو يمشي مشياً يشبه الجري، ويأكل في الشارع وهو على هذه الحال. وإذا ناداه منادٌ لا يلتفت إليه؛ فكان بذلك يلتفت أنظار الناس والأطفال، ويعجب منه بعضهم، ويتبرك به بعضهم، وكان في المجالس العامة غريباً ينتحي ناحية وحده ويفر من الناس ويستوحش منهم، وفي مجالسه الخاصة واعياً أليماً لطيفاً.

لم أره مرة يقرأ في كتاب، وما أظنه كان يعرف ذلك، ولكنني مع هذا أذكر له حادثة حيرتني حقاً. فقد خرجت من كتابه، وأتممت التعليم في مدرسة ابتدائية، ثم قطعت مرحلة بعدها في التعلم، ثم ذهبت إلى مدرسة القضاء، ومكثت فيها نحو أربع سنوات؛ ثم لقيت سيدنا في الطريق، فسلمت عليه في احترام وإجلال اعترافاً بفضلته عليّ في أول مراحل التعليم، ولكنني أطوي بين جنبي إدلالاً بنفسي عليه، فأين هو الآن مني؟ لقد درست طبيعة وكيمياء، ودرست رياضة نظرية واسعة من حساب المثلثات وتوافيق وترتيبات لوغارتمات، ودرست علومًا دينية مختلفة الأشكال والأنواع، وعلومًا مدنية من تاريخ وأصول قوانين ونظام إدارة وما إلى ذلك، فأين سيدنا من هذا كله وهو لا يحطّ له من علم إلا أن يحفظ القرآن؟ ولكن ما أدهشني حقاً أنه أخذ يسألني عن حالتي، وجرى من ذلك إلى الإذلاء براهي في العالم وفلسفة الكون عن طريق صوفي، فإذا أنا أسير معه ملتناً من حديثه معجباً بقوله إعجاباً يفوق ما كنت أضمره لأساتذتي في المدارس العالية، وإذا أنا أذهب معه حيث يذهب وأجلس معه حيث يجلس حتى أتم حديثه الممتع اللذيذ في ساعتين أو أكثر، ولوددت أنه أطال أكثر مما كان. لست أذكر الآن حديثه وقوله، ولا أذكر ماذا كانت نظراته في الحياة، ولكنني أذكر لذة حديثه وقائدة درسه.

• • •

ثم ذهبْتُ أيام وجاءت أيام، وإذا لي ولد؟ وإذا بي أرسله إلى «روضة الأطفال»، وإذا مكان الكُتَاب ذي السيل والحصر، بناء فسح ذو حديقة غناء، ونخت وأدوات شتى، ومكان العصي و«الفلقة» بيانو وآلات موسيقية، ومكان مواجير الفول والمخلل، لبن وبسكوت في الساعة العاشرة، وأكل نظيف يشرف عليه الطبيب في الظهر، ومكان برنامج كُتَابنا الذي ليس فيه إلا حفظ القرآن برنامج دقيق مفصل محدود بالساعة والدقيقة، فيه غناء وفيه لعب، وفيه مبادئ القراءة، وفيه ما شئت من تنوع واختلاف، ومكان سيدنا الشيخ سيد عبد الرحمن آتسات عزيزات.

وأنى ابني يوماً يقول إن «أبلة» فلانة علمتهم اليوم درسًا جديدًا قالت: «هذه بيثي أ»، وهذه «ستي ب»، و«ستي أ» لا شيء عليها، و«ستي ب» من تحتها نقطة؛ فقلت «أين هذا مما كنا نتعلمه من ألف، بابا ليف، بوبا وار، بي بايه»؟

ورأيتُه يشند أناشيد «سمير الأطفال» ونحوها، فقلت أين أنت من أبيك، وقد كان يشند في العصر قبل الذهاب إلى البيت الأناشيد الدينية.

ورأيتُه يزكم فيجلس في البيت، ثم يذهب إلى المدرسة فتأبى عليه إلا أن يأتي بشهادة طبيب بأنه برئ ولم يكن مرضه معديًا، فقلت: لحا الله زمانًا لم تكن نعرف فيه طبيبًا، وكان حولنا في الكُتَاب مرضى لا يعرفون أن الزكام مرض، وكان أصحابهم ومرضاهم يشربون من زير واحد بكوز واحد.

ورأيتُه في سنه لا يحفظ شيئًا، وكنت وأنا في سنه أحفظ جزءًا كبيرًا من القرآن.

ورأيتُه يعرف من الأشغال اليدوية والرسم والتلوين ما لا أعرفه إلى اليوم، ورأيتُه ورأيتي ورأيتي.



أخشى أن تكون في كلا الحالين مُغرطين، ومُغرطين، وأن تكون في «كُتَابنا» قد غلونا، وفي «رياض أطفالنا» قد غلونا.

أخشى أن يكون الكُتَاب قُسا وأسرف في القسوة، ورياض الأطفال ماعت وأسرفت في الميوعة. أخشى أن تكون في كُتَابنا قد وضعنا أمام الطفل كل العقبات، فلم يستطع أن يجتازها إلا القليل، ونحن في «رياض الأطفال» كل العقبات فاجتازوها جميعًا؛ ولكنهم خرجوا لا يعرفون كيف يجتازون عقبة عرضت، ولا يصبرون على شدة ألمت، ولا يتحملون

مشقات العلم ومعاناة الدرس، ولا يعالجون ما يعين من مصاعب الحياة؛ وآية ذلك أن الجيل السابق - مع كثرة من تخلف - كانوا أصبِر على الدرس وأحمل للمكاره والمشاق، وأن الجيل الحاضر أنعم وأظرف وألبق، ولكنهم لا يصبرون على مكروه حتى العلم.

* * *

نعمة الألم

لندع الآن جانبًا وصف ما كان من الخلاف بين علماء النفس في الألم، والفرق بينه وبين اللثة، ولندع كذلك بحوثهم الطويلة في تقسيم الألم إلى أنواع: فتوح منه كالذي نشعر به عند وجع الأسنان، ونوع كالذي نشعر به عند الفشل في محاولة، ونوع كالذي نشعر به عند مواجهة ما نكره... الخ.

ولندع أيضًا بحوث علماء الأخلاق في أن الإنسان في جميع أفعاله يطلب اللذة، ولا يطلب شيئًا غيرها، ويهرب من الألم، ولا يهرب من شيء غيره؛ وأنه حين يفر من لثة فإنما يفعل ذلك لطلب لثة أكبر منها، وأنه حين يتحمل الألم، فإنما هو يفر من ألم أكبر منه، أو يتطلب بألمه لثة أكبر مما تحمّل - ولندع التعرض لما قام حول هذه النظرية من نزاع.

لندع هذا كله، ولنتنظر إلى أثر اللثة في الحياة العامة وأثر الألم فيها، فيخيل إليّ أنا مدينون للآلم بأكثر مما نحن مدينون للذة؛ وأن فضل الألم على العالم أكبر من فضل اللذة.

إن شئت فتعال معي نبحث في عالم الأدب: أليس أكثره وخيره وليد الألم؟ أليس الغزل الرقيق نتيجة لألم الهجر أو الصد أو الفراق؟ ذلك الألم الطويل العريض العميق تتخلله لحظات قصيرة من وصال للذيذ؛ وليس هذا الوصال اللذيذ بمنتج أدبيّ كالذي ينتجه ألم الفراق. وإن الأديب كلما صهره الحب، وبرز به الألم، كان أرقى أدبيًا، وأصدق قولًا، وأشد في نفوس السامعين أثرًا. ولو عشق الأديب فوُفق كل التوفيق في عشقه، وأسعفه الحبيب دائمًا، ومتعه بما يرغب دائمًا، ووجد كل ما يطلب حاضرًا دائمًا لسم وملّ، وتبلدت نفسه، وجمدت قريحته، ولم يخلف لنا أدبيًا ولا شبه أدب؛ ولو كان مكان مجنون ليلى عاقل لكان كسائر العقلاء. إنما فُضّل المجنون لأن نفسه كانت أشد حسًا وأكثر ألمًا.

ولولا علو همة المتنبّي، ما كان شعره؛ وما علو همة أليست كراهية الحياة الدون، والألم من أن يُغد من سَقَط المتاع، والتطلع لأن يكون له الصدر أو القبر؛ وعلى هذا المحور دارت حياته، ودار شعره. ولو نشأ فائئًا لما فارق بلدته، وكان سقاءً كآبه يروي الماء ولا يروي الشعر.

وما قيمة المعري لولا ألمه من الفقر والعمى؟ لو كان غنياً بصيراً، لما رأيت لزومياته ولا أعجبت بكلماته، ولكان إنساناً آخر ذهب فيمن ذهب؛ وإنما خلده ألم نفسه، وأبقى اسمه قوة حـ.

ولو شئتُ لعددتُ كثيراً من أدباء العرب والغرب، أنطقهم بالأدب حيناً ألم الفقر، وحيناً ألم الحب، وحيناً ألم النفي، وحيناً ألم الحنين إلى الأوطان، إلى غير هذا من أنواع الآلام.

نعم، قد أجدتُ اللذة على الأدب كثيراً. لقد أنتجت لهو امرئ القيس وطرفة، وخرم أبي نواس، وفخر أبي فراس، ومجون الماجنين، وفكاهة العابثين؛ وكان غنى ابن المعتز ولذته ينبوعاً صافياً لحسن التشبيهات، وجمال الاستعارات. وخلفت لذة هولاء أدباً ضاحكاً، كما خلف الألم أدباً باكياً. خلفت اللذة أدب المسلاة (الكوميديا)، وخلف الألم أدب المساة (التراجيديا)؛ ولكن أي الأديين أفعال في النفس؟ وأيها أدل على صدق الحس؟ وأيها أنبل عاطفة؟ وأيها أكرم شعوراً؟ أي النفسين خير: أمّن يبكي من رؤية البائسين، أم من ضحك من رؤية الساخرين! أمّن رأى فقيراً فعطف عليه، أم مُرأةً فضحك منه؟

على أنني خشيت أن تكون اللذة التي أخرجت الأدب الضاحك ليست إلا المآ مفضضاً أو علقماً مبهرجاً. أليست خمر أبي نواس محورها «وداوتني بالتي كانت هي الداء»؟ أو ليس قد هام بها فراراً من ألم الدنيا ومتاع الحياة؟

ولو فتشت عن دخيلة ابن المعتز، لرأيت المآ قد بطن بلذته، وجحيمًا في ثوب نعيم.



ثم تعال إلى الحياة الاجتماعية، ألت نرى معي أن خير الأسم من تألم للشر يصيبه، والضرر يلحق به؟ وهل تحاول أمة أن تصلح ما بها إلا إذا بدأت فأحست بالألم؟ أو ليس من علامة تماثل المريض للشفاء أن يحس بالألم بعد الغيبوبة؟ ثم من هو المصلح: اليس أكثر قومه ألمًا مما هم فيه؟ أو ليس هو أبعدهم نظرًا وأصدقهم حسًا! دعت رؤية ما لم يروا، وإحساسه ما لم يحسوا، أن يكون أعمق منهم ألمًا وأشد منهم سخفًا، فلم يسه إلا أن يجهر بالإصلاح، وأن يتحمل عن رضى ما يصبه من ألم، لأن ألم نفسه مما يرى بهم، أكبر من أي ألم يناله منهم؟ وما الوطنية؟ أليست شعورًا بألم يتطلب العمل؟

ومن يسم الله أن أوجد أنواعًا من الألم هي آلام لذيلة تتطلبها النفوس الراقية وتتعتقها. ولو عُرض عليها أن تعوِّض عنها لذائف صرفة لما قبلتها. فلو عُرض على الفيلسوف المتالم

لذة غنى جاهل، لرفض في غير تردد، ولو نُحِر المصلح المجاهد ينغص عليه قومه، وينغص عليه يُغَد نظره، وينغص عليه قوة شعوره، ما اختار من حياته بديلاً. ذلك لأن آلامه سرى فيها نوع من اللذة لا يدركه إلا العارفون، وأصبح يهيم بهذا الألم اللذيذ، ويرى اللذة الصرفة لذة البحة. وكلُّ مُبْسر لما خلق له.



ديمقراطية الطبيعة

يعجبني البحر في جماله وبهائه، وجلاله ولا نهايته، ويعجبني كذلك في ديمقراطيته، فهو لا يسمح لأحد أن يتغمس في مائه إلا إذا تجرد من كل المظاهر الكاذبة التي خلقتها المدنية: من ملابسه التي تميز بين الغنى والفقير، ومن رياته ونفاقه ومظاهره التي اصطنعها ليجعل من الناس طبقات يتحكم بعضها في بعض.

ففي البحر تتساوى الرؤوس، لا غني ولا فقير، ولا ذو جاه ولا عديم الجاه، ولا عالم ولا جاهل، ولا حاكم ولا محكوم، لا يتميزون بشيء إلا بلباس البحر. وفي الحقيقة ليس هو لباس البحر، وإنما هو لباس البر، فليس للبحر لباس إلا ماءه. ودليل أنه لباس البر أن الناس حاولوا به أن يتميز بعضهم من بعض، واتخذوا منه شعارًا للغنى والأناقة واللباقة والوجاهة؛ والبحر لا يعرف شيئًا من ذلك. إنما يعرف ذلك البر؛ ومن أجل هذا لا يكاد يتغمس الناس في البحر، حتى يسدل - بمائه الأزرق الجميل - ستارًا على كل أبواب الرياء، فلا ترى بعد إلا رؤوسًا عارية لا يميز بينها شيء من الصنعة؛ ثم هو يرسل أمواجه تداعب الناس على السواء، فتغازل الأسود كما تغازل الأبيض، وتصفع الجميل كما تصفع القبيح، وتعبث بلحية العالم كما تلعب برأس الجاهل. وأحيانًا يهيج هائجه، وتثور حفيظته، فيزفر من الغضب، حتى ليكاد يخرج من إهابه، ويظفر من ثيابه، ويريد وجهه فيلفظ بالزبد، وينتفخ ويرتعد، ويرقص من غير طرب. وهو في هذه الحال لا ينسى ديمقراطيته؛ يأتي للباخرة الضخمة قد أخذت زخرفها وازينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها فيلتعها في لحظة؛ لا تغنى عنه محصنات العلم القديم ولا الحديث، كما يتلذذ أحيانًا صبيًا وديبًا وشيخًا ضعيفًا، ليبرهن أنه لا يعاب بقوة ولا ضعف، ولا يخشى بأس كمي، ولا يرحم ضعف أعزل؛ سواء هو في هزله وجهه، وسواء في حلمه وغضبه. ما أجمل البحر، وما أجمله، وما الطرفة، وما أفساء!

على أنه يظهر لي أن الطبيعة في جعلتها ديمقراطية لا أرستقراطية، ولا أرستقراطية إلا في الإنسان الكاذب؛ فالشمس ترسل أشعتها الذهبية، والقمر أشعته الفضية على الناس سواء:

على المؤمن والكافر، والأسود والأبيض، والغني والفقير، والكوخ والحير، والقصر الكبير.

ويأتي الجو يربح سموم فتلفح، وجوه الناس على السواء، لا تميز عظيمًا ولا حقيرًا، ولا شريفًا ولا ضيعةً؛ ثم يأتي بريح طيبة تنعش الناس كذلك، لا يعرف في شيء من ذلك محاباة، ولا يعرف طبقات، ولا يعرف أي نوع من أنواع التفاوت التي تواضع عليها الناس؛ ويرسل في الصيف شواظًا من نار، فيدخل على الأمير في قصره، وعلى الفقير في كوخه، فلا يهاب عظيمًا، ولا يحقر ضيعةً؛ ويرسل في الشتاء برده القارس، فلا يستطيع أن يتقيه الغني بصوفه وملابسه، ولا بمدفأته وناره، كما لا يتقيه الفقير في عدمه ويؤسه. ثم تطلع شمس جميلة، ويعتدل الجو، فتحضن الطبيعة الناس على السواء، وتكون لهم جميعًا أمًا حنونًا مشفقة بارة. إن تحدت الباشا أو البك في نفسه بأنه فوق طبقات العامة، وأنه يستطيع في شرع العرف والمادة أن ينعم بما لم ينعموا، فتنسح له الطريق، وتخلي له السبيل، وتفتح له أبواب المجتمعات، ويعامل أولاده وأقاربه بما لا يعامل به الفقراء، فلن تحدثه نفسه أن يمتاز من الفقير في حر ولا برد، ولا نور ولا ظلام؛ فإن أخطأ في ذلك، وظن أنه يغالب الطبيعة في شيء من قوانينها صفتته صفة آمن بعدها بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، وأدرك أنه إن علا الناس بماله أو جاهه، وإن تلاعب بأوضاع الناس لسخف الناس، فهو أمام أوضاع الطبيعة حفيّر ذليل.



ثم يأتي القدر، فيشر نعمه ونقمه، وشره وخيره على الناس جميعًا، فصحة في الأغنياء والفقراء، ومرض في الأغنياء والفقراء. وتجد غنيًا فاطر القوى متقوف الوجه، يبيت يتصور من الألم، ود لو خرج عن كل ماله وجاهه لتعود إليه صحته. ويجانبه فقير مستحكم الخلفة، متين البنية، ممتلئ قوة وشدة وصلابة. وتجد جمالًا في الأغنياء والفقراء، وقبحًا في الأغنياء والفقراء؛ فهذه فقيرة مشرقة الجبين صافية الأديم، مفرطة الجمال، معتدلة القوام، لا تفتح العين على أجمل منها حسنًا؛ وهذه سيدتها الغنية دميعة الخلفة، منكرة الطلعة، تنبو عن منظرها الأحداق، وتتفادى من مرآها الأبصار، تريد أن تتجمل بالصناعة والأصباغ والحلى والملابس، فلا يزيدا ذلك كله إلا قبحًا، على حين أن جارتها الفقيرة جميلة في طبيعتها، جميلة في بساطتها، جميلة حتى في ثيابها المهلهلة.

وللقدر في ذلك يدع، فأشهر طبيب في القلب يموت بالقلب، وأعظم جراح يموت بالسم، وتلد الفلاحة الفقيرة في الطريق وهي حاملة جرّتها مملوءة ماء على رأسها، وتحمل

طفلها، وتذهب إلى بيتها سالمة غانمة. وسيدتها الغنية يحلّل دماها وغير دماها قبل الوضع، ويعمم كل شيء في حجرة ولادتها، ويقف مشهورو الأطباء والطبيبات على بابها؛ حتى إذ أذنت ساعة الولادة بالقدوم، استخدم كل ما وصل إليه الطب الحديث، والكيمياء الحديثة، والعلم الحديث، وأمعنت جمهرة الأطباء في التطهير والنظافة واتخاذ وسائل الراحة والحصانة، وغير ذلك مما لم أذكر منه إلا قليلاً؛ ثم هي بعد تصيبتها حُشى النفس، ويقف كل من الطب والعلم دعماً حائراً، ثم تسلم الروح إلى ربها، والقدر يهزأ بكل ذلك.



وهناك نوع من الأستقراطية غريب، هو الأستقراطية العلمية، فالمتملمون ذوو الشهادات يمدون أنفسهم - وربما عددهم الناس أيضاً - نوعاً ممتازاً من الناس، يختلفون عنهم نوعاً من الاختلاف، ويرتفعون عليهم نوعاً من الرفعة، كما ترتفع طبقة الأغنياء، وكما ترتفع طبقة الأمراء؛ فالمتعلم ينظر إلى أخيه الشقيق الجاهل نظرة فيها شيء من التعاطف، وشيء من الازدراء، وشيء من الغرور، وإن ساواه في الدم، وإن ساواه في الغنى أو الفقر؛ وهو لغروره يظن أن شهادته تخوّله الحق أن تكون آراؤه في كل شيء خير الآراء، وأن غير ذوي الشهادات لا يحق له أن يبدي رأياً بجانب رأيه حتى فيما ليس له اختصاص فيه.

وهو كذلك نوع من الأستقراطية الكاذبة لا تعباً به الطبيعة ولا تعبير أي التفات، فقد جعلت بين المتعلمين أذكياء وأغبياء، وجعلت بين الأميين أذكياء وأغبياء؛ بل من غرور المتعلمين أن يسموا من لم يقرأ ولا يكتب جاهلاً وأمياً ونحو ذلك من الأسماء، ويسمّوا من يقرأ ويكتب متعلماً، كأن وسيلة العلم والحكمة والعقل والقراءة والكتابة وحدهما! ونحن لو نحينا غرور المتعلمين جانباً، لهنّنا بالقراءة والكتابة في كثير من الأحيان، ولوجدناهما وسيلة من وسائل الرقي ولكن بجانبها وسائل أخرى، ولوجدنا أنهما لا يستحقان هذا الغرور الذي ينشئ نوعاً من الأستقراطية؛ فالحكمة في تصريف الأمور لا تعتمد على التعليم الجامعي وسعة العلم كما تعتمد على الفطرة البشرية، والغريزة الإنسانية؛ ومن ثم قد ترى الجامعي الحائز لأرقى الشهادات العلمية، وهو أخرق في الحياة، سفیه التصرف، وأخاه - الذي يسمونه جاهلاً أمياً - حكيماً في تصرفه مدبراً لشؤونه وشؤون إخوته الجامعيين، وترى الأمة قد تصاب على أيدي متعلميها في أحوالها السياسية والاجتماعية أكثر مما تصاب على أيدي جاهليها. والفلاح القروي الأمي قد يرزق من الحزم في تصريفه، ويعد النظر في آرائه، وصدق الشعور في وطنيته، ما لا يرزقه أخوه الأستاذ في الجامعة أو العالم الحائز لأرقى

الدرجات العلمية، بل قد يصدر من الرأي العام الجاهل في شؤون وطنه وفي المسائل الهامة التي تعرض عليه ما يفوق رأي متفلسفة المشرعين، وحيل القانونيين.

إن نظرنا إلى الذكاء، فالذكاء مشاع بين المتعلم والجاهل؛ وإن نظرنا إلى حكمة التصرف، والحزم في إدارة الأمور، وتدبير شؤون الحياة، فذلك أيضًا أمر مشاع بين الناس؛ فقيم غرور المتعلمين وإنشائهم أرستقراطية بجانب أرستقراطية الأموال والأعمال والطبقات؟ يطالبون أن يكال لهم المال جزافًا، ويطالبون ألا يهينوا أنفسهم في عمل، ويطالبون أن يكون ميراثهم من آباءهم أكبر نصيب، ويطالبون أن يكون زبله ما تخرجه الأمة لهم، وحثاله لما يسمونه الجاهلين.

ما أسعد الأمة تخفف من غلوها في أرستقراطيتها - بجميع أنواعها - وتقلد الطبيعة في ديمقراطيتها واعتدالها!

* * *

ما فعلت الأيام

عرفته بالإسكندرية منذ عشرين عامًا، شابًا رقيق البدن، ضئيل الجسم، مسنون الوجه، شاحب اللون، أظهر مميزاته الرقة والتواضع والتدين، حتى الطبع، شديد الخجل. إن جلس في قوم اعتقل لسانه، وأطرق رأسه، وأرخى عينيه. وإن صدرت منه هفوة أو شيء ظنه هفوة، تمنى لو ساخت به الأرض، وظل يحاسب نفسه ويطيل تأنيبها؛ فأثر الانفراد وأخلد إلى الوحدة، واستانس بالوحشة؛ فقلّت معرفته بالناس، وقلّت معرفة الناس به. لا يعرف من العالم إلا مدرسته التي يتكّرس فيها، وبينه الذي يأوي إليه، ومسجده الذي يتعبد فيه؛ فأما الحياة وشؤونها، وجدعا وهزلها، وملاهيها والأعييها، فلا يلدي منها شيئًا. لا يجلس في مقهى لأنه يخلُ بعروته، ولا يذهب إلى تمثيل أو سينما لأنهما لا يخلوان من امرأة سافرة، ولا يشتري شيئًا من يقال عنده لحم خنزير خوفًا من أن تكون سكينته التي يقطع بها الجبن والحلوى قد مست الخنزير، فلا يطهرها مسح، إنما يطهرها غسلُ سبع مرات إحداهن بالتراب، ويغض طرفه إذا سار حفزًا أن تقع عينه على امرأة.

أعزّ شيء عليه في الوجود دينه، ومثله الأعلى رجل ظهرته دين، وبطائه دين. تفرّ عينيه في خشوع دليل على أنه قضى شطر ليله في عبادة ومناجاة. أسبل عليه الدين نوعًا لطيفًا من الرضى بالقضاء والقدر، فلا يأسى على فائت، ولا يجزع على ميت، ولا يستخفه الفرح لخير، ولا يغلو في الحزن على شر؛ راضٍ بما كان وما يكون، فكل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس؛ الرجل الطيب عنده من تدين، ورجل السوء عنده من لم يتدين. ويستحيل على رجل أن يكون طيبًا إذا شرب كأسًا من خمر، أو لعب لعبة ميسر، أو ترك صلاة أو زكاة. يوفق دائمًا بين أعماله في الحياة وأوامر الدين. إذا أراد الرياضة ذهب إلى سيدي بشر لزيارته، أو لسيدي جابر لصلاة الجمعة فيه، أو أخذ جزءًا من «الإحياء» وذهب إلى ريوه عالية يخلو فيها بنفسه ودينه وكتاب «الإحياء». وإن أراد أن يحفظ شيئًا من الأدب حفظ في «نهج البلاغة» لأنه يجمع بين البلاغة والدين، وإن عرضت فرصة في دراسة للغة العربية خرج من اللغة إلى الدين، وانقلب واعظًا لتلاميذه، حتى استطاع أن يكون منهم فرقة دينية تلتزم الصلاة والصوم وشعائر الدين.

عرفته اتفاقاً، ولست أدري الآن سبب المعرفة وكيف كانت، وكل ما أذكره أنني عرفته، وفي لمحة تحولت المعرفة إلى صداقة فحُب، فكان من خاصة إخواني وأقربهم مودة إلى قلبي، يأنس بي وأنس به، ويُقضى إليّ بدخيلة نفسه وكامن أسراره، عطفني عليه ظرف فيه، وأرأفني به رقة حواشيه، وملا نفسي رحمة عليه قسوته على نفسه، وأخذ له في كل شيء بالأشد الأحمز. قد ملك اللذين عليه نفسه، فرؤعه من كل نعيم حشية الحساب، وهؤل علي كل لذة خوف العقاب، وغلبت عليه في كل تصرف فكرة الموت مخافة ما بعده، إن قال له قائل: «ولا تنس نصيبك من الدنيا»، قال: «لَتُنْسَلَنَّ يَوْمَهُ عَنِ النَّبِيِّ» [مختلر: الآية 8] .

على كل حال نعمنا بالصداقة حيناً تساهمنا فيه الوفاء، وتقاسمنا الصفاء، أسافر إلى الإسكندرية فأرى أول واجب عليّ أن أزوره، ويحضر إلى القاهرة فيرى أول واجب عليه أن يزورني، وأكتب إليه، ويكتب إليّ، ثم عفى الزمان على الصداقة ففترت حرارتها، وخمدت جلوتها، لا لسبب إلا أن الصداقة ككل حيّ إذا لم تُغذَّ بالمقابلة والمكاتبة أسرع إليها الذبول فالفناء .

ثم دارت الأيام دورتها، وتعرفت في الإسكندرية بإنسان جديد، فإذا هو صديقي القديم، هو في هذه المرة بدين بطين، مطهّم الوجه، ريان السواعد؛ كنت في أيامي الأولى أقرأ في أرنبة أنه وصفاء جبهته آيات السذاجة والإخلاص، وكنت أرى في وجهه وجسته عزوقاً عن الدنيا، وزهداً في الاستكثار منها، ورضى ببيورها؛ وكنت ألمح في فتر عينه حياء العذراء وخجل المخفّرات؛ وكنت أرى في نبرات صوته وحركات جفونه ونظرات عينه ديناً وورعاً، فإذا كل ذلك قد استحال كما يستحيل الماء إلى ثلج؛ وعلمت أنه قد ورث من أبيه فائري، وسمحت لي الظروف بمخالطته، فأدهشني ما رأيت من تغير وانقلاب. رأيت وقد أماط عن وجهه قناع الحياء، وخلع ريقة الحشمة، يداخل الناس ويمازجهم، حسن الصحبة، جميل العشرة، يضرب بسهم وافر في المفاكهة والتنادر، جيد القصص، حسن الحديث، لا يأنف من حديث فاجر إذا كانت فيه نكتة حلوة، كثرت أصحابه على اختلاف منازلهم وطبقاتهم؛ وهو عند كل جماعة منهم قطب الرحي، يمتزج بأرواحهم ويتصل بقلوبهم، خبير كل الخبرة بأندية اللهو وما إليها، يعرف جد المعرفة برامج السينما في كل أسبوع، وما يمثل من روايات في كل فصل من الفصول، وعنده الخبر اليقين عن كل مغزٍ ومغنية وفنان وفنانة أتت من مصر إلى الإسكندرية تقني أو تمثل، ذهب عنه خفر عينه، وأصبح يتعشق الجمال ويتبعه، ويحملق فيه ويشتهي؛ شغلت المسائل المالية جزءاً كبيراً من عقله، فهو كثير التفكير فيها، له ديون وعليه ديون، وله قضايا وعليه قضايا، وله دفاتر حساب دقيقة، وله آمال مالية واسعة.

حادثة مرة، وكان أشد ما أريد استطلاعاً منه أن أعرف حال دينه الذي كان يملك عليه قلبه وعقله والذي كان يغمر حياته وسيطر على كل خطوة من خطواته؛ فإذا عقله حر شديد الحرية في تفكيره، قد تحرر من كل قيد، يعجب بالمدينة الحديثة ويستلهمها الرأي ويستوحىها النظر، ويتخذ عماد منطقته ومصنر حكمه على الأشياء ما يفعله الأوروبيون وما لا يفعلون. قد يعارض ما يراه من ضروب المدنية مبدأ من مبادئ دينه، فيظهر عليه نوع من الارتباك والحيرة، ويجمجم في القول ويبتين في قوله الاضطراب بين دين خالط لحمه ودمه شطراً من حياته، وبين عقل نزع إلى الحرية في آخر أيامه، ويشعر بثقل الموقف على نفسه، فيجتهد في تحوير الحديث، وتغيير مجرى القول إلى حيث يسترد كامل رأيه، ومنتهى حرته. هنا عقله، وأما قلبه فدينه في رف من رفوفه، لم يملأه، ولم يخلُ منه، لذلك جرت أن أسبه مؤمناً أو كافراً؛ ما شئتُ مرة على البحر فرأه جميلاً جليلاً، ورأى القمر يسطع عليه بنوره الساحر، فصاح: هنا موضع سجود، فصلى على الرمل؛ ودعاني مرة إلى ملهى، فكان فيه كمن لا يؤمن بحساب ولا عقاب؛ وهكذا تلبذبت حياته بين نزعة قديمة، ونزعة جديدة، ودين نشأ عليه، وتحرر مال حديثاً إليه؛ حيناً يتحرك دينه ويتفش حتى يعم قلبه، وحيناً ينكمش وينكمش حتى لا يكاد يرى أو يحس.



حنتت إليه لما بيننا من حب قديم، ولكن لست أدري: لِمَ لم تأكد بيننا الصداقة في هذه المرة كما تأكدت من قبل، أكان يعطفني عليه دينه وقد رق؟ أم كان يحنتني عليه ما فيه من ضعف، مظهره الحياء والخجل، وقد قوي فلا حياء ولا خجل، أم كانت تؤلف بيننا وحدة فتصدت، وأسلوب واحد في الحياة تفرقت بنا السبل؟ لعله شيء من ذلك، ولعله كل ذلك، ولعله شيء غير ذلك؛ على كل حال تركته وبيننا ودة دخله العقل فخفت، وصداقة جال في نواحيها الفكر فقترت.

لقد خلينته، وأنا أفكر في شأنه. لقد عاش شيئاً وهو شاب، وعاش شاباً وهو شيخ. عَصَى هواه صغيراً وأطاعه كبيراً، فليته وُلِدَ كبيراً ثم عاد صغيراً، وليت شعري هو في أي حاله أسعد: أيوم فر من العالم إلى دينه، أم يوم فر من دينه إلى العالم؟ إنه ليمثل في حياته العالم خير تمثيل، موجة دين تبعها موجة إلحاد، وموجة روحانية تتلوها موجة مادية، وهكذا درالك؛ وما أدري أيقف صديقنا في تطوره عند هذا الحد، أم يعود سيرته الأولى، أم يختط مسلماً جديداً لا هو هنا ولا هو ذاك؟ الله أعلم.

لذة الشراء

بالأس ضحك مني بائع الكتب القديمة، إذ رأيَ ألقبَ في الكتب، وأذهب ذات البجين وذات الشمال، وأصعد على الكرسي وأنزل من عليه، والكتب بعضها بالي عتيق قد عُلف بالتراب وأكلته الأروسة، وكلها وضعت حيشا اتفق، لم يُعَنَ فيها بترتيب حسب الموضوع ولا حسب الحجم ولا حسب أي شيء، ولم يُبَدَل أي جهد في تنظيفها وعرضها؛ فكتب في الأرض، وكتب في السماء، وكتب في الرف، وكتب على المقاعد، وكتب في الممشى؛ والبائع رجل تقدمت به السن زهدَ البيع وزهد الشراء، وإنما يبيع ويشترى لأنه اعتاد أن يبيع ويشترى؛ كل ما في أمره أنه فُضِّلَ أن يجلس في الدكان على أن يجلس في البيت، إذ يرى الراحين والغادين، ويستقبل الزائرين، ومن حين إلى حين يبيع كتابًا أو كتابين.

وسط هذه المكتبة المغمورة بالكتب، والمغمورة بالتراب، والمغمورة بالفوضى انغمست ببلدي البيضاء، القرية العهد بالكرواء، أبحث عن كتب نادرة أشتريها، وأنصفح كتبًا أتعرف قيمتها، فضحك إذ رأى غرامًا بالكتب يشبه الجنون؛ ورغبة البحث في الشراء تشبه الخبل.

لا تضحك - يا سيدي - فإنما هي لذة الشراء أصيب الناس بها جميعًا، وإن اختلفوا في مقدار الإصابة، فقد تهور فيها قوم، واعتدل فيها آخرون؛ وهي ظاهرة في منتهى القوة والغرابة، تتجلى بأحلى مظاهرها في الهواة؛ فهذا هاوي سجاجيد يُجَنُّ جنونه إذ يرى سَجادة قديمة، صنعت في أصفهان في القرن الخامس عشر أو السادس عشر، يحتقرها الرأي العادي، ولا يرضى أن يأخذها ولا بالمجان، ويشمئز أن يراها في بيته، فإذا الهاري يجري ريقه ويتحلب فمه، كأنه جالع سغب أمام أكلة للذيذة، ولا يجد ثمنها فيستدته؛ وقد ينقصه الضروري من وسائل العيش ومرافق الحياة فيُعَمَى عنه، ولا يرى أمامه إلا السجادة وشراءها، ولتكن النتيجة بعد ما تكون، وستكفل الزمن بأداء الدين، وليحمل الزمن وحده عبء ما يحتاج إليه من ضرورات العيش، بل سواء أحلها أم لم يحلها، فليس في الوجود ما يعدل هذه السجادة.

وكذلك الشأن في هاوي طوابع البريد، وهاوي الكتب، وكل الهواة، نَمَتْ عندهم على

مر الزمان لذة الشراء لما يهون، وغذاها كثرة الشراء وأحاديث أمثالهم الذين يحيطون بهم وإظهارهم الإعجاب الشديد بما اقتنوا، فإذا نظروا إلى سعادة عجبوا من لونها الباهت، وخيراتها التي هلهلها الزمن، وصُوِّرها غير المنسجمة، ونحو ذلك مما يدل على إيمان في القدم. وكلما كان خيطها أبلَى، ونسيجها أبسط، وتصويرها أنفه، كانت أشد استخراجه للمعجب؛ وكانوا أكثر لها تقريماً، وأشد لها إعظاماً، وكانت لذة الشراء عند الهواة أشد طغياناً، وهم أمامها أشد ضعفاً.

هذه اللذة - لذة الشراء - يستغلها أرباب «المزاد»، فهم يثيرونها إلى أقصى حدودها، ويلغنون مبلغاً جنونياً، فتحتم اللذات، ويخضع الشارون لتأثير الاستهواء، ويغالون في أثمان ما يُعرض حتى قد تفوق أثمان الشيء الجديد؛ ولكن الشيء الجديد يُشترى والعقل الواعي في سلطانه، وأما أشياء «المزاد» فتشترى والعقل الواعي قد أسدل عليه ستار من الاستهواء والاستهواء؛ ومن أغرب ما في هذا النوع أنك ترى الكثيرين ينعمون إذا اشتروا، ويندمون إذا لم يشتروا!

ولذة الشراء هي السبب في أنك تشتري لزوجتك وبناتك الثوب الجميل، أو الحذاء الطريف، فتعرضه عليهن فلا يعجبهن، ثم يخرجن ويشترين ما هو أقل من جمالاً وطقاً ويعدن راضيات. قد يكون السبب أن ما اشتريته ليس على ذوقهن، وأن هناك فرقاً كبيراً بين ذوق الرجال وذوق النساء، وأنت إذ تشتري لهن تحكّم ذوقك في ذوقهن؛ ولكن يظهر لي أن ذلك في كثير من الأحيان ليس السبب الصحيح؛ وإنما السبب الصحيح أنك إذ تشتري لهن تحرمهن لذة الشراء، وهي في نفسها قد تفوق الشيء المشتري نفسه. ويفسر هذا أن السيدة قد تخرج وليس في نفسها شيء معين تشتريه، ولا تحس حاجة إلى شيء يُشترى، وإنما هي - في أعماق نفسها - تريد أن تغدّي لذة الشراء عندها، فما هي إلا أن تمر في دكان سمعان أو شملا أو شيكوريل حتى تشتري، وتشتري كثيراً، وتشتري ما لم يخطر لها على بال، ثم ترجع راضية لأنها أشبعت لذة الشراء عندها.

ولو أن الناس - وخاصة السيدات - اقتصروا على شراء ما هم في حاجة إليه، لأغلقت دكاكين كثيرة، ولقل العرض وقل الطلب؛ ولكن لذة الشراء عندهم دفعتهم أن يشتروا ما لم يحتاجوا، وأوهمتهم في كثير من الأحيان بالحاجة إلى ما ليس لهم به حاجة، وإلا فما حاجتي إلى شراء كل هذه الكتب والمكتبات العامة مفتحة الأبواب؟ وما الحاجة إلى شراء نسختين من كتاب واحد والتعلل في ذلك بأنفه الأسباب؟ وما الحاجة إلى ملء البيت بهذا

الأثاث وأقل منه يكفي ويزيده حسنًا؟ وما الحاجة إلى شراء المرأة هذه الثياب المختلفة الألوان والأنواع، وقد لا تحتاج إليها مرة في الحياة؟ لا شيء إلا لذة الشراء.

وسحدث في هذا الباب غرائب؛ فما وقوفك على الدكاكين واستعراضك ما فيها إلا نوع مما تدعو إليه هذه اللذة، فإن اشترت فيها، وإلا فهو نوع من ظل اللذة كالسكر يتلذذ قليلاً من رؤية الشاربين ولو لم يشرب معهم، والمحب يسر بعض الشيء من رؤية المحبين يتواصلون ولو هجره هو حبيب.



وقد كان من المعقول والطبيعي أن الناس - وهم يتلذذون هذه اللذة الشديدة القوية بالشراء - يتلذذون كذلك لذة شديدة قوية بالملكية، ثم يستمرون على التمتع بها، والتمتع الدائم بملكها، ولكن جرى الأمر في هذا العالم على غير ما يُوقع، فهم راغبون أشد الرغبة في ملك الأشياء، والملكية تذهب بلذتها. فالتناس مولعون أشد الولوج بالملكية حتى لو استطاعوا أن يملكوا القمر في السماء لملكوه، ولو ملكوه لحرموا جماله. وهم مولعون أن يملكوا كل شيء إلى درجة الجنون، حتى لو استطاعوا أن يسلبوا السماء زرقتها، والمزارع بهجتها، والبحار جمالها ليجعلوها في حوزتهم لفعلوا! وقد أدرك مَهْرَة الباعة هذا الجنون في الإنسان ففتنوا في عرض ما يبيعون بحسن الوضع وتزويق المعروض وإيهام الترخيص؛ وكثرة الإعلان في شكل جذاب يوقع في الوهم أن الشراء فرصة لن تعود، وأن ملكية الشيء تملأ الحياة سعادة وغبطة. ولو أنك دخلت بيوت الأغنياء والطبقة الوسطى، لرأيت كثيرًا مما لا حاجة بالبيت إليه، وقد حُمِّل أكثر مما يُطيق حتى ذهبت بساطته، وزاد تعقده، واحتاج إلى زيادة الخَدَم والأتباع للعناية بنظافته وترتيبه وجعل الحياة أكثر تعقُّدًا وأشد ارتباكًا؛ وما دعا إلى هذا كله إلا لذة الشراء وجنون الملكية؛ وما قصر الفقراء في هذا إلا أنهم لا يجدون ما يطلبون. ولو أتيح لهم ذلك، لأفراطوا في الشراء إفراط الأغنياء. ولولا جنون الملكية، لكانت الحياة أبسط، ووسائل العيش أيسر والتمتع بها أتم.

وكان الطبيعة العادلة أرادت أن تعاقب على هذا النوع من الجنون، فسلبت المالك أكثر مما يتصور من لذة؛ فالشيء جميل لذيد ممتع، فيه كل ما يتعنى المرء من سعادة ما لم يُملك، فإذا مُلِّك، لم يجد فيه المالك كل ما يتصور ويتخيل، وأصبح أقل قيمة مما أمَّل، ولا تزال قيمته في نقصان حتى يصبح عاديًا نافعًا كأنه والحرمان سواء.

فالقصر الجميل هو أجمل ما يكون في عين من يمرَّ به، ويقل جماله شيئًا فشيئًا في عين

من له به علاقة ما، حتى إذا بلغت المالك وجذت القصر لا قيمة له في نظره، ووجدت شعوره به كشعور الفلاح نحو كوخه، والفقير نحو عشه. وكلما طال الزمن بالغت تفه القصر في نظره، وحرّم حرمانًا تامًا من لذة الملكية، وصارت لفته خيالًا فقط لمن يمر به وينصوّر نعيم مكانه أو ملاكه.

وهذه قاعدة الحياة؛ فأجمل أيام الزوجية قبيل الزواج، أيام يتخيل المرء أو المرأة ما ينتظر من نعيم مقيم، وأيام يسبح خياله أو خيالها في الآمال والأمانى التي لا حد لها، ثم تصدمه أو تصدمها الملكية أو شبه الملكية، فإذا كل شيء مألوف.

وأجرت بالكتاب قبيل شرائه وعند شرائه، وأبيت ليلة وأنا أحلم به، ولا أسمح لنفسي بالنوم ليلة الشراء قبل تصفحه ومعرفة ما فيه أو على الأقل عناونه، ثم يوضع في المكتبة وينسى وكأنه لم يملك.

والأملاك الواسعة والغنى الوافر أمل الناس جميعًا؛ ولو درسوا - في دقة - حال الأغنياء وشعورهم، لوجدوا الفرق الواسع بين ما يتخيلون وما يدرسون، ولوجدوا أن أكثر الأغنياء يعانون الكثير من غناهم. ولو عقلوا وخف عنهم جنون الملكية، لتزلوا للمجتمع عن شيء مما يملكون ويعانون، فسعدوا وأسعدوا.

أليس عجيبيًا في هذه الحياة أن الد شيء في الملكية هو خيالها.



صندوق الكتاكيت

كان أسس من أيام الشتاء المشهودة، ربح صبراً، وليل قرء، حتى حَصِرَت اليد، وقففت الأستان، ويبت الأطراف، وتجلي «أمشير» بأجلى ما رسم به من هَوَجٍ وَرَعْنٍ، حتى لو كان طفلاً لسال لعابه، أو رجلاً لسقطت عنه التكاليف!

ثم انجلي الليل عن صبح بديع: سماء صافية، وشمس مشرقة، حاولت أن آتي لها بتشبيه جديد، فكانت الشمس في السماء أجمل من كل تشبيه قديم وحديث.

فادرت حجرتي إلى حديثي الصغيرة المتواضعة، فوجدت خادمي قد سبقت، فأخرجت صندوق الكتاكيت إلى الشمس لينعم ما فيه بحرارتها ودفئها. وقع عليه نظري، وصادف ذلك مني تفكيراً في موضوع أكتبه.

شعرت إذ ذاك بشخصيتين من نفسي تتناظران مناظرة عجيبة عنيفة أسجلها للقراء:

- لم لا يكون «صندوق الكتاكيت» موضوعاً طريفاً؟

- إنه موضوع تافه لا يليق بأستاذ في جامعة، ولا بمدرس ولا بمساعد مدرس. إن الجامعيين وأمثالهم يجب أن تكون موضوعاتهم في أعلى السماء، أو أعمق الأرض، ويجب أن تصبغ بصبغة ميتافيزيقية، ويكون فيها الجوهر والعرض، والكمية والكيفية؛ والأنية والعلية. أما صندوق الكتاكيت فموضوع يثير الهزء والسخرية، ويستخرج من النفس عاطفة الازدراء والاحقار.

- ليس ذلك بصحيح، فكل شيء في الحياة موضوع أدب، وخير الأدب ما مس الحياة الواقعية، واستخرج من تافه الأشياء فكرة بديعة، أو رأياً طريفاً. لقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَهْجِيهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ مَثَلًا مِمَّا بَعُوثُكُمْ فَمَا قُوَّهَا﴾ [مائدة: 26]. والكتكوت خير من البعوضة من جميع الوجوه؛ فالبعوضة منبع ألم، والكتكوت منبع لذة. والبعوضة كانت أقوى على اللدغ وأقدر على الإيلام. والكتكوت إذا كبر كان دجاجة أو ديكاً، يسيل لعاب الإنسان إذا تصوره على مائدة أنيقة، أو تخيله وقد أنضج طاه ماهر.

وضرب الله الذباب مثلاً، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الذُّبَابَ كَذَّبْتُمْ عَنْهُ كَيْفَ لَهُ أَنْ يَذُوقَهُ إِذْ يَخْلُقُ أَفَلَا تُذَكَّرُونَ﴾⁷³. وأين الذباب من الكتكوت؟ وقد سُمِّيت في القرآن الكريم سور منه بالبقرة والنحل والنمل والعنكبوت!

وقرات لأديب كبير لا أذكره الآن مقالاً بديعاً في زنبار أراد أن يخرج من شباك فاصطدم بزجاجه، وحاول مراراً أن يخرج فلم يستطع، فاستخرج الكاتب من ذلك قطعة فنية طريفة في الحرية والاسترقاق، وكيف يبحث الزنبار عن حريته فلا يجدها، ثم هو لا ينساها مهما صادفه من عقبات، وتحمل من آلام.

وكتب فيكتور هوجو قصة طريفة عن برغوث أنقذ أمة من الأمم سُلط عليها حاكم ظالم لم تستطع حمله على العدل، ولا إبعاده عن الحكم.

وبعد هنا وذاك كتب مشرق كبير معاصر كتاباً جمع فيه ما قيل في الأدب العربي عن «البراغيث»، واقترح عليه مشرق آخر أن يسمى الكتاب «صيحة المستغيث من البراغيث»، إلى ما لا يعد ولا يحصى.

إذاً فنظرتك في اختيار الموضوع وأنه يجب أن يكون «أكاديمياً»، وأن يُعنون عنواناً ضخماً يستعمل في اختياره كل ضروب التكلف والتعمق والفلسفة، نظرة أرسطراطية بغیضة يجب أن تتخلص منها وتهزأ بما جرى عليه العرف فيها.

على هذا النحو ظلت الشخصيتان تتناظران، وظلت أصغري إليهما وأقيد أفكارهما، إلى أن طال الأخذ والرد، وأشفقت على القراء استرسالهما في الجدل، وحاولت أن أبتعد عن الصدوق، وأهرب من الموضوع فلم أستطع.

أيها الكتكوت! فيك كل معاني الحياة ومشكلاتها ومظاهرها. فاسمك - أولاً - «كتكوت»، ويجمع على «كتكايت»، ولم أدر من أين أتى لك بهذا الاسم، فقد راجعت القاموس المحيط ولسان العرب، وغيرهما من كتب اللغة، فلم أجد فيها هذا اللفظ للدلالة عليك، ولا يستعمله إلا أهل مصر. أما أهل الشام والعراق فلا يعرفونه. أتعمدت اللغة العربية إهمالك لحقارتك؟ ذلك ما لا أظن، لأنني أعلم أن اللغة ديمقراطية تُعنى بالجليل والحقير على السواء، بل اللغة العربية مفرطة في الديمقراطية، فقد وضعت لأنفه الأشياء أسماء تعد بالمشات، واحتقرت أشياء عظيمة، فلم تضع لها اسماً لأن كالراديو والبيانو

ومثات من المخترعات الحديثة؛ بل هم وضعوا اسماً آخر هو «الفرخ»، ولكن الفرخ غير مقصور عليك، شارك فيه كل صغار الطيور حتى استعملوه أحياناً في صغار الشجر والنبات. وأخيراً علمت أنهم وضعوا لك اسم «الفرُّوج»، فلم يطلقوه على غيرك من صغار الحيوان، ولكنهم أشركوا معك فيه نوعاً من الملايس وغيرها، ولعل العامة كانوا لك أشد إنصافاً، فوضعوا لك اسماً خاصاً، ومن أولى بالتخصص منك؟

وبعد، فلا أدري من أين أتى اسمك «الكتكوت»، فسأترك لعلماء اللغة والاشتقاق ومقارنة اللغات، من سريانية وآرامية وفارسية وعبرية وهيروغليفية، لعلهم يجدون لك أصلاً. وهلى كل حال فقد أثبت أن فيك مشكلة من مشكلة الحياة العظمى، وهي مشكلة اللغة، وستثبت أن لك مشكلة أخرى أعظم من هذا وأعقد. فهب أن علماء اللغة استنكروا هذه الكلمة، فأين سلطانهم على لفظك الذي تداوكت العامة وتطقت به قرونًا؟

فهل إذا صدر قرار بمحو هذه الكلمة لأنها ليست عربية يسمع ويطاع؟ على أي وجه من الوجوه أنت مشكلة حتى في اسمك.

هذه هي الخادم قد رمت الحب للكتكايت، فلا تسأل عما كان بينها من خصام ونزاع، ومباراة وسباق، وضرب وطعان.

وهل الإنسان إلا هذا؟ وهل تاريخ حياته إلا نزاع وصراع! وقد عبروا عن ذلك أصدق تعبير فقالوا: «إن الحياة جهاد». أوليس أكبر باب في كتب التاريخ هو تاريخ الحروب والفتوح، وإعلان الحرب، ومعاهدات الصلح! وكل الفرق بينك أيها الكتكوت وبين الإنسان أنك استعملت في جهادك ونزاعك متقارك الوديع، وجسمك اللين الغض، وجاء الإنسان الراقى، فاستعمل في الحصول على غذائه الكذب والخديعة والرياء والنفاق، واستعمل في مدافعة خصومه كل طرق الكيد والدهاء، واستخدمت الجماعات في حربها كل أنواع المدمرات والمهلكات. وقد أعطى الإنسان عقلاً أرقى من عقلك لينظم عيشه فأنسه، ولينظم السلم فنظم الحرب، وليعاون أخاه فعاداه.

أيها الصنوقا

فيك تنازع البقاء وبقاء الأصلح، فيك استكائة الضعيف وغلبة القوي، فيك الضعيف يكره العراك، وفيك القوي يصلح ويجول ويدعو إلى النزال، فيك الجمال، وفيك القبح.

- استأنست أيها الكتكوت بالإنسان صغيراً، ثم علمتك التجارب، ففررت منه كبيراً.

وكنت مادة صالحة للغذاء، كما كنت مادة صالحة للأدب، فمن قديم استعيرت منك
الاستعارات اللطيفة، والأبيات الجميلة، فقد قال الشاعر [من الطويل]:

أرى فئنة هاجت وياضت وأرغخت

ولو تُرِغَتْ طارت إليها فرائعها

وفي حديث عمر: «يا أهل الشام تجهزوا لأهل العراق فإن الشيطان قد باض فيهم
وفرّخ».

ثم قالت العامة: «الكتكوت الفصيح من البيضة يصيح».

وأخيراً، فيك سر الحياة الغامض. كيف دبت الحياة فيك يوم كنت بيضة، وكيف تطوّرت
جنيئاً، وكيف نبض قلبك لأول مرة، وكيف خرجت إلى هذا الوجود، وكيف تموت، ولم
خرجت ولم تموت؟ لو أفصحت لنا عن كل هذه الأسرار، لكشفت سر الوجود، ولما كان
هناك مجال لفلسفة ولا حكمة؛ ولكنك أعجزت الفلاسفة، إذ كتمت سرّك بين جناحك،
فهامت الفلاسفة على وجوهها، وارتيكت في تفكيرها.

إذاً فيك أيها الصندوق الصغير، كل ما في العالم الكبير، من معاني الحياة وغوامضها
وأسرارها، وفيك كل مظاهر الإنسان على تبججه وغروره - وفيك ما حَيَّرَ العقول قرونًا،
وأجهد الفكر أجيالاً. وهل العالم إلا لغز، لو حل جزؤه لحل كله؟...



الأحنف بن قيس

ضئيل الجسم، صغير الرأس، متراكب الأسنان، مائل الذقن، نائى الوجنة، غائر العينين، خفيف العارضين، أحنف الرُّجُل، ليس شيء من قبح المنظر إلا وهو أخذ منه بحظ، تنبؤ عن مرآة الأحداق، وتتفادى من شخصه الأبصار؛ وهو مع هذا سيد قومه، سيد تميم، وهي ما هي في العظمة، إن غَضِبَ غضب لغضبه مائة ألف سيف لا يسألونه فيم غضب. خطير النفس، بعيد العرمى، ما زال يُسود حتى بلغ مرتبة لا يسمو إليها أمل، ومنزلة لا يتعلق بها تزك؛ إذا أوفد وال وفناً إلى خليفة، فالأحنف أحد أعضائه أو رئيسه وخطيبه؛ وإذا اختلف الأمراء على الخلافة، فالأحنف أول من يفكرون في اصطناعه، وإذا حزب الأمر وعظَّم الخطب، فالأحنف من يُفَرِّع إليه في المشورة. دوى اسمه بين المسلمين في الأحداث الأولى للإسلام، وخرج منها - على كثرتها وتعقدتها واضطراب الأهواء فيها - نقي السيرة يُقر بعظمتها من كان له ومن كان عليه، وظل اسمه عَلَمًا رفيماً في نواح مختلفة على مر الأزمان. إن أُرِخت الحروب الإسلامية، فأحد قادتها وغزاتها، وإن دُكرت الأخلاق، فأحد أشرافها ونبلائها، وإن أُرِخ الأدب والخطب والحكم والأمثال، فهو ابن بَجْدَتِها.

ولد قبل الإسلام، ولكن لم يبل شرف الصبغة، ووقف من أول أمره وهو فتى موقفاً يدل على قوة عقله وصدق نظره، فقد أرسل رسول الله ﷺ رجلاً إلى بني سعد - رهط الأحنف - فجعل يعرض عليهم الإسلام؛ فقال الأحنف لقومه: «إنه يدعو إلى خير، وأمر بخير، فلم لا نجيب دعوته؟».

وسرعان ما ساد تميماً، وهي قبيلة من أعز القبائل وأقواها وأشرفها، كانت تسكن مساحة كبيرة من جزيرة العرب، وانقسمت تميم لكثرتها إلى فروع كثيرة كانت تتعاضد أحياناً وتحالف أحياناً، ولذلك لم يكن عجيباً أن يتهاجى الفرزدق وجبرير شر هجاء، وكلاهما من تميم، ولكنهما من فرعين مختلفين. حارت تميم نفسها ومن حولها في الجاهلية، وشغلت حروبها أياً ما كثيرة من أيام العرب؛ وكان لتمييم راية في الحروب خاصة على صورة العقاب. كما كانت راية بني أسد على صورة الأسد. ثم أسلمت وحسن إسلامها، ولكنها ارتدت أيام الردة

إلى أن ردها خالد بن الوليد إلى الطاعة، وكفرت عن ردها بما بذلت من جهود في الفتح، حتى إذا تم الفتح سكن بعضها الكوفة وبعضها البصرة، وكان الأحنف بن قيس سيد تميم البصرة.

أنجبت تميم كثيرًا من نوابغ الشعراء لا يعنوننا الآن، كما أنجبت كثيرًا من السادة والأشراف والعظماء، وكانوا سلسلة ملسلة كلسلة الذهب متصلة الحلقات، يتعلم بعضهم من بعض خلق السيادة كما يتعلم العلم على الأساتذة، وكان أستاذ الأحنف بن قيس في ذلك «قيس بن عاصم» الجَنْفَرِي التميمي، الذي قال في رسول الله ﷺ لما رآه: «هذا سيد أهل الولاية»، وقد قيل لقيس هذا: صِفْ نفسك، فقال: أما في الجاهلية فما هممت بمألمة، ولا حُمت على نَهْمَة، ولم أُرْ إلا في خيل مغيرة، أو نادى عشيرة، أو حامى جريرة؛ وأما في الإسلام، فقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [هَجَم: 32]. وقد نزل في البصرة، وتعلم الأحنف منه الحلم، ولما مات قال فيه القائل [من الطويل]:

عليك سلامُ الله قيسَ بنَ عاصمٍ ورُحْمَتُهُ ما شاء أن يَسْرَحْمَا

وما كان قيس هُلْكُهُ هُلْكُك واجِدٍ ولكنّه بنِيانُ قومٍ تهْدُمَا⁽¹⁾

خلف الأحنف قيسًا في السيادة؛ وكان أبو موسى الأشعري واليًّا على البصرة، فبعث يوفد منها إلى عمر بن الخطاب، فكان الأحنف أحدهم. وخطب بين يدي عمر يسترعي النظر لأهل البصرة، فأعجب به عمر، وقال: «هذا والله السيد» فدوّت هذه الكلمة في الأنحاء.

أكثر الواصفون في ذكر الأحنف ومزاياه وسيادته. والسيادة أنواع، وقد ترى لكل سيد طعمًا لا تجده في سيد آخر، ولكل سيد نقطة تتركز فيها عظمته قد لا يشركه فيها سيد آخر؛ فسيّد عظمته في شجاعته، وسيّد عظمته في سخائه، وسيّد عظمته في قول الحق يجهر به والسيف على رأسه. فإن نحن سلطنا عن مركز العظمة في الأحنف، فعظمته كانت تتركز في خصلتين تتصل إحداهما بالأخرى اتصالًا وثيقًا: أنه مُنِيحٌ نظرًا صائبًا يتعرف به المحاسن والمسارح، ومعالي الأمور وسفاسفها، وقَلَّ أن يخطئ في ذلك؛ ثم منح إلى ذلك إرادة قوية يحمل بها نفسه على ما أدرك من معالي ومحاسن مهما كلفه من مشقة، وحَمَلَهُ من جهد؛ فلو علم أن الماء يفسد مروءته ما شربه، وهي - كما ترى - نقطة ارتكاز تحمل فوقها كثيرًا من الفضائل، على حين أن نقطة الارتكاز عند كثير من الناس لا تحمل إلا فضيلة واحدة.

(1) البيان لمبدة بن الطيب في ديوانه ص 88.

وهذا يفسر كل ما روي عن الأحنف: كان لا يعبأ بالمال، وكان لا يعبأ بالحياة، وكان يفر من الشرف والشرف يتبعه، وكان يخضع للحق إذا لزمه خضوع الذليل المستخذي. وإذا كان الحق بجانبه، دافع عنه دفاع المستأيد الضاري، يقف أمام علي وأمام معاوية وأمام زياد ابن أبيه، فيجهر بالحق الصريح من غير مجمعة ولا مواربة ولا بيالي ما بعده.

تولى في زمن عمر بن الخطاب فتح خراسان، فدوَّخ الفرس ومَلِكهم يزيدجرد، ولقي من الحروب ما تشبَّب من هوله الولدان، ولكنه صَبَرَ وظفر، وأنجد ملك الفرس والترك وأهل فرغانة والصُّغد، فلم يكن فيهم أمام الأحنف وجنده غناء.

ورق الأحنف العربي البديوي وليد الصحراء في شملته يطارد بزجرد المتوَّج، ربيب النعمة، وعُصاة المدينة، وسليل الأكاسرة، ونتاج الحروب المنظمة بين فارس والروم، في العدد والعديد، والجنود والبوند، وظفر التميمي سيد فارس، وطارده حيثما حل، حتى جاوز حدود بلاده، وخرج منها لا إلى رجعة، وأقبل أهل فارس على الأحنف فصافحوه ودفعوا إليه الخزائن والأموال، وتراجعوا إلى بلدانهم وأموالهم، على أفضل مما كانوا عليه زمن الأكاسرة.

فلما نشبت الحرب بين عليّ ومعاوية، رأى الحق في جانب علي، فانضم إليه بقومه، وأعانته بسيفه ورأيه؛ فاشترك معه في حرب صِفِّين، ونصحه ألا يكون أبو موسى الأشعري حَكَمًا، وظل مخلصًا له العمل والقول حتى قتل عليّ. ودانت البلاد لمعاوية، فأطاع معاوية في شمم وإباء. دخل عليه يومًا، فقال له معاوية: أنت الشاهر علينا سيفك يوم صِفِّين؟ فقال له: يا معاوية، لا تذكر ما مضى منا، ولا تردُّ الأمور على أدبارها، فإن السيف التي قاتلناك بها على عواتقنا، والقلوب التي أبغضناك بها بين جوانحننا، والله لا تمدُّ إلينا شبرًا من غدر إلا مددنا إليك ذراعًا من ختر، وإن شئت لنتصفين كدر قلوبنا بصغرٍ من عفوك، فقال له معاوية: فلاني أفضل. ثم استرضاه ومن معه.

ولما أراد معاوية أن يبايع لابنه يزيد، أخذ الناس يتكلمون في مدح يزيد والثناء عليه، ويمدحون معاوية على عمله، والأحنف ساكت. فقال له معاوية: ما لك لا تتكلم يا أبا بحر؟ - وكانت كنيته - فقال قومه المشهورة: «أخاف الله إن كذبت، وأخافكم إن صدقت». فكانت كنيته أبلغ من التصريح.

بعد أن قتل عليّ، رأى من مصلحة المسلمين أن يشايح الأمويين، فإن هذا أقرب إلى الوحدة وأدعى إلى الألفة، حتى مع ما هم فيه من ظلم أحيانًا وطغيان أحيانًا، يدل على ذلك

تاريخه وأقواله، فقد استنصر به الحسن بن عليّ على معاوية، فلم يجبه، وقال: «قد بلونا حسناً وآل حسن، فلم نجد عندهم إيالة الملك، ولا مكيذة الحرب» - وكان بينه وبين عبد الله ابن الزبير جفاء، فلم يشايهه في الخروج، ورأيناه ينصح قومًا من تميم أرادوا أن ينضموا إلى ابن الزبير ألا يفعلوا.

ولكنه كان يطبع الأمويين ولولاهم طاعة الحازم العاقل، يتقدم فيما يرى ويمحضهم النصح في صدق وإخلاص. وله موقف مع زياد من خير المواقف أثرًا في تاريخ الإسلام، فقد همّ زياد أن يقتل الموالي لكثرتهم ومزاحمتهم العرب، فاستشار الأحنف فقال: إن ذلك ليس لك، إن رسول الله لم يقتل من الناس من قال: لا إله إلا الله، وشهد أن محمدًا رسول الله، وإنهم غلّة الناس، وهم الذين يقيمون أسواق المسلمين، أنتجمل العرب يقيمون أسواقهم قصابين وقصارين وحجامين؟ فأذعن زياد لرأيه ونزل على إشارته؛ ويقول الأحنف: إنه ما بات ليلة أطول منها، خشية أن ينقذ زياد فكرته.

ووقف في البصرة موقفًا بديعًا يصلح بين القبائل المختلفة المتعادية من الأزدي وبكر وعبد القيس، ويبدل من ماله دييات لما يقع من القتل حتى يلتئم صدعهم، ويجمع شملهم، ويعيشوا في البصرة عيشة هادئة مطمئنة.

لقد عابوا عليه أنه ذكر امامه الزبير بن العوام عندما ترك القتال يوم الجمل ومر ببني تميم، وقال: جمع الزبير بين الناس يقتل بعضهم بعضًا، ويريد أن ينجو إلى أهله فتبعه رجل سمع هذا القول فقتله، فقال الناس: إن الأحنف قتل الزبير بكلامه.

كما عابوه بأنه كان سميحًا مطيعًا لجارته «زُرّاء»، حتى كان الناس يكونون من وقوع الحرب بقولهم: «غضبت زُرّاء»، لأنها إذا غضبت غضب الأحنف، وإذا غضب الأحنف شرعت الأمة وانتصبت السيف.

ولكن أي عظيم لا يعاب؟ وكفى الأحنف نبلاً أن كانت عيوبه من هذا القليل لا تغدش شرقًا ولا تجرح عرضًا.

وللأحنف ناحية أخرى بليغة، هي ناحية أدبية غزيرة أمدت كتب الأدب العربي بغذاء صالح قوي، هو ما روي عنه من جمل حكيمة جمعت إلى حسن اللفظ وقوته، وجودة المعنى وصحته، ونضحت عليها صفات الأحنف النبيلة الشريفة، وكانت خلاصة لحياة حافلة بالتجارب. كانت هذه التجارب والمعاني في رأس أرسطو اليوناني الفيلسوف، فصاغها

صياغة علم وفلسفة، وكانت في رأس الأحنف بن قيس العربي البلدي، فصاغها في شكل حكم وأمثال وجمل موجزة، تحمل معاني غزيرة، فكان لكلّ مزايا منهجه في النظر، ومنهجه في القول. لقد وصل الأحنف في الإسلام ما بدأ به أكرم بن سفيان من الحكيم في الجاهلية، وزاده الإسلام غزارة وقيصًا. وكانت حياته العملية من حروب واتصال بالسلطان والولاية وخبرة بالناس ونزاعهم وأنظارهم، وسيادته وكثرة سؤال الناس له عما سوّده، مدادًا صالحًا يستقي منها حِكْمه وأقواله.

من أجل هذا كله نال عند الناس منزلة قلّ أن يطمع فيها طامع. يعجب الناس بعقله حتى يقول سفيان: ما وُزن عقل الأحنف بعقل أحد إلا وزنه. ويعجبون بسيادته وهيبته حتى يقول القائل [من الوافر]:

إذا الأبهصارُ أبصرتْ ابنَ قيسِ

ظليلُن مهابةً منه حُشوعًا

فلله الأحنف قائدًا في الحروب لا يباري، والله الأحنف سيدًا في قومه مطاعًا، والله الأحنف حكيماً مجرباً، والله الأحنف بليغاً مفوهاً، والله السعدية إذ رثته فقالت: «نسأل الله الذي ابتلانا بموتك وفجعنا بفقدك، أن يوسع لك في قبرك وأن يغفر لك يوم حشرك، فلقد عشت مودوداً حميداً، ومث سعيدياً فقيدياً. ولقد كنت رفيع العماد، وأري الزناد، ولقد كنت في المحافل شريفاً، وعلى الأراميل عطوفاً، ومن الناس قريبا، وفيهم غريباً، وإن كان لقولك مستمعين ولرأيك متبعين. رحمتنا الله وإياك».



أكاذيب المدنية

لكل مدنية جانبان: جانب يصح أن نسميه «الجانب المادي»، وجانب يصح أن نسميه «الجانب الروحي».

ونعني بالجانب المادي القوة الحية وما يتبعها وما يُبْدؤها؛ فالسلح وما إليه قوة مادية، والمخترعات الحديثة - من كهرباء وبواخر وقطارات وطائرات وغواصات - قوة مادية، وما اخترع من صنوف الترف - كاستخدام الكهرباء في شؤون الحياة، واستخدام القوة الميكانيكية في تنظيم الأعمال - قوة مادية؛ بل إن الوسائل التي تستخدم لهذه الغاية، كالعلوم الرياضية والطبيعية والكيميائية والطبية هي أيضًا قوة مادية، لأن نتائجها في الحياة هي هذه المخترعات والمستكشفات التي تزيد في ترف الناس ونعيمهم من الناحية المادية، بل المدارس والجامعات التي تعلّم لهذه الغاية هي قوة مادية للدولة.

والقوة الروحية هي رسم المثل الأعلى للإنسان، والسعي في الوصول إليه، وهي العمل على إصلاح النوع الإنساني بأكمله من الناحية الفردية ومن الناحية الاجتماعية والسياسية، وهي تعويد الإنسان أن يفكر ويشعر ويعمل لخير الإنسانية، حتى تقرّب من المثل الأعلى لها، وهي أن يخفق قلب الإنسان بحب الناس جميعًا، وبحب الخير العام لهم جميعًا، وهي أن يوضع من النظم ومن طرق التربية ومن القوانين ومن المعاهدات ما يحقق لهذه الغاية أو على الأقل ما تقرّب منها، وعلى الجملة هي تغذية الروح بحب الخير للإنسانية.

وليس يمكن أن تُعد المدنية مدنية راقية إلا إذا وجد فيها الجانبان، وكانا معًا راقين، وكانا متوازنين. فلنتظر - في ضوء هذا القول المجمل - إلى المدنية الحديثة، أي مدنية صالحة؟ أي مدنية راقية؟ أي أمل الإنسانية؟
الحق - مع الأسف - أنها ليست كذلك.

لقد نجحت في الجانب المادي نجاحًا فوق ما كان يُتَظَر، وفشلت في الجانب الروحي فشلًا أبعد مما كان ينتظر، فأما الذين يهمهم الرُواء والمنظر وحُسن الشكل والمتعة المادية فقد صَفَقُوا للمدنية الحديثة حتى كَلَّت أيديهم من التصفيق، وحثت أصواتهم من نداء

الاستحسان؛ وأما الذين يهتمون من الإنسان روحه لا جسمه، ومن المادية روحها لا مادتها، فنالهم شيء غير قليل من اليأس. أما المادية فحدث عنها ولا حرج، فقد حلقت الطائرات في السماء، وغاصت الغواصات في قاع الماء، وأتت الكهرباء بالسحر الحلال، وتضخمت على زر فتبع ما شئت من أنوار، وتضخمت على زر فتبع ما شئت من حرارة، وتضخمت على زر فتبع ما شئت من حركة؛ وهذا التلفزيون بين أوروبا وأمريكا، وهذا اللاسلكي يفعل أعاجيبه، بل كيف أعزّ والمخترعات لا تحصى عددًا، والمعجب منها لا ينتهي أبدًا، حتى ظننا أن العالم احتفظ بأسراره كلها منذ خلق، ثم باح بها جميعًا لرجال المدنية الحديثة، فلم يعد لديه سر، وكل ما في الأمر تصفية حساب الأسرار.

ولكن لا تخدعك هذه المظاهر، فالمثل العامي يقول: «لا يعجبك البيت وتزويقه، نساكه قد جف ريقه». لا تنظر إلى المكان وانظر إلى السكان.

هذه مشكلات العمال العاطلين، وهذه الملايين المملية من البائسين، وهذه الحروب الطاحنة في أسبانيا بين الشيوعيين والفاشيين، وهذه الدول كلها تسبح لتعذب بأبنائها جميعًا في أتون من نار مساحتها الأرض كلها، وهذا وهذه، مما لا يعد من ضروب الشقاء.

هذا هو القصر السعيد، فأين سكانه السعداء؟ وهذه هي السفينة الجميلة المملة بكل وسائل الإعداد، فأين برّ السلامة؟ وهذا «الفرح»، فأين «العريس»؟

سيرُ هذا الشقاء كله طغيان جانب المادة على جانب الروح. سيرُ هذا كله أن المدنية الحديثة عجزت عن أن تنظر إلى الإنسان كوحدة على الرغم من أنها قرّبت بطرق المواصلات والمعاملات بين أجزاء العالم. لقد قربت في المكان وباعدت بين السكان، تقدمت في علم الجغرافيا ولم تتقدم في علم الاجتماع، استكشفت الجبال والوديان والصحارى والأنهار والبحار، ولم تستكشف قلب الإنسان. عملت على وحدة الإنسان جغرافيًا، وعملت على تفرقه اجتماعيًا؛ فما أغرب شأنها، وما أصحح عينها، وما أضحف ذكاهها!

لقد تساءلت المدنية؛ كيف نعيش؟ فحسنت كيف نعيش، ولكن لم تتساءل لِمَ نعيش، وكيف يجب أن نعيش، وما الغاية التي لأجلها نعي، فلم تقدم في هذا الباب شيئًا.

إن العلم كان وسيلة صحيحة لتحسين كيف نعيش، ولكن العلم لا يكفي للإجابة عن بقية الأسئلة، فلم يكن وسيلة صحيحة لها.

لقد ابتكرت المدينة الحديثة فكرة الوطنية، فكانت سبب شقائها، ومصدر محتتها،
وفقدانها روحانيتها.

لقد كانت الأسرة هي الوحدة، ثم كانت القبيلة، ثم كانت المدينة، ثم كانت أهل الدين
الواحد، ثم كانت في المدينة الحديثة الأمة؛ ولكن في كل ذلك شقاء، ولا يمكن أن يسعد
العالم حتى تأتي مدينة تجعل الإنسانية كلها هي الوحدة، وهي الغاية، وهي المثل الأعلى.

فكّر في أكثر شُرور هذا العالم، وكلما بنا سبب، فارجعه إلى علته الأولى، تصلّ أخيراً
إلى أن علة العلل ضيق هذا النظر في جعل الأمة لا الإنسانية هي الوحدة؛ فالتسلح،
والحروب الماضية، والحروب المستقبلية، وكثرة العاطلين، وغلاء الأسعار، والخصومات بين
الأحزاب، والخصومات بين الأمم، وعدم وجود المال الكافي للإصلاح الاجتماعي، سببه
كله هذه النظرة الضيقة، نظرة الساسة المستبدين إلى أمتهم، يؤدّبهم من وراء ستار رجال
الأموال والأعمال، وحتى الرجال الذين كانوا موضع الأمل في إعزاز جانب الروح، وهم
رجال الدين أصبحوا - كذلك - رجال سلطة.

هذه المدينة التي شرختها طغت على كل شيء؛ فالأخلاق أساسها هذه المادية، وبرامج
التعليم أساسها الوطنية، ومالية الدولة مشلولة بالأقراض الحربية، والآلات المخترعة جعلت
أصحاب الأموال والحكومات ينظرون إلى الإنسان نظرهم إلى ترس في آلة، واستغرقت المادة
كل تفكير المفكرين، من اقتصاديين ومالين وعملاء وحكوميين. ومن اتسع تفكيره لإصلاح
روحي أو لإصلاح اجتماعي صدم بميزانية الدولة التي أسست على النظرة المادية، وصدم
بالحالة الدولية العامة، كالذي كان في عصبه الأمم؛ فقد خذلت وأصبحت في صميمها لأنها
حاولت محاولة بسيطة أن توجه تيار المدينة الحديثة إلى الناحية الروحية. فلما كانت البيئة
التي حولها لا تساعدها، اختنقت وأصبحت هي الأخرى جسماً بلا روح؛ ثم أصبح الناس
جيمياً وقد فقدوا حريتهم الحقيقية، على الرغم من الطلاء الكاذب من المناداة بالحرية.
فالحالة الاقتصادية المادية سلبت الناس حريتهم، وجعلتهم يعانون أشد المعاناة وسائل
العيش، ولا حرية لهم في التخلص منها. وكلما زادت المدينة، زادت مطالب الحياة،
وتعمّدت سبل الحصول عليها، وشعر الناس بضيق من شدة الضغط؛ وهل مع هذا حرية؟
والناس يرون الحرب أزمة المدينة؟ ولكن هذا خطأ؛ فالحرب نتيجة سوء المدينة، ومظهر
لحقيقة سوء الحال الاقتصادية والمادية، لا أن الحرب نفسها هي الأزمة؛ فالحرب هي عقرب
الساعة التي نراها، ولكن العقارب نفسها ليست إلا مظهرًا للآلات الدقيقة المستورة تحت

المقارب. وإذا رفعت المقارب، لم يتغير سير الآلات في شيء، وكل ما فقدناه هو المظهر والعلامة.

لقد أعلت المدنية الحديثة شأن العقل وغالت في تقديره، وآمن رجالها بأنه وحده هو الأساس الصالح للحياة، فكان من نتيجة ازدهار العلم إلى حد بعيد، وزادهم تحمسًا له ما كان من نتائجه الباهرة في المخترعات والآلات؛ ولكنهم بعد سيرهم الطويل، ونجاحهم الباهر في هذه السبيل، اصطدموا بحقيقة مؤكدة، وهي أن العلم وحده وما تبعه لم يكن السبيل لإسعاد الإنسان.

وأظن أن قد ظهرت موجة علت نفوس الناس تُشعرهم بأنهم لم يكونوا بعد العلم أسعد مما كانوا قبل العلم، وتشعرهم بأن المدنية ينقصها شيء كبير.

ما هو هذا الشيء؟

هذا هو الجانب الروحي الذي أشرت إليه. ولست أنكر مزية العلم، ولكنني أعتقد أنه وحده لا يكفي. إنني أفهم من المدنية معنى خاصًا، هو أنها «التقدم الذي يقوم به الناس في كل جانب من جوانب الحياة، وفي كل وجهة من وجهات النظر المختلفة»؛ فإذا انحصر التقدم في المادة وحدها والعلم وحده، كانت المدنية ناقصة، كما إذا انحصر التقدم في الروحية وحدها.

لقد رجحت في المدنية الحديثة كفة المادية، فيجب أن نضع في الكفة الخفيفة روحانية كثيرة حتى تتوازن؛ ولكن ما هذه الروحانية التي نريد وضعها؟

هي أن يخفق القلب بحب الإنسانية كلها؛ فليس هناك أمة مستعمرة وأمة مستعمرة، وليس هناك أسود وأبيض، وليس هناك أصحاب رؤوس أموال يتخذون الملايين خدماً وعبداً. هي أن يتجه من يدهم زمام الأمور إلى الخير العام لا الخير الخاص.

هي أن تُلغى الحدود الجغرافية، والحدود الجنسية، والحدود الوطنية، والحدود المالية ونحوها من حدود، ثم يكون المبدأ العام: «الإنسان أخو الإنسان يكده ويعمل لخيره».

هي أن يكون مبدأ الإنسانية دينًا يُبشّر به ويعمل من أجله، وتحوّر مناهج التعليم وقواعد الأخلاق على حبه.

لو فعلنا ذلك، لزال أكثر شرور المدنية الحديثة من حروب وعطلة وتناحر بين العمال

وأرباب الأموال، ولتعاون الشرق والغرب، وتعاون أهل الأديان المختلفة، ولشعر الإنسان بأن أفق تفكيره اتسع، وأفق شعوره اتسع، وشعر أن الأرض كلها وطنه، والناس كلهم إخوانه، ولشاع الحب في جز الأرض، وأصبحتنا نستشقه مع الهواء.
وما لم نصل إلى هذا الحد، فالمدينة مجموعة أكاذيب.

* * *

المصالحة

من الواضح أن اللغة الحية تتبع الحياة الواقعية للأمة التي تتكلم بها؛ فإذا استعملت الأمة آلة من الآلات، أوجدوا لها اسمًا للتعبير عنها. وإذا اخترعوا مخترعًا أو استكشفوا مخترعًا أو ركبوا تركيبًا، جاءت اللغة مباشرة فكملت نفسها بوضع اسم لذلك الشيء الجديد، فتمشت اللغة مع العلم والفن والصناعة؛ وكذلك الشأن في المعاني، فإذا استكشفوا ظاهرة في علم النفس، وضعوا لها اسمها، وإذا شعروا بمعنى من المعاني فكذلك. ويكثر استعمال الألفاظ في اللغة ويقل بقدر وقوع الشيء في الحياة العملية وأهميته؛ على حين أن أمة أخرى لا تستعمل هذا اللفظ في لغتها ولا ما يرادفه ويقابله، لأنها لم تشعر بهذا المعنى ولم تستعمله.

سقنا هذه المقدمة لمناسبة أننا رأينا في اللغة الإنجليزية كلمة تدور على ألسنتهم كثيرًا، ويستعملونها في كتبهم كثيرًا، ثم لا نجد لها مقابلًا يستعمل في لغتنا العربية. وهذه الكلمة وأمثالها في اللغة الإنجليزية يصلحها الاستعمال، ويتحور مدلولها على مرّ الأزمان، تبعًا لما يجري عليه العمل.

تلك الكلمة هي **Compromise**، وقد تنقلت في استعمالات مختلفة حتى صارت الآن تستعمل بمعنى حسم النزاع بين فردين أو امتين أو حزبين، وذلك بتناول كل منهما، عن شيء من وجهة نظره ومن مطالبه، واتفاقهما بعد ذلك على نتيجة هي وسط بينهما، أخذت بطرف من هلا وطرف من ذاك، وقربت بين وجهة نظر هذا ووجهة نظر ذاك.

وهذه الكلمة بهذا المعنى تدور في الكتب وعلى الألسنة دورانًا كبيرًا، لأن حياة الإنجليز الأخلاقية والسياسية تخضع لهذا المعنى كثيرًا، فهو مسلوكهم في فض النزاع بين الأفراد في المعاملات اليومية، وفي الخلاف بين أفراد الأسرة، وفي الأحزاب السياسية، وفي المفاوضات بين الدول، وهكذا؛ وعلى الجملة فقد استعملوا هذا المعنى كثيرًا في حياتهم، فكثرت استعماله في لغتهم.

ولكننا لا نستعمله كثيرًا في حياتنا، فلم نشعر بما يلجئنا إلى استعماله في لغتنا، فإننا إذا تنازع فردان منا أو حزبان، صمم كل منهما على وجهة نظره إلى النهاية غالبًا، مهما كانت

نتيجة ذلك من الخراب، واعتدّ الاعتقاد الجازم أن رأيه كله صواب لا محالة، ورأى مخالفه كله خطأ لا محالة. ولأجل هذا لا يسمح أن يدخل في صوابه شيء من خطأ مخالفه. أما هنا الخلق الذي تدل عليه هذه الكلمة الإنجليزية، فيتطلب أن يحترم ذو الرأي رأي مخالفه، ثم يجيز في باطن نفسه أن يكون رأيه خطأ ورأي مخالفه صواباً، أو على الأقل يجوز أن يكون في رأيه بعض الصواب وبعض الخطأ، وفي رأي مخالفه بعض الصواب وبعض الخطأ، فيحملهما ذلك على أن يتقاربا ويتفقا على حل وسط.

لا أجد أقرب في اللغة العربية للدلالة على هذا المعنى من كلمة «مصالحة»، فمن معاني المصالحة القانونية في كتب الفقه أن يكون بين اثنين خصومة وكل منهما يدعي بحق، فيأخذ كل منهما بعض حقه، وينزل للآخر عن بعض حقه، فإذا وسعنا هذا المعنى، وجعلناه يطبق على المعنويات كما طبق على الحقوق المالية، كانت هذه الكلمة أليق للدلالة على كلمة Compromise الإنجليزية. ثم إذا أكثرنا استعمال هذا المعنى في حياتنا اليومية، اضطر الناس للتعبير عنه بهذا اللفظ فصقل، وأخذ حيزه من الأفكار ومن المعاجم.

وبعد، فما الدائرة التي يستعمل فيها هذا اللفظ؟ وأي مناحي الحياة يستخدم فيها؟

إنني أرى الحياة العملية في جميع مناحيها مضطرة إلى استخدام المصالحة أو التصالح، وهذا من أهم الفروق بين المنطق النظري والحياة العملية؛ فالمنطق بنظرياته يحكم أحكاماً صارمة، فهنا أبيض وهذا أسود ولا شيء من الأبيض بأسود، وهذه القضية صحيحة أو خطأ ولا شيء بينهما، وهذا الرأي حق أو باطل لا محالة؛ أما الحياة العملية فليس فيها هذه الأحكام القاطعة الحاسمة، ولكن فيها المصالحة، سواء كان ذلك في النواحي الأخلاقية أو القانونية أو السياسية، فكل إنسان، إن دقت النظر فيه، مسرح صغير تلمب فيه الفضيلة والريذة وتتحاربان، ثم تصالحان على أن تتنازل الفضيلة عن بعض تشداتها، وتتنازل الريذة عن بعض استنهارها. وما الفضيلة في الحقيقة إلا الرذائل مدللة أو منقحة.

فالإنسان المتوحش كان يعيش بفرائزه، فلما تمدن، عدلت هذه الغرائز المتوحشة، وسُميت فضائل. فالفضائل بالنسبة للرذائل كالزهرة في البستان والزهرة في الرادى أو كالقط المستأنس بالنسبة إلى القط المتوحش. فالرغبة الجنسية الفطرية عند المتوحش تحولت إلى حب لطيف في المدنية، والقتل والغارة والانتقام عند المتوحش دخل فيها العقل والنظام، فصارت قانوناً وسياسة وعدلاً عند المتمدنين. والأناية عدلت فصارت الثقة بالنفس واحترام النفس ونحو ذلك مما يعد فضائل. والحرب بين الأفراد والجماعات دخلها التعديل فسميت

منافسة مشروعة كالمنافسة بين التجار والعلماء والأدباء، والمنافسة بين الأمم.

وما لنا نذهب بعيدًا، ونظرية أرسطو في الأوساط، وهي أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين، ليست في الحقيقة إلا من هذا القليل؛ أي أن هناك رذيلتين تعادلتا وتصالحتا، فكان منهما الفضيلة، فالجبن والتهور تصالحا فكانت الشجاعة، والبخل والسرف تصالحا فكان الكرم، والفجور والخمود تصالحا فكانت العفة.

بل لعل هذا هو الشأن في العلم والأدب. فالخرافات وأوهام المتوحشين صارت خيالًا خصبًا عند المتملنين ينتج الشعر والقصص، والتنجيم عند الأولين صار علم الفلك عند الآخرين، والسحر والكهانة في الجاهلية أصبحا علم النفس في العصور الحديثة، وتحويل المعادن إلى ذهب في القرون الوسطى أصبح الكيمياء في القرون القريبة، ووصفات المعاجز والمعالجة بالتجارب أصبحت على مر الزمان علم الطب بعد أن دخلها كلها التعديل والمصالحة.

وهذا هو الشأن في القضاء؛ ففي القضية يتولى محامون جانبًا من جوانب القضية يذلون علمهم وفصاحتهم ومهارتهم الخطابية والقانونية في أحقية جانبهم، ويفعل مثل ذلك محامو الجانب الآخر؛ ثم يقف القاضي موقف الناظر إلى الجانبين ويفاضل بين وجهتي النظرين، فقد يقتنع بجانب منهما ويقضي به، ولكن في كثير من الأحيان يلجأ إلى المصالحة؛ ولست أعني أن يصلح بين الخصمين، ولكن أعني أن يرى لكل خصم جانبًا من الحق وجانبًا من الباطل فيصلح بين وجهتي النظر ويشترق منهما مما حكمه، فهذا هو التصالح.

فإن نحن جئنا إلى السياسة، فمجال القول ذو سعة؛ فالأحزاب السياسية البرلمانية تقوم في قضايا الأمة العامة مقام المحامين في القضايا الشخصية في المحاكم، كل يؤيد رأي حزبه ويدعمه بالحجج، ويبين الخطأ في وجهة نظر خصمه، ثم يقوم الاقتراع على الرأي مقام القاضي في المحاكم. وفي كثير من الأحيان تكون المصالحة أيضًا، أعني أن يتنازل كل حزب عن بعض رأيه، ويأخذ ببعض رأي الآخر وهكذا، نزولًا على قاعدة أن كل حزب يجب أن تسير مصلحة الأمة لا مصلحة حزبه الخاص.

فمعنى الحزب السياسي جماعة لهم مبادئ معينة يرون أن الحكومة يجب أن تسير عليها لتحقيق مصلحة الأمة، ولهم وسائل معينة في تحقيق هذه المبادئ، ولهم خطة معينة في ترقية الأمة من ناحية يرون أنها أهم التواحي، وهم يعملون للوصول إلى الحكم لتحقيق هذه الأغراض النافعة للأمة.

والحكم في صلاحية حزبهم، أو بعبارة أخرى في صلاحية مبادئهم أو عدم صلاحيتها، هو رأي الأمة في الانتخاب.

ولكن مبادئ كل حزب إذا نزلت من سماء نظريتها إلى حياتها الواقعية تبين أنها في حاجة إلى تعديل وإصلاح، وأن مبادئ الأحزاب الأخرى قد يكون فيها من الخير ما ليس عند غيرها، فتتصالح المبادئ.

هنا النظر يطفح حدة كل المتخاصمين، ويحمل كل خصم على احترام خصمه كما يحترم نفسه، وألا يعتقد أنه هو وحده العاقل الأمين وأن خصمه هو الجاهل الخائن، بل يعتقد أن له وجهة نظر جديرة بالاحترام، ولخصمه وجهة نظر أخرى جديرة بالاحترام كذلك.

وبعد، فلعل ما يصيب الشرق الآن من اضطراب سياسي سببه أنهم لم يعرفوا هذا الخلق، ولم يفهموا سره، ولذلك لا يجدون أنفسهم في حاجة إلى البحث عن كلمة تدل عليه.

أعتقد أن الخصومات الفردية تتلطف كثيرًا بهذا الخلق، وأن الخلافات الحزبية تفقد حدتها إذا سارت عليه.

فهذا الخلق يجعل الأحزاب السياسية المتنازعة تحترم وجهة نظر خصومها. وتنتظر إليهم كأشراف لا مجرمين، وتعاملهم معاملة الند لا معاملة المتهم، وترى أن الحزب إذا تولى الحكم فليس يحكم حزبه، ولكنه يحكم الأمة على اختلاف أحزابها، فهو مطالب أن يعدل في خصمه كما يعدل في مؤيده. وهذا الخلق يجعل صاحبه ينظر إلى خصمه كما تنظر كل فرقة في لعب الكرة إلى الفرقة الأخرى كلهم ينساقون ويتراكضون، وكل فريق يود الخلبة، ولكن قانونهم جميعًا في اللعب هو قانون الشرف. فإذا انتهى اللعب، صافح كل خصم خصمه، ولا غلّ ولا ضينة، وتبين لهم أن الخصومة كانت مصطنعة، وأن الغرض قد تحقق للغالب والمغلوب معًا، وهو الرياضة البدنية للجميع.

كم أتمنى أن يتبه الناس لهذا الخلق «خلق المصالحة»، وأن يكرروه، وأن يستعملوه في لغتهم وفي معاملتهم، وأن يضعوه في أول ثبث الأخلاق بجانب الصدق والشجاعة والعدل.



المادة لا تنعدم

هكذا يقول علماء الكيمياء ويشرحون قولهم، ويبرهنون عليه، ويرون أن المادة تتغير وتحول وتعود إلى عناصرها الأولى، ولكن لا تنعدم؛ والعالم كله كساقية جُحاح، تغرف من البحر، وتصب في البحر؛ فقد يحترق هذا المكتب الذي أمامي، لا قدر الله، ولكنه لا ينعدم، بل يتحول إلى عوامله الأولية، وسيغذى منها النبات، ويتكون منها خشب جديد، قد يكون مكتب المستقبل.

قال الكيميائيون ذلك، وقصروا قولهم على المادة، لأنها مادة عملهم، وموضع تجاربهم. ولو عَرَض لهذا فيلسوف واسع النظر، غير محدود البحث، لقال: «لا شيء ينعدم».

إن الأعمال من خير وشر لا تنعدم، بل تنمو وتحول، وتؤثّر وتؤثر، ولكن على كل حال لا تنعدم. إن كذبة واحدة تكذبها على أولادك في بيتك - من غير أن تعيرها اهتمامًا - لا تنعدم، فسوف تبيض وتفرخ وتنتج كثيرًا من أمثالها، وسوف يكذب أولادك، وستخرج الكذبة من حجرتك إلى سائر بيوتك، وستخرج من بيتك إلى المدرسة، وستخرج من المدرسة إلى مصالِح الناس ومعاملتهم، فكيف تنعدم؟

قد يذوق العمل ويصغر حتى لا تراه أعيننا، ولا تسمعه آذاننا، ولا تشعر به نفوسنا؛ ولكنه موجود، يعمل عمله في هذا الوجود، ويفعل ويفعل، ويتسع نطاقه، ويعمل في دوائر مختلفة قد لا تخطر بالبال. وما أظنك تجهل أن حصاة ترميها في البحر الأبيض المتوسط لا بد وأن يتأثر بها المحيط الأطلنطي، وإن لم تر ذلك عيوننا؛ والدليل على ذلك بديهى، فلو كبرت هذه الحصاة ملايين المرات، أفلا تؤمن بهذا الأثر؟ إذا فأمن بأن هذه من تلك، وعلى نسبتها ومقدار حجمها. وجزء من ألف من الشعرة له ظل حقيقي، وإن لم تره عيوننا، ولولا ذلك لما كان لألف ألف شعرة ظل، ولما كان لثوبك الذي تلبسه ظل.

وعملك الخير مهما صغر، له أثره في أمتك مهما صغر، أعلته أو أسرته، نجت فيه أو فشلت، علم الناس أنك مصدره أو لم يعلموا. وهل مقياس رقي الأمة وانحطاطها إلا عبارة عن عملية حسابية مركبة من جمع وطرح، جمع لما صدر منها من حسنات، وطرح لما

صدر من سينات؟ لكن هذه العملية أشد ما تكون من صعوبة، ولتحتاج إلى ما شئت من آلات دقيقة للجمع والطرح، فإن طريقة الحل لهذه المسألة في منتهى البساطة.

وليس الأمر مقصورًا على الأعمال؛ فإذا قلنا: «الأعمال لا تنعدم»، فهو تكرير لفعل الطبيعيين «المادة لا تنعدم»، وهل الأعمال إلا نوع من المادة؟ بل الأفكار والآراء من هذا القبيل، فالفكرة لا تنعدم، والرأي لا ينعدم؛ فإذا دهرت إلى فكرة، أو جهرت برأي، فقد أخرجت إلى الوجود خلقًا جديدًا ينطبق عليه القانون العام. قد ينجح الرأي وتعتقه الأمة، بل يعتنقه العالم، وتظهر آثاره في أعمال الناس وحياتهم ونظامهم، فتسلم معي بأنه لم ينعدم ولكنه قد يفشل؛ وقد يستعمل الناس في اضطهادهم وحره كل أنواع الأسلحة المشروعة وغير المشروعة، والرفيعة والوضيعة، حتى يخفي ولا يظهر في الوجود، فتظن إذ ذاك أنه انعدم، وهو ظن غير موفق؛ فقد يخفي ليمود إن كان صالحًا، وقد يحدث قبل أوانه، فيستتر وينكمش، ويبقى حيًا يتغذى في الخفاء، وتنمية الأحداث، حتى إذا تم نموه، وتهاى الناس له، برز إلى العيون ثانية أو ثالثة، وهو أصبر على مقاومة الحرب، وأقوى على مصارعة الباطل، حتى يكتب له النجاح - وحتى إذا كان الرأي فاسدًا سيئًا لا يصلح لحال ولا لمستقبل، فليس مما ينعدم، إنما هو يتحول ويتحور، كلوح خشب لا يصلح بحالته أن يكون شُبَّاكًا فينجر، أو لوح زجاج ليس بالحجم الذي تريده فيصغر، أو حديدية لا يناسب شكلها وحجمها فتوضع في قالب جديد بعد أن تصهر؛ وهذا في الرأي يغير ويعدل، ويطمع بأراء أخرى حتى يخرج خلقًا آخر، ولكنه في كل ذلك لا ينعدم. وفرق كبير بين أن تقول: فشل الرأي وفشل المشروع، وأن تقول: انعدم الرأي وانعدم المشروع. فالفاشل موجود والمعدوم معدوم، وشتان بين الموجود والمعدوم. فالرأي الفاشل أو المشروع الفاشل شيء حي قد تلقى درسًا من الفشل ليصبح بعد رأياً قويمًا ومشروعًا ناجحًا، وهذا لا ينطبق على المعدوم.

بل أذهب إلى أبعد من ذلك، وأرى أن العارض يمر على النفس، أو الخاطر يخطر بالذهن، لا يضيع ولا يذهب سدى ولا ينعدم، وإنما هو دخان قد يكون بعد سديًا، ثم قد يكون السديم كوكبًا يلمع أو نجمًا يتألق، وقد يكون على العكس من ذلك صاعقة تحرق، أو وميضًا خلبي يبرق؛ وعلى الحالين فسيكون مولودًا جديدًا، شقيًا أو سعيدًا، ليس كثير مما يعثرنا - من حزن يسبب الكسل والخمول والمَلَل، أو فرح يدعو إلى العمل - سبه طائف مجهول طاف بالنفس، وخطرة متكررة خطرت لها، فقيرت حالها وكبتهتها تكيّفًا خاصًا في هذا الوجود؟ أو ليس كثير من الآراء التي أسبغت على هذا العالم نغمًا، وكثير من المشروعات

التي عمّ الناس خيرها أو شرها، بدأت خطرة ثم كانت فكرة، ثم أصبحت بعدُ عملاً؟ أليس مما يكوّن الإنسان خطراته، فهو خيّر أو شرير بخطراته، وهو بانس أو منعم بخطراته؟ ولو كشفت عنا الحجاب، لقرأنا في صفحات الإنسان حُفلاً عميقاً خطته في نفس الإنسان خطراته وآراؤه، وهو أدل على الإنسان من مظهره الكاذبة، ومناظره الخارجية الخادعة.

وعلى الجملة، فإن قال علماء الكيمياء: إن المادة لا تنعدم. فكل ما في الوجود يقرر أن «لا شيء ينعدم». إن كان هذا حقاً فويل للخيّر يقمده عن الخير أنه لم يرَ بعينه آثار عمله، وويل للخيّر صرفه عن خيره نكران الجميل وجحد المعروف، وويل للمجدّ عدل به عن جلده أن لم يسبح الناس باسمه، ويشيدوا بذكوره، ومرحى لمن كان مبدؤه: «الخير للخير، ولا شيء ينعدم».



نَجَّارٌ وَنَجَّارٌ

استأجر دكانًا أمام منزلنا الأسطى حسن النجار.

وهو شاب في نحو الثلاثين من عمره، مهزول الجسم، أصفر الوجه، يتعلل نعلًا بالية، ويلبس ثيابًا رثة، وعلى رأسه طربوش أسفله أسود، وأعله أحمر، قد دفعه إلى الوراء ليظهر «فُصَّته» من شعره، فرَّعها فروعًا، ورفعها إلى السماء لتناطح السحاب.

ينظر إليك بعين متفخخة كأنه قريب العهد دائمًا بنوم طويل ثقيل، ويمشي متطرخًا كأن في رأسه دائمًا فضلة حُمار، وعلى وجهه غيرَة كان الماء لم يمسه أبدًا، وأقوى شيء فيه لسانه في السباب، وصوته في النزاع.

ليس لفتح دكانه أو إغلاقه موعد، ولا لعمله وراحته وقت محدد، يحلوه أحيانًا أن يغلقة في الصباح ويفتحة في الظهر، إذا بدأ الناس يَقبلون، وأحيانًا يسه أن يتركه مغلقة طول النهار، ويفتحة ليلاً حيث يبدأ الناس في النوم، فيضيء مصباحه، ويخرج عدته وأدواته في الشارع، ويأخذ في نجارته ما حلا له ذلك، فحينًا إلى الفجر، وحينًا إلى الصباح. تحاول أن تصده عن ذلك وتنصحه، فيظهر الطاعة ثم يستمر في خطته. وأحيانًا تنقلب دكانه في الليل حانة يجتمع وأصحابه، فيتنادمون ويتشاربون، حتى إذا تمشت الخمر في مفاصلهم، ودبت في عظامهم، ذهب بهم كل منعب، وأخذت منهم كل مأخذ، فتغنوا أحيانًا، ووقع الغناء في نفوسهم أحسن وقع، وصاحوا جميعًا بصوت واحد: آه! ممدودة ما طاعتهم أنفاسهم. وأحيانًا يعللون عن الغناء إلى تبادل النكات، ويعقبون كل نكتة بضحكة عالية تسر نفوسهم، وتخرق آذان جيرانهم.

وإذا فتح الدكان نهارًا، فمعرض غريب، لا لجودة المصنوعات، ولا دقة المعروضات، ولكن لأصحاب الحاجات قد أتوا يطالبون بإنجاز أعمالهم، والشكوى من تأخير طلباتهم؛ ثم يصل الأمر في أغلب الأحيان إلى تدخل البوليس، وأحيانًا يكون ما هو أدهى وأمر، إذ يكون قد سلَّم إليه صاحب حاجة دولابه أو كرسبه لإصلاحه، فلم يجد دولابه ولا كرسبه لأن الأسطى حسن اضطرته الحاجة الملحة فباعه وأضاع ثمنه.

وهكذا أصبح شارعنا بحمد الله معرضًا في النهار للسباب والمنازعات والخصومات والبوليس، وتمدى جميلًا ليلاً لأهل السباح الملاح، إلى الصباح.

وأخيرًا عدت من عملي يومًا، فرأيت الزحام شديدًا على دكان الأسطى حسن، وإذا جلبة وضوضاء، وصياح يملأ الآذان، وإذا المتادي ينادي لبيع عدد النجارة وأدواتها:

منشار في حالة جيدة!

عشرة فروش - أحد عشر - اثنا عشر.

ألا أونا - ألا دو - ألا تريه.

وهكذا حتى تم بيع كل ما في الدكان، وفاءً لأجرتها خمسة شهور تأخرت على الأسطى حسن.

وكان شعوري إذ ذاك مزيجًا من غبطة الألم، وحزن وفرح؛ فقد آلمتني خاتمته، وأفرحتني ما منيت به نفسي بعد ذلك من نوم هادئ سعيد.

ودعوت ربي جاهدًا ألا يرغب في الدكان مستأجر بعد، فإن كان ولا بد فكّواه أو عطار، لا نجار ولا بائع فراخ ولا مبيض نحاس. وقصرت شكواي على الله بعد أن جربت البوليس، فوجدته لا يابه لهذه السقاسف، وليس له من الزمن ما يلقه لهذه الصغائر.

ولكن أبي القدر أن يستجيب دعوتي - وكان الدكان وقفً على سكنى النجارين - فقد سكنها هذه المرأة أيضًا نجار، ولكنه من صنف آخر، هو نجار رومي، لم أشعر بسكناءه إلا بعد شهر، إذ لم يكن في عمله شيء غير عادي، فهو يفتح دكانه وقت العمل، ويغلقها عند الغروب، وينجر فتدمج أصوات دقانه ونجارته في أصوات البائعين وحركات المارين.

دعوته يومًا لإصلاح دولاب، فإذا شاب يشترك مع الأسطى حسن في سته، ويختلف عنه في كل شيء آخر، جميل الهندام، وإن لم يكن ثمينه، ضعف شعره في أناقة ولمعان، بينما اعتنى الأسطى حسن «بقصته» فقط - عمل عمله في هدوء وإتقان، وكأنه يحترم نفسه ويحترم عمله، ويقدر نوع معيشته وما يلزم لها، فطلب ضعف ما كان يطلبه زميله، فدفعته راضيًا.

له في جوارنا ستة أشهر أو تزيد، لم أسمع صوته، ولم أسمع شاكيا من تأخر موعد أو تصرف سيئ؛ ولم يقلق راحتي كما أقلقها من كان قبله، فهو وإن لم يكن كواءً أو عطارًا كالذي رجوت، فليس شرًا منهما. وتبين بعد أن الأمر ليس نوع الصناعة، وإنما هو نوع الصانع.



ونزلت بيتًا في ضاحية من ضواحي الإسكندرية، فرأيت «فيلًا» جميلة على شاطئ البحر، لا يسكن مثلها - عادة - إلا من ورمت جيوبهم، وانفضت محافظتهم، راديو، وبيانو، وما شئت من أسباب النعيم ورفاهة العيش؛ ولكن لفت نظري رجل يلبس قباء، ويحزم وسطه بحزام، وعليه جاكته بسيطة نظيفة، قد أرخى لحيته، ودفع طربوشه إلى الوراء، يحمل أقمشة على كتفه يكاد ينوء بحملها، وهو من الصنف اليهودي الذي تراه يجول في الشارع كل يوم يبيع «الدمور» و«الزفير» و«البانستا». حيرني أمر هذه «الفيلًا» بجمالها ونظافتها، وأمر هذا الرجل يخرج صباحًا يحمل سلعته على كتفه وقد سمنت، ويعود مساء وسلعته على كتفه وقد هزلت. أمستأجر هذا الرجل حجرة صغيرة في البيت، أم قريب فقير لأصحابه عطفوا عليه وأروه، واحتملوا منه أن يعيش بينهم وينزل في سكنهم؟

وفي الحق كان هذا لفزًا شغلني شرحه، وأعياني حله؛ ثم هدتني المصادفة البحتة إلى استكشاف الأمر وافتضاح السر: هو ربُّ البيت وعميد الأسرة، وليس فيها إلا زوجه وأولاده؛ ولكن كلهم يعمل، وكلهم يكسب: هذه خياطة، وإحدى بناتها معلمة بيانو، وهذا ابنه كهربائي، وهذا الآخر يعمل في مصلحة التلغراف، وكل كاسب يعطي ما كسبه لأبيه، ويجمعون من ذلك ما يجمعه موظف وسط أو فوق الوسط، ثم هم جميعًا يعلمون كيف يعيشون، وكيف يتعمون بالعيش بأقل نفقة، ويعلمون ما ينفقون وما يدخرون.

قارنت بين هذا الرجل ورجل مصري آخر، كان يجول أمام بيتنا أيضًا، ويحمل سلعة كلعة اليهودي، وينادي على «حريير المحلّة»، وتصوّرتة ويؤسه، وتصورت أسرته ويؤسها، وكيف يتحد العملاق، وتباين المعيشان.



ثم نسمع الشكوى الحارة من العمال العاطلين، والمتعلمين العاطلين، ونسمع من يرجع العلة إلى تفشي الأمية حينًا، وإلى نوع الدراسة حينًا، وإلى غير ذلك من أسباب. وليس في نظري سبب أهم من نقص الأخلاق، ولست أعني أخلاق الكتب، ولكن أعني أخلاق العمل، من معرفة طرق الكسب، وإجادة العمل، وحسن العرض، وعدم الأنفة من مزاوله الحرفة مهما حقرت، وضبط الدخل والخرج، وفوق ذلك كله العلم بفن الحياة.



عاطف بركات في مدرسة القضاء⁽¹⁾

عزيز علينا أن نغف بالأس نكرّمه ونقف اليوم نوبه [من الكامل]:

أَتَيْتِ الْبَشَائِرُ وَالنُّبُوءِي مَعَا

يَا نُزْرِبَ مَأْتِيهِ مِنَ الْعُرْسِ

ولكنها الدنيا خطف في ماء، أو أثر في ببداء. وما الحياة إلا مهزلة. عمليات حسابية مختلفة الأعداد نتيجتها صفر دائماً، يرينا الموت هذه الحقيقة، ولكنها لمعة كلمعة البرق، ثم يعود الناس إلى ضلالهم القديم.

تلمذت للفقيد أربعة عشر عاماً، أيام كنت طالباً في مدرسة القضاء وأيام كنت مدرساً مساعداً له في دروس الأخلاق، فطالعت بإمعان وإعجاب صحيفة من حياته غاية في الشرف والنبل والمجد، بل قرأت منه كتاباً في التربية والتهديب ملء حكمة وروحاً وحياة.

تُرس لنا الأخلاق، فابتدع في المادة وفي الأسلوب جميعاً، أما في المادة، فقد هجر ما كان متعارفاً من تدريس الأخلاق على شكل مواعظ تسرد سرداً، وانتحن النحو الفلسفي في بحثه بحثاً عقلياً علمياً، فكان يترجم خير ما يقرأ، ويُصّر ما يترجم، وأحياناً بالمناسبة ينهي البحث ناحية، ويقص علينا من تجاربه في الحياة ومن مشاهداته في العالم ما يكون خير تطبيق على نظريات العلم.

أما في الأسلوب، فكان يرمي إلى أن يعوّدنا الاستقلال في الفكر والعمل، فكان يلقي الدرس ويشرح نظريته، ثم يترك كل طالب يحمل عبه نفسه في كتابة ما سمع، ويربط الأفكار بعضها ببعض، فكانت ذلك من أشق الدروس علينا أولاً، وأعودها بالفائدة أخيراً، حتى شعر كل طالب أن درس الأخلاق مَنَحَه عينين أخريين نظر بهما للحياة من جديد، وأكسبه قوة على

(1) كان المرحوم عاطف بركات باشا ناظراً لنا في مدرسة القضاء وظل فيها نحو أربعة عشر عاماً، ثم ساهم في الحركة السياسية، ونفي إلى سيشل وعاد منها فأقام له طلبته حفلاً بديعاً، ثم عُيّن وكيلاً لوزارة المعارف، وما لبث أن مات، فقبلت هذه الكلمة في حفل تاييه.

الحكم لم تكن له من قبل، ومنحه قدرة على تقويم الأشياء قيمًا جديدة.

كان للفقيد دروس أخرى قيّمة، ولكن لا بالمعنى المتعارف من الدروس. طريقته فيها أشبه بطريقة سقراط، يظهر في الطلبة أوقات فراغهم، فيلتف حوله الكثير منهم، فيتكلم معهم في موضوع تخلقه المناسبة، فيردّ عليه الطلبة ويرد عليهم، ويدفع الحجة بالحجة حتى يصل في النهاية إلى تكوين فكرة واضحة عند الطلبة في الموضوع الذي يبحث فيه، فكان ذلك درسًا في المنطق العملي من ألد الدروس.

وأينا منه كيف كانت تعرض الفكرة فيحللها تحليلًا في منتهى الدقة، ويسلط عليها من أشعة ذهنه ما يضيئها من كل جانب. وكانت آراؤه تدوّي بين الطلبة وتعارض وتحاكى، وترن في الأذان حتى يأتي موضوع جديد يحل محل القديم.

كذلك كان شأنه مع الأساتذة، يتحين فرصة اجتماعهم، فيجلس معهم يستمع لحديثهم، ثم يستمد من قولهم فكرة أو مبدأ يشرحه ويدلل عليه؛ وكثيرًا ما يستطرد لنقد فكرة شائعة، أو أسلوب في التربية أو نحو ذلك، وهو فيما يقول شجاع لا يبالي أكان سامعوه على رأيه أو غير رأيه، هشوا له أو امتعضوا منه.

فد كان في المدرسة أساتذة من خيرة المحافظين، وآخرون من خيرة الأحرار؛ وكان عاطف حراً في تفكيره، تحرر عقله من كثير من التقاليد. ليست عادتنا عنده خير العادات، ولا آراؤنا خير الآراء، ولا كتبنا المؤلفة خير الكتب؛ فكان يهاجم المحافظين مع الأدب التام في نقده. ينزل إلى ميدان البحث، وهو واثق بالظفر، لإمعانه في الفكرة قبل أن يعتنقها، ولوضوح الحقائق في ذهنه وضوحًا تامًا، وتميز كل حقيقة عن أختها، فلا يختلط بها ما يشابهها، وأخيرًا لشعوره بقوة إقناعه؛ ومن ثم كان كبير الثقة برأيه، يندر أن يعدل عنه. وقد أدته هذه الثقة إلى قوته وصلابته في تنفيذ ما يرى؛ فليس يرجع في منتصف الطريق، ولا يبالي بالعقبات العظيمة تترصده وتقف في سبيله؛ كما لا يعبأ بغضب الغاضبين وسخط الساخطين، ثقة منه بأن الناس سوف يتطعمون الحق، فيقلب غضبهم رضاء وكرهاتهم حبًا. سمعت قبيل وفاته يصف حفلة أقيمت في مدرسة الأمريكيين للبنات فيقول: إن خير ما سمعته في هذه الحفلة قول فتاة في وصف رجل: «إنه يضحى شهرته وجاهه في سبيل نصرة الحق»، فكان إعجابي بهذه الجملة معبرًا عما عرفناه عنه من تغلغل هذه الفكرة في نفسه ومصادفتها هوى في فؤاده.

تراه مع شدة وثوقه برأيه واسع الصدر جدًا للرأي المخالف، فهو يصغى لكل ناقد،

وأحياناً يشتد الناقد في نقده، ويشوب نقده بشيء كثير من الحدة أو التعريض، فيقابل ذلك باطمئنان، ويستخرج الحدة أو التعريض وحده ويضعه جانباً، ثم يستخلص ما في قول الخصم من رأي قيرد عليه.

ومع تمام حرريته في التفكير، لم يكن تام الحرية في العمل؛ فكان عند وضع الرأي موضع التنفيذ يراعي كل ما يحيط به من ظروف، ويرى الإصلاح تدريجياً لا طفرة؛ فكان يعزج فكرته الحرة بشيء غير قليل من تقاليد المحافظين عند العمل.

ودرس آخر أعظم من هذا كله وهو إدارة المدرسة، فإنها الجو الأخلاقي الذي يتنفس منه طلبة المدرسة وأساتذتها، وفي الحق كانت به مدرسة القضاء مربي تنبت فيه الأخلاق الفاضلة. أساس الإدارة عنده مصلحة المدرسة لا مصلحة شخصه. فخير أساتذة المدرسة أنفعهم لها ولو كان فيه جفاء، أكسد بضاعة عنده الملق والفاق، إن دخلا في تقدير العامل نسبياً لا إيجاباً.

جدُّ لا يعرف دعة، ولا يستوطن راحة؛ ألم تره قبيل وفاته قد خذلته قواه، ولم يسعفها نشاطه، يمشي مطرَحاً ويكاد يتساقط من الأعيان، وهو مع ذلك يتحامل على نفسه، ويتطلب ما يباهه القدر عليه؟

رجل بين الرجولة، يكره السفاسف، ولا يتلنى إلى الصغائر. لا تسمع له حديثاً في تافه من القول ولا سخيف من الهلر. إذا تدنى مُحَدَّثه، رفعه هو إلى مستواه، فهو مملوء الهيبة موفور الكرامة.

كُحِّج على أن يعشق العمل يسند إليه، فهو يعطيه كل قلبه وكل تفكيره وكل حديثه، وإن شئت فقل وكل أحلامه؛ أسندت إليه المدرسة، فكانت شغله الشاغل: هي أغنيته، وهي أحدوته، وهي شكواه وهي مفخرته.

من أجل هذا تراه يستقصي دقائق عمله، ويستشف بواطنه ويدير بيده دقيقه وعظيمه، ولا يطمئن لشيء لم يشرف هو بنفسه عليه؛ فالناس منه في راحة، وهو نفسه في عناء.

كان في المدرسة نحو أربعمائة طالب؛ ولست أكذبك إذا قلت إن كل طالب كان يشعر أن ناظره يعرفه ويقدره ويزن كفاياته العلمية والخلقية، وأن نظره ينفذ إلى أعماق نفسه فيعرف بواطنه. قد أعد للطلبة دفترًا، وجعل لكل طالب صفحة يقيد فيها بخطه ما يصدر عنه.

كُلُّهُرَة يشف ظاهره عن باطنه، ويتحل قلبه في لسانه. عمله في النور دائماً، ليس للدمس ولا الجاسوسية رواج عنده.

صدق في القول حتى لم يأخذ عنه أستاذ ولا طالب كذبة، وإزادة جبارة تستهين بالشهرة والمنصب والعرض، وعدل دقيق مُضَن مع من يحب ومن يكره، مع ذي الحَوْل ومن لا حَوْل له. لا يبالي من يعادي متى صادق الحق. من طلب منه غير الحق، رده في آناة، فإن أعاد عليه الرجاء، رده في جفاء.

هذا إلى صراحة في القول نادرة، شعرنا بمرارتها لِمَا شاع عندنا من نعمة في المعاملة وغلو في المجلة - لا يجد التردد إلى نفسه منفقاً، إن قال لا فلا إلى الأبد أو نعم نعم لا إلى حين.

هو في سياسته سيكولوجي ماهر، يشتد ويلين، ويوعد ويعد، ويعبس ويسم بميزان دقيق، يعالج فلا يخطئ في العلاج، تارة بالسم وطوراً بالترياق. شعر طلبته بأنه كبير العقل كبير النفس دقيق النظر دقيق العدل، فهابوه، وشعروا بأنه يستر وراء ظاهره غير الناعم قلباً رحيماً فأحبوه، فكان من ذلك هبة وحب قَلُّ أن يجتمعا لرئيس.

هل رأيت مثله كثيراً ناظراً يرى كلُّ طالب أنْ عِلْم ناظره بجريمت أكبر من كل عقوبة، ويتننى أن يعاقب على يد غيره ضعف العقوبة على يده؟ أو رأيت ناظراً فزع طلبته لخروجه من بينهم كما فزعوا يوم خروجه حتى كاد يقضي عليهم من الغم؟ أو رأيت جزعاً يفتك بالصبر وحرزاً يقلقل الأحشاء كالذي كان عند وفاته؟



ولم يكن ما يعانيه من شؤون المدرسة في الخارج بأقل مما يعانيه في شؤونها الداخلية؛ فما السفينة لعبت بها الأمواج وأشرفت على الفرق يحاول ربانها النجاة بها، ولا البيت تلهم النيران ما حوله ويعمل صاحبه على الحيلة له، يعادل ما كانت تعاني مدرسة القضاء من أغراض عديدة وسلطات قوية تريد القضاء عليها، ومع ذلك ظلت المدرسة زهرة المدارس ما بقيت في حماه.

تسلها نواة صغيرة، وسلّمها شجرة يانعة.

ومن غريب أمره أنه، مع كل ما يعمل ويعاني، لا تكاد تسمع له حديثاً عن نفسه! تكون المدرسة في أخرج أوقاتها وهو يعمل بجهد، ويهرب بها من المعارف إلى المجلس الأعلى

للأزهر، ومن المجلس الأعلى إلى الحاقية، ويعاني في ذلك الأمرين. فإذا جلست إليه، سمعت كل شيء إلا أنه عمل أو عانى. وإذا ظفر بطلبه، لم تظفر منه أنت بكلمة يحدثك بها عن نفسه.

هنا عاطف لمن يعرفه، وهنا عاطف الذي غاب عن مدرسة القضاء ليطلع في أفق المعارف، فغاب في مشرقه.

فאלلهم كما قَدَّرْتَ علينا عظيم الرزء، فقَدِّرْ لنا جميل الصبر، وكما سلبت الأمة عظيمًا فعوِّضها عظيمًا، وأحسن إليه كما أحسن إلى أمته.



محضر جلسة

تذاكر جماعة - من ذوي الرأي - في الأدب العربي وحاجته إلى الإصلاح، وفيما له من ثروة قديمة تحتاج إلى الإحياء، واقترحوا أن يكوّنوا جمعية للاخذ بناصر الأدب ونشر ذخائره. وكان من بينهم من يتسب إلى الجامعة الأزهرية، ومن يتسب إلى الجامعة المصرية، ومن ينتسب إلى المجمع اللغوي، ومن هو عضو في لجنة التأليف والترجمة والنشر، ومن يتصل بدار الكتب، وغيرهم؛ وصحت عزمهم على ذلك، وعهدوا إلى أحدهم بوضع مشروع قانون للجمعية يحدد غرضها، ويوضح نهجها، واختاروا يوم 15 ديسمبر سنة 1936 الساعة الخامسة بعد الظهر لقراءة المشروع.

فلما حان الموعد، حضر واحد فقط، وتخيّل إليه أنه أخطأ اليوم، أو أخطأ الساعة، أو أخطأ المكان، فأعاد قراءة الدعوة، فإذا كل شيء من الزمان والمكان صحيح. وبعد ربع ساعة حضر آخر، فبادلا العجب من عدم حضور الأعضاء في الموعد.

وأخذ من تأخر يلقي محاضرة قيمة في المحافظة على الزمن، وكيف هي عند الإنجليز والفرنسيين والألمان، وما جرى له من أحداث في هذا الباب أيام كان في أوروبا، وحاجة المصريين إلى معرفة قيمة الوقت. وقد استغرقت محاضرتة القيمة ربع ساعة كان قد حضر في أثناءه عضوان آخران، فاشتركوا جميعاً في الحديث في هذا الموضوع، وكل يروي نادرة فيه طريفة، وقصة ممتعة؛ وتختتم النادرة أو القصة بضحكات عالية يدوي بها المكان، وتتخلل الضحكات تعليقات على ما يُروى تُسَلِّلُ الضحك وتتابع الفكاهة.

ولا أطيل عليك، فقد تم اجتماع أغلب الأعضاء في الساعة السادسة والنصف، وقد اعتذر بعضهم بزيارة صديق له عند خروجه، وآخر بتعطيل الترام له، وثالث بأنه من عادته أن ينام بعد الظهر وقد طال نومه على غير عادته، ورابع بأنه نسي الموعد لولا أنه لقي فلاناً مصادفة فلذَّكره به.

أخذوا يتناقشون في هل يختارون رئيساً للجلسة حتى يتم القانون؟ انحاز إلى هذا الرأي فريق، لأنه لا بد لكل جلسة من رئيس يدير المناقشة ويأخذ الأصوات؛ وعارض فريق بحجة

أنا نريد أن نكون ديمقراطيين لا رئيس ولا مرؤوس، وأنه حتى بعد أن يتم القانون لا حاجة لنا إلى رئيس، فكلنا سواسية في الرأي، ويكفي أن يكون للجلسة «ناموس» يدون الآراء ويأخذ الأصوات.

ولا أطيل عليك أيضًا، فقد وافت الساعة السابعة والجدل على أشده في هذا الموضوع الخطير! وعند تمام الساعة السابعة والنصف انتصر الفريق الأول، فكان لا بد من رئيس.

ولكن عرضت مشكلة أخرى أخطر من الأولى: هل يُختار الرئيس بالسن أو بالافتراع السري؟ قال قوم بهذا، وقال قوم بذلك. وكاد يحتدم الجدل على نمط المسألة الأولى لولا أن أحد الحاضرين قال: أختار فلانًا ليدبر هذه الجلسة. فخجل الآخرون أن يطعنوا في هذا الاختيار، فسكوا، وكفى الله المؤمنين القتال.



وطلب من المقرر ان يقرأ المادة الأولى، فقرأها، ونصها: «أنشئت بمدينة القاهرة جمعية تسمى جمعية إحياء الأدب العربي».

أ: هل يقال: «أنشئت» أو «نشأ»؟ أظن الأصح أن يقال: «نشأ»، لأن الجمعية لم تكوّن بعد، فكيف يعبر بالماضي، فيقال: «أنشئت»؟

ب: هذا رأي في محله، لأن إنشاء الجمعية مستقبل، والذي وضع للدلالة على المستقبل هو الفعل المضارع والأمر لا الفعل الماضي. فإذا قلنا: «أنشئت»، دل على أنها تكوّنت في الزمن الماضي. وليس ذلك بصحيح.

ج: الفرض في القانون أن يوضع في شكل يدل على أن الجمعية أقرته، فواضع القانون فرض أن الجمعية اجتمعت وأقرت القانون وألبسته ثوبه النهائي، ولذلك يوضع في صيغة الماضي.

د: وأمثال ذلك كثيرة، فكتاب المقود يقول: «في تاريخه أدناه قد باع فلان لفلان كذا» ثم يمضي البائع والمشتري العقد؛ وقبل الإمضاء كان البيع مستقبلًا، ومع ذلك عبر عنه بالماضي.

هـ: ومع هذا فليَمّ تذهبون بعيدًا والماضي يستعمل في المستقبل كما قال تعالى: ﴿أَنْتَ أَتْرُؤُوهُ فَلَا يَسْتَجِيبُونَ﴾ [المحل: الآية 1] فأمر الله هو يوم القيامة، وهو لم يأت بعد، وإنما عبر عنه بالماضي للإيذان بأنه أمر محقق، أو للتنبيه على قرب مجيئه؛ فهنا كذلك، لما كان تكوين

الجمعية محققًا إن شاء الله أو قريب الوقوع، يعبر عنه بالماضي على سبيل المجاز.

- و: الأمر أبسط من هذا كله، فإذا قلنا: «أنشئت» أو «نشأ»، لا يترتب على ذلك ضرر، وهو لا يقدم الجمعية ولا يؤخرها؛ إنما ينهض بالجمعية عملها في تحقيق غرضها، فإذا حققته لا يضرها «أنشئت» أو «نشأ»، وإذا لم تحققه، لا ينفعها «أنشئت» أو «نشأ».

- أ (محتدًا): ولكننا نجمع لإحياء الأدب العربي، فأقل ما يجب علينا أن تكون عبارتنا صحيحة لفظًا ومعنى، نحوًا وبلاغة، وإلا أعطينا مثلاً سيئًا لإحياء الأدب العربي.

- الرئيس: أظن أن الأمر واضح؛ فلنأخذ الآراء على «أنشئت» أو «نشأ».

- ز: لكن بقيت مسألة: ألبت «تكوّنت» خيرًا من «أنشئت»؟ لأن الإنشاء في اللغة هو الخلق، والخلق يكون من العدم، وليس أفراد الجمعية معدومين حتى يقال فيها «أنشئت»؛ إنما هي موجودة مفرقة، فهي تتجمع وتكون لا تُنشأ.

- أ: ومن قال إن التكوين لا يكون من العدم؟ ففي كتب المتكلمين: «إن التكوين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود» وفي التوراة سفر اسمه سفر التكوين، وفيه حكاية خلق العالم، والعالم قد خلقه الله من العدم.

(أراد «ز» أن يرد عليه، فقاطعه الرئيس، وأخذ منه الكلمة).

- الرئيس (في شيء من الضجر): أرى أن نكتفي بهذه المناقشة في هذا الموضوع، ونأخذ الأصوات على ما يأتي: هل نقول «أنشئت» أو «نشأ»، أو «تكوّنت» أو «تكون»؟

- أ: لا، بل نأخذ الرأي - أولًا - على أن تصاغ الكلمة من مادة الإنشاء أو من مادة التكوين، وبعد ذلك نأخذ الرأي: هل نعبّر بالماضي أو المضارع.

- الرئيس: وهو كذلك.

(أخذت الآراء - أولًا - فكانت الأغلبية في جانب مادة الإنشاء؛ ثم أخفت - ثانية - فنخرجت الأغلبية في جانب «أنشئت»).

- الرئيس: إذاً نتقل إلى المادة الثانية.

- أ: لا، بل لا تزال هناك مسألة في المادة الأولى على جانب كبير من الأهمية.

- الرئيس: وما هي؟

- أ: التعبير «إحياء الأدب العربي»، فإن هذا تعبير لا أقبله، وأحتج عليه بكل قوتي؛ فإنه يدل على أن الأدب العربي ميت ونحن نريد إحياءه، فهل كان الأدب العربي ميتاً؟ إنه حي، وكان حياً في العصور الماضية، وسوف يبقى حياً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ وكيف نقول إن الأدب العربي قد مات وعلى رأسه القرآن الكريم، وقد قال الله تعالى فيه: ﴿إِنَّا نَحْنُ رَبُّنَا لَأَكْبَرُ لَمَّا لَمْ يَكْفُرُوا﴾ [الحجر: 9]. إن الأدب العربي حي، وكل ما نريد أن نعمله الجمعية أن ننظمه أو نشره كعبه القديمة؛ فأما لفظ «الإحياء» فلا؛ وأنا أنذركم أنكم إذا أصررت على لفظ الإحياء، انسحبت من الجمعية.

هنا ساد المجلس صمت رهيب.

- ج (تشجع وقال): في الواقع أن المسألة لا تحتاج إلى كل هذا، فلفظ «الإحياء» لا يدل على سبق الموت؛ ألا ترى يا أستاذ «أ» أن الغزالي سعى كتابه الكبير «إحياء علوم الدين» فهل كانت علوم الدين قبله ميتة؟ كلا. إنما أصابها نوع من الركود والجمود، فأراد الغزالي أن يزيل عنها ركودها وجمودها، وأن يعرضها عرضاً جديداً يتفق وذوق عصره؛ ولم يقل أحد إن الغزالي صبا أو كفر أو تزندق بشيئة كتابه هذا الاسم. وموقفنا الآن من الأدب العربي هو موقف الغزالي من علوم الدين؛ نريد أن نُنهض الأدب ونعرضه في شكل حديث يتفق وأذواق الناس في هذا العصر.

- د: وأيضاً فإن «الإحياء» ترجمة لكلمة «رينيسانس» Renaissance، وقد استعملها الفرنج للدلالة على حركة النهضة العقلية في أوروبا وبعث المدنية من رقدتها، والمعنى الحرفي لهذه الكلمة «الولادة من جديد»، فاختار الكتاب المحدثون كلمة «الإحياء» للدلالة على ذلك.

- الرئيس: نأخذ الأصوات على بقاء كلمة «إحياء الأدب العربي» أو تغييرها.

- أ، هـ، ي (في نفس واحد): لا المناقشة لم تستوف بعد.

- الرئيس: الساعة الآن التاسعة، فلنرجل المناقشة إلى الجلسة المقبلة.

- الجميع: موافقون.

- قال صاحبي: ومتى تنتهي قراءة القانون؟

قلت: في المشمش...!

(طبق الأصل)

أدبنا لا يُمثّلنا

في رأيي أن الأدب العربي - بحالته التي هو عليها الآن - لا يصلح أن يكون غذاءً كافيًا للجيل الحاضر، سواء في ذلك الأدب القديم والأدب الحديث والأدبان معًا.

قد يكون الأدب الإنجليزي قديمه وحديثه صالحًا للإنجليز في الوقت الحاضر، وقد يكون الأدب الفرنسي والألماني كذلك. أما الأدب العربي فليس صالحًا للأمم العربية.

ذلك لأن الأدب إنما يعد صالحًا للامة إذا كان مظهرًا تامًا شاملًا صادقًا لحياتها الاجتماعية على اختلاف أشكالها، في جذعها وهزلها، في صيبا أفرادها وكهولتهم وشيوخوتهم، في آلامهم وآمالهم، في حياتهم اليومية، في البيت والمصنع ودور اللهور والتثيل، في حياتهم السياسية وحياتهم الاقتصادية؛ فإذا استطاع أدب الامة أن يملأ كل هذا الفراغ، عُدَّ أدبًا صالحًا كافيًا، وإلا لم يكفِ وحده.

فلتنظر في ضوء هذه النظرية إلى الأدب العربي، فماذا نجد؟

نجد أن الأمم العربية - من مصريين وشاميين وعراقيين وغيرهم - بين أديين: أدب عربي قديم، وأدب عربي حديث.

فأما الأدب العربي القديم، فلا يمثل إلا أجياله، ولا يمثل جيلنا، وهو صورة للحياة الاجتماعية التي نشأ فيها، وليس صورة لحياتنا. إن الشعر الجاهلي صورة صادقة لحياة الجاهلية في لغته وعقليته، وإبله وأطلاله، وامراته وأرضه، وليس شيء من ذلك يمثّلنا. والشعر الأموي والأدب الأموي صورة من صور الحياة الأموية في نزاعها السياسي وعواطفها، وانقسامها إلى حياة بدوية وحياة حضرية وحياة بؤس بجانب حياة ترف، وعصاة يهددهم أمثال زياد بن أبيه والحجاج الثقفي، وحياة دينية يعظ فيها الحسن البصري وأمثاله، فلا خطب الأولين تمثل حياتنا، ولا مواعظ الآخرين أخذت وقائعها من أحداثنا.

وكذلك قل في العصر العباسي وأدبه؛ لقد كان العصر العباسي لا يتخرج من ذكر أفحش الألفاظ وأفحش العبارات، فكان الأدب صورة من ذلك، وهذا لا يتفق وذوقنا. وكان الأدب

يستمد حياته من حياة القصور ووقوف الشعراء بأبوابها بمدحون، وليست حياتنا في شيء من ذلك. وكان الشعراء يتغزلون في الغلمان، ونحن نستهجن هذا الضرب. وكانوا يتهاجون بأفحش الهجاء، ونحن لا نستيفه. وكانوا يتقسمون سياسياً إلى من يؤيد البيت العباسي ومن يؤيد البيت العلوي، وقد ذهب ذلك كله.

وعلى هذا النمط يصح أن يقال في العصور التي جاءت بعد العصر العباسي إلى قبيل عصرنا.

هذا النوع من الأدب العربي القديم لا يصلح أن يمثلنا، ولا يسمى أدباً لنا بالمعنى الدقيق للكلمة.

ولست أحب أن يفهم من هذا القول أنني أنكر فائدة الأدب القديم وقيمته، فإن هذا القول لا يقول به عاقل، ولكنني أريد أن أقرر أن فائدته كفائدة كل أدب «كلاسيكي»، هو أدب أرسطراطي يُعنى به الخاصة من أهل الأدب لا العامة، هو أدب لدراسة المتخصصين لا أدب للشعب عامة. يعنى به من يدرس تاريخ الأدب كما يعنى المؤرخون بدراسة التاريخ.

ولست أشك أن قسماً منه صالح لكل زمان ومكان كالجگم والمواظع، وما يمثل العواطف العامة المشتركة بين الناس كلهم كالسرور والحزن والوفاء والغدرا؛ ولكن حتى هذا القسم إن كان عاماً وصالحاً للناس كلهم بحسب موضوعه، فأكثره غير صالح لأهل زماننا من حيث أسلوبه وطريقة عرضه ونحو ذلك. ومن أجل هذا يستعين الجيل الجديد على تفهمه وتنوقه بشرحه وتفسيره، وهذا الشرح والتفسير يضعف من قيمته؛ إذ فرق كبير بين أن تكون مستعداً لتذوق الشيء مباشرة من غير شرح، وأن تنذوقه بعد عناء الشرح والاستعانة بلفظ على لفظ وجملة على جملة، وقلّ أن يسد الشرح سد الأصل.

والنتيجة لهذا كله أن الأدب القديم ثقافة الخاصة لا ثقافة العامة، وثقافة العدد القليل لا الحجم الغفير. وليس يكفي ذلك وحده في أداء رسالة الأدب العامة، إذ هو لا يؤدي رسالتك حتى يجد الناس فيه - عاصمتهم وخاصتهم - التعبير الفني عن مشاعرهم، والصور الفنية التي تصور عواطفهم، وميولهم وأمانيتهم، وأحزانهم وأفراحهم؛ وليس يستطيع الأدب القديم أن يحقق هذا الغرض إلا إذا عرض عرضاً فنياً جديداً.



أما الأدب الحديث العربي، فهو كذلك لا يكفي لغذاء الجيل الجديد، لأنه لم يملأ

حياتنا، وإن شئت فاستعرض كل شؤون الحياة، تجده لم يحقق رسالته؛ فإن أحببت أن تضع في يد أطفالك في بينهم المختلفة كتبًا في القصص أو في الثقافة العامة، لم تجد إلا القليل الذي لا يكفي، على حين تدخل المكتبة الأوروبية، فيملوك المصنوع والإعجاب من وفرة الكتب للأطفال على اختلاف أنواعها، وما حلت به من الصور الجذابة، والأسلوب المشوق البديع؛ فالأوروبي يحار فيما يختار لأطفاله لوفرتة، ونحن نحار فيما نعطي لندرتة. وإن توجهت وجهة الأناشيد والأغاني، رأيت فقرنا في هذا أبين من فقرنا في سابقه؛ وهي بين عامة مبتذلة سخيفة لا تمثل حياتنا ولا تسير نهضتنا، وبين عربية قليلة ضعيفة فاترة. وإن التفت إلى الكتب التي تغذي الشعب والجمهور، رجعت بالخيبة، وحتى كتب المتعلمين إنما تكثر إذا كانت مقررة في المدارس ليؤدي الطلبة منها امتحاناتهم، أما ما عدا ذلك فقليل ضعيف.

إنما نبتهج بالأدب الحديث يوم نرى الطفل يجد فيه غذاءً صالحًا متنوعًا، ورجل الشارع يجد فيه ما يناسبه، وتلميذ المدرسة وخريج المدرسة يجدان الأدب وأفرا حسب استمادهما، ومن يريد أن ينشد نشيدًا أو يغني أغنية يجد مجال الأدب أمامه فيسبحًا، ويجد الأدب في الجدة والأدب في الهزل، ويجده في دور السينما والتمثيل، ويجده في كل شيء وفي كل ظرف وفي كل أسلوب.

وإذا فما أبعثنا عن نيل هذا المثل!

والواقع أن أدب كل أمة يجب أن يسير نهضتها، وأدبنا الآن لا يمثلنا، وهو وراء نهضتنا، ويجب أن يكون أمامها، وهو كالثوب القصير للرجل الطويل، أو كالثوب المرقع للرجل الغني، أو كالثوب البهيمي للمرأة المتحضرة.



وأهم علاج لهذا النقص عنابة العالم العربي بتكوين طائفة من الأدباء تكوينًا عربيًا غربيًا، وإمدادهم إلى أقصى حد بالأدبين مما ليتولوا الإنتاج بعد.

فالأدب العربي فيه الأسلوب وفيه ثروة دنيئة قيمة، ولكنها حبات من اللؤلؤ وسط أكوام من التبن، وحتى هذه اللؤلؤ لا يحبها الجمهور، ولا يعرف قيمتها إلا إذا جليت وعرضت عرضًا جديدًا.

والأدب الغربي مملوء بالجواهر القيمة وبالموضوعات المفيدة، ولكنه نتاج مدنية غير

مدنيتنا، ويمثل أنواعًا من الحياة غير حياتنا. إن شئت فانظر إلى أكثر الروايات المترجمة، نجد أسماء لا توافق ذوقنا، وتجد وقائع في البيوت لا يحدث مثلها في بيوتنا، وتجد أنواعًا من الحوار لا يمكن أن تقع بيننا، وهكذا الشأن في كل أنواع الأدب من نثر وشعر؛ وشأن الأدب الغربي شأن الموسيقى الغربية، هي نتيجة أذواق الغربيين وبيئتهم، وليس يستطيع العربي أن يتذوقها إلا بكثير من المران وكثير من تحويل الذوق.

هذه الطائفة التي أدمع إليها نستطيع أن نخدم الأدب العربي، لا من ناحية الترجمة، فالترجمة في الأدب وسيلة لا غاية، والترجمة في الأدب أصعب شأنًا وأقل تدفوقًا من الترجمة في العلم، لأن العلم يخدم العقل، والعقل قدر مشترك بين الناس جميعًا، أما الأدب فليس قدرًا مشتركًا. وأدب كل أمة غير أدب الأخرى، لأنه يرجع إلى الذوق والعاطفة، وهما مختلفان في الأمم، ولأن الأدب ظل الحياة، فإذا اختلفت الحياة اختلف ظلها لا محالة.

ومن أجل هذا عُني العرب في أيام نهضتهم الأولى بترجمة العلوم، ولم يعنوا بترجمة الأدب، وترجموا بعض الشيء من أدب الفرس لأنه كان قريبًا لذوقهم، ولم يترجموا الأدب اليوناني والروماني لأنه كان بعيدًا عن ذوقهم.

فترجمة الأدب الغربي إلى الأدب العربي يجب أن تعد وسيلة لا غاية، إنما الغاية أن نتج أدبًا لنا، أدبًا يمثلنا، أدبًا يعبر عن عواطفنا.

ودراسة الأدب الغربي تعين أكبر إعانة من ناحيتين: من ناحية أن دارسها يستطيع أن يتعلم منها كيف أدى الأدب الغربي عمله، وكيف استطاع أن يملأ فراغ أمته، وكيف نجح الأديب الغربي في أن يغذي شعبه، وكيف تفرعت أنواع الأدب فروعًا مختلفة أدى كل فرع منها وظيفته. ومن ناحية أخرى هناك نوع من الأدب هو قدر مشترك بين الأمم كلها لا خلاف بينهم إلا في آهائه، كالحكم والأمثال، وكالقصص التي تمثل أخلاق الناس، وكشعر الطبيعة ونحو ذلك؛ فهذا النوع صالح كل الصلاحية لأن ينقل إلى الأدب العربي، ولا يحتاج في تذوقه من القارئ العربي إلا إلى تحويل بسيط.

لست أعتقد أن الأدب العربي يرقى إلا بالجد في تكوين هذه الفرقة، وإمدادها بكل الوسائل، وتشجيعها بكل أنواع التشجيع.



ولود وعقيم

رَكِبْتُ من أول محطة لترام مصر القديمة، وهي كهلال الشك، جَلَدْتُ على عظم، وعلى
بديها طفل قد جُلَّجِل بالياض. وعصبت عيناء، وعُطِّي رأسه ووجهه بشاشة زرقاء.

وركب في المحطة التالية سيدة نَصَف، أطيب شطريها الذي ذهب، ممثلة البدن، سمينة
الضواحي، فحِيت الأولى، وتحادثنا.

والنساء سريعات التعارف، تراهنَّ في طرفة عين يتحدثن إلى من لم يعرفن قبلاً في أدق
الأمور، وأعمق الأسرار، حتى كأنهن صديقات العمر، ورفيقات الضُّبا؛ فهن يتحدثن بعد
دقيقة في السعادة والشقاء، وأوصاف الأزواج، وعيوبهم، والخموات ومصائبهن ومضايقتهن،
والدخل والخرج؛ وقد ينتقلن إلى ما هو أدق من ذلك وأصعب، مما لا يستطيع الرجال أن
يتكلموا في بعضه إلا بعد عمر طويل، وصداقة متينة، ومشاركة في السراء والضراء.

وبعد لحظة، صرخ الطفل وأمعن في الصراخ؛ تحاول أن ترضعه ليست فلا يسكت،
وتُنِيئُهُ فلا ينام، وتتبع معه كل الأساليب التي تعلمتها في إسكات الأطفال، فلا تنجح،
وأخيراً تدعو عليه بالموت، فلا يستجاب لها!

الثانية: ما له؟

الأولى: رمدت عيناء من أيام ثلاثة، فشرَّيتي المر، وفي الليلة الماضية لم أذق طعم
النوم، وأنا طول الليل واقفة على رجلي أذرع الحجرة من أولها إلى آخرها، ومن آخرها إلى
أولها، وكلما هدأ وبدأ النوم، ذهبت إلى السرير لأنيمه وأنام، فيصرخ ويكرر النغمة عينها،
ويمثل الدور نفسه إلى الصباح، حتى دار راسي ومَلِلْتُ الحياة، وتمنيت الموت، ولم أر
للحياة طعاماً مذ رأيت الأولاد، وها أنا ذاهبة إلى طيب العيون.

- أمعك أولاد آخر؟

- نعم، معي خمسة، وهذا سادسهم، وقد حاولت بكل الوسائل أن أمنع الحمل بعد أول
ولد، ففشلت وفشلت؛ ومرة حاولت أن أخلص من جنين، فكذت أخلص من نفسي، وبقي

الجنين. ومرة أصيبت بنزيف شديد، فعرضت نفسي على طبيب، فقال إنه إجهاض، وليس من أمل كبير في بقاء الجنين، ثم أمرني أن ألتمز سريري ولا أتحرك، وأنام على ظهري دائماً، وكتب لي دواءً يمنع النزيف؛ فامتعت من شرب الدواء، وأكثرت الحركة، وعملت كل شيء عكس ما نصح الطبيب رغبة في الإجهاض، ثم مع هذا كله انقطع الدم وثبت الجنين، وهذا هو الذي على يدي.

- و «اسم الله عليهم»، كلهم ذكوراً؟

- لا والله أربعة ذكور وبنتان، وكلهم في الهم سواء، وكل يوم نوع جديد من أنواع العذاب؛ ففي آخر السنة نضع يدينا على قلبنا عند الامتحان، وتظهر النتيجة، فهذا نجاح، وهذا سقط بلا ملحق، وهذا له ملحق؛ ونمضي الإجازة في عناء، وتبتدئ السنة، فمن نجاح في الشهادة الابتدائية ظهر متأخر الترتيب، فلا نجد له مدرسة أميرية تقبله، والشهادة في يد، والمصاريف في يد، والمدرسة في رفضاً ثم هذا صحيح وهذا مريض، وهذا ذاك وهذا لم يذكر. ولا تسألني عن وقت ذهابهم إلى المدرسة هذا يبحث عن جزمته فلا يجدها، وهذا عن طربوشه فلا يجده، ونرى فرد جورب في حجرة وفرداً آخر في حجرة أخرى، فلا يكادون يذهبون إلا وقد بلغت الروح الحلقوم؛ وعند مجيئهم من المدرسة، هذا يغضب على الأكل وهذا يرضى، وهذا ينازع ذلك، ولا يتقدنا من كل هذا إلا نومهم؛ ثم هذا الشهر شهر أقطاص المصاريف، وهذا شهر كسوة الصيف، وهذا شهر كسوة الشتاء؛ وماهية الزوج لا تكفي هذا وذاك، والعيش كله عناء في عناء. وأنت؟ أليس عندك أولاد؟

كان منظرًا غريبًا، فقد طفرت الدمعة فجأة من عين السيدة الثانية، فلما أخرجت منديلها ومسحت دمعتهما، قالت: أيا الله أن يرزقني في حياتي ولدًا، وطالما دعوته وسألته وحججت مرة، وكان أكبر همي من حجي أن أقف في أشرف بقعة، وأسأل الله أن يهيني ابنًا أو بنتًا وليكن الابن ذكيًا أو غنيًا، ولتكن البنت جميلة أو دميعة، فأنا راضية بكل مولود على كل حال، ولكنه - سبحانه وتعالى - لم يفعل. لتمنيت أن يكون لي أولاد، وأتحمل فيهم أضعاف ما ذكرت من عناء. ثم أراهنك أنني أكون سعيدة مغتبطة لا أشكو ولا أتالم. لقد طرقت كل الأبواب لذلك، فلم أنجح، ذهبت إلى الأطباء فعملوا لي عملية، واحتملت في سبيلها كل الآلام، وذهبت إلى المشايخ فرَقُوا وعزُّموا، وذهبت إلى الشيوخ «فمحضرن» ويَحْرُون و«وصفن»، وقالوا: تخافين، فخفت ونزلت القبر، وركبت وابور «لونابارك». وقالوا وقالوا، وفعلت وفعلت، فلذهب ذلك كله هباء. ورزقني الله مالًا كثيرًا، واستطعت أن أفعل به

كل ما وصفوا حتى السفر إلى أوروبا واستشارة أطبائها، ولكن إذا أبى الله، فماذا يفعل العبد؟
 لم يبقَ لي من ذلك كله إلا التلهف على الولد والحسرة الدائمة؛ وكل شيء حولي يذكرني بالأولاد، فيثير أشجاني وأحزاني. لقد رأيت في حديقتي أشجار البرتقال والليمون تحمل كل عام أثمارها، فقلت: يا لله! أنسخ نعمك على الأشجار، فتحمل كل عام أثمارها، وتضنّ عليّ فلا أحمل مرة ثمرة؟ وعندني قطة تحمل دائماً، وتضع ما لا يعدّ من الأولاد، وكلما حملت، ذكرتُ حملي، وكلما ولدت، بكيت أولادي الذين لم يوجدوا بعد؛ وأرى الفقيرات البائسات العاريات في الشارع كل واحدة منهن تحمل في بطنها ولدًا، وترضع ولدًا، وتجر ولدًا، فيجتمع الحزن في قلبي، وتتفجر من عيني. وأسمع «معارفي» وصواحي، هذه ولدت، ثم هذه ولدت، ثم هذه ولدت، فأقول: لم يبقَ عقيمًا إلا أنا، ولم يتخصص للشقاء غيري! رزقني الله مالا، ولم يرزقني ولدًا، وليته رزقني ولدًا، ولم يرزقني مالا. ولو كان الولد بشري بكل ما أملك، لاشرته وكنت سعيدة. لو كان بشري بعيني، لاشرته وكنت رابحة في صفقتي، وما الدنيا وما المال، وما الحياة بغير الولد؟

لقد كنت في أول أمري أطلب الولد خشية أن يتزوج زوجي غيري، فلما أمنت جانبيه، واطمأنت من ناحيته، طلبت الولد لأنه طبيعتي، ولأنه حياتي بعدي، ولأنه موطن انتساخ روحي، ولأنني امرأة قد خلقت للأمومة. لقد أحسست بهذه الأمومة في صفري، فعملت المرائس إرهابًا لأموستي، ثم تزوجت تهيؤًا لهذه الأمومة؛ فلما تقدمت في السن ولم أجد الأمومة، رأيتني فقدت طبيعتي، ورأيتني في الحياة مقدمة بلا نتيجة، أو قبة بلا شيخ، أو لوزة فارغة، وأنا والعروس من الحلوى والعروس من القطن سواء، كلنا لا يلد. ليس لي أمل في السلوة إلا بالموت، فهو وحده يلمس الهموم، ومقبرة الأحزان!

وهنا ختمت حديثها - كما بدأت - بالدموع.

قالت الأولى: والله لو ذقت مرارة الأولاد، ما تمنيتهم، ولو جريت سهر الليالي، ما اشتقتهم، ولكن أحب شيء إلى الإنسان ما منع، والقصر من بُغْدٍ أجمل منظرًا من سكناه، والخيال دائماً ألد من الحقيقة. لقد كان مرة أكبر أولادي يبكي وهو رضيع ولا نعلم سببًا لبكائه، ويكي ويشد في البكاء حتى بلغ منا الهم مبلغه؛ وإذا بزفة عريس نمر من تحت بيتنا، فأضحكني زوجي أبو الطفل إذ قال للعريس: «عُرِّ، عُدَّا نخلف وترى». ولو تمنيت الآن شيئًا لتنيت أني لم أكن تزوجت، وإن تزوجت فلم أكن «خلفت». أتبادلتيني؟ وضحكت.

قالت الثانية وتأوّهت: وكيف يمكن البديل؟ إنما أريد أولادًا مني لا منك، أريد كبدي

تمشي على الأرض أربيعها، ولا أريد كبدك أنميها وأغذيها. وأنت أيضًا لا تعبرين عما في نفسك تعبيرًا صادقًا، فمن تهون عليه أولاده؟ إنما ينفع البذل إن كان قدر لي الله أن أكون ولودًا وأن تكوني عقيمًا.

قالت الأولى: أتريدين الحق يا أختي؟ الدنيا كلها تعب، فلا ولود في راحة، ولا عقيم في راحة، ولا متزوجة سعيدة، ولا عذبة سعيدة.

ووصل الترام إلى العتبة فترلنا؛ هذه إلى طيب ابنها، وتلك لبعض شؤونها.

قال صاحبي: ولكن كيف أمكنك أن تسمع هذا الحوار؟

قلت: هذا سر الصنعة.



مقياس الرقي

سألني أديب سوري:

يَمّ نعد أمة أرقى من أمة؟ وما العوامل التي نحسبها ونقيس بها الرقي؟ وفي الأمة الواحدة - إذا سئلنا أكانت بالأمس خيراً منها اليوم، أم هي اليوم خير منها أمس - فاي النواحي نراها عند النظر؟

والحق أنها أسئلة في منتهى الصعوبة، يحار المجيب عنها: أي العوامل يحسب؟ وأيها يترك؟ وأيها لها قيمة كبيرة الأثر؟ وأيها ضعيف الأثر؟

قد يجيب مجيب إجابة سهلة من طرف اللسان، فيقول: «مقياس الرقي في الأمم الأخلاق»، فأرقى الأمم أحسنها خلقاً؛ ولكن هذه الإجابة لا تقنع، فالأخلاق متغيرة، وكل عصر له أخلاق يتطلّبها وواجبات ينشدها، وما علينا الآن من واجبات أضعاف ما كان على أجدادنا منها. أصبح واجباً علينا أن نعلم أولادنا في المدارس، وما كان ذلك واجباً من قبل، إنما كان تبرعاً من الأب، وأصبح واجباً علينا ترقية الوطن من جهات متعددة، وما كان ذلك واجباً من قبل، وإن كان واجباً فواجب غامض ليس محدود المعنى ولا معيّن الاتجاه. وكان آباؤنا يعدون من أرقى الأخلاق في الأمة حجاب نساءها وبناء سور متين بين الرجل والمرأة، فأصبحنا نرى الواجب أن تتعلم المرأة كما يتعلم الرجل، ومن حقها أن تسمع المحاضرات مع الرجل، وأن تتمتع بالحياة البرية كما يتمتع الرجل؛ فإذا قلنا مقياس الرقي الأخلاق، كانت كلمة عامة تدل على كل شيء. ولا تدل على شيء.

وقوم يقيسون الرقي بالدين، وهي كذلك كلمة عامة يختلف مدلولها باختلاف أنظار الناس؛ فيضيق عند بعض الناس حتى لا يسع إلا الصلاة والصوم والزكاة والحج، ويتسع عند بعض الناس حتى يشمل كل شيء.

وفي الحق أن هناك مناحي للحياة مختلفة متعددة يجب أن يُنظر إليها كلها لتقويم الرقي؛ ففي كل أمة مجموعة من المرافق، يعد كل مرفق منها كالخلية في الجسم الحي: من حكومة وتعليم ولغة ودين وأسرّة ونظام اقتصادي ونحو ذلك. كلها تتغير، وكلها ترقى أو تنحط،

وكلها في حركة مستمرة دائمة إما إلى الأمام وإما إلى الخلف. وكلها تتفاعل تفاعلًا قويًا، ويؤثر قويا في ضعيفها، وضعيفها في قويا؛ وهذا التغير الدائم في كل هذه المرافق هو مقياس الرقي والانحطاط، فإن كان تغييرًا إلى سموٍ فرقي، وإن كان تغييرًا إلى تدهور فانحطاط.

وحسبان هذا ليس بالأمر اليسير، فقد تتدهور بعض المرافق لأسباب خاصة، وتسمو بعض المرافق لأسباب كذلك، ثم تتفاعل عوامل الضعف والقوة، فينشأ من ذلك عملية حسابية من أصعب المسائل حلًا. والمثل الأعلى للأمة أن يكون كل مرفق من مرافقها الاجتماعية يؤدي عمله خير أداء؛ وينتقل في سموٍ أبدًا، وأن يكون سيره ورقية في حالة ملائمة ومناسبة لسائر المرافق الاجتماعية، لا يظفر عنها ولا يقعد بها. فالأمة التي تختار أحسن النظم في التربية والتعليم، ولا تساعد اللغة على المصطلحات الحديثة، لا ترقى في التربية والتعليم حتى تحل مشكلتها اللغوية. والأمة التي تختار أحسن النظريات الفقهية وخير النظم القضائية، ثم لا يعنىها بعد ذلك حالة الأسرة الأخلاقية، وحالة المعاملات بين الأفراد، لا يمكن أن ترقى بنظرياتها الفقهية من الناحية القضائية. والأمة التي تسن أرقى أنواع الإصلاحات الاجتماعية، ثم لا تعنىها الناحية الاقتصادية، تصيح وإصلاحاتها تسر القارئ، ولا تسر الناظر، وهكذا.



وهناك دلائل قوية تدل الباحث على رقي الأمة وتدهورها وسيرها إلى الأمام أو إلى الخلف، إما بمقارنتها بغيرها من الأمم في نواح معينة، أو بمقارنتها بنفسها في عصرها الحاضر وعصرها السابق؛ والمقارنة الأولى تدلنا على الدرجة التي تقف عليها الأمة في سلم الرقي العام؛ والمقارنة الثانية تدلنا على اتجاه سيرها إلى الأمام أو إلى الخلف.

من أهم هذه الدلائل تعرفُ موقف الأمة إزاء ما يحيط بها من ظروف طبيعية واجتماعية: هل هذا الجيل أحسن استخدامًا لبيئته وما يحيط به؟ هل استطاع أن يوجد منابع لثروته وسعادته أكثر مما استطاع أسلافه؟ هل استخدم المنابع القديمة خيرًا مما استخدمها آباؤه؟ هل كان في حله لما يعرض له من المشكلات الاجتماعية والطبيعية أكثر توفيقًا؟ لَمَّا عَرَضَتْ هذه المشكلات أو أمثالها لنا ولآبائنا كيف حلوها وكيف حللناها؟ وما منهجهم في الحل وما منهجنا؟ ما مقدار تضافر الأفراد يومذاك في التغلب عليها؟ وما مقدار تضامننا اليوم؟ لكل أمة مقدار من الثروة، فهل زادت، وهل استطاعت اليوم أن تسعد بثروتها أكثر مما كانت تسعد

بها من قبل؟ هل استخدمت العلم أحسن مما استخدمه آباؤها، فقلتِ الرّوئيّات وتحسنت صحتها، وجعل منظرها، ونظفت عيشتها، وأصبح نيل القوت أسهل وأيسر حتى تفرغ كثير من أبنائها وبناتها للعلم والفن والأدب؟ أظن أن هذه الأسئلة متى حددت بهذا الشكل لم تكن الإجابة عليها عسيرة، وبذلك نستعين على تعيين الاتجاه ومقدار الرقي، إن كان.



ومن ناحية أخرى، ربما عُدّ من أكبر دلائل الرقي في الأمة «تذليل العقبات أمام الكفاليات». فخير الأمم من أفسحت السبيل أمام أفرادها ليرفوا كما يشاؤون حسب استعدادهم ووجدّهم، في التعلم، في الوظائف، في النواحي السياسية والاجتماعية. وقد قطعت الأمم المتقدمة في ذلك خطوات واسعة، فأزالت احتكار الأرستقراطية للمناصب العليا، وسهلت وسائل التعلم لمن شاء، واعتمدت في تقدير الأشخاص على مزاياهم لا على بيتهم - إلى درجة كبيرة - وحرّيت «المحسوبية» والنزعات الأرستقراطية، وقضت على النظام الإقطاعي الذي يميز بين الطبقات، ويضع حدًا فاصلًا بينها لا يمكن تخطيه، ووضعت النظم الاقتصادية الحديثة، وفيها يمكن كل فرد بذكائه ومواهبه أن يصل إلى ما يستطيع من رقي، وإن كانوا هم أنفسهم يصرحون بأنهم لم يبلغوا الغاية في ذلك، وأن أمامهم عقبات شاقة ومسافات طويلة يجب أن يقطعوها حتى يسهل على كل فرد تحقيق غايته وبلوغ شأوه.



وربما كان كذلك من أهم دلائل الرقي النظر إلى ثروة الأمة، ومقدار ما يتفق منها على «الصالح العام» من مدارس ومصانع ومساجد ومنتزهات وحدائق وماء وإنارة ونحو ذلك. ولست أعني النظر إلى كمية ما يصرّف فحسب، ولكنني أعني أيضًا كيفية الإنفاق، وهل أنفق هذا القدر في أحسن السبل؟ وهل هناك وجه آخر خير منه؟ كذلك لستُ أعني ما يتفق في ذلك من ميزانية الحكومة فقط، ولكن أعني أيضًا مقدار شعور الأفراد في هذا الباب. ومقدار ما يتبرعون به من أموالهم لهذا الصالح العام؛ فليست ثروة الأمة مقصورة على ميزانية الحكومة، ولكنها تشمل ثروة الأفراد؛ فالأمة التي لا يشعر أغنيائها بواجب في أموالهم لفقرائها، أو يشعرون شعورًا ضعيفًا لا يقوى على استخراج المال من جيوبهم، أمة منحطة إذا قيست بغيرها من الأمم التي كثر فيها المدارس والأندية والمستشفيات والجمعيات الخيرية من مال أغنيائها.

ومما يتصل بهذا الأمر، النظر في ميزانية الأسر في الأمة وكيف تنفق، فأمة خير من أمة

إذا عرفت أنَّه كيف توازن بين دخلها وخرجها، وكيف تفرِّق بين الضروري والكمالي، وما ليس بضروري ولا كمالي، ولم تسمع لنفسها أن تنفق في الكمالي حتى تستوفي الضروري، ولا في غير الضروري والكمالي حتى تستوفي الكمالي؛ فذلك - من غير شك - يجعل الأمر أسعد حالاً، وأهدأ بالاً، وأكثر استعداداً للرقى؛ وهل الأمة إلا مجموعة من الأسر؟ وهل رقي الأمة إلا حاصل جمع رقي الأسر؟ وكما أن أسرة قد تكون أسعد من أسرة، مع أن دخلها أقل وثروتها أضعف، ولكن عقلها أكبر، وتصريفها لعاليها أدق، فكذلك الأمم؛ ليس خيرها أغناها، ولكن خيرها من عرفت كيف تستخدم مالها وأحاطت ما تملك بنظم راقية، وكعبة كبيرة من الإصلاح تجعل مالها يتضاعف في القيمة وإن لم يتضاعف في العدد؛ فكم من أمة لها ثروة كبيرة طبيعية، ولكن لم تعرف كيف تستخدمها ولا جزءاً منها، ولو حلت محلها أمة أخرى لصيرت صحراءها بستاناً، وجبالها جناناً، ولجعلت ترابها ذهباً، وأرضها عجباً.

ومن أجل هذا لم يخطئ كثيراً من حصر مقياس رقي الأمة في مقدار تغلبها على طبيعة بلادها، وتعديل نفسها حسب ما يحيط بها؛ لأنها لا تصل إلى ذلك بمقدار كبير من العلوم الطبيعية يمكنها من الانتفاع بأرضها وجوها، ويقدر وافر من العلوم الاقتصادية يبين لها كيف تستغل منابعها، وبمقدار صالح من النظم السياسية والاجتماعية والأخلاقية يهيئ للأفراد سبل الانتفاع بما حولهم، ويقللهم خير إعداد للنظر في مصالحهم.

فليساءل الشرقي في ضوء هذا: أين هو في نفسه، وأين هو في أمته، وأين أمته في العالم؟



كتابة المقالات

هناك أنواع من المقالات يصح أن نسميها مقالات علمية بالمعنى الواسع، فتشمل المقالات الاجتماعية كما تشمل بحث مسألة أدبية بحثاً علمياً؛ وهذا النوع سهل على الكاتب متى تيسرت له أدوات البحث من كتب ومراجع ونحوها، وتوفر له حسن الاستعداد من معرفة بمناهج البحث وأساليبه؛ فكل وقت صالح لكتابة مثل هذه المقالات وإعدادها ما لم يكن الكاتب في حالة استثنائية من مرض ونحوه.

وهناك نوع من المقالات هي المقالات الأدبية بالمعنى الخاص، وأعني بها الأدبية أدبياً إنشائياً صرفاً لا أدبٌ بحدِّ ودرس؛ وهذه أصعب من الأولى من حيث إنها تتطلب - فوق حسن الاستعداد - «المزاج الملائم»؛ فليس الكاتب في كل وقت صالحاً لها، بل لا بد أن يكون مزاجه ملائماً للموضوع الذي يريد أن يكتب فيه؛ فإن كان الموضوع فكهاً مرحاً، فلا بد أن يكون مزاج الكاتب كذلك فكهاً مرحاً، وإن كان الموضوع عابساً حزيناً، فلا بد أن يكون مزاج الكاتب من هذا القبيل؛ ولذلك قد يمر على الكاتب الأديب أوقات وخلع ضرسه أهون عليه من كتابة مقال، وإذا هو حاول ذلك فكأنما يمتح من بثر أو ينحت في صخر؛ ذلك لأن هذه المقالة الأدبية لا بد أن تنبع من عاطفة نياضة، وشعور قوي؛ فإذا لم يتوفر هذا عند الكاتب، خرجت المقالة فاترة باردة لا يشعر منها القارئ بروح، ولا يحس منها حرارة وقوة. ولا يكفي - عند الكاتب - وجود العاطفة القوية، بل لا بد أن تكون هذه العاطفة من جنس الموضوع الذي يريد معالجته. فويل له إن أراد رثاء وقلبه ضاحك مرح، أو أراد فكاهة وقلبه بائس حزين. ومن أجل هذا يحاول الكتاب أن يؤقلموا نفوسهم للموضوع أولاً، فيستلهموا كتاباً أو قصيدة أو منظراً طبيعياً أو نحو ذلك من الوسائل الصناعية - إن عدموا الوسائل الطبيعية - حتى تهيج مشاعرهم من جنس الموضوع، ثم يأخذوا في الكتابة، فتدقق معانيهم، وتغرز أفكارهم ومشاعرهم.

وشأنهم في ذلك شأن كل فنان من موسيقيٍّ ومصوِّرٍ ومثَّال، فهؤلاء لا يحسنون الإخراج إلا في ساعات خاصة هي ساعات هياج مشاعرهم من جنس موضوعهم.

أما موضوع «المقالات الأدبية» فكل شيء في الحياة صالح لأن يكون موضوعاً، من الذرة الحقيرة إلى الشمس الكبيرة، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، ومن كوخ الفلاح إلى قصر الملك، ومن الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، ومن أفتح قبيح إلى أجمل جميل، ومن الحياة إلى الموت، ومن الزهرة الناضرة إلى الزهرة الذابلة، ومن كل شيء إلى كل شيء.

والكاتب الفني من استطاع أن يجد من كل شيء موضوعاً يجيد فيه ويستخرج إعجاب القارئ، ومن استطاع أن يجد من كل شيء نواة يؤلف حولها ما يصلح لها حتى يخرج موضوعه منسجماً تنسيقاً يبهر السامع والقارئ؛ وهو في تأليفه قد يضم الشيء إلى إلفه، وقد يضمه إلى نقيضه، وقد يصل به الكلام في الذرة إلى الكلام في الشمس، وقد يصل به الكلام في النملة إلى الكلام في الله، ولكن القارئ لا يشعر بمفارقات ولا يشعر بهوة بين أجزاء الكلام، ويسير مع الكاتب كأنه في حلم لذيد أو قصة مجبوكة.

والفرق بين كاتب وكاتب في شيئين: التلقي والإذاعة؛ فالفرق في التلقي هو أن الكاتب قد يكون دقيق الحس، يسمع حفيف الأشجار وديبب النعال، ويرى دقيق الأشياء في الظلماء، ويرى قلوب الناس في أعينهم، ودخائلهم في صفحات وجوههم؛ وقد يرى بأذنه ويسمع بعينه، وقد يرى ما لا يرى الناس ويسمع ما لا يسمع الناس، وقد يدرك الجمال بتفاصيله، ويدرك القبح بتفاصيله، حتى كأنه قد منح من الحواس ما لم يمنحه الناس، وكان حواسه ليست حسماً وإنما هي خمسون أو خمسمائة أو ما شئت؛ على حين أن أخاه الكاتب الآخر لم يمنح هذا القدر من الحس، ولم يبلغ هذا المبلغ من الدوق، قد فاق المألوف من الناس، ولكن إلى حد، وتسامى ولكن بمقدار.

ويفضل الكاتبُ الكاتبَ أيضاً في التلقي من ناحية أن كاتباً قد تعدد مناحي إدراكه تملدناً متشعباً؛ فالطبيعة توحى إليه بأسرارها، والمجتمع يملي عليه بواطنه. والحياة كلها لا تضن عليه بخفاياها، والمُلح والفكاهات تدخر له أحسن ما لديها، والجد لا يظن عليه بخير ما عنده؛ فهو مستودع الأسرار، وملتقى البحار والأنهار، ومن يأمته كلُّ على سره، ويفضي إليه بما يظن به على غيره؛ على حين أن أخاه الكاتب قد يصل إلى بعض الأسرار، ويدرك بعض الاتجاهات ويعجز عن إدراك البعض، قد يجيد فهم الطبيعة ولا يفهم للمجتمع سراً، وقد يجيد فهم الجد ولا يفهم الدعابة، ذكي في أمر وغبي في آخر، منير في جانب مظلم في جانب.

وأما اختلاف الكُتَّاب في «الإذاعة» فعلى هذا النحو أيضاً: منهم من يجيدها إلى أقصى

حد، فصوته صاف جميل يأخذ بالألباب، ويستخرج منك العجب والإعجاب، وهو في كل ما يغني معجب مطرب، سواء أحنن أو أسرّ، وأضحك أو أبكى، وسواء غنى على العود أو الكمان أو البيان، وسواء غنى عاليًا أو واطًا؛ ومنهم من يجيد نوعًا دون نوع، هو في أحد الأنواع مطروح الصنيع حيد الأثر، وفي الآخر معيب مستهجن، يحسن العود ولا يحسن الكمان، يبني في ناحية ويقوّض في أخرى، يواتيه الطبع في باب، فيأتي بالمعجب المعجاب، ولا يواتيه في آخر، فمهما اصطنع وتكلف، فلا يأتي إلا بما تستك منه الأسماع.



ومن اختلاف الكُتّاب في التلقي والإذاعة يختلفون في «القيمة»، ومع هذا فقد يختلفون في التلقي والإذاعة معًا ويتحدون في «القيمة» كالمغنيين يختلفان في «الصوت» الذي يفنيانه وفي الآلات التي يوقمان عليها، ولكن لا تستطيع أن تميز أحدهما عن الآخر في درجة الرقي.

فهذا كاتب يجيد في ناحية من النواحي، وذاك يجيد في ناحية أخرى، وهما في درجة الإجادة سواء. هذا كاتب يعنى كل العناية بشكل المقالة ومظهرها، فتخرج من يده مرتدية بالملاحة، موسومة بالطرف، لها بهاء مونتق، ورونق معجب، قد قيست كل جملة منها بالمسطرة حتى تكون وفق قرنتها، إن كان في إحدى أذنيها قرط كان في الأذن الأخرى قرط مثله، يوافقه في الحجم والشكل والطول، وإن كحلت إحدى عينيهما، فلا بد أن تحل الأخرى على نمط الأولى في دقة وضبط، حتى تبرز كأنها دمية عاج، ثم هي بعدُ خفيفة المعنى، فاترة الروح، تشغل الأفكار بالنظر إلى شكلها عن النظر إلى روحها. وهذا كاتب آخر لا يعنى في مقاله بزّي ولا شكل، فتخرج نظيفة في غير جمال، لا يقف عليها الطرف، ولا تأخذ بالأبصار، ولكنها عميقة المعنى، رائعة الفكر، جميلة الروح، هي كالفانية تستفتي بحسن ذاتها عن زينتها، حُسنها كما قال أبو الطيب: «حسن غير مجلوب»، وجمالها غير مصنوع.

ومع الاختلاف بين هذا وذاك فلكلّ جماله ولكلّ قيمته الأدبية، هلا يرضي الخاصة، وذاك يرضي العامة، ولا بد في الحياة الأدبية من التفتين معًا.



وليس يشترط في إجابة الكاتب أن يطرق موضوعًا جديدًا لم يسبق إليه، بل كل موضوع

صالح لأن يكتُب فيه ولو تداوته أفلام الكتاب من قبل، فمن مبدأ خلق الإنسان وهو يجب، ومن مبدأ خلق الأدب والحب موضوع للأدب، ومع هذا لم تنفد مادته، ولا يزال الشعر والشعر والغناء والتصوير تستقي من منابعه، وتكرر أناشيده؛ ولكن لا يُقد الكاتب في الموضوع المعاد مبدئياً إلا إذا أتى بجديد، غاية الأمر أنه لا يشترط جدة الفكر، بل يكفي في ذلك جدة العرض. وأكثر الأدب من هذا القليل أفكار مألوفة وآراء معروفة؛ ولكن الأديب يستطيع أن يصوغها صياغة جديدة حتى يخيل للقارئ من جودة الصياغة أنها جديدة الفكرة؛ بل إن الكاتب إذا كثرت آراؤه الجديدة خرج عن أن يعد أديباً شعبياً أو أديب أمة، وصار أديباً للخاصة لا يقرّم إلا في أوساط قليلة. فالوردة الجميلة تعجب الناظر ولو سبق للحديقة أن أنبت من قبل أمثالها، والدور «بغية المعنى الحديث بطرب ولو سبقه أحد بغنائه.

وكل ما يطلب من الفنان أن يجيد العرض، وأن يكون عرضه ملائماً لشخصيته. انظر في ذلك إلى الروايات الجيدة، تجذّ معانيها في أغلب الأحيان معروفة ينطق بها العامة والخاصة، وتجري على ألسنة الجهلاء والعلماء، ومع ذلك استطاع الأديب الفنان أن يجعل منها رواية رائعة أو قصة بديعة أو مقالة شائقة، وليس له في ذلك إلا الصياغة وحسن العرض، قد أخذ الفكرة التي يراها كل الناس، ولكنه عرف كيف يلعب بها ويجيد اللعب، ويقبلها على وجوهها المختلفة ويلبسها لباساً جديداً، فقد أسخ على الفكرة من عواطفه وشعوره ما جعلها جذابة أخاذة. وهذا هو الجديد في الموضوع، فإن لكل أديب نفسه وعواطفه، وأسلوبه وشخصيته؛ فإذا مزج الفكرة بذلك كله، كان في الناتج جدّة، وفي الموضوع طرافة، كحروف الهجاء، كل الناس ينطقون بها، ولكن اختلفت مناطقهم وأصواتهم وحناجرهم، فكانت كان كل إنسان ينطق بها نطقاً جديداً، وكان الحروف لم تخلق بشكلها الخاص إلا له. والقطعة من الذهب إنما يتفاوت الصائغون بالمهارة في صياغتها والذهب هو الذهب في أيديهم جميعاً.



وأخيراً خير الكتاب من استطاع أن يفهم نفسه ويعرف استعداداته، في أي النواحي يجيد وفي أيها يضعف، ومتى يرقى ومتى يُسقت، قد جرب نفسه أولاً في ضروب الأدب المختلفة من قصة وشعر وكتابة اجتماعية وكتابة أدبية ونقد وإنشاء، وقبّ نفسه على وجوهها المختلفة، ولاحظ ذلك في دقة وعمق، وعالج مواضع الضعف منها، ثم استقر بعد السياحة الطويلة الشاقة إلى شيء اطمان إليه، وهو أن ملكاته واستعداداته يوافقها شيء ولا يوافقها آخر، وتبع في مواضع وتجمد في أخرى.

فإن هو أنس من نفسه ذلك، اكتفى بما منحه القدر، وعتى فقط نوع الأناشيد التي يحسنها، وطالب السمور في النواحي التي تواتيه فيها ملكاته، وإلا أضع نفسه من كثرة ما يحاول فيما يعجز عنه ويقصر فيه؛ فالفلاسفة إلى الآن لم يعثروا على الإكسير الذي يجعل الفضة ذهباً أو الحديد فضة؛ فخير لنا أن نبذل جهدنا في إظهار الفضة بخير مظهرها من أن نحاول - مع الفشل الدائم - أن نقلبها ذهباً.

* * *

الراحة في التغيير

خلق الإنسان ملولاً، يَمَلُّ النعيم إذا طال، ويمَلُّ الشقاء إذا طال؛ يملّ الحر إذا دام، ويملّ البرد إذا دام؛ يملّ الأكل الشهيّ اللذيذ إذا استمر عليه، ويملّ الأكل الخسيس إذا استمر عليه؛ وقديماً ملّ بنو إسرائيل أكل المَنّ والسَّلْوى، وقالوا: ﴿لَنْ نَمُوتَ عَنْ طَعْمِكَ وَجِبُو • قَدْ نَأْتِجُ لَنَا وَتَكَلَّمَ بِخُرُوجِ لَنَا بِمَا تَلَوْتُ الْأَرْضَ مِنْ بَقَلِمَا وَطَلَمَا وَفُومَا وَغَدِيهَا وَسَلِيمَا﴾ [سجدة: 61]. ولست أدري: لِمَ لامهم موسى عليه السلام على ذلك والملل طبيعي في الإنسان، إلا أن تكون صيغة الطلب رذيلة مذمومة ﴿قَدْ نَأْتِجُ لَنَا وَتَكَلَّمَ﴾ [البقرة: الآية 61] ليست الصيغة المؤدبة التي تصدر من المؤمنين.

من أجل هذا استعان الناس على درء الملل بالتنوع والتنقل، ولو من حسن إلى رديء، فاشتبهوا أتفه الطعام بجانب أجوده، واشتهوا عشب رأس البر، وأكواخ أبي قبر، فراراً من القصور الشامخة والبيتان المشيد؛ وروعي هذا في برامج الدراسة: فخط بعد لغة، ورسم بعد حساب، ولغة إنجليزية بعد لغة عربية، دفقاً للملل من الدرس ومن المدرس؛ وروعي كذلك في برامج الحياة: فلعب بعد عمل، ومزاح بعد جد؛ وراعت الطبيعة هذا في برنامجها: فليل ونهار، وحر وبرد، وسلطان للقمر بعد سلطان للشمس، وهكذا؛ ولولا ذلك لعرا الناس ملل لا يطاق، ولكانت الحياة عبثاً ثقيلاً لا يحتمل، ولغرّ الناس منها إلى الموت طلباً للتغيير والتنوع.



أخطأ الناس فظنوا أن الراحة معناها الانغماس في الكسل، والإضراب عن العمل، والتمدد على سرير مريح، أو الاتكاء على كرسيّ مُجْتَنَع أو نحو ذلك. وليس هذا بصحيح دائماً، ولو كان كذلك لما ملّ الناس هذه الراحة، ولما فروا منها إلى العمل، واستروحوا بالجد والتعب؛ إنما الراحة التغيير من حال إلى حال، ومن عمل إلى لا عمل، ومن لا عمل إلى عمل. ولو كان عدم العمل هو الراحة، لكان السجن أروح مكان. ألا ترى الراحة تكون في الأشياء وأضدادها باستمرار؟ فلو ركبت سيارة من مصر إلى الإسكندرية، لأحسست التعب

من الركوب، وأحسست الراحة في المشي، ولو مشيت طويلاً لأحسست التعب من المشي، والراحة في الركوب؛ وما أحلى النوم بعد التعب، وما أحلى اليقظة بعد النوم. وفي الجلوس راحة إذا طال الوقوف، وفي الوقوف راحة إذا طال الجلوس، وفي العمل راحة بعد طول الفراغ، وفي الفراغ راحة بعد طول العمل، وفي نظر الصحراء لذة بعد طول النظر إلى البحر، وفي البحر لذة بعد طول النظر إلى الصحراء. ومنظر البحر أبعد عن السأم لأنه تغير مستمر وحركة دائمة: موجة تعلو ثم تهبط، وموجة تنكسر على الصخر أو الرمل ثم تسير إلى الشاطئ وتفتنى، وتتجدد أخرى، وهكذا؛ ومنظر الأرض حظه كذلك من التغير؟ فالإنسان به أسرع مللاً وأقرب سأمًا - وهكذا كل نظام الحياة: الملل من النوم، والراحة في التغير.



ما أصعب الحياة الراتية وأشقها على الناس! إنها تعبت القلب وتبعث على الخمود، ولا يد علاجها من التجديد، وليس التجديد إلا نوعًا من التغير، يبعث عليه السأم من القديم؛ فإذا مل الناس الأدب القديم، جدد زعماء الأدب في الأدب، وأثروا للناس بفن جديد يستروحون به؛ وإذا مل الناس نوعًا من النظام الاجتماعي أتى المجددون بشيء جديد ونظام جديد ينهض بالملل ويجدد النشاط. وليس تغيير الأشياء - وخاصة عند النساء - إلا ضررًا من هذا، من أسرع خلق الله إلى الملل، وأدعاهم إلى التغير والتجديد؛ فهن يطلعن على الناس كل عام بزى جديد في القبعات والأثواب وكل ما يتصل بهن: شعر قصير بعد شعر طويل، وفستان طويل بعد فستان قصير، وهكذا كثر مللهن فكثر تغييرهن، فرارًا من السأم وطلبًا للراحة لهن ولغيرهن.



وأقدر الناس في هذه الحياة من استطاع أن يتغلب على السأم والملل بالتغيير المناسب في نفسه وفي غيره. فالأدب القديم من استطاع أن ينوع نفسه وينوع كتابته، حتى لا يُبُول ولا يُمَلَّ. وغير المجالات ما استطاعت أن تجدد نفسها من حين إلى حين تجديدًا يتفق ومنفعة الناس، ويتفق والرقى؛ فتغير في أسلوبها، وتغير في موضوعاتها، وتغير من حين لآخر في كتابها حتى لا يسأم قراؤها. وغير القادة من استطاع أن يجدد في دعوته، فإذا كان له مبدأ واحد يدعو إليه، استطاع أن يبرزه كل يوم في شكل جديد يلفت النظر، ويبعث فيه حياة جديدة إلى النشاط والحركة.

وكثير من شروء هذا العالم سببه الملل، فكسل التلعيز وانصرافه عن الدرس نوع من

الملل، وخمول الموظف وقعوده عن الجد في العمل نوع من الملل، والخمود السياسي والفكري والاجتماعي نوع من الملل، والرغبة في الانتحار نوع من الملل؛ وكثيراً ما يكون الميل إلى الكيوف والإدمان عليها نوعاً من الملل، وكثيراً ما يكون الشقاق العائلي وشقاء المنزل والمشادة بين الزوجين أحياناً والأبوين وأولادهما أحياناً نوعاً من الملل، إلى كثير من أمثال ذلك؛ وكلها أمراض صعبة التشخيص صعبة العلاج، تحتاج إلى نوع من الطب النفسي أدق من طب الأجسام، وتحتاج إلى مهارة في علم النفس لا تقل أهمية عن المهارة في علوم الطب.

من أجل هذا أصبحت الحياة فناً يجب أن يدرس، وأصبحت طريقتنا في الحياة طريقة بالية؛ وكل شيء إذا ارتقى وتعقد أصبح فناً يحتاج إلى الدراسة، وأصبحت الطريقة الساذجة فيه لا تغني. فأمهاتنا يربين أولادهم حسبما اتفق، ثم أصبحت التربية فناً؛ ومعلمونا كانوا يعلموننا كيفما اتفق، ثم أصبح التعليم فناً؛ ومفتوننا كانوا يفتنوننا حسبما اتفق؛ ثم صار الغناء إلى دراسة ودراسات. وأصبحت المرأة في حاجة لأن تتجدد في بيتها حتى لا يمل زوجها والزوج يتجدد حتى لا تمل زوجته، والمعلم يتجدد حتى لا يمل طلبته، ورئيس الحزب يتجدد حتى لا يمل أتباعه، وأصحاب الملاهي يتجددون حتى لا يملوا. والتغلب على الملل ليس من الأمور الهينة، فليس كل تغيير يصلح لإزالة السأم، إنما يصلح التغيير يوم تدرس النفس ويدرس نوع التغيير، كما يدرس المرض ويدرس نوع العلاج، ويكون الدواء طبق الداء.



في المسجد

سأنتي حسن الحظ إلى الحديث مع سيّدة إنجليزية فاضلة، وكان ذهني مستغرقًا في برنامج «الأخلاق والتربية الوطنية للمدارس الثانوية». والمتحدثون - عادة - يلونون حديثهم - ولو من غير شعور - بما شغل أذهانهم ويستغرق أفكارهم. ومهما بعد المتحدث عن الموضوع الذي يتولي عليه، فرعان ما يعود إليه، وينغمس فيه.

لقد بدأنا الحديث في الجو وانتقلنا إلى غيره، وإذا بنا نتكلم في «التربية والتعليم وشؤونهما»، وإذا بي أسأل السيّدة:

- ما برنامج الأخلاق والتربية الوطنية للمدارس الثانوية في إنجلترا؟

- ليس لهما في المدارس برنامج معين ولا دروس خاصة، ولكن تلقى فيهما محاضرات في مناسبات؛ وأهم ما يقوم بهذه المهمة «الكنيسة»، فهي تنظم دروسًا للشبان والشابات في هذا الموضوع، ويقوم بها رجالها، فيكفوننا بذلك مؤونة الدروس في المدارس، وإلّاها في الكنائس يجعل لها معنى أجمل، واحترامًا أوفر وطعمًا أحلى.



انتقل ذهني في سرعة البرق من الكنيسة عندهم إلى المسجد عندنا، وساءت نفسي: ما الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها المسجد للأمة الإسلامية؟

إنني أفهم أن لمسجد الحي وظيفة اجتماعية هامة بجانب وظيفته الدينية؛ هي الإشراف على تجلية الروح وتهذيب النفس بتنظيم المحاضرات في الموضوعات التي تمس العصر، والمشكلات التي تعرض في كل زمن؛ كما أن من وظيفته الإشراف على حالة الحي الاجتماعية، وما يصاب به من بؤس وفقر وانغماس في المخدرات ونحو ذلك؛ ثم تنظيم الإحسان والقيام بالخدمة العامة بين الأغنياء والفقراء، وإسداء النصائح للأسر فيما يعرض لهم من متاعب وصعاب.

إنني أفهم من مسجد الحي أن يكون كمستشفى الحي، غير أن المستشفى يداوي الأمراض

الجسمية، والمسجد يداوي الأمراض الروحية والاجتماعية.

إنني أفهم أن يكون إمام المسجد رئيس المستشفى يعرف مرضى الحي، ويعرف علاجهم، ويكون صلة تالكف وتعارف بين أهل الحي، يأخذ من غنيهم لفقيرهم، ومن صحيحهم لمريضهم، ويقضي على المنازعات والخصومات ما استطاع، ويشفق الجهلاء، ويتخذ من المثقفين من أهل الحي أعوانًا وأنصارًا، يخطبون ويعظون، ويعلمون ويتفقون، وإذا ذلك يشعر أهل الحي بأن المسجد ضرورة من ضرورات الحياة، يقوم لهم بما تقوم به المدرسة، وبما تقوم به المحكمة، وبما تقوم به جمعيات الإحسان، وبما هو فوق هذا وذاك.

بل لم لا يكون المسجد معهدًا للمرأة، كما يجب أن يكون معهدًا للرجل؟ فيخصص مسجد كل حي وقتًا لنساء الحي تعلم فيه المرأة واجباتها الدينية والاجتماعية، وتفقه فيه في دينها ودنياها، وترشد فيه إلى طرق إسعاد البيت، وتثار همتها إلى العطف والإحسان وتنظيمهما.

فالمرأة الآن محرومة من غذائها الروحي والديني، ولأنها بعيدة عن المسجد، حرمت منه من غير حق، وهو سلوتها في الأزمان، وهو منهل عواطفها وغذاء روحها. لقد حرمت المرأة من المسجد، فحرم أبناؤها وبناتها من العاطفة الدينية، لأن الأم - غالبًا - هي مصدر هذا الإيحاء؛ وإذا انحرفت مرة فلم تجد المسجد يهديها ويعزيها، جمحت وغوت؛ فهي الآن بين بيت وملهى، ولا مسجد بينهما يذهب بملل البيت ويكسر من حدة الملاهي.

هذا هو المسجد كما أتصوره، وكما ينبغي أن يكون: قوي الأثر في النواحي الروحية والاجتماعية والتعليمية، في الرجل والمرأة، قلوب الحي معلقة به، يغارون عليه ويعملون على ترقيته من حيث نظامه ونظافته وإمامه وخطبائه، ويرون أنه لهم وهم له، وأن منارته ينبعث منها الإصلاح في جميع نواحيه؛ متعلمو الحي جنوده في نشر الثقافة، وأغنياءه جنوده في محاربة الفقر، ولساؤه دعاة أبنائهم وبناتهم إليه.

هذا هو الوضع الصحيح للمسجد. فأين مسجدنا منه، وأين نحن من المسجد؟ لقد اعتزل الناس واعتزله الناس، ولم يشعروا شعورًا قويًا بوجودهم، ولم يشعروا شعورًا قويًا بوجوده.

نظرت دار الآثار إلى بنائه فعدته «آثارًا»، ونظر الناس إلى نظامه فعدوه كذلك «آثارًا»، فليس يومه - مع الأسف - إلا الطبقة الفقيرة البائسة، أو الموظف الذي أحيل إلى المعاش، أو من تقدمت به السن من عامة الناس. أما الشباب المثقفون ومن أنعم الله عليهم بشيء من

رغد العيش فلا يفكرون في المسجد ولا تحدثهم أنفسهم بزيارته، وإن دخلوا لا يعرفون كيف تؤدي شعائره إلا القليل النادر؛ كأن السينما والمساجد اقتسما الناس، فخص المسجد بالشيخ والعجائز والفقراء، وخص السينما بالفتيان والفتيات والأغنياء، وهي حال لا تشعر بأمل، ولا تبشر بخير.

وزارة الأوقاف كذلك عدت المساجد «آثاراً»، فهي تدير في تعيين أئمتها وخطبائها وفي مراقبتها سير القرون الخالية، كأن الزمن لا يسير.

والأئمة والخطباء يعاملونها معاملة «الآثار»، فهم يقرأون غالباً الخطب التي ألقت في القرون الماضية، فلا تحرك نفساً ولا تحيي همة. كل ما فيها «اتقوا الله» إجمالاً من غير تفصيل. أما ما يحدث بيننا من أحداث، وأما ما نشعر به من مصائب وما يتأبنا من كوارث، فلا دخل لهم فيه، لأن دواوين القدماء لم تنص عليه.

الحق أن للناس بعض العثر في الانصراف عن المساجد؛ فلو عرف الخطباء كيف يكلمون الناس، وعرف رجال الدين كيف يصلون إلى قلوبهم، وشعر الناس أنهم يجدون في المسجد متعة روحية وغذاء دينياً واجتماعياً، لتغير الحال وازدحم المسجد بالناس من جميع الطبقات.

وقد كان المسجد في الإسلام يقوم بهذه النواحي التي ذكرنا؛ فالخلفاء ونوابهم كانوا يخطبون في المشكلات الحاضرة، وكانوا يخطبون كلما حزّبهم أمر أو عرض لهم مهمّ، وكان المسجد مدرسة للعلماء والمتعلمين والشعراء والمتأدبين، وكان المسجد مكتبة للواردين والمترددين، وكان المسجد مجمع للناس في الأعياد والمواسم، وكان المسجد مكتب الصغار ومدرسة الكبار؛ ولو سار في طريقه وتأقلم مع الزمن لكان يؤدي كل الخدم الاجتماعية التي أشرنا إليها من قبل؛ ولكن ﴿لَقَدْ يَنْحَلِفُ﴾ خَلْفَ مَنْ آمَنَ يَخْلُفُ الْكَلْبَ وَالنَّبِيَّ وَالشَّهْرَةَ فَقَسْوَنَ يَلْقَوْنَ عَلَيْهَا ﴿٥٨﴾ إِلَّا مَنْ تَابَ ﴿مريم: ٥٩ - ٦٠﴾.

* * *

منطق اللغة

قال صديقي: ألا ننظر إلى هذه الظاهرة الغريبة؟ أنا في مجلس يتجادل أحياناً فيما يُقرَض عليه باللغة العربية، وأحياناً باللغة الإنجليزية؛ فإذا تجادل باللغة الإنجليزية فالحجة تُقرَع بالحجة في إيجاز، ودإجلٍ حدود معينة، قلّ أن يكون هناك استطراد، وقلّ أن يكون لعب بالألفاظ، وقلّ أن يكون خروج عن الموضوع، وقلّ أن يكرّر المجادل نفسه فيما يقول، فإما أن يأتي بحجة جديدة وأفكار جديدة، وإما أن يسكت؛ وما هي إلا هنيهة حتى يؤخذ الرأي ويفصل في الأمر. وإذا تجادلنا باللغة العربية فهناك يطول الجدل، ويكثر الحديث، وكثيراً ما تفرع الحجة لا بأختها، ولكن بنت عمها، وكثيراً ما يستطرد من موضوع إلى موضوع لأقلّ مناسبة أو بدونها؛ وبعد طويل من الزمان يعودون إلى ما بدؤوا فيه، وتثار مسائل كثيرة لا يفصل في واحدة منها، ويقول المجادل الآن ما قال من قبل، فيردّ عليه صاحبه بمثل ما ردّ من قبل، وتتشعب الآراء حتى يصعب حصرها، وحتى ينسى أخيراً ما بدئ به أولاً، ثم يؤخذ الرأي وقد ملّ المتجادلون، وسثموا الجدل، وودوا أن يفصل في الأمر على أي شكل؛ ولذلك قد يكون الرأي يؤخذ أخيراً شراً من الرأي يؤخذ أولاً، بل قد يكون الرأي الذي قرر لا علاقة له بالمسألة التي أثيرت من قبل!

نعم يا صديقي، أنا أعتقد أن لكل لغة منطقاً يخالف منطق اللغة الأخرى، وأن المسألة لا ترجع إلى عقلية المتجادلين وحدها؛ فقد يتجادل جماعة - كما ذكرت - باللغة الأجنبية، ثم هم أنفسهم يتجادلون باللغة العربية فيكونون في الأولى أكثر توفيقاً؛ وليس من الصحيح أن ترجع هذا إلى ضعفهم في اللغة الأجنبية وقوتهم في اللغة العربية؛ فهذا القول ينطبق تماماً على من أجادوا اللغتين، وحذوا اللسانين.

وتعليل ذلك قد يبدو غريباً، فإن أول ما يتبادر إلى الفهن أن اللغة ليست إلا وسيلة للتعبير عن المعاني، وليست إلا مظهرًا من مظاهر العقلية؛ فإذا كان التفكير صحيحاً سليماً كان التعبير عنه كذلك ما دام صاحبه يجيد التعبير ويتقن اللغة، وإذا كان التفكير فاسداً كان التعبير عنه فاسداً متى وفق صاحبه للتعبير عما يريد؛ ولكن يظهر لي أن المسألة أعمق من ذلك، وأن هناك تفاعلاً بين اللغة والتفكير؛ فاللغة المنظمة تعمل في تنظيم الفكر، والفكر

المنظم يعمل في تنظيم اللغة - وكذلك العكس - وأن المتكلم إذا تحدث باللغة الإنجليزية أو الفرنسية خضع لمنطقها وطرق تفكيرها كما يخضع لاختيار كلماتها، واختيار أساليبها، وكيفية معالجة الموضوع، فيؤثر ذلك كله في تفكيره وجدله وحججه؛ وعلى الجملة فهو يحاول أن يكون إنجليزيًا أو فرنسيًا في تفكيره، كما هو إنجليزي أو فرنسي في لفته. يشعر بهذا تمام الشعور من أجادوا لغتين أو أكثر؛ فهم إذا تكلموا بلغة أجنبية راقية شعروا - مثلاً - بأن هناك غرضًا محدودًا واضحًا يرمون إليه في حديثهم وحججهم، وأنهم يضعون لذلك خططًا ثابتة معينة تشبه خطط الحرب يضعها قادتها لتسلم كل خطوة إلى التي تليها، أو كالخطط التي يضعها لاعب الشطرنج الماهر، إذا لعب لعبة علم ماذا يريد منها، وما هي الألعاب التي تترتب عليها فنتج الفوز، وهو إذا تكلم باللغة العربية لم يتضح القصد له وضوحه باللغة الأجنبية، ولم يرتب حججه ذلك الترتيب الذي يرتبه باللغة الأجنبية؛ ومن أوضاع الأمثلة على ذلك أن مجيد اللغتين كثيرًا ما يفكر باللغة الأجنبية، وترجم تفكيره إلى اللغة العربية، وقلما يعكس، مع أن اللغة العربية هي لفته الأصلية؛ وهي التي نشأ عليها وتربى في أحضانها، فكان مقولًا أن تكون هي لغة تفكيره؛ فإذا عبر بلغة أجنبية نقل تفكيره إليها.

وليس من الهين تحليل هذه الظاهرة؛ ولكن يمكن أن يقال إن السبب في ذلك أن اللغات الأجنبية الراقية قد استكملت أدواتها من حيث الألفاظ الموضوعية لكل آلة مخترعة ولكل معنى مستكشف، كما استكملت أدواتها من حيث أساليب التفكير وصياغة المعاني صياغات مختلفة أدخل في الذهن وأقبل للعقل وأجمل في الذوق؛ وأن اللغة العربية أبطأت في تاريخها الحديث ولم تسرع في السير، برغم ما يقوله الدعاة من أنها أغنى اللغات وأجمل اللغات، ثم ينامون على ذلك من غير أن يعملوا على تكميل نقصها، ومعالجة ضعفها؛ وكيف يعمل على معالجة الضعف من لم يشعر بألم المرض؟ وكيف يعمل على تكميل النقص من لم يشعر بنقص؟ - لهذا كان فكر المفكر إذا أجاد اللغتين يتبع - من غير اختيار - أرجحها صدرًا وأغزرها مادة وتغييرًا.

وسبب آخر: وهو أن الأسم الأجنبية الراقية قد مرنت طويلاً على المجالس النيابية والمناظرات المدرسية والجامعية، وتكوّنت لها مع طول الزمن تقاليد معروفة مألوفة غير مكتوبة، وأثرت في جدلهم ومناظراتهم ومجالسهم أثرًا كبيرًا، كما أثرت في طرق تفكيرهم ولغتهم التي يتبنونها في الجدل والمناظرة.

ثم - مما لا شك فيه - أن هناك ارتباطًا قويًا بين اللغة والمُحلق، فلست تجد في لغة أجنبية

من ألفاظ الملقق وعباراته ما تجده في اللغة العربية مما أدخله عليها الفرس والأتراك، ولا تجد من عبارات الحشو التي تدل على الذل والخضوع ما تجد في لغتنا العربية الحديثة. كانت اللغة ديمقراطية شريفة نبيلة يوم كانت اللغة العربية لغة العرب الديمقراطيين الذين لا يفرقون كثيراً بين مخاطبة الأمير ومخاطبة بعضهم بعضاً، ثم أصبحت لغة العبيد يوم تسرب إلى أهلها الذل والعبودية. لقد جلست أول أمس إلى رجل يحدث «باشا»، فكان ما أحصيت في حديثه من «سعادة الباشا» أكثر من كلماته في الموضوع. وما لي أذهب بعيداً، ومدلول الكلمة في اللغة العربية أصبح غير مدلولها في اللغة الأجنبية؟ فإذا قال الألماني أو الإنجليزي «نعم أفعل» لم تدل على نفس المعنى الذي يُفهم من قول المتكلم باللغة العربية «نعم أفعل». «فتعم أفعل» العربية تدل على أنه قد يفعل وقد لا يفعل، والسامع إذا سمعها شك في مدلولها «هل يفعل أو لا يفعل»، فاحتاج إلى أن يكرر عليه الطلب والرجاء، واحتاج المتكلم أن يعيد «نعم أفعل» وربما أقسم، وربما استعمل كل صيغ التأكيد، وهي بعد هذه الأيمان وهذه التأكيدات كلها لا يزال مدلولها أنه قد يفعل وقد لا يفعل، وهو إذا لم يفعل لم يخجل، لأنه حقق وجهها من وجوه الجملة؛ بل المتكلم الشرقي إذا «قال سأفعل» باللغة الأجنبية كانت أقوى في نظره وأكثر التزاماً مما إذا قالها باللغة العربية، والمتكلم هو هو، لم يتغير في الكلمة إلا التعبير عنها بإحدى اللغتين؛ فإذا قالها العربي الأجنبي كان لها أشد احتراماً ولتنفيذها أشد رغبة وأقوى إرادة. ليس في هذا كله دليل على شدة الارتباط بين اللغة والعقل واللغة والخلق، وأن العقل واللغة والخلق كلها تتفاعل، فإذا رقيت اللغة تبعها - نوعاً ما - رقي العقل والخلق، وإذا رقي العقل تبعه - نوعاً ما - رقي اللغة والخلق، وهكذا. ومن هذا تتج معادلات جبرية معقدة الحل.

إن الغيرة القومية والنهضة الشرقية تتطلبان أن يعنى قاداتها بهذه المظاهر. وأن يضعوا للأمة تعاليم جديدة في اللغة والتفكير؛ فهم مطالبون بكل الوسائل أن يمتدوا ألفاظ الملقق من اللغة العربية، ويحيوا ألفاظ الأدب النبيل، وأن يربطوا أشد الربط بين الألفاظ ومدلولاتها، فلا يسمحوا أن يضيعوا مدلول الألفاظ كما هي ضائعة اليوم، وأن يضربوا الأمثال للنشأين في الجدول والمناظرات، فيعلموهم كيف تؤدي المعاني على وجوهها، وكيف تُلتزم حدود الجدول فلا تُتخطى، وكيف يرسم الغرض الذي يرمي إليه الباحث، وكيف يخطط السبيل إليه، وكيف يوفر الزمن إذا هو التزم ألا يقول إلا جديداً في المعنى، وكيف يصل إليه من أقرب طريق.

لو فعلنا ذلك، لو فرنا على المجالس زمنها وتفكيرها، ولوصلنا في مسائلنا إلى نتائج خير مما نصل إليه الآن، بل عندي أن السرعة مع الخطأ أحياناً خير من الإبطاء الممل والتفكير الراكد مع الصواب دائماً.

ظاهرة وتعليلها

أعرفه غزير العلم واسع المعرفة، ولكنه يأبى أن يجالس أمثاله من العلماء، ولا يُلذّه إلا أن يجالس لقيماً من صغار الناس في مهنتهم وعقيلتهم؛ وليس الشراب هو الذي يجمعهم ويؤلف بينهم كما هو الشأن في كثير من الأحيان.

وأعرفها فتاة على جانب من الجمال، ولكنها لا تؤمن بجمالها، لأن أهلها أدخلوا في روعها من صغرها أن الجمال في البياض والحمرة والشعر الأصفر، وهي سمراء شديدة السمرة، وليس في وجهها حمرة، ولا في شعرها صفرة، فهي في اعتقادها ليس لديها من الجمال شيء؛ وأراها تصاحب فتاتين ليس فيهما من الجمال شيء، وتأبى أن تصاحب جميلة، وخاصة إذا كان جمالها في لونها الأبيض المشرب بحمرة.

وأعرفه فتاناً كبيراً، ولكنه يأبى أن يجالس الفنانين الكبار أمثاله، ويفضل أن يجلس إلى مبتدئي الفن يعلمهم ويصلح من أخطائهم، وهم من جانبهم يتملقونه، ويفضون عليه من ألقاب الشاء ما يملوه غبطة وسروراً.

وأعرف عشرات من هذه الأمثلة أشاهدتها كل يوم، وأسمع بها كل حين، وأقروها في وصف كثير من الرجال والنساء، فما سرها؟

سرّها عندي أن من طبيعة الإنسان أنه يكره «الضعفة» ويكره كل ما يشعره بالضعفة، ويحب العظمة ويحب كل ما يشعره بالعظمة.

من أجل هذا تراه - في العادة - يكره أن يجالس من هو خير منه في علمه وفنه وأدبه، لأن ذلك كله يشعره بصغر نفسه؛ وهو أقل كراهية لمجالسة من هو مثله، لأنه لا يحط من شأن نفسه؛ وهو أشد حياءً لمجالسة من دونه لأن ذلك يجعله أكثر شعوراً بعظمة نفسه.

ويمكن تطبيق ذلك على كثير من الأحداث اليومية والملاحظات المألوفة. ألت ترى أن «خَلْبَةَ الكميّ» أو جمعية الشراب تكره كل الكراهية أن يكون بينهم وقت شرايبهم من لا يشرب، ويستثقلونه مهما ظرف، ويستسمجونه مهما لطف، لأنه يذكرهم بالفضيلة حين

ارتكابهم الرذيلة، ويشعرهم بأنهم الوضعاء وهو الرفيع، وأنه العين الناقدة، وأنه الرقيب عليهم، وأنه العاذ لسقطاتهم، وأنه المحفظ بقوة إرادته عند ضعف إرادتهم؟ كل هذا يشعرهم بالضعفة فيكروهونه ويبدوون بالإحلاح عليه أن يشرب لا حبا فيه ولكن حبا لأنفسهم، وإبعانا لشعورهم بضعمتهم، ولا يزالون يستحلفونه حتى إذا نجحوا أمنوا الشعور بالضعفة، وإذا فشلوا مَقْتَوْه ومَقْتَوْهات جلولسه بينهم لأنه نغص عليهم بهجتهم؛ ومن أجل هذا أيضا أحبوا أن يسموا أدب الخمر، وأحبوا أن يسمعوا من يفلسف لهم الحياة وأنها ليست إلا متعة الساعة وشهوة الوقت؛ فإن تجاوز المحدث ذلك إلى أنه لا يعبا بحرام ولا حلال، وأن يقول كما قال أبو نواس [من الوافر]:

لإن قالوا حراماً قُلْ حراماً
 فإن للمادة العائيش الحراماً
 فذلك عندهم أظرف وأفك، لأنه اجتث الشعور بالضعفة من جذوره.

* * *

هذا هو سبب العداة دائماً بين الفضيلة والرذيلة أو بين الفاضل والرذُل، وهذا هو السبب في أن الرذُل يكره الفاضل أكثر مما يكره الفاضل الرذُل، لأن الرذُل هو الذي يشعر بالضعفة من رؤية الفاضل.

وهو السبب في أن الفقير يكره الغني أكثر من كره الغني للفقير، لأن الفقير هو الذي يشعر بالضعفة إذا قاس نفسه بالغني.

وكثيراً ما يكون سبباً في فساد الحياة الزوجية، أن تكون في أحد الزوجين صفات راقية ليست في الآخر، فيشعر هذا الآخر بالضعفة عند قياس نفسه بنفس قرينه، فتسوء الحياة ويُجهل السبب.

* * *

بل أرى أن في هذا القانون تفسيراً لكثير من الرجال والنساء الذين يحبون العزلة وينفرون من الناس.

نتفسير هذا أنهم يشعرون بنقص فيهم من ناحية من النواحي الخلقية أو العلمية أو الاجتماعية، كأن يشعروا أنهم لا يحسنون حديث المجالس، أو أن في جسمهم عاهة من العاهات، أو أنهم إذا جودلوا أفحموا، أو إذا نيل منهم لم يستطيعوا أن يأخذوا بحقهم.

فتراهم يفضلون العزلة ويتخون بمدحها، ويمصون جام غضبهم وسخطهم على الناس، ويطنون في ذم الأخلاق وسوء المجتمعات؛ وهو نقص في محب العزلة جعله يشعر بضعة نفسه في المجتمعات، وهو يكره الضعة ويكره كل ما يسببها، وهو لا يحب أن يلوم نفسه وهي السبب، لأن في هنا ضعة أيضًا، فيلوم الناس ويلوم المجتمعات، ويكون مثله مثل من عجز عن أن ينتقم من عدوه، فانتقم من صديقه.



أتدري السبب في أن الشباب لا يودون كثيرًا أن يجالسوا آباءهم ولا إخوتهم ولا أقرباءهم، ويفضلون - غالبًا - أن يجالسوا الغرباء؟

هو - أيضًا - هنا القانون، فإن آباءهم وإخوتهم وأقرباءهم يعلمون نشأتهم، وكل شيء فيهم، وكل شيء حولهم، وفي ذلك صيوب عرفوها، وزلات وقعت تحت أعين الآباء ومن إليهم؛ فالشباب يشعر بهذا التاريخ كله إذا جلس إليهم، وهذا يشعره بالضعة، فهو يفضل عليهم صداقة الغرباء، لأنهم يجهلون تاريخه، ويجهلون زلاته؛ فهو عندهم لا يشعر بتقص، ولا يشعر بضعة، فكان إليهم أميل، وبهم أنس؛ والمثل العربي يقول «برق لمن لا يعرفك»، ومعناه: تَبْجِخْ وهْدَدْ من لا يعرفك، لأن من عرفك لا يعابك.

لقد كان لي أستاذ في سن الخمسين، وكان جلساؤه أقلهم في سن الستين، فسألته في ذلك قال: إني اخترتهم لأنني أشعر وأنا معهم أني شاب.



بل هذا هو السر في أن الرذيلة في كثير من الأحيان توثق الصداقة بين أصحابها؛ فالمقامر أقرب إلى صداقة المقامر، ومدمن الخمر إلى مدمنها، والغزل إلى الغزل، واللص إلى اللص؛ وقل أن ترى ذلك في الفضيلة، فالصدق قل أن يولف بين اثنين لصدقتهما، والعدل قل أن يولف بين اثنين لعدلتهما.

والسبب في هذا أن ذوي الرذيلة يشعرون بالضعة من رذيلتهم، فيهربون إلى الأراذل مثلهم حتى يتجردوا من هذا الشعور؛ أما الشعور بالعدل أو الصدق فليس فيه هذا الألم فلا يحتاج صاحبه إلى البحث عن مهرب. وهو السبب في احتياج أصحاب الرذيلة إلى مخبأ، فحجرة المقامرة مستورة، ومجلس الشراب في مخبأ، والغزلون يستترون، ومجال الحشيش والكوكايين في جرز الخ؛ وليس السبب في ذلك فقط أن رجال الأمن يطاردونهم، بل أكاد

أوقن أن هذه الأمور لو أبيحت من رجال الأمن لتستروا أيضًا، لأنهم يريدون أن يهربوا بأنفسهم من الشعور بالذمة أمام من لم يغمسوا في الرذيلة انغماسهم.



ألست ترى معي أن الرجل الملتزم للأخلاق المتشدد فيها أقل الناس أصدقاء وأشد الناس وحشة، وكلما اشتد في تزمته اشتد الناس في كراهيته؟ وأن الرجل كلما سما عقله، بُعد عن الناس وبعدا عنه، وأنهم قد يجلّونه ولكن لا يحبونه، لأن سُمّوه إعلان لضعفهم، وعلوّه رمز لضعفهم؟

ولعل كثيرًا من صفحات التاريخ المملوءة باضطهاد العظماء، وقتل النبغاء، واغتيال الأبطال، تستر وراءها هذا السر الكامن الخطير، وهو أن الاضطهاد والقتل والاغتيال كان سببه الخفي شعور المدبرين بضعفهم أمام هؤلاء العظماء، فتخلصوا من الشعور بالذمة بالقضاء على من كانوا سببه. فلما انمحوا من الوجود كان لا بأس عند من قتلوهم أن يمجدوهم، وأن تمجدهم القرون بعدهم، لأن الحقيقة الواقعة أشد إشعارًا بالذمة من الذكرى الماضية.



وبعد، فلا يستطيع الناس أن يتغلبوا على هذه الرذيلة، وأن يجلس عالمهم إلى من هو أعلم منه، وفنانهم إلى من هو أفن منه، وفاصلهم إلى من هو أفضل منه، يستفيد منه ويأخذ عنه في غير حقد ولا ضغن، إلا بكثير من مجاهدة النفس، وهيئات ثم هيئات!



أمس وغداً

كان لسريّ مصانع ومتاجر، كأنهم ما يكون من مصانع ومتاجر، أصابها النار فأتت عليها، فُتّرت الخسائر بالألوف.

وكان هذا السري في السنين الأخيرة من عمره، ليس له قوة الشباب، ولا أمل الشباب، وكانت ثروته الضائعة ثروة العمر، ومجهود العمر.

جاءه من يسأله عن هذه الكارثة وأسبابها ومقدارها، فأجاب: «لست أفكر في شيء من ذلك، وإنما يملك عليّ كل فكري الآن: ماذا أنا صانع غداً».

يمجيني هذا الاتجاه العملي في التفكير، فإنه دليل الحياة، وعنوان القوة، ومبثّ النشاط، فما دمت حياً، ففكّر دائماً في وسائل الحياة، ووسائل السعادة في الحياة؛ وتلك كلها أمامك لا خلفك، وفي الغد لا في أمس.

لقد دل هذا السري على أنه يقتني عقلية أقوم مما رعت النار، ونفسي خالصة لا تقضى بفناء المال.

إن الحياة الناجحة تفكر في الغد، والحياة الفاشلة تبحث في أمس، وقديماً قالوا: «إذا أفلس التاجر فُتّس في دفاتره القديمة». وقال الشاعر وقد رأى بني تغلب لا يعملون عملاً جديداً مجيداً، ويكتفون برواية قصيدة قالها عمرو بن كلثوم التغلبي في مدحهم [من البيط]:

ألهسى بنى تغلبٍ عن كُلبٍ مكرُمٍ
قصيدةً قالها عمرو بن كلثومٍ
يُفاخرون بها مذ كان أولهم
بالرجالٍ يشعرون غير منورمٍ

ولأمر ما خلق الله الوجه في الأمام ولم يخلق في الخلف، وجعل العين تنظر إلى الأمام ولا تنظر إلى الخلف، وأراد أن يجعل لنا عقلاً ينظر إلى الأمام وإلى الخلف معاً، وأن يكون

نظره إلى الخلف وسيلة لحسن النظر إلى الأمام؛ ففكس قومُ الفطرة الإنسانية ونظروا بعقولهم إلى الخلف وحده، وقلبوا الوضع فجعلوا النظر إلى الخلف غاية لا وسيلة.

من هؤلاء الذين نُكِّسوا في الخلق من إذا حدثتهم فيما هم صانعون غداً، حدثوك عما صنعه آباؤهم الأولون، وكيف حاربوا، وكيف انتصروا، وكيف سادوا العالم، وكيف وكيف؛ وهذا حق لو اتخذ وسيلة لعمل مستقبل، واستُحِثت به الإرادة لعمل مستقبل، وُشرب مثلاً لمعالجة مشكلات المستقبل؛ أما أن يكون غرضاً في نفسه، فحديث العجزة ومن أصيبوا بالفقر العقلي وضمف الإرادة.

ومن نُكِّسوا في الخلق هؤلاء الذين يثيرون العداوات القديمة والأحقاد القديمة بين رجال الأمة وقاداتها؛ فإذا طالبتهم أن ينظروا إلى الأمام، ويتكيفون بما يتطلبه المستقبل، أبوا إلا أن يذكروا لك تاريخ الأمم وحزازات الأمم، وسخائم الأمم؛ وما ذروا أنهم بهذا يعطلون مصلحة المستقبل وخير المستقبل، أو ذروا، ولكنهم الماكرون الخادعون. فليس يصح أن ينظر في الأمم إلا لتجنب أغلاط الأمم في المستقبل، والانتفاع بصواب الأمم وخطئها في المستقبل.

ومن نكسوا في الخلق هؤلاء الذين جمدت عقولهم، فاعتقدوا أن كل شيء كان خيره في الأمم وشره في الغد؛ فخير النحو ما وضعه سيبويه، وخير البلاغة ما قاله الجاحظ، وخير الفلسفة ما قاله ابن سينا وابن رشد والقارابي، وخير عصور الدين ما سبق من العصور، وخير الأخلاق أخلاق آبائنا، وأنه لم يبق في هذا الزمن إلا الخُثالة من كل علم وأدب ودين وخلق، وأن العالم في ذلك كله سائر إلى التدهور دائماً، فأمس خير من اليوم، واليوم خير من الغد؛ فهذه العقلية لا تنفع للحياة وإنما تنفع للصوامع، ولا تنفع للجهاد وإنما تنفع للفناء، ولا تنفع لمن أرادوا أن يتبوؤوا مكاناً في الحياة، وإنما تنفع من أرادوا أن يتبوؤوا مكاناً في القبور. إن النحو الذي ننشده في المستقبل لا في الماضي، واللغة التي تصلح لنا وتؤدي مطالبنا في الحياة هي في المستقبل لا في الماضي، والأدب الذي يمثل نزعاتنا حق تمثيل هو في المستقبل لا في الماضي، والأخلاق التي تلائم الموقف الاجتماعي الذي تقفه اليوم هي في المستقبل لا في الماضي، وليس لنا من الماضي إلا ما يصلح للمستقبل بعد غربلته وإبعاد ما تعفن منه. إن موقفنا بين الماضي والمستقبل يجب أن يكون كموقف وجهنا فينا، وضعه الطبيعي في الأمام، ولكن الإنسان قد يلوي عنقه وينظر إلى الوراء إذا دعت الضرورة، ثم يعود سيرته الأولى من النظر إلى الأمام ويسير لوجهه ويمضي قُدماً لشأنه؛ ولن نرى إنساناً

طبيعياً لوى عنقه دائماً، ونظر إلى الخلف دائماً .

وممن نُكِّسوا في الخلق هؤلاء الذين وقفوا ينتظرون القدر؛ أولئك لم ينظروا للمستقبل، ولكن ينظرون إلى ما يفعل بهم المستقبل؛ أولئك أحجار يفعلون ولا يفعلون، ويتأثرون ولا يؤثرون؛ وإنما مستبلك في يدك ولك دخل كبير في صياغته، فإن شئت تكن فقيراً، وإن شئت تكن غنياً - إلى حد كبير - وإن شئت تكن سعيداً، وإن شئت تكن شقيماً؛ وليس يستلم للقدر إلا من قد إرادته وأضاع إنسانيته.

لقد أتى على الناس زمان كان الاستسلام للقدر عُنوان «الولاية» ورمز القداسة، وكلما أمعن الإنسان في التجرد عن الدنيا، أمعن الناس في تعظيمه وتبركوا به وأثموا به، ولكن هنا تقدير الماضي؛ أما تقدير اليوم والمستقبل فالولاية والقداسة في العمل. والولِّي أو القُدِّيس هو المصلح، وهو الذي يبني المجد بعمله لأمة وللإنسانية، وهو الذي يواجه العمل في شجاعة وإقدام، لا الذي يفر من الميدان، وهو الذي يرسم خطة العمل وينفذها، لأن الذي يعزِّي عن الكوارث، ويعود المرضى، ويلطِّف وقع البؤس، هو الذي يشق الطريق لمحو الفقر عن الفقراء والبؤس عن البؤساء، لا الذي يذرف الدمع ويوصي بالصبر على احتمال الفقر من غير حث على العمل، والتفكير في طرق الخلاص من البؤس؛ وليس الولي والقديس من يحلم بل من يعمل.

ومضى الزمن الذي كنا نرصد فيه النجوم لنطلب السعادة من سلطانها، ونجتنب الشقاء في أوقات نُحْسها؛ وأصبحتنا نشعر بأن النحس نحس الخُلُق وموت الإرادة، والسعادة حياة النفس وتَفْتَحُ الأمل، والمشفي في منابك الأرض، وإعمال اليد والعقل في جلب الرزق، وجلب الخير، ودفع الشر، ودفع البؤس والفقر.



خير لك إن كنت في ظلمة أن تأمل طلوع الشمس غداً من أن تذكر طلوعها أمس، فلعل من الظاهرتين أثر نفسي معاكس للآخر، ففي ترقبك طلوع الشمس غداً الأمل والطموح إلى ما هو آت، وفي هذا معنى الحياة؛ وفي تذكرك طلوعها أمس حسرةً على ما فات، وألمٌ من خير كنت فيه إلى شر صرت فيه، وفي ذلك معنى الفناء.

وفرق كبير بين من يُلْظَم اللطمة فلا يكون له وسيلة إلا البكاء، وتذكر اللطمة ثم البكاء،

ثم تذكر اللطمة ثم البكاء، وبين من يلطم اللطمة فيستجمع قواه للمكافحة. والحياة كلها لطمات. وأعجز الناس من خارت قواه أمام أول لطمة فهرب. ولو أنصف الناس لقوموا الناس بمقدار كفاحهم لا بمقدار فشلهم ونجاحهم.



شراً ما ألاحظ في الشرق حنينه الشديد إلى الماضي، لا أمه القوي في المستقبل، واعتقاده أن خير أيامه ما سلفت لا ما آتت، وإعجابه الشديد بأعمال الماضين وإهمال المعاصرين. له متطاران: منظار مكبر يلبسه إذ نظر إلى الماضي، ومنظار مصغر أسود يضعه إذا نظر إلى الحاضر والمستقبل. يلذه أن يطيل البكاء على الميت، ولا يلذه أن يتدبر فيما يجب أن يفعله الأحياء. يستهل الثغقات مهما عظمت على الميت، ويستكثر نفقات الطيب وأثمان الدواء للمريض. يعجبهم أن يتمثلوا الأمثال تدل على عظم الماضي، ولا يعجبهم أن يتمثلوا الأمثال تبث الأمل في المستقبل؛ ففي أعماق نفوسهم أن قول القائل «ما ترك الأول للآخر» خير من القول «كم ترك الأول للآخر»، ويلوكون دائماً «لا جديد تحت الشمس» ولا يعجبهم أن تقول إن كل ما تحت الشمس في جلة مستمرة، والمستقبل مملوء بالجديد. وإذا رأوا كلمة في كتاب قديم تدل - ولو دلالة كاذبة - على نظرية جديدة طاروا بها فرحاً، لأن ذلك يلائم ما في نفوسهم من تعظيم الماضي وتحقير الحاضر والمستقبل. هم يعيشون في أحلام، ولا يريدون أن يعيشوا في حياة واقعة، وحول هذه المعيشة الحاملة ينسجون دائماً ما يوافقها ويمازجها ويسايرها، يكتفون بالأمل أن ينعموا بالآخرة؛ وماذا عليهم لو عملوا لينعموا بالدنيا والآخرة؟



ما نعلم وما لا نعلم

ظاهرة واضحة، وهي أن أجهل الناس أكثرهم ادّعاءً للعلم، وأعلمهم أكثرهم اعترافاً بالجهل.

كل شيء سهل واضح قابل للفهم، قابل للتفسير عند الجهلاء وأنصاف العلماء. ما الذي نعلمه من هذا الكون؟ لا نعلم إلا ظاهره، ولا نعلم إلا سطحه؛ أما حقيقته، وأما أعماقه، فلا نعلم منها إلا قليلاً، ونحن حائرون في أمرها؛ ولا يدري إلا الله متى تنتهي هذه الحيرة.

يجد العلم ويجد، ويظفر كل يوم بقوانين يخرج بها بعض الأشياء من دائرة المجهول إلى المعلوم، ولكنها قوانين تتصل بالظواهر أكثر مما تتصل بالأعماق. أما حقيقة هذا العالم وكنهه، فلا يتقدم العلم فيها تقدماً يذكر.

يزعم المناطقة أنهم يستطيعون «تعريف الأشياء»، ويضعون قواعد وتفصيل للتعريف، ولكنهم في الواقع جدُّ جاهلين، ولا يمكن تعريف أي شيء.

قالوا: إن الإنسان حيوان ناطق، والفرس حيوان صاهل، وظنوا لغباوتهم أنهم بذلك عرّفوا الإنسان والفرس، واستناموا لهذا؛ وظل الإنسان مجهولاً بعد تعريفهم كما كان مجهولاً قبله، وظل الفرس مجهولاً بعد التعريف كما كان قبله. واجتهد علماء كل علم أن يُعرّفوا أشياء علمهم، فاختلّفوا كلهم في تعريف الأشياء وخواصها، ولم يلمسوا حقيقتها مطلقاً. ولذلك كان من الحق أن يعدلوا عن كلمة تعريف إلى كلمة أخرى ليس فيها هذا الغرور، أو أن يغيّروا تعريف «التعريف»، فلا يدعوا أنه بيان حقيقة الشيء، وإنما بيان أهم صفاته.

هل استطاع أحد أن يعرف ماهية الكهرباء؟ كلا، ولا أعلم الناس بها، ولا أكبر عالم بشؤونها. إنما يعرف كيف يستخدمها، ويعرف بعض قوانينها، ويعرف كيف ينتفع بهذه القوانين في الحياة اليومية من إنارة وتدفئة وتبريد، ومن تليفونات وتلفرات وراديو، وما إلى ذلك. أما ما هي الكهرباء؟ فسؤال لم يستطع أن يجيب عليه عالم يحترم علمه.

والعالم مملوء بعناصر كثيرة، وقوى كثيرة، ولنا نعرف حقيقة لأي عنصر منها، ولا أي قوة من قواها، إنما نعرف بعض خصائصها ومميزاتها. ما حقيقة الذرة، وما الجُزء، وما الخليّة؟ أسئلة نُجيب عنها بذكر الصفات لا بذكر الحقائق، لأننا نجهل حقائقها جهلاً تاماً.

حتى أقرب الأشياء إلينا وأكثرها مساساً بنا نشعر به ولا نعرفه. وهل أقرب إلينا من حياتنا، ولكن ما هي الحياة؟ لا نعلم. ليقول العلماء فيها ما يقولون، فلن يستطيعوا معرفتها إلا إذا خلقوها: ﴿إِنَّكَ الْذَّيْبُ تَنْفَعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ آجَمْتُمْ لَهُ ۗ وَإِنْ يَسْتَأْذِنُوا الْإِنْسَانَ شَيْئًا لَّا يَسْتَوْذِرُهُ يَسْئَلُ ۗ سَمْعَكَ الطَّلَبُ وَالنَّظْرُ ۗ﴾. [حجج: 73].

فإذا انتقلنا إلى المعاني، فالأمر فيها أصعب. فكلنا يمشق، وكلنا لذّة الوصل والكمه الهجر، وكلنا أضناه العشق، ولكن ما هو العشق؟ لا ندري. بل ما الحرية؟ ما الجمال؟ ما الأمل؟ ما العدل؟ ما الشجاعة؟ ما الخير؟ ما الشر؟ أشياء نحس معانيها ولا نعرف كتبها.

ولم يتقدم العالم كثيراً من ناحية استكشاف الحقائق، وإنما كان أكثر تقدمه من ناحية استكشاف الخصائص؛ وبعبارة أخرى، لم يتقدم من ناحية العلمية البحتة، وإنما تقدم من ناحية الفنية، فقد عرفنا فن استخدام البخار، وإن لم نعرف حقيقته، وعرفنا فن الحياة، وإن لم نعرف الحياة نفسها، وعرفنا فن العشق، وإن لم نعلم ماهية العشق، وتفتنا في نُظُم الحرية واستخدمناها في حياتنا السياسية والاجتماعية، وإن لم نعلم كُنه الحرية؛ وهكذا في كل شؤون الحياة، نجح الفن وفشل العلم، وأمّل الفنان ويشس العالم أو كاد؛ وبعبارة أدق، إن الإنسان تقدم تقدماً كبيراً في الإجابة عن «كيف»، ولكنه لم يتقدم تقدماً كبيراً في الإجابة عن «ما».



وهنا يحق لنا أن نسأل: لِمَ وُضع الإنسان في هذا العالم هذا الوضع، وأحيط بالغاز عجز عن حلّها؟ فهو يعرف ظاهر المادة، فإن تعمق قليلاً ليعرف كتبها أدركته الحيرة؛ وفيما وراء المادة من إلهيات ونحوها هو أشد حيرة، حتى لقد زعم بعضهم أن «الله» في اللغة العربية من: ألة يأله، إذا تحيرا «لأن العقول تأله في عظته».

الحق أن هذا الغموض في العالم مصدر كبير من مصادر اللذة للعقول الكبيرة، وأن حياة العلماء كانت تكون تافهة، لولا هذا الغموض والإلغاز. وموقف العالم من الغاز العالم موقف الماهر في الشطرنج، أذ العابه أصعبها حلاً، وكالرياضي الحاذق لا يستلذ المسائل

السهلة والنظريات البسيطة، إنما يستلذ أصعب التمارين حلاً وأشدّها تعقيداً، وهو في هنا ينسى نفسه، وينسى كل شيء حوله، ولا يعدل بلذته في حل الصعاب أي لذة أخرى.

العالم مجموعات من الغوامض تتطلب الحل، وإن شئت فقل إنه رواية على شريط السينما ليست ناطقة ولا هي مفهومة الصور كل الفهم، ومنذ خلق الإنسان والعالم يتوارد عليه شخصيات كبيرة مختلفة الألوان: من أنبياء يعلمون ما أوحى إليهم، وشعراء يتخون بجمال الطبيعة، وعلماء يدرسون ويحللون ويستنجون، وفلاسفة يتعمقون ويقليون البحث على كل وجوه الممكنة وغير الممكنة، ومتصوفة أدركوا نثل المنطق والعلم في معرفة حقائق الكون، فلهوا يشدون المعرفة من طريق الفوق والإلهام. وكل هؤلاء وهؤلاء قدموا للناس معارف صحيحة وقضايا أصبحت لا تحتمل الشك، ولكن حقائق الكون كلها بقيت مجهولة لدينا تتطلب الحل، وقد فسرت بعض صور الرواية؛ ولكن جوهر الرواية ومغزاها وسرها ظل غامضاً لدينا.

ومع هذا الضموض وهذه الحيرة يجب أن تسأل: هل هذا العالم بُني على أساس منطقي في تكوينه وفي تصرفاته، أو هو خابط خبط عشواء، يسير لا إلى غاية، ويتجه في الأمر الواحد بيميناً أحياناً ويساراً أحياناً من غير قانون؟ وهل الصورة التي يعرضها على شريط السينما تدل حوادثها على أن لها مغزى ترمي إليه، ويدل ما فهم منها إلى الآن على أنها منطقية في ترتيبها وإن لم تفهم كلها، أو هي مجموعة مفارقات لا تربط أجزاءها رابطة، وينفض آخرها ما أبرم أولها؟ وهل العالم مدرسة تتعلم فيها الحكمة، أو هو حجرة للألعاب الأطفال، أو مسرح تمثل فيه ألعاب نيرتجية وشعوذة وحركات بهلوانية؟ وهل العالم مسألة هندسية معقدة، بنيت على نظريات صحيحة يصعب علينا حلها، ولكن ظاهرها يدل على أنها معقولة ممكنة الحل، أو هو مسألة هندسية لم تبين على أساس صحيح، ولا على منطق مرتب، وإنما هي مسألة اخترعت من هنا ومن هناك، وقصد واضعها حيرة من حاول حلها ثم لا حل لها؟

الحق أنه يتوقف على الإجابة عن هذه الأسئلة سيرنا العلمي واتجاهنا العقلي؛ فإن كانت مظاهر الحياة كلها مفارقات وأحداثاً مفاجئة غير خاضعة لقانون، كان البحث العلمي ضرباً من العبث، وكان كل قصاره أن يسجل ما حدث. أما إذا كانت مظاهر الحياة عبارة عن قوانين حكيمه تسلّم مقدماتها إلى نتائجها، كان البحث العلمي ممكنًا ومعقولًا ومدرسة للحكمة.

وقد دلّتنا الدلائل كلها على أن العالم خاضع للمنطق، وأن له غرضًا يسير إليه وليس يسير حسبما اتفق، وأنه محكوم بقوانين ثابتة لا تتغير، وأن كل مظهره خاضعة لقانون العلة والمعلول، والسبب والنتيجة؛ فلمس النار يحرق دائمًا، والحرارة تمدد الأجسام دائمًا، والحب يتسبب سعادة دائمًا، والكره يتسبب شقاء دائمًا.

ولكن بعض هذه القوانين واضحة ظاهرة لا تحتاج في فهمها إلا إلى التفاتة بسيطة ساذجة، وبعضها معقد كل التعقيد، غامض كل الغموض، حتى ليظهر لنا من شدة غموضه وكثرة تعقده أنه لا يمكن حله؛ وبين هذا وذاك درجات في الغموض لا عداد لها. ومع هذا كله، لو قارننا بين الإنسان الأول ومعارفه عن العالم، والإنسان الآن ومعارفه عن العالم، وجدنا الفرق واضحًا جليًا، ووجدناه قد وصل في بحثه إلى نتيجة هي أقوم مما حصله من العلم، وهي أن العالم، وإن كان أكثر مجهولًا، إلا أنه يخضع لقوانين ثابتة، بعضها قد علم وبعضها لم يعلم، وما لم يعلم نلنا إشارات وإضاءاته على أنه قد يُتَلمَّ يومًا ما. وهب أنه لا يمكن أن يعلم إلا بعضه، وأن هناك دائرة من العلم لا يستطيع الإنسان اجتيازها، وأن عقل الإنسان بتركيبه الحالي لم يسلح التسليح الكافي ليفزو هذه الدائرة، وإنما منح أسلحة يستطيع أن يستعملها في بعض الدوائر دون بعض، فحياة الكفاح العلمي التي يحياها العلماء هي ألد حياة عرفت، بل لا أظن أن حياة العلماء تكون سعيدة لو أن كل شيء انكشف لهم من غير بحث ومن غير عناء؛ فالقليل ينال بعد التعب خير من كثير ينال من غير نصب. وما ألد منظر العالم أو الفيلسوف يحار ثم يحار، ويدور حول الشيء ويدور، ويتجه يمينًا فلا يفلح، ثم ينتجه يسارًا فلا يفلح حتى يُعْصَى عليه الأمر، ثم يبدأ في البحث مرة أخرى لا يكل ولا يمل. وأخيرًا يدرك منه الشيء القليل فيفتبط به الاغتباط العظيم، ويرى أن الدنيا بحذاقيرها ولذاتها وسعادتها لا تساوي شيئًا بجانب ما ناله من المعرفة ولو بالشيء القليل بعد الجهد. ولو خُيِّر بين نَسْج الحياة كلها وبين عنائه في بحثه ومشقته في درسه، ما فضل على بحثه ودرسه شيئًا.

قد يقول قوم: إن هذا النظام نظام أُخْرِقَ، فقد خلق العالم لغزًا، وخلق عقل الإنسان بحيث لا يستطيع حل اللغز، وقد كان المعقول أحد أمرين: إما أن يخلق العالم أبسط من هذا، أو يخلق العقل أكبر من هذا؛ أما أن يغمض العالم كل هذا الغموض ويقصر العقل كل هذا القصور، فليس من المعقول؛ ولكنني لا أرى هذا الرأي، فقد كان يكون هذا القول معقولًا لو أن طبيعة العالم وطبيعة العقل لا تلتقيان، أما وقد التقتا، وأمکن للعقل أن يمسَّ العالم، ويحل بعض ألغازه، ويوسع كل يوم دائرة المعلوم، ويقلل من دائرة المجهول، فلا

محل لهذا القول. وإذا وضع مهندس مسألة صعبة الحل، ولكنها منطقية، وحرار الطلبة في حلها، فلا يلام المهندس إلا إذا أخذ الطلبة إن قصروا؛ أما إن وضعها لمجرد اختبارهم، ولم يؤاخذهم على تقصيرهم إن تبين له عجز في كفايتهم فلا لوم عليه. على أن هذا الاعتراض قد يكون فيه شيء من الوجاهة إن قلنا: إن العالم خلق ليحله عقل الإنسان، فكان العالم معقدًا أكثر مما يلزم، والعقل قاصرًا أكثر مما يلزم؛ أما إذا كان العالم قد خلق لشيء آخر غير أن الإنسان يحله، بل العالم ومنه عقل الإنسان خلق لحكمة وراء ذلك، أصبح الاعتراض في ذاته سخيفًا.

وبعد، فإذا كان الإنسان يرى لفته في هذا الغموض، ومحاولة الحل والتجاذب أحيانًا والفشل أحيانًا، فخير له أن يتمتع بهذه اللذة القوية الواضحة في هذا الجبر الغامض!



في رأس البر

يعجنني في رأس البر بساطة العيش والقرب من الديمقراطية؛ يعيش الناس - كما كان يعيش آباؤهم الأولون - في أكواخ من الحُصُر، لا فرق بين كبيرهم وصغيرهم، وغنيهم وفقيرهم، ويلبسون لباسًا ساذجًا، قريب الشبه بما كان يلبس آباؤهم، ويسبحون في البحر عراة، ويمشون على البرِّ حُفاة؛ ملؤا المدينة وزخارفها، والحضارة وبهرجها، وهربوا من المدن وضوضائها، والأرستقراطية وأوضاعها وتقاليدها وتعقيداتها، وارتموا في أحضان الطبيعة، فأفسحت لهم صدرها ينزلون إلى البحر فينفضون عنهم هموم الحياة، وينطحون على الرمل، ويذكرون قوله تعالى: ﴿يَا خَلْقَتَكُمْ وَيَا يُبَدِّلُكُمْ وَيَا تُحَرِّمُكُمْ نَارَهُ أُخْرَى﴾ ﴿٣٥﴾ [طه: الآية 35] .

ليس فيها قصور شامخة بجانب أكواخ وضيعة، وليس فيها ثريات كهربائية بجانب أضواء زيتية أو غازية، ولا ملابس أنيقة بجانب أثواب مهلهلة؛ يصعب عليك التمييز فيها بين الغني والفقير، والعالم والجاهل، إلا في الأنسات والسيدات، فهنَّ يابئن إلا الظهور، والتمسك بالفروق، وإلا في أمثالهن ممن حليتهم لباسهم، وقيمتهم مظهرهم.

خُلف فيها الناس وراهم المخترعات الحديثة بجَلَّتْها ووذائلها؛ فلا سيارات تصم الأذان بأبواقها، وتائف الأنوف من روائحها، وترتك السائرين لسرعتها وكثرتها واضطراب حركاتها؛ ولا «تليفون» يرنُّ في الهجير وفي منتصف الليل، فيوقظك من نومك الهادئ، ويحمُلك رجاء تنوء بحمله، ويصلك بثقل ينغص عليك الحياة بحديثه؛ ولا «راديو» يسمعك اللطيف والسخيف، ويأبى عليك النوم أحوج ما تكون إليه، وأشد ما تكون رغبة فيه؛ لأن جيرانك يأبون إلا أن يتضغوا به كاملًا من بدء يمين - شمال، إلى سلام الختام.



حياة حرة طليقة، وجو مفتوح، وهواء جديد دائمًا، لم تفسده الحضارة بدخانها وغازاتها، ولم تحبسه الأبنية الشامخة، ولم تحجزه الحيطان الأربعة؛ تتجدد النفس بتجدده، وتمتلى نشاطًا من نشاطه؛ يغذي كل خلية غذاءً حلواً طيبًا، ويخلع على الجسم لوناً نجاشيًا

ظريفاً، وينعش العواطف والروح، فهي قوية حادة، شديدة التنبه، شديدة الإحساس؛ حتى عاطفة الدين، فهي أقوى ما تكون، وأطهر ما تكون، وأصفى ما تكون، حينما تتجلى الطبيعة في ثوبها الفطري الجميل، في السماء والماء والمزارع والحقول؛ فليس الإلحاد والزندقة، والتعصب الذميمة، وضيق النظر، إلا وليد الحضارة المعقدة، والجو الخانق، والفكر الراكد، ودوران الفكر حول نفسه لا حول الطبيعة.

في جو المدن لا يشعر الإنسان بالسماء إلا عند المطر، ولا بجمال الشمس، ولا بجمال القمر؛ ولا يلمس الطبيعة إلا إذا ساءت من شدة الحر أو شدة البرد؛ كل ما حوله من جمال جمالاً صناعي؛ قد استغنى بجمال طاقات الزهور عن الزهور في منابتها، واستغنى بشريا الكهرياء عن ثريا السماء، وبالحسن المجلوب عن جمال الفطرة، وجمال الطبيعة، وجمال الخلقة؛ وهيات أن يساوى متخل، وغير متخل، فليس التكحل في العينين كالتكحل! إنما يشعر الإنسان بجمال الطبيعة يوم يخرج من المدينة إلى الريف، ويفرُّ من الحضرة إلى البدو، فينكشف له الخلق بجماله القشيب، وتأخذ بلية السماء في لانهايتها، والبحار في أبديتها؛ ويشعر شعوراً قوياً بأنه ذرة من ذرات العالم، وجزء صغير من أجزاءه، ضعيف بنفسه، قوي بكله، وأنه لا شيء يوم يفصل عنه، وأنه نعمة من نعماته يوم يتصل به.



لوددت أنني خلعت نفسي في المدينة يوم فارقتها، فقد سئمت نفسي وسئمتي، ومللتها وملتني، وتمنيت أن تكون النفس كالثوب تخلعه حيناً، وتلبسه حيناً، ويلى فتجدده، وتكرمه فتغيره؛ إذأ لاستبدلت بنفسي - ولو إلى حين - نفساً مرحة، تستفرق في الضحك من الشيء التافه، ومن لا شيء، ولا تبكي على ما فات، ولا تحمل قماً لما هو آت.

بل لتمنيت أن أكون كدودة الغز تكون دودة حيناً، ثم تكون فراشة حيناً، أرشف من هذه الزهرة رشفة، ومن هذه رشفة، وأنشر جناحي في الشمس، أعيش في جمال وأغيب في جمال، كما تغيب الشمس الجميلة في الشفق الجميل، أو كما تغنى النعمة الحلوة في رنات الآلات، أو كما تتناح الابتسامة العذبة في الوجه الصبوح، أو كما تندمج الموجة العظيمة في البحر العظيم! ولكن أنى لي هذا؟ ولو كان لشكوت وبكيت، فانا كما خلقت المتني [من الطويل]:

خُلِّقْتُ لَوْ مَا لَوْ رَجَعْتُ إِلَى الصُّبَا لِفَارَقْتُ شَيْبِي مُوجِعَ الْقَلْبِ بِأَكْبَا⁽¹⁾

(1) ديوانه 4/ 421.

وخرجت مبكراً والناس نيام، أمشي على الشاطئ، وأرقب الشمس في طلوعها؛ والشمس على الساحل أجمل من الشمس على غيره، فليس لها تلك القوة العاتية، ولا الحرارة القاسية، ولا الأضواء المشعشة؛ فيها شيء من الوداعة واللفظ والحنان!

ها هي ذي قد طلعت، فأخذت الحياة تدب في النفوس، تلقي أشعتها على البحر، فيعتقد منه سحب، فمطر، فأنهار، فجميع ما لذلك من أعمال باهرة، وقوى ساحرة، وأفعال عجيبة. أنظر يميناً فأرى النيل، وأنظر يساراً فأرى البحر، وقد عاد النيل إلى البحر بعد أن أنتم دورته، وأدى مهمته؛ قد خرج هذا العذب الفرات، من هذا الملح الأجاج، كما يخرج اللبن من بين القُرث والدم. قد سلسلوا النيل فعدا عليه البحر، فاغتصب مجراه، وأملح ماءه، ثم فكوا قيوده فاسترد حقوقه، وأراد أن يتقم من أبيه، فحاول أن يحتل شاطئه، ويحلّي ماءه، ويعكر صفاءه، ثم ندم على العقوق فتاب وأناب، وإذا هما مؤتلفان، بينهما بَرَزْحٌ لا يَتَّعِيان.

ثم تسطع الشمس، وودت أن تكون مذكرة في اللغة الغربية، كما هي مذكرة فيما أعرف في اللغة الأوروبية؛ لأنها تتزوج الأرض فتولد ما شئت من أشكال واللوان وذكور وإناث، وكان أشعة الشمس خمر معتقة تشربها الأرض فتتشي وتبهج، وتمتلئ قوة ونشاطاً وحركة.

وتقع أشعتها على الطير فيسرح ويمرح ويتغنى، وتحل في قلب الإنسان فيهدأ روحه، ويذهب فزعها، ويطمئن إلى حياته، وتحرك إرادته، وتتشعشع أماله.

دعني أتقرّ، فالعراء على الساحل مباح، فأملأ جسمي بأشعتها، وأملأ شعوري ودمي بقوتها، وأملأ نفسي بعظمتها وسحرها.

ومثّيت إلى قلعة في رأس البر كنت آنس بها قديماً، وكان في كل حَجْرٍ من أحجارها صفحة من العزة القومية، والحمية الوطنية؛ أقامتها الأمة يوم كانت تشعر بنفسها، وتدافع بنفسها عن كياناتها، وتحس بتبعاتها، وتدبر شؤونها، وتدبر أمورها كما يترامى لها؛ فرايتها وقد عدا عليها الزمان، وعلاها البلى، ونقض أحجارها، وليس من يمتز بها فيقيم أنقاضها؛ ورأيت بها «مدفناً» قد هزا به الرمل فغطاه، وسخر به الصدا فغلاه. دفن كما يدفن عزيز أرواه الزمان بسهامه، ودلّ كما يذل السيد الكريم توالى عليه الدهر بأحداثه ورأيتهم أقاموا في وسطها صهريجاً يخزن الماء لرأس البر، فقلت: سبحانك ربي، جعلت من مستودع النار ماءً، كما جعلت من الشجر ناراً! لقد كان مكانك رمز القوة، فأصبح رمز الرقة، وكان بك جن يقذفون بالنار، فبُذلت بهم ملانكة يوزعون الرحمة، وكان بك دم يغلي، فأحاله الزمان القاهر زُلالاً بارداً، وما أدري ماذا جاش بنفسي فدعمت عيني [من الوافر]:

وقالوا قد جُنِنْتَ فقلْتُ كلاً
 وَرَيْتِي مَا جُنِنْتُ وَمَا أُنْتَمِسْتُ
 وَلَكِنِّي ظَلِمْتُ فَكِدْتُ أَبْكِي
 مِنْ الظُّلْمِ المُبِينِ أَوْ بِكَيْتُ
 لِإِنَّ المَاءَ مَاءُ أَبِي وَجَدِّي
 وَبِعَرِي ذُو حَقَرْتُ وَذُو طَلَيْتُ⁽¹⁾

ثم صحوت فقلت: أنتدب كل طلل مررت به، وتبكي كل شيء رأيت، وتحزن في معاهد الفرح، وتنقبض في مفاني المرح؟ من أجل هذا تمنيت - قبل - أن أخلع نفسي، والله لو أمكنتني الفرصة ثانية ما ترددت، ولسمحت وما حرّضت، فقد برمت بها وصجزت عن حملها. هيا إلى البحر فهناك الفرح والمرح، وهناك يضحك الناس له ويضحك لهم، ويلدعون أمواجه وتداعبهم، وأحياناً ينسون جلاله فيصفعهم في الحياة، وفيه القوة، وفيه العظمة، وفيه أكبر مظهر لطاحون العالم، تطحن دائماً، وتطحن ناهماً!

* * *

(1) الأبيات لسنان بن الفحل الطائي في خزاعة الأدب 35/6.

بين الصحف والكتب

هناك حرب عوان بين الصحف والمجلات من ناحية، والكتب من ناحية أخرى. وهذه الحرب لا نراها ولا نشعر بها؛ لأنه ليس لها صليل السيوف ولا دوي القنابل، ولكنها مع صمتها شديدة قوية، يراها المفكر ويرتاع لمنظرها، وتُغجب من هجومها ودفاعها؛ هي أشبه ما تكون بالحروب الاقتصادية، كالحرب بين السلع اليابانية والسلع الأوروبية، وكالحرب بين الثقافة الإنجليزية والثقافة الفرنسية، تغيب عنك في كثير من الأحيان وسائلها، ولكن تبدو - في وضوح تام - نتائجها.

والحرب بين الصحف والكتب تدور على القراء؛ فهم ميادين القتال، وهم المستعمرات التي تحاول كل ناحية أن تشملها بنفوذها، وتبسط عليها سلطانها، وتأخذ صكًا عليها بالاحتلال، أو كما يعبرون عنه باللغة الحديثة، «الانتداب»، وحددت كل طائفة مطالبها واطمأنت إليها.

هناك طائفتان خرجتا من دائرة النزاع، وهما: الطائفة المثقفة ثقافة دُنيا، والطائفة المثقفة ثقافة عُليا؛ فأما الأولى فقد احتلتها الصحف والمجلات وكسبتها كسبًا نهائيًا؛ وهم بهذا الاحتلال راضون مطمئنون لا يضحجون بشكوى ولا يرفعون احتجاجًا، ولا ينادون باستقلال، وقد يست منهم الكتب وأخرجتهم من منطقة نفوذها، واعترفت بهزيمتها أمامهم هزيمة منكرة؛ هؤلاء هم طبقة العمال ومن في درجتهم، وتلاميذ المدارس الذين لم يتموا دراستهم، والطبقة الغالبة من الأنسات والسيدات المثقفات إلى حد ما. وأما الطائفة الأخرى، وأعني بها المثقفين ثقافة عُليا، فلا غنى لهم عن الكتب؛ لأنهم يرونها غذاءهم الدسم، وعمادهم في حياتهم الفكرية، وهي التي تحقق مطالبهم، وتحاول أن تحل لهم ما يعرض لهم من مشكلات عقلية؛ وهؤلاء أمثال رجال الجامعات والقضاة والفلاسفة والأدباء والعلماء ومن يتصل بهم ومن ينهج منهجهم، ويعتد نفسه للوصول إلى درجتهم؛ وهم يقرأون الصحف لأخبارها، والمجلات لطرافتها، واعتمادهم الحقيقي في علمهم وأدبهم على الكتب غالبًا.

وبين هاتين الطبقتين طبقات لا عداد لها هي محل الحرب بين الصحف والكتب، وهي

موطن النزاع، وهي الغرض الذي يرمي إليه كلُّ للاستيلاء عليه؛ والحرب على هذه الطوائف سجال، يوماً تنتصر المجلّات والصحف فتشعر الكتب بالفشل، ولكن سرعان ما تتخذ التدابير للهجوم، ويوماً تنتصر فيه الكتب فتشعر الصحف بلذعة الهزيمة ثم تستعد للوثبة، وهكذا دواليك.

ولكل جبهة من هذين المعسكرين وسائل للقتال وآلات للحرب، تقوم لها مقام الطائرات والغواصات والدبابات والغازات الخائقة في الحروب البدنية. وأنا أسوق لك طرفاً قليلاً من هذه الوسائل:

فالصحف أخذت من جانبها تُقدِّم صفحات فيها لأنواع الثقافة المختلفة: فصحيفة للأدب، وصحيفة للعلم، وثالثة للاقتصاد، ورابعة للقانون، وخامسة للفن وهكذا، تريد بذلك أن تغني القراء عن الكتب، وتعلّم شهرتهم للمطالعة والقراءة، ثم هي تجذب إليها أعلام الكتاب والأدباء والعلماء، وتطلب إليهم أن يوافوها بفصول من علمهم وأدبهم حتى يقبل القراء على صحفهم، ويرووا لذائعهم من قاداتهم، فلا يحتاجوا بعدها إلى الكتب؛ ثم هم يثيرون النزاع بين الكتاب في مسائل هامة، ويوقدون النيران ليزيدوا الحرب اشتعالاً؛ وهي كلما اشتدت نيرانها كُثِرَ قراؤها، وانقسموا قسمين أو أقساماً، وتشيعوا شيئاً، فهذا مؤيد وهذا مفند، والخسران في كل ذلك على الكتب.

والمجلّات من جانبها تحارب الكتب بشئ الوسائل؛ فأحياناً تستغل شهوة الجمهور بالكتابة في النواحي الحساسة فيهم، فتقدم لهم ما يشتهون، وتعلمهم منها ما يجهلون، وأحياناً تسلك ميلاً أشرف من هذا، ترفع مستواها وتصل إلى حد الكتب في بحثها أو خير منها، وتقدم لقرائها صوراً جذابة، وخرائط مينة، فتستهو القراء، وتجذبهم إلى مطالعتها، ويجدون فيها من التنوع والتعرض لشئ الموضوعات ما لا يجدونه في كتاب؛ وأحياناً ترفى إلى أكثر من ذلك، كالذي نجده في الغرب من مجلات دورية للجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء والأخلاق والاجتماع وهكذا؛ يكف على الكتابة فيها خاصة الخاصة، ويفخر العالم بأن المجلة قبلت مقاله فنشرتها، ويجد فيها القارئ أرقى ما وصل إليه العلم من نظريات ومكتشفات، فهي من هذه الناحية سمت على أكف الكتب وحلقت فوقها.

هذا قليل من كثير من حرب الصحف والمجلّات للكتب. وأما حرب الكتب لها فأكبر مظهر لذلك ما نراه سائداً في عصرنا من محاولة المؤلفين الوضوح والإبانة ليصلوا بمعلوماتهم إلى أكثر الأوساط وأقلها ثقافة، واحتياهم في أساليب الكتابة حتى يتعرضوا إلى أعقد

المسائل وأعوص المشكلات، فيعرضها في شكل للبه جذاب، فتشعر كأنك تقرأ قصة أو تستمتع برواية، ثم هم يُشوّقون القارئ بشئ الأشكال، فيسمون الكتاب «قصة الفلسفة»، أو يسمون كتب التاريخ «قصة الأمم» ونحو ذلك؛ ثم يودعون الكتب من الصور الملونة للمناظر العامة والأشخاص وعظماء الناس ما يسهّل عليك دفع الثمن واقتناء الكتاب، وهم من حين لآخر يهاجمون المجلات بإخراج الكتب على شكل مجلات دورية، فيخرجون «دائرة معارف الأطفال» عددًا في كل خمسة عشر يومًا، ويستمرّون في ذلك سنوات، حتى إذا فرغوا من ذلك عجبّت أن أصبحَ لديك كتابٌ ضخم في عشرة مجلدات أخذته بشكل مجلة؛ فإذا انتهوا من ذلك عمّدوا إلى كتاب آخر عنوانه: «خلاصة العقائد الحديثة»، ومن هذا القبيل كثير.

وبعد، فأني ذلك خير للامم؟ أن تنتصر في هذه الحروب الصحف والمجلات أم أن تنتصر الكتب؟ وماذا أفادت هذه الحروب؟

الحقّ أنا استفدنا كثيرًا من هلا النزاع، وتحققت به الرغبات المختلفة، فإن صعبت قراءة الكتب في أوقات الرياضة وحين الانتقال من مكان إلى مكان، في الترام أو القطار أو البواخر، فالمجلات والصحف أوفى بتحقيق هذا الغرض، يسيّرُ ثمنها، سهل حملها، خفيفة موضوعاتها.

وإن صدعتنا الكتب أحيانًا بما فيها من ثروة ومن صفحات لا قيمة لها، ليست إلا تمهيدًا سقيمًا لفكرة قد تكون سقيمة، فقد نجد في المجلات المحترمة عصارة مركزية لأفكار قيمة هي خلاصة لشيء كثير ركزت في قول وجيز.

وإن أفرطت الكتب في الالتفات إلى الوداء بالبحث عما قبل التاريخ وما بعد التاريخ وثورات الأمم، وحروب الأعداء، وسيرة الملوك والخلفاء والأمراء، فالصحف كفيفة أن تلتفتنا كثيرًا إلى الحاضر، وتضع يدنا على الواقع، وتقفنا على العالم الذي نعيش فيه، وتعرض علينا مشكلاتنا الحاضرة، وما عملت عقول المفكرين الأحياء في حلها.

وإن غلت الكتب في أكثر الأحيان في عرض النظريات العلمية والأدبية في شكل جاف وأسلوب بغيض، فالصحف والمجلات تأخذ على عاتقها أن تصوغ ذلك كله صياغة أدبية فيها كثير من الخيال الشعري، وفيها كثير من لباقة الأدب وطرافته.

ولئن كانت الكتب أرستقراطية في جميع نواحيها، أرستقراطية في ثمنها، أرستقراطية في معلوماتها وموضوعاتها، أرستقراطية في قرائها، فالصحف والمجلات ديمقراطية في كل ذلك.

ومن أجل هذا انتشرت الصحف والمجلات، وانتصرت في عهد الديمقراطية، وكانت الكتب في أوجها وعزها في عصر الأستراطية.

ولكن من الحق أن نحفظ بأرستراطية الكتب وأرستراطية العقول التي تتطلبها، فهؤلاء الديمقراطيون الذين يقرأون، وهذه الصحف والمجلات الديمقراطية تعيش وتنتشر وتتغذى بهؤلاء الأستراطيين الذين عاشوا على الكتب وأنجنتهم الكتب.

في الصحف والمجلات عيوب لا تصلحها إلا الكتب، ذلك أن الصحف والمجلات بحكم ديمقاطيتها، وملابستها للجمهور، ومراعاتها أكبرَ عدد ممكن من المثقفين، تضطر إلى تخفيف ما يتقطر من المعلومات إلى الشعب، فهي إن صلحت غذاءً للعقول البسيطة والعقول المتفتحة ثقافةً واسعة غير عميقة، فلا تكفي وحدها للعقول القوية والعقول الشريفة، والعقول التي تحترف هضم الأفكار، وتتطلب دائماً أفكاراً جديدة وأفكاراً عميقة، وتتطلب أن تلم بالشيء من جميع نواحيه، وبالنظريات في أطوارها المختلفة، وهي لا تجد ذلك إلا في الكتب.

خير للآدم أن تظل هذه الحرب قائمة أبداً، وأن يكون النصر سجالاً أبداً، وألا ينتصر أحدهما انتصاراً يبيد الأخرى؛ فذلك أدهى أن يدخل أرباب الصحف والمجلات التحسينات على صحفهم ومجلاتهم دائماً، وأن يتملّق مؤلفو الكتب العقول بوضع مؤلفاتهم في شكل سائغ وأسلوب مقبول.



إلى أخي الزيات⁽¹⁾

سعت أمس لعزائك، في «رجائي» و«رجائك»، فرأيتك واجماً ساهماً، والهأ مُدْهَماً،
فانعد لساني، وتخلف ذهني، وفاض دمعي.

وكيف أستطيع عزاءك وما استطعت أن أعزي نفسي؛ أو كيف أستطيع أن أخفف ما بك
وما استطعت أن أخفف حزني؟

رأيت بك كمدًا باطنًا، وحزنًا متكتّمًا، فعلمت أنك تتجرع غصص الهم، وتخترن برّحاء
الكرب، فتمنيت أن تخفف عنك بصرخة، وتنفس عن نفسك بدمعة، ولكن عز الصبر وعز
الدمع، فما هي إلا زفرات تذيب لغائف القلوب وتنفطر لها المرائر.

وارحمته لك! لقد كان «رجاء» قبلة رجائك، ومعقد آمالك، وحديث أحلامك، وويل
سمعك وبصرك، تشوّفته حياتك، وترقّبت طمع شبابك، حتى جاد به الزمان البخيل، فربطت
أسبابك بأسبابه، وتعلقت بأهدابه، فلما شُمت مخايله، ورقبت منه النُجج، عدا عليه الدهر
الذي لا يرعى ميثاقًا، ولا يثبت على عهد فأخلف ظلك، ونقض أملاك، فإذا الدنيا أضغاث
أحلام، ورماسوس أطماع.

ولكن يا أخي، ما الجزع مما لا بد منه، وما الهلع مما قلدر، ومثلك من يعرف مقدار
الحياة وهوانها؟ أفليست إلا مرسخًا تمثل عليه أدوار مختلفة، مرة مهزلة، ومرة مأساة، وتحن
في حين ممثلون، وفي حين ناظرون. وليس لنا أن نبالغ في الألم، ونغلو في الجزع؛ فقد
كان يكون لذلك وجه من الحق لو ذهب من ذهب أبدًا، وعشنا بعده أبدًا، وإنما الأمر دور
يعقب دورًا، ولا حق منا إثر سابق، و﴿إِنَّمَا يُوَدِّعُكَ رَبُّكَ بِالنَّارِ كِيفَ يَشَاءُ﴾ [البقرة: الآية 156].

وأي سعادة نجدها في هذه الحياة حتى نحزن على الراحل، ونبكي على الميت، ونود أن
لو بقي ليستمتع بها، ويتذوق طيباتها؟ إنما هي سلسلة عناء، وضروب شقاء، تنوعت ألوانها،
واتحدت حقيقتها. ولو أنصفنا لغبطنا من مات، وأشفقنا على من بقي، ومن مات في صباه،

(1) احتسب الأستاذ الزيات صاحب «الرسالة» ابن «رجاء» في مستهل عامه الخامس، فكتبت هذه المقالة
في عزائه.

فقد اختصر الحياة واختصر همومها وأحزانها، ووفر على نفسه عبئًا ثَقِيلًا ينتهي مختصره بما ينتهي به مطوله، وخير للزهرة أن تذهب وهي ناضرة تعجب الناس، من أن تذهب وهي ذابلة يعانها الناس.

فخذ الحياة كما هي، ليل ينقضي في إثر ليل، وقوم في إثر قوم، وحادث يستلزم الدع، يعقبه حادث يخفف الهم، وقُلْ كما قالت الخنساء [من الوافر]:

فلولا كثرة الباكينِ حولي على إخوانهم لَقَتَلْتُ نفسي
وما يبيكونَ مثلَ أخي ولكنَّ أعزِّي النَّفسَ عنه بالشَّأسي⁽¹⁾

وليس الوفاء للميت بالإفراط في الحزن، والإيمان في البكاء، إنما الوفاء بمقابلة دواعي الحزن بدواعي الصبر. وليست الحكمة في إضعاف الحي من أجل الميت، إنما هي في إحياء الحي من أجل الحي الميت.

وقد أخطأ الناس فغلوا في استفطاع الموت والاحتفاء به، وهؤلوا في الاستكثار من مظاهره؛ ولو عقلوا لقابلوه كما يقابل كل قانون طبيعي في هذا العالم، زهرة تضر وتلبل، وشمس تطلع وتغرب، ونجم يتألق ويأفل، وسماء تصحو وتغيم. ولو عقلوا أيضًا، لرددوا هذا المعنى في نفوسهم، واطمأنت له عقولهم، فإذا كان فهو ما تخيلوه، وإذا حدث فهو ما توقعوه، وإذا لحق الألم وانقطع الجزع.

أي أخي، ليكن ما أراه الله، ولنلنن حياتنا بلون من ألوان التصوف، رضاء بالقدر، واستخفاف بالعالم وما فيه، وطمأنينة إلى قوانينه، وإيمان بمظمة الله وسلطانه، والتجاء إليه أن يتولاك برحمته ويظلك بإحسانه.

أي أخي، لقد أصبحت مُسْرِقَ القوة، ضعيف البنية، مُرْهَفَ الحس، رقيق الصحة. ولئن كان الانتحار جريمة لا تغتفر، وبأنا لا يرضاه الله، فليس هو - فحسب - في إطلاق عبار نارِي، أو إلقاء النفس في اليم، أو ما عهدت من ضروب إزهاق الروح؛ ولكن من ضروبه أيضًا الاستسلام للحزن، والتسمم بالغم، والاسترسال في أسباب الكرب، فهو انتحار بطيء، ولكنه شر من الانتحار العاجل؛ أعيذك بالله منه، وأربأ بنفسك عنه.

فهون على نفسك، وإن خاب رجاؤك في «رجاء»، فحقق الله أملاك في «علاء»، وعشّن له ولنفسك وللناس.

أحسن الله عزاءك، وأجمل صبرك، وأجزل أجرك.

(1) ديوانها ص 326 - 327.

إنسان ناجح

صخري الوجه صُلب الجبين، لم يعرف يوماً حمرة الخجل، ولا بُرُق الحياء، لا يتوقى شيئاً، ولا يبالي ما يقول.

إن كان لكل الناس وجه ولون لسان، فلهذا المخلوق أوجه وألسنة وألوان.

هو صديقك وعدوك حسب الظروف الخارجية، لا حسب ما يصدر منك، وهو مادحك وذامك حسب ما يدور في المجلس، لا حسب رأيه، وهو عابس لك يوماً، باسم يوماً، حسب ما يقدر هو أنه في مصلحته، لا حسب ما تستحق أنت منه.

له حاسة زائفة عن حواس الناس الخمس هي سر نجاحه؛ ولهذه الحاسة خصائص: فهو يدرك بها أي نوع من الوزارات ستولى الحكم ليحول نفسه على فقها، وليتجهم لأعدائها، ويتقرب من أحبائها، ويشم بها مواطن المال في كل ظرف، ويرى بها من يجلب له النفع. ويوقلم وفق ذلك نفسه، فيتشكّل بأشكال في منتهى الظرف والطلاوة، فإذا عدّوه اللدود بالأس صديقه الحميم اليوم.

يعرف بها - في مهارة عجيبة - موضع الضعف من كل إنسان يهمه! فإن كان يعبد النساء حدثه أعذب الحديث في النساء والجمال وحسن الشكل، ويدع المحاسن، وجمال الملامح، واستعرض نساء البلد ونساء الفرنج، وأية حوراء العينين، كحلاء الجفون، ساجية الطرف، فاترة اللحظ، وأية أسيلة الخد، ممشوقة القد، وأية بيضاء اللون، شقراء الشعر، زرقاء العين، وأية سوداء العين، سمراء اللون، سوداء الشعر، وأية ممتلئة البدن، ضخمة الخلق، شَبَعِي الوشاح، وأية دقيقة الشبح، نحيلة الظل، مرهفة الجسم؛ وتفنن في ذلك ما شاء أن يتفنن حتى يملك به، ويستبد عقله، فإذا هو طوع بانه ومستودع أسراره.

وإن كان كبيراً حدثه الحديث الممتع في الشُّرْب والشراب، والكؤوس والأكواب وأداب النديم، وروى له أحسن الشعر في الخمر، وحدثه عما يمزج وما لا يمزج، وخير الخمور مواردها وتواريخها، وما يلدّ صبوحاً وما يلدّ غبوقاً؛ وتعرف ما يستحسنه صاحبه، فأفرط في مدحه وادعى الإعجاب به، وأنه لا يفضل عليه غيره، وأن ذوقه من ذوقه وشرابه من شرابه

ومزاجه من مزاجه، وأسكره من حديثه كما أسكره من كأسه، فإذا هما صديقان وتقت بينهما الكاس والطاس .

وإن كان شراً في المال حدثه عن الصياع ومحاسن الأراضي وكيفية استغلالها، والعمارات وجباياتها؛ ووازن بين أنواع العقار وكم في المنة يمكن أن تُغزل، وأعانه في مشكلاته، وبذل له كل أنواع معرفته، فوجد فيه صديقه النافع وخليه المواتي .

وهنته حاشته هذه أن يعمد إلى عدد من الرؤوس الكبار ذوي النفوذ فينصب لهم جيالته، ويوقعهم في شبكته، بما ينزر من حب ذي أشكال والأوان؛ فإذا تم له ذلك يخضع له الصغار من تلقاء أنفسهم وطوع إرادتهم؛ وضرب لهم مثلاً بقضاء حاجات بعضهم ما كانت لتُقضى من غيره؛ فهو مقصد جسيمهم ومحط آمالهم وموضع الرجاء منهم، يعملون كلهم في خدمته على أمل أن ينالوا شيئاً من جاهه؛ فإذا هو سيد على الصغار والكبار، وإذا هو عظيم حيث كان، يقابل بالإجلال والإعظام، وتُملق من أتباعه وإخوانه، ويحسب حساباً في دائرته وأوسع من دائرته .

إلى جانب هذه الحقائق القليلة قدر كبير من التهويش؛ فهو يزعم أنه في كل ليلة يجلس الكبراء، والوزراء، كم يتفكرون فيه، ويطلبون القرب منه وهو يتأبى عليهم، ويتبعد عنهم، وهو لو شاء لكفّت إشارة منه لأن يرفع من شاء في أعلى عِلين، ويخفض من شاء إلى أسفل سافلين - الوزارات في يده، ومصالح الحكومة في إصبعه، والإنجليز يخشون بأسه، والفرنسيون يقضون مصالحهم على يده، ويريد كل يوم من خارج القطر ينوه الساعة بحمله؛ ثم لا أدري كيف اتصل بالجراند، فهي تشيد دائماً بذكوره، فإذا تحرك حركة أعلنتها على الناس كما تفتاح حركات الملوك، فهو مسافر إلى الإسكندرية، وقادم من الإسكندرية، ومبحر إلى أوروبا، ومتنقل في عواصم البلدان، وعائد إلى مصر بعد أن رفع شأنها، وأعلى مكانها؛ حتى لم يبق إلا أن نخبرنا ماذا أفطر، وكيف أفطر، وفي أي ساعة تناول غذاءه، وماذا كانت أصنافه، وهل غفا قليلاً بعد الغداء أو تحدث قليلاً إلى زوجته وأولاده!

وهو يستغل هذا كله في قضاء مصالحه؛ فطلبته ناجزة نافذة، والمستحيل لغيره جائز له، والأموال تكال له كيالاً، والهنايا تنهال عليه انهياً؛ وهو مع كل ذلك لا يشبع، كلما نال مطلباً فتحت له مطالب، فهو في طلب دائم، ومن بيدهم الأمور في إجابة دائمة، حتى ليوشك - إذ لم يعود الرقص - أن يطلب النجوم تزين غرفته، والسحاب يمطر في الصيف حقيقته، والحر والبرد يتأدبان في حضرته، والشمس تُكف لطلعت .

ومن غريب أمر الناس فيه أنهم يكرهونه من أعماق نفوسهم، ويمقتونه من صميم قلوبهم، ويرون فيه السخافة مركزة، واللوم مجمعا؛ فإذا لقوه فترجيب وتهلل، وإعظام وملق، يسطون الستهم فيه بالسوء غالبًا، ويطنون في مدحه حاضرًا؛ فهو معذور إذ يشعر أن الناس مجمعون على حبه، حتى ليخشى عليهم أن يموتوا به غرامًا أو يُخْتَبُوا به هُيامًا. شهدته مرة وقد أتى عملاً شيئاً حتى كان مضغة الأفواه وممرة القوم، وظننت أن الناس إن رأوه ازدروه - على الأقل - بعيونهم، وكلموه ببعض شفاهم، واستهانوا بمقدمه، وأقل ما يفعلونه ألا يحفلوا به، ولا يأبهوا بمقدمه؛ فما كان أشد عجبي أن رأيتهم - إذ حضر - قد انتفضوا من أماكنهم، وانسحوا له مجالسهم، وأجلوا شأنه، وعظموا قدره، ورفعوا منزلته فوق من يقدرون فضله ويجلون خلقه.

فهو - حتى في هذا - ينتفع بإعظامهم وإجلالهم، ولا يضره كرههم الذي لا يعد قلوبهم، فكرههم لأنفسهم، وإعظامهم له؛ وماذا يضره كره محتقن وخير منه حب مصطنع وماذا يضيره سب صادق في إسرار، وخير منه مدح كاذب في إعلان؟ لا شك أنه في كل ذلك ناجح حتى في الكره والدم.



قال صاحبي: وهل تعد ذلك نجاحًا؟ لو كان النجاح بقضاء المصالح والأغراض والحصول على المال فحسب، لعدنا السارق يجيد السرقة ويفلت من العقوبة ناجحًا، لعدنا الذي يتاجر بشرفه وعرضه ناجحًا، ولكان أنجح الناس من حصل على المال من أقرب الوجوه، ولو كان من أخسها؛ إن هذا الذي ذكرت قد كسب المال وخسر الشرف، حَيَّثَ مطامعه ومات ضميره، وخدم من يظنهم كبراء أو عظماء بضعة نفسه وموت حسه، بأي مفاص أخلاقي قته لم تجده شيئًا، إن قسته بمقياس الفضيلة الباتة الحاسمة لم تجده فاضلاً، وإن قسه بمقياس السعادة لم تجده سعيدًا؛ إنه يتمتع ويأكل كما تأكل الأنعام، فإن كان الحمار أو الخنزير سعيدًا فهذا سعيد؛ وأين منه لذة ذي الضمير الحي ينعم بمواقف الشرف والنبل، ويلذعها لذة لا يعدلها ما ذكرت من مال وجاء؟ إن الرجل الفاضل سعيد حتى في آلامه؛ لأنها آلام لذينة خصبة، هي كالنار تنضج النفس ولا تحرقها؛ أما لذة صاحبك فسم في دسم، ونار تحرق ولا تنضج، وبعد قليل من حياته يفقد حتى لذة المال والجاه، وتصيب لذتهما كلدة من يتناول الحلوى صباح مساء، تنهؤج نفسه وتنقبض شهيته؛ فإن اللذة الباقية الدائمة هي لذة الروح لا الجسم، ومن عجيب أمر الروح أن لذتها لذة صافية، وألمها ألم

مشوب بلذة؛ ثم لفة هذا المخلوق لفة مشروطة بشروط: فهو يعتقد أن لذته مرتبطة ببقاء صاحبه في الوزارة، وصديقه في الوكالة، وحميمه في منصبه؛ لأن قيمته مستمدة من ذلك كله، وليست مستمدة من نفسه، إذ ليست له قيمة ذاتية ونجاح مثل هذا في أمة عتوان فشلها وسوء تقديرها، وضعف الرأي العام فيها؛ وهو مثل سَيْرٍ يشجع البذور السيئة على النماء والبذور الصالحة على الخفاء؛ قد يكون هذا المثال في كل أمة، ولكنه في الأمة الصالحة نادر، ويحتاج في نجاحه إلى كثير من الطلاء حتى يخدع الناس ويوهمهم بصلاحه؛ أما أن يجرؤ ويظهر بمظهره الحقيقي ثم ينجح، فذلك نساد الأمة وسبة الدهر.

قلت: ربما كان ما تقول صحيحًا فدعني أفكر.

* * *

امتيازات من نوع آخر

هل لاحظت أنك إذا استمررت مقاهي مصر وفنادقها، رأيت أن أعظمها بناءً، وأحسنها نظامًا، وأغناها رُؤاؤًا، وأجملها موقعاً، وأشدّها إتقانًا للخدمة، وأكثرها تفنّنًا في إدخال الراحة والسرور على زوارها، وأمرها في استئجار مال الجمهور عن رضى واختيار، إنما هي لسادتنا الأجنبيّ؟

وأن أحقرها مكانًا - وأفقرها سكانًا، وشرها موقعاً، وأسوأها خدمة، وأرخصها سعرًا، وأكثرها تفنّنًا في إقلاق راحة زوارها، لا يفشاها إلا من هزل جيبه، أو فسد ذوقه، أو اضطرتته حاجة ملحة، أو ضحّى براحته ولذته وسعادته لفكرته الوطنية، ونزعته القومية، إنما هي لإخواننا المصريين؟

ثم هل لاحظت أن المقاهي والفنادق الأستقراطية، وما يشبهها وما يقرب منها، صاحبها أجنبي، ومدبرها أجنبي، والمشرّف على ماليّتها أجنبي، والذي يقدم إليك الخدمات الرفيعة أجنبي، ومن يقبض ثمن ما قدم، ويأخذ منك «البقشيش» أجنبي؛ ثم من يمسح الأرض مصري، ومن يتولى أحقر الأعمال مصري، ومن يمسح لك حذاءك في المقهى أو الفننق مصري، ومن يجمع أعقاب السجائر مصري؛ وأن الأجنبي له الخيار في الأعمال، فما استنظفه عمله بنفسه، وما استقنره كلف به مصريًا؛ ثم أنت لا تجد العكس أبدًا في المقاهي المصرية والفنادق المصرية، فلا تجد رئيسًا مصريًا ومرؤوسًا أجنبيًا، ولا تجد الأعمال الرفيعة لمصري، والأعمال الوطنية لأجنبي؛ وإذا كان لكل قاعدة استثناء كما يقولون، فقد ظفرونا في هذه الحال بقاعدة لا استثناء فيها؟



وهل تتبعت الصناعات في مصر، فرأيت أن كل صناعة رأسها أجنبي وقدمها مصريتان؟ فخير ميكانيكي في مصر أجنبي، والحثالة مصريون، وقل مثل ذلك في أعمال الكهرباء والنجارة والحدادة والخياطة، وما شئت من صناعة؛ حتى لقد زاحمونا في مصنوعاتنا الوطنية، ونشأت فرقة من الأجنبيّ تجيد عمل «الطعمية» و«القول المدمس»، وبرزت فيهما

المصريين، وأصبحت الطبقة المصرية الأرستقراطية تشبههما من يد الأجنبي أيضًا، وتفضل ما يصنعه على منتجات «أي ظريفة» و«الحلوجي» ومن إليهما؟

فالصناعات في مصر - على العموم - تتخذ شكل هرم، قاعدته التي تلامس الأرض للمصريين، وقمة التي تناطح السحاب للأجانب.



وهل بلفك أن في بور سعيد - المدينة المصرية - حين، يسمى أحدهما «حي الفرنج»، ويسمى الآخر «حي العرب»؟ فأما البناء الجميل، والنظافة والأناقة والعناية بالوسائل الصحية، ومظهر الخنى والنعمة، ومظهر المدنية والحضارة، فلحيّ الفرنج. وأما مظهر الفوضى والإهمال والبؤس والفقر وسوء الحالة الصحية ومأوى الفقراء ومسكن التواضع والرضى بما قسم الله، فلحيّ العرب؟

وهل سمعت أيضًا أن «مصر الجديدة» - وهي ضاحية من ضواحي القاهرة - يسكنها كثير من الأجانب، فيتمون بشوارعها الفسيحة، وبيوتها الضخمة الأنيقة؛ ثم في ركن متواضع من أركانها ناحية تسمى الشركة «عزبة المسلمين»، فيها كل ما لا يخطر على البال من تكلس السكان في حجرة واحدة، ومن إهمال ومن أمراض، ومن فقر وبؤس، يفر منها من يسكنون بجوارها هربًا بأنفسهم ويصحتهم، وهربًا بعيونهم عن مناظر القبح، وبأذانهم عن ألقاظ الهجو، وبأنوفهم عن كريه الريح؟

أوليس مما يثير عجبك، ويبعث دَعَشَكَ، أن كلمة الأحياء الوطنية في مصر تحمل من المعاني كل أنواع السوء والفوضى والإهمال، وكان يجب أن تحمل كل معاني العناية والنظافة والنظام؟



ثم هل رأيت الأجنبي في وسط الفلاحين في العزبة، هو وحده التنظيف في ملبسه ومسكنه ومأكله، وهو الذي له عقل يدبر ماله ويعرف كيف يستغله، وهم المغفلون الذين لا يعرفون كيف يحسبون دخلهم وخرجهم، ولا يعرفون حساب أموالهم، ولا يعرفون كيف يدبرون شؤون حياتهم، فخضع هذا وهؤلاء لقانون الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح؟



ثم هل علمت أن هناك امتيازات أخرى بجانب هذه الامتيازات المادية، هي امتيازات عقلية أو نفسية؟

فإن غلبة الأجنبي في الصراع بينه وبين المصري في مرافق الحياة المادية أوجدت حالة نفسية شراً من الحالة المادية، مظهرها قلة وثوق المصري بنفسه وقوة وثوقه بالأجنبي. فإذا تعسرت حالة مرضية اتجه أهل المريض إلى الطبيب الأجنبي، وإذا أراد رب مال أن يتنجح في إدارته قصد إلى مدير أجنبي، وإذا تعقدت مسألة حكومية أو أهلية اختير لها خير أجنبي، وإذا اختلف الباحثون في مسألة علمية كان الحكم الفُضَّل قول المؤلف الأجنبي، وهكذا كل شأن من شؤون حياتنا.

واستتبع هذا تقويمنا للأجنبي قيمة عالية، ودخل في التقويم أجنبيته أكثر مما دخل في التقويم فنه أو علمه.

ألم يبلغك الحادث الطريف الذي حدث بالأمس من مدرس ثانوي للغة الفرنسية يتقاضى أمثاله في وزارة المعارف فوق الثلاثين جنيهاً، فكان من سوء حظ هذا المدرس أن تجنس بالجنسية المصرية قبل أن يبت في مرتبه، فلما طبقت عليه القوانين المصرية واللوائح المصرية، كانت نتيجة ذلك أنه لم يمنح إلا اثني عشر جنيهاً، أو لم يبلغك خبر المصري الذي اخترع بالأمس نوعاً من الأجرّ فعرضه على الجهات المصرية فخاب أمه، ثم عرضه في إنجلترا فأقرت قيمة اختراعه، ثم تأسست شركة إنجليزية برأس مال إنجليزي لاستغلال هذا المخترع المصري؟

والأمثلة على ذلك كثيرة تحدث كل يوم، فكاد يكون مفروساً في أعماق نفوسنا أن القبعة لا توضع على رأس سخيف، وأن الطربوش لا يمكن أن يلف رأساً نابغ.

* * *

- إن كان في مصر داتن ومدين، فالداتن الأجنبي والمدين المصري.
- وإن كان في مصر غنى وفقر، فالغنى للأجنبي والفقر للمصري.
- وإن كان في مصر ذكاء وغباوة، فالذكاء للأجنبي والغباوة للمصري.
- وإن كان في مصر نعيم وبؤس، فالنعيم للأجنبي والبؤس للمصري.

* * *

هذه الامتيازات في المادة والعقل والنفس شرٌّ مما اصطَلحنا على تسميته بالامتيازات الأجنبية.

ومن الأسف أنها لا تحل بمؤتمر مثل مؤتمر مونترو، ولا باشتراك الدول ومفاوضتها، ولا بمعاهدة، ولا بقانون.

إن حلها أصعب من ذلك كله.

إنها تحتاج إلى عقول جارية، وإرادات من نار، وحمية لا حد لها، ووطنية قوية وثابتة.

إنها تحتاج إلى مؤتمرات لا من جنس مؤتمر مونترو، إلى مؤتمر يتكون من فطاحل في التربية، يعرفون كيف فشا فينا مرض العبودية حتى حجب إلينا العمل الدنيء، وبغض إلينا العمل الرفيع؛ فرضينا من المفهى والفتنق بمسح البلاط ولم أعقاب السجائر، ورضينا دائماً بفئات الموالد، ولم نستطع أن نكوّن العمل الرفيع، ونجلس في صدر المائلة؛ ويعرفون كيف يقضون على أخلاق العبيد من ذل ومكر وخنوع واحتيال ودسائس، ويحلون محلها أخلاق السادة، من عظمة، وصراحة، وحب للعمل، وطلب للمجد، وعشق للصدارة؛ ويعرفون طبيعة المصري وتاريخه وبيته، وأنواع الأسلحة العلمية والعقلية والخلفية التي يحتاج إليها لستطيع الكفاح في الحياة والسير مع الأجنبي على قدم المساواة.

فهذا خير ألف مرة من لجان تؤلف وتؤلف لزيادة حصة في الحساب ونقص حصة في الجغرافيا.

ونحتاج لمؤتمر من القادة تكون مهمته العظمى إبادة روح المذلة الفاشية، ويلد روح الفيرة النادرة، وتمهدهما بالتقاليد الجديدة التي ترعاها وتضمن نموها.

نحتاج إلى مؤتمرات عديدة من هذا القبيل تغير وجه الحياة المصرية، وتخلق قلب المصري خلقاً جديداً، فلا يخاف مرؤوس رئيساً، ولا يخاف مصري أجنبياً، ولا يخاف محكوم حاكماً.

نحتاج إلى مؤتمرات تبيد الخوف إلا الخوف من الذل والعار، وتبيد السيطرة إلا احتراماً لخلق أو قانون.



ما أصعب هذه المؤتمرات، وما أشقها، وما أخرجنا إليها! إنها تتكون من رجال من أمة

واحدة، ولكنها أصعب من مؤتمر مُثِّلت فيه كل الدول؛ لأنها مؤتمرات لا تلغى قانونًا
موضوعًا، ولكنها تلغى أخلاقًا موروثه، وتقاليد سُرَّها الزمان، وتحطم أوتادًا سهرَ عليها
الحاكم الظالم المستبد حتى صلبت الأرض عليها.

* * *

لست أومن بنظرية العمال العاطلين حتى يصعب على الأجنبي والمصري الحصول على
العيش الرغد على السواء. فأما وقد سهل تحصيل العيش على الأجنبي وصعب على
المصري، فليست النظرية - إذًا - نظرية عمال عاطلين، ولكنها نظرية فقر في الأخلاق،
وجهل بفن الحياة.

* * *

فهل لنا وقد نجحنا في مؤتمر الامتيازات الأجنبية أن نوجه هممنا لمعالجة أختها
الامتيازات التي هي من نوع آخر علنا ننجح أيضًا؟

* * *

علي بك فوزي

لم يتجلّ لي وفاء المصري وإخلاصه كما رأيته أول أمس في جنازة أستاذي وصديقي علي بك فوزي. فقد استقبل التعش في محطة مصر عدد كبير من أصدقائه، وساروا في مشهده يعزي بعضهم بعضًا، إذ أبي الفقيده أن يكون له ولد أو مال أو جاه، فكان أول مشهد عظيم رأيته لله وحده؛ وكان أنبل ما رأيته منظر أحمد باشا شفيق، وقد تقدمت به السن وصعب عليه السير، يتحامل على صديق، ويسير من المحطة إلى جامع الكخيا، ثم أسلم عليه وأسأله: هل تعرف الفقيده؟ فيقول: لا، لم أره في حياته، ولكني سمعت بنبل أخلاقه، فرأيت وفاء للفضيلة أن أسير في جنازته.



رحمة الله عليه، فقد كان أمة وحده، ولم أر له نظيرًا في كل من عاشرت. ولكن كان أكثر الناس نسجًا متشابهاة من كتاب تافه مطبوع، فقد كان نسخة خطية من كتاب قيم نادر. تمدن على آخر طراز من طرز المدنية في ملبسه وأناقته وآدابه ولباقته، متصوف إلى آخر حدود التصوف في زهادته واحتقاره للمال والجاه والمناصب، وفوق ذلك كله في روحانيته السامية.

لم يفخر في حياته بنسب؛ على أنه كان جديرًا أن يفخر به لو وجد الفخار مدخلًا إلى نفسه، فقد كان جد أبيه المملوك الشارد الذي قفز بفرسه من القلعة. وناهيك بعظمة الممالك أيام سطوتهم.

ولم يفخر بعلمه، وهو الواسع العلم العميق التفكير؛ يجيد العربية إجادة قل أن يكون له فيها نظير، ويتكلم الإنجليزية كأحد أبنائها، ويحذق الفرنسية والألمانية والتركية. ثم لا ينظر إلى اللغات على أنها مقاصد بل على أنها وسائل للثقافة، فانتخذ هذه اللغات كلها أداة يتعرف بها الثقافات المختلفة، ويقف على أحسن ما ألف فيها؛ هذا إلى صحة في النقد، وقوة في الملاحظة، وشخصية بارزة لا تخضع لأي مؤلف مهما عظم. ومع هذا كله تجلس إليه إن لم تكن تعرفه، فكانه أمي غيبى جاهل بكل شيء؛ فهو ذهب خالص غطى بقشرة من طين لا

تعرفه حتى تحكه وتصل إلى باطن نفسه، ولا يكون ذلك إلا لتلاميذه وخلصاته. وحتى مع هؤلاء يقدم إليك نتيجة معارفه الواسعة، وتفكيره العميق، وهو مختف وراء ذلك، يحاول ألا يشعر بنفسه، وإنما يشعر بالفكرة نفسها، فكان كلمة «أنا» لم تكن في معجمه.



عرفته أول أمره استأذناً لي بمدرسة القضاء يدرس لنا التاريخ الإسلامي. وتطايير إلينا قبل قدومه أخبار مثورة عن تاريخ حياته: أنه تخرج في مدرسة المعلمين، ثم سافر في بعثة إلى إنجلترا، ثم عاد منها بعد أن نال إجازة من جامعتها، وهي أوصاف لم نتحمس لها كثيراً، فكتنا قد شاهدنا بعض من سافروا إلى أوروبا ورجعوا بشهاداتهم الضخمة وألقابهم العديدة، وكانوا كالبنفقة الفارغة، منظر ولا مخبر، وروء في العين، ولا شيء في اليدين؛ فقلنا لعله أحد أولئك الذين لم يكسبوا من أوروبا إلا اعوجاجاً في اللسان، وروطانة في الألفاظ، وإنكاراً لعظمة أي شيء مصري، وعصية لكل تافه أجنبي.

وحبنا أنفاستنا عند قدومه نستطلع طلعتة.

دخل علينا رجل قصير القامة، يحاول أن يخفي قصره بطول طربوشه وارتفاع حذائه، أسمر اللون في وسامة، واسع العينين في خجل، كبير الرأس في عظمة. يتأبط كتباً كثيرة العدد لا يتناسب حجمها مع حجمه، بين عربية وإنجليزية، ويأبى أن يحملها الفراش عنه كما اعتدنا أن نرى من غيره.

وأكبر ما راعنا منه أنه بدأ درسه بعبارة عربية فصيحة التزمها في كل درسه، وفي كل دروسه بعد، وفي كل أحاديثه معنا في الدرس، لا أعرفه شذُ عنها مرة واحدة، في طلاقة وعذوية واستشهاد بالأدب العربي والشعر العربي، مما لم أعرفه لأزهري ولا لمدرس من دار العلوم. يجيد فهم عبارة الطبري على صعوبتها، وابن خلدون على عمقها، والكتب الإنجليزية العميقة، ويوضح ذلك كله بصياغة شبيهة للذيدة، ويطبعمها كلها بالطابع العربي، فلا تسمع لفظة إنجليزية، لا تستعصى عليه عبارة يريد أن يترجمها من لغة أجنبية.

ومما زادنا إعظاماً له أنه لم يكتفِ بالدرس، بل اتصل أيضاً بنفوسنا، فكان يخرج من الدرس أحياناً إلى شرح حالة نفسية أو ظاهرة اجتماعية يصل بها إلى أعماق نفوسنا. وأخذنا بالنظام الشديد، وكان يقدمه كل التقديس، فيشتمز من الكلمة النابية، ومن اللفظة تكتب منحرفة قليلاً عن موضعها، ومن النكتة إن كان فيها قليل من الشذوذ.

ولا تسل عنه في ورق الامتحان، فقد كان يصحح أوراقًا في دقة غريبة، ويأتي بالأوراق مدونة فيها ملاحظاته في اللفظ والمعنى والأسلوب والخطأ الإملائي والخطأ التاريخي، ويتقدنا انتقادًا لاذعًا لكن ظريفًا.

من أجل هذا كان الأستاذ المحبوب والأستاذ الجليل والأستاذ الظريف والأستاذ العالم.

لم نطل دراسته في مدرسة القضاء، وانتقل إلى وظيفة إدارية. ولم يطلب الانتقال لرغبة في مال، فهو يحترق المال، ولا في جاه، فهو يحترق الجاه، ولا رغبة عن التعليم، فهو يحب التعليم، ويصارعني أن أكبر غلطة ارتكبتها أنه تحول من التعليم إلى الإدارة؛ ولكنه كان شديدًا، وكان عاطف بك ناظر المدرسة شديدًا، وكان لكل شخصيته القوية، ولكل آراؤه في سياسة الطلبة، فتصادما تصادمًا نفسيًا من غير أن يبس أحدهما بكلمة؛ وكان أن خرج «علي فوزي» من المدرسة، آسفين عليه كل الأسف، شاعرين أنه لا يمكن أن يعوض، وكان «عاطف» أول من حزن على خروجه بعد أن حاول كل محاولة في استبقائه.

كان حساسًا إلى درجة لا تتصور. تجرحه الكلمة الخفيفة لا يشعر بها أحد، والإشارة القليلة تصدر من رئيسه فيظنها بالغة منتهى الشدة، والإيماء المعتادة فتحز في نفسه وتصل إلى أعماق قلبه.

كيف يستطيع بعد أن يكون موظفًا؟ لقد تداول عليه وزراء عديدون لا أسميهم. كل منهم جرح نفسه جرحًا بل جروحًا. وأي الرؤساء يتحاشى حتى الهنات الهينات مع مرؤسيه؟ وأي الرؤساء يدرك مقدار السهام المسمومة التي يوجهها إلى نفس كنفس «علي فوزي»، وهو لا يرى أنها سهام أصلًا، بل قد يظنها نوعًا من الملاطفة؟ لقد رآه وزير يكتب خطابًا بالإنجليزية، فأعجبه بلاغته، فقال له: لعلك تحسن أن تكتب مثل هذا بالعربية! فما كان أشدها وقعًا في نفسه!

ثم هو يعشق العدل المطلق الدقيق، ويؤلمه أشد الألم الظلم الخفيف. وكان كل يوم يرى تصرفات في الوزارات لا تنفخ والعدالة التي ينشدها: هذا يحايي المتملكين، وهذا ينصر الأجنبي على المصريين، وهذا يمنح ترقية وعلوات لغير المستحقين.

ثم ما هنا النظام السخيف للدرجات؟ فهذا موظف في الدرجة الأولى، وآخر في الدرجة الثانية. إنه يفهم أن يبدأ الموظف بمرتب صغير يزيد على القِدَم والكفاية، ولكنه لا يفهم تقسيم الموظفين إلى طبقات يعلو بعضها بعضًا، ويُؤدل بها بعضهم على بعض.

لا، لا، تارت نفسه على كل ذلك، ففي هدوء وسكون، ومن غير أن يشعر أحد من أصدقائه، دبر أمره، وأعدّ عدته للخروج من الوظائف الحكومية، وألح في طلب إحالته إلى المعاش، فكان له ذلك. وفضل نحو خمسة وعشرين جنيهاً في الشهر على ثمانين وما كان يتبعها من علاوات وترقيات وحسابان معاشات.



بل ليست الوظيفة وحدها هي التي يجب الفرار منها، فيجب الفرار أيضًا من مصر، فما مصر هله التي يحكمها الأجنبي وتستسلم له؟ وما مصر التي يستمتع فيها صعاليك الأجانب بما لم يستمتع به سادة أهلها؟ وما مصر التي تجلس في مقهى من مقاهيها فتشعر أن الرومي الذي يقدم لك القهوة خير منك وأعز منك، ويستطيع أن يحتقرك وأن ينكل بك ولا تستطيع أن تفعل به ما يفعل بك؟ وما مصر التي لم تستطع أن تكون غنية في أطباؤها وعلمائها وتجارها وصناعها، ولم تزل عالة في كل ذلك على غيرها؟ لا بد إذًا من الهرب من الوظيفة ومن مصر مآ.

وخرج من مصر ساخطًا غاضبًا آسفًا حزينًا، خرج هائمًا على وجهه يمثل دور جلد. لقد كان جلد المملوك الشارد، فكان هو الحر الشارد.

خرج إلى أوروبا هائمًا في ممالكها، ولكنه كان فيها مستوحشًا. نعم، إنه يتكلم لغاتها، ويفهم مدنياتها؛ ولكن ليس قومها قومه، ولا دينها دينه، ولا روحانياتها وروحانيته. ثم ألقى عصاه في الآستانة عقب الحرب واطمأن إليها، فهي هي البلدة المستقلة بين ممالك البلاد الإسلامية، وهي هي التي لا تذلها الامتيازات الأجنبية، وهي التي يجد فيها غذاء روحه وعواطفه بمساجدها العظيمة ومآذنها التي تشق السحاب. من أجل هذا اختار السكن فيها، وفي الأحياء الوطنية لا الأجنبية، واتخذ مجلسه في مقهى تركي بلدي تحت شجرة زيزفون بجوار حائط مسجد «بايزيد».

ثم حاول أصدقاؤه جهدهم أن يحولوه عن رأيه، ويعدلوا به عن غريته، فلذبت محاولتهم عبثًا. عرضوا عليه وظائف مختلفة الألوان كان آخرها مدير دار الكتب، فكان جوابه: متى عرفتم سبب خروجي من الوظيفة وسبب خروجي من مصر لم تعرضوا هذا العرض؛ فالأصل قبل الفرع، والحرية مع الفقر خير من الذل مع الغنى.



قد رزق عينا يرى بها غير ما يرى جمهور الناس؛ فكثيرًا ما كان يحترق من يجله الناس، ويجل من يحترقه الناس؛ لأن له مقاييس تقدير تختلف عن مقاييسهم. ليس في مقاييسه اعتبار للثروة ولا جاه، ولا منظر، ولا حسب، ولا نسب.

حتى مكانه العام الذي كان يختاره لمقابلة أصدقائه لا يختاره لوجاهته، وإنما يختاره لنظافته، ولأن صاحبه مسلم، ولأنه يتنفس فيه جوًا شرقيًا لا غربيًا، ولأنه ليس فيه امتيازات أجنبية، وهكذا من اعتبارات متعددة لم أستطع أن أعرف منه إلا بعضها.

ويفضل أن يزور حلاقًا كان زميلًا له في المدرسة على أن يزور باشا من الباشوات أو من بعده الناس كبيرًا من الكبراء.



ليس للمال عنده إلا وظيفتان: قليلة يتألّف به ويسد حاجاته الضرورية، وكثيره للمروءة. وأعرف له في ذلك فصولًا غاية في السمو، فلقد كان حينًا يسكن مع أسرة أوروبية عميدها فرنسي، وربة الدار ألمانية، ولهما ابن وبنيت، حتى إذا نشبت الحرب العظمى، جُنّد عميد الأسرة، فأحلت الأسرة فقيدنا محله على رأس المائدة. وكان كثيرًا ما يدور الجدال على المائدة في نظريات الحرب وخصوصًا بين الفتى والفتاة، فكان الفتى يذهب مذهب أبيه وينعصب لفرنسا وحلفائها، ثم كان من الفتى أن طعن تركيا في سمعتها وقيمتها، ولم يكن يعرف عصبية الفقيه لتركيا، فلم يعد علي فوزي يطيق البقاء بعد في البيت؛ ولكن ماذا يصنع ووقاؤه يقضي بمراعاة هذه الأسرة بعد غياب عميدها، وعصبية التركية تأتي أن يسكن في البيت بعد ما كان من الفتى؟ لا يحل هذا الإشكال إلا احتقار المال، فقد تظاهر بأنه يأخذ درسًا على السيدة الألمانية، ودفع ما كان يدفعه أيام سكناه، لم يتقص منه شيئًا، وإن قلل ذهابه بعد ذلك لأخذ الدرس.

وكان منظره في استامبول غريبًا: يجلس في مقهى عرفه البؤساء والمحاجون، فهو يمنحهم ما أمكنه، وهو الفقير الذي لا دخل له إلا معاشه الخمسة والعشرون جنيهاً، ينفق منها ثلثها على نفسه؛ وثلثها على مروءته، وطويل أن نعد مآثره في هذا الباب.

أحب المزلة وأكثر التفكير؛ فهو في بيته وحده، إذ لا زوجة له ولا ولد، وفي تروءه وحده غالبًا، وهو وحده في أكثر أوقاته، صديقه الكتاب؛ ثم ضمعت أعضابه ففقد صداقة الكتاب أيضًا إلا نادرًا، وكان تفكيره في العالم حينًا وفي نفسه كثيرًا.

وهذه حالة تستبج الوحشة، وتستبج التشاؤم، وتستبج الحزن والانقباض، وكذلك كان شأنه.

غلب عليه الخجل في غلوه. والخجل - كما يقول بعض علماء النفس - سببه كثرة تفكير الإنسان في نفسه، فهو إذا مشى ظن أن الناس كلهم ينظرون إليه وينقدون مشيته، وإذا تكلم ظن أن الناس كلهم ينصتون إليه وينقدون كلامه، وإذا تحرك أو سكن أو تنفس فالناس يعدون حركاته وسكناته وأنفاسه، فكان هذا الخلق في أكبر شقائه؛ وبلغت به الحالة أن كان في آخر أيامه إذا جلس في مقهى اختار مكانه وراء عمود، وإذا سكن في «بنسيون» صحا قبل أن يصحو الناس، وعاد بعد أن ينام الناس، حتى لا يراه الناس، وإذا عزم على الرياضة قليلاً حتى تستره ظلمة الليل، وإذا مشى في الشارع ليلاً اختار من الشوارع أخلاها من الناس.



تملكه خلق الرحمة فظهر منه في كل شيء. رحم الناس فخرج لهم عن ماله، ورحم المرأة فأبى أن يتزوج، ورحم الحيوان فعاش نباتياً، وأخيراً رحم نفسه. وويل للإنسان إذا رحم نفسه وأشفق عليها، إنه ليعذب في ذلك عذاباً لا يعذبه أحد؛ نعمة كبرى أن يرحم الإنسان غيره، وشقوة كبرى أن يرحم الإنسان نفسه، فالرحمة استضعاف للمرحوم، فإذا استضعف نفسه فهناك الألم والحسرة، وهناك فقدان الثقة بالنفس، وهناك انسحاب من الجهاد في الحياة، وهل الحياة إلا جهاد؟

رحم الله «علي فوزي»، فقد عاش غريباً، ومات غريباً، وأخشى أن يُبعث غريباً.



الشمس

أي شيء أحب إلى النفس، من المتعة هذه الأيام بالشمس، والحديث عن الشمس؟
فقد أقرستنا البرد حتى اصطَلَّكَتْ منه أسناننا، وانكمش جلدنا، ويست أطرافنا، وحتى
ودنا - إذا رأينا النار - أن نحضننها، وإذا رأينا الجمره أن نلتهمها. ولوددت في هذه الأيام
أن أكون فُرَّانًا، أو طَبَّاحًا، أو سائق قطار، حتى لا أفارق النار.



كل شيء في الطبيعة جميل، وأجمل ما فيها شمسها.
وهي في شتاتنا أجمل منها في صيفنا، ولها في كلِّ جمال.
فلها - صيفًا - جمال القوة، وجمال القهر، وجمال السفور الدائم، نعظّمها ونجلها؛
ونهرّب منها ولكن نحياها؛ تقسو أحيانًا ولكنها نرى الخير في قسوتها، فهي كالمرابي الحكيم،
تقسو وترحم، وتشد وتلين، تلفحن بنارها، ولكنها نار كئيب يكتوي بها قلب العاشق،
ثم هو يرجو بقاءها ويخشى زوالها، ترسل علينا شواظًا من نار، فتسفع جلودنا، وتكوي
جباهنا، حتى إذا غلى جوفنا، ووغر صدرنا، غابت عنا، وأرسلت رسولها اللطيف الوديع
(القمري)، فخنق من حدتنا، ولطف من سورتنا، وأصلح ما أفسدت، وضمد ما جرحنا؛ فإذا
خشيت أن نطمئن إليه، أدركتها الغيرة منه فنيته، وطلعت علينا ببهائنها وجمالها وجلالها،
وهكذا دواليك.



وهي - شتاء - تطلع علينا بوجه آخر، ترينا فيه جمال الحنو، وجمال الدعة، وجمال
الرحمة والعطف، وجمال الغادة اللعوب، نشاغلك فتظهر وتختفي وتسر وتحتجب، وتخرج
من قناعها ثم تتنقع.

وتتنقم من رسولها الذي غارت منه صيفًا، فتطلعه علينا في جو بارد لا نطيعه، حتى لا
نفكر إلا في دفئها ونعمتها، ولا نشاق لشيء شوقنا لرؤيتها.

فما أجملها قاسية وراحمة! وما أجملها واصلة وهاجرة!

تلون بشئ الألوان فتسحر العقول، وتبهر العيون؛ فهي تارة بيضاء، وتارة صفراء، وتارة حمراء؛ ثم لا تستطيع أن تحكم هي في أيها أبهى وأجمل، فهي تزين ثيابها بأكثر مما تزينها ثيابها.

فتحُتُ النافذة قبل أن أكتب مقالتِي؛ فتدقَّتْ في حجرتي أشعتها الفضية اللامعة، وملأتها روحًا وحياة، وملأتني دفقًا، وملأتني معاني، وكانت حياتي في حجرتي قبل زيارتها حياة مظلمة باردة جامدة، لا معنى فيها ولا روح.



خلعتُ من جمالكِ على الزهر، فكانت للناظرين؛ فجماله من جمالك، لونه قَبَسٌ من ألوانك، وحياته مدد من حياتك؛ فأبيضه وأحمره، وأصفره وأزرقه، ليس إلا نعمة من نعمك، وأثرًا من فيضك.

فالوردة الحمراء ليست إلا نقطة من دمك، والياسمين الأبيض ليس إلا لمحة من نورك، والرجس الأصفر ليس إلا تبرًا ذابًا من شعاعك.

لقد أبيتُ على الناس أن يديموا النظر إلى جمالك، فألهتهم بالنظر إلى بعض آثارك، ولوّنت الأزهار بألوانك، وأريتهم قدرة على إبداعك، فشغل الجاهلون به عنك، وشغف به العارفون على أنه قبس منك، يطالعون جمالك فيه، ويقرؤون معانيك في معانيه.



ثم شأنك في البحر عجب أي عجب! تضربيه بشعاعك، وتلفغينه بنارك، فيتحول ماؤه بخارًا، يصعد إليك ليستجير منك، ويمثُل بين يديك لتضنيه عفوك، وتنبليه عطفك، حتى إذا شعر برضاك، وأمن من غضبك، دمع دمعة السرور، ففارقت ملوحته، وعاد إليه صفاءه وعذوبته، واكتسب منك الحياة فكان ماءً جاريًا، بعد أن كان ماءً راكدًا، فجرى جداول وأنهارًا، فأرسلت إلى خدمك في الأرض من أزهار وأشجار يحيي ذابلها، ويستخرج دفينها، وينضح ثمارها.



ثم تحركتِ فملأت الحياة حولك حركة؛ فكم من نجوم لا يعلمها إلا الله تسير حولك

وتحفو حذوك! ثم تلمعين بالهواء من سخونة وبرودة، فيتحرك ويتعلم منك اللعب فيلعب بالبحار والأنهار والأشجار، ويكل شيء يمر به، فإذا الدنيا كلها لعبة في يده.

ثم أنت أنت حرقت الأشجار والنبات، وطمرتها تحت صفحة الأرض آلفاً من السنين بعد آلاف، حتى إذا تبه الناس آخر الزمان فطنوا إلى أنه مستودع من مستودعاتك، فاستغلوه في كل ما نرى الآن من حركة، فهو سر حركة المصانع والبواخر، وسر حركة القطارات والآلات، فلو قلنا إن كل حركة في الأرض أنت مصدرها لم نبعد.



تلمعين بالناس فتبعينهم وتوظفينهم، ترسلين أشعتك الجميلة على العالم فتبته، وتفين عنه فينام! ثم تتداولين العالم فتبين قوماً وتبين قوماً، ويراك قوم شرقاً وقوم غرباً، وقوم ليلاً وقوم نهاراً، وقوم صيفاً وقوم شتاءً. وأنت أنت في عليانك، لا تملين الحركة، ولا تشرمين بنوم أو يقظة، ولا بليل أو نهار.



بل بك يجري الدم في عروقنا، فدما من غذائنا، وغذاؤنا من حرارتك، تسلطينا على الأرض فتخرجين منها «حباً وعبئاً وقضباً وزيتوناً ونخلًا وحدائق حُلبيًا وفاكهة وآباء! بل ما أفكارنا إلا منك، أليست أفكارنا من دماننا، أو ليست دماؤنا منك؟

بل لقد كنت حيناً من الأحيان إله الناس ومعبودهم، فكنت مصدر وحيهم، ومصدر إلهامهم، ووجهة عبادتهم، وأوك مصدر الحياة فعبدوك، وأوك مصدر النعم فمجدوك، وأوك يحيط بك كثير من الغموض على جلائك ووضوحك فألهوك، وأوك أكبر النجوم فربيبك.

ثم أتى الأنبياء، فأوك تأفلين فسلبوك الوهيتك، وأوك تتغيرين فحولوا عبادتهم عنك. ولكن إن سلبوك الوهيتك فلم يسلبوك عظمتك وجمالك وجلالك، وكفاك ذلك فخراً.



لست أدري أأصاب العرب إذ أنثوها، أم أصاب الإنجليز إذ ذكروها! لعل الإنجليز رأوا القمر وادماً جميلاً هادكاً رقيقاً فأنثوه، ورأوا الشمس قوية فاهرة قاسية فذكروها، ولكن لعل واضعي اللغة من الإنجليز لو عاشوا في عصرنا، ورأوا ما نرى من قوة المرأة وضعف

الرجل، وجبروت المرأة واستكانة الرجل، لَرَجَمُوا إِلَى رَأْيِ الْعَرَبِ، وَأَمْتُوا بَعْدَ نَظَرِهِمْ،
وَقَلَّبُوا الْمَذْكَرَ مَوْثًا، وَالْمَوْثَ مَذْكَرًا.

ولعل العرب أيضًا رأوا الشمس أمّ الأرض وأمّ القمر وأمّ الزرع فأنشوها، إذا لا يلد إلا
امرأة؛ ورأوا القمر طفلاً يدور حول أمه فذكروه، واحتاط العرب أن يدرك الشمس شيء مما
يلحق الأنوثة، فقال شاعرهم: «وما التأنيث لاسم الشمس عيب».

أما الشمس نفسها، فلم تعبأ بتأنيث ولا تذكير، كما لم تعبأ بمن أنثها وبمن ذكرها.
فهي في سمائها تؤدي رسالتها، وتسير سيرتها، وتبهزنا بجمالها، وتوحي إلينا بأسرارها.
فما أعظمك! وأعظمُ منك مَنْ خَلَقَكَ!



الرجولة في الإسلام

لعل من أهم الفروق التي تميز المسلمين في أول أمرهم وفجر حياتهم عن المسلمين اليوم، «خُلِقَ الرجولة»، فقد غُني العصر الأول بمن كانوا هامة الشرف، وغرة المجد، وعنوان الرجولة.

تجلى هذه الرجولة في «محمد» إذا يقول: «الله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته». كما تجلى في أعماله في أدوار حياته. فحياته كلها سلسلة من مظاهر الرجولة الحقة، والبطولة الفذة؛ إيمان لا تزعزع الشدائد، وصبر على المكاره، وعمل دائب في نصرة الحق، وهُيام بمعالي الأمور، وترفع عن سفافها؛ حتى إذا قبضه الله إليه لم يترك ثروة كما يفعل ذوو السلطان، ولم يخلف أعراضاً زائلة كما يخلف الملوك والأمراء، إنما خلف مبادئ خالدة على الدهر، كما خلف رجلاً يرعونها وينشرونها، ويجاهدون بأموالهم وأنفسهم من أجلها.

وتاريخ الصحابة ومن بعدهم مملوء بأمثلة الرجولة. فاقوى ميزات «عمر» أنه كان «رجلاً» لا يراعي في الحق كبيراً، ولا يمالئ عظيمًا أو أميرًا. يقول في إحدى خطبه: «أيها الناس، إنه والله ما فيكم أحد أقوى عندي من الضعيف حتى آخذ الحق له، ولا أضعف عندي من القوي حتى آخذ الحق منه».

وينطق بالجمل في وصف الرجولة فتجري مجرى الأمثال، كأن يقول: «يعجبني الرجل إذا سب خطة ضيم أن يقول: «لا» بملء فيه».

ويضع البرامج لتعليم الرجولة فيقول: «علموا أولادكم العلوم والرمية، ومزروهم فليشربوا على الخيل وثبًا، وزروهم ما يجمل من الشعر».

ويضع الخطط لتمرين الولاة على الرجولة، فيكتب إليهم: «اجعلوا الناس في الحق سراء، قريهم كجيدهم، وبعيدهم كقريبهم، إناكم والرشا والحكم بالهوى، وأن تأخذوا الناس عند الغضب».

ويعلمهم كيف يسوسون الناس ويربونهم على الرجولة، فيقول: «ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تجمروهم فتفتنهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، ولا تنزلوهم الغياض فتضيّعوهم».

من أجل هذا كله كان هذا العصر مظهرًا للرجولة في جميع نواحي الحياة، تقرأ تاريخ المسلمين في صدر حياتهم فيملوك روعة، وتمجّب كيف كان هؤلاء البدو، وهم لم يتخرجوا في مدارس علمية، ولم يتلقوا نظريات سياسية، حكّامًا وقادة لخريجي العلم ووليدي السيادة - إنما هي الرجولة التي بثها فيهم دينهم وعظماؤهم، هي التي سمت بهم، وجعلتهم يفتحون أرقى الأمم مدنية وأعظمها حضارة؛ ثم هم لا يفتحون فتحًا حربيًا يعتمد على القوة البدنية وكفى، إنما يفتحون فتحًا مدنيًا إداريًا منظمًا، يُعلّمون به دارسي العدل كيف يكون العدل، ويعلمون علماء الإدارة كيف تكون الإدارة، ويلقون بعلمهم درسًا على العالم، أن قوة الخلق فوق مظاهر العلم، وقوة الاعتقاد في الحق فوق النظريات الفلسفية والمذاهب العلمية، وأن الأمم لا تقاس بفلاسفتها بمقدار ما تقاس برجولتها.

هل سمعت عطفًا على الرعية، وأخذ الولاية بالحزم كالذي روي أن معاوية قدم من الشام على عمر، فضرب عمر بيده على عضده فتكشفت له عن عضد بضة ناعمة: فقال له عمر: «هذا والله إيشاغلك بالحمامات، وذور الحاجات تقطع أنفسهم حشرات على بابك».

أو هل سمعت قولًا في العدل يحققه العمل كالذي يقوله عمر: «إذا كنت في منزلة تسئني وتُعجز الناس، فوالله ما تلك لي بمنزلة حتى أكون أسوة للناس»؟ أو هل رأيت حزمًا في الإدارة كالذي فعله في مسح سواد العراق وترتيب الخراج، وتدوين الدواوين، وفرض المطاء؟

حقًا لقد كان عمر في كل ذلك رجلًا، ولئن كان هناك رجال قد امتصوا رجولة غيرهم، ولم يشاؤوا أن يجعلوا رجالًا بجانبهم، فلم يكن عمر من هذا الضرب، إنما كان رجلًا يخلق بجانبه رجالًا، فأبو عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص والمثنى بن حارثة، وكثير غيرهم كانوا رجالًا نفخ فيهم عمر من روحه كما نفخ فيهم الإسلام من روحه، وأفسح لهم في رجولتهم، كما أفسح لفسه في رجولته.

وكان أدبهم في ذلك العصر صورة صحيحة لرجولتهم يتغنون فيه بأفعال البطولة ومظاهر الرجولة ويقولون [من الوراق]:

وَتَحْنِيرُ الشُّفْرِ أَلْسْفُهُ رَجَالًا
 وَشَرُّ الشُّفْرِ مَا قَالَ الْمَسِيذُ
 يعتد الشاعر بنفسه ويسمو بها عن النعما والبأساء فيقول [من البسيط]:
 قد عشتُ في الناسِ أطوارًا على طريقي
 شتى وقاسبتُ فيها اللينَ والعَفْطَا
 كُلاً بلوثُ، فلا النُّعْمَاءُ تُبْطِرُنِي
 ولا تخطفنت من لأوايها جرزعا
 لا يملأ الهزلُ صنوي قَبْلَ موقِعِهِ
 ولا اغسيبُ به فَرْعًا إذا وَقَعَا⁽¹⁾

ويعتد بشرفه وقوته وإبائه الضيم فيقول [من الطويل]:
 وَكُنْتُ إِذَا قَوْمٌ رَمَوْني رَمَيْتُهُمْ قَهْلُ أَنَا فِي ذَا آلِ هَمْدَانَ ظَالِمٌ
 متى تَجَمَّعَ الْقَلْبُ الذِّكْيُ وَصَارَمَا وَأَنْفًا حَمِيًّا تَجْتَنِبُكَ الْعَظَالِمُ⁽²⁾
 ويمدح رجل قومًا فيقول: «إنهم كالحجر الأخضر، إن صادته أذاك وإن تركه تركه».

ويقول أميرهم: «والله ما يسرنى أني كُنيتُ أمر الدنيا كله». قيل: ولمَ أيها الأمير؟ قال:
 «لأنني أكره عادة العجز» إلى كثير من أمثال ذلك.

وعلى الجملة فأدبهم تام الرجولة، قد شعت في الحياة، وامتلا بالقوة، حتى اللاهي
 الماجن كأبي محجن الثقفي؛ كان يفازل، وكان يشرب، ولكن إذا جد الجد وعزم الأمر كان
 رجلاً يبيع نفسه لدينه، ويبيع كل شيء لشرفه وشرف قومه.

ونستعرض الفزل في الجاهلية وصدور الإسلام، فإذا هو غزل قوي لا مُيُوعَة فيه، ولا
 نخت، لا يذوب صباة، ولا يلتاع هيامًا، ولا يفقد الرجل في رجولته لجه [من الطويل].

وَقُلْتُ لِقَلْبِي حِينَ لَجَّ بِهِ الْهَوَى
 وَكَلَّفَنِي مَالًا أَطِيقُ مِنَ الْحُبِّ

(1) البيت الثالث لصالح بن عبد القدوس في كتاب الأمثال والحكم ص 61.

(2) البيتان لعمر بن بركة في أمالي القاضي 2/ 122.

ألا أيها القلبُ الذي فادَهُ الهوى
أفئقُ لا أقرُّ اللهَ عَيْنَكَ مِنْ قَلْبِ

* * *

و[من الطويل]:
وما أنا بالنُّكسِ الذُّنبي ولا الذي
إذا صَدَّ عَنِّي ذُو المَوْؤدَةِ أَخْرَبْتُ
وَلَكِنِّي إِنْ دَامَ دُنُوتُ وَإِنْ يَكُنْ
لَهُ مَدَقَبٌ عَنِّي قَلْبِي عَنْهُ مَذَقَبُ

* * *

ولم يَضُرُّ التاريخُ على المسلمين من حينٍ لآخر برجالٍ لفتوا وجه الدهر، وغيروا مجرى
الحوادث، ودفَعوا عن قومهم الخطوب، وأنزلوهم منزل العز والمنعة تضيق عن وصف
أعمالهم الرسائل والكتب.

ثم توالى الأحداث، وتتابعت التوب، تغل من شوكتهم، وتفتت في رجولتهم، حتى
رأيناهم بذلوا الشرف للمال، وقد كان آباؤهم يبذلون المال للشرف، ولم ينظروا إلا إلى
أنفسهم وذوي قرابتهم، وكان آباؤهم ينظرون إلى دينهم وأمتهم، وتفرقوا شيئاً واحزاباً يذوق
بعضهم بأس بعض، فكانوا حرباً على أنفسهم بعد أن كانوا جميعاً حرباً على عدوهم، ورضوا
في الفخر أن يقولوا: «كان آباؤنا» مع أن شاعرهم يقول [من الطويل]:

إذا أنتَ لم تَحْمِ القَدِيمَ بحادثٍ مِنْ المَجْدِ لِمَ يَنْفُكُ ما كانَ مِنْ قَبْلُ
ونائرهم يقول: «لم يدرك الأول الشرف إلا بالفعل، ولا يدركه الآخر إلا بما أدرك به
الأول».

ورأينا خير ما في الأمم حاضرها وخير ما فينا ماضيها.

* * *

أريد بالرجولة صفة جامعة لكل صفات الشرف، من اعتداد بالنفس واحترام لها، وشعور
عميق بأداء الواجب، مهما كلفه من نَصَب، وحماية لما في ذمته من أسرة وأمة ودين، وبذل
الجهود في ترفيتها، والدفاع عنها، والاعتزاز بها، وإيلاء الضيم لنفسه ولها.

وهي صفة يمكن تحققها مهما اختلفت وظيفة الإنسان في الحياة؛ فالوزير الرجل من عدِّ كرسبه تكليماً لا تشريعاً، وراه وسيلة للخدمة لا وسيلة للجاه، أول ما يفكر فيه قومه، وآخر ما يفكر فيه نفسه، يظل في كرسبه ما ظل محافظاً على حقوق أمته، وأسهل شيء طلاقه يوم يشعر بتفكيره في واجبه، أو يوم يرى أن غيره أقوى منه في حمل العبء، وأداء الواجب؛ يجيد فهم مركزه من أمته ومركز أمته من العالم، فيضع الأمور مواضعها، ويرفض في إياه أن يكون يوماً ما عوناً للأجنبي عليها، فإذا أريد على ذلك قال: «لا» بملء فيه، فكانت «لا» منه خيراً من ألف «نعم»، وكانت «لا» منه وساماً تدل على رجولته، وكانت «لا» منه خير درس للناشئين يتعلمون منه الرجولة، يقتل المسائل بحثاً ودرساً، ويعرف فيها موضع الصواب والخطأ، ومقدار النفع والضرر، ثم يقدم في حزم على عمل ما رأى واعتقد، لا يعأ بتصفيق المصنفين، ولا بدم القادحين، إنما يعأ بشيء واحد هو صوت ضميره، ونداء شعوره.

والعالم الرجل من أدى رسالته لقومه من طريق علمه، يحتقر العناء يناله في سبيل حقيقة يكتشفها أو نظرية يبتكرها، ثم هو أمين على الحق لا يفرح بالجديد لجذته، ولا يكره القديم لقدمه، له صبر على الشك، وإغرام بالتفكير، وبطه في الجزم، وصبر على الشدائد، وازدراء بالإعلان عن النفس، وتقديس للحقيقة، صادفت هوى الناس أو أثارت سخطهم، جلبت مآلاً أو أوقعت في فقر، يفضل قول الحق وإن أهين على قول الباطل وإن كرم.

والصانع الرجل من بذل جهده في صناعته، فلم يشأ إلا أن يصل بصناعته إلى أرقى ما وصلت إليه في العالم، عشقها وهام بها حتى بلغ ذروتها، يشعر بأنه وطني في صناعته كوطنية السياسي في سياسته، وأن أمته تُخَدَم من طريق الصناعة كما تخدم من طريق السياسة، وأن الصناعة لا تقل في بناء المجد القومي عن غيرها من شؤون الدولة؛ فهو لهذا يحسن فنه، وهو لهذا يحسن سلوكه، وهو لهذا يرفض ربحاً كثيراً مع الخداع، ويقنع بربح معتدل مع الصدق، وهو لهذا كله كان رجلاً.

وفي الرجولة متسع للجميع؛ فالزارع في حقله قد يكون رجلاً، والتلميذ في مدرسته قد يكون رجلاً، وكل ذي صناعته قد يكون رجلاً، وليس يتطلب ذلك إلا الاعتزاز بالشرف وإياه المذلة.



من لنا ببرنامج دقيق للرجولة كالبرنامج الذي يوضع للتعليم، يبدأ برعى الطفل في بيته، فيعلمه كيف يحافظ على الكلمة تصدر منه كما يحافظ على الصك يوقع عليه، ويعلمه كيف

يكون رجلاً في العابه، فيعدل بين أقرانه في اللعب كما يحب أن يعدلوا معه، ويلاعيبهم بروح الرجولة من حب ومساواة ومرح في صدق وإخلاص.

ويسير مع التلميذ في مدرسته، فيعلمه كيف يحترم نفسه، وكيف لا يفعل الخطأ وإن غفلت عنه أعين الرقباء، ولا يخش في الامتحان ولو تركه المعلم وحده مع كتبه، وكيف يعطف على الضعفاء ويذل لهم ما استطاع من معونة.

ويتمشى مع الطالب في جامعته فيعوده الاعتزاز بنفسه والاعتزاز بجامعته والاعتزاز بأمته، ويبعثه على أن يفكر في غرض شريف له في الحياة يسعى لتحقيقه، حتى إذا ما أتم دراسته كان قاضياً رجلاً، أو معلماً رجلاً، أو سياسياً رجلاً، وعلى الجملة إنساناً رجلاً.

ويتابع الأمة فيضع لها الأدب الذي يبعث قوة، والأناشيد والأغاني التي تملأ النفس أملاً. ويراقب في شدة وحزم دور السينما والتمثيل والملاهي، فلا يسمح بما يضعف الناس ويثلم الشرف، ولا يسمح بما يحیی الشهوة ويميت العزيمة، ويأخذ على أيدي السامة والحكام ورجال الشرطة، حتى لا يقسوا على الناس فيعتوهم، ولا يرهبهم فيذلهم.

من يبادلني فيأخذ كل برامج التعليم، وكل ميزانية الدولة، ويسلمني برنامجاً للرجولة وميزانية لتفنيده ليس غير [من الطويل]؟

وَلَسِي كَسْبِيَّ مَسْرُوحَةً، مَنْ يَسْبِيْئُنِي

بِهَا كَسْبِيَّ لَأَسْبِيْئَنَّ بِذَاتِ قُرُوحٍ؟⁽¹⁾



(1) الليث للحسين بن مطير في معجم الأدياء ص 1162 وليس في ديوانه.

قيمة الثقافة

للثقافة قيمة مالية مقررة، فاللباس والدبلوم والدكتوراه، وما إلى ذلك من الأسماء، هي عنوان للثقافة، أو بعبارة أخرى ترويج لمجهود سنين قضيت في تحصيل العلم. وتأتي «المالية» بعد فتقنر هذه الدرجات بالجنه، وتجعل لكل منها قيمة مالية خاصة؛ ولها العذر في أن تخالف بين الدرجات، وتسوي بين حاملي الدرجة الواحدة وإن اختلفوا في مقدار الثقافة؛ لأنه لم يُخترع إلى الآن مقياس دقيق يوزن به الفكر ومقدار استعداده ورتبًا صحيحًا؛ ولو اخترع هذا الميزان لألغيت الدرجات، واكتفى بوزن الكفايات؛ لكن من لنا بذلك وقد عجزت المدينة القديمة والحديثة عجزًا تامًا عن اختراع هذا الميزان.

وللثقافة كذلك قيمة اجتماعية، فالثقافة ترفع من كان من طبقة وضيفة، إلى أن يكون أحيانًا مساويًا لمن كان من طبقة رقيقة؛ فحامل الشهادة العليا يرى نفسه - وقد يرى الناس معه - أنه صالح لأن يتزوج من طبقة راقية، مهما كان منشؤه ومزبأه، وقديمًا قال الفقهاء في «باب الزواج»: إن شرف العلم فوق شرف النسب، والمثقف الراقى له الحق أن يكون عضوًا في الأندية الراقية من غير أن يسأل عن نسبه وحسبه، بل له أن يُدبَل على أبناء الطبقة الأرستقراطية إذا نال درجة لم ينالوها، وعرف من أنواع الثقافة ما لم يعرفوا؛ وله من حرمة الناس في المجتمعات والأندية ما لا يناله غير المثقفين، وإن كانوا من بيت خير من بيته، وفي نسب خير من نسبه.

ولكن لا أريد أن أتحدث في شيء من هذا ولا ذلك، فليست تعينني الآن الناحية المالية للثقافة، ولا الناحية الاجتماعية؛ وإنما أريد أن أسأل: ما القيمة الذاتية للثقافة؟ إن المال واحترام الناس عرض خارجي، فما القيمة الثابتة التي تتصل بنفس المثقف ولا تغارقتها في فقر أو غنى، وفي جاه وغير جاه؟

أهم قيمة - في نظري - لثقافة المثقف هي كيفية نظره إلى هذا العالم، ذلك بأن عيون الناس في نظرها إلى الأشياء وحكمها عليها ليست سواء؛ فعيونهم الحسية وإن اتفقت في الحكم على الألوان بالسواد والبياض والحمرة والصفرة، وإن اتفقت في الحكم على الأبعاد

قرئاً وُعتماً، وإن انفتحت في الحكم على الأحجام كبيراً وصغراً، فإن العيون النفسية لا تنفق في نظرها ولا حكمها، فالشيء في نظر الأبله غيره في نظر الفيلسوف، وبين هذين درجات لا حد لها، وليس للشيء الواحد معنى واحد بل معان متعددة تتسلسل في الرقي، والناس يدركون من معانيه بحسب استعدادهم وثقافتهم وأذواقهم.

وقد حكوا أن عيسى عليه السلام مرُّه وأصحابه بجيفة، فقالوا: ما أخبت رائحتها! وقال هو: ما أحسن بياض أسنانها! ونظرُ الرجل العادي إلى حديقة مزهرة غير نظر الأديب الفنان. هذا ينظر إليها فيقرأ فيها من المعاني والجمال ما يمتزج بنفسه، ثم يسيل على قلعه كأنه قطع الرياض؛ وذاك ينظر إليها نظرة مبهمه، لا تُسفر عن معنى، ولا تُعرّف لها وجهة، نظرة بليغة جامدة، ولا يسعفها ذوق، ولا تخدمها قريحة.

ومثل هذا في كل شيء يعرض على العين، فكل شيء في السماء وفي الأرض لا يحمل معنى واحداً، بل معاني متعددة، وقيمة الثقافة أن تنقل العين من أنظار سخيقة ومعان وضیعة إلى أنظار بعيدة ومعان سامية؛ فالأدب، إذا لم ينظر في المرأة إلا إلى حسن جسمها وتناسب أعضائها، لم يكن أدبياً متقناً، وقلنا له كما قال المتنبي [من الطويل]:

وما الخَيْلُ إِلَّا كَالصُّدَيْقِ قَلِيلَةٌ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي عَيْنِ مَنْ لَا يُجَرِّبُ

إِذَا لَمْ تُشَاهِدْ خَيْرَ حُسْنِ شِيَانِهَا وَأَعْضَائِهَا فَالْحُسْنُ هُنَاكَ مُغَيَّبٌ⁽¹⁾

ففرق كبير بين أن تنظر إلى المرأة كشيطان وأن تنظر إليها كإنسان وأن تنظر إليها كملك، وفرق كبير في كل شيء في الوجود يعرض على أنظار الناس.

وكل إنسان له نظراته في العالم من أسفل شيء إلى أرقى شيء، من مادة تحيط به ومال يُعرض عليه وأعمال تتعاقب أمام نظره وإله يعبده؛ هو في كل ذلك قد يكون سخيلاً في نظراته، وضيقاً في رأيه، وضيقاً في حكمه، وقد يبلغ في ذلك كله من السمو منزلة قل أن نتال، وعمل الثقافة أن تتشله من تلك النظرات الوضيعة إلى هذه النظرات السامية.

وليست نظرات الإنسان إلى الحياة قوالب من الأجر، كل قالب مستقل بنفسه، محدود بحدوده، إنما هي كسائل لطيف إذا لَوَّتَتْ نقطة منه بلون، شع اللون في سائر السائل، وإذا سخنت جزءاً منه وزع حرارته على السائل كله حتى يتعادل، بل الرأي والنظرات ألطف من

(1) ديوانه 304/1.

ذلك وأدق وأرق، فإذا رقي النظر إلى شيء أثر ذلك رقيًا في سائر النظرات. فكل نظرات الحياة متأثرة بنظرك إلى نفسك والعكس. بل نظرك إلى الله تعالى متأثر بنظرك إلى عالمك المحيط بك؛ وهذا ما يجعل الثقافة في أي ناحية من النواحي الأدبية والعلمية تؤثر أثرًا كبيرًا في النواحي الأخرى، حتى ما نظن أن ليست له صلة به. وقد أصاب من قال: «إن رقي الأمة في الموسيقى، وتذوقها الصوت الجميل، والغناء الجميل، يجعلها تتعشق الحرية، وتأنف الضيم، وتأبى المذلة»، فمحيط المخ والعقل والشعور محدود وشديد الحساسية، كل ذرة فيه تتأثر بأقل شيء، وتؤثر بما تأثرت. والفكرة الجديدة قد تدخل في الفكر فتقلبه رأسًا على عقب، وتجعل من صاحبه مخلوقًا جديدًا يقل وجه الشبه بينه وبين ما كان من قبل، فتجعله في أعلى عليين، أو أسفل سافلين.

إن كان هذا صحيحًا، وكانت قيمة الثقافة اللاتنية في مقدار ما أفادت المثقف في وجهة النظر إلى الأشياء، وتقويمها قيمًا جديدة أقرب إلى الصحة، أسلمنا ذلك إلى نتائج خطيرة؛ فدين خير من دين بمقدار ما تحاول تعاليمه من رفع مستوى النظر إلى الله تعالى وإلى الحياة؛ وعلم خير من علم باعتبار ما يؤدي إليه من نظر راق صحيح؛ وثقافة الإنسان لا تقدر بمقدار ما قرأ من الكتب وما تعلم من العلوم والآداب، ولكن بمقدار ما أفاده العلم، وبمقدار علو المستوى الذي يُشرف منه على العالم، وبمقدار ما أوحى إليه الفنون من سمو في الشعور وتذوق للجمال.



الرجل والمرأة

لعل الطبيعة شاءت ألا تجعل من الرجل إنسانًا كاملًا، ولا من المرأة إنسانًا كاملًا، بل جعلت منهما معًا إنسانًا كاملًا.

نقصت في الرجل ما أكملته في المرأة، ونقصت في المرأة ما أكملته في الرجل، وقوّت في الرجل ما أضعفته في المرأة، وقوّت في المرأة ما أضعفته في الرجل.

نحيثما وجدت نقصًا في المرأة فاطلب كماله في الرجل، وحيثما وجدت نقصًا في الرجل فاطلب كماله في المرأة.

فالمرأة والرجل كلفتي الثوب تزيد في أحدهما ما تنقصه في الآخر، وتنحرف في أحدهما انحرافًا يهين مكانًا للآخر، أو ككل شيء فيه «عاشق ومعشوق» يُعدّ كل منهما إعدادًا يجعله صالحًا للآخر، أو كطاقة الزهرة لا تجمل إلا حيث تتعدد الألوان وتتناسق، أو كفرقة الموسيقى يكمل الطبل ما تنقصه المزمار، ويكمل المزمار ما تنقصه الطبل، ولا تجمل الموسيقى إلا بهما معًا.

فإذا رأيت في الرجل حبًا في التعميم، رأيت في المرأة حبًا في التخصص. هي تحب في العلم المثال الجزئي، وهو يحب القاعدة الكلية. هي إذا تكلمت عن المنزل تكلمت عن منزلها وقارنته بمنازل صديقاتها، وأما هو فسرعان ما يطفر إلى ذكر قاعدة عامة. وهي إذا تكلمت في الحب تكلمت في حبها أو حب مثيلاتها، وهو إذا تكلم في ذلك انتقل سريعًا إلى وضع قوانين للحب؛ فنظرتها - على العموم - نظرة جزئية نفاذة، ونظرتة - على العموم - نظرة شاملة، وقد لا تكون دقيقة. وإذا تكلم هو عن الجمال فكفكرة مجردة، تكلمت هي عن فلانة الجميلة أو فلان الجميل. وإذا قال هو: ما أحسن السماء قالت هي: ما أجمل القمر؟ ومن أجل هذا كانت المرأة في العمليات خيرًا من الرجل. وكان الرجل في النظريات خيرًا من المرأة.

فلمست ترى فلاسفة من النساء في الطبقة الأولى؛ لأن الفلسفة أساسها التعميم، وهي لا

تحته، وأساسها النظريات، وهي لا تجيدها. وأهم أبوابها ما وراء المادة، والنظر الجزئي يتطلب المادة. قد تجد طلبات فلسفة، وقد تجد حائزات لشهادات فلسفية، ولكن قل أن تجد فلسفة خالقة لنظريات فلسفية، فذلك ليس من طبعها عادة.

هي تحسن تدبير المال أكثر مما يحسن الرجل، فلو أعطي مالا للمتعلمات وأعطي نظيره للمتعلمين، لكان الأغلب الأرجح أن تحسن المرأة استعماله أكثر من الرجل، ولا تنفقه في مشروعات خيالية كما يفعل الرجل، ولا تقامر به؛ لأن المقامرة نوع من المشرعات الخيالية، ولا تفتيه إفتاءً سريعاً اعتماداً على ما يأتي به المستقبل كما يفعل الرجل؛ لأنه أكثر نظريات، وأوسع خيالاً، وهي أحسن تقديرًا للواقع وأقرب آمالاً.

والأمر في الخيال كالأمر في النظريات، فالنظريات تحتاج إلى فرض يخلقه الخيال، ولذلك كان الرجل أوسع خيالاً، وأبعد مرمى، وأكثر تحليلاً في السماء. ومصدق ذلك نظرة إلى الشعراء، والشعر ميدان الخيال وقريب الصلة بالفلسفة. والمرأة لا تحسن الشعر كما لا تحسن الفلسفة، فإن فشت في الأدب العربي، فقل أن تجد امرأة كالخنساء، مع هذا فما الخنساء وما شعرها؟ إن هي إلا ندابة مؤدبة لم تحسن القول إلا في رثاء أخويها. وأكثر ما روي عن النساء في الشعر إنما هو من قبيل الرثاء القريب الخيال. وهو ليس إلا بكاء على فريد جزني محسوس صيغ في قالب شعري محدود؛ فاما ما عدا هذا الضرب من الأدب فلم تزل منه حظاً كما نال الرجل. وهذا في الأدب الغربي كما هو في الأدب العربي، وجدت فيه شاعرات ولكنهن قليلات، ولسن مع ذلك من أرقى صنف.

وليس هذا مما يمس مكانة المرأة في شيء. فكلتا النفتين من الميل إلى الواقع والخيال لا بد منه في هذا العالم، فإن سبق الرجل بنظرياته وخياله، فهو في حاجة إلى امرأة تذكّره بالواقع، وتحد من إمعانه في الروم وإسرافه في الخيال؛ فهو ييني وهي تحافظ على ما بني، وهو سفينة وهي صابورثها، وهو من الخيالة وهي من الرجال، وهو يطير وهي تمشي في تودة. وكل لا بد منه في جيش الحرب، وكل لا بد منه في جيش العالم. هو يتقدم الجيش فيصاب في الصف، وهي تعنى به ممرضة في المستشفى. هو يتقدم في الحياة ويخاطر ويجمع المال، وهي تدبر وجوه إنفاقه. فهو له السلطان الأكبر خارج البيت؛ لأن ذلك مجال المخاطرة والنظريات والخيال، وهي لها السلطان الأكبر في البيت؛ لأنه مجال التجربة العملية والنظرات الجزئية والخيال المحدود.

هؤلاء محافظات غالباً، وهم أحرار غالباً، فالثورات الاجتماعية والدينية والسياسية من

الرجال أولاً - لا من النساء - حتى طلبُ تحرير المرأة كان من قاسم أمين - أولاً - قبل أن يكون من السيدة هدى شعراوي؛ ولعل ذلك في غير مصر كما هو في مصر. الأنبياء رجال؛ لأن النبوة دعوة، والدعوة ثورة. والعالم مدين في المحافظة على الدين للنساء أكثر مما هو مدين للرجال؛ لأن المحافظة من طبيعتهم. والإلحاد في الرجال أكثر منه في النساء؛ لأن الإلحاد ثورة أيضاً. والثورات السياسية وليدة الرجال؛ لأنها وليدة الخيال، وهن يكرهن الثورة، ويكرهن الخيال. قد تحسن المرأة الثورة على الأزياء، فكل يوم نمط من الأزياء جديد: شعر طويل بعد شعر قصير، وثوب طويل بعد ثوب قصير، وقبعات أشكال والأوان، وملابس وأوضاع، أنماط وأنماط، ولكن تسمية هذه ثورة من قبيل قولهم: سهام العين وفنك اللحظ، وقتل المحب، ونار الجوى، وحرقة الفراق.

ولكن ما بال المرأة وقد حافظت على التقاليد في السياسة والدين والاجتماع وكرهت الثورة عليها، تراها وهي في الأزياء وما إليها أسرع الناس تغيراً وأحبهم تجديدًا وأكرههم للمحافظة؟ لعل الأمر أنها لم تخرج من المحافظة قط، ولكنها كانت بين محافظتين: محافظة على أسر الرجل، ومحافظة على أنماط الأزياء، فقارنت بين المحافظتين واختارت أهون الضررين.

لعل سعة خيال الرجل وضيقة خيال المرأة، وجريه وراء النظريات وميلها إلى تحديد الحياة بالواقع؛ هو الذي جعلها تسيطر على حياة الحب. فَيَدُّهَا المَفَاتِيح لا يَدُّهُ، هو يَسَّح وراء خياله، فإن كان شاعراً ملأ الدنيا غزلاً، وتفنن في ضروب القول وأبداع؛ فأحياناً يرتفع إلى السماء فيتغزل الغزل الروحي، ويخلق ممن يحب صورة ملك كريم؛ وأحياناً يهبط إلى الأرض فيلث في وصف ملامحها ونظراتها وقوامها وكل شيء فيها، ويخترع في ذلك التشبيهات الرائعة، والتعبيرات الخيالية، وإن كان مصوراً تفنن في صورة من يحب، وخلع عليه من تخيلاته وتصوراته ما يجعلها فوق مخلوقات هذا العالم؛ وإن كان موسيقياً ألهمه الحب فأخرج قطعاً فنية بديعة أحياناً تبعث على اليأس وتستنفذ الدمع، وأحياناً تستخرج البشَّرَ والسرور وتشير بالأمل؛ أما هي فأملك لنفسها غالباً، وخير منه في تقدير الواقع والاعتراف بالحقائق. ولعلنا إذ أحصينا المتحيرين لفشل الحب وجدنا أكثرهم رجالاً؛ ولعل أكثر من اندفع في سبيل الخيال من النساء كان بإغراء الرجل، وبفضل ما أجاد من سحر القول وإتقان الغزل والبلاغة في الفن؛ فهو إن طار في الخيال لطبع، وهي إن جرت وراءه فَتَطَّيْعُ، وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت الناس رجالاً ونساءً يحملون المرأة من التبعة

في الحب وتوابعه أكثر مما يحملون الرجل.

قد تبدو المرأة أحد عاطفة من الرجل؛ فهي سريعة الرضا، سريعة الغضب، سريعة الحب، سريعة الكره، ترضيها الكلمة وتغضبها الإشارة، قريبة الدمعة، قريبة الابتسامة، ترق فتذوب حناناً، وتقسو فما تأخذها رافة، تحب فتصفي الود، وتعادى فويلاه من عداوتها.

ولكن حتى في عواطفها وعواطفه هي عملية وهو نظريّ. ترحم فتحول رحمتها وحنانها إلى تعريض للجرحي وإعداد ملابس للمساكين. وتحب فت رسم خطط الزواج، وتبغض فتطلب الفراق، وتُسّر فكل شيء يدل على سرورها، هي ضاحكة، وهي مغنية، وهي مرحة، وتحزن فكل شيء يدل على بكائها، فهي عابسة، وهي مكتئبة، وهي توقع نغمات محزنة. ثم هي تحب مشاركة الناس لها في سرورها وحزنها أكثر مما يحب الرجل. فليس للرجال مناحة كالتي للنساء، ولا حفلات مرحة كل المرح كالتي للنساء. أما هو فيغضب على النظام، فيثور وهي لا تعرف الثورة، ثم يحب، وكثيراً ما يخلو ذهنه من زواج، ويكره، فلا يطلب الفراق، ويسر ويكتم سروره، ويحزن ويكتم حزنه، ويفترن حبه وكرهه، سروره وحزنه، بمشروعات خيالية لا تجيدها المرأة!

هذه ناحية واحدة من نواحي الرجل والمرأة وما أكثر نواحيهما.

لكن، إنصافاً للحق، يجب أن نذكر أن المرأة في عصور التاريخ لم تتح لها كل الفرص التي أتاحت للرجل؛ فلا مُنحت من الحرية ما منح، ولا مُهدت لها وسائل التعلم كما مُهدت له، ولا تحمّلت من المسؤوليات ما تحمّل؛ ولم تبدأ تتمتع بحريتها وتتاح لها سبل التعلم إلا من عهد قريب، على حين أن الرجل ظل قروناً طويلة حرّاً طليقاً، يتعلم ما يشاء، ويزاول الأعمال، ويتحمل تبعاتها.

فهل إذا ظلت المرأة في سيرها تتعلم وتكافح في الحياة وتطالب بما نقص من حقوقها تبقى هذه الفروق العقلية والخلقية كما أبناها قبل، أو تضمحل الفروق تبعاً لسير المرأة في سبيل المساواة؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الخصائص العقلية التي شرحناها في كل من الرجل والمرأة هي خصائص طبيعية كالخصائص الجسمية، أو هي فروق كانت نتيجة ما مرّ على الرجل من أطوار اجتماعية؟

ذلك ما سيكشف عنه الزمن.

فن الحكم

يعاني الشرق الآن محنة من أشد أنواع المحن، سببها أنه بدأ يحمل عبء نفسه، وقد كان يحمله عنه المحتل.

كان المحتل يصرف أمور الأمة كما يرى، فيحرّم ما يشاء ويحلّ ما يشاء، ويُعز من يشاء، ويُذل من يشاء؛ فإذا استعان ببعض أفراد الأمة فبأيديهم لا بعقولهم، وقد يستعين بعقولهم أيضًا ولكن على شرط أن تكون في خدمة عقله، وفي الاتجاه الذي يرسمه قلمه؛ فمن حدثته نفسه أن يفكر تفكيرًا حرًا طليقًا فالويل له. أمسك بيده المال وهو عَصَب الأمة، ينفق منه كما يشاء في الوجوه التي تخدم سلطانه، ويخل كما يشاء فيما يمارض منهاجه؛ فهو شحيح كل الشح على التعليم العالي، وعلى الجيش وما إليه؛ وهو سخّي فيما يصلح الأرض ويدير الثروة. وعلى كل حال لم يقف من الأمة موقف المعلم التزيه يوهل تلميذه ليكون رجلًا يومًا ما، ويمرّنه على أن يستقل بنفسه شيئًا فشيئًا؛ إنما وقف منه موقف السيد من عبده يستخره وله الغلة، ويطعمه ما يسد رمقه ليقوى على العمل له.

ثم كان أن جاهد الشرق جهادًا شاقًا طويلًا جعل حكم الأجنبي له شاقًا عسيرًا، وساعدت الأحداث الخارجية وما فيها من قلق واضطراب على أن يغيّر المحتل سياسته ويحمّل الأمة أكبر عبئها، ويطلق لها اليد في التصرف في أكثر شؤونها. فأصبحت الأيدي التي كانت تعمل بعقول غيرها غير كافية، واشتدت الحاجة إلى العقول المفكرة، وأساليب الحكم العادلة الحازمة، فإذا بالشرق أمام مدرس يلتقي لأول مرة درسه، أو قاض يجلس على منصة القضاء أول عهده، حتى الذين تولوا الحكم في عهد الاحتلال والحكم بعد الاحتلال يشعرون بالفرق بين الحكمين واختلاف الصعوبة في المهملين، فقد كانوا في عهد الاحتلال أيديًا مسخرة، وهم في عهد الاستقلال عقول مدبرة.



أول درس يجب أن يتعلمه الشرق تضحية الحاكم؛ وأعني بذلك أن يضحي بشهوته في سبيل تحقيق العدل الدقيق، فلا تستهويه شهوة المال، ولا شهوة الجاه، ولا شهوة المنصب،

فتصرفه عن إحقاق الحق وإبطال الباطل. وطبيعي أن الشعب لا يرضيه من الحاكم في عهد الاستقلال ما كان يرضيه في عهد الاحتلال، فقد كان في عهد الاحتلال يصبر على الظلم كارهاً بحكم القوة، فلما رأى أن حكومته منه، وأنها تستمد قوتها من قوته، لم يرضَ عن ظلم، بل هو يشتك في طلبه، فلا يرضى عن عدل مشوب بظلم، إنما يريد عدلاً خالصاً، ويتطلب منها المثل الأعلى في العدالة، وإلا لا يمنحها رضاه.

ثم هو لا يرضى بتحقيق العدل السليبي وحده، مثل عدم الترقية لصلة أو قرابة، وعدم الظلم في توزيع مياه الري ونحو ذلك، إنما يطالب بتحقيق العدل الإيجابي أيضاً، مثل إصلاح نظم التعليم، ونظم المال، ونظم الصحة، ونظم الشؤون الاجتماعية؛ فإذا قصر الحال في ذلك، ملَّ المحكوم وسئم، وشكا من أن العهد الجديد لم يفتقر عن العهد القديم، إذا لم تحقق آماله، ولم يظفر بما كان يرجو من سعادة.



على أن من الإنصاف أن نقول: إن تبعه صلاحية الحكم وعدمه لا تعود إلى الحاكم وحده، بل إن جزءاً كبيراً يحمله الشعب المحكوم نفسه، فالحكم فعل وانفعال مستمران بين الحاكم والمحكوم، والنتيجة التي نراها من تقدم الأمة أو تأخرها هي نتيجتهما معاً لا نتيجة الحاكم وحده.

والأثر الذي يقول: «كما تكونون يروى عليكم» ليس قانوناً للقدّر، بل هو قانون طبيعي. فحالة المحكوم تشكّل الحاكم - لا محالة - بالشكل الذي يتفق وحالته. وقد علّمنا التاريخ أن عَسف المحاكم لا يتم ولا ينجح إلا إذا سبقه استئمان المحكوم وضعف إحساسه، وصلاحية الحاكم مسبوقه دائماً بنبه المحكوم وحسن تقديره للعدالة والظلم.

بل إن أساليب الحكم ونظرية الحكومات لم تتقدم على مرّ الزمان تقدّم الشعوب في تقدير العدل والظلم؛ فنظم الحكم التي وضعها اليونان والرومان - وعلى رأسهم أفلاطون في جمهوريته وأرسطو في كتابه السياسة - لم تتقدم كثيراً في عهدنا الحاضر، ولكن شعوب اليوم - في فهم الحكم ومدى سلطة الحاكم وإبائهم أن يتجاوز حده - أرقى بكثير في ذلك من شعوب الأمس الدابر. لقد كان الحاكم يستطيع أن يحكم - في سهولة ويسر وإلى عهد طويل - شعبه على رغم أنه بسلطانه وجبروته، ثم هو يتحمل أعباء الحكم على كتفه وحده. أما اليوم، فلا يستطيع حاكم مهما أوتي من العقل والقوة أن يحكم إلا برضا شعبه وبمعاونته

ومشاركته إياه في حمل العبء؛ وإن وجدت حالات تخالف ذلك فحالات شاذة لا يسمع النظام الاجتماعي ببقائها طويلاً.

بل تبيين فساد رأي أفلاطون وأرسطو وأمثالهما في أن هناك طبقة خاصة يجب أن تحكم، وأنها وحدها الصالحة للحكم، وأن من عداها غير صالح إلا لأن يُحكّم؛ وتبين أن الحاكم الحق للشعب هو الشعب نفسه، وإنما يركز آراءه في الحكم في اشخاص؛ لأن الناس اعتادوا تجسيد المعاني والرمز إليها بمحسوسات تقريباً لعقولهم وتبسيطاً لأفكارهم؛ ولا ينجح حاكم ولا مصلح إلا إذا مثل رأي الناس، أو على الأقل رأي طائفة صالحة منهم، فلو أتى مصلح بما لا يتبها له فريق من الناس لهُدّ مجنوناً، بل إن الشعب أو الطائفة منه هي التي تخلق حاكمها وتخلق مصلحها، إذ هو ليس إلا مبلوراً لأفكارهم ومركّزاً لأرائهم. وليس الحاكم أو المصلح جذر الشجرة، ولكن زهرتها؛ إنما الجذر والساق والأوراق هي الشعب نفسه.



يميل الشرق إلى أن يحكم حكماً ديمقراطياً، وله الحق في ذلك؛ لأنه جرب أنواعاً من الحكم الاستبدادي على أنواعه المختلفة، فكانت مميّنة لمشاعره، عاقبة لتقدمه، وكان الحكام المستبدون يعمون بكل صنوف الترف والنعيم على حساب بؤس الشعب وفقره.

ويميل إلى الديمقراطية؛ لأنها على ما بها من عيوب لا تزال أرقى أنواع الحكم وأبقاه؛ وحكم الاستبداد إن رضيت بعض الأمم حيناً، أو فرض عليها فرضاً حيناً، أو ارتكن على بعض الظروف حيناً، فليس هو الحكم الصالح للبقاء أبداً.

لقد انهار الاستبداد في مظاهره المختلفة، وحلت محله ديمقراطية بأشكالها المختلفة. انهار استبداد رجال الدين بعد أن سيطروا على الشعوب أزماناً طويلة لقي فيها الناس من عتسهم ما كره إليهم الحياة.

وانهار استبداد الأب بأسرته، فلم يعد ذلك الأب الذي لا إرادة في البيت بجانب إرادته، ولا الأب الذي كلمته حكمه، وطاعته عُثم، وحل محله أب هين لين، يأمر حيناً فيطاع، ويؤمر حيناً فيطيع.

وتغيرت الغايات للسلطان فأصبحت الغاية من الحكومة لا أن تظهر بمظهر الأمر الناهي، ولكن أن تحقق العدالة والحرية للناس حتى للضعفاء، وأصبحت الغاية من الأب لا أن ينم سلطانه، وإنما الغرض منه ومن الأسرة كلها لإيجاد جو صالح لنمو الطفل وتربيته ورفقه.

وليس الغرض من المعلم أن ينفذ إرادته بالعصا، وإنما الغرض منه ومن الناظر والمدرسة كلها أن يسكوا بدل العصا مصباحاً يضيء للتلاميذ حقائق الحياة وسبل الحياة.

ولكن هذا الحكم الديمقراطي ليس يصلح إلا بتنظيم دقيق، بل هو إلى النظام أحوج من الحكم الاستبدادي؛ لأن الحكم الاستبدادي يحمل عبثه فرد واحد وأعوانه أيديه، وهو الرأس المدير، فطبيعي أن يكون ظلمه وعدله منظمًا، أما الحكم الديمقراطي فيحمل عبثه عدد كبير، فإذا لم يؤدِّ كلُّ واحدٍ واجبه اختل البناء، ومثله مثل الآلة ذات الأجزاء المختلفة، أو كالساعة ذات القطع المتعددة المتباينة، ولا يتنظم سير الآلة ولا سير الساعة حتى يقوم كل جزء بعمله.

وسبب آخر لحاجة الحكم الديمقراطي للنظام دون الحكم الاستبدادي، وهو أن الحكم الاستبدادي يرمي إلى تحقيق مصلحة فرد واحد أو طائفة محصورة، وذلك سهل يسير. أما الحكم الديمقراطي فيرمي إلى مصلحة الشعب جميعه وخاصة الضعفاء، كالفقراء والمرضى والفلاحين والعمال، وهؤلاء عددهم في كل أمة كبير، ولا يمكن تحقيق الخير لهم إلا بجهود كبير ونظام دقيق.

فإذا لم يتحقق هذا النظام فشل الحكم الديمقراطي، وظن يقصر النظر أن العيب يرجع إلى طبيعة الحكم، وهو في الواقع لم يرجع إلا إلى سوء تطبيقه واستعماله. ثم إذا اختل كان نذيرًا بعودة الاستبداد، وارتكن المستبدون وذوو السلطان إلى ما يبدو تحت أعين الأمة من سوء الحكم الديمقراطي وفساده، واتخذوا ذلك ذريعة إلى استرجاع سلطانهم واستعادة استبدادهم، وأعادوا الأمة إلى سيرتها الأولى يسخرونها لمفئتهم يستعملونها لمصلحتهم.

فإكسير الحياة للشرق الآن تحرى العدالة في الحاكم، وتضحية شهواته، وتنظيم حكمه وحمل كلِّ عبثه، وتنفيذ واجبه في دقة، وإلا كان تحت خطر الفوضى التي تقدم للأسد الرابض حجتة وصياحه من جديد بأن الشرق أعطى حرته فلم يحسن استعمالها.



الفهرس

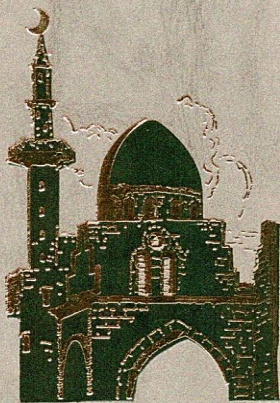
115	أكاذهب المنبئة	5	مقدمة
120	المصالحة	7	الرأي والحقبة
124	المادة لا تعدم	10	الكيف لا الكم
127	نَجَار وَنَجَار	13	مدين
130	عاطف بركات في مدرسة القضاء	16	مشروع مقالة
135	محضر جلسة	19	أدب الفوة وأدب الضعف
139	أدينا لا يُمْتَلْنَا	24	من غير عنوان
143	ولود وعقيم	28	الإشعاع
147	مقياس الرئي	32	حلقة مفقودة
151	كتابة المقالات	36	شاعر
156	الراحة في التعبير	42	الذوق العام
159	في المسجد	46	كيف يرقى الأدب
162	منطق اللغة	51	بين اليأس والرجاء
165	ظاهرة وتعليلها	54	سيره المصري
169	أسس وغفًا	58	القلب
173	ما نعلم وما لا نعلم	61	الجامعة كما أنتصروها
178	في رأس البر	65	سلطة الآباء
182	بين الصحف والكتب	71	والراديو أخيراً!
186	إلى أخي الزيات	76	هدر النيمقراطية
188	إنسان ناجح	80	الموت والحياة
192	امتيازات من نوع آخر	83	الفحك
197	علي بك فوزي	87	سينما!
203	الشمس	92	نعمة الألم
207	الرجولة في الإسلام	95	ديمقراطية الطبيعة
213	قيمة الثقافة	99	ما فعلت الأيام
216	الرجل والمرأة	102	للة الشراء
220	فن الحكم	106	صندوق الكتاكت
		110	الأحف بن تيس

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثاني عشر

فيض خاطر (2)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثاني عشر

فيض الخاطر (2)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (2)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	232
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوپليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilla_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

مقياس الشباب

أما الأطباء وعلماء الإحصاء فيقدرون الشباب بالسَّنِّ، فمن بلغت سنُّه العشرين أو قبل ذلك قليلاً أو بعد ذلك بسنين فشاب وإلا فلا؛ فتحديد السنُّ هو مقياس الشباب، كما هو مقياس الطفولة والهرم، فإن شئت أن تعرف المخلوق أطفل هو أم شاب أم شيخ، فأغمض عينك وعذ السنين، ولا تنظر إلى قرة أو ضعف، ولا إلى صحة أو مرض.

وسار على النمط علماء اللغة، فقالوا: ما دام الإنسان في الرحم فهو جنين، فإذا ولد فهو وليد، ثم ما دام يرضع فهو رضيع، ثم إذا قطع عن اللبن فهو فطيم، فإذا كاد يجاوز عشر سنين أو جاوزها فهو ناشئ، فإذا كاد يبلغ الحلم أو بلغه فهو يافع ومراهق، ثم ما دام بين الثلاثين والأربعين فهو شاب، ثم هو كهل إلى الستين.

ولكن هناك شاعراً أراد أن يخرج على هذه التقاليد، وأراد أن يقيس الشباب والفتوة بالمعنى لا بالمبنى، وبالقوة لا بالسن، فقال [من البسيط]:

يَا عَزُّ هَلْ لَكَ فِي شَيْخٍ فَئْسَى أَبَدًا

وَقَدْ يَكُونُ شَبَابٌ غَيْرُ فَيْسَانٍ؟

فهو لا يريد أن يعترف بأقوال الإحصائيين، ولا أقوال اللغويين؛ فقد يسمي الشيخ شاباً متى حاز صفات الشباب، وقد يسمي الشاب شيخاً إذا حاز صفات الشيخ، فالعبرة عنده في التسمية الصفة لا السنُّ، وهي، من غير شك، نظرة جريئة ومذهب جديد ينظر فيه إلى الكيف لا إلى الكم، وإلى النتائج لا إلى المقدمات، وإلى الغاية لا إلى الوسيلة؛ فإذا عرضت عليه رجلاً قد ناهز الستين أو جاوزها، قد لبس في حياته العمائم الثلاث: السوداء، ثم الشمطاء، ثم البيضاء، وعرضت بجانبه من يسمونه شاباً، لم يلبس في حياته إلا العمامة الأولى. ثم سألت صاحب هذا المذهب: ما قولك دام فضلك في هذين: هذا أزيى على الستين، وهذا في سنِّ العشرين، فأيهما الشاب، وأيهما الشيخ؟ لم يستخف سؤالك، ولم يعده بديهية من البديهيات، بل عده مجالاً للنظر الطويل والتفكير العميق، وقال ليس الأمر بالسنِّ أيها السائل، فمن رأته منهماً متهدماً قد نضب ماؤه، وذهب رُاؤه، وذوى عودُه، وتحوَّى عمودُه،

ورق جلد، وانخرع منه، وحطمته اللذات، وأنهكت قوته الشهوات، حتى صار لا يحمل بعضه بعضاً، فهو الشيخ وإن كان ابن العشرين؛ ومن امتلاً قوة، وبلغ كمال النبوة، واستوت قامته، واعتدل غصنه، وحفظت جدته، وأحكمت برّته، وتجلت رجولته، واكمل نشاطه، فهو الشاب ولو جاوز الستين. إنما يلجأ إلى السنّ في تحديد الشباب والشيخوخة من قصر نظره، وضعفت قوة حكمه، وأراد أن يعالج الأمر من أسهل طرقه، وأقرب مسالكه، وذلك شأن الفِرُّ الأبله، لا الفيلسوف الحكيم. ولمّ كنا إذا قسنا العلم وقسنا الكفاية، وقسنا الخلق والصلاحية للأعمال لم نرجع في شيء من ذلك إلى السنّ، وإذا قسنا الشباب والشيخوخة رجعنا إلى السنّ؟ ليست السنّ مقياس الشباب، وإنما أحسن أحوالها أن تكون علامة الشباب، وقد تتخلف العلامة، كحكما على الرجل بالعلم؛ لأن لديه شهادة الليسانس في الآداب أو الليسانس في الحقوق، وقد يكون معه الليسانس أو الدكتوراه وليس بعالم، كما يكون في سنّ العشرين وليس بشاب. إن الشباب أو الشيخوخة معنى لا مادة، وقد علمتنا قوانين الحياة أن المادة تقاس بمادة، والمعنى يقاس بمعنى. فنحن نقيس الحجر المادية بالمر المادي، ونكيل القمح المادي بكيلة مادية؛ ووزن التفاح المادي يبرطل مادي؛ ولكن من السخف بمكان أن نقيس الفضيلة أو الجمال أو القبح بمر أو رطل أو قنح، فلمّ نقيس الشباب وهو معنى بالسنّ وهي مادة؟

بل لو تعمقنا أكثر من ذلك لوجدنا أن حسن الرواء وجمال المنظر ومرح النشاط ليست هي المقياس الصحيح للشباب، إنما الشباب مزاج، هو محضّل لمجموع قوى نفسية، هو حاصل جمع لصفات خلقية، إن شئت فقل الإرادة قوية تعزم العزم لا رجوع فيه، وترزع الأمر لا محيد عنه، وترمي إلى الغرض لا سبيل إلا إليه. تعترض الصعاب فلا تأبه لها، وتخزّ السماء على الأرض فلا تتحوّل عنه. قد تعترف بأن هناك عقبة، ولكن لا تعترف بعقيدة كؤود، وقد تقرّ بصعوبة الأمر، ولكن لا تقرّ باستحالته، والشباب هو العاطفة القوية المتحمسة الصحيحة، ومظاهر صحتها أنها ثابتة، فليست «قشاً» تشتعل سريعاً وتخمد سريعاً، وليست مضطربة تذهب مرة يميناً ومرة يساراً من غير غرض يحدد اتجاهها، وليست ماثعة تحب فتذوب في الحب، وتغضب فتجئ في الغضب، إنما أجمعها بعض الإلجام العقل والمصلحة والغرض، والشباب هو الخيال الخصب الواسع الأفق المترامي الأطراف الذي يرسم الأمل، ويبعث على الطموح، ويحمل المرء على أن يتطلب لنفسه وأمنته حياة خيراً من حياتها الواقعة؛ هذا المزاج الذي يتجمع من إرادة قوية، وعاطفة حيّة، وخيال خصب هو الشباب، وبمقدار قوتها وتلاؤمها تكون قوة الشباب، وبمقدار نقصها تكون الشيخوخة؛ فالشباب

موجب والشخوخة سالبة، والشباب إقدام والشخوخة إحجام، والشباب نُصرة والشخوخة هزيمة.

وإذا كان الناس قد اعتادوا أن يصطلحوا على علامات للشيب والشباب حسب تفسيرهم الباطل، فإن لنا علامات على تفسيرنا الصحيح.

لقد جعلوا الرأس موضع أهم الأمارات؛ فسواد الشباب وبياض المشيب أكثر ما دار عليه القول في الشخوخة والشباب، وهو مركز القول في ذلك عند الأدباء والشعراء، حتى ألفوا في ذلك الكتب الخاصة، من أشهرها كتاب «الشهاب في الشيب والشباب». وقد ألفت مؤلف هذا الكتاب في مقدمته إلى فكرة جليلة، ولكنه لم يحسن تحليلها، قال: «إن الإغراق في وصف الشيب والإكثار في معانيه، واستيفاء القول فيه، لا يكاد يوجد في الشعر القديم، وربما ورد لهم فيه الفقرة بعد الفقرة، فكانت مما لا نظير له، وإنما أطنب في أوصافه واستخراج دقاته والولوج إلى شعبه الشعراء المحدثون».

وعلة ذلك في نظري أن الحياة في الجاهلية وصدر الإسلام لم تكن غالية، كانت تتطلب المجد وتسترخص الموت، غير أن المجد في الجاهلية كان مجد الذُكر وحسن الأحداث، والخوف من العار وأتباع التقاليد؛ وكان في الإسلام ذلك، وعند بعضهم الاستشهاد في سبيل الدعوة وبيع النفوس لله برضاه وجته، فليست الحياة تستحق البكاء الطويل عليها. أما في العصر العباسي، فكانت أشبه بحياة الرومانيين، من أهم أغراضها اللهو واللعب، ومن أغراضها القرب إلى النساء والتجيب إليهن، وذلك يستدعي حب الحياة؛ فنذير الموت، وهو الشيب، بغيض إلى النفس، والنساء يكرهن الشيب فيجب أن يكره، ويعيرن به فيجب أن ييكنى، ويمدحن الشباب ويحببنه فيجب أن يرثى. لهذا كثر القول في الشيب في العصر العباسي وما بعده، وقل فيما قبله.

أما علامات الشباب والشخوخة في نظريتا فليس موضعها الرأس؛ لأن موضعها القلب. فالياس شيخ؛ لأن اليأس ضعف في الإرادة، وضيق في الخيال، وبرودة في العاطفة. والشيب شيب القلب لا شيب الرأس؛ فمن لم ينفع لمواضع الانفعال، ولم يعجب من مواضع الإعجاب، ولم يستكره في مواضع الاستكراه، ولم ينازل في مواضع الكفاح، ولم يطرب للموسيقى الجميلة والمنظر الجميل، ولم يهتج للأحداث، ولم يأمن ولم يطمح، فهو شيخ أي شيخ، شاب قلبه وإن كان أسود الرأس حالكة.

إن أردت أن تعرف أشيخ أنت أم شاب، فسائل قلبك لا رأسك: هل يبيض بالحب،

حب الجمال، وحب الطبيعة، وحب الفضيلة، وحب الإنسانية؟ وهل يفعل لذلك انفعالاً قوياً فيهم ويغار ويدافع ويضحى؟ هل يتصل بالعالم، فيتلقى أمواجه الأثرية من الناس، ومن الأرض، ومن البحر، ومن الجبل، ومن السماء، ثم يلقي بأشعته - كما تَلْقَى - على كل من حوله، فينفع ويفعل، ويتأثر ويؤثر، فهو كالقمر يتلقى من الشمس ضياءً وهاجاً، ويعكسه على الأرض نوراً وضياءً؟ هل يبادل من حوله حباً بحب، وعاطفة بعاطفة، وخيراً بخير، وأحياناً شراً بشر؟ وهل يترك العالم خيراً مما تسلمه؟ أو أنه قلب بارد كالثلج، جامد كالصخر، لا طعم له كالماء، ميت كالجماد، مغلف كالخرشوف؟

إن كان الثاني فشيخ، وإن كان الأول فشاب [من الكامل].

قالت كَبِرَتْ وَوَسِبَتْ قُلْتُ لَهَا

هَذَا غَبَارُ وَقَائِعِ الدَّفْرِ

* * *

نظرة في النجوم

مما أرثي له أن أرى الشرقيين - وخاصة سكان المدن - لا ينتفعون بشطوح منازلهم الانتفاع الواجب؛ فهم قلما يصعدون إليها إلا عند تركيب قوائم الراديو، أو حبال الغسيل، أو تخزين ما يُستغنى عنه في حُجَر السطح، وهم يحبون أن يلتصقوا بالأرض، ولا يحلقون في السماء، وينزلوا بحضيض المنازل، ولا يسمون إلى أوجها.

وفاتهم أن من خير متع الحياة «سطوح المنازل» لا سيما في جوٍّ بديع كجوّنا، تصفو فيه السماء في أكثر أشهر السنة، يهبُّ فيه النسيم العليل ليلاً، ويمتد فيه البصر، وتشرح فيه النفس؛ ولياليه بين ليالٍ مقمرة بديعة لا تمل العين جمالها، وليالٍ غاب فيها القمر فقامت النجوم مقامه، تناغيك وتحديثك، وتملاً قلبك روعة ونفسك حياة.

تُبُّ للعين التي تنظر دائماً إلى الأسفل، ولا تنظر إلى الأعلى، ويلذ لها أن تنظر إلى المسافات القريبة وإلى ما تلمس، ولا تنظر إلى البعد السحيق والمنظر البعيد. إن العين إذا اعتادت ذلك قلدها النفس، فلم تنظر إلى الأمل البعيد، ولم تلتذ بالطموح، ولم تسعد بالأمل، وقنعت بما هي فيه، ورضيت بالدون، وتشاغلته به، وصدها ذلك عن أن تنشُد الكمال، للارتباط الشديد بين عالم الحسّ، وعالم العقل، وعالم الروح.

ولقد كان آباؤنا الأولون أكثر منا عناية بالسماء، حتى العرب في بداوتهم أطلوا النظر في النجوم وانتفعوا بجوهر المفتوح، وسماتهم الصافية، فعرفوا كثيراً منها، ووضعوا لها أسماءها، وكان لهم فيها ملاحظات دقيقة، وأشعار رقيقة.

أما نحن فقلّ أن نعرف من أسماء النجوم إلا الشمس والقمر، وجعلنا بأسماء المشهور منها جهل فاضح لا يتفق وسماءنا البديعة. وأما شعراؤنا - سامحهم الله - فأكثرهم لا يشعر في السماء والنجوم إلا تقليداً، يبرِّح به ألم الهجر في غرفته المسقوفة، وقد أغلقت شبابيكها، وأسندت ستارها، ومع ذلك يشكو النجوم وثباتها وهو لا يرى سماء ولا نجومًا.

لو كان في أوروبا جوٌ مكشوف دافئ كجوّنا، لعرفوا كيف ينتفمون بالسماء كما انتفموا بالأرض، ولاتخذوا من سطوح منازلهم مقاماً للسمر الحلو والتأمل اللذيذ، ولاتخذوا منها منتديات ومقاهي ومسارح للسينما والتمثيل وأماكن للمحاضرات، فانتفموا بجمال الجوّ، وجمال منظر السماء، وجمال منظر السينما والتمثيل، وجمال الحديث معاً؛ ولو فعلنا لارتحنا من عناء المتسولين والجوّالين وماسحي الأحذية إلا أن يصعدوا إلينا في السماء.



نعمت هذا الشهر بسطح منزلنا، وأكثرت من التحدث إلى النجوم، والإصغاء إلى حديثها، وملت إلى قراءة شيء من أخبارها، فملأت قلبي حياة، وعقلي هدوءاً، وأعصابي راحة.

وكنت كلما شكوت من شيء بثت شكواي إلى النجوم فتبخرت، وكلما تدنست في جو الأرض تظهرت في جو السماء، فإن أَلمتني السياسة بالأعباء وخداعها، والأولاد بمضايقاتهم ونزاعهم، والخدم برذائلهم، والبيئة بمشكلاتها وصغائرها، علوت إلى السطح، وانسطحت على سجادة، ووصلت أسباب ما بيني وبين النجوم، فزال كل ألم، واحتقرت كل ما ضايقني، وعشت في عالم جديد لذيق مريح، ورأيت أنني غسلت نفسي كما يغسل الثوب في البحر الواسع.

عظيمة هذه النجوم وجميلة وجليلة! فإن رأيت نجوم المجرة، وعلمت أنها تبلغ عدتها الملايين، وأنها تسير بسرعة هائلة لا يتصورها الخيال، وأن بعضها بلغ من البعد عنا ما لا يصل إلينا ضوءه إلا في آلاف السنين، أيقنت بهذه العظمة، وشعرت في أعماق نفسك بحقارتك وحقارة شواغلك وحقارة أرضك كلها؛ وإن علمت أن في السماء آلافاً من الشمس تكون كل شمس منها مجموعة من النجوم كمجموعتنا الشمسية، سبحت في عالم من العظمة لا حد له، ونساءلت في كثير من الحيرة والإعجاب: إلى أي طريق هي مسوقة، وإلى أي طريق نحن مسوقون معها؟ وقلت كما قال أبو الشبل البغدادي [من الوافر]:

بِرَبِّكَ أَيُّهَا السَّلَكُ الْمَدَارُ

أَقْضِدُ ذَا السَّمْسِيرُ أَمْ أَضْطَرُّرُ؟

مَدَارُكَ قُلْ لِنَافِسي أَيُّ شَيْءٍ
 نَفْسي أَفْهَمُنَا مِنكَ أَنبَهَارُ
 وَفِيكَ نَرى الفَضَاءَ وَقُلْ فِضَاءُ
 سَوَى هَذَا الفَضَاءِ بِهِ تَدَارُ؟
 ثم رددت الطرفَ خاسئًا وهو حسير، ولكنها حسرة لذيذة لا ترضى بها بدلًا.

أينها النجوم! كم من الناس نظروا إليك فأعجبوا بعظمتك وجمالك وجلالك، وكم من الشعراء تغنوا بك، وتفتنوا في الإشادة بذكرك، وعبأوا عليك سرعتك أيام الوصال، ويطنك أو وقوفك أيام الهجران!

وكم حارت فيك العقول فظنوك إلهة، وعبدوك من دون الله، وأقاموا لك الهياكل والتمائيل، ثم تقدموا قليلًا، فأنزلوك من مقام الألوهية قليلًا، وجعلوا لك أثرًا كبيرًا في أحداث الأرض! فلك أثر في الرياح والأمطار والسعادة والشقاء، وربطوا مواليد الناس بك، وجعلوا سعادتهم وشقاءهم من أجلك؛ وحتى الفلاسفة العظام، أمثال أرسطو، أعمتهم عظمتك عن أن يدركوا حقيقتك، فأسندوا إليك عقولًا كبارًا، وجعلوا منزلتك في الفكر والعقل فوق منزلة الإنسان، وسَبَّحُوا في الخيال فأسسوا نظامًا وهميًا للأفلاك وتدرجها في الأثر حتى تصل إلى عالمتنا، وخدع الناس بك فبنيت لك المراصد لمراقبة حركاتك، وأقنع المنجمون الناس بتأثيرك فسمعوا لقولهم، واتخذ الملوك المنجمين يعتمدون عليهم في تدبير مملكتهم، كما يتخذون الأطباء لتدبير أجسامهم، فلا يضعون بناءً إلا بعد رصدهم لك، وإشارتهم بأنك ستمنحهم السعادة لبنائهم، ولا يحاربون إلا برأي رجالك وتخبر أوقات رضائك.

وكم شغل الناس بطوالعك، وتخبروا أوقات زواجهم محسوبة بحسابك، وتنبأوا - بمعونتك - بموت فلان وحياة فلان، وأنت أنت، فوق ذلك كله، لا تبئين به، ولا تلتفتين إليه، كأن أمرهم لا يعينك، وشؤونهم لا تهملك. وتتابع الأجيال ومرت السنون، وفنيت أقوام ووجدت أقوام، وكلهم يمنحونك إعجابهم، وأنت في علاك وسيرك وسرعتك دائبة أبدًا.

وأتى العلم الحديث فقير فيك الأفكار، وساواك بالأحجار، وجعل قمرك الجميل كأرضنا غير الجميلة، وسلب عنك العقل والفكر، وأخضعك لنواميس الطبيعة، وأبان خرافات الأقدمين فيك؛ ومع ذلك أقر بجلالك، وأخذ بدقة نظامك، وأقرَّ بجهله أن يحيط بك، وأن

يتعرف كل قوانينك؛ فانت أنت أيام الجهل وأيام العلم، وأيامنا وأيام آباتنا.

وبينا أنا في ذلك كله، وفوق ذلك كله، دعاني الخادم إلى التليفون، فنزلت من السماء إلى الأرض.

- ألوا

- فلان! لعلك تذكرني؟

- أهلاً وسهلاً!

- أريد أن أقابلك!

- هل من شيء؟

- لقد تخرجت من كلية الآداب واشتغلت في عمل لا يناسبني، وماهية لا تليق بي، وإخواني كلهم خير مني، فلي سنوات لم آخذ علاوة، ولم أرق إلى درجة.

- نعم!

- والآن هناك حركة ترقية وأريد مساعدتك.

ثم حوار طويل ورجاء مستمر، وشكوى بؤس، وعائلة يعولها، وماهية لا تكفيها، ودنيا ضاقت به وبها.

* * *

في أي تفكير كنت؟ وإلى أين صرت؟ هذه السماء وهذه الأرض، أين هذا العالم العظيم السميد الذي كنت أحلم به من هذا العالم الحقيقير التافه الذي نقلتني إليه التليفون، والذي يمضي فيه أكثر الناس أكثر أعمارهم؟ لقد غطسني بحديثه في ماء مثلج، فلأصعد ثانية إلى السماء، ولأعاود ما كنت فيه... لا، لم تعد للفتكر لذته، ولا لحديث النجم متعته.

* * *

لقد قلب علم الفلك عقلية الإنسان رأساً على عقب، فقد كان يظن أنه سيد العالم، وأن أرضه هذه هي مركز العالم، وأن الشمس والقمر والنجوم تدور حولها، فأبان له العلم أن أرضه ليست إلا هنة تسبح في الفضاء، وأنها شيء تافه في المجموعة الشمسية التي تدور حول الشمس، وأن كل العالم من أرض ونجوم خاضعة لقوانين واحدة كقوانين الجذب وما

إليها، وأنه إن كانت أرضه هنة فكيف به هوا كل هذا غيّر عقلية الإنسان، وأنزله من شامخه، وسلبه غروره، فأخذ يفكر تفكيرًا جديدًا، وينظر لنفسه وللعلم نظرًا جديدًا، ويربط نفسه بالعالم، ويرى أنه هو والعالم وحدة، وأن هذه الوحدة تخضع لقوانين ثابتة استكشفت أقلها وغاب عنه أكثرها، ما استكشفت منها يدل على عظمة باقيها وعمومها وسيطرتها، ولكن شيئًا واحدًا لم يتغير في الإنسان؛ وهو ارتباط عواطفه بالنجوم، وأنها تجد السبيل دائمًا لقلبه، وتوحي إليه بعظمة ربها وربّه.



صفحة سوداء

وروا أن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب في وصف مصر أن: «نيلها عجب، وأرضها ذهب، وهي لمن غلب».

وروا أن عتبة بن أبي سفیان كان عاملاً لأخيه معاوية على مصر، فبلغه أمور عن أهلها، فصعد عتبة المنبر مغضباً وقال: «أيا حاملين الأم أنوف رغبتم بين أعين، إنما قلت أظفاري عنكم ليئين مني إياكم، وسالتكم صلاحكم لكم، إذ كان فسادكم راجعاً إليكم، فأما إذ أبيتم إلا الطعن في الولاية، والتنقص للسلف، فوالله لأقطعن على ظهوركم بطون السياط، فإن خست داءكم، وإلا فالسيف من ورائكم».

وقبل هذا وذاك، جاء فرعون ﴿فَمَشَرَ قَائِلًا﴾ ﴿١١١﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴿النازعات: 23 - 24﴾. وجاء أبو نواس مصر بعد ذلك فقال [من الطويل]:

مَحَضُّكُمْ يَا أَهْلَ مِصْرَ نَصِيحَتِي

أَلَا فَخُذُوا مِنْ نَاصِحِ بَنِي صِيْبِ

رَمَائِكُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بِحَبِيْبِ

أَكُوْلُ لِحَايَاتِ الْبِلَادِ فَرْوِبِ

فَإِنْ يَكُ بَاقِي إِفْكٍ فَرَعَوْنَ فَيَكُومُ

فَإِنَّ عَصَا مُوسَى بِكَفِّ خَصِيْبِ⁽¹⁾

واشتهر المصريون عند المؤرخين بالأنهماك في الشهوات وعدم النظر في العواقب. ولما رآهم ابن خلدون على هذه الحال قال فيهم: «كأنما فرغوا من الحساب»، يريد أنهم لا يحاسبون أنفسهم على ما يصدر منهم، ولا يخافون من عاقبة أعمالهم، كأنما فرغوا من الحساب.

وظل مؤرخو العرب يرمون المصريين بالذل، وقبول الضيم في كل ما كتبوا، وكان من أشدهم المقريزي في أول خططه، فقد عقد فصلاً في أخلاق المصريين قال فيه: «وأما

(1) ديوانه ص 384.

أخلاقهم فالغالب عليها اتباع الشهوات، والانهماك في اللذات، والاشتغال بالترهات، والتصديق بالمحالات، وضعف المرائر والعزمات، ولهم خيرة بالكيد والمكر، وفيهم بالفطرة قوة عليه، وتلطف فيه، وهداية إليه. ثم رماهم بالذل، وأخذ يحصي الأقوال في ذلك؛ فروى عن كعب الأحبار أن «الخطيب قال: أنا لاحق بمصر، قال الذل: وأنا معك. وقال الشفاء: أنا لاحق بالبادية، فقالت الصحة وأنا معك»، وروي أن ابن القريّة وصف أهل محر فقال: «عبيد لمن غلب، أكيس الناس صغارًا، وأجهلهم كبارًا».

وجاء بعده السيوطي فلم يخجل من أن يضع في كتابه «حسن المحاضرة» فصلًا عنوانه «السب في كون أهل مصر أذلاء يحملون الضيم»؛ وقد جاء فيه «أن الشيخ تاج الدين كان يقول: إن الحكماء وأهل التجارب ذكروا أن من أقام ببغداد سنة وجد في علمه زيادة، ومن أقام بالموصل سنة وجد في عقله زيادة، ومن أقام بدمشق سنة وجد في طباعه غلظة، ومن أقام بمصر سنة وجد في أخلاقه رقة وحسنًا»، والرقه والذل قريب بعضهما من بعض. وقال القاضي الفاضل: «أهل مصر على كثرة عددهم، وما ينسب من وفور المال إلى بلدهم، مساكين يعملون في البحر، ومجاهيد يدايرون في البر».

ويذكرون الذل على أنه حقيقة ثابتة، ثم يختلفون في السبب في ذلك: فمن قائل إن المصريين غاظوا يومًا سعد بن أبي وقاص، فدعا عليهم أن يضربهم الله بالذل، وسعد عرف بإجابة الدعوة.

إن كان ذلك فالخطيب هين، فمن الممكن أن يجتمع صالحو مصر وُرُهادها، فيقرؤوا الفواتح والدعوات وما تيسر من القرآن الكريم، ويهبوها لروح سعد، ويطلبوا إليه أن يعدل عن دعوته، ويطلب إلى الله تعالى أن يرميهم بالعزة بعد الذل. وما أظن سعدًا يصبر على دعوته، وقد عرف في حياته بالسماحة والسؤدد.

ومن قائل: إن فرعون لما غرق كان معه أشراف القوم وأعزتهم، فلما غرق غرقوا معه، فلم يبق إلا الحثالة، فأتى من نسلهم الجبناء الأذلاء. وهل ينتج الذليل إلا الذليل؟ وهذا القول أيضًا سهل رده، فالمصريون قد نزل بين أظهرهم كثير من سادة اليونان والرومان، وسادة العرب وسادة الأتراك، وذابوا في مصر واختلطوا بأهلها؛ فلم يغلب الذل العزة وعهدنا دائمًا غلبة الأعداء؟

أخطر الأسباب ما يلحق إليه الماكر «المقريزي»، فهو يريد أن يبعث في النفوس اعتقادًا بأن هذا سبب طبيعي يرجع إلى الإقليم وإلى الجو، وإلى طبيعة الأرض؛ هو يريد أن يقول إن

ذلك خلقة فيهم، بل هو في كل شيء حولهم فيقول: «إن هواء مصر يعمل في المعجونات ورسائر الأدوية ضعفاً في قوتها، فأعمار الأدوية - المفردة والمركبة، المعجون منها وغير المعجون - بمصر أقصر منها في غير مصر»، وأشد من ذلك وأصرح قوله: «إن قوى النفس تابعة لمزاج البدن، وأبدانهم سخيفة سريعة التغير، قليلة الصبر والجلد، وكذلك أخلاقهم يغلب عليها الاستحالة والتثقل من شيء إلى شيء، والدعة والجبن... ومن أجل توليد أرض مصر الجبن والشورور الدنيئة في النفس لم تسكنها الأشد، وإذا دخلت ذلت ولم تتناسل، وكلابها أقل جراً من كلاب غيرها من البلدان، وكذلك سائر ما فيها أضعف من نظيره في البلدان الأخرى، ما خلا ما كان منها في طبعه ملاءمة لهذه الحال كالحمار والأرنب».

قول قاس أيها المؤرخ! ولو صح ما قلت لكان حكماً أديباً صارماً؛ فإن لنا طاقة بتغيير كل شيء إلا الجو والإقليم، فماذا نضع فيهما؟ لو كان صحيحاً قولك لاستوجب اليأس في الإصلاح، فما تفلح أمة ضرب عليها الذل والخضوع، بل لوجب الرحيل من بلد يسم جوه دائماً أخلاق أهله.

وقديماً قال الشاعر:

«وَإِذَا نَسَرَّتْ بِدَارِ دُلِّ فَأَرْحَلِي»

أحشى أن تكون متأثراً بآراء شيخك ابن خلدون، وقد كان في طباعه حدة وعنف، وفي المصريين دعة، فنظر إليها بطبعه الحاد نظرة فيها إفراط وفيها مبالغة. لو كانت نظريتك صحيحة لما تعاقبت الذلة والعزة على الأمة الواحدة، فتعز بعد ذلة، أو تذل بعد عزة، والجو واحد والإقليم واحد. وإن في تاريخ مصر نفسها صفحات بيضاء تتجلى فيها العزة بأجلى مظاهرها. الحق - يا سيدي - أن الإقليم عامل، ولكن ليس كل عامل، فإذا كان الجو سماً فالتربية والتعليم ترياق. ألا ترى إلى مثلك نفسه؟ فقد ذكرت أن الأدوية والمركبات والمعاجين يسرع إليها الفساد في مصر لسوء الجو، لو عشت إلى عصرنا لعلمت كيف تغلب العلم على الإقليم، وصار من المستطاع في يسر وسهولة أن يحفظ الدواء - بأبسط المعالجات - في مصر كما يحفظ في أوروبا، وأن التربية كذلك تفعل في النفس الأعاجيب، وكل ما نستطيع أن نستفيد منك أنك نيهتنا أنت وأمثالك من المؤرخين إلى أن في مصر جبناً وفي مصر ملقاً، إلى هنا نقبله منك، لا لنستسلم له، ولا لنقر أنه طبيعي فينا، ولكن لتريك الأمثال على خطأ تعليقك، ولنتبهنك إلى نظرية ثبتت حديثاً، وهي: أن الأمم المبتدئة الساذجة هي أكثر استسلاماً للطبيعة وشؤونها، والأمم المتحضرة تستطيع بعلمها وتربيتها وقوة عقلها أن

تسخر الطبيعة لمصلحتها، لا أن تخضعها للطبيعة لأمرها. فنحن نستطيع أن نستفيد من وداعة الطبيعة، فنكون وديعين إلى حد، فإذا أرادت أن تتجاوزته إلى نفاق وملق وجين، قالت التربة: «لا» بملء فيها، وحق للتربة إذا قالت «لا» أن يكون «لا».

وعبت كلاب المصريين بالضعف، ويظهر أنك لم ترّ كلاب «أرمنت» وما هي عليه من بسطة في القوة والجسم، ولو قدر عليك أن ينبحك واحد ما سلمت بجلدك، ولغيرت حكمك.

لقد أحسست بأن تعميم نظريتك خطأ بين، فاستدركت وقلت: «ومن المصريين من خصه الله بالفضل وحسن الخلق ويرأه من الشرور»، أليس هذا - يا سيدي - نقضاً لقولك، وتسليم لقولنا؟ فأنت تعلم أن «ما بالطبيعة لا يتخلف»، ولو كان الذل ينفته الإقليم وحده، لما رأيت شاذاً من الشواذ. ألا ترى أن فعل الطبيعة في الأدوية - بإسراع الفساد إليها - مطرد، ومطرد دائماً؟ فإذا اختلف الناس في الجين والعزة والملق والصراحة، فهناك عامل آخر أقوى، وهو عامل التربة، نستطيع به أن نتغلب حتى على قوانين الطبيعة.

أرجو ألا يسمح الجيل الجديد والأجيال القادمة لمؤرخيهم أن يؤرخوهم كما أرخهم المقريري والسيوطي.



هُمَا

«هما» إنسانان متباينان، لا يجمعهما إلا أنني عرفتهما.

أما «هُوَ» الأول، فنظيف الثوب في غير أناقة، لا يعينه من ثيابه، إلا أنه لا يتأذى بقذارتها، ولا يتأذى من أنها زاهية تلفت الأنظار؛ قد طبع على ما يود. فلا هو جميل يقيد النظر، ويفترق البصر، ولا هو قبيح الشكل سمح المنظر، تنفاده العيون، ويلفظه الطرف، لو عهد إليه أن يخلق نفسه ما اختار غير صورته وشكله؛ لأنه يأبى تكاليف الجمال وتكاليف القبح.

كثير التفكير في نفسه، كأن الله لم يخلق في العالم إلا هي، وإن كان قد خلق أشياء فنفسه مركزها، دائم المحاسبة لنفسه على ما صدر منها للناس، ودائم المحاسبة للناس على ما صدر منهم لنفسه؛ ففي نفسه محكمة منعقدة باستمرار، تطول فيها المرافعة، ويشدد فيها الخصام، وتكثر منها الأحكام، والنقض والإبرام، حدثني أنه إذا جلس في مجلس استعرض بعد الفراغ منه كل ما دار فيه على الترتيب، كأن ذهنه «شريط ماركوني»، ثم وقف عند كل كلمة صدرت منه يفحصها: هل مست شعور أحد، هل ظلمت أحداً، هل جرحت كرامة أحد، ألم يكن غيرها خيراً منها، أما كان يحسن أن يقال في مثل هذا الموقف غير هذا الكلام؟ ووقف عند كل كلمة قالها غيره يحللها: ماذا يريد منها؟ لقد جرح إحساسي بها، لقد كان يلتفت إليّ عندها، وما سبب ذلك والعلاقة بيني وبينه على خير ما يكون صديق لصديقه؟ لا بد أن يكون قد تأثر من كذا، وغضب من كذا، ولكن إن كان هذا فلا حق له؛ لأنه لم يفهم قصدي، ولم يتبين غرضي. فإذا أتم ذلك، وأوى إلى فراشه، بدأ يعيد الشريط من جديد، ويعلق على الحوادث تعليقات جديدة، ويفسرها تفسيراً جديداً، حتى يدركه النوم، وقلّ ألا يحلم بما حدث، وقلّ ألا تأتية الرؤيا بتفسيرات جديدة وتعليقات جديدة.

من أجل هذا يفرُّ من الناس، ويفرُّ من المجتمعات، حتى لا تكثر الأشرطة فيكثر عرضها، والتعليق عليها؛ فقلّ أن أجاب دعوة مع كثرة ما وجه إليه من دعوات؛ لأنه مع هذا ليس ثقيل الظل، ولا جامد النسيم؛ فإذا اضطر إلى دعوة ذهب إليها كارهاً، وحسب حساب

كل كلمة يتكلمها، وكل حركة يتحركها قبل أن يقدم عليها، تفضيلاً للحساب العاجل على الحساب الآجل؛ فقلّ أن يأخذ الناس عليه غلظة مع كثرة ما يتوهمه من غلطات.

أداء التفكير الكثير في نفسه إلى أن يكون عميق التفكير في كل ما يعرض عليه؛ فإذا عرض أمر، قلبه على جميع وجوهه، وغاص في نواحيه واستخرج منها أدق الأفكار وأصعبها وأعقدها. وشغف بالعلم، فكان دائب الدرس كثير الاطلاع، تنفث بالثقافة الإنجليزية، فهو يتكلمها ويقرؤها كأحد أبنائها، وسمع بعمق التفكير الألماني، فعكف على اللغة الألمانية حتى حدقها، وحدثه الأدب الفرنسي وما فيه من دقة في تحليل العواطف وإجادة الوصف، فدرس اللغة الفرنسية حتى أجادها، وتضلّع من آداب اللغات الثلاث، وعرف أشهر ما كتب فيها، فإذا حدثك في أي ناحية منها أبان لك عن علم واسع ومعرفة دقيقة، هذا إلى لغته العربية ومعرفته بها كأنه متخصص فيها؛ ثم هو بعدُ لا يرضى عن نفسه، فهو دائم الدرس، دائب العمل، كلما قطع شوطًا طمع إلى ما هو أرقى منه، فكانه ومطامحه كالفرس وظله يجري دائمًا ليسبقه، وهيهات أن يلحقه.

وهو مع كل علومه وكل لغاته وكل عمقه خامل مجهول، لا يعرف حقيقته إلا خلاصاه؛ إن جلس مع غيرهم فعيي جهول لا يشاركهم في جدل، ولا يفرض إليهم بحديث، يعرف مواضع السخف من قولهم، ومواضع النقص في تفكيرهم، ويتظاهر بأنه لا يعي ما يقولون، ولا يرقى إلى ما يفكرون ويجادلون، يتغابي وهو الذكي، ويتعابى وهو الفصيح.

لا يعبأ بالمال إلا بمقدار ما يعيشه عيشة نظيفة في غير ما ترف ولا سرف.

ثم هو - غالبًا - لا يحب رؤساءه ولا يحبه رؤسائه، فهو لا يحبهم؛ لأنه يتطلب فيهم كمالًا لا تسمح به الدنيا إلا نادرًا، ويقيس الكمال بمقياس محدود معين، مع أن للكمال مناحي مختلفة. وقد يُتسامح في نقص يستره كمال، ويُعتَقَر ضعفٌ تستنه قوة، ولكنة في تقديره يجسم النقص، ويكبر الضعف ويريد في رئيسه الكمال صرفًا، والقوة خالصة، فكانه يريد نبيًا أو إلهًا، وأنى له بذلك؟ فهو في نقد لرؤسائه مسنمر، وتجريح دائم؛ وأما هم فيكروهونه؛ لأنه حنبلي في تصرفه مترمت في خلقه، صريح لا يلفظ صراحته بلباقة، شديد لا يمزج شدته برقة. التصرف عنده كالخط، إما أن يكون مستقيمًا أو أعوج ولا وسط بينهما، لا يأمر بأمر رئيسه ولا يتبهي بنهيه متى خالف قانونًا؛ والقانون عنده هو القانون الحرفي الذي لا يحتمل تفسيرًا ولا تأويلًا. من أجل ذلك تُعاقب عليه رؤساء مختلفون، وتنتقل من مصلحة إلى مصلحة، والنتيجة واحدة دائمًا في نظرهم إليه ونظره إليهم، حتى لقد كان رئيسه يومًا ما أقرب

الناس إليه وأعرفهم به، ورجوت السعادة له أيام رياسته، فما لبثت أن رأيت الصداقة استحالت إلى فتور فكراهية، ثم كان أعدى له ممن لم يكن يعرفه.



أما «هو» الآخر فجميل الصورة، ظريف الهيئة، حسن الحلية، ممتلئ البدن، رمان الجسم، واسع البطن، أنيق الملبس إلى آخر حد الأناقة، دقيق الذوق في تناسب الألوان، وتناسق الأشكال، حتى يعد حجة فيما يلبس وما لا يلبس، وما يتناسب وما لا يتناسب؛ لأنه خبير بأحدث الأزياء، بل هو فيها مخترع فنان، يحدثك حديثاً مستفيضاً عن خير الخياطين ومزاياهم وعيوبهم ومواضع الإجابة والعيب فيهم.

وشيء آخر يجيد ذوقه، ويجيد التحدث فيه، ويجيد وصفه، ويجيد نقده. وهو الطعام والشراب؛ فإن أردت أن تعرف لونا من الطعام لا يناسب لونا أو أردت حديثاً شهياً عن طعام شهى أو عن المائدة وكيف تنظم، وعن بيوت مصر وما يجيده كل بيت من الأصناف، فهو في ذلك الذي لا يبارى، وله فوق ذلك العلم الدقيق الواسع في صنوف الشراب، فأبها قبل الأكل، وأبها على الأكل، وأبها بعد الأكل، وأي ألوان الشراب يصح أن تجتمع، وأبها لا يصح، وأي أنواع الشراب تجيده فرنسا، وأبها تجيده ألمانيا، وأبها أسبانيا؛ بل كل هذه معلومات أولية بالنسبة إليه، فعنده ما هو أدق في ذلك وأعمق.

هذه هي الدنيا، وهذه هي الحياة، وهل أنت آخذ من دنياك إلا ما طعمت وما شربت وما لبت؟

وله كذلك حديث ظريف عن النساء وأوصافهن؛ فهو يجيد الحديث عن سحر العيون، ورشاقة القد، ولطافة التكوين، وبراعة الشكل، وهيف القوام إلى آخر ما هنالك، ثم يتبع هذا بالكلام على مغامراته وما شاهد في حياته، كأنه كان له في كل خطوة حادثة نسائية، وفي كل سفر عشق، وفي كل مجتمع غرام. والعشق العفيف، والهوى العذري، والحب الأفلاطوني ألفاظ جوفاء، لا تدل على شيء إلا على جنون قائلها أو رياته. ينظر للمرأة نظر الأعمى للعصفور، وله من وسائل الإغراء ونصب الشباك. ورسم الخطط ما يعجز عنه القائد الماهر والصائد الحاذق؛ فما هو إلا أن يضع عينيه على فريسته حتى يخلق من الحركات والأفاعيل والأحاديث ما يلفت النظر، وإذا هو في حديث جذاب مع من أحب.

وإلى هنا ينتهي علمه الواسع وقدرته الفائقة.

ثم ما الخلق؟ وما الفضيلة؟ وما الحق؟ ليست إلا كلمات اخترعها الأقوياء ليستغلوا بها الضعفاء. ولا بأس من استعمالها أحياناً متى جلبت خيراً أو دفعت ضيراً، ولم يخلق الله أسخف ممن يزعمون أنهم يتمسكون بمبدأ؛ فليس في الدنيا مبدأ صحيح إلا المبدأ القائل: «الغاية تبرر الوسيلة»، على أن تفسر الغاية بغايتي لا غاية غيري؛ فكن «وفدياً» في دولة الوفد، و«شعبياً» في دولة حزب الشعب، و«حرّاً دستورياً» في دولة الأحرار الدستوريين، والعنّ في كل دولة أعداءها، وتغنّ بمنافقها متى كان هذا ينيلك «درجة»، أو على الأقل «علاوة»، واجعل مبدأك مشايعة الزمان، تقبل على من أقبل عليه، وتدبر عن أدبر عنه؛ ولا تأخذ شيئاً «جداً»، فما الحياة إلا لهو ولعب، فإن استطعت أن تجعلها كلها «مزحة» أو «نكتة» فافعل، فهكذا خلقها الله.

صادفته يوماً في فندق، فلما نزل إلى البهو استرعى نظر الناس بشكله وأناقته ولباسه وأمره للخدم ونهيه، وتحدث بصوت عال قليلاً، فإذا ضحك يتصاعد من هنا ومن هنا، وإذا الصوت يرتفع شيئاً فشيئاً، والتفات الناس يزيد شيئاً فشيئاً، وإذا الحديث جذاب، وإذا هو محور من في المجلس وقيد أبصارهم وأذانهم.

وشأنه في «المصلحة» التي يعمل فيها شأنه في الفندق، كعبة القصاد ونجعة الرواد، يقضي الحاجات لتُقضى حاجاته، وينفذ أغراض من هو أكبر منه لينفذ أغراضه من هو أصغر منه، وهكذا اتخذ «وظيفته» تجارة، يحسب فيها في دقة ما يشتري وما يبيع، وما يدخل وما يخرج، ومقدار الرصيد، وبكم هو دائن وبكم هو مدين.

لعل الذي جعل من الإنسان ذكراً وأنثى، وجعل منه من يعيل إلى الشعر والخيال، ومن يعيل إلى الحقيقة والواقع، جعل الناس كذلك أحد هذين الرجلين، وكل ما في الأمر أنه قد يكون «هو» الأول صرفاً أو «هو» الثاني صرفاً، وقد يكون خليطاً منهما، مزيجاً بينهما. هما رجل الآخرة ورجل الدنيا، ورجل الفلسفة ورجل المادة، ورجل الأخلاق والمبادئ، ورجل المصالح والمنافع.



الصدق في الأدب

شاع في الأدب العربي القول المأثور: «أعذب الشعر أكذبها». ويقول ابن رشيق القيرواني في العمدة: «من فضائل الشعر أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه حسنٌ فيه»، وهكذا تجد في كتب الأدب كثيرًا من هذه الأقوال.

ويمكن تفسيرها بأحد أمرين أو هما معًا:

(1) أن الشاعر في كثير من مواقفه يعتمد على المبالغة والغلو فيها، كقول أبي نواس [من

الكامل]:

وَأَخْفَتَ أَهْلَ الشَّرِكِ حَتَّى إِنَّهُ لَتَخَافُكَ التُّطْفُفُ الَّتِي لَمْ تُحَلِّقِي⁽¹⁾
وقول أبي تمام [من الطويل]:

فَقَدْ بَتَّ عَبْدُ اللَّهِ خَوْفَ أَنْتِقَابِهِ عَلَى اللَّيْلِ حَتَّى مَا تَدِبُّ عَقَارِيهُ⁽²⁾
وقول الخيزراني [من السريع]:

ذَبْتُ مِنَ الشُّوقِ قَلَسَ رُجُ بِي فِي مُقَلَّةِ النَّاسِ لَمْ يَنْتَبِهْ
وَكَانَ لِي فِيمَا مَضَى خَاتَمٌ فَالآنَ لَوْ شِئْتُ تَمَنَّنْتُ بِهْ
ونحو ذلك كثير.

والذي أرى أن المبالغة ليست كلها كاذبًا ولا كلها صدقًا؛ فلو كان الممدوح شجاعًا فجعل الشاعر له جراءة كجراءة الأسد لم يكن كاذبًا، ولو كان العاشق هزيلًا فبالغ الشاعر في وصفه حتى جعله لا يُرَى إلا من صوته لم يكن كاذبًا. وقد عبر الله تعبيرات من هذا القبيل فقال في وصف الرعب والخوف: ﴿وَيَلَّيْ قُلُوبِ الْحَاكِمِينَ﴾ [الاحزاب: الآية 10]، فأما إن كان الممدوح بخيلًا فجعله الشاعر سحابًا فياضًا، أو عاشقًا سمينًا فجعله كهود الخلال، أو

(2) ديوانه 1/ 126.

(1) ديوانه ص 325.

جبانًا ورعيديًا فجعله أسدًا مقدامًا، فكل هذا كذب صريح يثير السخرية بالممدوح لا الإعجاب.

(2) والمعنى الثاني أن الشعراء يوصفون بالكذب؛ لأنهم ينسبون إلى أنفسهم أعمالًا جلية لم يأتوا بها، ويزعمون مزاعم لا تستند إلى حقيقة، ثم يهجون فيصفون المهجو بكل رذيلة، ويمزقون الأعراض، ويقدحون في الأنساب، ويتعرضون للحُرْم، وهؤلاء الذين عناهم القرآن بقوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوَازُ ۗ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٤﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٥﴾﴾ [الشعراء: 224 - 226].

لكن ليس هذا ولا ذلك من الشعر الراجي في شيء، فلا الغلو في المبالغة ولا نسبة شيء إلى غير فاعله مما يزين الشعر، وإنما نشأ قولهم: «إن أعذب الشعر أكذبه» من تصور ناقص لمعنى الشعر. لقد كان الشعر عندهم يجول أكثر ما يجول في المدح والهجاء، ورأوا أن هذا المدح وهذا الهجاء لا وجودان يذكر الحقيقة المجردة؛ إنما يوجد المدح إذا جعل الشاعر من المحبة قبة، ويوجد الهجاء إذا قال الشاعر فأفحش، وسبب فأقذع، ولكن عفى الزمان على هذه التجربة، وأصبح هذا النوع من أحط أنواع الشعر، وأقلها استحقاقًا لاسمه. فالشعر كما يقول «وَرُدْشِيرُوتُ»: «هو الحق ينقله الشعور حيًّا إلى القلب»، وكما يقول «رَسْكَنُ»: «الشعر إبراز العواطف النبيلة عن طريق الخيال».

وليس هذا مقصورًا على الشعر، فكل الأدب من هذا القبيل، وتعريفًا وردسورث ورسكن هما تعريفان للأدب جميعه لا للشعر وحده.

فالذي أرى أن رسالة الأديب هي من جنس رسالة الفيلسوف، كلاهما يرمي أو يجب أن يرمي إلى إبراز الحقيقة ونقلها إلى السامع أو القارئ. وغاية ما بين الفيلسوف والأديب من فرق أن الفيلسوف ينقلها إلى عقل السامع أو القارئ، والأديب ينقلها إلى قلبه. ومن أجل هذا يستعين الفيلسوف بالمنطق وما يتبعه من مقدمات محكمة ونتائج مستلزمة، فهي بالعقل أليق. والأديب يؤدي الحقيقة من طريق الخيال الجميل والأسلوب الجميل؛ لأنهما بالقلب أليق.

والصدق بمعناه الواسع وبكل ما تحتمله الكلمة من معنى مجال للأدب وشرط من شروط قوته؛ فلو عبّر امرؤ القيس عن شعوره نحو المرأة، أو عبّر أبو نواس عن شعوره نحو الخمر، فهو أدب صادق قوي، وإن كانت الأخلاق الاجتماعية لا ترضى عن النحو الذي سلكه في التعبير، ولكنه من الناحية الأدبية أدب صادق قوي. وإن شِعَرَ شاعر في الورع والزهد، ولكنه

في نفسه ينطوي على دعارة وفجور، ولم يكن شعره صادقًا ولا قويًا، وإن رضيت عنه الأخلاق الاجتماعية. نعم إن الأدب الذي ينبعث عن عاطفة إنسانية نبيلة أرقى وأسمى؛ ولكن ما دمنا نتكلم في دائرة الصدق، فكل ما يصف عواطف الإنسان أدب صادق.

والصدق يمنح الأدب قوة؛ لأن الأديب إذا عبر عما تكهّن نفسه، ويختلج به قوله أقوى تأثيرًا، وأشد حياة. والأديب الحق هو من تأثرت نفسه بالحياة ومظاهرها تأثيرًا خاصًا يتفق ونفسيته ومزاجه، ثم هو يحاول بأدبه أن ينقل هذا التأثير إلى الناس، ويجعلهم يشعرون بما يشعر ويفعلون بما يفعل؛ فإن هو لم يتأثر وحاول أن يؤثر كان أدبيًا زائفًا، وكان الفرق بينه وبين الأديب الحق كالفرق بين النائحة الثكلى والنائحة المتأجرة.

وهذا الصدق في التعبير هو الذي يسبح على الأدب مسحة الخاود؛ فالشعر الذي قيل في المديح والهجاء أقل قيمة وخلودًا مما قاله الشعراء في وصف عواطفهم؛ فثناء ابن الرومي لولديه أبقى من هجائه لخالد بن قحطبة، واعتداد المتنبي بنفسه في شعره أقوى من مدحه لغيره.

بل ما لنا نذهب بعيدًا ونحن نرى من الكتاب المحدثين من توزع أدبهم بين أدب سياسي وأدب قومي أو عالمي؟ فأما كتابتهم السياسية فقيمتها وقتية لا تقدر كثيرًا إلا في ظرفها وبيئتها وزمانها، وأما أدبهم القومي أو العالمي فكثير منه يستحق الخلود والبقاء، صالح لأن يقرأ ويردد على اختلاف الزمان والمكان.



كتب كاتب أمريكي فقال: «يسألني كثير من الشبان أن أضع لهم مبادئ تساعدكم في الكتابة، فلهم أقرر هذا المبدأ، وهو: «اكتب في الموضوع الذي تجيد معرفته والشعور به. ثم اكتب ولا تنظر أي نظر لما تحدهه كتابتك من نتيجة وأثر، وكل ما يجب أن تعنى به أن تعتقد أن ما تكتبه حق، ولتكن نتيجته ما تكون، وليكن مرشدك في كتابتك الحياة، ولا تخش من نقد يوجه إليك إلا من ناحية أنه حق أو ليس بحق؟»

وهذا القول صحيح كل الصحة من حيث نصحه للكاتب ألا يكتب إلا ما يعتقد الحق، ولكنه غير صحيح من حيث ألا ينظر إلى ما يترتب على عمله من نتائج. فإن أراد أن الكاتب لا يهتم بنقد ناقد له من جهة الأسلوب ومن جهة العيب عليه والازدراء به نحو ذلك، فهذا صحيح إلى حد كبير؛ فمتى أراضى الكاتب ضميره، وعنى بالموضوع بحثًا ودرسًا وإخراجًا،

فلا ضير عليه من نقد الناقدين، وعليه ألا يخشى بأسهم، وأن ينتفع بما يوجه إليه من نقد صحيح. أما إن أراد هذا الناصح أن الكاتب يجب ألا يهتم إلا بقول الحق من غير نظر إلى الموضوع الذي يكتبه وما يترتب على كتابته فيه من نتائج فغير صحيح، إذ ليس كل حق يقال، وليس يقال الحق للناس جميعًا في أدوار حياتهم المختلفة؛ فالكاتب الحق أو الفنان الحق يجب أن يسائل نفسه عن مقدار العواطف التي تثيرها كتابته أو فنه؛ فهناك قوم مرضى بأعصابهم، ومرضى بشهواتهم، ومرضى بحياتهم العقلية والاجتماعية، ومن الخطر أن يفذي هؤلاء بأنواع من الأدب تزيد في هياج أعصابهم وشهواتهم، وإن كان ما يقال حقًا وصدقًا. فنحن إذا طالبنا الأديب ألا يقول إلا الصدق فنحن نطالبه أيضًا - لا من الناحية الأدبية بل من الناحية الاجتماعية - ألا يقول إلا الصدق الذي يتفق والصالح العام.

وربما خفي هذا الرأي على بعض الكُتّاب، فتمرضوا لشرح مخازر اجتماعية في رواياتهم أو مقالاتهم، واحتموا بأنهم يقولون صدقًا، ويصفون واقعًا، أو كما يفعل بعض كتاب السياسة، لا يتحرجون من أن يقولوا كل ما يعلمون عن خصومهم، واكتفى شرفاؤهم بالوقوف عند الصدق، واعتقدوا أنهم ما لم يختلقوا، فقد أرضوا ضمائرهم وبيروا بأنفسهم.

وهذا وذاك خطأ بيّن، فكم من الحقائق لا يصح ذكرها ولا عرضها عرضًا أدبيًا، وإذا قيلت أو عرضت، فلا تقال لكل إنسان وفي كل زمان، وخير الكتاب من لم يعرض من مظاهر الحياة إلا ما يصح عرضه، واتجه في حياته الأدبية إلى أن يصور المثل الأعلى للحياة في صورة واقعية، وسخر قلمه ولسانه وعواطفه لخدمة القومية والإنسانية.



لحظات التجلي

لكثير من الناس - وخاصة العقليين والروحانيين - لحظات تضيء فيها نفوسهم، حتى كأنها المرأة الصافية، أو الشعلة الملتهبة، كل جانب فيها مضيء، وكل العالم منعكس عليها، يراه فيها كما يرى السماء في الماء.

يحس بهذا الأديب، فتراه حيناً وقد غزوت معانيه، وتدفتت عليه من كل جانب، حتى ليحار في الاختيار، ماذا يأخذ وماذا يذر؟ وبمّ يفضل بعضها على بعض؟ وحتى كأنه يغترف من بحر، أو يملي عن حفظ، ويصدر عنه إذ ذاك القول السلس والمعاني الغزيرة، والشعر المتدفق؛ هذه اللحظات هي «لحظات التجلي». وتأتي عليه أوقات وقد جمدت قريحته، وأجذب فكره، يعاني في البحث ما يعاني، ثم لا يأتي إلا بحمأة وقليل ماء، ويصعب عليه القول كأنه يمتح من بثر، أو يستنبط من صخر.

ويحس بهذا الفيلسوف فيشعر بلحظات تنكشف فيها جوانب من حقيقة هذا العالم فيراها، ويستلذها، ويود أن تدم، بل يود أن تعاوده الفينة بعد الفينة، ويتمنى أن يشتري عودتها بكل ما ملك، وينفق في كل ساعة منها كل متع الحياة الدنيا؛ يشعر في هذه اللحظات بذكاء في الفهم، وصفاء في النفس، ولطافة في الحس؛ تكفيه في فهم هذا العالم الإشارة، وتجزئة الإيماءة، يستشف العالم من وراء مظهره، ويلمحه من رموزه، ويشعر إذ ذاك بسمو في العقل، ورفي في الروح، لا يعدل لذهما شيء في الحياة.

ثم تذهب عنه لحظات التجلي على الرغم منه، فإذا به في بعض أوقاته مظلم الحس، متخلف الذهن، بليد البصيرة، لا يتنبه للحن، ولا يفتن لمغزى، تستعجم عليه المدارك الظاهرة، وتُخفى عليه الأشباح الماثلة.

وتختلف لحظات التجلي عند الفلاسفة والصوفية كثرة وقلة، كما يختلف مدى التجلي بعداً وقرباً، حتى ليحكى عن «أفلوطين» الفيلسوف الروحاني المشهور أنه حظي بهذه اللحظات بضع مرات في حياته، وحظي بها تلميذه «فورفوروس» مرة واحدة.

وتعرض للفنان فيلهم مني يصوره بريشته أو يوقع به على قيثارته، فتمّ الإبداع والجمال

الرائع، والحسن البارع، ذاك يملأ العين حسناً بصورته، وهذا يملأ السمع والقلب عذوبة بنغمته، ثم تأتي على هذا وذاك أوقات ينضب فيها معيئهما، ويفتر عنهما وحيهما.

وترى العلماء من رياضي وطبيعي وكيميائي، يرزق أحدهم الحظوة يلمحه من هذه اللحظات، يلهم فيها فكرة يكون من ورائها مختَرٌ عجيب، أو استكشاف خطير، عرض له أثناء بحثه، وقد لا تكون هناك علاقة ما بين ما يبحث فيه وبين ما ألهم، بل قد لا تكون هناك مقدمات منطقية مطلقاً لما ألهم؛ ويقف العلم حائزاً لا يستطيع أن يعلل كيف نشأت في ذهن هذا العالم تلك الفكرة، وكيف فطن لها، بل يحار المستكشف، نفسه كيف عرضت له وكيف ألهم بها.

وبعد، أيمن أن نضع قوانين لهذه اللحظات؟ وهل هناك عوامل معروفة إذا استوفيت أمكننا اقتناؤها والحظوة بها؟ وهل يمكن أن نجتمع هذه الشروط في زرّ كهربائي أو زرّ روحاني نفتحته فنفتح علينا لحظات التجلي إن شئنا؟

لو استطعنا هذا لتضاعف الإنتاج الأدبي والعلمي في هذا العالم أضماًفاً مضاعفة، ولسهل على الأديب أن يستوفي الشروط، فما هو إلا أن يسك بقلم فيغزر ماؤه، ويهل أيّته، وتثال عليه الألفاظ والمعاني انثيالاً.

لقد حاولوا من قديم أن يستكشفوا قوانين «التجلي»، فقالوا: إن مما يعين عليه جودة الغذاء، وفراغ البال من هموم الحياة، وصحة البدن، وطمأنينة النفس، واستعانوا على نيل لحظات التجلي بمختلف الألوان، فقد قيل لكثير عزة: يا أبا ضحراً، كيف تصنع إذا عسر عليك قول الشعر؟ قال: أطوف في الرباع المُخلية، والرياض المعشبة، فيسهل عليّ أُرصنه، ويسرع إليّ أحسنه. وقال الأحوص [من الطويل]:

وَأَشْرَفْتُ فِي نَشْرٍ مِنَ الْأَرْضِ يَأْفِعُ

وَقَدْ تَشَفَّفُ الْأَيْفَاعُ مَنْ كَانَ مُقْصِداً⁽¹⁾

ولجأ الأدباء من قديم إلى الأزهار والرياض، والمياه الجارية والمناظر الجميلة، كما لجأ بعضهم إلى الخمر يستلهمها ويستوحىها؛ وتكاد تكون لكل أديب عادة يرى أنها علة غزارته، ومفتاح إنتاجه، وأنه يستنزل بها العُصم من الأفكار، ويستسمح بها الأبي من المعاني؛ ولكن

(1) ديوانه ص 101. اليافع: المرتفع، وشعته الأيفاع: حركت نفسه وهاجت عواطفه، والمقصد من يعمل التصائد.

هل نجحت كل هذه المحاولات في استكشاف قوانين التجلي؟ أظن أن نظرة بسيطة تكفي للقول بأنها لم تنجح؛ فقد تستوفي كل الشروط التي قالوها، فالصحة في أجود حالاتها، والغذاء خبير غذاء، والكاآب أو الشاعر مطمئن النفس، هادئ البال، بين الرياض المزهرة والمياه الجارية، والوجه الناضرة، وهو مع هذا أجدب ما يكون قريحة، وأنضب ما يكون معيناً؛ ثم هو يكون على العكس من ذلك كله فيواتيه شيطانه، وتزاحم في صدره المعاني، وتبارى على قلمه الآراء والأفكار والألفاظ.

ثم هذا أديب أو شاعر يجود وتتجلى نفسه، في الأماكن الخالية والسكون العميق، وذلك لا يأتى له هذا الموقف إلا في الأوساط الصاخبة والحركة الماتجة. وأديب لا ينتج إلا إذا امتلا جيه، واطمأنت نفسه لحاجات الحياة، على حين أن الآخر لا يجيد إلا إذا فرغ وطابه، وعضه الفقر بناه، وتكاآرت عليه الهموم.

فأين قوانين التجلي إذا كان يحدث في البيئة وضدها والظروف وعكسها؟ قد تكون كل المظاهر وكل ما يحيط بالنفس يؤذن بحال انقباض وجمود، وإذا النفس مع ذلك فياضه جياشة متجلية، وقد تكون المظاهر كلها تدل على نفس متفتحة للعمل، مليئة بالفكر، فإذا هي مجدبة منقبضة. وترى الآراء القيمة والمعاني السامية قد تنبع من بيئة قاتمة، ونفس مظلمة، كما تخرج الزهرة من طين، أو كما يخرج الذهب من الرغام، والحرير من الدود.

أخشى أن يكون الذين قد وضعوا هذه القوانين وأمثالها للحظات التجلي قد تسرعوا في وضعها؛ فالإنسان معقد كل التعقيد، ولئن كان جسمه معقدًا مرة نفسه وروحانيته وعقله معقدة ألف مرة بل آلافًا؛ وإن العوامل التي تؤثر في نفسه وروحانيته ليست الحالة البدنية، ولا الغذاء الصالح، ولا المناظر الجميلة، ولا الغنى والفقر وحدها، بل هناك عوامل أدق وأعمق وأغمض. إن الإنسان لا يعيش في بدنه وحده، ولا في محيطه فقط، بل إنه يعيش في أصدقائه الأقربين والأبعدين، وإنه يعيش في آباءه الذين كانوا وماتوا، وإنه يعيش في ذريته الذين كانوا وسيكونون، وإنه يعيش في أحلامه وآلامه وآماله، ويعيش في شبكات من موجات نفسية دونها بمراحل شبكات التلفزيونات والتليفونات، وتسلط عليه أنواع من الأشعة لا عداد لها.

لعلنا لا نستطيع أن نستكشف قوانين التجلي إلا إذا عرفنا نوع النفس التي تتلقى هذه الأشعة، وعلمنا كل هذه المؤثرات، وهيئات!!



أدب اللفظ وأدب المعنى

من قديم اختلف علماء البلاغة: أهي في اللفظ أم في المعنى؟ وقد عقد عبد القادر الجرجاني فصلًا ممتازًا في آخر كتابه «دلائل الإعجاز» ذكر فيه حجج الفريقين: فقد كان فريق يرى أن المعاني مطروحة أمام الناس، والبليغ من استطاع أن يصوغها صوغًا جميلًا، وإنما يفاضل الأدباء بجودة السبك وحسن الصياغة. ويرى الفريق الآخر أن المعاني هي مقياس التفاضل، وأن الأديب يفضل الأديب بغزارة معانيه، وحدة أفكاره. وأظن أن الزمان فصل في هذه القضية، إذ أصبح واضحًا أن حسن الصياغة، وجودة المعاني، عنصران أساسيان لا بد منهما للأديب، وأن من تجرد من أحدهما لا يسمى أديبًا بحال، وأن المثل الأعلى للأديب معان غزيرة سامية، وصياغة جديدة محكمة.

غير أن هناك - ولا شك - مواضع تراعى فيها المعاني أكثر مما يراعى اللفظ وصياغته، كفصول النقد الأدبي، والمقالات العلمية الأدبية، والمقالات التاريخية الأدبية، وتراجم الأشخاص ونحوها؛ فالغاية من هذه الموضوعات ليست اللذة الفنية، وإنما الغرض الأول هو المعاني والحقائق، فيجب أن تكون غزيرة فياضة، وكل ما تتطلبه فيها من اللفظ أن يعبر عن هذه المعاني في دقة ووضوح؛ أما القصد إلى محسنات البديع ومجملات الصناعة فلا داعي له، وربما كان إفراط الكاتب في هذه المحسنات حجبًا للمعاني عن الأنظار، ومضلة للعقول عن الوصول إلى حقيقة المعاني، وهي أقوم ما في الموضوعات.

وهناك ضرب آخر من الأدب كالشعر والقصة فيه مراعاة اللفظ وحسن السبك في المنزلة الأولى، ولست أعني أن الحقائق والمعاني فيهما مجردة عن القيمة، بل هي كذلك من مقدماتهما. والشاعر الذي يجيد السبك ولا يجيد المعنى ليس من شعراء الطبقة الأولى. وخير الشعراء من صح حكمه، واتسعت تجاربه في الحياة، وكان له علم عميق بكثير من الأشياء التي حوله، ثم صاغ ذلك كله صياغة جميلة. وهكذا الأدب الصرف كالشعر والقصة والقطع الفنية الأدبية. ليس الغرض الأول منه نقل المعاني كما في الصنف الأول، وإنما الغرض منه إثارة عواطف القارئ والسامع.

والألفاظ - كما يظهر لي - لم توضع لنقل العواطف، وإنما وضعت لنقل المعاني، والألفاظ أعجز ما تكون عن نقل عاطفة الأديب إلى القارئ؛ فكيف أنقل إعجابي بالطبيعة أو أنقل حباً ملاً جوانحي، أو غضباً استفزني، أو رحمة ملكت مشاعري؟ لم توضع الألفاظ لشيء من ذلك، وإنما وضعت لنقل مقدمات ونتائج منطقية؛ ولكن ما حيلتنا وقد خلقنا عاجزين، لم نمسح لغة العواطف، ولا بد لنا من التعبير عنها ونقلها إلى قارئنا وسامعنا؟ لذلك استخدمنا لغة العقل مرغمين، وأردنا أن نكمل هذا العجز بضروب من الفن، كموسيقى الشعر من وزن وقافية، وكالسجع وكل ضروب البديع، وليس القصد منها إلا أن تكمل نقص الألفاظ في أداء العواطف.

في هذا النوع من الأدب ليس من الضروري أن تكون معانيه جديدة، وربما يستطيع الأديب أن يجعل من المعنى المطروق قصيدة رائعة أو قصة ممتعة، وكل ما فيها من جديد صياغتها الجديدة، وخيالها المبتكر؛ وليست وظيفة الأديب فيها أن يعلم الحقائق، إنما وظيفته أن يشير مشاعر الناس بها، ويعبر عما لا يحسنون التعبير عنه، وإن كانت المعاني في نفوسهم، وبين سمعهم وبصرهم.

كل إنسان يشعر بجمال الورد، ولكن الأديب يملأ مشاعرك بجمالها، ويوحى إليك بمعان ترتبط بها، مثل اقتران تفتحها بفتح الشباب، ونشوة الأمل أو ما تبعث من شجن. وجودة الأسلوب وحسن التنظيم قد يرقيان بالمعاني المألوفة، فيخرجانها في شكل جذاب؛ ولكن لا يمكن الأديب على كل حال أن يتبوأ مكاناً عالياً إذا اعتمد على الأسلوب وحده، وكان مصاباً بالفقر العقلي.

في أدب كل أمة نرى أدب اللفظ وأدب المعنى، وفي الأدب العربي أمثلة واضحة لذلك؛ فمقامات الحريري والبديع أدب لفظ لا معنى، قل أن تعثر فيهما على معنى جديد، أو خيال رائع، وهما من الناحية القصصية في أدنى درجات الفن، ولكنهما توديان غرضاً جليلاً من الناحية اللفظية، ففيهما ثروة من الألفاظ والتعبيرات لا تقدر، ويظهر أن مؤلفيهما قصداً إلى تعليم اللغة وإمداد المتعلم بثروة كبيرة من الألفاظ والأمثال والتعبير، وتحايلا على ذلك بهذا الوضع الجذاب؛ فإن كانا قد قصداً إلى ذلك فقد نجحنا نجاحاً تاماً، وإن كان قصدهما غير ذلك فلا. وشعراء القرون المظلمة بعد سقوط بغداد وكتابتها أدباء ألفاظ: رؤاء في العين، ولا شيء في اليد، بل إن أدب كثير منهم لا هو أدب لفظ ولا هو أدب معنى، يحسه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. والمعري في لزومياته أديب معنى لا أديب لفظ، غزرت

معانيه وقصرت ألفاظه، حاول أن يدخل المحسنات البديعية في شدة ففضل، قد التزم ما لا يلزم فأضاع ما يلزم. والمتني - على الجملة - أديب لفظ ومعنى، وقد وقع من معاني الحياة على ما لم يقع عليه من قبله، ثم صاغه صياغة قوية حبسته إلى النفس.

وبعد، فيظهر لي أن الزمن سائر إلى تقويم المعاني أكثر من تقويم الألفاظ. وشأن الناس في تقويم الأدب شأنهم في تقويم الجمال في سائر الفنون؛ فمن لم يصلوا إلى درجة راقية من المدنية يعجبهم من الألوان اللون الزاهي كالأحمر القاني والأصفر الفاقع، ويعجبهم من الأجسام السمين القوي في ملامحه، ومن الأصوات الطبل والمزمارة؛ فإذا بلغوا مبلغًا كبيرًا في الحضارة أعجبتهم الألوان المتناسقة، والألوان الخفيفة، كما تعجبهم وحدة الفكرة التي تنسق الألوان المختلفة والمظاهر المتعددة، وأعجبهم من جمال الإنسان الرشاقة وخفة الروح، وأعجبوا بجمال الحركة، وقوموا بجمال المعاني أكثر مما يقومون بجمال الملامح، ونظروا إلى جمال الروح أكثر مما ينظرون إلى جمال الجسم، حتى في جمال الجسم يقومون وحدة التناسق والنسبة بين الأعضاء أكثر مما يقومون بجمال الوجه وحده، وفي الموسيقى تعجبهم النغمات الهادئة، والنغمات المتناسقة، والنغمات التي تمثل المعاني. كذلك شأنهم في الأدب يكرهون السجع الدائم، والكتابة التي اختفت معانيها أو ضاعت وراء الزينة المفرطة والزخرف الكثير، والقافية الطويلة على وتيرة واحدة، وتعجبهم البساطة في القول والزينة بقدر، والألفاظ كوسيلة لا غاية؛ يكرهون النكت كلها لعب بالألفاظ، والنكت تلذع لذعًا صريحًا، وتعجبهم النكتة أسست على معنى، والنكتة تلذع في إيما ورقة.

إن الأديب إذا رزق حظوة في السبك، وأصيب بفقر في المعنى كانت شهرته وقتية وقيمه محدودة الزمن، ولا يلبث الناس أن يدركوا ضعفه وفقره فينبذوه. والأديب الخالد من زاد في معارفنا ومشاعرنا بما في قوله من معنى وقوة.

أديب اللفظ فارغ الرأس قليل العلم بما حوله، قريب الغور، قد ستر كل هذا بزخرف القول كما تستر الشوها عيها بالأصباغ، رخصت بضاعته فبالغ في التجميل في عرضها، ولفت الأنظار إليها، وشعر أنها مزيفة فغضب لنقدها والتلويح بامتحانها. والأمة في طفولتها وشيخوختها يعجبها هذا النوع من الأدب؛ لأن خفة رأسها من خفة رأس أديبها، ولأن العقول السخيفة يعجبها السحر والشعوذة وألعاب البهلوان، والأدب اللفظي المحض نوع من هذا اللعب. فإذا نضج عقلها تغير ميزانها ونفذ نظرها إلى أعماق الشيء، لتعرف ما وراء الظواهر. وإذا ذلك تقدر المعاني أكثر مما تقدر الألفاظ، وترى الألفاظ جسدًا والمعنى روحه،

وترى المعنى غاية واللفظ وسيلة، وتستحسن اللفظ لا لذاته، ولكن لأنه لفق المعنى [من المقارب].

تُزِينُ مَعَانِيَهُ الْفَاكُهُ
وَالْفَاكُهُ زَايِنَاتُ الْمَعَانِي
ما أحوج أدبنا العربي الحديث إلى المعنى القوي الغزير في اللفظ الجميل البسيط.

* * *

ندرة البطولة

قالوا: إنا نلتفت يَسْتَنَة وَيَسْرَة فلا نجد في عصرنا بطولة من جنس بطولة المصور الماضية، ولا نجد نبوغًا رائعًا قويًا كنبوغ من نبغ في الأجيال السابقة. فنش - إذا شئت - في كل لون من ألوان البطولة، وفي كل ناحية من نواحي النبوغ تجد هذه الحقيقة واضحة.

فهل تجد في الشعر العربي أمثال بشار، وأبي نواس، وابن الرومي، وابن المعتز، وأبي العلاء؟

وهل تجد في النثر أمثال ابن المقفع، والجاحظ، وسهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة؟

وهل تجد في قيادة الحروب أمثال خالد بن الوليد، وأبي عبيدة؟

وهل تجد في سياسة الأمم أمثال عمر بن الخطاب وعمر بن العزيز؟

وهل تجد في الغناء أمثال إسحاق الموصلي، وإبراهيم بن المهدي؟

وهل تجد مؤلفًا في الأغاني كأبي الفرج الأصفهاني؟

وما لنا نذهب بعيدًا ويوم فقدنا السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده لم نجد عوضًا عنهما في العلم بالدين والأخلاق والسياسة؟

ويوم فقدنا البارودي، وحافظًا، وشوقي، لم نجد لهم خلفًا في شعرائنا؟

ويوم فقدنا عبده الحامولي، ومحمد عثمان صرنا نَتَلَعُّ من الغناء بالقليل؟

ويوم فقدنا الشيخ علي يوسف لم نَر من يسد مسده في الصحافة؟

ومن الغريب أنهم يشكون في أوروبا شكائنا، ويلاحظون عندهم ملاحظتنا، فيقولون إن ليس عندهم في حاضرهم أمثال فجرن وبيتهوفن، ولا أمثال شكسبير وجوته، ولا أمثال رفائيل، ولا أمثال دارون وسبنسر، ولا أمثال نابليون وبسمارك.

فهل هذه ظاهرة صحيحة؟ وإن كانت فما سببها؟

قد كانت كل الظواهر تدل على أن الجيل الحاضر أحسن استعدادًا، وأشد ملاءمة لكثرة

النبوغ وازدياد البطولة، فقد كثر العلم وسهل التعلم، ومهدت كل الوسائل للتربية والتثقيف، وكثر عدد المتعلمين في كل أمة، وفتح المجال أمام النساء كما فتح أمام الرجال، فأصبحت وسائل النبوغ ممهدة للجنسين على السواء، وتَقَطَّر العلم إلى العامة، فأصبحوا يشاطرون العلماء بعض معلوماتهم، وانتشرت الصحف والمجلات تغذي جمهور الناس بالعلم والأدب، واتصل العالم بعبءه ببعض اتصالات وثيقا في المواصلات والعلم والسياسة والاقتصاد وما إلى ذلك.

كل هذا كان يجب أن يكون إرهابا لكثرة النبوغ والتفنن في البطولة، لا لقلة النبوغ وندرة البطولة. فلم أصيبت الأمم كلها بهذا المعقم، وكان مقتضى الظاهر أن كثرة المواليد تزيد في كثرة النابغين، وكان مقتضى الظاهر أيضا أن عصر النور يلد من الأشخاص الممتازين أكثر مما يلد عصر الظلام؟



يظهر لي - مع الأسف - أن الظاهرة صحيحة. وأن الجيل الحاضر في الأمم المختلفة لا يلد كثيرا من النوابغ، ولا ينتج كثيرا من الأبطال، وأن طابع هذه المصنوع هو «طابع المؤلف والمعتاد»، لا «طابع النابغة والبطل».

بقي علينا معرفة السبب في ذلك:

من الأسباب القوية - على ما يظهر - أن الناس سَمَا مثلهم الأعلى في النابغة والبطل، فلا يسمون بطلا أو نابغة إلا من حاز صفات كثيرة ممتازة قل أن تتحقق، وهذا طبيعي، فكلما رقي الناس ارتقى مثلهم الأعلى.

قد كنا إلى عهد قريب نعد من قرأ ويكتب، وبعبارة أخرى «من يفك الخط» رجلا ممتازا؛ لأنه نادر وقليل، فكان ينظر إليه نظرة تجلّة واحترام؛ فلما كثر التعليم بعض الشيء كان من أخذ الشهادة الابتدائية شابا ممتازا؛ فلما كثرت انتقل الامتياز إلى البكالوريا، ثم إلى الشهادة العليا، ثم إلى شهادات جامعات أوروبا، ثم أصبحت هذه أيضا ليست محل امتياز، وارتفعت درجة النبوغ إلى شيء وراء هذا كله.

والناس - على الجملة - استنارت أذهانهم إلى حد بعيد، واكتشفوا سر العظمة، فأصبحت العظمة المعتادة لا تروعههم، إنما يروعهم الخارق للعادة، وأين هو تحت هذه الأنوار الكشافة؟

ثم شعر الناس بعظمتهم هم أيضًا وبشخصيتهم؛ والبطولة تأتي - في الغالب - عندما يسلس الناس زمام نفوسهم للبطل، فهم بطاعتهم له واستسلامهم لأمره وإشارته يزيدون في عظمتهم، وينفذون بطولته؛ فإن كانوا هم أيضًا يشعرون بعظمة أنفسهم قَلَّت طاعتهم وقل تبجيلهم وخضوعهم لكائن من كان، وبذلك لا يفسحون للبطل بطولته فلا يكون. فلو وجد اليوم شخص في أخلاق نابليون وصفاته ومميزاته ما حققوه في عصرنا، ولا كان إلا رجلًا عاديًا أو ممتازًا بعض الامتياز؛ فأما أن تطيعه الخلائق هذه الطاعة العمياء، وتبيع نفوسها رخيصة في سبيل مجده، وتسفك دماءها أنهارًا لتحقيق عظمته، فذلك ما لا يكون اليوم كما كان بالأمس.

قد تضرب لي اليوم مثلًا بموسوليني ومصطفى كمال وهتلر، ولكن الفرق عظيم جدًا، فهؤلاء يؤثرون في شعوبهم من ناحية أنهم خدام للشعب لا سادة لهم، وأن الشعب إذا عظمهم، فلأنهم يخدمونه، ويوم يثبت له أنهم لا يعملون لخيرهم ينفض يده عنهم؛ فأين هذا من الطاعة العمياء التي كانت لنا بلبون؟

ولهذا نرى كلاً من هؤلاء يتملق بشعبه، ويحاول أن يقيم البرهان كل يوم على أنه عامل لخيرهم، ساج في سعاداته، لشعوره التام بأنه إنما يحكم الشعب بإرادة الشعب لا بإرادته هو، فإذا هو لم يتمتع بهذه الثقة سقط من عرشه، وهذا - من غير شك - يقل شأن البطولة.



وهذه الأسباب التي ذكرت أنها كانت تؤذن بكثرة النوايا هي بعينها التي قللت النوايا؛ وتعليل ذلك معقول، فكثرة العلم واستنارة الشعب، جعلت النبوغ عسيرًا لا سهلًا يسيرًا.

ومصدق ذلك أن الأمم فيما مضى كانت تمنح المشعوذين والمخرفين ألقاب البطولة، وتنظر إليهم نظر تفوق ونبوغ، من أمثال من كانوا يسمونهم «الأولياء»، فيكفي أن يتظاهروا بالجذب ويتصنعوا الصلاح، يدعوا معرفة الغيب ليهرع إليهم الناس ويقبلوا أيديهم ويلتمسوا منهم البركة ويرفعوهم فوق النوايا والأبطال، وأحيانًا يلقبونهم «بالأقطاب». فلما فتح الناس عيونهم وعقلوا بعد غفلتهم، واكتشفوا حيلهم ومكرهم لم تعد لهم هذه المكانة، وحل بعض محلهم المصلحون الاجتماعيون الذين يخدمون أمتهم بمعلمهم. ومعنى ذلك أن الشعوذة والمخرفة حل محلها مقياس المنفعة، وسار الناس في طريق التقدير الصحيح، وهو الاحترام والتبجيل على قدر ما يصلر من الشخص من خير عام حقيقي.

ومن أجل هذا أيضًا رأينا التيار في هذه الأيام يتجه إلى تقليل شأن البطولة في العصر الماضي؛ فلم يعد البطل القديم في الأدب والسياسة والفن والعلم يقدر التقدير الكبير الذي كان يقدر به من قبل؛ لأن الناس أخذوا يحللون كل بطل، ويبينون سر بطولته، «ومتى ظهر السبب بطل المعجب»، ولم يقنعهم ما كان يحيط به من غموض، فألقوا أضواء كثيرة على من كانوا يسمون الأبطال؛ فأحيانًا يؤديهم البحث إلى إنكار بطولة بعض الأشخاص بناتًا، وأحيانًا يقللون من قيمة البطل، بل وأحيانًا يرون بطلًا من أنكر الناس قديمًا بطولته.

ذلك لأن مقاييس البطولة تغيرت، وأصبحت عند المحدثين خيرًا منها عند الأقدمين، ولأن المحدثين رأوا أن القدم نسج لكثير من الناس أثوابًا من البطولة لم تكن موجودة أيام حياتهم، وكلما تقدم الزمن منحهم الناس شارة بطولة جديدة، فلما عرض هذا كله للتقد، وأزاح أهل العلم الحديث ستائر القدم، تبين البطل في صورته الحقيقية، أو قريبًا من صورته الحقيقية، فأحيانًا يرتفع الستار عن لا بطل، وأحيانًا يرتفع عن بطل، ولكن دون ما كان يقدره القدماء، ونادرًا ما يبقى البطل بطلًا كبيرًا حتى بعد ما ترتفع حجب القدم.

لهذا نجد كثيرًا من المعاصرين هم في الحقيقة نوابغ، وهم يفوقون بمراحل بعض نوابغ الأقدمين، ولو كانوا في العصور الماضية لارتفعت منزلتهم فوق ما ارتفعت اليوم، ولكن لم نمنحهم نحن لقب البطولة للأسباب التي أشرنا إليها قبل، من أننا رفعنا إلى حد بعيد المثل الأعلى للنبوغ، ولأننا نحلل النابغ ونكتشف سره، وذلك يقلل من تقديره، ولأنه معاصر، والمعاصرة أعدى أعداء الاعتراف بالنبوغ.

وقد يتصل بهذا أن كثرة النبوغ تضيع الاعتراف بالنبوغ، فكل أمة راقية الآن لديها عدد كبير من المتفوقين في كل فرع من فروع العلم والفن: في القانون، في الأدب، في الطبيعة، في الكيمياء، في الرسم، في التصوير. فلما كثر هؤلاء في كل أمة أصبح من العسير أن تميز أكبر متفوق منهم لمنحه صفة النبوغ؛ ومن العسير أيضًا أن تسميهم كلهم نوابغ؛ لأن النبوغ بحكم اسمه ومعناه يتطلب الندرة، فلما كثر النابغون أضاعوا اسم النبوغ. وعلى العكس من ذلك الأمم المنحطة، لما لم يوجد فيها إلا قانوني واحد أو أديب واحد أو موسيقي واحد كان من السهل أن يمنح لقب النبوغ.



ثم إن الديمقراطية التي سادت الناس في العصور الأخيرة ونادت بالمساواة وألحت في الطلب أوجدت في الشعوب حالة نفسية كان لها أثرها في موضوعنا؛ إذ أصبح الناس لا

يؤمنون بتفوق كبير، لا في المال، فهم يريدون الاشتراكية، ولا في السياسة، فقد يتبوأ الحكم
حزب العمال، فيدير الأمور كما يديرها الأرستقراطيون في السياسة بل أحسن منهم.

فدعتهم هذه الحالة النفسية إلى أن يكفروا بالتفوق، أو بعبارة أخرى يكفروا بالنبوغ؛
وبعيداً أن يُعترف بنبوغ في جو يكفر به. لقد كان الناس قبل أكثر إيماناً بالفروق في المال
والكفاية والعلم، فكان هذا الإيمان وسيلة صالحة لظهور النبوغ، فلما جحدوا كل شيء كان
النبوغ مما جحدوا.

وأخيراً كان من أثر هذه الديمقراطية تعميم التعليم، والبحث في خير الوسائل لنشر العلم؛
فقامت النظريات المختلفة في التربية والتعليم، وأصبح العلم شعبياً بعد أن كان أرستقراطياً،
واستخدمت الوسائل المختلفة لتبسيط العلم وتحبيبه إلى النفوس، وغيّرت نظم المدارس،
فأنشئت رياض الأطفال مكان الكتاتيب، والمدارس الناعمة بدل المدارس الخشنة، واخترعت
البيداجوجيا وسائل لتسهيل الدرس، وإيصاله إلى الذهن من أقرب طريق.

كان من نتيجة ذلك كثرة المتعلمين وقلة التابغين، واتساع البحر وقلة عمقه؛ وذلك لأن
من كان يتفوق في الماضي كان يصادف عقبات لا حدّاً لعمدها، ولا حدّاً لصعوبتها، فكان من
الطبيعي ألا يجتازها إلا الأقلون، ولكن من يجتازها تكون لديه الحصانة الطبيعية، ويكون قد
تعوّد اجتياز العقبات، واحتمل مشقة السير، فكان ذلك سبب النبوغ من ناحيتين: من ناحية
قلة من يجتاز العقبات ومن ناحية من يجتازها.

أما وقد أصبح التعليم معبداً ميسراً فقد زاد عدد المتعلمين وقل التابغون، وأصبح الفرق
بين المههدين كبنزة تربي في حديقة بستان، وبذرة تنبت في الجبال حيث الريح العاصفة
والشمس المحرقة والمطر الذي لا نظام له. فأين نبت البستان من نبت الجبال؟ وأين الحيوان
المستأنس من الحيوان المستوحش؟



السكون في الظلام

ما أذه، وما أهناه، وما أحلاه!

يذهب بالأوصاب، ويرد العافية إلى الأعصاب.

فترة سكون في ظلام يجب أن يقضيها كل إنسان في كل يوم.

وإذا كان كل الناس يحتاجونها فرجال الفكر إليها أحوج، هي راحة من عناء مجهودهم، واسترداد لما فقدوا من رؤوسهم، واسترجاع لما فظروا من عُصارة عقولهم.

وهي فوق ذلك أدعى لصفاء الذهن وصحة التفكير، وجودة الإنتاج؛ فالبذرة لا تنبت في جلبة وضوضاء وضياء، وإنما تنبت في جوف الأرض، حيث لا تراها عين، ولا تؤذيها حركة، وحيث تستمتع بكل ما في السكونة والظلام من قوة، حتى إذا تمّ نضجها، خرجت إلى النور والهواء والحركة بساقها وفروعها لا بنفسها.

ولا تفتن ورده بجمالها ومنظرها وعبيرها قبل أن تدفن بذرتها، يجب أن تمر بها أيام وأيام، تشعر بنفسها ولا يشعر الناس بها، وحتى إذا أعجبت الناس ونفحتهم بنعيمها، يجب أن يبقى أصلها منعماً بظلامه وسكونه، فإذا أفلقت مضجعها وسلبتها هدوهما سلبتك محاسنها.

وكذلك كل حي لا بد أن يموت ليحيا، وهل النوم إلا ضرب من الموت، ونوع من الفناء؟ دع الحي يحيا أيامه من غير نوم تره وقد تهدلت أعصابه، وتهدمت قواه، وقرب من الفناء الأبدي.

وليس يكفي النوم للمفكر، فهناك ضرب من النوم هو أوقات يمضيها في هدوه وسكون وظلام، يكون فيها منتبهًا نائمًا، شاعرًا حالمًا، يلذ فيها لذة النوم، كما يلذ لذة الصحو، ويتعرض فيها لنفحات الله، ويلمع في روحه قبس أشبه ما يكون بالإلهام، وتأتيه بالفكرة

الناضجة أو الحَظْرَة الكاشفة، أو اللمحة الدالة، فتكون خيرًا من ساعات وساعات يقضيها في العمل، وبين المحبرة والقلم، والصحف والكتب.

قرأت مرة أن متعلمًا كان يقصّ على معلمه أن يصبح مبكرًا، فيقضي ساعات في استذكار دروسه، وساعات في تعلم لغات أجنبية، وساعات في أخذ دروس جديدة في علوم مختلفة، حتى يمضي جزء كبير من الليل فيذهب إلى فراشه وقد أنهكه التعب، وأخذ منه كل مأخذ؛ فقال له أستاذه: ومتى تفكر؟ وأين تجد نفسك؟

وهو سؤال له دلالة ومغزاه. فأكثر الناس لا يفكرون، وإن ظنوا أنهم فيما يقرؤون ويكتبون يفكرون، وأكثر الناس يفقدون أنفسهم في ثنايا صحفهم وكتبهم.

ولأمر ما كان النبي ﷺ «يخلو بغار حراء»، ويتعبد فيه الليالي ذوات العدد يتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لميلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء».

في غار حراء حيث السكون والظلام، بعيدًا عن الخلق قريبًا إلى الحق، قد انقطع عن العالم وضوضائه، والدنيا وألعيها، قد صفت نفسه من صفاء محيطه، ووجد نفسه فوجد ربه، وتعرض للإلهام فجاءه الإلهام، وتهاى للوحي فنزل عليه الوحي.



لكنم تمنيت أن يكون للمسلمين تكايا أو خانقاهات في أمكنة نزهة منقطعة ليست من هذا النوع الذي يأوي إليه العاجزون والعاطلون، والذين يأكلون ولا يعملون، ولكنها من طراز حديث يهزج إليها من أراد أن يستجم نفسه ويريح قلبه، ويسترد هدوه، بعد أن أتلفتها ضوضاء المدنية، وجلبة الحياة العصرية - تكون مستشفى للنفوس بجانب مستشفيات الأبدان، ويترهب فيها من أضناه العمل، وأعباه الجهد، رهانية مؤقتة يجدد فيها نفسه، ويغذي بهدونها وسكونها عقله وحسه، ويبعث إلى العالم خلقًا جديدًا كما يبعث النوم الحياة - إذًا لقلّت أخطاء الناس ومظالمهم، فأكثرها مبعثه فساد الأعصاب؛ وإذًا لقل الحادهم، فأكثره منشؤه الانغماس في المادة وشؤونها، فإذا تجرد المرء منها زمانًا، وخلا بنفسه، وأتيحت له فرصة التفكير في هدوه وسكون وظلام، تحرك قلبه للعبادة، ونزع إلى الإيمان، فاستجاب لفطرته، واستمع لطبيعته؛ وإذًا لقلّت مطامع الناس، وتكالبهم على الحياة، فحياة الهدوء والسكينة توحى بأن الحياة ظل زائل، ومرحلة مسافر.

لقد اعتاد الناس أن يفروا من عنائهم إلى المقاهي والفنادق في الهواء الطلق، وعلى شواطئ الأنهار والبحيرات والبحار، ولكنها كلها تفيد الجسم، ولا تفيد - كثيرًا - الروح والنفس، هي من نوع المستشفيات البدنية لا المستشفيات الروحية والنفسية، فيها - عادة - كل مظاهر المدنية وتمقيدها وأخيلتها وتكاليفها، فهي لا تغني غناءً صحيحًا في العلاج النفسي والروحي، إنما يفتني هذا الغناء أنواع المعاهد والمؤسسات قد بنيت على أساس نفسي وروحي لا تعبا بزخارف المدنية وزينة الحضارة، تريح النفس من عناء التكاليف والتقاليد، وتسمو بها فوق المواضع والمصطلحات، فتجد النفس راحتها الطليقة، وتعود إلى طبيعتها الحرة، وتسبح في تأملاتها، وبذلك تسترد حيويتها ونشاطها.



في سكون الظلماء يرى الإنسان بعينه ما لا يراه في الضياء، ويسمع بأذنه ما لا يسمع في الضوضاء؛ على أنه هو لا يرى بعينه فحسب، ولا يسمع بأذنه فحسب، بل كل شيء فيه يسمع ويرى، يفهم منطلق الطير، ويتذوق موسيقاه، ويدرك معاني المياه في خريرها، والرياح في هبوبها، والأشجار في حفيفها؛ فكأنه منح من الحواس أضعاف حواسه، وملك من الملكات ما لا يعد بجانب ملكاته؛ وكأن عالم الصخب والجلب يغشي عينه، ويثقل سمعه، ويبلد عقله، ويثلم ذوقه؛ فلئن كان الصوت في عالم الحس له حدود، فإذا قلت تموجاته عن حدوده أو زادت انعدم السمع، فليس في عالم الروح حدود للصوت؛ ولئن كانت العين في عالم الحس لا تدرك من الألوان إلا أقلها، وتعجز عن إدراك أكثرها، فعين الفكر لا يحدها حد، ولا يعجزها لون؛ ولئن كانت عيوننا الباصرة لا تبصر إلا في ضياء، وأذاننا لا تسمع إلا من قرع هواء، فعيوننا وأذاننا الروحية تستعين بالسكون والظلماء، أكثر مما تستعين بالضوء والهواء.



إنني لأرثي لهؤلاء الذين يضيعون كل حياتهم في هزل، بل أرثي كذلك لهؤلاء الذين يقضون نهارهم في وظائفهم وأعمالهم، ثم ينصرفون إلى لهوهم حتى يناموا، بل أرثي أيضًا لهؤلاء الذين يقضون أوقاتهم بين بحث علمي، وقراءة وتأليف وتعليم، ثم لهو قليل ونوم. وأعتقد أن هناك عنصرًا في الحياة ينقصهم وهو عنصر التأمل؛ ولست أعني بالتأمل ذلك الضرب من الأسلوب المنطقي العلمي في البحث والتفكير، إنما أعني ذلك الضرب الذي عناه القرآن بمثل قوله: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَا كَانَ فِي أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: 101] هو نوع من العقل

قد مزج بنوع من الشعور، وقد امتاز به الشرق عن الغرب قديماً، ومن ثم كان مبعث الأديان ومصدر الإلهام.

في هذا الضرب من التأمل يجد الإنسان نفسه حيث لا يجدها في هزل ولا جد، وفيه يعرف نفسه على حين أنه يعرف غيره أكثر مما يعرف نفسه، وفيه يجلس إلى نفسه ويصادقها ويصارعها، على أن أكثر الناس يجالسون الناس ولا يجالسون أنفسهم، ويصارحون الناس ولا يصارحون أنفسهم، ويصادقون الناس وهم أعداء لأنفسهم.

وأظن أن في الاستطاعة أن يوضع برنامج متسلسل للتأمل كبرنامج القراءة والكتابة وتعلم اللغات وتعلم العلوم، يبدأ فيه بألف باء التأمل، وينتهي بياث إن كان له ياء، وتخصص له حصص يومية كحصوص المواد العلمية، وإن كانت حصصه تمتاز بأنها في مسور كل إنسان، ليست تحتاج إلى مدرسة يتردد عليها، ولا إلى معلم يؤجر، ولا أدوات وكتب يتداولها، إنما هي من قبيل تربية النفس بالنفس، وليست تحتاج إلى مران واعتياد وعرفان بكيفية السلوك.

أول دروسها أن تخلو بنفسك، ولا يكون ذلك إلا في هدوء وسكون، خير أن يكون في ظلام، ثم تجرّد في هذه الحصّة من شواغل الدنيا وهمومها، واستعرض نفسك من حيث بدئك كيف تؤذيه ببعض عاداتك، وهل تدبره تدبير عاقل حكيم، أو مستبد جاهل؟ وما خير الوسائل لإصلاح ما تقع فيه من أغلاط؟

وتدرج من هذا التأمل في ناحية أخرى نحو علاقتك بعقلك. وعلاقتك بالناس، واستعراض ما يكون منك ومنهم.

وارقّ إلى خطوة ثالثة تسائل فيها نفسك: ما غايتك وما مبادئك في الحياة؟ وهل وضعت لها خططاً؟ وما مقدار تقدمك إليها أو تأخرك عنها؟

سيسلمك ذلك - من غير شك - إلى خطوات أوسع، وتأمل أعمق حسب جهذك واستعدادك؛ وستكون لك في النهاية فلسفة لا من جنس فلسفة أفلاطون وأرسطو، ولكنها فلسفة شخصية قد بنيت على تأملك وشعورك لا على حفظك وقراءتك. وستتصل من هذا الطريق بأفق أوسع وملكوت أعلى.

في الحديث: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، ولعل هذا الضرب من التأمل ينبههم في حياتهم، من غير أن ينتظروا أن ينتبهوا بموتهم.

ربما كان هذا ضرباً من التصوف يتفق وروح العصر، وإن شئت فقل إنه نوع من التصوف على أحدث طراز وأبدع نمط، يبعث على الحياة لا الموت، ويدعو إلى النشاط والعلم لا إلى الخمول والسأم. ولعل الإنسان يجد في الركون إليه بعض أوقاته راحة مما رمتنا به المدنية الحاضرة من عناء، وما أرهقتنا من عنت. ولعلنا نستروح من هذا البرنامج نسيم الراحة فيراجعنا نشاطنا، وتثوب إليه قوتنا، وتعود إلينا نفوسنا.



مَلَقُ القادة

لست أعني بهذا العنوان أن يتملق الجمهور قاداتهم فيظهروا لهم الود والإعظام بحق وبغير حق، فذلك شيء قليل الخطر، فاتر الأثر، وإنما أعني أن يتملق القادة الرأي العام فيسيروا على هواه ويجروا مجراه، ويأتوا ما يحب، ويذروا ما يكره، فهذا هو الداء الدَّويّ والعلّة الفادحة.

ومن أسوأ ما أرى في الشرق في هذه الأيام هذه الظاهرة، ظاهرة أن يحسب القادة حساب الرأي العام أكثر مما يحسب الرأي العام حساب القادة.

هذه الظاهرة جلية واضحة في قادة العلم، فهناك أوساط تقدر العرب كل التقدير، وتعتقد أنهم في حكمهم عدلوا كل العدل، ولم يظلموا أي ظلم، فقاداتهم يتملقونهم ويستخدمون معارفهم للوصول إلى هذه النتائج التي ترضيهم، سواء رضي العلم أم لم يرض، وسواء أُرُصِل البحث إلى هذه النتائج أو إلى عكسها. وهناك أوساط تعبد كل غربي من عادات وتقاليده وآداب، فقاداتهم يختارون اللفظ الرشيق، والأسلوب الأنيق لتأييد هذه الآراء، ولا عليهم في ذلك أن كانوا يُحَقِّقون الحق أم يؤيدون الباطل.

وهي ظاهرة في قادة الأدب؛ فإن أحب الجمهور روايات الحب والغرام وألَّفوا فيها وأكثرها منها، وإن أدركوا أن تصفيق الجمهور يكون أشد كلما كان الحب أحدًا، تسابق الأدباء إلى أقصى ما يستطيعون من حدة وعنفة، ومهروا في أن يستنزفوا دموع المحبين، ويهيجوا عواطفهم، ويصلوا إلى أعماق قلوبهم. وإن كره الناس أدب القوة فويل لأدب القوة من الأدباء! هو سمج، وهو جاف، وهو لا قلب له؛ وإن كان الجمهور لا يقبل إلا على الأدب الرخيص، فكل المجالات أدب رخيص؛ لأنه كلما أسرف في الرخص غلا في الثمن؛ وإن بدأ الجمهور يتذوق الجِدَّ تحولوا إلى الجِدِّ وداروا معه حيث دار.

وهي ظاهرة في دعاة الإصلاح؛ فهم يرون - مثلاً - أن الشباب قوة فوق كل قوة، وهم عصب الأمة وإكسير الحياة، وفي استطاعتهم أن يرفعوا من شأوا إلى القمة، ويسقطوا من شأوا إلى الحضيض؛ فهم ينظمون لهم الدر في مديحهم وإعلاء شأنهم، وملثهم ثقة

بأنفسهم، فهم رجال المستقبل وعماد الحياة، وهم خير من آبائهم، وستكون الأمة في متهى الرقي يوم يكونون رجالها؛ وقد يكون هذا حقًا، ولكن للشباب أغلاطه الجسيمة التي تتناسب وهمنه، وله غروره واندفاعه، وله تهوره وإفراطه في الاعتداد بنفسه؛ فكان على المصلحين أن يكثروا القول في المعنيين على السواء، فيشجعوا وينقدوا، ويبشروا وينذروا، ويرغبوا ويرهبوا، حتى تتعادل قوى النفس، وحتى يشعروا بمحاسنهم ومساوئهم معًا؛ ولكن هؤلاء القادة - مع الأسف - وقَعوا فقط على النعمة التي تعجب الشباب وتحسمهم، ولم يجروا أن يجهروا بعيوبهم، ولا أن يقولوا - ولو تلميحًا - في مواضع النقص من نفوسهم؛ فكان لنا من ذلك شباب استرسلوا في الإيمان بقول الدعاة إلى أقصى حد، واعتقدوا أنهم كل شيء في الحياة، وأنهم فوق أن يسمعو نصيحة ناصح أو نقد ناقد؛ وكان هذا نتيجة لازمة بعد أن وقف القادة منهم هذا الموقف؛ وقد يكون هذا رد فعل للماضي أيضًا، فقد كان طالب العلم في الجيل السابق يقدس قول أستاذه، وهو وأستاذه يقدسان ما في الكتاب الذي يتلى؛ وكان الشاب يجلس للشيخ في قوله وفعله، لا يرى أن له صوتًا بجانب صوته، ولا رأيًا بجانب رأيه؛ فكان سلوك هذا الجيل انتقامًا من الجيل السابق، وذهابًا في الإفراط يعادل إفراط آبائه؛ ولكن أظن أنا وصلنا إلى حد يجعلنا نفكر جدًّا في تثبيت هذه الذبذبة ووقفها الموقف الحق.

إن وقوف القيادة من الجمهور موقف الملق قلب للوضع؛ فالعالم إذا قال برأي الناس لم يكن لعلمه قيمة، والمصلح إذا دعا إلى ما عليه الناس لم يكن مصلحًا.

إنني أفهم هذا الوضع في التاجر يسترضي، الجمهور؛ لأن نجاحه في تجارته يتوقف على رضاهم، وأفهم هذا في المغني يقول ما يعجب الناس؛ لأنه نصَّب نفسه لإرضائهم، واستخراج إعجابهم؛ ولكني لا أفهم هذا في قائد الجيش، فإن له مهمةً أخرى، وهو يظفر بخصمه؛ فلو كان همه أن يسترضي جنده لا أن ينتصر على عدوه، ما استحق لقب القيادة لحظة، وكان الوضع الحقيقي أن الجنده هم القادة والقادة هم الجنده.

كذلك الشأن في قائد العلم وقائد الأدب، والمصلح الاجتماعي؛ فلكل منهم غرض يرمي إليه في علمه أو أدبه أو إصلاحه، وله خطة يريد أن يحمل الناس عليها رضوا أم كرهوا.

بل لا يعدُّ المصلح مصلحًا حتى يبنه الناس من غفلتهم، يحملهم على أن يتركوا ما ألفوا من ضار، أو يعتنقوا ما كرهوا من صالح، وهو في أغلب أمره مغضوب عليه ممقوت. واصطلاح الجمهور والمصلحين ليس علامة تبشر بخير، بل هي في الغالب تدل على تراجع من المصلح وانتصار للعامة.

وقد كان المصلحون في الشرق إلى عهد قريب أشد الناس تمبًا في الحياة، وأكثر تبرمًا بالجمهور؛ وأقربهم إلى عهدنا جمال الدين ومحمد عبده وقاسم أمين، لقوا في دعوتهم من العذاب ألوانًا، ولم يوقفوا حقهم إلا بعد أن وافاهم الموت. أما اليوم، فلست أرى حركة عنيفة بين القادة والرأي العام، ولا بين المصلح ومن يراد إصلاحه؛ وربما كان سبب ذلك أن القائد ينظر إلى نفسه أولًا، وقبل كل شيء، وآخر كل شيء، قصد إلى أن يصفق له أكثر مما قصد لخدمة الحق، وقد وصل إلى درجة من إعجاب الجمهور يريد أن يزيدا أو يحتفظ بها، قد خلع ثياب القائد، وارتدى لباس التاجر؛ يبحث عما يعجبهم ليقول فيه شعره أو يكتب فيه مقالته، أو يطنب في وصفه، وبحث عما يسوهم لحمل عليه حملة شعواء بقلمه أو لسانه، كما يبحث تاجر الأزياء عن آخر طراز في الزي يقبل الناس على شرائه.

تلك أشد حالات الانحطاط في القيادة؛ فأول درس يتلقاه القائد أن يكون قليل الاهتمام بشخصه، كثير الاهتمام بالغرض الذي يرمي إليه في الإصلاح، سواء أكان إصلاحًا لغويًا أو أدبيًا أو اجتماعيًا أو دينيًا، وأن ينظر إلى كل ما يجري حوله في هدوء، لا يسره إلا أن يرى الناس اقتربوا من غرضه ولو بسببه، ويضحى بالشهرة فتبعه الشهرة، ويضحى بالحظ فيخدمه الحظ؛ بل سواء عليه عُرف أم لم يُعرف، وسواء عليه احتقر أم كرم، ما دام سائرًا على المنهج الذي رسم، لا يشعر بأرجحية إلا أن يصل إلى غرضه، أو يقرب منه؛ يحب المنتصرين لرأيه ويرحم الناقمين عليه، يرفض أن يلبس تاج الفخر إلا أن يكون من نسيج ما سعى إلى تحقيقه؛ إن كان هذا أول درس يتعلمه القائد فهو آخر درس أيضًا.

أخشى أن يكون قادة الرأي فينا قد ملؤوا المقاومة فاستسلموا، وأن يكونوا قد استصحبوا الغاية فاستناموا، وأن يكونوا قد وقفوا مترددين قليلًا بين عذاب الضمير وعذاب المعارضة فاحتملوا الأول، وأن يكونوا لطلول ما لقوا قد رغبوا عن النظر إلى الأمام، والتفتوا وراءهم إلى الرأي العام، فساروا أمامه في الطريق الذي يجبه هو لا الذي يجبونه هم، إن كان هذا، فيا لها من هزيمة!

أنى لنا بقيادة في الرأي لا يتملقون إلا الحق؟



اللون الأصفر

لفت نظري - وأنا أدرس الحياة الاجتماعية في العصر العباسي - ما رأيت من كثرة ما كتب عن اللون الأصفر في هذا العصر، وحلوله محلًا كبيرًا غطى على كل الألوان الأخرى، وكثرة ما قيل فيه من أدب، فرأيت أن أعرض على القراء شيئًا منه، وأترك لعلماء الجمال ما يدل عليه انتشار اللون الأصفر في الشعوب من تحديد درجة الذوق في الرقي، وعلاقته بانتشار الخلاعة، ودلالته على مقدار ما وصلت إليه الأمة من حضارة.



رأيت العراقيين هاموا باللون الأصفر، وتفزلوا بالوجوه الصُّفر، وصبغوا ثيابهم بالصفرة، وافتنوا بالزهور الصفرة، وأكثروا من اتخاذ الطعوم الصفرة، ومدحوا الجواهر الصفرة، وهكذا.

روى الجاحظ أن من الأمثلة المشهورة قولهم: «أهلك النساء الأصفران: الذهب والزعفران»، وهذا يدل على غرام النساء باللون الأصفر، وظهور هذا الغرام بحبهن للذهب والزعفران. أما حبهن للذهب فقلونه، ولأنه خير أنواع المال. وأما الزعفران فقد كان له سلطان في بغداد أي سلطان، حتى لو سميت بغداد في ذلك العصر مدينة الزعفران لم تُبعد؛ وقد جعلوا له قوة سحرية فقالوا: «إنه إذا كان في بيت لا يدخله سام أبرص»، وإذا حسن فهي عينهم شيء أصفر شبهه بلون الزعفران كما قال آدم بن عبد العزيز [من الوافر]:

شَرِبْتُ عَلَى تَدَكُّرِ عَيْشِي كِنْرِي

شَرِبْتُ أَلْوَنُهُ كَالزُّعْفَرَانِ

وأكثروا من تلوين الطعام به. قال بديع الزمان في إحدى مقاماته: «ومعنا على الطعام رجل تسافر يده على الخوان، وتأخذ وجوه الزعفران».

وكان البغداديون يلونون الطعام ويكرهون أن يقدموه بلا تلوين، ويسمون الطعوم غير الملونة «الطعوم المعتدة» تشبيهاً بالمرأة في العتة؛ لأنهم يكرهون منها أن تلبس الثياب الملونة، فكانوا يلونون الطعام بالزعفران وبالصفر وهو أصفر أيضًا.

وصبغوا بالزعفران ملابسهم. حكى أن الرشيد دخل على أخته عليّة بنت المهدي في يوم قاتظ، فوجدها قد صبغت ثياباً بزعفران وصندل وجعلتها على الحبال لتجف، فجعلت الريح تمر على الثياب فتحمل منها ريحاً بليّلة عطرة، فوجد لذلك راحة من الحر.

وكتب جارية على قباء معصفر [من الوافر]:

وَمَا الْبَدْرُ الْمُنِيرُ إِذَا تَجَلَّى

هُدُوا حِينَ يَنْزِلُ بِالْمِرَاقِ

بِأَخْمَنِ مِنْ بُثَيْنَةَ يَوْمَ قَامَتْ

تَهَادَى فِي مَعْزَفَرَةٍ رِقَاقِ

وقد كثرت أسماء الثياب الصفر فموا:

التُّخْمَةُ: الثياب المخططة بالصفرة.

والرُّدَاعَةُ: القميص لُتَمَع بالزعفران والطيب.

والسَّبْيَةُ: نسبة إلى سَبَن، قرية بناوحي بغداد، وعلى ثياب من حرير فيها أمثال الأترج (الأصفر).

والثياب المحرّضة: وهي المصبوغة بالإخريض، وهو العصفر.

والثوب المُمَصَّر: قيل: هو المصبوغ بصفرة خفيفة.

والثوب المُوَرَّس: المصبوغ بالوَرَّس، وهو نبت أصفر يصبح به.

وأكثر ما كانت العصائب التي تتزين بها النساء مصبوغة بالزعفران، وثبتت بخيوط من حرير، وطرزت بسلوك من ذهب.

وقالوا: أجمل شيء غلالة معصفرة على جارية.

وحكى التنوخي في نشوار المحاضرة «أن الخليفة المتوكل اشتهى أن يجعل كل ما تقع عليه عينه في يوم من أيام شربه أصفر، فنصبت له قبة صندل مذهبة مجللة ببدياج أصفر، مفروشة ببدياج أصفر، وجعل بين يديه الدستبو⁽¹⁾ والأترج الأصفر وشراب أصفر من صواني

(1) هكذا في الأصل، ولعله الدستبوية، وهو بطيخ أصفر صغير مستطيل.

ذهب، ولم يُحضر من جواريه إلا الصفر، عليهم ثياب قصب صفر، وكانت القبة منصوبة على بركة مرصعة يجري فيها الماء، فأمر أن يجعل في مجاري الماء إليها الزعفران على قدر ليصفر الماء، ويجري من البركة أصفر، ففعل ذلك وطال شربه، فنقد ما كان عندهم من الزعفران، فاستعملوا العصفر، ولم يُقدروا أنه ينقد قبل سكره فنقد، فلما لم يبق إلا قليل عرفوه وخافوا أن يفضب إن انقطع... فلما أخبروه أنكروا أنهم لم يشترؤا قَدْرًا عظيمًا، وقال: إن انقطع هذا تنقص يومي، فخذوا الثياب المعصفرة بالقصب فانقعوها في مجرى الماء ليصبح لونه بما فيها من الصيغ... فحسب ما لزم ذلك من الزعفران والعصفر ومن الثياب التي هلكت فكان خمسين ألف دينار.

ونسوا إلى أفلاطون أنه قال: إن رائحة الزعفران تسكن الغضب، وإذا قرن اللون الأحمر بالأصفر تحركت القوة المشقية.

ولإعجابهم باللباس المعصفر أو المزعفر شبهوا به الخمر، فقال ابن وكيع [من الكامل]:
فَأَشْرَبَ مَعْصَفَرَةَ الْقَمِيصِ سُلَافَةً

مِن صِنْمَةِ الْبَرْدَانِ أَوْ قَطْرُئُلِ

وقال ابن المعتز [من الخفيف]:

لَبَسْتُ مَعْصَفَرَةَ فَنَمْتُ مِنْ

أَغْيُنٍ قَدْ رَأَيْتُهَا وَعَقُولِ

مِثْلَ قَمِيصِ الْفُرُوبِ تَمَحَّبُ ذِيلاً

صَبَّأَتْهُ بِزَعْفَرَانِ الْأَصِيلِ⁽¹⁾

وقال ابن الرومي في وصف شواء [من الكامل]:

وَسَمِيظَةٍ صَفْرَاءَ دِينَارِيٍّ تَمْنَا وَلَوْ نَا زَلَّهَا لَكَ حَزْوُورٌ⁽²⁾

وأكثرنا من مدح المرأة الصفراء واستحسنوها، ففي الأغاني أن مُتِّمِ الهاشمية، ومحبوب المتوكلية، ودنانير الريمكية، كن صفراء مولدات، وسميت دنانير بذلك لصفرتها. ومدحوا الزهور الصفراء والثمار الصفراء.

فمدحوا الأذْرِيون، وهو زهر أصفر وفي وسطه خمل أسود، قال فيه ابن المعتز [من مجزوء الرجز]:

(2) ديوانه 3/ 56.

(1) ديوانه 1/ 372.

كَسَانُ أَذْرِي وَنَهَا
وَالكُفْمُنُ فِيهِ كَالْيَنَةِ
مَسْدَاهُنَّ مِّنْ ذَهَبٍ
فِيهِ بِقَابَا غَالِيَةً⁽¹⁾
كما مدحوا «الجيري» وهو المثنور الأصفر.

وكان عندهم نوع من الياسمين أصفر قال فيه الشاعر [من المنسرح]:

كَأَنَّمَا الْيَاسْمِينُ حِينَ بَدَا
يُشْرِقُ مِنْ جَوَانِبِ الْكُثْبِ
عَمَّا كَرُّ الرُّومِ نَازَلَتْ بِلَدًا
وَكُلَّ صُنْبَانِهَا مِنَ الذُّعْبِ
ومدحوا التفاح الأصفر والخوخ الأصفر.

وتغزلوا بصفرة الخمر فقال أبو نواس [من البيط]:

صَفْرَاءُ لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانَ سَاحَتِهَا
لَسَوْمَتُهَا حَجَرًا مَسْتَهْ مَرَاءُ⁽²⁾
ويقول آدم بن عبدالعزيز [من مجزوء الرمل]:

اسْقِنِي وَأَسْقِنِي غَلِيلِي
فِي مَدَى الْغَلِيلِ الطَّوِيلِ
لَسَوْنِهَا أَصْفَرُ صَافٍ
وَهَيَّ كَالْمَيْسِكِ الْفَتِيلِ

وبالغوا في حب الصفرة حتى كانت القينة أحياناً تلبس الشياح المعصفرة أو المزعفرة،
وتطلي ما ظهر من يديها ومن عنقها بالورس.

روى بعضهم قال: «رأيت جارية ببغداد وقد طلعت يديها بالورس، وفي عنقها طبل، وهي
تنشد [من الوافر]:

(2) ديوانه ص 22.

(1) ديوانه 1/ 413 - 414.

مَحَايِسُهَا يَبْهَامُ لَلْمَنَاهَا

مُزَيَّنَةٌ بِأَنْوَاعِ السُّطُوبِ

وكثيرًا ما قرنوا هذا اللون بالدلالة على الميل إلى الشهوات والفجور، ورمزوا للخليع

بقولهم: إنه «يلبس المورس».

هذه ظاهرة غريبة تستحق الدرس، وأحق الناس بالفتوى فيها علماء الجمال الاجتماعي.

* * *

الليل

في ليلة حالكة السواد، بعدتْ عن ضوضاء المدينة إلى مكان قصيٍّ على شاطئ البحر،
أهرب بنفسي من جرائيم المدينة ووباء الحضارة، وأغسلها من أدران التقاليد والمواضعات،
وأطهرها بالانغماس في عالم اللانهاية: في السماء والماء والجو الفسيح الذي لا يحده حد
ولا ينتهي إلى غاية.

غاب فيها القمر فلعبت النجوم، ولو طلع لكسفها وهي أكبر منه حجمًا، وأعظم قدرًا،
والمع ضوءًا، ولكن دنيانا هذه يسود فيها التهويش حتى في القمر والنجوم.

كان سواد هذه الليلة أحب إلى نفسي من ضوء الشمس ونور القمر، فللنفس حالات تنبسط
فيها، فيعجبها البحر الهائج، والوسط المائج، واللون الأبيض والأحمر، والنكتة اللاذعة،
وتقبض فتانس إلى الليل الساكن، والوحدة المريحة، والسكون العميق، واللون القاتم.



لك الله أيها الليل! فما زلت بالفن حتى ملكته واحتوته، فجعل يشيد بذكرك، ويرفع من
شأنك، حتى لم تجعل لأخيك النهار نصيبًا يقاس بنصيبك، فاقسمتما الزمان قسمة عادلة،
واقسمتما الفن قسمة جائرة!

فالمغني يقصر مناداته عليك، ولا يلتفت في هتافه إلا إليك، فإذا غنّى بالليل نادى الليل،
وإذا غنّى بالنهار لم يخجل فنادى الليل أيضًا، والآلات كلها تتبعه فتردد على أوتارها ما رده
المغني بكلماته؛ ثم كان أسمك على قلته وضوئته أداة طيعة في صوت المغني يوقع عليها ما
شاء من نغمات: مرحة وحزينة، ومديدة وقصيرة، وعالية وهائنة، وباعثة للقوة والبأس
والأمل، وداعية إلى الضعف والخمول والكسل.

وحتى المصور! لماذا شغف برسم غروب الشمس أكثر مما شغف بطلوعها؟ ما ذلك إلا
لأن غروبها إيدان بقدمك وارتقاب لزورتك.

أما الأدب فله فيه الباع الطويل والقول الذي لا ينتهي. تداولت عليه الأدباء، فنقموا منه
حيثًا، وتدللوا له حيثًا، من عهد الأستاذ امرئ القيس إذ يقول [من الطويل]:

فيا لك من ليلٍ كأنَّ نجومَهُ

بِكُلِّ مُنْجَارٍ أُنْفِثِلِي تُسَدُّث بِبَيْدُئِلِي⁽¹⁾

إلى عهد الأستاذ محمد عبدالوهاب إذ يقول:

«الله يا ليل نجينا؛ وتسبل ستارك علينا».

شكوا طوله وتفتنوا في ذلك ما شاؤوا، فتخيلوا أن نجومه شدت بالحبال، وربطت في الجبال، أو أن النهار ضلَّ طريقه، فظلَّ الليل لا يبرح ولا يتزحزح، أو أن النجوم حارت لا تدري أنتيامن أم تياسر، فوقفت، فوقف الليل بجانبها. وشكوا قصره فأبدعوا في ذلك أيما إبداع، فشبوه بعارض البرق، وأنكروا من قصره وجوده.

كان هؤلاء الذين يشكون طوله ويشكون قصره يتحدثون بمعاطفهم، ويترجمون عن مشاعرهم؛ فجاه قوم على أثرهم يتحدثون بعقولهم، فيقول الفرزدق [من الطويل]:

يَقُولُونَ طَالَ اللَّيْلُ وَاللَّيْلُ لَمْ يَطْلُ

وَلَكِنْ مَنْ يَبْكِي مِنَ السُّؤْقِ يَسْهَرُ

ويقول ابن بسام [من السريع]:

لَا أَظْلَمُ اللَّيْلَ وَلَا أَدْعِي أَنْ نَجُومَ اللَّيْلِ لَيْسَتْ تَغُورُ

لَيْلِي كَمَا شَاءَتْ فَإِنْ لَمْ تَجُدْ طَالَ، وَإِنْ جَادَتْ فَلَيْلِي قَصِيرُ

* * *

أيها الليل! كم لفتت ثوبك على متناقضات: حزن على ميت، وسرور لميلاد، ومحَب مهجور يشكو طولك، ومحَب واصل يشكو قصرك، وعابد متهجّد بناجي ربه، وداعر فاجر يبغي حظه، ودمعة حرّى تسيلها أمّ ولهُي بجانب سرير مريض، وضحكة صارخة تخرج من قم سكير عرييد؛ ومجلس أنس تتجاوب فيه الأقداح والأوتار؛ ويلبس فيه الليل ثوب النهار، بين بدور، وكاسات تدور، كأنه مسرح صغير تمثل فيه الجنة بصنوف نعيمها، أو معرض تعرض فيه الملاهي بشتى ألوانها؛ ومجلس بؤس تتجاوب فيه الزقزقات والحسرات، وتتساقط فيه النفوس، قد شَرِقُوا فيه بدموعهم، وتلظى الهمم في ضلوعهم، فهم بين كاسف بال، وساهم طرف، ومنقبض صدر، ولهيف قلب.

(1) ديوانه ص 19.

يتربك السارق ليحتمي بسوادك في سرقة، والعاشق ليفر في سكونك بعشيقته، والناسك ليتهل إلى الله في صلواته، ويتحد معه في مناجاته، والشاعر لينظم شجونه في قصيدته، والملحن ليوقع لحنه على قيثارته، والسياسي ليدبر مؤامراته، والعالم ليفكر في نظرياته.



ولكن لماذا استأثرت بكل هذا والنهار فسيمك في الخدمات ، وعديلك في الحياة، هو أشد منك حياة وأكثر قوة، فسلطانه الشمس وسلطانك القمر، وسلاحه الضوء وسلاحك الظلام، وشعاره البياض وشعارك السواد، وهو مبصر وأنت أعمى، وطبيعته الحركة وطبيعتك السكون، وهو يدعو إلى النشاط والعمل، وأنت تدعو إلى الخمول والكسل؟ ولكن شاء الله أن يمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ويجعلهم أئمة ويجعلهم الوارثين، فجعل من قوة النهار ضعفًا، ومن ضعفك قوة.

انتهزت فرصة السكون الذي منحك الله، فجعلت منه حركة دونها حركة النهار، فحركته حركة جسم وآلات، وحركتك حركة عواطف وانفعالات، وشتان ما بينهما! لقد أطلق الناس مصابته، ولم يطبقوا مصابك، فقال الشاعر [من الطويل]:

وَحُمِلْتُ زَفْرَاتِ الضُّحَى فَأَطَفْتُهَا وَمَا لِي بِزَفْرَاتِ الْعَيْشِيِّ يَدَانِ⁽¹⁾

واستعنت بسلطان الحب فجعلته من أعوانك، وأسرت العواطف فاتخذتها من خدامك، فلما اجتمع لك الحب والعواطف نازلت بها الزمان، وغلبت بها كل سلطان؛ فالوصل لا يلد إلا في ظلك، والهجر لا يلدع إلا في كنفك، والسرور لا يشع إلا في حضرتك، والألم لا يضى إلا في هدأتك.

من تعب في النهار وجد فيك راحته، ومن أتعبته الحركة نيم فيك بسكونك، ولكن من تعب فيك لم يجد في النهار عوضًا عنك، ولم يرضَ به بديلًا منك.



جالت هذه المعاني في فكري، وامتلات بعظم الليل نفسي، فمنَّ علي بنومة لذيدة هادئة عميقة، فقابل جميل ثنائي بجميل صنعه، وأدى فريضة شكري بجزيل فضله.



(1) البيت لعروة بن حزام في غزاة الأدب 380/3.

فقدان الثقة

لعل أسوأ ما تُمنَى به أمة أن يفقد أفرادها الثقة بعضهم ببعض. فقدان الثقة يجعل الأمة فردًا، والثقة تجعل الفرد أمة. الثقة تجعل الأجزاء كتلة، وفقدانها يجعل الكتلة أجزاءً غير صالحة للالتئام، بل يجعل أجزائها متنافرة متعادية توجه كل قوتها للوقاية والنكابة.

كم من الزمن ومن المال ومن النظم ومن الخطط تنفق إذا فقدت الثقة؟ ثم هي لا تُقنى شيئًا ولا تعيد ثقة.

تصوّر أسرة فقدَ الزوج فيها ثقتَه بزوجه، والزوجة بزوجها، ثم تصوّر كيف تكون حياتها: نزاع دائم، وسوء ظن متبادل، وانتظار للزمن ليتم الخراب.

وهكذا الشأن في كل مجتمع: في المدرسة، في الجيش، في الحزب، في القرية، في الأمة.

بل ما لنا نذهب بعيدًا والإنسان نفسه إذا فقد الثقة بنفسه فقد نفسه؟ فلا يستطيع الكاتب أن يكون كاتبًا مجيدًا ولا الشاعر أن يكون شاعرًا متفوقًا، ولا أي عالم وصانع يجيد علمه وصناعته إلا إذا وثق بنفسه لدرجة ما؛ وكم من الكفايات ضاعت هباءً، لأن أصحابها فقدوا ثقتهم بأنفسهم، واعتقدوا أنهم لا يحسنون صنعًا ولا يجيدون عملًا.

وكل ما ترى من أعراض الفشل في أمة سببه فقدان الثقة؛ فالحزب ينهار يوم يفقد الأعضاء ثقتهم بعضهم ببعض، والشركة تنهار يوم يتعامل أفرادها على أساس فقدان الثقة، والمدرسة تفشل يوم لا يثق الطلبة بأساتذتهم والأساتذة بطلبتهم، وكل جماعة تفنى يوم يتم فيها فقدان الثقة.

كل نظمنا - على ما يظهر - مبنية على فقدان الثقة؛ فوظائف «المفتشين» في جميع مصالح الحكومة والشركات أصبحت مؤسسة على فقدان الثقة، فالمفتش في الترام والسيارات العامة مبناه ضعف الثقة «بالكمساري»، ومفتش المالية يراقب حركات مرؤوسيه

حتى لا يختلسوا أو يزوروا، ومفتشو الوزارات يرون إلى أي حد يطبق الموظفون تعاليم الوزارة.

قد كان الظن بالمفتشين أن يؤديوا عملاً آخر غير هذا، وهو أن يشرفوا على عمل المرؤوسين ليوجهوهم وجهة صالحة، ويتعاونوا معهم على رسم الخطة القومية، ويصححوا الخطأ، ويكملوا النقص، ولكنهم - في الأغلب - وقفوا فقط موقف الضابط يضبط الجريمة، والصائد يربق الفريسة، لا موقف الهادي المرشد والناصح الأمين.

فإن أردت «بنذا» واحدًا من «بنود» ما ينفق من الأموال في سبيل عدم الثقة، فاجمع مرتبات المفتشين في جميع مصالح الحكومة.

وليس الأمر مقصورًا على هؤلاء، فالمراجعون ومراجعو المراجعين، والأوراق تمر من يد إلى يد، ومن قلم إلى قلم، ومن مصلحة إلى مصلحة، ومن وزارة إلى وزارة. كل ذلك له أسباب، أهمها «فقدان الثقة».

وإن شئت حصر ما يستهلك من الأموال لفقدان الثقة، فلا تكفب بمرتبات المفتشين، بل أضف إليها مرتبات كل هؤلاء الذين ذكرنا، فلو قلنا إن نصف مرتبات الموظفين ينفق في سبيل فقدان الثقة لم نبعد.

وليست المصيبة كلها في الأموال، فلو كنا نقدر للزمان قيمة كثيرنا من الأمم، لاستفعلنا ما يستوجب فقدان الثقة من أيام وشهور وسنين تضيع في إجراءات وتدقيقات ومراجعات ومناقضات وتعليقات مبناهها كلها «فقدان الثقة».

ثم هناك عقول للتابعين وكبار أولي الأمر في الأمة تفكر ثم تفكر، وتقدر ثم تقدر، وتضع الخطط تلو الخطط، والقوانين واللوائح والمنشورات تلو القوانين واللوائح والمنشورات، ويخيل إليها أنها بما فعلت تأمن الخيانة والسرقه والتزوير، وتظن بذلك أنها تعالج ما فسد وتصلح ما اختل، وهي إنما تزيد بذلك في «فقدان الثقة».

أضعف إلى هذا ما تسبغه هذه المظاهر كلها على نفسية الموظف، فهو يرى كل هذه النظم واللوائح والقوانين والمراجعات والمناقضات، فيشعر أنها إنما شرعت له ومن أجله. وبسبب فقدان الثقة به، وأنها كلها تنظر إليه كلص وكمجرم وكمزور فيفقد الثقة بنفسه، ويعمل

في حدود ما رسم له، ويشعر بالسلطان عليه فلا يجرؤ على التفكير بعقله. ولا يجرؤ على تحمل تبعه، ويفرّ من البت في الأمور ما وسعه الفرار، حتى يكون بمأمن دائم من الأسئلة والمناقضات. وهذا هو سر ما نراه من بطء في العمل، وركود في الحركة، وضياح لمصالح الناس؛ إذ لا شيء يبعث الثقة في المرؤوس مثل أن يثق به الرئيس، ولا شيء يبعث الحيرة والارتباك والاضطراب إلا ما يشعر به من «فقدان الثقة».

أنا كفيل بأننا لو قلبنا كل هذه النظم رأساً على عقب وهدمناها من أسسها وأزلنا أنقاضها، ثم بنيناها على أسس جديدة من الثقة البحتة، ما خسرنا من الأموال وما خسرنا من الأزمان والأنفس ما نخسر الآن، ولو كثرت اللصوص وكثر الخائون والمزورون.

هَبْ أنا فتحنا مكتبة وأسسنا نظامها على الثقة بالموظفين والمتريدين من المطالعين، فاستغنينا عن مراقب واستغنينا عن مراجع واستغنينا عن مفتش وهكذا، واكتفينا بمعير للكتب و«فتى» يضع الكتب كل يوم في أماكنها، فماذا يكون الشأن وماذا يكون حسابنا في المكسب والخسارة؟ لا شك أننا سنفقد كتباً يسرقها بعض المتريدين، وهذا هو كل الخسارة؛ ولكننا بجانب ذلك نوفر مرتبات كاتب ومراقب ومفتش، ونوفر أزماناً طويلة تصرف في عمليات الجرد والحصر، ونشر الثقة بين المطالعين، ونشعرهم بأن المكتبة في حمايتهم هم وتحت إشرافهم، فنتمي فيهم الشعور بالتبعية؛ فإذا كان هذا مكسبنا وهذه كل خسارتنا، فإلى النار هذه الكتب المفقودة، و«حيث عين كل من ينظر في عمليات الحساب إليها وحدها، ولا ينظر إلى كل هذه الأرباح التي ربحناها.

وهذا المثل الصغير يمكن تطبيقه تمام التطبيق على الأعمال الكبيرة في المصالح المختلفة. بل إنني أشترى نشر الثقة بين الناس وتسهيل الأعمال، وشعور الناس بالطمأنينة بأي ثمن، بل لو أن التجارب دلت على أن ما نفقد من الأموال أكثر مما نربح إذا أسسنا النظم على أساس الثقة لاستمررت في تجربتي ونظريتي، وأمنت بوجود الانتظار على هذا الأساس الجديد، حتى يذهب هذا الجيل الذي أفسده النظام القديم، وقضى على نفسه وعلى شعوره، ولأنظر جيلاً جديداً نشأ في أحضان «الثقة» والشعور بالواجب وبالتبعية وبالحرية في العمل في دائرة ضيقة من القوانين المعقولة.

وهكذا الشأن في جميع الأمور السياسية والاجتماعية؛ فتقة أفراد الحزب بعضهم ببعض - ولو مراعاة للمصلحة - أضمن للنجاح، وأقرب لتحقيق الغرض؛ وثقة الجمعية برئيسها،

والرئيس بأعضائها - ولو تصنّفًا - أقرب لأن يتقلب التصنع خُلقًا.

وقد رأينا - دائمًا - أن العدوى في المعاني كالعدوى في المحسوسات؛ فكما أن التناؤب يبعث التناؤب، والضحك يبعث الضحك، فكذلك الثقة تبعث الثقة، وعدمها يبعث عدمها. وبعد، فلا تزال ترن في أذني كلمة سمعتها من أستاذ إنجليزي كان في الجامعة: «إذا كنتم لا تريدون أن تولوا أموركم الأجنبي، ولا تمنحون ثقتكم المصري، فكيف تعيشون؟».



كيمياء الأفكار والعواطف

كان القدماء يفهمون من «الكيمياء» الإكسير المشهود الذي إذا عُثر عليه وأضيف إلى الزئبق أو الفضة بكمية محددة، تحت حرارة معينة، انقلب الزئبق أو الفضة ذهبًا إبريزًا.

وليس يعنينا هنا أن نبين ما أنفق الناس من جهد في الوصول إليه ثم لم يصلوا، ولا ما أنفقوا من مال وزمان في سبيل العثور عليه ثم لم يعثروا، ولا ما ملئت به كتب الفلسفة الإسلامية من جدل في إمكان ذلك أو استحاله.

إنما يعنينا هنا أن نقول إن العلماء والأدباء نقلوا استعمال هذه الكلمة إلى المعاني بعد أن كانت مقصورة على المادة؛ فسمى «الغزالي» كتابًا من كتبه «كيمياء السعادة» يعني بذلك الإكسير الروحي الذي إذا عثر عليه إنسان حظي بالسعادة.

وقد استعملها ابن الرومي استعمالًا ظريفيًا في معنى قريب من هذا، فقال يهجو أبا الصقر [من الخفيف]:

عَجِبَ النَّاسُ مِنْ أَبِي الصَّقْرِ إِذْ وَ لَيْ - بَعْدَ الإِجَارَةِ - الدِّيَوَانَا
إِنَّ لِلْجَدِّ كِيمِيَاءَ إِذَا مَا مَسَّ كَلْبًا أَحَالَهُ إِنْسَانَا
يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ كَمَا شَاءَ مَتَى شَاءَ كَانْنَا مَا كَانَا⁽¹⁾

* * *

ثم سار الزمن الذي يغير كل شيء، فغير - فيما غيره - مدلول كلمة «الكيمياء» وجعله فسيحًا للطبيعة؛ فكما أن الطبيعة اقتصت بدراسة الظواهر التي تغير صفات الأشياء ولا تغير جوهرها، اقتصت الكيمياء بدراسة الظواهر التي تغير جوهر الأشياء، فاتسع مدلولها، وصار آخر ما تفكر فيه تحويل المعادن إلى ذهب إن كانت تفكر فيه.

(1) ديوانه 297/6.

والحق أن هناك كيمياء في الأفكار والعواطف تشبه تلك التي في المادة، إلا أنها أعقد منها، وأصعب حلًا، وأغمض اكتشافًا. وإلى الآن لم توضع كتب - على ما أعلم - في كيمياء المعاني على كثرة ما وضع في كيمياء المادة، وإن كانت كتب علم النفس أحيانًا تلمس هذا الموضوع مسًا رقيقًا.



فلكيمياء الأفكار والعواطف فصول وأبواب لا عداد لها، قد ينطق عليها في كثير من الأحيان فصول الكيمياء المادية وأبوابها؛ ففي كيمياء المعاني ترشيح وتبخير وذوبان كالتي في كيمياء المادة، وفيها تبلور وتقطير، وفيها عناصر ومركبات ومخاليط، وفيها أحماض وأملاح وقواعد، وفيها جزيئات وذرات لها أوزان وكشافات. ولها رموز وقوانين أدق من رموز الكيمياء المادية وقوانينها، ولها معادلات أصعب حلًا وأبعد مثالًا.

هل علمت - مثلًا - أن الماء يتكون من غازي الأوكسجين والهيدروجين بنسبة واحد من الأول واثنين من الثاني باعتبار الحجم؟ فكذلك الشأن في الأفكار والعواطف، فقد يكون لديك فكرة من نوع ما، أو عاطفة من نوع ما، ثم تسمع فكرة من محدث، أو تقرأ فكرة في كتاب، وتكون فكرتك من وزن خاص، والفكرة التي سمعتها أو قرأتها من وزن آخر، فتتحد هاتان الفكرتان، وتتولد منهما فكرة جديدة لا هي من النوع الأول وحده، بل هي نوع خاص، علاقته بالفكرتين كعلاقة الماء بالأوكسجين والهيدروجين.

وهل علمت أنك إذا ملأت فارورة ثلثها بالأوكسجين وثلثيها بالهيدروجين ثم قربت فوهتها من لهب تسمع لذلك دويًا هائلًا؟ كذلك الشأن في العواطف، فقد يكون لديك عاطفة من نوع خاص، ثم تسمع خطبة من نوع يناسبها، فتنفجر نفسك لهذا الاتحاد انفجارًا هائلًا، وتحس نارًا تملأ نفسك وتذكي حسك. أوليس الغضب - يحمم وجه صاحبه وتتفقد عيناه، ويجعله يقذف الكلمات الحادة العنيفة، ولا تهدأ نائثرته حتى ينتقم - ضربًا من ضروب هذا التفاعل الذي يشبه تفاعل الغازين؟ أوليست الحماسة - تدفع الجندي ليرمي بنفسه في خط النار، ولا يقيم للحياة وزنًا - أثرًا من آثار ما يسمع من كلمات القائد وما يشعر من جو بيئة؟ أوليس الحب - يذيب النفس، ويرهف الحس، ويملا القلب أسى حينًا، وفرحًا وغبطة حينًا - إلا نوعًا من هذا التفاعل دونه التفاعل المادي والاتحاد الكيمائي؟

وكل ما ندرك من فرق بين التفاعل المادي والتفاعل الروحي أنا استطعنا أن نخضع المادة

لبساطتها، فنحلل أجزائها بالكهرباء أو ما أشبهها، ونقيس مقدار العنصرين أو العناصر المتحدة، ونعرف مقدار كل منها، ونرصد أثر التفاعل، أما في الأفكار والعواطف فليس الأمر بهذه السهولة، فلكل إنسان آراؤه وعواطفه، وهي تختلف فيما بينها كل الاختلاف، في جوهرها، وفي قابليتها لأفكار الآخرين وعواطفهم؛ فقد نلقي الكلمة على عدد محدود من الناس فنشعر بأن أثرها عند كل إنسان يخالف أثرها عند الباقين، كضوء النهار يفتح أعيننا ويغمض عين الخفاش؛ وقد يقرأ شخص كتابًا فيزعم أنه غيّر مجرى حياته، وقلب تفكيره رأسًا على عقب، وألهمه من المعاني ما استحال بها إنسانًا آخر، وأحدث في نفسه ثورة فكرية لم يحدثها أي كتاب غيره، وقرؤه إنسانًا آخر فلا يشعر هذا الشعور ولا قريبًا منه، لا يحس له ميزة ولا يجد له طعمًا. وهذا بعينه ما يحدث في الأجسام، تقرب عود ثقاب مشتعل من ورق فيشتعل، وتقربه من ثلج فيذوب، وتقربه من رخام فلا يشتعل ولا يذوب. وأؤكد لك أن الرواية تعرض في السينما أو تلقى في المسرح على عدد كبير من الناس تؤثر في كل ناظر بمقدار لا يتفق تمامًا وأثر الباقين، وإن كانت واحدة وممثلوها متحدثين، فإن هناك عاملًا آخر من عوامل الوزن مختلفًا كل الاختلاف، وهو عواطف الناظر وآراؤه، وأن نتيجة التفاعل تختلف دائمًا باختلاف أحد الممزوجين المتفاعلين.

إن أردت التوسع في تطبيق هذه النظرية وجدت القول ذا سعة؛ فالبائع الناجح في المتجر ليس هو الذي يكثر الكلام أو يُقل الكلام، وليس هو الخفيف الحركة ولا هو المهنوم الثياب، وإنما هو الذي يعرف شيئًا واحدًا ويتقنه وهو «قانون التفاعل»، ينظر إلى المشتري نظرة نافذة فيعلم نفسه، ويعلم نواحيها، ويعلم المواضع الحساسة منها، ويعرف في مهارة نقط التأثير عنده، ومقدار الأثر، ثم يستعمل في العرض وفي الكلام ما يتفقد وما درسه من نفس المشتري، وإذا الذي يصدر من البائع مناسب لنفس المشتري ومنفعل معها على نحو خاص، وإذا الصفقة قد تمت في سهولة ويسر، على حين أن زميله ومن بجواره لا يبيع مثل بيعه لأنه يخطئ في فهم نفس المشتري، فيتفاعل تصرفه تفاعلًا عكسيًا مع نفس المشتري، فينتج من ذلك نوع من الغضب أو نوع من الغضاضة ينتهي عادة بالإعراض عن الشراء. فإن سألت: كيف جهل هذا وعلم ذلك؟ وأين درس أحدهما ولم يدرس الآخر فنجح الدارس وفشل الجاهل؟ قلت إن هذا الدرس لا يتعلم في المدرسة، وإنما يتعلم في السوق، ويتعلمه من حسن استعداده الفطري وغريرته الطبيعية، بل إن شئت طبقت هذه النظرية على كل ناجح وفاشل في الحياة، فالمدرس الناجح من استطاع أن يتعرف نواحي تلاميذه ويعرف ما يلقي وما لا يلقي، وما يقال وما لا يقال، ويصدر عنه ما يتفاعل وهذه النفوس، فيصدر من ذلك

التفاعل عطف وحنان وحب، ورغبة في المعلم، ورغبة في علمه، ورغبة فيما يقول، وتأثير بما يشير إليه.

وما الأسرة السعيدة؟ وما الأسرة الشقية؟ أليست السعيدة من عرفت فيها الزوجة نفسية زوجها والزوج نفسية زوجته، وعمل كل منهما على أن يصدر منه ما يتفاعل ونفس الآخر حتى ينتج هذا التفاعل تأكلاً، فإذا انحرف أحدهما عن هذا الوجه عن جهل أو عن علم ساء البيت ونشأ تفاعل من جنس آخر نتج عنه البغض والكراهية والشقاق.

الحق أن هذه كلها معادلات في الكيمياء النفسية تشبه تمام الشبه المعادلات الكيمياءوية التي تجرب في المعمل. ومع الأسف لم يصل الناس إلى حد بعيد في دراسة الكيمياء النفسية، ولم ينشئوا لها المعامل الناجحة نجاح المعامل للكيمياء المادية. والخطأ في النفس كثير الوقوع لصعوبة تعرف الذرات النفسية وتكوين المعادلات الدقيقة.

وإذا أدرك الإنسان هذا التفاعل واختلافه ودقته أدرك خطورته، وخاصة فيمن يتصل مركزه بنفوس كثيرين كالصحفي والأديب، والمعلم والخطيب، والزعيم؛ فقد يصدر عنه ما يفعل وبنفوس الناس فيكون سماً ناقماً، وقد ينتج عنه ما يكون دواءً ناجماً.



في الحرّ

اشتد الحر وشغل الناس بالتفكير فيه، ويطرق التغلب عليه، وبالتأفف منه؛ فهذا يدبر المال للإقامة في مصيف فيوفوق ويرحل، وهذا لا يواتيه المال فيقيم على مَضَض، وهذا نزاع عائلي بين ميزة الاصطياف في أوروبا والاصطياف في الإسكندرية، وهذا غني أفلس يأتي عليه الحر فيذكره بأيام هنيئة قضاها في أجود المصايف وأنزه الأماكن، فتجتمع عليه لذعة الحر ولذعة الذكرى. وهذا بائع المرطبات والمبردات يسأل الله أن يزيد في الحر حتى يكثر بيعه، ويزيد ربحه، وهذا يرقب درجة الحرارة من حين لآخر ليعلم أنحسن الجو أم ساء، وهو يتبع المقياس في رضاه وسخطه، وهذا يقرأ نشرات مصلحة الطبيعيات ليقارن بين القاهرة والإسكندرية، والقاهرة وبور سعيد، فإن كان في الإسكندرية رثي لمن في القاهرة، وإن كان في القاهرة حسد من كان في الإسكندرية؛ وإن كان في أسبوط عزى نفسه بقلة الرطوبة وجفاف الهواء؛ ومن كان في مصر كلها حمد الله على أنه ليس في أمريكا حيث يختنق الناس. وهذه شغلها التفكير في المقارنة بين حمام ستانلي وسيدي بشر: أيهما أكثر نأماً، وأنظف مرتاداً، وأحسن للعرض وأمتع للنفس. وهذا يرتقب غروب الشمس التي تكويه بناها. ليخرج إلى الجزر والأنهار والمقاهي المفتوحة والملاهي في الجو الطلق، فينتقم من ليله من نهاره - وهذا وهذا وهذه وتلك، مما لا يعد ولا يستقصى؛ ولكن لا بد من «هذه» أخرى أنسيتها، فهذا كاتب وشاعر شغله الحر من ناحية أخرى، فهو يريد تشبيهاً جميلاً للحر أو تعبيراً بليغاً، فيقول: هذا الجو أحر من الرمضاء وأحر من دمع الصب، وأحر من قلب العاشق، ومن فؤاد الثاقل؛ ثم لا تعجبه هذه كلها فيريد تشبيهاً مخترعاً، أو عبارة مبتكرة، أو استعارة بديعة، فيسبح في الخيال؛ وينسى الحر، وهي حيلة لطيفة للتخلص منه!

أما أنا فقد ضايقتي الحر وحررت بين مصر والإسكندرية، تؤلمني الأولى بحرها القاسي، وتؤلمني الثانية برطوبتها الثقيلة، ووددت أن لو كان لي من المال ما يمكنني من أن أطير صباحاً فأقضي النهار في الإسكندرية، وأطير مساءً فأقضي الليل في القاهرة.

وأخيراً رأيت أن أهرب من الحر حيناً بالتفكير في الكتابة فيه، وقلت إنها فرصة جميلة أن

أكتب في الحر، فإن خرج المقال قيماً مثلثاً حرارة وقوة ريحت ربح المحسن في عمله - عمله وليس لي كبير أمل في ذلك - وإن خرج المقال بارداً أكون قد أحسنت إلى الناس فرفهت عليهم، وانتقمت من الحر، وأعتهم عليه؛ وأي فرصة للكاتب خير من هذه؟ يحسن إذا أحسن، ويحسن إذا أساء، وللإنصاف لا بد أن أعلن أنني لست مبتكراً لهذا المعنى، إنما أخذته من نادرة لها اتصال بالحر، فقد أنشد بعضهم بيتاً من الشعر، فقال سامعه: إن هذا البيت لو طُرِحَ في نار المتنتبي لأطفأها، ويريد بيت المتنتبي قوله [من المنسرح]:

ففي فؤادِ المُجِيبِ نارٌ جَوَى أحرُّ نارِ الجَحِيمِ أبردُها⁽¹⁾
فكذلك أردت أن أثار لنفسي وللناس من حر هذا العام بكتابة مقالة تطفئه، وأخشى ما أخشاه أن تخرج فاترة، لا بالحرارة فتعجب، ولا بالباردة تطفئ.

* * *

أول ما خطر في الحر أنني الآن لابس ثوباً أبيض واسعاً فضفاصاً، مكشوف الرأس عاري القدمين، جالس في حديقة، أشجار عن يميني وأشجار عن يساري، وحوض زهر أمامي، وقد رشت الأرض من حولي، وبجانبي إناء مما يحفظ فيه الماء مثلوجاً، لا أدري ما اسمه بالعربية؛ وكل شيء حولي يרטب الجو ويلطفه ويعدله، وأنا مع هذا كله برم الحر، ضيق الصدر، مغيط محقق، أتلمس أقل سبب، لأعلن الغضب. وعلى البعد مني أصوات ترتفع بالنداء، هذه تحمل قفصاً مملوءاً بالفراخ، وهذا يجر عربة ملئت أصناف الخضر، وهذا ثالث يحمل على رأسه سقلاً كبيراً قد ملئ بالتين أو العنب، وهو سائر طول نهاره في هذا القيقظ ينادي، ولا يعبأ الشمس ولا حر، ولا يضجر كما أضجر، ولا يألَم كما ألم، ولا يفكر في الحر كما أفكر. أليس في الأرض عدل؟ أليس الشقاء قد أكسبه مناعة وقوة؟ أوليست الرفاهية والمدنية والتعجم قد حرمتني الجلد والاحتمال؟ ليسعد بما أشقى به، إنه ليسعد بشربة ماء من كوز من حنفية، ويسعد بالارتماة في ظل بيت في الشارع بعد أن أعياء التعب وأضناه السير، ويسعد بقرش يكسبه ليشتري به خبزاً جافاً يأكله فينعم به. إن كانت السعادة في اللذة والطمانينة وهدهد البال، فما لا شك فيه أن هناك مجالاً للتفكير العميق: «أبنا أسعد». وثبنا للعيش الناعم، والمدنية المعقدة، والرفاهية المترفة، التي أرهفت حواسنا وإحساساتنا، وأفقدتنا الصبر واحتمال المكاره، وجعلتنا نفر من نعيم إلى نعيم أدق منه نظن فيه السعادة، وما السعادة إلا في العيش البسيط والمران على الجلد، واحتمال ألوان الحياة وصنوف

(1) ديوانه 20/2.

التعب، وأقلها الحر والبرد. إن تحتل الحر فلا حر، وإن تحتل البرد فلا برد، وإن تعدت بساطة العيش تكره نفاق المدينة. وإن السعادة لخير ما يحقق مذهب «أينشتين» في النسبية، فكل شيء في الحياة من لذة وألم نسبي؛ وليست اللذة والألم يعتمدان على الشيء الخارجي فحسب، بل هما نتيجة تفاعل بين الشيء الخارجي والنفس، ويختلف هذا التفاعل اختلافاً كبيراً باختلاف النفوس؛ فليس الألم من الحر والبرد يعتمد على درجة الحرارة وحدها، إن صلح الترمومتر أن يكون مقياساً لحرارة الجو، فلا يصلح أن يكون مقياساً لألم النفس من الحر، وليس لهذه الحال ترمومتر مشترك يتساوى فيه الناس، إنما لكل إنسان في الألم من الحر والبرد ترمومتره الخاص، ولذلك ترى من يموت من الحر، ومن يموت من الضحك على الحر. ومن الغريب أن يتوجه كل الناس بكل مجهودهم للتخلص من الحر بالاصطيف وسكنى الشواطئ والمراوح والمرطبات، ولا يبذلون أي جهد في الناحية الأخرى وهي الناحية النفسية بترويضها وتمرينها على الاحتمال، وتعويدها الصلابة! وهذا في نظري ليس أقل شأنًا ولا أصغر قيمة من العلاج الأول.



وخطر لي أن علماء الجريمة يذكرون أن هناك أنواعًا من الإجرام تكثر في الصيف كالإجرام الجنسي، وأنواعًا تكثر في الشتاء كإجرام السلب والنهب، فقلت: لعل ذلك أيضًا في الأدب، فالأدباء يهيج بعضهم على بعض صيفًا أكثر مما يهيجون شتاءً، ويهيجون في القاهرة أكثر مما يهيجون في الإسكندرية. إن شئت مصداق ذلك، فانظر ما كان بين من يسمونهم أدباء الشيوخ وأدباء الشباب، وانظر ما كان بين أدباء الشيوخ وبعض، وأدباء الشباب بعضهم وبعض، أليس هذا كله فعل الحر؟ أليس من كان في الإسكندرية على شاطئ البحر كان يعجب من فعل الحر في أدباء القاهرة؟ ولئن كان الحر يؤاخذ على ما جنى من تعريض العلاقات بين بعض الأدباء لخطر، فإنه يشكر على أنه استطاع أن يستخرج من الأدباء قطعًا فنية بديعة أكملت أبواب الأدب، فإن القدماء قد عدوا من أبوابه باب الهجاء كما عدوا باب المديح. كما أنه يشكر إذ لم يسلط ناره الحامية على الأدباء طويلًا، فقد حوّل عدسته إلى غيرهم ليتنازعوها، فجاء الأدباء من ثورته، وهذأت عواطفهم وتصافت نفوسهم.



وأخيرًا خطرت لي مَحْمُدة جليلة للحر القانظ، والبرد القارس، وقلت إن هذه المحمّدة تفوق كل ما كان للحر والبرد من سوء، ولولاها ما تقدمت الإنسانية، وما رقي النوع البشري

هذا الرقي، ولظل هائمًا على وجهه كالوحوش؛ ذلك أن الشمس بناها اللافحة، والحر بشدته اللاذعة، والبرد بحدته القاسية، وأمطاره المنهمرة، وبيّره وتلوجه، والطبيعة العنيفة بمواصفها ورياحها؛ كل ذلك هو الذي ألجأ الإنسان قديمًا إلى أن يبحث له عن ملجأ يأوي إليه من الحر والبرد، فسكن الكهوف في نشأته الأولى، وظل يرتقي في ضروب من الارتقاء حتى أسس البيت، وأسس الأسرة، وكونت الأسر القبائل والمدن، وكونت هذه القبائل الأمم؛ ثم تعاونت الأمم على ترقية النوع الإنساني، فلولا الحر والبرد ما أظن أن قد كان بيت، ولولا البيت ما كانت أسرة، ولولا الأسر ما كانت أمم. أليس الحر والبرد إذًا كانا أفعال في ترقية النوع الإنساني من كل مظاهر الحياة وظواهر الكون؟ فإذا قلنا إن تقدم النوع البشري مدين في تقدمه لرداءة الجو، وشدة الحر والبرد، لم تُبَد.



خطر لي كل هذا حينما حاولت أن أكتب في الحر فبدأ الضجر يقل، والألم يحتمل، والنفس تهدأ، والعاصفة تسكن، والاحتمال يقوى. فهل هذا يستمر؟ سأجرب. على كل حال قد هزئت بالحر ونسيته - ولو إلى حين - بكتابة مقال فيه.



الشخصية

أعجب ما في الإنسان شخصيته، وقد تنوعت الشخصيات بعدد ما على الأرض من أشخاص، فترى الشبه الكبير بين الحجر والحجر، حتى يصعب عليك أن ترى بينهما فرقاً، وترى المطبعة تخرج آلافاً من الكتب تتشابه وتتماثل، لا تميز بين أحدها والآخر، وترى الشبه الكبير بين الورد والورد في رائحتها ولونها وكل شيء فيها، وترى الحيوانات من فصيلة واحدة تتشابه وتتقارب حتى ليلتبس بعضها ببعض. أما الإنسان والإنسان فلا، حتى ليكاد يكون كل إنسان فصيلة وحده؛ فإن كان علماء «الأثنولوجيا» استطاعوا أن يقسموا الإنسان إلى أنواع، وأن يضعوا لكل نوع خصائصه ومميزاته، فذلك عمل تقريبي محض؛ أما إن أرادوا الدقة التامة فلا بد لهم أن يضعوا كل فرد في قائمة وحده، له مميزاته الخاصة في جسمه وعقله، وروحه وخلقه؛ فإذا أردنا أن نحصي الشخصيات في هذا لعالم فعلياً أن نحصي عدد الناس فنضع ما يساويه من عدد الشخصيات. وكانت اللغة عاجزة كل العجز عن أن تضع لكل شخصية اسماً خاصاً، فاكنت في الجسم بأن تقول طويل أو قصير، وسمين أو نحيف، وأبيض أو أسمر؛ مع أن كل كلمة من هذه تحتها أنواع لا عداد لها، فهناك آلاف من أنواع الطول، وآلاف من أنواع القصر، وآلاف من الألوان؛ ولكنها عجزت فقارت، ولو حاولت أن تضع اسماً خاصاً لكل نوع من أنواع العيون وحدها، على اختلافها في الألوان، واختلافها في النظريات، واختلافها في السحر، واختلافها في السعة والضيق لوضعت في ذلك معجماً خاصاً، وهيئات أن يغبها.

وعجز علماء الجمال فاكتفوا بقولهم جميل وقبيح، مع أن هناك آلافاً من درجات الجمال، وآلافاً من درجات القبح، بل إنك لا تستطيع أن تُنزل إنسانين في منزلة واحدة من الجمال والقبح، فلما أعياهم الأمر قنعوا بقبيح وجميل، واكتفوا بالإجمال عن التفصيل.

وعجز علماء الأخلاق فوقفوا في ذلك مثل موقف إخوانهم علماء الجمال، فقسموا الأعمال إلى خير وشر، وقسموا الصفات إلى فضيلة ورذيلة، وسماوا الإنسان خيراً أو شراً، وهيئات أن يكون ذلك مقنعاً، فالخير والشر يتنوع بتنوع الأفراد، ولو كان للأخلاق ميزان

دقيق لاحتاج إلى سنج بعدد ما في العالم من إنسان.

الحق أن علماء كل علم عجزوا عجزًا تامًا عن أن يجاروا الشخصيات في كل مناحيها، وأن يسيروا وراء تحديدها تفصيلًا، ووجدوا العمر لا يتسع لهذا ولا لبعضه، فَعُنُوا بوجوده الشبه أكثر مما عنوا بوجوده الخلاف، وعنوا بالموافقات أكثر مما عنوا بالفروق، وفضلوا أن يضعوا مسميات شاملة، وإن شملها الخطأ، وأن يضعوا قواعد عامة، وإن عمها الغموض والإبهام، وقالوا ليس في الإمكان أبدع مما كان.

* * *

هذه الشخصية لكل فرد هي التي ميزته عن غيره من الأفراد، وجعلتني أنا أنا، وأنت أنت، وهو هو؛ ولولا هذه الشخصية لكان أنا وأنت وهو شيئًا واحدًا. هذه الشخصية هي مجموع صفاتك الجسمية والعقلية والخلقية والروحية، تتكون من شكلك ونظراتك ونبراتك، وطريقة حديثك، ودرجة صوتك من الحسن أو القبح، وإيمائك وإشاراتك، كما تتكون من عقليتك وكيفية قبولك للأشياء، وحكمك عليها ومقدار ثقافتك - كما تتكون من تصرفاتك، وموقفك نحو المال، ودرجة حبك له، وعلى الجملة كل علاقتك بالحياة، وكل علاقة الحياة بك. وإذا كان الناس مختلفين في هذا كله اختلافًا يسيرًا أو كثيرًا كانت الشخصيات كذلك مختلفة، وبين بعضها وبعض وجوه شبه في بعض الأشياء، ووجوه خلاف في بعضها، وكانت بعض الشخصيات تتجاذب وتتحاب وتتباغض وتتنافر. وفي الواقع أن معنى أحبك أو أبغضك، أعرفك أو أنكرك، أن شخصيتي تحب شخصيتك أو تكرهها، وتعافها أو تنكرها، وصدّق الحديث: «الأرواح جنود مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». وليس معنى حُب الشخصية لشخصية أخرى أن الشخصيتين من جنس واحد، وأن ميلهما متقاربة، بل إن ذلك يرجع إلى قانون أكثر تعقيدًا مما نظن؛ فقد يتحاب الشخصان لأن ميلهما العلمي في اتجاه واحد، أو ميلهما إلى كيف من الكيروف متحد، وقد يتحاب الشخصان لأنهما مختلفان ويكمل نقص أحدهما الآخر، كما يجب أحيانًا كثير الكلام قليل الكلام، وكما يجب الساكن الهادئ المتحفظ المرع النشيط المتحرك، وكما تتعاضد الكهربائية السالبة والموجبة.

على كل حال ليس قانون تجاذب الشخصيات وتناورها قانونًا بسيطًا سهلًا يمكن الفصل فيه بكلمة.

* * *

هذه الشخصيات الإنسانية تختلف قوة وضعفًا اختلافاً أكثر مما بين الآلات الميكانيكية والمصايح الكهربائية، فهذه شخصية عاجزة ضعيفة ذليلة، لا يكاد يتيقنها الإنسان إلا بعسر، ولا يكاد تراها إلا بمنظار، ولا يكاد يحسها إلا بمجهود، هي «كاللمبة» قوتها شمعة واحدة، بل هي فوق ذلك مغبشة لتضعف قوتها، هي من جنس ما يستعمل في حجر النوم، نور كلا نور، ووجود كعدم، لا تتعب نظر النائم لأنه لا يشعر لها بوجود، ولا تستهلك مقداراً يذكر من التيار لأنها كامنة الحياة، مسكينة في فعلها وانفعالها، ضعيفة في تأثيرها وتأثيرها، وهذه شخصية أخرى قوتها ألف شمعة أو ألفان أو ما شئت من قوة، تضيء فتملأ البيت نوراً، بل هي أكبر من أن تضاء في بيت، إنما تضاء في شارع كبير أو ساحة عامة، إذا وضعت في بيت أفلقت راحة أهله بقوتها، وأعشت الناظر بضوتها، وعدّ وضعها غير ملائم لجوّها، وكان مثل ذلك مثل مَنْ وضع «فنازاً» في بيت أو أشعل أكبر وابور ليصنع عليه فنجان قهوة. وبين اللمبة الأولى الضعيفة الخافتة، والثانية القوية الباهرة درجات لا تحصى، فكذلك الشخصيات بل أكثر من ذلك.

ولكن هناك فروقاً بين الشخصيات واللمبات، أهمها أن اللمبة الكهربائية لا يمكنك أن تنقلها من قوة إلى قوة، فاللمبة التي قوتها شمعة واحدة هي كذلك أبداً، والتي قوتها مائة أو مائتان هي كذلك أبداً، وكل ما تستطيع أن تفعله أن تنظف اللمبة وتجعلها حتى لا يضعف غبش من قوتها، ولا يقلل غبار من ضوتها. أما الشخصية الإنسانية فقابلة للتحويل، بل هي قابلة للطفرة صعوداً وهبوطاً، علواً وانحطاطاً؛ فبينما هي خاملة ضعيفة إذ اتصل بها تيار قوي أشعلها وقواها حتى كأنها خلقت خلقاً آخر، وكأنه لا اتصال بين يومها وأمسها، هي اليوم مخلوق قوي فعّال يلقي أشعته إلى أبعد مدى، وكان بالأمس لا يؤبه بها، ولا يحس بضوتها. كذلك ترى شخصيات أخرى يخبو ضوؤها، فإذا هي مُظلمة بعد نور، وضعيفة بعد قوة، ليس لها من حاضرها إلا ماضيها. وكذلك شاء الله: يُخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ويخلق الإنسان في أحسن تقويم، ثم يرده أسفل سافلين. وتاريخ الإنسان معلوم بالأمثال، فكم من نابغ بعد خمول، وخامل بعد نبوغ، وميت في الحياة الأدبية والاجتماعية حي، وحي مات؛ وهكذا شخصيات الناس في مد وجزر دائماً.

وهذا التغير المستمر في الشخصيات هو الذي بقي على أمل المصلحين في إصلاح الناس، وباعد بينهم وبين اليأس.



وكل شيء يواجه الإنسان في حياته يؤثر في شخصيته أثراً صالحاً أو سيئاً؛ فالغنى بعد

الفقر، والفقر بعد الغنى، واليأس بعد الأمل، والأمل بعد اليأس، وما يعتره من شدائد وكوارث، وما يبذله في صراع الحوادث، وما يلاقه من رخاء ونعيم، وما يبعثه ذلك من هدوء واطمئنان. كل هذا وأمثاله له أثر في تكوين الشخصية يختلف ضعفاً وقوة.

وأهم غرض للتربية الصحيحة في نظري أن تجعل ممن تربيتهم شخصيات هي أقوى ما يمكن أن يكون الأشخاص من حيث استعدادهم وأهليتهم؛ فأنجح مرب هو الذي يستطيع أن يصل بطلبته إلى أقصى ما في استعدادهم من رقي، ويبلغ بشخصياتهم إلى آخر حدودها الممكنة؛ ولكن بجانب هذا التأثير العادي اليومي تحت حوادث بارزة في تاريخ الإنسان وخاصة العظماء، يكون لها الأثر البالغ والتغير الخطير؛ وهذه الحوادث يصعب ضبطها وتعليلها وحصرها؛ فقد تنقلب شخصيات الأفراد فجأة على أثر عقيدة دينية تملأ نفوسهم حماسة وقوة وعظمة، كما رأينا في فعل الإسلام في رجاله أمثال عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد؛ فلولا الإسلام ما كانت لهم هذه الشخصيات البارزة، ولكانت عظمتهم محدودة محصورة، ولو سبقوا زمنهم سنين لامتوا كأمثالهم من عظماء الجاهلية.

وقد يكون بروز الشخصية وظهور النبوغ في الإنسان على أثر مقابله عظيمًا، فيحس بعدها كأن عود ثقاب أشعل في نفسه فألهبها، وأضاء ما بين جوانبه وحفره للعمل، وهون عليه الأخطار؛ بل قد تكون العظمة نتيجة لشيء أتفه من ذلك، فقد يقرأ جملة في كتاب، أو يسمع عبارة من خطيب، فكأنها كانت مفتاح عظمته، وكاشف حيرته؛ بل قد تكون العظمة لم تأت من شيء خارجي، وإنما أتت من تفكير الشخص في نفسه وتحليلها وتبين موقفها في العالم، وموقف العالم منها، وتساؤله لها: ما رسالتها إلى العالم وكيف تؤديها. فإذا هو يشعر بعد طول التفكير كأن قبسا من نور إلهي ألهب نفسه، وأضاء العالم أمامه، فهو يسير على هدى، ويؤدي رسالته كما بُلِّغ، إلى كثير من أمثال هذا مما لا استطاع حصره.

ويظهر أن النفوس إذا نضجت تلمست الوسائل المختلفة لبروزها، وظهور عظمتها. والصوفية يقولون: «صاحب الخصوصية لا بد أن يظهر يوماً ما». ولكن كم في العالم من شخصيات كامنة، لو هُيئ لها عود الثقاب لاشتعلت، ولو أتيح لها القبس لأنارت! وكم من بذرة صالحة قوية لم تجد تربتها اللائقة بها، فغلبتها على الحياة بذرة فاسدة! وكم من زهرة بدأت تتفتح فأصابتها ريح هوجاء عصفت بها. وعمل المصلحين والشخصيات القوية في كل أمة أن يستكشفوا هذه الكرامن فيقدموا لها الغذاء، ويتمهدوها بالنماء.



ثروة تضيع

هي ما خلفها لنا الجيل الماضي القريب، وتسلمناها منه يدًا بيد، ولست أعني ما خلفه من شعر ونثر وكتب في مختلف العلوم والآداب، فهذه قد حفظناها ونشرنا بعضها وعطينا بها إلى حد ما؛ إنما أعني ما صدر عنهم من قول وعمل، وما كان يدور في مجالسهم من حديث ظريف أو نافع، وما وقع لهم من أحداث وكيف تصرفوا فيها، وأنماط ومجالسهم وأحاديثهم ومجتمعاتهم، ونحو ذلك مما يدلنا على حقيقة شخصيتهم، ويفيدنا في تعرف مجتمعهم، ويعين المؤرخ بعد على رسم صورة صحيحة صادقة لحال المجتمع في ذلك العصر وقدر نابغه.

كان لعلي باشا مبارك «صالون» كبير في بيته بشارع «المظفر» يغشاه عظماء الرجال والشبان وطلبة المدارس، وكان يدور فيه كل ليلة من ألوان الحديث وشتى المقترحات ما ينبغي أن يسجل، ومثل ذلك في منزل عبدالله باشا فكري ومحمد باشا قدري ورفاعة بك وأمثالهم؛ وكان نوع أحاديثهم ومباحثاتهم شائناً ممتعاً يصور عصرهم خير تصوير؛ ثم كان صالون كصالون الأميرة نازلي هانم «بعايدين» يختلف إليه قادة الفكر وعظماء الرجال في العصر القريب، يتحدثون فيه عن الشرق والغرب، وتثار فيه أفكار لها قيمتها وخطرها، وكان نمطهم في أحاديثهم وتفكيرهم يخالف ما كان عليه رجال علي باشا مبارك وأمثاله.

وكان غير هذه الصالونات مجتمعات وأحاديث ونوادير وفكاهات في البيئات المختلفة، من بيئة فلسفية كبيئة السيد جمال الدين، أو دينية اجتماعية كبيئة الشيخ محمد عبده، أو فكاية كبيئة الشيخ حسن الآلاني، أو بيئة المغنّين أمثال عبده الحامولي ومحمد عثمان. وكان يجري في جميعها أقوال وأفعال هي أدل على الذوق المصري والتفكير المصري والخلق المصري من كل ما خلفوا من مؤلفات ومجلات وصحف.

هذه الثروة التي لا تقدر آخذة - مع الأسف الشديد - في الضياع، وليس يدون منها - فيما أعلم - شيء يذكر، وأكثر الذين عنوا بترجمة هؤلاء الرجال أساءوا إليهم وإلى التاريخ كل الإساءة، إذ كانت ترجمتهم «ترجمة رسمية» اقتصرُوا فيها على اسم المترجم له والمولد

وتاريخ الولادة، والمعاهد التي تعلم فيها والأعمال التي تولاهما، والكتب التي ألفها وغير ذلك مما يعد من الأعراض. فأما الجوهر، وأما شخصية الرجل، وأما حياته الاجتماعية التي تدلنا على مَنْ هو من قومه، ومن هو في نفسه، فلا يعرضون لها بشيء.

وقد كان السابقون الأولون - على تقدم عصورهم - أصح نظرًا، وأحسن أداءً وأوفى للتاريخ؛ فبين يديّ الآن جزء من كتاب الأغاني فتحتة حيشما اتفق، فوقع نظري على ترجمة إبراهيم الموصلي، فذكر نسبه ونشأته، وذكر حكايات عدة حدثت له مع غلمانة وجواربه وأصحابه، وما وصل إليه من الأموال وما ورثه أهله، وأحاديث عن مروءته، وأحداثًا حدثت له مع الرشيد ويحيى بن خالد، وكيفية تعليمه الغناء للجواري، واتصاله بالخلفاء وسيرته معهم، وعدد الأدوار التي غناها، وعشقّه ومن عشق، وأثر أصواته في الناس، إلى آخره مما يستطيع الأديب أو المؤرخ أن يضع له صورة دقيقة تعثله، ويضع لمجتمعه رسمًا واضحًا بيّنه. وبين يدي كذلك الجزء الأول من كتاب جامع التواريخ المسمى «نشوار المحاضرة» للتتوخي، يقول في سبب تأليفه: إنه قد اجتمع قديمًا مع مشايخ فضلاء، علماء أدباء، قد عرفوا أحاديث الملل، وأخبار الملوك والدول، وأحاديث البخلاء والظرفاء، والعلماء والفلاسفة، والأغنياء وقطاع الطرق والمتلصصين، (وعدّد كل أصناف الناس) وكانوا يوردون كل فن من تلك الفنون على حسب ما تقتضيه المحادثة، وتبعته المفاوضة، فلما تطاولت السنون، ومات المشيخة الذين كانوا مادة هذا الفن، ولم يبقَ من نظرائهم إلا اليسير الذي إن مات ولم يحفظ عنه ما يحكيه، مات بموته ما يرويه، عمد من أجل ذلك إلى تدوين هذه الأحاديث في كتابه، والتزم أن يذكر فيه فقط ما يدور في المجالس مما لم يذكر في كتاب. ويقرؤه القارئ فيجده يصور عصره أجمل تصوير. وكتب الجاحظ لم تترك صغيرة ولا كبيرة من أخبار عصره وأحداثه الاجتماعية من الخصيان والغلمان، والبخلاء والظرفاء، والنبات والحيوان، إلا أحصته وشرحته في دقة وإسهاب.

وما لنا نذهب بعيدًا والعصر الذي نسببه مظلماً أنتج مثل «الجبرتي» الذي دون من الأحداث وتاريخ الرجال في عصره ما لم تفعله نحن في عصرنا.

أما كتبنا نحن فقد عمدتُ إلى خيرها وأخرجت منه ترجمة رفاة (بك)، فوجدته يسرد ولادته وتاريخها والمدارس التي دخلها ورحلته إلى أوروبا، والوظائف التي تولاهما بعد عودته، وأسماء الكتب التي ألفها أو ترجمها، وسنة وفاته. ولكنك تتساءل بعد قراءتها: من رفاة (بك)؟ ما معيشته الاجتماعية؟ ما شخصيته؟ ما علاقته بقومه؟ فلا تجد شيئًا من ذلك.

هذا حال رفاة (بك) الذي ملأ اسمه كل مكان، فما بالك بأمثال المغمورين ظلماً، وأمثال الشيخ حسن الطويل والشيخ حسين المرصفي.

بل بالأس القريب مات حافظ إبراهيم، وكانت حياته الاجتماعية أغنى ما تكون حياة، كل ليلة يفتى جمعاً أو يفتى بيته جمع؛ فملاً المجلس بأحاديثه العذبة، وفكاهاته الحلوة، وهي - في كثير منها - تفوق ما دَوَّنه الأقدمون من ملح ونوادر؛ ولعلها إن جمعت ودُوِّنت أفادت تاريخ الأدب وتاريخ الاجتماع أكثرها مما يفيد ديوانه، ومع هذا لم ينشط أحد لتدوينها، ولم يلتفت لقيمتها، وسيعفى عليها الزمن الذي عفى على ملح المويلحي والبابلي، وفي ذلك خسارة لا تقدر. ولقد حدثت بعض الأدباء في ذلك ورجوته في هذا العمل، فاعتذر بأن أكثر النوادر إنما تحسن إذا أديت باللغة العامية، وتفقد قيمتها إذا حكيت باللغة الفصحى؛ ولكن ما هذا الكبر على اللغة العامية، والسابقون من أعلام الأدب لم يكونوا يتخرجون من ذكر النادرة الحلوة باللغة العامية، إذا لم يحسن الأداء إلا بها، كما فعل الجاحظ في البيان والتبيين، وابن زولاق في أخبار سيويه، والأشبهى في المستطرف.

إن في ذمتنا للجيل القادم عهداً أن نسلم إليه تاريخه كاملاً متصل الحلقات كما تسلمناه؛ فإذا نحن لم نفعل فقد أضعنا الأمانة وحنَّنا المهدي. وفيما بحمد الله رجال شهدوا الجيل الماضي، وكان لهم من المنزلة ما استطاعوا معها أن يخالطوا البيئات المختلفة، ويطلعوا على خفاياها ودخائلها، ولهم من الذكاء وحسن النظر وصدق الرواية وقوة الحافظة وبلاغة اللسان والقلم، ما يمكنهم من الأداء على أحسن وجه، أمثال الهلباوي ولطفي السيد وعبد الوهاب النجار، والسيد محمد البيلاوي؛ فهل يشاركوننا في الشعور بما لديهم من ثروة حافلة، وفي الشعور بما عليهم من تبعة، فيقدمون للجيل الحاضر والقادم أئمن عمل تاريخي، كما فعل أحمد باشا شفيق؟ فإن لم يفعلوا فهل للشبان أن يدركوا قيمة ما عندهم فينشطوا للاتصال بهم، وتدوين ما يأخذون عنهم، قبل أن تضيع الثروة، وتغفلت الفرصة؟ أطال الله في أعمارهم.



النقد الأدبي

أوازن بين النقد من نحو عشرين عامًا والنقد الآن، فأجد ليس خاضعًا لسنة النشوء والارتقاء، بل لسنة التدهور والانحطاط، حتى وصل إلى حالة من العجز يرثي لها.

فقد كان الكتاب إذا ظهر هبت الصحف والمجلات لعرضه ونقده؛ فاللغوي ينقده نقدًا لغويًا، والمورخ ينقده نقدًا تاريخيًا، والأديب ينقده نقدًا أدبيًا؛ وتثور معركة حامية بين أنصار الكتاب وأعداء الكتاب، وتظهر في التأييد والتنفيذ مقالات ضافية، وبحوث عميقة شائقة. ولست أنسى ما كان يقوم به الأستاذ إبراهيم اليازجي من نقده «المجاني الأدب» و«أقرب الموارد» ونحوهما من الكتب، كما لست أنسى ما نُقد به كتاب «التمدن الإسلامي» والأخذ والرد اللذين قاما حوله. وكان شوقي أو حافظ يقول القصيدة، فيقوم ناقد معترض يبين معانيها، ومادح مقرظ يبين محاسنها؛ ومن هذا وذاك يستفيد الأدب، ويرقى الأدب، وتتجلى حقائق كانت خافية، وتتهذب أذواق كانت نابية. وكان يولف الكتاب الديني مثل كتاب «الإسلام وأصول الحكم» فتشيب معارك حامية، وينقسم المفكرون إلى معسكرين، وفي كل معركة شحذ للأذهان ودرس للمتعلمين؛ وتمحيص للحقائق. فقد كان في نقدهم أحيانًا هُجر وقذع، وهجو وسباب؛ ولكن كان بجانب ذلك حقائق تذاع وبحوث تنشر؛ وكان كل من السباب والنقد العفيف علامة حياة أجيية، وثورة فكرية، وعقل باحث، وقلم نشيط.

تعالَ فانظر معي الآن إلى ما وصلنا إليه! لقد كثرت الكتب يخرجها المؤلفون وأصبح الإنتاج الأدبي أضعاف ما كان، في كل ناحية من نواحي الأدب، من قصص وقصائد وموضوعات اجتماعية، وكتب تاريخية؛ وكثر الكلام في الأدب، وخصصت أكثر الصحف صفحات للمقالات الأدبية؛ وكان معقولاً أن يساير النقد هذه الحركة فيرقى معها، ويتسع باتساعها، وتتعدد نواحيه بتعدد ما ولكن كان من الغريب أن تحدث هذه الظاهرة، وهي رقي الأدب وانحطاط النقد.

نعم، أعتقد أن الأدب العربي ارتقى عما كان عليه منذ عشرين سنة في جملة لا في كل ناحية من نواحيه، فقد يجوز أننا لم نجد من يخلف «شوقي» و«حافظ» في ناحيتهما الشعرية؛

ولكن الأدب - بمعناه العام - أصبح خيراً مما كان، فغزت معانيه بعد أن كان لفظياً، وعمق بعد أن كان سطحياً، وجادت القصة فيه نوعاً ما. واتسع أفقه وموضوعاته قلداً ما، وتأثر الأدب الغربي وقلده في مناحي رقيه. أما النقد فانكمش وانكمش حتى ضمير وذبل وأشفى على الهلاك.

وحسبك دليلاً أن ترى أشهر الكتاب في العالم العربي يخرجون الكتاب تلو الكتاب فلا تكاد تجد ناقدًا يعتد به، وتقرأ ما يكتب عن ذلك في أشهر الصحف والمجلات فلا تجد إلا سرائباً، وأكثرها يكتفي باسم الكتاب وعرض موضوعه والاستعانة على ذلك بفهرسه ومقدمته ثم صيغة محفوظة متداولة من المدح والتقريظ؛ فإن كان نقد فمظهر لا مخبر، هو نتاج عقلي وخمود ذهني، ثم ينتهي الأمر ويغلق الباب، فلا معارك ولا مساجلات، ولا بحوث حول الكتاب، ولا أخذ ولا رد، ولا مظهر من مظاهر الحياة الأدبية. لا يشعر الناقد أن عليه واجباً يؤديه للقراء، وأن منصبه يتطلب منه قراءة عميقة وآراء صريحة، وتقديرًا دقيقًا، وأن ذمته لا تبرأ إلا ببحث شامل واف ثم إبداء لرأيه في غير تحيز ولا مواربة، ولكن كل ما يشعر به أن المؤلف أهدى إليه الكتاب؛ فهو يلقي عن عاتقه العبء بكتابة كلمة خاملة، ووصف فاتر، ونقد سطحي.

ليس النقد مجرد استحسان الناقد أو استهجانه. فكل ما كان مبنياً على ذوق الناقد وحده، ومجرد ادعائه أن هذا بليغ وهذا غير بليغ، وهذا راق وهذا غير راق لأنه يتذوقه أو لا يتذوقه، واكتفاؤه أحياناً بأن يصوغ عبارته في الاستحسان أو الاستهجان في قالب جميل، كل ذلك ليس من النقد في شيء. إنما النقد ما علل وبينت فيه أسباب الحسن والقبح، وأسس على قضايا ثابتة. فهذا يستفيد المنقود، ويرقى الأدب، ويسمو الذوق؛ وبهذا وحده لا يكون النقد فتناً لموائد الأدب، ولا متطفلاً على نتاجه، إنما يكون هادياً للأديب، ومرشداً للجمهور، وموجهاً للأديب نحو الكمال.

ولكن ما علة هذه الظاهرة في الأدب العربي، وليس من الطبيعي في الأمم أن الأدب إذا رقي ضعف النقد؟ فإننا نرى الظاهرة في الأدب الغربي أن يرقى الأدب فيرقى النقد، ويؤثر كلاهما في الآخر تأثيراً محموداً. فيجب أن تكون علة ضعف الأدب العربي علة محلية لا علة طبيعية.

يظهر لي أن هذا الضعف في النقد يرجع إلى أسباب عدة:

أهمها أن النقد الصريح الصحيح يحتاج إلى شجاعة أدبية قوية من الناقد، ورحابة صدر

من المتقود. وقد حدث في تاريخ مصر الحديث أن جماعة تسلحوا بالشجاعة الأدبية فأظهروا آراءهم في صراحة تامة ولم يبالوا الرأي العام، سواء في ذلك بحوثهم ونقدهم، وكانت هذه البذرة الأولى للشجاعة الأدبية في مصر؛ فألفوا كتباً عبروا فيها عن آرائهم في جلاء ووضوح، وكتبوا مقالات تعبر عما يختلج في نفوسهم وإن لم تكن على هوى الجمهور، ونقدوا أدب الأدياء وإن بلغوا القمة في نظر الناس؛ فكان صراع بين القديم والحديث، وبين التفكير الحر والتقاليد، وبين الأدب الناشئ والأدب الموروث.

ولكن هذا الصراع انتهى بغلبة الجامدين، ونال الأحرار من العسف والعنت فوق ما ظنوا، وهذا يحدث مثله في كل أمة من الأمم الأوروبية؛ ولكن هناك فرق كبير بيننا وبينهم، ذلك أن أصحاب الرأي الجديد في البلاد الراقية إذا أودوا في العصر الحديث رأينا من مقلديهم وأتباعهم في الرأي من يمدونهم بالمال وبالمعونة. وكم رأينا من المال يجمع ليستعين به من نكب في منصبه بسبب رأيه أو بسبب سياسته، يتبرع به أغنياء اعتقدوا صحة رأيه أو وجاهة سياسته، فعطفوا عليه، وتحول عطفهم إلى اتخاذ وسائل لدفع الخطر عنه، فاستمر في شجاعته، وشعر بأن تضحيته يقابلها عطف، وأنه إن ضحى بالكماليات لا يصاب في الضروريات؛ بل وإن أصيب في الضروريات، فقد ضربت له أمثلة عدة أيام الثورة الفرنسية وقبلها وبعدها، فتأصلت الشجاعة الأدبية، وتمت بذرتها وأصبحت غير قابلة للنفاء.

أما في مصر فكانت بذرتها هي البذرة الأولى، وشعر القائلون بهذه الحركة الجديدة أنهم أصيبوا في سمعتهم، ثم رأوا أن أتباعهم تخلوا عنهم في أوقات الضيق؛ ومن عطف عليهم منهم فعطف أفلاطوني، عطف يتبخر، عطف لا يمكن أن يتحول إلى مال أو مجهود، وكان الرأي العام قوياً مسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهمز أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة منكرة؛ ولم تكن له أمثلة كثيرة في تاريخه القريب، فاضطر إلى التسليم، وتعود المجازاة بدل المقاومة، والمداراة مكان الصراحة، فلم يعد هناك معسكران، ولم يعد صراع، إنما هو معسكر واحد ولا قتال.

وتعلم الجيل اللاحق من الجيل السابق، فاختط خطته ونهج منهجه، وأخذ الدرس عن أخيه الأكبر ففضل السلامة. وبذلك اختنق النقد الأدبي في مهده، وأصبح الأدب مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً طفيفاً، في العرض لا في الجوهر. لا مدارس متعددة تتناحر وتتعاون، وتتعادى وتتصادق وفي عداوتها و صداقتها الخير، ولا أمل في عودة النقد الصريح إلا ببذرة جديدة وروح جديدة على شرط أن تكون البذرة صلبة تتحمل حوادث الدهر وعوادي الأيام.

ويتصل بهذا أن الأدباء عندنا صنفان: صنف نضج وتكوّن واستوى على عرش الأدب، وهؤلاء هم القادة، وهم أفراد معدودون تسالموا وتهادنوا، وحرمتنا ما بينهم من خصومة أدبية وعلمية، وأصبح كل منهم كالمُشراء، لا تميل إلى النطاح ولا ترجو إلا السلامة. وصنف ناشئ هو في طور التكوّن، وهو يخشى أن يتعرض لمن استوى على العرش، فيبطش به بطشة جبارة تقضي عليه، فلما جامل الكبراء بعضهم بعضًا، وخاف الناشئون من الكبراء، ضاع النقد بين هؤلاء وهؤلاء.

ولعل من أسباب ضعف النقد أيضًا السياسة قاتلها الله، فقد تدخلت أولًا فنصرت الجمهور على القادة، وعازت الرأي العام على المفكرين؛ وما كان الجمهور والرأي العام يتصران هذا النصر لو وقفت السياسة على الحياد، ولو فعلت لكانت الحرب سجالًا، ولظل المعسكران في قتال؛ وفي هذا تمحيص كبير للأراء، فيصدّ الرأي العام المتطرفين، ويدفع القادة غلاة المحافظين؛ والأمة من هذا وذاك في استفادة دائمة. أما أن تدخل السياسة فتبيد معسكرًا بأكمله، فكان الضرر كل الضرر.

ثم إن السياسة - ثانيًا - دخلت في الأدب وقومت الأديب بلونه السياسي، ولم يستطع الناس التفرقة بين موازين الأدب وموازن السياسة، فأفسد ذلك الأدب والنقد معًا، قد تقول إن السياسة تلعب هذا اللعب في الأمم الممدنة ولم يكن لها هذا الأثر. ولكننا نقول إن الأمم الناشئة تتضرر من تدخل السياسة أكثر مما تتضرر الأمم القوية، وأكبر مظهر في ذلك أنه ليس بين أحزابها تنافر كالذي كان بين أحزابنا، ولا يتكل حزب بالأحزاب الأخرى كما يحدث بيننا؛ فالخصومة السياسيّة عندهم لا تفقد الصداقة في أغلب الأحزاب، وكذلك الشأن في الخصومة الأدبية. أما الأمم الناشئة فلا تفهم من الخصومة السياسيّة والأدبية والعلمية إلا العداة العنيف. وفي العداة العنيف قتل للحرية.



قالوا . . .

لقد أهدى أحمد أمين إلى العالم الحديث بتأليف «فجر الإسلام وضحاها وظهره» كنزًا من أقوم الكنوز وأعظمها حفظًا من الغنى وأقدرها على البقاء ومطاوله الزمان والأصراح.

«طه حسين»



من ألف فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام أبقى على الأيام من أن يدركه الموت.

«طه حسين»



إن سلسلة فجر الإسلام وضحاها وظهره من أقوم وأروع ما وضع عن الحياة العقلية والفكرية للإسلام.

«عبد الرزاق السنهوري»



لقد أسس أحمد أمين مدرسة في الفكر الإسلامي لا أعرف أن معاصرًا قام بمعمل يدانيه. وستبقى هذه المدرسة راسخة الأصل باذخة الفروع، وسيظل هو إمامها وزعيمها الفكري الكبير.

«عبد الرزاق السنهوري»



لقد أخرج أحمد أمين من ذخيرته الغنية تاريخًا جامعيًا دقيقًا للتفكير الإسلامي في عصوره المختلفة، ولعل أكبر أثر خالده هو سلسلة فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام.

«عبد الواحد خلاف»



إقرأ كتابه فجر الإسلام وصنوه الضحى والظهر تلمح خلف مظاهر البحث والدرس لوامع الروح الأصيلة التي تعيط الغبار عن معالم الفكر العربي وترتك الضوء من مصابحه.

«محمود تيمور»

* * *

إن السلسلة الرائعة من تاريخ الأدب العربي التي تبدأ بفجر الإسلام وتنتقل إلى ضحى الإسلام وإلى ظهر الإسلام، كنوز من المعرفة كتبت بأسهل لسان، ونقلت من أصح مصادر واشتملت على أدق الآراء العملية.

«الأمير مصطفى الشهابي»

* * *

حَسِبَ أحمد أمين أنه حلل الحياة العقلية للعرب والمسلمين في كتبه: فجر الإسلام وضحاها وظهره، تحليلاً لم يتهاى مثله لأحد من قبله، وستظل هذه الكتب الخالدة شاهدة على الجهد الذي لم يكل، والعقل الذي لم يضل، والبصيرة التي نفذت إلى الحق من حجب صفيقة واهتدت إليه في مسالك متشعبة.

«أحمد حسن الزيات»

* * *

لم يظفر كتاب من الذبوع والانتشار والتأثير بمثل ما ظهرت به مجموعة الكتب التي أصدرها أحمد أمين حين أصدر فجر الإسلام وتبعها بضحى الإسلام ثم ظهر الإسلام.

«أحمد فؤاد الأهواني»

* * *

أصبح الفجر والضحى والظهر مرجع كل طالب، ومرشد كل باحث، والمنارة التي يهتدي بها الناظر في التاريخ الإسلامي وحضارته.

«أحمد فؤاد الأهواني»

* * *

حين صور أحمد أمين الحياة العقلية في فجر الإسلام وفي ضحاها وظهره أخرج للعالم

كله مرجعًا من أجمل المراجع وأحسنها نسقًا وتوثيقًا.

«وداد السكاكيني»

* * *

Ahmad Amin, who rose to a leading role in Egypt's cultural life, is well known by his works tracing the story of Islam, from what he called its Dawn to High Noon.

(The Middle East Journal. Vol. 9. No. 1, London 1955).

The recent death of Dr. Ahmad Amin deprived the world of letters in the Middle East of an honored and influential leader.

(Then and Now in Egypt by Kenneth Cragg)

The book, "Hayati" written by Ahmad Amin, the distinguished Cairo scholar and educator, is impressive in its simplicity and sincerity.

(Middle Eastern Affairs Vol. V, No. 1, January, 1954)

وحي البحر

على صخرة مشرفة على البحر في «المكس» جلست وحدي.

وقد تؤنس الوحدة ما لا يؤنس الجمع، ولكن هذا لا يكون حتى تتخذ من نفسك صديقاً؛ وليس ذلك بالأمر اليسير؛ فكثير من الناس اتخذوا من أنفسهم عدواً، يتناولونها دائماً بالنقد والتجريح، ويصغرون ما تأتي به من أعمال، ويحقرن ما يصدر عنها من آراء، وينظرون إليها نظرة ذلة وحقارة؛ فإذا هم وأنفسهم أعداء، يهربون منها كما يهربون من خصومهم، ولا يستطيعون أن ينفردوا بها طويلاً، كما لا يستطيعون أن يجالسوا أعداءهم طويلاً، فيلجؤون إلى الأصحاب، فإن أعوزهم الأصحاب لجؤوا إلى كتاب، فإن لم يجدوا كتاباً فإلى أي شيء إلا أنفسهم.

مصيبة كبرى ألا يصادق الإنسان نفسه؛ لأن نفسك هي الشيء الوحيد في العالم الذي لا تستطيع أن تهرب منه، فقد تستطيع أن تهرب من زوجك، ومن ابنك وبتك، ولكن لا تستطيع بحال أن تهرب من نفسك ولا بالموت؛ فإذا كانت النفس عدواً، كانت شرُّ الأعداء، وأثقل الأعداء؛ لأنها عدو ملازم أثقل من الغريم الملازم.

وشعور الإنسان بحقارة نفسه وضيعتها سَمُّ قاتل، لا ينجح معه عمل، ولا يرجى من صاحبه خير.

والغرور والأنانية شرٌّ، ولكن شرُّ منه احتقار النفس وعداؤها والإشفاق عليها، وتعذيبها الدائم بتأنيبها. وخير من هذا وذاك أن تقف منها موقف الصديق، تشجعه إن أحسن، وتعتب عليه في رفق إن أساء.

إن صادقت نفسك لذُوت الوحدة، ووجدت فيها متعة أية متعة.

والأنس بالوحدة فن كسائر الفنون، يحتاج إلى مران طويل ومنهج شاق.

في أول ممارستها يشعر الإنسان بضيق أي ضيق، ويحاول الهرب منها إلى كتاب أو صديق، ثم لا يرى في العالم شيئاً يُقرأ، ولا في نفسه معنى يُبحث، وقد تعرض له أثناء ذلك

خيالات مفزعة، وتصورات محزنة؛ ولكنه إذا صبر على الألم، وكرر التجربة، تجلّى له العالم، وأوحى إليه بمعان جديدة قيمة. إذ ذاك يجد لذة في كل تفكير، وعمقاً في كل معنى، وإذ ذاك يعرف نفسه، ويجد ربه، وإذ ذاك تتجرد النفس من غرورها وكبرياتها ويتبين لها جملها، فتخلص النية في أن تعرف فتعرف، وإذ ذاك أيضاً لا تشغلها ضوضاء العالم، ولا تزيغ بصرها المناظر الزائفة، فيظهر لها الحق في جلاء ووضوح؛ وإذ ذاك تشعر بنوع من اللذة يفوق لذة تحصيل العلم من معلم أو من كتاب، وتشعر بأن الفرق بين النوعين كالفرق بين أن تنعم بمالك وأن تنعم بمال غيرك، أو كالفرق بين من يجمع المال ومن يستخدمه في إسعاده.



ثم ماذا؟

هذا هو البحر بجماله وجلاله، وديع حتى ليلعب به طفل، جبار حتى ليرتعد منه أسطول، صورة صادقة من صور الزمان في إقباله وتجهمه، وابتسامه وعبوسه، ومدّه وجزره، ولبنه وشدته. ما جلست أمامه يوماً إلا شعرت بلذّة اليمّة أو ألم لذيذ؛ أما اللذّة فلجماله، وكل جميل يبعث السرور، ويحيي الأمل، وينعش النفس؛ وأما الألم فلجلاله، وأمام الجليل تتخاذل النفس، وتشعر بضعفها في جانب عظمتها، وتفاهتها بجانب جبروتها، وحقارتها بجانب جلالته، وفنائها بجانب أبديتها.

فأمام الانبساط لجماله، والانقباض لجلاله، تكون اللذّة الأليمة أو الألم اللذيذ. صبور لا ييأس، مُجدّد لا يَمَلّ، يحارب الصخور الصماء فيغلبها بصبره، وينال من قسوتها وصلابتها مع رفته وسلاسته، ويذيقها في نفسه، فإذا هي لا شيء، وإذا هو كل شيء.

من قديم والإنسان يُعْمِل عقله في دفع أذاه واتقاء جبروته، وكلما اخترع شيئاً استخدمه في صدّ غاراته، وتنبّج نكباته، وهو هو رابض في مَجْشَمه، معترّ بقوته، يتحرك من حين إلى حين، فيختار أقوى ما أعدّه الإنسان، وجهزه بأحدث الآلات، وأمدّه بأحسن المخترعات، فيضربه الضربة السريعة الحاسمة، تأتي عليه في لمح البصر وسرعة البرق، فإذا هو لا شيء، سواء في ذلك أساطيله ومدرعاته، وطياراته وغواصاته.

هذا هو البر، قد خضع للإنسان، كما يخضع الحيوان المستوحش فيستأنس، مهّد الإنسان طريقه، وأقام عليه مساكنه، وثبّت فيه خطوطه الحديدية، وغيّر جذبه خصباً، وجعل ترابه حقولاً ناضرة، ويسانين مشمرة، ونباتات مزهرة، وملكّه وتحارب على ملكيته، وحدده

وتنازع على حدوده، والبر - في ذلك كله - وديع كالحَمَل، مستسلم كالعبد الذليل.

أما البحر فكلاً، باقي على وحشيته منذ خلقه الله، لم يسمح للإنسان بطريق يمهد، ولا خط يمهده، ولا يملك يمتلكه، إن ادعى ملك جزء منه فكلام في الهواء، أو خط في الماء، أو حبر على ورق، أو معاهدة تسجل في البر. لم يستطع الإنسان - على اختلاف عصوره وتقدم علمه - أن يخضع قوته، أو يحد من نشاطه، أو يؤنسه كما أنس البر، ولم يتحمل هو من إنسان - مهما عظمت قوته، ولا من مركب مهما ضخّم حجمه أو توفرت عدته - أية إهانة، أو خروج عن أدب اللياقة؛ فإن حدثت نفسة بذلك مرة لعب به كما يلعب القط بالفأر، ثم ابتلعه في هدوء من غير أن يشعر بذلك أحد، أو سلب عليه جبلاً من ثلجه، فهشمه تهشيماً، وقطعه إرباً، ثم ابتلعه كذلك.

موقفه الآن من الإنسان وهو قوي ببخاره، وحديده وناره، وكهربائه ولاسلكيه، موقفه منه وهو ضعيف لا يعرف إلا الشراخ والهواء.

ديمقراطي بطبعه؛ لا يخشى ملكاً لملكه؛ ولا غنياً لغناه، ولا فقيراً لفقره، ولا بانساً لبؤسه؛ من أراد أن يستمتع بمائه - كائناتاً من كان - وجب أن يتقدم إليه بكل علامات الطاعة، فيتجرد من مظاهر العظمة وأكاذيب الأبهة، فيخلع حذاه، ويكشف رأسه، ويعري جسمه، وإن كان غنياً تساوى بالفقير في مظهره، وإلا عرف البحر كيف يؤذبه.

اعتز بقوته، فلم يسمح لمخلوق من مخلوقاته أن يعيش في البر ساعة، ولم يكن للبر مثل قوته، فعاش أهله في البحر أياماً.

كان - ولا يزال - عمقه الهائل، وموجه القوي المضطرب، وحركته الدائمة، وقوته الضخمة، مع ليونته وسلامته وجمال منظره الدائم، مبعث الحب والإجلال، ومثار الشعر والخيال.

* * *

ثم ماذا؟

ثم إننا والبحر والبر والعالم وحدة واحدة، كل منا جزء منها، وكل منا جزء صغير من ألتها العظيمة، ولنا كلنا خطة واحدة وغاية واحدة، علمنا بعضها، وظننا بعضها، وجهلنا أكثرها.

وهي كلها تخضع لإرادة واحدة، يسميها الدينيون إرادة الله، والمدنيون إرادة الطبيعة، والحقيقة واحدة والاسم مختلف.

تدور هذه الآلة العجيبة في نظام وإحكام يستخرجان العجب! وما ظنك بألة تلد نحو خمسين ألفاً من صنف الإنسان في الساعة، وتمت مثلها؟ وذلك - فقط - في ذرة حقيرة من جسم العالم اسمها «الأرض».

إن عقلنا ليعجز عن إدراك كنه هذه الآلة العظيمة عجز النملة عن إدراك كرة تسير هي عليها، أو عجز أعشى عن إدراك ما في الأفق البعيد!

إن العلماء يدركون من هذه الآلة ما أدرك أنا من منظر هذا البحر؛ أدرك سطحه، ولا أدرك عمقه، وأدرك جماله ودلاله، ولا أدرك كنهه، وأدرك جزئه، ولا أدرك كله.

إن لهذه الآلة قوانين حازمة صارمة، تعطف كل العطف على من وافقها، وتقسو كل القسوة على من خالفها؛ وهذه القوانين معقدة مركبة تبعاً لتعقد الآلة وتركيبها، ولكل جزء من هذه الآلة قوانين ترتبط كل الارتباط بقوانين المجموع، من وافقها حملته سالمًا في تيارها، ومكنت له من أن يرتع في نعيمها، ومن خالفها كان كناطح الصخرة، ينال من نفسه، ولا ينال منها.

وأكبر شقاء العالم الإنساني - أفراداً وأمماً - أتى من أنه جهل قوانينها، أو عرفها ولم يبرز عليها، ولا أمل في سعادته حتى يعلم، وحتى يعمل وفق ما يعلم.

* * *

ثم ماذا؟

وجاءت موجة عالية، فلطمت الصخرة لطمة قوية، أصابني رشاشها، فتنهبت من أحلامي، وعدت من حيث أتيت!

(صخرة المكس في 20 يولييه سنة 1939)

* * *

الفرح بالبريد

ما رأيت «مصلحة» تتلاعب بمواقف الناس كما تتلاعب «مصلحة البريد». ففي كل يوم تحمل القناطير المقتنطرة من «الخطابات»، ليست قيمتها في وزنها ولا عددها، ولكن قيمتها في عواطفها، فكم خطاب حمل في طياته أسمى عواطف الحب، وأبلغ عبارات الفرام، لو نشر ما فيه لكان آية من آيات الأدب الخالد، ولو حلل لتقطرت منه دماء القلوب وعصارة الأفتدة؛ تزنه مصلحة البريد فتقدّر عليه لخفته «قرشاً»، ولو كان عندها ميزان للقيّم لأعجزها أن تجد له الطابع الذي يتناسب وقيمه، فقد سهر فيه كاتبه الليالي، يحاول أن يجد ترجمة دقيقة لمعانيه، وعبرة حارة في حرارة عواطفه، وجملاً رقيقة في رقة نفسه، وألفاظاً موسيقية في موسيقى خلجاته. وهيهات أن يتم له ذلك مهما جُود، فاللغة لم توضع - في الأصل - لترجمة العواطف، وإنما وضعت أول أمرها للتعبير عن شؤون الحياة المادية من أكل وشرب وليس ونحو ذلك. فلما حاولت التعبير عن العواطف شعرت بالعجز، فأكملت نقصها باستعارات ومجازات وتشبيهات ومحسنات وكنائيات، ثم تبين لها بعد ذلك كله أنها أكملت بعض النقص ولم تكمل النقص كله؛ ثم تأتي مصلحة البريد بعد ذلك، فتعامل هذا الخطاب كما تعامل خطاباً لا يحمل معنى، أو يحمل معنى سخيلاً وغرضاً تافهاً، وليس هذا بأول ظلم في العالم، فقانونه قلب الأوضاع وإهدار القيم. فإن عجبت فاعجب لقيّم قُوم، ولكن لا تعجب من قيم لم يقوم، فذلك هو الأصل.



ومن عجب أن البريد يحمل في ثناياه نعمات موسيقية مختلفة التوقيع بأكثر مما تختلف نعمات العود والقانون؛ فهذه نعمة «وصل» سارة إلى أقصى حدود السرور، وهذه نعمة «هجر» محزنة إلى أقصى غاية الحزن، وبين هذه وتلك نعمات لا عداد لها، بين السرور والحزن، والقبض والبسط؛ فغزل رقيق، وعتاب لاذع، وقطيعه مفعمة، وحنو أبوي، وقسوة وحشية، وما شئت من لعب العواطف وتقلبات القلوب.



ثم ما رأيت عاملاً تتعلق به الآمال، وترتقبه العيون، كما رأيت في ساعي البريد. هذا محب يتنظر كلمة من حبيبه يمسك بها نفسه، وهذا مشفق على مريض يتبرم من انتظار ساعي البريد يحمل إليه كلمة عن مرضه، وهذا رب مال يرتقب ما يأتي به البريد ليفرح أو يحزن على ما خياه له القدر من نجاح أو إخفاق، ومثل ذلك كثير.

قد عرفوا مواعيد البريد فارتقبوها، ومنهم من زاد به قلقه، فكان يُخرج ساعته ينظر إليها كلما مرت دقائق، ويستطيل الوقت ويعلن عقارب الساعة إذ تسير ببطء، ومنهم من ارتقب «ساعته» في شرفة المنزل ليمتع به نظره، ويفغذي به أمله، آتياً من بعيد يترنح في مشيته، ويتلاعب بما يحمل في يديه من عواطف، ويتنقل من بيت إلى اليمين إلى بيت إلى اليسار حتى يأتي دوره، فينقبض وجهه وينبسط، ويتذبذب بين اليأس والأمل، وقد يضحك منه القدر، فيأتيه خطاب. فيفرح، ويفتحه فيحزن، ويكون مثله مثل القائل [من البسيط]:

ما أقبح الخبير تُغَطِّأهُ فُشْحَرَمَهُ

قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُ أَنِّي قَدْ مَلَأْتُ يَدَي

ومنهم من يتكلف الرزانة فلا يتطلع للساعي، ولكنه يكرر النظر في صندوق البريد، فيطلّ من زجاجته ويفرح إذا صاد، وينقبض إذا لم يصد، وهكذا أشكال وألوان، وكلها حول البريد.



ويكاد يكون الفرح بالبريد صفة عامة يشترك فيها الناس على اختلاف بينهم في مقدار فرحهم. فما ير هذا الفرح؟

هل هو فرح من جنس فرح الأطفال «بحلاوة البخت»، وهو صندوق صغير من الورق ونحوه يشتره الطفل ليرى فيه بخته؟ وأساس هذا الفرح - نفسياً - أن الإنسان خَلِقَ طَلْعَةً، ركز في طبعه حب الاستطلاع لما غمض، والاستكشاف لما خفي؛ فإذا رأى النائم يجتمعون في الشارع على شيء تطلع إلى معرفة خبره، وإذا رأى شيئاً مغلقاً تاق إلى معرفة ما في داخله. وقد أدرك التجار هذه الغريزة في الإنسان، فكان من طرقهم أنهم أحياناً يلفتون نظر الناس إلى السلع بإخفائها وحجبها عن الأنظار، ثم الإيماء بطرق مختلفة إلى الدلالة عليها، والإتيان بها من صندوق داخل صندوق. وتجار الكتب الإفرنجية أحياناً يغلّقون الكتاب بغلاف محكم، أو يضعون له قفلاً للدلالة على أن فيه ما يحجب عن الأنظار، فيكون الجمهور بذلك

أشوق إلى شرائه لاستكشاف أسراره، وقد لا يكون هناك سر ولا شيء غير مألوف، ولكنها المتاجرة بما في الإنسان من حب الاستطلاع.

واستغل هذه الصفة أيضاً كتاب القصص والروايات، فحاكوا حوادثها حول مسألة خيؤها في الرواية حتى يشتاق القارئ والناظر إلى معرفة خبيثتها واستكناه كنهها. ويكون نجاح الكاتب بمقدار مهارته في الإخفاء، والدلالة على ما خفي في بطنه وحذر، وإلهاب الشوق إلى استطلاع ما غمض.

قد يكون هذا هو السبب في فرح الناس بما يأتيهم من بريد، وقد يرجحه أنهم يغضبون جد الغضب إذا علموا أن غيرهم فتح بريدهم. وليس سبب ذلك الغضب أن غيرهم قد حاول أن يطلع على ما قد يكون لهم من أسرار فحسب، بل إن أسباب غضبهم أيضاً أنهم فوّتوا عليهم لذة استكشاف المجهول، واستيضاح الغامض.

وقد يكون الفرغ بكثرة البريد عند كثير من الناس سببه الشعور بالعظمة، فهو يشعر أن كثرة بريده آية شهرته، وشهرته آية عظمته، فالبريد يغذي شعوره بالعظمة وإعجابها بالشهرة؛ فالتاجر إذا تضخم بريده كان ذلك آية كثرة عملائه ومعاملاته؛ والسياسي إذا عظم بريده كان ذلك دالاً على نجاحه في سياسته، وارتباطها بقلوب كثير ممن حوله؛ والعالم إذا كثر بريده دل على كثرة اتصاله بالحركة العلمية وبالعلماء، وعلى شهرته في الأوساط العلمية، وهكذا.

وقد يكون لهذه القاعدة شواذ، فمن الناس من يهربون من البريد هروبه من مطالعة الوجه النكد، والشر المفاجئ، كأولئك الذين كانوا أغنياء فبددوا ثروتهم، وأضاعوا أموالهم، فلم يبقَ من آثار ثروتهم إلا بريد يطالب بديون، أو ينذر بحجز، يُفزع بصدور حكم.



وأياً ما كان فمن مظاهر رقي الأمة أن يكثر بريدها في المعاني والآداب والعلوم؛ فيكثر تعامل الأدياء، ويكثر التراسل بين الطلبة وأساتذتهم، والقراء ومجلاتهم، والسياسيين ورجالاتهم، وزعمائهم وأتباعهم؛ فإن هذا مظهر الحيوية العقلية والفكرية والاجتماعية، ودليل على أن للامة مثلاً أعلى تشده وتسعى إليه، وتتجادل فيه، وتتخاطب في شأنه، وتراسل في تمحيصه، ودليل على أنها تفهم أن العيش ليس مجرد طعام وشراب، ومعاملات مالية؛ ورسائل غرامية، وسؤال عن الصحة والعافية، وتحديد موعد مقابلة، واعتذار عن تأخر.

ويخيل إليّ - مع الأسف - أن بريدنا الأدبي والعلمي والسياسي ضعيف جداً إذا قيس
ببريد المالية، والشؤون الغرامية، والحياة المادية.

والأمة إذا رقيت كثر بريدها الأدبي بمعناه الواسع، وفي كثرته دليل على توثق الصلات
بين رجال المعاني من طلبة وأساتذة، ومن أدباء وأصدقائهم وقرائهم، وعلماء وأعاونهم،
وسياسيين وأتباعهم.

في الأمة الراقية يفهم الأستاذ في المدرسة أو الجامعة أن العلاقة بينه وبين طلبته لا تنتهي
بمجرد إلقاء الدرس وتأدية الامتحان، وإنما هي علاقة إرشاد علمي وروحي دائم، فإذا تيسر
اللقاء كاشف الطالب أستاذه بمشاكله وشؤونه، كما يكشف الشيخ الصوفي مريدَه، وكما
يعترف النصراني المتدين لقسيسه، وإذا لم يتيسر فالبريد الأدبي يقوم مقام اللقاء.

وفي الأمة الراقية لكل أديب قراء، هم «زيائته» كما للتاجر «زيائته»؛ وهؤلاء زبائن الأدب
يعرفون كل شيء عن أديبهم، ويقرؤون كل ما يكتب، ويسمعون كل ما يخطب؛ ويتعصبون له
كما يتعصب السامعون لمغنيهم. وهم يقترحون عليه ما يكتب كما يقترح السامعون لمغنيهم ما
يعني، وفوق ذلك يتقدونه في نتاجه، فيشجعونه إن أحسن، ويبينون مواضع ضعفه إن أساء؛
وعلى الجملة يراقبونه أشد المراقبة، فيشعر بأنه حي بهم، يستمد من قوتهم، ويصلح أخطاءه
من التفاتاتهم.

أما الأديب عندها فعنله مثل المحاضر في «الراديو» يتكلم وحده ولا يشعر بما يجري وراء
حجرتة، ولا يسمع تصفيقاً، ولا يحس ضيقاً، وليس أمامه عيون يقرأ في نظراتها علامات
استحسان أو استهجان؛ فهو في طريقه مع غير مرشد، ومن غير مشجع، وبذلك ضعف البريد
الأدبي.

كل الصلات بيننا مفقودة، فلا صلة بين الأستاذ وطلبة إلا صلة الدرس، ولا بين الأديب
وقرائه إلا صلة القراءة إن كانت، ولا صلة بين الأدباء أنفسهم إلا صلة السباب، فإن لم يكن
سباب فرياء، ولما تكن بعد صداقة.

لكم حمل إلينا بريد أوروبا أخباراً عن أدبائهم وما كان بينهم وبين قرائهم من صلات
أفادتهم في توجيههم، وما كان يطالعههم به البريد كل صباح من آراء ناضجة بجانب آراء
تافهة؛ وما كان بين الأدباء بعضهم وبعض من صداقة أوحى بالخطط وعدلت من المنهج،

وأنتجت مناظرات قيمة، ومساجلات ممتعة، فإن كان بينهم أحياناً أسباب مُرّة، فبينهم أحياناً صداقة حلوة، وإن نفث بعضهم السم، فمنهم من يتتج الترياق.



لشد ما أخشى أن يمطرني القراء ببريد يكذبون به رأيي وينقضون به دليلي، ثم يكلفونني الإجابة عنه؛ وهذا ما لا طاقة لي به، فأثقل شيء عليّ أن أرد على البريد، وسلوكي نفسه في البريد دليل على ما أشكو منه، فإن تمنوا ببريد لا رد له، فلهم كل الشكر.



الدين الصناعي

هل تعرف الفرق بين الحرير الطبيعي والحرير الصناعي؟

وهل تعرف الفرق بين الأسد وصورة الأسد؟

وهل تعرف الفرق بين الدنيا في الخارج والدنيا على الخريطة؟

وهل تعرف الفرق بين عملك في اليقظة وعملك في المنام؟

وهل تعرف الفرق بين النار أمامك وهي تلتهب وتأتي على كل ما يقدم لها من وقود،

وبين نطقك بكلمة النار وهي تجري على لسانك فلا تمسه بسوء؟

وهل تعرف الفرق بين إنسان يسمى في الحياة وبين إنسان من جبس وضع في متجر

لتعرض عليه الملابس؟

وهل تعرف الفرق بين النائحة الشكلى والنائحة المستأجرة، وبين التكحل في العينين

والكحل؟

وهل تعرف الفرق بين السيف يمسه الجندي المحارب وبين السيف الخشبي يمسه

الخطيب يوم الجمعة؟

وهل تعرف الفرق بين الناس في الحياة والناس على الشاشة البيضاء؟

وهل تعرف الفرق بين الصوت والصدى؟

إن عرفت ذلك فهو بعينه الفرق بين الدين الحق والدين الصناعي.

يكذ الباحثون أذهانهم، ويُجهد المؤرخون أنفسهم في تقليب صحفهم ووثائقهم عن تعرف

السبب في أن المسلمين في أول أمرهم أتوا بالمجائب، ففوزوا وفتحوا وسادوا، والمسلمين

في آخر أمرهم أتوا بالمجائب أيضاً، فضعفوا وذلوا واستكانوا، والقرآن هو القرآن، وتعاليم

الإسلام هي تعاليم الإسلام، ولا إله إلا الله. هي لا إله إلا الله، وكل شيء هو كل شيء!

ويذهبون في تحليل ذلك مذاهب شتى، ويسلكون مسالك متعددة. ولا أرى لذلك إلا سبباً واحداً هو الفرق بين الدين الحق والدين الصناعي.

الدين الصناعي دين حركات وسكنات، وألفاظ، ولا شيء وراء ذلك. والدين الحق دين روح وقلب وحرارة.

الصلاة في الدين الصناعي ألعاب رياضية، والحج حركة آلية ورحلة بدنية، والمظاهر الدينية أعمال مسرحية وأشكال بهلوانية.

«لا إله إلا الله» في الدين الصناعي قول جميل لا مدلول له، أما في الدين الحق فهي كل شيء؛ هي ثورة على عبادة المال، وثورة على عبادة السلطان، وثورة على عبادة الجاه، وثورة على عبادة الشهوات، وثورة على كل معبود غير الله.

«لا إله إلا الله» في الدين الصناعي تتفق مع إحناء الرأس والخضوع لشهوة البدن، وتتفق مع الذلة والمسكنة؛ و«لا إله إلا الله» في الدين الحق، لا تتفق إلا مع الحق.

«لا إله إلا الله» في الدين الصناعي تذهب مع الريح، وفي الدين الحق تزلزل الجبال.



الدين الصناعي صناعة كصناعة التجارة والحياكة، يمهز فيها الماهر بالحدق والمران؛ أما الدين الحق فروح وقلب وعقيدة، ليس عملاً، ولكنه يبعث على كل عمل جليل وكل عمل نبيل.

الدين الحق «إكسير» يحل في الميت فيحيا، وفي الضعيف فيقوى.

هو «حجر الفلاسفة» تضعه على النحاس والفضة والرصاص فتكون ذهباً.

هو العقيدة التي تأتي بالمعجزات، فيقف العلم والتاريخ والفلسفة أمامها حائرة: بِمَ تَعْلَلُ؟ وكيف تُشْرَحُ؟

هو الترياق الذي تتعاطى منه قليلاً فيذهب بكل سموم الحياة.

هو العنصر الكيميائي الذي تمزج فيه الشعائر الدينية فتطير بك إلى الله، وتمزج به الأعمال الدنيوية فتذلل العقبات مهما صعبت، وتصل بك إلى الغرض مهما لاقته.

هو الذي وجده كل من نجح، وهو الذي فقده كل من خاب.

هو الكهرباء الذي يتصل فيدور العجل، ويسير العمل، وينقطع فلا حركة ولا عمل.
هو الذي يحل في الأوتار فتوقع وكانت قبلُ حبلاً، وفي الصوت فيغني وكان قبل هواء.



الدين الحق يحمل صاحبه على أن يحيا له ويحارب له، والدين الصناعي يحمل صاحبه على أن يحيا به ويتاجر به ويحتال به.

الدين الحق يحمل صاحبه فوق كل سلطة وفوق كل سياسة، والدين الصناعي يحمل صاحبه على أن يلوي الدين ليخدم السلطة ويخدم السياسة.

الدين الحق قلب وقوة، والدين الصناعي نحو وصرف وإعراب وكلام وتأويل.

الدين الحق امتزاج بالروح والدم، وغضب للحق، ونفور من الظلم، وموت في تحقيق العدل، والدين الصناعي عمامة كبيرة وقباء يلغم، وفرجية واسعة الأكمام.

«الشهادة» في الدين الحق هي ما قاله الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ النَّبِيِّينَ أَنفُسَهُمْ وَأَتَوْاكَمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقْبَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْبَلُونَ مِنِّي لَوْلَا ذَلِكَ هَلَكَ لَكُمُ الْإِيمَانُ﴾ [البقرة: 177] ،
و«الشهادة» في الدين الصناعي إعراب جملة، وتخريج متن، وتفسير شرح، وتوجيه «حاشية»، وتصحيح قول مؤلف، ورد الاعتراض عليه.

الدين الحق تحسين علاقة الإنسان بالله، وتحسين علاقة الإنسان بالإنسان، لتحسن علاقتهم جميعاً بالله. والدين الصناعي تحسين علاقة صاحبه بالإنسان لاستدراار رزق، أو كسب جاه، أو تحصيل مغنم، أو دفع مَغْرَم.



لقد صدق من قال: إن هذا الدين لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله، وهل كان أوله إلا دين روح، وهل كان آخره إلا دين صناعة؟

جناية أهل كل دين أن يبتعدوا - كلما تقدم بهم الزمان - عن روحه، ويحتفظوا بشكله، وأن يقبلوا الأوضاع، ويعكسوا التقدير، فلا يكون للروح قيمة، ويكون للشكل كل القيمة.

شأن «الإيمان» شأن العشق، يحول البرودة حرارة، والخمول نباهة، والرذيلة فضيلة، والأثرة إثارةً.

والإيمان الحق كالمصا السحرية، لا تمس شيئاً إلا الهبته، ولا جامداً إلا أذابته، ولا
موتاً إلا أحبه.

* * *

من لي بمن يأخذ الدين الصناعي بكل ما فيه، ويبيعني ذرة من الدين الحق في أسمى
معانيه؟ [من الطويل]:

وَلَسِي كَعِيدَ مَسْفُوحَةٍ مَنْ يُبِيئُنِي
بِهَا كَعِيداً لَيْسَتْ بِذَاتِ قُرُوحِ

* * *

(1) البيت للحسين بن مطير في معجم الأدباء ص 1162.

سحر العيون . . .

من قديم والأشجار والأزهار والأطيوار والنجوم، قد مدت خيوطها إلى قلب الإنسان فأسرته، فشمع شعوراً ساذجاً بجمال السماء والأرض وما فيهما.

ولكنه في عهده الأول قد شُغل بتحصيل القوت، والتغلب على البيئة القاسية، فلم يلتفت إلى الجمال إلا لماماً؛ فلما غلبَ البيئة؛ وتيسرت له وسائل العيش، وجَدَّ من الزمن ما يكفي للتفزل في الطبيعة وسُناعاتها.

هام بالجمال وفتن به، وتفتح قلبه له؛ وهاجت عواطفه نحوه؛ فلم يكفه أن يرشف الجمال في صمت وسكون، بل دعت العاطفة الهائجة نحو الجمال أن يعبر عنها، فكانت الموسيقى والرقص والأغاني والحفر والتصوير، وكان الأدب - وبعبارة أدق كل نوع من الأدب - وعَدَّت هذه كلها فتوناً جميلة؛ لأنها تعبر عن الجمال، ولأنها في ذاتها جميلة.



شُفِّف الإنسان بالحسن يتبعه، فوجده في الزهور، ووجده في البحار والأنهار، ووجده في الطبيعة على فطرتها، ووجده في الإنسان نفسه. وما أشك في أن الحب الذي كان بين آدم وحواء، كان منشؤه ما قرأ آدم في حواء من جمال الأنوثة، وما قرأته حواء في آدم من جمال الرجولة!

كان الإنسان الأوَّل ينظر إلى الجمال جملة، كما ينظر إلى العالم جملة، وإلى كل شيء جملة؛ فلما تقدم به الزمان، أخذ ينظر إلى الأشياء تفصيلاً، وإلى الجمال كذلك تفصيلاً. وبعد أن كان يعجب بالطبيعة جملة، أخذ يُعجِب بالشمس - مثلاً - ثم أخذ يعجب بالشمس في شروقها وغروبها، ثم أخذ يعجب بالشمس تغرب في البحر، وهكذا.

وكذلك كان شأن الإنسان مع الإنسان، أعجب به جملة، ثم أخذ يبين مواضع الجمال فيه تفريق، فدلته المقارنة على شروط الجمال في الأعضاء، وهذاه الذوق الفطري إلى إدراك صفات الجمال في كل عضو؛ فالرشاقة في القد، والأسالة في الخد، والتلُّع في الجيد،

والذَّلَف في الأنف⁽¹⁾، والفَلَج في الأسنان، إلى آخر ما هنالك.

* * *

لعل أجمل الأحياء الإنسان، ولعل أجمل ما في الإنسان عيناه، فإذا كان لكل شيء خلاصة فخلاصة الإنسان عينه، هي مستودع سره، وهي النافذة التي يطل منها غيره على ما في أعماق نفسه، وهي الترجمان الذي يعبر أصدق تعبير عما يجول في نفسه من عواطف. تَعِد وتُوعِد، وترعَّب وترهب، وترسل مرة شواظاً من نار، ومرة شأبيب من عطف وحنان، وتفسو وترحم، وتُنعِم وتؤلم، وتصل وتصد، وتقبَّل وتُتَفِر، وتَعَجَّب وتحتقر، وهي في كل موقف من هذه المواقف تتخذ لها وضعاً يناسبه، وشكلاً يوائمه؛ تتلون ولا تلون الحرباء، وتتشكل ولا تشكل الحسناء، في الأزياء. هي للمرأة أقوى سلاح، وفي روايات الحب أمهر لاعب، وفي مرسح الغزل أشهر ممثل، وفي ميدان الأدب أبرز جانل وصائل.

* * *

وفي الحق أن لغتنا العربية من أكثر اللغات وفاءً للعين، واعترافاً بقيمتها، وتسجيلاً لدقيقها وجليلها. لقد وضعوا لكل جزء من أجزائها - مهما دق - اسماً، بل أسماء، لا أطيل بذكرها، ووضعوا بياناً لما يستحسن في العين من الصفات، وسَمَّوا كل نوع من الجمال باسم، فقالوا: «عين ظمياء» إذا كانت رقيقة الجفن، و«عين نجلاء» إذا كان جمالها في سعتها، و«عين حوراء» إذا كان جمالها في شدة سوادها وشدة بياضها، و«عين دعجاء» إذا كان جمالها في لونها وسعتها معاً، إلى آخره.

ثم التفتوا إلى شيء دقيق جداً ينبطون عليه، وهو اختلاف النظرات، فعبروا عن كل نظرة بعبارة؛ فقالوا: «رنوت إليه» إذا أدمت النظر في سكون طرف، و«سارقت النظر» إذا نظرت إليه نظراً خفياً، و«نظر شُرُر» إذا نظر إليه بمؤخر عينه نظر الغضببان، و«شفنه» إذا نظر إليه نظر المبغض أو المتعجب، و«أزلقه ببصره» إذا نظر إليه نظرة متسخط، و«رأيتهم يتقارضون النظر» أي: ينظر بعضهم إلى بعض نظرة عدا، إلى غير ذلك.

وكما غنيت اللغة بالعين وما يتصل بها، غني بها الأدب كذلك؛ فمنذ طالعتنا الأدب العربي، رأينا الشعراء يعجبون بالعين ويتغزلون فيها، من عهد امرئ القيس إذ يقول: «وعَيْن

(1) الذلف: صفر الأنف واستواء الأرتبة.

كمرآة الصَّنَاعِ تديرُها»، إلى حافظ إبراهيم إذ يقول [من السريع]:

عُضِّي جُفُونَ السُّخْرِ أَوْ قَأَزَحِي
مُتَّيماً يَخْشَى نِزَالَ الْجُفُونَ

وإلى ما شاء الله أن يكون من الشعراء.



وكما كان الناس ينظرون إلى الجمال جملة، ثم أخذوا ينظرون إليه تفصيلاً، كذلك مؤلفو الأدب. كانت تأليفهم الأدبية شاملة لكل شيء، وكان عرضهم للجمال لا يقتصر على شيء دون شيء، ثم رأينا نزعة في التأليف جديدة ترمي إلى التخصص في الجمال، والتخصص في جمال شيء بعينه. فראينا صلاح الدين بن أَيْك الصَّفْدِيَّ يعجَّب بالخال ويفرد له تاليفاً يسميه «كشف الحال على وصف الخال»؛ ولم يكن موفقاً في هذه التسمية، بل كان قليل الذوق، فما يصح في باب الجمال أن يسمى شيء بكشف الحال.

وجاء شمس الدين النواجي ففتن بجمال العذار، وألف في ذلك كتاباً سماه «خلع العذار في وصف العذار»؛ ولم يكن في هذه التسمية أكثر توفيقاً من صاحبه.

ولكن مؤلفاً ثالثاً جاء فغضب من هذين الاسمين النابيين، كما غضب من أن يلتفتا إلى الخال والعذار ويَعْضَا من جمال العيون، فألف كتاباً في العيون سماه «سحر العيون» فكان توفيقاً في الاسم والسمى.



من الأسف أنني لم أعر على اسم مؤلفه، ولكنه في ثنايا الكتاب يقول: «أنشدني صاحبنا الشيخ شمس الدين محمد بن أبي بكر القادري المولود سنة 824هـ. فمؤلف الكتاب - إذا - من أدباء القرن التاسع الهجري؛ والظاهر أنه مصري؛ لأنه يروي لنا في ثنايا الكتاب أحداثاً مصرية، وأمناً عامية مصرية.

أراد في هذا الكتاب أن يذكر كل ما يصل بالعيون، وأراد أن يكون في العيون طبيباً، وفيها أديباً؛ وكان خيراً له وللناس أن يكون أديباً فقط؛ فما أحرأه وقد خصص كتابه للعين، أن يخصص نفسه لأدب العين؛ فمن العسير أن يجمع إنسان بين المهارة في الطب، والمهارة في الأدب.

على كل حال كان في قسمه الأول طبيياً، عرض للعين وشرحها، ورسم لها صورة طريفة، ووضع في الصورة اسم كل طبقة من طبقاتها، وتكلم فيما يعرض من أمراضها، وما يلائم من الأدوية لعلاجها، حسبما عرف من ذلك في زمانه.

ثم انقلب فقيهاً، فذكر دية العين في المذاهب المختلفة. وكان لغوياً، فذكر مادة العين، وإطلاقها واشتقاقها.

وأهم ما في الكتاب قسمه الأدبي، عرض في فصل منه ما وقع في الأدب من تشبيهات العين؛ فمنهم من شبهها بالسهم، وشبه فعلها بفعله، ومنهم من وصفها بالنبل، أو بالخنجر، أو بسنان الرمح، أو بالسيف، ومنهم من شبهها بزهر الفول، ومنهم من يشبهها بالترجس. وقد حكى لنا أن بعض الأدياء في زمنه اعترض على تشبيه العين بالترجس لصفرة لونه، وقال: إن هذا لا يصح إلا أن تكون العين معلولة بعلة اليرقان. وأجاب بعضهم أن بالمشرق نوعاً من الترجس مكان الصفرة منه سواد، وهو الذي يصح التشبيه به، لا نرجس بلادنا. أما ابن رشيقي فقال: إن وجه الشبه في تشبيه العيون بالترجس هو الفتور لا اللون، كما قال ابن المعتز [من الكامل]:

وَسَنَانٌ قَدْ خَدَعَ الثُّعَامُ جُفُونَهُ فَحَكَى بِمُقْلَتِهِ ذُبُولَ التُّرْجِسِ⁽¹⁾

وهذا الفتور هو الذي يسمونه المرض، وهو مرض خبير من ألف صحة، كما قال ابن عباد [من الكامل]:

وَنَقَرُونَ مِنْ تَحْلِيلِ السُّتُورِ بِأَغْيَنِ مَرَضَى يُخَالِطُهَا السَّقَامُ صِحَاحِ⁽²⁾

ثم ذكر فصلاً عرض فيه لما وقع في العين من التنكيت والأمثال.

وعرض لنا فصلاً بديعاً موضوعه اختلاف مواقف الناس أمام العيون؛ فمنهم من كان يعشق عين محبوبته، فسمع تشبيهاً للعيون بعيون الغزلان، فأكثر من شراء الغزلان وتربيتها وتوليدها، ومنهم من سمع قول ابن الرومي [من المتقارب]:

وَأَخَسَّنُ مَا فِي السُّجُوهِ السُّيُونُ

وَأَثْبَبُهُ قَسِيءٌ بِهَا التُّرْجِسُ⁽³⁾

فكان لذلك يكثر من زرع الترجس في حديثه.

(3) ديوانه 321/3.

(1) ديوانه 316/1. (2) ليس في ديوانه.

ومن الناس من أزدته النظرة الأولى، وقال [من البسيط]:

مَا يَفْعَلُ السُّحْرُ بِالْأَلْبَابِ فِي سَنَةٍ فِي الْحَالِ تَفَعَّلُهُ الْأَخْدَاقُ وَالطُّورُ
ومنهم من كانت تحيه نظرة وتميه نظرة كالذي يقول [من الكامل]:

الْوَجْهُ مِنْكَ عَنِ السُّرَابِ يَضِلُّنِي
وَإِذَا ضَلَلْتُ فَنَائِهِ يَهْدِينِي

وَتَمِيئُنِي الْأَحَاظُ مِنْكَ بِنَظْرَةٍ
وَإِذَا أَرَدْتِ، بِنَظْرَةٍ تُخَيِّبُنِي

ومنهم من عرته حالة غريبة، وهو أنه غار من عينيه أن تتمتعوا وحدهما بالنظر إلى المحبوب، فتمتعها النظر كالذي يقول [من الكامل]:

إِنِّي لِأَخْسُدُ نَاطِرِي عَليْكَ حَتَّى أَغْضُ إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ

ومنهم من كان يربأ أن ينظر بعينه إلى عين من يحب؛ لأنه لا يستحق هذا الشرف. قيل لبعضهم: أتحب أن ترى عيني محبوبك؟ قال: لا. قيل: ولم؟ قال: أنزه عينيه عن عيون مثلها.¹

وبلغت الغيرة من ديك الجن الجمصي أن قتل جاريته وبكاها، فقال [من الكامل]:

فَسَوَّخْتُ نَفْسِيهَا، وَمَا وَطِئَ الثُّرَى
عِنْدِي أَحَرُّ عَليَّ مِنْ نَفْسِيهَا

مَا كَانَ قَتْلِيهَا لِأَنِّي لَمْ أَكُنْ
أَبْكِي إِذَا سَقَطَ الثُّبَارُ عَلَيْهَا

لَكِنْ بَخَلْتُ عَلَيَّ سِوَايَ بِحُحْنِهَا
وَأَغَارُ مِنْ نَظَرِ الثُّمَيُونِ إِلَيْهَا⁽¹⁾

وهكذا عرض لحالات الناس المتفاوتة، وتصرفاتهم المختلفة إزاء الإعجاب بالعيون.

وانتقل من ذلك إلى «طيف الخيال»؛ لأنه رؤيا العين في المنام، فذكر ما أبدع الشعراء من ذلك، وكيف تفتنوا في معانيه، كالذي يقول [من الطويل]:

(1) ديوانه ص 135.

نَصَبْتُ جُنُونِي لِلخَيَالِ حَبَالاً
لَعَلُّ خِيَالاً فِي الكَرَى مِنْهُ يَسْمَعُ
وَكَيْفَ إِذَا أَعْمَضْتُهُنَّ، بِصَيْدِهِ
وَمِنْ عَادَةِ الأَشْرَاكِ لِلصَّيْدِ تُفْتَحُ
وقول كُنَاجِم [من الطويل]:

لَقَدْ بَحَلْتُ حَتَّى بِطَيْفٍ مَسْلَمٍ
عَلَيَّ وَقَالَتْ رَحْمَةً لِنَجِيبِي
أَخَافُ عَلَيَّ طَيْفِي إِذَا جَاءَ طَارِقاً
وَنَادَاكَ أَنْ يَلْقَاكَ طَيْفٌ رَقِيبِي

وانقل من ذلك إلى ما تلاعب به الشعراء من الحوار بين القلب والعين، فالقلب يعتب على العين أنها جرّت عليه الويل، والعين تعتب عليه أنه هو الذي دفعها إلى النظر بما أمّل وطمع [من البسيط]:

يَقُولُ قَلْبِي لِطَرْفِي إِذْ بَكَى جَزَعاً
تَبْكِي وَأَنْتَ الَّذِي حَمَلْتَنِي الوَجْعاً
فَقَالَ طَرْفِي لَهُ فِيمَا يُعَانِيهِ
بَلْ أَنْتَ حَمَلْتَنِي الأَمَالَ وَالطَّمْعاً
حَتَّى إِذَا مَا غَلَا كُلُّ بِصَاحِبِهِ
كِلَاهِمَا بِطَوِيلِ السَّقَمِ قَدْ قَنَعَا
نَادَتْهُمَا كَيْدِي لَا تَتَّعِبَا فَلَئِنِ
قَطَعْتُمَانِي بِمَا لَأَقِيْتُمَا قِطْعاً

وختم الكتاب بباب طويل فيما ورد في العين من الشعر الرقيق مرتباً على حروف المعجم. وذكر في أكثر ما اختار سنة مولد الشاعر ووفاته.



ونلاحظ أن أكثر اختياره من الشعر الحديث الذي قيل في العصر العباسي الثاني وما بعده، كما نلاحظ أن كثيراً مما اختاره في العيون لمعاصريه كان غزلاً في عيون الأتراك،

فيقولون أحياناً: «من الترك لم يترك بقلبي بقية»، وأحياناً: «من آل خاقان له لفته»، وأحياناً: «من نسل يافث نافث» مما يدل على أن المصريين أعجبوا بعيون الأتراك، وكانوا إذ ذاك هم الحكام، وقصورهم مלאى بالممالك منهم.

وبعد، فهذا الكتاب معرض فني من أغنى المعارض، وهو معرض ليس فيه - على سعته وكثرة ما يعرض فيه - إلا العيون وأشكالها ونظراتها، لو وقع في يد فنان صناع، لأبدع في تصويره أيما إبداع، وكم في كنوز السلف من روائع!



أبو العبر

أمير من أمراء البيت العباسي. وناهيك بالأمراء العباسيين في أيام سطوتهم من عز وجاه، وعظمة وترقُع عن الناس.

يدعو الخليفة ابن عمه، ويدعوه الخليفة ابن عمه، حسب اصطلاحهم في ذلك الزمان. ليس بينه وبين عبدالله بن عباس الصحابي الجليل إلا خمسة آباء، فهو ابن محمد بن أحمد بن عبدالله بن عبد الصمد بن علي بن عبد الله بن عباس.

يكفي أن يقول الرجل إنه من البيت العباسي لتخضع له الرقاب، ويذل له العظيم؛ والناس يسمونهم الأشراف وأبناء الملوك. وإذا كانوا في حفل عند الخليفة فهو وحده يجلس على السرير، وأهل البيت العباسي وحدهم يجلسون على الكراسي، وسائر الناس يجلسون على الوسائد والبُسط.

ولكن لم يكن أمراء البيت العباسي كلهم أهل ثروة ورخاء؛ فمنهم الغني الواسع الغنى، ومنهم الفقير وإن لم يبلغ حدًا كبيراً من الفقر؛ لأنهم كانوا يرتزقون من رواتب تخصص لهم من بيت المال حسب مشيئة الخليفة، ومن هبات وعطايا تهب لمن شاء من الخليفة، فكان حظ «أبي العبر» هذا وأبيه من هبات الخليفة قليلاً نادراً.

ولد أبو العبر بعد خمس سنوات من خلافة الرشيد، أعني سنة 175هـ، وأخذ بعد يتعلم ويتأدب، وعاصر - أولاً - الرشيد والأمين والمأمون والمعتمد والواثق وصدرًا من خلافة المتوكل.

وهو طوال هذه العصور جادًا في حياته. رأى أنه ليس بالغني غني غيره من الأمراء، ولا هو مقرباً من الخلفاء، ورأى أن القرب إليهم أسبابه كثيرة؛ منها مقدرة السياسية، ومنها القدرة الأدبية، ومنها غير هذا وذاك، فاتجه إلى الأدب يدرسه، والشعر يقرضه، لعله يصل من ذلك إلى منزلة تلتفت إليه نظر الخلفاء، ليدرؤوا عليه العطاء، ويغرقوه في النعيم، فتأتى له شعر حسن غنّى به المغنون كقوله [من البسيط]:

أَبْكِي إِذَا غَضِبْتَ حَتَّى إِذَا رَضِيَتْ
بَكَيْتُ مِنْدَ الرُّضَا خَوْفًا مِنَ الْقَضَبِ
فَأَلْهَيْلُ إِنْ رَضِيَتْ وَالْعَوَّلُ إِنْ غَضِبَتْ
إِنْ لَمْ يَتَمَّ الرُّضَا فَالْقَلْبُ فِي تَعَبٍ

وكاد يسم له الحظ ويكون شاعراً مقبولاً، لولا أن رماه القدر بشعراء فحول أمثال أبي تمام والبحري، فنظر في شعره وشعرهم، وسحره وسحرهم، فرأى أنه لا يستطيع أن يدركهم ولا يبلغ شأوهم.

رأى أن شعرهم جيد وشعره وسط، ولأبي العبر رأي في الشعر طريف، وهو أنه إن لم يكن جيداً كل الجودة فليكن بارداً كل البرودة. أما الوسط فإياك وإياه؛ إن الجيد يعجبك بجودته، والبارد يضحكك ببرودته، أما الوسط، فثقيل لا يستخرج إعجاباً، ولا يستخرج ضحكاً؛ وقد عبر أبو العبر عن هذا المعنى بقوله: «إن قدرت أن تقول الشعر جيداً جيداً، وإلا فليكن بارداً بارداً، وإياك والغائر فإنه صفع كله».

ولكن أبا العبر لا يستطيع أن يقول كما يقول أبو تمام والبحري. وكل ما يستطيع أن يقوله هو الشعر الغائر الذي لا يرتضيه، فماذا يصنع؟ ومما يزيد الأمر إشكالاً أنه يريد المال ويريد القرب من الخلفاء، وليس له وسيلة إلا الشعر، والشعر الجيد لا يواتيه، والشعر الوسط لا يتفق، وليس بالسياسي فيحظى عندهم، ولا قدرة له على ذلك، فماذا إذا؟

ليس إلا أن يلتفت إلى نفسه يعلمها القناعة، فالقناعة كنز لا يفنى، وإذا كان عطاء الخليفة ليس له غاية إلا رضى النفس، فالقناعة يمكن أن توصل إلى هذه الغاية نفسها. ولذلك أخذ يعطي لنفسه دروساً في القناعة ودروساً في الرضا، أحياناً يحدثها الحديث النفسي، وأحياناً يقول في ذلك شعره المتوسط [من المديد]:

لَا أَقُولُ اللَّهُ يَنْظُرُ لِي نَفْسِي
كَيْفَ أَتَكُونُ غَيْرُ مُتَّهِمٍ
وَإِذَا مَا الدُّهْرُ ضَمَقَ نَفْسِي
لَمْ تَجِدْنِي كَافِرَ النَّفَمِ
فَرَمَتْ نَفْسِي بِمَا رُزِقَتْ
وَتَنَاوَتْ فِي الْعُلَا هَمِي

لَيْسَ لِي مَالٌ سِوَى كَرْمِي

وَيَسُوْءُ أَمْنِيْ مِنْ السَّكَمِ

ولكن هذه الدروس لم تنجح، وامتنح فيها فرسب، إن لي بيتاً رقيقاً هو بيت الخليفة نفسه، وبهذا البيت استحقَّ الخلافة، وفي يده القناطير المقتطرة من الذهب والفضة يعثرها هنا وهناك، فلماذا أخرّم حتى من القليل منها؟ إن كل يوم تطلع فيه الشمس أرى فيه دروساً تفسد على دروس القناعة والزهد. فهذا عالم يجذُ ويكذُ ولا يجذُ ما يسدُ رمقه، وهذه الخيزران أم الرشيد تبلغ غلتها في العام مئة وستين مليوناً من الدراهم. هذا مؤلف ينفق عمره في تأليف كتاب أو كتب، ولا يجازي على ما فعل. وهذه جارية تعجب الرشيد فيأمر يحيى بن خالد البرمكي أن يشتريها له بمئة ألف دينار. هذا سخيف يذكر نادرة تضحك الخليفة فيمنحه المال بالهيل والهلمان، وهذا ناصح ينصحه فيعنده ويقصيه، وهذا شاعر يمدحه فيجعله فوق البشر، فيمنحه من المال ما يشاء، وهذا الرشيد يرضى عن جاريته «ذات الخال» يوماً فيحلف أنها لا تسأله في ذلك اليوم شيئاً إلا فعل. فهل هذا عالم معقول؟ إن الجنون أنواع، فنوع منه في بیمارستان، ونوع في قصور الخلفاء، ونوع موزع على سائر الناس؛ غير أن الأول يبعث على الرحمة، والثاني يبعث على النقمة، والأخير يبعث على الإشفاق.

لقد تَيْفُتْ على الخمسين وأنا أجرب العقل فلم ينجح. أفلا يكون من الصواب أن أجرب الجنون مرة لعله ينجح؟

إن أردت السعادة فعليك بأحد أمرين: إما أن تعيش عاقلاً وسط العقلاء، أو مجنوناً بين مجانين. أما أن تعيش عاقلاً وسط مجانين، أو مجنوناً بين عقلاء، فذلك العذاب. وقد عشت طويلاً عاقلاً بين مجانين فشقيت؛ فخير أن أجن وأعيش عيشتهم وأضحكهم وأضحك منهم.

فكّر «أبو العبر» في ذلك طويلاً، ثم خرج من تفكيره إلى أن يكون أضحوكة الناس. إن لقبني أبو العباس، وهو لقب جد، فلا طرحه ولاطأه بقدمي إعلاناً بإخفاق الجد في هذا العالم. وهو أيضاً لقب يرمز به إلى بيت العباس، وماذا جنيت منه إلا الفقر والبؤس وسوء الحال وخيبة المصير؟ خير لك أن تتلقب لقباً يكون عبرة للناس وعنواناً على أن الجد لم ينجح، وقد ينجح الهزل. فلتوكل على الله، ولتكن كنيك من الآن أبا العبر.

خرج «أبو العبر» على الناس بفنون شتى من الأضحاحك، فبدأ يسطع نجمه، وكلما نجح

شجعه النجاح على الإمعان في السخف، حتى بلغ في ذلك الغاية، وعلا صيته، وتناقل الناس نوادره، ودوّى اسمه في العراق وغير العراق، علماً على الضحك والسرور. ويكفي أن يذكر الناس اسم أبي العبر ليتهاوا للضحك، ويكفي أن يذكروا له نادرة حتى يمسكوا أحشاءهم من كثرة الضحك.

لقد كان يألم من أنه لم يبلغ ما بلغ أبو تمام والبحري وأضرابهما، ففاتهم شهرة وعلام صيتاً.

وكان أول ما بدأ به أنه طبق نظريته في الشعر، فخصص نفسه للشعر البارد، فكان يعمد إلى القصائد الجدية فيقبلها قصائد هزلية؛ يسمع البحري يقول [من مجزوه الكامل]:

مَنْ أَيُّ تَنْفِرٍ تَبْتَسِمُ وَيَأْيٍ ظَرْفٍ تَحْتَكُمُ⁽¹⁾

فيقول هو [من مجزوه الكامل]:

فِي أَيِّ سَلَحٍ تَرْتَطِمُ وَيَأْيٍ كَفِّ تَلْتَطِمُ

وهكذا، والناس يضحكون منه، ويصفقون له، والخلفاء تسمع هذا منه، وتمنحه من الجوائز فوق ما يجيزون الجد.

ثم أخذ يعمد إلى فن آخر طريف وهو فن «المفارقات»، فيتكلم كلاماً غريباً لا يفهم، ولكنه يضحك، فكلمة من الشرق بجانب كلمة من الغرب، وكلمة على السفينة وأخرى على التفاحة، وثالثة على المبتدأ والخبر، وهكذا «سمك. لبن. تمر هندي». وقد سئل مرة: كيف تحضّر هذه المفارقات الغربية، وكيف يمكنك جمعها على شذوذها ويُعد أوصالها؟ قال: «أبكر فأجلس على الجسر ومعى دواة ودرج، فأكتب كل شيء أسمع من كلام الذهاب والجاني والملاحين والمُكاريين، حتى أملا الدرج من الوجهين، ثم أقطعه عرضاً، وألصقه مخالفاً، فيجيء منه كلام ليس في الدنيا أحق منه».

هذا كله في باب المضحكات من الأقوال، ولكنه لم يقتصر عليها، ففتن أيضاً في المضحكات من الأفعال؛ فكان - مثلاً - يمشي في الشارع ومعهم سلم، أو يحمل في يده سمكة، فإذا سئل: لم يفعل ذلك؟ أمطر سائله بإجابات مخزية تثير الضحك. ويجلس في

(1) ديوانه ص 1996.

الشارع وحوله المُجَّان، ويلبس في رأسه لباس رجله، وفي رجله لباس رأسه، وحوله ثلاثة نفر يدقون بالهواوين حتى يتجمع الناس، ويشترط على الحاضرين ألا يضحكوا، فمن ضحك فعليه عقوبة، ويأخذ في أحاديثه وأفاعيله، فمن ضحك وكان ضيعاً، صب على رأسه ماء وحمأة مما بجانبه، وإن كان شريفاً رشَّ عليه ماء من قصبه في يده، وحبسه حتى يفرم درهمين.

ورثي مرة وبيده اليسرى قوس وعلى يده اليمنى باسق وعلى رأسه قطعة رثة في حبل مشدود بأنشودة، وقد ألقى شصاً في الماء، وربطه بحزامه. فقيل له: ما تصنع؟ قال: يا أحمق أصطاد بجميع جوارحي. إذا مر بي طائر رميته عن القوس، وإن سقط قريباً مني أرسلت إليه الباشق، والرتة على رأسي تجيء الحدأة لتأخذه فتقع في الوهق، وإذا جاء السمك في الشص أحسست به فأخرجته، وهكذا وهكذا.

فملاً العراق بأضحايكه، وكان ينتقل من «سُرُّ من رأى» إلى بغداد، ومن بغداد إلى الكوفة، فيتحدث الناس بحضوره ورحيله كما يتحدثون بأمر أو عظيم.

وانهال عليه المال انهياً حتى لم يكن يدري ما يصنع به، ولامه بعض الشعراء على سلوكه مع فضله وأدبه فقال له: يا أحمق! أتريد أن أكسد أنا وتفثق أنت؟

وتحدث رجل إلى آخر: «ألا يأنف الخليفة لابن عمه مما قد شهر به وفضح عشيرته؟» فقال له الآخر: «ويحك! والله يا عم لو رأيت ما يصل إليه بهذه الحماقات لعذرتة».

ورقق البيت العباسي في أمره موقفين مختلفين، فأما بعضهم فنضب من ذلك، وشعر بأن هذه الأعمال سبة البيت وفضيحتة، لذلك أمر الخليفة المستعين إسحق بن إبراهيم (محافظ بغداد) أن يأخذه ويحبسه! فصاح أبو العبر في الحبس: «لي نصيحة. لي نصيحة!» فأخرج ودعا به إسحق فقال: «هات نصيحتك!» قال: «على أن تؤمنني؟» قال: نعم. قال أبو العبر: «الكشكية لا تطيب إلا بالكشك»، فضحك الحاضرون، ومنهم إسحق. وما زال يهذي بمثل هذه النصائح، فقالوا: مجنون. وأخرجوه.

وأما المتوكل فأفسح له صدره، واتخذهُ سُخْرِيًّا له، فكان يرميه بالمنجنيق في الماء ثم يطرح الشبكة فيخرجه كما يخرج السمك، ويضحك من ذلك، ويعطيه ما لا يعطي الشعراء.

وأفلق أبو العبر في الضحك على الناس ونال بالتحامق ما لم ينله بالتعاقل.

فأما هو فقد انتقم لنفسه من الناس، ومن بيت العباس، وقال: لو نفي العقل لعقلت،
ولو راج الجد لجددت، ولكن حمق الناس فتحامقت.

وأما غيره فقال: «أنا والله لا أعذره، ولو حاز بحمقه الدنيا بأسرها».
فليحكم القارئ.



الشرق ينقصه الحب

يُخَيَّلُ إليَّ أن لو كان للحب مقياس يقاس به كما تقاس درجة الحرارة، لرأينا به أن درجة الحب في الشرق منخفضة، حتى تكاد تبلغ الصفر، وأن درجة البغض - أو على الأقل درجة الحياء - مرتفعة مرتفعة حتى تكاد تبلغ المئة.

ولست أعني حب الرجل المرأة، ولا المرأة الرجل، ولا حب الأب لابنه، ولا الابن لأبيه، فهذا حب غريزي تراه في القطط والكلاب وكل حيوان، كما تراه في الإنسان، ولا فضل للمدنية فيه، إلا أنها رفته وهذبته وشكلته أشكالاً وألواناً.

وإنما أعني حب الإنسان لقومه؛ فهذا القدر في الشرق أقل جداً من مثله في الغرب.

لقد لفت نظري إلى هذا المعنى أنني زرتُ إنجلترا مرة، فبعد أيام قليلة أحسست أن كمية الحب في الجو أكثر منها عندنا، وتجلى لي هذا في سؤال الناس بعضهم بعضاً قضاء مصالحهم، وفي معاملتهم على اختلاف أنواعها، بل وفي السؤال: أين الطريق؟

كمية من الحب كبيرة لطفت المعاملة، وأطلقت البشر، وملأت الجو سروراً، والمعاملة نعمة، وجعلت عجلة الحياة تمشي سريعاً في غير ضوضاء وجلبة.

ونقصان هذه الكمية في الشرق هو أكبر سبب في أكثر ما نرى من متاعب؛ فنقصان كمية الحب هو الذي جعل طبقة الحكام في الشرق يتناحرون تناحر الأعداء، ويلعن بعضهم بعضاً، ويرجح بعضهم بعضاً، حتى لا يكاد يسلم أحد من رمي بالخيانة والإجرام والسرقة وسوء النية وبيع البلاد للأجانب ونحو ذلك من التهم، حتى لم يبق رأس سليم، وهو الذي جعل الجهود تبذل بين تفكير في خطط الهجوم وخطط الدفاع، وضاعت بين هذا وذاك مصالح الشعب. وفي الغرب نقد عنيف أحياناً، يبلغ درجة الاتهام أحياناً، ولكن تُلَفِّطُه كمية الحب، فيبدو في أغلب أحيانه ككتاب الأصدقاء؛ ثم لا يمنع الناقد نقده أن يقول لمن ينقده أحسنت في مواضع إحسانه، كما يقول أسأت في مواضع إساءته. وأجمل من هذا أن تختفي هذه الاتهامات إذا جدَّ الجِد، وظهرت مصلحة الشعب في التعاون.

ونقصان كمية الحب هو علة ما يبدو من شكوى أصحاب الأعمال من الموظفين، فليس المرتب الذي يتقاضاه الموظف باعثاً كافياً على إحسانه عمله وقضائه مصالح الناس على الوجه الأكمل؛ إنما المرتب يدعو لأن يحضر في موعد الحضور ويخرج في موعد الخروج، ويؤدي من الأعمال الآلية ما يعفيه من المسؤولية. أما روح العمل، والسعي في تحقيق مطالب الناس، والعمل لخيرهم، فإنما يعث عليها كمية كبيرة من حب الناس لا تزال مفقودة عند أكثر الموظفين.

ونقصان الحب هو الذي ملأ الجو بشكوى الفلاحين من مُلاك الأراضي، ومُلاك الأراضي من الفلاحين، فليس بينهم حب متبادل، ولا عطف مشترك، إنما هي نظرة الناهب لما ينهب والصائد لما يصيد.

وهكذا تبحث عن كل مناحي الحياة، وكل مرافق العيش، فترى العجلة تسير ولكن ببطء، وتتحرك ولكن بصخب وضوضاء؛ لأنها عدمت بلسم الحب.

إن توفّر الحب انعدمت الحرب بين الطبقات؛ لأن الغني يحب الفقير فيرحمه، والفقير يحب الغني فيحترمه، وطبقة الأشراف والنبلاء تؤمن بأنها تعيش في رغد من العيش بفضل يد الفلاح والعامل والصانع، ولولاهم لماتوا جوعاً، فتحبهم وتفيض عليهم من خيرها؛ وطبقة الفلاحين والعمال تجازي إحساناً بإحسان وفضلاً بفضل؛ وهكذا يسود الجميع حب وعطف ورحمة، ومن غير هذا الحب يكون الموقف موقف انتهاز الفرص، وتريص للإيقاع، وامتلاء للصدور بالحقْد والضغينة.



إن ما حدث في الأمم من ثورات تطالب بحقوق الإنسان، وحروب لتحقيق الإصلاح، ليست إلا مظهراً من مظاهر الحب، وشفقة على الإنسان المعذب، والفقير البائس، والطبقة التي تشقى لحساب الطبقة التي تتقَلَّب في النعيم.

وإن ما وصل إليه العالم من تحقيق العدل بين ذي الجاه وعتيد الجاه، وبين الأبيض والأسود، وبين الفقير والغني، ليس إلا بفضل الحب ظهر في شكل قانون.

وهو لم يصل إلى غايته، ولم يبلغ كماله إلا لأن كمية الحب في العالم أقل مما يرجوه المصلحون وينشده المثاليون.

وإن استعداد شعوب أوروبا للحرب، وتسابقها في وسائل الفناء دليل على أن الحب في

كل شعب لم يتعدّ دائرة قومه، ولم يخرج عن نطاق القومية ليشمل الجنسية.

وإن تعاون الغرب على ظلم الشرق، وافتياته على شعوبه، وهضمه لحقوقه، واستغلاله لمصلحته، دليل أن حبه لا يزال ضيق الأفق، لم يستطع أن يمزق حجبه، ويتغلب على أنانيته وقوميته وجنسيته ليظفر بحب إنسانيته.

إن شئت فقل إن كمية الحب في العالم أقل مما يلزم، وإنها بذرة صغيرة تحتاج إلى النماء، وإنها في الشرق أقل منها في الغرب.

إن نهضة الشرق للدفاع عن استقلاله مظهر من مظاهر حب القومية في قلبه، وإن تعاون أمم الشرق فيما تشترك فيه من مصالح، دليل على اتساع الحب من قومية إلى شرقية، ولكن ربكته في الحكم وصعوبة سيره في الحياة، والسباب المقذع للمصالح الشخصية، والشكوى الملحة من الطبقات بعضها من بعض، وعدم رعاية مصالح الجماهرة العظمى من الأمة كالفلاحين والعمال والصناع، وتوزيع ميزانيات للدول في المصالح الخاصة أكثر منها في مصالح العامة، دليل على أن الحب في أول عهده، وأنه في أشد الحاجة لمن يرعاه ويربّه وينميه.

لو ساد الحب لاحترمت الآراء، وأومن بحرية الفكر، ونفذت الفكرة لما فيها لا لقائلها، ولدقق المتهم عند الاتهام ورجع إلى ضميره عند التجريح، ولراعى المصلحة العامة، لا المصلحة الشخصية، ولا المصلحة الحزبية.

ولو ساد الحب لعمم التعليم، وعممت المستشفيات الشعبية، وعممت المنتزهات العامة، وحووب البلوس قبل أن يشجع الترف.

مظهر الحب التعاون، ومظهر البغض الحرب. والحرب أثر من آثار الوحشية، والتعاون - في أحسن أشكاله - أرقى ما وصلت إليه الإنسانية.

قد يدعو الحب إلى الحرب، كالأمة تدافع عن نفسها، والشرق يدافع عن استقلاله؛ ولكن لم يبعث عليه في الأصل إلا الكره من الأمم المهاجمة، ولو فشا الحب في العالم واتسع نطاقه حتى شمل الإنسانية بأجمعها لحل التعاون محل الحرب.

ومصيبة العالم الآن وقبل الآن ناشئة من أن نظمه كلها مؤسسة على الحب الضيق، والكره الواسع؛ فالوطنية ليست إلا حباً ضيقاً في حدود الإقليم، مغلّفاً بكره واسع في خارج الحدود. ومن الأسف أن ليس في الإمكان أن تدعو أمة إلى ترك وطنيتها؛ لأنك بذلك

تدعوها إلى إلقاء السلاح وسط مسلحين لا يكادون يشعرون بإلقائها سلاحها حتى ينقضوا عليها.

وإنما الأمل الوحيد عند المتفائلين أن تتعلم الأمم جميعاً من دروس الحرب أن تتعاون على قلب النظم الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، ووضعها على أساس جديد هو حب الإنسانية.

ومن فجر الحضارة كان هناك مظهران متناقضان في العالم: مظهر كره يدعو إلى الحرب بين الأمم، ومظهر حب كمين يدعو إلى التعاون في الفنون والعلوم والنظم الاجتماعية. كانت المذنب اليونانية تتحارب بالسلاح، وتتعاون في الفن والفلسفة؛ وكذلك كان العرب والفرس، والعرب والروم، والعرب والإسبان؛ وكذلك الشأن الآن بين الأمم الأوروبية بعضها وبعض، وبين أرم الشرق وأرم الغرب، فالتعاون بين هذه الأمم كلها - قديماً وحديثاً - قَدَم العلوم والفنون والفلسفة، والحروب أحرقتها، ولو ظل التعاون على أكمله ولم يعقه عائق من الحرب، لبلغت العلوم والفنون أضعاف ما بلغت الآن؛ فبالتعاون حبيبت فلسفة اليونان، وبالحروب ماتت، ثم بالتعاون بعثت؛ وهكذا فلسفة الإسلام وفنون الإسلام. وما كان من خير مشترك في هذا العالم كنظم التعليم، والنظم الاجتماعية، والسكك الحديدية والبرية ونحو ذلك، فضرب من ضروب التعاون، وما كان من خراب وبؤس للشعوب وخوف على الأنفس والأموال، فمنشؤه الحرب التي دعا إليها الكره.

وبعد، فما أحوج الناس جميعاً إلى الاستزادة من الحب، وما أحوج الشرق خاصة إلى الاستزادة من الحب، فهو دواؤهم الوحيد الذي يتغلبون به على أمراضهم.

إن الحب إذا فشا في أمة أنت بالأعاجيب، وفعل فيها ما لا يفعل المال والعلم والفلسفة.

هو هدى بعد ضلال، وأغنى بعد فقر، ونور بعد ظلام، هو معجزة المعجزات، فيبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى بإذن الله.

* * *

لو انتصر المسلمون!

تحت هذا العنوان قرأت مقالاً في مجلة إنجليزية، كتبه كاتبه بمناسبة انتصار «فرنكو» في أسبانيا بمعاونة المراكشيين المسلمين، فأوحت إليه هذه الحادثة أن يرجع بذهنه إلى ما وقع بين المسلمين والمسيحيين في موقعة «تور» في فرنسا سنة 732م فقال: إن أوروبا كلها كانت تسقط في يد المسلمين لو انتصروا في هذه الموقعة، وما كانت إنجلترا تستطيع صدهم أيضاً؛ لأنها لم تكن في حالة حربية تسمح لها بصد قوى العرب، والتاريخ لم يحفظ لنا كثيراً من الأمثلة التي تمّ فيها من الانقلاب ما تمّ على يد المسلمين، فإن عدداً قليلاً من العرب المملوئين حماسة دينية، متأثرين بنبيهم «محمد» استطاعوا بقوة إيمانهم، وبالسيف والنار، أن يسيطروا في مدى قرنين على جزء ضخم من العالم يمتد من شاطئ المحيط الأطلنطي إلى نهر السند، وكان غرضهم الأعظم أن يحولوا العالم إلى دينهم بالدعوة أو بالقوة - عبروا مضيق جبل طارق، وتدفعوا كالسيل الجارف إلى أسبانيا وجنوبي فرنسا.

وفي سنة 731م كان عبد الرحمن يسيطر على كل الجانب الغربي الجنوبي لأوروبا، ويهدد سائر فرنسا وما وراءها ويقود جيشه في ظفر يتلوه ظفر، هازماً ما يقابله من جيوش في سهولة ويسر، فاتحاً، ما يلاقيه من المدن، محوّلاً ما يجده من كنائس، لا يقف أمامه شيء، ناشراً تعاليم «محمد»، حتى وصل إلى أبواب «تور» على بعد مئة وثلاثين ميلاً فقط من باريس.

ثم لقيه «شارل مارتل» بجيش قليل من محاربيين جرمانيين جبابة، فنقاتل الجيشان لا ساعة من نهار ولا نهاراً كاملاً، ولكن سنة أيام قتالاً شديداً مستعراً، كان يبدو فيها عبد الرحمن منتصراً، ولكن في اليوم السابع تحولت دفة الحرب في صالح «شارل»، وقُتل عبد الرحمن وهُزم جيشه، وكرّ راجعاً إلى الأندلس.

فلو أن «عبد الرحمن» انتصر، كما كانت تدل عليه كل الظواهر، ولم يوفق «شارل مارتل» إلى صده، لثم فتح العرب فرنسا، وأوغلوا بعدها في ألمانيا وإيطاليا، وما كان يقف في سبيلهم شيء ولا إنجلترا وإيرلندا.

وماذا - إذآ - لو تمَّ ذلك؟

لو تمَّ ذلك لكانت أوروبا اليوم كلها مسلمة، تُدوِّي أصوات المؤذنين فوق مآذنها، وتحرّم الخمر والميسر والخنزير، وتسودها كل شعائر الإسلام.

ثم يتساءل الكاتب في مكر ودهاء: «هل كانت أوروبا الآن تصبح متأخرة في مدنيّتها وتقف فيها موقف العالم العربي الآن؟»

يجيب عن ذلك بأنه «من المرجح ألا يكون ذلك، فقد بلغت الأندلس في عهد المسلمين منزلة رفيعة من الثقافة، ولئن كان المسيحيون يصبحون مسلمين إذا انتصر «عبد الرحمن»، فإن العلم - إذ ذاك - لم يكن يذبل؛ لأنه أزهَرَ في الأندلس المسلمة، وكان العقل الغربي والنبوغ الآري يشق طريقه في مناحي العلم المختلفة، ولكن كان التفكير الغربي يضعفه التأمل الشرقي، وما كان يوجد المفكر الحر، لفقدان التسامح عند المسلمين، وما كان يرقى التصوير ولا الحفر؛ لأن القرآن يعدهما من ضروب الوثنية. وكانت المرأة الغربية تصبح كالمرأة الشرقية وما كانت تستكشف أمريكا لعدة قرون، وإن استكشفت بالمصادفة أو البحث لكان مصيرها مصير أوروبا».

حرك هذا المقال عقلي، وأثار شجوني، وأطار خيالي.

ماذا كان يكون شأن العالم الآن لو انتصر المسلمون في وقعة «تور»، وتحقق ما توقعه الكاتب من فتح المسلمين أوروبا كلها وتديّنها بالدين الإسلامي؟ وماذا كان يكون موقف المدنية الحديثة الآن؟

الحكم على ذلك في منتهى الصعوبة؛ لأن أحداث التاريخ وتقلبات الأوضاع الاجتماعية تخضع لآلاف الآلاف من المؤثرات، وبعض هذه المؤثرات في غاية الخفاء وغاية التعقيد. هذا إذا كانت الأحداث بين أيدينا وتحت سمعنا وبصرنا، فكيف إذا فرضناها فرضاً وتخيّلناها خيالاً؟ اعتبر ذلك بما هو حادث اليوم في العالم، فكل المقدمات ماثلة أمامنا، ومع هذا يختلف رجال التاريخ والسياسة والاقتصاد والاجتماع والجماع العالمون بمواطن الأمور؛ هل تؤذن هذه المقدمات بحروب شعواء عاجلة تأكل الأخضر واليابس، أو لا تؤذن بحرب، وستنفرج الأزمات ويسود السلام على الأقل عهداً طويلاً؟ إن كان ذلك كذلك، والشواهد ماثلة، والأدلة حاضرة، فكيف بشؤون عالم سحيق في القدم، غير معروفة جميع ظروفه وأحواله، نفرض فيها النتائج كما نفرض المقدمات، وتخيّل ما يحدث قبل أن يحدث، ومع هذا فلنحاول الإجابة، ولننسى ما لم يكن على ما كان.

لقد جرى المسلمون والمسيحيون شوطاً في السباق، والتقى في أثناء الطريق، وإن لم يلتقيا في البدء؛ فقد بدأ المسيحيون شوطهم قبل المسلمين بأكثر من ستة قرون حتى جاء الإسلام، فبدأ سيره وجرى طلقاً يفتح ويدعو ويؤسس مدينة ويعدّل مدينة حتى حاذى النصرانية وجرى بجانبها، فماذا كان بعد ثلاثة قرون من الإسلام وتسعة من النصرانية؟ رأينا حضارة بغداد في عهد العباسيين، وحضارة القاهرة في عهد الفاطميين، وحضارة قرطبة في عهد الأمويين، لا يدانيها في ذلك حضارة في العالم، سواء في العلم والفن، وآلات القتال، ومظاهر اللهو والترف، ومظاهر الجد والعمل.

لقد ذابت مدينة اليونان ومدينة الرومان في أوروبا، ولم يكن لهما نظير في الشرق، ومع ذلك لم يسبق الغرب الوارث الشرق المبتكر.

وظل الغرب يتلمذ للشرق قروناً طويلة، يجلس رجاله إلى ابن رشد يأخذون فلسفته، وينقلون إلى لغاتهم كتبه، ويدرسون كتب ابن سينا في الطب في جامعاتهم، ويأخذون من رياضي الشرق وفلكيهم إلى عهد قريب، ويطيرون في مدنيّتهم الحديثة من على أكتاف الشرقيين؛ فماذا كان يمنع المسلمين أن يصلوا إلى مدينة مثل المدينة الحديثة أو خير منها إذا استمروا في طريقهم ولم تعقهم عوائق خارجة عن دينهم، وخارجة عن عقليّتهم؟

لم يمنعمهم الإسلام أن يطلبوا العلم في شتى ألوانه، ولا يكفوا على فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما، ولا على رياضة أفليدس وفيثاغورس وأصراهما. ولم تستعدهم هذه الأسماء الرنانة كما استعبدت عقول أوروبا في القرون الوسطى، فنقدوا أرسطو وأفلاطون وأفليدس وبطليموس، وعدلوا بعض نظرياتهم، وأبطلوا بعضها، وغزا عقلهم نواحي العلم، كما غزا جيشهم نواحي العالم، وكان كثير من المسلمين إذا قالوا: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، فعقولهم بعد حرة في كل تفكير، طليقة من كل قيد.

لقد نسي الغرب تاريخه إزاء الشرق، ونسي الشرق تاريخه إزاء الغرب، ولم ينظر كلاهما إلا إلى حاضره؛ فزُجّهي الأول وتعاطم، وذُلّ الآخر واستكان، وجعل كل أن الشرق كان يتقدم الغرب في السباق، إلى القرن الخامس عشر؛ ولولا نكبة العنصر المغولي والعنصر الآري الذي يفخر به الكتاب، لظل الشرق في طريقه وفي تقدمه، ولا مصيبة التتار التي أتت على كل خير للمسلمين، وأضعفت قوتهم وأذلت نفوسهم، ولولا حكم الأتراك للشرق وما جر من فساد وفوضى واضطراب، ولولا جناية الغرب على الشرق بما جرعه من غصص وما سلكت

معه من منهج يتلخص في إضعافه عقلياً وروحياً، واستغلاله مادياً، ولولا ذلك كله لتقدم الشرق بخطواته الواسعة، ولكان ذلك من خيره وخير العالم. إذًا، لكان للعالم مدنيان تتسابقان في البناء: مدينة أساسها الإسلام والروحية الشرقية والعقلية الشرقية، ومدينة أساسها المسيحية والعقلية الغربية، ولانعدم الاحتكار وما يجر من أضرار، وما يفقد من تنافس.



بل يخيل إليّ أنه لو انتصر المسلمون لكانوا أسرع حُطَى إلى المدنية؛ فقد عاقت نهضة أوروبا عوائق ليست عند المسلمين، لقد عاقها قرناً طويلاً سلطة الكنيسة وحجرها على العقول والآراء، وتدخلها في كل شأن من شؤون الحياة بقوة وعنق، والإسلام لا يعرف سلطة لرجال الدين، ولا يقر بوساطة بين العبد وربّه. وعاق أوروبا نظام الطبقات وسلطة الأشراف والنبلاء؛ والإسلام لا يعرف هذا النظام، ويقرر أن المسلمين سواءً تنكأوا دماؤهم، ويسمى بذمتهم أذناهم. ولم تتخلص أوروبا من هذه العوائق وأمثالها إلا بعد جهد جهيد، وأنهار من دماء، وجسور من رؤوس.

فلما خلصت أوروبا من هذه العوائق أو كادت، اخترعت «الوطنية» فكانت مصيبتها الكبرى وعلتها العظمى، أشعلت نار القومية، وجعلتها أساس التربية وأساس الاقتصاد، وتسابقت الأمم في الوطنية فتسابقت في التسلح، فما تنقضي حرب حتى يبدأ الاستعداد لحرب شر من الأولى، وهكذا ظلت المدنية الأوروبية التي يغار عليها الكاتب بين حرب واستعداد للحرب، وأفراد من كل أمة تتحكم في مصير الشعوب، وتطيح برؤوسها، وتفرض الضرائب الفادحة لتنشئ بها أساطيل وقنابل وغازات وطائرات وغواصات ومدركات، لتعاون كلها على حصد الأرواح حصداً، وتحرم الأب من أبنائه والأبناء من آبائهم، ومن نجا من القتل وقع في أسر اليأس والحزن والهم. والعلم الذي اخترع لخدمة الإنسانية، استخدم لإفناء الإنسانية؛ وهذه خلاصة المدنية، وهذا ما جلبته الدعوة إلى الوطنية.



لقد فتح المسلمون الأولون فارس والشام ومصر والأندلس وغيرها، فلم يفقدوها شخصيتها، ولا حرموها علماً ولا ثقافة، ولا سلبوها حريتها؛ ومن أسلم فالعالم الإسلامي كله له، ومن لم يسلم ودفع الجزية فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وظلت هذه البلاد المفتوحة كلها تشترك في بناء المدنية الإسلامية على قدم المساواة؛ فعلماء فرس وعلما شاميون وعلما مصريون، وفنانون من كل صنف، وممسكون بزمام الحكم من كل قطر؛

ولكن لما فتح الغرب الشرق حرمة العلم إلا بحساب وفي حدود معينة، ومنعوا أهله حرية القول والتفكير وحمل السلاح إلا بمعيار ضيق، وأخصبوا أرضهم وأجدبوا عقولهم؛ لأن أرض الشرق للغرب وعقل الشرق على الغرب؟ فلو فتح المسلمون أوروبا - كما توقع الكاتب - لحفظوا لأوروبا شخصيتها وأوسعوا لها في علمها وثقافتها، وتركوا لها حريتها في أكثر شؤونها، ولم يمنعوا نبوغ من استعد للنبوغ، ولا حجروا على عقل ولا تفكير، ولا كانوا يستغلون أرض أوروبا للشرق، إنما كانوا يستغلون الشرق والغرب للشرق والغرب. ودليلنا على ذلك أن جميع البلاد التي فتحها المسلمون الأولون ظلت زاوية مزدهرة بعد فتحهم بأحسن مما كانت قبل فتحهم، وأن الشرق كاد يموت بعد أن فتحه الغرب لولا لطف الله وبقيه من مناعة الفتح الأول.

وأهم فرق بين الفتحين أن مدينة الإسلام كانت تنظر إلى العالم الإسلامي كله كوحدة، خير الجزء خير الكل، وشر الجزء شر الكل، والمدينة الحديثة تنظر إلى العالم من خلال القومية؛ فخير تونس والجزائر ومراكش وسوريا لفرنسا لا لهذه البلاد، وخير طرابلس لإيطاليا لا لطرابلس، وخير الهند لإنجلترا لا للهند، وهكذا جريا على الأسلوب الحديث في النزعة الوطنية، ولهذا نَعِمَ الشرق في حكم الغرب، ولم ينعم الشرق في حكم أوروبا، ولا يمكن أن ينعم هؤلاء ولا هؤلاء إلا بإحلال الإنسانية محل الوطنية، ودون ذلك أهوال.

ثم ما الذي كان يمنع العرب من استكشاف أمريكا، ورخا الوهم كابن جبير وابن بطوطة لم يكن يدانيهم أحد من رجال الغرب في عصرهم؟ على أن فكرة استكشاف أمريكا إنما دعا إليها، وحث على تحقيقها، نظرية كروية الأرض التي أثبتها جغرافيو العرب، وبرهن عليها فلكيو العرب.

أخشى أن يكون «الكاتب الفاضل» قد استحضر في ذهنه عند كتابة المقال صورة العالم الإسلامي الحاضر، ولم يستحضر العالم الإسلامي الغابر، فرأى ما عليه المسلمون اليوم من فقر عقلي، وفقر مالي. فأشفق على أوروبا أن يحكمها هؤلاء فيقبلوا غناها فقراً، وعلمها جهلاً، وقوتها ضعفاً، وفاته أنه يتكلم عن «عبد الرحمن» وعن جنود «عبد الرحمن»، وهؤلاء كانوا أقوىاء في غير ضعف، أغنياء في غير فقر، علماء في غير جهل، وقد مرنت عقولهم في غير جمود، وطلبوا الخير للعالم من غير قيود، فهل يعيد التاريخ نفسه؟

عهد وثيق

التقيا في الصباح على ميعاد، لينجزا عملاً سريعاً لم يستطيعا أن يعملاه أثناء الأسبوع لكثرة شواغلهما، وتوزيع جهودهما، فهما أيام العمل كالحصان، قد شدت يدها ورجلاه، بل وشعره، بحبال وخيوط تجذبه إلى جهات مختلفة متناقضة، يميناً ويساراً وأماماً وخلفاً، فهو لا يستطيع أن يقطع شوطه ويبلغ مدها.

فليكن يوم الجمعة الخالي من أعباء «الوظيفة» المخصص للراحة، هو يوم إنجاز العمل المتأخر الذي لا بد أن يكون.

بدأ في الصباح، ولذّهما العمل وطاب، واستغرقا فيه، فلم يشعرا بوجودهما ولا بزمانهما ولا بمكانهما، ولا بأي شيء حولهما. وأفاقا كأنهما كانا في حلم لذيذ، فإذا أرجلهما مثلوجة من رطوبة المكان، ويطونهما خاوية من تهاة الإفطار، وعقولهما مجهدتا من كثرة العمل. والتفتا لما عملا وما بقي، فوجدا أن لم يتّم من العمل إلا نصفه أو أنقص منه قليلاً.

إذا فلنشأ عزانمتنا، ولا نفرق حتى يتّم عملنا، ولنتكلم في التليفون ألا ينتظرونا في الغداء، ولتأخذ غداءنا في مطعم قريب نستريح بعده قليلاً، ثم نستأنف العمل حتى يتم، ولنتم بعد ذلك في راحة ضمير وعناء جسم، فذلك خير من أن ننام في راحة جسم وعناء ضمير.

م: هيا بنا!

ح: إلى أين؟

م: إلى مطعم «الكرسال».

ح: يا أخي، طالما انتقدتكم على هذه النزعة الغربية عندك! تفضل المصنع الأجنبي، والمقهى الأجنبي، والمطعم الأجنبي، وكل شيء أجنبي كأنك أجنبي، وفي هذا خطر على مال الوطني وجهد الوطني ونتاج الوطني! إن «كأنث» الفيلسوف الألماني وضع قاعدة أخلاقية لطيفة نتعرف بها صلاحية الشيء وفساده، فقال: «إذا أردت أن تعرف شيئاً صالحاً أو فاسداً فعلمه»، فإذا أردت أن تكذب فافرض أن الناس كلهم يكذبون، فهل تبقى أمة على الكذب

العام؟ يكذب كل رئيس فيها على كل مرؤوس، وكل مرؤوس على كل رئيس في كل ما يقول، وتكذب الزوجة على زوجها والزوج على زوجته، والآباء على أبنائهم في كل ما يقولون. فإن نحن طبّقنا النظرية تبين فساد نظرك في جلاء ووضوح؛ فلو أن كل مصري أراد أن يشتري شيئاً أو يبيع شيئاً أو يأكل شيئاً أو يلبس شيئاً، استقضاه من الأجنبي، ما بقي في مصر مطعم وطني ولا مقهى ولا دكان. وأين أنت ومطعم فلان الوطني؟ قصر منيف تحوّل إلى مطعم وطني فاخر نظيف، صاحبه مصري وخادمه مصري، ولحمه مصري وطهيه مصري. إن طلبت اللذة فهو ألد من الكورسال، وإن طلبت النظافة والإتقان فكذلك، وإن أردت نفع المصري فهذا وجه.

م: حرام عليك. ألم تنسَ ما كنا فيه من عمل عقلي مُضِن، فتريد أن تزيده ضنّي وجهداً - حتى في الطريق - بمحاضرتك الفلسفية؟ ولا تنسَ «كانت» وفلسفته؛ وإذا تركت استرسلت إلى شوبنهاور وشيلر ولسنج، وأتيت على البقية الباقية من رأسي وعقلي. ارحمني يرحمك الله، وتكلم في حديث خفيف يدخل السرور علينا ويذهب بعنائنا، ولأبرهن لك على صدق في قولتي بقبول ما اقترحت وتنفيز ما أردت، من غير حاجة إلى محاضرة عن «كانت» وأشباهه. فلنذهب إلى المطعم الوطني.



محل لطيف ورائحة شواء تدخل الخياشيم فيجري لها الريق وتفتح الشهية، ورنين أشواك وملاعق، ومنظر أكلة يبشر بأنهما سيلعبان هذا الدور قريباً.

يا غلام! هين لنا مكاناً منفرداً وإن غلا ثمنه، وأكثر لنا من الكوامخ من كل صنف، طحينية، ولبن، ومخللات، وإبعث لنا برئيسك سريعاً.

وفي لحظة واحدة تم كل ذلك، فهين المكان وأعد إعداداً حسناً، وضُفّت عليه الأطباق والشوكات والسكاكين والملاعق وإبريق الماء التنظيف الرائق، تسطع عليه الشمس فيلمع كالدُر، وامتلأت المائدة بالكوامخ، وإن نظرت فقل «السلطات» المختلفة، والعيش المقبب. وحضر سيد الخدم في سرعة عجيبة!

- رطل ونصف من الكباب، ليس بالسمين، ولكن...

- نعم!

- بسرعة مدهشة تساوي سرعتك في سؤالنا.

- خمس دقائق فقط وإن تأخرت فمشراً!

- ولكن لا تزد، فورا هنا عملٌ ينتظرنا، والساعة الآن الواحدة والنصف.

- «حاضر». في أقل من ذلك يحضر الطلب.

وأخذاً يداعبان العيش المقبب والسلطة واستساغا الطعم فزادا، وحلا الحديث فتحدثنا، وراعى (ح) صديقه (م) فلم يتحدث في الفلسفة، وكلما انحدر إليها من غير شعور تنبه إلى قول صاحبه فعدل، وتخلل الحديث فكاهات ظريفة استثارت الضحك العميق، حتى خيل إليهما أن لو حضر لهما خروف مشوي لا رطل ونصف لأنثى عليه.

ودخلا في الحديث من باب إلى باب، والضحك يتتابع و«السلطة» والخبز يضلوان. وإذا بالحديث يدور حول الغضب وأسبابه ونتائجه، وإذا بالسيد (ح) يقول:

- لاحظ أن المصريين سريعو الغضب، فهم يغضبون من أقل شيء ومن لا شيء! ثم إذا غضبوا لم يقفوا عند حد؛ فشبانهم إذا غضبوا حطموا ودمروا، وصغارهم إذا غضبوا صاحوا بكل ما يستطيعون من قوة، وضربوا الأرض بأرجلهم، وقد يضربون الحائط برؤوسهم، وشيوخهم إذا غضبوا أفسدوا عملهم وأضاعوا صداقتهم، ولم يفرقوا بين العمل العام والعلاقات الشخصية، ولا أدري أذلك ناشئ عن حرارة جوهم وطبيعة مزاجهم، أم هو يرجع إلى التربية! فإني أرى أن البلاد الباردة يغلب عليها ضبط العاطفة وقلة الانفعال، فهل هذا كسبوه من برودة البلاد أو من تعويدهم أطفالهم ألا يببالغوا في الانفعال؟ لقد حُذِّت عن مدرس إنجليزي أراد طلبته أن يغيظوه، فوضعوا له حذاءً بالياً على مكتبه، وظنوا أنه يهيج لذلك ويخبط ويضرب، ويُجري تحقيقاً دقيقاً فيمن دبر هذه المكيدة، ومن وضع الحذاء، ونحو ذلك من أسئلة لا تنتهي، فما إن دخل المدرس الصفَّ ورأى الحذاء على مكتبه حتى أخذه بيده ووضع على الأرض وقال: «تحدثت إليكم في الدرس الماضي عن كذا» واستمر في درسه، فصفت الطلبة إعجاباً بمسلك أستاذهم وضبط عواطفه! ولو حدثت هذه الحادثة في مصر لمدرس مصري لانقلبت السماء على الأرض، وقامت لها المدرسة وقعدت، ولشغلت المدرسة أسابيع، وقد تشغل وزارة المعارف أيضاً!

م: لا تنس أنك قد عدت إلى الفلسفة والمحاضرة مرة أخرى.

ح: لا تؤاخذني يا أخي، فإني لم أستطع أن أغير طبعي، ولكن اسمح لي أن أكمل حديثي في كلمة قصيرة. إنا قادمون على عمل جليل، وقد رأيت أن أكثر الأعمال في مصر تخفق من سرعة الغضب، فتعال معي نضع صيغة «عهد وثيق» نسم بها ألا نغضب أبداً، وإذا غضبنا لم يؤثر ذلك في عملنا.

م: الساعة الآن الثانية والنصف، وقد مضت ساعة ولم يحضر الأكل، وقد كدنا نشبع من «السلطة».

ودقّ بالملقعة على الصحن، فلم يسمع أحد، ثم دقّ ودقّ فحضر الخادم.

- نعم!

- مضت ساعة والأكل لم يحضر. نادِ رئيسك.

وتتابع الحديث ولم يحضر أحد، وبعد قليل دخل خادم آخر عليهما، وظن أنهما انتهيا من أكلهما وشربهما. وأنهما يعطلان الغرفة أكثر مما يلزم فسألها: هل يريدان قهوة، ومن أي نوع هي!

وتتابع الحديث ثانية أو ثالثة. لا أدري!

ونظر (ح) في الساعة فإذا هي الثالثة، فقام ولحقه (م) ونزلا يستفسران عما تمّ. فإذا سيد الخدم قد نسي الطلب ولا أكل ولا إعداد ولا توصية.

وانفجر السيد (ح) انفجارية كالبركان إذا قذف، ودوى صوته في بهو المكان كله يهدد ويؤنب، وبهت الحاضرون، وتصلبت الأيدي على الملائق، ووقفت اللقم في الأنفواء، وسكنت الأسنان عن المضغ، وحدقت العيون في هذا الصارخ وهذا المصروخ فيه، وانقلبت صالة الأكل إلى صالة محاضرات يشرح فيها ما يجب على الوطني أن يعمل لسمة وطنه، أو فصلاً في مدرسة يؤنب فيها الأستاذ تلاميذه.

وساد الجميع رهبة. ماذا حدث؟ وماذا كان؟

- لا مؤاخذة!

وخرجوا...

م: لا تغضب. وأشفق على نفسك. إن «كأنث» يقول: «إذا أردت أن تعرف خطأ شيء أو صوابه فعممه، فماذا يحدث لو غضب كل الناس هذا الغضب؟»

والآن إلى أين؟

ح: إلى الكورسال، فإذا أراد المصريون أن ينجحوا فليس على المستهلك وحده يقع عبء التضحية، بل يجب أن يتحملها أيضاً المنتج بإحسانه ما ينتج.
م: هذا حكم الفضبان، والفضبان لا حكم له.

* * *

بين اللاعبين

حُرمت - فيما حُرمت - لذة اللعب، فلا أعرف نرداً، ولا العِب شطرنجاً، ولا علم لي بالعباب «الورق» على اختلاف ألوانها وتعدد أشكالها.

وأخيراً رمانِي الحظ بليلة جمعت نخبة من الأصدقاء هواة اللعب، جلست بينهم كما يجلس الأصم بين متحدثين، أو الأعمى بين رسامين، أو المعتزمت بين حشاشين. يحركون الورق ولا أفهم، ويصيحون ولا أعلم، ويتضاحكون ولا أفقه، ويزعم أحدهم أنه كسب ولا أدري لم كسب، وآخر أنه خسر ولست أعلم لم خسر، وتبرمت بجلوسي بينهم، وزاد في تيرمي أنهم لم يشعروا بوجودي، ولم يأبهوا بحضوري، ففكرت في حيلة أهرب بها من هذا المأزق - فكرت أن أعتذر وأخرج، فحالت حوائل، وفكرت أن أتعلم اللعب، فقلت: أبعد أن شاب قرناها؟ وقلت: أحتال في أن أصرفهم عن اللعب، ثم قلت: أي حق لك في أن نحكم ذوقك في أدواقهم، وتحرمهم من ملذاتهم؟ وأخيراً اهتديت إلى فكرة غريبة، فكرة مظلمة، فكرة تدل على صدق المثل: «يموت الزامر وإصبعه تلعب»، هي أن أنقل المكتبة والجامعة ولجنة التأليف إلى غرفة اللعب، فإن لم يمكن ذلك مادياً فليكن خيالياً، فلأنخيل أن كل هذه الأشياء في هذه الحجرة، وأني جالس على مكتبي، وأن كرسيّ هذا هو كرسي المكتب، وأن مائدة اللعب هي المكتب، وأن لعبهم هو موضوع الدرس، وأن الدرس درس فلسفة، وأن موضوع درس الفلسفة هو «فلسفة اللعب بالورق». فماذا يمكن أن تقول؟ وهب أن أمامك ورقاً وقلماً فماذا تكتب؟ وقلت أجعل من هذا موضوعاً يعجب المتطرفين في وضع أسئلة الامتحانات في الشهادات. ألم تسمعهم يقولون: «هيك وردة قطفها قاطف فماذا كنت تقول؟» ويقولون: «هيك فقيراً كسبت ورقة «بانصيب» فماذا أنت فاعل؟» وهبك وهبك إلى آخره، فقلت: إذا كان «البدع» بدع «هيك» المتسلطة على هذا الزمان، فقل مثلهم: هيك سخيفاً تدرّس درس فلسفة على لعب الورق، فماذا أنت قائل؟ قلت: أقول.

ثم تساءلت: هل أكتب كما يكتب التلميذ موضوع الإنشاء، فيبدؤه بجمل فخمة ضخمة عوده إياها مدرس الإنشاء، كأن أقول: «لا يخفى على الفطن اللبيب، واللودعي الأريب،

والتحرير الأديب... إلخ، أو أكتب كما يكتب مدرس الإنشاء على السبورة مما يسميه «عناصر الموضوع» فيكتب نقطاً ويعددها بالأرقام؟ وأخيراً قلت: إن هذا وذاك لم يبلغ من السخافة الحد الذي أرتضيه، فلتكن سخافتك ابتكاراً لا تقليداً، قلت:

إن لعب الورق يمثل القَدْر، فالقدر يُعز من يشاء ويُذل من يشاء بلا قيد ولا شرط؛ فمفرّق الأوراق، كموزّع الأرزاق، يعطي هذا أوراقه فتكون رابحة، وهذا أوراقه فتكون خاسرة، وهذا أوراقه فتكون بين بين. وقد يكون من أخذ الأوراق الرابحة أحق إنسان بالخاسرة، ومن أخذ الأوراق الخاسرة أحق إنسان بالرابحة! ولكنه القدر لا يُسأل عما يفعل، ومفرّق الأوراق لا يُسأل عما يفعل!

وقلت:

إن اللعب بالورق - في هذه الحجرة - كاللعب بورق الحياة، لا يستطيع أحد اللاعبين أن يغير أوراق لعبه، بل هو مكلف أن يلعب بها، وبها وحدها، وإنما مهارته تقدر بلعبه بهذا الورق، لا باللعب بما يتعمى من ورق. فكذلك الإنسان في الحياة، هو مكلف أن يلعب بورقه، وإنما كل مهارته في أن يلعب على أحسن وجه. فإن كان ذا كفاية محدودة كلف أن يلعب بهذه الكفاية خير لعب. وليس له أن يطمح في أن يلعب لعب النابغين. وإن خلق ضعيفاً في عقله قوياً في يده، أو ضعيفاً في يده قوياً في قلبه، فليعرف ما هو قوي فيه، وما هو ضعيف فيه، ثم يلعب بما عنده خير لعب. فإن كان قوياً في قلبه وأراد أن يعمل عمل القوي في عقله، كان كمن يريد أن يلعب بورق غيره، وهذا غير جائز في باب اللعب في الحجرة، فكذلك لا يجوز في باب اللعب في الحياة.

وقلت: إن الورق الرابع في يد اللاعب الخائب قد يؤدي إلى الخسارة، والورق الخائب في يد اللاعب الماهر قد يؤدي إلى الربح، فكذلك اللاعب في الحياة، قد يجذ ذو الكفاية المحدودة وينظم أعماله وأوقاته، فإذا هو خير ألف مرة من ذي الكفايات النابغة، أضعافها وأهملها ولم يحسن استعمالها.

وقلت:

إن اللاعب الماهر في هذه الحجرة قد يصاب بالخسارة في أول الأمر وفي بعض أدوار اللعب، ولكنه يجذ ويستخرج كل مهارته وكل نبوغه، فإذا هو رابح آخر الأمر. وكذلك اللاعب في الحياة، قد يصاب بصعاب وعقبات، وقد يظهر إخفاقه في بعض المحاولات،

ولكنه لا يياس، ويتعلم من إخفاقه، فإذا هو آخر الأمر ناجح.

وقلت:

إن فلاناً هذا اللاعب في الحجرة قد غش مرة في لعبه، فأبدل ورقة بورقة ففقد ثقة اللاعبين، فهم يلعبونه بحذر، ويراقبونه في لعبه، ولا يأمنون جانبه. وقد حاول مراراً بعدُ أن يحسن سمعته فلم يفلح، وحاول مراراً أن يصدق فكان أثر الكذبة مرة أفعل من أثر الصدق مراراً. وهكذا اللعب في الحياة العامة، يزل المرء مرة فيفقد ثقة إخوانه والمتعاملين معه، ولا يكسب ثقتهم بعدُ إلا بعد عناء إن أمكن.

وقلت:

هؤلاء اللاعبون في الحجرة يصفقون للرايح منهم مهما كان ضعيفاً في اللعب، ولا يصفقون للاعب المجيد إذا خسر. وكذلك شأن اللاعبين في الحياة، فالناجح هو الماهر، وهو الكفاء، وهو كل شيء، والخاسر هو الخائب، وهو الذي لا يصلح، وهو لا شيء. فأين العقلاء من الناس الذين يصفقون للماهر ولو خسر، ويحتقرون الخائب ولو نجح؟ هؤلاء لم يوجدوا بعدُ.

ورأيت من اللاعبين من هو واسع الصدر، واسع المغفرة، يكسب فيضحك، ويخسر فيضحك، ينظر إلى اللعب على أنه سلاة له وإخوانه، مثل دور الرايح أو الخاسر كما يلعب الممثل دوره في المسرح، لا يهمه إن كان يمثل ملكاً أو يمثل سائلاً، وإنما يهمه أن يلعب دوره في إتقان، ويدخل السرور على النظارة بإجاده. ومنهم من هو ضيق الصدر، شديد التكلف، أناني، شديد الأنانية، يأخذ اللعب بغم، شديد المشاكسة، يحقد إن خسر، ويطغى إن غلب، ويحوّل ميدان اللعب إلى ميدان قتال، ومجال التسلية إلى مجال منافسة. فقلت كذلك...

هنا تصايح اللاعبون إعلاناً بانتهاه اللعب، وتعالى الضحكات، وتتابعت النكات، واختلفت سيماء الوجوه، فمنها ناضرة زاهرة، ومنها عابسة قاتمة.

وأياً ما كان فقد ظفروا بلعب ظريف وتسلية خفيفة. وظفرت بدرس ثقیل وفلسفة سخيفة. لست أدري أينما كنا أربح، فعلم ذلك عند القارئ.

* * *

بين الغرب والشرق أو المادية والروحانية

كنت أقرأ في الكتاب القيم الذي أصدره حديثاً أخي الدكتور طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر»، فاستوقف نظري تخطته لمن يقول: «إن الحضارة الأوروبية مادية مسرفة في المادية لا تتصل بالروح أو لا تكاد تتصل به، وهي من أجل ذلك مصدر شر كثير تشقى به أوروبا ويشقى به العالم كله أيضاً».

وقد رد على هذا الرأي «بأن الحضارة الأوروبية عظيمة الحظ من المادية، ولكن من الكلام الفارغ والسخف الذي لا يقف عنده عاقل أن يقال إنها قليلة الحظ من هذه المعاني السامية التي تغذو الأرواح والقلوب... ومن الخطأ أن يقال إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادية الخالصة، إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الخيال، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه. ويدفعه إلى التفكير، ثم إلى الإنتاج، ثم إلى استغلال الإنتاج، لا نتيجة هذا الروح العاكف على نفسه الفارغ لها، الغاني فيها، الذي تفسد الأثرة عليه أمره، فلا ينفع ولا ينتفع، ولا يفيد ولا يستفيد». إلى أن يقول: «هؤلاء الذين يخاطرون في الطيران، فيلقون فيه الموت شنيعاً بشعاً، ليسوا ماديين؛ لأنهم يضحون بحياتهم في سبيل تقدم العلم وبسط سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة... إن الحضارة الأوروبية المادية هي التي تضحي في كل يوم بكثير من الأنفس في سبيل العلم وفي سبيل السيطرة الطبيعية... إلخ».



استوقف نظري هذا الفصل، وأثار تفكيري، وترددت في نفسي هذه الأسئلة: هل الحق إن الحضارة الأوروبية مادية وروحية معاً أو هي مادية فقط؟ وهل الحق أن الشرق لا يمتاز بروحانية؟ وهل الحق أنه إن امتاز بروحانية فهي روحانية قليلة القيمة، باعثة على الفناء، تدور حول نفسها ولا تنتج شيئاً؟ وقلت: لعل وجه الصواب يتضح إذا نحن حددنا معنى المادية والروحانية، ثم نظرنا بعد في ضوء هذا إلى الشرق والغرب.

لقد قال كثير من الكتاب والفلاسفة إن الشرق موطن الروحانية، والغرب موطن المادية،

كالذي يقوله بُلْدُونُ في كتابه «معجم الفلسفة» عند الكلام في الإسكندرية: «إن الشرق والغرب اختلطا في الإسكندرية، وامتزجت آراء رومة واليونان والشام، في المدنية والعلوم والدين، بأراء الشرق الأقصى في ذلك، فنشأت قضية جديدة، عمل على إيجادها بحث الغرب وإلهام الشرق»، فما الذي يعني بالمادية والإلهام أو الروحانية؟

من الواضح جداً أننا إن عنيينا بمادية الغرب عنايته التامة فقط بالمادة التي يرمز إليها بالمال من ذهب وقضة وأوراق مالية ونحو ذلك، فهذا قول ظاهر البطلان كما يقول «الدكتور». فالمدينة الأوروبية مملوءة بالعواطف، ومن عاطفة حب تقوى أحياناً حتى تصل إلى الانتحار، وعاطفة إعجاب بطولة وإعجاب بجمال، وازدراء لنذالة وكراهة لقبح، وإحسان إلى فقير، وتضحية نفس ومال لوطن، ونحو ذلك من مظاهر العواطف التي قد يفوق فيها الغربيون الشرقيين، مع ما شهر به الأولون من مادية، والآخرين من روحانية. والمدينة الأوروبية كذلك مملوءة بالعقل، فالعلم يسير سيراً حثيثاً في الحضارة الأوروبية، وهو يسبق الشرق فيه بمراحل. والغربيون الآن أساتذة الشرق في الرياضة والطبيعة والكيمياء. وكل فرع من فروع العلم، وليس هذا العلم مستعبداً للمال ولكن يستغله المال، ولا بأس عليه من ذلك، بل نرى في هذه البيئات الأوروبية علماء كانوا المثل الأعلى للتضحية من أجل العلم، فممنهم من أعرض عن المال وداسه بقدميه في سبيل تجربة يستكشفها أو نظرية يحققها، بل منهم من ضحى بنفسه للعلم فمات شهيد اختبار يختبره أو فكرة يبرهن عليها، وأين ذلك كله من دعوى المادية في الحضارة الأوروبية؟

إن كان هذا هو معنى المادية فالدعوى - كما يقول الدكتور - ظاهرة البطلان، ولكن ألا يوجد معنى آخر يستقيم به الفرق؟

هناك معنى آخر قد يكون أقرب إلى الصواب، وهو أن معنى المادية تفسير ظواهر هذا العالم على أساس المادة من غير التفات إلى عالم آخر روحي وراء هذا العالم، وبناء كل وسائل الحياة وكل ظواهر المدنية والحضارة والثقافة على أساس المادة وحدها.

فليس العقل إلا شكلاً من أشكال المادة الدائمة التغير والتنوع، وليست أفعال الإنسان مهما دقت إلا نتيجة لمواد الجسم، وليست كل الظواهر النفسية من فكر وإرادة وعاطفة إلا نتيجة للمخ المادي من حيث عمله وحجمه وتركيبه. والعالم «كساقية جحا» تملأ من البحر وتفترغ في البحر. وكل مظاهر الكون من مظاهر السماء ومظاهر الأرض، وغنى من اغتنى وفقير من افتقر، وذكاء الذكي وغباء الغبي، وأدق الأمور النفسية والاجتماعية، ليس إلا نتيجة

للمادة. هذا هو معنى المادية، وهو - كما يظهر لي - النظر المسيطر على الحضارة الأوروبية، فالمقدرة العلمية الهائلة في الحضارة الأوروبية اتجهت نحو المادة وأتت فيها بالعجب العجاب، ولا غرابة في ذلك، فالمادة معبودها، فطبيعي أن تنجس نحوها بكل قواها، تستكشف فيها كل يوم استكشافاً جديداً، وتختراع اختراعاً جديداً، فكهرباء وبخار ولاسلكي ونحو ذلك مما لا يحصى ولا يعد.

ثم إن هذه الأشياء المادية كلها تستغل في الحياة المادية؛ في المنازل، في دور السينما، في الإقامة والسفر، في الجد والهزل، في كل مرفق من مرفاق الحياة. بل والأخلاق الأوروبية الحديثة وضعت على هذا الأساس. فأهم الأخلاق ما أفاد هذه الحياة المادية، كالنظام، والمحافظة على الزمن، والاقتصاد، ومراعاة الصحة، وأما التواضع والحياء والتفكير في النفس ونحوها فتأتي آخر القائمة، على أنهم في شك من قيمتها الخلقية، وهم على حق في ذلك ما دام الأساس هو الحياة الواقعية.

ثم الحياة الاجتماعية كلها نظمت على هذا الأساس المادي، من استمتاع باللذات ما لم يتأذ الغير. وبناء المعاملات كلها على أساس من الاقتصاد لا روح له، بل وأعمال الخير كلها من إحسان المحسنين وتبرعات المتبرعين، واكتتاب المكتبتين لبناء مستشفيات وملاجئ ونحوها، إنما أساسها كلها تحسين هذه الحياة الواقعة، ورفع البؤس عنها، وإيصال أكبر قسط من السعادة أو اللذة إلى أهلها، وهكذا.



أما الروحانية فتري أن المادة وحدها عاجزة عن أن تشرح كل ما يحدث في العالم، بل لا يفسرها إلا القول بوجود شيء غير مادي، شيء روحاني وراء هذا الشيء المادي. فالفكر وظواهر العقل ليس نتيجة المخ المادي، نعم إن المخ آلة التفكير، ولكن يستحيل أن يكون الفكر الإنساني الذي يشعر بشخصيته وبحرية إرادته نتيجة لمادة لا تُحس ولا تشعر مهما كانت حالتها من رقي تركيبها وحسن نظامها.

وأعمال الإنسان وظواهر الوجود والذكاء والغباء، وحدث المألوف وغير المألوف، والغني والفقر، وأحداث القدر والموت والحياة ونحو ذلك كله، لا يمكن تفسيرها تفسيراً مقنعاً إذا اقتصر في هذا التفسير على المادة وحركاتها، بل لا بد أن ينضم إليها شيء روحاني.

فالإيمان بعالم روحاني بجانب العالم المادي من نفس وإله وعالم آخر، هو أوضح خصائص الروحانية.

وهذا النوع من النظر هو الذي يسود الشرق، فهو يؤمن بالإلهام الذي لا يعلل، كما يؤمن بالمنطق الذي يعلل، على حين أن النزعة المادية لا تؤمن إلا بسبب ومسبب، وعلّة ومعلول، ومقدمة ونتيجة.

والشرقي - على العموم - أميل إلى أن يدخل في حسابه العالم الروحاني والعالم المادي معاً، يؤمن بالقدر خيره وشره، ويحسب ما بعد الموت كما يحسب ما قبل الموت، وإذا تطلب السعادة طلبها من ناحية إيمانه ومن ناحية تعديل نفسه، أكثر مما يطلبها من ناحية تعديل الظروف الخارجية، ولم يبن معاملات على أساس اقتصادي مادي، بل بينها على أن فيها جانباً كبيراً لله ونحو ذلك، وإذا أحسن فليس يدقق في حسابه ويتساءل: ما نتيجة هذا الإحسان في العالم المادي؟ بل يرضيه أن يكون قد أَرْضَى ربه ونفسه، وإذا قَوِّم الأخلاق فلا يقتصر في تقويمها على النظر في نتيجة هذه الأخلاق بالنسبة للعالم الواقعي، بل نتيجتها في الدنيا والأخرى معاً، وليس يرى مبدأ «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، بل كل عمل فيه ما لقيصر وفيه ما لله.

وقد تغلب النزعة الروحية على بعض الافراد، فترى أثر ذلك في التصوف والانقطاع إلى العبادة، ونظام الخانقاهات ونحوها. وهو أمر شائع في الشرق ونابع من الشرق.

ولعل سيادة هذه النزعة في الشرق جعلته مهبط الأديان، فالأديان الثلاثة الكبرى وهي: الإسلام، والنصرانية، واليهودية، ظهرت في الشرق، وانتقلت منه إلى الغرب.



ولست أنكر أن في الغرب روحانية، وأن في الشرق مادية، ففي الغرب روحانيون قد يفوقون بعض روحانيي الشرق، صفاء نفس، وقوة يقين، وتقديراً للأعمال بميزان الروح؛ كما أن في الشرق ماديين قد يفوقون بعض ماديي الغرب إيماناً في تقدير المادة، واقتصاراً على ميزان الأعمال بميزانها؛ ولكن الحكم في مثل هذه المسائل العامة لا يبنين إلا على الأعم الأغلب، لا على القليل النادر.

كما أنني لا أنكر أن في الغرب ديناً، وديناً كثيراً، ونظماً دينية دقيقة، وكنائس فخمة، ومعابد عظيمة؛ ولكنني أدعي، على ما يظهر لي أن نظرة الغربي إلى الدين، على وجه

العموم، تخالف نظرة الشرقي إليه؛ وقد يكون أهم هذا الخلاف من ناحيتين: إحداهما أنه يسود الغربي النظر إلى الدين كنظام اجتماعي، والثانية أن نظرة الدين لا تتغلغل في كل شيء عند الغربي تغلغلها عند الشرقي.



هذه هي المادية والروحانية في نظري، والمادية بالمعنى الذي شرحت تلتئم مع ما نرى في الغرب من علم غزير وعواطف فياضة وتضحيات كثيرة، ولكن هذا كله لم يمنع من أنها صبغت الحضارة الأوروبية صبغة خاصة تخالف روحانية الشرق بالمعنى الذي أبتت.

ولقد غزا الغرب الشرق لا بسيوفه ومدافعه وطياراته فحسب، بل غزاه أيضاً بحضارته ونظراته إلى الحياة، وكان من الطبيعي - وقد انكسرت قوة الشرق الحربية أمام قوة الغرب الحربية - أن يظن الشرقي أن نظرة الغربي إلى الحياة خير من نظرتة، وحضارته خير من حضارته، فاستسلم لها، وسار في طريقها وفتح لها صدره، وأسلم لها قياده، وباع روحانيته الشرقية الموروثة بالمادية الغربية الحديثة، وإن كانت الصفقة لم تتم بعد.

أما أن الخير للعالم أن تسوده كُله هذه النظرة الغربية، فلا يكون في العالم إلا حضارة واحدة، أو أن يحتفظ الشرق بروحانيته ويبني عليها حضارة جديدة، وأن يكون في العالم لونا: لون مادي تمثله الحضارة الغربية، ولون روحاني تمثله الحضارة الشرقية، ثم تتعاون الحضارتان كما يتعاون جسم الإنسان ونفسه؛ فذلك موضوع آخر له مجال آخر.



امتحان . . .

قام في نفسي أن أجمع ثلاثة من أولادي في مراحل التعليم المختلفة، وألقي عليهم سؤالاً طريفاً، لأنّين عقليتهم وأخير تفكيرهم، فسألتهم على التوالي:

- لماذا تذهب إلى المدرسة؟

فأما أصغرهم وهو في «روضة الأطفال» فقال:

- أذهب إلى المدرسة لأتعلّم لغة عربية، وحساباً، وخطّاً، وأشغالاً.

وأما الذي في السنة الرابعة الابتدائية فقال:

- أتعلّم لآخذ الشهادة هذا العام وأدخل المدرسة الثانوية.

وأما كبيرهم وهو في مدرسة الهندسة فقال:

- لأنّتم دراستي، وأحصل على الشهادة، وأوظف.

وأردت أن أعمل عمل المدرس، فأزن الإجابة وأعطي درجات عليها، فرأيت أنّي لو دققت في التصحيح لأسقطتهم جميعاً، فما شيء من ذلك يستحق أن يكون إجابة صحيحة، ولا شبه صحيحة.

عيب هذه الإجابات أنّها تركّز أغراض التعليم في ثلاثة أشياء: حشو الذهن بالمعلومات، ونيل الشهادة، والحصول على «الوظيفة». وليس شيء من هذا هو غرض المدرسة الحقيقي في نظري.

أظهرت عدم الرضا لأبنائي عن إجابتهم. فقال أكبرهم: إذاً نغير الموقف، فأكون أنا السائل وأنت المجيب، فقد قال القائل [من الرجز]:

إِنْ عَلِمْتَ سَائِلِنَا أَنْ نَسْأَلَهُ

وَالْوَيْبُ لَا تَفْرِئُهُ أَوْ تَخِيئَهُ

قلت: لك ذلك.

إن أهم «وظيفة» للمدرسة أنها تعلمنا كيف نتفهم بتراث السابقين، فمنذ كان الإنسان على ظهر الأرض وهو يجرب ويتعلم؛ ويتبين الخطأ والصواب، ويصل إلى نتائج، بعضها يبقى على مرّ الزمان لصحته، وبعضها يذهب مع الريح لفساده. وقد قام بهذه التجارب ملايين الناس. واشتغلت بتحقيقها ملايين العقول، وضحت في سبيل فحصها وامتحانها ملايين الأنفس. وكان العالم كله في هذه الأزمان كلها عبارة عن «معمل» تشتغل فيه كل هذه الملايين على التعاقب، «فيحللون» و«يبحثون» ويرصدون نتائج بحثهم. وكثير ما كانوا يخفقون في تجاربهم وتحليلهم، فيبدؤون العمل من جديد بفرض جديد، حتى يصلوا إلى النتائج الصغيرة بعد العناء الكبير. وهم لا يصلون إلى هذه النتائج إلا على جسور من رؤوس الضحايا.

وقد قُدمت هذه القضايا التي أنتجتها الأجيال السابقة للأجيال الحاضرة في شيء اسمه «كتاب». ولو أخذنا أي كتاب مدرسي، مهما صغر حجمه، في أي موضوع من موضوعات العلم والأدب، سواء كان طبيعة أو كيمياء أو بلاغة، أو نحواً وصرفاً، أو هندسة، أو جغرافيا؛ وأردنا أن نعرف تاريخ كل قضية فيه، لعجزنا عن عدد الذين ذهبوا ضحيتها في البحث والتجربة، وإعمال الذهن، وسهر الليالي، وتكبد الأسفار، ومعاناة التحقيق. فما أكثر من ذهبوا في سبيل تدوين أحكام «الفاعل ونائب الفاعل»! وما أكثر عدد العقول والنفوس التي ذهبت في سبيل تحقيق أن «الأرض تدور حول الشمس»! وهكذا.

ولعل النظر إلى الكتب على ضوء هذا البيان يفيدك - يا بني - في تعرف أي الكتب المدرسية صالحة للبقاء وأبها صالحة للإعدام؛ فما لم يحمل إلينا من الكتب تجارب الأقدمين ويُبَيِّن لنا السبل في حياتنا الحاضرة لا يستحق البقاء؛ بل هذا أيضاً يعينك على أن تحكم على منهاج الكتب ومبلغ رقيها في فن التأليف؛ فما لم تبعث فيك روح النهوض، واستخدام ما فيها في هذه الحياة، واستحثائك على إصلاح حياتك وحياة غيرك وتقديمك الحياة خطوة عن سبقك، فلا قيمة لها.

إن أكبر فارق بين الإنسان والحيوان - يا بني - أن الحيوان يستفيد جيئله الحاضر من تجارب أجياله السابقة، فالتحلل يعمل ما كان يعمل أيام آدم، لم يتقدم في نوع معيشته ولا في قرص عسله ولا في بناء مسكنه، وكذلك شأن كل حيوان ولكن كم من الفروق بين عيشة الإنسان الأول والإنسان الآخر، والإنسان في الكهوف والإنسان في القصور! وعلى الجملة فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعيش كل جيل منه على أكتاف من سبقه. ويبني كل جيل طابقاً جديداً في قصر الإنسانية.

فالمدرسة تعلمنا تاريخ التجارب الإنسانية السابقة، وتعلمنا كيف نبني عليها طابقتنا الجديد. فما لم نبني جديداً لم نستحق اسم الإنسانية.

ومدرسة تفضل مدرسة بمقدار ما تلقي من هذا الضوء وتبعث من هذا الروح وتقيم من هذا البناء؛ فالمدرسة التي تعلمك أن تذهب إليها لتنجح في الامتحان فقط، أو أخذ الشهادة فقط، أو توظف فقط، لا تستحق إلا أن تغلق؛ لأنها تبعث أفكاراً ميتة وتوحي آراء جامدة، وليس يستحق منها البقاء إلا مدرسة، تعلم كيف كان الناس يحيون، وكيف يحيون الآن، وكيف ينبغي أن يحيوا في المستقبل. ثم هي تفرس في نفوس التلاميذ من أول روضة الأطفال هذا المبدأ بالوسائل التي تختلف بساطة وتركيباً حسب استعداد الطفل، حتى إذا سئل كل تلميذ: لِمَ يذهب إلى المدرسة؟ أجاب: إنه يذهب إليها ليتعلم كيف يكون إنساناً يستحق اسم الإنسانية. ومهما اختلفت الإجابة حسب السن والعقلية، فلن تعدو هذا المعنى الأساسي.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نلخص مناهج الدراسة بأنها «تاريخ الإنسانية كلها أو جزء منها في نواحيها المختلفة، أو ناحية منها حسب استعداد الطالب لتناولها»، وهذا يشمل كل فرع من فروع العلم، فكل علم في الواقع هو تاريخ الإنسانية في ناحية من نواحيها، أو جزء من أجزائها، حتى النحو والصرف هو تاريخ الإنسانية في لسانها، في جزء من أجزائها.

وقائدة هذا النظر أنه يطلعك على موضوع الفساد في برامجن؛ فإذا درسنا في التاريخ تاريخ الملوك وحدهم، وأهملنا جوانب الشعب كان تاريخاً ناقصاً متوتراً؛ لأنه أطلعك على جانب صغير من جوانب الإنسانية، حيث كان في إمكانك توسيع هذه النواحي؛ وإذا كان درس البلاغة لا يمكنك من فهم بلاغة الأقدمين، ولا يعينك على أن تكون بليغاً في حاضرنا، فلا قيمة له؛ لأنه ليس من تاريخ الإنسانية في شيء إلا أن يكون تاريخاً للسخف فيها، وليس موضع هذا المدرسة، وتستطيع أن تقول هذا في كل علم، وكل فرع من فروع العلم.

كذلك إذا كان منهج الدراسة يطلعك على ناحية من نواحي الإنسانية في عام، ومنهج يطلعك على الناحية نفسها في عامين، فالأول أفضل بداية. ففضل منهج على منهج في أنه يكشف لك جانب الإنسانية الذي تريده من أقرب طريق.

ومهمة واضع البرامج ومظهر براعته أن يعرف أي نواحي الإنسانية أهم للطلبة في بيئتهم الخاصة، وأي منهج من مناهج التعليم يوصل إلى الغرض في أقل زمن ممكن.



هذا - يا بني - جانب واحد من جانبي الإجابة على السؤال: «لماذا تذهب إلى المدرسة؟» وهو الجانب العقلي للموضوع، وهناك جانب آخر لا يقل عن هذا شأنًا وهو الجانب النفسي.

إنك تذهب إلى المدرسة لِتَرْبِّيَ نَفْسِكَ حتى تتحقق سعادتك ويسعد بك غيرك، فإنك تحمل في داخلك أنواعاً من القوى، من شهوات وإرادة وعقل. ووظيفة المدرسة الصالحة أن تعلمك كيف تخضع شهواتك لعقلك، وأن تقوي إرادتك لتكون القوة التنفيذية لحكم العقل على الرغبات والغرائز والمشاعر. إن المدرسة تكوّن في داخلها مثلاً أعلى من مجتمع صغير ليتكون من نفسه فيما بعد مثلاً أعلى للمجتمع الكبير. إنها تعلم كيف يسعد الفرد بالتعاون مع رفقاته ليتعلم بعد كيف يسعد بالتعاون مع أفراد أمته. إنها تعلمك من أنت في نفسك، ومن أنت في مدرستك لتعرف بعد من أنت في قومك.

لهذين الغرضين تذهب إلى المدرسة.

* * *

لشد ما أخشى أن يغار رجال التعليم في مصر على مدارسهم فيستملّوا الإجابة منها، ويطبّقوا ورقة الامتحان عليها، فيعطوا إجابتي «صفرًا».

* * *

الإنسان حيوان محارب

لقد خدع المناطقة بالبريق الذي يلمع في الإنسان من عقل وتفكير، فعرفوه بأنه حيوان ناطق.

وخذع أرسطو بمظهر حب الإنسان للاجتماع، فقال إنه حيوان مدني بطبعه.

ولو أنصفوا جميعاً لقالوا: إنه حيوان محارب بطبعه.

من مبدأ أن خلق الإنسان إلى الآن وتاريخه سلسلة حروب.

نازع الملائكة في خلقه، وقالوا: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟» ثم كان خلقه وليد هذا النزاع.

وحل في الجنة حيث السلام والأمان، والطمأنينة والنعيم، فلم يرضه ذلك كله، وترك كل ما أبيع له أن يأكل منه، وأكل مما حرم عليه، جلباً للنزاع والخصام، فكان الخروج من الجنة. ولو أحب السلام لأطاع، ولو أطاع ما كان قتال، ولكنه الإنسان.

ثم كان ما ذكر القرآن الكريم: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ نَارًا مِنَ السَّمَاءِ إِذْ قَرَّبْنَا قُلُوبَنَا فَسَمِعُوا مِنَ اللَّهِ حَوَائِدَ مِنَ الْجَنَّةِ إِذْ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ قَدْرًا قَدْرًا نُفِثَ مِنْ عَيْنِنَا لَمَّا خَسَفَ الْقَمَرُ أَرَأَيْتُمْ إِذْ جُمِعُوا لِلْقِتَالِ أَرَأَيْتُمْ لَوِ اتَّخَذَ اللَّهُ لِمِثْلِهِ نَصِيبًا مِمَّا كَسَبُوا﴾ [العنكبوت: 27 - 28]، فقتل المسالم، وبقي على الأرض المقاتل.

وتاريخ الأنبياء كلهم وخصرهمم يتلخص في كلمات: دعوة، فاستنكار، فقتال، فانتصار.



ثم تتبع ما يستكشفه الأثريون في مختلف بقاع الأرض من العصر الحجري، سواء في ذلك سكان الوديان، وسكان الكهوف والمغارات، تجددهم لم يخلفوا مقاعد للجلوس ولا أسرة للنوم ولا نوعاً يدل على الحياة الوادعة الهادئة؛ إنما خلفوا سكاكين حجرية لسق البطون، وسهاماً لإصابة المقاتل، و«بلطة» لتهشيم الرؤوس.

واقراً تاريخ الأمم. فهل ترى إلا تاريخاً حربياً، حرباً أيام الحرب، واستعداداً للحرب أيام السلم، وإحصاء للجيوش وإحصاء للقتلى، ووصفاً للخراب، وتسجيلاً لأنواع التكنيل؛ ولم يكن ذلك مقصوداً على أمة دون أمة وجيل دون جيل؛ إنما هو تاريخ كل أمة في كل عصر، في الشرق والغرب، في البدو والحضر، في السهل والجبل، في البر والبحر، وأخيراً في أعلى السماء وأعماق البحار؛ تاريخ اليونان حرب، وتاريخ الفرس حرب، وتاريخ اليابان حرب، وتاريخ أمريكا حرب، وتاريخ العالم الآن حرب؛ فإن ظفرت بأمم لا تحارب، فلأنها غلبت على أمرها، فجدت من سلاحها إثر هزيمة حربية لحقتها، أو خمود نفسي أصابها من اندحارها.

ثم كان شأن الأدب شأن ما استكشفته الحفائر من سهام ونبال؛ فالإلياذة - وهي أغنية الشعب اليوناني - مملوءة بالتهشم والتحطيم؛ والشعر العربي الجاهلي يشيع الدم في جميع نواحيه، والأمم الحية الحديثة إنما تقدر الأديب القوي والفيلسوف القوي والموسيقي القوي، والذين يمجدون الدم، ويعبدون إله الحرب، وينفخون في روح شعوبهم السيطرة والقوة والعظمة والسيادة؛ وهذا هو الأدب الألماني الحديث يرمي إلى تمجيد شعور الجنس لا شعور الفرد، وتمجيد أرض الجنس لا أفراد الجنس، وبيان أن أخلاق الجنس وعمقيرته نابعة من أرضه لا من بدنه، والحث على سيطرة الجنس بمجموعه وأرضه على كل الأجناس البشرية، واستخدام الشعر والقصص وسائر أنواع الأدب لخدمة هذه الغاية؛ لأن تربة أرضهم خير أنواع التربة، وقد أخرجت لهم خير أنواع الناس، فيجب أن يكون الأدب بطل آداب، يغذي أبطال الناس، ويبعث فيهم القوة والحياة والعزة والفخر والسيطرة؛ وهل مثل هذا الأدب إلا باعث القتال ومثيره؟



كلما استكشف الإنسان مادة من مواد الحياة، أو قانوناً من قوانين الطبيعة، استخدمها في تحطيم رأس أخيه وتهشم جسمه؛ رأى الحجر أول ما رأى فاتخذ منه سكناً وسهاماً، واستكشف الحديد فعمل منه سيوفاً وسناناً، وأخيراً مدافع ومصفحات ودبابات، وعرف قوانين الماء فبنى عليها أساطيله وغواصاته، وظهرت له قوانين الهواء فأنشأ عليها مناطيده وطياراته، ووقف على منابع الزيت فأشعلها ناراً على عداته، وهكذا [من الخفيف]:

كُلَّمَا أَنْبَتَ الرُّمَانُ قَنَاةً رَكَّبَ العَرَّةَ فِي القَنَاةِ بِنَانًا⁽¹⁾

(1) البيت للمتنبي في ديوانه 371/4.

وأقام الناس دولة الغزَل والنسيب، وهو باب من أئذ الأبواب وأحبها إلى النفوس، وأدعاها للسرور والطمأنينة، فإذا بالآداب - وهم أبعد الناس عن الحرب - يستعيرون كل ألفاظ الحروب والقتال في التعبير عن خطراتهم ومعانيهم، فنظرات الحبيب سهام [من الكامل]:

أَرَاهُ إِنْ نَظَرْتِ وَإِنْ هِيَ أَعْرَضَتْ
وَقُتِحَ السُّهُامِ وَنَزَعَهُنَّ الْيَوْمَ
وَحُمرة خده من دم المحب [من الكامل]:

هَذَا دَمِي فِي وَجْنَتَيْكَ عَرَفْتَهُ
لَا تَسْتَطِيعُ جُحُودُهُ عَيْنَاكَ
وهو يرمي فلا يخطئ، ويقتل فلا يُفاد [من الطويل]:

تَعْرُضُنَ مَرْمَى الصَّيْدِ ثُمَّ رَمَيْنَا
مِنَ التُّبَلِي لَا بِالسَّلَاسَاتِ الْخَوَاطِفِ
ضَمَائِفُ يَفْتُلُنَ الرَّجَالِ بِلَادِمَ
فِيَا عَجَبًا لِلْقَاتِلَاتِ الضَّمَائِفِ

وهكذا ملأوا هذا الباب البديع اللطيف دماً وقتلاً وسهاماً ونبالاً وفتكاً وصرعاً ودية وقزداً، ونقلوا كل أدوات القتال حيث لا قتال، ولكنه الإنسان المغرم بالقتال.



ولما أرادوا أن يلعبوا لعبوا بالقتال، ومثلوا القتال، فلعبوا الشطرنج وملأوه خيالاً وفيلة، وجنوداً وقلاعاً ووزراء ودولة، وكان انتهاء الدور دائماً «كَيْش» «مات»؛ ولعبوا النرد يمثلون الغلبة عن طريق القدر أكثر منها عن طريق الجِدِّ؛ ومروا الأطفال والشبان على لعب الكرة، فقسموهم معسكرين، ونظموهم جيشين، وأقاموا لهم ميادين جالوا فيها وصالوا؛ وهكذا استفلوا في أكثر الألعاب غريزة الإنسان في حب الحرب وحب الغلبة، إذ لم تكن له غريزة مثلها تسد مسدها.

ومن قديم جاء قوم من الفلاسفة والحكماء يقفون في وجه الحرب، ويعلنون أن الإنسان أخو الإنسان، وينادون أن أجب لأخيك ما تحب لنفسك؛ فذهبت دعواتهم صحيحة في واد، ونفخة في رماد، وبقي الإنسان هو الإنسان، يسمع لداعي القتال، ولا يسمع لداعي السلام.

وجاءت الأديان الكبرى تريد الدعوة بالحسنى، فاشتق الإسلام اسمه من السلام، ثم كان تاريخ المسلمين حروباً لا تنتهي؛ وجاءت النصرانية تدعو إلى أن من ضربك على خدك الأيمن فأدِرْ له خدك الأيسر، ثم لم يرَ في تاريخ العالم أمم تحب القتال وتتفنن فيه وتدعو إليه، وتفتك أشد فتك وأروعه وأحماه، كما تفعل أمم النصرانية بعضها مع بعض، وبعضها مع غيرها.

بل أكثر من هذا عجباً أن انقلب الدين نفسه سبباً كبيراً من أسباب الحرب؛ فالمؤمنون والزنادقة، والمؤمنون والكافرون، والمذاهب الدينية بعضها إزاء بعض، ومحاكم التفتيش، والتبشير المسلح؛ كل هذا يملأ في تاريخ القتال صفحات لا تقل شأنًا عن صفحات القتال للغنيمة أو للفتح.



وتراه إذا أعياه القتال في البرِّ قاتل في البحر، فإذا أعياه القتال في البرِّ والبحر قاتل في الجو، فإذا أعياه القتال فيهم جميعاً؛ نقل حياته أيام ما يسميه بالسلم إلى حالة حربية في الحقيقة؛ فنظام التعليم عنده نظام حرب: تربية وطنية لتمجيد الوطن وحب إعلانه، وبث روح السيادة على غيره، وقلب لحقائق التاريخ خدمة لهذا الغرض، ونظام مسابقات بين الطلبة ليتحاربوا، ونظام ترتيب حسب الدرجات ليتحاسدوا ويتقاتلوا.

فإذا خرجوا من المدرسة فنظام وظائف وعلاوات وترقيات كفيلة بإثارة شعور القتال عند أي ميّالٍ إلى السلم.

وراء ذلك نظام تجاري، كله حرب وانتصار وهزيمة، وغالب ومغلوب، اصطلمحوا على أن يسموها أسماء جديدة كالريح والخسارة، والنجاح والإخفاق، وهي في الحقيقة ليست إلا مرادفة للنصر والهزيمة، والحياة والموت.

ثم أحزاب سياسية تتناحر وتتناثر، وتتراشق بألفاظ السباب والانتهاج بالخيانة، وكلما دخلت أمة في الحكم لعنت أختها.

ونظام اجتماعي بني على أساس حربي؛ فطبقات يتربص بعضها ببعض، وغني يستغل فقيراً، وفقير يهيب غنياً، وجانٍ ومُجَنِّي عليه، وخصومات أشكال وألوان.

ثم تجرّ أعمال الإنسان من عهد طفولته وهو يبكي، إلى عهد نضجه وهو موظف كبير أو

تاجر كبير أو سياسي كبير، وحلل البواعث عليها تجد أن أكبرها - مهما اختلفت الآراء فيها - يعود إلى شيء واحد، وهو حبه الغريزي للحرب.

وهكذا حرب في الحرب، وحرب في السلم، والمدارس حرب، والوظائف حرب، والديانات حرب، والسياسة حرب، والطبقات حرب؛ كانوا كذلك قديماً، وهم كذلك حديثاً، وهم لا يزالون كذلك ما دامت أنيابهم في أفواههم.
(والله ما فسد الناس، ولكن اظَّردَ القياس).

* * *

الظرف والظرفاء

لما بلغت الحضارة الإسلامية أوجها، في العصر العباسي، وامتزج العرب بالفرس والهنود والأتراك وغيرهم من الأمم، وكثرت الأموال وكثر الفراغ، تألق الناس في مآكلهم ومشربهم وملبسهم وحديثهم وطرق حياتهم، وتبع ذلك وجود عادات وتقاليد للطبقة المهيبة، من تمسك بها عدّ ظريفاً، ومن خرج عنها عدّ ثقيلاً. ورأينا الناس في تلك العصور يلتفون إلى الظريف ويهتمون به ويبالغون في تقديره والحفاوة به. وكتب الأدب تروي نوادير الظرفاء في أحاديثهم وأفعالهم، وذلك من أكبر ما يدل على رقة الذوق وسموه.

ومن أظرف ما في ذلك الباب كتاب معروف اسمه «المَوْسَى» ألفه أديب اسمه أبو الطيب محمد بن إسحق بن يحيى الوشاء، عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وفي أوائل الرابع، ولم نعرف حياته بالتفصيل، ولكننا نعلم أنه كان نحوياً، وأخذ النحو عن مشاهير النحويين أمثال ثعلب والمبرد؛ وأنه كان معلماً في كتاب بيخداد، وألف كتباً كثيرة في النحو واللغة والأدب.

ولعل أفضل كتبه كتاب «الموسى» هذا، وقيمه الكبرى جاءت من أنه حاول فيه أن يضع قوانين للظرف والظرفاء، وأن يبين عادات ظرفهم في نواحي حياتهم؛ وكان غريباً على نحويّ، وعلى معلم كتاب، أن يتجه هذا الاتجاه، فقلّ أن يتجه إليه إلا أرسطقراطي في نزعة، غني في بيئته، متصل بالطبقة الراقية، واقف على عاداتها؛ ولكننا نجد في تاريخ حياته أنه كان يعلم بعض حظايا الخلفاء، فهم يذكرون أن «مُنية» إحدى جواري «المعتمد على الله» كانت من تلاميذه، وأنه كان يعلم في قصور الخلفاء. فلعل هذه النزعة جاءت من هذا الاتصال بالبلاط العباسي، وناهيك بما كان فيه من ترف ونعيم، وظرافة ولباقة.

في هذا الكتاب الصغير ثروة كبيرة من الذوق. وفيه يحاول أن يضع قوانين للظرف، وفي هذا مشقة كبيرة، إذ أن هذا العمل يتطلب اطلاعاً واسعاً على معيشة ظراف الناس، وطرقهم في الحياة، يتطلب دقة في الملاحظة وسموًا في الذوق؛ وفوق ذلك فإن الذوق من قديم

صعبُ تعليله، وصعب شرحه، وصعب ضبطه. ولكنه تغلّب على هذه الصعوبات جميعها، ونجح في عمله نجاحاً كبيراً.

ففيه فصل طريف عنوانه «شرائع المروءة وصفتها»، ينقل فيه أنظار الناس إلى ما هي المروءة، فيذكر أن بعض حكماء الفرس سئل: أي شيء أشد تهجيناً للمروءة؟ فقال: «للملوك صغر الهمة، وللعلماء الصلف، وللفقهاء الهوى، وللنساء قلة الحياء، وللعمامة الكذب». وروى عن ابن عمر أنه قال: «حمل رجل حملاً أثقل من المروءة!» فقال له أصحابه: صف لنا ذلك. فقال: «ما له عندي حد أعرفه، إلا أنني ما استحييت من شيء قط علانية إلا استحييت منه سراً». وكان أيوب السجستاني يقول: «لا ينبل الرجل حتى تكون فيه خصلتان: العفة عن الناس والتجاوز عنهم».

وهكذا ظل يروي آراء الناس من فرس وعرب وغيرهم في المروءة، ثم استخلص قواينها.



وعقد في الكتاب باباً سماه «سنن الظرف»، فحدثنا فيه أنه كان يسأل العلماء والأدباء عن رأيهم في الظرف، ويسأل «بعض متطرفات القصور» عن رأيهم في الظرف، ثم قصّ علينا قصصاً قصيرة لحوادث جرت للظرفاء، وكيف قالوا، وكيف تصرفوا. ويخرج من ذلك كله إلى قوله: «إن الظرف أنبل ما استعمله العلماء، وصبا إليه الأدباء، وتزينوا به عند أوذائهم، وتحلوا به عند أخلائهم. وربما تكلفه قوم ليسوا من أهله، وإنه من المطبوعين أحسن منه من المتكلمين. وللمتكلف علامات تظهر في حركاته، وتبين في لحظاته، لا يسترها بتصنعه ولا تخيب بستره، وإن المطبوع على الظرف ليشهد له القلب عند معاينته بحلاوته، وتسكن النفس عند لقائه إلى مجالسته، دلالة واضحة في مشيته وزيه ولفظه... إلخ. ومن رآه أن أكبر علامات الظرف الحب، وقد دعاه ذلك إلى أن يستعرض الحب وأنواعه، وطائفة ممن أحبوا فعفوا، ومن أحبوا فسقطوا. وصوّر لنا صورة صادقة لبيوت القيان في بغداد في عصره، وكيف كانت تندفق فيها الأموال، وكيف كانت تلعب القيان بعقول الشبان، ويظهرن لهم الوذّ والحب، حتى يأتين على أموالهم، فإذا الحب ينقلب إلى صدّ وطرد. وتاريخ كل مدينة يعيد نفسه.

ثم أخذ يفصّل ما أجمل، فيذكر لنا عادات الظرفاء في كل باب من أبواب الحياة.

فَقَصَّ عَلَيْنَا أَنَّ الظرفاء يتجنبون في الملابس الألوان الزاهية، فهو يقول: «ليس يستحسن لبس الثياب الشنعة الألوان المصبوغة بالطيب والزعفران؛ لأن ذلك من لبس النساء، ولبس القينات والإماء». ويلتفت إلى شيء دقيق جداً، وهو أن عادة الظرفاء مراعاة الانسجام في ألوان ما يلبسون، فيختم الباب بقوله: «وأحسن الزي ما تشاكل وانطبق، وتقارب واتفق».

وأبان عادة الظرفاء في لبس النعال وألوانها، وزيهم في الخواتيم والفصوص والتعطر والطيب، والفروق الدقيقة في ذلك كله بين الرجال والنساء.

ثم ذكر عادة الظرفاء في الطعام، فهم يصفرون اللقم، ويتحززون من الشره، ولا يزهمون ما بين أيديهم من الرغفان، ولا يلطمون أصابعهم، ولا يعجلون في مضغهم، ولا يجاوزون ما بين أيديهم، ولا يأكلون شيئاً من الكواميخ والمالح، ولا يتخللون على المائدة قبل أن تفرغ... إلخ.

وقد ذكر أن أحب شيء إلى الظرفاء من الأزهار الورد؛ ففضلوه على غيره وأطنبوا في مدحه، وأفرطوا في نعت حسنه وشبهوه بالوجنات الحمر، وقايسوه إلى الخمر، وحتى بعضهم بعضاً به، فقال بعضهم [من الطويل]:

عَشِيَّةَ حَيَانِي يَوْزِدُ كَأَنَّ
حُدُودَ أُصَيْفَتْ بَعَثُوهُنَّ إِلَى بَغْضِ

وقال آخر [من الطويل]:

تَمَنَّى مِنْ يَوْزِدِ اللَّيْلِ بَقَاؤُهُ
فَإِنَّكَ لَمْ يُفْجِئِكَ إِلَّا فَنَاؤُهُ
وَوَدَّعُهُ بِالثَّغْبِيلِ وَالثَّمِّ وَالْبُكَاءِ

وَدَاعَ حَبِيبٍ بَعْدَ حَوْلٍ لِقَاؤُهُ

ولا يعدل الورد عند الظرفاء في الأزهار، إلا التفاح في الأثمار، فكانوا يرون أن التفاح يهدئ أشجانهم، ويسكن أحزانهم، وليس في هداياهم ما يعادله، ولا في أظافهم ما يشاكله، ولهم عند نظرهم إليه أنين، وعند استنشاق رائحته حنين. وقد تفننوا في إهدائه، وكتابة الأشعار ووضع الرموز عليه.

ثم نراه بعد ذلك انتقل من الظرف في الحسيات إلى الظرف في المعنويات؛ فالأدباء الظرفاء «لا يداخلون أحداً في حديثه، ولا يتطلعون على قارئ في كتابه، ولا يقطعون على

متكلم كلامه، ولا يسمعون على مُبِرِّ سره، ولا يسألون عما وري عنهم علمه، ولا يتكلمون فيما حجب عنهم فهمه، والظرفاء لا يتشاءون (في المجلس)، ولا يتمطون، ولا يوقعون أكفهم، ولا يشبكون أصابعهم، ولا يمدون أرجلهم، ولا يحكّون أجسادهم، ولا يمسون أنوفهم... ولهم حسن التآني فيما يريدونه، ولطف الحيل فيما يحاولونه، وخفي التلطف لما يطلبونه، حوائجهم سرّية، وسرائرهم مخفية، وحيلهم لطيفة، يوردون الأمور مواردّها، ويصدرونها مصادرّها».

ثم ذكر أنهم إذا أهدوا فهم يُهدون الشيء اللطيف الخفيف «كالتفاحة الواحدة، والأترجة الواحدة، والغصن من الريحان، والطاقة من النرجس، وغير ذلك من الشيء القليل، فتستحسن هداياهم وتستطرف، ويفرح بها ويستطرف... ومن ذلك كتبهم الملاح، وألفاظهم الصحاح، التي يستعطفون بها القلوب، ويسترون بها العيوب، وما يضمونها من مليح المكاتب، وطرائف المعابة، وجميل المطالبة، وشكيل المداعبة».

وقد أحال «ما يجب على ظرفاء الكتاب» على كتاب له آخر وضعه لهذا الغرض سماه «فَرْج المهج» لم نعره عليه.

غير أنه أورد في كتابنا هذا نماذج من مكاتبات الظرفاء تعرض للقارئ نموذجاً منها، كتب الحسن بن وهب إلى محمد بن عبد الملك الزيات - سروري إذا رأيتك كوحشتي لك إذا لم أرك، وحفظي لك مغيبك، كمودتي لك في مشهدك، وإني لصافي الأديم، غير نغل ولا متغير، فامنحني من مودتك، مزن لذاذة مشربك، وكن لي كأناً، فوالله ما عجت من ناحيتك إلا وأنا محتي الضلوع إليك والسلام. فكتب إليه محمد - يا أخي ما زلت عن مودتك، ولا حلت عن أخوتك، ولا استبطأت نفسي لك، ولا استزدتها في محبتك، وإن شخصك لمائل نُصب طرفي، ولقلما يخلو من ذكرك قلبي، والله در الذي يقول [من الطويل]:

أما والذي كُؤ شاء لَمْ تُخَلِّقِ السُّؤى

لِئِنْ غِبَّتْ عَنْ عيني لَمَا غِبَّتْ عَنْ قَلْبِي

يُذَكِّرُ بِكَ السُّؤوقُ حَتَّى كَأَنَّني

أناجِيكَ مِنْ قُرْبٍ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ قُرْبِي

وكتب بعض الظرفاء إلى صديق له: «أيدك الله بوفاء الأدب من النزوع إلى الجفاء، وجعل آخر سخطك موصولاً بأول الرضاء، والسلام».

وهكذا يمضي في استعراض نماذج للظرفاء من الشر والشعر، ثم يحكي لنا ما كان يتفنن فيه الظرفاء من نقش جمل فنية أو أشعار رقيقة على خواتيمهم وعلى تفاحهم، وما كان ينقشه ظراف الجواربي على قمصانهم وأرديتهم وأكمامهم وعصائبهم ومناديلهم وزنانيرهم، وعلى نعالهم وخفافهم، وما كنّ يكتبه بالحناء على راحهم وأقدامهم، وما كان يكتب الظرفاء من الأشعار الرقيقة على القناني والكاسات والأقداح وأواني الفضة والذهب، وعلى آلات الموسيقى من العيذان والطبول والدفوف والنايات، وما كان يتفنن به الأدباء من إهداء أقلام قد نقش عليها أبيات ظراف.

وختم كتابه بقوله: «هذه جملة مما بلغنا وفيها كفاية لمن اكتفى، وبيان لمن تبين واقتضى، وما استوعبنا كل ما انتهى إلينا، ولو قصدنا إلى تكثيره لما استصعب علينا... وقد أدبنا بعض ما بلغنا، ووصفنا بعض ما استحسنا... وإلى الله نرغب في السلامة والسلام».

هذا عرض سريع لكتاب واحد في الظرف والظرفاء يدلنا على ما كان للحضارة الإسلامية من عناية حق في أدق الأمور وأرقها وأظرفها، وأنها لم يفتها شيء حتى في وضع قوانين للباقة أو «الإنيتكيت» كما يسمونها، وأن ذلك الكتاب القيم يصف حالة اجتماعية رأها مؤلفه، وقد مضى عليها الآن أكثر من ألف عام، فماذا يكون شأنها لو سارت في طريقها من غير أن يعوقها عائق أو يدمرها مدمر؟



(1) لم يسم هذا الكتاب «كتاب الموشى» وقد طبع في «لیدن» سنة 1886 طبعة أنيفة، ثم طبع في مصر سنة 1907 طبعة رخيصة وضيفة.

الإحسان

أريد بالإحسان التصديق على الفقراء، ومعونة الضعفاء والمرضى، ولست أرى لفظاً أدل على هذا المعنى من الإحسان، وإن لم يَرَضَهُ المتشددون في الألفاظ.

ربما كانت فضيلة الإحسان من أكثر الفضائل تقلباً مع الزمان، وتغيراً في أفهام الناس، فكم بين ما كان يفهمه حاتم الطائي من نحر الجزور وإنهابها الناس، وبين ما وضع من النظم الحديثة للإحسان من فروق ومباينات!

فنظام المعيشة من قديم ينتج غنياً مفرط الغنى، وفقيراً مفرط الفقر.

ولم يخلق للآن نظام يعدم هذه الفروق أو يقللها من غير أن يستتبع خطراً أعظم وداة أعضل.

فاهتدى الناس لتلطيف هذه الفروق إلى المناداة بالكرم والفخر به، ولست أدري أكان أول من نادى به الأغنياء اتقاءً لخطر الفقر، أم الفقراء تعطيماً لقلوب الأغنياء.

وأنت الأديان تدعو إلى الأخوة، وخاصة بين أهل الدين الواحد، وتجعل من مستلزمات هذه الأخوة عطف الغني على الفقير وإشراكه في جزء من ماله، واستتيع ذلك وجود الأديار في النصرانية والتكايا في الإسلام.

وكما أنتجت النظم معونة الفقراء وسداً لحاجات المعوزين أنتجت عند بعض الناس تراخياً في العمل، وميلاً إلى الكسل واتخاذ الاستجداء حرفة، والتكدي صناعة.

كثرت جيوش الفقراء، فلم تكف النزعات الدينية لسد حاجاتهم، فتدخلت الحكومات تحمل بعض العبء، فبنت المستشفيات وأنشأت الملاجئ وما إلى ذلك.

وأنت المدينة الحديثة فأخذت تقوم الفضائل من جديد، واستخدمت العلم في هذا التقييم كما استخدمته في كل شيء، وكان مما نظمته طرق الإحسان، بل جاء قوم من الفلاسفة متأثرين بمذهب النشوء والارتقاء، وبنظرية الانتخاب الطبيعي وعلى رأسهم «هربرت سبنسر» يطبقون هذا الإحسان ويرون أنه رذيلة لا فضيلة، وأن العجزة ومن إليهم لا يستحقون هذه

العناية، إنما العناية يجب أن تتجه إلى الأقياء وإلى خير العناصر، ويجب أن ينتخب من المجتمع خيره وأقواه، فنوجه إليه العناية ونأخذ بيده، وبعد أجيال سيفنى الضعفاء ويبقى الأقياء فيسعد مجتمعهم، نفعل في ذلك ما نفعل بالزهور والأشجار، نهمل الذابل والضعيف فيفنى، ونستولد القوي الجيد فيبقى... إلى آخر ما قالوا. ومن حسن الحظ أن لم تلق نظريته هو وأمثاله نجاحاً، فإنها نظرية تقضي على خير ما في الإنسان من عاطفة نبيلة نحو الناس. وكيف يُقضى على العجزة والفقراء، ونظام الحياة يخلق منهم كل يوم خلفاً جديداً وجيشاً كبيراً، لو لم يُعَنَ به لاكتسح الأغنياء، ولثار ثورة لا يعلم مداها إلا الله.

إنما كتب النجاح لقوم آخرين من الأدباء والعلماء، لم يحاولوا أن يمنعوا الإحسان، ولكن حاولوا أن ينظموه، لم يشكّوا في قيمته، ولكنهم آمنوا بضرر فوضاه، واستعانوا بما وصل إليه العلم كما استعانوا بمنهاج البحث الجديد، فدرسوا الفقر وأسبابه، وطرق الإحسان وما يتلاقى منه مع أسباب الفقر وما لا يتلاقى، ووقفوا في ذلك إلى حد كبير وإن لم يصلوا إلى الغاية؛ وعلى ضوء هذه الدراسة سنت القوانين وأنشئت النظم، وظلت القوانين تنظم والنظم تعدّل، حسب مقتضيات الأحوال إلى اليوم.

فمن أشهر القوانين القانون الإنجليزي للفقراء الذي وضع سنة 1601 ونقح سنة 1834 والتزمت فيه الحكومة بمساعدة الفقراء والعاطلين.

ومن أشهر النظم المعروفة نظام «مبجح» الذي وضع للفقراء والعاطلين، وهو يتلخص في تأسيس مكتب رئيسي في المدينة للنظر في شؤون الفقراء وتنظيم الإحسان وتقسيم المدينة إلى أقسام، وتعيين مشرف على الفقراء في كل قسم، وظيفته إعانة العاطلين على وجود عمل لهم، ودراسة أسباب الفقر في الأسر ووصف العلاج لها، وإنشاء مدارس صناعية لأولاد الفقراء ومستشفيات لمرضاهم، ويقضي بمنع الإحسان يبدأ بيد إلى الفقراء، إنما يعطى الإحسان لهذه الجمعية - فهي أدرى بطرق إنفاقه - وكان من أثر هذا النظام قلة عدد الفقراء وتنظيم معيشتهم، وقد أدخلت عليه تعديلات قليلة ثم عمم في مدن كثيرة في أوروبا.

ونشأت في أمريكا جمعيات على هذا النظام وسّعت بعض أغراضها؛ من ذلك أنها رأت أن أكبر مساعدة ليس إعطاء المال للفقراء، ولكن إيجاد العمل لهم، كما جعلت من أهم أغراضها ترقية المعيشة الاجتماعية في منازل الفقراء والعناية بحالتهم الصحية، وتبوعيدهم العادات الصالحة للعيش، ووجهت أكبر همها إلى العناية بأطفال الفقراء حتى لا ينشأوا كآبائهم؛ فكان لدى الجمعيات سجل للفقراء والعاطلين في كل حي، ومجمل عن سبب فقر

كل أسرة وحالتها وما بذل من العناية لها، والاتجاه الذي اتجهوه في معالجتها، وبذلك أسس الإحسان على الأسس العلمية.

لعل أهم ما حدث من الانقلاب في تصور الإحسان أنه كان يكفي في عده فضيلة أن يخرج الإنسان عن شيء من ماله أو جهده ابتغاء ثواب الله، لا يبالي بعد ذلك أين وقع ماله: أعلى غني وقع أم على فقير، أكان فيه إصلاح للفقير أم إفساد له؟ فيكفي أن يوجد بقرش ليحسب له عند الله عشرة أو مئة، فجاءت الدعوة الحديثة تطلب أن ينظر في الإحسان إلى المحسن إليه لا إلى المحسن، فليس من العمل الصالح في شيء أن تعطي حسيماً اتفق، بل يجب أن يكون عطاؤك لإصلاح الهيئة الاجتماعية التي أنت فيها، ولا يكون ثواباً عند الله إلا إذا نظر فيه هذا النظر، ولا يعد فضيلة حتى يكون القرش الذي يعطى يقصد به رفع مستوى الأمة؛ فإذا كان الإحسان يزيد حال الأمة سوءاً عدّ رذيلة لا فضيلة، وعدّ من أتى به مجرماً لا محسناً. وبعبارة أخرى: أن هذا النظر الحديث يتطلب أن يشعر المحسن بالثبته أو المسؤولية، فمسؤولية المحسن أن يعطي الفقراء وأن يتساءل عن إعطائه: هل أفاد من أحسن إليه؟ وهل أفاد الأمة بعمله أو لم يفد؟

كان لهذا النظر نتائج لها قيمتها: منها تحريم الإحسان الفردي، وهو أن تكون علاقة المحسن بالفقير علاقة مباشرة، وإنما يجب أن تتوسط في ذلك الجمعيات والهيئات التي عرفت حالة الفقر ودرست شؤونهم، واهتدت عن طريق دراستها إلى نوع ما يصلح لهم؛ فمن شاء الإحسان فعليه أن يتبرع لهذه الجمعيات وهي التي تتولى الإنفاق. ومنها تحريم التسول في الشوارع والطرق؛ لأن التسول لم يثبت للجمعيات صحة دعواه وعلته فقره إن كان، وليس التسول حرفة مشروعة؛ ولكن إذا أثبت عدم صلاحيته للعمل وعجزه عن العيش وجب على الأمة إعانته، والجمعيات أقدر على تعرف هذا؛ وكان من مقتضى هذا النظر أيضاً أن الهيئات التي وكل إليها هذا الأمر لا يصح أن تكتفي بإعطاء المال إلى الفقراء، بل يجب أن تعالج الأمر بشئ الوسائل حسب حالة كل فقير. فمن كان سبب فقره أن لا عمل له مع قدرته سعت له في إيجاد عمل، ومن كان سبب فقره مرضه عالجه، ومن كان سبب فقره إدمان مخدرات أو سوء عادات نظرت في وسائل إصلاحه؛ كذلك أهم عمل تعمله أن ترعى أبناء الفقراء حتى لا يكونوا فقراء المستقبل، فتنشئ لهم المدارس لا ليتعلموا فيها تعليماً نظرياً لا يسمن ولا يغني من جوع، ولكن تعليماً صناعياً يبعث فيهم روح الاعتماد على النفس، ويفتح لهم السبل لتحصيل العيش؛ بهذا وأمثاله عولج الفقر في أوروبا وأمريكا؛ فإن كان بعد ذلك عاطلون لم

يكن سبب عطلمهم راجعاً إليهم - وإنما يعود إلى نظام العمل والعمال وسوء الحالة العامة -
وجب أن تضمن الحكومات لهم ما يقيم أودهم حتى يعودوا إلى عملهم.

ونحن إذا نظرنا - في ضوء هذه النظريات وكيف طبقت - إلى حالة الشرق وجدنا عجباً،
وجدناه لا يزال على حاله الأولية، سواء في ذلك أغراض المحسنين أو تطبيق الإحسان.

لدى الشرق أموال كثيرة تبرع بها أهلها للخير، لدينا أموال الأوقاف الخيرية، ولدينا
أموال النذور، ولدينا تبرعات المحسنين، إلى كثير من أمثال ذلك، ولكن أكثرها لا يقع موقفاً
حسناً عند الله وعند الأمة، وكأنه يصب في البحر صباً أو يدفن في الأرض دفناً، على أن
المال الذي يدفن أو يُلقى في البحر ليس له من الضرر أكثر من فقدته، ولكن ضرر الإنفاق
على غير مستحق يزيد الأمم بلاءً والحال سوءاً.

وأهم ما استوجب هذه الحالة الأسيئة في نظري شيان: أولهما - احترام إرادة الواقف
والمتبرع. فالفقهاء يرون أن شرط الواقف كنعص الشارع، والواقف لا يعلم تطور الأمة ولا
مطالبها ولا حاجاتها التي تختلف باختلاف الزمان؛ قد كان كثير من الواقفين لا يفهمون من
وجوه البر إلا الوقف على الحرمين والمساجد والتكايا والتصدق بالخبز على المقابر، فأصبح
الناس اليوم يفهمون أن من وجوه البر كذلك إنشاء المستشفيات والمدارس والملاجئ،
وسيفهمون قريباً أن من وجوه البر إعانة جمعيات التأليف وإعانة الفلاحين ليحصلوا على الماء
النقي، وليستفيثوا بالنور الكهربائي، وسيجد غير ذلك من ضروب الخير، وسيرون أن الوقف
على مسجد - إذا كان المسجد قد وُقف عليه من قبل ما يكفيه - ليس وجهاً من وجوه
الخير، وسيرون أن أموال النذور تلقى في صناديق الأضرحة ليست تنفق على المعوزين
والمحتاجين، فليس التبرع بها إحساناً.

كان الواجب من عهد بعيد أن تحترم إرادة الواقف والمتبرع في رغبته في الخير فقط،
ولكننا لا نحترمها في وجوه الخير التي يراها هو إذا رأينا أنها ضارة أو رأينا أن الأمة أحوج
إلى الصرف في وجوه أخرى.

رحم الله حسن باشا عاصم، فقد كان له موقف في ذلك جميل - تبرع محسن ببناء
مدرسة، ووقف عليها الأوقاف التي تلزمها، وأتبعها للجمعية الخيرية الإسلامية، وكان حسن
عاصم مديراً لمدارسها، ثم أراد الواقف أن يدخل ابنه في المدرسة، وكانت سنة تزيد على
السن المقررة شهوراً، فأبى عليه ذلك وقال: إنه تبرع بمدرسة فله الشكر، ووقف عليها أوقافاً
فله من الله الأجر، ولكنه يريد أن يبطل قوانيننا فليس له في ذلك حق.

قد يكون من المعقول أن نقبل إرادة الواقف في أوقافه الأهلية. أما الخيرية فيجب أن تخضع كل الخضوع لمصلحة الأمة. لا أظن الواقفين إذا بعثوا من قبورهم ورأوا تطورات الأمم إلا مؤيدنا في رأينا وراجعين عن رأيهم.

والأمر الثاني وهو متصل بالأول، أن أموال الخير تصرف حسبما اتفق، لا خضوعاً لدراسة اجتماعية ولا تحريماً لوجه الإنفاق ولا للمنفق عليهم، فكثيراً ما يحرم البائس المحتاج، ويعطى الغني المبذر: وكثيراً ما يحرم العائل لا يجد قوته وعياله، ويعطى المدمن يتفقه في كيوفه.

إن فوضى الإحسان في الشرق سبب من أسباب شقائه، ولو نظم لكان من أكبر العوامل في نهوضه وصلاحه.

لا أمل في هذا الإصلاح حتى ينشط رجال الأمة وشبانها للخدمة العامة، وأن يمتلكوا عقيدة بضرورة المساهمة في الإحسان بالمال وبالنشاط، وأن يطالبوا مطالبة حارة بتنظيم الإحسان حتى يؤدي غرضه على أكمل وجه مستطاع، إذاً لرأينا البؤس في الأمة يتضاءل إلى حد كبير، ويحل محله كثير من الرخاء، ولرأينا المال - الذي يضيع في الشرق سدى - وقد أصبح دعامة للإصلاح، وسبباً من أكبر أسباب النهضة الحديثة.



أدب الروح وأدب المعدة

هذا اصطلاح جديد أضعه لنوعين من الأدب، يتميزان كل التمييز، ويختلفان كل الاختلاف، لعل في وضعه فائدة في تقويم الأدب وصحة تقديره.

وأعني بأدب الروح الأدب الذي يتصل بالعواطف السامية عند الإنسان، فيهبها ويرقيها ويغذيها.

فالقرآن «أدب روح»؛ لأنه يسمو بالإنسان عن عالم المادة، ويأخذ بيده إلى السماء لينظر إلى الأرض، نظرة تربه الحق حقاً، والباطل باطلاً.

وباب الحماسة في «ديوان الحماسة» - مثلاً - «أدب روح»، لأنه صادر عن نفوس قوية، وباعث لمشاعر قوية، وداع لمواجهة هذا العالم وما فيه بنفوس أبيّة، في غير خضوع ولا استخزاء.

وغزل جميل وكثير والعباس بن الأحنف «أدب روح»؛ لأنه يصهر النفس ويطهرها، ويجعل من آلامها وآمالها مبعثاً لفيض الحنان والرحمة والعطف على العالم وعلى الإنسانية كلها.

وأدب الطبيعة «أدب روح»؛ لأنه شعور بالجمال مجرداً عن الرغبة، وتقدير للحسن منزهاً عن الأثرة ومزيج من شعور بجمال وجلال يحذّ من كبرياء الإنسان، ويقفه من هذا العالم حيث ينبغي أن يقف.

وعلى الجملة فكل هذه الأنواع من الأدب تنبعث عن عواطف نبيلة وتبعث أيضاً على أعمال نبيلة، تنبع من عواطف سامية، وتدفع إلى أعمال سامية، وهي البق ما تكون بالإنسان الراقي المهذب.



أما أدب المعدة فنريد به ذلك الأدب الذي يدور حول سدّ الرمق، وملء المعدة، واستردار المال، وتحصيل القوت.

فأدب المديح «أدب معدة»؛ لأن مبعثه الاحتيال على الممدوح حتى يستخرج منه ما في

يده، والغاية منه تحصيل المال ليملا به معدته، أو يدخره ليملا به معدته عند الحاجة إليه.

والغزل الفاجر «أدب معدة»، وتعليل ذلك واضح بقليل من إعمال الفكر.

والتهاني بالأعياد والمواسم «أدب معدة»، إذ كان غايته التقرب من المهنتا به، حتى يستجلب عطفه ويستتزل رفته.

ومقالات «الكاتب» التي باعها الأول ملء أعمدة من الصحف والمجلات، والاستيلاء بعد على «الأجرة»، فإذا لم يؤجر لم يكتب، ولا تحركه عاطفة ما للكتابة «أدب معدة».

ولعلك تعجب إذا أنا عدت كثيراً من شعر الزهد أيضاً «أدب معدة»؛ لأنه يدور حول المعدة وإن كان سلبياً؛ فكما نعدّ مواقف الهجوم والدفاع مواقف حرب، ونعدّ ما يفتح الشهية وما يصدها صنوفاً من صنوف المائدة، ونعدّ «كُلُّ» و«لا تأكل» حديث طعام، كذلك يصح أن نسمي - أيضاً - الأدب الذي يثير شهوة الطعام والذي يحارب تلك الشهوة «أدب معدة».



وأظن القارئ الكريم يستطيع أن يحدد بعد ذلك كل ما يعرض عليه من أدب إن كان أدب روح أو أدب معدة.

الفرق بين أدب الروح وأدب المعدة هو بعينه الفرق الذي أبنته في مقالتي السابق بين الدين الحق والدين الصناعي.

فأدب الروح أدب ينبعث عن النفس، كما ينبعث صوت البلبل عن نفسه، ويدل على صاحبه كدلالة ضحك الطفل البريء وبكائه على ما في نفسه من سرور أو حزن، فلا غش ولا رياء.

أديب الروح لا بد أن يغني بما في نفسه ولو لم يُغنَ لانفجر، يغني بما في نفسه سواء كوفئ أم عوقب، وسواء قُرب أم سُرد، وسواء أعجب أم لم يعجب [من الطويل]:

سَقَوْنِي وَقَالُوا لَا تُسَقِّنْ وَلَوْ سَقَوْنَا

جِبَالَ سُلَيْمَى مَا سُقَيْتُ لَقَائِتِ

أما أديب المعدة فهو يغني للمضيف لا لنفسه، يتحسس المعاني التي تسر صاحب الموائد حتى يُخرج له شهية الطعام ومختلف الألوان، يبيع ذوقه لذوقه وفته لفته.

فإن اختلفت الموائد فأدبه لأشهاها طعاماً، وأدسمها صنوفاً، يقاد بأنفه لا بنفسه.

أدب الروح جار على نسق واحد ونمط واحد. أما أدب المعدة فله ألوان كألوان الطعام: مديح إن أعطي، وهجاء إن حُرم، هو تبع للمائدة، إن تكُدُس أكلها تكُدُس مدحه، وإن قلَّ أكلها قلَّ مدحه، فإن طويت طوى مديحه وبسط هجاءه؛ لذلك ترى الشاعر يمدح الرجل ويذمه، ويظهره ويهجو، والرجل هو هو في قيمته، ولكن لم يكن هو هو في مائدته.

قد يعجب الناظر إلى أدب المعدة من الناحية الفنية، فبراع لصنوف البديع، ويؤخذ بجمال التشبيه، ويهتز لحسن التوليد، ولكن هذه الروعة من جنس الروعة التي تأخذ عند النظر إلى الألعاب النارية أو الحركات البهلوانية، تبهز العين، ولا شيء في اليدين، هو مادة صالحة لدراسة البلاغة اللفظية والبلاغة الشكلية، ولكنه ليس صالحاً للبلاغة النفسية.

فإن نحن نظرنا إلى الأدب من ناحية أنه خادم للمهنية الاجتماعية، ووسيلة من وسائل الرقي النفسي، وأداة من أدوات الإصلاح الاجتماعي، كان أدب المعدة من هذه النواحي صفراً، بل هو كمية سلبية وعبء ثقيل.



مما نأسف له أنا إذا نظرنا إلى تاريخ الأدب العربي، وجدناه ينحدر - مع التاريخ - شيئاً فشيئاً ليكون أدب معدة.

ففى في العصر العباسي طغيان أدب المعدة على أدب الروح؛ هذا البارودي - رحمه الله - اختار لثلاثين شاعراً من خيرة شعراء الدولة العباسية، أمثال بشار وأبي نواس وأبي تمام والبحرّي وابن الرومي وابن المعتز، واختار لهم في فنون آدابهم المختلفة، من مديح وثناء وأدب ونسيب وهجاء وزهد، وكانت مختاراته في أربعة أجزاء كبار، فكان ما اختاره من المديح 42185 بيتاً، ومن الأدب 1697 بيتاً، ومن الغزل 4616، ومن الهجاء 1229، ومن الوصف 3993، ومن الزهد 473 بيتاً. ونظرة واحدة إلى هذا الإحصاء تدهشنا أشد الدهش، إذ يتبين لنا طغيان أدب المعدة، وهو المديح والهجاء على أدب الروح طغياناً كبيراً.

ثم انظر بعدُ إلى الفن المبتكر في العصر العباسي، وهو فن المقامات، فقد ابتدعها بديع الزمان الهمداني، فلم يجعل محورها حباً ولا غراماً كما يفعل الروائيون اليوم، ولم يجعل محورها شيئاً يتصل بأدب الروح، ولكنها كلها «أدب معدة»؛ فأبو الفتح الإسكندري، بطل المقامات كلها، رجل مكر واحتيال، يصطنع جميع المهن لابتزاز الأموال، نراه مرة قرّاداً يسلي الناس ويضحكهم، ومرة واعظاً مزيفاً يعظ وينصح، ثم تنكشف حيلته فإذا هو مهرّج،

ومرة مشعوذاً يحتال على الناس بشعوذته ليفتحوا كيسهم ويغدقوا عليه من مالهم، وهو في كل ذلك مستجِدٌ سألٌ محتالٌ.

وجاء الحريري فجعل مكان أبي الفتح الإسكندري أبا زيد السروجي، وهو كصاحبه دناءة نفس وخساسة حرفة، يشحذ ثمن كفن لميت يُدعيه، ويتعاطى فتقوده امرأته إلى المسجد لبيتز أموال المصلين، ويجمل غلامه ليوقع الوالي في شركة فيسلبه ماله، وهكذا، ويتخذ الفصاحة والبلاغة وسيلة للتكدي والسؤال.

أليس هذا كله «أدب معدة»؟

وانتشر بجانب أدب المقامات نوع آخر من أدب المعدة بمعناه الحقيقي، هو «أدب التطفيل»؛ فقد انتشرت صناعة التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونواديرهم، وألف لنا في ذلك الخطيب البغدادي كتاباً لطيفاً سماه «التطفيل»، وهو فن يتصل بالمقامات اتصالاً وثيقاً، كلاهما مبني على التكدي، والسؤال في حذق ومهارة، فكان هناك طفيليون أدباء طرفاء، يروون أحاديث الأكل، ويحفظون أشعار الموائد، ويقضون حكايات الطمع والشرة؛ بدأ ذلك «أشعب» في العصر الأموي، وبقاه «بُنان» وأضرابه في العصر العباسي، ينشأ أحدهم خانمه «ما لكم لا تأكلون»، وآخر «أكلها دائم»، وثالث «آتنا غداءنا»، ورابع «لا تبقي ولا تذر». وتواصلوا بالأكل وتواصلوا بتخير الأصناف، وأنشأوا لأنفسهم نقابة في البصرة هي «نقابة الطفيليين»، ووضعوا الخطط المحكمة لمعرفة أمكنة اللواتم، فأقاموا رصداً على الجزارين والطباخين حتى لا تفوتهم دعوة، وأنشأوا حول ذلك كله الأشعار من نصائح ومدح وهجاء؛ وخلف لنا الأدب وصيتين طويلتين يوصي بهما نقيب الطفيليين ولي عهده: إحداهما من إنشاء أبي إسحق إبراهيم بن هلال الصابي الأديب المعروف، والأخرى من إنشاء المولى تاج الدين عبد الباقي بن عبد المجيد البماني، وكلتاها في قوانين التطفل وستة وآدابه.



وكثر الأدب في ابتزاز المال، وفي التطفيل وفيما يدور حولهما، وانتشرت حرفة الاستجداء، واخترعت لها الحيل الكثيرة، ووضع لها علم سمي «علم الحيل الساسانية»، وعرفوه بأنه «علم يعرف به طريق الاحتيال، في تحصيل الأموال»، وألفت الكتب في هذه الحيل، من أشهرها: كتاب «المختار»، في كشف الأسرار، وهتك الأستار» كشف فيه حيل المحتالين وأستار الكاذبين... إلخ. وفيه مئتان وستة وستون باباً في الحيل المختلفة.

كل هذه ضروب من ضروب «أدب المعدة».

والذي دهور الأدب إلى هذه الدرجة طبيعية الحياة الاجتماعية في تلك العصور؛ فلم يكن للأدباء مرتزق يرتزقون منه إلا موائد الخلفاء والأمراء والأغنياء، ولم يستطع الأديب أن يستقل بنفسه في الحياة، فنتج من هذا نتيجتان طبيعيتان: الأولى أن الأدب أصبح أرستقراطيًا لا شعبيًا. يدور حول المديح، وإعلاء شأن القصور، وفي مراكز الخلافة لا في غيرها، وفي الموضوعات التي تهتم هؤلاء الأغنياء لا غيرهم. والثانية أن الأديب لم يكن يغني لنفسه، ولكن للأغنياء، وأصبح الأدب أو أكثره أدبًا شبيهيًا، لا ذاتيًا، وأصبحنا إذا قرأنا ما يقوله الفرنج عن تعريف الأدب بأنه «نقد الحياة» عجبنا من هذا التعريف؛ لأننا لا نرى الأدب العربي العباسي ينقد الحياة، وإنما يصف نوعاً من حياة القصور، فأما الشعب فلم يوصف إلا قليلاً.

وبقدر ما كثر في هذه العصور «أدب المعدة» قلَّ أدب الروح، من غزل عفيف، أو وصف للطبيعة، أو ثورة نفس على سوء حال الشعوب.



إن كان هذا مما يسوء، فقد كان مما يسر نهضة الأدب العربي الحديث؛ فقد بدأ يتحول من أدب معدة إلى أدب روح؛ تحول من أرستقراطية إلى ديمقراطية، ومن مديح إلى وصف، ومن مقامات إلى روايات تصف الحياة الاجتماعية للشعوب، ومن عواطف شخصية إلى عواطف شعبية أو عواطف عالمية.

وليس مما يضيرنا أنه في مبتدأ الطريق، فمن سار على الدرب وصل.

إن الشوق الآن في حاجة ملحة إلى كثير جداً من أدب الروح، وقليل جداً من أدب المعدة، فإنه مكبل بأغلال سياسية تحتاج إلى أدب يغني له بالحرية حتى يحطمها، ومكبل بأغلال اجتماعية تحتاج إلى أدب ينشد الإصلاح حتى يخلص منها، ومصاب بانحلال يحتاج إلى أدب يشعل النار تحته حتى يَغْفِد، وفقير في اللذائذ العقلية، فلا بد له من أدب راق يغذيه، وثروة أدبية عقلية تغنيه.

لقد عاش طويلاً على أدب المعدة، فكان نتيجته ما نرى، فليعيش من الآن على أدب الروح حتى تكون نتيجته ما نأمل.



مستودع الذخائر

أين - تظن - مستودع الذخائر للأمة؟

قد تجيب على الفور: إنه المطارات، ومخازن الأسلحة، ومستودع القنابل، وما إلى ذلك من أماكن تكدس فيها آلات القتال وأدوات الحرب.

إن أجبت بذلك فقد أجبت بالعرض دون الجوهر، وبالمجاز دون الحقيقة.

وقد تتفلسف قلباً، فتقول: إن ذخيرة الأمة هي جيشها المسلح بَعْدَهُ وَعُدَدُهُ، ومرانه وتجهيزه، وفنونه وتشكيله.

إن قلت ذلك فقد قاربت الصواب ولم تقله، وحُمت حوله ولم تقع عليه.

فما قيمة الذخائر إذا لم تجد رجالاً؟ وما ينفع السيف إذا لم تك قنّالاً؟ إن السيف في يد الغرّ والحاذق كالقلم في يد الأميّ والكاتب؛ بل ما ينفع الجندي المسلح، إن لم يكن بين جنبيه قلبٌ لا يهاب ونفسٌ لا تفرع؟

* * *

الإجابة الحقّة هي أن مستودع الذخائر للأمة، قلب المرأة، قلب المرأة هو الجيش الأول الذي لا قيمة لقنابل، ولا طيّارات، ولا غوّاصات، ولا دَبّابات، بدونه. وإن شئت فقل هو الطابور الخامس الذي لا يوقع الرعبَ والفرعَ في قلوب الأعداء شيء مثله.

لقد خلقت المرأة من ضلع من أضلاع الرجل، ولكن سرعان ما تغير الحال فخلق قلب الرجل من قلب المرأة.

* * *

يخطئ من يظن أن لبن الأم ليس إلا نسبة معينة من الدّسم، ونسبة معينة من الماء، وما إلى ذلك؛ فليس هذا كله إلا تحليلاً للمادة، وليست المادة كل شيء في اللبن؛ وإنما قصر

تحليل الكيمياءيين فقصرت نتائجهم. إن في اللبن صفات خلقية، وصفات عقلية، وصفات روحية، وراء الصفات المادية، يرضعها الطفل كما يرضع مادة اللبن، فتنغذى بها روحه، وتتشكل منها نفسه؛ وليست هذه الصفات الروحية متطابقة دائماً مع الصفات المادية، فقد يحلل اللبن في معامل الكيمياء فيبين من تحليله أنه المثل الأعلى للبن، وهو مع ذلك سم خلقي ينث الجبن، ويشيع الفساد، ويبعث الفزع والخور؛ على حين أن لبناً آخر ينقصه الدسم ويعيه التحليل الكيمياوي؛ وهو مملوه روحاً، ومملوه شجاعة ونشاطاً، ومملوه قوة؛ ومن أجل ذلك صدق الشاعر إذ يقول [من الوافر]:

تَرَى الرَّجُلَ السُّجِيْفَ قَسْرَدِيهِ
وَفِي أُنْوَإِيهِ أَسَدٌ مَزِيْرُ
وَتُعْجِبُكَ الظَّرِيْرُ قَتْبُتْلِيهِ
فِيُخْلِفُ ظَنُّكَ الرَّجُلُ الظَّرِيْرُ



ثم إلى اللبن الذي ترضعه الأم أولادها توعد إليهم الجبن أو الشجاعة بسلوكها؛ فإن هي ربتهم تربية الأرانب فأدواتهم وأشبعتهم، وحاطتهم بكل ضروب العناية، ولم تسمح لهم أن يجربوا وأن يخاطروا وأن يجازفوا، ثم حدثتهم من الأحاديث ما يخلع قلوبهم، ويوجب إليهم الحياة بأي ثمن، وعلمتهم أن لا قيمة للعقيدة بجانب حياتهم، ولا للوطن بجانب سلامتهم، وصاحت وولولت يوم يجندون، وفقدت رشدها يوم يسلحون. فهناك ترى صرورة جند ولا جند، وترى أشكال الرجال ولا رجال، وترى أجساماً ضخاماً وقلوباً هواء. وإن هي ربتهم من صفرهم على المخاطرة والمجازفة، وحدثتهم أحاديث الأبطال وعظماء الرجال، وعودتهم مكافحة الحياة والتغلب على الصعاب، وعلمتهم أن المبادئ فوق الأشخاص، والوطن فوق حياة الأفراد، وعيرتهم يوم يفرون من واجب، وأنتههم يوم يأتون بنقيصة، وفخرت بهم يوم يضحون لمبدأ، واعتزت بهم يوم يخاطرون لأمة، فهناك الرجال، وهناك العزة، وهناك الشرف.

الست ترى معي بعد أن قلب المرأة هو الذي يخلق قلب الرجل؟

ويخطئ من يظن أنه يستطيع أن يؤسس جيشاً من رجال بإعدادهم وتسليحهم من غير أن يدعهم بجيش من قلوب النساء؛ فالجيش بدون قلوب آلات جوفاء، وسراب ولا ماء؛ بل كل

مظاهر القوة في الأمة من جيوش وأساطيل، ومجلس وزراء، ومجالس نيابية، ومصانع ومعامل، ألعاب بهلوانية ما لم يدعمها قلب المرأة.



قَلْبَ صفحات التاريخ إن شئت، فحيثما رأيت للأُم قلباً رأيت للرجل قلباً، فإذا انخلع قلبها انخلع قلبه.

إن هنداً بنت عتبة التي تخاطب الجيش بقولها [من مجزوء الرجز]:

إِنْ تُقْبِلُوا نُسَعَانِي
أَوْ تُذْبِرُوا نَسْفَارِي
فَسَرَّاقِي فَسُرِّرُوا مِنِّي

هي التي أنجبت معاوية.

وأسماء بنت أبي بكر التي قالت لابنها: يا بني لا ترضى الدنيا، فإن الموت لا بد منه. فلما قال لها: إني أخاف أن يمُتَّل بي، قالت: إن الكيش إذا ذُبِح لا يؤلمه السُلخ - هي التي أنجبت عبد الله بن الزبير.

والتاريخ مملوء بهذه الشواهد في كل أمة.

وظلت المرأة العربية على شهامتها ومعرفتها بأمر الدنيا، ومشاركتها الرجل في كل شؤون الحياة، حتى تقدم العصر العباسي فأنشئ لها «الحريم» وحبست فيه، وجهلت الدنيا وأحوالها، وأخذ الرجال يجهلون الحرائر ويعلمون الإماء، حتى أصبحت المرأة ليست إلا رمزاً للمتعة أو رمزاً للكيد؛ وتجادل الشعراء، فمنهم من يقول [من البسيط]:

إِنَّ النِّسَاءَ رِيَّاحِينَ خُلِقْنَ لَنَا
وَكُنَّا نَسْتِهِي سَمَ الرِّيَّاحِينَ

ومنهم من يقول [من البسيط]:

إِنَّ النِّسَاءَ شَيَاطِينَ خُلِقْنَ لَنَا
نَعُودُ بِاللهِ مِنْ سَرِّ الشُّبَاطِينَ

وكلا النظريين سخيف قاصر؛ فليست المرأة ريحانة فحسب، ولا شيطانة فحسب؛ وإنما هي فوق ذلك مَرَبِّي للرجال، ومحصنة للقلوب، ومستودع للذخائر.

يمثل هذه النظرات البلهاء فقدنا المرأة ففقدنا الرجل؛ فإن أردنا تنظيم حياتنا على أسس جديدة وجب أن يكون أولها وأولها خلق قلب المرأة.

ليس ما يمنع أن تحيا المرأة حياة الجمال، بل هو واجب أن يكون؛ وما قيمة الدنيا إذا لم تقم فيها دولة الجمال، ودولة الفن والأدب؟ ولكن يجب أن يكون بجانب الجمال الحسي جمال معنوي؛ فيه جمال حديث المرأة، وجمال رقيها وخبرتها، وجمال شجاعته، وجمال قلبها، فعند ذلك نجد المرأة فنجد الرجل.

انظر الآن دور المرأة الغربية في الحرب، ولا أقصُ عليك إلا مثلاً واضحاً تلمسه في كثير مما يدور من قصص وما يُتلى من أخبار، وهو أن الشبان والرجال يتعبرون كل العار أن يُروا في بلادهم أيام الحرب وهم لا يحملون السلاح، ولا يشتركون في القتال أو وسائل القتال، ويحزُّ في نفوسهم أن قد أصيبوا بعاهة أو منعهم مانع جسمي عن أن يؤدوا لوطنهم خدمة ولأمتهم عملاً؛ ومن يقوم بهذا الدور الخطير من تأنيب وتعبير غير نساء الأمة؟ فتكفي نظرة من إحداهن ليفضل الرجل الموت على الحياة، وخطر الحرب على أمن السلم، وعيشة القتال على عيشة الدعة.

كل هذا يلخص لنا الأمر في جملة: شجعت المرأة فشجع الرجل، وماعت المرأة فماعت الرجل.



ليست تُعد الأمة راقية تستحق البقاء إلا إذا أرسلت الأم أبناءها إلى ميادين القتال وهي تبسم، وودَّعت الزوجة زوجها إلى الحرب وهي تملؤه أملاً بالعيشة السعيدة بعد النصر، وقالت الأمهات لأبنائهن ما قالت «أسماء»: «إن ضربة سيف في عرِّ خير من لكمة في ذل».



إن وراء كل جيش في الأمة جيشاً غير منظور من قلوب نساها، ووراء كل جيش صاحب جيش المرأة الصامت، ووراء البنود والأعلام والجنود والذخائر ذخيرة أسمى وأرقى وأقوى وأغلى، وهي «قلب المرأة».



حديث أمس

يجتمع في «لجنة التأليف» كل مساء خميس جماعة من صفوة الإخوان، يسمرون سمرأً طيباً، ويتحدثون حديثاً بريئاً، ويدور الحديث حيثما اتفق، مرة في الشرق، ومرة في الغرب. ومرة في الشرق والغرب معاً، تارة في أدب، وتارة في اجتماع، وتارة في اقتصاد، وقد يكون في غير ذلك جميعاً، ويُترك الحديث على سجيته، يستقيم كما يشاء، ويعوج كما يشاء؛ ولو سجل هذا الحديث كل أسبوع لكان صورة صادقة من صور بعض المجتمعات المصرية المثقفة. وقد يزورنا صديق من أصدقائنا في الشام أو العراق أو الهند، فيعرض علينا، ونعرض عليه، ونأخذ ونعطي، ويمدنا بالرأي ونمده بمثله.

وقد يحتد الجدل ويرتفع الصوت ويشد الحوار، ثم لا نصل بعدُ إلى نتيجة حاسمة، وقد نوفق أحياناً إلى أن يقنع بعضنا بعضاً، وعلى الحالين ينتهي الحديث بسلام، بعد أن نقضي ساعتين أو أكثر في متعة عقلية لذيدة.

كان الحديث بالأمس من نصيب الأدب، جرَّ إليه سؤال وجهه أحدنا، وهو أنه كُلف أن يختار كتاباً عربياً من الأدب القديم تقرأه الفرقة الأخيرة بالمدارس الثانوية، فماذا يختار؟ قال أحدنا: «جزءاً من العقد الفريد». وآخر: «جزءاً من الأغاني». وثالث: «نهج البلاغة». ورابع: «مقدمة ابن خلدون».

- ما الغرض من اختيار هذا الكتاب من الأدب القديم؟

- الأدب القديم يمتاز بجزالة لفظه ومثانة أسلوبه، فإذا حملنا الطالب على دراسة هذا النوع من الأدب، ووضعنا في يده بجانب ذلك كتاباً من الأدب الحديث استطاع أن يجمع مزية الأدبين، وخير الثقافتين، وأيضاً إن الأدب الحديث ليس إلا نتاجاً لتطور طويل، فما لم نعرف الأصل لم نعرف الفرع، ثم في الأدب القديم معرض صور لأراء أسلافنا، ومستودع معان تغذي عقولنا، وأخيراً هو يصل حديثنا بقديمتنا، وزمننا بزمن آبائنا.

إن الأدب القديم نتاج عصر قديم، وصورة من صورهِ، ونابع من بيئته؛ والطالب الحديث

لا يستطيع أن يتذوق نتاج عصر مضى عليه ألف سنة أو تزيد؛ فإذا كلفناه قراءته ودرسه، فقد كلفناه تجرع المر، وهو لا يقبل عليه ولا يستسيغه، وتجرحه ليلقيه في ورقة الامتحان، ثم لا يبقى منه شيء إلا الذكرى السيئة؛ فأولى أن نعلمه الأدب الحديث، ونقرته الكتب الحديثة، فهي التي يسيغها، وهي التي يشعر بها، وهي التي تعبر عن بيئته وزمنه؛ أما الأدب القديم فيدرسه من يتخصصون بعدد لدراسة الأدب العربي واللغة العربية.

- إن هذه نظرة ثائرة، لم يقل بها ولا الشائرون من الأوروبيين؛ ألا ترى المدارس الإنجليزية تدرس شكسبير ويكون، والمدارس الفرنسية تدرس في مدارسها الثانوية روسو وكورني؟ فما بالك تريدنا نحن على أن تقتصر على الأدب الحديث؟

- شكسبير وكورني صورة من حضارتنا التي نحياها الآن؛ والطلبة يقرؤون مؤلفاتهما في شغف، ويشعرون بما عرضت له من موضوع. أما الطالب العصري فكيف يشعر بما كان يدور في العصر الأموي والعباسي؟

- لقد جربت تجربة في السنة الأولى من كلية الأدب تشهد بصدق هذا النظر؛ ذلك أنني أدرس لهم أدياً عربياً قديماً وأدياً حديثاً؛ وفي الأسبوع الماضي ألقى عليهم سؤالاً عن شعورهم نحو ما يدرسون، وأمرتهم ألا يكتبوا أسماءهم على ورقة الإجابة. فكان هناك شبه إجماع منهم على الشكوى من الأدب القديم وعدم فائدته، وأنه يجب الاختصار على الأدب الحديث، قالوا ذلك لأنهم طلبة القسم الإنجليزي، وطلبوا أن يترك الأدب العربي القديم لقسم اللغة العربية.

- هذا كلام فيه إسراف. فمتى كانت رغبة الطالب وحب وشوقه مقياس ما يدرس وما لا يدرس؟ إنما يجب أن يعرف الصالح وتكلفه للطالب، سواء أحب أو كرهه؛ وكل دراسة في أول أمرها ثقيلة مكروهة، حتى إذا سار فيها الطالب شوطاً بدأ يستلذها ويحبها. فليس يصح أن نعوّل على الحب والكره، والشوق وعدمه، فيما يدرس وما لا يدرس؛ بل يجب التمويل على ما ينفع وما لا ينفع.

- وهب هذا، فماذا ينتفع الطالب من شعر مديح وشعر هجاء، وفصل في الأجواد، وفصل في صفة الحروب القديمة؟

- ليس الأدب العربي كله كذلك، فقسم كبير منه قسم عالمي صالح لكل زمان ومكان،

كباب الحكيم وباب الأدب، حتى الأشياء التي ذكرتها لا تخلو من فائدة كبرى، كما ندرس أدق الأشياء في التاريخ القديم، وهي تخالف ما نحياه اليوم.

- هذا مثل جيد! إننا ندرّس الطبيعة والكيمياء والجغرافيا في المدارس على النمط الحديث، ولا ننظر مطلقاً إلى ما كتب فيه قديماً، فلا ننظر في تعليم الجغرافيا إلى معجم البلدان لياقوت، ولا كتب الإدريسي، ولا نعلّم التلاميذ كتب ابن سينا في الطبيعة والكيمياء. إنما نعلمهم في كل ذلك آخر ما وصل إليه العلم؛ فلماذا لا نسير في الأدب على هذا الأساس؟

- الفرق واضح، وهو أن العلم لا قيمة لقديمه إلا من حيث دراسة تاريخه. أما الأدب فخالده وجماله خالد؛ فنحن نُعجَب الآن بالممتني وأبي نواس، ولا نعجب بالعلم الذي في زمنهما إلا من ناحية الدراسة التاريخية.

- أرى أيها الإخوان أنكم شتمت البحث وبعثتم الموضوع؛ فأنا أرى خطأ آخر هاماً يقع فيه واضعو برامج الأدب العربي، من دراسة لتاريخ الأدب في عصوره المختلفة ودراسة القديم والحديث وغير ذلك. إن دراسة هذه الأمور تنفع عدداً محدوداً من الطلبة قد يكون اثنين في المئة أو اثنين في الألف، ولكنه يضر الأغلبية العظمى، فهل من الحق أن نرعى القليل ونضر الكثير؟ أجيئوني أولاً عن السؤال الآتي: ما الغرض من تعليم اللغة العربية وآدابها لطلبة المدارس الثانوية على اختلاف أنواعهم، مع العلم بأن منهم من سيكون مهندساً أو زارعاً أو تاجرراً أو معلم رياضاً أو أديباً؟

الأغراض من دراسة اللغة العربية - في نظري - على شكل هرم، قاعدته منبسطة جداً، ثم تأخذ في الضيق شيئاً فشيئاً؛ فأوسع غرض وأشمله أن يستطيع الطالب التعبير عما في نفسه باللسان والقلم تعبيراً صحيحاً يطابق تمام المطابقة ما في نفسه، وأن يفهم فهماً صحيحاً ما يقوله الآخرون أو يكتبونه على هذا النمط.

ويلي ذلك أن يُمدّهم الأدب العربي بمعلومات صحيحة مفيدة، تفهمهم في حياتهم، وتفتح ذهنيهم، وتجعلهم أقدر على فهم الحياة، حياتهم الواقعية وحياة آبائهم.

ويلي ذلك أن يستطيعوا تذوق ما في القطع الأدبية من جمال، سواء من حيث اللفظ أو من حيث المعنى؛ فإنّ تذوق الجمال الفني غرض هام، نستطيع أن نقصد إليه ونهتم به.

ويلي ذلك أن نهيم من له استعداد للأدب أن يكون أديباً، وهذه كلها تتدرج في الشمول

حتى يكون الأخير في القمة .

إنني أوافق في الجملة على هذه الأغراض، وإن كنت أخالف في ترتيبها، وأرى أن هناك أغراضاً غير هذه؛ ولكنني أدع المناقشة في هذا الآن، وأقول إذا سلمنا بهذا فيجب أن ننظر للبرنامج في ضوء هذه الأغراض، وإننا إن فعلنا ذلك وصلنا إلى نتيجة هامة، وهي أنه يجب توزيع العناية بما نعلّمه في اللغة العربية وأدائها على مقدار الشمول وعلى مقدار أهمية الغرض؛ فيجب أن يكون تصحيح العبارة في القول، والقدرة على الفهم في المنزلة الأولى من حيث البرنامج الموضوع، ومن حيث توجيه العناية، ومن حيث ما تعطى من زمن، ثم تقل هذه العناية كلما صعدنا إلى القمة .

وفي ضوء هذا النظر يجب أن نقلل من التعليم الفلسفي ما أمكن، وفلسفة الإعراب في النحو، وفلسفة البلاغة التي لا يبنى عليها عمل، والنظريات في تاريخ آداب اللغة من حيث أسباب رقي كذا وضعف كذا، يجب أن تكون كلها في المنزلة الثانية أو الثالثة؛ لأنها لا توافق إلا عدداً قليلاً من الطلبة .

كما يجب أن نفرق التدريس للسنة التوجيهية من بين القسم العلمي والقسم الأدبي، فنحنى للعلمين بالغرض الأول وتوسع فيه، ونعني للادبيين بسائر الأغراض .

* * *

بدأ أحدهم يرد على هذا الكلام ويفنده، وتبني من ملامحه أنه استعد استعداداً عظيماً لنحطيم هذا الرأي، واستوى في جلسته وبدأ يقول:

إن هذه الآراء كلها آراء غير ناضجة، ويجب أن . . .

وهنا أخرج عضو ماكر ساعته وأعلن الحاضرين بتقدم الوقت والحاجة إلى الانصراف، فانصرفوا من غير أن يجيبوا عن السؤال الأول: «ما أحسن كتاب يختار» .

فإن شاق هذا النحو من الحوار كثيراً من القراء، رجوت أن أعرض عليهم من حين إلى حين «محضر» بعض الجلسات في «لجنة التأليف» .

* * *

رحلة (1)

وأنا رحلتُ - يا أخي طه - كما رحلتُ، فراراً من تقاليد العيد التي أفسدت العيد؛ فأصبح المرء لا يستطيع فيه أن يخلو إلى نفسه، ولا إلى أهله، ولا إلى أصدقائه، وإنما هو يستقبل أناساً في تكلف وتصنع، ويتحدث إليهم في تكلف وتصنع، ويقضي نهاره وجزءاً من ليله زائراً أو مزوراً، متلقياً بطاقات، راداً على بطاقات؛ متقبلاً تحيات، راداً على تحيات؛ فلا يفرغ العيد إلا وقد فرغ من نفسه، وأضناه التعب، وانهدت أعصابه، وضعفت قواه.

إذاً فلا بد لنا من «مدرسة» تنظم أعيادنا، وتصحح تقاليدنا، وتجعل العيد مصدر فرح وسرور، وراحة واطمئنان.

وقبل أن تُنشأ هذه المدرسة، وتقوم بواجبها، لا بد أن نرحل في العيد، ونهرب من الأهل هرباً من التقاليد.

ولكن إلى أين؟

إذا كان الغرض الهرب، فليكن إمعان في الهرب، وإذا كان الغرض الفرار من الناس، فليكن حيث لا ناس.

إذاً فنحن نريد مكاناً نستطيع أن نستريح فيه من أعمالنا؛ ونبعد فيه عما يصدعنا من أخبار وأحداث سياسية واجتماعية، ونبعد فيه عن الناس؛ لأنهم مصدر قلق دائم، ونقرب فيه من الطبيعة؛ لأنها مصدر الراحة والطمأنينة، والشعور بلذة الجمال الذي يسمو عن الغرض.

إلى دبر معمن في الصحراء، بين الجبال الشامخة، ومنظر الطبيعة القاسية، والطبيعة الجميلة، والطبيعة القوية القاهرة.

إلى دبر «سانت كاترين»، حيث جبل موسى الذي تلقى منه الوحي والإلهام، ولأمر ما

(1) كان الدكتور طه حسين كتب في الثقافة عن رحلة في العيد أثارت غضبه، فاقترح من أجل هذا إنشاء مدرسة الغضب، فكتب هذا المقال مساجلة له.

كان جبل موسى وغار جِراء ونحوهما من الجبال مصدر الوحي والإلهام؛ ففيها ينقطع الإنسان عن العالم وشروبه، ويتجرد من خيالاته وأوهامه، ويكون أقرب إلى الطبيعة على الفطرة، وأقرب إلى فهم نفسه على الفطرة، وإلى رؤية ربه على الحقيقة.

هيا بنا أيها الأصحاب إلى الدبر، فما حبلتنا وقد انقطع نظام التكايا والخانقاهات في الإسلام، وبقي نظام الأديار في النصرانية؟ وكان القائلون بها ذوي ذوق في اختيارها، فقد زرنا أدياراً كثيرة في الصحراء، حرص منشؤها على أن تكون بعيدة عن الناس، قريبة من الله، قريبة من الطبيعة وحسنها غير المجلوب كما يقول المتنبي، وحيث الماء الذي هو مبعث الحياة، وحيث صفاء الجو وصفاء النفس.

وها هم أولاء رفقة كأنَّ أخلاقهم سبكت من الذهب المصفى، وكان شمائلهم من قَطَر المُنزَن، وها هي السيارات التي تنهب الأرض نهياً مكان الجمال التي كانت تَحُبُّ خبياً، وها هو الأستاذ «الدمرداش» القائد الجُرَيْت، العالم بالمسالك والمهالك، الذي خبر صحراء مصر وجبالها شرقاً وغرباً، وعرف أسرارها. وعرف كيف يدبر لها، وينظم الرحلات إليها، ويطبق النظام العسكري عليها، في دقة وإحكام، وفي مرح وسرور أيضاً.

لم تُثر فينا - يا أخي طه - هذه الرحلة غضباً كما أثارت فيك رحلتك، بل أثارت فينا معاني أخرى تخالف الغضب كل المخالفة، أثارت عندنا شعوراً بَصَّة الإنسان أمام قوة الله القاهرة، ومظهرها في سلاسل الجبال الشامخة والوديان الباهرة، والمرتفعات والمنخفضات التي لا نهاية لها؛ وتقلبنا بين سلطان الشمس في النهار يدفنها وعظمتها، وسلطان القمر في الليل بجماله وبهائه، ورقته ووداعته.

ولم يكن من فرق بيننا وبينك، إلا أنك في رحلتك انغمست في الإنسان؛ ونحن في رحلتنا هربنا من الإنسان، وحيث لا إنسان لا غضب ولا حقد ولا نزاع، فإذا أكلنا في الصحراء، حيث لا يحسدنا أحد، ولا يغبطنا أحد، ولا ينظر إلينا إلا الله الذي يرحمنا ويشفق علينا، وقد يسخر منا.

ولكني لا أكتمك أنني شاركتك حيناً في اقتراح مدرسة الغضب، فكأننا كنا ملهَمين إلهاماً واحداً، أو أن شيطاننا واحد كما يقول الشعراء. ولكن كان الغضب حيث كان الإنسان؛ فقد قطعنا في سيرنا في الصحراء المسافات الشاسعة، نلهو ونلعب، ونسر ونفرح، ونغفل ونذكر، نتوالى علينا العواطف المختلفة إلا الغضب؛ ولكن مع الأسف، والأسف الشديد، كنا بين حين وحين يوقعنا سوء حظنا في ملاقاته الإنسان فنغضب. نقطع المسافات البعيدة في

الصحراء الجرداء في هدوء واطمئنان، ثم نصطدم بمجموعة من الناس تسمى في عرف المدنيين «شركة»، وفي عرف اللغة والحق «امتصاص الدماء»، و«استغلال الأرواح للذهب»، و«تحويل النفوس البشرية إلى أوراق مالية».

وكان الأمر يهون لو كان المستغل والمستغل مصريين، إذًا لقلنا إن مصر استعبدت مصر، وبعض مصر أكل بعض مصر؛ ولكن هذه شركة «جيس» يونانية، وهذه شركة «منجانيز» إنجليزية، وفي الناحية الأخرى شركة «فوسفات» إيطالية. ولم نسمع في هذا الطريق ولا فيما سرنا فيه قبل من طرق شركة مصرية، فالمعادن من بلادنا، واليد العاملة يدنا، والغلة لغيرنا.

لقد غضبت - يا أخي - عند ذلك غضباً أشد من غضبك، إذ علمت أن في الصحراء ثروة تبلغ أضعاف ما في الأرض الخصبة من ثروة، فهذه طين، وتلك ذهب، وعلمت أن هذه الجبال التي كنت أظن أنها لا تصلح لشيء إلا لخيال شاعر، قد كشفت فيها العلم عن مناجم أشكال وألوان، تُبذّر المال الوفير والخير الكثير، وعلمت أن الله تعالى قد منحنا هذه الكنوز، وحرمتنا كنز العقل وكنز الخلق، فجاء قوم حرموا هذه الكنوز ومنحوا كنز العقل وكنز الخلق، فغلبونا على كنوزنا وعلى عقولنا وأخلاقنا؛ وكان لنا العمل الوضيع، ولهم الثراء الواسع، ولنا الفئات ولهم المائة.

وعلمت أن هؤلاء العمال المصريين يعملون في هذه المناجم في مقابل عشرة قروش في اليوم أو أقل من ذلك قليلاً أو أكثر من ذلك قليلاً؛ ثم لا يستطيعون أن يعملوا أكثر من نصف سنة، إذ تسوء بعد صحتهم، وتذبل أجسامهم، ولا يصلحون بعد ذلك للعمل ولا للحياة، فيعودون إلى بلادهم وقد كسبوا بضعة جنيهات في أيديهم وخسروا نفوسهم؛ وكسب غيرهم الصحة والمال والجاه؛ وتدفق المال في أوروبا، وتدفق المرض وسوء الحال في مصر.

عند ذلك - يا أخي - كنت أغضب وكنت أثور، وكان يتقطع حلمي اللذيذ في الصحراء، وكنت أنساءل: أين حكوماتنا التي أهملت الصانع كما أهملت الزارع، وأهملت الأراضي المعدنية كما أهملت الأراضي الزراعية؟ وأين رجال العلم منا الذين يجهلون ما في بلادهم، حتى يأتي إليها غير أهلها، فيكشفوا سرها، ويعرفوا قدرها، ويعملوا لاستغلالها؟ وأين أرباب الأموال الذين لا يعرفون من المال إلا أرضاً زراعية ضاقت على أهلها، وإلا مضاربات على القطن تأتي على أراضيهم، فتصبح هي والمناجم سواء في تملك الأجنبي لها، ويصبح لغيرنا العُثم وعلينا الغرم، ولغيرنا الثمرة ولنا القشور؟

لسنا يا أخي نحتاج إلى مدرسة للغضب فحسب، وماذا ينفع الغضب؟ إنما نحتاج لمدارس تعلّم الحكومات كيف تحمي ثروتها، وتستغل مناجمها؛ وتعلم رجال العلم كيف يعلمون أن في أرض مصر ثروات تفوق ما في الوظائف الوضيعة، وتعلم رجال المال أن استثمار أموالهم في الأوراق المالية هو استثمار العجائز، واستثمار أموالهم في الأراضي الزراعية استثمار القرون الخالية، وأنه يجب أن يعيش أقوى أئمة لزمهم فيستجمعوا، كما يعيش ضعافنا للأرض، فيزرعون ويقلمون.



رُحماك اللهم! كلما هربت من الإنسان وهمومه، لحقني الإنسان بغوموه، حتى في جوف الصحراء المؤنسة بوحشتها يلاحقني الإنسان الموحش بإنسيته! لا... لا... لا بد أن أغلق ذهني دونه، وأجرد نفسي منه، وأفقر للجبال والوديان، وأحتضن الطبيعة شوقاً إليها، وأركز جمالها في قلبي هياماً بها؛ لأدع منابع الزيت في «السويس»، ومناجم المنجنيز في «أبي زنيمة»، ومناجم «الجيبس» فيما لا أدري اسمه، ولأمتع النظر بالجبال الحمراء والصفراء والبيضاء والسمراء، وبالشمس على قمم الجبال، وبالطبقات الجبلية المختلفة الألوان، وبالحصى الذي يروع حالية العذارى كما يقول الشاعر، ويحصباء الدر على الأرض من الذهب، كما يقول الآخر؛ ولأنعم بالجذب كما نعمت حيناً بالخصب، وبمسيل الماء القليل ينبت في حافته العشب القليل، كما نعمت بمنظر النيل وفيضانه ومزارعه، فالجمال في التنوع؛ ونسر على شاطئ البحر الجليل الجميل، ولنسمع تلاطم أمواجه، ولننعم بزرقته كما نعمنا بالوادي الذهبي وتموجاته الوديعه الهادئة، ولنعلّ ولنهبط، ولنسر في السهل والوعر، فلذات الهوى في التنقل؛ ولتغيب الشمس مودعة في الشتاء بالثناء، ولتبعث إلينا ابنها البر القمر ليسيل على هذه اللانهاية من ضوئه الفضي الرائع، وليجعل الأرض كلها شاشه بيضاء تمثل عليها الصور البديعة والمناظر الجميلة [من المتدارك]:

قُوسِي كُلُّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ

تَسُدُّ عَلَيَّ أَنَّهُ الْوَاجِدُ

وهذه السيارات تطوي الأرض طي السجّل للكتب، لا تكلّ ولا تملّ، وتعمل في المناظر عمل محرك الصور في السينما، فتنقلنا من صورة إلى صورة، وتنسينا مشقة السفر وتنسينا أنفسنا، فإذا نحن وهي في الأرض والسماء وحدة، وتنقلنا من سهل إلى جبل، ومن جبل إلى

سهل، ومن بحر إلى واد، ومن واد إلى بحر، ونحن سكارى بالجمال، نشرب من مناظره حتى الثمالة.



الله أكبر! نحن الآن في منتصف الليل، وقد بدأنا سيرنا من السويس في مطلع الفجر، وهذا هو الدير.

ما أقسانا! نقرع الأجراس على الرهبان في سكون الليل العميق، فنقطع عليهم نجواهم، ونحرمهم سكنوتهم ونومهم ودفنهم، ولكن ما الحيلة في الإنسان؟ لقد هربوا منه فلحقهم، وفروا منه فلجأ إليهم، واحتموا منه في البعد السحيق، وسط الجبال الشامخة في الصحراء الموحشة، فعرف مكنهم وأدركهم!

لا بد مما ليس منه بد، فقد فتح لنا الراهب بعد لأي، واستقبلنا بزيه الكهنوتي ومصباحه المتواضع، ودخلنا الباب سجّداً، وصعدنا القرف، وشربنا الشاي لندفاً، وذهبنا إلى منامنا لنتجد، ولترتقب النهار لثرى الدير وما حوله في ضوء الشمس.

هذا هو دير «سانت كاترين» الذي بناه جوستينيان سنة 530م في حوض جبل موسى أو جبل سينا الذي ورد ذكره في التوراة، وأمهه جوستينيان بعثة من الرومان ومئة من المصريين بنسائهم وأولادهم ليقبوا حول الدير، يحمونه من عدوان من حولهم، وليخدموا الرهبان فيه، وقد تناسل هؤلاء وتكاثروا، وأخضعتهم الصحراء لبدونها وعروبها وإسلامها، فثبّدوا وتعزّبوا وأسلموا، ولا يزال نسلهم حول الدير إلى الآن، يختلط فيهم أثر الرومان بأثر «العربان».

وتوالت على الرهبان أدوار من سلم واضطهاد، وخوف وأمن، ألجأتهم إلى أن يجعلوا الدير حصناً حصيناً يمتنعون به عند الحاجة، ويستقلون به في معيشتهم؛ ففيه عين الماء، وفيه الطاحونة والقرن، وفيه مخازن الغلال؛ كما تحصنوا بكتاب زعموا أن محمداً رسول الله أنتمهم فيه في رحلة من رحلاته، وكتبه علي بن أبي طالب وختمه الرسول.

وفي الدير كنائس متعددة، ومسجد قيل إنه بني لاسترضاء السلطان سليم، ولكن فيه من الآثار ما يدل على بنائه قبل هذا العهد، وأغلب الظن أنه بني إرضاء للمسلمين، حتى يكون الدير محل احترام المسلمين والنصارى على السواء.

وأثر ضعف الرهبنة في هذا الدير، فلم يبق فيه إلا نحو ستة عشر راهباً على مذهب الروم

الأرثوذكس، وخارج البناء كنيسة فيها حجرة ملئت بالجماجم وأشلاء الإنسان ممن قتلوا أو ماتوا من الرهبان، حفظت تلبية لرغبة الإنسان في البقاء.

طفنا بالدير، وخرجنا منه إلى جبل موسى، وصعدنا حتى تعبنا فلم نبلغ قمته، وإن بلغت نفوسنا عظمتها، وشعرنا برهبتها، وذكرنا موسى، وذكرنا الألواح، وخفقت قلوبنا للذكريات، واهتزت نفوسنا لجمال المنظر وسحر المكان.

ثم عدنا إلى الدير، وراعنا أن سيارة من سيارتنا كان فيها «راديو»، فتحه السائق فغنى، فשמعت أنه غير منسجم مع المكان، ينقل إلى أعماق البداوة نهاية الحضارة؛ وكان منظر يشبه منظر البدوي إذا لبس قبعة، أو وضع في فمه «بيبة». ولكن ما كان أشد رهبتي إذ رأيت ثلاثة من رهبان الدير دخلوا السيارة يستمعون إلى غناء الراديو.

سبحان الله! أهذا هو الإنسان الذي هرب من المدنية فلم يطق الصبر على الهرب منها، فعاد يتعلق بأسبابها؟ أهذا هو الإنسان الذي أراد أن يتفرغ لعبادة الله فضاق عنها لسماع «أم كلثوم»؟ إن الإنسان في كل شأن من شؤونه عجب أي عجب!

وعدنا كارهين العودة - يا أخي - كما كرهنها، وعدنا للإنسان عودة الراهب لسماع الراديو، وعدنا نتعاون في إنشاء المدارس وتكوين وزارة معارف، ونبدأ من حيث انتهينا.
فإلى اللقاء...!



دمع العين

لقد حدثتك قبلُ - أيها القارئ الكريم - كيف اهتم أدباء العرب بالعيون، وأكثروا من التأليف فيها والحديث عنها، وعرضت لك كتاب «سحر العيون» وما فيه من دقة وجمال.

واليوم أعرض لموضوع في العيون أطرف، فقد رأى مؤلف آخر ظريف أن العيون موضوع واسع لا يصح أن يؤلف فيه كتاب واحد، بل إن كل شيء للعيون جدير أن يؤلف فيه كتاب؛ فلئن كان أطباء العصر الحاضر قد بلغ مدى تخصصهم في الطب أن يجعلوا للعين بجميع أجزائها طبيباً خاصاً، فأدباء العرب في العصر الماضي عز عليهم أن يؤلفوا في العين على اختلاف مظاهرها وفتنها كتاباً واحداً، فافتنوا في وضع الكتب للعين؛ هذا في سحرها وهذا في دمعها.

وصاحبنا اليوم صلاح الدين الصفدي الأديب المؤرخ المشهور (696-764هـ) وضع كتاباً سماه «تشنيف السمع بانسكاب الدمع»؛ ولست أدري أكان موفقاً في هذه التسمية أم غير موفق! إنما الذي أدريه أنه كان موفقاً في فكرته؛ موفقاً في تأليفه.

لقد لحظ فكرة النشوء والارتقاء، فتنوع أقوال الشعراء كيف بدأوا يذكرون الدمع ذكراً ساذجاً، كالذي قال امرؤ القيس [من الطويل]:

«قفا نَبُك من ذَكَرى حَيِيْبٍ وَمَنْزِلٍ»⁽¹⁾

ثم أخذوا يبالغون فيه شيئاً فشيئاً، فتقدم شاعر آخر خطوة؛ وقال إنه فيض؛ فقال قيس بن ذريح [من الطويل]:

هَلِ الحُبُّ إِلا زُفْرَةٌ ثُمَّ عَبْرَةٌ وَحَرٌّ عَلَى الأَحْشَاءِ لَيْسَ لَهُ بَرْدٌ
وَقَيْضٌ دُمْرِعٌ تُسْتَهْلُ إِذَا بَدَأَ لَنَا عَلَمٌ مِنْ أَرْضِكُمْ لَمْ يَكُنْ يَبْدُو⁽²⁾
ثم جعلوه مطراً كالذي يقول [من الخفيف]:

(2) صلة ديوانه ص 91.

(1) ديوانه ص 8.

أظَهَرَ الكَبِيرَاءَ زَهْرًا وَتَبَهَا
فَتَلَقَّيْنَهُ بِذَلِكَ الخُضْرُوعِ
وَخَبَانِي ربيعُ خَدْيِهِ بِالسَّوْزِ
وَفَأَمَطَرْتُهُ سَحَابَ دَمْرُوعِي
ثم خطوا خطوة فجعلوه سَبِيلًا [من الطويل]:

وَلَمَّا أَبَى السَّوْأَثُونَ إِلَّا فَرَّاقَنَا
وَمَا لَهُمُ عِنْدِي وَعِنْدَكَ مِنْ نَارِ
غَرَّوَتْهُمْ مِنْ مُفْلَتِيكَ وَأَدْمَعِي
وَمِنْ نَفْسِي بِالسَّيْفِ وَالسَّيْلِ وَالنَّارِ
ثم جعلوه نهرًا [من البسيط]:

أَحْبَابِنَا إِنْ نَأَتْ بِي عَنْ دِيَارِ كُمُو
دَارِ وَفَارَقْتِ أَوْطَانَنَا وَأَوْطَارَا
فَلِإِنِّي لِي نُضِبَ عَيْنِي مِنْ جَمَالِ كُمُو
رَوْضًا نَضِيرًا وَمِنْ عَيْنِي أَنْهَارَا
ثم بحرًا [من الخفيف]:

عَرَّقَ السُّومُ فِي بَحَارِ دُمْرُوعِي
رَجِمَ اللَّهُ سَلْوَتِي وَفُجُوعِي
وَأَنَّى الطَّلِيْفُ زَائِرًا فَرَّانِي
بَيْنَ بَحْرِي مَدَامَعِي وَتَجْجِيمِي

* * *

هذا من ناحية الكَمِّ، وأما من ناحية الكَيْفِ فقد جعلوه بدل الماء دَمًا [من الطويل]:
وَلَمَّا وَقَفْنَا لِلدَّوَادِعِ عَشِيَّةً
وَقَدْ حَفَقَتْ فِي سَاحَةِ القَضْرِ رِيَاثُ
بَكِينِنَا دَمًا حَسِيًّا كَأَنَّ جَفْرُونَنَا
بِحَجْرِي الدُّمْرُوعِ الحُمْرِ فِيهَا جِرَاحَاتُ

وقال آخر [من الطويل]:

وقد صرث أبكي كلُّ شيءٍ بِمِثْلِهِ
لأنِّي قَرَدْتُ فِي الصُّبَابَةِ وَالوُجْدِ
فَتَفْرُكُ أَبْكَيَ بِأَبْيَضِ أَدْمَعِي
وَأَخْمَرِهَا أَبْكَيَ بِهِ خَدُّكَ السُّورِدِي
ثم جعلوه عقيفاً أو ترجاناً [من الرمل]:

لست أنسى ساعةَ البَيْنِ وقد
وَجِمَ الثَّائِقُ مِنَّا وَالْمَشْوِقُ
ورجوعي بدموعي عائراً
لست أدري بمدِّهم أين الطَّرِيقُ
كلُّما أُمَّ العَقِيقُ امْتَزَجَتْ
أدمني فَنَهَى جُمَانٌ أَوْ عَقِيقُ

* * *

[والم الكامل]

قد كان دمعي أبْضاً حنسى إذا
رحلوا غَدَاً لِلهَجْرِ أَحْمَرَ قَانِ
يجري بمجرى وجنتي فيمتلي
المَرْجَانُ مِنْ عَيْتِي بِالْمَرْجَانِ

* * *

ثم إذا كان الدمع أبيض فهو نجوم [من السريع]:
عَيْنَايَ مُنْذُ شَطِّ الْمَزَارِ بِكُمْ
تحكي سما والدمعُ أَنْجُمُهَا
أو لؤلؤ ودُرٌّ [من الكامل]:

مُرَ ذَلِكَ الدُّرُّ الَّذِي الْقَيْثُ مَرُ
فِي مَسْمَعِي الْقَيْثُ مِنْ أَدْمَعِي

و [من الطويل]

وسالت على خدي من لزعة الجوى
سيول دموع حُضنتها ثم عُثنتها
لألسن دمع من لألسن تُسُرها
ففي وقت لئمي كنت منها سرقتها

* * *

ثم ادعوا أن الدموع نفذت بأحمرها وأبيضها، ولم يبق إلا ما يذوب من النفس، كالذي يقول [من الطويل]:

وليس الذي يجري من العين ملوها
ولكنها نفس تذب وتضطرب
وخطوا خطوة أخرى فزعموا أن العين ذهبت ولم يبق لها أثر [من مخلع البسيط]:
أبكي وتبكي الحمام لكن
فشان ما بينها وبينني
تبكي بعينين بغير دمع
ولسي دموع بعينين

* * *

وليس هذا الاستعراض كل ما في الكتاب؛ فهناك ناحية أخرى بديعة، هي تتبّع الحالة النفسية التي تنتج من الدمع أو تصبّه، فهو قاضح السر وكاشف السر [من الخفيف]:

لا تجزى الله دمع عيني خيراً
وجزى الله كل خير لسانني
نم دمعني فليس يكتم شيئاً
ووجدت اللسان ذا كتمان

وهو شاهد الحب [من الخفيف]:

أنا صبّ وماء دمعني صبّ وأسير، من الضنى في قيود

وشهودي على الهوى أدمع العيـ

ين ولكنني قَدْتُكُ شهودي

ثم إن الدمع يتحير في الجفون مخافة الرقاء [من الوافر]:

وَقَفْنَا وَالْمُيُونُ مُنْقَلَاتُ

يُغَالِبُ طَرَفَهَا نَظَرَ كَلِيلُ

نَهْتَهُ رِقْبَةُ الْوَائِيَيْنِ حَتَّى

تَمَلَّقَ لَا يَغِيضُ وَلَا يَسِيلُ

ثم في الدمع تخفيف الهم، وتلطيف الحزن، وفرجة الكرب [من الخفيف]:

لَا تَلُمُ فِي الْبُكَاءِ فَالذَّمْعُ لَوَلَمُ

يَجْرِي فِي الْحَدِّ كَأَنَّ فِي الْقَلْبِ جَمْرًا

[ومن البسيط]:

أزِيلُ دموعَكَ يَوْمَ الْبَيْتِ إِنْ بَانُوا

إِنَّ الدُّمُوعَ عَلَى الْأَحْزَانِ أَعْوَانُ

[ومن المتقارب]:

دُعُونِي وَدَمْعِي عَسَى فَيُفِئُهُ

بِهِ تَنْطَفِي نَارُ قَلْبِي الْمَرُوعُ

فَمَنْ شُدِّمَ حَظِّي فِي الْحَبِّ أَنْ

أَرَى رَاحَتِي فِي انْسِكَابِ الدُّمُوعِ

ثم إن الدمع انتقام عادل من العين، إذ هي التي جرّت على القلب ما جرت [من

الكامل]:

لَاعْذَبَنَّ الْعَيْنَ غَيْرَ مُفَكَّرٍ فيما جرّث بالدمع أو سالت دما

ولا هجرن من الرقاد لذيذه حتى يعود على الجفون محرّما

هي أوقعتني في حبال فتنة لو لم تكن نظرت لكنت مسلّما

سفتك دمي فلاشفعن دموعها وهي التي بدأت فكانت أظلّما

ولكن آخر يأمر العين بالكف عن البكاء رحمة بها، وأملأ في سلامتها حتى ترى محبوبها
[من الطويل]:

سَأضِيرُ فِي الْأَحْشَاءِ عَنْكُمْ تَحْرِيقًا
وَأُظْهِرُ لِلرَّوَاثِينِ عَنْكُمْ تَجَلُّدًا
وَأَمْنَعُ عَيْنِي الْيَوْمَ أَنْ تُكْشِرَ الْبُكَاءَ
لَتَنْلَمَ لِي حَتَّى أَرَاكُمْ بِهَا غَدًا

ثم إن الدمع معاني ودلالات؛ فدمع ضاحك، ودمع باك [من البيط]:

رَأَتْ دَمْعِي فَقَالَتْ عَيْنُكَ ابْتَسَمَتْ
عَنْ لَوْلُو بِسُلُوكِ الْجَفْنِ جَذْلَانُ
وَعَالِطْتَنِي فِي جَمَلِ الْبُكَاءِ فَحَجَا
وَأَسْتَحْوَتْ. أَيْنَا يَا مَيَّ غَوَانُ؟
ودمع حزن ودمع دلال [من السريع]:

أَبْكِي وَتَبْكِي غَيْرَ أَنْ الْأَنْسَى
دُمُوعَهُ غَيْرُ دَمْرِعِ الدَّلَالِ

* * *

[ومن الرجز]:

شَكُوْتُ حَتَّى لَانَ مِنْ قَسْوَةٍ
وَرَحْتَ أَبْكِي وَهَوْلِي مَسَاعِدُ
وَقَالَ: مَا نَحْنُ سِوَاءَ فِي الْبُكَاءِ
لَا يَا حَبِيبِي مَا بَكَانَا وَاحِدُ
لَا يَسْتَوِي دَمْعٌ عَلَى جَمْرِ الْغَضَا
إِذَا جَرَى وَدَمْعُ عَيْنِي بَارِدُ
ودمع سرور، ودمع رحمة [من الخفيف]:

رُحْتُ يَوْمَ الْفِرَاقِ أَضْحَكَ حُزْنًا
وَلَفِيضِ السُّرُورِ يَبْكِي الْمَرْوَعُ

وكذا في اللقاة أبكي هناء
ولفرط الشرور تهوي الذمور

• • •

[ومن البيط]:

وَقَفْتُ فِي الرُّوضِ أَبْكِي فَتَدُّ مُثْبَهُهُ
حَتَّى بَكَتْ بَدْمَوْعِي أَعْيُنُ الزُّقْرِ
لَوْلَمْ أَعْرِضْهَا دَمَوْعَ الْعَيْنِ تَسْفُحُهَا
لِرُخْمَتِي لاسْتِعَارَتِهَا مِنَ الْمَطَرِ

• • •

وأخيراً فرغ الشعراء من بكاء العين، فتخلوا البكاء من غيرها. فالسحاب يبكي [من
الطول]:

رُؤْيَى شَفَعَتْ رِيحَ الْعُصْبَا لِرِيَاضِهَا
إِلَى الْمُنْزَنِ حَتَّى جَادَهَا وَغَوَّهَا مَعُ
كَأَنَّ السُّحَابَ الْمُرَّغَيْبِينَ تَحْتَهَا
حَبِيباً فَمَا تَرَقَّا لَهُنَّ مَدَامِعُ
والساقية أو الناعورة أو الدولاب يبكي [من الكامل]:

لِلَّهِ دَوْلَابٌ بِفَيْضٍ بِجَدُولٍ
فِي رَوْضَةٍ قَدْ أُنْبَتَتْ أَفْنَانَا
فَكَأَنَّهُ ذَيْفٌ يَدُورُ بِمَفْهِدٍ
يَبْكِي وَيَسْأَلُ فِيهِ عَمَّنْ بَانَ
ضَاقَتْ مَجَارِي جَفْنِهِ عَنِ ذَمِّهِ
فَتَفْتَحَتْ أَضْلَاعُهُ أَجْفَانَا

والقلم يبكي [من الكامل]:

مَا أَبْطَأَتْ أَخْبَارُ مَنْ أَحْبَبْتُهُ عَنْ مَسْمَعِي بِقُدُومِهِ وَرُجُوعِهِ
إِلَّا جَرَى قَلَمِي إِلَيْهِ حَافِئاً وَشَكَا إِلَيْهِ تَشَوُّقِي بِدُمُوعِهِ

والسيف ييكي [من البسيط]:

تُبْكِي صَوَارِئُهُ يَزُومُ الوَفَى بِدَمٍ
وَذَلِكَ الدُّمْعُ لِلدُّنْيَا بِهِ فَجَحُكُ

ثم يفسف «النَّظَام» البكاء فيجعل الضمير ييكي [من المتقارب]:

ذَكَرْتُكَ وَالسَّرَّاحُ فِي رَاخَتِي

فَسَبْتُ المَدَامَ بِدَمْعِ فَرْزِزِ

فَلِإِنَّ تُنْفِدِ الدُّمْعَ نَارُ الأَمْسَى

بَكَّتْكَ الحَقُّ بِدَمْعِ القَسْمِيزِ

* * *

رحم الله آباءنا الأولين، فقد جالوا كل مجال، وتفتتوا كل فن، ولم ينقصهم إلا أن يبني
أبناؤهم على آثارهم، ويجددوا ما تهدم من بنيانهم، ويشيدوا ما يتطلبه زمانهم، وما هو أشبه
بنفوسهم.

* * *

جَمَلٌ يَطِيرُ وَجَمَلٌ يَسِيرُ

لفت نظري - وأنا أقرأ «المطهر المقدسي» في كتابه «البدء والتاريخ» - وصفه لجماعة من أصحاب القلانس والمجالس الذين يشحنون صدور العامة بثرهات الأباطيل ويقضون على الناس غرائب العجائب ثم يقول في وصفهم: «إن الحديث إليهم عن جمل طار، أشهى من الحديث عن جمل سار».

وهل الدنيا كلها أيها «المطهر» إلا هؤلاء؟

كل العالم يصدق جملاً يطير، ولا يصدق جملاً يسير، يصدق المحال، ويكذب الواقع، ذلك دأبهم في كل شأن من شؤون الحياة.

إن قلت إن اللغة العربية خير اللغات، وأدائها خير الآداب، وإن اللغة العربية، أو الأدب العربي كامل مكتمل، ليس فيه نقص ولا عيب، ولا يحتاج إلى نوع ما من الإصلاح، وإن اللغة العربية بزت لغات العالم، والأدب العربي لا يدانيه شيء من آداب العالم، فذلك جمل يطير، إن قلت به صفتك لك الناس طرباً، وشادوا بذكرك إعجاباً وعجباً، وعدوك العالم الحق، وقائل الصدق. وإن قلت إن اللغة العربية ككل اللغات، والأدب العربي ككل الآداب، فيه نواحي القوة ونواحي الضعف، وفيه ما يحسن وما لا يحسن، وفيه وجوه النقص التي يجب أن تكتمل، وفيه وجوه التخلف التي يجب أن تستقصي حتى تصلح، فهذا جمل يسير، لا يصدقك الناس فيما تقول، ويرمونك بقول الزور والبهتان، وما شئت من ألفاظ منتقاة.

فذلك جمل يطير، وهذا جمل يسير.

وإن قلت في التاريخ من أول عهده إلى اليوم ما يرضي الحكام والولاة والشعوب، فرفعت من شأنهم ولو زوراً، وغلوت في مفاخرهم ولو كذباً، وسكتت عن مساوئهم ولو كانت صارخة، وعمدت إلى اتجاه عواطفهم فسرت معها، وقصدت إلى الأوتار التي تطربهم فغنيت عليها، وشهرت بخصومهم، وقللت من شأنهم، وكذبت في إنكار فضلهم، وكان لك من البلاغة ما استطعت به أن تقلب الحق باطلاً والباطل حقاً، وتجعل السماء أرضاً والأرض

سماة والحلو مرًا والمر حلواً؛ واستطعت بفصاحتك أن تظهر مهارتك في اختراع حجج تشوه بها وجه الصدق، وتجميل بها وجه الكذب، فهذا جمل يطير، إن قلت به فأنت المؤرخ وأنت البطل، وأنت البليغ، وأنت الذي يندق عليه المال، وأنت الذي يمنع خير الألقاب، وأنت الحقيق بأن يقام له تمثال؛ وأما إن أنت لم تعباً بميول الحكام والولاء وعواطف الشعوب، وأخذت تحلل كل خير وتبين بواعثه ودوافعه كما يحلل الكيميائي المادة في معمله، وتصدر حكمك لا تراعي فيه إلا الحق، فتارة يرضي العواطف، وأحياناً يفضيها، وأحياناً يرضي الرأي العام، وأحياناً يفضيه ويهيجه، وأنت لا يهمك أُرضي أم غضب، وكره أم حب، ولا يهمك اتفق رأيك ورأي الناس، أم خالفهم وتعمد إلى ما يעדده الناس من وثائق فتتهزأ بها، وإلى الإشاعات فتتحررها وتركزها في بوتقتك، وتشعل تحتها النار فتبخرها، وتصدر حكمك على من يسميه الناس بطلاً فتنكر بطولته وعلى من يעדده الناس سافلاً فتعرضه نبيلاً؛ إن فعلت ذلك فهذا جمل يسير. فأنت الفقير، وأنت الثقيل، وأنت المتفلسف، وأنت المتعجرف، وأنت الذي ترمي بأن لا وطنية له ولا شعور عنده، وأنت الذي يطرده ويبعد ويشرد.

فهذا أيضاً جمل يطير، وجمل يسير.

وفي السياسة: إن أنت سرت على هوى الناس فرميت من يكرهون بأشنع التهم، واجتهدت أن ترفع نغمتك على نغمتهم، فإن قالوا: «مخطئ» قلت: «مجرم»، وإن قالوا: «مبطل» قلت: «خائن»، وإن قالوا: «مسرف مبذر» قلت: «سارق»؛ وتحريت ما يرضيهم فدعوت إليه، فسفحت مشروعاً لا يرضونه، وأيدت مشروعاً يعطفون عليه، واتخذت إمامك الرأي العام، تنكر ما ينكر وتؤيد ما يؤيد؛ وسرت وراء الزعماء، إن انحرفوا يميناً انحرفت يميناً، أو يساراً فيساراً، وإن قالوا قولاً ظاهر البطلان، قلت إن لهم غرضاً لا ندركه، وغاية لا نتيبها إلا بعد حين؛ وإن كان الساسة يرون الحرب، قلت الحرب، وإن قالوا السلم قلت السلم؛ وإن قالوا الحرب في هذا الجانب قلت؛ وإن قالوا في الجانب الآخر قلته، وإن قالوا عدوئنا فلان قلت إنه عدو لدود؛ وإن قالوا صديقنا فلان، قلت إنه صديق حميم، واستعملت في كل ذلك حنجرتك إن كنت من ذوي الحناجر، وقلمك إن كنت من ذوي الأقلام، ومالك إن كنت من ذوي الأموال، فهذا كله جمل يطير. أما إن أردت أن تحكّم عقلك، وهداك إلى أن تقول على الشيء إنه أسود حيث قالوا أبيض، وصويت الرأي العام حيناً، وخطأته حيناً، ووافقت عواطف الناس حيث يوجب العقل الموافقة، وخالفتها حيث يوجب المخالفة، وحيدت قول الزعيم حين يرضي ضميرك أن تحبذه، ونقدته حين يدعوك ضميرك أن تنقده

وقلت السلم حيث قالوا الحرب، أو الحرب حيث قالوا السلم، وأيدت ذلك كله ببراهينك المنطقية، وأعلنت رأيك، ولو كنت فيه وحيدك؛ فهذا كله جمل يسير؛ أقل نتائجك أنك تعد ثقيلاً بغيضاً، وقد يكون فيه الخروج من منصبك، وقد يكون أن تؤدى في مصالحك، وقد يكون فيه أكثر من ذلك كله.

فهذا أيضاً جمل يطير، وجمل يسير.

وهذا هو الشأن في «منطق الحوادث» جاهل ينال خير منصب، ويمنح خير مرتب، وعامل كفاء لا يجد عملاً ولا يجد قوتاً، وحسناء فاضلة تنزوج بفقير سيئ السيرة، سيئ السلوك، وشوهاء شريرة ترزق الحظوة بغني يأتيه بأمرها ويسير طوع إرادتها، وغني غني يرتع في النعيم. ولا مبرر لهذا إلا أنه ورث أباه الغني في الغنى، أو لعب في «البورصة» فربح من حيث لا يدري، أو احترف الرذيلة فكسب المال وخسر الشرف، أو لم تكن له شخصية فكسب بالملق ما لم يكسبه أخوه بالكفاية، وهذا ذكي عالم أمين سدت في وجهه كل الطرق حتى ما يسد رمقه، أو فقد عمله بصراحته وأمانته وشخصيته.

فهذا أيضاً جمل يطير، وجمل يسير.

والمصلحون في كل عصر إنما أوذوا وحُوربوا وشُردوا وقُتلوا؛ لأنهم كانوا يقولون بالجمل يسير، حيث يقول الناس بالجمل يطير.

والفلاسفة البُلَّه حسبوا أنفسهم في حُجْر ضيقة لا يدخلها نور العالم، وأخذوا يضعون علماً سموه «علم المنطق» يضعون فيه للمقدمات شروطاً، وللقياس شروطاً، وللفروض شروطاً، والدنيا خارج حُجْرهم تهزأ بمنطقهم، وتسير على منطق آخر خلاصته:

جمل يطير، وجمل يسير.

فمنطق الدنيا الواقعة في الغنى والفقر يهزأ بقواعد الاقتصاد، ومنطق الدنيا الواقعة يهزأ بمنطق النجاح والإخفاق، ومنطق الحوادث الواقعة يهزأ بالمنطق النظري، وهكذا؛ وكان المنطق السليم يقضي عليهم بأحد أمرين: إما أن يكون لهم من السيطرة والسلطة ما يخولهم أن يسيروا الدنيا على منطقهم، أو أنهم - وقد عجزوا - يسيرون منطقهم على منطق الدنيا.

بل وأحداث الطبيعة نفسها سائرة على هذا المنطق؛ فهذه صحراء تشكو الظماً ولا تجد رشفة ماء، وهذا بحر يشكو الري ولا يجد ما يشكو، ولو كانت الدنيا بالعقل لسمعت الطبيعة شكوى الصحراء من الظماً، وشكوى البحار من الري، وكان في علة هذا بره ذاك،

كالفني يشكو التخمة، والفقير يشكو المخمصة، في الدنيا جو يشكو القيظ وجو يشكو البرد، وأرض جرداء وحديقة غناء، ومنجم ذهب ومنجم زفت، ونسيم وسوم، وسكر وحنظل.

أليس هذا كله - أيضاً - منطق جمل يطير وجمل يسير؟

هل اقتنعت معي - يا أيها المطهر - بأن ليس من تصفهم وحدهم هم الذين يصدقون جملاً يطير، ولا يصدقون جملاً يسير؟

أو ليس هذا ما شعر به المعري إذ يقول [من الوافر]:

لَمَّا هَا اللهُ دَاراً مَا تَدَارَى

بِمِثْلِ السَّمِينِ فِي لُجَجٍ وَقَمَسٍ⁽¹⁾

إِذَا قَلْتُ الْمَحَالَ رَفَعْتُ صَوْتِي

وَإِنْ قَلْتُ الْيَقِينَ أَطَلْتُ هَمِّي

* * *

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 576. القمس: مصدر قمس في الماء إذا غاص فيه.

فلسفة المصائب

محال أن يحوّل الكاتب ذهنه عما يقع في هذا العالم الآن من مصائب، فهي موضع تفكيره، ومجال أحلامه؟ فلا بد أن تكون أيضاً مجال قلمه.

والعالم الآن في ماتم كبير، ضحاياه أُمم لا أفراد، وصرعاه ممالك وعروش، ومبادئ وحريات، ودمار في الأنفس والأموال، وخراب في كل مكان؛ والأمم التي لم تكنو نبيران الحروب إلى الآن، مكتوية بعذاب الانتظار، وتوشك أن تدرك النار أخراها كما أدركت أولها. تضع كل أمة يدها على صدرها واجفة من مصيرها؛ والناس كلهم في عماء، لا يدرون إلى أين يتتهون، كأنهم يمثلون يوم الفرع الأكبر وما عَوَّزته الأديان عند قيام الساعة.

إن الخيال ليعجز عن أن يتصوّر حقيقة ما يحدث في العالم الآن من كوارث، فقد غطيت الأرض بالأشلاء، وصيغت بالدماء؛ وجاء دور العلم يقدم للإنسانية أقصى ما يستطيع من شر، كما قدم لها في السلم أقصى ما يستطيع من خير؛ وهرعت الملايين من مكانها تتطلب الملجأ وتسير على غير هدى، وتشتت الأسر لا يعرف بعضها مصير بعض إلى ما لا يحصى من أهوال.



ومن قديم خُلق الإنسان وُخلقت معه مصائبه، حتى لتتوَعّق الملائكة منه ذلك قبل أن يُخلق، فقالوا: «أتجعل فيها مَنْ يُفسد فيها وَيَسفك الدماء ونحن نُسبِح بحمدك ونقدّس لك؟» فكانت المصائب ملازمة له، وكأنها عنصر هام من عناصر وجوده؛ وكأنها خاضعة لقانون النشوء والارتقاء، تبدأ بسيطة ساذجة كما بدأ الإنسان، وتعظم وتهول كلما تقدم الإنسان في العظم والرفي. وتقرأ التاريخ فتراه سلسلة مصائب وسلسلة حروب، نصرتها مصائب وهزيمتها مصائب؛ فإن فترت الحروب حيناً، تتداول الأمم أنواع من الكوارث الأخرى السلمية تختلف أشكالاً والواناً.

حتى كان من غريب أمر الإنسان أنه لا يدرك اللذة إلا بالألم، ولا الفائدة إلا بالمصيبة؛ كما لا يدرك الحلو إلا بالمر، ولا المر إلا بالحلو، ولا يمكن أن تتصوّر سعادة إلا بشقاء،

ولا شقاء إلا بسعادة، فكأن السعادة والشقاء وجها القطعة من النقود، لا يمكن أن يُتصوّر وجود أحد الوجهين إلا بالآخر.

وتمعجني قصة صوفية، وهي أن أحد المتصوفين دخل بلدة، فأعجبه ما فيها؛ ثم زار مقبرتها فقرأ على أحد شواهدها: هذا قبر فلان، ألف كتاب كذا، وكان عالماً فاضلاً، ومات وعمره يومان؛ وقرأ على قبر آخر: هذا قبر فلان القائد العظيم الذي انتصر في موقعة كذا، ومات وعمره ثلاثة أيام، وفلان ملك الناحية، وقد مات وعمره يوم؛ فمعجب من هذا كله، وتوجه إلى خبير بالبلدة وسأله عن هذا اللفظ الذي لم يفهمه، فقال: إننا لا نعد من أيام حياتنا إلا الأيام السعيدة. فقال الصوفي: إني أود أن أموت ببلدكم، وأرجوا أن تكتبوا على قبري: هذا قبر صوفي رحالة، جاب الأقطار وزار الأمصار، ومات قبل أن يولد.



على أن المصائب نفسها ليست تخلو من وجه جميل وناحية رائعة؛ فهي ليست قبحاً صرفاً، ولا شقاءً خالصاً؛ بل كثيراً ما تكون بلسماً كما تكون جروحاً، ودواءً كما تكون داءً.

إن الرخاء قد يُفسد الطبيعة البشرية، فلا بد لها من شقاء يصلحها؛ والحديد قد يفسد، فلا بد له من نار تذيبه حتى تصلحه وتذهب خبثه؛ فكذلك النفوس قد يطغىها النعيم ويصدئها الترف، فلا بد لها من نار تُكْوِي بها لتنصهر ويذهب رجسها.

ثم إذا أردت أن تعرف نفوس الناس حقاً فتعرّفها في أوقات المصائب لا في أوقات النعيم.

ويعجبني قول القائل: إن أعرف الناس بالناس بالمرضات بالمستشفيات، فهن اللاتي يرين الناس في الكوارث، فيعرفن كيف يجزعون أو يحتملون، وكيف يفزعون أو يصبرون، وكيف يضعفون أو يقوون؛ أما خارج المستشفى فكلهم شجاع وكلهم قوي.

في أوقات الرخاء ترى الجمال المتصنع والقبح المتصنع، وترى القبيح في شكل جميل والجميل في شكل قبيح؛ أما في الشدة فترى الجمال عارياً والقبح عارياً، وترى الحق حقاً والباطل باطلاً، وترى الأوضاع تنقلب والقيم تختلف، فيصبح لا يساوي شيئاً من كنت تظنه يقوّم بالآلوف، ويقوّم بالآلوف من كنت تظن أنه لا يساوي شيئاً.

حتى الموت - وهو ما يعدّ بحق مَلِكِ المصائب - هو الحجر الأساسي لنظام العالم، ومصالح شأنه، ولا بد من الموت للحياة، وهو بعد ذلك كما قال القائل: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا.



ثم الأمم لا تُخلق إلا من المصائب، ولا تحيا إلا بالموت، ولا يكون زعماءها إلا الشدائد، ولا يصهر نفوسها إلا عظام الأمور، ولا تنال استقلالها إلا بضحاياها، ولا تستردّ حريتها إلا ببذل دماؤها؛ وما ترك الجهاد قوم إلا ذلوا، ولا استسلم قوم للترف والتعيم إلا هانوا. تلك هي قوانين طبيعية للعالم بمنزلة قوانين الحرارة والضوء والجدائية، لا تتغير ولا تبدل ما دام العالم هو العالم.



ويبلغ الرقي في بعض الأفراد أن يروا لذتهم في أن يتألموا لإسعاد غيرهم، وسعادتهم في تضحيتهم.

كل امرئ في نواة لهذه التضحية، فهو يضحي من لذته لإسعاد أولاده وإسعاد أصدقائه؛ ولكن عظماء الناس يرون في حرية أممهم واستقلالها، وفي مبادئ العدل والحق معنى أسمى من العلاقة الشخصية بين المرء وبين أسرته أو بينه وبين صديقه، ثم يقدسون هذه المعاني السامية ويتشققونها ويهيمون بها، فيبذلون نفوسهم لها كما يبذل العاشق نفسه لمن يحب، ويرى في ذلك لذته العظمى وسعادته الكبرى.

فهو بذلك أناني من جنس راقٍ جداً، يرى أن سعادته وسعادة أمته شيء واحد، ويرى أن العمل لها هو بعينه العمل لنفسه. ثم هو لا يتطلب بعد ذلك جزاءً ولا شكوراً، كما لا يتطلب ذلك فاعل الخير لنفسه.



قد أرانا التاريخ - مع الأسف - أن الإنسانية لا ترقى إلا عن طريق المحن، سواء في ذلك أفرادها وأممها؛ فالفرد الذي يجد كل شيء مهتداً سهلاً لا يصلح لشيء، والغني المترف الذي يجد كل ما يشاء في الوقت الذي يشاء، ثم لا يكلف نفسه شيئاً أكثر من أن يستمتع بالحياة، هو نبات طفيلي يستهلك ولا ينتج، مظهر ولا مخبر، يوم تعصف به عاصفة من شدة يذهب مع الريح ولا يستطيع مقاومة؛ إنما يثبت للحياة ويصلح للبقاء من عركته

الأحداث، وربته المصائب، وصلّبت الكوارث؛ وهكذا شأن الأمم، أصلبها عوداً أصلحها للحياة، وخير رجالها أقدروهم على التضحية؛ والأمم التي تنعم تؤذن نعمتها بفنائها؛ ولم تبلغ الأمم مثلها السامية من عدل وإخاء ومساواة وحرية إلا من طريق المصائب.

وصحة الأمم كصحة الأفراد، فالمرض ينتاب من الأجسام أنعمها وأكثرها إخلاداً للراحة؛ والصحة لا تنال إلا بالأعمال الرياضية الشاقة، وبذل الجهد المضني؛ ولا لذة للراحة إلا بعد التعب، ولا لذة للماء إلا بعد العطش، ولا للأكل إلا بعد الجوع.

كذلك الأمم لا تدرك قيمة الخير إلا بالشر، ولا الفوائد إلا بالمصائب؛ ويوم تنزل بها الكوارث تؤمن بالجد، وتحتقر التافه، وتطلب المثل. فأهلاً بالموت إذا كان فيه الحياة، وبالشر إذا كان يتبعه الخير... [ومن الرمل]:

مَرْحَباً بِالسَّخَطِ يَبْلُونِي إِذَا
كَانَتِ الْقَلْبَاءُ فِيهِ السُّبُبَا



العربي لا يشعُر إلا في بيئته

لغت نظري وأنا أدرس الأدب المصري العربي من عهد الفتح الإسلامي، ظاهرة غريبة؛ وهي أن عرب مصر لم يشعروا، مع توافر الدواعي لقول الشعر، فقد دخلوا مصر، فأروا مناظر تسحر النفس وتأخذ باللب؛ مزارع غناء، ومناظر حسناء، ونهر عجب أي عجب، وأهرام بديعة الصنع، وآثار تستخرج العجب.

ودخلوا الإسكندرية، فأروا مدينة الرومان بفتنتها وجمالها، ورأوا البحر يسحره وجلاله، فلم يقولوا في ذلك كله شيئاً.

وبعد أن يكونوا قد قالوا، ثم ذهب ما قالوه، فقد حرص الرواة الأولون على أن يروا لنا كل ما سمعوا، حتى الأبيات النافهة في المسائل العارضة؛ وقد كان عرب مصر آفاقاً مؤلفة، كان أكثرهم أولاً من القبائل اليمنية، ثم تتابع عرب مصر بعد ذلك؛ ومع هذا كله لم ينبغ منهم شاعر مصري، وكل ما روي لنا من الشعر الذي له قيمة في ذلك العصر هو ما وفد به الوفود على عبد العزيز بن مروان يمدحونه بمصر، مثل شعر عبيد الله بن قيس الرُّقَيَات، ونُصَيْب، وكثير عزة؛ وهذا لا يعد شعراً مصرياً إلا بضرب من التجوز، فقائلوه وافدون على مصر من الحجاز أو الشام، وليسوا مصريين.

تأملت في هذه الظاهرة طويلاً، وفرضت لها فروضاً مختلفة، فكان أقرب الفروض في نظري أن «العربي لا يشعر إلا في بيئته».

أيد هذا الفرض عندي أنني تبعت مشهوري الشعراء في ذلك العصر فوجدت مواطنهم إنما هي جزيرة العرب أو الشام أو العراق، وهذه هي بيئة العربي، فالجزيرة هي بيئته الطبيعية الأصلية، وبادية الشام وبادية العراق امتداد بيئته، ومن طبيعتها ومن جنسها؛ فهي تستحث شعره كما تستحث جزيرة العرب، وهي موطن له منذ العصر الجاهلي؛ فالعراق أخرج لنا جريراً والفرزدق والأخطل ورؤبة والعجاج، وكان موطن إنشادهم مَرِيدُ البصرة، وهو في أوصافه يشبه سوق عكاظ في الجاهلية؛ والشام أخرج لنا عدي بن الرُّقَاع والطرمّاح والوافدين

إليه من البوادي، والحجاز أخرج لنا جميل بن معمر وعمر بن أبي ربيعة والعرجي وابن قيس الرُّقِيَّات والأحوص وذا الرمة وغيرهم.

كل هؤلاء من فحول الشعراء خرجوا من بيئتهم الطبيعية فشحروا وأجادوا؛ أما البلاد المفتوحة كمصر وفارس والهند والمغرب فلم تخرج شاعراً عربياً يعتد به إلا نادراً والشام والعراق، إنما أخرجا الشعراء لما أسلفنا من أنهما بيتان عربيتان قديمتان، ولأن الباديتين في أطرافهما تبعثان على الشعر.

ثم ننظر إلى مصر فلا نجد فيها شاعراً عربياً، وننظر في فارس فنجد أشهر شعرائها زياداً الأعجم، وهو مولى من الموالي كان ينزل اصطخر، فغلبت العجمة على لسانه فسموه الأعجم، وكان في فارس بعض شعراء كنهَار بن تَوْسعة وثابت قُظنة، ولكنهم شعراء في الطبقة الثالثة أو الرابعة، وبعضهم نشأ في غير فارس ثم شعر قليلاً في فارس.

بل ننظر إلى كثير من الشعر الذي قاله هؤلاء العرب النازحون إلى تلك المدن المفتوحة، فنجد له ليس وصفاً لهذه البلاد وإنما هو حنين إلى بلاد العرب، وبكاء عليها وشوق إلى العودة إليها، كالذي قال مالك بن الرُّبَيِّ، وقد أقام مدة بخراسان، فلما حضرته بها الوفاة حنَّ إلى وادي الغضا فقال [من الطويل]:

أَلَا لَيْتَ سِفْسِرِي هَلْ أَبِيتَنُّ لَيْلَةً

يَجْتَنِبُ الْغُضَا أُرْجِسِي الْقِلَاصِ التَّوَاجِيبَا

ويقول آخر [من الطويل]:

سَرَى الْبَرْقُ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ فِشَاقِنِي

وَكُلُّ حِجَازِي لَهْ الْبَرْقُ شَائِقُ

فَوَا كَسْبِدِي مِمَّا أَلَقِي مِنَ السَّوَى

إِذَا حَنَّ الْفَتْ أَوْ تَأَلَّقَ بَارِقُ

إلى كثير من أمثال ذلك.

فاستخلصت من هذا كله أن العربي لا يشعر إلا في بيئته، فإن هو خرج منها إلى غيرها اعتقل لسانه وأصيب بالعجز، مهما كان البلد الراحل إليه من جمال الطبيعة وجمال الصناعة، ومهما توافرت بواعث الشعر.

وقبل ذلك قدّم إلينا شيخ الشعراء امرؤ القيس دليلاً واضحاً على هذا، فقد خرج من

جزيرة العرب إلى القسطنطينية، ورأى فيها عظمة الدولة الرومانية، وفخامة ملكها وجمالها، فلم ينطقه ذلك كله بقصيدة؛ وعجب الباحثون من هذا الجمود حتى ألجأهم إلى الشك في رحلته؛ وما تعليل ذلك عندي إلا ما أقول من أنه فارق بيته فحصر.



قد يدل على صحة هذه النظرية أيضاً ما روي عن هؤلاء الشعراء مما كانوا يفعلون إذا جمدت قرائنهم، ونضبت خواطرهم؛ فقد سئل كثير: كيف تصنع إذا عسر عليك قول الشعر؟ قال: «أطوف في الرباع المحلية والرياض المعشبة، فيسهل عليّ أرسنه، ويسرع إليّ أحسنه»، وقال الأحرص [من الطويل]:

وَأَشْرَفْتُ فِي نَشْرِ مِنَ الْأَرْضِ يَابِعٍ وَقَدْ تَشَعَّفُ الْأَيْفَاعُ مَنْ كَانَ مُقْصِداً⁽¹⁾

وحكي الفرزدق قال: «أتيت منزلي فأقبلت أصدد وأصوب في كل فن من فنون الشعر، فكأنني مفحم أو لم أقل شعراً قط، حتى إذا نادى المنادي بالفجر رحلت ناقتي ثم أخذت بزمامها فقدتها حتى أتيت «ريانا» وهو جبل بالمدينة، ثم ناديت بأعلى صوتي: أخاكم أخاكم أبا لبني! (يعني شيطانه) فجاش صدري كما يجيش المرجل، ثم عقلت ناقتي فما قمت حتى قلت مئة وثلاثة عشر بيتاً».

وكان الأبيردُّ الشاعر إذا خانته قريحته أخذ عصاه وانحدر في الوادي، وجعل يقبل فيه ويدبر ويهمهم بالشعر فتأتيه المعاني.

ولعل من خير ما روي في هذا الباب ما حكاه المرزباني في الموشع أن النابغة الذبياني قال للنعمان بن المنذر [من الوافر]:

تَسْرَاكَ الْأَرْضُ إِذَا مَسَّتْ خَيْسًا وَتَحْيَا إِنْ حَيِيَتْ بِهَا ثَقِيلًا

فقال النعمان: هذا بيت إن أنت لم تتبعه بما يوضح معناه كان إلى الهجاء أقرب منه إلى المديح. فأراد ذلك النابغة فعرس عليه، فقال: أجلني. قال: قد أجلتك ثلاثاً، فأنت النابغة زهيراً فقال: أخرج بنا إلى البرية فإن الشعر برّي، فخرجا ومعهما كعب بن زهير، فقال كعب فما يمنعك أن تقول [من الوافر]:

(1) ديوانه ص 101.

وَذَاكَ بِأَنْ حَاكَلَتِ الْعَرَبُ مِنْهَا

فَسَمِنَتْ جَانِبَيْهَا أَنْ يَزُولَا

فقول زهير: «إن الشعر بري» هو مصداق نظريتنا، فقد نبغ وكثر وفاض في البرية ومن البرية أولاً، فإن قيل في المدن فأصله من البرية.

لست أدعي أن طبيعة كل شعر برية فهناك شعر أوروبي جلبته الحضارة، وهناك شعر عربي قيل في المدن الإسلامية العظيمة كبغداد والقاهرة؛ ولكني أدعي أن العربي الذي هو وليد الصحراء ووليد المدن العربية - التي تُمَّتْ بصلة وثيقة للصحراء كمكة والمدينة - لا يستطيع القول إذا انتقل إلى مدن أعجمية كمصر وخراسان والهند والمغرب؛ فاما الشعر الذي فاض بعد ذلك فإنما فاض من أعاجم أو من أبناء العرب الذين نشأوا من أول أمرهم في المدن الأعجمية.

وتعليل ذلك في نظري يرجع إلى امرين:

الأول: طبيعة العربي نفسه، فهو إذا دخل المدن الأعجمية، ورأى معيشة اجتماعية تخالف معيشته، وعادات وأوضاعاً تخالف عاداته وأوضاعه، اضطربت نفسه وتشتت ذهنه، واحتاج إلى زمن طويل حتى يهدأ ويألف العيش الجديد؛ وهذا الاضطراب وتشتت الذهن لا يبعث على قول الشعر؛ ولذلك كان قائلو الشعر بعد في هذه المدن هم أبناء الجيل الثاني أو الثالث لا الأول.

الثاني: أن طبيعة الشعر العربي الأول طبيعة بدوية، فهو يتغنى بمناظر البدو من صحراء ووديان، وحيوانات البدو من ظباء وأوعال، ونباتات البدو من شيب وقيصوم. على هذا نشأ الشعر العربي، وعلى هذا نشأ العرب الفاتحون للأقاليم؛ فلا يستسيغ ذوقهم أن يتغنوا ببلدان كسرى، ولا أهرام مصر، ولا يستسيغ ذوقهم أن يتغزلوا في النرجس والياسمين، وقد تغزل آباؤهم بنباتات الصحراء، ولا يستسيغ ذوقهم أن يشيدوا بذكر النيل والفرات، وقد شاد آباؤهم بذكر الغياض. إن الشعر في هذه الأمور الجديدة يحتاج إلى مران للذوق طويل، ويحتاج إلى ثورة من الشاعر العربي، والشاعر العربي ليس ثائراً في شعره، إنما هو محافظ أشد المحافظة. فلما حرم العرب ساكنو الأقاليم الجديدة من رؤية القديم حتى يشعروا فيه، وحرّموا الثورة والذوق الجديد حتى يشعروا في الجديد، حصر لسانهم فلم ينطقوا بقديم ولا جديد.

هذه فكرة أعرضها على القراء لبيحثوها ويقلبوها على وجهها، وليؤيدوها أو ينقضوها، فلا نريد إلا الحق.

وهي إن صحت حلت لنا مشاكل يعانيتها الباحث ولا يرى لها حلًا؛ لِمَ لم يشعر عرب فارس في جمال فارس، وعرب مصر في جمال مصر، وعرب الهند في جمال الهند؟ ولمَ لم يقولوا فيها ما قالوا في جزيرة العرب ومجال القول فسيح؟ ولمَ ضعفت دولة الشعر في البلاد المفتوحة حتى نشأ جيل جديد من الموالى وأشباههم؟ ولمَ ظلت طبيعة الشعر العربي بعد الفتح فترة طويلة من الزمان كما كانت قبل الفتح من حيث الأسلوب والموضوع؟ ولمَ لم ينبغ في البلاد المفتوحة من الشعراء ما ينبغ في الحجاز وبادية الشام وبادية العراق مع تيسر الأسباب، ووفرة بواعث الشعر؟

كل هذه المسائل وأشباهها يحلها فرضنا «أن العربي لا يشعر إلا في بيته».



عنوان القوة في الأمة

سؤال يرد على الذهن كثيراً: بَمَ تُعرَف الأمة القوية؟ إذا نظرت إلى أمة وأردت أن تخبر موضعها من القوة والضعف، فبأي المرافق تُعنى، وأي الاتجاهات تتجه، وبأي المظاهر تستدل؟ وما العناصر التي تعدها أساسية فتتحراها، وأيها تعدها ثانوية فتسخطها؟

عرضت لي في هذا الأمر إجابتان: إجابة من الأدب الغربي الحديث، وإجابة من الأدب العربي القديم، أقدمها للقارئ، لعل فيهما فائدة.

فأما التي من الأدب الغربي الحديث فإجابة تتلخص في «أن الأمة تعد قوية راقية إذا استطاعت أن تعدل نفسها وفق ظروفها التي تحيط بها»، فإذا أردنا - مثلاً - أن نطبق هذه القاعدة على مصر، قلنا إن لها موقفاً خارجياً وموقفاً داخلياً، موقفاً خارجياً مع الأمم الشرقية والأمم الأوروبية؛ فهل عدلت نفسها مع الأمم الشرقية، وعرفت مكانتها منها، واستغلت أحسن استفلال علاقتها معها، فأعانتها واستعانت بها، وأفادتها واستفادت منها، ونظمت شؤونها معها، من حيث الثقافة ومن حيث الاقتصاد، ومن حيث السياسة؟ وهل بلغت في ذلك أعظم مبلغ تقتضيه الظروف الحاضرة؟

وهل عدلت نفسها وفق ظروفها مع الأمم الأوروبية، فتم لها استقلالها، وانتفعت بالغرب أحسن انتفاع ممكن، فاستفادت منه ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً، ونالت منه كل ما تستطيع مما يزيد بها قوة، وعرفت مقدار ما تعطي ومقدار ما تأخذ، ونوع ما تعطي ونوع ما تأخذ، وعرفت كيف تنتقي ما تأخذ وكيف تهضمه، وهل جهزت نفسها بكل ما تستطيع من قوة، حتى تحمي رأيها فيما تأخذ وما تدع؛ وما تعطي وما تمنع؟

وأما داخلياً فتساءل: هل استغلت ثروتها بحسب حاجتها؟ وهل استخدمت بيئتها الطبيعية فانتفعت بجودة أرضها وقوة مائها ومعادن جبالها وأرضها؟ وهل استطاعت أن تجد منابع للثروة تناسب ما ازداد من عدد السكان؟ وهل قامت بالإصلاحات الداخلية بقدر ما يتطلبه الزمان، فسايرت الأمم الأخرى، حتى لا تضعف أمامها فتلتهمها؟ وهل رتت أعمالها الإدارية، وحققت حكومتها العدل الاجتماعي حتى تشعر بقوتها، وتشعر بسعادتها؟ وهل

أفسحت المجال لكل ذي كفاية أن يُظهر على قدر استعداده، ومنعت العوائق التي تحول دون ذلك من اعتماد على حسب ونسب وجاء وشفاعة؟

وما يجعلها أقرب إلى تعديل نفسها حسب ظروفها، وما يعدها عن ذلك؟ وهكذا.

إن حدث هذا كله فالأمة قوية راقية وإلا لا، وإن حدث بعضه ولم يحدث بعضه، فهي متذبذبة بين القوة والضعف.

هذا رأي ذهب إليه بعض الباحثين من الأوروبيين، فعنده حيوان أرقى من حيوان؛ لأن الأرقى استطاع أن يوائم بين نفسه وبيئته، ويعدل نفسه وفق ظروفه التي تحيط به؛ والإنسان أرقى من الحيوان لهذا السبب عينه، فقد استطاع أن يغالب الطبيعة ولا يكون تحت رحمة حر وبرد وجوع وعطش، بل أخضع الطبيعة لمصالحه، أو قل إنه استطاع أن يعد نفسه وفق الطبيعة، ولم يقف جامداً تسيّره الطبيعة، وتحكم عليه كما تشاء، فاكتسب بعد عري، وشيع بعد جوع، ودفن بعد برد وهكذا. حتى استخدم الكهرباء والبخار وغيرها ليوائم بين الطبيعة ونفسه.

وكلما عدّلت الأمة نفسها وفق ما يحيط بها من بيئة طبيعية وبيئة اجتماعية، كانت أرقى من غيرها على هذا الأساس وأقوى.



وأما الإجابة التي من الأدب العربي القديم فلسياسي قديم وردت في كتب الأدب القديمة.

رأى هذا السياسي أن مقياس قوة الأمة ورفيها في أشياء ثلاثة مجتمعة:

1- أن يقف الحاكم - وإن شئت فقل الحكومة - على أحوال الرعية فتعرف دقيقتها وجليلها، وظاهرها وخفيها، تعرف حال ولايتها كيف يعدلون أو يظلمون، وتعرف أحوال الناس كيف يشقون أو كيف ينعمون، ومقدار غناهم وفقهم وجوعهم وشبعهم؛ وإن أردت تعبير أهل العصر فقل إن عندها إدارة إحصاءات دقيقة تسجل أحوال الأمة في مرافقها المختلفة، وتدخل التعديل على الأرقام كلما طرأ تعديل على الأحوال، حتى يكون أمام الحكومة سجل دقيق لكل مظاهرها وخفاياها وعللها وأمراضها، وما وضع من الوسائل لعلاجها. ثم أن تكون هذه الأرقام وهذه الأخبار صحيحة لا يلبسها الحكام ولا يخدعون فيها الحكومة، إنما هي والحقيقة مطبقتان، لا تدليس فيها ولا خداع. فأحوال الأمة مصورة صورة

دقيقة مصفرة في مرآة ينظرها الحاكم فيراها، ويعرف دائماً ما يطرأ عليها من صلاح أو فساد. ويعرف إلى أي طريق هي مسوقة، كالطبيب الخبير يعرف مريضه، وما يعرض له، أو كالراصد الماهر يعرف الجو وتقلباته، والنجوم وحركاتها.

2- هذا هو الشأن في الحكومة عالمة خبيرة، ثم يلي هذا النظرُ في طبقة الأغنياء: ما سلوكهم، وما أخلاقهم، وما طبيعتهم؟ فإنهم عصب الأمم؛ إن ساءت أخلاقهم واستعملوا أموالهم في الفساد، ولم يأنفوا أن ينتهكوا الحرمات، وغلبهم الجشع فابتزوا أموال الفقراء لينفقوها في شهواتهم، ويبددوها في لذاتهم، وكانوا من الشره بحيث لا يترفعون عن أي دنية، ولا يتخرجون من أي وسيلة، لا يهمهم إلا أنفسهم وشهواتهم، فالأمة بهم ضعيفة. أما إن هم ترفعوا عن الدنيا وواسوا الفقراء، وكان في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم، فالأمة بهم قوية.

3- فإذا فرغنا من الرأس المدبر وهو الملك قديماً والحكومة حديثاً، وفرغنا من النظر في الأغنياء من هم، وما موقفهم من أمتهم، نظرنا ثالثاً إلى طبقة الحكام، كرجال الإدارة، ورجال القضاء وغيرهم ما شأنهم: إن كانوا ينظرون إلى أنفسهم فحسب، ولا ينظرون إلى من يحكمونهم، وكانوا قصيري النظر في معاملتهم الناس، لا ينظرون إلا من قريب جداً، ولا يحسبون إلا حساب ما ينالهم من مال، ولا يدخلون في حسابهم إلا دنياهم لا آخرتهم، ويحكمون الناس لا للناس ولكن للمدير أو الوزير، تمشياً مع تيار الحكومة الحاضرة وحسب أهواء الحزب الغالب، فهم مصدر ضعف الأمة ومظهر من مظاهر انحطاطها.

وإن حكموا الناس لله وللناس، وراعوا آخرتهم كما راعوا دنياهم، وعرفوا أن المنصب واجب يؤدي لا قنطرة يعبرون عليها لمصالحهم الخاصة، وأيقنوا أن لا بأس من أن تضحي الوظيفة لخدمة الحق، ووسعوا نظرهم فحسبوا حساب الغد كما حسبوا حساب اليوم، فهم مصدر قوة للأمة ومظهر من مظاهر رقيها.

* * *

حكومة مطلعة خبيرة واقفة على بواطن الأمور وظواهرها، وأغنياء ازدانوا بالعزة والأنفة، والحذب على البائس والفقير، وحكام يحكمون الناس بالحق وللحق؛ هذه هي دعائم الأمة الراقية في نظر هذا السياسي القديم.

* * *

ولعلك بعدُ مشتاق إلى معرفة نص هذه الوثيقة القديمة التي اعتمدت عليها في هذا البيان،
فلاجب رغبتك وأقدمها لك بنصها:

«ذكروا أن ملكاً من ملوك العجم كان معروفاً ببعد الغور، ويقظة الفطنة وحسن السياسة،
وكان إذا أراد محاربة ملك من الملوك وجّه إليه من يبحث عن أخباره وأخبار رعيته قبل أن
يُظهر محاربه... فكان يقول لعيونه: انظروا(1) هل ترد على الملك أخبار رعيته على حقائقها،
أم يخدعه عنها المُهْدِي ذلك إليه(2). وانظروا إلى الغنيّ في أي صنف هو من رعيته. أفيمن
اشتد أنفه وقل شرهه أم فيمن قلَّ أنفه واشتد شرهه؟(3) وانظروا في أي صنف رعيته القوام
بأمره، أيمن مَنْ نظر ليومه وغده أم شغله يومه عن غده؟ فإن قيل له: لا يُخدع عن أخباره،
والغنيّ فيمن قل شرهه واشتد أنفه، والقوام بأمره من نظر ليومه وغده. قال: اشتغلوا عنه بغيره.
وإن قيل له ضد ذلك، قال: نار كامنة تنتظر مُوقداً، وأضغان مزُملة تنتظر مخرجاً، اقصدا
له.»

هذه هي الإجابة من الأدب القديم، وتلك هي الإجابة من الأدب الحديث، أتركهما بين
يديك - أيها القارئ الكريم - لتوازن ما شئت، وترجع ما شئت، وتنفذ ما شئت، وتقبل أو
ترفض ما شئت.



عقلاء المجانين ومجانين العقلاء

تنبه العرب من قديم إلى نوع من الناس «مجنون عاقل»، تصدر منه أعمال جنونية بحنة في بعض تصرفاته، فإذا حدثه فأديب ظريف، أو صوفي واصل، أو فيلسوف عميق، أو قل إنه مجنون في ناحية، عاقل في عدة نواح؛ وهذا الضرب هو ما يسميه المحذثون بالجنون الفرعي، كالذي يعتقد أن له إصبعاً من زجاج؛ فهو مجنون في كل ما يتصل بهذه العقيدة، يخاف أن تقرّب حجراً إلى إصبغه حتى لا تنكسر ونحو ذلك، ثم هو فيما عدا هذا عاقل ككل الناس.

وكان لي معلمة إنجليزية في غاية من العقل والحكمة والعلم، سألت عنها مرة بعد غيبة، فأخبرت أنها في مستشفى المجاذيب، فزرتها فحدثتني كما كانت تتحدث من قبل، في عقل، وحكمة، فسألتها: لمَ تقيم في هذا المكان؟ فقالت: إنها فقدت إرادتها حتى لو فتحوا لها باب المستشفى لا تعرف أين تنج. فعجبت من عقلها وتشخيصها لمرضها، وإدراكها لنفسها ونوع مرضها، وهي مع ذلك تعيش في مستشفى المجاذيب!

وقبل ذلك كان سيدنا «الشيخ سيد عبد الرحمن» - فقيه كُتّابنا - يجري في الشارع والأطفال يصيحون وراءه: «الشيخ سيد أبو جنونة»، فإذا حضر الكُتّاب فكلنا هيبة واحترام، ثم إذا حدثه فعاقل حكيم، يحدثك فيروعك حديثه لحكمته وصدق نظره.

والعرب لم يعنوا بهذا الضرب من الناس إلا أن يكونوا مجانين ممتازين في ناحية من النواحي الفنية، كأن يكونوا شعراء مجيدين، أو حكماء بارعين، أو فلاسفة ممتازين، أو كانوا ينطقون بالحكمة الرائعة، أو النكتة الصريحة اللاذعة أو نحو ذلك.

وقد أفرد بعض الكتب باباً لهذا الصنف من الأدباء كما فعل ابن عبد ربه في «العقد الفريد» سماه «أخبار الممرورين والمجانين». والممرور من غلبت عليه الجرة، وهي خلط من أخلاط البدن يغلب على العره حيناً فيهذي، وهو أخف حالاً من الجنون.

وحكى في هذا الباب عن قوم من هؤلاء كان العلماء يجاذبونهم الحديث ليسمعوا جوابهم وكلامهم فيعجبوا به أي إعجاب، كعليان بن أبي مالك، ممرور البصرة، الذي كان يجري في

الشارع والصبيان يصيحون وراءه، فالتجأ إلى بيت فأشفق عليه صاحبه وأطعمه وحماه، والصبيان يرجمون الباب. وهو يقول: «فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بَسُورَ لَه بَاب، باطنه فيه الزحمة وظاهره من قَيْلِه العذاب». ومثل عن أيّ بيت أشعر، فقال [من الطويل]:

ندمْتُ على ما كان منِّي - فقدتني
كما نلِمَ المَغْشُوبُونَ حينَ يَبِيعُ

إلى آخر ما سئل، وآخر ما أجاب.

وقد ألف النيسابوري صاحب التفسير المشهور كتاباً سماه «عقلاء المجانين» ترجم فيه لهذا النوع من الناس وأفاض.

* * *

وفي الحق أن هذا الصنف حبيب إلى الناس، يحبون أن يسمعوا حديثه ويتحروا أخباره؛ ولعل السر في ذلك أنه صنف فيه طرافة لجمعه بين المتناقضات من عقل وجنون، وسفه وحكمة، وطيش ورزانة، ونقص وقوة، ولأنه مثار الشفقة والرحمة مع الإعجاب والاستحسان؛ فجنونهم يستدعي رحمتهم، وحكمتهم أو نواذرهم تستدعي الإعجاب بهم؛ وإذا اجتمع في النفس براعت الشفة والإعجاب ومظاهر التناقض فهناك الطرافة والجدة واللذة.

وعلى العكس من ذلك مجانين العقلاء، فعمل أكثر الناس في الواقع ينقسمون إلى عقلاء المجانين، وإلى مجانين العقلاء، فعقلاء المجانين هم من عرفت؛ أما مجانين العقلاء فعلى العكس من ذلك، يتظاهرون بالعقل وهم في سخفهم وسوء تصرفهم أولى أن يكونوا في عداد المجانين، وهؤلاء لا تتراح النفس إليهم؛ لأنهم لا يثيرون شفقة ولا إعجاباً، وإنما يثيرون سخطاً ونفوراً، وهذا مثار ألم لا لذة.

ولم أجد من ألف في مجانين العقلاء كما ألفوا في عقلاء المجانين؛ ولعل السبب في ذلك كثرة عددهم وثقل روحهم، وقد أدرك هذا أحد عقلاء المجانين، وقد قيل له: «عدّ لنا مجانين البلد» فقال: «كيف وهم لا يُحْضَوْنَ؟ فإن شتمت عددت لكم العقلاء».

* * *

والآن أعرض لصورة من صور هؤلاء (عقلاء المجانين)، وهي صورة طريفة حقاً، ممتعة

حقاً، وهي صورة بهلول الكوفي الذي كثيراً ما اتصل اسمه بالرشيد وملا الكوفة وما حولها نوادرَ وطرفاً.



أما اسمه «بُهْلُول» فاسم ظريف يطابق مدلوله، فمن معانيه الضحك وقد كان البهلول ضحاكاً.

وأما منظره وحركاته وسكناته وتصرفاته، فكانت تُغري الأطفال بالضحك عليه، والسخرية منه، والصياح وراه، ورميه بالحجارة؛ ومع هذا فكل ذلك لا يثير حفيظته، ولا يخرج عن طوره، بل يقابله بنظرة الفيلسوف الهادئ، ويثير فيه العطف والشفقة على هؤلاء الأطفال الذين يجذون في إيذائه؛ فقد رموه مرة بحجر فأدموه فقال [من الرمل]:

عَسِيَّيْ اللهُ تَوَكَّلْتُ عَلَىٰ
وَتَوَاصِيِ الْخَلْقِ طُرّاً بِبَيْدِي
لَيْسَ لِلْهَارِبِ فِي مَهْرِبِهِ
أَبْدَأُ مِنْ رَوْحِهِ إِلَّا إِلَيْهِ
رُبُّ رَامٍ لِي بِأَخْرَجَارِ الْأَذَى
لَمْ أَجْذُبْهُدَاً مِنَ الْعَطْفِ عَلَيَّ

والبيت الأخير مثل راقٍ من أمثال الإنسانية السامية، والرفق الذي بلغ الغاية في اللطف.

وقال له العقلاء يوماً: لم لا تشكو هؤلاء الأطفال لأبائهم؟ فقال لهم: اسكتوا - أيها المجانين - فلعلني إذا مت يذكرون هذا الفرح فيقولون: رحم الله ذلك المجنون.

وقال له عاقل آخر: تناول الحجارة وارمهم كما يرمونك. فقال له بهلول: مه يا مجنون، إنني إن فعلت شيئاً من هذا رجعت إلى آبائهم فقالوا لهم هذا المجنون بدأ يحرك يديه فيجب أن يُقَلَّ ويقَيَّد، فلا يكفيني ما ألقاه منهم حتى أغل وأقيد.

وله ناحية أخرى غاية في الطرافة، هي تسترته وراء مظهر جنونه، ونصيحته الخلفاء والأمراء بأقوى لفظ وأصرح بيان؛ فقد زهد في مالهم وجاههم، وأثنته جنونه أن ينالوا منه، ووثق يره فلم يخف أحداً، وله في هذا الباب نوادر رائعة وأقوال غالية.

رووا أن الرشيد خرج إلى الحج فمر بالكوفة، فرأى بهلولاً يعدو على قسبة وخلفه

الصبيان. فقال الرشيد: كنت أشتهي أن أرزاه، فادعوه من غير ترويع. فلما حضر بين يديه قال:
يا بهلول، كنت إليك مشتاقاً.

بهلول - لكنني لم أشتق إليك.

الرشيد - عظني.

بهلول - وبم أعظك؟ هذه قصورهم، وهذه قبورهم.

الرشيد - زدني.

بهلول - من أعطاه الله مالاً وجمالاً، ففد في جماله، وواسى في ماله، كتب في ديوان
الأبرار.

الرشيد - قد أمرنا بقضاء ديونك إن كانت.

بهلول - لا. إنه لا يُقضى دين بدين، أردد الحق إلى أهله، واقض دين نفسك.

الرشيد - ألك حاجة؟

بهلول - أنا وأنت عيال الله. فمحال أن يذكرك وينساني.

ثم ركب قصبته وجرى.

ووقفه الأمير يوماً في طريق الرشيد ليدعو له إذا مر به، فلما حاذاه الرشيد قال: يا أمير
المؤمنين أسأل الله أن يرزقك ويوسع عليك. فضحك الرشيد وقال: أمين. فلما جازه الرشيد
صفحه الوالي وقال له: أهكذا تدعو لأمير المؤمنين يا مجنون؟ فقال بهلول: اسكت يا مجنون،
فما في الدنيا أحب إلى أمير المؤمنين من الدراهم؛ فبلغ ذلك الرشيد فضحك وقال: والله ما
كذب.

وبنى بعض الخلفاء قصرًا، فتناول بهلول قطعة من الفحم وكتب عليه: «رفعت الطين
ووضعت الدين، ورفعت الجصّ ووضعت النّص».

وهكذا فُصّر العقلاء في نصيحة الخلفاء والأمراء، فقام بهذا الواجب المجانين.

وتنتابه لومة فيلعب في التراب، ويمر عليه الناس فلا يعبأ بهم؛ لأنه يرى نفسه العاقل
وهم المجانين، وكيف يوقر عاقل مجنوناً؟

ويجلس بين المقابر فينطق بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة، فيقول: «أما ترى هذه

الأعين السائلة، والمحاسن البالية، والشعور المتمعطة، والجلود المتمزقة، والجماجم الخاوية، والعظام النخرة، لا يتقاربون بالأنساب ولا يتواصلون تواصل الأحباب، قد صارت الوجوه عابسة بعد نضرتها، والعظام نخرة بعد قوتها، تجر عليهم الرياح ذيولها، وتصب عليهم السماء سيولها.

ثم له الفكاهة الحلوة، والنادرة اللطيفة، والجواب المسكت، فقد بلغه عن أمير الكوفة أنه ولد له بنت فسماه ذلك، فذهب إليه بهلول وقال له: أيسرك أن لك مكانها ابناً مثلي؟ فقال له: ويحك! فرّجت عني.

وصحبه مجنون آخر مثله، فقابلهما الخليفة الهادي، فقال للبهلول: لم سُميت بهلولاً؟ فقال له: ولم سميت أنت موسى؟ فسبّه الهادي سباً شنيعاً؛ فنظر بهلول إلى صاحبه وقال له: كنا اثنين فصرنا ثلاثة. وَرَبِّي جالساً بين المقابر وهو يلعب في التراب فقيل له: ماذا تصنع؟ قال: أجالس قوماً لا يؤذونني.



وهكذا ملا بهلول عصره فكاهة وموعظة، وأضحك الكبار وأفرح الصغار؛ وكان في الكوفة نظيرَ صاحبه عليان بن أبي مالك في البصرة؛ وأمثالهما كثير، منهم من عرف بالشعر الظريف، ومنهم من عرف بالنوادر الطريفة، ومنهم من كان مجنوناً حقاً، ومنهم من رأى العالم مجنوناً فجن حتى لا يتعبه عقله. ومن العلماء والرواة من خاف قول الحق، والجهر بالصدق، فخلق بخياله مجنوناً نَسب إليه ما كان يجب أن يكون وما كان يجب أن يقال، وتستر وراء ذلك حتى لا يؤخذ به. ومنهم من رأى أن الحكمة إذا صدرت من عاقل فأمر مألوف لا يسترعي النظر، ولا يستوجب العجب؛ ولكن إذا صدرت عن مجنون كانت أوقع في النفس وأدعى إلى التفكير والاعتبار، فحمله عقله على أن يستصدها من مجنون. وقديماً قالوا: الجنون فنون.

وأياً ما كان فهذا الباب طرفة من طرف الأدب العربي تستخرج الضحك والعجب والتفكير.



أما مجانين العقلاء فعددهم أوفر، وجنونهم أكثر، ونواحيهم أعقد، وتصرفاتهم أسمح. ونحن نستعرض لك بعضهم، إذ يعجزنا القول في كلهم؛ ولعلك تشاركني القول بأن في

طليلة مجانين العقلاء هؤلاء الذين دفعوا هذا العالم الآن إلى هذه الحرب الطاحنة الفتاكة، المخربة الهدامة؛ وأنت لا شك متبين مدى جنونهم إذا تساءلت: فيم يتحاربون وكانوا يعيشون عيشاً رغداً، وينعمون بما خلّقوا من مدينة، وما أسوا من حضارة، وطعام أقرهم اللحم والزبد والمربى، وأرض الله واسعة، وخيراته تكفي لأضعاف من على ظهرها؛ فيم إذا القتال، وفيم هذا التدمير والخراب؟ الأكل والطعام وفير؟ أم لامتلاك الأراضي؟ وما قيمة امتلاكها إذا كانت غلتها مشتركة؟ أم لاستعباد الإنسان في المستعمرات؟ ولم يستعبد وأولى أن يؤخذ بيده لينهض ويعمل؛ ويزيد في خيرات الأرض التي تثمر للجميع؟ أم للمجد؟ وأي مجد هذا الذي يؤسس على جبال من رؤوس القتلى وأنهار من دمائهم؟ أم لفخر أمة وتيهها وخيلاتها وتعاطفها على مثيلاتها؟ فلم هذه العظمة وهم يتادون بالمساواة بين الأفراد؟ فيجب أن تكون النتيجة الطبيعية المساواة بين الأمم!

قلّب المسألة على كل وجوها، وسائل نفسك عن سبب هذه الحرب المعقول، يعجزك الجواب، وتسلم معي بعد طول البحث أن الأمر لا يعدو الجنون؛ ولو شاهدت أمة الحمير أو أمة الكلاب هذه المناظر وكان لها لسان ينطق لصرخت: ما أشد جنون الإنسان! ونعوذ بالله أن نسخ ناساً.

ولعل أغرب ما يستوجب الأسى ويقنعك بالجنون أن هذا الإنسان يحاول أن يخضع كل مظاهر الطبيعة لقدرته، ويحاول أن يستكشف سر المادة وسر ما وراء المادة، ويحاول أن يعرف حقيقة العالم ومخالق العالم، ويتشئ الفلسفات المعقدة المربكة المرتبكة، وأن يضع النظم الدقيقة للعالم وشؤونه، وهو يعجز أن يضع نظاماً يمنع هذه المجازر التي تخجل السباع الضارية أن تمثلها.

أليس هذا جنوناً؟ فإن لم يكن فما الجنون إذاً؟

هذا - من غير شك - جنون محزون، ولست تتصور مبلغ ما يثير من حزن حتى تتصور الأسر التي لا تحصى وقد فقدت عميدها وعائلتها وبعض أبنائها أو كلهم، وحتى تتصور الأسر التي فقدت عائلتها في الحرب الماضية، ثم فقدت أبنائها في الحرب الحاضرة، ثم برح بها الحزن والفقر والبؤس معاً. لماذا؟ - لا أدري!



ثم تعال معي نطلّ على طائفة أخرى من مجانين العقلاء، وهؤلاء جنونهم أظرف

ومظهرهم أطف، وهم «طائفة المحبين» الذين لُوِّعهم الحب، وألح عليهم العشق، فهم في هزال وضنك وبكاء، وحنين وهيام، وما شئت من أعراض.

ما هي إلا نظرة تعقبها حسرة، وإذا الدنيا كلها لا تساوي شيئاً بجانب نظرة تنظرها أو كلمة تتحدث بها. وتمحي الدنيا وسعاداتها من الوجود إلا وجودها، ووصلها وهجرها، وحركاتها وسكناتها وتتركز سعادته وشقاوته فيها، ففي يقظته ذكراها، وفي حلمه خيالها؛ إن نظرت إليه فسهم صائب، وإن أعرضت فسهم أيضاً، يشكو من قربها ويشكو من بعدها، ويكي إن وصلت خوفاً من هجرها، ويكي إن نأت جزءاً من فرقتها، وتحدهه نفسه بالانتحار إن أعرضت؛ ويعادي فيها أهله، ويركب المخاطر والأهوال ويترك الدنيا الحققة ليعيش في دنيا خيال وأوهام، ويهجر العالم الفسيح ليعيش في دنيا ضيقة كل الضيق، ويملا الجو كله حزناً وألماً وتحسراً وأسفاً؛ فإن كان شاعراً صب ذلك كله في شعره، وإن كان موسيقياً ففي موسيقاه، وإن كان فنانياً ففي فنه؛ والمجانين أمثاله يجارونه في جنونه، فيكون إن بكى، ويظربون إن طرب، وتبدو عليهم الأعراض من أعراضه، ثم عما قليل يشعر المحبون بجنونهم، فيأسفون على زمن أضاعوه، وألم تجرعوه، وخيالات وأوهام عاشوا فيها وعاشوا لها، ولا يدركون ذلك إلا بعد أن تضيع صحتهم، وتتقدم سنهم، فيتمون في جنون من نوع آخر.



فإن سرت معي نستعرض أصناف المجانين الأخرى، أريتكم «مجانين المال» الذين نسوا أن المال وسيلة فجعلوه غاية، وأنفقوا عمرهم وأنفقوا صحتهم في جمعه، وعندهم ما يكفيهم وفوق ما يكفيهم؛ ومنهم من باع شرفه وخلقه للدينار بجمعه ويورثه، ومنهم من سخر آلاف الناس بجمعهم له ثروته، فجنوا جنونه، ولكن قد جن هو لنفسه، وجنوا هم له، فكان في جنونه أحسن حالاً منهم في جنونهم، ثم ربكوا أنفسهم في تدبير المال، وربكوا الحكومات بما نظمت من محاكم ووضعت من قوانين، فالنزاع دائم والمعيشة ضنك. ونتيجة الخصومات لا تساوي تعب النفس بالخصومات؛ ثم ملأوا الجو حسداً وبغضاً وشحناء من أجل المال واستحوذوا المال، وقسموا أنفسهم إلى فقراء لا يجدون ما يأكلون، وأغنياء يتخمون من كثرة ما يأكلون؛ هذا شقي بفقره، وهذا شقي بقتاه؛ وكان في الإمكان أن يسعد الجميع لو عقل الجميع، ولكن أتى ذلك والداء مستحكماً، والجنون معضلاً؟



وهناك على مقربة من هؤلاء طائفة أخرى غريبة حقاً، هم مجانين الشهرة، هذا يود أن يحرق الدنيا ليشتهر، ويخالف الناس والعقل ليشتهر، ويمشي على جثث من يصرعهم ليشتهر، ولا يهمه أن يذكر بخير أو بشر ما دام اسمه يرَدُّ على الألسنة وتلوكه الأفواه؛ وهذا يبيع راحته وصحته ويتلف ماله ويتلف نفسه ليحظى بالجاء وينال الشهرة؛ وهذا يدبر المكائد ويدس الدسائس ليصرع من أمامه، ويحل محله ويترأس ويشتهر.

وكل هؤلاء يقفون - ولو وقفة صغيرة - يسألون أنفسهم: ما الشهرة وما الجاه، وما قيمتهما الحقيقية في ضوء الحياة الواقعة التي تنتهي بالموت، ثم لا يجازي الإنسان بعدُ إلا على ما قدم من عمل غير ملحوظ فيه إلا قيمته الذاتية؟ وما هذا الذي يدفع الناس إلى كل هذا السخف الذي يسمونه جاهاً ويسمونه شهرة؟ وكيف عَمُوا عن تقويم الأشياء بقيمتها الحقة من غير نظر إلى الأغراض الفانية؟

لا شيء إلا الجنون.

* * *

الحق أني إن أردت أن أستعرض أنواع الجنون طال العرض وقصر الشرح.

* * *

ثم انظر معي للناس كافة على اختلاف أممهم وبيئاتهم ترّ العجب العاجب؛ في عاداتهم، في مآكلهم ومشاربهم وملابسهم وسائر تصرفاتهم؛ وخلصتها أنهم يخترعون من العادات ما يشقيهم ويذهب بسعادتهم، إن شئت مثلاً لذلك فانظر إلى الممدنين، كيف يخنقون أنفسهم برياط رقابهم، وكيف يضايقون أنفسهم بملابسهم في حفلاتهم، وكيف يكون تصرفهم في أفراحهم ومآتهم، وكيف يفسدون صحتهم بنظامهم في مآكلهم، إلى ما لا يحصى من مواضع غريبة يضيق عنها الحصر، قد وجدوا أنفسهم أحراراً، فوضعوا ما يسلبهم حريتهم، وأصحابا فاعتادوا ما يذهب بصحتهم، واحكم بعد ذلك معي، بِمَ تسمي من يفعل هذا كله، أعاقل أم مجنون؟

يخيل إلي أن الذي يخفف من حكمنا على الناس بالجنون أننا ننشأ أطفالاً لا عقل لنا، ثم نلحقهم إلى أعمال الناس ولما ينشأ عقلنا، ثم يتكون العقل فينا شيئاً فشيئاً، ونحن نرى أعمال الجنون ولا نرى غيرها، فلا يكون لنا مجال في التفكير فيها؛ لأننا نألفها قبل أن نعقل، فإذا عقلنا لم نستغربها؛ لأنها ألفت من قبل، وعدت أعمال عقل من قبل. ولو قد

لإنسان أن يولد في جزيرة وحده، وينمو عقله على طبيعته، حتى إذا اكتمل رأي الناس وتصرفاتهم، لدهش من تصرفاتهم أشد الدهش، وعجب من جنونهم كل العجب، ولهرب منهم إلى حيث لا ناس ولا جنون؛ وإلا فحدثني كيف يستطيع عاقل أن يفسر ما اعتاده الناس من كيوف لا عداد لها ولا داعي إليها؟ وكيف يستطيع أن يفسر طربوشهم وزرّ طربوشهم، وكيف يفسر الأضرار التي توهم أن لها عروة وليس لها؟ وكيف يفسر مظاهر حفلاتهم ومظاهر خصوصياتهم إلى ما لا يحصى.

لو رأى ذلك كله لأول مرة وهو عاقل لم يجد كبير فرق بين ناس داخل المستشفى وناس خارجه.

ويعجبني ما قرأت في كتاب الأغاني من حكاية بدوي رأى عرساً حضرياً لأول مرة فأعياه تفسير مظاهره، وكاد يجن من تصرف أهله.



الحق أن العقل والجنون في هذه الحياة أمران نسبيّان؛ فكل إنسان فيه كمية من عقل وكمية من جنون، وتختلف صغراً وكبراً، ولذلك يتقارب جدّاً عنوان المقاتلين، ويكاد يساوي عقلاء المجانين بمجانين العقلاء.

ومن حسن الحظ أن كل مجنون يعدّ نفسه العاقل بل مثال العقل، ويعد ما خالف نمودجه جنوناً، وكلما بعد إنسان عن نمودجه كان أشد إمعاناً في رمية بالجنون.

وفي رأيي أن «العقلاء» وضعوا المجانين في المستشفى لأن «العقلاء» أقوى وأشد، ولو كانت القوة في صف المجانين لوضعوا العقلاء في المستشفى، ولله في خلقه شؤون.



العزة

استعملت العرب كلمة «العزة» في مقابل «الذلة»، فقالوا: رجل عزيز ورجل ذليل، وجاء استعمال كلمتي «العزيز والذليل» في القرآن متقابلتين، فقال تعالى: ﴿أَذَلُّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرًا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الغاشية: الآية 54] . وحكي عن المنافقين أنهم قالوا في إحدى الغزوات: «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنَّ الأعزُّ منها الأذل» وهي كلمة قالها ابن أبي، ويريد بالأعزة نفسه وصحبه، وبالأذلة محمداً (ﷺ) وصحبه، فرد عليهم الله بقوله: ﴿وَلَيْكُمُ الْآيَةُ وَالرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ السَّافِهِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المصفون: الآية 8] . وقد تصدى بعض المسلمين لابن أبي وسل سيفه عليه ومنعه من دخول المدينة، وقال: والله لا أغمده حتى تقول: «محمد الأعز وأنا الأذل» فقالها. والسبب في كل هذا أن العرب في الجاهلية كانوا يفهمون العزة في المال والجاه والرياسة والولد ونحو ذلك، فجعلها الإسلام في التمسك بالدين الحق، والترفع عن السفاسف وإياء الضيم.

وأكثر العرب من استعمال هذه الكلمة في الجاهلية والإسلام، فكان أبو جهل يقول: «أنا أعز أهل هذا الوادي وأمتهم»، وقال الشاعر [من الكامل]:

يَسْفُسُ الْوُجُوهُ كَرِيمَةً أَحْسَابُهُمْ

فِي كُلِّ نَائِبَةٍ صَرَاؤُ الْأَنْفِ

وفسر الراغب الأصفهاني «العزة» بأنها حالة مانعة للإنسان من أن يُغَلَب، وجعل اشتقاقها من قولهم: أرض عَزَاز، أي: صلبة، وتعزز لحم الناقة: اشتد وصلب.

والحق أن تحديد معنى العزة في منتهى الصعوبة، وأصعب ما في ذلك رسم الحد الفاصل بين العزة والكبر، وبين الذل والتواضع؛ وقديماً حاول الناس أن يفرقوا بينهما. فقد روي أن رجلاً قال للحسن بن علي: «إن الناس يزعمون أن فيك تيبها» فقال: «ليس بتيه ولكنه عزة». وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «أَحْشَوْشِنَا وَتَمَحَّرَزُوا»، كأنه خشى إذا أمر الناس بتعمد الخشونة أن يلجئهم ذلك إلى احتقار الناس وذلتها، فاستدرك ذلك بطلب المحافظة على العزة.

وحاول السهروردي أن يفرق بين العزة والكبر فقال: العزة غير الكبر؛ لأن العزة معرفة الإنسان بحقيقة نفسه وإكرامها، كما أن الكبر جهل الإنسان بنفسه وإنزالها فوق منزلتها.

ولست أدري لِمَ أهمل علماء الأخلاق من المسلمين هذا الخلق قَلَّمْ يكثر الكلام فيه إكثارهم في غيره من الصدق والكرم والتواضع.

ولو وضعت أنا «ثبت» الأخلاق مرتبة حسب أهميتها للمسلمين لوضعت في أعلاها «العزة»، ولاخترت من الأخلاق ما يبعث القوة والاعتداد بالنفس والرجولة والأنفة والحمية، ولأقلت جداً من الكلام في التواضع والزهد والخوف ونحو ذلك؛ لأن قائمة الأخلاق يجب أن تخضع في ترتيبها وتقويمها لعاملين: روح العصر وموقف الأمة إزاء بقية الشعوب؛ بل أحياناً تنقلب الفضيلة ذليلة، ويكون الحث على هذا النوع من الفضائل داعية إلى الإجماع. فإذا أفرطت أمة في التواضع كانت الدعوة إليه إجراماً، وإذا أفرطت أمة في الزهد كانت دعوة الأخلاقيين إليه دعوة إلى الموت والفناء.

كنت زمناً قاضياً في «الواحات الخارجية» وهي بلاد في منتهى الفقر والبؤس، أغناهم من ملك نُحَيْلات وسُوَيْعات في عين من عيون الماء، بؤس شامل، وجاهل شائع، وضنك يستدرف الدمع، ويستوجب الرحمة، ثم ذهبت يوماً إلى صلاة الجمعة في مسجدتها البائس الفقير أيضاً؛ فما كان أشد عجبني من خطيب يخطب من ديوان مطبوع يستحث الناس على ألا يقضوا صيفهم في أوروبا، وأنا على يقين أن الخطيب والسامعين لم يعرفوا أوروبا، ولم يفهموا لها إلا معنى غامضاً، ولم تحدث أحداً منهم نفسه بالسفر إلى مصر فضلاً عن أوروبا، ولكنها قلة ذوق الخطيب وسماجته، وجهله التام بالواقع.

وأؤكد أن أكثر المتكلمين في الأخلاق من المسلمين في مثل حال هذا الخطيب، لا يعرفون زمانهم، ولا يعرفون أمتهم، ولا يعرفون موقف أمتهم من زمانهم؛ يرونهم أدلة فيدعون إلى الذلة ويرونهم متواضعين فيلحون في طلب التواضع، ويرونهم زهاداً بالطبيعة لا يجدون الكفاف من العيش فيمنعون في طلب الزهد، فإن هم تल्पفوا قليلاً طلبوا منهم الرضا بالبؤس والقصوة بالقَدْر، وجعلوا ذلك كله ضرباً من التقوى والإيمان، وهم بذلك يداوون جوعاً بجوع، وجرحاً بجرح، وسماً بسم؛ وكان يجب أن يداووا جوعاً بشبع، وجرحاً بضماد، وسماً بترياق.

تعالوا إلى كلمة سواء بيننا، ألا ندعو إلى خلق يزيد الأمة ضعفاً، فلا ندعوها إلى الرضا بالقليل وفي إمكانها الكثير، وندعوها إلى الاستسلام للقدر وفي وسعها مكافحة الصعاب

ومواجهة الشدائد، ولا ندعوها إلى الذلة وفي استطاعتها أن تعز، والواقع أن أبيات العزة وأدب العزة وأمثال العزة وقصص العزة إنما تكثر في الأمة أيام عزتها وتختفي أيام بؤسها؛ فلما كان العالم الإسلامي عزيزاً أنطقتهم بالعزة رماحهم، ثم غلبوا على أمرهم فنطقوا بالتواضع، وتواصوا بالاستكانة؛ وألفت الكتب والخطب من ذلك الحين تروّج على البائسين حتى لا يشعروا ببؤسهم ولا يملوا شقاءهم، وما زال الحال على هذا المنوال حتى صار الداء صحة، والدواء مرضاً.

وليس غريباً أن يسير الناس على هذه الخطة، ولكن غريباً أن يسير القادة عليها، وكان المفروض أن يكونوا أبعد نظراً، وأطهر قلباً، وأعرف بحقائق الأمور.



أريد بالعزة أن يشعر كل إنسان بكرامة نفسه ويشعر بما لها من حقوق، فلا يسمح لمخلوق كائناً من كان أن ينال منها مثقال ذرة، كما يشعر بما عليه من واجبات، فلا يسمح لنفسه أن تعدي على حقوق الناس مثقال ذرة أيضاً.

وللعزة مظاهر متعددة ووسائل مختلفة؛ فالتناس كثيراً ما يتطلبون الغنى وسيلة من وسائل العزة، وآخرون يطلبون المنصب الحكومي، أو العضوية البرلمانية، أو العضوية في الجمعيات الراقية، أو صداقة العظماء، أو حسن الملابس على أنها وسائل للعزة. والمتعلمون يطلبون العزة من طريق الشهادات من ليسانس ودكتوراه ودبلوم ونحو ذلك. وهذه كلها عزة شخصية؛ وهناك عزة أخرى قومية وهي اعتزاز الفرد بنسبته إلى أمته، كاعتزاز الإنجليزي بإنجليزته والفرنسوي بفرنسيته والألماني بألمانيته؛ ولهذه كلها مظاهر متعددة كاحترام كل أمة أعلامها، والمحافظة على بعض تقاليدها، والافتخار بلغتها، والفخر بآثارها، ونحو ذلك. وليس يهمني الآن هذا ولا ذلك، إنما يهمني نوع من الشعور يمتلك المرء ويشعر معه بأنه إنسان في الحياة لا يمتاز عنه أحد في الوجود في إنسانيته. قد يمتاز الناس عنه في المال أو في الجاه أو المنصب، ولكن لا يمتاز عليه أحد في أنه إنسان؛ فسائق السيارة وصاحب السيارة سيان في احترامهما أنفسهما وشعورهما بحقوقهما وواجباتهما.

ويسودني أن أرى الشرقي لا يشعر بالعزة الشعور الواجب، ولا ينزل هذه الفضيلة الواجبة من نفسه المنزلة التي تستحقها، وأكبر ما يؤلمني في ذلك مظهران:

الأول: استخذاء الشرقي أمام الأجنبي الأوروبي، وشعوره في أعماق نفسه كأنه خلق من

طينة غير طينته، وكأن الطبيعة جعلت أحدهما سيداً والآخر عبداً؛ ترى هذا الشعور في المصالح الحكومية، وفي الحوانيت التجارية، وفي المجتمعات، وفي الشوارع، وفي كل معاملة، وفي كل خطوة. بالأمس كنت في محطة السكة الحديدية فذهبت إلى شباك التذاكر وسألت الموظف - في أدب - هل هنا محل صرف التذاكر إلى بلدة كذا؟ فلم يُجب، وأعدت السؤال فلم يُجب، فتولّاني شعور ممتزج من غضب وخجل واحتمال لبرودة السؤال وغير ذلك. وما لبث أن جاء أجنبي فسأله مثل هذا السؤال بلغته الأجنبية، فترك الموظف ما في يده وأقبل عليه بكله، وأجاب إجابة فيها كل معنى التبجيل والتعظيم، واختتم كل جملة من جملة بكلمة «سيدي»! فدهشت من هذا الحال وثارَت نفسي وتجمع الدم في وجهي، ونلت من الموظف بقدر ما نال مني، ولم أكسب من ذلك كله إلا أن أكتب هذا المقال.

وموقف هذا الموظف تَفَقُّه كل الأوساط على اختلاف في مقدار اللباقة والكميصة، ولكن الجوهري واحد، فذلك هو الشأن في الأوساط العلمية والتجارية والسياسية؛ يتكلم الأجنبي كلمة عادية فتكون المثل، وتكون الحكمة، وتكون القول الفصل، ويبدى الرأي فيكون الرأي الناضج والقول الحكيم والغاية التي ليس وراءها غاية؛ ويطلب الطلب فلا بد أن يجاب، وإذا لم يمكن فالاعتذار الحار والوعد بإجابته في ظرف آخر؛ ويدخل المحل التجاري أو يركب القطار أو يدخل النادي فموضع رعاية خاصة؛ ويعمل العمل فيقدر التقدير الغالي في قيمته الأدبية ومكافأته المادية إلى ما يطول شرحه.

وفي هذا من غير شك مذلة للشعور وإذلال للنفس واستعباد للمواطن، ومع هذا يطالبنا السادة الأخلاقيون بالتواضع! لا أن يفهم الناس في كل مناسبة وفي كل ظرف أن القوم أناس مثلنا، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا؛ وأن هؤلاء القوم، على أحسن تقدير، ضيوفنا لا سادتنا، ومن لحم ودم كلحمنا ودمنا، ولهم عقل ولكن كعقلنا، وسلوك في الأخلاق كسلوكنا، وتصدر منهم الفضيلة والرهبة كما تصدر عنا، وأنهم ككل البشر يستذلون من أذل نفسه، وأن واجبنا أن نحترمهم في غير مذلة، ونحترمهم لا على حساب احتقار المواطن، وأن نبادلهم احتراماً باحترام واحتقاراً باحتقار، وأنه إذا حدثتهم أنفسهم باعتهاء علينا لم نمكنهم، وأن الحكم بيننا وبينهم دائماً أن لنا حقوقاً وعلينا واجبات كحقوقهم وواجباتهم، فإذا طلبوا المساواة فالسمع والطاعة، وإذا طلبوا الإذلال قلنا «لا» بملء أفواهنا.

والأمر الثاني من مظاهر الذلة الذي لا يقل خطراً عن هذا، فهم الرئيس لمعنى الرياسة، فهو يفهمها على أنها غطرسة من جانبه، وذلة من جانب مرؤوسه، وإلا لم يكن المرؤوس

مؤدياً؛ فرييس المصلحة ليس لأحد رأي بجانب رأيه، لا لوكيله ولا لمديري إدارته، عليهم أن يسمعوا في ذلة، والعزة له وحده؛ ثم يتكرر تمثيل هذا الدور من أعلى فنانلاً، فكل من بعد الرئيس الأعلى رئيس من جانب ومرؤوس من جانب، فهو كمرؤوس حاله ما بيتاً، وهو كريس يقلد تقليداً تاماً رئيسه في اعتزازه وإذلاله، وهكذا دواليك، حتى يصل الأمر إلى ما نرى من الباعة في الشاعر والجندي، فمثلهم كالمقاطرة تصدم العربة التي تقابلها، ثم كل عربة تصدم ما بعدها إلى آخر القطار.



ليس لهذا من علاج إلا فهم العزة بمعناها الدقيق، وهو احترام نفسك في غير احتقار أحد، وأن تقف موقفاً له جانباً، فإن نظرت إلى من هو أعلى منك في المنصب والجاه والجنسية فلا تمكنه أن ينال من نفسك ولو ذرة، ولا أن يتعدى حدوده ولو شعرة؛ وإذا نظرت إلى من هو أسفل منك فلا تتعدّد حدودك، وإذا شعرت باستخدامه وذلتته، فارفع مستواه ما استطعت حتى يصل إلى الحدود.

على أنه ليس هناك أسفل ولا أعلى إلا أن تكون مواضعات سخيّة، فمن الذي قال: إن كناس الشارع وضيع، وفراش المصلحة وضيع، والخادم في الأسرة وضيع؟ نعم إن الحالة الاجتماعية فرّقت بين الناس في العرتب ونحوه، ولكن القيمة الحقيقية للإنسان - وهي ما له من حقوق وواجبات - قدر مشترك بين الجميع.

فليس من حقك أن تنادي بائع الجرائد «بولد»، ولا خادمك بأحقر الأسماء، ولا فراش المصلحة بما يشعر باحتقاره، وهو مطالب بالأدب معك، وأنت مطالب بالأدب معه؛ وليس للجندي حق أن يرفع عصاه على بائع لم يتجاوز حدوده، ولا لأي رئيس أن يخرج عن الأوضاع الأدبية في مخاطبة مرؤوسه.

فإذا فرغ الرئيس والمرؤوس من العمل، وفرغ سائق السيارة ومالكها، وفرغ الضابط والجندي، والمعلم والتلميذ من أعمالهم، فكلهم سواء في الحياة الاجتماعية، وكلهم سواء في الحقوق، لا ذلة لأحد أمام أحد، ولا اعتزاز من أحد على أحد.

فمذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!.



تجارب وزير

كان أبو الحسن على بن محمد المعروف «بابن الفرات» وزيراً من أشهر وزراء الدولة العباسية في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، استورزه المقتدر بن المعتضد.

وكان ملء السمع، ملء البصر، واسع الشراء، واسع العطاء، إذا استُورز ارتفع ثمن الشمع وثنم الورق لكثرة ما يعطى من هدايا الشمع، ولكثرة ما يستعمل هو وأصحابه من الورق، فكانه يعشق النور فيبدد الظلام بالإضاءة، ويبدد الفوضى والجهل بالكتابة، فلا يخرج أحد من داره بعد الغروب إلا ومعه شمعة، مع كثرة الداخلين والخارجين، ولا يأتي متظلم يريد أن يرفع إليه شكاة، أو يتطلب عطاءً إلا وجد بجانب الدار أدرجاً كثيرة من الورق أخذ منها ما شاء، ويستعمل ما يشاء، حتى لا يلتزم مؤونة ما يتناعه من ذلك، هذا مع غلاء الورق غلاءً دونه غلاء الورق الآن في الحرب.

عالي الهمة نبيل، وكانت الوزارة في أيامه وفقاً على جماعة من المستورزين أصحاب البيوت المعروفة، يتولى أحدهم فلا همُّ للأخرين إلا أن يتآمروا عليه ويكيدوا له وينصبوا الحبائل حوله، ويسعوا بالسعائيات لدى الخليفة ليفسدوا ما بينه وبينه، حتى يتم لهم ما أرادوا، فيعزّل ويصادر؛ ويتولى وزير جديد، فتبدأ القصة من جديد على النمط القديم، وتنتهي القصة الثانية والثالثة بما انتهت به القصة الأولى؛ وتقرأ تاريخ الوزراء في ذلك العصر، فلا تقع عينك إلا على دفاع وهجوم، وتولية وعزل، وخلع للمتولي، ومصادرات للمعزول. ومن حين إلى حين قد تعثر على عمل إيجابي للوزير في المصلحة العامة وقد لا تعثر.

وكان لكل وزير وكل مستورز أعوان يأكلون من موائده، ويستفيدون من التقرب إليه، ويحسون على خصومه سيئاتهم التي ارتكبوها وسيئاتهم التي توهموها، ويعدون العدة ليومهم الذي يسقط فيه الخصم، ويتولى وزيرهم المحكم، فيقدمون دفاترهم ويتقاضون أجورهم.

فكان من نبل ابن الفرات أنه لما وُزِّر حُوِّل إليه صندوقان عظيمان فيهما أسماء من يعاديه ومن يكيد له ومن يعمل لخصومه، فقال: «لا تفتحوهما، ودعا بنار وطرح الصندوقين فيها،

فلما احترقا قال: لو فتحتهما وقرأت ما فيهما لفسدت نيات الناس بأجمعهم علينا واستشعروا الخوف منا، وبما فعلنا من إحراقهما هدأت القلوب وسكنت النفوس».

وكان يكره السعاية والسعاة لشدة ما عانى زمنه منها، ولكثرة من ذهب ضحية لها، فقد اتخذ القوم السعاية حرفة حتى كانت هي الأصل والجوهر في حياة كثير من الناس، وما عداها من الأعمال فعلى هامشها، هي ذابهم في النهار، وسمرهم في الليل، وتديبرهم إذا خلوا إلى شياطينهم؛ فأراد ابن الفرات أن يقضي على هذه السئة السيئة، فكان إذا رفعت إليه قصة فيها سعاية خرج من عنده غلام ينادي في الناس المحتشدين أمام داره: أين فلان بن فلان الساعي؟ فيشهر سعائته ويجمع بينه وبين من سعى فيه. فلما عرف الناس منه ذلك كفوا عن سعائتهم.

ولكنهم كفوا عن السعاية إليه وسعوا به، فكانت حياته سلسلة سعائيات به وسلسلة نكبات له. وزر ثلاث مرات، وفي آخر كل وزارة يقبض عليه وتنهب داره وأمواله ويزج به في السجن هو وأهله، وفي آخر مرة قتل هو وابنه المحسن، وخاف الناس أن يذكروهما بخير، فيغضب الخليفة القاتل، ويغضب الوزير الجديد ويغضب أشياعه، فلما أراد شاعر وفي أن يرثيها عمل قصيدة في رثاء هر، وكنى بالهر عن المحسن أو أبيه، أولها [من المنسرح]:

يا هر فارقتنا ولم تُعِدِ
وَكُنْتَ عِنْدِي بِمَنْزِلِ الْوَلَدِ
فَكَيْفَ نَنفُكُ عَنْ هَوَاكَ وَقَدْ
كُنْتَ لَنَا عُدَّةً مِنَ الْعُدَدِ
تَطْرُدُ عَنَّا الْأَذَى وَتَحْرُمُنَا
بِالْغَيْبِ مِنْ حَبِيبٍ وَمِنْ جُرُودِ
وَتُخْرِجُ الْفَأَزَ مِنْ مَكَامِئِهَا
مَا بَيْنَ مَفْئُوجِهَا إِلَى السَّدِيدِ

وعلى هذا النحو جرى في قصيدته الرمزية البديعة التي تبلغ خمسة وستين بيتاً.

* * *

جمع ابن الفرات خصالاً متناقضة، فكان نبيلاً كريماً، وكان محبباً للمال ماهراً في

اصطياده، وكان يكره السعاية ويعفو عن الخصوم، ولكنه ملّ العفو أخيراً، فخرج عن حلمه،
ونكل بخصومه فنكلوا به، ومد يده إلى أموالهم فصودرت أمواله، وفي ذلك يقول شاعرنا في
الهمز [من المنسرح]:

حتى اعتقدت الأذى لجيرتنا
ولم تكن للأذى بمُغتَ قدي
وحُمتَ حول الردى بظلمهم
ومن يحكم حول حوضه يرد
تدخُلُ بُزج الحمام مُتئداً
وتبلىخُ الفرخ غير مُتئد
وتطرح الريش في الطريق لهم
وتبلىخُ السلخَم بلىخ مُزدد
أظعمك الغي لخمها فرأى
فثلك أربابها من الرئد
كادوك ذفراً فما وقمتَ وكم
أفليت من كيدهم ولم تكدي
فحين أخفرت وأنهكت وكما
شفتَ وأنرفت غير مُقتصد
صادوك غيظاً عليك وانقموا
ينك وزادوا، ومن يصيد يُصيد

* * *

أردت أن تاكل الفراخ ولا
ياكلك الدهر أكل مُضطهد
هذا بعيذ من القياس وما
أعزّه في السدو والبُعد

لا بَارِكَ اللهُ فِي السُّلْطَانِ إِذَا

كَانَ هَلَاكُ النَّفْسِ فِي السِّمِّ

• • •

كان ابن الفرات ذا كفاية ممتازة: في الاقتصاد وفي تدبير أموال الدولة، وفي ضبط الأمور والحزم وقوة الإرادة، وفي بصره بالشؤون السياسية، حتى كان في كل مرة يُعَبِّضُ عليه فيها ويسجن تضطرب الأمور وتفسد الإدارة، وتختل المالية وتتعدد المشاكل، فإذا عجزوا عن حلها لم يجدوا أمامهم إلا ابن الفرات حَلًّا لها.

• • •

لطالما عانى ابن الفرات وجاهد، وقَلَبَ الأمور، وصرَّفَ الشؤون، وانغمس في السياسة من قدمه إلى قرنه، وصادفه السعد والنحس، وذاق الحل والحلوى والمر، وقد خرج من وزاراته الثلاث بتجارب ثلاث بُلُوْرَ فيها آراءه واختباره، يكفينا اليوم واحدة، فكلَّ منها يحتاج في شرحه إلى كتاب، بله مقال.

قال: «تَشْبِيهُُ أمور السلطان على الخطأ خير من وقوفها عند الصواب».

ولقد وقفت عند هذه الجملة طويلاً، مطبقاً لها مستعرضاً لحالنا في ضوءها، فأعجبت بها وأمنت ببعد نظر الرجل وقوة سياسته، وقلت: ما أحوج مصر والشرق إلى أن تسود هذه النظرية كل أعمالهما الحكومية وغير الحكومية!

وإنما يريد «بأمر السلطان» شؤون الدولة، ويرى أن التردد الطويل مخلٌّ بالمصلحة، ولو كان الباعث تحري الصواب والرغبة الشديدة في الوصول إلى الحق، وأن التنفيذ السريع مع احتمال الخطأ خير من البطء مع احتمال الصواب.

إن أمورنا من قديم تجري على البطء في التنفيذ، والزمن لا يمهل، فلكل يوم مشاكله، ولكل ساعة جديدها وأمورها وتعقيداتها؛ فإذا أمهل في التنفيذ رغبة في الوصول إلى حق لا شك فيه، ارتبكت الأمور ارتباكاً لا شك فيه، وزاد التعقيد بمرور الزمان، وأصبح ما كان يحل أول أمره في ساعة لا تكفي في حله سنة.

لا أدري لماذا وأنا أفكر في هذا هجمت عليَّ أمثلة متعددة حتى جرّت فيما أخذ منها وما ادع.

كم من السنين مرت وأنا أسمع بمشكة الأزهر ودار العلوم وكلية الآداب، ثم لا أجد لها حلاً بأنأ تحل به، وكل يوم يمر تزداد المشكلة تعقداً، ولا أرى لحلها قولاً خيراً من قول ابن الفرات؟

وكم من السنين مرت وأنا أسمع بتوليد الكهرباء من خزان أسوان، ولا أرى لحله قولاً خيراً من قول ابن الفرات!

وكم سمعت بنفق شبرا وكهربة خط حلوان!

وكم سمعت بآراء في المجمع اللغوي تعرض وتطوى، ومشروع يقدم ويؤخر، وجدال في أن يدرس اللهجات أو لا يدرسها، ويعنى بنشر الكتب أو لا ينشرها، وتزداد أعضاؤه أو لا تزداد، ثم لا شيء!

وأخيراً كم سمعت بعين حلوان وتحليل مائها ومحاولة ردمها ثم محاولة استغلالها ثم بقائها كما نبعت، وحيرة الناس في شأنها كما بدأت؟

وكم سمعت بتوحيد القضاء وإصلاح الأوقاف وتحسين حال الفلاح؟ وكم وكم مما لو شئت أن أحصي ما وسعني مقال ولا كتاب!

فما أحوجنا إلى العمل بقول ابن الفرات، وأن يكون شعار الأمة بأجمعها من أصغر موظف لأكبر موظف ومن أصغر عامل لأكبر عامل «تمشية الأمور على الخطأ خير من وقوفها عند الصواب».

ورحم الله ابن الفرات.



الوحدة والتعدد

كان الشرق كفوئاً للغرب من الناحية الحربية والعلمية والاجتماعية في عهد الحروب الصليبية، بل كان الشرق يفوق الغرب في كل هذه النواحي، بدليل انتصار الشرق في هذه الحروب، وبدليل أن دعاة الغرب كانوا يحثون مواطنهم على الاستفادة من الشرق والاقباص من علمه ونظمه.

ثم جاء عصر النهضة الأوروبية، ومدته نحو قرن ونصف، من نصف القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن السادس عشر؛ فتطورت أوروبا تطوراً جديداً في كل مرافق الحياة: في الدين، في الأدب، في العلم، في الاجتماع؛ فكان عصر العلم، وعصر التجوال والاستكشاف، وعصر النقد الحر الجريء، وعصر الهدم والبناء، وعصر شعور الإنسان بذاته، والتحرر من قيود السلطات التي كانت تكبله، وعصر ظهور القوميات وظهور اللغات التي تعبر عن خوالج المشاعر القومية.

ومن ذلك الحين أخذ الغرب يتقدم شيئاً فشيئاً، والشرق واقف على ما كان عليه منذ الحروب الصليبية، بل تراجع إلى الوراء شيئاً فشيئاً بفساد حكامه وانتشار الجهل والفقر بين أبنائه.

وجاء زمان انقطعت فيه العلاقات بين الشرق والغرب، فلم يدرِ الشرق ما يصنع الغرب، ولا الغرب ما يصنع الشرق، سواء في ذلك العلاقات المالية، وعلاقات الحضارة والمدنية؛ فالغرب يتقدم ويتقدم، ولا علم للشرق بتقدمه، والشرق يتأخر ويتأخر، ولا علم للغرب بتأخره.

تقدمت الشعوب في الغرب، وتحرروا وردوا ذوي السلطان فيهم إلى حدودهم واتصلوا بالطبيعة واستخدموها لصالحهم، وأخرجوا بالعلم كنوز الأرض فائزوا، ومكنتهم الثراء من عيشة الترف والنعيم، كما مكنتهم العلم من أن يقلبوا النظام الحربي القديم ويغيروا أساليبه وآلانه ونظمه حسبما أرشد إليه العلم الحديث.

هذا في الغرب. أما الشرق فابتلى بحكام أكثرهم لا همّ له إلا نفسه؛ ثم وقف العلم

على ما كان عليه في العصور الوسطى، فلا علم إلا العلم الديني الذي حافظ على شكله وفقد روحه، ووقفت نظم الحروب على ما كانت عليه أيام الصليبيين، فلم تتقدم شيئاً، ولم تخترع شيئاً، وسبب الظلم والجهل الفقر المدقع لأهل البلاد، فالعيشة ضنك، والنفوس يائسة، والعقول مظلمة.

فأصبح العالم ينقسم إلى قسمين: غرب يمتاز بغناه وعلمه وسلاحه الجديد وحرية، وشرق بفقره وجهله وسلاحه القديم وأغلاله.

والشرق يظن أن موقفه من الغرب موقف آياته أيام الحروب الصليبية، والغرب يظن أن الشرق عظيم عظمته حين التقى به في الثغور الإسلامية.

ويأخذ الغرب في طريقه فيؤمّن بعظم الملاحة، ويجدّ في تنظيم الأساطيل، ويستخدم السفن في أهم الأعمال، ويمرن رجاله على التغلب على قوة المياه بشتى الأساليب، ويأخذ الشرق في سبيله فيغفل هذه كما أغفل تلك، ويضعف في البحر كما ضعف في البر.

وتؤدي عظمة الغرب البحرية إلى استكشاف الأقطار النائية والممالك البعيدة كأمريكا وغيرها، فيستغلها في بناء عظمته ومجده، ويأخذ من كنوزها ليزيد في غناه وقوته وسلطانه.

وما هو إلا أن يستكشف الشرق كما استكشف أمريكا، فقد رحل جماعات كبيرة من الأوربيين إلى الشرق في سائر الأقطار، ودرسوا شؤونهم وخبروا أحوالهم، فنكشفت لهم عن ضعف وفوضى وذلة وجهل وفقر بلغ النهاية؛ فاتصلوا بأهمهم يبنونهم باستكشافهم، فكان الغزو وكان الفتح وكان الاستعمار.

وكما استكشف الغرب الشرق ووقف على شؤونهم، استكشف الشرق الغرب ووقف على شؤونهم، ولكن شتان بين الاستكشافين وبين الشعورين؛ فاستكشاف الغرب للشرق كان من نوع العثور على الغنيمة، والفرح باللقطة، والفوز بالكنز، ومن نوع شعور القط بالفأر، والذئب بالحمل، والجائع بالمائدة الشهية؛ واستكشاف الشرق للغرب كان من نوع الأسير يقع في قبضة العدو، والساثر يصادفه قطاع الطريق، ومن نوع الفأر يرى سنوراً، والحمل يصادق ذئباً.

كان الغرب قد تطور، فكان فتحه للشرق فتحاً اقتصادياً وسياسياً وقومياً - أولاً - دينياً أخيراً. وكان الشرق لا يزال على آرائه الأولى، ففهم أن هذه الحرب حرب صليبية من جنس تلك التي شاهدها آباؤه في الشام، وأن انتصار أوروبا انتصار للنصرانية على الإسلام ليس

إلا، ولم يفهم المنازعة القومية والاقتصادية إلا أخيراً، لما رأى مثلاً «محمد علي» المسلم يحارب الدولة العثمانية المسلمة، وإنجلترا النصرانية تحارب فرنسا النصرانية، ورأى الممالك المتحدة ديناً، المختلفة قومية، تختلف وتتنازع وتحارب.



عند ذلك فقط أدرك الشرق أنه لا بد لنجاحه أن يقلد الغرب ويسايره في شؤونه، فلا بد أن يكون له سلاح كسلاحه، وعلم كعلمه، ونظام سياسي واقتصادي واجتماعي كنظامه، وأن يرقى بأوضاعه القديمة لنصل إلى الأوضاع الحديثة.

شعر المصريون والشاميون بهذا عند مجيء الحملة الفرنسية، وشعر المغاربة بذلك عند احتلال الفرنسيين للجزائر، وشعر العراقيون بذلك عندما بسط الإنجليز سلطانهم على بلادهم، وشعر الأتراك بذلك يوم تكالبت عليهم الدولة الأوروبية، وهكذا؛ ولكن كان أمامهم طريق واحد صحيح، هو أن يسلكوا نفس الطريق الذي سلكه الأوربيون، هو أن يعمدوا إلى نظمهم فيرقوها بحسب استطاعتهم وبحسب ما يسمح به الزمان، وأن يكون الرقي من جنس نمو الشجرة من داخلها ونمو الإنسان من نفسه؛ وهذا هو الذي حدث في أوروبا في عصر النهضة؛ فقد قامت الثورات على القديم في كل شيء، فأدخل التعديل عليه، وكلما تقدم الزمان وهضم التعديل أدخل عليه تعديل آخر، وانتقل به خطوة أخرى، حتى وصل إلى ما وصل إليه من رقي.

أما في الشرق فحدثت غلطة كبرى هي موضوع مقالتي هذا، لا نزال نتجرع غصصها إلى اليوم. ولا أمل في النجاح إلا بإصلاحها:

تلك هي أننا بدل أن نصلح القديم ونرقى به، تركنا القديم على قدمه وأنشأنا بجانبه جديداً، وجعلنا النوعين يسيران جنباً إلى جنب، يتصارعان ويتعاديان، ونحن نشرب المر من تعاديهما.

وكان سبب ذلك أن المصلحين خافوا من المحافظين، واتفقوا ثورتهم، ولم يكن لهم من القوة ما يفرضون معه إصلاحهم، فلجأوا إلى الطريق الآخر غير المستقيم، وهو ترك القديم وإنشاء الجديد.

كان في مصر كتاتيب للتعليم الابتدائي وأزهراً للتعليم العالي، وكان التعليم فيهما على الأساليب القديمة؛ فلما أريد الإصلاح كان خير طريق هو أن ترقى الكتاتيب، ويرقى الأزهر،

ويدخل عليهما ما تقتضيه حالة البلاد وتُعَدُّ وتوسع؛ كان هذا يضمن الوحدة العقلية والوحدة الثقافية، وهذا ما فعلته أوروبا في نهضتها؛ فقد رأت في مستهل القرن السابع عشر أنه لا بد من أن تكون للتعليم وحدة تتدرج في مراحل متعددة، فلا بد من ثقافة ابتدائية يشترك فيها كل أفراد الشعب، ثم تعلو وتتفرع. أما مصر فتركت الكتاتيب والأزهر على حالهما، وأنشئت بجانبها المدارس المدنية، تحذو حذو المدارس الأوروبية، فكان لنا من ذلك قديم وجديد يعيشان معاً.

وكان لدينا محاكم شرعية تحكم بين الناس في الخصومات، فكان الطريق الطبيعي للإصلاح أن ترقى نظمها ويوسع اختصاصها؛ ولكن تركت - كما ترك الأزهر - على حالها، وأنشئ بجانبها محاكم أهلية ومحاكم مختلطة تحذو في نظامها وأحكامها حذو أوروبا، وبذلك أصبح تعليمنا غير موحد، وقضاؤنا غير موحد.

حتى في النظم الاجتماعية ترك الفلاح على قدمه والقرية على نظامها، لم يدخل عليهما أي إصلاح، وأنشئت المدن الحديثة على النمط الأوروبي فكان لنا نوعان من الشعب متغلان عن بعضهما تمام العزلة، فلاح يرجع إلى توت عنخ آمون، وممَدَّن على آخر طراز أوروبي. وشأن البلاد الشرقية شأن مصر، جرت على هذا الوضع العقيم، وسارت على هذا النهج غير القويم.

نشأ من هذا الخطأ ضرر جسيم جداً، وهو عدم الوحدة، على عكس ما عليه الحال في الغرب؛ فبين الفلاح الإنجليزي والأرستقراطي الإنجليزي وحدة في طريق الملابس والمأكل ونظام الحياة، تختلف إلا باختلاف الصنف، وبين كل المتعلمين الإنجليز أو الفرنسيين أو الألمان وحدة عقلية في منهج التعليم وطرق البحث وطرق التفكير، لا يختلف في ذلك رجل الدين عن غيره؛ فرجل الدين يتعلم الطبيعة والكيمياء والحساب والجغرافيا على أحدث نظام، كما يتعلم المدني، ثم هذا يتخصص للدين، وهذا يتخصص للهندسة أو الطب. وطريقة بحث رجال الدين عندهم هي طريقة بحث الطبيعي أو الكيميائي، بل نرى من رجال الدين من تخصص للأثار القديمة واللغات القديمة، والتاريخ بكل فروعه، وهكذا.

أما الشرق الذي هو مصدر الوحدانية فمتعدد في كل شيء، وقد فقد الوحدة في كل شيء؛ فلا وحدة بين القروي والحضري، لا في ملبسه ولا في نظام أكله ولا في طرق معيشته! ولا وحدة بين المثقفين، فثقافة رجال الدين غير ثقافة الممدنين، ويبدأ التخصص في الدين من بدء التعلم. ولا وحدة بين قضاة المحاكم الشرعية والأهلية والمختلطة (حتى في

الكادر). ولا وحدة بين الجامعة المصرية والجامعة الأزهرية، ولا بين وزارة المعارف والأزهر، ولا بين المتجر القديم، والمتجر الحديث، ولا بين أي شيء وشيء؛ وفي هذا خطر كبير من الناحية الخلقية والاجتماعية نعاني متاعبه إلى الآن. فإذا نظرت إلى عقليات المتعلمين لم تجد فيها أساساً مشتركاً: عقلية الأزهرية غير عقلية المدني، وهما غير عقلية من تربي في مدارس إنجليزية، ومن تربي في مدارس فرنسية، وهذا هو سر الصراع الحادّ الدائم بينهم، ويظهر ذلك بأجلى مظاهره في المجالس التي تتكون من هذه العناصر المختلفة.

وإذا نظرت إلى أفراد الشعب وجدت الخلاف الكبير بين مظهر الريفي والحضري وعقليتهما ونوع معيشتهما، وقد جر هذا إلى سوء شعور كل منهما نحو الآخر.

ويطول بي القول لو عدت الأمثلة والمظاهر الدالة على ذلك.

ومرجع هذا كله - فيما أرى - إلى الخطأ الكبير الذي وقع فيه المصلحون عند تقبلهم المدنية الغربية؛ فبدل أن يرقوا الشعب تدريجاً من أساسه، تركوه على حاله، وأوجدوا نظاماً حديثة مستقلة.

ولا سبيل إلى العلاج إلا بإصلاح هذه الغلطة من أساسها، من توحيد التعليم، وتوحيد القضاء، وتوحيد الملابس، وتوحيد المعيشة الاجتماعية.

أوليس أولى الناس بالتوحيد من دينهم التوحيد؟



تضخم الشخصية

لا بد أنك تعلم أن من أمراض الجسم تضخم بعض أعضائه، كتضخم الكبد أو الطحال أو القلب، وإذ ذلك يختل توازنه، ويسبب التضخم من المتاعب والأمراض ما يعرفه الأطباء .

إن كان كذلك فهناك نوع من المرض النفسي شبيه بهذا المرض الجسدي، هو «تضخم الشخصية»، فتتمدد النفس وتتمدد حتى قد تشمل الكون بأسره .

وكما أن الجسم قد يصاب أحياناً بالتضخم العام، فتنتفخ كل أجزائه، وتنتضخ كل أعضائه، فيكون الطول المفرط في كل نواحيه، أو السمن المفرط في كل أجزائه، وقد يصاب أحياناً أخرى بالتضخم الخاص، فتضخم الكبد، وكل أجزاء الجسم الأخرى محتفظة بحجمها الطبيعي، كذلك التضخم النفسي .

قد يكون هناك تضخم نفسي نوعي، وباقي الشخصية سليم لم يصب بأذى ولم يمرض بتضخم، فهناك من تضخمت شخصيته في شعوره بجماله، فهو يرى في نفسه أنه قسيم وسيم، قد أفرغ في قالب الجمال، وطبع بطابع الحسن، وأنه ممشوق القذ رشيق القوام، لا يقع الطرف على أجمل منه صورة، ولا تفتح العين على أتم منه حسناً!

قد جُنْ بهذه العقيدة جنوناً، فهو يديم النظر في المرأة، وهو يتأقن إلى أقصى حد في ملبسه وفي مشيته وفي حركته؛ إن كان رجلاً فهو خليق أن يصرع أجمل امرأة، وأن يوقعها في شبابه، وبذلك ينظرته؛ وإن كانت امرأة فهي جديرة أن تتزوج أحسن رجل، وأن يكون فرستها أي عظيم!

تتضخم هذه الناحية من شخصيته أو شخصيتها فتكون محورَ الحياة ومركزَ التفكير، ومصدر الأعمال، وباعت السلوك؛ حياته كلها حول التفكير في جماله، وحديثه كله حول من وقع في شبابه ومن أسره بحسنه، وملابسه وكيف يشتريها وكيف يخطبها، وأماله في الزواج، ومن يصلح من العطاء لمصاهرته، وهو يغشى المجامع الأرستقراطية ليبهر الناس بحسنه، ويروعهم برؤائه، ويفتنهم بجماله، وهو يلتفت ويتحرك، وينظر بقوانين دونها قوانين الهندسة المعقدة والجاذبية المركبة!

هو مجنون جنوناً فرعياً بجماله فحسب، وفيما عدا ذلك عاقل كل العقل، حكيم كل الحكمة، غاية الأمر أن جنونه بجماله لم يسمح له بالتفكير فيما عداه إلا بقدر ضئيل جداً.



وهذا آخر قد جن جنوناً فرعياً في عقيدته بكفايته العقلية أو الفنية أو الإدارية، فهو يرى أن قطب أهل العلم وعميدهم وإمامهم، رأيه مَقْطَع الحق، ومَفْصِل الصواب، قد استبطن دخائل العلم، واستجلى غوامضه، وخضع العلم بأسراره، فلم يمتحها إلا له، ولم يقفها إلا عليه؛ وهو في جيله نسيحٌ وحده، وإمام عصره، ولولاه لغاب نجم العلم وخبا ضوءه؛ وهو وحده نصير الحق، ورافع راية الصواب، ولولاه لعاش الناس في ظلام دامس، وضلال مطبق، وويل للناس إذا هداً صوته أو خرج روحه!

أو هو في فنه أطرب من سجع الحمام، وأحسن من الدر في النظام، ألفاظه العذب الزلال أو أرق، ومعانيه السحر الحلال أو أدق. يستطيع بقلمه أن يقيم حكومة ويسقط حكومة، ويرفع الوضيع، ويخفض الرفيع؛ ويشير الشعب ويوجهه حيث أراد. القادة تملقه؛ لأنها تتركز على سن قلمه، والحكومات تهابه؛ لأنها نخشى معرفة لسانه، تتناقل الألسنة في الشرق والغرب كلماته، ويحل العالم معضلاته!

أو هو في إدارته سياسي حازم، صادق العزم، ثابت العقد، إذا قصد أمراً عرف كيف يبتغي له أسبابه، ويتوخى وجوه نجاحه. الحكومات كلها فاشلة؛ لأنها لم تستند عليه، والشعب مغفل؛ لأنه لم يوله قيادته، ولا يصلح أمر أمته إلا إذا أسندت إليه رياسة وزارتها؛ فهو وحده القدير على أن يضع برامج الإصلاح، ويعرف كيف ينفذها؛ وسوف تمر السنون تلو السنين وأحوال الشعب في منتهى السوء حتى يلتفتوا إليه ويعولوا عليه!

ثم تراه - فيما عدا جنونه الفرعي أو تضخمه الجانبي - عاقلاً فيما يعرض له، حكيماً فيما يتصرف فيه، فهو في المسائل المالية ناجح دقيق، وهو في دراسته وقراءته وكتابه ذكي نبيه، وهو في شؤون أسرته خبير بصير؛ وعلى الجملة إذا أنت لم تمس ناحية جنوه أمنت له واطمأنت إليه وأحسنت تقديره. أما إن أنت قاربت موضع الخطر منه سمعت سخفاً يثير عجبك، ويستخرج ضحكك، وتقع في حيرة من أمره، في جنونه وعقله، وحكمته وسفهه، وكياسه وحمقه!

والحق أن لا عجب، فقد يصح القلب وتتضخم الكبد، ويصح الرأس ويعرض القلب.



وهناك نوع من التضخم الكلي في الشخصية كالتضخم الكلي في الجسم، فيرى صاحبها أنه مركز العالم وما عداه ليس إلا نطفاً على المحيط، هو في كل شيء أوحده عصره وفريد زمانه، وتميّز عن النظراء وترفع عن الأشكال، لا يقع النظر على مثله، ولا يبلغ في الوجود أحد مبلّغه، وهو في شكله أجمل مخلوق، وهو في عقله أكمل من في الوجود، وهو في أخلاقه لا يبارى، وفي تصريفه للأمور لا يُجَارَى، وفي إدارته وحزمه وعزمه ونبيله وفضله أسبق الناس غير مدافع، وأفضلهم غير معارض. ما في الدنيا من محامد فهو مصدره والموحي به والمشير على الزعماء بالأخذ به، والمفضل عليهم بسلك سبيله. وما في الدنيا من نقص فلان الناس لم يأخذوا فيه برأيه ولم يُصغوا فيه إلى نصحه. وما في العالم من مشكلات ومعضلات فلان العلماء لم يستفتوه في حلها ولم يستمعوا به في حل الغازها. العالم مخلوق له، والشمس والقمر والنجوم تنير من أجله، والأرض تنبت خير ما عندها لمتعته، والبحر يضحك لطلعه، والرياض تزهر لسواد عينه؛ وعلى الجملة فكل شيء منه وبه وله، ولولا إثارة من تواضع لَحَشَرَ الناس، ونادى الناس قاتلاً: أنا ربكم الأعلى، ولطالب الناس بعبادته. وفرض عليهم شعائر الخضوع لعظمته.



ثم قد يظهر مرض «تضخم الشخصية» في بعض الأزمان في شكل وبائي كما تظهر الحمى وبعض الأمراض الأخرى في شكل وبائي أيضاً، كالذي نرى في كثير من شبابنا؛ فهم في المدارس الثانوية والعالية قد تضخمت شخصيتهم حتى «ضمرت» بجانبها شخصية المعلم والناظر والوزارة، فهم الذين يقررون أن يدخلوا الدرس أو لا يدخلوا، وأن توقع عليهم عقوبة على ذلك أو لا توقع، وإذا دخلوا الدرس فهم الذين يقررون ما لا يدرس وما لا يدرس، وقد يقررون أن مزاجهم اللطيف ليس مستعداً لسماع درس في القواعد السخيفة، ولا التطبيقات المستممة، ولا المطالعة السمجة، ولا البلاغة الهزيلة؛ وإنما أمرجتهم مستعدة فقط لنوادير مضحكة و«نكت» لاذعة وقصص مسلية، فإن شاء مدرّسهم أن ينزل على حكمهم وإلا فالإضراب، وله تمام الحرية في الاختيار.

وكما نرى في كثير من شبابنا عند بدء توليهم عملاً، فتتضخم شخصيتهم حتى «تضمّر» بجانبها شخصية رؤسائهم؛ فهم لا بد أن يختاروا العمل الرئيسي بقطع النظر عن المران

والسن والأقدمية، ولا بد أن يكون لهم مكتب رئيسي يتناسب وعملهم الرئيسي، ولا بد أن يأمر المرؤوس الشاب ويسمع الرئيس الشيخ.

وكان تضخم الشخصية عند شباب الجيل الحاضر «رد فعل» لظهور شخصيتهم في الجيل الماضي، فقد كانوا آلات تتحرك و«عساكر شطرنج» في يد الملاعب.

وقد يكون سبب ذلك السياسيين استغلوا قوتهم وأشعلوا عواطفهم، وأسمعهم دائماً نغمة الإعجاب ونغمة الحقوق، ولم يُسمعهم أبداً نغمة العقاب ولا نغمة الواجبات، وما زالوا ينفخون فيهم حتى تضخموا؛ وأياً ما كان فليس المقام مقام تحليل للأسباب، ولكن تسجيل للأعراض.



تضخم الشخصية مرض يُخل توازن النفس كما يخل تضخم عضو من أعضاء الجسم توازنه، ويمتص صاحبه من رؤية الحقائق كما هي في الخارج، بل يراها كما يمليه تضخم شخصيته، وكما يمليه جنونه بنفسه، فما اتفق وهذا الجنون فخير والا فشر؛ خير الناس في نظره من سايره في عقيدته وأشعل نار جنونه، وخير الآراء عنده ما غذى شعوره بالعظمة، وإحساسه بالنبوغ؛ وأشهى الحديث إليه ما دار حول كماله هو ونقص غيره، وعبقريته هو وسخف من عداه!

وصحة الشخصية تقتضي كمال التوازن فلا يطفى جانب من شخصيته على جانب، ولا تطفى شخصيته على شخصيات الناس، وإذ ذاك يستطيع أن يقدر تقديراً صحيحاً من هو في نفسه، ومن هو في بيئته، ومن هو في عالمه؛ فلا تضخم ولا ضمور، ولا تطفيف في المكيال ولا بخس في الميزان، ثقة بالنفس في غير مغالاة، ووضعها موضعها من غير تحقير.

وكان الطبيعي أن ننظر إلى هؤلاء الذين تضخمت شخصيتهم نظرة عطف ورحمة، كنظرنا إلى من تضخم قلبه أو كبده أو تضخم كله، ولكننا نرى في عالم تضخم الشخصيات مناظر متناقضة وأشكلاً متباينة!

نرى ممن أصيبوا بتضخم الشخصية أصبحوا سخرية قومهم، وملهاة صحبهم، اتخذوا جنونهم جعابتهم، وأحاديثهم عن أنفسهم هزاهم وموضع عبثهم؛ ولكن بجانب ذلك نرى بعض من أصيبوا بهذا المرض قد تفاعل تضخم شخصيتهم مع أحداث زمانهم، فرفعهم هذا التفاعل إلى أرفع مكان في قومهم، وأحلهم محل القادة فيهم، وموضع الأمر والنهي منهم،

وصاحب السيطرة والسلطان عليهم، وأصبح من يهزأ بتضخم شخصيتهم خاضعاً تابعاً سميماً مطيعاً!.

وعلى الجملة نرى هذا سخريه قومه لتضخم شخصيته، وهذا معبود قومه لتضخم شخصيته، فهل هذا خبط عشواء كما قال زهير في المنايا [من الطويل]:

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبِطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِيبُ

تُجِيبُهُ، وَمَنْ تُخْطِئُ يُعَمِّرُ فَيَهْرَمُ⁽¹⁾

أو هو قانون محكم ولكنه معقد، ومطّرد ولكنه غامض؟

ذلك ما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.



(1) ديوانه ص 29.

المسلمون سبب من أسباب الحرب العالمية

للحرب أسباب عدة يستطيع أن يحصيها السياسي والاقتصادي، ولكني أرى أن من أهم أسبابها المسلمين.

ذلك أنهم أصبحوا في العصر الحديث «غنيمة أوروبا» تنقسمهم وتنتزعهم، ويُرَضِي بعضها بعضاً على حسابهم، فإذا ثارت مشكلة بين دولة ودولة، فقد يكون الحل الوحيد للخروج من هذا المأزق أن تطلق كل منهما يد الأخرى في بلد من بلاد المسلمين تفعل فيه ما تشاء.

وكان لإنجلترا وفرنسا أكبر نصيب من هذه الغنيمة، فكانت مصر والسودان والهند - مثلاً - من حظ إنجلترا، وتونس والجزائر ومراكش من حظ فرنسا.

ولما وضعت الحرب العظمى أوزارها، كان من أعمال مؤتمر فرساي توزيع الغنيمة أيضاً على أوروبا، فأخذ الإنجليز فلسطين والعراق، واستولى الفرنسيون على ساحل سوريا.

هذا عدا ما في أيدي إنجلترا وفرنسا من ممالك إسلامية صغيرة يطول عددها، وما في أيديها من دول إسلامية أخرى تستغل ظاهراً وتأنر بأمرها باطناً.

نظرت الدول الكبرى الأخرى كالألمانيا وإيطاليا، فرأت أن هذه الغنيمة لم توزع توزيعاً عادلاً، فليس لإيطاليا إلا طرابلس وبرقة، وليس لألمانيا شيء يذكر، وليس لأسبانيا إلا سبتة والمنطقة الخليفية في مراكش؛ فحز ذلك في نفوس من لم ينالوا حظاً كبيراً من الغنيمة، وثاروا يطلبون المزيد.

كان هذا كله مصدر قلق واضطراب من ناحيتين: من ناحية المسلمين أنفسهم، ومن ناحية دول أوروبا بعضها وبعض.

فبعد الحرب الأخيرة شعر المسلمون بأنهم غنيمة لغيرهم، فتحركوا يطلبون أن يكونوا لأنفسهم، فثارت مصر، وثار العراق، وثار سوريا وفلسطين، وثار تونس والمغرب الأقصى، وبذلت إنجلترا وفرنسا في هذه الثورات مجهوداً كبيراً في إخضاع الثورات أحياناً، والتسليم ببعض حقوق الثائرين أحياناً، على أن الرواية لم تتم فصلاً.

ومن ناحية أوروبا قلقت إيطاليا وألمانيا وإسبانيا، لأنها لم تربح ما ربحه غيرها، وزاد في قلقها واضطرابها أنها أنفقت على الحرب ما لا يحصى كثرة، فكان ما أنفقت في الحروب يقابله نقص في سعادة الأهلين ورخائهم، ورأوا أن غنائم الإنجليز والفرنسيين من المسلمين ونحوهم تسد شيئاً غير قليل من نفقاتهم، أما هم فليس لهم موارد كموارد فرنسا وإنجلترا تسد النقص، وتنظي العجز، فثاروا وقلقوا واضطربوا ونادوا بالأَمْغَدَى من أحد أمرين: إما توزيع الغنائم توزيعاً عادلاً بحسب القوة وبحسب السكان وبحسب الكفاية، وإما الحرب لتحقيق هذا المطلب.

لذلك كان المسلمون من حيث هم غنيمة سبياً من أسباب الحرب.

تجلت هذه الحقيقة في سلسلة الحروب في القرن الماضي، وفيما عقد بعدها من معاهدات وتجلت في معاهدة فرساي بعد الحرب العظمى، إذ كان يشتمل جزء من موادها على توزيع الغنائم.



فعلى الذين ينشدون السلام ويحثون عن وسائله أن يضعوا هذا في حسابهم.

إنني أرى أن خير وسيلة لدفع هذا الخطر من هذه الوجهة أمران: أحدهما في يد المسلمين والآخر في يد الأوروبيين.

أما الذي في يد المسلمين فأن يفهموا أنهم الآن غنيمة، خيرهم لغيرهم لا لأنفسهم، وأنهم مزرعة ليس لهم فيها إلا العمل، أما الثمرة فلغيرهم أطايبها ولهم فئاتها، وأنهم بهذا الوضع كانوا شرّاً على أنفسهم وشرّاً على العالم، شرّاً على أنفسهم، فليسوا يعيشون عيشة سعيدة، ولا شبه سعيدة، وشرّاً على العالم؛ لأنهم كانوا سبياً من أسباب حروبه الطاحنة، إذ لو لم تكن غنيمة فقيم القتال؟ وإذا لم يكن شيء متنازع عليه فلمّ النزاع؟

لا بد أن يفهموا أن الخير لهم وللعالم أن يكونوا ملاًكاً ولا مزارعين، وأن يحصنوا ملكهم بكل ما يحصن به المالك الأوروبي أرضه.

إنه يحصنها بالقوة في كل شكل من أشكالها؛ يحصنها بقوة السلاح وقوة العلم وبقوة الخلق، يحصنها باحتقار الشهوات الفردية في سبيل المصلحة العامة، يحصنها بالتشريع العادل يضمن حقوق الأفراد وحقوق الأمة، فلا بد له أن يسير على هذا النهج.

إن العالم - الآن - لا يحتمل مدينتين مختلفتي الشكل مختلفتي العنصر، إنه لا يحتمل

مدنية قوامها القوة، وبجانبيها مدنية أخرى ترى أن خير أخلاقها التواضع، وخير آدابها الفناعة، وخير تعاليمها الاستسلام. إن ذلك إن حدث ازدرت الأولى الثانية وعدتها لقمة سائفة وأكلة هنيئة، ولم تسمح لها بالوجود مستقلة، بل نشرت عليها ظلها، ولقتها بنقابها؛ لأن الشمس لا تزيد أن تستطع إلا عليها.

لا خيار للمسلمين في نوع المدنية، فإن ذلك قد كان قبل أن يصير العالم وحدة تقطعه الموجة الكهربائية في لحظة، ويتصل بعضه ببعض في لمحة؛ فخير لهم ألا يضيعوا الوقت في التردد، وخير لهم أن يرسموا طريق السير في سرعة، ثم يسيروا على هدى. وليس طريق السير إلا الطريق الذي سار فيه الأوروبيون، فإن خالفوه في شي فهو تعلمهم من غلطات من قبلهم وتجنب زللهم. وليفهموا جيداً أنهم جزء من العالم الخاضع لقوانين واحدة ومدنية واحدة، لا وحدة مستقلة يرسمون لها ما يشاؤون، وأن العالم السريع في سيره المتدفق في تياره لا يحتمل وقفهم، ولا يعبأ بتردهم.

لا أريد من ذلك ألا تكون لهم شخصية، ولكن شخصية كشخصية الإنجليز بجانب الفرنسيين، أو اليابان بجانب الأمريكيين؛ فهذه الشخصيات على اختلاف أنواعها تخضع لمدنية واحدة ذات عناصر أساسية متحدة.

لا أمل لهم - وقد استضعفوا جميعاً - إلا أن يتقوا جميعاً، ثم تكون بينهم روابط قوية كالروابط التي بين الأمم الأوروبية المتحالفة. وقد تجلّى بدء هذه الحركة في مثل تناصر الدول العربية في الدفاع عن فلسطين، فليكن هذا بدء خطة ترمي إلى التعاون والتناصر تزيدها الأيام قوة، والأحداث عظمة، والنواب اعتصاماً.

أما الذي في يد الأوروبيين فهو أنهم جروا في سياستهم للعالم الإسلامي أيضاً على أنه غنيمة، وعلى هذا الأساس وضعوا كل خططهم الاقتصادية والسياسية والعلمية؛ فأخصبوا الأرض وأجدبوا العقول؛ لأن تحسين الأرض لهم وتحسين العقول عليهم، وأضعفوا القوة الحربية لهذه الأمم خوفاً من أن تقوم يوماً ما في وجوههم، وأضعفوا حركة التعليم؛ لأن المثقفين ثقافة عالية شر عليهم، وأفسدوهم سياسياً فضربوا بعضهم ببعض حتى لا يلتفتوا إليهم، ومنحوا خير المناصب لمن رضي لنفسه أن يكون إمعة، ونحو ذلك من وجوه لا عداد لها؛ فكانت نتيجة ذلك ضعف الغنيمة ضعفاً قاسياً.

فهل كان هذا النظر في مصلحة أحد؟ أظن لا. وأظن أنه لم يكن في مصلحة المسلمين ولا مصلحة الأوروبيين أنفسهم؛ فأما أنه ليس من مصلحة المسلمين فأمر بديهي لا يحتاج إلى

بيان، وأما أنه ليس في مصلحة أوروبا، فأظن أن ما يكسبونه من الغنائم لا يوازي ما يضيعونه في الحروب عليهم إنهم كأصحاب القضايا الذين ينفقون للمحامين والمحاكم أضعاف ما يربحون إذا حكم لهم. ما قيمة استعمارهم إذا كانت سلسلة حياتهم كساقية جحا تملأ من البحر وتصب في البحر؟ بل ما قيمة استعمارهم إذا كان تاريخ حياتهم جمعاً وادخاراً من الغنائم والأنفس والأموال، ثم القذف بها في أتون كبير يأتي عليها جميعاً؟ وهي إذا انتهت من تمثيل الرواية بدأت تمثلها من جديد؟

بل ما قيمة ملايين من الجنهيات تأخذها من الغنائم كل عام لتنفقها أو أكثر منها للدفاع عنها؟ أليس سفهاً أن يتفق المالي للمحافظة على رأس المال أكثر من رأس المال؟

أين غاب عن عقلائهم ومفكرهم وفلاسفتهم أن هناك ضرورياً من الانتفاع غير ضروب الاستغلال وإضعاف المستغل؟ هناك ضرب خير من الاستغلال وهو التعاون، هو ألا يعدوا العالم الإسلامي غنيمة، ولكن يعدونه زميلاً أو أخاً صغيراً يقوونه في ماله ويقوونه في عقله ويقوونه في سياسته، فإذا هو عون لهم، وإذا هو مصدر منفعة، وإذا هو عميل عاقل خير لهم من عبد جاهل.

إن هذا النوع من السياسة التي أنشدها يزيل سبباً من أسباب ما بين الدول الأوروبية من إحن وأحقاد تستنزف دماءهم وأموالهم وتؤخر مدنيتهم.

قد كان يكفي داعياً لأوروبا أن تنظر هذا النظر السليم، داعي الإنسانية، وأن العالم بعد أن صار وحدة لا يحق لبعض أعضائه أن يعيش على حساب عضو آخر، ولا أن يقوى هو على حساب إضعاف عضو آخر.

فإذا لم يكن كافياً فليدع إليه ما ترى أوروبا فيه نفسها، مما تجر عليها «نظرية الغنيمة» من أسوأ أثر وأوخم عاقبة.

وأظن أن قد بدأ الساسة الأوروبيون يدركون هذا أخيراً، بدليل ما صنع الإنجليز في مصر والعراق، وإدراكهم خطأهم السابق في سياسة الإضعاف. فهل يخطون ويخطو غيرهم من الأمم المنتفعة بالغنيمة خطوات أخرى أوسع وأرقى؟ لا بد لتحقيق ذلك من تفاعل بين قوة الشرق وعقلية الغرب.



تراجم الرجال في الأدب العربي

تشغل تراجم الرجال في آداب اللغة العربية آئين مكان، وتستغرق أكبر حيز. بل لا نبالغ إذا قلنا إن ما نسميه اليوم «أدب اللغة» كان يدور حول تراجم الرجال من أدباء وشعراء وعلماء، وذكر شيء من أجود ما قالوا؛ فأقدم كتب الأدب كالأغاني إنما بنى على الأصوات المختارة، وتدرج منها إلى ذكر الأدباء وترجمة حياتهم، وأهم ما عرض لهم.

وأكثر الذي نعرفه من ضروب التأليف القديم في الأدب نوعان: نوع أسس على تراجم الرجال كالأغاني، ومعجم الأدباء، وطبقات الشعراء، وبيتمة الدهر، ونوع أسس على المختار من المنظوم والمثثور، كالذي ذهب إليه الجاحظ في البيان والتبيين، والكامل للمبرد، والعقد الفريد لابن عبد ربه. فأما نظرة عامة في الأدب عامة، أو فرع من فروع الأدب - كالشعر والخطابة - وتحليله تحليلاً عميقاً مفصلاً، فذلك ضرب لا نعلم أن الأقدمين وصلوا إليه. والحق أنهم تركوا لنا شيئاً غفلاً يصح أن يستفاد منه بمهارة الصنعة، وإجادة الفن، ولم يخلفوا لنا شيئاً ناضجاً يحسن الوقوف عنده.

والسبب في أن الأقدمين سلكوا هذين الطريقتين اللذين أشرنا إليهما أنهما أسهل الطرق على المؤلف؛ فهو في ترجمة الرجل يذكر تاريخ ولادته، وبعض حكايات رويته، وحوادث عرضت، ثم تاريخ وفاته، وبهذا ينتهي الفصل. وفي الطريقة الثانية يختار ما نثر في الكتب من النوع الأول وأمثالها، ثم يربط بينها برباط قوي أو ضعيف، فتتكون من ذلك مجموعة يصوغ لها اسماً كالبيان والتبيين، والكامل، والأمال؛ وكلا الضربين نوع من التأليف الساذج، وأول درجة في سلم التأليف؛ ولم يصل البحث في أوروبا إلى هذا النوع من التأليف الذي يحلل ويستقصي ويلقي بالنظرة العامة تستغرق الموضوع من جميع جهاته إلا في العصور الحديثة.

وفي هذا العيب نفسه وقعت كتب التاريخ العربية، فهي إما دائرة حول السنين، يُذكر في كل سنة ما حدث، أو حول الملوك وولاتهم يذكرون ما حديث لهم وفي أيامهم؛ فأما النظرة العامة إلى الموضوع، والإحاطة به وتحليله وتعليقه، فدرجة لم يصل إليها مؤرخونا.

ولنعد الآن إلى ما نحن بصده من تراجم الرجال، فالذي يظهر لنا أن الباعث الأول على ترجمة الرجال - في الإسلام - كان باعثاً دينياً، وذلك من وجهين: الأول: أن المسلمين في أثناء جمعهم للحديث رأوا منه قسماً كبيراً يتعلق بحياة النبي (ﷺ) وعزواته، وحوادث تتعلق بكبار الصحابة كأبي بكر وعمر وحروبهما وفتوحاتهما، فكان ذلك أساساً لوضع كتب السير؛ وقد رووا أن أول من ألف في سيرة رسول الله (ﷺ) عروة بن الزبير بن العوام (23 - 94هـ)، وأبان بن عثمان بن عفان (22-105هـ)، فكان عملهما في وضع سيرة الرسول أساساً لوضع سيرة غيره من كبار الصحابة، ثم تلاحق الأمر واتسع. الثاني أن علماء المسلمين لما هالتهم كثرة ما وضع كذباً على رسول الله (ﷺ) من الأحاديث لجأوا إلى وسائل يعرفون بها صحيح الحديث من ضعيفه، وكان من هذه الوسائل تشريح رجال الحديث من الصحابة والتابعين، ونقدمهم وتعديلهم وتجريحهم، فتكوّن من ذلك مجموعات من تراجم الرجال وسيروهم وشيء مما حدث لهم، ليستفاد منه صدقهم أو كذبهم. ثم جاء رجال الأدب فقلدوا المحدثين وحذوا حذوهم، وبنوا أدبهم على هذه التراجم التي أحكموا تقليدها.

ودليلنا على أن الأدياء قلدوا المحدثين، أن المحدثين كانوا أسبق إلى هذا العمل تاريخاً؛ ففي العهد الأموي نرى عروة وأباناً يكتبان سيرة النبي، ونرى أحاديث قيلت في جرح الرجال وتعديلهم، ونرى في صدر الدولة العباسية شعبة بن الحجاج ويحيى بن سعيد الفغان يؤلفان الكتب في نقد المحدثين وبيان صادقهم من كاذبهم؛ مع أننا لا نعلم في هذا العصر كتاباً أدبياً يصح أن يقال إن موضوعه تراجم رجال الأدب.

بل نرى من أقوى الأدلة على ذلك أن الضبغة التي اصطفت بها كتب التراجم الأدبية صبغة محدثين أكثر منها صبغة أدياء، خصوصاً ما ألف منها أيام سطوة المحدثين ككتاب الأغاني، فإنك ترى فيه الإسناد على نمط إسناد المحدثين والتعبير في كثير من الأحيان تعبير حديث. وذلك كقوله: «أخبرني الحسين بن يحيى عن حماد عن أبيه عن أبي عبيدة، قال: بلغني أن هذا البيت لا يذهب العرف بين الله والناس» في التوراة... قال إسحق؛ وذكر عبدالله بن مروان عن أيوب بن عثمان الدمشقي عن عثمان بن عائشة، قال: سمع «كعب الحبر» رجلاً يشد بيت الحطية [من البسيط]:

مَنْ يَفْعَلِ الْحَيْبَرَ لَا يَغْدَمُ جَوَازِيَهُ لَا يَدْخَبُ الْعُرْفَ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ⁽¹⁾

فقال: والذي نفسي بيده إن هذا البيت لمكتوب في التوراة. قال إسحق قال العمري:

(1) ديوانه ص 109.

والذي صح عندنا في التوراة «لا يذهب العرف بين الله والعباد»⁽¹⁾.

فلعلك ترى معي أنك - وأنت تقرأ هذا - كأنك تقرأ قطعة من أحاديث البخاري.

ومن أكبر المظاهر التي تأثرت بها كتب تراجم الأدباء بكتب المحدثين احتجاب شخصية المؤلف. تقرأ في الأغاني فينمرك بروايات عن الرجل وأحاديثه ووقائمه وأدبه وشعره، ولكن قل أن نظفر منه بكلام له، أو نقد لشعره، أو تعليق على حادثة له، أو نحو ذلك، ويظهر لي أن هذا أيضاً أثر من آثار نمط المحدثين، فقد حصروا أنفسهم في دائرة النقل، نقل ما حدثوا به ونقل ما بلغهم عن الرجل، وذلك إن جاز في الحديث - ومجال القول ضيق؛ لأن المحدث لا يهيمه من المترجم له إلا ما يدل على صدقه أو كذبه، وتوجيهه أو عدالته - فما كان يجوز في الأدب ومجال القول ذو سعة، وشخصية الأديب في النقد والتحليل، وبيان المحاسن والمساوي، وموضع الحسن أو القبح، لها القيمة الكبرى في الفن الأدبي. ولكن هو التقليد للمحدثين نزع بهم هذا المنزع، وليس هذا مقصوداً على كتب التراجم، بل هو - أيضاً - في أصول كتب الأدب المؤلفة في ذلك العصر؛ فإذا قرأت في البيان والتبيين أو عيون الأخبار لابن قتيبة، لم تجد للمؤلف شخصية بارزة، مع قدرتهما الفائقة وما لهما من بسطة في العلم والأدب. ولو أحصيت ما للجاحظ في البيان والتبيين لم تجد له ربع الكتاب ولا خمسه، وإنما له الاختيار والجمع، شأن المحدثين في الحديث. وكذلك الشأن في عيون الأخبار والأغاني وغيرهما.

ولعل في هذا ما يكفي لإثبات أن الأدباء كانوا مقلدين للمحدثين في وضعهم للتراجم.

على كل حال كان لنا تراجم للرجال نحوها فيها مناحي مختلفة؛ فمنهم من ترجم لكل شخص ممتاز بأي نوع من أنواع المميزات، كما فعل ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، فقد ترجم لكل عين، وكما يقول هو «الأولي النباهة»، ولم يستثنِ إلا الصحابة والتابعين والخلفاء، فترجم للمالي والفقير والمنتصف والشاعر والأديب والنحوي واللغوي والوالي والمشعوذ. ومنهم من اقتصر على طائفة خاصة كما فعل ياقوت في «معجم الأدباء»، فقد ترجم فيه للأدباء خاصة، وكما فعل ابن قتيبة وابن سلام في «طبقات الشعراء»، وكما فعل السيوطي في «بغية الوعاة في تراجم النحاة». ومنهم من اقتصر على تراجم الأدباء في عصر خاص كما فعل الثعالبي في كتابه «يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر»... إلخ.

(1) الأغاني 51، ج 2.

والآن نعرض لمسألة هامة وهي: هل وثى هؤلاء المترجمون بالغرض الذي قصدوا إليه؟ قبل ذلك يجب أن نبحث متى تكون ترجمة الحياة جيدة وافية بالغرض؟

المترجم «واصف» لمن يترجمه، والواصف ينبغي أن يُخرج بقلمه ولغته ما يخرج الرسام بريشته، بل للقلم جمال أوسع من الريشة، فالقلم يستطيع أن يتغلغل إلى المعنويات من أخلاق وعقلية ومشاعر وصفات نفسية، على حين أن الريشة لا تستطيع أن تصل إلى شيء كثير من ذلك؛ نعم إن القلم يلاقي من الصعوبة ما لا تجده الريشة، فإن الريشة مرنة مطواع أمامها ماديّات ذات مقاييس خاصة ونسب معينة يسهل على المصور أن يراعيها، ولكن الكاتب يعاني بقلمه في إخراج الصورة كاملة منسقة أكبر العناء. يجب أن يكون الواصف من دقة الحس وبقظة العقل وحسن التقدير لما يهم وما لا يهم ولطف الذوق والقدرة على الإبانة بحيث يستطيع أن يصف لك الشخص الموصوف كأنك تراه، بل أكثر من أن تراه؛ فهو يريك من المعنويات ما لا يرى، تريك الصورة الشيء دفعة واحدة فتستطيع أن ترى النسب بين أجزائها، وتدرك الجمال التركيبي كما تدرك الجمال الإفرادي، والكاتب الماهر يسلسل بين أقواله ويجملها بالمنطق الصحيح والأسلوب الأخاذ، فيسرق منك نفسك، فلا تنتبه إلا وقد وعيت صورة الموصوف كاملة. يرى الواصف الشخص فيدرسه ويخبره ثم يجمع حوله كل ما يهمه، ويمخصه حتى إذا اجتمعت له في ذهنه صورة كاملة متناسقة تؤلف وحدة استطاع أن يبرزها بقلمه فيشرك غيره في رؤية ما يرى. فإن كان الواصف لم يدرك أصل الموصوف، جمع أخباره وحوادثه وقصصه وامتحنها بكل ما اخترع «البحث» من وسائل للامتحان، ثم كان شأنه معها شأن سابقها.

وهناك نوعان من التراجم يصح أن نسميها تراجم خارجية وتراجم ذاتية، ونعني بالأولى تراجم يقتصر فيها المترجم على وصف المترجم له بذكر الحقائق الخارجية والوقائع التي حدثت للمترجم من غير أن يشوبها المترجم بشيء من أفكاره ومشاعره. والترجمة من هذا النوع ليست إلا ثبّتاً للحقائق، وهي بالمؤرخ أشبه. أما النوع الثاني فتراجم يذكر فيها المترجم ما وصل إليه من حقائق ويحللها، ثم يتبعها برأيه في المترجم إما دفاعاً عنه أو هجومياً عليه، إما نقداً وذكماً وإما مدحاً وتقريظاً، إما استحساناً للمأثور من أقواله وآرائه أو استهجاناً، وهذا النوع بالأدب أليق.

وليس يترجم من الرجال إلا من كانت له ناحية من نواحي النبوغ كالسياسة أو الأدب أو اللغة أو النحو أو الخلق أو العلم؛ فواجب المترجم أن يدلنا على موضع نبوغ من يترجمه

ويعطيه أكبر عنايته، ويجعل القارئ يكاد يلمسه بيده، فإن هو قصر في ذلك فقد قصر في أهم ركن للترجمة.

إذا نحن نظرنا - في ضوء هذه القواعد التي ذكرناها - إلى كتب التراجم العربية وجدناها على اختلاف أنواعها معيبة من جملة وجوه، وهي في هذه العيوب تختلف شدة وضعفاً، فأظهر عيب فيها أنها لم تسلك طريق البحث العلمي؛ فقد وضعت فيها الأساطير والخرافات بجانب الحقائق من غير تمحيص، وأكثر ما يكون ذلك في تراجم رجال الدين والتصوف، فعندهم يفقد المترجم ملكة النقد، ويسلم بكل ما حكى له.

أضف إلى ذلك أن المترجم يكثر من ذكر الأقوال المختلفة، ويتركها على عواهنها من غير أن يبذل جهداً في تحقيقها، والخروج منها بنتيجة يرضاها؛ فتقرأ مثلاً في ابن خلكان قولاً يقول: إن أبا تمام الشاعر المشهور من قبيلة طئى، وقولاً يقول: إن أباه كان نصرانياً من أهل جاسم (قرية من قرى دمشق) يقال لها تدوس العطار فجعلوه أوساً، وقد لفقت له نسبة إلى طئى، ولكن أي القولين أصح؟ وماذا بذل المؤلف من الجهد في تحقيق هذه المسألة؟ لا شيء من ذلك، ولكن أقوال يرفص بعضها بجانب بعض من غير تمحيص؛ وترى في كتاب «الأغاني» من هذا الضرب الشيء الكثير. وقل مثل ذلك في الوقائع التاريخية، فهي تقال وتذكر فيها الروايات المختلفة، ثم يقف قلم المؤلف؛ مع أن المعقول أن جمع هذه الروايات المختلفة ليس إلا مقدمة لتمحيصها والخروج منها بنتيجة تقرب إلى الصواب.

الحق أن النقد عند كتاب التراجم كان ضعيفاً، ولم يمهروا في امتحان الحقائق وتخليص جيدها من رديتها. إنا نعثر في «وفيات الأعيان» لابن خلكان و«معجم الأدباء» لياقوت و«الأغاني» على نصف صغيرة من النقد تدل على دقة ملاحظة وجود نظر، وربما كان أفضلهم في ذلك ابن خلكان، ولكنها مواقف نادرة قليلة لا يصح أن يقال إنها النظام المتبع في التأليف.

كذلك من أوضح العيوب البارزة في هذه الكتب، أن المؤلفين لم يستطيعوا أن يقوموا موضع نبوغ المترجم له فيخسوه بالشرح الوافي. قد كنت أفهم أن كتاباً «كـ» بغية الرعاة في أخبار النحاة» يعني في تراجمه بهذه الناحية النحوية، فبين مكانة المترجم في النحو، وموضع نبوغه، وأي شيء جدد في النحو حتى استحق أن يترجم، ولكن قل أن أعثر فيه على شيء من ذلك؛ ومثل ذلك يقال في طبقات المحدثين والفقهاء والأدباء!

أغرب ما في هذا النوع عناية المترجمين بالشعر لغير الأديب والشاعر، فترى كثيراً منهم

- كابن خلكان - يبحثون للمترجم عن بيتين أو أبيات من الشعر ينسبها إليه، ويذكرها بجانبه، ويجعل لها مكاناً ممتازاً في ترجمته. ولو كان هذا الذي يترجم له شاعراً أو أديباً لحمدنا للمترجم هذه العناية؛ أما المترجم مالي أو مشرع أو محدث أو اجتماعي، فما قيمة بيتين أو أبيات قالها في حياته؟ أليس سخيفاً أن نقرأ في ابن خلكان ترجمة الإمام الشافعي فلا ترى فيها شرحاً لموضع نبوع الشافعي ومقدرته في التشريع، وبماذا يمتاز عن بقية الأئمة، وأين مكان مذهبه من الرأي والحديث؟ ثم تراه يعنى عناية فائقة بأبيات ضعيفة يرويها له، وهذا هو بعينه ما فعله في ابن جرير الطبري المؤرخ، وطلّاح بن رزّيك السياسي، والغارابي الفيلسوف.

إنما يجب أن يذكر للشاعر شعره، وللفقيه فقهه، وللسياسي سياسته، وللفيلسوف فلسفته، ويجب أن تكون هذه الناحية هي أهم ناحية يعنى بها المترجم.



هذا وقد عني المحذّثون بوضع تراجم مفردة مستقصية، تحلل فيها الأشخاص والحوادث تحليلاً دقيقاً، ويعتمد فيها على النمط الحديث في البحث، ويستفاد فيها مما وصل إليه علم النفس من استكشاف وبما وضع علماء الأدب المحذّثون من أنماط. ونرجو أن يتابع التأليف على هذا النمط، ويتمشى في الرقي مع الزمن، حتى تكون لنا مجموعة قيمة من تراجم المشهورين في العصر الإسلامي من أدياء وفلاسفة وشعراء وغيرهم، نقرأ الترجمة فتشعر كأن المؤلف أحياء المترجم وبعثه من جديد، وتشعر وقد قرأت الترجمة كأنك لقيت المترجم وعاشرته وحدثته وقرأت كتبه واستقصيت دخيلة نفسه.



الفهرس

5	مقياس الشباب
9	نظرة في النجوم
14	صفحة سوداء
18	هُما
22	الصدق في الأدب
26	لحظات التجلي
29	أدب اللفظ وأدب المعنى
33	ندرة الطولة
38	السكون في الظلام
43	مَلقُ القادة
46	اللون الأصفر
51	الليل
54	فقدان الثقة
58	كيمياء الأفكار والعواطف
62	في الحَرّ
66	الشخصية
70	ثروة تضع
73	النقد الأدبي
77	قالوا...
80	وحي البحر
84	الفرح بالبريد
89	الدين الصناعي
93	سحر العيون

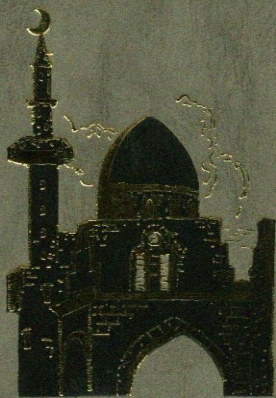
100	أبو الجبّر
106	الشرق ينقسه الحب
110	لو انتصر المسلمون!
115	عهد وثيق
120	بين اللاهين
123	بين الغرب والشرق أو المادية والروحانية
128	امتحان
132	الإنسان حيوان محارب
137	الظرف والظرفاء
142	الإحسان
147	أدب الروح وأدب المعدة
152	مستودع الذخائر
156	حديث أمس
160	رحلة
166	دمع العين
174	جَحَلُّ يَطِيرُ وَجَسَلٌ يَسِيرُ
178	فلسفة المصائب
182	العربي لا يَشْعُرُ إلا في بيته
187	عنوان القوة في الأمة
191	عقلاء المجانين ومجانين العقلاء
200	العزة
205	تجارب وزير
210	الوحدة والتعدد
215	تضخم الشخصية
220	المسلمون سبب من أسباب الحرب العالمية
224	تراجم الرجال في الأدب العربي

Bibliotheca Alexandrina



1099649

موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين



توزيع

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثالث عشر
فيض خاطر (3)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
المُضَامِرَةُ الإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثالث عشر

فيض الخاطر (3)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: مرسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: لبس الخاطر (3)

المؤلف: احمد أمين

قياس الكتاب: 28 x 20

عدد الصفحات: 224

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوبليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121 / 961-3-581121

بريد إلكتروني: www.mobilla_international@hotmail.com E.MAIL:

الطبعة الأولى: 2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو ملطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

الهجرة

في يوم من أيام صفر من العام الذي سمي بعد «دعاة الهجرة»، بُثَّت الدعوة في عظماء قريش أن يجتمعوا في «البرلمان» لأمر خطير.

نعم، وكان لقريش برلمان، ولكن لم يكونوا يسمونه هذا الاسم الأجنبي الذي يقتبسونه من غيرهم، إنما كانوا يسمونه اسماً ظريفاً من وضعهم، هو «دار الندوة»؛ يجتمعون فيه كلما خَزَبَهُم أمر، أو جَدَّ لَهُم حادث خطير.

ولم يكن لبرلمانهم دستور مكتوب، إنما هو دستور متعارف، خلقته الأوضاع والتقاليد، ولم يكن له قانون انتخاب، إنما ينهأ للمعضوية فيه من أثبت بفعاله عظمته في قبيلته، وكل ما اشترطوا بعد أن يكون العضو من قريش، وأن يبلغ الأربعين.

وكان مكان البرلمان داراً لِقَصَبِ بن كلاب، توارثها أعقابها من بعده، وخصصوها لتشاورهم والتحدث في عظامم أمورهم، «وكانوا لا يقضون أمراً إلا فيها»، وكانت تقع في الجانب الشمالي من الكعبة، وهي الآن جزء من المسجد الحرام.



تم اجتماع الأعضاء في الموعد المحدد، وتمثلت فيه قبائل قريش برجالها وعظماؤها؛ هذان عُتَبَ بن ربيعة وثيبة بن ربيعة يمثلان عبد شمس؛ وهذا أبو سفيان يمثل أمية؛ وهؤلاء طعيمة بن عدي وِجْبِير بن مُطْعَم والحارث بن عامر يمثلون عبد مناف؛ وهذا النضر بن الحارث بن كَلْدَةَ يمثل عبد الدار؛ وهذا أبو البَحْتَرِي وِزْمَعَةُ بن الأسود وْحَكِيم بن جِزَام يمثلون بني أسد بن عبد العُزَي، وهذا أبو الحكم بن هشام يمثل بني مخزوم؛ إلى كثير غيرهم يمثلون القبائل القرشية كلها.

ساد السكون، وظهر على وجوههم الجد. ما الأمر الذي دُعوا إليه؟ لقد عرفوه مجملًا، والآن يريدون أن يعرفوه مفصلاً، ويريدون أن يقضوا فيه قضاءً حازماً حاسماً.



الأمر أمر محمد وصحبه... لقد سمعنا دعوته أول أمرها فاستخففتنا به وبها، وقلنا: «مجنون»، أو شاعر تربص به ريب المنون، وظلنا أن دعوته تذهب مع الريح، فليدع ما يدعو فليس له سميع! وقد بدأ دعوته سالماً، يدعو في رفق ولطف ويقول: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ قَرَأْ رَبُّكَ الْأَكْرَبَ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ ۝٥﴾ [المعلق: 1-5]، فتركناه وشأنه ولكنه خطا بعدُ خطوةً أجراً وأفظح، فكان يدعو سراً فدعا جهراً، وسبَّ ألهتنا، وسفَّه أعلامنا، وضلل آباءنا؛ فظلمنا من قومه أن يكفوه عنا، أو يخلوا بينه وبيننا، فلم يكن هذا ولا ذاك؛ فاتجهنا اتجاهاً آخر، وهو أن نتركه ونعذب من اتبعه، حتى يكون في تعذيبهم نكال لهم وعظة لغيرهم؛ فأوعزنا إلى كل قبيلة أن تيب على من فيها من المسلمين؛ تعذيبهم وتفتنهم عن دينهم، فنغذت ذلك بما استطاعت من قوة، فحبستهم وعذبهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحر - هذا إن كان ضعيفاً - وإن كان شريفاً سفهنا جلّمه، وقيلنا رأيه، ووضعنا من شرفه، وإن كان تاجراً كشدنا تجارته، وأهلكتنا ماله؛ فما أغنى كل ذلك شيئاً، فالقليل من افتتن، والكثير من أصر على دينه، وفُضِّل الموت على الرجوع عنه؛ ثم رجعنا إلى محمد نرغبه في العدول عن دعوته وقلنا: إن كنت جئت بهذا الحديث تطلب به مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسؤدك علينا، وإن كنت تريد به مُلكاً ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رزقاً طلبنا الطب لك حتى نبرئك منه. فقال: «ما بي ما تقولون! ولكن الله يعطي إليكم رسولاً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً».

رجعنا إلى تعذيب أصحابه، فهاجروا إلى الحبشة، ونشروا ذكر محمد في الآفاق وفي كل موسم حج، تأتي قبائل العرب من كل فج، فيسامعون بمحمد ودعته، ويعرض هو نفسه على القبائل ليدخلوا في دينه، ويحموا دعوته، وترجع كل قبيلة تتحدث بما رأت وما سمعت.

وأخيراً تُمّت الكارثة، فقد لَبَّى دعوته الأوس والخزرج من أهل يثرب، وأتى نقباؤهم فبايعوه في هذا الموسم على أن يمتنوه مما يمتنوه من نساءهم وأبنائهم، وهؤلاء أصحابه يخرجون إلى يثرب أسراباً أسراباً، وعمّا قليل يتبعهم محمد.

وماذا تكون العاقبة؟

سيتآخى من أسلم من قريش ومن أسلم من الأوس والخزرج، وسيكونون قوة عظمى تحاربنا وتجالدنا، والأوس والخزرج أبناء الحروب وأهل السلاح، فإذا انضم إليهم أبناء قريش ممن أسلم مع محمد فالويل لنا؛ سيمتعون تجارتنا ولا عيش لنا إلا بالتجارة، وسيثون

معه الدعوة إلى القبائل الأخرى، فيدخلون في دينه، ثم لا يكون لنا إلا الخزي والعار والفقر، وما هو ذا محمد اليوم بين أظهركم، وغداً قوة في يد أعدائكم.

هذا هو الموقف، وهذه هي مسألة اليوم.

فما الرأي؟

وقف أبو البختري بن هشام فقال: «حيسره في الحديد، وأغلقوا عليه باباً، ثم تربصوا به ما أصاب أشباهه من الشعراء الذين قبله، زهير والناطقة ومن مضى منهم، حتى يصيبه ما أصابهم».

عورض هذا الرأي وردّ عليه رادّ فقال: لئن حبستموه ليخرجن أمره من وراء الباب الذي أغلقتنونه إلى أصحابه، فلا وشكوا أن يثبوا عليكم فينزعوهم من أيديكم، ثم يكاثروكم به حتى يغلبوكم على أمركم، ما هذا لكم برأي! واقتنع المجلس بفساد هذا الحل.

فوقف أبو الأسود ربيعة بن عامر وقال:

الرأي عندي أن نخرجه من بين أظهرنا فننفيه من بلادنا، فإذا خرج عنا، فوالله ما ندري أين ذهب ولا حيث وقع، إذا غاب عنا وفرغنا منه أصلحتنا أمرنا وألقتنا كما كانت.

قوبل هذا الرأي باستخفاف لاذع لظهور سخفه، ورحم أحد الحاضرين قائله فرد عليه: «الم تروا حسن حديثه، وحلاوة منطقه، وغلبته على قلوب الرجال بما يأتي به؟ والله لو فعلتم ذلك ما أمتن أن يحل على حي من العرب فيقلب عليهم بذلك من قوله وحديثه حتى يتابعوه عليه، ثم يسير بهم إليكم حتى يطاكم بهم في بلادكم، فيأخذ أموالكم من أيديكم. ثم يفعل بكم ما أراد».

اقتنع المجلس - وكان من قبل مقتعاً - بفساد الرأي.

فقام أبو الحكم بن هشام وقال: «والله إن لي فيه رأياً ما أراكم وقعتم عليه بعدد، أرى أن نأخذ من كل قبيلة فتى شاباً جليداً نسياً وسيطاً فينا، ثم نعطي كل فتى منهم سيقاً صارماً، ثم يعمدوا إليه فضره بها ضربة رجل واحد فيقتلوه فنستريح منه، فإنهم إذا فعلوا ذلك تفرق دمه في القبائل جميعاً، فلم يقدر بنو عبد مناف - رهط محمد - على حرب قومهم جميعاً، فرضوا منا بالمقل، فمقلناه لهم».

خلب هذا الرأي لب المجلس وارتضوه وتواصوا بسرّيته حتى ينفذ، وختمت الجلسة.

• • •

أبلغ النبي ذلك ونزل عليه: ﴿وَإِذْ يَنْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ يُنَادُونَكَ أَنِ اتَّبِعْنَا يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرِّئُوا مِنَ آلِ قَارِئَةَ إِنَّمَا أَنتَ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَإِنَّمَا كُنَّا لَكَ فِتْنَةً وَكَأَنَّكِذِبًا﴾ [الأنفال: 20].

وكان أبو بكر يتهيأ للهجرة إلى المدينة كما خرج غيره من قبل، والرسول يأمره بالانتظار حتى يخرج معه، فلما عزم الأمر أعدت العدة وأحكمت الخطة.

لئن خرجنا ظاهرين لتعقبنا قريش، ولا بد أن يلحقونا فيرجعوننا ويؤذونا، فلجأ إلى جبل ثور (على مسافة ساعة من مكة) ولتخفف في غار فيه، ولتعتق الأثر حتى لا يعرف مكاننا أحد.

• • •

لقد كانت أياماً شديدة حقاً، ثلاث عشرة سنة تمر على النبي (ﷺ) في جهاد متصل، ودعوة مستمرة، وطلب واضح أن يعدلوا عن عبادة الأصنام التي لا تنفع أحداً ولا تضر أحداً، إلى عبادة الله الذي بيده النفع والضرر. ثم لا يظفر من قومه بعد كل ذلك إلا بهيئة العمد القليل من المسلمين، ثم هم لا يتركونه ودعوته، ولا يكتفون بالصد عنها وعنه، بل يعذبون أصحابه أشد العذاب، وأخيراً يقررون قتله فيضطرونه إلى الخروج من بينهم سراً.

ما أشدها ساعة يفارق فيها أهله وقومه ووطنه، والكعبة أحب مكان إليه! وقد عبّر عن هذا كله إذ وقف على نشز من الأرض حين خرج من مكة ونظر إلى البيت وقال: «والله إنك لأحب أرض الله إليّ وإنك لأحب أرض الله إلى الله، ولولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت منك».

مرت ثلاثة أيام في الغار وهي أشد ما تكون عليهما، طلب مستمر من أهل مكة وجعل كبير لمن يجدهما، واتقاء أثر ممن اشتهر في القيافة، وعذاب شديد في حياة الغار، حتى لقد تقطرت قدما الرسول دماً، إذ لم يتعوّد الحفَى والجَفْوَة وساعة رهيبية إذ يصل القافّة إلى الغار، ولو نظروا من عند أقدامهم لرأوها، وحزن شديد من أبي بكر، وطمانينة وثبات من النبي، فيقول لصاحبه: «لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا».

حتى إذا خف من قريش الطلب وقطعوا الأمل خرج النبي وصاحبه من الغار إلى المدينة في حفظ الله [من البيط]:

وَقَابَهُ اللهُ أَهْنَتْ عَنْ مُضَاعَفَةِ

مِنَ السُّرُوعِ وَعَسَىٰ عَالٍ مِّنَ الْأَعْلَمِ

* * *

لقد خرجا من مكة أول ربيع الأول (في يونيو سنة 622م) حيث يشتد الحر وتتوهج الصحراء، وكان يعرجان على من يلقيان من الأعراب يترودان بالمأكل والمشرب بمالهما.

وكان لهما على طول الطريق ذكريات وأحاديث وآمال. لقد كان موقفه من قريش كما قال القائل [من الطويل]:

نَسَوِي فِي قُرَيْشٍ بِضَعَّ عَشْرَةَ حِجَّةٍ

يُذَكِّرُ لَوْ يَلْقَىٰ صَدِيقًا مَوَاتِيَا

ثم يكون آخر الأمر تأمر على قتله وإخراجه وأتباعه من الديار بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ومررت في ذهنهما الحوادث من بدء الوحي إلى وقتها هذا، ولو أثيرت عند غيره لأثارت الحفيظة والمقت، ولكنه النبي الذي ما كان يزيد في أشد الأوقات حرجاً على قوله: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون». وانقطعت ذكريات مكة وأحاديث مكة، وقفز الذهن إلى يثرب وأهلها ومستقبلها ومشاكلها. إن بها اليهود فما هم صانعون؟ وإن بين أهلها خصومات، فكيف تتأصل؟ وإن الحالة الاقتصادية فيها سيئة، فكيف تتسع لمن هاجر إليها من قريش؟ وإن أرضها موبوءة لم يتعودها المكيون، فكيف تعالج؟ وأول كل شيء وقبل كل شيء ما مصير الدعوة؟ ويجيب النبي قلبه: «لقد وعد الله - ووعد الحق - أن يُنم نوره ولو كره المشركون».

* * *

هذا هو النبي ﷺ يدخل يثرب، وها هم أشرفها يتسابق كل منهم أن يحوز الفخر بنزوله عنده، وهذا مسجده يقام، وها هو الأذان يُشْرَع فيجلجل صوت بلال في المدينة، وها هم أهل المدينة يدخلون في الإسلام أفواجا، بنسائهم وذرائعهم، وها هو رسول الله يواخي بين المهاجرين والأنصار، فيكوّن منهم وحدة متماسكة على أساس التعاون في الخير، ونصرة الحق، واحتمال الأذى في سبيل الدعوة إلى الله. وهذه المشاكل كلها تحل، فتحل مشكلة اليهود ومشكلة الفقر ومشكلة الوباء، ويضع أهل المدينة أنصاراً، يحمون الدعوة، ويحققون ما عاهدوا رسول الله عليه، فيكون منهم ومن المهاجرين قوة ليس ما يدانيها في جزيرة العرب كلها؛ قوة إيمان تدعمها قوة سلاح، تنتشر الدعوة، وتنفذ الوفود معلنة لإيمانها، وتفتح مكة،

وتدخل قريش فيما دخل فيه غيرهم، بعد أن فلت شوكتهم، وضعفت قوتهم، ويعم الإسلام جزيرة العرب، ويتلو رسول الله:

﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَبْتَغُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ ﴿٢﴾ فَتَبِعَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَفْرِهِ إِتْمَ سَكَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾﴾ [النصر: 1-3].

ويقف على باب الكعبة بالقرب من دار الندوة، حيث تأمرت قريش على قتله منذ ثمان سنوات، فيقول: «لا إله إلا الله وحده صدق وعده، ونصر عبده، وأعرض جنته، يا أهل مكة ما ترون أنني فاعل بكم؟» قالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فيقول: «ذهبوا فأنتم الطلقاء»: لا يحمل حقداً ولا ضغينة، ولا يريد انتقاماً، إنما يريد أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تكون كلمة الذين كفروا السفلى، وقد كان كل ذلك، فلا غضب ولا انتقام، وتدوي جزيرة العرب كلها بـ«لا إله إلا الله محمد رسول الله».



ذهبت أيام وجاءت أيام، وتولى عمر بن الخطاب، ومضى على خلافته سنوات والعرب تزور بالأحداث العظام، فيقولون حدث ذلك عام الفيل، وولد فلان بعد عام الفجار بسنة، وهي أحداث لا تنفق وعظمة الإسلام، ولا تصلح أن تكون تاريخ أمة عظمت فتوحها، ومست الحاجة لضبط شؤونها وأعمالها؛ فيجمع عمر بعض الصحابة يستشيرهم: أي الأحداث أولى أن يكون مبدأ التاريخ الإسلامي، أولادة النبي (ﷺ) أم وفاته أم نزول الوحي في غار حراء؟ ويقترح «علي» أن يكون الهجرة، فهي مبدأ نجاح الدعوة وانتشار الإسلام ومحق الشرك، فكان كما قال، وكان الهجرة في الربيع الأول، وكان هذا الشارر في السنة السابعة عشرة، فأضافوا الأشهر السابقة على ربيع حتى يبدؤوا بما اعتادوا به بدء السنة وهو المحرم، وجرى الأمر على ذلك.



ثم تابعت السنون، وتتابعت هلال المحرم على المسلمين، بالسعود مرة، وبالبحر أخرى، وبالنعيم أحياناً، وبالبؤس أحياناً، ورأهم في عزهم، ورأهم في ذلهم، ورأهم سادة، ورأهم عبيداً، ورأهم يستيقظون وينامون ولكن لا يموتون، وتتوالى عليهم الكوارث التي تبلي الحديد ولكن لا يئولون، وتتعاقب عليهم بؤس الضعف حتى يُشْفُوا على الموت ثم يشقون، حتى يندمج فيهم من عاداتهم، وينصرهم من ناوهم، ويدخل في دينهم من حاربهم لدينهم، ويأس من نصيرهم من حاول نصيرهم، ومن تجردهم من عزتهم من حاول أن يسلبهم عزتهم؛ فكانوا

يُضْغَطُونَ فلا يتشكلون إلا ريشاً ينفرون ثم يستردون مكانتهم، ويعودون إلى عزتهم.

وها هم في الأهلة الأخيرة يتبهون من نوم طويل، فيدركون موقفهم وبألمون له ويشعرون بالمرض بعد أن فقدوا الحسَّ به، ويبحثون عن الدواء فيجدونه، ويحاولون أن يعودوا إلى مجدهم فيهتدون للطريق.

فسي أن يكون هلال هذا المحرم أسعد عليهم ممن سبقه، يزدادون فيه علماً بإدراك مرفقهم، ويزدادون همة في إصلاح ما ورثوا من آبائهم، ويزدادون خلقاً فيوحدون كلمتهم ويعملو شأنهم، وتأخذهم العزة فيأبون إلا أن يقفوا مع أرقى الأمم على قدم المساواة، فيتحررون كما تحرروا، ويبنون كما بنوا؛ وإذا سيموا خسفاً قالوا: «لا» بملء فيه؛ ثم تدري كلمتهم في العالم كما دوت من قبل، ويعتز بهم العلم والخلق والحق كما اعتزت بهم من قبل.

حقق الله الأمل.



البركة

من ألد الأشياء للباحث اللغوي مراقبته للكلمات وتطور معانيها؛ فالكلمة يبدأ معناها مادياً ساذجاً، ثم يأخذ في النمو والتطور على اختلاف العصور وتقدم الزمان؛ حتى ليعجب الناظر إذا هو وازن بين المعنى الأخير للكلمة والمعنى الأول لها، لُجِدَ العلاقة بينهما، وكما تجلّت لي هذه الفكرة عجباً من الجامدين الذين يتخفون شعارهم «ليس في القاموس». كأنهم يريدون أن تقف اللغة على ما كانت عليه في القرون الأولى، يوم دُوِّنت المعاجم، ويريدون أن يتجاهلوا فعل الزمان في كل شيء، وفي اللغة نفسها، من أثر دائم وتطور مستمر. ولا زلتُ كلما كَشَفْتُ عن مادة في اللغة الإنجليزية في معجم أكسفورد، وأراه يؤرخ الاستعمالات المختلفة للكلمة الواحدة، فيقول: إنها استعملت في معنى كذا سنة كذا. ثم استعملت في معنى كذا سنة كذا، أتمنى أمتين في اللغة العربية: إحداها أن يؤمن الناس معي أن اللغة في تطور مستمر، وأن من الإجماع أن يريد اللغويون قصر معاني الكلمات على ما جاء في معاجم اللغة القديمة، متناسين كل عمل الأجيال التي أتت بعدها. وثانيتهما أن ينشط علمائنا فيستطعموا أن يخرجوا لنا معجماً مؤرخاً تُدَوِّن فيه كل كلمة، ومنشأ استعمالها، وتطور معانيها مع الزمان إلى الآن.



خَطَرَ لي هذا الخاطر وأنا أبحث في كلمة «البركة» من أين أتت، وكيف وصلت إلى ما نستعمله اليوم، فيقول: «رجل مبارك»، و«المرتب ليس فيه بركة»، و«ذرية مباركة»، و«ذرية غير مباركة»، و«زمن مبارك»، و«عمره لا بركة فيه»... إلخ، وهكذا.

وقد عجبت إذ رأيت بعض علماء اللغة يعودون بهذه المعاني كلها إلى المعنى الأساسي وهو «برك البعير إذا أناخ في موضع فلزمه»، ثم نقله العرب من هذا المعنى إلى معنى النمو والزيادة، أو معنى السعادة، كأن البعير إذا أناخ استراح ونما وسعد. واشتقوا من هذا المعنى برك الله الشيء، وبارك فيه، وبارك عليه، أي: أكثر خيره وأسعد به، ومنه قالوا: طعام

مبارك، ومال مبارك، ورجل مبارك، وجاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [الفن: الآية 3] ... إلخ.



قفز ذهني بعد ذلك من البحث اللغوي إلى البحث الاجتماعي أو البحث النظري: ما معنى «البركة»؟

يرى الناس رجلاً يتقاضى مئة جنيه في الشهر، وليس له إلا ولد أو ولدان، ومع ذلك مرتبه لا يكفيه، ويستدين، وتضطرب ماليته، فيقولون: «إن مرتبه لا بركة فيه». ويرون آخر مرتبه ثمانية جنيهات أو عشرة، ومعه أربعة أولاد أو خمسة، وهو يعيش عيشة حسنة بمرتبه الضئيل، لا يستدين، ولا تضطرب ماليته، فيقولون: «إن مرتبه فيه البركة».

ويرون رجلين في يد كل منهما جنيه، فأما أحدهما فخرج من بيته وعاد وليس معه شيء، وذهب جنيهه في أشياء تافهة لا قيمة لها، فيقولون: «إن جنيهه لم يكن فيه بركة»، وأما الآخر فاشتري أشياء نافعة لنفسه وليته، وعاد معه بقية من جنيهه، فيقولون: «إن في جنيهه بركة».

ويوم كل الناس أربع وعشرون ساعة، وشهرهم ثلاثون يوماً، وأيام ستهم متساوية؛ ومع هذا تجد الفروق بينهم في استخدام الزمن واسعة؛ فهذا تمر عليه الأيام والشهور والسنوات وليس له إنتاج علمي ولا أدبي ولا مالي ولا صناعي؛ وهذا دائم الإنتاج كثيره، كان أيامه سنون، وكان عمره مئة عمر، فيقولون: «إن عمر الأول غير مبارك، وعمر الثاني مبارك».

ونرى رجلاً رزق الحظوة في أولاده فبناته زوجن خير الأزواج، وأبناؤه ما شئت من استقامة ونجاح، هذا زراعي ناجح، وهذا عالم ناجح، وهذا صانع ناجح؛ ورجلاً آخر خاب كل الخيبة في أولاده، فبناته مع أزواجهن مصدر نزاع دائم، وقضاياهن في المحاكم لا تنتهي، وأبناؤه بين سكير ومقامر ومحتال، فيقولون في الأول: «إن في ذريته البركة»، وفي الثاني: «لا بركة له في أولاده».

فما هي هذه البركة؟ أهي حجر الفلاسفة وكيمياء السعادة، وسرٌ مكنون كالروح، نرى أثره ونعجز عن إدراك كنهه؟ أم هي قوانين الطبيعة التي يشرها عالم الاقتصاد في شؤون المال؟ وعالم الأخلاق في شؤون الأخلاق، وعالم التربية في شؤون التربية، وأن الأمر ليس سرّاً مكنوناً، وإنما هي قوانين طبيعية مكتشفة، لها مقدماتها ونتائجها المحتممة، من سار على المقدمات وصل إلى النتائج المعينة حتماً، ومن لم يسر عليها لم ينل نتائجها حتماً؟

أما بعد، فإني أميلُ إلى الرأي الثاني «ورزقي على الله».

فالموظف الذي يتقاضى مئة في الشهر ويستدين، سبب انعدام بركته عدم سيره على قوانين الاقتصاد الطبيعية المعروفة؛ والموظف الذي يتقاضى عشرة ويميش عيشاً رغداً، سبب بركته سيره على قوانين الاقتصاد الطبيعية المعروفة؛ فقد وضع الاقتصاد قوانين واضحة، تتطلب أموراً: منها أن يكون إيجار منزله بنسبة كذا من مرتبه، وحاجات منزله كذا إلخ، وأن تقدم الضروريات على الكماليات، وأن يحسب حساب ما يشتري ويوازن بينه وبين المال الذي ينفق فيه، إلى غير ذلك من القوانين؛ فكلها إذا سار عليها سائر انتظمت ماليته وكانت مباركة، وإن لم يسر عليها اختلف ميزانيته وكانت غير مباركة، والاقتصاد يسيّر من يسير على لقوانين «مقتصداً» أو سائراً على قوانين الاقتصاد، ومن لم يسر مسرفاً أو مبلواً أو مخالفاً للقوانين الاقتصادية؛ والناس يسمون المال مباركاً أو غير مبارك، وفيه بركة أو انتزعت منه البركة؛ والاختلاف ليس إلا في التعبير والمعنى واحد.

وكل ما يمكن أن يقال أن العلم بهذه القوانين وعدم العلم بها ليس له كبير شأن في الموضوع؛ فقد يكون الرجل ماهراً في علم الاقتصاد، درس في مصر ودوس في إنجلترا، وحاز أكبر شهادة في الاقتصاد، ومع ذلك لا يسير في حياته العملية وفق قانون الاقتصاد؛ فلا ينفعه علمه في حياته اليومية، وتطبق عليه قوانين الخيبة حتماً رغم علمه. وقد لا يدرس الرجل الاقتصاد ولم يسمع بهذا الاسم مطلقاً، ولكنه يسير بطبيعته وفق تعاليمه، فتطبق عليه قوانين النجاح رغم جهله بالعلم؛ والشأن في ذلك شأن كل القوانين الطبيعية؛ فمن أخذ سكرًا على أنه سمٌ لم يضره السكر؛ ومن أخذ سمًا على أنه سكر قضى عليه السم، ولم ينفع العلم ولم يضر الجهل؛ فالبركة وعدم البركة هي السير على قوانين الطبيعة أو عدم السير.

وعلى هذا الأساس مال الحكومة، قد يكون مباركاً وقد يكون غير مبارك على هذا المعنى؛ فالحكومة التي تبعث أموالها فيما لا يفيد، وتقدم الكمالي على الضروري، وتنفق الأموال الطائلة في فتح شارع للترف، وتنفق على المؤتمرات للشهرة، وتتلّف الأموال الكثيرة في الإكثار من عدد الموظفين ورفع درجاتهم، وتنشئ المشروعات الكبيرة للرفخفة قبل أن تعد العدد لفلاحها ليشرّبوا ماءً نظيفاً، وقبل أن تعد العدد لعمالها ليجدوا الكفاف، ميزانيتها لا بركة فيها، ومعنى خلوها من البركة عدم سيرها على قوانين الاقتصاد الطبيعية. وإذا رأينا أمة أخرى ميزانيتها أقل من الأولى، وهي بها أسعد من الأولى، كانت ميزانيتها «فيها البركة» بهذا المعنى.

وحبئذ يكون معنى البركة التوفيق في أن يسير المرء أو المرأة أو الحكومة حسب قوانين الاقتصاد.

والرجل ذو الذرية المباركة بركته عبارة عن أن أولاده ورثوا من آباءهم وأمهاتهم بذوراً صالحة، ثم تربوا تربية صالحة، فكانوا في الحياة ناجحين موفقين، وهذا معنى البركة، فإذا هم ورثوا وراثته سيئة أو ربوا تربية فاسدة كانوا لا بركة فيهم، والذرية المباركة وغير المباركة خاضعة لسنة الله في خلقه، وهي القوانين الطبيعية.

والعمر المبارك هو الذي عرف صاحبه كيف يستغله، والعمر غير المبارك هو الذي جهل صاحبه كيف يستغله، وهكذا.



ولكن مما لا شك فيه أن المسألة ليست بهذا القدر من البساطة والوضوح؛ ففي الحياة أمور معقدة خفية تجعل الأمر أعقد من هذا وأصعب.

فقد يكون المرء سائراً على قوانين الاقتصاد في دقة وإحكام كما ترسم قوانين الاقتصاد، ومع ذلك تضطرب ماليته، وتسوء حالته لأسباب لا دخل له فيها، كأن يصاب هو أو أحد أفراد أسرته بمرض يتطلب مالياً كثيراً فتختل ميزانيته وتذهب بركتها، ولا دخل له في ذلك، أو يحدث حادث سماوي يتلف زراعته، أو يصاب بكارثة مالية ليست في الحبان، أو تدممه سيارة تكسر رجله بخطأ من السائق، أو نحو ذلك من تصاريف القدر؛ فكل هذه أمثالها قد تغد عليه نظامه المالي وتربكه ارتباكاً شديداً، مع أنه الحريص في تصرفاته الحكيم في تدبير ماله؛ وكذلك نرى الدنيا عكس هذا، نرى المرفر المبذر الساخر من قوانين الاقتصاد، ومع ذلك يأتيه الرزق من حيث لا يحتسب، فيبارك له في معيشته رغم تبذيره ورغم القوانين الطبيعية والاقتصادية.

وكذلك الشأن في الأولاد، قد ينشأون خير تنشئة، ثم يصابون بصحة من يفسدهم، مع أن الآباء قد بذلوا في تربيتهم كل جهد، وساروا على قوانين التربية بكل دقة، والعكس صحيح. ويعجني في ذلك قول الشاعر [من الطويل]:

قَمُوسِي أَلَدِي رِئَاءُ جِبْرِيلَ كَالرُّ

وَمُوسَى أَلَدِي رِئَاءُ فِرْعَوْنَ مُرْسَلُ

هنا كله صحيح، وهذه أمور تستوجب التفكير، وليست الإجابة عنها بيرة؛ ولكن ألت

معي في أن هذه أمور استثنائية في الحياة؟ وربما كانت هي الأخرى خاضعة لقوانين لم
تتكشف بعد؟ اليس من الخير أن نسير من القوانين على ما علم وملتزمه، ونؤمن بالقوانين
القليلة التي لم نعرفها حتى نعرفها؟ أو الخير أن نهمل كل القوانين؛ لأننا نجعل بعضها؟
أظن من الخير أن نسير حياتنا على ما علم، فإذا أردنا البركة فلنسر على قوانين الطبيعة،
ولا نصيرنا أن يكون جزء من حياتنا في يد القدر.
وعلى حسب تفسيرنا، إن كان هذا المقال سائراً على قوانين الفن مثيراً للنتظر، ناجح
الأثر، ففيه البركة، وإلا فلا بركة فيه، والعلم عند الله.



فن السرور

نعمة كبرى أن يمنح الإنسان القدرة على السرور، يستمتع به إن كانت أسبابه، ويخلقها إن لم تكن.

يعجبني القمر في تقلده حالة جميلة تشع فناً وسروراً، وبهاءً ونوراً، ويعجبني الرجل أو المرأة يخلق حوله جوّاً مشبعاً بالغبطة والسرور، ثم يشربه فيشرق في محياه، ويلمع في عينه، ويتألق في جبينه، ويتدفق من وجهه.

يخطئ من يظن أن أسباب السرور كلها في الظروف الخارجية، فيشترط لِيَسُرَّ مالاً وبنين ووصحة؛ فالسرور يعتمد على النفس أكثر مما يعتمد على الظروف، وفي الناس من يشقى في النعيم، ومنهم من ينعم في الشقاء؛ وفي الناس من لا يستطيع أن يشترى ضحكة عميقة بكل ماله وهو كبير، وفيهم من يستطيع أن يشترى ضحكات عالية عميقة واسعة بأنفه الأثمان، وبلا ثمن.



مع الأسف لاحظ أن كمية السرور في مصر والشرق قليلة. كما لاحظت من قبل أن كمية الحب في مصر والشرق قليلة، وليست تنقصنا الوسائل، فجوننا جميل، وخيراتنا كثيرة، وتكاليف الحياة هينة، ووسائل العيش بسيطة، ومصائب الشرق من الحرب أقل منها في الغرب؛ ومع هذا كله لا تزال كمية السرور في الشرق أقل.

أكبر سبب لذلك في نظري أن الحياة فن، والسرور كسائر شؤون الحياة فن؛ فمن عرف كيف يتتبع بالفن استقله واستفاد منه وحظي به، ومن لم يعرفه لم يعرف أن يستغله وشقى به.

أول درس يجب أن يتعلم في فن السرور «قوة الاحتمال»، فأكبر أسباب الشقاء رخاوة النفس وانزعاجها العظيم للشيء الحقير؛ فما أن يصاب المرء بالتافه من الأمر حتى تراه حَرَجَ الصدر، لهيف القلب، كاسف الوجه، ناكس البصر، تنتاجي الهموم في صدره، وتقض

مضجعه، وتؤرق جفنه، وهي وأكثر منها إذا حدثت لمن هو أقوى احتمالاً، لم يلق لها بالاً، ولم تحرك منه نفساً، ونام ملء جفونه رضي البال فارغ الصدر.



ومن أهم الأسباب في أن اسم الغرب أقدر على السرور من أمم الشرق، أن تاريخ الغرب الحربي متسلسل متتابع، ومن مزايا الحروب أنها تصهر الأمم وترخص الحياة، وتهوّن الموت، وإذا رخصت الحياة وهان الموت رأيت المرء لا يعبأ بالكوارث إلا بقدر محدود؛ وإذا كان لا يهاب الموت فأولى ألا يهاب ما عداه؛ لأن كل شيء غير الموت أهون من الموت، فكل أسرة أوروبية لها رجال فقدوا في الحرب، أو أصيبوا في الحرب، أو ابتلوا بنوع من كوارث الحرب، فعلمتهم الطبيعة التي تعادل بين الأشياء أن يتقبلوا هذه الرزايا بقوة احتمال، ونشأ عن هذا أنهم لا ينفصون حياتهم بذكرى الرزايا، فالأولى ألا ينفصوها بتوافه الأمور.

أما أمم الشرق فقد مرّ عليهم دهر طويل لم يكونوا فيه أمماً حربية؛ بل كانوا مستسلمين وادعين، يتولى غيرهم الدفاع عنهم، وإن حاربوا فحرب الضرورة، وحرب الأفراد لا حرب الشعوب، فاستفظعوا الموت، وغلوا في الحرص على الحياة، ولم يصابوا بكوارث شعبية يستعذبون معها الموت والتضحية، وتبع ذلك رخاوة العيش وعدم القدرة على الاحتمال، وتهويل الصغائر والجزع من توافه الأمور. ولا دواء لهذا إلا التربية القوية، وبت الأخلاق الحربية.

وسبب آخر لقلّة السرور في الشرق، وهو سوء النظم الاجتماعية، ففي كل بيت محزنة من سوء العلاقات الزوجية والعلاقات الأبوية، وفي كل مصلحة أهلية أو حكومية مأساة من سوء العلاقات المصلحية، وأحاديث الدرجات والعلاوات، وعدم التعاون في حمل الأعباء، وبناء المعاملات على الفوضى والمصادفات لا النظام والقانون.

ثم عدم القدرة على خلق أسباب السرور الاجتماعية؛ فاجتماعات المنازل التي تبعث السرور محدودة ضيقة نادرة، وفي كثير من الأحيان تنتهي بمنغصات؛ والملاهي العامة إما داعرة لا ترضي الذوق السليم، ولا ترمي إلى غرض شريف، وإما تافهة لا يجملها فن، ولا يرقبها ذوق؛ ومن أجل ذلك كان أشد الناس بؤساً في الأمم الشرقية الطبقة المثقفة المهذبة التي رقي ذوقها؛ فهي لا تكاد تجد لها ملهى يتفق وذوقها، إلا بعض شرائط السينما، وهي - على قلتها - لا تشبع رغبتهم في السرور، ولا تكفي تخفيف أعبائهم في الحياة.



ومع هذا كله ففي استطاعة الإنسان أن يتغلب على كل هذه المصاعب ويخلق السرور حوله، وجزء كبير من الإخفاق في خلق السرور يرجع إلى الفرد نفسه، بدليل أنا ترى في الظروف الواحدة والأسرة الواحدة والأمة الواحدة من يستطيع أن يخلق من كل شيء سروراً، ويغنيه أخوه الذي يخلق من كل شيء حزناً؛ فالعامل الشخصي - لا شك - له دخل كبير في خلق نوع من الجو الذي يتنفس منه؛ ففي الدنيا عاملان اثنان: عامل خارجي وهو كل العالم، وعامل داخلي وهو نفسك، فنفسك نصف العوامل، فاجتهد أن تكسب النصف على الأقل؛ وإذا فرجحان كفتها قريب الاحتمال، بل إن النصف الآخر - وهو العالم - لا قيمة له بالنسبة إليك إلا بمروره بمشاعرك، فهي التي تلونه، وتجمله أو تقبحه، فإذا جلوت عينك وأرهفت سمعك وأعددت مشاعرك للسرور، فالعالم الخارجي يتغلب مع نفسك فيكون سروراً.

إننا نرى الناس يختلفون في القدرة على خلق السرور اختلاف مصايح الكهرباء في القدرة على الضياء؛ فمنهم المظلم كالمصباح المحترق، ومنهم المضيء بقدر كمصباح النوم، ومنهم ذو القدرة الهائلة كمصباح الحفلات؛ فغير مصباحك إن ضعف، وأستبعض عنه بمصباح قوي ينير لنفسك وللناس.

ولكن ما الوسيلة إلى ذلك؟

مما لا شك فيه أن غلبة الحزن مرض قد ينشأ من عوامل كثيرة مختلفة، فمن الخطأ رجوعها كلها إلى علة واحدة؛ وإذا فمن الخطأ وضع علاج واحد للعلل كلها، ولكن فحص كل نفس وأسباب حزنها ووضع العلاج الخاص بها لا يستطيعه إلا طبيب نفسي ماهر. أما الكاتب فلا يستطيع إلا قولاً عاماً ووصفاً مشتركاً، وتعرضاً للمساءلة العامة.

ولعل من أهم أسباب الحزن ضيق الأفق وكثرة تفكير الإنسان في نفسه، حتى كأنها مركز العلم، وكان الشمس والقمر والنجوم والبحار والأنهار والأمة والحكومة والميزانية والسعادة والرخاء، كلها خلقت لشخصه، فهو يقيس كل المسائل بمقياس نفسه، ويدبم التفكير في نفسه وعلاقة العالم بها، وهذا - من غير ريب - يوجد البؤس والحزن، فمحال أن يجري العالم وفق نفسه؛ لأن نفسه ليست المركز، وإنما هي نقطة حقيرة على المحيط العظيم، فإن هو وسع أفقه، ونظر إلى العالم الفسيح، ونسي نفسه أحياناً، ونسي نفسه كثيراً، شعر بأن الأعباء التي ترزح تحتها نفسه، والقيود الضيقة التي تنقل بها نفسه، قد خفت شيئاً فشيئاً وتحللت شيئاً فشيئاً. وهذا هو السبب في أن أكثر لناس فراغاً أشدهم ضيقاً بنفسه؛ لأنه يجدد من زمنه ما

يطيل التفكير فيها إلى درجة أن يجن بنفسه؛ فإن استغرق في عمله، وفكر في أمته وفكر في عالمه، كان له من ذلك لذة مزدوجة، لذة الفكر والعمل، ولذة نسيان النفس.

ولعل من أول دروس فن السرور أن يقبض على زمام تفكيره فيصرفه كما يشاء؛ فإن هو تعرض لموضوع مقبض - كأن يناقش أسرته في أمر من الأمور المحزنة أو يجادل شريكه أو صديقه فيما يؤدي إلى الغضب - حول ناحية تفكيره وأثار مسألة أخرى سارة ينسى بها مسأله الأولى المحزنة؛ فإن تضايقت من حديث ميزانية البيت فتكلم في السياسة، وإن ألكم حديث «الكادو» فتكلم في الجور، وانقل تفكيرك كما تنقل يادق الشطرنج.

ثاني الدروس أو ثالثها - لا أدري - ألا تقدر الحياة فوق قيمتها، فالحياة هينة، وكل ما فيها زائر، فاعمل الخير ما استطعت، وافرح ما استطعت؛ ولا تجمع على نفسك الألم بتوقع الشر ثم الألم بوقوعه، فيكفي في هذه الحياة ألم واحد للشر الواحد.

وأخيراً، افعل ما يفعله الفنانون، فالرجل لا يزال يتشاعر حتى يكون شاعراً، ويتخاطب حتى يصير خطيباً، ويكتأب حتى يكون كاتباً؛ فتصنع الفرح والسرور والانسام للحياة حتى يكون التطلع طبعاً.



طب النفس

من المشاهد أن الناس يؤمنون أشد الإيمان بمرض أجسامهم، ولا يؤمنون بمرض نفوسهم، فإذا شعر أحدهم بمرض جسدي أسرع إلى الطبيب يصف له أعراضه، ويوصفه دواءه، وينفذ أوامره مهما دقت، ويبدل في ذلك الأموال مهما جلت، ثم هو يمرض نفسياً، فلا يأبه لذلك، ولا يعيره عناية، ولا يشير طبيباً نفسياً، ولا يعنى بدراسة الأعراض ومعرفة الأسباب، وقد يلج عليه مرض النفس ويصل به إلى اليأس، فلا يسعى لعلاج ولا يجتهد في معرفة دواء، كأن نفسه أهون عليه من جسمه، وروحه أثنه من بنه.

ومن أجل عناية الناس بأجسامهم دون نفوسهم، كان لدينا نظام شامل واف لطب الأجسام دون طب النفوس؛ فمدرسة لتخريج الأطباء حتى للطب البيطري، ومعاهد للتشريح والتجارب، وتخصص في الأمراض؛ فهذا طبيب عين، وهذا طبيب أنف وحنجرة، وهذا طبيب أسنان، وهذا طبيب باطني... إلخ، وكان لكل حي طبيب أو أطباء، ولكل مدرسة طبيب، ووجدت المستشفيات في أنحاء الأقطار، وعدداً من الناس عملاً خيرياً يشجعون له بأموالهم، كما عدتها الحكومات ضرورة اجتماعية، ترصد لها الأموال في ميزانيتها، وأنشئت الصيدليات في كل حي وكل شارع لتلبية طلبات الأطباء والجماهير في كل وقت إسعافاً للجسم في مرضه وفي ترفه.

وخضعت هذه النظم لسنة الارتقاء، فهي تسير الزمان، وتستفيد مما يؤدي إليه البحث والعلم، وتتكيف حسب ما تقتضيه الأحوال، وتجهز بأحدث المخترعات.

والعقل عني به بعض هذه العناية، فكان أطباء للأعصاب، ومستشفيات للمجاذيب، وبحوث وتجارب في أمراض العقل وعلاجه.

أما النفس فحفظها من ذلك كله حظ الأرنب بجانب الأسد، فلا الناس يقدرون خطورة أمراضها، ولا تنشأ المدارس لأطبائها، ولا تؤسس المستشفيات لعلاجها.

مع أنني أعتقد أن آلام الناس من نفوسهم أكثر من آلامهم من جسمهم، وأضرار

المجتمعات من مرضى النفوس تفوق أضرارها من مرضى الجسوم، وللنفس أمراض لا حصر لها، تختلف كاختلاف أمراض الجسم إلى مرض عين ومرض معدة ومرض أمعاء؛ فهناك حيات نفسية متعددة كحمايات الأجسام، وهناك ميكروبات نفسية كالميكروبات المادية، وهناك عدوى تصيب النفوس كعدوى الأجسام، وهناك انفعالات تحرق النفس وتضني البدن، إلى آخر ما هنالك، ولكل هذه الأمراض علاجات تختلف باختلاف المرض وباختلاف الشخص، ولها أدوية من جنسها، منها ما يسكن الألم، ومنها ما يشفي المرض؛ وهي في دراستها وتشخيصها وعلاجها أدق وأصعب منالاً وأغمض كشفاً، والفرق بينها وبين أمراض الجسم وعلاجه كالفرق بين الجسم والنفس.

فما أحوجها إلى أطباء مهرة، ومستشفيات صالحة معدة، ودراسات عميقة منتجة، ونظم ترقى مع الزمان رقي طب الأجسام.

لعل الذي صرف الناس عن علاج نفوسهم إلى علاج جسومهم أنهم أو الكثير منهم لا يزالون يسبحون في دائرة الحس وحده، ولم يرتقوا إلى ملاحظة النفوس وشؤونها؛ فإذا جرح الإنسان جرحاً بسيطاً في جسمه هرع إلى الطبيب يعالجه ويحاط له، وإذا كسر عظمه ذهب الطبيب ليجبر كسره، ولكن إذا جرحت نفسه ولو جرحاً عميقاً، وكسرت ولو كسراً خطيراً احتل الألم من غير بحث عن علته أو نتائجها أو طرق مداواتها؛ لأنه لا يزال مادياً في إدراكه أولياً في تفكيره.

أو لعل السبب أن الناس لا يؤمنون بأطباء النفوس إيمانهم بأطباء الأجسام، فهم لا يعتقدون في صلاحيتهم، ويشكون كل الشك في قدرتهم على علاجهم، فيستلمون للمرض النفسي كما يستلمون لمرض جسدي استحاله شفاؤه ولم يتكشف دواؤه؛ إن كان هذا فعلى الطب النفسي أن يثبت قدرته ويبرهن على نجاحه حتى يقبل الناس عليه ويؤمنوا به.

وقد يكون السبب أن الناس يؤمنون بسهولة أمراض النفس وقدرتهم على علاجها والاشتهاء منها من غير طبيب، فما عليه إن كان حزيناً إلا أن يضحك، أو متقبضاً إلا أن يتسلى؛ وهذا خطأ بين، فأمرض النفوس كأمراض الجسم فيها ما يداوى بجنيئة، وفيها ما يتعصي على الطبيب الماهر والخير الحاذق.



لعلك تزعم أن هذه الناحية من طب النفوس لم تهمل بتاتاً، فهناك المدارس للتنهيد، فيها إصلاح النفوس وفيها دروس الدين والأخلاق لمعالجة الأمراض، وهناك الرعاط لإرشاد

الناس وعلاج النفس، وهناك العرف والقوانين توجه الناس إلى الخير وتحذروهم من الشر، وفي ذلك تهذيب لنفسهم وإصلاح لجوانب الشر فيهم.

ولكن يظهر لي أنها كلها مع فائدتها لا تكفي؛ لأنها - من ناحية - تكون علاجاً عاماً يقال لكل الأشخاص، وتخطب بها كل النفوس، كالطبيب يذكر ضرر الإفراط في الأكل، وأضرار كثرة التدخين، وفائدة الرياضة البدنية وفائدة الاعتدال في المأكل والمشرب، وهي قلّ أن تعرض للأزمات النفسية الخاصة بكل نفس وما أحاط بها من ظروف خاصة، ونوع النفس وما يلزم لها من علاج خاص بها، وهي أقرب ما تكون إلى الرقاية لا إلى العلاج للاحتياط من الوقوع في المرض لا لعلاج المرض، فإن تعرضت لعلاج وصفت علاجاً عاماً للناس على السواء، إذ ليس في استطاعتها - غالباً - أكثر من ذلك.

ومن ناحية أخرى أكثر ما بأيدينا منها اليوم لم يؤسس على ما وصل إليه العلم الحديث، ولم يبرهن على ما استكشف من قوانين علم النفس على قلة ما استكشف منها؛ فالدراسة الحديثة أبانت عن اتجاهات كانت غامضة، وأخطاء كانت ترتكب في تصور النفس وإدراكها وجرائمها وطرق تهذيبها، ولا يزال علماء النفس يقرّون بأنهم في أولى مراحلهم، ولم يقولوا في النفس إلا الكلمة الأولى، فكان من المعقول أن يسائر التهذيب ودراسة الأخلاق وعلاج النفس ما وصل إليه علم النفس وعلم الاجتماع، كما يسائر علم طب الأجسام ما يستكشف من مخترعات، فالآلام الجراحة اليوم غيرها بالأمس، والمادة الطبيّة اليوم غيرها بالأمس وهكذا، ولكن ذلك لم يكن.

وربما كان أقرب المناحي إلى طب النفس منحي الصوفية؛ فقد كان لكل مرید شيخه يفضي إليه بدخائل قلبه وأزمات نفسه، ووساوسه وخطراته وآلامه وتوجهاته، والشيخ يصف لكل مرید ما يراه أنسب له له وأقرب لعلاجه، ويصف له طرقاً يسلكها، واتجاهات يتجهها، وأوراداً يتلوها، يرى أنها تشفي مرضه، وتبرئ نفسه، وله في كل مرید نظرتة وقرآسته، بها يشخص وبها يصف. ولكن تكاد تقتصر هذه الحالة بين المرید والشيخ على الأزمان الدينية. أما ما عدا ذلك من أزمات دنيوية واجتماعية، فقلما يتناولها المرید والشيخ. على أنه، من لكل مرید بهذا الشيخ الدقيق النظر، الصائب الفكر، الصادق الفراسة، الموفق في تبيين المرض ومعرفة العلاج.



وإذا عدنا مثل هذا «الشيخ» وحرمت مجتمعاتنا من نظم وافية شاملة للطب النفسي

كالنظم الوافية الشاملة للطب الجسمي، فلا أقل من أن نوجه النظر إلى أن يعنى كل شخص بناحيته النفسية عناية لا تقل عن عناية الجسمية. فضحايا أمراض النفوس كثيرون، وصرعى المرض لا يحصون، والالتفات إلى فئك هذا النوع من الأمراض ضعيف فاتر. فهناك صرعى الخوف من الموت ومن الفقر ومن الرؤساء، وهناك صرعى الشك في الدين وفي الحياة وقيمتها وفي كل ما يحيط بهم مما في الأرض وما في السماء، وهناك صرعى الحزن لا يسهم شيء في الحياة ويودون أن يبكوا دائماً ويسودون كل منظر يرونه، ويحزنون عندما يحزن الناس ويحزنون عندما يضحك الناس، فإذا عدموا أسباب الحزن خلقوها حتى من أعماق منابع السرور. وهكذا تعدد الصرعى، كصرعى السل والسرطان وما إليهما. يبدأ فيهم مكروب النفس صغيراً، ثم ينمو شيئاً فشيئاً حتى يفتنهم، ثم من العجب ألا يتوجهوا قليلاً ولا كثيراً إلى قتلها قبل أن تقتلهم، وهزيمتها قبل أن تهزمهم، كأنهم يظنون أن المرض فوق أن يعالج، والأمر أبأس من أن يفكر فيه.



لأمراض النفس أسباب عدة: من حالة صحية، وبيئة اجتماعية، وبذور ميكروبات تسرت إليها من كتب قرأتها، ومقالات طالعتها، وأحاديث سمعتها، ومناظر رأيتها، إلى غير ذلك. ولعل أهم مرض نفسي يصيب طائفة المثقفين سببه أنهم لا يريدون أن يكونوا أنفسهم ويريدون أن يكونوا غيرهم.

لقد خلقت النفوس البشرية متشابهة في بعض جهاتها، مختلفة في بعض جهاتها، شأنها في ذلك شأن الوجه؛ فكل وجه فيه عينان وأنف بين العينين وفم تحت الأنف وذقن تحت الفم، ولكن مع هذا الاشتراك، لكل إنسان وجهه الخاص به لا يشاركه فيه غيره. وكذلك النفوس تشترك في اللذة والألم، وتشترك في أهم منابع اللذة ونبابع الألم، وتشترك في الفرائز الأساسية وما إلى ذلك؛ ومع هذا فلكل إنسان نفسه الخاصة، لا يساويها في جميع وجوهها غيرها.

ومما لاحظته أن نفس كل إنسان إن سارت على فطرتها، وعرفت أن تتغذى بما يناسبها، وطلبت لها مثلاً أعلى يتفق وطبيعتها، عاشت في الأغلب راضية مطمئنة؛ فإن خالفت فطرتها وحاولت أن تكون غيرها، أظلمت وأصابها الحزن والقلق والاضطراب، وفقدت سعادتها وهنأها واطمئنتانها ورضاءها؛ ومحال أن تنال ما يخالف فطرتها، كما هو محال أن يكون الوجه الأسود أبيض أو الأبيض أسود، أو الطويل قصيراً، أو القصير طويلاً.

يسعد الإنسان إذا عرف طبيعته وحدوده التي يستطيع أن يصل إليها ونوع الرقي الذي يمكن أن يبلغه، فإن حاول أن يكون غير ذلك كان في الحياة «معتلاً» لا يعيش عيشته الطبيعية؛ فهو فقير يمثل دور ملك، ومعلوك يمثل دور وزير، وطفل يمثل شيخاً هرمًا، ورجل يمثل دور امرأة، ومحال أن يوائم بين نفسه الحقيقة والدور الذي يمثله إلا بمقدار ما يظهر على المسرح؛ فإن هو حاول أن يطيل ذلك بعد دوره فجزاؤه الهزء به، والسخرية منه، وقلق نفسه، واضطراب شأنه.

فأكثر أسباب اضطراب المثقف ناشئ من أنه غيبي يريد أن يكون ذكيًا، أو ميال بطبعه إلى العزلة والانكماش يريد أن يكون وجيهاً شهيراً، أو عالم يريد أن يكون أديباً، أو أديب يريد أن يكون عالماً، أو صريح يريد أن يخادع ويمالئ، أو خجل يريد أن يكون وقحاً، أو متزن نواحي العقل يريد أن يكون نابغاً شاذاً... إلخ فهو يحاول ويحاول، ثم يخفق ويخفق؛ لأنه يكلف النفس ضد طباعها. وهذا الإخفاق يهز نفسه هزة عنيفة تسبب له القلق الروحي والاضطراب النفسي. هو بذلك يريد أن يكون إنساناً صناعياً وهو مخلوق إنساناً طبيعياً، فالتوفيق محال. فخير نصيحة لهذا وأمثاله أن تقول له: «كن نفسك، ولا تتشذ إلا مَنكَلَك».



سلمان الفارسي

كانت الدول العظمى التي تجاور العرب، والتي لهم بها اتصال في عهد النبي ﷺ ثلاثاً: الحبشة، والرومان، والفرس، يتصل بها العرب في تجارتهم، وفي رحلاتهم، وفي حياتهم السياسية والاجتماعية، فإذا أودى المسلمون في إسلامهم هاجروا إلى الحبشة، وإذا رحل تجارهم إلى الشام فقد اتصلوا بالرومان، وإذا اتصل عرب الحجاز بعرب اليمن، فقد اتصلوا بمملكة كسرى. وللفرس إمارة عربية تحتضنها، وهي إمارة المناذرة، وللرومان إمارة مثلها تحتضنها، وهي إمارة الفساسنة، ولكل من المناذرة والفساسنة اتصال وثيق بالحياة الأدبية والاجتماعية والسياسية للعرب عامة.

ومن العجيب أن نرى ثلاثة من عظماء الصحابة، كل ينتمي إلى أمة من هذه الأمم العظيمة، وكل له منزلة كبيرة في الإسلام، وكل له دور خطير في حياة المسلمين الأولى، هم: بلال الحبشي، وصهيب الروماني، وسلمان الفارسي.

فبلال كان غلاماً حبشياً، أسمر شديد السمرة، نحيفاً طويلاً، وكان من المستضعفين فأعزه الإسلام، وكان للمسلمين الأولين بمنزلة الموسيقى للجيش، يؤذن لهم فيهيج مشاعرهم، ويجلجل بصوته بينهم فيملوهم روعة وحناناً، وحمامة وقوة.

أما صهيب الروماني، فكان أحمر شديد الحمرة، ليس بالطويل ولا بالقصير، وهو إلى القصر أقرب، يرتطن لسانه عجمة رومانية، ترمى ناشتاً في بلاد الروم، يتكلم بلسانهم ويعيش عيشتهم، ثم دفعت به المقادير إلى مكة، فكان من أول الناس إسلاماً، واصطحبه رسول الله في الغزوات، واختاره عمر عند موته ليصلي بالناس حتى يجتمعوا على خليفة.

وأما صاحبنا سلمان الفارسي، نشأ نشأة فارسية في قرية من قرى أصفهان، لم يشهد نشأة الإسلام في مكة كما شهدا بلال وصهيب، وإنما شهد النبي بعد هجرته إلى المدينة.

ولعل كلاً من هؤلاء الثلاثة يمثل يقومه ويصور جنسه؛ فبلال شديد التحمس لدينه في بساطة قلب، وهو إلى ذلك يجيد الرمي ويصيب الهدف، يعذبه أمية بن خلف الجُمحي في بدء إسلامه، ويواليه بالمذاب والمكروه، فيحتفظ بلال بذلك في نفسه، حتى إذا جاء يوم بدر

يرميه بلال بسهم فلا يخطه ويميته، وهكذا الحبشة، بساطة وتحمس للعبادة وإجادة للرمي. وصهيب كان مسرفاً في المال، وكان كذلك من أرمى الناس، وكان لطيفاً حسن الدعابة، ظريف الفكاهة، وكذلك الرومان.

وكان سلمان يمثل النزعة الروحية الصوفية الزاهدة، كما كان شأن بعض الفرس في الإسلام.

وكان ثلاثتهم يعتزون بالإسلام، ولا يعتزون بغيره، فقد كانوا موالى ثم تحرروا، والعرب شديدو الفخر بعريتهم، شديدو الاعتزاز بدمهم، شديدو التفني بحريتهم، شديدو الأنفة على غيرهم؛ فما كان لهؤلاء الموالى من غير العرب أن يفخروا بحبسية بينهم أو رومية أو فارسية، إنما يفخرون بالإسلام وبالإسلام وحده، فهو الذي أهدر العصبية الجنسية، وأقام القيمة الذاتية، ورفع شأن القيمة الدينية، ولذلك كانوا يغضون من هذه النعرة الجنسية ولا يحونها، ويرون أن هذه العظمة القبلية لا تستحق البقاء، ويجب أن يقتل أهلها في غير هودة؛ فقد روى أن أبا سفيان مر على سلمان وصهيب وبلال في نفر، فقالوا: «ما أخذت سيوف الله من عتق عدو الله مأخذها»، فقال أبو بكر: «أقولون هذا لشيخ قريش وسيلهم؟».

على كل حال، كان بلال الحبشي، وصهيب الروماني، وسلمان الفارسي، من أبرز الشخصيات الإسلامية وأكثرها دويماً، ولكن كان من حسن حظنا وحظ سلمان أن كانت الدولة العباسية دولة فارسية في رجالها ونظامها ومؤرخيها؛ فكثير ممن دونوا العلم والتاريخ من أصل فارسي، فقدموا لنا صورة جميلة زاهية شعرية لسلمان. ولم يكن من المؤرخين الحبشي ولا الروماني الذي يقدم لنا مثل هذه الصورة لبلال أو صهيب، فكانت الصحف التي تروي لنا أحداث بلال وصهيب أقل جدًّا مما تروي لسلمان.



تمثل لنا هذه الصورة سلمان نشأ في بلدة من أصفهان في بيت غني، فكان أبوه دهقاناً، أي! رئيس إقليم، وكان سلمان من صنف أولئك الأفراد الذين ينشأون وبين جنوبيهم عاطفة دينية قوية، يقودها عقل قوي باحث. وقد روى التاريخ لنا أمثلة كثيرة منهم، كإبراهيم بن أدهم، والغزالي.

ينشأ سلمان على دين وثني فيخلص له حتى يكون الموكَّل بالنار المقدسة يوقدها ولا يتركها، ثم يجيل عقله في هذا الدين فلا يرتضيه. ويبحث عن دين يعجبه فيهتدي إلى النصرانية، ولكن ليست النصرانية الشعبية، ولا النصرانية التي يحترفها رجال الدين، إنما هي

النصرانية المتبذلة التي يخلص لها بعض أفراد قلائل من رجال الدين؛ فيقطعون عن العالم زهداً وورعاً، ويتصلون بالله اتصالاً وثيقاً، ويؤمنون له أنفسهم، فيتصل سلمان بأحدهم، ويتخرج على يده، ثم يلتحق بثان وثالث، كلما مات أحدهم استنصحه سلمان فيمن يتبته من بعده. حتى إذا بلغت دعوة محمد اشتاق أن يراه، وأن يسمع منه، وأن يمتحن صدقه وإخلاصه. ولكن الشُّقَّة بين الشام ومدينة الرسول بعيدة كل البعد، مسيرة كل المسر، فيمر به قوم من كلب ذاهبون إلى الحجاز، فيسألهم أن يحملوه معهم نظير بقرات له وغنيمات يفعلون. حتى إذا كانوا في بعض الطريق غدروا به وباعوه رقيقاً يهودي، فاتصل باليهود وعرف دينهم أيضاً، فإذا هو على علم بالوثنية والنصرانية واليهودية، وتنقلت به أيدي اليهود، حتى وقع في يد رجل من يهود بني قُرَيْظَةَ الذين يسكون المدينة، تم له ما أراد، واتصل بالنبي ﷺ وامتحنه، فعرف صدقه فأسلم، وأعانه النبي ﷺ على فك رقه فحرر.

حتى إذا كانت السنة الخامسة للهجرة - وقد تجمعت الأحزاب على رسول الله، من قريش وقائدها أبو سفيان، وغطفان وقائدها عيينة بن حصن، ومعهم يهود المدينة - رأى المسلمون أن يحتموا منهم بضرب الخنلق على المدينة. ولم يكن حفر الخنلق من عادة العرب في حروبهم، ولكنه من مكاييد الفرس، فروى المؤرخون أن الذي أشار به سلمان الفارسي.

ويخرج أميراً من جيش من جيوش المسلمين لغزو فارس في عهد عمر، فيحاصرون حصناً من حصون فارس، فيقول له المسلمون: ألا نقاتلهم يا أبا عبد الله؟ فيقول سلمان: دعوني حتى أدعؤهم كما سمعت رسول الله يدعوهم. فيقول لهم: إنما أنا رجل منكم فارسي، ألا ترون العرب تطيعني؟ فإن أسلمتم فلکم مثل الذي لنا وعليكم مثل الذي علينا، وإن أبيت إلا دينكم تركناكم عليه وأعطيتونا الجزية عن يد وأنتم صاغرون. ويكلمهم بالفارسية فيقولون: لا نؤمن ولا نعطي الجزية. فيقول الجيش: ألا نقاتلهم؟ فيقول: لا، فيدعوهم ثلاثة أيام إلى مثل هنا، فإذا أصروا قاتلهم ففتحوا الحصن.



أظهر ما في صورة سلمان بعد ذلك شيان: علمه وطريقة حياته، فأما علمه فهو مسير تمام المسابرة لما روي من تاريخ حياته؛ فهو رجل تعمق في الوثنية حتى عرف أسرارها ووكل بشعائرها، ثم عرف النصرانية وأخذ عن رهبانها، وانقطع لدراستها وتطبيقها، وكان يتحرى المشهورين من رجالها فيرحل إليهم ويتصل بهم، ثم وقع في يد اليهود فرأى منهم

كيف يعبدون وسمع منهم ما يروون، ثم أسلم واتصل أكبر اتصال بمنيع الإسلام في أزهى أيامه. فكيف لا يكون بعد، عالماً؟

وناحية أخرى من العلم وهي ما أتيج له في حياته، ولم يُتَّح لأكثر الصحابة في عهد النبوة، تلك تطوافه في أعظم الممالك الممدنة قبل اتصاله برسول الله، فقد نشأ في فارس ورأى مدنيتها وخبر أهلها وورث دماءها، ثم رحل إلى الشام ورأى مدينة الرومان وعرف أحوالها، وتَنَقَّل - كما يقولون - بين الموصل ونصيبين وعمورية وغيرها. وكان إذ ذاك في سن ناضجة، فقد وصل إلى المدينة وأسلم وهو في نحو الخمسين من عمره.

هذه الدراسات الدينية المختلفة، وهذه التجارب الكثيرة المختلفة، تجعل منه - من غير شك - في جزيرة العرب شخصاً ممتازاً بالعلم.

لذلك روي عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن سلمان، فقال: من لكم بمثل لقمان الحكيم؟ ذاك امرؤ منا أهل البيت؛ أدرك العلم الأول والعلم الآخر، وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر.

ما نوع حياته فقد تبع طبيعة مزاجه الذي لازمه منذ نشأته، فاعتكف في الوثنية، وترهب في النصرانية، وتزهد في الإسلام. وهذه النزعة هي التي جعلته يحل مكاناً بارزاً بين رجال الصوفية.

لقد آخى رسول الله ﷺ بينه وبين أبي الدرداء، ولعل سبب الإخاء ما بينهما من تشابه في نزعة الزهد، ولكن أبا الدرداء غالى فرأى من الزهد أن يصوم نهاره ويقوم ليله، حتى تشكو منه امرأته، فيقول له سلمان: إن لأهلك عليك حقاً، فصلِّ وَنَمْ، وَصُمْ وَأَطِر. فيبلغ ذلك النبي ﷺ، فيقر سلمان على قوله.

أما سلمان فيتزوج ويظن أن العرب قد أهدوا العصية، فيخطب بنت عمر، ناسياً ولامه، وناسياً أن العادات لا يمكن أن تُتَاصَلَ فجأة، فيأتي إليه قوم عمر يرجونه أن يعدل عن هذه الخِطبة، فيعدل ويقول: والله ما حملتني على هذا امرته ولا سلطانه، ولكني قلت رجل صالح عسى الله أن يُخرج مني ومنه نسمة سالحة، ثم يتزوج في كِنْدَةَ، فإذا تزوج كره أن يفرش له، ويصبح في أهل زوجته: أتحولت الكعبة هنا أم هي حُتَّى؟ ويسأله العرب على عاداتهم في الصباح: كيف وجدت أهلك؟ فيرة عليهم: ما بال أحدكم يسأل عن الشيء قد وارته الأبواب والحيطان؟

كان - إذا - يتزوج ويعمل بما أوصى به أخاه أبا الدرداء من أن لينه حقاً ولاهله حقاً، ولكنه كأبي الدرداء لا يرى السعة في العيش، ولا الترف في الحياة، فكان شعاره دائماً ما كان يكرهه: «ليكن بلاغ أحدكم من الدنيا كزاد الراكب».

ويفتح على المسلمين ويخصص لكل منهم عطاء حسب الأسبقية في الإسلام، فيكون عطاء سلمان نحو أربعة آلاف درهم، فيخرج عنها ويعيش من عمل يده عيشة الكفاف.

ويؤمّر على المدائن (كما يروي بعض المؤرخين)، فلا يحفل بإمارة ولا يحيطها بمظاهر الأبهة والعظمة والسلطان؛ بل يعيش كما كان، يخطب الناس في عبادة، ويخرج على حمار عربي، وعليه قميص قصير، فيضحك من رأه وشبهونه بلعبة، فيبلغه ذلك فيقول لمبلّغه: دعهم فإنما الخير والشر فيما بعد اليوم.

ويكره الإمارة فيتركها ويقول: كرهني فيها حلالة رضاعتها ومرارة فطامها.

ويسكن أبو الدرداء بيت المقدس ويتولى القضاء، ويدعو أخاه سلمان إلى الأرض المقدسة، فيكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدر أحداً، وإنما يقدر الإنسان عمله، وقد بلغني أنك جعلت طيبياً، فإن كنت تبرى فنعماً لك، وإن كنت متطبياً فاحذر أن تقتل إنساناً فتدخل النار.

ويظل في المدائن حتى يموت بها سنة 35هـ في آخر خلافة عثمان، ويورثه الأمير سعد بن مالك في مرض موته فيقول سلمان: أيها الأمير اذكر الله عند همك إذا هممت؛ وعند لسانك إذا حكمت، وعند يدك إذا قسمت، قم عني. ويطلب من زوجته وهو على فراش موته أن تأتيه بصرة من مسك كان قد ادخرها، فيأمر بها أن تُكاف وتجعل حول فراشه، وإذا ذاك يسلم روحه إلى خالقه.



سؤال وحيرة في جواب

بالأمس قابلني شاب أمريكي يحضر لشهادة عليا في إنجلترا، هو مثال الجد والإخلاص لعمله، يتتهز وجوده في مصر فيزور مكاتبها، ويلقى علماءها وأدباءها، ويجول في الشوارع يدرس ما تدل عليه ظواهر الناس ومعاملاتهم وسلوكهم من دلالات اجتماعية، ويسمع لغة العوام ويوازنها بلغة الخواص؛ وعلى الجملة يقضي أكثر وقته باحثاً منقّباً مستفيداً، لا يعبأ بحرّ جو ولا متاعب غربة.

وبعد كلمات التعارف المتعارفة، وتجه إليّ هذا السؤال:

«ما هي النزعات الجديدة للإصلاح الاجتماعي في مصر، وخاصة ما كان منها مؤسماً على الدين؟»

سكّث هنيهة أفكر، ومرّ في ذهني إذ ذاك جملة أشياء مرور «شريط السينما»، مرّ في ذهني «قاسم أمين» ودعوته إلى تحرير المرأة، ومرّ في ذهني «الجمعية الخيرية الإسلامية»، وما قامت به من تعليم فقراء، وإحسان إلى المحتاجين، وبناء مستشفياتها الجديد، ومرّ بذهني الأزهر وما مرّ عليه من وجوه إصلاح، ومرّ بذهني الدعوة إلى النهوض بالفلاح، ومقدار ما لقيت من خيبة أو نجاح، ومرّ بذهني أخيراً إنشاء وزارة منذ أيام إصلاح الشؤون الاجتماعية.

ولكنني لا أكنتم القارئ أنني شعرتُ بمرارة وانقباض شديدتين، لعل سببهما أنني أحسنت نوعاً من خيبة أمل مخزونة في نفسي، وأني كنت أؤمل ان يكون في أعمال قومي ما ينطلق به لساني، ويشرح له صدري.

إنّا إلى الآن نمشي في الإصلاح الاجتماعي ببطء شديد جداً يكاد يكون عدماً ونسير فيه ارتجالاً، لا عن دراسة علمية عميقة، وإحصاءات دقيقة، ووضع برنامج واف شامل نعرف فيه الخطوة الأولى والأخيرة وما بينهما.

قد كنت أفهم أن يكون لكل حزب سياسي عندنا برنامج اجتماعي بجانب برنامج السياسي، وأن يكون هذا البرنامج الاجتماعي أجد إعداداً علمياً دقيقاً في وقت فراغ الحزب،

فيكون له رأي في الفلاح وكيف ترفى عيشته اجتماعياً، وكيف يصل إلى كل فلاح ما يحتاجه من ماء نقي ونور نظيف ومسكن مريح، وما موقف الحزب في المرأة وإصلاح شؤونها وحريرتها وإلى أي حد، وفي العمال وترقية شؤونهم والشباب العاطلين ومشاكلهم، وطلبة المدارس العليا واضطرابهم، ووجوه الإحسان وتنظيمها، ومشكلة الأوقاف وعلاجها، ونحو ذلك من مسائل لا عدُّ لها، وكنت أفهم أن كل حزب يكون في كل ذلك رأياً قاطعاً مفضلاً حازماً يتقدم به عند الانتخاب ويعمل به عند توليه الحكم.

ولكن - مع الأسف - لم يكن شيء من ذلك؛ وقد سئلت منذ مدة من مثل هذا الشاب الأمريكي عن أهم الأسس الاجتماعية والسياسية التي تميز كل حزب في مصر عن الأحزاب الأخرى، فلم أحر جواباً، وأحسست طعم المرارة والانتقاص اللذين أحسهما الآن.



لقد لفت نظري في سؤاله ضغفه في حديثه على الإصلاحات الاجتماعية المؤسسة على الدين الإسلامي، وكان هذا الضغف أشد مرارة على نفسي؛ لأنني التفتُّ فرأيت الإصلاحات التي عدتها من قبل على قلتها وضعفها ليس منها شيء أسس على الدين وقام به رجال الدين، إلا ما كان من الأستاذ الإمام في الجمعة الخيرية.

ليسمح لي رجال الدين أن أكلهم في صراحة، وليتعدوا أن يسمموا النقد المرُّ في جراحة، فلا يكون إصلاح حتى تكون صراحة، وحتى تكون جراحة، وحتى يتبادل نحن وهم الشجاعة في القول، والأخلاص للحق؛ فليس شيء أحب إليّ من أن أرى رجال الدين جديرين بأن يتزعموا حركة الإصلاح الاجتماعي بعقل واسع ودراية قوية؛ لأن الإصلاح الاجتماعي إذا جاء على أيديهم كان له مزيتان كبيرتان: أولاهما أنهم إذا تزعموا الحركة أيضاً قوة المعارضة. وثانيتهما أن الشعب المصري والشرق على العموم شعب متدين، يليي الدعوة الدينية بأسرع وأقوى مما يليي الدعوة العلمانية، فإذا جاء الإصلاح الاجتماعي من رجال الدين كان الشعب أسرع قبولاً، وأشدّ تحمساً، وأقوى إخلاصاً؛ وقطع في سيره في سنة ما لم يقطعه في سنين.

ولكن لا يتم ذلك لرجال الدين حتى يأخذوا أنفسهم بتنفيذ برنامج شاق عسير ذي مراحل: منها أن يعلّموا علوم الدنيا - بجانب علوم الدين - علماً واسعاً، فيكون لهم العلم الواسع بجغرافية البلاد وتاريخ الأمم، والطبيعة والكيمياء، حتى يستطيعوا إذا جلسوا مع المدنيين - إن صح هذا التعبير - أن يشرروهم بأنهم مساوون لهم في عقليتهم وتفكيرهم،

ويزيدون عليهم في علمهم الديني ونزعتهم الروحانية. ومنها أن يفهموا الناس حتى يفهمهم الناس، ويوقلموا أنفسهم حسب تطور الزمان، ويعرفوا شؤون الدنيا كما يعرفون شؤون الآخرة، ويعرفوا أحوال قومهم في دقيقتها وجليلها كما يعرفون أحوال دينهم في دقيقتها وجليلها، ويعرفوا نفسية الناس ونزعاتهم وتصرفاتهم حتى يحققوا ما في كتب بلاغتهم من أن لكل مقام مقالاً.

عند ذلك تنكسر الحواجز القائمة الآن في مصر والشرق، بين رجال الدين ورجال الدنيا، وتحس كل طائفة أنها جزء في جسم واحد متضامنة متعاونة.

إنني أشعر - مع الأسف - أن علماء الدنيا في مصر والشرق ينظرون إلى علماء الدين نظرتهم إلى رجال القرون الوسطى، أو نظرتهم إلى الآثار القديمة وتحف «المعابدات»، وعلماء الدين ينظرون إلى علماء الدنيا نظرتهم إلى المارق من دينه، المجنون بأوروبا وعظمتها، الغافل عن مدينة المسلمين الأولين، المضئ لقويمته، المغرور بالقشر دون اللباب؛ وفي هذه الأنظار ضرر كبيرة على الأمة، وتمزيق لشملها وتفريق لوحدها، وتعميد لعقليتها.

ولا يتم هذا الإصلاح في تكسير الحواجز إلا بما أشرت إليه، وإلا باتحاد التعليم الابتدائي والثانوي لكل أفراد المتعلمين على السواء، وأن يكون التخصص في الدين كالتخصص في الرياضة والطب، لا يأتي إلا بعد المرحلة الثانية من التعليم الثانوي، فإن أراد رجال الدين أن يحتاطوا من قبل لمن يعدونهم في الدين، فليكن بزيادة المعلومات لا بنقصها.

وإذا ذاك - بعد كسر هذه الحواجز، والتقريب بين رجال الدين ورجال الدنيا، وعلماء الدين وعلماء الدنيا، وفهم بعضهم لبعض، وإجلال بعضهم لبعض - يستطيع رجال الدين أن يتزعموا الحركة الإصلاحية الاجتماعية، وأن يضعوا برنامجاً اجتماعياً مؤسماً على الدين.

وإذ ذاك أيضاً يكون مجال الإصلاح الاجتماعي الديني أمامهم فسيحاً، فأمامهم تنظيم الإحسان، وقد وضع أساسه الإسلام، وأمامهم إصلاح الوقف، وفي إصلاحه تخفيف لكثير من الولايات، وأمامهم إصلاح الأثر بما وضع أساسه القرآن، وأمامهم تقويم المرأة وقد سارت وراء المرأة الأوروبية في زينتها ومباهجها، وليس في جدعها وثقافتها، وأمامهم وضع خطط مُحكمة لتنشيط النشء والمتعلمين والأميين ثقافة دينية عصرية تستخدم وسائل التربية الحديثة وأساليب المدنية الحديثة، إلى كثير من أمثال ذلك.

وليس هذا عليهم ببعيد، فقد قطع هذا الشوط كثير من رجال الدين المسيحي في أوروبا

وأمریکا، وكان لهم في شؤون الإصلاح الاجتماعي ونشر الثقافة الدينية مجال فسيح، وأثر عظيم.

• • •

أرجو أن يتقبل رجال الدين هذا النقد بصدر رحب، وأن يستزيدوا منه، وأن تقوم أمة منهم تجهر بمثل هذه الآراء في الإصلاح والدعوة إلى تحقيق هذه الآمال، وأن يوتنوا أن لا باعث له إلا حب الخير لهم وللناس.

كما أرجو أن يكون ذلك قريباً جداً، حتى إذا سألتني مثل هذا السائل أنطقني أعمالهم، وانطلق لساني في عد مآثرهم، ووجوه إصلاحهم، والله يوفقهم.

• • •

الهدم والبناء

إذا نحن أردنا أن نلخص تاريخ الإنسان منذ نشأته إلى اليوم وإلى الغد في كلمة، فلنا إن كل أعماله تنحصر في الهدم والبناء، وإذا نحن أردنا مقياساً بسيطاً سهلاً نقيس به الأفراد والأمم، فما علينا إلا أن نجعل عمل الفرد أو الأمة في البناء ونطرح منه عملهما في الهدم، فباقي الطرح هو مقياسهما. وإذا أردنا أن نوازن بين شخصين أو أمتين نظرنا إلى مقدار باقي الطرح في كليهما فما زاد قهر أرقى، وإذا أحيينا الدقة في التقدير لم نكتف بتقدير الكمية في البناء والهدم، بل حسبنا في ذلك نوع ما يبني وما يهدم، فإن قيم البناء وقيم الهدم تختلف اختلافاً كبيراً بحسب نوعهما وصفاتهما وكيفيتهما، كالذي نفعله في البناء الحسي، فلنا نقدر البناء بحجمه ومساحته فقط، بل نقدره كذلك بنوع هندسته وما إلى ذلك من أمور لا تحصى.

وقد أكثر الكتاب من القول في البناء. فالوعاظ الدينيون ورجال الأخلاق المصلحون ونحوهم إنما يتكلمون في البناء ويحذرون من الهدم، فلنأخذ نحن الآن جانب الهدم فنسره، فكثيراً ما يكون الهدم مقدمة البناء؛ بل ربما كان خير بناء ما سبقه الهدم التام.

فيمكننا أن نقول إن الرذائل الخلقية من كذب وظلم، والجرائم القانونية من قتل وسرقة، لم تعد رذائل ولا جرائم إلا لأنها هدم، إما هدم لمرتكب الرذيلة والجريمة، وإما هدم للمعتدى عليه، وإما هدم لبناء المجتمع. ونحن إذا نظرنا للرذائل والجرائم من حيث هي هدم، أفادنا هذا النظر فائدة جديدة في تقويم الرذائل والجرائم، فما كان منها أشد هدماً كان أكبر جرماً، ولذلك كان القتل أظنع من السرقة؛ لأن القتل يهدم النفس والسرقة تهدم الملكية، وقد يؤدي بنا هذا النظر إلى تعديل في قائمة الرذائل والجرائم؛ فهل من المعقول مع هذا النظر أن تعد الحكومة مجرمة إذا حصلت من الأهالي مالا لا تستحقه، ولا تعد مجرمة إذا لم تعد قرية بالماء الصحي مع علمها أنها تشرب سماً زعافاً يقضي على عدد كبير من الأرواح وينهب في سبيله كثير من الضحايا؟ - ليس هذا من المعقول في شيء؛ لأننا إن أقرنا عملها قومنا حق الملكية بأكثر من حق الحياة، وعددنا هدم الملكية مقدماً على هدم النفوس؛ وليس ذلك بحق، وأمثلة ذلك كثيرة.

بل إن هذا النظر يعدّل رأينا في العقوبة، فالعمل الذي يهدم أمة أشدّ مما يهدم شخصاً، والذي يمرض النظام للخطر أشدّ مما يعرض ملكية الفرد للخطر، والذي يسرق لأنه جائع، ولأنه يريد أن يبني لنفسه بجزء مما يهدم ملكية غيره أقلّ خطراً ممن يسرق لداعي الطمع والشهه فريد أن يزيد ثروته لهدم ثروة غيره، وهكذا.

وعلى كل حال فمن الممكن أن نقول إن الجرائم في الأمة هي عمليات من عمليات الهدم وليست كل هدم.

فلنترك الآن الجرائم والعقوبات لرجال القانون؛ ولننظر لأعمال الهدم الأخرى في المجتمعات.

فهناك هدم مادي لكل أمة يجتاح مقداراً كبيراً من ثروتها، فحوادث الحريق حوادث هدم، والأمة التي لا تحاط لها ترك أعمال الهدم والتخريب في ساحتها، وكذلك كل أعمال القوى الطبيعية العنيفة الهادمة كالسيل والفيضان العالمي والصواعق والرياح والمواصف. وكما كانت الأمة أرقى كانت أكثر احتياطاً وتوفيقاً في منع أعمال الهدم الطبيعية وتوقيها.

وهناك هدم سلبي ليس أقلّ خطراً من الهدم الإيجابي، وأعني بالهدم السلبي عدم الإنتاج مع القدرة عليه، فالأمة التي تترك أرضاً واسعة من أراضيها بوراً قائمة بعمل الهدم السلبي، ومثل ذلك ما إذا كان لديها مناجم لا تستغلها أو قوى طبيعية لتوليد الكهرباء لا تستخدمها أو نحو ذلك؛ فكل هذه أعمال هدم سلبية لا فرق في الضرر والأضرار بينها وبين الهدم الإيجابي.

ومن هذا القبيل أن يكون في الأمة قوى كثيرة لا تنتج، فالماطلون في الأمة قوة للهدم سلبية؛ لأنهم يأكلون ولا يعملون، ويستهلكون ولا ينتجون، ويأخذون ولا يعرضون - وأمثال هؤلاء الأغنياء الذين لا يعملون والذين يصرفون أوقاتهم في الكسل والخمر والميسر، فهؤلاء - من غير شك - هدامون لا بناوون مهما كانت ثروتهم.

والمرضى في كل أمة قوة هادمة، بقطع النظر عما إذا كانوا معلورين في مرضهم أو ليسوا معلورين، فهذا شيء آخر غير الحقيقة الثابتة وهو أنهم هدامون. نعم إن بعض المرضى قد مرضوا اختياراً بتصرفهم من إفراط في «الكيف» أو إهمال لقوانين الصحة، فهؤلاء هدامون مجرمون معاً، ومنهم من مرض رغم أنه كمن أدركه الشيخوخة، أو مرض مرضاً لم يكن في وسعه أن يتجنبه، فهؤلاء هدامون لا مجرمون.

إن كان ذلك كذلك، فما بالك بقوم صناعتهم في الأمة الهدم والتخريب، كتجار المخدرات والمحرضين على الفجور، فهؤلاء وأمثالهم هدمهم وتخريبهم مضاعف، وهم يخربون أنفسهم وغيرهم، هم مدرسة سيئة تخرج الهدامين وتسلحهم.

فإذا نحن ارتقينا من الماديات إلى المعنويات رأينا الأمر على هذا المنوال.

فمن طرق الهدم أن تكون النظم الاجتماعية في أمة مضيعة لكفايات أفرادها؛ كأن تعطي المناصب للفوي الحسب والنسب، أو ذوي الملق والمهانة، أو نحو ذلك، ثم تنحي عنها ذوي الكفايات ممن ليس لهم سلاح إلا علمهم وخلقهم؛ فهذا - من غير شك - عمل من أعمال التخريب المزروع؛ لأن من شغلوا هذه المناصب لا يمكنهم أن ينتجوا لعجزهم الطيبي، ولأن من أبعدها عنها لا يمكنهم أن ينتجوا وقد حيل بينهم وبين الإنتاج.

ومن هذا القبيل ألا يكون للتعليم في الأمة ضابط، فلا إحصاء ولا توجيه، ولا دراسة لحاجات الأمة ومقدار انتفاعها بأنواع التعليم المختلفة. فالأمة التي يكثر فيها دارسو القانون كثرة تزيد عن الحاجة، ويقبل فيها الزارعون والصانعون وهي إليهم في أشد الحاجة، أمة مخربة، والأمة التي لا تسمح نظماً باكتساب ذوي الاستعدادات الممتازة فيها وتزويدهم بما يحق نبوغهم واستغلال نبوغهم في خيرها، أمة مخربة، وهكذا.

وكذلك من أعمال الهدم في الأمة أن تسود فيها أنواع من الآداب والفنون تحطم الفرائز وتميت الشخصية، وتبيد الحيوية. فالآداب والفنون التي تفت اليأس وتبعث على الانتحار أو الرعب، أو التي تثير الشهوات إلى أقصى حدودها حتى إذا انغمس فيها الإنسان لم يعد يصلح لعمل، أو التي تدفع إلى الحب المائع والأخلاق المنحلّة، كلها آداب وفنون مخربة، هي معاول للهدم لا أدوات للبناء، وقل مثل ذلك في روايات السينما والتشيل وأنواع الجرائد والمجلات التي من هذا القبيل.

فإن شئت مثلاً أوضح من هنا كله في أعمال الهدم فانظر إلى «العداوات» وما تجره من تخريب، وأعني بها العداوات بين الأفراد والأسر، والعداوات بين الطوائف والأحزاب، والعداوات بين الأمم، فأكثر هذه العداوات ليس لها غرض صحيح ترمي إليه؛ وترتقي العداوات صعداً حتى تأتي بأفئذ أنواع التخريب، تخريب في النفوس وفي الأموال وفي الأخلاق وفي الحضارة. فكم جرّت العداوة بين الأفراد والأسر من سفك دماء وضياع أموال وضياع زمن في الانتقام، وضياع زمن المحامي في إحضار الدفاع والمرافعة، وضياع زمن القضاة في قراءة الملفات وسماع المرافعات وتحضير الأحكام؛ فكل من في المحكمة من

خصوم وكتبه ومحامين وقضاة إنما يشتغلون في الهدم، فإن أحسنت الظن قلت إن هدمهم في الحاضر يحفظ البناء في المستقبل.

وكم جرأت عداوة الطوائف والأحزاب من ويلات وخراب، فكم كانت العداوات الدينية سبباً لخراب ممالك وخراب حضارات، وكم عاق حرب الأحزاب الأمم من البناء، فوجه كل حزب همه لهدم الحزب الآخر، وكم انصرفت الجهود الجبارة في عرقلة الحزب الآخر ولو أودت بالأمم، وكم كانت هذه الجهود تأتي بخير بناء لو وجهت كلها لخير الأمة.

فإذا نحن وصلنا إلى العداوة بين الأمم - إلى الحرب - فهناك الطامة الكبرى والتخريب الفظيع والموت المييد والفتاء الذريع. وقل ما شئت من الأوصاف المرعبة والنموت المفزعة، فحسبك أن تقرأ ما قام به العلماء من إحصاء لما سببه حرب سنة 1914 من خسارة في الأتس والأموال والأخلاق لتدرك صدق ما أقول.

بل إنني لا أشك أن هذا الإحصاء ناقص، لأنهم يكتبون في الإحصاء بالخسارة الواقعة فعلاً، فما بالك لو أحصوا ما يحصل من الضرائب لتصرف في شؤون الحرب حتى في أوقات السلم، وما يصرف من وقت الجند في الاستعداد، وتفكير رجال السياسة وأشباعهم في الاحتياط للحرب، وما يصيب الناس من فزع كلما ساءت الحالة الدولية، إلى كثير من أمثال ذلك. أليس كل هذا من أعمال الهدم والتخريب في العالم؟

قد يقولون إنك تنظر في كل ما قلت إلى جانب واحد من جوانب المسألة، فتنظر إلى جانب الهدم في العداوات ولا تنظر إلى جانب البناء، فكم أفادت العداوة الشخصية، فحفزت النفوس، وشحذت العقول، وكم أفادت العداوات الحزبية من دراسات للمسائل وإظهار لعيوب السياسة وتوجيه الأخذين بزمام الحكم إلى وجهة صالحة، وكم أفادت الحروب من إذكاء روح الوطنية والمنافسة بين الأمم في التقدم، والمنافسة بين العلماء في الاختراع، إلى غير ذلك!

ولكنني أقول إنني لم أنس كل هذا، ولكن السؤال الصحيح هو: هل ما بنت أكثر مما هدمت؟ وهل هذا البناء الذي بنت لا يمكن أن يتحقق إلا بهذه الوسائل الجهنمية؟ إن التاجر لا يكتفي بحساب ما دخل في مخازنه من السلع، بل لا بد أن يحسب ما أنفق في سبيلها من الثمن. وأظن، بل أؤكد، أن الثمن الذي ننفقه في هذه العداوات أكثر مما نربح، وما نهتم لها أكثر مما نبني، خصوصاً إذا أمتنا بأن العقل البشري لم يعلن إفلاسه في إيجاد طرق شريفة للتنافس بين الأفراد والأحزاب والأمم، فبني البناء الكثير بلا هدم أو بهدم قليل. وإلا فخبيري

بريك: أي شيء في الوجود يساوي إفناء الملايين من الأرواح، وبت الفزع الهائل من حين إلى حين بين نفوس البشر وتقطع أكباد الأحياء حزناً على من فقدوا من أبنائهم وأزواجهم، وما أصيبوا به في نفوسهم وأموالهم؟ أظن أن كل ما يطنطنون به من مخترعات - على فرض أنها لا تنتج إلا هذه الويلات - لا تساوي الدماء المسفوكة، والأنفس الكسيرة، والقلوب المحزونة.



محمد الرسول المصلح

كم من عظماء الرجال زالت عظمتهم أو قلت قيمتهم بمرور الزمان عليهم، وتبُّ الناس تنبهاً صحيحاً لأعمالهم، ووزنهم بموازين عصرهم. ولكن محمداً ﷺ ظلت قيمته عظيمة، وعظمته عظيمة، مهما اختلفت العصور، وتغيرت الموازين؛ بل إن الزمن ليزيد عظمته وضوحاً، والموازين الأخلاقية الجديدة تزيد مكانته رفعة.

وكم حاول خصومه في مختلف العصور أن ينتقصوا من قدره بشتى الأساليب ومختلف الأكاذيب، فثالوا من أنفسهم ولم ينالوا منه وحرموا لفة الحق وبقي الحق.

وكم لمحمد من نواحي عظمة ومظاهر سمو، ولكن لعل أروعها جميعاً ما جاء به من دعوة، وما قام به من إصلاح.

لقد نشأ في جو خائق، وبيئة مضطربة فاسدة، وحالة اجتماعية تبث اليأس؛ فجعل من الشر خيراً، ومن الاضطراب أمناً، ومن الفساد صلاحاً؛ فالعرب قد وهبت نفسها للأصنام، وجعلت البيت الحرام - الذي بني ليعبد الله فيه - مباءة لثلاثمائة حجر أو تزيدي، تعبدها من دون الله. ومن تنصر منهم أو تهوّد كان قد تنصر أو تهوّد بنصرانية أو يهودية فقدت روحها، وتقسمتها المذاهب والشيع، ودخل على تعاليمها الأولى كثير من البدع، فلم تنجح فيهم يهودية ولا نصرانية، والحنفاء الذين ظهروا قبيل الإسلام كان صوتهم ضعيفاً خافتاً، عجزوا - كما عجزت اليهودية والنصرانية - أن يغيروا شيئاً من حياة العرب وعقلية العرب. ثم كانت حياتهم سلسلة سلب ونهب، كل قبيلة وحدة، بل كل فرع قبيلة وحدة، وكل قبيلة في عداء مع من جاورها، لا أمن على الحياة، ولا أمن على المال، لا يفقهون معنى «أمة» ولا يفهمون معنى لحياة سياسة أو مدنية، ولا يعرفون معنى لعلم أو فن. فلو أنت قلت إن أحداً من الأنبياء والمصلحين لم يجد من اختلال أمة وفسادها ما وجد محمد من العرب، وإن أحداً منهم لم ينجح في إصلاح أمة ما نجح محمد في إصلاح العرب وغير العرب، ما عدوت الصواب.

ففي عشرين عاماً استطاع بتأييد الله أن يغير كل هذه الفوضى، وأن يغير كل هذه

المظاهر، وفوق ذلك أن يغير هذا الروح، فجعل من القبائل وأشباه القبائل أمة عربية واحدة، ورد الأصنام إلى أماكنها في الأرض، وسأوى بينها وبين أخواتها من الحجارة، وحوّل عبادتهم إلى إله واحد فوق الأرض وفوق السماء، وفوق المادة كلها، هو وحده الصمد ﴿لَمْ يَكُنْ لَكُمْ كُفُورًا أَحَدًا﴾ [الإخلاص: 3، 4] فرفع من نفوسهم المرتبطة بالحجارة، والمتصلة بالأرض، لتحلّق فوق السماء، وتتنظر إلى العالم كله نظرة سامية عميقة، ولتحترق عرض الدنيا في سبيل نصرته الحق.

وجد نصف العرب (وهو المرأة) ضعيفاً فقواه، سلوب الحق فرد إليه حقه، فهي كالرجل في العبادات، وهي كالرجل في المعاملات، ولها كالرجل كل الحقوق المدنية، فأكمل بذلك ترقية النصف الآخر وجعلها أفرد على إصلاح الجيل الجديد بما نالت من حرية جديدة.

آمن الرجال والنساء بتعاليم الإسلام الجديدة يعتقدونها ويذودون عنها، ويرون واجباً عليهم نشرها وتوضيح النفس والمال في سبيلها، تحمسوا للدين، ولكن لا كما يتحمس الرهبان في الصوامع، إذا هجروا دنياهم لدينهم، بل لم يمنعمهم إخلاصهم لدينهم من تحسين دنياهم، فهم يدينون ولا ينسون نصيبهم من الدنيا، يتاجرون ويصلون، ويملكون المال ويزكّون، ويعملون للدنيا كأنهم يعيشون أبداً، ويعملون للأخرة كأنهم يموتون غداً، يبلغون اللذوة في عالم الروح، ويبلغون اللذوة في عالم المادة، ففي عالم المادة إن حاربوا الفرس والروم غلبوهم وأزالوا ملكهم، وفي عالم الروح إن ساقوا الأمم الأخرى في ووحانيتهم سبقوهم، فلا وثنية ولا عبادة لصور، ولا عبادة لكائن، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا إله إلا الله.



لئن فاخر المصلحون بتعاليمهم وبدعوتهم، فمحمد ﷺ يحق له أن يفاخر بذلك كله وبالناتج العملية التي وصل إليها، فليس رسم الخطط وحده كافياً في التباهي، إنما المباشرة الحقّة في التنفيذ والنجاح في التنفيذ، وإلا فكل رجل فوق المستوى المألوف يستطيع أن يحلم بعالم خير من هذا العالم، ويرسم لهذا العالم السعيد صورته الخلافة البديمة. ولكن المصلح الحق من يضع الخطط الملائمة للحاضر والمستقبل، ثم يضع الخطط الصالحة لتنفيذ ذلك كله، ثم يصل من ذلك كله إلى الغاية. ولقد أظهر النبي محمد ﷺ في ذلك كله البراعة الفائقة، فلم يكن حالماً، ولكنه فكر ثم وصل ثم عمل.

كم أجهد نفسه في التفكير وأجهد روحه في البحث، وكانت عزلة في غار جراء وسيلة

من وسائل تفكيره. وفيه كان يفكر ويطلق تفكيره؟ في سوء ما عليه العالم، وفي سوء ما يعتقد العرب وغير العرب، وفي سوء الحالة الاجتماعية في العالم الذي رآه في جزيرة العرب، وفي العالم الذي رآه في الشام. قد يكون هذا الفساد واضحاً، ولكن ما هو الحق وأين الحق؟ كان هذا هو زمن التفكير ونوع التفكير، ثم اعتدى وكان الوعي إيماناً بالهداية.

ثم كان له بعد ذلك من الله قوة في التنفيذ لا تبارى، ويدعو إلى الحق ولا يحيد، ويعذب من أجل الدعوة، فينال العذاب من جسمه ولا ينال من نفسه، فهو يُضرب وهو يُرمى بالحجارة وهو يسيل دمه، ولكن العذاب مع ذلك كله يزيد في دعوته قوة وفي نفسه عزيمة.

ثم هو لا يياس أبداً. فإذا أخفقت خطة وضع خطة، فإذا لم تنجح خطة الطائف فليدع غير الطائف من الأوس والخزرج حتى يكب له النجاح.

ثم هو شجاع في كل ما تتطلبه الدعوة؛ تتوالى عليه الأحداث وهو مطمئن، ويتفرق عنه أهله فلا يجزع، وتبدو عليه طلائع الهزيمة في وقعة أحد، وتكسر رباعيته ويشج في وجهه وتكلم شفته ويسيل الدم على خده، وينكشف المسلمون ويصيب فيهم العدو، ويُقتل عمه حمزة، وهو هو في ثباته، وهو هو في إيمانه، وهو هو في أمه، جميع الفؤاد رابط الجأش.

فلما أن أمكنه الله من عدوه لم يذكر دمه، ولم يذكر أفاعيل خصومه، ولم يذكر قتلهم لأهله وأصحابه، إنما ذكر دعوته وذكر خير السبل في الوصول إلى تحقيقها، وذكر ما يجب أن يفعل لإنجاحها، فلما فتح مكة كان همه أن يدخل الكعبة ومعه بلال فيؤذن فيها ويكسر الأصنام ويقول: ﴿بِجَلَّةِ الْحَقِّ وَزَقَقَ الْبَنِيَّ﴾ [الإسراء: الآية 81] وهذا هو ما يذكره. أما الناس فليسوا موضع ثقته، وخير أن يستجلبهم لدعوته بعفوه فيقول: «يا معشر قريش ما ترون أنني فاعل بكم؟ قالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم. قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»، فأسرهم بعفوه، وجعل منهم إلى قوة فعالة في سبيل دعوته؛ وهكذا لم نجد مثلاً يجمع بين القوة والرحمة، والصلابة والمغفرة، والإصرار واعتدال المزاج كما رأينا في هذه الفعال.

تعاليمه الإصلاحية إلهية خالدة: أما شخصه فالإنسان يخضع لكل قوانين الإنسان من شباب وشيخوخة وموت وغير ذلك.

وسبب خلود تعاليمه أنها إنسانية عامة، لم تخضع في جوهرها وأسسها الأولى لظروف الزمان ولا ظرف المكان، فلم ينظر فيها إلى العرب وحدهم، ولا إلى الروم وحدهم، ولا إلى الناس في زمنه، إنما نظر فيها إلى الإنسان من حيث هو إنسان، فبقيت ما بقي الإنسان،

ولم يفرّق فيها بين عربي وغير عربي، ولم يتميز فيها غني عن فقير، ولا أبيض البشرة عن سودها، ولا طبقة في الشعوب عن طبقة، ولا شرقي عن غربي، ولم يكن فيها نكرة جنسية، ولا نعمة أرسقراطية، ولكن فيها أن الإنسان أخو الإنسان، والأبيض أخو الأسود، والرجل أخو المرأة، والغني أخو الفقير، والملك أخو الرعية. وكانت كل رسالته وكل أقواله ترمي إلى غاية واحدة: ألا يفر الإنسان من هذا العالم بالعزلة، ولكن يكون قوة فعالة لاستتصال الشر وفعل الخير، وتعام الانسجام بينه وبين من يعيش معهم، وتحقيق العدل والإحسان له ولهم، وأن يعيش لخير نفسه وخير من معه وخير العالم؛ يجب أن تكسر الحدود الجغرافية والحدود الصناعية والفوارق الجنسية، وأن يعيش العالم وحده تحكمه قوانين عادلة، وتسوده تعاليم حقة، ويعتق أهله عقائد صحية أساسها كلها الخير العام للإنسانية؛ وهي إن اختلفت في الفروع بحسب الأقاليم وبحسب البيئة الطبيعية والاجتماعية، فلن تختلف في الأصول التي تربط الإنسان بالله خير رباط، وتربط الإنسان بالإنسان خير رباط، وتخضع لحكم العقل مجرداً عن التخريف والتضليل، ولحكم العواطف سليمة صحيحة قوية.

فأي شيء من هذه التعاليم لا يبقى ما بقي الإنسان؟ بل أي شيء من هذه التعاليم لا تلو قيمته كلما علا الإنسان في قيمته ورفي في إدراكه؟ لقد كان كل نبي قبله يحمل مصباحاً لقرومه، فجاء محمد يحمل مصباحاً للعالم. آمن محمد بالأنبياء جميعاً، ورسالتهم جميعاً، وبإصلاحهم جميعاً، ودعا من يؤمن به أن يؤمن بهم، وعلم أن الحق في كل زمان واحد، قد دعا إليه كل نبي قبله، وأنه داع دعوتهم، مرسل بمثل رسالتهم، مطهر لما لحق تعاليمهم من الشوائب، مصلح لما أدخله الأتباع من الفساد، متقدم في رسالته تقدم الزمان في عقلية، مبعوث إلى الكافة، مرسل إلى العالمين.



مدرسة المروءة

طلب إليّ أخي الدكتور طه أن أضع له مشروعاً لمدرسة المروءة، أبين فيه اختصاصها ومنهجها وتبعيتها... إلخ. ولا بد أن أنزل على حكمه؛ لأنني دعوته فأجاب، بل كثيراً ما يجيب من غير أن أدعوه، وكثيراً ما يلاحقني في مقالاتي واقتراحاتي، فإهمال دعوته إذاً جريمة لا تغتفر، ولأن الموضوع في ذاته جد خطير، فلو ظفرنا بهذه المدرسة لأخرجت كما قال لنا: «رجالاً يرتفعون عن الصفات كلها أشد الارتفاع، ويتزهدون عن النقايس كلها أعظم التزهة»، وأي شيء في الوجود أنبل من هذه الغاية، وأجدد منها بالقول؟

ولكن هذا التكليف شاق عسير، صادفتني فيه عقبات جمة أسرد لك بعضها: أولها، ما المروءة التي نريد أن ننشئ لها مدرسة! لقد تعب الناس قديماً وحديثاً في تحديد معناها، فلم يصلوا فيه إلى قول حاسم، وهي في كل عقل بمعنى، فقد عرّفها بعض اللغويين بأنها «كمال الرجولة»، ولكنني لم أرتضِ هذا التعريف؛ لأنه يريد أن يقصر المروءة على الرجل، ومعاذ الله أن أوافق على ذلك بعد أن أصبحت المرأة تخيفنا في كل ما نقول، فإذا لم نقل ما يرضيها غضبت، وويل لنا إذا غضبت. وهناك آتسة وقفت لي بالمرصاد، فكلما تحدثت حديثاً في الراديو، أو كتبت مقالاً في مجلة، كتبت إلي تعفي على اقتصاري على جانب الرجل، أو الاكتفاء بصفات الرجال، أو استعمال جمع المذكر السالم دون جمع المؤنث السالم، بل ولم ترضَ مني بجمع التكسير الذي يشمل الرجل والمرأة على السواء، فكيف لو ارتضيت هذا التعريف في المروءة، وهو يقول إنه كمال الرجولة ولم يقل كمال الأنوثة، مع أن كمال الأنوثة مروءة ككمال الرجولة؟ وكان صاحب «لسان العرب» خاف خوفاً فأسرع وقال: إن «المروءة هي الإنسانية»، فأرضى الرجل والمرأة ونجا بجلده.

وكتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: «خذ الناس بالعربية، فإنه يزيد في العقل ويثبت المروءة»، وسئل آخر عن المروءة فقال: «ألا تفعل في السر ما تستحي منه في العلانية». وقال عبد الله بن عمر: «إننا معشر قريش لا نعد الحلم والجود سودداً، ونعد الغفاف وإصلاح المال مروءة»، وروى العتبي عن أبيه أنه قال: «لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن

يكون عالماً صادقاً عاقلاً ذا بيان مستغنياً عن الناس».

ولو عدت كل ما قيل في تعريفها لضايق المجال؛ وأنت أعلم به مني، فأبي الأتوال
نختار، وأبي الآراء نؤسس عليه بناء المدرسة؟

ولكن هذا الإشكال يمكن حله بأن نأخذ كل هذه التعاريف وغيرها، ونمزجها وننخلها
ونجعل منها خلاصة تكون برنامجنا؛ ونصل في النهاية - فيما نظن - إلى تعريف أنها «كمال
الإنسانية».

ثم وقعت في مشكلة أخرى؛ ذلك أنني رأيت في التاريخ حادثة خطيرة حدثت للمرودة،
وهي أن أهلها كلهم ماتوا في زمن الأزمات، وأقامت المرودة عليهم الحدود، ولبت السواد،
وأخذت تتبهم وتلؤلؤ عليهم، ومر بها شاعر وهي على هذا الحال فقال [من الوافر]:

مَرَزْتُ عَلَى الْمُرُوَّةِ وَهِيَ تَبْكِي فَقُلْتُ عَلَامَ تَنْتَجِبُ الْمَتَاةَ؟
فَقَالَتْ كَيْفَ لَا أَبْكِي وَأَهْلِي جَمِيعاً دُونَ خَلْقِي اللَّهِ مَاتُوا؟⁽¹⁾

فقلت إذا كان أهل المرودة جميعاً قد ماتوا فكيف ننشئ مدرسة، ومن أين نأتي
بالمدرسين؟ فإنهم إذا كانوا من أهل المرودة فقد كذبت المرودة في أنهم جميعاً ماتوا،
والكذب ينافي المرودة، وإذا لم يكونوا من أهل المرودة فكيف يخلقون ذوي المرورات،
والشيء لا يُخْلَقُ من لا شيء؟ وإخواننا الأزهريون يقولون: «فاقد الشيء لا يعطيه»؛ وبعد
جهد جهيد تغلبتُ على هذه المشكلة بأن المرودة لم تكذب، وإنما كذب الشاعر؛ فهو لم يَرِ
المرودة بعينه، ولم يحدثها وتحديثه، بدليل أن شاعراً آخر مثله وقبله قال [من الكامل]:

إِنَّ السُّمَاعَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنُّدَى

فِي قُبَّةِ ضَرَّتَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

ثم مات ابن الحشرج وسقطت قبة على من فيها، ومع ذلك بقيت المرودة حتى لقبها
الشاعر الثاني فيما يزعم.

إنما قال المرودة بحمد الله موجودة لم يمض أهلها كلهم ولم تتحب عليهم، فنتطيع أن نجد
لها معلمين من أهلها.



(1) البيان لحافظ إبراهيم في معجم الأبيات الشهيرة ص 45.

ثم أود قبل كل شيء، وبعد كل شيء، أن نجد من ذهنك الفكرة الشائعة في المدرسة من أنها بناء ذو حجرات ومقاعد، وحصص وأجراس، وناظر ومفتش وفراش؛ فقد أصبح هذا «الطقم» كله ثقيلًا بغيضاً، أخشى أن ينقر المرءة فتتحبب ثانية، وقد بذلنا غير المحقول في استرضائها وعودتها إلى الحياة.

إنما أريدها مدرسة من صنف آخر، على حد تعبيرنا أن «مجلة الثقافة» مدرسة، وعلى حد تعبير إخواننا المستشرقين مدرسة الشافعية ومدرسة الحنفية، أي: دراسات المذهب الشافعي والمذهب الحنفي، وكقولهم مدرسة المعتزلة ومدرسة الشيعة، وهو تعبير طريف أظرف ما فيه أنه ينبجنا من كل مشاكل المدارس الأميرية والحررة، وينبجنا من وزارة المعارف بكل قيودها.

أريدها مدرسة لها حدود أربعة هي بعينها حدود القطر المصري شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً.

ولكن تأتي بعد ذلك مشكلة أعنف: كيف آتي بالمدرسين لكل هذا العدد، وقد عجزت وزارة المعارف أن تأتي بمدرسين يسدون حاجتها، مع أن عدد تلاميذ مدارسها لا يبلغ عشر معشار الأمة، ومع أن لها العدد الوفير من مدارس معلمين ومعلمات ومعاهد تربية للبنين والبنات، وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله ووزارة المعارف؟

خطر لي خاطر جريء، لست أدري أترفضه أم لا ترضيه!

خلاصة هذا الخاطر تنبني على نظرية بسيطة، وهي أنه إذا صلح الرئيس صلح المرؤوس؛ وقياساً على هذه القاعدة إذا كان الرئيس ذا مرءة أصبح المرؤوس ذا مرءة؛ وبناء على ذلك أشكل لجنة صغيرة من ذوي المرءوات وأمنحهم اختصاصاً واسعاً جداً لا تقف في سبيله وزارة المالية بقوانينها وقيودها التي تكثف كل حركة، وأمنح هذه اللجنة الإرادة التي لا حد لها في العزل والإحالة على المعاش، وأجعلها تستقصي أحوال كل رؤساء المصالح والدواوين، وكل المديرين والمأمورين، وكل العمدة ومشايخ البلاد؛ فمن ثبت لها أنه أخل بالمرءة عزلته من غير هوادة، وأحلت محله من عرف بالمرءة، ونُبئت اللجنة إلى أن مقياس الكفاية للرياسة ليس العلم، ولا الذكاء، ولا الشهادة، ولا المحسوبية، ولا الحسب ولا النسب، ولكن المرءة؛ فإذا اجتمع علم ومرءة، أو ذكاء ومرءة فذاك، وإلا فالمرءة أولاً والمرءة وحدها.

إن فعلنا ذلك قلد المرؤوسون الرئيس في المرءة، وقلد المأمورون المديرين، وقلد

العمد ومشايخ البلد المأمورين، وقلد الفلاحون العمد والمشايخ، وسرت في البلاد كلها من أقصاها إلى أقصاها نوبة تسمى «نوبة المروءة»، وبذلك أجعل من الرؤساء معلمين للمروءة يعلمون بالمثل لا بمجرد القول.

ثم أجعل للجنة المروءة هذه اختصاصاً واسعاً في نشر ثقافة المروءة؛ فأحاديث تدوي في الراديو تصل إلى كل أذن تشيد بأعمال المروءة، وروايات تمثل أعمال المروءة، وكتب تؤلف في لغة سهلة عذبة في سير المروءات.

وشيء آخر لا بد منه، وهو تكوين رأي عام يتطلب المروءة ويقدرها ويقومها ويكون شديد الحس بها؛ فهو يجلب من أتى بأعمال المروءة ومن اتصف بها، وهو يحتقر أشد الاحتقار من حاد عنها وارتكب ما يخل بشرفها، مهما كان غنياً، ومهما كان وجيهاً، ومهما كان ذا سلطان، لا كراينا العام الذي لا يعاب بالمروءة كما يعاب بالمنصب، والذي لا يعاب بالنبل كما يعاب بالمال، والذي إن احتقر أعمال اللؤم، ففي سره وفي خاصته، ثم هو حريص كل الحرص على ألا يشعر باحتقاره اللثيم المجرم، ولا أن يصل إلى سمعه شيء من أقواله في احتقاره، فهو يبطن الكره ويظهر الحب، ويبطن الاحتقار ويظهر الإجلال.

ولاعذ سريعاً إلى المرأة خوفاً من الأنسة؛ فماذا يكون شأن المرأة في هذا البرنامج؟ في هذه المسألة قولان، قول يقول: إذا مرّ الرجل مرّوت المرأة؛ فإذا أعدنا برنامجاً لمروءة الرجل، استتبع ذلك مروءة المرأة؛ ولكن المرأة ترفض هذا القول بتاتا، وترى أنه ماسٌّ بكرامتها، وتصرّ على أنه إذا مرّوت المرأة مرّو الرجل؛ لأنها هي التي ترضع الجيل الجديد المروءة، ولأنها لا ترضى أن تكون تبعاً، فهذه عقلية القرون الوسطى.

إن كان ذلك كذلك، فلتترك برنامج مروءة المرأة للمرأة تضعه هي ما دامت لا تقبل قول الرجل، فذلك أقرب إلى العدل.



إن تم ذلك - يا أخي - أمحي من مصر كل ما تشكو منه من صداقة تستغل الصديق ولا تفي للصديق، وتقابل جميلاً بكران، وإحساناً بإساءة، وأمحي من الوجود رئيس يتخذ الرياسة وسيلة لإرضاء شهوته، ويستطيل على الناس بجبروته وسلطوته، ورأيهم وكأنهم أنثشوا خلقاً آخر: يتبارون في المروءة، ويفخرون بأعمال المروءة. والحكومة ترقمهم حسب ما أتوا من أعمال المروءة، وما ظهر منهم من نبل وشرف وكرم نفس ومروءة. ونحن إن لم نصل إلى هذا

كله دفعة واحدة، ففي بعضه رضى لي ورضى لك. وحبسنا أن يسير الناس إلى الغاية، وإن لم يبلغوا الغاية.

• • •

تسألني بعد ذلك: لمن تبعها؟ الوزارة الشؤون الاجتماعية؟ أم لوزارة المعارف العمومية؟ وأظنك بعد أن تقرأ إجابتي لا ترى معنى لهذا السؤال، فلقد جعلت وزارة المعارف ووزارة الشؤون الاجتماعية وغيرهما من الوزارات تبعاً لمدرستي، فكيف أتبع مدرستي لإحناهما وأنت تعلم أن الدور في الفلسفة محال؟

هنا - يا أخي - ما خطر لي اليوم في اقتراحك، وهو كما ترى مملوء بالأشواك. فإن ظهر لي جديد، أتبع خطة وزارة المعارف في تعديل المناهج. والسلام.

• • •

جناية الأدب الجاهلي أو نقد الأدب العربي

(1)

كان الأدب الجاهلي صورة صادقة لحياة العرب في جاهليتهم؛ فحياة الجاهلي - غالباً - حياة ظلمن ورحيل، لذلك بدأ شعره بالوقوف على الأطلال وبكاء الدُّمْن، وكان يرحل على ناقته؛ فهو يصف رحلته ويصف ناقته، ومن كان من الشعراء بدويًا خشن العيش وصف عيشته الخشنة بألفاظ خشنة، ومن كان حضريًا مترفًا وصف عيشته المترفة بألفاظه الناعمة. موضوعات شعرهم هي موضوعات حياتهم من فخر وهجاء، وغزل ورناء، ومن نزل منهم منزلًا ذكر اسمه وتغنى به، فمنازل نجد للنجديين، ومنازل تهامة للتهاميين، ومن استمتع بالخَزَامِي والقرَار تغنى بالخزامي والعرار، ومن صاد الوعل وصف صيده للوعل؛ يلتزمون الحقائق، ويصدقون التشبيه والوصف؛ يجيدون وصف الشيء أكثر مما يجيدون وصف الحالة، فإذا وصفوا أسدًا أو ناقة أو غادة أجادوا، ولكنهم إذا وصفوا حالة نفسية لحيب، أو حالة لجيشين متقاتلين، أو فقر قوم ويؤسهم، لم يبلغوا في ذلك مبلغهم من وصف الشيء؛ لأن وصف الشيء الخارجي أبسط وأيسر من وصف الحالة المعنوية أو الحالة النفسية، فهذه تتطلب رقيًا عقليًا، وقدرة على التحليل النفسي لم يصلوا إليها. وكانت أوزان شعرهم هي وحي نفوسهم، منسجمة مع غنائهم مؤتلفة مع آذانهم.



ثم جاءت الدولة الأموية، وكان الأدب فيها صادقًا صدق الأدب الجاهلي؛ لأن كثيرًا من شعرائها لم تكن حياتهم إلا امتدادًا للحياة الجاهلية، وكان الذوق فيها ذوقًا عربيًا يشبه الذوق الجاهلي إلا بما لطفته المدنية، فموضوعات الحياة هي موضوعات الحياة الجاهلية، إن كان ثم خلاف فهو أن الهجاء القبلي تحول إلى هجاء سياسي، والحياة الخشنة تحولت عند كثير من العرب إلى حياة نعيم تشبه حياة امرئ القيس في جاهليته، ونغمات الشعر الموسيقية التي كانت تلذذ الأمويين هي التي كانت تلذذ الجاهليين.

نعم إن الإسلام كان له أثر كبير في حياة الناس، ولكن كان له أكبر الأثر في أوساط

الشعب ورجال العلم ورجال الأعمال وأقله في الشعراء.

فلا عجب أن يأتي الشعر الأموي مصبوغاً بالصبغة الجاهلية في الأوزان والقوافي والموضوعات والروح.

إنما العجب أن يأتي الشعر العباسي على هذا النمط، وكثير من الشعراء فرس، والحياة حياة فارسية في أكثر ألوانها، والحالة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية مخالفة كل المخالفة للحياة الجاهلية والأموية!

لقد كان من مقتضى هذا التغير أن يأتي الشعر العباسي صورة صادقة لهذه الحياة الجديدة، ولكن لم يكن كبير شيء من ذلك، وعلماء الأدب يجهدون أنفسهم في بيان المميزات الجديدة للعصر العباسي، فلا يأتون إلا بأشياء لا أراها إلا سطحية ليست في الصميم، كالتمنيق وكثرة الاستعارات والتشبيهات والإكثار من البديع وورود الألفاظ الأعجمية والتعبيرات العلمية، والإكثار من الخمر والغزل في الذكر ونحو ذلك، وهي في نظري ليست من الجوهر في شيء؛ إنما جوهر التغير أن يعدلوا أوزان الشعر بما يتفق ورقي أذنانهم الموسيقية، وأن يصغروا أحوال عصرهم الاجتماعية والسياسية وصفاً صادقاً مستفيضاً، وأن يصفوا ترفهم ويؤسهم وصفاً تحليلياً صادقاً، وأن يفتنوا بأماكنهم وطبيعة بلادهم، وأن يصفوا مشاعرهم هم لا مشاعر غيرهم، وأن يفتنوا الفتوح في الأدب حتى يكون سجلاً لأفكارهم ومشاعرهم الحققة، كما كان الشعر الجاهلي سجلاً لأفكار الجاهليين ومشاعرهم الحققة وهكذا، وهذا الضرب لا نعثر منه في العصر العباسي إلا على القليل النادر.

أهم سبب في هذا - عندي - جناية الأدب الجاهلي عليهم.

لقد وجد في العصر العباسي لأول عهده ممسكراً: معسكر يدعو إلى القديم وعدم الحيلة عنه، ومعسكر يدعو إلى التجديد وعدم التقليد؛ فكان زعماء المعسكر الأول أمثال الأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وابن الأعرابي، وكان هؤلاء رواة أكثر منهم أدباء، وكانوا علماء لغة أكثر منهم تقدة أدب؛ فغلب عليهم بطبيعة ثقافتهم أن يتعصبوا للقديم وخاصة الشعر الجاهلي، وكان أبو عمرو بن العلاء يرفض الاحتجاج حتى يشعر الأمويين، ولا يقر بفضل للمحدثين: ويقول عن المحدثين: «ما كان عندهم من حسن فقد سُبِقوا إليه، وما كان من تبيح فهو من عندهم». وربما أعجبه شعر جرير أو الفرزدق فيقول: «لقد حَسُنَ شعر هذا المولّد حتى هممت أن أمر صيانتا بروايته».

وقرأ رجل على ابن الأعرابي أرجوزة لأبي تمام على أنها لبعض الهذليين فقال: اكتب لي

هذه. فكثيرا ثم قال له: إنها لأبي تمام، فقال: «خَرَّقُ خَرَّقُ» ومثل هذا كثير.
وأما المعكر الثاني فكان يدعو إلى استحسان الحسن لقديم كان أو لمحدث، واستحباب
القيح لقديم كان أو لمحدث، وكان من هؤلاء أبو نواس، فقد نادى: بالأا يحق للشاعر أن
يتخزل ببليى ولا هند إذا كانت محبوبته ليست ليلى ولا هند، فيقول [من البيط]:

لا تَبْكُ لَيْلَى وَلَا تَطْرَبُ إِلَى هِنْدِ

وَاشْرَبْ عَلَى الْوَزْدِ مِنْ خُمْرٍ كَالْوَزْدِ⁽¹⁾

ولا يحق له أن يبكي الأطلال ويقف على الديار فيقول [من البيط]:

لَا جَفْتُ دَمْعَ الَّذِي يَبْكِي عَلَى حَجَرِ

وَلَا صَفَا قَلْبُ مَنْ يَضْبُو إِلَى وَدِ⁽²⁾

ويقول - وما أحسن ما يقول [من الكامل]:

تَصِفُ الطُّلُولَ عَلَى السَّمَاعِ بِهَا

أَقْلُو الْعِيَانَ كَأَنْتَ فِي الْفَهْمِ

وَإِذَا وَصَفْتَ النَّبِيَّ مُثْبَمًا

لَمْ يَخْلُ مِنْ زَلَلٍ وَمِنْ وَهْمِ⁽³⁾

ولكن هذه الحرب انتهت مع الأسف بنصرة الدعاة إلى القديم. والسبب في ذلك أنهم
كانوا أكثر بالخلفاء اتصالاً، وأكثر أتباعاً وأشباعاً، وأنهم من مكرهم صبغوا دعوتهم صبغة
دينية، فقالوا: إن الشعر الجاهلي هو أحد المصادر في تفسير القرآن الكريم، وعليه نعتد في
شرح المفردات وبيان الأساليب. وفاتهم أن الاحتفاظ بالشعر الجاهلي لهذه الأغراض لا
ينافي مسايرة الأدب للزمان والمكان.

على كل حال نجحت دعوتهم، وأخفتوا صوت مخالفيهم، وساد في هذا العصر تقديس
الشعر الجاهلي وكل شيء جاهلي. وعجب الجاحظ عجباً هذا في كتاب «الحيوان»، فقد ذكر
أن غالب بن صعصعة كان أكرم من حاتم، ولكنه لم يشهر شهرته؛ لأن غالباً كان إسلامياً
وحاتماً كان جاهلياً، «والناس بمآثر العرب في الجاهلية أشد كلفاً»، وتعجب فقال: ما بال
أيام الإسلام ورجالها لم تكن أكبر في النفوس وأجل في الصدور من رجال الجاهلية مع عظم
ما ملك المسلمون وجادت به أنفسهم!

(1) ديوانه ص 37.

(2) ديوانه ص 50.

(3) ديوانه ص 61.

ومهما اختلفت الأسباب فقد كانت هذه النتيجة: غلبة الأدب الجاهلي، وسطوته، وتقييد الأدب العربي بكل القيود التي قيد بها الأدب الجاهلي، ولعلني لا أجد أوضح تعبيراً عن ذلك من ابن قتيبة، مع أنه كان يزعم أنه من المجددين، إذ يقول: «ليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين، فيقف على منزل عامر أو يبكي عند مشيد البنيان؛ لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم المافي، أو يرحل على حمار أو بغل! ويصفهما؛ لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطوامي، أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والأس والورد؛ لأن المتقدمين جَرَوْا على قطع منابت الشَّيح والقرارة».

اللهم إن هذه دعوة لم يُفسد الأدب مثلها، فهو وأمثاله يطلبون إذا ركب الشاعر طيارة أن يتغزل في الناقة، وإذا شم ورداً أن يتغزل في العرار، وإذا سكن قصرأ أن يتغزل في الأطلال، وإذا عشق ثريا أن يتغزل في هند. فأين إذاً صدق العاطفة وصدق الوصف، وأين حرية الأديب، وأين دعوى أن الأدب سجل الحياة؟



مما يؤسف له أن هذه الدعوة السخيفة لقيت نجاحاً كبيراً وشلت الأدب العربي شلأ فظلياً في العصور كلها إلى اليوم.

فقد هاجم هؤلاء الجامدون كل من حدثته نفسه بتجديد، فإذا خرج أبو نواس عن المألوف، ودعا إلى عدم البكاء على الدمن والوقوف على الديار، هاجموه وسبوه، إلى أن اضطروه في مديحه للخلفاء أن يعدل عن رأيه، ويقف على الديار ويصف ناقته حتى يصل إلى ممدوحه.

وإذا انحرف أبو تمام عن المألوف قليلاً بابتكار بعض المعاني والتعمق فيها والتحلُّق بها في الخيال، قالوا: «إنه خرج على عمود الشعراء، وفضلوا البحثري عليه؛ لأنه الصق بهذا العمود، حتى قضوا قضاءً مبرماً على كل تجديد».

كان من أثر دعوتهم هذه انعدام حركة التجديد في الشعر، وعدم ملاءمته لروح العصر، وانحباسه في قوالب تقليدية لا تعداها؛ حتى أصبح الناس والشعراء يلوون عقولهم ويلوون أذواقهم، ليستحسنوا الشعر ويتذوقوه، كما يلوي الشرقي ذوقه ليتذوق الموسيقى الأوروبية، وحتى أصبحت عيون الناس والشعراء في أفتيتهم لا في وجوههم، ينظرون إلى الخلف ولا ينظرون إلى الأمام، إذا ذكر لهم بيت من الشعر الجاهلي تهاووا للإعجاب به قبل أن يسموه، وأعجبوا به بعد أن يسموه؛ وقد يكون في ذاته سخيف المعنى رديء اللفظ. ولكن مَلَكْ

التقديس الجاهلي عليهم أنفسهم وأذواقهم، فاستحسنوا القبيح وأعجبوا بالسخيف، وكان مثلهم مثل هاري السجادة، يفضل الفتلة البالية من السجادة القديمة المهلهلة على كل سجادة جديدة وإن كانت أجمل وأنعم وأصلح!

وعادة القدم - دائماً - تفسد الذوق، وتقلب الرضع، وتفسد التقدير؛ فهم يعجبون جداً بقول امرئ القيس: «تقول وقد مال الغيظ بنا معاً»، ويفضلونه على كل شيء في هذا المعنى، ويستلطفون قوله: «خطبة مسحفرة وطعنة مشنجرة» على وصف كل خطبة وطعنة، وهكذا وهكذا مما لا عد له.

أليس في الإحجاب بهذه المعاني وهذه الألفاظ إفساد للذوق وإهدار للعقل؟



لقد كان لاتصار هذا الرأي المحافظ، الشديد المحافظة، أسوأ الأثر في الشعر من نواح متعددة، من حيث الشكل ومن حيث الموضوع، لا يسع المقام إلا أن أذكر طرفاً قليلاً منها.

فمن ناحية الشكل، قيد الشعر بقيود الوزن والقافية كما رسمها الشعر الجاهلي؛ فالبحور الجاهلية هي البحور التي سار عليها الشعر العربي كله إلى الآن إلا أشياء قليلة، وكذلك القافية، مع أن البحور ليست إلا أوزاناً، والأوزان ليست إلا موسيقى، والموسيقى تختلف باختلاف العصور؛ فكما أن الغناء الجاهلي لا يناسبنا، فكذلك يجب أن تكون الأوزان والقافية ماسبة للزمن، وأن تحكّم كل أمة عربية أذنها الموسيقية في الأوزان الشعرية التي تناسبها، والتي لا تناسبها، سواء وافق ذلك الأوزان الجاهلية وقوافيها أو خالفها، أما أن نخضع أذاننا للأوزان الجاهلية والقافية الجاهلية فحسب، فنوع من السجن لا يليق بأمة راقية تتحرر من القيود الثقيلة، وقد جنى هذا القيد علينا جنائيات كبرى تتصل بالموضوع؛ فالتقيد بالقافية حرمتنا من الملاحم الطويلة التي كانت عند الأمم الأخرى، وحرمتنا من القصص الطويلة الممتعة؛ لأن اللغة مهما غنيت بالمترادفات لا تستطيع أن تقدم للشاعر مئات الكلمات على رويٍّ واحد وعلى حرف واحد، خصوصاً بعد أن قيدوا الشاعر أيضاً بالأبعاد الكلمة الواحدة إلا على مسافات بعيدة.

وكان لهذا القيد ضرر آخر لا يقل عن هذا خطراً، وهو تحكّم الألفاظ في المعاني؛ فالشاعر في كثير من الأحيان يبحث عن لفظ القافية - أولاً - ثم يبحث عن المعنى الذي يناسب القافية، وهذا قلب للأوضاع مفسد للادب؛ لأن الواجب أن يتبع اللفظ المعنى لا المعنى اللفظ.

وأما من حيث الموضوع، فكانت مصيبتنا فيه أعظم؛ لأن تقديسنا للآداب الجاهلي حصر الشعر العربي في نفس الموضوعات التي صيغ فيها الشعر الجاهلي، من مديح وهجاء، وفخر وحماسة، وغزل ورتاء، ولم يمسّ الشعراء عواطفهم الحقيقية ولا حالتهم الاجتماعية إلا مساً رقيقاً. وإلا فخيرني: أين الشعر العراقي الذي تجد فيه الشعراء يتفنون بمناظر العراق الطبيعية، ويصفون فيه أحداثهم الاجتماعية؟ وأين الشعر الشامي أو المصري أو الأندلسي الذي يشيد بذكر مناظر الطبيعة وأحوال الاجتماع للشام ومصر والأندلس؟ إنك تقرأ الشعر العربي، فلا تعرف إن كان هذا الشعر لمصري أو عراقي أو شامي إلا من ترجمة حياة الشاعر، أما القلب كله فشيء واحد، والموضوع كله واحد، مديح أو رثاء أو هجاء أو نحو ذلك مما قاله الجاهليون.

أليس عجباً أن يفتح المسلمون بلاد الدنيا ثم لا يقول الشعراء في ذلك شيئاً يذكر، أو ليس عجباً أن يكتسح التار العالم الإسلامي، ثم لا يقولون في ذلك أيضاً شيئاً له قيمة؟ ثم تأتي الحروب الصليبية، وتكون عجباً من العجب، وتستمر السنين تلو السنين، وتكون ملعباً للعواطف، وتتوالى فيها الأحداث تذيب القلوب وتصهر النفوس، ثم يتحول أكثر ما قيل فيها إلى مدح الملوك الفاتحين أو المنتصرين، ولا يقال إلا القليل في المعنى السامي المجرد عن الأشخاص؟ وكل ما يلتبس من التعليل الصحيح أن يقال إن الجاهليين لم يقولوا شعراً في هذه المعاني فلم يقل في ذلك من بعدهم!

أليس من السخرية ومما يستوجب الحسرة والأسى أن يترك الشعراء هذه المواقف كلها وأمثالها مما يقع تحت سمعهم وبصرهم، فلا يحركهم إلا «قفا نيك» و«مال الغبيط»، فإن جددوا في شيء، فإن يكون الممدوح سيف الدولة بدل الغساسة، وأن يكون المادح العنتبي بدل الأعشى؟

لا. لا. اللهم إن هنا منكر لا يرضيك. وهذا جنابة قتلت الأدب العربي ووقفته أكثر من ألف سنة حيث كان، والزمن سائر والعالم متغيراً!

هل في ذوقنا الآن أن نبدأ الشعر في حادثة اجتماعية بالزغل؟ وهل في ذوقنا نحن الآن أن نملأ الشعر بأمكن البادية ومياه البادية وجبال البادية وأودية البادية؟ وهل في ذوقنا نحن الآن أن نتغنّى برائحة العرار والخزامى، وأن نرعى الشيح والقيصوم؟ لا شيء من ذلك، ولكنه التقليد المخجل والحرية المفقودة.

أليس مما يستوجب الهزء والسخرية أن يكون تقسيم البارودي للشعر في القرن العشرين

هو تقسيم أبي تمام للشعر في القرن الثالث؟

أوليس مضحكاً أن يترك الشعراء العراقيون والمصريون والشاميون بلادهم وأنهارهم ويتزلزلوا في نجد وغير نجد؟ فابن الدميني يقول [من الطويل]:

ألا يا صَبا نَجْدِي مَتى هَجَّيْتُ مِنْ نَجْدِي

لَقَدْ زادني مُسْرَاكٌ وَجَدًا عَلى وَجَدِي⁽¹⁾

وابن الخياط يقول [من الطويل]:

«أهيمُ إلى ماءٍ بِبُرْزَةِ عاقِلٍ»

وَصُرْدُرٌ يقول [من الخفيف]:

«النَّجاةُ النَّجاةُ مِنْ أَرْضِ نَجْدِي»

ويهايار الديلمي الفارسي يقول [من المتقارب]:

تَظُنُّ لِي بِالْيَنا عَودا

عَلى العَهدِ مِنْ بُرْزَتِي نَهَمَدًا⁽²⁾

إلى آخره، إلى آخره.

* * *

لقد آن لنا أن نفك هذه الأغلال كما نفك قيود الاستعمار سواء بسواء؛ لأن الأدب الجاهلي يستعمر عقلنا وذوقنا، فيشلنا شلل الاستعمار.

وآن لنا أن يكون شعر كل أمة عربية، وأدب كل أمة عربية، صدى لشعورها وسجلًا لأحداثها وتغنيًا بعواطفها وتوقيعً على موسيقاها، وأن لنا أن يكون موضوع الشعر خلجات نفوسنا وتمجيد طبيعتنا، وتاريخ ما يحدث بين أيدينا.

وهذا لا يكون إلا بتغيير نظرنا إلى الأدب، وتغيير برنامجنا في الأدب، والتحرر من ربة الشعر الجاهلي، وسيطرة الشعر الجاهلي.

وبعد فهذا موضوع من الخطر بمكان لعل المفكرين والقراء يطيلون فيه التفكير، ويطيلون فيه الكتابة، حتى نصل فيه إلى الكلمة الأخيرة.

* * *

(2) ديوانه 1/ 263.

(1) ديوانه ص 85.

(2)

قدّس الناس الأدب الجاهلي تقديساً أكبر مما يستحق، وذلك بفضل جماعة من العلماء ظهوروا في آخر الدولة الأموية وأول الدولة العباسية، يجمعون مفردات اللغة وأساليبها وأدبها؛ وكان عملهم هذا يستحق الإعجاب والتقدير! ولكن ما لا يستحق الإعجاب ولا التقدير أنهم رفعوا من شأن الأدب الجاهلي، وفضلوه على كل أدب لمحدّث أو مولد، وأنهم وقفوا في وجه كل مجتهد، وأنهم أرادوا أن ينطبع الأدب العربي بالطابع الجاهلي لا غيره، فكان لهم - مع الأسف - ما أرادوا.

رفعوا من قيمة كل شيء جاهلي وغلّوا في تقديره؛ فالماء الحقيق في مستنقع جاهلي أفضل في الذكر من دجلة والفرات والنيل وكل أنهار الدنيا، والجرادتان اللتان غنتا النعمان كان صوتهما وغناؤهما خيراً من كل صوت وغناء، ودوّسرت كتيبة النعمان بن المنذر أقوى جيش عرفه التاريخ، وأيام العرب في الجاهلية ووقائعها الحربية لا يعادلها أي يوم من أيام المسلمين، وجبلا طيخ خير جبال الدنيا، وحاتم الطائي لا يساوي كرمه كرم، حتى الرذائل لا يصح أن يساوي برذيلتهم رذيلة. فليس أبخل من مادر، وأشأم من البُسوس، ولا أسرق من شيطان!

كل هذا طبع الأدب العربي على غرار الأدب الجاهلي في كثير من شؤونه، مع اختلاف اليثات، ومع اختلاف العصور!

كان غزل الأدب الجاهلي حزيناً بانساً؛ لأن أرض الجاهلين بائسة فقيرة، ولأن سكانها كثيرو الرحلات وفي تنقل مستمر، والآباء يستنكرون من اجتماع الحبيبين؛ فما بال الغزل العباسي وغير العباسي حزيناً بانساً، والخير وفير، والحبيب قريب؟ بل ما بال الغزل في الإمام حزيناً بانساً والأمة في اليد ولا يستكف مالكوها من حب ووصال؟

وكان أدباء الجاهلية يفتنحون فصالدهم بالنسيب إذا أرادوا مدحاً أو أرادوا هجاء أو أرادوا أي غرض؛ لأن هذا يتفق وذوقهم؛ فما بال الأدب الذي أتى بعد هذا المنحى وقد تغيرت الظروف؟ وما بال الشاعر العباسي يقصد إلى المملوح التركي أو الفارسي فيتنزل بدعه ويهيم بدعه، في آيات طوال حتى يصل إلى المملوح وقد أضناه التعب؟

وكان الشاعر الجاهلي يقطع الفيافي والقفار على ظهور الإبل، فيصف عناءه، ويصف طريقه الوعر، ويصف هزال ناقته، وهو في ذلك صادق كل الصدق؛ ولكن ما شأن مسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي تمام والبحري، والممدوح في بغداد والمداح في بغداد، والشاعر يسير على رجله خطوات ليصل إلى الممدوح، فلماذا يحتر في الوسط ناقة ويبداء ونحو ذلك؟

وكان الشاعر الجاهلي يخرج للبادية، ويصعد الجبال ويهبط الوديان، ويصيد الوحش، ويرى المها والغزلان، وعيون المها وجيد الغزلان، فيشتق تشبيهاته مما يرى وما يحس ويلمس؛ ولكن أين المها في بغداد أمام علي بن الجهم حين يقول [من الطويل]:

عُيُونُ الْمَهَا بَيْنَ الرُّصَافَةِ وَالجَّشْرِ [جَلْبَتَنَ الْهَوَى مِنْ حَيْثُ أَدْرِي وَلَا أَدْرِي]”

وأين المها والوعل في مصر والأندلس، حتى امتلا بذلك كله شعر مصر والأندلس؟

وكان الشاعر يرحل في صحبه فإذا وقف على دار محبوبته استوقف أصحابه يعينونه على البكاء؛ وقد حدث لأمر ما أن قال «امرؤ القيس» الجاهلي: «قفا بك» بصيغة التثنية، وكان في هذا صادقاً؟ فما بال «حافظ إبراهيم» في مصر، ولا دار ولا أطلال ولا صحب، يقول في مدح الشيخ محمد عبده [من الخفيف]:

بِغَمْرًا صَاحِبِي يَوْمَ الْإِيَابِ وَقَفَا بِي فِي عَيْنِ شَمْسٍ قَفَا بِي

ويطول بي القول لو أخذت في تعداد هذه الأشياء التي لا علة لها إلا سلطان الأدب الجاهلي على الأدب العربي.

ولعل هذا كان من الأسباب التي جعلتهم يقولون: «إن أجود الشعر أكذبه»، أفليس كل هذا كذباً في كذب؟



وناحية أخرى لها خطورتها، وهي أن العربي الجاهلي انتزع صور تعبيراته وتشبيهاته ومجازاته واستعاراته من بيئته التي يعيش فيها، فكانت صوراً صادقة وتعبيرات صحيحة وابتكارات موفقة. ثم لما أتى من بعدهم تأثر بهم ودرج على أثرهم، ولم يلحظ الفرق بينه وبينهم، وانعدام الصدق في قوله دون قولهم.

كان العربي يعتمد على الإبل في معيشته، فاشتق منها وما يحيط بها ومن طرق معيشتها

(1) ديوانه ص 141.

كثيراً من أدبه فقال: «القي جلّه على غاربه» و«أنا جُدَيْلُهَا المحكَّكُ وَهُدَيْتُهَا المرُجَّبُ»، وقال: «الصيفُ ضيَعَتِ اللبِنُ»، وقال: «أخذ الشيء برُمته»، وليس في العبر ولا في النفي، و«دون ذلك خُطِرُ القتاة»... إلخ. فما لأدياننا وطلبتنا وهم لا يعيشون عيشة إبل، يستعملون هذه التعبيرات كلها، وهي بالنسبة لهم ليست تعبيراً صادقاً، أو على الأقل لا يضيفون إليها التعبيرات المشتقة من حياتهم؟

وكان العربي في الجاهلية يعيش عيشة اجتماعية خاصة، عمادها اللبن والتمر والجزور، ونباتها الشيع والقيصوم، وحيوانها الضب وما إليه، وعلاقة بعضهم ببعض علاقة ارتباط بالدم في القبيلة وعلاقة عداً مع غير القبيلة؛ فكان من ذلك كله أدبهم وتعبيرهم وفخرهم وهجاؤهم، ثم تغير ذلك كله؛ تغيرت معيشة الأمم وحيوانها ونباتها، وحلت الأمة محل القبيلة، كما حلت الحضارة محل البداوة. أفلا يكون من الحق أن يكون أدب كل أمة صورة صادقة لها؟

كان العربي يقول في المرأة: كأنها ظبي من ظباء عُسفان، ورثم من آرام وَجَزَة وَمَهَاة من مها الطُريم، وَجُوذُرٌ من جَانِرِ جاسم؛ أفحق لنا أن نقول هذا في تشبيه المرأة المتحضرة؟

وكانت لهم مقاييس في الجمال من يَمَنَ ورُدْف، ولهم أوصاف خاصة بما يتصل بالجمال، كنزوم الفضحى ومكسال، أليس من الحق وقد تغير المثل الأعلى لجمال المرأة أن يتغير الأدب تبعاً له؟

وكانوا يقولون إن قده قدّ القناة وقوامه قوام الرمح، وكأنه النخلة السحوق. أيصح أن يظل هذا مستعملاً في الأدب وقد بطلت القناة وسمج تشبيه القد بالنخلة؟

وكان عرب البادية يرون في باديتهن نبت الشام، ورأوه لا يطول، فقالوا للشيء الذي يسهل تناوله: «هو مني على طرف الشام» فكانوا صادقين في قولهم مصيبين في تعبيرهم؛ فكيف يجوز لنا ولم نَرِ تماماً قط أن نعبّر هذا التعبير، إلا أن يكون تقليداً مخجلاً؟

وكانوا يرون الضب في باديتهن ويلمسونه بأيديهم، ويعرفون نوع حياته، فكوّنوا لهم أدباً حوله، رأوا الضبة تأكل أولادها فقالوا: «أعق من ضب»، ورأوا عقد ذنب كثيرة فقالوا: «أعقد من ذنب الضب»، وعرفوا أنه يسكن جحره في الشتاء فقال قائلهم [من الوافر]:

بباري السُّرْبِ تُكْرِمُهُ وَتَجْبِنَا

إذا ما الضَّبُّ أبحَرَهُ التُّنَاءُ

فكيف يسوغ لمصري أو عراقي أو شامي أن ينطق بهذه الأقوال وهو لم يرَ ضباً قط، ولا رأى عقد ذنبيه، بل قد لا يعرف شيئاً عنه؟ والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. كان لهذا التقليد اثران سيئان جداً:

أولهما: استعارتنا وتشبيهاتنا وفتت عند الاستعارات والتشبيات الجاهلية؛ فقد حلت الطيارات محل الإبل، ولا زلنا نقول: ألقى جبله على غاربه. ووجدت الأسلاك الشائكة أشكالاً والواناً ولا زلنا مولعين بحسك السعدان. وأمدتنا المخترعات الحديثة بالوان والوان يمكن العقل الخصب أن يستمد منها آلافاً من التشبيات والاستعارات، ونحن لا نزال عند «الصيف ضيبت اللين». وتغير نظرنا للحياة فأصبح كرم حاتم من النوع السخيف والإسراف المفقوت، ولا زلنا نقول الكرم الحاتمي. وهناك آلاف من أنواع الخيبة التي تصلح للتشبيه، ولكن لا يزال «خُفا حنين» وحدهما هما مضرب المثل. وكم في العالم من مجهولات يمكن التشبيه بها، ولكن لم يلقَ نجاحاً في التعبير إلا أنه «لا يعرف من أين تؤكل الكتف». وكم في الدنيا من أشياء يشبه بعضها بعضاً، ولكن ليس لشيء منها حظ كحظ «جَمَارِي البَيَّادِي». وكم في الدنيا من مؤتمرات أعدت أحسن إعداد وألقي فيها من موضوعات الأدب والفن ما كان غرة في جبين الدهر، ولكن كل ذلك لا يستحق أن يذكر اسمه بجانب «سوق عكاظ»!

من أجل هذا كله افتقر الأدب العربي في باب التشبيات والاستعارات التي تجاري الزمان، وتخترع من حوادث الأيام، ووقفت جامدة كما تركها الأولون إلا في القليل النادر.

والضرر الثاني: أن الأدباء ينطقون بما لا يعلمون، ويشبهون بما لا يبصرون، ويتحدثون بما لا يفقهون؛ وإلا فكيف يجيز الكاتب لنفسه أن ينطق بالضب وهو لم يره، ويتغنى بريح الخزامى وهو لم يشمها؟ وكيف يطلق الجبل على الغارب وهذا ليس في حياته؟ وكيف يبكي الأطلال في مدينة القاهرة؟

إن كثيراً من الطلاب والكتاب يستعملون كل يوم في كتاباتهم نوعاً من الصبغ المألوفة ولا يفهمونها؛ لأنها ليست مشتقة من حياتهم ولا تنطبق على نوع معيشتهم، وإنما هو التقليد المعيب والجمود المخزي.

ومن غريب الأمر أن القرآن الكريم عاب الجاهلية وحقر من شأنها، ورمأها بفساد العقل وفساد الذوق، ثم كان من مزاياه الجليلة أنه عبر تعبيرات إنسانية عالمية لا تعبيرات بيئة جاهلية؛ ومع هذا كله أشربت النفوس حب الجاهلية ومُجد العلماء الأشياء الجاهلية، واستبعد الناس الشعرَ الجاهلي والأدب الجاهلي، وكان في ذلك البلاء العظيم!

إن كان ما أقول حقًا، وكان ما وصفت داء، وجب أن نضع له الدواء، والدواء في نظري أشياء.

أهمها: ألا يكون في برنامج المدارس الثانوية دراسة للأدب الجاهلي وما يشبهه كأدب جرير والفرزدق والأخطل. وبعبارة أدق، أن يكون لنا نوعان من الدراسة: نوع للخاصة قسم اللغة العربية في الجامعة والأزهر ودار العلوم، وهؤلاء يدرسون كل شيء في الأدب العربي قديمه وحديثه، جاهليّه وإسلاميه ما استطاعوا؛ فهم يدرسون الأدب الجاهلي كما يدرس رجال الآثار الأثار القديمة، وكما يدرس رجال التاريخ التاريخ القديم. أما غير المتخصصين كطلبة المدارس الثانوية وأشباههم فحرام أن يضيعوا أوقاتهم في دراسة الأدب الجاهلي وهم لا يعلمون من الأدب شيئاً، وحرام أن تلوي عقولهم وأذواقهم بالمعلقات وأشباهها، وهم لم يتكون ذوقهم الأدبي بعد؛ فيجب أن يقطعوا مرحلة التعليم الثانوي بدراسة نماذج من القرآن الكريم ونماذج من الأدب الحديث ومختارات سهلة عذبة من الشعر العباسي وأمثاله، على شرط أن يكون هذا الأخير متفقاً والذوق الحديث، ملائماً في موضوعاته وفنه لحياتنا الحالية؛ فإن نحن قرأنا لهم شيئاً من الشعر الجاهلي فعلى شريطة أن يكون سهلاً عالمياً لا صعباً موضعياً؛ ولخير لهم ألف مرة أن يقرؤوا أدب المعاصرين وشعر المعاصرين من أن يقرؤوا للشُّعْرَى وتباطئ شراً وجرير والفرزدق؛ فإن هؤلاء المعاصرين يشعرون شعورهم، ويكتبون بلغتهم، ويتعرضون لموضوعات تهممهم، ويتذوقون بذوقهم، فإذا أكثر الطلبة من قراءة مولفاتهم استطاعوا أن يقطعوا مرحلة كبيرة في سبيل رقي لغتهم وتكوّن ذوقهم. ولكن يفيدهم شيئاً أن يضيعوا سنة أو أكثر في دراسة مختارات من المعلقات، وسنة أخرى في دراسة مختارات من جرير والفرزدق والأخطل، وليت الأمر اقتصر على عدم الفائدة، بل إن ضرره محقق في إفساد ذوقهم وضياع زمنهم.

إن الأمم الأخرى الحية كإنجلترا وفرنسا تدرس لطلبتها شيئاً من الأدب القديم، ولكن قديمها ليس كقديمنا، فعمر الأدب الإنجليزي والفرنسي حديث لا يمعن في القدم إمعان الأدب الجاهلي، بل إن نحن وقفنا عند العصر العباسي كنا أقدم منهم.

وشيء آخر، وهو أن أدب هذه الأمم - مهما قدم - وليد حضارة تشبه حضارتهم التي يعيشون فيها، ووليد بيئة اجتماعية هي أصل لبيتهم الاجتماعية الحالية، فهم إذا درسوا هذا الأدب القديم تذوقوه كما يتذوقون حضارتهم، ووجدوا فيه موضوعات من جنس موضوعاتهم. أما الأدب الجاهلي فوليد بيئة تختلف تماماً عن بيتنا الحالية، وتحتاج في فهمها إلى تخصص

تام لمعرفة البداوة وشؤونها وأحوالها حتى نستطيع أن ندرك أديها، وهذا القدر لم يدركه المتخصصون، فكيف بالطلبة؟

إني أسائل رجال الأدب بإخلاص: ماذا استفاد طلبة المدارس من دراسة الأدب الجاهلي في إنشائهم وفي معلوماتهم وفي تربية ذوقهم؟ لا شيء إلا أن يمثلوا دور البيغاء، يحفظون ما يلقي عليهم حتى إذا نقشوه على ورق الامتحان تخففوا منه سريعاً، ولو أنهم صرفوا هذا الزمن في دراسة الأدب الحديث لنما الأدب الحديث وأزهر، ورتقي ذوق الطلبة وأثمر.

بل إنني أذهب إلى أكثر من ذلك وأرى أن معاجمنا اللغوية يجب أن يكون منها نوعان أيضاً: نوع للخاصة فيه كل لفظ وكل استعمال، ونوع للعامة نمت فيه الألفاظ الجاهلية التي لا حاجة إليها في حياتنا، والتي تدل على أشياء لا علاقة لها بنا، ونخلي مكانها للالفاظ الحديثة التي نحتاجها، لا نذكر فيها من النباتات البدوية، ولا الحيوانات البدوية، ولا الأدوات البدوية إلا ما لنا به علاقة ما، ونفتح صفحاته الكثيرة لندون فيها أزهارنا ونباتنا وحيواننا وأدواتنا التي تحيا بيننا بحياتنا.

نميت العرار ونحبي الزنبق، ونميت الكمأة ونحبي المانجو، ونميت القوس، ونحبي القنابل، وهكذا.

بل أذهب إلى أكثر من هذا، فأناشد الأدباء والشعراء أن يستمدوا تشبيهاً واستعاراتهم مما بين أيدينا من مخترعات، وألا يستعملوا ما لا يحسون ولا يعلمون من تشبيه، وأناشد المعلمين أن يعلموا بالخط الأحمر على الاستعمالات التي يستعملها الطلاب ولا يفهمونها، أو يفهمونها ولا يحسونها، فلا يجيزوا لطالب أن يقول: «ألقى حبله على غاريه»، ولا أن يقول: «أندر من الكبريت الأحمر»، وهم لا يعلمون ما الكبريت الأحمر، ولا أنا أيضاً، ولا: «أعز من بيض الأنوق، ولا: الأبلق العقوق»، ولا: «عقود الجمان، ولا قلائد العقيان»، فهي كلمات ضخمة لا مدلول لها، وليطالبرهم بأن يحركوا أذهانهم، ويهزوا عقولهم، فيصوغوا الألفاظ وتعبيراتهم وتشبيهاً مما بين أيديهم، فذلك أليق بالمر وأجدد بالعقل.

إننا إن فعلنا ذلك فكنتنا أغلطانا، وتحررنا من سلطان الأدب الجاهلي، واستطعنا الجري إلى الأمام في أدبنا.

هكذا ما أرى، فهل يجد هذا الموضوع من رجالنا ما يشير أذهانهم فيؤيدوه أو ينتقدوه، حتى يتجلى فيه الصواب، ويظهر الحق، ويكون له نتيجة عملية في حياتنا الأدبية؟

(3)

أراني مضطراً قبل البدء في هذا المقال إلى التنبه على خطأ وقع فيه بعض الكتاب وهو أنهم يرون أن الأدب العربي لا يُخدم إلا من طريق التقريظ والإفراط في تبين المحاسن والتعاضد عن ذكر المعاييب. وغلا بعضهم فرأى أنه مقدس كل التقديس، لا يصح أن يمس بكلمة سوء، ولا يذكر بكلمة تجريح.

فهؤلاء وهؤلاء لا يحسنون إلى الأدب العربي بقدر ما يسيئون إليه؛ فكل أدب في العالم خاضع للنقد، ولا يرقى إلا بالنقد؛ كما أن كل أدب لا يمكن أن يحيا وينهض إلا باقتباسه من حين إلى آخر من الآداب الحديثة، والمقارنة بينه وبينها، حتى تُعرف جوانب قوته وجوانب ضعفه، ثم يستفاد من هذه المقارنة بإدخال ما توحى إليه من إصلاح. وهذه الشواهد ماثلة أمام أعيننا؛ فالآداب الغربية من الألمانية وإنجليزية وفرنسية وإيطالية - على عظمتها وسيرها مع الحياة - لا يزال كتابها يجهررون بالنقد اللاذع لها، ولا يزال كل منها فاتحاً عينه لما يحدث في الآداب الأخرى؛ فإذا شعر بناحية قوية ظهرت فيها أخذها وطعم بها أدبه، ولم يهدأ حتى يجارها ويباريها.

وإن مثلنا مثل الطبيب الذي يرى المريض العزيز عليه، فلا يمنعه حبه وإشفاقه من تشخيص المرض كما يدعو إليه العلم ويدعو إليه الحق، ويذكر في صراحة خطر المرض، وإن كانت نفسه تذوب حشرات، ويصف العلاج وقلبه يبتهل إلى الله بالنجاح؛ ومثل هؤلاء الكتاب مثل المعجزة يدخلن على المريض فلا همّ لهن إلا أن يكذبن ويقلن له: ما أحسن وجهك، وما أجود صحتك، وما أبين العافية عليك؛ ونحو هذا من معسول الكلام الذي لا يفيد؛ وقد يحمل المريض على الاستقامة لقولهن وعدم الأخذ بوسائل الاستشفاء الصحيح.

وقد كان هذا الكلام الرخيص يجوز على الناس قبل أن يتبه العالم الشرقي لمرضه، وأيام كان يظن في نومه؛ أما وقد استشعر المرض وأحس نفسه وحقيقة مركزه، فقد أخذ يستوصف

المصلحين ويهزأ بالمقرظين، ويسترشد بالمنصفين ويحقر المتاجرين، ولا يعبأ إلا بالمخلصين.



وبعد فنعرض اليوم لثاحية أخرى قصر فيها الأدب العربي لشدة تمسكه بتقليد الأدب الجاهلي وهي «أدب الطبيعة».

ذلك أن الأدب الجاهلي - فيما نقل إلينا - لم يعن العناية الكافية بجمال الطبيعة؛ فلم يتغنَّ بجمال الأزهار، ولا بتفريد الأطيّار، ولا بخير المياه، ولا بانسياب الجداول، ولا بمحاسن النجوم، ولا بجلال السماء، ولا بمناظر الأرض كما ينبغي أن يتغنى. لقد أكثر الشاعر الجاهلي من وصف ناقته، أو وصف صيده، أو وصف فرسه، ولكنه لم يكثر من وصف منظر طبيعي جميل أخذ بلبه، أو ملك عليه نفسه.

نم رويت بعض القصائد الجاهلية في وصف الرياض كقول الأعشى [من البيط]:

ما روضةً من رياضِ الحَزْنِ مُغْشِبَةٌ

خضراءُ جادَ عليها مُنْبِلٌ قَطِلُ

بفاجكُ الثُمَسِ منها كوكبٌ شَرِقُ

مُلَوِّدٌ بِعَوِيمِ الثُّبَيْتِ مُكْتَهِلُ

يوماً باطِيبَ يئها نُتَرَ راححة

ولا بأحسنَ منها إذ دنا الأُصْلُ⁽¹⁾

ولكنه - كما ترى - لم يقصد إلى جمال الروضة قصداً، ولم يقل ما قال فيها عمداً، إنما عمد إلى وصف من يحب، فقال إن طيب رائحة حبيبه أطيب من ريح روضته. وتتابع الشعراء بعد، على هذا المعنى وعلى هذا النمط.

وكذلك ورد بعض الشعر الجاهلي من هذا القبيل في وصف جمال الروضة تبعاً لا استقلالاً، كأن يتحسر الشاعر على أيام الصبا يوم كان يلقي حبيبه في مكان نزه يصفه، ثم تابعت عليه أحداث الزمان فتركته خراباً.

وقد أكثروا من وصف الرعد والبرق والسحاب، ولكنني أقرؤها فلا أشعر فيها بقلب ينبض، ولا بعاطفة قوية، إنما يقف فيها الشاعر عند تقييد ما يرى، فإن تعدى ذلك فإلى تشبيه يشقه من بيته.

(1) ديوانه ص 107.

وسبب قصور الشعر الجاهلي في هذا الباب أن الطبيعة في هذه البيئة طبيعة قاسية، لا طبيعة رحيمة، وطبيعة فقيرة لا طبيعة غنية: خَرُّ مهلك، وبرد قارس، وصحراء مجدبة، وأرض شحيحة، جبال جرداء، وأرض صماء، أو رمال لا يستقر فيها ماء.

فكيف توحى هذه الطبيعة بالتفني بالجمال؟ إن الطائر إذا لم يجد الغصون الناضرة، والأزهار اليبانة، لم يستطع أن يعيش فضلاً عن أن يغني.

وكذلك الشعور بالجمال والتفني به، إنما يأتي بعد الطمأنينة على العيش، والحصول على القوت. وأرض العرب في الجاهلية لا يتوافر فيها الرزق إلا بشقِّ الأنفس؛ بل إن الحياة كانت في كثير من الأحيان تعتمد على السلب والنهب والقتال، فكيف يفرِّغ الشاعر إلى التفني بجمال الطبيعة، وأكثر مواقفه في تأليب قبيلة على قبيلة، والإشادة بمحاسن قبيلته، والتشهير بعبوب أعدائها.

إذاً لم يكن هناك مجال كبير للالتفات إلى محاسن الطبيعة والغنى بها. ولهم في ذلك كل العذر، ﴿لَا يَكْرَهُ أَهْلَهُ نَسَاً إِلَّا وُتْمَهَا﴾ [البقرة: 226].

ولكن ماذا حدث بعد؟

حدث أن فتح الله الدنيا على العرب وملكوا محاسنها على اختلاف أنواعها؛ ففي أيديهم خير الأنهار وأجمل البحار وأنزله الرياض، وتحت بصرمهم الأراضي الخصبة الجميلة، والجبال المكسوة بالأشجار، والبساتين الغنية بالثمار، والحلقات التي تختال بالأزهار، في أيديهم مصر بنيلها وحقولها وبحرها وسماتها، والشام بجبالها وأشجارها ومياهها وسحرها. وبلاد العراق بسوادها وبساتينها ودجلتها وقراتها، وفارس بنجادها ووهادها ومنازها وثمارها وأزهارها، ثم كانت في أيديهم الأندلس بطبيعتها الفاتنة وجمالها الساحر.

فهل وفي الأدب العربي هذه المناظر حقها؟ وهل أدى للجمال الطبيعي واجبه؟ نعم نرى آياتاً بديعة في الريح لأبي تمام والبحتري، ونرى شعراً جليلاً في وصف الرياض والأزهار والثمار لابن الرومي، ونجد آياتاً متفرقة هنا وهناك في دواوين الشعراء، ولكنها قليلة نادرة ندرتها في الشعر الجاهلي، وأكثرها قيل تيمناً لا استقلالاً، كما هو الشأن في الشعر الجاهلي، وهي ليست إلا درراً طفت عليها الأمواج المتدفقة من شعر المديح والهجاء، وما إليها.

إن كان للبدوي عذره في أنه لا يكثر القول في الطبيعة ولا يشعر بجمالها كما ينبغي، فما

عذر الحفزي والجمال وفير والمال كثير وتحصيل العيش سهل يسير؟ لا عذر إلا أنه أسير التقليد، لم يستطع أن يستقل في مشاعره، ولا في تفكيره ولا فنه.

لقد كانت الأندلس أغنى بقاع المسلمين منظراً وأوفرها جمالاً؛ أبدعها الخالق أيما إبداع، وصاغها خير صياغة، ولونها أجمل الألوان، فلا يستطيع من رآها إلا أن يغني، ولا من شاهدها إلا أن تفتنه. ومن الحق أن شعراءها غنوا أكثر من غيرهم، وتفتنوا في ذكر محاسن الطبيعة أيما تفتن، ونبغ فيهم أمثال ابن خفاجة الملقب بشاعر الطبيعة، ولكنني لا أكرم القارئ أنني قرأت كثيراً من شعره وشعر غيره من الأندلسيين، فكان شعوري نحو شعرهم أنهم أجادوا الصياغة ولم يوفقوا أن ينفخوا فيه الروح، شعرهم تمثال بديع لا حياة فيه إلا في القليل النادر، شعرهم من رأسهم لا من قلوبهم، أكثر جهدهم موجه إلى البحث عن تشبيه رائع واستعارة بديعة تعجب علماء البيان، لا نتيجة شعور يتدفق، يريد أن يحتضن الطبيعة لجمالها، ولا هو صرخة إعجاب خرجت من أعماق القلب في بساطة فطرية، ولا هو تمجيد للجمال وتقديس لمناظره يختر أمامه الشاعر ساجداً، ولا هو إحساس من الشاعر باندماج الطبيعة في نفسه واندماج نفسه في الطبيعة حتى كأنه هو وهي، أو هي وهو، وحنة لا انفصام لها كالذي قال الحلاج [من الرمل]:

أنا من أهوى وَمَنْ أهوى أنا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا⁽¹⁾

كلأ، ولا هو شعور بحياة الطبيعة وقوتها ونبضها كما ينبض القلب، ولا هو شعور الظمآن يريد أن يرتوي ولا يرويه إلا جمال الطبيعة، ثم هو يعلّ منه وينهل، وكلما عب ازداد لفة وازداد ظمأ.

لا شيء من ذلك، وإن عثرنا منه على شيء فهو القليل النادر الذي لا يروي ظمأ، إنما أكثره من قبيل الخيال المصطنع، يتمم فيه الشاعر ليظفر باستعارة، أو يسبح في الأفاق ليأتي ببعض المحسنات البديعية.



لقد يخيل إلي أن من أهم أسباب النقص في هذا الباب الموقف الذي رسم للشاعر منذ العصر الجاهلي.

(1) ديوانه ص 65.

لقد وُسم للشاعر أن يكون خادم السلطات، وبدأ بذلك في العصر الجاهلي، فكان الشاعر شاعر القبيلة لا شاعر نفسه، إذ كانت السلطة للقبيلة، فهو يدافع عنها، ويحميها من أعدائها، ويعبر بلسانها، ولا يشعر لنفسه بوجود مستقل فيها، فقلَّ التعبير بأنًا وكثر التعبير بأنًا، وحتى إذا عبر بأنًا، فقلَّ أن يعني نفسه وحدها، وإنما يعني نفسه وقومه.

فلما انتقلت السلطة من القبيلة إلى الخلفاء والملوك والأمراء، وقف الشاعر الحضري منهم موقف أسلافه من القبيلة، فكان لا ينيخ التابع من الشعراء إلا في قصور الملوك والأمراء، وقلَّ أن نرى شاعراً نبيخ في غير هذه البيئة؛ ومن أجل هذا كثر شعر المديح والهجاء وما إلى ذلك؛ لأن الشاعر ليس يعبر فيه عن نفسه، ولا هو مستقل بنفسه، إنما هو معبر عن أغراض من يخدمهم ويسعى في استرضائهم، ومن حُرِّم الخطوة عند هؤلاء ظلَّ دهره شاكياً باكياً، يذم الزمان، ويعطن تصاريف الدهر، كما فعل ابن الرومي وأبو العلاء.

من أجل ذلك لو أحصينا من كان شعره خادماً للملوك والأمراء، كانوا هم الجهمرة العظمى، ومن عداهم كانوا في غاية الندرة، أمثال العباس بن الأحف وجميل بيته.

فهذا الوضع الذي وضع فيه الشعراء أنفسهم من خدمة السلطات - مقلدين في ذلك الوضع الجاهلي - لَوْن الأدب العربي بالألوان الزاهية في بعض مواضعه، والباهتة في بعض مواضعه؛ فحيث يكون الشعر في خدمة الملوك والأمراء كالمديح والهجاء والغزل والخمر، فهو كثير وفير، وحيث يحتاج الشعر إلى استقلال، وحيث يعني الشاعر لنفسه، كشعر الطبيعة، ووصف المشاعر النفسية ونحو ذلك فقليل نادر.

لم يفهم الشاعر نفسه على حقيقتها، ولم يفهمه الناس على حقيقته، فكلمة الشاعر تدل على أنه يشعر بالأشياء خيراً مما يشعر غيره، وكان ينبغي أن يفهم من ذلك أنه يقول ليرضي شعوره أولاً، والناس ثانياً، ولكن كان أول الشعراء شعراء الجاهلية، فقصت عليهم ظروفهم أن يقفوا موقف الجرائد اليوم من الأحزاب، وأن يقفوا من قبيلتهم موقف الخطباء؛ وهذا خطأ في فهم معنى الشاعر، إذ كان ينبغي أن يكون معناه من فاضت عواطفه من شعوره القوي، فجرى ذلك على لسانه، أو أن يكون معناه من منح عاطفة قوية وشعوراً مرهفاً يدرك به ما لا يدرك غيره، فيمزج ذلك بنفسه، ويخرجه لنفسه وللناس في أسلوب خاص؛ إن كان كذلك فكان ينبغي أن يستقل بنفسه، لا يخضع لسultan، ولا يوجه حيث يراه، بل حيث يريد.

ولكن وجد الشاعر الجاهلي - مع الأسف - في ظروف جعلته لسان القبيلة، وكان مع الأسف الأشد - أن تتابع الشعراء على هذا النمط لم يتمدوه؛ يختلف معاوية وعلي، فيكون

لهذا شعراء، ولهذا شعراء، ويختلف عبدالملك بن مروان وعبدالله بن الزبير، فيقسم الشعراء فيما بينهم قسمين، كما كانوا يختلفون أيام القبائل، وتأتي الدولة العباسية فقلُّ أن ينبغ شاعر إلا في البلاط، ويُقْبَل الممتصم على الأفشين، فيسخرُ أبو تمام شعره لمدح الأفشين، ويفضِب الممتصم على الأفشين فيسخرُ أبو تمام شعره لهجاء الأفشين، وهكذا.

أما التفني بالطبيعة وجمالها، وإدراك المعاني السامية للحياة والتعبير عنها، ونحو ذلك من ضروب الفن، فأكثرهم عنه في شغل بعبادة السلطات واتجاههم حيثما توجههم.

لم يتغير هذا الموقف في الشعر العربي إلا منذ سنوات، فأخذ الشاعر يشعر بنفسه، ويشعر لنفسه ولقرائه، ولكنه لا يزال في مفتح الطريق - وفقه الله.



(4)

كان العرب في جاهليتهم، منحطين في عبادتهم، فعبدوا الأحجار من دون الله، وقال واصفهم: «كنا نعبد الحجر في الجاهلية، فإذا وجدنا حجراً أحسن منه تلقى ذلك ونأخذُه، فإذا لم نجد حجراً جمعنا حفنة من تراب، ثم جئنا بغنم فحلبناها عليه، ثم طفنا به». وقال آخر: «كنا نعمد إلى الرمل فنجمعه، ونحلب عليه فنعبده؛ وكنا نعمد إلى الحجر الأبيض فنعبده زماناً ثم نرميه».

وإذا رأوا حجراً فعلت فيه الطيبة فعلها حتى جعلت منه شيئاً بالإنسان، كانوا له أكثر تقديراً وأحرُّ عبادة، فكانوا يعبدون حجراً «كجثة الرجل العظيم وهو من صخرة بيضاء، لها رأس أسود، وإذا تأملها الناظر رأى فيها صورة وجه الإنسان». وكانت طين تعبد «القليس» «وكان أنقاً أحمر في وسط جبلهم - الذي يقال له أجا - أسود كأنه تمثال إنسان، وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعقرون عنده».

ودعاهم إلى ذلك أن لم تكن لهم مهارة فنية يستطيعون بها أن يتقنوا النحت وصناعة التماثيل، فكانوا يتلمسون ما تخرجه الطبيعة من فن يعبدونه، كحجر أبيض جميل، أو شبه تمثال، أو شبه صنم؛ فما كان عندهم من تماثيل مقننة فمجلوبة من الخارج - غالباً - فيذهب بعضهم إلى أن «يفنوت» كان على صورة الأسد، وأنه مجلوب من مصر، وأن بين آلهة المصريين صنماً على صورة الأسد اسمه «يفنوت». . . إلخ.

وكما عبدوا الأحجار عبدوا الحيوان، قال ابن عبد البر: «إن العرب كانوا يأتون بالشاة البيضاء فيعبدونها، فيجيء الذئب فيأخذها، فيأخذون أخرى مكانها»، ولما وفدت طيغ على رسول الله ﷺ قال لهم: «إني خير لكم من العزى ولأنتها، ومن الجمل الأسود الذي تعبدونه من دون الله». ولما أغار عمرو بن حبيب على بني بكر وجدهم يعبدون سَقَبًا من دون الله، فأراد إعاظتهم فنحره وأكله. وكانت لهم أصنام على شكل حيوان جلبوها من الخارج، على شكل أسد ونَسْر وفرس ويربوع.

فإذا ارتقوا من الحجر والحيوان عبدوا تمثال إنسان، فعبدوا «أسافاً وثالثة» «وهما - فيما

ذكروا - صنمان، زعموا أنهما رجل وامرأة من جُزهم فجرًا في الكعبة فمسخهما الله حجرين». ولست أدري ما حملهم على عبادتهما مع شنيع فعلهما، وهما إن استحقا شيئاً فالرجم لا العبادة.

وعبدوا اللآلئ والمُزَي، واختلفت الأقوال فيهما، فمنهم من قال إنهما صنمان لرجلين صالحين كان أحدهما يلت السويق للحجيج.

فإذا ارتقوا خطوة أخرى عبدوا النجوم كالشمس والمشتري والثَّرى، ولكنهم نظروا إليها في عبادتهم نظرة مادية جامدة.



سقتنا هنا لتبين أن العرب في جاهليتهم كانت نظرتهم الدينية نظرة وثنية مادية وضعية.

وللدين أثر كبير في الأدب؛ لأنه - من ناحية - مصدر كبير من مصادر الإلهام الأدبي، ومن ناحية أخرى إذا كان الأديب ذا دين مادي وثني جامد، تأثر أدبه بعقلية، فخرج مثله ماديًا جامدًا، وإذا كان دينه ضيق الخيال لاصقًا بالحجارة والأرض، كان خياله في أدبه غالبًا كذلك؛ لأن نفسية الإنسان وعقلية وحدة لا تتجزأ، وإن اختلفت مناحيها ومظاهرها.

من أجل هذا نرى الأدب الجاهلي في الكثير الأغلب ماديًا، لا معنويًا ولا روحيًا.

فمن مظاهر ذلك ناحية التشبيهات والاستعارات في الأدب الجاهلي، فهي أدل ما تكون على ضعف الخيال أو قوته، فإذا استعرضناها وجدناها مادية لاصقة بالأرض في الأعم والاعلم، فالجاهلي يشبه الحيوان بحيوان مثله، فيشبه الناقة بالظليم، أو بالثور الوحشي، أو بالنعامة، أو بالأتان؛ ويشبه امرؤ القيس الفرس بـ«جلمود» صخر حطَّه السيل من عل، والنجوم بالمصاييح؛ ويمر الأرام بحب الفلفل، وفرع الثَّمر يفتق النحلة المتشكك؛ ويشبهون السمك بقنطرة الرومي أو بالقصر؛ والسيد العظيم بفحل الإبل، والنساء ببيض النعام، والحرب وما يحلب منها من دماء بالناقة يحلب منها اللبن، أو بالناقة تحمل ثم ترضع ثم تقطم، ومثل هذا كثير؛ وكل الشواهد تشهد بما نقول من ولوعهم بالتشبيه المادي الأرضي؛ وقل أن تجد لهم تشبيهًا سماويًا أو معنويًا، كما فعل غيرهم، من تشبيه سرعة الفرس بالبرق، أو تلالؤ السيف بلمعان الشهب، أو جزي الفصيل إلى أمه ببديب الخيال... إلخ. وهكذا كانت تشبيحاتهم مادية أرضية من جنس دينهم المادي الأرضي.

لقد كان اليونانيون وثنيين كالجاهليين، ولكنهم رفعوا آلهتهم من الأرض إلى السماء،

ومنحوها الحركة والحياة، وجعلوا الحب والجمال والشعر آلهة، وجعلوا «أفروديت» تُخلَق من أمواج البحر، وأولدوها إله الحب، وجعلوا له جناحين ذهبيين، وجعلوه يحمل سهماً حادة، ومشاعل ملتهبة، ونسجوا حول آلهتهم أساطير في منتهى الخصب في الخيال، والبعث في السماء، والحركة في الحياة؛ وظلت هذه الخيالات والأساطير تدير سيرها وتعمل عملها في الحياة اليونانية، حتى حوّلها الأدب إلى قصص وتمثيل، وحوّلها العقل إلى فلسفة.



ومظهر آخر من مظاهر المادية الأرضية في الأدب الجاهلي، وهو شعرهم في المرأة؛ نعم قد أكثروا من الغزل والنسب، وافتحوا به قساندهم في كل غرض من أغراض الحياة؛ ولكن أعيل النظر في أشعارهم، وأطل التفكير في غزلهم، تجد أنهم لم ينظروا في المرأة إلا إلى جسمها؛ لقد أدركوا تمام الإدراك جمالها الحسي، ولكنهم لم يدركوا جمالها الروحي، أولعوا بقدها الممشوق، وعيونها الدُّعج، ووجهها الوردية، وخصرها النحيل، ورددتها الثقيل، وما شئت من أعضائها وأجزائها؛ فأما روحها السامية، وجمالها الروحي، وتشفق روح الشاعر لروحها، والشعور بأنها مصدر حبه وإلهامه، فشيء لم يستطع إدراكه الشعر الجاهلي.

لقد نظر الشعراء الجاهليون إلى المرأة كما ينظرون إلى لحم الجوزور، وكأس الخمر، هي متعة جسدية لا غير؛ واستفتح هذه الآراء امرؤ القيس بقوله [من الطويل]:

كَأَنِّي لَمْ أَزْكَبْ جِوَاداً لِلدُّوِّ وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِباً ذَاتَ خَلْخَالِ

ولم أنسباً الزُّقَّ الرُّوِّيَّ ولم أقلُّ لِحَيْلِي كُرِّي كَرَّةً بَعْدَ إِجْفَالِ⁽¹⁾

وقوله [من الطويل]:

وَتَبَيَّنَتْ جَمْدِي لَا يُرَامُ جِبَاؤُهَا

تَمَشَّتْ مِنْ لَهْوِ بِهَا غَيْرَ مُفْجَلِ⁽²⁾

فسار الشعراء على أثره يتخفون المرأة ملهاهم، ويقرونونها بالفرس والكأس. حتى وصل الأمر بأبي تمام في العصر العباسي إلى أن يقول [من البيط]:

(2) ديوانه ص 13.

(1) ديوانه ص 35.

كانت لنا مَلْعَباً نَلْهُو بزخرفِهِ وقد يَنْفَسُ عن جَدِّ الْفَتَى اللَّعْبُ⁽¹⁾

استقرَّ الشعر الجاهلي ما شئت، واستقرَّ ما جرى على أثره من بعد، تلمس دائماً شيئين واضحين في أدب المرأة: العناية بتشبيه أعضائها وأجزائها؛ فتراثها مصقولة كالجندل، وجيدها كجيد الرُّيم، وفرعها كقنو النخلة، وكشحها كالجدبل، وساقها كأنيب السقي، وهي تمشي الهوننا كما يمشي الوجي الوحل، ووجهها كأن الشمس أقلت رداها عليه، وأستانها كالأقحوان... إلخ إلخ. هذه هي المرأة في ذاتها، أما موقفه منها فالتمتع واللهو إن استطاع، واللذة بذكرى المتعة، أو الألم من حرمانها، ثم لا شيء وراء ذلك.

إني لأفهم أن يكون ذلك بعض الأدب وبعض وجوه النظر إلى المرأة، أما أن يكون ذلك كل الأدب النسوي فشيء يدعو إلى الخجل! إن وراء هذا النظر المادي الأرضي نظراً آخر روحانياً سماوياً، فيه المرأة ملك كريم، وفيه المرأة مصدر وحى وإلهام، وفيه المرأة قلب؛ وحول هذا كله ينشأ أدب من طراز آخر، فيه العواطف السامية، والمعاني الراقية، وهذا ما لم نجده في الشعر الجاهلي، وقُلَّ أن نجده في الشعر الإسلامي.

ثم لكل أمة أساطير تدور حول عقائدها وتقاليدها وأحداثها وتاريخها، وتختلف فيما بينها بقوة خيالها أو ضعفه، وإحكام نسجها أو هلهلته. وكان للعرب الجاهليين أساطير من هذا القبيل؛ والذي يعمن النظر في أساطيرهم يراها أيضاً تكاد تكون مادية أرضية لا تبعد في الخيال ولا تتجسجس في السماء، تدور حول المعشرين الذين عمروا مئات السنين، أو حول الجن وقد جسّدوها في حياة أو نعمة أو نقذ أو أرنب أو حيوان خرافي كالغول، أو حول المسخ، أو كالذي زعموا أن الضب والكلاب والأرانب كانت أمماً فمسخت، وأن الصفا والمرّوة كانا رجلاً وامرأة فمسخا، أو حول النجوم كالذي زعموا أن الفميصاء وسهياً كانا مجتمعين، فانحدر سهل فصار يمانياً وتبعته العبور فعبرت المجرة، وأقامت الفميصاء فبكت لفقد سهل حتى غمصت «وأن الزهرة كانت امرأة حسناء فصعدت إلى السماء ومسخت كوكباً» إلى غير ذلك من الأساطير، وكلها تدل على ضرب من الخيال محدود.

والأساطير في الأمم مصدر كبير من مصادر الأدب القصصي، فلما ضعف الخيال القصصي الجاهلي تبعه بعد ضعف القصص العربي.



رأينا من كل هذا أن الأدب الجاهلي كان يسير الدين الجاهلي إلى حد بعيد، وأنه كان

(1) ديوانه 1/ 132.

يقف في المستوى الذي وقفه اللدين، وأن اللدين كان مادياً أرضياً، فكان الأدب مادياً أرضياً كذلك.

ومن الواضح جداً أن الشعر العربي اتخذ قبلته الشعر الجاهلي قبل أي شيء آخر؛ وأوضح الأدلة على ذلك ما هو مدون في كتب الأدب وخاصة في باب السرقات والموازنات؛ فنجد فيها أن المعاني الأساسية للشعر الجاهلي اتخذت أساساً سار على نهجها الشعراء الإسلاميون، فحوروا بعض معانيها مع احتفاظهم بالأساس، أو حافظوا على الجوهر وغيروا الشكل؛ مدح الجاهليون بالشجاعة والكرم، فكان أكثر المدح الإسلامي بالشجاعة والكرم، حتى الملوك والأمراء اللذين يجب - أول كل شيء - أن يمدحوا بالعدل قل أن يمدحوا به؛ لأن الجاهلي مدح بالشجاعة والكرم. وقال امرؤ القيس [من الطويل]:

كَأَنَّ قُلُوبَ الْعَلِيِّ رَطْباً وَيَابِئاً لَدَى وَكْرِهَا الْعُتَابِ وَالْحَخْفِ الْبَالِي (1)

وقال [من الطويل]:

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ جِبَائِنَا وَأَزْجُلْنَا الْجِلْعُ الَّذِي لَمْ يُقْطَبِ (2)

وقال [من الطويل]:

وَقَدْ أَهْتَدَيْ وَالطَّلِيْزُ فِي وَكْنَائِهَا بِمُنْجَرِدِ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكِلِ (3)

فأصبحت هذه وأمثالها مصدراً للكثير من الشعر العربي، ورددوها وكرروا حتى صدعوا. وكما قال ابن سعيد: «وهذه المعاني ولد منها شعراء المشرق والمغرب وتطارحوا في الأخذ منها»، وصار لكل شاعر من شعراء الجاهليين أبيات معدودات، ومعان محدودات، يعرفها العلماء بالأدب، هي الإمام في الفن وهي التي حددت القوالب التي يصب فيها الشعر العربي. أصبح امرؤ القيس إمام الشعراء في التشبيهات، والنايعة في الاعتذارات، والأعشى في الخمرات... إلخ.

ولقد أنصف العلماء إذ سموا المنهج الذي سار عليه الشعر العربي «عمود الشعر» وفي الحق أنه متحجر، لم يكن ولم يتغير.

ومن أشد دواعي الأسف أن الزمان قد سمح بمن خرج عن هذا العمود أحياناً وأراد

(1) ديوانه ص 38. (2) ديوانه ص 53. (3) ديوانه ص 19.

أن يبني عموداً آخر، أو أراد أن يغير العمود إلى شجرة تتج فروعاً جديدة، فسمع قوله ولم يتبع، وصفق له بعض الناس ولم يقلد، والتف الناس حول عمود الشعر، وعمود الشعر وحده.

لقد ابتدع عُمر بن أبي ربيعة فن القصص الشعري وأتى فيه بالثُرُقص المظرب، ثم مات ولم يعقب.

وجاء أبو تمام فأبعد في الخيال وغاص على المعاني وعرضها بأسلوب فيه جدّة، فقام علماء اللغة والأدب في وجهه وفضلوا عليه البحري لالتزامه عمود الشعر، فماتت طريقته من بعده.

وجاء ابن الرومي فابتدع توليد المعاني وتبسيطها واستخرج ما فيها إلى النهاية كما اخترع الهجاء اللاذع بالتصوير الفكه وبالفن الذي يشبه الفن اليوناني؛ وتمصب له قومه من القداماء فقالوا: «إنه أحق الناس باسم شاعر لكثرة اختراعه وحسن توليده»، ولكن مات فنه بموته وبقي عمود الشعر، وعمود الشعر وحده.

وجاء «المعري» فأراد أن يحوّل الشعر إلى غذاء عقلي وتقد اجتماعي، وينفخ فيه من روح فلسفي، فقالوا إنه فيلسوف لا شاعر، وإنه في «يقطه» أشعر منه في «الزومياته»، وأخيراً سار في طريقه وحده.



ثم جاء القرآن فغير العقلية العربية، ورفع النظر من الأرض إلى السماء، إلى ما فوق السماء. وعلم الناس أن يقرؤوا كتاب الطبيعة في فصوله المختلفة من إنسان ونبات وجبال وسحاب وأمطار ونجوم وسماء، وأن يقرؤوا ما بعد الطبيعة من إله فوق العالمين، هو نور السموات والأرض، وكشف عن العيون غطاءها، فأصبح بصرها حديداً؛ فنظرت إلى العالم من طيارة، بل من أعلى من الطيارة، ورأته وحدة متناسقة الأجزاء تخضع كلها لإرادة الله. وأعلن الثورة على النظرة المادية الأرضية التي كان ينظر بها أهل الجاهلية؛ فكانت كل ضربة بالمعمول في صنم ثورة على ذلك النظر، ودوّت كلمة لا إله إلا الله في جزيرة العرب تعلن ضياع الوثنية وعبادة المادية؛ فلا لات ولا عُزّي، ولا بعل ولا هبل.

وكان للقرآن بجانب ناحيته الدينية ناحية أخرى أدبية، فهو في تعبيراته وتشبيهاته يتناسب كل التناسب مع دعوته، يعالج شؤون الأرض ويرتفع بالنظر إلى السماء، وهو في تعبيره

وتشبيهه ومجازه كذلك لا يقتصر على التعبير المادي، ولا التشبيه المادي كالذي كان في الجاهلية، بل وجه النظر إلى المعاني أيضاً في كل ضروب بيانه.

وأتى بنوع من القصص بديع في تصويره وتعبيره، وجعله يخدم غرضه في وعظه وإرشاده. ورفع شأن المرأة فجعلها إنساناً عذلاً للرجل لا ملهاة له، لها كل حقوق الرجل وعليها واجباته، تحاسب على عملها كما يحاسب الرجل، وتُدعى إلى جلائل الأعمال كما يدعى الرجال.

كان في القرآن كل هذا وأكثر من هذا، وكان من المعقول أن يتغير نظر الشعر في الإسلام كما تغير العقائد، وأن يرتفع نظر الشاعر الإسلامي ارتفاعه في عقيدته، وأن يكون له جانب روحي كجانبه المادي، وأن يستغل قصص القرآن فيقص هو ولو في اتجاهات أخرى، وأن يرى القرآن يدعو إلى العزة فكيف عن المبالغة في المدح، وأن يرى القرآن يدعو إلى عفة اللسان فيتخرج من الإقذاع في الهجاء، وأن يرى القرآن يرفع شأن المرأة فتعظم في شعره، ويسمو أحياناً من الكلام في جسمها إلى الكلام في روحها.

فإن لم يجب أن يتغير الشعر الإسلامي كل التغير، فلا أقل من أن يجعل الشاعر الإسلامي له مصدرين: مصدر الشعر الجاهلي لاستغلال خير ما فيه، ومصدر الإسلام لاستلهامه وتعديل منهجه في شعره.

ولكن تعال معي ننظر ماذا كان؟ كان أن الشعر الإسلامي لم يتخذ له إماماً غير الشعر الجاهلي؛ فقال له، وموضوعاته موضوعاته، وماديته ماديته، وتشبيحاته من جنس تشبيحاته؛ وإن كان هناك جديد فجئت في العَرَض لا في الجوهر، وفي الشكل لا في الأساس، في رقة اللفظ بدل الخشونة، وفي تحوير المعنى لا في خلقه، وفي تقصير الأوزان الشعرية أو تحويرها تحويراً خفيفاً لا في تجديدها، وفي اقتباس بعض التشبيحات من أدوات المدنية لا في التحليل في جو جديد، وهكذا.

قد تقول إن القرآن ليس شعراً، وإمام الشعر يجب أن يكون شعراً، ومصدر الشعر يجب أن يكون شعراً، ولم يكن إمام الشعر الإسلامي إلا الشعر الجاهلي، فطبيعي أن يقلده لا غيره.

ولكن هذا صحيح في الطبيعة القاصرة والملكات المحدودة، أما الطبيعة النابغة والملكات المبتكرة فتستمد منها من كل شيء، من خربير الماء، وصفير الهواء، وحركات

النسيم، وتموجات البحر، وتوقيعات الموسيقى، وأحاديث العامة، وجدال الخاصة، وأصاحك المغفلين والماجنيين، وأقوال الفلاسفة وخاصة المفكرين؛ فكيف لا تستطيع أن تضيق من القرآن لأنه نثر، إلا أن يكون مرض الكسل والهرب من مشقة الابتكار؟



وقريب من هذا في باب الغرابة أنه لما اختلط المسلمون بالأسم الأخرى في العصر العباسي، وعرضت عليهم آثار الأمم الأخرى وخاصة اليونان، نقل الناقلون إلى اللغة العربية فلسفة اليونان وطبهم وجغرافيتهم ورياضتهم وهندستهم؛ ولكنهم لم ينقلوا أدبهم ولا شعرهم ولا قصصهم ولا تمثيلهم؛ فكان موقفهم غريباً، إذ سمحوا للعقل أن يتغذى بأنواع أخرى من الغذاء، ولم يسمحوا للمعاطفة أن تتغذى بأنواع أخرى من الفن! بل أمعن في باب الغرابة أن يسمحوا بنقل نظريات فلسفية تتعارض في صميمها مع الدين الإسلامي، ولم يسمحوا أن ينقلوا ضرورياً من الشعر والأدب اليوناني لا تتعارض مع الإسلام في شيء! ولقد كان يكون في هذا التصرف بعض العذر، أن منبهم في الشعر الذي يستقون منه منبع إسلامي، وأما ومنبهم الوحيد هو الشعر الجاهلي الوثني بما فيه من لات وعزى، وخمر وميسر، وشيرك وأوثان. فالأمر جدُّ غريب!

اعتقد أن من أهم الأسباب في ذلك أنه لو كان حملة لواء الأدب في العصر العباسي عربياً خالصاً لسمحوا للأدب الأخرى أن تعرض عليهم، ولأخذوا منها ما تستبيفه أذواقهم، وتجيئه مداركهم؛ ولكن كان أكثر حملة لواء الأدب أعاجم استعربوا. والأعجمي إذا استعرب كان قصارى همه وغاية كله أن يصل في فنه إلى العربي الأصل، ولا تحدته نفسه أن يبتكر في القديم، أو يجدد في الشيء الأصل. أتري المصري - مهما بلغ في إتقان اللغة الإنجليزية - تحدته نفسه أن يبتكر في الشعر الإنجليزي؟ أو الشامي مهما بلغ في إجادة اللغة الفرنسية أن يبتكر في الشعر الفرنسي؟ إنما يبتكر في الإنجليزية والفرنسية الإنجليزي الأصل والفرنسي الأصل؛ لأنه من الناحية النفسية لا يشعر فيها بعجز طبيعي، فكذلك الشأن في العربي الأصل والأعجمي الحامل لواء العربية في العصر العباسي، وهناك من غير شك أسباب أخرى تخرج بنا عن موضوع مقالنا.



أما بعد، فكل قارئ كريم يلاحظ ما أردت من معالجة في هذا الموضوع. أردت أن يتحرر الأدب من قيوده التي تثقله، وأن يكون الحكم في أدبنا أذواقنا لا أذواق

غيرنا؛ فخير بيت عندي ما تذوقت أنا أنه خير بيت، لا ما قال فلان - ولو كان عظيماً - إنه أفضل بيت.

وأن يكون أدبنا معتمداً على شيئين: خير ما في الماضي مما يتناسب وحاضرنا وبعث على تحقيق أملنا في مستقبلنا. ودراسة حاضرنا واشتقاق أدبنا منه لا أن نعيش في أدبنا على الماضي وحده، وعلى الماضي الذي لا يتناسب وحاضرنا؛ فإننا إن فعلنا ذلك كان أدبنا وفقاً على طائفة الخاصة فينا، وغزا أبنائنا في المدارس وجمهرة المتعلمين من الأدب الأوروبي الحديث، وأصبح الأدب العربي لا حياة له إلا في مناهج المدارس وأسئلة الامتحانات وفتة قليلة جداً من المتخصصين؛ وفي هذا أكبر إجماع على الأدب العربي.

أريد أدباً عربياً يلذع الطفل في مدرسته، والبيت في مطالعتها، والشاب في غذائه العقلي والروحي، والكهل الناضج، والفتى الغر.

أريد أدباً عربياً يشاهده النظارة في السينما ودور التمثيل، يعرض لحياتهم اليومية وأحداثهم التاريخية، ويصور حياتهم الاجتماعية.

أريد أدباً عربياً يعرض لأسرنا وحياتنا العامة والخاصة ونفوسنا وخلجاتها، فيضع في ذلك قصصاً رائعاً وشعراً بديعاً، يهز نفوسنا ويلمس مشاعرنا، ويحركها نحو مثل أعلى نشده ونسعى إليه.

أريد أدباً عربياً يشعر كل فرد من أبناء العرب بجمال طبيعته، ويهز قلبه لإدراك الجمال الطبيعي والجمال الصناعي، فيزقي حسه وترهف نفسه، ويحركه ذلك إلى أن يكون جميلاً في سلوكه جميلاً فيما يصدر عنه، ليؤلف مع ما يشعر به من جمال نغمات متناسقة وتوافقاً متناسماً.

أريد شعراً عربياً يغنيه المعنى فيمثل ما في نفسه الحاضرة من حب ووطنية وإنسانية ومعان مستحدثة ومواقف مستجدة، ويشتمل به المرء في شتى عواطفه ومختلف شؤونه.

أريد شعراً عربياً ينشده الأطفال في رياض مدارسهم، والشبان في ألعابهم، والجنود في معسكراتهم، والأسرة المتدنية في صباحها ومسائها، والفتاة في تغذية آمالها.

ولا يتم شيء من ذلك إذا نظرنا إلى الخلف دائماً، ولا يكون شيء من ذلك إلا إذا كسرنا عمود الشعر الذي وضعه الأدب الجاهلي، وجعلنا بدل العمود الحجري شجرة تنبض بالحياة، يكون أحد فروعها فقط الشعر الجاهلي، وأهم فروعها نتاج حياتنا الواقعية، وآمالنا

المستقلة. ولا يكون شيء من ذلك ما دمنا نعد البيت الجاهلي خيراً الأبيات، ولو كان
سخيفاً، وخير القصص القصص القديم؛ لأنه ورد في الكتب القديمة، وأحسن الأبيات في
الغزل ما استحسنته ابن الأعرابي. ولا يكون شيء من ذلك ما دمنا نوقع الأنشودة القديمة إن
الأدب العربي كامل ليس فيه نقص، وقوي لا يشوبه ضعف، وبناء مكتمل لا يحتاج إلى علو،
ومتين الأساس لا يحتاج إلى دعامة.

إنما يكون ذلك كله يوم نزن الأدب العربي ككل أدب بموازينه الصحيحة من غير عصبية،
ونصرح بالنقص في غير خجل، ونبني الجديد في غير هواة، ونكسر قيود القديم في غير
رفق. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



(5)

يقسم علماء المنطق العمليات العقلية إلى نوعين: عملية تركيبية وعملية تحليلية، ولهذا نلاحظ في الحسيات، فإذا أنت أَلَفْتَ من وَرْدٍ وفل وياسمين ونرجس ومنثور وبنفسج طاقة أزهار، فهذه عملية تركيب؛ وإذا أنت قَرُوتَ هذه الطاقة، وجعلت الورد وحده والفل وحده والنرجس وحده. فهذه عملية تحليل؛ وإذا أَلَفْتَ من أكسجين وإيدروجين ماء، فهذه عملية تركيب، فإذا حللت الماء إلى عنصر به فهذه عملية تحليل.

وفي النحو - مثلاً - بناء الجمل من الفاظ، أو الفقرة من جمل، أو الفصل من فقر، عملية تركيبية. وتحليل الفصل إلى فقر، والفقر إلى جمل، والجملة إلى الفاظ، عملية تحليلية.

وفي البلاغة - مثلاً - عملية التشبيه والاستعارة عملية تركيبية؛ لأنه يراد منها ضم شيء إلى شيء، والحكم عليهما حكماً واحداً من إحدى الجهات، ومثل ذلك الموازنة في باب الأدب.



وَيُحْيَلُ إِلَيْهِ أَنْ الْأَمِّ فِي بَدءِ أَمْرِهَا أَمِيلُ إِلَى التَّرْكِيبِ مِنْهَا إِلَى التَّحْلِيلِ؛ لِأَنَّ التَّحْلِيلَ يَتَطَلَّبُ دَقَّةً وَحِصَافَةً، وَخِلَافاً عَمَلِيًّا أَكْثَرَ مِمَّا يَتَطَلَّبُهُ التَّرْكِيبُ؛ وَالْعَقْلُ الْبَدَائِي يَسْرِعُ فِي التَّرْكِيبِ فَيَخْطِئُ فِي الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهُ يَكْفِي أَنْ يَرَى حَادِثَةً تَحْدُثُ مَعَ حَادِثَةٍ أُخْرَى، فَرِعَانٌ مَا يَعْقِدُ عِلَاقَةً بَيْنَهُمَا وَيَعْتَمِدُهَا مِنْ غَيْرِ تَدْقِيقٍ؛ فَيَرَى الْجَاهِلِيُّ - مَثَلًا - حَادِثَةَ شِفَاءٍ مِنْ كَلْبٍ ارْتَبَطَتْ بِدَمٍ مَلِكٍ فَيَعْمَمُ الْحُكْمَ بِأَنْ دَمَ الْمَلُوكِ يَشْفِي مِنَ الْكَلْبِ؛ أَوْ يَرَى حَادِثَةَ انْفِصَالٍ فِي أَنْ نَوْعًا مِنَ الشَّجَرِ اسْمُهُ الْعَشْرُ احْتَرَقَ وَذَيْلُ الْبَقْرِ، فَأَمْطَرَتِ السَّمَاءُ، فَيَعْمَمُ ارْتِبَاطَ هَذَا الْحَادِثِ بِالْمَطَرِ، وَيَسْتَقِي الْمَطَرَ بِتَكَرُّرِهِ، وَيُرْبِطُ الْعَشْرَ فِي أَذْنَابِ الْبَقْرِ وَإِشْعَالِ النَّارِ فِيهَا، وَهَكَذَا.

ومن أجل هذا كثرت الأساطير والخرافات بين الأمم في حالة بداوتها؛ لأنها أسرعت في التعميم من غير تحليل دقيق وامتحان لربط الحادث بالحادث.

وهذا ما حدث عند العرب في جاهليتهم، وحدث عند اليونان في جاهليتهم، فلما جاء فلاسفة اليونان كأرسطو، رأوا أكدياً من الأحكام العامة الباطلة، وأكدياً من الاعتقادات

بارتباطات بين الأشياء زائفة، وأساطير تمعم في غير دقة؛ فوضع أرسطو قواعد وقبواً للتعميمات، كمتالبته بالاستقراء التام قبل التعميم، ونحو ذلك، ولا يزال علماء المنطق إلى الآن يجلبون في وضع الشروط الدقيقة لصحة التعميم.



يظهر لي أن هناك نوعين من الأدب متميزين كل التميز: أدب تركيبى وأدب تحليلي؛ فالقصة التي تصف وصفاً دقيقاً حال عاشقين، وما يتابها من عواطف مختلفة، وما يعرض لنفوسها من مواقف متباينة، وما يجري بينهما من أحداث تتفق مع كل موقف، وما يبدو من تصرفات متناقضة تبعاً لتناقض العواطف ونحو ذلك، أدب تحليلي؛ والمقالات الاجتماعية تعرض لشرح حال أمة في موقف خاص من مواقفها، وتصف المرض وصفاً دقيقاً، وتضع العلاج في دقة وإحكام، أدب تحليلي؛ وقصيدة الشاعر يصف منظراً طبيعياً، ويحلل موقف المنظر من نفسه وموقف نفسه منه، أدب تحليلي؛ ومقال الناقد يعرض للكتاب أو المقال المنقود. فيميز ما هو أساسي منه، وما ليس أساسياً، ويتبين أغراضه ومراميه، ثم يحلل هذه الأغراض ويبين ما فيها من ضعف وما فيها من قوة، أدب تحليلي، وهكذا.

والخطبة الوطنية العامة في تمجيد القومية والوطنية من غير بحث مسألة خاصة، أو دعوة إلى منهج وطني معين، أدب تركيبى؛ والمقالة الأدبية التي ليس فيها فكرة أو فيها أفكار عامة، وكل جمالها في تشبيها واستعارتها وسجعها وبدعها، أدب تركيبى؛ ومقال الناقد يبني مقاله على أن الكتاب أو المقال المنقود يعجبه أو لا يعجبه، وأنه لا ينطبق أو لا ينطبق على أصول الفن المتعارفة، أدب تركيبى، وهكذا.

والأدباء أنفسهم ينقسمون هذين القسمين، فأدب تغلب عليه نزعة التركيب، وأدب تغلب عليه نزعة التحليل.



إن كان هذا صحيحاً فيُخيل إليّ أن أكثر الأدب الجاهلي أدب تركيبى لا تحليلي، ويتجلى هذا في مظاهر مختلفة.

فإننا لو استعرضنا الشعر الجاهلي وجدنا أكثره يعنى بتصوير الأشياء صوراً عامة، ولا يعنى فيها بالتفصيل والتدقيق، وأروع شيء فيه جمال الاستعارة والتشبيه؛ وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا كله من قبيل الأدب التركيبى، وأشهر أبوابه فخر ومدح وهجاء، وقد عرضت بشكل عام تركيبى، فهي في الأغلب فخر ومدح وهجاء للقبيلة جاءت في معان عامة مركبة؛

فخير المدح المدح بالكرم والشجاعة من غير تحليل لجزئيات؛ ومن خير أنواع المدح المدح بالمرءة وهو لفظ عام غير محدود، ومن شر أنواع الهجاء الهجاء باللوم، وهو كذلك لفظ غير محدود. ونستعرض باب الصفات - وكنا نظن أن هذا باب يتأني فيه التحليل الدقيق - فلا نجد تحليلاً ولكن نجد وصفاً مركباً.

نعم نجد قطعاً متفرقة هنا وهناك فيها وصف تحليلي كوصف المنخل الشكري [من مجزوء الكامل المرفل]:

وَلَقَدْ دَخَلْتُ عَلَى الْفَتَاةِ الْخَدْرَ فِي السَّيِّمِ الْمَطِيرِ
 الْكَاصِبِ الْحَسَنَاءِ تَرُفُلُ فِي التَّمَنُّسِ وَفِي الْحَرِيرِ
 تَلَقُّنَّهَا فَتَلْفَأَنَّ مِثِّي الْقَطَاةِ إِلَى الْخَدِيرِ
 وَتَلْمُئُهَا فَتَنَفُّنْتُ كَتَنَفُّسِ الظُّبِيِّ الْغَرِيرِ
 فَتَنَّتْ وَقَالَتْ يَا مُنْتَهَى

حَلُّ مَا يَجْنُبُكَ مِنْ عَرُورِ
 مَا شَفَّ جَنَمِي فَيَرْحُبُ

بِكَ لَمَأَنِّي عَنِّي وَسَبِيرِي⁽¹⁾

ووصف بعض أحداث لامرئ القيس، ولكنها ليست كثيرة في الأدب الجاهلي. إنما الكثير الغالب الأدب التركيبي، وحتى هذه الأمثلة التي ذكرت من الأدب التحليلي ليست طويلة النفس ولا مستصعبة التحليل.



جاء الأدب العربي فتاثر كل التاثر بالأدب الجاهلي، فكان أكثره أدباً تركيبياً لا أدباً تحليلياً، ونستعرضه فترى أن فيه كل مزايا الأدب التركيبي وكل العيوب الناشئة من قلة الأدب التحليلي.

نرى الأدب العربي قد نبغ نبوغاً عظيماً في باب الأمثال والحكم، حتى قلَّ أن يساويه في ذلك أدب؛ لأن ذلك نتيجة حتمية للأدب التركيبي، فهي تجمع التجارب وتركزها في جملة

(1) ديوان بني بكر ص 694.

موجزة قوية جميلة؛ وكان من نبوغهم في هذا الباب وإعجابهم به أن نقلوا جكم اليونان إلى العربية، مع أنهم أوجدوا الأبواب في وجه الأنواع الأخرى من الأدب اليوناني. وكان سيرهم في هذا الباب احتفاءً لما فعل زهير بن أبي سُلمى في حكمه المشهورة. وكان من نبوغهم في الأدب التركيبي أيضاً ولوعهم الشديد بالجمل القصيرة القوية، حتى لتكون الخطب والكتب في كثير من الأحيان عبارة عن جمل قصيرة مركزة محكمة، كالذي نلاحظه في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء، وكخطبة زياد وخطبة الحجاج. ولو تناول الأدب التحليلي كل جملة من هذه الجمل لصاغ منها صفحات؛ ونرى لهذا صدى في علم البلاغة العربية، فإنهم عتوا بالإيجاز أكثر من عنايتهم بالإطناب، وأعجبوا بجوامع الكلم أكثر من إعجابهم بالكلام الطويل المنبسط. بل إن بعضهم كأبي هلال العسكري فهم أن الإطناب تكرار المعاني وطول الألفاظ، وقال: «إن كتب الفتوح وما يجري مجراها مما يقرأ على عوام الناس ينبغي أن تكون مطولة مطبأً فيها»؛ فكانه يريد أن يجعل الإطناب أدب العامة والإيجاز أدب الخاصة.

وإلّف العرب هذا النوع من الإيجاز في التعبير حتى عدّوا عبد الحميد الكاتب الفارسي الأصل آتياً بجديد عندما فضّل في كتابه وأطنب.



وكما أن في الأدب العربي مزايا الأدب التركيبي، ففي معظمه عيوب نقص الأدب التحليلي.

نرى مظاهر ذلك في ضحف القصة، وقد أشرت قبل إلى بعض أسباب هذا الضعف، وأزيد هنا هذا السبب، فإن القصة تحتاج بجانب الخيال الواسع إلى إطناب في الوصف، وتحليل للموقف وإجادة للعرض المفصّل، ولذلك كان أكثر القصص العربي البحث - كالذي روي في العقدة والأغاني عن الأدب الجاهلي وأيام العرب وتوارد المجان والممرورين - موجزاً قصيراً يتفق وذوي العربي في حبه الإيجاز، وميله للتركيز والتركيب. أما ما عدا ذلك من قصص مطولة كالف ليلة وليلة، فليس من أصل عربي، أو هو من الحكايات الشعبية، لا من الأدب الرسمي.

كما نرى مظهر ذلك أيضاً في باب تراجم الرجال، كالذي في الأغاني، ومعجم الأدباء، ووفيات الأعيان؛ فالناظر في كتب التراجم العربية يمتلئ إعجاباً وروعة بمعظم هذه الثروة وصورها، وعناية جامعها، وسلوكهم المسالك المختلفة في التراجم؛ ولكنه لا يعجب بها

من حيث نظرها إلى المترجم كوحدة متماسكة ذات أجزاء مفصلة منسجمة، إنما هي حادثة هنا وحادثة هناك، وشيء في حُلْفه، بجانب شيء في شكله، ثم عودة إلى شيء في خلقه، ثم عودة إلى شيء في شكله، وحوادث جزئية جمعت حيثما اتفق، يحتاج الذي يريد الاستفادة منها أن ينظر إليها نظراً جديداً، ويرتبها ترتيباً جديداً، ويُعمل فيها خياله ليكمل مواضع النقص فيها، ولم يأت هذا إلا بعد أن نتقنا ثقافة جديدة فيها الكثير من منهج التحليل.

وما قيل في باب التراجم يقال مثله في كتب الأدب العربي: كالكامل، والبيان والتبيين ونحوهما، وكتب التاريخ: كالطبري، وابن الأثير. فعدم التزامها كلها منهج التحليل جعلها تعرض للأشياء والأحداث عرضاً مبثراً، وجعلها تستطرد استطراداً مفرطاً، وجعلها أكادماً فيها اللعب والفضة والتحاسن، وفيها الحَبّ والتبن، وفيها غطاء الرأس بجانب نعل القدم؛ ولو اتبعت المنهج التحليلي لكان لها شأن آخر.

وكما نرى مظهر ذلك في وفرة الشُّعر الذي سار على نمط الشعر الجاهلي التركيبي من مدح وهجاء وفخر، وضعفه فيما احتاج إلى التحليل، كالوصف الدقيق المستقصي لمظاهر الطبيعة وتحليل النفس.



وقد يكون من الإنصاف أن نستثني بعض أدباء العرب، ولنمثل ذلك بأدبيين في الأدب العربي، كان أدبهما أدباً تحليلياً واضحاً، وقد نبغ فيه نبوغاً عظيماً: أحدهما شاعر، والآخر ناثر؛ فأما الشاعر فابن الرومي، فهو في شعره يعرض للفكرة أو الصورة فيحللها ويفصلها ويولدها، حتى لا يدع لأحد بعده فيها قولاً. وأما الكاتب فهو ابن خلدون في مقدمته، فهو يأتي بالنظرية العامة، ولا يزال يحللها ويضع فروضها ويقم البراهين على صحتها، حتى يصل في ذلك إلى الغاية، شأنه في ذلك شأن الرياضي في التلليل على نظرية هندسية.

ولكن مع الأسف لم يكن أحد منهما زعيم مدرسة، وإنما كان معلماً من غير متعلمين ومفتياً لغير سامعين.



إنني أعتقد أن الأدب العربي مسؤول إلى حد كبير عن انحطاط المسلمين في العصور الوسطى وما بعدها من الناحية الأخلاقية والاجتماعية.

فلما ساءت حالة المسلمين بعد العصر العباسي الأول، كان ينبغي أن يكون هناك أدب تحليلي وشعر تحليلي، يصف حال المجتمع السيئة وصفاً دقيقاً مستقصياً، ويشرح أسباب

الفساد وعلمه شرحاً مستفيضاً واثياً، ويرسم للناس المثل الأعلى الذي يشدونه رسماً دقيقاً شائفاً، ويحث الناس على أن يثوروا على من سبب ما هم فيه من مذلة وضنك ويؤم، وأن يبيعوا أرواحهم في سبيل تحقيق مثلهم؛ ولو كان ذلك لكف الظالمون عن الظلم، وعملوا على إصلاح المفاسد، وتحسين المجتمع؛ ولكن تعال معي نستعرض الأدب العربي من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، فهل ترى ثائراً ثار بأدبه على الظالم، وحلل موقف الناس في يؤسهم تحليلاً دقيقاً؟ وهل ترى أديباً وصف مجتمعه وصفاً عميقاً مستقصياً، يحرك النفوس؟ وهل ترى شاعراً رسم المثل الأعلى للحكام والمحكومين ودعا إليه؟!

إني - مع الأسف - لا أجد شيئاً من ذلك.

أجد الشعراء وشعرهم مملوء بالملق لكل خليفة، ولكل سلطان، وكل أمير؛ فهو الشمس، وهو القمر، وهو حاتم في الجود، وهو الأسد في الشجاعة؛ فأما ما أصاب الناس من ظلم على يديه، فقد ضاع في دراهم معدودة نالها منه الشاعر؛ ومن خرج على الخليفة أو السلطان هجاء هجاء جاهلياً مركباً لا تحليلاً مفصلاً.

انظر إلى قول دعبل الخزاعي في هجاء المعتصم [من الطويل]:

مُلُوكُ بني العباسِ في الكُتُبِ سَبْعَةٌ وَلَمْ نَأْتِنَا عَنْ ثامنٍ لَهُمُ الكُتُبُ
كذلك أهلُ الكهفِ في الكهفِ سبعةٌ كِرامٌ إذا عُدُوا وثمانهم كَلْبُ
وإني لأعْلِي كلبَهُمُ عنكَ رفعةٌ لأنك ذو ذنبٍ ولبس له ذَنْبٌ⁽¹⁾

فهل هذا نقد تحليلي يراد به الإصلاح، أو هو سب جاهلي مركب كقوله [من الطويل]:

تَسِيمٌ يَطْرُقُ السُّومَ أَهْدَى مِنَ القَطَا

فإن سَلَكْتَ سُبُلَ المَكَارِمِ ذَلَّتِ

وهل ترى كاتباً عرض تفصيلاً وتحليلاً لحال الناس ويؤسهم وفسادهم، أو ترى أن أشجعهم جمجم ولم يفتح، وغمغم ولم يُبَيِّنْ.

نعم قد تعرّض لنقد الحالة الاجتماعية في عصره أبو العلاء المعري، ولكنه لم يحقق غرضنا من ناحيتين: من ناحية أنه فضل في تعديد نواحي الفساد، ولكنه لم يحلل كل ناحية

(1) ديوانه ص 102 - 103 .

كما ينبغي؛ قال بفساد القضاء وفساد رجال الدين وفساد الأمراء وفساد المرأة، ولكنه لم يحلل تحليلاً تفصيلياً نواحي هذا الفساد وأسبابه وجنابته على العالم؛ وله بعض العذر في ذلك؛ لأن الشعر لا يفسح المجال لهذا التحليل؛ ولو عالج هذه الموضوعات نثراً مرسلأً لأتى له ذلك. وثاني الأمرين في شعر أبي العلاء أن نزعته لم تكن نزعة إيجابية في الدعوة إلى الثورة وإصلاح الحال، ولكنها دعوة سلبية إلى الزهد وترك الدنيا. ونحن إنما نشد العمل الإيجابي والإصلاح الإيجابي والانغماس في الحياة لمعالجتها لا الهروب منها.



إن المثل الأعلى لآداب الأمة يجب أن يكتمل فيه النوعان من الأدب التركيبي والأدب التحليلي. والأدب العربي في حاجة إلى المزيد من الأدب التحليلي حتى يرقى فيه القصص والوصف الدقيق المفصل والنقد العميق الواسع ونحو ذلك. ولولا نزعة الجمود على القديم والالتزام الشديد للسير على مناهج الأقدمين، وتعمد المحذئين أن يصبوا الأدب في نفس القوالب التي صاغها الأقدمون لكان للأدب العربي شأن غير هذا الشأن.

إن الأمم الأخرى الحية وقفت زماناً مثل موقفنا، ولكنها بعد برهة تحللت منه، وجارت الزمان، وسابرت الأذواق، واستغلت الحياة الواقعية. لقد سيطر الأدب اليوناني والأدب اللاتيني على الحياة الأدبية الأوروبية كل السيطرة حيناً من الزمان؛ وكان كل همّ الأديب أن يحذو حذو الأدب اليوناني أو اللاتيني حذواً دقيقاً، وكلما كان التقليد أتم كانت القطعة الفنية في نظرهم أجمل وأروع. وكان الناقد الأدبي إذا نقد قطعة أدبية قاسها بقياس قُرْبها من هذين الأديين، فكلما قربت منه كانت أجود وأرقى، وكلما بعدت كانت أضعف وأسج، شأنهم في ذلك شأننا مع الأدب الجاهلي.

ثم وقفوا بعد ذلك موقفاً ينقصنا الآن، ذلك أنهم مخضوا الأدب اليوناني واللاتيني وأخذوا يزيدتها ورموا نُفْلها، وتناولوا هذه الزينة فهضموها، وزادوا إلى طعامهم هنا - القديم في أصله، الجديد في استخلاصه - طعاماً جديداً مشتقاً من بيثتهم ومدنيتهم وحياتهم وأحداثهم وطبيعة أرضهم ونوع معيشتهم؛ فصنعوا من كل ذلك موائد مختلفة الألوان متعددة الطعم تشبهها أذواقهم وتستيفها معدتهم؛ وهذا ما ينبغي أن يحدث في أدبنا العربي حتى يحقق غايته.



يوم في القاهرة

كان الناس قديماً يتشاءمون من نعيب اليوم ونعيق الغراب، فحق لهم اليوم أن يجدوا فيشاءوا من نعيق صفارات الإنذار. وأين اليوم والغراب من صفارات الإنذار؟ لقد كان نعيب اليوم نذيراً بخراب بيت أو موت فرد، وكان نعيق الغراب نذيراً بغراق حبيب أو رحيل قوم. أما صفارات الإنذار فنذير بحصد أرواح أو ذك بناياات أو نفس ذخائر!

ومن الواجب أن يساير الأديب حالة الناس، فيشتق منها أدبه، ويجدد تشبيهاته واستعاراته، ويستعير منها خيالاته، وكم في مناظر الحرب من صور رائعة تهيج عواطف الأديب، وتحرك شاعرية الشاعر، وتمد قلم الناثر.

والناس مولعون - وخاصة في أيام الحرب - أن يقرؤوا أخبار يومهم لا أخبار أمهم، وأدب زمانهم لا أدب ما بَعُدَّ من تاريخهم، ويجدون غذاءهم فيما يصور عواطفهم وخلجات نفوسهم ومناحي حياتهم وما يأنف مع ظروفهم.

لقد أتنا هذه الحرب بطائفة من الألفاظ والتعبيرات، كالتابور الخامس والدبابات والهابطات والكمامات وما إلى ذلك؛ وأتنا بضرور من الأحداث الاجتماعية وصنوف من النكبات في الأنفس والأموال والشمرات، واضطربت نظم الحياة اليومية والسياسية والاقتصادية؛ فما أحرى ذلك كله أن يكون غذاءً صالحاً للأديب يستمد منه، ويعرض له، ويصدر عنه.

يجب أن يكون الفرق بين الأدب القديم والحديث كالفرق بين آلات القتال القديمة والحديثة، والنظم السياسية القديمة والحديثة، والحياة الاجتماعية القديمة والحديثة؛ لأن الأدب ليس إلا تصويراً لحياة يرقى برقيها ويتلون بألوانها.



على كل حال نعقت صفارات الإنذار لأول مرة في القاهرة أول أمس في الساعة الثانية صباحاً، وكانت هذه المرة جِداً بعد أن سمعناها مرات كئيباً، فهبُّ كل من في «العمارة» من نومهم، والظلام سائد، فجعلوا يتحسسون السلم حتى وجدوه ونزلوا ذاهلين؛ هنا يجبر

أولاده، وهذا يجره أولاده، وهذه تقود أمها، حتى اجتمعوا في «البدروم»، فانتحى النساء ناحية، وانتحى الرجال ناحية، وأخذوا يتحدثون، فكان من ذلك كله معرض أمزجة.

هذا فلان قد غلبه الخوف فسكت ولم ينس بكلمة، ولم يشترك مع القوم في قليل ولا كثير، كان نائماً حالماً، فصار نائماً ساهماً واجماً.

وهذا فلان الذي يرى الدنيا كلها نكتة، ويرى كل شيء جانبه المضحك، ويستخرج منه الفكاهة اللطيفة، لم يفارقه في موقفه هذا مزاجه الخاص، فأخذ يقص على الناس كيف نبهته زوجته لصفارة الخطر، وكيف ألح عليها أن تتركه لينام، وألحت عليه أن يستيقظ، ويحكي ما دار بينهما من حوار، وأنه يريد أن يموت نائماً ولا يريد أن ينجو مستيقظاً، وأنها تريد حياً لنفسها ولأولادها لا له، وأخيراً نزل على رأيها فنزلوا إلى المخبأ؛ يمثل ذلك كله ويضحك فيتابعه بعض الحاضرين في ضحكته، وهكذا هو معين مرح لا ينضب، يشع على من حوله الطمأنينة والسرور حتى أشد الأوقات حرجاً، يخيل إليّ أنه سيموت يوم يموت من الضحك، وأنه إذا شاهد عزرائيل مزح معه وبادله نكتة بنكتة.

وهذا فلان المحال على المعاش تحوّل رعبه إلى عاطفة دينية حادة، فهو يسبح ويحوقل، وينزل: ﴿قُلْ أَنْ يُبَيِّنَآ إِلَآ مَا كَتَبَ آللَّهُ لَنَا﴾ [مقوية: الآية 51] ﴿أَتِنَا تَكْرُؤًا يَدْرِكُكُمُ التَّوْتُ وَكُؤُ كُؤُ لِي يُوَجَّعُ شَكْرِيؤُ﴾ [النساء: الآية 70] ﴿وَأَلْمُؤُسُ أَمْرِي إِلَى أَمُؤُ﴾ [غافر: الآية 44] ﴿وَمَا أَسْكَبُكُمُ بَيْنَ مُمِيبِكُؤُ قَيْسَا كَسَبَتْ أَيُّبِكُؤُ﴾ [شورى: 30] إلى غير ذلك من آيات في هذا الموضوع.

وأخيران جلسا يستعرضان السياسة، أخبار صلح فرنسا مع ألمانيا، والأسطول الفرنسي وأثره، وهتلر ومقاصده، وموقف مصر من إنجلترا، وموقفها من إيطاليا والوزارة الحاضرة وأخبارها، وما تكبب إيطاليا من هذه الغارة... الخ.

وفي الجانب الآخر نساء العمارة وأطفالهن، فأما الأطفال فكانوا صورة صادقة من آبائهم، منهم من يصرخ، ومنهم من «يلبد» في حضن أمه، ومنهم من ينام كأن لا شيء؛ ودخل النساء في حديث مشترك ذهب مذاهب شتى في وجوب الهجرة من القاهرة، وكل تحدث بما عزمت عليه، وكيف انتبهت من النوم وأيقظت أولادها، ثم الدنيا ومصائبها، وكيف لم يعد فيها راحة.

وفيما كان الرجال والنساء في هذه الأحاديث المتشعبة والفنون المختلفة، إذا بصوت المدافع تطلق، والانفجار يدوي، فتمعن الألسنة وسود الوجوم، ويسكت الناس، وتنبج

الكلاب؛ وبلغت بعض الحاضرين إلى سقف المخبأ هو هو متين؟ ماذا يكون شأنه لو ذلك ما فوقه؟ وإلى المنافذ، هل يحسن أن تبقى هكذا مفتوحة؟ هذه عملية الأعين؛ وأما الأذن فقد أرهفت لصوت القنابل، وما مقدار المسافة بيننا وبينها؟ هل هي آخذة في القرب منا أو في البعد عنا؛ ثم بدأت الألسنة تتحرك في تناقل:

- هل اشتريت يا أخي كامات؟

- لا والله.

- إنا لم نسمع في هذه الحرب باستعمال الأعداء للغازات الخائفة حتى نحرص عليها.

ولكنهم قد لا يستعملونها في الغرب؛ لأنها عرفت وعرف علاجها، واستعد لها الناس هناك، أما في الشرق فقد تستعمل فمن الواجب الاحتياط لها.

- سأنظر.

- متى تذهب إلى «الفلاحين»؟

- لا أنوي.

- لماذا؟

- لأنني أرى الموت بالقنابل أفضل من الموت بالميكروبات.

- يمكنك أن تنقي الميكروبات بالتطعيم وغلي الماء وما إلى ذلك، ولكن لا يمكنك أن تنقي القنابل.

- الرب واحد والعمر واحد.

- إن مصيبة العمر أنه واحد، فلو كان اثنين لتشجعنا في واحد وجبناً في واحد (تبسم خفيف مشوب بمرارة).

سكت القنابل وطال الانتظار، وفرغ الناس من الكلام، وبدأ النعاس - لا أقول يداعب أعينهم فليس الوقت وقت مداعبة - ولكنه بدأ يغزو أعينهم، وانسلت من بين القوم إلى مضجعي فمت، ولم أصح إلا على صفارة الأمان.

• • •

وتلهمت على موعده الإذاعة اللاسلكية أستوضحها علم ما كان ليلة أمس، فكانها أيضاً أصابها الإغفاء من طول ما أرقمت، فمر موعده إذاعة الأخبار في صمت عميق كأنه صمت

القبور؛ وانتظرت موعد بائع الجرائد أيضاً، فكأنه تأمر مع محطة الإذاعة على كتم الأسرار، فنزلت واشتريتها، فرأيتهما تأتي بما أعلم، ولا تذكر شيئاً عما لا أعلم، وكان المتكلم الوحيد الذي يأتيني بالأخبار هو الإشاعات المتضاربة المبالغة. ووقفت انتظر الترام فإذا بجاني طائفة من باعة الجرائد، يفسر أحدهم هذه الغارات بالفريزة والإلهام، لا بالعقل والمنطق، ويرد عليه آخر فيصغعه ويجري.

وأذهب إلى مجتمع من الناس لعمل من الأعمال، فأسمع أحاديث طلية عن ليلة أمس: هذا رعب بيته وتشنجت بنته، وهذا فتح الشباك لينظر هو وزوجه إلى الطيارة وقد حبستها الأنوار الكشافة فكان منظراً جميلاً في القمر الجميل! إلى كثير من ألوان الحديث المختلفة.



وضرب الناس في الأرض وعادوا سيرتهم الأولى، حتى إذا جاء المساء، وفرغنا من عملنا، جلسنا إلى مقهى في رفقة من الأصدقاء، وأتى الغلام:

نعم!

بطيخ - خشاف - لين زبادي - «سندوتش» - «شيشة».

الجو طلق، والهواء جميل، والسما صافية، والقمر مضيء، وأتى الفتى بكل ما طلبنا. فأخذ هذا يكرر شيشته، وهذا يجعل الملعقة في خشافه، وذلك يعمل الشوكة والسكين في بطيخه؛ وإذا بصفارة الإنذار تنعق، فترك كل ما هو فيه، هرع إلى المقهى، وأطفئت الأنوار، وأغلقت الأبواب، ولم يدر كل منا أين أصحابه، ففترقتنا حيثما اتفق، وجلست بجانب من لم أعرفهم، ففي الجانب الأيمن نكتة لطيفة ضج لها الحاضرون بالضحك، وقام ضحكهم اليوم مقام قنابل أمس، والمصريون لا تفارقهم النكات، حتى في أخرج الأوقات؛ وفي الجانب الأيسر طائفة أكثر جدًّا وعمًّا، يذكرون ما عسى أن يكون أهلهم وأولادهم في بيوتهم، وما عسى أن يتخيل أهلهم وأولادهم فيهم الآن، ويتبادلون هذه الخيالات، وينادي أحدهم من ركن المقهى: يا دكتور، اجلس بجاني، فإذا جد الجد أسعفتني!

ولم يطل زمن الغارة، فصفرت صفارة الأمن لتحمو ما فعلت أختها صفارة الإنذار، وأسرع الناس إلى أهلهم يطمنون على حياتهم ويطمنونهم بحياتهم. وأصبحت فأخذت القطار لشان من الشؤون، وتوقعت أن يكون الزمن مملأً، ففقطته بكتابة هذا الحديث الممل.

(22 يونيو سنة 1940)

الإصلاح الحديث

كان الإصلاح القديم يتجه إلى النتائج فيعالجها، ويترك المقدمات غير عابئ بها، تعمل عملها، تنتج النتائج نفسها.

وعلى هذا جرى وعظ الواعظ، وتعليم المعلم، ونصيحة الوالد، وكثرة النواهي والأمر؛ وعلى هذا النمط أيضاً عولج الفقر بالتصدق على الفقير، وعولج الإجرام بحبس المجرم، وهكذا.

ثم رقي الإنسان فظهر أن هذا الضرب من الإصلاح على الأقل لا يكفي، فالفقير يسأل فيُمنح ثم يسأل فيمنح، فققره دائم وسواله دائم، والمرض دائم، والعلاج لم يكن شافئاً، فما دامت المقدمات هي هي فالنتيجة هي هي.

إذا كان مجموع أربعة وخمسة تسعة، ثم استقلت التسعة فمن الحتم إذا أردت زيادتها وتكثيرها أن تحافظ على مفرداتها، فغير المفردات يتغير الجمع، وإلا فالتسعة تسعة على الرغم من كل محاولة.

وإذا لم تعجبك ثمرة شجرة فمن الأمل الخائب أن تنتظر في المستقبل جودتها وحلاوتها ما دامت تحافظ على أصلها وتربتها وجوها وغذائها.



كل عمل من أعمال الإنسان يظنه قصير النظر نتيجة وقتية، كان يمكن أن يكون، وكان يمكن ألا يكون، وكان يمكن عكسه، فمن اليسير نهى فاعله ليتهي أو أمره ليأتمر، وهذا كل ما في الأمر.

أما بعيد النظر فبراه كثرة الشجرة اشترك في تكوينها - على هذا النحو دون ذلك - نوع بذرتها وغذاؤها وجوها وكل ما يحيط بها؛ فمحال مع كل هذا أن تكون غير ما هي، ومحال أن يصدر عن الإنسان غير ما يصدر عنه، ما دامت كل مقومات العمل هي هي.

ماذا أنا، وماذا أنت؟

ثمرة ككل ثمار الشجر، ونتيجة لكثير من المقدمات.

جزء جَمَادِيّ يخضع لكل قوانين الجماد التي يخضع لها التراب والحجر والماء، وجزء عضوي يخضع لكل قوانين النبات في مختلف البقاع، وجزء حيواني يخضع لكل قوانين الحيوان في البر والبحر وفي الأرض والسماء، وجزء إنساني يخضع لكل قوانين الإنسان في البلاد الحارة والباردة وفي جوف الصحراء وعلى ساحل البحار أو شواطئ الأنهار.

ثم يأتي بعد ذلك جزء قليل من الشخصية اسمه «أنا» واسمه «أنت» واسمه «هو»؛ وهذه الشخصية قد عُمرت وقيدت بالجزء الأكبر من طبيعة الجماد والنبات والحيوان والإنسان.

وحتى هذا الجزء القليل من الشخصية الذي سبب الفروق بين إنسان وإنسان قد عمل في تكوينه عوامل لا تحصى اشترك فيه الأجداد من آدم وحواء - على الأقل - إلى اليوم، واشترك فيه ما تنقل فيه الآباء من بيئة وإقليم، وما تدينوا من دين، وما اعتنقوا من خرافات وأوهام، وما تبدو وما تحضروا، وما أصابهم من رخاء أو شقاء؛ هذا شأن القديم، ولا يقل عنه شأن الحديث، فنحن كالمرأة ينطبع فينا كل ما يصل إلى صفحاتنا، عن طريق كل حاسة من حواسنا ومن غير حواسنا، وبشعورنا ومن غير شعورنا، ثم يتفاعل كل هذا القديم، وكل هذا الجديد، فيكون نتاجه «أنا» و«أنت» و«هو». ومن المستحيل - مع هذا التفاعل - أن يكون «أنا» غير «أنا» و«أنت» غير «أنت» لا في الخلق ولا في الخلق ولا في العقل ولا في الروح؛ فما أنا وأنت إلا حاصل جمع لأعداد محدودة، أو نتيجة مزج لحرارة وبرودة؛ إن كان كذلك فكيف يكون الإصلاح؟

إذا أردتُ الإصلاح فلاعمل ما عملته إذا أردت تغيير حاصل الجمع فأغير مفرداته، وما عملته في تغيير درجة الحرارة فأغير حرارة العناصر، وما عملته في تغيير الثمرة بتغيير البذرة، فإن لم أستطيع فتغير الغذاء.

لست بمستطيع أن أغير ما في من عناصر جماد أو نباد أو حيوان أو إنسان، ولست بمستطيع أن أغير قوانين الوراثة، فأين أنا وأبائي الأولون الذين صبوا في من نفوسهم وطبايعهم وأرواحهم، ثم تركوني وشأني أخضع لقوانين العالم؛ ثم إنني - كمصري - أحمل بجانب طبيعة آبائي أعباء كل تاريخ مصر من قديم ومتوسط وحديث، أحمل ظلم الظالمين وعدل العادلين، ونصرة الحروب وهزيمتها وسيطرتها على الأمم وسيطرة الأمم عليها؛ وقد رسم كل ذلك خطوطاً في جبين كل مصري لا يقرؤها إلا الله والراسخون في العلم، وما أنا بمستطيع تغيير هذه الخطوط أيضاً.

ولكن بجانب دائرة غير المستطاع دائرة المستطاع، وهو ما يتجه إليه الإصلاح. أضلح، المدينة التي أسكنها، والكتب التي أقرؤها، والروايات التي أشاهدها، والحكومة التي تحكمني، والدين الذي أعتقده، والمدرسة التي أتعلم فيها، والمحاكم التي تحاكمني، والناحية الاقتصادية التي تحيطني، والسياسة التي تسوسني، فتتفعل كل هذه مع وراثتي، فإذا نتيجة التفاعل مختلفة، وإذا حاصل الجمع مختلف، وإذا الإصلاح قد حدث، وبغير هذا لا يكون إصلاح.

ناد ما شئت بإصلاح القرية وإصلاح الفلاح، واخطب على المنابر واكتب في المجلات وأملاً أعمدة الصحف، فالقرية القرية والفلاح الفلاح، ولا قيمة لهذا كله إلا أن يكون توجيهاً للعمل؛ إنما تصلح القرية ويصلح الفلاح يوم تدرس مظاهر بؤسها وبؤسه، وأسباب تعاستها وتعاسته، ثم يخصص المال للإصلاح وتوضع ميزانية الدولة على هذا الأساس وتعالج كل معضلة بإزالة أسبابها.

ومن الغفلة أن تحاول أن تنقي الفجور بإنشاء مكتب الآداب، وتترك أسبابه وعمله كما هي، من فقر وإثارة غريزة، وميل إلى العيش الناعم، وما إلى ذلك من أسباب.

وعالج الفقر بالتصدق على الفقير فيظل فقيراً، وسيظل الاستجداء كما هو؛ ولكن تعرف أسباب فقر الفقير، فإن كان بطالة فأوجد له عملاً، وإن كان عجزاً فأوجد له ملجأ، وإن كان سوء تصرف فعالج سوء التصرف بتعليمه حسن التصرف يقلل الفقر وينقطع السؤال.

كم وعظ يذهب هباءً، وكم نصيحة تضيع سدى؛ لأن الواعظ أو الناصح واجه النتائج وترك المقدمات، وتعرض لحاصل الجمع أو الضرب وترك المفردات، فكان مثله كمثل من ظن أنه بوعظه وإرشاده يستطيع أن يمنع القبط أن يؤذي فأراً أو الذئب أن يمس حَمَلاً.

إنما منهج الإصلاح الحديث أن يسير وراء المرض يتعرف علله، ثم يجتهد أن يزيل الملل فيزيل المرض.

يرى المصلح الحديث أن الجريمة أو سوء الحال لم يأت عفواً فلا يعالج عفواً؛ إنما أتى من عوامل متعددة، فما بقيت العوامل بقي الإجرام، وبقي سوء الحال؛ فإذا تغيرت الظروف والبيئة انقطع الإجرام وحسن الحال.

يتلخص الإصلاح الحديث في الإيمان بقانون السببية، وبأنه شامل للظواهر الطبيعية، فنحن الأخلاق وسوءها، والإجرام وعدمه، والفنى والفقر، وحال القرية، وحال الفلاح،

والفجور والعفة، كل أولئك ينطبق عليها قانون السببية، كما ينطبق على الأجسام المادية التمدد بالحرارة والانكماش بالبرودة، ونحو ذلك من قوانين.



كان النمط القديم في الإصلاح يقول: «أطعم الجائع»، والنمط الحديث يقول: «لا يكن جائع»، والنمط القديم يقول: «تصدق على الفقير»، والنمط الحديث يقول: «امح الفقرا»، والنمط القديم يقول: «احبس المجرم»، والحديث يقول: «اجتث عوامل الإجرام»، والقديم يقول: «أصلح الفلاح وحسن القرية»، والحديث يقول: «أرصد في الميزانية المال لشرب الفلاح ماء نقيًا، وعلمه ليطالب بحقوقه، واعدل فيما يصيبه ويصيب المالك، وشرع القوانين حتى يصل إليه ما يكفيه، وورق عقله حتى يعرف كيف ينفق ما يصل إلى يده» تحسن معيشته.

نمط الإصلاح القديم يعتمد على البلاغة والخطابة، ونمط الإصلاح الحديث يعتمد على «معامل» كمعامل الطبيعة والكيمياء، فيه تحليل للظواهر الاجتماعية حتى تعرف أسبابها، وفيه درس عميق وإحصاء دقيق، وفيه تشخيص للمرض، ووضع للمريض تحت الأشعة، وإجراء لتجارب العلاج، وتعرف للنتائج، ثم تنفيذ للعلاج حسب ما أرشد إليه البحث والدرس والفحص.

وعلى الجملة فالنمط القديم ينظر إلى ثمرة الشجرة، والنمط الحديث إلى جذور الشجرة.



في غارِ حراء

في غار حراء - وهو غار يقرب من ثلاثة أمتار في مترين في قمة جبل على يسار السالك من مكة إلى عرفة - كان محمد وهو في سن الأربعين قبيل الرسالة يتحنث.

كان محمد في هذه الأيام يألف العزلة، «ولم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده»:

«وكان يخرج إلى شباب مكة ويطون أوديتها».

«وكان يقضي شهراً مجاوراً في غار حراء».

هكذا تقول كتب السيرة.

فيمَ كان يفكر؟ وما الذي كان يطلب؟ وما هذه الحالة النفسية الجديدة التي استولت عليه؟ وما الذي جعله يهرب من الناس وقد كان بهم أنيساً؟ يسعد بالوحدة، ويسعى إلى العزلة، ولا يطمئن إلا لى نفسه وتفكيره! وما الذي جعله يختار قمة جبل يشرف منه على العالم حوله فسبح نفسه في التفكير من غير أن يحدها حد أو يقف بها عند غاية؟

ما هذه الأفكار التي كانت تملأ نفسه شهراً فلا يمل التفكير، ولعله كان يود أن يبقى كذلك أشهراً لولا واجب أهله وواجب عشيرته؟

ولكن هل لنا أن نسأل هذه الأسئلة؟ وإذا سأناها فهل في استطاعتنا أن نجيب عنها؟

هل في استطاعة الجاهل أن يشرح أفكار الفيلسوف؟ وهل في مكة من لا يحسن الرياضة أن يتخيل ما يفكر فيه الرياضي؟ وهل للنملة أن تسأل: فيم يفكر الإنسان؟

ولكن ما حيلة الإنسان وقد خلق طموحاً إلى أقصى حد وأبعد غاية، ولم يقنع في باب المعرفة بشيء؟ لم يقنع بالأرض ففكر في السماء، ولم يقنع بالظاهر ففكر في الباطن، بل لم يقنع بآثار الله فأراد أن يعرف ذات الله، وهيئات هيئات!



أكبر الظن أن «محمدًا» في هذه الفترة، وعلى الأخص في غار حراء كان في حيرة ما

اشدعا من حيرة، عبر الله عنها بقوله ﴿وَوَعَدَكَ صَاحِبُ وَقْعِكَ﴾ [مُضْحِي: الآية 7] .

لقد عرف قومه فلم يعجبه دينهم، ولا نوع حياتهم، ولا كفرهم ولا إيمانهم ولا أخلاقهم؛ وسافر إلى الشام فرأى فيها مدينة الرومان بمالها وأعمالها التجارية وترفها ونعيمها ودينها الرسمي ومظاهره، فلم يعجبه شيء من ذلك. لقد رأهم يعيشون كما يعيش السمك يأكل بعضه بعضاً، أو كما تعيش الذناب والشيء في حظيرة واحدة. رحماك اللهم! ما هذه الحيرة الشاملة؟ لا البداوة بسذاجتها ونظامها أعجبت، ولا الحضارة بترفها وزخارفها أعجبت. لم يعجبه ما رأى من وثنية، ولم يعجبه ما رأى من نصرانية، فأين الحق؟

لقد اطمأن إلى شيء واحد، هو أن كل ما رأى ضلال؛ وحيره شيء واحد هو سؤاله أين الهدى!

حالة نفسية إذا تملكك نفساً مرهفة وشعوراً دقيقاً ملكت نفسه وغمرت قلبه؛ فحلاله أن يعترل الناس؛ لأنهم يحولون بينه وبين تفكيره، ويقطعون عليه سلسلة مشاعره.

لقد جرب العزلة الساعة واليوم فوجدها تفتح قلبه وتريح نفسه، ووجد فيها مفتاحاً لحيرته، واتجاهاً لهديته، فبالغ فيها حتى بلغت الشهر!

إن الناس وضواءهم ومناظر حياتهم يُضنون نفسه، فليهرب منهم؛ وإن منظر الطبيعة بجمالها وبهائنها ورونقها ليحيي نفسه، فليطمئن إليها. يتعاقب عليه في عزلة الليل والنهار فيجد في كلِّ غذاء نفسه: هنا الليل في أعلى الجبل يسكونه وهدونه، وسمائه ونجومه، والعالم حوله كله نائم، وهو يناغي النجم، ويشاطره الاضطراب والحيرة، وهذا النهار - في أعلى الجبل أيضاً - يشرف منه على العالم من تحته، فيهبأ بالناس وسخافتهم هزأً مشوباً برحمة، واستخفافاً مزروجاً بمعطف.

كل ذلك، وأكثر من ذلك، كان يخفق له قلب محمد في غار حراء.

لقد عرف الباطل، ويريد أن يعرف الحق، وأدرك الضلالة ويريد أن يدرك الهدى، ولم يحب ما عليه الناس، ولكن يريد أن يعرف ما ينبغي أن يكون عليه الناس.

هذا الظلام، فأين النور؟ وهذا العمى، فأين البصر؟ وهنا ما يجب ألا يكون، فأين ما يجب أن يكون؟



لقد طلب الحق - في غار حراء - بعد أن تهيأت نفسه، واستعدت روحه، وكملت

مشاعره، وتُوجت بالحيرة، فكانت حيرته إرهاباً لليقين، وضلاله إرهاباً للهدى.

لم يطلب الحق من طريق الشعر؛ فالشاعر يتخيل ثم يخال، والشاعر يخلق ما لم يكن، ولا يدرك ما يجب أن يكون، والشاعر يغني لنفسه - أولاً - ولا بأس أن يسمع الناس، والشاعر يعيش في جو خيالي يخلقه بنفسه لنفسه، وليس هذا من النبوة في قليل ولا كثير. ولم يطلب الحق من طريق الفلسفة أو العلم، فكلاهما عَيْدُ المنطق، عبد الألفاظ، عبد الكتب، عبد النصوص. وقصارى أمرهما أنهما عبدان للعقل، والعقل معيب مفرور مذل؛ ولكل إنسان عقله ولكل إنسان تفكيره، لكل إنسان منطقه وقضاياه.

إنما طلب محمد الحق من طريق أسمى من ذلك كله، وأرفع من ذلك كله: طلبه من طريق القلب، وأعلن أنه لم يطلب علماً ولكن طلب إيماناً، فأعلن أنه أمي وفخر بأميته؛ لأن القلب فوق اللغة، وفوق الكتابة والقراءة، وفوق العلم، وفوق المنطق؛ وهو القدر المشترك بين الناس، لا يؤمن بحدود اللغة والجنس، ولا يؤمن بحدود اللسان والألوان.

من أجل هذا لم يذهب - وقد حار - إلى معلم يعلمه الكتاب، ولا إلى مثقف بالكتب والأديان، وإنما فضل على ذلك كله غار حراء حيث الطبيعة - على فطرتها - مفتوحة أمام قلبه، وحيث يتصل هو وهي بربها وربه.

لقد اهتدى إلى الصراط المستقيم، واتجه اتجاه الأنبياء، لا اتجاه الشعراء والعلماء، ونهياً للأمر العظيم، فلمعت في قلبه الشرارة الإلهية، كما يتهاى السحاب يلعب البرق.

لقد أضاعت له هذه الشرارة الإلهية كل شيء، وكانت رسالته من جنس هدايته؛ فرسالته أن يعث الحياة في القلب، ويعث الضوء إلى النفس، كالقمر يتمد نوره من الشمس، ثم يعكس أشعته الجميلة على الناس، يشترك في الاهتداء به العالم والجاهل، والذكي والغبي، والفيلسوف والعامي، على اختلاف فيما بينهم؛ لأن لديهم جميعاً قدراً مشتركاً من القلب صالحاً للاهتداء.

ولست العقول مسابرة في الرقي والانحطاط للقلوب، فقد يكون مريض القلب صحيح العقل، وقد يكون صحيح القلب مريض العقل، ومقياس صحة الاستفادة من النبوة صحة القلب لا صحة العقل؛ فلذلك آمن بلال قبل أن يؤمن عمرو بن العاص، وأسلمت جارية بني مؤمل قبل أن يسلم أبو سفيان.



كانت فترة غار حراء الحد الفاصل بين محمد بشراً، ومحمد بشراً رسولاً. لقد صعد إليه إنساناً حائراً، وهبط منه إنساناً نبياً، مهتدياً مطمئناً. صعد شاكئاً وهبط مؤمناً. لمع في قلبه النور الإلهي فإذا كل شيء حوله شفاف يراه بقلبه ويكشفه بنوره.

نزل من الغار يدعو الناس أن يستضيئوا بضوئه، وأن يُحيوا قلوبهم من حياة قلبه، وأن يسمعوا لصوت الله على لسانه، وأن يروا عظمة الله في كل أثر من آثاره.

* * *

أي شهر كان هذا الشهر؟ لو وزن به الزمان لَوَزَنه. وأي مكان غار حراء؟ لو فاضل كل مكان لَفَضَله.

* * *

قانون الرَّحالة

منذ نحو ألف عام نبخ في بيت المقدس عالم جليل اسمه أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسي، نظر فرأى أن العلماء قد سبقوه في اختراع العلوم وترتيبها، ثم خلف من بعدهم خلف شرحوا ما دونوا، واختصروا ما طولوا، فعز عليه ألا يتكرر كما ابتكروا، وألا ينفرد بشيء كما انفردوا، وعاف أن يكون صدق لغيره، يجمع ما فرقوا، أو يفرق ما جمعوا، فأخذ يستعرض جوانب نقصهم حتى يكملها، ونواحي أغفلوها حتى يتكرها. قال: «فرايت أن أقصد علماً أغفلوه، وأنفرد بغير لم يذكره»، ذلك أنه رأى المملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لم توصف وصفاً كافياً شافياً، لا من ناحية جغرافيتها، من مفاوز وبحار، وبحيرات وأنهار، ومدن وأمصار، ونبات وحيوان، ولا من ناحيتها الاجتماعية «من اختلاف أهل البلدان في كلامهم وأصواتهم، وألنتهم وألوانهم، وملابهم، ومكاييلهم وموازينهم، ونفودهم وصروفهم، وصفة طعامهم وشرابهم، ومعرفة مفاخرهم وعيوبهم، ومعادن السعة والخصب، ومواضع الضيق والجذب».

ورأى - كما قال - أن ذلك علم لا بد منه للتاجر والمسافر، والملوك والكبراء والقضاة والفقهاء.

نعم قد اتجه بعض العلماء قبله إلى هذا الباب، ولكنه رأى أنهم قصروا وما أنصفوا، فمنهم من نقل في كبه ما سمع من أفواه الناس واكتفى بذلك، ومنهم من اقتصر على المصوّر الجغرافي وشرحه، ومنهم من اقتصر على ذكر المدن المشهورة. وعلى كل حال فقد استعرض كل ما ألف قبله في هذا العلم فلم يرتضه.

فانتدب مؤلفنا نفسه لهذه المهمة، وإكمال هذا النقص، وإحراز قصب السبق، ورسم لنفسه خطة محكمة أتم إحكام، دقيقة أكمل دقة، حتى ليصح - بحق - أن تعد «قانون الرحالة»، فهو يقول: «إني أسست هذا الكتاب على قواعد محكمة وأسندته بدعائم قوية؛ ولكن ما هي هذه القواعد المحكمة التي وضعها؟

فأول كل شيء قرر أن يرحل إلى الأقطار الإسلامية ويشاهدعا بنفسه ففعل، فإذا دخل

بلدة درسها أتم درس، وعلى حد تعبيره «ذاق هواها، ووزن ماها، ولقي علماتها، وخدم ملوكها، وجالس القضاة والفقهاء، واختلف إلى الأدباء والقراء، وخالط الزهاد والمتصوفين، وحضر مجالس القصاصين، وتاجر فيها، وعاشر أهلها، ومسح إقليمها، ودار على تخومها، وفش عن مذاهب سكانها، ودقق النظر في أستمهم وألوانهم».

وفي الحق أن الرجل كان في عمله المثل الأعلى للرحالة، فقد عمل كل ما يمكن عمله لدراسة البلاد والوقوف على عاداتها وأحوالها. ولا أدل على ذلك من أن أتركه يتكلم إلى القراء عما عمله في هذا الباب. قال:

«لم أترك شيئاً مما يلحق المسافرين إلا وقد أخذت منه نصيباً، فقد تفقحت وتأديت، وتزهدت وتعبدت، وفقّهت وأدّبت، وخطبت على المنابر، وأدّنت على المنائر، وأمتت في المساجد، واختلفت إلى المدارس، وتكلمت في المجالس، وأكلت مع الصوفية الهرائس، ومع الخانقائين الثرائد، ومع النواتي العصائد، وطُردت في الليالي من المساجد، ونهت في الصحاري، وسحت في البراري، وصدقت في الورع زماناً، وأكلت الحرام عياناً، وصحبت عُباد جبال لبنان، وخالطت حيناً السلطان، وملكت العبيد، وحملت على رأسي بالزنبيل، وأشرفت مراراً على العروق، وقُطع على قوافلنا الطرق، وخدمت القضاة والكبراء، وخالطت السلاطين والوزراء، وصاحبت في الطرق الفساق، وبعض البضائع في الأسواق، وسُجنت في الحبوس، وأخذت على أنني جاسوس، وعابنت حرب الروم في الشواني، وضرب النواقيس في الليالي، ونزلت في عُرصة الملوك بين الأجلة، وسكنت بين الجهال في محلة الحاكة، وكم نلت العز والرفعة، ودُبّر في قلبي غير مرة، ولبست خلع الملوك وأمروا لي بالصلوات، وعريت واقتقرت مرات، ورُميت بالبدع، واتهمت بالطمع، واتبعني الأردلون، وعاندني الحاسدون، وسُعي بي إلى السلاطين، ودخلت حمامات طبرية والقلاع الفارسية، ورأيت يوم الفواراة وعيد بريارة، ولقد ذهب لي في هذه الأسفار فوق عشرة آلاف درهم، سوى ما دخل عليّ من التصدير في أمور الشريعة، ولم تبقى رخصة مذهب إلا وقد استعملتها، وما سرت في جادةً وبيني وبين مدينة عشرة فراسخ إلا فارقت القافلة وانفلت إليها لأنظرها، وربما اكرتت رجالاً يصحونتي، وجعلت مسيري في الليل لأرجع إلى رفقاني، ومثل هذا كثير. وإنما ذكرت هذا القدر ليعلم الناظر في كتابنا أننا لم نضمه جزافاً، ولا رتبناه مجازاً، فكم بين من قاسى هذه الأسباب وبين من صنف كتابه في الرفاهية ووضعه على السماع».

هذا برنامجه فيما شاهده. أما ما لم يشاهده فبرنامجه فيه «أن يسأل ذوي العقول من

الناس، ومن لم يعرف بالفغلة والالتباس، وأن يسأل عن الشيء الواحد جماعة مختلفة؛ فما اتفقوا عليه أثبت، وما اختلفوا فيه نبه، وما حكوه ولم يقبله عقله أسنده إلى من رواه أو قال فيه «زعموا».

وهذا انتهى الصلح والإنصاف والدقة والتحري.

وجاءته فكرة «الخرائط» فعملها في كتابه، بل جاءته فكرة الخرائط الملونة واختيار الألوان المناسبة فقال:

ورسمنا حدودها وخططها وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة وبحارها الملحّة بالخضرة، وأنهاها المعروفة بالزرقة، وجبالها المشهورة بالغبرة، ليقرب الوصف إلى الأفهام، ويقف عليه الخاص والعام.

غير أن هذه الخرائط - مع الأسف - لم تصل إلينا مع كتابه.

وقد ساح في جزيرة العرب والعراق والشام ومصر والمغرب ثم في بلاد فارس والسند والهند، ودون ما شاهده حسبما وضع من قواعد، وألف في ذلك كتاباً سنة 375هـ، سماه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم».

وقد لخص رأيه في الأقاليم التي زارها، في جملة في ثانيا الكتاب فقال: «أظرف الأقاليم العراق، وهو أخف على القلب، وأحد للفنن، وبه تكون النفس أطيب، والخاطر أدق. وأوسعها فواكه، وأكثرها علماء وأجلة «المشرق». وأكثرها صوفاً وقزاً ودخلاً على قدره الديلم. وأجودها البنات وأعسالاً، وألذها أخبازاً وأمكنها زعفراناً الجبال. وأسفلها قوماً، وشُرهم أصلاً وفضلاً خوزستان. وأحلها تموراً وأوطؤها قوماً كرمان. وأكثرها فانيذاً وأرزازاً ومسكاً وكفّاراً السند. وأكيسها قوماً وتجاراً... فارس. وأشدّها حرّاً وقحطاً جزيرة العرب. وأكثرها بركات وصالحين وزهاداً ومشاهد، الشام، وأكثرها عبّاداً وقراءً وأموراً ومتجرّاً وجوباً مصر، وأخوفها سبلاً وأجودها خيلاً وأوسطها قوماً أقور، وأجفاها... وأكثرها منناً وأوسعها أرضاً للمغرب».

وقال في موضع آخر: «لم أرَ أطمع من أهل مكة، ولا أققه من أهل يثرب، ولا أعف من أهل بيت المقدس، ولا أدب من أهل حرّاة، ولا أذهن من أهل الري... ولا أصح موازين من أهل الكوفة، ولا أحسن من أهل حمص وبخارى، ولا أحسن لحن من الديلم، ولا أشرب للخمور من أهل بعلبك ومصر، إلخ... فإن سأل سائل: أي البلدان أطيب؟ نظر، فإن كان

يطلب الدارين، قيل له: بيت المقدس، وإن كان يطلب النعمة والحياسة والرخص والفواكه، قيل له: كل بلد أجزاك، وإلا فعليك بخمسة أمصار: دمشق، والبصرة، والري، وبخارى وبلخ. ومن أراد التجارة فعليه بحدن أو عُمان أو مصر.

وقال في موضع ثالث: «واعلم أن بغداد كانت جليلة في القديم، وقد تداعت الآن للخراب، واختلت وذهب بهاؤها، ولم أستطعها ولا أعجبت بها، وإن مدحناها فللمتعارف. وفسطاط مصر اليوم كبغداد في القديم، ولا أعلم في الإسلام بلداً أجل منه إلخ».

ولما جاء مصر في رحلته أعجب بالفسطاط، وقال إنه لم يَر في الأمصار أهل منه، وأعجب بما فيه من كثرة العلماء، وقال: ليس في الإسلام أكبر مجالس من جامعهم (جامع عمرو) وقد سرتَه أطعمته وحلواه، وكثرة بقوله وفواكهه، وأعجبت نعمة أهله بالقرآن، ودهش من كثرة المراكب في النيل، ومن كثرة المصلين في المساجد، ولكنه لم تعجبه كثرة البراغيث بها، وانتقد عدم عناية المصريين بالنظافة، وازدحام مساكنهم بالسكان، وكثرة الكلاب فيها، كما انتقد شرب الخمر، وانتشار الفجور، وكثرة السباب.

وحدثنا أن أهل الشام يعيرون على أهل مصر ثلاثة: «أن مطرهم الندى، وطيرهم الحداء، وكلامهم رخو مثل النساء».



وأياً ما كان فقد نخالقه ويخالفه المحدثون فيما وصف من مزايا الأقاليم وعبوبها، ولكن عنده أنه وصف ما شاهد، كما وصف أثر هذه المشاهد في نفسه، وقد يكون اختلاف رأينا عن رأيه اختلاف زمان، فزماننا قد تغيرت فيه الأوضاع والأوصاف عما كانت في زمنه، وألف سنة ليست بالقليلة في تغير الشعوب.

وعلى كل فاهم ما للرجل برنامجه الدقيق الذي وضعه والتزمه، ولا يزال إلى الآن في نظري المثل الأعلى للرحالة، وقل أن يفوقه فيه الرُحَّال المحدثون. فمن منهم يفعل ما فعل؟ يبيع في الأسواق ليعرف الحالة التجارية للبلاد التي رحل إليها، ويخدم ليعرف حال القصور، ودخائل البيوت، ويخالط التجار ويأكل مأكلمهم ليعرف عاداتهم، ويتشكل - كما قال - بكل الأشكال إلا الكدية؟

اللهم إن هنا - في باب - لمظيم!

أسباب الضعف في اللغة العربية

(1)

رددت الجرائد والمجلات الشكوى من ضعف الطلبة وخريجي الجامعة في اللغة العربية - ولا شك أنها مسألة لا يصح أن تمر من غير أن يتداولها الكتاب بالشرح والتعليل، ويقلبوها على وجوهها المختلفة، حتى يصلوا إلى علاج حاسم.

أما أن الطلبة ضعاف جداً في اللغة العربية فأمر لا يحتاج إلى برهان، فأكثرهم لا يحسن أن يكتب أسطراً ولا أن يقرأ أسطراً من غير لحن فظيع يكاد يكون بعدد الكلمات التي يكتبها أو يقرؤها؛ وهم إذا خطبوا أو قرؤوا أو كتبوا أو أدروا امتحاناً رأيت وسمعت ما يثير العجب ويبعث الأسف. وأما أن الضعف في اللغة العربية نكبة على البلاد فذلك أيضاً أمر في متتهى الوضوح، لا لأن اللغة العربية لغة البلاد، والضعف فيها ضعف في القومية فقط؛ بل لأنها اللغة التي يعتمد عليها جمهور الأمة في ثقافتهم وتكوّن عقليتهم؛ فاللغة الأجنبية التي يتعلمها طلاب المدارس الثانوية والعالية ليست هي عماد الثقافة للبلاد، وليست هي التي تكوّن أكبر جزء في عقليتنا، إنما الذي يقوم بهذا كله هو اللغة العربية التي نتعلمها في الكتاتيب ورياض الأطفال، وندرس بها العلوم المختلفة في المدارس الابتدائية والثانوية والعالية. فالضعف في اللغة العربية ضعف في الوسيلة والنتيجة معاً، على حين أن الضعف في اللغة الأجنبية في كثير من الأحيان ضعف في الوسيلة فقط، ولهذا أعتقد أنّ معلم اللغة العربية في المدارس على اختلاف أنواعها عليه أكبر واجب وأخطر تبعة، وبمقدار قوته وضعفه تتكون - إلى حد كبير - عقلية الأمة.

وبعد، فما هي الأسباب التي نشأ عنها هذا الضعف؟

عندي أن الأسباب ترجع إلى أمور ثلاثة: طبيعة اللغة العربية نفسها، والمعلم الذي يعلمها، والمكتبة العربية.

فأما طبيعة اللغة فهي صعبة عسرة إذا قيست - مثلاً - باللغة الإنجليزية أو الفرنسية. ويكفي للتدليل على صعوبتها ذكر بعض عوارضها: فهي - مثلاً - لغة معربة، تتماور وأواخرها

الحركات من رفع ونصب وجر وجزم حسب العوامل المختلفة؛ ولا شك أن اللغة المعربة أصعب من اللغة الموقوفة، أعني التي يلتزم آخرها شكلاً واحداً في جميع المواضع ومع جميع العوامل، كاللغة الإنجليزية والفرنسية.

وهي صعبة كذلك من ناحية أن حروفها وحدها لا تدل على كيفية النطق بها، بل لا بد لصحة النطق من الضبط بالحركات أو المران الطويل، على عكس اللغات الأوروبية التي تدل كتابتها على كيفية النطق بها في أكثر مواضعها. والضبط بالشكل عسير فلا نستعمله في الجرائد والمجلات ولا في أكثر الكتب الأدبية قديمها وحديثها.

وهي صعبة - أيضاً - من ناحية الاختلاف الكثير في الفعل الثلاثي، فله أشكال كثيرة لا يمكن إخضاعها لضوابط حاسمة، وكصيغ جموع التكسير، فهي كثيرة وضوابطها قلما تقرر، وكنظام العدد والمعدود، فإنه معقد تعقيداً شديداً حتى لا يجيده إلا الخاصة وأشباههم.

كل هذا ونحوه يجعل اللغة العربية صعبة المنال، وإتقانها يحتاج إلى مران كثير ومجهود كبير من المتعلم والمعلم.

ولست أعرض هذا لبيان ما إذا كانت هذه الأعراض مظهراً من مظاهر رقي اللغة أو ضعفها، فإن هذا لا يعني الآن، وأما الذي يعني فهو تقرير صعوبة اللغة العربية وحاجتها الشديدة إلى عناية كبرى لتذليل صعوباتها، ورسم أقرب خطة للتغلب عليها، حتى يحذفها المتعلم من أقرب سبل.

فإذا نحن وصلنا إلى المعلم فقد وصلنا إلى نقطة شائكة، ذلك لأننا اعتدنا دائماً أن ننقل النقد في الأمور العامة إلى مسائل شخصية، ونحول الكلام في المبادئ العامة إلى فئات وأحزاب، ونسيء الظن بالناقد، فإن كان من فئة خاصة ظنوا أنه يدافع عن فتنه، وأنه يريد تنقص غيره. فهل يسمح لي المعلمون بأن أصارحهم القول مؤكداً أن لا غرض لي إلا الإخلاص للحق؟

إن كان الأمر كذلك فإني أصدقهم القول بأن جزءاً كبيراً من ضعف اللغة العربية يرجع إليهم. ولست أنكر أن منهم أفذاذاً نابغين يصح أن يكونوا المثل الذي نشده، ولكن المنطق عودنا أن يكون حكمنا على الكثير الشائع لا على القليل النادر.

فالحق أن دار العلوم والأزهر وكلية الآداب لم تستطع أن تخرج المعلمين الأكفاء الذين تتطلبهم اللغة العربية للأخذ بيدها والنهوض بها، ومحاربة الضعف المضي فيها.

فأما دار العلوم فقد تأسست، والذي دعا وزارة المعارف إلى إنشائها أنها أحست عجز الأزهر عن أن يمدحها بالمعلمين الصالحين، إذ رأت أن الأزهر تنقصه - إذ ذاك - الثقافة الحديثة والعلم بمناهج التربية والتعليم، وقد نجحت الوزارة في تحقيق هذا الغرض إلى حد كبير، وأخرجت رجالاً نهضوا باللغة العربية إلى حد ما، وأحسنوا التدريس على خير مما كان يدرسه الأزهريون، ولكن دار العلوم كانت سادة لحاجة الأمة في السنين الأولى من إنشائها، ثم تقدمت الأمة في ثقافتها ووقفت دار العلوم حيث كانت، فأصبحت لا تؤدي رسالتها كاملة، وأصبح خريج دار العلوم لا يحذق الأدب القديم ولا الأدب الحديث، ولا يستطيع تغذية الشعب بالأدب الذي هو في حاجة إليه، وليس له من المهارة في الوسائل ما يستطيع به أن ينهض بالطلبة النهوض اللائق، ولا هو يساير الزمن في ثقافته حتى يخضع الطلبة لشخصية القوية؛ ودليل ذلك أمور كثيرة: منها ضعف المكتبة العربية وهو ما سآبته بعد؛ ومنها عجز معلمي اللغة العربية عن تشويق الجمهور الطلبة إلى القراءة العربية، حتى إنا نرى الناشئ لا يكاد يستطيع القراءة في الكتب الأجنبية حتى يهيم بها ويفضلها ألف مرة على المطالعة العربية؛ ومنها نظر الطلبة في صميم نفوسهم إلى أن اللغة العربية مادة ثانوية، وإن وضعت في المناهج في أوائلها؛ ومنها أن ثقافة الجمهور فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي والأدب العربي والمعلومات العامة التي تصل بذلك ضعيفة إلى حد بعيد، والمسؤول عنها - كما أسلفنا - هم معلمو اللغة العربية؛ لأنها لغة البلاد وعليها يعتمد في تكوين العقلية، إلى كثير من مثل هذه الأسباب.

وأما الأزهر من ناحية اللغة العربية، فهو الآن وليد دار العلوم، والمشرف على تعليم اللغة العربية فيه هم خريجوها؛ فقصاراه أن يبلغ من الرقي ما بلغته مدرسة دار العلوم في تعليمها ونظمها ومناهجها، حتى يحل محلها؛ ويكفي هذا برهاناً على أنه لا يحقق الغرض الذي نرمي إليه.

وأما قسم اللغة العربية في كلية الآداب فكذاك ناقص ضعيف، فهو يعلم طرق البحث الجامعي، وهذا يضطره إلى أن يتوسع في مسألة وأن يهمل مسائل، فلا يخرج الطالب دارساً لكل ما ينبغي أن يدرس. أضف إلى ذلك أنه يعتمد في طلبته على طائفة تخرج أكثرها من المدارس الأميرية وحصلوا على شهادة الدراسة الثانوية، وهؤلاء لا يصلحون صلاحية تامة لدراسة اللغة العربية إلا بعد عهد طويل لا تكفي له سنو الدراسة الجامعية؛ ذلك أن اللغة العربية - إلى الآن - متصلة اتصالاً وثيقاً بالدين، ولا يمكن أن يحذقها ويستطيع أن يفهم

كتبها القديمة إلا من بلغ درجة عالية في فهم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه والتاريخ الإسلامي. والطلبة الذين تأخذهم الجامعة لهذا القسم لم يتقنوا هذه الثقافة، ولا تستطيع الجامعة أن تكمل هذا النقص مهما بذل المدرسون من الجهد. ومن أجل هذا ترى أن طلبته بينما يجيدون نهج البحث في بعض المسائل يقصرون في مسائل تعد في نظر الأزهر ودار العلوم مسائل أولية وهي في الواقع كذلك.



إننا من الحق أن نقول إن المعاهد التي تدرس اللغة العربية في مصر تعجز عن إخراج المعلم الكفء. ومن العجيب أن توجد هيئات ثلاث لتحضير معلمي اللغة العربية والبلد لا يحتاج إلا إلى هيئة واحدة؛ ثم كل هذه الهيئات معيب لتوزع قواها، ولو وحدت القوى في هيئة واحدة لاستطاعت أن تخرج خير أنموذج للمعلم، ولكن يعصف بهذه الفكرة الصالحة تعصب كل فئة لنفسها، وتدخل السياسة عند حلها، فضاعت بذلك المصلحة العامة.



ويتصل بأمر المعلمين مسائل كانت هي الأخرى سبباً في الضعف، وهي مناهج الدراسة والامتحانات والفتيش.

فمناهج تدريس اللغة العربية متحجرة برغم ما يبدو من مدنيتهما وأناقتهما. خذ - مثلاً - منهج قواعد اللغة العربية والبلاغة تجد أنهما إلى الآن لا يزالان هما بعينيتهما منهجي سيبويه والسكاكي على الرغم من زخرفتهما؛ فالقسيم الذي قسمه سيبويه في النحو، والتعاريف التي وضعها، والمصطلحات التي ذكرها هي هي في كتب المدارس اليوم. وكل ما حدث حتى في الكتب التي ألفت منذ سنوات قليلة هو ذكر الأمثلة الرشيقة وتبسيط الشرح، ولكن لم يبذل مجهود موفق في معالجة النحو على أساس جديد كضم مسائل متعددة إلى أصل واحد حتى يسهل على الطلبة فهمها وتحصيلها. وكوضع مصطلحات جديدة أقرب إلى الفهم ونحو ذلك؛ وحسبنا دليلاً على ذلك ما نراه في أجروميات اللغات الحية الأخرى؛ فأجرومية اللغة الفرنسية أو الإنجليزية اليوم تخالف - في الجوهر - ما كانت عليه منذ عشرين سنة فضلاً عن قرن وقرنين.

ومصيبتنا في البلاغة أعظم، فبرامجنا لا توحى بلاغة، ولا تربى ذوقاً؛ وإلا فقل لي بربك: ماذا تفيد دراسة «الفصل والوصل» على هذا المنهج إلا تكرير مصطلحات فارغة ككمال الاتصال، وكمال الانقطاع، وشبه كمال الانقطاع، وشبه كمال الاتصال؛ وأخبرني:

أي أديب يراعي ذلك عند كتابته؟ ومتى كانت هذه المصطلحات الفارغة وسيلة لرقى النوق الأديبي؟

وليست برامجنا في الأدب بأقل سوءاً من هذين، فإننا نضع في البرنامج أول الأمر مسائل فلسفية وقواعد في النقد وتاريخ الأدب في العصور المختلفة قبل أن يلم الطالب بجمهرة كبيرة من الأدب يقرؤها ويحفظها ويتذوقها، وبذلك تقدم له نتائج من غير مقدمات، ونصله على السطح من غير سلم.

والذين يضعون البرامج يكلفون وضعها في أسبوع أو أسبوعين أو شهر أو شهرين. وماذا على وزارة المعارف لو كلفت من يضع لها البرامج المستقبلية في سنتين أو أكثر على ألا توضع إلا بعد دراسة عميقة، ثم تنشر في الجرائد والمجلات وتتقبل الاعتراضات عليها ويعمل بالصالح منها، ثم تثبت الوزارة العمل بها عهداً طويلاً حتى تتم تجربتها؟

ثم الامتحانات أمرها غريب! فمع هذا الضعف الذي نسمعه في كل مكان تظهر نتيجة الامتحانات في اللغة العربية باهرة، والسقوط فيها نادراً، فشيء من شيتين: إما أن تكون الشكوى في غير محلها، وهذا ما لا يسلم به عاقل، أو تكون الامتحانات على غير وجهها، وهذا ما يقوله كل عاقل. وسبب هذا السوء في الامتحان كثير؛ فنظريات النحو واسعة تحتل أن يكون لكل خطأ تأويل من الصواب، ومنها عدم تقدير ورقة الامتحانات في جملتها، حتى يصح أن يسقط الطالب إن أتى بخطأ شنيع في موضع ولو أصاب في مواضع أخرى؛ ومنها الرحمة والشفقة في التصحيح، وأؤكد أن لو زالت هذه الرحمة سنة من السنوات وأدرك الطالب ما تعامل به ورقته من الحزم في الامتحان، لخدم هذا الموقف اللغة العربية في المدارس جملة سنين.

ثم التفتيش. والمفتش معذور، فهو كالقاضي يطبق مواد القانون ولا يشعها، فعليه أن ينظر كم موضوعاً إنشائياً كتبه الطلبة، وهل هذا يتناسب مع العدد المقرر في السنة، وهل ترك المدرس كلمة كتبها الطالب خطأ في كراسته، من غير أن يصححها، وهل أساء المدرس إساءة كبرى فاستعمل كلمة «التليفون» و«الراديو» أو على العموم استعمل كلمة ليست في «القاموس المحيط» أو «لسان العرب». فأما هل نجح المدرس في تعليمه اللغة العربية لطلبة، وما الوسائل التي استعملها، وهل تقدم الطلبة في القراءة والكتابة فأمر في المنزلة الثانوية؛ وأما ما ينبغي أن يدرس هنا أو لا يدرس، وما العوامل في الرقي باللغة العربية - على العموم - فأمر يرجع في الأغلب إلى المشرع لا إلى المفتش.

نعود - بعد - إلى الأسباب الأخيرة من أسباب ضعف اللغة العربية. وهي مسألة «المكتبة العربية» فالحق أنها مكتبة ضعيفة فاترة، هي مائدة ليست دسمة ولا شهية ولا متنوعة الألوان. والحق أيضاً أن القائمين بإحضارها لم يجيدوا طهيها؛ فدار العلوم - وقد أتى على إنشائها أكثر من خمسين عاماً - خرجت فيها الألوف من أبنائها - هل أجادت في إخراج الكتب النافعة المختلفة الألوان والموضوع؟ أو هي قصرت كل التقصير فأخرجت من الكتب ما لا يتفق وعدد خريجها ومنزلتهم في الحياة الاجتماعية والأدبية؟

والأزهر - وهو أقدم عهداً وأعرق أصلاً - لم يشترك في التأليف الحديث اشتراكاً جدياً، ولم يساهم بالقدر الذي كان يجب عليه، ولم يعرف عقلية الناس في العصر الحديث حتى يخرج لهم ما هم في أشد الحاجة إليه.

وكلية الآداب - وإن قصر عهدها - لم تؤد رسالتها في هذا الموضوع كاملة، واتجهت أكثر ما اتجهت إلى الثقافة الخاصة لا العامة.

فمكتبتنا في كل نواحيها ناقصة من ناحية الأطفال، ومن ناحية الجمهور، ومن ناحية المتعلمين. وحسبك أن تقوم بزيارة في مكتبة إفرنجية وأخرى في مكتبة عربية لترى الفرق الذي يحزنك، ويبعث في نفسك الخجل والشعور بالتقصير.

ماذا يقرأ الطفل في بيته وفي عطلته؟ وماذا تقرأ الفتاة في بيتها؟ وأين الروايات الراقية التي يصح أن نضعها في يد أبنائنا وبناتنا؟ وأين الكتب في الثقافة العامة التي تزيد بها معلومات الجمهور؟ وأين الأدب القديم المبسط؟ وأين الأدب الحديث المنشأ؟ الإجابة عن هذه الأسئلة يعرفها كل قارئ لمقالاتي. وواضح أن اللغة لا ترقى بكتبها في قواعد النحو والصرف والبلاغة بمقدار ما ترقى بالكتب الأدبية ذوات الموضوع.

سيقول المعلمون: وماذا نصنع وليس العيب عيبنا، فوزارة المعارف ترهقنا بالدروس، وترهقنا بنظام الكراسات وتصحيحها، وينحو ذلك حتى لا نجد وقتاً لترقية نفوسنا والازدياد في معلوماتنا فضلاً عن المساهمة في تضخيم «المكتبة العربية» والمشاركة في إصلاح جوانب النقص منها.

ذلك حق، ولكنه ليس رداً على ما أقول، فإني في هذا المقال أكتفي باستعراض الأدواء استعراضاً خاطفاً سريعاً من غير أن أعنى كثيراً بتحديد المسؤول.

(2)

قرأت في الصحف وصفاً لعلاج قيل إن مكتب التفتيش في وزارة المعارف اقترحه؛ وخلصته زيادة الحصص للغة العربية، وتوسيع مكتبة التلميذ. وأظن أن هذا علاج ليس كافيًا ولا شافيًا، وأنه لا يلاقي المرض في الصميم، وأنه لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فلو ضاعفنا الحصص والمعلم على حاله من النقص، والمنهج كما هو من الضعف، لم نصل إلى نتيجة ولم تتحسن حالة المرض.

إنما العلاج الحقيقي في إصلاح المعلم وما إليه من منهج وامتحان وتفتيش؛ فالمعلم الآن تخرجه ثلاثة معاهد: دار العلوم والأزهر وقسم اللغة العربية في كلية الآداب، وكلها معية كما أبت، فلا بد للإصلاح من توحيد تلك الجهود الموزعة والاقترار على معهد واحد يسلح بكل أنواع الأسلحة الملائمة.

وعندي أن أصلح معهد لذلك هو «دار العلوم» فتاريخها القديم في التعليم؛ وسبقها الأزهر في هذا الباب؛ يجعلان المصلحة في بقائهما؛ وكذلك صبغتها الدينية، وما بين اللغة العربية والدين من صلة وثيقة يجعلها أصلح من قسم اللغة العربية في كلية الآداب، ولكنها في شكلها الحاضر غير صالحة. بل لا بد لصلاحتها من أمور:

(1) فصلها عن «وزارة المعارف» وجعلها معهداً تابعاً للجامعة أسوة لها بكل المدارس العليا التي كانت تابعة للوزارة كالمعلمين والهندسة والزراعة والتجارة. فالجامعة أوسع حرية وأكثر استقلالاً، والحرية والاستقلال أصلح للنمو العلمي والرفعي العقلي.

(2) إعادة النظر فيها من جديد: في نظامها وبرامجها، فلم تعد أساليبها التي كانت صالحة منذ عشرين عاماً صالحة الآن؛ على أن يشرف على وضع هذه النظم جماعة من خير رجال مصر ثقافة وعقلاً وسعة تفكير وعلماً بمناهج التربية.

(3) أن تكون الدراسة فيها مقصورة على المواد العلمية، وبعد الانتهاء يدرس المتخرج سنة أو سنتين أساليب التربية في معهد التربية.

(4) أن يعاد إنشاء تجهيزية دار العلوم لتغذي دار العلوم، ويعاد تنظيمها على خير مما كانت، فيتوسع فيها في الدراسة الدينية من قرآن وتفسير وحديث وما إلى ذلك، وتدرس فيها لغة أجنبية، حتى يخرج الطالب منها مساوياً للطلاب في المدارس الثانوية الأخرى ومتوقفاً في اللغة العربية والدين الإسلامي، وخريجو هذه المدرسة يفتنون دار العلوم وقسم الفلسفة في كلية الآداب ونحو ذلك، ويكون في دار العلوم دروس في اللغة الأجنبية أيضاً تنم ما درسه الطلبة في المدرسة الثانوية.

(5) تكون الدراسة في دار العلوم دراسة قاسية شديدة دققة، في الانتقال وفي الامتحان. فلا يسمع لضعيف ولا متوسط الكفاية أن يخرج من هذه المدرسة؛ لأنها ستكون - على ما اعتقد - أفضل مدرسة في رقي الأمة وتكوين عقليتها والنهوض بحياتها.

هذا هو في نظري أهم علاج لضعف اللغة العربية، فالحصة من هذا المعلم الكفء خير من مئة حصة من معلم غير كفاء.



ولي هذا في الإصلاح إصلاح برامج التعليم؛ فمناهج اللغة العربية - وخاصة في المدارس الثانوية - تحتاج إلى ثورة قلبها رأساً على عقب، تبسط فيها المصطلحات، وتحذف منها الأبواب المعيقة، ويقتصر فيها على ما ينتج استقامة اللسان والقلم، ويترك ما عدا ذلك للخاصة.

ولو ألف في وزارة المعارف هيئة فنية «مراقبة» للبرامج ووضعها وطريقة تنفيذها لكانت أفضل من كل المراقبات الأخرى؛ لأن هذا هو العمل الأساسي للوزارة وما عداه تبع له.

وليس عمل برنامج اللغة العربية في المدارس الابتدائية والثانوية من الأمور السهلة، فهو يحتاج إلى دراسة المناهج السابقة من أول وضعها، ويحتاج إلى دراسة المناهج للغات الحية الأخرى في الأمم المختلفة للاستفادة منها، والاتصال بتلاميذ المدراس في مراحلهم المختلفة لمعرفة مقدار عقليتهم، وهكذا.

ثم الامتحان له كبير أثر في ضعف اللغة؛ لأن التلاميذ عندنا اعتادوا أن يقرؤوا للامتحان، ويتعلموا للامتحان، ويقدر صعوبة الامتحان والتشديد فيه تكون عناية الطلبة.

والامتحان في اللغة العربية معيب من وجهين: من وجهة ورقة الامتحان، فإنها في أغلب شأنها نظرية لا عملية، وتعتمد على الذاكرة والحفظ أكثر مما تعتمد على التفكير والعمل،

واللغة أداة للتعبير، والغاية منها تقويم القلم واللسان، فيجب أن يرمي الامتحان إلى هذه الغاية؛ أما أن تكون الأسئلة في ما هو التشبيه الضمني، وما هي الاستمارة المكتبة، وما أثر الثقافة اليونانية في الثقافة العربية، فأسئلة لا يصح أن تكون في المرحلة الأولى ولا الثانية من التعليم، إنما تكون بعد أن يستكمل الطالب الجانب العملي.

وكذلك من جهة التصحيح، فقد استولى على مصححي اللغة العربية نوع من العطف أشب ما يكون بالعطف على المجرم فلا يعاقب، ويعطف الأم الجاهلة على ابنها فلا تؤدبه.

والمصححون يبنون تساهلهم على فكرتين باطلتين: أولهما أن اللغة العربية هي اللغة الأصلية، فلا يصح أن يرسب الطلبة فيها، وهذا خطأ؛ لأن لغتنا الأصلية هي اللغة العامية لا اللغة العربية الفصحى وشتان ما بينهما، ولو كانت العربية لغتنا الأصلية ما شكونا هذا الضعف. وثانيتهما غلبة الرحمة عليهم وقد أبأ ضررها.

وليس أدل على فساد الامتحان من حسن النتيجة المثوية مع ضعف الطلبة ضعفاً نضج من جميعاً بالشكوى. أمن المعقول أن نلمس هذا الضعف ثم تكون نسبة النجاح فوق الثمانين في المئة في أكثر السنين؟

كل هذا جعل التلاميذ يهزؤون باللغة العربية ولا يعيرونها التفاتاً، ويحترمونها اللغة الأجنبية والرياضة لأن الاحترام عندهم تابع لنسبة النجاح، فكلما كانت النسبة قليلة كانت العناية بالعلم أقوى، وليس ينسى أحد منا العبارة التي تدور على ألسنة الطلبة، وهي أنهم إذا سمعوا طالباً يجتهد في استذكار اللغة العربية قالوا له: «وهل يسقط أحد في العربي؟».

ثم لهم طريقة في التصحيح ليست صحيحة، فهم لا يقومون الورقة ككل، ولكن يجزئونها جزئيات صغيرة ثم يضعون درجة على كل جُزْي، فيحدث أن الطالب يأتي بأخطاء شنيعة تدل على الجهل التام ومع ذلك ينجح، حتى يخيل إليّ أن التلميذ إذا أعرب «في البيت»: في حرف جر، والبيت مفعول به منصوب، لأعطوه 50 بالمئة على إعرابه «في» وخطه في إعرابه «البيت».

أنا كفيلاً بأن سنة واحدة توضع فيها ورقة الامتحان عملية أكثر منهم نظرية ويشدد فيها في التصحيح شدة حازمة تساوي الشدة في تصحيح الرياضة واللغة الأجنبية، كافية في أن يوجه الطلبة عنايتهم الكبرى للغة العربية فيزول الضعف وتحسن النتيجة.

ولا ننسى أن التفتيش بعد ذلك له أثره، فلو حدد الغرض منه لبانت قوته الحالية أو

ضعفه، فليس المفتش جاسوساً يضبط الجريمة، ولا هو عدّاد يعد موضوعات الإنشاء والتمرينات، ولا غرضه الأول أن يقول إن كلمة كذا ليست في القاموس، كلا ولا غرضه الأول أن يكتب عن المدرس أنه جيد أو ممتاز أو ضعيف. إنما مهمته الأولى حسن توجيه المعلمين إلى تحقيق الغرض من دراسة اللغة العربية والوصول بالطلبة والمدرسين والكتب والمناهج إلى أرقى حد مستطاع، وبمقدار تحقيق هذا الغرض أو عدم تحقيقه يكون الحكم على قيمة التفتيش.

إذا أصلح المعلم والمنهج والامتحان والتفتيش صلحت اللغة العربية في المدارس، وهذا هو العلاج الوحيد الصحيح، أما علاء فعلاج غير حاسم ولا ناجع.



من وحي البحر أيضاً

من نهاية «اللسان» في «رأس البر» جلست أقرب اللانهاية في البحر.

كان الوقت وقت غروب الشمس.

ولا أدري لماذا كلما أريت غروب الشمس في البحر، وددت لو خليت جسمي، وحللت بنفسي في مَلَك ذي أجنحة، أو طائر قوي يصل بي إلى حيث هذا المنظر بشمسه وشفقه، فأحتضنه وأتحد به، وأفنى فيه كما يقضى الفراش في النار، وأشعر بشعوره معنى الأزلية والأبدية، وأشهد في مرآته أحداث الزمان، وتقلبات المصور.

إيه هذا المنظر! لقد شهدت خلق آدم، وحوار إبليس، وشهدت الإنسان الأول في سذاجته، ومغاراته وكهوفه، وشهدت كل خطوة يخطوها في تقدمه، فيشر أحياناً، ويهتدي بعد أن يلبج به العثار أحياناً، وشهدته بيني الحضارة ويهدمها ليني خيراً منها، شهدت المدن تتكون شيئاً فشيئاً، وتشاد عليها الحضارات شيئاً فشيئاً، شهدت الأهرام وهي تبنى، ورمسيس وهو يحكم، وبابليلون وهي تنشأ، وشهدت ميلاد كل مدينة، وموت كل مدينة، ونظرت إلى العلم وهو في مهده، والفلسفة وهي في بدنها، ثم ريعانها وشهدت كل الأحداث على هذه الهمة الصغيرة التي تسمى «الأرض»، ولم تكن كل هذه المشاهدات إلا في لحظتاك الأخيرة من عمرك الطويل الأزلي، هزات بها كلها؛ لأنك شاهدتها وليدة صغيرة، فلم توقرها كبيرة، شهدت كلها وأنت شيخ هرم، فماذا رأيت في صباك وشبابك وكهولتك إذا كان كل هذا قد رأيته في لحظة من شيخوختك، على أنك ما شخت وما هرمت، فأنت في شيخوختك أنت في صيوتك، وأنت في شبابك لم ينل منك كَرَّ الغداة ومرُّ العشي؛ لأنك أنت فاعل الغداة وفاعل العشي.

وعلى الجملة لم يكن تاريخ الإنسان إلا جزءاً هيناً من تاريخك، بل ما تاريخ الأرض كلها منذ بدء تكوينها إلى اليوم إلا خطفة البرق من حياتك الطويلة، وما الأرض والإنسان إلا لون واحد من ألوانك التي لا عداد لها، ومنحة من منحك التي لا تحصى، وفوق هذا وذاك، سبحان ربي وربك.



هذا الإنسان المتناهي يُعجّب بهذا البحر اللامتناهي، وهذا الأفق اللامتناهي أيضاً، ولكن لا، ليس الإنسان متناهيًا محدوداً، فإنّ تناهي طوله وعرضه وحُدّ مدى بصره، فله الخيال الذي لا يتناهي، والذي يطابق الأفق والبحر والسماء وما إلى ذلك مما لا يتناهي، بل قد يلف الخيال كل هذه الأشياء، ولا يزال فضاءً واسعاً يسع أمثالها وأمثاله من أمثالها.

وفي هذا الجسم المحدود نفس لا محدودة، أعمق من هذا البحر، وأرفع من هذه السماء، وأغمض مما وراء هذا الأفق، وأعجب مما يقع عليه البصر أو يحيط به الخيال، تهيج كما بهيج هذا البحر، وتهبّ كما يهدأ، ونحوي الدرر والأصداف كما يحوي، وتتكسر موجاتها كما تتكسر موجاته، وترغي وتزيد كما يرغي ويزيد، وتطالعك بالجمال والعنف كما يطالعك بالجمال والعنف، وهي في كليتها أزلية أبدية أكثر مما هو أزلي أبدي، وعزت شمائلها وخصائصها على العلم أكثر مما عز، فلما توافقا في هذه الصفات تألفا.



غريبة هي اللغة، لم تعباً بالمعظم والسعة، ولم تعباً بامتداد اللانهاية، فأرادت أن تتضم من هذه السعة وهذه اللانهاية، فاخترلت اللفظ الدال عليها اختزالاً، طوّلت ومطلت في الحرياء - مثلاً - وهي الدوية الحقيرة، ومنحتها خمسة حروف كاملة، ومدت كلمتها مدّاً لا يتناسب وخلقتها، وأتت إلى الممدود بطبيعته فقصرته. هذا البحر الفسيح إلى أبعد مدى، العميق إلى أبعد مدى، المملوء بالأعاجيب إلى أبعد مدى، ضنت عليه بالفاظها وامتدادها، فوضعت له كلمة مجزوة مخلوطة من ثلاثة حروف فقط، وهكذا فعلت في «النفس» العميقة إلى ما لا نهاية، المتقلبة الأشكال والألوان إلى ما لا نهاية، وقل مثل ذلك في العقل والأفق وغير ذلك.

لا، لا، إنها كانت ماهرة كل المهارة، فأما ما حصرته فسمته في سهولة ويسر، وأما ما لم تحصره، فلم تقف أمامه طويلاً تقيسه وتقدره وتعيًا بتسميته، فليس لها من الزمن والفراغ ما يمكنها من القياس والتقدير، وإنما وضعت بطاقة صغيرة على جزء من صغير ليدل صغيره على كبيره، وجزؤه على كله، كما يفعل المؤلف في عنوان الكتاب، أو كما يفعل التاجر في إلصاق بطاقة باسم البضاعة ونوعها على ثوب من الصوف، طويل ملفوف، ثم جاء الخيال فارتبط بالكلمة وأكمل قصصها وقوى عجزها ومد قصرها.



في حضرة اللانهاية ومناظرها يشر الإنسان بالتسامي والرقى، ويشعر بلغة التغير من حياة

مادية كلها أكل وشرب وشهوات، وتشع عليه اللانهاية من نفسها فيحن إلى اللامادية، ويسبح في التجرد، ويحترق ما هو متقلب فيه أثناء حياته اليومية، وتلمع في نفسه لمعات برق مضية يود لو طالت، ولكنها لا تطول، فسرعان ما تجذبه أرضيته إلى الأرض، وماديته إلى المادة.

في هذه المواقف تتحرك العاطفة الدينية، فهذه اللانهاية الصغرى تذكر الإنسان باللانهاية الكبرى، وهذه الأزلية الأبدية المحدودة نوعاً ما، تذكر بالأزلية الأبدية المطلقة، وهذه ضعة الإنسان أمام جلال البحر والشمس والأفق وما إليها، تذكره بضعة هذه كلها أمام خالقها، وتجرد، النفس أمام هذه المناظر يطعمها في الخلود، على حين أن انغماسها في المادة يبعث فيها الشره لتنعيم أكثر ما يمكن من النعيم قبل أن يدركها الموت، ثم هذا الغموض في هذه المناظر يذكرنا بالموضوعات الدينية التي دقت عن الفكر وسبح فيها الخيال، كالنعيم المقيم، والعقاب الدائم، والجنة والنار، واللوح والكرسي والعرش، وما إلى ذلك.

أمام هذه المناظر الجميلة، والمناظر الجميلة، والمناظر اللانهاية، تنبعث صرخة من أعماق القلب: «هنا موضع سجود».

تذكرنا بهذه اللانهاية كل حواسنا، فنشعر بها في رؤيتنا للسماء وللمعان نجومها، والبحر وتكسرات أموجه المتتابعة المتلاصقة، ونشعر بها عند دقائق الساعة في سكون الليل، وفي الموسيقى الجميلة السامية العلوية وتدركها في حضرة الله في الصلاة الحقة، ونحسها في رؤية الموت.

وهي في كل أشكالها وأوضاعها رهيبة، لا يأنس إليها إلا من مرن صيها، وحاول خوض غمارها ثم ارتد، وما زال بها حتى أنسها وأنس بها، وهي رهيبة؛ لأنها مجهولة، والمجهول مخيف، وهي عظيمة والعظيم مرهوب، وهي غامضة، والغموض ظلام، والظلام مرعب، وهي جلييلة؛ لأنها تشمر الإنسان بحقارته، ويقصر عمره في جانب طول عمرها، ويضعفه بجانب قوتها.

لذلك هرب الإنسان من اللانهاية إلى التحديد، فسكن إلى المنزل؛ لأنه يأويه من الفضاء، وأنس بالمسجد يحدد شيوخه ويحصر شروده، وحصر نفسه في دوائر محدودة فراراً من اللامحدودة، حتى في عقله قد حكمه بالتعريفات لكلا يسبح في الخيال، وجسم المعاني، وتمسك بالعادات والشعائر والتقاليد هرباً من اللامحدود واستانساً بالمحدود.



إذاً نعمنا بك أيها الفضاء، وأيتها السماء، وأيها البحر في تموجاته، وأيها الأفق

بحمرته، وأيتها الشمس في دمانها، فلفة التغير، ولفة إلى حين، ثم نعود سيرتنا الأولى نعيش
في الحدود، ونبحث عن الحدود، ونألف الحدود.

* * *

وعرف صفاري مكاني، فأتوا إليّ يدعونني أن أريهم «مدينة الملاهي» فشعرت بما يشعر
به من كان في ماء ساخن ثم انغمس في ماء بارد.

(رأس البر)

* * *

موسم الرجاء

حدثني صديقي قال:

- كانت الساعة السابعة صباحاً بالتوقيت الجديد، أي ما يساوي السادسة بالتوقيت القديم. وانتهت من نومي فإذا الجرس يدق، فظنته اللبان قد تقدم موعده، أو بائع الخبز قد أعجله أمر.

ولكن الخادم قد جاء يخبرني أن زائراً بالباب لم يشأ أن يذكر اسمه.
ليفضل.

فلا بد أن يكون قريباً أنى بأمر مفاجئ أو نبأ خطير. ورجال في ذهني كل الاحتمالات لهذا الضيف - لعل فلاناً قريبنا المريض قد مات. لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ولكن بالأس كاتوا يقولون إن صحته تحسنت، ومع ذلك فمن يدري؟ فالموت لا ضابط له، قد يموت الصحيح ويصح السقيم، وربما كان تحسنه صحو الموت، وإذا كان كذلك فماذا يصنع أهله وولده؟ أمري وأمرهم إلى الله.

ولكن لا. ربما كان الزائر فلاناً قريبنا الآخر، وربما جاء يقص عليّ نزاعاً جديداً بينه وبين أسرته، فما أكثر ما يتنازعون، وما أكثر ما يتحاكمون! ولكن لا بد أن ما دعاه إلى الحضور في هذا الصباح المبكر معركة حامية، أخشى أن تكون قد انتهت بالفراق، أو بحادث فظيع. مسكينة هذه الأسرة! الزوج طيب، والزوجة طيبة، ولكن الخطأ وقع في المزج لا في العناصر، كالسكر الطيب يراد منه أن يذوب في الليمون الطيب، أو ككتاب الفقه أعطي لأديب، أو ككتاب في حساب المثلثات أعطي لفقير.

وربما، وربما، ورجال في ذهني كل الفروض الممكنة لهذه الزيارة المبكرة؛ وفتح الباب، فإذا الزائر ليس شيئاً من هذا كله، وإذا هو إنسان لو ظللت طول النهار أحسن فيمن هو لم يقع حدسي عليه.

أهلاً وسهلاً.

بكم.

لا مواخظة فربما أزعتك.

لا إزعاج فقد اعتدت البكور.

إنما أردت أن أستوثق من وجودكم في البيت قبل خروجكم، وقد أعيتني مقابلتكم أمس،
فقد حضرت في الساعة التاسعة مساءً والعاشر والحادية عشرة، فلم يكن لي شرف مقابلتكم.

أنا آسف على تعجبكم.

إن شاء الله تكون صحة الأنجال جميعاً بخير.

الحمد لله.

أين صيتم هذا العام؟

في رأس البر.

رأس البر جميلة، ولي فيها ذكريات طيبة... وهي تفضل الإسكندرية بجفاف هوائها
ورخص أسعارها.

نعم.

وإن شاء الله يكون ابنك فلان قد نجح هذا العام.

الحمد لله.

لقد درست له، وكان شيطاناً، وكم حدثت له حوادث معي... ولكنه ذكي جداً.
وأخلاقه قوية، ولا عجب، فالشيء من معدنه لا يستغرب.

أشكرك.

وبهذه المناسبة أهنتك على مقالك الأخير «في مجلة...»، فقد كان مقالاً متمماً حقاً،
وقد سمعت الثناء عليه من كل من قابلته، وأصدقك أنني حريص كل الحرص على تتبع كل ما
تكتب وما تضيع، واشترى هذه المجلة فلا أقرأ فيها إلا مقالاتك، وأحياناً أقرأ مقال «فلان»
أيضاً.

أشكرك... تفضل القهوة.

أخشى أن أكون قد أتلقت راحتك وأضعت عليك زمك، ووقتك ثمين، وأعمالك كثيرة، وكل دقيقة من وقتك فيها نفع للناس.

أشكرك.

الأمر وما فيه أن لي مسألة بسيطة يكفي فيها كلمة منك لتتم على خير وجه. لقد مضى عليّ في الدرجة عشر سنوات، والآن قد خلعت الدرجة التي فوقها، وأنا أحق الناس بها لجدي في عملي وشهادة رؤسائي بحسن كفايتي.

سأدرس المسألة - إن شاء الله - فمتى وجدت أحقيتك ساعدتك.

ثق كل الثقة بما أقول.

وأنت ثق كل الثقة بما أقول.

هل أعتبر المسألة متهية؟

متهية عند الحد الذي ذكرت.

أنا متأكد من عطفك عليّ ومساعدتك لي، وإن شاء الله تم على يدك - السلام عليكم.

عليكم السلام - شرفتم!

وعدتُ أقارن بين ما حدثتُ وما وجدتُ، فبسمت وبعجت!

ويعد أن انتهى التبريم والمعجب دق جرس التليفون.

فلان؟

نعم.

وأنا فلان.

أهلاً وسهلاً.

لي ولد نبيه جداً، ولكن خاذه الامتحان فتأخر في الترتيب، ولم يأخذ النصاب الذي يستحق به المجانية، وأريده مجاناً.

وتليفون ثان وثالث ورابع وخامس، حتى وضعت حداً للتليفون.

ثم ذهبتُ إلى محل عملي.

فهذا فلان يود أن يوظف، وهذا يود أن ينتقل، وهذا يود أن يتخطى ابنة القوانين

الموضوعة في السن أو المجانية أو في نصاب الدرجات؛ فأما العمل، وكيف يرقى وكيف يحسن؛ فلم ينله من الزمن إلا قليل.

وعدت مصدوعاً واسترحت قليلاً، ونزلت لعمل آخر، فإذا هو من جنس العمل الأول. وزرت يوماً صديقاً فإذا حاله أسوأ من حالتي: غرفة تملأ وتفرغ، ثم تملأ ثم تفرغ، وكلهم في المطالب متشابه.



هنا موسم الرجاء «في المعارف»، ولكل وزارة وكل مصلحة موسم؛ فوزارة العدل لها موسم كهذا في كل حركة قضائية، ووزارة الأشغال في معرض الأعمال وهكذا.

رحمك الله، أين نجد مع هذا كله أنفسنا؟ وأين يجد الموظفون أنفسهم؟ وأين يجدون أوقاتهم لأعمالهم؟

ما معنى هذا كله؟

معناه أن الناس يفهمون أن ليس في البلد قانون محترم، ولا قواعد مرعية، ولا عدل، ولا حق، ولا جد في تنفيذ عمل، ولا همة في تسيير الأمور، وأن العصا السحرية التي تفعل كل ذلك هي الرجاء والرجاء وحده؛ فهو الذي يستطيع أن يعطي من لا يستحق، ويحرم المستحق، وهو الذي يؤخر من حقه القديم ويقدم من حقه التأخير، وهو الذي ينهي العمل في لحظة، ويغيره بنام سنين.

معناه ضياع زمن المرجو في مقابلات وزيارات وتحيات، وضياع زمن الراجي في «اللف» على أصحاب الأعمال ومن ييدهم زمام الأمور، وإهمال ما عهد إليه من عمل.

معناه أن مقاييس العدالة والحق مقاييس ضائعة، ومقاييس الخلق لا قيمة لها، وأن المقاييس الصحيحة النفاذة هي مقاييس الجاه والرجاء والنفوذ والسلطان: فهي التي تجعل غير الكفء كفواً، وغير الصالح صالحاً، ونتيجة هذا - لا محالة - إهمال الكفء وحرمان الصالح.

شيء من شئين: إما أن يكون هذا صحيحاً فالراجون معذورون، واللوم كله يقع على من ييدهم الأمور، فقد أضاعوا المقاييس الصحيحة، وأحلوا محلها المقاييس الزائفة، وأهملوا العدل والحق، وأحلوا محلها الجاه والرجاء، فعرف الناس الطريق الذي يؤدي للفرض فسلكوه، والمقدمات التي توصل للنتيجة فاتبعوها، ولا لوم عليهم في ذلك، فمن السخف أن تكلفهم السير في طريق غير مؤد إلى غرض.

وفي هذه الحالة كان يجب مصارحة الناس بالحقائق، وتسمية الأشياء بأسمائها، وعدم الخداع بوضع قوانين ولوائح وتعليمات وقيد وشروط، والجهر بأن ليس هناك سبيل للتنفيذ إلا سبيل الرجاء.

وإما ألا يكون الأمر كذلك، وأنه يجري حسب العدل والحق، فيجب أن يفهم الناس ذلك بالقول والعمل، وألا يسمع منهم رجاء، إلا شكوى من عدم تحقيق العدل وتنفيذ الحق.

لقد عرفنا من الناس المهارة في هذا الباب، والحس الدقيق في شئونه؛ فهم يكثرون الرجاء حيث تسمع الأذان رجاءهم، وحيث تتأثر بتوسلاتهم، ويقولونه حيث تصم الأذان وتغلق الأبواب وتجهم الوجوه عند طلبهم ما ليس بحق وما لا ينطبق على قانون أو عدل.

أؤكد أن أكثر من نصف أوقات رؤساء المصالح وسائر الموظفين ضائع في مثل هذه التوافه من الأمور، ولو سد هذا الباب لاستفدنا فائدة مزدوجة: تفرغ الموظف لعمله الأساسي حتى يجيده ويتقنه، وشعور الناس والموظفين باحترام العدالة، وأن الرجاء لا يقدم المسألة ولا يؤخرها، وأطمئنان ذي الجاه وعديم الجاه إلى أن حقه واصل إليه لا محالة.

وذلك لا يكون إلا بدروس قاسية من الموظفين، يحترمون فيها العدل مهما كانت نتائجه، ويلبون فيها صوت الضمير مهما أغضب، ويشمتزون ممن يحاول أن يميلهم عن الحق مهما كان ذا جاه وسلطان.

لا شك أن العدل مر، والحق صبر، ولكنه أحلى عند الرجل النبيل من القول المعسول والتصرف المزيف.

إن ذبوع الترجي في الأمة علامة الخراب في أخلاقها، فالرجاء يُشيع في الراجي ذل السؤال، ويُشع في المرجو صلف المتصلق، وكبرياء المحسن لغير وجه الله؛ وهو يبيت في الراجي والمرجو معاً الاستهزاء بالعدل والسخرية بالحق، ويقلب المسألة من حق وواجب إلى علاقة شخصية، هي علاقة المستجدي منه، أو علاقة المدلل بجاهه على من لا جاه له.

لا بد أن يفهم الناس أن كل رئيس مصلحة، وكل من بيده أمر من مأمور الناس قاض، له حرمة القضاء، وله الحق أن يطلب من الناس أن يؤمنوا بنزاهته؛ فكما لا يصح أن يرجى القاضي في قضية معروضة عليه، لا يصح أن يرجى أولو الأمر فيما بين أيديهم من أعمال.

وواجب أن نوجه الطليين في وقت واحد، فنطلب من أصحاب الحاجات أن يكفروا عن رجائهم، ونطلب من الموظف أن يعمل ما يفهم الناس أن الرجاء لا يجدي، وأن الحق بطيعة نافذ والعدل محترم، والعمل سائر إلى نهايته.

كان الناس ولا يزالون يمدون من المثل العليا للرجل الطيب أن يمضي أكثر أوقاته في قضاء الحاجات، فهو يتلقى في صباحه وسائه الوافدين والمترددن، هذا يطلب وظيفة، وهذا يطلب نقله إلى مصر، وهذا يطلب إلحاق ابنه بمدرسة الخ، ثم يستقل عربته ويدور على المصالح، وينتقل من وزارة العدل إلى وزارة المعارف إلى وزارة الأشغال وهلم جرا، فإذا جاء إلى بيته استراح قليلاً، ثم استقبل في بيته في المساء من قابلوه في الصباح ليخبرهم بتيجة مساعيه، وليستقبل غيرهم بمساعيمهم الجديدة، وكانوا يسمون مثل هذا «كعبة القصاد» و«محط الآمال» إلى غير ذلك من الأوصاف.

وكان الناس يقيسون النائب في البرلمان بمقدار قضاته هذه الأعمال؛ فمن كان أكثر تقبلاً للرجاء، وأكثر مسى في تحقيقه، وأعظم جاهاً عند من يرجوهم، فهو خير نائب وإلا فلا.

ولكن الأمة إذا رقت ينبغي أن تغير وجهة نظرها في هذا وذاك. يجب ألا تعد رجلاً طيباً من يقبل كل رجاء، ويمين على كل مطلب؛ إنما هو رجل طيب إذا اقتصر في قبول الرجاء على أحد أمرين: إما رجاء في ماله الخاص، وإما رجاء قد بني على درس، وتحقق من مظلمة يرى من الواجب رفعها وإحلال العدل محلها. وإما غير هذين فتخريب للقانون، وإهدار للأخلاق، وتحطيم للمعادلة. ومما يؤسف له أن أكثر الرجاء من هذا النوع الأخير حتى لقد يبلغ بعضهم أن يرجو في إنجاح ساقط في الامتحان، أو عفو عن مجرم، أو تعيين آخر شخص في الامتحان وترك الأول، أو إعطاء صدقة لغني وتفضيله على فقير، أو نحو ذلك من ضروب الإجرام؛ وليس هذا يصح أن يسمى «كعبة القصاد»، ولكنه «عون المجرمين».

والمثل الأعلى للنائب ليس الذي يحقق مطالب الناخبين مهما ساءت، ويسمى على أبواب المصالح للرجاء في كل ما هب ودب؛ إنما هو من خصص أكبر مجهوده لدراسة المصالح العامة للأمة، والمصالح العامة لدائرتة، فإن بقي في زمنه فضل أو في مجهوده بقية، فالرجاء في رفع الظلم عن ظلم، والإعانة على إيصال العدل لمن لم يصل إليه العدل.

وودى لو بطل الرجاء كله واقتصر الأمر على مطالبة الناس بحقوقهم. ولو كان الأمر بيدي لأمرت أن يوضع على باب حجرة كل موظف لوحة كتب فيها «منوع الرجاء» كذلك التي يكتب فيها «منوع البصق» لو تنفع اللوحات!

نداء الباعة

امتازت مصر - فيما امتازت به - بنداء الباعة، فقد زرت مدناً شرقية ومدناً غربية، فلم أرها تحفل بالنداء على المبيع كما حفلت القاهرة، إذ جعلته فناً، وأدخلت فيه من أنواع المحسنات ما لم يتبها لغيرها.

من ذلك أنها أدخلت فيه فن البلاغة، فملأته بالاستعارات والكنايات والتشبيهات، حتى أصبحت هذه في كثير من الأحوال تحل محل الاسم الحقيقي للأشياء؛ فمثلاً «بيض اليمام» هو العنب، و«قلل الشربات» هي الكمثرى، و«وبير العسل» زنبيل البلح، والبصل كالرمان، والفجل كاللويبا، وكيزان العسل نوع من التين، وهكذا.

وأحياناً يذكرون منافعه ويغنيهم هذا عن ذكر اسمه. «فالنافع الله» كناية عن الحلبة المنبته، و«الشفاء من الله» للموز إلى آخره.

وأحياناً ينسبونه إلى ولي من أولياء الله، كترمس الانبائي، وحمص السيد، وخس الملبجي و«مال الغريب»، وهو ولي بالسويس، يطلقونه على جوز الهند الخ.

وأحياناً ينسبونه إلى البلد الذي يجود فيه كالملوخية الحبشي، والقلل القناري، والحرير المحلاوي.

وهكذا جعلوا النداء فناً في حين أن ما رأيت في البلاد الأخرى يكتفي باعتها بذكر اسم الشيء مجرداً أو مقروناً بوصف يدل على الجودة؛ فأما كثرة التشبيهات والكنايات على النحو الذي أشرت إليه فلم أجدها لغيرها.

ثم هم يدخلون في النداء فناً آخر، وهو فن الموسيقى والغناء، فهم يوقعون النداء توقيماً فنياً؛ ومن رزق الصوت الحسن منهم غنى على ما يبيع فأطرب، وتفتن فأجاد؛ وكم في شوارع القاهرة - ولا سيما في الأحياء الوطنية - من باعة يصفون سلعهم، ويجوّدون عرضها، ثم يتأنقون في النداء عليها، ويتغنن في الغناء لها، حتى كأنك تسمع مغنياً بارعاً، وفناناً مجيداً؛ وهذا بائع العرقوس كثيراً ما يستعمل الطاسات التي يمسكها، فيوقع عليها توقيماً موسيقياً جميلاً في مهارة وإتقان.

ولا أنسى جماعة كانوا يشتركون في بيع «حب العزيز» في حارتنا، فكانوا يخترعون الأغنيات الكثيرة له، ويحمل أحدهم زمماراً والآخر دقاً، ويوقعون الغناء مصحوباً بالزممار والدف، فيولفون بذلك جوقة موسيقية، أو «تختاً» غنائياً بديعاً؛ فإذا بدأوا هرع إليهم أطفال الحارة وتحلقوا بهم، وأصغوا إلى موسيقاهم وغنائهم، وحملهم الإعجاب بهم على الشراء منهم.

والمصريون مولعون جداً بالغناء، تغنوا بالنداء على المبيع كما تغنوا بالقرآن وبالآذان، وفي الأفراح والمآتم، وفي حفلات الزار، وفي مجتمع الذكر.

ومن عجب الأمر أن هذه الطوايع للأشياء تقليدية متوارثة، وكذلك توقيعها الموسيقي، يتلقنها جيل عن جيل، رواها المخضثون عن الأقدمين، فأما المنتجات الحديثة فلا طابع لها، بل يذكر اسمها مجرداً، لله كالمانجو فتذكر مجردة أو مع اسم صنفها أو مضافة إلى مستنبها من غير تشبيه ولا كناية ولا موسيقى، وكالمثلجات وما إلى ذلك من أشياء حديثة، فليس لها طابع قديم، كقلل الشربات، وكيزان العسل، كأن الأقدمين كانوا أكثر فنناً، وأقدر على الإبداع في التسمية، ولو كان للقدماء صحف كالأهرام والمقطم والبلاغ لصاغوا لها قوالب في النداء عليها، ووضعوا لها توقيعاً يتناسب وقوالبها.



لقد رأيت كثيراً من المدن الأخرى شرقية وغربية تنادي على الأشياء نداء خالياً من الفن البلاغي والفن الموسيقي، فينادون على الزهر باسم الزهر، والفحم باسم الفحم، والملح باسم الملح، فإن زادوا شيئاً فوصف بسيط، كأن يقولوا تفاح جميل أو خوخ جيد من غير نغم موسيقي؛ فما تحليل هذه الظاهرة في مصر وخاصة القاهرة؟.

الواقع أنها ظاهرة بسيطة؛ ولكن تحليلها معقد محير.

هل سببه توالي البؤس على مصر عصوراً طويلة جعلت الطبيعة له متنفساً بكثرة الغناء وكثرة الموسيقى؟ ولذلك كانت الطبقة البائسة في الأمة أكثر ميلاً للموسيقى والغناء، يغنون وهم يصنعون، ويغنون وهم يسبرون، ويتنادون وهم يسمرون، بأكثر من الطبقة الوسطى والراقية.

قد يكون هذا تميلاً، ولكنه لا يثبت على الامتحان؛ فهل مصر أبأس من غيرها من بلاد الشرق؟ وهل القاهرة أبأس من غيرها من القرى؟.

وقد تكون العلة مزيجاً من أشياء مجتمعة، منها ميل المصريين إلى المبالغة والاحتفال؛ فمبالغتهم في وصف الأشياء عند البيع واحتفالهم بهذا يشبه مبالغتهم واحتفالهم في الاستقبال والوداع والمآتم والأفراح والولائم وتحية الزائر وما إلى ذلك؛ فهذه كلها لا تؤدى في بساطة وسهولة ويسر، بل في تعقيد وتركيب ومبالغة؛ فكان من هذا الباب ميلهم إلى المبالغة في وصف السلع؛ هذا مع ميلهم إلى المرح وطرق الإغراء ولفت النظر؛ فدعاهم هذا كله إلى الغناء في النداء وإلى الموسيقى.

وفن ثالث يضاف إلى فن البلاغة وفن الغناء والموسيقى في البيع والشراء، وهو فن العرض، فترى بائع العرقسوس قد وضع في يده لرحاً طويلاً من الثلج ليبرهن لك على برودته، وبائع اللب قد وضعه على شكل مخروط أو هرم، وبائع الترمس قد زينه بالورد والأزهار، والفاكهي صفف فاكهته في شكل يستحث على الشراء وهكذا، وهو فن كفن الغناء والموسيقى، يدعو إلى لفت النظر، ويفري بالشراء.



ولكن إن كانوا يحمدون على إدخالهم هذه الفنون الجميلة في البيع، فمن العدل أن يؤاخذوا على إدخال فنون غير جميلة فيه أيضاً.

فمن ذلك كثرة النداء كثرة مزعجة، فالموسيقى إنما تعجب وتطرب بقدر، فإذا زادت عن حدها انقلبت من مطربة إلى مصدعة، وهكذا كان الشأن في النداء، فقد زاد حتى صَدَع، فمن طلوع الشمس إلى منتصف الليل والنداء لا ينقطع، ولا أعلم ببدأ من بلاد الله كثر فيها الباعة المتجولون كثرتهم في القاهرة، ولا أعلم أشد منهم جلبية ومقدرة على الإزعاج، وكلما حاولت الحكومات ضبطهم وتنظيمهم فشلت وأعلنت عجزها، والبطالة عندما اتخذت من مظاهرها بيع التجول، وما أكثر العاطلين فما أكثر المتجولين. إن فتح الدكان يتطلب تأثيثاً وأجرة وإضاءة وما إلى ذلك، فأما التجول فلا يكلف شيئاً إلا حمل السلع والسير بها، ويكفي أن يكون مع الرجل خمسة قروش أو أقل أو أكثر ليشتري بها كيزان ذرة أو قليلاً من اللب أو حزماً من الفجل، ليقطع بها الشوارع رافعاً صوته مكرراً نداءه مغنياً ماكناً الدنيا صباحاً.

وهم يلاحقون الناس حيث كانوا: في البيوت، في المقاهي، في السينما. حتى لتجلس في مقهى فلا تمر لحظة حتى يمر عليك الباعة يتجولون في الداخل والخارج: مواسي حلاقة، ومانجو، وفوط ويشاكير، وخيار مخلل، وكل ما خطر على بالك وكل ما لم يخطر، فكانت في معرض معكوس، يمر عليك كل شيء بدل أن تمر على كل شيء؛ فإن أنت طلبت الهدوء

والحديث الحلو والسمر الممتع فمحال أن يكون ذلك من غير أن تنقطع كل كلمة من الحديث بتداء بائع.

فإذا أوقعك سوء الحظ بنظرة تدل على رغبتك، أو بإظهار ميلك إلى الشراء، فقد دخلت في قضية طويلة، فيها مرافعة من الجانبين، وفيها إقامة الحجج والبراهين على الغلاء والرخص، وفيها الأيمان وفيها المماكة والممارسة، وأخيراً فيها عرض الصلح أو رفض الدعوى.

وأنتك تسلم معي أن هذه كلها ليست فنوناً جميلة.

ومنشأ هذه الفنون غير الجميلة شدة فقر البائع وشدة حرص المشتري على أن يشتري الشيء بأبخس ثمن، فققر البائع حمله على التجول في الشارع لا استجار دكان، ورضاه بأنفه ربح، والإلحاح في العرض، وبذل الخلق في سبيل قرش يقتات به. وتحمل مشاق السير الطويل الشاق، والعرض المضني، والتحايل والمكر والخداع، وما إلى ذلك، وقاتل الله الفقر.

وحرص المشتري حمله على الإعراض عن الدكان إلى بائع متجول يستغل فقره وعوزه، فيمارسه ويماكسه حتى يبيعه بالقليل التافه من الربح، أو يشط في الإلحاح عليه حتى يضطره إلى البيع من غير ربح، وقاتل الله الحرص.

ومن مواضع النقد فن العرض الذي ذكرت، فهو فن بدائي، من جنس عرض الماشية في بعض القرى وفي بعض أحياء القاهرة قبل أن تذيب، وعرض العريس قبل أن يزف. فكان أولى في العرض من لوح الثلج في قدر العرقسوس، وشكل الهرم في بيع اللب، ووضع الأزهار على الترمس، أن يكون أساس العرض الترخيب بالنظافة، فهي أهم شرط من شروط العرض الجيد، فلأن يعرض الشيء بسيطاً في نظافة خير ألف مرة من أن يعرض عرضاً مركباً قفراً، وهذا هو ما ينقص العرض المصري؛ فإذا روعي أنه بلد يكثر فيه الغبار والذباب، كان هذا العرض القذر من أسوأ الأخطار، ولم تنتبه مصلحة الصحة إلى هذا إلا أخيراً، وهي اليوم في بدء برنامج طويل عسير.

ويضاف إلى شرط النظافة شرط الجمال، والجمال في العرض خاضع لسنة النشوء والارتقاء ككل شيء، فكما تعرض المرأة في الأمة الساذجة جمالها بكثرة حليها، والمبالغة في أصباغها، واختيار أزهي الألوان في ملابسها؛ ثم يرتقي ذوقها وذوق الناس إلى التجمل

بالحلي البسيطة، واختيار الألوان الباهتة، فكذلك الشأن في جمال العرض، يبدأ ساذجاً بالترغيب بكبر الكمية ورخص السعر وبالصوت القوي ونحو ذلك، وينتهي بحسن العرض في وجه الدكاكين، وبالذوق الجميل في الترغيب بالجودة والجمال والإتقان؛ والفرق بين العرضين كالفرق بين سائل يشتير رحمتك بثيابه المهلهلة وجسمه المشوه، ومبالتة في عرض المعجز والعوز، وسائل آخر يعرض فقره بتوقيع قطعة موسيقية، أو رسم صور كاريكاتورية أو ألعاب بهلوانية؛ فالأول يسترحم بفن القبح، والآخر يسترحم بفن الجمال.

وأخيراً كل شيء عندنا يحتاج إلى مجهود جبار في إصلاحه، حتى نداء الباعة، وعرض البضاعة.



صور قضائية

أستمع «القاضي الفاضل» الذي يكتب في «الثقافة» تحت هذا العنوان أن أختلس عنوانه مرة، ولكني أسارع فأطمته، فلست أريد أن أعطي على اختصاصه، وإنما سأتكلم في قضايا من غير جنس قضاياها، ومحاكم غير محاكمه، وقضاة غير قضاته.

وحسبي فخراً أن محاكمي أكثر من محاكمه، فهي بعدد رؤوس البشر في هذا العالم، وهي في مصر وحدها نحو سبعة عشر مليوناً، على حين أن محاكمه لا تتجاوز المائتين، ومحاكمي تحررت من قيود المكان والزمان، فهي تعقد في كل مكان وكل زمان، وتحررت من قيود القضاة، ومتاعب «الكادر»، وشروط تعيينهم وانتقالهم وإحالتهم على المعاش ونحو ذلك؛ فقضاة محاكمي لا يعرفون شيئاً من ذلك كله، بل ويهزؤون بذلك كله؛ ومحاكمي تيب المحسن وتعاقب المسيء؛ أما محاكمه فلا تيب محسناً ولكن تعاقب سيئاً؛ ومحاكمي تعمل في هدوء وفي صمت، ومحاكمه تعمل في ضوضاء وجلبة؛ ومحاكمي لا تعترف بشرطة ولا بحجاب، ولا بأوسمة ولا بمظاهر، بينما محاكمه أثقلت بكل ذلك، إلى آخر ما هنالك.

تسألني بعد ذلك: ما محاكمك؟ فأقول: إنها «محاكم النفس» ففي باطن كل إنسان محكمة فيها قضايا لا عداد لها، وفيها قضايا مألوفة وقضايا غير مألوفة، وفيها مرافعة يتبارى فيها الخصوم، وفيها أحكام. وكما أن صاحبنا القاضي الفاضل يعني بتدوين القضايا الطريفة التي تلفت النظر وتستخرج العبر، فلدينا في محاكمنا أشكال وأشكال من هذه الطرائف؛ فلنعرض أولاً لوصف المحكمة، ولعلنا بعدُ نعرض لطرائف القضايا.

ماذا يحدث في ساحة هذه المحكمة؟

يظهر في أفق النفس شأن من شئون الحياة، من مأكّل أو ملبس، أو مال أو جاه، أو تحصيل لذة من اللذائذ، فتتحرك الشهوة أو الرغبة، أو ما شئت فسئها؛ وتبدأ تترافع طالبة تحقيق هذا العمل وحصوله، وهذا بدء المرافعة، وصوتها له دوي وقوة؛ وإذا كانت هي المعبرة عن الجسم، ولسانه، فإن البدن يفعل لها ويشرب ويتلطم، وتظهر عليه أعراض تختلف قوة وضعفاً، فيجري ريقه إذا كان المطلوب مأكلاً، ويجري الدم في عروقه، ويتحفز

للوثوب كما يتحفظ القط لقطعة لحم يراها أو لفار يشم رائحته؛ وعلى كل حال فالجسم يفعل ويتخذ أوضاعاً مختلفة، ومظاهر مختلفة باختلاف المشتهى؛ وفي كل ذلك يوكل الجسم الشهوة في المرافعة عن مطلبه والإلحاح في تحقيقه والمطالبة في تنفيذه.

وكثيراً ما تتحرك الروح فتمانع، وتنب عنها «محامياً» اسمه في عرف محاكمنا «الضمير»، فيتكلم ويتكلم، ويفند حجج الشهوة، ويعارض في تنفيذ المطالب، ويتكلم بلسان آخر، وبوجهة نظر أخرى؛ فبينا تبني الشهوة مطالبها على أساس «إني أرغب» و«إني أحتاج» و«إني أشتهي»، إذ يتكلم الضمير على أساس ما ينبغي وما لا ينبغي؛ وبينا لا ننظر الشهوة إلا إلى أفق ضيق هو حاجة الجسم في حالته الحاضرة، إذا بالضمير يوسع نظره إلى أبعد من ذلك، فيرى الحاضر والمستقبل، والعواقب القريبة والبعيدة، ونتائج العمل لجسمه وغير جسمه؛ ويشدد النزاع، ويستحضر القتال، وقد يطول وقد يقصر، ولكن مما لا شك فيه أن كلا المتنازعين مختص في تعبيره، هذا يعبر أصدق تعبير عن مطالب روحه، وذلك عن مطالب جسمه، من غير مواربة ولا تحايل ولا مماراة؛ وهذان المترافعان يختلفان قوة وضعفاً عند الأفراد؛ فهذا وكيله الجسمي قويّ كل القوة، بليغ كل البلاغة، يغطي بدويّ صوته على صوت الضمير حتى لا يُسمع، شأنه في ذلك شأن الحيوان الأعجم؛ وهذا وكيله الروحي بلغ الغاية في القوة حتى ضعف أمامه «المحامي» الجسمي كل الضعف، وحتى بلغ من قوته أن صاحبه يزعم أنه يسمع صوته كما زعم سقراط قديماً وجان دارك حديثاً.



ثم لا نلبث في هذا النزاع أن نرى شيئاً دخل خصماً ثالثاً في الدعوى، وهو العقل، وهو - من غير شك - أمهر الخصوم الثلاثة وأمكرها وأقدرها على الصلاح والفساد معاً. إن كانت الشهوة والضمير صادقين دائماً، فالعقل ليس - دائماً - صادقاً، فهو محام قابل للرشوة ترشوه الشهوة أحياناً فيخترع العلل والأسباب والبراهين يؤيد بها وجهة نظرها، وبلغ من المهارة حذاً كبيراً حتى لا تتبين مواضع ضعفه، ومن مهارته أنه استعمل علماً سماه «المنطق» يضلل به الناس فيزعم أنه مقياس التفكير الصحيح، ووضع فيه شروطاً للقضايا وشروطاً للقياس، وقال إننا إذا سرنا عليها أمناً الخطأ؛ ومن مهارته أنه عني بأشكال القضايا أكثر مما عني بالقضايا نفسها، فاستطاع بذلك أن يبرهن برهاناً صحيحاً - في الشكل - على الشيء ونقيضه، فإذا استخدمته في التلليل على أن هذا أسود أتى لك بما ينتج ذلك، أو أبيض فذلك، وهو لهذا أفسد المجالس النيابية، وأفسد المحاكم النفسية والمحاكم الخارجية، وأظلم الحق وأضاع الزمن، هو أطول الثلاثة لساناً، وأقواها بياناً، وأشدّها إلحافاً، وأقدرها

طغياناً، هو كوليده العلم، يخدم الحق والباطل، والسلم والحرب، والموت والحياة، إن استخدمته في الرفاهية أتى لك بالمعجب العجيب، من راديو وتليفون وضوء وموسيقى وما شئت من ألوان النعيم، وإن استخدمته في الإقناء فما شئت من غواصات وطائرات ومدمرات وغازات.

على كل حال يدخل العقل في القضية، فقد يكون مرتشياً، وقد يكون نزيهاً. قد ترشوه الشهوة فينضم إليها ويترافع في صفها على غير اعتقاد منه. وقد يرشوه الضمير فينصره بحججه وقضاياه وأقيته على غير اعتقاد منه أيضاً. وقد ينزه فيخلص للحق ويقول فيه كلمته، ويتخذ لذلك كله وسائله الخاصة من عرض المعاذير والاستشهاد بالنظائر وتهدة الخواطر الثائرة أو إثارة الشئون الهادة.



ثم قد تتعقد القضايا وتشبك المرافعة، فنرى ضرورياً من المترافعين المساعدين بجانب المترافعين الأصليين.

هذا هو «الخوف» يظهر وسط المرافعة بلونه الأسود المرعب يلزج لهذا وذاك، يحمل في يده لوحة كتب عليها بوضوح: «الآلام المنتظرة من العمل» قد يخوف بها الجسم إذا استمر في خضوعه لشهوته، وقد يخوف بها الروح في إمعانها في الجري وراء مثلها الأعلى، وله في ذلك وسائل مختلفة، ومستندات قوية، يتخذ أسلحته من الرأي العام يحتقره. ومن يئته تزديده، ومن الفقر يلحق به، ومن الموت يلدكه، ومن المرض يضنيه، ومن العار يلحقه، وهو ماهر في كل ذلك، يستعمل لكل موقف ما يناسبه من وسائل.

وهناك شبح آخر يقف بجانب الخوف غريب الأطوار حقاً، يلبس لباساً خاصاً غير ما يلبسه الركلاء، يتخذ بعض أشكال الخوف وبعض أشكال الرجاء، فيه مسحة من الملائكة، ومسحة من الشياطين؛ يبعث منظره الغريب اليأس من جانب، والأمل من جانب، واللغة من ناحية، والألم من ناحية، لا يشبه شيئاً من عالم الواقع ولا عالم الحقيقة؛ ذلك هو الخيال، يلعب في القضية ألعاباً سيمائية، يرسم أحياناً صوراً جميلة جداً بقوي بها الشهوة ويشد أزرها، ويرسم أحياناً صوراً مخيفة يسلمها للخوف الذي بجانبه يحلر بها من الإقدام على تحقيق الشهوة فيجعلها تنضم أمام الضمير.

وهذا محام آخر أخذ موقفه بجانب الشهوة، وتزيتي بزّي الفتاة اللعوب، وتبرجت وأزيتت، اصططح الناس على تسميتها المراطف، اعتادت أن تشكل أشكالاً مختلفة، أحياناً

تقف موقف حب فتلهب الرغبة وتحمها، وتطمع الضمير والعقل طعنات ممية، وأحياناً تقف موقف بطولة، فتحي الضمير وتلهبه وتمده بروح منها، وهكذا دواليك، تلعب في المحكمة العاباً مدعشة، قد تستفيد منها الشهوة، وقد يستفيد منها الضمير، وقد يستفيد منها العقل.



أما كل هذه المناظر جلست على منصة القضاة «الإرادة» تصني إلى هؤلاء جميعاً، وتمعن في النظر إلى هؤلاء جميعاً، وتفهم كل المترافعين حسب لغاتهم ووسائل إغرائهم، ويعرض لها ما يعرض للقضاة، فتكون القضية مكيفة تكييفاً قانونياً واضحاً، فتصدر حكمها في سهولة ويسر وسرعة، وأحياناً تتعقد القضية وتتشعب، وتقوى أدلة الخصوم وتتبادل، فتؤجلها لتقديم المذكرات أحياناً وللنطق بالحكم أحياناً، ثم تمعن النظر وتصدر الحكم، وأحياناً لا تصدره أبداً، ثم شأنها شأن القضاة، تخطن وتصيب، ومنها نوع يكثر خطؤه، ونوع يكثر صوابه، وهناك قضايا جزئية ليس فيها استئناف ولا نقض ولا إبرام، وهناك قضايا تستأنف، وقضايا تنقض ثم تبرم، وهكذا.

أست معي - أيها القاضي الفاضل - أن محاكمنا أصل محاكمكم، وأنكم قد قلدتمونا، فأخطأتم التقليد أحياناً، وأصبتم أحياناً؟ ولا أظنك تستطيع أن تدعي أن محاكمنا هي التي قلدتمكم، فمحاكمنا قديمة قدم الإنسانية، ومحاكمكم حادثة حدوث المدنية.



سيرة الرسول في كلمة

من نسل إسماعيل، في بيت عرف بالدين ﴿وَتَقَبَّلَكَ يَوْمَ الْاِسْتِخْبَاءِ﴾ [هشقرناه: الآية 219] يلي آباءه أمور مكة، ويحجون بيتها ويطعمون حجيجها؛ ويبيي جده قُصَيّ «دار الندوة»، فيجعل بابها إلى الكعبة، ويجعل إليها أمور قريش كلها، فلا يُقضى زواج إلا بها، ولا يعقد لواء حرب إلا فيها، ولا ترحل رحلة إلا منها؛ وهو سيد قومه يتبعون أمره، ويعرفون فضله، ويتمنون برأيه؛ وابتدع أشياء لقريش تحمسون بها في دينهم، وتشددوا بها على أنفسهم، فسموا من أجل ذلك «بالْحُمَس» - وأورث بنيه مجده وشرفه ودينه وعصبته للبيت وإشرافه على شئون الحج، وجده هاشم صاحب إيلاف قريش (إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) سن لهم رحلة اليمن والحشة في الصيف، ورحلة الشام في الشتاء، ودعا قومه أن يجعلوا الحاج في ضيافتهم، يطعمونهم من مالهم، ويسقونهم من مائهم، ويقول: «إنهم ضيف الله، وأحق الضيف بالكرامة ضيفه».

ويرى الناظر في وجوه أهل هذا البيت علائم الدين، والسيادة عن طريق الدين؛ هذا عراف اليمن يتفرس في أنف عبد المطلب فيقول: «الله إني أرى نبوة وأي ملكا»، وهذه قُتَيْلة الخثعمية ترى في جبهة عبد الله بن عبد المطلب غرة مثل غرة الفرس.

من هذا البيت ولد محمد بن عبدالله، يرث الدين، ويرث المجد والشرف عن طريق الدين؛ ونشأ يتيماً لا ترامه أم ولا يحميه أب؛ ونشأ فقيراً لم يترك له أبوه إلا خمسة أجمال وقطعة غنم؛ فعرف طعم البتم، وعرف طعم الفقر، وتولد في نفسه الرحيمة العطف على الفقراء واليتامى: ﴿فَلَمَّا آتَيْنَهُمْ مَّا نَفَعَهُمْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا الْكَاذِبُ فَلَا تَنبَرُ ﴿٩﴾﴾ [هشحي: 9-10]، لقد «خدمه أَس» عشر سنين، فما قال له أف، ولا لِمَ صنعت، ولا ألا صنعت». ولقد قالت له خديجة عند بدء الوحي: «الله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نواب الحق».

ورعى الغنم - وهو غلام - مع أخيه من الرضاعة في بني سعد، ثم رعاها في مكة،

فعرف من رعايته الغنم كيف يرعى الأمم؛ والنفوس المرهفة تتعلم من الأمر الصغير، ما لا يتعلمه أوساط الناس من الكبير.

وخرج إلى الشام مرتين، مرة - وهو ناشئ - مع عمه أبي طالب، ومرة وهو ابن خمس وعشرين في تجارة، فرأى الشام تحت حكم الرومانيين، ورأى الحضارة كما رأى من قبل البداوة، ورأى ما لم يعجبه من الترف والتعيم، وفساد الخلق، وسقوط النفس؛ واطلع على صفحة من المعاملات المالية سوداء، فيها التهاكك على المال، وفيها الخداع والاستغلال، وفيها أخلاق الناس كأخلاق السمك يأكل بعضه بعضاً، وفيها يُعبد المال من دون الله، فكره عبادة المال في الحضارة، وعبادة الوثن في البداوة. واجتمع له الوقوف على أخلاق هؤلاء وهؤلاء، فما أعجبه هذه ولا أرضته تلك.

إنما كان يرضيه مواقف يُدعى فيها للحق والعدل، ويتحالف عندها على رفع الظلم، كالذي حدث في جُلْف الفضول، إذ تداعت قبائل من قريش واجتمع ممثلوها في دار عبدالله بن جُدعان، وتعاهدوا على ألا يجردوا بمكة مظلوماً من أهلها وغير أهلها ممن دخلها إلا أقاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته.

لقد شهد محمد ﷺ هذا الموقف، وحضر هذا الاجتماع، وكان في نحو العشرين من عمره، وأعجب به إذ وافق نفسه الطامحة إلى العدالة، المتأهبة لخير الإنسانية، وظل يذكره بالخير قبل بعثته وبعد بعثته ويقول: «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان جُلْفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت». ويرضيه أن يتعاون الناس على الخير، ولا يشور بينهم الشر، فلما اختلفت قبائل قريش في وضع الحجر الأسود في بناء الكعبة، وأرادت كل قبيلة أن تتال فخر وضعه، واختصموا واستعدوا للقتال، وتعاقدوا على الدم، أشار محمد ﷺ بمد ثوب وضع فيه الحجر. وأخذت كل قبيلة منه بطرف، ثم رفعه بيده ووضعه مكانه، وحجز الشر بينهم، وكان ذلك إرهاباً لما كان منه بعد من تأليف قلوبهم، وتوحيد كلمتهم. وهكذا هو في تاريخه يرحب بالخير ويعين عليه، ويكره الشر ويقف دونه.

ويتجلى فيه النبيل والإخلاص في كل مواقفه، فإذا هوجم قومه من قريش في حرب الفُجَار وقف بجانبهم يدافع عنهم؛ ويتحدث عن ذلك بعدُ فيقول: «قد حضرت الفجار مع عمومي ورميت فيهم بأسهم وما أحب أني لم أكن فعلت». ويتزوج خديجة فيكون مثل الإنسان المخلص لزواجه، المخلص لوجه، المخلص لولده.



لقد بلغ الأربعين، فالثمرة أشرفت على النضج، والزهرة تهبأت للنضج.

كل شيء حوله يدعو إلى الطمأنينة، فهو محب في قومه، سعيد في أهله، في يسر في ماله؛ ولكن متى كان للنفوس العظيمة أن تقنع بأعراض الدنيا أو تتركن إلى مظاهر الحياة؟

لقد أصبح قلق النفس حائر اللهب، ما عليه الناس هو الباطل فأين الحق، والبدو والحضر في ضلال فأين الهدى؟ واللات والعزى أوثان لا تنفع ولا تضر، فأين من ينعق ويضرق؟ إلى غير ذلك من مشاعر نمجز عن وصفها.

إذ ذاك حبيت إليه العزلة فكان يأنس بنفسه، ويفر من بني جنسه، ويمكث في ذلك الساعات أولاً، ثم الأيام، ثم الشهر وهو سابح في تأمله، غارق في تفكيره، تتكشف له الحقيقة رويداً رويداً، حتى جاءه الوحي، فلمعت نفسه وأضاء العالم حوله.

كان أول كلمة أوحيت إليه «اقرأ» ولكن ماذا يقرأ؟ وكيف يكلف القراءة وما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخط يمين؟

كلا. إنه لم يكلف قراءة الحروف والكلمات، فهي تقيد البصر وتحد الفكر؛ إنما كلف قراءة أسمى من هذا وأرقى، إنها قراءة الكون دالاً على خالقه، ووحدة العالم دالة على وحدة صانعه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝﴾ [المعلق: 1-2] اقرأ ﴿وَاللَّيْلِ وَنَهْمَهَا ۝ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ۝ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا يَشَّجْنَا ۝ وَاتَّسَمَّ وَنَا بَنَّا ۝ وَالْأَرْضِ وَنَا حَمَهَا ۝ وَتَقَرَّى وَنَا سَوَّهَا ۝﴾ [شمس: 1-7] اقرأ ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝﴾ [المعشيه: 17-20]، اقرأ الله في السماء ونجومها، والأرض وجبالها ووهادها، والطير في الهواء، والسمك في الماء. اقرأ في اختلاف الليل والنهار، واختلاف الألسنة والألوان. اقرأ في نبضات القلب وحركات الحس وخلجات النفس. اقرأ في كل شيء تجده في كل شيء.

بنظرة غيرت كل شيء، وسر أوحى إليه فتكشف له كل شيء، وبدأ يقرأ العالم من جديد. فإذا كل شيء جديد. لقد كان هذا العالم قبل هذه النظرة جامداً فدبت فيه الحياة، وكان لا دلالة له على شيء، فدل على خالق الحياة.

هنا ما نعلم فكيف بما لم نعلم؟

لقد كانت لحظة رائعة كل الروعة، جلية كل الجلال رهيبة كل الرهبة، فرأى ما لم يكن قبلُ رأى، وسمع ما لا عهد له أن يسمع، وتجلى له الحق في كل شيء. لقد كانت لحظة

فارقة بين محمد بشراً ومحمد بشراً ورسولاً، لحظة غابت فيها نفسه عن عالم الحس، واستخرقت في عالم الروح، فبردت أطرافه ورجف جسمه وعاد وهو يقول: «زملوني، زملوني!» حتى ذهب عنه الروح.

لو كان الأمر أمر حق ينكشف، ونفس تهتدي، لكان في ذلك لذة لا تقدر، ومتعة لا تفضى، أين منها لذة الفلاسفة وقد تجلى لهم بعض الحق، ومتعة المتصوفة وقد نعموا ببعض اليقين؟ ولكن تلا الوحي الأول الوحي الثاني ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ۖ قُرْ آيَاتِ ۝﴾ [ممدن: 1-2] فكانت نَبْعَة عظمى وعبئاً ثقيلاً. لقد كُلف أن يرد الناس عن ضلالهم، وينتزعهم من دين آبائهم، ويدهورهم أن يحكموا في دينهم عقولهم وقلوبهم؛ وما أشقها تبعاً! فالتاس مذ خلقوا عبيد ما ألفوا أعداء ما جهلوا، كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم استكبروا، ففريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون؛ هذا تاريخ كل نبي، وكل مصلح، وكل داع إلى الخير، أدرك ذلك ورقة بن نوفل، وقد قص عليه النبي ﷺ فلخصه تلخيصاً بديعاً إذ قال له: «والله لتكذبته، ولتؤذيته، ولتخرجه، ولتقاتلته، ولم يأت رجل بمثل ما جئت به إلا عودي». وأدرك النبي ذلك كله فوجم، وأدرك تأييد الله فسكن.

ومن ذلك الحين يبدأ حياته في الجهاد، جهاد في الدعوة وتصويرها وتبليغها كما أوحيت إليه، والسعي في إيصالها إلى كل سمع، والسير بها خطوة خطوة، ورويداً ورويداً، كما أمر الله، حتى تبلغ غايتها ويتم كمالها، وجهاد في حماية الدعوة بالرفق إن أغنى، وبالسيوف إن عجز الرفق.

أسس الدعوة إله أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، تعالى عن الصورة وتزهد عن المادة، خالق كل شيء، بيده ملكوت السموات والأرض، وهو على كل شيء قدير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير.

فما أحقر الأصنام وما أحقر عبادتها! إنها سقوط الإنسانية وفساد الفطرة؛ إنها داعية الفرقة وموجبة الخلاف، فلكل قبيلة صنم ولكل قوم وثن؛ ولو أدركوا وحدة ألهم لتوحدت عبادتهم وتآلفت قلوبهم.

ثم بجانب دعوته إلى العقيدة دعوة إلى نوع من الشعائر تعظيماً لله، وإقراراً بربوبيته.

دعا دعوته سراً فأمن به أقرب الناس إليه وأعرفهم به: زوجته خديجة، ومولاه زيد، ومرتبته علي، وصديقه أبو بكر، وظل على ذلك نحو ثلاث سنين استجاب له فيها إرسال من

رجال ونساء وصناديد قريش لا يهمهم أمره، ولا يعينهم شأنه؛ ثم دعا جهراً فبسط دعوته من غير أن يهاجم عقائدهم، فسكتوا عنه ولم يردوا عليه، ولكن بناء الحديد لا يكون إلا بعد هدم القديم، فلتهاجم الأصنام في غير رحمة، وليشهر بالشرك في غير هودة، ولتسفه أحلامهم ليعودوا إلى الصواب، وليلمن ضلالهم ليتبين لهم الهدى، فكان ذلك بدء الخصومة وفاتحة العداوة، وأجمعوا خلافه، وأظهروا عنادته، ثم رغبوه وأرهبوه، فما أبه لترغيهم ولا رعب لإرهابهم، وصبر على إيذائهم يمعن في دعوته، ويشر المؤمنين ويثتر المشركين، ويؤمن أن العاقبة للمتقين. وازدادوا في إيذائه ومن معه، فأوعز إليهم بالهجرة، فهاجر كثير إلى الحبشة، فكان فيها بعض السعة، وعلم أن القوة إنما تدفع بالقوة، والسيف يقارع بالسيف، والله الذي أنزل الكتاب أنزل معه الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس. وشس من قريش فرنا إلى القبائل الأخرى، وظل نحو سبع سنين بعد يتحين المواسم كل عام في الحج، ويتعرف القبائل ومنازلها، ويدعوهم إلى أن يحموه حتى يبلغ رسالات ربه، فلا ينصره أحد ولا يجيبه أحد، ويردون عليه أقبح رد، ويقولون له: أسرترك وعشيرتك أعلم بك حيث لم يتبعوك ويؤمنوا بك؛ حتى ساقه الله لنفر من الأوس والخزرج فدعاهم دعوته فأجابوا، وأسرعوا فأمنوا، وعادوا إلى قدمهم في المدينة ففشا الإسلام في دورها، ثم هاجر رسول الله إلى المدينة ليكون بين أنصاره وحماة دعوته.

صبغت المدينة صبغة إسلامية قوية فتأخى المهاجرون والأنصار، وبنيت فيها المساجد وجلجل فيها الأذان يتردد صدها، وأقيمت شعائر الدين في طمأنينة وأمن، وجاء الإسلام ينظم الحياة الاجتماعية كما نظم الحياة الروحية، وألف في المدينة الجيش يحمي الدعوة ممن يهاجمها أو يقف في سبيل نشرها، كجيش مكة الذي يعلن الوثنية ويحميها. ويتشر الخير في الجزيرة فينضم إلى هذا اللواء قوم، وإلى ذاك آخرون. وجاءت غزوة بدر فخرج المسلمون في قلة من عددهم وقوة في إيمانهم، والمشركون بصناديدهم وأفلاذ أكبادهم؛ فكان النصر للمؤمنين، وكانت الحادثة فتحاً عظيماً ملأت قلوب المسلمين بالأمل، والمشركين بالهلع. وتتابعت الغزوات، فكانت - في غالبها - فتحاً بعد فتح ونصراً يعقبه نصر. والإسلام ينمو ويتشر، والشرك ينهزم وينحدر؛ حتى غزا المشركين في عُقر دارهم - في مكة - ورأى أبو سفيان الجموع الحاشدة فقال: من هؤلاء يا عباس؟ قال: هذا رسول الله في المهاجرين والأنصار. قال: ما لأحد بهؤلاء قبيل ولا طاقة. والله لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيماً فقال العباس: كلا إنها النبوة. وجاء نصرالله والفتح، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، فما مه زهو الفاتح ولا فخر الغالب، ولقد رثي إذ ذاك على راحلة، مُتَجَرّاً بشفة

بُرد، وإنه ليضع رأسه تواضعاً لله حين رأى ما أكرمه الله به من الفتح، حتى إن عُثْونه ليكاد يمس واسطة رحله. وحج حجة الوداع في مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً يريهم مناسك الحج ويرد تحريفات الشرك.

انتهى الآن شأن الجزيرة فتوجه إلى ما حوله من فارس والروم، فكتب إلى ملوكهما يدعوهم دعوته، وبين حجة. ويحملهم وزر قومهم، وضلال شعوبهم، وأخذ يعد لغزو الروم في الشام عدته ويختر قوته.

ثم أدركه المرض واشتدت به العلة، وكان بين يديه إناء فيه ماء فكان يدخل فيه يده فيمسح بها وجهه، ويقول: «لا إله إلا الله. إن للموت لسكرات» ثم جعل يقول: «اللهم الرفيق الأعلى» حتى قبض.

وخلف العبد لرجال اهدوا هديه واستنوا سته، وأدوا الأمانة التي حملوها، ونهضوا بعظائم الأمور التي كلفوها. وهنوا في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا. فإذا فارس سلمة، وإذا الروم مستلمة، وإذا الأرض تتجاوب أنحاؤها بلا إله إلا الله محمد رسول الله.



فاللهم يا من أعززت المسلمين بعد عتاء، وقويتهم بعد ضعف، ووحدت كلمتهم بعد فرقة، وألفت بين قلوبهم بعد شتات، أدرك آخرهم بما أدركت به أولهم، وأعزهم بما أعززت به سفاهم، ويضرمهم بوجوه ضعفهم حتى يتخذوا العدة لهوضهم، وأيز لهم سبيل القوة حتى يعودوا سيرتهم، واجعل العام الجديد فاتحة عهد جديد، يصلحون فيه أخطاءهم، وينعمون بقوتهم، ويعتزون بجاههم، ويباهون العالم بأعمالهم.



في المدينة الحديثة

لعل أهم مظهر من مظاهر المدينة الحديثة أنها جعلت الحياة مؤسسة على العلم.

حاولت أن تغزو كل مرفق من مرافق الحياة وتؤسسه على العلم؛ فالفلاحة مؤسسة على العلم، في ري الأراضي، وآلات الزرع والحصاد؛ والزراعة مؤسسة على العلم، في شأن النبات ووقايته، وآفاته وما إلى ذلك، وهكذا في كل شأن من شؤون الحياة: تربية الأولاد مؤسسة على العلم، والحياة الاقتصادية مؤسسة على العلم، والحرب مؤسسة على العلم، ولا شيء يحدث اعتباطاً، إنما هناك درس علمي واستنتاج علمي وبناء العمل على ما وصل إليه العلم.

ولعلك إذا قارنت الشرق بالغرب فأول ما يفجؤك من وجوه الفروق أن الشرق - في كثير من شونه - لا يسير على مقتضى العلم، والغرب يسير في كل شونه على العلم.

الفلاح في الشرق يفلح لا على مقتضى العلم، ولكن على مقتضى التقاليد، والعلم يتقدم ويبحث ويخترع، ولا تزال آلات الزراعة عنننا على ما كانت عليه في عهد قدماء المصريين إلا في القليل النادر، وحياة الفلاحين كما كانت في عهد قدماء المصريين كذلك؛ وقد أحدث العلم ثورة في تربية الأولاد، وسير الغربيون تربيتهم وفق العلم، وحافظنا على تربية أولادنا وفق التقاليد؛ والتجارة صارت علماً يدرس، وله نظريات ثابتة بنوا عليها تجارتهم، ونظموا بها دخلهم وخرجهم، وتجارنا مؤسسة على البركة، إلى آخره.

وهذا الفرق بين المدينة الغربية والمدينة الشرقية هو الذي مكّن الغرب من استعمار الشرق؛ فقد أسس الغرب سفنه على علم الملاحة، وأعد أدوات قتاله حسب علم الميكانيكا والطبيعة والكيمياء، ودرّس الجغرافيا، وعرف الأرض وما حوت، وحيي حياته كلها وفق العلم، ودرّس الشرق فراه لا يطبق حياته على العلم، ففزاها بالعلم، واستعمره بالعلم، وتمكن منه بالعلم.

وقد استغلت المدينة الحديثة العلم إلى أقصى حد ممكن، فطبقت على كل مرفق من

المرافق. استعملته في الترف والتميم بما اخترعت من قطارات سيارات وتلفراف ولاسلكي وكهرباء، واستعملته في شئون الاقتصاد والتجارة، وفي تأسيس البنايات الضخمة والآلات الفخمة، واستخدمته أيام الحرب في الغازات الخائفة والكمادات وأدوات القتال على اختلاف ألوانها وأنواعها.

وكلما كان العلم أمسّ بالحياة كانت المدنية أكثر به عناية، ولهذا كانت العلوم الطبيعية أكثر العلوم أهمية في نظر المدنية، وقد بلغت هذه العلوم من الرقي حداً كبيراً نفذت به المدنية إلى مناحي الحياة المتشعبة في المنزل وفي الشارع وفي المدنية وفي السلم والحرب.

وكان من نتيجة هذا أن ضعفت العناية بما لم يترتب عليه في الحياة عمل، حتى الفلسفة غلبت عليها الناحية العملية، وعني فيها بالنفس والاجتماع والمنطق أكثر مما عني فيها بما وراء الطبيعة والإلهيات.

ودارت آلة العلم في المدنية الحديثة دوراً عنيفاً وسريعاً، وأحل العلماء في المجتمع محلاً رفيعاً، وامتلأت أوروبا بقاعات البحث، وتخصص العلماء للدرس والاستكشاف، وكلما وصلوا إلى نتيجة علمية أخذها التجار فحولوها إلى صناعة تملأ البيوت وتغزو الأسواق وتنفذ إلى صميم الحياة العملية.

أصبح هذا هو طابع المدنية الحديثة الذي يتجلى في كل مظهر من مظاهرها؛ كما أصبح هو مقياس رقي الأمم؛ فالأمة أرقى من أمة لأنها أكثر تقدماً في العلم وأكثر استخداماً له في حياتها اليومية؛ والغرب أسبق من الشرق لأن محصول الغرب العلمي أكبر ولأن سيره على مقتضى العلم أتم.

وهذا هو أيضاً ما يحدد خطة السير التي يجب أن يسيرها الشرق إذا أراد أن يصل إلى ما وصل إليه الغرب؛ وهذه الخطة تتلخص في أن يجدّ في العلم ويسير في حياته وفق العلم؛ وهذا يتطلب تعديلاً في قائمة العلوم كما فعل الغربيون، فيوضع في أولها العلوم الطبيعية من طبيعة وكيمياء وميكانيكا وهندسة وما إلى ذلك، والعلوم الاقتصادية والاجتماعية وما إليها، ثم ثورة على الحياة المؤسسة على التقاليد، وابتداء صفحة من التاريخ مؤسسة على العلم، في الفلاحة والزراعة والتجارة والتربية والتعليم والسياسة وكل شأن من شئون الحياة، فإذا وجه الحياة بتغيير، وإذا الشرق سائر سير الغرب، وإذا الركود يتحول إلى حركة، وإذا أخطأ حياتنا تظهر في أشنع صورها، وإذا الخلف يعجب كيف كان يسير السلف.

«العلم وتأسيس الحياة على العلم» هو المبدأ الذي يجب أن يكون شعار الأمم التي تريد النهوض، وهو المفتاح الذي نفتح به أبواب الحياة، وهو المصباح الذي ينصر في ضوئه كل عيوب الحاضر.

الفرق بين مدينة العصور الوسطى والمدنية الحديثة كالفرق بين «الأجزاخانة» ودكان العطار، والفرق بين الطب الحديث وطب الرُّمَّة؛ قد ينفع دكان العطار وقد ينفع طب الرُّمَّة، ولكن نفعهما مبني على المصادفة والبخت؛ على حين أن نفع النوع الأول مبني على الدرس ومعرفة السبب والمسبب والعلة والمعلول؛ إذا نفع النوع الثاني فتفعه تقليد وعقيدة، وإذا نفع الأول فعلم ومنطق.

والفرق بينهما أيضاً كالفرق بين عربات النقل والسيارة: أولاهما كانت تسير الزمن البطيء والحياة البطيئة التي كان الناس يحيونها، والثانية تسير الزمن السريع والحياة السريعة التي يحيها الناس الآن.

ومحال إذا أردت مجازاة الزمان ومواجهة الواقع أن تحارب الأجزاخانة بالعطار والقطار بالعربة، إلا إذا عشت في أتم عزلة عما حولك من العالم، ومحال أن يكون ذلك، فالعلم أيضاً كسر الحدود، وصير العالم وحدة لا وحدات.

لقد آمنت المدنية الحديثة كل الأيمان بقانون السببية، فكل ظاهرة في الوجود إذا حدثت فهناك سبب لحدوثها، وإذا أريد علاجها فلا بد من علم بها ووضع العلاج على أساس العلم بها تستوي في ذلك الظواهر الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية. على هذا الأساس نظموا حياتهم في الصحة والمرض، في شؤون المال، في شؤون التربية، في الإقدام على المشروعات، في علاج المشكلات. الدرس أولاً ومعرفة العلل والأسباب والنتائج. ثم بناء العمل على هذا الدرس، لا شيء يعمل سهلاً، ولا شيء يعمل اعتباطاً؛ في المدرسة يبنون حياتهم المدرسية على دراسة النفس وعلم التربية، وفي البيت يبنون حياتهم المالية على قوانين الاقتصاد، وفي حياتهم السياسية على قوانين علم الاجتماع، وفي حياتهم الحربية على علوم الحرب وفنونها وإحصاءاتها وتجاربها الميكانيكية والنفسية، حتى لهوهم ولعبهم مبني على قوانين النفس وقوانين الرياضية.

ويقدر ما توسع القدماء في دائرة القضاء والقدر ضيقت المدنية الحديثة من هذه الدائرة؛

فالقنّى والفقر والصحة والمرضى والفساد والصلاح والنصر والهزيمة والنجاح والفشل كانت كلها عند الأقدمين داخلية في دائرة القضاء والقدر، وأكبر جزء منها في المدينة الحديثة داخل في دائرة قانون السببية، وهكذا.

قد صيرت المدنية الحديثة العالم جامعة كبيرة وطبقت نظام الجامعة، جمع للظواهر ودراسة دقيقة لها وإجراءات التجارب عليها، وعمل ما يستلزمها من إحصاءات وما إليها وإبعاد ما ليس للظاهرة المعروضة علاقة بها، واستأجر الحل لهذه الظواهر بعد الدرس.

والفرق بين جامعة العالم والجامعة الخاصة أنهم في جامعتهم الواسعة يريدون أن يطبقوا ما وصلوا إليه من نتائج على الحياة العملية، ويمدون البحوث المجردة ببحثاً مينة لا حياة فيها ولا روح، ويرون أن العلم ليس للملم، وإنما هو ليستخدم في الحياة وليُسعد الحياة؛ وليس العلم للذة العقلية فقط، ولكنه لتشكيل مرافق الحياة حسب قوائمه؛ فالطبيعة والكيمياء والميكانيكا والرياضة ليست للزخرف العقلي، ولكنها لبناء الجسور وشق الترع واختراع الآلات لخدمة البشر وكل ضروب المدنية، وما لم يبن عليه عمل فهراء باطل وشعوذة مقفونة.



هذا أهم فرق - في نظري - بين المدنية الحديثة والقديمة، وبين الأمم المتحضرة وغير المتحضرة، وبين الأمم الحاكمة والأمم المحكومة.

وهذا أيضاً هو الجانب الحسن في المدنية الحديثة وجانب القوة فيها، ولكن هناك من ناحية أخرى وجهاً ضعيفاً، وجهاً ينقص المدنية الحديثة لتكمل، ذلك أن للإنسان، بجانب قوته العاقلة التي نتاجها العلم والتي يرمز إليها عادة بالرأس، قوة أخرى روحية يرمز إليها بالقلب، ومن مظاهرها الدين والمثل العليا للخير والسلوك وما إلى ذلك، ولا بد لخير الإنسانية وسموها من تعادل القوتين ونمائهما معاً.

وقد رأينا المدنية الحديثة تعلي شأن العقل والعلم علواً كبيراً، ولا تعلي شأن القلب كذلك، حتى لرأيناها تحكّم العقل في القلب، والعلم في الدين، والمنطق الجاف في السلوك.

لقد أدى إعلاء شأن العقل والعلم وحده إلى هذه الحروب الطاحنة الدامية، ولو تدخل

القلب فأعلى شأن الإنسانية لوقف العلم عند خدمة الحياة، ولم يتعدا إلى إعدام الحياة؛ كما أدى إعلاء شأن العلم إلى أن وجهوه إلى الدين يشرحه كما يشرح الطبيب الجسم، ويحلله كما يحلل الكيمياوي الأشياء، فقد روحه وفقد قيمته، وفقد الناس احترامه، وأتى للعلم أن يحكم فيما ليس من اختصاصه؟ إذ كيف تخضع الحب للمنطق، والشعور للعقل، والمحافظة للبرهان؟ إن تحكيم العلم في هذا كتحكيم العين في السموع والأذن في المرئي والأنف في الملموس، ﴿لَا أَلْتَمِسُ بَيْنِي لَمَّا آتَى تَدْوَاهُ أَلْتَمِرَ وَلَا أَلِيلُ سَائِقُ التَّهَارِ وَكُلُّ فِي قَلْبِي بِسَيُورَنَ ﴿١٥﴾﴾ [يس: الآية 40] . فلما حلل العلم الدين حوَّله من عاطفة إنسانية وطموح إلى المثل العليا إلى خدمة اجتماعية. لقد أنشأ الدين مملكة سماوية تشرَّب إليها النفوس، وتسمو إليها الأرواح، فجاء العلم يحطم هذه المملكة ويرد الدين إلى حظيرة الواقع ودنيا الجماد.

لقد جاء الدين فدعا إلى إحياء القلب وإحياء البصيرة، وجاء العلم ينكر كل شيء إلا العقل وإلا المنطق، ولا أمل لسعادة الإنسان إلا بحياة عقله وقلبه معاً، واعتراف كل بحدود دائرته من غير أن يتعدى اختصاصه. لقد حول العلم الدين إلى رياضة، وجعل البرهنة عليه من جنس البرهنة على نظرية هندية، وجعل الفرق بين شيء خارجي يبرهن عليه، وشيء في النفس ينكشف بالشعور. إن الدين شعور وإلهام مركزهما القلب، والعلم يشرح ويوضح ويبرهن ويستمد ذلك من الرأس، إن العلم ليمجز عن إدراك جمال الدين كما يمجز عن الشعور بجمال ازدهار الزهرة وابتسامة الطفل. لقد ملأ العلم الحياة مآلاً واختراعاً ولكن كان شأن الإنسان معه شأن الرجل كثر ماله فأنفق عمره فيه يديره ويدبره حتى لم يجد وقتاً ما يفكر فيه لنفسه؛ كذلك كان شأن الناس في المدنية الحديثة، تنوعت حياتهم وكثرت تكاليفهم، وازدحمت أوقاتهم، وامتلات جيوبهم، ولكن فرغت قلوبهم، وعاشوا عيشة صاخبة لا يجدون فيها أنفسهم حتى كأنهم في حلم ثقيل.

كانت نتيجة هذه الحياة التي يعنى فيها بالعلم وحده، ويستخدم العلم فيها للحياة المادية وحدها، أن أصبح مقياس الحياة القوة وحدها، القوة في المال وفي الجسم، ثم توجت هذه القوة بالسلح. وكلما كانت الأمة أمضى سلاحاً وأشد فتكاً وأمن في التنكيل كان ذلك دليل عظمتها وأدعى إلى احترامها؛ وهذا بعينه هو المقياس الوحشي القديم الذي كانت تقاس به الأمم أيام بداوتها، وكانت تقاس به الأفراد أيام سذاجتهم. ثم تغير هذا المقياس في حق الأفراد ولم يتغير في حق الأمم. أصبح الفرد يقوِّم بسلوكه وحبه للعدل والحق ونحو ذلك، ولكن لا يزال تقويم الأمم كما كان في نشأتها الأولى، بالقوة.

إن طغيان العلم على الروح والعقل على القلب هو وجه الضعف في المدنية الحديثة، ولا أمل في صلاحها إلا بتعديل عناصرها وحياة قلبها؛ إذ ذاك تنظر إلى الإنسانية لا إلى القومية، وإلى العدل والحق لا إلى الجنس، وإلى خير العالم كله لا إلى خير جزء منه؛ وهذا اللون هو لون المدنية المتظر.

ولعل هذه الحرب يوبلقتها تسلم إلى هذه النتيجة، فيعدل الأساس، ويعرف العلم حدوده والقلب حدوده، ويحيا الدين كما حيي العلم، وتزدهر الروح كما ازدهر العقل، ويتسلم زمام الأسم أقواها قلباً وأحياها ضميراً، لا أشدها دعاية وأكثرها تهريشاً.



هل يكون معلماً؟

سألني أب: هل أدخل ابني كلية الآداب ليكون معلماً، أو كلية الحقوق ليكون محامياً أو قاضياً؟ وأضاف إلى ذلك: إن ابني يرغب أن يكون معلماً وأنا أكره له ذلك، لأن التدريس عمل مضمّن لا يدر مالم ولا يفيد جاهاً.

نعم - أيها الأب - إذا أردت وأراد ابنك المال والجاه فإياه وإيا التعليم وإيا الأدب والفن وما إلى ذلك، فإنها ليست طريق المال ولا الجاه، ومن قصدها للمال والجاه خاب ظنه وضل سعيه.

إنما يصلح للتعليم قوم قنعوا من دنياهم بأن يعيشوا على ضروريات الحياة، وفي حدود ضيقة من الرزق.

ليس يصلح للتعليم من طلب بتعليمه الفنى والجاه؛ وليس يصلح كذلك من سدت في وجوهه طرق الكسب الأخرى، ثم رأى أن باب التعليم وحده هو المفتوح أمامه فدخله مرغماً. إنما يصلح للتعليم من كان يرى - بحكم طبيعته ومزاجه - أن لذة التعليم تفوق كل لذة، وأنه سعيد باحترافه التعليم، وأن ما يجده من لذة في حرفته يعوض ما يجده من ضيق في رزقه وضآلة في جاهه، وإلا كانت حرفة التعليم عذاباً، وكل درس يؤديه المأتمتد بامتداد الدرس، وكل فترة من الزمن بين درسين أنيناً من الدرس الماضي وإشفاقاً من الدرس القادم. وكل ساعات فراغه شكوى من الزمان أن رماه بحرفة التعليم، وسباً للقدر أن بلاه بهذا البلاء الميين.

إن الحرفة الحقة الناجحة - أيها الأب - هي التي خلق لها صاحبها. لا التي أكره عليها صاحبها؛ ففي الأولى هي لذة وشوق، ونمو شخصية، وفتح ملكات. والنجاح في الحرفة وبلوغ الذروة فيها هو القصد الأول. والمال والجاه إذا أتيا عرضاً لا قصداً. وإذا لم يأتيا فلا بأس، فقد سعد في أثناء عمله وسعد في نجاحه ببلوغ غايته أو القرب منها. وفي الثانية ألم، وهي سخط، وهي فشل، وهي طلب للمال والجاه من غير وسائله الطبيعية وطرقه المشروعة. فسائل ابنك قبل أن تسألني، واختبره قبل أن تختبرني: هل يجد لذة في فتح

الزهرة وإثمار الشجرة أكثر مما يجد من حفنة من المال في يده يعددها ويقليها ويلعب بها؟ إن كانت الأولى فشجع ابنك على أن يكون معلماً، وإن كانت الأخرى فوجهه إلى أي عمل غير التعليم، ولا تقع فيما يقع فيه الناس، إذ يستفنون شهوتهم في المنصب والجاه، ولا يستفنون ملكات أبنائهم وطبيعتهم واستعدادهم، ويختارون لأبنائهم من العمل ما يتفق والمنصب والجاه، ولا يتفق والطبايع والاستعداد؛ فيوهون بالفشل الذي يوه به من حاول أن يجعل من النحاس ذهباً، ومن الحديد نحاساً، فلا المنصب نالوه، ولا ما هم أهل له أدركوه، ووقفوا وسط السلم، لا فوق ولا تحت، أو علقوا في الهواء، لا في السماء ولا في الأرض.



كل ذي صناعة منتج أو مبدع أو خالق؛ فالنجار والحديد والمُثَال ونحوهم يبدعون من المواد الخام صوراً لم تكن، وقد يبلغون في الإنتاج حدّاً يستخرج الإعجاب والمعجب؛ ولكنهم مهما بلغوا لا يصلوا إلى إبداع المعلم، وسمو صناعته وسحره.

ماذا يصنع المعلم؟

إنه يجلو أفكار الناشئين والشباب، ويوقظ مشاعرهم، ويحيي عقولهم، ويرقي إدراكهم. إنه يسلحهم بالحق أمام الباطل، وبالفضيلة ليقتلوا الرذيلة، وبالعلم ليفتكوا بالجهل. إنه يملأ النفوس بالخامدة حياة، والعقول النائمة بقطعة، والمشاعر الضعيفة قوة. إنه يشعل المصباح المنطقي، ويضيء الطريق المظلم، وينبت الأرض الموات، ويشر الشجر العقيم. إن المعلمين عدة الأمة في سرائها وضرائها، وشدها ورخائها، لا تنتصر في حرب إلا بعوتهم، ولا تنهزم إلا لضعفهم، ولا يزهر العلم فيها إلا بهم، ولا ترقى مصانعها وتاجرها إلا برقيهم. هم منشو الجيل، وباعثو الحياة، ودعاة الانتباه، وقادة الزمن. هم عنوان الأمة، ومظهر ضعفها أو قوتها، في عقلها وقلبيها وخلقيها، لأنهم يصنعون القوالب التي تصب فيها أبنائها وبناتها، ويشكلونها بالأشكال التي يصورونها ويضعونها.

المعلم يملك نفوساً وعقولاً ومشاعر بعدد من يعلمهم، ومن يصل نفعه إليهم؛ وغيره يملك مالاً وضياعاً وعقاراً فإن كان ابنك - أيها الأب - ممن يفضل ملك النفوس والعقول على ملك المال والعقار فاجعله معلماً، وإلا فليكن تاجراً أو محامياً أو مهندساً أو ما شئت، غير أن يكون معلماً؛ المعلم يتاجر، ولكنه يتاجر في الأرواح والعقول والمشاعر، ويكسب ويخسر، ولكنه يكسب نفوساً تلتصق به وقلوبها تتجمع حوله، أو يخسر عقولاً أتلفها ونفوساً أفسدها؛ فإن كان ابنك ممن له غرام بالنفوس والقلوب يكسبها فليكن معلماً، وإلا فخير له أن

يتاجر في الذهب والفضة أو ما يدر الذهب والفضة. أما إن هو تاجر بالنفوس وأراد الذهب فبشره بالخسارة التي يعنى بها رجل الدين إذا أراد الدنيا، ورجل العلم إذا خدم معلمه السبابة.

التعليم - أيها الأب - نوع من الرهينة، انقطع صاحبه لخدمة العلم كما انقطع الراهب لخدمة الدين، أو إن شئت فقل إن الراهب يعبد ربه من طريق تبته واعتكافه، والمعلم يعبد من طريق علمه وتعليمه؛ كلاهما زهد في الدنيا إلا بقدر، وانقطع عن الناس إلا ما يمس عمله، وكلاهما ركز لذته وسعادته فيما نصب له نفسه؛ فإن رأيت راهباً ينحرف ببصره إلى زخرف الدنيا وزينتها فهو راهب فسد، وإن رأيت معلماً يجعل غرضه الأول المال والجاه وعرض الدنيا فهو - كذلك - معلم فسد.



كم في الدنيا من أناس أشقياء أكبر شقائهم ناشئ من أنهم يعملون فيما لم يخلقوا له؛ هذا مهارته في يده يعمل بعقله، وهذا مهارته في عقله يعمل بيده، وهذا مهارته في قلبه يعمل بيده أو عقله، وهذا ماله يعمل عالمًا، وهذا عالم يعمل مالياً وهكذا. ومن هذا القبيل صف من المعلمين لم يخلقوا للتعليم وإنما خلقوا للمال، فأجسامهم في التعليم، وطموحهم للمال، فلما لم يصلوا إلى المال - وذلك طبيعي - عذبوا عذاباً شديداً، وضاعت نفوسهم، واضطربت عقولهم، وفشلوا في التعليم والمال معاً؛ نسوا أن التعليم عمل روحي لا يصلح له إلا من تجرد للروح وشئونها، وقلوبه إلى عمل آلي فحرموا لذة الروح، ولم ينجحوا في العمل الآلي، وكانت حجرة التعليم سجنًا، وعلاقتهم بالمتعلمين علاقة السجان بالمسجونين، فلم ينجحوا في التعليم الذي قيدوا أنفسهم به، ولا في المال الذي طمحووا إليه؛ وكان من الخير أن يريحوا أنفسهم من التعليم، ويريحوا التعليم من أنفسهم. لقد فهموا كما يفهم المليون أن مقياس النجاح في الحياة سعة الرزق، وعظم المرتب، وتدفق المال؛ فلما لم يجدوا شيئاً في أيديهم عدوا أنفسهم خاسرين، فقموا على أنفسهم وعلى الزمان، وعلى حرقة التعليم، وعلى القدر الذي الجأهم إليها؛ وفاتهم أنهم غلطوا في مقياس النجاح، فوزنوا بالمترو، وقاسوا الطول بالقنطار؛ فمقياس النجاح في الحياة العلمية غيره في الحياة المالية والمناصب الحكومية.



ومع هذا فلهم بعض العذر في الشكوى من الضيق والفتك، فنظم الحياة يسرت العيش

للراهب ولم تيسره للمعلم، جعلت الراهب يعيش لنفسه ورهبه، وقطعت صلته بالأسرة فتخفف من أعبائها؛ ولكنها أباحت للمعلم أن يتزوج وأن يكون رب أسرة، ثم طالبه أن يترهب، فإن ترهب هو لم ترهب زوجه وولده؛ فهو يخلِّق بنفسه وعمله في السماء، وأسرته تجذب في عنف إلى الأرض، يرضى بكسب القلوب، ويسر بفتح الزهور، ويعد نفسه غنياً بملك النفوس؛ ولكن ذلك كله لا يفني قليلاً عند أسرته، فهي تريد المال الصامت؛ ولا يرضيها ملك النفوس الناطقة، فهو بائس مسكين، مضطرب بين مثله السماوي ومثل أسرته الأرضي، وغناه النفسي وقرهم المادي، وقناعته بلذته الروحية والحافهم في طلب لذائذهم المادية؛ فقد كان يكون مثل المعلم صحيحاً وسليماً لو عاش وحده وطمع وحده وتفنى وحده كما هو شأن الراهب. أما وهو معلم في مهده ومثقل بالأسرة في بيته، فتلك مشكلة المشكلات في العالم كله.



لو عقل الناس لأغترا المعلم وأمكتوه من التفرغ لعلمه ولإنتاجه ولخُلِّقه؛ ولو قاسوا الأشياء بفوائدها لقتوموا المعلم أكبر قيمة؛ ولكن أتى هذا وتقويم الأشياء في الدنيا من أول عهدنا إلى اليوم تقويم أحرق، بني على نظر أحمق؛ هذا كل مهارته أن يشر الضحك بمنظره أو بمتطقه أو بحركاته فينال عليه المال انهياً؛ وهذا يشر الشهوة بالفاظه وخذعه فيندفق عليه المال بالهيل والهيلمان؛ وهذا شاب سخيْف غرَّ كل ميزته انه ابن غني مات والده فانقلت إليه ثروته التي لا تحصى ولا خير للمجتمع منه، وهذا وذاك من الأمثلة الوافرة؛ ويجانب هؤلاء جميعاً نابتة لا يجد قوته ومعلم لا يجد الكفاف. كل ما في الدنيا من أمثلة يدل على فساد التقويم؛ كتاب مليء حكمة بدرهم، وحية من لؤلؤ - ليست لها قيمة ذاتية - بالآف، ومجهود الآلاف من الناس يحرقون ويزرعون لا يساوي خاتماً من ماس تتزين به المرأة ساعة من العمر، ولاعب تقوِّم لعبته بالمشات ومكتشف لا يقوم اكتشافه بشيء. وعلى الجملة فقد عجز العقل أن يدرك «أساس التقويم» عند الناس، فلا هو مقدار ما في الشيء من منفعة، ولا ما فيه من عدم منفعة، ولا هو الجمال ولا القبح، ولا الخداع ولا الصراحة، ولا الصدق ولا الكذب، ولا الحق ولا الباطل، لا شيء من ذلك كله، ولا شيء غير ذلك كله، صالح لأن يفسر أساس التقويم عند الناس.



ومن مصائب المعلمين أنهم كثيرون، وأنهم يجب لصالح الدولة أن يكونوا كثيرين، فلا بد لكل طفل وطفلة أن يكون له معلم، فكان لا بد من معلمين يتناسبون في الكثرة مع

المتعلمين؛ ومن مقتضيات كثرتهم أن مدى زمن التعلم يبلغ عند كثير من أفراد الأمة ثلث عمرهم أو أطول، وكثرة العدد في مهنة من المهن حليف الفقر؛ فلو قومتهم الدولة فيمتهم الفاتية التي يستحقونها لم تكفهم خزائنها، ولم تسد مطلبهم ميزانيتها؛ فكان الفقر من مقتضيات الحال وصروف الزمان.

وعلى كل حال فلا منفذ لهم من ضيق اليد إلا سعة النفس، ومن الفقر في العادة إلا غنى الروح، ومن الحياة اللاصقة بالأرض إلا السمو إلى السماء، ومن الشكوى من سوء تقويم الناس للأشياء إلا إنشاؤهم مملكة روحية في أنفسهم تقوم فيها الأشياء تقويماً صحيحاً عادلاً.

• • •

قُص - أيها الأب - هذه القصة على ابنك، واشرح له ما غمض، وفصّل له ما أجمل؛ ثم اسأله بعد: هل هو راض عن التوضيح كما يضحّي الجندي؟ وهل هو قابل أن يحدّ من لذته كما يحدّ الراهب؟ وهل هو مستعد أن يتمزى بالمعنويات عن الماديات، وأن يخلق في نفسه عالماً فيه كل ضروب القناعة، وتحل فيه اللذات العقلية والروحية محل اللذات الجسمية؟ إن كان كذلك فدعه يكون معلماً، وإلا فجنّه الشقاء.

• • •

صورة قضائية تاريخية

هذا قصر عبد الرحمن الناصر بقرطبة، يعمل في بنائه آلاف العمال، ويستجلب له من كل مدينة أحسن ما فيها؛ فالرخام الأبيض من المرية، والرخام المجزع من رية، والوردي والأخضر من تونس، والحوض المنقوش المذهب من القسطنطينية؛ وهذه نقوش تنقش، وتماثيل وصور على صور الإنسان تنصب في أماكنها؛ وهذه هي الأبواب تصنع من العاج والأبنوس المرصع بالذهب؛ وهذه هي الأعمدة تقام من الرخام الملون والبلور الصافي؛ وهذا هو مجلس الخليفة يحلى بقرامد الذهب والفضة ملونة ألواناً بديعة، وينشأ في وسطه حوض عظيم يملأ بالزئبق، فإذا دخلت الشمس سطعت على تلك الأبواب وهذا الحوض وهذه الأعمدة، فيكون من ذلك أشعة تخطف الأبصار وتأخذ القلوب؛ وهذه الحدائق تنسق، ويؤتى لها بأغرب الأشجار وأجمل الأزهار. وهذه القناة الغربية الصنعة يُجرى فيها الماء من جبل قرطبة إلى القصر فيلعب فيه لعبه البديعة؛ فهذه بركة عظيمة عليها أسد عظيم الصورة بديع الصنعة شديد الروعة مطلي بالذهب، وعيناه جوهرتان براقتان، يجوز الماء في مؤخرته فيمجه في البركة من فيه، ثم تسقى من مجاهه جنان هذا القصر، وما فضل عنه صب في النهر.

وامتلا القصر بالطيور تفرد، والأزهار تفتح، والفتيات ترح، وصبيان الصقالبة يروحون ويجيئون، وتم فيه كل ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين.

ويأتي أمير المؤمنين الناصر فيزور القصر ويعجب به، ويمتلئ فرحاً وسروراً، ويلهج لسانه بالشكر لله على ما أولى وأنعم، ويصعد إلى السطح الممرد فيشرف منه على الرياض الزاهية والمياه المتدفقة، والمجالس وقبابها المذهبة، وعجيب ما تضمنته من إتقان الصنعة وحسن المنظر، بين مرمر مستنون، وذهب مصفى، وعمد كأنها أفرغت في القوالب، ونقوش كالرياض، وبرك عظيمة، وحياض وتماثيل عجيبة، ويعجب من قدرة الإنسان الضعيف على إبداعها واختراعها من أجزاء الأرض المنحلة، ومادتها المهلهلة؛ وهو أشد عجباً من صنع الله للمادة، وصنع الله للإنسان.

ولكن (ودائماً تأتي «الكن»، فهي نذير الشوم والنقص، ولم يخل شيء في الدنيا من نقص فلم يخل شيء من «الكن»).

ولكن أبعاد «الناصر» النظر فرأى على مدهاء مستشفى للمرضى يزدهم فيه أصحاب العاهات: هنا قد عصبت عينه، وهنا قد ربطت ذراعه، وهنا قد كسرت رجله، وهذه تحفة تحمل طريحاً. وهذا طيب يداوي والعليل يتلوى، إلى آخر هذا المنظر.

أَيْم «الناصر» من هذا القبح وسط هذا الجمال، ومن مظهر الضعف بجانب مظهر القوة؛ وعد هنا تشازاً في الأغنية الجميلة، وبيتاً مرذولاً في القصيدة الرائعة، وشجرة يابسة في الحديقة الناضرة، وعموداً مرضوضاً في البناء الضخم، وعموداً ذابلاً في طاقة من الزهور.

لا . لا . لا يكون ذلك. إنني أحب الانسجام في كل شيء، والموامة في كل نغمة، والانسجام في جلائل الأمور وصفائرها. إن هذا المنظر يذكرني بالضعف وأنا أحب القوة، ويشعرنني بالفناء وأنا أحب البقاء، ويصور الحياة في أشبع صورها وأنا أحبها في أزهي صورها.

ولكن المرضى عضو من أعضائنا يجب العناية بهم، والحنو عليهم والإحسان إليهم؛ والتوفيق ممكن بين ما أطلبه من الانسجام في المنظر والموامة في النغم، وبين ما أشعر به من واجب للمرضى وحسن رعايتهم؛ فليقلوا إلى مكان آخر بعيد عن قصرنا، حيث يجدون فيه راحتهم، وحيث نجد في بعدهم راحتنا.

يبدو الأمر بسيطاً سهلاً، ولكن (تظهر «الكن» مرة ثانية).

فهذا المستشفى وقف، ولا بد أن يؤخذ في استبدال الأوقاف رأي رجال الشرع.

وكانت الأندلس قد شعرت بنقص نظام القضاء في الشرق، إذ لم يكن هناك قانون رسمي يعمل على وفقه القضاة، ويعرفه المتخاصمون والقضاة قبل الحكم، بل كان القاضي يقضي حسب اجتهاده في حدود مذهبه، وقد أدى هذا إلى إصدار أحكام مختلفة في قضايا متشابهة، فتداركاً لهذا ألفوا جماعة سموها «جماعة الشورى»، يعين أعضاؤها بمرسوم من أمير المؤمنين، ومن اختصاصها النظر في مشكلات المسائل، ومسائل الأوقاف، والإشراف على أعمال القضاة وتولييتهم وعزلهم، والإشراف على أعمال رجال الدولة فيما يتصل بالشؤون الدينية.

إذا، كان لا بد في أمر المستشفى أن يمرض على جماعة الشورى، فبعث الناصر بأحد وزرائه إلى رئيسها، وهو قاضي قرطبة «ابن بَيِّن»، وشكا إليه أمر المستشفى، وأنه يؤذي أمير المؤمنين الناصر، بروية المرضى إذا أطل من علالتي القصر، وأنه على أتم استعداد أن يعرضهم عنه ما يساري أضعاف ثمة أرضاً فيحة غالية من أملاكه في ضاحية قرطبة هي «مُتَيْة عَبَّاب».

قال «ابن بقي»: الرأي عندي أن هذا لا يجوز، وأن ليس لي فيه حيلة، فالوقف يجب أن تكون له حرمة، وأولى من يحترمه السلطان.

الوزير: يحسن إذاً أن تعقد مجلس الشورى وتعرض عليهم الأمر ورغبة السلطان، فلعلمهم أن يجدوا في ذلك رخصة.

هذا المجلس مجتمع، وما هم العلماء يقبلون الأمر على وجوهه، فلا يرون في فقه الإمام مالك الذي يتقلدونه مخرجاً، فيقررون رفض الطلب، وما هو ابن بقي يعرض على القصر رأي المجلس بالرفض.

ينضب السلطان أشد غضب وأعنفه، ويأمر بإحضار مجلس الشورى في القصر، ومواجهة الوزراء لهم بالتعنيف والجزع، فيطلق أحد الوزراء معنفاً قائلاً: إنكم تستحلون أموال الناس، وتأخذون الرشا، وتلتصمون الروايات الضعيفة تبعاً لشهواتكم، وقد أمرني أمير المؤمنين أن أطلعكم على عيوبكم، وأسفه أحلامكم في موقفكم، فهو مطلع على شروركم وخيانتكم، قد احتاج إليكم مرة في دهره في أمر من أموره، فلم يتسع نظركم لإجابته، فليكشفن ستركم، وليناصحن الإسلام فيكم. وأطال في مثل هذا.

قال أحد الأعضاء: عفواً عفواً - أيها الوزير - لقد أخطأنا في رأينا، وثبتنا عما جئنا.

فانبرى له شيخ شديد المنة قوي المعارضة. يسمى «ابن حيونه»، وقال: عمّ توب يا شيخ السوء؟ نحن بُرَاء إلى الله من مقامك. والتفت إلى الوزير وقال: بش ما بلّغت، وليس فينا وصف مما ذكرت. إننا أعلام الهدى وسرُّ الظلام، وبنا تقام الفرائض، وثبتت الحقوق، وتنفذ الأحكام. فإن كان من يتصف بما وصفت فأنتم. إن كان قد نطق أمير المؤمنين حقاً بما نطقت فكان أولى أن تنصحه في قوله وألا تنفي سره؛ فإن كنت ولا بد مبلغاً فجاملنا، ولا تقابلنا بما استقبلتنا. نحن على يقين أن أمير المؤمنين سيراجع بصيرته ويماعود رأيه. ولو كان

الأمر ما قال فينا لبطل كل ما صنعه، فهو لم يثبت له كتاب حرب ولا سلم، ولا بيع ولا شراء، ولا صدقة ولا حبس (وقف) ولا هبة ولا عتق إلا بناور شهادتنا، هنا ما عندنا والسلام.

ووقف وتبعه الأعضاء، وخرجوا جميعاً من القصر غاضبين. وشاع الخبر في الناس، فغضبوا لهم وأسفوا لإهانتهم، وأصبحت الحادثة حديث الناس ومجال التعليق.

وعاود الناصر فكره، ورأى فيما حدث خطورته، فاعتذر إليهم وترضاهم وأكرمهم، واعتذر عما فعل الوزير معهم.

ولكن بقي «المستشفى» غصة له. وزاد الأمر سوءاً أن لم تصبح المسألة مسألة مستشفى فحسب، بل أكبر من ذلك هزيمته وعلم الناس بها، وهو المحارب الذي لم يعتد الهزيمة في الحروب.

ظهر في الميدان «أبو لبابة» رجل واسع العلم، واسع الذمة، قوي العقل ضعيف الخلق، ماهر في التأليف، ماهر في التأويل، يولف كتاب «المتخية» في الفقه فيقول المالكية إنه قل أن يكون له نظير، وهو مع هذا شره في المال، ضعيف الإيمان بالعدل، ولي قضاء «ألبيرة» فأساء السيرة حتى ضج الناس منه فعزل؛ وكان عضواً في مجلس الشورى فأخذ عليه أنه يفتي للعال، ويتأول للطمع، فعزله الناصر منه وألزمه بيته، ومنعه أن يفتي أحداً.

وجد «أبو لبابة» الفرصة سانحة، فكتب إلى الناصر يذكر له أنه محق في وجهة نظره، وأن مجلس الشورى منتزمت، متعنت، ولو كان عضواً من أعضائه لاستطاع إقناعهم واستخراج الرأي الموافق منهم.

أعاد «الناصر» لمجلس الشورى، وجمع المجلس ثانية منه ومنهم. فأما الأعضاء فأصروا، وأما هو فعارضهم، وكان مما قال: إني أعلم أن قول مالك كما تقولون، ولكن ما الذي يمنعنا أن نأخذ في هذا الأمر بقول أبي حنيفة، وهو يرى عدم لزوم الوقف، وحاجة أمير المؤمنين إلى ذلك ماسة؟ ناشدتكم الله: ألم تنزل بأحدكم ملمة تركتم فيها قول مالك وأخذتم بقول غيره؟ فلم تترخصون لأنفسكم ولا تترخصون لأمير المؤمنين، ولا ضرر في هذا، إذ يعرض مكاناً أنفع وأرضاً أعلى؟ فكثروا.

ثم طلب من رئيس المجلس أن يرفع الأمر إلى أمير المؤمنين، ويذكر له رأيه ورأيهم،

وحجته وحجتهم، فجاء الأمر بالأخذ برأي أبي لبابة، وأزيل المستشفى وكان بعد قليل في «منية عجب» وكان أبو لبابة موضع الحظوة إلى أن مات.

ثم ذهب القصر بزيتة وزخرفة ونعيمه، وذهب المستشفى ومرضاه، وبقي حديث أبي لبابة في أفواه العلماء: هذا يصب عليه سخطة لأنه قضى بالعرض، ورأى رأيه لشخصه؛ وهذا يرى أنه واسع الأفق من الرأي، وهذا يؤرخ بحادثته القضاء، وكيف كان، وإلى أين صار.



الشيخ الدسوقي ومستر «لين» Lane

(1)

إبراهيم الدسوقي الشهير بعد الغفار من نسل سيدي موسى الدسوقي، أخي سيدي إبراهيم الدسوقي، صاحب المقام بدسوق، من أسرة تنتمي إلى الحسين بن علي بن أبي طالب؛ ولذلك كان يعد هو وأسرته من الأشراف؛ ولد ببلدته دسوق سنة 1226هـ-1811.

ونشأ يتيماً. فقد مات أبوه وهو صغير فأرسل إلى الكُتّاب وحفظ القرآن، وكان بدسوق معهد صغير، هو صورة مصغرة جداً للأزهر، تلقى فيه مبادئ العلوم الأزهرية، ثم أرسل إلى الأزهر مع طائفة من قومه.

وكان بالأزهر علماء كبار أصلهم من دسوق، أمثال الشيخ محمد عرقة الدسوقي والشيخ مصطفى البولاقلي، كما كان فيه - ولا يزال - عصية بلدية وعصية منطقية. وساعد على هذه العصيات وجود الأروقة، فرواق الصعايدة، ورواق الفشنية، ورواق البحاروة؛ وهكذا كانت العصية، فعصية أهل كل بلدة بعضهم لبعض، وعصية لأهل المنطقة جميعها. وكثيراً ما أدت هذه العصية - حتى في أيامنا بالأزهر - إلى منازعات؛ فإذا كانت بين صعيدي وبحيري انتظم معسكران: معسكر للصعايدة ومعسكر للبحاروة، ودار الضرب بجميع الأسلحة الممكنة، إلى الحديد والنار؛ والحق يقال أن الصعايدة كانوا أشد بأساً وأكثر انتصاراً، فكانوا أعز جانباً وأعظم هبة، وكثيراً ما يُتقى قتالهم بإجابة مطالبهم.

على كل حال اتصل إبراهيم الدسوقي بعلماء بلده وغيرهم من علماء عصره، كالشيخ محمد عليش شيخ المالكية، والشيخ محمد الشيني، والشيخ عبد الرحمن الدماطي.

وحضر - على حد تمييزهم - علوم المقول والمنقول، فنحو وصرف، وبلاغة وتفسير، وحديث وفقه، ومنطق وتوحيد، كما يحضر كل طلبة الأزهر. ولكن يظهر أنه تأثر تأثراً خاصاً برجلين من شيوخه كانت لهما نزعتان خاصتان نادرتان في علوم الأزهر في ذلك العصر.

أولهما شيخه وقرينه وبلديه الشيخ مصطفى البولاتي، فقد كان هذا الشيخ مع تبحره في العلوم الأزهرية ميالاً إلى العلوم الرياضية، كالحساب والهندسة والفلك، وأداه شغفه بهذه العلوم إلى مصادقة مشهورين الرياضيين، مثل محمود باشا الفلكي، وأساتذة مدرسة المهندسخانة، ومهر في هذه العلوم حتى ألف رسائل كثيرة في الجبر والمقابلة وحساب المتكاثرات.

والثاني الشيخ أحمد المرصفي - والد الشيخ حسين المرصفي صاحب الوسيلة الأدبية - فقد كانت له نزعة أدبية إلى نزعة الفقهية، واسع الاطلاع، وكان سميراً لطيفاً، ومحدثاً ممتعاً، صحب أحد مماليك محمد علي باشا وسافر معه إلى الصعيد، وقام معه سنتين، فكان خيرياً بالدنيا وشؤونها، وكان مهيباً في درسه، إذا عرض لطالب سؤال ابتعد حتى لا يؤدي الشيخ بصوته.

اقتبس شيخنا الدسوقي قبة رياضية من شيخه الأول، وقبة أدبية من شيخه الثاني، أفادته في عمله بعدد، كما اقتبس العلوم الشرعية واللسانية والنحو والصرف والبلاغة من شيوخه الآخرين.



عاش الدسوقي في الأزهر مجاوراً فقيراً، يأتيه الزاد من بلده من حين إلى حين، خبز جاف وقليل من السمن وشيء من الفريك، ونحو ذلك مما يرسله الأهل الفقراء إلى أبنائهم في الأزهر، وسكن مع رفقة من أهل بلده في حجرة قريبة من الأزهر، إذا دخلتها رأيت حصيرة بالية، ومسامير كبيرة سمرت في الحائط يعلق فيها الطلبة ملابسهم، وفي الركن صندوق يحتفظ فيه الشيخ بكتبه وملابسه وفرّشة يفرشها إذا نام ويطويها إذا قام، وهذا كل ما في الغرفة - أستغفر الله - ففي الغرفة أيضاً فخلة وصحن، قد يشتهي هو وصحبه اللحم فيشتركون في شراء رطل، ويتعاونون جميعاً على شرائه وطبخه، وتقوم في الغرفة حركات عنيفة، ونداءات وأوامر ونواه، وتعلق الغرفة بالدخان، وقد يعوزهم الخشب فيتممون الطبخ بالورق، ثم يتحللون لأكله في لذة ونهم، وتكون هله الأكلة الفخمة حديث الأسبوع أو حديث الشهر.

وتفترج الأزعة بعض الشيء بالجراية ترتب له، ثلاثة أرغفة كل يوم، فيكون فيها سداد من عوز، ويدخر منها أحياناً، ويبع ما يدخره ليشتري به إداماً لبعضه الباقي.

ويجاهد في الحياة، وينسى البؤس بلثة العلم والتحصيل، حتى يتم دراسته في الأزهر

ويبدأ في التدريس، وليس للمدرس مرتب يتقاضاه، فهو في فقره مدرساً - كما كان في فقره طالباً.

ثم يسعد الحظ، فيعين «مساعد مصحح» للمكتب الطبية في مدرسة أبي زعبل سنة 1248هـ-1832م فكان أطباء هذه المدرسة يؤلفون ويترجمون ويطبعون، ويساعد هو في تصحيح اللغة وتصحيح الطبع.

ثم ينقل إلى مدرسة المهندسخانة ويترقى إلى وظيفة مصحح. وكان يدرس بهذه المدرسة علوم شتى، فميكانيكا وديناميكا، وتركيب الآلات، والجبر، وحساب التفاضل، والطبوغرافيا، والكيمياء والطبيعة، والمعادن، والجيولوجيا، والهندسة الوصفية، وقطع الأحجار والأخشاب، والظل والنظر، ولم تكن هناك كتب في هذه المواد. فكان التلاميذ يكتبون عن المدرسين ما يسمعون في كرايسهم، ويفوتهم منها أشياء كثيرة، ثم تقدمت المدرسة فأنشأت مطبعة حجر يطبع عليها الأسانفة بعض كتبهم بأشكالها ورسومها؛ ثم أنشئت في المدرسة مطبعة حروف بجانب مطبعة الحجر، وتعين الشيخ الدسوقي لتصحيح هذه الكتب.

وانتقلت هذه المدرسة بعدُ إلى بولاق، فعهد إليه امران: أن يعلم فرقتين من طلبة المهندسخانة اللغة العربية ليحسنوا الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وأن يصحح ما تطبعه هذه المدرسة من كتب الرياضة.

وظل الشيخ يسكن في حي الأزهر، ولكنه اشترى حماراً يذهب به كل يوم إلى المدرسة ببولاق.

ثم أغلقت مدرسة المهندسخانة في عهد سعيد باشا، فحوّل الشيخ الدسوقي إلى المطبعة الأميركية ببولاق أيضاً ليصحح فيها الكتب ويشارك في تحرير الوقائع المصرية.

خرجت كتب كثيرة من المطبعة الأميركية تحمل اسمه، فهو في آخر كل كتاب يصححه يضع له خاتمة بأسلوبه المسجع حسب مألوف عصره؛ ولما كان لقبه «الدسوقي» - وهي كلمة صعبة في المزوجة - كان يجهد نفسه في البحث عن سجمة تناسب هذا اللقب، وأحياناً يفر منها إلى سجمة أسهل منها تناسب عبد الغفار؛ فيقول - مثلاً - في آخر تاريخ ابن الأثير: «يقول المترسل إلى مولاه بالنبي المختار، إبراهيم الدسوقي الملقب بعبداً الغفار، خادم تصحيح كتب العلوم والفنون، بدار الطباعة ذات الطبع السليم المصون».

وفي آخر كتاب «تزيين الأسواق»: «يقول المتوسل إلى مولاه بالقطب الحقيقي، إبراهيم عبد الغفار الدسوقي».

وفي آخر كتاب «الإنسان الكامل»: «يقول المتوسل إلى الله بالجاه الصديقي، إبراهيم عبد الغفار الدسوقي»، وفي آخر شرح العكبري: «يقول المتوسل إلى الله بالجاه الفاروقي، إبراهيم عبد الغفار الدسوقي».

وفي كل ذلك يدعو للخديو إسماعيل وأنجاه الكرام، كما يدعو لنوحي المهارة والبطانة، مدير المطبعة والكاغدخانة، وملاحظ المطبعة ذي القدر الممجد، أبي العينين أفندي أحمد.

وقد خرجت كتب كثيرة مختتمة بكلمته الدالة على تصحيحه غير ما ذكرنا ككتاب «منار الهدى في الوقف والابتداء»، وصحيح مسلم، وصحيح الترمذي، وقانون ابن سينا في الطب، والتوير على سقط الزند، إلى غير ذلك.

وقد وضع خاتمة لكتاب الكشاف المطبوع في بولاق ذكر فيها ترجمة الزمخشري وقيمة تفسيره.

ثم رقي في عهد الخديو إسماعيل إلى وظيفة باشمصحح المطبعة، ولم أعرف مرتبه بالضبط إلا أن أمثاله في ذلك الوقت كانوا يتقاضون خمسمائة قرش، وقد ظل فيها إلى أن أحيل إلى المعاش، ثم توفي سنة 1300هـ-1882م عن نيف وسبعين سنة.

والحق أن طائفة من العلماء غبنوا حقهم، ولم يؤرخوا التاريخ الواجب لهم، وهم المصححون، فقد كانوا يمتازون في عصرهم بثقافة أوسع من أمثالهم. واقتضاهم عملهم أن يطلعوا على كثير من الكتب في التاريخ والأدب واللغة والفلسفة وغير ذلك، فاتسعت مداركهم وآفاقهم. واضطروهم عملهم أن يكتبوا خاتمة الكتب، أو شرحاً لغامض، أو أن ينشؤا تقرظاً لكتاب، أو تعليقاً عليه، أو قصيدة في مثل هذه الأغراض؛ فجرت أقلامهم، ومرنوا على الإنشاء والكتابة في زمن عز فيه الأدب، ونذر فيه الكاتب، وإن كان إنشأوهم وكتابتهم مقيدة بنط العصر من التزام السجع المتكلف، والاستمارة المشدودة، وما إلى ذلك.

اشتهر من هذه الطبقة الشيخ نصر الهوريني، ثم الشيخ محمد قطة العدوي، ثم الشيخ إبراهيم الدسوقي، ويظهر أنهم كانوا في درجة علمهم وأدبهم كما كانوا حسب ترتيب زمانهم.

نشروا كثيراً من الكتب القيمة، ولقوا في تصحيحها العناء، وأذهبوا في مسوداتها سواد

هيونهم، وهم وإن لم تبلغ كتبهم منتهى الجودة من حيث الإخراج وال ضبط، فقد بذلوا غاية جهودهم، وجعلوها صالحة للاستفادة منها، واستخرجوها من أصول سقيمة، وخطوط عليلة.



حدث للشيخ الدسوقي حادث كان له في حياته أثر، وفي قصصه متعة: ففي سنة 1258هـ-1842م، كتب المستشرق «لين» من لندن إلى صديق له فرنسي مستشرق أيضاً في القاهرة يسمى «فِرْسِيل» (Fresnel) (كان يتلمح باسمه أمام العلماء ويقول إن اسمي فرسئل على وزن فرزدق) يخبره بعزمه على المجيء لعمل هام، ويطلب إليه أن يبحث له عن شيخ مصري له ذوق في الأدب ومعرفة به، وأن يكون لطيف الحديث حسن العشرة دمث الأخلاق فاختر له «فِرْسِيل» جملة أشخاص وصفهم له، منهم الدسوقي، وكان «فرسئل» يعرفه ويتصل به، ويعمل معه في شرح شواهد كتاب «الصحاح» في اللغة، وكتب إلى «لين» بوصفهم، فوقع اختياره على الدسوقي وبعث يطلب إلى «فرسئل» أن يبلغه سلامه ويخبره بمقدمه.

ففي يوم من تلك السنة اعتزم الشيخ الدسوقي الذهاب صباحاً إلى حَمَام السوق، وكانت عادة أوساط الناس وقرائهم أن يترددوا على الحمام، إذ لم تكن بيوتهم صالحة للاستحمام فيها، فكان لكل حي حمامه، كما أن لكل حي مسجده ومرافقه، وكان الشيخ الدسوقي إذا أراد الحمام يخرج من بيته فيخترق خان الخليلي ثم ينحرف إلى حمامه.

مرّ كمادته بخان الخليلي حتى وصل إلى دكان يتاجر في العاديات القديمة والسبح وما إلى ذلك، كان صاحبه صالح أفندي كامل صديقاً له. فوجد الشيخ في الدكان جمعا سلم عليهم، وسمع صاحب الدكان يقول: هذا هو الشيخ الدسوقي كفانا مؤنة البحث عنه، فلم الشيخ عليهم، وسلم على رجل غريب معهم يلبس زي الأتراك، ويتكلم العربية الفصحى كأهلها. عجب الشيخ من حسن استقبال هذا التركي، واستغرب إذ يقبل عليه بالسلام كأنه يعرفه، والشيخ لا يعرفه. ثم عرفه بنفسه وأنه «لين» الإنجليزي، فذهبت حيرته، وجلسا جنباً إلى جنب، وتعارفا وتألّفا، ودعاه «لين» إلى زيارته في بيته في هذا المساء، فلبى دعوته، وكانت عشرة لطيفة عجيبة دامت سبع سنوات.



(2)

أما صاحبنا إدورد وليم «لين» فكان أكبر من صديقه الدسوقي بنحو عشر سنوات، إذ ولد في «هيرفورد» بإنجلترا سنة 1801م؛ وكانت أمه مينة الخلق لطيفة الطبع، فورث منها - كما كان يقول - كثيراً من حسن استعداده واستقامة تفكيره. تعلم في مدرسة بلده، ثم أريد أن يكون رجل دين، فأبى ذلك وتخصص للاستشراق، فجدد في التعلم والبحث حتى ساءت صحته؛ فُصح أن يذهب إلى مصر، فجاءها لأول مرة شاباً سنة 1825، وجعل همه أن يترس اللغة العربية في أماكنها، وأن يدرس حالة الشعب المصري وأخلاقه وعاداته وثقافته وكل ما يتصل به، فمكث في ذلك ثلاث سنين، متزياً بزّي الأتراك، متسماً «منصور أفندي زاده»، ساكناً في الأحياء الوطنية، متنقلاً بين القاهرة والنوبة؛ فكتب في ذلك ما شاء من التعليقات واليوميات والملاحظات وعرضها على جمعية في إنجلترا بعد عودته، فاستحسنتها وأشارت بطبعها؛ ولكنه رأى أنها ناقصة تحتاج إلى إكمال، فعاد ثانية إلى مصر سنة 1833 ومكث فيها نحو ستين قضي أكثرها في القاهرة وأقلها في الصعيد، باحثاً متقباً عن العادات والأخلاق، مصححاً ما دَوّن من قبل.

وضع للوصول إلى هذا الغرض برنامجاً دقيقاً، فقد تعلم العربية حتى استطاع أن يتفاهم مع الشعب ويفهم منه، والتزم أن يعيش كما يعيش المسلمون، ويتعود عاداتهم؛ وحتى لا يثير شكوكهم. كان يصوّب آراءهم ويمدح عاداتهم ما طارعته نفسه، ويتجنب مخالفتهم وما يستوجب كراهيتهم، ويمتنع عن أكل ما لا يأكلون أو شرب ما يحرمون، فلا يأكل خنزيراً ولا يشرب نبيذاً، بل تجنب حتى ما لا يعتادون ولو أباحه الدين، فلا يستعمل في أكله أمامهم شوكة ولا سكيناً، ومكنه ملبسه وكلامه وعاداته ومظهره بمظهر الإسلام أن يدخل المساجد، ويشهد الموالد، ويرى الشعائر ويشترك في شهود الأعياد والمحافل، وكان يشعر بتحفظ المصريين عن الكلام في الجن وكرامات الأولياء والسحر وما إلى ذلك أمام من لا يعتقدوا، فكان ينسقط من بعضهم كلامهم في هذا الموضوع، ويتظاهر بالاعتقاد فيه والإيمان به ويحدث مستمعيه ببعض ما سمع، زائلاً عليها من خياله، حتى يأمن محدثه جانبه فيفيض عليه

من أحاديث الجن والكرامات، والسحر والمغيبات، ما يملأ رغبته ويحقق مطلبه، ويفقه على ما يدور بهروس عامة المصريين من هذا الباب. فكان يحدث عن أحداث رأى فيها الجن، وكان يقول إنه يعتقد في الشيخ «أحمد الليثي» الذي كان يمشي حافياً في ركاب «الشيخ العروسي» أنه من أهل الكرامات، لأنه يحدث بأخبار لندره في مواعيدها قبل أن يأتيه البريد بها، يستجلب بذلك كله أحاديث الناس في مثل هذه الموضوعات وتوسعهم فيها. كما كان يحدث خاصته من المسلمين بأنه يعتقد في عيسى عليه السلام أنه رسول لا إله، وفي محمد رسول الله سيد ولد عدنان. واختار شيخين مسلمين يأجرهما ليزينا في تعليمه العربية، وليستقصي منهما الأخبار والآراء، وليتفسر منهما عما يتوقف فيه، وليعرض عليهما ما وصل إليه ليصحح خطأه إن كان، وصادق بعض الكبراء والعظماء والأغنياء، وكثيراً ما كان يتردد على الشيخ العروسي والشيخ العطار، ويفتح بيته للزائرين والمترددين، ويغدق عليهم من كرمه، ويقدم لهم القهوة والدخان، ويدعوهم للغداء والعشاء، وتردد أخته على قصور الأمراء فتتعرف عاداتها ودخائلها. وهكذا عمل كل ما يستطيع للوقوف على كل شيء في مصر.

وقد كان ماهراً في فن التصوير، فصور بيده كل ما يعينه من الصور: الرجل في صلاته والمرأة في بيتها، والسقا بقرته: وحفلات الذكر، وأدوات الزينة، وآلات الغناء، وأنواع الحلوى، إلى أن أتم 131 صورة أودعها كلها في كتابه الذي نشره سنة 1836.

كما عكف على ترجمة «ألف ليلة وليلة»، ولعل ذلك لأنها تتم حلقة عمله في العادات والأخلاق، فألف ليلة تمثل الحياة الاجتماعية والإسلامية في القرون الوسطى، وكتابه الذي أسلفنا يمثل الحياة الاجتماعية في مصر الحديثة، نشره سنة 1838-1840.

هذا هو «الين» قبل أن يتعرف بصديقه «الدسوقي». ثم عمل «الين» تصميماً لعمل خطير، هو أن يضع معجماً للغة العربية باللغة الإنجليزية، أساهه ترجمة القاموس مع شرحه تاج العروس، وهذا يتطلب أن يفهم القاموس المحيط فهماً جيداً، وهو صعب الفهم حتى على أهل العربية، وهو أيضاً يقتضي نسخة صحيحة ما أمكن من القاموس، ثم تراجع على سائر النسخ ليتثبت من صحتها، ثم إذا وصل إلى نبات أو حيوان - وما أكثرها في القاموس - وجب أن يعرف مقابلها بالإنجليزية، وإذا اعترضته عبارة غامضة حل غموضها وهكذا. عمل شاق لا يستطيعه إلا رجل جبار، وليس يمكن ذلك إلا في مصر بلد العلم العربي، وهي - أيضاً - حارة الجو جافة تناسب المصدرين أمثال «الين».

وضع خطه للسفر وبعث إلى صديقه «فرسل» ليخبر له معينا، فكان هو الشيخ الدسوقي - كما أسلفنا .

حضر إلى مصر لثالث مرة سنة 1842 . وكان عمره إذ ذاك 41 سنة؛ ولكن الشيخ الدسوقي قال: «وفد علينا في عقد الخمسين من البلاد الشاسعة، ذات المعارف الواسعة، والصنائع البارعة، والتحف الرائعة... إنسان قد وخطه الشيب، وليس في لسانه لكتة ولا عيب، طويل القامة، كبيرة الهامة، تلوح عليه الأمانة، فصيح العبارة، كأنه غدناني أو فحطاني، إلا أنه ذو زي عثمانى، لا يتكلم إلا بفصح الكلام، وله بفنون الأدب إمام».

اعتاد «الين» أن يسكن في الأحياء «البلدية» فكان يسكن في «حارة السقاين ثم في حارة قواديس» ودعا الشيخ الدسوقي أن يزوره في بيته، وعند أول لقاء عرفه بغرضه، وعرض عليه منهج العمل في القاموس، وطلب إليه أن يحضر إليه كل يوم عصرًا، ورتب له كل شهر مبلغًا من المال فوق ما كان يؤمل الشيخ الدسوقي، وشرعا - على بركة الله - في العمل.

أعد «الين» مكتبة يستعين بها على عمله، فعنده نسختان خطيتان من القاموس، ونسختان من الصحاح، ونسخة من تاج العروس شرح القاموس، وبعض نسخ أخرى، ونسخة من لسان العرب، يظن الدسوقي أنها بخط المؤلف، وأجزاء من المُحَكَّم لابن سيده: وكثير من دواوين الشعراء، والمزهر للسيوطي.

واقترح «الين» أن يبدأ بمطالعة المزهر حتى يتذوق اللغة وحدودها، ثم يقرأ كل يوم نصف كراسة من تاج العروس شرح القاموس يفهمها ويستفسر عما صعب منها ويراجعها على ما عنده من كتب اللغة حتى يستوثق من صحتها، وعلى هذا تم الاتفاق.

في حجرة في بيت «الين» في القاهرة كان يجتمع شيخان تباينا في المنشأ والتربية والعقلية، والنظر إلى الحياة: هذا إنجليزي تربى على آخر طراز، وعرف الدنيا وشؤونها ودقائقها، وجاب البلاد شرقها وغربها، وبرها وبحرها، وخالط ساستها وعلماءها، ووصل من ذلك كله إلى غاية ما يستطيع متصف أوروبي في القرن التاسع عشر أن يصل إليه، وهذا شيخ مصري قضت طبيعة تعلمه ومنشئه وظروفه أن يعيش في دنيا محدودة الأفق؛ وكان الشعب المصري لا يزال محتفظًا في عيشه وتقاليده وعاداته بما ورثه من القرون الوسطى، لم تغزه المدنية الغربية كما غزته بعد، ولم تنكسر الحدود والفواصل بينه وبين الغرب كما تنكسرت بعد، وكانت مصر تتخذ قبلتها بغداد الرشيد، وقاهرة المُمِرِّز، قبل أن تتحول فتتخذ قبلتها

باريس أو لندن؛ فكان الشرقي يدهشه الغربي بتصرفاته وأفانيته، وكان الغربي يمجبه منظر الشرقي كما تعجبه العاديات القديمة، وكما يمجبه متحف الآثار.

على هذا التقى «الدسوقي» و«الين»، ولكن ألف بينهما الغرض العلمي واللسان العربي، ورغبة «الين» أن يتعرف كل ما عند الدسوقي من أفكار وعادات وعقائد ليدررها لا ليحياها، وليشرحها لا ليعتدنها، وأن يعرف ما عنده من علم ليستعين به على أداء غرضه والوصول إلى غايته. ومهما كان من فوارق فالماء الحار والبارد إذا تلامسا وامتزجا تعادلا ونزل الحار عن شيء من حرارته، والبارد عن شيء من برودته؛ فهنا «الين» يعتاد أن يقول «باسم الله» في مبدأ عمله، ويلتزم ذلك في حياته حتى بعد عودته إلى إنجلترا، وهذا الدسوقي يدخن «البيبة» في شكل «شُبُك».

كان يذهب الدسوقي عصر كل يوم إلى بيت «الين» فإذا جلس قليلاً حضرت صينية الشاي عليها أربعة فناجين كبار مملوءة شايًا وقهوة محلاة بالسكر، لكل منهما اثنان وملعقتان لكل منهما ملعقة، ورغيفان مستطيلان لكل منهما رغيف، فيشربان ويأكلان ويتحدثان، فإذا تم ذلك أحضر شُبُكًا مكوّان بالحرير المقضب لكل منهما شُبُك، فيدخانان ويقرآن، فإذا بدأ القراءة فلكل منهما نسخة من الكتاب، وضعت على سطح مائل، يقرآن ويراجعان ويتفهمان، إلى أن يتم نصف الكراسة فينصرف الشيخ، ثم يأخذ «الين» في ترجمة ما فهم إلى الإنجليزية، فتسير الترجمة مع القراءة، ويستمران على هذا سبعة أعوام لا يكلمان ولا يملان، والشيخ «الين» جاد في عمله، قد يمكث في بيته الشهر أو الشهرين أو الثلاثة لا يخرج فيها مرة، يعمل في الصباح بعد الفطور إلى نحو نصف الليل، لا يستريح فيها إلا أوقات الأكل، ونحو نصف ساعة يتروض فيه بين مشي وصعود الدرج وهبوطه، حتى أتم تسعة أعشار الكتاب.

ولندع الآن حديث ما بينهما من عمل علمي رسمي، لتحدث حديث ما بينهما من عواطف، لقد تأكدت بينهما الصداقة وتوثق بينهما التأليف.

هذا الشيخ الدسوقي يظل طول عمره كأدًا يحصل قوته وقوته عياله، ويدخر القليل حتى يبلغ ما يدخره أربعة عشر كياً، فيعتزم أن يشتري بها بيتًا بأويه وذريته، وهو يحتفظ بها في صندوق البيت، ويوصي السمسار أن يبحث له عن منزل مناسب، فيره هذا فيراه قديماً، وهذا فيراه كبيراً. ومرعان ما يشيع الحديث أن الشيخ اغتنى، وأنه يبحث عن بيت يشتريه، وتصدق الراححة إلى أنف اللص، فيترهب خروج الشيخ وغفلة أهل البيت، ويتسلل إلى الصندوق

ويختلس المال، فيعود الشيخ وقد ضاع المال، فيضرب كفاً على كف، ثم يفعه إيمانه فيردد: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ شُيْبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: الآية 156] وينهب إلى صديقه، فيراه «الين» مرتبكاً فيقص عليه قصته، فتدمع عين «الين» ويكي رحمة بالشيخ، ويحلف أن لو كان له مال لموضه عما فقدته في الحال.

كذلك يصاب الشيخ «الين» بمثل هذه المعصية، فيكون له مال مودع في بنك في إنجلترا يسحب منه كل شهر ما يلزمه، فيفلس البنك ويقع «الين» في الضنك؛ وكان أخشى ما يخشاه أن يصد عنه الدسوقي، ويتخلى عنه إذا لم يأجره، فما كان من صديقه الدسوقي - وقد علم بهذا الأمر - إلا أن يصرف عنه هذا الخاطر - وأن يماهده أن يستمر في تدرسه بل يزيد في اجتهاده. قال الشيخ: «وما زلت أوافيه على العادة، التي كانت بيننا معتادة، بل زدت على ما كان. فشكرني على هذا الإحسان، حتى قبض الله له ناساً من أهل لو ندرة، ذوي ثروة معتبرة، فوضعوا له في البنك ما يَرُدُّ منه ما يكفيه، فأجرى إليّ ثانياً ما كان يجريه، وهكذا كان الشيطان يتبادلان العطف والوفاء طوال السبعة الأعوام.

كان الشيخ «الين» يعيش في أسرته وهي مكونة من زوجة له رومية وأخته وابني أخته، وكانت زوجته وأخته تلبسان لباس المصريات، فلا تخرجان إلا مؤنزرتين مبرقعتين، فلم ير الشيخ الدسوقي لهما وجهاً مع كثرة تردده وتودده، ومع هذا كان إذا مرضت زوجته أو أحد أولاده، ذهبت أخت «الين» إلى بيت الدسوقي فعالجت ومرّضت، وأعطت من الدواء ما عرفت حتى يتم الشفاء، ويشكره الشيخ.

ويعجب الدسوقي من هذه الأسرة، فيبتها مدرسة عجيبة: هذا الشيخ عاكف على ترجمة القاموس، وهذان الابنان تعلمهما أمهما اللغتين التليانية والفرنسية، ويقرأ لهما خالهما النيل، شرح ألفية النحو لابن عقيل، وأصغرهما وسه 15 سنة يجيد معرفة الهيروغليفية.

ويعجبني قول الشيخ: «فانظر ياذا الكسل، الذي هو أحلى مذاقا من العسل، إلى هذا الاستعداد العجيب، والجد الغريب».

وأنظرت الحيلة على الشيخ الدسوقي، فكان يعتقد أن «الين» يؤمن بالجن وكرامة الأولياء، ونبوة محمد، ونبوة عيسى، ويعجب أنه بعد ذلك كله لا يُسلم، ولم يدر بخلده أن ذلك منه كان سياسة وقتية.

فإن أردت أن تعرف رأي أحدهما في الآخر، فرأيُ الدسوقي في «لين» أنه «ليب ماهر»، «ذو غيرة إنسانية»، «كريم مُواس»، «رفيق القلب، خالص الود»، «لا يؤثر في حسن معاملته للناس اختلاف الدين».

ورأي «لين» في الدسوقي أنه يُرضي كل الرضا من ناحيته العلمية في العمل الذي يعمله معه، ولكنه يأخذ عليه من الناحية الخلقية أنه «حاد المزاج، ضيق الصدر، طماع بخيل» وهو رأي قاس ونقد لاذع، ولا شك أنه عبر عن عقيدته فيه؛ ولكن أخشى أنه لم يرحمه في الحكم عليه، فلم يقلد ظروفه وأحواله، ونشأته الفقيرة وأسرته الكبيرة، وموارده الصغيرة.



بعد مضي سبع سنين تدخل الزمن الذي لم يُبق شيئاً على حال، فدعت الدواعي الملحة أن يعود «لين» إلى بلاده ولما يتم العمل. قال الشيخ: «وقضينا معاً حقبة من الدهر ناضرة، في عيشة زاهية زاهرة» [من الكامل].

ثم انقضت تلك السنون وأهلها فكانها وكانهم أحلام⁽¹⁾
وقبل الرحيل أهدى «لين» الشيخ الدسوقي سجادة عظيمة ونسخة من القاموس وساعة جيب، وقاس نظره وبعث فأحضر له من لندن «نظارة» لائقة بعينه، وأهداه ابناً أخته «خرجاً عجباً شغل الإبرة».

وكلفه أن يتعم العُشر الباقي من تاج العروس، يقابله على النسخ الأخرى، ويصحح خطأه، ويفسر غامضه فكان يفعل ذلك ويسلمه إلى متر ليدر، ليرسله إليه في إنجلترا حتى تم الكتاب.

عاد «لين» إلى إنجلترا سنة 1849 فعكف على العمل بمثل الجد الذي كان منه في مصر، حتى أنفق فيه عشرين عاماً أخرى، ثم بدأ في طبعه سنة 1863، وظل يعمل في تصحيح التجارب إلى أن وصل إلى نصف الجزء السادس سنة 1876.

يعمل ليل نهار في حياة راتبة بين ملزمة تحضُّر، وملزمة تصحح، وجزء يتم ثم ينشر، لا يتقطع عن عمله إلا يوم الأحد إذ يعصره في الدين، فيصلي مع المصلين، ثم يكف على قراءة الكتاب المقدس لا ناقداً علمياً، ولا ناقداً لغوياً، ولكن مستخرجاً معنى خلقياً، أو مبداً

(1) البيت لأيي تمام في ديوانه 73/2.

روحياً. لقد كان يصلي في مصر في المسجد مع المسلمين، وكان يصلي في إنجلترا في الكنائس مع المسيحيين. والدين كله لله.

وفي يوم من أيام أغسطس سنة 1876 أصيب ببرد لم يعيا به، ثم اشتد شدة لم تكن تتوقع، ثم انطفأت شعلته على غير انتظار.

مات عن خمسة وسبعين عاماً قبل أن يموت صديقه الدسوقي بستة أعوام.

ولعل هذه العلاقة بين الدسوقي الأزهرى و«الين» الإنجليزي كانت السبب في أن يضع «علي باشا مبارك» بمعونة صديقه «عبدالله باشا فكري» قصة طويلة ممتعة نسيها الأديباء - من غير حق - في تاريخهم القصة المصرية الحديثة، أتحدث عنها بعد.



قصة عَلم الدين

يظهر لي أن علاقة الشيخ الدسوقي بالأستاذ «لين» أوحت إلى علي باشا مبارك أن يضع قصة طويلة ممتعة ظلماً مؤرخو الأدب العربي عند تأريخ القصة، فأهملوها أو جهلوا، مع أنني أعتقد أنها أول قصة مصرية قيمة ألّفت في العهد الحديث، قصة قيمة من حيث موضوعها ومن حيث لغتها، وهي طويلة تقع في نحو ألف وخمسمائة صفحة في أربعة أجزاء، ولم تتم.

كان علي باشا مبارك وقت تأليفها «ناظر المعارف»، أو على حد تعبيرنا اليوم «وزير المعارف»، فحشد جمعاً كبيراً من المدرسين ورجال العلم في مصر ليعمل في هذه القصة، ووضع لها خطة محكمة، هي أن يحصروا أهم مظاهر المدنية الحديثة، كالسكك الحديدية والبرد والملاحة والتيارو والبورصة والبنوك وأوراق المعاملات ووسائل الإضاءة، إلى غير ذلك، ثم أن يحصروا أهم المعلومات التي يجب أن يعلمها الإنسان المثقف، وآخر ما وصل إليه العلم فيها كالبحر وعجائبه والبراكين، وعجائب الحيوان، كدود الخشب ودود الفز وكلب البحر، والذهب والأحجار الكريمة، والفلاحة والزراعة، وطبقات الأرض، وأشهر النباتات وما يستخرج منها كالقطن والبن والعنب والأشربة والكؤول، والموضوعات الاجتماعية كعادات الأوروبيين في مآكلهم وملبسهم ومجتمعاتهم، وعادات المصريين في ذلك، ثم موضوعات أدبية كالسلف والخلف في الإسلام، والميسر والأنصاب والأزلام، ومعنى المعلقات، وتاريخ القهوة والحشيش، والموالد والأعياد والمواسم، إلى غير ذلك، وكلف كل إخصائي في موضوع أن يكتب له فيه.

وضع فكرة القصة، وأدخل فيها هذه الموضوعات كلها. وعهد إلى عبدالله باشا فكري، وكيله في المعارف، أن يشرف على لغتها، «ويهدب معانيها ويشذب مبانيها»، ففعل ذلك في أكثر الكتاب، فجاه كتاباً جامعاً، اشتمل على جمل شتى من غرر الفوائد المتفرقة في كثير من الكتب العربية والفرنجية، في العلوم الشرعية، والفنون الصناعية، وأسرار الخليقة، وغرائب المخلوقات، وعجائب البر والبحر، وما تقلب نوع الإنسان فيه من الأطوار والأدوار في

الزمن الغابر، وما هو عليه في الوقت الحاضر، وما طرأ عليه من تقدم وتقهقر، وصفاء وتكدر، وراحة وهناء، وبؤس وعناء... مع الاستكثار من المقابلة والمقارنة بين أحواله وعاداته في الأوقات المتفاوتة، والأنحاء المتباينة.

رأى أن مصر وافقة في مدنيتهما عندما ورثت من القرون الوسطى إلا قليلاً، وأن أوروبا سبقتها بمراحل في جميع مرافق الحياة، وأن الخير لمصر أن يقف أهلها على كل ما وصلت إليه المدنية في أوروبا ليختيروا منها ما يصلح لهم، ويدخلوا منها على نظامهم ما يرقى شؤونهم. ورأى أن النقد في مصر لا يستاغ ولا يباح، والناقد معرض لأنواع من الاضطهاد والعقاب. ورأى أن التعليم بالقصص الذميمة وأدعى إلى النشاط، وأبعد من الملل؛ وأن الناقد للشئون الاجتماعية في القصة أوسع حرية من الناقد الصريح، فالنقد فيها مألوف يجري على لسان غيره ولا يتعرض صاحبه لما يتعرض له الناقد الصريح. لهذا كله وضع هذه القصة.

بل القصة شيخ من الأزهر اسمه الشيخ علم الدين، كان أبوه معلم كُتّاب في قرية من قرى الريف، علم ابنه ما يعلم في الكتاب، من حفظ للقرآن ومبادئ القراءة والكتابة؛ ثم رأى فيه من النجاسة ما جعله يستخير الله ويرسله إلى الأزهر الشريف، فيزوده بالصالح وبالزاد. ويسافر علم الدين في مركب مع قوم من أهل بلده يقضون فيه الأيام حتى يصلوا إلى القاهرة؛ ويذهب بخطاب من والده إلى صديق له في مصر يوصيه فيه بابنه، ويطلب منه أن يعرفه بمشايع الأزهر ليعنوا بأمره، ويجد في طلب العلم، ويعيش على الجراية وعلى السهر في الختمات عيشة ضئلاً، ولكنه يرضى بما قسم الله، ويخطر له الخاطر في الاعتراض على توزيع الغنى والفقر، وكيف يفتني الجهلاء ويفتر العلماء؛ فيطرد هذا الخاطر سريعاً، لأنها مشيئة الله الذي لا يُنال عما يفعل، والذي يُجري الأمور بحكمة قد تدق عن الأنعام.

وتم الشيخ علم الدين دراسته، ويجلس للتدريس، ويريد أن يتزوج، فيستخير الله في أن يتزوج غنية أو فقيرة، فتخرج الاستخارة على الفقيرة، ولو طلب الغنية ما أجابت؛ فيتزوج فتاة عاقلة دينة فقيرة جاهلة، فيعلمها ويجد في تعليمها حتى تصل قريباً من درجته في علمه، ويرزق منها بأولاد؛ ويلج الفقر عليهم فيألم الزوج وتألم الزوجة، ولكن كليهما يكتنم المم، ثم يدخل الشيخ فيجد زوجته تبكي، فيسألها عن سبب بكائها فتدري، فيلج عليها، فتضح أنه الفقر وسوء الحال، ويتدرج الحديث في سبب الفقر، فيذهب هو إلى أنه القضاء والقدر، وتذهب هي إلى أنه القانون الطبيعي، وأنه لم يسلك السبل الطبيعية لتحصيل المال ليكون

غنياً، فلا بد أن يعمل عملاً ما يكسبه مالاً، ولو أدى إلى أن يذهب إلى بلده ليحل محل أبيه في تعليم أولاد القرية، أو نحو ذلك من الأعمال.

ويخرج الشيخ من بيته ضيق الصدر من هذا الجدل مفكراً في السفر إلى الريف كما نصحت زوجته، ثم تفرج الأزمة إذ يحضر رجل إنجليزي إلى القاهرة من المشتغلين باللغة العربية ويلقى شيخ الجامع الأزهر ومعه رسائل من الأمراء والكبراء يوصون فيها شيخ الجامع بالرعاية له والعناية به، ويقص الإنجليزي على الشيخ أن عنده نسخة من لسان العرب لابن منظور يريد نشرها وطبعها، لعظم فائدة الكتاب، وأنه حضر إلى مصر لتصحيحها، وأنه يريد أن يبدله الشيخ على أستاذ من أفاضل العلماء المتبحرين في تصحيح الكتب ليعينه على عمله وليقرأ عليه بعض العلوم العربية، وأنه مستعد أن يعطيه في نظير ذلك مرتباً يرضيه، وإذا اقتضى الحال أن يسافر معه إلى بلاد الإنجليز استصحبه معه، وضاعف له مرتبه، فسمى له شيخ الجامع جماعة من العلماء؛ فاجتمع بهم وحادثهم، وعرف ما عندهم، وعرض عليهم أمره؛ فممنهم من اعتر لكير سنه، ومنهم من رأى أن ذلك لا يجوز في الدين، ولكن الذي قبل وأعجبته الفكرة وأعجب به الإنجليزي كان هو الشيخ علم الدين، وعاد إلى بيته وشاور امرأته فشجعت على القبول وطلبت إليه أن يصحب معه أكبر أولاده «برهان الدين» وتم الاتفاق وتأهب الشيخ للسفر.

صورت القصة الشيخ علم الدين صورة طريفة، فهو شيخ طيب مسلم متمسك بدينه، مؤمن أتم الإيمان بالقضاء والقدر، لا يصدر عن عمل إلا بحكم الدين، وهو واسع العلم بما في الكتب، ولكن ذنباه هي كتبه وبيته، والطرق بين الأزهر وبيته، ولا شيء غير ذلك؛ لم يركب القطار مرة واحدة في حياته، وعلى بيته لوحة تحدد رقمه في الحارة لم يمن مرة بأن يلتفت إليها ويمررها، ولكن إن سأله عن الحكم في حادثة أفاض في الآيات والأحاديث التي تدل على حكمها، وإن سأله عن معنى بيت من الشعر تدفق في شرح مفرداته ومعناه وما يتصل به، والأقوال التي قيلت فيه؛ ومع هذا فللشيخ مزية كبيرة، هو أنه ذكي وأنه محب للاستفادة، وأنه سئول لما يجهل، مدرك لما يُشْرَح.

هذا الشيخ على هذا الوضع سافر إلى إنجلترا مع إنجليزي خبير بالدنيا وشئونها كل الخبرة، واسع الاطلاع إلى أقصى حد، عرف الشرق والغرب، ودرس شئونهما والفوارق بينهما، وهو لطيف العشرة ميال إلى الإفادة والاستفادة، يرى ديناً عليه أن يريح الشيخ ويفيده، ويوسع مداركه إلى أبعد غاية استطاع.

هذا الشيخ علم الدين يسافر هو وابنه برهان الدين والإنجليزي، ويدق جرس القطار فيسأل الشيخ: ما هذا؟ ويتحرك القطار فيتحرك قلب الشيخ خوفاً، ثم يرى الناس هادين فيبدأ ويسلم أمره لله؛ ثم يعجب كيف تطوي الأرض طي السجل للكب، وتسير العربات وما عليها كما قال الله تعالى: ﴿وَرَوَى لَمْبَالَ حَسْبًا جَائِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّكَابِ﴾ [المثل: الآية ٥٥] ويسأل الشيخ الإنجليزي عن القطار وكيف يسير، فيشرحه له شرحاً مفصلاً من ضغط وحرارة وبخار، وتاريخ السكك الحديدية، وكيف أنشئت، وكيف تمت، وماذا أنفق عليها، ومتوسط عدد المسافرين فيها، والأرباح التي تأتي بها، وكيف أثرت في الزراعة والتجارة. فيعجب الشيخ من هذا الشرح، ويعجب مما كان يقوله بعض العامة في مصر أنها إنما تسير بقوة جماعة من الجن والشياطين مسخرين لها بواسطة العزائم والسكر والطلاسم.

وما أتم الإنجليزي كلامه حتى كان القطار قد وصل طنطا، فسأل الإنجليزي الشيخ عن السيد أحمد البدوي وتاريخه، فأفاض الشيخ في ذلك وفي مولده، فقال الإنجليزي إن هذه الموالد ترجع إلى قدماء المصريين، وقد تكلم في ذلك هيرودت في تاريخه، ويؤخذ من وصفها أنها كانت مواسم دينية وسياسية، وكان يحضر فيها الملك أو من ينوب عنه من عائلته، وأنها كانت أشبه بالأسواق الرومانية أخذها الرومان عن اليونان، واليونان عن المصريين؛ وجميع هذه المواسم كانت مرتبطة بأوقات الزراعة؛ فلعل هذه الموالد التي عندكم أثر من تلك.

ويعود الحديث إلى السكك الحديدية، فيذكر تاريخها في مصر من أول عهدنا إلى يوم الحديث، وينتهي الحديث بأن الإنجليزي يسأل الشيخ عن كلمات وردت في أثناء كلامه عن السكك الحديدية، كالدست والقدر والعربة، هل هي عربية؛ فيفيض الشيخ في الإيضاح، ويأتي بالشواهد من كلام العرب، ويستطرد ما شاء له الاستطرد، ويتجادلان في أن القنر مذكرة أو مؤنثة.

ووصلوا إلى الإسكندرية في أربع ساعات ونصف ساعة، فعجب الشيخ من هذه السرعة، فقد كانت هذه المسافة تقطع في أكثر من أربعة أيام. وفيما كان الشيخ يبدي هذا المعجب سلم ساع ورقة إلى الإنجليزي، ففتحها وضحك؛ وقال: أتدري لم أضحك؟ إن هذه الورقة تلغراف من والذي بلندن، وبيننا وبينها ثلاثة آلاف ميل، وقد أرسله والذي منذ ساعتين - فأنته سرعة التلغراف سرعة الوابور.

توجهوا إلى «اللوكاندة» فظنها الشيخ أنها بيت كبير للإنجليزي أو أحد أحبابه، لأنه لم ير

مثل هذا قط، وعجب من نظافته وكثرة فرشته وسروره، وقال ابنه لا بد أن يكون صاحبنا ذا مال كبير وثروة عظيمة، حتى يكون له منزل بهذه الحال. وعجب الشيخ من كل ما رأى: خيط نازل من سقف الغرفة يضغط عليه فيرون فيحضر رجل يسأله عما يريد! وقوم خارجون وداخلون! فلم يفهم سر ذلك كله حتى أفهمه الإنجليزي ما معنى «اللوكاندة»، ففهم الشيخ أنها صورة مكبرة لما كان يعرفه عن الخان أو «الوكالة». والإنكليزي يصف «اللوكاندات» وما وصلت إليه، والشيخ يصف «الوكالة» وترابها وقذارتها، وبقها وبراعيشها، وما قيل فيها من أشعار.

ويجلس الشيخ وابنه والإنكليزي على مائدة الطعام، وحولهم النساء والفتيات، وبجانب الشيخ شابة طليانية بديعة الجمال نادرة المثال تعرف اللغة العربية. وبعد الفراغ يدور الحديث بين الإنجليزي والشيخ عن المرأة الغربية والمرأة الشرقية والعادات والتقاليد وأيها أحسن، فيصّر الشيخ على استحسان عادات الشرق، وينشد قول الشاعر [من الكامل]:

لا تَأْمَنَنَّ عَلَى النِّسَاءِ وَلَوْ أَحْأَ مَا فِي الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ أَمِينٌ
إِنَّ الْأَمِينَ وَلَوْ تَحَفَّظَ جِهَتَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَنْقُضَهُ سَيِّحُورٌ

ويصر الإنجليزي على استحسان عادات الغرب، وأن الحجاب لم يمنع المرأة في الشرق من العبث إن شاءت. ويدور بينهما حوار لطيف يمثل العقليتين المختلفتين، كالذي كان بين قاسم أمين وخصومه بعد.

ويحن الشيخ إلى زوجته فيطلب إليه الإنجليزي أن يكتب لها خطاباً يرسل بالبريد؛ فيدور الحديث حول البريد قديماً وحديثاً، ويصف الإنجليزي ما وصل إليه الآن، ويصف الشيخ ما كان يفعله إذ ينتظر يوماً أو يومين ليجد من يسافر إلى بلده في المركب فيرسل معه الخطاب، وربما توجه إلى ساحل البحر (النيل) ليعثر على من يسافر، فلا يجد فيرجع بخطابه؛ وإذا سهل المولى ووصل الخطاب فلا يأتي رده إلا بعد شهر، إن أتى. ويفتتح الشيخ خطابه اللطيف لزوجته بقوله: «إلى السيدة المصونة والدرة المكنونة، من لا أصرح باسمها، ولا يخرب عن خيالي لطف طبعها ورسمها، قرّة العينين، وزوجتنا إن شاء الله في الدارين».

ويركبون البحر فيصف الإنجليزي للشيخ البحر وعجائبه، وأنواع مخلوقاته، وفعل الهواء بالماء. ويمرون بالقرب من جزيرة صقلية، فيجدون الركاب وهم يفلطون وينظرون بالنظارات،

(1) البيان للذي الرمة في محاضرات الأدياء 114/3.

فيأال الشيخ؁ فيجب الإنكليزي إنه البركان؁ ويصف له البراكن وأسبابها وأفعالها .
وعلى المركب يتعلم الشيخ علم الدين وابنه برهان الدين اللغة الإنكليزية؁ ويحدآن؁
والصغير يسبق أباه الكبير في التعلم لكثرة حركته ومخالطته للركاب والجهد في أن يكلمهم بما
تعلم .



ها هم ينزلون في مارسيليا ويستريحون؁ ويعرض الإنكليزي على الشيخ أن يذهبوا الليلة
إلى التياترو؁ فيعترض الشيخ ويسمح لابنه أن يذهب؛ ولكنه يسأل: ما هو التياترو؟ فيشرحه له
الإنكليزي شرحاً وافياً من تاريخه وغرضه وأنواعه؛ فيقول الشيخ: إن هذا إلا نوع راق مما
يسمى في بلادنا «أولاد رابية» فهم يقلدون أحوالاً حاضرة أو أموراً ماضية؁ فهم يقبحون
حادثة سيئة حصلت في الزمن الحاضر أو الغابر؁ فيبرزونها في قوالب الهزل والسخرية؛
وكثيراً ما يخرجون في ذلك إلى السخف والعب والألفاظ البذيئة التي ياباها الذوق؁ فيقارن
الإنكليزي بين «أولاد رابية» والتياترو؁ وأن الأول من خلّق العوام الجهلاء؁ أما التياترو فمن
نتاج الأدياء ورجال الفن .

واحتفظ الشيخ وابنه بزيهما الشرقي؁ فبرهان الدين يذهب إلى التياترو بعمامته ورجلته
وقطفاته؁ وكان جميلاً فيسترعي الأنظار؁ ويعطيه الإنكليزي نظارة ينظر بها ويوجهها إلى من
يستجمل؁ ويقع في حب لم يلبث طويلاً بفضل نصائح والده .

واستعرضوا مارسيليا: مناظرها وقهواتها النظيفة الواسعة وكل شيء فيها . وحدث أن كان
على المركب رجل إنجليزي اسمه يعقوب اتصل به برهان الدين وأحبه وأحب حديثه . وكان
يعقوب هذا ممن غامر في حياته؁ وركب البحار وجاب الأقطار؁ ورأى من عجائب الدنيا
الشيء الكثير؛ فاستهوى برهان الدين بأحاديثه وسأل أباه أن يرجو الإنجليزي ليتخفه خادماً له
حتى يكون على مقربة منه يشبع حبه للاستطلاع؁ فتم ذلك وأصبح يعقوب أحد أفراد الأسرة؁
يتمتعهم بحديثه عن كلب البحر والنوء والفرق والذهب واستخراجه والسياب والنمور والقردة
الخ .

وهكذا دخل يعقوب في القصة ليؤدي مهمة التحدث بعجائب العالم وغرابه وما شاهده
في رحلاته .

ولقي الشيخ في مارسيليا رجلاً هرمأ يتكلم العربية؁ فاستخبره حاله؁ فعرف أنه مصري
وأنه كان من المصريين الذين التحقوا بجيش نابليون في مصر؁ وكان كثير منهم من القبط

ونصارى الشام وبعض المماليك، فلما خرج الفرنسيون من مصر خرج بعض المصريين معهم، لأن أهل مصر كانوا يتوعدون كل من دخل في زمرة الفرنسيين بالقتل؛ فلما وصلوا إلى مرسيلا بقي بعضهم وذهب بعضهم بحارب في جيش نابليون. قال: وكنت ممن بقي في مرسيلا أزاول الأعمال، ولكن لما انقضت حكومة نابليون الأخيرة المعروفة بحكومة مائة يوم قام أهل مرسيلا على المصريين من مماليك وغيرهم - وكانوا نحو أربعمائة - فقتلهم في وسط حارات مرسيلا وشوارعها قتلاً شنيعاً، ولولا أنني كنت غائباً في ذلك الوقت لقتلت فيمن قتل، ولما عدت وجدت عيالي جميعاً قتلوا مع والدتهم.

وقد دعا هذا الشيخ المصري شيخنا علم الدين إلى منزله وأكرمه، وفسر له هذه الأحداث وأسبابها تفصيلاً.



بعد أيام قضوها في مرسيلا ركبوا إلى باريس، وها هو الإنجليزي يحدثه حديثاً طويلاً ممتعاً عن باريس وتاريخها وتطورها وموقعها، وما أدخله عليها ملوكها على التوالي من تحسين إلى غير ذلك.

ويذهب برهان الدين مع يعقوب إلى «البالو»، ويعود إلى والده فيخبره بما رأى من الرقص، وكيف يرقص الرجال مع النساء أنواعاً من الرقص كالبولكا والكانكان والولس، فيقول الشيخ ويغضب على ابنه ويقول له: أما علمت أن «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه؟» أما سمعت قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم؟» فيعتذر إليه، ويعتذر يعقوب بأنه إنما أراد أن يعرفه كل شيء في البلد.

وكان الشيخ يمشي في شوارع باريس، فيلاحظ نظافة الأطفال وسلامة أبدانهم، وحسن صورهم وامتثالهم لأوامرهم، فيتحسر على أطفال القاهرة وأحوالهم الوخيمة وطباعهم الذميمة، ودناسة ملابسهم، وكثرة بكاوتهم وعنادهم، ويزور متاحف باريس وحداقتها، ويقف على أهم ما فيها، وعند كل حسن في باريس يذكر نظيره في مصر، ويتحسّر أن لو رقيت القاهرة رقي باريس. وينصح الإنكليزي أن يبني رأيه في الإصلاح على الإحصاء والتعداد، ويضرب له في استخدام هذا الأصل مثلاً بالفلاحة والزراعة في مصر وفرنسا وإنجلترا مستهدداً بالأرقام. ويهين الإنكليزي للشيخ جماعة يصرون نزعاً مختلفة من الفرنسيين، من ملحد يعرض إلحاده على الشيخ في شناعة، فيستعبد الشيخ بالله من سماع مثل هذه الأقوال، ومن مستشرق يعرف الكثير من اللغة العربية وأدائها، فيهش له الشيخ ويش، إلى أمثال ذلك.

ويحضر برهان الدين حفلة لطيفة من رجال وسيدات، ويقضون سهرة ممتعة في أنواع من الفكاهات العقلية والأحاديث والمعميات، والمهارة في استخراج المجهول من أوراق «الكتشينة» إلى غير ذلك، ويحدث والده بكل ذلك، فيقول الشيخ: لا بأس بذلك، إنها إعانة على توسيع العقل والمدارك، وعندنا في مصر بعض الشيء كالفوازير والأحاديث، ونحو ذلك.

ويعلم الدارسون للغة العربية في باريس بحضور الشيخ فيدعونه لإلقاء محاضرة في جمعية الدراسات الشرقية، فيلقي محاضرة في ديوان امرئ القيس، ويذكر من شعره بعض أبيات يفيض في شرح مفرداتها، ويستطرد عند كل مفرد فيما ورد فيه من معان واستعمالات، ويتعلق السامعون بعد المحاضرة حوله؛ هذا يسأله عن المعلقة، وهذا يسأله عن لهجات العرب وهكذا.

وأخيراً دعي الشيخ إلى تياترو، فلبى الدعوة، ورأى الشيخ الرواية، وكان الإنجليزي يشرح له ما يدور من ألعاب ومغزاه وموضوع الرواية، وما إلى ذلك.

وذهب يوماً إلى المكتبة الأهلية وأعجب بما فيها من الكتب، ويوماً إلى «البورصة» وشرح له كيفية المعاملات فيها، والبنوك والأوراق المالية والفوائد وتاريخ الأمم في هذا الباب، كما شرحت له أصول المعاملات المالية؛ فعجب الشيخ من ذلك أشد العجب، وقارن بين هذا وما يحدث في حارة اليهود بمصر، إذ يكثر الصياغة والمرابون، ويتوارد عليهم الناس من الأرياف فينتهزون فرصة الاحتياج، فيثقلون الربا، ولا يقرضون إلا برهن أو ضمان؛ فيثول أمر الناس غالباً إلى بيع ما رهنوه وتلحقهم الفاقة، والحكومة لا تتدخل في الأمر ولا تجعل للفوائد حداً. ويعجب الشيخ وابنه من كثرة ما سمعا في البورصة من الآلاف المؤلفة من الجنهات، كان أوروبا قد تحت لها خزائن قارون وخزائن كسرى.

ويقضي الشيخ أياماً في باريس يتعرف فيها مظاهرها وحدائقها ومتاحفها وأهم ما فيها؛ فيمتلئ عقله خبرة وتجربة، ويصبح شيخاً عصرياً في نظراته إلى الأشياء مع الاحتفاظ بدينه وقوميته. وإذا الشيخ الذي كان يسكن في كفر الزغاري أو كفر الطماعين، يخطر في خدائقه لكسبرج وفي فرساي، وقد عرف الدنيا، وخبر أحوال الناس، وجمع إلى علمه الأثري تجارب واسعة، وعلماً بالعالم صادقاً.

هنا - مع الأسف - تنقطع القصة فجأة وتقف الأحداث عند باريس، فلا يتمون رحلتهم

إلى إنجلترا، ولا يعودون إلى مصر، مما يدل على أن القصة لم تتم. وقد كنت سمعت أن المرحوم إسماعيل بك رافت هم مرة أن يتم هذه المرحلة، ويرجع بالشيخ علم الدين وابنه برهان الدين إلى مصر من طريق آخر، ولكنه لم ينفذ ذلك فبقي الشيخ وابنه ينتظران العودة إلى الآن.

هذا وصف موجز جداً لقصة علم الدين، وقد ألفت حول سنة 1296هجرية، وطبعت في مطبعة جريدة المحروسة سنة 1299هـ - 1882م فيكون لها الآن نحو أربعة وستين عاماً.

وفيها نظرات صائبة إلى الحياة الاجتماعية المصرية، ونقد خفي لاذع لأولي الأمر في مصر، وإهمالهم شئون الرعية، وفيها ضوء قوي يُلقى على المدينة الغربية وأصولها وأهم مظاهرها، وفيها دعوة غير مباشرة للاقتباس منها، وفيها بث معلومات كثيرة عن العالم في جماده ونباته وحيوانه وإنسانه، في أسلوب شائق وفكاهة حلوة.

ولولا أنه أكثر من المعلومات وكُدر فيها من العلوم والمعارف ما قلل من روابط القصة، وتكلف أحياناً خلق الحوادث ليدلي بعلمه، ولينقل بحثاً كاملاً في الموضوع يقلل من لغة القارئ في تتبعه للقصص، ولولا أنه لم يحبك شخصياته حبكاً محكماً، وكان ينسى شخصية الشيخ علم الدين، ويصوره لا يعرف شيئاً من شئون الدنيا إلا في حدود منزله ومسجده، ثم ينسى ذلك وهو في فرنسا فينسب إليه معرفة بابن رابية وخلاسته ومجونه، ومعرفة بحارة اليهود ومعاملتها المالية بالتفصيل ونحو ذلك من هنات - لولا ذلك لعدت خير القصص المصري موضوعاً وفتناً، ومع هذا فهي لا تزال حافظة لقيمتها الكبيرة ناطقة بما بذل فيها من مجهود ضخم.

أست معي - أيها القارئ الكريم - بعد ما رأيت أن الباعث على تأليف هذه القصة هي قصة الدسوقي ولبنه وأن مؤرخي الأدب لم يكونوا على حق في إهمالها وعدم التنويه بها؟



غاية العالم

هل للعالم غاية يجذّ للوصول إليها؟ وهل له خطة مرسومة يسعى إلى نهايتها، ويتجه نحوها دائماً مهما عاقته العوائق؟

أسئلة دارت وتدور في ذهن المفكرين قديماً وحديثاً.

أما ابن التُّبَلِّ البغدادي فحار في الأمر، ولم يستطع الجواب، وقال في حيرته قصيدته الرائعة [من الوافر]:

بريك أيها الفلك المُدار أقصدُ ذا الممير أم اضطرارُ
مدارُك قل لنا في أي شيء؟ ففي أفهاينا منك أنيهارُ
إلى آخر هذه القصيدة المفعمة حيرة وارتباكاً، وشكاً واستعاضاً.
وحار حيرته كذلك أبو العلاء المعري، فقال [من البيط]:

نفارق العيش لم نظفر بمعرفةٍ
أيُّ المعاني بأهل الأرض مقصودُ؟
لم تُفطننا العلمَ أخبار يجيء بها
نقلٌ ولا كوكب في الأرض مرصود⁽¹⁾
وقال [من الكامل]:

أما اليقينُ فلا يقينٌ وإنما
أقصى اجتهادي أن أظنُّ وأخوياً
إلى آخر ما قال في الحيرة، وما أكثر ما قال
ولندع الشعراء المتفلسفين ولنتنظر في آراء الفلاسفة المتعمقين؛ فنرى أنهم تساهلوا من

(1) لزوم ما لا يلزم 267/1.

قديم هذه الأسئلة، وأجابوا عنها إجابات متناقضة؛ فاما أرسطو فآمن بأن العالم يسير إلى غاية، وأن الغاية هي تحقيق العقل، هذا العقل ظهر ضعيفاً أو كالعدم في النبات، وظهر أرقى من ذلك في الحيوان، وظهر أرقى من الحيوان في الإنسان، وهذا العقل لم يكن شأنه كبيراً في الإنسان البدائي، ثم نما شيئاً فشيئاً. وكلما تقدم الزمان ظهر سلطان العقل، واحتكم الإنسان إلى العقل، وسيظل يرقى ويرقى متجهاً إلى العقل الكامل، ولن يبلغ هذه الغاية، ولكنه سيسير دائماً إليها، ويشجع دائماً نحوها. وإنما عد الإنسان أرقى من الحيوان لأنه أعقل، وعدت أمة أرقى من أمة لأنها أعقل؛ والعالم يسير دائماً إلى تحقيق العقل رغم ما يعوقه من عوائق. وكفر آخرون برأي أرسطو، فأروا أن العالم ليس إلا مخلوقاً آخرق، وأنه يسير تارة إلى الأمام وتارة إلى الخلف، وتارة إلى اليمين، وتارة إلى اليسار، وليس له هدف يرمي إليه، بل هو يسير كما شاءت المصادفة، وكما شاء له الهوى، وهو مجنون لا تعلق أعماله. انظر إلى الإنسان سيد العالم - كما يزعمون - في حروبه، وانظره في ملاجه عجزته، وانظره في فقر فقراته، ويؤس يؤساته، ومستشفى مرضاه، وسجون مجرميه. وانظر ما يحدث في العالم كل لحظة من الكوارث، وفضائح الحوادث؛ وحتى السعادة التي فيه قد ربطت بالجهل، وهربت بالعقل. وحياة الناس مهازل تنتهي بالموت كما تنتهي الرواية بإسدال الستار. فليس صحيحاً أن «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وإنما الصحيح أن ليس في الإمكان أسوأ مما كان. ولو أطلقت ثوراً في مستودع خبز، أو مجنوناً يحمل مشعلًا في مخزن نسيج، ما صنعا ما يصنع العالم [من الخفيف]:

صَحَبَ النَّاسُ قَبْلَنَا ذَا الزَّمَانِ وَعَنَاهُمْ مِنْ أَمْرِهِ مَا عَنَانَا
وَتَوَلَّوْا بِمُغْضَةٍ كُلِّهِمْ مِنْهُ وَإِنْ سَرَّ بِغَضِّهِمْ أَحْيَانًا⁽¹⁾

ولست مظاهر التقدم إلا خداعاً، وليس الفرق بين ما نسيه أمة متعدنة وغير متعدنة إلا كالفرق بين المرأة في طبيعتها والمرأة في زينتها، وسيترك كل جيل من الناس الدنيا كما دخلوها بشروها ويؤسها وشقاها، وليست الحضارة والبداءة إلا طلاءً ظاهراً لفراتر مشابهة.

ولكن هؤلاء المتشائمين قد أصيبوا بعمى اللون، فلم يروا في العالم إلا لوناً واحداً هو لون السواد، ولم يروا مادة لأدبهم إلا نعيق اليوم، وسواد الغراب، وحلقة الظلام؛ ولم يقوّموا في الحياة إلا المآسي، ولم يسمعو من النعمات إلا المحزن، ولم ينظروا في الحياة

(1) البيان للمتبي في ديوانه 370/4.

إلا إلى سطحها، لا إلى عمقها، وشغفوا بالأحداث الجزئية، لا النظريات الكلية.

إن نظرة شاملة لحركات العالم واتجاهاته تدل على أنه سائر لغاية، وأن له روحاً وإرادة وعقلاً لا يقاس بها ما للفرد، وأنه يعمل في دأب وجد واستمرار لبولوج غايته، وأنه كالفرد له أعمال لا شعورية يدعو إليها العقل الباطن، وأعمال شعورية يدعو إليها الفكر؛ وله أعمال تدعو إليها الفطرة والغريزة، وأعمال تأملية؛ وله أعمال ظاهرة وأعمال خفية، وكلها تقرب إلى الغرض. والعالم يسير إلى الأمام في ثبات واستمرار، قد تتخلف بعض أجزائه، وقد تتعطل بعض خلاياه، ولكنه في جملة يسير قُدماً، لا يعبأ بما تخلف من جزئياته، كالجيش الظافر لا يعوقه موت بعض جنوده، ولا عطل في بعض آلاته، ولا تخلف من يصيبه الإعياء، بل هو بالغ غايته على الرغم من كل ذلك؛ هكذا كان تاريخ الإنسانية، فقد ترقى أمة ثم تتخلف ثم تموت، ولكن لا تموت حتى يتسلم منها مجدها قوم آخرون يخطون بالعالم خطوة جديدة، ويحققون روح العالم العامة التي تدفع إلى الأمام ولا تزيد إلا الأمام، والتي تُعد الوسائل لذلك دائماً من أخلاق قوية، وأبطال أقوياء، ونوابغ أفاضل. وتاريخ الإنسانية من مبدئها إلى الآن ليس إلا مراحل للتقدم إلى الأمام في نواحي الحياة المختلفة من شعور وحرية وتفكير؛ ولا يمنح الناس من إدراك هذا إلا قصر نظرهم على جزئيات العالم كأمة بعينها أو قطر بعينه. أما إن نظروا إلى العالم من حيث هو وحدة، فهناك تتجلى علامات التقدم بأجلى مظاهرها؛ فالعالم بناء شامخ شيدت طبقاته في أجيال، أو قصبدة واحدة نظمت آياتها على تعاقب الأزمان، أو رواية محكمة يؤلف كل جيل منها فصلاً، ثم لم تتم فصلوها، ولم توضع خاتمتها. هو سائر إلى الأمام في كل مظهر من مظاهره، في فنه الدال على شعوره، وفي دينه الدال على روحه، وفي علمه الدال على عقله.

بُنِيَ العالم على ثلاث قواعد: حفظ الذات وحفظ النوع، وتحسين النوع، هذه هي الأوراق الثلاث التي يلعب بها العالم لعباته المختلفة في كل تصرفاته التي لا نهاية لها. وكل شيء في العالم من الحشرة الدنيتة إلى أرقى أنواع الإنسان يسعى إلى تحقيق وجوده الذاتي ووجوده النوعي، والعالم كله في جملة يتسامى لتحقيق غايته؛ وقد اتخذت الطبيعة لتحقيق ذلك كل الوسائل الممكنة من تحريك الغرائز المختلفة، والانفعالات المتباينة، والعواطف المتناقضة. ونحن لو بحثناها على شدة ما بينها من اختلاف لوجدناها كلها ترجع إلى هذه العناصر الثلاثة: تلعب الغرائز والانفعالات والعواطف كل ألعبيها في النبات والحيوان والإنسان لحفظ الذات وحفظ النوع، وتلعب في الإنسان ألعبيها كذلك للسمو به، فسمي

النبات وراء قوته وتجهيزه بالآلات العجيبة للحصول على غذائه، وتكثير بذوره، وسلوك الحيوان في شهوره وعواطفه، والإنسان في كل تصرفاته وعواطف حبه وغزله، وعواطف أبوته وأمومته وأفانيته - كل ذلك يفسر في النهاية حفظ النوات وحفظ النوع. فقانون الطبيعة في ذلك قانون ثابت لا يتخلف، ولا يمكن أن يصدر ذلك إذا لم يكن للعالم غاية. ولا تتورع الطبيعة أن تتخذ المخلوقات بكل صور الخداع لتعمل وفق ما ترسم؛ فهذا الإنسان - وهو أرقى أنواع المخلوقات - يخدع بكل أنواع الخداع لتحقيق غرض الطبيعة. إن شئت مثلاً واحداً فطالع فصول غرامه وغزله وهيامه، وكل فصول حياته الزوجية، وكل أدب وفن نسائي، لترى كيف تلعب الطبيعة بالإنسان لحفظ النوع. وكل ما وضع من مبادئ أخلاقية، وقواعد قانونية، إنما دفعت إليه الطبيعة لخدمة هذه العناصر الثلاثة وللحفاظ عليها.

وشأن العالم شأن شجرة الورد. فكما أن آلاف الأعمال تعملها بذرة الورد من تغذ ونمو واستثاق وتعرض للضوء ونحو ذلك لغرض واحد هو إنتاج زهرة الورد، فكذلك العالم يعمل كله - كوحدة - ملايين الأعمال من محافظة على الأفراد والنوع للوصول إلى غاية، وهي السمو وتحسين النوع.

والطبيعة لا تتعباً بالتضحيات الكثيرة للوصول إلى هذا الغرض، فكم من بذور النبات يهلك ليحيا أحسنه، وكم من ملايين الحيوان والإنسان تصادفه العقبات في سبيل حياته وبقاته، ولا يبقى إلا أصلحه، وهذه الأحياء كلها تتخضع عن عدد قليل من النوايح الأفاض، هم قادة العالم في مرافقه المختلفة يقودونه إلى الأمام دائماً.

قد يحدث في العالم كوارث في منتهى الفزاعة، كما ثور البراكين، وكما تزلزل الأرض، وكما تقوم الحروب الهائلة بين بني الإنسان، فيفنى في ذلك العدد الكثير، ولكن سرعان ما يترد العالم كيانه، ويبدأ سيره وتقدمه، ويتجلى له أن هذه الكوارث ليست إلا إرهاباً يبناء جديد على أنقاض قديم، وأن هذه الكوارث الإنسانية ليست إلا نتيجة لتعفن النظم الحاضرة، وبناء نظم أرقى لإنتاج إنسان أسمى. وما العلم والنظم والحكومات إلا أدوات لرقى الإنسان ومظاهر لحاله الاجتماعية؛ يرقى فيرقها، وترقى فترقبه. ومذهب الطبيعة أن لا بأس بهلاك الكثير لتحسين القليل، شأنها في ذلك شأنها في تدفق ماء الرجل يحمل ملايين من الأحياء لا يعيش إلا واحد منها هو أصلحها للبقاء. وكل يوم يكشف الإنسان وسائل للسمو به، ولكن قد يجربها فتفني العدد العديد منه، حتى يضبط نفعها، ويستطيع التغلب على ضررها. كما يحدث في تاريخ الإنسانية عوائق تعوق سيره، يحدث كذلك ما يعرضها من وثبات وقفزات

يطفر بها إلى الأمام. كم ألوف من الناس قد ذهبوا ضحية العلم والمخترعات الحديثة، ولكن ماكبته الإنسانية - ككل - وما أفاده العالم - كوحدة - أعظم جداً مما خسره. قد يتخلف الجنود الضعفاء في سير الجيش، وقد يموت كثير من أفراد الجيش الزاحف، وقد يموت بعض الوحدات القوية الصالحة، ولكن إذا فتح الجيش المدينة المشوذة فلا بأس بمن فقد. كم فقد العالم من مستكشفين! وكم فقد العالم من رواد البر والبحرا وكم فقد من طائرين وطيارات! وكم فقد من المجريين في الكهرياء؛ ولكن ما كانت نتيجة ذلك كله؟ كانت نتيجته أن العالم تقارب نوعاً ما، وأصبح وحدة ما، وسيسير في سبيله للتغلب على العقبات غير عابئ بالضحايا حتى يقرب من الغرض، بل هو كذلك يضحي بالعدد الكثير من عامة الأفراد ليصل إلى إنتاج العدد القليل من النوايج الأفاذا.

ربما صعب على المفكر أن يرى تقدم العالم إذا نظر إلى أمة واحدة، أو قارن بين العالم اليوم والعالم منذ سنة أو ستين أو عشر. ولكن ليُطل الزمن قليلاً، ولينظر إليه نظرة شاملة، وليقارن بين العالم في قرن والعالم في قرن قبله والعالم في قرون سابقة، ير أنه يسير إلى الأمام دائماً وأنه على حد تعبير أرسطو يسير نحو تحقيق العقل، فللعلم الآن مكانته العظمى، وسيطرته القوية، والعلم هو مظهر العقل. وأعني بالعلم معناه الواسع، وهو العلم بقوانين العالم والإيمان بها، والسير على مقتضاها. ونحن إذا نظرنا إلى الماضي البعيد السحيق في البعد اغتبطنا لتقدم العالم هذا التقدم، ولكن إذا نظرنا إلى المستقبل البعيد السحيق في البعد أدركنا أن العالم لا يزال في طفولته، ولكنه سائر حتماً إلى شبابه.

إن العالم له قلب ينبض، وله عقل مفكر، وله شعور بذاتيه، وله شعور بوحدته، وليست أجزاؤه إلا خلايا كخلايا الشجرة الضخمة، وخلاياه وظائف متنوعة تعمل لغاية هي الثمرة، وكل ضروب أفعاله منسجمة متعاونة متوائمة، كان كذلك في القديم، وهو كذلك في الحديث، وسيكون كذلك في المستقبل. لم يسر يوماً وفقاً لفرائز حفظ الذات وحفظ النوع ويوماً على عكس ذلك، ولم يتقهقر الإنسان يوماً فيرجع إلى حالته الأولى بعد ما خطا خطوات في تقدمه، ولم يكن في أمه أعقل منه في غده.

أبعد هذا ينكر منكر أن له غاية، ويدعي مدع أنه يخبط خبط عشواء؟

قد علمنا التاريخ أن العالم حين يقدم على خطوة جديدة، وحين يتمخض لولادة جديدة، تقوم زوابع كثيرة تغلب الأوضاع وتكسر ما يعترضها، ثم ينزل الغيث وتهدأ الزوابع ويلطف الجو. وأظن أن الحرب الحاضرة شأنها شأن الزوابع الماضية، ليست إلا علامة على أن

العالم يتمخض للولادة، وأنه يريد أن يتخلص من بعض شرور الماضي ليضع أسساً جديدة لمستقبل أسمى. ومما يؤسف له أن العالم في الحاضر والماضي ليس لديه إلا هذه الوسيلة للإصلاح، لا يستطيع أن يبني بناءً جديداً إلا بعد هدم القديم، وإلا كان العمل ترميماً لا تجديداً.



أوقات الفراغ

حدثت أن جندياً أجنبيّاً ظريفاً رأى في مقهى بحلوان رجلين يلعبان الترد، وكانت الساعة السابعة مساءً، فتقدم إليهما بكل أدب واحترام، وحياهما ثم سألهما:

- من أي وقت بدأتما اللعب؟.

- من الساعة الرابعة.

- وإلى متى!.

- إلى الثامنة أو التاسعة.

- وما عملكما؟.

- مدرسان.

فانهاهال عليهما ضرباً ولكماً وقال: أما لكما عمل تعملانه، أو رياضة تقومان بها، أو خدمة اجتماعية تؤديانها؟



ليت لنا مشرفين من هذا القبيل يعزّرون من أوضاع وقته على هذا النمط، إذأ ما نجا من الضرب واللكم إلا القليل.

فالمقاهي والأندية مزدحمة بالناس في الصباح والمساء، والوقت فيها ضائع بين لاعب ترد، ولاعب شطرنج، وشارب «شيشة»، ومتحدث حديثاً فارغاً.

في مصر آلاف الموظفين يفرغون من عملهم في الساعة الثانية بعد الظهر ويعودون في الثامنة صباحاً، فساتلهم كيف قضوا ثماني عشرة ساعة في كل يوم؟ وهل استفادوا من زمنهم في عقلهم أو جسمهم. أو عملوا عملاً نافعاً لأنفسهم أو أمّتهم؟.

وفي البيوت نصف عدد الأمة من النساء، فكيف يقضين أوقات فراغهن؟.

وفي المنازل آلاف الآلاف من طلبة المدارس، يقضون أربعة أشهر أو خمسة إجازة

صيفية، فهل تساهل الآباء كيف يُقضى هذا الوقت الطويل فيما يعود بالنفع على جسمهم وعقلهم؟.

إذا كان الزمن هو المادة «الخامة» لاستغلال المال وتحصيل العلم وكسب الصحة، فكم أضعنا من كل ذلك؟ وكم أعمار تضيع في عبث، لا في عمل دنيا ولا في عمل آخرة.

من نتيجة ضياع الزمن ضياع كثير من منابع الثروة، كان يمكن أن تستغل لولا إهمال الزمان وجهل باستعماله؛ فكم من الأراضي البور كان يمكن أن تصلح، ومن الشركات يمكن أن تؤسس، ومن المؤسسات المختلفة يمكن أن تنشأ وتدار بجزء من الزمان الفارغ.

ومن نتيجة ضياع الزمن كساد الكتب والمجلات الجدية في مصر والشرق، فهي لا تطبع إلا نسبة غريبة لعدد المتعلمين، وما يطبع لا ينفق إلا أقله، هذا على قلة ما تصدره المطابع من الكتب والمجلات، إذ ليس هناك عقل يطلب الغذاء ولكن معدات تضج بالتحمة، وليس هناك نفوس تألم من الجهل، ولكن أجسام تخلد إلى الراحة. إن شئت أن تدهش حقاً فاجمع ما يطبع من المجلات الجدية في مصر، وهي أربع أو خمس، وانسبها لعدد المتعلمين، واستبعد منها ما يرسل إلى العالم العربي، وتدرك مقدار الخمول الذهني، والفقر العقلي، والجمود النفسي.

والشأن في عالم المال كالشأن في عالم الكتب؛ فهناك القناعة بالقليل والرضا بما قسم الله والنوم على الوظيفة، والعمل الراتب الذي لا يدعو إلى جهد، ولا يبعث على تفكير؛ ثم هناك الفكر المضني، وإفراح الطريق للأجنبي الشيط الذي يعرف كيف يستغل زمنه.



لست أريد من المحافظة على الزمن أن يملا كله بالعمل وأن تكون الحياة كلها جدلاً لا هزل فيها، وأن تكون عابسة لا ضحك فيها، فقد كان هذا هو المثل الأعلى في القرون الوسطى، وكان خير الناس من جد ولم يهزل، وعيس ولم يضحك، وواصل العمل وواصل العبادة، واستحضر الموت في كل لحظة، فلم يدخل السرور قلبه، وروى مهبوماً دائماً كأنما هو راجع من جنازة؛ ثم كان من خير ما اتجه إليه دعاة العصر الحديث أن السرور والضحك واللعب في جزء معقول من الزمن ينفع الخُلُق أكثر من الجهد الدائم والوقار المتصل. واستكثف علماء النفس أن مثل هؤلاء الملتزمين المعلمين على الجهد، كانوا أقرب إلى القوة على الناس، وأقلهم بهم رحمة، وأبعدهم عن التسامح؛ وعلى يد أمثال هؤلاء قامت محاكم التفتيش في أوروبا، وعذب الناس على يد زياد والحجاج وأبي سلم الخراساني وأمثالهم من

المسرفين في الجدد، وعلى العكس من ذلك كان الإحسان والتسامح والعفو والرحمة ممن كانوا يجدون ويلعبون، ويعملون ويمرحون.

إنما أريد ألا تكون أوقات الفراغ طاغية على أوقات العمل، وألا تكون أوقات الفراغ هي صميم الحياة، وأوقات العمل على هامشها؛ بل أريد - أكثر من ذلك - أن تكون أوقات الفراغ خاضعة لحكم العقل كأوقات العمل؛ فإنا في العمل نعمل لغاية، فيجب أن نصرف أوقات الفراغ لغاية كذلك؛ إما لفائدة صحية كالألعاب الرياضية، وإما للذة نفسية كالمطالعات العلمية أو الأدبية.

أما أن تكون الغاية هي قتل الوقت، فليست غاية مشروعة؛ لأن الوقت هو الحياة، فقتل الوقت قتل الحياة؛ فالذين يصرفون أوقاتهم الطويلة في نرد أو شطرنج لا يعملون لغاية يرضيها العقل، وكذلك الذين يسكعون في المقاهي والأندية والطرق لا يطلبون إلا قتل الوقت كأن الوقت عدو من أعدائهم.

مفتاح العلاج لهذه المشكلة الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يغير موضوعات حبه وكرهه كما يشاء، ويستطيع أن يغير ذوقه كما يشاء؛ فيستطيع أن يمرن ذوقه على أشياء لم يكن يتذوقها من قبل، وعلى كراهية أشياء كان يحبها من قبل؛ ففي استطاعة أغلب الناس - إذا قويت إرادتهم - أن يقسموا أوقات فراغهم إلى ما ينفعهم صحياً، وإلى ما ينفعهم عقلياً.

ومن الأسف أن عامة الناس يعتقدون أن قراءة القصص الخفيفة والمجلات الرخيصة كافية لغذاء عقولهم، فهم يلتمسونها التهاماً، ويكتفون بها في لذتهم العقلية، وهي ليست إلا مخدراً للعقل، أو منبهاً للغرائز الجنسية. وقليل من الصبر وقوة الإرادة يجعل المتعلم صالحاً للدراسة الجدية والقراءة المفيدة؛ وكل مثقف يستطيع أن يخلق في نفسه هوى لشيء جدي في نوع من أنواع المعارف يدرسه ويتوسع فيه ويتعمقه، سواء كان أديباً أو حيواناً أو أزهاراً أو ميكانيكياً أو تاريخ عصر من العصور أو أي ضرب من ضروب المعارف الإنسانية، ثم يثير رغبته فيه، ثم يخصص جزءاً من يومه لدراسته والاهتمام به؛ فإذا هو إنسان آخر له ناحية من نواحي القوة، وله شخصيته المحترمة؛ وإذا الأمة غنية بأبنائها في شتى فروع العلم والمعارف والفنون، تعتمد على كل فيما تخصص فيه من نواحي الحياة، وإذا الناس في مجالسهم يرقى حديثهم، ويستفيد كل من كل في نوع معارفه وضروب تخصصه؛ وإذا الثقافة ارتقت والعقول اتسعت والحياة سمت.

إذ ذاك يشعر الناس أن عليهم واجباً أن يغيثوا عقولهم كما يغيثون معلماتهم، وأن لا حياة

لهم بدون غناء؛ وإذ ذاك تنشط حركة التأليف والترجمة والنشر، بل وإذ ذاك يرتقي اللهو في دور السينما والغناء، لأن العقول المثقفة لا يلذعا إلا عرض متقف يلائم الذوق المثقف.

اجعل ششارك دائماً أن تسائل نفسك: «ماذا عملت في وقت فراغك؟» هل كسبت صحة أو مالا أو علماً؟ وهل خضع وقت فراغك لحكم عقلك؛ فكان لك غاية محددة صرفت فيها زمنك؟ إن كان كذلك فقد نجحت، وإلا فحاول حتى تنجح، فقليل من الزمن يخصص كل يوم لشيء معين قد يغير مجرى الحياة ويجعلها أقوم مما تتصور وأرقى مما تتخيل.

إن الأمة الآن تعيش عُشر ما ينبغي أن تعيش، أو أقل من ذلك، سواء في إنتاجها العالمي أو ثقافتها العقلية، أو حالتها الصحية، وبأقي حياتها هدر، في كسل أو خمول، أو بين نرد وشطرنج، أو في لا شيء، ولا ينقصها لتعيش كما ينبغي إلا أن تكشف طريقة ملء الزمن وخضوعه لحكم العقل.



(1) التخريف

كنت أقرأ في كتاب «لين» (مصر الحديثة - عاداتها وتقاليدها)، فراعني منه قوله: «إن العرب شعب مليء ذهنه بالخرافات، وليس في أمم العرب من يباري المصريين في هذا الباب».

ثم عدتُ مناحي تخريفهم، بالعمارة تحتل جزءاً كبيراً من تفكيرهم، وهي تسكن الأنهار والمنازل والكهوف والآبار والمقابر، وللموتى عفاريت، وللقلى عفاريت، وفي كل جُحر عفريت.

والعقيدة في المغفلين والمجانين الهادين أنهم أولياء مقربون فاشية بينهم، حتى ليبركون بهم، ويتقربون إلى الله بالإحسان إليهم، وطلب الدعاء منهم.

ومشايخ الطرق وكراماتهم، والصوفية وأعاجيبهم، والأقطاب وسلطانهم. وقصص الأولياء وغرائبهم، ولعهم بقوانين الطبيعة وتفتنهم، كل أولئك تملأ حياتهم، وتستولي على عقولهم، وتلون سلوكهم.

والأضرحة وزياراتها، والتوسل بها وساكنيها، والتذلل في طلب قضاء حوائجهم منها، والموالد وما يجري فيها.

والبكرية والعنانية والسادات ونقابة الأشراف ومشايخ السجادة، وما إلى ذلك من طرق وشعائر ومراسم وأعمال وأذكار.

وتم ضروب آخر من هذا الباب، كالأحجية وأنواعها، والأحراز لدفع العين على اختلاف أشكالها، والتعاويد لشفاء الأمراض وجلب الأزواج وبث العداة واسترضاء النافر وتحنين القلوب، ثم طب الركة وأفانيته وأعاجيبه، والاعتقاد في ساعات النحس وساعات الوقف، ثم السحر والطوالع والتنجيم.

(1) التخريف مصدر خرف، أي اعتقد بالخرافات، والشخص مخرف أي ملوّه ذهنه بها، وهو تعبير محدث آثرنا استعماله وإن لم يرد في اللغة هذا التصريف، لأننا لم نجد خيراً منه.

لقد وصف «الين» هذا الوصف منذ مائة عام. ومن غير شك قد قلَّ التخريف في زماننا عما كان عليه في أيام «الين» بفضل انتشار الثقافة ورقى العقل؛ فالاعتقاد في العفاريت لم يبق إلا في أوساط العوام وأشباههم، وكذلك الشأن في كثير مما ذكر من ضروب التخريف، ومع هذا فلا يزال التخريف أكثر مما يلزم، ولا يزال وصف «الين» حافظاً لشيء من جدته. نعم لم تخل الشعوب الممدنة كلها من ضروب من التخريف، ولكنه في مصر كثير كثرة تستحق بذل الجهد في محاربته والقضاء عليه.

من الكثير على أمة أن تتحمل هذه الأنواع كلها بأعبائها وتكاليفها، ولكل نوع ضحاياها وآثامه، فكم نفوس ضاعت بطب الركة! وكم بيوت خربت بالعفاريت التي ليست إلا في أذهاننا! وكم أموال ذهبت هدرًا، فخرجت من مستحقها إلى غير مستحقها بصندوق النذور، ودجل مدعي الصوفية، وحيل فاتحي الكنوز والمتظاهرين بالووع! وكم أسر تهدمت بقارني الكف وفاتحي البخت وشيخات الزار وصانعي التعاويذ! وفوق هذا كله خراب العقل بهذه العقائد.

أساس التخريف «الخوف من القوى الغيبية ورجاء النفع منها» والاعتقاد بأنها قادرة على النفع والضرر، فهو يتملقها بالتوسل والقربابين والعزائم، ويدفع شرها بالنور والتعاويذ، ويستجلب خيرها بالزيارة وتقبيل الأيدي والأحجار والخضوع التام وطلب البركة وما إلى ذلك. وعجيب أن يفشو هذا كله في قوم أساس دينهم «لا إله إلا الله» وأن الله وحده القادر، وأنه النافع الضار، وأن لا واسطة بين العبد وربّه. وأن الخير والشر كله بيد الله، وأنه خلق الكون ووضع له قوانين لا تتخلف، فلا مبدل لكلمات الله، ونحو ذلك من المبادئ!

كيف يلتزم مع هذه العقائد عفاريت تتصرف، ومشايخ طرق تتحكم، وأولياء تنفع وتضر على هواها، يرضيها الملق ويغضبا الهجران، ونجوم تسعد تشقى، ومغفلون ومجانين يعدم الخير والشر، ومعتوهون تنازل الله تعالى لهم عن سلطانه، وكون لا نظام له ولا قانون، فالولي يلعب به كما يشاء، ويجعل الماء جمداً، والهوى ماءً، والزجاج غداءً، وبركة الشيخ تقتل دودة القطن في الحقل إذا رضي، وتحببها إذا غضب.

ليس من الممكن أن تجتمع عقائد الدين الصحيح وهذه العقائد الخرافية، فإذا دخل أحدهما من باب خرج الآخر من باب. والحق أن الإسلام يوم كان يعتقد اعتقاداً صحيحاً لم

نكن نرى شيئاً من هذا، وحين رأينا هذا لم نر الدين الصحيح.

التخريف يشل العقل ويجعله غير صالح لمواجهة الحياة الواقعية، ويجعل حياة من يتولّى عليه خيالاً مضطرباً كخيال الحاشين، ليس له ضابط ولا يخضع لقانون؛ وكخيال السكران يحسب الديك حماراً، والقرود غزاً؛ وإذا كان «متعاطي» الحشيش ومدمن الخمر يصلح للحياة صلح لها المخرف.

التخريف يلازم الجهل. ويلازم ضعف العقل؛ فالعقل القوي يرفض أي تخريف، والعلم بالكون وأسبابه ومسبباته وقوانينه ومسلكه يبدد التخريف كما يبدد النور الظلام. اعتبر ذلك في الطفل والرجل، فالطفل لضعف عقله قابل للتصديق بالخرافات، يعتقد حكايات العقاريات صحيحة؛ ويمتد قصص الحيوانات صادقة، فإذا نما شيئاً فشيئاً زال هذا الاعتقاد شيئاً فشيئاً، وحل محله إدراك الواقع، وفرق بين القصص الخيالية والسير التاريخية؛ فكذلك الشأن في الأم، إذا كان عقلها عقل طفل آمنت بكل ما عدنا، وكانت حياتها مستغرقة بالمشايخ والأولياء والمغاريت والنذور والنجوم وما إليها، فإذا رقيت تبخر كل ذلك وحل محله الإيمان بالكون المعقول يدبره إله معقول.

لقد كانت أمم أوروبا منذ أقل من ثلاثة قرون غارقة في مثل هذا التخريف، وكانت تعتقد في السحر والسحرة إلى حد بعيد؛ وكم سبب هذا من مصائب وضحايا ومظالم لا عداد لها؛ ثم أخذ يقل شيئاً فشيئاً بانتشار التعليم وترقية العقل، حتى قلت دائرته وجعل زمام الحياة لسلطان العقل، وانكمش سلطان التخريف.

أخطر ما في التخريف أنه يزلزل الإيمان بقوانين الطبيعة وقوانين السببية فتكفي دعوة شيخ لقلب كل قوانين الاقتصاد وقوانين النبات، وتكفي تعزيمه رجل لتزليل أسباب الفقر الطبيعية، ويكفي وجود الأضرحة لتتقي بها الأعداء في الحروب، ويكفي عقد الزواج في ساعة من ساعات السعد لتصبح الحياة الزوجية سعيدة رغم كل عوامل الشقاء الطبيعية، وهكذا.

ولا تشقى أمة شقاءها بهذا التخريف، ولا يضعفها في حياتها ما تضعفها هذه المعتقدات.

لقد قطع العالم هذا الشوط، وتحرر مما سببه هذا التخريف من تعاسة وشقاء، وأحل

المصلحين المعقولين محل الأولياء والقديسين، وأحل قوانين الصحة والمرض محل طب الركة، وأحل علم الزراعة مكان الزراعة بالبركة، وأحل قوانين الاجتماع محل الاعتماد على القدر وحده. وليس في كل هذا ما يمنع من إيمان صحيح يعتقد فيه بأن للمالم الهياً قادراً عادلاً لم يتنازل عن سلطانه لمخلوق يعيب به، قد خلق خلقه، وحاطه بقوانين لم يسمح لأحد أن يتلاعب بها، ويستخدمها في أغراضه مهما كانت هذه الأغراض.

نعود إلى صدر الإسلام، فنرى عمر بن الخطاب يرى ناساً يأتون الشجرة التي بايع رسول الله ﷺ تحتها بيعة الرضوان، فيصلون عندها، فيأمر بقطعها حتى تكون العبادة لله وحده. وننظر اليوم فنرى باب زويلة - وهو ليس إلا باباً من أبواب سور القاهرة القديمة - قد اتخذ معبداً يزعمون أنه مسكن لقطب من الأنطاب الأربعة؛ ومن أجل هذا سمي «باب المتولي» والناس يتمسحون به، ويربطون في مساميره قصة من شعورهم أو خيلاً من ملابسهم، ويشغون به من وجع أسنانهم أو صداع رؤوسهم.

ونعود إلى صدر الإسلام فنرى في سيرة عمر أنه خرج في حجة فمر بمسجد فيأمره الناس بالصلاة فيه، فقال: ما هذا؟ قالوا: مسجد صلى فيه رسول الله. فقال: هكذا هلك أهل الكتاب فلكم، اتخذوا آثار أنبيائهم بيماً، من عرضت له فيه صلاة فليصل، ومن لم تعرض له صلاة فليمض. ثم نرى الناس اليوم وقد تهافتوا على أمكنة وقف عندها ولي مزعوم، أو لمستها يد صالحة مباركة كما يقولون، أو رأي مدله رؤيا شاهد فيها قديماً من القديسين.

ونعود إلى صدر الإسلام فنرى عمر ينظر إلى شاب قد نكس رأسه فيقول له: «يا هذا ارفع رأسك، فإن الخشوع لا يزيد على ما في القلب، فمن أظهر للناس خشوعاً فوق ما في قلبه فإنما أظهر للناس نفاقاً على نفاق»، ونرى اليوم تصنعاً في التدين والصلاح، بعمه حمراء وعمه خضراء وسبعة طويلة، وانكسار وتقشف، وغيبوبة عقل، فيخدع الناس بمظاهريهم، وينسبون الولاية إليهم، ويستمدون البركة منهم.

ونعود إلى صدر الإسلام فنرى علي بن أبي طالب يعين عاملاً من عماله ويقول له: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله، ألا أدع تمثالاً إلا طعته، ولا قبراً إلا سويته».

ونرى اليوم الأضرحة والمزارات منتشرة في كل مكان للصالحين وأشباه الصالحين، بل لمن لو رجعت إلى تاريخه لوجدت أن لا منقبة له إلا مظالم ارتكبتها، وظن أن بناء المسجد والضريح يكفر عنها.

لا لا أيها الناس، ليس في الإسلام وثنية، وليس في الإسلام تخريف، ولكن دخل فيه أقوام وفي رؤوسهم خرافات الوثنيات الأولى فوثنية العرب الجاهلين، ووثنية مصر القديمة، ووثنية المجوس، ووثنية الرومان، كل هذه اندست بين المسلمين، واصطبغت بصبغة الإسلام، والإسلام بريء منها، وذهب الماء الصافي ولم يبق إلا عكره، وامتلا الإناء بالثُردي.



المثقفون والسعادة

قرأت قول المتنبي [من الكامل]:

ذو العَفَلِ يَطْقِسُ فِي التُّعْبِمْ بِمَقْلِهِ

وأخر الجهالة في الشقاوة يَنْتَمُّ⁽¹⁾

وقرأت قول الآخر [من البيط]:

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَهَيْثُ مَذَاهِبِهِ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا

هذا الذي ترك الأفهام حائرة وصير العالم النحريرَ زنديقا

وقول ابن المعتز [من الكامل]:

وحلاوة الدنيا لجاهلها

ومرارة الدنيا لِمَنْ عَقَلًا⁽²⁾

وقول ابن نباتة [من الكامل]:

من لي بعيش الأغنياء فإنه لا عيش إلا عيش من لم يَغْلَمِ

وقرأت كثيراً مثل هذا في الشعر العربي يدور حول لعنة العالم؛ لأنه يعذب العالم ويسعد الجاهل.

فتساءلت: هل هذا صحيح؟ هل العلماء في جملتهم أشقى من الجهلاء؟ وهل العلم

يسبب الشقاء، والجهل يسبب السعادة؟

إن كان هذا صحيحاً؛ وكان العالم إنما يسمى وراء السعادة، فالنتيجة المنطقية لهذا أنه

يجب علينا محاربة العلم ونشر الجهل، وإغلاق المدارس، وعدّ تأليف الكتب جريمة وطبعها

(2) ديوانه 182/3.

(1) ديوانه 251/4.

جريمة والجامعة جريمة، وكل حركة علمية جريمة، لأنها تبعد من السعادة التي هي غاية الإنسان بطبعه، أو على الأقل يجب أن تكون غايته.

إذاً فلا بد أن يكون أحد الرأيين خطأ، أما والناس يكادون يجمعون على فضل العلم وأنه وسيلة من وسائل السعادة، فوجب أن يكون الرأي الأول باطلاً، ولكن أين وجه البطلان؟

وجه البطلان من نواح عدة:

أولها - سوء تصور الناس للسعادة؛ فالرأي السائد فيها أنها حياة كسل لا يكدها عمل، وحياة حقوق لا واجب فيها، وحياة لذّة مشتملة لا خمود لها، وأكل شهوي من غير عناء، وتنوع ملاذ من غير انقطاع. وارتواء باللذات من غير جهد، ويُعد للألام من غير أن يتعب في إبعادها، وحضور لكل ما يخطر بباله من مسرة من غير نصب في جلبها، ونحو ذلك.

وهو تصور فاش بين الناس حتى عقلائهم، ومن لم يقله جهاراً اعتقه سراً، ومن لم ينله طمع فيه، وتحرق شوقاً إليه، ومن حُرّمه في الدنيا أمّله في الجنة، وجعل عبادته وسيلة لإدراكه.

وهو تصور لمعنى السعادة باطل، وفهم خاطئ؛ وإنّي لأتخيل حياة من هذا النوع أشبعت فيها كل الرغبات من غير جهد، وأنصوّر رجلاً أجرى عليه كل أنواع النعيم: من قصور فخمة وحوار وولدان وكل ما تشتهي الأعين وتلذ الأنفس، فأجده بعد قليل قد صرخ من السعادة واشتاق إلى الشقاء؛ وإن شئت فقل إنه يبحث عن سعاده في شقائه، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويطلب القول والعقد والبصل بدلاً من المن والسلوى، ويفضل المرأة الشوهاء على المرأة الحسنة، ويشتهي جلسة على التراب بدل الأرائك والحرائر، ويتمنى ساعة عذاب يتقي بها شر هذا النعيم المقيم.

هذا هو الإنسان، وهذه طبيعته، ليست سعاده في هدوء متظامن، ولا في ركود مستمر، إنما هي كما قال القائل [من الطويل]:

سأطلب بُغْةَ الدارِ عنكم لتقرّبوا

وَتُكْبِ هيناي الدموع لتُجمدا

والسعادة إنما هي في السعي للفرص أكثر منها في الفرص، والطريق إلى الغاية هو السعادة لا الغاية. وإنما يسعد الإنسان باستخدام قواه وملكانه للبرغ غايته، فإذا بلغها فتحت له غايات جديدة، وبذل فيها جهوداً جديدة، وظهر في أثناء الطريق صعوبات استخرجت أقصى الجهد في التغلب عليها، فشعر بلفة الجهد ولذة الغلبة ولذة اعتداده بشخصيته واستخدامه ملكاته واستكمال نفسه أكثر من لذته بالغاية نفسها.

فلما تصور الناس السعادة بمعناها الخامل الذي ذكرنا، نظروا فوجدوا كثيراً من العقلاء والعلماء محرومين منها، فأفاض المحرومون في الشكوى، وصبوا على العالم سخطهم، ولو حسبوا حساب لغناهم في السعي، ولذتهم العقلية في فهم الكون، ولذتهم في الكد في الطريق، وإن لم يبلغوا الغاية، ولو وزنوا بالميزان الحقيقي سعادة الجهلاء، ولم يبلغوا في تقديرها، لو فعلوا كل ذلك لصححوا حكمهم، وأدركوا خطأهم، ولقللوا من سخطهم على الزمان، ولعتهم للدهر، وعتبهم على القدر.

وهب أن العلماء أشقى من الجهلاء، وأن العالم لم يسعد بعلمه، بل ساءت معيشته بعلمه، وأن علمه كان نعمة عليه، وأن العلم وسع نظره فأدرك واجباته وتبعاته، وأرهف حبه فجعله يألم مما لا يألم منه الجاهل، وأبعد طموحه فصار لا يرضى بما يرضى به العامي، ووسع حوض لذته (كما يعبر الفرنج) فأصبح لا يملؤه إلا الكثير، وقد كان - وهو جاهل - كالطفل، حرض لذته ضيق يملؤه القليل، وكبرت نفسه وبعدت غايته، فأصبح يدرك أن ما ناله من اللذات ناقص مهما كان.

هب كل ذلك كذلك، فهناك الخطأ الثاني الخطير، وهو مقياس الأشياء بمقياس الفردية؛ فعلى مر آلاف السنين وصل العقلاء والعلماء والنوابغ إلى نتيجة باهرة تلو نتيجة باهرة، وإلى مخترع لنفع الإنسانية تلو مخترع، حتى وصل العالم بفضل هذه المجهودات والمخترعات إلى حضارته الحاضرة ومدنيته الحديثة؛ وكان سعي العلماء في طريقهم شاقاً عسيراً، وقامت في وجوههم صعوبات يعجز القلم عن وصفها، وذهب كثير منهم ضحايا في سبيل غايتهم. ولم يكونوا يتحملون هذه المشقات والضحايا في سبيل فرديتهم وذاتيتهم، إنما يتحملونها في سبيل الجمعية القومية أو الإنسانية، وكانوا يتلذذون من توضيحتهم أكثر من تلذذ المادي بشهوته، فهب أن العلماء شقوا أكثر مما شقى الجهلاء، وسعدوا أقل مما سعد الجهلاء، فمافنا بغيرنا ما دام العالم كان أسعد وكان أرقى وكان في جملة أصلح؟

فلا يصح للعلماء أن يكونوا لشقايتهم أفراداً ما دامت الجمعية الإنسانية تستفيد من جدهم

وشقايمهم، كما لا يصح أن نسمع لشكوى فرد نزع ملكته لفتح شارع عام أو جنود قتلوا في سبيل انتصار أمتهم، أو أطباء ماتوا في سبيل مكافحة وباء، بل لا يصح أن يتقدم أحد من هؤلاء بالشكوى، لأن العالم علمنا بطريق سيره أن العبرة بتقدم المجموع ولو فني الأفراد في أثناء سيره، والفرق بين أمة منحطة وأمة راقية نظرة الأولى إلى صالح بعض الأفراد أو بعض الأحزاب، ونظرة الثانية إلى الصالح العام.

فغفل العلماء والمقلد والمخترعين الذين يشكون من أنهم نظروا إلى أنفسهم كأنهم آلات مستقلة، ولم ينظروا إليها كأنهم تروس في الآلة الضخمة، آلة الأمة أو آلة الإنسانية؛ وخطوهم أيضاً نشأ من اعتقادهم أن علمهم وثقافتهم وقوة عقلهم - إنما ركبت فيهم لنفع أفرادهم، وأن غايتهم استفادتهم منها لنفع أشخاصهم، وليس ذلك بصحيح؛ فكل الملكات الممتازة في الأفراد، وكل قدرة على الاختراع والتشيف وبث المبادئ، إنما منحت للأفراد لخدمة الجماعة وترقيتها، فمتى أدت هنا الغرض فلا بهمنا بعدُ عاش أفرادها في بؤس أو رخاء، في نعيم أو شقاء.



ولكن . . . من طبيعة الثقافة أنها ترقى العقل وترقي المشاعر، ومتى رقي العقل والمشاعر كان صاحبهما أقدر على اللذة، كما يكون أكثر تضرراً للألم؛ فمتى وجد في ظروف مناسبة كان أسعد من الجاهل. ومتى وجد في ظروف غير مناسبة كان أشقى من الجاهل. والمتفكر بعقله الراقى كثير التساؤل: ما الحياة؟ وما الغرض منها؟ وما قيمتي فيها؟ ثم هو واسع الطموح كثير التطلع لحالة خير من حالته؛ وكلما أدرك حالة تطلع لما هو خير منها، ثم هو جيد التقدير، يقدر نفسه ويقدر من حوله، فيرى من حقه ومن حق ثقافته ومن حق سعة عقله، أن ينعم في الحياة المادية بأكثر مما ينعم الجاهل؛ ويرى واجباً على المجتمع الذي يعيش فيه أن يكرمهم نظير علمه الذي يخدمهم به، فتوقر له وسائل العيش ووسائل السعادة حسب نظره؛ فلماذا تُطلب منه التضحية فقط، ولا يُطلب من الأمة أن تضحي بجزء من مادتها ليضحي هو بأعلى من ذلك، بعقله وصحته ونفسه أحياناً؟

هذه هي وجهة نظره، وهذا هو سبب شقايمه، وهي وإن كانت وجهة نظر صحيحة معقولة، إلا أنها معقدة، وتعقيدها أت من قلة الثقافة في العالم، لا من كثرة الثقافة؛ فخير المثقفين - وهم السواد الأعظم - لا يقدرون عظم ما يبذله المثقف، وهم يقدرون الأشياء على مقدار عقلهم القاصر؛ وهم الذين في يدهم السلطة والمال، فهم معذرون إذا لم يوفروا للعالم

والنايغة وسائل العيش حسب نظره وتقديره هو؛ ومن أجل هذا كلما انتشرت الثقافة في أمة وتولى زمامها مثقفوها، كان علماءها ونوابغها أسعد حالاً؛ وكذلك من أسباب شقاوتهم عدم تنظيم قُوى المجتمع على قواعد معقولة، والقوضى في تقويم الأشياء والمعاني، وتمسك من بيدهم السلطة بالتسعييرة القديمة. ولكن العالم يسير إلى تنظيم كيانه، وإلى إصلاح عيوبه، وإلى ضبط فوضاه؛ وإذ ذاك - ونرجو أن يكون قريباً - تكون ثقافة العالم، ونبوغ النايغ، وأدب الأديب، وعقل العاقل موضع التقدير.

ولكن إلى أن يتم هذا لا بد أن ننظر لصالح المجتمع أكثر من صالح الأفراد، وأن ندعو إلى انتشار الثقافة لا انكماشها، وكثرة العلماء لا قلتهم، وألا نعبأ بمن يشقى من العلماء إذا كان في شقاوتهم سعادة المجموع، وأن نطالبهم أن يصوغوا أنفسهم حتى يجدوا سعادتهم في علمهم وشعورهم برفيقهم، وكما قالوا: «لأن تكون سقراط ساخطاً خير من أن تكون أبه راضياً».



الزعماء الثلاثة (أغسطس سنة 1941)

في هذا الشهر من هذا العام مات زعيمان جليلان: زعيم هندي روحاني هو تاغور، وزعيم مصري مالي هو طلعت حرب. وفي هذا الشهر منذ أربعة عشر عاماً مات زعيم مصري سياسي هو سعد زغلول، فكان لأغسطس حق الفخر في احتوائه هؤلاء العظماء إن حق لشهر أن يفخر باعتدائه واحتوائه، أو له حق الخجل من عمله، إذ حرم أمهم وعالمهم الفخر بقيادتهم والانتفاع بمواهبهم، أو هو لا يفخر ولا يخجل، لأن الدهر له مقاييس غير مقاييسنا، ونظرات غير نظراتنا؛ وله عنده في أن الموت لا يعدو أشخاص الزعماء وأجسادهم، أما أفكارهم ومبادئهم فحية أبداً، خالدة أبداً، إن عدا الدهر عليهم يوماً فلا يضمن يوماً آخر أن يبعث من يأخذ رايثهم، ويسير قُدماً إلى غايتهم، وينقل التقدم من ميدان إلى ميدان، فإن أساء فقد كَفَّر، وإن أَمَات فقد أحيَا.

كان كل زعيم من هؤلاء عظيماً وكان كل ينظر إلى الحياة من زاوية آمن بها، وضحى لها، وفني فيها ووصل إلى أعماقها، فاستخرج مكنونها، وأضاء ظلامها، وشوَّق إليها، واستحث أتباعه أن يؤمنوا بإيمانه، وينظروا نظرتَه، ويسيروا سيرته، وقد أوتوا جميعاً من حرارة العقيدة وجميل البيان وصفاء الإيمان ما أنجح دعوتهم، ونصر مبادئهم، فماتوا وقد لُوِّنوا عالمهم بلونهم، ورفعوا أتباعهم إلى قريب من منزلتهم، ونشروا الإيمان بالفكرة والكفر بالعقبات، وبثوا الاعتزاز بالمبدأ والاستهزاء بالصعوبات، فكان لهم بعض ما أرادوا، والزمن كفيل أن يحقق كل ما أرادوا.



فأما «تاغور» فرجل روحاني، هو خلاصة أفكار الهند، وعصارة نزعاتها الروحية والحلوية، عبر عنها بأساليب العصر الحديث ولفته وروحه، ولا فرق عنده بين الحق والمخلق ولا بين الله والعالم، فالعالم مظهر الله، والطبيعة شعاره، وهو - تعالى - حال في كل ذرة من ذرات العالم، تراه في رمال الصحراء، وفي صفاء الماء، وفي أوراق الشجر، وفي تفتح الأزهار، وفي البهوضة فما فوقها، وفي النجوم فما دونها؛ يتجلى في كل شيء حسب

استعماده، ولا شيء سوى الله، والكائنات أجزاء منه وأبغاض له، وكلها كله، فهي وهو كأمواج البحر في البحر [من الطويل]:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره

وإن فرقتك كشره المتمدن

فمن مزامير تاغور: «هو الله في كل شيء»: في الماء وفي النار، وفي العشب والشجر.
هذا إلهنا، الذي تمنى له وجوها».

أداه هذا النظر إلى أن يألف الطبيعة ويهم بها ويتذوقها بحواسه كلها ويروحه كلها، ويتفق الساعات ذوات العدد في الاستمتاع بجمالها والإصغاء إليها وعبادة الله فيها.

كما أداه ذلك إلى أن يكره من المدنية الحديثة عنفها في محاربة الطبيعة، ومحاولتها إخضاعها وإذلالها، كأن نزعته الحرب فيها عمت كل شيء؛ فالإنسان يحارب الطبيعة، والإنسان يحارب الإنسان، والطبقات تحارب الطبقات؛ وروحانية تاغور تدعو إلى الحب لا الحرب، فحب الطبيعة، وحب الإنسان، وحب العالم، لأنه يحب الله فيجب مظهره، ويرى الله في كل شيء فيجبه فيه.

وهو روحاني، يرى أن المادة ليست كل شيء، وأن لنا روحاً غير مادتنا، وأن ليست علاقة فكرنا بمخنا علاقة معلول بعلة، وأن لنا صلة بالأرض وصلة بالسماء، ومن أجل هذا نعي على المدنية الغربية أنها تعنى بالمادة ولا تعنى بالروح؛ فهي تعبد المادة وتفكر في المادة، وينقصها التأمل الشرقي، كما ينقص الشرقي العمل الغربي وقوة الإرادة الغربية حتى تتعادل الكفتان، ويكمل العنصران.

كانت هذه عناصر دينه، ثم هو منح قوة فنية رائعة، وثقافة عصرية واسعة، واطلاعاً على العالم برحلاته المتعددة إلى أوروبا وأمريكا واليابان، ونظراً نافذاً إلى بواطن الأمور، وملكاً لخاصية اللغة الإنجليزية كملكه لخاصية لغته الأصلية، فصب فيها آراءه وفنونه، ونشر تعاليمه بشعره ونثره ونصه وموسيقاه؛ فسمعها العالم، ووجد فيها نوعاً من الغذاء الصالح الجديد يخالف في عناصره عناصر الغذاء الغربي القديم. لقد جليجل صوتته بكل النغمات: في جمال الطبيعة، وحب الأطفال، وحب البساطة، وحب الله، وترك من كل ذلك ثروة للعالم سوف تتقضي السنون ولماً يهضموها.

وكان ينظر إلى السياسة كما ينظر إلى الفلسفة؛ إنما يهيمه من النظم السياسية آثارها في الحياة الاجتماعية، ويُقوِّم أنواع الاستقلال بقدر ما تتبجج من إصلاح.



ولئن كان ناغور رجلاً مثاليًّا يفرغ نارة إلى أعماق الماء ويجوز مرة أجواز الفضاء، ويرى كل شيء من نبات وحيوان وجماد شيئاً وراء ظاهره، وروحاً وراء مادته، وإلهاً وراء شكله - فمعدُّه رجل واقعي يفهم الحياة كما تبدو للمعين، وكما يدل عليها الحس والعقل، لا الشعر ولا الخيال.

فإن كان كل إنسان كما يقولون إما أفلاطونيًّا أو أرسططاليسيًّا، فتاغور أفلاطوني، وسعد أرسططاليسي.

نشأ محامياً يرى دنيا الوقائع، ويدرس قانون الحوادث، ويوكل عن الخصم فيدرس قضيته، ويكيف موقفه، فما زال يكبر في حرفته بتقدمه في سنه ونضجه في عقله، حتى صار وكيل الأمة، يدرس قضيتها، ويكيف موقفها؛ ولكن قضية الفرد مهما عظمت سهل أمرها سير حلها، خصمه مهما عظم في مثل منزلته أو قريب منها؛ أما قضية الأمة فمعقدة أشد تعقيد، والخصم فيها قوي عنيد، يلجأ في المحاربة إلى كل الوسائل: إلى الإغراء والتهديد، وإلى المال والحديد. وما ظنك بخصم في يده كل قوى الاستعمار، من علم ومال، وقوة ودهاء، وحيل وأفانين. وجنة نار، وإغداق من نعيم، وإلقاء في جحيم، وموكله أعزل، قريب عهد بحيل الاستعمار ودهائه، والأعيب السياسة وتلونها؟ لا بد لمن يقف للدفاع في مثل هذه القضية من مواهب نادرة، وقدرة قادرة؛ فهو - من ناحية - عليه أن يقدم السلاح لقرمه، ومن ناحية - عليه أن يجرد السلاح من خصمه، وعليه أن يكون فيهم رأياً عاماً يعقل ويشعر، ويتحمس ويطيح، ويضحى ويصبر؛ وعليه أن يكون من الأمة كتلة متجمعة تهرب المنافقين فلا تسمع لهم رِكْزاً، وتحير المستعمرين فلا يجد دعاؤهم منفقاً، وعليه أن يتقدم الصفوف فيجد السير يميناً ويساراً وهجوماً وانتظاراً. ثم هو - إذ يحمل اللواء - يتعرض لكثرة السهام، فلا يزيده ذلك إلا قوة، وينفى ويحبس ويشرد، فيكسبه ذلك صفاء في نفسه وقوة في يقينه، ويزيد الأمة إيماناً به والتفافاً حوله، تضحي من تضحيته، وتقبس من شعلته، وتلتهب من حرارته، وتأخذها حالة أشبه بنوبة عصبية، أو غيبوبة صوفية: تؤمن به إيمان العجايز، وتطيعه طاعة المرشد للشيخ، وتصم أذنها عن دسيسة الدسائس ومؤامرات المنافقين، ولا يزالون هو وهم في جهادهم حتى يصلوا إلى الغاية أو يقرّبوا منها.

كذلك كان سعد، وكذلك كانت أمته، بصر من قومه فعرف مواضع ضعفهم وقوتهم، وعرف كيف يعالج الضعف ويزيد القوة؛ وبصر بأساليب الاستعمار فعرف كيف يصابرها ويواجهها وأوتى من فن الخطابة معجزته، ومن اللسن سحره، فما خطب إلا الهب ولا جدال إلا غلب؛ ولو كانت قضية الاستقلال يقضى فيها بالمنطق والحق لكسبها في يومه؛ ولكن الاستعمار لا يسمع للمنطق، وإنما يسمع للقوة، فلنكن قوة الأمة في وحدتها وفي إجماعها وفي حماسها، وفي شل حركة خصمها، وفي التشهير به، وفي الاحتجاج عليه، وفي تغذية هذه الحركات في كل حين، وفي كل مناسبة، وفي خلق المناسبة. فكان كذلك، يغذي الصحف بآرائه، ويغذي الأسماع بخطبه، ويلهب النفوس ببيانه، وينقض تدبير الخصم بإحكام تدبيره، ويطلع كل حين بجديد. ولولا منافذ ضيقة خفية دخل منها الخصم فأفسد بعض الحركة، وشوه منظر الإجماع، لكان له في حياته ما أراد لقومه. ولو استعرضت حال الأمة حين تسلّمها وحين سلمها لرأيت كيف كان عظيماً في نفسه، عظيماً في أثره.

لقد غنّى تاغور وغنى سعد، فكان لكلّ صوته، ولكل نغمته، فأما صوت تاغور فهادئ وديع، يسمعه الرحيم فيلزم من العين دمة، ويسمعه العاشق فيقتل الطفل في مهده. وتبسم للبتان لزهره، ويقبل الجمال حيث كان، ويسمعه المتدين فيسجد للطبيعة وبهائنها وسحرها وفتنتها، ويسمعه الظلمة فيسخرون، والقناة فيستهزئون. وأما صوت سعد، فيدوي كالرعد، يسمعه المظلوم فيثور، والظالم فيغضب، ويهيج وينقم، فإذا صراع عنيف بين المظلوم والظالم، ومعرفة حامية بين المسلوب والسالب. صوت تاغور يؤثر ولكن كالماء في الصخر، وصوت سعد يؤثر ولكن كالريح العاتية في الأشجار الخاوية، ولكلّ فضل.



وأما طلعت حرب فغض نظره عن السماء ونجومها، والبحار وأمواجها، والأزهار وجمالها، كما لوى وجهه عن السياسة ونارها. وحلّق في الذهب والفضة والأوراق المالية، وسال لعبابها لها حتى كاد يلتهمها، ولكن لم ينظر إليها لنفسه كما فعل غيره، وإلا ما كان عظيماً ولا زعيماً. إنما أدرك قيمتها لقومه، فسمى لها سعيه، وأنفق في ذلك عمره؛ رأى المال عصب الحياة، فأيقن أنه إذا قويت الأعصاب قويت الحياة.

قد كان سعد يرى الاستقلال كل شيء. فإذا كان كانت الحرية وكان العلم وكان الخلق وكان المال. وكان «طلعت» يرى المال كل شيء، فإذا كان كانت الحرية وكان العلم وكان الخلق وكان الاستقلال، فكان لكلّ سيرته، ولكل وجهة هو مولياها. رأى «طلعت» أن كل مرض اجتماعي علاجه المال؛ فعلاج الفقر المال، وعلاج الجريمة المال، وعلاج البطالة

المال، وعلاج الجهل المال، وعلاج الاستعباد المال، فكأن المال هو السحر الحلال، ما يمس من مرض إلا كان فيه الشفاء. إن الفلاح بائس لفقره ومرض لفقره وجاهل لفقره ومجرم لفقره، والعاطل عاطل لفقره أو فقر بلده. فلا مشروعات ولا جمعيات ولا نقابات ولا شركات. ومن كان في يده المال ولم يعرف كيف يستخذه كان ماله والفقر سواء؛ والأجانب يحتلوننا بالمال والعمل أكثر مما يحتلوننا بالسيف والسياسة؛ وأمة واحدة تحتلنا سياسياً، وكل الأمم تحتلنا مالياً؛ ولا ينفخ استقلال من غير مال، كما لا ينفخ السيف ولا قتال؛ فلتستقل مصر أول كل شيء بمالها، بإنشاء بنكها؛ وليعمل المصريون في كل أنواع النتاج المصرية حتى السمك والأصداف؛ ولتعتد اليد المصرية حتى تغلب الأرض وتستخرج خيرها من بطونها، ولتقب في الصحراء حتى تستخرج كنوزها من أحضانها؛ فإذا كان ذلك فلا عاطل ولا فقير؛ بل إن كان كذلك فلا استعمار، وإنما أساس الاستعمار الاستغلال؛ ثم لتعبر مائنا بسفنا، وهوامنا بطياراتنا، ونلهو في سارحننا، ونلبس من مزارعنا، ولا بأس أن نستجلب اليوم بعض الشيء من الخارج فيكون لنا كل شيء غداً من الداخل، ولتوسع في كل جهة، ولتمتد في كل اتجاه، وليكن ذلك كله عرضة للخطأ، ولا بأس، فالإقدام مع احتمال الخطأ خير من الإحجام مع الصواب. وستعلم من خطتنا أكثر مما تتعلم من صوابنا.

هكذا فكر وقدر، ثم فكر وقدر، ثم أراد وعمل، فكان له بعض ما أراد. ولولا أنه سمح لمخلوقة أن تدخل باب أعمالها «المجاملة»، ولولا أنه لم يُحكم التجريد بين نفسه وعمله، ولولا أن بعضهم استباح لنفسه من الأموال المصرية ما لم يستبحه من الأموال الأجنبية، لكان له أكثر ما أراد - ومع هذا فأني عظيم لم تكن له هنات؟

لقد ترك مصر ولها مؤسسات مصرية تمتاز بها، ولها آمال اقتصادية مرسومة محدودة تسعى لاستكمالها، وترك الشرق العربي كله له أمل كامل مصر، وسعى في سبيل الاستقلال الاقتصادي كسعي مصر، وخلق عند هؤلاء شعوراً حساساً بالوطنية المالية، وفكراً مفتوحاً للحالة الاقتصادية، وإدراكاً صحيحاً للأهمية التجارية والصناعية.

رحمهم الله جميعاً، فقد كان كل عظيمًا في ناحيته، نافذ النظر إلى زاويته، وأكثر الله من أمثالهم، فالزمان شحيح في السماح بهم، وصدق الشاعر [من الوافر]:

بُغاث الطيرِ أكثرُها فِراخاً وأُمُّ الصَّقْرِ مِقلاتٌ نَزُودٌ⁽¹⁾

(1) البيت للعباس بن مرداس في ديوانه ص 59.

العدالة

ينقص الشرق الآن في «العدالة» شيان: الأول عقلي، وهو الفهم الصحيح لمعناها، والثاني شعوري وهو إجلالها وتقديسها.

ولست أقصد هنا العدل الفردي، كأن يكون عليك دين فالعدل يقضي أن تزدية والظلم أن تنكره، ونحو ذلك؛ فهذا شيء ساذج وصل الناس إلى فهمه من قديم، وقدسوه من الأزل، وإن غمض من شيء فتقدم القانون حل أكثر غموضه، وأوضح أكثر تعقيداً.

وإنما أريد العدل الاجتماعي والتصرفات التي لها أثر مباشر في حياتنا الاجتماعية، وأهم خطأ ترتكبه في هذا الباب أننا لا ننظر إلى أثر العمل في الأمة حيث يجب أن ننظر إليها، وننظر إلى الأفراد حيث يجب أن لا ننظر إليهم؛ ولأضرب لذلك أمثلة قليلة بما يحدث كل يوم:

1- هنا شخص يعين في عمل لأنه قريب لعظيم، ويترك من هو أكفأ منه لأنه لا قريب له، أو لأنه من حزب الحكومة والأكفأ من الحزب المعارض.

2- وهنا شخص يستبق في عمله مع عدم صلاحته، لمرضه، ولا يستغنى عنه ويحل محله الصالح للعمل، لأن هذا المريض خدم المصلحة مدة طويلة، أو لأن له أسرة كبيرة ولا عائل لها غيره.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة، والخطأ فيها ناشئ من النظر للأفراد، والواجب أن ننظر للأمة؛ فهذا الذي عين لقرابته أو لحزبته أساء إلى الأمة أكثر مما أفادها؛ فقد حرمها عمل من هو أكفأ منه من جهة، ومن جهة أخرى كان في تعيينه إفساد لمعنى العدالة في عقول الناس، وإشعار للأكفاء بأن كفايتهم ونبوغهم وتفوقهم كل هذا لا يساوي شيئاً بجانب القرابة أو النسب أو الحزبية؛ وضرر هذا على الأمة كبير، إذ يجعلها تقوّم ما لا يستحق التقويم، وتهدر ما يستحق الإعزاز، تهمل الكفاية وتمزز المحسوبية، وفي ذلك قلب للعدالة وإفساد لصحة التقويم، وحمل الأكفاء على المدول عن إثبات كفايتهم بعملهم - وهو الطريق

المشروع - إلى البحث عن وجيه أو قريب أو حزب، يتقربون إليه من طريق الملق لا من طريق العمل؛ وحسبك هذا من إفساد للخلق.

وهذا الذي استبقي مع مرضه لخدمته السابقة أو لأسرته الكبيرة، لو نظر فيه إلى الأمة لم يستبق؛ إذ كيف يعهد إليه بالتدريس - مثلاً - وهو مريض، أو بالقضاء بين الناس وهو غير قادر، أو نحو ذلك من الأعمال؟ وكيف ينظر إلى شخصه أو أسرته، ولا ينظر إلى من يتعدى إليهم عمله من التلاميذ أو المتقاضين، وكيف يخلط بين أجر يتقاضاه في مقابل عمل، وبين صداقة يراد أن تجري عليه في معهد لا في مكان إحسان؟.

إن الأمة إذا عقلت أنشأت معاهد الإحسان بجانب معاهد العمل ولم تخلط بينهما، فلم تبق في العمل إلا من صلح للعمل؛ فإذا لم يصلح فمكانه معاهد الإحسان؛ وبذلك نوفق بين مصالح الناس ومصالح المرضى والمستضعفين، فإذا لم نستطع فلنضع الأفراد لمصلحة المجموع:

فالتفرقة يجب أن تكون تامة بين إحسان يعطى لنوع من أنواع الضعف كالفقر والمرضى؛ وبين أجره تعطى في مقابل نوع من أنواع القوة كعمل أو تفكير أو إدارة. أما الخلط بينهما في السلوك فخلط في التفكير.



وخطأ آخر غريب في فهم معنى العدالة يكثر الوقوع فيه، وله أمثلة أخرى:

(1) تكون رئيس مصلحة أو مشرفاً على عمل، فيقدم إليك أحد الموظفين في «مصلحتك» خدمة شخصية لك في إصلاح أرضك أو الإشراف على بناء بيتك أو نحو ذلك، فتكون مكافأته منك الترقية في «المصلحة» قبل أقرانه، أو علاوة استثنائية قبل أوانها.

(2) لك صلة شخصية برجل يجالسك ويلعبك أو يضحكك أو يتولى لك بعض شئونك، أو يهاديك أو يقرظك ويشيد بذكرك، فتبذل جاهك في تعيينه أو ترقية من غير نظر إلى كفايته أو أحقيته.

هذا الخطأ في فهم العدالة منشؤه الخلط بين النظر الشخصي والنظر للأمة، وملك الشخص وملك الأمة.

معروف يسدى إلى شخصك فتبخل أن تكافئه مما تملك، ثم تكافئه بما تملك الأمة، فيكون العُثم لك والغرم على الأمة، هو ضرب مستور من الرشوة، إذ لا فرق بين هذا وبين

قاض يأخذ الرشوة ويحكم حكماً ظالماً على حساب الأمة، فينتفع هو ويتضرر الناس، بل هذا في نظري أخطر من رشوة القاضي، لأن الرأي العام في الشرق تكوّن على احتقار القاضي المرتشي، وعد الرشوة جريمة منكرة - ولما يتكوّن بعدُ لاحتقار الرشوة من هذا الضرب الذي ذكرت، وكل يوم يرى من صنوفاً والروايات غير أن يظهر استيلاء ظهوراً كافياً.

إنّ - نحن في حاجة قصوى إلى التفرقة أيضاً تفرقة تامة بين ما يعمل لشخصك وما يعمل للأمة؛ فما يعمل لشخصك يجب أن تكون المكافأة عليه من مالك، وما يعمل للأمة يكافأ عليه من غير خلط ولا اشتباك.

وهذا الضرب يحتاج من ذي الضمير الحي إلى عناية شديدة ومراقبة للنفس دقيقة، فإنه يتبسّ فيه على النفس، ويدخل فيه الوهم، فيخيل للشخص أن فلاناً أكفأ وأحقّ وذو صفات ممتازة؛ ولو حاسب نفسه حساباً شديداً لرأى أن حكمه هذا راجع إلى منفعة شخصية كسبها منه أو ملق تملقه به، أو نحو ذلك من مسارب النفس الخفية التي لا ينجو من شباكها الراسخون في العلم، وقليل ما هم.

قرأت مرة أن وزير مالية في دولة أوروبية عرف بالنزاهة التامة وتحري العدالة، عرض عليه أمر يتصل بشركة ولها من ورائه ربح، فتردد في إمضائه، إذ لم يتبين فيه النفع لأمته؛ ولكنه كان مغرماً بلعب الورق فدست إليه الشركة من يلاعبه، فلاعبه وخسر له مبلغاً كبيراً، ثم بعثت إليه الشركة هذا اللاعب الخاسر يوضح له مسألة الشركة ويبين له فيها وجه النفع للأمة، فدعا بالورق وأمضاه وهو يكذب نفسه ويظن أنه اقتنع بعدالة المطلب، وإنما الذي أقتنه في الحقيقة مكبه في اللعب.



وخطأ ثالث يتجلى أكثر ما يكون في وظائف الحكومة وأمثالها، وهو إهدار الكفاية وحسن الإنتاج لرعاية الأقدعية أو نحوها.

ويتجلى هذا الخطأ إذا راعيت أن الآلة الحكومية ليست إلا صورة مكبرة لمصنع أو شركة؛ فواضح أن المصنع أو الشركة إنما تضع أجور عمالها أو موظفيها على حساب مقدرة كل على الإنتاج وقيمة العمل الذي يقوم به للمصنع أو الشركة؛ وبعبارة أخرى غرّم الشركة أو المصنع يتناسب تمام التناسب مع عُثمها من العامل؛ فمن لم يعمل لا يأكل، ومن عمل أكل بمقدار ما عمل، سواء كان هذا الموظف جديداً أو قديماً، وشاباً أو مسناً؛ فلا بأس أن يكون الجديد والشاب رئيس القديم المسن، لأن الأجرة غير الصدقة. قد يراعى في الصدقة

السن والقدم وكبير الأسرة والمعز ونحو ذلك. أما الأجرة فهي نظير عمل ونظير كفاية؛ مثلها مثل أجرة البيت وأجرة كل شيء، تتناسب مع الشيء المؤجر في جودته أو ردايته، وصلاحيته وعدم صلاحيته، وجماله وقبحه، ثم لا يراعى بعد ذلك أي اعتبار آخر خارج عن الانتفاع بالشيء المؤجر.

فأي نظام لحكومة أو بنك أو شركة يراعى فيه أي اعتبار غير الكفاية والمقدرة وخدمة المصلحة المكلف بها نظام فاسد، ونظام ظالم، ونظام خلط فيه بين الرحمة والعدل، وبين الصدقة والأجر، وبين معهد الإنتاج وماوى المساكين.

وهذا النظام الذي أدعو إليه وحده هو الذي يفسح الطريق أمام القادرين على العمل، ويخلق التنافس في الإجابة، ويبعث على التسابق إلى المجد؛ أما نظام الأقدمية وأشباهها فمدعاة للكسل، وانتظار الزمن في جمود لإثبات الأحقية بالأقدمية، وانتشار الخمول الذي نشاهده ونشعر به ونلمسه في كل تصرف، ثم قتل الكفايات، والقضاء على الزهرة الجميلة قبل أن تتفتح، والمكافأة على الضعف وعدم الاكتراث، بحكم الأقدمية.

هناك نظام عادل ونظام ظالم في كلمة؛ أما النظام العادل فالمكافأة بمقدار الصلاحية والإنتاج؛ وأما النظام الظالم فالمكافأة بالأقدمية أو المحسوبة أو القرابة أو الحزبية؛ أما النظام العادل فتقدير الشيء لاعتبارات لا ترجع إلى العمل، والخلط الفاسد بين الرحمة والاستحقاق. أما النظام العادل فكثيرة الأولاد على أساس المصلحة فقط؛ وأما النظام الظالم فكإضاعة المصلحة لداعي الشفقة.

وجه الحق في الكلام واضح جلي، ولكن تنفيذه في منتهى الصعوبة؛ وكثير من الناس يؤمن بهذا المبدأ، ولكن يحمله على العدلون عنه فساد الميزان في يد أولي الأمر وعدم قدرتهم على الحكم الصحيح؛ فإذا قرر مبدأ المكافأة للكفاية وحدها فكم يرتكب من الجرائم للمحسوبة والحزبية تحت ستار اسم الكفاية.

فهذا الميزان الذي أدعو إليه إنما يصلح في يد القدير الحازم التزيه، وإلا انقلب إلى ضده وساد الفساد وعمت الفوضى. فهيب الرجال القادرين على استعمال الميزان الصحيح، ثم ضعه في أيديهم، وإلا كان أسوأ من الميزان الفاسد.



هذه هي بعض النواحي العقلية في فهم «العادلة». أما الناحية الشعورية فهي تعليم الشعب إرهاف الشعور نحوها، والغيرة عليها غيرة البدو على أعراضهم، والصرخة تخرج من أعماق

القلب لظلم يحدث وعدالة تنتهك، والثورة على الظالمين حتى لا يعودوا إلى مثل ظلمهم، وتكوّن رأي عام يحمي العدالة ويقدها تقديس عبادة في كل مكان: في القرية، فلا يستطيع عمدة أن يظلم، لأن الرأي العام للفلاحين يحترقه لظلمه ويهينه لجوره، ويصرخ في وجهه لانحرافه عن العدالة؛ وفي المركز، فلا يستطيع مأمور أن يظلم لأنه لا يستطيع بعد ظلمه أن يبقى في مركزه لقوة الرأي العام في دائرته، وفي الأمة كلها؛ فالحكومة تحسب ألف حساب للرأي العام، فيسقطها إذا ظلمت، ويؤيدها إذا عدلت، ويقوم الأحزاب فيها بمقدار جهم للعدالة.

إذ ذاك - وإذ ذاك فقط - تدير الآلة الحكومية في إدارتها وفي قضاتها وفي كل مرفق من مرافقها نحو العدل، والعدل دائماً، ولخوفها من الرأي العام، وشعورها التام بأن كل عضو من أعضائها وأنها في جملتها مرتكزة في بقائها على «العدالة»، والعدالة وحدها.



مصدر تاريخي مهمل

هناك مصدر هام من مصادر التاريخ الإسلامي لم أر إلى الآن من اتجه إليه واستفاد منه مع ما فيه من غنى وثروة، وتظهر أهميته إذا عرفنا أنه يلقي ضوءاً قوياً على الحياة الاجتماعية في العصر الذي يعرض له، وهذا هو الجانب الضعيف في كتب التاريخ عندنا، فأهم نقطة ترتكز عليها هذه الكتب هي الخلفاء والملوك والأمراء والوزراء، أما الشعب نفسه فلنستعرف حالك إلا من ثنايا الكلام ومما يذكر عرضاً لا تصدأ؛ فإذا كان هذا المصدر الذي أشير إليه يُعنى بشرح الحالة الاجتماعية للعصر، فلا شك أنه يكون مصدراً لا يصح إغفاله، وتجب العناية به.

تلك هي «كتب الفتاوى في الفقه»، وما أكثرها، ووجه أهميتها أن مؤلفها - عادة - يكون من أكبر رجال عصره علماً وفقهاً ومركزاً، حتى تتجه إليه الأنظار بحكم مركزه العلمي أو منصبه الرسمي؛ فإذا حدثت أحداث تنازع فيها الناس - وخاصة الأحداث العظام - هرع الناس إليه يستفتونه؛ وليسوا يقتصرون في مسائل الاستفتاء على المسائل الفقهية بأضيق معانيها، بل على المسائل الاجتماعية بأوسع معانيها، فيكون لنا من هذه الأحداث وشرحها وبيان أسبابها وراي العلماء فيها صورة بديعة لعقلية الناس في ذلك العصر. ولأسق لذلك مثلاً يوضح الفكرة:

فمثلاً بين يدي الآن «الفتاوى الحديثية» لابن حجر الهيتمي، وهو إمام مشهور مصري الأصل والمنشأ، وعاش بعض زمنه الأخير في مكة، وكان في القرن العاشر الهجري، فقد ولد في محلة أبي الهيثم من أعمال الغربية سنة 909هـ، ودرس في الأزهر، ورجع الناس إليه في الفتوى، ومنذ سنة 940هـ استقر في مكة وأقام بها إلى أن توفي سنة 974هـ، واشتهر اسمه في العالم الإسلامي، واستفتي من جميع الأقطار.

تقرأ هذه الفتاوى فنجد فيها صوراً مختلفة تبين منها جانباً من الحياة العقلية للمسلمين في هذا القرن.

فهذه صورة ترينا أن العالم الإسلامي إذ ذاك كان مضطرباً بين حركتين متناقضتين في شأن التصوف وما إليه: إحداهما الحركة التي قام بها ابن تيمية المتوفي سنة 728 يطمئن فيها على ابن عربي وابن الفارض وابن سيمين والغزالي وغيرهم من المتصوفة، ويدعو إلى الرجوع للمكتاب والسنة، وترك البدع كالتوسل بالأولياء وزيارة القبور وغير ذلك. والأخرى حركة تؤمن بالصوفية وكراماتهم وشطحاتهم إلى أقصى حد.

وقد كانت هاتان الحركتان عنيفتين في عهد ابن تيمية، وكان من جرائمهما اضطهاده وسجنه إلى أن مات، فالتف حوله علماء يؤيدونه وعلماء يكفرونه ويناهضونه؛ وانتقلت هاتان الحركتان إلى القرن العاشر الذي تصوره هذه الفتاوى.

وإذا كان ابن حجر هذا فقيهاً شافعياً محدثاً متصوفاً، فقد أيد الصوفية وآمن بكل شيء يدعوون إليه، وهاجم ابن تيمية في عنف، وادعى أنه لا يقام لكلامه وزن، وأنه مبتدع ضال مضل جاهل غال؛ وأفاض في مدح الصوفية الذين هاجمهم ابن تيمية، كابن عربي وابن الفارض والغزالي.

وليس يدل هذا القول على رأي ابن حجر وحده، بل يدل على اتجاه العقليّة نحو الحركة التي تؤيد الصوفية وخفوت صوت المعارضين، لأن كثيراً من أهل هذا العصر ناصر ابن حجر كما حكى هو، وانضموا إلى الشعب في الانتصار للصوفية بجميع مظاهرها. وقد قص علينا ابن حجر نفسه في هذه الفتاوى أن العالم - في زمنه - إذا اعتقد في التصوف والمتصوفة أقبل الناس عليه وعلى كتبه وتبركوا به، كالشيخ زكريا الأنصاري؛ أما إن أنكروا على الصوفية شيئاً من أقوالهم صد الناس عنه ولم يتفقوا بعلمه، كالشيخ البقاعي؛ فقد كان عالماً جليلاً، وكان نابغة في حسن العبارة وقوة الذكاء وسعة العلم، وخاصة التفسير والحديث، وألف في تفسير القرآن وفي مناسباته كتاباً - قال ابن حجر عنها إنها لو كانت للشيخ زكريا لكتبت بماء الذهب، ولكن البقاعي كان يعترض على ابن عربي ويفند بعض أقواله، ويؤلف الكتب في نقده، ويرى في ابن الفارض أنه شاعر جيد، ولكنه متصوف غير جيد، وأنكر على الغزالي قوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» فهاج عليه العامة؛ ثم حكم بتكفيره وإهدار دمه، وكاد يتم ذلك لولا تدخل بعض الأمراء في أمره فاستتيب وجدد إسلامه؛ ودخل عليه بعض أهل العلم فوجده وحده، فما زال يضربه بنعله على رأسه حتى أشرف على التلف، وقام العلماء

يولفون الكتب في الرد عليه والذب عن الغزالي، وأصيب بضيق التنفس فاعتقدوا أن هنا سر ابن الفارض.

ويرسم الكتاب صورة الاندفاع وراه الاعتقاد بالمغيبات والكرامات والشطحات والجن، وهي صورة تبعث على الشفقة والأسى على ما وصلت إليه العقلية في هذا العصر.



ويصور لنا ابن حجر الجدل حول تعليم البنت الكتابة والقراءة، فيسئتي في ذلك، فيفتي بأنها تعلم العلم، ولكن لا تعلم الكتابة. ويروي حديثاً أن لقمان مر على جارية تُعلم فقال: «لمن يُصقل هذا السيف؟» أي أنها تُعلم الكتابة لتذبح بها. ويقول إن المرأة إذا تعلمتها توصلت بها إلى أغراض فاسدة، لأنها تبلغ بها في أغراضها ما لم تبلغه برسولها؛ فلأجل ذلك صارت المرأة بعد الكتابة كالسيف الصقيل الذي لا يمر على شيء إلا قطعه، ثم قال: واعلم أن النهي عن تعليم النساء الكتابة لا يتنافى طلب تعليمهن القرآن والعلوم والآداب، لأن في هذه مصالح عامة من غير خشية مفاسد تولد منها، بخلاف الكتابة.

ويستفتى في كلمة «الأشراف»: من هم؟ وما تاريخ عماتهم الخضراء؟ فيذكر أن اسم الشريف كان يطلق في الصدر الأول على من كان من أهل البيت ولو كان عباسياً أو عَقِيلِيًّا⁽¹⁾، ومنه قول المؤرخين الشريف العباسي والشريف الزينبي⁽²⁾. فلما ولي الفاطميون مصر قصروا الشرف على ذرية الحسن والحسين فقط، واستمر هذا إلى الآن؛ وأما العمامة الخضراء فلا أصل لها، وإنما حدثت سنة 773 هجرية بأمر الملك شعبان ابن حسن، وفي ذلك يقول ابن جابر [من الكامل]:

نور النُّبُوَّةِ لِي وَسَيِّمُ وَجُوهُهُمْ
يُفْنِي الشَّرِيفَ عَنِ الطُّرَايِزِ الْأَخْضَرِ

فإذا كانت هذه العمامة الخضراء حادثة، فلا يؤمر بها الشريف ولا ينهى عنها غيره.



والفتاوى تدل على انتشار الأحاديث الضعيفة والموضوعة بين الشعب وكثرتها كثرة

(1) نسبة إلى عقيل بن أبي طالب.

(2) نسبة إلى زينب بنت فاطمة وقد تزوجت بابن عمها عبد الله بن جعفر، ولها منه أولاد كثيرون.

مفرطة، وتناولها أدق الأشياء في المأكل والملبس والزواج والطب وما إلى ذلك، وسيطرتها على عقول الناس وسلوكهم، والخاصة بهرعون إلى المفتين يستفتونهم في شأنها؛ فبدلاً من أن ينكروها ويبدوها، يجتهدون في الكثير منها أن يجدوا لها مخرجاً، فيقولون رواها فلان في كتابه وفلان مسنده، ولا يقرون بضعف الضعيف ووضع الموضوع إلا في النادر، ويركونها تأكل عقول الناس وتشعوذ سلوكهم.

ثم من غريب أمر هؤلاء المفتين من الفقهاء والمحدثين في ذلك العصر أنهم لا يؤمنون بأن هناك علوماً وراء علومهم، ولا تخصصاً وراء تخصصهم، ويؤمنون بأن الفقه والحديث كافيان وحدهما للإجابة عن كل سؤال، سواء اتصل بالتاريخ القديم أو بالطلب أو بالفلك أو طبقات الأرض أو ما شئت من العلوم؛ فإذا سئل المفتي عن شيء من ذلك فما عليه إلا أن يقلب كفه ليعثر على حديث ضعيف أو قول شيخ قديم، فيكون هو الجواب، وهو الصواب، وهو كل الحق؛ فالشيخ ابن حجر يُسأل عن السواد الذي في القمر، فيجب بأن علياً كرم الله وجهه سئل عن ذلك فقال: هو أثر مسح جناح جبريل، لأن الله خلق نور القمر سبعين جزءاً كنور الشمس، فمسحه جبريل بجناحه فمحا منه تسعة وستين جزءاً حولها إلى الشمس، فأذهب منه الضوء وأبقى فيه النور، فذلك قوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبِينَةً﴾ [الإسراء: الآية 12] .

ويفتي بأن القمر يقطع الفلك في شهر والشمس لا تقطعه إلا في اثني عشر شهراً. ويفتي في المظنومات وما يناسب منها وما لا يناسب. ويفتي في مقدار المدة بين الأنبياء، وفي عدد زوجات سليمان وسرياته الخ، مما يدل على أن هؤلاء المفتين لا يحترمون للعلم اختصاصه.



ثم كان الناس فارغين يبحثون في أوهام ويتساءلون عما لا يمكن العلم أن يصل إليه، ويتجادلون في فروض، ويضيعون أوقاتهم فيما لا ينبت عليه في الحياة عمل؛ وهم يتساءلون: هل يجوز زواج الجن؟ وهل يروى عنهم الحديث؟ وهل خلقت الملائكة دفعة واحدة أو على دفعات؟ وهل الجن تتشكل كالملائكة؟ وهل الجن يموتون؟ وهل كان إبليس عارفاً بالله ثم سلب منه ذلك؟ وهل يدخل مؤمنو الجن الجنة؟ وهل الأفضل المشرق أو المغرب؟ وهل تصح الصلاة خلف الجن؟ وهل أذن للأنبياء أن يخرجوا من قبورهم ويتصرفوا في الملكوت؟ الخ.

تلك تصورات فاشية بين المسلمين في القرن العاشر؛ لم يجدوا في الحياة جلاً فهزلوا، ولم يجدوا من ينير عقولهم فسخفوا، وما زلنا إلى الآن نرث تركتهم المثقلة بالديون، ويعاني المصلحون أشد العناء في محو هذه الأوزار وإزالة هذه الآثار.

• • •

هذه بعض صور لما عثرت عليه في هذه الفتاوى؛ وقبل ذلك قرأت في «فتاوى ابن تيمية» فوجدت فيها من الفوائد التاريخية ما لم أجده في كتب التاريخ نفسها.

أفلمت ترى - بعد ذلك - أن هذه الفتاوى مصدر تاريخي هام لتاريخ الحياة الاجتماعية في العصور المختلفة، وأن المؤرخين لم ينصفوا في إهمالها؟

• • •

الديموقراطية الأرستقراطية

ليس عجباً هذا الوصف؟

إنه كما تصف الحلو بالمر، والأبيض والأسود، والطويل بالقصير، والكبير بالصغير وإن هنا لا يجوز إلا في عرف المجانين.

ولكن دنيا الواقع غير النظريات، فمثل هذا يحدث تحت سمعنا وبصرنا وذوقنا كل يوم. أفليس الليل الواحد طويلاً قصيراً؟ طويلاً في الهجر، قصيراً في الوصل، طويلاً في الشقاء، قصيراً في الرخاء؟ أو ليس ألف دينار عند الغني الواسع الشراء شيئاً تافهاً حقيراً صغيراً، وفي نظر الفقير البائس شيئاً عظيماً كبيراً.

أو لم يقل الله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ بَرُونَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [المعارج: 6-7]؟

أولم يقل الشاعر [من الكامل]:

منعتُ تحيتها فقلتُ لصاحبي

ما كان أكثرها لنا وأقلها⁽¹⁾

إن أمثال ذلك كثير. فلا عجب - إنذا - أن نرى أرستقراطية ديمقراطية، وديمقراطية أرستقراطية.

فأما الأولى فتشاهدها كل يوم، في الفتاة من «بنات الذوات»، تُصوّر في زي فلاحية؟ تلبس لباسها، وتحمل ماعونها، وتتحلى بحليها، وتظاهر بوشمها.

وتراها في السيارة الفخمة الضخمة تعطب في الطريق فيجرها إلى «مقرها» حمار هزيل، وتراها في السيد العظيم والفني الكبير يتواضع فيواكل الفلاحين جنبهم ويصلهم وعدسهم،

(1) البيت لمروة بن أفينة في ديوانه ص 363.

وتراها في الأسر العريقة في المجد، أو وروثة بيت الخلافة والمُلْك، يعدو عليهم الزمن العادر فيضيع ملكهم، ويبدد مالهم وثروتهم، فيعيشون في بيت صغير وإحسان قليل، ويحفظون بحسن مظاهرهم ولا مع طلائهم، وتراها وتراها، في كثير من أمثال ذلك.

وأما النوع الثاني، وهو «موضوع العنوان» فمثلته قوم يتغنون بالديمقراطية ومزاياها وخيراتها، فيقول الناس أمثاً، فإذا جاء دور التطبيق رأيت الساسة الجامدين يفرعون إلى أن مبادئ الديمقراطية إنما تطبق على أمم خاصة وأجناس خاصة، وليس هي لكل شعب ولا كل جنس؛ فأما في أوروبا وأمريكا فديمقراطية حقة، وأما في غيرهم من الشعوب فشيء يصعب وصفه ويدق بيانه؛ ولعل أدق وصف له أنه ديمقراطية أرستقراطية، لأنها ذات لونين متباينين في مظهرها ومخبرها، واسمها ومسامها.

أذكرني ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنُ إِذَا تَأَمَّنُوا قَبَلُوا بِرُؤْيِهِ إِلَيْكَ وَيَتَهُم مِّنْ إِذِ تَأَمَّنْتَ يَتَبَكَّرُوا لَا يُؤَدُّوهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قُلُوبُهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: الآية 75] ، فهو يحدثنا أن من أهل الكتاب من إن تأمته على عظيم من المال يؤده إليك ولا يخنك فيه، ولا يفرق بين من له المال من أي جنس ومن أي دين، لأن الأمانة واجبة لأيّ كان، والفضيلة واجبة في أي زمان ومكان، ومع أي إنسان. فليس أكل مال الغير حراماً إن كان من دينه وجنسه، وحلالاً إن كان من غير دينه وجنسه. ويحدثنا عن قوم آخرين نزعوا غير هذا المنزع الحق، فكان «من اليهود من قالوا: لا حرج علينا فيما أصبنا من أموال العرب ولا إثم لأنهم على غير الحق وإنهم مشركون»⁽¹⁾. ولقد نزع قوم من المسلمين أن يعاملوا أهل الكتاب هذه المعاملة، فقال رسول الله: «ما من شيء كان في الجاهلية إلا هو تحت قدمي، إلا الأمانة، فإنها مؤداة إلى البر والفاجر». وجاء رجل إلى ابن عباس، فقال له: إنا نصيب في العِدْق من أموال أهل الذمة الدجاجة والشاة. فقال ابن عباس: فتقولون ماذا؟ قال: نقول ليس علينا بذلك بأس. قال: هذا كما قال أهل الكتاب «ليس علينا في الأميين سبيل». لا تحل لكم أموالهم إلا يطيب أنفسهم.

(1) هذه العبارة للطبري.

إن المعاملة على أساس الديمقراطية كالصدق والعدل، والوفاء بالمعهد، حق لكل إنسان على كل إنسان، وواجب على كل إنسان لكل إنسان. وليست كالعملة، إنما تروج في بلدها، ولا كالعرف والمواضعات، لكل أمة عرفها ومواضعاتها.

ما معنى الديمقراطية؟ إنها حكم الشعب بالشعب لخير الشعب، إنها القضاء على تحكيم طبقة ممتازة - في الشعب بأجمعه. إنها نشر التعليم ونشر المساواة والحرية والإخاء بين أفراد الشعب. إنها هدم العوائق في سبيل رقي الشعب. إنها حد للغنى الواسع وقضاء على الفقر المدقع. إنها حرب على الامتيازات السياسية والاقتصادية. إنها إفراح للفرد أن ينمي ملكاته وقواه حسب استعداده. إنها تربية للرأي العام وتمويده الرقابة على الحكومة وعلى توجيه الحكام للخير العام. إنها روح عامة تسيطر على الشعب فتوجهه لخير الجميع. إنها قضاء على رق الأفراد ورق الأمم، وما يستعبد الأفراد من جهل وشهوات، وما يستعبد الأمم من استغلال واستعمار. إنها ثورة على استعباد الأقليات للأكثريات، والأفراد للأمم، والأمم للأمم.

إن كانت كذلك وهي خير للغرب، فهي خير للشرق. فأى معنى من هذه المعاني محلّي لا يصلح إلّا في مكان خاص وزمان خاص؟ هي نظام يمتحن كما يمتحن الذهب. فإن كان ذهباً حقاً فهو ذهب في مصر والشام وأمريكا واليابان والسند والهند وفرنسا وإنجلترا، وإن كان ذهباً مزيفاً لم يصلح في أي مكان، ولم تكن له قيمة في أي قطر، قد تختلف أعراضه في الأقاليم بحسب اختلاف بيئتها، ولكن الجوهر في كل البيئات واحد.

إن كان هذا معنى الديمقراطية فهو يتنافى مع الانتداب والاحتلال ومع سائر هذه المترادفات. ولماذا يظهر ظهوراً بيباً أن الديمقراطية لا توافق أن تحكّم فرنسا إنجلترا أو إنجلترا فرنسا، ولا يكون مثل هذا الظهور في حكم الغرب للشرق؟ إن الديمقراطية عدو للاستبداد في كل شكل من أشكاله، وتحت أي اسم من أسمائه.

لقد وصلت الديمقراطية في الأيام الأخيرة من الأجيال المتعاقبة إلى مبادئ قويمه ظهرت على لسان زعيمها روزفلت وتشرشل، فقررو مبدأ احترام رغبة الشعوب في اختيار نظام حكومتها وحكمها كما تشاء، ومبدأ حرية الحصول على المواد الأولية اللازمة لها وتصريف محصولها كما تشاء، ومبدأ التعاون الاقتصادي بين جميع الأمم، ومبدأ حرية البحار وحرية التجارة، وهي مبادئ في غاية الأهمية لخير الإنسانية.

ولكن هل يحق للشرقيين أن يفهموا أن هذه المبادئ تنطبق على الشرق كما تنطبق على الغرب، وأن سيكون لبلاد المغرب وفلسطين وسوريا والعراق ومصر والسودان وأبها في حكومتها ونظام حكمها وحريةها السياسية والاقتصادية؟.

إنني ألمح شبه تناقض بين هذه المبادئ السامية وبين الخطابات المتبادلة بين القاتنين «لنتون» و«ديجول» في امتيازات الدول الأوروبية وحقوق الدول الأوروبية في سوريا، كما ألمح شبه تناقض بين هذه المبادئ السامية والاعتراف القريب في البرلمان البريطاني بأن موقف الحكومة البريطانية نحو اليهود في فلسطين لم يتغير.

وإنني أمل ويأمل الشرق معي أن تكون هناك التزامات صريحة من قادة الديمقراطية أمثال روزفلت وتشرشل بأن هذه المبادئ إنسانية عامة لا محلية خاصة، وأنها وضعت لخير الشرق كما وضعت لخير الغرب.

إن الديمقراطية في نظام الحكم كالعلم في نظام العقل، كلاهما صالح كل الصلاحية، بل واجب كل الوجوب، للإنسان من حيث هو إنسان، ولا فرق بين بدوي وحضري، وشرقي وغربي؛ وليس هناك قواعد من العلم صحيحة بالنسبة للحضري غير صحيحة بالنسبة للبدوي، وصحيحة بالنسبة للشرقي غير صحيحة بالنسبة للغربي؛ فقاعدة العلم إما أن تكون صحيحة للشرق والغرب أو فاسدة للشرق والغرب. قد يحدث الاختلاف في مناهج التعليم، وفي طرق اليلداجوجيا بين أمة وأمة. أما العلم ذاته فلا خلاف فيه؛ كذلك الشأن في الديمقراطية، أن تحكم أمة نفسها بنفسها، وأن تكون الأمة مصدر حكمها، بمنزلة قواعد العلم؛ فإن كان خلاف بين أمة وأمة ففي الشكل دون الجوهر.

بل إن الشرق عرف الديمقراطية قبل أن تعرفها أوروبا، وحاربت دياناته الشرقية الاستبداد، ودعت إلى أن الناس سواسية لا تفاضل بينهم إلا بالأعمال، وحاربت الجهل ودعت للعلم، وألّزمت الخضوع للقانون العادل، وطالبت بالثورة على الظالم، قبل أن تدعو إلى ذلك الثورة الفرنسية. نعم إنها لم تسم ذلك كله ديمقراطية، بل سمته أسماء مختلفة؛ ولكن ما قيمة الألفاظ بجانب المعاني؟ ولولا عواذ عدت على الشرق فأفسدت عليه سيره وحرمت نظمه العادلة لكان هو القائد وهو المشرع، وهو رافع لواء الحضارة؛ فمن الظلم أن يقال له إنك لا تصلح للديمقراطية، وإن تاريخك سلسلة استبداد.

إنني أرى بدعاة الديمقراطية أن يكونوا يدعون باسمها ومعناها ومبادئها السامية في الغرب وباسمها فقط في الشرق؛ كما أرى بالشرق أن يتلهم بالألفاظ ويتعلل بالمظاهر؛ فمن الحق أن الديمقراطية خير للشرق كما هي خير للغرب، ولكنها الديمقراطية التي في ذهن الإنجليزي أو الأمريكي لبلادهم. وعلى أساس وحدة المعنى ووحدة التطبيق، وإلا كانت ديمقراطية أرسطراطية.

كما أرجو أن تسفر هذه الحرب عن انتصار الديمقراطية الصادقة، ويكون من نتائجها أن يتعمق الشرقي في معناها، وأن يوسع الغربي مداها، وأن يطبق الجميع ما تدعو إليه من إخاء. بل أن يتخذ كل من اليوم عدته، ويرسم للخمد خطته، وأن نتصارح، فالصراحة خير للجميع.



دُمِيَّةٌ فِي دِمْنَةٍ

الشيخ يوسف الشربيني أديب مغمور، لم أر من ترجم له، احتقاراً لشأنه، وازدراء بتأليفه، لأنها تأليف شعبية، وليست تأليف أرسطراطية - وقديماً عُين الأدباء الأدب الشعبي - ولأنه كذلك ماجن إلى أقصى حدود المجانة، لا يتحرج من استعمال كلمات الفحش عارية صريحة في غير كناية ولا إيماء، ولا يخضع لمواضعات الناس في الوقار والاحتشام، وإذا تزاخم في فكره كلمتان إحداهما مؤدبة والأخرى داعرة، اختار الثانية وهجر الأولى عن قصد وتعمد؛ فالقارئ المهذب يشتمن من قراءتها ويكره عُزِّي كلماتها وفحش تعبيراتها، ولكنها مع ذلك تحوي صوراً جميلة، وترسم أشكالاً بديعة قد تعجز الكتب الأرسطراطية عن رسمها وتصويرها.

بين أيدينا من كتبه كتاب اسمه «هز الفحوف في شرح قصيدة أبي شادوف»؛ وقد ذكر في أثناء الكتاب أنه ألف كتاباً أخرى، ولكنني لم أرها.

ويدل هذا الكتاب على أن المؤلف من بلدة «شربين» وأنه طلب العلم بالأزهر، وحضر على أستاذه القليوبي الذي كان عالماً جليلاً كثير التأليف، ومات سنة 1069هـ، وأنه ألف هذا الكتاب بإشارة من الشيخ السدوي، وكان من أكابر علماء الأزهر وأدبائه ومؤلفيه، ومات سنة 1097هـ.

فصاحنا إذا عاش في القرن الحادي عشر الهجري، وقد حدثنا أنه حج سنة 1074هـ.

ولم يتحرج من أن يذكر عن نفسه أنه كان مهتكاً يحب الغلمان ويتبعهم؛ ولست أدري أكان ذلك حقيقة يذكرها أم مزاحاً يمزحه.

أما الصورة الحسناء التي يستطيع القارئ أن يخرج بها من هذه الدُمْن، فهي وصف الفلاحين وبؤسهم في القرن الحادي عشر.

قصيدة أبي شادوف هذه قصيدة عامية، لست أدري من نظمها، ولعله هو ناظمها، وموضوعها

فقر الفلاح وتماسته، فجاه الشربيني هذا وشرحها في جزء كبير يقع في نحو 230 صفحة كبيرة شرحاً هزلياً استطرادياً، فلا تأتي كلمة حتى يتلاعب بها ويهزئ نحوها وصرفها واشتقاقها، وفي أثناء ذلك يذكر معلومات تاريخية طريفة تصور في جملتها الصورة التي أشرنا إليها .

يصف الفلاح ويؤسه، وطول معاشرته للبهائم، وحمله للطين والسجاد، وملازمته للمحراث والجرافة، ودورانه حول الزرع والجُرُون، وجهله إلا بما يتصل بزراعته، كالساقية والليف والحزام والثبوت؛ وقد نشأ عن هذا كله غلظ في ذوقه، فأفراحه وأعراسه ليست إلا صراخاً وصياحاً، وورده في الأسحار ليس إلا التفكير في الغنم والأبقار، وحُط الملف وهات الكلف، وأسمائهم دالة على ذوقهم، فجنجل وجليجل، وزعيط ومعيط، وأسماء نسائهم شباره وشراره، وعليوه وحليوه، وخطيطه وعويطه، وأولادهم مكشوفو الرأس، غارقون في الأدناس، وفقهاؤهم جهل مركب وخلط في الدين، وقلة عقل، وأدبهم وأشعارهم وقصصهم من نوع سخيف، ونظم خبيس، وتشايه باردة، وخرافات باطلة .

وقد أطال في كل باب من هذه الأبواب، وذكر الشواهد والقصص والأمثال بإسهاب . والكتاب يصب جداً من الناحية الاجتماعية في هذا العصر، فهو يصور لنا الفلاحين السذج، وكيف يُستغلون إذا دخلوا القاهرة، وكيف ينظرون إلى مشاهدتها ومراققتها نظرة بئها، وكيف يفسرونها تفسيراً مضحكاً . ويقارن بين حياة المدن وحياة الريف، وعلم المدن وجهل الريف، وذوق المدن وذوق الريف، في المأكل والمشرب والملبس وما إلى ذلك .

ويصور لنا تصويراً رائعاً بؤس الفلاح عند تحصيل الأموال الأميرية، فهذه مشكلة المشاكل ومصيبة المصائب؛ فيقول إنه - دائماً - ممرض للهلاك من ضرب وحسب وفقدان لذة الأكل والشراب، وهو دائم التفكير في المال الذي عليه آتاء الليل وأطراف النهار . والمؤلف يحمده الله على أنه ليس له أرض، ولا يشتغل بالفلاحة، ويمثل بقول البهلول [من الوافر]:

إذا ركب المملوك على الجياد

وقد شدوا البنود على القِصَادِ

ركبت قصبتي ولبست منحي

وسرت كسائرهم في كل واد

فلا الأجناد تطلبني بمال

ولا الديوان يغلط في عدادي

ويقص علينا أن النصراني (وهو الصراف) إذا حضر القرية أو الكفر لأخذ المال، كثر الخوف والحبس والضرب لمن لم يقدر على الدفع؛ فمن الفلاحين من يقترض الدراهم بالربا، أو يبيع زرعه أو ان طلوعه بما ينقص عن بيعه في ذلك الزمن، أو يبيع بهيمته التي يحلبها لعباله، أو يرهن مصاغ زوجته أو يبيعه كرهاً، وإن لم يجد شيئاً أعطى ابنه رهينة حتى يدفع، وقد يُحبس ويعذب حتى يدفع، وقد يهرب ليلاً فلا يعود إلى بلده قط، ويترك أهله ووطنه وعياله من همّ المال وضيق المعيشة. وروى لنا في ذلك أمثالاً مشهورة عندهم نحو: «مال السلطان يخرج من الظفر واللحم» و«يوم السداد عيد الخ»، ويصف لنا «الشخرة والعونة» وصفاً دقيقاً؛ فالملتزم يأخذ القرية أو الكفر يزرعه على حسابه ويسمى هذا «زرع الويبة» فإذا احتاج الأمر لتطهير الترع، أو حفر القنوات، أو نقل الطين، أو ضم الزرع، نادى الغفير: «يا فلاحين العونة يا بطالين» فيخرجون في صبيحة اليوم جميعهم ويعملون ما يؤمرون به من غير أجر. وثم نظام آخر: وهو أن يفرض على كل بيت عدد معين للعمل في العونة. فيقولون: يخرج من بيت فلان شخص، وبيت فلان شخصان، وهكذا؛ وفي كلتا الحالتين من تأخر أو تكاسل أخذه «المشد» وعاقبه وضربه وغرمه دراهم معلومة. ومن الناس من يختبئ في الفرن إذا نودي على العونة أو نحو ذلك.

وإذا نزل النصراني والمتمدن بلدة فأكلهم وشربهم على الفلاحين يقسمونه عليهم، ويسمى «وجبة»، كل على حسب أرضه وقراريطه وأفدنته، وربما رهنت المرأة شيئاً من «مصاغها» أو ملبوسها على دراهم، واشترت بها الدجاج لطعامهم، وربما حرمت أولادها الدجاج والسمن والدقيق وقدمت إلى هؤلاء. والنصراني إذا نزل قرية لقيض مالها يحضر إليه الفلاحون، ويكرمونه ويرسلون له الوجبة، ويتنزلون بين يديه، ويطيحون أمره ونهيه، بل يكون غالبهم في خدمته؛ وبعض الملتزمين يولي النصراني أمر القرية فيحكم فيها بالضرب والحبس وغير ذلك، فلا يأتيه الفلاح إلا وهو يرتعد من شدة الخوف.

وأما «الكاشف» فهو رئيس الإقليم، وإذا أقبل على بلدة يقرع له الطبل، فيخاف منه أهل البدع وأرباب المفاصد، ويأتي إليه مشايخها، ويقفون بين يديه في أشد ما يكون من الرعب والخوف، ويستخبرهم عن أحوالهم. ثم بعد ذلك يسرعون له في الأكل والشراب والتقادم على ما جرت به العادة. وإذا وقع في قرية فتنة أو خرج أهلها عن طاعة «أستاذهم» أو «قائم مقام القرية» هجم الكاشف عليهم بعساكره وأخرب القرية وقتل منهم من قتل، وقد يحصل منه ومن أتباعه نهب القرية، وتكليفهم في المأكول والمشرب فوق

طاعتهم؛ وفي ذلك يقول أبو شادوف في قصيدته [من الطويل]:

«ويمن نزلة الكُشاف ثابت عوارضي

وصار لقلبي لوعةً ورجيفاً»

ويصور لنا أن أهل إقليمه ينقسمون قسمين: منهم من يتعصب لقبيلة سعد، ومنهم من يتعصب لقبيلة حَرَام⁽¹⁾. فإذا ثار الشر تنادى قوم: «يا لسعد» وآخرون: «يا لحرام» فهجم سعد وحرام على البلد، ويقع بينهم الحرب والعدا، وتخرّب بيبيهم البلاد، وتقطع الطريق على العدو والصديق. وفي ذلك يقول المؤلف في أرجوزته التي لخص فيها كتابه [من الرجز]:

فلما يصبح يا لسعد أميدوا

وأخربوا لحرام أنجدوا

فلما نك اللفظان دون لئبي

عندهم أمرٌ بقتل النفس

فيُخربون الأرض بالفنارات

ويرصدون القتل في الطرقات

وإن أتتهم للقتال عكرو

فروا إلى جبالهم واستتروا

وفي الكتاب صورة لنظر الفلاحين والمصريين للمماليك والأمراء والأتراك وأتباعهم، فهي نظرة تعظيم وتبجيل وإعظام يبلغ حد التقديس، فهم يتطلعون إلى ممشيتهم، وقصارى أملهم أن يقلدوهم في شيء من تصرفاتهم؛ فهذا فلاح ذهب يؤدي المال إلى الملتزم التركي، فرأى كيف يعيش وكيف يعامل زوجته، فلما عاد إلى بلده أراد أن يسلك مع زوجته «أم مبيكة» سلوك الأمير مع زوجته الأميرة، فانتهت بكارثة؛ وهؤلاء ثلاثة من الفلاحين يرون أن يزوروا مصر فقالوا: «إن مدينة مصر كلها جنادي وعسكر يقطعون الرؤوس، ونحن فلاحون إن لم نحمل عملهم ونرطن معهم بالتركي وإلا قطعوا رؤوسنا» وتعاقدوا فيما تعاقدوا عليه أن يتعملوا بعض الألفاظ التركية، ثم يدخلون الحمام، فإذا طالبهم صاحب بالأجر صاحوا في وجهه بالكلمات التركية فأخلى سبيلهم، وإذا رجعوا إلى بلدنهم رطنوا بالتركي فخافهم مشايخ

(1) من هؤلاء استعملت كلمة «حرامي» بمعنى لص.

الكُفر وأجلوهم وأعظموهم - إلى كثير من أمثال ذلك من الصور البديعة.

والكتاب بعد ذلك معجم غير مرتب في بيان مصطلحات الفلاحين في ملبسهم وأنواع ماكولاتهم، ومرافقهم ومواويلهم، وكل ما يتصل بهم.



إن أخذ عليه شيء فهو هذا الفحش المنتشر فيه، والبذاءة في كل نواحيه، وأنه عرض لأمر الفلاح ويؤسه عرض الرازي الناقم، لا عرض العاطف الراحم، وكان أولى - وقد رأى هذا اليأس الذي هو فيه، والظلم الواقع عليه - أن يصرخ في وجه من ظلمه وأن يستغيث لإنقاذه مما هو فيه، وألا يزيد تعاسته بالزراية به، وألا يعيبه على ما وصل إليه اضطراباً، بل يعيب من أنزله هذه المنزلة الوضيعة اختياراً. فإن لم يستطع أن يصل ذلك لقسوة الزمان وظلم الحكام، فلا أقل من أن يلوّن صورته بالمعطف الجميل على حاله، والرثاء الباكي لبؤسه وشقائه.

وأخشى أن تكون الخطوط التي رسمها «الشرييني» لبيين الفواصل بين حياة المدن في نعيمها ورخائها، وحياة الريف في بؤسه وشقائه، لا تزال حافظة لنسبتها إلى اليوم، وقد مضى منذ تصويرها ثلاثة قرون، بل أخشى أن تكون الفروق قد زادت، والفواصل قد تباعدت؛ فالمدينة الحديثة غزت المدن كثيراً ولم تغز الريف إلا قليلاً؛ هذه الكهرباء تفتت أفانينها في المدن، والريف لمّا ينعم بماء نظيف؟ وهذه القصور الشامخة في المدن والحدائق الغناء، والشوارع النظيفة، والنساء السافرات، الكاسيات العاريات، ودور التعليم المختلفة الألوان، ودور الملاهي المتعددة الأشكال، إلى ما لا يحصى من ضروب الترف والنعيم؛ والفلاح في مأكله ومشربه ومسكنه ونظام حياته ونوع أحاديثه ومجال علمه وعلاقته بأرضه وأدوات زرعته، لم تختلف كثيراً عما كانت أيام الشرييني، بل أيام عمرو بن العاص، بل أيام رمسيس، بل أيام منا أو منيس، والأجيال المتعاقبة، وميزانيات الدول المتعاقبة، والحكومات المتعاقبة، أعجبها المدن فزادت في الإنفاق عليها، ولم يعجبها الريف فضيقت عليه؛ وعيب «الشرييني» أنه رأى يأس الفلاح تقع تبعته عليه، ولم يدرك أن بؤسه نتيجة عوامل اجتماعية كثيرة ليس هو مسئولاً عن أكثرها. لقد رأى المصعب ولم ير المنيع ورأى النار تشتعل في البيت ولم ير من أشعلها، ورأى النتيجة ولم ير مقدماتها.

فأما ناحيته الفنية فالشرييني إذا جد فهو أديب واسع الاطلاع في الأدب، حافظ للشعر الكثير مستحضر له في مناسباته المختلفة، قارئ الكثير من الكتب الأدبية والتاريخية

المجهولة، كانت في زمانه، عارف بكتب المحاضرات والمسامرات، مقتبس منها، محكم لوضعها في مواضعها، دارس لحالة الناس في عصره دراسة تفصيلية، ولا يستحي أن يضرب مثلاً بنفسه وبما حدث له، كما لا يستحي أن يروي عن أمه لغزاً في البرغوث، ولا عن الحشاشين أحاديثهم في مجالسهم، على الطريقة التي سلكها الجاحظ في كبه؛ وإذا هزل فنه في الهزل غريب حقاً، قيم حقاً، لولا فحشه وعريه، له خيال واسع في المجون، وقد هزا النحو والصرف والاشتقاق بأسلوب جديد. ولأشق لك مثلاً في هنا عند تصريفه لكلمة «أبو» فهو يقول إنه «مشتق من أب إذا رجع، قال ابن زريق [من البيط]:

مَا أَبَّ مِنْ سَفَرٍ إِلَّا وَأَزْعَجُهُ

رَأَى إِلَى سَفَرٍ بِالرَّغْمِ يَجْمَعُهُ

وكذلك الأب لأنه كل ساعة يرجع إلى ولده ويفتقده وينظر إليه. وقيل إن «أبو» فعل ماض ناقص، وأصله «أبوس» ويدل على ذلك قول الشاعر [من البيط]:

قَالُوا حَبِيبُكَ وَارَى تُغْفِرُهُ صُلْفَاءُ

مَآذَا تَحَاوَلُ إِنْ أَيْدَاهُ قُلْتُ: أَبُو

أي أبوس، وإنما حذف السين لقصد حصول اللبس على السامع، إذ هو اللائق بهذا عند الأدباء، والأقرب إلى السلامة من الواشين والرقباء، وقيل لأن السين في الجمل بستين والتون في البوس إسراف عند البعض الخ.

ويقول في «متزّد»: وهو إناء من فخار أحمر، وهو غالب أواني الريف، وأصله مركب من فعلين مات ورد، لأنه لما عمل أولاً وكسر عملوا بدله فقالوا مات ثم رد، ثم حذفوا الألف وجعلوها علماً، وقيل: إنه في الأصل عمل بمدينة تسمى ما تريد والتي ينسب إليها الشيخ الماتريدي نفعنا الله به، وهكذا.

فهو في هزله، ولعبه بالنحو والاشتقاق، واستطراده الغريب وخياله الماجن البعيد، من أوائل الكتاب الهزليين في الأدب المصري الحديث. ثم تُفَقِّدُ بعض الحلقات، ويظهر بعدُ «أبو نضارة» في صحيفته، والشيخ حسن الآلاتي في كتابه «ترويح النفوس ومضحك العبوس» ثم عبد الله النديم في صحيفة «الأستاذ» ثم «حمارة منيتي»، ثم الكشكول، ثم آخر ساعة. فهي مدرسة كلها واحدة فكاهية متتابعة، خليقة بالدرس اللطيف، والبحث الطريف.



الإنسانية القومية

فكرة القومية أو الوطنية كانت أثر من آثار الثورة الفرنسية، فقبلها لم تكن الدول معروفة على النحو الذي نعرفه الآن. ثم ثار العالم هذه الثورة، وكان من نتائج ثورته انقسامه إلى ممالك على النمط الحالي. وبثت في كل مملكة تعاليم الوطنية تدعو إلى الاحتفاظ بالوطن والتعلق به، وتوجيه كل النظم الاجتماعية والاقتصادية ونظم التربية لخدمته.

حتى أصبح من مميزات القرن التاسع عشر انتشار روح القومية واشتدادها وتجمعها حول المملكة، وتوجيه كل نظم الدولة نحو خدمة هذه النزعة الوطنية. وحل التعصب الوطني محل التعصب الديني الذي كان سائماً في القرن السابع عشر؛ فبعد أن كان أكبر الحماسة وأكثر مظاهر التعصب دينياً، وأشد النزاع دينياً، بين نصارى ومسلمين ويهود، وبين الفرق المختلفة من كل دين بعضها وبعض، أصبح أشد النزاع بين الأمم المختلفة ولو اتحدت ديناً، كما هو المشاهد اليوم، فأكبر النزاع بين أمم متحدة ديناً تقريباً، وأصبح النزاع بين الوطنية الإنجليزية والوطنية الألمانية، والوطنية الإيطالية والوطنية اليونانية الخ.

وكان من أثر هذا أن أسست الأخلاق على نفس الأساس السياسي؛ فكما أن سياسة كل دولة ينبغي أن تخدم مصالح دولتها - أولاً - كذلك أسست الأخلاق على مبدأ القومية، ينظر سياسة كل أمة إلى مصالح أفرادها، وفي مصالح مجموع الأفراد الذين يعيشون داخل حدود الدولة الجغرافية فقط؛ وكذلك الأخلاق لونت هذا اللون أيضاً، فكانت أخلاقاً قومية دعا إليها مكيافيلي وهوبز وأتباعهما، فعد السلوك فضيلة إذا أطاع الرجل فيه دولته وخدم أمته، بقطع النظر عن أثر هذا السلوك للأمم الأخرى.

والأخلاق القومية تسير السياسة القومية في جميع مراحلها، كلتاها لا تنظر إلا إلى مصالح قومها، فقد تنافى السياسة القومية مع العدل العام، فتدعو السياسة إلى اتباع السياسة القومية، وكذلك تدعو الأخلاق القومية؛ يتجلى هذا في معاملة الأمم بعضها لبعض، وفي معاملة الأمم المستعمرة للأمم المستعمرة؛ وعلى هذا الأساس وضعت النظم الاقتصادية لكل أمة من حماية متاجرها ومصنوعاتها، وفرض الضرائب «الجمركية» وهكذا؛ وعلى هذا الأساس وضعت سياسة الإغارة من دولة على دولة إذا شعرت بقوتها وشعرت بمصالحها

الخاصة، من غير نظر إلى شعور الآخرين ومصالحهم؛ وكذلك أخلاق الأفراد في كل أمة لونت هذا اللون؛ فالمعمل خير إذا مكن أمته من مصلحة عاجلة أو آجلة، وشر إذا أضر على أمته مصلحة عاجلة أو آجلة.

وقد توجت هذه النزعة القومية بالحرب العظمى الماضية، وبالحرب الأشد عظمة الحاضرة؛ فقد تجلت النزعة القومية على أمتها في السياسة والخلق على السواء؛ فسياسة كل أمة محاربة موجهة إلى مصلحتها وإضعاف عدوها بكل الأساليب الممكنة، وسلوك الأفراد موجه طوعاً أو كرهاً لخدمة السياسة القومية.



وهناك نزعة أخرى مخالفة لهذه كل المخالفة، وهي النزعة الإنسانية لا القومية في السياسة وفي الخلق.

تدعو هذه النزعة إلى النظر إلى الأشياء نظرة واسعة؛ لا محدودة بحدود الأمة، ولكن بحدود العالم. فالمعمل خير إذا زاد خيره عن شره للعالم، وشر إذا زاد شره عن خيره للعالم. وجدت هذه النزعة قديماً فقالوا: «الإنسان أخو الإنسان» الخ، وأيدها بعض الفلاسفة أمثال «كانت» القائل: «لا تعامل إنساناً ما على أنه وسيلة، ولكن عامل كل إنسان على أنه غاية»، وتام القائل: «قدم أكبر خير لأكبر عدد».

يتطلب هذا الجدا عدم اعتبار أي جنسية أو لون أو أي قومية في حساب المعمل خيراً أو شراً؛ فالظلم ظلم من غير نظر إلى من وقع منه أو من وقع عليه؛ والعدل عدل سواء صدر من أسود أو أبيض، وعومل به أسود أو أبيض؛ ويتطلب هذا النظر كسر الحدود الجغرافية والسياسة والاقتصادية، وتقويم المسائل بالنظر الواسع.

وكانت النصرانية والإسلام أقرب إلى النظر الثاني، فقد أهدرا الجنسية واللونية والقومية واللان والدم، واعتبر الأساس وحدة العقيدة، فلا فرق أمامها بين أسود وأصفر وأبيض؛ ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى؛ وكسر الحدود الجغرافية، فالمسلم - مثلاً - يعد المملكة الإسلامية كلها وطنه، لا فرق بين حجازي وخراساني ومغربي وهندي؛ وإنما المؤمنون إخوة، والإسلام كسر الحدود بين الرجل والمرأة، وبين المولى وسيدته؛ وفي الحروب الصليبية وقتت الكتلة المسلمة أمام الكتلة النصرانية مهلتين الجنسية إلا ما كان من اعتبارات شخصية أو تنازع على الرئاسة.

وكان اليونان والرومان أميل إلى النظر الأول؛ فالإوناني سيد، وغيره - مهما كان - عبد، حتى فلاسفتهم كأفلاطون وأرسطو نظروا هذا النظر، ورأوا أن الدم اليوناني سيد الدماء،

والرومان رأوا جنسهم فوق الأجناس، فلما فتحوا فتوحهم نظروا إلى الشعوب المفتوحة نظرة ازدراء، فلم يدم ملكهم، وكان من أسباب انهياره اصطدام نظرة النصرانية الواسعة بنظرة الرومان الضيقة؛ ولكن أثرت نظرة اليونان والرومان القديمة أثراً كبيراً في نظرة أوروبا الحديثة، لأنها وراثتهما، فحييت القومية، وتغلّبت النزعة الوطنية، وبعثت نظرة اليونان والرومان أكثر مما بعثت النظرة المسيحية، وقلد الشرق الغرب من اليابان والصين إلى العالم الإسلامي، فأصبحت قومية عراقية وأخرى مصرية وثالثة شامية، وهكذا، طبقاً لفرنسا وانجلترا وألمانيا وإيطاليا.



ولكن النزعة الإنسانية لم تمت، فظلت تعيش في عقول الفلاسفة وفي دروس بعض الدعاة، وتتحرك بعض الضمائر الحية، وتصدم بالنزعة القومية، فيكون لهذا الاصطدام مظاهر، كالاختلاف في أمريكا: هل تنغمس في سياسة العالم وتصلح منه ما تستطيع وفقاً للنظرة العالمية، أو تنفض يدها من سياسة العالم إلا بما يمس مصالحها الخاصة وفقاً للنظرة القومية، وكالخلافاً الناشب في أمريكا أيضاً بين أنصار السود الذين يرون إهدار اللون وتحقيق العدل المطلق وفقاً لمبدأ الإنسانية، وأنصار البيض الذين يرون القضاء على السود وفقاً لمبدأ الجنسية، وكالخلافاً بين كبار الساسة ممن يعطفون على الأمم المستعمرة ويرون حقها في البقاء وحقها في الاستقلال، وخصومهم الذين يرون عكس ذلك، وهكذا.

ولم تمد كلتا النظريتين فلاسفة يتحسسون لها ويبدون محاسنها وعيوب الأخرى، فلم تعدم النظرة القومية من يقول: إن القومية هي التي أحيت الشعوب وأظهرت التنافس بين الشعوب على أتم وجه، فكان من أثره التقدم العلمي والفني؛ والحب إذا تشعب وشمل العالم لم يكن له من القوة كما إذا تركز، كما لم تعدم النظرة الإنسانية من يؤيدها بما يحدث من الولايات الحاضرة التي جرتها القومية.



لقد كسر العلم الحدود بين الأمم، وألغى المسافات بين أجزاء العالم، وتبين كل جزء من العالم حاجته إلى كل أجزاء العالم، وأصبح من المستحيل أن تعيش أمة بنفسها ولنفسها؛ فوسائل النقل هي وسائل العالم، والراديو صوت للعالم، وخيرات العالم للعالم، وشورور العالم معية العالم، والمخترعات ملك العالم ونعمته أو شقاؤه، ومحصول الشرق لا يستغني عنه الغرب، وصناعة الغرب لا يستغني عنها الشرق؛ أميمكن مع هذا كله أن تكون السياسة قومية فقط والأخلاق قومية فقط، أو يكون شأننا إذاً شأن من يلبس ثوب طفل لرجل أو يقطع المسافة البعيدة بجمل، أو ينير القصر البديع بزيت، أو يواجه الرشاش بقوس؟

إن مهمة السياسة والأخلاق إنما هي تحديد العلاقات، فإذا تعقدت العلاقات فلحلها نظم، وإذا سذجت فلحلها نظم، وهذه النظم ليست جسماً صلباً ولا حجراً صلباً، وإنما هي تابعة لنمو الإنسان وتطوره؛ فسياسة الطفل غير سياسة الرجل، وسياسة البدوي غير سياسة الحضري، وقانون سكان الدير غير سكان الحضر، فمحال أن تصور نمو العالم ونمو العلاقة بين أجزائه، ثم تريد أن تحفظ بنوع السياسة أو نوع الأخلاق الذي يحدد هذه العلاقة. لست أفهم هذه الحرب إلا أنها ثورة عنيفة على النظم التي تحدد هذه العلاقة، وإعلان دموي بعدم صلاحيتها ومطالبة صاخبة بتغييرها وفق تقدم الإنسانية وتقدم فهمه وعلمه وعلاقاته، ودعوة صريحة بأن علاقات العالم الواسعة تتطلب حتماً سياسة واسعة وخلقاً واسعاً، وإلا عدت جنوناً.

وأدهش كل الدهش من دعوة إلى جنسية لتحل محل القومية والوطنية! فهذا أيضاً نظر قاصر، ولا فرق في الضيق بين نظرة جنسية ونظرة قومية، والانتقال من هذه إلى تلك ليس إلا انتقالاً من مرض إلى مرض وانتقالاً من فن من الجنون إلى فن آخر.

ليس من الممكن ولا من المصلحة القضاء على الوطنية والقومية، فحب الوطن طبيعي في الإنسان بل والحيوان، والعمل على إبعاده طبيعي أيضاً فيهما، فالطير يحمي وكرهه، والأسد يحمي عربته، والبدوي يموت دون قبيلته، والحضري لا يحيا إلا بأمنته، ثم هذه الوطنية قد أثرت في الأفراد تأثيراً سحرياً، فاستخرجت منهم أقصى ما يمكن من المجهود العقلي والفني والنشاط الفكري والجسمي، ودفعت المدنية خطوات واسعة إلى الأمام، وعرضت مناظر من التضحية هي غاية في الروعة والجمال، وما كان يكون ذلك كله لو طلب من الأفراد أن يعملوا للإنسانية كلها لا لأمتهم، فالقنطار من السكر يحلبي حوضاً، ولكن لا يحلبي نهراً، والمصباح الكهربائي قد يضيء غرفة وقد يضيء داراً، ولكن لا يضيء سماءً، فخير لنا أن نتضع بالسكر على قدر إحلاته والمصباح على قدر إضاءته.

ولكن لم لا تكون علاقة الوطنية بالإنسانية كعلاقة الفرد بأسرته وعلاقة الأسرة بأمتها؟

لقد كان الإنسان قديماً لا يستطيع التوفيق بين شخصه وأسرته ولا بين أسرته وأمنته، وكان يضطرب سلوكه إذا تعارضت هذه المصالح، ولا يزال الإنسان المنحط لا ينظر إلا إلى نفسه أو لا ينظر إلا إلى أسرته، ويفضل أن يتختم هو ولو كان كل من حوله جانمين، وتؤمن أسرته ولو كان كل الأسر حوله خائفين، ويسعد هو وأسرته في وسط الشقاء، ولا يرى بأساً من يؤس عام إذا ان هو وبته في رخاء - ثم تطور الإنسان ورتقي وأصبح يشد مع أبي العلاء قوله [من الوافر]:

فلا فَطَلْتُ عَلَيَّ ولا بَارِضِي سَحَابُ لَيْسَ تَنْتَقِمُ الْبِلَادُ⁽¹⁾

ومع البارودي قوله [من البيط]:

أدعو إلى الدار بالسُّفيا وبني ظمأ أحقُّ بالري لكنني أخو كَرَمٍ

ولقد رقي شعوره ورفي عقله حتى وفق بين مصلحته الشخصية ومصصلحة أسرته، ثم رقي شعوره ورفي عقله حتى وفق بين مصلحة أسرته ومصصلحة أمته، ورأى أن ليس من الخير في شيء أن يعيش لنفسه دون أسرته أو لأسرته دون أمته، وبلغ من رقي بعض الأفراد أن يدرك أن خير أسرته وخير أمته يتحدان، فقبل تجنيد أبنائه عن طيب خاطر، ورأى أن مصلحة أسرته ومصصلحة أمته في ذلك شيء واحد، ودفع الضرائب راضياً كذلك، والتزم كل ما توجبه القوانين ولو ضحى ذلك بجزء من ماليته وجزء من حريته، لسمو نظره فوق الاعتبارات الشخصية والاعتبارات العائلية؛ كل هذا تم مع الاحتفاظ بالأسرة والاحتفاظ بالأمه معاً، فلماذا لا يخطو العالم الإنساني خطوة أخرى في الرقي، فيوحد بين خير الأمة وخير الإنسانية، ويرى خير الأمة من خلال خير الإنسانية، ولا يرى الخير لأمة إذا تعارض مع خير الإنسانية!

لقد حدث هذا فعلاً في بعض المسائل الجزئية كاتحاد البريد بين الأمم فاحتفظت كل أمة بشخصيتها في نظام البريد وطوابعه واستغلاله، ومع ذلك تقيدت بما هو خير عام للنظام العالمي للبريد، فلو خطونا خطوة أخرى سياسية من هذا القبيل لتحقيق هذا الأمل.

لقد لمع هذا الرجاء على أثر الحرب الماضية بتعاليم الرئيس ولسن ووضعه أسساً لعصبة الأمم، ولكن فشل هذا النظام لأنه كان كالرقعة الجديدة في الثوب البالي، ولم يغير نظام الدول بما يتفق ونظام العصبة، ولا يمكن تحقيق هذا النظام إلا إذا تغير «العظم» كله من نظام سياسي واقتصادي واجتماعي، وتوج بالعصبة التي تنسجم وهذا النظام.


ومما لا شك فيه أن العالم مستعد الآن جداً لهذه الخطوة، وأن المصائب المرة التي يشهدها، والفجعة الفظيعة التي يشن منها في الأنفس والأموال والثمرات، ستقره جداً من هذه الغاية، وسيتم هذا الأمل لو وفق قادة السياسة فنظروا إلى العالم من علي، ومزجوا نظرتهم المادية بنظرة روحية، وشعورهم القومي بالشعور الإنساني، وفكرتهم العلمية بفكرة أرقى فلسفية.

وهذا ما لا بد - عاجلاً أو آجلاً - أن سيكون.

(1) البيت لأبي العلاء المعري في سقط الزند ص 198.

الفهرس

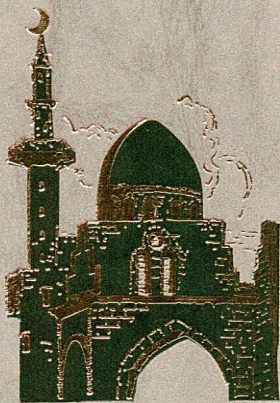
126 صور قضائية	5 الهجرة
130 سيرة الرسول في كلمة	12 البركة
136 في المدينة الحديثة	17 فن السرور
142 هل يكون معلماً؟	21 طب النفس
147 1 - صورة قضائية تاريخية	26 سلمان الفارسي
152 الشيخ الدسوقي ومسر «الين» Lane	31 سؤال وحيرة في جواب
164 قصة عَلم الدين	35 الهدم والبناء
173 غاية العالم	40 محمد الرسول المصلح
179 أوقات الفراغ	44 مدرسة المروءة
183 التخريف	49 جناية الأدب الجاهلي أو نقد الأدب العربي
189 المتصفون والسعادة	85 يوم في القاهرة
193 الزعماء الثلاثة (أغسطس سنة 1941)	89 الإصلاح الحديث
198 العنائة	93 في غارِ حراء
203 مصدر تاريخي مهمل	97 قانون الرُّحالة
208 الديمقراطية الأرستقراطية	101 أسباب الضعف في اللغة العربية
213 دُمَيَّة في دُمَنَة	111 من وحي البحر أيضاً
219 الإنسانية القومية	115 موسم الرجاء
		121 نداء الباعة

 Biblioteca Mexicana



1099644

مَوْسُوعَةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

إهداء ٢٠١٢
شادى عصام محمد عبد العزيز
جمهورية مصر العربية

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الرابع عشر
فيض خاطر (4)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الرابع عشر

فيض الخاطر (4)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (4)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	224
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

الأغاني المصرية

بالأمس وقع في يدي كتاب من طريق المصادفة البحتة عنوانه «مجموعة الأغاني الشرقية» وهي الأغاني التي سجلت على «الأسطوانات» من شركة «بيضافون» و«جرامفون» و«أوديون» و«بوليفون»؛ وكنت في ذلك اليوم ضيق الصدر، لا تتفتح نفسي لتفكير، ولا قراءة ولا كتابة؛ فحمدت الأقدار التي رمت بهذا الكتاب إليّ، أو التي رمتني على هذا الكتاب؛ فلديّ ساعات فراغ لا أعرف كيف أقضيها، فلا أنا صالح لجد ولا لعب.

أخذت أقلب فيه، وأقرأ وأقرأ، ثم قلت: اجتهد أن تسلط عليه البحث الجامعي، أو ليست الدراسة الجامعية تجعل من الحبة قبة، ومن الهزل جداً، وإن شاءت فمن الجد هزلاً؟ وقد وصفتها مرة بأنها تميت الحي وتحيي الميت، فهي تحيي اللاتينية واليونانية والحبشية والأكادية وقد ماتت، وتنبش الأحجار وقد دفنت، وتبعث ما في القبور وقد طويت؛ وهي تميت الحي، فتدرس اللغات الحية دراسة تميتها وتفقدتها روحها، وتبعد عن تذوقها؛ ولذلك قلّ أن تخرج الجامعة أديباً شاعراً أو كاتباً، وإنما تخرج أديباً ناقداً أو أديباً عالمياً؛ ومن كان أديباً من رجال الجامعة فمن طبعه ومن نفسه، لا من الدراسات الجامعية، وإن شئت فقل إنه أديب على الرغم من الدراسات الجامعية، لا أديب بفضل الدراسات الجامعية.

ما لنا ولهذا؟ فقد أنفقت أمس في كتاب «الأغاني» هذا، فقلت - أولاً - أحصر عند ما فيه من أغان، وأعرف موضوعاتها؛ فأريت أن الكتاب ينقسم إلى قسمين: قسم خاص بالأدوار والمواويل والمذاهب والتواشيح والطقاطيق، والقسم الثاني «للقصائد»؛ ووجدت أن في الكتاب بقسميه 1199 أغنية، بين دور وموال وتواشيح وطقطوقة وقصيدة، ووجدت أنها كلها في الحب، ما عدا خمس عشرة أغنية في موضوعات غير الحب، أي أن نسبة ما قيل في غير الحب للحب كنسبة واحد إلى مائة تقريباً.

ثم موضوعات غير الحب بعضها أيضاً يتعلق بالحب؛ فامرأة تشكو من أن زوجها تزوج عليها أربعاً في أغنية «جوزي اتجوز عليّ أربعمه»؟ وامرأة تشكو حمانتها في أغنية «حمانتي عليّ قوية وأنا ما اقدرش على العيشة ديه»، ورجل يشكو العزوبة في أغنية «العزوبة طالت عليّ،

قومي اخطي لي حلوة وغنيه ثم ماذا؟

استعجبوا يا أفنديه

لتر الجاز بروبييه

وظفوفة في شكوى الحشاشين من عدم الإنصاف، إذ تصادر الحكومة الحشيش وتترك
الخمير، مطلقها:

انصفنا يا با - دحنا غلابه

حنشد فبين ونحشش فبين

دي بسقت بميتبين

السوقسيه

رجل يتحسر على حرمانه من «الجنيه»، فيقول:

غاب الجنيه قلبي عليه

جرى له ليه هو في سفر

رمز الحياه باب النجاه

يشفي العليل يجلي النظر

وشكوى من دودة القطن، مطلقها:

يا شيخ العرب يا شنودة

والقطنه كلتها الدودة

والبنات عارزة تجوز

والجدعان نفسها مصدودة

وظفوفة في زيادة النيل:

البحر أهو زاد - عوف الليه

غرق البلاد - عوف الليه

ثم بعض قصائد وطنية، كمارش البرلمان:

وطنني أنا بالروح أفنديه

حب الوطن دا من الإيمان

تميش مصر حره

ويلاحظ أن الأغاني الوطنية في لغتها ونغمتها وعباراتها جارية على نمط الحب:

مصر الجميلة ما أحلاك

يا بخت اللي يكون في حماك

واللي يمش تحت سماك

ويملا قلبه بهواك

يبقى سعيـد

* * *

يا بلادي يا بلادي

يا ضياء البلدان

لك حسب في فوادي

موقد نيران

وأغنيان دينتان تدعوان إلى التوكل على الله وترك الأمور تجري في مجاريها:

سلم الأمور للرب

لا تخف ولا ترهب

إلزم باب ربك

واترك كل دون

ثم لنترجع بعد إلى الأغنية الساحقة وهي أغاني الحب، فنجد أنها تتنوع أنواعاً مختلفة: شكوى الغرام وما سببه الحب من سقام، فالهجر طال، والدمع سال، والجسم ذاب، والعقل راح، ونحو ذلك مما تمثله هذه الأغنية:

ياما شفت مرار وقضيت أيام

وأنا ليل ونهار إزاي أنام

والعشوق ده نار وعذاب وهيام

وضننى وغيره ويكا وحيره

ثم شكوى العذاب والدعاء عليهم وعدم الاكتراث بهم:

روح يا حلولي - مالك ومالي

لو ذبت وجدنا - ما أنورت غزالتي

ثم التفتن من الرجل في وصف من يحب، ومن المرأة في وصف من تحب.

فقوامه غصن البان، وورد خده على الزهور سلطان، والخذ أسيل والجفن دابل، وحيبه فريد عصره وأمير زمانه، كحيل العين خفيف الذات، جالس على عرش الجمال، إلى نحو ذلك من معان طال الزمان عليها وهي كأوراق اللعب وحجارة الترد أو الشطرنج، يلعب الأدباء بها فيختلف تصفيها ويتحد عددها وجورها.

رأيتها مجموعة مختلفة العصر من عهد «عبد الحمولي» و«محمد عثمان» إلى الآن، ورأيت إنشاءها مختلف القرة، مما يدل على أن مؤلفيها بعضهم من أرقى الأدباء نزلوا إلى الميدان فألقوا بالعامية وسلموها للمغنين يلحنونها ويغنونها مثل دور:

أذك أمير الأغصان

من غير مكابر

وورد خدك سلطان

على الأزامر

والحب كله أشجان

يا قلبي حافر

والصد وبها الهجران

جزا المخططر

ودور:

اللّه يصون دولة حسنك

على الدوام من غير زوال الخ

وبعضها مهلهل من وضع العوام وأبناء الشوارع وبنات الحارات كقططوقة «ندرمه يا ندرمه» و«قططوقة» اسم النبي حارسك الخ.

ثم منه حب عفيف مؤدب، وحب غير مؤدب وهو الأغلب، ومنه ما لا يمكن أن يقال إلا في حانة أو بيت دعارة. وبعضها استخدمت فيه مخترعات العصر وأساليب المدنية في الخلاعة والحرية، مثل قططوقة «الناكسي على الباب مستني». و«قططوقة» قل لي على نمره

تلفونك». وطقطوقة «بنجور يا هانم»، وطقطوقة «قالبني حبي وأنا رايحه الموسكي وسقاني كوتياك على وسكي، الخ.

ثم هذه الأغاني على كثرتها لا ترى فيها ظلاً - إلا قليلاً جداً - لوصف المرأة المحبوبة بنبل الخلق وحسن المعاني وجمال الفكر وسمو النفس؛ إنما هي كلها حول خدعها الوردية وعيونها العسلية، وأن نهودها رمان، وقدها غصن البان - والمرأة لا تتطلب من الرجل رجولته وحسن صفاته، إنما تطلب أن يكون جميلاً و«جدرج قيافه» و«صغير في العمر» و«دمه خفيف» و«عارج طربوشه».

ثم ما هذا الحزن الشائع في الأغاني؟ فالحب عذاب، والهجر عذاب، والعدال عذاب، والقلب مجروح و«دمي بدمعي امتزج» و«ما حيلتي غير دموع العين»، و«ما حد زبي على خيله انضنى حاله»، و«ناعس جفونك حرمني النوم» و«يا كتر نوحك على الأحباب»، «أسيت كثير لما حبيت» و«يا ما بأسى وبشكي» الخ الخ. وكثيراً ما تبدأ الأغنية بالسرور والفرح، ولكن سرعان ما تنقلب إلى غم وكمد، ثم التذلل المفرط والاسترحام المفجع، والاستغاثة بالناس، وبالأحباب وبالأعداء، وبالمسلمين وبالنصارى، حتى يتدخلوا في الحب ويتوسطوا في الوصل.



أما بعد فهذه صورة مصغرة لما قرأت، ثم تساءلت: ما وظيفة الغناء في الشعب؟ وهل تؤدي هذه الصورة التي عرضتها تلك الوظيفة؟

إن الغناء فن من الفنون الجميلة كالتصوير والموسيقى والأدب. وهذه كلها وظيفتها نقل عواطفنا إلى غيرنا في ثوب جميل، وهي تقابل في الكلام غير الفني في نقله أفكارنا إلى غيرنا؛ فالفنون الجميلة لغة العواطف، والكلام لغة العقل؛ وإذا كانت اللغة قاصرة كل القصور في التعبير عن العواطف استعنا على تكميل نقصها بمحسنات من إشارة وتمثيل في الخطابة، واستعارات وكتابات وتشبيهات ومحسنات بديعية وخيال في الأدب، وألوان مختلفة في التصوير، وصوت جميل في الغناء؛ وآلات مختلفة في الموسيقى. والغناء عَنِيَتْ بهذه المحسنات، فهو يعبر عن هذه العواطف، مستعيناً بالأدب وجماله، والصوت وجماله، وكثيراً ما يقرن بالموسيقى وجمالها؛ فهو في هذا كله احتفال جمال ليس له نظير في هذا الباب.

إن الفنون كلها تنبع من عواطف، وتؤدي بشكل جميل إلى العواطف، فتثيرها وتخلق

المشاركة فيها؛ إنها - على اختلاف أنواعها - غذاء العواطف، كما أن العلم - على اختلاف أنواعه - غذاء العقل. وظلت المدارس جاهلة أن الإنسان عقل وعواطف، سائرة على أنه عقل فقط، فملأت برامجها بالعلم لغذاء العقل، وأهملت العواطف؛ حتى آمنت أخيراً بأنه عقل وعواطف، فعدلت برامجها وأدخلت فيها الموسيقى والرسم والتصوير والغناء، فأمنت - بعد كفر طويل - أن الفنون تربية يستكمل بها الإنسان بعض نواحي النقص فيه.

إن كان كذلك، أفليس عجباً أن يكون موضوع الحب في أغانينا يستغرق منها تسعة وتسعين في المائة؟ كأن ليس لنا عاطفة إلا عاطفة الحب ثم أي حب؟ إنه الحب العادي الوضع، والحب المانع، والحب الذائب.

إن مثلنا - إذ ذاك - مثل أمة كل شعرها ونثرها الفني غزل، وكل تصويرها امرأة عارية، وكل أكلها نوع من الغذاء واحد، وكل حياتها لون واحد.

أين غذاء العواطف الأخرى في الغناء؟ أين غذاء عواطفنا في مشاهدة الطبيعة الجميلة؟ وأين عواطفنا في الإعجاب بالبطولة المجيدة؟ وأين عواطفنا في مواقفنا التاريخية الجليلة؟ وأين عواطفنا في كرهنا للنفذ والجبان؟ وأين إعجابنا بالمرأة تنتج النتائج القوي الباهر؟ والرجل يضحي لأسرته، والرجل يضحي لقومه، إلى ما لا يحصى من عواطفنا أعدمنا كل هذا ولم يبق إلا الحب؟

ألجاناً إلى هذا كله أننا نظرنا إلى الغناء على أنه مسلاة فقط، ولما يصل رقيتنا إلى أن نشعر أنه تربية للأمة.

إننا من أكثر الأمم حباً في الغناء، وحسناً في الصوت، وقدرة على تكييفه، فالغناء في الإذاعة، وفي القرآن، وفي الأذان، وفي النداء على المبيعات، وفي الذُكر، وفي الزار، وفي الأفراح، وفي المآتم، وفي كل مظهر، ولكن كل هذا ضائع، لأننا لم نعرف استفلاله ويحمل وزر هذا الأدباء والمغنون؛ فالأدباء تأخذهم عزة الأرسطراطية فلا ينزلون إلى ميادين الشعب يضعون له غناؤه، وإذا نزلوا لا يحسنون، لأنهم لا يدركون روحه؛ والمغنون مائعون تضع في حناجرهم أناشيد الحماسة والقوة فسرعان ما يقلبونها إلى تخنث وضعة وتذلل وبكاء. ومما يؤسف له ظاهرة شائعة، وهي تأثت المغنين وترجل المغنيات، كما كان من دواعي الأسف أننا ننحدر من سين إلى أسوأ؛ فقد استعرضت أغاني عبده الحمولي ومحمد عثمان، فرائتها أقوى وأسمى وأعف من كل ما وصلنا إليه في أغانينا الحديثة في الكثير الأغلب. والأمة لاهية، تترك السم يفعل في عقلها وعواطفها، ولا تبحث عن دواء.

لا أحب أن تتعلم أغاني الحب، فما دامت عاطفة الحب موجودة، وهي - بحق - يجب أن تكون موجودة، فلا بد لها من غذاء، ولكني أحب لها غذاءً قوياً نقياً؛ وأحب أن يكون بجانب أغانيه أغان تعادله من حب للبطولة والنجلة والشجاعة والرحمة ولغيرها من المواطنف.

إن العُود لم يخلق عبثاً له أوتار متعددة، والحنجرة لم تخلق عبثاً لها قوى متعددة، والغرب أدرك هذا كله، فعَدّد مناحي موسيقاه، وعدد مناحي غنائه. فهل نحن فاعلون؟ ثم تساءلت عن السبب الاجتماعي الذي أدى إلى هذا التدهور! ثم إذا طُبق ما يقولون من أن الفنون عامة - والأغاني خاصة - أدل على حالة المجتمع، فماذا يمكن أن نستنتج من هذه الأغاني المصرية؟ قرأيت أن المقال يطول، فلنعد له في مقال تال إن شاء الله.



التقليم والتطعيم في الأدب

جرني التفكير في «الأغاني المصرية» إلى توسيع النظر في الفنون والآداب المصرية العربية، فوجدتها كلها تحتاج إلى عمليتين هامتين خطيرتين: أولاهما عملية التقليم، والثانية عملية التطعيم. ولأقتصر في حديثي اليوم على التمثيل بالأدب العربي، فهو أخطر الفنون وأكثرها أثراً في حياة الشعوب.



واضح أن آداب الأمم تختلف باختلاف شخصياتها ومميزاتها وميولها، كما تختلف باختلاف أمزجة أدبائها، وكما تختلف باختلاف بيئتها، سواء كانت بيئة طبيعية من جو ووضع جغرافي، أو بيئة اجتماعية من سياسة ودين وأوضاع وتقاليد ونحو ذلك.

الأدب عامة يتطور بتطور الأمة، ويتفاعل معها، فيؤثر فيها ويتأثر بها. وإنك لتستطيع - بالنظر العميق - إذا درست أدب أي أمة في أي عصر أن تستنتج منه حالة الأمة الاجتماعية، وظروفها السياسية، ونظم حكمها، وحالة شعبها.

إن كان كذلك فمن المحال أن تعيش أمة على الأدب القديم وحده؛ أو على أدب العصور الوسطى فقط. وإلا كانت كالتاجر يعيش على تصفح دفاتره القديمة فحسب وهذا علامة الإفلاس.

إن أدب كل أمة يرسم المثل الأعلى لها، والمثل الأعلى ليس صورة ثابتة متحجرة؛ بل بل مرن، ويجب أن يكون مرناً، ويختلف بتقدم الإنسان وتغير ظروفه وملابساته، ويتقدم كلما خطا الإنسان خطوة إلى الأمام.

وهذا هو الشأن في الأدب العربي، فهو ليس أدب أمة واحدة؛ بل هو أدب أمم مختلفة في عناصرها، ونوع ثقافتها، ودرجة عقليتها، وموقع إقليمها، كما هو أدب أمم مختلفة العصور والأزمنة، والوضع السياسي، والحالة الاقتصادية، والمعيشة الاجتماعية - وهو في عصوره المختلفة قد صور المثل الأعلى أشكالاً والواناً؛ فالمثل الأعلى الجاهلي غيره في

العصر الأموي، وهما غيره في العصر العباسي، وهو في العراق غيره في مصر.

وأسم الشرق في العصر الحاضر من حيث موقفها من المدينة الغربية، ومن حيث آمالها السياسية، ومن حيث عواطفها القومية، ومن حيث نظمها الاجتماعية، لا بد لها من مثل عليا جديدة تحض الجيل الجديد على الطموح إليه والسعي وراءه وإلهاب المواطنين لئله؛ وهذه وظيفة الأدب في كل أمة، ومنها الأدب العربي.

في الأدب العربي القديم لا نجد كل غذائنا، وفي الأغاني القديمة لا نجد ما يغذي كل عواطفنا، وفي كل فنوننا القديمة لا نجد ما يرسم كل مثلنا الأعلى الذي نشده.

لقد قامت مناظرة مرة في أن الأدب العربي القديم يصلح غذاء للجيل الحاضر أو لا يصلح، فاخترت الشق الثاني. ولست أعني أنه قليل القيمة أو عديم المنفعة، ولكن أعني أنه وحده لا يكفي في الغذاء، وأنه ينقصه كثير من أنواع «الفيتامين» ليصلح به العقل وترقى به المواطن.

وللوصول إلى هذا الغرض لا بد من العمليتين اللتين أشرت إليهما، وهما التقليل والتلقيم.

أما «التقليل» فأعني به أن الأدب العربي مثله مثل تل كبير قمع، بعضه طين اختلط بالقمح فيجب أن ينقى منه، وبعضه حب مسوس يجب أن يستبعد، وبعضه صالح يجب أن يفرز وحده لنتعمن به على الغذاء الصالح. لقد كان كله صالحاً أو على الأقل نتاجاً طبيعياً لعصره، ولكن ما كان صالحاً لعصر قد لا يصلح لعصر آخر.

إن الأوضاع السياسية للأمم - مثلاً - غيرت نظرة العصور الماضية إلى الحكام، فيجب أن نغزبل الأدب القديم، فلا نقر منه ما يضع من شأن الأمة كأمة ويقدم الحاكم كحاكم. والعلم بالأحوال الاقتصادية غير من نظرنا إلى الفقر، فلم يجعله قضاءً وقلداً فقط، بل جعله نتيجة طبيعية لحالة الأمة ووجوه دخلها وخرجها، ونظام ميزانيتها ومواردها ومصادرها. فالأدب العربي الذي يبعث على الرضا بالفقر كنتيجة محتومة لا دخل للأمة ونظامها فيه يجب أن يستبعد، وأحوال الأمم كلها الآن تستدعي نفوساً قوية في إيمانها، قوية في عقيدتها، قوية في عواطفها، فلتنس الأدب العربي بهذا المقياس؛ فما كان منه يبعث على الميوعة، وعلى الانهماك في الشهوات؛ وعلى الخذلان وضعف الثقة بالنفس والثقة بالأمة والثقة بالله يجب أن يعلم.

إن الأمم الآن تتطلب التضحية، وتتطلب مثلاً أعلى أسامه خير المجتمع لا خير الفرد وحده، وتتطلب إعداد الفرد للكفاح؛ فما كان من الأدب العربي يدعو الفرد أن يبحث عن لذته مهما كانت نتائجها على المجتمع يجب أن ينحى؛ والأدب الذي عماده أن فلاناً أعطاه من مال الأمة لقصيدة أشاد فيها بذكوره فجعله ملكاً فوق البشر، ليس صالحاً لجيلنا بحال من الأحوال. بل إن مدح الملوك والأمراء والحكام يجب أن يكون أسامه العدل وخدمة الرعية، وأداء ما عهد إليهم بذمة وصدق، سواء أعطوا مالهم الخاص أو متعوا، كرموا أو بخلوا، وإن الأدب الذي يخيف من الموت، ويجعل الحياة كلها توقعاً للموت، وخوفاً من الموت، يجب أن يموت، ويحل محله تقديس الحياة والعمل للحياة، حياة الأمة وحياة الفرد، ولا بأس بالموت إذا الموت نزل.



امتحنْتُ هذه النظرية فقرأت كتاباً من كتب الأدب العربية، فوجدتني في كل صفحة من صفحات الكتاب قد علقت - في ذهني - على بعض الجمل بأنها غير صالحة، لأنها تبعث الضعف، وبعضها غير صالح لأن العلم الحديث أثبت كذبه، وبعضها غير صالح لأنه كان مثلاً أعلى قديماً وليس مثلاً أعلى حديثاً، وبعضها صالح كل الصلاحية لأنه يناسب زماننا كما كان مناسباً لزمانه، فهو مستحق للبقاء.

قرأت مثلاً قول المغيرة بن شعبة: «أحب الإمارة ثلاث وأكرهها ثلاث: أحبها لرفع الأولياء، ووضع الأعداء، واسترخاض الأشياء، وأكرهها لروعة البريد، وفوت العزل، وشماتة العدو». فقلت إن هذا نظر غير صائب، وشعور غير نبيل، إنما تحب الإمارة للعدالة، وإيصال الحقوق لأصحابها، وتحقيق ما أمكن من إصلاح؛ أما حبها لنفع الصديق وضر العدو ونحو ذلك فنظر سطحي سخيف، لا يصح أن يمرض على النشء.

وقرأت قول القائل:

«كان الناس ورقاً لا شوك فيه، فصاروا شوكاً لا ورق فيه».

فقلت هذا غير صحيح وإن حسن لفظه، لأنه في كل أمة، وفي كل عصر، وفي كل جماعة، ورق وشوك، فلا يخدعك حسن التعبير عن فساد المعنى.

وقرأت خطبة لسعيد بن سويد: «لا يزال الإسلام متيناً ما اشتد السلطان، وليست شدة السلطان قتلاً بالسيف، ولا ضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق، وأخذ بالعدل». فقلت هذا

قول حق، يصلح لكل زمان ومكان، ويصح أن يعلم لكل ناشئ، ويردده كل متأدب.
وقرأت قول الشاعر [من البسيط]:

أشرفْتُ حتى تركتَ الشمسَ ساجيةً
كأنما ألبستُ دُكناً من الجليلِ
وراح نَفْتُكَ في أجفانها كحلا
وما عهدنا بجفن الشمس من كحلٍ
لقد حقنتَ دم العليبا بجود يد
مخضوية بدماء المَخل والبخلِ
أظما إلى رشفها يوماً فيصدقني
عنها تعرض سيل العارض الهطلِ

فقلت إن هذا الضرب لا يعجني؛ رجل أعطى الشاعر قبضة من مال، فجعله أكثر إشراقاً من الشمس، وجعل يده مخضوية بالدم من قتل البخل الخ. وهي معان مبتذلة، وموقف استجداء وضيع، وعاطفة شخصية جزئية حقيرة؛ فهذا الضرب لا أشجع عليه، ولا أقدمه مثلاً يحتذى؛ وخير منه قول المتنبي في المديح [من الطويل]:

إذا الدولة استكفَّت به في مُلْمئةٍ
كفاها، فكان السيف والكف والقلبا⁽¹⁾

... الخ

وقرأت من الأمثال قولهم: «الوقت كالسيف، إن لم تقطعه قطعك». فقلت قول مبهرج، ولا معنى له، فليس بصحيح أن السيف إن لم تقطعه قطعك.

وقرأت قول الشاعر [من الوافر]:

تطامن للزمان يجزك عفواً وإن قالوا ذليلٌ قل ذليلٌ
فقلت هذا شعر يجب أن يضرب به وجه ناظمه الحقير.

وقرأت نصيحة عمرو بن عتبة المعلم ولده: «روهم من الحديث أشرفه أعفه». فقلت قول شريف صحيح؛ ثم قرأت قوله: «ولا تنقلهم من علم إلى علم حتى يحكموه، فإن ازدحام

(1) ديوانه 1/186.

الكلام في القلب مشغلة للفهم»، فقلت هذا غير صحيح فيما أثبت علم التربية الحديث. ويجانب ذلك قرأت أدباً جيداً كل الجودة، حقاً كل الحق، نافعاً لأن يكون جزءاً من مثلنا الذي ننشده، لا أطيل بذكره لكثرتي.

وهكذا وجدت فيما استعرضت خيراً كثيراً، وشرّاً كثيراً، فلا بد من التقليل والتطهير واستبقاء الأصلح.

خرجت من فكرة «التقليم» هذه بأن أولي الرأي في الأمة يجب أن يكون لهم غرض واضح معين في تربية النشء، ووضع أسس ثابتة في التربية، ورسم مثل أعلى واضح جلي، فإذا تم ذلك وجب على كل طائفة أن تسعى لتحقيق هذا الغرض؛ والأدباء والفنانون في طليعة هذه الطوائف، يجب أن يعيدوا النظر في الأدب والفن، فلا يضعوا في يد النشء من الأدب العربي والغناء والأناشيد والتصوير، إلا ما ينسجم مع هذا المثل، وإلا كنا كطائفة تغزل غزلاً، وتأتي طائفة أخرى فتقتض غزلها.

إن عملية التقليم هذه تكسبنا عيناً ناقدة نفرز بها الجيد من الرديء، ونميز بها الصالح من الطالح، في الشعر والخطب والأمثال والحكم والقصص والأغاني والروايات، وكل ضرب من ضروب الأدب، وكل نوع من أنواع الفن.

إن الأدب العربي في جملة نوعان: نوع غير صالح لحياتنا الواقعية التي نحياها الآن، ولا يتفق مع مثلنا الأعلى الذي ننشده في هذا الزمان؛ وهذا يجب أن يوضع في متحف، كالأثار القديمة يعنى به الخاصة وحدهم ومؤرخو الأدب فقط. ونوع صالح لزماننا ومثلنا، وهذا وحده هو الذي نسلمه لنشئنا، ونصوغ منه أمانينا، ويستشهد به أبناؤنا، ويحفظ منه جيلنا.

إننا بمرضنا كل الأدب العربي على الناشئين بعثه وسعينه وصحيحه وفاسده - من غير «تقليم» - نضع في أذهانهم صوراً مختلفة متناقضة لمثل مختلفة يضرب بعضها وجه بعض، ولا نكوّن لهم مثلاً أعلى منسجماً، فتكون النتيجة بلبلة الأفكار، وحيرة الأذهان واضطراب الناشئ يميناً ويساراً، وأماماً وخلفاً، وفي هذا ضرر بيّن على عقله وعواطفه.

ما بالنا في فروع العلم المختلفة نعلمه ما أثبت العلم صحته في الطبيعة والكيمياء والرياضة والجغرافية وعلوم الأحياء، ولا نعلمه بجانبه ما أثبت العلم فساده من سطحية الأرض، ودوران الشمس حولها، وخلق الحي من غير الحي ونحوها، ثم لا نفعل ذلك في

الأدب، فنعلمه ما صح وما فسد، وما يبعث عواطف مريضة بجانب ما يبعث عواطف صحيحة.

لا بد أن يكون لنا منهج واحد وأسلوب واحد في هذا وذاك، وإلا كنا نزن بميزانين ونكيل بكيلين.



هذه العملية الأولى. وأما العملية الثانية وهي «التطعيم» فأعني بها أننا ندرس وجوه النقص في أدبنا وفننا، فيعكف أدباؤنا على ملافاته، وندرس مثلنا الأعلى فنرى ما يدعمه ويقويه مما ليس في أدبنا فننقله، ونجعل هذا النوع وما استصفيناه من الأدب القديم غذاءنا.

لشد ما نحتاج في أدبنا إلى الإكثار من تحليل الشخصيات العظيمة لتخلق فينا عظماء جديداً، ولشد ما نحتاج إلى الكتب الجذابة لنشئنا لتغذيتهم بالمبادئ القويمة، ولشد ما نحتاج إلى شعر في الطيبة وجمالها، وإلى شعر جاذ قوي أخلاقي روحي نابع من خيال رفيع. ولشد ما نحتاج إلى القصص تشرح العيوب الاجتماعية، وتستغل القارئ فتضع له الدواء القوي المر أثناء تلذذه بحادثة أو منظر! إلى نحو ذلك.

عملية «التقليم والتطعيم» هي قانون الحياة. نشذب الشجر لينبت العود الصالح، ونقطع العضو الفاسد في الجسم حتى لا يسري فساده إلى السليم، ونطمع الشجرة لتنتج خير الثمار وأحسن الأزهار، ونضحى في كل شيء بالقليل لنغنم الكثير وندفن الميت لنستقبل الحي. فما لنا لا نفعل ذلك في الأدب والقرن؟

لقد مر على العالم الإسلامي عصور حية زاهرة أنتجت أدباً حياً زاهراً. ومر عليه عصور ميتة جامدة أنتجت أدباً ميتاً جامداً، ولا بد لنا من التنقية والاختيار.

وعلى الجملة لا يمكن أن يصلح أدبنا وفننا إلا بعملية التقليم والتطعيم، ولو كره الكافرون.



التقليم والتطعيم في اللغة

ما قلناه من إجراء العمليتين في الأدب يصدق تمام الصديق على اللغة، فمادة اللغة العربية تحتاج إلى تقليم وتطعيم.

ذلك أن اللغة عَرَض من أعراض الأمة تتقدم بتقدمها وتنحط بانحطاطها؛ فلغة العرب في الجاهلية كانت تكفي لحاجاتهم القليلة ومنازع نفوسهم المحدودة وشؤونهم الاجتماعية الأولية. فلما جاء الإسلام لم ير اللغة الجاهلية كافية له، فتماها من ناحيتين: من ناحية استعمال الكلمات الجاهلية في معان جديدة لم تكن تستعمل فيها من قبل، ومن ناحية تعريب كلمات من لغات أخرى، وهكذا كان الشأن في العصر الأموي والعصر العباسي؛ ولو أحصينا مفردات اللغة في هذه العصور المختلفة لوجدناها قليلة نسبياً في الجاهلية، كثيرة في صدر الإسلام. كثيرة جداً في العصر العباسي؛ وليس الأمر في ذلك مقصوراً على مفردات اللغة وعدد كلماتها، بل نجد كلمات ماتت بموت مدلولها في الجاهلية وكلمات ظلت حية في العصور المختلفة لحاجة الأمة إليها.

كانت إذاً عملية التقليم والتطعيم مستمرة في هذه العصور، تحكم بالإعدام على الألفاظ التي لا تحتاج إليها أو التي تستثقلها، وتقتبس من العبرانية والسريانية والهيروغليفية والحشية والفارسية واليونانية واللاتينية وغيرها ألفاظاً جديدة حسبما تدعو إليه الحياة اليومية الواقعية.

سئ تعد اللغة راقية وافية؟

عندي أن مقياس ذلك شيان أساسيان:

(1) أن تكون في طبيعة اللغة مرونة من اشتقاق وارتجال ووضع ومجاز ونقل عن لغة أخرى، وهكذا يمكن أصحابها أن يَقبلوا الكلمات ويصوغوها حسب تعدد المعاني وتغيراتها الدقيقة.

(2) أن تسد حاجة المتكلمين بها، وتوفر ما وصلت إليه أمتها من علوم وفنون، وتعبّر عما يشعرون به ويفكرون فيه في شمول ودقة وإحكام، ولكن بشرط أن لا تكون الأمة بلغت

مبلغاً كبيراً في الحضارة؛ أما إذا كانت الأمة أولية ولغتها مثلها أولية فلا يكفي لعددها راقية أن تسد حاجتها.

ويخيل إلي أن الشرط الأول يجعل اللغة راقية، والشرط الثاني يجعلها وافية، وهما معاً يجعلانها راقية وافية.

واللغة العربية - في ضوء هذا الذي ذكرنا - راقية بمرونتها التامة، غير وافية الآن، لأنها لا تطابقُ بينها وبين حاجاتنا، ولا تسد كل ما وصل إليه العلم والفن والفكر من إنتاج؛ فالعلماء والفنانون لا يجدون فيها كفايتهم، والصناع والعمال لا يعبرون بها عما في أيديهم، والمفكرون يتعشرون في التعبير بها عن بعض أفكارهم.

وإذا كانت اللغة العربية بطبيعتها راقية كان العيب ليس عيباً ذاتياً فيها، وإنما عيب القائم عليها المصرفين لزامها المالكين لقيادتها.

ولا بد - لمعالجتها - من هاتين العمليتين: «التقليم والتطعيم».

فأما التقليم فإن معاجمنا مملوءة بكلمات لا حاجة لنا بها ومترادفات كثيرة للشيء الواحد يكفينا بعضها، والزمن قد فعل فعله المعقول فأهمل كلمات كثيرة لم يستعملها الكتاب ولا الشعراء ولا المؤلفون ولا المتحدثون فيما ينتجون، ولم يشعروا يوماً ما بحاجتهم إليها لغناء غيرها عنها، أو لانعدام مدلولها في حياتهم اليومية.

والسبب في هذه الكثرة البالغة المتجاوزة الحد في متن اللغة أن اللغة العربية كانت لغة قبائل متعددة، لكل قبيلة ألفاظها وتراكيبها في حدودها المعقولة وحاجاتها المتداولة، فجاء العلماء في آخر العصر الأموي وصدر العصر العباسي، فجمعوا ما وصلوا إليه من كل هذه اللغات من غير تفريق ولا تمييز، ومن غير أن يفردوا كل قبيلة بألفاظها، فكان لنا من ذلك كله ثروة كبيرة لا حاجة لنا بها إلا في شرح ما ورد عن هذه القبائل من أدب، أما حياتنا اليومية وتفكيرنا وأدواتنا فليست تحتاج إلى شيء كثير من هذا المترادف.

ومما يؤسف له أن هؤلاء العلماء عنوا في عملهم بالجمع، ولم يعنوا بجانب ذلك بالاختيار، مع أن الاختيار عمل لا يقل شأناً عن عملية الجمع.

وأكثر من هذا داعياً للأسف أنهم قصروا جمعهم على اللغات الممعة في جزيرة العرب البعيدة عن الحضارة، كتميم وقيس وأسد وهذيل، ولم يرضوا أن يأخذوا شيئاً من المتأخرين لأهل الحضرة لفساد لغتهم في زعمهم، مع أنهم لو أخذوا عنهم لأمدونا بألفاظ كثيرة نحن

أحوج إليها في حضارتنا؛ فقالوا لا نأخذ من لحم وجماد لمجاورتهم أهل مصر، ولا من قضاة وغان لمجاورتهم أهل الشام، ولا من تغلب لمجاورتهم سكان الجزيرة، ولا من اليمن لمخالطتهم الهند والحيشة، وتفرغوا فقط لجمع لغة العرب الصرفة المنزهة عن الاختلاط، وهي وجهة نظر قد تكون صحيحة لو أنهم لم يقتصروا عليها، وجمعوا معها اللغات المتاخمة، لأنها أغنى وأوفر وأقرب لسد حاجة المدينة والحضارة.

أرادوا - لقصر نظرهم - أن يقتصر الناس على استعمال الألفاظ العربية الصحيحة المستعملة في جزيرة العرب، وفاتهم أن هذا مستحيل، وأن الناس بعد مدينتهم لا تكفيهم لغة بداوتهم، كما لا يكفي ثوب الطفل لجسم الرجل.

ولذلك اضطر المؤلفون والأدباء والكتاب والمتحدثون ألا يخضعوا لحكمهم وأن يستعملوا الكلمات غير العربية سداً لحاجتهم، وطبقاً لمقتضيات أحوالهم، واضطر أصحاب المعاجم أن يدخلوا في معاجمهم الكلمات الأعجمية المعربة والمصطلحات العلمية المستحدثة، كما فعل صاحب القاموس المحيط، فقد تضخم معجمه بهذا كله، وكما فعل أكثر من صاحب تاج العروس في شرح القاموس.



عملية التقليل هذه تتطلب أن نستبعد الألفاظ التي لنا في حاجة إليها، وأن نخلي مكانها لما نحتاج إليه؛ فليس فخر اللغة أن يكون فيها ثمانون اسماً للعسل، وخمسون للأسد، وأربعمائة للدهاية الخ. بل يكفي من كل ذلك أربعة ألفاظ أو خمسة، ثم نوسع المجال لأسماء المخترعات الحديثة والمصطلحات الجديدة. نعم يجب أن تكون هناك معاجم تحوي كل ما أثر عن العرب، ولكنها تكون معاجم تاريخية يرجع إليها الخاصة، أما المعاجم التعليمية التي تكون بأيدي جمهور الناس فيقتصر فيها على الكلمات الحية.

لقد قالوا إن كتاب الصحاح اشتمل على أربعين ألف مادة، والقاموس على ستين ألفاً، ولسان العرب على ثمانين ألفاً، فما أحوجنا إلى إمائة نصف هذا العدد على الأقل، لنحي مكانه ما نحن في حاجة إلى إحيائه.

ثم هذه المعاجم اللغوية محتاجة أيضاً إلى تقليص من نوع آخر، وهو كثرة ما ورد فيها من تخريف يفسد العقل فيها - مثلاً - أن: «القاف جبل محيط بالأرض أو من زمرد، وما من بلد إلا وفيه عرق منه»، وفيها: «أن الهرمين بناءان أزليان بمصر بناهما إدريس عليه السلام،

أو بناهما سنان بن المشلشل، أو بناهما الأوائل لما علموا بالطوفان من جهة النجوم، وفيهما كل طب وسحر وطمس، وفيها: «أن أبا عروة رجل كان يصيح بالأسد فيموت فيشق بطنه فيوجد قلبه قد زال عن موضعه»، إلى كثير من أمثال هذا الهذيان.

كل هذا يجب أن يقلم، ويقلم أيضاً التفسير الذي كان جارياً على ما كان معروفاً أيام المعاجم القديمة ثم تغير بتقدم العلوم، فتفسير الكسوف والخسوف والظواهر الطبيعية والنبات والحيوان وما إلى ذلك كله يجب أن يكون حسبما وصل إليه العلم الحديث، لا حسب ما كان معروفاً في العهد القديم.

لسنا في حاجة إلى أن يكون للأسد خمسون اسماً وللعلل ثمانون وللسيف أكثر من ذلك، إنما نحن في أشد الحاجة إلى أن يكون لكل شيء تقع عليه حواسنا وكل معنى تصل إليه عقولنا اسم نصلح عليه وتبادل به التعبير عنه، ولا يكون ذلك إلا بإغفال كثير مما ورد في المعاجم مما لا نحسه ولا نحتاج إليه، ولا يمس شيئاً من حياتنا الواقعية.

إذا أعدنا هذا الذي لا نحتاج إليه فذلك عملية التقليل، ثم تأتي بعد ذلك عملية التطعيم بأن نملأ المكان الذي فرغ من إزالة الألفاظ الميتة باستعمال كلمات للدلالة على كل شيء نحسه أو نشعر به أو نفكر فيه، إما بالتعريب والوضع أو توسيع معاني الكلمات القديمة.

وهذا ما فعلته الأمم الحية كلها، وفعله العرب أنفسهم والمستعربون الأولون. لقد كانوا يأكلون الثريد والمضيرة، ثم صاروا يأكلون الفالوذج والسكباج والكباب، فلما أكلوها عربوا أسماءها وأدخلوها في لغتهم؛ وكانوا يسمعون الصُنَج والمزمار، فصاروا يسمعون الناي والقانون والبريط، فلما سمعوا عربوها؛ وكانوا يسكنون في الخيام، فصاروا يسكنون الدور مزينة بالفسيساء والقاشاني، فلما استعملوها عربوها؛ وما كانوا يعرفون علماً، ثم عرفوه، فواجهوا مصطلحات العلوم من جبر وهندسة ومنطق وطب وفلسفة، فمرنوا لها وتغلبوا على صعوبتها، وجعلوا لكل شيء لفظاً متقولاً أو مرتجلاً أو مشتقاً، فكانت لغتهم تطابق معيشتهم.

أفليس غريباً بعد ذلك أن نجمد على ما وصلوا إليه مع أن المدنية والحضارة والعلم والصناعة ووسائل المعيشة لم تقف حيث وقفوا، ونمت أضعاف ما كانت؟

أخطر خطأ في هذا الباب اعتقادنا أن اللغة مقدسة. فنحبها ونجلها، ولا ندخل عليها تغييراً ولا تعديلاً، مع أن اللغة خادمتنا وليست سيدتنا ولا إلهتنا، هي التي تخضع لنا، لا نحن الذين نخضع لها، هي عرض من أعراض حياتنا كالثوب نلبسه والمتاع نستخدمه والبيت

نسكنه، وكل شيء من ذلك يجب أن يخضع لظروفنا ومقتضيات أحوالنا؛ يغير الثوب حسب تغير الجسم، ويبدل بناء البيت حسبما تتطلبه راحتنا، ويصلح المتاع حسب موقفه متأً: وهكذا اللغة هي آلة خادمة ذليلة للتعبير عما في نفوسنا، نملكها ولا تملكنا، وتقدمنا ولا تقدسنا. ويجب أن نموت أجزاءها وتحيا أجزاءها وتخلق أجزاءها حسب حاجتنا، وأن تتشكل لنا لا أن تتشكل لها، وإلا كانت لغة أثرية لا لغة حية.

إن كانت اللغة غير مقدسة فمعاجمها غير مقدسة، يجب أن تخضع لكل تقدم علمي نصل إليه؛ فتعريف الألفاظ يجب أن يكون حسبما أقره العلم الحديث، واللفظ إذا استعمله جيلنا ولم يكن في المعاجم وجارياً على النمط العربي يجب أن يدون فيها، ولا يحتج بأنه غير موجود في المعاجم القديمة، ولا نصفي إلى هؤلاء المتزمتين الذين يصرخون دائماً في وجهنا: «إن هذا ليس في القاموس» كأن القاموس كتاب منزل يتعبد به - إن هذا النمط من القول شل للفكر وعقدة في اللسان وتمويق للأفلام، وحرام ما نحن فيه من ضياع أوقات المدرسين والمفتشين في الجدال في أن هذه الكلمة في المعجم أو ليست فيه، وفي سبيل ذلك تضع قيمة المعاني والأفكار والأساليب.

كم أعمار ضاعت في هذا الباب على غير جدوى، وكم صحائف سودت في هذا الموضوع من غير طائل، وكل هذا مبني على هذا الخطأ في تقديس اللغة.

ما يضرنا أن نستعمل تعبير «من جديد» إذا استغناه ولو لم يرد في المعاجم؟ وما يضرنا استعمال كلمة «هنا» إذا أقرها أدياؤنا ولو لم توجد في المعاجم؟ ولماذا نفحم في الإجابة إذا قال قائل إنها وردت في كتاب «العمدة» أو في مقدمة ابن خلدون، ولا يكون لنا الحق الذي كان لابن رشيق وابن خلدون؟

لقد ظنوا أن «القاموس» نصّ على كل لفظ عربي، فما لم يوجد فيه فليس بعربي، وهذا غير صحيح مطلقاً، فهو لم يذكر «الرحمن الرحيم» في رحم، وقال: «الشار أتبع العيب والعار» ولم يذكر العار في مادته، وقال في أول كتابه: «الحمد لله منطلق البلغاء باللغى في البوادي». ولم يذكر في مادة لغة أنها تجمع على لُغى، وقال في الخطبة أيضاً: «فصرفت صَوَّبَ هذا القصد عنائي» ولم يذكر في مادة صوب أن من معانيها الجهة، إلى كثير من أمثال ذلك.

وهب أن العرب لم ينطقوا بها، فلماذا لا نتلق بها نحن إذا جرت على أساليب العرب وأوزانها وأصولها.

كل ما في الأمر أن المسألة لا يصح أن تكون فوضى ينطق كل من شاء بما شاء. وإلا انقلبت الحرية إلى عكس المراد منها، فاللغة مواضعات ووسيلة للتفاهم في حدود معقولة؛ إنما الواجب أن يكون في الأمة متخصصون مرنون أحرار عالمون بالحرية وأسرارها مطلعون على حاجة الأمة ومطالبها اللغوية، يوسعون على الناس في كلامهم وفق أسس اللغة ويضعون لها ما هي في حاجة إليه.

وهذا هو عمل المجامع اللغوية لو أنها قامت بواجبها.



لغة الأزهار والثمار

مما التفتت إليه الحضارة الإسلامية وتفتنت فيه لغة الأزهار والثمار والتخاطب بها، وخاصة في مجال الحب والغرام.

لقد عتوا بالأزهار والثمار، فجلبوا أنواع الأشجار من أطراف الدنيا، وتغننوا في المغارس وطعموها، وولدوا منها أنواعاً جديدة، ويحثوا وجربوا وألفوا، ووضعوا التقاويم لما يعمل في كل شهر من شهور السنة لأنواع النبات المختلفة، ثم أنشأوا البساتين حول البيوت وعلى شواطئ الأنهار وفي ضواحي المدن؛ وبلغت بغداد في ذلك مبلغاً عظيماً، فخصصوا بعض البساتين لبعض الأزهار أو الثمار، فنرى - فيما يرد من الأخبار - «بستان النارج» و«بستان التفاح» و«حديقة النرجس» و«حديقة الورد» و«حديقة البنفسج». وقال ابن وحشية: «إنهم لشدة غرامهم بالنرجس أكثروا من زرعه، وأقاموا له حدائق بذاتها». وقال المقدسي: «إنهم اعتنوا شدة الاعتناء بالبنفسج، فكان من أحسن ما يمكن، جيد الرائحة، لا يشبهه بنفسج، وغرسوه في حدائق خاصة»، وأحاطوا البساتين بشجر السرو، قال أحمد بن سليمان بن وهب [من الكامل]:

حُفَّت بِسَرِّو كَالْقِيَانِ تَلْحُفَّتْ

حُضِرَ الْحَرِيرِ عَلَى قَوَامٍ مَعْتَدِلِ

فكَانَهَا وَالرِّيحَ حِينَ تُسْمِلُهَا

تبغي التعانق ثم يمنعها الحَجَلِ

كما أحاطوها بشجر الخنطري، لأنه يتشابك ويعلو نحو القامة وله شوك، ومن أجل ذلك صلح سياجاً، وحرسوها بالكلاب الكبيرة القوية الجارحة، جاء في الأغاني أنه قيل لعثمان بن دراج الطفيلي (وكان في أيام المأمون): أتعرف بستان فلان؟ قال: إي والله، إنه للجنة الحاضرة في الدنيا. قيل: فلم لا تدخل إليه فتأكل من ثماره، وتجلس تحت أشجاره، وتسبح في أنهاره؟ قال: «لأن فيه كلباً لا يترضض إلا بدماء عراقيب الرجال».

وتردد عليها الناس ينعمون بمنظرها وهوائها، ويأكلون من ثمارها، ويشربون تحت

ظلالها؛ وكانت نعمة على الأدب بما أوحى وما ألهمت، ومصداق ذلك شعر أبي نواس وغيره من الشعراء.

وأكثرها من زراعة الأزهار، وأبدعوا في تلوينها وتوليدها؛ فهذا الخيري (المشور) كانوا يعرفون منه سبعة ألوان. قالوا: «وقد يركب بعضه على بعض، فيقبل التركيب، ويخرج زهرة مركباً في اللون والطبع والريح، ولكن في تركيبه صعوبة، لأنه يحتاج إلى لطافة في العمل وصبر وحذق».

وهذا البنفسج يحتفلون به كل الاحتفال، وياكورتبه لا تهدي إلا للخليفة أو وزير أو أمير، وتجعل منه طاقات تدور بها فتيات جميلات في الشوارع والأسواق، فيأخذ المشتري من الفتاة زهرة ويمسحها ما شاء من دراهم، وعنوا به عناية فائقة في غرسه وسقيه واختيار منبته، لرقه طبعه ولطف مزاجه.

وهذا الورد أصنافه لا تعد ولا تحصى: منها الأبيض الخالص البياض، والأبيض المنقط بصفرة، والأصفر الذهبي، والأحمر القاني، والأحمر الفاتح، والأحمر القريب من السواد، والورد الألفي سمي بذلك لكثرة ورقه، حتى ظنوا أنها تبلغ الألف مبالغة، ومنه نوع نصفه أحمر ونصفه أبيض، أو نصفه أحمر ونصفه أصفر، وورد خارجه أحمر وداخله أصفر، وسموه الورد الموجه، وفيه يقول بعضهم [من البسيط]:

ووردة جَمَعَتْ لُونِي خِلْتَهُمَا

خُدِّي حبيب وخُدِّي هائم عَشِيقَا

تعمانقا فبدا واثقاً فراعتهما

فأحمرُّ ذَا خجلا وأصفرُّ ذَا فرقَا

وكان بعض باعة الورد يدخنون الورد الأحمر بالكبريت على أشكال مهندسة فيبيض مكان دخان الكبريت، ويكون له نقش عجيب، ويدعون أن ذلك طبيعي، فيبيعونه للمفرمين بالورد بأثمان عالية.

وهذا النرجس أحبه وقتنا به، وحسنوا نوعه، وقالوا إن خير أنواعه النرجس المضاعف والنرجس الدمشقي.

وتأمل فيما ذكره المسعودي في وصف «بستان النارج» قال: «وكان للخليفة القاهر بستان

من ربحان وعرّس من نارنج قد حمل إليه من البصرة وعمان مما حمل من أرض الهند، قد اشتبكت أشجاره ولاحت ثماره، من أحمر وأصفر وأزرق وغيرها، وبين ذلك أنواع الفروس والرياحين والزهر، وقد جعل مع ذلك في الصحن أنواع الأطيّار من القماري الشحارير والبيغاء، مما قد جلب إليه من الممالك والأمصار، وكان «القاهر» أكثر جلوسه فيه، وكل شربه عليه.



ثم بلغ من ولوعهم بالأزهار والثمار أن كان لها بين الظرفاء والمحبين والمتممين لغة متعارفة تدل على الهجر والوصل، والدعوة والتحذير، والتناول والنشأوم، وما إلى ذلك. فأحياناً يتخذون هذه المعاني مما يرمز إليه اسم الزهرة أو الثمرة، فكروها التهادي بالسفرجل لأن أوله سفر: قال الشاعر [من الكامل]:

أهدت إليه سفرجلًا فتطيرا

منه وظلّ متيماً مستعبرا

خاف الفراق لأن أول اسمه

سفر فحرق له بأن يتطيرا

وكروها كذلك التهادي بشقائق النعمان، لأن أوله شقاء، وفي ذلك يقول الشاعر [من المقتضب]:

لا يحب الشقائقا

كل من كان عاشقا

إن نصف اسمه شقا

؛ إذا فُهِتْ ناطقا

ويكروها التهادي بالذهب حتى لا يعترى العشق ذهاب، ومن ذلك كراهمهم للتهادي بالسوسن، لأن أول اسمه سوء، والياسمين لأن أوله ياس، والخلاف لدلالته على الخلاف، والبان لدلالته على البين وهكذا، وقد وردت في ذلك أشعار كثيرة.

وكثيراً ما كانت تخرج الجارية ومعها حارس فتصطحب طاقة من أزهار ورياحين، ثم تشير لصديقها خلسة بما تريد مما يدل عليه نوع هذا الزهر أو هذا الريحان، فتشير - مثلاً - بالنمام إلى أن حارسها نمام، وهكذا.

ويضاهون بالتهادي بالعود لأن في اسمه معنى العودة، وبالنبق لإيمانه إلى البقاء، كما قال الشاعر [من الهزج]:

أَيَا أَحْمَمَنَا خَلَقَا

وَمِنْ فَاتِ السُّورَى مَبِيقَا

تَفَاءَلْتِ بِأَنْ نَبِيقِي

فَأَهْدِيْتِ لَنَا السُّبُقَا

فَأَبِيقَاكَ إِلَهُ النَّبَا

مِنْ مَا سَأَرَكُ أَنْ تَسْبُقِي

وأحياناً يرمزون بالزهر أو الثمر، لا من حيث ما يدل عليه لفظه، ولكن من حيث ما يدل عليه معناه أو ترمز إليه صفاته، فكرهوا التهادي بالأترجج لأن ظاهره غير باطنه فهو حسن الظاهر حامض الباطن، طيب الرائحة مختلف الطعم، قال الشاعر [من الكامل]:

أَهْدِي لَه أَحْسَبَابُهُ أُتْرَجِّجَةً

فَبِكِي وَأَشْفِقْ مِنْ عِيَاةِ زَاجِرِ

خَافَ التَّلَوْنَ إِذْ أَتَاهُ لِأَنَّهَا

لَوْنَانِ بَاطِنُهَا خِلَافُ الظَّاهِرِ

ورمزوا بالبنفسج للوفاء والمحافظة على العهد، قال الشاعر [من الكامل]:

أَهْدَتْ إِلَيْهِ بِنَفْسَجٍ يَسْلِيهِ

تُنْبِيهِ أَنْ بِنَفْسِهَا تُفْدِيهِ

والى قريب من هذا المعنى يرمز بعض الإفرنج، ففي إهدائه معنى اذكرني ولا تنسني؛ ولا أدري من أي صفات البنفسج اشتقوا هذا المعنى إلا أن يكون مجرد مواضعة.

وأما الورد فاستعملوه كثيراً أداة للتحية، قال الشاعر [من الطويل]:

عَشِيَّةَ حَيَّانِي بِوَرْدِ كَانِهِ

خُدُودِ أَضْيِفْتِ بَعْضَهُنَّ إِلَى بَعْضِ

وتطير منه بعضهم لأنه قليل اللبث سريع الغناء، وفي ذلك يقول القائل [من مجزوء

الرمل]:

أنت ورد ويسقاء الس

ورد شهور لا شهور

يلذهب الورد ويفنسى

والسسى الأسن نسسى

ورمزوا بالورد الموجه للتهتك والحب للمال، فيشير به المحب للقينة المغنية بأنها لا تفي بحب، إنما تحب المال.

ويرمزون بالظرفاء إلى أن صاحبها عشق فذبل فاصفر، فهو يحملها استعطافاً، يشكو الألم ويستجدي الرحمة.



ومما يتصل بهذا الباب ما شاع عندهم من صنع تماثيل من العنبر يمثلون فيها أشخاصاً أو طيوراً أو أزهاراً أو حيوانات، ويسكون بعضها بالذهب، ويضعون فيها قصورص الأحجار الكريمة، يتاعها الناس للتهادي، ويرمزون بها لغرض يرمون إليه.

وقريب من هذا - وإن لم يكن رمزاً - ما حكى بعضهم أنه رأى بين يدي بعض الكُتَّاب طبق ورد أحمر قد كتب فيه بورد أبيض، وما حكى آخر أنه رأى طبق ريحان كتب فيه باسمين ونسرين.

أما التفاح فقد تفتنوا فيه أكبر تفتن، وحملوه أنواع الرسائل، وجعلوه يمثل أعظم دور في الحب والغرام، وساعدت حمرة وصفوته أن يتلاعبوا به، حتى بلغ من حب بعض الظرفاء له أن حرم على نفسه أكله لأنه تمثل في حبه، وحتى بلغ من تفتن الهواة أن كان بعضهم يتندر التفاح وهو على شجره، فيشير فيه إشارة، أو يكتب عليه شعراً، حتى إذا نضجت التفاحة كانت صفراء والإشارة أو الكتابة عليها حمراء أو العكس، فيتهادون بها أو يبيعها البستاني بالثمن الكبير، وقد قال الشاعر في تفاحة صفراء كتب عليها بالأحمر [من السريع]:

تُفَاحَةٌ صَبِغْتَ كَذَا بَدْعَةً

صفراء في لون المحبيننا

زُيِّنَهَا ذُو كَمَدٍ مَذْنُفٌ

بَلَمَفِيهِ إِذْ ظَلُّ مَحْزُونِنَا

وتصوف فيها بعض العشاق فقرأ فيها رمز الجمال، واتخذها أنيساً في خلوته، جليساً في

وحذته، نديماً على الشراب إذا عدم الندمان، وأهداها المحب رسول الغرام، وشفيع الهوى،
وأهدتها الحبيبة دليل الرضا وانتهاء الجفاء [من السريع]:

لَمَّا نَأَى عَن مَجْلِسِي وَجْهَهُ
وَدَارَتِ السَّكَّاسُ بِمُنْجِرَاهَا
صَيَّرْتُهُ تَفَاحَةً بَيْنَنَا
إِذَا ذَكَرْنَا نَاهِ قَمَنَانَاهَا
وَاهَا لَهَا تَفَاحَةٌ أَشْبَهَتْ
عَدِيهَ لِي بِهَجِيئِهِ وَاهَا

• • •

و [من الطويل]

ذَكَرْتُكَ بِالتَّفَاحِ لَمَّا قَمَنْتُهُ
وَبِالرَّاحِ لَمَّا قَابَلْتُكَ أَوْجَهَ الكُرْبِ
تَذَكَّرْتُ بِالتَّفَاحِ مِنْكَ سَوَالِفًا
وَبِالرَّاحِ طَغَمًا مِنْ مَقْبَلِكَ العَدْبِ
هَذَا قَلِيلٌ مِنْ كَثِيرٍ مِمَّا وَرَدَ فِي الأَدَبِ العَرَبِيِّ فِي هَذَا البَابِ.

• • •

حديث الخميس

كانت جلسة طريفة، جلسة الخميس الماضي في «لجنة التأليف» ضمت طائفة من خير رجالنا، ومن بعض إخواننا السوريين، وتشقق الحديث وتنوع وذهب فنوناً، إلى أن انتهى المطاف بنا إلى الشرق وشثونه.

قال أحدنا: إن أشد ما يؤسفني من حالة الشرق الآن أن أمامه فرصاً نادرة، ثم هو لا يعرف كيف ينتهزها. كل أمم الأرض تدرس موقفها واحتمالات نتائج الحرب الحاضرة وترسم خططها لمستقبلها، وتكلف علماءها وقادتها أن يدرسوا شثونها، وما كشفته الحرب الحاضرة من عيوب نظامها، وما تقترح في المستقبل من معالجتها هذه العيوب، وما تؤمل من نظم جديدة لإصلاح هذه الأمراض، فهم يجمعون الإحصاءات، ويتقصون المشكلات، ثم يضعون الخطط، ويرسمون طرق التنفيذ. أما الشرق فلم يعبأ بكل ذلك، وترك الأمور للقدر يسيرها كيف شاء، كأن الحرب لا تعنيهم، وكأنها لا تقرر مصيرهم، وكان الأمم لا تتقاتل عليهم؛ فلو سألت قادتهم: ما خططكم المستقبل، وماذا تؤملون، وماذا تفعلون، لتبلغوا ما تريدون، لم يحيروا جواباً، كأن السؤال لم يخطر لهم على بال.

- هل هناك حاجة لمثل هذه الأسئلة؟ إن الغاية واضحة وهي الاستقلال، وكفى به مطلباً.

- الاستقلال - يا أخي - كلمة عامة لا يصح أن يكتفى بطلبها، والمناداة بها من غير بحث وتفصيل، هي كخطيب الجمعة يقول: اتقوا الله واعملوا صالحاً، من غير بيان لما هو العمل الصالح المحدود المبين الذي يدعو إليه. خذ لذلك - مثلاً - استقلال سوريا؛ فهم حين بدءوا يخرجونه إلى حيز العمل ظهرت مشاكل عدة: ما هي حدود سوريا؟ وكيف تحكّم؟ وما موقف أجزائها المختلفة؟ ونحو ذلك؛ فإذا فصلت الأمور ظهرت عيوبها ومشاكلها، وتطلبت هذه المشاكل وهذه العيوب حلولاً.

- وماذا تطلب من الشرقيين أن يفعلوا؟

- أطلب أن يتناسى قادة كل أمة الخلافات الشخصية بينهم، ويجمعوا ويتشاوروا في مستقبلهم، ويضعوا الخطط التي يكسبون بها من ظروفهم الحاضرة؛ فليس يكفي تدبير الغذاء

وضبط الأسعار، إنما لا بد من حصر ما نشكو منه وما أبانت الحرب الحاضرة من سوء موقفنا، ثم الإجابة عن هذه الأسئلة: كيف نقيها؟ وكيف نسلك السبيل لملاقاتها وما واجبنا الآن نحوها؟ وما واجبنا بعد أن تضع الحرب أوزارها؟ فإذا فرغ قادة كل أمة من ذلك التقوا بقيادة الأمم الأخرى الشرقية، فتفاهم الجميع على الخطط المشتركة الممكنة، ورسوموا مدى التعاون فيما بينهم، وأعلنوا ما يصح إعلانه في ذلك لأسمهم، فإن في كل أمة شباناً مثلوا وطنية وحماسة وإخلاصاً، ولكنها حماسة غامضة، حماسة حائرة لا تعرف أين تتجه، وهم يتطلعون يميناً ويساراً إلى قادتهم فلا يجدون منهم مرشداً.

- إنني أفهم قولك فيما يتعلق بكل أمة، ولكن أصارحك القول أنني لم أفهم هذا الكلام فيما يتصل بالأمم الشرقية أو العربية، فلكل أمة مشاكلها الخاصة. هذه فلسطين مشكلتها اليهود، وهذه سوريا مشاكلها طريقة اتحادها، وكيف يكون موقفها من لبنان، وموقفها إزاء فرنسا الحرة وغير الحرة، ومشكلة العراق الخلافات بينه وبين إيران، وتنوع عناصره بين عرب وكرد، وسنية وشيعة، وبدو وحضر الخ. فكيف تربط هذه الأمم برباط واحد، وتحملها كل هذه المشاكل؟ إنك إن فعلت هذا كنت كمن يكلف عشرة رجال من أرباب الأسر ألا يعني كل بأسرته، بل يعني العشرة بالأسر العشر على السواء؛ وفي هذا من الضرر ما لا يخفى، ومن ضياع المصالح ما هو واضح جلي؛ لهذا لم أفهم الحلف العربي على الصورة التي شرحها الكتاب؛ خير لكل أمة أن تعنى بشئون نفسها وتجاهد في سبيل نيلها حقوقها، وتتخذ الوسائل التي تراها لترقية أحوالها.

- إن اختلاف المشاكل لا يحيل التعاون، فهذه الأمم الأوروبية والأمريكية مع اختلاف مواقفها ومشاكلها لم يمنع كل دولة أن تتحالف مع من ترى المصلحة في محالفتها. ولست أقصد أن مشاكل كل أمة تحلها الأمم جميعاً بواسطة ممثلها، فهناك مشاكل داخلية تستقل بحلها كل أمة كما يتراءى لها، وهناك مشاكل خارجية يمكن التعاون بين الأمم الشرقية في حلها، وقادة الرأي في الأمم المختلفة مجتمعين أقدر على حلها متفرقين، وصوتهم أشد قبولاً وأدعى استماعاً. وهب أن التعاون السياسي والحربي عسير، فما قولك في التعاون الثقافي والاقتصادي؟ أليس إذا بدأنا هذه الخطوة وثبت نجاحها كان ذلك أدعى إلى التعاون السياسي، وعلى الأقل التشاور السياسي؟

- إنني أسلم بالتعاون الثقافي والاقتصادي، ولكنني أستصعب التعاون السياسي؛ وهب أنه جائز نظرياً، فهل ترى أن الدول الأوروبية تمكن الشرق من ذلك؟

- أعتقد كل الاعتقاد أن نظرة الغرب إلى الشرق ستبتدل بعد هذه الحرب. لقد كانت النظرة السائدة عند الغرب إلى أيام الحرب الحاضرة أن الشرق يجب أن يكون ضعيفاً حتى يسهل استغلاله، وجاهلاً حتى لا يعرف حقوقه، ومنهكاً في شهواته حتى لا يفتن إلى نفسه؛ ولكنني أعتقد أنه وجد في الساسة الغربيين من أصبح يرى من مصلحته أن يكون الشرق قوياً مسلحاً عاقلاً متيقظاً، ثم يصادفه مصادقة القوي للقوي، ويوجهه لخير الإنسانية ولبناء العالم؟ وأظن أن هذه النظرة البعيدة العميقة هي التي ستسود بعد الحرب، وهب أنها لم تسد أفيحق للغرب أن يتعاون على عدم تمكيننا من التعاون، ثم لا نجد في تذليل الصعوبات التي تحول بيننا وبين التعاون؟

- يظهر - يا أخي - أن الفرق بيني وبينك هو الفرق بين مزاجين: مزاجك المتفائل، ومزاجي المتشائم، فقد بلوت من تفكك الشرقيين ونومهم وخصوماتهم ويحثهم عن لذاتهم الشخصية ما جعلني أياس كل اليأس، وأقلب الأمور على وجوهها المختلفة واحتمالاتها المتعددة، فأنتهي في كل احتمال إلى اليأس اللاذع.

- إنك مخطئ في ياسك، محتاج إلى منعش لمزاجك، وعليك أن تنظر إلى الماضي لتتلئ أملاً في المستقبل، فانظر إلى الشرق منذ عشرين عاماً أو خمسين عاماً وانظره اليوم. ألا تراه يخطو نحو النجاح بخطى واسعة، وإن لم تنظر إليه وحده فانظر إلى أساليب الاستعمار في الأمم المختلفة كيف تحسنت وتقدمت، وكيف اتجهت نحو اكتساب قلوب الأمم المحكومة بعد أن كانت تحكمها بالعنف؛ وسيؤدي هذا السير حتماً إلى إلغاء الاستعمار فعلاً كما ألغى - تقريباً - اسماً؛ وكلا الأمرين يبشر بمستقبل للشرق زاهر، سواء من ناحية تنبه شعوبه، أو من ناحية تنبه الغرب وإدراكه التام للحقائق وبعد النظر.



ودعيت للحديث في التليفون، فغبت عن المجلس دقائق، فلما عدت وجدت مجرى الكلام تغير، فلم أدر كيف تسلسل الحديث حتى وصل إلى الكلام في الاقتصاد. سمعت قائلاً يقول:

- لا أمل لنهوض الشرق إلا بعنايته بمسائله الاقتصادية. سيظل الفلاح بائساً والعامل بائساً وأوساط الناس تساء ما لم تصلح الحالة المالية، فهي عصب الحياة. وقد خبرت حالة سوريا والعراق ومصر فوجدتها كلها في سوء الحال سواء.

- كيف يمكن أن تصلح الحال الاقتصادية ومال البلاد في يد الشركات الأجنبية، وخير المال وزيدته لغير أهله، وليس لأهله إلا الفضلات؟ إن جمهور الأغنياء من المصريين لا يعرفون لاستغلال المال وسيلة إلا شراء الأراضي، ولا يؤمنون بشركات ولا مشروعات، وإذا آمنوا بها نظرياً فضعف ثقة الناس بعضهم ببعض يحول بينهم وبين الإقدام على التعاون وتأسيس الشركات المالية.

- وحتى إذا أسوا لم يعرفوا كيف يزاحمون الأجانب فيها؛ وقد أعجبني ما روي أن كبيراً زار مؤسسة وطنية، فلما درس حالتها قال: «لا بأس بها لولا أنه ينقصها يهودي»، وهو بالطبع لا يعني اليهودي بمعنى الكلمة، ولكنه يعني الخلق اليهودي في معرفته وجوه تدبير المال.

- إن مشاكل الشرق المالية لا تقل خطراً عن مشاكله السياسية. فأمامه شركات وهيئات أجنبية قد وضعت يدها على موارد الثروة الهامة، وهي مسلحة بجميع أنواع الأسلحة القوية؛ فهي مسلحة برأس المال الكبير، وبالإدارة الناجحة، وبالأخلاق التجارية الرابحة، وبغير ذلك من أنواع السلاح الظاهرة والخفية. فكيف يستطيع الشرق أن يتخلص من هذا كله؟ وماذا في يد المواطنين إلا الصناعات التافهة، والزراعة التي لا تدر القوت الضروري وأعمال الخدم الحقيرة، والتجارة التي ترشح من خرم إيرة؟.

- ومن الغريب أننا إلى الآن لم نكتشف كيف نعد أبناءنا للخلق التجاري والصناعي، ولا يزال التعليم كما كان منذ قرن أكثر غايته إعداد الموظف الحكومي.

- مصداقاً لقولك أعرف آباء كانت لهم تجارة رابحة، أو زراعة ناجحة، فرزقوا أبناء علموهم ليحلوا محلهم، فعلموهم التجارة الحديثة والزراعة الحديثة، ومع هذا لم ينجحوا نجاح آبائهم الجهلاء، بل في حالات كثيرة أضاعوا ثروة آبائهم، ولم يتفهم علمهم الحديث بشيء.

- وما تظن سبب ذلك؟

- سببه نقص الخلق التجاري أو الزراعي العملي الواقعي الذي يسترشد بالحياة لا بالكتب وحدها، ويدعو إلى ضبط النفس لا الجري وراء الشهوات، وإلى معرفة الرجل دخله وخرجه، وما يسمح له دخله بإنفاقه وما لا يسمح.



واستمر الحديث، وحميت الرموس وتحفز الكثيرون للكلام في الموضوع وتأييده والرد عليه، وما نشعر إلا والنور قد انطفأ، وأتى من يخبرنا أن الأسلاك تماسمت ولا أمل في إصلاحها الآن. وكثيراً ما حدث مثل هذا، فمشكلة النور في «اللجنة» مشكلة مزمنة، وكل يوم تفسد الأسلاك وتصلح، وحتى هي الأخرى محتاجة إلى خبير أجنبي يصلحها صلاحاً لا فساد معه.

فإلى اللقاء!

* * *

عذاب المصلحين

قرأت قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ لَهَا رِشْقٌ﴾ [البقرة: الآية 87] .

وقرأت حديث ورقة بن نوفل مع رسول الله، إذ حدثه الرسول بما نزل عليه من وحي، فقال له ورقة: «ليتنى حياً إذ يخرجك قومك». قال رسول الله: «أو مُخْرِجِيَّ هم؟». قال: «نعم»، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي».

وقرأت كثيراً من بيير المصلحين المجددين، فرأيت أكثرهم - في اضطرار الناس لهم - سواء، ورأيت تاريخهم يكاد يتشابه. دعوة حارة إلى الإصلاح، يتبعها تألب العامة عليهم، واضطرار الرأي العام لهم، والتكليف بالمصلح، ثم انتصار الأفكار الجديدة التي أتى بها هذا المصلح، بعد أن يكون قد انهدت قواه، أو انتقل إلى رحمة الله.

لماذا كل هذا؟ ولماذا يتشابه التاريخ حتى كأنه قانون طبيعي؟ ولماذا يتكرر هذا المنظر في الشرق والغرب وكل مكان حل به الإنسان؟

السبب في هذا أن الفكرة الجديدة تأتي وقد التأمّت أفكار الناس على نمط خاص، وتجمعت وشد بعضها بعضاً وتماست حلقاتها.

تأتي الفكرة الجديدة غريبة عن هذه الأفكار المألوفة فلا تجد لها مكاناً بينها، ولا تجد نفسها منسجمة مع الأفكار الموجودة، ويشعر الناس أن هذه الفكرة نائية عن أفكارهم، غير منسجمة مع النظام العقلي الذي استقر في أذهانهم، فيكرهونها، ويقفون في سبيلها، وكلما كانت الفكرة الجديدة أبعد عن المألوف كانوا لها أكثر كراهية ومقتاً، وأشدّ تحمساً لمناهضتها وطردها أو القضاء عليها.

إن أفكار كل إنسان تبنى بنياناً مما رآه وسمعه وقرأه وصادفه في حياته، وهي مع تكونها في أزمان مختلفة تكوّن وحدة منسجمة، ولا تقبل أن يزيد عليها إلا ما لا يمتدحج معها. فإذا رأت فكرة جديدة لا تلتئم مع هذا النظام المحبوك؛ ولا تستطيع أن تكون حلقة في

الشبكة العقلية المنسوجة طوردت وأقصيت، ثم إن هذا النسيج من الأفكار يشعر أنه إذا أتت الفكرة الجديدة الغربية عنه ودخلت فيه أفسدت نظامه وأقلقت راحته، فهو يصددها ويقف في سبيلها ولا يسمح لها بالدخول؛ كطائفة من الدجاج مؤتلفة منسجمة نشأت في بيت واحد ثم دخلت عليها دجاجة جديدة لم تنشأ في بيتها ولم تعدت عاداتها، فهي تطارد وتبعد عن الحب وتقر وتغذب.

ثم إن المنح يشعر أنه إن قبل هذه الفكرة اقتضت تعديلاً في نظامه، وتجديداً في أوضاعه، وتغييراً في نسيجه، ومجهوداً كبيراً في إعادة ترتيب القديم والمألوف، وهذه عملية شاقة لا يرتضيها العقل في سهولة ويسر، ولا سيما أنه يشعر أن الفكرة الجديدة ستكونه إعادة تقويم الأشياء ووزنها وزناً جديداً، وهو قد استنام إلى ما حدث وألف ما كان.

ومخ الإنسان - وهو مركز عقله - أحدث الأعضاء وجوداً في الإنسان، ومادته التي يتكون منها رخوة هيئة لينية، لم تتصلب تتصلب الأعضاء القديمة في أسلافنا من الحيوان كاليد والرجل ونحوهما، ومن أجل هذا كان المنح أشد الأعضاء حساسية بالتعب وكراهية لمداومة العمل؛ وليس من الناس إلا القليل القادر على إعمال العقل وتحريك المنح زمنياً طويلاً؛ والفكرة الجديدة تكلف المنح عناء شديداً في قبولها، لما يترتب عليها من أعمال كثيرة؛ ولذلك هو يرفض كل هذا العناء فيرفض الفكرة ويستريح؛ ولذلك كان أكثر الناس يخافون التفكير لأنه مؤلم لهم، فما يبدأ فيه حتى يشعر بانقباض في صدره، وصداع في رأسه، وما أقل من يجد في التفكير لذته.

ومن أجل هذا كان دعاة التجديد والإصلاح في كل أمة وفي كل عصر نادرين جداً، وندرتهم لم تأت من ندرة الذكاء، وإنما أنت - في الأغلب - من ندرة احتمال العقل الصبر على البحث وراء الحق، وندرة الشجاعة في اعتقاد الحق والجهر به؛ فالناس - إلا في القليل النادر - يألّفون الحياة كما هي لا كما ينبغي أن تكون، وهم بين من لا يجد زمنياً إلا لتحصيل قوته، ومن يجد الفراغ ولكن لا يستطيع عقله الصبر على البحث الحر، أو يجد كل ذلك ويستطيعه، ولكن لا يستطيع الجهر به لما يتوقع من متاعب وآلام: مساس بسمعته، وقبح في ذمته، وتهكم على عقله، وتجريح لخلقته، ونيل من دينه.

والتاريخ يجري على نمط واحد منذ تكونت الجمعية البشرية إلى اليوم، يلمع فيها أفراد قلائل في كل عصر، يخرجون على إلف الناس وما اعتادوه في أفكارهم وعقائدهم وعواطفهم؛ فيتألب عليهم جمهور الناس، لكسلهم العقلي، ولأن الدعوة الجديدة تقلق

راحتهم وتدعوهم إلى قلب نظامهم العقلي والعاطفي: كالذي يدعو كسلان أن يغير نظام بيته أو نظام معيشته؛ وبدلاً من أن يوجه غضبه إلى نفسه لكسلها أو جمودها، يحول غضبه على من سبب له هذا القلق؛ ثم لا يقتصر على محاربه بالأساليب الشريفة، بل يحاربه بكل سلاح، ولا يتورع عن أن يخلق عليه ويتهمه بما يستطيع من تهم، ويرى أن كل وسيلة تفضي إلى قتل هذه الفكرة الجديدة جائزة ومشروعة؛ فإذا وصل إلى هذا الغرض بإعدام الفكرة أو إعدام قائلها، اطمان واستراح، لأنها تتفق مع طبيعته في الكسل، واستنامت إلى ما ألف.

وقد اعتدنا أن نجد مسألتين تتصلان بهذه الظاهرة التاريخية:

(الأولى) أن أكثر من يناصر الفكرة الجديدة يكونون عادة من الشباب، أو من يتنفع بها من الطبقات والأفراد؛ وتعليل ذلك واضح، فالشباب لم تتجمد بعد شبكة أفكارهم، ولا يزال فيها مرونة تصلح لأن تتقبل شيئاً جديداً، كما تصلح للشكيل الجديد، ولأن عواطفهم الحارة ترحب بالشيء الجديد الذي يتطلب منهم عملاً وقوة ونزولاً. وأما من يتنفعون بالفكرة فأمرهم واضح، فقد ارتبطت الفكرة بمصالحهم، فهم يؤيدونها لما وراءها من منغم.

(والثانية) أننا نرى - في الغالب - تأييد السلطات للفكرة القديمة ومناهضتهم للفكرة الجديدة، سواء كانت الفكرة الجديدة تسهم مباشرة أو لا تسهم؛ وسبب ذلك أن السلطات في الغالب تتطلب السلامة أكثر مما تتطلب التقدم، والرأي العام والسواد الأعظم من الناس يناصر الأفكار القديمة لما أسلفنا، فالسلطات يهمنها - محافظة على السلامة والطمأنينة والهدوء - أن تغضب على من يغضب الرأي العام ويقلق راحته، لأن في راحة الجمهور راحة السلطات، ولأن السلطات كالأفراد أحب شيء إليها راحتها من التفكير ومن وجع الدماغ، والفكرة الجديدة تحمل في ثناياها حرباً وحركة واضطراباً وانقساماً إلى معسكرات، وذلك يتطلب مجهوداً من السلطات كانت في غنى عنه، فهي أيضاً تغضب على من سبب لها هذا القلق والاضطراب ودعاها إلى التفكير ورسم الخطط.

لهذا كانت عظمة المصلحين في تحملهم هذه الصعاب كلها أكثر من عظمتهم في العثور على الحق، لأن عثورهم على الحق تم في هدوء بينهم وبين أنفسهم؛ أما تحقيق هذا كله فلا يتم إلا بكل هذه المصاعب التي ألمت بها.

ومع هذا فإننا نرى أن الأفكار الجديدة الصالحة تبقى على الرغم مما لاقت من صعاب. وعلى الرغم من موت دعائها، بل إن موت دعائها يخفف من غضب المعاندين للفكرة، لأن السواد الأعظم من الناس لا يستطيع التغيب على المعاني ما لم تجسم في شخص؛ فإذا مات

هذا الشخص الحسي فترت قوة المعارضة للمعاني. ويأتي جيل الشباب الذي اعتنق الفكرة الجديدة، فيكتسح الجيل القديم المعارض، ويتبوأ مراكزه في الحكم وفي العمل، فتسود أفكاره، حتى تبلى أفكاره هو أيضاً، ويمثل الدور من جديد.

هذا هو قانون الطبيعة منذ خلق الإنسان، يجري الناس شوطاً، فيلهم القادة فكرة أو أفكاراً يستلزمها الرقي، فيعارضها أعداء الرقي، ثم يموت الدعاة والمدعوون ويموت النزاع وتسود الفكرة، ثم يتجدد تمثيل الرواية.

ولو وقف الأمر عند هذا الحد لكان طبيعياً، ولكن الناس بجهلهم يخلقون معسكات غير طبيعية تدعو إلى النزاع غير الطبيعي، فيفتحون مدارس تعلم على أنماط مختلفة، فتخلق عقليات مختلفة، ويعددون النظم التي تخلق مطامع مختلفة، ويشرعون نظماً اقتصادية تكوّن طبقات متعادية، إلى أمثال ذلك، فيكثر العداء بين الأفكار ويضيع جهد المصلحين في التقريب بين العقليات، مع أن عوامل التباعد الأساسية لا تزال تعمل عملها.

والأمة العاقلة التي يدرك قادتها هذه الحقائق تقضي على عوامل هذه الاختلافات، ولا يبقى لديها حرب في الآراء إلا ما تقضي به الطبيعة مما يتفق وتقدم الزمان.



رحلة! . . .

- إلى أين - يا قائد الرحلات - رحلتك هذا العيد؟

- إلى الطور.

- فليكن.

«وشددنا رحالتنا»، ولكن هذا تعبير لا يعجبني، فقد كان تعبيراً صحيحاً أيام الجمال والرحال، أما الآن فلم نركب جمالاً ولم نشد رحالاً، وإنما أعددنا السيارات، واختبرنا الآلات، وزودناها بما يكفي من ماء وبترزين، فلنعتبر عن ذلك كله تعبيراً واقعياً لا تقليدياً. وسرنا على بركة الله نضرب في الصحراء، ونقطع في عشر ساعات ما كانت تقطعه الإبل في عشرة أيام، ولكن ما أعجب العرب! كانوا يركبون الإبل فيبلغوا الغاية في التعبير عنها، وعرفوا أجزاءها، وسموا أعضائها، ووصفوا كل شيء فيها؛ وأنشأوا حولها أدباً استوفوا فيه كل معنى رائع وقول جميل، حتى لم يتركوا من بعدهم فيها قولاً لقائل وأتينا بعدهم فلم نستطع - مع حضارتنا وتقدمنا وزعمنا إرث العرب - أن نضع أسماء عربية لأجزاء السيارة، ولا أن ننشئ حولها أدباً، لا رائماً ولا غير رائع، واكتفى خبيراؤنا أن ينقلوا أسماءها الإفرنجية، كما نقلوا مسماهم الإفرنجي، وأخذنا نصوغ عبارات الإبل للدلالة على سير السيارات، وهكذا نحن عالة على الأوربيين في المسمى، وعالة على قدامى العرب في التعبير عنها؛ فمتى نشعر بالاستقلال؟

ما لنا ولهذا؟ فقد قطعنا الطريق البديع يجمع بين السهول الفسيحة، والوديان تكتنفها الجبال الجلييلة ذات الألوان البديعة، نقرب من البحر فنؤخذ بزرقته وتموجه وحركته، ونبعد عنه فنؤخذ بالران الأرض المختلفة وجمال وشيها وسكونها؛ وينظر جميعتنا إلى ذلك كله نظرات متفاوتة حسب تفاوتنا في ثقافتنا؛ هذا عالم جيولوجي يقرأ في كل لون دلالة على نوع من المعدن، وفي كل طبقة دلالة على الأعمار، وهذا أديب لا يعنيه من كل ذلك إلا جمال المنظر وجلاله، وروعته وبهاؤه، وموسيقاه ونغماته؛ وهذا اقتصادي يقرأ في كل صفحة تطلعه منجماً مجهولاً وثروة ضائعة، يعلم ويندم، ويدرك ويتحسر، وكلنا يلقى خطرات من فيض

علمه أو فيض أدبه، وكلنا يأنس بالطبيعة ويستوحىها ويستوعبها؛ ومن حين إلى حين ندع الطبيعة وحفاقتها وجمالها، ونستمع إلى حديث يسرنا بأفانيته، ويؤلمنا بإعادتنا إلى ما هربنا منه.

وكان جميلاً منظر الغروب في الصحراء والماء، وحَتَّت علينا الشمس فأخذت تلعب أمامنا ألعاباً مدعشة! وآخر ما فعلت أن رسمت لنا في السماء لوحة عجيبة في ألوانها ورسومها وتخطيطها، فلم تدع لوناً إلا عرضته في دقة وإحكام، وجمال وانسجام، ورسمت لنا أشكالاً فوق الهندسية، تسحر النفس، وتأخذ باللب، ثم أشفقت علينا أن نجن بإبداعها فأسرعت في الاحتجاب، وأرسلت إلينا ابنتها البار القمر، فلم يلعب بالألوان لعبها، ولم يتفنن في الأشكال أفانيته، ولكن لونه الفضي الواحد جميل في الماء، جميل في الصحراء، وادع في غير عنف، هادئ هدوء الليل، ملهم إلهام الحب.



هذه هي «الطور»، أرخى عليها الليل سدوله، وكساها من غموضه فلا ترى إلا أشباحاً: شبح أحجار، وشبح أبنية، وشبح شجر، فلندعها في غموضها وسدولها حتى تأتي إلينا الشمس القوية ثانية فتمزق حجبتها، وتكشف أstarها، ولتتم الآن نحلم بجمال ما رأينا ونذوق ما ادخرنا.

وأصبحنا فارتدنا البلد، أبنية حديثة جميلة نظيفة متفرقة، بنيت كلها على أساس فكرة «المحجر الصحي» حيث يعود الحجاج يقيمون فيه أياماً للتحقق من صحتهم؛ فهذه حجر الحجاج، وهذه بيوت الأطباء، وهذه المباخر للتعقيم، وهذه أبنية الموظفين لخدمة حجر الفكرة. ودعانا الشوق إلى ارتياد مكان نزلنا فيه حين عدنا من الحج منذ ثلاث سنين، فاستعدنا ذكريات الحج ومن صحبنا وما لقينا، وكيف كنا في سجن لطيف لا نقدر على ما تقدر عليه اليوم من الطواف في البلد ورؤيته.

وعلى مدى الطرف رأينا مكاناً يبعج بالناس، عليه حراس أقوياء، شاكو السلاح.

- ما هذا أيها الدليل؟

- إنه مجمع المجرمين الخطرين، خيف منهم أثناء الحرب، فَتُحْرَى عنهم في أنحاء القطر بشهادة العمد والمشايخ وأمثالهم، وجمِّعوا جمعوا وأرسلوا إلى هذا المحجر تبعاً، ألف وراء ألف يقدمهم ألف حتى زادوا على ثلاثة آلاف، وهم متخصصون في نواح من الإجرام

مختلفة: منهم المتخصص في القتل، ومنهم في تسميم المواشي، ومنهم في المكيفيات، ومنهم في السرقة، إلى ما شئت من أنواع الإجرام، وقد بلغ من مهارتهم أنهم يجرمون ويختفون ولا تثبت عليهم التهمة فيعاقبوا، فلم يكونوا في السجن، أو حكم عليهم بمدد انتهوا منها، ويُخشى أن يعودوا إلى ما ارتكبوا، وليست الحكومة فارغة لهم حتى تفكر في شئونهم مع تحملها أعباء الحرب بل خشية الحرب، فحشدتهم إلى الطور حتى تأمن شهرهم وتوفر على الناس ويلهم.

- ولكن لماذا اختاروا لهم هذه البقعة؟

- اختاروها لبعدها وانقطاعها، حتى يسهل مراقبتهم، ويصعب فرارهم؛ ولعلمهم اختاروها لأنهم سيكونون على بعد أمتار من الحجاج، فيكون في البقعة أظهر قوم وأخبث قوم، فعمل بركة الحجاج تنضح على خبث المجرمين فتزيل إجرامهم وتمحو الشر من نفوسهم، كما ينهب الماء الطهور بالخبث.

وأحسست بما يجذبني نحوهم، فقررت من سورهم بقدر ما يسمح النظام بالقرب منهم، ومشى أمامي «تابور» منهم عند عودتهم من عمل كلفوه، فتنفست في وجوههم وقرأت في سحنهم، ورثيت لحالهم، ووددت لو سمحت الظروف بأن أعاشرهم، وأدرس نفسياتهم، وأقف على خواطرمهم، وكيف يأكلون ويشربون، وكيف يتحدثون - إذأ لكان كل هذا مادة خصبة للاديب والنفسي والاجتماعي، يشرفون منها على مجال فسيح في الأدب والنفس والاجتماع.

ورأيت بعض شبابيكهم عريت من أخشابها، فسألت عن سبب ذلك، فعلمت أنهم أحياناً يعوزهم الدفء فيقلعون أخشاب الشبايبك يستدفئون بنارها، وأحياناً يعوزهم التدخين على نمط خاص فيأخذون عوامات السيوفونات يتخذون منها «جوزة» للتدخين، إلى كثير من أمثال ذلك. ولولا أصحابي لوقفت بجانبهم طويلاً أعيش في لذة الدرس لأحوالهم ومعيشتهم وبؤسهم والبؤس منهم.

أيتها النفس، لقد جئنا للرياضة وخلفنا الدرس في القاهرة، فأراقني بنفسك وتروضي ولا تدرسي.

(1) المشاعلة هي الطائفة التي تتولى الشق والتعذيب.

وهذا دير كبير من سلسلة أديار في الصحراء، يدل حسن موقعها على دقة ذوق منشئها، فقد عرفوا خير الأمكنة ينعمون فيها بالهدوء، ويقربون فيها من الله، أرهف حسهم فلم يحتملوا أباطيل الدنيا، وفشلوا في الدنيا فأدركوا أنهم خلقوا للأخرة، وخافوا أن تفويهم زخارف الحياة فهربوا إلى حيث تنقطع عنهم أسباب الغواية، وقاسوا أبعاد الدنيا وأبعاد الآخرة، ووزنوا لذائد الدنيا ولذائد الآخرة، وحاولوا أن يجمعوا بين الأبعاد المختلفة واللذائد المختلفة، فرأوا من اختلاف طبائهما ما يحيل الجمع بينها، فضلوا ما يطول على ما يقصر، وما يبقى على ما يفنى، وصدمتهم الدنيا صدمة عنيفة ففروا منها حتى لا تتكرر؛ ولفظوا الحياة أو لفظتهم الحياة فعاشوا على هامشها، وثاروا على الطبيعة الإنسانية فهربوا من العمار إلى الخراب، ولكن سرعان ما خضعوا للطبيعة، فأخذوا يعمرون الخراب، وينشئون من الصحراء جناتاً تزهر بالنخيل والأعناب.

ومشينا ومشيئا، ووصلنا إلى عين ماء بني عليها حوض يخرج الماء من جانب عذباً دافئاً، ويخرج من جانب آخر فيسيل في الوادي، فتنبت منه الأعشاب والأشجار والنخيل، وترزّين الصحراء بجمال الخضرة.

وتسلق الجبال فنحس بما خلفته الحضارة من نفوسنا من أثقال وأوبئة، حتى نعيانا السير اليسير وتنقطع أنفاسنا، من الصعود القليل، ونفقد مزاج العيشة البسيطة الطبيعية الملائمة للصحة، ولكننا نكد ونجد حتى نبغ القمة، وقد بلغ منا الإعياء مبلغه، وإذا بمنظر رائع تسبنا لذته ما نالنا من الضنى؛ نظرمئة فهذا واد فسيح، وصحراء جرداء نثرت فيها أشجار تكافح للحياة، وننظر يسرة فهذا بحر يعج بالموج وبالحياة، وأمامك جبال متسلسلة تبعث فيك الروعة والجلال، وتتناغم كل هذه المناظر فتؤلف موسيقى يعجز عن وصفها البيان.

ونعود إلى ماوانا فنسمر سمرأً لذيذاً فيه الفكاهة الحلوة، والقصص الممتع، والحديث يجري عذباً في غير كلفة ولا تصنع ولا منطق، ويملا وقتنا شاعر يطربنا من إنشائه ومن إنشاده، وتضيق بنا الحجرة فتخرج إلى الجو الطلق والسماء الصافية، والبحر يلاعب القمر.

ثم إذا خلوت إلى نفسي لا يبرح خيالي حال المعتقلين من المجرمين؛ أمن الحق أن يحشر المجرمون المتنوعون في مكان واحد، فيكون كل مجرم أستاذاً في نوع إجرامه يلقيه تلاميذه، فإذا هم جميعاً مجرمون في كل أنواع الإجرام؟ أمن الحق أن نضعهم في هذا المحجر الصحي الذي صرف في أبنيتي نحو مليون من الجنهيات، فنعيده إلى مكان غير صحي بفضل ما تسببه معيشة هؤلاء المعتقلين من الأوبئة والأمراض؟ أمن الحق أن نقيده هؤلاء في

حريتهم ثم نضيق عليهم في معيشتهم من حيث الأكل والدفء ووسائل الحياة، فيفسد فيهم المرض وتكثر الوفيات؟ قد يصح أن نذهب إلى هنا ونقول إنهم مجرمون خطرون، فليتهم يموتون فتستريح الأمة منهم، ويستريحوا هم من أنفسهم، ولكنهم لم يحاكموا، ولم يحكم عليهم بالإعدام. فإلى أن يصلح القانون إن كان فيه نقص يجب أن يتمتعوا ولو بأقل ما يتمتع به الإنسان من ضرورة الحياة.

ولكني أعود فأكرر على مسامعي أنني أتيت للرياضة ولم آت للدرس، فويح نفسي من نفسي، ولا سبيل للرياضة الحقبة إلا إذا خلعت نفسي إن عزمت على الرياضة، وحبذا هذا لو كان في الإمكان.



وقضينا في الطور ثلاثة أيام كثلاثة الحَجْر الصحي، ننعيم فيها بالعيشة البسيطة، ونهرب من تكاليف الحياة، وننعيم مرة في الصحراء، ونمشي مرة على هامش البحر، ونرتقي جيلاً ونهبط وادياً، حتى مرت كأنها حلم لذيذ. واعتزمتا العودة فأخذنا على أنفسنا أن ننعيم بمنظر لم نره في المعجىء.

قمنا قبل الفجر والطبيعة كلها نائمة والقمر قد أضاءه السير فعلا وجهه الشحوب، وأدى رسالته فاعتزم الراحة، وعلم بقدم أمه الشمس فأخلى لها الطريق، وصارت سيارتنا تقلق السكون بأزيزها، وبدت تبشير الصباح، ومحت آية النهار آية الليل، وطلعت الشمس فأضفت على الكون من شعاعها الذهبي الجميل؛ وعادت مناظر الصحراء والماء تعرض علينا من جديد، من غير أن تفقد شيئاً من روعتها الأولى وجمالها؛ وكانت فصول الرواية طويلة غير مملولة؛ وصحبنا الشمس في كل حالاتها، واستقبلنا القمر في طلعت كما ودعنا في غيبته. وتزودنا من محاسن الطبيعة ما تزودنا، وقربنا من خالقها ما استطعنا.

ثم ما هي أضواء القاهرة وضواؤها تردنا إلى حياتها المعقدة وتكاليفها الشاقة؛ وما هم باعة الجرائد يتصايحون يذكروننا بما نسينا من شئون الحرب وويلاتها؛ وما هي أماكننا المحدودة وأبنيتنا المتلاصقة تحجبنا عن الطبيعة وجمالها؛ وما هي حياتنا الأولى تعود سيرتها وتكرر نعمتها، حتى تسنح لنا الفرصة فنفر منها في رحلة أخرى إن شاء الله.



صورة قضائية تاريخية

حادثة ارتجت لها مصر أشهراً، وتأثر بها القضاء أثراً بالغاً، واضطرب لها الرأي العام اضطراباً هائلاً، وارتبكت فيها السلطات الثلاث ارتباكاً بيناً، ودلت وقائعها على الفرق البعيد بين حياة الناس في ذلك الزمان وحياتهم الآن.

أما مكانها فالقاهرة، وأما زمانها فليلة السبت ثاني عشر شوال سنة 919هجرية؛ والمعهد عهد السلطان قانصوه الغوري، وأما بطلتها فامرأة جميلة لعوب متزوجة بنائب قاض اسمه غرس الدين، وقد عشقها نائب آخر اسمه نور الدين؛ وتوثقت الصلة بينهما، وتحدث بذلك الجيران وجيران الجيران، وبلغ مسامعهم كلهم ما كان يجري إلا الزوج الكريم.

فيوم السبت هذا دُعي غرس الدين ليقضي ليلة عند صديق له في حي الإمام الليث، قاتنهرت زوجته الفرصة ورأسلت صديقها نور الدين ليبيت عندها هذه الليلة، فقد خلا الجوار لهما، فأجاب الدعوة، وأرسل ما لذ وطاب، وذهب في أثره ممتناً نفسه بليلة سعيدة حتى الصباح. ولكن مصيبة المحبين دائماً في العذال؛ فهذا عذول اسمه شمس الدين، كان أحد النواب أيضاً وكان يسكن بجوار غرس الدين، وقد حنق على الزوجة أن هويها ولم تهوه، وهام بها ولم تلتفت إليه.

فعلم بما كان هذه الليلة، وعلم بحضور العشيقي في البيت، فركب من فوره إلى الإمام الليث، وأخبر الزوج بما كان وعادا معاً إلى القاهرة، وأوصله إلى بيته وانصرف.

وجد الزوج الباب مغلقاً، والدنيا كلها ساكنة هادئة، وليس من شيء يدل على قول العذول؛ وكان للباب مفتاحان، مفتاح عند الزوجة ومفتاح عند الزوج؛ فلما وصل الزوج إلى الباب فتحه في هدوء وسكون، وتسلسل إلى حجرة النوم، فوجد الكلبة مرخاة، فتقدم ورفعها في رفق، فرأى الجريمة - ووقف الثلاثة موقفاً دون الموت رهبة، فرهبة الموت رهبة جلال، ورهبة هذا الموقف رهبة خزي وعار.

فأما العشيقي فبكى واستعطف وهوى على رجل الزوج يقبلها، ويقول: اغفر لي ذنبي أكتب لك صكاً الآن بألف دينار ولا تفضحني، وأما الزوجة فتلطم وجهها وصدرها، وتقول

أنا المذنبية، خذ جميع ما في البيت من أمتعة واستر عليّ فالستر مطلوب؛ والزوج يسب ويلعن ويثور ويهدر، ويأبى إلا أن يبلغ الأمر إلى الحكومة، ثم تقدم في حزم وأغلق عليهما باب الغرفة وباب البيت، وخرج إلى «حاجب الحجاب» وهو إذ ذاك «الحاكمدار» وقص عليه القصة.

أما العشيقان فكانا كالغار في المصيدة يدور ويدور ولا يجد مخرجاً؛ فالباب محكم، حاولوا فتحه فلم يستطيعا، والشباك مرتفع، إن سقطا منه ذك عنقاهما، والانتحار لم يدر بخاطرهما، إذ لم يكن يدع ذلك العصر؛ فاستسلما للقضاء، وظل الرجل يحوقل ويلعن النفس الأمانة بالسوء؛ ثم انقلب يعنفها على ما جنت، فهي التي راسلته وهي التي دعت له لقضاء هذه الليلة المشتومة؛ وهي تذكر الفضيحة والعار، وتضرب نفسها، وتبكي وتتحنن، وتود لو أن الأرض انشقت وبلعتها.

وفيما هو كذلك فتح الباب ودخل الحجاب، وقادوهما إلى حاجب الحجاب. فسألها وداورهما، فاعترفا بكل ما كان، وأحضر حاجب الحجاب - طبقاً للإجراءات المتبعة - أحد النواب، وكان هو العذول رسول الشر، ليحدث الإقرار أمامه، وكتب المحضر ووقعه عليه الجميع، وحسبوا إلى الصباح.

حتى إذا طلع النهار عُرِّي الجاني من ثيابه أمام حاجب الحجاب، وتوالى عليه الضرب حتى كاد يهلك، ثم حملت المرأة على أكتاف «المشاعلية»⁽¹⁾ وضربت كذلك. ثم أصدر حاجب الحجاب أمره بأن يَشْهَرَا في القاهرة.

ألبس نور الدين عمامته وأركب حماراً، وجعل وجهه لذيل الحمار؛ وأركبت المرأة حماراً آخر على هذا الوضع، وطافوا بهما في الصليبية والقاهرة وقنطرة السباع، والناس والأطفال يجرون وراءهما، ويتصايحون بهما، ويتنادون عليهما؛ وتحدث بهما كل السكان، وانتقل الخبر من القاهرة إلى كل مكان، فكان يوماً قليل النظر؛ ثم رجعوا بهما إلى بيت حاجب الحجاب، حيث انتهى بهما هذا الطواف الشنيع.

لم يكتف بذلك حاجب الحجاب، فطلب من الزوجة مائة دينار نظير أتعاب، ولست أدري لم قررهما على المرأة دون الرجل، فسر ذلك عنده!

امتنعت المرأة من الدفع وقالت: أعار وخراب دياراً؟ إن زوجي وضع يده على جميع مالي، فأصبحت لا أملك من الدنيا شيئاً.

(1) المشاعلية هي الطائفة التي تتولى الشئق والتعليب.

قال حاجب الحجاب: إذا فليدفعها زوجها.

وقال الزوج: وكيف أدفع وقد خسرت الزوجة، وخسرت الشرف، فهل كذلك أخسر المال؟

فلما توقف عن الدفع حجزوا عليه.

كان لهذا الزوج ابن يتصل بالمقرئين المقربين من السلطان الغوري، فتمكن بهم من الوصول إلى السلطان فوقف بين يديه، وقص عليه القصة من أولها إلى آخر الحجز على أبيه.

طلب السلطان محضر القضية، واستحضر النائب شمس الدين - الذي ثبت أمامه الإقرار - والقضاة الأربعة، وانتهز شمس الدين الفرصة وزاد النار اشتعالاً، وحجّب إلى السلطان أن يعيد إلى الشريعة الإسلامية سيرتها الأولى، فيعلّى شأن الإسلام، ويعمل بسيرة سيد المرسلين، فيرجم الزاني والزانية، وقال إن في هذا مجد الإسلام، وتخليد ذكر السلطان.

قال له السلطان: فاعفل ذلك. قال: لا أستطيع حتى يأمر بذلك قاضي الشافعية، فقال القاضي: قد أمرت: وانفض المجلس على هذا - أمرٌ من القاضي الشافعي بالرجم وموافقة السلطان، ولم يبق إلا حفر الحفرة وإحضارهما ليرجما.

ولكن صادف ذلك موسم الحج والاحتفال بالمحمل وخروج الحجاج، فشغل السلطان ورجال الدولة بذلك، وأجل تنفيذ الرجم.



حدث في تلك الأيام أمر لم يكن في الحسينان، إذ ظهر في الميدان نائب شافعي اسمه «الزنكلوني» كان ماهراً مكرماً، وكان صلّع مع المتهم؛ أو عز إليه أن ينكر جريمة الزنا فأنكر - ثم كتب فتوى ودار بها على كثير من العلماء وهي: «ما قولكم دام فضلكم في رجل أقر بالزنا ثم رجع عن إقراره، هل يسقط عنه الحد أم لا!» فأجابوا عنها بالحكم الفقهي، وهو أنه إذا رجع عن الإقرار يسقط الحد - ومن مهارته أنه مرّ على أكبر عدد ممكن من العلماء، فوقعوا عليها هذا التوقيع.

بلغ ذلك السلطان فجن جنونه واشتد غضبه، وقال: هذا غير معقول، هذا عجيب! رجل يدخل بيت رجل وينام مع زوجته ويقبض عليه تحت اللحاف معها ويعترف بالزنا ويكتب خطه بيده بما وقع منه، ثم يقولون بعد ذلك له الرجوع، وإذا رجع فلا حد عليه؟ هذا ما لا يكون.

وكانت أزمة شديدة جداً بين السلطان والقضاة، كلاهما يرى أن وجهة نظره بديهية صحيحة لا تحتل الجدل.

أما السلطان فيحتكم إلى الفطرة وإلى المنطق الساذج وإلى البديهة الطبيعية: رجل دلت كل الدلائل على جريمته، فهو في بيت غير بيته، نائم مع امرأة غير زوجته، يضبطهما الزوج، ويعترف المجرم بالجريمة أمام هيئة رسمية؛ فماذا يطلب من الدلائل بعد ذلك؟ وكيف يسمع ممن يدحض هذه الأدلة؟ إن هذا انتهى ما يصل إليه الإثبات، فإذا شككنا في مثله فما الذي يصح بعد أن يكون سنداً للحكم. ووراء ذلك كانت تدور في نفسه فكرة أنه بتنفيذ الرجم في هذه القضية سيكون بطل الإسلام، ومحقق العدالة التي كانت في عهد الرسول، وهؤلاء العلماء يريدون أن يفوتوا عليه هذا الموقف والفخر.

وأما العلماء فكانوا يستندون إلى نصوص الفقه وأقوال الأئمة، قد رجعوا إلى كتب الفقه وأطالوا النظر فيها حتى بليت منها صفحات هذا الموضوع من كثرة البحث والتنقيب. هؤلاء جمهور الأئمة - إلا ابن ليلي وعثمان البتي - يرون أن من رجع بعد الإقرار في الزنا قبل رجوعه ولم يُحَدِّدْ الرجم حد شنيع جداً دراه الإسلام بأي شبهة؛ فهذا «ماعز» الذي أمر رسول الله بجمه، لم يأمر بجمه إلا بعد أن غمره بالأسئلة لعله يرجع، وحتى روى بعضهم أنه قرره على ذلك أربع مرات، وحتى روى أنه رجم ومسته الحجارة فهرب، فاتبعوه، فقال لهم: ردوني إلى رسول الله، وقتلوه رجماً. وذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال لهم: «هلا تركتموه»، ولأن الله يحب الستر على عباده، فلا يلجأ إلى الرجم إلا عند الضرورة القصوى بانعدام أي شبهة وإصرار المجرم، فكيف يجرؤ القضاة بعد ذلك أن يخالفوا هذه النصوص؟

تعقدت المسألة وتمسك كل بوجهة نظره. فما الحل؟

خطر للسلطان أن يجمع مؤتمراً يشهده كل القضاة وكل مشهوري العلماء، ثم يسمع منهم ويسمعون منه، لعلهم يصلون إلى حل. وأرسلت الدعوة وحدد لذلك يوم الخميس الرابع والعشرون من شوال بالقلعة، وانعقد المجلس: هذا هو السلطان يتصدر المجلس، وهؤلاء القضاة الأربعة عن يمينه، وهؤلاء كبار العلماء عن يساره، يرأسهم شيخ الإسلام زكريا، وكان مجلساً رهيباً حقاً، خطيراً حقاً.

أغضى السلطان النظر عن القضاة، والنفت إلى شيخ الإسلام زكريا، وقال: كيف يحدث ما حدث، ويضبط الرجل مع زوجة آخر ويقر، ثم تقولون له الرجوع؟

رد أحد الحاضرين: هنا هو الشرع، وأخرج كتاباً من كفه وأراه النص.
فقال السلطان: إني لا ألتفت إلى النقول في ذلك. ألسْتُ وليّ الأمر. أليس لي الحق
في الحكم؟ أو ليس لي أن أصدر أمري كما يبين لي؟
أحد العلماء: نعم، ولكن بشرط أن يكون على مقتضى الشرع، فإذا أنت قتلتهما مخالفاً
النص تلزمك ديتهما.

فغضب السلطان أشد الغضب من هذا الجواب، وكاد يبطش به، ثم التفت إلى الشيخ
زكريا وقال: ما تقول أنت في هذه المسألة؟
- أقول: إن الرجوع بعد الاعتراف يقطع الحد.

السلطان: هل هذا ما ترتضيه ذمتك؟

الشيخ زكريا: هذا ما ارتضته ذمة الإمام الشافعي صاحب المذهب.
السلطان: أنت شيخ قد كبرت وضعف عقلك. أما أنتم أيها القضاة فلا تُروني وجوهكم
بعد الآن.

وقام وانفض المجلس على أسوأ حال.

وبدأ السلطان ينتقم؛ فهذا الزنكلوني الذي صنع الفتوى ضرب هو وأولاده بالعصا حتى
كادوا يتلفون، ثم أمر بنفيه إلى الواحات.

وهؤلاء القضاة عزلوا، وظلت مصر بلا قضاء خمسة أيام مما لم يسبق له نظير، ثم عين
غيرهم، وهذان المتهمان - الرجل والمرأة - نصبت لهما المشنقة على باب «حارة أولاد
الجيعة» ثم أحضرا، وجعل وجه كل إلى وجه الآخر، وشنقا بحبل واحد.

وظلا يعرضان يومين، والناس يأتون من كل فج لمشاهدتهما كما يشاهدون المعارض في
هذه الأيام، وظل حديثهما على كل لسان، ثم نسج عليهما ثوب النسيان كما هو شأن
الزمان.



التوازن

يظهر أن الأرض التي نعيش عليها لما كانت مدينة في بقائها للتوازن - فهي سابعة في الفضاء بقوة التجاذب المتبادل - كان كل شيء فيها إنما ينتظم شأنه وتنسجم أموره بالتوازن أيضاً، فإذا اختل توازنه ساءت حاله، وأدركه الغناء، ولعل مقياس رقي كل شيء توازنه، ومقياس انحطاطه عدم توازنه.

سواء في ذلك الأفراد والأمم، وسواء في ذلك الماديات والمعنويات.

هذا الجسم إنما صحته توازنه، ومرضه عدم توازنه؛ فليست الصحة إلا أن كل عضو متوازن مع الأعضاء الأخرى في إنتاجه واستهلاكه، ومقدار هذا الإنتاج وهذا الاستهلاك؛ فإذا ضعفت المعدة ولم تحسن الهضم اختل التوازن، فأصبحت لا تستهلك كما تستهلك الأعضاء الأخرى، ولا تفرز كما تفرز الأعضاء الأخرى، فكان المرض؛ كما لا يكون الجسم صحيحاً إلا بتوازنه مع غذائه، فإذا قل الغذاء كانت المخمصة، وإذا كثرت كانت التخممة، وكلاهما شر نشأ من عدم التوازن، ولا يزال الجسم بخير ما توازن، بين طعامه وقدرته على الاستهلاك، وبين طبيعته والبيئة التي حوله، وبين كل عضو فيه وسائر الأعضاء.

وهذه العين لا تبصر إلا بالتوازن من حيث المسافة بينها وبين المرئي، ومن حيث مقدار الضوء الذي يشع على الشيء، فإذا زادت المسافة أو قصرت، أو زاد الضوء أو قل، اختل التوازن فاختلف الإبصار، وكذلك الشأن في كل حاسة.

البناء على الأرض إنما يقوم بالتوازن، وينهدم بعدم التوازن بين المواد التي يتكون منها البناء، والتوازن بين أجزاء البناء بعضها وبعض من حيث الثقل ونحوه.

إن رقيت بعض الشيء ونظرت إلى الحياة المالية - مثلاً - وجدت الشأن فيها هو الشأن في الأجسام؛ فانتظام مالية الفرد والأسرة إنما هو بالتوازن بين الدخل والخرج، والتبادل بين الكسب والإنفاق؛ وإلا فالخلل والاضطراب، فإن زاد الدخل كثيراً عن الإنفاق فتم الشح والتضييق على النفس والأهل والناس، وانقلاب الرجل إلى خازن ليس له من المال إلا ما للحارس؛ وإن زاد الإنفاق فهناك متاعب الدين، وهم الحاجة، وفوضى المعيشة.

وكذلك الشأن في مالية الأمة، إنما تسعد بالتوازن بين دخلها وخرجها، وإيرادها ومصروفها؛ وليس هذا فقط، بل بالتوازن بين وجوه الدخل، وأيها يجب أن يكون، وأيها يجب ألا يكون؛ والتوازن بين وجوه الصرف، ما الذي ينبغي وما الذي لا ينبغي.

وكلما ترقيت في شؤون الحياة، وأمعت في المعنويات، وجدت مبدأ «التوازن» صحيحاً وإن كان إدراكه عسيراً.

هذه النفس الإنسانية مثلها مثل الجسم الإنساني، كلاهما يتنظم بالتوازن، ولكن مناحي النفس أكثر تعديداً وأشد تعقداً، وإدراك التوازن فيها أدق وأغمض، فالجسم محدود، والنفس لا حدود لها، وأعضاء الجسم معدودة، ومناحي النفس لا عد لها، فحفظ التوازن فيها لا يتم إلا القليل في النادر والتوفيق من الله عجيب.

هذه الغرائز الموروثة تختلف وتباين، وهذه العواطف المنبثقة منها تتكاثر وتنوع، وهذا هو العقل الذي لونه العلوم والمعارف والمدنية ألواناً لا تحصى. كل هذه في نفس الإنسان الواحد، حتى كأنها جبل تنوعت كهوفه ومغاراته، أو بحر كثرت موجاته وتعددت مخلوقاته، فكان بين جنبي الإنسان آلاف النفوس لا نفساً واحدة؛ ومن أجل هذا كان لكل إنسان آلاف المظاهر لا مظهر واحد، فهو في ساعة صافٍ كأنه المرأة المصقولة، وهو في أخرى مغبرّ كالיום العاصف، شجاع جبان، كريم بخيل، عادل ظالم، وهو بين ذلك في أوضاع لا عداد لها، وفي ألوان لا يضبطها ضابط؛ وليست هذه المظاهر المختلفة إلا نتائج لآلاف العوامل عملت في الخفاء، وكان لها تاريخ طويل أطول من عمر الإنسان.

وليست تصح النفس إلا إذا توازنت كل هذه القوى، وقلما تتوازن، فليست تخلو نفس إنسان من مرض بل أمراض؛ ومن غريب الإنسان أنه عني أشد العناية بأمراض جسمه، وحاول أن يرد له توازنه إذا اختل؛ ولم يمن مثل هذه العناية بأمراض نفسه واختلال توازنها، ولعله استصعب الداء فيش من العلاج.

ما المجرم؟

في المجرم كل الغرائز والعواطف والإدراكات التي في سائر الناس، ولكن قد اختل توازنها، فغلبه الطبع وضعف عنده ضبط النفس فكان سارقاً، أو غلبه حب الانتقام وضعف عنده تقدير إزهاق النفس فكان قاتلاً، أو غلبته الشهوة وضعفت عنده الإرادة فكان سكيراً أو عريداً، وليس يفقد المجرم صفات يتحلى بها الفاضل إلا عدم الاتزان.

ولقد أدرك أرسطو هذا التوازن في الأخلاق، فقال بنظرية الأوساط، بمعنى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، أي في نقطة التعادل؛ فالشجاعة بين الجبن والتهور، والعفة بين الزهد والتهاك، والكرم بين البخل والإسراف. والأثر المشهور «أحب لأخيك ما تحب لنفسك» إنما يطالب بالتعادل بين حب النفس وحب الغير، والتوازن بين الأثرة والإيثار، وقديماً قالوا [من المجتث]:

حُبُّ النَّسَاهِي غُلَطٌ

غُرْبُ الْأُمُورِ الْوَسْطُ

والتوازن ذو حظ عظيم في باب الجمال، وقد سموه «السيمترية»؛ فإن نظرت إلى جسم الإنسان - مثلاً - رأيت التوازن ملحوظاً فيه على أنم وجه؛ فالأعضاء الثنائية متناسقة على أبعاد متساوية، فالعينان والأذنان متوازنان وبينهما العضو المفرد كالأنف والقم والذقن؛ وإنما يتم جمالها إذا كانت الأبعاد بينها متساوية، فإذا انحرف الأنف، أو انحرفت الشفتان، أو ضاقت عين واتسعت عين اختل التوازن فكان القبح؛ وهذا هو بعينه ما لوحظ في هندسة المباني، فالباب يقابله باب، والشباك شباك، والباب القصير يقابله باب قصير، والشباك الكبير يقابله شباك كبير؛ وهو بعينه أيضاً ما لوحظ في هندسة الحدائق، فشجرة في زاوية يقابلها شجرة مثلها في زاوية أخرى، وحوض مستطيل يقابله في الناحية المقابلة حوض مثله، وهكذا، حتى كان الجمال هو التوازن.

وشاع التوازن في البلاغة إذ كانت فناً من الفنون الجميلة، وسموه بأسماء مختلفة، فالسجع توازن، والطباق توازن، والمساواة في «باب المعاني» توازن، وأساس البلاغة كلها حسب قولهم «مطابقة المقال لمقتضى الحال»؛ وهذا ليس إلا توازناً بين معاني القول وصياغته وبين حال السامع أو القارئ؛ وهكذا الشأن في كل فن من الفنون الجميلة، لأن الجمال، كما أسلفنا، يعتمد - إلى حد كبير - على التوازن.

فإذا نحن وصلنا إلى المجتمع فمجال القول في التوازن ذو سعة، ففي المجتمع قوى كثيرة تتعاون وتتعاقد، ولا يرقى مجتمع ولا يسعد إلا بتوازنها، وإذا حل الشقاء بمجتمع فذلك لاختلال توازنه، وإذا قامت فيه الثورات فلاختلال توازنه، وإذا انحط أو فني فلاختلال توازنه أيضاً.

فأول كل شيء لا بد أن يوازن المجتمع بينه وبين بيئته الطبيعية؛ فمنذ خلق الإنسان وهو في حرب مع الطبيعة، كان يحارب الحيوانات المستوحشة، وكان يحارب شدة الحر وشدة البرد، وكان يحارب طغيان الماء وصلابة الأرض، وكان ضعيفاً فقهرته الطبيعة، ثم رقى

فاستخدم عقله لمحاربة الطبيعة، واستخدم قوانين الطبيعة لمحاربة بعضها بعضاً، حتى توازنت قوته وقوة الطبيعة ففسد. لقد اختلف الفلاسفة في أن الطبيعة قاسية بخيلة فظيمة، أو أنها سخية كريمة تمد الإنسان بما يحتاجه. والحق أنها لا هذا ولا ذلك في حد ذاتها، إنما هي في كفة، وقوة الناس واستعدادهم في كفة، وسعادة الإنسان في توازن قواه وقوى عقله وقوى تسخيرها مع قوى الطبيعة وأفاعيلها؛ وكل حياة الإنسان مهاجمة من الطبيعة ودفاع منه؛ فإذا توازنت قوة الدفاع والهجوم فالخير والسعادة للإنسان وإلا فالفتنا.

كان الإنسان الأول مستعبداً للطبيعة يعيش على هامشها، ثم انغمس فيها وأدرك قوانينها فحرر، كانت الحرارة والبرودة تؤذيها فاستخدمها، وقوة الماء تهلكه فضبها، والكهرباء يجهلها فعرّفها واستخدمها، ثم كان أن قسم الطبيعة على نفسها فضرب بعضها ببعض، وعادل بين قواها، وتسلىح بعضها ليحارب بعضها الآخر؛ فلما تم التوازن أو كاد، كانت المدنية، ولا يزال المجال أمامه فيضاً.

وأخلاق كل أمة وفلسفتها وأساطيرها وعقليتها وأدبها تتعادل مع بيئتها الطبيعية، فكما أن أبا الهول والأهرام لا يمكن أن تكون إلا في مصر، وما كان يمكن أن تعيش هذه العصور في فرنسا أو إنجلترا أو سويسرا، وإنما تعيش في طبيعة مصر، فكذلك أخلاق كل أمة وعاداتها تتعادل مع طبيعتها.

وكذلك الشأن في قوى المجتمع الإنساني نفسه، لا بد فيه من التوازن وإلا ضعف وانحل. انظر مثلاً إلى القوة الاقتصادية في الأمة، فإذا كان فيها جماعة المنتجين فلا بد أن يوازنهم جماعة المستهلكين، وإذا كان عرض فلا بد أن يوازنه طلب، وإلا ساءت الحالة الاقتصادية باختلال التوازن. وكثيراً ما كانت الثورات في الأمم من سوء الحالة الاقتصادية، كالإفراط في الغنى بجانب الإفراط في الفقر، أو كثرة المعروض ولا طلب، أو كثرة المطلوب ولا عرض، وهكذا.

ثم يجب التوازن بين الحياة الاقتصادية في الأمة وطرق التربية؛ فالتعليم في كل أمة يجب أن يشكل حسب حالة الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ويتوازن معها، وإلا فالخراب؛ فإن أنت علمت للوظائف الحكومية التي لا تتسع لجميع المتعلمين، واجهت مشكلة المتعلمين العاطلين، وكلما زادت في ذلك زاد الخطر، وإذا علمت لغير وظائف الحكومة وجب أن تفتح في أبواب الحياة الاقتصادية بقدر ما تعلم، وإلا واجهت نفس المشكلة.

وهكذا، في كل مجتمع قوى متعددة مشتبكة، كآلة الضخمة ذات القطع المتنوعة

المعقدة، لا يمكن أن تسير إلا بتوازن الأجزاء؛ هذه قوة الأسرة وقوة الدين وقوة الحكومة بما لها من سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية، وقوة اللغة والعلم والأدب وغير ذلك من القوى، لا بد أن تكون كلها في حالة توازن.

ولما اتسعت القوى وتعددت في المجتمع، كان لا بد لها من ضابط أو ضوابط تعادل بين القوى إذا طغت إحداها على الأخرى، فقام بهذه المهمة الرأي العام أحياناً، يشور ويطلب بالإصلاح وينادي بالتعادل، والقانون أحياناً باستنائه إلى العدل ورد الحق إلى ذي الحق، وتفصيل الحقوق والواجبات حتى يتم التعادل.

وعلى الجملة فالتوازن هو حجر الفلاسفة، وهو كيمياء السعادة، يدخل الجسم فيصح، ويفارقه فيختل ويمرض ويفنى، ويحل في الشيء فيكون جميلاً، وفي الكلام فيكون بليغاً، ويقدر ما يكون منه في الأمة يكون رقيها وصحتها، وعلى قدر خلوها منه يكون فشلها وانحطاطها.

صدق الله العظيم ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ٥ وَالتَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ٦ وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ٧ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ٨ وَأَيُّسِرُوا الْوَزْنَ بِالْوَسْطِ وَلَا تَعْسِرُوا الْمِيزَانَ ٩﴾ [الرحمن: 5 - 9].



قصة!

زعموا أن رجلاً عرف بصحة الرأي وصدق النظر، فكان مقصد أمته في الأزمان ورجاءها في حل المشكلات. يقول الرأي فكانما ينطق بلسان الغيب، ويظن الظن فكانما يرى ويسمع، ويتبأ فكانما يتلو المستقبل من كتاب.

كان أعجوبة الأعاجيب في أمته، وأحدثة قومه في زمنه؛ وما لبث أن طارت شهرته فعمت العالم، وطبقت الآفاق. وشاء القدر أن يرحل عن بلده إلى بلد سحيق، فسبقت شهرته، وعرف بمقدمه أهله، فاحتفوا به، وأنزلوه منزلاً كريماً، وأزمع أكابر رجاله أن يستفتوه في مشاكلهم، ويستصحوه فيما صعب من أمورهم.

فأوفدت وزارة الشؤون الاجتماعية وفداً من رجالها يسأله: ماذا تعمل لتقضي على الفقر، وتمحو الإجمام، وتضع حداً لكل الشرور، وتنهض بالفلاح فيرقى عقله، وترقى معيشته؟ وكيف تتغلب على مشكلة البطالة، وكيف تحل مشكلة الزواج والطلاق، وتبرج النساء، واستهتار الرجال، إلى غير ذلك من مشكلات تدخل في اختصاصها.

وأوفدت الوزارات كلها تسأله عن حل لمشكلاتها؛ فوفد وزارة المال يشكون من قلة الدخل وكثرة المطلوب، وإسراف المصالح الحكومية، وأن كل وزارة تطلب، كأن مال الدولة قد أُرصد لها وحدها؛ ويشكون من الموظفين وكثرتهم ومطالبهم وإلحاحهم، ومن الجمهور ونظره إلى مال الدولة كأنه غنيمة يحل نهبها. والوزارات كلها تشكو من وزارة المالية، إذ تسيطر عليها، وتقدر كل المسائل بالأوراق المالية، ولا تقدر المسائل الأدبية ولا المنافع العلمية ولا الاعتبارات المعنوية؛ وأنها تعامل المصالح على أساس تجاري لا على أساس مصلحي. والكل يشكو من سوء ظن بعضه ببعض، ومن عدم التعاون. ووزارة العدل تشكو من ضياع العدل في الأمة، فالمحسوبة، والوساطة، والرجاء، كل هذا وأمثاله أضاع معنى العدل، وأن هناك وسائل تعمل في الخفاء فتخون العدالة؛ فلا يزال هناك نظام الطبقات يفسد العدل؛ فالفقير لا يصل إلى حقه من العني؛ وإذا اتهم غني بالرشوة فليس كما يتهم الفقير؛ وإذا ضرب أحد «الذوات» جندياً أو نحوه حفظت القضية؟ أما إذا ضربه أحد السوق، فالعدل

يجري مجراه، وشكت وزارة العدل - أكثر من ذلك - من حال العدل الاجتماعي، فليس مال الدولة يوزع بالعدل، ولا مناصب الدولة توزع بالعدل؛ ولا معاملة الحكومة للناس توزع بالعدل.

وهكذا لم تبق وزارة من وزارات الدولة إلا رفعت صوتها بالشكوى، وأسرفت في وصف سوء الحال، وطلبت رأيه في العلاج.

وليت الأمر اقتصر على الوزارات، فكل طائفة شكت: فلاحون يشكون الفقر واليوس، ويشكون الحكومة وملاك الأراضي، ويسألون السبيل إلى الإنصاف، وموظفون يشكون الكادر الجديد؛ وتجار يشكون مزاحمة الأجنبي، وكل حزب يتهم الأحزاب الأخرى بالتقصير، والكل يتهمون الحكومة؛ فالحكومة تشكو الأحزاب وتشكو الأمة، لأنها تلقي كل أعبائها عليها.

وجاء رجل فقال: لست أمثل وزارة ولا أمثل حزباً، ولا أمثل نقابة ولا أي جماعة، ولكنني أشكو من شكوى الناس، فكلما جلست إلى قوم في أي مجلس، في فرح أو حزن، في طبقة المتعلمين أو الجاهلين، ملأوا مجلسهم بالشكوى من فساد الأخلاق وسوء الأحوال، ثم لم يزد الأمر بعد على أن ينفض المجلس، والمتكلم معجب بفصاحته وبلغته في حسن الوصف، والسامعون مسرورون بقضاء الوقت في حديث لطيف، وكلهم يختم الجلسة بفلس يده من الموضوع والاكتفاء بالدعاء إلى الله أن يصلح الحال.

وهكذا تتابعت الوفود على هذا الرجل تعج بالشكوى حتى خيل إليه أن ليس في هذه الأمة إلا شاكون، وأن ليس لهم وظيفة إلا الشكوى.

ومع هذا طيب خاطرهم، ووعدهم أن يجد حلاً لهذه المشكلات كلها في أسبوع، وحدد لهم موعداً في مثل هذا الوقت من الأسبوع الآتي، ثم أتبع ذلك بقوله: ولكن لا بأس أن يزورني مصلحوكم فيدلوا إلي بآرائهم حتى أستعين بها على إبداء رأيي. فتتابعت عليه طوائف المصلحين والزعماء كل ينظر إلى المسألة بعينه.

فجاء رجال الدين يقولون: إن سبب الفساد كله عدم التمسك بالدين، فلو نصحت بأني يتبع الناس الدين لذهب كل ما سمعت من شكوى، ولاستقامت الأمور، وصلحت الأحوال، ففساد الحال لا سبب له إلا غضب الله على الناس من عصيان أوامره، وارتكاب نواهي.

وقال رجل المال: إن العلة كلها في المال، فلو أصلحت موارد البلاد، واستثمرت منابع الثروة خير استثمار، ووزعت الغلة خير توزيع لكان في هذا العلاج من كل داء، لو تم هذا لانعمد الفقر، وانعدمت الجرائم، وقلّ الطمع، وارتقت الأخلاق؛ فأكثر فساد الأخلاق منشؤه الفقر، فالفقر دواعي الإجرام، ودواعي الجهل، ودواعي الذل والعبودية، فإذا زال زالت معه شروره، وليس من فرق بين أسرة مهذبة راقية سعيدة، وأسرة بائسة شقية إلا المال. فالمال يعلم، والمال يهذب الذوق، والمال يبصر بطرق المعيشة، والمال يسعد.

وقال رجل السياسة: ادع إلى إصلاح سياسة البلد يصلح فيه كل شيء. فصلاح السياسة معناه صلاح الحكم، فإذا عدلت الحكومة في رعيتهما، وساست الناس كما يقود القائد المحنك جنده، لا كما يصيد الصائد صيده، ونشرت العدل بين الناس، فهناك الطمأنينة، والرخاء والأمن، والسعادة والتقدم، وإلا فلا إصلاح.

وهكذا ظل طول الأسبوع يسمع من القادة آراءهم في الإصلاح، ولم يفت أن يسمع من رجال الأحزاب، ولا من رجال الصحف، ولا من الديمقراطيين والدكتاتوريين، ولا من الفلاسفة والشعراء، والنساء والفنانين، فقد قضى الأسبوع في معرض متنوع بديع.

وحان وقت إبدائه الرأي، وحضرت الوفود ممثلة لكل الطوائف، واشترأت الاعتناق، وأرهفت الأسماع، فقام بينهم خطيباً وقال:

سيداتي! سادتي!

لقد سمعت كل وجوه الإصلاح التي اقترحتها قادتكم، ورأيت أن في كل منها خيراً كثيراً، ولكن فيها عيباً كبيراً.

إن كل ضروب الإصلاح التي سمعتها موجهة إلى الجيل الحاضر، وليس فيه كبير أمل، إنه جيل فسد، قد أفسدت السياسة بالأعيبيها، وأفسده الجو الذي عاش فيه، والخلاف الذي دب فيه، والعقيلة التي حلت فيه، والمثُل التي قدمت له. كل خطأ الآراء التي سمعتها أنها علقت الأمل على شيء مهتم، وعلى قصة مرضوضة، وعلى بناء متداع.

لقد فقد كل منكم الثقة بأخيه، ولا حياة إلا بالثقة، ولا عودة للثقة إذا زالت. لقد شممت من اقتراح كل منكم أنانية بغيضة، وتمصباً للرأي ذميماً، واحتقاراً لرأي الغير معيباً، ففترقت بكم السبل، وزال بينكم الحب، وساد فيكم ضيق النظر، وهذا عنوان الانحلال. سيداتي وسادتي:

نصحتي لكم ألا التفت إليكم، وألا تلتفتوا إلى أنفسكم، ولا أعلق الرجاء عليكم، ولا تعلقوا الرجاء على أشخاصكم، وأن تساعدوني على إهمالكم أنفسكم، وأن تلتفتوا معي إلى صغاركم، ولا شأن لي بكم إلا شأن الوزير الذي عين فدخل مكتبته فوجد الدفاتر مكدسة، والملفات مبعثرة، والأوراق مقبرة، وحاول أن يدرس مسألة فلم يفهم، وأن يتبع تاريخ أثر فلم يستطع، فأمر بإحراقها جميعاً، وأنشأ دفاتر جديدة على نمط جديد.

ثم ماذا تعملون لصغاركم؟

أنشئوا لهم المدارس التي تتسع لهم جميعاً، واحملوا الحكومة أن تخصص أكبر ما تستطيع من ميزانية لهذه المدارس، واجعلوا لغني الغني حداً إذا تجاوزه ذهب إلى هذه المدارس.

ثم لا أمل في هذه المدارس أيضاً إذا علمتم تلاميذها ليكونوا مثلكم في عقلكم وأخلاقتكم. فعلموهم أول ما تعلمونهم فن الحياة الذي فشلتم فيه واستطعموا مرارة الفشل ليحلوا لكم أن تعلموهم وسائل النجاح، وحددوا غرض الأمة الذي تنشده ووجهوا التعليم والتهذيب نحوه، وارسموا في وضوح حاجات الأمة ومرافقها المختلفة، وشكلوا التعليم كمية وكيفية حسب هذه المرافق. علموا أطفالكم جميعاً الأمانة والرجولة، ونظافة اليد، ونظافة الخلق، وقيمة الحق، والشجاعة في قول الحق، والحياة للحق.

ولا تقولوا إن فاقد الشيء لا يعطيه، فإن هذا قول سخيف من آثار القرون البالية، فإننا نرى كل يوم المصائب تعلم اتقاءها، والرذيلة تعلم الفضيلة، وسخافة السخيف توحى حكمة الحكيم. علموهم ضد ما تعلمتم في السياسة، علموهم من صغرهم أن يحكموا أنفسهم ليصلحوا إذا أسند الحكم إليهم، وعلموهم الحرية التي لم تعرفوا أنتم أن تنتفعوا بها ليعرفوا هم كيف يتفهمون بها، وعلموهم الإيثار والتضحية في ضوء ما ألتتم من الأثرة والأناية.

وجهوا كل همكم إلى الصغار، إلى الجيل القادم، إلى قادة المستقبل، واجتهدوا أن تحمواهم من تقليد جيلكم، فضعوا أمامهم أمثلة نبيلة غير أمثلتكم، واخفوا عن أعينهم شروركم، فإنكم إن تعبتم في إنشاء جيل واحد على هذا النمط ضمت الخير لأجيال متعاقبة. أما أنتم فيغفر الله لكم.



قال الراوي: فهاج السامعون وماجوا، وسخط عليه قوم لسماجته وقلة حياته، ووقاحته وسبابه، وازدراه آخرون لسخفه وسوء منطقه، إذ لم يحل مشكلاً، ولم يصلح فاسداً، واحتقر الكبير، واستعظم الصغير، وهزأ بالرجال، وعني بالأطفال، ولأن مآل نصحه ترك الفساد ينخر في عظامهم حتى يأتي على آخرهم، فاتممر به هؤلاء وهؤلاء، وأجمعوا رأيهم على أن يودعوه مستشفى المجاذيب . . .



القانون الطبيعي

كل ما عرفنا من قوانين الطبيعة والكيمياء وقوانين الفلك، وما اكتشفنا من قوانين العلوم على اختلاف أنواعها قوانين طبيعية، أو هي سنة الله في خلقه لا تقبل تبديلاً ولا تحويلاً. لقد تمت الطبيعة وتمت قوانينها، فكل ما في الطبيعة خاضع لقوانينها لا يستطيع الخروج عنها مهما حاول.

وليست قوانين الطبيعة كقوانيننا الوضعية تُعذر بالجهل ولا تعاقب إلا بعد إعلانها، بل هي توقع عقوبتها علم الناس أو جهلوا، قصدوا أو لم يقصدوا، فمن تعاطى سماً على أنه سكر عوقب بالموت، ولو جهل، ولو حسنت نيته.

والطبيعة قاسية كل القسوة في تطبيق قوانينها، لا ترحم من خالفها، ولا تغفر - مرة - ذنب من يتجرأ على نظامها، سواء عندها الصغير والكبير، والطفل الرضيع، والشيخ الهرم، لا ترحم طفلاً لأنه وحيد أمه، ولا كبيراً لأنه عائل أسرته: من تعرض للنار احترق مهما كان شأنه، ومن سقط من أعلى خضع لقانون الجاذبية من غير نظر إلى أي طرف من ظروف السقوط.

وهي في قسوتها ديمقراطية كل الديمقراطية، سواء عندها الغني والفقير، والملك والسوقة، وصاحب الحول والطول، ومن لا حول له ولا طول، كلهم يخضع لقوانينها كما يخضع الجماد، وتجري عليه أحكامها كما تجري على الريشة في الهواء.

وقوانينها أشكال وألوان: منها ما ينفذ سريعاً كسرعة البرق، حاسماً كحد السيف، ومنها ما ينفذ بطيئاً ببطء السلحفاة، هنا يكسر قوانين الطبيعة بسقوطه من نافذة، أو احتراقه بنار، أو اصطدامه بقطار، فينفذ عليه القضاء العاجل، وهذا يكسر قوانين الطبيعة بالإتخام أو بكثرة التدخين أو بإدمان السكر أو بتعاطي المخدرات، فتنفذ فيه الطبيعة قوانينها بهدوء حتى لا يشعر بها، وتهدمه في بطء كأنها لا تهدمه. هي تغضب حيناً فتضرب الضربة القاضية في سرعة وعجلة، وتهدأ حيناً فتطحن طحناً بطيئاً ولكن ناعماً، وهي في الحالين بالمرصاد لا تنسى ولا ترحم، ولا تصدر حكماً، مع وقف التنفيذ، إنما تجعل بعض أحكامها مشمولاً

بالنفاذ العاجل، وبعض أحكامها مشمولاً بصيغة التنفيذ الهادئ، ولكنه تنفذ على كل حال، وتنفيذ من غير إخلال.

وهذه القوانين الطبيعية تختلف وضوحاً وخفاءً، وبساطة وتعقداً؛ فقد تبلغ من الوضوح والبساطة ما يدركه كل الناس لقوانين الطبيعة والكيمياء وظواهر الطبيعة، وقد تغمض وتتعد حتى لا يدركها إلا الخاصة، وحتى لا يدركها الخاصة. وتاريخ الإنسان ليس إلا سلسلة لمحاولة فهم القوانين الطبيعية، وتضييق دائرة المجهول منها وتوسيع دائرة المعلوم، ولا يزال المدى أمامه فسيحاً لمعرفة ما جهل وتوضيح ما غمض، وسواء من قوانينها ما عرفنا وما لم نعرف، فهي تجري علينا حكمها وتنفذ فينا إرادتها.

وكلما كان المخلوق ساذجاً منحطاً كانت قوانينه الطبيعية سهلة يسيرة واضحة، وكلما رقي تعقدت قوانينه وكثرت واشتبكت، ومن سوء حظ الإنسان، أو حسن حظه، كما نشاء، أنه أرقى المخلوقات الأرضية، فقوانينه الطبيعية أعقد القوانين وأغمضها، وأكثرها تركيباً واشتباكاً.

هذا جسمه يخضع لقوانين طبيعية كالتالي يخضع لها الجماد والنبات والحيوان، وهذه نفسه تخضع لقوانين أشد غموضاً وتعقداً لم يبلغ اكتشافها مبلغ اكتشاف قوانين الجماد، وهذه علاقته بالبيئة الجغرافية جعلته خاضعاً لقوانينها، فشكلت شكلاً خاصاً جسمه وعقله، وحددت نشاطه، وحكمت حكمها في طبيعة عمله ومنهجه في العمل، ورسمت خطاه في مدنيته، وهذه أخلاقه خاضعة في تكوينها لقوانين الوراثة وقوانين الكسب، فما كان وراثياً منها فله قوانينه، وكان من أثر هذه القوانين للوراثة والاكْتساب اختلاف الأفراد فيما بينهم قوة وضعفاً، وذكاءً وغباءً، وصلاحاً وفساداً.

فإذا نحن نظرنا إلى مجموعة من الناس - كأمة - وجدنا هذه الجمعية خاضعة لقوانين طبيعية من حيث شئونها الاقتصادية ونظمها الاجتماعية والسياسية، وهي خاضعة في كل خطوة من خطوات تقدمها أو تدهورها إلى هذه القوانين الطبيعية؛ ومن أجل الاختلاف في هذه القوانين الطبيعية اختلفت الأمم كما اختلف الأفراد قوة وضعفاً وتماسكاً وانحلالاً، وصلاحية للبقاء وعدم صلاحية.

وشأن قوانين الجماعات كشأن قوانين الأفراد في قوتها ومضائنها وعدم تخلفها، وإن اختلفت عنها في أن الأولى أصعب إدراكاً وأشد اشتباكاً.

أما بعد: فما السعادة والشقاء، وما النجاح والفشل؟ ليست هذه الألفاظ إلا تعبيراً آخر مرادفاً للسير على قوانين الطبيعة أو الخروج عليها.

إن للطبيعة إرادة لا تقهر؛ فمعاكسة قوانينها سبب الشقاء وسبب الفشل، وإطاعتها سبب السعادة وسبب النجاح.

قد يفتر ضيق النظر فيرى أمثلة من مخالفة قوانين الطبيعة ومعها سعادة، قد يرى قوانين الصحة تخالف ومع ذلك يبقى الجسم صحيحاً، ويرى قوانين الأخلاق - وهي فرع من فروع القوانين الطبيعية - تخالف ثم يصحبها نجاح، وقوانين الاقتصاد تخالف ومع هذا يكون الغنى، ثم تطاع ويكون مع الطاعة الفقر، وهكذا. قد يكون هذا منظرأ شائماً في الحياة اليومية، ولكن استيعب كل مثال تجد في الحكم نتيجة قصر في النظر وخطأ في التقدير.

هذا الذي استغفل قوانين الصحة فأفرط في الأكل أو في السكر أو نحو ذلك ينفذ فيه القانون الطبيعي أمره ولكن في هواده على النحو الذي وصفت، حتى ينتهي أمره بالتنفيذ التام، فإذا هو صريع المخالفة؛ وهذا الخائن أو الكاذب قد ينجح، ولكن نجاحه إلى حين، وحتى لو نجح طويلاً فقد عاقبه الطبيعة بأن استلبت منه احترامه لنفسه وضميره وحبه للحقيقة، ومنحته شعوره بالضعة وبالذناء، فكانت النتيجة أن ذبحه نجاحه. إن الطبيعة لا تهتم كثيراً أن يغتني الخائن أو الكاذب أو يفترق، ولكنها تهتم كثيراً أن تنزل العقوبة بنفسه وأن تلبها أحسن صفاتها، ولا تقصر في ذلك أبداً.



أهم ما تفضل به أمة أمة إيمانها بالقوانين الطبيعية، وإيمانها بأنها لا تتخلف، وجدها في أن تعرفها وتكتشفها وأن تبني حياتها على وفقها؛ فالفرق بين أمة راقية وأمة منحطة أن الأولى تسير في كل شأن من شئونها على الكثير مما عرفته من قوانين الطبيعة؛ فهي تربي أطفالها حسب قوانين الطبيعة، وتزرع أرضها حسب قوانين الزراعة، وتنظم ماليتها حسبما وصل إليه علم المال، وتقيم حكومتها حسب قوانين العدالة، وهكذا هي في حياتها. مقدمات ونتائج، وقياس أحد أركانها دائماً قوانين الطبيعة. وأما الثانية فتسير حيثما اتفق، تزرع حسب التقاليد، والتقاليد ليست قانوناً طبيعياً، إنما القانون الطبيعي علم الزراعة، وتربي أطفالها كما اتفق، وتنفق ميزانيتها حسب الشهوة، وتمشي يمنة أو يسرة اعتباطاً، فتكون النتيجة دائماً فشلاً، لأن السير الغامض غير المؤسس على علم عرضة دائماً لمعارضة القوانين الطبيعية.

الأمة المنحطة تتسع عندها جداً دائرة الأوهام، وتضيق فيها جداً دائرة الإيمان بالعلم والقوانين الطبيعية، فالزروع ينمو أو يهلك لغير سبب، والطفل يصح أن يمرض للجن، والتاجر ينجح أو يفشل للحظ، والزوجان يسعدان أو يشقيان للقسمه، والسماء تمطر أو لا تمطر للغضب، والعمل يعمل أو لا يعمل بالاستخارة، والإنسان يرزق أو لا يرزق بمجرد التوكل؛ ونتيجة هذا من غير شك أن الأمة التي تسيير على هذا المنهج تنهار أمام الأمة تسيير حسب قوانين الطبيعة، وأن الأمتين إذا تزاخمتا كان الفوز لمن يسيير على قوانين الطبيعة.

إن مزرعة تزرع بالعلم خير لا محالة من مزرعة تزرع بالتقاليد، وإلا كان علم الزراعة غير صحيح، وإن تاجراً يسيير على قوانين الاقتصاد ينجح لا محالة أكثر من تاجر يسيير بالبركة، وإلا كان علم الاقتصاد خطأ؛ وهذا هو وحده السر في نجاح الأجنبي حيث يفشل المواطن؛ إنه يسيير في تجارته ومعيشته وجده ولهوه حسب قوانين الطبيعة فينجح، ويسير المواطن حيثما اتفق فيفشل. لو تكشف قوانين الطبيعة لإنسان لقرأ المستقبل قراءة لا تخطئ، لأن خالق العالم خلقه على قاعدة السبب والمسبب والمقدمات والنتائج، فلو أدركنا كل المقدمات والأسباب لجزمنا قطعاً بالنتائج والسيئات.

وأهم عمل المصلحين - في كل أمة - على اختلاف أنواعهم ليس إلا اكتشاف قوانين الطبيعة وحمل الناس على السير على وفقها؛ فالعالم ليس إلا مكتشفاً لهذه القوانين، مسجلاً لها راصداً لنتائجها، والمصلح الاجتماعي ليس إلا رجلاً عرف بعض هذه القوانين، ورأى أمته تسيير على عكسها فدعاها للسير على وفقها. وماذا يفعل المصلح الديني؟ إنه يرى أن قومه غلبت عليهم الأوهام، وأضلتهم عقائد فاسدة أعمت أبصارهم وأصمت آذانهم، فأخذ يفتحها لتترك الكون وقوانينه. خير ما يعمله رجال الدين لأمتهم أن يؤسوا حياة الناس على قوانين الطبيعة، ويدعوا الناس للسير على قوانينها المعقولة، وفي الحق أن قوانين الطبيعة هي في لغة الدين سنن الله، وإرادة الطبيعة هي إرادة الله، وأن السير على وفقها تقديس لأوامر الله.

ولقد بلغ من تقديس الدين لها أن عد خرقها معجزة الأنبياء. أما وقد ختم الأنبياء. فقد ختمت المعجزات، واطردت قوانين الطبيعة فلا تتخلف، وقد قال تعالى: ﴿وَكَمْ كَيْفَ رَكَّ وَدَاً وَكَذَّالَىٰ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: 115] ومن كلماته تعالى قوانينه التي بشها في كونه. ويعجبني ما روي عن عمر بن الخطاب أنه ذكر عند الغيلان وأنها تتحول من خلق إلى خَلْق فقال عمر: «ليس أحد يتحول عن خلقه الذي خلق له».

وعمل السحر ونحوه ليس قلباً للقوانين الطبيعية وكسراً لها، وإنما هو تخيل كما عبر الله عن ذلك أصدق تعبير إذ قال: ﴿فَإِنَّا جَاءَكُم بِمَثَلٍ مِّمَّنْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن مَّجْرَمٍ أَلَّا تَكُنَّ﴾ [طه: الآية 66]

ومما يؤسف له أن مرت على الناس عصور مظلمة دعا فيها بعض عامة المتدينين إلى زلزلة العقائد في هذه القوانين الطبيعية، فالماء يسار عليه، والأرض تطوى للمشي عليها من أقصاها إلى أقصاها في لحظة، والفاكهة تحضر بتحريك يد في الهواء، ونحو ذلك - مع أن خاصة الصوفية كانوا يتبرعون من ذلك وينهون عنه، فكان «سهل التُسْتَرِي» يقولون: «أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاقك» وجاء رجل فقال له: إن الناس يقولون إنك تمشي على الماء فقال: سل مؤذن المحلة فإنه رجل صالح لا يكذب. قال: فسألته، فقال المؤذن: «لا أدري هذا، ولكني أعلم أنه نزل الحوض في بعض الأيام فوقع فيه فلو لم أخرجه لبقى فيه أبداً».

فلما اعتقد العامة في تخلف القوانين الطبيعية بنوا حياتهم اليومية حيشاً اتفق، فليزرع الزارع كما شاء، فقد تنقلب القوانين الطبيعية فينجح المهمل ويفشل المدقق، وليسرف التاجر كما يهوى وليسر سَبَهَلَكَلَا، فقد يرزق الأخرق ويحرم الجذر، ومثل ذلك الصانع في صناعته والعامل في عمله، والموظف في وظيفته، والأم في تربية الولد، والأب في الإنفاق على الأسرة. ليست هناك غاية محددة يسعى إليها بخطوات محددة، إذ ليس هناك إيمان بقانون السببية ولا بالقوانين الطبيعية.

وهكذا أصبح هذا الشأن مرضاً من أمراض المجتمع الخطيرة، لا بد أن يتكلف رجال الدين والمصلحون الاجتماعيون على القضاء عليه، حتى يؤمن الناس أن لا تبديل لكلمات الله، ولا تبديل لقانون الطبيعة ولا نجاح لأمة أو فرد إلا بإطاعة هذه القوانين وتعديل الحياة على وفقها.

يجب أن يفهم الناس أن الموت والحياة قانون طبيعي، وأن الغنى والفقر قانون طبيعي، وأن الصحة والمرض قانون طبيعي، وأن صلاح الناشئين وفسادهم بالوراثة والتربية قانون طبيعي. وأن الهزيمة والنصر قانون طبيعي، وأن موقف الأمم في سلم العالم قانون طبيعي، وأن من أراد من الأمم أن يرقى لا بد أن يعمل مقدمات الرقي الطبيعية ليصل إلى النتيجة الطبيعية، وأن الله ربط الأسباب بالمسببات ربطاً محكماً، وجعل بين المقدمات والنتائج عروة وثقى لا انفصام لها، وأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وأن من زرع الحنظل جنى الحنظل.

الإسلام والإصلاح الاجتماعي

بعض الأديان اقتصرت على تنظيم العلاقات بين العبد وربّه، فشرعت شعائر العبادة واكتفت بذلك، ولم تمس شئون الدنيا في قليل ولا كثير، بل منها ما دعا إلى الابتعاد عنها والتجرد منها.

ولم يكن الإسلام من هذا الطراز، بل نحا منحى آخر، فقد نظم العلاقة بين العبد وربّه بما شرع من أنواع العبادات، ومن ناحية أخرى واجه الحياة الدنيوية، ووقف منها موقف المصلح الاجتماعي والشارع القانوني؛ فقد نظم الأسرة، ووضع نظاماً للزواج والطلاق والميراث وما إلى ذلك، ونظم المعاملات المالية بما وضع من أحكام للبيع والشراء والإجارة وتحريم الربا، ووضع أسس القوانين الجنائية من بيان للجرائم والعقوبات، وبيّن العلاقات في السلم والحرب، وقرّر أصول نظام الحكم من وظائف الخلافة ونظام الشورى وما إلى ذلك. وعلى الجملة واجه كل مرافق الحياة الدنيوية أيضاً، وتعرض لأسسها، وأصلح ما كان عليه الناس في جاهليتهم، ووضع القواعد التي تنير للناس السبيل في الحياة.

ولكن كل دين يسير على هذا المنهج من تنظيم لشئون المجتمع، يجب لنجاحه أن يشتمل على عنصر هامّ من عناصر الحياة، وهو (عنصر المرونة)، وإلا تخلف وأصبح في عداد التاريخ، ولم يصلح لكل زمان ومكان، إنما يصلح لقوم معينين في زمان معين.

ذلك أن الشئون الاجتماعية في تغير دائم ورفي مستمر، تتغير بتغير المدنية وبرقي العقل، وبما يستكشف من مخترعات، وبأحداث الزمان التي تغير الأوضاع تغييراً كبيراً.

اعتبر في ذلك بما حدث في العصور الحديثة في قرن واحد؛ فالمخترعات الحديثة غيرت أوضاع الحياة وقلبت رأساً على عقب، والثورة الصناعية غيرت نظام العالم الاقتصادي والاجتماعي، وأخلاق الناس ومعاملاتهم بعد الحرب الكبرى تغيرت كل التغير عما كانت قبلها، وستغير هذه الحرب أخلاق الناس ومعاملاتهم ونظم الحكم ونظم الاقتصاد إلى حد كبير، فإن حدث هذا في قرن واحد، فما بالكم بقرون عديدة، وما بالكم بعمر العالم؟

من أجل هذا كله كان لا بد لكل دين يواجه الشؤون الاجتماعية أن يحمل في ثناياه روح

المرونة يواجه بها هذه التغيرات، وأن يفصل فصلاً تاماً بين قواعد أساسية لا تتغير بتغير الزمان، كقواعد العدالة، ولا ضرر ولا ضرار، ولكم في القصاص حياة، وأن تعدلوا أقرب للتقوى، وإن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وبين مسائل جزئية تفصيلية هي وليدة البيئة والظروف، إذا تغيرت تغيرت.

والإسلام جاء ليكون ديناً عاماً، لا لأمة خاصة، ولا لزمن خاص، فلا بد له أن يقرر عنصر المرونة، وكذلك فعل، وعنصر المرونة فيه هو «الاجتهاد». وأصل هذا ما جاء في الحديث المشهور أن رسول الله بعث معاذ بن جبل ليقضي بين الناس في اليمن، فسأله: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي.

هذا الأصل - وهو الاجتهاد - يتضمن أن يكون المجتهد عالماً بمقاصد الشريعة وأغراضها ومرايها، دقيق النظر في معرفة أسرارها وأصولها، ثم يواجه المسائل الجديدة والأحداث المعارضة، فيقضي فيها برأيه مستنداً إلى كليات الشريعة وأغراضها، مقلداً ظروف الأحداث وما يترتب عليها من منافع ومضار.

هذا الأصل المرن يمكن الشريعة من أن تسير الزمان والمكان، فلكل ظرف تقديره، ولكل حادثة حكمها.

وكان من نعم الله على الإسلام أن حدثت الفتح الأولى في أيام عمر بن الخطاب وهو من أكثر الناس مرونة، وأشدهم اجتهاداً في حدود مقاصد الشريعة الكلية.

لقد واجه المسلمون في الفتح الأولى آلاف المسائل التي لم تكن معروفة في جزيرة العرب؛ فهذه نظم الري في مصر والعراق المعقدة المشبكية؛ وهذه ضروب المعاملات المختلفة التي لم تكن معروفة من قبل، وهذه نظم الحرب الجديدة، وقواعد الحرب والسلام، ونظام الأراضي والمحاربيين، وهذه أشكال المدنية الفارسية والرومانية المتعددة الألوان، وهذه الجرائم التي تخلفها المدنيات ولم تكن معروفة للعرب، ونحو ذلك من مسائل لا عداد لها، كل هذه أمور واجهت الدولة الإسلامية وعلى رأسها عمر بن الخطاب، فبم حلها هو وصحبها؟

بالاجتهاد، بمرونة الاجتهاد، بعينين تفتح إحداهما على مقاصد الشريعة وأغراضها ومرايها وتفتح الثانية على الظروف الجديدة، والعوامل الجديدة، ويستخرج من بين هذين

النظرين أحكام اجتهادية عدت نبزاً لمن جاء بعد من الفقهاء والشارعين، ولو لم يحصل هذا الظرف السعيد لوقف المسلمون حيارى أمام الحوادث الغريبة والتصرفات العجيبة، ولكن الإسلام رباهم هذه التربية المرنة، فسلحهم بالأصول وأسلس لهم في تطبيقها على الفروع، فحلوا المشكلات، واتفوا بالأزمات، وضربوا بأعمالهم خير مثال يحتذى.

ومثل هذا ما حدث فعلاً طوال العصر الأموي، والعصر العباسي الأول، نقرأ التاريخ فتأخذنا الروعة من كثرة المجتهدين ومرونة الشارعين، حتى أربوا على خمسمائة، يواجهون الأحداث، ويضعون لها الأحكام، كل حسب اجتهاده، وحسبما فهم من كليات الدين وأصول القواعد، فلم تحدث حادثة إلا لها حكمها، بل أحكامها، مقدرين الظروف، والمنافع والمضار، دارسين عادات البلاد وعرفها وتقاليدها، عالمين بالحدود التي يتسامحون فيها لأنها لا تتعارض مع كليات الدين، وعارفين بالحدود التي لا يتسامحون فيها لمعارضتها لهذه الكليات.

ولم يَشْكُ الناس قط في تلك الأزمنة من عدم الاجتهاد وقلته، ومواجهة الأحداث الجديدة؛ فلئن كانت شكوى فقد كانت من كثرة الاجتهاد وكثرة الأحكام، حتى اضطرت الممالك الإسلامية أن تعالج هذه الحرية في الاجتهاد بأشكال مختلفة؛ ففي المشرق حاولوا معالجتها باختيار مجموعة للأحكام يعرفها الناس قبل التقاضي، كما رُوِيَ من حديث أبي جعفر المنصور مع مالك في شأن الموكل، وفي الأندلس ألفت رسمياً جماعة تسمى جماعة الشورى، جعلت هي المرجع في الاجتهاد.

ثم كان - مع الأسف الشديد - أن جهل الناس هذا العنصر الأساسي في الإسلام، وهو الاجتهاد، فأغلقوا بابه فأغلقوا عليهم باب الرحمة، وإذا عدم الناس الاجتهاد أصابهم الركود، وتصلب العود. والزمان لا يقف أبداً، والحوادث تتجدد دائماً؛ فإذا لم تواجه بالاجتهاد المرن، ولم ينتفع بتجديدها، تخلف الناس عن زمانهم، وجمدت عقولهم. وسكنت حركتهم وأصيبوا بالفقر العقلي، وهذا ما حدث للمسلمين فعلاً.

وقد تدرج هذا تصلب من اجتهاد مطلق إلى اجتهاد في المذهب، إلى اجتهاد في الفتيا، إلى لا شيء.

وكان لهذا الركود أسباب تاريخية عدة، لا مجال لتفصيلها، أهمها القضاء على حرية الفكر التي كان يقوم بها المعتزلة، وغلبة بعض المحنثين في عهد المتوكل، ثم غلبة نوع من التصوف ينشر القول بالجبر، لا بالمعنى الفلسفي الذي هو ربط الأسباب بالمسببات، ولكن

بمعنى التسليم المطلق لحوادث الدهر، من غير تدخل في شئونها، مطالبين أن يكون العبد كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير.

وقد أحس بعض كبار المسلمين بهذا الخطر الناشئ من ضياع الاجتهاد، فحاولوا محاولات عنيفة في هذا الباب، كما فعل عبد المؤمن بن علي في المغرب حول سنة 550هـ، إذ وجد العلماء انهمكوا في الفروع، ورضوا بالتقليد، فأحرق كتب الفروع، ولزم العلماء بالاجتهاد وترك التقليد.

وكما فعل ابن تيمية عقب سقوط بغداد، إذ نادى بالاجتهاد ودعا إليه، ولقي في ذلك من العناء ما لا يوصف، ولكن مع الأسف ذهبت دعوتهم هباء.

إن وقوف الاجتهاد معناه الركود، معناه الحكم بالإعدام على العقل، معناه وقوف الناس حيث هم؛ وكذلك كان تاريخ المسلمين منذ القرن الخامس، حياتهم متكررة، ولا جديد ولا قائد ولا مجتهد يعث على حركة، أو يحول الحركة إلى جهة صالحة.

ولم يكن إغلاق باب الاجتهاد مؤثراً على التشريع وحده، ولا على الإصلاح الاجتماعي وحده، بل شمل كل مرافق الحياة؛ فاللغة واقفة حيث وقف المتقدمون، والمعاجم كما كتب الأولون، والصناعات كما صنع السابقون، وهكذا. وظللتنا كذلك حتى صفتنا المدنية الحديثة فانتبهنا مذعورين.

كانت المدنية الحديثة مشكلة كبرى أماننا، كيف نحدد موقفنا إزاءها؟ وقد عرضت هذه المشكلة لكل أمة مسلمة، في الهند، في الشام، في فارس، في العراق، في تركيا، في مصر. وقد رأينا أنه في كل قطر تقريباً، وجد مذهباً مختلفان لحل هذه المشكلة، وطريقة الإصلاح التي يدخلونها على الأمة. فأما طائفة فرأت حصر الدين في دائرة ضيقة جداً، لأنه فقد مرونته، وقعد أهله مرونتهم، ولتكن هذه الدائرة دائرة العبادات والأحوال الشخصية، وأما ما عدا ذلك من نظم الحكم وقوانين البلاد وما إلى ذلك من مرافق الحياة فيجب أن يتجه فيها إلى أوربا ونظمها وقوانينها، فهذه باب الاجتهاد فيها مفتوح والمرونة فيها على أتمها، فلندرس ما وصلت إليه أوربا في السياسة، وفي الإصلاح الاجتماعي، ولنجتهد فيه ولنأخذ منه ما يصلح للأمم الشرقية، وليبق باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه، كلما جد في أوربا جديد اقتبسنا منه، وكلما تغير الزمن عندنا غيرنا ما يتفق والعقل والمصلحة. قالوا: لقد فصلت أوربا بين الدين والدولة فلنتفصل نحن أيضاً، ولنجعل حدود الدين في العبادات وما يتصل بها، ولنجعل حدود الدولة واسعة كل السعة؛ وليكن شارعونا في الدولة ممن عُلِّموا

على النمط الغربي، ومن يحكمون العقل المطلق ويجتهدون الاجتهاد المطلق. وبدل أن كان يشترط في المجتهد المطلق العلم بكليات الشريعة ومقاصدها ومراميتها نشترط نحن أن يكون عالماً بمقاصد المدنية الغربية وكلياتها ومراميتها؛ ذلك لأننا أمام مدنية تشبه التي واجهتها جزيرة العرب أيام عمر بن الخطاب، بل هي أشد تعقداً وتركيباً: معاملات جديدة أشكال واللوان، ومخترعات جديدة، ونظم سياسية جديدة، وكل شيء جديد؛ فما لم نواجهها باجتهد مطلق قوي واسع المدارك وقفنا مشلولين، ولا أمل في مرونة كالمرونة الأولى أيام عمر - في العصور الحاضرة على الأقل - فوجب أن نجتهد اجتهاداً آخر، أساسه العقل المطلق، وقياس المنفعة والمضرة من غير قيد؛ ولنؤسس القومية والوطنية كما أسستها أوروبا؟ ولينظر كل وطن وكل قوم في مصالحهم حسبما ترشدهم إلى ذلك عقول مجتهدتهم.

ويجانب هؤلاء دعاة آخرون يرون أن الإسلام في أساسه عنصر صالح كل الصلاحية، يحمل في ثناياه المرونة الكافية كما أسلفنا، وجمود أهله عارض، وقشرة ظاهرية إذا أزلناها بقي على صلاحيته؛ والأمم الإسلامية قد تأقلمت بالإسلام أجيالاً طوالاً حتى صار في لحمها ودمها، فإذا جنتها بمبادئ جديدة بعيدة عنها اضطربت أمزجتها وحياتها بين الموروث والمكتسب؛ وهذه المدنية الغربية إنما تنفع بحذافيرها في البيئة الغربية. وأساس تعاليم الإسلام عدم التفرقة بين شئون الدين وشئون الدنيا، فالعمل شيء واحد له وجهان دائماً: وجه دنيوي ظاهري، ووجه ديني يتعلق بالنية؛ والمدنية الغربية قد فصلت بين الدين والدولة لأن الدين المسيحي لم يتعرض لشئون الدنيا، فأمكن وضع الدين في دائرته، وتأسيس دائرة أخرى للدولة وشؤونها؛ وقال هؤلاء للطائفة الأولى: ربما كان يكون قولكم صحيحاً وحجتكم قوية لو أن المدنية الغربية برهنت على صلاحيتها للحياة؛ أما وكل يوم دليل جديد على فسادها، من حرب تهلك الحرث والنسل، ونحو ذلك من شرور، فأولى ألا نتدمج هذا الاندماج، وألا ندعو إلى وطنيات وقوميات، وإنما إلى عالم إسلامي يطمح أن تعم مبادئه الإنسانية كلها، ثم أن تؤسس إصلاحاتنا الاجتماعية على أساس نظريات الإسلام؛ فذلك أقرب إلى قلب الأمة وأدعى إلى الإصغاء للدعوة وتبليتها. نعم إن ذلك لا يكون إلا بإزالة القشرة الظاهرية التي غلفت الإسلام، والرجوع إلى عناصره الأولى، ومنها الاجتهاد المطلق، والمرونة الكافية، وهنا مطلب عسير، ولكنه ممكن.

إذا فكل فرقة من الفرقين تدعو إلى الاجتهاد المطلق، وإن اختلف منبع كل منهما.

والعالم الإسلامي الآن حائر بين النزعتين والدعوتين، ويخيل إلي أن الدعوة الأولى غالبية

والعمل يجري عليها والاتجاه إليها أقوى في صمت وسكون، والأمم الإسلامية تختلف في مدى تطبيقها والعمل بها، وربما عدت تركيا في طليعة الأخذين بها.

وعلى قادة العالم الإسلامي واجب قوي الآن، وهو إنقاذه من هذه الحيرة، ورسم الخطة المحكمة الحازمة التي يجب السير عليها، وتنظيم الإصلاح الاجتماعي حسب الفصل في هذا الأساس، ويجب ألا يكون هذا الإصلاح ارتجالاً، فليست تقبل إحدى هاتين الطائفتين هذا الإصلاح المرتجل، لأن الارتجال سير على غير هدى، وبناء من غير تصميم. وحيناً لو أمكن السير على الرأي الثاني. ولكنه - كما أسلفت - لا يمكن حتى يُثبت أهله صلاحيتهم للمرونة، وللإجتهاد المطلق، والله الموفق.



حديث الخميس

وعدت القراء أن أوافيهم من حين إلى حين بما يدور مساء الخميس في «لجنة التأليف».

لقد كان حديث الليلة حديثاً طريفاً، فبعد أن التأم الجمع بدأ أحدنا يقص علينا عملاً عمله في يومه، وأعقبه بقوله: «لقد كانت قُرْفَتُهُ ثَقِيلَةً».

وهنا تعلق أحد الحاضرين بهذه الكلمة وسأل:

- من أين جاء هذا التعبير، فيقولون للعمل إذا سار في يسر وسهولة: «إن قرفته خفيفة»، وإذا تعقد وارتبك: «إن قرفته ثقيلة»؟ وكلنا يعرف القرفة، وأنها نوع من الأفاويه يستعمله المصريون مشروباً ساخناً كالشاي، فكيف استعمل هذا الاستعمال الغريب؟

رد أحد الحاضرين بأن مصدر هذا الاستعمال حلقات الذُّكْر؛ وقد جرت العادة أن يوزع فيها مشروب القرفة، ولكن توزيعها في هذه الحفلات فوضى في غير نظام ولا إتقان؛ فالقرفة تصنع على عجل وتوزع حيثما اتفق، فهذا يناله فنجان سكره خفيف، وهذا سكره كثير، وهذا قرفته خفيفة، وهذا قرفته ثقيلة - هذا أصل الاستعمال، ثم تطور المعنى، فصاروا يعبرون عن كل شيء خفيف الظل بأن قرفته خفيفة، وكل شيء ثقيل الظل بأن قرفته ثقيلة.

- ولكن هناك ما هو أصعب من السؤال عن اللفظ وأعدد: ما معنى أن الشيء قرفته خفيفة أو ثقيلة؟ هل هو أمر يعود إلى أسباب طبيعية يمكن تفسيرها وشرحها، أو أن وراء هذه الأشياء الطبيعية التي نعلمها أشياء روحية نجعلها؟

تبلبل الحاضرون واختلفت الآراء.

أما أنا فلنني أرى أن الأمر يمكن تفسيره بالقوانين الطبيعية؛ فالإنسان إذا كان معتدل المزاج، قوي النشاط، معدته صحيحة، ودورته الدموية نشطة، وكبدته في حالة جيدة، والعمل يناسبه، كانت قرفته خفيفة؛ وأما إذا ساء مزاجه، أو اضطربت معدته، أو ساءت حالة كبدته، أو كان العمل ليس في مقدوره، كانت قرفته ثقيلة؛ وكل ذلك طبعي ولا شيء غير الطبيعة.

- وأما أنا فإني أرى أن الأمر ليس بهذه البساطة، وأنه أعقد من أن يحل بهذه السرعة، لقد أكون معتدل المزاج، متوفر في كل الشروط التي ذكرتها، وأحياناً أعرض لعمل فيسهل، وأعرض لمثله أحياناً فيصعب.

لقد سكنت بيتاً وكانت كل الدلائل تدل على حسنة، مبناه جميل، وهندسته جميلة، وحائز لكل الشروط الصحية، ومع ذلك كانت قرفته ثقيلة، بليت فيه بالمرض، وابلى أولادي بالمرض، وأصبت فيه بالنكد، وكانت حياتي فيه سلسلة مصائب، حتى إذا انتقلت منه إلى بيت آخر زالت كل هذه الشرور.

- وتصديقاً لقولك، هذا رجل يتزوج زوجة قد لا تكون حسناء، ومع ذلك فهو سعيد موفق في تجارته، يأتيه الرزق من كل مكان، وتنهال عليه الخيرات وينعم بضرور السعادة، ثم تموت هذه الزوجة، ويتزوج غيرها قد تكون أجمل منها، ومع هذا يتبدئ يضيق رزقه ويقل مورده، وتكثر متاعبه، ولا يزال يتدهور حتى يصل إلى الحضيض، فكيف تفسر ذلك تفسيراً طبيعياً؟

- وهذا رجل يلعب نرداً أو شطرنجاً أو ورقاً، فهو في أسبوع حسن الحظ جداً، يلعب فيكسب، ثم يلعب فيكسب، ويلعب فيكسب، ويلعب فيكسب، ثم يلعب فيكسب، ثم يلعب فيكسب، ثم يلعب فيكسب، وهو هو فكيف تفسر ذلك طبيعياً؟

- وهذا يوم اصطحبت فيه بشخص. فكان يوماً أسود: ركبت سيارتي فتعطلت في الطريق، فاستأجرت أخرى فاصطدمت، وذهبت إلى عملي فكان غير موفق، واشترت شيئاً فكان سيئاً، وعدت إلى بيتي فوجدت ابني قد رجع من المدرسة مكسور النراع، ودعوت الطبيب فلم أجده؛ واصطحبت بشخص آخر يوماً آخر، فكان كله توفيقاً؛ فكيف تفسر ذلك تفسيراً طبيعياً؟ لِمَ تجتمع كل الخذلان في يوم؟ ولِمَ تجتمع كل هذا التوفيق في يوم؟

إذ ذاك انقسم الحاضرون إلى معسكرين: معسكر يرى أنه لا شيء في هذا كله مما يصعب تفسيره تفسيراً طبيعياً؛ فلا شأن للبيت المشؤوم في شؤمه، ولو كان من حدثت له هذه الأحداث في أي بيت لجرى له ما جرى، إلا أن يكون في البيت نفسه شيء غير طبيعي يخزل بالصحة؛ ودليل ذلك أن البيت الواحد قد يسعد فيه قوم ويشقى آخرون. ولو كانت المسألة مسألة البيت لاتحدت نتائج من سعادة أو شقاء دائماً، بل إن البيت الواحد للأسرة الواحدة قد يكون مكان سعادة لها حيناً وشقاء حيناً لأسباب خارجة عن البيت نفسه. وكذلك

الشأن في حديث الزوجة، ليس لها دخل في فقر الزوج وشقائه بعد غناه وسعادته، إلا أن يكون لها من الأخلاق ما يسبب ذلك، كإسرافها أو تبديدها أو إهمالها؛ فإذا لم يكن شيء من ذلك فلا بد أن تكون هناك عوامل اقتصادية أخرى غير المرأة سببت تدهور تجارته، لو حدثت أيام الزوجة الأولى لحدث الفقر نفسه. ولنا ننكر المصادقات، وأن حوادث الشر قد تتجمع في يوم، وحوادث الخير تتجمع في يوم، ولكن كل مصادفة ترجع إلى قانون السببية.

ووقف المعسكر الآخر يحمل على هذا التفسير، ويرى أنه لا يحل الإشكال، وأنه لو كان الأمر دائماً يرجع إلى علل معقولة فما بالنا نرى من تجمعت فيه كل شروط النجاح ثم فشل، ومن تجمعت فيه كل أسباب الفشل فنجح؟ وما بالنا نرى الشخص يضع يده في التراب فيكون ذهباً، ونرى الآخر يضع يده في الذهب فيصير تراباً، ولو حاولنا أن نبين لذلك أسباباً معقولة لمجزنا كل المعجز.

ثم تشعب الجدل وطال، ورأينا أنفسنا قد انتقلنا في خفة ورشاقة إلى شيء يتصل بذلك أتم الاتصال. قد كان مدار الحديث حول «القرفة الخفيفة والقرفة الثقيلة». فإذا بنا نتحدث عن الدم الخفيف والروح الخفيف، والدم الثقيل والروح الثقيل.

- ما هذا أيضاً؟ إنا لنرى من استوفى كل شروط الجمال في لونه وتقاطيعه، ولو طبقت عليه كل القواعد التي وصل إليها علماء الجمال لانطبقت عليه، ومع هذا نقول إن دمه ثقيل، وآخر قد اجتمعت عليه كل ضروب القبح في لونه وكبر أنفه وجحوظ عينيه وانحناء منته، وهو مع ذلك خفيف الروح تأنس النفس به وتنجذب إليه، هذا من جنس ذلك، فما تفسيره؟ أهو أيضاً خاضع لقوانين طبيعية أو تدخل فيه قوانين روحانية؟

- تفسير ذلك أن الجمال أنواع: فمنه جمال الأعضاء والتقاطيع والألوان، ومنه جمال الحركة، وجمال الحديث، وجمال العقل والتفكير وجمال الروح، وخفة الدم ترجع إلى جمال الروح. وليس هذا فقط، بل إن الجمال سواء كان حسيّاً أو معنوياً لا بد فيه من الانسجام بين الرائي والمرئي والشاعر والمشعور به، ومن هذا ترى الإنسان جميلاً في عين إنسان وليس جميلاً في عين آخر، وخفيف الروح في عين وثقيلها في عين. ثم قد يكون الشخص جميلاً جمالاً حسيّاً، وليس جميلاً جمالاً معنوياً؛ فإذا رأيته أعجبك شكله، فإذا تكلم أو عرض عقله تبينت ثقله، لأن قبح عقله غطى على جمال شكله؛ فالمسألة كلها ترجع إلى قوانين طبيعية سواء في ذلك جمال الحس وجمال المعنى.

- أما أنا فالأمر عندي أدق من ذلك، فأعتقد أن هناك إشعاعاً روحياً أدق والطف من إشعاع الضوء، وأن كل إنسان له نوع إشعاع، فإذا توافق إشعاع الناظر والمنظور على نوع من أنواع الاتفاق أحس بالجمال وعبر بخفة الروح، وإذا لم يتوافق الشعاعان عبر عن ذلك بثقل الروح، والأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، وكيف تنكر هذا الإشعاع وقد قربنا من إدراكه اكتشاف اللاسلكي، وأمواج الروح أدق من أمواج السلكي واللاسلكي.

- ولكن إذا كان صحيحاً فلم نستقل شخصاً ثم نستلطفه أو نستلطفه ثم نستقله؟ ولو كان الأمر أمر إشعاع وتوافق لاستمر ذلك أبداً ولم يحدث فيه هذا التغيير؟

- الأمر يمكن تفسيره بأن هناك طاقات ينفذ منها الإشعاع، تفتح فيخرج إشعاعها وتغلق فيندعم، فهذه طاقة إشعاع تفتح عند الحديث، وأخرى عند الخطابة، وثالثة عند تلاقي العيون، ورابعة عند الحركات، وهكذا؛ وقد تكون أشعة طاقة من الطاقات لطيفة جميلة، وإشعاعات طاقة أخرى ليست لطيفة ولا جميلة، وقد تكون جميلة بامتزاجها مع إشعاعات شخص، وليست جميلة إذا امتزجت مع إشعاعات آخر، ومن أجل ذلك ننظر إلى شكل إنسان فنستجمله فإذا تحدث نستبجحه، وإشعاعات الأفراد تختلف كمية وكيفية، فتختلف كمية كقوة مصابيح الكهرباء، وتختلف كيفية كالأمواج القصيرة والطويلة والمتوسطة، ولهذا يختلف الأفراد في قوة التأثير حسب قوة الإشعاع وضعفه وكثرته وقوته.

- هذا كلام شعري لا كلام علمي، هو كلام يستسيغه الأديب الذي يروعه التشبيه والاستعارة وسائر ضروب الخيال، ولكن لا يابه له العالم الذي يحلل ويعمل ولا يقنع إلا بالسبب والمسبب.

وما ضرر هذا وليست حقائق الدنيا كلها علماً، بل فيها العلم والأدب؟ وطبيعة العالم فيها الصنفان جميعاً، هذا النهر يتكون من عناصر الماء لعلمية ومن جمال مناظره الأدبية، من أوكسجينه وهيدروجينه، ومن بريقه وخريزه؛ وهذه الأشجار تتكون من عناصرها الأولية ومن زهرتها الجميلة وحفيف أوراقها الجميل ولعب النسيم بأغصانها الجميلة، فلماذا تتردنا على العلم الجاف، ولا تتردنا على الأدب الجميل، إذا كانت حقائق الدنيا فيها النوعان معاً؟ ثم ما هذا الفرور العلمي الذي يريد ألا يؤمن إلا بما يقع تحت حسه ولا يقر إلا بما يحلله في معمله؟ فكم في الدنيا من عوالم: عالم يخضع لقوانين السبية وعالم لا يخضع، عالم اكتشف

وعالم سيكتشف، وعالم لا كشف ولا سيكتشف؛ وكل يوم يطلع على العلم بقوانين جديدة، وكل يوم تتسع فيه دائرة المعلوم وتضيّق دائرة المجهول.

- أما إن وصلنا إلى هذا فالأمر يسير، فأنا - كعالم - أقف عند حدود العلم، ولا أؤمن بالفروض حتى تدخل في باب الحقائق، ومع هذا لا أدعي أن العلم وصل إلى كل شيء، وحل كل شيء؛ وإنما الذي أنكره عليك أن تعرض جمال الروح وقضايا الإشعاع على أنها علم لا فرض، أما إن عرضتها كفرض فلنتبعها بحث الفروض.

ودقت الساعة مؤذنة بالانصراف فتفرقنا، وكانت جلسة روحها خفيفة، وقرقتها خفيفة، أليس كذلك؟.



أبو ذر الغفاري

لم يكن أبو ذر بطلاً من أبطال الحروب تؤثر عنه المغامرات الحربية وتؤثر عنه الانتصارات والفتوح، ولكنه بطل من نوع آخر، هو الإصرار على الحق والمجاهرة به والتضحية في سبيل قوله والدعوة إليه بنفسه وماله، لا تأخذه في الحق لومة لائم ولا تفرغه سطوة حاكم.

هو من قبيلة تسمى غفار، قبيلة مضرية كانت تسكن الحجاز على الطريق بين مكة والمدينة، ولم يكن عظيماً في قومه، يستند - كمادة الجاهلية - في عظمته على الحساب والنسب، والمال والثروة. وإنما كان عظيماً في عقله، يحكمه في دينه وفي عقيدته، ويستطيع إدراك ما هو خير وما هو شر، لذلك يؤثر عنه أنه قبل الإسلام أدرك سخافة عبادة الأصنام وتحرر منها، ومال إلى عبادة الله وحده، على نحو غامض لم ينكشف له تمام الانكشاف إلا بالإسلام.

وأدرك قومه الجذب فرحل مع بعض أهل بيته إلى بعض أقاربه في أعلى نجد، ولكنه لم يسترح هناك فهاجر إلى مكة، وصادف عند هجرته أول دعوة محمد ﷺ إلى الإسلام، وسمع الناس في مكة يتحدثون بمحمد هل هو نبي أو ساحر أو شاعر أو مجنون، فأحب أن يخبر الخير بنفسه ويعرف كنه دعوته، ويحكم في ذلك عقله هو لا كلام الناس، وساعده على ذلك أنه نفسه كان ناثراً على الأصنام، فلما سمع بثائر آخر أحب أن يعرف دعوته، فتمس لقاء محمد حتى وجده، وأصغى إليه، وإلى أساس تعاليمه، فعرف فيها الخير، فسرعان ما آمن قبل أن يؤمن الناس، وكان خامس مؤمن.

ولكنه لما آمن تحرك طبعه من حب مجاهرته للحق، فلم يشأ أن يسكت وقد نُصح بالسكوت، فعرض لصناديد قريش وجهر فيه بالإسلام، فأوذى وضرب ضرباً شديداً حتى كاد يقضى عليه لولا أن تدخل العباس وقال لقريش: يا معشر قريش أنتم تجار، وطريقكم على غفار: أتريدون أن يقطع الطريق عليكم، فكفوا عنه، وعارذ ذلك فعادوا، فأدرك النبي ﷺ أنه لن يسكت، وأنه معرّة للقتل، فأمره أن يُلحق بقومه حتى إذا ظهرت الدعوة فليأتهم. فرجع

إلى بلده يدعو بعقيدته، ثم ظهر بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة وبعد غزوة بدر وأحد، فإن أبا ذر لم يشهدهما .

وكان أبو ذر من أهل الصُّفَّة، والصفة موضع مظلل في مسجد المدينة كان يأوي إليه فقراء الصحابة ممن لم يكن له منزل يسكنه، كانوا فقراء فكان يمدحهم الأغنياء بمالهم، ويقدمون إليهم طعامهم ويستضيفونهم في منازلهم، وإذا أتى النبي صدقة بعثها إليهم، يلبسون رقيق الثياب ويأكلون تافه الطعام، وكانوا يختلفون في العدد من حين إلى الآخر، فكانوا أحياناً سبعين وأحياناً دون ذلك أو أكثر من ذلك، وكان النبي يزورهم في مكانهم الفينة بعد الفينة ويحدثهم ويصفي إليهم، ولأنه كان يقرم الأشياء والناس غير التقويم الجاهلي من الاعتزاز بالمال والنسب، وإنما يقرمهم بالأخلاق والعمل، كان يكرم هؤلاء ويقدرهم ولا يرى غضاظة في الجلوس إليهم، وكان صناديد العرب يأنفون من ذلك ويعدونهم عيباً أذلاء لا يصح أن يجالسوهم، فلما جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري وأمثالهما إلى المسجد طلبوا من النبي أن يفردهم بالجلوس وقالوا: إنا نستحي أن ترانا العرب قعوداً مع هذه الأعبد فإذا نحن جنناك فأقمهم عنا . فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْفُرُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ﴾ [الأنعام: 52] وقوله: ﴿وَأَسِيرٌ تَسْلُكُ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ وَلَا تَقْدِرُونَ عَلَيْهِمْ رُبِّيذٌ أَلْحِيوةٌ أَلْدِيَا وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَقْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [كهف: 28] . وكان من أهل الصفة هؤلاء أمثال أبي ذر وسلمان الفارسي وبلال وأبي سعيد الخدري وغيرهم .

كانت ميزتهم المشتركة بينهم الفقر، وكثرة الاتصال برسول الله، ثم هم يختلفون بعد ذلك في مزاياهم الشخصية .

وكان لرسول الله ﷺ نظر صائب في الأشخاص وموضع قوتهم وضعفهم، وكان يوجه كلًّا حسب استعداده وما يصلح له، ويلقي بالنصيحة لكلِّ فُتْذِبَ خَبْثَهُ، وتصهر نفسه .

ولقد كانت نصيحته الكبرى لأبي ذر التي تتفق ونفسه، وما عرف عنه من قول الحق والدفاع عنه ما حدث به أبو ذر أنه قال: «أوصاني رسول الله أن أحب المساكين وأدنو منهم وأنظر إلى من هو دوني، ولا أنظر لمن هو فوقي . وألا أسأل أحداً شيئاً، وأن أصل الرحم، وأن أقول الحق وإن كان مرًا وألا أخاف في الله لومة لائم» .

ولقد نفذ أبو ذر هذه النصيحة في دقة، فلم يحد عنها .

جاءت الدنيا بخيرها ونعيمها، فعمت العرب، واغتنى بعض أهل الصفة، وظل أبو ذر متلذذاً من فقره، متخففاً من حاجاته، متعففاً عن الغنى حتى لقي ربه.

يعطى العطاء فينقده على الفقراء، ويتصدق به على المحتاجين، ولا يدخر لنفسه إلا القليل، يرى من النعم الكبرى عليه أن له ثوبين، ثوباً لبيته وثوباً للمسجد، وله أعزاً يحلها، وله أحمره يحمل عليها الميرة، وعنده من يخدمه ويكفيه مهنة طعامه، ويقول فأي نعمة أفضل مما أنا فيه، ويحلب غنيماته فيبدأ بجيرانه وأضيافه، ويبقي القليل لنفسه، ويرفق بزوجته السحماء السوداء، لا يقل نصيحة أصحابه في أن يتزوج غيرها.

ميزة أبي ذر الكبرى هي ما نصحه به رسول الله أن يقول الحق ولو كان مرأاً، فقد تجلت فيه هذه الصفة على أتمها، حتى اعترف له بها كل الناس، وحتى روى علي أنه قال: «لم يبق اليوم أحد لا يبالي في الله لومة لائم غير أبي ذر، ولا نفسي، وأشار بيده إلى صدره». وكان أبو ذر نفسه يقول: «ما زلت أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر حتى ما ترك الحق لي صديقاً».

تجلت فيه هذه الموهبة على أتمها - فيما تجلت - في آخر أيامه، وقد ذهب إلى دمشق، ووالها معاوية من قتل عثمان، والبلد تزخر بالنعيم، وتتدفق بالذهب والفضة، والناس ينعمون بأطياب العيش ومتع الحياة، وكان قد ذاق وذاق معه كثيرون ألم الفقر في الحجاز، وجرب بنفسه آلام البؤس، فحز في نفسه ترف هؤلاء، وبؤس هؤلاء، وتلا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقِدُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: 34] فتملكته عقيدة أنه لا يصح الإفراط في الترف بجانب الإفراط في البؤس.

اصطدم أبو ذر بمعاوية، وطبيعي أن يصطدما، فمعاوية رجل سياسي، محاور مداور، فيه الاعتزاز بالارستقراطية العربية، من اعتداد الحسب والنسب، فأبوه أبو سفيان سيد بني أمية، والخليفة عثمان من بيته، وأبو ذر رجل من سواد الناس لا يعتز إلا بدبته وخلقه، ومعاوية هو الوارث في إمارته بالشام ملك الرومان وزهوهم وفخامتهم وجبروتهم وأبهتهم، يسكن القصور الفخمة ويعيش العيشة المترفة الناعمة ويتلو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِيَابِئِهِمْ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: الآية 32] ، وأبو ذر بدوي لا يملك إلا أعزاً وثوبين وقلبلاً من الميرة ويعيش حتى في دمشق في خيمة من الشعر، ويرى الذهب والفضة ناراً لا يصح أن تلمسها يده فتحترق، ويتلو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقِدُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ومعاوية سياسي ينظر للمال على أنه يخدم السياسة ويدعم

الملك والإمارة، فهو يتألف به قلوب النافرين، ويقرب به نفوس الثائرين، ويهبه للشعراء يشيدون بذكره ويعلمون من شأن بيته، ويمكنون له في سلطانه، ويهجون المنحرفين عنه، والناقمين عليه وما إلى ذلك من آفانين السياسة. وأبو ذر رجل صريح لا شأن له بالإمارة، وقد عرف فيه رسول الله ذلك، فقال له: «لا تأمزنَّ على اثنين»، فهو ينظر إلى الأمور نظرة صريحة مجردة من اعتبارات السياسة وملاساتها، ويرى أن المال إنما جعل وسيلة لإسعاد الناس، وسد حاجات البائسين، وإعانة المعوزين، لا لترف المترفين، ولا لإعطاء الشعراء والمادحين والثائرين، ولا لكتز الكانزين، وأن المال خلق لسد الضرورات أولاً، ولترف المترفين أخيراً.

فلا عجب وهذا هو الشأن أن يصطدم أبو ذر بمعاوية اصطداماً عنيفاً، وأبو ذر على بساطته وبدافته وبقوه لم يكن رجلاً هيناً، يستطيع معاوية - على عظمته وسلطانه وسعة حيلته - أن يتغلب عليه في سهولة ويسر؛ فقد كان أبو ذر حاراً في عقيدته، والعقيدة الحارة تزلزل الجبال، وكان لساناً يجيد التعبير عما في نفسه، فيبلغ بيانه من نفوس سامعيه مبلغاً كبيراً يخيف معاوية. ولكن ماذا حدث؟ حدث أن معاوية في الشام كان إذا جاءه مال من ضرائب أو خراج أو نحو ذلك احتجز بعضه للصرف على المصالح العامة التي منها مصارف السياسة التي أشرنا إليها، وكان معاوية يسمي هذا الجزء المحتجز «مال الله» تمثيلاً مع قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: 41]، ومعنى مال الله أن الإمام يصرفه حيث يشاء في المصالح العامة، فلم يُرض أباً ذر هذا الرأي، ولا هذه التسمية، ورأى أن المال يجب أن يصرف أولاً في سد حاجة الفقراء، وأنه يجب أن يسمى مال المسلمين وذهب إلى معاوية، وقال له: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟ قال معاوية: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره؟ قال أبو ذر: فإني لا أقول إنه ليس لله، ولكن سأقول مال المسلمين. اختلفت نظرية أبي ذر ومن تبعه، ونظرية معاوية ومن على رأيه ومنهم الخليفة عثمان. فعثمان ومعاوية ومن على رأيهما يرون أن وسائل الكسب حرة مفتحة أمام الجميع، فمن استطاع أن يفتني من طرقها المشروعة فليفتن، فإذا اغتنى وجب عليه أن يؤدي الزكاة للفقراء على حسب الشريعة، ثم هو بعد ذلك حر في أن ينعم بالحياة أو يزهّد فيها، فإذا هو شاء النعيم في حدود ما أحل الله، فلا حرج عليه في ذلك، وقد عبر عن ذلك كله عثمان بن عفان بقوله لأبي ذر: «يا أبا ذر عليّ أن أقضي ما عليّ وأخذ ما على الرعية، ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعوهم إلى الاجتهاد والاقتصاد».

وأما نظرية أبي ذر فهي أن الناس مطالبون أن يعينوا بمالهم الفقراء، وأن الزكاة ليست هي كل ما يجب، وإنما هو الواجب القانوني، ووراء هذا الواجب القانوني واجب أخلاقي وديني، وهو معاونة البائسين والمحتاجين حتى يذهب بؤسهم واحتياجهم، وليس لأحد أن ينعم كل النعيم وجاره بائس كل البؤس، وقد عبر عن ذلك بقوله لعثمان: «لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينهي للمودي الزكاة ألا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان ويصل القرابات».

على كل حال اصطدمت النظريتان، وأحس معاوية بخاطر أبي ذر في الشام، وأن دعوته خطيرة من جهتين، من جهة خطرهما على حرية الغني، وحرية العمل، وحرية الكسب، وحرية الاستمتاع بالحياة، ومن جهة أخرى أن بعض رهوس الفساد يستغل هذه الدعوة، ويستغل طهارة أبي ذر فيشعل الفتنة في التأليب عليه وعلى دولته.

فكتب معاوية إلى عثمان يشكو أبا ذر ودعوته، فكتب إليه عثمان: «إن الفتنة قد أخرجت حُطْمَهَا وَعَمَّيَّبَتَهَا، فلم يبق إلا أن تثبت، فلا تنكأ القرح، وجهز أبا ذر، وابعث معه دليلاً وزوده وارق به».

فبعث إليه أبا ذر فحاجه عثمان فلم يقنعه، وطلب إليه أن يسمح له بالخروج إلى بلدة بعيدة عن الناس، فسمح له فخرج إلى الرَبِذَة (وهي قرية على ثلاثة أميال من المدينة في طريق مكة)، وما زال بها حتى مات رحمه الله.

لقد كانت أكبر ميزة فيه حبه للحق، وصراحته فيه، وعمله وَفَقَ عقيدته. لقد اعتقد هذه العقيدة في المال فالزم نفسه اتباعها. ولقد كان - على فقره - يحلب غنيمة له فيبدأ بجيرانه وأضيافه، ويقدم لهم ما عنده من تمر، ثم يعتذر إليهم ويقول: لو كان عندنا ما هو أفضل من هذا لجننا به. ويبيت أحياناً على الطوى. وعرف منه رسول الله هذا الخلق، فقال: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر».

ولطيفة أخرى له، وهو أنه خالف معاوية واشتد في مخالفته، وخالف عثمان واشتد في مخالفته، ولكنه رأى أن الأمور لا تصلح إلا بطاعة من بيده الأمر بعد أن يبين له وجه الحق في صراحة، وأنه إذا عمل كل حسب رأيه من غير طاعة لرئيس أصبح الناس فوضى، فكان هذا من أجمل المواقف لأبي ذر. حدث المؤرخون: «أنَّ أبا ذر وعثمان تناجيا حتى ارتفعت أصواتهما، ثم خرج أبو ذر مبتسماً، فأتاه نفر من أهل العراق فقالوا: يا أبا ذر، فعل بك هذا

الرجل وفعل، فهل أنت ناصب لنا راية (؟) (يريدون راية الثورة). قال: يا أهل الإسلام لا تعرضوا عليّ ذاك، وتذلوا السلطان، والله لو أن عثمان صلبني على أطول خشبة لسمعت وأطعت، وصبرت، واحتسبت، ورأيت أن ذلك خير لي، ولو سيرني ما بين المشرق والمغرب لسمعت وأطعت، وصبرت واحتسبت، ورأيت أن ذلك خير لي*. رحم الله أبا ذر، فقد كان محباً للحق، مخلصاً له جاهراً به ملتزماً له.



العلماء في حضرة تيمورلنك

كان تيمورلنك من هؤلاء الأفاذاذ الذين يظهرون من آن لآخر في التاريخ، فيصبغون أديم الأرض بالدماء، أمثال الإسكندر وهولاكو ونابليون، ويتجلى عليهم الله باسم المنتقم الجبار، كما يتجلى على الأنبياء باسم الرحمن الرحيم أو الهادي الأمين.

تواتيمهم الظروف وتسعفهم الأقدار، فيقطعون الأرض طولاً وعرضاً، وشرقاً وغرباً، كما يقطع اللاعب رقعة الشطرنج، فيخربون ويدمرون، وينكلون بمن يقف في سبيلهم، أو تحدثه نفسه بصددهم، وقد جردوا من ضمير مؤثب، أو وجدان مشفق، تلهثم الدماء كما يلذ الأكل الشهي النهمة الأكل، أو كما يلذ الماء الزلال الظامئ الصادي، كان بينهم وبين الإنسانية ثأراً، فلا يهدأون حتى يقضوا عليها، ويطروا صحتها، وهم مع هذا كله يعتقدون أن العناية الإلهية أرسلتهم ليدفعوا الظلم، وينشروا في الأرض راية العدل! وويل للإنسان من العقل، فهو قدير أن يسمي أفسى الظلم غاية العدل، وأن يسمي التخريب تعميراً، وأن يسمي الوحشية إنسانية، وهو في كل ذلك يجد المنطق الذي يخدمه، والبرهان الذي يؤيده.



كان لتيمورلنك قلب أفسى من الحديد، وأصلب من الجلمود، لا تأخذه رافة، ولا تلججه رحمة، سلط على ممالك آسيا فذوّخها، وصاد سلاطينها، وأباد البلاد، وأهلك الحرث والنسل، وأزهق النفوس، وبنى القلاع من الرهوس. وكان كما حدث عن نفسه: «في قدمه ثلاثة أشياء: الخراب والقحط والوباء».

ولكن كان له بجانب قسوته وغلظته جوانب غريبة، كان له فراسة في الأشخاص ولا فراسة إياس، تستخرج من أعماق الصدور ما لا يستخرجه القياس. وكان إلى هذا يألف الأولياء والعلماء، وتلذذ مجالسهم ورؤيتهم، وأحاديثهم ومناقشتهم، يستمد البركة من الأولياء، ويزورهم ويطلب دعاءهم، وإذا فتح بلدة دعا علماءها للمجادلة معهم.

سمع - وهو بخراسان - عن ولي من أولياء الله ذي كرامات ظاهرة ومكاشفات صادقة، اسمه زين الدين أبو بكر الخوافي، فقصده تيمورلنك ونزل عن فرسه ودخل عليه، فقام الشيخ

له، فاحتض تيمورلنك على رجله يقبلها، فوضع الشيخ يده على ظهره ثم رفعها، فقال تيمور: «لو لم يرفع الشيخ يده لقصي عليّ، فقد تصورت أن السماء تقع على الأرض وأنا بينهما». ثم جلس في أدب بين يدي الشيخ وقال له: لم لا تأمرن ملوككم بالعدل بين الرعية؟ فقال له الشيخ: أمرناهم فلم يأتروا فسلطناك عليهم. ففرح تيمور بهذا وقال: «ملكتم الدنيا ورب الكعبة».

هذا موقفه من الأولياء يحترمهم ويطلب الدعاء منهم ويعتقد فيهم، ولكن موقفه من العلماء كان غير ذلك. يتفرد فيهم ومن زل منهم لا يرحمه، يلعب بهم كما يلعب الذئب بالحمل أو القط بالفأر، ويلذذ فيهم أن يوجه إليهم الأسئلة المحرجة وينتظر كيف يجيبون وكيف يخرجون من المأزق الذي وضعهم فيه، ثم هو بعد ذلك حسب أحواله، فتارة يسر من الإجابة ويسم، وأحياناً يعبس، وأحياناً يعفو، وأحياناً يقتل.

وكان لتيمورلنك إمام يصلي به، وهو عالم جليل يتولى أمام تيمور مناقشة العلماء وجدالهم، وهو عبد الجبار المعتزلي الحنفي الخوارزمي، برع في فنون العلم ومهر في الفقه والأصول واللغة والبلاغة والأدب، وكان فصيحاً في اللغات الثلاث: العربية والفارسية والتركية، له جاه عند تيمور، يلطف من حديثه وقسوته أحياناً، وقد صحبه في فتح الشام وتولى أمامه مناقشة علمائه وإحراجهم بالأسئلة العويصة.

من ذلك أنه لما فتح حلب، واستولى على قلعتها، دعا علماءها وقضاها، فانتخبوا من بينهم من يجيب عنهم وهو ابن الشحنة أحد العلماء المشهورين، كان من أصل تركي وتولى القضاء بحلب، وله كتابه التاريخ المعروف، واشتغل بالحركات السياسية في مصر والشام.

انتقد المجلس وفيه تيمور وعبد الجبار والعلماء، فقال عبد الجبار:

- سلطاننا يقول إنه بالأمس قُتل منا، وقُتل منكم، فمن الشهيد؟ قتلنا أم قتلناكم؟ فوجم الجميع، وقال العلماء في أنفسهم: هذا والله ما بلغنا عنه من التعتت.

وأخرج ابن الشحنة حقاً، أيقول قتلناكم فيكذب نفسه ويغضب ربه، أو يقول قتلنا فسيف تيمور على رأسه؟

ولكنه كان داهية ملهماً، فقال:

- هذا سؤال سئل عنه رسول الله ﷺ وأجاب عنه.

فبهت الحاضرون وظنوا أن الشيخ أدركه الخبل، وغضب تيمور وقال: أيسخر من

كلامي، كيف سئل رسول الله، وكيف أجاب؟ قال:

- جاء أعرابي إلى رسول الله وقال: يا رسول الله، إن الرجل يقاثل حَمِيَّةً، ويقاثل شجاعة، ويقاثل لثرى مكانه، فأينا في سبيل الله؟ فقال رسول الله: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو الشهيد».

فسر تيمور لهذا الجواب، وأعجب بدهاء الشيخ ولطف بديته، وأخذ يؤانس العلماء.

ثم أخذ يسألهم أسئلة أخرى، فلما شعروا بلفظه نقضوا توكيلهم للشيخ ابن الشحنة، وأخذوا يتسابقون للإجابة، ولم يكونوا في مهارته ولا خبرته.

كان تيمور شيعياً يفضل علياً على أبي بكر وعمر، وكان يكره من أهل الشام نصرتهم لمعاوية وقاتلهم علياً، ولكن العلماء لا يدرون ذلك، إنما يدريه الشيخ ابن الشحنة الداهية المؤرخ.

سأل تيمورُ ابنَ الشحنة: ما تقول في عليٍّ ومعاوية ويزيد؟ فقبل أن يجيب ابنُ الشحنة أجاب القاضي علم الدين فقال: الكل مجتهدون، والكل على صواب. فغضب تيمور غضباً شديداً، وسب أهل حلب وقال: أنتم حليبيون وتابعون لأهل دمشق، وهم يزيديون. قتلوا الحسين وأعانوا يزيد.

فكانت ربكة، وكانت حيرة، وكان وجوم.

ولكن ابنَ الشحنة أنقذ الموقف أيضاً، فقال: إن الشيخ علم الدين أجاب بشيء وجدته في كتاب لا يعرف معناه، فسرى عن تيمور وعاد إليه بشره.

وانتقل بعد ذلك تيمور إلى دمشق وفتحها، ووقف من علمائها موقفه في حلب.

فذهب إليه جماعة من العلماء وعلى رأسهم الداهية المؤرخ الآخر ابن خلدون، وذهب إليه بلباسه المغربي، وزيه الأنيق الرقيق، وقد أنابه العلماء أيضاً في الكلام عنهم، ورضوا بأقواله لهم أو عليهم، فعرف تيمور من شكله وزيه أنه ليس من أهل هذه البلاد؛ ثم دعاهم تيمور إلى الطعام، ومدَّ سماًطاً قوّم عليه اللحم تلاً، فمَنهم من أكل، ومنهم من جبن، وجعل تيمور يلحظهم ويتفرس فيهم، وابن خلدون يسترق النظر إليه، فإذا وقعت عينه على عين تيمور أطرق، وإذا ولى عنه رمق، ثم جاءت فرصة الكلام، فقال ابن خلدون كلام اللبيق الحاذق الماكر. قال: رأيت الملوك، وشهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخلالطت ملوكها وأمرأها، ولكن الله مرُّ عليٍّ بأن أحيانى حتى رأيت الملك على الحقيقة، وطعام الملوك إن

كان يؤكل لدفع التلغ، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك وللغفر والشرف. فسر تيمور بذلك، وسأله عما يعرف من أحوال البلاد وأخبارها.

واجتمع يوماً علماء دمشق بين يدي تيمور، فأثار ثانية مسألة علي ومعاوية، إذ هي أنسب المسائل التي يتفرع بها للتكامل بأهل الشام، وذكّر يزيد ومقتل الحسين، وقال: إن هذه الأعمال كانت بمظاهرة أهل الشام، فإن كانوا مستحليها فهم كفار، وإن كانوا غير مستحليها فهم عصاة أشرار. وقد هدا من نائرته أحد العلماء محمد بن عمر المعروف بأبي الطيب، فقال: إن نسبي يتصل بعمر وعثمان، وكان جدي الأعلى ممن حضر تلك الوقائع، وقد توصل إلى رأس الحسين ونظفه وغسله ودفنه؛ ولذلك سموه أبا الطيب، وتلك أيها الأمير أمة قد خلعت وقتن أزاحها الله عنا، ودماء طهر الله سيوفنا منها، فلا خير في إعادة الماضي ونبش ما دفن.

وقد أراضاه هذا الكلام على علاقته، وصادف حالة الرضا من حالاته.

ولكن لعل اللطف ما حدث في هذا الباب مجلسٌ مثلُ هذا، أثار فيه تيمور سؤالاً من أسئلته المخرجة، وهو: أيهما أعلى، درجة العلم أم درجة النسب؟

وموضع الإخراج فيه أن تيمور يمتاز بنسبه لا بعلمه، والعلماء يعتزون بعلمهم لا بأنسابهم، ويقررون أن شرف العلم فوق شرف النسب.

سمع العلماء هذا السؤال فوجموا وأحجموا عن الجواب، ولكن أحدهم تردد بين أن يسكت سكوتهم أو يجهر براهيه، ولم يلبث إلا قليلاً حتى أخذته الحمية الدينية والعصبية للحق. كان هذا العالم هو شمس الدين النابلسي الحنبلي، اشتهر بالعلم الواسع، حتى لقب بالجنة، لأن لديه من العلم ما تشبهه الأنفس.

لم تطاوعه نفسه أن يكون لبقاً كابن الشحنة وابن خلدون، ولا أن يوارى ويداري كما فعل غيره، ولكنه أراد أن يكون صريحاً كل الصراحة صادقاً كل الصدق، وأراد أن يقول الحقيقة كلها عارية. صرخ في وجه تيمور وقال: «العلم أعلى من النسب» ولم يكتف بذلك. بل استدل بأدلة في الصميم مما يكره تيمور، فقال: الدليل على ذلك أن الصحابة أجمعت على تقديم أبي بكر على علي، لأن أبا بكر أعلم، وإن كان نسب علي أشرف.

وما أتم هذا حتى أدرك نتيجة ما فعل، فلم يتراجع ولم يجمجم وصمم على أن يتم فصول الرواية فأتتها بفصل ظريف حقاً.

نظر الحاضرون فرأوه يفك أزراره ويخلع إزاره، فدهشوا ودهش تيمور، وسأل: ماذا تصنع؟ فقال: إني قلت ما قلت وأنا أعلم بنتيجته، فأنا أستعد للسعادة، وأختم حياتي بالشهادة.

وعلا الجميع رهبة رهية، وشُدت أعينهم بلسان تيمور، ينظرون بماذا يأمر وبأي نوع من القتل يشير، وهم يعلمون أنه يقتل بالظنّة، ويخسف بالناس الأرض للكلمة الخفيفة، وللقول يحتمل التأويل. فكيف بهذا وقد بلغ الغاية في الإساءة، وتجاوز الحد في الصراحة؟ ولكن الله مقلب القلوب أجرى على لسان تيمور هذا القول ولم يزد عليه:

«لا يدخلن عليّ هذا بعد اليوم».



ضبط العواطف

تختلف الأمم في ضبط العواطف اختلافاً كبيراً كاختلاف الأفراد؛ فبعضهم حاد المزاج سريع الانفعال، وبعضهم هادئ المزاج بطيء الانفعال. وكذلك الشأن في الأمم، فهي تختلف في حدة عواطفها وبرودتها ومقدار انفعاليتها أمام الحوادث، ودرجة حزنها وسرورها وخوفها وطمأنيتها إلى غير ذلك.

ولعلنا إذا قارنا الأمة المصرية بغيرها من الأمم الأوروبية وجدناها من أكثر الأمم حدة عواطف وشدة انفعال، وذلك يظهر في مظاهر شتى.

من ذلك أنها تبالغ في مظاهر فرحها وحزنها؛ فالميت إذا مات فانفعالات شديدة جداً يتبعها مظاهر قوية من عويل وصراخ، ومغالة في إقامة المآتم وما إلى ذلك، وكذلك الشأن في الأفراح؛ مظاهر زائلة وطبل وزمر عنيفان ومبالغة في الحفلات وما إلى ذلك.

نقارن بين ذلك وبين مثل هذه المظاهر في بعض الأمم الأخرى، فنجد الهدوء والاقتصاد في العواطف والاقتصاد في مظاهرها، وأسوق مثلاً مثلاً من هذا القبيل، فقد كان لدينا في الجامعة المصرية أستاذ أجنبي في الثامنة والأربعين من عمره، عاد إلى بلاده في الصيف فخرج يتروص فتسلق جبلاً فزلت قدمه وما زال ينحدر ويتخبط في الصخور حتى فارق الحياة - بلغني أن الخبر وصل إلى زوجته وصادف أن أباه كان يزورها ويقضي ليلة عندها، فكتمت الخبر عنه وكتمت عواطفها وإذا احتاجت إلى البكاء انفردت في حجرتها وبكت، فإذا ظهرت أمام أبيها تجلدت، حتى أمضى أبوها ليلته هادئاً لم يعكر صفوه شيء ثم رحل في الصباح، ثم أعلنت هي وفاة زوجها العزيز عليها في هدوء.

ومن مظاهر حدة العواطف الخوف من الأمور الصغيرة، والفرح الشديد من الحوادث التي قد تكون تافهة، والغضب الشديد للكلمة النابية، والوصول إلى أقصى حد في الانفعال للحوادث اليومية، التي يكفي لمروها غص الطرف عنها، إلى كثير من أمثال ذلك.

ومن مظاهرها عندنا الفنون، فالموسيقى لا تعجبنا إلا إذا كانت عالية جداً وزائطة جداً في السرور، ومائعة جداً وباكية جداً في الحزن؛ أما الهادئة المعتدلة في السرور والحزن فلا.

وكذلك الشأن في الأدب، لا بد من مبالغات قوية جداً واستعارات ومجازات ممعنة في الخيال حتى تعجب، فإذا كان يحب فلا بد أن يذوب، ولا بد أن يصيبه الهزال حتى لا يكاد يرى، ولا بد أن تسيل موعه أنهاراً، ولا بد أن يبكي دماً، وقلبه لا بد أن ينفطر، وكبده لا بد أن تتصدع، وهكذا. فأما حب في اعتدال وأدب في اعتدال فلا. وإذا فرح فلا بد أن تضحك الشمس لضحكك، وتترنح الأغصان لترنحه، وتبسم الأزهار لتبسمه وهكذا.

ويظهر ذلك أيضاً في النكت والنوادير؛ فهي لا تعجبه إلا إذا كانت ظاهرة مكشوفة تستخرج الضحك العالي لا التبسم الخفيف، وإذا كانت نكتة ناقدة فلا بد أن تكون لاذعة وأن تكون مميته، فأما نكتة خفية مستورة تمس ولا تجرح أو تسر ولا تضحك فلا. وهذا هو الشأن في التمثيل؛ فالرواية الجيدة هي التي تهز المواطن هزاً عنيفاً؛ إن أضحكت فلا بد أن يمسك قلبه من كثرة ضحكك، وإن أحزنت فلا بد أن يبيل مندليه من كثرة دموعه؛ والإخراج لا بد أن يكون فيه صراخ كثير وانفعال قوي؛ فأما أن يتكلم الممثل كما يتكلم الناس في مجالسهم العادية، وأما أن يقتصد في حركاته وإشاراته ونحو ذلك، فكل هذا يخرج عن أن يكون مثلاً قديراً ومخرجاً نابغة.

فالذوق لتمشيه مع العاطفة لا يعجبه إلا ما فيه حدة، حتى المأكولات لا بد أن تكون دسمة أو حريفة أو زاعقة، والملبوسات لا بد أن تكون زاهية أو صارخة، والمشمومات لا بد أن تكون ذات رائحة نفاذة قوية وإلا لا يستيفها الذوق.

هذه الحدة في العواطف، والمبالغة في الانفعال تتخذ في الأمة مظاهر واضحة، فجاناب كبير من الجرائم سببه حدة العواطف، فكل يوم نرى في الجرائد أخباراً عن قتل أو كسر أو جراح لأسباب تافهة يعجب العقل الهادئ كيف وصلت إلى هذه النتائج؛ فقتل لنزاع على ماء للري، وضرب أنفسي إلى الموت لكلمة صدرت اعتبرها السامع سباً فاضحاً، وهكذا مما نطالعه كل يوم، حتى في الطبقة المثقفة يثور الجدل بينهم ويبدأ هادئاً، ولكن سرعان ما يحتد المزاج وتعلو نغمة الجدل فتقلب إلى سباب، ولا يقتصر الأمر على حجة ولا برهان أمام برهان، بل يتعداه إلى سباب أمام سباب ونقد لاذع أمام نقد لاذع، وتنسى المسائل الأصلية وتبقى الحزازات النفسية؛ هذا هو المظهر العام في الشارع، وفي البيت وفي المحاكم وفي الصحف، كأن كل الناس يحمل مستودعاً من التيزين يتنظر أقل اشتباك أو احتكاك.

ومما يؤسف له أن هذه الحدة في العواطف، والحرارة في الانفعال تظهر في كل الأشياء التي ذكرنا وتكون فيها أكثر مما ينبغي، مع أنها تبرد أمام أشياء أخرى وتكون أقل مما ينبغي؛

فلا نرى حرارة في الانفعال أمام جمال الطبيعة ولا جمال المعاني ولا حسن النظام، ولا نرى غير شديدة على الحرية الفردية ولا الحرية الاجتماعية؛ وهذا الذي يغضب غضباً شديداً لكلمة جرحت إحساسه ولا يغضب لمنظر أوديت فيه العدالة، وهذا الذي يفعل انفعالاً شديداً على شيء من ماله لا يفعل للمتعدّي على سمعة قومه أو حرية قومه، وهذا الذي يذوب حباً ويفنى عشقاً فيمن يحب لا يتحرك قلبه لجمال طبيعة أو جمال مبدأ سام؛ فأوتار أعصابه لا تتفعل لهذا الانفعال العنيف إلا للنواحي الشخصية والأشياء المادية، ولو أنها انفعلت لهذا وذاك لأحتمل ذلك القبح في سبيل هذا الجمال.

حدة العواطف وشدة الانفعال في الأمة تسبب لها متاعب كثيرة في الحياة، وتُفقد سعادتها، فاليوم جحيم من غضب الآباء والأبناء، فكلمة صغيرة من أب لابته أو ابن لآبيه أو من أم لبتها أو من بنت لأمتها تشعل النار في البيت وتجعله جحيماً زمناً طويلاً، والعلاقات بين الأصدقاء عرضة للخطر لتوافه الأمور، والعلاقات بين العاملين في مصلحة أو جمعية معرضة للفساد ولأقل حادث، والعلاقات بين الأحزاب علاقة عداة حاد غالباً، والمحاكم مكسدة بالقضايا من أثر النزاع الحاد، وهكذا، حتى بين الذين لا علاقة بينهم، كالناس في السينما وفي الترام وفي القطار، لا يخلو مجتمعهم من أحداث كثيرة بسبب الانفعال السريع، ولو تعودنا ضبط العواطف في كثير من الأحوال لمرت الحوادث بسلام. ولكن هل هذا العيب قابل للإصلاح، وهل هذه الانفعالات قابلة للانضباط؟

قد يرى قوم أنها حركات نفسية اضطرارية كنبض القلب وإفراز المعدة، وأنها نتيجة طبيعية لحرارة الجو وطبيعة الإقليم، ولكنني لست أرى هذا الرأي، وأنها حركات نفسية إرادية يمكن إصلاحها وتهذيبها والتغلب عليها، بل دليل أننا نعيش جميعاً في بيئة واحدة خاضعة للدرجة واحدة من الحرارة، ومع ذلك فينا من يضبط عواطفه ويحكم انفعالاته، ولو كان الأمر خاضعاً لفعل الطبيعة وحدها لم يشذ عن الخضوع لها أحد، وكما يقول الفلاسفة «ما بالطبع لا يتخلف»، والمتفنون - في جملتهم - أضبط لعواطفهم من غير المثقفين في جملتهم.

ونحن لو نظرنا إلى سلم الرقي من الحيوان إلى أرقى نوع من الإنسان وجدنا أن الحيوان تسيّره غرائزه وانفعالاته الوقتية فقط، وكذلك الشأن في الإنسان البدائي، فإذا ارتقى وجدنا عاملاً جديداً يظهر في تسيير تصرفاته وهو الفكر والعقل، ونراه محكوماً بهما معاً، وكلما رقي الإنسان كان الفكر أظهر في تصرفه، ووجدنا الحدود الفاصلة بين العواطف والفكر تتكسر، فعواطفه تلطفها الفكرة وتهذبها الحكمة، وعقله تحمسه العاطفة ويزيد حرارته الشعور

والانفعالات، ووجدنا العلاقة بين عواطفه وفكره علاقة متينة؛ ذلك لأنه عاش بعواطفه وانفعالاته فقط لم يكن هناك تفاهم بينه وبين غيره إلا من شعر مثل شعوره، لأن أعاس التضام هو العقل؛ فمن قال إنني أحب هذا الشيء أو أكرهه ولم يزد على ذلك لم يكن هناك سبيل إلى مناقشته وإقناعه بخطئه، ولأن الخضوع للعواطف وحدها عرضة للاندفاع السريع ثم التراجع السريع، كما نشاهد في الحب الذي لم يؤسس على التفكير، وعلى النظر في العواقب، فهو انفعال مؤقت كثيراً ما يعقبه فشل أليم، وعلى العكس من ذلك العواطف بعد التفكير، والاندفاع بعد العلم والتأمل، ولو تتبعنا أكثر الناس الذين يسرون وراء عواطفهم فقط لوجدنا عاقبتهم الفشل دائماً، فمن يغضب لأقل سبب ويحب لأول نظرة، ويندفع لداعي الغريزة لم يستطع السير في الحياة طويلاً، ولا بد للنجاح من عواطف يحكمها الفكر، وأفكار تحمسها العواطف.

تطلب ضبط العواطف كظم الغيظ عند دواعي الغضب، والاعتدال في الانفعال عند بواعث السرور والحزن، والتؤدة والتفكير عند إصدار الحكم، والتفكير عند نزوات الهوى، فلا إفراط في السرور والحزن ولا الغضب، ولا نحو ذلك من أنواع الانفعال.

وهو فضيلة في الأمم كما هو فضيلة في الأفراد، فقد تكون حدة العواطف في الأمة سبباً في شقائها؛ فكثيراً ما تعرض للأمة أزمات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية فيمكنها أن تتجاوزها بضبط عواطفها، وتلطيف انفعالاتها، والحكمة في تصرفاتها، ووزن عواقبها، على حين أنها تعرض نفسها للخطر إذا انقادت لعواطفها من غير تفكير.

ضبط العواطف في الفرد يكتسب بالمران والتعود، فلا يزال المرء يغضب فيكظم ثم يغضب فيكظم حتى يكون حليماً، ولا يزال يقاوم نفسه فلا يندفع في سروره وحزنه حتى يكون حكيماً، وكثيراً ما تكون حدة العواطف نتيجة قصر النظر وضيق العقل، فإذا هو وسع أفقه وجرب الحياة ودرس الأشياء ونتاجها علم كيف يضبط نفسه.

أما تربية هذا المخلوق في الأمة، فهو - أولاً - في يد الرأي العام، فإذا احتقر الناس الغضب لغضبه، والجبان لخوفه، والمرح لاستهتاره، والحزين لجزعه، تصلب عود الأمة وانضبطت عواطفها واعتدلت في انفعالاتها.

وهو - ثانياً - في يد قادتها، فالأمة تحتاج في طور تكوُّنها إلى مُثُلٍ عليها من قادتهم يقتدون بها، فإذا رأتهم قد ضبطوا عواطفهم إذا اختلفوا، وحفظوا ألسنتهم إذا غضبوا، وضُحوا بشهواتهم إذا أزموا، كانت كل هذه دروساً للشعب يحتذي حذوهم ويسير على

منهجهم، ثم قادة الفنون في الأمة يجب أن يتخلوا عن هذه الميوعة في العواطف، فالغناء يجب ألا يكون كله ذوياناً في العشق وهياماً في الغرام، والأدب لا بد أن يكون مما يبعث القوة في النفس، ويسبب الصحة في العاطفة، والتمثيل يجب أن يكون معتدلاً في العاطفة طبعياً في الإخراج، ويعلم الناس أن ليست أحسن الروايات ما أسالت الدموع، ولا بعثت على القهقهة العالية، إنما أحسنها ما أثار عاطفة صحيحة لا مريضة، وبعثت على التبسم اللطيف أو الحزن الهادئ.

هذه كلها تصبح دروساً يتعلم منها الشعب فيعتدل مزاجه، وتصح عواطفه، ويحسن تصرفه.



كنوز في بيت جائع

كنت أعتقد - كما علمونا في المدارس - أن قيمة مصر في واديها الضيق الواقع بين جبلين، وأن هذا الوادي المزروع نفحة من نفحات النيل، فيه كل ما في مصر من خير، وأنها بلاد زراعية فحسب، غناها في زراعتها ولا شيء غير ذلك؛ وكانوا يلقنوننا أن «ما عدا الوادي براري وصحارى قليلة النبات والسكان»، فإذا زادوا شيئاً قالوا: «وفيها بعض المعادن كالرخام والنطرون والشب والملح والجير».

هكذا كانوا يعلموننا أيام التلمذة، فخرجنا من ذلك على أن مصر خط طويل منزرع، أودع فيه كل ثروتها وإنتاجها، وحوله صحراء جرداء «فيها كثير من الأراب والغزلان وبعض الحيوانات المتوحشة»؛ ووقع من ذلك في نفوسنا أن هذه الصحراء ليس فيها من خير إلا أنها تلفحتا بسمومها وزمهريرها، وتحمينا بجديها وقرها وقله ماثها من إغارة عدونا علينا؛ وأحياناً تجود شمسها في الشتاء، ويوجد قمرها في الصيف، فيخرج إليها الهواة يستمتعون بدفتها ونسيمها، والغزلون والشعراء يستلهمونها في غزلهم وشعرهم.

حتى أتيت لي قراءات خاطفة ورحلات متعاقبة، أيقنت معها أن الصحراء كنوز متفرقة وثروة ضخمة، لا تقل شأناً عن النيل ومزارعه، والخصب ونتاجه، وأنها كفيلة أن تحول مصر إلى بلد صناعي كما حولها النيل إلى بلد زراعي، فتكون بلداً زراعياً وصناعياً معاً، وينعم أهلها بالخصب الزراعي وبالناتج الصناعي، ويتدفق المال عن أيماهم وعن شمائلهم فإذا هم أغنياء ناعمون، وليس يتقصهم للوصول إلى ذلك إلا شيء اسمه العلم، وشيء اسمه الخلق.

أدرك هذه الثروة في بلادنا الأجنبي قبل أن ندركها، وعلموا من قيمتها ما لم نعلم، فجابوا الصحراء، وتسلقوا الجبال، وهبطوا الوديان، ودرسوا وامتنحنوا واختبروا واكتشفوا، ورسموا الخرائط، ووضعوا الخطط للاستغلال، وألفوا الشركات؛ وما لم تواتهم الظروف لاستغلاله كتموه سرّاً دفيناً في نفوسهم حتى يجيء زمنه وتنضج ثمرته ويحين قطعه، وأبناء البلد لاهون غافلون، يتجرع أكثرهم الفقر ويتلوى من الجوع، ولا يرون في الصحراء إلا تراباً متجمعاً أو صخراً متجمداً، والأجنبي يراها كتاباً مقروءاً وكنزاً مفتوحاً.

طف - إن شئت - بالصحراء تر الشركات على اختلاف أجناسها: هذه تستخرج زيوتاً، وهذه تستخرج معادن لا حصر لها، وما كل ذلك إلا قليل من كثير تضمه الصحراء بين جوانحها سراً مكتوماً، تبوح به لمن أوتي «عزائم الكنوز»، وهي العلم والخُلق.

أما العلم فأعني به طائفة تتخصص في معرفة المعادن والتعدين معرفة واسعة عميقة تصل فيها إلى ما وصل إليه علماء الغرب، من معرفة بطيائن الأرض وطيائن طبقاتها وطيائن معادنها وكيفية استخراجها وكيفية استغلالها، وما إلى ذلك.

وأما الخلق فمطلبه أعسر، إذ أعني به حرصاً شديداً على مصالح الأمة، ورغبة قوية في العمل، وإرادة جبارة في التنفيذ، وتعاوناً وثيقاً بين الجهات المختصة وأرباب الأموال، وإهدار الحزبية للمصالح العام، والشجاعة في التجارب أمام احتمال الفشل، وما إلى ذلك.

ألم تبلغك مأساة كهربية خزان أسوان وما جر تأجيلها من كوارث وما أضاع على البلاد من فوائد كانت تجنبها منها وبخاصة أيام هذه الحرب؟ لقد أضاعها تخلخل الإرادة، وضعف الإيمان، ودسائس الحزبية، والرغبة القوية في الجدل دون العمل.



كل الناس في مصر يرغبون في استثمار أموالهم من طريق ملكية الأراضي وزراعتها، وكل الأمل معقود باستصلاح الأراضي «البور» واستغلالها؛ خُلق موروث من القرون الأولى، وقفوا عنده وتمسكوا به ولم يتزحزحوا عنه؛ وكان ذلك طبيعياً لو لم يكن لهم موارد غير الأرض، وحتى هذا الاستغلال الزراعي لم يؤمنوا بمنهج له إلا مناهج قدماء المصريين في نوع زراعتهم وآلاتها وتصريفها؛ وفاتهم أن العلم في العصر الحديث تفتن في الوسائل الزراعية وأبدع فيها، كما فاتهم أن العلم قد اكتشف في مصر كنوزاً لا عد لها يمكن أن تستغل بخير مما تستغل به الأراضي الزراعية، وأن رهوس الأموال يوم تودع فيها تُربح ما لا يُربح القطن والفلال، ولكن عيبها أنها تحتاج إلى علم أوفى وخلق أرجح وإقدام أقوى وإرادة أنفذ وتعاون أوثق.

وليس الاستغلال الصناعي يعود على الأمة بالخير من ناحيتها المادية فحسب، بل من ناحيتها الخلقية والاجتماعية أيضاً، فالأمة الصناعية أرقى - عادة - من الأمم الزراعية في عقلها وخلقها وإدراكها لحقوقها الاجتماعية وواجباتها القومية؛ فإذا أضفنا إلى طبقتنا الزراعية

طبقة أخرى صناعية، كان لنا من ذلك طبقة أخرى جديدة أشد نشاطاً وأصلح حياة وأرقى إدراكاً، تكوّن مع الطبقة الزراعية مزاجاً منسجماً، ومزيجاً متجانساً.



دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع رحلة في الصحراء مع صفوة من الأصدقاء في عطله هذا العيد، فاخترقناها من أسبوط إلى الواحات الخارجة فالداخلة؛ وعهدي بالواحة الخارجة قديم، فقد عينت فيها أول ما عينت قاضياً، وجبت بلادها، وزرت أكوأخها، وعاشرت أهلها؛ وقضيت بين خصومها؛ فلما زرتها هذه المرة بعد أكثر من عشرين عاماً، حنتت إليها حنني إلى الشباب، ووقفت على دورها القديمة، وقلت هنا كنت أسكن، وهنا كنت أقضي، ورأيت أكثر من عرفت قد احترمتهم المنية، وعدا عليهم الزمن. ورأيت مظاهرها الخارجية قد حسنت وأصبحت تعجب الناظرين، فقد تحولت من مركز يديره معاون إدارة إلى محافظة يسكنها محافظ؛ فشوارعها قد اتسعت، ومدخلها نسق بالأشجار، وهذا نادر للموظفين، وهذه استراحات للحكومة؛ ومع هذا فالشعب بانس كما تركته، فقير كما تركته، مريض كما تركته، وموارده النخيل كما تركتها، والأرض الخفيفة القليلة كمهدي بها، والحيوانات الهزيلة كما خلقتها.

ورحلنا إلى الواحات الداخلة. فوجدنا منجماً جديداً يكشف، وكنوزاً وافرة يهتدى إليها. وكانت هناك منذ القدم مياه على بعد قريب من الأرض يُعثر عليها، فإذا مدت الأنابيب إليها خرج ماؤها يسبح على وجه الأرض يستقون منه، ويزرعون به أرضهم القليلة الضعيفة، ثم تقل المياه، وتظمر عين وتفتح عين، والماء محدود، والعيون يؤثر بعضها في بعض، تتأثر العليا منها بالسفلى.

فمن عهد قريب أرادوا تجربة النزول بالأنابيب إلى عمق أبعد، واخترق طبقة أسفل، فما إن دقوا أنابيبهم ووصلوا إلى ثمانمائة قدم حتى تدفقت المياه على سطح الأرض في غزارة عجيبة؛ وإذا بالعين الواحدة تقذف خمسة عشر ألف طن في اليوم من غير آلات رافعة، ومن غير أي عناء، ثم تجرب التجربة نفسها في أربعة مواضع فتخرج عيون أربع كالثي وصفنا، ويدل البحث على أن هناك مساحات فسيحة في أعماق الأرض تدخر هذه المياه في وفرة عظيمة وغزارة عجيبة. فماذا كان؟

هل حللت هذه المياه لمعرفة عناصرها، وما تحتويه من موارد وما لا تحويه؟ وما هو نوع

الزرع الذي يناسبها والذي لا يناسبها؟ هل اختيرت المياه وعرف ما تفيد من الأمراض وما لا تفيد؟ هل رسمت خطة منظمة للانتفاع بهذه المياه الدافئة؟ هل تعاونت وزارة الزراعة ووزارة الأشغال ووزارة الصحة في استغلال هذه المياه؟ فالأولى تنظم الزراعة، وتشير بطرقها وما يصلح لها، والثانية تنظم الري، وتستخرج كمية المياه المطلوبة، والثالثة تنتفع بها من الوجهة الصحية، وتمنع ما ينجم من ركودها من أضرار؟ لا شيء من ذلك كله، وكان العيون قد نبعت في المريخ، وقد رأيت المستنقعات حولها تتكون، والأيدي العاملة لا تتناسب وغزارتها، وكان العيون عز عليها سوء استقبالها، فتسربت إلى الرمال لتعود إلى أعماقها في خجل وخزي، وسمعت بعض أولي الأمر هناك يشيرون بسدها إلى أن يستيقظ النائم، ويجد الخامل.

رحمك الله! لو نبعت مثل هذه العيون في أمة بقطة، لحولت ما حولها جناناً ناضرة، ويساتين مزهرة، وحدائق غلbia، وفاكهة وأبأ، ولأزالت البؤس وأجرت النعيم، ولأفنت العطالة، والتهمت البطالة، ولرأيت المستشفيات تبنى حولها، والمشاتي تقام في نواحيها، والمواصلات تمد إليها! ولرأيت ثم نعيماً ومُلكاً كبيراً، ولكن وأسفاه! عز العقل المدبر، وضعفت الهمة النافذة، فلنتظر حتى يأتي إليها من غير أهلها من يعرف كيف يستغلها. وبالله للشعب البائس! وبالله ممن يدهم تصريف الأمور! أليست هذه كنوزاً في يد مساكين!



يوسف الكيماوي

العهد عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، الجالس على عرش مصر والشام، والمستبد الذي ترتجف منه قلوب الولاة والأمراء، والقوي بجيشه ومزامرته، فتخطب وده الدول المجاورة، والقابض بيده على زمام الأمور كلها، فترفع إليه كل يوم التقارير عن العمال والولاة، والحركات والتدابير، والدخل والخرج، فلا يفوته منها شيء.

والسنة سنة 731 هجرية وقد أصبح المال معبود هذا السلطان، لأنه محتاج إليه في أهته وعظمته، وبذخه وترفه، وجواسيسه وأتباعه، وزوجاته الكثيرات، وجواريه العديلات، وبيوته الكثيرة، ونفقاته الضخمة وعماراته، وشروبه وخيراتة؛ فإن لم يحصل على المال حلالاً فليحصل عليه حراماً، وليتعرف أحوال رجاله ومقدار ثروتهم ومخباً كنوزهم، وليتمس لهم العثرات بالحق وبالباطل حتى يستبيح مصادرهم واستحواذ أملاكهم، ووضع يده على ثرواتهم.

وهؤلاء الأمراء على دين ملوكهم يفعلون بالشعب ما يفعله السلطان الناصر بهم، فيفتنون من الفقراء، ويسرقون من البؤساء، ويجمعون ما يصل إلى أيديهم؛ ثم يصادر السلطان ما تعبوا في جمعه، وتحيلوا في الاستيلاء عليه، جزاءً وفاقاً.

هذا «سَلَار» يتولى نيابة السلطنة إحدى عشرة سنة، ثم يموت، فيتعب الحُساب في إحصاء

(1) هذا تعبير عامي طريف ليس أدق منه في التعبير عن هذا المعنى في مثل هذا الموقف لأن معناه «هرب في نصب واحتيال» وأصله - كما يروون - أن سلطاناً سمع بمهارة نصاب محتال، فاستدعاه وقال له: إنني أجزل لك العطاء إذا أمكنت أن تنصب عليّ، فقال له: أعطني ألفاً أشتري بها «هنة النصب» فأعطاه وأمر من يلازمه حتى لا يهرب، ثم حضر بعد مئة بعدته وأدواته، ونصب السلطان سرادقاً دعا إليه من يشاهد نصب النصاب. وكان مما أحضره النصاب بكرة خيط كبيرة. فتقدم إلى السلطان وقال له: أمسك هذا الطرف وأنا أشمع الفتلة للأعب لعنتي، فأمسك السلطان طرفها، وأخذ النصاب يشمع الفتلة ويتراجع رويداً رويداً حتى اخضى عن الأنظار، وبحثوا عنه فلم يجدوه، وبذلك تمت لعنته، ومن هنا اخترعوا هذا التعبير (شمع الفتلة).

تركته، هذه صناديق مصفحة مملوءة بفصوص الياقوت والماس وعين الهر. وهذه صناديق تظهر في اليوم الأول فيها مائتا ألف دينار وأربعمائة ألف درهم، وهذه ضياع لا حصر لها، وهذه الخيول والجمال والمراكب والعبيد والجواري والأغنام والأبقار مما لا يحصيه عد، وكل يوم تظهر له مخابئ جديدة فيها كنوز جديدة، من أين أتى بهذا كله؟ من الشعب، من الظلم.

ويأتي السلطان فيسمع بثروته فيجري لها لعابه، ويقبض عليه ويسجنه ويجمعه حتى يأكل نعاله، ثم يموت جائعاً فيستولي السلطان على ثروته، وتنتهي الرواية؛ وهذه صور تتكرر كل يوم، ورواية تمثل في كل إقليم.

المال - المال - كلمة سحرية تصدر عنها الأعمال، وتتكيف بها السياسة، ويحلم بها كل وال وأمير وسلطان.

في هذا الجو يظهر «يوسف النصراني الشامي»، الفقير المسكين، فيضع خطته المحكمة في هدوء. إن الناس يعبدون المال فليستعبدهم هو بشيخ المال، يظهره ويخفيه، ويطمعهم ويؤيسهم، ويلعب بعقولهم لعب المال بهم، إن لمعان الذهب يخلب لبهم فالعب بلمعانه، وإن أملهم في الغنى يسد منطقهم وحكمتهم فالعب بأملهم.

ولكن قد تفق نصرانيتك حائلاً بينك وبينهم، فيرتابون في أمرك ولا يطمثنون إليك اطمثنانهم إلى أهل دينهم، فالعب بدينك لعبك بالذهب، وتظاهر بالإسلام وبالصلاح وبالتقوى، فالغاية تبرر الوسيلة.

تقلّ في بلاد الشام متفرساً في أمرائها، باحثاً عن فريسة يصيدها، حتى وصل إلى «صَفَد» وأميرها يومئذ الأمير «بهادر» فوجده الغنيمة.

قال: إني أرى السعد في طلعتك، والغنى مكتوباً على جبينك؛ وقد جثت إليك لأملا خزائلك ذهباً وفضة، وقد أنفقت عمري في طلب الإكسير حتى وجدته، إن الفيليزات واحدة في نوعها، والاختلاف الذي بينها ليس في ماهيتها وإنما في أعراضها، وكل شيئين تحت نوع واحد اختلفاً بعرض فإنه يمكن انتقال كل واحد منهما إلى الآخر، فالذهب والفضة والحديد والرصاص متحدة النوع مختلفة العرض، فلو أخذنا حديداً أو رصاصاً ونقصنا بعض عناصره وزدنا بعض عناصره تكون من ذلك الذهب لا محالة؛ وقد وصلت إلى الإكسير الذي يفعل

ذلك بعد عناء، فإني أطبخ الرصاص أو النحاس بطريقة خاصة أرشدني إليها العلم والتجارب الطويلة، ثم أضيف إليه من هذا الإكسير الذي يمتاز به الذهب عن النحاس أو الرصاص، فإذا الذائب ذهب، وما يوجد بالطبيعة يوجد مثله بالصناعة، فالطبيعة تخرج الذهب من العناصر الأخرى بحرارته ومزجها، وهذا هو ما عمل بصناعتي [من البسيط]:

وقد ظفرتُ بما لم يُؤتَهُ مَلِكُ

لا المُنْذِران ولا كِيسرى بن ماسانِ

ولا ابنُ هندي ولا النعمانُ صاحبهِ

ولا ابنُ ذي يَزَن في رأسِ غُمُدانِ

وستكون إن شاء الله بهذا أغنى الأغنياء وأعظم العظماء، تقتني من المال ما أردت، وتسود على الأنام بما شئت وكيف شئت.

ومع هذا كله فإن لم تقتنع بالمنطق فافتنع بالتجربة. فأتى له «بهادر» بقليل من الرصاص، وأفرد له غرفة يجري عليها تجاربه، فأشعل النار وطبخ ثم أشعل وطبخ، وأخرج حُفّاً فيه إكسير وأضافه، فإذا المزيج ذهب.

جُن جنون الأمير «بهادر» وتمنى الأمانى وسبح في الأحلام، وجمع ليوسف الكيماوي كثيراً من النحاس والرصاص، وأعطاه كثيراً من الأموال لينفق منها على إحالة هذه المعادن ذهباً خالصاً؛ ولكنه تعطل مرة بفساد الإكسير ومرة بخطأ التجارب، وأخيراً غافل صاحبه وفر إلى دمشق، وأراد أن يمثل مع واليها الرواية التي مثلها أمام «بهادر»، ولكن ساء حظه فعلم بأمره فأراد قتله.

وهنا أدته حيلته أن يملاً دمشق ضوضاء وجلبة، وأنه يريد السلطان حتى يملاً خزانته ذهباً وفضة، وتحدث الناس به بين مصدق ومكذب، ولم يجرؤ نائب دمشق على قتله بعد أن ذكر اسم السلطان ورسالته إليه، وانتقل خبره من دمشق إلى مصر، وإذا بالبريد يأتي من السلطان إلى دمشق في طلب يوسف الكيماوي.

دخل يوسف إلى مصر في السابع عشر من رمضان، فأنزله السلطان في بيت أمير، وأجرى عليه الرزق الوفير، ورتب له عدة من الخدم يتولون أمره حتى يختبر صدقه، فطلب يوسف أنواعاً من الآلات وزسماها وبالغ في تركيبها وتعقيدها، فصنعت له، وحدد يوم للتجربة، فاحتفل به السلطان وشكل مجلساً فخماً لامتحان؛ هذا ناظر الجيش، وهؤلاء عدة

من الأمراء، وهذا نقيب الصاغة ومعه جمع من الصياغ. وأوقدت النار وأحضرت الآلات، وطلب يوسف نحاساً وقصديراً وفضة، فوضعها في بوتقة ووضعها على نار حامية حتى ذاب الجميع، فأخرج من جرابه إكسيراً وضعه على الخليط المذاب، وصبر عليه برهة ثم أنزل البوتقة من على النار، فأفرغوا ما فيها فإذا سبيكة من ذهب كأجود ما يكون، زنتها ألف مثقال، وامتنحها شيوخ الصاغة، فأفتوا بأنها ذهب خالص لا شبهة فيه.

سر السلطان بذلك سروراً عظيماً ودعش الحاضرون؛ وأنعم السلطان عليه بهذه الألف من الذهب، وبالح في إكرامه وأركبه فرساً سلطانياً مسرجاً ملجماً بحرير، ومثى نفسه أن هذا الكيماوي سيجعل له كل حديد مصر ونحاسها وقصديرها ذهباً.

وما هي إلا ساعة حتى انتشر الخبر في المدينة أن قد ظهر رجل عجيب يحيل كل شيء ذهباً بإذن الله، فما هو إلا أن تقدم له قطعة من حديد، أو إناء من نحاس، أو كتلة من رصاص حتى يعزّم عليها ويجعلها ذهباً خالصاً. وها قد قتل الفقر وذهب البؤس، وسييل الذهب في مصر سيلاً ويتدفق أنهاراً، وسوف لا يكون بعد اليوم فقير ولا مسكين. وكان أحرص الناس - أول الأمر - على أن يفتنوا الحاشية، فقد قدموا المال الكثير ليوسف وقدموا النحاس والحديد الكثير ليقبله لهم ذهباً، وهو يلعب بهم ويستخف عقولهم ويضحك على هذا بجزء من الذهب مما سلبه من ذلك، وهكذا.

وأراد السلطان أن يستوثق من الأمر مرة أخرى، فأجرى يوسف أمامه التجربة ثانية فأخرج له سبيكة ذهبية كالأخرى كاد يطير بها فرحاً.

وتدفق على يوسف المال من كل جانب، وعاش عيشة البذخ والترف، وأفرط في اللهو، ومرت عليه أيام سرور وامتعة لا ينعم بمثلها إلا القليل.

والسلطان يستحضره بالليل ويناجيه، ويعرض عليه المشروعات الضخمة التي ينوي القيام بها من وراء الذهب المصنوع، ويوسف يسايره ويحبك له خياله.

والناس يأتون إلى يوسف يعرضون عليه الأموال والحديد والقصدير، وهو يعدهم ويحبّهم. وأخيراً قابل السلطان وقال له: إن الإكسیر قد فرغ.

السلطان - إذاً فاصنع غيره.

يوسف - إنه مركب من نبات وأعشاب لا تثبت في مصر، وإنما تثبت في الكرك.

- سمها لي وصفها أبعث بالبريد من يحضرها.

- إنها سر أخذت على الله عهداً ألا أذيعه، وإذا أذعته فسد الأمر عليّ وعليك؛ إذ يستطيع كل إنسان بعدُ أن يحصل على الإكسير فيحصل على الذهب، وهو أمر حرصت أن يكون لك وحدك، وسر اخترت أن أخصك به، فأنت ولي الأمر، وهو في يدك مصلحة، وفي يد غيرك مفسدة.

- فما العمل؟.

- تأذن لي أن أسافر إلى الكرك وأستحضر منه قدراً كبيراً صالحاً لتنفيذ مشروعاتك الضخمة.

أذن له السلطان إذ لم ير بداً من ذلك، وأركبه البريد وأوصى به خيراً حشماً حل، وأمر الولاة أن يمدوه بالمال الذي يريد.

ها هو ذا يوسف يتنقل من بلد إلى بلد، والكرم يتدفق عليه، إذ هو ضيف السلطان ونجيه ومامله، حتى إذا وصل إلى غزة وأقام بها أياماً، غافل من معه وشمّع القنلة⁽¹⁾ واختفى، ثم يبحثون عنه ويبحثون، فلا يقفون له على أثر.

وتبخر الأموال وتنهار القصور التي شيدت في الخيال.

وفي يوم من أيام ذي الحجة من هذا العام يعثر عليه مخفياً في إخميم؛ وإذا كل أعماله نصب واحتيال، وإذا الناس كبيرهم وصغيرهم يستكشفون أنهم مغفلون، وإذا السلطان يحكم عليه أن يُسََّر ثم يَشَهَّر على جمل.

وإذا الستار يسدل.



(1) هنا تعبير عامي طريف ليس أدق منه في التعبير عن هذا المعنى في مثل هذا الموقف لأن معناه «هرب في نصب واحتيال»، وأصله أن سلطان سمح بمهارة نصاب مختال، فاستدعاه وقال له: إني أجزل لك العطاء إذا أمكنتك أن تنصب عليّ، فقال له: أعطني ألفاً أشتري بها عدة النصب، فأعطاه وأمر من يلازمه حتى لا يهرب، ثم حضر بعد مدة بعدته وأدواته، ونصب السلطان سرادقاً دعا إليه من يشاهد نصب النصاب. وكان مما أحضره النصاب بكرة خيط كبيرة. فتقدم إلى السلطان وقال له: أمسك هذا الطرف وأنا أشمّع القنلة لألعب لمبتي، فأمسك السلطان طرفها، وأخذ النصاب يشمّع القنلة ويتراجع رويداً رويداً حتى اختفى عن الأنظار، وبحوثاً عنه فلم يجلبوه، وبذلك تمت لعبته، ومن هنا اخترعوا هذا التعبير (شمّع القنلة).

الحلف العربي

كتب إليّ صديق سوري يقول: «أليس عجباً أن يقف رجال الفكر في العالم العربي موقفاً سلبياً، فيكتفوا بقراءة الأخبار والأحداث من غير أن يكونوا لأنفسهم رأياً في مستقبلهم؟ أو ليس من العجيب أن يقرأ العالم العربي أن إنجلترا تؤلف هيئة رسمية لبحث تنظيم العالم بعد الحرب، ويخطب الخطباء من الإنجليز والأمريكيين في مستقبل العالم بعد الصلح، ولا نسمع أن أولي الرأي في العالم العربي فكروا أو اجتمعوا لبحث موقفهم وما يؤول إليه مصيرهم، كأنهم عبيد تركوا تدير شئونهم لسادتهم؟ أو ليس عجباً حقاً أن تمتلئ أعمدة «الثقافة» بالكلام في اليابان وروسيا، والقانون الدولي، وما إلى ذلك؛ ثم لا يمتلئ عمود واحد فيها في موقف العرب، ومصير العرب، وآمال العرب، كأن الأمر لا يعينكم، فكنتم في ذلك كالحاضنة بيض غيرها وهي تترك بيضها في العراء؟ ولست أظن أن السياسة تحول بينكم وبين ما تبدونه من آراء، لأن عرض هذه المسائل فيه مصلحة مزدوجة للأمم العربية، فتحلّد مصيرها وتحرك أفكارها وتفتح آمالها، والأمم الصديقة فتعرّفها ما يجول بخاطر العرب وما تتطلبه وما تأمله» إلى آخر ما قال.

وهو كتاب ممتع طويل أجزئى منه بهذا القدر لأنه هو الذي يهمننا في موضوعنا اليوم. وكلام الصديق كلام حق، ولكنني أسف أشد الأسف لأن الموضوع شاق عسير متشعب النواحي، يحتاج الكاتب فيه أن يدرسه دراسة واسعة عميقة، وأن يطيل التفكير في كل رأي يبيده. وقد علّمتنا التعليم الجامعي ألا نكتب إلا بعد درس، ولا نخط كلمة إلا بعد تفكير. فإن قصدت - أيها الصديق - من كتابك أن أكتب في هذا الموضوع كتابة جدية مستوفاة؟ فإنني اعتذر إليك، لأن الأسباب كلها لم تهيأ لي. أما إن أردت أن أقول بعض كلمات فطيرة لا يكون الغرض منها إلا توجيه النظر، وإثارة ذوي الرأي، وفتح الكلام في الموضوع، واستعراض بعض المسائل الهامة، فذلك في إمكاني.

في ذهني صورة لحلف عربي هي مجال للأخذ والرد؛ والتعديل والتبديل، وهي أن يتكون

الحلف العربي الآن من دول أربع: مصر والسودان وحدة، والشام وفلسطين ولبنان وشرق الأردن وحدة، والعراق وحدة، وبلاد العرب وحدة، وأن تكون كل وحدة مستقلة في شئونها الداخلية، وأن تربطها مع سائر الوحدات روابط ثقافية واقتصادية وسياسية؛ فأما الروابط الثقافية فإن تكون لكل وحدة جامعة تكون منارة للحركة العقلية، تتكون حسب ظروف كل وحدة وبيئتها ومقدار ثقافتها، وأن تعنى كل جامعة العناية الكبرى بتاريخ أمتها وطبيعة إقليمها وتراثها القديم بجانب الثقافة العامة المشتركة، وأن يكون لكل جامعة مجلسها وإدارتها، وبجانب ذلك يكون مجلس أعلى تمثل فيه كل الجامعات، وهو الذي يقرب بين نظمها ويوحد - بقدر الإمكان - اتجاهها، ولا يتدخل إلا في المسائل العامة التعليمية؛ وأن تتبادل هذه الجامعات المنتجات العلمية، فتتبادل المؤلفات والمجلات، وتتبادل الأساتذة، وتتبادل رحلات الطلبة والأساتذة، وتسهل وسائل التحاق الطلبة في كل إقليم بأي جامعة حسب شهرة أساتذتها ونبوغ كل في فرع من فروع التعليم.

ثم يكون هناك مؤتمر يتكون من عدد محدود من رجال التعليم في كل أمة، يجتمع كل سنة في الأقطار المختلفة على التعاقب، وفي هذا المؤتمر يتلو ممثلو كل أمة تقريراً عن حالة التعليم في أمتهم، ويعرضون المشاكل التعليمية التي اعترضتهم في عامهم، ويسمعون الآراء المختلفة في حلها، ويرسمون السياسة العامة للتعليم، والسياسة الخاصة لكل قطر حسب بيئته ودرجة ثقافته ومطالبه الاجتماعية.

وأما الروابط الاقتصادية فتتنظيم الجمارك بين هذه الدول على أساس أفضليتها على غيرها من الدول الأخرى، وتنظيم كل أمة حسب طبيعة إقليمها وشهرتها الصناعية وما إلى ذلك، على أساس التعاون المشترك كما يرسمه الإخصائيون الاقتصاديون.

وأما الروابط السياسية فهي أصعب الروابط وأعقدها، وهي نوعان: روابط بين هذه الوحدات الأربع، وروابط بينها وبين الأمة الأوربية الحليفة.

فأما الروابط بين هذه الوحدات الأربع فإني أنتصروها كعصبة أمم عربية، يوضع لها نظام خاص تنتمي فيه العيوب التي تكشفت في عصبة الأمم الغربية؛ فقد كان أهم عيوبها تسخيرها لمصلحة أمة أو أمتين، وعدم اشتراك أمريكا فيها، وعدم القوة الكافية التي تسندها حتى تستطيع أن تنفذ قراراتها، ونحو ذلك؛ فلنتق هذه العيوب في عصبة الأمم العربية، وليكن أساسها ما قال الله تعالى: ﴿وَلَيْكُم مَّطَابَعَاتٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَنَّاكُم مِّنَ لِّغَابِهِمْ أَمْ لَمْ يَأْتِكُمْ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

الْأُخْرَى فَمَنْ لَمْ يَبْزِ سَخَى تَفَرَّقَ إِنَّكَ أَمْرٌ أَوْ إِنْ فَاتَتْ قَاتِلُهُمَا يَبْتَسِمَا بِالْقَدَلِ وَأَقْرَبُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُنْتَظِرِينَ ﴿٩﴾ [الحجرات: الآية 9] .

وهذا يتطلب أن يكون للعصبة قوة مشتركة أقوى من قوة كل أمة منفردة، وأن يكون لها جيش مشترك، وأن يكون ممثلو العصبة من أحكم رجال الوحدات وأعقلهم وأصلبهم وأحبهم للخير، وأن يكون نظرهم أوسع من أن ينظروا إلى أمتهم وحدها، ومصالحها الخاصة وحدها.

ثم هذه العصبة لا تتدخل في المسائل الداخلية البحتة، فلكل أمة حريتها في داخليتها، لا يحلها من ذلك إلا النظر في المصالح المشتركة.

وإذا نجحت هذه العصبة العربية كانت نواة في المستقبل لعصبة أمم شرقية، تضم تركيا وإيران وأفغانستان، وتونس والجزائر ومراكش.

وتكون عصبة على هذا النحو أنفع للعالم وللإنسانية. فهي تخلق من الشرق قوة تعمل في خدمة العالم، وإلا فما مصطلحه في أجزاء صغيرة مفرقة لا تتعاون ولا تتسامى؟ ليس في مصلحة أي جسم أن يكون بعض أعضائه مشلولاً؛ والنظر القصير فقط هو الذي يؤثر ضعف جزء منه ليستغله في مصلحة الجزء الآخر. يجب أن يكون كل عضو صحيحاً، وكل عضو قوياً، وكل عضو منتجاً ومستهلكاً؛ وهذا ما لا بد أن يسود العالم اليوم أو غداً.

في كل وحدة من هذا العالم العربي قوة كامنة وصلاحية للعمل والنهوض، وفي كل منها مزايا كأفراد الأسرة الصالحة، ولا ينقصها إلا أن تستكشف مزاياها ويفسح الطريق لها، فيعمل كل حسب ملكاته واستعداده ومزاياه، ويكمل نقص الآخرين، ويستكمل نقصه من مزايا الآخرين.

أما علاقة هذه العصبة أو هذه الوحدات بالأمة الأوربية الحليفة فقد عُقدت معاهدات بين أكثر الأمم الشرقية وبين الدول الحليفة؛ فما الذي يمنع من النظر في هذه المعاهدات من جديد على ضوء الظروف الحاضرة، والدروس الماضية، والآمال المستقبلية، فتعقد معاهدة سمحة مع كل وحدة من هذه الوحدات تضمن فيها مصالح الطرفين، وفيما عدا ذلك تكون كل وحدة حرة طليقة؛ ثم يتكون الحلف العربي الجديد وعصبة الأمم العربية، وتكون العصبة مطلقاً التصرف، لا يقيدتها إلا المصلحة العامة والمعاهدات التي تعهدت بها كل أمة؛ وبذلك يفسح الطريق للنهوض الشرقي واستعادته قوته ليخدم بها العالم مع العاملين؟

. هذه الصورة الصغيرة التي في ذهني، ليست وافية ولا كاملة؛ وكل خط من خطوطها يحتاج إلى وقفة طويلة وتفصيل واف؛ أعرضها ليتولاها من هو أقدر مني بالنقد والبحث والتفصيل.

* * *

بجوار شجرة الورد

أخذت قلمي وورقي، وجلست بجوار شجرة الورد في حديقتي الصغيرة المتواضعة،
استمليها ما أكتب، فأوحت إليّ بهذه الخطرات.

هذه شجرة الورد تمتد وتشرب وتتفرع وترتشف - في نهم - ما تقدمه لها الشمس من
ضوء وحرارة، وتشرب كأس الحياة إلى الثمالة.

فليت الناس يعملون عملها، فيفتحوا قلوبهم للضوء والحرارة، ويمدوا فروعهم ما
استطاعوا ليمتصوا غذاءهم، وينموا قواهم وملكاتهم، ويشربوا كأس الحياة مترعة.



وهذه شجرة الورد تمد جذورها، وتفرز ما يعرض لها، فتختار ما يصلحها وينفعها،
وتتقي ما يضرها ويسمها.

فليت الناس يسيرون سيرها، ويعلمون أن حولهم غذاءً صالحاً يجب أن ينالوا منه ما
وسعهم، وأن حولهم سموماً يجب أن يتجنبوها ما أمكنهم، وأن أمامهم كثوساً مختلفة
الألوان، مختلفة الطعوم، مختلفة الصلاحية، بعضها شراب صالح وقد يكون مرأ، وبعضها
شراب سام وقد يكون حلواً. غذاء شجرة الورد سهل يسير، فما عليها إلا أن تحول ما حولها
إلى عناصر أولية، فتمتص ما ناسبها وترفض ما خالف طبعها. ولكن غذاء الإنسان في
عواطفه وميوله وغرائزه ومشاعره مركب معقد، حتى قد يكون الغذاء داءً ودواءً معاً؛ هذا
الطموح الحالم يبحث على الجد، وهذا التواضع النبيل يدعو إلى الخمول.



ها أنتِ قد تقيدت بطينتك، ونزلت على حكم ترتبك: فلا تستطيعين الخلاص منها
والخروج عنها، جيدة كانت أو رديئة، سالحة أو فاسدة؛ فوطنت نفسك على الرضا بما كان
والانتفاع بالكائن حسب الإمكان؛ ولم تمنعك ذلك أن تثوري على ما قُدر لك، وتحاولي
التخلص منه والتحايل عليه، فخرجت من ظلام الأرض إلى نور السماء، ومن مقبرة الباطن

إلى مسرح الظاهر، ومن سكون الجذور إلى لعب القصون، ومن عبوس المنبت إلى ضحك الثمرة - وهكذا كان أخوك الإنسان؛ خضع للقدر كما تخضعين، وثار كما تثورين، فاجتمع له جبر البيئة واختيار الإرادة، وعمل على أن يخرج من الظلمات إلى النور، وخلق من الطين، وتطلع إلى السماء. وبلغ من تطوره أن كاد يكون ملكاً كريماً أو شيطاناً رجيماً، وكلٌّ ميّس لما خلُق له.



يعجبني منك أنك دُفنت فسكنت، وتكونت في الخفاء، ولم تجزعي من الظلام، ولم تظهري إلا بعد أن تم نضجك، واكتمل وجودك، واستطعت أن تغالبي الأحداث، وتقفي أمام العواصف - فليت أخاك الإنسان يعمل عملك فيدفن نفسه حتى تكتمل قواه، ولا يظهر إلا بعد أن تنضج ملكاته، ويحسن استعداده، ويقوى على مصارعة الزمان ومغالبة الصعاب؛ فمن ظهر قبل أن يتم نضجه لم يرح خيره، والقيمة الحقّة ولو قليلة، خير من الشهرة الزائفة ولو واسعة.



أعجب ما فيك صبرك وعملك المتواصل حتى تأتي بالمعجزة، ومعجزتك أنك رسمت خطتك في صمت وسكون، وما زلت تكدين وتجدين، وتخفين ثم تظهرين، وإذا بك قد استخرجت من الحمأ المسنون والطين اللازب ألواناً زاهية تستخرج العجب، ورائحة عطرة تنعش النفس، وجمالاً فتاناً يأخذ باللب، فما أبعد مرماك! وما أقدرك على تحويل القبح إلى جمال، والظلمة إلى نور، وكراهة الرائحة إلى عطر! فمن استطاع من الناس أن يأتي بمثل ما أتيت به فيفيض على الناس جمالاً ونوراً وشذى، كان - ولا شك - عظيماً أي عظيم.



يحدثني علماء النبات عنك أن أخطر الأوقات عليك وعلى أمثالك يوم يجري الماء في جذعك وعيدانك، فإذا صادفك إذ ذاك جو شاذ من سموم أو صقيع كنت أشد تعرضاً للهلاك. كذلك عصر الشباب أشد العصور على الإنسان خطراً، إذ يجري فيه ماء الحياة فيشعر بحرارة الشوق، وحرارة العواطف؛ وتتعرض حياته يومذاك إلى أشد الأخطار، ويستولي عليه نوع من القلق خوفاً من أن تتلج عواطفه أو تقوده إلى المهالك.



هذه أنت زهرة وشوك كلاكما من بذرة واحدة تسقى بماء واحد، ثم يجري الماء في

الجنوع والأغصان، فيكون مرة زهرة وادعة ضاحكة، وتارة شوكة حادة قاسية عابسة؛ فعلمتنا أن الجمال محفوف دائماً بالأشواك، وأن الخير دائماً ممزوج بالشر، والذي أنزل الكتاب فيه هدى ورحمة أنزل الحديد فيه بأس شديد، ولا بد أن يقلّم شوكة ليكثر زهره. هكذا نفس الإنسان، زهرة جميلة محاطة بالأشواك، ويجب أن تقلّم أشواكها ليتفتح زهرها، فإذا أهملت وتكاثر شوكتها كانت كلها شوكة لا زهر فيه. ما أكثر نفوس الناس التي يجتد الإنسان في الهرب منها حتى لا يتعلق بأشواكها، أولئك كل مظاهريهم ومخبرهم شوكة لا خير فيه، وشر لا نفع فيه. إن كل نفس تحيط بها أشواك من رغبات وشهوات وميول وإرادات وأعمال. وما التهذيب والتربية والديانات ونظم الحكومات الصالحة إلا عمليات تتحد في الغرض، وهو تقليص هذه الأشواك لتتفتح الزهرة جميلة نقية، تشع الخير والسرور والرحمة على من حولها؛ وبعض النفوس لم تقلّم أو ساءت تربيتها، أو ساء محيطها، فكثرت شوكتها، وقل أو انعدم زهرها؛ وبعض النفوس قلّمت وصلحت تربيتها فأنبئت الزهرة الجميلة يعجب لونها، وينفتح عطرها، فهي جذابة لمن رآها أو سمعها أو قرب منها، وهي بلسم لجراحات الزمان، وطعنت السنان.



ها أنت يمر عليك دور تتكونين فيه لنفسك، وتبحثين عن غذائك لنفسك، وتمدين جذورك لنفسك، وتتفرعين فروعاً لنفسك، وعلى الجملة تعيشين لنفسك؛ فإذا أزهرت فقد وصلت إلى الغاية، فتجاهلت نفسك لنفع غيرك، ووزعت خيرك وجمالك على من حولك، فملأت محيطك بعبيرك، وأشععت جمالك على كل من له عين تنظر وقلب ينبض؛ وهكذا أخوك الإنسان يبدأ حياته لنفسه، ولا تشغله من الحياة إلا نفسه، فهو أناني متأثر، وقد يقع حياته كلها في هذا الدور، فيكون مثلك إذا شوكت⁽¹⁾ ولم تزهر؛ أما إن هو قطع دور أنانيته وتوجه قلبه لخير الناس وحب الناس، وأخذ يفكر ويعمل لنفع الناس أولاً ونفسه ثانياً، فقد بدأ يزهر، وقد يصل به الخير أن يرى سعادته في سعادة الناس، أو أن يدخل السرور على الله بإدخال السرور على الناس، فتكون وردته قد بلغت الغاية في نفع الطيب وإشباع الجمال.



غمرتني الشمس وغمرتني، ورأيت من اللوق أن أتركها تنعم بحرارتها وضوئها فاستأذنت فأذنت. ورجوتها أن تسمح بنشر الحديث، فسمحت، غير أنها أومأت إليّ أن عندها أحاديث

(1) شوكت الشجرة: أخرجت شوكتها.

أخرى لا تسمح بها لكل الناس . وأن معانيها تنوء بالألفاظ مهما سلسلت وورقت، وإنما تنتقل باللاسلكي من زهرتها الممتنحة إلى القلوب المنفتحة .

* * *

النظام الاجتماعي في تركيا

ترجم أخي الأستاذ «محمد بدران» مقالاً عن تركيا الجديدة من الواجهة السياسية، وأشار إشارة خفيفة إلى حركتها الاجتماعية، فأجيب أن أعرض لهذه الناحية بشيء من التفصيل، على أن أقف منها موقف العارض، لا المقرظ ولا الناقد.

إن احتكاك الشرق بالغرب فتح أعين العالم الإسلامي وجعله يتطلع إلى حياة خير من حياته، وعملت على ذلك عوامل كثيرة، أهمها معرفة الشرق بأحوال الغرب، وكانت مجهولة لديه كل الجهل، وتدفق كثير من أبناء الشرق إلى أوروبا يتعلمون فيها ويدرسون أحوالها ونظمها السياسية، ويعودون إلى بلادهم يثون فيها ما شاهدوا وما تعلموا؛ فلما قامت الحرب العظمى اکتبوا بنارها، وتسمعوا بشغف إلى أخبارها؛ وسمعوا الدعايات المختلفة، وكونوا رأيهم فيها. وجاءت تعاليم «ولسن» فزادت في آمالهم، وتشوقوا إلى معرفة مصيرهم، حتى إذا سكتت المدافع وتكلم القادة في الصلح، أرهفوا أسماعهم ليسمعوا ما تقوله أوروبا فيهم، ولم يكفهم ذلك، بل ذهب كثير من أولي الرأي إلى باريس يتجادلون ويطالبون ويحتجون، ولم تكن باريس عاصمة فرنسا فقط، بل أصبحت مركز عظماء القارات الأربع، وكنت تسمع في شوارعها لغات العالم عالية، وأشكاله المختلفة ظاهرة، ومن بينهم ممثلو العالم الإسلامي على اختلاف أجناسهم وألوانهم، وتحول المسلمون بشكل ظاهر من مطالبة بجامعة إسلامية إلى مطالبة باستقلال قومي، تقليداً للنزعات الأوروبية. وتمشياً مع روح العصر؛ وساعد على ذلك انفصال جزء كبير من العالم الإسلامي عن تركيا - بعد أن خسرت الحرب - كالشام وفلسطين وجزيرة العرب والعراق.

فلما تم الصلح أحس العالم الإسلامي بخيبة أمل، إذ لم يحقق مطالبهم، ولم يُنلهم حقوقهم، فوضعت فرنسا يدها على سوريا، وبريطانيا على فلسطين والعراق، فاضطربت النفوس واثارت الثورات.

وكانت حالة تركيا أسوأ الحالات، إذ فقدت أرضها، وفقدت استقلالها؛ فكان من حروبها للدفاع عن كيانها ما عرفت تفصيله.

فلما انتصر مصطفى كمال سياسياً وحريةياً، وحفظ لتركيا استقلالها اتجه إلى الإصلاح الاجتماعي، فكان من أول ما فكر فيه إلغاء الخلافة، وكان الباعث على إلغائها أمور، منها: خوفه هو وحزبه من أن الخليفة وأسرته لا يرضون عن نظام الحكم الجديد، فيدبرون المكائد، ويدسون الدسائس، لإعادة سلطانهم القديم، لأن الخليفة في النظام الجديد فقد سلطته الدينية والروحية جميعاً، وأصبح مظهراً فقط، ولا عمل له إلا استقبال الزائرين، وصلاة الجمعة في ملا من الناس، ومع هذا لم تظمن أنقرة إلى هذا الوضع، وكان السلطان يسكن استانبول والحكومة الجديدة تقيم في أنقرة، وتعتقد أن الخلافة دائماً عث الدسائس الأجنبية، ومهما كان السلطان «عبد المجيد» مخلصاً وصادقاً ومحباً لرفعي شعبه، فإنه قابل للانقلاب والتغير بنفسه أو بخلفه. واستحضر حزب «مصطفى كمال» في أذهانهم كل سيئات الخلفاء العثمانيين في العصور المتأخرة، وما جرره على البلاد من وبال.

ثم هذه الميزانية الضخمة التي تصرف على الخليفة وبيته من غير مبرر ومن غير عمل، والبلاد أحوج ما تكون في نهضتها إلى المال.

وأخيراً أنهم يريدون أن يكونوا دولة مدنية ينظمونها تنظيمياً أوروبياً، ويقفوا بين حكومات العالم موقف المساواة، والخلافة تقف عثرة في سبيل هذا التنظيم.

كل هذا جعل القابضين على زمام الأمور يفضلون إلغاء الخلافة ففعلوا. نعم كان للمسألة وجه آخر، وهو أن الخلافة كانت تربطهم بالعالم الإسلامي، وتمكنهم من حق الزعامة الروحية على الممالك الإسلامية، وهذه الناحية العاطفية لها قيمتها؛ ولكن لم تأبه تركيا لهذه الاعتبارات، ورأت أن العالم يسير نحو تكوين القوميات، فأولى أن تعنى أكبر عناية بأمنها وحدودها وقوميتها.

لهذا كله قرر الزعماء الوطنيين أن يصلوا إلى هذه النتيجة على خطوات كان آخر خطوة فيها إلغاء الخلافة، في مارس سنة 1924، وإخراج السلطان عبد المجيد وأسرته من تركيا.

كان في العالم الإسلامي نزعتان ظاهرتان، وإن شئت فقل ثلاث نزعات: نزعة محافظة ترى التمسك بالتراث الإسلامي من غير تغيير، ونزعة ترى الاحتفاظ بخير ما في التراث الإسلامي مما يتفق وروح العصر، ثم تطعمه بالمبادئ الجديدة مما اخترعه المدنية الحديثة، ولكن في تراث وحذر، ونزعة ترى التجديد المطلق، واحتذاء المدنية الحديثة في أكثر ما يمكن، وبأسرع ما يمكن.

وربما صح أن يمثل النزعة الأولى الحجاز، والثانية مصر، والثالثة تركيا.

وقد أدى إلغاء الخلافة في تركيا، وإحلال الجمهورية محلها، إلى تغيير كبير في النظام القديم الذي يجعل الخلافة مصدر السلطات، من قضاء وجيش وتشريع؛ فلما زالت الخلافة اضطهرم ذلك إلى التغيير في الأسس.

لم يهملوا الدين جانباً كما يتصور البعض، ولكن - على وجه الإجمال - ضيقوا من دائرته. فأما التشريع العام ووضع نظم الحكومة وما إلى ذلك، فجعلوا أساسه ومنبعه المدنية الحديثة، وتحكيم العقل، والنظر إلى الشعب، فهم يدرسون المدنية الحديثة، ويقارنون في الشيء الواحد بين ما فعلته أمم أوروبا المختلفة، ومن ناحية أخرى ينظرون إلى شعوبهم وحالته الاجتماعية، وما يناسبه، وما لا يناسبه، ويختارون له بعقولهم من النظم الحديثة ما هو أليق بالشعب. وأما الدين فينظم العلاقة بين الإنسان وربه.

على هذا الأساس قامت كل إصلاحاتهم الاجتماعية؛ فمثلاً في سنة 1926 قدم وزير العدل مشروعاً بقانون للدولة مكون من 1800 مادة مقتبس في الأغلب من القانون السويسري، ووافق عليه البرلمان في 4 أكتوبر من هذه السنة، وهو في بعض مسائله ناثر على النظم المعمول بها في الممالك الإسلامية جميعاً؛ فقد كان تعدد الزوجات - مثلاً - جائزاً، فجاء هذا القانون وحرمه بناتاً، وكذلك الشأن في المهر، فقد ألغي في القانون الجديد، ولم يفرض على الزوج، وطلب من الزوجة أن تبذل جزءاً من مالها في تأثيث المنزل إن كان لها مال، وسلب الزوج الحق في الطلاق، وجعل للمحكمة وحدها حق الفصل لسبب من أسباب ستة محصورة؛ وأكثر من هذا خطورة أن المرأة التركية أصبح لها الحق بهذا القانون أن تتزوج من تشاء من أي دين كان؛ فللتركية المسلمة أن تتزوج نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً.

وعدلت قواعد الميراث تعديلاً كبيراً، فسوت بين الذكر والأنثى، فللبنت كما للابن، وللأم كما للأب، وللزوجة كما للزوج، وألغت نظام الإرث بالتعصيب، والإرث بالقرابة البعيدة، في نظام طويل لا محل لتفصيله، وغيروا نظام الولاية والوصية على أساس الحرية.

ثم نظروا فراوا جزءاً كبيراً من أموال الدولة قد شله الوقف، فمنعت إرادة الواقفين أن يتصرف فيه الجيل الحاضر حسبما يرى من صالح عام، وكانت الأحكام التي وضعت له مقيدة لحرية الدولة في الإصلاح، والأوقاف الأهلية مزرعة رديئة للاستغلال، ومفسدة للمستحقين بترك العمل المنتج اعتماداً عليها، ومفسدة لتنظارة الأوقاف بانتهابها، ومفسدة لكل هؤلاء بخصوصاتهم ومنازعاتهم، وقضاياهم التي لا نهاية لها؛ فهي - في نظرهم - سيئة من سيئات

الماضي، سواء من ناحيتها الاقتصادية أم الاجتماعية أم الأخلاقية.

لهذا عمدوا - بجرة قلم - إلى إلغائها وإلغائها وزارتها.

ثم إن الجمهورية التركية أعطت للمرأة التركية حريتها وأصغت إلى صوتها، وسمحت لها بأن توسع حركتها التي بدأت من سنة 1908، حين ظهر أول وجه سافر في الأستانة، فألفت نالدة هانم جمعية مؤلفة من نحو خمسمائة من الأعضاء المثقفات، وطالبن بضروب من الإصلاح: أهمها وضع حد لسن الزواج لا تتزوج من لم تبلغه، وإصلاح أوضاع الزواج، وتأسيس الطلاق على قاعدة المساواة بين الرجل والمرأة وتحريم تعدد الزوجات.

وتسابت البنات إلى الجامعات، وزاحمن الأبناء في الحصول على الدرجات.

وخرجن إلى دور السينما وإلى المساجد، وألغين نظام الحريم، وحجز أمكنة خاصة لهن في الترام أو القطار، وطالبن بحقهن في الانتخابات وعضوية البرلمان، وصحب الشبان أخواتهم في القيام بهذه الحركات إلى غير ذلك.

ثم جدت تركيا في نشر التعليم بين أفراد الشعب ذكوراً وإناثاً. وكانت أسرع من مصر في تنفيذ قانون التعليم الإلزامي، فقد استصدرته مصر سنة 1923، ثم عاق تنفيذه قلة المعلمين، وقلة المال، وقلة الهمة، إلى غير ذلك؛ ولكنه نفذ في تركيا بأسرع وأقوى واعترض نشر التعليم في تركيا صعوبة الحروف العربية والشكل، فوقفت بين اختراع ما يسهلها وبين السير مع الأوربيين في استخدام الحروف اللاتينية؛ ففضلت الطريقة الثانية متأثرة بإغراقها في حب المدنية الحديثة، وقلبت كل أدبها وصحافتها وتعليمها إلى الحروف اللاتينية، حتى القرآن نفسه كتبه بهذه الحروف، وقد ساعد هذا في سرعة نشر التعليم، ولكنه من جهة أخرى قطع صلتها - إلى حد ما - بأدبها القديم وتراثها القديم.

وأستت التربية عندها على أسس وطنية، ووضعت كتبها ونظمها على هذا الأساس، واعترضها في هذه السبيل ما رأت من مدارس أجنبية، فتنخوفت من صبغتها التي تصبغ بها تلاميذها، ورأت أن كثيراً من مشاكلها السياسية القديمة كانت ترجع إلى هذه المدارس، وما تبته من مبادئها التي تبعت الإعجاب بالدول الأوربية والاحتقار للأمم الشرقية؛ فوقفت تركيا إزاء هذه المدارس وقفة حازمة اضطرتها أن تُتركها.

ودعتهم الحماسة الوطنية أن يسيروا بخطى واسعة نحو نشر الثقافة، والاطلاع على كل

عناصر التقدم الأريبي ليسيروا سيره، ويحتذوا حذوه، سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية أو الحرية.

ثم حافظوا على المظهر محافظتهم على الجوهر، فالجوهر الانتماء بأوروبا، والانتباس من نظمها وقوانينها، والتحرر من سلطة رجال الدين؛ والمظهر لبس القبعة وسفور المرأة، فحموا الجمهورية من كل عبث بنظامها ومن كل ما يهدد كيانها؛ كما فرضوا لبس القبعة فرضاً، وجعلوها قانوناً؛ وحرّموا لبس العمامة تحريماً، ولم يجيزوها إلا لمن له عمل رسمي ديني؛ ونهوا عن الحجاب، وعاقبوا عليه؛ وهكذا ربطوا المظهر بالجوهر، وتمسكوا بالشعائر التي تدل على المعنى.

وكان بعض الناس يعتقد أن حياة هذا النظام مرتبطة بحياة «مصطفى كمال» فإذا مات مات، لأنه نما من خارج الأمة لا من داخلها، ولا من أعماق نفوسها، فمات مصطفى كمال، وبقي النظام سائراً في طريقه، حتى قامت قيامة العالم بهذه الحرب الطاحنة، التي لا يعرف مداها وعقباها إلا علام الغيوب.

* * *

ضحية

حدثني صديق قال:

اعتدتُ يوم الجمعة في الشتاء أن أخرج من بيتي قبل طلوع الشمس إلى جبل المقطم، أنفض عن نفسي ضوضاء الأسبوع، وملل العمل الراتب، وسأمة الحديث المعاد، وأهرب من جو القاهرة المسمم، وأريح أعصابي من مطالب البيت وتكاليف المهنة، وأفر من الإنسان الموحش لأستأنس بالطبيعة الطاهرة، وأكرم نفسي بالعزلة عن الناس، وأهين جسمي بالحركة العنيفة، فقد خلق من طينة لا تصح إلا بالإهانة.

واعتدت أن أتوَّع الطرق، وأخالف بين الجبال، وقمة أختار الجبال والوديان مما يلي حلوان، وأحياناً جبال المعادي ووديانها، وأحياناً العباسية وما إليها.

ففي ذات يوم اخترت العباسية وتغلغلت في جبالها ووادها، أعلو أكمة وأهبط وادياً، وأتخذ مسيري صوب الأزهر، حتى حان الظهر، ونال مني التعب؛ فبحثت عن مكان أنفياً ظلاله، وأنعم بنسيمه، وأطل منه على الدنيا القانية وما فيها حتى وجدته.

واستمعت بيوم دافئ جميل، وعزلة مريحة، فلم أصادف منذ خرجت من القاهرة إنساناً، وخلعت قبعتي وحططت مخلاتي وألقيت عصاي وجلست، وكان الجوع قد بلغ مني مبلغه، فأخذت أخرج ما حملت: هذه «زمزمية» ماء، وهذه شطائر بعضها باللحم وبعضها بالجبن وهذا عدد من الليمون الحلو لا بأس به، وهذه عُقْل صغيرة من القصب، وهذا كل ما معي، فصففتها أمامي وتزلزلت فيها، وجرى لها لعابي، وأعددت نفسي لأكلة شهية بعد سير طويل.

فلم اشعر إلا وشبح يبدو من بعيد. لم أتبينه أول الأمر، ثم ظهر أنه إنسان، ثم ظهر أنه يقصدني، وأخذتُ مظاهره وملامحه تبدو شيئاً فشيئاً.

جفت اللعاب من فمي، ونسيت منظر الأكل لمنظره وحل الخوف محل لذة النهم، وذكرت قول القائل [عن الطويل]:

صوى الذهب فاستأنست بالذهب إذ صوى

وصوت إنسان فكعدت أطيرو⁽¹⁾

ويلاه من الإنسان! هو كالموت لا بد منه، وكظلام الليل لا بد أن يلفك، ولا مهرب منه إلا إليه.

لكنه إنسان عجيب حقاً، ليس ككل الناس الذين رأيتهم؛ أبيض البشرة بياض الأجنبي، ويلبس جلباباً أزرق كلبس البلدي، ملامح وجهه وزرقة عينيه وشكل رأسه واصفرار شعره دلالة على أنه أوربي صميم، وطاقيّة رأسه المشبكة وحفاء قدمه المتبيسة دلالة على أنه مصري بائس فقير.

هذا لغز معقد! وقد كنت تركت عقلي الذي يحاول حل الألغاز في القاهرة، وأتيت هنا بشعوري وعواطفني، وروحانيتي الفطرية فلاسرع الآن في استرداد عقلي القاهري لأحاول به حل هذا الإشكال.

- سلام عليكم.

- عليكم السلام ورحمة الله. هل تفضل وتأكل معي؟

- لا بأس.

وأخذ يلتهم الأكل بنهم أشد من نهمي، فأسفت لقلّة زادي، ونزلت له عن أكثر ما معي. واعتذر عن نهمة في أكله بأنه قضى يوماً كاملاً لم يلق فيه طعاماً.

- لماذا؟

- لأنني لم أجد عملاً، ولم أجد مالاً.

- ماذا كنت تعمل قبل اليوم؟

- خادماً في قهوة بلدية، وما عمّلك أنت؟

- مدرس في مدرسة عالية.

- إذا اتفقنا.

(1) البيت لأحيمر السعدي في الشعر والشعراء ص 791.

- كيف اتفقنا؟

- هي كلمة خرجت من فمي ولا معنى لها.

- ما بلدك؟

- خرجت اليوم من القاهرة لأستريح من عناء التفكير.

- هل أنت مصري؟

- أقمت في القاهرة زمناً طويلاً.

- وما وطنك الأصلي، ولم قدمت؟

وبدا يتكلم، ولكن أصابته حيرة:

- أنا. أنا. أنا أتيت اليوم من القاهرة وكفى.

وعلت وجهه الأبيض - المشرب بحمرة، في الأصل والمشرب بصفرة الآن من الجوع - حمرة الخجل، وظهر لي أنه يحمل جنبه سرّاً دفيناً يجرح عزته؛ فحبست نفسي عن الاستقصاء، وكلمته في الجو والجبل والمسافة بيننا وبين القاهرة؛ وأتى موعد الرحيل فسلمت، وأخذتني الشفقة عليه فتركت له عنواني إذا احتاجني، ومشيت.

لم يفارقني التفكير في هذا المنظر الغريب، ولا هذا اللغز العجيب الذي لازمني من وقت أن وقع بصري عليه؛ وكل ما حدث بعدُ لم يكشف سرّاً ولم يلهمني حلاً، بل زاد اللغز تعقيداً؛ فهو يمسك الشطيرة كالأوروبي المثقف في ظرف ولباقة، ويأكلها أكل المصري البائس الفقير في نهم وشراهة، عقلية عقلية مثقف ومنظره منظر جاهل، وهو يتكلم كمصري، وإذا سأله: أمصري هو؟ عرّض ولم يصرّح، وجمجم ولم بين، واكتفى بأنه أتى من القاهرة. لو كان جاسوساً فَلَمَّ يجوع ولم يخجل، ولو كان غير جاسوس وكان أوروبياً فلم يجمجم؟

لعن الله الإنسان ومناظره؛ لقد أردت الهرب منه فلحقني، وأردت البعد عن مشاكله فوقعت فيها، وأردت الأنس بالطبيعة على طهارتها فأصبت بالطبيعة مدنسة.

جال هذا وأكثر منه في نفسي حتى وصلت إلى بيتي، وشغلنتني دنياي عن التفكير في هذا المخلوق العجيب. فإنا بين مطالب أسرة وتحضير درس وإلقائه وغير ذلك من الشئون.



وفيما أنا عصر يوم في بيتي، منصرف لبعض أمري، وإذا بالجرس يلدق. فتحت الباب فإذا هو صاحبنا.

- السلام عليكم.

- وعليكم السلام.

وفرحت بمجيئه، ولكن لنفسي لا له، فقد خطر لي أنني سأكشف السر الذي حيرني، وأقف على حقيقة نفسه وجلية أمره.

ولم أتف أن أجلسه على كرسي مُجْتَبِع في غرفة استقبالي، ولو كان حافياً وفي جلاب أزرق، وقد تعلمت من حديثه السابق ألا أجرحه بسؤاله المباشر عن موضع سره، فحدثته في كل شيء يخطر ببالي إلا ما يتصل به، وأمرت أثناء الحديث أن يهيا له أكل شهوي دسم، لا من جنس الشطائر الجافة التي التقمناها في الجبل، فأكل بنفس النهم الذي أعهده واستزده حتى لم يبق عنده مكان للمزيد. وأهل بيتي وأولادي وخدمي يعجبون من هذا المنظر الغريب، ومن تفاعه ملابس الضيف وشدة عنايتي به، وبعد الفراغ من القهوة استأذن لينصرف فأذنت له ومنحته ما استطعت؛ وقبل أن ينصرف وضع يده في جيبيه، وأخرج كراسة طلب مني أن أقرأها وأدير علاجاً لما فيها.

ولا أكنمك أنني فرحت بها فرح الطفل بفتح صندوق البخت، أو فرح الفتاة بهدية مغلقة أتت إليها ممن تحب؛ فأخذتها وتسللت إلى غرفة مكنتي، وأغلقتها عليّ، وأضأت المصباح، وجعلت ألتهم ما فيها التهام صاحبنا للأكل، وما زلت بها حتى أتممتها، فأخذني منها كل العجب. فماذا هي؟

هي يوميات لهذا الشاب منظمة مرتبة، ذكر فيها أهم ما استرعى نظره في دقة وإحكام.

إنه شاب هولاندي، تخرج من جامعة هولندية، وتخصص لدراسة اللغات الشرقية والدراسات الإسلامية، ورأت جامعتة نبوغه وجدّه، فمنحته مكافأة دراسية، وإجازة طويلة يقضيها في بلد عربي إسلامي، ليتقن العربية والإسلاميات، فلم يجد لذلك خيراً من القاهرة.

فحضر إليها، وسكن في حي مصري في المنشية، ولبس جبة وقفطاناً وعمامة ومركوباً أحمر، ليتسنى له في يسر حضور دروس الأزهر، وجدّد في الدراسة، واختلف إلى المشايخ يحضر دروسهم ويتفهم كتبهم، وانتهز كل فرصة يتقن فيها الكلام العربي الفصيح واللغة العامية الدارجة، فجلس مع العامة، وتحدث إلى الناس، وإلى الباعة، وغشي الأسواق.

وفي كل شهر كان يكتب تقريراً مفصلاً بما حصله وما عمله وما أتقنه، والجامعة من جانبها تمدد كل شهر بما يتفق عن سعة.

ثم خطرت له فكرة نبيلة جميلة، هي أن يدرس الحالة الاجتماعية بمصر بجانب دراسة اللغوية والعلمية، فوضع لذلك برنامج الدقيق، فغشي مجالس الذكر، وحضر الصلوات في المسجد، وشاهد أسواق البيع والشراء، وحضر الولائم والجنائز وما إلى ذلك.

وأخيراً رأى أن يشاهد مجالس اللهو، ولكن هذه كان لا بد له فيها من مرشد خبير؛ وكان من يده دراسة قد عرف «كُتُبياً» يتاجر في الكتب القديمة، فيشتري منه الكتب بثمان رخيص، ويلتزمها قراءة ودراسة، فتوثقت الصلة بينهما، وكان هذا الكتبي داعراً عريداً، عليماً بأماكن اللهو خبيراً بمجالس الحظ، فأفضى إليه بمكثونه، فهش له ويش. وقال له: على الخبير سقطت.

فما زال ينتقل به من ملهى إلى ملهى، حتى كان آخر المطاف «غرزة الحشيش» دخلها مع صاحبه الكتبي، وأداء حب استكشافه ألا يكتفي بمنظر الحشاشين و«جوزتهم» وطريقة تعاطيهم، بل أراد أن يجرب تجربتهم ويختبر فعل الحشيش في نفوسهم، فدخن معهم، وسمع لفكاهاتهم وتنادرهم، ولكنه شرق وسعل، ولم يجد في نفسه أثراً بالغا كما كان يسمع عن الحشيش، فشكا ذلك لصاحبه، فقال له - في خبث ودهاء - إن ذلك لا يتم إلا بالعود والتكرار. فاستمع لنصيحته وعاد وكرر، فرأى - كما يقول - أن أعصابه تخدرت، وتتابع الصور على ذهنه، وغاب عن الزمان والمكان؛ وأحياناً كانت تترأى له صور مرعبة مفرعة، كأن يرمى من جبل، أو تتخلخل الأرض تحت قدميه؛ وأحياناً صور مفرحة منمشة سارة كأنه في جنة النعيم. وبعد أن أفاق أحس بشهوة شديدة للطعام، فأكل كل ما قدم إليه في شراهة، ونام نوماً حالماً لذيقاً.

ولزمته العادة، وخضع لحكم «الكيف»؛ فإذا هو حشاش لا يطيق صبراً عن الحشيش ولا يستطيع أن يعيش ليلة من غير أن يحشش.

قال. وقد شعرت بضعف حيويتي وسقوط نفسي، وميلتي إلى الكسل والخمول، وفنور في قوى عقلي وسوء تقديري للأمور.

قال صاحبي: وإلى هنا انتهت يوميات صاحبتنا. وبقي الفصل الأخير من الرواية لم أتبينه مما كتبه: كيف وصل إلى ما شاهدت من حاله، فتشوقت إلى أن أراه ليت لمي روايته.

فأتاني بعد أيام، فاستقبلته ونفسي مغمورة أسفاً وعطفاً وإشفاقاً، وسألته عما حدث له بعد.

فقال: لم أجد بعدُ لنفسي ميلاً إلى قراءة أو درس، ولا إلى أي عمل، ولم أكتب لجامعتي حرفاً، وانقطعت أخباري عنها، فقطعت ما كانت تمدني به من مال؛ وضائق بي السبل، ولم أجد مورداً أقتات منه، ولم يرشدني صاحبي الكتيب إلى أي عمل أعمله، ولم أعد أعبأ بنظافة ملابس ولا حسن مظهر. وتخاذلت قواي وقعدت كرامتي؛ فعرضت نفسي على من يستخدمني، وأخيراً لم أجد إلا عملاً في قهوة، وبعد مدة وجدنتني لا أصلح حتى لهذا العمل؛ وخرجت هائماً على وجهي في الجبل يوم قابلتك!

ثم بكى، وما أشد وقع بكاء الرجال على نفسي!

فكرت طويلاً فيما أستطيع أن أعمله لإنقاذ إنسانية ضالة معذبة، وزهرة كانت يانعة فذبلت وجفت وسقطت.

فهداني التفكير إلى أن أذهب به إلى من يعني بأمر الهولنديين، وكان يستطيع أن يهدي نفسه إلى ذلك لولا أنه سلب قدرة التفكير وقوة الإرادة؛ فشرحت لهم حاله، وتفاهمت معهم أن يسفروه إلى بلده فرحبوا بالفكرة ونفذوها. ثم انقطعت عني أخباره، ولم أدر - بعدُ - سن أمره شيئاً.



أول مجلة مصرية

كانت ساعات ممتعة تلك التي قضيتها وأمامي ثمانية مجلدات من أول مجلة عربية علمية أدبية مصرية⁽¹⁾، أتصفحها وأقرأ بعض مقالاتها، وأقارن بين أعدادها. فعند إحدى وسبعين سنة، في عهد الخديو إسماعيل كان علي باشا مبارك «مدير ديوان عموم المدارس»، وهذا كان اللقب الذي حل محله فيما بعد ناظر المدارس فناظر المعارف فوزير المعارف.

وكان رفاعة بك الطهطاوي «ناظر قلم الترجمة بديوان المدارس»، وقبل ذلك بسنوات كانت قد نشطت حركة المدارس والمكاتب وفتحها، وأقبلها عليها المتعلمون، فرأى القائمون بالأمر أن تصدر إدارة المدارس «مجلة» تشد أزر هذه الحركة، وتعمل على نشر التعليم؛ فأنشأوا مجلة أسموها «روضة المدارس المصرية» وقد صدر أول عدد منها يوم السبت 15 محرم سنة 1287 هجرية، الموافقة سنة 1870 ميلادية؛ واختاروا لها رمزاً جملة كتب عليها داوة غمست فيها ريشة تستملي منها، وحولها قوسان من غصون الشجر؛ وطبع تحت الاسم هذان البيتان في كل عدد:

تَقَلَّمَ الْعَلَمَ وَاقْرَأْ
تَحْرُزُ فِخَارَ النَّبِوَّةِ
فَالْتَمَسَ قَالِ لِبَحِي
خِذَ الْكِتَابَ بِقُوَّةِ

وتحتهما أنها «تحت نظارة رفاعة بك»، أي كما نعبر نحن اليوم «مدير المجلة»؛ وأن «مباشر تحريرها» علي فهمي بك بن رفاعة بك، أي أنه رئيس تحريرها؛ وكان علي فهمي هذا مدرس الإنشاء بمدرسة الإدارة والألسن، وجعلوها تظهر كل أسبوعين، وكانت تخرج في 16 صفحة من حجم الكتاب المتوسط - وجعلوا اشتراكها 6 قرشاً، ولعلهم اختاروا هذا الرقم لأنه يساوي «البننتو» وهي عملة مشهورة كانت في ذلك العصر، ولم يسموا هذا

(1) ظهر قبلها مجلات خاصة كاليمسوب في الطب.

«اشترآكاً» كما نسميه نحن، بل قالوا «ثمن ترتيبها» كذا، وطبعوها بمطبعة «جرنال وادي النيل»، بباب الشعرية.

وافتحوها بمقال يبين الغرض منها، فقالوا: «إن جل مرغوب ديوان المدارس المصرية، اعتماداً على مساعدة العناية الخديوية، تعميم العلوم وتعميم المعارف، وانتشار الفنون وإكثار اللطائف، ومداولتها بين جميع أبناء الوطن، وتسويتهم في الورود على مستعذب هذا المشرع الحسن... بحيث تكون فيها الفوائد متنوعة؛ والمسائل المتأصلة والمتفرغة، أقرب تناولاً للمطلع المستفيد، وأسهل مأخذاً لمن يعانها من قريب الفهم والبعيد، بقلم سهل العبارة، واضح الإشارة، وألفاظ فصيحة غير حوشية ولا متجشمة لصعب التراكيب، ومعان رجيحة تنخرط في سلط مستحسن الأساليب».

وقد ذكرت أنها لا تتعرض للسياسة ولا للإدارة، وأنه مما سيعينها على أداء غرضها ما أنشئ من دار الكتب بجانبها «تقتطف الأزاهر من مكانها، وتلتقط الجواهر من معادنها» - وأن سعادة مدير المدارس (وهو علي باشا مبارك) «جعلها ملحوظة بنظر نظارته، لا يندرج فيها شيء إلا بإشارته، ومنحها الرئاسة الشريفة والإدارة العملية».

ثم قدر القائمون عليها أن ستكون لها أبواب مختلفة، فجعلوا على كل باب مشرفاً يحرر فيه ويراقب ما يأتي منه.

فعلي باشا مبارك عليه وصف البحار العمومية، وذكر متعلقاتها وأحوالها الكلية والجزئية. وعلي عبد الله بك فكري العلوم العربية والفنون الأدبية، وذكر أساليب العرب في النظم والشر.

ومسيو «بروكش» ناظر مدرسة اللسان المصري القديم، عليه مسائل التاريخ القديم والحديث.

وإسماعيل بك الفلكي الفلكيات.

ومحمد أفندي قدري (وهو الذي صار بعد محمد باشا قدري مؤلف كتب الفقه المشهورة) عليه الجغرافية والأخلاق والعوائد والمعاملات والاعتقادات.

ومحمد أفندي بدر علم الأبدان.

ومحمد أفندي ندا النبات.

والشيخ عثمان مُدُوخ (وكان سوري الأصل)؛ عليه غرائب النوادر والفكاهات والمضحكات والألغاز.

وعلي فهمي رفاة رئيس التحرير عليه الكلام في تخطيط مصر القاهرة ومقارنة جديدها
بقديمها .

وعلى خوجات المدارس جميعها المشاركة في تحرير باب العلوم الرياضية .

وخرج العدد الأول كنموذج، فيه مقال لعلي باشا مبارك في إنشاء دار الكتب الخديوية،
فخير عن إيضاد بعثة من عشرة من نجباء التلامذة إلى إيطاليا «لتعلم الإدارة الملكية» وذكر
أسماءهم، ثم فائدة جلييلة عن سكان أقسام الدنيا، فقصيدتان في تهنتة الخديوي إسماعيل
بالعام الجديد، إحداها لصالح مجدي بك، والأخرى للتلميذ الليب أحمد أفندي نظمي، ثم
ملحنتان إحداها في السريرة الحسنة والسريرة السيئة، والأخرى في صاحب هرة . وبذلك
انتهى العدد .

وصدرت تباعاً تجري فيها أقلام الكتاب والعلماء من مصريين، وأجانب تترجم مقالاتهم
إلى اللغة العربية .

وفي العدد الثالث تنبهوا إلى ضرورة فهرس في أول العدد يبين المقالات وأصحابها،
وابتكروا طريقة نشر كتب تنشر بالمجلة تباعاً، فيلحق بها ملزمة أو أكثر من كتاب أو أكثر،
وكان من المساهمين في تحريرها بعض علماء الأزهر كالشيخ حسونة النواوي، والشيخ سليم
القلعاوي، والشيخ حسين المرصفي؛ ومشهورو الأدباء كصالح بك مجدي وعبد الله بك
فكري وبعض التلاميذ . وتنشر فيها الخطب التي تقال في حفلات الامتحانات العمومية،
وتقارير إصلاح التعليم، ومقالات خوجات المدارس في العلوم الرياضية والطبيعية والكيميائية
الخ .

ومن العدد الثالث زادت صفحاتها إلى 20 ثم 22 ثم 24 .

وحدث في العام الثاني من حياة المجلة أن قررت وزارة المعارف إعطاء دروس للثقافة
العامة تلقى من مشهوري العلماء في دار العلوم، يحضرها كل من أراد، وكانت دار العلوم إذ
ذاك في درب الجماميز .

فالشيوخ حسين المرصفي يلقي محاضرتين كل أسبوع في علوم الأدب، وإسماعيل بك
الفلكي في علم الفلك، ومسبو ويدال فن السكك الحديدية باللغة الفرنسية، وفرانس بك فن
الأبنية، ومسبو بروكش للتاريخ العام، الخ .

فكان هذا المشروع الجليل مادة صالحة جلية لتغذية المجلة، فكان ينشر فيها خلاصة بعض هذه الدروس.

وفي السنة الرابعة من المجلة يخرج العدد السابع في 15 ربيع الثاني سنة 1290 لا يحمل اسم رفاة بك، إذ كان قد توفاه الله، فنشرت المجلة ما رثته به الوقائع المصرية، ويكتفي بذكر «مباشر التحرير» علي فهمي رفاة، ثم يتحول النص إلى أنها «تحت إدارة ناظر الروضة ومطبوعات المعارف علي بك فهمي نجل رفاة بك» وتضعف بعض الشيء في عهد الابن، إذ لم يكن له من الشخصية العلمية ما للأب، فيقل ما يرد من الأقلام المشهورة، ولكن تستمر وتستمر إلى السنة الثامنة، فيخرج العدد السادس عشر في آخر شعبان سنة 1294 وليس فيه إلا خطب افتتاحية وختامية قيلت في المدارس والمكاتب الأهلية، ولما بلغت من الضعف إلى هذا الحد أسلمت روحها لمخالقتها.

قد كانت هذه المجلدات الثمانية معرضاً جميلاً يمثل للناظر كيف كانت الأقلام تجري في هذا العصر، وبأي أسلوب تكتب، وبأي عقلية تفكر، وإلى أي حد بلغ مجهود القوم ونشاطهم العلمي والأدبي، وما الموضوعات التي كانوا يحبونها ويتذوقونها، وكيف كان عقلاء مصر أمثال علي مبارك وعبد الله فكري وصالح مجدي ومحمد قدري وأمثالهم، حركة دائبة لا تعرف الكلال في تنظيم المدارس والمكاتب وتغذيتها بالكتب تؤلف وترجم، وبالحفلات تقام وبالمجدين النابغين يشجعون ويكافئون، وبالمحاضرات العامة تلقى على الجمهور، وبهذه المجلة يسجل النشاط ويبعث الشوق.

وهي في ناحية أخرى صورة لحالة النظم والنشر في ذلك العصر يبعث من مرقده، فيتعلم السير ويتعثر بالسجع وبالاستعارة المتكلفة، ثم يحاول أن يتحرر من قيوده، فيقطع في ذلك شوطاً لا بأس به.

والقوم يواجهون المصطلحات العلمية في العلوم على اختلافها، ويكلفون ترجمة الكتب الأجنبية والمحاضرات التي يلقيها الأساتذة الأوربيون، فيجدون في وضع الكلمات العربية التي تقابلها، أو يستعملون الكلمات الأجنبية مصوغة صوغاً يستسيقه اللسان العربي.

ثم هي تقوم بنشر ما يهم المدارس من الأخبار، فتنشر أسماء النابغين. وتنشر التقارير الواردة عن طلبة البعثة. فتنشر أن «عثمان غالب» مثلاً من تلاميذ موبنليه «أخذ في أول السنة الأخيرة درجة المسرورية». ومحمد علوي «تحصل في أول امتحان آخر السنة على درجة مسرورية جيدة زائدة وهو نبيه».

وتنشر أسماء من تفوقوا واستحقوا مكافآت ونوعها. وتقتبس من تقارير التعليم والمكتبات في الممالك الأجنبية. الخ.

ثم نرى ألفاظاً كثيرة في طور التكوّن. كما رأينا في «درجة المسرورية». و«ثمن تربيها» بدل «قيمة اشتراكها»، ومثل ذلك في مصطلحات العلوم. وبعض هذه الألفاظ أقر وبعضها عدل.

ونرى المجلة تكثر فيها الألفاظ حسب ذوق العصر. حتى يضج المشرف على المجلة منها. ويطلب من الكتاب الإقلال من إرسالها.

ونرى فن «المقالة» لم يتكون بعد. وإنما هي محاولات في كتابة المقال.

ونرى الجمهور لم يعرف الكتب القديمة. ولم يطلع على ما فيها. فيستخه بعض العلماء، وينقلون من هذه الكتب بعض فصول وقصائد يدعونها لأنفسهم، ويمضونها بإمضائهم.

وعلى الجملة فهذا وأكثر منه موضع لدراسات قيمة في نواح متعددة.



التضحية

لعل من أهم الفروق بين أمة راقية وأمة غير راقية، أن أفراد الأولى يشجع بينهم العمل لأنفسهم ولغيرهم، وأن أفراد الثانية لا يعملون إلا لأنفسهم.

ها هو الجو حولنا مشبع بالأنانية إلى أقصى حد، هذا موظف كل همه أن يرضي رؤسائه في الحدود الضيقة لينال «درجة»، ولا يهمه بعد ذلك قضيت مصالح الناس أو لم تقض. وهذا موظف آخر لم يمنح من المرتب ما يشتهي، فهو يظن بمقدرته وكفايته على الناس، وكل ما يعمل أن يؤدي الأعمال الآلية التي تنجيه من العقوبة ومن التبعية القانونية، فهو يحضر في الميعاد وينصرف في الميعاد، ثم لا روح في عمله، ولا شعور بواجبه. وهذا غني لا ينظر في تصرفاته إلا إلى شخصه مهما شقي الناس من حوله. وهذا مزارع من كبار المزارعين لا ينظر في مشروع القطن والقمح إلا بمقدار ما يحتمل أن يدخل جيوبه من مال، مهما جاءت الأمة وهدمت القوت. وهذا ثري ذو جاه يستعمل جاهه وتفوذه في الهرب من ضريبة واجبة عليه، أو يتحايل في تخفيضها إلى أقصى حد ممكن، فتكون النتيجة أن يدفع الضريبة كاملة غير القادر، ويهرب منها أو ينقص منها القادر - وهذه هي الروح الشائعة التي نراها في البيت وفي الشارع وفي المصلحة، وفي البيع والشراء، والأخذ والعطاء: أنانية مسرفة، في حدود ضيقة، لا ينظر منها الإنسان إلا إلى نفسه، وإلى نفسه فقط، يدور في خلدته أن ينهب من اللذائذ ما استطاع قبل فوات الوقت، ويهرب من الواجبات ما استطاع مع المحافظة على الشكل، حتى لا يقع في يد القانون. يردد قول أبي فراس: «إذا مَثُ ظمناً فلا نزل القطر»، ويهزأ ببيت أبي العلاء [من الوافر]:

فلا هَطَلْتُ عَلَيَّ ولا بأرضي سحابٌ ليس تَنْتَظِمُ البلاداً⁽¹⁾

ويقول البارودي [من البسيط]:

أدعو إلى الدار بالسُّقيا وبِي ظمأً أَحَقُّ بالرأي لِكُنِي أخو كَرَمٍ

(1) البيت لأبي العلاء المعري في سقط الزند ص 198.

ليس مظهر التضحية مقصوداً على الجنود في مواقف القتال، فليس هذا إلا مثلاً عالياً من أمثلة التضحية، ولكن هناك أمثلتها العديدة في الحياة اليومية لكل فرد؛ فالذي يتنازل عن لذته الفردية الضيقة للمصلحة العامة الواسعة يكون مضحياً على قدر ما بذل؛ والموظف يتنازل شيئاً من العناية لراحة الجمهور مضح، والمدرس يبذل أقصى جهده في إعداد درسه وإيصاله إلى طلبته مضح، والغني يتنازل عن بعض لذائذه لخير الناس مضح، والمزارع يرضى حال فلاحه مضح، وهكذا. وعلى قدر انتشار هذه الروح في الأمة يكون مقدار رقيها ونجاحها - ولا تفلح أمة يبيح أفرادها عن لذائذهم الشخصية فقط، مهما حسن تشريعها وصلح قادتها؛ فشرع ما شئت لتنظيم التموين فلن ينجح، ما دام كل فرد لا ينظر إلا إلى شخصه، وشرع ما شئت لتنظيم الضرائب فلن ينجح مع محاولة الأفراد الهرب منها، وشرع ما شئت لإصلاح الفلاحين فيظلون كما هم، ما دام التشريع لا يلقى مجاوبة من نفوس القادرين.



لقد أضح علماء النفس المحدثون جمال التضحية بما أفرطوا من تحليل، وما أرجعوا من أعمال نبيلة إلى غرائز وضيعة، وما وصلوا إليه من أن مظاهر إنكار الذات تعود في آخر الأمر إلى حب الذات؛ فقالوا - مثلاً - إن السياسي الكبير الذي يدل مظهره على أنه يؤدي واجبه، ويخدم أمته، ويتحمل أشق الأعباء في سبيل مجدها ورفيها ونهوضها، لو حلت البواعث التي دفعته إلى عمله وسلوكه هذه السبيل، لوجدتها ترجع في النهاية إلى غريزة حب الذات، وشعوره الكمين بأهمية ذاته وعظم شخصه. والواعظ الذي يعظ الناس ويذكرهم بالدين، ويخلص في سبيله، ويتحمل أشد العذاب في سبيل تحقيق دعوته وانتشار عقيدته إنما نصل في النهاية عند تحليل نفسه إلى حب إظهار شخصه، وتمجيد ذاته، والصفات الناس إليه، واتجاههم نحوه. والزاهد الذي فر من الحياة ولذاتها، واعتكف في الأدبار أو التكايا أو نحوها، وتجرد من الدنيا وشؤونها، لم يكن في الحقيقة عند التأمل العميق في بواعثه إلا ناظراً لنفسه، هارباً من تبعات الحياة وتكاليفها. والطبيب الذي يعنى بمرضاه ولا يعنى بنفسه، ويتعرض للأخطار أيام الوباء إنقاذاً للناس، ولو كان في ذلك حثفه - قالوا - إنما يبيح وراء حسن سمعته وذبح شهرته. والعالم الذي يقضي أوقاته في معمله أو في مكتبه باحثاً منقياً وراء حقيقة يكشفها، أو نظرية يعثر عليها، أو اكتشاف يخدم به الإنسانية دواءً لمرض أو إمتاعاً للناس في ناحية من نواحي حياتهم، ليس - في نظرهم - إلا مجيباً لما ركب في طبيعته من حب الاستطلاع. والمصلح الذي يكدح ليله ونهاره في سبيل خدمة قومه وإصلاح عيوبهم،

ومعالجة ما أصيبوا به من مرض اجتماعي، ليس يرجع ذلك - في رأيهم - إلا إلى حب الظهور، وإشباع رغبته في إعظام نفسه، والدويّ حول شخصه. بل قالوا أكثر من ذلك وأعنف، قالوا: إن الممرضة التي تهب نفسها لخدمة المرضى، وتعمل جهودها في الرحمة بهم، وتلطيف عذابهم، وتضميد جراحهم، وتجد من نفسها السعادة في تفرّج كربهم وتخفيف آلامهم، ليست في الحقيقة مدفوعة إلى ذلك إلا لداعي ما ركب في غريزتها من الاستطلاع الجنسي. قالوا: وإنما اختارت هذا الضرب من الإحسان لأنه محفوف بما يغذي نفسها من مظاهر الإعجاب والملح والثناء، والظهور بمظهر من يفني ذاته في نفع الناس، ويضحي بخيره لخير الناس.

وهكذا رجعوا كل البواعث النبيلة، ومظاهر التضحية الجميلة للفرائض الوضيعة المتأصلة في النفس، وللبواعث الذاتية المتأصلة في الإنسان منذ ظهوره على وجه الأرض.

وقالوا: وما ذنبنا أن وجدنا الإنسان هكذا خلق، وعلى هذا طبع، وهو هو من بدايته إلى نهايته؟

ولكن أحمقٌ كل هذا؟ يستطيعون أن يستمروا في تفسيرهم لكل أنواع التضحية من شخص لا يؤمن بدين، وهو - مع هذا - يرمي بنفسه في ميدان القتال دفاعاً عن أمته، وأمّ تضحى براحتها ولذتها لابنها من غير أن تنتظر مثوبة أو جزاء، ونحو ذلك من أمثلة لا تعدّ؟ وهب ذلك كله صحيحاً، فهل ذهب جمال التضحية، وقيمة التضحية؟.

لتكن كل هذه الأعمال النبيلة ناشئة عن غرائز شخصية وبواعث ذاتية؛ فهذه الغرائز في الحقيقة والواقع قد تتجه إلى أعمال خسية فنكرها ونشتمن منها، وهي هي قد تتجه إلى أعمال تنفع الناس فنعجب بها ونمجدها. إن حب الذات قد يدفع الشخص إلى أن يقتل استيلاءً على مال القتل، وقد يدفعه إلى أن يقتل دفاعاً عن أمته أو دفاعاً عن عرض فتاة، ومحبة الظهور قد يغذي غريزته بتضليل الناس، وخلق المؤامرات، وتدبير الدسائس حتى يعترف له بالمقدرة، وقد يغذي غريزته بالإحسان الكثير والإصلاح الكبير، والمرأة قد تدفعها غريزتها الجنسية إلى الاستهتار، وقد تدفعها الغريزة نفسها إلى التمريض، فالغريزة في كل هذه الحالات واحدة، ثم قد يصدر عنها الخير، وقد يصدر عنها الشر، فالعبرة بالنتائج لا بالتحليل إلى العناصر الأولية. وخطأ علماء النفس هؤلاء - إن كان ما يقولون صحيحاً - أنهم أفرطوا في التحليل، ولم ينظروا في التركيب، بالغوا في المقدمات وأعرضوا عن النتائج.

لتكن كل الأعمال ناتجة عن حب الذات. فلا تزال هناك أعمال نبيلة وأعمال خسيئة، ولا يزال هناك من الأعمال ما يصح أن يسمى «أثرة» وأنانية وما يصح أن يسمى إيثاراً وتضحية، وكل الفرق فرق في التعريف لا في المعرف، وفي العرض لا في الجوهر، فعلى قولهم تكون التضحية أن يجد المرء لذته الشخصية فيما يعود على الناس بالنفع، وعلى قول الآخرين هي أن يبعثه على عمله نفع الناس وخيرهم، ولا عبرة بالمقدمات إذا تساوت النتائج، وليس يهمنا أن يكون الباعث له على إتيان الخير لذته الشخصية أو رغبته في الصالح العام ما دام العمل يتج هذا الخير.

ولا يزال الناس بعد هذا البحث السيكولوجي منقسمين إلى قسمين: قسم لا ينظر إلا إلى شخصه في حدوده الضيقة، وقسم ينظر إلى شخصه في حدوده الواسعة. قسم ينظر إلى ذاته كالحويان، وقسم ينظر إلى ذاته كفرد في أمة وعضو في جسم وفرع في شجرة، يوفق بين نفعه ونفع أمته ونفعه ونفع شجرته. قسم بلغ به ضيق النظر أن يجد لذته في حرمان الناس وسعادته في شقاء الناس، أو هو على الأقل لا يهتم بالناس، وقسم قد بلغ من سعة نظره أن يجد لذته في لذة الناس، وسعادته في سعادتهم، وخيره في خيرهم، وهذا غاية الرقي. وخير الناس من استطاع أن يوفق بين غرائزه وخير الناس، فإذا كان محباً للظهور فليظهر بما ينفع أمته، وإذا كان محباً للاستطلاع فلا يستطلع أخبار الناس وعيوبهم وخفاياهم، وإنما يستطلع حقيقة مجهولة في العلم أو قانوناً مجهولاً في الطبيعة؛ ومن كان من طبعه الخوف فليخف من شر يلحق الناس، وأذى ينالهم، ولا يخف من أوام من خلقه، وعفارت من خياله. وهكذا.

مهما قبل فالتضحية أنبل ما وصل إليه الإنسان. منظرها أجمل منظر وأروع، ولا شيء يكسب الأمة قوة كما تكسيها التضحية؛ فالأمة المضحية تأكل غير المضحية في سهولة ويسر، لأن الأمة المضحية كتلة متماسكة ووحدة واحدة، والأمة غير المضحية أفراد متفككة، وشهوات متعددة، تتحارب أجزاءها، ويأكل النزاع والشهوات والانانية قواها. فالأسرة التي يعمل فيها كل فرد لشخصه أسرة ميتة، والمصنع الذي يعمل فيه كل فرد لمصلحته الخاصة لا يبقى شهراً، والحزب الذي ينظر فيه كل عضو إلى نفسه فقط حزب مصطنع لا حول له ولا قوة، والأمة التي يحسب فيها كل فرد حساب لذته الخاصة هي أفراد لا أمة.

في الأمة التي تسودها التضحية كل أفرادها أقباء، وفي الأمة التي تسودها الانانية كل أفرادها غرباء.

التضحية عشق وهيام، ومحال أن يصدق عشق على أساس الانانية. وإنما يصدق يوم

يقول ويؤمن بما يقول: «إني أضحي بأنانيتي وسعادتي وشخصي وكل ما يقف في سبيل الحب لحيي».

لا تكون التضحية حتى يتمود القلب لذة العطاء كما يتمود لذة الأخذ؛ ولذة أن الناس يجلدون ويسعدون، كما يتمود أن يتلذذ من أن يجد ويسعد.

التضحية إرادة القوي ليقوى، وإرادة الضعيف ليتخلى عن ضعفه - هي حجر المسن تُشحذ عليه الإرادة لتقطع الصعاب وتجتاز العقاب، وهي النار المقدسة التي تظهر النفوس وتاكل الأعشاب الطفيلية.

التضحية أشرف الطرق تسير فيه الأمة لتحقيق ذاتيتها، وأنبل السبل تسير فيه الإنسانية لتبلغ غايتها، ويدونها يصبح الإنسان حجراً لا روح فيه، أو بهيماً يعيش ليأكل.

التضحية أفق واسع تنعم فيه النفس بجمال السعة وبعد المدى وجلال اللانهاية، والأناية أفق ضيق تألم فيه النفس بضيق المكان. وتنقبض فيه من كثرة السدود والحدود.

في التضحية حرارة وإيمان يُسعد، وفي الأناية جمود بارد وإلحاد مقبض.

في التضحية حياة كلية شاملة وفناء النفس فيما حولها ومن حولها، وفي الأناية حياة جزئية محصورة، ودوران النفس حول ذاتها في خمود وركود.

في التضحية كرم وسماحة، وفي الأناية شح وكزازة ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المخشر: الآية 9] .



النار

كان الجو بارداً قاسياً، وكان الهواء عاصفاً قاصفاً، وكان الليل مظلماً حالكاً؛ فأوتت إلى بيتي وكأنني لا أجد جسمي، وخلعت ملابس التكلف ولبست ملابس البساطة؛ وفرحت بالنار الموقدة في حجرتي، والجو الهادئ حولي؛ فكل شيء يحيط بي نائم، وأنا والنار وحدنا يَبْقَظَان.

جلست بجوارها أتأمل صنعها، وأستعملها معانيها.



بمعجني فيك - أيتها النار - ميلك إلى السمو دائماً، يلعب بك الهواء في نواحيك، فتقاومين وتعارضين، وقد يتغلب عليك الحين بعد الحين، ولكن لا تملّين ولا تخضعين، حتى يعمل هو فيسكن، وتستمرين في تساميك أبدأً، وفي تعاليك دائماً؛ فتباً لمن يخضع لأول عاصفة ويطأطي رأسه لأول صدمة.

قوية قوة لا نهاية لها، لا تلمسين شيئاً حتى تأكليه وتخضعيه لأمرك، وتحلليه إلى شيء واحد مهما اختلفت أنواعه - جماداً كان أو حيواناً أو نباتاً، عظيماً أو حقيراً، جميلاً أو قبيحاً - إلى رماد، إلى هباء، إلى فناء. تحلليه بحرارتك، وتهضمينه بقوتك، ثم تركينه بارداً برود الموتى، أين منك مخالباً الأسد؟ وأين منك أنياب الأفاعي السامة؟ وأين منك الريح العاتية ترمي ولا تفني، وتقتلع ولا تتبلع؛ لولا أن رأينا أفاعيلك قبل أن نعقل لجرّ جنوننا لرؤيتك، وأخذنا العجب كل العجب لقدرتك.



عجب المجوس لقدرتك فعبدوك وألّهوك، واستدل الموحدون بعظمتك على عظمة خالقك وامتن الله بك على عباده، فقال: ﴿الَّذِي جَمَلَ لَكَرِيمَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِنَّا أَنشُرْ مِنَّا تُرْقُوتًا﴾ ﴿٤٥﴾ [يس: الآية 80] .



اشتق العرب أقوى فترة من العمر من صفاتك، فسَمَّوا الشباب من شبوك، ووصفوا
التهاب الشعور من التهابك، وقالوا ضرام الحب من ضرامك. واندلع لهيب الثورة من
لهيبك. وكما استعاروا صفات القوة من قوتك، استعاروا صفة الضعف لغيابك، فقالوا:
انطفأت شعلته إذا مات، تشبيهاً بانطفائك، وهمدت قوته وخمدت، من همودك وخمودك.

وكما عبدك المجوس جعلك العرب أعظم مفاخرهم وأشهر مآثرهم، فرفعوك للشُّرف ولمن
يلتمس القِرَى، وكلما كان موضعك أرفع كانوا بك أفخر، فقال شاعرهم [عن الوافر]:

لَه نَارٌ تُنَّابُ بِكُلِّ رِيحٍ
إِذَا الظُّلْمَاءُ جَلَّتِ السَّيَاحَا
وَمَا إِنْ كَانَ أَكْثَرَهُمْ سَوَامَا
وَلَكِنْ كَانَ أَرْحَبَهُمْ ذَرَامَا
ومثل ذلك كثير لا يحصيه عد.



لقد أبت الشمس أن تنزل من سماها، وتتنازل عن علياتها، فأنابتك في الأرض عنها،
ومنحتك أعظم صفاتها، وهي الضوء والحرارة والقوة، فضوءك من ضوءها، وحرارتك من
جنس حرارتها، وقوتك بعض قوتها؛ وكأنك تبرهنين على ولائك لها، فتميلين دائماً للصعود
إليها! تستطعين أن تمزقي الظلام، فتكوني آية الليل كما كانت أمك آية النهار، وتستطعين أن
تقهرى البرودة، وتبعثي الدفء إذا غابت أمك، وتستطعين أن تبعثي الحياة بحرارتك. وهل
الحياة إلا حرارة؛ وهل الموت إلا برودة؟



ثم أنت بقوتك نفاعاً إلى أشد حدود النفع، ضاراً إلى أشد حدود الضرر. فيك الحياة
وفيك الموت. هأنذا أستدفي بك وأحذر القرب منك، وهذا الأكل تنضجينه وتحرقينه، وهذا
القطار تسيّره وتمزّقيه.

عدّ الإنسان اكتشافه لك أجلاً شيء في حياته وأعظم حادثة في تاريخه، لا يستغني عنك
بدوي في بداوته، ولا حضري في حضارته. عرقت المدينة الحديثة طرق استغلالك فقفزت في

تقدمها، واتخذتكم أكبر وسائلها في بنائها وهدمها، وبؤسها ونعيمها، ورفاهيتها وعذابها، وسلمها وحربها. وهل بنيت المدينة إلا على الحديد وال نار؟ ومهما اختلفت الأسماء التي وضعوها لك من فحم وبنزين وغيرهما فأنت أنت التي صيغت من ضوء وحرارة.



لقد كنا نحن وأرضنا وما حولنا جذوة منك، فلما بردت قشرتها دببت الحياة فيها وظل باطنها شعلة منك، تنبئ بأصلها وتدل على تاريخها، ومن أجل ذلك كان كل شيء حولنا إما ناراً ظاهرة، أو ناراً كامنة.



لك فوق جلالك وقدرك جمال عجيب..! وقل أن يجتمع الجلال والجمال والقوة في شيء كما اجتمعت فيك. أدرك الرضيع جمالك فناغاك، وبُشدت عيناه إلى مرآك، وارتبط جمال الليل بجمال ثرياك، واجتمع فيك سر جمال النور وجمال اللون وجمال الحركة وجمال القوة وجمال الوداعة، تهديتين فتكونين شمعة، وتثورين فتكونين بركاناً، وقد أنصف العرب إذ سموك «النار» قريباً من «النور» لقرب حقيقتك من حقيقته، وجمالك من جماله.



ثم ها هي النار من أكثر ما في الوجود إبحاءً وإلهاماً. فلأمر ما ارتبطت النار في حياة موسى بنور الوحي ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَكُم مِّنْ مَّا لَيْسَ لَكُم بِنَهَا يُقْبَلُ أَنْ أَجِدَ عَلَىٰ آثَارِ هَذِي ۗ ﴿١٠﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ بِمُوسَىٰ ﴿١١﴾ وَإِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاتَّخَذَ مَعَكَ إِنَّكَ بِآلَؤِ الْمُقَدَّسِينَ طُورٍ ﴿١٢﴾! [طه: 10 - 12] ولأمر ما كانت النار معجزة إبراهيم ﴿فَلَمَّا بَسَّرْنَا بِنَارِ كُوفٍ بَرَكْنَا عَلَيْكَ عَلَٰنَ إِبرَاهِيمَ﴾ [التنبية: 69] ولأمر ما عظمها اليهود وقالوا: إنها تأكل قربان المخلص ولا تأكل قربان النخل. ثم هي والجنة عدلان تلعب عليهما عواطف الإنسان من خوف ورجاء وريفة ورهبة؛ وبفضلها لم نجد تعبيراً خيراً من حرارة الإيمان وحرارة العواطف وحرارة القلب، ولو انعدمت حرارة الإيمان لكان إيماناً جافاً، ولو انعدمت حرارة العواطف لتجمدت وماتت، ولو انعدمت حرارة القلب لكان حجراً. إنما يقوّم الشاعر بحرارة شعره، والخطيب بحرارة قوله، والأمة بالتهاب وطنيتها، ولا فرق بين الموت والحياة إلا الحرارة. وإذا أظلمت النفس فما أحوجها إلى لمعة كلمعة البرق تضيء جوانبها، وإذا برد القلب فلا يحببه إلا قيس من نار يلهب شعوره، وإذا جمدت عواطف أمة فليس إلا النار والعذاب يحييان مشاعرهما، ويبعثان وجدانها.

لم يجد العاشق - أيتها النار - تعبيراً صادقاً عما يجد إلا النار ترعى فؤاده، والنار
تحرق كبده، والنار تكوي قلبه.

ولم يجد الصوفي خيراً منك ومن النور ولد منهما معاني عجباً.

* * *

وهنا أحسست أن جسمي أخذ حظه من الدفء، ورأسي كأنه شعلة نار من التفكير في
النار، فأطفأت نارها وأطفأت رأسي، وقلت: إلى مخدعي.

* * *

العام الهجري الجديد

باسم الله نستقبل هذا العام الهجري الجديد، وباسم الله نرجو أن يكون خيراً من أخيه الراحل، وأن يكون يمتاً وبركة وسعادة للإنسانية عامة، وللعالم الإسلامي خاصة، وأن ينظر فيه المسلمون إلى أنفسهم فيعرفوا مواضع الضعف فيها فيُقَوِّوها، وإلى مواضع القوة فيزيدها، وأن ينظر العالم الأوربي إليهم نظرة عادلة، فيعلم أن المسلمين قد شعروا بإنسانيتهم فلم يعد في الإمكان أن يُستعبدوا، وبصروا بأنفسهم فأصبح من الميسر أن يُستغلوا، وتجاوزوا طور الضُّبَا فلا بد لكسبهم من إخوانهم لا سيادتهم، ومن مساواتهم لا السيطرة عليهم، ومن معاملتهم معاملة الإنسان للإنسان، لا معاملة الإنسان للسلع، وفوق ذلك فتكاليف المدنية كثيرة، والقيام بأعبائها شاق عسير، وتسيير آلتها يحتاج إلى أيدٍ لا عداد لها، وعقول لا تحصى، فلماذا نضعف المدنية بتسليط قوة على قوة بدل أن نتعاون القوتان؟ ولماذا نضيع الوقت في إذلال نصف السكان لنضعفهم الآخر، ولا نضع أيدينا بعضها في بعض للتعاون والتساند؟ ولماذا يخيل لقوم ألا ينتجوا إلا بهدم أهمهم للأمر الأخرى، مع أنها صالحة كل الصالحة لتبني كما بنوا، وتشيد كما شيدوا؟ والله قد قسم الخيرات على الناس، فكما جعل أرضاً صناعية وأرضاً زراعية، جعل لعقول الأمم مميزات ولنفوسهم مميزات، ولا شك أن للعالم الإسلامي مميزات تغل الخير الكثير لو استغلت، وتساعد في بناء المجتمع لو استخدمت.



جرى العالم الأوربي - إلى عهد قريب - على تنحية المسلمين وإبعادهم عن أن يشتركوا في البناء، ورسم خطة محدودة نحوهم، هي خطة الممالك للعمال في مزرعته، وخطة صاحب رأس المال للمنتجين في مصنعه، لا خطة تعاون أصحاب رؤوس الأموال، ولا خطة الشركاء في الإنتاج.

لقد غزا العالم الأوربي في القرون الماضية العالم الإسلامي بكل قواه. وبعبارة أخرى غزت قارة أوربا الممالك الإسلامية في آسيا وأفريقيا واستعملت في إخضاعها كل أسلحتها؛

فالمبشرون ينظمون قواهم لنشر دعوتهم في البلاد الإسلامية، ويتخذون لذلك المستشفيات والمدارس والملاجئ ستاراً لنشر دعوتهم، والملحدون يدعون إلى الإلحاد، وينشرون آراءهم في لباقة ومهارة، عارية صريحة، أو تحت ستار من ألوان براءة خداعة، ويأملون أن يتحرر المسلمون من دينهم، فإن ظفروا بذلك فقد ظفروا بنصف المكسب، ورجال السياسة يضعون الخطط لإذلال المسلمين وتحكيم دولهم فيهم، وتسير الآلات الحكومية في الدول المستعمرة لخدمة الاستعمار، حتى لا يخرجوا قيد شجرة عما رسموا، ولا يفكروا في غير ما خطوا، ورجال الحرب يتفنون ما تشير به السياسة، فمن حدثته نفسه أن يفتح فاه في غير مصلحة الحاكم المستعمر فالويل له. ورجال الاقتصاد من وراء رجال السياسة يدرسون الحالة الاقتصادية للمسلمين دراسة عميقة، ويضعون الوسائل لاستغلالها في مصلحة أممهم، لا مصلحة من يستعمرونهم، فإن عجزوا عن تنفيذها اقتصادياً نفذوها سياسياً أو حربياً، وهكذا.

كان هذا كله، وأكثر من هذا كله، والمسلمون - كانوا - في شغل عن أمورهم، ترضيهم لعب كلب الأطفال، ويسر كبارهم أن يطعموا أرفه الطعام، ويلبسوا أنعم الثياب، ولا يعنيه من أمتهم إلا أنفسهم وأولادهم، ثم كانوا - كذلك - كالأطفال في عدم استطاعتهم إدراك المعاني المجردة، فالطفل لا يدرك أبوة ولا أمومة، وإنما يدرك أباً أو أمّاً. فكذلك هؤلاء، كانوا لا يدركون المعاني وإنما يدركون الأشخاص، فالفكرة لا تقدر في ذاتها، وإنما تقدر بقائلها وكيفيهم في هذا المجال التنازع على فئات السلطة التي خلفها لهم المستعمر من موائده، والتنازع على الجاه والتنازع على العَرَض. وكلمات الصالح العام، ومصلحة الأمة، وخير البلاد، ونحو ذلك، كلمات جوفاء تقال على أفواههم، ولم تسكن قلوبهم، وتقال للتكليل بخصم سياسي أو للقفز بها إلى الحكم، فإذا حكموا كانوا كسابقيهم، جمعجة ولا طحن، وقول ولا عمل!



مضى على هذه الحال أعوام وأعوام، حتى بدأ النائم يستيقظ، وعمل على هذه اليقظة عوامل، من أخطاء ارتكبتها الساسة في الحكم، ومن تعاليم أتت مع المدنية الحديثة، ومع الفاتحين في نظم الدولة وحقوق الإنسان، فتسربت إلى القادة، وتقطرت منهم إلى العامة، ومن مبادئ إنسانية عامة أعلنها قادة السياسة في الحرب العظمى، تبين حقوق الإنسان، أو تستعطف الأمم للدخول في صفها، أو تدعو إلى السلم، إلى غير ذلك من أسباب لا أطيل بذكرها.

غير أنني لا أنسى هنا أن أذكر بالفضل قوماً من المنصفين الأوربيين، وقفوا للدفاع عن الإسلام وعن المسلمين، واستطاعوا بأقوالهم وخطبهم وكتبهم أن يعدلوا كثيراً من الرأي العام الأوربي، فلم يعد الإسلام في نظر كثير منهم - كما كان - ذلك الدين الذي ينث العصبية والحقد، ولا ذلك الدين الذي لا يصلح للعالم الحاضر ويجب أن يسرع في القضاء عليه قبل أن يموت تدريجياً، ولا ذلك الدين الذي ليس له أسس أخلاقية شريفة، ولا ذلك الدين الذي ليس له تأثير في الضمير الخ، بل تحول كثير من الرأي العام إلى الاعتراف بصلاحية الإسلام للحياة، وابتنائه على أسس أخلاقية قوية، كما تحول كثير إلى الوقوف على الحياد، بعد أن كان موقفهم موقف عداء، ثم كان من موضع الإعجاب ما ظهر به المسلمون أنفسهم من مناعة نحو تمسكهم بدينهم وبقوميتهم، فلم يلق التبشير الديني ولا السياسي من النجاح ما كان يتظروا



تحرك المسلمون يطالبون بحقوقهم، وسببوا بحركاتهم مشاكل للدول التي تحكمهم، ورأى الساسة أن حكمهم لم يصبح من السهولة كما كان، ورأى الاقتصاديون أن الاستغلال في أراضي المملكة الإسلامية أصبح عسيراً، وأن غفلة المسلمين التي كانت تمكنهم من الاستغلال على أحسن وجه وأيسره قد زالت أو زال أكثرها، فعسر عليهم الإنتاج.

كما صادف أن العالم الأوربي تمزق في الخصومات والعداء، ولم يعد الأوربيون كلهم على اتفاق فيما بينهم، حتى يستطيعوا أن يرسموا خطة واحدة نحو الممالك الإسلامية.

كان من نتيجة ذلك كله أن تحول موقف الدول نحو البلاد الإسلامية تحولاً ظاهراً، ورأوا أن يسانعوا المسلمين ويحاسنهم ولا يخاشنهم، فكانت المعاهدات المختلفة للأقطار الإسلامية المختلفة، والغناء الامتيازات في الدول التي بقيت فيها، إلى كثير من أمثال ذلك.



هذا عرض سينمائي سريع لتاريخ المسلمين الحديث وموقفهم الحديث، ولكن هذا الموقف الجديد يتطلب واجبات جديدة، ويحملهم أعباءً ثقلاً، فإحداث الثورة أيسر من استغلالها إذ هدأت، وإشعال النار أسهل من استخدامها في تسيير القطارات وإدارة الآلات. وقد ظل العالم يشعل النار طوال عهده؛ ولكنه لم يعرف أن يستخدم البخار إلا في عهده الحديث، وواجبات العبد أيسر من واجبات السيد، ومسئولية الرجل أعظم من مسئولية الطفل.

فالعالم الإسلامي الآن يقف - لأول مرة - بعد العصور المظلمة - على رجليه، ويحاول أن يدبر حكومته بنفسه، ويتحمل غلطاته، ويفخر بحسناته، وقد أصبح لأول مرة في العصور الحديثة عقلاً يدبر بعد أن كان يبدأ تدار، وأمسك بيده المصباح، فإما أن يقضى به منزله إذا أحسن استعماله، وإما أن يحرقه إذا أساء استعماله. ووقف الآن يحمل أوزاره وأوزار آياته، وديونه الثقيلة وديون آياته، فكان الأمر جدًّا لا لعب فيه، وميدان جهاد لا مسرح مهزلة.

وإن أبواب الجهاد عديدة ليس شيء منها أولى من شيء. وقد علَّمنا الإسلام في تعاليمه الأساسية الأولى أن نعد أنفسنا ما استطعنا من قوة، نتسلح بالعلم كما تسلح القوم بالعلم، ونتسلح بالأداة الصالحة للحكومة كما تسلحوا، ونتدرع بتنفيذ العدل الدقيق كما تدرعوا، ويوحدة الأحزاب عند الخطر كما توحدوا، وبالاتعداد للطوارئ كما استعدوا، وفوق ذلك نتقوى بالخلق كما تقروا.

فأما أن يترك العالم الإسلامي بيوته فوضى، ويتنازع على الرياسة أو على من يمثله في المجتمعات والمؤتمرات، وأما أن تتحارب أحزابه لا للمصلحة القومية، ولكن لتولي الحكم، وأما أن يبذر أمواله على أنواع الترف والكماليات، وهو في أشد الحاجة إلى الضروريات، وأما أن يسير في آياته الحكومية على أساس المحسوبيات والشهوات لا على أساس العدل الدقيق، وأما، وأما... فضرب من العبث إن اغتفر في الماضي فهو أكبر أنواع الإجرام في الحاضر.

إن موقفنا اليوم موقف التاجر يمارس التجارة لأول عهده، وموقف الشاب أونس منه الرشد فرد إليه ماله وروقب كيف يتصرف. ولسنا في عزلة عن العالم نفعل كما نشاء، وإنما نقف على مسرح نظارته كل العالم، وليس لدينا من القوة العلمية والأدبية والحربية ما يحمل العالم على أن يغفر لنا خطايانا ويغض طرفه عن زللنا، ويقف العالم منا موقف الرقيب ماذا نصنع والمراصد ماذا نعمل، وفي أعناقنا تبعاتنا وتبعات أبنائنا من بعدنا.

فلنجعل العالم يهابنا في إجلال، ويحترمنا كصديق، ويعاملنا كشريك، ولا يمس حقوقنا لقوتنا، ويفسح لنا في بناء المدنية لقدرتنا، ويؤمن - بأعمالنا لا بأقوالنا - بأن لنا مجدداً قديماً أتبعناه بمجد حديث، ولتسمع من لم يسمع أن المسلمين لم تمتهم الأحداث الثقيل، وإنما أنامتهم ثم انتهبوا، وخدروهم ثم انتعشوا، وأنهم منذ انتهبوا عملوا مع العاملين وجدوا مع الجادين.

هذا أيها العام الجديد، رجاؤنا فيك وأملنا منك، فكن صفحة مجيدة يسجل فيها العالم الإسلامي نيل فعاله وخير أعماله، وكن لهم متاراً حتى يهتدوا بضوئك ويأنسوا بنورك ويبدوا ما يحيط بهم من ظلام، ويضطلعوا فيك بأعبائهم الجسام، حقق الله الآمال.

الخصومة في الأدب

كانت الخصومة بين الأدباء دائماً نعمة على الأدب وإن كانت نعمة أحياناً على الأدباء أنفسهم.

فالخصومة - أول الأمر - في كثير من الأحيان هي التي تنتج الأديب وتهيج مشاعره، وتطلق لسانه، وفي تاريخ الأدباء الشيء الكثير من ذلك، فقديماً كان الشاعر العربي يهجو القبيلة ويعيرها ويجسم مثالبها ويقلب حسناتها سيئات، فتلفت يمنة ويسرة تنظر من يدافع عنها، ويصد كيد عدوها، فتفعل هذه اللفتة في المستعد المتهيئ فعل السحر، فإذا للقبيلة من يروض نفسه على القول، ويعدّها للنضال ويطلق لسانه بالقول، وإذا هو شاعر. ولولا هذا الهجاء وهذه الخصومة لكان إنساناً كسائر الناس لا شاعراً كسائر الشعراء. وحديثاً سمعنا أن «عبد الله نديم» أطلق لسانه بالقول رجل دعاه ليعلم أولاده ثم أكل عليه أجره، فأخذ يعمل لسانه في هجوه فإذا هو هجاء، وإذا هو أديب، وإذا هو كاتب وشاعر.

ثم الخصومة هي التي أورثتنا باباً كبيراً من أبواب الأدب هو باب الهجاء، فلولا الخصومة ما كانت لنا نقائص جرير والفرزدق ونقائص جرير والأخطل، ولا كانت أهاجي بشار وأبي نواس وابن الرومي وغيرهم من الهجائين، وكثيراً ما هم، ولحرمنا ما أبدعوا في هجائهم من صور فنية هي غاية في الروعة والإتقان، تثير في النفس الهزء والسخرية حيناً، والضحك حيناً، والإعجاب من مصورها حيناً، ولو فقدت هذه الصور لكانت كارثة على الأدب ولفقد ركناً كبيراً من مقوماته.

ثم هذه الروايات الكثيرة في الأدب الغربي التي وضعت لنتقد كاتب والهزء به وبآرائه؛ والتي وضعت لنتقد فكرة والسخرية بها وبواضعيها ومؤيديها - كل هذه ما كانت تكون لولا الخصومة الأدبية، وكلها ثروة كبيرة من ثروة الأدب لا غنى عنها، ولا حياة له بدونها.

ويعد هذا كله فما التقد؟ أليس هو خصومة، شريفة أحياناً وغير شريفة أحياناً؟ إن كان النقد في قليل من أوقاته مدحاً وتقريظاً فهو في كثير من أحيانه عيب وتجريح.

وليس يشك شك في نعمة النقد على الأدب، فهو الذي بخصومته يهاجم الأدباء في شدة

وعنف فيبين أغاليلتهم، ويوضح ضعفهم، ويظهر عيوبهم، فإذا هم حذرون يجيدون خوف النقد، ويحاولون أن يتبرعوا من العيوب خوف النقد، وينشدون الكمال خوف النقد، فإذا خرج نتاجهم كاملاً أو قريباً من الكمال فالفضل في ذلك للنقد.

وفي كل عصر تنشأ خصومة حادة عنيفة بين رجال الأدب من أنصار القديم وأنصار الجديد يتجادلون ويتسابون، وجدالهم وسبابهم أدب، وينقسم الناس إلى معسكرين: أنصار المجددين وأنصار المحافظين، ويحمل كل فريق أعلامهم فيجيدون ويمتعون، فيكسب الأدب من هذه المعارك مكسباً مزدوجاً، مكسباً من ناحية ما يقال في هذه المعارك من هجاء وتعنيف وسب وخصام، ومكسباً من ناحية ما يكسبه المجددون - غالباً - من توجيه الأدب وجهة جديدة، وإدخال عناصر فيه جديدة. ولولا ذلك لظل هيكل الأدب كهيكل الأهرام تمر عليها الدهور والأعوام وهي هي في شكلها ومادتها، وكان أدبنا اليوم هو الأدب الجاهلي، وكان أدب الغرب اليوم هو أدب القرون الوسطى، فلولا ثورة المجددين والخصومة بين الأدباء لما تقدم الأدب خطوة، ولظل على حاله كما تركه الأولون. . هذا في إجمال نعمة الخصومة على الأدب.



ثم إن الخصومات بين الأدباء هي من جنس الخصومات بين ذوي المركز الواحد أو أهل الصنعة الواحدة.

هي من جنس الخصام بين الضرائر، فالضرة تخاصم الضرة لأن كليهما تتنازع قلب الزوج، وتريد أن يكون لها السلطان عليه كاملاً، وهي من جنس الخصام بين الزوجة والحماة، لأن الحماة تُبدل بأموئها وكبر سنها، والزوجة تدل بجمالها وشبابها وغير ذلك.

وهي من جنس الخصومة بين ذوي الصنعة الواحدة. فالنجار قل أن يحب النجار، والحديد قل أن يحب الحديد، والتاجر في نوع من السلع قل أن يحب التاجر في هذا النوع، وكلما قرب الشبه اشتد النزاع، فالنجار في حي من الأحياء أشد كراهية للنجار في حيه من النجار في غير حيه، وتاجر الغلال أشد كراهية لتاجر الغلال منه لتاجر القطن، والسبب في ذلك تسابقهم إلى اكتساب «الزبائن» فكل يريد أن يستولي على السوق، وينفرد بالمكاسب، ويستبد بحسن السمعة والجاه، فإذا شعر بأن هناك من يزاخمه في هذا انتفضه وكرهه وعمل على إخماد أنفاسه، ولذلك كانت كراهية التاجر العظيم للتاجر العظيم أشد من كراهيته للتاجر الصغير، لأنه كالآمن من ناحيته، المعطمن إلى أنه لا يبلغ شأوه.

فالخصومة بين الأدياء من هذا الصنف، ولذلك قل أن تجد خصومة بين أديب وعالم أو أديب وموسيقي، لأن ميدان السباق بينهما مختلف، إنما يخاصم الأديب الأديب لأنهما من واد واحد، ويريد كل أن يكون له السوق وحده، فإذا شعر من أحد أنه يزاحمه في ميدانه خاصمه وهجاه، وقلل من شأنه وشأن أدبه، وفعل الآخر مثله، فكانت النقائض والمهاجاة ونحو ذلك. وعلى قياس ما سبق كلما كانت درجة الأدياء متقاربة كانت الخصومة بينهم أشد، والمهاجاة أعنف. وقد يتصافى الأديبان ظاهراً ويتخاصمان باطناً، فتكون الخصومة دفينة تنتظر عودة الثقب ليشعلها، وقد يمر زمن طويل قبل أن يشتعل هذا العود. وكلما زاد أحد الأدياء حظوة عند القراء أو أخرج كتاباً أقبل عليه الناس، ازداد خصومه غيرة فراخوا يقللون من شأن نتاجه، ويتمحلون الأسباب في انتقاصه، وقد تتكون حول كل أنصارٍ وحول كل خصوم فيه فيكون النزاع بين جماعات لا بين أفراد.

ولكن من الحق أن نقول إن الغيرة ليست كل شيء في الموضوع، فقد تكون تربية الأدياء وثقافتهم سبباً في الخصومة بينهم. هذا أديب نشأ نشأة عربية خالصة، ولم يقرأ إلا لشعراء العرب، ولم يطلع إلا على الكتب العربية، فعنده أن الأدب الغربي تافه ثقيل الظل، وخير يحتذى هو أسلوب الجاحظ أو أسلوب البديع أو شعر المتنبي أو أبي تمام؛ وهذا أديب أخذ حظه من أدب الغرب، ومزج بين الثقافتين وفضل الأدب الغربي على الأدب العربي، وصار المثل الأعلى له أن يحاكي شكسبير أو لامارتين أو جوته، فهو يريد أن يطعم الأدب العربي بخير ما في الغربي، ويريد أن يجدد في بحور الشعر وفي موضوعاته وفي ميادينه، فتنشأ الخصومة العنيفة، وهي في الواقع خصومة بين مدرستين ونزاع بين مذهبين؛ هذا يتعصب للقديم ولا يريد أن يتحول عنه أنملة، ويريد أن يتبع عمود الشعر كما كانوا يعبرون، وهذا ثائر لا يرضى عن القديم إلا أن يمزجه بجديد. وقد كانت هذه الخصومة في كل عصر تقريباً. عاب الناس على أبي تمام تجديده ونصره قوم. وهاجم العقاد والمازني شوقي وحافظاً لهذه النزعة بعينها ونصرهما آخرون، وسيصبح الحديث قديماً ويعيبه جيل المستقبل ويريدون جديداً، وهكذا ستة الله في كل شيء حتى في الأدب.

وسبب آخر في الخصومة كثيراً ما يحدث، وهو الخصومة بين شيوخ الأدب وشباب الأدب، وهي خصومة - لا شك - واقعة، غاية الأمر أن المسألة ليست بالسن، فقد يكون شيوخاً وهو من أدياء الشباب، وقد يكون شاباً وهو من أدياء الشيوخ، لأن المسألة ليست بتقدير عمر، إنما هي نزعة، والنزعة إلى التجديد قد يشترك فيها شيوخ وشبان، والنزعة إلى

المحافظة قد يشترك فيها شيوخ وشبان.

والخصومة بين الشيوخ والشبان ترجع إلى عوامل مختلفة: منها هذا الذي ذكرنا من اختلاف النزعات. ومنها أن الشبان قد يكرهون من الشيوخ استيلاءهم على السوق وكثرة الزبائن فينفسون عليهم ذلك ويريدون أن يهدموهم ليحلوا محلهم، ويدافع الشيوخ عن مراكزهم فتكون المعركة مروعة تختلف فيها الأسلحة وآلات القتال، وقد يكون السبب أن الشاب إن كان ناشئاً في الأدب رأى من وسائل شهرته أن ينازل شيخاً، فإن ظفر به فقد فاز فوزاً عظيماً، إذ غلب عظيماً، وإن لم يظفر به فليست هزيمة منكرة، ويكفيه فخراً أنه ناوشه، فهو كاسب على كل حال.

وبعد، فكل الناس يتخاصمون، تاجر يخاصم تاجراً، وصانع يخاصم صانعاً، ورب أسرة يخاصم رب أسرة، وأمة تخاصم أمة وتقاتلها، ولكن الأدب هو الذي يظفر بتخليد خصومته. فقد ذهبت كل الخصومات في العهد الأموي وبقيت خصومة جرير والفرزدق، وذهبت خصومات الناس في العصر العباسي وبقيت خصومة الخوارزمي والبديع، وخصومة المتنبي وأعدائه، وهكذا.

وكم تساب الناس وذهب سبابهم. أما سباب الأدباء فياق خالد، وهو طرفة، وهو إبداع، وهو يثير التيسم ويستخرج الضحك أو الإعجاب. وسبب ذلك أن الأديب طويل اللسان وقلمه أطول من لسانه، وهو ماهر فنان يستطيع أن يصوغ سبابه في قالب فني يكسبه الخلود. أما سائر الناس فمساكين، إما قصار اللسان، وإما طواله، ولكن ليست لهم القدرة الفنية.



الرمز في الأدب الصوفي

تدور العقيدة الصوفية على فكرة «وحدة الوجود»، فليس العالم والله شيئين منفصلين، وليس الله في السماء وحدها ولا في الأرض وحدها، بل هو في كل شيء، بل هو كل شيء، وليس هناك محب ومحبوب، وعاشق ومعشوق، بل المحب والمحبوب واحد، يختلفان في المظاهر والأحوال، ويتحدان في الحقيقة؛ وكل شيء في العالم له مظهر فان متغير متقلب، وله مخبر دائم باق لا يتغير؛ ونفس الإنسان كذلك: نفس ناقصة فانية ظاهرة، ونفس كاملة باقية باطنة؛ والنفس الأولى تشق الطريق لتحقيق نفسها الثانية، تتحد بالحقيقة وتشربها وتغنى فيها. وسمى الصوفي هذا المسلك «طريقاً» أو «طريقة»، وسمى نفسه «سالكاً»، وسمى المسافات التي يقطعها فيقف عندها للاستجمام «مقامات»، وسمى الغرض الذي يقصده من سلوكه وهو اتحاد نفسه بالحقيقة، وبعبارة أخرى اتحاد ذاته بالله «الفناء في الحق». وقد رسموا «خرطاً» لهذا الطريق، وتعددت «خرطهم» بتعدد أنظارتهم، وسما كل مرحلة وكل مقام باسم، فهي عند بعضهم مقام التوبة، ثم مقام الورع، ثم مقام الزهد، ثم مقام الفقر، ثم مقام الصبر، ثم مقام التوكل، ثم مقام الرضا؛ وفي كل مقام من هذه المقامات يقف السالك فيشعر بمشاعر نفسية خاصة سموها «الأحوال»، فحال الخوف، وحال الرجاء، وحال الشوق، وحال الأنس، وحال الطمأنينة، وحال المشاهدة، وحال اليقين الخ، ولا بد للسالك أن يستوعب كل مرحلة من هذه المراحل، ويؤقلم نفسه بها ليستعد للمرحلة التي تليها، حتى يصل في النهاية إلى حالة اتحاد بالعالم وبالله، فيستحق بذلك أن يسمى «عارفاً». ولا بد للسالك أن يقوده «شيخ» في هذه الطريق الوعرة حتى لا يضل المسلك.

وليس المقام مقام تفصيل لتعاليمهم وعقائدهم؛ وإنما نريد أن نقول إنهم بتعمقهم في هذا المبدأ الذي ألمنا به إلاماً بسيطاً قد أقاموا أنفسهم في عالم غير العالم المادي الذي يعيش فيه غيرهم، فلهم لغة خاصة بهم ومسميات لا يعرفها إلا هم. ولكنهم فعلوا في اللغة كما فعل كل العلماء في اللغة العربية، فأخذوا الألفاظ العربية وأطلقوها على مدلولات خاصة كما فعل النحاة بالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والجار والمجرور، ونحو ذلك من ألفاظ كان يستعملها العرب في مدلولات عامة فأخذها النحاة ووضعوها لمصطلحات خاصة، حتى إن

العربي القح لم يكن يفهمها في معاني النحاة. وهكذا الشأن في البلاغة والعروض والفلسفة، غير أن هنالك فرقاً كبيراً بين المتصوفة وغيرهم، فالأوضاع النحوية والصرفية والبلاغية لها مدلولات ترجع إلى العقل في تفهمها، أما المصطلحات الصوفية فلا ترجع إلى العقل، وإنما ترجع إلى الذوق، ولهذا لا يفهمها أحد بعقله فهماً صحيحاً؛ إنما يفهمها من تذوقها ووقف في المقام الذي يقف فيه المتصوف؛ والفرق بين العاقل والمتذوق كالفرق بين شخصين أحدهما لم يذوق الكمشى قط فوصفت له وصفاً لفظياً علمياً، وشخص ذاقها وعرف الفروق الدقيقة بين مذاقها ومذاق الموز والتفاح؛ فاستعمل شعراء الصوفية ألفاظ الشعراء العزّلين من «الليلى» و«الخمير» والوصل والعناق والهجر والعدال، واتخذوها رموزاً لأحوالهم ومقاماتهم، وكان لهم من ذلك كله أدب رمزي بديع غريب، يمتاز عن غيره من الأدب بروحانيته وصفائه، كما يمتاز بغموضه وخفائه، والسبب في الغموض والخفاء أن الشاعر المادي إذا وصف خمراً أو لوعة حب أو هجر أو وصالاً، فإنما يصف عواطف يدركها الناس وهي في متناولهم، أو بعبارة أخرى هي قدر مشترك بينهم، فكل الناس أحب، وكل ذاق لذة الوصل وألم الهجر. أما الصوفي فيعبر عن مقام يقفه وحال غلبت عليه. فوصف مقامه وحاله بحيث لا يفهمه إلا من كان في موقفه وحاله، أو كان قد قطع هذه المرحلة إلى مرحلة أبعد منها مدى. ومن أجل هذا لا يفهم الصوفي إلا الصوفي، بل قد لا يفهم الصوفي الصوفي إذا سلك كل منهما مسلكاً خاصاً أو كان الصوفي الشاعر في مقام بعيد عن مقام الأول؛ ومن أجل هذا شرح بعضهم قصائد بعض المتصوفة، فكان الشرح غامضاً كالأصل. وصاحب القصيدة معذور كل العذر، لأنه في حال لا يجد فيها ألفاظاً تعبر عما في نفسه في وضوح وجلاء؛ وهناك سبب آخر قد يدعو إلى الغموض، وهو أنه في حال لو أوضح ما في نفسه لزماء من يفهمه بالكفر والإلحاد.

على كل حال يمتاز الأدب الصوفي بأنه أدب رموز من ناحيته القابلة والفاعلة، فهو يفهم مظاهر العالم على أنها رمز؛ والعالم عنده لا يختلف عن أحلام النائم؛ فكما أن الحلم يعرض حوادثه عرضاً رمزياً فكذلك العالم كل ما فيه رمز، فكل ما يقع تحت عينه وما يسمع بأذنه، وما يتصل بجميع حواسه رموز يستنتج منها ما يغذي عواطفه ومشاعره، وبذلك انفتح أمامه عالم غريب الأطوار مملوء بالجمال، مفعم بالتخيلات، حتى كان كل شيء - ولو كان صغيراً - كتاب مليء لعلماء، أو لسان ينطق دائماً بالحكمة، وهو في العالم دائماً يقرأ ولا مقرء، ويسمع ولا مسموع، ويستخرج من الحبة قبة، ومن القطرة بحراً خضماً. يقرأ في كل حادثة نفسه وعالمه وربيه، ويفسرها تفسيراً يتفق ومزاجه وحاله.

وهذا الأدب الرمزي والدين الرمزي والحكمة الرمزية نزعة كانت في الإنسان منذ القدم، فالديانة المصرية القديمة مملوءة بالرموز الدينية، وكذلك ديانة الهنود والفرس الأقدمين، ترمز إلى الحقيقة في بعد وخفاء؛ والمثولوجيا اليونانية ليست إلا رموزاً لما كانوا يرون من حقائق، وكثير من شعائر الأديان إنما وضعها فلاسفة متصوفون رمزوا بها إلى بعض الحقائق. فأنى العامة الجهلة، وظنوا الرموز حقائق؛ فما الأصنام ولا النجوم ولا نقوش المصريين في عباداتهم ولا كثير غيرها إلا رموز أتى عليها الزمن فنسي أصلها وعبدت ذواتها؛ وجرى كثير من الفلاسفة على هذا النحو؛ فيحكى عن فيثاغورس اليوناني أنه كان يكثر من الكلام الرمزي ليدل به على الحقيقة، وكذلك كان من بعده أفلوطين.

ولهذا الأدب الرمزي جماله. فهو يمتاز بأنه جمال مقنع تدركه ولا تلمسه؛ وتخليه ولا يسمع لك أن تحديق فيه، فهو جمال تنظره وكأنك لا تنظره، وتسمعه وكأنك لا تسمعه، وتعرفه وكأنك لا تعرفه، قد خلع عليه الخفاء جلالاً فكان جميلاً جليلاً معاً؛ تسمعه فتلتذ له وتترنم به. فإذا أردت أن تقبض عليه قبضت على هواء، ليس لكلماته مدلول محدود ولا لمعانيه حدود، وإنما هو إمعان في اللانهاية، وسبح ولا غاية.

يرى الصوفي أن لكل ظاهر باطناً، وفي كل شيء إشارة، وفوق السطح عمقاً، ووراء القناع جمالاً فاتناً، وبنية عجباً على الناس إذ فهم ولم يفهموا، وغنى لهم ولم يطربوا، ويرى أن العقل حجاب يحجب النفس عن إدراك الجمال، وأن كشف هذا القناع إنما هو بالدوق والإلهام، لا بالمنطق والقضايا والأحكام.

وبهذا النظر نظر الصوفي إلى العالم، فسمى الحقيقة ليلي وسعدى، وأعجب بالخمير وتغنى بها، ورأى في الخمير معاني ليست في غيرها. فهي رمز إلى رقي النفس وتساميها، فالنفس ترقى بالفناء في الحقيقة كما تشأ الخمير بفناء العنب، فيكون شيء من شيء، ويختلف الشيطان والأصل واحد، وإذا خرجت الخمير من العنب بقيت إلى الأبد وصلحت بمرور الزمان، على حين أن العنب نفسه لا يصلح للبقاء، فكذلك النفس إذا تجردت من مادتها الفاسدة ونزعت إلى الكمال صلحت للبقاء، ولم يعتورها فناء، وكلما مرت عليها السنون والأعوام زادت نقاء، وركت صفاء.

وهكذا ولّد الصوفية من كل شيء أشياء، ورأوا في كل مادة رمزاً لمعان لا عداد لها، وبنى آخرهم على ما أتى به أولهم.

ونظروا إلى الدين نظرهم إلى كل ما في العالم، فكل آية في القرآن رمز، وكل حديث له

تأويل . فليسوا يفهمون من الآيات ما يفهم الناس، ولا من الأحاديث ما يفهم الناس .

إن شئت مثلاً لذلك فنخذ ما فهموا من حادثة شق صدر النبي ﷺ، فعلماء السيرة يرون أنه ﷺ شق قلبه وهو مع رابته ومرضته في بني سعد، وأنه جيء بطست من ذهب فيه ثلج فغسل به قلبه إلى آخر ما روي، والصوفية لا يفهمون هذا إلا على أنه رمز؛ فقلب الإنسان قد ران عليه الخوف والشهوة والطمع وغير ذلك من السيئات، فأراد الله أن يذهب عنه الرجس ويظهره تطهيراً، فأبعد عنه ما غشي قلوب الناس، وفتح قلبه ونقاه من كل سوء حتى يستعد للنبوة . فرويت هذه القصة وفهمها العامة حقيقة، وفهمها الخاصة رمزاً .

وهكذا كان شأنهم فيما عرض عليهم من العالم ومن الدين ومن الأدب، وهكذا كان شأنهم فيما أنتجوا من دين وأدب - عاشوا في حلم لذيد من حب وتضحية، ونعموا بما قرءوا في العالم من رموز، وأخذوا أدب الأدياء وشعر الشعراء فنقلوه إلى أحوالهم ومقاماتهم، فطربوا لشعر مجنون ليلي وأبي نواس وفسروه بلبلاهم وخمرهم، فلما شعروا هم أمسفوا على شعرهم من معانيهم ورموزهم، فكان لنا من ذلك كله نوع من الأدب طريف . أرجو أن أعرض لتفصيله فيما بعد .



خداع النفس

هل علمت أن العين تخدع فتريك الشمس في حجم الرغيف، والقمر في مقدار الكرة، والنجم كجذوة نار، وتريك المتساويين غير متساويين، وغير المتساويين متساويين، وهكذا الشأن في الحواس كلها، يخيل إليك أنك تسمع ما ليس له وجود، ولا تسمع ما له وجود، وتغمس إحدى يديك في ماء بارد والأخرى في ماء حار، ثم تغمسهما في ماء دافئ، فتريك الأولى أن الماء حار، وتريك الأخرى أنه بارد، وهكذا من أمثلة لا تعد ولا تحصى؟

وهل علمت أن الناس يخدعون الناس، فيحتال محتال ويهرج مهرج، ويظهر الرجل بمظهر السياسي الكبير، وليس في حقيقته سياسياً ولا كبيراً، ويظهر الآخر بمظهر العالم المحقق، وليس عالماً ولا محققاً، وتمر أمام أعيننا مناظر من الخداع لا عد لها، تشبه الحاوي في لعبه، والممثل في روايته؛ غني يتصلحك، وفقير يتغنى، وعبي يتفاح، وماجن يتوافر، وفاسق يتصالح؟

ليس هذا ولا ذاك شيئاً بجانب خداع النفس للنفس، وكذب النفس على النفس. هذا كل إنسان تقريباً يستصحب نفسه منذ صباه وشبابه، فلا يقر بشيخوخته وهرمه، فيرى نفسه شاباً مهما تجعدت أسارير وجهه، ومهما دب الضعف في جسمه.

وهذه المرأة - دائماً - تخدع نفسها بالجمال وبالصغر، مهما حسبت عمرها، ومهما رأت كبر أبنائها وبناتها، ومهما نظرت في مرآتها؛ فترى آية القبح آية جمال، وتقرأ علامات الكبر علامات الصغر، وتغالط نفسها في عمرها، لا خداعاً للناس فحسب، بل خداعاً لنفسها أيضاً، حتى لتؤمن بما كذبت، وتصدق بما ادعت، وتجعلها حقيقة ما توهمت.

وهؤلاء المؤلفون والمصورون والموسيقيون والأدباء والشعراء يرون أجمل ما في الوجود ما ألفوا، وخاصة آخر ما أبدعوا. والفنانون بما منحوا من خيال واسع وتصور عريض يستعملون خيالهم في نتاجهم. فيتخيلون أنه بعيد المنال، قد بلغ حد الكمال، إن نقص أسلوبه فهو بديع المعاني، وإن أعوزته الحقيقة فهو بديع الخيال، وعلى كل حال فهو وليد

النبوغ، تتجلى فيه العبقريّة ويمتاز بالسمو، إن عابه الناس فالعيب في ذوقهم، وإن نقلوه فالفساد في ميزانهم، يأكل قلوبهم الحقد، وتفسد حكمهم الغيرة.

سبحان الله! حتى مشتري السلعة - ومثلها عند البائع كثير - لا خير مما اشترى ولا أجودها أقتنى؛ سجاتره أحسن السجائر ولو رخصت، وثيابه خير الثياب ولو عييت، والتاجر إنما اصطفاها بها لأنه صديقه، وأكرمه في ثمنها لأنه يحرص عليه؛ وفستانها خير الفساتين لأنه اختير بذوقها، وخطب بإرشادها؛ إن عيب الشيء بنسجه اطمان الشاري لحسن منظره ورخص سعره، وإن عيب بمنظره اعتلر بحسن نسجه وقوة متانته، كالمرأة لم يعجب منظرها فتعزت بخفة دمها، وطعن في خفة دمها فاحتكمت إلى منظرها.

ما أظلم النفس تنقد الصغير في غيرها ولا تنقد الكبير في نفسها، وتزن بميزانين، فتبالغ في تحري العيوب إذا وزنت لغيرها، وتبالغ في تحري المحاسن إذا نظرت إلى ذاتها! ﴿وَرَبُّكَ لَمُعَظِّمِينَ﴾ ① ﴿إِنَّ الَّذِينَ إِذَا أَكَلُوا عَلَى الْآبَائِ يَسْتَوْفُونَ﴾ ② ﴿وَإِذَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ يُخْرِجُونَ﴾ ③ ﴿[المطففين: 1-3].﴾



في السنين الأولى من حياة الطفل - وخاصة الثالثة والرابعة - يبدأ يشعر بذاته، وتبتدئ في الظهور شخصيته، ويأخذ رويداً رويداً يحدد موقفه من العالم، وتظهر عليه الأعراض الأولى منبئة بما سيصير إليه شأنه مع الدنيا، من تشاؤم وتفاؤل، وأمن أو خوف، وأنس أو وحشة، وأهم من ذلك التفاته إلى نفسه وشعوره بها، وإعظامه لها، واهتمامه بشأنها؛ وهذه النظرات الأولى لنفسه ولعالمه تكاد تلازمه طول حياته، وتحدد نوع أخلاقه مع ما يدخل عليها من تعديل بعوامل التأثير.

بهذه النفس - المتكونة تحت ظروف خاصة من وراثه وبيئة - ينظر الإنسان إلى العالم، فليس ينظره كما هو، بل ينظره من خلال نفسه، كمن يضع على عينيه منظاراً أسود أو أصفر أو أزرق، فهو ينظر الدنيا من خلاله بلون نفسه، ويفسر الأحداث تبعاً لمنظاره، ويقوم الأشياء بميزان شخصيته، وينظر إلى الأعيان لا حسبما هي في الخارج، ولكن حسبما لونها في نفسه، كالثوب تغمسه في لون الصبغ فينظر بلون ما صبغته، وكزجاجة المصباح تظهر نوره أحمر أو أزرق، حسب لونها لا حسب لونه. والفيلسوف والأبلة تقع عيناهما على شيء واحد، فيرى الفيلسوف فيه معاني جمّة، ولا يرى فيه الأبلة شيئاً، وليس عيبه في عينه ولكن في نفسه، والعالم وكلبه ينظران إلى صفحة في كتاب، هذا ينظر في فهم، وهذا ينظر ولا يفهم.

من أجل هذا اختلف الناس في حكمهم على الأشياء وفي تدويرهم لها، وفي سلوكهم نحوها، ومن أجل هذا آمن المؤمن وكفر الكافر، ومن أجل هذا نبيل النبيل، وسخف السخيف، وصلح الصالح، وفسد الفاسد.

فالمشهور واحد ولكن الناظر متعدد، والحق واحد والآراء مختلفة.

قد يبلغ الإنسان في تقويم نفسه - وهو الأغلب - فيمنحها من الأهمية في العالم ما ليس لها في الحقيقة؛ ويرى كأن الدنيا لا تنتظم إلا به، ولا تسير إلا بنفسه، وإنه - في حقيقة أمره - ليس إلا ملكاً متخفياً. ويبالغ الصوفي في احتقار نفسه، فهي ليست شيئاً، ولا قيمة لها في حياتها أو ممانتها؛ ثم ينظر كل من هذا وذاك إلى العالم على أساس هذا الاعتقاد؛ ويختلفان اختلافاً تاماً في تقويم الأشياء، وقل من يعرف نفسه على حقيقتها، ويقومها حق قيمتها.

ثم خداع النفس هذا قد يكون عاماً، وقد يكون خاصاً كالجنون، بعمه كلياً وبعضه فرعي؛ فيحدثنا الأطباء أن من المجانين من هو مجنون في كل شيء، ومنهم من هو مجنون في شيء خاص، فهو عاقل في كل شيء، ولكنه يعتقد أن له إصباعاً من زجاج، أو هو إنسان مألوف في كل شيء إلا في عقيدته أنه ملك سلب ملكه ونحو ذلك؛ وهذا هو الشأن في النفوس، قد تخدع النفس نفسها في كل شيء، في العلم والمال والخلق، وقد تكون عاقلة حكيمة، إلا فيما يتصل بعظمتها، فهي لم تنبأ مركزها في الوجود، ولم يقدر الناس ما لها من قيمة. وقد يكون خداع النفس منصباً على الشؤون المالية وحدها، فهو حريص كل الحرص، يخدع نفسه بالخوف من الفقر، والخوف من الاغتصاب، وهكذا الخداع فنون، كما أن الجنون فنون، وكل الناس خادع لنفسه، ومخدوع بنفسه، إلا من رحم ربك. وقليل ما هم.



من صور الحياة

وسط في ثقافته وعقله، وسط في خلقه، ولكن آناه الله بسطة في المال، وقوة في الجاه، وحظًا في مباحج الحياة. له المزارع الواسعة بحيواناتها وآلاتها تغل عليه خيراتها، وله القصر الفخم على البحر يتخذه مصيفًا، وعلى حافة الصحراء يتخذه مشقًا؛ ما اشتهى شيئًا إلا كان لديه حاضرًا، فالمال لا يعز عليه شيء. كل الناس مسخرة له، تنفذ إشارته وتمجد إرادته، سواء منهم من انتفع بفناه ومن لم ينتفع. طلبه نافذ بين رجال الحكومة لجأه، وفي بلده لماله وعند من لم يعرفه لمنظره الفخم ورنه صوته التي توحى بالعظمة والسلطان. استطاع المال أن يجعل منه «باشا»، وأن يتخذ منه عضوًا في البرلمان، على اختلاف الحكومات في ألوانها ومذاهبها. تخالفت قوانين الري لسقي أرضه، وتعطل اللوائح لتحقيق غرضه، ويقف تنفيذ الأحكام عليه خوفًا من بطشه.

لم تستطع رغباته الكثيرة، ولا مطالبه الوفيرة، ولا نفقاته الواسعة أن تنقص شيئًا من ماله، بل كل سنة يشتري أرضًا جديدة وأسهمًا في الشركات الجديدة.

ولم يذق يومًا طعم الحاجة ولا ألم الدين، ولا تمنى شيئًا، ثم لم يجد من المال ما يسعفه، بل إن حق له أن يشكر شيئًا فهو أنه يأكل في الحياة من مائدة فخمة دائمًا ليس فيها توابل، ويتعم دائمًا نعمة لم يلوّنها الشقاء.

ثم تزوج فسمد في زواجه سعادته في ماله، ضم بزواجه مالا إلى مال، وجأها إلى جاه، ونيما إلى نعيم، ورأى في زوجته ما يتمنى من جمال ومن خلق ومن ذوق.

تكشفت له الدنيا عن صورتها الجميلة، وحجبت عنه كل نواحيها السيئة، فكان يحب من شكوى الناس ومن ذم الدنيا، وقيس كل شيء بمقياسه، فيرى أن ليس في الإمكان أبداع مما كان؛ ويعلل شكوى الناس بسوء طباعهم، وفقرهم بقلة عقلهم، وألمهم بضيق نظرهم.



لم يرزق من الدنيا إلا ابناً واحداً وضع فيه كل أمله، ومنحه كل عنايته ورعايته، حتى شبَّ كأحسن ما يكون الشباب صحة وثقافة وخلقاً.

أخذته الحمى فارتفعت حرارته، وذبل جسمه، واصفر وجهه، وغاب عقله، وبذل الأب كل ما يستطيع لنجاته؛ هؤلاء أشهر الأطباء، وهذا أعز الدواء، وهؤلاء الممرضات ينفذن التعاليم في دقة وإحكام، وهذا كل ما يستطيع وما لا يستطيع لإتقائه.

وينظر الأب إلى مزارعه الفسيحة وديناه العريضة فيراها أضيّق من سَم الخياط.

يعنى أن لو جرّد من كل ثروته، ومن كل صحته، ومن عينيه يبصر بهما، وأذنيه يسمع بهما، ليبرأ ابنه من المرض، وينجو من الموت. ويرجو أن يكون سائلاً يتكفّف الناس، ومعدماً لا يجد قوت يومه، ومسكيناً لا يملك من الدنيا إلا ثوبه المهلول يستر جسمه، ثم يشفي ابنه.

ويود أن لو كانت الصحة توهب فيهبها له، والحياة تمنح فيخلعها عليه، ويتشهى أن يفقد كل نعيم الدنيا ليتعم - فقط - بابنه صحيحاً بجانبه.

كان يؤمن بالطب فدعا الأطباء، وكان يفكر بالرقى والتعاويذ ودعوة للصالحين فأمن بها وتشفّع بأهلها، وكان لا يذكر الله في سرائه فذكره في ضرائه، وحشد لشفاء ابنه كل ما يستطيع من قوى مادية وقوى روحانية. ولكن غلب القدر فمات الولد.



لقد انقلب برنامج حياته رأساً عن عقب، شكا الدنيا كما كان يشكو الناس، ولم يستطع للناذ الحياة كما كان يستطعمها من قبل. ما قيمة المزارع الواسعة والقصور المشيدة والمال الكثير إذا لم تكن نفس تتذوقها ورغبة تشربها؟ وما جمال الدنيا إذا لم تكن عين تبصرها؟ وما الموسيقى الرائعة إذا لم تكن أذن تسمعها؟ إن النفس المرححة التي لم تصب بكارثة تجتاحها، تستطيع أن تخلق من العدم وجوداً، ومن الألم لذة. أما النفس التي براها الحزن فلا تستطيع أن تجد في الجنة متاعاً، والروح التي أظلمتها الكوارث لا تضيئها الشمس.

لقد وجد في الدّين عزاء الوحيد فتدّين. أدرك فشل المال والجاه في دفع المرض فأمن بسلطان القدر، ورأى عجز الطب والعلم والدواء فلجأ إلى من لا يعجز، وفهم أن الإلحاد يدعو إلى اليأس ويقرر فناء الميت فكفر بذلك كله، ورأى الإيمان يقول بحياة بعد هذه

الحياة، وتلاقى بعد الفراق، وفناء الجسم وحياة الروح، تطبق ذلك على ابنه وعلى نفسه، فيبعث عنده الأمل وأحيا فيه الرجاء، وقرأ أن العمل الصالح يقربه إلى بيئته ويجعل الحياة الأخرى أسعد وأهنأ فأكثر من الصلاة والزكاة، وشارك في أعمال البر، وكان يقرأ القرآن ويقف كثيرًا عند آيات الجنة ونعيمها، فيتلهف شوقًا إلى أن يجمعه الله وابنه فيها. كان يناجي ربه «أن قد مات قلبي بموت ابني فأحيه بك، وقد انطفأت شعلتي فأمدّها بنورك، إنني فقير إليك فالهمني الصبر. لقد كنت في حلم فتبدد، وفي سعادة فزالت، وكنت معتمدًا على مالي وجاهي فإذا هما هباء، فلا الجأ الآن إلا إليك، ولا أسألك الآن سعادة فقد مللتها، ولا شيئًا من متع الدنيا فقد زهدتها، وإنما أسألك أن ألمس قوتك لأستعين بها على حمل عيبي، وأن أمس رحمتك لألطف بها حرارة الحمى في كبدي، وأن أشح في بحرك الواسع أظهر فيه نفسي من ياسي، وأن تنيلني قبسًا من حكمتك أدرك به الدنيا على حقيقتها، فلا أجزع لمصائبها، ولا أخدع بزخارفها.

أي ربي - اغفر لي جهلي بك، وغروري بمالي، واعتزازي بجاهي، فلا عز إلا بك، ولا أمل إلا فيك، ولا اعتماد إلا عليك.

أي ربي - أسكن قلبي فقد صار هواءً، وأنس وحشتي فقد فرغت من كل شيء حولي، واطر الحياة طيًا حتى ألقى وجهك ووجه ابني».



كان يقرأ الجرائد فأهم ما يلفت نظره أخبار الوفيات، ومصادمة السيارات، وحوادث الحريق، وخروج القطار والترام عن الطريق، ثم يعقد مقارنة دقيقة سريعة بين مصاب الناس ومصيبته، ثم يقرأ أخبار الحرب فيسليه إحصاء القتلى والجرحى وغرق السفن بمن فيها، وشن الغارات، وكثرة ضحايا الطائرات، ويقف عند ذلك طويلًا يفكر ويوازن، فإذا وقع نظره على حفلة عرس أو خبر خطبة مرُّ بها سريعًا، وعلق عليها بأن السرور ظلُّ زائل، والسعادة حلم نائم.

وأخذ يتذوق الأدب، ولكن لم يعجب فيه بشيء إعجابه بقصائد الرثاء ولزوميات أبي العلاء. سمع الثناء على قصيدتي ابن الرومي في الرثاء فما زال يرددهما حتى حفظهما، وتخير من اللزوميات أنكاها في شكوى الزمان وحقارة الدنيا وفساد العالم.

ولم يعجبه من المجتمعات إلا عزاء في ميت أو حديث وعظ في مسجد، ودلوه على

كتاب مخطوط في دار الكتب للسيوطي اسمه «فضل الجَلَد عند فقد الولد»، فذهب ونسخه بيده.



ما الدنيا إذا كانت تذهب في لحظة؟ وما النعيم يضيع في لمحة؟ وما كل شيء في الدنيا بجانب الحياة؟

الحياة عرض، ونعيمها وشقاؤها عرض العرض.

موجة سارت إلى الشاطئ ثم اختفت، ولفافة تحللت إلى دخان، ثم تحلل الدخان في اللانهاية.

كلمة لفظ بها ثم انتهت.

لم يسلم أحد من لطمة القدر لعل لم تدرك أسرارها ولا الغرض منها، والحياة طريق مملوء بالأشواك لا يسلم ماراً من أن يُشَاك بها، ومهما اختلفت المسالك فستنتهي بالنتيجة المحتومة: بالموت، إليه ينتهي كل سالك من ملك وصلوك، وبه تحلل كل كمية من اللذة والألم إلى صفر.

ثم إن هذا الطريق -طريق الحياة- امتحان شاقٌ للسالكين، فمنهم من يجتازه في خوف وضعف، كلما سمته شوكة صرخ وتحطمت نفسه وسقط من الإعياء؛ ومنهم من يجتازه في شجاعة وقوة واحتمال، فمهما أصابه فإنه يركن إلى ركن ركين من قوة نفسه وحكمته وروحانيته.

لا شيء يضيء هذا الطريق الشائك المظلم إلا طهارة النفس ونور القلب وسمو الروح؛ إن أضاء القلب بدد ضوءه ضباب الطريق، وإن طهرت النفس انسجمت مع العالم، وإن سمت الروح لم تعد المادة إلا جسم الشمعة لا نورها، وغمد السيف لا نصله، وجذع الشجرة لا ثمرتها ولا زهرتها، فلا يابه كثيراً بالحوادث، ولا تحطمه الكوارث، إن مُسُّ الخير فليس منوعاً، وإن أصابه الشر فليس جزوعاً.



مع الطير

من نعم الله عليّ أن غيّتْ حديقتي الصغيرة هذه الأيام بالطيور، فهذه شجرة -لا أدري السر فيها- جذبت العصافير الكثيرة إليها، فهي في حركة دائمة حولها وفيها؛ وهذه بعض زوايا البيت عَشَّش فيها اليمام يفرّد من حين إلى حين بصوته الشجي الجميل. ولرودت أن أتخيّر من الطيور أجملها وأظرفها وأضعها في أقفاص تحت سمعي وبصري، أستمتع بجمال شكلها وجمال صوتها، لولا ما يؤلمني من حبسها.

هي أحب الحيوان إليّ وأقربه إلى قلبي، وهي تقوم في عالم الحيوان مقام الأديب والفنان في عالم الإنسان، جمال في شكلها، جمال في هندامها، جمال في غنائها، مرح في حياتها، ظرافة في بناء عشها، حنان في حبها لأولادها.



أبرز شيء فيها عواطفها، فهي تغني استجابة لعاطفة، وتمرح لعاطفة، وتتحبب لجنسها وأولادها لعاطفة، وبحق علّمت الإنسان الأول أن يوارى سواة أخيه بعد موته، فقال: «يا ويلنا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سواة أخي، فأصبح من النادمين» -كما علمته درس الحرية، ولقد كان حرّاً مثلها، ثم أباح لنفسه أن يُقَلَّ غُلاً بعد غلّ، فلما استقل حمل الأغلّ أخذ يجاهد في فكها قيئاً بعد قيد ولما ينجح. وغار من الطير فأخذ يحبسه حبس نفسه، ويتحين القرض لصيده وتكبيله، فما يجد الطائر فرصة للفرار حتى يهرب، ولو كان قفصه من ذهب، ووجه أعلى حب، وشرابه ماء الورد، ضناً بحريته أن تباع بأي ثمن، وأن تُسرق بأي جزاء. حافظ على حريته من مبدئه إلى متناه، لا كالإنسان الأبله يرضى بالقيود، ثم يبذل في فكها الجهود، وما كان أحرّاه ألا يقيد ولا يفك. قديماً حكوا أن رجلاً كان يدعو: «ربنا ادخلنا بيوت الظالمين وأخرجنا منها سالمين». فأجابه آخر: «وما أدخلك وما أخرجك!».



حلوة الغناء، تغتني حبًا، وتغني سرورًا ومرحًا؛ تغني سرورًا في موسم الوصال، وتغني أسى وضنى وحزنًا يوم الفراق، وكم وددت أن يسجل صوت الطيور وأغانيها على أسطوانات أو على شريط الراديو حتى أكررها على سمعي كلما شئت، فهي أفعل في نفسي من كثير من أغاني الإنسان؛ ولكن لا، لست أريد حبسها ولا حبس أصواتها، فلتكن حرة في كل شيء. لها، ولو حرثت الامتثال بها وبأصواتها.

إن موسيقاها متنوعة تنوع نعمات البيان، علوًا وانخفاضًا، ورقة وغلظًا، وقوة وضعفًا، تغتني إذا حاجت عواطفها ليلاً أو نهارًا. وما أحلاها وهي تغني فتقفز من شجرة إلى شجرة، ومن سطح إلى سطح، مندفعة في سيرانها بشكل كله خفة ورشاقة! لقد حرمتنا دقة الملاحظة فحسبنا أن كل أصواتها سواء، وأن غناء كل نوع منها متشابه؛ ولكن ما أبعد هذا عن الحق، فهي تغني مناغاة للحب، وتغني محذرة من خطر، وتغني سرورًا بحياة الربيع، وتغني دعوة إلى الرحيل، وتغني حزنًا على فقد حبيب! فما أكثر أغانيها وما أغنانا في فهمها! لغاية مغنينا أن يكون «بلبل الشرق»، وغاية أدينا أن يكتب «هدية الكروان» و«دعاء الكروان».



أمامي الآن يامتان ظريفتان حقًا، سكنتا بالقرب من غرفة نومي، ما أجمل غناءهما، وخاصة في الفجر إذا شعث النور، وما أرشق حركتهما، لا عيب فيهما إلا أنني آس بهما ولا تأسان بي، وأحن إليهما وتفرقانني - ما الطفهما وألطف نوعهما وألطف الحمام كله! لقد كان ذوق رسول الله (ﷺ) ظريفًا حقًا، إذ روي أنه كان يعجبه النظر إلى الخضرة وإلى الأترج وإلى الحمام الأحمر؛ وشكا إليه «علي» الوحشة فقال له: «اتخذ زوجًا من حمام تونسك وتوقفك للصلاة».

ظريف هذا الحمام كل الظرف! غزله علم الإنسان الغزل، يدعو فتمنع، ثم تجيب وتلوي عنه عقها، «ثم يتعاشقان ويتطاوعان»، ثم ما شئت منه من رشف وتقبيل، ثم ما شئت منها من تبه ودلال، ثم ما شئت منهما من فرح ومرح بالوصال.

ثم هو لطيف في حنانه على ولده، أرايت كيف يقبل بيضه حتى تال جوانب كل بيضة حظها من حرارته وحضنه؟ أرايت تعاقبه ذكرًا وأنثى على رعاية بيضه وفرخه في الحضن والتغذية؟ أو هل رايت عنايته بعشه كيف يتخير مكانه، وكيف يتخير عيدانه، ثم ينسجها نسجًا متداخلًا؟ وكيف يهندسه ليحفظ البيض من التدحرج، ثم يتعاون الذكر والأنثى على العش: «يسخنانه ويطيبانه وينفيان عنه طبعه الأول، ويحدثان له طبيعة أخرى مشتقة من طبائعهما،

ومستخرجة من رائحة أبدانها... لكي تقع البيضة إذا وضعت في موضع أشبه المواضع بأرحام الحمام⁽¹⁾؟

لبت كل أسرة تربي في بيتها حمامًا وترقب عيشته، فيتعلم منه الآباء كيف تكون العناية وكيف يكون الحنان، ويتعلم منه الأبناء كيف يجازون جهد الآباء وتضحيتهم.



لتمت أن تكون الطيور كالأزهار، أنس بها وتأنس بي، وأكون بجوارها وتألف جواربي، ولكنها سيئة الظن بالإنسان جدًّا، ولعلها وحدها التي عرفت حقيقة الإنسان فهربت منه، وأبت أن يكون بينها وبينه رابطة، تحوم حوله في حذر، وتمس أرضه في وجل، وتفضل حياتها القليلة - تتعب في البحث عنها - على القرب منه، وإن كان معه شعبها وربها، أنفة منه، وكراهية له، وضنا بحريتها وطلاقتها.

هل عرفت بغيريتها طبيعته ففرت منه ابتداءً، أو سالمته وأنست به، فلما جربته ورأت أنانيته وسوء سلوكه رسمت خطتها في البعد عنه؟ أقرب ظني أنه الوجه الثاني، فإنها تأنس ببعض الحيوان الذي لا يؤذيها. ويذكر بعض الرحالين أنهم نزلوا في جزيرة لم ينزلها قلوبهم إنسان، فأروا طيورها تألفهم وتطير عليهم وتأكل من الحب في أيديهم، وهذا حمام الحرم أمن شر الإنسان فاستأمن، وأنس به الإنسان فاستأنس. فلولا ما رآه قديمًا - من مطاردة الإنسان ومحاولاته نصب الشباك له والإيقاع به بكل الأشكال، واستلذاذه قتله، وتعلمه الرماية فيه، وتصويب أسلحته عليه - ما دعر من الإنسان هذا الذعر، ثم هو قد رآه خائئًا غادرًا، غفر له أولًا إن كان جائئًا فصاده ليأكله، فكيف يغفر له إن رآه شعبان، ثم يصيده لمجرد اللذة في قتله؟ وعجب كيف يكون مجرد القتل لذة، فعذ الإنسان - بحق - أعدى أعدائه، ولم يقرب منه للضرورة إلا وترتد فرائضه، وأسر الآباء للأبناء هذا السر الرهيب، فما رأى طائر إنسانًا إلا واستحضر هذا السر وأدركه الفزع منه.



من عظمة الطير أن الإنسان سهل عليه أن يدرك مزايا الحيوان فيقلدها ويتنفع بتقليدها، تعلم من الأسد شجاعته، ومن الفرد كياسته، ومن الجرباء تلونها، ومن الذئاب خداعها،

(1) الحيوان للجاحظ.

ومن الثعالب روغانها، ومن النحل مهارتها في صناعتها، ومن النمل جده وادخاره... إلخ. ولكن مرّت آلاف السنين، وهو يعجب من الطير كيف يطير، وحاول تقليده فلم ينجح؛ وأخيرًا جدًّا بعد أن شاب الزمن اهتدى إلى سر طيرانه فطار، وليته لم يطر؛ فقد عاش الطير منذ خلق وهو يطير من ظلم الإنسان، ولا يظلم الإنسان، ويطير جمالاً ولا يطير قبحاً، ويطير سرورًا إلى عشه، وحينئذٍ إلى إلهه، وطلبًا في رزقه، فلما طار الإنسان لَوْن طيرانه بشره فخرب ودمّر، وسفك وأهلك، وكرّه إلينا السماء والقمر، وطأطأ رؤوسنا مما لزمنا من عار وخجل فياه للإنسان!

ومع هذا التقليد من الإنسان لا يزال أمر الطير عجبًا أي عجب! فهو يقطع المسافات الشاسعة باحثًا عن غذائه ودفته، فما كان منه في شمالي آسيا يأتي في الربيع إلى مصر، وما كان في شمالي أوروبا يرحل إلى جزائر في البحر الأبيض، أو يعبره إلى أفريقيا، ويرجل أكثر ما يكون ليلاً يتقي الأخطار، ويهتدي بالرياح والشواطئ وسير الأنهار، ويعلو في طيره عن الأرض ميلًا إلى ثلاثة أميال، ثم هو يقطع آلاف الأميال عابرًا البر والبحر من غير دليل إلا طبيعته، فإذا لم يقتله الإنسان عاد كما جاء إلى عشه مهتديًا بذاكرته. فسبحان خالقه.



نحسن الطيور إلى الإنسان كثيرًا ويؤذيها الإنسان كثيرًا. فهل كان الإنسان يستطيع أن يحصل على قوته وزرعه لو لم يعنه الطير على الفتك بدوده وحشرات؟ فمئاتها طعام كل يوم لكل طير من أكلتها، فكيف لو سلطت على مزارع الإنسان ولم تسغه الطيور فتقضي عليها؟ إننا لرأيت الأرض غطيت بالدود، واكتسحت الزرع وأعقبه فناء الإنسان. لقد أحصى ظريف ما تأكله الطيور من الدود في مقاطعة في أمريكا فكان مليونين ونصفًا كل يوم، فقدّر حالتها لو تركت وتناسلت؛ ومع هذا كله جهل الإنسان فضل الطير، واتخذه ملهاة لصيده، ومجالًا لقماره، وملعبًا لرمايته؛ كان المتوحش يصيد طلبًا لغذائه، فأصبح المتمدن يصيد ملأً لغراضه.



لقد عجب أوروبي أن الطيور في مصر لا تغني كثيرًا، فلك الله أيها العاجب. فلم تغني وكيف تغني ولمن تغني؟ لو رأت ما يسرها لغنت، فالأسى يبعث الأسى، والسرور يبعث السرور، وسعادة الجار تنضح على الجار، ولو ضحك من في الأرض لضحك من في السماء، ولو غنت الطير في مصر كثيرًا لغنت حزينًا كما غنى الناس حزينًا، ولكن تأتي طباعها إذا غنت إلا أن يكون غناؤها مرحًا، وطيرها فرحًا. ففضلت السكوت إلا أن تلح بها

الحاجة. وهل سمع الناس -يا أخي- غناها القليل لتفيض عليهم بالكثير؟ إنهم في شغل عن جمال الطبيعة بتزييف الصناعة، وعن غناء السرور بغناء الحزن، وعن النداء العالي بالنداء السافل، وعن التسامي بالتدلي؛ فيوم ينتهج أهل الأرض ينتهج أهل السماء، ويوم يسعد السكان يغني الطير، ويوم يتسامى الناس تملو أغراضهم وتطير نفوسهم، فتحاذي الطير ويحدو لها، فيمرح كثيراً ويغني كثيراً.

* * *

ولفخر للطير عظيم أن تُخَلِّقَ الملائكة خلقتة، وتعار اجنحته ﴿لَمَّا تَدْفَعُ فَوَّاطِيرَ الْمَسْكُونِ وَالْأَرْضِ جَلِيلَ الْمَلَكِكَةِ رُؤْلًا لَوْ أَنَّ الْجِنِّ سَفَى وَتَلَّتْ وَرَنَعَ بَرِيدٌ فِي اللَّغَلِي مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فلق: 1].

* * *

حوار في أسرة

كانت أسرة وسطاً، لم يفسدها الفقر، ولم ييطرها الغنى؛ تتمثل فيها الإنسانية بصنوفها، فأبٌ وأمٌ وأبنٌ وبناتٌ؛ كان الأبوان من الجيل الماضي بأخلاقه وميوله، وتقاليده وعقائده، يكرهان البهجة والرياء، ويغاران على سمعتهما كل الفيرة، ويحترمان على أنفسهما اللذائذ إلا ما أحلّ الله، ويدبران ما لهما على قدر مطالب الحياة، ولا يسمحان لأنفسهما أن يقترضا لأي سبب وفي أي ظرف.

حتى شبّ الابن وشبّت البنت في ظروف غير ظروفهما، وحياة غير حياتهما وجيل غير جيلهما - نشأ بين أغاني الراديو ومناظر السينما ومشاهد التمثيل، وفي بحبوحة الحرية وبهجة السفور والإعتداد بالشخصية، ونظراً إلى أبويهما نظرهما إلى التاريخ القديم وآثار القرون الوسطى، تحترم لقدمها لا لصلاحيتها، وتبجل لدلالاتها على زمنها لا لرقبها. ونظر الأبوان إليهما نظر الأمل ضاع أمه، والسلطان خرج الأمر من يده، والمربي فشل في تربيته؛ فهم إن جمعتهما أسرة فأهواؤهم متفرقة وقلوبهم موزعة وآراؤهم متباينة، وإن ضمهم بيت واحد فلضرورة الحياة لا وحدة المشرب.



كانت ليلة سعيدة تلك التي اجتمعوا فيها على مائدة المنزل يتصالحون بعد خصام، ويتعاطبون بعد نفار، ويتصارعون بعد الكتمان، وحضر وليمة الصلح قريب للأسرة يحترمه الجميع لسعة عقله وصدق نظره وحسن حديثه قد منحته الطبيعة ما منحت البلمس لمداواة الجروح وما منحت الدواء لشفاء الداء، متقدم في السن ولكن عقله من عقول المستقبل لا الماضي ولا الحاضر، خبير بالماضي بما قرأ، وبالحاضر بما شاهد، وبالمستقبل بما استنتج، له جاهه بالمنصب وجاهه في المال وجاهه في العلم وجاهه في الخلق، فإذا تكلم أنصت الجميع وأطاع الجميع، رأيه الحق وقوله الفصل.

قال الأب لابنه: كم تعبت في تربيته، وعانيت الأمرين في العناية بك، وسهرت الليالي لمرضك، وهجرت راحتك لراحتك، وضيقت على نفسي في الإنفاق لأوسع عليك، وحرمت

نفسى من اللذائذ لأوفرها لك، فإذا جاء زمن تعليمك في المدرسة فكم جهدي لتنجح، وأنفقت مالي لتكون رجلاً، وترقى النتيجة كل عام في وجل من رسوبك؛ وعلى الجملة إن تعدّ نعمي عليك لا تحصيلها، فقد ضحيت كل شيء لي في سبيلك، وأغمضت عيني عن كل شيء وراء هذه الدار لأجلك؛ أفحين شاب رأسي وضعفت قوتي، وحين صرّ رجلاً تهلر كل هذه التضحيات، وتكافئ الجميل بالقيح، والإحسان بالبحود؟

قال الإبن: لقد أكثرت يا أبي من ذكر التضحية والإحسان، والجميل والمعروف، فهل فعلت شيئاً أكثر مما يجب عليك وعلى كل أب أن يفعله؟ إنك تفسد ما آدبت من واجب بالمرنّ به، وتذهب جمال التضحية بذكر اسمها. إنك تريدني أن أكون ذليلاً لك أتبعك في حركاتك وسكونك وميولك، فهل هذا يتفق والطبيعة؟ إن زمني غير زمنك، وأمالي غير أمالك، ونظراتي إلى الحياة غير نظرتك، إن الثمرة إذا نضجت فارتقت شجرتها، إنني شاب أخضع لقوانين الشباب ويجري في دم الحياة، وتملؤني الآمال وتستهويني المغامرات، فمحال أن تخضع إرادتي لإرادتك، وليس لك مني إلا احترامك وإجلالك. لا بد لي أن أعيش حسب طبيعتي وشخصيتي وزمني وأملي، حتى أحقق غرضي أنا في الحياة لا غرضك لي. ولأن أشكرك على أن أبحث لي حرية العمل خير من أن أشكرك على أن تعاملني معاملة طفل كبير يحتاج إلى الرعاية دائماً، بل إن تركت لي الحرية فأنا أشكرك وعملي الحرّ الطليق يشكرك، ويعترف لك بفضل أنك نزلت عن استبدادك وسلطانك، وسأيرت الزمن في تغييره الطبيعي وتقدمه المستمر، ثم لا تخش من خطئي إن أخطأت، فسأتعلم من خطئي أكثر مما أتعلم من تحذيرك، وأستفيد من فشلي أكثر مما أستفيد من نصائحك، ولأن أكون رجلاً يخطئ خير من أن أكون حجراً لا يخطئ. وليس أضيع من ابن سلبت إرادته، ولو كان السالب لها أباه، ولا أفضل من إنسان أحيط بالرعاية التامة فمنعته الرعاية من أن يجرب بنفسه الحياة. دعني أتعلم السباحة في بحر الحياة، ولا بأس إن غرقت، فسأغرق حتّى إن لم أتعلم العوم، وسأغرق احتمالاً إن تعلمته.

دهش الأب من هذا الحديث الصريح الجريء، وأطال التفكير.

فانتهزت الأم فرصة هذا السكوت وخاطبت ابنتها:

- إن موقفى معك موقف أبيك من أخيك... لقد وقفت حياتي على العناية بك، وكم خفت قلبي حزناً لألمك وسروراً لسرورك، وعددتك صورة مني، واتخذتك في الحياة أملي، وأنست بك أكثر من أنسى بأخيك؛ لأنك من جنسي، أعرف شعورك كما أعرف شعوري،

وتدور برأسك الأفكار التي كانت تدور برأسي، وتتحركين بالعواطف التي كانت تحركني، وقد اختصصتك بأسراري وآمالي وآلامي، وحرمت نفسي من الخير لخيرك، وتحملت الآلام لراحتك ونعيمك، والآن وقد صرت شابة لم أر قلبك يتناغم مع دقات قلبي، ولا عطفك يساير عطفني، وأرى شخصك في البيت وأحلامك وآمالك خارج البيت، وأرى حباً مني لا يقابل بحب منك، وحناني لا يجازي بحنانك.

قالت البنت: أصارحك يا أمي أنني أحترمك أمًا، ولكن لا تنتظري أن تكوني معقد أملي ومجال حبي، إنك إن تطلبي ذلك تطلبي محالاً في الطبيعة، إن كان الحب أنواعاً فنوع منه أساسه الاحترام والاعتراف بالجميل، وهذا لك مني، ولكن هناك نوع آخر من الحب أسمى وأرقى وأصفى، وهذا أمنحه لمن يكون زوجي، إن الرابطة بيني وبينك رابطة الدم، والرابطة بيني وبينه رابطة الروح، إنني ألجأ إليك حتى يضح هذا الحب، كما تبقى الثمرة على شجرتها حتى تنضج، وألجأ إليك - لا قدر الله - إذا فشل هذا الحب، ففك العزاء - سأحافظ على شرفي من أجلي وأجلك وأجل أبي، وسأحافظ على الوفاء لك لمعرفتك عندي، ولكن ليس من حقك أن تطلبي مني الحب الروحي الخالص الذي لم تعده الطبيعة إلا للآليف. إذا طلبت إجلالاً واحتراماً فهذا حق لك جزاء تضحيتك، وإذا طلبت حباً سامياً خالصاً روحياً فليس ذلك لك ولا تجاين إليه؛ لأنك إذ ذاك لا تتكلمين باسم التضحية ولكن باسم الأنانية.

دهشت الأم كما دهش الأب من قبل، وساد الجميع سكون عميق.

ثم بدأت الزوجة تقول لزوجها: ما دننا وصلنا إلى هذه الدرجة من الصراحة ومن العتاب، فلأصارحك بما في نفسي: لقد أصبحت حياتي معك عناء في عناء، حرمت متاع الدنيا لإدارة البيت ومطالبك ومطالب أولادك، وأصبت بالأمراض، وأنا طول النهار موزعة بين نظافة البيت وإعداد الأكل إلى ما لا يحصى من مطالب، فلا يجيء وقت النوم إلا وقد دار رأسي، وفتّر جسمي وكَلَّ عقلي؛ وقد أصبح البيت سجنًا أبدياً مظلمًا، ليس له نافذة إلى العالم - ومع هذا كله لا أرى منك اعترافاً بحسن صنع ولا إقراراً بجميل، ولا مظهرًا لحب، ولا تقديرًا لقديم؛ وأصبحت المعيشة كآلة تدور بلا زيت، وزيت الحياة هو العطف والحب، وقد فقدنا، فلست أسمع إلا أوامر جافة، ونواهي حازمة قاسية، متى يأتي الموت فيه راحتني؟

قال الزوج: وهل أنا أقل منك في حمل الأعباء واحتمال الرزايا؟ فلا أزال أسمى وأكد سدادًا لمطالبكم، وحرصًا على راحتكم، وليس لي نصيب مما أجمع إلا أقل من نصيب

أحدكم؟ ولو كنت وحدي لكنت سعيدًا، أنعم بملذات الحياة ولا أحمل عبء الواجب، وأعيش كالفراشة تنتقل من زهرة إلى زهرة، ثم تتطللين أن أظهر لك بمظهر الحب كأيامنا الأولى، ونسيت أن الزمن له حكمه، فالحب إن لم ينطفئ هداً، والنار تشتعل ثم تكون رمادًا، وطول العشرة يُذهب الكلفة ويذهب بالتصنع، وأنت تغارين أن أضحك مع الضيوف ولا أضحك معك، وأمزح مع الأصدقاء ولا أمزح معك، وتحاسبيني على أنني أتكلم في التليفون برقة لا تبدو في خطابي معك؛ وفاتك أن التصنع عبء ثقيل يتكلفه المرء مع الغريب، وثوب مصطنع مع الناس؛ فكيف تكلفيني أن أتصنع دائمًا وأراني دائمًا؟ ألا تريتي أتجمل في ملبسي إذا خرجت وأتبدل إذا رجعت؟ أتريدين مراثيًا حتى في البيت، ومتصنعا حتى معك؟ فأين إذاً تكون سعادة المعيشة على الفطرة - ثم لا تكثري من ذكر التضحية، فتضحيتك لا تساوي شيئًا بجانب تضحيتي، ومتاعبك تافهة بجانب متاعبي - أين عمل اليد من عمل العقل، وأين مطالب الأولاد من مطالب الرؤساء، وأين تعب الإنفاق من تعب الكسب؟



ساد الجميع سكون رهيب، وانتهى الأكل ولم يشعروا أنهم أكلوا، وانتهت الأصناف ولو سألتهم ما دروا ماذا طعموا؛ لأن الحديث التهم عقولهم وأفكارهم، وتسلط على كل حواسهم، ثم انتقلوا إلى حجرة أخرى وانتظروا كلام الشيخ الحكيم.

بدأ الشيخ يقول:

- لعل أسرتم هذه من خير الأسر شعورًا بالتبعية وأداءً للواجب، وإن متاعبكم التي سمعت الليلة بعضها ليست شيئًا بجانب ما أعلم من أسر تحطمت، وبيوت خربت، وأمراض فتكت، وكانت أمراضها أشكالًا والوانًا، هذه مرضها في ربه، سَكِرَ وقامر حتى خرَّ البيت على رأسه، وهذه مرضها في ربتها، أسرقت في ملذاتها وملاهيها حتى انهار البنيان عليها، وهذه مرضها في أبنائها وبناتها، أسرفوا على أنفسهم، وجرفهم تيار المدنية حتى أصبح البيت شعلة من نار، لا يستقر لأهله قرار.

أما أنتم فمرضكم على هامش الأسرة لا في صميمها، والأعراض قريبة العلاج سهلة الدواء، ويخيل إلي أنها ترجع إلى سببين: أولهما - أن الأبوين لم يُدخلا في حسابهما عامل الزمان، فلكل زمن تقاليد، ولكل جيل مطالبه؛ ومحال أن تتجاهلوا فعل الزمن وتغيير الأحداث وتطور الناشئة، فمُنشأ كثير من النزاع تحجر عقول الآباء وقلة مرونتها، ومحاولتها

إخضاع الحاضر للماضي، وهو ما تأباه الطبيعة، إن أبنائكم مخلوقون لزمان غير زمانكم، فإما أن تحسبوا في سلوككم حساب زمانهم، وإما أن يثوروا عليكم. ألا ترون أن أثاث البيت من عشرين عامًا لا يصلح أن يكون أثاث بيت اليوم، وأن البذع في ملابس أمس غير البذع في ملابس اليوم، وأن طراز البيوت منذ أعوام غير طرازها الآن، وأن التربية والتعليم ومناهجها ونظمها منذ عهد قريب غيرهما في عهدنا؟ فلماذا تؤمنون بهذا كله ولا تؤمنون بتغير طباع الأولاد وعاداتهم وتقاليدهم، وتودون أن تسلكوا معهم سلوك آبائكم معكم، على أن الفرق كبير بينكم وبين آبائكم وبينكم وبين أبنائكم! فقد حدثت في العالم ثورة قلبت الأوضاع وكسرت الحدود، ولا أمل في المسالمة وحسن العلاقة بينكم وبين أبنائكم إلا أن تفهموا الواقع وتسايروا الزمان؛ نعم إن الأبناء يجب أن يعدروكم في نظرتكم ويقدرُوا حسن نيتكم، ولكن من العسير أن يفهموا ذلك ولما تضح عقولهم وتكمل مشاعرهم.

وثاني الأمرين أنني لمست في حديث كل منكم طغيان الشعور بـ«أنا» وضعف الشعور بـ«نحن»؛ إن «أنا» مبعث الاحتكاك والنزاع والخصام. فمتى برزت «أنا» في الميدان قابلتها «أنوات» أخرى تعاكسها وتحاربها. أما «نحن» فليس لها محارب؛ لأنها تعبير عن الجميع. إذا قلت: أنا ضحيت؛ قال الآخر: أنا ضحيت. وإذا قلت: أنا فعلت، قال الآخر: أنا فعلت. ولكن إن قلت جميعًا «نحن» لم تكونوا في حاجة إلى «نحن» أخرى تعارضها.

إنكم في أسرتم كالهواء في منزلكم، وأشعة الشمس تغمر حجركم، والروحانية ترفرف عليكم. إنها تسعكم جميعًا من غير نزاع. فكونوا كالهواء سعة، وأشعة الشمس امتدادًا، والروحانية شمولًا، تَشْمُرُ «أنا» فيضمر النزاع، ويضمر المن بالتضحية، إن «أنا» مظلمة ظلمة السجن، ضيقة ضيق القبر، و«نحن» شاملة شمول الشمس، منعشة إنعاش النسيم، سماح الكريم.



نزل كلام الشيخ بردًا وسلامًا على الجميع. كما استقبلوه بالتبجيل والتعظيم، وعاد كل إلى ماواه يفسر كلام الشيخ بما يهواه. وكل يُغني على لبلاه.



سلطان العلماء

(1)

هذا لقب لَقِبَ به تلاميذه لما رأوا من سعة علمه، وعظمة خُلُقِهِ، فسار اللقب في الناس، وأصبح في البلاد سلطانتان: سلطان الدولة، وسلطان العلماء. وكان السلطانان أحياناً ينسجمان ويتصالحان، وأحياناً يتصارعان ويتصادمان؛ فيكون لصراعهما منظر رهيب كمنظر الجيوش إذا تقاطعت، والسباع إذا تصالحت، والديكة إذا تهاشرت. وأكثر ما يدعو المنظر إلى الإعجاب إذا رأيت المحارب غير المسلح يغلب المحارب المسلح، وسلطان الدنيا بجنوده وينوده يخضع لسلطان الدين وليس له جنود ولا بنود، إلا قوة الخلق، وقوة الحق، وقوة اليقين.

عُمر «سلطان العلماء» هذا عمراً طويلاً عريضاً، فقد عاش ثلاثة وثمانين عاماً، والأعوام وإن اتحدت في الطول فهي تختلف في العرض. فهناك أعوام طويلة لا عرض لها، وهناك أعوام طويلة عريضة، وهناك أعوام عقيم، وأعوام ولود. وأعوام «عالمنا» هذه أعوام خصبة طالما ولدت الأحداث العظام، والخطوب الجُلَى، فقد شاهدت دولة الأيوبيين في هرمها وآخر أيامها، وشاهدت دولة المماليك البحرية في نشأتها وعزها، وشاهدت بعض الحملات الصليبية على الشرق ومقاومته لها، وشاهدت حملة التتار على الممالك الإسلامية واكتساحهم لها، ووقوف مصر أمامهم تصد هجماتهم وتكسر شوكتهم، وشاهدت سقوط الخلافة العباسية في بغداد وانتقالها إلى القاهرة.

ذلك كله شاهدهه حياة «عالمنا» الدمشقي. لقد ولد سنة 577، وتوفي سنة 660هـ. لقد نشأ في دمشق فقيراً يعمل بيديه ليكسب عيشه ويحصل قوته، يبيت في مسجد دمشق إذ لم يجد له مأوى. وظل على هذا حتى صار شاباً، ثم حَبَّبَ إليه أن يتعلم وهو كبير فقير، فمارس العلم وسُرَّعان ما نبغ فيه، ولفت النظر إليه، وجمع إلى العلم التصوف، فيأخذ العلم عن شيوخه، والتصوف عن رجاله، ويكسبه العلم سعة في عقله وصقلاً لذهنه، ويفيده التصوف

صفاء في قلبه، ونورًا في روحه وقناعة وطمأنينة في نفسه، وزهدًا في نعيم الدنيا، وحبًا لله وطلبًا لرضاه؛ فهو إذا تكلم رأيت علمًا غزيرًا من دراسته، ورأيت إخلاصًا من تصوفه، ورأيت هيبة وجلالًا، ونفوذًا لكلامه إلى قلوب سامعيه من قوة يقينه وصفاء روحه. وإذا بعالمنا «عبد العزيز بن عبد السلام، أو عز الدين بن عبد السلام» الذي كان يعمل بيديه نهارًا، ويفترش أرض المسجد ليلاً، خطيب الجامع الأموي وإمامه، وقبلة الناس ومنارهم، ومعقد رجائهم.

لقد رمى بنظره بعد أن نضح عقله، فرأى حال الدولة تدعو إلى الأسى، هذه الأسرة الأيوبية تقسّم أبنائها المملكة. ففرع في مصر، وفرع في دمشق، وفرع في حلب، وفرع فيما بين النهرين، وفرع في حماة، وفرع في حمص، وفرع في جزيرة العرب، وبين بعضهم وبعض إحن وعداء، وحزازة ودماء. والصليبيون على الأبواب، والتتار يتحفزون للوثوب، ولا قبل لهم بذلك كله إلا أن تذهب حزازاتهم، وتتوحد كلمتهم، وتصفو قلوبهم، ويُعدّوا ما استطاعوا من قوة، فانتخذ عالمنا هذا منهجه في الخطب على المنبر، وفي الوعظ، وفي نصح الأمراء. فما هو يدخل على الملك الأشرف موسى بن العادل بدمشق وهو يتأهب لغزو أخيه السلطان الكامل في مصر، فيقول له: هذا أخوك الكبير ورجمك، وأنت مشهور بالفتوح والتصر على الأعداء، والتتر قد خاضوا بلاد المسلمين، فخير لك ألا تقطع رحمك، وأن توجه إلى نصر دين الله وإعزاز كلمته، وأن تحوّل وجهتك في مقاتلة أخيك إلى مقاتلة أعداء الله وأعداء المسلمين، وأن تتقرب إلى الله قبل ذلك بإصلاح داخل مملكتك، فتبطل المكوس، وترفع المظالم، وتمنع الخمر والفجور، فيصفي السلطان إلى نصيحته ويعمل بها، ويقول له: جزاك الله خيرًا عن إرشادك ونصحتك. ثم أصلح ما في الداخل وحوّل وجهته إلى الخارج، وقدم السلطان للشيخ ألف دينار يستعين بها على شؤون الدنيا، فردها الشيخ في لطف وقال: إن هذه نصيحة لله وللدين، فلا أكلدها بشيء من الدنيا، وذاعت نصيحة الشيخ وزهده في المال، فزاد مقامه علوًا ومكانته رفعة.



لكن في كل عصر سخافات تستوجب الضحك، لولا أنها تحدث في ماتم، فهؤلاء ضيق العقول من الحنابلة، والدولة كلها ممرضة لخطر الغزو من عدوين لدودين قوين: وهما التتار والصليبيون - يعيدون فتنة خلق القرآن والكلام فيها كما كانت أيام المأمون والمعتصم والواتق، فهم يزعمون أن كلام الله القديم هو ما نقرؤه بالستتا، ونكتبه بمدادنا، ونخطه في

أوراقنا، وترمقه عيوننا. والأشعرية من أهل السنة يرون أن كلام الله الأزلي القديم ليس بحرف ولا صوت، وإنما ألفاظنا وكتابتنا ومصاحفنا دلالة عليه، فيجب احترامها لدلالاتها على كلامه، كما يجب احترام أسمائه لدلالاتها على ذاته.

وتقوم الثورة في هذا بين الحنابلة والأشعرية، ويتبادلون السب والضرب، فهنا في دمشق مجادلات حارة ومناقشات حامية: هل الحروف والأصوات كلام الله؟ وهناك على مقربة منهم في صفوف الصليبيين دعوة حارة أخرى لتنظيم الآلات، وإعداد المعدات، وتوحيد الصفوف: هنا كلام وخصام في الكلام ودعوة إلى الانقسام، وهناك عمل وإعداد وسيوف وقنايل ودعوة إلى الوثام.

ويشتد النزاع بين الحنابلة والأشعرية: المكتوب والمقروء كلام الله - ليس المكتوب والمقروء كلام الله. كلمات يعلو بها صوت الناس في المساجد والشوارع والبيوت، ويتزعم فريق الأشعرية عالمنا. وأعوان السلطان منقسمون كذلك إلى قسمين، والسلطان يسمع من هؤلاء اتهامًا ومن هؤلاء اتهامًا: هؤلاء يتهمون الأشعرية بأنهم يستهينون بالمصحف، وهؤلاء يتهمون الحنابلة بأنهم مُجسِّدَة. ويعكف العلماء من هؤلاء وهؤلاء على تأليف الرسائل واستنباط الأدلة. وأخيرًا يحار السلطان بينهم فيأمر بقطع الكلام في هذا الموضوع بتاتًا، ويأمر الشيخ عز الدين بأمور ثلاثة: ألا يفتي، وألا يجتمع بأحد، وأن يلزم بيته. فلما جاء الملك الكامل من مصر وسمع ما جرى قال للملك الأشرف: ما فعلت أكثر من أنك سويت بين أهل الحق والباطل، وحرضه على القول برأي الأشعرية ونصرة الشيخ عز الدين. ففعل وشدد على الحنابلة فسكنوا، وانتهت المشكلة بعد أن أخذت من قوتهم وأكلت من تفكيرهم، وعاد عز الدين إلى مجده وسلطانه.



أخذ الشيخ يدعو دعوته الأولى إلى أن يتحد سلاطين الأيوبيين ويتحد كلمة المسلمين، ويخطب في ذلك على منبر دمشق ويختم خطبته -في العادة- بقوله: «اللهم أبرم لهذه الأمة أمرًا رشداً، تُعز فيه وليك، وتُذل فيه عدوك، وتُعمل فيه بطاعتك، وينهى فيه عن معصيتك»، والناس وراه يبتهلون ابتهاله، ويدعون بدعائه، حتى ترتفع أصواتهم إلى عنان السماء.

وكان يقول: «كل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي»، و«المخاطرة بالنفوس مشروعة لإعزاز الدين»، و«ينبغي لكل عالم إذا أدل الحق وأهمل الصواب أن يبذل جهده في نصرهما، ومن أثر الله على نفسه أثره الله، ومن طلب رضا الله بما يسخط الناس رضي الله عنه وأرضى

عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بما يسخط الله سخط الله عليه وأسخط عليه الناس، وفي رضا الله كفاية عن رضا كل أحد [من الطويل]:

فَقَاتِلْكَ تَحُلُوْا وَالْحِيَاءُ مَرِيْرَةٌ وَكَيْفَكَ تَرْضَى وَالْأَنَاْمُ غِيْضَابٌ»⁽¹⁾

هذا بعض ما كان يقوله الشيخ. ولكن من كان يظن أن هذا القول الصريح الذي لا مجمعة فيه ولا إبهام يُؤوّل بأنه يريد به نصره بعض الأيوبيين على بعض، ومن كان يظن أن هذه الدعوة التي يبذلها الشيخ إلى الاتحاد تنتكس ولا يستجاب لها، وتنتهي بأن الملك الصالح إسماعيل يصلح الصليبيين على أن يسلم لهم صفداً والشقيف وغير ذلك من حصون المسلمين لينجدوه على الملك الصالح نجم الدين أيوب، ومن كان يظن أن الشيخ لا تُسمع دعوته، فيرى المسلمين في دمشق يبعون السلاح للصليبيين ليقاتلوا به عباد الله المؤمنين؟

لقد صرخ الشيخ من أعماق قلبه مستنكراً هذه الأحوال، مستغيثاً بالله من هذه المخازي والأهوال؛ فاعتقل وعذب، فما بالي باعتقال ولا بعذاب. وجاءه رسول من قبل الصالح إسماعيل يحتال عليه كما يحتال الشيطان ويوسوس له ويخوفه ويمنيه؛ وأخيراً يقول له: «ليس بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وأكثر منها إلا أن تطأطئ رأسك للسلطان وتقبل يده».

هاج الشيخ وغضب واحمر وجهه، وصاح في الرسول: «يا مسكين، والله ما أرضاه أن يقبل يدي فضلاً عن أن أقبل يده. يا قوم أنتم في واد وأنا في واد، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به».

هؤلاء ملوك المسلمين في الشام يعبثون بحقوق المسلمين، ويسلمون الصليبيين الحصون والقلاع، ويسمحون لهم بشراء السلاح من بلادهم اليوم ليحاربوهم به غداً، والشيخ في اعتقاله في خيمته، يحز في قلبه الألم مما صار إليه حال المسلمين، فيعكف على القرآن يتلوه وعلى العلم يترسه. ويمر الملك الصالح إسماعيل الذي فعل تلك الأفاعيل مع ملك الفرنج من الصليبيين على الشيخ في خيمته، فيفتخر الملك ويزهى بعمله ويقول:

«هذا أكبر قسوس المسلمين، واعتقلته لأنه أنكر عليّ تسليمي لكم حصون المسلمين، وعزله عن الخطابة وعن مناصبه، ثم أخرجته من دمشق، وأبعدته هنا في بيت المقدس، كل هذا لأجلكم وجباً في رضاكم».

قال ملك الفرنج: لو كان هذا قيسنا لتشفعنا به وتبركنا بماء طهوره.

(1) البيت لأبي فراس الحمداني في ديوانه ص 41.

وانتصرت المسامر المصرية فأطلق سراح الشيخ، فأبى أن يكون في دمشق، حيث رأى ما رأى.

وفي سنة 639 رويت قافلة فيها شيخ أبيض اللحية مهيب وقور، يتجاوز الستين قليلاً، ومعه صديق له يبدو عليه أنه مصري اسمه ابن الحاجب⁽¹⁾ وفيها أسرتهما وأمتعتهما وأتباعهما، تجتاز بلاد الشام قاصدة مصر.

* * *

-2-

دخل عز الدين بن عبد السلام مصر، وقد سبقته شهرته بالعلم الواسع في مذهب الشافعية، وبغيرته الدينية وبعظمته الخلقية، وكان يعرفه بذلك كله ملك مصر «نجم الدين أيوب». فولاه الخطابة في جامع عمرو بن العاص، وقلّده القضاء في مصر (الفسطاط) والوجه القبلي (أما القاهرة فأفرد لها قاضياً خاصاً)، وعهد إليه بعمارة المساجد المهجورة بمصر والقاهرة.

وزاره المحدث الكبير وعالم مصر العظيم «عبد العظيم المُنذري» فرأى من عز الدين فقهاً غزيراً وعلماً كبيراً، ورأى عز الدين من عبد العظيم بحراً في الحديث وعلمه، فامتنع «عبد العظيم» من الفتوى وقال: «لا أفتي وعز الدين بها، وامتنع عز الدين من «الحديث» وقال: لا أحدث وعبد العظيم بها».

وسرعان ما شاهد الناس من «عز الدين» فصاحته في الخطابة، وعلمه بأسرار الفقه وإخلاصه في عمارة المساجد، ونزاهته في القضاء، وصلابته في الحق، فكانت مكانته في مصر كمكانته في الشام.

ولكن هذه المناصب مع هذه الأخلاق لا بد أن تصطدم بذوي الرغائب وأولي الجاه والسلطان، فالحق مُرّ لا يحلو في ذوقهم، والعدل ثقيل لا تهضمه نفوسهم، فما لقيه في الشام بدأ يلقاه في مصر.

هذا السلطان أيوب تُقْبِلُ الأرض بين يديه، فيستغفح «عز الدين» هذا العمل أيما استغفح،

(1) ابن الحاجب: هو العالم الكبير والمؤلف المشهور في النحو والصرف والأصول.

ويستكره في صراحة أمام السلطان وأمام الحاشية وأمام الجمهور، ويخشى أخصاؤه عليه من هذه الجرأة فيقول: «لقد استحضرت هيئة الله فرأيت السلطان أمامي قُطًا». ويطيع السلطان أمره وتنتهي المسألة بسلام.

ولكن كل يوم أحداث تؤلم الشيخ وتثير غضبه.

كان في منصب «أستاذ الدار» فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ، وقد كان عظيمًا في منصبه، فهو القيم على الدواوين، والواسطة بين الرعية والسلطان، والمشرف على تحصيل الأموال من الملاك والمزارعين، والمتسلط على كثير من شؤون الدولة، كما كان عظيمًا في جاهه فأولاد شيخ الشيوخ الأربعة متقلدون أهم المناصب، مقربون إلى السلطان لأنهم إخوته من الرضاع.

هذا فخر الدين⁽¹⁾ - وهو ما قد رأيت - يعمد إلى مسجد من مساجد مصر، فيبنى فوقه بناء يتخذ «طبلخاناه» تضرب فيه الطبول، وتنفخ فيه الأبواق، وتزمر المزامير لاستدعاء الجند والإعلام بالنوبة، وكان لكل أمير «طبلخاناه» لجنده، تضرب فيها الصنج من النحاس بإيقاعات خاصة يدل كل إيقاع على معنى، فإذا خرج الجند للقتال صحبت كل فرقة «طبلخاناتها» تحمسهم للقتال، وتفهمهم حركات الحرب من تقدم أو تأخر، أو تجمع، أو نحو ذلك - ففخر الدين يبني هذه الطبلخاناه لأخيه عماد الدين، فالناس تحت في صلاة، والجنود، فوق رؤوسهم يطبلون ويزمرون، ويفسدون عليهم عباداتهم.

هذه قلة ذوق لا ترضي أحدًا. أفيليق أن تستخدم بيوت الله بيوتًا للجند؟ وأن يؤذن المؤذن للصلاة والجنود تنفخ في بوقها، وتزمر بمزمارها، وتضرب بكاساتها؟ إن في هذا إفسادًا لسكون العابد، وانتهاكًا لحرمة الصلاة. وكان في الأرض ذات الطول والعرض ما يسع الطبل والزمر بعيدًا عن بيوت الله، ولكنه الغرور بالجاه الذي لا يعبا بشيء.

وآذان المغرورين لا تسمع لنصح ناصح، ولا عظة واعظ، فما هو إلا أن يأخذ «عز الدين» أولاده وتلاميذه وأتباعه ويدهم الفؤوس والمعاول. وإذا بحركة هدم عنيفة تقضي على الطبلخاناه في لمحة، وإذا الشيخ عائد إلى مكان القضاء فيحكم على «فخر الدين» بإسقاط عداله وعدم قبول شهادته، ثم يسجل ذلك ويكتب استقالته ويرفعها إلى السلطان فيقبلها، ويجلس في بيته راضيًا عن عمله مخلصًا لربه.

(1) ينسب المقرئ في السلوك هذه الحادثة لمعين الدين أخي فخر الدين، وينسبها غيره لفخر الدين.

وتلعب الحادثة، وتَرَد على كل لسان في مصر، وتُعجّب المصريون بالشيخ وصلابته في الحق، وتضحيه بمناصبه حبة لله؛ وتتقل الخبر من مصر إلى الشام، ومن الشام إلى بغداد، حتى يصل إلى أذن الخليفة، فيكبر الشيخ ويجلّه. وتشاء الأقدار أن يعث السلطان برسالة إلى الخليفة؛ فيسأل الرسول: هل سمعتها من الرسول مشافهة؟ فيقول الرسول: لا - ولكن سمعتها من أستاذ الدار فخر الدين عثمان. فيقول الخليفة: لا أقبلها؛ لأن عز الدين أسقط فخر الدين فلا تقبل روايته.



استراح الشيخ من عناء المناصب الحكومية، وتفرغ للدرس، والتفتّ حوله نوابغ الطلبة الذين تصدروا للعلم في الجيل التالي، كابن دقيق العيد، وعلاء الدين الباجي، وهبة الله القفطي؛ فهو يدرس فقه الشافعية، وتتعلق حوله الطلبة يناظرون ويتفقهون ويستفتون، والشيخ في بيته يحضر دروسه، وفي المسجد يلقي دروسه، وكلهم معجب بصفاء ذهنه، وصدق نظره في الاستنتاج الفقهي وسعة اطلاعه. وفي لحظة إعجاب قال تلميذه «ابن دقيق العيد»: إنه «سلطان العلماء»، فصادقت هوى من نفوس السامعين، وشاعت على الألسنة وليست الشيخ، كما قرر صديقه ابن الحاجب أنه أفقه من الغزالي، وأصبح الشيخ مصدر حركة علمية واسعة في مصر، في الفقه والتوحيد والتصوف. وتأتيه الأسئلة الدينية من الأقطار الإسلامية فيفتي فيها. ويخطئ مرة في فتواه، فيرسل من ينادي في مجتمعات الناس: إن الشيخ أفتى بكذا، فلا يؤخذ به لأنه قد أخطأ في الفتوى.



ولكن اضطربت البلاد بغزو الصليبيين لمصر، فجمع لويس التاسع (ملك فرنسا) الجنود، وأعد الأسطول، وقاد ذلك كله بنفسه، وإذا بسبعمئة سفينة حربية صليبية محملة بالجنود وآلات القتال تظهر أمام دمياط، فيهرع أهلها إلى المنصورة. وتأتي الأخبار إلى مصر بأن الصليبيين أخذوا برج السلسل (وهو برج عال مبني في وسط النيل، ومن ناحيته سلسلتان عظيمتان إحداهما تمتد منه إلى دمياط، والأخرى منه إلى البحيرة، تمنع كل سلسلة عبور المراكب من ناحيتها، وكانوا يسمون -بحق- هذا البرج بسلاسله «قفل الديار المصرية»)، ونزل الصليبيون دمياط وتوجهوا إلى المنصورة.

تحول الشيخ عز الدين من عالم مدرس في المسجد إلى خطيب في المجتمعات يحرض على القتال، ويؤلب المسلمين على الصليبيين، ويستحث الأمراء على السرعة في الإعداد،

والشعب على الإمداد، ويقوم بما تقوم به الآن الدعاية، مع فارق واحد، وهو تأسيس الدعاية إذ ذاك على العزة الدينية والغيرة الإسلامية.

وها هي الدعوة تستجاب، والعلّة تعد، وينضم إلى جيوش الأمراء والمماليك وجنودهم طائفة كبيرة من العربان ومن عامة الشعب المصري، وإذا الشيخ عز الدين - الرجل الأشيب المسن - يسافر مع العسكر إلى المنصورة، وينضم في صفوفهم، ويخطب فيهم، والجنود، إذا رأوه ازدادوا حماسة وقوة، وامتلاوا أملًا في الله، وعقيدة في النصر.

حارب المسلمون في البر والنيل، وانكسر الصليبيون، وأسر لويس التاسع واعتقل في دار ابن لقمان القائمة بالمنصورة إلى اليوم. وبعثت الكتب إلى الأمصار تبشر المسلمين بالظفر بالعدو وتقول في وصفه: «وكان قد استفحل أمره، واستحكم شره، ويش العباد من البلاد، والأهل والأولاد، فنودوا: لا تياسوا من روح الله... فانتصرنا عليهم، فتركوا خيامهم وأموالهم وأثقالهم... وما زال السيف يعمل في أديارهم عامة الليل، وقد حلّ بهم الخزي والويل، فلما أصبحنا قتلنا منهم ثلاثين ألفًا، غير من ألقى نفسه في اللجج، وأما الأسرى فحدّث عن البحر ولا حرج، وطلب الفرنسيس (لويس التاسع) الأمان فأمنّاه، وأخذناه وأكرمناه، وتسلمنا دمياط بعون الله وقوته وجلاله وعظمته».

ورجع الجيش ظافرًا منصورًا، وعاد الشيخ عز الدين فرحًا مسرورًا.



-3-

التاريخ يعيد نفسه، فقد نبئت فكرة استعانة الخلفاء بالموالي من الأتراك وغيرهم في العصر العباسي، يجندونهم أيام الحرب، ويتخذونهم زينة لهم وأبهة لملكهم أيام السلم. يُخضعون بهم الخارجين عليهم لما عرف من بأسهم، ويتخذونهم عُدة لهم في أيام شدتهم. وبدأ يفعل ذلك المهدي والرشيد، واستكثر منهم المعتصم، حتى ضاقت بهم بغداد، فاتخذ لهم مدينة سامراء، وما زالوا يقوون ويستولون على شؤون الدولة شيئًا فشيئًا حتى صاروا كل شيء، ولم يبق للخلافة شيء.

كذلك فعلت الدولة الأيوبية، فاستكثر منهم صلاح الدين الأيوبي وأخوه العادل، ثم من أتى بعدهم، حتى بالغ الصالح نجم الدين أيوب في ذلك، وحتى كان كل عسكره من هؤلاء

الموالي؛ ثم ضاقت بهم القاهرة كما ضاقت بغداد بإخوانهم من قبل؛ فاتخذ الصالح أيوب لهم مكانًا في الروضة إزاء المقياس، ثم استنحل أمرهم أيضًا، فكان لهم الملك والسلطان، وزالت على أيديهم دولة الأيوبيين.

كان هؤلاء الموالي من ترك وتركمان وأرمن وروم وجركس وغيرهم، وكانوا يصلون إلى أيدي الأيوبيين إما عن طريق الأسر في الحروب، وإما عن طريق تجارة الرقيق. وكانت تجارة رابحة واسعة منظمة، تستخدم في ذلك البر والبحر، ويورد النحاسون من الرقيق أشكالًا وألوانًا؛ فهؤلاء جنود ضخام يصلحون للقتال في البر والبحر، وهؤلاء غلمان حسان يملكهم الأمراء ويلازمونهم، وهم يتجملون بالملابس ويتزينون تزيين النساء، ويفتنون الناس بجمالهم وزينتهم، وهؤلاء جوارٍ كاللآلي، عيون نجل وشعور شقراء وبياض مشرب بحمرة وقدود حسان. والبريد كل حين يحمل ما يتمنى الأمير من ممالك وجوارٍ، والمراكب تحمل الثمات من هؤلاء وهؤلاء.

وقد كثرت في تلك الأيام هذه التجارة؛ لأن غزو التتار قد هيّج هذه البلدان، وأوقع بالترك والجفجاق والروس والأرمن، فشرّد السكان، وخرجوا هائمين على وجوههم، فمنهم من قتل ومنهم من سبي، وكثير ممن سبي شحن إلى مصر بلاد الغنى والترف والرخاء، وهي التي تقوّم الجنديّة وتقوّم الجمال.

يأتون كلهم إلى مصر ولا يتعلّمون شيئًا من العربية ولا من الإسلام ولا من تقاليد الأمة، فيأخذ الأيوبيون في تعليمهم كل ذلك، والجنود يمرنون على المناضلة بالسهام والمسالحة بالسيوف والرمي في البر والبحر. والغلمان والجواري يمرنون في القصور حتى ترق حاشيتهم وتهذب طباعهم وتصل عاداتهم؛ فما هو إلا قليل حتى يملكوا زمام الأمور في الحكومة، وزمام الأسر في البيوت، ويترقى المملوك حتى يكون السلطان أو نائب السلطان، وترقى المرأة حتى تكون شجرة الدر. ثم هؤلاء المماليك ينقسمون أقسامًا ويتشعبون شعبًا، ويختلفون نسبًا؛ فهؤلاء العزيزية ممالك العزيز عثمان بن صلاح الدين، وهؤلاء الصالحية نسبة إلى الصالح نجم الدين إلخ، وكل فرقة تتعصب لسيدتها وتتحزب ضد خصمها.



أصبح الناس في مصر في ذلك العهد - عهد آخر الدولة الأيوبية وعهد المماليك - ينقسمون قسمين متميزين: عنصر المماليك من أتراك وأرمن وما إليها، وفي يدهم أغلب

المناصب الحكومية وأمر الجيش، ومنهم أغلب الجنود، وعنصر الشعب المصري، وهؤلاء هم الفلاحون والتجار والصناع، وعلى الجملة هم القائمون بالحركة الاقتصادية في البلاد، وأحياناً يجند منهم جنود إذا اشتد الأمر وجدَّ الجدّ. وهناك طبقة العلماء، وهؤلاء يكادون يكونون حلقة الاتصال بين الطبقتين الأوليين؛ فطبقة الشعب تحتاجهم في أخذ الدين والعلم عنهم والاستشفاع بهم عند الولاة الأمراء، وإيصال شكاياتهم وتبليغ رغباتهم وما إلى ذلك. وطبقة الأمراء تحتاجهم في بعض المناصب الحكومية كالقضاء والخطابة والإمامة، وتحتاجهم في تنفيذ رغباتها؛ لأنهم مسموعو الكلمة عند الشعب، فالشعب يطعمهم من قلبه ويطيع الأمراء من خوفه، والأمر إذا جاء من قبيل الدين فالناس له أطوع، وقيادهم له أسلس.

من أجل هذا كانت تلتقي في العلماء رغبات الشعب ورغبات السلاطين والأمراء؛ فإذا ضجَّ الشعب من شيء وسطوا العلماء، وإذا احتاج الأمراء إلى مال من الشعب وسطوا العلماء. وكان كثير من العلماء يخضعون للولاة والأمراء أكثر مما يخضعون لله، فهم ينحسسون رغباتهم ليجاروهم في أهوائهم، ويؤولون أوامر الدين ونواهيه حسب مطالبهم، ويقبلون صفحات كتب المذاهب ليعثروا على قول لأحد الفقهاء يجاري رغبة الأمراء. وقليل منهم قد باع دنياه لأخرته، ورضا الأمراء لرضا ربه، فلا يهمه ماله بقي أم صدره، ولا تهمة حرته أطلق أم سجن، بل لا تهمة نفسه حي أم قتل.

وكان صاحبنا عبد العزيز بن عبد السلام من هذا القليل الذي فني في الحق وأخلص لدينه، فلا يقدر عاقبة نفسه، وإنما يقدر عاقبة أمة وموقفه بين يدي ربه.



لقد اشتد التثار في الغزو واجتاحوا البلاد، ووصلوا إلى «عين جالوت»، ولا بد لمصر أن تقف أمامهم وترد كيدهم، ولكن العدو شديد وعدده وفير، والقوة لا تدفع إلا بالقوة؛ والعدو بالعدو والعدة بالعدة، وهذا يتطلب أن تبذل الأمة أقصى ما تستطيع من المال في سبيل المكافحة، والعلماء هم الذين يستطيعون أن يقتنعوها بالإنفاق من طريق الدعوة الإسلامية والغيرة الدينية.

فهذا الملك المظفر سيف الدين قطز يجمع العلماء بحضرته، وعلى رأسهم عبد العزيز بن عبد السلام، ليتدبروا في المال كيف يجمعونه، والعاطفة الدينية كيف يستزونها؛ فيقف الشيخ ويقول: «يجب أولاً أن تخرجوا ما في بيوتكم من حلّي لا حصر لها، وما في بيوت أمرائكم

وجنودكم من الثياب المزركشة والمناطق المنعبة والقناطير المقتطرة من الذهب والفضة في أيديكم وأيادي أتباعكم ومماليككم، ثم تذيبوها وتضربوها نقودًا وتنفقوا منها على إعداد الجيش وتموينه؛ فإذا تم ذلك واحتجتم إلى مال بعدُ فكلنا على استعداد -إذًا- أن نطلب من الناس أن ينفقوا، ومن العامة أن يخرجوا عما في أيديهم. أما أن تقولوا على ما في أيديكم من أنواع الترف والسرف، ونطلب من الناس أن يتبرعوا بما في أيديهم من ضرورات الحياة فلا يجب أن يسوى الأمراء بالرعية فيما يملكون، فإذا تساوا وجب الإنفاق من الجميع». وإذا قال الشيخ لا فلا، ولا رجعة فيها، والأمة وراه.

فاضطر الملك أن ينفذ ما قال، فخرجت الأكاداس المكدمسة من الحلبي والثياب المزركشة، وانتزع الذهب والفضة من السيوف والأواني، وصيغًا سيكَّةً فكفت وأغنت، ولم يحتج إلى أن يُمس الناس في شيء من أموالهم.



ثم كانت الحادثة العجيبة الجريئة التي أقامت الدنيا وأقعدتها، هؤلاء جماعة من المماليك دُفعت أثمانهم عند الشراء من بيت المال ثم لم يعتقوا، والشيخ في منصب القضاء والمشرف على بيت المال، والمسؤول عن مال المسلمين وصحة الأحكام الشرعية، وهؤلاء المماليك أصبحوا أمراء بارزين ويدهم الحلّ والعقد، ومنهم من بلغ أن يكون نائب السلطنة، وجاههم عريض وأمرهم نافذ؛ ولكن الشيخ لا يأبه بذلك كله، ويُحدث أزمة حادة قلَّ أن يكون لها مثل. أعلن الشيخ أنهم أرقاء لا يصحُّ لهم بيعًا ولا شراءً ولا زواجًا، فتعطلت مصالحهم؛ فهم إن ملكوا لا يسجلُّ لهم ملكًا، وإن تزوجوا لا يعقد لهم زواجًا، ثم هم أهينوا في أنفسهم وشرفهم وجاههم بدعوى رفقهم؛ ولكن الشيخ واقف وقفة الأسد لا يبلين ولا يتزحزح.

- وما الحلُّ أيها الشيخ؟

- الحلُّ أن يباعوا في الأسواق ويتزايد الناس في شرائهم، ومن ملكهم إن شاء اعتقهم وإن شاء استرقهم، وثمنهم يدخل في مال المسلمين كما خرج منه.

- هذا غير معقول. نائب السلطنة يباع؟ ومن أمياد البلد يصبحون عبيدًا كالسلع ياعون ويُشْتَرُونَ؟ هذا ما لا يكون ولا يدخل في عقل!

الشيخ - هذا حكم الله وكلنا عبيده وعبيد أحكامه، وأنا القيّم على تنفيذها.

والمسألة كل يوم تنسع وتتحرج، وينقسم الناس حزبين: طبقة الأرستقراطية والحكام

والسلطان في جانب، والشعب وعلى رأسه الشيخ في جانب، والمجالس تعقد، والأزمة تستحكم، والحلول تعرض، والشيخ يأبى إلا بيع الأمراء.



غضب السلطان واحتد على الشيخ، وأعلن أنه لا يعمل برأيه.

ها هي الحمير تعد، ومتاع الشيخ يُزَمِّم، والشيخ يعترزم الخروج من مصر كما خرج قبل من الشام، ويطير الخبر، فيعترزم كثير من الأعيان والعلماء والتلاميذ الخروج مع الشيخ والرحيل معه متى رحل، والإقامة معه حيث يقيم؛ وإذا البلد في حركة عجيبة وفوران شديد؛ وإذا طائفة كبيرة من العلماء والصلحاء والتجار بنسائهم وأولادهم وأمتعتهم يستعدون للرحيل، وإذا العزم يصبح تنفيذًا، فها هي قافلة كقافلة الحج تخرج من مصر.

وينظر السلطان فيرى أن خير من في البلد راحل من مصر، وأن مصر لا تصلح بعد خروجهم، وأن من بقي بعدهم باقٍ على مضض، فكيف يستقيم ملك مع هذا كله؟ فإما أن يرجع الشيخ وإما أن يضيع الملك.

لا بد مما ليس منه بد - هذا السلطان يخرج مسرعًا ويلقى الشيخ في طريقه فيستمحه ويرجوه في العودة، فيأبى الشيخ إلا أن ينفذ البيع في الأمراء، فيقبل السلطان ويعود الشيخ.



علم نائب السلطنة أنه سيباع فيمن يباع؛ فهاج وغلى الدم في عروقه، واعتزم ألا يتم ذلك بأي وسيلة، فركب فرسه وجرده سيفه، وقصد إلى الشيخ يحتز رأسه وقرع الباب، وأبلغ الشيخ أن نائب السلطنة حضر وسيفه مسلول يريد قتله؛ فنزل الشيخ في هدوء واطمئنان وثبات، وهو يقول: «أنا أقل من أن أقتل في سبيل الله». فما رآه نائب السلطنة حتى تمازجت في نفسه مشاعر مختلفة: هيبة الشيخ ووقاره، والخوف من نعمة الناس وهياجهم عليه حتى لقد يفقد نفسه، والرحمة على شيخ مسن لم يقل ما يقول شهوة لنفسه، ولكن إرضاء لدينه؛ فيست يده على سيفه، وتخاذلت عزيمته وعاد كما أتى.



هذا هو مجلس البيع يعقد، وهؤلاء هم الأمراء ينادى عليهم، وهذا هو الشيخ يقبل ثمنًا ويرفض ثمنًا، حتى يبلغ ثمن المثل، وهذا هو يقبض المال، وهذا هو يُودعه في بيت مال

المسلمين، وهذا هو يبلغ ذروته في المجد والعظمة، ويحتل في نفوس الناس مكاناً لا يحتله أحد من بعده.

لقد مات الشيخ فخرجت مصر تشيعه، وتشيع الصلابة في الحق والعظمة في الدين والإخلاص للمقيدة.

ويطل الظاهر ببيرس، فيرى مصر وراء جنازة الشيخ وقلبها يتفجع لفقده، فيلتفت إلى بعض خواصه ويقول: «اليوم فقط طاب ملكي».



نظرة في الكون

ما أجمل الطبيعة، وما أجلها، وما أحكمها، وما أغناها!

هذه حبة واحدة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبله مئة حبة، ﴿وَلَوْ لَكُمُ فِي الْأَشْجَارِ لَبَيرَةٌ تُسْقِوكمُ مِمَّا فِي بُطُونِهِمْ مِنْ بَيْنِ فَرْشٍ وَدَرِّئٍ بُنْتُ حَالِصًا مَأْكَلًا لِلشَّيْبَانِ﴾ [فصل: 66]. وهذه الأرض يصيبها الماء فتخرج من الأزهار ومن بدائع الألوان، في الجبال وفي الوديان وفي الغابات، ما يسحر العين ويأخذ باللب؛ وهذا المحار في البحار ينشق عن نصفين منسجمين ومتساويين في الفوش والألوان والتعاريح يعجز عن تقليدهما أمهر فنان؛ وهذا الغم الذي يأكل ويقضم يُخرج الدر من الحكم، والطيب من الكلم؛ وهذه الشجرة العظيمة الضخمة خرجت من بذرة، وهذا الإنسان العجيب نشأ من ماء مهين!

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٥﴾ يُبْتِغُ لَكُمْ بِهِ الزَّيْتِ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ الْيَمَّ وَالنَّهَارَ وَاللَّيْلَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُ مَسْحَرَاتٌ بِأَنبُؤِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾ وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمُ فِي الْأَرْضِ حَبْلًا زَنْزَبًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٨﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيبًا تَلْسُقُونَهَا وَتَرَى الْفُلُوكَ مَوَاصِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ قَبْلِهِ وَلِكُلِّكُمْ فَسْطَاحٌ مَشْكُورٌ ﴿١٩﴾ وَاللَّهُ فِي الْأَرْضِ رَؤُوفٌ أَنْ يُبَدِّلَ بِكُمْ وَلِيُتَبَّرَ أَسْفَلَ لَأَعْلَى لَكُمْ تَعْتَدُونَ﴾ [فصل: 10 - 15].

وهكذا من ملايين وملايين من المعجائب، قلل عجبنا منها إلفنا لها وأنسا بها.

ومن أعجب هذا الباب ما يأتي من باب الغرائز! فهذا ضرب من الأسماك يسافر آلاف الأميال إلى حيث يجد المكان الملائم لنسله، فإذا ماتت الكبار عادت الصغار إلى مكان آباتها بهاد من غريزتها، وهذه الطيور تحشد في الربيع والخريف جماعات، وتقطع الجبال الشامخة والبحار الشاسعة لتصل إلى الأقاليم الملائمة؛ ما الذي دلها على الطريق في ذهابها وإيابها، ولا علامات ولا دلالات؟ إنها الغريزة العجيبة التي تدل حمام الزاجل على مأواه، والقط

على مسكنه، إنها الثريزة التي تحمل كل حي من نبات وحيوان وإنسان على أن يأتي بمختلف الوسائل والأعاجيب ليحفظ نفسه ويحفظ نوعه.

إن أعمال الطبيعة وأعاجيبها ونظامها ودقتها فوق أفهامنا، وفوق منطقنا وتفكيرنا وتعليلنا. كل صغير مما لا يرى إلا بالمكروسكوب، أو كبير يرى بالتليسكوب، يحيي حياة عجيبة يدق سرها عن الفهم، ويقصر عن إدراكها العقل، الحبة في الأرض، والذرة في الهواء، والسمكة في الماء، والنجم في السماء.

وصدق الجاحظ إذ يقول: «ولو وَقَفْتُ على جناح بمعرضة وقوف معتبر، وتأملت تامل متفكر، بعد أن تكون ثاقب النظر، سليم الآلة، غواصاً على المعاني... لمالات - مما توجد العيرة من غرائب - الطوامير⁽¹⁾ الطوال، والجلود الواسعة الكبار... ولتجست عليك كوامن المعاني ودفانها، وخفيات الحكم ونبايح العلم... وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَكَلٌ وَّالْبَحْرِ يَمْدُومُ مِنْ بَعْدِهِ سِجَّةٌ أَمْحُرَ مَا نَوَدَّتْ كَيْفَ أَقْوَمُ﴾ [مؤمن: الآية 27]؛ والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد بها النعم والأعاجيب، وما أشبه ذلك، فإن كلاً من هذه فنون لو وقف عليها رجل رقيق اللسان، صافي الذهن صحيح الفكر، تام الأداة، لما برح أن تحسره المعاني، وتغمره الحكم».



ولكن بجانب هذه المعاني اللطاف والمعائب التي لا تنتهي، نرى الطبيعة كذلك تقسو ولا ترحم، لا تعباً بالألم يصيب الأحياء، كأنها آلة عمياء، سلحت القوي ومكنته من الضعيف والضعيف من الأضعف. «هذا الأسد يصيد الذئب فيأكله، والذئب يصيد الثعلب فيأكله، والقنفذ يصيد الأفعى فيأكلها، والأفعى تصيد العصفور فتأكله، والعصفور يصيد الجراد فيأكله، والجراد يصيد فراخ الزنابير فيأكلها، والزنابير تصيد النحل فتأكلها، والنحلة تصيد الذبابة فتأكلها، والذبابة تصيد البعوضة فتأكلها». والإنسان سلط على الجميع، وسلط بعضه على بعض، إنها لا تندم على إيلام، ولا تحزن لموت، ولا تعباً أن تكون كلها ساحة قتال، تسلح الغالب والمغلوب، والقوي والضعيف؛ ثم تغف متفرجة على القتال والالتهام، والتنكيل والآلام؛ كأن الأمر لا يعنيه في قليل ولا كثير. وضعت الشهوة في كل حي،

(1) الطوامير جمع طومار، وهي الصفيحة.

وأخضعت لها القوة والمكر والحيلة، وأطلقت لكل أولئك العنان في المنافسة والمحاربة، واتخذت ذلك قانونها ودينها في كل شيء، من أصغر حيوان إلى أعظم إنسان، ثم نفضت يدعا من كل ذلك، ووقفت تسجل ولا تتدخل، بل تمد هؤلاء وهؤلاء، حتى لا يفتر النزاع ويطلق الخصام.

هذه أمة آمنة مطمئنة تلهو وتلعب، وتعمل وتسعد، تثور عليها الطبيعة ببركانها وتجعلها في لحظة حمماً؛ وهذه مدينة جميلة بسكانها وما عليها زلزلت بها الأمراض فحسفت وأصبحت كأن لم تُفَرَّ بالأمس، وهذا مركب يعد خير إعداد، ويوسع أكبر سعة، ويجهز أحسن جهاز، فيبتلعه البحر بمن عليه في لمحة، وهذه الأمراض تنتاب الإنسان فلا ترحم طفلاً صغيراً ولا شيخاً هرمًا، ولا ترأف بالأم في وحدها، ولا بالأسرة في عائلها، وهذا الموت سلط على كل حي، فذهب بلذته، وطاح بأمله. وهذا الإنسان لعبت به غرائره، فأشعل نيران الحروب، وأقام كل حين مجزرة هائلة مفزعة. وهكذا حتى أصبحت لذائد الكائن الحي - وسط هذه الأمواج من الآلام - لحظات خاطفة، ولمعات كوميض البرق.



نقرأ الصفحات الأولى من الطبيعة، فنرى الجمال والجلال، والحسن والانجم، والعظمة ودقة الصنع، وعجائب الغريزة؛ ونقرأ الصفحات الثانية فنرى القسوة والفظاعة والتعذيب والإيلام.

من قديم حار العقل في تفسير هذه الظواهر المتناقضة كيف يكون من الطبيعة بجانب هذه الحكمة هذا السفه؟ وكيف يكون بجوار هذه الرحمة هذه القسوة؟ وكيف يكون مصدر هذه اللذائد مصدر هذه الآلام؟

لقد ذهب بعض علماء الدين إلى أن نعمة الطبيعة من غضب الله على الإنسان إذا خالف أمره وارتكب ما نهاه عنه؛ ولكن - مع الأسف - لم نر هذا مطردًا، فقد ينعم في هذه الدنيا الماكر المخادع، والغادر المنافق، ويألم المؤمن الورع والتقوي الصالح؛ وكما قال الأول:

قَدْ يُفْتَرُ السُّوَالُ السُّؤْفَ

ي وَيَكْثُرُ الْحَمَقُ الْأَثِيمُ

ومن أجل هذا جرى على ألسنة الناس المثل المعروف: «المؤمن مصاب».

وذهب بعض الطبيعيين المحذنين إلى أن الألم يصيب الإنسان إنما هو تحذير من

الأخطار المستقبلية؛ فصداع الرأس علامة مرض تنبئ الإنسان إلى وجوب ملاقاته، والمنص
كذلك، والرمد كذلك، وهذا التحليل أيضًا ليس صادقًا دائمًا، وإن صدق في آلام الإنسان،
فما تفسير إلام الطبيعة بأحداثها؟

وأذكر أنني قرأت مرة قولًا طريفًا لبعض المفكرين في هذا الموضوع، خلاصته أن موضع
الخطأ في هذا السؤال هو أن الإنسان يريد أن يطبق أخلاقه على أخلاقية العالم، فهو يستمي
بعض الأعمال رحمة وبعضها قسوة، وبعضها نعمة وبعضها نقمة، وبعضها لذة وبعضها ألمًا؛
ولكن هذه التسمية صحيحة بالنسبة له فقط وبمقياسه هو فقط، ولكن وراء عالمه الإنساني
عوامل أخرى في الأرض، ووراء عوامل الأرض عوامل لا عداد لها في غير الأرض. أليس
من غرور الإنسان أنه يريد أن يطبق العدل والظلم في العالم حسبما يدركه بنظره القاصر وفكره
المحدود، يريد أن يخضع العوامل الواسعة لعالمه الضيق، ويريد أن يطبق قوانين العالم الكلية
على قوانينه هو الجزائية؟

وهو جواب ماهر لم أستطع أن أقف أمامه موقف تأييد أو تفنيد، ومشايعة أو معارضة.

يظهر لي أن موضع الخطأ في فهم هذه المسألة أنهم يعرضون مشكلة الآلام وحدها
ويريدون حلها، وهي لا يمكن أن تفهم إلا إذا عرضت الدنيا كلها على أنها وحدة. كيف
نفهم الأبيض من غير أسود، والحرارة من غير برودة، والطول من غير قصر، والعمى من غير
بصر؟

كذلك الآلام لا يمكن أن تفهم إلا على أنها جزء لا يستغنى عنه من نظام هذا العالم،
ولو انعدمت الآلام لانهار نظام هذا العالم من أساسه.

إن الفضيلة لا يمكن أن توجد في هذا العالم إلا إذا وجدت الرذيلة؛ فلا نفهم الإيثار
حتى نفهم الأثرة، ولا توجد البطولة حتى توجد النذالة، ولا العدل حتى يوجد الظلم، ولا
الشجاعة حتى يكون الجبن؛ كذلك لا يوجد الحب من غير عذاب، ولا اللذة من غير ألم،
ولا التوبة من غير إثم.

ولو انعدمت الآلام والرذائل والآثام ما كانت الفضائل العالية، ولا الأعمال النبيلة، ولا
أعمال البطولة التي يتغنى بها الشعراء. ولو انعدم القبح لانعدم الجمال. ولولا الأشقياء ما
كان السعداء.

لا معنى لأنني أحب من أحب إلا إذا اشتمل ذلك على الألم، فمعنى أنني أحبه أنني أشاركه أحزانه، وأخاف عليه الأذى يتاله، وأخاف انقطاع الصلة بيني وبينه، وهل هذه كلها إلا آلام إذا ذهبت ذهب الحب؟

إن احتمال الآلام في هذه الدنيا كان لنا منه أكبر الفضائل، من حزم وصبر وثقة بالنفس وتضحية للخير وعذاب للإصلاح، ولولاه ما كانت.

لولا عواطف الألم ما كان شعر ولا فن، ولا نحت ولا موسيقى ولا تصوير، ولا معان إنسانية، ولا وطنية ولا قومية.

فلو كان العالم كما يتطلبه العامة خاليًا من الآلام لكان بالطبيعة أيضًا خاليًا من اللذائذ، ولو كان خاليًا من الرذائل كما يبغون لخلا أيضًا من الفضائل، إذ لا يمكن أن تتصور لذة بدون إلم، ولا فضيلة بدون رذيلة.

إن عالمنا هذا بني على الخير والشر، واللذة والألم، والفضيلة والرذيلة، والسعادة والشقاء، وكل منهما كأحد جانبي الوجه لا يكمل إلا بجانبه الآخر، ولا يفهم إلا بالآخر. فمن أراد عالمًا لا ألم فيه فليطلبه في غير هذا العالم، وعلى غير هذا النظام كله. وتبارك الله رب العالمين.

* * *

أول ثورة على التربية في مصر

قلت للكاتب الذي اعتدت أن أمرً عليه حينًا بعد حين:

- هل عندك من جديد؟

نعم. عندي تاريخ اليمن لعمارة اليمني طبع أوروبا، وثمانه مئة وخمسون قرشًا.

- وماذا غيره؟

- وعندي رحلة ابن جبير طبع أوروبا أيضًا، وثمانها مئة وعشرون قرشًا.

- ثم ماذا؟

- وعندي كتاب قيم جدًا لم يقع في يدي إلا مرة واحدة منذ احترفت بيع الكتب، وسيعجبك جدًا.

- هو ما طبع في أوروبا أيضًا؟

- لا لا، هو أئمن من ذلك، قد طبع في مصر، ولكنه نادر جدًا، وأئمن من كل ما طبع في أوروبا.

- وما اسمه وما موضوعه؟

لا أخبرك باسمه ولا بموضوعه حتى تراه. ولا أريكه حتى تنتهي في هذين الكتابين وتشرب القهوة.

وشربت القهوة، وشريت الكتابين، واستنجزته وعده، فأحضر الكتاب وهو يضحك، وفتح صفحة من الكتاب، فإذا فيها «الف وباء» إلى آخر حروف الهجاء، بالثلث!

شاركته في الضحك، واستظرفت مزحته، وأليت أن أنقل مزحه جِدًا، فأجعل من الكتاب موضوعًا.

فقلت: ما ثمنه؟

قال: هو أتمه من أن يكون له ثمن.

وأخذت الكتب وانصرفت.

لم يجذبني إلى القراءة تاريخ اليمن ولا رحلة ابن جبير كما استرعى نظري كتاب «ألف

باء».

رأيت في الصفحة الأولى منه: «كتاب طريق الهجاء والتمرين على القراءة في اللغة العربية» بالناية الخديوية الإسماعيلية أعزها الله، ورهمة سعادة علي مبارك باشا مدير المدارس الملكية، والأشغال العمومية، وسكك الحديد المصرية والقناطر الخيرية، للتعليم على مقتضاه في المكاتب الأولية المصرية). ثم قريباً من الذيل حديث شريف: «أكرموا أولادكم وأحسنوا أديهم»، وفي آخر الصفحة «الطبعة الأولى بمطبعة وادي النيل في القاهرة سنة 1285هـ».



رأيت في أول الكتاب مقدمة بديعة حقاً، مفيدة حقاً، تعد ثورة على طرق التربية القديمة، ورسماً لخطة جديدة، كتب في أولها: إنها «مقدمة تشتمل على بعض تعريفات تتعلق بأصول طريقة التعليم التي يقتضي أن يجري عليها العمل»، وإنها «خطاب من إدارة عموم المدارس المصرية الملكية إلى حضرات الخواجات (ولعله يريد الخوجات)، والمؤدبين بالمكاتب الأهلية وسائر المتدوين للتربية الأولية». وكتب في آخرها «حرزها علي مبارك باشا».

هي ثورة تعليمية حدثت من نحو ثمانين عامًا، فقد كتبت كما أسلفت سنة 1285هـ-

1868م.

كانت نظم التعليم قبل ذلك في المكاتب تجري على أنماط القرون الوسطى، فالطفل يذهب إلى الكتاب، فيسلم له «سيدنا» أو «العريف» لوحاً من الصفح كتب فيه بالحبر: ا، ب، ت، ث، .. إلخ، ويحفظه: «ا» لا شيء عليها، ب واحدة من تحتها، ت إثنان من فوقها، ث ثلاثة من فوقها إلخ؛ فيكررها الطفل كما يقول «سيدنا» أو «العريف» وهو كاره لذلك كل الكره، غير فاهم لما يقول، فإذا لم يحفظ فالعصا على ظهره، فإذا لم ينجح فرجلاه في «القلعة»؛ فإذا انتهى من ذلك بعد عناء، انتقل به «سيدنا» إلى خطوة أخرى، فكتب له في اللوح: «ألف». ونطقها ألف لام فاء، «باء» با ألف، «بوا» با واو إلخ. وهي ألغاز لم أفهمها إلا وأنا في سن العشرين، وتفسيرها أن كلمة ألف تتركب من ألف ولام وفاء، وكلمة «با» تتكون من باء وألف، و«بوا» تتكون من باء وواو إلخ. وهو نمط عجيب في

التعليم، فإذا انتهى من ذلك كتبت الحروف مشكولة، و«سيدنا» ينطق والطفل ينطق وراءه كالبيغاء.

فإذا تم ذلك كله بعد مشقة وعناء تدوم أشهرًا؛ كتب له سيدنا في اللوح سورة الفاتحة فسورة الناس إلخ. والطفل يقرأ اللوح ويحفظه ويسمعه؛ وهكذا يسير في حفظ القرآن إلى أن يتم حفظه أو ينقطع. ومن حين إلى حين يعلمه «سيدنا» أن يكتب اللوح بنفسه، ثم لا التفات إلى شيء من العلوم، ولا إلى شيء من السلوك، ولا مراعاة لعقلية الطفل.

جاء «علي مبارك» فأراد في هذه المقدمة أن يغيّر هذا كله ويقرر مبادئ في التربية جديدة يأخذ بها المعلمين، أجملها في خمس عشرة فقرة.

فقرر أن خير مناهج التربية ما أوصل إلى الغاية من أقرب طريق، من غير أن يمل الطفل أو يتعبه مع مراعاة قواه العقلية.

وأن تكون التربية مؤسسة على استخدام الطفل جميع حواسه ما أمكن، ولذلك يجب أن تقترن كتابته بقراءته.

ويجب تأخير استعمال الحبر والورق في التعليم، والبدء باستعمال الطباشير والألواح السوداء، فذلك أوفر وأنظف.

وأن تكتب أولاً الحروف المفردة بالخط الثلث التخين في لوحات سوداء بالطباشير ويكررها المعلم على التلاميذ؛ فمن تقدم منهم في معرفة ذلك جعلوا عرفاء، ثم يوزع المعلم التلاميذ الضعفاء على العرفاء ليلمههم على اللوحات المختلفة نطق الحروف، ثم كتابتها تحت إشراف المعلم، ولا ينتقل من درس إلى درس حتى يتصوروا الدرس القديم ويتقنوه ويعرفوا نطقه وكتابته.

وبعد ذلك يعلمهم الحروف متصلة بحروف العلة، فيكتب الباء مع الألف هكذا «با» وينطق بها «با» ممدودة وكفى من غير الفلسفة القديمة في التهجية، ثم يعلمهم الحروف بالعلامات كذلك.

فإذا عرفوا الحروف الهجائية انتقلوا إلى الكلمات الصغيرة من حرفين فثلاثة إلخ، ثم الجمل، ولا يعطى المعلم لهم جملة من غير أن يفهمها لهم.

وقد وضع منهجًا لمدة الدراسة وهي ثلاث سنوات، ففي السنة الأولى يتعلم القراءة

والكتابة باللغة العربية واللغة التركية (وهذا عجيب)، ويحفظ بعض نواذر ونصائح وأمثال وحكم وأعداد الحساب.

وفي الثانية والثالثة يتعلمون قواعد النحو والصرف مع الاستمرار على المطالعة في الكتب، وحفظ بعض نواذر تركية، ومواد تاريخية وجغرافية، وتكميل العمليات الحسابية، ورسم جميع الأشكال الهندسية، وفهم بعض خواصها وتمريفاتها.

هذا من حيث التعليم. أما من حيث التربية، فوضع لها خططًا محكمة، وجه المعلمين إلى العناية بحسن سلوك التلاميذ، ومراعاة صحتهم، فالمعلمون يجب أن يلاحظوا سلوك التلاميذ ونظافتهم، ويضعوا لذلك «نمرًا» كل يوم، تجمع مع «نمر» العلوم، ويرتب التلاميذ بحسبها جميعًا، ويوضع على كل فصل لوحة كل ستة شهور بأسماء التلاميذ مرتبة حسب متوسط درجاتهم العلمية والخلفية والنظافة.

ويجب أن يكون المأمور (ناظر المدرسة) أبا رحيماً مثلاً لحسن السلوك والفضائل والشرف، للتلاميذ والمعلمين، وأن يفهم «أنه القائم في وظيفته مقام الحكومة في تأدية ما يلزم من الواجبات، والنائب من طرف الأهالي في الرأفة بأولادهم، ومزاولة أحكامهم، والتحفظ على صحتهم، فهو مسؤول عن هؤلاء الأطفال بين يدي الخالق والخلق».

ثم ذكر أن من أهم ما يجب على المعلمين، تربية حواس التلاميذ، فيجب أن يمرنوا حاسة البصر، بأن يؤتى بالطفل ويؤمر بالوقوف عند شبك مفتوح وينظر ما أمامه، ثم يؤمر بالتحول، ويكلف وصف ما رأى بالتفصيل، ومقدار بعده وارتفاعه إلخ، وأن تمرن أذنه، فيعود الطفل - وعيناه مربوطتان - أن يعرف الناس بمجرد سماع أصواتهم ولو غيروها، وعلى معرفة الأشياء بما ينشأ عنها من رنين وحركات، وهكذا وضع خطة لتمرين كل حاسة.

ونصح بعدم التضييق على الأطفال، لميلهم الطبيعي إلى اللعب والحركة، فينبغي انتهاز فرصة ميلهم الطبيعي وتوجيهه إلى توسيع دائرة معلوماتهم وتحسين سلوكهم.

* * *

هذا مجمل الخطة التي اختطها في تقريره، وسميتها ثورة لبعث الفرق بين ما كان وما أراد «علي مبارك» أن يكون.

ثم أراد أن يخرج الفكرة إلى العمل، فوضع أول كتاب - فيما أعلم - لتعليم القراءة والكتابة والمطالعة على النمط الحديث؛ فالجزء الأول هو الحروف الهجائية في الخطوط

المختلفة، ثلث وفارسي ونسخ وتوقيع ورقمة، ثم الحروف متصلة بحروف العلة، ثم الحروف مضبوطة بالحركات، ثم كلمات مركبة من حرفين فثلاثة إلخ، ثم كلمات في جسم الإنسان ومراحل عمره، ثم جمل صغيرة، ثم أمثال ومواعظ ونوادر تاريخية، ثم أشكال الحرف الكوفي، وبذلك تم هذا الجزء.

ولم يشأ أن يجعله حروف مطبعة لصعوبتها على التلاميذ، فعهد إلى أكبر خطاط في مصر، وهو «مؤنس أفندي»، فكتب هذا كله ونوعه بخطه الجميل، وطبعه على مطبعة الحجر، وتدرج بذلك من كلمات مشكولة إلى كلمات مشكولة بعض الشكل إلى كلمات غير مشكولة؛ فإذا جئنا إلى الجزء الثاني رأيناه مجموعًا من الحروف ومطبوعًا كذلك، وقد قسمه إلى جملة مجموعات، سمي كل فصل مسامرة؛ فالمجموعة الأولى تاريخية اجتماعية، والثانية في الكون وأجزائه من إنسان وحيوان ونبات ومعادن وهواء ونور وناز وزلازل وماء وبخار وندى وسحاب ومطر وشمس وقمر وكسوف وخسوف، والثالثة في الدين وقواعده وأركانها، والرابعة في قوانين الصحة، والخامسة في النصائح والمواعظ والأخلاق الإسلامية، وبذا يتم الكتاب.

ويذكر في أول الجزء الثاني أنه استعان في أداء هذه الخدمة بقلم السيد صالح مجدي أفندي. والكتاب بجزيته يصور عقلية القائمين بأمر التعليم في هذا العصر، ويصور أسلوب الكتاب ومنهج تعبيرهم وتفكيرهم، والمثل الذي ينشدونه لأبنائهم، ومقدار ذوقهم في تخير ما يعرضونه على أطفالهم، وفيه موضع للدراسة دقيقة وافية لمدى تقدمنا الآن ومراحل سيرنا، وهل هي تساوي ثمانين عامًا أو لا تساوي، وفيه موضع عبرة كيف يتوفر وزير المعارف بجلالة قدره، مع ما عهد إليه من إدارة الأشغال والسكك الحديدية والقناطر الخيرية، يعاونه أشهر الكتاب في ذلك العصر السيد صالح مجدي، لوضع كتاب في ألف باء للأطفال بعدًا في النظر وشعورًا بعظم الواجب.

فهل ترى يا صديقي «الكتبي» أن هذا كله لا يساوي شيئًا غير الاستهزاء به والضحك منه.



في الهواء الطلق

-1-

كانت جلسة ظريفة على شاطئ النيل، والنسيم عليل، بعد نهار يخنقنا بحرّه ويلفحنا بسمومه .

في رفقة منسجمة تنسامر وتتجاوز، وكل شيء حولها هادئ، نور هادئ، ونسيم هادئ، ونيل هادئ، وحوار هادئ.

وكانوا يختلفون في ثقافتهم ويتحدون في قوة عقلهم وسعة نظرهم ونيل عواطفهم: من مؤرخ صرف عمره في تحقيق الأحداث، والبحث في تعليلها وأسبابها ونتائجها، واقتصادي يرى كل شيء ورقة مالية، أو نقودًا ذهبية وفضية، حتى ما نسميه نحن بواعث روحية، وأديب يفلسف، أو فيلسوف يتأدب، له نزعة شعرية وطبيعة صوفية.

أخذ الحديث يجري على هواء من غير ضابط، فمرة يسير في اتجاه السلم والحرب، وتارة في الشرق والغرب، وأخيرًا تركز في أسباب نهضة الأمم وكيف يجري الزمان في سهولة ويسر ونظام، وإذا بحادث فجائي أو أحداث فجائية تغير مجرى الأمة تغيرًا خطيرًا، حتى كأنها بعثت بعثًا جديدًا، وحتى يخيل للناظر أن ليس من صلة بين قديمها وحديثها، ونومها ويقظتها.

قال صاحبنا المؤرخ: لتعليل ذلك عندي ما تلده الأمة من عظماء ونوابغ، والزمان شحيح في ولادتهم، فقد يمر العصر الطويل وهو عقيم، ثم يلد عظيمًا يغير وجه التاريخ، وكأن في يده عصا سحرية يحول بها الحديد ذهبًا، والرخمول نشاطًا، والضعف قوة؛ والتاريخ نفسه أكبر شاهد على ذلك، فما الأمة العربية لولا «محمد»؟ وما الفتوح الإسلامية وتنظيمها لولا «عمر»؟ وهكذا تقول في سائر الأمم أمثال الإسكندر ويوليوس قيصر ونابليون وغيرهم. إنهم يأتون فيفرضون قوتهم وروحهم على الأمم فيسيرونها حسبما رسموا، ويُملون إرادتهم على أحداث الزمان، فيتشكل التاريخ وفق أغراضهم، وتسير الفتوح أو الثقافة أو أشكال الحكومة

تبعاً لإرادتهم، ويتحدد مستقبل أممهم بما نفخوا من روحهم، ونشروا من تعاليمهم، وأوضحوا من غايتهم. وهؤلاء العظماء النوابغ -عادة- يخلفهم من يؤمن إيماناً تاماً بمبادئهم، فيسيرون على طريقهم، ويكملون ما بدأوا به، وإن كانوا أقل منهم قوة وأضعف أثراً.

هذا هو قانون التاريخ قديماً، وهو قانونه حديثاً، فلو أتاح الله لأمم الشرق اليوم نوابغ أقوياء، لتغير مجرى حياتهم، وارتفع شأنهم، وتلقت العالم إليهم يستريح بحمدهم.



وفجأة كسر هذا الهدوء رجل ضخم الصوت ينادي «العظيمة يا منجبة»، فالتفت الصبح إليه وأعجبتهم فأكهته، ونادوا قى القهوة ففسلها وتلجها، وجرى ريق القوم، وأخذوا ينعمون بأكل شهى إلى الحديث الشهي.



قال صاحبنا الاقتصادي وهو يتلمظ:

- أظن يا أستاذ أن هذا غير صحيح. أظن أن هذا العظيم ينزل على الأمة بمظلة من السماء، أو يخرج فجأة من الأرض؟ إن لخروج العظماء والتابغين قانوناً طبيعياً لا يتخلف، كقانون الحرارة والبرودة والجدابية، وإن كان أكثر تركباً وتعقداً، فالنوابغ نتيجة لا سبب، هم تعبير الحياة الاجتماعية. العوامل المختلفة تعمل، والأحداث تتفاعل، والنفوس تنهيا؛ فإذا الأمة تتمخض عن نابغة؛ فالأحوال الاجتماعية أولاً والنوابغ ثانياً؛ وليس العكس. إن الحالة الاجتماعية إذا نهيات واستعدت بحث عن يقود الحركة وخلعت عليه الزعامة، فإذا اتجهت إلى «س» فعاقته عوائق عن التبرؤ اتجهت إلى «ص»، وعلى كل حال فلا بد من نابغة، فإذا لم تنهيا الظروف فلا نابغة؛ وهذا هو تعليل عدم الانتظام في ظهور النوابغ، فيظهر كثيرون في زمن، ولا يظهر أحد في أزمان.

لست أنكر التأثير الكبير للنابغة، ولكنه لا يكون إلا بعد أن تنهيا الأمة أو لا، ولو فرضنا النابغة خلق وجاء لأمة على غير استعداد لتعاليمه لم يفد أية فائدة، وذهب كما جاء، إنما يفيد النابغة يوم يجد عقولاً خصبة كانت تنتظر الزعيم فتدخل في دينه وتتجمع حوله، وتكون جنده، يفتح بهم أمته، ثم أمماً مع أمته.

وفرغوا من أكل «المانجو» و«لخمته»، وقرغوا للجو والحديث.

المؤرخ: إن نوابغ الأفراد لا المجتمعات هم الذين يأتون بالأفكار الجديدة الثورية - في

الأخلاق، في السياسة، في الفنون، في العلوم؛ ووظيفة المجتمع أنه يعرقل سيرهم أولاً، ويضع العقبات في سبيل تعاليمهم، وينتهمهم بالمروق والزندقة والإفساد، ويصب عليهم العذاب ألواناً؛ ومع ذلك تبقى آراؤهم، ويزيدها العذاب قوة، ثم تكتسح الأفكار القديمة وتحل محلها، ثم ما كان من الأفكار جديداً تائراً يصبح قديماً محافظاً، حتى يأتي النابغة فيعيد السيرة، وهكذا دواليك إلى اليوم، وإلى غد، وبعد غد.

فترى -يا أخي- من هذا أن المجتمع ليس سبب النهوض والتغيير، إنما هو عامل القرار والثبات؛ فإذا كان لا بد للمجتمع من قوتين: قوة الدفع وقوة التعويق، فالنوابغ هم الدافعون والمجتمع هو المعوق، النابغة يحمل المشعل والمجتمع يحاول إطفاءه، وكلما كان النابغة أكثر رقياً وأشد إمعاناً في النظر، كان أكثر بعداً عن قومه، وكانوا له أكثر اضطهاداً، حتى ليرمي بالجنون؛ وبعد اضطراب وعنف وتخريب وضحايا يستقر رأي النابغة، وكثيراً ما يحدث أن يكون ذلك بعد موته أو قتله، ثم تسفر النتيجة عن أن النابغة هو المقترح، ومشخص المرض، وواصف العلاج، والمجتمع أخيراً جداً هو منقذ العلاج.



وهنا أدار أحدهم عينه في الأفق، فلمح نجماً يللمع لمعاناً برّاقاً، فقال: انظروا هذا النجم الصافي اللامع المضيء القوي، ما اسمه؟

- والله لا أدري، فانا أجهل الناس بشيئين: أسماء النجوم وأسماء النبات، فلست أعرف من النجوم إلا الشمس والقمر، ولا من النبات إلا النخل والذرة، حتى القطن لا أعرفه إلا إذا «لُوِّز».

ضحك من الجميع.



الاقتصادي: إنك لم تردّ على شيء مما قلت، غاية الفرق بيني وبينك أنك عمدت إلى النتائج فأوضحتها، وأنا أعمد إلى الأسباب فأشرحها: إنك تبين عمل النابغة، وأنا أبين الأسباب التي تحمل على خلق النابغة؛ وخير إذا شرحنا الأمور أن نتعمق إلى جذورها، فإذا نحن عمدنا إلى ذلك رأينا أسباب نهوض الأمم وتغيرها أسباباً اقتصادية بحتة.

كل شيء في هذه الحياة يرجع إلى المادة، فهي التي تعكس صورها وأثرها على العقل، فيجب أن تتغير المادة -أولاً- ثم يتبعها العقل في التغيير فيكون الرقي أو الانحطاط؛ ولو

رجعنا إلى التاريخ - كما تقول - لوجدنا كل الآراء وكل النظم ترجع في أساسها إلى البيئة التي نشأت فيها والتغيرات التي وضعت لها. لقد كان الإنسان الأول يعيش على صيد الحيوان في البر والسماك في البحر، فكانت آراؤه وأفكاره ومعيشته مشتقة من بيئته، ثم تغيرت البيئة، فأصبح يعيش على رمعي القطعان أو الزراعة، فتغيرت آراؤه وأنواع معيشته وحاجاته تبعاً لذلك، ثم تغيرت إلى نظام إقطاعي، ثم إلى نظام رأسمالي، فتغيرت كل نظمه وكل آرائه حتى الأخلاقية والسياسية؛ ويمكن أن نرجع أدق التفاصيل وأعمق الأفكار إلى هذا النوع من البيئة كما درسنا في الاقتصاد؛ ولكن مما لا شك فيه كذلك أن أنواع الحياة وتفصيلها وعواملها أصبحت الآن أكثر تعقداً؛ لأن كل النظم القديمة النابعة من البيئات القديمة لم تفقد أثرها وورثتنا كثيراً من تعاليمها ووحياها.

لم يكن في المجموعة من الناس طبقات يوم كانوا يصيدون ويرعون، ثم لما أصبحت زراعية نمت الملكية الخاصة، فكان غني وفقير وبدأت الطبقات، ونشأ عن ذلك مالك وأجير، أو مالك وعبد، فوجد نوعان من العلاقة: علاقة الملاك بالبيئة الطبيعية، وعلاقة الملاك بالعبيد، فنشأ عن هذا تغير في الأفكار لا عدل لمظاهره، وثورات واضطراب، ومصالحون ونوابغ يحلون هذه المشاكل، وتعقدت هذه العلاقات في النظام الإقطاعي، ثم زادت تعقداً في النظام الرأسمالي، وما نشاهد من عادات ومن رقي ومن اختراع ومن أسواق، ومن نظريات في الاقتصاد، ومن نظم في التجارة، ومن مذاهب اشتراكية وفاشية وشيوعية، ومن نزاع طبقات، ومن حروب أمم؛ كله نتيجة هذه العوامل الاقتصادية، وإن شئت فقل البيئة الطبيعية.

ثم استمر يقول: وإني أومن بالجبر على هذا المعنى، معنى أن نوع الحالة الاقتصادية منتج لا محالة نوع المعيشة الاجتماعية التي يعيشها الشعب، واختيار الإنسان وبواعثه وحرية إرادته كلها تلعب في دائرة ضيقة ضمن الدائرة الواسعة، وهي دائرة الجبر، كحرية الإنسان في بيت مغلق؛ والنوابغ الذين ينبغون في كل عصر مع الاعتراف بقوة أثرهم إنما هم نتيجة هذه الظروف الاقتصادية؛ وحتى رقي الآداب والعلوم والفنون أو ضعفها ناتج أولاً من الحالة الاقتصادية، فهي التي تخلق نوابغها، ثم هؤلاء النوابغ يسيرون حركتها.

وأحداث التاريخ التي أشرت إليها يمكن أن تفسر هذا التفسير الاقتصادي؛ فحالة العرب الاقتصادية قبيل البعثة كانت مهينة لنبي، ولأمر ما كانت بعثة النبي في مكة، لا في غيرها من بقاع جزيرة العرب، لما كان فيها من الحركة التجارية العظيمة، فهي مورد التجارة من

الخارج، وهي مصدر الإصدار لسكان الجزيرة في أيام الحج، بما كانوا يقبضون من أسواق، وما كان من أدب في سوق عكاظ فتابع للسوق التجاري؛ ولأمر ما كذلك كان أكثر من دخل في الإسلام أول الأمر من رقيق الحبال الذين سَماهم صناديد قريش الفقراء والمستضعفين والأذلة، وأكثر الذين عصوا وعاندوا هم الأثرياء الأغنياء، كأبي لهب، وأبي سفيان من الذين خشوا على مركزهم المالي وما يتبعه من جاه؛ وفي القرآن كثير من النصوص التي عني فيها بالشؤون التجارية، كمن الله على قريش بتيسير أسباب التجارة ﴿لِيَأْتِيَنَّكَ الْبَيْعُ وَالْبَيْعُ﴾ [البقرة: 171]، ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَمْرًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَزَكَّوْهُ﴾ [جمعة: 11]، وتحريم الربا وحل البيع، إلى كثير من ذلك، ثم المطالبة بنزول الأغنياء عن بعض ما لهم للفقراء بالزكاة والصدقة ونحوهما؛ كل هذه أمور اقتصادية هيأت الظروف وأنتجت النتائج. ويمكنك على هذا الأساس - وبهذه النظرية الاقتصادية - أن تفسر أحداث التاريخ الإسلامي والثورات ورقى العصور وانحطاطها.

والآن يمكن تطبيق هذا على الشرق والغرب والمستعير والمستعمر؛ فالاستعمار ليس إلا ظاهرة اقتصادية، إذ أدى الانقلاب الاقتصادي الذي حدث في أوروبا في القرن الثامن عشر إلى التوسع في الإنتاج الصناعي، فاحتاجت أوروبا إلى امتلاك مستعمرات تحصل منها على المواد الأولية للصناعة، ثم لتصرف فيها سلعتها؛ فكانت خيرات الشرق للغرب، وأصبح الأول ضعيفاً غير ناهض لفقره ولسوء حاله الاقتصادية والعكس.

فإن شئت للشرق رقياً فأعنه، وابتحث عن الطريق التي تمكنه من استغلال بيئته الطبيعية لنفسه، فإذا هو غني وإذا هو عالم، وإذا هو أديب، وإذا هو مخترع، وإذا هو ما شئت.



ساد الجميع سكون لم أتبينه، أهر سكون رضى واقتناع، أم هو سكون تفكير واستعداد للدفاع!

والفت أحدهم إلى الأديب المتفلسف أو الفيلسوف المتأدب، فقال: ما رأيك؟ لقد أطلت السكوت وسمعت وجهتي النظر. وكان طول الجلسة ساهماً حالماً يسمع بنصف نفسه، ونصفها الآخر في الجو والهواء والنيل والسماء.

فقال: أما أنا فإني أردت قول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ اللَّهُ لَا بَدْرَ مَا يَقْوِي حَقِّ يَتَّبِعُوا مَا يَأْتِيهِمْ﴾ [الروعد: 11]، رأيي أن كليهما حكى بعض الحقيقة؛ فليس عامل التغير النابغة وحده، ولا الفرد

وحده، ولا البيئة وحدها؛ وإنما هو «الإنسان في البيئة» والتابعة في الظروف؛ وكلاهما أهمل جدًا جانب الروح، مع أن التاريخ كله ليس تاريخ التوايغ ولا تاريخ المال، وإنما هو تاريخ الروح أيضًا. إن الروح الإنسانية تسمى دائمًا لغايتها المرسومة لها، وغايتها الحرية العاقلة، والظروف الخارجية تضغط عليها، وهي تحاول دائمًا دفع هذا الضغط وكسر الأغلال حتى تصل إلى غايتها.

وأحداث التاريخ سلسلة من الضغط على اختلاف الأشكال، ومحاولة النفس تحررها من الضغط والأغلال غير العاقلة، وهي دائمًا في خطوات إلى الأمام نحو تحقيق هذه الغاية.

ومن الخطأ في نظري تفسير كل شيء بالمادة وإهمال الروح، والقول بأن الإنسان مُسَيَّرٌ بجيئه لا بروحه. إن النظر إلى المادة وحدها جعل الغرض المنشود هو القوة المادية بالمال وبالقوة الحربية، فماذا كانت نتيجة ذلك؟ نتيجته صراخ الأرض حتى ضجعت من صراخها السماء، وتلويح الخرائط بمالك ومستعمر، واستعباد أكثر الإنسانية لأقلها، ولذة الأقلين بألم الأكثرين. إن الأمم ظلت تتسابق في القوة المادية حتى ضاعت حكمة حكيمة، وفلسفة فيلسوفها، وعميت عن الغاية من القوة، واتخذتها غاية لا وسيلة، حتى ذهب عن الأرض سلمها وجمالها؛ وفي التاريخ ما يرشدنا إلى أن القوة المادية كالقوة المسكرة تنتهي دائمًا بتحطيم نفسها. كان كذلك اليونان والرومان، والقرطاجيون، ومن أتى بعدهم إلى اليوم.

إن العالم قوَى جسمه وقوَى عقله وقوَى يده، بقي عليه أن يقوَى قلبه؛ ولعل الكوارث الحاضرة تنتهي إلى الالتفات إلى القلب كما التفت إلى إخوته.

وقوة الروح هي التي تغير الأمة وتخلق المادة.

الاقتصادي: أأنت ترى أن دعوتك إلى الروحية كدعوة المتصوف إلى الصوفية؟ وما ظنك بصوفي ينازل جندياً مسلحاً؟ إن شئت أن تدعو إلى الروح فعمم الدعوة، ولا تدعُ إلى وضع السلاح حتى يضعه خصمك، وإلا أكلت.

الأديب - إن السلاح سيأكل نفسه.

الاقتصادي - إني أشك.

ونظر أحدهم إلى الساعة فوثب قائلاً: هذا آخر موعد لآخر ترام.



أما جلستنا هذه المرة فكانت في سفينة شراعية عند روض الفرج، وقد بلغ النيل أوجه في علوه وفخامته وشدة جريانه واحمرار لونه، وبلغ القمر أوجه في جماله ونوره، وامتزج جمال القمر بجمال النيل بجمال الجو بجمال الحديث، فكان لنا من ذلك متعة فنية، ومتعة عقلية، أحبت أن أشرك القراء فيها.

كان ثلاثتنا في الليلة السابقة هم بعينهم في هذه الجلسة، وزاد عليهم صديق رابع عاد من إنجلترا حديثاً بعد أن درس الاجتماع والاقتصاد والسياسة؛ وعاد إلى مصر فتولاه نوع من الكتابة وانقباض الصدر وطول اللسان، والنقمة على كل شيء يراه، فلا يعجبه حياة الأسرة، ولا نظام المجتمعات، ولا نظام الاقتصاد، ولا منظر الناس في الشارع، ولا حجاب المرأة ولا سفورها، ولا شيء يقع تحت سمعه وبصره؛ وهو بجانب ذلك شديد اللوم لاذع النقد.

ذكرنا ونحن في الطريق والمجلات العربية، فأخذ يشنع عليها، ويقذفها بكل نقيصة، ويتهمها بأن أمثلها يتكلم في السماء ولا يتكلم في الأرض، ولا ينير الشعب بما ينبغي أن يعلمه، ولا يفهمه موقفه، ولا يحلّ له مشاكله، ولا يرسم له خطة سيره، وتمر الأحداث بجانبها وكأنها حدثت في المريخ. فإن اعتذرتنا له بالحرب وملاساتها قال: وهل كانت مجلاتكم قبل الحرب خيراً منها الآن، وأحسن تقديرًا للظروف، وأصدق معالجة للأمراض الواقعية؟ وهكذا كلما عرضنا لشيء أوسع نقدًا، حتى سارت بنا السفينة وحلت شراعها.

كان هذا المنظر يفتح الشهية للحديث كما فتحه للأكل، ولكن لا أدري السبب في أن جميع الأصدقاء القدماء تفتحت شهيتهم للصمت دون الكلام، إلّا صاحبنا الجديد، فقد كان ثنائراً لا يسمع لغيره أن يبدي رأياً أو يتحدث حديثاً؛ وبذلك انقلب الوضع من سمر تشترك فيه، إلى محاضرة يلقيها علينا صاحبنا.

لا أدري من حسن الحظ أو من سوءه أن أحدنا سأله رأيه في مصير العالم بعد هذه الحرب، فقال: إن هذا سؤال لا تمكن الإجابة عنه بكلمة ولا بنوع من التنبؤ، ولا بالحدس والتخمين؛ إنه لا يمكن شرح الغاية إلا إذا عرفنا الاتجاه، فإذا شئتم حدثتكم بشرط ألا تقاطعوني، فأكره ما أكره في مصر أن المتحدث لا يستطيع أن يتم حديثه، ففي كل كلمة ينطق بها يقاطع، وقبل أن يتم فكرته يعترض عليه، وقد يكون الآتي شرحاً للماضي ولكن لا يمكن من ذلك؛ وقد يطول الجدل في القشور قبل أن يصل المتحدث إلى اللباب.

والحق أن المصريين يحتاجون إلى من يُعلِّمهم فن الصمت كما يعلمون فن الكلام؛
والحق أن الصمت فن له رسوم ومناهج يطول الحديث عنها، فهل أحدتكم في فن الصمت أو
تلتزمون الإصغاء فأحدثكم فيما سألتهم؟

وعندنا أن نلتزم الصمت؛ لأنه يوافق مزاجنا في هذه الآونة، ولأننا صائرون إلى هذه
النتيجة شتًا أو أينا، فإن تدفقه لا يسمح بالكلام لغيره.

قال: لست أريد أن أرجع بكم في الحديث إلى الماضي البعيد فإن شأنه يطول، ولكنني
أحدثكم في الحاضر مشوبًا بشيء من الماضي، وأبني عليه المستقبل.

في عصر فكتوريا كان العالم المتمدن يتجه إلى السير على مبدئين هامين: المبدأ الأول
الحرية بأوسع معانيها، ولست أعني الحرية السياسية وحدها، بل أعني أن الحرية أصبحت
مزاجًا عقليًا يحاول تطبيقها على كل شيء؛ حرية في الشؤون السياسية، وأن ينال كل فرد
نصيبه في سياسة أمته بطريق التصويت؛ وحرية اقتصادية بالسير على مذهب *Laissez faire* -
ولا أدري ماذا تسمونه باللغة العربية - وأعني به حرية الفرد أن يشتري من أرخص سوق ويبيع
في أغلى سوق، وحرية الضمير، وحرية العقل في أن ينمي كما يشاء، ويغذي بما شاء، ويفك
قيوده من الخرافات. والمبدأ الثاني الروح العلمي وعدم تقيدته بأي قيد، والبحث الحر
الخالص، والإيمان التام بأن العلم هو الذي يجب أن يحكم الحياة ويديرها.

وفي ظلال هذين المبدئين نمت الفردية، أعني احترام الفرد وحرية الفرد، وكان كل شيء
يتبن بأن السير في هذا الطريق سيوصل حتمًا إلى سعادة الأمم ورفاهيتها، وإلى السلام العام
وحسن التفاهم بين الشعوب؛ ولكن - مع الأسف - خاب الأمل، وأنتجت الحرية الاقتصادية
غنى مفرطًا لقليل من الأفراد، وقرعًا مدقًا للأغلبية، وحرية واسعة للأغنياء وأصحاب رؤوس
الأموال، وعطالة ورقًا لكثير من العمال، كما أنتجت صراعًا حادًا على الأسواق؛ وذلك أنتج
الحواجز الجمركية، وآل هذا كله حتمًا إلى الحروب الطاحنة التي شاهدناها في حرب سنة
1914، والتي امتدت عواملها وبراغيتها إلى الحرب الحاضرة.

وانقسمت الأمم إلى معسكرين، معسكر ظل على مبدأ الحرية الفردية ومظهرها
الديمقراطية، مع تعديل بما تستوجه الظروف، وحامل علمه إنجلترا وأمريكا؛ ومعسكر كفر
بالفردية وآمن بالجماعة ولم يسمح للفرد بالحرية إلا في حدود مصلحة الجماعة، وحامل هذا
العلم روسيا الشيوعية وإيطاليا الفاشية وألمانيا النازية.

وهذا المعسكر الثاني قد وضع نظامه الاقتصادي والسياسي على هذا الأساس، أساس الجماعة لا الفرد، وإن اختلفت سناهج أممه وسائلهم، ففي السياسة أعطيت الهيئة التنفيذية سلطة واسعة جدًا، وحُدَّت قوة السلطات الأخرى وضيقَت المعارضة إلخ، ومن الناحية الاقتصادية حَلَّت النقابات في النظام الفاشيستي محل حرية الأفراد، وتدخلت الحكومات في الأمور الاقتصادية، ورسمت المناهج، ووضعت يدها على كثير من موارد الدولة إلخ. وكانت الشيوعية أكثر إمعانًا في اضطهاد الفردية ونصرة الجماعة، ووضعت التربية في هذا المعسكر جميعه على أساس استمالة الفرد، ليعد نفسه جزءًا من جسم المجموع لا شخصية مستقلة؛ وتبع هذا تضييق حرية الفكر وحرية النقد، بل وأحيانًا حرية العلم إذا كانت النتائج العلمية لا تتفق ونظام الدولة.

ومن ناحية أخرى رأينا المعسكر الأول نفسه قد شعر قاده بأن النظام الديمقراطي أيضًا في حاجة إلى تعديل، وخطب عظماءه في وجوب إصلاحه لمواجهة العالم الجديد، فنظام رأس المال يسبب دائمًا أزمات حادة وعطلة محزنة؛ فتادوا بأنه يجب أن تتدخل الحكومات الديمقراطية ولو بعض الشيء لوضع حد لهذه المآسي، وتقييد الحرية نوعًا ما لمصلحة المجموع؛ وقالوا إن النظام البرلماني بطيء في تسيير الأمور ببطءًا يحتاج إلى علاج، والمطابع والتمثيل والسينما والراديو قد تجاوزت حدودها في الحرية، ولا بد من تدخل في وضع حد لها مترشدين بالمصلحة العامة.



والى هنا توسطنا النيل، وهبَّت ريح فضريت الشُّراع فمالت السفينة ميلًا شديدًا، ففرعنا وكان أفرعنا صاحبنا المحاضر فصاح، وسكت عن الكلام المباح.

ثم جاوزنا الوسط، وهذأت الريح، فاعتدلت السفينة فعادت شهوته للكلام وشهوتنا للاستماع.

وسألناه: فماذا تنتظر بعد؟

لعلكم ترون من هذا كله الصراع العنيف بين الفردية والجماعية، واضطراب العالم بين النزعتين، وشكواه من كبت الحرية العقلية في ظل «الجماعية»، وقلقه من البطء والمطالة في ظل الفردية.

إن العالم سيتحرر من خضوعه المطلق للعوامل الاقتصادية، وستكون المسائل المالية

عاملًا من جملة عوامل، لا العامل الوحيد؛ وسيتعلم من هذه الكوارث إيمانه بنوع من الأخلاقية الأخوية؛ وسيبين أن النظرة الاقتصادية وحدها أدت إلى حياة جافة بائسة، وسيعود إلى التعاليم التي أهدت من أن الإنسان أخو الإنسان، وسيجلى له أن التصديق على الحرية العقلية وإخضاع العلم للسياسة تُدهور العقل، وأن دعوى المصلحة العامة لا تفني ما لم يقصد إلى المصلحة العامة في صدق وإخلاص.

أما من ناحية الصراع بين الفردية والجماعية التي حدثتكم عنها، فإني أرجح أن العالم سيهدى إلى نوع جديد هو «الفردية في الجماعة»، وأعني بذلك أن العقول ستبتكر نوعًا من النظام يحفظ فيه للفرد شخصيته في حدود مصلحة الجماعة، وستؤسس التربية والتعاليم والنظم السياسية على تغذية العاطفتين من غير أن تتضاربا وتتعارضوا، وسيكون هذا علاجًا لكل مشاكل العصر الحاضر.

وهذا النظام المرجو لا يتحقق إلا إذا قبله العالم المتمدن كله، وتقدّه في صدق وإخلاص وقوة عقيدة، وقامت على رعايته قادة الأمم ورجال السياسة ورجال العلم ورجال الدين، وتلاشت عصبية الأمم، وعصبية الأجناس، وعصبية الأحزاب، وعصبية أصحاب رؤوس الأموال، وعصبية الطبقات، وتولى الزعامة رجال واسعو النظر شديدو الإخلاص، محبو الإنسانية، بين قوة العقل وقوة الشعور، تسيّره العقيدة الحقة المخلصة، لا الرأي العام المحلي المتحزّب.



وتعب الصديق من الحديث الطويل ووفائنا بشرطه، وتركنا إياه يحاضر من غير مقاطعة؛ وطلب ماءً فشرب ثم سكت.

فسأله أحدنا: وهل تظن -يا دكتور- أن العالم سيصل إلى هذه الغاية بعد هذه الحرب؟

فقال: إن هذا هو الأمل الوحيد لخلاص العالم، فإن لم يبلغها في هذه الحرب، فسيظل في كوارث تتبعها كوارث، وستزيد الولايات زيادة المتواليات الهندسية تبعًا لتقدم العلم وازدياد الحزازات، حتى يمل الإنسان فيؤمن بالغاية التي شرحتها.

أما أنها الغاية فلا أشك في ذلك، وأما أنها الغاية من الحرب الحاضرة فليست أجزم به.



ومرّت بجانبنا سفينة ملئت فرحًا وسرورًا، وبها «جوقة» موسيقية تعزف وتغني، ويأخذ أهلها الطرب ويتصايحون ويتنادرون ويضحكون.

فأخذ صديقنا يلقي محاضرة أخرى في الموسيقى الشرقية وعيوبها، وبدأ يقارن بين الموسيقى الشرقية والغربية، وكاد يتدفق في هذا تدفقه في ذلك.

قال أحدنا: على رسلك -يا دكتور-!! فإن لقدرتنا على الاستماع حدًا، والمتحدث ينبغي أن يوائم بين أحاديثه، فأين ما كنت فيه من مصير العالم من الموسيقى العربية والغربية؟ فإن كنت خبيرًا بالموسيقى فتجنب «النشاز».

وضحك الجميع، ورست السفينة، وإلى اللقاء.



قصتان طريفتان

قرأت في هذا الأسبوع كتابين بالإنجليزية، أحدهما في «التصوف» لمؤلف هندي، والثاني في «المنطق العملي»، أو كما يسميه صاحبه «فن التفكير» لمؤلف إنجليزي.

وتسألني: ما الذي جمع الشامي على المغربي، وألف بين التصوف والمنطق على بعد ما بينهما من منهج؟ فهذا يعتمد على مقدمات ونتائج وقياس وبراهين، وذلك يعتمد على ذوق وإلهام ورياضة وكشف، هذا لا يؤمن إلا بالعقل، وذلك لا يؤمن إلا بالنفس، وكلاهما يكفر بصاحبه.

فأقول: إنه قد جمعت بينهما المصادقة البحتة، فقد كنت أبحث عن كتاب في مكتبي، فشرت على هذين الكتابين، فأغراني موضوعهما بقراءتهما، ولم أكره هذا الجمع «فالضد يظهر حسنه الضد»، ولست تتبين في جلاء سواد الأسود إلا إذا نظرت بجانبه إلى بياض الأبيض، وخير ما تتذوق حلاوة الحلو إذا تذوقت ملوحة الملح، وكثيراً ما تعتمد الغانية الجميلة إلى أن تظهر جمالها بجانب الوصيعة القبيحة.

على أن هذا الاختيار ولم يكن عبثاً، ولم يكن اعتباطاً، وإن كان مظهره كذلك، فالإنسان إذا ستم الأرض طار إلى السماء، وإذا معج اللذائذ مال إلى الزهد، وإذا ستم من دنيا الناس عاش في عالم المثال، ثم إذا هو عجب من تفكير الناس هرع إلى البحث في أسباب خطلتهم، وإذا لم تعجبه عقليتهم نشد المثل الأعلى للعقلية، وإذا رآهم يُجتنون في التفكير والتصرف لئلا ييحت في نوع جنونهم، ونقطة الانحراف في تفكيرهم.



ما لي ولهذا، فقد كاد ينسيتي القصتين.

كان من كل كتاب قصة لفتت نظري، واستخرجت إعجابي.

كلا الكتابين قصص قصته من وجهة نظره، ومن زاوية نفسه، ولعلهما ترميان إلى غرض واحد، ونمط في التربية واحد، وإن اختلف التمرّض.

فأما القصة الصوفية فهي أن «بلاشاه»، أحد أولياء «بنجاب» أرسله أبوه - وهو طفل - إلى الكتاب، فكتب له المعلم «ا» و«ب»، وأمره أن يحفظهما ويكتبهما، فوقف «بلاشاه» عند الألف، لا يحسن تعلمها ولا كتابتها، والأطفال الذين دخلوا معه الكتاب ساروا شوكة بعيداً، فأتت حروف الهجاء إلى «الياء»، وانتقلوا إلى ما بعدها، وصاحبنا واقف عند الألف لا يتعداها، ومزت أسباب على هذه الحال، والموقف لم يتغير، وأخيراً ضاق به المعلم ذرعاً، وأخذ وذهب به إلى أبيه وقال: «إن ابنك ناقص العقل، غير قابل للتعليم، ولست بمستطيع تعليمه».

فحاول أبوه أن يعالج هذا النقص، وعرضه على معلمين آخرين لينتحر من الألف إلى الباء فما أمكن، وحزّ هذا في نفس الطفل، وأحس أنه حمل ثقل على والديه، وأنهما يشا من نجاحه، ففرّ إلى غابة وأقام فيها وذهنه مشغول بمظهر الألف ونكبته بها؛ فأدرك أن الألف تظهر له في الحشيشة النابتة في الغابة، في جذع الشجرة، في كل فرع من فروعها، في كل ورقة من أوراقها، في الجدول الذي يشق الأرض، في جسمه منتصباً، في الجبل الضخم يشرف على الوادي، في جسم الحيوان ممدوداً، في كل شيء، فليس إلا الألف، والعالم كله وحدة، هو ألف أو جملة ألفات، ومتشابه التركيب، أو هو واحد التركيب. أليست الألف في أصلها نقطة ثم بنيت عليها نطق فكانت الألف؟ فالعالم كله نطق تكونت منها ألفات، وهو إذا كتبها فإنه عندما يلمس القلم الورقة ترسم نقطة، ثم بامتداد القلم يكرر النقطة فتكون ألفاً، ثم تتعدد الأشكال، وتختلف الأوضاع والأصل واحد، والجوهر واحد، وقد يطغى الشكل على الأصل فلا تلتفت إليه النفس البلهاء؛ ولكن إذا دقق نظره وطهر فكره عرف وحدة الأصل ووحدة الخالق؛ ثم هذا العالم مكون من ألفات، والألف مجموعة نطق، والنقطة صفر، والصفير لا شيء. وليست الألفات إلا مظاهر تساوي أصفاراً، وتخفي وراءها خالقها، كما يخفي وراء الألف كاتبها، فلا شيء إلا الخالق ولا شيء إلا الله.

فرح الطفل بفهم درس الألف، وتذكر فضل المعلم عليه لأنه هو الذي علمه ولم يكن يفهم، فطرده من الكتاب لجهله، فنزل من الغابة إلى المدينة، وذهب إلى المعلم وقبّل يده، وقال له: «لقد تعلمت درس الألف وفهمته، فهل تتفضل وتعلمني الدرس الذي يليه؟». ضحك المعلم من سخافته، وأراد أن يمتحنه فسأله أن يقرأ الألف ويكتبها، فقرأها وكتبها، وشرح للمعلم ما فهم منها، فدهش المعلم وحرار عقله مما سمع، وقال للطفل: «يا بني أولى بك أن تكون أنت معلّم، وقد تعلمت من حرف الألف ما لم أتعلمه أنا من كل دروسي،

وقد استفدت من الألف ما لم يستفده كل أطفال الكتاب ومعلميهم من الألف ولا من الباء ولا من كل الحروف متفرقة أو مجموعة.

فأخذ «بلاشاه» يفتي:

«أيها المعلم! جئني علمك، فلتست في حاجة إلا إلى الألف. لقد أثقلت عقلك بعلمك، وأثقلت بيتك بكتبك، وضاعت المعرفة الحقة بين كثرة العلم وكثرة الكتب فيجبني طريقتك.

أي معلمي! قد يكون الفرق بين الحق والباطل شعرة، وقد يخفي الحق عن الأنظار نسيج مهلهل، وربما كانت الألف مفتاح الكنز.

قالت لي رويحي: إنني راغبة في المعرفة الحقة فعلمنيها إن استطعت.

قلت: ألف.

قالت: ذاك يكفي، فالإنسان إذا فتحت نفسه، وصدق نظره كفاه حرف واحد.



هذه هي القصة الصوفية، وأما القصة المنطقية فهي أن شاباً قصص على سيدة برنامج في يومه، فقال:

«إنني استيقظت صباحاً أذاكر «أجرومية» اللغة البرتغالية في أثناء حلقي ذقني، ثم أقرأ ساعة في اللغة الأسبانية قبل إفطاري، فإذا أفطرت ترددت بين القراءة والكتابة إلى الغداء».

واستمر يقص عليها كيف يقضي نهاره وجزءاً من ليله بين قراءة وكتابة وأكل وحديث وألعاب رياضية إلى أن ينام، وهكذا دواليك.

أنصت السيدة إلى حديث الشاب حتى أتمه، وصمتت برهة ثم قالت:

«هذا كله حسن يا صديقي، ولكن قل لي: متى تفكر؟»

وكان صمت، وكانت حيرة في الجواب؟



كلنا القصتين ترمي إلى غرض واحد، وهو التقليل من قيمة القراءة الكثيرة من غير تفكير، ورفع قيمة التفكير ولو في الدرس القليل.

ما أكثر ما نقرأ، وما أقل ما نفكر! وقد رأينا أن التفكير في الألف أنتج أكثر ألف مرة مما ينتج من حفظ حروف الهجاء كلها ومركباتها من غير تفكير.

لقد حدثونا عن «ديمقريطس» الفيلسوف اليوناني أنه قلع عينيه لثلا يشغله النظر عن التفكير، والقراءة عن التأمل، وحدثونا حديثاً أخف فظاعة من هذا عن «فيثاغورس» أنه كان يقضي ليله في التفكير العميق في أحداث يومه. ولسنا نتطلب هذا ولا ذاك، ولكننا نتطلب تفكيراً يعادل القراءة، وتأملاً يوازن النظر.

القراءة جمع أزهار، والتفكير تأليف طاقة.

القراءة جمع خرزات، والتفكير نظمها في عقد.

بل القراءة جمع أزهار وحشائش، وضم حجر كريم إلى حجر غير كريم. والتفكير اختيار الصالح واختيار المناسب، واستبعاد الفاسد واستبعاد غير المناسب.

القراءة ضم عقيم إلى عقيم، والتفكير قدرة على الاستيلاء حتى من العقيم.

قراءة الكتاب وحفظه زيادة نسخة مطبوعة منه، والتفكير نفع الروح في الصورة، ورد الحياة إلى الميت.

كثرة القارئين في الأمة زيادة مكتبة جامعة فيها، وعقل مفكر واحد باعث الروح، ونور الظلام، وحافز الهمم، وهادي الطريق.

كما أن في الكتاب كاتباً مقلداً وكاتباً خالفاً، كاتباً ناقلاً وكاتباً مبتكراً، كذلك في القراء قارئ ناقل وقارئ ناقد، قارئ مستقبل لا قاطع، وقارئ مبتكر خالق.

القارئ الخالق هو الذي يقرأ الصفحة أو الجملة فيولدها، ويشعر أنه تفتحت له منها آفاق للتفكير كأنه يطل منها على العالم، يدرك وجوه الشبه بين الأفكار ووجوه الخلاف، يدرك وجوه الفروق الدقيقة بين ما يظنه الناس متشابهاً، ووجوه الشبه الدقيقة فيما يظنه الناس متخالفاً.

القارئ الصادق يأبى أن يجعل عقله مستودعاً للأشياء المتناقضة، ثم يتركها كما هي متناقضة؛ إنما يعمل فكره ليكون مما في عقله وحدة متجانسة، بعد أن يطرد منه ما لا ينسجم مع هذه الوحدة، يصفى أفكاره في نظام كما يصفى التاجر اللبب سلته، ويستبعد منها الزيف كما يستبعد التاجر الأمين.

القارئ الناقد هو الذي إذا قرأ فهم، فإذا فهم قَوْم، فإذا قَوْم احتفظ بالصحيح واستبعد الزائف، فإذا احتفظ بالصحيح فكر في العلاقة بينه وبين ما سبق له ادّخاره في ذهنه، ثم كَوّن من ذلك كله وحدة متجانسة ينظر من خلالها إلى العالم، ويصدر بها حكمه على الأشياء.

* * *

ما أشقه من عمل! ولذلك لم يستطع في كل أمة الأبطال.

أدرك هذا «بُلاشاه»، وأدرك تبة المعلومات يحصلها، وعظم الواجبات للفكرة تحل في عقله، فلم يرضَ أن يحمل عبئًا غير عبء الألف.

وأدركت هنا السيدة فارتاعت من كثرة ما يلتهم صديقها من غير هضم، وأرشدته في لطف إلى أن خير ما أكل ما هضم.

أست معي في أن القصتين طريفتان؟

* * *

الربيع

لعن الله السياسة والأعيبها، فقد أفسدت علينا كل شيء، حتى الطبيعة وجمالها. كنا نتظر القمر نعم بجماله، وتمرح نفوسنا في ضيائه، فإذا الغارات تنتهزه كما كنا نتهزه، وترقبه كما كنا نرقبه، فاقترنت هالته بالقتل والدمار، وتلون بياضه بحمرة الدماء، وأصبح ضيائه وخير منه الظلام، وبياضه وخير منه السواد، وفقد شعرته وفضيته وجماله وبهائه، إلى حين.

وعَدت أيضًا على الربيع الذي لم يمسس جماله أحد، ولم يتقص جلاله أحد؛ فأخرجت لنا «العبه» شيطانية سميتها «هجوم الربيع» أفقدته جماله وجلاله، وأحلت بها الخوف محل الأمن، وكراهة الاستقبال مكان بهجة الاحتفال.

ومع هذا فستناسي ألعيبها وإفسادها، ولنلخص للربيع نستقبله ونحييه، فالأعيب السياسة موجات لا تعلق حتى تفتنى، ولا تُخلَق حتى تنعدم. ولا تكون حتى تفسد؛ والزمان باقٍ، والقمر باقٍ، والربيع باقٍ، وقلوب الناس لاستقبال الجمال والاحياء به باقية.



هذا أنت -أيها الربيع- أقبلت فأقبلت معك الحياة بجميع صنوفها وألوانها؛ فالنبات ينبت، والأشجار تورق وتزهو، والهرة تموء، والقُمر يَسْجَع، والحمام يهدر، والغنم تُغفو، والبقر يخور، وكل أليف يدعو أليفه، وإيا حسننها حين تدعوه فينتسب؛ حتى الأغصان في الأشجار تغار فتتمايل وتتعانق، ولا تهدأ حتى تُمَثِّل دور الأحياء. فكل شيء -بك- يشعر بالحياة، ويمتلئ بالحياة، ويستولد الحياة، ويستجمل الحياة، وينسى هموم الحياة، ولا يذكر إلا سعادة الحياة؛ فإن كان الزمان جسدًا فأنت روحه، وإن كان مظهرًا فأنت سره، وإن كان عمرًا فأنت شبابه.



هذا أنت تغار على النهار المضيء، وقد اهتدى عليه الليل وظلمته، فسلبه قطعة منه،

صَبَّحَهَا بِأَدِيمِهِ، وَأَمَدَهُ الشَّوَاءَ الْقَاسِي فَأَعَانَهُ عَلَى ظَلَمِهِ، حَتَّى اعْتَدَلَتْ فِي مَنْصَبِكَ، وَاسْتَوَيْتَ عَلَى عَرْشِكَ، فَرَدَدْتَ ظِلَامَتَهُ فِي رَفَقِ وَأَنَاةٍ، بِالثَّانِيَةِ وَالدَّقِيقَةِ، حَتَّى اعْتَدَلَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ؛ ثُمَّ آبَيْتَ إِلَّا أَنْ يُظْلَمَ النَّهَارُ كَمَا ظَلَمَ اللَّيْلُ، فَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ، فَكُنْتُ فِي ظِلْمِكَ عَادِلًا، وَفِي مَحَابَّتِكَ مَنْصَفًا، وَكَانَ لَكَ الْمَجْدُ إِذْ وَقَفْتَ بِجَانِبِ النُّورِ وَالْبَيَاضِ، عَلَى حِينِ وَقَفْتَ غَيْرَكَ بِجَانِبِ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ.



وهذا أنت -بمحرك العجيب- استطعت أن تجعل من الشمس حائِكًا وشاءً ناسِجًا، يحوك أجمل الروض ويوشيه، ويبدع في النفش والألوان والتصوير، فإذا الدنيا كلها جمال ألوان وجمال تصوير، يقلده أكبر فنان فيفشل، ويحاكيه أكبر مصور فيعجز، فأين المادة من الروح؟ وأين التقليد من الإبداع؟ لقد حولت فعل الشمس في السماء إلى الأرض فجعلت الثرى بنجوم الثريا، ونسقت فيه ألوانًا تزرّي بقوس قزح، وألفت من أزهاره أشكالًا وألوانًا وهندسة أين منها نهر المجرة، حتى خلقت أن أهل السماء يرحلون منها ليروا ما أبدعت الشمس في الأرض [من الرجز]:

أَبْدَى لَنَا أَفْضَلَ الرَّبِيعِ مَنْظَرًا

بِمَنْزِلِهِ تَفْتَحُنُ الْبَابَ الْبَشَرُ

وَشَيْئًا وَلَكِنْ حَاكَهُ صَائِعُهُ

لَا لِابْتِدَالِ السُّبْسِ لَكِنْ لِلنُّظَرِ

عَائِنَتُهُ طَرَفَ السَّمَاءِ فَاثْنَتَتْ

عَشَقًا لَهُ تَبْكِي بِأَجْفَانِ الْمَطَرِ

فَالْأَرْضُ فِي زَيْ عَرُوسٍ نَوَقَهَا

مِنْ أَدْمَعِ الْقَطْرِ نِشَارٌ مِنْ دُرِّ

جعلت الدنيا ملء العيون بما أبدعت من ألوان، وما مايلت من أغصان، وما حكمت من وشي، وما صنعت من جمال؛ فأبيض ناصع في أخضر ناضر، وتعاريج سوداء في زهرة صفراء أو بيضاء، وأشكال مهندسة تستخرج العجب وتأخذ باللب [من الرجز]:

مِنْ زَهْرَةٍ جَمِيلَةٍ الْمَنْظُورِ

ضَاكِكَةٍ كَالرَّافِدِ الْمَحْبُورِ

بأكية كالعاشق المهجور

شذرها السئيت بلا شذور

شقائق كناظر المخمور

وأحوان كمنفور السور

ونرجس كأنجم الذئجور

والسطل منشور على المنثور

يرضح الباقوت بالبثور

تذكرنا قدود الأشجار بقدود الحنان، وحمرة الورد بحمرة الخد، وبياض الزهر ببياض الثغر، وتعانق الأغصان بتعانق الخلان. فأنت تعرض الجمال وتوحي بمعاني الجمال [من المتقارب]:

أرتك يد السئيت آزارها

وأغلت الأرض أسرارها

فما تقع العيون إلا على

رياض ضئف أنوارها

يفتح فيها نسيم الصبا

غباما ونهيك أstarها

وئدي إلى بعفها بعفها

كفم الأحببة زوارها

كان تفتعها بالضحى

غذاري تغلّل أزارها

نغض لنرجسها أضيئنا

وطورا تحلق أبصارها

إذا مزنّة سكبت ماءها

على بقعة أشعلت نارها

وعلى الجملة فقد كانت الدنيا - كما قال أبو تمام - بغيره معاشا، فأصبحت به منظرا.

* * *

وكما جعلت الدنيا ملء العين جعلتها ملء السمع، فرأت الأطيّار ما وُثِّقَتْه في أرضك،
فحرّك أشجانها، وأطلق أصواتها، وجعلت منها موسيقى مختلفة النغمات، متعدّدة الأصوات.
هذا البلبل يعني ضاحكًا، وهذا الحمام يعني باكياً...

كانت عجماء فأفصحت في أيامك، وكانت خرساء فأنطقها جمالك، وكانت بكماء
فراعها منظرُك؛ فوقّقت على السُرور والدُّوح من خطباك، فلما غنت حركت أشجان الإنسان،
وأوحى إليه بالمعاني الحسان؛ فأفاض الشعراء في وصفها، ويكوا لبكائها، وتغنوا من
غناها.



ثم هذا أنت ملأت الجو عطراً بأزهارك الطيبة، وثمارك العطرة، فأنعشت النفوس،
وبعثت الأمل. فلما خاف الناس من غيبتك، وانقطاع شذاك، أمعنوا الفكر في الاحتفاظ
برائحتك، فاستخرجوا الروائح من أزهارك، وتحايّلوا للانتفاع بها في غيابك، فاخترعوا
الغوالي والندود، وعُنوا بالاستقطار والتصعيد، يتعطرون بها ذكرى لعطرك، ويتفتنون فيها
تقليدًا لعبيرك.



لقد اعتدلت في حرارتك فلم تغل في بردك غلو الشتاء، ولا في حرك غلو الصيف،
فكنت جميلًا في جوّك، كما كنت جميلًا في كل شيء من آثارك.



ليت الزمان كان ربيعًا كله، إذًا لتذوق الناس الحال كما ينبغي، فكان كل ما يصدر عنهم
جميلًا لا قبح فيه، خيرًا لا شرّ فيه. فهل الرذيلة والشرّ إلا قبح كقبح الشتاء والصيف؟ وهل
الفضيلة والحق إلا جمال كجمال الربيع؟



المتنبي وسيف الدولة

-1-

كان لسيف الدولة ناحية فنية قوية، لا تقل شأنًا عن ناحيته السياسية والحربية، فهو يحب الفن ويولع به، ويتذوقه ويساهم فيه.

وقد وردت في ذلك أخبار متفرقة تدل عليه.

فهو مولع بالتصوير، رغم النزعة الشائعة إذ ذاك في كراهيته، فيروي صاحب البيتمة أن سيف الدولة أمر بضرب دنانير للصلوات في كل دينار منها عشرة مثاقيل وعليه اسمه وصورته، فأمر يومًا لأبي الفرج البيهقي بمشرفة منها، فقال [من المنروح]:

نَحْنُ بِجَمُودِ الْأَمِيرِ فِي حَرَمٍ
يَرْتَعُ بَيْنَ السُّعُودِ وَالنُّعَمِ
أَبْدَعُ مِنْ هَلْهِ الدَّنَانِيرِ لِمِ
بِجَرِّ قَدِيمَا فِي خَاطِرِ الْكِرَمِ
فَقَدْ عَشَدَتْ بِاسْمِهِ وَصُورَتِهِ
فِي دَهْرِنَا عُودَةً مِنَ الْمَدَمِ

ولعله استوحى ذلك من صورة دنانير الروم.

وأدل على ذلك ما ذكره المتنبي في صفة خيمة سيف الدولة، تدلنا على ذوقه وحبه للفن حقًا، فقد ذكر المتنبي أن هذه الخيمة أو القبة التي كانت تضرب على سيف الدولة، كانت قطعة فنية رائعة.

ففيها صورة روضة بديعة لم يُحكَّها السحاب وإنما حاكها النساج، وأغصان الأشجار ترفرف عليها طيور لا تنقص عن الطيور الطبيعية إلا بالغناء.

وفيها صُورٌ وحوشٌ يحارب كل جنس عدوه، ولكنها سلبت الروح فتسالمت.
وإذا ضربتها الريحُ ماج بعضها في بعض، فكأن صُور الخيل تجول، وكان صُور الأسود
تختلُّ صُور الظباء لتصيدها وتدرکہا.

وفي ناحية من الخيمة صورة ملك الروم، وصورة سيف الدولة، وملك الروم يسجد
لسيف الدولة، ويخضع له ويتذلل، ويُقبَل بساطه، إذ لا يقدر على تقبيل كفه ويده لارتفاع
مكانه.

وبين يدي سيف الدولة الملوك متكئين على مقابض سيوفهم من هيبتهم، وفي حواشي
الخيمة لآلئ من النسيج تكاد لا تختلف عن اللآلئ الحقة إلا أنها لم تنظم ولم تنقب. ففي
ذلك يقول المتنبي [من الطويل]:

عليها رياضٌ لم تحكها سحابةٌ
وأغصانٌ فوّج لم تمنّ حمائمةٌ
وفوق حواشِي كل ثوبٍ مُوجٍ
من الدرّ سنكٌ لم يُنقّبهُ ناظمةٌ
ترى حيوان البرّ مُضطرباً بها
يحاربُ ضدّ ضدهُ ويُسالمةُ
إذا ضربتهُ الرّيحُ ماج كأنه
تجول مذاكبه وتذاي فراغمةُ
وفي صورة الرومي ذي الشّاح ذلّةُ
لأبليج لا تيجانٍ إلا عمائمهُ
تُقبّلُ أفواه الملوك بساطهُ
ويكبُرُ عنها كُمةٌ ويراجمةُ
قياماً لمن يشفي من الداء كُبه
ومن بين أدّتي كل قزمٍ موايمهُ
قباعها تحت المرافق حبيبةٌ وأنفذُ مما في الجفونِ عزائمهُ⁽¹⁾

(1) ديوانه 54 / 2 - 54.

وهي صورة بديعة، تشهد بحب سيف الدولة للتصوير والفن.

ثم أولع بالموسيقى، فكان في قصورة الجواري المغنيات، ويرون أن الفارابي لما زاره عرض على سيف الدولة قيامه فأسمعه، فأسمعه الفارابي من قانونه خيراً مما سمع.

وأنسى من هذا وأظهر ناحية سيف الدولة الأدبية، ولم يذكر المؤرخون لنا كيف ثقّف وكيف علّم، إلا أنهم ذكروا أنه كان من شيوخه أبو ذر الشاعر، وابن خالويه اللغوي النحوي، وأنه درس دواوين الشعر القديم، وكانت تغذى عواطف العربية، من تملح بالشجاعة والكرم، كما كان يعرف أيام قبيلته تغلب ومفاخرها.

وتدل الدلائل كلها على دقة حسّ الأديبي وذوقه الفني. يقول فيه المتنبي [من الطويل]:

عليّمْ بأسرارِ الدُّباناتِ واللُّغَى له خطراتٌ تفضحُ النَّاسَ والكُتُبَا⁽¹⁾

فهل نستدل بهذا على أنه كان يعرف غير اللغة العربية أيضاً؟ أظن ذلك؛ فابن خلكان يروي في ترجمة الفارابي أنه كان لسيف الدولة ممالك، وله معهم لسان خاص يحدثهم به.

ومن مظاهر حبه للأدب وسعة اطلاعه وحسن ذوقه أنه كان كثيراً ما يتمثل بأبيات قديمة، وتمججها أبيات يردددها، أو قافية يستملحها، أو معنى يستجده؛ فيطلب من الشعراء أن يجيزوها أو يقولوا على قافيتها. فمرة - مثلاً - ورد على خاطره بيتان للعباس بن الأحنف [من المتقارب]:

أبئني تخافُ انتشارَ الحديدِ وحظي في سترِهِ أوفرُ
وَلَوْ لَمْ أَصْنُهُ لِبُعْيَا عَلَيْكَ نَظَرْتُ لِنَفْسِي كَمَا تَنْظُرُ⁽²⁾

واستحسن المعنى، فأرسل رسولاً مستعجلاً لأبي الطيب ومعه رقعة فيها البيتان يسأله إجازتهما، فقال المتنبي أبياته المشهورة [من المتقارب]:

رَضَاكَ رِضَايَ الَّذِي أَوْثَرُ
وَمَرْكَ مِرْيَ فَمَا أَظْهَرُ...⁽³⁾

وديان المتنبي وغيره من الشعراء مملوء بهذه الأمثال.

ثم مجلسه الأدبي الحامل في حلب، والذي قلّ أن يكون له نظير؛ فالشعراء والأدباء في

(3) ديوانه 2/ 194.

(2) ديوانه 1/ 187. (2) ديوان ص 171.

مجلسه يثيرون الموضوعات المتنوعة، ويساهم سيف الدولة، ويحكم بينهم فيما اختلفوا فيه، ويجزل العطاء لمن أجاد؛ فأحياناً يستذكرون الشعر القديم، وأحياناً يسألهم إجازة شعر، وأحياناً مسألة نحوية، وأخرى مسألة لغوية، حسبما اتفق؛ فمثلاً مرة ينشئ سيف الدولة هذا البيت [من المقتضب]:

لَسْكَ حَسْبُنِي ثَمَلُهُ
فَدَمَسِي لَسْمُ ثَمَلُهُ

ويطلب من أبي فراس أن يجيزه، فيقول [من المقتضب]:

أَنْسَا إِنْ كَسَنْتُ مَالَكَا
فَلَسِي الْأَمْرُ كُلُّهُ

ومرة يسأل المتنبي أن يعيد إنشاد قصيدته [من الطويل]:

حَلِي لَسْدِي أَقْبَلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ
وَتَأْتِي حَلِي قَنْدِرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ⁽¹⁾

وكان سيف الدولة يحب هذه القصيدة ويستعيدها، فلما وصل إلى قوله [من الطويل]:

وَقَفْتُ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لَوَاقِفٍ كَأَنَّكَ فِي حَفْنِ الرَّدَى وَهُوَ نَائِمٌ
تَسْمُرُ بِكَ الْأَبْطَالُ كَلِمَى هَزِيمَةً وَوَجْهَكَ وَضَاحٌ وَتَغْرُوكَ بِاسْمٍ⁽²⁾

وقال سيف الدولة: قد انتقدنا عليك هذين البيتين؛ لأن الشطرين لا يلتزمان، وكان خيراً

أن تخالف بينهما فنقول [من الطويل]:

وَقَفْتُ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لَوَاقِفٍ
وَوَجْهَكَ وَضَاحٌ وَتَغْرُوكَ بِاسْمٍ

تَسْمُرُ بِكَ الْأَبْطَالُ كَلِمَى هَزِيمَةً
كَأَنَّكَ فِي حَفْنِ الرَّدَى وَهُوَ نَائِمٌ

وهو نقد دقيق، وإن كان المتنبي قد رد عليه فقال: «إن الثوب لا يعرفه البراز معرفة

الحائك».

(1) ديوانه 94/4. (2) ديوانه 101/4 - 102.

وسأل سيف الدولة مرة من في مجلسه: هل تعلمون اسمًا ممدودًا وجمعه مقصور؟ فلم يحيروا جوابًا إلا ابن خالويه فقال عنراه وعذارى، وصحراء وصحارى. وهكذا كان مجلسه حافلًا بالأدب والنقد.

وهو مع ذلك شاعر غير أنه مقل، فقد رويت له في كتب الأدب أشعار، وإن كان كثير منها قد نسب لغيره في بعض دواوين الشعراء. فلعله كان يتغنى بها فيظن بعض الناس أنها له، ولكن بعضها يكاد يجمع الرواة على أنه لسيف الدولة، كقوله في جارية رومية له يهواها ويخشى عليها من حظاياها، فأودعها قلعة وقال [من الخفيف]:

راقبثنى المميونُ فيك فأشفق
تُ وَأَلْمُ أَشْلُ قَطُّ مِنْ إِشْفَاقِ
ورأيتُ العذولَ يَحْمِدُنِي فِي
لِكِ مُجِدُّا يَا أَنْفَسَ الْأَعْلَاقِ
فتمنيتُ أن تكوني بعينًا
والذي بيننا من الودِّ باقي
رُبُّ هَجْرٍ يَكُونُ مِنْ عَخُوفِ هَجْرٍ
وفراقٍ يَكُونُ عَخُوفَ فِرَاقِ
وقال [من الطويل]:

تجئى عليّ الذنْبُ والذَّنْبُ ذَنْبُهُ
وعاتَبَنِي ظَلَمًا وَفِي شِقْمِهِ الْعَثْبُ
وأعرضُ لِمَا صارَ قَلْبِي بِكَفُّهُ
فهلأُ جفاني حينَ كانَ لِي الْقَلْبُ
إذا برِمَ المولى بِخِدمَةِ عبده
تجئى له ذنْبًا وإن لَمْ يَكُنْ ذَنْبُ
سيف الدولة هذا الفنان الناقد الشاعر الملك، هو الذي اتصل به المتنبى.

كان المتنبى بعد خروجه من سجنه لدعواه النبوة، أو لما قبل من دعواه النبوة بائسًا فقيرًا ناقدًا على الزمان وأهله، يشعر بعظمته وعلو نفسه؛ ثم لا يجد لهذه العظمة منفذًا؛ فهو يتردد

على من يسميهم الناس عظماء، فيمدحهم فلا يجد عندهم تقديرًا لنفسه ولا لشاعريته، حتى
رووا أنه مدح على بن منصور الحاجب بقصيدته التي مطلعها [من الكامل]:

يأبى الشُّموسُ الجانحاتُ عَواريًا اللأبساتُ من الحريرِ جَلابِيا⁽¹⁾
فأعطاء عليها دينارًا واحدًا فسميت القصيدة الدينارية.

وقالوا إن أكثر ما نال على شعره قبل اتصاله بسيف الدولة كان مئة دينار منحها له الأمير
أبو محمد الحسن بن عبيد الله بن طُغج بالرملة.

فكان اتصاله بسيف الدولة صفحة جديدة في أدبه، وصفحة جديدة في رخاء عيشه.

كان أبو الطيب ينتقل في ربوع الشام مادحًا من يخاله كريمًا محسنًا، حتى نزل على أبي
العشائر، عم سيف الدولة، وعامل أنطاكية، ومدحه بقصائد كثيرة، يقول فيها [من الخفيف]:

شاعرُ المجدِ جَدُّهُ شاعرُ اللَّفِّ بِظِ كَلانَا رَبُّ المَعامِي الدِّقَاقِ
لَمْ تَنْزِلْ تَسْمَعُ المَدِيحَ وَلَكِنَّ بِنَ صَهيلَ الجِيادِ غَيْرُ الثُّهَاقِ⁽²⁾
وسار مع أبي العشائر سيرة مصفرة للسيرة التي سارها بعد مع سيف الدولة.

ففي شهر جمادي الآخرة من سنة 337هـ زار سيف الدولة أنطاكية، وكان بها أبو الطيب.
وكان قد سمع سيف الدولة به وبشعره، ورأى أن يزيد به بلاطه، فقدمه إليه أبو العشائر،
وعرض عليه أن يكون شاعره.

كان غير أبي الطيب من الشعراء لو عرض عليه مثل هذا العرض يطير فرحًا، ويرى ذلك
أمنية الأمانى وسعادة الدهر. ولكن أبا الطيب تردد طويلًا وأداء تردده أن يشترط. لم يشترط
مالًا يعطاه، ولا جائزة ينالها، وهو لهذا ضامن. ولكنه اشترط ألا يعامل معاملته سائر
الشعراء؛ لأنه ليس شاعرًا فحسب، بل شاعرًا وعظيمًا. وقد سمع أن الشعراء يذلون لسيف
الدولة ذلة لا يرضاهوا لنفسه: سمع أنهم يقبلون الأرض بين يديه، وأنهم ينشدون شعرهم وهم
وقوف أمامه، فاشترط ألا يكون شيء من ذلك، إنما يكون «ملك الشعراء يمدح ملك
الناس»؛ فإذا كان سيف الدولة راجبًا مدحه المتنبى وهو راجب، وإذا كان جالسًا مدحه وهو
جالس، ثم لا يظهر بمظهر الخضوع من تقبيل الأرض ونحوه.

(1) ديوانه 1/250.

(2) ديوانه 3/110.

وعرف سيف الدولة منزلته وشهرته، وأنه سيكون صوتًا مدويًا في العالم العربي يشيد بذكره قبل شروطه.

لبث المتنبّي مع سيف الدولة نحو عشر سنين من سنة 337 إلى سنة 346 أغلبها في حلب، وقال فيها نحو ثلث شعره كمًا، وأجود شعره كيفًا.

لم يحدّ شعر المتنبّي في زمن جودته أيام سيف الدولة لأسباب: أهمها أن المتنبّي لم يجد ما يغذي نفسه وعواطفه في نواحيها المختلفة كما وجدها في هذه الأيام، فالمتنبّي عربي يعتز كل الاعتزاز بعربيته؛ فكان يحترق كافرًا لأعجميته، ويسبّ ابن خالويه لأعجميته، ويقول في أبياته [من الطويل]:

تُهابُ سيوفُ الهنْدِ وَهِيَ حَدَادُ

فكيف إذا كانت زَرَارِيَّةً عُرْبًا⁽¹⁾

وجرى ذكر ما بين العرب والأكراد من الفضل، فسأل سيف الدولة المتنبّي ما تقول؟ فقال [من الرجز]:

إن كنتَ عن خبيرِ الأنامِ سألًا فخيرُهُمُ أَكْثَرُهُمُ فَضَالًا

مَنْ كُنْتُ مِنْهُمْ يَا هُمَامُ وَأَلًا الطَّاعِنِينَ فِي الوَغَى أَوَّلًا

والمعاذلين في السدى العواذلا قد فَضَّلُوا بِفَضْلِكَ القِبَالًا⁽²⁾

فكان -لهذا- إذا مدح كافرًا وغيره لم يُخلص ولم يواته طبعه، وإذا مدح سيف الدولة مدح عربيًا لا يرى غضاضة في مدحه، وانثالت عليه المعاني العربية انثيالًا.

وكان المتنبّي وسيف الدولة لِدَيْن، شاء الله أن يولدا في سنة واحدة سنة 303، واصطحبا وسنهما أعز أيام الشباب، فقضيا معًا من سن 34 إلى 44، والعواطف تمتازج وتتحاب؛ إذا تقاربت في السن واتفقت في الشباب.

وسيف الدولة فارم وسيف المتنبّي فارس، كلاهما يعيش الخيل والضرب والطعان، فإن خرج سيف الدولة فارسًا خرج المتنبّي فارسًا، وقد صحبه في عدة غزوات إلى بلاد الروم، ومنها غزوة قالوا إنه لم ينج منها إلا سيف الدولة وستة نفر من صحبه أحدهم المتنبّي، فإذا شعر

(2) ديوانه 232/3.

(1) ديوانه 186/1.

المتنبي في الغزوات والقتال والشجاعة والحرب فإنما يستمد ذلك من نفسه، ومن شعوره، لا من ألفاظ حشاشا في رأسه ينظمها ولا تتصل بقلبه.

ثم ما أعذق عليه سيف الدولة من مال لم يحلّم به ولم تره عينه من قبل؛ وكان المتنبي محبا للمال حباً لا يتناسب وطلبه للمجد وعلو همته، وقد علله هو بأن ذلك يرجع إلى أيام صباه يوم كان لا يجد قوت يومه، فعلمه ذلك قيمة المال والشهوة إليه والحرص عليه، ويعبر عما في نفسه من ذلك فيقول [من الطويل]:

فلا يَنْحَلِّلْ فِي الْمَجْدِ مَالَكَ كُلَّهُ

فِيَنْحَلِّ مَجْدٌ كَانَ بِالْمَالِ عَقْدُهُ

وَدُبْرُهُ تَدْبِيرُ الَّذِي الْمَجْدُ كَفُّهُ

إِذَا حَارَبَ الْأَهْدَاءَ وَالْمَالُ زَنْدُهُ

فَلا مَجْدٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ

وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ⁽¹⁾

فغناه سيف الدولة من هذه الناحية حتى أتخمه، وكان في سيف الدولة الأريحية العربية والكرم العربي، فتقابلت هذه الصفة مع شرّه المتنبي وطعمه، فكان يعطيه في كل سنة نحو ثلاثة آلاف دينار، غير الهدايا من أفراس وجوار وسيوف، وأقطعته مرة إقطاعاً بناحية معرة النعمان كان يخرج إليها المتنبي أحياناً، فزاد العطاء في فصاحة المتنبي وحمله على العمق في استخراج المعاني، واللّهي تفتح اللّها.

وفوق هذا وذاك فقد كان كل الوسط الذي حول المتنبي أيام سيف الدولة يتطلب منه الإجابة، فلقد كان حوله شعراء عديدون نابهون كأبي فراس والنامي والبيغاء وابن نباتة وغيرهم، ونقاد ونحاة ولغويون، والملك على رأسهم يشعر وينقد ويقدر، ويأتي من أعمال الفروسية والبطولة ما ينطق العبي.

فكيف بعد ذلك كله لا يكون عصر المتنبي مع سيف الدولة خير عصوره وأحسنها إنتاجاً. وقد سئل هو نفسه في ذلك: لِمَ تراجع شعره بعد مفارقة آل حمدان فقال: قد تجاوزت في قوله وأعفيت طبعي، واغتمت الراحة، منذ فارقت آل حمدان. وفيهم من يقول: «تسائلني من أنت وهي عليمة» يعني أبا فراس، وفيهم من يقول [من الوافر]:

(1) ديوانه 2/ 122 - 123.

وقد علمت بما لاقتة وأنا

قبائلُ يعربُ وينسي نزار

لقيناهم بأرمح طوالي

نُبئَرُهم بأعمارِ قصار

يعني أبا زهير بن مهلهل الحمداني.

وفيه من يقول [من الكامل]:

أخا الفوارس لو رأيت مواقف والخيْلُ من تحبّ الفوارس تنحط

لقرات منها ما تحطّ يد الوغى والبِيضُ تشكّلُ والأيئَةُ تنقُطُ

يعني أبا العشائر. ١ هـ.

وهكذا احتمت كل هذه الأسباب على إحسان المتنبي في هذه الفترة كل الإحسان. وإن كان ذلك الخوف من الناقدين، والعمق في أعمال الفكر، أخرجه أحياناً إلى ما يسميه التقاد بالخيال الواهم، ويعنون به الإبعاد في الخيال إلى حد الوهم.

• • •

-2-

انصل المتنبي بسيف الدولة وأصبح شاعر بلاطه الأزل، فأخذ يسجل أحداثه الحربية والمدنية تسجيلاً أدبياً. فإن سجل المؤرخون الحقائق صرفة فالمتنبي يسجلها معزوجة بعواطفه ومشاعره.

قد كانت هذه الفترة فترة غزوات متوالية من سيف الدولة للروم وللخارجين عليه من أقرابه وضيهم، فأخذ المتنبي يقول قصيدة لكل موقعة، فقد ظفر بحصن بروزويه سنة 337 فقال المتنبي قصيدته [من الطويل]:

وفأؤكما كالرئع أشجاء طابئمة

بأن تُسجدنا والتمع أشقاء ساجمه⁽¹⁾

(1) ديوانه 4/ 43.

وحارب سيف الدولة القرامطة هذا العام، واستنقذ منهم عمه أبا وائل، فقال المتنبي قصيدته [من المتقارب]:

إلَامَ طَمَاحِيَّةُ العَاذِلِ وَلَا رَأْيِي فِي الحَبِّ لِلعَاقِلِ⁽¹⁾
وخرج هذا العام أيضًا لنصرة أخيه ناصر الدولة على معز الدولة الديلمي، فاضطر معز الدولة إلى الصلح، فقال المتنبي قصيدته [من البسيط]:

أَعْلَى المَمَالِكِ مَا يُبْنَى عَلَى الأَسَلِ وَالطُّغْمُنُ عِنْدَ مُحِبِّبِهِنَّ كَالقُبَلِ⁽²⁾
واستعد لغزو الروم سنة 339 وأعد جيشه، فقال المتنبي قصيدته [من الوافر]:
لِهَذَا اليَوْمِ بَعْدَ غَلِيٍّ أَرِيحُ وَنَارٌ فِي العَدُوِّ لَهَا أَجِيحُ⁽³⁾
فلما انهزم سيف الدولة في هذه الوقعة قال قصيدته [من البسيط]:
غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ إِنْ قَاتَلُوا جَبُّوا أَوْ حَدُّوا شَجُّوا⁽⁴⁾
وقال: إن سبب الهزيمة ما لحق بسيف الدولة من الضعفاء والجيئاء، وإن كل غزوة بعد هذه الغزوة فلسيف الدولة النصر، لأن جنوده قد نُقِيت من الأندال، ولم يبقَ فيهم إلا الأبطال.

وبنى سيف الدولة مَرَعَش سنة 341، فقال المتنبي قصيدته [من الطويل]:
فدِينَاكَ مِنْ رَوْحٍ وَإِنْ رَدَّتْنَا كَرْبَا
فإِنَّكَ كُنْتَ الشُّمْسُ لِلشَّرْقِ وَالغَرْبَا⁽⁵⁾
وجاء رسول ملك الروم إلى سيف الدولة يلتمس الفداء سنة 341 فقال المتنبي [من المتقارب]:

لَقِيَتْ العِفَاءَ بِأَمَالِهَا وَوَزَّتِ العُدَاءَ بِأَجَالِهَا⁽⁶⁾
وبنى سيف الدولة ثغر الحدّث سنة 343، فقال فيه المتنبي القصيدة المشهورة [من الطويل]:

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ العَزْمِ تَأْتِي العَزَائِمُ
وتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الكِرَامِ المَكَارِمُ⁽⁷⁾

(1) ديوانه 3/ 152. (2) ديوانه 1/ 359. (3) ديوانه 3/ 163. (4) ديوانه 2/ 330.

(5) ديوانه 1/ 182. (6) ديوانه 3/ 215. (7) ديوانه 4/ 94.

وهكذا كان كل عمل حربي يأتيه سيف الدولة يسجله المتنبي ويفلسفه ويؤدبه، ويخرجه قصيدة رائعة.

وكذلك كان يسجل أحداث سيف الدولة المدنية، فتموت أم سيف الدولة فيريثها بقوله [من الوافر]:

تُعِدُّ المَشْرِفِيَّةَ والعَوَالِي وتَقْتُلُنَا المَنُونُ بِلا قِتَالِ⁽¹⁾
ويموت ابن سيف الدولة فيريثه بقصيدة [من الطويل]:

بِنَا مَنكَ فَوْقَ الرَّمْلِ مَا بَكَ فِي الرَّمْلِ
وهذا الذي يُضْني كذاكَ الذي يُبْلي⁽²⁾
ويموت غلام سيف الدولة «يماك» فيريثه بقصيدته [من الطويل]:

ولا يُخْزِنُ اللهُ الأَمِيرَ فِإِنَّني لأُخْذُ من حَالَتِهِ بِنَصِيبِ⁽³⁾
وتموت أخت سيف الدولة فيريثها بقصيدته [من الخفيف]:

إِنْ يَكُنْ صَبْرُ ذِي السَّرْزِيْشَةِ فَضْلاً
تَكُنْ الأَفْضَلَ الأَعَزُّ الأَجْلاً⁽⁴⁾
ويمرض سيف الدولة فيقول المتنبي [من الطويل]:

إِذَا اعْتَلَّ سَيْفُ الدَّوْلَةِ اعْتَلَّتْ الأَرْضُ
وَمَنْ فَوْقَهَا والبَأْسُ والكِرْمُ المَحْضُ⁽⁵⁾
ويخرج لسيف الدولة دُمْل فيقول المتنبي [من الوافر]:

أَيْلِدِي مَا أَرَايَكَ مَنْ يُرِيْبُ
وهل تَرْقى إِلَى القَلْبِ الحُطُوبُ⁽⁶⁾
ويشفى سيف الدولة فيقول المتنبي [من البسيط]:

المَجْدُ عُوْفِي إِذْ عُوْفِيَّتْ والكِرْمُ وَزَالَ عَنكَ إِلَى أَعْدَائِكَ الأَتَمُ⁽⁷⁾
ويأتي عيد الفطر فيهنه، وعيد الأضحى فيهنه.

(1) ديوانه 3/ 140 . (2) ديوانه 3/ 170 . (3) ديوانه 1/ 174 . (4) ديوانه 3/ 242 .

(5) ديوانه 2/ 327 . (6) ديوانه 1/ 201 . (7) ديوانه 4/ 91 .

وبذلك أصبح شعر المتنبي في هذه الفترة سجلاً لكل أعمال سيف الدولة وأحداثه كبرها وصغيرها، سلمها وحريها، أحزانها وأفراحها، جدما وهزلها.

والمتتبع للديوان يرى أن شعر المتنبي في وصف حروب سيف الدولة، وشعره في الحزن؛ أرقى من شعره في المديح وشعر السرور. وسبب ذلك -على ما يظهر- أن نوع الشعر الذي يشتد اتصاله بنفس المتنبي، يوجد ويفزر. وقد كان المتنبي فارساً تعجبه الفروسية والبطولة، فإذا قال في ذلك يستخرجه من أعماق قلبه، وكانت نفسه حزينة؛ لأنه لم يئل المجد الذي يصبو إليه، فيحزن حزناً عميقاً على الميت، وهو في حقيقة الأمر يحزن على ليلاه. أما السرور وأما المديح في غير البطولة فصياغته لا تلمس إلا السطح الظاهري من قلبه.

وكما سجل المتنبي أحداث سيف الدولة، سجل نفسه في مشاعرها المختلفة، وانقباضها وانبساطها، وأمنها واضطرابها. وكان المتنبي حادّ الذكاء، حادّ المزاج، صريحاً، لا يستطيع أن يخفي ما في نفسه، وقد توالى عليه أوقات شدة ورخاء، وتتابعت عليه ساعات أمن وساعات قلق. وكان مضطرباً بين الرضا والغضب، والبؤس والنعيم. ومما زاد الأمر صعوبة أن سيف الدولة من جنسه، سريع الرضا، سريع الغضب، سمح إلى آخر حدود السماحة، متمم إلى آخر حدود الانتقام، يفعل أحياناً لقصيدة واحدة للمتنبي انفعالات متعاكسة، فيعجبه البيت في مدحه فيطرب له أشد الطرب، ويفخر المتنبي عليه بنفسه فيهيج أشد الهياج. وطبعان على نمط واحد بهذا الشكل لا يمكن أن يسودهما الصفاء التام ولا الجفاء التام، فإذا ساد الصفاء فسرعان ما يعتكر، وإذا اعتكر فسرعان ما يصفو. وهكذا كان حالهما دائماً، فترى سيف الدولة يعطي المتنبي الألوف في لحظة، ويرضى عن قتله في لحظة ونرى المتنبي له عينان، عين في المجد وعين في المال، يأخذ المال فيرضى، وينظر للمجد فيثور، والمجد في نظره أن يسود هو، ولا يكون مسوداً لأحد، حتى ولو كان سيف الدولة.

ويجانب ذلك كان بلاط سيف الدولة مسرحاً تمثل فيه دسائس كثيرة للمتنبي، فقد كان فيه شعراء كثيرون، كانوا شعراء سيف الدولة قبل المتنبي وأيامه، وكانوا ذوي حُظوة كبرى عند سيف الدولة، فكسفهم المتنبي، وعلاهم بنفسه وشعره؛ فكان من الطبيعي أن يحقدوا عليه ويدسوا له وغير الشعراء من الأدباء والعلماء كذلك، يرون المتنبي يأخذ أكثر مما يأخذون، وينال القرب من سيف الدولة أكثر مما يتالون، فكيف لا يفضيرون؟

وربما كان من أشد هولاء عداوة له أبو العباس النامي الشاعر وأبو فراس وابن خالوته النحوي اللغوي.

كان سيف الدولة يميل إلى النامي قبل المتنبّي، فلما جاء المتنبّي مال عنه، ففاظ ذلك النامي، وخلا يومًا بسيف الدولة وعاتبه وقال له: لَمْ تُفَضِّلْ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ السَّقَا؟ (يعني المتنبّي) فأمسك سيف الدولة عن الجواب. فلما ألح قال سيف الدولة: لأنك لا تحسن أن تقول كقوله [من البيط]:

يعودُ من كلِّ فُتْحٍ غيرَ مُفْتَحِرٍ وقد أخذَ إليه غيرَ مُحْتَفِلٍ⁽¹⁾
فنهض مفضَّبًا، واعتزم ألا يمدحه أبدًا!

وأبو فراس يقول لسيف الدولة: «إن هذا المتشلق كثير الإدلال عليك، وأنت تعطيه كل سنة ثلاثة آلاف دينار على ثلاث قصائد، ويمكن أن تفرق متي دينار على عشرين شاعرًا يأتون بما هو خير من شعره».

ويأخذ دائمًا المسالك على المتنبّي، فإذا قال بيتًا جميلًا قال أبو فراس إنك سرقته من قول بشر، أو من قول دعبل.

ويتجادل المتنبّي وابن خالويه في مسألة لغوية، فيغضب ابن خالويه (وهو أستاذ سيف الدولة) فيخرج من كفه مفتاحًا حديدًا ليكلم به المتنبّي.

وهكذا كان بلاط سيف الدولة حربًا علنية وخفية على المتنبّي. ولم يخلص للمتنبّي من حول سيف الدولة من الشعراء إلا أبو الفرج البيهقي. فقد كان المتنبّي يأنس به ويثبته شكواه من سيف الدولة وممن حوله، ويأتمنه على سره؛ وقد ساعدت طباع أبي الطيب على نجاح هذه الدسائس، فهو يتعاطم فيغضب الشعراء، بل ويتعاطم فيغضب الأمير، وهو دائم الإعلان عن نفسه والفخر بها؛ ويجفو سيف الدولة فيجفو المتنبّي، ويتكلم سيف الدولة فيجيبه المتنبّي، وتأتي المناسبات ليقول الشعراء ويتنظر سيف الدولة من المتنبّي أن يقول فلا يقول، والمتنبّي حائر النفس بين المجد والمال، يجفو مجلدًا، فلا يمعن في الجفاء مألًا، ويصد لأنفته، ويخضع لطمعه، وهي حال تُرْك النفس وتعقد الحياة.

هذا كله قد سجله المتنبّي أيضًا في شعره في سيف الدولة، فمن السنة الثانية لاتصاله بسيف الدولة يذكر الحسد ويذم الناس ويقول [من الوافر]:

(1) ديوانه 167/3.

فَأَبْلِغْ حَاسِدِيَّ عَلَيْكَ أَنِّي
 كَبَا بَزْرُقُ يُحَاوِلُ بِي لَحَاقَا
 وَهَلْ تُغْنِي الرُّسَائِلُ فِي عَدُوِّ
 إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ ظَلَبِي رِقَاقَا؟
 إِذَا مَا النَّاسُ جَرَّبَهُمْ لِبَيْبُ
 فِرَاتِي قَدْ أَكَلَتْهُمْ وَذَاقَا
 فَلَمْ أَرْ وَدَهُمْ إِلَّا عِدَاةَا

ولم أر دينهم إلا نفاقا⁽¹⁾
 ويتمنى لو تعطي الملوك على أقدار الناس، فلم يكن ينال الخيس شيئاً [من البيط]:
 لَيْتَ الْمَلُوكَ عَلَى الْأَقْدَارِ مُغْطِيَةً
 فَلَمْ يَكُنْ لِدُنْيِي عِنْدَهَا طَمَعٌ⁽²⁾

ولعل أوضح ما يدل على هذه الحال قصيدته التي مطلعها [من البيط]:

وَاحِرُّ قَلْبِيَاءِ مَثْنُ قَلْبِيءُ قَبِيْمُ

ومن بجسمي وحالي عنده مَقَمٌ⁽³⁾

فهو تصور هياج نفسه أشد هياج، فهو لا يعبا بسيف الدولة إلا مداراة، ولا يعبا بمن حوله من الناس ومن الشعراء، ويمدح سيف الدولة ليمدح نفسه، ويعرض بأبي فراس وغيره من الشعراء [من البيط]:

يَا أَعْدَى النَّاسِ إِلَّا فِي مُعَامَلَتِي فِيكَ الْخِصَامُ وَأَنْتَ الْخَصْمُ وَالْحَكْمُ
 أَعْيَدُهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةً أَنْ تَحْسِبَ الشُّحْمَ فِيمَنْ شَحْمُهُ وَرَمُ

وما انتشفاع أخى الدنيا بناظيره

إِذَا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الْأَنْوَارُ وَالظُّلُمُ

سِعَمَلُمُ الْجَمْعُ بِمَنْ ضَمَّ مَجْلِسُنَا

بِأَنْفِي خَيْرٌ مَنْ تَشَعَى بِهِ قَدَمُ

(1) ديوانه 47/3. (2) ديوانه 341/2. (3) ديوانه 80/4.

أنا الذي نَظَرَ الأعمى إلى أدبي
وأسمعت كلماتي من به صَمَمُ
الحَيْلُ واللَّيْلُ والبَيْدَاءُ تَغْرِفْنِي
والسُّيْفُ والرُّمْحُ والقُرْطَامُ والقَلَمُ

ما كان أخلَقْنَا مِنكُمْ بِتَكْرِمَةٍ
لو أن أمرَكُم مِن أمرنا أَمَمُ

كم تَطْلُبُونَ لنا عيبًا فيُنَجِّزُكُمْ
ويُكْرَهُ اللهُ ما تَأْتُونَ والسَّكْرَمُ
ما أَبْعَدَ العَيْبِ والتُّقْصَانِ من شرفي
أنا الثُّرَيَّا ودَانِ الثُّيَبِ والهَزْمِ
ثم يهدد بالرحيل:

إذا تَرَحَّلْتَ عن قومٍ وقد قَدَرُوا
الأُنْفَارَ قَهُمُ فالرَّاحِلُونَ هُمُ
شُرُّ البلادِ مكانٌ لا صديقَ به
وشُرُّ ما يَكْسِبُ الإنسانُ ما يَصُمُ
ثم يطعن الشعراء حوله فيقول:

بأي لفظ تقولُ الشُّعْرَ زَغِنَةً تجوزُ عندَكَ لا عُرْبٌ ولا عَجَمُ
هذا عتابُكَ إلا أَنه مَقَّةُ
قد ضَمِنَ اللُّزَّ إلا أَنه كَلِمُ

قصيدة - من غير شك - من أقوى شعر المتنبي، سكب فيها نفسه، ولم يعبأ بمقام أحد، وكانت كافية لأن يطرده سيف الدولة شرَّ طردة، ولكن - كما قد قلت قبل - إن سيف الدولة من جنس المتنبي، فلئن كانت القصيدة أغضبته أشد الغضب فقد جاء فيها [من البيط]:

إن كان سرُّكم ما قال حاسدنا فما لجرح إذا أرضاكم ألم⁽¹⁾
وهذا أطرب سيف الدولة أيما طرب.

وانتهت المعركة بأن أعطى سيف الدولة المتني ألفاً وألفاً، فقال المتني [من البسيط]:

جاءت دنانيرك مختومة عاجلة ألفاً على ألف
أشبهها فعلك في فيلسي قلبته صفًا على صف⁽²⁾

ولكن إن انتهت هذه الحادثة فلا بد أن يعقبا حوادث مثلها ما دام سيف الدولة والمتني على ما هما والبلاط على ما هو.

وظل المتني يتعاطف في شعره، ويعرض بغيره من الشعراء، ويقول لسيف الدولة [من الرمل]:

إن هذا الشُّغْرَ في الشُّغْرِ مَلَكٌ
سار فهو الشُّمْسُ والدُّنْيَا قَلَكٌ
عَدَلُ الرَّحْمَنِ فِيهِ بَيْنُنَا
فَقَضَى بِاللَّفِظِ لِي وَالْحَمْدُ لَكَ
فَإِذَا صَارَ بِأُذُنِي حَاسِدٌ
صَارَ مَثْنٌ كَانَ حُبًّا فَهَلَك⁽³⁾

وشاء القدر أن يكون آخر شعر في سيف الدولة من هذا القبيل وعلى هذه النغمة وهو [من البسيط]:

لا تَطْلُبِينَ كَرِيمًا بَعْدَ وِثْيِهِ إن الكِرَامَ بِأَسْخَاهِمُ بَدَا حُتْمُوا
ولا تَبَالِي بِشُغْرِ بَعْدَ شَاعِرِهِ قد أَفْسَدَ الْقَوْلَ حَتَّى أَحْمَدَ الضَّمُّمُ

وظلت السعابيات تعمل، فابن خالويه وغيره يلبخ في الإيقاع بالمتني، والمتني يمعن في تعاليه حتى فاض الإناء، فملَّ سيف الدولة كثرة القول في المتني، ومل المتني كثرة الغضب والعتاب، فتلاقت رغبة المتني في الخروج من حلب برغبة سيف الدولة في الراحة مما ينظر

(2) ديوانه 2/ 637.

(1) ديوانه 4/ 87.

(4) ديوانه 4/ 142.

(3) ديوانه 3/ 113 - 114.

ويسمع، فرحل المتنبي إلى مصر وأسدل الستار عن فصل من رواية المتنبي، وإن كانت الرواية لم تتم فصولاً.

وفي الحق أن الزمان أخطأ فوضع المتنبي في غير موضعه؛ أعطاه نفس ملك ولسان شاعر، ووقفه بلف على أبواب الأمراء يمدحهم، وهو إذا يمدحهم يرى منزلته -حقاً أو باطلاً- فوق منزلتهم؛ فكان شأنه شأن كثير من الناس لا تلام نفسيته ومنصبهم، نفس رئيس ومنصب مرؤوس، أو نفس حرب ونضال ومنصب ذلة وهوان؛ وهذان المنصران إذا اجتماعاً سبياً شقاء صاحبهما؛ لذلك كانت نفس المتنبي نائرة دائماً. ومن يدري؟ لعل ما مُنِخنا من شعر جزل جميل كان نتيجة هذا العناء، ولو تلام منصبه ونفسه لأخلد إلى الراحة؛ فكم كان الشقاء والبؤس والفقر والاضطهاد والعذاب نعمة على الإنسانية بما أخرجت من شعور نبيل وفن جميل.

وبعد، فمع هذا كله لم يجد المتنبي عوضاً عن سيف الدولة في علو شأنه وكرمه وعريته وذوقه وفروسيته؛ وخرج يئنُّد الملك في مصر وغير مصر فلم ينل ملكاً ولم يجد ممدوحاً ينطقه بالمعاني كما انطقه سيف الدولة، وعرض في أول أمره بمصر بسيف الدولة، ولكنه أدرك الحقيقة المرّة بعد، فتاب وأتاب وندم على ما كان، وحنّ إلى سيف الدولة وحنّ سيف الدولة إليه، فيقول من قصيدة في غير ديوانه [من الطويل]:

عثرْتُ بسيري نحو مصرٍ فلا لَعَا بها ولَعَا بالسَّيرِ عنها ولا عَثُرَا
وفارقتُ خَيْرَ النَّاسِ قاصدِ شرهم

وأكرمهم طمراً لأنهم طمراً

فما قبني السَّخِصِيُّ بالغدِرِ جازياً

لأن رحيلي كان عن حلبٍ غدرا

وما كنتُ إلا فائلُ الرأى لم أعن

بحزمٍ ولا استصحبْتُ لي وجهتي ججراً

لقد كان المتنبي حين فارق سيف الدولة يعتقد أنه غدر به فيقول [من الطويل]:

حَبَبْتُكَ قلبي قبلَ حُبِّكَ مَنْ نأى وقد كان عَدَاًراً فَكُنْ أنتَ وافيًا⁽¹⁾

(1) ديوانه 4/ 418.

ولكن مرور الزمان، وتكشف الحوادث وخيبة الأمل في غيره جعلته يرى غير رأيه الأول، وأن المتني لا سيف الدولة كان هو الغادر، إذ يقول: «لأن رحيلي كان عن حلب غدرا».

وحزن سيف الدولة إلى المتني، فبعث إليه ابنة من حلب إلى الكوفة، بعد أن خرج من مصر، وبعث إليه مع ابنة هدية، فكتب إليه المتني تصيدته التي يقول فيها [من الخفيف]:

ليس إلّا يا عليّ هُمامٌ
سيفُهُ دُونَ عِرْضِهِ مَسْدُودٌ

أنتَ طولَ الحِمْيَاةِ لِلرُّومِ غَازٍ
فمتى الوغدُ أن يكونَ القُفُودُ

ما الذي عنده تُدارُ المِنايا
كالذي عنده تُدارُ الشُّمُورُ

من عبيدي إن عشتَ لي ألفٌ كافرٍ
رولي من نذاك ريفٌ ونيلٌ

ما أبالي إذا أثقتك الليالي
من كَفَتْهُ حُبُورُهَا والحُبُورُ⁽¹⁾

ثم بعث إليه سيف الدولة كتابًا بخطه يسأله المسير إليه فاعتذر بالوشايات [من المتقارب]:

وما عاقني غيرُ خوفِ الوُشَاةِ وإنَّ الوشَاياتِ طُرُقُ الكَذِبِ⁽²⁾

كان ذلك في سنة 353، ولم تطل مدة المتني بعد، فقد قتل في السنة التي تليها، وهي سنة 354، كلاهما يحمل نفسًا حييًّا إلى صاحبه.

* * *

(2) ديوانه 1/ 225.

(1) ديوانه 3/ 276 - 278.

الفهرس

5 الأغانى المصرىة
12 التقلیم والتطعمیم فى الأءب
18 التقلیم والتطعمیم فى اللغة
24 لغة الأزهار والثمار
30 ءءیء الخمیس
35 عذاب المصلءین
39 رحلة! ..!
44 صورة قضائیة تاریءیة
49 التوازن
54 قصة!
59 القانون الطبیى
64 الإسلام والإصلاءء الاءتماعى
70 ءءیء الخمیس
75 أبو ذر العفأرى
81 العلماء فى ءضرة تیمورلك
86 ضبط العواطف
91 كنوز فى بیء ءائع
95 یوسف الكیماوى
100 المءلف العربى
104 بءوار شءرة الورد
108 النظام الاءتماعى فى تركیا
113 ضءیة
119 أول مءلة مصریة
124 التضءیة

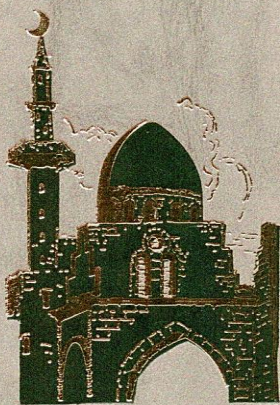
129	النار
133	العام الهجري الجديد
137	الخصومة في الأدب
141	الرمز في الأدب الصوفي
145	خداع النفس
148	من صور الحياة
152	مع الطير
157	حوار في أسرة
162	سلطان العلماء
175	نظرة في الكون
180	أول ثورة على الترية في مصر
185	في الهواء الطلق
196	قصتان طريفتان
201	الريبع
205	المتني وسيف الدولة

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الخامس عشر

فيض الخاطر (5)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الخامس عشر

فيض الخاطر (5)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناسر

اسم للمجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (5)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	224
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوپليس
تلفص:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمع باستساح أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناسر

فلسفة القوة في شعر المتنبي

يخطئ من يظن أن أبا الطيب عمد إلى ما أثر من الحكيم عن أفلاطون وأرسطو وأبيقور وأمثالهم من فلاسفة اليونان فأخذها ونظمها، ولم يكن له في ذلك إلا أن حوّل النثر شعراً، كما رأى ذلك من تبعوا سرفات المتنبي وأفرطوا في اتهامه، فأخذوا يبحثون في كل حكمة نطق بها ويردونها إلى قائلها من هؤلاء الفلاسفة. فلننا نرى هنا الرأي، فإن كان قد وصل إلى أبي الطيب قليل من حكم اليونان فإن أكثر حكمه منبعا نفسه وتجاربه وإلهامه، لا الفلسفة اليونانية وحكمها، ذلك لأن الحكيم ليست وفقاً على الفلاسفة ولا على من تبخروا في العلوم والمعارف، إنما هي قد مشاع بين الناس يستطيعها العامة كما يستطيعها الخاصة، ونحن نرى فيما بيننا أن بعض العامة، ومن لم يؤخذوا بحظ من علم قد يستطيعون من ضرب الأمثال والنطق بالحكم الصائبة ما لا يستطيعه الفيلسوف والعالم المنبجر، وهذا الذي بين أيدينا من أمثال إنما هو من نتاج عامة الشعب أكثر مما هو من نتاج الفلاسفة.

وكلنا رأى بعض عجائز النساء ممن لم تقرأ في كتاب أو نخط بيمنها حرفاً تنطق بالحكمة تلو الحكمة، فيقف أمامها الفيلسوف حائراً دهشاً يعجز عن مثلها ويحار في تفسيرها. ومرجع ذلك إلى ينبوعين وهما التجربة والإلهام، فإذا اجتمعا في امرئ تفجرت منه الحكمة ولو لم يتعلم ويتفلسف، فكيف إذا اجتمعا لامرئ كأبي الطيب ملئ قلبه شعوراً وملئت حياته تجارب وكان أمير البيان وملك الفصاحة؟

فنحن إذا التمسنا له مثلاً في حكمه فلننا نجد في أفلاطون وأرسطو وأبيقور، وإنما نجد في زهير بن أبي سُلمى، وقد نطق في الجاهلية بالحكم الرائعة مما دلته عليه تجاربه وأوحى إليها إلهامه، كما نجد في شعر أبي العتاهية وقد ملا عالمه حكماً وأمثالاً خالدة على الدهر. وكل ما بين أبي الطيب وهؤلاء الحكماء من فروق يرجع إلى أشياء: المحيط الذي يحيط بكل شاعر، وقدرة نفس الشاعر على تشرب محيطه، والقدرة البيانية على أداء مشاعره. لقد ألمّ زهير من الحرب ورأى ويلاتها فشعر فيها ونطق بالحكم الرائعة يصف شروها ومصائبها، وقتل أبو العتاهية في الحياة فزهّد وملك الزهد عليه نفسه فملا به

ديوانه، وكان لأبي الطيب موقف غير هذين فاختلفت حجّمه عنهما وإن نبعت من منبعهما .

ودليتنا على ذلك أن أبا الطيب - فيما نعلم - لم يتحف ثقافة فلسفية إنما تتحف ثقافة عربية خالصة، قرأ بعض دواوين الشعراء ولقي كثيرًا من علماء الأدب واللغة «كالزجاج وابن السراج والأخفش وابن دريد، وكل هؤلاء لا شأن لهم بالفلسفة ومناحيها .

وما لنا ولهذا كله، فإننا لو رجعنا إلى حجّمه لوجدناها منطبقة تمام الانطباق على محيطه ونفسه، ليس فيها أثر من تقليد ولا شية من تصنع، فهو ينظم ما يجول في نفسه وما دلته عليه تجاربه لا ما نقل إليه من حجّم غيره إلا في القليل النادر .

ونحن إذا أردنا أن نجمل نفسه ومحيطه قلنا: إنه بدأ حياته حياة فتوة وفروسية، تعرفه الخيل والليل والبيداء، ويحب الحرب والنزال، ويشتهي الطمن والقتال . قيل له وهو في المكتب ما أحسن وفرتك؟ فقال [من السريع]:

لَا تَخْسُنُ الْوَفْرَةَ حَتَّى تُرَى

مَنْشُورَةَ السُّفْرَيْنِ يَوْمَ الْقِتَالِ

عَلَى فَيْئِ مَعْتَقِلِ صَفْدَةٍ

يَقُولُهَا مِنْ كُلِّ وَاقِي السُّبَانِ⁽¹⁾

كما نشأ طموحًا إلى أقصى حدّ في الطموح، يعتد بنفسه كل الاعتداد، ولا يرى له في الوجود يَدًا ولا مثيلًا . قال في صباه [من الطويل]:

أَمِطْ عَنْكَ تَشْبِيهِي بِمَا وَكَّأَنَّهُ

فَمَا أَحَدٌ فَوْقِي وَلَا أَحَدٌ مِثْلِي⁽²⁾

يقول إن قومه من خير العرب بيئًا، ومع هذا يجب أن يعتز قومه به لا أن يعتز هو بقومه وبيته [من الخفيف]:

(1) ديوانه 213/3 . الوفرة الشعر المجتمع على الرأس، وكان من عادة العرب نشر صفاتهم يوم الحرب تهيئًا لها، والصعدة الرمح القصير، واعتقل الرمح حمله، ويعلمها يسقيها مرة بعد مرة، والسبال الشوارب أو ما استرسل من مقدم المحبة .
(2) ديوانه 281/3 .

لا بقومي تُرِفْتُ بل تُرِفُوا بي
وينفسي فخرت لا بجودي
ويهم فخر كل من نطق القبا
ذ وعوذ الجاني وعوذ الطريد⁽¹⁾
إلى جانب هذا الاعتزاز بالنفس استصغار للناس ونفوس وشؤونهم [من الوافر]:
ودمر ناسه ناس صقار
وإن كانت لهم جثث فيخام
وما أنا منهم بالعيش فيهم
ولكن معدن اللب الرغام⁽²⁾

امتلات نفسه بهذه العقيلة حتى في صباه، فوضع لنفسه هذا المنطق الساذج البسيط: «إذا كنت خير الناس فلم لا أكون نبيهم أو على الأقل ملكهم»: فبدأ ينفذ برنامجه في سهولة ويسر ظاناً - وهو فتى غرير - أن الدنيا تُحكَّم بمثل هذا المنطق البسيط. ولم يعلم أن منطق الدنيا أعقد من ظنطقه. نعم إنه سिलाقي في هذا شداً وصعاباً ولكن لا بأس فهو مسلح بكل ما يحتاج إليه ذلك من سلاح [من مجزوه الرجز]:

أي محل ارتقي؟ أي عظيم اتقي؟
وكل ما خلق الله وما لم يخلق
مُخْتَقَرٌ في همتي كشمرة في مفريقي⁽³⁾

ولكن حوادث الدهر علمته شيئاً فشيئاً أن الزمان أكبر من همته، وأنه لا يكفي أن يكون خير الناس في زعمه ليكون نبي الناس أو ملك الناس. ومن أجل هذا تدرجت مطالعته وأخذت في التقصان؛ فقد بدأ يطلب النبوة، فلما فشل فيها بدأ يطلب الملك، فلما فشل فيه بدأ يطلب ولاية أو إقليمًا في مصر ففشل في ذلك أيضًا، فأخذ يمتب على الزمان وينمه ويلعنه.

بدأ النبوة فقال [من الخفيف]:

(1) ديوانه 46/2 - 47. (2) ديوانه 190/4 - 191. (3) ديوانه 81/3.

ما مُقَامِي بِأَرْضِي نَخْلَةً إِلَّا
 كَمُقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ
 أَنَا يَرْبُ النَّدَى وَرَبُّ الْقَوَافِي
 وَيَمَامُ الْعِدَى وَغِيظُ الْحَمُودِ
 أَنَا فِي أُمَّةٍ تَدَارَكَهَا اللَّـهُ
 هُ غَرِيبٌ كَمَا لَحِيَ فِي تَمُودِ⁽¹⁾

ثم صدمه الزمان بالأسر والحبس فعدل عن التوبة إلى طلب الملك، فأخذ في شعره يحقر
 ملوك زمانه ويقيسهم بنفسه فلا يرى لهم فضلاً عليه، وله عليهم كل الفضل. ويضع خطة أن
 العرب يجب أن يحكمها العرب لا المعجم فيقول [من المنسرح]:

وَأُنَمَا النَّاسَ بِالْمَلُوكِ وَمَا تَفْلَحُ عُزْبٌ مَلُوكَهَا عَجْمٌ⁽²⁾
 ويقول [من البيط]:

سَادَاتُ كُلِّ أُنَاسٍ مِنْ نَفُوسِهِمْ وَسَادَةُ الْمُسْلِمِينَ الْأَعْبُدُ الْقَزْمُ⁽³⁾
 إذن يجب أن يكون الملوك من العرب، وإذن فليكن هو ملكاً، وقد طُوفَ بالبلاد يتلمس
 السبل لتحقيق مآربه ونيل مطلبه، ويقول في ذلك تلميحاً لا تصريحاً [من الطويل]:

يَقُولُونَ لِي مَا أَنْتَ فِي كُلِّ بَلَدٍ
 وَمَا تَبْتَغِي؟ مَا ابْتَغِي جَلًّا أَنْ يُسَمَى
 إِذَا قُلَّ عَزْمِي عَنْ مَدَى خَوْفٍ يُغْفِيهِ
 فَمَا بَعْدُ شَيْءٍ مِمَّا لَمْ يَجِدْ عَزْمًا
 وَأَنْسِي لِمَنْ قَوْمٌ كَأَنَّ نَفُوسَهُمْ
 بِهَا أَنْتَ أَنْ تَسْكُنَ اللَّحْمَ وَالْعَظْمَا⁽⁴⁾

وقد حَلَمَ أن سيكون له جيش كبير يقوده بنفسه فيجوب البلاد ويفتح الأمصار ويخلع
 الملوك ويستولي على عروشهم فيقول [من البيط]:

(2) ديوانه 179 / 4 .

(1) ديوانه 44 / 2 - 48 .

(4) ديوانه 233 / 4 - 235 .

(3) ديوانه 281 / 4 .

سيصحب التَّصَلُّ مَنِّي مثلَ مُضْرِبِهِ
 وينجلي خبري من مِئَةِ الْعَشَمِ⁽¹⁾
 لقد تَصَبَّرْتُ حَتَّى لَاتِ مِصْطَبِرِ
 فالآنَ أَفْحَمُ حَتَّى لَاتِ مِقْتَحَمِ
 لِأَتْرُكُنَّ وَجْهَ الْخَيْبِلِ سَائِمَةً
 وَالْحَرْبُ أَقْرَبُ مِنْ سَاقِ عَلِيٍّ قَدِمِ
 وَالْعَلَمُنُ يُخْرَفُهَا وَالرَّجْرُ يُفْلِقُهَا
 حَتَّى كَانَتْ بِهَا ضَرْبًا مِنَ اللَّحَمِ⁽²⁾
 * * *
 يَدِي حِيَاضَ الرُّدَى يَا نَفْسُ وَأَتْرُكِي
 حِيَاضَ عَرُوفِ الرُّدَى لِلشَّاءِ وَالنَّعَمِ
 إِنْ لَمْ أَذْكَ عَلَى الْأَزْمَاجِ سَائِلَةً
 فَلَا ذَهَبَتْ ابْنُ أُمِّ الْمَجْدِ وَالكَرَمِ
 أَيْمَلُكَ الْمُلُوكُ - وَالْأَسْيَافُ ظَامِتَةٌ
 وَالطَّلِبَرُ جَانِعَةٌ - لَحْمِ عَلِيٍّ وَنَسَمِ؟
 مَنْ لَوْ رَأَيْتِ مِائَةَ مَاتَ مِنْ ظَمَأٍ
 وَلَوْ عَرِضَتْ لِي فِي التُّومِ لَمْ يَنْسَمِ
 مِيعَادُ كُلِّ رَقِيقِي الشُّفْرَتَيْنِ ضَلَا
 وَمَنْ عَصَى مِنْ مَلُوكِ الْعُرَبِ وَالْعَجَمِ⁽³⁾
 فَإِنْ أَجَابُوا فَمَا قَضَيْتِ بِهَا لَهُمْ
 وَإِنْ تَوَلَّوْا فَمَا أَرْضَى لَهَا بِهِمْ⁽⁴⁾

(1) صمة الصمم: أضع الشجمان.

(2) اللمم: الجنون.

(3) رقيق الشفرتين: السيف حاذ الجانبين.

(4) أي: إن أجابوا دعوتي ونزلوا على حكمي فلت أقصدهم بسيفي، وإنما أقصد من عصاني، وإن أعرضوا عن طاعتي فلت أقتع بقتلهم وحدم بل أقل كل من رأى رأيهم. ديوانه 157/4 - 162.

ثم رأى أن الزمان لا يسعفه إلى ما طلب ولا يعينه على ما أمل، فرحل إلى مصر وطلب من كافر أن ينبله ولاية فأغلق عليه ذهاباً فقال [من الطويل]:

وما رغبتني في عَسَجِدِ اسْتَفِيهِهُ ولكنّها في مَفْحَرِ اسْتَجِدُهُ⁽¹⁾
وقال [من الخفيف]:

فَأرِمِ بِي مَا أَرَدْتَ مِنِّي فِرَائِي
أَسْدُ الْقَلْبِ أَمْدِي السُّرُوءِ
وفوادي من المملوك وإن كسا
ن لسانِي يُرَى من السُّعْرَاءِ⁽²⁾

ثم صرح بعد الكناية فقال [من الطويل]:

إذا لم تُنْظِ بِي ضِمَّةً أَوْ وِلَايَةً فجوْدُكَ يَكْسُونِي وَشُغْلُكَ يَنْسَلِبُ⁽³⁾
حتى ولا هذه استطاع أن ينالها، وصدفته الحقيقة فاعترف بأنه أيود من الأيام ما لا توده، وقد كان في صباه يقول [من الوافر]:

ولو بَرَزَ الزَّمَانُ إِلَيَّ شَخْصًا
لخَضِبَ شَعْرَ مَفْرِقِهِ حَامِي
وما بَلَّغْتَ مَشِيئَتَهَا أَلْيَالِي
ولا سَارَتْ وَفِي يَدِهَا زَمَامِي
إذا امْتَلَأَتْ عِيونُ الخَيْمِلِ مِنِّي
فرويلٌ فِي التَّيْقُظِ وَالْمَنَامِ⁽⁴⁾

عفت الدنيا فجعلت نفسه نفس ملك، وهمته همة ملك، وشعره ملك الشعر أو على الأقل فيما يعتقد هو، ثم جعلته فقيراً لا يملك من الدنيا شيئاً، ولا يرث من أبائه مألأً ولا ملكاً ولا جاهاً، وكان يأمل في صباه أن تتحقق نبوته، فالنبوة لا تحتاج إلى مال، فلما يس طلب الملك، والملك يحتاج إلى مال، فطلبه بشعره ولكن لم تذلل نفسه كما ذلت الشعراء، فكان يرى أنه يعطي للمدحجيه أكثر مما يأخذ منهم، فهو يمنحهم شعراً خالداً وهم يمنحونه عرضاً زائلاً. وكان يتجلّى ذلك في عتابه أو هجائه يوم يعتب على مدحجيه أو يهجره.

(1) ديوانه 2/130. (2) ديوانه 1:159. (3) ديوانه 1/307. (4) ديوانه 4/163.

فتباً لهذا الزمان الذي وضعه هذا الوضع، منحه طموح الملوك ولم يجعله ملكاً، وحرمه المال ولم يحرمه النفس، فلم يوائم بين نفسه وحاله - يرى أن الناس لو عقلوا لثاروا ولم يرضوا على ما هم فيه من بؤس وشقاء ولملكوا عليهم خيارهم - ولعله يعني نفسه - ولكنهم خاضعون مستسلمون يقيمون على الذل ولا يأنفون من عار [من الوافر].

أما في هذه الدنيا كريمٌ

تزولُ بهِ عن القلبِ الهمومُ

أما في هذه الدنيا مكانٌ

يُسرُّ بأهله الجارُ المقيمُ

تسابهتِ البهائمُ والمبيدُ

علينا، والموالي والصميمُ

وما أدري إذا داءٌ حديدٌ

أصابَ الناسَ، أم داءٌ قديمٌ؟⁽¹⁾

اعتداد بالنفس لا حد له، وطموح ليس بعهده طموح، ونقمة على الزمان لأنه لم يسعفه، ونقمة على الناس لأنهم لم يحققوا أمله - هنا كله روح فلسفة المتنبي - وكل ما قاله من حكم وكل ما شرحه من حالة نفسية فهو صدى لهذا الوضع، وترجمة لهذه الأحداث، وتعبير عن شعوره بها.

أوضح ما نتجته هذه الحال في نفس كنفس المتنبي «فلسفة القوة» وكذلك كان، فالمتنبي قوي في الحملة على الناس وعلى الزمان. تتجلى القوة في كل أقواله وفي جميع حالاته، وهذه القوة أكثر مما تكون في سنه الأولى أيام كان يتنقل في البلاد ويدبر خطته ليحقق أمله. وقد ظلَّ على هذه الحال إلى أن بلغ الرابعة والثلاثين؛ ثم ضعفت بعض الشيء يوم اتصل بسيف الدولة يتبعه جيشاً كان ومدحه في الحل والترحال. وأثر في نفسه فشله عنده فرحل إلى مصر وبها كافور، وشتان بين سيف الدولة في عربيته وفروسيته وكافور في عجمته وعبوديته. ولكنه الزمان الغادر رماه بأقسى ما لديه حتى جعله مادحاً كافوراً، فهو في مدحه يغالب نفسه ويلعب في كثير من المواقف بالألفاظ ليصوغ مدحاً يشبه الدم، فإذا تحرر من ذلك وأخذ في هجائه عادت إليه قوته وكأنه استرد حريته. فهو قوي في نفسه لا يهاب الدهر ولا يكثر لأعدائه [من البسيط]:

(1) ديوانه 282/4.

إن ترمني نكباتُ الدَّهرِ عن كَثْبٍ ترمِ امرأً غيرَ وغديبٍ ولا نكسٍ⁽¹⁾
وهو قوي في احتقاره اللذات الرضية وطموحه إلى أعلى غايات المجد [من الخفيف]:
وإذا كانتِ الثُّقُومُ كِبَارًا

تعبت في مُرادها الأجمام⁽²⁾

يأبى أن يضعف نفسه بالغزل والخمر فإنهما يحولان دون المجد [من الطويل]:

تَمَرَنْتُ بِالْأَلَابِ حَتَّى تَرَكَتُهَا

تقول: أمات الموت أم دُعِرَ الدُّعُرُ؟

فَرِ الثُّفَسُ تَأَخَذَ وَسَعَهَا قَبْلَ بَيْنِهَا

فمفتري جاران دارهما العُفْرُ

ولا تحسبَنَّ المجد زُفًا وقبنةً

فما المجدُ إلا السيفُ والغنكةُ البكرُ

وتركك في الدنيا دويًا كأنما

تداول صنع المرء أنملة العنبر⁽³⁾

وهو قوي في هجائه، فهو إذا رمى أصمى، وإذا مس آدمى، يطوق من يناله الذم. ويقلده
الخزي ويلزمه عارًا لا تمحوه الأيام.

وهو قوي في دعوته للناس أن يثوروا ويؤسوا مملكتهم على حد السيف [من البسيط]:

أعلى الممالك ما يُبْنَى على الأسلِ

والظمن عند مُحببهن كالبجلِ

وما نقرُ سيوف في ممالكها

حتى تُلْقَلَّ دعرًا قبلُ في الثَّلَلِ⁽⁴⁾

وهو قوي في احتقار الناس إذا لم تملُ همتهم كهتمة، ولم يرتفعوا عن السفاسف رفعته
[من الوافر]:

(1) ديوانه 2/ 297. (2) ديوانه 4/ 64. (3) ديوانه 2/ 253 - 254.

(4) ديوانه 3/ 163. تتقلل: تتحرك، والقلل: الرؤوس مأخوذ من قلة الجبل: رأسه.

إذا ما النَّاسُ جرَّيهم لبيبٌ
فلأني قد أكلتُهُمُ وفاقا
فلم أزد دعهم إلا خداعا

ولم أزد دينهم إلا نفاقا⁽¹⁾

كل شيء في سبيل المجد لذيد محب إليه، فالقتل والموت والعذاب وقطع الغيافي عذب
المذاق لمن الوافر]:

فموتني في الوَعَى عيشٌ لأنِّي
رأيتُ العيشَ في أربِ الثُّفوسِ⁽²⁾

ومن الوافر]:

سبحانَ خالقي نفسي كيف لذتها
فيما الثُّفوس تراه غاية الألم⁽³⁾

ومن الوافر]:

وهانَ فما أبالي بالرزايا
لأنِّي ما انتفعتُ بأن أبالي⁽⁴⁾

وأخيراً ترى القوة تشيع في جوانب أساليبه وقوافيه، فإذا اشترك العتبي وغيره من الشعراء
في معنى من المعاني رأيت أبيات العتبي غالباً أرصن أسلوباً وأجزل لفظاً وأقوى قافية وأمتن
تركيباً؛ لأنه يسبح عليها من قوته ويزيد في شدتها من شدته وحدته - حتى لقد يقول المألوف
والفكر الشائع الذي توارد عليه الشعراء في كل العصور فيخلع عليه بعض نفسه، ولو أن من
حسه، فكانما هو جديد وكأنه لم يسبق إليه.

لعل موضع الضعف عنده أنه أنفق حياته في مدح الولاة والأمراء والملوك بصوغ الثناء
لهم، وينظم عقود المدح فيهم، ويجهد عقله وخياله في اختراع معاني الكرم والبأس ونسبتها
إليهم، ويرحل من بلد إلى بلد طلباً لعطاياهم، ويقف على أبوابهم انتظاراً لمنحهم، ويريح
الفرص للقول فيها، فإذا أتبل العيد هناهم، وإذا مرضوا عوذهم، وإذا انتصروا في حرب شاد
بفعالهم، وإذا انهزموا لطف من هزيمتهم، وإذا مات لهم ميت عزاهم، وإذا ولد لهم مولود
بأدر بتهنتهم. وذلك ما لا يتفق كثيراً ونفسه الكبيرة وهمة العالية التي يتحدث عنها - لو أنه
ترفع عن هذا كله وقنع بأن يتغنّى بشعره في وصف شعوره لواءم بين نفسه وشعره، ولكنه -

(1) ديوانه 47/3. (2) ديوانه 311/2. (3) ديوانه 295/4. (4) ديوانه 142/3.

على ما يظهر- لم يشأ عيشة الزهد، وإنما شاء عيشة الرفعة والشهرة بالملك أو بالولاية، فرأى أن يتصل بالملوك للاستفادة منهم والاستعانة على تحقيق غرضه بهم ويمنحهم ويلبجدهم الصلة بينه وبينهم، ولكنه من حين لآخر يشعر بلذعة في أعماق نفسه من هذا الموقف فيفلسف التهنئة ويقول [من الخفيف]:

إِنَّمَا التَّهْنِئَاتُ لِلْكَفَاءِ
وَلِمَنْ يَدْنِي مِنَ الْبُعْدَاءِ
وَأَنَا مِنْكَ، لَا يُهْنِيهِمْ حُضُورٌ
بِالْمَسْرَاتِ سَائِرِ الْأَعْضَاءِ⁽¹⁾

ثم هو لا ينتزل إلى مدح غير المعظماء، وإذا أشد شعره أنشده في علو وكبرياء، فإذا لم يتحقق غرضه أو أحسن بتيه ممدوحه عليه ثار ثورة من جرحت عزته ونيل من كبريائه، وكأنما تجلّت له الحقيقة وهي صعوبة الجمع بين نفس تمتلئ عزة وشاعر يقف شعره على المديح، وهكذا كلما جذبه شؤون الحياة إلى الضمة والضعف أبت عليه نفسه، وحولته من ضعف إلى قوة ومن ضمة إلى رفعة [من البسيط]:

مَا كُنْتُ أَخْبِيْبُنِي أَحْيَا إِلَى زَمَنِ
يَسِيءُ يَسِي فِيهِ عَبْدٌ وَفَوْرٌ مَحْمُودٌ
* * *
وَنَلِمَهَا عَمَلٌ وَنَلِمٌ قَابِلُهَا
لَمَثَلِهَا خَلِقَ الْمَهْرِيَّةُ الْقُدُودُ
وَعِنْدَهَا لَذُ طَعْمِ الْمَوْتِ شَارِبُ
إِنِ الْمَنْيَّةُ عِنْدَ الدَّلِّ قَنِيْدُ⁽²⁾

وبذلك فلسف الحياة كلها فلسفة قوة كما فلسف أبو العتاهية الحياة فلسفة زهد، فويل للضعيف، وويل للجبان، وويل لمن يخاف الحوادث، وويل لمن يهاب الموت [من السريع]:
وَلَا قَضَى حَاجَتَهُ طَالِبٌ فَوَائِدُهُ يَخْفَقُ مِنْ رُغْبِهِ⁽³⁾

(1) ديوانه 1/ 156. (2) ديوانه 2/ 145 - 147. القليد: عمل قصب السكر والخمر.

(3) ديوانه 1/ 338.

تحية العيد

إلى صديقي...

وأحُبُّ إليَّ أن أناديك بصديقي من أن أناديك «بأخي» أو «حبيبي». أو أي لفظ آخر في هذا الباب؛ فالأخ لا وزن له ما لم يكن أخًا صديقًا، والنفس بالصدق آتس منها بالعشيق، وقد أنصف العرب إذا اشتقوه من الصُّدق، فأَي شيء أجمل من الصديق في «الصدقة»؟

كنتُ استكثر ما يُروى من أن عبد الحميد الكاتب طُلب ليقُتل - في الثورة العباسية - وكان صديقًا لابن المقفع، ففاجأهما الطلب وهما في بيت واحد، فسأله: أيكما عبد الحميد؟ فقال كل منهما: «أنا» خوفًا من أن ينال صديقه مكروه؛ وخاف عبد الحميد أن يسرعوا إلى «ابن المقفع»، فقال: إن لي علامات أعرفُ بها ويعرفها من بعثكم في طلبي؛ وما زال يقيم الحجج ليدفع الأذى عن صديقه حتى أخذَ وقُتل. وكنت استبعد ما يُروى أن هذيلًا أصابت دمًا في بعض العرب. فأسر أصحاب الدم رجلين من هذيل متصادقين، فقالوا لهما: أيكما أشرف فتقلته بصاحبنا؟ فقال كل واحد منهما: أنا ابن فلان الحسيب النسيب، فاقتلوني دون صاحبي؛ فكل بذل نفسه للقتل دون صاحبه، فلما عيوا بأمرهما صفحوا عنهما، وقالوا: «هذا التصافي لا تصافي الجُلب»⁽¹⁾.

فلما صادقتك صدقت القصتين، وأمنت أن فقد النفس أهون من فقد الصديق.

إن الحياة فراغ لولا أن تملأها صداقتك، وهي ظلمة حالكة ولولا أن تيرها مودتُك.

لسنا صديقين لمنفعة أرجوها منك أو ترجوها مني، وإنما أصادقك لأنك أنت أنت، وما دمت أنت فأنا صديقك.

إن الصداقة ميّزتك عن غيرك من كل ما في العالم، فكلما كنت نفسك كنت أقرب إليك وكنت أقرب إلى قلبي.

(1) صار هنا مثلاً، منناه: هذه هي الصداقة لا صداقة المنادمة على الشراب.

لقد بحثت نفسي في النفوس حولها، فلما وجدتكَ عرفتكُ وعرفتُ أنك امرأة لها، صورتك صورتها، ومزاجك مزاجها، وطبيعتك طبيعتها، فكأنني وإياك روح في جسمين، أو حقيقة في شكلين.

صداقتك فاستصغرت متاعبي، وهزئتُ بهمومي، وظهر خير ما في نفسي، ودبتُ القوة في إرادتي، وشعرت بالحرارة في همتي، فماذا كنت أكون لو لم تكن؟

إن حَزَبَ أمر فذِكرك يُحِلُّه، أو ضعف العزم فصورتك تقويه، أو أظلم الجو فصداقتك تيره، أو خيمَ البؤس فاستحضرارك يكشفه.

قد ساء ظني بالناس، وأنكرتُ المروءة والإخلاص والوفاء، وظننتُ أنها ألفاظ وضعت لأوهام، واللغة لم تتحرر من أن تضع أسماء للموجود والمعلوم، والجائر والمنحيل، والشبه واللاشيء، فلما عرفتكَ أمنتُ بك وبالناس وبالآفاظ ودلائها على معانيها.

ثم كنتُ غريباً بين أهلي وولدي، فإذا أنا بك حاضرٌ في غرتي، مؤنس في وحشتي؛ لأنك في قلبي، وقلبي معي، ما أظن أنه يفارقتني ولا بالموت.

لم أصادقك إلا بعد أن عرفتك كما عرفتُ نفسي؛ فمن عابك سقط عن عيني، ومن انتقصك فإنما ينتقص نفسه؛ فأذني صماء إلا عن مديحك، وقلبي لا يفتح إلا عند الشاء عليك، وصداقتنا كأني الذهب ليس يمكن كسرها.

تصادق الناس للمنفعة، فلما زالت المنفعة زالت الصداقة، وتصادق الناس لمواطفتهم، فكانت الصداقة تُشَبُّ وتخدم، وتعرض للهجر والعتاب، والقطيعة والروال؛ ولكننا تصادقنا بعد أن رفعا المنفعة فيما بيننا، وتصادقنا بقلبنا وعقلنا، فسمونا عن القلب وعن العتاب، ولم أشعر بحاجتي في صداقتك أو تقاليد ومواضعات، فكلها إقرار بالضعف، ومحافرة من الانقسام، وطعن في الوحدة.

فقد كنت أنزل قبلك في مسبعة ضريتُ وحوشها واحتدّت أنيابها، يتظاهر أهلها بالود ويضمرون الجداء، ويكبون مع الراعي ويعيئون مع الفئاب؛ فالיום نزلتُ بك في جنة نعيم، أمنتني صداقتك من خوف، وطمأنتني من رَوْع، وفتحت لي أبواباً من اللذة والسعادة يمجز عنها اللفظ، ولأ يحلُّها وصف؛ حسبي أن أذكرك فأشعر بشفاء للصدر، ويرد من حرقة، وطرده اللهم، وأنس من وحشة، ومبث للرجاء، وتفتح للأمل.

لقد كرهت الرِّق في كل شيء، كرهت رق الحيوان وحبسه، وكرهت رق الإنسان

للإنسان، والرجل للمرأة، والمرأة للرجل؛ وكرهت رفق الأمم للامم، وكرهت استرقاق أصحاب رؤوس الأموال للعمال، والملاك للمزارعين، واستعباد المال للإنسان، واستعباد الشهوات للناس؛ فلما وصلت إلى صداقتك وضيت برقي لك عن رضا واختيار؛ لأنك في رقي لك رفق لي؛ وما أجزله من منعم.

كم شهدت قبلك صداقات، وفي كل صداقة كنت أشعر بلغة مزوجة بالأم، وأمن مشوب بخوف؛ كنت أخاف تحوّلتي أو تحوّل الصديق، وأخاف أن تتدخل المادة في الصداقة فتفسدها، وأخاف من الصديق يرى منفعة في العداوة فيفتح صدره لها، أو تحمله الغيرة على بيع الصداقة فيبيعها، ويزداد شعوري بالخوف والألم كلما رأيت صداقات ما كان يمكن أن تنهار فتتهار، وإخاء كنت أظنه يدوم فلا يدوم؛ ثم صادقتك فلم أشعر بهذا الألم وهذا الخوف، بل شعرت بلغة خالصة وأمن صاف؛ لأنني وجدت فيك نفسي، فإن لم أشك في نفسي لم أشك فيك، وإن وثقت بقلبي وعقلي وثقت بقلبك وعقلك، ويوم يعرض لصداقتنا عارض بسيط أقضي عليه في لحظة بقلبي أو عقلي، أو تقضي عليه سريعاً بقلبك أو عقلك؛ ثم كيف يعرض العارض ولم تتصاقل لمنفعة، ولم تتحاب لشهوة؟ وإنما كنا وحين تعارفا فتألفا فتوحدا. وصدق أرسطو إذ سُئل عن الصديق فقال: «هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك».

لم أصادقك للأخذ والعطاء، فذاك الكرم لا الصداقة، ولم أصادقك لجلب خير أو دفع ضرر، فتلك التجارة لا الألفة، إنما صادقتك لتسكن نفسي إلى نفسك وتأنس نفسي بنفسك؛ فتلك هي الصداقة لا أي شيء آخر. بل لم أصادقك لتسكن إليك نفسي، وإنما سكنت نفسي لصداقتك، وما دامت نفسك نفسك ونفسي نفسي فقد تئت كل عناصر الصداقة بيني وبينك، مهما اختلفت الأعراض والأغراض. لقد أعجبني ما قرأت مرة من أن رجلاً سُئل: من تحب أن يكون صديقك؟ قال: من يطعمني إذا جُعت، ويكسوني إذا عريت، ويحملني إذا كللت، ويفر لي إذا زللت. فقبل له: يرحمك الله؛ إنما تئيت وكبلاً لا صديقاً! أذكرك فتحل روحك في روحي، وتدب الحياة في نفسي، فأروى من ظمأ، وأهتدي من ضلال، وأجد بك ما لا أجد في الغنى بعد الفقر، والعافية بعد المرض، والأمل بعد اليأس.

لقد أعجبني منك أنك لا تُشيد بذكر الصداقة، فأسمح لي أن أشيد بذكرها، وأعجبني منك أن من رأنا لا يشعر بما بيننا؛ وأعجبني منك أنك على عكس الناس يقبلون مع النعمة ويلبسون مع النعمة؛ وأعجبني منك أنك لم تجعل الصداقة في ميزان تزنها كل يوم بما يزيدها أو ينقصها، ولكنك وزنتها مرة واحدة بميزان الذهب، فلما اطمانت لميزانك وثقت كل

الثقة، فلم تعرضها للوزن مرة أخرى؛ وأعجبني منك أن عينك لا لسانك دليل ما في قلبك؛ وأعجبني منك أنك ترى الواجب عليك ولا ترى الحق لك، وأنت تعتقد أنك غابن دائماً ولا تعتقد أنك مغبون يوماً. وأعجب ما أرى فيك أنك تنطق بما أتمنى أن أنطق به، وتريد ما اعترفتُ أن أريده، ويجول في نفسك ما يجول في نفسي، حتى ليخيل إلي أنك تحلم بما أحلم.

ومن أطرف ما فيك كرهك الدعابة لنفسك ولغيرك، فلم يعرف فضلك في خلقك وعلمك إلا خاصتك، تعمل كثيراً ولا تتكلم عما تعمل أبداً، وتقدر الدعابة تقديراً عكسياً، فكلما دُعيتُ لشخص أو دعا لنفسه حسبتُ ذلك في ميزانه «بالناقص»؛ وكثيراً ما سمعتك تمثل بقول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُحَّةً وَمَا مَّا يَبْقَى مِنَ النَّاسِ فَيَكْفُرُ﴾ [الزُّمَر: 17]. وقلتُ لي مرة: «إن أرفع المتجادلين صوتاً أضعفهم حجة، وأشد الناس تبيحاً بالشجاعة أشدهم خوفاً، وأكثر المدرسين تهديداً لطلبة أقلهم كفاية، وأقل الناس شعوراً بكفائته ونزاهته أكثرهم دعاية؛ كل أولئك ليكملوا «مرغّب النقص» في نفوسهم، ويستروا ضعف باطنهم بقوة ظاهرهم.

أخي، بل صديقي:

من أجل هذا ترددت كثيراً في أن أبعث إليك كتابي هذا؛ لأن أكره ما تكره المديح، ولكنني أضدقك أنني كتبتة لنفسي لا لك، فقد كانت كتابته فرحة العيد عندي، وشعرتُ بعد كتابته بفرح الحريص لعقد شراء ضئيلة كبيرة لم يكن سُجِّل؛ فإن ألكمك مديحي فلتسعدك غبطتي.

حفظك الله لي، فأنت غداء ووحى، وسراج حياتي، وأعاد عليك العيد باليمن والسعادة.

(حاشية) هل تسمع لي أن أنشر هذا الكتاب بعد حفظ اسمك؟



رَدّ الصديق

أرسل إليّ صديقي... ردًا على «تحية العيد» فقال:

صديقي:

سرّني خطابك، وكان فرحة العيد عندي كما كان فرحة العيد عنك، لم أسرّ لمدحي، فأنا أعلم من عيوب نفسي ما لم تعلم؛ ولكنها الصداقة ترى كل شيء من الصديق حسناً. إنما سرّني أن كتابك يشعّ منه الحب، وأنت تعلم أنني لا أقلّر شيئاً في الوجود تقديري للحب.

لشدّ ما يخطئ الناس فيقصرون الحبّ على حب الجنس، ويفوتهم أن وراء هذا أنواعاً من الحب يخطئها المدّ.

هناك حب العامل عملّه وفناؤه فيه، وهو سر نجاحه، وفقدانه سر فشله.

وهناك حب العالم علمه، وقد رأيتُ ورأيتُ علماء لا يلبّثهم شيء في الحياة إلا بحثهم وكتبهم، يفضلون ذلك على كل متعة من متع الحياة من ملك ومال وجاه، ويوم يظفر بنتيجة لبحته فذلك يعدل عنده الدنيا وما فيها؛ وقد قرأتُ وقرأتُ أمثلة لذلك عديدة من علماء الشرق والغرب.

وهناك حب الفضيلة وكره الرذيلة؛ وكلما ازداد هنا عند إنسان كان أقرب إلى الخير وأبعد عن الشر.

وهناك حب المواطن لوطنه وأمه، فيبذل في ذلك ماله وحياته.

وهناك حب الصوفية لله فيفتنون فيه، ويشعّ حبهام له على كل شيء من خلقه حتى يروا الله في الخلق والخلق في الله.

كل شيء في الحياة بارد ما لم يحرّه الحب، وكل شيء مظلم ما لم يفضّه الحب، وكل شيء تافه لا لذة فيه ما لم يشعّ فيه الحب؛ وصدق من قال: «الحياة الحب، والحب الحياة».

ومقياس حياة الإنسان مقدار حبه، فيومَ ينتهي حبه تنتهي حياته.

وما الفرق بين الإنسان والآلة إلا الحب.

كل الناس يُحِب، ولكن هناك حب أرستقراطي وحب شعبي؛ الأرستقراطية تسمو بالحب، فلا تحب إلا الرفيع من المعاني والسامي من المُثُل؛ إنها بطبيعتها تستصفي ما حولها وما يحدث لها وما تَلِدُ من أفكارها وما تعتقد من مبادئها فتعشقه، ثم تحب من يشاكلها في حبه، وليست أرستقراطية الحب مَوْلَدًا، ولا مَالًا ولا جَاهًا؛ ولكنها نزعة يهبها الله لمن يشاء من خلقه، تضيء فتلقى الوحي من الطبيعة فتحبها، وتخطبها الطهارة فتجيبها، وتنظر إلى كل شيء ولو كان وضيعًا، فتولدُ منه معاني سامية نبيلة تأنس بها، وتقرأ الحقيقة في كل شيء فتجلبها.

إن أردت السمو بأحد فخذ بيده ليصل إلى الحب الأرستقراطي، وإن أردت الرقي بامة فبِتْ هذا الحب فيما بينها وأكثر منه ما استطعت، وهين له من الأسباب ما قلرت، حتى يشمه السائح في جوها، كما يرى خصائص الأمة في مناظرها.

أحسى أن أكون قد قاربتُ الصوفية في نزعتها وشطحها فمعلومة، وكل ما أريد أن أقول إنني أحيت كتابك لحبك في كتابك.



أراني هذه الأيام محبًا للعزلة، بعد أن كنتُ -كما تعلم- محبًا للاجتماع، ولا أدري السبب، فأنَا غارق -في ريفي- في زرقة السماء وخضرة النبات، شاعر بسعادتي في مغازلة الطبيعة والهها، وعداني بستانتي فشعرت أن نفسي زهرة من زهرات الله، إنما تنفتح وتنفتح إذا أطلقت لها الحرية التامة لتتال حظها من الشمس والهواء؛ وعداني الأفق اللامحدود فأحسبتُ حبًا غير محدود.

رأيتني أكره الحزب وأحب الأمة، وأكره الوطنية وأحب الإنسانية، وأحب خلق الله؛ وعجبتُ لنفسي وهي في حدود الحَضْر كيف كانت تجسم الظل ثم تشقى به، وتخلق الهُم من العدم وتألّم له، فإن شئت السلامة فتحرر من الحدود والقيود؛ ورأيتُ سبب همي في الحضر التهاب الشعور وطنيان الحياة الشعورية، فأطيلُ التفكير في نفسي وفيما حولي، أما هنا -في الريف- فأنَا أسعد حالًا، لتبخر كمية كبيرة من شعوري وحلول الحياة اللاشعورية محلها، ولعل ذلك من عدوى ما حولي من بذور ونبات وحيوان وطبيعة، فكان طفلًا يسكن في نفسي

في مرحة وأمله وانسجامة مع جوّه، وغروره بقدرته ولا شعوره. ولهذا لا صبر لي على قراءة إلا قراءة الطبيعة، ولا كلام في السياسة إلا سياسة الكون في سيره، فإن كان ولا بد فشر يمازج شعوري، أو آية من القرآن تغذي قلبي؛ ولست أقرأ كما يقرأ الناس، ولكن أكتفي ببينين أو ثلاثة، وآية أو آيتين يمتلئ جوي بها، وتفتح نفسي لها، فلا أزال أرقدها الغينة بعد الغينة طول اليوم، وفي كل يوم أشعر لها بطعم جديد ومعنى جديد. وبالأمس كانت آية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكِ وَالْأَرْضِ وَالرَّيْثِ وَالسَّمَاءِ لَكَلِمَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 105] ملء نفسي وقلبي وترداد لساني؛ واليوم كانت آية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكِ وَالْأَرْضِ وَالرَّيْثِ وَالسَّمَاءِ لَكَلِمَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 164] محياي وغذائي، وأحياناً - ولا أدري - تدمع عيني من قراءة الآية أو الشعر فأذكر قول ذي الرمة:

لعلّ اتحدار السَّمْعِ يعقبُ راحة

من الوجدِ أو يشفي شجيّ البلايل

وأخشى أن تغدّ هذا مني مظهر ضعف أو آية ألم، ولكنني أصدقك أنني أقوى بها ما لم أقو بخيرها، وأن الدمعة تغسل عيني فانظر بها ما لم ينظر الناس، وأشعر أنني حيّ بين مؤنّي، وصاح بين سكارى.

لقد أحست بعدها أن المدينة بحدودها وقبورها وضغطها كوّنت عقلي تكويئاً فاسداً، وشغلتنني بحساب درهم يأتي ودرهم يُصرف، ونظرية تقرر ونظرية تهدم، وحكومة تتولّى وحكومة توّلي، ونظام يوضع ونظام يلغى؛ حتى لقد هزلت نفسي من هذه السفاسف، ومات قلبي من هذه القيود؛ فالآن أريد أن أميت نفسي المقيّدة وأخلق نفسي الحرة، وأحطم أبواب سجنني وأطير إلى السماء، وأكنس أفكارى القديمة وأنحدر من موضوعاتها، وأضع أسساً جديدة للتفكير فيما يحقق نفسي، وأكثر أصنام الناس لأعبد ما ليس بصنم ولا وثن.

لقد كنتُ بغير جناح إذا لم يكن جو، فلما كان الجو كان الجناح.

ولا تحسبني بذلك أريد أن أحيا حياة شعرية لا عملَ ورامها، أو أن أعيش في حلم خياليّ لذيذ، بل أراني على العكس من ذلك، أريد أن أعمل وفق حيي؛ لقد أحببت الفكرة لا الشخص، وأحببت المعنى لا المبنى، فشعرت أن كل أرض بلدي، وكل إنسان أخي، وكل باطل عدوي، وكل حق صديقي؛ وأمنت أن نفسي ليست لي، إنما هي قوة في العالم لها رسالة، ورسالتها إزهاق الباطل، ونصرة الحق، ومحاربة البؤس، والأخذ بيد المظلوم، وكسر الحدود التي تمنع أن يصل ذو الحق إلى حقه؛ فحيي الشائع دفعني إلى العمل الشائع، تجرّدي من الشخصية حملني على أن أؤيد المعنى أو أن أحارب المعنى؛ وشعرت بالكل

فوهبت حياتي للكل - وإذا ذاك أحسست أن قلبي كمجرى الماء الغزير لا يقوى أمامه العود ولا يعوقه القذى، وأحسست أنني لا أقوم الأشخاص بعلمهم أو مالهم، ولكني أقومهم بروحهم، فالمثل الأعلى عندي ليس أرسطو ولا قارون ولكنه النبي؛ وأحسست أنني أرى في المعاني كالعدل والرحمة والصدق جمالاً يجذبني أكثر من جمال الصورة والزهرة، وللظلم والقسوة والرياء قبْحاً ينفرتي أكثر من القردة والمرأة الشوهاء.

قد كنت -وأنا في المدينة- مغيظاً من مفاصد الأمة، مُحَنَقاً من جنون العالم؛ واليوم - وأنا في الريف- قد تحول غيظي رحمة، وحنفي شفقة، فأشفق على الأمة لمصائبها، وعلى الإنسانية لرزاياها؛ وأكثر ما يحملني على الرحمة لها أنها في شقاء وتظنها في سعادة، وفي محنة وتحسبها في نعمة، ورحمتي لم تسلبني رغبتني في العمل كما لم يسلبني الغيظ، ولكن عملي مع الرحمة إقناذ، ومع الغيظ تأديب.

ما أظلم علماء التربية، يهتمون بتربية العقل والجسم والخلق، ولا يُعيرون التفاتاً للروح، كأن الإنسان آلة صماء، والخلق الذي يهتمون به هو الخلق التجاري من صدق ونظام واقتصاد، وتربية الروح وراء ذلك؛ فالروح هي الوزن في الشعر، والتناغم في الغناء، والانسجام بين آلات الموسيقى، والعلاقة بين أصابع الفنان وأزرار البيان؛ فمشقاء الإنسان في شخصه وفي أمته وفي عالمه من ضعف روحه، واختلال التوازن بين روحه ومادته، وعدم الانسجام بين أجزاء العالم، وعدم وحدتها، وليس يوحدتها إلا توحد روحها.

إن ضعف الروح جعل من يحب نفسه يكره غيره، ومن يحب أمته يحارب غيرها، ومن يحب جنسه يحتقر غير جنسه، ولو قويت الروح لمعمت جهاً ولاجبت المبدأ والمثل، فكان ثم وفاق لا خلاف، وسلم لا حرب.



بعد عيد ميلادي الحادي والخمسون، وهو أول عيد أقضيه في الريف، ولكنني أريد أن أعدد عيدي الأول، فقد تشابهت نفسي في الأعوام الماضية، فليست متكررة إلا في حساب العدد، أما نفسي الجديدة فلم تتكرر بعد. شأن بين نفس مقيدة ونفس طليق، بين نفس مستعبدة ونفس مستغلة، بين نفس مقلدة ونفس مجتهدة. ليخيل إلي بعد الرياضة النفسية التي أرتضيها أن لا صلة بين نفسي القديمة ونفسي الجديدة؛ ولذلك سأصل على أن أعد عيدي الآتي هو العيد الأول.

قد كنت في الأعياد الماضية أستقبل الناس، وفي هذا العيد سأستقبل نفسي؛ وقد كنت أضاحك إخواني وأسامر صحبي وأقبل هداياهم وتهانيمهم، وفي هذا العيد سأتناغم مع الأزهار، وسأفتح نفسي ليمتزج بعني ضوء الشمس، وأحتفل بافتتاح عقلي لتلقي الحقيقة مجردة من خيالات الناس وأوهامهم، وسأشرب نخب الطبيعة وجمالها والحرية ومعتها، وسأغني للشمس وطلوعها، والشمس وغروبها، والنجوم ولمعانها، والمياه وصفاتها، والفراشة وطيرانها، والزهرة وتفتحها، والثمرة ونضجها، حتى أملا الجو مرحا وغناء؛ وسأدعو آخر الأمر للإنسانية أن يفك الله أغلالها ويحببها شقاءها، ويبعث الحب في قلوبها فيكون هذا أول عيد لي من نوعه.

أخي، بل صديقي:

لعلك تعجب أنني لم أرد على كلامك في الصداقة برأيي في الصداقة؛ ولكنني أعتذر لك، فرأيي غير رأيك.

رأيي أن الكلام المباشر في الصداقة لا يقويها، إنما يقويها العمل على مناهجها الحقبة من غير حديث فيها.

ورأيي أن خير لذة يستمتع بها الإنسان من شيء أن يتناسى لذته منه ويفنى فيه؛ ألا ترى الشطرنج لو ذكرت دائماً أنك تلعبه، وأنتك تلذ لعبه لضاعت لذته، وإنما تصل من لذته إلى الغاية إذا أنت نسيت الشطرنج، ونسيت نفسك ونسيت لعبك، وقويت فيه! وكذلك الأمر في الكتاب تقرأه، والموضوع تبحثه، والسينما تشهده، والتمثيل تراه.

وعلى هذا القياس أنا أفنى في صداقتي ولا أذكرها، وأرتشفها، ولا أتحدث عنها. ولهذا كتبت لك حول الصداقة، لا في الصداقة.

ومع هذا أشكرك على خطابك، فربما دعا إليه داع لم أتبيته، وهو -في رأي- خطأ خير من صواب والسلام.

(حاشية) أحلك من نشر كتابك ونشر كتابي إن شئت، مع حفظ اسمي كما وعدت.



فارس كِنانة

-1-

كنانة هذه قبيلة قحطانية كثيرة العدد، كانت تسكن عند مجيء الإسلام أرضًا فسيحة حول مكة، تمتد من تهامة في الجنوب الغربي من مكة، حيث يجاورون قبيلة هُدَيل، إلى الشمال الشرقي منها حيث يجاورون قبيلة أسد.

وقد دخلوا في الإسلام كما دخل غيرهم، ونبغ منهم نوابغ كثيرون في الحروب وفي الشعر وفي العلم وسائر مناحي الحياة، فمنهم الشُدَاخ بن عوف الذي كان على مُجَنَّبَةِ أَبِي عَيْلَةَ بن الجراح يوم «الزُّمُوك»، ومنهم نصر بن سَيَّار أمير خراسان في آخر العهد الأموي، ثم رافع بن الليث بن نصر بن سيار الخارج على الرشيد والقائد الكبير للمأمون، ومنهم أبو الأسود الدؤلي الذي ينسب إليه وضع النحو، ومنهم أبو ذر اليَّفَارِي الاشتراكي الصادق الثائر على معاوية وعلى الأغنياء، ومنهم ربيعة بن مُكْدَم الملقب فارس العرب، ومنهم قيس بن ذَرِيح أحد عشاق العرب المشهورين وصاحبه بُنَى، ومنهم عزة صاحبة كُثَيِّر التي قال فيها غزله الرائع المشهور، ومنهم ابن قَاب الراوية المؤرخ، ومنهم كثير من المحدثين يضيّق المقام عن ذكرهم.

وعلى الجملة فقد خلفوا لأعقابهم مفاخر يتداولونها، ومناقب يروونها، من بطولة وفروسية وإمارة وعلم وأب.

تفرقت كنانة في البلدان بعد الإسلام كما فعلت كل القبائل، فجاه يوم مصر في أواخر العهد الفاطمي، ونزل بعضهم أخميم وما حولها، ونزل بعضهم دمايط وما حولها، ورحل قوم إلى فلسطين، ونزل قوم الشام.



في شمالي «حماة» وعلى بعد خمسة عشر ميلاً منها حصن يقال له حصن «شيزرا» دخله التحريف على توالي الأيام فصار يسمى الآن «سيجر»، يقع على نهر العاصي، وهو حصن كبير بُني على أكمة مرتفعة تتحكم فيما حولها، حفروا حوله الخنادق ليزيدوا في مناعته وحماته، وأنشأوا مدينة على النهر تتبع الحصن، وسمي كل ذلك «شيزرا»⁽¹⁾.

كان هذا الحصن مشهوراً بمناعته وبخطورة موقعه، كما كان من قديم مركزاً لأعمال البطولة في الدفاع عنه والاستيلاء عليه، فالذين يسكنون لا يعرفون الراحة إلا فترات قصيرة من الزمان، يتبهون من نومهم على غارة أو صليل سيف أو رمي بالمنجنيق، ألفوا ذلك كما يألف الساكنون بجوار بركان نائر، أو في منطقة زلزال متابع.



في سنة 474هـ كان قوم من كنانة يسكنون بجوار حصن «شيزرا»، وكان الحصن بيد الروم (البيزنطية)، استولوا عليه فيما استولوا من بلاد المسلمين، وتحكموا به في المواقع التي حوله، وكان رأس هؤلاء القوم من كنانة رجلاً شجاعاً مقداماً قوي النفس كريماً، أحبه قومه وأمرؤه عليهم إمارة ملك محبوب مطاع، هو أبو الحسن علي بن مقلد بن نصير بن منقذ الكناني، فأعد عدته في هدوء، وسلّح قومه، وأحكم خططه، وانتهاز الفرصة، حتى إذا أمكنته أخذ الروم على غرة، وطوّق القلعة؛ ورأى الروم أن لا طاقة لهم به ويقومه، فطلبوا الأمان وسلّموه الحصن. وسكنه هو وقومه، وزادوا في تحصينه حتى صار أمنع من عقاب الجو أيام أن لم تكن طائرات.

تلقب أبو الحسن «بسديد الملك»، وعاش عيشة أشبه ما تكون بعيشة «سيف الدولة الحمّاني»، شجاع يلذ القتال، وحوله قومه يربون تربية حربية، وفي كل حين قتال، وبين الوقعة والوقعة عيشة بلوية مترقة وحب للشعر وتلفذ لسماعه، يقصده الشعراء أمثال ابن الخياط وابن سنان الخفاجي فيخمرهم بما في يده من مال؛ وتحدث له الحوادث الخفيفة فيقول فيها الأشعار الطريفة على نحو ما كان يفعل سيف الدولة. كان يحب مملوكاً له فغضب عليه مرة وضره ثم قال [من البسيط]:

(1) انظر كتاب «الاعتبار» ومقدمته القيمة التي وضعها الأستاذ «فيليب حني» المطبوع في «برنستون»

أسطو عليه وقلبي لو تَمَكَّن من
كفِّي غلُّهما غيظًا إلى عُقبي
وأنتَ مِيرُ إذا عاقبته حَنَقًا
وأيمن ذلَّ السهوى من عسرة الحَنَق

* * *

كانت قلعة «شيزر» مطمح المحاربين وما أكثرهم؛ فالعرب من بني كلاب في حلب يريدون الاستيلاء عليها، والإسماعيلية يودون أن يتخذوها مركزًا لهم ولدعايتهم، والروم يطعمون في استردادها، والصليبيون يرون أنها باب الشام يريدون أن يعمروا منها إليه، كل ذلك والقلعة بحصونها وخنادقتها وفيها بنو متقد بقلوبهم وشجاعتهم وفنونهم الحربية، استطاعت أن تصد كل مهاجم وتخيب كل أمل.

* * *

كان لا بد للقلعة وحولها كل هؤلاء الأعداء أن يكون برنامج أهلها كله حربيًا، وسكانها كلهم جنودًا، فالطفل جندي صغير، والشيخ جندي كبير، والبيت مدرسة حربية، والأم إحدى المعلمات، والزوجة محرصة الزوج، والفنائة خاطبة الشجاع، ومواقع السيوف في جرم الرجال شارة المجد، وويل للجسم السليم، لا تقبله فتاة ولا تمتز به زوجة، والحياة رخيصة، يخرج الرجل من بيته وأغلب الظن ألا يعود؛ ويسير السائر في الطريق وفي أكثر الأحيان يخرج عليه صليبي يقاتله، أو إسماعيلي ينزله، أو كلايي يباغته.

وفي ضواحي الحصن كانت أجمات مليئة بالأسود، ما أشد ما تفترس، وما أكثر ما تنهش، وفي كل لحظة خبر بقتيل، ونبا بغزو، وإتذار بغارة، وغارة بلا إنذار، وحديث القوم في سرهم رواية أعمال الأبطال، كيف قتل رجل من الحصن عشرة، وكيف تغلب رجل على أسدين، وكيف استطاع فلان الصبي أن ينازل صليبيين ويقلبهما ويقتلهما ويأخذ سلبهما، وكيف أن فلانًا الشيخ الهرم تقدمت به السن فنصحوه أن يلزم مسجده وينقطع لعبادته، فلبث في ذلك يومين، ثم أنفت نفسه هذه الحياة الوداعة، فأخذ سيفه وقوسه، ثم خرج يكمن للصليبيين، حتى إذا وقع في يده ثلة منهم خرج عليهم يقاتلهم، فيقتل ويأسر، ويعود بباهايا بعمله، ممتزًا بقوته على كبر سنه، عاتبًا على من نصحه بالتزام مسجده، وهذه فلانة كانت تخرج للقتال، وتضرب بالسيف، وفلانة الأخرى لما هاجم العدو الحصن ألبست فتانها لباس

المرس، وأجلستها على حافة الهضبة من نحتها الوادي العميق، وقالت إن انتصر الأعداء رميت يا بنتي، فذق عتقها ولا تقع سبية في أيدي الأعداء. «سبيكة» ألم تسمعوا عنه؟ كان مختشاً بشيزر يحضر الأعراس ويغني ويرقص، ولكن كان إذا وقع القتال يلبس درعاً ويأخذ سيفه وترسه ويقول: «بطل النخث»، ويخرج يضرب سيفه كما يضرب الناس.

هذا برنامج الحصن وهذا سمره وهذه أحداثه، فلم يكن حصناً بل مدرسة تمرين على الحروب، وتكوين نفوس على القتال الشديد، وحقلاً لإنتاج جيل لا يخشى الموت ويعشق الشهادة، يألف الشجاعة بالممارسة، ويتعلم القتال بالأسوة، ويحقق فنون الحرب في ميادين القتال.

استغفر الله، فقد نسيت في برنامج هذا الحصن مادة هامة وهي درس الأدب، ولكن كانوا يدرسونه على نمط غريب أيضاً، كانوا يقولون لأبنائهم إن جدكم ربيعة بن مكرم كان بطلاً كبيراً، وكان شاعراً كبيراً، ثم يروون أحداثه وشعره، ويلزمونهم حفظه، ثم يذكرون لهم من اشتهر بالفتك في الجاهلية كثابت بن جابر، والبراءض وتأبط شراً، ثم من اشتهر في الإسلام كمالك بن النخيب، وعبدالله بن سبرة، وعبدالله بن حازم، ويروون لهم فعالهم ويحفظونهم أقوالهم، ويعدون إلى أقوى الشعر وأبعثه على القتال فيلزمونهم حفظه كقول عامر بن الطفيل [من الطويل]:

وَأَنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ مَيْدٍ عَامِرٍ

وَفَارِسَهَا الْمَشْهُورَ فِي كُلِّ مَوْكِبٍ

لَمَّا سَوَّدْتَنِي عَامِرٌ عَنِ كَلَالِ

أَبِي اللَّهِ أَنْ أَشْمُو بِي أَمْ وَلَا أَبِ

وَلَكُنِّي أَحْمِي جَمَاهَا وَأَتَّقِي

أَنَاهَا وَأَرْمِي مِنْ رَمَاهَا بِمَشْكَبِي⁽¹⁾

وقول خالد بن الوليد: «ما ليلة أقر لعيني من ليلة تزف إليّ فيها عرس إلا ليلة أعدو فيها لقتال عدو».

إلى كثير من لمثال هذا الأدب الحماسي القوي الذي ينسجم وحياتهم، ويخدم أغراضهم.

(1) ديوانه ص 13.

في هذا الحصن العجيب، وهذا الوسط الجنّيّ الغريب، ولد بطلنا «فارس كنانة» أسامة بن منقذ حفيد فاتح الحصن سيد الملّك أبو الحسن.

رآه أبوه وأمه من صغره تربية الفروسية، يحبانه ولكن يحبانه شجاعاً، ويرعيانه ولكن يشفقان عليه من الإشفاق، يدفمانه للمخاطر دفماً، ويحرضانه على مواجهة الصعاب واجتهاد في تذليلها، مهما تكن العاقبة.

أسمه -أيها القارئ- يقص علينا قصة صباه فيقول: ما رأيت والدي -رحمه الله- نهاني عن قتال ولا ركوب خطر مع جبه لي. ولقد حضرت يوماً وكان أبي وعمي قد خرجا لقتال الأعداء فلحقتهما، فلما رأني أبي قال: اتبعهم بمن معك وارموا أنفسكم عليهم. فخرجت ورميت قسي واستخلصت ما استخلصت من عدوي.

مرة كنت معه، وهو واقف في قاعة داره، وإذا بحية عظيمة قد أخرجت رأسها من الرواق فوقف يبصرها، فحملت سلماً كان في جانب الدار وصعدت إليها وهو يراني فلا ينهاني، وأخرجت سكيناً صغيراً من وسطي ووضعتها على رقبة الحية وهي نائمة، وجعلت أجزها، فخرجت الحية والتفت على يدي (فما جزع ولا فرح ولا تكلم) إلى أن قطعت رأسها وألقيتها في الدار.

ولم تكن أمه أقل من أبيه في تربيته وتدريبه، فلديها السلاح تعطيه للمقاتلة، ولا تبخل على ابنها باستعماله.

* * *

-2-

هنا أسامة صبيّاً، قد وضع لثريته منهجان: منهج للفروسية، ومنهج للعلم والدين.

فأما منهج الفروسية فيتلخص في تعليمه صيد الوحوش ليتعلم منه صيد الأعداء، وكان الصيد ملهى الأسر الأرستقراطية في ذلك العصر، في مصر والشام والعراق، وكان لأسرة أسامة احتفال عظيم له، وعناية كبرى به، وإنفاق للأموال الكثيرة في سبيله، وكان أبوه «مرشد ابن علي» وعمه «سلطان» من أشد الناس ولماً بالصيد، وغراماً به، وتفضناً فيه.

وكان في ضواحي شيزر مصيّدان: أحدهما في الجبل جنوبي الحصن يصيدون فيه الحجل والأرانب، والثاني أجمّة في الغرب على النهر يصيدون فيها طير الماء والدراج والأرانب

والغزلان. ودعاهم ذلك إلى اقتناء حيوانات الصيد وجوارحه من كلاب ويزاة وصقور وفهود، رتبت لها أماكنها وخلّمها الذين يعنون بها، ويقومون بتغذيتها وتدريبها وإصلاحها، فكان أبوه يبعث - حتى إلى القسطنطينية - من يشتري له منها بزة، وإذا سمع شهرة عن جارحة من الجوارح، جدّ في الحصول عليها أو على نسلها.

كان يخرج صباحًا إلى الصيد من حين إلى حين مع أولاده الأربعة، ومنهم «أسامة»، ومعهم ممالئهم وسلاحهم، ومعهم أربعمون فارسًا من أخير الناس بالصيد، فإذا وصلوا إلى المتصيد أمرهم والد أسامة بالتفرق كل مع جوارحه وحيوانه وغلمانه، ثم يرسلون الطيور أو الكلاب، ولا يزالون يومهم في جري وقفز وصيد يرتبون أمورهم كرتيب الحرب، ثم يعودون في المساء بصيدهم. وكان لذلك الصيد أثر حميد في أسامة، فقد عزّفه طبائع الحيوان والطيور وأكسبه علمًا واسعًا بحيلها وقاتلها وشجاعتها وجبنها وطرق معايشها.

حتى إذا مرّن «أسامة» نازل الأسود والضباع، وكان بالشام إذ ذاك أجمات كثيرة ترتفع فيها الأسود، فكان هو وصحبه إذا سمعوا بأجمة منها طاروا إليها، ويقول في حديثه: إن رجلاً جاءه يخبره عن أجمة في تل فيها ثلاثة سباع، فخرج إليها هو وأخوه بهاء الدولة وقوم من صحبه، فوجدوا لبوة خلفها أسدان، فخرجت اللبوة، فحمل عليها أخوه فطعنها طعنة قتلها، وتكسر رمحه فيها، ثم خرج أحد الأسدين، فتكاثروا عليه بالرماح حتى قتل، ثم خرج الثاني، وكان أشد وأقسى، وأعظم خلقه، فحملوا عليه وكلما أصابته طعنة هدر ولوّح بذيئه حتى مات.

لقد عرف طبائع الأسود من كثرة منازلها قال: «فوجدت منها الجبان ومنها الشجاع، وعرفت أنه إذا خرج من موضع فلا بد له من الرجوع إليه، ولقد رأيت رأس الأسد يحمل إلى بعض دورنا، فنرى السنابير تهرب من تلك النار، وترمي نفسها من السطح، وكذا تسليخ الأسد ونرميه من الحصن فلا يقربه الكلاب ولا شيء من الطير. وما أشبه هيبة الأسد على الحيوان بهيبة العقاب على الطير! فإن العقاب يصره الفروج الذي ما رأى العقاب قط فيصبح ويتهنّم. هيبة ألقاها الله في قلوب الحيوان لهذين الحيوانين»، ثم يقول: «وقد قاتلت السباع في عدة مواقف لا أحصيها، وقتلت عدة منها ما شاركني في قتلها أحد سوى ما شاركني فيه غيري، حتى خبرت منها وعرفت من قاتلها ما لم يعرفه غيري، فمن ذلك أن الأسد مثل سواه من البهائم يخاف ابن آدم ويهرب منه وفيه غفلة وبُله، ما لم يُجرح فحينئذ هو الأسد وإذ ذاك يُخاف منه».

ثم خرج من هذا الصيد وقد جرح مرارًا وكسرت أضلاعه مرارًا، ولكنه خرج أيضًا فارسًا عظيمًا، وشجاعًا نبيلًا.

وكما تعلم أسامة القتال في الصيد تعلمه في الإنسان، كانت غلطة منه ولكن داعيها شريف نبيل. هذا أسامة الصبي واقفًا على باب داره، فرأى غلامًا لوالده يلطم صبيًا من خدم الدار، فجرى الصبي وتعلق بثياب أسامة يحتمي به، وكان يكفي ذلك أن يكف الغلام احترامًا للجوار على عادة العرب، ولكن الغلام الكبير ما أبه لهذه الضاليد، ولا احترم قوانين النجدة، فضرب الصبي وهو محتّم بثياب أسامة، فأخرج أسامة من وسطه سكينًا ضربه بها ضربة كانت القاضية.



وأما المنهج العلمي فوالده يحفظه القرآن، ويأمره بتلاوته حتى في الطريق وهم خارجون للصيد، وعلماء كبار يعلمونه الحديث والنحو والأدب. فأبو الحسن الشنيسي يعلمه الحديث، وابن المنيرة يعلمه الأدب، وأبو عبدالله الطليطلي يعلمه النحو؛ فحفظ القرآن وسمع الحديث، وتعلم النحو، وحفظ آلاف الآيات من الشعر الجاهلي، وأخذ هو يكمل نفسه بما يقرأ من كتب وبما يسمع من العلماء والشعراء رواد مجلس أسرته.

فكان فارسًا أديبًا وجنديًا عالمًا، واستطاع أن ينتفع بخير المنهجين. كان منهج الفروسية فاسيًا رققه العلم والأدب والشعر والدين، وكان بعض شيوخه العلماء فيهم جبن وخوف، فأخذ علمهم وترك جنبهم، هذا أستاذه ابن المنيرة يُطلب منه أن يتقلد رمحًا وترسًا ويقف في موضع من طريق الأفرنج حتى يروه فلا يجتازوه، فيأبى ويقول: والله لو وقفتُ لا اجتازوه كلهم. فيقال له: إنهم يهابونك لأنهم لا يعرفونك. فيقول: أنا أعرف نفسي. ثم يقرر مبدأ خطيرًا إذ يقول: «ما يقاتل عاقل». فيغضب أسامة من سماعه هذا المبدأ الجبان ويقول: «إنه كان بالعلم أخير منه بالحرب، فإن العقل هو الذي يحمل على الإقدام على السيوف والرمح أتفة من موقف الجبان».

ولابن المنيرة فصول أخرى من الجبن قصها أسامة وسخر منها، فكان ينتفع بعلمه ويهزأ بجبنه.

ولعل برنامج العلماء من هذا التاريخ كان يتقصه أن يطعم بشيء من الفروسية.



اليوم يوم الجمعة خامس جمادي الأولى سنة 513هـ. كان أسامة في الخامسة والعشرين من عمره، واليوم كان أول قتال قاتله، خرج فيه مع عمه ورجال من قومه، فخرج عليهم جماعة كبيرة من الصليبيين، وكان قتال نشيب منه الأطفال. وأخذ الموت يحصد رجال أسامة، وقد هان عليه الموت، فهو يقاتل وتحتة فرس مثل الطير، يطعن هذا قيأتي عليه، ويدور على آخر قطعته من ورائه طعنة تنفذ من قدامه، ويحمي ما استطاع من أصحابه، فإذا أعيت فرسه ركب أخرى أعدها مملوكة، حتى انتهت الموقعة ورجع أسامة إلى شيزر مع من بقي سالمًا.

وفي سكون الليل بعث عم أسامة إليه يطلبه، فإذا عنده فارس من الصليبيين، فقال له عمه: «هذا فارس أعجبه اليوم قتالك فجاء يهتلك بموقفك، وييدي إعجابيه من طعناتك وشجاعتك؟» وهذه عادة الفرسان، يعجب البطل بفعال البطولة ولو صدرت من خصومه؛ وكان هذا هو الوسام الأول لحياته الحرية الطويلة، ومن ذلك اليوم شعر ببقته بنفسه واعتماده على ربه وأنشأ يقول [من البسيط]:

سَلُّ بِي كِمَاءَ الْوَعَى فِي كُلِّ مُعْتَرِكٍ
يَضِيقُ بِالنَّفْسِ فِيهِ صَدْرُ ذِي الْبَاسِ
يُنْبُتُوكَ بِأَنِّي فِي مَضَائِقِهَا
تُبْتُ إِذَا الْخَوْفُ شَقَّ الشَّاهِقَ الرَّاسِ
أَحْوَضُهَا كِشَابِ الْقَذْفِ يَصْحَبُنِي
عَضْبٌ كَضُوءِ سَرَى أَوْ ضُوءِ مَقْبَاسِ
إِذَا غَرَبْتُ بِهِ قَرْنًا أَنْزَلَهُ
أُزْجَاهُ⁽¹⁾ عَنْ هَالِكٍ يَنْشَاهُ أَوْ أَسِ

وهكذا كانت حياته بعد، كل يوم غارة منه يغيرها، وغارة على قومه يردها، ويخرج يومًا يقاتل العرب ويومًا ينازل الفرنج، ويومًا يقاتل فيقتل، ويومًا يهزم ويُجرح. هذا يوم يخرج هو وصديقه «جمعة الثُميري» يهزمان ثمانية من فرسان الصليبيين، وهذا يوم يخرجان أيضًا فيهزمهما -على حد تعبيره- رُوَيْجِلٌ صَغِيرُ الْجِسْمِ مَعَهُ قَوْسُهُ وَنُشَابَةٌ، فيعجبان كيف هزما

(1) أوجاه: دفعه ونحاه.

ثمانية وهزمها رويجل! حياة كلها مغامرات وكلها قروسية، ثم يترجم ما يجيش في صدره ويلدور بخاطره إلى شعر قوي جميل [من الطويل]:

سَأَنْفِقُ مَالِي فِي اكْتِسَابِ مَكَارِمِ
أَهْيَشُ بِهَا بَعْدَ الْمَمَاتِ مُخْلِداً
وَأَسْمَى إِلَى الْهَيْجَاءِ، لَا أَرْهَبُ الرُّدَى
وَلَا أَتَخَشَّى صَامِلاً وَتُهَيْدَا
فَإِن نَلِثُ مَا أَرْجُو فَلِلْمَجْدِ نُمُّ لِي
وَإِن مَثَّ خَلْفَتِ التَّنَاءِ الْمَوْثِدَا
تُجَهَّلُ فِي الْإِقْدَامِ رَأْيِي مَعَاشِرُ
أَرَاهِمُ إِذَا فَرُّوا مِنَ الْمَوْتِ أَجْهَلَا
أَبْرَجُو الْفَتَى عِنْدَ انْقِضَاءِ حَيَاتِهِ
-وَإِن فَرَّ- عَنِ وِزْدِ السَّمْنِيَّةِ مَزَعَلَا
إِذَا أَنَا هَبْتُ الْمَوْتَ فِي حَوْمَةِ الْوَعَى
فَلَا وَجَدْتُ نَفْسِي مِنَ الْمَوْتِ مَوْثِلَا
وَأَنْبِي إِذَا نَازَلْتَ كَنْبَشَ كَتِيبِي
فَلَسْتُ أَبَالِي أَيُّنَا مَاتَ أَوْ لَا

* * *

[ومن البسيط]:

لَأَرِييَنَّ بِنَفْسِي كُلَّ مَهْلِكَةٍ مَحْوَقَةٍ يَتَحَامَاهَا ذُووُ الْبِاسِ
حَتَّى أَصَادِفَ حَتْفِي - فَهَوَّ أَجْمَلُ بِي
مِنَ الْخُمُولِ - وَأَسْتَفْنِي عَنِ الشَّامِ

هذا أسامة عمره ثلاثون... أريمون... أربع وأريمون، ومعيثته في حصن «شيزر» على نمط واحد: غزو وقاتل وصيد، وتحمل أعباء يتخللها لمحات من الراحة.

لقد أجاد في حياته حرب الخصوم، وشهد في شبابه أيضاً حرب المواطف، فأحب وثيقه الحب، ونعم بالوصال، وألم للفراق، وغنى بشعره لحبه، كما غنى به لحره [من الوافر]:

شكا المَ الفراقِ النَّاسُ قبلي
ورُوعَ بِالسُّوسَى حسي ومينث
وأما، مثل ما ضمت ضلوعي
فلأنني ما سمعت ولا رأيت
• • •

ولمن الكامل:]

أحببنا؟ كيف اللقاء ودونكم
عوض المَهَامِ وَالغِيَا فِي الْفَيْحِ
أَبْكَتُمْ عيني دما لفراقكم
فكأنما إنسانها مجروح
وكان قلبي حين يخطرُ ذكركم
لهبُ الضرامِ تماورته الرِّيحُ
فلما بلغ الأريعين وعلا رأسه المشيب صبا عن الحب وفرغ للمجد وقال [من الكامل]:
قالوا نهته الأريعونَ عن العُبا
وأخرو المشيبَ بحوزِ نُنتَ يهتدي
كم حازَ في ليلي التُّبابِ فللُّهُ
صُبِحَ المشيبِ على الطَّريقِ الأقصِدِ
وإذا عدتَ بيَّني ثم نَقَضْتُهَا
زَمَنَ الهمومِ فتلكَ ساعةَ مولدي

-3-

اشتهر الأمير أسامة ودؤى اسمه في الشام ومصر والعراق. عرفه أهل الحصن بالنجدة والشجاعة والكرم، وعرفه الصليبيون فارساً نبلاً يسير على أدق تقاليد الفروسية، وعرفه العالم الإسلامي بطلاً يدافع عن الإسلام ويفتك بالصليبيين. ولكن...
كان أمير الحصن عمه «سلطان» أيضاً بطلاً فارساً، حنا على أسامة وعلمه البطولة

والفروسية، وكانت تعجبه مخايله، وكلما أتى عملاً جليلاً أو فعلاً نبيلًا اهتز له فرحاً، وفي نفسه أن أسامة وليّ عهده، وحامي الحصن من بعده، وكل قومه يرشحونه لذلك، كان هذا كله يوم كان عمه عقيماً لم يولد له، فأما وقد رزق ابنه محمد، وشب ولقب بتناصر الدين، فقد تحوّل هذا الحب إلى غيره، وأصبح كالمرأة تغار من ضررتها، فأعمال أسامة النبيلة تزعجه، وفعاله تقض مضجعه، ويأتي أسامة يوماً برأس أسد قتله، ويظن أن هذا يبهج عمه، ويقول في سناجدة: «إني أخاطر بنفسي لأتقرب إلى قلب عمي». فتقول له جدته الخبيرة المجربة: «لا والله ما يقربك هذا منه، ولكنه يزيدك منك بعداً ووحشة».

ويتقرب قرناء السوء فيعلون من شأن محمد، ويصفرون من شأن أسامة، ويختلقون ما لم يكن، ويشعلون نيران العداوة، فيوسوسون لأسامة بما يزيد غيظه، ويوسوسون «السلطان» بما يهرج صدره، وتفسر الأقوال والأفعال تفسيراً مزعجاً يزيد النار اشتعالاً، ويتحزب قوم «السلطان» جهراً، ويتحزب آخرون لأسامة سراً، وتصبح معيشة أسامة في الحصن لا تطاق، فيفكر في الرحيل، ويقول [من البسيط]:

نَافَقْتُ دَهْرِي فَوَجَّهِي ضَاكِحُ جَلِيلٌ
 طَلَّقَ وَقَلْبِي مِنْهُ مُكَمِّدٌ بِإِكٍ
 وَرَاحَةُ الْقَلْبِ فِي التُّكْوَى، وَلِئْتَهَا
 -لَوْ أَمَكْنْتُ- لَا تَسَاوِي قَلَّةَ التُّشَاكِي

[ومن الطويل]:

لَسُنَّ غَضُّ دَهْرِي مِنْ جَمَاجِمِي أَوْ تُنْسِي
 عِنَانِي أَوْ زَلَّتْ بِأَخْمَصِي النَّفْلُ
 تَظَاهَرُ قَوْمٌ بِالسَّمَاتِ جِهَالَهُ
 وَكَمْ إِحْنِي فِي السُّنْدِ أْبْرَزَهَا الْجَهْلُ
 وَهَلْ أَنَا إِلَّا السُّيْفُ قَلَّلَ حِدَّهُ
 قِرَاعُ الْأَهَادِي ثُمَّ أَرْفَعَهُ السُّفْلُ

[ومن الوافر]:

وَمَا أَشْكَرُ تَلَوْنَ أَهْلَ وَدِّي
 وَلَوْ أُنْجِفَتْ تُكَايِثُهُمْ شُكُوثُ

مللْتُ مقالهم وَوَعِثْتُ منهم
 فما أرجوهمُ فيمن رجوتُ
 إذا أدمتُ قوارضهم فوادِي
 كظننتُ على أذامهم وانطويتُ
 ورحت عليهم طلق المحيا
 كأنني ما سمعت ولا رأيتُ
 تجنوا لي ذنوبًا ما يجنثها
 بلدائي ولا أمرت ولا نهيتُ
 ولا والله ما أضمرتُ فلوًا
 كما قد أظهروه ولا نويتُ
 ويوم الحشرِ مرعنا وتبدو
 صحيفة ما جنوه، وما جنيثُ

إلى أين؟

إلى دمشق، فأمرها بطلبه ويلج عليه في المجيء.



كانت الشام والجزيرة في ذلك العهد مبعثرة، لا تؤلف وحدة، فكل بلد كبير عليه أمير مستقل يجبي أمواله، ويلدفع عنه برجاله؛ ففي دمشق أمير، وفي حلب أمير، وفي حمص وحملة أمير، وهكذا. وكانت العلاقة بين هؤلاء الأمراء علاقة عداة غالبًا، يتخاصمون ويتقاتلون، والصليبيون يُجمعون أمرهم، وينسون الإحن بينهم، وتقوم الكنيسة بفض النزاع وتدعو إلى الوئام، وتطلب من أمم الغرب من فرنسيين وألمان وإنجليز أن يتحدوا ويتعاونوا لإنقاذ بيت المقدس من يد المسلمين، وتبذل الجهد للترفيق بين روما والقسطنطينية، على شدة ما كان بينهما من نزاع وخصام؛ فتنجح الدعوة ويتصادق الخصمان، وتتجمع الجموع هاجمة على الشرق تنتزع من المسلمين بلدة بعد بلدة، والمسلمون يقاتلون بلدانًا متفرقة لا كتلة واحدة؛ وقد يثور النزاع بين أمير مسلم وأمير مسلم، فيستجد هذا بالصليبيين، ويستجد هذا بهم أيضًا، فيتصرون هذا وذاك؛ لأن في إضعاف كل على أي حال تحقيقًا لغرضهم، ونيلاً

لمفصلهم؛ فكانت البلاد الإسلامية تنتظر زعيمًا غيورًا قويًا يضم الإمارات تحت سلطانه، ويؤلف منها وحدة متماسكة، وقد وجدته أولًا في عماد الدين زنكي، ثم في ابنه نور الدين محمود بن زنكي، ثم في تلميذ نور الدين صلاح الدين الأيوبي.



كان أمير دمشق وقت أن دخلها أسامة شهاب الدين محمود بن بوري بن طغتكين ووزيره معين الدين أنر، وكلاهما يحب أسامة - وخاصة الوزير - ويفرح بإقامته بينهم لفروسيته ونجدته وغناؤه في الحروب؛ فكان بطل دمشق كما كان بطل شيزر، يخرج للصيد مع الأمير، ويقاقل أعداءه؛ ويرى الناس فيه أنه خير محارب في جند دمشق، وألمع درة في تاج الأمير؛ وتتوثق الصلة بينه وبين الوزير معين الدين، ويعيش على هذه الحال سبع سنوات؛ ثم ينقلب الناس على معين الدين، وتسوء حاله، ويذهب عزه، ويتأثر مركز أسامة بمركز صديقه، فتُهَبِّد داره ويسرق سلاحه، ويقرّ الوزير بالعجز عن مساعدته، وينصحه بمقادرة دمشق.

فأذا - إلى مصر، فهي تعرفه كما تعرفه دمشق.



هذه مصر في أواخر العهد الفاطمي، وقد تعفّنت فيها أداة الحكم؛ فالخليفة مسلوب الأمر، له الاسم ولويزره الحكم، والأمراء يتقاتلون على الوزارة، فمن غلب نالها وألبسه الخليفة خلعتها، فإذا عُلب عُزل وخلع الخليفة خلعته على الغالب؛ والجنود سودانيون منقسمون أحزابًا، وهرب متفرقون شيعًا، وأتراك ومغاربة تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى، والخلفاء - وقد سلبوا الحكم - فرغوا للذات وتدبير المؤامرات، فإذا كرهوا وزيرًا دبّروا المؤامرات لقتله أو خلعه. والأمراء إذا طمعوا في الوزارة وأعيتهم جنودهم انتصروا بغيرهم! فهذا يكاتب الفرنج يستنصرهم، وهذا يكاتب أمراء الشام يستنصرهم، والخليفة يقتل ابنه لأنه استنوزر فاستبد بأبيه، وابن الوزير يحرض على قتل أبيه ويمنى بالوزارة من بعده، والأمر فوضى، والناس في كرب.

ما لأسامة وهذه الفتن وهذه الدسائس وهذا الجو السام، وقد خلق لا يستنشق إلا الهواء النقي على ظهر فرسه في صيد أو غزو، وقد تخلق بأخلاق الفروسيّة من شهامة ونبل؛ ولكنّها الأقدار تحكم على الوردة أن تُزْمى في مستودع الأقدار؛ على أنه لم يكن بعيدًا عن الدسائس

كل البعد؛ فقد شاهدها في بلاط عمه «سلطان»، وشاهدها في بلاط أمير دمشق ووزيره، ولكنها كلها صورة مصغرة لما سيلقاه في مصر، في البلاط الفاطمي.



دخل «أسامة» مصر سنة 549هـ وقد نثف على الخمسين، في خلافة الحافظ لدين الله الفاطمي، ولم يكن أسامة بالمعمور ولا بالمجهول، فاستقبله الخليفة وأنزله منزلاً كريماً، وأغدق عليه من نعمه المتواصلة، وقد بهرت أسامة فخخة القصور وزينتها، وذهبها وفنها وصورها وتماثيلها، وحراسها ورسومها، مما لم ير مثيله في دنياه، ولا حلم به في منامه؛ ولكن تبين له بعد أنها صورة جميلة ولا روح، ومظهر أنيق ولا حياة، ومتحف آثار يدل على مجد قديم ورثه نسل ذليل. وتضج على أسامة شيء من ذلك الزخرف، فعاش في دار من دور الأفضل ابن أمير الجيوش، وهي دار -كما يقول- في غاية الحسن، وفيها بسطها وفرشها وآلاتها من النحاس، ورغل في الحرير، وتبجح في النعيم.

لقد أراد «الحافظ» أن يتخذ منه فارساً بطلاً، يستعين به في أزماته، ويستخدمه في مهماته، ويفدق عليه من خيراته، ويشركه في لذاته، ولكن هل أخلدت نفس أسامة إلى النعيم، ووجدت راحتها في الراحة؟ لا. ولقد مثل نفس الدور الذي مثله من قبل ميون بنت بحدل الكلبيّة البديويّة لما تزوجها معاوية ونقلها من بادية كلب إلى قصور دمشق، وقد أفرعها النعيم فصرخت [من الوافر]:

لَبَيْتٌ تَخْفِقُ الأرواحُ فيه

أحبُّ إليّ من قصيرٍ مُنيقٍ

وَأُنيسُ عباءةٍ وتقرُّ عيني

أحبُّ إليّ من لبسِ الكُفوفِ



وأصوات الرِّياحِ بكلِّ فجٍّ

أحبُّ إليّ من نثرِ الكُفوفِ



عشرونٌ عيشتي في البلدِ أشهى

إلى نفسي من العيشِ الكُفوفِ

كذلك صرخ أسامة فقال [من البيط]:

انظر إلى صَرْفِ دَهْرِي كَيْفِ عَزَوْنِي
بعَدَ المَشِيْبِ سَوِي عَادَاتِي الأَوَّلِ
قَد كُنْتُ بِمَنْعَرِ حَرْبٍ كُلَّمَا عَمَدْتُ
أَذْكِيْتُهَا بِاقْتِدَاحِ البَيْضِ فِي القَلْبِ
هَمِّي مُنَازَلَةُ الأَقْرَانِ أَحْسَبُهُمْ
فِرَالِسي، فَهَمُّ مَنِّي عَلى وَجَلِ
أَمْضِي عَلى الهَوْلِ مِنْ لَيْلِي، وَأَهْجَمُ مِنْ
سَيْلِي، وَأَقْدَمُ فِي الهَيْجَاءِ مِنْ أَيْجَلِ
فَصَرْتُ كَالغَادَةِ المَكْسَالِ مَضْجَعُهَا
عَلى الحَشَايَا، وَرَاءَ التَّجْفِ وَالكَلْبِ
قَد كَدْتُ أَغْفِرُنُ مِنْ طَوْلِ التُّوَاهِ كَمَا
يَضِي المِهْنَةُ طَوْلَ اللَّبِثِ فِي الخَلْلِ
أُرُوحُ بَعْدَ دُرُوعِ الحَرْبِ فِي حُلِّ
مِنَ الدُّبَيْقِي، فَبِؤْسَا لِي وَلِلْحُلِّ
وَمَا الرِّقَاهَةُ مِنْ رَامِي وَلَا أَرَبِي
وَلَا الشُّنْمُ مِنْ شَاتِي وَلَا شُغْلِي
وَلَسْتُ أَرْضَى بِلُغِ المَجْدِ فِي رَقِي
وَلَا المُلَى دُونَ حَطْمِ البَيْضِ وَالأَسْلِ
ولكنه أقام على مضض، يشقى في التعميم، إذ كان من طبعه أن يتم في الجحيم.

فها هو مقرب إلى الخليفة الحافظ، تفتح له أبواب القصر إذا حضر، ويُتفق إذا غاب، ويركب الفرس بسرج من ذهب، وما كان لأحد أن يركب أيام الحافظ بسرج من ذهب غيره.

ومع هذا فلا ينسى فروسيته، فقد كان للحافظ جوارح كثيرة من البزاة والصقور والشواهين البحرية، وكان عليها رجال يخرجون بها للصيد في كل أسبوع مرتين، فكان أسامة يخرج معهم، فيصيدون طيور الماء وطيور البر ونوعاً من البقر وحشياً كان يسمى بقر بني إسرائيل - أصغر من البقر وأشد منه عذواً - وفرس البحر، وكان في النيل كثيراً (ويحدثنا أنها

مثل البقرة الصغيرة، وعيناها صغيرتان، لها أنياب طوال في فكها الأسفل، صياحها مثل صياح الخنازير).

مات الحافظ وخلفه ابنه الطافر وعمره سبع عشرة سنة، فزاد الأمر سوءاً، وتنازع الأمراء على الوزارة، وكثرت الدساس، واضطر أسامة أن يدخل في المعتكف ويغمس يده في المفاسد.

* * *

-4-

هذا الخليفة الفاطمي «الحافظ» يموت وله ابنان كبيران، يعدل عنهما، ويعهد بالخلافة لأصغر أولاده سناً، وهو في السابعة عشرة من عمره، ويوصي بالوزارة لأمير مغربي اسمه ابن مّصال، ويلقب الخليفة الجديد الصغير بالطافر.

وهذا الطافر فتى ربي تربية ناعمة. لا يعرف غير اللهو واللعب، والسكنى إلى الجوارى وسماع الأغاني، فأما تدير الأمور فللوزير ابن مّصال.

والخليفة يحب ابن مّصال، ويحب بقاءه، وولاية الأقاليم كلهم طامع في الوزارة، فيأبى ابن السّلال الكودي الأصل ووالي الإسكندرية والبحيرة، فيجمع جنده وسلاحه، ويهجم على القاهرة، ويقتل ابن مّصال، ويتربع في دست الوزارة، والخليفة مضطر إلى إقراره وهو له كاره.

وفي جند ابن السّلال ابن زوجته عباس، رجل مغربي عربي الأصل من تميم، وله ولد جميل اسمه نصر، من خلان الخليفة الطافر وندمائه، فيوعز الخليفة إلى نصر وعباس أن يقتل ابن السلال ليكون عباس في الوزارة مكانه، ويتم ذلك ويقتل ابن السلال ويستوزر عباس، ثم بعد مدة يسأم الخليفة وزيره الجديد عباساً، فيوعز إلى ابنه نصر أن يقتل أباه ليحل محله، ويتردد نصر ثم يُطلع أباه على ذلك، فيتأمران على قتل الخليفة فيقتله نصر، ويدخل عباس القصر، فيتهم أخوي الخليفة بقتله، ويقتلها ويولي طفلاً صغيراً هو ابن الطافر ويلقبه بالقاتل. وسنة خمس سنين، وتهب مصر على عباس وابنه، ويكاتب نساء القصر طلائع بن رزّيك الأرمني الأصل ووالي المنية، ليحضر فينتقم من قاتلي الخليفة، فيحضر ويتنصر، ويهرب

عباس وابنه إلى الشام، فيقتل عباس في الطريق، ويقبض على ابنه نصر، فيرسل إلى القصر، فيمثل به ويعلق على باب زويلة.



هذه صورة سينمائية للأحداث التي حدثت في مصر أثناء إقامة «أسامة» بها. ما موقفه؟ كيف يتصرف؟ كيف يستخدم فروسيته والفروسية لا تعرف العمل في الخفاء؟ الحق أنه موقف مريب للرجل الصريح.

لقد أصبح «أسامة» وله جنود ومماليك وأعوان، يجلس في مجلس الأمراء للنشاور فيما يعمل، ويقربه الولاة إليهم، ويتمناه كل في صفة لتجدته وغنائه.

لقد كان من أنصار القصر يوم كان الحافظ يتولى الخلافة، لأنه رب نعمته، ولأنه رجل؛ ولكنه انحرف عن القصر لما رأى من لهو الظاهر ولعبه وتهتكه، وناصرَ بن السُّلار، يحارب في صفة ويقاثل بجانبه، فكرهه القصر لأنه يناصر عدوه - وكان ابن السُّلار رجلاً مقدماً شجاعاً يحب رجال العلم، ولكنه قاس لا يرحم، يعاقب أكبر عقوبة على أصغر جريمة، فأحبه أسامة لشجاعته، وأغضى عن قسوته، وأمن ابن السُّلار إليه وأنس به، وبمئته بمهمة حربية إلى نور الدين محمود بن زنكي ليتفق معه على تكوين جيش لمحاربة الصليبيين في الشام ليخفف ضغطهم على مصر، وقام أسامة بمهمته وحارب الصليبيين في عسقلان وبيت جبريل، وظل يقاثل حتى أحس ابن السُّلار بحرج مركزه في مصر، فاستدعاه ليكون بجانبه قفعل.

فلما قتل ابن السُّلار واستوزر عباس وجدنا أسامة بجانبه وبجانب ابنه نصر يستشيرانه في أدق الأمور حتى فيما أوزع به الخليفة إلى نصر أن يقتل أباه، فينهاه عن ذلك، ويحذره غضب الله ووخز الضمير، ولا بد أن يكونا قد أطلعا على قتل الخليفة، مقابلةً للمؤامرة بمؤامرة، ومن هنا اتهمه كثير من المؤرخين باشتراكه في المؤامرة، وليس ذلك ببعيد عليه؛ وعذره أن الخليفة الفِرّ هو البادئ بتحريض الابن على أبيه، فالجزء من جنس العمل، ولكن عباساً أسرف فقتل الأبرياء من إخوة الظافر، وهو عمل لا يبرره شيء، فكان على أسامة أن ينفض يده منه ويقطع صداقته، ولكنه لم يفعل.

لقد دخل طلائع بن رزيق مصر وكان لأسامة صديقاً أيضاً، وكان أسامة يحبه، وعرض عليه طلائع أن يكون بجانبه وله المشاركة في عزه وجاهه، والدنيا مقبلة عليه؛ ولكن عباساً

في أشد أوقاته حربياً يلجأ إليه ويطلب منه أن يصحبه في الخروج من مصر حتى لا يقتاله
مفتال؛ ويحار أسامة بين صديق تقبل عليه الدنيا وصديق تدبّر عنه، والذي تقبل عليه لم يلوث
يده بالقتل، وإنما ينصر المظلوم، والذي تدبر عنه قد سفك الدماء البريئة، ولكنه في شدة وقد
استنجد به ليحفظ حياته؛ وأخيراً بعد تردد طويل وشقاء ضمير اعتذر لطلال الفائز وخرج من
مصر مع عباس البأس.



عشر سنين في مصر هي أسوأ حياته. لقد، خلق لقتال الصليبيين، فقضاها في مصر في
قتال بعض المصريين لبعض المصريين، وخلق للعيشة القاسية، فعاش في مصر عيشة ناعمة،
وخلق للمصراحة فعاش في المؤامرات، وخلق لا يابه للمال فأناه المال في مصر من حيث لا
يحتسب؛ ولكن الله عاقبه على أنه لم يعيش كما خلق، فكان خروجه سلسلة كوارث؛ يصحب
عباساً في الطريق، ويترك أسرته في حماية طلائع بن رزيق، فيكاتب القصر وبعض أهل مصر
الفرنج والعربان أن يكمنوا لعباس ومن معه في الطريق، فيخرجون عليهم، ويقتل عباس
ويؤسر نصر ويؤد إلى مصر مخفوراً، وينجو أسامة بأعجوبة بعد أن يصاب في رأسه بضربتين
بالسيف يفقد بهما وعيه، وأخيراً جداً يصل إلى دمشق في أسوأ حال.

ثم يصاب في أسرته وماله.

لقد استراح قليلاً واسترد قوته وقد نيف على الستين، ولا يزال جندياً محارباً له قوة
الشباب، فالتحق بجيش نور الدين محمود بن زنكي، وبذلك عاد إلى موقفه الطبيعي؛ وكاتبه
طلائع يطلب منه أن يعود إلى مصر، وإذا كان جندياً يحب القتال في الثغور فقد عرض عليه
طلائع أن يوليه أسوان، ويفتح بجنده الحبشة، وبذلك لا يناله سوء من استباحش القصر منه،
فاستشار في ذلك نور الدين، فقال له: «أما كفك ما لقيت من مصر وقتها؟».

فاعتذر لطلائع وسأله أن يرسل إليه أسرته بحراً، ولكن طريق البحر أيضاً في يد
الصليبيين، فحل نور الدين الإشكال، بأن يكتب إلى «بلدوين الثالث» ملك أورشليم لمنحه
أماناً لأسرة أسامة، فمنحه الأمان كتابة.



هذه أسرة أسامة في خمسين نسمة بين رجال ونساء، ومعهم أموالهم وحليهم وجواهرهم

وذهبهم وفضتهم، وسيوف أسامة وسلاحه، وقيمتها كلها ثلاثون ألف دينار، ومعهم أيضًا مكتبة أسامة التي اقتناها من خير مخطوطات مصر، وفيها أربعة آلاف مجلد، كل ذلك ينزل في مركب في دمياط ومعهم أمان بلدين، حتى إذا وصلوا إلى عكا أرسل «بلدين» رجاله بالفؤوس يكسرون المركب ويأخذون ما فيها، ويحتج بعض رجال أسامة بالأمان، فلا يلتفت إليهم، ويأخذ كل ما معهم، ويترك لهم خمسمئة دينار توصلهم إلى بلدهم: ويحمد أسامة الله كثيرًا على سلامة أهله وولده، ويحز في نفسه قليلًا ضياع المال وكثيرًا ضياع الكتب؛ وبذلك يُختم فصل من الرواية عنوانه «أسامة في مصر».



ها هو في الرابعة والستين وقد عاد فارسًا من فرسان المسلمين، يقاتل في جيش نور الدين؛ والأزمان التي عركته في مصر عركت أهله في حصن شيزر، فقد مات عمه سلطان، وولي الحصن ابن عمه الذي كان ينافس أسامة.

والسنة سنة 552 هجرية، وقد أزيّن الحصن لحفل ختان ابن الأمير، واجمع في الدور الفسيحة آل ابن منقذ كلهم، والراقص يرقص والزامر يزمّر والطبال يطبل، والقوم في هرج ومرج، والسرور بالغ بهم غايته، وإذا بالأرض تزلزل زلزلاً عنيقًا، فيتساقون إلى باب الدار، فترمح فرس الأمير أولهم فيقع، وينسد الباب وتقع الدار على من فيها ويهلك كل أهل أسامة، ويأتيه الخير فتتهذّ قواه ثم يستردها بإيمانه ويقول [من البيط]:

لَمْ يَشْرِكِ اللَّهُ لِي مِنْ بَعْدِ قَسْدِهِمْ
 قَلْبًا أَجْثَمُهُ صَبْرًا وَسَلْوَانَا
 فَلَوْ رَأَوْنِي لَقَالُوا مَا أَصْعَدْنَا
 وَعَاشَ لَهُمْ وَالْأَحْزَانِ أَشْقَانَا
 لَمْ يَشْرِكِ الْمَوْتُ مِنْهُمْ مَنْ يَخْبِرُنِي
 عَنْهُمْ فَيُؤَخِّجُ مَا قَالُوهُ تَبْيَانَا
 بَادُوا جَمِيعًا وَمَا شَادُوا، فَرَا عَجَبًا
 لِلخَطْبِ أَهْلِكَ عُصَاوَا وَعَمْرَانَا

وكذلك خربت أكثر بلاد الشام، فحماة والمعرة وحمص وكفر طاب؛ وأخطر ما في

الأمر أن الزلزال هدم أسوار البلاد والقلاع، وانكشفت البلاد للصليبيين، فقام نور الدين يعبد
الأسوار وقيم القلاع، ووضع يده على حصن شيزر وعمر أسوارها ودورها وأعادها جديدة.

• • •

سبعون... خمسة وسبعون... ثمانون... هو في حصن كَيْفَا، وقد دب إليه الضعف،
وارتعتت منه اليد [من البيط]:

مع الثَّمانينَ عاتُ الثُّغُرُ في جِلْدِي
وساعني ضعفٌ رَجُلِي واضطرارٌ يَدِي
إذا كَتَبْتُ فخطِّي جِدُّ مضطربٍ
كخطِّ مرتعشِ الكَفَّينِ مرتعدٍ
فأعجبٌ لضعفِ يَدِي عن حَمَلِهَا قَلَمًا
من يعمدُ عظم القنَا في لَبَّةِ الأَسَدِ
وإن مشيتُ وفي كَفِّي العصا نُقلت
رَجُلِي كأنِّي أخوضُ الوَحْلَ في الجَلْدِ
فقل لمن يتمنئى طولَ سنَّتِهِ
هَلِي عواقبُ طولِ العُمُرِ والسُّنَدِ

• • •

[ومن الطويل]:
السُّومُ الرُّدَى، كم خضتُه متعرِّضًا
لَهُ وَنَوَّعْتِي مُعرِضٌ مُتَجَرِّبٌ
وكم أخذتُ منِّي السُّيوفُ ما أخذَ الـ
جِمامُ، ولَكِنَّ القَضَاءَ مُتَجَرِّبٌ
إلى أن تجاوزتُ الثَّمانينَ وانتفختُ
بُلْهَنِيَّةَ العيشِ الذي فيه يُرَقَّبُ
فمكروه ما تخشى التُّفوسُ من الرُّدَى
الذُّ وأحلى من حياتي وأطيبُ

هذا صلاح الدين بطل المسلمين يأتي بالأعاجيب من فعال البطولة، ويستتزل من الأفرنج الحصن بعد الحصن... آه... لو كنت شابًا.



-5-

علّمت الأحداث «أسامة» أن يؤمن الإيمان كله بالقدر، وأي شيء يدعو إلى الإيمان بالقدر كالحرب والصيد؟ هذا حيّ تدل كل المظاهر على أنه سيحيا فيموت، وهذا حي تدل كل الدلائل على أنه يموت فيحيا؛ وهو نفسه يقف مواقف يرى فيها الموت محققًا ثم ينجو، ويستهن بمواقف لا يرى فيها شيئًا من الخطورة فيصاب.

وكان له حس دقيق بهذه الأمور، فهو يراها ويلتفت لها ويمجب منها، ويحملة ذلك كله على الإيمان بالقدر خيره وشره.

رمى مرة - وهو صبي - عصفورًا بسهم فلم يصب المرمى، ثم ارتد السهم فأصاب عصفورًا آخر كان يطل برأسه من عشه - ولم يكن أسامة رأه - فقتله.
وهو وصاحبه مرة يهزمان ثمانية فرسان، ثم يهزهما «زُوَيْجِل».
ورجل يقتل أسدًا، ثم تقتله عقرب.

و«نَدَى الشَّيرِي» الفارس يطعمه فارس صليبي فيقطع شريانًا في صدره، ويخرج الرمح من جانبه الآخر - وكل الظنّ ألا يصل إلى بيته حيًّا، فيسلم ويصح، وتلتئم جراحه، ويبقى سنة إذا نام على ظهره لا يقدر على الجلوس إلا إذا أسنده اثنان، ثم يزول ما يشكو منه، ويعود مقاتلًا كما كان.

و«عَتَاب» البطل المغوار، الضخم الجسم، القمخ الصوت، الذي يفعل الأفاعيل بالأعداء ويدور اسمه على كل لسان لشجاعته وفروسيته، يدخل بيته فيجلس على أريكة عليها غطاء، ويعتمد في جلوسه على يده، فتدخل فيها إبرة، فوالله لقد كان يثنّ أنينًا يسمعه من بالحصن لعظم خلقة وجهارة صوته، ثم يموت، و«نَدَى» لا يموت.

ومعلم مكتب في قرية يعرض له أمر يحمله على الخروج من المكتب، ويعد مفارقتة تزلزل الأرض ويقع البناء على الأطفال، فيموتون كلهم وينجو المعلم.

وكان «أسامة» يقاتل الإسماعيلية مرة، حتى إذا انتهى القتال سمع رجلاً يصيح: «الرجال، الرجال»، بادر هو وصاحبه وسألوه عن صباحه. فأشار إلى اصطبل قديم مظلم، وقال: أسمع هنا صوت رجال، فدخلوا فوجدوا رجلين من الإسماعيلية فقتلوهما، ووجدوا إسماعيلياً ورجلاً آخر من رجالهم يتقاتلان، فقتلوا الإسماعيلي وحملوا صاحبهم إلى المسجد وبه جراحات عظيمة وهو لا يتحرك ولا يتنفس ويظن كل من رآه أنه قد مات، ثم أخذ نفسه يتردد، فخطأوا جراحه في رقبة وجسمه، ثم عاد إلى صحته كما كان.

وأصبح «أسامة» يوماً وهو واقف قرب الحصن، فرأى ثلاثة أشخاص مقبلة، أما اثنان فكانتا، وأما الثالث بينهما فلم يتبينه، حتى إذا قرب رأى رجلاً قد ضربه إفرنجي بسيفه في وسط أنفه، فقطع وجهه إلى أذنيه وقد استرخى نصف وجهه حتى تدلى إلى صدره. وبين النصفين من وجهه قريب من شبر، فدخل البلد وخط الجروح وجهه وداواه، والتحم الجرح وشفى، وسوّاه ابن غازي «المشطور» من أجل ذلك.

وهو بنفسه عبرة العبر في ذلك، فكم قاتل أسوداً ثم كادت تقتله ضيع، وكم أخطأ التقدير فخرج عليه الكمين وهو يظنه في مأمن، وهو يقاتل على فرس يظهر بعد أنه من أراد الأفراس، ولا يظن نفسه تنجو ثم ينجو، ويخرج عليه العرب والفرنج في وادي موسى فيقتلون عبائاً ومن معه ويسلم هو، إلى كثير من أمثال ذلك.

كل هذه المناظر وأمثالها أسلمته إلى الإيمان بالقدر إيماناً كإيمان العجايز. والإيمان بالقدر سلاح ذو حدين، فأحياناً يدعو إلى التواكل والخمول وترك الأمور تجري كما تشاء، وعدم الإيمان بالربط بين الأسباب والمسببات، وهذا أقبح وجهيه، وأثلم حثييه، وهو الذي تلجأ إليه النفوس إذا ضعفت والقلوب إذا ماتت، وأحياناً يدعو إلى الشجاعة وركوب الأخطار في غير خوف، والإقدام في غير فزع، فالأعمار مقدرة، والإقدام لا يقصرها، والإحجام لا يمدّها؛ وهذا التفسير الأخير هو الذي كان يعتنقه المسلمون في الصدر الأول من حياتهم، والذي كان يعتنقه أبطال المسلمين في كل عصر.

اسمع «أسامة» يقول: «إن ركوب أخطار الحروب لا ينقص مدة الأجل المكتوب». «ولا يظن ظان أن الموت يقدمه ركوب الخطر، ولا يؤخره شدة الحذر، ففي بقائي أوضح معيار. فكم لقيت من الأهوال، وتحممت المخاوف والأخطار، ولاقيت الفرمان، وقتلت الأسود، وضربت بالسيف، وتعلمت بالرماح، وجرحت بالسهم؛ وأنا من الأجل في حصن حصين» [من الكامل]:

أَنْظُرَ إِلَى الْإِيمَانِ كَيْفَ تَسُوقُنَا
 قَسْرًا إِلَى الْإِقْرَارِ بِالْأَقْدَارِ
 مَا أَوْقَدَ ابْنُ ظَلَمِيْبٍ قَطْرَ بَدَارِهِ
 نَارًا، وَكَانَ خِرَابِيهَا بِالنَّارِ⁽¹⁾



إن كان «أسامة» في الثمانين لا يصلح لحمل السيف، فیده تستطيع أن تحمل القلم، وإن كان درس الصيد في صباه علمه الفروسية، فدرس الأدب في صباه وفي فترات راحته طول عمره علمه التأليف في الأدب، فهو يكف من قبيل الثمانين إلى ما بعد التسعين على المطالمة والدرس والتأليف.

يؤلف في الأدب «لباب الآداب» يقسمه إلى أبواب، ويذكر في كل باب ما ورد فيه من القرآن، ثم الحديث، ثم الآثار نثرًا ونظمًا، منها ما ورد في كتب الأدب الأخرى ومنها ما لم يرد، ومنها أحداث حدثت له، وأمور حدثت في زمنه⁽²⁾، ويؤلف في نقد الشعر، وفي الشيب والشباب، وفي تاريخ القلاع والحصون، وفي أخبار النساء، وفيمن شهد بدرا من الفريقين... إلخ.

ويؤلف كتابًا هامًا أشبه بالمذكرات يكتبها العظماء في أحداثهم، وإن لم تكن مرتبة ولا مبررة ويسميه «الاعتبار»⁽³⁾.

وهو -فيما وصلنا من تأليفه- واسع الاطلاع، حسن الالتفات، صحيح التقدير، ظريف الروح، ظريف الاستخدام لما يحيط به من ظروف.



قد صور لنا في كتابه الاعتبار، وقليل في لباب الآداب صورة دقيقة لنظرة المسلمين إلى

-
- (1) ابن طليب مصري عرف بالبخل حتى رمى بأنه لا يوقد نارًا في بيته بخلا منه، ثم احترقت داره بالنار.
 (2) نشرت هذا الكتاب مكتبة سركيس بمصر، وعني بشره وتحقيقه عناية فائقة الأستاذ الفاضل الشيخ أحمد محمد شاكر، وقد استضدت منه كثيرًا.
 (3) نشر هذا الكتاب الأستاذ «دربورغ» بليدن سنة 1884، ثم نشره الأستاذ فيليب حتى بمطبعة جامعة «برنتون» بأمريكا نشرة أصح وأدق وأوفى.

الصليبيين في عصره، وأوضح لنا كثيرًا من قوانين الفروسية عند المسلمين والأفرنج، هو لا يستحل ذكركم من غير أن يعقب عليه بخذلهم الله أو لعنهم الله، ومع هذا لا بأس من أن يتخذ من بعضهم أصدقاء، فهو يكره منهم فكرة الصليبية، ويصادق بعضهم لصفاتهم الشخصية.

يعجب لشجاعتهم ويقول: ليس لهم من فضائل الناس سوى الشجاعة، كما يُعجب بنظرهم إلى الفروسية وتقدير أهلها، «فليس عندهم منزلة عالية إلا للفرسان، ولا عندهم ناس إلا الفرسان، فهم أصحاب الرأي وهم أصحاب القضاء والحكم». حكى أنه مرة تعدى قوم منهم على قطمان غنم للمسلمين، وكان بينهم وبينهم صلح، فشكا «أسامة» من ذلك لملكهم فُلك الخامس Fulk V ملك أورشليم، «فاختار الملك ستة من فرسانهم ليحكموا في هذه القضية، فخرجوا من ملجسه واعتزلوا وتشااوروا حتى اتفق رأيهم كلهم على شيء واحد، وعادوا إلى مجلس الملك فقالوا: قد حكمنا بغرامة ما أتلف من غنمهم. وهذا الحكم بعد أن تعقده الفرسان ما يقدر أحد -ولو كان من مقدمي الفرنج- أن يغيره ولا ينقصه، فالفراس أمر عظيم عندهم».

وينقد تنكرد Tancred نقداً مرًا لإخلاله بأمان تعهد به، ويلدوين الثالث لمهاجمته أسرته وسلبها أموالها بعد أن أعطى أمانًا كتابيًا بالألا يتعرض لهم.

ويقصّ قصصًا كثيرة من أعمال فرسان من الفرنج وفرسان من المسلمين، كانوا يأتون بالمجائب في حروبهم ويطولتهم وفروسيتهم؛ ويحكى أن فارسًا من الفرنج هزم أربعة من فرسان المسلمين فويخهم أهل الحصن وعابوهم وفضحوهم وازدروهم، «فكان تلك الهزيمة منحتهم قلوبًا غير قلوبهم وشجاعة ما كانوا يطمعون فيها، فانتخبوا وقاتلوا واشتهروا في الحرب، وصاروا من الفرسان المعدودين بعد تلك الهزيمة»، إلى كثير من قصص المغامرات التي تستخرج الإعجاب بالفرسان من الجانبين.

وينظر إلى الصليبيين نظرة بدوية عربية، فينقدهم في عدم الغيرة على نسايتهم، فيقول: «وليس عندهم شيء من الغيرة، يكون الرجل يمشي هو وامراته فيلقاه رجل آخر، فيأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغهما من الحديث، فإذا طولت عليه خلالها مع المتحدث وتركها ومضى». ويروي نوادر أخرى من هذا القبيل.

ويذكر أنهم شديدو العصبية لجنسهم ودينهم، فقد أمرت فتاة جميلة وأدخلت إلى دار والد أسامة، فأهداها إلى الأمير شهاب الدين صاحب قلعة «جمبر»، فأعجبه، وولدت له ولنا

سماه «بدران» وجعله أبوه ولي عهده، ومات الوالد، وتولى بدران البلد، فعاقلت أمه الناس وخرجت إلى «سروج» وهي في يد الفرنج، وتزوجت بأسكاف من بني جنسها؛ فكانت هي زوجة الأسكاف وابنها أمير قلعة «جعبر».

ومنهم من يظهر الإسلام ويصلي ويصوم، ويتزوج مسلمة، ثم إذا أمكنته الفرصة فرّ هو وأولاده وتنصروا بعد الإسلام والعبادة.

ويصف فرحهم بأعيادهم، ومرحهم في سباقهم.

ويقارن بين الطب عندهم والطب عند المسلمين، فيقول: إن طب الفرنج منه ما هو سخيف، فقد رأى فارسًا من فرسانهم طلع له دمل في رجله، فأحضر له طبيب مسلم وطبيب منهم، فأما الطبيب المسلم فوصف له ما كاد يشفيه، وأما طبيبه فقال له: أيهما أحب إليك، أن تعيش برجل واحدة، أو تموت برجلين؟ فقال: بل أحيا برجل. فأحضر فارسًا وفارسًا، وأمره أن يضرب رجله بالفأس ضربة واحدة يقطعها، فضربه فسال منّ الساق، ومات من ساعته. ومنه ما هو خرافي، كامرأة أصابها الصلح في رأسها فقال طبيبه: «إنها امرأة في رأسها شيطان قد عشقها»، فأخذ موسى وحلق شعرها، وشق رأسها صليبيًا، وسلخ وسطه حتى ظهر عظم الرأس وحكه بالملح، فماتت في وقتها. ومع هذا فلهم أطباء مهرة حاذقون؛ فقد شاهد ملكًا من ملوكهم رمحه حصان في ساقه فتلفت رجله، وفتحت في أربعة عشر موضعًا، وكلما ختم موضع فتح موضع، ولا تنفع فيه المراهم، فجاء طبيب إفرنجي فأزال تلك المراهم، وجعل يغسلها بالخل الحاذق حتى برئت؛ كما شاهد طبيبًا آخر يمالج «عقد الخنازير» في مهارة، ولكن أطباء العرب كانوا أمهر؛ ومن أجل هذا كان كثيرًا ما يبعث الفرنج في طلب أطباء من العرب.

وعلى الجملة فلم يعجبه الفرنج من الناحية الأخلاقية والاجتماعية إلا من ناحية شجاعتهم؛ وقد أجمل ملاحظاته في قوله: «وكل من هو قريب العهد بالبلاد الأفرنجية أجدى أخلاقًا من الذين تلبدوا (يعني توطنوا) وعاشروا المسلمين».

فيا لله للمسلمين! أين كانوا من الفرنج وأين أصبحوا منهم؟ فشد ما يخطئ من يد الأمر أمر طبيعة ودم وجنس! إنما الأمر أمر «تربية».

وناحية أخرى يستطيعها «أسامة» في مثل سنه، وهي أن يعين المسلمين برأيه ويفيدهم بتجاربه، وهذا لا يقل شأنًا عن شجاعته وكفاحه [من الكامل].

الرأي قبل شجاعة الشجعان

هو أولٌ ونهى المَحَلُّ الثَّانِي

ومع هذا فله ابن هو عضد الدولة أبو الفوارس يشترك في الحرب مع صلاح الدين ويُنحى أسامة حياته الحربية فيه، فهو قطعة منه وقبس من ناره، وليمد هو بالرأي صلاح الدين. فيحدثنا بعض المؤرخين أن صلاح الدين استدعى أسامة من حصن كَيْفَا «وأنزله أرحب منزل، وأورده أعذب منهل، ومَلَّكه ضيعة من أعمال المعرة، وذاكره في الأدب ودارسه، وكان ذا رأي وتجربة، وحُكْمَة مَهَبِيَّة، فهو يستشير في نوابه، ويستنير برأيه في غياهبه، وإذا غاب عنه في فزواته، كاتبه وأعلمه بواقماته ووقماته، واستخرج رأيه في كشف مهماته وحل مشكلاته».



خمس وثمانون . . . تسعون.

«لما توَقَّلتُ ذروة التَّسْعِين، وأبْلانِي مَرَّ الأَيَّامِ والسَّنِين، صرْتُ كجِوَادِ اللَّعْلَافِ، لا الجِوَادِ العِتْلَافِ، ولصَقْتُ مِنَ الضَّعْفِ بالأَرْضِ، ودَخَلتُ مِنَ الكِبَرِ بَعْضِي فِي بَعْضِ، حَتَّى انْكَرَتْ نَفْسِي، وَتَحَسَّرْتُ عَلَى أَمْسِي، وَقَلْتُ فِي وَصْلِ حَالِي [مِنَ الكَامِلِ]:

لَمَّا بَلَغْتُ مِنَ الحَيَاةِ إِلَى مَلْدِي

قَدْ كُنْتُ أَهْوَاهُ تَمَنِّيْتُ الرُّدْيَ

لَمْ يُبْقِي طَوْلُ العُنُورِ مِنِّي قُوَّةَ

القِي بِهَا مِصْرَفَ الزُّمَانِ إِذَا اعْتَدَى

ضَعُفْتُ قِوَايَ، وَعَانَنِي الشُّعْقَانُ، مِنْ

بِصْرِي وَسَمْعِي، حِينَ شَارَفْتُ المَلْدِي

فَإِذَا نَهَضْتُ حَمِيئْتُ أَنِّي حَامِلٌ

جَبَلًا وَأَمْشِي إِذَا مَشَيْتُ مَقْبِيدَا

وَأَدْبُ فِي كَفِّي العَصَا وَعَهْدَتَهَا

فِي الحَرْبِ تَحْمِلُ أَمْرًا وَمَهْدَا

وَأَبِيْتُ فِي لَيْلِ المَهَادِ مُسَهَّدَا

قَلْبًا كَأَنِّي إِفْعَرْتُ الجَلْمَدَا

والمرء يُنكسُ في الحياةِ وبينما
بَلَغَ الكمالَ وتمَّ عادَ كما بدأ

• • •

في الحادية والتسعين يولف لباب الآداب، ويولف ويولف، ويقول: «ما للعلم غاية يدركها الراغب، ولا نهاية يقف عندها الطالب، هو أكثر من أن يحصر، وأوسع من أن يجمع، ولولا أن النفس إذا غولبت غَلَبَتْ، وإذا زُجرت نَجَتْ وأبت، لكان اشتغال من بلغ من الستين، إحدى وتسعين، بأعمال البر والثواب، أجدى عليه من الاشتغال بتأليف كتاب، بعد ما بالغ الزمان في وعظه، بتأثيره في قواه وسمعه وبصره - لا بلفظه - وأنذره بتغير حاله بدنو ارتحاله، فهو مقيم على وفاز، ميت في الحقيقة حيٌّ بالمجاز».

..... خمس وتسعون - ست وتسعون.

عجز عن حمل القلم، كما عجز قبل عن حمل السيف.

• • •

وفي ليلة من ليالي رمضان سنة 584هـ في دمشق، والجو خريف والسكون رهيب، أسلم «أسامة» روحه لخالقه، وهو يدعو لصلاح الدين بتمام النصر، ويسأل الله لنفسه الغفران.

• • •

العصا أم القضا؟

رأيت وأنا أدرسُ حياة «أسامة بن منقذ»، أن الأستاذ «فيليب جيتي» لما نشر كتاب «الاعتبار» عدّد كتبه وقال إن منها كتابًا اسمه «العصا»، وأن الأستاذ أحمد شاعر عند نشره كتاب «باب الأدب» عدّد أيضًا كتب أسامة، وقال إن منها كتاب «القضا»، وقال إن الأستاذ فيليب جيتي سمّاه كتاب «العصا» خطأ، وصوابه «القضا».

وحرثُ إذا ذاك بين الرأيين، هل اسم الكتاب «العصا»، أو القضا؟ ورجحت أن يكون «العصا»؛ لأنها أنسب لحياة الفارس، وهو بعيد عن حياة القضا، فبعد أن يؤلف فيه. وقلْتُ: لعل الأستاذ شاكراً إذ كان قاضياً وله اتصال وثيق بالقضا وتعود نظرة قراءة كلمة القضا أكثر من تعودته العصا رجع الرأي الأخير، وخطأ الأول، أو لعل له حجة لم يُدَلِّ بها.

ومررت الأيام، ومررت على وراقي في الأسبوع الماضي أبحث فيما عنده من الكتب، وشريتُ منه ما شريت. وكان عنده كمية من الورق (الدشت). -ولا أدري ماذا يسمى ذلك في اللغة الفصحى- فطلبتها، فأعطانيها.

واليوم أخذتُ أقلبُ فيها فوجدتُ أوراقاً شتى من كتاب لم أدر ما هي، ورسائل صغيرة بعضها قيمٌ جداً، لعلمي أحدثتُ القراء حديثاً آخر عنها. ورأيت كراسة صغيرة كُتِبَ عليها «كتاب العصا لأسامة بن منقذ»؛ ومع الأسف استطعمها الفيران فأكلت أطراف بعض ورقها؛ وهي تقع في ثلاثين صفحة، لعل من الطريف أن أصفها للقراء.

لقد وضع الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» باباً طويلاً سمّاه «كتاب العصا»، وهو يدور على الشعبية الذين عابوا على العرب اعتمادهم في خطاباتهم على الفناة والعصا، وقالوا: «ليس بين الكلام والعصا سبب، ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل ويصرفا الخواطر ويعترضوا الذهن أشبه... وحملُ العصا بأخلاق الأكرّة والرعاة أشبه، وهو بجفأة الأعراب وغنجية أهل البدر أشكل» إلخ. فرد عليهم الجاحظ في كلام كثير واستطرد طويلاً قولهم، مبيّناً مزايب العصا ومحاسنها، مستشهداً بعصا موسى، وعصا سليمان، موضّحاً مزايبها، وقيم تستخدم، ومما تؤخذ خيارها؛ وأن العصا للخطيب تأهب للخطبة، وتهيز

للإطناب، فكانهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً أخرى، وهي أوقع في نفوس السامعين، وعون للخطيب على الإفاضة، كالرايات في الحروب والأعلام، والتفان للفضاء، والقناع للرؤساء والعظماء، وآلات الموسيقى للمغني، وكإشارات المتكلم برأسه ويده، تقطيعه ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني، إلى مثل هذا.

أما رسالة «العصا» لصاحبتنا أسامة، فقد بدأها بسبب تسميتها عصا، قال: إنما سميت العصا عصا لصلابتها، مأخوذ من قولهم: عَصَّ الشَّيْءُ صَلْبًا، وَعَصِي الشَّيْءُ وَعَصِيًا إِذَا صَلَبَ، والعصا: الجماعة، يقال شَقَّ فلان عصا المسلمين، أي: جماعتهم؛ وفي الحديث: «يايك وقتل العصا»، يريد المفارق للجماعة فيقتل... الخ.

وأول من خطب على العصا وعلى الراحلة قس بن ساعدة الأيادي.

والعرب تقول: فلان ممن فُرِعَتْ له العصا، إذا كان يرجع إلى الصواب، وينقاد إلى الحق، ويستقيم على زيئه إذا نَبَّه.

وتقول: فلان صلب العصا، إذا كان ذا نجدة وجزامة.

وتقول إذا تفرقت الخُلطاء، واختلفت آراء العشيبة ومَرَج الأمر: انشَقَّت العصا.

وتقول للمسافر إذا آب واستقرت به داره: ألقى عصا التَّسيار.

ثم أخذ يروي مختارات من الشعر والنثر، مما جاء فيها العصا؛ فالحجاج قال: والله لأعصبتكم عصب السَّلْمَة، ولأخوئنكم لحو العصا، ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل.

والمتمس يقول [من الطويل]:

لذي الجِلْمِ قَبْلَ اليَوْمِ ما تُفَرِّعُ العصا وما عَلِمَ الإنسانُ إلا ليعلِّمًا⁽¹⁾

وقيس بن ذريح يقول [من الطويل]:

إلى الله أشكو نيةً شَقَّتْ العصا هي اليَوْمَ شَتَّى وَهِيَ أَمْسٌ جَمِيعٌ⁽²⁾

مضى زمنٌ والنَّاسُ يستشفِّعون بي فهل لي إلى ألبنى الغداة شفيحٌ؟⁽³⁾

والعرب تقول: فلان شَقَّ العصا إذا كان لا يدخل تحت حكم ولا طاعة.

(1) ديوانه ص 26. (2) البيان لمجنون ليلى في ديوانه ص 150 - 151.

ومهبّار يقول [من الرجز]:

يَا قَعُورَتْ بِهَذَا الزَّمَانِ شُدُّ مَا
تَطُورُنَّ فِي تَلْمِيحِي وَفِي نَقْضِ الْمِرْزِ
عَصَا شَطَايَا وَتَشْيِيبِ عَيْنِ
وَمَنْزِلِ نَابٍ وَأَصْحَابِ عُزْرِ
وَصَاحِبِ كَالِدَاءِ إِنْ أَبَدِيَتْهُ
عَوُورٌ وَعَوُورَاتٌ لَئِنْ إِذَا أَمِيرٌ⁽¹⁾

ثم يذكر فصلاً في أحداث حدثت تدور حول العصا، كالذي روي أن قتيبة بن مسلم (الفتاح العظيم) لما تسنم منبر خراسان سقط القضيب من يده، فتطير الصديق، وتقاتل العدو، فقال قتيبة: ليس الأمر كما سرّ العدو وساء الصديق، بل كما قال الشاعر [من الطويل]:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى
كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ

وقصّ قصصاً نجته فيها العصا من الموت، وهو في قلعة شيزر، إلى نحو ذلك، ولعل أظرف فصل في الرسالة هو الفصل الأخير، وهو أطولها وموضوعه «عصا الكبير» وقد ظهرت على المؤلف عاطفة الحزن والأسف على ما اعتراه في كبر سنّه من ضعف بعد قوة، وحمل العصا بعد حمل السيف، وقد ألف هذه الرسالة وهو كبير السن، فأكثر من إيراد الشعر في هنا المعنى إنشأ وإنشاداً؛ فمن ذلك ما رواه قال: أنشدني العميد أبو الحسن بالموصل سنة 526 [من الكامل]:

مَا زِلْتُ أَرْكَبُ شَاكِلَاتِ الرَّيْزِ بِ حَتَّى مَشَيْتُ عَلَى الْعَصَا كَالْأَحْدَبِ
أَزِيدُ ثَالِثَةً وَأَنْقُصُ عَنْ مَدَى مَشْيِ الثَّنِيثِينَ؟ لَقَدْ أَتَيْتُ بِمُعْجَبٍ
وَاللَّيْتُ لَوْ بَلَغْتَ سَنُوهُ مَدَّتِي
أَوْ قَارَيْتِ، أَمْسَى فَرِيسَةً تَغْلِبُ

وأنشدني القاضي الرشيد أحمد بن الزبير بمصر سنة 539 [من الكامل]:

(1) ديوانه 1/ 413. (2) البيت لمعمر بن أوس في لسان العرب 15/ 347 (نوى).

تَقْرَمَنْ - بِعَدِّ طَوْلِ الشُّمْرِ - ظَهْرِي
 وَدَامَتْنِي اللَّيَالِي أَيُّ ذُرِّي
 فَأَنْشِي وَالْمَعَا تَمْشِي أَمَاي
 كَأَنَّ قَرَامَهَا وَتَرُّ لِقَوْسِي
 ويقول هو نفسه [من مجزوه الرجز]:

حَنَانِي الشُّمْرُ وَأَنْشِي
 نَشْنِي اللَّيَالِي وَالنَّيْبُزُ
 فَمِرْزُ كَالْقَوْمِ وَمِنْ
 عَمَائِي لَلْقَوْسِ وَتَرُ
 أَفْلُجُ فِي مَطْيِي، وَفِي
 حَظِّي فِي تَوْرٍ وَقَصْرُ
 كَأَنَّ نِي مُقْبِي
 وَأَنْمَا الْقَيْنُ الْكَبْرُ
 وَالْمَمْرُ مِثْلُ الْمَاءِ فِي
 أَجْرِهِ بِأَيْسِي الْكَنْزُ
 وقال [من السريع]:

أَضْبَحَ كَفِّي مَالِكًا لِلْمَعَا
 مِنْ بَعْدِ حَمَلِ الْأَشْمْرِ الثَّابِلِ
 أَمْشِي بِضَمْفٍ وَأَنْحِنَاءِ عَلَى
 عَمَائِي مَشْيَ الصَّائِدِ الْخَاتِلِ
 كَأَنَّ نِي لَمْ أَنْشِ يَوْمَ الرُّغْيِ
 إِسَى زَوَالِ الْبَطَلِ الْجَاسِلِ
 وَلَمْ أَشَقُّ الْجَيْشَ لَا أَعْتَشِي
 مِنْ السَّرْدَى كَالْقَنْدِ الثَّابِلِ

فانظر إلى ما فعلَ العُنُزُبي
 من طولِ لَمَّ اخْطَأَ بالكاملِ
 يا حسرتا إنِّي غداً مَبُتُّ
 على فِرَاشي مَبِئَّةَ الخاملِ
 هلا أُناسي المَمُوتُ يومَ الوُفَى
 بينَ القننا والأَسَلِ التُّاهلِ

• • •

وقال [من الكامل]:

خَمَلْتُ تُغْلِييَ فِي السُّهْلِ العِصَا
 وَنَبَيْتَ فِي حَبِينِ حَاوَلْتُ العُزُونَا
 وَإِذَا رَجَلِي خَانَتْنِي فَلَا
 لَزَمَ عِنْدِي للعِصَا فِي أَنْ تَخُونَا
 قال: وانشدني الأمير السيد شهاب الدين العلوي الحسيني بالموصل سنة 515 لبعض
 المغاربة [من البيط]:

وَلِي عِصَا فِي طَرِيقِ الشَّيْرِ أَحْمَدَهَا
 بِهَا أَقْدَمَ فِي تَاخِيرِهَا قَلَمِي
 كَأَنَّهَا وَفِي فِي كَفِّي أُمُشُّ بِهَا
 عَلَى ثَعَانِيْنَ عَامَا لَا عَلَى غَنَمِي
 كَأَنَّي قَوْمٌ رَامَ وَفِي لِي وَتَرُّ
 أَرْمِي عَلَيْهَا رِمَاةَ السُّنْبِ وَالْهَرَمِ
 ولعل في هذا القدر كفاية في إثبات أن الكتاب في «العصا»، لا في «القضا»؛ ولعله
 يدعو إلى التفكير في إصلاح الكتابة التي تخلط بين العصا والقضا.

• • •

العلم والدين⁽¹⁾

مما نلاحظه في تاريخ الإنسان أنه تسوده موجات متعاقبة في عصوره المختلفة وأمه المتعددة؛ فأحياناً تسوده موجة الشعر كالذي كان عند العرب في عصر الجاهلية، واليونان في عصر هوميروس، وأحياناً تسوده موجة الفلسفة كالذي كان عند اليونان في عصر سقراط وأرسطو وأفلاطون؛ وأحياناً موجة الدين كالذي كان في العالم الإسلامي والعالم الأوروبي في القرون الوسطى.

وكان من خصائص القرن التاسع عشر سيادة موجة العلم حتى طفت على كل ما عداها.

وقد كانت هذه الموجات في العصور الماضية موجات محلية لا موجات عالمية، فكانت ترى أمة يسودها الشعر، وأخرى تسودها الفلسفة؛ أما وقد ارتبط العالم الآن برباط محكم، وانكسرت الحدود، وكادت تنعدم المسافات فقد أصبحت الموجات عالمية، لذلك لما علت موجة العلم في القرن الماضي في أوروبا وضعت فيها موجة الدين تأثر العالم بهذه الظاهرة، وطفنت موجة العلم على الشرق والغرب، وضعف الدين في الشرق والغرب؛ وربما كان ضعفه في الغرب اجتهاداً وضعفه في الشرق تقليداً، لأن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون.

وقد ساد العلم وضعف الدين في أوروبا إثر حركات عنيفة قام بها العلماء من القرن السابع عشر، فوضعوا لأنفسهم منهجاً علمياً أساسه ملاحظة الظواهر وتحليلها تحليلًا عقلياً، وربط هذه الظواهر بعضها ببعض، ووضع الفروض في حلها وامتحانها وتجربتها، وإعداد ما تدل التجربة على خطئه، وإثبات ما تدل التجربة على صحته، حتى إذا تمّ الإقناع به أضيف إلى دائرة المعلومات واتخذ أساساً لبناء غيره عليه وهكذا.

(1) كتبت هذه المقالات الأربع الآتية في رمضان سنة 1361 في كل أسبوع حديثاً وكنتم عنوتها «حديث رمضان».

وتحرروا في منهجهم هنا من كل شيء إلا الملاحظة والتجربة والبرهان، فلم يعشوا بأقوال القدماء كجالينوس وأرسطو، ولا بما ورد في الكتب الدينية، ولا بما قرره الكنيست، ولم يسلموا بشيء إلا ما جرب في «المعمل»، فأداهم هذا المنهج إلى استكشاف آلاف من المسائل استغلّموها في الحياة اليومية وبناء الحضارة الأوروبية، وعرفوا ما لا يحصى من قوانين الطبيعة.

ولما كان كل مظاهر الحياة اليومية متأثرًا بهذه المستكشفات العلمية زاد الناس احترامًا للعلم وتقديرًا له وإعجابًا به، وكان من أثر ذلك شغف الناس بالأرض دون السماء، وبالعالم المادي لا الروحي، وبهذه الحياة لا بما بعدها.

وكان أن هاجم العلماء في بحثهم العلمي مسائل تتصل بالدين من قريب أو من بعيد؛ فآمن الناس بأقوالهم فيها كما آمنوا بأبحاثهم العلمية الأخرى، فكان لذلك أثره في ضعف موجة الدين في أوروبا. ولتقص عليك طرقًا منها:

فمن أهم ما زلزل الناس تعاليم كوبرنيكس في النظام الشمسي، فقد قلب قيمة الأشياء رأسًا على عقب، كان الناس يعتقدون أن الأرض مركز العالم، وأن الشمس والكواكب تدور حولها، وأن النجوم خلقت للأرض، والأرض خلقت للإنسان، فكل العالم وسيلة ومتعة للإنسان، فجاءت تعاليم كوبرنيكس فبرهنت على أن الأرض وما عليها ليست إلا قنّة حقيرة في العالم، وأنها تدور حول الشمس لا أن الشمس تدور حولها؛ فحطم ذلك من أنانية الإنسان وحطم من عظمته، وقام رجال الدين ينكرون عليه تعاليمه لمعارضتها للنصوص الدينية.

وتلاه «دارون»، فأكمل القضاء على شعور الإنسان بعظمته، فدعا إلى تسلسل المخلوقات بعضها من بعض، وأن ليس الإنسان نوعًا مخلوقًا بذاته، وأن العالم من جماد ونبات وحيوان وإنسان وحدة مرتبط بعضها ببعض، ومتروية بعضها من بعض؛ فتغيرت بذلك النظرة إلى العالم، والنظرة إلى الإنسان، وشُلمت على العالم نظرة ميكانيكية يرقى بها الحصر إلى ما فوقه بحكم البيئة وتنازع البقاء وبقاء الأصح، حتى كأن العالم يصنع نفسه، وكان لهذه التعاليم أثرها في اصطلاحها بظواهر آيات الكتب المقدسة.

وجاء علماء الجيولوجيا بعد علماء الفلك، وبعد نظرية دارون، فأخذوا يبحثون في بناء الأرض على قاعدة انفصالها من الشمس، وعلى قاعدة تسلسل الأنواع وما يستلزم ذلك من ملايين السنين في تكوينها وصلاحتها للحياة، وتدرج الأنواع. وجاء بعدهم علماء الحياة،

فجدوا في البحث عن الحياة وتطورها، وهكذا؛ فكان لهذا كله أثر في الدين، وعلى الأهل في ظواهر آياته.



وكما تقدم البحث في العلوم الطبيعية على هذا النحو تقدم البحث في التاريخ، فاستكشفت الآثار القديمة، وعرفت أهم لغاتها، وقرئت نصوصها، ووضع للتاريخ منهج على نمط العلم؛ وتوجه بعد ذلك علماء التاريخ ينددون الوثائق القديمة، فوصلوا مثلاً إلى أن شعر هوميروس ليس شعراً لرجل واحد ولا لعصر واحد، وإنما هي أشعار لعصور متعاقبة لشعراء متعاقبة، وبحثوا تاريخ اليونان والرومان والأمم القديمة، فوصلوا إلى أن بعض ما دَوَّن عنها أساطير لم تصح، وبعضها حقائق تصح.

وينفس هذه الوسائل، وينفس هذا المنهج توجهوا إلى «الكتاب المقدس» من توراة وإنجيل يبحثونه وينقدونه، فبحثوا سفر التكوين وبقية الأسفار، كيف كُتبت؟ ومتى كُتبت؟ ونشروا على الناس نتائج أبحاثهم، ينكرون بعضاً ويؤمنون ببعض، وينقدون الأسلوب والأحداث، ويستتجون عصورها إلى آخر ما قاموا به؛ فكان لذلك رجة عنيفة أيضاً في نفوس الناس، وخاصة المثقفين.

وزاد الأمر إشكالاً والناس انحيازاً إلى العلم موقف رجال الكنيسة، فقد تمسكوا بنصوص الكتب والشروح والآثار في باطنها وظاهرها، وجللتها وتفصيلها، وأنكروا على العلماء نظرياتهم، واضطهدوهم أيام كانت السلطة في أيديهم، وحكّم الناس العقل في موقف رجال العلم ورجال الكنيسة، فرجحوا جانب العلم، فطغت موجة العلم على موجة الدين، ووقف الكثيرون من الدين موقف الإنكار أو عدم الاكتراث أو أداء بعض شعائره كما تؤدي المواضع الاجتماعية من غير روح ومن غير اعتقاد، فكان هذا طابع القرن التاسع عشر في أوروبا، ومنها سارت الموجة إلى الشرق وأنحاء العالم، ظلّنا منهم أن أوروبا تقدمت في الحضارة بتقديس العلم مكان تقديس الدين، فجاروهم في ذلك.



ولكن، كان لرجال العلم خطوهم كما كان لرجال الدين خطوهم.

فهم قد أفرطوا في الإيمان بقوانين العلم مع أن هذه القوانين في تغير مستمر وإن كان

بطيئًا، إن القوانين العلمية مبنية على جملة من القضايا تعد حقائق، ولكن بعض هذه القضايا عرضة لظهور خطئها، فيخطئ بخطئها القانون المبني عليها، فاستكشاف قضايا جديدة أو حقائق جديدة قد يلغى قانونًا كان مسلمًا به أو يعدّ له أو يرقبه، فالعلم في حركة مستمرة وتغير مستمر.

ويجب أن يكون العالم واسع النظر، واسع الصدر لكل ما يستكشف من جديد، مستعدًا لقبول ما ثبت صحته، مستعدًا لتغيير وجهة نظره وتعديل إيمانه بالحقائق، وأحيانًا يستكشف ما هو أساسي في العلم، فيكون ثورة على كثير النظريات والقضايا، وأحيانًا تستكشف حقائق جزئية يترتب عليها تفسيرات جزئية. هذا هو تاريخ العلم، فالإقراط في الإيمان بقضاياه على أنها حقائق أبدية، غلطة كغلطة رجال الدين في تحجير النصوص.

وأمرٌ من ذلك في الخطأ أن كثيرًا من العلماء اعتقدوا أن المنهج العلمي من ملاحظة وتجربة وبرهان هو المنهج الوحيد لكل شيء، ولا شيء غيره، وأن كل شيء في العالم يُحل بالعلم وبمنهج العلم، وفاتهم أنهم بمنهجهم العلمي قد اتجهوا اتجاهًا صحيحًا نحو عجلة العالم، يفحصونها ويجربونها ويمتحنونها، ولكنهم لم يتجهوا نحو محرك العجلة، وقد لا يستطيع العلم بمنهج أن يبحث المحرك؛ والدقيق النظر الواسع الفكر لا يقف في بحثه عند العجلة ودورانها، بل يبحث ما وراءها، لا يقف عند المادة، ولكن يبحث ما وراء المادة.

إن العلم منهج صحيح للمادة، ولكن ليس المنهج الصحيح لغير المادة، هو منهج صحيح من جملة مناهج، ولكنه ليس المنهج الوحيد الصحيح، إن جمع المشاهدات وإجراء التجارب عليها والاستقرار والحكم به أحد طرق العقل للوصول إلى الحقيقة، ولكن وراء طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة أيضًا.

إن شئت فانظر إلى الفنانين من شعراء وموسيقين ومصورين، كيف يدركون من العالم ما لا يدرك العقل، ثم ينقلون إلينا ذلك الشعور بشعرهم وموسيقاهم وتصويرهم فتتهز عقولنا هزة عميقة لا يبلغها قول علمي، ولا بحث فلسفي، بل أدرك هؤلاء الفنون من حقائق العالم ما لم يدركه الفلاسفة والعلماء إلا بعد ذلك بأزمان، وقديمًا قالوا: إن الفن إرهاب للفلسفة.

هذه حقائق واقعة في العالم لا يمكن إنكارها، وليس منهجها هو المنهج العلمي المعروف، فمن الخطأ الإيمان بالمنهج العلمي وحده، إن منهج هذه الفنون الاعتماد على الإلهام وصفاء النفس وفتح القلب، وهو منهج صحيح أيضًا كالمنهج العلمي، له دائرته وله

سبحاته التي لا تنكر، والاقصار على المنهج العلمي في فهم العالم كذبي رجلين يتعارج.

على هذا المنهج أيضًا جرى الذين ملأ قلوبهم الشعور الديني من أنبياء ومتصوفة صادقين؛ فهؤلاء قد أدركوا -بما لهم من إلهام- من حقائق العالم وخالفه ومحركاته ما لا يقل شأنًا عما أدركه العلماء بمنهجهم، وأثروا في تاريخ الإنسان ما لا يقل عما أثره العلم. وإن هنا الإلهام وسيلة صحيحة من وسائل الوصول إلى الحق كما أن التجربة والملاحظة وسيلتان كذلك، ولكل دائرته ولكل اختصاصه. نعم قد يكون الإلهام في بعض النفوس خداعًا وكذبًا، وقد تصعب التفرقة بين ما هو إلهام وما هو مجرد خيال؛ ولكن كل وسيلة من الوسائل حتى الوسائل الحسية قد تفسد، فلا توصل إلى الغرض، وهذا لم يفتح في الوسائل السليمة، فكما أن هناك شاعرًا مزيّفًا، وموسيقيًا ملهمًا وموسيقيًا مصطنعًا، كذلك هناك نبي ومتنبي، ومتصوف ومجنون.

إننا إذا أردنا أن نصل إلى حقائق العالم، إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من حقائق العالم، وجب أن نستخدم كل ما نستطيع من ملكاتنا. وليست ملكات الإنسان مقصورة على القوة العقلية، فلهذه الشعور ولديه الإرادة، فلم يستخدم القوة العقلية وحدها، وهي آلة العلم، ولا يستخدم الشعور أيضًا، وهو وسيلة أخرى من وسائل المعرفة؟

وقد أنصف المتصوفة فسماوا نتيجة استخدام المتطق «علمًا» وسماوا نتيجة استخدام الشعور والذوق والكشف «معرفة»، وسماوا الأول عالمًا والثاني عارفًا، وقد دلت التجارب على أن الإنسان في هذه الحياة - مهما قوي عقله، ومهما آمن بعلمه - لا يسيّر عقله أو علمه فقط، وإنما يسيّر كذلك شعوره، وهو يحكم على كل مظاهر الحياة وعلى الأعمال، ويرسم خطته في الحياة، ويحكم على غيره في تصرفاتهم بمقتضى عقله وشعوره لا بعقله وحده، وهو في ذلك ليس مخطئًا، وإنما هو مسير في ذلك يحكم بطبيعته وفطرته، ومعنى هذا أن الإنسان يدرك حقائق العالم بعقله وشعوره معًا، ويستعمل لهذا منهجه وذلك منهجه ولا محيد له عن ذلك.

وأدرك هنا المعنى قوم من صفوة العلماء فسمحوا لعقلهم أن يجول في دائرة العلم إلى أقصى حد ممكن، وسمحوا لمشاعرهم ودينهم كذلك أن تجول في دائرتهم، واستفادوا من قوة عقلهم وعلمهم، فكبحوا من مشاعرهم الجامحة، ولم يسمحوا لدينهم أن يقيد مجال علمهم، كما استفادوا من قوة مشاعرهم فوسموا ضيق نظر العلم، وكسروا من حدة غروره.

ومهما قال علماء النفس في وحدة القوة النفسية في الشخص، فهناك من شؤون الحياة ما

يتطلب إعمال الإرادة، ومنها ما يتطلب الشعور، ومنها ما يتطلب العقل، ثم هذه الملكات موزعة على الناس توزيعاً عجيباً، فمنهم قوي الإرادة ضعيف العقل، ومنهم قوي العقل ضعيف الشعور، ومنهم ضعيف العقل قوي الشعور؛ وقديماً رمزوا للعقل بالرأس وللشعور بالقلب، فمن قوي رأسه كان أقرب في الحياة للمنهج العلمي، ومن قوي قلبه كان أقرب للمنهج الشعوري والديني والقي.

وإذا كان في العالم ما يواجه كل ملكة من هذه الملكات الثلاث فليس من العقل أن تتطلب حقائق العلم بقوة العقل وحده ونشأ سائر الملكات، وإنما العقل أن نستعمل كل ملكاتنا في إدراك حقائقه، كل في اختصاصه، كما تدرك مظاهره بحواسنا، كل حاسة في اختصاصها.

فرجال العلم لهم يستكشفوا ما شاؤوا من عجلة العالم، ويلاحظوا ويجربوا ويبرهنوا ما شاؤوا؛ ولهم تمام الحرية فيما يبحثون، والفنانون لهم أين يستكشفوا من جمال العالم، ويستلهموه ما شاؤوا، ويتقلدوا من صفاته وجماله وإلهامه ما لا يقل شأنًا من مستكشفات العلماء، والأنبياء والمرسلون والمتصوفة، يبلغون من إدراك محرك العالم وقيم معنوياته ما يفوق مستكشفات العلم وإلهامات الفن.



ولست أرى سبباً جوهرياً يحمل على هذا المراك العنيف بين العلم والدين إلا تعصب رجال العلم في دعواهم أن علمهم يختص بكل شيء، يقدر على حل كل عقدة، وأن ليس وراء العلم مطلب، ولا غير دائرته دائرة، وإلا تعصب رجال الدين في عدم إيمان بعضهم بالعلم في دائرته، وعدم تفرقة بعضهم بين ما هو أساس في الدين وما هو على هامشه، وجمود بعضهم على أقوال الأقدمين كأنها وحي منزل.

فإن زال كل هذا من الطريق لم يكن صراع، وإنما كان تعاون، فالعلم يكمل الدين والدين يكمل العلم، وكلاهما يشكف عن قسم من حقائق هذا العلم، وكلاهما غذاء صالح لملكات الإنسان المختلفة المتنوعة، حتى تتعادل ملكاته كلها وتتوازن وتسير إلى غايتها؛ فالعلم الحق والدين الحق كلاهما غاية حب الحقيقة، وإن اختلف منهجها ووسائلها، وكلاهما يصل بالإنسان إلى كماله، وإلى فهم ما يحيط به، هذا في مادته، وهذا في روحانيته.



الإيمان بالله

يحكى أن رجلاً ما زال يمعن في الشك حتى وصل به إلى الإلحاد، فحدث يوماً صديقه بما ساوره من شكوك وما كان من نتائجها من إلحاد.

فقال له صديقه: ما أظنك ملحدًا؛ لأنني أرى فيك ملامح إيمان.
فأكد له الرجل إلحاده.

وما زال الصديق ينكر، والرجل يؤكد حتى استفز الملحد الغضب، فصرخ قائلاً: «والله العظيم إنني ملحد».

هذه القصة تمثل ما ركز في طبيعة الإنسان من إيمان بإله، مهما انحرف العقل وطمى المنطق، ولهذا نرى كثيرًا من العلماء قد كفرت عقولهم وآمنت قلوبهم. قد تختلف صور الإله باختلاف عقلية الأمم واختلافها في البداوة والحضارة، والعلم والجهل؛ ولكنها كلها تشترك في النزوع القطري إلى إله له القوة والسلطان، ويده الأمر.

لقد جاءت الثورة الفرنسية فرأت ما فعله رجال الكنيسة من اضطهاد العقل، وغلول الفكر، والتدخل فيما ليس من شأنهم، وإظلام الحياة حولهم، فثار رجال الثورة عليهم وعلى دينهم، وأعلنوا أنهم يريدون إلغاء الله. ولكن ماذا كان؟ هدأت الثورة، وخمدت النار، ورجع الناس إلى ربهم، ولم يُلغِ الله؛ ولكن ألغيت تعاليم الثورة في هذا الشأن؛ لأنها ضد طبيعة الإنسان.

وحاول بعض رجال الثورة في تركيا إلغاء الدين وإلغاء عبادة الله، ثم ذهبت دعوتهم مع الريح، وذهبوا هم وبقي الدين، وبقي الناس مع الدين.

وجاءت الثورة الروسية أول أمرها داعية إلى إلغاء الله، وإلغاء الحرية، وإلغاء فكرة الخلود؛ ثم ما لبث الدين أن عاد، تغير شكله وبقي جوهره، وذهب تركبه وبقيت بساطته. وعلى كل حال فهو الدين، وهو الله.



ولكن ما الذي لفت الإنسان إلى الله؟

لفته أولاً شعوره، والشعور جزء هام من تكوينه، ومصدر صحيح من مصادر معارفه، وعليه يعتمد في كثير من شؤون حياته، فما الصداقة، وما الأبوة والأمومة، وما الحب والكراهة، وما الإحساس والإنسانية لولا الشعور، ولو انعدم الشعور لكانت حياتنا جافة لا طعم لها، بل لم تكن حياة أصلاً؛ فالشعور بالله جزء مكون لحياتنا كسائر ما ندركه بالشعور.

ثم اهتدى إليه العقل بعد ما اهتدى إليه الشعور.

لقد كان من أهم ما استكشفه الإنسان إدراكه أن العالم وحدة، وأنه يتبع نظاماً في منتهى الدقة يدركه الإنسان لأول وهلة في تعاقب الليل والنهار، والصيف والشتاء، وحركات الشمس والقمر، ثم كلما زاد تعمقه في دراسة الطبيعة ازداد إيماناً بهذا النظام ودقته؛ فإذا تبين في شيء ما فوضى، أدرك قيماً بعد أن ذلك يعود إلى جهله بقوانينه لا حاجته إلى النظام؛ وأكثر الناس إيماناً بالنظام في فرع من فروع العلم علماء ذلك الفرع، فالفلكيون أشد الناس إيماناً بنظام الكواكب، وعلماء الحيوان في الحيوان، وعلماء النبات في النبات، وعلماء وظائف الأعضاء في وظائف الأعضاء، وأطباء العيون في العيون، وهكذا، كل يدرك أنم نظام وأدقه في فرعه؛ والفيلسوف يدرك ذلك في العالم كوحدة، بل يدرك أنه لولا نظام ناحية من نواحي العالم ما كان لها علم.

فالعلم معناه جملة من القوانين المنتظمة تتعلق بجانب من جوانب الحياة، كالنبات، والحيوان والفلك، حتى الجسم في مقاومته المرض بفعل الأعاجيب في نظامه، ولولا ذلك ما كان طب. ثم كل جزء من أجزاء العالم مرتبط بأجزائه الأخرى، يخضع هو وهي لنظام عام كعلاقة الخلية في الجسم بالجسم كله؛ فالعالم حروف هجاء ترتبط ألفه بيانه ارتباطاً قريباً، وألفه بيانه ارتباطاً بعيداً، وكلها تكوّن نظاماً واحداً، وتخضع لقوانين واحدة، حتى إن العالم الدقيق النظر لو تعمق في دراسة جزء من أجزاء العالم أعانه ذلك على فهم سائر أجزائه لشبه القوانين ووحدة النظام، وبلغ من دقة نظامه أنه لولا نظامه ما وجد.

وبعد فإذا رأينا آلة تسير جزماً أن وراهما محرّكاً حركتها، وعقلاً دبرها، وإذا رأينا إنساناً يعمل ويتحرك ويتصرف جزماً أن فيه عقلاً يديره ويصرفه، فإذا فارق العقل فارق العمل والتحرك والتصرف، فكيف يسير هذا العالم وفق هذا النظام الذي رأينا ولا يكون له عقل يصرفه وروح ينظمه؟

إن الله عقل العالم وروحه، وهو للعالم كعقلنا فينا، وقد صدق الأثر: «إن الله خلق آدم على صورته».



أعجب ما في العالم عقل الإنسان، ولعل أعجب ما فيه أنه استطاع أن يدرك عجائب العالم، واستطاع أن يتجاوب مع عقل العالم الذي هو وليده وظله.

نحن بين اثنتين: إما أن نكون -كجزء من العالم- خلواً من العقل والروح والفرض، والعالم كذلك مادة جامدة لا روح لها ولا مدبر لها، ولا غرض لها، أو أن تكون لنا روح وعقل وغرض، وللعالم روح وعقل وغرض، نتجاوب روحنا مع روحه، وتتحلد أغراضنا بأغراضه، والأول الكفر، والثاني الإيمان؛ فإن حكمت بعقلك فقد آمنت بعقلك، وآمنت تبعاً لذلك بعقل العالم؛ وهو الإيمان.



وكما أحكم «عقلُ العالم» تدبير العالم ونظامه، كذلك أشع عليه من جماله، فالعالم مغمور بالجمال في صغيره وكبيره ودقيقه وجليله، في السماء والأرض، في النجوم بضيائها ولعمانها، في السحاب المسخر بين السماء والأرض، في عظمة البحار، في جلال الجبال، في شروق الشمس وغروبها، في الطير يطير في السماء، في السمك يغوص في الماء، في الحركة والسكون، في الأشكال والألوان.

الطبيعة جميلة في كل جزء من أجزائها، وأجمل من أجزائها جمال كلها، فليس الكل يساوي الأجزاء، فجمال أجزاء الطائرة مفرقة ليس كجمال الطائرة كلها طائرة، ولا جمال أجزاء الإنسان كجمال الإنسان كلاً، إن الطبيعة في جمالها ككل تسحر العين، وتأخذ باللب، وتملأ القلب روعة، حتى يشعر في وقت صفائه أن هذا فوق أن يوصف، والألفاظ أعجز من أن تعبر عنه.

وكما كان أكبر قيمة للإنسان عقله الذي استطاع به أن يدرك عقل العالم وتدبيره ونظامه، كذلك من أكبر قيمته شعوره الجميل الذي استطاع به أن يدرك جمال العالم، ويتجاوب معه، ويأنس به؛ قد يكون في بعض أجزاء العالم قبح، ولكنه قبح لطيف لولاه ما استطعنا أن ندرك جمال الجميل.

إن كان تمييز العالم وإحكام نظامه لا بد أن يصدر عن عقل للعالم منظم، فجماله الذي يشع في دقة لا بد كذلك أن يصدر عن خالق منسق.

لقد زعم بعض أصحاب مذهب النشوء والارتقاء أن الجمال نشأ عن قانون الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح، وأن الجمال في الجنس ينحى الطبيعة لإغراء الجنس، كالأنثى تترج للرجل حفظًا للنوع، فإن كان هذا صحيحًا فما تفسر جمال الجماد وجمال المناظر الطبيعية؟



هذا هو الجانب الإيجابي في الاعتراف بالله، وهناك الجانب السلبي، وهو لا يقل عنه قوة وإقناعًا.

لقد تقدم العلم وتقدم، واعتز بنفسه وملاه الثرور، ومع هذا كله لم يستطع أن يفسر إلا السطح وإلا المظاهر، ما العلة الأولى للخلق؟ من الذي بعث الحياة في الخلية الأولى للعالم؟ كيف تفسر ملايين الحقائق في عجائب الطبيعة وفي عجائب أنفسنا؟

إن أقصى ما يصبو إليه العلم أن يعرف نصف الحقائق، وهو الظاهر والإجابة عن «كيف»، أما النصف الآخر - وهو أقوم النصفين - وهو باطن الحقائق، والإجابة عن «ما هي؟ لا كيف هي، فماجز كل المعجز عنه لا يستطيع أن ينسب فيه بحرف.

إن من يؤمن بالعلم وحده وينكر ما وراءه، ومن يؤمن بالقوانين العلمية وينكر ما عداها لا يؤبه بقوله حتى يقول: إني أستطيع أن أفسر العالم من ألقه إلى ياته، فأما أن يفسر الآلة ولا يفسر محركها، ويفسر تطور الحياة وتدرجها ولا يفسر كيف وجدت لأول عهدها بالوجود فضرب من السخف، أو هو على أحسن تفسير كقول الطفل لا أعلم؛ لأنه يريد أن يتعلم.

إنكار العلة الأولى للعالم وعقل العالم الذي يدبره يلقي على عاتقنا عبثًا لا نستطيع حمله.

إن العلم في حقيقة أمره يزيد عجائبتنا ولا يحلّها، هذا الفلكي بعلمه ودقته وحسابه ورسده وآلاته ماذا صنع؟ أبان بأن ملايين النجوم في السماء بالقوة المركزية بقيت في أماكنها أو أتمت دورتها، كما أن قوة الجاذبية في العالم حفظت توازنها ومنعت تصادمها؛ ثم استطاعوا أن يزنوا الشمس والنجوم، وبيّنوا حجمها وسرعتها وبعدها عن الأرض، فزادوا عجبًا.

ولكن ما الجاذبية؟ وكيف وجدت؟ وما القوة المركزية؟ وكيف نشأت؟ وهذا النظام

الدقيق العجيب كيف وجد؟ أسئلة تخلى عنها الفلكي لما عجز عن حلها، وأبان الجيولوجي لنا من قراءة الصخور كم من ملايين السنين قضتها الأرض حتى بردت، وكم آلاف من السنين مرت عليها في عصرها الجليدي، وكيف غمرت بالماء، وكيف ظهر السطح، وأسباب البراكين والزلازل، وكذلك فعل علماء الحياة في حياة الحيوان، وعلماء النفس في نفس الإنسان؛ ولكن هل شرحوا إلا الظاهر، وهل زادونا إلا عجباً؟ سلهم كلهم بعد السؤال العميق الذي يتطلبه العقل دائماً وهو: من مؤلف هذا الكتاب المملوء بالمعاني التي شرحتم بعضها وعجزتم عن أكثرها؟ أتأليف ولا مؤلف، ونظام ولا منظم، وإبداع ولا مبدع؟ من أنشأ في هذا العالم الحياة وجعلها تدب فيه؟ من عقله الذي يديره.

إن النشوء والارتقاء لا يصلح تفسيراً للمبدع، وإنما يصلح تفسيراً لوحدة العالم ووحدة المصدر، وكلما تكشفت أسرار العالم وتكشفت وحدته ووحدة تدرجه ووحدة نظامه وتديريه كان الإنسان أشد عجباً، وأشد إمعاناً في السؤال، وليس يقنعه بعد كشف العلم عن أسرار العالم، وعجزه عن شرحها وتعليلها، إلا أن يهتف من أعماق نفسه: «إنه الله رب العالمين».



الحياة الأخرى

في الناس قديمًا وحديثًا، فيما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، في البدو والحضر، في الأصقاع المختلفة حيث لم تكن هناك صلة بين الناس، ولا تبادل في الأفكار والمشاعر، في الإنسان الساذج الجاهل، وفي الإنسان المعقد العالم، في كل أولئك شعور خفي يشبه الإلهام بأن وراء هذه الحياة الدنيا حياة أخرى تتحقق فيها العدالة وقد فقدت في الدنيا، وينال فيها الإنسان جزاء أعماله ونياته، من غير أن تفسد الحكم رشوة قاض، أو بلاغة محام، أو تحيز لطبقات، أو لشتى الاعتبارات؛ هو نوع من الإلهام يشبه إلهام النبات في امتصاصه ما ينفعه وتجنب ما يضره، وإلهام الطير في رحلاته في الوقت المناسب، وعودته إلى وطنه في الزمن الملائم، وإلهام الطفل حين خروجه إلى هذا العالم أن يلتقم ثدي أمه، وأن يبكي إذا عراه ألم، وأن يتبسم بعد إذا سر، وأن يفعل بالرضا والغضب، ونحو ذلك من شتى العواطف والغرائز.

حتى أكثر الذين ينكرونه بأستهم ومنطقهم يشعرون أن الإلهام باليوم الآخر متغلغل في أعماق نفوسهم، كامن في خفايا غرائزهم، لا يلبث أن يظهر إذا اشتدت الشدائد وتحرجت الأمور ووقعت الكوارث، فتراهم ينكرون عقولهم ويؤمنون بغرائزهم، ويحسنون أعمالهم، ويكفرون عن كفرهم، وبألمون لإنكارهم غرائزهم.

بهذه العقيدة في الحياة الآخرة أصبح عمر الإنسان طويلًا لا حدًا لطوله، وبهذه العقيدة أضاف إلى حياته المادية المحدودة حياة روحانية غير محدودة، وبهذه العقيدة شعر أنه أرقى من كل الكائنات المادية، ومن كل النباتات والحيوانات القصيرة المدى، وبهذه العقيدة شعر أن نفسه الخالدة أرقى من جسمه الفاني، وبهذه العقيدة تشكل سلوك الإنسان وعليها أسس حضاراته؛ فحضارة قدماء المصريين والآشوريين والبابليين ما كانت تكون لولا العقيدة في الآخرة، وعلى هذه الحضارات بنيت الحضارات المتابعة على اختلاف أشكالها وألوانها.

أفمع هذا كله يمكن أن يكون هذا الإلهام كاذبًا أو خادعًا؟

لقد جاهر بهذا قوم من كل صنف وكل ملة، قديمًا قال الشاعر [من الوافر]:

حياة ثم موت ثم نُشْرُ

حديثُ خرافةٍ يا أمَّ غَمْصِرُو⁽¹⁾

وحكى الله في القرآن عن قوم قالوا: ﴿مَا مِنْ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَمَا يَبْلُغُنَا إِلَّا الْآخِرَةُ﴾
[البقرة: الآية 24] .

وجاء بعض العلماء في العصر الحديث فتأيموهم في أفكارهم، ونادوا بأن لا شيء إلا المادة، ولا حياة إلا هذه الحياة، وأن الفكر والشعور والعواطف نتيجة المادة وحدها وإفرازها، كما تُفَرِّز الكبد الصفراء، وكما تُفَرِّز الكُلْبِيَّة البول؛ والأفكار والإرادة والعواطف من إفراز المخ، ويتوقف مقدارها ونوعها على مقدار المخ وعمله وتركيبه؛ وكل شيء في الحياة مادة أو مظهر من مظاهرها، ولا شيء يسمى النفس، فلا معنى لخلودها، وإنما هو من نسج الخيال. وجاراهم في ذلك بعض علماء النفس، فأخذوا يحللون الشعور بالحياة الأخرى، ويرجعونه إلى عناصره الأولية؛ وأروا -على طريقتهم- أن هذا يرجع في الإنسان إلى «مركب النفس»، فلما رأى ضعفه بالنسبة لقوة الطبيعة حوله اخترع ما يكمل نقصه، فادعى بأنه الخالد وهي فانية، الحيُّ أبداً وهي مائتة؛ وأوحى إليه بهذا الخيال -على رأي بعضهم- ما رأى من طير يطير بأجنحته إلى السماء ويغيب عن الأنظار ثم يعود إلى عشه كما بدا. قالوا: وإن هذا العالم مملوء بالشورور والكوارث والظلم، ناقص من كل وجه، والإنسان طموح بطبعه، حاول أن يصلح العالم حسب آماله وطموحه، فأدرك القليل وعجز عن الكثير؛ فلما أعياء إصلاح الواقع لجأ إلى الخيال، فتخيل الفلاسفة مدناً مثالية كالمدينة الفاضلة وما سموه «يوتوبيا»، وتخيل الجمهور عالماً آخر مثالياً هو الجنة، وهكذا استمروا في قولهم وتعليهم.



أما أن العالم مادة فقط فنقول لا يستسيغه العقل؛ فكيف تكون الأفكار والإرادة والعواطف نتيجة للمادة الكثيفة الجامدة؟ وكيف يكون الفكر الذي يشعر بشخصيته نتيجة لمادة لا تشعر بشخصيتها؟ وكيف تكون المادة التي ينصب عليها الفكر والشعور هي بعينها المفكرة الشاعرة؟ وكيف تكون المادة والعقل والفكر شيئاً واحداً وصفاتها مختلفة تمام الاختلاف؟ بل كيف تكون المادة المادية علّة للفكر والعقل غير الماديين؟ إن القول بأن المادة كل شيء يعجز عجزاً تاماً عن تفسير ظواهر العالم، فكيف تنشأ الحركة عن المادة؟ وكيف ينشأ الحس عن

(1) البيت لعبد الله بن الزبير في ثمار القلوب ص 130، وليس في ديوانه.

الحركة؟ وإن وجود علاقة بين شيء وشيء كالعلاقة بين المخ والتفكير لا يستلزم العلية، وإن المخ هو مكان الفكر لا علته.

إن كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون هناك شيء وراء المادة، ووراء الجسم، وهو الروح.



ثم إن العلم الحديث أثبت أن المادة لا تتقدم، فكل ذرة في هذا العالم لا تفتنى، ولكن تتحول من حبة الرمل وقطرة الماء إلى أعظم مخلوق؛ فالشمعة تحترق وتبدد الظلام وتبتد هي أيضًا، ولكن الكيمياوي يستطيع أن يثبت أن عناصرها لم تفتن وإنما تفرقت في الجو، وهي موجودة في الهواء، ولكن في وضع آخر، تغير شكلها ولكن لم يتغير جوهرها، وليست مادة الشمع وحدها لا تفتني، بل طاقتها وقدرتها على الاحتراق والإضاءة لم تفتن كذلك، بل تغير وضعها وشكلها.

هكذا قرر العلم الحديث، وهكذا أثبت التجارب: وعلى ذلك فموت الأجسام ليس إلا تغيرًا لحالات الجسم، وسيبقى الجسم في هذا العالم في أشكال أخرى؛ فقد تكون ذرات جسم قيصر - كما قال شكسبير - طينًا تسد به ثلثة، أو كما قال عمر الخيام وعاءة تعتق فيه الخمر أو نحو ذلك، ولكن لا فناء.



إن كان العالم ليس مادة فقط، وإن كان العالم مادة وروحًا، وإن كان العلماء يقررون أن المادة لا تفتنى، وأن الطاقة لا تفتنى، فكيف تفتنى الروح وهي أصلح من المادة للبقاء، وتكوينها وصفاتها أنسب للدوام، وهي أرقى ما تمخض عنه العالم؟

إن الروح هي التي تمس المادة فتدب فيها الحياة. إنها تحل في الجسم فيعقل ويفكر ويتذكر ويشعر وتلعب عواطفه، وتفارقه فيكون مادة جامدة كسائر المواد؛ فإذا جاء الموت تحلل الجسم وذهب يلعب في العالم دوره، فيكون بعضه غذاءً لشجرة، وسماقًا لزراع، وهواءً يستنشق، وطينًا تسد به ثلثة، وجرة لخمير، وركنًا في بناء، وترابًا يوطأ بالأقدام، ومزهرًا يعجب الناظرين، وزهرة يتفزل فيها الأديب، وطعامًا للود أو حوت، وفسفورًا تشعل به اللفافة، وما شئت من صنوف الخلق مما يجمل ويقبح، ويبعث الإعجاب والاشمئزاز، والحب والكراهة، ويدور مع العالم دورته ويكون جزءًا في ساقية «جحا» التي تملأ من البحر

وتصب في البحر؛ وتبقى الروح حية خالقة، تبقى فيما قدمت من عمل، وتحيي فيما خلفت
من أثر، وتلقى ربها حامدة لخيرها، نادمة على شرها.

ما أنفه الحياة إن لم يكن خلود! وما أضيّق الأمل إن لم يكن غير هذه الحياة! وما أضيع
العدالة إن فقدت في الدنيا ولم تكن آخرة!

لا . لا . ليس إلهام الإنسان بالحياة الأخرى أكلوية، ولا شعوره بها خدمة، إنما هو
وحي صادق من طبيعته، وشعور حق يتخلل في غريزته!



مستقبل الدين

ما أثر هذه الحرب العالمية في الدين؟ ما نوع الموجة التي ستسود العالم بعد الحرب؟ أموجة دين أم موجة إلحاد؟ وهذه المصائب العظمى -التي لم يمر على عالمنا مثلها- ما أثرها في الشعور الإنساني؟ أتقرّبه من الله أم تبعده عنه؟

هذه الأسئلة وأمثالها شغلت بعض كبار العقول في أوروبا، من رجال دين ورجال اجتماع وعلماء نفس، وأجابوا عنها إجابات مختلفة، وتباؤا بالمستقبل تنبؤات متناقضة. فذهب فريق إلى أن العالم ستدينه أهوال الحرب؛ لأن أوروبا -قائدة العالم- عادت العلم فأضلها، وقدمته فكانت الولايات نهايتها، قد لا تكون هذه الكوارث آفة العلم؛ لأن العلم آلة ذات حدّين تستعمل في الخير والشر على السواء، ولكن كان يضع العلم لو أن الإنسان نعى شعوره كما نعى علمه؛ وأحيا قلبه كما أحيا رأسه، أما أن يُعنى الإنسان بعلمه ويترك قلبه، ويستكشف مجاهل العلم ولا يستكشف مجاهل القلب، ويبني حياته اليومية ويؤسس مياسته العامة على العلم وحده دون القلب، ويتقدم في العلم خطوات واسعة حتى ليكون الفرق بين علم اليوم وعلم الأمس شاسعًا، ثم لا يتقدم في قلبه قيد شعرة بل قد يتأخر، فاختلال في التوازن نشأت عنه هذه الكوارث؛ كمن يمرن إحدى عينيه ويهمل الأخرى فتعمى، فقد خلق الإنسان ولا يتظم حاله إلا بالتوازن، فإذا اختل توازنه شقي.

قالوا: سيدرك الإنسان هذه النتائج كلها وأكثر منها بمحتة في هذه الحروب، وستكشف له عللها وأسبابها، وسيرى أن الدواء في التوازن، فينبغي قلبه وشعوره، كما نعى رأسه وعلمه، وإذ ذاك يلجأ إلى الدين، فهو غذاء القلب، وسيرى أن عبادة العلم والمادة تكشف عن مأس مرعبة، وأن عبادة اللذة أفقدت اللذة، فلا ملجأ إلا إلى الدين، إلى الله، إلى رحمته، إلى عفوه، إلى أن يسكب الدمع ليففر له غفلته، ثم يفتح صفحة جديدة لحياة جديدة.

قال بعضهم: ولكن سوف لا نعود، أوروبا إلى الدين القديم بكل جملمته وتفصيله، فستدخل الحرب التعديل على تفاصيل الدين، كما ستدخله على كل النظم الاجتماعية،

مسترشلة بأخطاء الماضي. سيكون الدين متبعمًا لعواطف الوطنية، سينزع الغرائز الوحشية النظامية إلى الدم من قلب الإنسان ليحل محلها السلام العام، والأخوة العامة؛ سوف ينكر الدين الجديد الشهرة في ملك الجار الضعيف، واغتصاب الأمم غير المسلحة والشعوب الراضية في السلام.

إن الدين في شكله الحاضر قد فشل؛ لأنه قوى روح الشر، وأعان الظالمين على ظلمهم، وعلى أقل تقدير أفقد رجال الدين قدرتهم على قمع أتباعهم، حتى أصبحت أوروبا كلها مجزرة بشرية، ثم سرت منها العدوى إلى العالم كله بباعث الكره والبغض وحب الدم وحب الانتقام؛ ثم تقام الصلوات من كل جانب لنصرة جانبه لا لنصرة الإنسانية وفكاكها من أسر الوحشية. إن العالم كله أصبح الآن بركانًا هائجًا، والإنسان يُحصد حصدًا بالملايين، وكل يشعل النار، وكل يحول ما وصلت إليه رماذًا، وكل يقلب الجمال قبمًا، وتعاليم الدين الحاضرة عاجزة عن أن توقف عبثهم، وتصد كيهم.

إن مستقبل الدين لا لهذه التعاليم، ولكن لتعاليم أخرى تتفق وروح الدين الأساسية، تعاليم مؤسسة على الحق، على أخوة الإنسان للإنسان، وإن اختلف في الجنس والدم واللغة والوطن والدين، على انسجام الناس بعضهم وبعض، وتبادل المنافع ودفع المضار، على عدم التحزب لأي جانب مادي، على عدم إضاعة الزمن في بذل الحقوق بين الشعوب لما بينهم من خلاف في الأقاليم، أو في العقيدة، أو في اللغة.

هذا هو الدين الذي سيورد الناس، وهو الدين الذي ينسجم مع إرادة الله وفعله، فهو خالق الناس جميعًا، وهو واهبهم نعمه على اختلاف جنسهم ومللهم وألسنتهم وألوانهم، مُجري الهواء يستنشق منه الناس جميعًا، ومخرج النبات في كل أرض يأكل منه الناس جميعًا، وواهب العقول والشعور والإرادة للناس جميعًا، فما بال دين الله لا يتبع سنة الله، فيشر بين الناس جميعًا الأخوة والمحبة والعدل والتعاون والتواصي بالحق والتواصي بالصبر؟



وتوقع متنبئون آخرون من الكتاب عكس ذلك تمامًا.

قالوا: إن هذا التخريب في العالم الذي لا حد له، والضحايا بالملايين، والويلات تصب على المحاربين وغير المحاربين، والأيتام الذين فرّق الموت بينهم وبين آبائهم، والمصابب التي لا يحصيها عد، ولا تقف عند شكل دون شكل، كل هذه شتى الشكوك في

نفوس الناس فيصرخون من أعماق نفوسهم: أين رحمة الله؟ وأين حبه لخلقه؟ وأين الحكم العادل الذي يحكم به عباده؟

ستهز هذه الأمثلة وأمثالها نفوس الناس فينكرون عقلاً مدبراً، وتقدماً مستمراً، وحاكماً يوجه العالم لعاية، وستبث في النفوس الشك الذي يُسلم إلى الإلحاد، وسيزيدون إيماناً في المادية، وسينصرف الجيل الجديد من الشبان -وقد رأوا هذه المناظر وسمعوا هذه الأقوال- عن أن يلتفتوا إلى بيوت العبادة أو إلى شعائر الدين، وسيكون شعارهم: فدعنا نأكل ونشرب، ونلهو ونلعب، ففدًا يطوينا الموت، ويلفنا القناء، وفي مثل ذلك يقول طرفة [من الطويل]:

ألا أيُّهَذَا الرَّاجِرِي أَحْضَرَ الوَعْيَ وَأَنْ أَشْهَدُ اللَّذَاتِ، هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي؟

فإن كنتَ لا تُسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فدعني أبادرُها بما ملكتَ يدي⁽¹⁾

سيقولون: إن كان الله يحب خلقه فأين الحب والوالدان الشبخان الماجزان يفقدان أولادهم في هذه الحرب؛ والفتاة الناضرة التي تستقبل الحياة تفقد زوجها، والأم تفقد عائلها وحولها طفلها الرضيع وأولادها البائسون، والأسرات لم تشترك في القتال تنزل عليها المدرعات فتأتي عليها، فأين الرحمة؟

وإن كان الله قادراً فلمَ لم يجس الأرواح الشريفة في قماقم؟ ولمَ لا يحصد أرواح باذري الشر والفساد، ومثيري الفتن والحروب، ويترك من علاهم فتتريح الدنيا وسعد الناس؟

من أجل هذا يتبأون بكفر صارخ، وإلحاد شامل.



ولكن ما أظن هذه التبروة صحيحة، فالإنسان من قديم يرى هذه الكوارث، وتثور فيه هذه الشكوك، وهو بعد لم يفقد إيمانه.

كل ما في الأمر أن الإنسان مع ما ناله من رقي في العقل والتفكير والشعور، سيعدل نظره إلى الله، ويدل أن يفقد إيمانه لهذه الاعتراضات يصح تصوره لله، ويتجلى له خطؤه في تصوره القديم.

(1) ديوانه ص 32.

إن منشأ الغلط في تصور الله على هذا النحو هو تشخيصه، وإسباغ صفات عليه تشبه صفاتها، ونسبة عواطف إليه تشبه عواطفنا: من حب وكره وفرح وحزن ورحمة وانتقام. نعم قد وردت هذه الألفاظ في كتب الأديان، ولكن ألجأها إلى ذلك قصور لغة الإنسان وعجزها عجزًا تامًا عن أن تصف ما لا يشبه الإنسان، ومن ليس كمثلته شيء، فالله ليس مشخصًا ولا هو إنسان، ^١ولا له عواطف الإنسان، ولا يحب ويكره بالمعاني التي يشعر بها الإنسان، فإذا قلنا إنه يسمع ويرى فلنسا نعني أن له حواس كحواسنا؛ وإذا قلنا يحب ويكره، ويرحم ويتقم، فلنسا نريد أنه يعتربه انفعال كأنفعالنا، ولكن هي اللغة العاجزة، واللغة المحدودة بحدود الإنسان.

إن الله يحكم العالم ويديره بقوانين عامة واسعة، لا بأحكام جزئية ضيقة؛ خلق الخلق وسيره على قوانين عامة، فمن اعترضها اكتسحته؛ وضع هذه القوانين وهو عالم بماضينا وحاضرنا ومستقبلنا، وعالم بدينانا ودنيا غيرنا، وعالم بكوكبنا والكواكب الأخرى حولنا، فمن ضيق النظر أن نطالب الله أن ينظر إلى جزئيتنا في بيتنا، وإن تعارضت مع القانون الكلي.

إن البستاني يقلم أشجاره ويقص حشائشه لأنه ينظر إلى البستان ككل، ولا اعتراض عليه إذ يضحى بالجزئي للكلي؛ والأرض مرتبطة بالشمس، ونمو الشاة متوقف على نمو النبات، وحياة الإنسان مرتبطة بحياة النبات والحيوان، وكل هذه مرتبطة بقوانين عامة، وهذا ما أدركناه اليوم، وما لم ندرك أكثر مما أدركنا؛ أفليس يعدّ من السخف أن نعترض على حادثة جزئية إذ كانت خاضعة لقانون عام يقرر المصلحة العامة؟ أفليس من السخف أن نعترض على امتداد حديدة معينة بالحرارة، وهذا قانون عام يقضي بتعدد الأجسام كلها بالحرارة، وهذا القانون العام مرتبط بقوانين أخرى عامة مثله أو أعم منه؟ فمن ينظر إلى موت ابنه وحده أو قتل أسرة بعينها أو موت ملايين من الناس في حرب من الحروب كمن يعترض على تمدد حليدة بالحرارة، نظرًا جزئي ضيق يعترض على نظر كلي شامل. فما جيل بالنسبة لملايين الناس؟ وما الأرض كلها لسائر العوالم؟ إن الناظر من سطح الأرض غير الناظر من قمة جبل، غير الناظر من طيارة. إن البنية تشكو الدودة وهي تمتصها، والدودة تشكو العصفور وهو يلتقمها، والعصفور يشكو الصقر وهو يبتلعه، والصقر يشكو الإنسان وهو يصيده، والإنسان يشكو الموت يصيبه، والله من ورائهم محيط، لأنه أعلم بقوانينه الواسعة الشاملة.

إن الله ليس من صفاته الرحمة فقط، بل هو أيضًا عادل حكيم منتقم، له كل هذه

الصفات وأكثر منها، ولكل صفة مظهرها وتصرفاتها، فمن الخطأ أن تقاس كل المظاهر بالحب ورحمه، أو الرحمة وحدها.

إن للعالم غاية دبرها عقله: فلا بأس بالضحايا مهما كثرت للوصول إلى غايته نزولاً على القوانين العامة التي تحكم العالم.

ولعل من قوانينه العامة منح الإنسان حريته في الإرادة، والجزاء الطبيعي الذي تنتجه أعماله، ومسؤولية الإنسان عن أخيه الإنسان، كما تسأل خلية الجسم عن سائر الخلايا، إذن فلا حق من الشكوى ما دام هذا هو القانون العام الذي يتعادل مع قوانين العالم العامة.



وبعد، فلماذا لا تكون النبوءة أن هذه الحرب بويلاتها تعمم في الإنسان هذه الآراء، فيعدل من نفسه حسب القوانين العامة التي بثها الله في العالم حتى يلائم بينه وبينها، وينسجم معها، ويشعر بالعقوبة الطبيعية فيتجنب إحداث الجرائم، ويغير ما بنفسه من غرور بالقوة، واعتماد على المادة بعد أن تبين الفشل في الاعتماد عليها، ويصحح تصوره لله حسبما أشرنا، فيرى أن الموت إن كان يبعث الحياة فهو خير، وأن العقوبة إذا أصلحت الجاني فهي رحمة وهي حب؟

نحن إلى هذا أميل، والله بالمستقبل عليم.



وإلى هنا تنتهي أحداثنا في رمضان، وكل عام والقراء بخير.



ابن الشبل البغدادي

وأبو العلاء المعري

الشهرة حظّ كحظّ المال، غني جاهل، وفقير عاقل، ومال ينهال انهياراً على من لا يستحق، وقد لا نعرف السبب، ومحروم بانس ولديه كل أسباب الفنى، كذلك الشهرة، مشهور لا نعرف لشهرته علة، ومغمور يستحق كل شهرة.

وهذا ينطبق على ابن الشبل البغدادي: أديب كبير، وفيلسوف حكيم، صنّ عليه المترجمون فلم يرووا لنا أخباره، وضاع بين الأدب والفلسفة، فلم يشتهر شهرة الأديباء ولا شهرة الفلاسفة. لم أشر له على ترجمة تشرح حياته إلا نحو خمسة أسطر في «معجم الأديباء» لياقوت الحموي، ومثلها في «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة؛ فهما يقصان علينا أنه كان حكيماً فيلسوفاً، وأديباً بارعاً، وشاعراً مجيداً، وأنه ولد ونشأ ببغداد، وتوفي بها سنة 474، ثم روي شيئاً من شعره. وهذا كل ما قالاه وكل ما عثرت عليه بعد البحث، حتى لم يكفّ الناس أن يظلموه بتعفية آثاره فعمدوا إلى خير قصائده وأشهرها، التي مطلعها «بريك أيها الفلك المدار» فسلبوها منه ونسبوها إلى ابن سينا؛ وكذلك الدنيا «إذا أقبلت على أحد أعارته محاسن غيره، وإذا أدبرت ملبت محاسن نفسه».

كل ما عثرت عليه من شعره نحو مئة وخمسين بيتاً؛ ولكن ليس الشعر بالعدد، ولا التقويم بالكمية. فقد يروى لشاعر بيت واحد يساوي دواوين، ولو أنصف الناس لعنوه شاعراً كبيراً، وقد يكون لشاعر ديوان في أجزاء وهي كلها لا تساوي بيتاً، ولو أنصف الناس لأهملوه وأهملوا ديوانه.

ابن الشبل البغدادي - كما تدل عليه هذه الأبيات - شاعر ممتاز من جنس الشعراء القليلين الذين جمعوا بين الشعر والفلسفة، أمثال نائتي وملتن في الشعر الغربي، وأبي العلاء وعمر الخيام في الشعر العربي؛ ولكن الأخيرين رزقا الحظوة في شعرهما فسار ذكرهما في الناس، وعرفهما الشرق والغرب، وحمل ابن الشبل فجعل في الشرق والغرب.

كان ابن الشبل شاعراً حائراً حيرة أبي العلاء، كلاهما يبحث عن الحق يعقله فتضطرب
الدلائل وتختلف الأعمال، فيصرخ بالشعر من حيرته، وكانا معاصرين تقريباً، تأخرت وفاة
ابن الشبل عن وفاة أبي العلاء بخمسة وعشرين عاماً؛ فهذا شاعر حائر في بغداد، وهذا شاعر
حائر في معرة النعمان: هل العالم خير أو شر؟ إن في العالم لذائد ومسرات، فهل نستمتع
بها أو نرفضها؟ ما الدين وما تعاليمه؟ ما القدر وكيف يتفق والثواب والعقاب؟

هذه الأسئلة ونحوها أثارها كل منهما، لا إثارة فيلسوف فحسب، ولا شاعر فحسب، بل
إثارة شاعر فيلسوف معاً، ينظر كلاهما النظرة الفلسفية العميقة، ثم لا يخضع لنظم الفلسفة
وعباراتها وترتيب مقدماتها ونتائجها وفصولها وأبوابها، ويوقع كلاهما أفكاره على النغمة
الموسيقية الشعرية، مازجاً عاطفته بفكرته وخياله بمنطقه. بل عندي أن ابن الشبل أصح
شاعرية، وأرق موسيقية، وأجزل أسلوباً من صاحبه أبي العلاء في اللزوميات. لقد أتعب أبو
العلاء نفسه بالتزام ما لا يلزم، وبتظاهره بمعرفته الواسعة بمادة اللغة؛ أما ابن الشبل فسهلُ
جارٍ مع الطبع، لا يتكلف ولا يلزم ما لا يلزم ولا يحب القريب.

* * *

حار كلاهما في السماء ونجومها، والأفلاك ودورانها، هل تعقل أو لا تعقل؟ وهل هي
مخيرة أم مسيرة؟ وهل تسير لغاية أو تخطب خطب عشواء؟ فأما ابن الشبل فقال [من الوافر]:

يُرِيكَ أَيُّهَا الْفَلَكُ الْمَدَارُ

أَصْدُ مَا الْمَسِيرُ أَمْ اضْطِرَارُ؟

مَدَارُكَ قُلْنَا لَنَا فِي أَيِّ شَيْءٍ

فَنَفِي أَنفَامَنَا مِنْكَ أَنْبَهَارُ؟

وَفِيكَ نَرَى الْفَضَاءَ وَهَلْ فَضَاءُ

سَوَى نَفِي ذَا الْفَضَاءِ بِهِ تُنَادِرُ؟

وَمِنْكَ تُزْقَعُ الْأَرْوَاحُ أَمْ هَلْ

مَعَ الْأَجْسَادِ يُدْرِكُهَا الْجُودَارُ؟

وأما أبو العلاء فقال [من السريع]:

إِسْتَخِي مِنْ نَفْسِي النَّهَارَ وَمِنْ

قَمَرِ النَّجْمِ وَنَجْوَمِهِ الرَّهْمِ

يجريَن في الفُلكِ المُتَدَارِ بِإِذِ
 نِ اللَّهِ لَا يَخْشَيْنَ مِنْ يُهْرٍ⁽¹⁾
 وَلِهِنَّ بِالشُّعْظِيمِ فِي خُلْدِي
 أَوْلَى وَأَجَلُ مِنْ بِنِي فَهَرِ
 سَبْحَانَ خَالِقَهُنَّ لَسْتَ أَتَو
 لُ الشُّهُبُ كَابِيَةٌ مَعَ الشُّعْرِ
 لَا بِلْ أَنْجُرْ هَلْ زُيْفُنَ حَجِي
 نَجِيًا يَمْزَنَ يَوْمَ الطُّهْرِ
 وَقَالَ [من الكامل]:

العالمُ العالِي بِرَأْيِ مَعَاشِرِ
 كَالعَالِمِ الهَاوِي يُحَسُّ وَيَعْلَمُ
 زَعَمْتُ رَجَالًا أَنْ سِيَّارَاتِهِ
 تَبِيحُ العَقُولِ وَأَنْهَا تَتَكَلَّمُ
 فَهَلِ الكَوَاكِبُ مِثْلُنَا فِي دِينِهَا
 لَا يَتَّفِقُنَ فِهَائِدًا أَوْ مُسَلِّمًا⁽²⁾
 وكلاهما ناقم على العالم لَمْ وجد؟ وما الغرض منه وما فائدته وقد امتلأ بالشورور وأقمم
 بالرزايا؟ فأما ابن الشبل فيقول [من الوافر]:

وَدَمَرٌ يَنْتُقِرُ الأَمَارَ نَفَرًا
 كَمَا لِلنُّصْنِ بِالوَرْدِ انْتِشَارُ
 وَدُنْيَا كُلَّمَا وَضَعَتْ جَنِينًا
 غَلَاةَ كَمِ نَوَائِبِهَا طَوَارُ⁽³⁾
 هِيَ العِشْوَاءُ مَا تَحَبَّطَتْ هَشِيمٌ
 هِيَ العِجْمَاءُ مَا جَرَعَتْ جُبَارُ⁽⁴⁾

(1) البهر: تابع النفس وانقطاعه من الجري.

(2) لزوم ما لا يلزم 2/295 - 296.

(3) ظلار: جمع ظور، وهي المرضعة. (4) جبار أي: هدر لا مواخلة عليه.

ويقول [من الخفيف]:

إِنَّمَا نَحْنُ بَيْنَ ظُفْرِ وَنَابٍ
مَنْ غَطَّوْهُ أَسْوَدُ مَنْ فِرَّاءٌ⁽¹⁾
نَتَمَتَّى وَفِي الثَّنَى قَصْرُ الْعُمَدِ
رِفْنُفُو بِمَا نَسَرُّ نَسَاءَ
صَحَّةُ الْمَرْءِ لِلتَّقَامِ طَرِيقُ
وَطَرِيقُ الْفَنَاءِ هَذَا الْبِقَاءُ
بِالَّذِي نَسْتَلْزِي نَمُوْتُ وَنَحْيَا
أَقْتَلُ السَّاءَ لِلنُّفُوسِ الدَّوَاءُ
مَا لَقِينَا مِنْ غَلِيٍّ دُنْيَا؟ فَلَكَ
نَت وَلَا كَانَ أَنْخُدَهَا وَالْمَطَاءُ
رَاجِعٌ جَوْدَهَا عَلَيْهَا فَمَهْمَا
يَهْبُ السُّبْحُ يَسْتَرِدُّ الْمَمَاءُ
لَبِيتُ شِعْرِي حَلْمًا تَمَرُّ بِنَا الْإِيدِ
يَا أُمَّ لَيْسَ نَعْقَلُ الْأَشْيَاءُ
ويقول أبو العلاء [من الكامل]:

وَكَأَنَّمَا دُنْيَاكَ رُؤْيَا نَائِمٍ
بِالْعَكْسِ فِي عَقْبِي الزُّمَانُ تَعْبِيرُ
سُرُّ الْفَتَى مِنْ جَهْلِهِ بِزَمَانِهِ
وَهَوُّ الْأَسِيرِ لِيَوْمٍ قَتْلِي يَضِيرُ⁽²⁾

ويقول [من الطويل]:

أَصْحَابُ هِيَ الثَّنَى تُشَابِهُ مَيْتَةً
وَنَحْنُ حَوْلَئِهَا الْكَلْبُ النَّوَابِغُ

(1) الفراء: الضاربة المفترسة. (2) لزوم ما لا يلزم 1/ 364 - 365.

فَمَنْ ظَلُّ مِنْهَا أَكَلًا فَهَوَ خَاسِرٌ
 وَتَنْ عَادَ مِنْهَا سَاعِبًا فَهَوَ رَابِحٌ
 وَمَنْ لَمْ تُبَيِّضْهُ الْخُطُوبُ فِلَانُهُ
 سَيَصْحَبُهُ مِنْ حَادِثِ الدُّخْرِ صَابِحٌ⁽¹⁾

وكلاهما يعتب على آدم فعلته، ويحملة تبعه شقائنا في هذا الكون. فأما ابن الشبل فيقول
 [من الوافر]:

لَإِنْ يَكُ آدَمُ أَشَقَى بِنِيهِ
 بِفَنبِ مَالِهِ بِنْتُهُ اعْتَدَاؤُ
 وَلَمْ يُنْقِضْهُ بِالْأَسْمَاءِ عَلْمٌ
 وَمَا نَفَّحَ السُّجُودُ وَلَا الْجَوَاوُزُ
 لَقَدْ بَلَغَ الْعَدُوُّ بِنَا مُنَاةً
 وَحَلَّ بِآدَمٍ وَبِنَا الضَّنْفَارُ
 فَبِالْكَ أَكَلَةً مَا زَالَ مِنْهَا
 عَلَيْنَا نَقْمَةٌ وَعَلَيْهِ عَارُ

ويقول أبو العلاء [من البيط]:

خَيْرٌ لآدَمَ وَالْخَلْقِ الَّذِي خَرَجُوا
 مِنْ ظَهْرِهِ أَنْ يَكُونُوا قَبْلُ مَا تَخْلُقُوا
 فَهَلْ أَحْسَ وَبِالْحَيِّ جِسْمِهِ رِمْمٌ
 بِمَا رَأَى بِنُورِهِ مِنْ أَدَى وَتَقْوَاهُ⁽²⁾

* * *

وكلاهما يحار في علة الوجود في التكليف مع الجبر، فيقول ابن الشبل [من الوافر]:
 فماذا الامتنان على وجود
 لغير الموجهين به الخيائز

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 229.

(2) لزوم ما لا يلزم 2/ 81.

وكانت أنعمًا لو أن كوتنا
تُخَيَّرُ قَبْلَهُ أَوْ تُنْشَأُ
ويقول [من الخفيف]:

قَبَّحَ اللهُ لَلَّةً لِأَذَانَا نَالَهَا الْأَمْهَاتُ وَالْأَبَاءُ
نَحْنُ لَوْلَا الْوَجُودُ لَمْ نَأَلِمِ الْعَفْءَ إِذْ فَطِجَانَا عَلَيْنَا بِلَاءُ
ويقول أبو العلاء [من الكامل]:

جئنا على كُزْبِهِ وَنَرْحَلُ دُؤْمًا
وَلَمَعْنَا مَا بَيْنَ ذَلِكَ تُجْبَرُ⁽¹⁾
ويقول [من البسيط]:

مَا بَاخْتِيَارِي مِيلَادِي وَلَا حَرَمِي
وَلَا حَيَاتِي فَهَلْ لِي بَعْدَ تَخْيِيرِي⁽²⁾
وكلاهما بحار في «البعث والنشور» يقول ابن الشبل [من الخفيف]:

وَقَلِيلًا مَا تَصْحَبُ الْمَهْجَةَ الْجَسَدُ
مَنْ فَنِيَمَ الْأَمْسَى وَفِيَمَ الْعَمَاءُ؟
وَلَقَدْ آتَى الْإِلَهَ عَقُولًا

حِجَّةُ الْعَزُودِ عِنْدَهَا الْإِبْرَاءُ
غَيْرَ دَهْوِي قَوْمٍ عَلَى الْمَيْتِ شَيْئًا
أَنْكَرْتَهُ الْجُلُودُ وَالْأَغْمَاءُ

وَإِذَا كَانَ فِي الْوَيْيَانِ غَلَاكُ
كَيْفَ بِالْقَيْبِ يَنْتَبِهِنُ الْخَفَاءُ؟
ويقول أبو العلاء [من الكامل]:

أَرْوَاهُنَا مَعَنَا وَلَيْسَ لَنَا بِهَا
هَلْمٌ فَكَيْفَ إِذَا حَوَتْهَا الْأَثْبَرُ⁽³⁾

(1) لزوم ما لا يلزم 364/1. (2) لزوم ما لا يلزم 359/1. (3) لزوم ما لا يلزم 367/1.

ويقول [من الطويل]:

دَفْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ دَفْنَنْ تَيْئُنٍ
وَلَا جَلْمَ بِالْأَرْوَاحِ غَيْرُ ظَنُونٍ⁽¹⁾

ويقول [من الطويل]:

وَقَدْ زَهَمُوا هَلِي التُّفُومَ بِوَاقِيَا
تُتَكَلُّ فِي أَجْسَامِهَا وَتَهَلَّبُ
وَتُنْقَلُ مِنْهَا فَالسُّعِيدُ مَكْرَمٌ
بِمَا هُوَ لَاقِي وَالتُّقِي مَشَلَبٌ
وَلَوْ كَانَ يَبْقَى الْحَسُّ فِي شَخْصٍ مَبِي

لَأَلَيْتُ أَدَّ الْمَوْتِ فِي الْفَمِ أَعْدَبُ⁽²⁾

هذا إلى كثير من رجوه الشبه بينهما في الحيرة والنظرة الفلسفية للحياة، وتصوير ذلك كله تصويراً شعرياً؛ ولكن شيئاً واحداً جوهرياً يخالف بينهما تمام المخالفة، ويجعل نظرتهما للحياة متغايرة؛ فأبو العلاء بطبيعته مزاجه وعاهته وفشله قال إن الحياة باطلة فلازهد فيها، وابن السبل بحكم ظروفه التي لم ترو لنا قال إن الحياة باطلة فلأنعم ما استطعت بها. مقدمتان متساويتان لتبجيتين متضادتين، كالكهرباء الواحدة تستعمل في التدبير وفي التدفئة، تارة تكون مروحة وتلاجة، وتارة تكون مدفأة ونازاً.

فأما أبو العلاء فغنى على أوتار حزينة، يلحن الدنيا ويلحن التامس ويلحن نفسه، ويقر من الدنيا فراره من الحرب، ويزهد في كل ملذاتها من نساء وخمر وأكل شههي، ويفرض على نفسه فروضاً قاسية من عزلة ورهبانية وصيام حتى عن الطيبات من الرزق، فلا يأكل السمك لأنه أخرج من البحر ظلمًا، ولا اللحم لأنه عذب حبرائه ذبحًا، ولا يجمع الطير في نفسها وأولادها، ولا عسل النحل الذي جمعه بجده من الأزهار فيقول [من الطويل]:

فَلَا تَأْخُذَنَّ مَا أَخْرَجَ الْمَاءُ ظَالِمًا وَلَا تَبْخِ قَوْتًا مِنْ حَرِيضِ النَّبَاتِجِ
وَلَا تَفْجَعَنَّ الطَّيْرَ وَهِيَ ضَوَالِلٌ بِمَا وَصَعَتْ فَالظُّلْمُ شَرُّ الْقَبَاحِ

(1) لزوم ما لا يلزم 2/ 440.

(2) لزوم ما لا يلزم 1/ 80.

وَدَعَّ ضَرْبَ النَّحْلِ الَّذِي بَكَرَتْ لَهُ كَوَاسِبُ مِنْ أَزْهَارِ نَبْتِ فَوَاحِحِ
فَمَا أَحْرَزْتُهُ كَيْ يَكُونَ لَخَيْرِهَا وَلَا جَمَعْتُهُ لِلنَّدَى وَالْمَنَاحِحِ
مَسَّحَتْ يَدِي مِنْ كُلِّ هَذَا فَلَيْتَنِي أَبْهَتْ لِشَانِي قَبْلَ شَيْبِ الْمَسَاحِحِ⁽¹⁾

ويقول [من الكامل]:

وَأَرْحَتْ أَوْلَادِي فَهَمَّ فِي نَعْمَةِ الْـ
مَدَمِ الَّتِي فَضَّلْتُ نَعِيمَ الْعَاجِلِ
وَلَوْ أَنَّهُمْ ظَهَرُوا لَمَاتُوا نَيْدَةً
تَرْمِيهِمْ فِي مَتَلَفَاتِ هَوَاجِلِ⁽²⁾

ويقول [من الطويل]:

وَزَهَّمَنِي فِي مَضْبِجَةِ الْمَجْدِ عَجْرَتِي
بِأَنَّ قَرَارَاتِ الرُّجَالِ وَهُوْدُ
كَأَنَّ كَهَوْلَ الْقَوْمِ أَطْفَالَ أَشْهَرِ
تَنَاقَشَتْ وَأَكْوَارَ الْقِيَاحِ مَهْوْدُ
إِذَا حُنُّتُوا لَمْ يَنْفَهُمُوا، وَإِنَّا دَعُّوْا
أَجَابُوا وَفِيهِمْ رَقْدَةٌ وَسَهْوْدُ⁽³⁾

ويقول [من المتقارب]:

أَخْرَجَ مِنْ تَحْتِ هَلَا السَّمَاءِ
فَكَيْفَ الْإِبَاقُ وَأَيْنَ الْمَفْرُؤُ؟
وَمَا جُعِلَتْ لِأَسْوَدِ الْعَرَبِيِّ
أَطْفَائِرُ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظُّلْمِ

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 239.

(2) لزوم ما لا يلزم 2/ 242. الهواجل جمع هرجل وهي النارة لا أعلام بها.

(3) لزوم ما لا يلزم 1/ 256.

لحما الله قوئاً إذا جاءئهم

بصفتي الأحاديث قالوا كَفَرُ

وأما ابن السبل، فيرى بطلان الحياة فيضحك منها ولها، ويتنزل غزلاً ظريفاً، ويدعو إلى
انتهاج اللغات قبل فوات الأوان، فيقول في غزله [من مجزوء الرمل]:

إِنْ تَكُنْ تَجِرُّعُ مِنْ دَمِ

مسي إذا فاضَ فمُنُّهُ

أو تَكُنْ أَبْصَرْتُ بِوَمَّا

مِيذًا بِمَعْفَرِ فُكُنُّهُ

أنا لا أمبر عُسُنُّن

لا يحلُّ العُطْبِرِ عُنُّهُ

كلُّ قنبي نسي الهوى يُنْفِ

قُرُّ لي ما لم أخنسه

ويقول [من البيط]:

قالوا وقد مات محبوبٌ فجعت به

وبالعُطْبِ وأرادوا عنه سلواتي

ثانيه في الحسنِ موجود، فقلت له

من أين لي في الهوى الثاني صِبًا ثاني؟

وله اللغاتُ النفية اللطيفة كقوله [من الكامل]:

لا تُظْهِرُنْ لِمَا ذَلِ أَوْ عَاذِرِ

حَالِيكَ نسي السُّرَّاءِ وَالسُّرَّاءِ

فَلِرَحْمَةِ الْمُتَوَجِّعِينَ مَرَاةَ

في القلبِ مثل شماتة الأعداءِ

• • •

والنسيهات المتكررة كقوله [من البسيط]:

يُنْفِي الْبَخِيلُ بِجَمْعِ الْمَالِ مَتْنَهُ
وَلِلْحَوَادِثِ وَالسُّؤْرَاتِ مَا يَمْتَنِعُ
كِدْوَةَ الْقَرْزِ مَا تَبْنِيهِ بِحُثُوقِهَا
وغيرها بالذي تبنيه ينتفع
ويقول في انتهاب اللغات [من البسيط]:

مَا امْكَنْتَ دَوْلَةَ الْأَفْرَاحِ مَقْبَلَةً
فَانْتَمَمَ وَلَدُ فِرَانَ الْمَيْشِ تَارَاتُ
قَبْلَ ارْتِجَاجِ الْأِيَالِي وَفِي هَارِيَّةَ
وَأُنْمَا لَلْهُنُئِيَا إِهَارَاتُ
لَمَلُّهُ إِنْ دَهَا دَاعِي الْحَمَامِ بِنَا
نَفْطِيسِي وَأَنْفُنَا مَثَا رَوِيَاتُ

* * *

قَدْ وَقَعَ التَّغْرُ سَطْرًا فِي صَحِيفَتِهِ
أَلَا فَارَقَتْ شَارِبَ الْخَمْرِ الْمَسْرَاتُ
عَلِمَا تَتَجَلَّلُ وَاتْرُكُ مَا رُحِدَتْ بِهِ
فَعَلِ الْأَبِيبِ فَلِلْأَخِيرِ أَنْفَاتُ
وَلِلْمُعَادَةِ أَوْقَاتُ مَيْسِرَةٌ
تُعْطِي الشُّرُوزَ وَاللَّحْزَانَ أَوْقَاتُ
وهكذا كانا لطيفين في موافقاتهما، لطيفين في مفارقاتهما -رحمهما الله .

* * *

نزعة صوفية

ومزاج رمزي

-1-

كان لي صديق -رحمة الله عليه- له نزعة صوفية ومزاج رمزي، كان لا يرى الأشياء كما نرى، بل يرى كل شيء رمزاً لمعنى. وكان لا يسمع كما نسمع، بل كانت كل كلمة يسمها توحى إليه بمعاني تنسجم مع نزعته ومزاجه.

كنت أسأيره مرة في شارع من شوارع الإسكندرية، فطلع علينا بائع جرائد يقول: «البصير، البصير». فقال صاحبي: «سبحانه وتعالى».

وأسمعت يوماً أياًناً لأبي تمام، حتى إذا وصلت إليه قوله [من الطويل]:

وَأَتَجَدِّثُكُمْ مِنْ بَعْدِ إِتِهَامِ دَاوُكُمُ فَيَا دَمْعَ أَنْجَفْنِي عَلَى سَاكِنِي تَنْجِدُ⁽¹⁾

استعادني البيت، ثم رأيت يكرره حتى دمعت عيناه، وقص عليّ في اليوم التالي أن البيت ظل عالقاً بذهنه حتى شطره وخمسه وسبعه، ولم يذكر لي أي المعاني رمز إليها هذا البيت حتى يمته على ذلك كله.

وله في ذلك طرف كثيرة لا أطيل بذكرها.

وسميت ذلك مزاجاً؛ لأن هذا النموذج من الناس أقرب إلى أن يكون خلقه من أن يكون اكتساباً، وإلى أن يكون استعداداً فطرياً من أن يكون تعليماً ومراناً. هذا المزاج لا بد من قدرته للشاعر والموسيقي والفنان والصوفي، وإن اختلف حظه من واختلقت نواحي تلقيهم وأدائهم.

هؤلاء كلهم يرون أن الدنيا كلها جمال مقنع، فلا بد أن تكشف القناع لنرى الجمال،

(1) ديوانه 287/1.

وأن حقائق العالم مستورة، وأن مظاهره ليس إلا أعلامًا يستدل بها على خفاياها، وأن قيمة العالم في باطنه، وليس ظاهره إلا رمزًا له، وأن الجمال المكشوف ليس جمالًا، والحقيقة العارية لا تلد النفوس الكبيرة، وأن البحث عن الحقيقة ألد من الحقيقة نفسها، وأن جمال الجميل في بعده، تنظر إليه وكأنك لا تنظر، وتقرب منه وكأنك لا تقرب، ومعالجته ينبغي أن تكون من جنس طبيعته، تدل عليه وكأنك لا تدل، بالرمز وبالإيعاء، وباللمحة تجعلك تسبح في خيالك، وبالإشارة تستدل بها على الطريق بجهدك؛ ومن أجل هذا كان الفرق بين تعبير العلم وتعبير الشعر والموسيقى والتصوف. فتعبير العلم واضح محدود، يفهمه الناس بوضوح، ويفهمونه على السواء متى تحقق شرط الذكاء؛ أما الشعر والموسيقى والتصوف فتعبير في غير استقصاء، ورمز في غير جلاء، كل يرمز بما يهوى، وكل يفهم كما يشاء، حسب مزاجه وظروفه ونفسه. ومن أجل هذا أيضًا كانت اللغة أداة طيعة للعلم، وأداة مسكينة للفن والتصوف.

يقول في ذلك ابن الفارض في تائته الكبرى [من الطويل]:

وَمِمَّ أَمْوَرٌ تَمَّ لِي كَشْفُ سِرِّهَا

بِصُخْرِ مُفِيْقِي عَنِ سِوَايَ تَغَطَّتْ

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيْحِ يَفْهَمُ ذَائِقُ

عَنِّي عَنِ التَّصْرِيْحِ لِلْمَتَمَّنِّ

بِهَا لَمْ يَبُخْ مَنْ لَمْ يُبْحِ دَقَّهْ وَفِي الـ

إشارة معنى ما العبارة حَدَّتْ⁽¹⁾

وهو معنى جميل في أسلوب غير جميل.

لقد مالت بعض الأديان القديمة إلى هذه النزعة الرمزية، كما ترى في ديانة قدماء المصريين بصورهم ورموزهم، وفي ديانة قدماء اليونان بأساطيرهم، وعند قدماء الهنود في قصصهم وعبادتهم.

ولكن يظهر أن الإسلام لم يعمل إلى هذه النزعة، وخاصة في أيامه الأولى، كما لم يعمل إليها دعاة الإصلاح الديني في النهضة الأوروبية؛ ومع هذا لم يخلُ أهل دين من الأديان منها حسب مزاج معتنقيه؛ فكان في النصرانية رمزيون ومتصوفون؛ وكان في الإسلام هذا النزاع الحاد بين الفقهاء والصوفية، وبين أهل الشريعة وأهل الحقيقة، وأهل الظاهر وأهل الباطن،

(1) ديوانه ص 83.

وأهل العقل وأهل الذوق؛ وكلها ألفاظ تعبر عن شيء واحد، وهو أن مزاجًا يحيل إلى العقل والاعتصار على التصريح، وأن لا شيء وراء ظاهر القرآن وظاهر الدين، وأن هناك مزاجًا رمزياً لا يرى الاعتصار على الظاهر، وأن وراء كل ظاهر باطنًا. وأهم من العقل والذوق، ووراء المشهورات خفيات، ووراء التفسير التأويل.

هؤلاء الرمزيون يعتمدون على قلوبهم أكثر مما يعتمدون على عقولهم، وعلى أذواقهم أكثر من منطقتهم، وعلى خيالهم وإلهامهم أكثر من تفكيرهم، وعلى عواطفهم أكثر من مقدماتهم ونتائجهم، وعلى حبهم أكثر من بحوثهم.

قلت لصاحبي هذا يومًا: إن الحب يفسد الحكم ويعمي ويصم.

قال: إنك لا تدرك الحق إلا بالحب. ألا ترى أن الأم أعرف الناس بأبنائها، لأنها تعرفهم بعاطفتها وذوقها وحبها، على حين أن غيرها يعرفهم بعقله وإن شئت فقل بجهلهم بعقله؟ أو لا ترى أن الشاعر يتخير بلوقه بحوره وكلماته وقافيته وصوره، فإذا حُكِّم فيها العقل وحده، يدرك جمالها ولم يتذوق حسنها؟ إن ذوقنا الذي نعتد عليه في إدراك موسيقى الشعر ونغماته وجماله هو الذي يجب أن نعتد عليه في إدراك موسيقى العالم ونبضاته وجماله. ألا ترى الأحلام اللذيذة كيف تنبعث في ظلام الليل الحالك فتلعب ألعابًا سارة وتتقدم بصورة جميلة ترمز بها إلى حقيقة تاريخ الإنسان وما جرى له من أحداث وما تعلق به قلبه من آماني ومخاوف؟ كذلك الإنسان الصاحبي، إذا وهب المقدره على فهم الرمز، يرى الحياة صورًا رمزية جميلة متعاقبة متلوثة ترمز إلى حقيقة العالم ومراميه.

قلت له: إن الفهم عن طريق الرمز مسألة شخصية ذوقية لا يمكن ضبطها ولا الاشتراك فيها؛ فكل يفهم من الشيء رمزًا لمعنى قد لا يوافق فيه الآخر، فقد يفهم أحدهم البحر رمزًا للعظمة والسلطان، وقد يفهمه آخر على أنه رمز للغضب وثوران الغضب، وقد يفهمه ثالث على أنه رمز للخطر المحقق، ذلك أن للشيء صفات متعددة، وكل صفة ترمز لمعنى، فأي المعاني يراد؟ ثم هذا أمر وليد الخيال والخيال لا حد له، فقد يمعن حتى يأتي بالأوهام ويكون شأنه شأن المثائم الموسوس، كالذي يحكى عن ابن الرومي أنه خرج من داره فرأى حانوت خيايط قد صنعت درفتها كهيئة لام ألف، ورأى تحتها نوى تمر، فقال إن هذا يرمز إلى أن «لا تمر»، وكان بعض العابثين به يقرع عليه الباب فيقول مَنْ؟ فيقول: «مرة بن حنظلة»، فيشام من ذلك يومه ولا يخرج من بيته؛ وكالخيالات التي تبعتها الخمر أو الحشيش أو الأفيون، فيخلقون دنيا الناس، ويتخيلون فيها ما يضحك وما يبكي،

ويعتمدون في كل ذلك على خيالهم الخادع ووههم الكاذب؛ فلو أقرنا هذه الرمزية أفسدنا التفاهم.

ألا ترى أن من يعتمدون على اللغة وعلى منطق العقل يسهل تفاهمهم؛ لأن لألفاظ اللغة معاني محدودة لا يتسرب إليها الخطأ إلا من طريق الجهل؛ والعقل له منطق محدود وشروط معينة يعرف بها وجه الخطأ والصواب، أما طريقتكم الرمزية والذوقية فلا ضابط لها، ومن أجل هذا صعب فهم كلام الصوفية؛ لأن صاحبه يعبر عن ذوقه هو ومواجيدته هو، فلا يفهمه إلا من منح ذوقاً كذوقه ومواجيد كمواجيدته، ولا يشاركه في فهم رموزه إلا من كان في حالة مزاجية تشبه حاله.

فالمعقول - إذا أنتم أردتم التفاهم - أن تستعملوا القدر المشترك بين الناس من اللغة والمنطق، وإلا فلا تستعملوا اللغة. إنكم باستعمالكم اللغة أفسدتموها برموزكم، فأخذتم كلمات الخمر والحب والغزل المعروفة المتفاهمة، ووضعتوها لأشياء صوفية رمزية لا ضابط لها فكانت غامضة الدلالة، ومن تصدى لشرحها وقع في نفس الغموض الذي وقع فيه أصلها، ذلك لأنكم استعملتم اللغة في غير ما وضعت له، وأطلقتكم لخيالكم العنان فحملتم الألفاظ والأساليب ما لا تطبق، فلا أنتم عبرتم عن أنفسكم تعبيراً صحيحاً، ولا أنتم تركتم اللغة من غير إفساد.

تيسم ضاحكاً من هذا القول وصمت قليلاً ثم قال: إن كلاً من الذوق والعاطفة والخيال له حالة يكون فيها صحيحاً سليماً، وحالة يكون فيها مريضاً؛ فالعقل قد يمرض فيكون جنوناً، والذوق قد يمرض فيجد الحلو مرراً، والعاطفة قد تمرض فتغلي أو تبرد، والخيال قد يمرض فيكون وهماً. فاعتمادنا على الذوق كاعتمادكم على العقل، كلانا يعتمد على صاحبه في حال صحته، والذوق إذا صح أرشد إلى خير مما يرشد إليه العقل.

وأين التفاهم والاتفاق في عقولكم؟ ها أنتم تخضمون للعقل فانظروا مصيركم، هل يتفاهم عقلاؤكم؟ وهل تتفقون في مجالسكم وأحاديثكم ونصرفاتكم؟ إن لكل إنسان عقله كما أن لكل إنسان ذوقه، وهل نظن أن العقل أداة صالحة لفهم الحقيقة؟ وما هذا العقل الذي تمجده؟ إنه خدام الغرائز والشهوات، إنه ليس منظماً لحياتنا اليومية، إنه ليس قائماً لسلكنا، إنما هو تابع لأغراضنا، إنه يخدم الحق والباطل؛ والمحاميان في قضية واحدة يجندان منطقاً يخدم مطالبهما المتناقضة، لولا الذوق والعاطفة يلطغان من حلة العقل في هذه الحياة ما

صلحت. ما الوطنية وما القومية وما حبّ الآباء لأبنائهم؟ إنها سخافات في نظر العقل المجرد، ولكنها تحكم الدنيا وتسير العالم.

الفرق بيننا -نحن الصوفية- وبينكم أنتم العلماء أننا نعتد على نفوسنا وتعتمدون على حواسكم، نطهر أنفسنا ونصفيها فليمع فيها نور الحق، وتدورون أنتم حول العالم الخارجي تودون معرفة الحق عن طريق حواسكم، وهيهات أن تصل الحواس وما يتبها من عقل ومنطق إلا إلى الظواهر الخارجية.

إذا أردت أن تعرف شيئاً فإما أن تلتفت حواليه وإما أن تتغلغل في باطنه، فالأولى هي طريقتكم والمعرفة بها معتمدة على حواسكم، وتقويمها راجع إلى مشتياتكم، ومحدود بزمامكم ومكانكم وظروفكم. أما طريقتنا نحن فتجلية مرآة نفوسنا حتى تنطبع فيها الحقيقة مجردة عن الزمان والمكان والظروف والشهي، وإنا نعتد على البصيرة وتعتمدون على البصر، إنكم بحواسكم عدّتم الأشياء، حسب مظاهرها، ونحن وحدنا الأشياء حسب حقيقتها، فالخلاف بينها في العرض لا في الجوهر، فالحقيقة واحدة والأشكال متعددة، وربما صدكم التعدد عن رؤية الواحد؛ وليست الشرور والرفائل إلا مظاهر عارضة للحقيقة الواحدة، وليس هناك في الحقيقة تقسيم لخير وشر...

وإلى هنا اندفع في قوله، وشطط في تفكيره، فكاد يغيب عن وعيه، ولم أفهم ما يقول، وأبعد في رمزه فلم أتابعه في سيره، وانتهزت أول فرصة أرده فيها عما لم أفهم ما أفهم.

• • •

-2-

أهم ما امتاز به هذا الصديق -رحمة الله عليه- شيوخ الحب في نفسه، والسعة العظيمة في قلبه، كان يحب الصديق ويفهم العدو فيحبه، ويحب المؤمن ويرحم الكافر فيحبه، ويحب الحيوان والأطفال، ويحب الأمة غير أمته والمعبادة غير عبادته، وكثيراً ما ينشد قول ابن العربي [من الطويل]:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة

فصرّسى لـغزلانٍ وديراً لـرهبانٍ

وَيَسِّرْ لَأَوْلَادِي وَكَمِئَةً طَائِفِي
وَالْوَاغِ نَوْرًا وَتُمْضَحَفَتْ قَرَانِي
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ
رَكَابُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

وقول ابن المعتز [من السريع]:

قَلْبِي وَثَابَ إِلَى ذَا وَذَا لَيْسَ يَرَى شَيْئًا فَيَأْبَاهُ
يَهِيمٌ بِالْحَسَنِ كَمَا يَنْبَغِي وَيَرْحَمُ الْقَبِيحَ فِيهِوَاهُ⁽¹⁾
واسع الصدر لكل رأي، واسع النفس لكل عاطفة، راحم حتى لمن أساء إليه، كان يرى
الناس إذا غاض حبهم وضاق قلبهم عاشوا في كوخ مظلم، وهو بسعة نفسه وسعة قلبه يعيش
في قصر منير، إنهم يلتصقون بالأرض وهو يحلق في السماء، إنهم يشقون بالكراهة وهو يسعد
بالحب، إنهم يضجرون لضيق الأفق وهو يرتاح للانهاية.

• • •

يرى كل شيء من الله، فهو يحب الله ويحب ما صلد عنه، ويرى كل كراهية منشؤها
الجهل، فمن عرف عفا، ومن عرف أحب:
لي عين ترى محاسن الأشياء ولا ترى عيوبها، كالمرحوم مر هو وأصحابه على جيفة،
فقالوا: ما أنتن رائحتها! فقال: ما أجمل بياض أسنانها!

• • •

انعدمت في نظره الفروق، فاجتمعت المتفرقات، وتلفت المتباينات، فالدنيا كلها صفات
الله تختلف بالاسم وتتحد في المسمى. وكان يقول: «إذا رأيته لم تر غيره، وإذا رأيت غيره
لم تره».

• • •

كان يجب أن يكون من عامة الناس لا من خاصتهم، فهو لا يحب أن يميز أمام الناس
بعلم أو بجهل، ولا بغنى ولا فقر، ولا بفصاحة ولا عي، ولا اجتماع ولا عزلة. لذلك كان

(1) ديوانه 1/ 220.

يختار من اللباس ما لا يمتاز بشيء، ولا يحب أن ينتمي إلى هيئة ولا جمعية، ولو كانت جمعية صوفية، ولا أن يظهر منه ما يدل على تصوفه. يعرفه الناس تاجرًا كسائر التجار، لا يمتاز عنهم إلا بتحري الصدق في القول والسماحة في المعاملة. أما جانبه الصوفي فلا يعرفه إلا اثنان أو ثلاثة من خاصة أصدقائه.

كان يرى الطبيعة كتاب الله المفتوح، فأشجاره صفحة، وإنسانه صفحة، وبحاره صفحة، وكل شيء فيه صفحة؛ ولكن إذا كانت الكتب لا تفهم إلا بواسطة اللغة، فكتاب الطبيعة المفتوح لا يفهم إلا بالقلب المفتوح، فإذا انبهم القلب انبهمت الطبيعة؛ فكان إذا رأى القمر يشع من خلال أوراق الشجر قال: هنا موضع سجدة، وإذا جلس على شاطئ البحر قرأ نلحاح الرياح بالأمواج فزع إلى الصلاة. وكان يقول إن قلبه يخفق في الريف أكثر مما يخفق في المدن، وينبض عند الطبيعة العارية أكثر ما ينبض في المدن الكاسية؛ وكان يعجبه من الكتب المقدمة أنها كتب تدل على كتاب الطبيعة.



كنت ألاحظ دائماً أن تقويمه للناس والأشياء يخالف تقويمنا، وميزانه يخالف موازيننا، أرى الناس يقومون الناس بقوتهم وبجاههم وبمالهم وبمقدار النفع الذي يتلقونه من أيديهم، والضرر الذي يتقونه منهم؛ ثم أراه شاذًا في ذلك شذوذًا غريبًا، فيصطفي من لا يصطفي، ولا يحتفل بكثير ممن يحتفل به. وله في ذلك فراسة نادرة، فهو يستفتي قلبه ولا يستفتي عقله، ويحكم روحانيته ولا يحكم ماديته.

حدثني في ذلك فقال إنني لم أصل إلى ذلك إلا برباطة نفسية شاقة علمتني اليقين بأن النفع والضرر بيد الله وحده، والإيمان بأن خير الناس أنفعهم للناس، وألا أدخل في موازيني المظاهر من حسب أو نسب، وغنى أو جاه، وقوة بالمنصب وعظمة بما يفنى. اقرأ إن شئت: «أما من استغنى فأنت له تصدق، وما عليك ألا يرزق، وأما من جاعك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهي». وهو مع اختلافه عن الناس في التقدير، لا يعمن في التحقير، فهو يعجب بالأعلى ويرحم الأدنى، ويكبر العظيم ويحنو على الوضيع، فالله يتجلى على كل شيء بما ينسجم وطبيعته، فهو الراجع الخافض، وهو المعز المذل.



أحب حتى غمره الحب، ولم يتركز حبه في إنسان ولا في أسرة ولا في مال، بل شع

على كل شيء، وشع من كل شيء على قلبه؛ فكنت تقرأ الحب في عينيه وفي بسمته وفي نظرتة لللباس والمجرم، وفي دمعته تنحدر للكارثة تحدث لمن يعرف ومن لا يعرف، وفي المال يخرج من جيبه للسائل والمحروم.

وكان يحب السماع حبًا عجبًا حتى كأنه غفاؤه الذي يعيش عليه، وأكثر ما يعجبه من النغمات الحزين الباكي، وهو يحب السماع على اختلاف أنواعه من قرآن يتلى بصوت جميل، أو غناء لمذكر أو مؤنث أو موسيقى أو نشيد ذكّر وله في ذلك طُرف، فقد سمع مرة بانغًا جوالًا ينادي على سلعة بصوت أعجبه، فتبعه، إذا وقف وقف وإذا سار سار، حتى نسي غرضه وفوّت مقصده، وكان السماع يوحي إليه بالمعاني الغريرة، فنراه وهو يسمع وقد كاد يثيب عن وعيه لكثرة ما يفكر فيما أوحى إليه سماعه.

أعجب ما كان يعجبني منه موقفه أمام الكوارث والمصائب، فقد يصاب في ماله، وقد يصاب في ولده، فإذا هو مطمئن ثابت كأنه فيلسوف يرى فقدان الولد كما يرى القانون الطبيعي في ذبول الوردة وسقوط أوراق الشجر، قد يحزن ولكن لا يلتاع، وقد تدمع عينه ولكن لا ينماح، بل كان أكبر من الفيلسوف، فقد رأى الدنيا على حقيقتها فلم تخدعه، وتمثلت له كما تمثل الرواية على الشائبة البيضاء، ففهم ما سيكون، واطمأن إلى ما يحدث، فلم يفجأ الحادث فيفزع، ولا الموت فيجزع، فهو مطمئن عند الأخذ والعطاء، والصحة والمرض، والموت والحياة.



كان يرى أن الدين روح، وإذا كان روحًا فهو خالد خلود الروح، وأن خير أيام الأديان أيامها الأولى؛ لأنها تكون حبة حياة الروح، ثم تفقد روحانيتها شيئًا فشيئًا، وتنجسد بأشكالها، فتكون نافهة تفاعلة الجسد، مينة ميتة الجسد، ومن حين إلى حين يبعث الله من يفهم روح الدين ويحيي بها ويدعو لها، وقليل ما هم.

كان يسمع القرآن فيولد منه معاني بعيدة، حسب مزاجه الرمزي، لا يزعم أنها تفسير، ولكن يقول إنها إلهام الآية كما تلهم المناظر الجميلة قلب الفنان والشاعر.



لست أنسى رمضانًا من الرمضانات منذ عشرين عامًا كنا نجتمع فيه في بيت صديق لنا نخرج من مدرسة الطب حديثًا، وكان من بيت كبير أنعم الله على أبيه بالثراء وينعمة الإيمان وبمحافظة على تقاليد البيوت القديمة، فكان رمضان في بيته منظرًا جميلًا من مناظر المسلمين قبل أن تغزوهم المدنية الحديثة، ترى على باب البيت عند الإفطار طائفة كبيرة من الفقراء يوزع عليهم الطعام قبيل الغروب، وتسمع أذان المغرب والعشاء من داخل البيت، ويفطر على المائدة كل يوم أشكال وألوان من أصدقاء رب البيت ومعارفه، وتقام صلاة المغرب والعشاء والتراويح في حجرة هيئت على شكل مسجد، ويتعاقب ثلاثة من أحسن القراء صوتًا بتلاوة قراءة القرآن إلى السحور.

فكنا نجلس كل ليلة نثير الموضوعات المختلفة حيثما اتفق، دنية أحيانًا وسياسية أحيانًا وأدبية أحيانًا، ويشترك في الجدل كل الحاضرين على اختلاف نزعاتهم.

لست أنسى ليلة، لا أدري لماذا علقت أحاديثها بفهني أكثر من غيرها، كان سمارها هنا الطبيب وصديقنا الصوفي، وشيخًا أزهريًا، ومدرسًا في دار العلوم، وكاتب هذه السطور.

كان بدء الحديث أن سمعنا المعرئ يقرأ قصة آدم وخلقه من طين، ثم أكله من الشجرة وخروجه من الجنة.

فقال الطبيب:

هذا ما يحيرني. لقد علموني في المدارس أن الأرض التي نعيش عليها كانت كرة ملتهبة يلفها دخان كثيف، ثم أخذت تبرد شيئًا فشيئًا على ملايين السنين واستقرت قشرتها طبقة صخرية ليس عليها حي ولا تصلح لحي؛ ثم أخذ المطر الغزير يتساقط عليها من هذا الدخان الذي يلفها حتى أثر في هذا الصخر الجرانيتي وقتت قشرتها وجرفه الماء طميًا للوديان المنخفضة، وجرى الماء فكوّن هذه البحار.

ثم استطاعت الشمس أن تُنفذ أشعتها من هذا الضباب وهذا الدخان فطلعت على بر لم يجف ويحر يتدفق.

وبعد هذا كله حصلت معجزة لم يستطع العلم حلها وتفسيرها إلى الآن، وهي وجود الخلية الأولى تدب فيها الحياة طاقة على وجه الماء، وتناصت هذه الخلية وتكاثرت وحملها التيار إلى أمكنة مختلفة وفي بيئات مختلفة فتأقلم كل حسب بيئته، وكان مما حمله التيار

بعض خلايا دقها إلى البر فتكونت حسب بيئتها فكانت نباتًا، وبعضها ظل في البحر فتأقلم فكان زواحف، ثم تنوع النبات وتنوع الزواحف ومرت ملايين السنين على هذه المخلوقات تجاهد في الحياة وتعديل نفسها وفق محيطها، ويعمل فيها قانون الانتخاب وبقاء الأصلح حتى ارتقت الخلية النباتية فكانت شجرة، وتطورت بعض الحيوانات المائية إلى حيوانات برية بحرية، ثم إلى حيوانات برية صرفة، وتكونت أعضاء تنفسها وفقًا لتطورها حتى وصلت في رقبها إلى الحيوانات الثديية.

وكان بعض هذه الحيوانات الثديية أرقى من غيره فاستطاع بمحاولات كثيرة ومران طويل على الصيد ونحوه أن يتركز على رجله بعد أن كان يتركز على أربع، وأن يحفظ توازنه، وأن يخلص يديه للعمل فتجح أخيرًا في ذلك ووقف على قدميه وخلصت له اليدين، وما زال يرقى حتى كان إنسانًا بدائيًا ثم إنسانًا بلويًا ثم إنسانًا حضريًا.

وما الإنسان الأول إلا آدم تدرج في خلقته من سلم منظم الدرجات تبتدئ من الخلية الساذجة وتنتهي بالإنسان، فكيف يتفق هذا الذي تعلمناه وأقاموا لنا البراهين على صحته مع ما أسمعه الآن من قصة آدم، وأنه خلق من طين، وأنه خرج من الجنة إلى الأرض؟... الخ.

الحق أننا تهيننا لهذا القول ومرّت برهة من الزمن تنفوق كلامه ونفكر في الرد عليه.

فانبرى له صديقنا الأزهري وقال إن هذا القول يشبه ما سمعته عن مذهب «دارون» وقد قرأت كتابًا قديمًا في الرد عليه للسيد جمال الدين الأفغاني اسمه «الرد على الدهريين» وقد فُتد فيه هذا القول، ويبيّن فساد من زعم تسلسل الأنواع وتدرجها في الخلقة تبعًا لظروفها وأقاليمها، وأذكر من وجوه الرد عليه ما قاله من أن هناك في غابات الهند أشجارًا مختلفة، ونباتات متعددة، كلها تنبت في بيئة واحدة وتسقى بماء واحد. ومع ذلك تختلف اختلافًا كبيرًا في أنواعها وأشكالها وزهرها وطعمها ورائحتها، فما الذي أوجب هذا الاختلاف إن كان الأمر أمر البيئة؟

وأذكر أنه حكى عن دارون أن قومًا كانوا يقطعون أذناب كلابهم، فلما استمروا على عملهم قرونًا ولدت كلابهم من غير أذناب، فرد عليه السيد جمال الدين بعبادة الختان عند اليهود والمسلمين قرونًا طويلة ومع ذلك لا يولد الآن مولود مختن إلا قليلًا. وأيضًا لو صح هذا المذهب لكان بين أيدينا الآن صور لا تحصى من اختلاط الأنواع، مع أننا نرى الأنواع مستقلة تمامًا غير مختلط بعضها ببعض، وحتى لنرى أنه إذا ازدوج نوعان مختلفان أصيبا

بالمعنى، ومع هنا إذا كانت هذه الأقوال والآراء فروضاً كلها يجب أن نرفضها إذا تعارضت مع النص الذي يذكر أن الإنسان خلق وهو جنس وحده، وقد خلق من طين وسكن الجنة قبل أن ينزل إلى هذه الأرض.

وتحدث صاحبنا من مدار العلوم فقال إنني لا أرى تضارباً بين ما حكاه الدكتور وبين آيات القرآن الكريم، فقد سمعت الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده يحكي أن ابن عباس وأناساً معه كانوا يرون أن الأرض كانت عامرة قبل آدم، وأن الأرض كانت مسكونة بخلق قبله، ثم خلفهم آدم وقال: إن الأرض كانت معمورة بأقوام ثم انقرضوا وخلقهم آدم، كما تنقرض أمة وتخلفها أمة، يهلك الله صنفاً وينشئ آخر، والنوع واحد، ولا يزال الهالك يترك أثرًا للباقي يحدث فيه فكرة ويشير في نفسه عبرة، ويكون ذلك سلماً له إلى رقي مستمر.

وقد قال أبو العلاء المبري:

وما آدمُ في سَلَقِ العَقْلِ واحدٌ

ولكنهُ عندَ القياسِ أوادمُ

فلا مانع أن تكون الأوامد التي قبل آدمنا هي سلسلة التطور التي حدثت حتى كان آخرها في الرقي آدمنا زوج حواء.

أما الجنة فإن كان جمهور المفسرين على أنها في السماء فقد قرأت في تفسير النيسابوري أن أبا القاسم البلخي وأبا مسلم الأصفهاني ذكرا أنها كانت في الأرض، وفسرا الهبوط منها بالانتقال من بقعة إلى بقعة، كما في قوله تعالى ﴿أَنزَلْنَا بِسْرًا﴾ [البقرة: 61] لأن الجنة التي هي دار الثواب لا يدخلها إبليس ولا هي محل معصية، وهي جنة الخلد، لا يخرج منها من دخل فيها. وخلقته من الطين مفهومة؛ لأن الطين مادة الحياة، وعليه اعتماده فيما يأكل من نبات وحيوان، فهذا كله يتفق وما حكى لنا الدكتور، ولا أرى تناقضاً بين الدين والعلم.

قال صاحبنا ذو النزعة الصوفية والمزاج الرمزي- أما أنا فكما تعهدون، لا أرى في هذه القصص إلا رمزاً، إن خلق آدم وجعله في الأرض خليفة، وقول الملائكة إنه سيفسد فيها وسفك الدماء ليس إلا رمزاً إلى أن عالم الحياة في الأرض قد سار سيرته كما شاء له الله، ثم حان الزمن لخلق نوع من المخلوقات جديد هو الإنسان الذي من طبيعته الإفساد والإصلاح وسفك الدماء وصيانتها وتقلبه في شؤون الحياة حسب عواطفه وعقله وقلبه، وإذ كان أرقى أنواع المخلوقات في الأرض فهو المسيطر عليها وخليفة الله فيها وعلمه الأسماء كلها جعل من طبيعته الاستعداد لمعرفة الأشياء خيرها وشرها، ومنافعها ومضارها.

وحواء رمز للنصف الثاني من الجنس البشري وهو الأنوثة. كما أن آدم رمز الذكورة في طبيعته الإنسانية، وقد خلقت من ضلع من أضلاعه أي أنها جزء من تحمل طبيعته.

والأكل من الشجرة وانقلاب عيشهما الرغد إلى عيش الشقاء ملازم لطبيعة الإنسان، فقد كانت المخلوقات قبلهما لا تعرف خيرًا ولا شرًا، وليس لها ضمير يحثها على الخير ويؤنبها على الشر، فلما ارتقت حتى وصلت إلى الطبيعة البشرية أدركت خيرًا وشرًا، وتحرك فيها الضمير بحاسب ويشب ويعاقب، واستلزم هذا الشقاء والخروج من جنة النعيم كما قال المتنبّي: - ما أسعد العيش لو أن الفتى حجر- لم يكن قبل الإنسان ذنب ولا خليقة، ثم كانا لما كان العقل وكان الضمير وكان آدم وكان الإنسان، فلما استعدا لارتكاب الذنوب، وعرفا الخير والشر، خرجا من جنة عدن- حيث السعادة الفطرية والحياة من غير تكليف - إلى الأرض التي فيها الفساد وسفك الدماء وأعمال العقل وانتباه الشعور.

رحب صديقنا الدكتور بهذا التأويل لأنه يتفق وعلمه ودراسته، ولكننا أمطرناه وأبلا من الأسئلة عن إيليس والملائكة والجنة وشجرة التين وما إلى ذلك فكان يجيب عنها في لباقة تدل على خصب الخيال ومهارة ملكة الرمز عنده وغرابة أطواره ونفسية. إلى أن قال: إن هذا القصص في الكتب الدينية من توراة وإنجيل وقرآن مملوء بضرور من البيان، من استعارة وكتابة ومجاز لم يفهمها إلا الراسخون في العلم، أما من عداهم فوقفوا عند ظواهرها ولم يفتنوا إلى إشاراتها.

-ثم قال- لعلّي أستطيع أن أقرب إلى أذهانكم هذه الصور بحديث الإسراء والمعراج، وما ورد فيه من براق وما إليه، فإني أفهمها على أنها سياحة روحانية، والبراق ونحوه مما ورد في القصة ليست إلا رموزًا لحالات نفسية وحركات روحية، وأفاض في ذلك بما لم أذكره الآن.

سألوني رأيي فحرت في أمري، وتولاني الإعجاب بهم جميعًا، من منهج علمي عند الطبيب، وإيمان صادق عند الأزهري، ونزعة لطيفة للتوفيق بين العلم والدين عند المدرس، وخيال بديع عند الصوفي، ووعدهم أن أفكر فيما قالوا إلى الغد ثم أدلي برأيي.

وختم المقرئون قراءتهم وانصرفنا بعد حديث ممتع وسمر لذيق وجدل هادئ.



ست النساء (1)

كان على قُطر من أقطار الهند ملك عظيم الشأن، له الجنود والبنود، والقوة والسلطان، والعز والجاه.

وكان عادلاً في رعيته، يُحسن سياستهم، وتدير أمورهم، ويحب العدل، ويمقت الظلم، ويعرف مداخل الأمور ومخارجها، ولكنه مظلم الروح، ماديّ النزعة، فاسد العقيدة، يعبد الأصنام، ويقدم لها القربان، ولا يؤمن بثواب ولا عقاب، ولا يخلود روح، ولا بمملكة نفس، وإنما الدنيا الحاضر، واللذة المال والجاه، والتعيم صنوف الترف.

وكان له وزير روحيّ، يهزأ بالأصنام ويحتقرها، ويؤمن بالروح ومبادئها، ويقر بالجزاء الأرقى، ويعتقد أن السمادة في رضا الضمير، والعمل الصالح، وسمو النفس عن السفاسف، وأن للروح مملكة فيها التعيم والشقاء، وأن نعيمها خير أنواع النعيم، وشقاءها شر أنواع الشقاء.

ولكنه لا يجرؤ على مكاشفة الملك بذلك لشدته وجبروته، ولأن قلبه مُغلق لا يفتح لمثل هذه المعاني؛ وكان يرثى لحاله كلما رآه يسجد للمصنم، ويسرف في الترف، ويظن أن المجد في النفوذ والجاه، والتغلب على ما جاوره من أقطار؛ ويتحين الفرصة لنصحته وتفتيح قلبه، ودعوته إلى ووحانيته، ولكن هذه الفرصة لا تسنح، والملك يتمادى في تفاخره، وتُخيلاته وزهوه، وعزته وأنفته، ورياسته واستطالته؛ ويُمنن في الخطة التي رسمها له آباؤه، ويخضع لعرف زمانه وإلفه.

وأخيراً حدثت المعجزة: طلب الملك من الوزير في ليلة أن يخرج متكرين لتفقد أمور الرعية، كيف يعيشون، ويشقون أو يسعدون؛ فطافا ما طافا، ورأيا ما سرهما أحياناً وساءهما أحياناً، حتى وصلا إلى ظاهر المدينة، فرأيا -على بعيد- بصيصاً من نور، فقصداه فرأيا عجباً.

(1) أصل هذه القصة في كتاب «إخوان الصفاء» وليس لي فيها إلا صياحتها بأسلوب المصر.

لقد تخفياً فلم يشعر بهما أحد، وتخيراً مكاناً يريان منه كل شيء، ولا يراهما أحد.

وأيا دمنة قذرة متنته الرائحة، بجانبها مأوى كأنه مغارة، فرشت فيه ثياب مهلهلة، تتبعته من أبخرة متعفنة، يضيئه سراج من خرقة بالية غمست في زيت كأنه تُردّي، وفيه جرة لا يعرف لونها من قذرها، وسلة من حُوص فيها كِسْر جافة، وعيدان من فُجَل وكراث، وفي داخله رجل وامرأة، أما الرجل فمشوّه الخلقة، يلبس ثوبًا مرقمًا، ويجلس على ثوب مثله، وعلى رأسه شملة ممزقة، وعلى فخذيه قصبة شدّ عليها عود، وهو ينقر عليها نقرًا غير متزن ولا منسجم، ويضني بشيء يشبه الشعر وليس بشعر، يتغزل فيه بصاحبه وجمالها، وفنتتها وسحر عيونها، وورد خدودها، ولطف قوامها، وأنها أجمل من رأت عينه، وأنها فتنة الدنيا ونعيم الحياة.

وأما المرأة فشواه مقرّسة، لا ترى عينها من قذاها، ولا تعرف لون ثيابها من ألوان رقعها، قد أمسكت بيدها غربالًا باليًا، وشدّت عليه جلدًا غير مديوغ، وانخذت من ذلك دقًا تتابع به نعمات صاحبها، وتناغم عليه نقرات عوده، فإذا انشيا قاما ورقصا، فإذا أتتا دورهما حيّاه بطاقة من فجل، وردّت تحيته بطاقة من كراث، وهي في كل ذلك تدعوه بسيد الرجال، وهو يدعوها بسنّ النساء:

هو - والله ما رأيت مثل جمالك.

هي - ولا والله ما رأيت مثل حُسنك.

هما - ما أجزلها نعمة، أدامها الله علينا!



وقف الملك والوزير مبهوتين من هذا المنظر، متعجبين مما فيه هذان الصملوكان من فرح وسرور، ولذة وحبور.

الملك - في حياتي ما رأيت مثل هذا، وما أظنني في عز سلطاني، ونعيم ملكي، وأيام شبابي، ومجالس لهوي مع وفرة أسبابي، وتمكّني من الوصول إلى كل ما أشتته، قد بلغ مني السرور مبلغ هذين الحقيرين، وأظنّ أنهما على تلك الحال كل ليلة، فما الذي يمنعهما؟ هل يمنعهما ثائر في أطراف المملكة، أو شغب الجند وطلبهم الأرزاق وضيق الدخل، أو النظر في المظالم، أو مشاكل الخاصة ومشاكل العامة، أو النظر في شكاوى الناس وتديريها، أو ما يجد كل يوم من مسائل معقدة، داخلية وخارجية، أو يريد يرد أو يريد يصدر؟ لا شيء.

من ذلك. فقد قطعاً عنهما أسباب الهم، فانقطع عنهما الهم.

لقد غاظني -أيها الوزير- منهما غرورهما، كيف يَمْدَانُ بوسهما نعيمًا وشقاءهما سعادة، ونعمتهما نعمة، وقبحهما جمالًا، وغريالهما دُفًا، وخشبتهما حُودًا، وفجلهما وكراثهما زهرًا، ثم يسألان من الله أن يديم عليهما نعمته!

لأنتمن منهما انتقامًا يسليهما نعمتهما، ويتنص عليهما عيشهما.

الوزير - وماذا تنوي أن تحمل يا مولاي العظيم؟

الملك - أريد أن أشقيهما بالنميم، وأعاقبهما بالترف، وأبعث فيهما السخط بالرضا، أذيقهما ألم الفقدان بلذة الوجدان؛ إنهما لم يريا الجمال فسمعنا بالقبح، ولم يسمعا الموسيقى فطربا من الغريال، ولم يأكلا المُرْتَقُ فاستطعما الكسرة.

سأعذبهما عذابًا لم يعذبه أحد، وسأستخرج منهما غرورهما بالخيال فأشهدهما الحقيقة، وسأنزعهما منهما الأوهام فأريهما الواقع، وسأقص جناحهما الذي يطيران به إلى السماء ليلتصقا بالأرض.

سأخذ هذين المغرورين فأدخلهما قصرِي، وألبسهما من ثيابي، وأطعمهما من أكلِي، وأشهدهما مجالسي، وأبسط لهما من سطوتي، وأسبخ عليهما جاثًا من جاهي، وسأشعرهما بلذة حياة كحياتي، وسأري المرأة كيف يكون جمال الرجال، وأري الرجل كيف يكون جمال النساء؛ وسأقيهما في ذلك كله أيامًا حتى يتعوداه ويألفاه ويتطبعا، ثم أردهما إلى حالهما، فما يهنآن بعيش، ولا يشمران بنعيم.

الوزير -أخشى- يا ملكي العظيم- أن نكون في لغتنا وسرورنا واغتيابنا بجاهنا، واستمتاعنا بصنوف شهورنا، وفرحنا بما حولنا، مغرورين غرور هذين المسكينين! وأن يكون فيمن حولنا من رأوا لغتنا فاحتقروها وضحكوا من غرورنا كما ضحكنا من غرورهما، واستصغروا الموالد الفخمة تُمَدَّ والجواري الجميلات تُحْطِرُ، والملابس المترفة تعرض، والموسيقى الراقية تصدح، والجنود والبنود والأعلام تحمل شارتنا، وتأنم بأمرنا والذهب والجواهر تسيل سيلًا، والتحف والخيرات تنهال انهيالًا؛ وتتنظر إلى ذلك كله نظرنا لماوى الصعلوكين ونعيم المسكينين.

الملك - (شامخًا غاضبًا مستكبرًا) وهل تعلم على وجه الأرض مملكة أعز من مملكتنا،

أو سلطانًا أوسع من سلطاننا، أو بلنًا أكثر نِعمًا من بلادنا، أو نعيمًا وترَفًا أبهى من نعيمنا وترَفنا؟

الوزير -لا- يا ملكي العظيم- ولكن هناك قوم ليس لهم مملكة في الأرض، إنما لهم مملكة في السماء، ليسوا من مكان واحد، ولكنهم أفذاذ متفرقون في العالم كله، عشقوا الحق فاحتقروا الباطل، واعتقدوا وراء هذا العالم الظاهر كمالًا مطلقًا تشوق الروح إليه وتسمى للاتحاد به.

ودلهم النظر على أن كل إنسان يطلب بطبعه سعادته، ولكنهم رأوا اللذائذ الحسية عرضة للزوال، وهي تفقد قيمتها بتكرارها، وتحمل في طياتها منفساتها، والإفراط فيها يضعفها، وهي -مهما عظمت- تصعد وتهبط، وتجيء وتذهب؛ وهي تعتمد على الإحساس والإحساس قلب، وما دامت تعتمد على الحس فهي تعتمد على الخارج، والخارج مهما كان في يدنا فليس ملكنا، وإنما هو كالريش في مهب الريح، من أجل هذا بحث هؤلاء الحكماء عن سعادتهم في داخل أنفسهم، ورأوا أن الجاه والمز والسلطان لا تساوي شيئًا في جانب أن يجد الإنسان نفسه؛ وأن الأكل الشهي، والملبس الأنيق، وصنوف اللهو والترف، تسقط قيمتها إذا وزنت برضا النفس، وراحة الضمير، وسمو الفكر، ومعرفة الحق؛ تلك فانية وهذه خالدة، وتلك تجري عليها أحكام السلع من بيع وشراء، وسرقة واغتصاب؛ أما هذه فجلت عن أن تمتن في مبادلة، أو أن تنالها يد بسوء، أو يحترقها الفناء ولا بالموت.

تعشَقوا الفضيلة وهاموا بها، وكانت لذتهم الأولى، اغتنوا أو افتقروا، نُعموا أو عذبوا؛ فهم في فقرهم يسعدون وفي عذابهم ينعمون!

أهم ما يشغلهم أن يعرفوا نفوسهم، وقد تطلبت منهم تلك المعرفة أن يعرفوا أبدانهم وعقولهم وروحهم، وعلاقة نفسهم ببلنهم، وعلاقة العالم بنفسهم. وفي ضوء هذا حددوا مطالبهم في الحياة، ووسائل طليهم، وما يأتون وما يذرون، ووقفهم ذلك المنظر على عالم من المعارف لا تنتهي، ولذائذ روحية لا تحد.

وكان نهاية بحثهم وتفكيرهم الإيمان بإله فوق المادة هو خالق هذا العالم، وقد استدلوا بوحدة العالم - مهما اختلفت مظاهره السطحية - على وحدة خالقه، واتصلت نفوسهم به، فاتخذهم أمناه وحيه، سفراء بينه وبين خلقه.

فلما وصلوا إلى ذلك احتقروا الأصنام، ورأوا أن عبادتها -يا ملكي العظيم- لا تليق إلا بالسذج ومن لا عقل لهم، فأعرضوا عنها، وعبدوا إلههم الذي دلّتهم عليه نفوسهم، وجدلوا لذتهم الحقّة في تفكيرهم في إلههم وفي أنفسهم، وفي العمل وفق ما اعتقدوا من حق، وما آمنوا من مبادئ.

وهؤلاء القوم إزاء اللذات الحيّة وأعراض الحياة الدنيا -من عز وجاه وسلطان- صنفان مختلفان تبعًا لاختلاف مزاجهم: فأما قوم فأعرضوا عن هذه اللذائد جملة، فلا الأكل يستفويهم، ولا النساء تستهويهم، ولا أي شيء من متع الحياة يفرّهم، ولا يهمهم إلا أن يعيشوا في أنفسهم لأنفسهم، وليس هؤلاء خير الطائفتين؛ وأما الآخرون فرأوا أن لا بأس من لذائد الحياة بقدر، لا بأس من عز وجاه وسلطان يستخدم في تحقيق العدل وحمل الناس على الخير، وهؤلاء نظرهم أصح، والخير على أيديهم أتم، وهم أصلح للحياة، وأصلح للقيادة، وهم أسعد من الأولين إذ يستمتعون بجمالهم العالم، وبالخير يجري على يدهم، ويشعورهم أنهم قوة في توجيه العالم وإسماعه.

أولئك -يا ملكي العظيم- ينظرون إلى اقتصارتنا على اللذائد الحيّة نظرنا إلى لذائد هذين المسكينين، ويترنّون لحالتنا رثاءنا لحالهما، يجدون الفرق بيننا وبينهم أبعد من الفرق بيننا وبينهما، ولا يودّون يومًا أن ينزلوا إلى درجتنا، وأن يكون حظهم حظنا، ويحمدون الله على ما أوتوا، ويسألونه السمو إلى الدرجات العلا.

الملك - متى عرفتَ هذا المذهب واعتقدت هذا الرأي؟

الوزير - من زمن طويل.

الملك - فما الذي منعك أن تذاكرني به في حينه مع طول صُجبك، ومظاهر إخلاصك؟

الوزير - والله ما تركت الحديث عنه ضئًا بك، ولا سوء ظن بمقدورتك وقوة ذهنك، ولكنني علمت أن الحديث في هذا الشأن لا يتأتى إلا عند مواتة الفرصة وانسراح الصدر؛ وأيقنت أنّ الأمر خطير، فالنفس مولعة بما ألفت، حريصة على ما ورثت، ولا تعيد عنه إلا بعزم قوي، ونية خالصة، وجهاد طويل، وهمة عالية في تعرف الحق واعتناقه؛ فلما سنحت الفرصة، ورأيت كل شيء حولنا صالحًا لمحادثتك، ونفسك مستعدة لمذاكرتك، أفضيت بالأمر إليك راجيًا الله توفيقك.

الملك - ما أعجب كلامك، ولست أذكر أن قد ورد على سمي مثله - إنه ليفتح آفاقاً للفكر، ومجالاً للنظر. لقد آمنت بعبادتك في جملتها، وكفرت بعبادة الأصنام، فلا صنم منذ اليوم، ولكن تفاصيل ذلك تحتاج إلى منهج يُرسم وخطط تُعَدُّ، تُدرّسها من غير أن تتأثر باللف، ونبحتها من غير تقيد بتقليد، حتى نصل إلى النهاية، ونبلغ الغاية.

• • •

الخوف

الخوف من الأمراض التي تنص الحياة وتذهب بالسعادة.

هو مرض خطير قل أن يسلم منه إنسان، وهو أشكال وألوان، يشكّل أعمال الإنسان ويوجهها طوع وإشارته، وحسب إيحائه، وفي كثير من الأحيان يصله عن العمل، ويسبب له اليأس، ويفقده الأمل.

فمن أول أنواعه الخوف من الفقر؛ وهو من أخطر أنواعه؛ لأنه يشل قوة التفكير، ويقتل الثقة بالنفس، ويولد الشك، ويضعف اليقين، ويفقد الأمل والطموح.

وقد زاد هذا الخوف في عصرنا عن كل المصور السابقة، للتزاحم المالي الشديد والتضائل عليه، مما لم يعرف له من قبل مثيل، فقد أعلنت المدينة الحديثة شأن المال جدًّا، وتسابق الناس في مقاتلة بعضهم بعضًا لكسبه - نعم إنه داء قديم في الإنسان - ولكنه لم يبلغ الخطر الذي بلغه الآن، فالفقير ليست له قيمة سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية، ومالك المال - مهما كانت الوسائل التي اتخذها في جمعه - هو الذي يسيطر، وهو الذي يُتخَب فيشارك في السياسة، وهو الذي تخضع له الرقاب.

من أجل هذا كان تصور الفقر مرعبًا وكان الخوف منه شديدًا، ومما زاده سوءًا أن حاجتنا في الحياة أصبحت معقدة مركبة، وما كان يكفي الرجل وأسرته قديمًا لا تكفي أضعافه الآن، وكان رب الأسرة يحتمل المعيشة الخشنة والرضا بالكفاف، ولكنه الآن يرى أن ضرورات العيش لا عداد لها؛ فهو يخشى الفقر لأنه هو وأسرته لا يستطيعون أن يصبروا على القليل، وهو إن اقتصر كان أتمس ممن قبله عندما افتقروا.

ومما يزيد الإنسان خوفًا من الفقر شعوره الشديد أنه يوم يفقد ماله، ويوم لا يستطيع أن يسد حاجاته وحاجات أسرته يفقد عزّته، ويشعر بالملذلة، ويرى نفسه أحقر من إخوانه الذين يملكون المال ولو كان أشرف منهم نفسًا وأحسن منهم خلقًا؛ كل ذلك يملأ قلبه رعبًا من تصور الفقر وتوقعه.

ونوع آخر من الخوف، الخوف من النقد ومن كلام الناس، وهذا الخوف يسيطر على أعمالنا لدرجة كبيرة.

وهو يتخذ أشكالاً لا عدد لها. فالناس يلبسون «الطربوش» في الصيف لا للحاجة إليه ولكن خوفاً من كلام الناس، ويعملون كثيراً مما يعملون، ويتجنبون كثيراً مما يتجنبون خوفاً من كلامهم

واختراع «البذع» (الموضة) كل عام، وإقبال الناس عليه مبني على هذه النظرية، فالمصانع تخرج كل سنة بدع الملابس، فتلبسه طائفة ممن عرف بالأنافة؛ فتهرع السيدات والأنسات للبسه خشية من كلام الناس، وهكذا مصانع السيارات ونحوها.

وكثيراً من العقلاء والمفكرين يجارون الناس في آرائهم وأعمالهم وإن اعتقدوا سخافتها خوفاً من كلام الناس.

ولو لاحظ الإنسان كل تصرفاته اليومية من أيام صغره إلى أيام كبره لراى أن أكثرها صادر عن الخوف من نقد الناس.

وما مرض الفخفخة وحب الظهور، ولا مرض الخجل والمبالغة في الحياء، ولا مرض حب التقليد وعدم الابتكار إلا أعراض من أعراض الخوف من كلام الناس.

ثم الخوف من المرض، وهذا النوع من الخوف متصل بنوعين آخرين هما الخوف من الهرم والخوف من الموت. والإنسان يخاف من المرض لأنه يستحضر في ذهنه احتمال الموت منه، كما قد يستحضر صورة العجز عن كسب العيش.

وقد استغل هذا الخوف من المرض تجار الأدوية فصنعوا منها ما أغرق الأسواق، وكثير منها ليس علاجاً حقيقياً، وإنما هو علاج وهمي لأمراض وهمية ناشئة من مرض الخوف من المرض.

وهذا الخوف قد ينتهي عند بعض الناس إلى مرض حقيقي؛ لأن الإبهاز المستمر بالمرض قد يسبب المرض، وكثيراً ما تحدث صاحبك بسوء صحته أو تغير لونه، فيشعر عقب ذلك مباشرة بالضعف والتخاذل والمرض.

ويكاد هذا المرض يكون عاماً عند الناس، وكثيراً ما يبعث عليه الفشل في الحياة، أو الفشل في الحب، أو اليأس من شيء مرجو، أو التعب الجسمي، فسرعان ما تظهر إذ ذاك أعراضه.

ومن أعراضه كثرة الكلام في المرض، واستفسار الأطباء عن المرض، وقراءة الإعلان عن الأدوية، وكثرة وزن الجسم في الموازين العامة في الطرق، وتوهم المريض عندما يسمع وصف مرض أنه مصاب به، وكثرة استعمال المسكنات، وهكذا.

وهناك الخوف من فقد حب من يحب، وهو خوف يلزم الحب غالبًا، فيخاف المحب أن ينصرف عنه محبوبه إلى غيره، وهذا -غالبًا- هو علة الألم من الصد والهجران.

وهذا الخوف كان مظهره في الزمن القديم الاستيلاء على المرأة بالقوة وحبسها ومراقبتها مراقبة شديدة ونحو ذلك، ثم حولته المدنية إلى محاولة كسب قلبها من طريق الإغراء بالتعجب إليها والتظاهر بمظاهر العظمة والجاه ونحو ذلك.

وهذا النوع من الخوف يحدث للمرأة كما يحدث للرجل، بل هو عند المرأة أشد؛ لأن المرأة أقل ثقة بالرجل من الرجل بالمرأة، وخاصة عندما تسمح شرائع البلاد بالطلاق أو تعدد الزوجات.

ومن أعراضه: شدة الغيرة - غيرة الرجل على المرأة والمرأة على الرجل - حتى يصل بالإنسان إلى درجة الهوس، فيكون الاتهام من غير أن تكون له أسباب معقولة.

كما أن من أعراضه كثرة مواخذه المحب حبيبته حتى على الأمور النافهة والأمور الوهمية، وكثرة العتاب، وما إلى ذلك.

ثم الخوف من الهرم أو الشيخوخة، ويرجع سبب هذا الخوف إلى عاملين: الأول الخوف من أن الشيخوخة قد تعجز المرء عن الكسب فيكون عالة على غيره، وأكثر ما يكون هذا عند العمال والصناع ومن يعيشون على كسبهم اليومي فهم يعيشون على حساب صحتهم، فإذا عجزوا عن العمل حرموا وسائل العيش - والسبب الثاني هو أن الشيخوخة نذير الموت، والموت بغض مخيف.

وقد يكون من أسبابه أيضًا شعور المرء أنه إذا شاخ وهرم فقد جانيًا كبيرًا من استمتاعه بنعيم الحياة، إذ لا يعود يستطيع أن يجذب المرأة إليه، ولا المرأة أن تؤثر في الرجل، وربما كان هذا السبب الأخير عند المرأة أقوى منه عند الرجل؛ لأن جمال المرأة رأس مالها في الحياة، فهي تخشى الشيخوخة التي تُضيع لها رأس مالها.

وأعراض هذا المرض تختلف اختلافًا متناقضًا، فأحيانًا يظهر في شكل كثرة حديث المسنين عن الشيخوخة، وانتهاز كل مناسبة للتحدث عن شيخوختهم، وأنهم انتهوا من دور

الشباب، واعتذارهم من حين لآخر عن كسلهم أو بأسهم أو فشلهم بشيخوختهم، وأحياناً يكون من أعراضه التظاهر بمظهر الشباب كصبغ الشعر، والتألق في الملابس، ومحاربة تجاعيد الوجه، وتكلف اعتدال القامة، والكذب في السن الحقيقية.

وقلّ أن يمزيه عن شيخوخته كبر عقله، ونضوج تفكيره، وهو في أغلب الأحيان يألم عند الاحتفال بعيد ميلاده أكثر مما يحمد الله على بلوغه هذه السن.

وأخيراً -ويجب أن يكون أخيراً- الخوف من الموت، وهو عند أكثر الناس أشد أنواع الخوف، وسببه -في الأغلب- يرجع إلى أمرين: الخوف مما بعد الموت؛ لأنهم يرون أنهم في حياتهم لم يرضوا الله بكثير من أعمالهم، والله حاكم عادل يثيب المحسن، ويعاقب المسيء، فهم يستحضرون في أذهانهم إساءتهم، ويستحضرون ما للإساءة من عقوبة، فهم لذلك يخشون الموت كما يخشى المجرم المحكمة؛ والسبب الثاني ما يشعرون به من لذة إذا تصوروا فراق الأهل والخلائن.

وهذا النوع من الخوف عند الشيوخ أكثر منه عند الشباب، وعند الفارغين من العمل أكثر منه عند العاملين، وعند ضعاف الأعصاب أكثر منه عند أقوياء الأعصاب.

وقد يبالغ فيه بعض الناس، فيظهر ذلك بمظاهر مختلفة؛ فمنهم من يزهد في الحياة وينقطع للعبادة، ومنهم من ينفض عليه الحياة فيصبح مهوش الفكر مضطرب العقل، لا يصلح لعمل دنيا، ولا عمل آخرة، إلى غير ذلك.

هذه الأنواع من الخوف تملأ الحياة، وتلونها وتصبغها أصباغاً مختلفة؛ حتى لو قلنا إن أكثر أعمال الإنسان هي نتيجة الخوف لم نُبعد، بل هو كذلك أهم سبب للاتجاهات التي يتجهها الإنسان في حياته من فعل وترك، وفعل هنا دون فعل ذاك، والسير في هذه السبيل دون تلك.

والآن وقد فرغنا من وصف المرض وأعراضه ومضاعفاته يحق لنا أن نتساءل: إذا كان هنا هو المرض، فما علاجه؟

لقد أبان أن الخوف حالة نفسية تستولي على الفكر فتشله، فإذا نحن آمنّا بأن للإنسان قوة على تفكيره كما أراد، كان هذا مفتاح العلاج.

احم نفسك من مؤثرات الخوف سواء في ذلك ما تثيره نفسك، وما يثيره من حولك، وكن شديد الإيمان بأن لإرادتك قوة تستطيع بها أن تزيل هذه المخاوف، وأن تبني حاجزاً

يحول بين نفسك وبين مؤثرات الخوف.

اقرأ ما يبعث فيك القوة والشجاعة، ويملوك أملاً وطموحاً، ويقوّي إرادتك على نفسك.
آمن بأن توقع الشر شر من الشر نفسه، فلا معنى أن يجمع الإنسان على نفسه شر الشر
وشر توقعه.

حلّل نفسك وتبين سبب مخاوفها: هل أنت تكره عملك الذي تعمله، ولماذا؟ هل أنت
خاضع لمؤثرات تستوجب خوفك؟ فكيف الخلاص منها؟ هل فقدت الثقة بنفسك؟ ولماذا؟
هل أنت فارغ من العمل فتستسلم من أجل ذلك للمخاوف؟ إذن فكيف تملأ وقتك بالعمل؟
هل أنت تضعف أعصابك بالمسكرات أو كثرة التدخين، فتقع تحت تأثير الخوف من أجل
ذلك؟ إذن فكيف تتغلب على ذلك؟ أي أنواع الخوف الستة أكثر تأثيراً فيك؟ ولماذا؟ هل
لديك الوسائل الروحية والعقلية التي تستطيع أن تتغلب بها على الخوف؟ فإذا لم تكن؛ فكيف
تحصل عليها؟ هل أنت واقع تحت تأثير أصحاب سببوك لك الخوف؟ فكيف تتخلص منهم؟
هل تصادق من هم أضعف منك عقلاً وقلباً وروحاً؟ إذن فكيف تغيرهم بمن هم خير منهم؟

ما أهم سبب لمتاعبك؟ كيف تعالجه؟ كيف تقسم زمنك؟ كم منه للتوم؟ وكم للعمل
العقلي أو القراءة؟ وكم لمعمك المعتاد؟ وكم للمبك وراحتك؟

فهذه الأسئلة ونحوها إذا أنت أجبت عنها في أمانة وإخلاص تعرفت نفسك وتعرفت
مخاوفك، وتعرفت كيف تسلط إرادتك على أسباب الخوف فتمحوها.

وأخيراً ردد على نفسك «لا تخف»، وردد قوله تعالى ﴿قُلْ لَنْ يُبَيِّنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ

لَنَا﴾ [طه: الآية 51].



الأدب الإجتماعي

اعني به الأدب الذي يجب أن يتأدب به الفرد من حيث هو عضو في مجتمع، وعضو في أمة، فكل إنسان له شخصيتان: شخصية فردية، وعليه إزاءها واجبات فردية، وشخصية اجتماعية، وعليه إزاءها واجبات اجتماعية.

والإنسان تتوزعه عاطفتان: عاطفة حب ذاته، وعاطفة حب أمته، والشخص البشري هو الذي ينظر إلى كل الأمور مراعيًا شخصه فقط، والشخص الراجي هو الذي ينظر إلى ذاته وإلى أمته، ويعطي هذه حقوقها وهذه حقوقها؛ بل هو إذا ارتقى جدًّا رأى خيره في خير أمته، وخير أمته في خيره، وتوحد الأمران.

هذا الشعور بالواجبات الاجتماعية لا يخلق مع الإنسان يوم أن يولد، ولكن المجتمع الذي يعيش فيه هو الذي يكونه ويربي عنده شعوره بالأمة بجانب شعوره بذاته، وذلك بواسطة التربية في الأسرة وفي المدرسة وفي الحياة الخارجية في المجتمعات، هنالك روح للمجتمع هي التي تسيطر على الفرد أن يحيد من أنانيته، وألا يقيس الأمور كلها بشخصه، وهي التي تعلمه النظام والترتيب، وهي التي تمده بالقوة ليكبح جماح حبه الشديد لنفسه، وهي التي تمده بالمعاني السامية لشعر بأمته ويفار عليها ويعمل لخيرها.

فإذا كانت روح الأمة قوية استطاعت أن تطيع الأفراد بطابع قوي لخدمتها والتفكير فيها والعمل لخيرها، وإذا كانت روح الأمة ضعيفة قويت روح الأنانية في الأفراد ولم يفكروا إلا في أشخاصهم.

والحق أننا نقصنا كثير من قوة الروح الاجتماعية من حيث أننا أمة، وهذا من أهم الفروق بين أمة الشرق وأمة الغرب، فلكل من الشرق والغرب مزاياه وعيوبه، ومن أظهر عيوبنا ضعف الشعور الاجتماعي، ضعف الشعور «بنحن» وقوة الشعور «بأنا».

من مظاهر ذلك عدم نجاحنا في الأعمال الاجتماعية -عالمياً- كاللجان والنوادي والجمعيات والأحزاب والتقانات ونحو ذلك؛ وسببه أن هذه مجتمعات لا يمكن أن تنجح إلا إذا توارى إلى حد كبير الشعور بأنا، وظهر إلى حد كبير الشعور بنحن.

وأساس فشل هذه الجمعيات عدم تربيئنا تربية اجتماعية يتناسى فيها الفرد ذاته وأنانيته، ولهذا إذا نجح عمل اجتماعي عتلنا فلأنه تحوّل من عمل إجتماعي وعمل مجتمع إلى عمل فرد قويّ الشخصية قويّ الإرادة تجمعت فيه كل الشخصيات، أو فرد نشيط كفه يعمل كل العمل والأفراد الآخرون يتكلمون عليه، وبذلك يخرج عن كونه عمل جمعية في الحقيقة إلى عمل فرد مظهره مظهر جمعية.

فنحن إلى الآن لم نتعلم عمل الجمعيات، حيث توزع الواجبات على أفراد الجمعية وتنظم الأعمال، ويعرف كل عضو ما له وما عليه ويقوم به، وتلتقي هذه الأعمال كلها في شكل متضامن منظم.

لا علاج لهذا إلا التربية التي تشعر الفرد بمسؤوليته نحو مجتمعه.

يدل على هذا المعنى قصة سمعتها عن المرحوم الشيخ محمد عبده، فقد سافر مرة إلى أوروبا، ومعه صديق له -صعد هذا الصديق مرة إلى ظهر السفينة فوجد الشيخ محمد عبده يبكي فمجب من ذلك وسأله عما يبكيه؟ فأخفى عنه السبب أولاً، فلما ألحّ عليه قال: وجدت بنتاً صغيرة تجري وتلعب، ثم وقفت عند شجرة من الأشجار الصغيرة الموضوعة في الأصص، فقطفت منها زهرة، فجاءت مربيتها الأفرنجية وأبنتها على عملها، وأبانت لها أن هذه الشجرة وزهرتها ليست ملكها، بل هي لإمتاع من في السفينة جميعاً، وأن كل إنسان في السفينة له الحق في المتعة بها، وأنت بقطفك هذه الزهرة قد تعديت على حقوق كل من في السفينة ومن يركبها بعدّ، وحرمتهم لذتهم، ثم أخذت تلقي عليها درماً في الملكية الخاصة والملكية العامة. قال الشيخ محمد عبده تذكرت إذ ذاك علماءنا ورجالنا ونساءنا في مصر، وعجزهم عن فهم هذه المعاني وتفهمها لأبنائهم وبناتهم فدمعت عيني.

هذا ضرب من أهم ضروب الأدب الاجتماعي وهو الشعور بحق الغير، ومنفعة الغير، ومراعاة شعور الغير، وهو معنى نحن في أشد الحاجة إليه اليوم.

لو نما هذا الشعور لوجدت لدينا آلاف الجمعيات الناجحة للخدمة العامة، هذه تمدّ البائس الفقير، وهذه تربي الأطفال المشردين، وهذه تساعد المرضى، وهذه تثقف عقول الجاهلين، وهذه تعين الطلبة الماجزين عن المصروفات الدراسية، وهذه لإسعاف المنكوبين، ولو نما هذا الشعور لرأيت كل فرد قادر يزكي عن قدرته العلمية أو المالية أو الخلقية بشيء من قدرته لخدمة الهيئة الاجتماعية، إجابة لشعوره بواجبه لأمة.

ومن مظاهر ضعف هذا الأدب الاجتماعي فوضى المجتمعات عندنا، سواء كان الاجتماع لمحاضرة علمية أو أدبية، أو حفلة غنائية أو موسيقية، أو مشاهدة سينما، أو رواية تمثيلية، يفهم كل فرد أن المحاضرة له وحده أو السينما أو التمثيل له وحده، ولا يفهم مطلقاً أن هذه المحاضرة أو هذه الحفلة له وللناس، فتراه يتكلم مع جاره بصوت عالٍ ولو تأذى الجمهور، ويضحك ويهوّس ولو تضايق من حوله، ولو كان عنده شعور اجتماعي بأن له ما للآخرين وعليه ما عليهم ما أتى بشيء من هذا، ولراعى شعورهم كما يجب أن يراعى شعوره، ولفهم أن الحرية التي يشدق بها ليست أن يفعل ما يشاء بغير قيد ولا شرط، بل الحرية الممنوحة له مقيدة بقيود أولها ألا يؤذي غيره، وأن يكون له منها مثل ما لغيره.

مظاهر هذه الفوضى نراها في كل شيء: في هذه المجتمعات التي ذكرناها، وفي الشوارع، فكل سائر يعتقد أن الشارع ملكه وحده، يرمي فيه بالأوراق التي يستغني عنها كما يشاء، ويسير في أي جانب كما شاء، وتراه عند شباك «التذاكر»، فكل يعتقد أن له الحق وحده أن يأخذ أول تذكرة ولو جاء آخر رجل، وأن الأمر أمر مزاحمة وقوة جسم، ولباقة حركة، ولا عبرة بالسبق، ولا بأي اعتبار آخر.

إن الحرب الحاضرة كشفت لنا عن نقص شنيع في هذا النوع من الأدب الاجتماعي، فمشكلة الدقيق، مشكلة السكر، ومشكلة الأرز، وغيرها من مشاكل التموين ناتجة عن نقص الأدب الاجتماعي أكثر منها نتيجة لنقص المواد الغذائية، فكم من الناس لا ينظرون إلا إلى أنفسهم، فيخزنون ما قدروا عليه من مراعاة لغيرهم من المحتاجين، وكم من التجار الجشعين الذين ينتهزون الفرصة ليربحوا ربحاً غير معقول ولو هلك الجمهور؛ ولو كان في الأمة أدب اجتماعي راقٍ لخفف كل هذه المصائب. ولا يمكن لأية حكومة ولا أية سلطة أن تتنجح في حل هذه المشاكل نجاحاً تاماً ما لم يسعفها الأدب الاجتماعي، وما لم يشعر الفرد بنحن بجانب شعوره بأننا، وما لم يفهم أن له حظاً من الخير بجانب حظوظ الناس، وأنه يجب أن يتحمل شيئاً من المتاعب كما يحمل الناس.

حتى الأمور النافهة الصغيرة التي تتصل بالأدب الاجتماعي لا تؤدى كما ينبغي، فهنا يرسل إليك خطاباً فلا ترد عليه، وهنا يُهدى إليك كتاباً فتهاون في شكره، وهذا يسدي إليك معروفاً فلا ينال منك كلمة ثناء عليه وتقدير لعمله كأن كل الناس مسخرون لخدمتك وحلك، كما يسخر العبيد للسيد من غير حاجة إلى كلمة شكر.

وقد مرت الأمم الأخرى بمثل حالتنا التي نحن عليها الآن، ولكن عالجتها بأمر كثيرة.

- فأولاً- عالجتها بنظام الجندية، فكل فرد لا بد أن يمر بالجندية زمنًا ما، وفي هذا الزمن يتعود الرجولة والنظام، ويتعلم درسًا هامًا في الأدب الاجتماعي، وهو أنه لا يعيش وحده، وأنه جزء صغير من جيش كبير، وأن عليه عبئًا يجب أن يحمله ولا يحمله سواه، وأن شخصه جزء من فرقة، وخيرها خيره وشرها شره، وأنه يتحرك بحركتها ويسكن بسكونها، وأن عليه واجبات وله حقوقًا؛ وهكذا يتعلم الروح الاجتماعية التي تلازمه إذا خرج من الجندية، وقد شاهدت هذا المعنى في طلبة من الجامعة جننوا فتغيرت روحهم وأصبحوا أطوع للنظام وأكثر تقديرًا للحقوق والواجبات، وأشد شعورًا بمسؤوليتهم نحو أمتهم.

ثم إلى جانب الجندية وجهوا التربية في الأسر وفي المدارس نحو تفهيم هذا الأدب الاجتماعي، حتى أشعروا كل فرد أنه جزء من كل. ففي الأسرة علموا الأبناء أن يعيشوا في البيت عيشة اجتماعية، كل فرد يشعر أن خير الأسرة كلها خيره وشرها شره، وأن ميزانية البيت ليست لأحد، وإنما هي لكل أحد، لا يتمتع بها واحد أكثر من غيره، وأن الفرد الناجح في الأسرة يصيب نجاحه الأسرة كلها، وفشل فرد منها يصيب الأسرة كلها؛ وفي المدرسة رسموا الخطط المتعددة لتعود الأطفال أن يعملوا في شكل جمعيات، هذه جمعية للعب، وهذه للاشغال، وهذه للكشافة، وهذه للفنون، وهذه للعلوم، وهكذا، ونظموا هذه الجمعيات تنظيمًا دقيقًا، وقوا الروح التي تسيطر على كل فرد حتى يندمج في جمعية يشمر بشعورها، ويحتر بمزتها، ويهون بهوانها.

فلما خرجوا من البيت على هذا النظام، ومن المدرسة على هذا النظام، ومن الجندية على هذا النظام، خرجوا إلى الحياة العامة وهم متشبعون بهذا الروح؛ فنجحت نقاباتهم، وأندبتهم، وأحزابهم، وجمعياتهم؛ لأنهم نشؤوا عليها من صغرهم، وربوا تربية اجتماعية من طفولتهم، وأصبحت «نحن» بجانب «أنا» تمامًا لا تفارقها ولا تتخلف عنها.

ثم إن معيشتهم في وسط الآلات والمصانع علمتهم أن كل فرد كجزء من الآلة إذا تعطل ترس تعطلت الآلة كلها، ولا يمكن لآلة أن تنجح إلا إذا أدى كل جزء ما عليه، متعاونًا مع باقي الأجزاء، فأوحى هذا كله إلى نفوسهم العمل الاجتماعي والأدب الاجتماعي.

أما بعد، فإن أخلاقنا الفردية لها مزاياها وعيوبها ككل أمة أخرى، إنما الآداب الاجتماعية هي أهم ما ينقصنا، وهي وحدها -مع الأسف- عنوان الأمة ومظهرها أمام من يحكم لها أو عليها؛ فهم لا يحكمون علينا بأخلاقنا الشخصية، بمقدار ما يحكمون علينا بمظهرنا في الشارع وفي المجتمعات، إنهم يرون البائس الفقير جلدًا بجانب الغني جدًا،

فيعلمون أن الغني قد فقد الخلق الاجتماعي، وهم يرون نوادينا وجمعياتها فيحكمون منها على مقدار رقينا، إن الأمر في نظري لا يحتاج إلا إلى تكوين جيل واحد يبذل فيه الزعماء والقادرون كل قوتهم لتكوين هذا الأدب الاجتماعي والخلق الاجتماعي في نفوس الناشئين، وأخذهم بالحزم والقوة حتى يتعودوه، وأنا ضامن أن الأجيال المقبلة تسير بعد على هذا النظام من نفسها.



جمال الدين الأفغاني

يعجبني أحياناً طريقة القدماء في ترجمة العظماء، فيختفي المترجم ويظهر المترجم، ويكتفي بذكر الأحداث التي حدثت للعظيم وتصرفه فيها، والكلمات التي فاه بها، ونحو ذلك؛ ويترك القارئ يفهم منها ما شاء، ويستنتج منها ما شاء، ويقوم ما شاء؛ لا يملئ شرحه وتفسيره، ولا يفرض على القارئ فهمه ولا يتحكم هو في رسم الصورة التي يراها؛ وذلك ما فعل الأصفهاني في الأغاني، ويقاوت في معجم الأدباء، وابن خلكان في وفيات الأعيان، وغيرهم من مؤرخي العرب.

وقد قرأت في هذه الأيام ترجمة للسيد جمال الدين من هذا القبيل، اكتفى فيها المترجم -غالبًا- بنقل آراء الأستاذ وأقواله وأحداثه؛ وجعل ذلك كله يصوره كما يشاء القارئ⁽¹⁾؛ وقد استوقف نظري بعض أحداث وأقوال أروها كذلك من غير تعليق:

1- قال له «المخزومي» يومًا: إن بعض الأصدقاء يرغبون في الحصول على ترجمة الأستاذ، فقال له: «قل لهم: إن العيان لا يحتاج إلى ترجمان، قل لهم ما قال فلان عني (وفلان هذا عدو من أعدائه) إنه مشرد أو أفاق، وأي نفع لمن يذكر أنني ولدت سنة 1254 وعُمرت أكثر من نصف قرن، واضطرت لترك بلادي، وأكرهت على مبارحة الهند، وأحبرت على الابتعاد عن مصر؟»

2- ولما جمع المخزومي هذه الوقائع استشار الأستاذ في اسمها، فقال: اسمها «خاطرات»؛ فقال المخزومي: إن بعض الأصدقاء نبهني إلى أن هذه اللفظة غير صحيحة في اللغة، والأقرب للصواب أن نسميها «خطرات» أو «خواطر»، فقال: قل «خاطرت» ولا تبالِ بمن فسد لسانهم ولا يصلحون إلا للأجوف والمهموز، ولا يحسنون جملة تنقر حبة القلب أو تطرب السمع.

(1) والكتاب هو (خاطرات جمال الدين) لمحمد باشا المخزومي الذي عاشر الشيخ ولازمه مدة إقامة في استنبول.

وكتب يومًا كلمة بعنوان «سياسة بَقْرَوْتِيَّة في مملكة فرعونية»، فاعترضوا عليه في كلمة بقروتية، فقال: «كيف صح لهم أن يقولوا «ملكوت»، و«جبروت»، ولا يصح لي أن أقول «بقروت»؟ ونظير هذا قوله: لا يصح للسماعي والقياسي أن يمنع أحدهما الآخر. فإذا جاز بالسماعي «أن ينحرف» جاز بالقياسي «أن ينعوج».

3- ولما جاء مصر أعجبه برنامج الماسونية من دعوة إلى «الحرية والإخاء والمساواة»، فانضم إليها، وعرض عليهم في المحفل يومًا إعانة لأحد الإخوان، فسأل «الأستاذ»: هل الأخ مريض؟ قالوا: لا. قال: هل هو صحيح البنية؟ قالوا: نعم. فقال: «صحة البدن وذو السؤال لا يصح أن يجتمعا لإنسان».

وحضر مرة اجتماعًا فيها، فقال أحد الخطباء: «إن الماسونية لا دخل لها في السياسة»؛ فعجب جمال الدين كل العجب من أن الجمعية التي برنامجها «الحرية والإخاء والمساواة» لا ترفع صوتها لرد الحرية إلى مسلوبها، وانفصل من الجمعية وكوّن محفلًا وحده.

4- ولما أخرج من مصر ذهب بعض محبيه إلى السويس يحملون له مقدارًا من المال، عرضوه عليه وسألوه أن يقبله قرصًا. فقال لهم: «أنتم إلى هذا المال أحوج، والليت لا يعدم فريسته حيشا ذهب».

5- ولما استدعاه السلطان عبد الحميد إلى الأستانة سنة 1892 ووصل إليها، كان في انتظاره الياور السلطاني، فسأله: أين صناديقك يا حضرة السيد؟ فقال: ليس معي غير صناديق الثياب وصناديق الكتب. قال الياور: حسنًا! دلني عليها. فقال السيد: صناديق الكتب هنا (وأشار إلى صدره)، وصناديق الثياب هنا (وأشار إلى جيبه).

وقد قال: «كنت أول عهدي استصحب جبة ثانية وسراويل، ولكن لما توالى النفي صرت أستقل الجبة الثانية، فأترك التي عليّ إلى أن تخلق فأستبدلها بغيرها».

6- وكان يجالس السلطان عبد الحميد كثيرًا، فستل عن رأيه فيه، فقال: «إن السلطان عبد الحميد لو وزن مع أربعة من نوابغ رجال العصر لرجحهم ذكاءً ودهاءً وسياسةً، خصوصًا في تسخير جلسيه... ولا عجب إذا رأيناه يذل ما يقام لملكه من الصعاب من دول الغرب، ويخرُجُ المناوئ له من حضرته راضيًا عنه وعن سيره وسيرته، مقتنمًا، سواء في ذلك الملك والأمير والوزير والسفير؛ ولكن يا للأسف عيب الكبير كبير، والجبن من أكبر عيوبه».

7- وعرض عليه السلطان عبد الحميد منصب مشيخة الإسلام، فأبى إلا أن يُعْمَلَ عملٌ أساسي يتغير به النظام الحاضر، وقال: «إن وظيفة العالم ليست بمنصب ذي راتب، بل بصحيح الإرشاد والتعليم، ورُتْبَتُهُ ما يُحَسِّن من العلوم مع حسن العمل بالعلم».

8- وعاش جمال الدين عزبًا لم يقترن في حياته بامرأة، وكان كلما شكاه أحد كثرة العيال وقلة ذات اليد يعينه على قدر استطاعته، فعرض عليه السلطان يومًا أن يزوجه جارية حسناء من قصر بلدز، فامتنع السيد من ذلك، فسئل: هل تؤيد رأي أبي العلاء [من مجزوء الكامل]:

هَذَا جَنَائَةٌ أَبِي عَلِيٍّ

يَوْمًا جَمَانِيَّتٌ عَلَيَّ أَخَذَ

قال: كلا، كيف يصح لعاقل أن يعتبر الزواج جنائية، وبه بقاء النوع واستكمال حكمة العمران؟ أما أنا فمعرفتي بما تتطلبه الحكمة الزوجية من معاني العدل، وعجزتي عن القيام بأمره دفعني أن أتقي عدم العدل ببقائي عزبًا.

فقال له طيب يهودي كان من خاصته: فهل تفاديًا من الخوف من عدم العدل يجوز أن يخالف الإنسان طبيعته؟ فتبسم السيد وقال له: «إن الطبيعة أحكم منك، فهي تدبر نفسها، ومن ترك شيئًا عاش بدونه».

قيل له: إنك تقبل من السلطان عطاء من المال، فلم لا تقبل عطاء من الجوّاري الحسان؟

قال: أما المال الذي يعطينيه فإني أجد له -على قدر اجتهادي- أكفاء يقومون بأداء الواجب نحوه، وأما الزواج بالجارية الحسنة فما أنا بالكفء لها، ولست بوليّها لأنحري لها كفوها.

9- وكان السيد جمال الدين كثير الإعجاب بذكاء الشيخ محمد عبده وفضله، وكان كلما ذكره يقول: «صديقي الشيخ»، وكان السيد عبدالله نديم في آخر أيامه يكثّر من التردد على منزل جمال الدين، فقال له يومًا قد أكثرت من الثناء على الشيخ محمد عبده كأنه لم يكن لك صديق غيره، وتنتعت غيره بقولك صاحبنا، أو «فلان من معارفنا». فتبسم السيد جمال الدين وقال: «وأنت يا عبد الله صديقي؛ ولكن الفرق بينك وبين الشيخ أنه كان صديقي على

الضراء، وأنت صديقي على السراء»، فسكت النديم.

10- وكان جمال الدين يهزأ بمبدأ «دارون» الذي يعنون «بتنازع البقاء»، ويقول: إن المبدأ هو «تنازع الفناء»، ويقول: إن البقاء الذي ينبغي أن يطلب ولا يعتره فناء ليس فيه تنازع ولا نزاع، والتنازع القائم الآن إنما هو على أشياء تفتى، والمتنازع والمنازع والمنزوع منه سواء في المصير إلى الفناء، فكان الأولى أن يقال: «تنازع الفناء».

قيل له: وهل يُجمع العالم المتمدن كله على مثل هذا الخطأ؟

فقال: وما العالم المتمدن؟ هل رأينا غير مدن كبير وأبنية شامخة وقصور مزخرفة ينسج فيها القطن والحريير بأصباغ كيميائية مختلفة ألوانها، ومعادن ومناجم، واحتكار تجارات أتت لهم بثروات، ثم هل غيرُ التفتن في اختراع المدافع المريعة والمدمرات والقذائف وياقي المخربات القاتلات للإنسان، تبارى فيها تلك الأمم الراقية المتعدنة اليوم؟

لو جمعنا كل ذلك المكتسبات العلمية، وما في مدنيات تلك الأمم من خير، وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ووضعناه في كفة الميزان، ووضعناه في الأخرى الحروب وويلاتها، لكانت كفة العلوم والمدنية والتمدن، هي التي تنحط وتفقور، فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو إن هو إلا جهل محض، وهمجية صرفة، وغاية التوحش، فالإنسان في ذلك أحط من الحيوان.

هل سمعت أن ثلاثئة ألف أقمى وقتت تجاهها مثلها وتقلبت بينها الأنياب وقاتل بعضها بعضاً؟ أو هل وقتت الأسود صغوقاً وتناهشت لحوم بعضها وسالت دماؤها؟ فليس ثمة مدنية ولا علم، ولكن جهل وتوحش.



ثم روى للسيد جمال الدين كلمات حكيمة كان يقولها في مناسباتها.

كان إذ أقسم قال: «وعزة الحق وسر العدل» -الحقائق لا تزول بالأوهام- من سفه الرأي أن يعتقد الرجل أفضلته على الغير بالعمر والمشيبي فقط -الفخر بالقول المجرد يبطله المجد بالفعل- لا يؤمن بربوبية القوة إلا شبح الضعف -الأكفاء في العصر لا يكونون على الغالب أصدقاء- تطويل المقدمات دليل على سقم النتائج -من رهب الملوك لغير جريرة فهو الصعلوك- صاحب الحاجة إذا لم ينطق بحاجته أولى بالخرم - ألف قول لا يساوي في

الميزان عملاً واحداً- إسراف الإنسان بصحته أضر من إسرافه بثروته- بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة -القبة الجوفاء لا ترجع إلا الصدى- شر الأزمات أن يتبجح الجاهل ويسكت العاقل- الأديب في الشرق يموت حياً ويحيا ميتاً- قيد الأغلال أهون من قيد العقول، بالأوهام- القوي من الشجر لا يعجل بالثمر- اللغة العربية وسمها البدو في البراري والقفار، وضيقها الحضر في المدن والأمصار - العلم قد يكون في الأحداث ولكن التجارب لا تكون إلا في الشيخ.



حب الهجرة

من أخلاق الأمم القوية «حب الهجرة» فالأمة التي تعزز بقوتها وتشعر بعظمتها، يحب أفرادها أن يسبحوا في الأرض، إما لنشر دينهم وعقيدتهم، وإما لإعلاء شأن وطنهم، وإما لطلب الرزق إذا ضاق في بلدهم، وإما ليزدادوا علمًا بأحوال البلاد الأخرى، فيفيدوا العالم ببحوثهم واستكشافهم، وإما ليستزيدوا من مناظر الطبيعة وجمالها فيغذوا بذلك ملكاتهم الفنية من شعر وقصص وتصوير وما إلى ذلك من أغراض.

أما الأمم الضعيفة المغلوبة على أمرها فتألف مكانها، ولا تحب أن تفارق عشاها مهما برح بها الفقر، ومهما ساءت معيشتها، فأهلها يفضلون أن يموتوا في بلادهم أذلة فقراء، على أن يموتوا خارجها أعزة أغنياء.

أمامي الآن صفحة رائعة من صفحات المسلمين أيام نهضتهم كيف رحلوا وكيف تنقلوا في البلاد المختلفة ينشرون دينًا أو يطلبون علمًا أو يكافحون في التجارة، ويلقون في ذلك الصعاب من غير ملل ولا ضجر.

وكانت الحكومات الإسلامية تتعاون على تنظيم هذه الرحلات، فنشئ الرِّبَاطَات في كثير من المراحل، وفي مختلف الطرق، وفيها يجد المسافر ما يحتاج إليه، والرباط في أصل وضعه نقطة «عسكرية» كبيرة لحفظ الحدود أن يتسرب إليها جند الأعداء أو جواسيسهم، فأضافوا له غرضًا آخر، وهو معونة المسافرين والرحالين، وتزويدهم بما يحتاجون إليه، ولما اشتدت الرغبة في الرحيل قام قوم من علماء الرحالين يؤلفون كتب الدليل، وفيها كل ما يحتاج إليه المسافر من تبيين المسافات بين البلاد وأخلاق أهلها وعاداتهم واعتقاداتهم، وخير ما عندهم من أنواع السلع، والمتاجر والمصنوعات، والحاصلات الزراعية، والمكاييل والمقاييس والأوزان، وما فيها من ثغور بحرية ونهرية، وأسماء المشهورين من الناس في كل قطر، وبين أبلدينا الآن كتب كثيرة من هذا القبيل، ككتاب «أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم» للبيشاري الشهير بالمقدسي؛ ويقول إنه سافر كثيرًا في البحار، فقطع ألفي فرسخ، وإنه سافر إلى الصين وسرنديب وركب بحر الأندلس، غير ما جابه من البلدان الإسلامية برًّا،

وكذلك «كتاب المسالك والممالك» للإصطخري، و«المسالك والممالك» للبكري، و«المسالك والممالك» لابن خُرَدَّابَه، و«كتاب البلدان» لابن الفقيه، وغيرها وغيرها، وكلها أدلة للمسافرين.

وقد أسس المسلمون في أيام عزمهم مراكز تجارية هامة يحضر إليها التجار بسلهم وأموالهم من مختلف الأقطار، وبها المخازن والفنادق والسماصرة والوكلاء يبيعون ويشتررون ويصدرون إلى مختلف الأقطار، وكان هناك صياقة المال ولهم وكلاء يصرفون الصكوك ويحرون الحوالات لوكلائهم في الأقطار الأخرى، وكان من أهم تلك المراكز «جاوه» وكانت مركزًا هامًا للبضائع الصينية، و«عدن» و«كازرون» و«العرش».

وقد ذهبوا إلى بلاد روسيا فبلغوا «كوتابه»، وذهبوا إلى أقصى السودان فوصلوا إلى «كوكوا»، وذهبوا إلى التتر لجلب جلود السمور، ووصلوا إلى «خانقوا» وهي التي تسمى الآن «كانتون».

وفي كل هذه البلاد كانوا حيثما نزلوا يتعلمون لغة أهلها وعاداتهم وينشرون فيها لغتهم ودينهم، ويمتزجون بأهلها بالمزوجة، فلا يمر جيل أو جيلان إلا ويندمجون في الشعوب التي يرحلون إليها.

وقد حكى لنا المسعودي في تاريخه قصصًا كثيرة عن هؤلاء الرخالة كابن وهبان الذي كان غنيًا كبيرًا وتاجرًا عظيمًا، وكان من أهل البصرة، فرحل إلى سیراف، ثم رحل منها إلى الهند بتجارته، إلى أن انتهى إلى بلاد الصين، ورحل إلى بلد الملك وأعمل الحيلة حتى قابله، وأعظمه ملك الصين، وأمر أن تعد له دار من دياره يتزل فيها، وأن تقضى له حوائجه، ثم عاد بعد إلى البصرة بعد أن نجح في تجارته وحدث أهلها بما رأى وما عرف، وحث قومه على الرحلات وتنظيم التجارات.

وكانت رحلاتهم البحرية لا تقل روعة عن رحلاتهم البرية، فأنشأوا المراكب الكبيرة للملاحة في البحر الأبيض والأحمر والمحيط الهندي، حتى وصف بعضهم سفينة كانت تحمل بضعة آلاف راكب وفيها حوانيت للبيع، مع أنها كانت مراكب شراعية، وكانوا أحيانًا يستحضرون خشب السفن من البنديق وفيها غواصون لسد الثقوب إن حدثت، وبعض السفن كان يحمل الحمام الزاجل ترسل معه الأخبار إلى البلاد، وكانت مراكب المسلمين تقطع البحر الأبيض عرضًا في ستة وثلاثين يومًا.

وقال المسعودي: «وقد ركبت عدة من البحار كبحر الصين والروم والقلزم واليمن، وأصابني فيها من الأهوال ما لا أحصيه كثرة، فلم أجد أهول من بحر الزنج»، وكانت أقصى ما تصل إليه المراكب في هذا البحر موزنيق.

أقام المسلمون بهذه الرحلات، والمراكبُ شرعية تعتمد على الريح، وليس لهم آلات دقيقة لتحديد الجهات، وكانوا يقطعون المسافة من البصرة إلى الصين في شهور طويلة مع احتمال العطب، ومع ذلك لا ينقطعون عن السفر، ولا تعوقهم الشدائد طلبًا للرزق أو المجد.

وهناك أمثلة أخرى للهجرة للعالم كالذي ذكره الإدريسي «أنه في القرن الرابع الهجري خرج جماعة من مدينة لشبونة كلهم أبناء عم، وأنشأوا مركبًا وتزودوا فيه، ثم ركبوا بحر الظلمات واقتحموه ليعرفوا ما فيه من الأخبار والمجائب، وليعرفوا إلى أين انتهاه، وهم يسمون المغررين».

ومثل العالم الكبير أبي الريحان البيروني، أصله من خوارزم، ولكن أهل بلده كانوا يسمونه الغريب لطول غربته وكثرة أسفاره، كان ذا عقل علمي جبار في الرياضيات والفلك، رحل إلى الهند بعد أن مهر فيما خلفه اليونان من رياضة وهنئة وهيبة، فأكب على ما عند الهند من ذلك ووعاه وتقده، وقارن بين ما للهند وما لليونان، وأبان عيوب هؤلاء وهؤلاء، كما درس حالة الهند الاجتماعية، وألف في ذلك الكتب الكثيرة، فألف في الجواهر كتابًا اسمه «الجواهر في الجواهر»، وألف كتاب «تاريخ الهند»، وكتاب «ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة»، وألف في الفلك كتاب «الضھيم في صناعة التنجيم».

وهؤلاء المحدثون، طافوا الممالك الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها يتقصون ما ورد من الأحاديث، ويجمعون ما تفرق في البلاد، ويأخذون عن شيوخ الأقاليم، ويتفهمون معاني الأحاديث وقهها، ويفخر المفتخر منهم بأنه رحل من مصر إلى الشام إلى الحجاز إلى العراق إلى خراسان في طلب العلم.

هذه أمثلة قليلة جدًا من رحلات المسلمين في أيامهم الأولى، أيام عزهم ومجدهم وقوتهم، سافروا للدين، وسافروا للدنيا، وسافروا للعلم.

وفي عصورنا الحديثة من الأمثلة الرائعة حقًا ما فعله السوريون إذ هاجروا إلى الولايات المتحدة فنجحوا في الأعمال الاقتصادية؛ بل وكوّنوا لهم أدبًا عربيًا ممتازًا.

أبعد هذا يصح أن نرى هذه الظاهرة المعجبية في كثير من الأمم الشرقية، ظاهرة الخمول والالتصاق بالأرض، وعدم الرغبة في الرحلات والأسفار بعد أن سهلت وسائلها، ومهدت طرقها، وبعد أن ضاق العيش على كثير من أممها في أرضها؟

أليس من العجيب حقًا أن يكون كل «موظف» خارج القاهرة يملأ الجو بكاء ووعيلًا لينقل إلى القاهرة، ويحتال بكل الوسائل، ويسمى كل السعي، ويستعمل كل أنواع الرجاء ليسكن في القاهرة، كأن الأقاليم الأخرى ليس لها حظ من الموظفين، وليس لها حق في أن تدار شؤونها؟

وهؤلاء الفلاحون مكدمسون في بقعة من الأرض، واضون بإقامتهم مع البؤس والفقر، فإذا عرضت عليهم أن يرحلوا إلى غيرها - حيث الأرض واسعة، وميدان العمل متسع، والأمل منفتح - وجدت إعراضًا وتفضيلًا للإقامة مع الفقر على الرحيل مع احتمال الغنى، وترى الشاب المتعلم يتخرج اليوم من مدرسة أو جامعة، وهو يتطلب وظيفة، ويتطلب معها أن يكون في القاهرة وإلا رفض الوظيفة؛ وتجد الأم تبكي، والأب يبكي، إذا أرسل ابنه إلى بعثة أو عين في وظيفة بعيدًا عنهما بساعات، وتسوء حالة الآباء والأبناء من لوعة الفراق، وتعرض وظيفة في الشام أو العراق بضعف المرتب فيرفضها الكثيرون ويرضاها الأقلون.

إن الأمم التي تطلب عزها، وتسعى لرفعة شأنها لا بد أن يتحمل أفرادها الجلد والصبر والشجاعة وركوب الأخطار في الأسفار، ولا أخطار اليوم ولا صعاب كأس يوم كان آباؤنا ينتقلون على الحمير والبغال والجمال، ويقطعون المسافة القصيرة في الأزمنة الطويلة والطرق غير مأمونة والسبل غير ممهدة.



بساطة العيش

تعجني الحياة البسيطة لا تعقيد فيها ولا تركيب، وأكره ما أكره التكلف والتصنع وتعقيد الحياة وتركيبها.

ويظهر أن المدنية والحضارة تميل دائماً إلى تعقيد الحياة وتركيبها. وكلما قرأت في الحضارات المختلفة -رومانية أو إسلامية أو أوروبية حديثة- وجدتها جميعاً تتشابه في الميل إلى التعقيد والتركيب، والإسراف في البذخ والترف والرفاهية، ففي الحضارة الإسلامية - مثلاً- قرأت أن الوزير ابن الفُرات تهاى في الترف حتى ما كان يأكل إلا بملاعق البلور، وما كان يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكان يوضع له على المائدة أكثر من ثلاثين ملعقة، وذكروا عن المأمون أن مائدته كانت تبلغ في بعض الأحيان ثلاثمئة لون، وكان راتب أبي طاهر وزير عز الدولة من الثلج في كل يوم ألف رطل، ومن الشمع في كل شهر ألف مَن، وغضب المأمون على جارية له، فأرسلت إليه فتاحة من العنبر مكتوباً عليها بالذهب «يا سيدي ثبت»، وكانت أم الخليفة المعتذر تحمل نعالها من ثياب تسمى الثياب الدبيقية، تقطع على قدر النعال، وتطلى بالمسك والعنبر المذاب، ويجعل بين كل طبقتين من الثياب مسك وعنبر مجمدان، وكان لا يمكث النعل في رجلها إلا أياماً ثم ترميه للخدم، وكان النساء المعترفات يشترين جلود الثعالب تحضره التجار من سيبيريا، يبطّن به ثيابهن في الشتاء، وقد ذكر المسعودي أن إبراهيم بن المهدي استزار الرشيد يوماً، فقدم له على المائدة -فيما قدمه له- طبقاً فيه قطع من سمك، فقال له الرشيد، لم صغر طبّاخك قطع السمك، قال له يا أمير المؤمنين هذه السنة سمك، فاستحلفه الرشيد أن يخبره عن ثمن هذه الألسنة، فقال له أكثر من ألف درهم، فرفع الرشيد يده، وأبى أن يأكل منها.

ويشبه هذا ما قرأته مرة أن أحد اللوردات من كبار الأغنياء عمل وليمة لبعض الكبراء، فقدم فيها طبقاً فيه ألسنة بعض الطيور النادرة.

وقرأت مرة أن أمريكا في سنة 1899، كانت اعترفت أن تقيم في معرض باريس عموداً من الذهب يساوي ما فيه متي ألف جنيه إشارة إلى أنها مملكة الذهب.

ومثل ذلك ما جاء في تاريخ الوزراء للصابي أن المعتضد اجتمع في خزائنه تسعة ملايين من اللدنانير، فأمل أن يتمها عشرة، ويسكبها سبيكة واحدة، ويضعها في مكان بمرأى من الناس ليسير في الأفاق أن للمعتضد عشرة ملايين دينارًا ذهبًا هو في غنى عنها، فاخترته المتينة قبل أن يحقق غرضه.

وأمثله ذلك في الحضارات القديمة والحديثة، وهي في الحديثة أتق وأترف وأعقد، وقد شمل التعقيد والتصنع والتكلف كل مناحي الحياة، وشمل كثيرًا من الأوساط بعد أن كان في الحضارات القديمة مقصورًا على بعض الملوك والأمراء.

هنا حفل عرس يقام في بيت الأغنياء حتى والأوساط، فتقوم دنياهم وتقعده وترتبك حياتهم وترتبك، ويمر الشهر والشهران والأسرة لا تعرف الراحة، من خطوبة وجهاز، وإعداد حفلة وتنظيمها ونحو ذلك من مشاكل لا عداد لها، ولا ينتهي الزواج حتى تكون الأسرة كلها قد تهلمت أعصابها وماليتها من كثرة ما لاقت من العناء، وما تحملت من أعباء، وما سبب ذلك إلا ما انتفع فيه الناس من تعقيد وتكلف وتصنع.

وهذه مظاهر الحياة كلها معقدة، فالمرأة تقضي نصف عمرها أمام المرأة متصنعة متجملة، وهذه مائلة الأكل يقضى الوقت الطويل في إعدادها وتصفيها، وهذا الأكل يقضى فيه كل مرة ساعة أو أكثر في وضع صنف، ورفع صنف، وما إلى ذلك.

وهذه الملهذات ووسائلها كلها تعقدت وترتبت، فالذهاب إلى التمثيل يكلف كثيرًا من العناء في المظهر والملبس والمركب، ويجب كل ذهب إليه أن يكون هو في نفسه رواية ينظر إليه الناظرون، في ملبسه، ومشيته، ونظراته وما إلى ذلك، وكل ملهذة من ملهذات الحياة - مشروعة أو غير مشروعة - لا تنال على بساطتها وسفاجنتها، وإنما تنال على ضروب من التعقيد والتكلف لا نهاية لها.

ومن الغريب أن المثلث بهذه الضروب من التكلف لا يلبث أن يعتادها ويألفها على أنها بسيطة ساذجة، فيبحث عن وسائل أخرى لزيادة تعقيدها.

ولو كان تعقيد الملهذات يزيد السرور بها لهان الأمر، ولكن الواقع أن تعقيدها يضعج بهجتها، ويقلل الاستمتاع بها، فالعامل البسيط يتلذذ من منظر رواية بسيطة أكثر مما يتلذذ الغني المترفع من رواية معقدة، والمرأة الفقيرة تفرح بجلابها الجليلد البسيط أكثر مما تفرح امرأة غنية بفستانها الأبيض الموشى.

هذا فضلاً عما يستوجبه هذا التكلف والتعقد من أسباب التعمامة، فكم بيت شقي بسبب امرأة في البيت تتكلف أكثر ما تحتل ميزانيتها في الملابس وأدوات الزينة، وكم امرأة شقية لأن رجلاً يحتفل بسكره أو قماره أكثر مما يحتفل بضرورات بيته، وكثير من البيوت بالسة لأن حاجة المعيشة تعقدت وتركبت فأصبحت ميزانيتها لا تكفي لضرورتها، وكثيراً ما تضطر تكاليف الحياة وتعقدتها أن يسلك الناس سبلاً غير شريفة في الحصول على المال الذي تتطلبه تعقدات الحياة، ومن استطاع أن يحتفظ بشرفه عاش في قلق وهمّ من المطالب الكثيرة التي تحيط به، والتي يستطيع أن يحتملها في نفسه ولكنه لا يحتملها في أهله وولده.

وضروب المعاملة والسلوك يسودها التصنع والتكلف ومظاهر الرياء، في الوظيفة، وفي المصالح الحكومية، وفي المحال التجارية، وفي الحفلات والولائم والأفراح والمآتم، لا شيء من البساطة ولا شيء من الرجوع لفطرة.

وحتى الآداب والفنون دخلتها الحضارة فمقدتها، وملأها زينة وصناعة ومحسنات لفظية ومحسنات معنوية، واستعارة ومجازاً، وتكلفاً في التعبير لا يجري مع الطبيعة، والروائي لا يكون روائياً حقاً حتى يفرب، والممثل لا يكون ممثلاً حقاً حتى يتصنع ويتكلف البكاء والضحك، والصياح وإلواء اللسان والتشقق في الأداء.

والناس في مخاطبتهم لا يسلون أقرب طريق للفهم والأفهام ولا أصدق عبارة وأبسطها للتعبير عما في النفس، حتى ليصعب علينا في كثير من الأحيان معرفة الحق في الموضوع، لما تمتزج به الحقيقة من شكوك وغموض وإيهام وتصنع وتزويق، مع أن البساطة في التعبير هي خير وسيلة للإقناع والإفهام، ورب كلمة صريحة صادقة بسيطة فعلت ما لا تفعل الخطب المروقة، والأحاديث المنمقة، وخير الأدب ما قال إلى البساطة، وخير التمثيل ما جرى على الطبع، وخير الفن ما عبر عن النفس في بساطة ويسر.

من كل هذا نرى أن الحضارة صحبها في كل نواحيها تعقيد وتكلف ورياء وتصنع وبعد عن البساطة؛ وأن هذا التكلف والتصنع قد جر من الشرور على العالم ما لا يحصى، ولكن هل هذا عرض ملازم للحضارة لا يمكن أن تنفك عنه، أو هو -كما يقول المناطقة- عرض مفارق يمكن أن يكون، ويمكن ألا يكون.

إن الحضارة درجة في الرقي الطبيعية، فلا يمكن ولا من الخير أن يتبدى الناس بعد أن تحضروا، ولكن ألا يمكن أن تتحضر وأن تبسط معاً؟

لست أرى أن الحضارة من لوازمها التعقيد، بل إنني أتصور حضارة سامية تعني ببساطة العيش مع انتفاعها بما وصل إليه العلم.

وقد قرأنا أخبارًا عن قوم نبلاء عاشوا عيشة البساطة وسط الحضارة كما فعل تولوستوي في حياته الأخيرة، وقد قرأت قصة لطيفة في كتاب «أدب النديم» إذ حكى أن عبداً لله بن طاهر دعاه غني إلى وليمة، ثم أخرج الأكل لإعداده إعدادًا يتناسب ومقام ابن طاهر، فطال غيابه ثم أحضر من الألوان والتصنع والتكلف ما لا حد له، فلما همّ ابن طاهر بالانصراف سأله الداعي: يا أبا المير بشيء؟ قال: أن تنهب إلى فلان وتعلم منه الفتوة؛ فذهب إليه وكان الوقت وقت غداء، فأمر الخادم أن يحضر ما عنده من غير أن يزيد شيئًا، فحضر طعام نظيف بسيط لساعته، ثم قال له: هذه هي الفتوة التي أراد ابن طاهر أن أعلمكها.

على أننا نجد اليوم نزعة ظاهرة في المدنية الحديثة، وهي كراهية التكلف والسامة من التعقيد في المعيشة، والإمعان في الملذات، والتصنع في الفن والأدب والتشدد في الكلام، وهي نزعة ظهرت في نواح كثيرة نرجو أن نعم وتوسع.

أريد من البساطة الصراحة في القول، والطهارة في التفكير، وعدم الإمعان في المظهر، والتصرف في بساطة ويسر، ونظافة الفكر من كراهية الناس، والتعالي عليهم، والسير في الحياة كما هي من غير كلفة ولا رياء ولا تظاهر ولا تعقيد، فقد تكون مائدة نظيفة بسيطة أشهى عند العاقل من مائدة معقدة مركبة، وقد يكون جمال الفتاة في بساطة حليها وبساطة ملابسها خيرًا من حلي مكشمة وثياب مزركشة.

في بساطة العيش وراحة النفس، وحفظ الصحة، وحسن التفاهم، والتخفف من الأعباء المالية، وشعور بأن الحياة المادية ليست كل شيء في الحياة حتى يضيع كل الزمن في تعقيداتها وتركيباتها، فهناك حياة روحية سامية جميلة تستحق أن يوفر لها جزء من الزمان، ويخصص لها وقت من التفكير.



في المدرسة

كل شيء في العالم يتقدم ويتغير حسب تطور الأمم ونظمها الاجتماعية وحاجاتها وأغراضها في الحياة، فكما تغيرت مصانع النسيج من منازل يدوية إلى مصانع ميكانيكية تبعًا لتقدم الأمة في الصناعة، كذلك يجب أن تتغير مصانع الأجسام والعقول والأخلاق تبعًا لتقدم الزمن وحاجات الأمم، وكذلك كان، فالمدرسة القديمة تطورت تطورات مختلفة، وخدمت أغراضًا متنوعة حسب آمال الأمة وظروفها، فالأمة يجب أن تحدد أغراضها التي ترمي إليها، ثم تصوغ مدارسها على وفقها.

لقد كانت التربية في عهد اليونان الأقدمين ترمي إلى خَلْق جسم قوي معد للحروب وللدفاع عن البلاد وللفتح، فكانت مدارسهم مصنمًا لتأدية هذا الغرض، وتحول غرض التربية في أثينا إلى إيجاد طبقة عقلية تعنى بالفلسفة وفهم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فأنشئت المدارس يعلم فيها أفلاطون وأرسطو على هذا النمط لتحقيق هذا الغرض، وجاء عهد الرومان فكان أهم غرض رئيسي لهم التعليم الحربي في فنونه ونظمه وترتيباته، والتعليم البلاغي في تحرير الخطب وفصاحة اللسان، فكانت مدارسهم تُعد لهذين الغرضين، وفي العصور الوسطى غمرت الناس الموجه الدينية فضُيغت المدرسة هذه الصبغة، وكان كل شيء يعلم لغرض الدين، حتى العلوم اللسانية والعلوم العقلية.

ومن نحو أربعة قرون غمر الناس -وخاصة أوروبا- موجة عقلية، فانطلق العقل يبحث ويفكر، واصطبغت المدرسة هذه الصبغة العقلية تبحث وتفكر وتجرب التجارب في المعامل، وتأتي أن تأخذ شيئًا من العلم قضية مسلمة حتى يقوم البرهان على صحتها.

وفي هذا القرن وأواخر القرن السابق أخذ علماء التربية يفكرون في أن يضموا إلى تربية العقل تربية اليد، فأخذت المدارس تعنى بهذه الناحية من رسم وتصوير وأشغال يدوية وما إلى ذلك، وأخيرًا جدًّا تنهوا إلى وجوب إضافة تربية القلب إلى تربية العقل واليد، بوضع برامج يكون الغرض منها تحسين العلاقة بين أفراد الأمة الواحدة وبين الأمة والأمم الأخرى، لما

رأوا من أن شرور العالم ومصائبه ناشئة من سوء هذه العلاقات، إما بين أفراد الأمة الواحدة بعضهم وبعض، وإما من سوء علاقات الأمم بعضها ببعض، وأن الكوارث الطبيعية من فيضان وزلزال وبركان لا تساوي شيئاً بجانب ما يحدث من الإنسان للإنسان من ظلم وإجراء وإفقار، فلما شعروا بذلك بدؤوا يدخلون في المدرسة مبدأ تربية القلب، ولكن -مع الأسف- عنوا بتربية حسن العلاقة بين أفراد الأمة الواحدة بما أدخلوا من دراسة التربية الوطنية، ولما يعنوا العناية الكافية بتربية القلب من ناحية الإنسانية، وربما كان من أكبر أسباب ما يصيب العالم الآن من ويلات عدم توازن عناصر التربية، فقد تقدم جداً العنصر العقلي وما تبعه من مخترعات، فالقوات المحركة والكهرباء والراديو والطائرات وآلاف المخترعات هي كلها نتيجة العلم، أو عبارة أخرى نتيجة عنصر العقل، وكذلك هي كلها نتيجة لعنصر اليد، ولكن تخلف جداً عنصر القلب، إذ لم يدخل في برامج التربية إلا حديثاً، وما دخل منه دخل ضيقاً محدوداً محدود الوطنية.

قصة قراتها اليوم، وهي أن عالمًا كان يفخر أمام فيلسوف هندي بما تقلده العالم وما اخترعه من مخترعات؛ فقال ذلك الحكم: نعم أيها العالم، إنكم استطعتم أن تجولوا في السماء كالطير، وأن تسبحوا تحت الماء كالسمك، ولكنكم لم تستطيعوا أن تسيروا على وجه الأرض في أمن وطمأنينة كالحيوان.

فلو قلل من شوط العقل في برامج المدرسة وأخذ شيء من نشاطه الكثير في تربية القلب لكان العالم أسعد، وهنا ما نشاهده كل يوم، فمتعلم لا قلب له شر على الأمة ألف مرة من جاهل له قلب.

ما وظيفة المدرسة؟ لقد كثرت الإجابات على هذا السؤال، وخيرها في نظري هو إعداد الأطفال والشباب لينسجموا مع المدنية التي ولدوا فيها.

إن الطفل يولد عاجزًا كل العجز عن أداء أي واجب من واجبات الحياة، ضعيف الجسم، ضعيف العقل، غير مسلح بأي سلاح، مملوءًا بالفرائض الضارة غير المهذبة، ليس فيه من مزية إلا أنه يتكون من مادة خامة صالحة للتربية، فتأتي التربية وتصوغ هذه المادة وتجعل منها -إن صلحت- إنسانًا عاقلًا ناقلاً صحيحًا مهذبًا منسجمًا مع مدنيته. لهذا كان لا بد لكل أمة من غرض محدود ومثل أعلى تنشده، مشتقًا هذا الغرض وهذا المثل من ظروفها وأحوالها ومدنيته، ثم تصوغ الأطفال في المدارس صياغة تحقق هذا الغرض، وتجعل منهم أعضاء

نافعين لجميحتهم، وتحيطهم بجو من العلم ومن النظام ومن الشعائر والتقاليد يساعد على بلوغ الغاية المنشودة، لهذا يجب على المدرسة إعداد الناشئين من نواحيهم المختلفة وقواهم المتعددة.

ثم من وظائف المدرسة الإعداد للحياة، فكل أمة لها مركزها الخاص، ولها مرافق متعددة تختلف كثرة وقلّة حسب موقفها الاجتماعي من مرافق صناعية وزراعية وتجارية وما إلى ذلك.

فكل أمة عليها أن تدرس حاجاتها ومرافقها المختلفة، وتحدد ما يتطلبه كل مرفق من النسبة العددية، وما يتطلبه كل مرفق من الثقافة والإعداد، ثم تعد الناشئين في مدارسها لمواجهة الحياة العملية في مرافقها المختلفة.

يجب أن يكون التعليم في المدارس نافعاً، ومعنى نفعه إعداد الشاب للحياة المستقبلية التي سيواجهها في حياته العملية، ويجب أن يوجه التعليم النظري إلى هذا الغرض النفعي العملي.

قد كان تعليم المهنة قديماً في المدرسة العملية، فكان ابن النجار يتعلم التجارة من دكان أبيه، وابن الحداد والفلاح والتاجر كذلك، فكان التعليم منتجاً إلى غرض مرسوم، ولكن ضاع عننا، وما كان يمكن أن يستمر في مدينتنا، وكان ينقصه الثقافة العقلية والخلقية من حيث أن المتعلم إنسان، وحلّت محلّ ذلك كله المدارس، ولكنها تغالت في الناحية النظرية، وأهملت الشيء الأساسي، وهو الإعداد للمهنة وللحياة العملية.

إن المدرسة الحقّة والتربية الصحيحة هي التي تنظر إلى شيئين لا بد منهما، -أولهما- حاجات الأمة إلى أنواع المهن والحرف ونسبها العددية وما تحتاجه كل مهنة وحرقة من ثقافة خاصة -وثانيهما- نوع استعداد الناشئين، هذا نبوغه في يده، وهذا نبوغه في إدارته، وهذا نبوغه في الأعمال المالية، وهذا نبوغه في عقله؛ ثم ينتجه العلم على هذين الأساسين: أساس الغرض وأساس الاستعداد، وينتجه التوزيع كذلك، ويؤجّه الناشئون كذلك فإذا كلّ يعمل حسب ما خلق له، وإذا كلّ يعمل حسب حاجات الأمة، وإذا الناشئ يتضح له مستقبله ويعلم إلى أي طريق هو مسوق.

وهي مهمة عسيرة جداً شعر بصعوبتها أكثر رجال التربية، وبذلوا الجهد في حلها، وأحركت الأمم الحية هذه الغاية السامية فبدأت توجه المدرسة وجهتها الصحيحة.

إن كان هذا النظر صحيحًا فما أغرب ما نسير عليه الآن وقبل الآن. إننا نعلم التعليم الأولي ورياض الإسفال ليُسلم كل ذلك إلى التعليم الابتدائي، والتعليم الابتدائي كله بألوفه المؤلفة يسلم للتعليم الثانوي إلا القليل النادر، والتعليم الثانوي بألوفه المؤلفة كذلك يسلم إلى التعليم الجامعي، إلا في القليل النادر كأن التعليم كله يقصد به الجامعة، فأين الزراعة العملية، والصناعة العملية، والتجارة العملية، ومرافق الحياة كلها العملية؟

إن التعليم الجامعي في الأمم ليس إلا للخلاصة من الأمة، للقادة للباحثين، للنظرين، فكيف يتجه التعليم كله إليه ويحضر له، ويصنع الناشئون كلهم أو أغلبهم بصبته؟

هنا قلب للوضع وخطأ في التفكير. إن الذين يتعلمون في الجامعة لا يصلون إلا في نحو 10% من مجموع المتعلمين، فكيف نصحّي تسعين لأجل عشرة؟

لا بد -إذن- أن يقصر الإعداد للتعليم الجامعي على عدد خاص يقاس بحاجة الأمة، ويقاس باستعداد الناشئ، وفيما عدا ذلك يجب أن ينظر إلى كل نوع من أنواع التعليم على أنه غرض لا وسيلة، ومعد للحياة لا معد للجامعة، ونتيجة هذا تنوع التعليم وتنوع البرامج وتنوع الغرض وتنوع الإعداد حسب مطالب الحياة المصرية.

لقد وضعنا الظروف وضماً شاداً فكان التعليم كله للوظائف الحكومية، ثم تحوّل تحوّلًا آخر بعض الشيء فأصبح التعليم للجامعة، وكلاهما خطأ، فيجب أن يكون لا للوظيفة الحكومية ولا للجامعة، ولكن لمرافق الحياة ومطالب الأمة واستعداد الناشئ.

كل ناشئ يجب أن يسلم لتويع مما تحتاجه الأمة على اختلاف حاجاتها لا أن يكون غرض الجميع «شهادة»، يجب أن يكون غرض كثير من الطوائف أن يكونوا صناعيين مهرة أو تجارًا مهرة أو زراعًا مهرة، أو ما شئت من مختلف المهن والحرف، ثم يجب أن تتعدد المدارس وتنوع حسب هذه الأغراض.

من توابع هذا الخطأ تقاليدنا في توزيع الشرف، وشعورنا أن أكبر شرف يمنحه الجمهور لموظف الحكومة أو لخريج الجامعة، فيجب أن تهدم هذه القيم ويوزع الشرف توزيعًا جديدًا، ويوجد شعور عام بأن شرف المهنة الحرة كشرف الوظيفة الحكومية أو أكبر منه.

يجب أن نفعل في التعليم ما نفعل في المستشفى، كل مريض له علاجه الخاص ودواؤه الخاص، وليس هناك مجنون يعالج المرضى المختلفين علاجًا واحدًا، فما بالناس نصيب

الناشئين في قالب واحد مع التباين في استعدادهم وملكاتهم ومع حاجات الأمة المختلفة ومطالبها المتعددة؟

إن التعليم في المدارس يجب أن يكون تفتيحًا للحياة وإعدادًا للعمل، لا تفضية للناشئين لشرف موهوم وغرض مجهول، ويجب أن توزع الجداول في المزرعة حسب حاجة الأرض إلى الماء لا حسبما اتفق.

* * *

في الهواء الطلق

-3-

كانت رحلتنا هذه المرة رحلة شتاء، في الصحراء، وللصحراء جمالها الساحر، سكون عميق يهدئ الأعصاب، وصفاء جو ينعش النفس، وأنس بالطبيعة كما خلقت، فليس يقع النظر فيها على عمل من أعمال الإنسان، فلا زرع ولا بناء، ولا جند ولا حكومة، كل شيء فيها من عمل الله وحده من غير تدخل أحد؛ جو نسيح طليق تتجاوب فيه الرياح، فلا يحبسها بناء، وشمس تسطع فلا يقيد، وللهواء والشمس طعم ولون ورائحة غير ما لهما في الحضرة. يشعر الإنسان فيها بقربه من الطبيعة وقربه من ربه، ويشعر بلذعة من عيشته الحضرية في جو مصطنع كل ما فيه وليد التكلف والرياء والتناق.

وأعنا في طريق السويس حتى وصلنا إلى منتصف الطريق، فخرجنا يسرة، وبعدنا عن مسير الناس في غدوهم ورواحهم، ثم تخيرنا مكاناً نستطيع فيه أن نستدفئ بالشمس إذا شتاء، ونتم بالظل إن أردنا.

وكنْتُ في رفقة من العقليين المتفلسفين، يحلو لهم التفلسف في كل شيء، فهم قادرون على أن يخلقوا من الحبة قبة، ويؤلفوا من الهنة كتاباً؛ وهم بطبيعتهم وثقافتهم يفلسفون كل ما يقع تحت سمعهم وبصرهم، ويستخرجون منه ما لا عين رأت ولا أذن سمعت. ولذلك أعددت نفسي لرؤية منظر «جامعة في الصحراء»، أو إعادة ذكرى مذهب المشائين؛ ولكني ما استطعت أن أحرز وجهة الحديث ولا موضوعه، وإن كنت توقعت أن يكون بطلا الحديث رجلين، أحدهما تفلسف في مصر، ثم أتت فلسفته في فرنسا، وقرأ كثيراً حتى كاد يلتهم الكتب، ولا يأتي حديث عن كتاب إلا وصفه لك في إفاضة، وشرح نوع فلسفته وقول نقلته، وهو -كما يقول العرب فيه- علمه أكبر من عقله، ولنسّمه على عادة النحويين بزيد؛ والآخر متفلسف في مصر فقط، لم يقرأ كما قرأ الأول، ولكنه نكر طويلاً في قراءته القليلة، فكان عقله أكبر من علمه، ولنسّمه بعمرو. وهما في حديثهما دائماً كالضربتين، لا يقول أحدهما

رأيًا إلا نقضه الآخر، ولا يذهب أحدهما ناحية إلا يذهب الآخر الأخرى؛ يُدلى زيد بعلمه الواسع، ويدل عمرو بنقده اللاذخ، ويفخر الأول بغذائه الشامل، ويفخر الآخر بهضمه الكامل. ولكن رجوت أن صحو الجو والقصد إلى الراحة يجعلان من خلافهما وفاقًا، ومن فلسفتها شعرًا، ولكن خاب ظني، فما بالطبع لا يتخلف، ويموت الزامر وإصبعه تلعب.



بدأت الحديث بالتفزل في الصحراء وجمالها، والجو وصفائه، ونسيت فعمقت، فقارنت بين جمال الريف وجمال الصحراء، وجمال الزرع وجمال الرمل، وجمال البساطة وجمال التركب، وجمال الخلفة وجمال الصنعة، ففتحت من حيث لا أدري بابًا من الجدل لا ينتهي، وكان هذا كل نصيبي من الحديث، ثم استطار الشر بينهما.

زيد، أنتظن -يا أستاذ- أن هناك في الخارج شيئًا اسمه جمال؟ إننا نحن بأنفسنا نخلق الجمال، إن الأمر في الجمال ليس كالأمر في «الترموتر» الحائطي يريك درجة حرارة الحجر من غير أن يكون لنا دخل فيها، بل هو «كالترموتر» نقيس به حرارتنا، فهو لا يبين شيئًا ما لم نضعه تحت لساننا؟ إنه ليس كحاصل الجمع وحاصل الضرب، هما كذلك في الخارج أخطأنا أم أصبنا، بل هو كالشيء تذوقه فتستحليه، وتذوقه الآخر فيستمره، والأكل تستطعمه أنت ويستبقه غيرك، وكلا الحكمين صحيح.

إن الصورة الفنية المعروضة لا قيمة لها في ذاتها، وإنما ذوقنا هو الذي ينشئ جمالها، ولذلك إذا لم يكن ذوق يستجملها لم تكن جميلة. والجمال مقصور على من له ذوق يذوق جمال الصورة، وإن شجر امرئ القيس وأبي نواس والمتنبى وشوقي ليس له قيمة ذاتية، إنما جماله لمن مرن ذوقه على نحو خاص حتى صار يتذوق جماله، فإذا لم يكن الذوق لم يكن الجمال؛ فليس جمال الشيء صفة خارجية كوزنه مثلا، وإنما هو ذوق فينا، ولذلك لا يختلف الناس في زنة الشيء، ولكنهم يختلفون جد الاختلاف في جماله.

إن العلم الآن لا يؤمن إلا بالمنظور والمسموع، لا كما كان المهد في القرون الوسطى يؤمن بالمتخيل والموهوم. وعلم النفس الحديث أبان أن الحكم على الأشياء -ومنها الحكم بالجمال والقيح- ناتج من عوامل كثيرة لا شعورية؛ فالذوق قد يستهجن قطعة موسيقية، ويكرهه -دائمًا- أن يسمعها، فإذا حُللت ذلك تحليلًا دقيقًا رأيت أنها لا ترجع إلى القطعة نفسها، ولكنها سُمعت لأول مرة في ظروف سيئة للشخص أوحت إلى عقله الباطن كراهيتها، فظل يكرهها دائمًا، والقطعة الموسيقية نفسها لا دخل لها في ذلك. وكذلك ترى من الناس من

يكره اللون الأصفر أو الأزرق لأسباب خاصة حدثت له، وقد ينساها ويبقى أثرها في نفسه؛ أما اللون نفسه فلا شأن له بالكراهية أو الاستحسان.

كل هذا وأكثر منه كشفه العلم، فأصبح من يقول بالقيمة الذاتية للجمال طرازًا قديمًا.



هنا أحمرٌ وجه صاحبنا «عمرو» من لفحة الهواء والشمس -أولًا- ومن كلام زيد ثانيًا؛ وقال: هنا قول هراء يحملكم عليه إيمانكم دائمًا بما في الكتب، وهيامكم دائمًا بالجديد وإن لم يَبَيِّنْ على أساس صحيح.

لو صح قولكم لم يكن لصورة فضل على صورة، ولا لشعر فضل على شعر، ولا لجمال امرأة فضل على أخرى، وكان كل ذلك يرجع إلى الذوق الشخصي فقط، ولكان شعر أبي نواس والمنتبي وشوقي كشعر أحقر شاعر، كل ما هنالك من فرق أن هذا يستحسنه ذوق، وذاك يستحسنه آخر؛ ولَمَّا كان هناك معنى لقولنا شعر عظيم وشعر حقير، وصورة رائعة وصورة قبيحة، إلا أن يكون تعبيرًا فقط عن شعور الفائل؛ ولو كان هذا كافيًا لحكمنا على الصورة الجميلة أو الشعر الجميل بعدد الأصوات، بقطع النظر عن ذوق راقٍ وذوق غير راقٍ، وذوق الفنين وغير الفنين، وهذا ما لا يسلم به عاقل.

أما على رأيي فالأمر واضح، وهو أن هناك ذوقًا راقيًا وذوقًا غير راقٍ، ومعنى الذوق الراقى أن صاحبه يدرك في الشيء المرئي أو المسموع صفات ذاتية فيه لا يدركها الذوق غير الراقى. على أننا لم نقل إن جمال الشيء وقبحه -كوزن الشيء- محل وفاق، ولكنه محل خلاف، وسبب الخلاف بين الناس الاختلاف في الذوق، ومعنى الاختلاف في الذوق أن بعض الأذواق قادر على إدراك صفات الجمال والقبح في الشيء وبعضها غير قادر. وإني أؤمن بأن الذوق يختلف باختلاف زمان الشخص ومكانه، وبمقدار المدنية التي يعيش فيها وبمقدار ثقافته، وبمقدار مزاجه وسنه، وبنوع وراثته، ولكن ليس معنى هذا أن حكمي بالجمال والقبح يقتصر على حالتي النفسية والعقلية، وأن ليس هناك صفات خارجية في الشيء المحكوم عليه.

ما الذي دعاك -يا أخي- إلى أن تخرج معنا إلى الصحراء تتحسس جمالها إن لم يكن هناك إلا الذوق؟ لقد كان يكفيك ذوقك في بيتك، وفي أي منظر يقع عليه حسك. ولماذا قصر ذوقنا على إدراك الجمال في أشياء خاصة كالموسيقى والشعر والتصوير والطبيعة، ولم

يتعدا إلى غيرها؟ أليس ذلك لأن فيها صفات خاصة إذا توفرت في الشيء كان جميلاً، وإن لم تتوفر كان قبيحاً؟



ومُنّت مائدة الصحراء ففرشت صحف الجرائد، وأثقلت بالصحاف، من دجاج ولحم وبطاطس، ثم موز وبرتقال.

وأخذ صاحبنا «عمرو» يلذع صاحبنا «زيداً» بنوادره، فيقول: «ما أشهى اللحم»، ولكنه يا أخي ليس شهياً في ذاته، فإذا حوّرت فوقك وجدت القول الثابت أشهى، والجبن بالفجل ألد، وليس في حمرة البرتقالة واستدارتها جمال، إنما هو ذوقك، ولو أن ذوقك استجمل حجراً مدوراً وفضله على البرتقالة في جمالها لم يكن ثمة محل للجدل؛ ويُشبع كل لذعة منه بضحكة تستخرج ضحكنا.

وانتهينا من الأكل، ورجوت أن ينتهي الحديث، وحاولت ذلك فعلاً، ولكنني فشلت؛ فصاحبنا عمرو عنيد، يلجّ في الخصومة حتى يريد أن يُدخل مُناظره في جُحر، فأثار مسألة أعقد وأدق، إذ سأل: هل رأيك في الأخلاق والحق كرايك في الجمال، شيء نسبي ليس إلا، أولهما وجود ذاتي خارجي؟ وهل العلم الذي لا يؤمن إلا بالمنظور والمسموع يؤمن بشيء خارجي اسمه العدل والظلم، أو الحق والباطل؟ وما رأيك في أقوال القرون الوسطى في ذلك؟

زيد - اهزأ بي ما شئت، وهزج ما أردت، فليس يزيدني ذلك إلا تمسكاً برأيي، والشأن في الفضيلة والرفيلة والحق والباطل عندي كالشأن في الجمال والقيح. إن الإنسان أول ما واجه الأعمال الصادرة من أمثاله، رأى أن بعض الأعمال -التي تصدر عن الناس- تسره وتدخل عليه اللذة فرضيها وسماها فضيلة أو ما يرادف ذلك، ورأى بعض الأعمال تولمه فسماها رذيلة أو ما يرادفها، ثم أنت الأجيال بعد ذلك فنظرت إليها كأنها أشياء خارجية لها قيم ذاتية، فقدستها أو احتقرتها.

فكل فضيلة أو رذيلة ترجع إلى إحساسنا باللذة والألم، فالصدق والكذب والعدل والظلم، والشجاعة والجبن، كل هذه رضيناها؛ لأنها سببت لنا لذة أو ألماً، ثم نظرنا إليها كأنها أشياء مجردة تُطلَب لذاتها، أو تتجنب لذاتها، كشأن البخيل طلب المال أولاً؛ لأنه وجده محققاً لأغراضه، موفياً لذاته، ثم بمرور الزمن والاعتiad والإلف طلب المال لذاته.

ولما ارتقى الإنسان واتسع أفقه أصبح يقيس اللذة والألم بمقياس الأمة والمجموع، لا بمقياس شخصه.

إنما هي على كل حال ترجع إلى شعورنا وشعور الناس باللذة والألم، وهذا الشعور فينا وليس خارجاً عنا، وعواطفنا ومانقنا هي التي تملئ علينا بالحكم بالخير والشر، فالسعادة هي الغاية الأخيرة لا الفضيلة، وإنما الفضيلة وسيلة للسعادة. وحكمتنا على الناس كذلك، فنحن نحكم على الإنسان أنه طيب لأنه يسعد مجتمعا، والعكس.

وهذا أيضاً هو ما توجه إليه النظريات الحديثة في الأخلاق وعلم النفس والاجتماع، وهذا هو العلة في تغيير تقويم الأخلاق باختلاف العصور والأوضاع وتغير تربيها في الأهمية، وذلك باختلاف الناس لا باختلاف الأشياء؛ والعمل الواحد قد يكون خيراً في موقف، وهو نفسه قد يكون شراً في موقف آخر، تبعاً لأثره في نفوس الناس ومشاعرهم باللذة والألم، ولو كان هناك شيء خارجي اسمه الحق أو الفضيلة لم يتغير الحكم عليه!

عمرو -كلامي معك في الحق والخلق ككلامي معك في الجمال، وردني عليك ردي عليك. إن الحق والباطل والخير والشر معان مجردة لها وجود ذاتي، بقطع النظر عن نتائجها، ويجب أن يطلب الحق لذاته بقطع النظر عما ينتج من لذة، ويتجنب الباطل لذاته لا لآلمه؛ شأن الخير شأن الحق، شأن الصدق، شأن حكاية الواقع.

فإذا قلت إن قبلة سقطت في مكان كذا ولم تنفجر، فهذه حقيقة حدثت في الوجود بقطع النظر عن نتائجها، علموا بها أو لم يعلموا، شعروا بها أو لم يشعروا؛ وشعورنا وعدم شعورنا لا دخل له في الموضوع، وهذا إن وافق الواقع فهو صدق، وإذا أخبرت به بفضيلة كائناً ما كان أثر الخير في نفوسنا. قد يؤلم بعض الناس الصدق وقد يلدُّ بعض الناس، ولكن هذه أعراض لا شأن لها بالموضوع في حد ذاته؛ ومثلك إذا تلذذت أو ألمت كمثمل «الترمومتر» الحائطي الذي ذكرته، قد يدل على درجة حرارة عشرين، ولكن قد تكون قد شربت معرقاً أو جريت شوكاً فتشعر أن درجة الحرارة في الحجر لا تقل عن أربعين، وقد تأخذك رعدة فتري أن درجة الحرارة يجب أن تكون صفراً، وشعورك هذا أو ذاك لا يغير الواقع وهو أن درجة الحرارة عشرون.

ولو كان الأمر يرجع إلى الشعور بأثر العمل فقط، ولم يكن هناك حق في ذاته ما احتقر الباطل ولا فُضِّلَ الفاضل، ولكان الأمر في الحق والخير أمر الذي ينوق الشيء فيستطعمه أو يستهجنه. وفي ذلك خراب العالم، وضياع الإنسانية، بل على رأيك لم يكن فرق بين محق

ومبطل، وقاضل وسافل، فكل يحكم على الشيء حسب شعوره ومقاسه، وهل هذا هو ما يقوله علم نفسكم؟

الحق -يا أخي- أن هذا ضرب من السفطة في أسلوب حديث، ويجب أن يحارب هذا الاتجاه كما حارب سقراط وأفلاطون وأرسطو السفطائية القديمة.

إن نظركم هذا جعل الحق والفضيلة سلعة تجارية بحسب ثمنها باللذة والألم فتشترى أو تباع حسب السوق، ولعل هذا أكبر نقطة سوداء في مدنيتكم الحديثة، والإصلاحها يجب أن تكون هناك مثل عليا من حقائق وفضائل لها قيمٌ ذاتية.

إن مثل رأيي ورأيك كمثل العالم في معمله، والتاجر في تجارته، إن العالم الحق يبحث عن الحقيقة في ذاتها كائنة ما كانت، وسواء عنده الشيء الصغير والشيء الكبير، وسواء عندي في بحثه الذهب والرصاص، فيأتي التاجر بعد فيستغل نتيجة بحث العالم لاستعمال الآلات والسلع وفق ما وصل إليه العلم، ويقبله إلى تجارة فيها كل الأخلاق التجارية.

فكذلك نحن وأنتم. نحن نبحث عن الحق حيث كان، وفي أي حال كان، ثم تفسدون علينا حقنا باتخاذنا منجراً باليهلوانات السياسية، والشعوذة الأخلاقية، وحساب الخلق باللذة والألم كما يحسب التاجر بضاعته بالدينار والدرهم. إن الحق لا يتعدد ولا يتغير بالاعتبارات الشخصية كالمادة أمام العالم، إنما تتغير السلع في الأسواق في نظر التاجر.

في نظري أن الصحراء هذه لها قيمة ذاتية، وجمالها له قيمة ذاتية، سواء كان مزاجك مما يلد هذا الجمال أو لا يلد، ويقومه أو لا يقومه، فإن قومه فمزاجك صحيح وجمال الصحراء حق، وإن لم يقومه فمزاجك غير صحيح وجمال الصحراء حق، أليس هذا هو الحق يا أيها السيد «زيد»!

* * *

وأذنت الشمس بالغروب، وبدأ الجو يبرد، وحرارة الشمس تضعف، وأخذنا نستعد للعودة، ورأسي يكاد يتصدع، وأضاع عليّ الصديقان لذة الصحراء وجمالها، فآليت من يومئذ ألا أخرج إلى الصحراء، مع فلاسفة بل شعراء، وإلى اللقاء.

* * *

أدب الابتهاال

هذا نوع من الأدب راقٍ جدًا في الأدب العربي، ولكن لم يلتفت إليه مؤرخو الأدب، أحبيت عرض نماذج منه لتبين قوته وروحانيته وبلاغته.

والابتهاال في اللغة التضرع، والاجتهاد في الدعاء، والإخلاص لله فيه؛ ومن ثم استمد روحانيته وقوته من موقف المبتهل حيث يتحرر من شؤون الحياة الدنيا وأعراضها ومشاكلها ومشاغلها، ويتفرغ إلى ربه، ويناجيه، ويسمو عن المادة وحقارتها؛ فكان بذلك أدب روح لا أدب مادة.

وقد صدر هذا الأدب في العصور المختلفة عن عصر النبي (ﷺ) إلى اليوم، كلما شعر الإنسان بعجزه لجأ إلى ربه؛ وهو موضع دراسات طريفة في تطوره ونواحيه.

فمن ابتهاال النبي (ﷺ)، اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عندك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك عليّ، وأبوء بنسبي فاغفر لي، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت.

ومنها:

اللهم اهمني لأحسن الأعمال وأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلا أنت، وقيني سيئ الأعمال وسيئ الأخلاق، لا يقي سيئها إلا أنت.

ومنها:

اللهم إني أسألك رحمة من عندك تهدي بها قلبي، وتَجْمَعُ بها أمري، وتَلْمُ بها شئني⁽¹⁾، وترزقي بها عملي، وتُلهمني بها رُشدي، وترد بها أفتي، وتعصمني بها من كل سوء.

ومنها:

(1) تلم بها شئني: تجمع بها مفرق أمري.

اللهم أقيم لنا من خشيتك ما تُحُول به بيننا وبين معاصيك، ومن طاعتك ما تبَلِّغنا به جتك، ومن اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا.

ومنها:

اللهم إني أعوذ بك من قلبٍ لا يخشع، ومن دعاءٍ لا يُسمع، ومن نفسٍ لا تشبع، ومن علمٍ لا ينفع.

ومن ابتهالات علي بن طالب:

اللهم إنك آتس الأتسين لأوليائك، وأحضرهم بالكفاية للمتوكلين عليك⁽¹⁾. تُشاهدكم في سرايرهم، وتطلع عليهم في ضمائهم، وتعلم مبلغ بصائرهم، فأسرارهم لك مكشوفة، وقلوبهم إليك ملهوفة، إن أوحشتهم العُربة آتسهم ذكرك، وإن صبت عليهم المصائب لجأوا إلى الاستجارة بك، علمًا بأن أزمنة الأمور بيدك، ومصادرها عن قضائك. اللهم إن فوهت عن مسالتي أو عومت عن طلبتي فدلتني على مصالحتي وخذ بقلبي إلى مراشدتي، فليس ذلك بئكر من هداياتك، ولا بدعٍ من كفاياتك، اللهم احملني على عفوك، ولا تحملني على عنلك.

ووقفت لأبي حيان التوحيدي على جملة ابتهالات في الغاية من الجودة والحسن والقوة أتطف منها ما يمثلها.

فمنها:

اللهم إني أبرأ من الثقة إلا بك، ومن الأمل إلا فيك، ومن التسليم إلا لك، ومن التفويض إلا إليك، ومن التوكل إلا عليك، ومن الطلب إلا منك، ومن الرضا إلا عنك، ومن الذل إلا في طاعتك، ومن الصبر إلا على بلائك، وأسألك أن تجعل الإخلاص قرين عقيدتي، والشكر على نعمتك شعاري ودياري، والنظر إلى ملكوتك دأبي وديني؛ والالتقاد لك شأنِي وشغلي، والخوف منك أمني وإيماني، واللياذ بذكرك بهجتي وسروري.

ومنها:

اللهم إليك أرفع عُجْرِي وَيُجْرِي⁽²⁾، وبك أستعين في عسري ويسري، وإياك أدعو رغبًا ورهبًا، فإنك العالم بتسويل النفس، وفتنة الشيطان، وزينة الهوى؛ وصرف الدهر، وتلون

(1) أي: أشد النصراء حضورًا بما يكفي المحتملين عليه.

(2) المعج والهج: العيوب والأحزان وما بدى وما خفي.

الصديق، وبإفاعة الثقة، وقنوط القلب، وضعف المنة، وسوء الجزع، فقني اللهم ذلك كله، واجمع من أمري شمله، وانظم من شأني شتيته، واحرّسني عند الغنى من البطر، وعند الفقر من الضجر، وعند الكفاية من الغفلة، وعند الحاجة من الحسرة، وعند الراحة من الفسولة⁽¹⁾، وعند الطلب من الخيبة، وعند المنازلة من الطغيان. وأسألك أن تجعل صدري خزانة توحيدك، ولساني مفتاح تمجيدك، وجوارحي خدام طاعتك، فإنه لا عز إلا في الذل لك، ولا غنى إلا في الفقر إليك، ولا راحة إلا في الرضا بقسمك، ولا عيش إلا في جوار المقربين عندك.

ومنها:

اللهم إليك نشكو قسوة قلوبنا، وغلي صدورنا، وفتنة أنفسنا، وطموح أبصارنا، ورقت ألسنتنا، وسخف أحلامنا، وسوء أعمالنا، وفحش نجاجنا، وقبح دَعوانا، وتلذُّق ظاهرنا، وتمرُّق باطننا - اللهم فارحمنا وارأف بنا، واقبل الميسور منا، فإنا أهل عقوبة وأنت أهل مغفرة، وأنت بما وصفت به نفسك أحق منا بما وشعنا به أنفسنا - ومن قبل ذلك وبعده؛ فأطبِّب عيشنا بنعمتك، وأرح أرواحنا من كد الأمل في خلقك، وخذ بأزمئتنا إلى بابك، وأذقنا حلوة قربك، واكشف عن سرائرنا سواتر حججك، ووكّل بنا لحفظه، وارزقنا اليقظة، حتى لا نفترق سيئته، ولا تفارق حسنة، إنك قائم على كل نفس بما كسبت، وأنت بما تُخفي وما تعلن خير بصير.

ومنها:

اللهم أنت الظاهر الذي لا يُجحدك جاحد إلا زابلكه الطمأنينة، وأسلمه اليأس، وأوحشه القنوط، وتردد بين رجاء قد نأى عنه التوفيق، وأمل قد حُفَّت به الخيبة، وسرُّ قد أطاف به الشقاء، وعلانية قد أناف عليها البلاء؛ عقله عقل طائر، ولُبُّه لبُّ حائر، وحكمه حكم جائر، لا يروم قَرارًا إلا أزعج عنه، ولا يستفتح بابًا إلا أرتج دونه، ولا يقتبس صَرْمًا إلا أجبج عليه؛ عشرته موصولة بالعثرة، وحسرتة مقرونة إلى حسرة؛ إن سمع زَيْف، وإن قال حَرْف، وإن قضى جَرْف، وإن احتجَّ زخرف، ولو فاء إلى الحق لوجده ظلًّا ظليلًا، وأصاب تحته مَثْوًى ومقيلاً... وأنت الذي فملكك يدل عليك الأسماع والأبصار، وحكمتك تُعجب منك الألباب والأسرار، لك السلطان والمملكة، وبيدك النجاة والهلكة، فأليك المفترِّ ومعدك

(1) التسولة: صف المروءة.

المقر، ومنك صنوف الإحسان والبر - أسالك بأصح سرّ، وأكرم لفظ، وأفصح لغة، وأنتم إخلاص، وأشرف همة، وأفضل نيّة، وأطهر عقيدة، وأثبت يقين، أن تُصَدِّقَ عني كل ما يُصَدِّقُ عنك، وتصلني بكل ما يصل بك، وتُحِبِّبَ إليّ كل ما يُحِبِّبُ إليك، فإنك الأول والثاني، والمشار إليه في جميع المعاني، لا إله إلا أنت.

ومنها:

اللهم إني أسالك جدًّا مقرونًا بالتوفيق، وعلماً بريئاً من الجهل، وعملاً عريئاً من الرياء، وقرولاً موشحاً بالصواب، وحالاً دائرة مع الحق، وفطنة عقل مضروية في سلامة صدر، وراحة جسم راجعة إلى رُوح بال، وسكون نفس موصولاً بثبات يقين، وصحة حجة بعيدة من مرض شبيهة، حتى تكون غاييتي في هذه الدنيا موصولة بالأمثل فالأمثل، وعاقبتني عنك محمودة بالأفضل فالأفضل. حياة طيبة أنت الواعد بها، ونعيم دائم المُبَلِّغُ إليه. اللهم لا تخيب رجاء هو متروك بك، ولا تُضَيِّرْ كُفًّا هي ممدودة إليك، ولا تَعَدِّبَ عَيْنًا فتحتها بنعمتك، ولا تذلل نفساً هي عزيزة بمعرفتك، ولا تسلب عقلاً هو مستضيء بنور هدايتك، ولا تُخَرِّصَ لساناً عودته التناء عليك؛ فيما كنت أولاً بالفضل فكن آخرًا بالإحسان، الناصية بيدك، والوجه عانٍ لك، والخير متوقع منك، والمصير على كل حال إليك؛ البسني في هذه الحياة البائدة ثوب العصمة، وحلّتي في تلك الدار الباقية بزينة الأمن، إنك على ذلك قدير.

ومنها:

اللهم أعِزَّنَا من جشع الفقر، وريبة المناق، وتجليح⁽¹⁾ المعاند، وطيشة التحول، وفترة الكسلان، وحيلة المستبد، وفتور العقل، وحيرة المُخْرِجِ، وحسرة المُخَوِّجِ، وقَلتة الدهول، وحرقة الشكور، ووقبة الخائف، وطَمَأنينة المفرور، وغفلة الفرور، واكفنا مؤنة أخ يَرُصِدُ مسكوناً إليه، ويمكُرُ موثوقاً به، ويخيُسُ⁽²⁾ معتمداً عليه، وغلب إيماننا بالغيب على يقيننا بالبيان، واحرسنا من أنفسنا، فإنها يبايع الشهوة ومفاتيح البلوى، وأرنا من قدرتك ما يحفظ علينا هيبتك، وأوضِحْ لنا من حكمتك ما يقلبنا في ملكوتك، وأشعْ في صدورنا من نورك ما يتجلى به حقائق توحيلك، وألّفْ بيننا وبين الحق، وقرِّبنا من معادن الصدق، واعصمتنا من بوائق الخلق - اللهم إنك بدأت الصنع وأنت أهله، فعد بالتوفيق فإنك أهله.

(1) التجليح: المكابرة.

(2) يخيُس: يكذب.

ومنها:

اللهم إياك أسأل لساناً سمحاً بالصدق، وصدراً قد ملئ من الحق، اللهم أشكو إليك تلهفي على ما يفوتني من الدنيا، وأنتي في طاعة الهوى جاهلاً بحقك، ساهياً عن واجبك، اللهم إليك المفرد من دار منهوئها لا يشيع، وحائمها لا ينقع⁽¹⁾. وطالبها لا يزيغ⁽²⁾، وواجدنا لا يقنع - اللهم انقلنا عن مواطن المعجز، مرتقياً بنا إلى شُرُفات العز، فقد استحوذ الشيطان، وخبثت النفس وسامت العادة، وكثر الصادفون عنك، وقل الداعون إليك، وكل المراعون لأمرك، وقُد الواقفون عند حدودك، وخلت ديار الحق من سكانها، وبيع دينك ببيع الخلق⁽³⁾، واستهزئ بناشر مجلدك، وأقصى المتوسل بك؛ اللهم فأعد نصارة دينك، وأفض بين خلقك بركات إحسانك، واقمع ذوي الاعتراض عليك، واهتك أستار الهاتكين لستر دينك. اللهم إني أسألك أن تخصني بلهام أقتبس الحق منه، وتوفيق يصحبني وأصعبه، ولطف لا يغيب عني ولا أغيب عنه، حتى أقول لوجهك، وأسكت - إذا سكّت - بأذنك، وأبين إذا أبنت بحجنتك، وأعبد إذا عبدت مخلصاً لك، وإذا مت أموت منتقلاً إليك. اللهم فلا تكلني إلى غيرك، ولا تؤسني من فضلك.

ومنها:

اللهم قَبِّضْ لنا فرجاً من عندك، وأنح لنا مخلصاً إليك، فإننا قد تعينا بخلقك، وعجزنا عن تقويمهم لك، ونحن إلى مقاربتهم في مخالفتك أقرب منا إلى منابذتهم في موافقتك؛ لأنه لا طاقة لنا بدمعائهم، ولا حيلة لنا في شفائهم.

اللهم تولنا فيما وليتنا حتى لا نتولى عنك، وأيننا مما خوقتنا حتى نقر معك، وأوسعنا رحمتك حتى تطمئن إلى ما وعدتنا، وفرق بيننا وبين الجبل حتى لا نعامل به خلقك، وأغشنا بك حتى لا نفتقر إلى عيبك، فإنك إذا يسرت أمراً تيسر، ومهما بلوتنا فلا تبلنا بهجرك، ولا تجرنا مرارة سخطك، قد اعترفنا بربوبيتك عبودية لك، فعرفنا حقيقتها بالعفو عنا، والإقبال علينا، والرفق بنا، يا رحيم.



(1) حائمها لا يقنع: شاربها لا يروي.

(2) طالبها لا يزيغ لا يقف ولا يتظر.

(3) الخلق الثوب البالي.

هذا قليل من كثير مما في الأدب العربي من هذا الباب، وهي كما ترى تتدفق قوة وتفويض روحانية وتسمو معنى، إلى رصانة بلاغية، وموسيقى دينية. فلو عني بها مؤرخو الأدب كما عنوا بالأدب المادي من الغزل، والمديح، والفخر، والهجاء، لظهر الأدب العربي بصورته الكاملة من مادة وعقل، وشهوة وروح! ولعلّي أعود بعد إلى هذا الموضوع.



محمد رب بيت

فكرة باطلة سادت أفكار بعض الناس في معنى «الرسالة»، فخلع بعضهم عليها أحياناً بعض أوصاف الألوهية، وأحياناً بعض أوصاف الرهبانية، من مبدأ البعثة إلى اليوم، وكان النبي (ﷺ) يحارب هذه الفكرة كما يحارب الإلحاد، ويعلمن ويكرر في كل مناسبة أنه «بشرٌ رسول»، لا «ملكٌ رسول».

من مبدأ البعثة اجتمعت صنديد قريش بمكة فقالوا لمحمد: «لقد علمت أنه ليس أحد من الناس أضيّق بلادًا ولا أقل مألًا ولا أشد عيشًا منا، فسل ربك الذي بعثك بما بعثك به، فليسير عنا هذه الجبال التي قد ضيقت علينا، ويسيطر لنا بلادنا، وليفجر فيها أنهارًا كأنهار الشام والعراق، وليبعث لنا من مضي من آباتنا، فنسألهم عما تقول أحق هو أم باطل، فإن لم تفعل فسل ربك أن يبعث مَلَكًا يصدك بما تقول ويراجعنا عنك، ولتسأله فيجعل لك جناحًا وكنوزًا وقصورًا من ذهب وفضة، ويفنيك عما نراك تبتغي، فإنك تقوم بالأسواق، وتلتمس المعاش كما نلتسه، حتى نعرف فضل منزلتك من ربك إن كنت رسولًا، فإن لم تفعل فاتخذ إلى السماء سُلَمًا ترفى فيه وتأتي معك بنسخة منشورة ومعك أربعة من الملائكة يشهدون لك أنك كما تقول».

فقال محمد: سبحان ربي هل كنت إلا بشرًا رسولًا.

لقد أخطوا إذ نسوا أنه بشر لا يقدر على الإتيان بهذه الأشياء، ولا يستطيع اقتراحها لما فيها من التعتن والتحكم، وليس للرسول أن يتحكم على الله فيطلب منه خرق قوانينه التي أدار عليها ملكه.

وخطأ آخر مثله وقع فيه بعض المسلمين إذ خلعوا عليه بعض أوصاف الرهبانية، فقد روى في الحديث أن بعضهم كان يسأل عائشة ماذا كان يفعل رسول الله في بيته طابن بيته، فكانت تجيبهم أنه يفعل في بيته ما يفعله الرجل الكريم بأهله، «وسألها رجل: ما كان رسول الله يصنع في أهله؟ قالت كان في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة».

وجاء ثلاثة نفر إلى بيوت أزواج النبي فقال أحدهم إنني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا

أصوم الدهر ولا أفطر، وقال ثالث: أنا اعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فقال عليه الصلاة والسلام: «أما والله إنني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

لقد كان محمد إنساناً يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويتاجر ويتزوج، وكان رسولاً عرف الله ودعا إليه، اختارته العناية الإلهية ليكون سفيراً بين الله وخلقه، فله جانبه الإنساني فهو يضرب في الأرض يسمى ويكذب، وتتوارد عليه العواطف الإنسانية، وله جانب روحاني يتصل فيه بربه، ويتلقى رسالته ويبلغها خلقه، يحيى كما يحيى الناس، ويجري عليه حكم الموت كما يجري على الناس، ويتصل بالله كما يتصل الرسل، ويؤدي رسالته كما يؤدي الرسل، فمن زعم أنه فوق قوانين البشر فقد أخطأ، ومن جحد رسالته فقد أخطأ.

وهو في أداء رسالته أمين معصوم، وهو في إنسانيته يفعل ما يفعل الرجل الكامل، يتطلب معالي الأمور ويرتفع عن سفاسفها، وينشد المثل الأعلى، ويتجمل بالمرءة، ويشعر بعظم التبعة، وتطهر نفسه فلا يتصنع، ويفعل في السر ما يفعله في العلانية، ويملؤه الشعور بأن الله خالقه وأن الله يراه، وأن الله يأمره وينهاه، فيأتي ما يأتي من الخير، وينذر ما ينذر عن الشر، لا رغبة ولا رهبة، ولكن حباً في الله، ومن أحب أطاع، فكان المثل الأعلى للناس في جانبه الإنساني، وجانبه الروحاني، في معاملته وفي بيته وفي دعوته، وفي عاداته، وفي تفضيحه، وفي إخلاصه.



لقد كان لمحمد (ﷺ) بيت في مكة قبل الهجرة، وبيت في المدينة بعد الهجرة، والبيتان مختلفان في مظاهرها.

ففي مكة ظلّ من غير زواج إلى الخامسة والعشرين، وهي سن متأخرة بالنسبة لحالة العرب الاجتماعية إذ ذاك، ولكن دعا إلى هذا التأخير فقره. وما الفقر بعيب، فلما أتبع له الزواج تزوج، وكان الزواج مؤسساً على أساس صحيح، من معرفة الزوج للزوجة في خلقها وخلقها ونسبها، وكانت الزوجة تعرف زوجها كذلك، فأحر أن يكون هذا الزواج موفقاً، لقد عرف خديجة محمداً في تجارنتها، وكانت تبعث بالرجال يتاجرون لها بالمال في الشام كما يفعل أغنياء قريش، فبعثت محمداً في ذلك فعرفها وعرفته بعد أن سمعت به وسمع بها، وخبر كلّ حال الآخر عن قرب، ثم كان أن عرضت عليه أن يتزوجها بعد أن خطبها كثير من رجال قريش فأبى عليهم، ولعلها قرأت فيهم الطمع في مالها ورأت فيه التعفف عن مالها، كما

كانت من أولئك النساء القلائل اللاتي يقرآن المعاني في الرجل أكثر مما يقرآن المادة والمظاهر، «فأرسلت إليه نفيسة أمية» دسيسًا إليه، فقالت له ما يمنعك أن تتزوج؟ قال ما في يدي شيء. قالت: فإن كُفيت ودعيت إلى المال والجمال والكفاءة؟ قال فمن؟ قالت: خديجة، فأجاب.

كانت خديجة امرأة مكتملة، في الأربعين من عمرها من قريش أمًا وأبًا، تزوجت في شبابها رجلًا من خيار بني تميم اسمه أبو هالة، فولدت منه ابنتين هما هند وهالة، ثم مات عنها فتزوجها قرشي اسمه عتيق بن عابد فولدت له بنتًا اسمها هند، ثم مات عنها كذلك، وقد عاش الثلاثة، ولعل مالها جاءها من قبَل زوجها، فكانت ذات مال وذات تجارة في حياة أيها.

ثم تزوجت محمدًا في الخامسة والعشرين من عمره.



في بيت، في حي التجار بمكة، كانت تسكن هذه الأسرة خديجة وأولادها الثلاثة ومحمد، وصبي صغير كانت اشتدت الأزمة بأبيه، فرجاء أهله أن يأخذوا عنه بعض أولاده يعينونه في تربيتهم فأخذ محمد أحدهم، وكان هذا الصبي علي بن أبي طالب، كما كان يسكنه مولى لهم هو زيد بن حارثة، فتبادل البيت بصبيانها وصبيها، وتبادل الكسب بمالها وعمله، وظلَّ هذا البيت سعيًا خمسة وعشرين عامًا، يتبادل فيه الزوجان الحب والألفة والتعاون، فلم نسمع مرة بخلاف ولا مشادة ولا غضب، رزقت منه بأولاد لم يعيش منهم إلا بنات أربع، ريين في هذا الوسط الوداع السعيد. وقد اعتاد العرب في هذا الزمن أن يعددوا زوجاتهم، وخاصة في سني شبابهم، ولم يعلوه عيبًا، ولا تعده النساء كذلك، ولكن محمدًا لم يفعل هذا حبًا في خديجة وحرصًا على رضاها، ولأنه يشعر أنه مهيا لأمر عظيم يتطلب التقليل من مشاغل الدنيا.

كان يشغله التفكير في أمر قومه، وضلالهم في عبادتهم، وفساد نظامهم، وكان مقتنعًا كل الإقناع بأن ما عليه قومه ضلال لا شك فيه، وما يعبدونه باطل لا محالة، ولكن ما هو الحق؟

وكانت تبدو عليه نزعة دينية حائرة تلمس الحق وتصبو إليه، وكان يبث خديجة كل ذلك فضهمه وتشجعه وتعيته، ولقد شوهدنا ومعهما علي في الكعبة يعبدون الله على نحو خاص غير

ما تفعله قريش، كان هذا يملك عليه نفسه، فكانت خديجة له أكبر عون، فلما حببت إليه العزلة، ورأى أن يُمضي في عزلة الليالي في غار جِراء، كانت هي التي تُعد له زاده، وتفهم نفسه وتعينه على غرضه، ولما جاء الوحي لأول مرة، ورجع إلى خديجة يرجف فواده، كانت هي التي دثرت وأذهبت روعه وأخذته إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، وكان رجلاً منتصباً عالماً بالأديان، فطمأنه أنه الوحي، فكانت أول إنسان آمن برسالة وصدقته في قوله، لأنها رأت منه ما لم يره أحد، رآته في بيته على فطرته وسجيته، فلم تقع منه على كذبة، ولم تقف منه على رياء، ولا يعرف أحد أحدًا كما يعرفه أهل بيته، فهناك المظهر الحقيقي والإنسان على سجيته، ورأت مقدمات الوحي خطوة خطوة فسهل إيمانها بالنتيجة، ولا تسل عن عظمة هذا الموقف يوم يتجلى للمعظم الحق، فيجد في الوجود إنساناً بجانبه يؤيده ويثبته.

ثم لما أعلن الدعوة لقومه، ولقي منهم شر أنواع العنت، كانت هي التي تخفف بحدِيثها وأسلوبها كربه وتؤنس وحشته، قال ابن إسحق: «كان (ﷺ) لا يسمع شيئاً يكرهه من رَدِّ عليه وتكذيب له فيحزنه ذلك إلا فرج الله عنه بخديجة، إذا رجع تثبته وتخفف عنه وتصدقته وتهوّن عليه أمر الناس»، وكان من فضل الله أن كانت بجانبه العشر السنين الأولى من الدعوة، وهي أشق السنوات عناء وجهادًا وكفاحًا.

لذلك لم يكن محمد (ﷺ) من الحب والوفاء والتقدير والإعظام لأحد ما أكنه لزوجته خديجة، فلما قالت له عائشة قد رزقك الله خيرًا منها، قال: لا والله ما رزقني الله خيرًا منها، آمنت بي حين كفر بي الناس، وصدقتني حين كذبني الناس، وأعطتني مالها حين حرمني الناس».

ولما توفيت في الخامسة والستين من عمرها في العام الذي توفي فيه عمه أبو طالب سمي العام «عام الحزن»، وكان شديد الحنين إليها والذكرى لها، فكان من حين إلى حين يبعث بعض الهدايا إلى صديقاتها، إحياء لذكرها، ودخلت عليه مرة - وهو بالمدينة - أختها هالة، وكان رسول الله نائمًا، فلما سمع صوتها انتبه من نومه لقوره وقال: هالة هالة هالة! ترحيبًا بها، وإبهامًا بذكر أختها، وإعظامًا لأحب الناس إليه.



أما في المدينة فقد كان لبيت محمد (ﷺ) شأن آخر، لقد دعاه موقفه في الدعوة، وتأيدتها بالمصاهرة والنسب، وطبيعة الحالة الاجتماعية في عصره، وظروف كثيرة - ليس هذا موضع ذكرها - إلى أن يعدد زوجاته، هذه عائشة بنت صاحبه أبي بكر، وهذه حفصة بنت

صاحبه عمر، وهذه أم حبيبة بنت أبي سفيان زعيم قريش، وهذه صفية بنت يحيى بن أخطب سيلة قومها من يهود بني النضير، وهذه زينب بنت جحش مطلقة مولاه ومتيناه زيد بن حارثة؛ وعلى الجملة فكن خمس قرشيات وأربع عربيات من غير قريش، بين هلالية وخزامية وأسدية وواحدة من بني إسرائيل، فكان سبب الزواج أحياناً تأليف قوم، أو توثيق رابطة، أو تشريعاً جديداً يخالف ما كان عليه العرب، أو عطفاً على أيم مات عنها زوجها في جهاد في الإسلام.

وكان النساء في المدينة غير النساء في مكة، فهن في مكة مضغوط عليهن، مستسلمات لأزواجهن، من العار أن يرددن لهم قولاً، بحكم بأس رجال قريش وشدتهم وسطوتهم، وعلى العكس من ذلك نساء المدينة، فلهن قسط وافر من الحرية، يراحمن أزواجهن، ولهن رأي يسمع، ومطالب تجاب، واستتبع هذا شيئاً آخر وهو غلبة الجد الدائم على رجال قريش ونسائهم، وحب الفرح والمرح في نساء المدينة ورجالها، ففي الحديث أن عمر بن الخطاب قال: «كنا معشر قريش قومًا نغلب النساء، فلما قدمنا المدينة وجدنا قومًا تغلبهم نساؤهم، فنفطق نساؤنا يتعلمن من نسائهم»، وفيه: أن عائشة زُفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي: أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يجيبهم اللهو. وتعليل ذلك من الوجهة الاجتماعية يطول.

أفرد رسول الله لكل زوجة بيتاً، ومع هذا فالعواطف الطبيعية للنساء لا يمكن محوها، ولا من الخير زوالها، والإنسان إنسان مهما كان، كل منهن كان يحرص أن يكون له من رسول الله أكبر نصيب في حبه، وكل تغار إن شعرت بعطف أكبر على ضرائها، وكل يحاسب على النظرة والابتسامة، ولكل نوع من المزايأ تُدل بها، وأخيراً انقسمن إلى حزبين: حزب فيه عائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر وصفية وسودة، وحزب فيه أم سلمة وزينب وميمونة وأم حبيبة بنت أبي سفيان وجويرية.

ثم مشكلة أخرى طبيعية، فعائشة أحب زوجة رسول الله لمزايها، وفاطمة بنته من خديجة، وطبيعي ما يكون بين البنات ماتت أمها وتزوج أبوها غيرها وبين زوجة أبيها، ويزيد ذلك في نفس الزوجة الجديدة أنها لم تلد، والبنات تزوجت وولدت، والرسول يحب زوجة ويحب بنته ويحب أولاد بنته.

هذه كلها مشاكل مستعصية ما كان يمكن التغلب عليها والمعيشة الهائلة معها لولا حكمة من الرسول فوق كل حكمة، وكان من نعم الله حدوث هذه المشاكل وظهورها فقد استوجب

من التشريع الإسلامي قلماً كبيراً وكان هؤلاء الزوجات وخاصة عائشة- مدارس يتلقى فيها الصحابة والتابعون علمهم عنهن ﴿وَأَذَكَّرَنَّا مَا يَتْلُو فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: الآية 34] فيروون الأحاديث في مختلف الموضوعات من علمهن، ويحكين لهم ما شاهدن، وما سمعن، وما تصرف فيه الرسول من مشاكل وأحداث أمام أعينهن، وأدبه فيما بينهن، حتى قيل إن ربع الأحكام الشرعية مأخوذ عن عائشة، ورُوي في كتب الصحاح ألفان ومثتا حديث، قال لها عروة يوماً: يا أمه! لا أعجب من فقهك أقول زوجة رسول الله، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس أقول ابنة أبي بكر، وكان من أعلم الناس بذلك، ولكن أعجب من علمك بالطب كيف هو وأين هو؟ قالت: أي عُرية! إن رسول الله كثرت أسقامه عند آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه فتنتعت له الأنعام فكنت أعالجها، فبين ثم.

عدَل بينهن في المعاملة على أدق وجه، واعتذر من عدم العدل بينهم في الحب فإنه لا يملكه وقال: «اللهم هذا قَسَمِي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»، وكان إذا صَلَّى العصر زار نساءه جميعاً، وتحدث لكل منهن، ثم بات في بيت من لها الليلة، وأحياناً يجتمعن في بيتها، وإذا خرج إلى سفر أقرع بينهن، فأيتهن خرج سهمها خرج بها.

إلى أسلوب في المعاملة ظريف ونمط في المعاشرة لطيف، يلعب الأحيائش فتحب عائشة أن ترى لعبهم، فتستند على منكب النبي فلا يسام حتى تسام، وسابقها فتسبقه حتى إذا سمعت سابقها فسبقها، فقال هذه بتلك، ويقول: «إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلُقاً وألطفهم بأهله»، وكان اليوم عيد فدخل أبو بكر على عائشة فوجد عندها جاريتين تضربان بالدف، فانتهرها أبو بكر، فقال رسول الله: دعهن يا أبا بكر فإنها أيام عيد.

ويحب الأطفال ويقبلهم ويلعبهم ويجلسهم في حجره ويأتي أعرابي يدوي فيقول: يا رسول الله أتقبل الصبيان؟ والله ما نقبلهم، فيقول رسول الله ما أملك أن الله نزع من قلبك الرحمة.



أزمة كانت تستيقظ من حين لآخر فوضع لها حللاً حاسماً، كان رسولاً وكان مثلاً للناس، وفهم رسالته حق الفهم، أتى ليبلغ عن الله رسالته وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، ويدعو إلى الخير ويحذر من الشر، وليست رسالته أن يجمع ثروة أو يؤسس لنفسه ملكاً، ولا يتأني أن يؤدي رسالته على أكمل وجه حتى يزهده في المال وعرض الحياة. ولو التفت إلى المال

لم يُطلع هذه الطاعة، ولا أُجيب هذه الإجابة، ولا لفت الأتباع إلى المال، ولم يأبهوا للدعوى، ولفات على الناس درس التضحية، ولذلت نفوس الفقراء وأضغرتهم في أنفسهم، وما أكثرهم، ولعزُّ الأغنياء في الدين بغناهم لا بتقواهم، إذن فليتحلَّ عن كل مظاهر الدنيا والترف في العيش، وليعش عيشة أبسط رجل، وكذلك كان، فلم يمتلئ جوفه شيئاً، وبيبت بعض الليالي طاوياً، ويمر الشهر ما يستوقد أهله نازلاً، يعيشون على التمر والماء، ولا يرون الرغيف المرقق ولا الشاة السميطة، ويموت ودعه مرهونة عند يهودي في ثلاثين صاعاً من شعير، ويأتيه مال مرة من الغزو فيقسمه ألف بعير على أربعة أنفس، ويسوق مئة بدنة فينحرها ويطعمها المساكين ولم يدخر لأهله شيئاً، فكان قره إيثاراً لا عوراً.

لو كان الشأن شأن نفسه فقط لهان الأمر، عظيم يضحي لربه ولدعوته فيجد من سعادة التضحية أضعاف ما يجد الشحيح بماله وترفه، ولكن ما شأن زوجته ولم يبلغن في السمو سموه، ولا يفهمن المثل فهمه، ولا يشعرن بالتبعة شعوره؟! ها من أولاد يطلبن شيئاً من السعة في العيش، وشيئاً من التعميم الذي ينعم به حتى صغار المسلمين، وهو يردهن ردّاً جميلاً، فلما كثر الطلب واشتد اللجاج كان الموقف الحاسم: ﴿يَأْتِيهَا إِلَيْهَا قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كُنتُمْ شُرَكَاءَ الْحَيَوَاتِ الْأَنْفِيَّةِ وَرَبِّهَا فَتَالَيْكَ أَمْتَكُنَّ وَأَسْرَمَكُنَّ سَكَنًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِنْ كُنتُمْ تُرِيدُونَ أَنَّهُ يُرْسِلَ إِلَيْكُمْ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنِينَ مِنْكُمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ (الأحزاب: 28، 29)، فبدأ يخير النساء بين الطلاق والعيشة التي تنفق ودعوته، وبدأ بعائشة فاخترت ربه ورسوله وكذلك فعل سائر نساته، وحسم الأمر ووطن أنفسهن على الصبر، وكان لهن في رسول الله أسوة.

وتوفي رسول الله وظل نساؤه أمهات المؤمنات يرجعون إليهم في المشاكل، ويستفتونهن فيما دق من مسائل، يأخذ عنهن مؤرخو السيرة تاريخيهم، والمحدثون حديثهم، والفقهاء فقهم، هذه عائشة يروي عنها عمر بن الخطاب وابنه عبدالله وأبو هريرة وأبو موسى وابن عباس، ومن التابعين سعيد ابن المسيب، وعلقمة بن قيس، وآخرون كثيرون، وقد عمرت حتى بلغت السادسة والستين، وتوفيت في عهد معاوية بعد أن كانت مرجع الناس في الفتيا، وخاصة في أدق المسائل الزوجية بما استفادت من رسول الله، وكذلك كانت حفصة بنت عمر رويت عنها الأحاديث الكثيرة، وإن لم تبلغ مبلغ عائشة، وكان يروي عنها أهل بيتها كأخيها عبدالله وابنه حمزة وزوجته صفية، وعمرت إلى أن بلغت الستين، وماتت كذلك في خلافة

(1) أمسكن: أعطاك منة الطلاق.

معاوية، وعمرت أم سلمة إلى أن بلغت الرابعة والثمانين، وكانت آخر أمهات المؤمنين موتاً، وهكذا، فكان حول كل منهن تلاميذ من أهلها وأقاربها وغيرهم يروون عنهن، ويأخذون عنهن آراءهن فيما حدث من الفتن العظام بعد مقتل عثمان، ولم يتسبب أبداً درس الزهد وبساطة العيش وبذل المال كما علمهن رسول الله، فقد فُرض لهن الغرض العظيم بعد الفتح فكان يتصدقن به ولا يدخرن منه، هذه عائشة أتاها مائة ألف درهم ففرقتها في يومها وكانت صائمة ولم تذكر أن تشتري لحماً بدرهم تفطر عليه، وهذه زينوب بنت جحش كانت مع ما يأتيها من عطائها صَنَاعَ اليدين تصنع بيدها وتخيظ، وتتصدق بكل ذلك في سبيل الله، ووصفتها عائشة ضربتها فقال: «لم تكن امرأة خيراً منها في الدين. وأتقى الله، وأصدق حديثاً، وأوصل للرحم، وأعظم صدقة، وأشد ابتئالاً لنفسها في العمل الذي تصدق به ويقربها إلى الله».

صلوات الله عليه وعليهن أجمعين.



ثلاث رسائل للمؤلف

1- عكاظ والمرید

2- ثقافة الجاحظ

3- الفتوة في الإسلام

• • •

عُكَازُ وَالْمِرْبَدُ

من أبعاد الأماكن أثرًا في الحياة العربية عكاظ والمريد، وقد كان أثرهما كبيرًا من نواح متعددة؛ من الناحية الاقتصادية ومن الناحية الاجتماعية ومن الناحية الأدبية، ودراستها تضيء لنا أشياء كثيرة في تاريخ العرب.

ولكن يظهر لي أنه لم يَمَنَّ بهما العناية اللائقة، فلا نرى فيما بين أيدينا إلا كلمات قليلة متشورة في الكتب يصعب على الباحث أن يصور منها صورة تامة أو شبهها، ومع هذا فسنبداً في هذه الكلمة بشيء من المحاولة في توضيح أثرهما وخاصة من الناحية الأدبية.



عكاظ

في الجنوب الشرقي من مكة، وعلى بعد نحو عشرة أميال من الطائف، ونحو ثلاثين ميلاً من مكة؛ مكان منبسط في واد فسيح به نخل و به ماء و به صخور، يسمى هذا المكان «عكاظ»، وكانت تقام به سوق سنوية تسمى «سوق عكاظ»، وقد اختلف اللغويون في اشتقاق الكلمة، فقال بعضهم: اشتقت من «تعكَّظ القوم» إذا تحبسوا لينظروا في أمورهم، وقال غيرهم: سميت عكاظًا لأن العرب كانت تجتمع فيها فيعكظ بعضهم بعضًا بالمفاخرة، أي: يعركه ويقهره، كما اختلفت القبائل في صرفها وعدم صرفها؛ فالحجازيون يصرفونها وتميم لا تصرفها، وعلى اللغتين ورد الشعر:

قال حريد بن الصَّمَّة: «تَغِيثُ عَنْ يَوْمِي عَكَازَ كَلِيهَمَا».

وقال أبو ذؤيب [من الوافر]:

إِذَا بُنِيَتْ الرِّقَابُ عَلَى عَكَازٍ وَقَامَ الْبَيْعُ وَاجْتَمَعَ الْأَلُوفُ⁽¹⁾

(1) شرح أشعار الهلليين 1/183.

وكان للعرب أسواق كثيرة محلية كسوق صنعاء، وسوق حضرموت، وسوق صُحَّار، وسوق الشُّحر، لا يجتمع فيها -غالبًا- إلا أهلها وأقرب الناس إليها.

وبجانب هذه الأسواق الخاصة أسواق عامة لقبائل العرب جميعًا، أهمها: سوق عكاظ، وسبب عمومها وأهميتها على ما يظهر:

(1) أن موعد انعقادها كان قبيل الحج، وهي قرية من مكة وبها الكعبة، فمن أراد الحج من جميع قبائل العرب سهل عليه أن يجتمع بين الغرض التجاري والاجتماعي يفشيانه عكاظ قبل الحج، وبين الغرض الديني بالحج.

(2) أن موسم السوق كان في شهر من الأشهر الحرم - على قول أكثر المؤرخين⁽¹⁾ «والعرب كانت (في الشهر الحرام) لا تفرح الأسنة، فيلقى الرجل قاتل أبيه أو أخيه فيه فلا يهيجه تعظيمًا له، وتسمي مضر الشهر الحرام الأصم لسكون أصوات السلاح وقمقمته فيه⁽²⁾»، وفي انعقاد السوق في الشهر الحرام مزية واضحة، وهي أن يأمن التجار فيه على أرواحهم، وإن كانوا أحيانًا قد انتهكوا حرمة الشهر الحرام فاقتتلوا، كالذي روي في الأخبار عن حروب الفيجار كما سيحيي، ولكن -على العموم- كان القتل في هذا الشهر مستهجنًا، قال ابن هشام: «أتى آت فريشًا فقال: إن البرأض قد قتل عروة، وهم في الشهر الحرام بعكاظ»، إلخ⁽³⁾ وقد قال ذلك استعظامًا لقتله.

فكان يأتي عكاظ قريش وهوازن وعظمان والأحباش وطوائف من أفناء العرب⁽⁴⁾، وكانت كل قبيلة تنزل في مكان خاص من السوق، ففي الخبر أن رسول الله ذهب مع عمه العباس إلى عكاظ ليريه العباس منازل الأحياء فيها⁽⁵⁾، ويروي كذلك أن رسول الله جاء كتلة في منازلهم بعكاظ⁽⁶⁾.

بل كان يشترك في سوق عكاظ اليمينيون والجيريون، يقول المرزوقي: «كان في عكاظ

(1) الأشهر الحرم هي رجب وفو القعدة والحجة والمحرم.

(2) تفسير الطبري 2: 201، ولشدة تعظيمها له قيل له: رجب مضر ولم يكن يستحلله إلا حيَّان: خثعم وطى. الأزمنة والأمكنة 1: 90.

(3) سيرة ابن هشام. طبع أوروبا. ص 118.

(4) الأزمنة والأمكنة طبع الهند المرزوقي 2: 165.

(5) دلائل النبوة لأبي نعيم. طبع الهند. ص 105.

(6) دلائل النبوة. ص 101، 102.

أشياء ليست في أسواق العرب؛ كان الملك من ملوك اليمن يبعث بالسيف الجيد والحلّة الحسنة والمركوب الفاره، فيقف بها وينادي عليه ليأخذه أعز العرب، يراد بذلك معرفة الشريف والسيد، فيأمره بالوفادة عليه ويحسن صلته وجائزته⁽¹⁾. ويروي ابن الأثير عن أبي عبيدة «أن النعمان ابن المنذر لما ملكه كسرى أبريز على الجيرة كان النعمان يجهز كل عام لطيعة - وهي التجارة - لبيع بمكاظ».

فترى من هذا أن بلاد العرب من أقصاها إلى أقصاها كانت تشترك في سوق عكاظ.

واختلفت الأقوال في موعد انعقادها، وأكثرها على أنه في ذي القعدة من أوله إلى عشرين منه، أو من نصفه إلى آخره، قال الأزرق في تاريخ مكة: «فإذا كان الحج . . . خرج الناس إلى مواسمهم فيصحبون بعكاظ يوم هلال ذي القعدة، فيقيمون به عشرين ليلة، تقوم فيها أسواقهم بمكاظ والناس على مداعيهم وراياتهم، منحازين في المنازل، تضبط كل قبيلة أشرفها وقادتها، ويدخل بعضهم في بعض للمبيع والشراء، ويجتمعون في بطن السوق، فإذا مضت العشرون انصرفوا إلى مَجَنَّة، فأقاموا بها عشراً، أسواقهم قائمة، فإذا رأوا هلال ذي الحجة انصرفوا إلى ذي المجاز، ثم إلى عرفة، وكانت قريش وغيرها من العرب تقول: «لا تحضروا سوق عكاظ والمَجَنَّة وذي المجاز إلا محرمين بالحج»، وكانوا يُعظمون أن يأتوا شيئاً من المحارم أو يعدلوا بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم⁽²⁾.



وظيفة: كان سوق عكاظ يقوم بوظائف شتى فهو - أول كل شيء - متجر تعرض فيه السلع على اختلاف أنواعها، يعرض فيه الأدم والحريز والوكاء والحناء والبرود من القصب والوشى والمُسَبَّر والمَنَنِي⁽³⁾ ويبيع به الرقيق⁽⁴⁾ ويعرض فيه كل سلعة عزيزة وغير عزيزة، فما يهديه الملوك يبيع بسوق عكاظ⁽⁵⁾ ويتقاتل ابن الجُمس مع الحارث بن ظالم فيقتله ابن

(1) الأزمنة والأمكنة 2: 165.

(2) أخبار مكة للأزرق. ص 132.

(3) الأغانى 19: 73 - 82.

(4) تاريخ الطبري 3 / 2298.

(5) الأغانى 9/10.

الخمس ويأخذ سيف الحارث يعرضه للبيع في عكاظ⁽¹⁾ وعَبْثَة بنت عبيد بن خالد يبعثها زوجها بأنحاء سمن تبيعها له بعكاظ⁽²⁾.

ونسبوا إلى عكاظ فقالوا أديم عكاظي، أي: مما يباع في عكاظ⁽³⁾.

ولم تكن العروض التي تعرض في سوق عكاظ قاصرة على منتجات جزيرة العرب، فالنعمان يبعث إلى سوق عكاظ بمتجر من حاصلات الجيرة وقارس لثباع به ويشترى بثمنها حاصلات أخرى⁽⁴⁾، بل كان يباع في عكاظ سِلْع من مصر والشام والعراق، فيروي المرزوقي أنه قبل المبعث بخمس سنين حضر السوق من نزار واليمن ما لم يروا أنه حضر مثله في سائر السنين، فباع الناس ما كان مهم من إبل ويقر وتقد وابتاعوا أمتعة مصر والشام والعراق⁽⁵⁾.

وكان السوق يقوم بأعمال مختلفة اجتماعية إلى جانب أعماله التجارية، فمن كانت له خصومة عظيمة انتظر موسم عكاظ، «كانوا إذا غدر الرجل أو جنى جناية عظيمة انطلق أحدهم حتى يرفع له راية غدر بعكاظ، فيقوم رجل فيخطب بذلك الغدر فيقول: ألا إن فلان ابن فلان غدر، فاعرفوا وجهه ولا تصاهروه ولا تجالسوه ولا تسمعوا منه قولاً، فإن أعتب وإلا جعل له مثل مثاله في رمح فتصب بعكاظ فلعن ورجم، وهو قول الشَّامخ [من الوافر]:

ذَكَرَتْ بِهِ الْقَطَا وَنَقَيْتُ عَنْهُ

مَقَامَ الذُّبِّ كَالرُّجْلِ اللَّعِينِ⁽⁶⁾

ومن كان له دين على آخر أنظره إلى عكاظ⁽⁷⁾.

ومن كان له حاجة استصرخ القبائل بعكاظ، كالذي حكى الأصفهاني أن رجلاً من هَوَازِن أسر، فاستغاث أخوه بقوم فلم يفيشوه، فركب إلى موسم عكاظ وأتى منازل مُدَجِّج يستصرخهم⁽⁸⁾.

(1) الأغاني 10 / 29.

(2) الأغاني 1 / 84.

(3) ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه نسخة خطية بنار الكتب المصرية رقم 78 أدب.

(4) الأغاني 19 / 73-83.

(5) الأزمته والأمكنة 2 / 168.

(6) ديوانه ص 321.

(7) الأغاني 10 / 148 وما بعدها.

(8) الكامل لابن الأثير 1 / 246.

وكثيرًا ما يتخذ السوق وسيلة للخِطبة والزواج، فيروي الأغانى أنه اجتمع يزيد بن عبد المَدَنان وعامر بن الطفيل بموسم عكاظ، وقدم أمية بن الأسكر الكنانى، وتبعته ابنة له من أجمل أهل زمامها، فخطبها يزيد وعامر، فتردد أبوها بينهما، ففخر كل منهما بقومه، وعُدَّ فعالمهم في قصاد ذكرها⁽¹⁾. فزَوَّجها أبوها ليزيد.

ومن كان صلوكًا فاجرًا خلعت قبيته -إن شاءت- بسوق عكاظ وتبرأت منه ومن فعاله، كالذي فعلت خُرَاعَة، خلعت قيس بن مُنْقِذ بسوق عكاظ، وأشهدت على نفسها بخلمها إياه، وأنها لا تحتمل له جريرة، ولا تطالب بجريرة يجرها أحد عليه⁽²⁾.

وقد يتفاخر الرجلان من قبيلتين فيفخر كل بقبيلته ومكارمها، فيتحاكمان إلى حَكَم عكاظ، كما فعل رجل من قضاة نافر رجلًا من اليمن فتحاكما إلى حكم عكاظ⁽³⁾.

ومن كان داعيًا إلى إصلاح اجتماعي أو ديني كان يرى أن خير فرصة له سوق عكاظ، والقبائل من أنحاء الجزيرة مجتمعة، فمن قَبِل الدعوة كان من السهل أن يكون داعيًا في قومه إذا عاد إليهم. فترى قُتَيْب بن ساعدة يقف بسوق عكاظ يدعو دعوته، ويخطب فيها خطبته المشهورة على جمل له أورق فيرغَّب ويرغَّب، ويحذر وينذر.

ولما بعث رسول الله ﷺ اتجه إلى دعوة الناس بعكاظ لأنها مجمع القبائل. روى الواقدي أن رسول الله أقام ثلاث سنين من نبوته مستخفيًا، ثم أعلن في الرابعة، فدعا عشر سنين، يوافي الموسم، يتبع الحاج في منازلهم بعكاظ والمجَّة وذِي المجاز، يدعوهم إلى أن يمنعوه حتى يبلغ رسالة ربه ولهم الجنة، فلا يجد أحدًا ينصره، حتى إنه يسأل عن القبائل وسنازلهم قبيلة قبيلة، حتى انتهى إلى بني عامر بن صعصعة، فلم يلقَ من أحد من الأذى ما لقي منهم⁽⁴⁾؛ وفي خبر آخر أنه أتى كِنْدَةَ في منازلهم بعكاظ فلم يأتِ حيًّا من العرب كان ألين منهم⁽⁵⁾.

(1) انظر الحكاية بطولها في الأغانى 145/10.

(2) الأغانى 2/13 وما بعدها.

(3) أمثال للمضى ص 18.

(4) دلائل النبوة. ص 101، 102.

(5) المصدر نفسه ص 103.

وعن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ كان يخرج من الموسم فيدهوا القبائل، فما أحد من الناس يستجيب له ويقبل منه دعاه، فقد كان يأتي القبائل بِمَجَنَّةٍ وعكاظ ومنى حتى يستقبل القبائل، يعود إليهم ستة بعد ستة، حتى إن القبائل منهم من قال: «ما أن لك أن تياس منا»، من طول ما يعرض نفسه عليهم، حتى استجاب هذا الحي من الأنصار⁽¹⁾.

وروى اليقوي أن رسول الله ﷺ قام بسوق عكاظ عليه جبة حمراء فقال: يا أيها الناس تولوا لا إله إلا الله فُلقوا وتنجحوا، ويتبعه رجل يكذبه وهو أبو لهب بن عبد المطلب⁽²⁾.

كذلك كان لعكاظ أثر كبير لغوي وأدبي فقد رأينا قبائل العرب على اختلافها من قحطانيين وعدنانيين تنزل بها، وملك الحيرة يبعث تجارته إليها ويأتي التجار من مصر والشام والعراق⁽³⁾، فكان ذلك وسيلة من وسائل تفاهم القبائل وتقارب اللهجات واختيار القبائل بعضها من بعض ما ترى أنه أليق بها وأنسب لها، كما أن التجار من البلدان المتمتدة كالشام ومصر والعراق كانوا يطلعون العرب على شيء ما رأوا من أحوال تلك الأمم الاجتماعية. وفوق هذا كانت عكاظ معرّضاً للبلادة ومدرسة يدوية يلقي فيها الشعر والخطب ويتقد ذلك كله ويهذب، قال أبو المنذر: «كانت بعكاظ منابر في الجاهلية يقوم عليها الخطيب بخطبته وفعاله وعد مآثره وأيام قومه، من عام إلى عام، فيما أخذت العرب أيامها وقهرها، وكانت المنابر قديمة، يقول فيها حسان [من الطويل]:

أولاءِ بنو ماءِ السُّمَاءِ تَوَارَثُوا

فَمَشَقَّ بِمُلْكِ كَابِرًا بِغَدِّ كَابِرِ

يَؤْتُونَ مُلْكَ السُّمَاءِ حَتَّى تَمُوتُوا

مَلُوكًا بِأَرْضِ السُّمَاءِ فَوَقَّ الْمَنَابِرِ⁽⁴⁾

فيقف أشراف العرب يفخرون بمناقبهم ومناقب قومهم. فبدر بن معشر اليقاري... كان

(1) دلائل النبوة. ص 105.

(2) اليقوي 1/ 23، 24.

(3) يروون أن عبداً بن جدعان أتى مصر فباع ما معه وعاد إلى سوق عكاظ. انظر الإكليل للهمداني 8 / 184 وما بعدها.

(4) ديوانه ص 386. الأزمنة والأمكنة 2/ 170.

رجلاً منيماً مستطيلاً بمنته على من ورد عكاظ، فانخذ مجلساً بسوق عكاظ وقعد فيه وجعل
يرح على الناس ويقول [من الرجز]:

نَحْنُ بَنُو مُدْرِكَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ

مَنْ يَطْعَمُنَا فِي عَيْنِهِ لَا يَنْظُرُ فِي

وَمَنْ يَكُونُوا قَمُومَهُ يُنْظِرُ فِي

كَأَنَّهُمْ لَجَأُ بَحْرِ مُسَلِّفٍ

فيقوم رجل من هوازن فيقول [من الرجز]:

أَنَا ابْنُ مَمْدَانَ ذُو التَّنَظْرِ فِي

بَحْرِ بَحُورٍ زَاخِرٍ لَمْ يُنْزَرْ فِي

نَحْنُ غَرَبْنَا رُكْبَةَ المَحْضِيِّ فِي

إِذْ مَدَّهَا فِي أَشْهُرِ المَعْرِفِ (1)

وعمر بن كلثوم يقوم خطيباً بسوق عكاظ وينشد قصيدته المشهورة [من الوافر]:

أَلَا هَبِّي بِصَحْبِكَ فَاصْبِحِينَا (2)

[وَلَا تُبْقِي عَمُورَ الأَنْدَرِينَا] (3)

والأعشى يوافي سوق عكاظ كل سنة، ويأتي مرة فإذا هو بسرحة قد اجتمع الناس عليها
فينشدهم الأعشى في مدح المعلق (4)، والناطقة الذبياني تُضرب له قبة آدم بسوق عكاظ يجتمع
إليه فيها الشعراء فيدخل إليه حسان بن ثابت وعنده الأعشى والخنساء فينشدونه جميعاً
ويفاضل بينهم وينقد قول حسان [من الطويل]:

لَنَا الجَفَنَاتُ المُتَرِّ يَلْمَعْنَ فِي الضُّحَى

فيقول لحسان: قلت العدد، ولو قلت: الجفان لكان أكثر، وقلت: يلمعن بالضحى،

ولو قلت: يبرقن بالدجى لكان أبلغ في المدح؛ لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً (5).

ودريد بن الصمة يمدح عبدالله بن جُدعان بعد أن لاحاه فيقول [من المتقارب]:

(1) الأغاني 19 / 74.

(2) ديوانه ص 164 والأغاني 9 / 182.

(3) الأغاني 8 / 79، 80. (4) الأغاني 8 / 194، 195.

إليك ابن جُذْهان أَمَلْتُهَا

مُحَفَّمَةً لِلشُّرَى والنَّصَبِ⁽¹⁾

وقرأ ابن ساعدة يخطب الناس فيذكرهم بالله والموت -خطبته المشهورة- ورسول الله يسمع له⁽²⁾، والخنساء تَسْوِمُ هودجها براية، وتشهد الموسم بعكاظ وتُعَاطِمُ العرب بمصيبتها في أبيها عمرو بن الشريد وأخويها صخر ومعاوية، وتنشد في ذلك القصائد، فلما وقعت وقعة بدر وقتل فيها عتبة، بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة أقبلت هند بنت عتبة إلى عكاظ، وفعلت كما فعلت الخنساء، وقالت اقنونا جملي بجمل الخنساء ففعلوا، فعاطمت هند الخنساء في مصيبتها وتناشدتا الأشعار، تقول إحداهما قصيدة في عظم مصيبتها وترد الأخرى عليها⁽³⁾. وعلى الجملة فكانوا في عكاظ يتبايعون ويتعاطفون ويتفاخرون ويتحاجون وتنشد الشعراء ما تجدد لهم، وفي ذلك يقول حسان [سن الوافر]:

سَأَنْتُرُ - مَا حَبِيبٌ - لَهُمْ كَلَامًا

يُنْتُرُ فِي المَجَامِعِ مِنْ عَكَازٍ⁽⁴⁾

فمن هذا كله نرى كيف كانت عكاظ مركزًا لحركة أدبية ولغوية واسعة للنطاق كما كانت مركزًا لحركة اجتماعية واقتصادية.

نظام سوق عكاظ:

كانت القبائل -كما أسلفنا- تنزل كل قبيلة منها في مكان خاص بها، ثم تتلاقى أفراد القبائل عند البيع والشراء أو في الحلقات المختلفة. كالذي حكينا أن الأعشى رأى الناس يجتمعون على سرحة، أو حول الخطيب يخطب على منبر، أو في قباب من آدم تقام هنا وهناك، ويختلط الرجال بالنساء في المجامع، وقد يكون ذلك سببًا في خطبة أو زواج أو تنادر⁽⁵⁾، وكانت تحضر الأسواق -وخاصة سوق عكاظ- أشراف القبائل، وكان أشراف القبائل يتوافرون بتلك الأسواق مع التجارة، من أجل أن الملوك كانت ترخص للأشراف، لكل

(1) الأغاني 9 / 10.

(2) الأغاني 14 / 41 و42.

(3) صفة جزيرة العرب. ص 263. (4) ديوانه ص 198.

(5) انظر الأغاني 10 / 145 وما بعدها، 13 / 140 وما بعدها.

شريف بسهم من الأرباح، فكان شريف كل بلد يحضر سوق بلده، إلا عكاظ فإنهم كانوا يتوافون بها من كل أوب⁽¹⁾.

والظاهر أن المراد بالملوك هم الأمراء ورؤساء القبائل الذين يرسلون بضائعهم ليبيها في أسواق العرب، كملك الجيرة والغساسنة وأمراء اليمن ونحوهم - وكانت القبائل تؤتي لرؤسائهم إتاوة في نظير إقامتهم بالسوق، فقد ذكر اليعقوبي في تاريخه أخبار أسواق كثيرة كان يُعشرها أشرافها - أي: يأخذون العشر⁽²⁾، وفي عكاظ كانت القبائل تدفع لأشرافها هذه الإتاوة. فهوازن كانت تؤتي زهير بن جذيمة الإتاوة كل سنة بعكاظ، وهو يسومها الخسف، وفي أنفسها منه غيظ وحقد⁽³⁾، وكانت الإتاوة سمناً وأقفاً وغنماً⁽⁴⁾، «وكان عبدالله بن جعدة سبياً مطاعاً وكانت له إتاوة بعكاظ يؤتى بها، ويأتي بها هذا الحي من الأزدي وغيرهم، ومن هذه الإتاوة ثياب⁽⁵⁾».

وكانت الأشراف تمشي في هذه الأسواق ملثمة، ولا يوافقها (عكاظ) شريف إلا وعلى وجهه برقع، مخافة أن يؤسر يوماً فيكبر فداؤه، فكان أول من كشف طريف العنبري، لما رأهم يطلعون في وجهه ويتفرسون في شمائله، قال قبح من وطن نفسه إلا على شرفه، وحسر عن وجهه وقال [من الكامل]:

أَزْكَمَا وَرَدَّتْ عُكَاظُ قَبِيلَةً

بِعَمُوا إِلَيَّ عَرِيقَهُمْ يَتَوَسَّمُ

فَتَسْوَمُونِي، إِنْ نِي أَنَا فُلَيْكُمُ

شَاكِي السُّلَاحِ وَفِي الْحَوَادِثِ مُخَلِّمٌ⁽⁶⁾

وكان على سوق عكاظ كلها رئيس، إليه أمر الموسم وإليه القضاء بين المتخاصمين، قال أبو المنذر: «وتزعم مضر أن أمر الموسم وقضاء عكاظ كان في بني تميم... وكان من اجتمع

(1) الأزمة والأمكنة 2 / 166.

(2) اليعقوبي 2 / 313 وما بعدها.

(3) الكامل لابن الأثير 1 / 229.

(4) الأغاني 10 / 12.

(5) الأغاني 4 / 136 وما بعدها.

(6) الأزمة والأمكنة 2 / 166.

له ذلك منهم بعد عامر بن الظرب العَدَواني سعد بن زيد مناة من تميم، وقد فخر المختل بذلك في شعره [من الطويل]:

لياليّ سعدٍ في عكاظٍ يَسُوّئُها

له كلُّ شرقٍ من عكاظٍ ومغربٍ

حتى جاء الإسلام فكان يقضي بعكاظ محمد بن سفيان بن مجاشع⁽¹⁾.

تاريخ عكاظ:

من المسير جداً أن نحدد بدء عكاظ، فلم نجد في ذلك خبراً يصح التعميل عليه، يقول الألوسي في بلوغ الأرب: «إنها اتخذت سوقاً بعد الفيل بخمس عشرة سنة»، ولكن إذا بحثنا في الأحداث التي رويت في عكاظ وجدنا ذلك غير صحيح، فهم يروون -كما قدمنا- أن عمرو بن كلثوم أنشد قصيدته في عكاظ، وعمرو بن كلثوم كان على وجه التقريب حول سنة 500م.

كذلك إذا عدنا إلى ما وراء المرزوقي في الأزمنة والأمكنة عن رؤساء عكاظ وجدنا أنه عدم قبل الإسلام عشرة أولهم عامر بن الظرب العدواني. وهذا -من غير شك- يجعل تاريخ عكاظ أبعد مما يحكي الألوسي بزمان طويل، كذلك يروي الأغاني أن عبلة زوجة عبد شمس ابن عبد مناف باعت أنحاء سمن بعكاظ⁽²⁾.

وظل سوق عكاظ يقوم كل سنة: وكانت فيه قبيل الإسلام حروب الفِجَاج، وهي حروب أربع، وكان سبب الأولى - على ما يروى - المفاخرة في سوق عكاظ، وسبب الثانية تعرض فتية من قريش لامرأة من بني عامر ابن صعصعة بسوق عكاظ، وسبب الثالثة مقاضاة دائن لمدينة مع إذلاله في سوق عكاظ، وسبب الأخيرة أن عروة الرِّحَال ضمن أن تصل تجارة النعمان بن المنذر إلى سوق عكاظ أمانة قتله البراء في الطريق⁽³⁾.

فكلها تدور حول سوق عكاظ؛ وهذه الحروب كانت قبل مبعث النبي ﷺ بست وعشرين

(1) انظر تعداد من ولي عكاظ في الأزمنة والأمكنة 167/2.

(2) الأغاني 1 ص 84.

(3) انظر المقدم الفريد 3/ 108 والأغاني.

سنة، وشهد لها النبي وهو ابن أربع عشرة سنة مع أعمامه، وقال: كنت يوم الفجار أنبل على عمومي⁽¹⁾.

واستمرت هذه الحروب نحو أربع سنوات، وقد كانت هناك نزعتان عند أشرف العرب، نزعة قوم يقصلون إلى السلب والنهب وسفك الدماء لا يصدعهم صاد، ولا يرعُونَ حتى ولا الأشهر الحرم، ويتحشون بالناس، فيمد أحدهم رجله في سوق عكاظ ويتحدَى الأشراف مثله أن يضربوها فتور من ذلك النائرة⁽²⁾.

وفريق يعيل إلى السلم ودره أسباب الحروب ونجاح التجارة والأسواق، بتأمين السالكين وعدم التعرض لهم بأذى، جاء في تاريخ اليعقوبي «أنه كان في العرب قوم يستحلون المظالم إذا حضروا هذه الأسواق فسموا «المُجَلِّين»، وكان فيهم من ينكر ذلك وينصب نفسه لنصرة المظلوم والمنع من سفك الدماء وارتكاب المنكر، فيسمون النادة «المحرمين»، فأما المحلون فكانوا قبائل من أسد وطبيع وبنو بكر بن عبد مناة وقوم من بني عامر بن صعصعة - وأما النادة المحرومون فكانوا من بني عمرو بن تميم وبنو حنظلة بن زيد مناة وقوم من هذيل وقوم من بني شيان... فكان هؤلاء يلبسون السلاح لدفعهم عن الناس»⁽³⁾.

وكان من أشهر الداعين للسلم عبدالله بن جُدعان، فقد كان إذا اجتمعت العرب في سوق عكاظ دفعت أسلحتها إلى ابن جدعان، ثم يردّها عليهم إذا ظنوا، وكان سيدًا حكيمًا مشريًا⁽⁴⁾.

ويظهر أن أصحاب هذه النزعة - وهم النادة - هم الذين سموا هذه الحروب حرب الفجار؛ لما ارتكب فيها من الفجور وسفك الدماء، وهم الذين تغلبوا فيما بعد ونجحوا في وقف هذه الحروب، «ودعوا الناس أن يُعْتَدُوا القتلى فيَعُدُّوا من فضل، وأن يتعاقدوا على الصلح فلا يعرض بعضهم لبعض»، وربما كان من أثر ذلك جُلْف الفضول، وقد عقد في بيت عبدالله بن جدعان هنا.

واستمرت عكاظ في الإسلام، وكان يعيّن فيها من يقضى بين الناس، فعين محمد بن

(1) النهاية لابن الأثير. مادة فجر.

(2) الأغاني 4 / 136.

(3) اليعقوبي 2 / 313 وما بعدها.

(4) انظر الأغاني 19 / 73 وما بعدها.

سفيان بن مجاشع قاضيًا لمكاظ، وكان أبوه يقضي بينهم في الجاهلية، وصار ذلك ميراثًا لهم⁽¹⁾.

ولكن يظهر أن هذه الأسواق ضعف شأنها بعد الفتوح، فأصبحت البلاد المفتوحة أسواقًا للعرب خيرًا من سوق عكاظ، وصار العرب يفتشون المدن الكبيرة لقضاء أغراضهم، فضعفت أسواق العرب، ومنها عكاظ - ومع ذلك ظلت قائمة وكان آخر العهد بها قبيل سقوط الدولة الأموية.

قال الكلبي: «وكانت هذه الأسواق بمكاظ ومجنة وذو المجاز قائمة في الإسلام حتى كان حديثًا من الدهر، فأما عكاظ فإنما تركت عام خرجت الحروفية بمكة مع أبي حمزة المختار بن عوف الأزدي الأباضي في سنة تسع وعشرين ومئة، خاف الناس أن ينهبوا وخافوا للفتنة فتركت حتى الآن، ثم تركت مجنة وذو المجاز بعد ذلك واستفتوا بالأسواق بمكة وبمنى ويعرفة... وآخر سوق خربت سوق حُباشة خربت سنة 197هـ أشار فقهاء أهل مكة على داود بن عيسى بتخريبها فخرّبها وتركت إلى اليوم⁽²⁾».

فعكاظ عاصرت العصر الجاهلي الذي كان فيه ما وصل إلينا من شعر وأدب، وجرت فيها أحداث تتصل بحياة النبي ﷺ قبيل مبته، ومهدت السبيل قبيل الإسلام لتوحيد اللغة والأدب، وعملت على إزالة الفوارق بين عقليات القبائل، وقصدتها النبي ﷺ يبيت فيها دعوته، وعاصرت الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي، ولكن كانت حياتها في الإسلام أضعف من حياتها قبله، وبدأ ضعفها من وقت الهجرة لما كان من غزوات وحروب بين مكة والمدينة أو بين المؤمنين والمشركين، فلما فتحت الفتوح رأى العرب في أسواق المدن المتحضرة في فارس والشام والعراق ومصر عوضًا عنها، ثم كانت ثورة أبي حمزة الخارجي بمكة، فلم يأمن الناس على أموالهم فنخرت السوق، وختمت صحيفة لحياة حافلة ذات أثر سياسي واجتماعي وأدبي كبير.



(1) الأزمنة والأمكنة 2/ 167 وما بعدها.

(2) أخبار مكة للأزرقي. ص 131 و132.

المربد

أما المربد ففضاحية من ضواحي البصرة، في الجهة الغربية منها مما يلي البادية، بينه وبين البصرة نحو ثلاثة أميال. كان سوقًا للإبل. قال الأصمعي: «المربد كل شيء حبست به الإبل والغنم، وبه سميت مربد البصرة، وإنما كان موضع سوق الإبل⁽¹⁾»، وهو واقع على طريق من ورد البصرة من البادية ومن خرج من البصرة إليها. ويظهر أنه نشأ سوقًا للإبل، أنشأه العرب على طرف البادية، يقضون فيه شؤونهم قبل أن يدخلوا الحضار أو يخرجوا منه.

وقد كان العرب في بادية العراق قبل الفتح الإسلامي، ونزلت فيه قبائل من بكر وربيعة، وكونوا فيه إمارة المناذرة في الحيرة، فكان هذا الإقليم معروفًا لهم قبل الإسلام، وكانت الرحلات من البادية إلى العراق ومن العراق إلى البادية في حركة مستمرة - ومعلوم أن البصرة إنما خططت في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ونزل بها العرب على منازلهم من يمنية ومضربة - ولكن يظهر أن المربد كان قبل أن تخطط البصرة، وكان قبل الإسلام، وربما فهم ذلك من قول الطبري، «بعث عمر بن الخطاب عتبة بن غزوان، فقال له: انطلق أنت ومن معك حتى إذا كنتم في أقصى أرض العرب وأدنى أرض العجم فأقيموا. فأقبلوا حتى إذا كان بالمربد وجدوا هذا الكذبان⁽²⁾، قالوا: ما هذه البصرة⁽³⁾».

وقال في اللسان - في مادة ب ص ر - وقال ابن شميل البصرة أرض كأنها جبل من جص وهي التي بنيت بالمربد، وإنما سميت البصرة بصره بها.

ولكن أخباره في الجاهلية منقطعة أو معدومة مما يدل على قلة أهميته إذ ذاك، إنما كانت له الأهمية بعد أن فتح العرب العراق وسكنوه وخططوا البصرة، فقد أنشئت فيه المساكن بعد أن كان مربدًا للإبل فقط، واتصلت العمارة بينه وبين البصرة⁽⁴⁾ حتى قالوا: فيه «العراق عين الدنيا، والبصرة عين العراق، والمربد عين البصرة، ودارين عين المربد»⁽⁵⁾.

وقد كان المربد في الإسلام صورة معللة لعكاظ، كان سوقًا للتجارة، وكان سوقًا

(1) لسان العرب في ر ب د؛ ومعجم ياقوت في مربد.

(2) الكذبان: حجارة رخوة.

(3) تاريخ الطبري 1/ 1166.

(4) معجم ياقوت في مادة مربد.

(5) عيون الأخبار 2/ 222.

للدعوات السياسية، وكان سوقاً للادب جاء في كتاب «ما يعول عليه»: المرید كل موضع حبست فيه الإبل... ومنه سمي مرید البصرة لاجتماع الناس وحبسهم النعم فيه - كان مجتمع العرب من الأقطار، يتناشدون فيه الأشعار، ويبعون ويشترون، وهو «كسوق عكاظ» وقال العيني: «مرید البصرة... محلة عظيمة فيها (في البصرة) عن جهة البرية كان يجتمع فيها العرب من الأقطار، ويتناشدون الأشعار، ويبعون ويشترون»⁽¹⁾.

وليس يهمننا هنا أثره التجاري، وإنما يهمننا شؤونه السياسية والأدبية وهما مرتبطان ببعضهما ببعض أشد الارتباط، فلا داعي للتفريق بينهما، فقد كانت الأحزاب السياسية تنتج أدباً من خطب وشعر، وكانت الخطب والشعر تقوّي الأحزاب السياسية وتساعد في تكوينها والحروب بينها.



المرید في عصر الخلفاء الراشدين

كانت أهم أخبار المرید في ذلك العصر ما كان بعد قتل عثمان بن عفان من سير عائشة أم المؤمنين إلى البصرة، فأنها نزلت بفناء البصرة، ورأت أن تبقى خارجها حتى ترسل إلى أهلها تدعوهم بدعوتها، وهي المطالبة بدم عثمان، وبعبارة أخرى الخروج على عليّ، وكان معها طلحة والزبير، ثم سارت إلى المرید معهما، وخرج إليها من قبل دعوتها، وخرج إلى المرید كذلك عامل عليّ على البصرة، وهو عثمان بن حنيف ومن يؤيده، وأصبح المرید وهو يهجو بمن أتى من الحجاز ومن خرج من البصرة حتى ضاق المرید بمن فيه، ورأينا المرید مجالاً للخطباء ممن يؤيد عائشة ومن معها، ومن يؤيد علياً وعامله.

أصحاب عائشة في ميمنة المرید وأصحاب علي في ميسرته، ويخطب في المرید طلحة ويمدح عثمان بن عفان، ويعظم الجناية عليه ويدعو إلى الطلب بدمه، ويخطب الزبير كذلك، وتخطب عائشة أم المؤمنين بصوتها الجهوري ويؤيدهم من في ميمنة المرید، ويقولون صدقوا وبروا وقالوا الحق وأمرنا بالحق، ويؤثر قول عائشة في أهل الميسرة فينحاز بعضهم إليها ويبقى الآخرون على رأيهم وعلى رأسهم عثمان بن حنيف، ويخطبون كذلك يبينون خطأ هذه

(1) عقد الجمان مخطوط بدار الكتب 93/4.

الدعوة وأن طلحة والزبير بايعا عليًا فلا حقًا لهما في الخروج عليه، ويؤيدهم أبو الأسود الدؤلي وأمثاله⁽¹⁾.

وهكذا ينتقل المرید إلى مجمع حافل فيه الدعوات السياسية مؤيدة بالحجج والبراهين، وفيه معرض البلاغة من خطب طويلة وجمل قصيرة متينة، وفيه الجدل والمناظرة ويبحث أهم الأحداث في ذلك العصر، وهو مقتل عثمان بن عفان، وتحليل المسؤولية في قتله، ولم تغد هذه الحرب اللسانية، فانتقلت إلى حرب بالسلاح، وأصبح المرید ساحة للقتال.



المرید في عهد بني أمية

كان العصر الأموي أزهى عصور المرید، ذلك لأن العرب كانوا قد هدأوا من الفتح واستقرت الممالك في أيديهم، وأصبح العراق مقصد العرب يومه من أراد الغنى وخاصة البصرة.

جاء في الطبري «أن عمر بن الخطاب سأل أنس بن حجة - وكان رسولاً إلى عمر من العراق - فقال له عمر كيف رأيت المسلمين؟ فقال: انثالت عليهم الدنيا، فهم يهيلون الذهب والفضة، فرغب الناس في البصرة فأتوها». وكان المرید باب البصرة يمر به من أرادها من البادية، ويمر به من خرج من البصرة إلى البادية، ويقطنه قوم من العرب كرهوا معيشة المدن، ويقصده سكان البصرة يستشقون منه هواء البادية، فكان ملتقى العرب، وكانوا يحيون فيه حياة تشبه حياة الجاهلية من مفاخرة بالأنساب وتعظيم بالكرم والشجاعة، وذكر لما كان بين القبائل من إحن، فالفرزدق يقف في المرید ينهب أمواله فعل كرماء الجاهلية. «حكى في النقاظ أن زياد بن أبي سفيان كان ينهى أن ينهب أحد مال نفسه، وأن الفرزدق أنهب أمواله بالمرید، وذلك أن أباه بعث معه إبلًا لبيعها، فباعها وأخذ ثمنها فعقد عليه مطرف خز كان هليبه، فقال قائل: لشد ما عقدت على دراهمك هذه، أما والله لو كان غالب ما فعل هذا الفعل، فحلها ثم أنهبها، وقال من أخذ شيئًا فهو له، وبلغ ذلك زيادًا فبالغ في طلبه فهرب... فلم يزل في هربه يطوف في القبائل والبلاد حتى مات زياد⁽²⁾.

(1) انظر القصة بطولها في الطبري: جزء 1، ص 2531، طبع أوروبا، وفيه بعض ما قيل من الخطب في المرید في ذلك اليوم.

(2) النقاظ ص 697، 608.

وكان الأمويون - على وجه العموم - يعيشون عيشة عربية ويحفظون بعريتهم، إن أخذوا شيئاً من الحضارة صبغوه بصيغتهم وحولوه إلى ذوقهم، وكذلك فعل عرب البصرة؛ أرادوا أن يكون لهم من مريد البصرة ما كان لهم من سوق عكاظ في الحجاز فبلغوا غايتهم، وأحبوا العصبية الجاهلية، وساعد الخلفاء الأمويون أنفسهم على إحيائها لما كانوا يستفيدون منها سياسياً، فرأينا ظل ذلك في الأدب والشعر، ورأينا إلى المرید في العصر الأموي يزخر بالشعراء يتهاجون ويتفاخرون، ويعلي كل شاعر من شأنه قبيلته ومذهبه السياسي، ويضع من شأن غيره من الشعراء ومذاهبهم السياسية.

ومن أجل هذا خلّف لنا المرید أجل شعر أموي من هذا النوع؛ فكثير من نقائض جرير والفرزدق والأخطل كانت أثرًا من آثار المرید قبلت فيه وصدرت عما كان بينهم من منافرة وخصومة، يروي الأغاني أن جريراً والفرزدق اجتمعا في المرید فتنافرا وتهاجيا وحضرهما العجاج والأخطل وكعب بن جُعيل في خير طويل⁽¹⁾.

كان كل من جرير والفرزدق يلبس لباساً خاصاً، ويخرج إلى المرید ويقول قصائده في الفخر والهجاء، والرواة يحملون إلى كليهما ما قاله الآخر فيرد عليه، قال أبو عبيدة: «وقف جرير بالمرید وقد لبس درعاً وسلاحاً تاماً، وركب فرساً أعاره آياه أبو جهضم عباد بن حصين، فبلغ ذلك الفرزدق فلبس ثياب وشى وسواراً، وقام في مقبرة بني حِضْن ينشد بجرير، والناس يسمعون فيما بينهما بأشعارهما، فلما بلغ الفرزدق لباس جرير السلاح والدرع قال لمن الطويل:

عَجِبْتُ لِرَاجِي الضَّانِ فِي حُطْمِيَّةٍ

وَفِي التُّرْعِ عَبْدٌ قَدْ أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ

ولما بلغ جريراً أن الفرزدق في ثياب وشى قال [من الطويل]:

لَبِسْتُ سَلَاحِي وَالْفَرَزْدَقُ لُغْبَةً

عَلَيْهِ وَشَاخًا كُرُجٌ وَجَلَا جِلَّةٌ⁽²⁾

وما زالا كذلك يتهاجيان ويقولان القصائد الطويلة الكثيرة حتى ضج والي البصرة، فهدم منازلهما بالمرید، فقال جرير [من الطويل]:

(1) الأغاني 4 / 132.

(2) النفاض. ص 624.

فما في كتاب الله تهديمٌ قارنا

بتهديمٍ ماخوورٍ خبيثٍ مَخَاجِلَةٍ⁽¹⁾

وكان لكل شاعر من شعراء المرید حلقة ينشد فيها شعره وحوله الناس يسمعون منه، جاء في الأغاني: «وكان لراعي الإبل والفرزدق وجلسائهما حلقة بأعلى المرید بالبصرة»⁽²⁾.

وكان الناس يخرجون كل يوم إلى المرید، يعرف كل فريق مكانه فيجلس فيه فينتظر شاعره، فقد روى الأغاني أيضًا أن جريرًا بات يشرب باطيةً من نبيذ ويهمهم بالشعر في هجاء الفرزدق والراعي، فما زال كذلك حتى كان السحر، وقد قالها ثمانين بيتًا في بني نُمير، فلما ختمها بقوله [من الوافر]:

ففضَّ الكُفْرَ أَنْكَ مِنْ نُمَيْرٍ

فلا كعبًا بلقت ولا كلابًا

كَبَّرَ، ثم أصبح حتى إذا عرف أن الناس قد جلسوا في مجالسهم بالمرید - وكان يعرف مجلسه ومجلس الفرزدق - دعا فاذعن ولف رأسه، ودعا غلامه فأخرج له حصانًا وقصد مجلسهم وأنشدها، فنكس الفرزدق وراعي الإبل⁽³⁾.

ونرى بجانب هؤلاء الفحول - أعني جريرًا والفرزدق والأخطل - طائفة أخرى من كبار الرُّجَّاز يقصدون المرید وينشدون رجزهم، فالعجاج الراجز يخرج إلى المرید عليه جبة خز وعمامة خز على ناقة له قد أجاد رحلها، ويقف بالمرید على الناس مجتمعين، ويقول رجزه المشهور:

«قد جَبَرَ الذَّيْنَ الإلهَ فَجَبَرُهُ»

ويهجو ربيعة فيأتي رجل من بكر بن وائل إلى أبي النجم ويستحته على الرد عليه فيخرج أبو النجم إلى المرید ويقول رجزه:

«تذكُرُ القلبُ وَجَهْلًا ما ذَكَرُهُ»

ورؤية الراجز ينشد رجزه:

(1) القائف. ص 683.

(2) الأغاني 7/ 49.

(3) الأغاني 7/ 50. وديوان جرير ص 821.

«وقاتم الأعماق خاوي المَحْتَرَقِ»

ويجتمع حوله قتيان من تميم فيرد عليه أبو النجم في رجزه:

«إذا اصطَبَحْتَ أربمًا عَرَفْتُني⁽¹⁾»

كذلك نرى ذا الرمة يقف بالمرید وعليه جماعة مجتمعة وهو قائم وعليه برد قيمته مثنى دينار، وينشد ودموعه تجري على لحيته:

«ما بال عينك منها الماء يَنْسَكِبُ⁽²⁾»

وينشد كذلك بعض قصائده فيقف خياط، فينقد شعره نَقْلًا شديدًا، ويسخف بعض تشبیهاته، فيمتنع ذو الرمة عن الذهاب إلى المرید حتى يموت الخياط⁽³⁾.

والأمراء والولاة قد يتدخلون فيسكتون بعض الشعراء، وقد يهيجون بعضهم على بعض خدمة لأغراض حربية أو سياسية، فعبد الملك بن مروان أبا النجم بالمفاخرة مع الفرزدق. وعباد بن حُصَيْن - وكان على أحداث البصرة - يعين جريرًا على الفرزدق ويعير جريرًا الدرع والفرس والسلاح⁽⁴⁾، وهكذا كان المرید في العهد الأموي معهنا كبيرًا أدبًا غزيرًا من جنس خاص، وكاد هذا الشعر يكون امتدادًا للشعر الجاهلي، لاتحاد الأميابة والبواعث، فأما الشعر الغزلي كشعر عمر بن أبي ربيعة وأمثلة فليس له كبير أثر في المرید؛ لأنه فوق النزال والمهاجاة والمفاخرة، فليس مجاله حياة المرید التي وصفناها.



المرید في العصر العباسي

بقي المرید في العصر العباسي، ولكنه كان يؤدي غرضًا آخر غير الذي كان يؤديه في العهد الأموي، ذلك أن العصبية القبلية ضعفت في العصر العباسي بمهاجمة الفرس للعرب، وأحس العرب ما هم فيه جميعًا من خطر من حيث هم أمة لا فرق بين عدنانيتهم وقحطانيتهم،

(1) انظر الأغاني 9 / 78 وما بعدها.

(2) الأغاني 16 / 123

(3) الأغاني 16 / 113.

(4) انظر: الكامل للمرید.

فقوي نفوذ الفرس وغلّبوا العرب على أمرهم، وبدأ الناس في المدن كالبصرة يحيون حياة اجتماعية هي أقرب إلى حياة الفرس من حياة العرب، وانصرف الخلفاء والأمراء عن مثل النزاع الذي كان يتنازعه جرير والفرزدق والأخطل، وظهرت العلوم تزاخم الأدب والشعر، وقشا اللحن بين الموالي الذين دخلوا في الإسلام، وأقصدوا حتى على العرب الخاصة لغتهم، فتحول المرید يؤدي غرضًا يتفق وهذه الحياة الجديدة.

أصبح المرید غرضًا يقصده الشعراء لا ليتهاجوا، ولكن ليأخذوا عن أعراب المرید الملكة الشعرية، يحتنونهم ويسيروا على منوالهم، فيخرج إلى المرید بشار وأبو نواس وأمثالهما، ويخرج إلى المرید اللغويون يأخذون اللغة عن أهله ويدونون ما يسمعون، روى القالي في الأمالي عن الأصمعي قال: «جئت إلى أبي عمرو بن العلاء فقال لي: من أين أقبلت يا أصمعي؟ قال: جئت من المرید، قال: هات ما معك، فقرأت عليه ما كتبت في ألواح، فمرت به ستة أحرف لم يعرفها، فخرج يعدو في الدرجة، وقال: «شمرت في الغريب، أي: غلبتني»⁽¹⁾.

والنحويون يخرجون إلى المرید يسمعون من أهله ما يصحح قواعدهم ويؤيد مذاهبهم، فقد أشتد الخلف بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة في النحو وتعصب كل لمنهجه، وكان أهم مدد لمدرسة البصرة هو المرید، وفي تراجم النحاة نجد كثيرًا منهم من كان يذهب إلى المرید يأخذ عن أهله. ويخرج الأدياء إلى المرید يأخذون الأدب، من جمل بليغة وشعر بليغ وأمثال وحكم، مما خلفه عرب البادية وتوارثوه عن آبائهم، كما فعل الجاحظ، يقول ياقوت: إن الجاحظ أخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النُّظَّام، وتلقف الفصاحة من العرب شفاهًا بمرید⁽²⁾.

وبذلك كان المرید مدرسة من نوع آخر تغير برنامجها في العصر المباسي عن برنامجها في العهد الأموي، وأدت رسالة في هذا العصر تخالف رسالتها في العصر السابق.



(1) الأمالي 3 / 182.

(2) معجم الأدياء 6 / 56.

آخر الأخبار عن المرید

في ثورة الزنج التي ظهرت في فرات البصرة والتي بدأت سنة 255هـ حدث قتال بالمرید بين الزنج وجيش الخليفة، فاحترق المرید. روى الطبري، قال: يقول ابن سمان: فإنني يومئذ لفي المسجد الجامع إذ ارتفعت نيران ثلاث من ثلاثة أوجه: زهران والمرید وبني جمان في وقت واحد، كأن موقديها كانوا على ميعاد، وجل الخطب وأيقن أهل البصرة بالهلاك⁽¹⁾.

وتوالت فيه الحرائق، وعتب شاعر البصرة أبو الحصين بن المثنى على أنه لم يقل شيئاً في حريق المرید، مع أن المرید من أجل شوارعها، وسوقه من أجل أسواقها، فقال ارتجالاً في آخر حريق لها [من المتقارب]:

أَتَشْكُمُ شُهُودَ الْهُوَى تَشَهُدُ
فَمَا تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَجْعِدُوا
فِيَا مِرْزِيُونَ نَاشِدُكُمْ
عَلَى أَنِّي مِنْكُمْ مُجْهَدُ
جَرَى نَفْسِي صَاعِلًا نَحْوَكُمْ
فَمَنْ أَجْلِيوَ احْتَرَقَ الْمَرِيدُ
وَهَاجَتْ رِيَاخُ حَبِيبِي لَكُمْ
وَوَلَّتْ بِوِنَارِكُمْ تُوقَدُ
وَلَوْلَا دِمُوعِي جَمْرَتْ لَمْ يَكُنْ
حَرِيْقُكُمْ أَبَدًا يَخْمُدُ⁽²⁾

ويذكر ابن الأثير في حوادث سنة 499 أن سيف الدولة صدقة بن يزيد تقاتل مع إسماعيل، فنهبت البصرة، وغنم من معه من عرب البر... ولم يسلم منهم إلا المحلة المجاورة لقبر طلحة والمرید، فإن العباسيين دخلوا المدرسة النظامية، وامتنعوا بها، وحملوا المرید وعمت المصيبة بأهل البلد سوى من ذكرنا⁽³⁾.

(1) الطبري 3/ 257 وما بعدها. طبعة أوروبا.

(2) معجم البلدان.

(3) الكامل لابن الأثير 10/ 151. طبع بولاق.

ويقول ياقوت: «إن المرید كان سوقاً للإبل، ثم صار محلة عظيمة سكنها الناس، وهو الآن (عاش ياقوت حتى سنة 626هـ) بائن عن البصرة، بينهما نحو ثلاثة أميال، وكان ما بين ذلك كله عامراً، وهو الآن خراب، فصار المرید كالبلدة المفردة في وسط البرية».

ثم عفا أثر المرید، ولم نعد نجد له ذكراً ذا قيمة، وأخنى عليه الذي أخنى على عكاظ، ومات بموته معاهدان أدريان اتصلت حياة الثاني منهما بحياة الأول، فقاما نحو سبعة قرون، يخرجان شعراً وأدباً ونقداً كان من خير تراخي العرب.



ثقافة الجاحظ

لست أعلم أحدًا في عصر الجاحظ بلغ مبلغًا في سعة ثقافته وعمقها، فلقد شملت كلُّ معارف زمانه تقريبًا على اختلاف ألوانها وتمدد متابعها؛ حتى ليخيل إلي أننا لو جمعنا كل كتبه ورسائله، ووزعنا ما فيها، ورتبناها على الحروف الأبجدية، لخرج لنا من ذلك دائرة معارف تمثل أصدق التمثيل معارف العصر العباسي الأول.

دائرة معارف تشمل الرجال، والأدب، والبلاغة، وعلوم الدين، والتاريخ، والطبيعة، والكيمياء، والفلسفة، واللاهوت، والاجتماع، والاقتصاد، والصناعة، والتجارة، والحيوان، والنبات، والفن، والفكاهة، ولعله لا يتقصها إلا الرياضة: «الحساب، والجبر، والهندسة»؛ فيظهر لي أنه قصر فيها تقصير المعلم الأول (أرسطو).

وظل يحصل هذه المعلومات المتنوعة المختلفة، وينشرها قرآنًا كاملًا تقريبًا وقد منحه الله ذكاء نافذًا، وصبرًا غريبًا، وهذنا لا تقلًا، وحافضة آمنة، وزمنًا مباركًا، فتيسر له من ذلك كله ما لم يتيسر لأحد غيره في عصره.

ولكن كيف حصل هذه المعارف؟ وما هي الوسائل التي انتهجها في تحصيلها؟

لقد بدأ بأخذ العلم عن شيوخ عصره:

1- فكان في فجر عهده بالتعليم ثلاثة نجوم لامعة في اللغة والأدب: الأصمعي، وأبو عبيدة، وأبو زيد الأنصاري. وكان لكل منهم ظاهرة.

فأما الأصمعي فكان عالمًا واسع العلم باللغة، وواسع العلم بالشعر العربي، يحفظ الكثير من قصائده وأراجيزه، له نغمة لطيفة في إنشاده، وكان فوق ذلك يعرف مُلح العرب ونوادهم وفكاهاتهم، يتادم الخلفاء والأمراء بها فيضحكهم ويتال من عطائهم.

وكان أبو عبيدة لا يصل إلى درجة الأصمعي في اللغة والشعر والنوادر، ولا كان خفيف الروح خفته، ولكن كان واسع العلم بأنساب العرب، يعرف القبائل وتسلسلها ومثالبها

ومفاخرها؛ وكان واسع العلم بأيام العرب، وما كان بين قبائلها من حروب، ومن انتصر ومن انهزم؛ وكان يعرف أخبار الأمم وأحداثها التاريخية؛ وكان فوق ذلك رجلاً ذاهية مآكرًا أميل إلى النزعة الشعبية.

وأما أبو زيد الأنصاري فكان رجلاً طيب القلب أولع بغريب اللغة، وكان ثقة صادقًا، يتحرى في روايته وعلمه أكثر مما يتحرى الأصمعي وأبو عبيدة، ويسميه سيويه الثقة. فإذا قال: حدثني الثقة، فإياه يعني. ويصفه الجاحظ في كتاب الحيوان بما يفهم منه أنه ثقة وليس بتناقذ، فما يحكيه فهو صادق في حكايته، ولكنه حاطب ليل، يروي ما يسمع ولا يعرضه للامتحان.



هؤلاء الثلاثة هم مثقفون الجاحظ في ناحية من ثقافته، أعني ثقافته اللغوية والإخبارية والأدبية، وقد تشرب منهم جميعًا، وأخذ ما عندهم وتأثر بأرواحهم، فلعل روح الأصمعي الفكهة المضحكة المسائرة شتت على تلميذه الجاحظ فكاها ودعاية، وقد توسع فيها بما تملده طبيعته وطبيعة عصره. وأخذ من أبي عبيدة مكره ودهاءه مع سعة علمه؛ فكان واسع الحيلة، واسع العلم يستطيع أن يكتسب رضاء الوزيرين المتعادين على التعاقب، ابن الزيات وابن أبي ذؤاد. ثم يظهر أنه لم يأخذ من أبي زيد إلا علمه بغريب اللغة، وقد أهمل غفلته، فلم يتأثر بها، ولم توالم نفسه.



2- وأخذ الجاحظ النحو على أبي الحسن الأخفش، وكان الجاحظ تلميذه وصديقه. والأخفش -هذا- كان المرجع الأوحى في كتاب سيويه، فعنه روى ومنه أخذ، وكل الطرق التي روى فيها كتاب سيويه ترجع آخرًا إلى الأخفش. وكان الأخفش من أعلم الناس بطرق الكلام والجدل. يناظر الكسائي فيفحمه، فيتقيه الكسائي بالمال يبلله له، فأفاد الجاحظ منه نحوه وطرفًا من جدله وأساليبه في الإصحاح.



3- وأتم الجاحظ ثقافته اللغوية والأدبية في «الجزيد»، وهو -كما رأينا- مجمع الشعراء ومصدر اللغة والأدب.

فكان الجاحظ يرحل إليه، «ويتلقف منه الفصاحة» كما يقول «ياقوت»، فتم له بذلك اللغة والأدب بالمشاهدة، وبالأخذ عن العلماء.



4- وله ناحية أخرى دينية، من ذلك أنه تتقف في الحديث، فأخذ عن بعض رجاله، وقد حكى في كتاب الحيوان أنه كان يخرج سحرًا في طلب الحديث، وحكى أنه وقعت له موقعة مع عدة كلاب ضخام نبحت في السحر.

وكان من أهم شيوخ الجاحظ في الحديث «حجاج بن محمد المصيصي»، وهو محدث كبير من أكبر تلاميذ ابن جريج، ومن أكبر شيوخ أحمد بن حنبل. وكان حجاج شيخًا ثقة صدوقًا، مات سنة 206هـ، ثم اختلط عقله في آخر عمره، فكان يقول: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن عيسى بن مريم عن خيشمة. فهى المحدثون عن الأخذ عنه. وقد روى الجاحظ عنه بعض الأحاديث.

وقصد الجاحظ بعض المحدثين لأخذ الحديث عنه مثل ما روى: «حدثنا عبدالله بن سليمان بن الأشعث قال: «دخلت على عمرو بن بحر الجاحظ، فقلت له: حدثني بحديث، فقال: «حدثنا حجاج بن محمد حدثنا حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة». كما كان من شيوخ الجاحظ أبو يوسف صاحب أبي حنيفة وقاضي الرشيد. فقد روى عنه الجاحظ بعض الحديث.



5- ثم تتقف ثقافة الاعتزال، وكان أهم أستاذ له في ذلك «النظام». وثقافة الاعتزال أوسع الثقافات برنامجًا، فقد كان الاعتزال يتطلب من رجاله مطالب عسيرة. يتطلب:

(أ) علمًا واسعًا بالديانات الأخرى من يهودية ونصرانية ومجوسية ومانوية وغيرها؛ لأن المعتزلة نصبوا أنفسهم للدعوة إلى الإسلام، ورأوا أنه لا يتيسر لهم ذلك على الوجه الأكمل إلا بمعرفة دقيقة بلينهم وبلين غيرهم، والاستعداد التام للدخول في الجدل والمناظرة دفاعًا وهجومًا، فعرفوا الأدبان الشائعة في عصرهم، وعرفوا مواضع المهاجمة فيها، وتسلحوا بأسلحة خصومهم.

(ب) واضطروهم ذلك إلى معرفة الفلسفة اليونانية؛ لأن خصومهم من اليهود والنصارى كانوا قد اتخذوها أداة للدعوة إلى دينهم، والنصرة على خصومهم فتسلحوا بالمنطق والميتافيزيقا الأرسططاليسية.

وكانت فلسفة أرسطو فيها دراسة للحيوان فدرسوه، وفيها طبيعة فدرسوها، وفيها سياسة فنظروا فيها؛ ولكنهم صبغوا ذلك كله بروحهم الديني. فإذا بحث أرسطو في الحيوان بحثًا مجردًا بحثها المعتملة للدلالة على قدرة الله وعلى إبداعه، واتخذوا منها دليلًا على بطلان الإلحاد وفساد الشرك، فقاتلهم بشر بن المعتمر يقول القوائد الطوال في الحيوان وعجائبه ويختم ذلك بقوله [من السريع]:

سَبِحَانَ رَبِّ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ
وَمُنْشِرِ الْمَيْتِ مِنَ الْقَبْرِ
فَاصْبِرْ عَلَى التَّفَكِيرِ فِيمَا تَرَى

ما أقرب الأجر من الوؤر
وأرسطو نظر في الطبيعة نظرًا علميًا بحثًا، ونظر فيها المعتملة نظرًا علميًا ودينياً مما [من السريع]:

لَوْ فَكَّرَ الْعَاقِلُ فِي نَفْسِهِ
مَنْذَةً هَذَا الْخَلْقِ فِي الْعُمْرِ
لَمْ يَرَ إِلَّا عَجَبًا شَامِلًا
أَوْ حُجَّةً تُنْقِشُ فِي الصُّخْرِ

(ج) بل نظروا إلى الفرق الإسلامية الأخرى كما نظروا إلى غير المذاهب الإسلامية، فجادلوهم وخصمهم واحتجوا عليهم بالقرآن كما احتجوا على أرباب الأديان بالعقل.

كل هذا دعاهم إلى أن يتقنوا ثقافة في منتهى السعة، ثقافة في الإسلام نفسه، وثقافة في الأديان الأخرى، وثقافة فلسفية في المنطق واللاهوت والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات وغير ذلك.

قالوا بسلطة العقل وقال قائلهم [من السريع]:

هُدَى الْعَقْلِ مِنَ الْوَسْوَ
وَصَاحِبِ فِي الْعُمْرِ وَالْيُسْرِ

وحاكم يقضي على غائب قضية الثامد للامر

فنازلهم رجال النقل فاستملوا لهم:

وقالوا بالإيمان والتوحيد فنازلهم رجال الإلحاد والشرك فاستعدوا لهم. وهكذا كثرت خصومهم فكثر استمدادهم وكثرت أسلحتهم، فانتسعت ثقافتهم إلى أقصى حد.
وكان الجاحظ من رجالات المعتزلة البارزين، فكان رأسًا في المعتزلة، فكان لا بد أن يكون رأسًا في الثقافة.



6- هنا كله نمط واحد من نمط ثقافة الجاحظ، وهو الأخذ عن المشايخ كل في فته. فاللغة على رجالها، والحديث على رجاله، والاعتزال على أئمة. وكان له منبع آخر من الثقافة، وهو اعتماده على الكتب يقرأها بنفسه لنفسه، وكان العلماء إذ ذاك يكرهون من يأخذ العلم عن الكتب ولا يتقون به ويسمونهم الصحفي، أي: أنه يأخذ العلم عن الصحيفة لا عن الأستاذ. ولكنه لا عيب في ذلك بعد النضوج وأخذ الأصول عن المشايخ.

وقد عكف الجاحظ على قراءة الكتب وصبر عليها واستفاد منها فوائد لا تحصى. قال أبو هفان: «لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائنًا ما كان؛ حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر».

غرام بالعلم غريب يحمله على أن يستأجر المكتبة من صاحبها، ثم يسهر عليها لياليه ليستوعب ما فيها.



7- ومنبع ثالث من منابع ثقافته يستخدمه الجاحظ أحسن استخدام وأدق وأوسع، ولا أعلم له في ذلك نظيرًا ممن قبله أو عاصره؛ ذلك أنه انغمس في الحياة الواقعية واستفاد منها ما أمكنه، وجعل منها موضوعات لأدبه؛ فإن كان سقراط قد استنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فالجاحظ قد استنزل الأدب من السماء إلى الأرض.

كل شيء يقع تحت حسه موضع للدرسه وموضع لأدبه؛ فالحيوانات والنباتات،

والصناع والصنائع، والمجتمعات والفكاهات، والرحلات، والكرماء والبخلاء والأغبياء والأذكياء؛ وعلى الجملة كل شيء وقعت عليه ملاحظته، فكانه منح من الحواس، ما لم يمنحه الناس.

دقت ملاحظته في طبائع الأشياء وفي نفوس الناس وفي طبيعة المجتمعات فاستخرج من كل ذلك أدباً، على حين أننا نقرأ أدباء عصره كابن قتيبة وغيره فلا نكاد نجدهم يمسون حياتهم الواقعية في شيء.

يجرب بنفسه في كل حقير وجليل، ويمعن في التجربة، ويصوغ ذلك كله أدباً جميلاً.



ففي الأمور الطبيعية -مثلاً- يراقب الديك هل إذا كان وحده في قرية يصبح أو لا يصبح، ليعلم هل يصبح الديك بالتجاوب أو بطبيعته ويراقد الدجاج هل تكثر أفراخها إذا كثرت عددها أو تقل أفراخها. ويبحث في الخيري (وهو النبات المعروف عندنا بالمشثور) لماذا ينضم ورقه بالليل ويتشر بالنهار.

ويلاحظ تتالفاً بين قط وفأر كان عنده في بيت الحطب، وانجلت المعركة عن هرب الفأر بعدما فقا عين القط.

ويراقب بزنية زجاج فيها عشرون عقرباً وعشرون فأراً، وما نتيجة لسع العقرب للفأر وكيف ورم. ويريد أن يفرس الأراك في بيته على النمط الذي حكوه له في زراعته ليجرب قوله بنفسه.

ويذهب إلى أهل الحرف المختلفة يسألهم عن معلوماتهم في اختصاصاتهم فيقول: سألت بعض المطارين من أصحاب المعتزلة عن فارة المسك فقال: ليس بالفأرة وهو بالخشف أشبه، ثم قص عليّ شأن المسك وكيف يصنع، ويذهب إلى الحوائين ويسألهم عن معلوماتهم في الحيات: ويقرأ في كتاب الحيوان لأرسطو أن ريح الشذاب يشتد على الحيات فيذهب الجاحظ ويحضر أفعى ويلقي عليها الشذاب ثم يقول: «فما كان الشذاب عندها إلا كسائر البقل». إلى كثير من أمثال ذلك.

ومن الناحية النفسية -مثلاً- يبحث في مناغاة الطفل للنار ويقول:

«إن الطفل لا يناغي شيئاً كما يناغي المصباح. وتلك المناغاة نافعة له في تحريك النفس

فتهيج الهمة وتبعث على الخواطر في فتق اللهاة وتشديد اللسان والسرور الذي له النفس أكرم أثره. ويصف شعوره الدقيق بالجمال فيقول: «إنه إذا رأى الديك والدجاجة أو الذئب أو الكلب تشرب الماء وكان عطشان يذهب عطشه من قبح شرب هذه الحيوانات. وإذا رأى شرب الحمام وكان ريان يشتهي أن يكون في ذلك الماء معه لجمال حسنه» إلى كثير من أمثال ذلك أيضًا.

ويبحث في الفيرة عند الرجل هل هي طيعة فيه أو هي شيء تصطنعه المدينة، وما الفرق بينها وبين الأنفة والحمية.

وأما الناحية الاجتماعية فقد أبدع فيها كل إبداع؛ يصف نوادي القمار، والخطابات بين النساء والرجال، وحياة الفتيان، وطمع التجار، وطائفة المعلمين والمغنين، والشرب والشراب، إلى ما لا يمكن أن يستقصى.

وقد منحه الله عمرًا طويلًا ولسانًا كذلك طويلًا. فما أكثر ما جرب، وما أجود وصفه لتجاربه.



8- وقد ساعده على هذه التجارب تنقله في أوساط اجتماعية مختلفة؛ فهو ناشئ فقير يبيع الخبز والسمك في الأسواق ليكسب قوته، ويكسب بجانب ذلك دراسته العملية للأسواق. وهو في حلقة الدروس بين رجال علم وأدب ورجال دين؛ ثم هو كاتب في ديوان الرسائل مختلط بأهل الديوان. يعرف أخبارهم ومناحيهم في الحياة. ثم هو نديم للوزير ابن الزيات يسامره ويؤاكله ويقع تحت نظره كل صنوف الحياة الأرستقراطية. ويتصل بالفتح بن خاقان أقرب المقربين إلى المتوكل؛ ويشهد العداة الحارّ بين الوزيرين ابن الزيات وابن أبي دواد ويكتوي بنار الخصومة بينهما، ويُقبض عليه ويوضع في القيد، ثم يطلق سراحه بدهائه. كل هذا أطلعه على جوانب الحياة من ألفها إلى يانها.

ثم يرحل من البصرة إلى بغداد، ومن بغداد إلى دمشق وحمص، ويدرس البلد الذي يرحل إليه في عمق، حتى براغيث حمص والفرق بينها وبين براغيث العراق، وحتى لا يجد في حمص عقارب فيتساءل عن سبب ذلك، فيقولون له إن بها طلسمًا يمنع من وجود العقارب بها، فلا يرضيه هذا التعليل، ويعلمه باحتمال وجود حيوانات بها تهرب منها العقارب، أو عدم صلاحية الجو لها أو نحو ذلك.

كل هذا إذا كان أمام عقل جبار كعقل الجاحظ، وقلم متدفق كقلم الجاحظ أخرج لنا ثورة ضخمة هائلة كتروة الجاحظ.

9- تتقف الثقافة العربية أدبية ودينية فشرب منها حتى الثمالة، وتتقف الثقافة الفارسية الأدبية منها والدينية؛ وعرف لغتها فنقل منها الكلمات والجمل بنصها في كتبه، وأخذ يفسر معانيها. وتتقف الثقافة اليونانية ونقل منها فيما كتب في حيوان وفسلفة وطب وفراسة، حتى حكى عنهم حكاية الممرورين منهم، ومزج ذلك كله مزجًا غريبًا لا كمزج الماء بالزيت ولكن كذوب السكر في الماء. وأخرج من ذلك شرابًا حلوا سائقًا للشاربين.

يعرض للموضوع فيحكي فيه قول العربي الجاهلي، ويتبعه بقول أرسطو الفيلسوف اليوناني، ثم قد يتبعه بقول المجوس الفارسي، وقد يقف بعد ذلك يقص تجاربه الشخصية، ويحكم الواقع والتجارب في كل ما قالوا، وينتهي من ذلك كله إلى نتيجة يحسن السكوت عليها.

في العلماء من استطاع أن يخزن ويملا مخازنه بالسلع، ثم لم يستطع بعد ذلك أن يعرض سلعه على جمهور الناس، فهو وخالي المخازن سواء، كلاهما لا يستفيد منه الجمهور شيئًا. أما الجاحظ فقد وفق في الحالين جميعًا. وفق في التحصيل حتى امتلأت مخازنه، ووفق في العرض حتى اجتذب الجماهير، فكان كالتاجر الماهر في الإعلان عن سلعه، الماهر في كيفية عرضها على الأنظار. ووفق في القانون الذي وضعه هو إذ قال: «وينبغي للكاتب أن يكون رقيق حواشي اللسان عذب بناييع البيان، إذا حاور سدد سهم الصواب إلى غرض المعنى، لا يكلم العامة بكلام الخاصة، ولا الخاصة بكلام العامة». ولذلك رزق الحظوة عند القراء وبلغت شهرته الآفاق.

قال رجل لأبي هنان: لِمَ لا تهجو الجاحظ وقد ندد بك وأخذ بمخنتك؟ فقال: أمثلي يخدع عن عقله؟ والله والله لو وضع رسالة في أرنية أنفي لما أمست إلا بالعين شهرة، ولو قلت فيه ألف بيت لما طن منها بيت في ألف سنة.

ثقافته التي ثقها قد هضمها وأخرجها للناس خيرًا مما أخذها. أخذها متفرقة وأخرجها مجتمعة، أخذها من منابع مختلفة وعرضها في جدول واحد، أخذها مادة لا حياة فيها، وأخرجها مادة حية بنفسه، حية بأرائه وفكاهته، حية باختياره الموضوعات

المناسبة للقول؛ فيثير عواطف السامعين ويزيد انتباههم.



لقد اتجهت تأليفه اتجاهات متعددة، ووسعت مواضيع شتى سعة من جنس سعة ثقافته. فقد عدّ له ياقوت في معجم الأدياء نحوًا من 127 كتابًا لا أمل القارئ بتعداد أسماؤها، ولكن أعرض في سرعة بعض موضوعاتها:

فهو يؤلف في التاريخ ككتابه في الإمامة، وكتاب تصويب علي في تحكيم الحكّمين... إلخ؛ بل يؤلف في فلسفة التاريخ، فله كتاب اسمه «كتاب الأخبار وكيف تجمع».

ويؤلف في الرد على المخالفين وفي الفرق، ككتابه في الرد على النصارى والرد على اليهود، وكتابه في الزيدية والرافضة.

ويؤلف في الأخلاق، كرسالته في الحاسد والمحسود، ورسالته في كتمان السر، ورسالته في الكرم.

ويؤلف في الحيوان، ككتابه المشهور، وفي النبات ككتابه المسمى كتاب الزرع والنخل. ويؤلف في نظرية المعرفة ككتابه المسمى «كتاب المعرفة»، وكتابه في الرد على أصحاب الإلهام.

ويؤلف في البلاغة والأدب، كاليان والتبيين، وكتاب صناعة الكلام.

ويؤلف في الاجتماع بأوسع معانيه، ككتابه في المعلمين، وفي الفتيان، وفي اللصوص، وفي الجوارى، والمحامين (الوكلاء والموكلين)، والصناعات وغش الصناعات، وذوي العاهات، والنساء، والسود والبيض، والصرحاء، والهجناء، والمرجان والبرصان.

ويؤلف في الاقتصاد، مثل كتابه تحصيل الأموال، وكتابه في الخراج.

ويؤلف في الجغرافيا كتاب البلدان؛ ولا يفوته الطب، فيؤلف كتابه في نقض الطب.



هذه بعض نواحيه، وهي في منتهى السعة والتعدد.

نعم إنه غلب عليه في معالجة هذه الموضوعات الناحية الأدبية لا الناحية الفنية أو العلمية الصرفة، فهو يودب كل شيء تكلم فيه حتى الزرع والنخل، والأسد والثعلب. ولكن شأنه في

ذلك شأن علماء العصر الحاضر أرادوا أن يقظروا العلم للجُمهور، فأدبوه وجعلوه في شكل قصة، وفي أسلوب أدبي مشوّق. فقد فعل الجاحظ قبل أحد عشر قرنًا ما نحاول عمله اليوم من مزج العلم بالأدب. وقد كان الأدب قبله في كثير من أنواعه ليس إلا شقشقة لفظية.

ثم نقل حدود الأدب إلى أبعد مدى، فبعد أن كان الأدب مقصورًا على الأقوال اللبقة الجميلة جعله شاملًا لكل موضوعات الحياة.

رحم الله الجاحظ، فقد تثقف فأجاد في ثقافته، وعرض معارف الناس لوقته فأجاد في عرضه.



الْفُتُوَّةُ فِي الْإِسْلَامِ

لكل كلمة تاريخٌ يشبه تاريخ الرجال وتاريخ النظم السياسية، وتاريخ الكلمات قد يكون معقدًا ملتويًا غامضًا، كما يحدث في غيره من أنواع التاريخ، فيجتهد الباحث في استعراض النصوص الكثيرة في العصور المختلفة، ليستخلص منها ثقلات الكلمة في أوضاعها المختلفة؛ وهنا ما أحاوله في كلمة الفتى والفتوة.

الْفُتُوَّةُ، معناها في الأصل الشباب، قالوا: فَتَى يَفْتَى، أي: صار شابًا، وقالوا: هو فَتَى السِّنِّ بَيْنَ الْفَتَاءِ، وقد ولد له في فِتَاءِ سِنِّهِ أولاد، أي: في شبابه. وأصل كلمة فتى مصدر فَتَى فَتَى كمرح ومرحًا، ثم جعلت وصفًا فقيل هو فتى، أي: شاب. وجمعوا الفتى على فتيان وفُتُوَّةٌ وفُتِيَّةٌ، والاسم من ذلك كله الْفُتُوَّةُ⁽¹⁾. ووصفوا بالفتوة الحيوان والإنسان فقالوا: إن الأفتاء من الدواب خلاف الْمَسَانِ، وقالوا للشاب فتى، وللشابة فتاة.

ثم نراهم نقلوا الكلمة نقلة أخرى، فاستعملوها لا للدلالة على القوة، فقد يكون الشاب ضعيفًا فاتر القوى ويسمى بالوضع الأصلي شابًا وفتى، فاستعملوها للدلالة على القوة؛ لأن الشباب عنوان القوة، قال ابن قتيبة: ليس الفتى بمعنى الشباب والحدث، إنما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال، يدل على ذلك قول الشاعر [من الكامل]:

إِنَّ الْفَتَى حَمَالٌ كُلُّ مُلْمُؤٍ

لَيْسَ الْفَتَى بِمُنْتَمِسِ الشُّبَّانِ

ويقول آخر [من البيط]:

يَا عَزْهُلْ لِكْ فِي شَيْخِ فَتَى أَبْنَا

وَقَدْ يَكُونُ شَبَابٌ غَيْرُ فَتِيَانِ

فالفتوة -على هذا- معناها القوة؛ لأن الشباب مصدرها عادة. ومن هذا المعنى -على ما

(1) انظر في ذلك: لسان العرب، مادة فت ي.

يظهر- تسميتهم الليل والنهار باسم الفَتَيَانِ، وَمَنْ أَقْوَى مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فِي إِذْلَالِ كُلِّ عَزِيزٍ
وَإِضْعَافِ كُلِّ قَوِيٍّ؟ ومنه قول الشاعر [من الكامل]:

مَا لَيْسَ الْفَتَيَانُ أَنْ عَصَفَا بِهِمْ

وَلِكُلِّ قُفْلٍ يَسُورًا مِفْتَاحًا

ثم مَنْ أَحَقُّ مِنْهُمَا بِأَنْ يُسَمِّيَا فَتَيَيْنِ، وَقَدْ سُمِّيَا قَبْلَ الْجَدِيدَيْنِ؟ ففتوة الناس مرحلة قصيرة
المدى، وفتوة الليل والنهار متجددة أبدًا.

ثم رأيناهم نقلوا معنى الفتى نقلة ثالثة، من ذلك ما قال الجوهري: الفتى السخي
الكريم. وقال الزمخشري في الأساس: الفتوة هي الحرية والكرم. قال عبد الرحمن بن
حسان [من الكامل].

إِنَّ الْفَتَى لَفَتَى الْمَكَارِمِ وَالْعُلَا

لَيْسَ الْفَتَى بِمُفْلِحِ الْعُسْبِيَانِ

فكانهم في هذا لاحظوا المعنى أكثر مما لاحظوا المادة، لاحظوا المعاني التي تكسب
صاحبها القوة المعنوية من حرية وكرم أكثر مما لاحظوا القوة الجسمية، وهذا -عادة- هو ما
يحدث في الأوصاف، كالشجاعة، كانت لا تطلق إلا على القوة البدنية. ثم لما أمعن الناس
في الحضارة اخترعوا ما سموه الشجاعة الأدبية، يعنون بها الجهر بالحق مع التعرض
للأخطار.

وفي هذه النقطة يظهر أن الكلمة أصبحت خاضعة للبيئات المختلفة، تلبسها كلُّ بيئة ما
تنشده المثل الأعلى للفتى. فطرفة يرسم لنا صورة للفتى كما يتصورها هو وبيئته فيقول [من
الطويل]:

إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا: مَنْ فَتَى؟ حَمَلْتُ أَنَّنِي

عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْمَسَلْ وَلَمْ أَتَبَلِّدِ

أَحَلَّتْ عَلَيْهَا بِالْقَوْلِيعِ فَأَجَلَمْتُ

وَقَدْ حَبَّ آلَ الْأَمَمِزِ الْمُتَوَقِّدِ

فَدَأَلْتُ كَمَا دَأَلَتْ وَلَيْدَةُ مَجْلِسِ

تُرِي رِيَّهَا أَذْيَالُ مَخَلِّ مُنَدِّدِ

وَلَكُنْتُ بِحُلُلِ الْتَّلَاحِ مَخَافَةً
 وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرِيدُ الْقَوْمُ أَزِيدُ
 فَإِن تَبَيَّنِي فِي حَلَقَةِ الْقَوْمِ تَلَقَّنِي
 وَإِن تَلَمَّحْنِي فِي الْحَوَانِيتِ تَضَلِّدُ
 وَإِن يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ تُلَاقِنِي
 إِلَى قِزْوَةِ الْبَيْتِ الشَّرِيفِ الْمُضْمَدِ⁽¹⁾

فهو يقول: إذا ما سأل القوم عن «فتى» يتجدهم في العلمات لم يجدوا الفتوة متوافرة في أحد توافرها فتى، ثم علل استيفاء للفتوة بأنه سرعان ما يهوي إلى ناقته يضربها بالسياط، لتسرع في السير للإتحاد، فتبتخر في مشيتها كما تبتخر سيلة ترقص بين يدي سيدها. هذه أولى الصفات.

وثانية، وهي أنه لا يلجأ إلى التلاع مخافة حلول الأضياف، فهو واسع الرحب في قرى الضيوف؛ كما هو سريع النجدة في قتال الأعداء، وهو -إلى ذلك- في حياته جاداً هازلاً يلد يراه بين عظماء القوم عندما يجذ الجد؛ لأنه شريف النسب عالي الحساب، فإذا فرغ الجد ودعا داعي اللهو، فهو في الحانات يشرب، وندماؤه أحرار كرام تتلألاً ألوانهم وتشرق وجوههم وتغنيهم مغنية لابسة برداً أو ثوباً صبيغ بالزعفران. فالفتوة في نظره ونظر أمثاله شجاعة وكرم وإتلاف للمال في الجد والهزل وعدم الاعتداد بالحياة في سلم أو حرب، وقد شرح هذه الخصال بعد في قوله [من الطويل]:

ولولا ثلاثٌ هنُّ من عِبَائَةِ الْفَتَى
 وجئتُك لم أحفِلْ متى قامَ صُودِي

أما زهير الحكيم الرزين الوقور فيرى رأياً غير رأي طرفة الشاب الغر اللاهي، فهو يرى أن الفتى إنما هو من استكمل الفصاحة في لسانه، والقوة في جنانه، وأن الشيخ لا أمل فيه للإصلاح، وأن الفتى هو موضع الأمل في الإصلاح [من الطويل]:

لسانُ الْفَتَى نَضِفَتْ وَنَضِفَتْ فَوَائِدُهُ
 فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالنَّمِّ

(1) ديوانه ص 29 - 30.

[ومن الطويل]:

وَأَنْ سَفَاةَ الشُّبَيْخِ لَا جِلْمَ بَعْدَهُ وَأَنَّ الْفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَخْلُمُ⁽¹⁾

وعلى كل حال فطرفه وزهير يتفقان في أن صفات الفتى الشجاعة وقوة القلب، وأن الفتوة وصف من أوصاف الشباب، ويختلفان في أن طرفه يرى من الفتوة اللهو والاستمتاع بالحياة، وزهيراً يرى الفتوة في الجد والعقل والفصاحة. ومصدر الخلاف أن طرفه كان فتى تتملكه العاطفة، وزهيراً كان شيخاً رزيناً حكيماً مجرباً، وربما ظل النظران في الإسلام كما كانا أيام طرفه وزهير كما سنرى.

وعلى كل حال فقد استعملت كلمة الفتى في الجاهلية مطلقة ومضافة، فإذا أضيفت تعين مدلولها مدحاً وذمماً، فقد يقولون فتى صدق، وفتى سوء. قال مسكين الدارمي [من الطويل]:

وَفَتْيَانُ صِدْقِي لَسْتُ مُطَّلِعَ بَعْضُهُمْ عَلَى سِرِّ بَعْضٍ غَيْرِ أَنِّي جَمَاعُهَا⁽²⁾

وقال المرار بن مُنْقِذ [من الوافر]:

وَكَايِسُ مِنْ فَتَى سَوْءٍ تَرَاهُ يُعَلِّكَ هَجْمَةً حُمْرًا وَجُؤًا⁽³⁾

وإذا أطلق استعمل في المدح، وأكثر ما يدل على الشباب والشجاعة والكرم.

ولم يكن للفتوة نظام كالذي عرف بعد في الإسلام. وكل ما نراه أنهم يستعملون -مثلاً- «فتيان القبيلة» ينعون بها شبانهم الأبطال، فيقولون فتيان قريش، وفتيان تميم. قال المرار بن منقذ [من الرمل]:

وَأَنَا الْمَلَكُورُ مِنْ فَتْيَانِهَا

بِفِمَالِ الْخَيْرِ إِنْ فُتِلْتُ دُكْرُ

أَغْرِفُ السَّحْقُ فَلَا أَنْكِرُهُ

وَكِلَابِي أَنْسُ غَيْرُ حُمْرُ

(1) شرح المعلمات السبع للزوزني ص 122.

(2) ديوانه ص 52.

(3) التليك: أن يشد يديه على ماله من بخله، فلا يقري منه شيئاً ولا يعطي منه عاكلاً، والهجمة مئة من الإبل.

لا تَرَى كَلْبِي إِلَّا أَنَا

إن أنسى غابطٌ لئيل لم يهز

وقال المُرزَد [من الطويل]:

وقد عَلِمْتُ فتِيانٌ ذُبِيانٌ أَنسِي أنا الفارمُ الحامي اللِّعَارِ المقاتل⁽¹⁾

كذلك لا نعلم لباسًا خاصًا للفتيان، ولكن روي لنا أن أبطال العرب في الحروب كانوا يتخذون لهم شعارًا. قال الحسين بن الحمام [من الطويل]:

بأَيِّ أَنسِي قد نُجِجْتُ بِفَارِسٍ إِذَا مَرَدُ الأَقْوَامِ أَقْدَمَ مُغْلَمًا

وفروا «المُغْلَم» بأنه الذي يجعل لِنفسه عَلَمًا في الحرب يُعرف به، يفعل ذلك لِيُعرف فيبث ولا يتهزم مع من انهزم، لخوف العار إذا انهزم بعد أن عَلِم. وقد رووا أن حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه يوم بدر أَعْلَم نفسه بربيش نعامه، فقال بعض المشركين: من المُغْلَمُ بربيش نعامه، فقيل حمزة، فقال: «ذلك الذي فعل بنا الأفاعيل».

واستعمل القرآن «فتى» وصفًا لإبراهيم (عليه السلام): ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ يُرِيعِمُ

﴿الأنبياء: الآية 60﴾. واستعمله وصفًا لأهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آتَتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ بِرَيْحٍ﴾ [الكهف: الآية 13]. «إذ أرى الفتية إلى الكهف»؛ وقد فُسر في الموضعين بالشباب. وقد جاء الإسلام باستعمال خاص للكلمة فتى، ذلك أنه لم يرخص أن يسمي الرقيق المملوك عبد فلان وأمة فلان، وكره العبودية تضاف لغير الله، فاختر لهما اسمًا محبوسًا وهو الفتى والفتاة. جاء في الحديث: «لا يقولن أحدكم عبدي وأمّتي، ولكن ليقل فتاي وفتاتي». وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتْنَةَ﴾ [الكهف: الآية 60]، وقوله: ﴿وَلَا تُكْرِمُوا فِتْيَكُمْ عَلَى آلِهَتِكُمْ﴾ [التور: الآية 33]، «وقال لفتيانه».

وأطلقت الكلمة على الرقيق حتى سئل أبو يوسف عن قال: «أنا فتى فلان»، فقال: هو إقرار منه بالرق، وكأنه اختير خير الألفاظ الدالة على الحرية للدلالة على الرق طلبًا لحسن معاملة الرقيق، حتى فيما يطلق عليهم من لفظ.

ولكن ظلت كلمة الفتى تستعمل في المعنى الأول، وهو الشجاعة، والفروسية في الشباب، فقالوا: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي»، وكان عليّ كما جاء في

(1) ديوانه ص 35.

الإصابة «قد اشتهر بالفروسية والشجاعة والإقدام».

ولما مات مَخْلَدُ بن يزيد بن الملهب، وهو ابن سبع وعشرين سنة، وكان شهماً نبيلًا، صلى عليه عمر بن عبد العزيز، ثم قال: اليوم مات فتى العرب. وقال يزيد بن مفرغ [من مجزوه الكامل المرفل]:

فَالهَؤُلُ بِرُكْبِهِ الفَتَى حَلَزَ المَخَازِي وَالسَّامَةَ
وَالعَبْدُ يُفَرِّغُ بالعَصَا وَالحُرُّ كُفْيَهُ المَلَامَةَ⁽¹⁾

ونجد في العهد الأموي أمرًا يستوقف النظر، فقد ذكر الأغاني في ترجمة حُنين الحبري كلمات في الفتوة تستحق الإمعان، وكان حنين هذا مغنيًا نصرانيًا من الحيرة، وكان في أيام هشام بن عبد الملك، ومن شعره الذي كان يغني به [من المنسرح]:

أنا حُنَيْنٌ وَمَنْزِلِي التُّجَيْفُ
وما نَأِيَمِي إلا الفَتَى القَصِيفُ
أَفَرَعُ بالكَّاسِي تُمْرَبَاطِيَعِي
مُنْرَعَةَ تَارَةَ وَأَعْتَرِفُ
مِنْ قَهْوَةِ بَاكِرِ الشَّجَارُ بِهَا
بَيْتَ يَهُودِ قَرَارِهَا السُّخْرَفُ
وَالعَيْشُ عَشْرٌ وَمَنْزِلِي حَمِيبُ
لَمْ نَلْنِي بِسُفْوَةٍ وَلَا عُنْفُ

فقال فيه صاحب الأغاني: «كان حنين غلامًا يحمل الفاكهة بالحيرة، وكان لطيفًا في عمل التحيات⁽²⁾، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت «الفتيان» ومياسير أهل الكوفة وأصحاب القيان والمنطريين إلى الحيرة، ورواها رشاقته وحسن فله وحلاوته وخفة روحه، استحلوه وأقام عندهم، وخفَّ لهم، فكان يسمع الغناء ويشتهي ويصغي إليه، ويستمتع ويطلب الإصغاء إليه». وقال في موضع آخر عن حنين فيما حكى عن نفسه: «خرجتُ إلى حمص ألتبس الكسب

(1) ديوانه ص 215.

(2) التحية ما يقدم عند التحية من طاقات الرياحين ونحوها.

بها، وأرتاد من أستفيد منه شيئاً، فسألت عن «الفتيان» بها وأبن يجتمعون، فقيل لي عليك بالحمامات، فجئت إلى أحدها فدخلته فإذا فيه جماعة منهم، فأنتت وانبسطت وأخبرتهم أنني غريب. ثم خرجوا وخرجت معهم، فذهبوا بي إلى منزل أحدهم؛ فلما قمنا أتينا بلطعام فأكلنا، وأتينا بالشراب فشربنا، فقلتُ لهم: هل لكم في منن يغنيكم؟ قالوا: ومن لنا بذلك... إلخ.

هذان النصفان يستفاد منهما:

1- أن هناك فئة تسمى الفتيان كانوا في الحيرة وكانوا في حمص، ولا بد أنهم كانوا في غيرها، ولكن لم تأت مناسبة تستدعي ذكر غيرها.

2- وأن هؤلاء الفتيان ليسوا كل شباب، وإنما نوع خاص منهم يظهر من عبارته أنهم من المياسير، ومنهم لهم حظ في السماع والشراب وما إليهما.

3- وأنهم كان لهم مجتمعات خاصة يُعرفون فيها بالبللة، يسأل عنها الغريب أمثال حينئذ الفتى المغني فيقصدهم لقضاء أيام بينهم؛ فهؤلاء الفتيان يضيفون حُنينًا وأمثاله، ويقدمون إليهم ما يحتاجون له من مأكول ومشرب ومبيت، ويقضون أوقاتهم في حديث وسماع.

يضاف إلى ذلك أن أنواعًا من الفروسية عُني بها الشباب في العهد الأموي كعنايتهم بالصيد وتربية الحيوانات المعلّمة يطلقونها على الصيد. فقد روى الفخري: «أن يزيد بن معاوية كان أشد الناس كلفًا بالصيد لا يزال لاهيًا به وكان يُلبس كلاب الصيد الأساور من الذهب والجلال المنسوجة منه، ويهب لكل كلب عبدًا يخلعه⁽¹⁾». كما أخذوا عن القُرس اللعب بالبتدق، وهو كرات صغيرة من طين أو حجر أو رصاص يُرمى بها عن قوس لصيد الطير أو نحوه، وسموه أيضًا الاسم الفارسي وهو الجلاط، وليس ببعيد أن تتصل ألعاب الفروسية هذه بالفتوة، ولكن على كل حال لا تزال النصوص التي بين أيدينا عن مدلول الفتوة في هذا العصر قاصرة.

إذا انتقلنا بعد ذلك إلى العصر العباسي وجدنا كلمة «الفتوة» استعملت في أربعة معان:

فأولاً: كانت تستعمل للدلالة على المروءة من نبل وكرم وما إليهما، من ذلك ما جاء في كتاب أدب النديم للكُتَّابِجِم: «أن رجلاً من أصحاب محمد بن عبدالله بن طاهر دعاه للطعام

(1) ص 49 ط مصر.

عنده، دعوة احتفل لها، فلما حضر محمد طالبه بالطعام فمطله، ليتكامل ويتلاحق على ما أحبه من الكثرة والحفلة، حتى تصرم أكثر النهار؛ ومُسَّ محمدًا الجوع، فتنفص عليه يومه. وأراد محمد السفر فشيَّعه هذا الرجل حتى إذا دنا منه ليودعه قال له: «أيامر الأمير بشيء؟» قال: «نعم! تجعل طريقك في عودتك على محمد بن الحارث، فاسأله أن يعلمك الفتوة» فمضى حتى دخل إلى محمد فقال له: «بعثني إليك الأمير لتعلمني الفتوة»، فضحك وقال: «يا غلام! هات ما حضر»، فأتى بطبق كبير عليه ثلاثة أرغفة من أنظف الخبز وأنقاء، وسكرجات وخلّ وملح من أجود ما يتخذ من هذه الأصناف، وابتدأ يأكل، فجاءته فضيلة باردة من مطبخه وتداركها الطباخ بطباهجة وأحدث له بعض فنجان جام حلوا، فانتظم له أكل خفيف ظريف في زمان يسير وبغير احتشام وانتظار.

فهو يستعمل الفتوة في الكرم في سماحة من غير تكلف، ومن هذا القبيل ما قاله أبو البلهاء في يزيد بن يزيد الشيباني يرثيه [من الكامل]:

يَسْمُ الْقَتَى فَجَعَتِ بِوَإِخْوَانِهِ

يَوْمَ الْبَقِيْعِ حَوَادِثِ الْإِيَامِ

سَهْلُ الْفِنَاءِ إِذَا حَلَلْتَ بِبَابِهِ

طَلَّقَ الْيَدِيْنَ مَوْدُبُ الْعَهْدَامِ

وَإِذَا رَأَيْتَ صَدِيْقَهُ وَشَقِيْقَهُ

لَمْ تَلِدْ أَيْهُمَا فَوِ الْأَرْحَامِ

وثانياً - نرى الصوفية استحسنت كلمة «الفتوة» وما تدل عليه من معاني النبل والسماحة، فأدخلته في معجم كلماتها وعدَّته من فضائلها. وأول ما نجد ذلك في الرسالة القشيرية، فقد عقد القشيري باباً سماه «باب الفتوة» بجانب باب الحياء والصدق والحرية، وقال في تعريفها: «أصل الفتوة أن يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره»؛ ونقل عن الفضيلة أنه قال: «الفتوة الصفح عن عثرات الإخوان»؛ وقال بعضهم: «الفتوة ألا ترى لنفسك فضلاً على غيرك»؛ وجروا على عادتهم في الأدب الرمزي فقالوا: «إن إبراهيم سُمِّي في القرآن فتى لأنه كسر الصنم، وصنم كل إنسان نفسه، فالتقى في الحقيقة من خالف هواه ونفسه».

وهكذا أحيى الصوفية كلمة «الفتوة» ونقلوا عن كبارهم كلمات فيها. فالحارث المحاسبي يقول: «الفتوة أن تُنْصِفَ ولا تُنْصَفَ». وقال غيره: «الفتوة إظهار النعمة وإسرار المحنة». وسئل أحمد بن حنبل: ما الفتوة؟ قال: «ترك ما تهوى لما تخشى... إلخ».

ولهم في ذلك الحكايات الظريفة في الفتوة كعادتهم، من ذلك أن صوفيًا تزوج امرأة ثم ظهر عليها الجدري قبل الدخول بها، فتعاضى الصوفي حتى لا يجرح شعورها، فلما ماتت فتح عينيه، فقيل له في ذلك؛ فقال: «لم أعم، ولكن تعامت حذرًا من أن تحزن»؛ فقيل له: «سبقت الفتيان». ومن ذلك ما حكوه أن إنسانًا يدعي «الفتوة» خرج من نيسابور إلى بلدة نَسَا بخراسان، فاستضافه رجل ومعه جماعة من الفتيان، فلما فرغوا من أكل الطعام خرجت جارية تصب الماء على أيديهم، فأبى الفتى النيسابوري وقال: «ليس من الفتوة أن تصب النساء الماء على أيدي الرجال».

وحكوا أن جماعة من الفتيان زاروا فتى، فدعا غلامه ليقدم الأكل لهم، فأبطأ الغلام، فسأله الرجل: «لم أبطأت؟» فقال الغلام: «كان عليها نمل، فلم يكن من الأدب تقديم السفرة إلى الفتيان مع النمل فيها، ولم يكن من الفتوة طرد النمل عن السفرة، فلبثت حتى دب النمل»؛ فقال له صاحب البيت: «قد دقت يا غلام في الفتوة».

ولبت الصوفية بعد ذلك يتجادلون جدالًا ظريفًا في تفسير كلمة الشيخ، هل عاب على الغلام أو مدحه؟ وهل هذا العمل من الفتوة أو لا؟ وهل الخوف من إيذاء النمل بالطرد يجب أن يراعى ولا يراعى الخوف من إيذاء الضيوف بالانتظار؟ إلى غير ذلك.

وعقد الشيخ محيي الدين بن العربي فصلًا طويلًا في كتابه «الفنوحات المكية» عنوانه: «معرفة مقام الفتوة وأسراره»، قدمه كعادته بأبيات من الشعر فيها [من البسيط]:

إن الفتوة ما ينفك صاحبها

مقدمًا عند ربِّ النَّاسِ والنَّاسِ

إن النفس من له الإيثار تحلية

فحيث كان فمحمول على الراس

ما إن تزلزلت الأهوا بتوتها

لكونه ثابتًا كالرأسخ الراسي

لا حزن يحكمه لا خوف يشغله

صن المكارم حال الحرب والباس

انظر إلى كسر الأضنام منفردًا

بلا معين فذاك اللين القاسي

وقد بناء على قصة إبراهيم، وأنه جاد بنفسه للنار إيثارًا للحق.

وعلى الجملة فقد أدخل الصوفية «الفتوة» في مذهبهم وصبغوها بصبغتهم، وجعلوها مقامًا من مقاماتهم، وملئت بها كتبهم، ونقلوها من المعنى الدنيوي إلى المعنى الديني، كالزهد والإيثار وضبط النفس وحملها على الحق، مهما استبح ذلك من المكاره.

ثم وجدناهم -ثالثًا- يستعملون الكلمة في نوع من الناس هم الشبان الأشداء الذين يتباهون بقوتهم، ثم يهددون الناس في أموالهم وأنفسهم. ومن هذا القبيل ما جاء في الرسالة القُشيرية من أن شقيق بن إبراهيم البلبي كان «يتفتى ويعاشر الفتيان». وكان علي بن عيسى بن ماهان أمير بلخ، وكان يحب كلاب الصيد، ففقد كلبًا من كلابه، فسُمي برجل أنه عنده - وكان الرجل في جوار «شقيق» - فطلب الرجل فهرب، فدخل دار شقيق مستجيرًا، فمضى شقيق إلى الأمير، وقال: «خلوا سييلي! فإن الكلب عندي أردته إليكم إلى ثلاثة أيام»؛ فخلوا سييله، وانصرف شقيق مهتمًا لما صنع. فلما كان اليوم الثالث كان رجل من أصدقائه غائبًا من بلخ رجع إليها، فوجد في الطريق كلبًا عليه قلادة، وقال أهديه إلى شقيق فإنه يشتغل بالتفتي؛ فحملة إليه، فنظر شقيق فإذا هو كلب الأمير، فسُرَّ به، وحملة إلى الأمير وتخلص من الضمان، فرزقه الله الانتباه وتاب مما كان فيه، وسلك طريق الزهد⁽¹⁾. ومن ذلك ما جاء من أن أحمد بن خضرويه قال لامرأته: «أريد أن أتخذ دعوة أدعو فيها عيًّا شاطرًا كان في بلدهم رأس الفتيان»؛ والعيارون الشطار هم فئة ينطبق عليهم ما ذكرنا من اعتزازهم بالقوة، واستخدامها في التهديد والسلب والنهب.

ثم هناك نوع رابع تستعمل فيه الكلمة، هو نوع من الفروسية المنتظمة، فقد اشتهرت ألعاب الفروسية في العصر العباسي ونظمت، وكثر اللعب بالبنق والخروج به لرمي الصيد. فقد ذكر الأغاني في سبب موت الشاعر «أبي العبر» أنه خرج إلى الكوفة ليرمي بالبنق مع الرماة من أهلها في آجامهم، فسمعه بعضهم يقول قولًا سيئًا في عليّ فقتله⁽²⁾. كما عنوا بلعب الكرة والصولجان والصيد والمقتصر. وقال الفخري: «إن المعتصم كان ألهج الناس بالصيد، بنى في أرض دجلة حائطًا طوله فراسخ كثيرة، وكان إذا ضرب حلقة يضايقونها، ولا يزالون يحدون الصيد حتى يدخلونه وراء ذلك الحائط، فيصير بين الحائط وبين دجلة، فلا يكون

(1) الرسالة القشيرية. ص 16.

(2) الرسالة القشيرية. ص 20-93.

للصيد مجال، فإذا انحصر في ذلك الموضع دخل هو وولده وأقاربه وخواص حاشيته، وتأنقوا في القتل، وتفرّجوا، فقتلوا ما قتلوا وأطلقوا الباقي، وكانوا يعدون هذه الأنواع من صيد ورمي ونحوهما من قبيل الفتوة».



على كل حال في العصر العباسي وبعده تمت الفتوة في مناحيها المختلفة، وأهمها نوعان: فتوة يصح أن نسميها فتوة مدنية أو دنيوية، وفتوة دينية أو صوفية. ويظهر أن النوعين كانا متميزين بعضهما عن بعض في نظمهما وتقاليدهما، وهذا ما سنحاول أن نوضحه.

الفتوة المدنية: وهي -على ما يظهر- وليدة الفروسية والشجاعة، ومن قديم عرف العرب بالشجاعة والفروسية، وقالوا في ذلك الأشعار الكثيرة من أمثال معلقة عمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد، وخلفوا لنا أدباً وافراً في كل ما ينطق بالفروسية والشجاعة. وعني المؤلفون بعد في جمعها وتصنيفها ككتاب «حلبة الفرسان وشعار الشجعان» لابن هذيل الأندلسي (وقد طبعه مارسية سنة 1922 بباريس)، وقد ذكر فيه الخيل وصفاتها والمسابقة بها، والسيوف والرماح والقسي والنبل والدروع والترس وما إلى ذلك، وما قيل فيها من أشعار وآثار، وغير هذا من الكتب كثير.

ولما جاءت الدولة العباسية تسلط المنصر الفارسي أولاً والتركي ثانياً، وكان لهم نظم في الفروسية غير النظم العربية البسيطة البدوية، فتنسب منهم إلى المسلمين. ورأينا المؤرخين يذكرون أن «الرشيدي أول خليفة لعب بالصولجان ورمى بالنشاب في البرجاس»؛ والكرة والصولجان من ألعاب الفرس كما يدل عليهما اسمهما. ورأيناهم يقولون في المعتصم: إنه «غلب عليه حب الفروسية والتشبه بملوك الأعاجم»⁽¹⁾، وأنه «قسم أصحابه للعب الكرة»⁽²⁾.

ومعلوم أن المعتصم أول من استعان بالأتراك في أعماله وقربهم إليه وجعلهم جنده، واشتهر في عصره بالتفنن في الصيد والقنص، وعدّوه مما يدرب على الفروسية ويمرن على احتمال الجوع والعطش، ويقوّي على شدة التعب⁽³⁾. واقتبسوا في ذلك من الفرس والأتراك، فعلموا الجوارح من الطير والكواسر من الفهود والكلاب، ووضعوا الكتب في جودتها

(1) السيوطي: تاريخ الخلفاء. ص 156.

(2) هامش تاريخ الخلفاء. ص 150.

(3) آثار الأول. هامش تاريخ الخلفاء، ص 154.

وصفاتها وطرق تعليمها وأمراضها وما يصلح كل واحد منها، وسائرهم الشعراء والأدباء في ذلك، فأصبحنا نرى في كثير من دواوين الشعراء بابًا خاصًا يسمى «باب القردة» وهو الصيد، وقالوا الأشعار الكثيرة في وصف الفهود والكلاب والباز والصقر ونحوها، ووضعت الكتب في ذلك وسمي الفن «فن البيزرة»، ورويت القصص الكثيرة في أحاديث الفروسية، وقارن الكتاب بين فروسية العرب والفرس والترك وغيرهم مما ليس هنا مجاله، ووضعوا القواعد لتعليم الفروسية فقالوا -مثلًا- إنه يجب أن يتدبئ الفارس بالخفة في الوثوب والتزول، ثم يتدرب على ركوب الفرس العربي العريان بلا عدة سوى الرُسن. قال المتنبي في وصف أمثالهم [من الكامل]:

فكأنها تُخْلِقتُ قيامًا تَحْتَهُمْ

وكأنهم وُلِدُوا على صَهَوَاتِهَا⁽¹⁾

ثم يتعدو ركوبها على اختلاف أنواع سيرها؛ ثم الصيد عليها وهكذا. وكذلك وضعوا التعاليم للقي والنشاب والتروس وما إليها.

وكانت الوقائع بين المسلمين والروم في الثغور منشأ لظهور ضروب من الفروسية تستدعي الإعجاب، كما كانت الحروب الصليبية مصدرًا كبيرًا كذلك. وفي كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ الشيزري، و«الروضتين» لأبي شامة، و«سيرة صلاح الدين» لابن شداد أمثلة كثيرة من هذا الضرب تأخذ باللب.

كما اشتهر في هذه العصور قوم من الإسماعيلية بهذه الفروسية، جاء في كتاب «آثار الأزل»، بعد أن ذكر قصة من فروسية بهرام: «ومثل هنا في المعنى رجال ببلاد الإسماعيلية، ويسمّون برجال الدعوة معدون لمثل هذا، فإن الرجل منهم أو الرجلين يغني عن حركات الجيوش الكثيرة؛ ويقال لهم في بلاد الإسماعيلية وفي بلاد الفرنج «الحشيشية»، وعند أهل الأقاليم «الفدأوية». وهم قوم على دين الإسلام، وقد كانت للملوك الإسلامية بهم عناية كبيرة، وفي زماننا عني بهم الملك الظاهر وسيرهم في الأشغال الكبار فقتضوها مع الفرنج والتار... وفي قلاع الإسماعيلية في زماننا هذا ألف بهرام⁽²⁾.

ويظهر أن هذه الفروسية بشعائرها كانت سببًا في نشأة «الفتوة» بهذا المعنى، وقد وضعت

(1) ديوانه 1/ 351.

(2) آثار الأول. ص 175، 176.

لها نظم وتقاليد؛ يدل على ذلك عبارة قيمة وردت في تاريخ ابن الأثير في خلافة الناصر لدين الله العباسي الذي تولى من سنة 575 إلى سنة 622هـ، وهي: «وجعل (الناصر) جل همه في رمي البندق والطيور والمناسيب وسراويلات الفتوة، فأبطل الفتوة في البلاد جميعها إلا من يلبس منه سراويل يدعى إليه. وليس كثير من الملوك منه سراويلات الفتوة، وكذلك أيضًا مع الطيور والمناسيب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره، ومنع الرمي بالبندق إلا من يتحى إليه، فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك، إلا إنسانًا واحدًا يقال له ابن السقت من بغداد، فإنه هرب من العراق ولحق بالشام، فأرسل إليه (الناصر) يرغبه في المال الجزيل ليرمي عنه وينسب في الرمي إليه فلم يفعل، فبلغني أن بعض أصدقائه أنكروا عليه الامتناع من أخذ المال؛ فقال: يكفيني فخراً أن ليس في الدنيا أحد إلا يرمى للخليفة إلا أنا، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور»⁽¹⁾.

ما سراويل الفتوة؟ وما شكلها؟ وما نظام الفتوة الذي وضعه؟ لا أعرف تفصيل ذلك.

وقد ذكر المقرئ في كتابه السلوك عبارة تشبه هذه في خلافة الناصر، وزاد عليها بأنه كان من ضمن هذه الشعائر شرب كأس الفتوة.

وقد ذكروا أن كأس الفتوة هذه ليست نبيذًا ولا خمرًا، وإما هي ماء وملح.

ومن هذا القبيل أعني الفتوة المدنية ما يروي أن ابن خيوس الشاعر المشهور المتوفى سنة 473هـ - وكان متصلًا بيني مرداس بحلب وكان أميرًا - كان يلقب بأمر الفتيان وإن لم أعر على سبب لتلقيه بهذا اللقب⁽²⁾.



أما الفتوة الصوفية فقد تمت كذلك على توالي العصور، وخير المصادر التي بين أيدينا تشرح حالها ومظاهرها رحلة ابن بطوطة، الذي ولد في طنجة سنة 703هـ وساح في مصر وفارس والشام وجزيرة العرب والصين والتتر والهند وأواسط أفريقيا وأسبانيا.

وقد أكثر ابن بطوطة من ذكر نظام الفتيان في سياحته في الأناضول، وشرح هذا النظام

(1) تاريخ ابن الأثير 12 / 181.

(2) انظر: بيتمة الدهر الثعالي، فيها شعر في وصف فتيان العصر؛ وانظر كذلك: العتيبي رئيس الفتيان بسرقة، على هامش ابن الأثير 11 / 39.

في أول كلامه عليه، فقد جاء في الرحلة عنوان «ذكر الأجيّة الغتيان» فقال: «واحد الأخيّة أخي على لفظ الأخ إذا أضافه المتكلم إلى نفسه، وهم بجمع البلاد التركمانية الرومية (الأناضول) في كل بلد ومدينة وقرية، ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشد احتفالاً بالغريباء من الناس، وأسرع إلى الطعام وقضاء الحوائج والأخذ على أيدي الظلمة، وقتل الشّرط ومن لحق بهم من أهل الشر.

والأخيّ عندهم رجل يجتمع عليه أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعراب والمنجدين ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضًا، ويبنى زاوية ويجعل فيها الفرش والسرج وما يحتاج إليه من الآلات، ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معاشهم، ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترتون به الفواكه والطعام، إلى غير ذلك مما يتفق في الزاوية. فإن ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافته لديهم، ولا يزال عندهم حتى ينصرف، وإن لم يرد وارد اجتمعوا هم على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعاتهم بالخلو، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم ويسمعون بالفتيان. ولم أر في الدنيا أجمل أعمالاً منهم، ويشبههم في أعمالهم أهل شيراز وأصفهان، إلا أن هؤلاء أحب في الوارد والصادر، وأعظم إكرامًا له وشفقة عليه⁽¹⁾.

وقد ذكر ابن بطوطة أيضًا أن أحد شيوخ الغتيان الأخية - وهو من الخزازين - دعاه فاستضعفه، ثم تبين أنه «أخي» وأصحابه نحو ميتين من أهل الصناعات، وقدموه على أنفسهم وينوا زاوية للضيافة، وقد ذهب معه ابن بطوطة هو وأصحابه، وقال في وصف ما شاهده: «فوجدنا الزاوية حسنة، مفروشة بالبسط الرومية الحسان، وبها الكثير من ثريات الزجاج العراقي... وقد اصطف في المجلس جماعة من الشبان، ولباسهم الأقبية وفي أرجلهم الخفاف وكل واحد متحزم على وسطه بسكين في طول ذراعين، وعلى رؤوسهم قلائس بيض من الصوف، بأعلى كل قلائس قطعة موصولة بها طول ذراع وعرض أصبعين، فإذا استقر بهم المجلس نزع كل واحد منهم قلائسوته ووضعها بين يديه، وتبقى على رأسه قلائسوته أخرى من الزردخاني وسواء حسنة المتظر، وفي وسط مجلسهم شبه مرتبة موضوعة للواردين.

ولما استقر بنا المجلس عندهم أتوا بالطعام الكثير والفاكهة والحلوى، ثم أخذوا في الغناء والرقص، فراقنا حالهم، وطال عجبنا من سماحهم وكرم أنفسهم؛ وانصرفنا عنهم آخر

(1) رحلة ابن بطوطة، ص 132.

الليل وتركناهم يزاورتهم». وهكذا ظل ابن بطوطة في سياحته في الأناضول أنه كان يسأل حين ينزل كل بلد عن الأخية والفتيان، وأن الفتیان كانوا يتنازعون على ضيافته، وأنهم يحتكمون أحياناً إلى القرعة، وأنهم إذا أضافهم جماعة من الفتیان أدخلوهم الحمام، فإذا خرجوا منه أتوهم بطعام وحلوى وفاكهة، وبعد الفراغ من الأكل يقرأون القرآن، ثم يأخذون في السماع والرقص. وقد ذكر ذلك عدة مرات في رحلته⁽¹⁾.

وذكر ابن بطوطة الأخية في موضع آخر فقال: «لما دخلنا الزاوية وجدنا النار موقدة، فنزعت ثيابي ولبست ثياباً سواها، وأتى الأخي بالطعام والفاكهة وأكثر من ذلك. فله دزهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيثارهم، وأعظم شفقتهم على الغريب، والطفهم بالوارد وأحبهم فيه، وأجملهم احتفالاً بأمره؛ فليس قدوم الإنسان الغريب عليهم إلا كقدومه على أحب أهله إليه⁽²⁾».

يؤخذ من هذا كله أنه في بلاد الأناضول وما حولها كان في كل بلد جماعة من الفتیان، يعيشون عيشة اشتراكية، فكل ما جمعه أحدهم من عمله أو صناعته دفعه لرئيسهم وهو «الأخي»، وهو ينفق عليهم، وهم يعيشون في زاوية عيشة دينية مرحة، فيها ذكر وفيها تلاوة قرآن وفيها غناء وفيها رقص، وأن هذا إنما يكون لمن ليس لهم أسرة، فهم عزاب أو نحوهم، وليسوا يعيشون فقط لأنفسهم، وإنما يعيشون كذلك للضيوف وللبناس والفقير.

وكانوا يلبسون كذلك لبة خاصة شأن الصوفية، فسيوهم يلبسون لبة ينسبون لها شيئاً عن شيخ حتى تصل إلى الإمام علي بن أبي طالب⁽³⁾.

وكان من انتشارها أن كثر استعمالها وتحدث الناس بها، وتجادل العلماء في شأنها.

يدل على ذلك استفتاء رفع إلى «ابن تيمية» المتوفي سنة 728 هـ - ويلقي هذا السؤال ضوفاً على الفتوة ونظامها - فقد سئل عن «جماعة يجتمعون في مجلس، ويلبسون الشخص منهم لباس الفتوة»، ويديرون بينهم في مجلسهم شربة فيها ملح وماء، ويشربونها ويزعمون أنها من الدين... ويقولون إن رسول الله البس علي بن أبي طالب لباس الفتوة، ثم أمره أن يلبسه من شاء، ويقولون إن هذا اللباس أنزل على النبي (ﷺ) في صندوق ويستدلون عليه

(1) انظر: رحلة ابن بطوطة. ص 175-176، 177، 179.

(2) المرجع نفسه. ص 191.

(3) المرجع نفسه. ص 120.

بقوله تعالى: ﴿يَتَّبِعْ مَذْمُومًا قَدْ آذَنَّاكَ عَلَيْهِمْ لِيَكُنَّ يَوْمَ تَوَدَّدُوا﴾ [الأعراف: 26]. فهل هو كما زعموا، أو هو كذب واختلاق؟ ...

ومنهم من ينسب ذلك إلى الخليفة الناصر لدين الله عن عبد الجبار، ويزعم أن ذلك من الذين. فهل لذلك أصل أم لا؟ وهل الأسماء التي يسمى بها بعضهم بعضًا من اسم الفتوة وروؤس الأحزاب والزعماء لها أصل أم لا؟ ... ويقوم رئيس القوم إلى الشخص الذي يلبسونه، فيتزع عنه اللباس الذي يلبسه ويُلْبَسه الذي يزعمون أنه لباس الفتوة. فهل هذا جائز أم لا؟ ... وهل للفتوة أصل في الشريعة أم لا؟ ... وهل أحل أحد من الصحابة أو من التابعين أو من يمدحهم من أهل العلم هذه الفتوة المذكورة؟ ...

وقد أجاب «ابن تيمية» عن هذه الأسئلة فقال: إن لباس الفتوة وإسقاء الملح والماء باطل لا أصل له، ولم يفعل هذا رسول الله ولا أحد من أصحابه، ولا علي بن أبي طالب ولا غيره ولا من التابعين - والإسناد الذي يذكرونه من طريق الخليفة الناصر إلى عبد الجبار إلى ثمامة فهو إسناد لا تقوم به حجة وفيه من لا يُعْرَف... وما ذكر من نزول هذا اللباس في صندوق هو من أظهر الكذب باتفاق العارفين بستته، واللباس الذي يوارى السوءة هو كل ما ستر العورة من جميع أصناف اللباس المباح، أنزل الله هذه الآية لما كان المشركون يطوفون بالبيت عراة ويقولون: ثياب عصينا الله فيها لا نطوف فيها، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأنزل قوله: ﴿كُلُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: الآية 31] والكذب في هذا أظهر من الكذب فيما ذكر من لباس الخرق، وأن النبي (ﷺ) تواجد حتى سقطت البردة عن رداءه، وأنه فرق الخرق على أصحابه إلخ... .

وأما الشروط التي يشترطها شيوخ الفتوة، فما كان مما أمر الله به: كصدق الحديث وأداء الأمانة وأداء الفرائض واجتناب المحارم ونصر المظلوم وصللة الأرحام والوفاء بالعهد، أو كانت مستحبة: كالغفو عن الظالم واحتمال الأذى وبذل المعروف، وأن يجتمعوا على السنة، ويفارق أحدهما الآخر إذا كان على بدعة ونحو ذلك، فهذه يؤمن بها كل مسلم، سواء شرطها شيوخ الفتوة أو لم يشترطوها. وما كان منها نهى الله عنه ورسوله: مثل التحالف الذي يكون من أهل الجاهلية أن يصادق كل صديق الآخر في الحق والباطل، ويعادي عدوه في الحق والباطل، وينصره على كل من يعاديه، سواء كان الحق معه أو مع خصمه، فهذه شروط تحلل الحرام وتحرم الحلال، وهي شروط ليست في كتاب الله، فهو باطل.

ثم قال ابن تيمية: وأما لفظ «الفتى» فمعناه في اللغة «الحدث»، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ

يَسْبِيءُ مَأْسُؤًا بِرَبِّهِمْ» [العنكب: الآية 13] ، وقوله تعالى: ﴿فَأَلَّوْا سَيْمًا فَفَىٰ يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُمْ يَزْعِمُ﴾ [15] ﴿[الانبیاء: الآية 60] . لكن لما كانت أخلاق الأحداث اللين، صار كثير من الشيوخ يعبرون بلفظ الفتوة عن مكارم الأخلاق، كقول بعضهم: «الفتوة أن تقرب من يقصيك، وتكرم من يؤذيك، وتحسن إلى من يسيء إليك، سماحة لا كظما، ومروءة لا مسابرة». وقول بعضهم: الفتوة ترك ما تهوى لما تخشى؛ وأمثال ذلك، فهذه أمور حسنة مطلوبة محبوبة سميت فتوة أم لم تسم.

وأما لفظ الزعيم فإنه مثل لفظ الكفيل والقبيل والضمين، قال تعالى: ﴿وَلَمَن جَاءَهُ يَوْمَ يُنصَرُ بِهِ إِلَهُهُ وَإِلَهُ الْكُفُلِ الْمَمْلُوكِ﴾ [يوسف: الآية 72] ؛ فمن تكفل بأمر طائفة فإنه يقال هو زعيمهم فإن كان قد تكفل بخير كان محمودًا على ذلك، وإن كان شرًا كان مذمومًا على ذلك. وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تنحزب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا: مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عن من لم يدخل في حزبهم سواء أكان على الحق أو الباطل، فهذا من التصرف الذي ذمّه الله تعالى ورسوله؛ فإن الله ورسوله أمرًا بالجماعة والائتلاف ونهيا عن الفرقة والإختلاف، وأمرًا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان.

هذه خلاصة الفتوى، وهي ترينا صورة من جماعة الفتوة وتقاليدهم وتعاليمهم وحركة رجال الدين المعارضين لهم⁽¹⁾.



وهذان النوعان من الفتوة - أعني الفتوة الصوفية والفتوة المدنية - ظلّا يعملان ويتطوران إلى عصرنا هذا: فالفتوة الصوفية تحولت في تركيا إلى قوة دينية، كالولاية النقشبندية تسائر قوة السلاطين السياسية أحيانًا وتناهضها أحيانًا، حتى أبطلتها تركيا في ثورتها الحديثة. وتحولت في الشرق إلى خاتمة وتكايا أصبحت فيما بعد ماوى للعجزة ومن يريد أن يعيش عيشة عزلة عن العالم، فقصدت بذلك معناها الأول، وتحولت من قوة إلى ضعف ومن نجدة إلى خمول.

(1) هذه هي فتوى ابن تيمية باختصار، وقد وردت في رسالة في الفتوة ضمن رسائل ابن تيمية طبعة النار.

والفتوة الملمنية، وأعني بها الفروسية وما إليها، ظلت في العصور المختلفة -ولا سيما في مصر- طوال هذه العصور حتى عصر «الجبرتي» فيحدثنا أن الأمراء والمساكر في مصر كانوا ينقسمون بعد الفتح العثماني إلى فريقين: قوم يتسبون إلى ذي الفقار ويسمون الفقارية، وآخرون إلى قاسم ويسمون القاسمية. وكان أكثر العثمانيين فقارية، وأكثر الشجعان المصريين قاسمية، كما انقسموا من قبل إلى سعد وحرام. واتخذوا لذلك شارات: فالفقارية اتخذت البياض شعاراً في الثياب والركاب حتى أواني المأكولات والمشروبات، والقاسمية اتخذت شعارها الحمرة في كل شيء من ذلك. وكان بين الفريقين من الفروسية والألعاب والقتال ما كثر ذكره في الجبرتي وغيره. ويقول الجبرتي أيضاً: إن القرن الثاني عشر استهل وأمراء مصر فقارية وقاسمية⁽¹⁾، وإن كنت لم أعر على تسمية هذه الأعمال بالفتوة.

ولقد أدركنا لعهدنا في صبانا في كل خط وناحية من أخطاط القاهرة ونواحيها جماعة من الشباب يسمون «الفتوات»، وهم من أرباب الصنائع والمهن الحقيرة عادة، وممن يلبسون الجلابيب الزرقاء ويتعممون على «الطاقية» قد عرفوا بالقوة الجسمية والشجاعة والفتوة، وعلى رأسهم زعيمهم، وبينهم وبين «فتوات» الخط الآخر نزاع غالباً. وقد يخرج «فتوات المنشية» لمحاربة «فتوات الحسينية» في جبل المقطم بالطوب والحجارة والعصي، وقد يقع بينهم جرحى وقتلى وبعد ذلك يوماً له ما بعده، ويكون بين فتوات الحيين «ثأر». وقد يتج من ذلك أن «فتوات» الحسينية -مثلاً- يعلمون «بزفة» لأحد فتوات المنشية، فيتربصون لهم حتى إذا خرجت «الزفة» تعرض لها الأعداء، وأعملوا فيها الضرب والتخريب.

وقد قضت الحكومات النظامية على هذه الأعمال.

وحينما لو سمي نظام الكشافة باسم «نظام الفتوة» فكنا بذلك قد أعدنا ذكريات العهد القديم وأحياناً إسماً تاريخياً حيي في الإسلام قرونًا طوآلاً.



(1) انظر: تاريخ الجبرتي /1 / 22 وما بعدها.

الحياة الروحية⁽¹⁾

- 1 -

أعجب ما في الإنسان أنه يحيا حياة واحدة هي مزيج من جملة ألوان. فلا يزال فينا طباع النبات ومظاهره، نبث عن غذائنا في الأرض كما يبعث، ونعيش تحت رحمة الرياح والفصول كما يعيش؛ وفينا أيضاً طباع الحيوان من شهوات وغرائز، وفينا العقل الذي يسيطر على هذه الطبائع الحيوانية، ولكنه يعجز عن السيطرة عليها سيطرة تامة، وكما يكون نوراً إلهياً يهدي الطبائع والغرائز، قد يكون ناراً شيطانية تثيرها فتجعله أفرس من أسد وأمكر من ذئب. ورفي الإنسان إنما هو في استطاعته أن يوازن الموازنة الدقيقة بين ما في باطنه من عناصر نبات، وعناصر حيوان، وعناصر إنسان، وما أشق من عمل!

وهو - لما في طبيعته من عناصر مختلفة نباتية وحيوانية وإنسانية - قد واجه مشاكل لا تحصى، لا يزال طول الزمان يحاول حلها وترقيتها. هو من ناحيته النباتية يواجه مشكلة البيئة التي تناسبه والتي لا تناسبه؛ وغلة الأرض وحاجته منها بعد أن وُزعت في البقاع والأصقاع حسب طبيعتها، والأخطار التي يتعرض لها من حشرات وديدان، وجو وعطش وغرق. وهو من ناحيته الحيوانية قد ورت ذيناً ثقيلاً، من غرائز جامحة، وميل إلى افتراش بعضه بعضاً، فكان لا بد له من تحصين للدفاع والهجوم؛ ودعاه ذلك أحياناً إلى التعاون لصد العدو، وأحياناً إلى التفرق لقتال بعضه بعضاً، فألف القبيلة، ثم الأمة. وتحارب كما يتحارب جنس من الحيوان مع جنس آخر، وتنازع على الطعام وعلى الشراب وعلى الحب الجنسي كما يتنازع الحيوان؛ وساعده ما منح من عقل على تنظيم هذا الاجتماع والافتراق، والتعاون والتحارب؛ وعلى العموم استخدم العقل لتنظيم الغرائز الحيوانية.

ثم كان من عصره الإنساني شوقه الشديد للعلم والمعرفة، فأخذ من مبدئه يتعلم ويُعلم،

(1) كُتبت هذه المقالات الأربع في رمضان سنة 1362.

ويورث ما وصل إليه من يأتي من بعده من الأجيال، ويخترع اللغة لإيصال معلوماته. ثم أخذ ينشئ المعاهد يبيت فيها ما وصل إليه العمل منذ الأجيال السابقة، ويزيد في توسيع دائرة المعلوم، وتقليل دائرة المجهول، ثم يستخدم العلم في حياته النباتية والحيوانية، وينشئ الصناعات، وهو كلما تقدم تعقدت مشاكله، وتركبت نظمه، فأوجد الوظائف المختلفة في المجتمعات تنظم شؤونها، ويقوم كل بقسطه في ترقيتها. ولأسرة تربي الطفل؛ ومعاهد التربية تكمل تربيته؛ ومعاهد الصناعة تخرج ما يحتاجه العالم، والدولة تشرف على هذه الأنواع المختلفة من النظم، وتوحد بينها وتوجهها.

ثم في الإنسان عنصر روحي بجانب عنصره النباتي والحيواني والعقلي، أحسه الإنسان منذ وجد. كما أن عنصر العقل فيه مظهره العلم، فعنصر الروح فيه مظهره الدين.

من طبيعة الإنسان الطموح إلى كل ما هو حق وخير وجميل، وقد وجد مصداق ذلك كله في الدين فاعتنقه، ومن طبيعته بقوة تسيطر على نفسه وعلى العالم؛ ومن طبيعته الشعور بأن هناك روحاً علياً ليست روحه إلا شرارة منها وقباً من نورها، وأنها تتجاوب معها، فكان ذلك هو الدين على اختلاف مناحيه ومذاهبه وأنواعه وأسمائه وشعائره. لقد شعر - منذ نشأته في بداوته إلى منتهاى ما وصل إليه من حضارة - أن في باطنه شيئاً ليس مادياً، وليس من جنس الأرض. ولما تقدم العلم كل هنا التقدم لم يهتد إلى حلّ العلاقة بين العقل والحياة، وبين المادة ومظاهرها، ولما فرغ العلماء لعلمهم، وبحثوا واكتشفوا القوانين، وآمنوا بالعلم كل الإيمان، ظلّ كثير منهم يشعرون بفراغ في أنفسهم، وهذا الفراغ لا يملؤه إلا إيمان بقوة فوق المادة، وروح تسيطر عليها وتبعث فيها الحياة والروح، وأنهم بهذا الإيمان يشعرون بقوة عظيمة؛ لاتساع نفسهم واندماجهم في العالم أجمع، وأنهم والعالم مشمولون بروح عليا تسيّرهم.

وكما يختلف الناس في مقدار العناصر التي يتكوّنون منها، فيعض الناس أكبر عناصره العنصر الحيواني، فهو أقرب شيء إلى أن يعيش بخرائزه كالحيوان، لا همّ له إلا مأكله ومشربه وملبسه؛ وبعضهم العنصر العقلي. كما يتجلى ذلك في العلماء المتخصصين للبحث والمعرفة؛ كذلك بعض الناس يغلب عليهم العنصر الروحي، وهؤلاء يشعرون بنقص في أنفسهم، ويشعرون أن روحاً علياً تشرف عليهم، فيجهدون أن يتحرروا من نقص نفوسهم.

ويوسموا ترقيتها بالاتصال بالروح العليا، فتشرح صدورهم، ويشعرون أن قبساً من نور أضواء قلوبهم. ويحدث هنا عند نضوج الروح، فيلركون العالم على نحو غير الذي يلرکه

العالم، هم يرون التشابه في الموجودات والوحدة فيها رغم اختلاف الأسماء والأشكال؛ وهم لا يقفون عند الظواهر، فيرون الإنسانية في المذكر والمؤنث، ويرون وحدة الإنسان مع اختلاف الألوان والأجناس؛ وهكذا تتسع روحهم حتى يروا الوحدة في الوجود، والله في كل شيء، فيتجاوب العلم معهم ويتجاوبون مع العالم، وتتسع نفوسهم لا إلى حد، ويرون في ذلك سعادة دونها أي سعادة؛ ويشعرون أن الظلام الذي كان يحيط بنفوسهم أخذ يتجابه شيئاً فشيئاً حتى صاروا نوراً ساطعاً، كالذي ينظر إلى خريطة العالم فلا يدرك منها شيئاً حتى يقع نظره على بلدته، فيتعرفها ويعترف البلدان الأخرى بالنسبة إليها، فإذا الخريطة كلها مفهومة وإذا هي ذات معنى. يرون أن المادة خيال، والشهوات والرغبات أعراض زائلة، ولكن امتزاج روحهم بروح العالم هو الحق الذي لا يزول ولا يفنى.

ويبلغ من شعورهم بوحدة الأشياء أن يشيع الحب في نفوسهم لكل شيء، فآلم إنسان المهم، وسعادة إنسان سعادتهم، ونجاح الإنسان نجاحهم، وفشله فشلمهم، حتى ليبلغ الأمر ببعضهم أن يأملوا أن تبلغ الإنسانية من الصحة والتضج مدى تمازج فيه أرواحها، حتى يشعروا بالوحدة وبالسعادة يتألمها بعضهم، وبالآلم يصيب بعضهم، ويعملوا ليلبغوا السعادة جميعاً.

قد كان علماء النفس في حداثة عهدهم يهزؤون بهذه الحالات النفسية ويرونها ضرباً من الخيال، وسبباً من الوهم، فلما نضجوا آمن بها بعضهم، واعترفوا بها في كتبهم، وسجلوها في تجارتهم.

لقد جنى على الحياة الروحية كثرة ما أحاط بها من تخريف وتمويه، فكان بجانب الأنبياء المتنبثون الكاذبون، وبجانب الصوفية الحققة الدجالون الخداعون، وبجانب الملهمين الحشاشون. وكان ما أصيب به الجانب الروحي أكثر مما أصيب به الجانب العقلي؛ لأن معيار العلم يمكنه في سهولة أن يعرف زيفه، وليس بهذه السهولة الجانب الروحي.

والإنسان بتنمية جانبه الروحي يستطيع أن يدرك من الحق ما لا يدركه العلم، وأن يقوي نفسه بما لا يقويها العلم. ومن الخطأ الاستناد على العلم وحده دون الروح.

قد يكون مصلحو الشرق معذورين في دعوتهم القوية إلى البحث العلمي، ونشر المنهج العلمي ووجوب الاعتماد عليه؛ لأننا في الشرق نعيش على التقليد والتخريف، حيث يجب أن نعيش على العلم في الزراعة والصناعة والتجارة ووسائل التربية وما إلى ذلك، ولكن مع التسليم بهذا كله يجب ألا نهمل الروح في دائرتها. ولعل الشرق إذا اتجه إلى هذا الجانب

الروحي بجانب اهتمامه بالجانب العلمي فاق الغرب في ذلك؛ لأن له تاريخاً قديماً في الروحانيات، وهو مُلهمها الغرب.

إن العلم له دائرته التي يجب أن نعترف له بها، ونؤسس حياتنا عليه في حدوده، ولكن بجانب العلم الروح، وبجانب العقل القلب، وبجانب المتعلق الإيمان، ولكلّ وجهة هو مؤلّها، وما أحسنهما إذا اجتمعا، وما أشقاهما إذا افترقا.

تعجيني قصة طريقة للأديب الكبير هـ. ج. ولز» سماها «مملكة العميان»، خلاصتها - فيما أذكر - أن جماعة من العميان طوّح بهم القدر حتى أنزلهم وادياً بعيداً منزلاً تحيط به من كل الجوانب الجبال الشاهقة الوعرة، فعاشوا فيه، ونسلاوا عمياناً مثلهم؛ وقد عوضتهم الطبيعة عن فقدان أعينهم قوة في حدة آذانهم، وبذلك استطاعوا أن يكونوا لأنفسهم مدينة توافق حالهم وطبيعتهم، وثقوا كل الثقة بمعارفهم ومداركهم، وآمنوا كل الإيمان أن العالم كله محدود بحدود أربعة هي سلسلة جبالهم. وشاء القدر أيضاً أن ينزل بواديه رجل بصير، فحدثهم يوماً عن السماء الزرقاء فوقهم وجمالها، والنجوم الساطعة وضيائها، والثلوج المعمة للجبال وبياضها ولعمانها، فلم يشكّوا أنه مجنون، وجزموا أن ما يحدثهم به عن قوة عينيه ورؤيتها لهذه الأشياء ليست إلا ضرباً من الخداع والوهم. وحاول بكل ما يستطيع من قوة وبيان أن يفهمهم أنهم عميان فاقدوا البصر، وأنه بصير، فلم يزددهم ذلك إلا عتواً وضلالاً، وإمعاناً في الضحك منه والسخرية به؛ وقالوا لو كان في رأس هذا الرجل عقل لتخلّى عن هذه الأحلام والأوهام، ووجّه همته إلى الحياة الواقعية، والأشياء العملية، وقوّى سمعه حتى يبلغ مبلغنا، واتبع الطريقة التي سلكنا، وسار على المنهج الذي عليه أجمعنا. فلما أعياهم أمره قرروا أن سبب مصائبه وفساد عقله يرجع إلى هاتين النافذتين في وجهه التي يزعم الإبصار بهما، وأن لا شفاء له إلا بفقتهما؛ ولكن كان من حسن حظّه أن يجد منفذاً للهرب من هذا الوادي.

لقد رمز «ويلز» بهذا إلى ضيق نظر القادة السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين وجمودهم على الآراء المتبعة البالية، ووقوفهم على ما ورثوه من تقاليد من قبلهم، وعدم إصغاتهم إلى صوت كبار المصلحين الذين يدعون إلى بناء عالم جديد أساسه التفكير الحر وسعة النظر. ولكن قصته كذلك تصلح مثلاً لمن يريد أن يخضع كل شيء في هذا العالم للمادة وقوانينها وعلوها، وينكر الروح والله والدين والإيمان، فهو لا يرد أن يعتقد في شيء إلا ما يعتقد سكان هذا الوادي، ولا يؤمن بما يرى هذا الضيف بعينه؛ هو يسمع ويرى،

ولكن قلبه لا يرى، وروحه لا ترى، ثم هو يزعم أن ما يشعر به المؤمنون ليس إلا ضرباً من الخيال والوهم.

إن الناس يتفاوتون في المعرفة تفاوتاً بيناً، فمن الناس من إذا أراد أن يعلم حجرة وما فيها من ثقب الباب، فرأى بساطاً هنا، وكرسیاً هناك، ثم زعم أنه عرفها؛ ومنهم من علا درجة عن هنا ففتح الباب ووقف في زاوية من زوايا الحجرة في ضوء قليل وزعم أنه رآها، وهذان موقفهما موقف العامة وأشباههما؛ ومنهم من تعمد أن يدخلها في وضوح النهار، ويقف في جميع الزوايا، ويفحص ويمتحن كل ما فيها، وهذا هو العالم؛ ومنهم من يفعل ذلك ثم لا يكتفي به، بل يحاول أن يعرف شأن القرفة من المنزل، وموضع المنزل من الشارع، ومكان الشارع من المدينة، ومنزلة المدينة من القطر، ومكان القطر من العالم، وذلك هو الفيلسوف من جانب، والروحي الحق من جانب.

إن في الإنسان ملكات عدة ليس العقل وطريقه العلمي إلا إحداها؛ وخطأ العالم الغربي في القرن الماضي كان تقوية الناحية العلمية على حساب الملكات الأخرى. ويعجبني تعبير طريف قرأته لأحد كتاب الغرب إذ يقول: «لقد أسرع العلم في السير حتى جاوز القلب بمراحل، فواجبنا أن نمنح العلم إجازة حتى يدركه القلب». لقد نتج العلم نجاحاً عظيماً حتى استطاع أن يتغذى إلى أدق أعماق المادة، وحتى كاد يجعل العالم شفافاً واضحاً، وحتى أخضع كثيراً من قوانينه لإرادته، وهذا حسن جميل. ولكن بجانب ذلك جعل حياة الإنسان مصطنعة سطحية، إلهها السرعة والمجلة والآلات، والأدوات، فكسب أذنه وخسر عينه؛ وما ضره لو كسبهما جميعاً، إذن لوجد روحه التي فقدتها في هذه الضوضاء والسرعة، وأحس الراحة والهدوء في نفسه ساعة ينعم فيها بالطبيعة والعالم وريهما.

وكما أن كل إنسان له نوع من الاستعداد والملكات للفن والموسيقى والشعر والعلم، كذلك عنده استعداد للإجابة الروحية، وهي أرقى من سائر كل الملكات، وكما أن كل إنسان له قدر من الفن ولكن ليس كل إنسان فناناً، وكل إنسان يغني ولكن ليس كل إنسان يجيد الغناء، كذلك كل إنسان روحي إلى حد ما، ولكن الروحيين حقاً قليل. ويعجبني شاعر هندي في قوله: «الجواهر حجار، ولكن لا توجد في كل مكان؛ والصندل أشجار، ولكن ما أكثر الناس ولكن قل بينهم الإنسان الحق». والنبوغ في كل ملكة موضع إعجاب، ولكن أعجب المعجب هو النبوغ الروحي. وكما قال القائل: «إن المصلح وليد المدينة، ولكن النبي أبوها».

عماد الأديان كلها أن وراء هذه المملكة الظاهرة في الحياة مملكة أخرى باطنة، وهاتان المملكتان يختلف بعضهما عن بعض تمام الاختلاف؛ فالمملكة الظاهرة فيها المادة بجميع أشكالها وتطورها، من حبة الرمل إلى خلية المخ، وفيها كل مظاهر الحياة مما ترى من جماد ونبات وحيوان، وفيها كل شؤون الإنسان الظاهرة، من زرع وتجارة وصناعة، وتنظيم للحياة الاجتماعية، واستغلال وجمع وإنفاق، وتدبير ميزانيات، وإنشاء دواوين وحكومات تشرف على الأعمال، وملوك أو برلمانات تشرف على الحكومات. وهكذا - وكل ما نقرأ من أحداث التاريخ فإنما هو تاريخ هذه المملكة الظاهرة - أما المملكة الباطنية ففيها أنبياء وأولياء وقديسون وملائكة وشياطين، ويوم آخر، وبعث ونشور، وحساب وثواب وعقاب، وجنة ونار، وروح روحي، وإلهام وإله.

وهذه المملكة الباطنية أسماء مختلفة، فبعضهم يسميها، «دائرة المجهول»، و «ما لا يمكن علمه»، وسمها القرآن «الغيب» كما سمي المملكة الظاهرة «الشهادة»، فقال: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: الآية 3] ، ﴿عَلِمُوا الْغَيْبَ وَالشَّهَادَةَ﴾ [الأنعام: الآية 73] ، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ [آل عمران: الآية 44] . الخ. وترى الأديان أن هذين العامين إذا قُوماً فالمملكة الظاهرة قليلة القيمة جداً إذا قيست بمملكة الباطن؛ لأن الأولى ذاهبة فانية، والأخرى باقية خالدة؛ ولأن الأولى دخلها عنصر الزمان فأضعف قيمتها وأقصر مدتها. وأما الأخرى فلم يدخلها عنصر الزمان فخلدت. وكما كان في مملكة الظاهر خداعون وكذابون يكذبون في العلم والمُخلَق والتجارة والصناعة، كما كذلك خداع وتمويه في عالم الغيب، كقصص العقارب، وأعمال السحرة، والأساطير المتوارثة في كل أمة، والتنجيم والطلاسم، وهكذا.

وليس الإيمان بعالم الغيب - كما يظن بعضهم - ضرباً من الأوهام ورثناه من آباؤنا الأولين أيام كانوا ضعاف العقول، أقوياء الخيال، بل هو جزء من طبيعة النفس الإنسانية ملازم لها في جميع أدوار عقليتها ومدنيتها وثقافتها، والذين أنكروه بمنطقهم، ولم يستطيعوا التجرد منه في نفوسهم ومشاعرهم.

يشعر الناس أن هناك دائرة للمعلوم بها أسوار، وأن وراء هذه الأسوار دائرة المجهول أو عالم الغيب، وأنهم يريدون أن ينفذوا من هذه الأسوار للوصول إليها، فمنهم من يصل ومنهم من يقطع.

ووسائل إدراك مملكة الظاهر غير وسائل إدراك مملكة الباطن، فوسائل الأولى هو ما نسميه «العلم»، وهذا العلم يعتمد - فقط - على الحواس الخمس، وهي: السمع، والبصر، والشم، واللمس، والذوق؛ فكل المناهج العلمية، وكل الآلات والمخترعات، وكل البحوث في الطبيعة والكيمياء، والفلك، والنبات والحيوان، إنما عمادها هذه الحواس الخمس، مرهفة أو مكبرة؛ حتى أدق العمليات الرياضية والهندسية، إنما هي أعمال الحواس الخمس تستخدم فيها المقارنة، ثم أعمال العقل في هذه المقارنات بالاستنتاج، كل النتائج العجيبة التي وصل إليها العلم ليست إلا وليدة الملاحظات الحسية مع الاستنتاج المنطقي، وهذه هي خطة العلم دائماً.

أما وسائل عالم الغيب، فليست الحواس ولا المنطق، وإنما هي الرياضة النفسية، واختطاط خطة غير الحواس الخمس، ومحاولة تخطي هذه الأسوار بها، والنفوذ من خلالها لإدراك عالم المجهول؛ وهذا ما سلكه دائماً الروحانيون من الأنبياء والمتصلين بهم، فمحمد، وعيسى، وموسى، وغيرهم، لم يسلكوا سبيل العلماء في بحثهم واعتمادهم على الحواس وتجريبهم ومقارنتهم بين المواد والاستنتاج منها، إنما رضوا نفوسهم على نحو ما لينفذوا إلى عالم المجهول. وغار حراء بالنسبة لمحمد (ﷺ) في جهده للوصول إلى المجهول من عالم الغيب، كالعالم في معمله وتجاربه في عالم الشهادة؛ هذا منهج وهذا منهج، وشتان ما بينهما. بالمنهج العلمي من ملاحظة وتجربة واستنتاج ومنطق تكتشف قضايا العلم، وبالمنهج الروحي الذي أشرنا إليه، يحدث موع من المعرفة أساسه ما نسميه بالوحي أو الإلهام.

وفي القرآن قصة ترمز إلى الفرق بين نوعي العلمين: العلم المبني على المنطق، والعلم المبني على مكاشفة الروح، وهي قصة موسى العبد الصالح الذي علمه الله من لدنه علماً؛ فموسى سلك سبيل المنطق، وبناء المسببات على الأسباب الظاهرة؛ وهذا العبد الصالح لم يسلك هذا المسلك، فخرق سفينة ليس لخرقها من سبب ظاهر، وقتل نفساً زكية بغير نفس، ولكن له ما يبرره من جانب الإلهام الروحي كما شرح في القصة⁽¹⁾.

(1) اقرأ القصة في سورة الكهف: «وإذا قال موسى لفتاه الآيات.

لقد ذهب كثير من علماء النفس إلى أن وسائل العلم والمعرفة تنحصر في الوسائل المعروفة من ملاحظة وتجربة، وعدوا ما يظهر غير ذلك نوعاً من المرض النفسي، أو شروفاً في الخيال؛ ولكن ظهور حالات كثيرة من المعرفة، وانكشاف أمور ليس انكشافاً أساسه المنطق، عدل أذهان كثير من علماء النفس، فأقروا بأن هناك إدراكاً أساسه المنطق من ملاحظة وتجربة واستنتاج، وهذا هو العادة الأغلب، ولكن بجانب ذلك أحوال نادرة، يستطيع فيها الإنسان أن يدرك ويعلم، ويعرف عن طريق غير المنطق، وإن كانت نادرة؛ وأقروا بأن طريقة علمنا ومعارفنا وبحثنا واستنتاجنا هي الطريقة المألوفة العادية، ولكن ليست هي كل وسائل المعرفة، فهناك من الوسائل ومن أنواع الإدراك ما لا يخضع للمنطق. ومن ذلك الحين أخذ علماء النفس يتوعون اتجاههم، ويسمون بحثهم؛ فبحثوا في التصوف ونفسه، وكيفية إدراكه ومعرفته، ولا يزالون في بدء هذا الاتجاه، وهذا البدء كان بدءاً فقط من الناحية العلمية، أما الحقائق نفسها فمقررة في كل دين، معترف بها في كل عصر.

على هذا الأساس تكون الإنسانية تسبّح في دائرتين: دائرة خارجية أو ظاهرية، ودائرة داخلية أو باطنية؛ مثل الأولى كجسم الشجرة، وجذعها وساقها، ومثل الأخرى كالحياة تدب فيها، فتكوّن وظائفها المختلفة، وتهيشها للإزهار والإثمار، ومثلها جميعاً كجسم الشمعة وقوتها على الإضاءة.

وكل ما نعني به الآن من علوم على اختلاف ألوانها، وما نعني به من تاريخ أحداث وحروب واجتماع، وما نعني به من دعوة إلى الصدق والأمانة، والجد والعدل، كل ذلك متعلق بالحياة الخارجية؛ أما الحياة الروحية فحياة داخل حياة، وحكومة داخل حكومة؛ وهذه غذاؤها الدين، وهو غذاء فاسد إن فسد، وصالح إن صلح.

ونرى في غضون التاريخ إشارات إلى هذه الحياة الروحية في معابد اليونان، وهياكل المصريين ورموزهم؛ فالخاصة كانوا يفهمونها على حقيقتها ويرمزون إلى المعاني التي في صلورهم برموز مجسّمة وقصص رمزية، يفهمها الخاصة على أنها رمز، ويفهمها العامة على أنها حقائق، وهكذا الشأن في تاريخ سائر الأمم والديانات.

وقد حاول كشف المجهول من الحياة الخارجية والباطنية أربعة أصول؛ كلٌّ سلك طريقه الذي يناسب طبيعته ومزاجه: العلم، والفلسفة، والدين، والفن؛ وكثيراً ما تنازعت في الطريق، وقامت بينها المشاحنات والخصومات، ومنازعاتها دليل على أنها لم تدرك وظائفها حق الإدراك؛ وأن كلاً حاول أن يوسع طريقه على حساب غيره، وأن يتعدى في اختصاصه

على اختصاص غيره، ولو نظرت كلها إلى طريقها من طيارة لإدركت أن الطريق المرسوم لكل منها طريق مستقل بنفسه، واضح بأعلامه، وأنها كلها تصب في دائرة وسطها، هي دائرة الحقيقة. ولو سار كل في طريقه الخاص به، ولم يتعد على غيره لتوصل إلى الحقيقة من جانبه، وهذه الحقيقة كقيلة بأن تنكشف في نهاية كل طريق عما يخصه، وفيها كلها كشف الحياتين الظاهرة والباطنة، والعالمين عالم الغيب والشهادة؛ ولكن مع الأسف نرى علماء يغير على دين، وديناً يغير على علم، وفلسفة تُغير عليهما، جهلاً بالطريق، وعمى عن الحقيقة.

إن العلم - كما قلت - أساسه الملاحظة والتجربة، ولا يكون ذلك إلا فيما يُلاحظ ويجرّب، فإن أراد أن يتخطى أسواره إلى عالم الغيب، فقد أدواته، وتكلم كلاماً سخيفاً، وكذلك إذا أصابه الغرور، فأنكر ما ورار السور.

والدين عماده الوحي والوصول عن طريق الروح إلى عالم الغيب بالرياضة وما إليها، والاتصال بالشعور الأنبل إلى القوة العليا، فإذا هو تخطى الدائرة الروحية إلى الدائرة العلمية، فتحرض لقضايا العلم يشرحها ويدل عليها، أو ينكر على العلماء بحسبهم ونتائجهم، فقد تعدى طوره؛ وكذلك إذا أخذ يدل على الدين بقضايا المنطق كما يفعل علماء اللاهوت وعلماء الكلام في الإسلام، فقد أتوا بفلسفة تافهة ليس فيها طعم الفلسفة ولا طعم الدين؛ وكل هؤلاء وهؤلاء مثلهم مثل من أراد أن يشم بعينه، ويرى بأذنه، ويتذوق بأنفه.

والفن من أدب وموسيقى وتصوير أساسه الفهم العاطفي، والشعور بما خفي وراء المظاهر، والوصول إلى قلب الأشياء ومزجها بعواطف الفنان ومشاعره ومزاجه، وإبرازها في شكل متناغم، والاستمداد من قوة الخالق ليخلق صوراً وألواناً يلهم بها العواطف النبيل والسمو؛ فإن هو لم يمسّ الباطن واكتفى بالسطح، أو اقتصر على استخراج السخرية والهزؤ، لم يود رسالته، وعدّ من تواقه الأشياء؛ وإن هو اكتفى باستدرا العال من الأبراء والأغنياء، أو كان وسيلة لإثارة المشاعر الجنسية، كان سلعة تجارية وضيعة لا سموّاً روحانياً رفيعاً. والفلسفة أساسها التأمل والتفكير المنطقي، وشرح ما نعلم وتمييزه عما لا نعلم، والوصول إلى جذور شجرة العلم والفن والدين لإدراك أصولها؛ فإن هي كانت لعباً بالألفاظ، وعرضاً لأراء الفيلسوف ومشاعره، وتضاربها مع آراء الفلاسفة الآخرين ومشاعرهم، لم تؤدّ رسالتها، وكانت فلسفة لفظية أو شكلية أو حوارية، أو ضرباً من التعمية، أو سخافة مغلفة بالألفاظ الغريبة الضخمة.

وما المدنية الحقّة إلا هذه الأصول الأربعة راسمة لكل أصل حدوده وطرقه، موازنة بينها

حتى لا يطنى منها أصل على أصل، مهتبة كل أصل حتى لا يدخله الاستبداد والغرور، منقحة كل واحد منها حتى لا يدخله زيف أو تحوير أو تضليل.

ونفس كل إنسان فيها هذه العناصر الأربعة، مع تفاوت بين الناس في المقدرة والكفاية والفاعلية والمقابلية؛ والنفس الكلية للعالم كذلك فيها هذه العناصر، وما دخل على كل عنصر من الفساد.

فالعالم تقدم وتقدم، ولكن أين له القلب؟ لقد ملأ الدنيا آلات وأدوات؛ ونظريات في السياسة والاجتماع والاقتصاد، ولكن أصيب بعينين: أولهما أن دائرته الطبيعية هي المادة، فأداه غروره أن يبحث فيما وراء المادة بأدوات المادة، فلما لم يجده أنكروه، وثانيهما أن الروح لم تتقدم تقدمه وتخلفت وتخلفت؛ فاستخدم التقدم العلمي لخدمة الغرائز الوحشية على شكل مدد، فإذا كان الوحشي يقتل بالحجر أو الهراوة، فالعلم يقتل بالكهرباء والفواصات والطائرات والغازات الخائفة؛ والوحشي بأسر خصمه ويستعبده لخدمته، والمذنب يغرر ويفتح ويستغل ويستعبد بأسلوب منظم، وفي الأمة الواحدة أنواع وأنواع من الاستعباد، وكذلك الشأن في بواعث اللهو والسرور، فقد ترققت في الرقص والموسيقى واللعب. فالغرائز بين المتوحش والمتمدن واحدة، والبواعث واحدة، والعلم نُظِم الشكل وهُدب الأسلوب فقط، وقامت عظمة المدنية على ما كان عند المتوحش من غريزة حماية الأسرة أو القبيلة بشكل أضخم، من استعداد حربي عظيم، وتقوية الروح العسكري ونحو ذلك؛ فالعلم - بتقدمه من غير أن يتقدم - وحشية مغلقة، أو همجية مفضضة.

والدين في المدنية الحديثة مظهر لا مخبر، وعمل بلا قلب، وشعائر بلا شعور، وحركات بلا روح، ورجال أتباع السلطة المدنية، لا قادة الحياة الروحية، ينظرون بأعينهم إلى الأرض، ولا ينظرون بقلوبهم إلى السماء.

والفن تحريك للشهوة، واستجلاب للثروة، وجد في بقاء الشعوب في مستواها الهزلي. فهل هذا الذي نرى - من تدمير بلغ أقصى مداه، وقلق واضطراب وصل إلى نهايته، وزلزلة وبليلة قلبت العالم رأسه على عقبه - إعلان للثورة على المدنية التي لا روح لها؛ ليُنشأ على أنقاضها مدنية لها روح؟
نرجو أن يكون!!.

- 3 -

قصتان هنديةتان رمزيتان، قرأتهما هذا الأسبوع، فأعجبت بهما لطرافتهما ودقتهما، وإيحائهما إيحاءً واسعاً شاملاً.

فأما الأولى فخلاصتها أن الإنسان الأول شعر بضعفه، وبدأ يتعرّف بربه، سمع صرخة استغاثة ملات الآفاق، فحار في تفسيرها، ولما أعياه الأمر في البحث عن سرها أظلمت نفسه، وقلق باله، حتى جن الليل، فرأى في منامه أن الروح الأعلى تجلّت له وخاطبته: إن تقبلْ هديتي يزُلْ قلقك، وينجلي لك ما أبهم عليك، ورضيء ما أظلم من نفسك. إني خلقت لك ثلاث حمامات بيضاء ناصعاً لونها تسر الناظرين، تُسمّى إحداها الإيمان، والثانية الرجاء، والثالثة الحب، فإن أنت أسكتتها معك في أرضك، واستألفتها إليك، وحافظت على سكنها معك، ضمنت لك قوة في قلبك، ونوراً في نفسك يكشف لك الحق ويهديك إلى الخير، ويحقق لك السعادة.

انتبه من نومه، فرأى الحمامات الثلاث في أرضه تسكنه، وتتجيب إلى الناس وتتألف لهم وتصادقهم؛ ولكن ما لبث أن رأت قليلاً من الناس يألفها ويصادقها، وكثيراً منهم يهزأ بها، وكثيراً آخر لا يعبا بها، وكثيراً ثالثاً يطاردها ويرجمها بالحجارة، حتى شممت الحمامات من سوء ما لقيت، وعادت إلى بارئها وقالت: «سبحانك ربنا، لقد مللنا من خلقتك في الأرض، فليس منهم إلا قليل أحسن استقبالنا، وأكثرهم عيسوا في وجوهنا، أو هزئوا بنا، أو طاردوا، لبس المكان مكاننا في الأرض؛ إنا نضرع إليك أن تعفينا من سكننا هذا وتقربنا إليك، وتسكتنا في مملكتنا السماوية، حتى لا نألم ولا نشقى».

قال خالقها للأولى التي اسمها الإيمان: «ذلك ما ليس في الإمكان، فليس في ملكوت السماوات مكان لك، إن أهله قد ذاب إيمانهم في تمام معرفتهم، وانكشف الحق لهم، وتحول غيهم إلى شهادة، فعودي إلى الأرض حيث أهلها في حاجة إليك، وقد منحك قدرة أن من تقبلك قبولاً حسناً سعدت نفسه، ومن أذاك أو طاردك لم يعرفني، فأظلم قلبه وشقى في حياته».

«وأما أنت أيها الرجاء، فكلنك لا مكان لك عند أهل السماء، فما محل الرجاء عند من بلغوا كل رجائهم، ونالوا منتهى أملهم - ارجعي إلى الإنسان وقد منحك قوّة أن تكوني بلسماً لهوموم، ووعناً له في محنته، وألا يخاف من الموت إذا كنت بجانبه».

«وأما أنت يا حمامة الحب فلك موقف آخر، حقاً إن لك مكاناً في ملكوت السماوات؛ وأنت نعيم الجنة؛ ولكن ألا تعودين إلى الأرض مع حمامتي الإيمان والرجاء، فليس حياة بدونك! وإذا كانت الجنة لا تستغني عنك فسامنحك القدرة على أن تجولي في لحظة بين السماء والأرض، وأن تخطري في لمحة بين أهل الفناء وأهل البقاء؛ وسأجعل جزءاً من يتعشّقك ويتلوّك في الأرض أن يطمح إلى لتيك في السماء».

فأطاعت ما أمرت به، ونزلت ثلاثهن إلى الأرض يحتملن الأذى من أهلها. وظلت الثالثة تذهب وتجيء. وكان ما وعدنا ربها حقاً من طمأنينة من تألف الإيمان، وشقاء من طارده، والتثام جراح من احتضن الرجاء، وعذاب من أطاره، وسعادة من عانق الحب، وشقاء من أغلق دونه بابه.



وفي الحق ما الدين وراء هذه الثلاثة؟ إيمان بما وراء المحسوس لشعورنا به، فمهما غالبنا هذا الشهور بتقويمنا للمحسوس أكبر من قيمته، ومهما غالبنا في تقويم العلم والمنطق، فنوازعنا الباطنية الطبيعية تناديننا من أعماقنا بالله، ونحن شوقاً إلى رؤية الحمامة البيضاء، حمامة الإيمان. ومن فقدوا الإيمان بالله لجؤوا إلى تسمية أخرى لما أعجزهم فهمه، من طبيعة، أو حظ، أو قدر، أو مجهول، أو مثل أعلى للعالم، أو نحو ذلك! فقد تعددت الأسماء والمسمّى واحد سبحانه وتعالى.

والرجاء - عنصر قوي في الدين، مبناه الاعتقاد في سعة رحمة الله - لقد وُجد في كل دين لون من ألوان الرجاء ولون من الخوف، ووجد في كل عصر من رجاله من قوّوا جانب الرجاء ومن قوّوا جانب الخوف، وأنا أشدُّ حباً لمن كانوا في جانب الرجاء، فهو أبعث للعمل، وأصلح للحياة، وأدعى إلى الطمأنينة وأفتح للرغبة في بذل الجهد لصالح الأعمال. ولست أحب طريقة الحسن البصري وأمثاله، ممن ملأوا القلوب رعباً وتخويفاً وتهديداً، حتى شلوا القلوب، وطيروا الحب من النفوس، وجعلوا الحياة بائسة حزينة بيضة، والقرآن في كل سورة يكرر: ﴿يَسْمَعُ أَلْسِنًا أَلْفًا﴾ ﴿الْفَتْحَةِ: آيَةُ 1﴾ ، والرحمة مبعث الرجاء والحب، لا الخوف والرعب.

ما الحياة وما الدين بلا رجاء؟ قرأت مرة أن أحد كبار العلماء الملحدين حضرته الوفاة وعنده بعض أصدقائه من أمثاله: فقال له أحدهم يشجعه على البقاء على إلهاده: «لا تخف، لقد قرأت من النهاية، تماسك وتقوِّ واحتمل»، فقال المحتضر: «أه! ولكن لا أجد ما أتقوى به وأعتمد عليه، ليس لدي رجاء ولا أمل في حياة أخرى سعيدة، كل ما حولي ظلام».

وأما الحب فعماد الدين الحق، إنه في الدين يصحب الرجاء ولا يصحب الخوف، قد يبعث الخوف اجتناب الشرور والإتيان بالشعائر، ولكنه كالشرير يجتنب الجريمة انتقاء السلطان، بل الحب في الدين قد يستغني عن الرجاء والخوف.

وكانت حمامة الحب أجمل الحمامات شكلاً، وأرشقها حركة، ففتن الناس بجمالها أكثر مما فتنوا بحقيقتها، فصنعوا لها تماثيل كثيرة وسموها الحب ولا روح لها. وكل يوم يسيء الناس استعمال اسمها ألوف المرات في أنفه الأشياء، أو في لا شيء، ويحدث ذلك حين تلير إلى السماء، أو تكون في مآلف القليل ممن يفهم حقيقتها.



هذه قصة؛ وأما القصة الثانية فهي أن جنية ظريفة ممن يسكن الأماكن السحيقة، أحبت المرح يوماً، فنزلت أرض الناس وتسلت فيها؛ وشاء صغارها أن يلعبن، فصنمن «عروساً» وينين لها داراً على قدرها، وأرادت الأم الكبيرة أن تدخل المنزل وترى «العروس»، فصخر باب المنزل عن حجمها؛ ففكرت فكرة شيطانية: أن تفرق أجزاءها وترسلها جزءاً جزءاً، ففكت أصابعها وأدخلتها، ثم رأسها، ثم قلبها، ثم سائر أجزائها، فلما كانت جميع الأجزاء في المنزل ضاق بها، واحتك بعضها ببعض، فتخاصمت الأعضاء وتحاربت، وتنازعت على الأماكن، كل يدعي ملكية مكانه، وأنه أولى به، ولا يقبل من أي عضو احتلال مكانه أو القرب منه أو التحكك به. ثم أراد بعض الأعضاء الخروج فوجد الآخر في طريقه، وأبى أن يفتح له الطريق خشية أن يحتك ببعض الأعضاء الأخرى، واحتبس الأعضاء جميعاً في بيت «العروس» الصغير المظلم، وتلدنوا من غير جدوى؛ واضطرب أمرهم، وأريكتهم الحيرة، وعمى على الأعضاء أمرهم وعلاقتهم بالجسم كله، وحينئذ نبض القلب، ووقف بين سائر الأعضاء خطيباً قائلاً: «أيها الأعضاء! إنكم كلكم مني، وقد ساءت حالكم، واضطرب أمركم، وسأقدم لكم النصيح لأزيل اضطرابكم، وسأقدم لكم المعونة لتخرجوا من مأزقكم، إني شاعر بجرحكم وضيقكم، وسأعمل لرفع الحرج عنكم».

قال بعض الأعضاء: «إنا راضون عن مكاننا، غير قلقين في موقفنا».

قال القلب: «لا بأس، إنكم اعتدتم الظلام فحمدتموه، وأنتم الضيق فاطمأنتم إليه، وستحمدون ممي الخروج إلى النور، والسعة بعد الضيق».

وما زال بهم حتى ألف بينهم وقادهم عضواً عضواً إلى الخارج، ثم جمع أشتاتهم على أحسن ما كانوا.

قال القلب هذا لأنه وحده الذي شعر أن كل عضو جزء منه، وأن كل الأعضاء متفرقة منه متجمعة حوله، وهكذا رجعها كلها إليه، وأعادها متماسكة جسماً واحداً كما كانت.

ودعا القلب هذه الدعوة؛ لأنه مسكن الحب؛ لأنه وحده الذي يستضيء بنوره، وينصهر بناره؛ وهو وحده الذي لما مسّه الحب كان منه الصبر واحتمال المكاره والتسامح والتضحية، والعمل لخير الجميع.



أليست دنيانا منزل «العروس»؟! كنا جسماً واحداً أبناء آدم وحواء، ففترقتا في أنحاءها، وتخاصمتا في ملكيتها، واحتبستنا فيها، وفقدنا الشعور بوحدةنا، وسدنا الطرق على أنفسنا، وظن كل عضو أنه مستقل بنفسه، مستغن عن غيره.

إن العالم في كل أزمة كهذه ينتظر الداعي الذي يجمعه بعد تفرقه، ويأسوه بعد جراحه، ويدعوه إلى جمع شتاته؛ وما هذا الداعي إلا نفوسه الكبيرة التي يوجد بها الزمان من أن لأن، على ندرة كندرة الجوهر في الأحجار، والصنديل في الأشجار. إن هذه النفوس تشعر شعور الناس، وتحمل أعباء الناس، وتحيا للناس؛ إنها بعملها تنسج المستقبل، وتلد الأفكار للجيل الجديد؛ إنها تسمع شكوى الشعوب من ثقل أغلالهم، واستغاثتهم من سوء قيودهم، فتقدم أغلى شيء لديها لفك قيودهم، وتحرير عقولهم؛ إنها تعثر في أثناء جهادها على حجر الفلاسفة الذي تقلب به معادن الناس إلى ذهب خالص؛ إنها بأقوالها وأفعالها تحرك العالم وتحوله من جزر إلى مد؛ إنها ترى الغرض الأسمى على ضوء نار الحب فلا تهاب شيئاً وتسير إلى غرضها لا تلتفت بعنة ولا يسرة، محطمة في طريقها الأصنام التي تعوق الناس عن سيرها، منسلة أناشيد الإنسانية التي تملأ الناس حماسة وأملًا.

سعة النفس :

تختلف النفوس سعة وضيقاً كما تختلف الحُجُر والمنازل والأماكن؛ فمن الناس من تضيق نفسه حتى تكون كَسَمَ الخياط، ومنهم من تتسع نفسه حتى تشمل العالم وما فيه. تولد النفس ضيقة شديدة الضيق، ثم كل تجربة من الحواس الخمس توسع دائرتها، وكلما ازدادت تجاربها زاد اتساعها.

وفائدة التربية توسيع النفس؛ فكل موضوع نتعلمه يزيد اتساع نفسنا كما يزيد في اهتمامنا. فإذا قرأنا التاريخ - مثلاً - قديمه ووسطه وحديثه، زاد شعورنا بالأجيال المختلفة على تعاقبها، واتصلت نفوسنا بالعالم على توالي العصور، وارتبطت بعظماء الرجال على نحو ما، فكان ذلك كله عنصراً هاماً لسعة النفس؛ وكذلك درس النبات، يزيد اتصالنا بعالم النبات، ويخلق فينا عيناً جديدة تقرأ بها في النبات وأنواعه وتطوره وحياته ما لم نكن نقرأ، فتسع نفوسنا من هذه الناحية اتساعاً يجعل علم النبات جزءاً منا؛ وكذلك الشأن في كل علم من جيولوجيا وفلك وطبيعة وكيمياء، كل علم بشيء يبعث فينا موجات لاسلكية من الأشياء المعلومة ويجعل من نفسنا جهازاً مستقبلاً لها، وعلى قدر علمنا بالعالم حولنا تكون سعة نفسنا، وتكون مقدرة استجابتنا للموجات، ويكون تجاوب نفسنا مع العالم.

وكما تتسع نفس الإنسان بعلمه بالشيء تتسع قدرته ونفوذه؛ فالمهندس يرى في الأبنية ما لم نر، ويقرأ فيها من أحجارها وأخشابها وأوضاعها ما لم نقرأ، ويستطيع أن يتخيل من الصور والأبنية والأشكال ما لم نتخيل، ويخرج إلى الوجود من المشروعات والتصميمات ما لم نستطع؛ وشتان بين موسيقي يدرك أدق شيء فيما يسمع، ويصغي إلى نفسه فيستخرج من الألحان ما تعجب به، وبين من ليس له أذن موسيقية فلا يميز بين صوت وصوت، فضلاً عن خلق الألحان الجديدة!

هناك وسائل كثيرة لتوسيع النفس، أكثرها شيوعاً مزاولة الأعمال المادية مهما اختلفت

هذه المادة؛ فالنجار في نجارته، والحلاد في حلادته، والتاجر في سلعه، والزارع في زرعه، كل يوسع نفسه وتفوزه في ناحيته، فممارسته العمل تنمي خياله في موضوعه، فيحلم بأشياء في ذهنه يستخرجها إلى حين الوجود بعمله، وكل التحسينات في الصناعات ناشئة عن هذه السعة في النفس التي تبهجها قوة الخيال وإصلاح الإنتاج.

وكل ما يباشره الإنسان ويتصل به يكون جزءاً من نفسه، فبيتك الذي تسكنه، وأثاث منزلك ومالك وثروتك، كل هذا يتحد مع نفسك ويكون جزءاً منها، من تعدى عليه فقد تعدى على نفسك، ومن عاب بيتك أو أثاثك أو صناعتك فقد عاب نفسك، ومن مدحها فقد مدح نفسك، وهكذا.

وهكذا الشأن في المعنويات، فمن ضروب توسيع النفس ومعادتها اتصالها بنفس مثلها، فقد تشعر النفس بضييق وظلام حتى تجد نفساً تألفها، فتشعر بالسعة بعد الضيق، والنور بعد الظلمة، وتشعر بلذة التجارب بين النفسين، والتناغم بين الزوجين، وهذا هو سر السعادة في الصداقة، والسعادة في الحب؛ فالنفس تشعر بسعتها، وأن نفساً أخرى انضمت إلى نفسها وتكونت منهما وحدة، تسعد كل بسعادة الأخرى، وتكمل كل نفس الأخرى، وتستمد كل نفس قوة من النفس الأخرى، وربما استطاعا بامتزاجهما أن ينتجا شيئاً لا تستطيع أن تنتجه كلتاها ولا هما معاً غير ممتزجين، كالعنصرين يمتزجان فيكونان عنصراً جديداً ليس أحدهما وليس هما معاً متفرقين متصلين.

وعمل الأنبياء والمصلحين أن يوحلوا الغرض بين النفوس، ويعملوا بتعاليمهم على توحيدها، فإذا الجمعية الأولى الملتفة حول النبي أو المصلح متحدة كأنها نفس واحدة واسعة؛ لأن كل نفس تشرب سائر النفوس، وإذا ما يصدر عنها مجتمعة يستدعي العجب.

ومما ينشده كبار المصلحين المتفائلين في العالم تحقيق نظم اجتماعية وسياسية إنسانية تترك هذه الحقيقة، فتوسع النفوس بالتوحيد بين أغراضها، والتأليف بين قواها، والقضاء على عناصر التفريق من وطنية وعصية ودينية وقومية وجنسية ولغوية، حتى تتسع النفوس إلى أقصى حد ممكن، وتتجه كلها لخير الإنسانية على السواء، وإذ ذلك يقفز المجتمع الإنساني والمدنية قفزة لم يرها التاريخ؛ لأن التاريخ في جميع عصوره كان معوقاً بالعصبية القبلية الدينية، وكلها مظاهر لضيق النفس.

ومن مزايا الدين توسيع النفس، وهو ما عبر عنه الإسلام بانسراح الصدر؛ ولملك

صادفت في حياتك أناساً ضاق صدرهم، وتغلب عليهم الشعور بأن القدر يعاكسهم، والحظ يعبس في وجوههم، وأنه كلما سلكوا طريقاً سد أمامهم. إن الدين كفيل بإزالة هذا الشعور، وشرح الصدر وتوسيع النفس؛ فالمؤمن يشعر شعوراً عميقاً بأن قوة تزيده وتكتسح الصعاب أمامه، وهو يشعر بانهدام السدود والحدود في طريقه، وهو يشعر بانعدام الزمان والمكان بضمه عالم الغيب إلى عالم الشهادة، واتصال الحياة الأخرى بالحياة الأولى، فهو واسع الرجاء، لا يعوق نظره عائق، يتجذب إلى عالم علوي فيه السعادة وفيه الرضا وفيه الطمأنينة. الدين الحق يغير النفسية فينقلها من عالم ضيق محدود إلى عالم فسيح غير محدود، كالذي حدث في عُبَاد الأصنام في الجاهلية لما انتقلوا إلى الإسلام؛ فستان بين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأبي عبيدة وخالد بن الوليد الجاهليين؛ وبينهم أنفسهم وهم إسلاميون! ما أضيقت نفسهم في حياتهم الأولى وما أوسعها في الثانية! وكما أفادهم الدين سعة النفس أفادهم قوة النفس؛ فمحال أن كان الجاهليون من العرب يفتحون ما فتحوا ويتصرفون ما انتصروا إذا بقوا على دينهم الأول، ولو تجمعوا حول قائد حربي كبير؛ فإن انتصارهم يرجع إلى سببين كبيرين: التوفيق في اختار قوادهم، وأهم من ذلك العقيدة بأنهم مؤيدون بقوة من عند ربهم.

الدين هو الذي فتح أمامهم الأفق، وملاهم روحاً للعمل؛ بل هو الذي غير موقفهم نحو الحياة، فجعل من الجبان شجاعاً، ومن البخيل سمحاً، ومن الشاك مؤمناً، ومن الجزوع مطمئناً، وقد كانت النفوس قبله مكبلة ببعض أوهاام من غضب الصنم ورضاء، ومن عادات وتقاليد تشل العقل وتقيد الروح، فلما أمنت ياله واحد فوق كل شيء يرضيه الخير ويغضبه الشر، سمت سموًا كبيراً. وفساد الدين يأتي من التعاليم التي تضيق النفس، وتحجبها عن عالمها العلوي الفسيح، النفس إذا اعتقدت في الخرافات ضاق حيزها، وإذا امتلأت رعباً وفرزاً من النار وعذابها ارتبك حالها.

ومن أكبر ما أفسد الدين - في نظري - نزول رجال الدين ومبالمعتهم في وصف الله - تعالى - وصفاً مخيفاً مرعباً، بدل أن يصفوه - كما وصف نفسه - رحماناً رحيماً يعفو عن كثير. وقادهم هذا النظر إلى التخويف من كل نعيم الحياة، حتى قالوا إن الضحكة يواخذ عليها، والأكلة الطيبة موضع الحساب، ونادوا أن لا غناء ولا فرح، ولا سرور بالحياة... ما هنا كله؟ وكل ذلك يفسد النفس ويخلق منها مزاجاً سيئاً لا يصلح للحياة! إن الدين الحق يفتح للحياة الدنيا كما يفتح للحياة الأخرى، ويكون أساسه حب الله الذي يحب الناس،

وأن الدنيا جنة وفي الأخرى جنة، إن التزمت في الدين مغالاة في الحكمة حتى تعود سخفاً، وحتى تحطم الحياة.

الدين الحق يُدخل السرور على القلب والنشاط على النفس: أما الحزن والخوف فيضيق الصدر، ويشل النفس ويعث السأم.

أصبحت الصورة التي يرسمها رجال الدين للمتقين - مع الأسف - صورة رجل منكس الرأس تواضعاً، مملوء القلب رعباً، زاهد في النجاح في الحياة الدنيا طمعاً في الحياة الأخرى، مغمور بالكرب خوفاً من الموت وما بعد الموت، راغب عن متع الحياة، شديد المحاسبة لنفسه في كل ما يأتي وما يذر، عابس في وجه الحياة خوف أن تضله، منهك في العباد غير عابئ، بحقوق الناس، يفر من الصوت الجميل، ومن الملبس الجميل، والنظافة الحلوة، إلى نحو ذلك.

وهذه الصورة التي رسمها بعض رجال الدين وزادوا فيها على اختلاف المصور تنتهي إلى رجل ضيق الأفق حرج الصدر لا يصلح للحياة، يُستغل ولا يُستغل ويحكم ولا يُحكم، ويذل ولا يعتز، وفي ظني أنه يشقى في الدنيا ولا يسعد في الأخرى؛ فلو أراد الله منا العمل للأخرة وحدها، لاستغنى عن وجود الدنيا واختصرها؛ وإنما الصورة الصحيحة للرجل الصالح رجل أحب الله أكثر مما خافه، وأحب الناس من حبه القاهرة، وفتحت نفسه للدنيا كما فتحت للأخرة، ربط دينه بإسعاد الناس والتخفيف من متاعهم، يضحك ويواسي، ويصلي ويتقن عمله، ويحسن علاقته بالله وبالناس، ويسم للحياة ولا بأس بالموت إذا الموت نزل، ويرى الخير في أن يكون في الصدر في الدنيا وفي أعلى عليين في الأخرة، ويرفع رأسه في الدنيا؛ لأن ذلك مقرون برفع الرأس في الأخرة، يوسع نفسه لكي تحتضن الإنسانية بأجمعها والكون وما فيه، يعتقد أن الدين في القلب لا في المظهر، والدين المعاملة لا العبادة وحدها، وأن خير الناس عند الله أنفعهم للناس.

وقد كان هذا هو الدين الأول قبل أن يفلسه المخرفون، وكانت هذه هي صورة المتدين قبل أن يشوهها المتأخرون. لو كان الدين أتى أوله بمثل ما أتى به آخره ما تحرر أهله، ولا انتصروا ولا عزوا، وكانوا طعمة لجيرانهم، أذلة في أنفسهم. إن الصورة الأولى التعيسة تملأ النفوس شعوراً بالضعمة، وكما يعبر علماء النفس الآن تزيده شعوراً «بمركب النقص»؛ بينما الصورة الثانية تبعث على التسامي. ومركب النقص يفقد الثقة بالنفوس وبالرب، والتسامي يبعثها. إن للنفوس قوانين طبيعية لا تتخلف: احرم النفس طمأنيتها واملاها رعباً وجردها من

متع الحياة تفقد احترامها وقوتها، وأمدعا بالمال الذي يلزمها وأصلح الظروف التي تحيط بها تتفتح وتحس بالقوة والعظمة. واعتماد النفس على إله مخيف ليس كاعتمادها على إله محب رحيم، وشتان بين شعور ابن نحو أب يحب ويرحم، ونحو أب يخيف ويرعب.

إن الدين الصحيح ينفذ الشعور بالتسامي والتفوق، ويعالج الشعور بالتقصير، والدين إذا فسد كان على العكس. الدين الصحيح ينقل النفس من «السوءاء» والرعب إلى الطمأنينة والسعادة. إنه يوسع النفس حتى ترى بينها وبين الناس كلها، وبينها وبين المخلوقات كلها نسب كنسب الأسرة الواحدة، ربها الله.

ويحدث في النفوس العظيمة أن تتصل بعالم غير منظور فيتسع أفقها اتساعاً مضاعفاً، وهي ظاهرة من الصعب إنكارها، وإن عرِّ على العلم شرحها. وما نسميهم بنوابغ العالم وعظماؤه هم من هذا القبيل؛ خلقت نفوسهم ولها الاستعداد والقدرة على هذا الاتصال، حتى لنرى هذا النوع - من كبار الأدباء والفنانين - يتعرضون لكتابة كتاب أو تصوير فكرة فيرتج عليهم ويصابون بالمعقم، فما هو إلا أن يشعروا أن باباً كان مغلقاً ثم انفتح فجأة، فاتصلت نفوسهم بعالم غير عالمهم، ورأوا ما لم يكونوا يرون، وتدقت عليهم الإلهامات والمعاني والأفكار، حتى كأن الرواية أو الكتاب أو القصيدة أو الصورة الفنية أو القطعة الموسيقية تكتب نفسها؛ وهؤلاء يعالجون التعرض لهذا الوحي بأشكال شتى، ومعالجات نفسية، يستطيعون معها أن يستقبلوه، إما بنوع من العزلة، والاستفراق، وإما بالتفكير في فكرة نبيلة، أو بقراءة كاتب ملهم مثلهم وتركيز النفس فيما كتب أو نحو ذلك.

وليس أحد منا إلا من قرأ أو جالس عظيماً فعجب كيف اتسعت نفسه هذه السعة، وكيف تتدفق منه الأفكار، والآراء كأنها وحي مُنزل، وتفيض منه القوة حتى يُغدى بها من قرأه أو سمعه.

وعظماؤه رجال الدين من هذا القبيل تسع نفوسهم لاتصالها بعالم روحي لا يقاس به عالم المادة. ويكاد يكون عند كل إنسان نوع من الاستعداد لهذا الوحي، ولكن الفرق بين النفوس كالفرق بين حبة ظلت حبة، وحبة وجدت جوهاً وغذاءها فأخرجت جذوراً وجذعاً وإغصاناً وأزهاراً وأثماراً، والتربية الصحيحة وتعاليم الدين الصحيحة هي التي تربي النفوس وتغنيها وتجعلها أقدر على أن تكمل نفسها وتوسع أفقها.

الفهرس

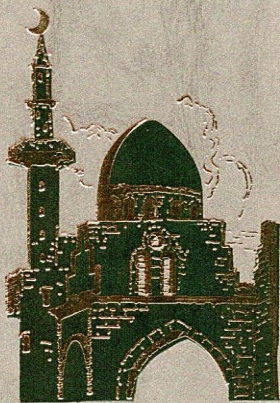
5 فلسفة القوة في شعر المتنبى
15 تحية العيد
19 ردة الصديق
24 فارس كنانة
51 العصا أم القضا؟
56 العلم والدين
62 الإيمان بالله
67 الحياة الأخرى
71 مستقبل الدين
76 ابن الشبل البغدادي وأبو العلاء المعري
86 نزعة صوفية
98 ست النساء
104 الخوف
109 الأدب الاجتماعي
114 جمال الدين الأفغاني
119 حب الهجرة
123 بساطة العيش
127 في المدرسة
132 في الهواء الطلق
138 أدب الابهال
144 محمد رب بيت
155 عكاظ والمرند
176 ثقافة الجاحظ
186 الفتوة في الإسلام
204 الحياة الروحية

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعَةُ
الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد السادس عشر

فيض خاطر (6)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد السادس عشر

فيضُ الخاطر (6)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (6)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	224
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

في الأدب العربي

عُرْوَةُ بنِ الْوَرْدِ

في عصر يوم زرت أستاذنا الجليل «أحمد لطفي السيد باشا» في مصيفه في «رأس البر»، وأخذنا نتحدث فنوناً من الحديث، حتى وصل بنا إلى الأدب، فقال:

لفت نظري وأنا أقرأ في «الأغاني» اليوم ما حكاه من أن معاوية قال: «لو كان لعروة ولدٌ لأحببت أن أتزوج إليهم». وأن عبد الملك بن مروان قال: «ما يسرني أن أحداً من العرب ممن لم يلدني قد ولدني إلا عروة بن الورد».

كيف يكون هذا ومعاوية هو ما هو نفسه، وفي ملكه وفي عظمته، وفي قومه، ثم يتمنى أن لو نال شرف الإصهار إلى عروة؟ وعبد الملك بن مروان، وهو ما هو في كل ذلك، يتمنى أن يستعيض عن نسبه إلى معاوية وأبي سفيان وبني أمية - هذه النسبة التي جلبت له الملك الضخم - بنسبه إلى عروة بن الورد.

ومن هو عروة؟ صعلوك من صعاليك العرب. وكتب اللغة تعرف الصعلوك بأنه الفقير الذي لا يملك شيئاً، ولا اعتماد له إلا على الغارة والتلصص.

كيف يستقيم ذلك في الأذهان؟ أحد أمرين: إما أن تكون هذه الأقوال المنسوبة إلى معاوية وعبد الملك غير صحيحة، وإما أن يكون فهما للصعاليك غير صحيح! ووجدت السؤال صعباً، والاعتراض وجيهاً، فلم أحر جواباً.

واليوم عدت إلى مكتبي وذكرت السؤال، فرجعت إلى ديوان عروة أتلمس الحل. وجدت أن عروة - كما يصفونه - كان غسبياً، من قبيلة عترة، وكان فارساً من فرسانها، وصعلوكاً من صعاليكها المقدمين الأجواد، وكان يلقب بعروة الصعاليك، لجمعه إياهم، وقيامه بأمرهم إذا أخفقوا في غزواتهم، ولم يكن لهم معاش ولا مغذى.

ووجدتُ أن كلمة الصعاليك تطلق على معنيين متقابلين أتم التقابل، أحدهما في منتهى

الخسة والضعفة والذلة، والآخر في منتهى العزة والسمو والنبل، كلا المعنيين أساسه الفقر، ولذلك سُمي كلا الرجلين صعلوكاً، ولكن شتان ما بينهما؛ فأما أولهما فقير كسول خامل، دنيء النفس، ساقط الهمة، يتلمس رزقه من السؤال، ويدور على الموسرين يتحتهم، ويستتر قوته الحقيق من أيديهم، هذا صعلوك حقير. وأما الآخر فشهم شجاع، يتلألاً وجهه عند الشدائد، ويطلب رزقه من سن رمحه، فإن نال ما طلب طعم منه وأطعم، وأكل وآكل، وتزود وزود، حتى يأتي على آخره فإذا هو فقير، فهذا صعلوك نبيل.

ولم آت بشيء من عندي في هذا التفريق بين الصعلوكين، فقد عبر عروة عنه تعبيراً خيراً مما عبرت، وجلاه خيراً مما جلوت، فقال [من الطويل]:

لَحَا اللهُ صَعْلُوكاً إِذَا جَنَّ لَيْسِلُهُ

مضى في المشاش ألفاً كلٌّ مَجْزُرٍ⁽¹⁾

يَعُدُّ الْغَنَى مِنْ دَهْرِهِ كُلُّ لَيْلَةٍ

أَصَابَ قَرَاهَا مِنْ صَدِيقٍ مُبِيرٍ⁽²⁾

يَنَامُ عِشَاءً ثُمَّ يُصْبِحُ طَاوِياً

يَحْتُ الْحَصَى عَنْ جَنْبِهِ الْمَتَعَفِّرِ⁽³⁾

فَلَيْلَ السَّمَامِ الزَّادِ لِأَلْفِ نَفْسِيهِ

إِذَا هُوَ أَمْسَى كَالْعَرِيشِ الْمَجْوَرِ⁽⁴⁾

يُعِينُ نِسَاءَ الْحَيِّ مَا يَسْتَوِيئُهُ

فِيضِحِي طَلِيحاً كَالْبَعِيرِ الْمُحَرِّ⁽⁵⁾

-
- (1) لحا: لمن، وجن الليل: أظلم، والمشاش: رأس العظم اللين الهش، ومضى في المشاش أي مفضله وملازمه، وعاهد عقد الألفة بينه وبينه، والمعنى: لمن الله صعلوكاً حقير النفس: إذا أظلم ليله تحس سقط الطعام ولازم مكانه.
- (2) أي أن هذا الصعلوك إذا أصاب الضيافة من صديق غني حسب ذلك من نفسه غني، أي أنه يرضى من عيشه بقري ليلة من صديق.
- (3) بحث الحصى: يفرقه عن جسمه، وهذا علامة خموله ودناءة همة، فهو كثير النوم لا يمسى لرزق.
- (4) أي إذا هو أمسى وشبح بطنه مما أعطاه الناس سقط على الأرض من النخمة، كالكوخ الذي يتداعى ويسقط، والمجور: الساقط.
- (5) أي يقضي نهاره في خدمة النساء في الأعمال الوضيعة حتى يعيا فيكون كالبعير الكليل.

وه صملوك صحيفةً وجهه

كَصَوْرِهِ شَهَابِ الْقَابِسِ الْمُتَنَوِّرِ⁽¹⁾

مُطْلَأً عَلَى أَعْدَائِهِ يَزْجُرُونَهُ

بِسَاحَتِهِمْ زَجَرَ الْمَنِيحِ الْمُشْهَرِ⁽²⁾

فَإِنْ يَمُدُّوهُ لَا يَأْمَنُونَ اقْتِرَابَهُ

تَشَوُّفَهُ أَهْلَ الْغَائِبِ الْمُتَنَقِّرِ⁽³⁾

فَذَلِكَ إِذْ يَلْتَقَى الْمَنِيَّةَ يَلْقَاهَا حَمِيداً وَإِنْ يَسْتَعْنِ يَوْمًا فَاجِدِرِ⁽⁴⁾

وفي هذا المعنى وتقسيم الصملوك إلى هذين القسمين أيضاً قال حاتم الطائي [من الطويل]:

لِحَاثِ اللَّهِ صَمْلُوكًا مُنَاهُ وَمَعَهُ

مِنَ الْعَيْشِ أَنْ يَلْقَى لِبُوسًا وَمَطْعَمًا

يَنَامُ التُّخْحَى حَتَّى إِذَا اللَّيْلُ جَنَّهُ

تَنْبُهُ مَشْلُوحِ الْفَوَادِ مُؤَزَّمًا⁽⁵⁾

مُقِيمًا مَعَ الْمُتَّسِرِينَ لَيْسَ بِبَارِحِ

إِذَا نَالَ جَذْوَى مِنْ طَعَامٍ وَمَجْشِمًا⁽⁶⁾

وَلَوْ صُفْلُوكًا يُسَاوِرُ هَمَّهُ وَيَمْضِي عَلَى الْهَيْجَاءِ لَيْثًا مُصَّمًا⁽⁷⁾

(1) القابِس: طالب النار، والمتنور: الذي يطلب النار من بعيد، أي لله صملوك فقير آخر متهلل الوجه، منبسط النفس للجد والعمل لا يتخشع لفرقه، كأن ضوء وجهه ضوء ذي النار المستضيء بنورها.

(2) مطلاً: مشرفاً على أعدائه يفرزهم. يزررونه: يصبون به، كما يصبون بقداح الميسر عند اللعب بها ليبلوه.

(3) أي إن بعد أعداؤه عنه لم يمنعه ذلك من أن يفرزهم، ولا يأمنون لك منه، كما يفعل أهل الغائب الذي ترتقب هودته.

(4) أي إن يمت يمت حميداً، وإن بقي فاستغنى، فما أجدره بهذا الغنى لأنه يتفقه في المحامد. ديوانه ص 70 - 73.

(5) مثلج الفواد: بارد القلب بليداً، ومورماً: متضجاً من الغم.

(6) الجذوى: العطية، والمجشم: المكان يقم فيه.

(7) يساور همه: يراثبه ويدافعه.

إذا ما رأى يوماً مكارمَ أعْرَضَتْ
 نَيْمٌ كُنْبِرًا مُنْ تُنَّتَ صَمًّا⁽¹⁾
 فذلك إن بَلَغَ الكريهة يَلْقَهَا حَمِيداً وَإِنْ بَسْتَقْنِ يَوْمًا قَرُبًا⁽²⁾

* * *

كان عروة صعلوكاً بالمعنى الثاني، يلمع في وجهه ضياء الأمل والنشاط، ويرتفع عن المعيشة الدنيئة، ويهايه أعداؤه، ويغير عليهم فيستغني منهم، ويفرق ما له على من حوله، ويعيش فقيراً نبيلاً.

وحول هذه المعاني كلها كان شعره كله، فهو يسعى للمجد وحسن الذكر فإما مات في سبيله وإما ناله [من الطويل]:

دُرَيْسِي وَنَفْسِي أُمُّ حَتَّانَ إِنْسِي
 بِهَا قَبْلُ أَلَا أَمْلِكُ الْبَيْعَ مُشْتَرِي
 أَحَادِيثَ تَبْقَى وَالْفَتَى غَيْرُ خَالِدٍ
 إِذَا هُوَ أَمْسَى هَامَةً فَنُوقَ صَبِيرٍ⁽³⁾
 دُرَيْسِي أَطْوَفَ فِي الْبِلَادِ لَعَلَّنِي
 أَحْلِيكَ أَوْ أَغْنِيكَ عَنِ سَوْءِ مَخْضِرٍ
 فَإِنْ فَازَ سَهْمٌ لِلْمَنْبِيَّةِ لِمَ أَكُنْ
 جَزُوعاً وَهَلْ عَنِ ذَلِكَ مِنْ مُتَأَخِّرٍ؟
 وَإِنْ فَازَ سَهْمٌ كَفُّكُمْ عَنِ مَقَاعِدِ
 لَكُمْ خُلْفٌ أَدْبَارِ الْبُيُوتِ وَمَنْظَرٍ⁽⁴⁾

كان عروة اشتراكياً عملياً، لا اشتراكياً نظرياً فحسب، يذكرنا بتولستوي على بعد ما بينهما في البداوة والحضارة، والأمية والثقافة، والزمن بين القرن السادس والثامن عشر؛

(1) تيمم: قصد وتعهد.

(2) فربما أي فريما حمد أمره. ديوانه ص 225 - 226.

(3) يريد أن الفتى يموت فتخرج منه هامة تعلق كل نثر كعقيدتهم في الجاهلية. الصير: القبر.

(4) ديوانه ص 66 - 68.

ولكن الروح النبيلة فيهما واحدة. فقد حمل «عروة» عبء الفقراء في قبيلته، وألى ألا يستريح حياته أو يجدوا كفايتهم، وألف منهم فرقة تعمل معه وتسمى سعيه، وما نالوا فهو للجميع، ونفسه لا تهدأ من الشعور بهذا العبء [من الطويل]:

وَمَنْ يَكُ مِثْلِي ذَا عِيَالٍ وَمُتَّعِرًا
 مِنَ الْعَالِ يَطْرَحُ نَفْسَهُ كُلَّ مَطْرَحٍ
 لِيَبْلُغَ عِلْدًا أَوْ يَصِيبَ رَغِيبَةً
 وَمُبْلَغُ نَفْسِ عُدْرَاهَا مِثْلُ مَنْجِحٍ⁽¹⁾

وليس عياله هم أولاده كما نفهم نحن اليوم، ولكن مَنْ يعولهم من أهله وفقراء قومه، كما تدل سيرته.

وقد جمع «عروة» فقراء قومه حوله، وبنى لهم حظيرة يقيمون فيها، وهو يغزو بأشدائهم أعداءه وأعداءهم، فما جمع وجمعوا فرقة عليهم، وسأوى بين نفسه وبينهم، وسماهم اسماً إن كان قبيحاً اليوم فلم يكن قبيحاً في عهده، سماهم «أصحاب الكنيف»، و«الكنيف» الحظيرة تقام من الشجر، فتقي من فيها الريح والتراب والبرد.

وكان له في الهجمات والغزوات رأي لطيف، وهو تقصي حال من يتوي غزوهم، فإن كانوا كرماء سمحاء لم يُغزَ عليهم، وإن كانوا أشحاء بخلاء أدنياء، تعمد غزوهم، وسلهم ما في أيديهم، وأعطاه لأصحاب الحظيرة.

يحدثنا الرواة عن حادثة طريفة حدثت له، فقد كان «عروة» في حياته في جهد متواصل من الغزو والقتال، وهذه هي أهم وسيلة من وسائل العيش في ذلك العهد، وكان إذا أصاب إبلاً أطعم أصحاب الحظيرة منها، وقسمها عليهم قسمة عادلة، وأخذ لنفسه نصيباً مثل نصيب أحدهم؛ فأغار يوماً ونال إبلاً كثيرة، وسمى امرأة، فقسم الإبل بينهم، وأراد أن يستخلف المرأة نفسه، فأبوا عليه حتى يطبق الاشتراكية تطبيقاً دقيقاً، وطلبوا إليه أن يقوم المرأة بالإبل ويجعلها سهماً، فمن شاء أخذها ومن شاء تركها، أما أن يستصفيها نفسه فلا. فغضب «عروة» أشد الغضب، وفكر أن يهدم الحظيرة على من فيها، ويتزح منهم ما أسدى إليهم، ويقتل من أبى عليه منهم، ولكن رجعت إليه نفسه الخيرة فقال: «إن فعلتُ أفسدتُ ما صنعتُ»؛ ثم نزل على حكمهم وترك المرأة لهم، وشكا في شعره الناس ونفستهم، يقول فيه إنهم كسائر الناس، ضعافاً إذا جاعوا، لثام إذا شبعوا؛ وإني ولياهاهم كالأم الرؤوم على ولدها

(1) ديوانه ص 40.

الصغير ترضعه وتحمله، وتغذيه وتلبيه، وترهن له ماء عينها، حتى إذا تم شبابه، وأدرك خيره تزوج، فغلبت الزوجة الأم على ابنها، وسلبت قلبه بما تنطيب له وتنزين، فحارت الأم في أمرها، إما أن تخسر ابنها إذا تنكرت له، أو تصير على الألم من أن تكون زوجته أثر عنده منها، فدفعها الشفقة أن تختار الثانية، وهذا ما كان منه مع أصحاب الحظيرة، فذلك قوله [من الطويل]:

إلا إن أصحاب الكنيف وجدتهم كما الناس لما أخصبوا وتمولوا
وإني لمدفوع إلي ولاؤهم بماوان إذ نمشي وإذ نتمل⁽¹⁾

* * *

فإني وإياكم كذي الأم أزهنت
له ماء عينيها تغذي وتحيل
فلما ترجت نعمة وشبابه
أنت دونها أخرى جديد تكحل
فباتت لحد المرفقين كليهما
تؤخوخ مئانا بها وتولول⁽²⁾
تخير من أمرين ليسا بغبطة
هو التكل إلا أنها قد تجمل⁽³⁾

* * *

أكبر ميزة لعروة أنه كان رجلاً، وكان يشعر بالناس أكثر مما يشعر بنفسه، واخترع لذلك المعنى التعبير الفني الجميل، «أقسم جسми في جسوم كثيرة»، أي أقسم ما يلزم لجسمي من طعام في أجسام الناس، ثم هو لا يعبا بهزاله إذا سمن قومه، ولا يعبا بالأعباء يحملها

(1) ماوان: واد في شرقي المدينة. يقول: أدركتهم وهم هزلى من شدة الجهد، لا يقدرن على المشي، فأخرجتهم وقمت بأمرهم حتى إذا قووا وأخصبوا وجدتهم كسائر الناس يكفرون النعمة.

(2) أي باتت الأم لحد المرفقين، أي متكئة عليهما من الهم والتفكير.

(3) يقول: تفكر في خسارته أو مجاملته، وتخبر ما تريد أن تصنع، ثم تقول هو ولدي ولا غنى لي عنه.

لتخفيفها عن عشيرته، وقد لخص هذه النظرات في وصف نفسه بقوله [من الطويل]:

وإنسي امروا عافسي إناسي شُرْكَةً
وَأَنْتَ امْرُؤُ عَافِي إِنْأَيْكَ وَاجِدُ⁽¹⁾
أَتَهْرَأُ مِنْي أَنْ مَمِئْتٌ وَقَدْ تَرَى
بِجَسْمِي مَسُّ الْحَقِّ وَالْحَقُّ جَاهِدُ⁽²⁾
أَقْسَمُ جَسْمِي فِي جُجُومٍ كَثِيرَةٍ
وَأُخَسُّ قَرَاخَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ بَارِدُ⁽³⁾

لمل هذه المعاني النبيلة وأكثر منها هي التي جعلت معاوية يتمنى أن يصاهره، وعبد الملك يتمنى عروة أن يكون أباه، وهذا سمو في تفكير معاوية وعبد الملك عظيم، وتقدير لمعاني النيل كبير.



(1) عافى إنائي شركة: أي طالب المعروف مني خلق كثير.

(2) والحق جاهد: أي يجهد الناس. والحق الذي يعنيه صلة الرحم ومساعدة الضعفاء.

(3) يقول: أقسم طعامي على الناس، وأكتفي بالماء الخالص غير الممزوج باللبن في الشتاء حيث الجسم أخرج إلى الغناء. ديوانه ص 51 - 52.

في الطريق

مررت أمس في الشارع فرأيت «عسكري المرور» يرفع يداً أو يصفر، فيقف كل من في جانب، ويتحرك، ويتحرك كل من في جانب، ولا من يجزؤ على مخالفته كأن في يده عصاً سحرية ترغم على الطاعة.

الحدويون يطيعون، وسائقو السيارات بما يحملون من بكوات وباشاوات وآنسات وسيدات يطيعون، والمارة على أرجلهم يطيعون، فما كل هذه المعظمة؟

ليت هذا السحر في لسان العالم، يأمر وينهى تلاميذه فيطيعون، فإني أرثي لحالهم فيعضون، وينهون فيعضون، وهم وتلاميذهم في نزاع دائم، وحرب مستمرة، ويذهب المعلم آخر النهار كأنه ضُرب منة سوط من كثرة المحاكمة والمخاصمة.

ليت هذا السحر كان للمصلحين، فقد بَح صوتهم ولم يُسمع نداؤهم، فطالما قالوا للأغنياء تبرعوا للفقراء فلم يتبرعوا، وللكسالى جِدوا فلم يجدوا، وللحكّام أعدلوا فلم يعدلوا، وذُهِبَ أقوالهم في الصحف والمجلات والكتب والخطب أحراج الرياح، ولو منحت أقلامهم وألستهم قوة «عسكري المرور» لصلحت الأمور في لحظة، وتقدمت الأمة ألف خطوة في لمحّة.

وليت هذا كان للأبَاء والأمهات في البيوت، فإننا نجد الأسرة ناراً متقدّة، ونزاعاً حامياً، يأمر الأب فيعصي الابن، وتنتهي الأم فتخاف البنّت، فلو كانت لهم سلطة في البيت كسلطة «عسكري المرور» لشمّلت البيت السعادة ولفته الطمأنينة والهدوء.

وليت للحكومة هذا السحر تصدر أوامرها فلا يتلاعب فيها، وتصدر التعليمات في التموين وغير التموين فلا يُتّحامل في العبث بها، كما لا يستطيع أن يتلاعب المارة بأوامر «عسكري المرور»!

الحق أن هذا السحر حيرني في تعليه!

ألشخصية «عسكري المرور»؟ كلا! فمنهم ضعاف الشخصية وجمع لقولهم كأقوياء

الشخصية سواء بسواء، حتى لو استعضت عن هذا العسكري بقطعة زجاج ملونة حمراء وخضراء وراءها مصباح عادي لكان لها هذا السحر.

أم لأن وراء العسكري قوة القانون؟ وهذا أيضاً غير صحيح، فقوة القانون وراء كل الأوامر التي تصدرها الحكومة، ومع ذلك تخالف سرّاً وجهراً، وتُتحايل على الهرب من أوامرها حياً لا تحصى.

قلت ربما كان السبب أن تنفيذه تحت سمع الجمهور وبصره، فمخالفته مخالفة صريحة وراءها العقوبة الحتمية السريعة وهي ازدراء الجمهور للمخالف؛ ثم وجدت أيضاً أن هذا لا يكفي، فالجمهور بحمد الله ليس له من القوة ما يخيف، وليس له من الغيرة على تنفيذ القوانين ما يُحجّل من مخالفتها.

وقلت: لعل السبب تعرض المخالف للخطر! ولكن رأيت هذا الأمر يطاع حتى في ساعة قلة الازدحام وعدم احتمال الخطر.

وأخيراً حرت في بيان السبب فتركته للقراء.

انتقل ذهني بعد ذلك - بحكم تداعي المعاني - إلى مسألة متصلة بها، وهي هل تختلف قوة وضعفاً؟ ولماذا واللغة واحدة والفعل فعل أمر، ولا لا الناهية والنحويون لم يفرقوا بين أمر وأمر، ونهي ونهي، ففعل الأمر مبني دائماً، وفعل النهي مجزوم أبداً؟ ومع هذا نرى دنيا الواقع تخالف دنيا النحو.

فهناك أمر عسكري المرور، وهو في القعة من الحتم والجزم وقوة التنفيذ.

وهناك أمر الطبيب ونهيه للمريض بأن كل كذا ويمتنع عن كذا، وهي أوامر ونواه قوية، ولكنها لا تبلغ قوة الأول، فكثيراً ما يهزأ بها المريض ولا يعيرها اهتماماً، ومع ذلك فلها قوتها على قدر رغبة المريض في الصحة وإبانه بالطبيب.

وهناك أوامر الواعظين في المساجد والمجمعات العامة، وما أضيغها!

وهناك أوامر المعلمين لتلاميذهم بأن يلتفتوا إلى الدرس، ويؤدوا الواجبات في منازلهم في حينها، وهي أوامر حالها كحال أوامر الوعاظ.

وهناك أوامر «العسكري» حين يحاوز المرور إلى البائعين والبائعات، وحينئذ يفقد سلطانه، وتصبح أوامره من أوامر المعلمين.

وهناك أوامر التسعيرة في تحديد أثمان السكر والورق، وما إلى السكر والورق، ولا استطيع أن أقول فيها شيئاً.

وإذا كانت الأوامر تختلف هذا الاختلاف، فواجب علم النحو الحديث أن يقسم فعل الأمر إلى أقسام متعددة، ففعل أمر بوليبي، وفعل أمر تعليمي، وفعل أمر تمويني؛ لأن لكل عصر نحوّه وتصريفه



وانتقلت بعد ذلك من فعل الأمر في علم النحو إلى فعل الأمر في علم النفس، فمعلم يأمر فيعصى، والأمران متشابهان، والتلاميذ واحدة حتى قد يكونون في فصل واحد؛ وواعظ يأمر فيبيكي، وآخر يأمر فيستهزأ به، وقد يكون كلامهما دائراً على معنى واحد؛ وأب يأمر فيطاع، وأب يأمر فيعصى.

وخرجت من ذلك إلى أن فعل الأمر وحده لا يكفي في التنفيذ، وإنما يحمل على التنفيذ أمران ممتازان أتم الامتزاج، فعل الأمر ونفسية الأمر، فإذا كانت نفسية الأمر نفسية قوية وجذت السامع تتخاذل نفسه أمام الأمر، وأحس أنه أمام قوة كهربائية هائلة، فاضطر إلى تنفيذ فعل الأمر رغم أنفه، وإذا كان فعل الأمر صادراً من نفسية ضعيفة، أو عز هذا الضعف إلى السامع العصيان أو الاستخفاف، ذلك أن النفس الإنسانية مولعة بحب الأمر؛ لأنه مظهر السلطة؛ حتى الأطفال في العابهم يسرهم أن يمثلوا في بيوتهم مع الخدم أو نحوهم موقف المعلم أو الأب في أمره ونهيه؛ والنفس الإنسانية أيضاً مولعة بالعصيان؛ لأنه إذا كان الأمر والنهي مظهر السلطة والشخصية، فالطاعة والامتثال مظهر ضياع الشخصية؛ لذلك كانت النفس أميل إلى العصيان ما لم تشعر بقوة الأمر وسلطان الناهي. وفعل الأمر والنهي في ذاته لا قيمة له، فهو لفظ سيال، ينتهي بمجرد النطق، وإنما الأثر الحقيقي أثر النفس، فهي التي تضيّق على المأمور الخناق حتى تلزمه التنفيذ.

وشيء آخر، وهو أن المأمورين والمتهيبين عندهم حاسة عجيبة يدركون بها تمام الإدراك حال الأمر والنهائي من صدق أو تهريج، ومن حرارة قلب أو برودة نفس، ومن إخلاص أو نفاق، فإن شعروا بالصلق والحرارة والإخلاص خضعوا، لأن ذلك كله قوة ملزمة، وإن

شعروا بالتهريج والنفاق تأمروا؛ لأن ذلك ضعف يستتر بالقوة، فإذا نفذوا وراء الستار أدركوا
حقيقة الضعف

* * *

ثم انتهت من تفكيري، فإذا أنا جاوزت عسكري المرور بمراحل، وضللت قصدي من
غير وعي، فقلت: كم يجني فعل الأمر!

* * *

خطرات في اللغة

(1) لاحظت أن اللغة تؤدي معانيها في دقة وإحكام في مواد العلوم: كالرياضة، والطبيعة، والكيمياء، ومصطلحاتها مضبوطة قل أن يعتبرها غموض أو إبهام. وقريب من ذلك التاريخ، فاللغة قادرة على أداء معانيه وحمل رسالته أداء حسناً، وإن لم تبلغ في ذلك مبلغ العلم؛ فإذا نحن جاوزنا ذلك إلى الفلسفة والأدب رأينا اللغة مسكينة عاجزة عن أداء المعاني في وضوح وضبط وإحكام، حتى المصطلحات، من الصعب تعريفها وضبطها، فما أصعب أن تعرف «الوجود»، و«الحقيقة»، و«ما وراء الطبيعة»، وما إلى ذلك، وما أصعب ما تعرف «الشعر»، و«الأدب»، و«الخيال» ونحوها؛ وكذلك في فروع الفلسفة والأدب، فمن الصعب تعريف «الجمال والجميل»، و«الفضيلة والرذيلة»، و«الزمان والمكان»، و«العدل والحرية»؛ ومن العسير تعريف «القصة والرواية والمثل»؛ وما أكثر ما يقع الناس في الجدل والحجاج؛ لأن كلاً يتكلم وفي ذهنه معنى للشيء غير ما عند الآخر، ولو اتفقوا على التحديد لاتفقوا على النتائج!

ولا أنسى حادثة رويت لي، وهو أنه - منذ سنين - أرادت حكومة العراق التعاقد مع الحكومة المصرية بالمراسلة والخطابات، فكان الاتفاق مستحيلاً؛ لأن كلتا الحكومتين كان لهما معنى خاص في مصطلحاتها لا تفهمه الأخرى، ولم يتم الاتفاق حتى تمت المشافهة والاتفاق على معاني المصطلحات. وسمعت محاضرة لفاضل عراقي في التربية، فثار جدل حول الموضوع تبين أن سببه الاختلاف في المصطلحات، فهم يطلقون اسم «المدارس الداخلية» على غير ما نطلق، ويسمون «الفصل» ما نسميه نحن بالسنة، ويسمون الترقيعات ما نسميه نحن بالترقيات، ويسمون «مدارس الحضانة» ما نسميه برياض الأطفال؛ وهكذا.

(2) من أسباب وقوع الناس في الخطأ اللغوي عدم دقتهم في الاستنتاج؛ فهناك عقول تستنتج من الجملة أكثر مما يلزم، وهناك عقول تستنتج منها أقل مما يلزم، وكلاهما خطأ. إذا قلت: إن «الغول مربع» فاستنتجت منه أنني أقول: إن الغول موجود، فقد أخطأت، واستنتجت أكثر مما يلزم؛ لأن الخيال قد يرعب، والوهم قد يرعب، ولو لم يكن الشيء موجوداً. وإذا حدثك عن فرس بأنه أشهب، فاستنتجت أنني أقول إنه موجود، كان استنتاجك

صحيحاً. ومن الناس من لا يفرق بين القضييتين. وليس الأمر مقصوراً على الجمل، بل دلالة الألفاظ على المعاني تختلف جد الاختلاف بين الأشخاص بحسب مدنيّتهم وثقافتهم وعقليّتهم، فإذا قلت: «كرسي» لم يكن معناه عند الفلاح القروي كمعناه عند المدني المتحضر، وكذلك الشأن في كلمة «بيت»، و«دولاب»، و«سرير»؛ وإذا قلت: «علم الحساب» فمفهومها عند الصانع المتعلم تعليماً بسيطاً ليس كالمعنى الذي يفهمه العالم بالرياضيات، وهكذا، وهذا ما يجعل الناس إذا اختلفت مدنيّاتهم وعقليّتهم وثقافتهم لا يتفاهمون تفاهماً صحيحاً. ومن أسباب ذلك عدم دلالة الألفاظ على معانٍ واحدة في الرؤوس المختلفة، ولا تصدق أن معاجم اللغة تستطيع أن تشرح دلالة الألفاظ شرحاً تامّاً صحيحاً، فلكل كلمة حالة غير معناها الأصلي يعجز المعجم عن شرحها، فدنيا الأطفال التي تعين على شرح الألفاظ غير دنيا الرجال، ودنيا الفلاح غير دنيا المتمدن، ودنيا الجاهل غير دنيا العالم، وكل يفسر الألفاظ حسب دنياه.

(3) يتصل بهذا أن كل لفظ من ألفاظ اللغة يوحي بأشياء تختلف باختلاف الأشخاص حسب بيئتهم وتجاربهم في الحياة وغير ذلك، فكلمة أبيض توحى إلى الفلاح باللبن، وقد توحى إلى الطفل بالسكر، وقد توحى إلى سكان البلاد الباردة بالثلج؛ وكلمة «وزير» توحى إلى الشرقيين بمعان غير ما توحى بها عند الغربيين؛ وكلمة «العيد» توحى إلى الأطفال بمعنى الثياب الجديدة والأراجيح، وعند أطفال آخرين بالهدايا تهدى إليهم، وعند الرجال بالزيارات والتهنئات إلخ؛ وكلمة «البرلمان»، و«نظام الحكم» توحى بمعان مختلفة في الأفراد المختلفة والأمم المختلفة. وهذا سبب آخر من أسباب الاختلاف بين الناس في الإفهام والفهم، فوحي الألفاظ عند الناس يختلف اختلافاً كبيراً.

بل قد يكون اللفظ يوحي بمعنى عند الناس في عصر لارتباطه بحادثة أو نادرة، فإذا نسيت الحادثة انقطع وحي اللفظ، فمنذ حين كانت كلمة «تعديل الأساس»، و«ردم البرك»، و«الحكم الصالح» تستثير منا الضحك لإيحائها بمعان خاصة في ظروف خاصة، فلما زال الإيحاء زال التأثير. أعتقد أننا فقدنا كثيراً من كتب الجاحظ وقطع الأدب الاجتماعي؛ لأن بعض ألفاظها وجملها كانت توحى بمعان معروفة، فلما تقادم الزمن جهلت فبطل سحرها؛ إن شئت فاقرأ رسالة التريبع والتدوير للجاحظ، وهي تدور حول السخرية من «أحمد بن عبد الوهاب» تشمر بغموض في بعض الجمل والإشارات، وسبب غموضها أنها كانت إشارات إلى أشياء مفهومة في زمنها، ثم انقطع وحيها ففمض معناها.

(4) ما وظيفة اللغة؟ يخطئ من يظن أن اللغة تؤدي غرضاً واحداً، وهو نقل المعنى من ذهن إلى ذهن، فلها أغراض أخرى كثيرة قد يصعب حصرها وقد يبعد إدراكها، فمن أعجب أغراضها أنها أحياناً تستعمل لتخدير الأعصاب، كتعزيمات السحرة، مثل ألفاظ «شهورش»، و«جلجلوت»، ونحو ذلك، فهي لا تؤدي معنى، ولكن تخدر الأعصاب بغرابتها وتأليف حروفها، ولذلك لا يصح أن تحاول كثيراً فهم سجع الكهان فهماً تاماً، فهي لم يقصد منها الإفهام التام بقدر ما قصد منها التخدير، والمعاني المحلولة؛ وأحياناً يقصد بالألفاظ مجرد ما توحيه من نعمات موسيقية لها أثرها النفسي كأثر الموسيقى. ولذلك لم تكن تخلو الأدعية الدينية - إذا تليت في المعابد بلغة أجنبية - من أثر قد يكون بالغاً؛ لأن الألفاظ توحى بمعان سحرية موسيقية، وإن لم تفهم معانيها الأصلية، وهذه لغة الإنسان الأول كانت صيحات متشابهة اللفظ، ولكنها أحياناً تدل على الخوف، وأحياناً على الغضب، وأحياناً على طلب النجدة، وأحياناً على التحذير من خطر، وإنما تختلف دلالتها باختلاف موسيقاها، وكذلك كان الشعر في أول أمره، غامض المعنى، دالاً بالموسيقى، فليس نقل المعنى من ذهن إلى ذهن هو الغرض الوحيد، إلا في الكتب التعليمية في العلوم، والحوادث المحلية في الجرائد، وجدول الضرب، وقانون اللوغاريتم، ونحو ذلك، مما ليس فيه، اتصال ما بين المؤلف وعواطف القارئ.

(5) للغة أساليب مختلفة في أداء المعنى الواحد، فهناك دلالة تصريحية، وهناك دلالة تضمينية. فإذا أراد أحد أن يقترح منك، فقلت له: «لا أقرضك»، فهذه دلالة تصريحية، وإذا قلت له: «ليس عندي نقود»، أو «إني مدين»، أو «قد كنت فكرت أن أطلب منك ما تطلب مني»، فهذه كلها دلالة على عدم الإقراض بطرق التضمين - واللغة ترتقى من طريق الدلالة التضمينية أكثر مما ترتقى من طريق الدلالة التصريحية، وكلما ارتقى ذوق الفرد أو الأمة شعر أن ما يناسبه هو التلميح لا التصريح. والدلالة التضمينية لا الدلالة التصريحية - وهذا من أهم الفروق بين لغة العلم ولغة الأدب، فلغة العلم أقرب ما تكون إلى الدلالة التصريحية، ولغة الأدب تسودها الدلالة التضمينية - لغة المعادلات الجبرية وشرح النظريات الهندسية، وقوانين الطبيعة والكيمياء لغة تصريحية، ولغة الشعر لغة تضمينية، والمجازات والاستعارات والتشبيهات والكنيات كلها دلالات تضمينية.

وقد دل البحث النفسي، على استمالة النفس من طريق الدلالات التضمينية أقوى وأفضل من الدلالة التصريحية، ولذلك كانت الدلالة التضمينية لغة الخطباء والأدباء والشعراء والوعاظ

ورجال السياسة ورجال الدين؛ فالقصص ذات المغزى، والعبرة بأخبار الأولين، والأساطير الرمزية كأساطير اليونان، وتحريك الوطنية بالشواهد والأمثال، وتحسيس الأمة للمشروعات الاقتصادية والاجتماعية، ونداء المصلحين، كل هذه تعتمد على الدلالة التضمينية أكثر مما تعتمد على الدلالة التصريحية لهذا السبب النفسي، وهو أن النفس أكثر استمالة من هذا الطريق. والسبب في هذا - على ما يظهر - أن الأوامر والنواهي العريانة تُشعر المأمور والمنهي بالضعمة، ولذلك كان أفسى أنواع الزجر الأمر الصريح، كـ «إمشي، واخرج، واذهب»، مصحوبة بالنقمة التي تدل على تعالي الأمر؛ أما في الدلالة التضمينية فقد سمح المتكلم للمخاطب باستعمال عقله في الاستنتاج وفهم الأمر من طريق خفي، فإذا هو استنتج فكأنما هو الأمر لنفسه، وهو إذا أمر نفسه لم تكن هناك غضاضة عليه، وهذا يوضح لنا ما للعلاقة القوية بين اللغة والتفكير والخيال والإرادة.

ونكتفي اليوم بهذا القدر من الخطرات اللغوية، وستبعها بمثلها إن شاء الله.

* * *

في الهواء الطلق⁽¹⁾

4

كانت الرحلة هذه المرة إلى رجل كبير قد طوى مراحل الشباب، وصحب الأيام الخالية: تقوُّس ظهره واعوجت قناته من طول ما حمل من أعباء العيش؛ خَبِرَ الحياة حلوها ومرها، وعرف حياة الفلاح في حقله، والموظف في مناصبه المختلفة؛ ومكنته ظروفه أن يخالط الأعيان ويدرس أحوالهم، والطبقة الأرستقراطية ويعرف تقاليدهم، وقوانينهم وتزمتهم، ورجال السياسة واتجاهاتهم وأساليب تفكيرهم وتهريجهم، وشاهد معامع خلافاتهم، وانغمس في تيارهم، ثم نفّض يده من كل شؤونهم؛ وفي طول حياته يجاري الحركة الفكرية والأدبية والفلسفية في الشرق والغرب، ويتذوقها وينقدها، ويدلي بآرائه فيها.

زرته في ضاحية من ضواحي القاهرة ضحى، والجو بارد، والشمس جميلة تبعث بدفئتها فتتغش النفس، وتردُّ الحياة.

تبادلنا التحية، وتكلمنا في الجو والبرد، والسياسة والحرب؛ ثم قال: هل لك في مشية خفيفة في هذه الشمس اللطيفة؟ فقلت: أنعم بها وأكرم، وسحب عصاه.

وبعد قليل كنا في الهواء الطلق، والجو النقي، والسماء الصافية، والشمس الساطعة؛ وتنقلنا في الحديث إلى أن وصلنا إلى العجب من اختلاف الناس في آرائهم، وتعدد اتجاهاتهم في تفكيرهم، وكيف يُلعب بالحق ويُخفى وجه الصواب؛ فحركت من الشيخ كامن شجته، وعميق فكره، فقال:

إن الخلاف في الرأي يرجع - في نظري - إلى أسباب كثيرة؛ وهو موضوع لطيف، قرأت

(1) تجد سوابق هذه السلسلة في أجزاء فيض الخاطر المتعلّمة.

فيه بعض كتب أفرنجية، وجرت فيه تجارب شخصية، ولا يزال يعلق شيء منها بذهني الذي أدركته الشبخوخة، ولعلها قوّست كما قوّست ظهري، وشيّبته كما شيّبت رأسي، فأصبح يرى الأمور كما يراها الناظر خلال منظاره، ومع ذلك فمن الذي يستطيع أن ينظر إلى العالم مجرداً من منظاره؟ إن كل إنسان ينظر إليه من خلال منظاره الأحمر أو الأصفر أو الأسود أو الأبيض؛ وللشباب منظاره؛ وكل إنسان ينظر إلى العالم من خلاله، وتحول بينه وبين إدراك الحقيقة شهواته أحياناً، وكل ما يسمى ما يراه الحق.

وقد استندت من مطالعاتي في المنطق أن أحدد موضوعي، وأحصر كلامي في نقطة حتى استوفيتها طاقتي، سواء في ذلك إذا أردت أن أفهم أو أردت أن أتحدث، ورأيت ذلك أجدي وأنفع؛ وأكره ما أكره تشتت الذهن في الفهم، وتشقق الحديث في القول. ففي موضوع كهذا نرى أن أسباب الخلاف بين الناس كثيرة، بعضها يرجع إلى اللغة، وبعضها يرجع إلى درجة الثقافة، وبعضها يرجع إلى اختلاف الأمزجة، ونحو ذلك. فأحب إن تحدثت أن أتحدث في نقطة حتى استوفيتها، ثم أعطف على غيرها، ولا أحب أن أتكلم كلمة من هنا وكلمة من هناك؛ فاختر ما تحب أن تبدأ به.

قلت: فلنبداً من آخرها، فذلك أشهى إليّ.

قال: وهو أيضاً أحب إليّ.

وكنت ألاحظ أنه يرقب السماء والشمس، وأخيراً أدركت أنه يخشى أن تحول بينه وبين الشمس سحابة تذهب بدفئها وتعرضه للبرد والزكام، فإذا رأى سحابة قدّر البعد بينها وبين الشمس؛ وحسب حساب الزمن الذي تقطعها فيه، فقلت في نفسي: يا لله من الكبير؛ وما أقى الوقوف على ساحل الحياة!

ثم اطمان إذ ودع آخر سحابة تسير من الغرب إلى الشرق، واستمر في حديثه فقال:

هب أن عقل الناس كلهم وتفكيرهم المنطقي واحد، فإنهم في أمزجتهم مختلفون، والفكر الإنساني لا يتكون ولا يظهر في الخارج - بالحديث أو الكتابة - إلا ممزوجاً بالمزاج، ويكاد يكون كل إنسان يكون له مزاجه الخاص به. ويتبع ذلك أن يكون لكل إنسان تفكيره الذي يظهر في قوله أو فعله أو كتابته، ولكن - لأجل التقريب فقط - قسم الأستاذ «وليم جيمس» المزاج الإنساني إلى قسمين هامين، ويكاد كل إنسان يكون من أحد هذين القسمين: «غليظ العقل» و«رقيق العقل»، كما نقول: غليظ القلب، ورقيق القلب؛ ولكل منهما مظاهره، فغليظ

العقل - عادة - واقعي يؤمن بما يعتمد على التجربة والاختبار والحواس فقط، مادي، متشائم، ملحد، متعصب، شره، شكاك.

وعلى العكس من ذلك أخوه، «رقيق العقل» مثالي، متفائل، متدين، حر الفكر، قانع، مطمئن إلى عقائده.

وقد يتلون الناس ألواناً مختلفة، ولكن إذا حللت ألوانهم رأيتها ترجع في النهاية إلى هذين اللونين.

ولهذا ترى أن الناس فيما يختارون من المذاهب الدينية والفلسفية، بل والسياسية، وما ينظرون إليه فيما يعرض عليهم من المسائل اليومية، ونظراتهم إلى الله وإلى الحياة، وعواطفهم وميولهم وأخلاقهم، متأثرون بما فطروا عليه من أحد هذين المزاجين أكثر من تأثرهم بفكرهم المنطقي المجرد.

من أجل هذا كان الوجود كله معروضاً أمام الناس كلهم على السواء، ولكن كلٌّ يقرؤه بعينه الخاصة، ويشعر به بشعوره الخاص، وكلٌّ ينجذب إلى أشياء لا ينجذب إليها الآخر، ولا سبب لهذا إلا عقله الغليظ أو الرقيق، ومزاجه الطبيعي المفطور عليه.

هذا الشاعر الذي لا يرى في الحقل إلا جماله، لا يرى فيه المالي إلا غلته؛ وهذه جماعة تنظر كلها إلى امرأة واحدة، ينظر أحدهم إلى جمالها الظاهر من جسمها فيهم بها، وينظر الآخر إلى سوء حديثها وقبح معانيها فينفر منها، ويقومها الثالث حسب ثروتها وما ينتظر أن تناله من ميراث أبيها فيحبها أو يكرهها، حسب علمه بمالها، ولا يقوّمها الرابع إلا بمقدار صلاحيتها لأن تكون ربة بيت، ومربية نسل، والمرأة المرأة، وإنما اختلف النظر باختلاف المزاج، وقدماً قالوا: «كل يغني على ليله».

أرأيت الأكل أصنافاً وألواناً، يستورد كل يوم لحديقة الحيوان من حشائش ويقول ولحوم، ثم يأكل كل صنف من الطيور والحيوان ما يتفق وطبيعته؟!

أو رأيت الأسواق العامة للمأكول والملبس والمشرب؟ يأتي إليها الناس فيتخيرون ما يشترون، كل حسب مزاجه، ويعجب كل كيف اختار غيره غير ما اختاره؛ كذلك الشأن في الآراء السياسية والدينية والاجتماعية والأخلاقية، إنما يقع عليها الشخص منجذباً بمزاجه لا بمنطقه، ثم من غفلته يظن أنه حر الإرادة حر الاختيار.

وهنا تعب الشيخ، فاقترح العودة، ثم قال:

هذا سياسي من الصنف الغليظ العقل، قد اتخذ السياسة مغنماً، يختار المذهب الذي يرى أنه يدرُّ الربح عليه أكثر، ويتخذ السياسة مصعداً يصعد عليه في ماله وجاهه ونفوذه، وليست السياسة عنده إلا كسب المال أو انتهاز كسبه؛ وهذا سياسي آخر من الصنف الرقيق العقل، مثالي، يرى السياسة مغرماً، وهي ليست إلا وسيلة إلى إصلاح قومه قدر جهده، فهو يضحى لذلك من ماله وزمنه خدمةً لمبده. وليس الفرق بين الاثنين إلا الفرق بين المزاجين.

وتجد هذين النوعين في الأمم المختلفة راقبها ومنحطها قد يختلفون في العَرَض، ولكنهم يتحدثون في الجوهر.

وكذلك الشأن في الدين.

وكنا قد وصلنا في عودتنا إلى حديقة جميلة في أطراف الضاحية، فوجدنا مقعداً خشبياً فقعدنا، فإذا نظرنا عن قرب، فالحشائش الخضراء الجميلة، والنخيل التي تبهر بقوامها اللطيف وغصونها المتهدلة، فإذا مددنا الطرف، فالصحراء وما لا نهاية. وبدأ الشيخ يشكو التعب وكبر السن، فحركته ليتم حديثه، فسأل: إلى أين وصلنا؟ فقلت: الدين.

قال: نعم، إن الدين كذلك تابع للمزاج، فمهما حارب العلم الدين، ومهما دعا الملاحدة إلى الإلحاد، ومهما قاوموا العقيدة، فالتناس في كل عصر قسمان: قسم لا يريد أن يؤمن إلا بالحواس وقواعد المنطق الجافة؛ وقسم يدعو قلبه إلى الإيمان. ولهؤلاء حجج، ولهؤلاء حجج، ولا تظن أن العقل هو الذي يعمل وحده في تأليف الحجج، بل إن المزاج هو الذي يوحى إلى العقل بها وتكوينها وتشكيلها. والتصوّف والزهد ليس إلا مزاجاً؛ ومهما حاولت أن تجعل من الملحد صديقاً فلن تستطيع؛ لأن تغيير المزاج في حكم المستحيل.

فدو المزاج الذي سميناه «رقيقاً» ينظر إلى العالم فيرى فيه أشياء لا تفهم ولا تشرح، فيهمم بها، ولا يستطيع أن ينكرها، فيوليها احترامه وتقديسه، على حين أن الغليظ المزاج يتخذ من غموضها وعدم فهمها وسيلة لجحدها، ويحترم كل الاحترام حواسه ومنطقه، فينكر ما وراها، ويصيح: إن الله، والخلود، والحياة الأخرى والوحي، وما إلى ذلك لا أحسها ولا أهندي إليها بالمنطق الصرف، فإنا أنكرها احتراماً لحواسي ومنطقي. ويجادله الأول: ما حواسك، وما منطقتك؟ إنك كلما وثقت بها زدت عمى، وهي ليست إلا وسائل لإدراك النافه من الأمور، وخدمة الشهوات، ومن الحمق والمنطق الرخيص أن تغض العين عما لم تدرکه حواسك وقواعد منطقتك، وتحل مشاكله بإنكارك السهل، فيكون مثلك مثل من عجز عن حل

مسألة حسابية أو تمارين هندسية، فأنكر وجودها بدل أن يحاول حلها بأساليب جديدة غير التي جربها؛ وهكذا، وهكذا، يطول النزاع والجدل، والمسألة في الواقع مسألة مزاج.

وسئل الشيخ سعة شديدة، احمرّ منها وجهه ودمعت عينه، فرثيت لحاله؛ ولكن عز عليّ انقطاع حديثه، فتكلمت كلاماً خفيفاً في غير الموضوع، حتى عادت إليه نفسه، واستراح نفسه، ثم حركته من جديد، فقلت، ولكن إذ كانت مسألة الدين مسألة مزاج، فكيف تفسر من كفر بعد إيمان، أو آمن بعد كفر؟ أتغير مزاجه، وقد فهمت من قولك استحالة تغييره؟

فسكت قليلاً ثم قال:

إن حصلت بالظواهر فاعتراضك صحيح، ولكن إن دقت النظر فغير صحيح. إني اعتقد - مثلاً - أن الذين لبوا دعوة النبي في أول الأمر كانوا من ذوي المزاج الرقيق الذي ينزع إلى الدين، وكانوا يتدينون في جاهليتهم، فلما جاء الإسلام سهل عليهم التحول من دين غير صحيح إلى دين صحيح، والنزعة الدينية واحدة؛ وهناك بعد قوم أسلموا رغبة في مغنم، أو خوفاً من سيف، أو نحو ذلك؛ وأنا لا أنظر في قولي إلى الأشكال، وإنما أنظر إلى القلوب ويمعيني الحديث: «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام»، والحديث: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم». إن الذين يؤمنون إيماناً تجارياً خارجون من حسابي، وكذلك الذين يكفرون كفرّاً تجارياً.

وقد قرأت عن بعض العلماء المحدثين أنهم شغلوا بالعلم وتعمقوا فيه واستسلموا له، وغمرهم تياره، فكفروا بالدين؛ ولكن مع هذا كله ظل أمر الدين ساكناً في أعماق قلوبهم، ووصف بعضهم أحدهم - ولا أذكر اسمه الآن - فقال: «إنه كفر عقله وأمن قلبه»، وذلك لأن مزاجه من النوع الرقيق الذي يؤمن رغم أنه.

والآن أظنك توافقني على أن كل إنسان يخرج من عقله وقلبه وعواطفه ومزاجه خيوطاً خاصة به، يؤلف منها مقدماته ونتائجه، ثم يعتقد أنها الحق، وأنها وحدها الحق، وأنها منطق صرف، وأنها عقل بحت، وكذلك يفعل الآخر حسب عقله ومزاجه، فيكون الخلاف؛ وكلما كانت هذه الخيوط أكثر اختلافاً في النوع، كان المتجادلان أشد خلافاً في الرأي.

وإن ما ترى - الآن - حتى من الاختلاف في النزعات السياسية من نازية وشيوعية وديمقراطية، يمكن إرجاعه إلى ما ذكرت من اختلاف في المزاج؛ وأعني اختلاف القادة والمؤسسين لهذه المذاهب، لا العامة والأتباع.

لقد هممت أن أمطره بوابل من الأسئلة: ما قيمة التربية الأخلاقية والدينية والسياسية - إذن - على مذهبك؟ كيف يؤسس الإصلاح إذا صحت نظريتك؟ كيف تقرب التفاهم بين المفكرين إذا اختلفت خيوط نسيجهم؟ ونحو ذلك من الأسئلة؛ ولكنه بدأ يسعل ثانية، فأشفت عليه وسايرته إلى منزله؛ وتحدثنا ولكن في الصحة والمرض؛ والأدوية ومناقمها؛ لا في العقل والمزاج.

وودعته بعد أن رجوت له الصحة وتواعدنا أن يشم لي رأيه في باقي أسباب الخلاف.



في الهواء غير الطلق

دق جرس «التليفون» صباحاً:

- ألو.....

- صباح الخير.....

- أمدعوا أنت لحفلة عرس فلان؟

- نعم.

- وستذهب؟

- نعم.

- إذن مرّ عليّ في الساعة الثامنة مساءً لنذهب معاً.

- مع السرور.

ووضعت السماعة؛ وكان الذي يتكلم أستاذنا الفيلسوف الذي حدثتك عنه؛ فأحسست شعوراً مزدوجاً؛ سروراً بالأم، ورضاً بغضب.

لقد كنت أوّمل ليلة خفيفة فيها أكل شهوي، ومنظر بهي، وغناء مطرب، وتنادر فكّه، وراحة من كتب، وفرار من درس، فإذا كل هذا الأمل يخيب من هذا الحديث القصير: فقد توقعت درساً في الفلسفة، ومحاضرة في الحكمة، وإن كنت أجهل موضوع الدرس ومدار البحث. فصاحبنا مهما تحدث لا يتحدث إلا فلسفة، وإذا تلقف موضوعاً - مهما كان - فهو يعمق فيه إلى ما تحت الطبيعة، أو يعلو فيه إلى ما فوق المادة، وهو قادر على أن يفلسف كل شيء حتى أبعد المسائل عن الفلسفة؛ ولكنه في حديثه خفيف الروح، حلو النفس، جيد المحاضرة، حسن التفنن، وهذا ما خفف عليّ بلواي؛ ثم له عليّ حقّ الأستاذية، والأبوة العقلية والروحانية، فوطئت نفسي أن أضحي بلذة عيني وسمعي للذة عقلي، وقدرت أني

سأنتقل من مكتبة إلى مكتبة، وسأكون في فصل من مدرسة، وإن كان المظهر حفلة عرس ومجال أنس؛ وذهبت معه وأمري إلى الله.



حضارة أمم في دار، ليلها نهاراً، معرض فنان، وجمال ألوان، وغيد حسان، وروائع الجنان؛ وموسيقى تصدح بأعذب الألحان، ووجوه فرحة؛ ونفوس مرحة، وفي كل ركن وكل حجرة منظر خلّاب، من مرع الشباب.

وإذا أنا وشيخي في هذه الحفل اللجب كأننا نشاز في نغم، أو تعويذة في سلك درر.

قال شيخي: ما أنصفنا إذ أتينا، ولو علمت ما جئت. فانا إذا وجدت هذه المناظر فقدت نفسي، ومع هذا فهبنا في رواية تمثل على مسرح نلهو بمنظرها ولا نشترك في تمثيلها.

وانتحينا ناحية، واسترحت واستراح الشيخ من المقابلات والتحيات والحفوات، وعادت إليه شهوته للكلام ورغبته في التفلسف، فقال:

انظر: كل هذا بعض ما تفعله الغريزة الجنسية، إليها يرجع الفضل في إعجابنا بالألوان البراقة؛ والأشكال الجذابة، والأصوات الجميلة، بل إليها يرجع في نظري كل فن جميل. فالحفر والتصوير والموسيقى والشعر والنثر الفني وأوزان الشعر وأنواع البديع ما كانت تكون لولا الغريزة الجنسية، وكل ما في اللغة والأدب من وصف الجمال والقبح، والغزل والنسيب، والهجر والوصال، ولذة الحب وألمه مرده إليها: بل وإليها يرجع عالم البيت وعلاقته وشؤونه من زوجية وأبوة وبنوة، وكل ما يتصل بذلك من ملاذ وآلام، وما تلعب فيه العواطف من حب وبغض، ورضا وغضب، ورحمة وقسوة، وما شئت من أشكال وألوان.

- راقب الألاعيب المختلفة أمامك من مرع وضحك، وحرمة وسكون، وهرج ومرج، وأناقة في ملابس، وتأنق في حديث، وموسيقى جميلة، سارة وحزينة، وحلّل كل ذلك إلى عوامله الأولية، تره الغريزة الجنسية.

بل اخرج من عالمنا هذا الضيق إلى العالم الفسيح، ومن هواننا غير الطلق إلى الهواء الطلق، ترّ غناء الطير: من هديل الحمام، إلى سجع القمري، إلى عندلة العنديل، إلى قطقطعة القطا، إلى زقزقة العصفور، إلى نغمة الدجاجة، إلى نحو ذلك، إنما تبعث عليه الغريزة الجنسية، وقل مثل هذا في سهيل الفرس، وحنين الناقة، وخوار البقر.

بل خطأ أستاذنا «دارون» ومدرسته أكثر من ذلك، فزعموا أن جمال الطيور والحيوان إنما

منشؤه الغريزة الجنسية والانتخاب الطبيعي، فتحجبل الفرس وبياض غرته، وزركشة الطاووس، ونقش الفراشة، والتُّكَّت البيض والصففر والسود والحمفر في الطائر والحيوان إنما هي تبرُّجٌ للغريزة الجنسية.

قلت: لم يبقَ إلا أن يقولوا كذلك الأزهار وألوانها، وجمال الورد، وزرقة البنفسج، وبياض الياسمين، وزركشة «البُنَيَّة»!

قال: نعم، كذلك قالوا، حتى لو عدمت الغريزة الجنسية لم يبق من الجمال في العالم شيء.

قلت: وجمال الطبيعة؟

قال: لم تكن ندرك لها جمالاً لو فقدنا هذه الغريزة؛ ولم يصنع الإنسان أكثر من أنه أخذ ما يفعل النبات والحيوان، فرقاه في شعوره بالجمال، وفي شعوره بالواجب، وفي الحب الزوجي والأبوي، وفي الفناء، وفي الرفص، وفي الزينة والتزيُّن، وقد فعل في ترقية كل ذلك ما فعله في المأكل والمشرب والملبس من تعقيد وتجميل، والأساس في كل ذلك ما عنده وعند كل حي من الغريزة الجنسية.

قلت في نفسي: سبحان ربي! أفي مثل هذا الجو تثار مثل هذه المشاكل؟ وأنحى من هذه الملاحة والوضاعة، وأحرم من قراءة نسخة الحسن في الوجوه، لأقرأ نسخة من أرسطو، وأنقل من سمع الألحان إلى «سمع الكيان»⁽¹⁾.

ودعينا إلى سباط فخم، فيه كل ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين.

قلت لشيخي: ما هذا؟

قال: كأنه كتاب أنيق، حسن الديباجة، محكم الوضع، متناسق التبويب، متنوع الأساليب، قد استوعب الأصول وأحاط بالفروع.

قلت: أرسطو ورب الكعبة.

وصمت الشيخ فلم يتابع حديثه، وكأنه ضنَّ بالفلسفة أن يسمعا غير أهلها، أو تُقال في غير محلها، فحمدت الله إذ استعصت عن الأكلة في فكرة بأكلة في نظرة. وحدث ما شئت

(1) سمع الكيان: اسم كتاب في الفلسفة اليونانية نقل إلى العربية.

عن جمال وظرف، وأناقة ولياقة، وفكاهة حلوة على لقمة حلوة، وهمسة خافتة تتبعها ضحكة عالية، حتى انتهينا من أكلنا هيناً مريئاً، وعدنا إلى مجلسنا في ركننا، وبالمتكلم رغبة في أن يتكلم أكثر مما للسامع أن يسمع، ثم قال: إلى أين وصلنا؟

قلت: إلى كل فن في الإنسان، وكل غناء الطيور والحيوان، وكل برقشة للنبات، سببها الغريزة الجنسية.

قال: نعم، وقد فكرت طويلاً في هذه الغريزة، وما وصلنا منها، فتبين لي أن الطبيعة منحتها بقصد «استمرار الحياة»، وقد كانت الطبيعة سخية، فمنحت منها أكثر من الحاجة إليها، فرصت «للاحتياطي» منها أكثر مما يلزم، ومنحت الإنسان أكثر مما يقتضيه بقاء النوع واستمرار الحياة، فصرف جانباً منه في هذا الغرض الأساسي، وفاض ما عنده فصرفه في اللعب بالعواطف وممارسة الفن، وأنفق جزءاً منه في تربية البنين والبنات ليكمل غرضه في «استمرار الحياة»؛ ويجعله استمرار حياة تأخذ في الرقي والتقدم.

ولما كان حبه أكثر من الحيوان كانت تربيته لنوعه أرقى وأنفع، فاستطاع أن يرقى ملكاته، ويربي مواهبه على مدى الزمان، حتى لتشعر بالفرق الكبير بين الإنسان الحاضر والإنسان الماضي، ولا تشعر بفرق كبير بين القط الحاضر والقط الماضي، وبذلك امتاز الإنسان بأن ليس الغاية من غريزته الجنسية حفظ نوعه واستمرار حياته فقط، بل غايته أيضاً ترقية النوع إلى أن يصل إلى درجة الإنسان الكامل؛ وكل القوانين التي شرعت للزواج والطلاق وحقوق الأسرة، وعقوبة الزنا وما إليه: إنما كان الغرض منها حماية هذه الغريزة حتى تؤدي غرضها على الوجه الأكمل، واختلاف هذه الشرائع رقبياً وانحطاطاً اختلاف في التوفيق في فهم الغرض الأساسي ووسائله، أو عدم التوفيق.

وقد وجد في الطبيعة من فسدت منه هذه الغريزة الجنسية كما يوجد من فسدت غرائزه الأخرى، فهناك المعتدل في شهوة الأكل، ولكن بجانبه النهم ومن لا يشتهي الطعام، كذلك هذا، فمن الناس أبو العلاء، وأبو نواس، وصريع الغواني، والإغراء في هذا الباب أقوى، والحيل فيه أوسع؛ لهذا التفت التجار إلى أن يستغلوا هذه الغريزة ويستهووها بشتى الوسائل، حتى السينما والتمثيل والصحف والمجلات، والتفت المشرعون لصدد هذا التيار، ووقف الغريزة عند حدها المشروع؛ فكان صراع أين منه الصراع على المأكول والمشرب والملبس.

وبينما هذه الناحية من الغريزة الجنسية تشغل رجال الدين والأخلاق والاجتماع، إذا بناحية أخرى منها تشغل بعض علماء النفس، فقد لفت نظرهم تعدد أنواع النساء والرجال؛

ولعبُ الغريزة الجنسية بهم ألعاباً مختلفة، لماذا يحب هذا الرجل هذه المرأة دون تلك؟ إن في مجال هذه الألعاب مناظر نفسية مختلفة: هذه امرأة تثير في الرجل خياله ومشاعره وأحلامه، تجذبه وتضطره أن يتحمل في سبيلها الآلام، ويتخطى العقبات، ولها سر مجهول يجعل حبه لا يفنى ولا ينقص مهما تغيرت الظروف.

وهناك امرأة أقل منها شأنًا تثير هذا الحب والجاذبية ولكن في إمكان الرجل أن يتغلب عليه بسلطان عقله؛ لأنَّ ما تثيره من حب هادئة غير عنيف.

وهناك امرأة تثير في الرجل إعجابه لا من طريق شخصيتها، بل من طريق ملابسها، كذكاكها وذوقها، فالرجل ينظر إليها نظرتة إلى الصديق المواتم، والأخ المنسجم.

وهناك امرأة تلهب شعلة كشعلة القش ما تشتعل حتى تتمد، وإذا خمدت فالكراهية والاستئثار والنفور، إلى غير ذلك من أشكال وألوان.

وشأن الرجال في نظر النساء شأن النساء في نظر الرجال، بل قد تكون امرأة في نظر رجل من الصنف الأول، وفي نظر آخر من الصنف الرابع وهكذا، ولذلك يخرج من عشرة رجال وعشر نساء أشكال عدة وعلاقات مختلفة. هل درست التوافق والتبادل في الحساب؟ قلت: نعم.

قال: هو هذا. ولبعض علماء النفس في ذلك بحوث تستخرج العجب، سأقصد عليك طرفاً منها في فرصة أخرى، وأزيد الآن على ما قلته أن كثيراً من أسباب السعادة الزوجية أو الشقاء يرجع إلى هذا السر الخفي. وبدأ الناس في الانصراف فانصرفنا، وركبنا عربتنا، وفي الطريق ظل يتدفق:

أرأيت كيف أن الطبيعة وضعت فينا هذه الغريزة، وسخت في منحها، فلعبت بنا هذه الألعاب في الفن والغزل، وفي الحياة ومتاعها؟! لقد أخفت عن الإنسان سرها، وحجبت عنه فهمها، وسخرته في خدمتها، وهو يظن أنه حر طليق يلعب ألعابيه باختياره وإرادته، مع أنه عو عبد لغريزته! لقد ضحكت منه الطبيعة، وهو - من غفلته - يعتقد أنه هو الذي يضحك منها! قلت: أما وقد كشفت لعبتها، فهل ترى رأي أبي العلاء [من الطويل]:

تواصلَ حبلُ النُّسْلِ ما بين آدم
وبيني ولم يُصلِّ بلامني باء

تشاءبَ عَمَرُو إِذْ تَشَاءَبَ خَالِدٌ

يَسْأَدُو فَمَا أُعْذِثْنِي الثُّقْبَاءُ⁽¹⁾

قال: لا، قرأى أبي العلاء قلب الوضع، وتحريف للجنس، والإنسان الكامل ليس من يحارب طبيعته، بل من يرقى طبيعته. وأرقى أنواع الحب - كحب الوجود، وحب الله - لم ينشأ إلا مما أفاضته علينا الطبيعة من حب الجنس.

لقد كان أبو العلاء وأمثاله يرون أن الغريزة الجنسية عائق عن تحرر النفس، وأنها مانع من موانع رقيها وسموها، وأن كمال الإنسان في التخلص منها وأمانتها بكيئها، وأنها في الإنسان ضرورة محزنة؛ وعلى هذا الأساس تأتست نزعة الرهبانية، ونظم الأديرة، وخلوات الصوفية، ولكنني أرى غير هذا الرأي. نعم إن الغريزة الجنسية كم حطمت من أفراد؛ بل حطمت من أمم، وجعلت حياتهم ليست إلا حياة بهيمية مزوّقة، وجعلتهم يسخرون كل ملكاتهم الأخرى - من ذكاء وعاطفة وقدرة - لخدمة هذه الغريزة، ولكنني أرى أن من الممكن أن يتسامى الإنسان من طريق وجودها لا من طريق إعدامها؛ ومن الممكن تحويلها من مصدر شر للإنسان إلى مصدر خير، وخير للإنسان أن يمنح نعمة الحب فيعدلها ويلطفها، ويستخدم ما ينبعث عنها من عواطف لخير نفسه وخير إنسانيته، من أن يحرم الحب، ولو عاش بعقله.

ومسألة أخرى عظيمة الأهمية في هذا الموضوع وهي أن الإنسان...

وهنا وقفت العربية أمام بيت الأستاذ، فودعته وانصرفت، ونظرت، فإذا أنا قد عدت من حفلة العرس بخفي حنين، ومن الفلسفة بملء اليدين، فخاسر أنا أم رابح؟



(1) لزوم ما لا يلزم 47/1 - 48.

لماذا نعيش؟

في ركن من أركان «كازينو» رأس البر، جلستُ ومعِي كتابي، لعلِّي أسأم فأقرأ. ورأس البر لم تزدحم بعد بالمصيفيين، فينعم فيها مثلي بعيش هاديء واستجمام مريح. جلست أحملق في البحر بعد غيبة عنه طويلة، فإني لم أره منذ شهور، مع حبي له وشوقي إليه، وكرهت أن أفتح الكتاب، فالبحر نفسه كتاب مفتوح، وهو كتاب حي وما في يدي كتاب ميت، وهو يوحى بأفكار مبتكرة يوحى بأفكار تقليدية.

هذا هو البحر الذي لا تفتنى عجائبه ولا العجب منه، لم تنل الأيام من جماله ولا جلاله، كأنما خرج من حكم الزمان وعز علي أفاعيله؛ وقفَّت على شواطئه الأجيال، ثم طواهم الدهر جيلًا بعد جيل ولم يستطع أن يمسه هو بسوء، في شباب دائم ونشاط دائم، لم يلحقه يوماً عجز المشيب ولا وهن الكبير: راحة المكدود، ومتعة النفس، وسلوة العاشق، وخبرة العالم، وأنس الفيلسوف، وبسمة الغواني، ودمعة المتصوف.

شيطان أشعر معهما - دائماً - بضعة الإنسان وحقارته، ويملؤني العجب من قلة عقله في نزاعه وحيله ومرواعته، وذلك واستعلائه، وشغله الدائم بما لا طائل تحته: مطالعة السماء ونجومها بالليل، ومطالعة البحر وأمواجه وعظمته بالنهار.

ما الإنسان الوضيع أمام هذا البحر الجليل، وما دنياه كلها بما يعتورها من همٍّ وقلقٍ؛ وغمٍّ ونكد، ونزاعٍ وخصام، وما شئت من أشكال وألوان؛ إلا كموجة واحدة من أمواج هذا البحر تجري لمستقر لها؛ فإذا وصلت إلى الشاطئء تلاشت كأن لم تكن، وظل البحر في جماله وجلاله كأن لم ينقصه شيء.



قطع عليّ غزلي في البحر صوت جدل يقرب مني شيئاً فشيئاً حتى يكون بجاني.

رجلان كهلان متفقان كما يظهر من حديثهما، سلماً وإن لم أعرفهما؛ لأن المصيفيين إذا

قلوا عدوا أنفسهم جميعاً أسرة واحدة. وجلسا على مائدة بجوارى على البحر ينعمان بحوارهما.

لم أفهم باديء الأمر كلامهما؛ لأنني لم أعرف «عالم الحديث» كما يعبر الإفرنج، ثم بدأت أفهم، فقد انتقلا إلى موضوع جديد؛ إذ سأل أحدهما الآخر:

(أ) - أنتستطيع أن تخبرني بحق لماذا أنت عائش؟

سؤال يهزني، ولو ستلته ما عرفت له جواب.

(ب) - أصدُك أنني عائش لأسرتي، فلهم أسمى وأكدر، ومن أجلهم أتحمّل عناء الوظيفة، وملق الرؤساء، ومخالفة الضمير، وأمل «الدرجة»، أصيف تبعاً لهم، وأشتي تبعاً لهم، وأحب ما يحبون وأكره ما يكرهون، وأجهد أن أرقبهم إلى أقصى ما أستطيع جسماً وعقلاً وخلقاً، وبذلك كانت أسرتي محور أغراضي وأساس اتجاهاتي، وشاغلة ذهني، ومالئة فكري.

(أ) - إنك بهذا لم تخرج عن أن تكون «أنانياً» من شكل آخر، كالذي يعيش لنفسه ويجعل غرضه شخصه، فأنت تجعل غرضك أسرتك لنفسك، تُغنى بها لأنها ملك لك، كما تعني بيتك الذي تملكه، ومزرعتك التي تستغلها، فأنت تربي أطفالك لأنك في أعماق نفسك ترى أن تربيته لهم دين عليهم في مستقبل حياتهم، يوم يأخذ الكبير منك مأخذه، فتحتاج إلى معونتهم مادياً أو معنوياً؛ ويحملون عيبك بعد ما حملت عيبهم.

(ب) - ما أظن هذا صحيحاً، فليست هذه أنانية مطلقاً، فأنا أرقّي الأمة عن طريق ترقيتي أسرتي، أليست الأمة مجموعة من الأسر، فإذا عني كل رب أسرة عنياني كان لنا من ذلك أمة راقية في أبنائها وحياتها الاجتماعية والاقتصادية؟! وأمل في تربيته أن أجعل من أبنائي قادة في بعض نواحي الحياة الاجتماعية، وماذا تفعل الأمة الراقية أكثر مما أفعل، فهي ترقّي أسرتها لترقى أمتها. فإن عدت هذا أنانية، فهي أنانية راقية تتحد بالغيرة.

(أ) - إن كان كذلك فلم تعني بأولادك ولا تعني بأولاد غيرك، وقد يكون فيهم من هم أنجب من أولادك، وأحسن استعداداً، وأقوى خلقاً، وأكثر قابلية لأن يكونوا قادة؟ أليس هذا برهان الأنانية؟!

(ب) - غريب هذا، أتريد أن تجردني من أنانيتي، ولو جُردت منها ما كنت «أنا»، وليس هناك مذهب من مذاهب الأخلاق يريد أن يمحو الأنانية بتاناً، وكل ما يدعو إليه أرقاها أن

يؤلف بينها وبينها الغيرية، فلو عنيت بأبناء غيري وأهملت أبنائي لما كانت هناك حرارة البواعث الغريزية التي تدعونا بطبعها بأبنائنا، فلو رئى غيري أبنائي وريت أبناء غيري لفسد الجميع.

(أ) - ولكن هب كل هذا صحيحاً، أيصح أن تكون عنايتك بأسرتك كل غرضك في الحياة؟ إن تركيز مخك كله في أسرتك يحرمك من الاستمتاع بأفق أوسع ومثل أعلى. إن هذا التركيز ضارٌ بأسرتك نفسها، فكثر العناية بها والإفراط في الشعور بالمسؤولية عنها يعوّد الأسرة كلها رمي حملها عليك: فلا الأم تشاركك في حمل العبء، ولا الأبناء يتعودون الشعور بالمسؤولية؛ لأنهم يجدون كل شيء محمولاً عليك، فينشؤون مدللين غير صالحين لأنفسهم ولا للحياة. ألا تعرف فلاناً وأسرته؟ كان يوقظ أولاده في الصباح ويشرف على إفطارهم، ويرعاهم إذا لبسوا، ويرسلهم مع الخدم إلى المدارس، وإذا تأخر في عمله تحدث في «التليفون» عن عودتهم وصحتهم، وإذا ارتفعت حرارة أحدهم ريع درجة دعا له أمهر الأطباء، ودعت الشفقة أن يجيب لهم كل مطلب، وإذا وجد أحد أبنائه ضعيفاً في مادة أتى له بالمدرسين الخصوصيين، وحمل كل عبء عن كل ولد، وحرم نفسه من كل لذة ليمتعهم بكل لذة، فماذا كانت النتيجة؟ خرجوا مائعين لا يصلحون للحياة، ناعمين لا يتحملون خشونة الحياة، فقد بذلك نفسه، وقد أولاده، وفقدتهم الأمة جميعاً. إن تركيز كل همّ الإنسان في الأسرة ضار بها كضرب التخلي عنها وعدم الشعور بمسئوليتها. إن الأسرة تصلح أن تكون غرضاً من أغراض الحياة لا كل غرض وليست - فيما أرى - تصلح لأن تكون إجابة عن سؤالي: لماذا أنت عائش؟

(ب) - جاءنا مرة في امتحان الشهادة الابتدائية في اللغة العربية بيت ظريف وهو [من

الرجز]:

إن على سايلنا أن نأله

والسببه لا تفرقه أو تحمله

فقل لي أنت - بدورك - لماذا أنت عائش؟

(1) - لقد شغل هذا السؤال تفكيري طويلاً، فلبت الأمر على وجوهه، وأجبت كل إجابة وناقشتها، فقلت أولاً: أعيش لنفسي؛ فوجدتني إذ ذاك كأخس حيوان، ووجدتني أعيش في أضييق أفق، ثم قلت: أعيش لأسرتي، فكان من الاعتراض عليه ما رأيت، ثم بحثت أن أعيش لوطني وديني، وأخيراً وطنت نفسي أن أجعل أملي أن أكون مصدرًا للخير للعالم حيث كان، فأكون كالشمس تلقي أشعتها على كل كائن، فقير أو غني، مؤمن أو كافر، مواطن أو غير مواطن. رأيت الباعث على العمل إن كان شخصياً - في أي شكل من أشكاله - يبعث

على التفرق والخصومة، ورأيت الباعث إن كان عالمًا عامًا التهم الخصومة وبعث السلام.

لقد حاولت أن أبعث هنا الباعث في نفسي، فنجحت أحياناً وفشلت أحياناً، ولكنني دائماً أحلل أسباب الفشل وأحاول أن أتقيها، وقد رأيتني بذلك أتحرر شيئاً فشيئاً من الحقد والبغض، والحسد والطمع، ونحو ذلك، مما يتعب الناس بلا فائدة، بل رأيتني عندما كنت أحياناً للباعث الشخصي، كنت أخاف الموت خوفاً شديداً، وأتألم أشد الألم للكوارث المالية أو النفسية، فلما سموت بباعثي، خف خوفي من الموت ومن الكوارث، وأحسست التحرر من هذه الآلام إلى حد بعيد، وشعرت بجمود العاطفة نحو المسائل الشخصية، وحرارة العاطفة نحو المسائل العامة. لقد أصبح يهمني أولاد جاري، ويهمني فلاح في مزرعتي، لا لأنهم في مزرعتي، ولكن لأنهم هم الذين أستطيع نفعهم، ولو كان بيدي ميزانية الدولة لجعلت ثلاثة أرباعها للفلاحين، وربعها للمدن؛ ويسرني نجاة مصر من كوارث الحرب بقدر ما يؤلمني كوارث الحرب لأي صنف؛ وأحب أن يكون لي مال لأنفع به الناس، وجاءت لاستغله في خيرهم، وشهرة لاستخدمها في منافعهم؛ فإذا لم يكن من ذلك شيء فعلت ما أستطيع على قدر ما في يدي.

(ب) - ولكن ألا ترى معي أن سعة الباعث يضعف من قوته؟ فمثلك - إذاً - مثل من رمى زنبيل سكر في النيل، فلا هو احتفظ بسكره ولا هو أحلى النيل. إنك إذا ركزت همك في أسرتك، وجارك فعل مثل فعلك، كان لنا من ذلك أسر راقية؛ ولكن لو كلف عشرة آباء العناية بعشر أسر من غير تخصيص ما وصلت هذه الأسر العشر من الرقي إلى الحالة التي يعنى فيها كل عائل بأسرته وحده.

(أ) - مثلك صحيح، ولكن علته غير صحيحة، فحال الأسر هو كما ذكرت، ولكن لا لسبب كمية الحب، وضييق الباعث، إن السبب في صحة مثلك هو أن حياة الأسر أساسها الخصوصية، ولهذا كان لا بد أن تختص بيت، وتعيش عيشة فيها معنى الستر، ومعنى الملكية، ومعنى الاستقلال، فإذا اتساحت عشر أسر تحت إشراف عشرة أرباب عليه فليس كمية محدودة بحدود الأشياء المادية - هو ليس ككمية من السكر، ولا كمية من المال، لا تتسع إلا لشيء محدود - قارن بين أم لها ولدان وأم لها عشرة أولاد، أنتظن أن الأم ذات العشرة تحب ابنها خمس حب ذات الاثنين فقط؟ هذا ليس بصحيح.

إن قلب الإنسان مصدر للعجائب، فهو إذا رُبِّي على الحب الواسع وسع كل شيء؛ إنه إذا روح عليه اشتعل وأضاء ضوءاً قوياً تزول معه كل ظلمة، وينكشف له كل ضوء خافت.

إنها التربية الضيقة هي التي تحدّ حبنا في شخصنا أو أسرتنا أو بيتنا، فإذا هدمت هذه، وحل محلها تربية واسعة الأفق، أحببنا حباً لا حدود له. وإنك لتعجب إذ ترى الإنسان مع هذا الحب الواسع لم يفقد شيئاً من حبه الجزئي، فهو يحب شخصه، ويحب أسرته، ويحب أمته، ويحب دينه؛ ولكن حبه الواسع يلون كل حب جزئي بلون خاص لطيف يتفق وسعة أفقه، وامتداد نظره، وفيضان حبه.



ونظر «ب» في ساعته، وشكا الجو، ولم أدر أكان هذا فراراً من أن يُغلب الحوار، أم صدقاً في الشعور بالبرودة.

وسلماً وودعاً، وقد استمتعت منهما - على الجوار - بحديث ظريف.

وودعت البحر حامداً له وحبه وضيئه.



التعاون الثقافي العربي

أمام الأمم العربية الآن مشاكل ثقافية معقدة، قد لا يواجه مثلها غيرهم من الأمم، فالأمم الغربية تواجه مشاكل ولكن ليست من جنس مشاكلنا، وإن كانت تتصل بها. لقد حددت مسلكها في التعليم، وأوضحت غايتها إلى حد ما، ولكنها في طريقها المرسوم نجد بعض المشاكل، كالرغبة في تعميم التعليم غير الأولي، ونشر الثقافة، وتعديل المناهج وإصلاح بعض الخطط.

أما الأمم العربية فمشاكلها أعقد من ذلك؛ لأنها إلى الآن لم ترسم خطتها واضحة، ولم تضع للتربية تعريفاً يتفق وأغراضها وأمالها، ولذلك مزقت أساليب التربية المختلفة وحدتها، هذا تعليم ديني بحت، وهذا تعليم مدني بحت، وهذا تعليم لخدمة فرنسا، وهذا تعليم لخدمة إنجلترا، وهذا تعليم لخدمة أمريكا، وهذا تعليم لخدمة التبشير ونحو ذلك، وكل هذا لا يقيد بقيود قومية مما ليس له نظير في أية أمة حية ترعى مصالحها ولا تسمح بتمزيق وحدتها. ونشأ عن ذلك اختلاف النزعات الأساسية بين الأمة العربية الواحدة، فكيف بالأمم العربية مجتمعة، ونشأ عن هذا أيضاً اختلاف المنطق واختلاف التفكير، هذا في منتهى الرجعية، وهذا في منتهى الحرية، وهذا في منتهى العصبية الدينية، وهذا في منتهى العصبية اللادينية، وهذا في منتهى العصبية لأمة أوروبية، وهذا في منتهى العصبية ضد كل نزعة أوروبية، حتى لكأننا في برج بابل.

قد نجد شيئاً من هذه النزعات المختلفة في الأمم الأوروبية، ولكنك لا تجدها بهذه الحدة وبهذا التناقض كما تجدها في الأمم العربية بل في الأمة الواحدة العربية، ويشبه الخلاف بيننا وبينهم الخلاف بيننا في الملابس والخلاف بينهم، فكلهم يلبسون على نمط أساسي واحد، وإن اختلفوا ففي قيمة ما يلبسون لا في شكل ما يلبسون، أما نحن فتختلف في الأساس وفي الأشكال اختلافاً لا حد له.

إذن، نحن في أشد الحاجة إلى الإجابة عن هذين السؤالين:

(1) كيف نوحّد أسس التعليم، ولا نسمح بهذه النزعات المتباينة الضارة، ولا نجيز الاختلاف إلا في العَرَض لا في الجوهر؟

(2) ما تعريف التريّة الذي يجب أن ينشده العرب، ما الجملة التي تركز فيها كل أغراض الأمم في التريّة والتي يجعلها رجال التريّة، نُصّب أعينهم لا ينحرفون عنها يَمَنَةً ولا يسرة؟ هذه إحدى المشاكل التي تواجه العرب.

والمشكلة الثانية - أن العرب يختلفون عن الغرب في شيء جوهري، وهو أن الأمم الأوروبية والأمريكية حددت نوع مدينتها وثقافتها: عمدت إلى الثقافة اليونانية والرومانية وغيرهما فغريبتها، واتخذت خيرها، وامتصت عصارتها، وبتت عليها حضارتها وثقافتها، وخلصت من ذلك كله، ورسمت لمدينتها منهجاً تسير عليه في كل شأن من شؤون الحياة ومنها الثقافة.

أما العرب فلمهم موقف آخر، هم بين ثروة قديمة من الثقافة العربية، فيها الخير والشر، والغث والسمين، وحبّات الدر وحبّات الحصا، وثقافة غريبة فيها الضار والنافع كذلك ولا غنى لنا عنها، تحكمتنا بطبيعتها وكيميائها وما تنتج من آلات وصناعات، فإن كان على الأوروبيين عبء واحد، فعلى الأمم العربية عبان.

ماذا نأخذ من تراثنا القديم وماذا ندع؟ ماذا نأخذ من الغرب وماذا ندع؟ إن لنا ديناً ولنا لغة ولنا أدباً لا بد أن نستمد من وحي آباءنا، وإن للغرب علوماً وفنوناً وصناعات لا بد أن نستمد منها لنجاري الزمن.

كيف نوفق بين المدينتين ونمزج بين الحضارتين، ونكوّن لنا شخصية ممتازة لا هي كل الشرق القديم ولا هي كل الغرب الحديث؟ كيف ننقي قديمنا ونأخذ زبدته ونفرغ منه، وكيف نحدد ما ينفعنا من الجديد ونرسم خريطته، وننتهي من ذلك ولا يكون علينا إلا ملء الفارغة منه؟

ثم مشكلة ثالثة:

قد خلقت لنا المدينة الحديثة علوماً لا عهد لنا بها، وفي هذه العلوم مصطلحات فرعية لا تخصص، في الطبيعة والكيمياء والفلك والاجتماع والنفس والعمارة والصيدلة، وخلقت لنا ألوفاً وألوف الألوف من الأدوات والصناعات والعقاقير ومركباتها ونحو ذلك، ولا غنى للعرب عن استعمالها، فكيف نتفق على تعريبها وتوحيد مصطلحاتها والاتفاق على الألفاظ

الصالحة لها، فليس يليق أن تتفرد كل أمة عربية بوضع مصطلحاتها ما دامت اللغة العربية ملكاً لجميع الأمم العربية، وقدراً مشتركاً للتفاهم بينهم؟ وما وسائل التعريب؟ ما قواعد التعريب؟ كيف ينظم التعريب؟ كيف يبذل الجهد للفراغ من كل المصطلحات الأوروبية حتى نقف مع الأوروبيين على قدم المساواة، وننتهي من الماضي، ولا نواجه في الحاضر إلا ما اخترع حديثاً واكتشف حديثاً.

ثم مشكلة رابعة:

لكل أمة من الأمم الحية دائرة معارفها، بل دوائر معارفها، تكتب بلغتها وتسائر العلم في مراحلها، ويعاد طبعها بين حين وآخر، ويزاد في الطبعة الجديدة ما وصل إليه العلم الحديث بين الطبعتين، وكل أمة تعنى في دائرة معارفها بنوعين: القدر المشترك بين جميع الأمم، والعناية الخاصة بموضوعاتها الخاصة من جغرافيتها وتاريخها وأعلامها، هذا ما عملته إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وغيرها.

فماذا فعلت الأمم العربية في هذا السبيل؟ دائرة معارف للبستاني لم تكمل وأكل عليها الدهر وشرب، وتقدم العلم حتى أصبحت في عداد التاريخ، ثم لم يجد من يكملها ويقدمها مع الزمن، ويطبعها طبعة جديدة تنفق والنهضة العربية يكون فيها خير التراث العربي وخير التراث الغربي؟

ومشكلة خامسة:

إذا وحدت الأمم العربية تعريف تربيته رسمت خطتها في التعليم، فلا بد من الفصل بين مسألتين: قدر أساسي مشترك تتساوى فيه الأمم العربية من حيث المناهج والخطط والغرض؛ وقدر خاص غير مشترك تحافظ فيه كل أمة عربية على شخصيتها، فتتوسع في جغرافية بلادها وتاريخ رجالها، وتسير كل أمة المستوى الذي يناسب استعدادها ومقدراتها المالية.

فما هو هذا القدر المشترك، وما هو هذا القدر الخاص، وكيف يحدد، وكيف يرسم؟



هذه في نظري أهم المشاكل التي تواجه العرب من الناحية الثقافية، وهذه هي الأسئلة التي يجب طرحها ويجاب عنها.

فكيف يكون ذلك؟

لهذا جملة وسائل:

(1) أن يكون هناك من يكتب للتعاون الثقافي تختار كل حكومة عربية من يمثلها فيه، وهؤلاء يتبادلون الرأي في هذه المشاكل وأمثالها، ويضعون الأسس اللازمة للسير عليها، وهذا هو ما بدى فعلاً حسبما أعلم، ولا ينقصه إلا التعميم واشتراك الأمم العربية كلها فيه، والنشاط في عمله.

ولكن هذا وحده - في نظري - لا يكفي، فالممثلون الرسميون عادة يضطرون إلى تقدير اعتبارات سياسية قد تحدّ من نشاطهم وتلوّن بحوثهم وتفكيرهم.

ومن أجل هذا ينبغي أن تكون بجانب هذه الهيئة الرسمية أخرى غير رسمية، فيؤلفون جمعية تعاونية تبحث عن خدماتها بحثاً حراً طليقاً مجرداً عن الاعتبارات السياسية، وهذه - فضلاً عن خدمتها الفكرة - تفيد فائدة كبرى الهيئة الرسمية، وهذه الجمعية يختار أعضاؤها ممن عرفوا بالإخلاص، والجد، وعدم الاستهواء السياسي والغيرة على مصلحة الأمم العربية الثقافية، وتتعاون هذه الجمعية في غرضها، وتعمل في وضع النهار، ولا يكون لها غرض إلا خدمة الثقافة، ومعالجة المشاكل التي أسلفنا الإشارة إليها.

وهذه الجمعية تعقد مؤتمراً كل سنة على مثال المؤتمر الطبي، كل سنة في قطر من الأقطار العربية، سنة في القاهرة، سنة في دمشق، سنة في بغداد، سنة في مكة، وهكذا.

ويكون للجمعية سكرتيريتها تحدد أغراض الاجتماع وموضوعات البحث، وتتعاون أولو الخير والبر على إمدادها بالمال اللازم لها، ويكون لهذه الجمعية مجلة بل مجلات؛ فمجلة لنشر أعمال المؤتمر وأخباره، واختيار الفرعية ومبلغ نشاط الأعضاء واللجان في نواحيها الثقافية المختلفة، ومجلة تكون على نمط «المختار من ريدرز ديبيست» تعنى بخلاصة خير المقالات التي تنشر في الصحف والمجلات العربية بل الإسلامية من غير العربية، فمثل هذه المجلة تقرب من أفكار الشرق، وتؤلف بين ثقافته، وترقي تفكيره، وفي هذا خدمة الوحدة العربية الثقافية، وهكذا.

ثم بجانب هذا وذاك ضروب أخرى من التعاون الثقافي لا بد منها، مثل ذلك تبادل كبار الأساتذة والعلماء والأدباء في الأقطار العربية المختلفة، فأساتذة الشام في مصر والعراق، وأساتذة العراق في مصر والشام، وأساتذة مصر في الشام والعراق، وهكذا في الإجازات المدرسية، وفي المسامحات الصيفية، فهذا يخلق جوّاً علمياً بديعاً وتعاوناً ثقافياً جليلاً.

ثم انتهاز الفرص العلمية والأدبية لذلك، فمهرجان لذكرى أبي العلاء في الشام تلقى فيه البحوث التشريعية والقانونية، ومهرجان للخليل بن أحمد في العراق تبحث فيه البحوث اللغوية، ولعمر بن الخطاب في المدينة، ولأبي الطيب المعتنبي في حلب؛ وللإمام الأوزاعي في بيروت، وهكذا لا ينفذ مهرجان حتى يُعَدَّ مهرجان آخر، وفي هذه المهرجانات تتلاقى الأفكار وتتوالد الآراء، وسيكون من نتيجة ذلك حتماً التفكير في الإصلاح من جميع نواحيه اللغوي والأدبي والنحوي والتشريعي ونحو ذلك.

إذا تم ذلك كله - وهو ما أرجو أن يكون بعد الحرب مباشرة - فنحن أمام نهضة عربية وثابة، وإصلاح عربي شامل، ووضع أسس لبناء العرب في هيكل الثقافة، وبذلك يساهمون في بناء صرح الثقافة العالمية مع البانين، ويشيدون مع المشيدين.
والله ولي التوفيق.



الشيخ رفاة الطهطاوي

مؤسس النهضة العلمية الحديثة

- 1 -

حقاً إن الله أعلم حيث يجعل رسالته، هذه ألوف الطلبة في المدارس، وهذه ألوف المجاورين في الأزهر، من منهم سيكون النابغة العظيم، والزعيم الكبير، والمصلح الخطير؟ لا ندري، كلهم سيتعلمون وأكثرهم يجذون، ولكن الحكم بالنبوغ والقيادة والزعامة عسير على المتنبئين. تقيس بمقاييس الامتحان، ثم يظهر خلل حكمك، فقد يكون أول ناجح في الامتحان أول خائب في الحياة، وتقيس بمقاييس الذكاء، فتحكم بأن هذا أذكى من امتحنت، ثم يخبو هذا الذكاء شيئاً فشيئاً، حتى ينعدم أو يكاد، أو يظل الذكاء حاداً، ومع ذلك فلا بلوغ؛ وتحكم بالخمول على طالب، ثم يتطور فيكون قائداً أو زعيماً. إنما عملنا أن نؤرخ النابغ بعد أن ينبغ، ونعلل نبوغه بأسرته أو أسانذته أو بيته أو نحو ذلك من أسباب، ولكن كم من أسرة خير من أسرته لم تنجب، وكم من أساتذة خير من أسانذته لم يُخرجوا مثله، وكم بيته أصلح من بيته لم تنجح في إعداد شبيه له، وكم كلها مجموعة لم تُعد للحياة نابغة. في بيتي شجرتنا مانجو، أما إحداهما فقالوا احفر لها حفرت، وآت لها بترية صالحة فأتيت، وطعمها فطعمت، واختر لها الجهة المناسبة فاخترت، وأخرى رميت بذرتها رمية، وتركتها للمصادفة تركاً، ولم أعن بها أي عناية، ثم خابت الأولى حيث نجحت الثانية، إنما تنجح القواعد العامة - في التربة والاقتصاد والزراعة ونحو ذلك في جمهرة الأشياء وعاديتها، أما النوايغ فشواذٌ خرجوا عن القواعد، ونُدوا عن التعليل.

هذا «رفاعة» من أسرة مثلها كثير، وهو مجاور في الأزهر مثله كثير، وتهيات له من الظروف ما تهيا لكثير، ولكن لم يجر على يد أحد من الخير لأمته في ناحيته ما جرى على يده، ما السر في ذلك؟ علمه عند الله.

من أسرة «طهطاري» تعتزُّ بشرف نسبها للرسول، ويعزُّها الناس لذلك، عُرف كثير من أفرادها بالعلم وتولي القضاء والإفتاء، وديارهم منازل الحكام ومورد القضاء، والحكومة على نظام ذلك العهد تمدهم بالأراضي يستغلونها ولا يملكونها، وبالآرانب الكثيرة من القمح كل عام في نظير فتحهم بيوتهم للضيوف وذوي الحاجة، ولكن هذا العطاء لم يكن كما نقول اليوم - حقاً مكتسباً، ولكن منحة عارضة، تتبع رغبة الوالي وشهرته، فهو إذا شاء أطلقها، وإذا شاء منعها - وكان من سوء حظ «رفاعة» أو من أو من حسن حظه، لا أدري - أن قبض الوالي يده عما كان يعطي أهله، فوقعوا في الفقر، واضطر أبوه أن ينزح من البلد، ومعه رفاة صبي صغير. ولكن ما لبث والده أن مات فقيراً، فعاد الصبي إلى طهطا، ونزل في أخواله، وشاء الله أن يكون في هؤلاء الأخوال من يعلمه ويعدّه للأزهر، فحفظ بعض المتون بعد أن حفظ القرآن ودرس شيئاً من الفقه والنحو، ثم أرسل إلى الأزهر.

درس في الأزهر كما يدرس كل مجاور، وعاش فيه كما يعيش المجاور الفقير، يقنع بالجرابة ويأندم أكثر الأوقات بالقول على اختلاف أنواعه ومشتقاته، ولكنه مع هذا يمتز ببنته ونسبه.

شيء واحد يميزه عن كثير من المجاورين هو اتصاله وثيقاً بالشيخ حسن العطار، وكان هذا رجلاً ممتازاً واسع النظر، خبيراً بالدنيا على قلة الخيرين بها عن علماء الأزهر في ذلك العصر، ولم يعجبه طريقة الأزهر بين في الاقتصار على كتب النحو والفقه والتفسير والحديث، فضم إلى ذلك نظرتة في كتب التاريخ والأدب، وعُني عناية كبرى بالأدب الأندلسي يدرسه ويحاكيه، وبأسف على انحطاط الأدب في عصره، ويصف شعراء زمنه بأنهم «اتخذوا الشعر حرفة محترف، وسلكوا فيه طريق معتسف، فصرفوا أكثر أشعارهم في المدح لاستجلاب الجنيح، حتى مدحوا أرباب الحرف لجمع الدراهم في الأسفاط، وكان منهم من يصنع القطعة من الشعر في مدح شخص ثم يغيرها في آخر، وهكذا، حتى يمدح بها كثيراً من الناس، وهو لا يزيد على أن يغير الاسم والقافية، وما أشبهه في ذلك إلا بمن يفرق أوراق الكُندية، بين يدي صفوف المصلين يوم الجمعة في المساجد، وهكذا كان حال الشاعر، فلا يكاد أحد يتخذ وليمة، أو ختاماً، أو عرساً، أو يبني بناء، أو يُرزأ بموت محب إلا وبأدبه بشيء من الشعر، قانماً بالشيء النزر».

أما الشيخ العطار فجرياً على رأيه لم يحتفظ بشعره في المديح والهجاء مما قاله اضطراراً، ورجا ألا يحفظ عنه إلا «ما لطف من النسب، وعُدب من التشبيب، مما قد ولعت

به أيام الشباب، حيث غصن الشبيبة غض، والزمن من الشوائب محض، والأعين الملاح سهام بالفؤاد راشقة، وتنى قدود تظل لها أعين الأحية راقمة [من الخفيف]:

ذَاكَ وَقْتُتْ قَضَيْتْ فِيهِ عَرَامِي

من شبابي في سترةٍ بِالْقَلَامِ

ثم لَمَّا بَدَا السُّبْحَاخُ لِعَيْنِي

من مَثِيبِي وَدُغْنَةُ بِسَلَامِ

وكان الشيخ حسن العطار قد أداء ظرفه ومعرفته بالدنيا أن اتصل بالفرنسيين حين دخولهم، ودرس لبعضهم اللغة العربية، وأداء اختلاطه بهم أن يقف على كثير من معارفهم الواسعة فيهره ذلك منهم، ويتعجب مما «وصلت إليه تلك الأمة من المعارف والعلوم وكثرة كتبهم وتحريرها وتقريبها لطرق الاستفادة». ويقارن بين ذلك وحالة العلم في الأزهر، ويرثى لحال مصر، ويتوقع حصول ثورة علمية فيقول: «لا بد أن تتغير حال بلادنا ويتجدد لها من المعارف ما ليس فيها»، ويزيد «العطار» سعة في عقله رحلته إلى الشام وإلى الأستانة، وقد أقام بها مدة طويلة، وسكن في «أسكودره»، وتزوج بها، ثم عاد إلى مصر.

هذا هو الشيخ العطار الذي صار فيما بعد شيخ الأزهر، وهذا أستاذ الشيخ رفاعة الذي أثر فيه أثراً غير شائع عند الأزهريين إذ ذلك، من ميل إلى الأدب واطلاع على الكتب غير المتداولة، وكان التلميذ المحبوب عند شيخه العطار في بيته وفي قراءته الخاصة وفي دروسه العامة.

وفي الحق أن الأزهر كان فيه نبع صغير متسلسل يعنى بالتاريخ والأدب، بجانب ذلك النبع الكبير الذي يعنى بعلوم اللغة والدين فقط، وكان من هذا النبع الصغير الشيخ الجبرتي المؤرخ الكبير، وتلميذه العطار، وتلميذه رفاعة.

ظل رفاعة يتلقى دروسه في الأزهر حتى أتمها وتصدى للتدريس فيه، ثم عين في منصب هو واعظ للعسكر، ثم حدثت الحادثة الكبرى التي غيرت مجرى حياته ورسمت طريق نبوغه، ومكنته من أن يتولى زعامة النهضة، وهي بعثته إلى باريس.

تولى مصر محمد علي باشا وأراد أن ينهض بمصر في جيشها حتى يتساوى جيش تركيا ويفوقه، ونهوض الجيش يحتاج إلى تعلم الفنون الحربية وإلى الهندسة وإلى الطب وإلى الصناعة، وأراد أن ينهض بالإرادة في تنظيم مالية الدولة وإدارتها وضبط دخلها وخرجها،

ونهبوض الإدارة يحتاج إلى رؤوس تضع النظام وأيد متعلمة تتفّده، ونظر فرأى أن كل ناحية من نواحي الإصلاح تصطلم بالحاجة إلى العلم والعلماء والمتعلمين، وأن ليس في البلاد من ذلك إلا الأزهر وملحقاته، فلم يكن إلا الكتابيب في القرى والبلدان تُحفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة على نمط عتيق، وهذه الكتابيب تُسلم إلى الأزهر، وقد يكون في بعض المدن كالإسكندرية وطنطا معاهد هي صورة مضمرة من الأزهر، والأزهر لا يعلم إلا الدين واللغة العربية على نمط القرون الوسطى، البلاد كلها مدرسة تعلم الجغرافيا والتاريخ والرياضة والطب والهندسة والزراعة والطبيعة والكيميا. المهندس هو المعمار الذي يتخرج من ممارسته للبناء، والطبيب هو الذي قرأ شيئاً من تذكرة داود، ومنهاج الدكان، ومارس الصناعة مع المجربين؛ والرياضي هو من حفظ «سورة الفدان»، وتعلم على الصراف أو نحو ذلك، وكل هذه أدوات لا تكفي لبناء نهضة، فما الحل؟

هناك حلول ثلاثة: (1) إصلاح الأزهر وهو مركز التعليم والتعلم في البلاد وتوسيع اختصاصه، فتجعل الدراسة الدينية شعبة، وبيجانها شعبة للرياضيات والطبيعات، وشعبة للطب، وشعبة للهندسة... إلخ، وقد يبدو أن هذا الحل هو الحل الطبيعي، وفيه بقاء على مركز التعليم وإصلاحه وتوسيعه، ولكن دون ذلك أهوال، فالرأي العام الأزهري لا يرضى عن هذا التغيير، ويعده إفساداً للأزهر، وإفساداً للدين، والرأي العام الشعبي يتبعه ويؤيده، ذلك ثورة في البلاد لا حاجة إليها، ثم إن هذا الطريق طويل، فإذا أعدت العدة لهذا التغيير، وانتظرت النتيجة، كان لا بد من مرور سنين، والإصلاح يتطلب - آه - ما كان أنفع هذا الوجه لو اتسع صدر الأزهر؛ وعقل الناس!

(2) والطريقة الثانية أن نترك الأزهر وشأنه، وننشئ مدارس مدنية من كتابيب نظامية، ومدارس ابتدائية وتجهيزية وخصوصية كالتب والهندسة، ونقلد فيها المدارس الأوروبية ولا يكون لهذه المدارس أية صلة بالأزهر إلا بالمدرسين الذين يؤخذون منه لتعليم الدين واللغة العربية، ونستعين بالأوروبيين من فرنسيين وإيطاليين وإنجليز نأتي بهم ونضع في يدهم قيادة الحركة العلمية والصناعية، نجعلهم يمرنون المصريين حتى ينهضوا بالعبء. ولكن عيب هذه الطريقة أن كثيراً ممن نستورددهم من هؤلاء الأوروبيين قد لا يخلصون في عملهم، وقد ينظرون إلى مصلحة أمهم لا مصلحة من يعلمونهم، وقد يضيفون إلى تعليمهم قيامهم بوظيفة التجسس لأمهم، ثم المصريون المتعلمون على يدهم محال أن يبلغوا مبلغهم، فكلما طالت السلسلة بعدت عن الأصوار.

(3) وثالث الوجوه أن ننشئ المدارس التي ذكرنا، ونأتي بأوروبيين يعلمون، ولكن نجعل هذا ضرورة نتخلص منها في أقرب وقت، فنبعث البعث لأوروبا في مختلف العلوم والفنون، فيتلقونها من مصادرها، فإذا عادوا حلوا بالتدرج محل الأوروبيين، وبذلك نكسب السرعة، ونكسب الإصلاح، وننقي خطر تغلغل الأجانب.

وعلى هذا الرأي الأخير استقر الرأي، فأرسلت أول من بعثة هامة سنة 1826 إلى فرنسا: وهم أربعون طالباً، بعضهم لدراسة الإدارة المدنية، وبعضهم لدراسة الإدارة الحربية، ومنهم لدراسة العلوم السياسية، ومنهم لقوة المياه، والعلوم الميكانيكية، والهندسة والمدفعية، وصب المعادن، وصنع الأسلحة والكيمياء والطب، والتاريخ الطبيعي، والمعادن.

واختير معهم عضو محافظ، يذكّرهم دائماً بالتقاليد القديمة ويصدّهم عن الاندفاع في تيار المدنية، فيكون إماماً لهم في الصلاة، ومظهراً من مظاهر التقاليد القديمة، فكان ذلك هو «الشيخ رفاعة»، رشحه لهذا أستاذه العطار.

وهل فكروا حين عبثوه أن يكون عضواً أصيلاً يُعَدُّ لشيء، أو مجرد إمام تابع للرحلة يسدّ خاتمة من خاناتها؟ الظاهر أنهم أرادوه أولاً إماماً للبعثة، وهذا عمله الأساسي، فإن تعلم وجاء بشيء فلا بأس، ولكن الترجمة، ولكن أراد الله أن يكون الإمام في الصلاة للبعثة إماماً للحركة العلمية في مصر.

في عصر يوم الجمعة 8 من شعبان سنة 1241 - 18 من مارس سنة 1826، كان شاب ملتحج معتمّم سنّه خمس وعشرون، ويقدره من رآه بأربعين؛ لأن حياته وحياته أمثاله لم تعرف الشباب، يظهر عليه الخشوع الديني، والتواضع وطيبة القلب وخفة الروح، يسافر مع أعضاء البعثة من مصر إلى الإسكندرية، ولا نظن أنهم اتّخذوا قطار الإكسبريس، فوصلوها بعد ثلاث ساعات، ولكنهم أخذوا زوارق صغيرة كل جماعة منهم في زورق، وسارت بهم في النيل أربعة أيام بلياليها حتى وصلوا إلى الإسكندرية، إذ لم تكن مصر عرفت «الوايو» بعد.



- 2 -

ركب «الشيخ» البحر من الإسكندرية، وقد خاف من البحر خوفين: خوفاً من ركوبه وقد سمع كثيراً كثيراً عن البحر وأهواله، وحفظ في الأزهر [من المجتث]:

لَا أَرْكَبُ الْبَحْرَ أَخْشَى
عَلَيَّ مِنْهُ الْمَمَاطِبُ
طَبِينٌ أَنَا، وَفَرَّ مَاءُ
وَالطَّيْنُ فِي السَّمَاءِ ذَائِبُ

وقرأ في بعض الكتب قول الشاعر [من الكامل]:
فَبُيِّنْتُ الْأَفْكَارَ مَا قَامِيَ السُّورَى

من هولي لهذا البحر عند ركوبه
وسمع قول العامة في البحر: «داخله مفقود وخارجه مولود»؛ ولكنه استبشر خيراً بأن بدء الرحلة كان عصر يوم الجمعة، وهو يوم مبارك يقرأ.

﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَمْرَتَانِ يَخْرُجُنَا وَنَزَّلْنَا﴾ [هود: 41] وقرأ بعد ذلك حزب البحر واعتمد على الله واطمأن، وذكر قول الشاعر [من المجتث]:

لَمَّا رَكِبْنَا بِبَحْرِ
وَكَاذَ مَنْ خَافَ يَسْتَلْفُ

على الكُورِمِ اعْتَمَدْنَا
حَاشَاؤُ أَنْ يَتَخَلْفُ

والخوف الثاني من دُوار البحر، وقد سمع كثيراً، ولكن شيخه العطار - وقد ركب البحر مراراً - كان قد أوصاه بفائدة مجربة، وهي أن يتجرع عند نزوله البحر جرعات كبيرة من مائه المالح، ففعل.

أول ما لفت نظر «الشيخ» هذا المركب الفرنساوي، وطار خياله، فقارن بين السفينة التي ركبها من القاهرة إلى الإسكندرية، وهذه السفينة الفرنساوية؛ أما الأولى فسفينة قلرة، ولكنه لم يدرك قذارتها إلا لما ركب الثانية، كان يجلس فيها على الألواح، وكان يأكل حيث يجلس، وينام حيث يأكل، ومن حين لآخر يشعل «النوتي» حطباً فيملأ الجو دخاناً، ويوقد ناره يطبخ فيها عدسه، في ماعون قد اسودَّ خارجه وداخله، وإذا تم تحلَّق هو وصحبه حوله وغاصوا بأيديهم فيه، ثم لعقوا أصابعهم بالستهم وحمدوا الله. وكانت موسيقى المركب لا تقطع، فصياح لجمع شراع، وصياح لنشر شراع، وصياح لتحويل الدفة، وصياح للمرور من «هويس»، وأوامر ونوايا لا تنتهي، وشتائم وسباب كذلك لا ينتهي؛ والمركب غنيٌّ مفرطاً بالحشرات والزواحف من كل لون وشكل، تعين العابد على إمعانه في سهره، وطول تهجده، وكثرة استغاثته بالله.

هذا مركب النيل في مصر، وأما مركب البحر في الإسكندرية فأمره عجب، يقول، «الشيخ»: «إن أهل المركب - من الفرنساوية - كانوا يحافظون على تنظيفها وإذهاب الوسخ ما أمكن، حتى إنهم يفسلون مقعدها كل يوم من الأيام، ويكتسونها في صف النوم كل نحو يومين، وينفضون الفراش وغيره، ويشمونها رائحة الهواء، ويزيلون أوحامها». «والشيخ» يعجب من هذا كل العجب، ويشير مشكلة من أصعب المشاكل، وهي «أن النظافة من الإيمان»، والفرنساوية نصارى، «ليس عندهم من الإيمان مقال ذرة»، وإخوانهم النصارى من قبض مصر أهل وخم ووسخ، فما بال هؤلاء الفرنساوية النصارى نظفاء، وما بال المؤمنيين المسلمين غير نظفاء؟ هذه أولى المشاكل.

وقد ظل «الشيخ» متأثراً بهذه النظرة طول رحلته، يعجب من نظافة الفرنساوية في مراكبهم وفي بيوتهم وفي ملابسهم وفي شوارعهم، ويزداد عجباً إذا بلغه أن أهل فرنسا - مع هذا - ليسوا أنظف من أهل أوروبا، وأن «أهل الفلنك (هولندا) أنظف من الفرنساوية، إذ تجد غالب حاراتهم مبلطة بالحجر الأبيض المتعهد بالتنظيف، وبيوتهم مجملية من خارجها أيضاً، وشبابيكتهم القزاز تشل دائماً، بل وحيطانهم الخارجية».

ويحز في نفسه أن المصريين ليسوا بذلك في النظافة، ويزعم «أن أهل مصر في قديم الزمان كانوا أعظم أهل الدنيا نظافة، ولكن لم يقلدهم ذرايعهم».

وما أظن ذلك، فالوساخة في مصر داء قديم، وهم - مع الأسف - من أقل الأمم عناية

بالنظافة، في مآكلهم وملابسهم ومسكنهم وشوارعهم، ولم تبدل الحكومات المتعاقبة أي مجهود جدي في حملهم على النظافة حتى تصبح عادة، ومحل المقارنة لا يزال الآن كما كان منذ مئة عام في عهد «الشيخ رفاعة» ولا يفرنكم مئة بيت من الطبقة الأرستقراطية في المدن يعيشون في جو نظيف، فالحكم إنما يجب أن ينظر فيه لسائر الشعب، وحتى هؤلاء الأرستقراطيون لا يستطيعون أن يعيشوا نظفاء إذا ما كان من حولهم غير نظيف، فهم مضطرون لمعاملة خدم يخدمونهم، وباعة يبيعون لهم، وركوب ترام أو قطارات يسافرون فيها وهكذا. وكما لا يستطيع بيت أن يعيش نظيفاً في حارة قذرة، كذلك لا تستطيع طبقة مهما احتاطت أن تعيش عيشة نظيفة نظافة تامة في جو قذر. إن الفقر المنتشر والبؤس الشائع يدفعان الأمة إلى إهمال النظافة، ولكن أهم من ذلك عدم تدخل أولي الأمر في نظافة الشعب، وتعميده أن يقوم النظافة قيمتها الحقّة؛ فمن نعم الله أن تكاليف النظافة رخيصة إذا وجدت نفوساً تأنف القذر.

مما يُعجب حقاً حساسية «الشيخ رفاعة» بالنظافة، وتقويمه قيمتها الحقّة، والتفاته الشديد الدائم إلى هذه الناحية، ولو خصصت الأمة ميزانيتها أو أكثر لتأسيس الحياة الاجتماعية في مصر على أساس النظافة لعقلت.



هذا «الشيخ رفاعة» في السفينة الفرنسية، «بعثته وجبته وقفطانه»، يتوضأ ويصلي إماماً ببعض الطلبة المصريين، ويستظرف الشبان الفرنسيون هذا المنظر، فيجتمعون لمشاهداته؛ ويرون «الشيخ رفاعة» قسيماً يصلي بالمسلمين ويؤمهم، فيحترمون احترام قسيسهم، ويمنحونه قدراً من إجلالهم، ويخصونه بمزيد عنايتهم.

ويزيدهم استطرافاً له أنهم يرونه عاكفاً على دراسة اللغة الفرنسية، بيده أجرة فرنسية يقرؤها كما يقرأ الأجرومية في النحو العربي، ويحفظ ويمعن في الحفظ، وينطق ببعض كلمات تستخرج ضحك الفرنسيين من أعماق صدورهم، وأصعب شيء على «الشيخ» حرف U الفرنسية، فهي ثقيلة النطق على لسانه؛ فلا هي بالواو التي يعرفها، ولا هي بالياء التي يألفها، ولكنها وسط عجيب بين الواو والياء، يستصعبها فيجتمع لها قبل النطق بها، وإذا وقع نظره عليها من بعيد وهو يقرأ، أدرك علامة الخطر. ولقد أذكرني ذلك حكاية ظريفة، فقد كنت أتبادل مع سيدة إنجليزية تعلم الإنجليزية، والعربية، وكان لها عينان تشعان الثقة

والإخلاص والأمانة، وكان يصعب عليها النطق بالعين، فكانت تقول: «إن عينكم هذه تقتلني»، فأقول في نفسي: «وعينكم أيضاً تقتلني».



سارت السفينة بالشيخ أربعة أيام، والبحر هادئ، والجو جميل، وطمع الشيخ أن تكون رحلته كلها من هذا القبيل، ولكن ما هو إلا أن عصفت الرياح، واضطربت السفينة، وأخذتها أمواج كالجبال تعلو إلى أعلى القمة وتهبط في لمحة إلى أسفل القاع، ولعبت نفوس الراكبين لعب الأمواج، فثارت ثورتها وهاجت هياجها. قال الشيخ: «فلازم أكثرنا الأرض، وتوسل جميعنا بالشفيع يوم العرض».

بعد مرور خمسة عشر يوماً، والبحر يهدأ ويهيج، والسفينة تسير وتلعب، والشيخ يصلي ويقرأ الأجرومية الفرنسية، وقفت السفينة على جزيرة صقلية (سيليا)، ففرحوا بمنظر الأرض الباسم بعد منظر البحر العابس، وتذكر الشيخ قول الشاعر [من الوافر]:

أَيْلُ قَدَمِي ظَهَرَ الْأَرْضَ أَنْسِي

رَأَيْتُ الْأَرْضَ أَثْبَتَ مِنْكَ ظَهْرًا

ولكن أهل صقلية لم ينبلوه ظهر الأرض، ولم يمكنوه من النزول، إذ كانوا لا يسمحون بدخول البلد إلا بعد الحجر الصحي خوف الوباء، وإنما كانوا يسمحون بالتعامل بالبيع والشراء، على شرط أن النقود التي يأخذها البائعون تغمس في إناء مملوء بالخل، حتى لا تنتقل العدوى.

وظلت السفينة خمسة أيام تزود حاجتها من ماء وفاكهة وخضر.

لقد كان «الشيخ رفاعه» ظريفاً حقاً، أندري ماذا أعجبه من كل ما حوله؟ صوت النواقيس ورناتها الموسيقية، وكانت الأيام أيام عيد، والنواقيس ندى فيدق لها قلب الشيخ. لو غيره سمعها من رجال الدين المتزمتين لاستعاذ بالله من صوتها وحوقل، وسمع منها صوتاً من أصوات الكفر يقبض صدره ويعتم نفسه، ولكن شيخنا رحب الصدر، ويتعشق الجمال حيث كان في عفة ودين.

ففي إحدى هذه الليالي الخمس دعا صديقاً من أصدقائه من أعضاء البعثة، ممن يعرف فيه الظرف والأدب، واقترح عليه أن يشتركا في إنشاء مقامة كمقامة البديع والحريري، ولكن ليس موضوعها التكددي ونصب الحيلة لاقتناص مال، وإنما موضوعها ثلاثة أشياء: الأول

حوار حول أن «الطبيعة السليمة تميل إلى استحسان الذات مع العفاف»، والثاني «سكر المحب من عيني محبوبه»، والثالث «تأثر النفوس، بضرب الناقوس» إذا كان من يضره ظريفاً. هكذا صبا الشيخ وظرف، وأخذ ينشئ الشعر في مقامه في هذه المعاني، فقال في المعنى الأول [من مخلع البسيط]:

أضْبُو إلى كُلِّ ذِي جَمَالٍ
وَلَسْتُ مِنْ صَبُوتِي أَخَافُ
وَلَيْسَ بِي فِي السُّهُرَى ارْتِيَابُ
وَأَنْمَا شِيمَتِي المَفَافُ

وقال في المعنى الثاني [من البسيط]:

قَدْ قَلْتُ يَا مَنْ بَدَا وَالكَاسُ فِي يَدِهِ
وَجَوْهَرُ الخَمْرِ فِيهَا شَبَهُ خُدَيْهِ
حَسْبِي نَزَاهَةُ طَرْفِي فِي مَحَابِيثِهِ
وَتَشْوَتِي مِنْ مَعَانِي يَخْرِ عَيْنِيهِ

وقال في المعنى الثالث يقول [من البسيط]:

مَذْجَاءُ يَضْرِبُ بِالنَّاقُوسِ قَلْتُ لَهُ:
مَنْ عَلَّمَ القَلْبِي ضَرْباً بِالنَّوَاقِيسِ
وَقَلْتُ لِلنَّفْسِ أَيُّ الضَّرْبِ يُولِمُ
ضَرْبُ النَّوَاقِيسِ أَمْ ضَرْبُ السُّوَى قِيسِي

ثلاثة وثلاثون يوماً قضاه «الشيخ رفاعة» في البحر بين الإسكندرية ومرسيليا، منها خمسة أيام وقرفاً في صقلية، ويوم في نابلي، فكم نجح الإنسان أثناء قرن واحد في السرعة ولما يفتح.



رؤيتك أمةً جديدة، فتح عين لك جديدة فالحكم على المسائل الاجتماعية يعتمد أكثر ما يعتمد على المقارنة، ولا مقارنة إذا اقتصر الإنسان على النظر إلى أمته وشؤونها، فنشأته فيها واعتياده من صفه رؤية مظاهرها يضعف قوة النقد عنده، ويعوقه عن إدراك مزاياها وعيوبها، فإذا هو رأى أمة أو أمةً غير أمته ازداد علماً، وازداد قوة على النقد، وكان أقرب إلى صحة الحكم.

ومن أنفع هذا الباب النظرات الأولى للراحل، فهي تحصر وجوه الخلاف قبل أن يألّفها ويعتادها، وتكون مادة صالحة له إذ هو قيدها وتعمّق دراستها. فكم من الطريف أن نصفي إلى الأوروبي الذي يزور مصر لأول مرة ويحدثنا عن أثرها في نفسه، كذلك من الطريف أن نسمع مصرياً فُحّاً رأى أوروبا للمرة الأولى وتحدّث عما لفت نظره وأثار عواطفه.

فإذا رأينا الشيخ رفاة الذي نشأ في صميم الأزهر يتحدث عن الباريسيين كان بلا شك حديثاً عجباً.

ما الذي أعجبه في فرنسا وما الذي كرهه، وما الذي ود أن ينقل من ذلك إلى مصر، وما الذي حمد الله أن لم ينقل؟ ما الذي أحسه عند المقارنة بين مصر وفرنسا ووجوه ضعف مصر وقوتها؟ أصبح ذهنه مشغولاً دائماً بكلمات خمس: مصر، العرب، الإسلام، فرنسا، النصرانية، يستخدمها في كل نظراته وأحكامه.

أعجبه من الباريسيين ذكاؤهم ودقة فهمهم، وسعة اطلاعهم وميلهم الشديد لمعرفة ما جهلوا، وقلة الأمين بينهم، ورغبتهم في الابتكار، «فكل صاحب فن يجب أن يبتدع في فنه شيئاً لم يسبق إليه، أو يكمل ما ابتدعه غيره، ثم حب الاستطلاع»، «فهم يحبون الرحلة يستطلعون فيها لباس والبلاد، ويحبون القرباء ليستمعوا منهم أحوال بلادهم وعوائد أهلهم»؛ ثم حب التجديد، «فهم يكرهون الاستمرار على واحد في الملبس، وفي الملاهي، وفي التفكير، وفي السياسة». وأعجب ما أعجبه منهم حريتهم في تفكيرهم والتصريح بأرائهم في

حكومتهم، والجهر بما يعتقدون في الدين والعلم والسياسة، كما أعجبه جداً المنشآت العامة لنفع الفقراء والمرضى من مستشفيات وملاجئ.

وهذه صفات رآها فتناها لبلاد، ولكن أين له الحرية التي يتمتع بها أهل باريس لينقد قومه وحكومته ويقول في صراحة ما يتمنى؟ إنما هو يلوح ويلمّح.

وعجب جداً من خفتهم وطيشهم، وشدة انفعالهم، فسرعان ما ينتقلون من فرح إلى حزن، ومن حزن إلى فرح، وقد تربي هو تربية وقار وحشمة، ورأى شيوخه في الأزهر جادين دائماً، يمشون متئين وعليهم سيما الرزانة، ويجلسون كأن على رؤوسهم الطير، ويتحركون بحساب، ويخطون الخطوة بحساب، فما هذه الخفة في الحركة عند الباريسيين، وكيف يجري هذا الرجل صاحب المقام الرفيع والمركز الاجتماعي الخطير في الشارع كالأطفال، ليدرك موعداً أو يلحق عربة؟ وكيف يفرطون - حتى رجالهم وعجائزهم - في اللهو واللعب، ويصرفون أموالهم في حظوظ نفوسهم، ويسرفون في ذلك على أنفسهم غاية السرف؟ إنهم لخلق عجيب، ولكنهم مع ذلك أهل جد لا يملون العمل، وسواء في ذلك غنيهم وفقيرهم.

لم تعجب الشيخ ماديتهم، فهم بخلاء المال حباً جماً، فأين هذا من كرم العرب! وأين هذا من كرم «الصعايدة»؟ ومن مادية الفرنسيين مواساتهم بأقوالهم وأفعالهم لا بأموالهم، وهم لا يهبون ولا يُعبرون إلا إذا وثقوا بالمكافأة، ثم هم يحكمون العقل حيث يحكم الدين، فهم أسوأ حالاً من المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، وهم لا يؤمنون بالمعجزات ولا خوارق العادات، ويؤمنون بالسيبى إلى أقصى حد؛ فالأمة ترقى بالعدل وتضعف بالظلم، وللعمارة أسباب تتجهها لا محالة. وللخراب أسباب تتجه لا محالة، ويعتقدون - والعياذ بالله - أن عقول حكمائهم أعظم من عقول أنبيائهم، وأكثرهم لا يؤمن بقضاء ولا قدر - لا . لا . هذا كله لا يعجبني.

وشيء آخر لم يعجبه أبداً، وهو أحوال النساء الباريسيات. . . والرجال عندهم عبيد النساء، فأين هذا من الشرق الجميل حيث النساء عبيد الرجال (على أيامه)، وهؤلاء النساء هفواتهن كثيرة، وقلة عفافهن واضحة، وغيرة الرجال عندهم ضعيفة، وخاصة في الطبقات العليا والسفلى، وقد جُرب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس. دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين تقع عليهن الشبهة؛ الخ، فأين هذا مما عندنا في الصعيد، حيث الغيرة عند الرجل تبلغ حد الجنون؟ وويل لمن سُمع عنها مقالة سوء أو حامت حولها شبهة.

ولكن - والحق يقال - في الباريسيين فضيلة، وهي عدم تغزلهم في المذكر، «فمن محاسن لسانهم وأشعارهم أنها تأتي تغزل الجنس في الجنس، فلا يحسن في اللغة الفرنسية قول الرجل عشقت غلاماً، فإن هذا يكون من الكلام المنبوذ، ولذلك إذا ترجم أحدهم كتاباً من كتبنا يقلب الكلام إلى وجه آخر، فيقول في ترجمة تلك الجملة: عشقت غلاماً أو ذاتاً ليتخلص من ذلك، فإنهم يرون هذا من فساد الأخلاق، والحق معهم، وذلك أن أحد الجنسين له في غير جنسه خاصة من الخواص يميل بها إليه، كخاصة المغناطيس في جذب الحديد - مثلاً - وكخاصة الكهرباء في جذب الأشياء، ونحو ذلك، فإذا اتحد الجنسين انعدمت الخاصة، وخرج عن الحالة الطبيعية».

هذه بعض نظرات «الشيخ» إلى باريس أول ما نظر، وظلت هذه النظرات ثابتة عنده، لم تتغير إلا قليلاً، بل كانت الأيام تزيدها قوة، ولقد أراد يوماً أن يستوثق من آرائه هذه فيعرضها ويسمع نقدها، فعرضها على اثنين من أصدقائه الفرنسيين، فأما أحدهما فنقدها بأن الشيخ نظر إلى بعض المسائل متأثراً بأوهام المسلمين، ولعله يشير إلى نقد الشيخ رفاة لعقيدة الفرنسيين في القضاء والقدر، وإنكار المعجزات، كما نقد نظرته إلى النساء الفرنسيات، وتعميمه الحكم على نساء فرنسا كلها بما شاهده من بعض النساء بباريس، وأما الثاني فكان ظريفاً رقيقاً، وقال: لا يهمني ما حكمت ولكن يهمني ما اعتقدت، فما دمت تكتب ما تعتقد فلا ضرر، وإنما الضرر أن تشايح غيرك، ويحملك الحياء والخجل على أن تكتب أو تقول ما لا تعتقد.



فكرتان تعارضتا في ذهن محمد علي باشا ورجاله، ولكل فكرة مزاياها وعيوبها، أمر الخير أن يسكن هؤلاء الطلبة المبعوثون في بيت واحد وعليهم مشرفون. أو يفرقوا في «البانسيونات» الفرنسية؟ مزية الفكرة الأولى أنها أحفظ للطلبة من العبث، وأنها أخرى أن تجعل الطلبة محافظين على عوائدهم المصرية، فإذا رجعوا إلى بلادهم لم يكونوا قد بعدوا عنها كثيراً فيفيدونها بعلمهم، ويندمجون فيها بسلوكهم، وعيبيها أن الطلبة المصريين متى اجتمعوا تكلموا بالعربية، فلم يتقدموا في الفرنسية، وضعف عليهم بأحوال الفرنسيين وشؤونهم، مما قد يكون فيه فائدة لأمتهم؛ ومزية الفكرة الثانية طلاقة ألسنتهم وكثرة استفادتهم وتجاربهم، وعيبيها تعرضهم لخطر التهتك، والانغماس في الشهوات، وتطعيمهم بطابع الفرنسيين، وبعدهم بذلك عن أهلهم، وتقليد الفرنسيين في أحداث السياسة والظن في الحكومات، مما يسبب مشاكل لمصر في المستقبل.

حار بين الفكرتين، فاختار الأولى أولاً، فنزل المبعوثون أول الأمر بيتاً سمي «بيت الأندية»، لا يخرجون منه ليلاً ولا نهاراً إلا يوم الأحد. وإذا خرجوا فبإذن من الضابط للبوابة، ويأتي المعلمون الفرنسيون إلى البيت ليعلموا الطلبة، كل طائفة متماثلة تدرس معاً، وتتفق عليهما الأموال عن سعة حتى كان يعدهم الفرنسيون من الأغنياء.

ثم لما تجلت عيوب هذه الطريقة وأحسوا عدم تقدم الطلبة في اللغة والعلم لجؤوا إلى الطريقة الثانية، فوزع الطلبة على «البانسيونات» وفرقوا على المدارس كلٌّ وما يناسبه، وأطلق لهم شيء من الحرية ولكن في نظام دقيق؛ فيخرجون يوم الأحد، ويوم الخميس بعد الدروس، وبعض الأيام بعد العشاء، ولكن لا بد أن يعودوا إلى مساكنهم قبل الساعة التاسعة في الصيف، والثامنة في الشتاء؛ وفي كل شهر يمتحنون ويكتب تقرير على كل طالب، ومقدار ما حصله ومدى تقدمه، ويكافأ من ظهرت نجابته بهدية من الكتب أو بعض الأدوات المدرسية؛ وهم ممنوعون منعاً باتاً أن يدوروا في الأزقة، وإذا عصى أحد هذه الأوامر حبس وعذب، وإذا أتى بأفعال غير لائقة أو شهد المعلمون أنه لا يرجى تقدمه أعيد - حالاً - إلى مصر. والكل في ذلك سواء لا يستثنى أحد. ومحمد علي باشا بنفسه يطلع على التقارير الواردة، ويتصرف فيها بما يرى، ويرسل دائماً إلى الطلبة يشجع المجد وينذر الكسول، ويراقب كل صغير وكبير. وفي آخر كل عام تأتي التقارير الوافية عن كل، وتُصَرَّن كل طالب أثناء تعلمه على التأليف أو الترجمة، ويرسل ذلك لمصر للاطلاع عليه.



وضعت برامج مختلفة لتعليم كل طالب حسب دراسته الأولى، والغرض الذي من أجله أرسل. وكان البرنامج الذي وضع للشيخ رفاة شاقاً غريباً؛ لأنه أعد الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وعليه أن يُعَدَّ لترجمة الكتب في العلوم المختلفة، في الجغرافيا والتاريخ والطب والهندسة والتعاليم العسكرية، وهو لا يستطيع الترجمة في علم من العلوم إلا إذا تقف فيه، فيجب أن يتقن هذه الثقافات المختلفة ليستطيع التعريب فيها، لذلك كان برنامجه الذي أزم به ما يأتي:

يجب أن يتعلم الفرنسية، نحوها وصرفها وإملاءها وقراءة وكتابة، وقد استمر في ذلك ثلاث سنين، وفي أثناء تلك السنوات يقرأ كتاباً معينة في فلسفة اليونان والتاريخ العام.

وعين له كتاب في الحساب يقرؤه ويعرف مصطلحاته وكذلك في الهندسة. واختير له كتاب واسع في الجغرافيا التاريخية والطبيعية والرياضية والسياسية، قرأه على أستاذ فرنسي.

ويتضمن في كل ذلك على الترجمة من الفرنسية إلى العربية.
ويقراً كتاباً في المنطق الفرنسي، وكتاباً في المعادن، وكتباً مختلفة في الأدب الفرنسي،
فيقرأ لفولتير، وراسين، وروسو.

ويقراً في السياسة، والحقوق الطبيعية، وروح الشرائع لمتسكيو.

ويقراً على الأستاذ كتاباً في علم الطبيعة وكتاباً في فن العسكرية.

ويقراً المجلات العلمية والجرائد السياسية اليومية.

وهكذا كلف كثيراً، وقرأ هو لنفسه كثيراً، وشغف بالكتب السياسية والاجتماعية يقرأ منها
كثيراً، إذ رأها تفتح أمامه أبواباً واسعة.

وكان مسيو جومار، مدير البعثة، يحبه ويعطف عليه، لما رأى من جده ونبوغه، فأعانه
وشجعه وسهل له مصاعبه.

ثم استفاد فائدة أخرى كان لها أثر كبير في حياته، ذلك أنه صادف في باريس أيام
وجوده بها عَلمَين من أعلام الاستشراق، الأستاذ سلفستر ده ساسي والأستاذ كوزين ده
برسيغال؛ فأما الأول فمدير مدرسة اللغات الشرقية، واسع الاطلاع في اللغة العربية
والفارسية، نشر كتباً عربية كثيرة، وألف شرح مقامات الحريري المتداول بين أيدينا،
والمطبوع في مصر مراراً، وألف في النحو العربي على طريقة جديدة، وألف كتاب «الأنيس
المفيد، للطلاب المستفيد» المطبوع في مصر عن غير ذكر لمؤلفه إلخ، وكذلك الأستاذ كوزين
نشر كثيراً، وترجم من العربية «صقلية تحت حكم المسلمين» إلخ. وكلاهما كان بحانة،
صادقهما الشيخ رفاعة واستفاد منهما منهج المستشرقين في البحث، واستفاد منه بعض معارفه
في اللغة العربية، فلما عاد إلى مصر قلدهما في بعض شؤونهما كما سيأتي.

كان عليه أن يتم هذا البرنامج كله في خمس سنوات، وما كان يستطيع ذلك لولا همة
وصدق عزمه واتكاؤه على نفسه، فقد أفرط في المطالعة بالليل حتى ضعفت عينه اليسرى،
 واحتاج إلى تطبيبها، ونصحه الطبيب ألا يطالع فأبى؛ وصرف أكثر مرتبه الخاص في شراء
الكتب التي أغرم بها، وفي الاستعانة بمعلمين فرنسيين غير الذين رتبهم له الدولة.

فإذا ملّ القراءة والدرس، استجم بنوع من الدراسة آخر لا يقل عن القراءة أهمية، وهو
دراسة الحالة الاجتماعية في فرنسا، ومدى تقدمها وأسباب نهضتها، ما قوانينها، ما عاداتها،
ما تجارتها، ما وسائل اعتناء أهلها بصحتهم، كيف يعطفون على مرضاهم؟ ما حالاتهم

الاقتصادية؟ ما علومهم وفنونهم ونظام التدريس عندهم؟ ما هي المؤسسات العلمية غير المدارس، كالمكتبات والأكاديميات؟ حتى الملاهي والتمثيل وصلات الرقص بجميع أنواعها... كل هذا درسه بإمعان، وقيده بالكتابة، واختزنه في ذهنه، وأجاله في عقله على أساس ما يمكن أن يصنع من ذلك في مصر.

وهو في كل ذلك محتفظ بدينه، محتفظ «بعتمه وقفطانه»، يهرول بهما في شوارع باريس على كثرة ما لقي في ذلك من عناء، فكلما مشى لفت الأنظار إليه بغرابة شكله وطرافة زيه، ولا ينسى يوماً حكاية ظريفة وقعت له فتصرف فيها تصرفاً ظريفاً مثلها، إذ كان يسير ليلة في زقاق في باريس، فمر بحانة لعبت الخمر بمن فيها من رجال ونساء؛ وصادف مرور الشيخ خروجهم وهم يصبحون «الشراب الشراب»، ولاحت التفاتة من أحدهم فرأى الشيخ يسير في «جيبته وقفطانه» فصاح به: «يا تركي يا تركي»، وقبض على ثيابه، فجذبه الشيخ رفاعاً بلطف وساقه إلى «بار» كان بالقرب منه، ودخل به وقال لصاحب البار: «من فضلك أعطني بهذا كأساً».

صاحب البار: ليس بيع الرجال في بلادنا، إنما في ذلك في بلادكم.

الشيخ رفاعاً: وهل هذا رجل؟ وهل من يفعل بنفسه ذلك آدمي؟

وضحك الجميع وانصرف الشيخ.



في آخر السنوات الخمس عقد للشيخ الامتحان النهائي، حضره جمهرة من الأساتذة الفرنسيين، ومعهم مسيو جومار؛ وتقدم لهم الشيخ رفاعاً ومعه اثنا عشر كتاباً أو رسالة ترجمها من الفرنسية إلى العربية أثناء إقامته، ففحصها الممتحنون؛ ثم قدمت له كتب عربية طلب منه أن يقرأ صفحاتها ويترجمها إلى الفرنسية شفهاً وعلى اليبهية؛ وأحضرت كتب مترجمة من العربية إلى الفرنسية فأعطى الفرنسيون الكتب الفرنسية والشيخ رفاعاً الكتاب العربي، وطلب إليه أن يقرأها في نفسه وينطق بترجمتها بالفرنسية، وقد أعجبوا بتفوقه، ولكن أخذوا عليه أن نطقه الفرنسي لم يصقل الصقل الكافي، وأنه في الترجمة أحياناً يعبر عن الجملة الواحدة الفرنسية بجملة كثيرة عربية، وربما ترجم الكلمة بجملة فراراً من المصطلحات، وربما غير مجازاً فرنسياً بمجاز آخر عربي، وأنه يراعي روح المعنى أكثر مما يراعي حرفية اللفظ، ونصحوه أن يراعي ذلك في المستقبل، وأعلنوا نجاحه في اغتباط وفرح،

وكتبوا تقريراً مفصلاً لمحمد علي باشا يشنون عليه، ويبيّنون مدى نجاحه في كل ما عهد إليه، إلا الرسم، فقد تصلبت أصابعه ولم يرزق الخفة في يده، ويتنبأون له بمستقبل باهر في خدمة أمته بما يؤلّف ويترجم.

إلى هنا كان الشيخ قد أتم مرحلة الاستعداد، وفارق باريس إلى مصر ليحمل عبثه ويؤدي رسالته، وفي صدره هوى حبيبه مصر وباريس فيقول [من الواقف]:

لَمِئِن طَلَّقْتُ بَارِيساً ثَلَاثاً

فَمَا هَذَا لَخِيرٍ وَصَالٍ مِضْرٍ

فَكُلُّ مَنْهُمَا عِنْدِي عَرُوسٌ

وَلَكِنْ مِصْرٌ لَيْسَتْ بِنْتَ كَفْرِ

* * *

شأن بين الشيخ راحلاً إلى باريس والشيخ عائداً من باريس، كان معصوب العينين، فعاد مفتوح العينين؛ كان يرى أن مصر أم الدنيا، فإذا هو يراها ذيل الدنيا، ولكن يجب العمل لتكون رأسها، كانت دنياه هي الأزهر وحي الأزهر، فإذا دنياه الدنيا كلها في حاضرها وغابرها ومستقبلها، بما شاهد وبما قرأ من جغرافيا وتاريخ وسياسة واجتماع؛ كانت غايته أن يكون عالماً، ومعنى العالم في نظره أن يتقن النحو والبلاغة والأصول، فإن نظرف فحفظ شيء من الشعر؛ وكان مثله الأعلى الشيخ الفضالي والشيخ القويسي، وأن يجلس على مقعد بجوار عمود من أعمدة الأزهر وحوله الطلبة الكثيرون يشرح لهم أغمض الجمل وأعقد التركيب، فإذا انتهى أقبل عليه الطلبة يتخاطفون يده لتقبيلها، فإذا هو يرى في فرنسا كلمة «العالم» المطلق لا مدلول لها، إنما هناك عالم جغرافيا وعالم تاريخ وهكذا، وأن شيوخ الأزهر لم يعدوا مثله الأعلى، فإن علم الأزهر نقطة من بحر العلم، وطريقة تعليمهم نطف سوداء في مناهج التعليم، وليس مثله الأعلى أن يجلس بجوار عمود، ولكن مثله الأعلى ورسالته الكبرى أن يغزو الجهل والامية في مصر كلها، وأن يخلق فيها حركة تعليم تقلب أوضاعها وتنير أذهانها، وتبصرها بالدنيا، وتفهمها أين هم لأنفسهم وأين هم من الأمم الأخرى. وكان يرى الشيوخ يتملقون الولاة والأمراء تملقاً رخيصاً ليستدروا منهم كيس نقود أو خلع سنية، فصار يرى أنه لا يستطيع إن يكف عن المدح، وإلا فسد برنامجهم، فليمدح لمشروع جليل، ولإنشاء مدرسة، ولعمل خيري، ولرسم الطريق للأمراء ليتوجهوا بأعمالهم نحو الخير العام.

وأخيراً كان يحسن من نفسه الضعة إذا جالس والياً أو أميراً أو عظيماً؛ وكان يحسن النقص إذا جلس في مجلس يتكلم فيه عن شؤون الدنيا، فارتفعت نفسه، فمن فخر بلغة فهو يملك ناصية الفرنسية، ومن فخر بعلم دنوي فليس يمكن أن يباريه، ومن فخر بمعرفة الدنيا وشؤونها فأين هو منه وقد قرأ جغرافية العالم وسياسته، وجالس أذكي الناس عقلاً

وأرقامهم مدنية، وعاش في أوساط قد لا يبلغها كبير؟ وهكذا سمت نفسه وشعر بقوته في غير كبر ولا غرور، يرتفع عن بني قومه ولكن يأخذ بيدهم، ويحس قوّته فيصرفها في نفع أمته، ويحذق فهم التيارات السياسية في مصر، وعقلية الشعب وعقلية الولاة، فيعرف كيف يتجه بسفيته.

خمس سنوات في فرنسا جعلت منه إنساناً آخر، ولكن كم من مئآت ومن ألوف قضوا أعواماً وأعواماً في إنجلترا وفرنسا وألمانيا وعادوا نكبة على أوطانهم، ولم يفيدوها حتى يكف شرورهم عنها، وصدق الأثر: «الناس معادن خيارهم في الإسلام». ولو كان لنا في كل مجموعة من البعثة مبعوث مثل رفاعة لتغير وجه مصر.



كان من العادات الظرفية التي اندثرت أن يجتمع الجرم الفقير من العلماء والأمرء والأغنياء والتجار في ليلة من ليالي رمضان في بيت السادات في «بركة الفيل»، ويجلس الشريف الحبيب النسيب شيخ السادات مجلسه الفخم الوقور يمنح الرتب والألقاب لمن شاء من الزوار، ولكن ليست رتبة «بك» ولا «باشا» ولا نحو ذلك، إنما هي ألقاب وكُنَى يستمدها من الوحي الصوفي والإلهام اللدني، فهذا أبو الأنوار، وهذا أبو الوفاء، وهذا أبو البركات، وهذا أبو الخير؛ ففي ليلة من هذه الليالي الرمضانية كان من الزوار شيخنا رفاعة، ففرس فيه شيخ السادات، ونظر إليه بقلبه، ثم قال له: «أذهب فأنت أبو العزم»، وكذلك كان، وكانت كُنْيَة موقفة، فأبرز صفات «الشيخ رفاعة» عزمه.



عاد الشيخ رفاعة إلى مصر سنة 1237هـ، وقد عرفه محمد علي باشا بما كتبه عنه مدير البعثة من تقارير، وعرفه إبراهيم باشا حين قابله في الإسكندرية؛ لأنه سمع به حين زيارته باريس، ولأنه كان يعرف أسرته في طهطا، وقد عرف ما نكبت به من انتزاع ما في يدها من أطيان، وقطع ما يصرف لها من غلال، فأراد أن يكفر عن ذلك، فمنحه 36 فداناً في الخانكة (الخانقاه)، فكان ذلك مبدأ ثروته ونعمته؛ أرض لطيفة قريبة من القاهرة يستطيع الشيخ أن يديرها ويرفه عن نفسه فيها.

عيّنه محمد علي باشا مترجماً في مدرسة الطب، وكانت بأبي زعبل، وكان ناظرها كلوت بك، وكانت محاولة أولية لمدرسة الطب أنشئت بجانب المستشفى هناك، وكان يؤخذ

تلاميذها من المكاتب ومن الأزهر، لا يعرفون لغة، ولا يعرفون إلا القراءة والكتابة وقليلاً من الحساب الأولي، وكان المدرسون الذين يدرسون الطب إما فرنسيين أو إيطاليين، فكيف يكون التفاهم بين الطلبة والمدرسين؟ لا بد من مترجمين يعرفون العربية والفرنسية والإيطالية، فيلقي الأساتذة الدروس بلغتهم والطلبة سكوت لا يفهمون شيئاً، فيترجمه المترجمون إلى العربية، ثم يملئ المترجمون على الطلبة بالعربية، ثم يحفظه الطلبة، ومن أظهر التقدم من الطلبة واستطاع أن يفهم من الأساتذة بعض الشيء جعل مشرفاً على الطلبة الضعاف مساعداً للأستاذ والمترجم.

وهؤلاء المترجمون أيضاً مشكلة أخرى، فهم طائفة من السوريين أو الأرمن أو نحوهم مثل مسيو روفائيل ومسيو عنحوري، قد يجيدون اللغة الأجنبية، ولا يجيدون العربية؛ فاقتضى الأمر أن يؤتى ببعض علماء الأزهر لتنصيح ما يترجمه المترجمون، وسبب وجود علماء الأزهر مشكلة ثالثة، وهي أن التشريح حرام، وهو يُعمل في السر، ويخشى أن يطلع عليه علماء الأزهر فيفضحوا المدرسة ويؤلبوا عليها الرأي العام، وليس لهذه المشكلة من علاج إلا أن يختار من الأزهر الشيخ العرنون، كالشيخ الدسوقي والشيخ الهراوي، ويُرجّون ألا يغشوا السر.

هذا هو الوضع للمدرسة أيام عين بها «الشيخ رفاعة» مترجماً، فكان أول مترجم مصري يجيد العربية والفرنسية وله إمام بالطب، وقد عين مرؤوساً للمسيو عنحوري، فلما رأى منه (مسيو عنحوري) هذه المقدرة تخلى عن مكانه له.

وعهد الشيخ رفاعة إلى جانب الترجمة أن يعلم بعض الطلبة الإعداديين اللغة الفرنسية والجغرافيا، وصدر الأمر بأن يعطى مرتباً على ذلك 1223 قرشاً في الشهر، مع إضافات، فبدل انتقال، ونحو ذلك. مرتب ضخم في ذلك العصر، فائنا عشر جنيهاً كانت قدرتها الشرائية أكثر من ستين أو سبعين جنيهاً في عصرنا حتى قبل أن يرخس ورق النقد.

ولهذا ترى الشيخ يتزوج بنت خاله الشيخ محمد الأنصاري، ويتججج في المعيشة، فيكون له بيت في «المهشمة» بالقرب من شبرا، وفيه حديقة لطيفة فيها أثر الذوق الفرنسي، وفي البيت جوار وعبيد من ملك يمينه - فلم يكن أبطل الرق بعد - وفي ذلك أثر للذوق الشرقي.

عمل في مدرسة الطب ما شاء الله أن يعمل، وأحس الطلبة روحاً جديداً في المدرسة،

ورقيًا في لغتهم اقتربوا به من أساتذتهم، وقرب إليه بعض خيار الطلبة يشجعهم ويمرهم ويعددهم للبعثة، وكان من هؤلاء محمد علي باشا البقلي - جراح مصر الشهير - فكان يقبل يد الشيخ كلما رآه، ويعد نفسه صنيعه من صنائعه، فلولاها ما نبغ، ولولاها ما كان مبعوثاً؛ بل أخذ الشيخ في هذه الفترة بضع الرسائل في الطب يساعد بها الطلبة ويراجع الكتب العربية القديمة من قانون «ابن سنا» و«تذكرة داود» لوضع المصطلحات الطبية.

ولكن لم يلبث بهذه المدرسة نحو سنتين، ثم صدر الأمر بنقله من مدرسة الطب بأبي زعبل إلى مدرسة «الطوبجية»، وكان ناظرها رجلاً أسبانياً اسمه «ساكورا» بك، واسمه في الأصل، «الدون أنطونيو ده سيجويرا» عربيه الشيخ رفاعه إلى «ساكورا»، وكان في الأصل ضابطاً برتبة كولونيل في المدفعية، عهد إليه تأسيس هذه المدرسة وتنظيمها لتخريج ضباط للجيش وللبحرية، ويؤخذ طلبتها من المكاتب، ويتعلمون بها الفنون العسكرية والحساب والجبر والهندسة ولغة أجنبية.

فحين الشيخ رفاعه ليرجم الكتب العسكرية والرياضية، بعد أن كان يترجم الكتب الطبية، وطلب إليه أن يترجم فن إحداه الجراح، بدل ما كان يترجم فن تضميد الجراح - فليكن - ها هو الشيخ يعكف على ترجمة كتاب في الهندسة يدرس في مدرسة «سانسير» بفرنسا، وها هو يقبل أيضاً الكتب القديمة في الهندسة يستخرج مصطلحاتها، وها هي مطبعة بولاق تطبعها وتوزعها على طلبة مدرسة الطوبجية.

ولكن الشيخ لم يعجبه مسيو ساكورا بك، ولم تحسن العلاقة بينهما. وتأتي سنة 1250هـ، فيحدث في مصر طاعون شنيع، ويكثر الموتى وتضطرب الأحوال في القاهرة، ويغلو السعر حتى يكون كيلة القمح بتسعة قروش، فيسافر الشيخ بلا إذن إلى بلده طهطا.

مكث في بلده سنتين يوماً، هل استراح فيها وسكن إلى أهله وأهل بلده بعد غيبة طويلة؟ هل فكر في الطاعون وكثرة الموتى؟ هل صدّه عن العمل تضايقه من مسيو ساكورا؟ لا شيء من ذلك، ها هو كتاب في الجغرافيا أعجب بقرائه لما كان في باريس، وأعيدت منه طبعة جديدة أدخلت عليه تعديلات جديدة، وهو ضخّم واسع مؤلفه «ملطبرون» Malte-Brun أجنبي؟ دنماركي الأصل، نفي من بلاده فأقام في باريس، فعكف على دراسة الجغرافيا طول حياته، واعتصر منها مؤلفاً في ستة أجزاء ضخام، أقام في تأليفه تسعة عشر عاماً، وفيه أرقى المعلومات وأوسعها عن العالم (في عصره)، لو ترجم إلى العربية لوسع من آفاق أهل العربية وفتح عيونهم للعالم.

في هذه السنتين يوماً ذأب على ترجمة الجزء الأول منه، وعاد به في يده، وقابل محمد علي باشا وقدمه إليه وشرح له قيمته، فشكره ومنحه منحة، وأنعم عليه بلقب صاغ، إذ كانت كل الرتب عسكرية، فأصبح «الصاغ رفاة»، وشكا له من عمله في مدرسة الطوبجية ومن مسيو ساكورا، وقدم إليه مشروعاً لمدرسة الألسن وصف فيه برنامجها وما يصح أن تؤديه لمصر من الخدمة إذا أسست على أساس صحيح، وأنه أنفع لهذا العمل والإشراف عليه، فكان ذلك، ونقل من مدرسة الطوبجية إلى مدرسة الألسن، يؤسها وينظمها ويتولى الإشراف عليها. وهنا أعطى القوس باريها وتجلت عظمتة ومواهبه فيها.

ما مدرسة الألسن التي خلقها الشيخ رفاة، وما الغرض منها؟؟

لقد عرف الشيخ رفاة في باريس مدرسة اللغات الشرقية، أسست لدراسة لغة الاستشراق، وكان يسميها في كتابته مدرسة الألسن، لما ذاع في العربية من اللسان العربي واللسان العجمي، ولما جرى على السنة العامة: «يتكلم بالسبعة ألسن». ولكن موقف مصر في اللغات غير موقف فرنسا، فوجب أن تؤسس في مصر مدرسة للألسن تواجه مطالبها وتناسب موقعها.

لقد نجحت فكرة محمد علي باشا في البعثات، وعاد أعضاؤها يتكلمون الفرنسية، ويجيدون ما تخصصوا له من المسائل الفنية، ولكنهم لا يكفون النهضة المصرية الواسعة النطاق، إن مصر محتاجة لمن ينقل لها خير ما وصل إليه العلم الحديث في فروعها، فلا بد من تكوين طائفة كبيرة من الشبان يحذقون العربية ولغة أخرى حية، وخاصة الفرنسية، وإلى ذلك يتفقون ثقافة فنية خاصة، هذا في الرياضة، وهذا في القانون، وهذا في الجغرافيا والتاريخ؛ حتى إذا عهد إليهم ترجمة كتاب كانوا مثقفين بعلمه ولغته، وهؤلاء المتخرجون على هذا النحو يستطيعون أن يقوموا بترجمة الكتب في الفروع المختلفة، ويصح أن يكونوا معلمين في المدارس التجهيزية أو الخصوصية، ويصح أن يكونوا موظفين في مصالح الحكومة التي تحتاج إلى من يجيدون لغة إلى لغتهم الأصلية، فيكونوا نواة لنهضة صحيحة. إننا بالبعثة نقل المصريين إلى أوروبا، وبهذه المدرسة نقل علم أوروبا إلى مصر. الترجمة، الترجمة هي أساس النهضة لمصر، وهي مبعثها من مرقدها، والفاتحة لحيونها، لقد تقدم العلم الإسلامي، بعد وضع أساس النهضة بالترجمة في العصر العباسي، فوجب أن تكون نهضتنا الحديثة مؤسسة على الترجمة الحديثة، ولهذا لقبوا محمد علي بالأمون الثاني.

ثم في هذا العمل - إذا نجح - فائزة أخرى، وهي إيجاد عدد كبير ممن يحقق اللغات العربية والفرنسية والتركية، ومبادئ الرياضيات، والتاريخ والجغرافيا، ولنختار لهذه الدراسة خير من عندنا من فرنسيين وتُرك وعلماء أزهري، ولنخلص النية في تعليم هؤلاء الطلبة، فعليهم تتوقف النهضة، وهم معقد الأمل.

هذا هو مشروع مدرسة الألسن كما تصوره الشيخ رفاعة، وكما صدق عليه محمد علي باشا، وصدر الأمر بإنشائها، وأعدت عدتها، وفتحت، وتولى نظارتها «الشيخ رفاعة».



- 5 -

من يظن أن «خمارة شبت» كما يسميها العوام، أو «فندق شبرد» كما يسميه المتعلمون اليوم هو الذي كان مدرسة الألسن، حيث كان الشيخ رفاة ومساعدوه وتلاميذه يختمرون الخميرة الأولى للنهضة العلمية والأدبية؟

ومن يظن وهو يمر الآن على هذا النزول أن له تاريخاً طويلاً، وأن قد تقبلت عليه أوضاع شتى فتداول عليه الجد والهزل، واحتلته الأرستقراطية والديمقراطية، وكان أحياناً حرماً آمناً لا يستطيع أن يقربه أحد، ثم كان كبرج بابل يرطن فيه بالفرنسية والإنجليزية والعربية والتركية، تدوّي في أرجائه اللغات دويّ النحل، ثم أصبح مثابة لكل أرستقراطي عابر. لقد كان بيتاً للأمير أحمد بك الدفتر دار زوج الأميرة نازلي هانم كريمة محمد علي باشا، ثم مدرسة للألسن، ثم جعله محمد علي فندقاً للإنجليز، ثم صار فندقاً لمن يشاء، وهكذا الأماكن «تشقى كما تشقى الرجال وتسعد»، فهذا البهو الفسيح كان يخاطر فيه الشيخ رفاة وحوله الطلبة يعرضون عليه مشاكلهم اللغوية، وأحياناً يخطب فيهم فيجلجل صوته، ثم كان يجللجل في صوت الجازبند، يرقص على نعماته مهفهفو الشبان، مع الغيد الحسان.

سافر الشيخ الى الأقاليم يفتش في المكاتب عن نخباء التلاميذ يختار منهم من يصلح ليكونوا تلاميذ لمدرسة الألسن، وكانت قد انتشرت هذه المكاتب في الأرياف، وأست على نظام جديد، فيه شيء من الثقافة المدنية كالحساب وما إليه، وسميت مكاتب الأرياف الأميرية، وبلغ عدد طلبتها خمسة عشر ألفاً، اختار «الشيخ» منهم خمسين، ولكن لوحظ أن أكثر من اختارهم من الصعيد، فهل كان هذا «محبوبية» من الشيخ وعصبية لأهل بلده وإقليمه؟! قد يكون ذلك، فالمحبوبية داء قديم، وكما يصح أن يفسر هذا التفسير السيء يصح أن يفسر تفسيراً آخر نبيلاً، وهو أن إقبال الناس على تعليم أبنائهم كان ضعيفاً، وكثير ممن تعلموا في ذلك العصر تعلموا بالإكراه، وكان من يؤخذ ليتعلم يودّع بالصباح والعويل، كما يودّع من قُبِل في الجندية اليوم، وقد يقبل الناس أن يتعلم أبنائهم في مكاتب بلادهم أما أن يسافروا الى مصر بعيدين عن أنظارهم ولا يعرفون عاقبة أمرهم فهذا ما لا يقبلون: والشيخ

رفاعة صعيدي له في قومه جاه، وله في بلده وما حوله حسن سمعة، فالتاس يطمنون أن يسلموا أولادهم، وليس له من هذه الوجاعة في الوجه البحري ما له في الوجه القبلي، فلعل هذه علة كثرة الصعادية في الدفعة الأولى من تلاميذ مدرسة الألسن، حتى إذا اطمان الناس إلى هذه المدرسة رأينا التلاميذ من الأقاليم المختلفة لا فرق بين صعيديهم وبحريهم.

خمسون تلميذاً داخلياً في مدرسة الألسن يأكلون ويشربون ويلبسون وينامون ويتعلمون على حساب الدولة، ومعهم ثلاثة مدرسين فرنسيين، ومدرسون من علماء الأزهر لتدريس اللغة العربية، ومدرسون للمواد الأخرى وعلى رأسهم الشيخ رفاعة.

ليس من السهل إنشاء مدرسة كهذه، فهي تسبب مشاكل لا تنتهي: طلبة من الأرياف «بعبّلهم» لم يروا إلا زرعهم وضرعهم وبيتهم المتواضع الذي تنام فيه الجاموس والبقر بجوارهم، وفيهم المتزوج وله أولاد، وفيهم من لم يبلغ الحلم، يدخلون فجأة هذا القصر المنيف، ويراد منهم أن يعيشوا عيشة نظامية نظيفة ويجلسون أمام مسبو «بتبير» يتعلمون منه الفرنسية! يا لها من معجزة! والشيخ علي الفرغلي الأنصاري يخلع حذاه ويشمر ويتوضأ، ويخلع جتته ويفرشها على الأرض ويصلي الظهر في حجرة واحدة مع مسبو «ديزون».

وأحمد عبيد الطهطاوي الطالب في المدرسة يبصق على أرض الحجر المصنوعة من «الباركيه». عقليات مختلفة في الطلبة، وعقلية متباينة في الأساتذة، ويُطلب من كل هذه العناصر المتناقضة أن تكوّن وحدة.

لا بأس، فالشيخ رفاعة قادر على كل ذلك، وقد مرّ بهذه الأدوار كلها وعرف عقليتها، فهو مستطيع مواجهتها ومعالجتها، هو ملقّى العقليات المختلفة والتقاليد الاجتماعية المتباينة.

غريب أمر الشيخ في المدرسة. رزقه الله صحة جيدة لا تمل، ورزقه قلة النوم، ورزقه الطبع الفرح المرح الذي يملأ جو المدرسة، هو أب رحيم لكل الطلبة، وأخ كريم لكل الأساتذة. هو حركة دائمة لا تنقيد بميعاد ولا جرس، يحلوه أحياناً أن يعقد درساً بعد العشاء أو في ثلث الليل الأخير فيفعل، والطلبة في إقبال على التحصيل، والأساتذة في إقبال على الدرس.

فإذا نال الطلبة قسطاً لا بأس به من الفرنسية والعربية مرّتهم على الترجمة، ولكن لا يمرّتهم بموضوعات تكتب في كراستهم ثم تطرح، بل في كتب نافعة يترجمون منها ما

استطاعوا، فإذا وقفوا في فهم جملة أو لم يستطيعوا ترجمتها رجعوا إلى الشيخ فساعدتهم، ثم عرضوا ما ترجموا على أستاذ اللغة العربية يصحح لغتهم، وخاصة الشيخ محمد قطة العدوي، فقد كان ساعده الأيمن في هذه المدرسة بفضل ما منح من قدرة على التدريس بلغة سهلة، وعبارة فصيحة وقدرته الفائقة على تصحيح عبارات الطلبة فيما يترجمون. فإذا أتوا الكتاب أو الكتب ووجعت، ثم قدمت إلى المطبعة لتطبع، فتكون أترأ خالداً.

فأنت يا أبا السعود أفندي ترجم لنا هذا الكتاب وسَمِّه «نظم اللآلي في السلوك، فيمن حكم فرنسا من الملوك»؛ وأنت يا خليفة أفندي محمود ترجم لنا «إتحاف ملوك الزمان في تاريخ شارللكان» فإذا فرغت منه فترجم «المُشرق في المنطق»؛ وأنت يا محمد أفندي مصطفى البيّاع ترجم لنا «مطالع الشموس في وقائع كرلوس» ملك السويد؛ وأنت يا أحمد أفندي عبيد ترجم لنا «الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر»، وهكذا.

واسمعوا ما يقوله هذا الأخير في كتابه؛ لأنه يدل على منهج العمل: «كنت تحت إرشاد مدير مدرسة الألسن، المؤيد برعاية الملك العبيدي، السيد رفاة أفندي، فأجاد تربيتي كغيري، حتى حسن حالي وسيري، وتعلمت بإرشاده اللغتين الفرنسية والعربية... فبعد أن رأى في التعليم حسن حالي، واجتهادي في نيل المعالي بين أمثالي، اقتضى رآه المؤيد، وحزمه المعضد، أن أترجم كتاباً من كتب التاريخ، فاخترت ملكاً من ملوك الإفرنج تملو همته على المريخ، وهو تاريخ بطرس الأكبر الذي فضله أشهر من أن يذكر؛ لمؤلفه الشهر المسمى فولتير، الذي يعد بين أكابرهم أعظم حجة، وإن كان عن الأديان بعيد المحجة، فجاء التعريب بحمد الله على أحسن حال، وأتمّ منوال، وقد شرعت في نقله من الفرنسية إلى العربية، مع إعانتة لي في حل مشكلاته، وما عسر علي من غوامضه ومعضلاته... وقد صرفت في ترجمته على صعوبته الهمة، وسهرت في مطالعته وفهمه اللبالي المدلهمة... مع ما يضاف إلى ذلك من كون التاريخ معدوداً من التواريخ السياسية المشحونة بالوقائع والحوادث البوليتيقية، ومؤلفه من كبار المتفلسفين من العيسوية، ومن عظماء فصحاء الدولة الفرنسية، ولا أقول مع ذلك إنه خلى من الخلل، أو عرّي من الخطل، فإن ذلك ليس في طاقة الإنسان، الجامع في اشتقاقه حروف النسيان».

وبعد سنوات تخرجت هذه الدفعة الأولى، فشهدت مصر منها نموذجاً لم تشهد من قبل، شباب متعلم لغة عربية ولغة أجنبية، ومثقف ثقافة أدبية، جغرافية وتاريخية. وكل ذلك تعلمه

في مصر وفي أوروبا، ولذلك تلقفتهم المصالح المختلفة التي تحتاج إلى هذا النمط من الموظفين، فكنت ترى - فيما بعد - هؤلاء المتخرجين في الدفعة الأولى، يشغلون مناصب هامة مختلفة، هذا عبد الله أفندي أبو السعود أكبر رجال الترجمة في مصر، ومدرس التاريخ العام بدار العلوم، وهذا محمد أفندي عبد الرزاق كاتب سر الحضرة الخديوية، وهذا شحاتة عيسى أفندي قد تخصص بعد في العلوم الرياضية والحرية، وكان ناظر مدرسة أركان حرب، وهذا أحمد عبيد أفندي وكيل مجلس التجار بالمحروسة، وهذا حسن فهمي أفندي وكيل السكك الحديدية بالأقطار الصعيدية، وهذا السيد عثمان الدينوني القاضي، وهذا مصطفى رضوان مدرس اللغة الفرنسية بمدرسة الطب، إلخ، إلخ، ولو رأيتهم يوم دخلوا المدرسة بجلابيهم وسذاجتهم ورأيتهم يوم تخرجوا بعد سنوات قتال، لاأخذ منك العجب مأخذ، وهضت بحياة «الشيخ رفاعة».

وقد استفاد هو نفسه من هذه التجربة الأولى، فأخذ يصلح الأخطاء ويوسع الاختصاص وينتج العمل.

فألحقت بمدرسة الألسن مدرسة تجهيزية تعد الطلبة للدخول بها بدل أبناء المكاتب، وأدخلت اللغة الإنجليزية ضمن اللغات التي تدرس فيها، وتوسع في قبول الطلبة حتى بلغ من فيها مئة وخمسين طالباً، وأنشئت بالمدرسة فروع مختلفة، مدرسة فقه وشريعة إسلامية يدرس بها القانون الفرنسي والفقه الإسلامي، ومدرسة محاسبة ومدرسة إدارة أجنبية، وكل هذه المدارس يسوسها ويديرها الشيخ رفاعة، ويُحل فيها المصريين أسانذة محل الأوروبيين.

سبع عشرة سنة يعمل في هذه المدارس كالنحلة لا يَمَلُّ، فأمور إدارية، وقيام بترجمة كتب، وإشراف على ما يترجمه غيره، وفي كل حين يضم إليه عمل آخر جديد، فيعهد إليه الإشراف على جريدة الوقائع المصرية، والكتبخانة الإفرنجية، ومخزن عموم المدارس. ويفتش على المدارس ويشرف على الامتحانات العامة في آخر السنة، ويحبر الخطب تخطب فيها، حتى كَوّن جيلاً جديداً، هو - من غير شك - أثر مجهوده ونتيجة إخلاصه، وتغيير وجه مصر من الناحية العلمية والأدبية، فجملة ما ألفه وترجمه هو وتلاميذه بين مطبوع وغير مطبوع، نحو ألفي كتاب، هي خميرة نهضتنا، وعماد ثقافتنا. يدين له رجال الأدب بما كُون لهم من أمثال إبراهيم بك مرزوق الناظم النائر المشهور، ومحمد عثمان جلال، صاحب العيون اليواظ، و مترجم قصص لافونتين، وقبول وورد جنة إلخ، وصالح مجدي؛ ويدين له رجال القانون بما أخرج لهم من أمثال قدرى باشا مقنن الشريعة الإسلامية بكتبه الأحوال

الشخصية، وقانون العدل والإنصاف، ومرشد الحيران؛ ويدين له الرياضيون بأمثال محمد بك الشيعي وتأكيده في الحساب والهندسة، إلى ما لا يحصى من رجال الفكر في كل فرع من فروع العلم.



زهت له الدنيا، فهو ناجح في عمله؛ والولاة مقبلون عليه مقدرون لجهد، والمنح تتوالى عليه، فكلما تقدم تلاميذه ومنحوا ألقاباً لم يرضَ أولو الأمر إلا أن يمنحوه ألقاباً أعلى منهم، حتى تقدم مرة بجزء آخر من ترجمة كتاب ملطبيرون إلى محمد علي باشا فنحاه رتبة ميرالاي، ورفع مرتبه إلى 13000 قرش صاغ في الشهر، ومنحه 25 فداناً في بلدة طهطا إحساناً بإحسان.

ولكن الدنيا لا تدوم على حال، والعيش - أبداً - حلو ومر، والدهر ذو غلظة حيناً وذو لين؛ فهذا عباس باشا الأول يأتي فيوقف حركة التعليم ويبطل المصانع والمعامل، رغبة - فيما زعم - في الاقتصاد، ولم يبقَ للتعليم إلا مدارس قليلة جداً، وكان فيما ألقى مدرسة الألسن والشيخ رفاة، وإن كان الشيخ أكبر منيع للتعليم، كان أحق الناس بالمقت، وإذا كان أحب شيء إلى الشيخ العلم والتعليم، فأبغض الناس إليه من يلغي العلم والتعليم. وجاء رجال السوء الذين يزيتون للرؤساء كل ما يهون، ويخترعون المنطق لكل ما يرغبون، فإذا قالوا أسود، أتوا إليهم بألف دليل على أنه أسود، وإذا قالوا أبيض، أتوا إليهم بألف دليل على أنه أبيض، وإذا قالوا أسود وأبيض، لم يعدوا ألف دليل آخر على أنه أسود وأبيض. كالذي يروى أن طاهياً سأل سيده يوماً:

ماذا نطبخ اليوم؟

- السيد: والله لا أدري، أنطبخ باذنجاناً؟

- الطاهي: الله - نعم ما ذكرت، إنه لذيذ الطعم، مفيد للجسم.

- السيد: ولكنه يتعب معدتي.

- الطاهي: صدقت، ما أثقله، وما أعسر هضمه، وما أقل فائدته.

- السيد: يا رجل! إنك من لحظة تمدحه وتقر بفائدته؟

- الطاهي: اسمع يا سيدي - أنا خادمك أو خادم الباذنجان؟

كذلك شم هؤلاء رغبة الوالي في إقفال المدارس، فاستطاعوا أن يجدوا ألف دليل على ضرر العلم وضرر التعليم، وطعنوا في الشيخ رفاة بأنه قليل الفائدة، عقيم الطريقة.

فإذا الأمر يصدر بنفيه إلى الخرطوم تحت ستار إنشاء مدرسة ابتدائية هناك وتعيينه ناظرها ومعه طائفة من المغضوب عليهم ولا الضالين. ولم يكن الأمر أمر اختيار كما هو شأننا اليوم، نقبل الوظيفة أو نرفضها، إنما الأمر أمر جزم يقبل الوظيفة، أو ينفي إلى أسوأ من الخرطوم بلا وظيفة.

الشيخ في الخرطوم بعد باريس، ولم تكن الخرطوم كما نعهد اليوم، نظافة شوارع، وجمال مساكن، ومدنية وأبهة، إنما كانت مدينة صغيرة لا عناية فيها بالصحة، ولا وسائل متوفرة للعيش، وهو ناظر مدرسة ابتدائية في السودان بعد أن كان ناظر التعليم كله في مصر، وكل يوم يتخاطف الموت أحد معاونيه، حتى لم يبق إلا نصفهم أو أقل، والشيخ يستغيث ولا مغيث، فيسفي غليله في قصائد الاستغاثة، يستغيث أولاً بالأمرء، فإذا فشل استغاث بالأولياء والأنبياء. ها هو يستغيث - أولاً - بحسن باشا كتخدا مصر بقصيدة في ستة وثمانين بيتاً، يصف فيها الوشاة فيقول [من الوافر]:

مهازِيلُ الْفَضَائِلِ خَادِعُونِي

وَهَلْ فِي حَرْبِهِمْ يَكْبُو جَوَادِي؟

وَزُخْرَفٌ قَوْلِهِمْ إِذْ مَوَّهَوْهُ

عَلَى تَزْيِيفِهِ نَادَى الْمَنَادِي

قِيَامُ مَدَارِسِي - قَالُوا - عَقِيمٌ

بِمَصْرٍ، فَمَا التُّشَيْجَةُ مِنْ بُعَادِي؟

ويجب كيف يقوم لمصر بمثل هذه الأعمال ثم يجازى مثل هذا الجزء [من الوافر]:

عَلَى عَدَدِ الثَّوَاتِرِ مُتَزَيَاتِي

تَفِي بِفَنُونِ سَلِيمٍ أَوْ جِهَادٍ

وَمَلْطَبْرُونُ يَشْهَدُ وَتَوَرَّعْدُ

وَمَنْتَسِكُو يَقْرُؤُ بِلا تَمَادِي

وَمَنْتَقَرَفُو قَرَّاحِ فَرَاتٍ دَرَسِي

قَدْ اقْتَرَحُوا بِبِقَايَةِ كُلِّ صَادِي

ولاح لسان باري كشمي

بقاهرة المعز على عمادي

• • •

زحلت بصفقة المغبون عنها

وقضلي في سواها في المزاد

وما السودان قط مقام مثلي

ولا سلماي فيه ولا عمادي

ويحز في نفسه فرقة أولاده [من الوافر]:

وقد فازت أطفالاً صفاراً

بطهطا دون عودي واعتيادي

أنكر فيهمو سراً وجهراً

ولا سمري يطيب ولا رقادي

أريد وصالهم والدفر بأبي

مواصلتي وطمع في عنادي

وكان الشيخ ماكراً حقاً، فقد وضع القصيدة على وزن وقافية [من الوافر]:

لقد أسمع لونا ديت حيا

ولكن لا حياة لمن ننادي

فلما لم يجده ذلك أخذ يخمس قصيدته لسيدي عبد الرحيم البرعي في مدح النبي مطلعها

[من البسيط]:

حل الغرام لصب دمه دمه

حيران توجده الذكرى وتعدمه

يقول فيها [من البسيط]:

«رفاعة يشتكي من عصبية سخرت

لما رأته أنحمر العرفان قد زخرت

فَأَرْفَعُ كَلِمَةَ نَفْسٍ عَدْلِكَ اذْخَرْتُ

وَمَا كُنتُ جَوْهَرَ أَبْيَاتٍ بِكَ اِفْتَحَرْتُ

جاءت إليك بخطِّ الذَّنْبِ تَرْقُمُهُ

أربع سنوات في السودان كانت كسني يوسف، ومع هذا يترجم فيها قصة «تليماك»، ويعلم في مدرسته بعض أبناء السودان وأبناء الموظفين من المصريين، وكانت مدرسته نواة لما أنشئ بعد من مدارس، ولم يتقده من نكته إلا موت عباس وتولي سعيد.

• • •

يعود الشيخ رفاعة من السودان إلى مصر في أول عهد سعيد باشا، ولكن لا تعود مدرسة الألسن فسعيد لم يُعد نهضة التعليم كما كانت في عهد محمد علي وإبراهيم، وإن توسع بعض الشيء عما كان عليه في عهد عباس الأول - وإنما يعود ناظراً ثانياً أو بعبارة أخرى وكيلاً لمدرسة حربية كانت بالحوض المرصود، وكان ناظرها سيف باشا أو سليمان باشا الفرنساوي - مؤسس الجيش المصري ومنظمه، وقائد الجيوش في حروب محمد علي وإبراهيم، وصاحب التمثال في الميدان باسمه - وكان جباراً عنيداً، وقف أمام نابليون وهو ضابط فقال له: هل أنت سيف الذي حدثوني عن غطرسته؟ فأجاب: إذا كان هذا كل ما تريد أن تقوله لي عدت إلى فرقتي، ثم أعطى ظهره له ورجع إلى مكانه، فقرأه نابليون لجرأته؛ وهو الذي عمل الأعمال الحربية العظيمة في مصر، من تمرين المماليك، ثم تمرين المصريين حتى حذفوا الحرب، وتفوقوا على الجيش العثماني؛ هذا هو الناظر الأول الذي عين ناظره الثاني الشيخ رفاعة فأعجب لهذا الوضع الذي لا مبرر له، إلا أن الشيخ رفاعة «ميرالي».

ومع هذا فقد وسَّع «الشيخ» نفوذه العلمي. فقد وضع مشروع مدرسة بالقلعة تدرس فيها الفنون الحربية والمدنية وأقره عليها سعيد باشا، فاختر لها المدرسين، وراعى في كل ذلك ما يشوق الأهلين للإقبال عليها وإدخال أبنائهم فيها؛ ثم امتد نفوذه فأعيد قلم الترجمة، وهو أشبه شيء بـ «مدرسة الألسن»، وجعل مشرفاً عليه؛ وأحيلت عليه نظارة مدرسة المحاسبة والهندسة الملكية والمعمارية، وأحبه سعيد باشا وقربه جداً إليه، واستمد الشيخ منه نفوذه يوجهه في التعليم ونشره.

وهنا ذكر الشيخ عهده بالمستشرق ده ساسي، والمستشرق كوزن، وما يقدم به المستشرقون من أعمال قيمة في خدمة اللغة العربية بنشرهم أمهات الكتب، فوضع مشروعاً للعناية بتصحيح الكتب القديمة القيمة، وطبعها بمطبعة بولاق، وعرضه على سعيد باشا فأجازته، وجرّد الشيخ محمد قطة العدوي، والشيخ إبراهيم الدسوقي، والشيخ نصر الهوريني

وغيرهم، واشترك معهم في اختيار الكتب التي تطبع والقيام على تصحيحها وطبعها؛ فطبع بإرشاده تفسير الفخر الرازي، ومعاهد التنصيص، وخزانة الأدب، ومقامات الحريري، وغير ذلك من الكتب الدينية والأدبية والتاريخية، فكان هذا دعامة أخرى من دعائم النهضة: تأسس الكتب بعد تأسيس الرجال؛ وأعانته على ذلك معرفته الواسعة بالكتب العربية وغرامه بإقتنائها، وإنشاؤه لنفسه مكتبة واسعة غنية بالنوادر.

لم تكن كل الأمور ميسرة كما نراها اليوم، بل كان الطريق لكل عمل وعراً محفوفاً بالمصاعب، فإثناء مدرسة أو إلغاؤها منوطان بالوالي نفسه، فلا بد من قصاد مديح ودعوات صالحات وملق أنيق، تقدم للوالي في لفائف من حرير لينشئ مدرسة، ولا بد في أول الكتاب وآخره من ثناء مستطاب، ودعاء للأنجال، وتزلف لمدير المطبعة ونجله ليتم طبع الكتاب، ولا بد في كل شيء من كل شيء، والشيخ ماهر في كل ذلك، يعرف من أين تؤكل الكتف، ويأتي البيوت من أبوابها، فيسهل عسيرها ويحل عقدتها.

ومسائل العلم نفسها عسيرة كمسائل الولاة والأمراء، فالعلم الحديث قد تقدم، والعلم العربي قد وقف منذ سبعة قرون، وهو إذا أراد ترجمة كتاب حديث اصطدم بالمصطلحات: ماذا منها عرفه القدماء وماذا منها لم يعرفوه، وماذا يضع من الكلمات لما لم يعرف، هل يضع الكلمات الأجنبية كما هي بعد صقلها عربياً، أو يبحث لها عن لفظ عربي؟

لقد جبره ذلك منذ كان في باريس، وعندما عهد إليه ترجمة كتاب في «الفولكلور» أو عادات الشعوب، سماه «فلائد المفخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»، يثمن فيه على الترجمة، فاصطدم بأسماء البلاد الإفرنجية والرجال والأشياء، وكان هو لم يعرفها فيرجع إلى المعاجم التي نشرها، فيمّ يترجمها؟

لقد اهتدى إلى فكرة لطيفة، هي أن يجعل للكتاب ملحقاً يضمّنه كل الأسماء الإفرنجية التي وردت في الكتاب ويرتبها على حسب حروف المعجم، ويضع لها اسماً مأخوذاً من اللفظ الإفرنجي، ويصقله صقلاً عربياً: فلليرازيل «إيريزلة» بسكون الموحدة، وكسر الراء، بعدها مثناة تحته فزاي مكسورة، فلام فناء تأنيث، ثم يأخذ في شرحها وتاريخها: وأوميروس أو هوميروس، ويضبط الكلمة ويعرّف به، وكذلك البارومتر، والسبكتاكل ويقال له التياترو اسم للعبة ببلاد الإفرنج يلعب فيها تقليد سائر ما يقع، ويأخذ في شرحها في نحو صفحة، وهكذا.

ويود أن كل مترجم كتاب يجرد هذه المصطلحات ويعربها كما فعل، ويجمعها في أول

الكتاب أو آخره حتى يكون للغة العربية بعد ذلك معجم جامع لكل المصطلحات الإفرنجية، وأسماء البلاد والأشخاص والأشياء؛ وهذا نص كلامه العجيب: «وقد شرحنا الكلمات الغربية التي توجد في هذا الكتاب، وعربناها بأسهل ما يمكن التلفظ به، حتى يمكن أن تصير على مدى الأيام دخيلة في لغتنا كثيرها من الألفاظ المعربة عن الفارسية واليونانية؛ ولو صنع نظير ذلك في كل كتاب ترجم في دولة أفندينا ولهي نعم الأكرم لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المرتبة على حروف الهجاء، ونظمها في قاموس مشتمل على سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها من مرادف أو مقابل في لغة العرب، فإن هذا مما يفيد التسهيل على الطلاب، وبه تحصيل الإعانة على فهم كل علم أو كتاب».

أمنية تمنّاها، وخطة أملاها منذ 116 سنة، ولو سرنا عليها لحللنا أكثر مشاكل التعريب التي نعانها اليوم.

وظل يكافح في هذا الباب كفاح الأبطال، فقد عهد إليه منذ عودته بأعمال مختلفة تقسم بعلوم مختلفة، فأخذ في كل منها يواجه مشكلة مصطلحاتها، ويضع ما ندين له ببعضها اليوم - يترجم في الهندسة ويضع بعض مصطلحاتها، وكذلك في الطب، والجغرافيا، والتاريخ؛ ويترجم القانون المدني الفرنسي ويضع مصطلحاته، وهكذا.



بلغ «الشيخ» أوجه في عهد إسماعيل لما عادت الحركة العلمية قوية نشيطة؛ بلغ أوجه المالي، فقد منحه إسماعيل 250 فداناً أخرى، فبلغ مجموع ما منحه 736 فداناً، واشترى هو 900 فدان أخرى، فكان ما يملكه 1636 فداناً، غير العقارات العديدة في القاهرة وطهطها؛ فقد كان في عهد يكافأ فيه الرجل النافع بما يوسع رزقه، ويوفر جهده لعمله؛ ومع ذلك فهذا الباب أنفه مقوماته، فقد ذهب الشيخ رقاعة وأصبحت أطبانه الموقوفة مصدرراً لنزاع لا ينتهي، ولم يخلده إلا مجهوده العلمي وآثاره الباقية.

ويبلغ أوجه العلمي، فهو عضو من أعضاء «قومسيون المدارس»، يضع برامجها، ويشرف على التعليم والامتحان فيها، ويقول فيه علي باشا مبارك: «كانت مجامع الامتحان لا تزهو إلا به»، وهو ينشئ أول مجلة مصرية هي «مجلة روضة المدارس»، يلتف حوله في تحريرها أدباء مصر وعلمائها.

ويرى أن ليست هناك كتب للمدارس تصلح لمواجهة النهضة الجديدة والعقلية الحديثة،

فالكتب الأزهرية لا تناسب الطلبة، والكتب الأدبية القديمة مملوءة بالغث والسمن، والدنيا كلها تؤسس تعليمها على النعرة الوطنية، والتعريف بمزايا الوطن وتاريخه، وتستنهض همم الناشئين لخدمته، ولا شيء من ذلك في الكتب العربية.

إذن فليقم هو بكل هذه المهمات.

يؤلف كتاباً في النحو على نمط جديد، محتدياً فيه حذو الفرنسيين في تسهيل أجروميتهم، ويسميه «التحفة المكتبية» في القواعد والأحكام والأصول النحوية بطريقة مرضية، ويضع بعض القواعد في شكل جداول سهل حفظها.

يضع لمطالعة المدارس كتاب «مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية»، وهو أول كتاب عربي ينزع إلى الناحية الوطنية، فيذكر معنى الوطن، ومصر ومزاياها، وتشغل ذهنه المنافع العامة فيخصص لها أكثر الكتاب، فيذكر كيف تؤدي في البلاد المتقدمة، ونبدأ مما قام به بعض رجال المسلمين في سبيل المنفعة العامة، وواجب الأغنياء، وكيف يربي الأولاد، وفصولاً في الاقتصاد المصري: من منابع الثروة وتقسيم الأعمال، إلى منتجة للأموال وغير منتجة؛ ويعود إلى المنافع العامة ويقسمها ويبين تاريخها في الأمم وتاريخ مصر إزاءها إلى عهد محمد علي، ويذكر الإصلاحات التي عملها، ثم يذكر الآمال التي يأملها في المنافع العامة في المستقبل.

ثم خاتمة فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة.

وهو - في كل ذلك - يجمع بين ثقافته الإسلامية وثقافته الفرنسية.

وينزع إسماعيل إلى تعليم البنات، وتنشأ أول مدرسة لهن في مصر، ولا يرضى عن ذلك الرأي العام المتدين، فيقف الشيخ رفاعة في كتبه يحجذ تعليم البنات، ويرد حجج المعارضين، فيقول: «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معايشة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا ما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم... وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأعمال والأشغال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها... وهذا من شأنه أن يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء، وانفعال الأقاويل؛ فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال، فهي مذمة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا

عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون، ويلبسون ويفرشون، وفيما عندهم وعندها، وهكذا. وأما القول بأنه لا ينبغي تعليم النساء الكتابة، وأنها مكروهة في حقهن ارتكائاً على بعض الآثار، فينبغي ألا يكون ذلك على عمومها؛ ولا نظرة إلى من قال إن من طبعهن المكر والدهاء والمداينة، فتعليم القراءة والكتابة ربما حملهن على الوسائل الغير المرضية... فمثل هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء على هذه الصفات المذمومة، وكم من نهي وردت به الآثار كمقاربة السلاطين، والتحذير من الغنى، وقد حمل كل ذلك على ما يعتقد شر وضرر محقق، وتعليم البنات لا يتحقق ضرره، وكيف ذلك وقد كان من أزواجه عليه السلام من يكتب ويقرأ، كحفصة وعائشة. إلخ. إلخ...

أست ترى أن هذه نظرة صادقة، ودعوة جريئة كانت قبل «قاسم أمين» بنيف وثلاثين عاماً؟! وقد ملا «الشيخ» هذا الفراغ بتأليف كتاب للمطالعة يصحح أن يوضع في يد الفتى والفتاة سماه «المرشد الأمين للبنات والبنين».



وقد يكون «الشيخ» في شعره ضعيفاً أشبه ما يكون بشعر الفقهاء، وقد لا يبلغ في نثره مبلغاً عالياً، فكثيراً ما يتعثر في السجع المتصنع، ويشد أنواع البديع شداً؛ وينبو ذوقه أحياناً في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» في تعرضه لموضوعات لا تصحح أن توضع في يد البنات، كفضله في «البكارة والثبوبة» ونحو ذلك؛ ولكن من العدل إذا قسناه أن نقيسه بزمنه، وبمن قبله لا بمن بعده، فقد نشأ في زمن يعد فيه «من فك الخط» كاتباً. وعالم الأزهر الذي يقرأ «المطول» و«الأطول» في البلاغة لا يحسن أن يكتب خطاباً لأمه أو أبيه.

على أن قيمة «الشيخ» الكبرى ليست في أسلوبه، أو شاعريه، أو نثريته، إنما هي في أنه نشر العلم في أوساط فيسيحة، وأسس نهضة علمية متوثبة، وفتح للمتعلمين آفاقاً واسعة لم يكن لهم بها عهد، وذوّقهم معنى العلم الصحيح، وشوقهم للاستزادة منه، وبصرهم بعيوهم، وأبان المناهج لتكميل نقصهم؛ وليس ذلك بقليل على رجل.



أربعة وأربعون عاماً تقريباً منذ عاد من باريس وهو في هذا العمل الدائب والحركة التي لا تنقطع في التعليم والتأليف والترجمة والنشر، حتى أوفى على الخامسة والسبعين، وقد دهمه الدهر الذي لا يرحم، فلفح بالشيب رأسه، وأحنى قومه.

وفي ليلة فاجأه مرض «البروستاتا»، أو التهاب المثانة، فعولج حتى شفي، ثم عاوده واشتد عليه، وفي أول ربيع الثاني سنة 1290هـ، 29 مايو سنة 1873م حصر بوله، تسمم دمه؛ أسلم لخالفه روحه - سرى البرق بنعيه - اهتزت مصر لموته، احتشد لتشييع جنازته الألوف المؤلفة من رجال المعارف والأمراء والنبلاء وتلاميذ المدارس، وازدحمت الشوارع بالناس يردون بعض جميله: يذكره الأزهريون على أنه ابنهم، والمتعلمون المدنيون على أنه أبوهم، والجالية الفرنسية على أنه أخوهم، والمصريون كلهم على أنه مؤسس نهضتهم، وكلهم يتوجع لفقده، ويشيد بذكوره. وسار المشهد من منزله بالمهمشا، حتى إذا قارب المدينة كان ينتظره شيخ الأزهر وعلماؤه وطلبته، فاشتركوا في تشييع الجنازة، ووضع النعش في القبلة الجديدة، ولا يكون ذلك إلا لعظيم، وأخذ الأفاضل في رثائه بالقصائد والخطب، ثم حمل إلى «بستان العلماء»، حيث طويت صحيفته، وبقيت آثاره خالدة وتزايد وتوالد. رحمه الله، فقد صنع لأمته كثيراً.



تقدير الجمال

عجب بعض الناس إذا ذكرت أن الشيخ رفاة الطهطاوي - الرجل الأزهري الصالح - تغزل في صوت النواقيس حينما رست سفينة على «نابولي»، وعجب صديقي الدكتور إسحاق موسى الحسيني إذ سمع مني لأول مرة إعجابي بجمال عيون سيدة كانت تعلمني، ونقدني بعض إخواني في لجنة التأليف أن أذكر مثل هذا في بيته أكثر فيها الخلعاء من ذكر الجمال وصور الجمال، حتى استهتر الشباب وانغمسوا في اللهو، ولا نجاريهم في هذا الميدان، ولا يأتي ذكر الجمال على لساننا، فإنهم إذا اتجهوا للعمل لم يقفوا عند حد، وجرفهم التيار حتى يغرقهم. وأرى أن هذا سوء تقدير للجمال، وظلم له؛ وكأن الفضيلة أن يكون الإنسان حجراً لا يأنس بجمال، ولا ينفر من قبح، وكأن من يقدره يرتكب جريمة يجب عليه أن يستمر منها. وفي رأيي أن شرور العالم كلها تنشأ من سوء تقدير الجمال لا من حسن تقديره. والذين يستهترون ويفرطون في اللهو إنما أتهم ذلك من قصر نظر إلى الجمال، لا من سعة نظر فيه، ومن انحطاط في فهمه لا من سمؤ في إدراكه، ومن الخطأ أن نعد الجمال من كماليات الحياة، فإنه من ضرورياتها، وأن نعدّه متعة من متع ساعات الكسل والفراغ، فإنه لا بد أن يملأ حياتنا؛ ومن قصر النظر أن نقصره على أنواع من الزينة، وعلى ضروب من الأشكال، وعلى أنماط من المظاهر، فمداه أوسع من أن يحده حدٌ، وهو أعمق من أن يكتفي فيه بالسطح، وهو أقوم من أن يكون ملهى في لحظات من الحياة.

ما الدنيا إذا فقدت الجمال، وفقدنا شعورنا بالجمال؟! إنها - إذن - لا يستحق الحياة فيها ساعة، فما يقوّمها ويجعلها تستحق البقاء إلا أن كل شيء فيها مُرَج قصدٌ النفع منه بقصد التجميل: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْمَوْنَ مِنْهَا وَبَيْنَ أَيْدِيكُمْ ۗ وَتَجْمَلُ أُنْقَالِكُمْ إِلَىٰ بَكَرٍ لَّئِ تَكُونُوا فِيهِمْ ۗ أَلَا بِشَيْءٍ آتَيْنَا إِيَّكُمْ زِينَتَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۗ﴾ [النحل: 6].

لولا الجمال والشعور به لقيت الكهوف والمغارات هي مساكن الإنسان الآن كما كانت مساكن الإنسان الأول، ففيها كل الغناء في أنها تقي الحر والبرد، وتسد الحاجة، وما طوّرها

هذا التطور البديع إلا القصد إلى التجميل، ومن هذا نشأ فن المعمار وهندسة البناء والمدن، ولولا الجمال لكانت البيوت حجارة مرصوفة في غير نظام ولا ترتيب، ولا فرق بين أعظم المدن وأحقر بيوت الفلاحين إلا الجمال والشعور به والقصد إليه.

ولولا الجمال ما كانت الحدائق والبساتين، ولا كان حب الأشجار، والأزهار، ولا كان هناك فرق بين رائحة البنزين ورائحة الياسمين. فما فرَّق بينهما إلا الشعور بالجمال؛ بل ولا كان فرق بين لون الجراد والقنفذ، ولون الطاووس والفراش، ولا نعدمت تماماً مملكة الألوان بما فيها من زينة وإبداع.

ولولا الجمال لاخطفى كل فن، فلا أدب ولا تصور، ولا نقش ولا موسيقى، ولاخطفى كل أسماء الفنانين، ولما كان أبو نواس والمنتبي، والجاحظ والحريري، وشكسبير ومولير وجوته، ولا إسحاق الموصلي وبيتهوفن، ولا رفائيل، إلا أسماء مينة لمدلولات مينة، ولكانت أصوات سوق النعاسين كموسيقى أشهر الموسيقين، ولكانت أصوات البوم والغربان كأصوات البلبل والكروان؛ ولا كانت كتب إلا كتباً في التجارة والحياة العلمية؛ بل وما كان الإنسان إلا آلة حقيرة، يعمل ويتج ويستهلك كألة النسيج أو آلة الطباعة، على شرط ألا يكون في نتاجها أثر من آثار الزينة والجمال.

ولولا الشعور بالجمال ما كان كل ما حولنا من مناظر طبيعية جمالاً: فشروق الشمس وغروبها، وبريق النجوم ولمعانها، والبحار وأمواجها، والسماء وزرقتها، لا قيمة لها في نظر ناقد الشعور بالجمال، كما لا قيمة لها في نظر العميان.

دقق النظر فيما شئت من مأكلك ومشربك وملبسك ومسكنك، تَر أن الاحتفاء فيها بالجمال أضعاف الاحتفاء فيها بالمنفعة، ولولا ذلك لقتن من مأكله ببرشامة، ومن ملبسه بما يقبه الحر والبرد من أي صنف ولون، وعلى أي وضع، وهكذا.

فإن أنت انتقلت من الحيات إلى المعنويات، رأيت جمالاً سامياً، وحسناً فائقاً، فللعدل جماله، وللحق جماله، وللتضحية جماله، وللشجاعة جمالها؛ ولو أنت قدرت كل ذلك بميزان المنفعة وحدها لضاع منها أكبر قيمتها، وكنت كمن يقدر الوردة الجميلة بشمعتها، والشجرة الجميلة بغلتها.

إن تقدم الإنسانية في المدنية والحضارة، والدين والعلم، والاختراع والخلق، يدين للشعور بالجمال أكثر من أي شيء آخر، فلولا ما تحرر الإنسان من سيطرة الطبيعة عليه،

ذلك أنه لما استيقظ في نفسه الشعور بالجمال نظر إلى العالم حوله نظرة عجب وإعجاب، فكان هذا مفتاح بحثه، ومفتاح علمه، ومفتاح فك القيود التي قيدته بها الطبيعة، بل ومفتاح تحرره من القيود الثقيلة التي قيدته بها النظام الاجتماعي من استبداد وظلم واعتساف. لقد تنبه شعور الإنسان بالجمال رويداً رويداً، فرأى وجه الظلم قبيحاً نفّر منه، ووجه الرق ذمياً فاشمأز منه، بقدر ما استجمل العدل والحرية والإخاء والمساواة، فهانت عليه التصحبة في سبيل جمالها؛ ولولا شعوره بهذا الجمال لكان هو والحيوان سواء. فلئن كانت السلطات المختلفة - دائماً - تنسج حبال الأغلال، فالشعور بالجمال يحمل - دائماً - على نقض ما أبرمت، وفك ما غلّت.

والفرق بين أمة راقية وأمة منحطة هو الشعور بالجمال، هو ينظفها، وهو يمدنها، وهو ينظم مدنها، وهو يرقّي عقلها، وهو الذي يحقق العدل فيها، وهو الذي يحسن العلاقة بين أفرادها، وبين أفرادها وحكوماتها، فامنختي الشعور بالجمال تمنختني كل شيء، واحرمنيه أحرم كل شيء - ولو أنصف رجل التربية لملاؤا برامج المدارس بما يربّي الشعور بالجمال، كما ملأوه بما يربي العقل - في زعمهم - ورحم الله مربيتي الإنجليزية، فقد كان أكبر همها أن تزين حجرتها بالأزهار الجميلة والصور البديعة، ومن حين لآخر تغير أوضاعها حتى تجدد ذوقها؛ فإذا دخلت الحجرة ولم ألحظ ذلك التغيير، ولم أبدأ الحديث بتحبيذه أو نقده، صرخت في قائلة: «يجب أن يكون لك عين فنية، وأذن موسيقية».

قد يفسد الدين رجال الدين، فيضطهدون العلماء، ويعذبون الفلاسفة، ويقبضون محاكم الفتيش، ويشعلون نار الحروب الصليبية، ويتعصبون تعصباً زوراً، ولا ينقد الإنسانية من هذا كله إلا الشعور بالجمال، يستقيح العصية، ويستجمل التسامح، ويسمو بالدين عن السفاصف.

لقد تأسست الأديان - فيما تأسست - على شعور الإنسان بالجمال، فالكنائس الفخمة البديعة بما فيها من فن وتصوير وموسيقى، والكتب السماوية - بما فيها من شعر - كانت عاملاً كبيراً من عوامل الاستجابة للدين. والإسلام - مع بعده عن التصاوير والتماثيل ومحاربتة لها - استخدم الشعور بالجمال من واد آخر، فقد لفت النظر إلى مناظر الطبيعة الجميلة على أنها آية من آيات قدرة الله وعظمته وجلاله وجماله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيمَ كَيْفَ خُلِقَ ﴿١٧﴾ وَإِلَى آسَمَةَ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى لَيْلَى كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [المغشية: 17 - 20] ﴿وَالنَّارِ وَصَهَّهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا لِلنَّهَارِ ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا لِللَّيْلِ ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْتَشْنَهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَهَا ﴿٦﴾ وَتَرَى وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾﴾ [الشمس: 1 - 7]. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ

الْتَسَنَدَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفَ الْبَلَدِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْعُقُ النَّاسَ وَمَا أُنزِلَ لَكَ مِنْ
الْتَسَنَدِ مِنْ تَأْوِ قَاتِيًا بِوِ الْأَرْضِ بَدَّ مَوْتًا وَبَدَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَصَرِيفِ الْبَرِّجِ وَالْتَسَنَادِ
الْمَسْحَرِ بَيْنَ الْتَسَنَادِ وَالْأَرْضِ لَأَيُّنَ لِقَوْرِ يَتَوَلُّونَ ﴿ [البقرة: 164] . إلخ .

ومعجزة الإسلام الكبرى تتوقف على الشعور بجمال أسلوب القرآن، وفنّه في أداء
أغراضه وحسن تصويره لمعانيه، وقصدته مع هذا جمال البساطة؛ وكم للبساطة من جمال؟
ولما تقدم المسلمون في الحضارة غدوا شعورهم بالجمال من الناحية الدينية أيضاً،
فدخلوا المساجد، وأدخلوا الموسيقى في الأذان وقراءة القرآن.

ثم الصوفية من كل دين جعلوا أسمى أغراضهم الفناء في الحب، وهل هناك حب إلا
لجمال؟ إذا رقى الشعور بالجمال في أمة ثارت على كل قبيح في مادة أو معنى، ولم تقنع إلا
أن يحيط بها الجمال في نفسها وفي بيتها وفي قوانينها وفي نظام حكومتها، وفي كل شيء
حولها .

وإذا سما الشعور بالجمال في إنسان أدرك أن الفضيلة فضيلة لجمالها، لا لأي صفة
أخرى . فالجمال انسجام، والقيح نشاز؛ جمال الأدب في انسجام لفظه مع معناه، وانسجام
ذلك كله مع الكاتب والقارئ؛ وجمال الموسيقى في انسجام الأصوات، وانسجام الأصوات
مع النفس، والشعور المرهف بالجمال يرى الفضيلة إنما كانت فضيلة لجمالها، وجمالها أتى
من انسجامها مع المجتمع، وسيرها معه في طريق الرقي .

قد تصدر الفضيلة عن عرف وعادة، فتكون عرضة للخطأ والفساد، ككل عرف وعادة؛
وقد تصدر عن عقل، فيحب العقل ما في العمل من خير وشر، ولذة وألم، ومنفعة ومضرة،
فيكون شأنها شأن كل أحكام العقل فاترة جامدة، عرضة لأن يلعب بها المنطق الذي يستطيع
إن يبرهن على الشيء ونقيضه؛ إنما القيمة الحقّة للفضيلة في أنها تصدر عن عشق وهيام، ولا
عشق ولا هيام إلا عن شعور بالجمال . أمثال هؤلاء هم الذين ضحوا بأموالهم وأنفسهم
لعبادتهم وفضيلتهم وحرّيتهم، ولولا العشق ما كانت التضحية، ولولا الجمال ما كان العشق .

أفبعد هذا كله - يا أخي - تنكر عليّ شعوري بالجمال، وتنصحني بستره؟!



في الهواء الطلق

- 5 -

كانت رحلتنا هذه المرة إلى «الأهرام» في ليلة اكتمل فيها البدر، فصبح العالم بلونه الزاهي الجميل، وامتلا الوادي بفيضان النيل، فكان في ضوء القمر فضاء مذابة، ورقّ النسيم ورأقّ الجو، فكان كل ذلك متعة النفس وجلاء القلب.

وكنا أربعة خامسنا عالماً، قد تخصص في علم النفس، ودرسه في مصر وفي أوروبا، وفي المدارس النظرية والمدارس العلمية، وشغف به حتى شغله عن كل شيء! فهو قليل الكلام إلا إذا عرض شيء نفساني، فهو يتدفق ويتدفق؛ وإذا تحدثنا في شخصية من الشخصيات السياسية أو المالية أو العلمية، أخذ يحللها نفسياً ويرجع مظاهرها إلى عناصرها الأولى، كما نحلل نحن عدداً حسابياً كبيراً إلى عوامله الأولية. وإذا روينا حادثة اجتماعية حدثت، أخذ يشرحها وينظر في أعماقها ودقائقها، كأن هذا العلم وضع على عينيه «مركسكوباً» دقيقاً.

قال له أحدنا: يا دكتور، هل لك في هذا الجو الهادئ الجميل أن تحلّلنا، ونشرّح لنا نفوسنا، وتسلّط علينا علمك ومركسكوبك، وتقرأ لنا نفوسنا كما يقرأ عالم الكف أكفنا؟! فهذا درس عملي لذيذ وفرصة سانحة تكشف لنا كثيراً من نفوسنا، وقد تفيدنا في أخلاقنا.

الدكتور - لا شك أن هذا عمل لذيذ مفيد، وحقيقة إنها لفرصة سانحة، فقد كنتم أصدقائي منذ صباي، واطلعت على نفوسكم وتصرفاتكم في المواقف المختلفة، واختزنت منها الشيء الكثير في ذاكرتي، مما يسهل إلى الحكم عليكم؛ ولكني أخشى أن أغضبكم أو أغضب بعضكم، فكشف النفس أمر لا يستحب ككشف الجسم، وقد يحسن أن يكون ذلك حديثاً منفرداً مع كل منكم، حتى لا يطلع عليه الآخرون فيألم لذلك؛ والناس جميعاً في كل

مكان يودون أن يظهروا بمظهر الكمال، وتعزية نفوسهم كشف لعوراتهم والناس في مصر أشد حساسية في ذلك، فهم يكرهون النقد، ويكرهون الناقد أكثر من غيرهم، ولذلك ضعف النقد وزكّن الناقد إلى السلامة، سواء في ذلك النقد السياسي والأدبي والاجتماعي ولما عدت إلى مصر من أوروبا، أدركت هذا المعنى في وضوح؛ فقد بدأت أنقد في مصر كما كنت أنقد في أوروبا، فصدّمت صدمة قوية عنيفة جعلتني أتردد في النقد. ولا أدري سبب ما رأيت من تأخر النقد، فقد كان النقاد في مصر أقدر وأجرأ منهم اليوم. ولا يصحّ تعليل ذلك بالحرب وإعلان الأحكام العرفية، فإن هذا إذا صدق في السياسة لم يصدق في الأدب والفن، وحتى قبيل الحرب لم تكن في هذا الباب خيراً منا الآن.

(أ) - كيف لا تدري السبب - يا دكتور - وأنت متخصص في علم النفس الفردي والاجتماعي، ولا شك أنك صادفت مثل هذه الأغراض وحللتها وشرحتها.

الدكتور - ليس الأمر أمام العالم بهذه السهولة، فعالم النفوس من أعقد العوالم وأدقها، وفي كثير من الأحيان كانت تُعرض علينا حالات فردية كنا نحار في تفسيرها - أنا ومن يعمل معي من أساتذتي وزملائي - ونذهب فيها كل مذهب، وأخيراً نقرر عجزنا عن حلها. هذا في حالة نفسية فردية، فكيف في حالة اجتماعية! ولكن - على العموم - يخيل إليّ أن سبب ضعف النقد في مصر وغضب المتفودين يرجع إلى أن رقي الثقافة العامة في أوروبا جعلتهم يدركون أن كل فرد له مزاياه وعيوبه، فإذا كشفت عيوب شخص فلا بأس، فهذا أمر طبيعي؛ ثم فشو الروح الرياضي في الأمم جعلتهم في ألعابهم يتلقون الضربات في سماحة، ويتلقون النقد في سماحة مثلها؛ ثم إن معدل «مرتبّ النقص» في مصر أكبر منه في أوروبا، ولذلك كان النقد يزيد في المتفود هنا شعوراً بهذا النقص، فيغضب ويتألم، ألا ترى أن الرجل الواثق بنفسه لا يؤلمه النقد كما يؤلم من فقد الثقة بنفسه، وهكذا.

(أ) لكن هنا يا دكتور يصح أن يكون سبباً في ضعف النقد في مصر عنه في أوروبا، ولكن لا يعلل النقد في مصر عنه سبباً أيضاً منذ سنوات.

الدكتور - هذا صحيح، وفي ظني أن هذا يرجع إلى أسباب اجتماعية وتاريخية أكثر منه إلى أسباب نفسية، وإن كانت هذه الأمور مرتبطة ببعضها ارتباطاً كبيراً، فغلبة الرجعية، وعدم استجابة جمهور الأمة لدعاة التجديد، وغير ذلك من أسباب ليس هنا موضعها، كانت سبباً في ذلك.

(أ) - قد خرجنا عن موضوعنا بعض الشيء، فحلل نفوسنا، ولك علينا عهد ألا نغضب،

وأنت من جانبك لا تتعمق في مشرتك، ولا تبألغ في جرحك، وأستعمل الإيماء أحياناً،
والكتابة أحياناً، ففي ذلك كفاية.

(ج) - أما أنا فأنصحك أن تقول كل شيء عني في صراحة من غير تلميح؛ فإن أنت
مدحتني ومُديت إلى محاسني ومزايبي كان علمك صحيحاً وكلامك صحيحاً، وإن ذممتني
ونقدتني كان علمك سخيلاً وكلامك سخيلاً؛ وأنا راضٍ في الحالتين فالحكم عليك لا عليّ.

(ضحك الجميع).

الدكتور - وليكن، ولكن اسمحوا لي أن أتكلّم كلاماً عامّاً بعض الأحيان، وكل منكم
يطبقه - إن شاء - على نفسه. ومن محاسن الصدق أنكم الأربعة تمثّلون أصناف الناس
ونماذجهم الأصلية؛ فأولاً - «أ، ب» من النموذج الذي يسميه علماء النفس *Introversion*،
ولا أدري كيف أسميه بالعربية، فمعناه «تحويل الظاهر إلى الباطن»، وهذا الصنف من الناس
- عادة - من خصائصه أن يعيش في نفسه أكثر مما يعيش في خارجها، يميل إلى الدرس
والبحث، فإذا غلب المزاج فهو أميل إلى الفلسفة والعكوف على أفلاطون وأرسطو وسبينوزا
وأمثالهم؛ ومن وهذا الصنف أيضاً فريق المتصوفة الذين يفرقون في أنفسهم ويحلّلونها
ويشروحون مقاماتهم، وأحوالهم، هم - عادة - حَجُولون في أوساطهم، يكرهون المجتمعات،
والحفلات الصاخبة، يشعرون شعوراً بالغاً بالألم التافه، ولا يشعرون شعوراً عظيماً بالفرح
العظيم، يفضلون أن يجلسوا في حجراتهم يحلون مشكلة اجتماعية أو نظرية رياضية على
مشاهدة ألعاب رياضية أو حفلة موسيقية.

وأما «ح، هـ» فمن الصنف الآخر الذي يسميه علماء النفس أيضاً *Extraversion*، ومعناه
الحرفي «تحويل الباطن إلى الظاهر»، وهذا الصنف من الناس - عادة - لا يستطيعون الصبر
على انخلو إلى أنفسهم مدة طويلة، ولا يستطيعون أن يصبروا على البحث العميق الطويل،
يحبون الناس واجتماعاتهم، وقد يشتركون في عمل الحفلات والولائم والإعداد لها، ويحبون
الاشتراك في النوادي، يلفتون الأنظار إليهم في تصرفاتهم، ويحبون الظهور، وأن يُكتب
اسمهم في الجرائد دائماً، يكرهون الفلسفة واسمها، ويكرهون العزلة، ويحبون من الروايات
الكوميديا ويكرهون التراجيديا، ويعجبهم من الموسيقى النغمات المرحّة ولا تعجبهم النغمات
الحزينة، وهكذا.

ومنشأ ذلك خلقه وطبيعة وظروف أكثر منها أي شيء آخر.

أتذكر يا فلان (أ) أنك كنت ضعيفاً في صفر، لا تشترك مع الأطفال في لعبك؟! أولاً تذكر يوم كنا في المدرسة الثانوية معاً، وكان إخواننا في الفصل يطلقون عليك لقب «مالك الحزين»، وقد نما هذا الشعور عندك، فطلعت الجمعيات، واحتضنت الكتب، وشعرت بمرغّب النقص عندك، فمحتك الطبيعة «التعويض»، وكان هذا التعويض أن تخلق من نفسك عالماً غير العالم الخارجي تسبح فيه، ثم نمت عقليتك على حساب الملكات الأخرى، وعلى حساب الاشتراك مع الأصحاب في الألعاب والحفلات، فتفوقت على وملائك في العلم والعقل، وضعفت عنهم في المواهب الأخرى: في الألعاب الرياضية، في الحفلات السارة في الأعمال الاجتماعية؛ ولترضي نفسك بهذا التعويض قومت الحياة العقلية أكبر من قيمة، كما قومت الأنواع الأخرى من الحياة أقل من قيمتها، ولم تكتف بذلك، بل سجدت في عالم من الخيال الفلسفي، وجعلت مثلك في الحياة عزلة عن الحياة العملية إلى حياة فكاكة تسخر فيها من حياة الناس العملية، حتى إننا دعوناك إلى هذه الرحلة معنا أنتيت بضغط الإكراه. أليس كذلك؟

وعلى العكس من ذلك أخونا (ح)، فقد نشأ - كما أعرف وتعرفون - في صحة جيدة ووسط مُوات، ولما كان معنا في المدرسة الثانوية كان رئيس فرقة الكرة، وكنا إذا فكرنا في حفلة فهو منظمها، وهو المُهَرَّج فيها، وكان لا يحتبس في بيته للذاكرة إلا عند الضرورة القصوى؛ فلما أتم دراسته كان - كما ترون - رجلاً يعرف الدنيا، ويلعب بالبيضة والحجر كما يقولون، لا يعترف بالهزيمة إذا كانت، يلعب بالحياة كما كان يلعب بالكرة في مدرسته، إذا عُلبت فرقته مرة ضحك، واستمد أن يغلب في المرة القادمة؛ وبينما أخونا «أ» يُحَضِّر درساً في حجرته في نظرية «الأوساط» عند أرسطو، إذا بأخينا «ح» يُطبِّق نظرية «الأوساط» في حفلة رقص.

(ضحك من الجميع).

(أ) - إذن فما رأيك في أخينا «ه»، وأخينا «ب»؟ فقد نسيتهما وصيبت كل كلامك على «أ» و«ح».

الدكتور - الواقع أنني لم أنسهما، ولكن بدأت بالكلام في «أ» و«ح»؛ لأنهما نموذجان متقابلان يشرحان فكريتي في وضوح، وباقي إخواننا ليسوا إلا صورة مكبرة أو مصغرة منهما، أو ملونة لوناً آخر غير لونهما، ولكن الأساس واحد.

فأخونا «ه» عكس أخينا «أ»، أخونا «أ» مصاب بمركب النقص، وأخونا «ه» مصاب «بمركب التسامي»، وكلاهما عيب، مركب التسامي في نظر علماء النفس ليس إلا دخاناً كثيفاً يلفت مركب النقص، فالمصاب بمركب التسامي تظهر عليه أعراض معينة، فهو يشعر بنقصه، ولكنه يمنح الناس أن يدركوها كما يدركها هو، ووسيلة ذلك الظهور بالتسامي والظهور بمظهر العظمة ألا ترى أن الكلب الكبير حقاً، العظيم حقاً، لا ينبج إلا عند الضرورة، وأما الكلب الصغير الحقيق فينبج ويفقر لأتفه الأشياء يعلن بذلك عن نفسه، ويغطي شعوره بنقصه؟! كذلك الرجل العظيم حقاً لا يفتخر بعظمته؛ لأنه يشعر أن أعماله كافية في التعبير عنه؛ والمرأة الراقية بجمالها لا تبالغ في حليها وزينتها كما تبالغ من شعرت في نفسها بشيء من العيب أو القبح؛ والغني الكبير العريق في الغنى لا يتظاهر بما يتظاهر به «المحدث في الغنى»؛ وهكذا كل شاعر ينقص في ناحية من النواحي يحتاج إلى عمل إشارات كثيرة تجعل الناس يؤمنون به ولا يطلعون على عيبه، شأنهم في ذلك شأن الطفل الصغير يشعر بالخوف فيأتي بإشارات وحركات يتظاهر فيها بشجاعته. ألا ترون أن صاحبنا يحاول أن يفرض رأيه علينا فرضاً، ولا يسمح لأحد أن يقترح رأياً بجانبه، ويريد أن يشعرنا دائماً بشخصه، وهو الذي اقترح رحلتنا اليوم ونفذها لا يحاسب نفسه كثيراً على تصرفه ولا على من احتاجهم أثناء سيره، يضحينا دائماً لطموحه، ويشك في قيمة الناس فيكتسحهم؟!!

(هـ) - كلب في عينك قليل الأدب، لم يبقَ إلا أن تمثلي بالكلب، وما الكلب إلا أنت وعلمك الفارغ، كلمات تحفظها وتطبقها على ما يصلح لها وما لا يصلح، وشقشقة ألفاظ من مركب النقص ومركب التسامي لا حقيقة وراءها إن كنت متكلماً حقاً، فحلل لنا نفسك وبين علاقتها بالكلب.

الدكتور - آسف كل الأسف، وهذا ما كنت أخشاه من أول الأمر، ولكن ما كنت أتوقع أن يبلغ الأمر هذا المبلغ، فما ذنب طبيب إذا عُرِضَ عليه مريض فرأى عنده سرطاناً؟ أيكون منصفاً إذا قال إنه ورم بسيط، ولكنني نسيت أمراً تعلمته، وهو أن الإنسان لا يسمح لطبيب أن يشرحه ويعين مرضه كما يسمح لطبيب الجسم، ولهذا سبب ليس محله الآن، وكل ما أقوله إنني آسف ومعتذر.

(أ) غلطتك يا دكتور ليس في التشخيص، ولا في الشرح، ولكن في أنك قد فانتك التعبير الرقيق والتشبيه الغني، فقد كان يمكنك التعبير عن هذا المعنى تعبيراً أرق؛ وأنت يا «ه» ليس لك الحق في الغضب، فقد تعاقدنا أول الأمر على ألا نغضب، والجو أمامنا فسيح، وفيضان

النيل أمامنا بالغ منتهاه، فخذ من الدكتور ما يعجبك، وارم ما لا يعجبك في النيل أو في الهواء الطلق.

(الجميع) - وهو كذلك. فأكمل لنا «ب»، وبذلك ينتهي الحديث في صفاء.

الدكتور - أما أخونا «ب» فهدها الغرق في نفسه إلى النزعة الدينية، نشأ مرهف الحس في وسط كثير التدين، ولست أنسى والده وصراحته وكثرة صلاته وصيامه. امتلاءه عقيدة بحقارة الدنيا ونعيمها، وكثرة ذكره للموت، وتطلعه لحياة أخرى فيها كمال المطلق؛ وفي هذا الوسط نشأ أخونا «ب» فما شعوره القوي بالدين، وضعف اعتماده على وسائل الدنيا، فقوى اعتماده على الله، يعتقد أنه يَبْدُقُ في يد القَدَر. يرى أن النفس دائماً أمانة بالسوء، فهو يتطلع إلى الاستعداد من قوى روحية أخرى تعينه على السلوك المستقيم، فهو يتأمل ملاذ الحياة بحذر، ويخاف من النعيم أن يجره إلى الإثم، ومن الإثم أن يجره إلى النار، فحي ضميره وشعوره من هذه الناحية حتى تسلط على كل أفعاله! فمقياس العمل عنده دائماً الجنة والنار، أضعف نفسه الخوف فهرب من أداء الواجبات الدنيوية، وركّز نظره إلى الحياة الأخرى يضع فيها آماله، ولا يريد أن أطيل حتى لا يغضب أيضاً.

فلعلكم ترون من هذه الفرصة السعيدة التي جمعتنا؛ وكان اجتماعنا أشبه باجتماع النماذج البشرية كاملة، فمننا اثنان محكومان بعقلهما، أحدهما محكوم بعقل منطقي فلسفي، والآخر بعقل علمي، ومننا اثنان محكومان بعواطفهما أحدهما محكوم بعواطف دينية، والآخر بعواطف دنيوية.

ولكن أرجو أخيراً ألا يكون أخونا «هـ» لا يزال غاضباً.

(ح) لا! هذه فورة وقتية وزالت.

الدكتور - لعلي أستطيع في فرصة أخرى أن أحدثك وحدك عن سيكولوجية الغضب، والأسباب التي تدعوك إليه.

(و) كلا، لا أريد سيكولوجيتك ولا تحليلك، فأنا أعرف بنفسك منك.

(أ) - ولكن يا دكتور، هل هذه العناصر الأربعة أساسية غير قابلة للتحويل، أو يمكن

تحويل عنصر إلى عنصر؟

الدكتور - إنه لا يمكن ذلك، فلا يمكن تحويل «أ» إلى «هـ» ولا «ب» إلى «ج» ولو استحال النحاس إلى ذهب. وكل ما في الأمر أن هذه العناصر الأربعة في الحياة، نافعة

للمجتمع، ولكلّ غرض، وكل يتخذ لإدراك غرضه أدوات وآلات ووسائل. وما يصبو إليه الأخلاقي والمصلح الاجتماعي ليس أن يحوّل الإنسان من عنصر إلى عنصر، ولكن أن يُبقي على غرضه وعنصره، ويحاول أن يجعله يتخذ من الوسائل ما يتفق وصالح المجتمع؛ فقد يتخذ صاحب الغرض وسائل خسيمة ضارة بمجتمعه لتحقيق غرضه، فيأتي المصلح ويهيبه الفرص للناس أن يتخذوا لغرضهم وسائل شريفة تفيد المجتمع. فغرض الشهرة - مثلاً - والقصد إلى التسامي ليس شراً في ذاته، ولكن يتفق في هذا العنصر بعض العظماء جداً وبعض المجرمين جداً: الأول اتخذ وسائله في الشهرة الإتيان بأعمال تنفع أمته، والثاني اتخذ وسائله الإجرام، وشتانَ بينهما وإن اتحد العنصر. والنبه الذي يُبعث، والمصلح الذي ينبغ، من أكبر الرجال الذين يعرفون نفسيات الأتباع، فيعرفون كيف يرشدون كلاً إلى الناحية التي خُلق عليها من غير أن يغيروا من تكوينهم الأساسي، وعنصرهم الأولي.

(أ) - ولكن يا دكتور كيف نسئ لهذه العناصر المتباينة أن تتصادق؟ فنحن كما حللنا ماء و نار، وحرارة وبرودة، وعدوية وملوحة، ومع ذلك نحن أصدقاء متحابون لا يستغني بعضنا عن بعض، وتشعر كأننا عروة لا تنفصم، ووحدة لا تنجزأ: إذا غضب أحدها لا يلبث أن يصفو، وكان مقتضى الظاهر أن تتخاصم وأن تعادى، لا أن تتصافى.

الدكتور - لهذا أيضاً سبب سيكولوجي عميق يرجع إلى أصول أباؤها علماء تحليل النفس. فهل أنتم على استعداد للبقاء هنا إلى الصباح؟

(أ) - لا، ولكن على أن تعدني أن نتقابل غداً وحدنا إذا عاق الآخرين عائق فتحدثني عن سر ذلك؟

الدكتور - وهو كذلك.

وكانت الساعة قد بلغت الثانية صباحاً، وقد تسلطن القمر في عرشه، فركبنا سيارتنا وعدنا من حيث أتينا.

ولما عدت إلى بيتي أبيتُ إلا أن أقيد أهم ما كان؛ حتى لا يطويه النسيان.



تلاقينا كما تواعدنا، وكنْتُ والدكتور وحدنا؛ فلم أشأ أن أشعّب الحديث، واقتحمت الموضوع اقتحاماً، فقلت: حدّثني - إذن - كيف تكون الصداقة مع اختلاف الطباع والأمزجة والثقافة، وقديماً قالوا: شبيه الشيء منجذب إليه - وقالوا: حدّثني مَنْ صديقك أحدثك من أنت؟ ولذلك حيرني أمر جمعيتنا بالأمس؛ فقد رأينا فيها متدينّاً ومن لا يابه بدين، ورجلاً نظريّاً ورجلاً عمليّاً، ورجلاً يحكمّ بالعقل، ورجلاً يحكمّ بالمعاطفة، وحليماً وعضوباً، ومثلسفّاً ورجل مال، فكيف اتفق لهؤلاء أن يتصادقوا، وأن تتعقد بينهم الألفة على اختلاف منازعهم ومشاريعهم؟

الدكتور - لقد علمتنا التجارب أن الصداقة تفرخ تحت حرارة الإعجاب، فما لم يكن إعجاب لم تكن صداقة، فأنت تعجب بصديقك من ناحية ما، أو من جملة نواح، وهو كذلك. وهذا الإعجاب من شأنه توسع النفس والشعور باللذة فيما تعجب به. فأنت تغذى من صديقك بالنواحي التي أعجبت بها، وتلذذ هذا الغذاء، وتشعر أن نفسك اتسعت لتشرّب نفسه، وهو يشعر هذا الشعور نحوك، وقد تضحيّ ببعض فوائده ومسرّاتك من أجله؛ ولكن هذه التضحية في الواقع ليست إلا تضحية لذة للذة أكبر منها، فأنت تُضحي - مثلاً - بشيء من راحتك أو مالك لصديقك لتنعّم بلذة أكبر منها، وهي ما تلذّذه من مواضع الإعجاب، أو ما تلذّذه من تضحية صديقك لك.

ثم هذا الإعجاب من جانب قد يكون مناقضاً للإعجاب من الجانب الآخر، فيكون ادعى إلى التصديق، فإذا كنت حسن الحديث، وكان صديقك حسن الاستماع، وأعجبت به لحسن استماعه، وأعجبت بك لحسن حديثك، كان ذلك سبباً من أسباب الصداقة، إذ تلاقى فيكما الرغبتان، قد شعرت أنت بمركب النقص عندك في الرغبة الكلامية، وأحسن هو بمركب النقص في الرغبة الكوتية، فأعجب كل منكما بصاحبه لأنه يكمل نقصه.

فليس صحيحاً دائماً أن شبيه الشيء منجذب إليه، بل قد يكون التناقض سبب الانجذاب، كالكهرباء السالبة والموجبة؛ ومثل هذا في الحياة الواقعية كثير، فكثيراً ما يقع اختيار زوج

على زوجته؛ لأنه غضوب وهي حليلة، أو هو مسرف وهي مقتصدة، أو هو رزين وهي مرحة؛ أو نحو ذلك أو عكس ذلك ثم يكون الزواج موفقاً، وسبب التوفيق هذا التناقض، ولو كان الزوجان غضوبين أو مسرفين أو رزينين، لكانت عيشتهما لا تطاق؛ فخير أن ينضم إلى النار ماء، من أن ينضم إلى النار نار، ومن هذا ترى - يا أخي - أن عجبك من اختلاف الأصدقاء في الطبع والمزاج يساوي من تصورك أن الصداقة تتطلب الاتحاد في الميول دائماً.

فأساس الصداقة - كما ذكرتُ - الإعجاب، وليس الاتحاد في موضوع الإعجاب، ومصداق ذلك أنك ترى بعض الناس تغلب عليهم عقيدة أن الناس كلهم أشرار خائنون لا شرف لهم، وأن ما يصدر عنهم لأنفسهم، أمثال هؤلاء لا يستطيعون أن يصادقوا لأنهم فقدوا الإعجاب؛ فقدوا بفقد الصداقة.

وقد تتم الصداقة بين شخصين أو أكثر، وتؤكد الصداقة بتأكد الإعجاب، فإذا فتر الإعجاب فترت الصداقة.

وليس دائماً أن تكون الصداقة مبنية على الإعجاب بالنبل والفضل والأخلاق الجميلة، فقد تكون الصداقة صداقة شريرة مبنية على الإجرام، أو على شرب الخمر، أو تعاطي كيف من الكيوف، وقد تكون صداقة نبيلة أساسها البطولة أو النبوغ أو الفضيلة، وسواء كان هذا أو ذلك فالأساس هو الإعجاب، فالمتصادقان على احتساء الخمر سبب صداقتهما إعجاب كل بمقدرة الآخر على السكر، وتلذذه من أن يرى صاحبه عوناً له على بلوغ غايته؛ ونحو ذلك.

ومما يساعد على الصداقة ويقويها الإيثار والتضحية، ومما يضعفها الأثرة والأنانية، فمحب نفسه جداً لا يمكن أن يصادق، وتعليل ذلك متصل بما سبق، وهو أن الأناني جداً قلُّ أن يرى خيراً في شخصه، بل هو يكره ويمقت مواضع العظمة من غيره، لأنها تشعره بنقص نفسه. ولذلك تجد أنواع الصداقة عند من تعاونوا على نوع من أنواع الخدمة الاجتماعية؛ لأن لهم غرضاً واسعاً خارجاً عن أشخاصهم، وهو تحقيق نوع من الخير لمجتمعهم، كلما رأوا أن صاحباً لهم مصدر لهذا النفع زاد الإعجاب فتأكدت الصداقة.

وسكت الدكتور قليلاً. فقلت: إذا كان أساس الصداقة الإعجاب فقط، وجب أن يتحقق كلما وجد، وهذا ليس بصحيح، فكثيراً ما أعجب بإنسان ولا تكون صداقة، فأنا أعجب بعدل عمر بن الخطاب؛ ويطولة خالد بن الوليد، وفصاحة علي ونحو ذلك، ثم لا تكون هناك صداقة، بل كثيراً ما يكون الإعجاب بين الأحياء ولا صداقة، فقد أعجب بعقل كاتب إنجليزي أو فرنسي؛ أو أسلوبيه أو بطولته، وقد أعجب بإجادة ممثل على المسرح، أو بجمال

غانية، أو بصوت مغنٍ أو مغنية ثم لا تكون هناك معرفة فضلاً عن صداقة. كم من الناس يعجبون بصوت «عبد الوهاب» أو «أم كلثوم»، أو بكوكب من كواكب السينما ولا معرفة ولا صداقة، وكم من المفكرين يعجبون «بيرناردشو» أو «ويلز» أو «برتراند رسل» أو نحوهم من الأدباء والمفكرين، وكل ما بينهم هو صلة روحية لا أستطيع أن أسميها صداقة!

بل أستطيع أن أذهب إلى أبعد من ذلك، فأرى أن الإعجاب قد يكون ومعه الكراهية والنفور لا الصداقة؛ فقد أعجب بفصاحة خطيب أو بلاغة أديب، ولكني أكرهه لثقل روحه، وأعجب بقدرة عظيم لكفائته المالية وأكرهه لأنني أعلم أنه مُرْتَش. والخلاصة أن الإعجاب وحده لا يكفي في تكوين الصداقة.

الدكتور - إن الجزء الأول من اعتراضك، وهو الإعجاب بالأموال، والإعجاب بالعظمة الأحياء عن بُعد سهل الرد عليه؛ وربما كان سبب اعتراضك عدم التفاتك إلى نقطة هامة فيما ذكرت، وهو أن يكون الإعجاب متبادلاً من الجانبين، فإني إذا أعجبت بعمر أو خالد أو علي؛ أو أعجبت بيرناردشو أو ويلز أو عبد الوهاب أو أم كلثوم، فليس هناك إعجاب متبادل، وإنما هو إعجاب من جانب واحد؛ وبذلك لا تتم الصداقة.

وأما اعتراضك بأنه قد يكون الإعجاب مع الكراهية، فهو صحيح، ولكنه يؤيد رأيي؛ لأن كراهة شخص من بعض النواحي مع الإعجاب به من نواح أخرى تضعف قوة الإعجاب، فالكراهية والإعجاب متقابلان، والأعجاب يدعو إلى التصادق، ثم تلتهم الكراهية هذا الإعجاب فتقف حائلاً دون التصادق.

وأريد أن أزيد شيئاً أكمل به وجهة نظري، وهو أن الصداقة إذا تأسست على الإعجاب فيجب أن تغدو دائماً، وإلا هزّلت ثم ماتت، غذاؤها اتصال الأصدقاء ليتجدد الإعجاب، فإذا لم يتيسر فمبادلة الكتب أو تبادل الأحاديث التلفونية أو نحو ذلك من أنواع الاتصال؛ لأنه إذا لم يكن اتصال قَدَم الإعجاب وهزّلت حتى ينسى فتنسى معه الصداقة - والحديث المأثور: «تهادوا تحابوا»، لا يزال صحيح المعنى، وليست قيمة الهدية بين الأصدقاء في ثمنها، وإنما فيما يحيط بها من معادن؛ فتقديم الهدية معناه أنني لا زلت أذكرك؛ وأني على استعداد للتضحية في سبيلك، وأني أؤثرك بما تحب، إلى غير ذلك من معان نبيلة تؤكد الصداقة وتسميها؛ فالصداقة شجر وُزِد لا بد من ريّها، وإلا جفّت.

وقد قرأت في هذا المعنى حكاية لطيفة حدثت، وهو أن سيدة أوروبية متزوجة من غني كبير اعتاد أن يهديها في عيد ذكرى زواجها ورقة صفراء جميلة، رمزاً إلى الحب والإعجاب،

فجاء عاماً من أعوامها وأهداها في ذلك العيد صكاً بعشرين ألف جنيه، فغضبت جداً، وألمت جداً، إذ لم يهديها الوردة الصفراء، لأنها رأت أن الوردة الصفراء - لا العشرين ألفاً - هي التي تغذي روحها، فالمال عند غني قد يمنح صدقة، وقد يؤجر به على عمل، وقد يقدم لمائدة ميسر، ولكن الوردة الصفراء - رمز الحب - لا تعوِّض ولا تقدر بمال، ولا تقدم إلا من محب لمن يحب، وكيف يوزن الحب بالمال، وهو إذا وضع في كفه ووضعت الدنيا الدنيا كلها في الأخرى ما تأثرت الكفة الأولى؟!!

قلت: لا يزال في نفسي شيء مما ذكرت، فقد تنوافر الشروط التي قلنتها من إعجاب متبادل، وكثرة اتصال ونحو ذلك، ثم لا تكون صداقة.

الدكتور - أرجو أن تنتظر حتى أتم عرض رأيي، فإذا سكثت فإنما أفكر في جمع ما يكمل فكرتي، وقد يكون جواب اعتراضك فيما سأذكر، فنستغني عن الأخذ والرد، ولا سيما والموضوع عريض؛ وتحديده والإمام بكل أطرافه ليس أمراً هيئاً، فأشكال الصداقة متعددة، وطباع الناس وأمزجتهم مختلفة، وحصرها كلها تحت قاعدة عامة في منتهى الصعوبة.

وما أريد أن أقوله الآن هو أنه يجب أن يضاف إلى ما ذكرت أن يكون هناك تناغم بين المتصادقين، وأن يكون هناك غرض واحد مشترك في شأن من الشؤون، ولست أريد بالتناغم اتحاد الطبع أو المزاج؛ فقد سبق أن بينت خطأ ذلك، وإنما أريد بالتناغم الانسجام، كالانسجام بين الدف والمزمار والتاي في الجوقة الموسيقية، بل إن هذا التناغم هو الذي يفسح الجو للصداقة أكثر مما يفسح لها الاتحاد، ثم الاشتراك في الغرض معناه أن يكون للمتصادقين نوع من الغاية المتحددة يسعون لتحقيقها، وتدعوهم هذه الغاية إلى تعلم خلق الأخذ والعطاء، وهو خلق لا بد منه في تكوين الصداقة؛ ويتجلى هذا المعنى - معنى الاشتراك في الغرض وتبادل الأخذ والعطاء - في المتصادقين من حزب سياسي واحد، أو حزب اجتماعي، أو لجنة من لجان الخدمة العامة.

ثم إذا استعرضنا الصداقات وجدناها أشكالاً وألواناً؛ فهي كدرجات في سلم طويل، تبتدىء بالمعرفة، وتنتهي بالعشق والهيام، وبين هاتين درجات لا عد لها، ثم هناك طباع تُصادق من أول نظرة، وطباع متحفظة لا تصادق إلا ببطء وذلك ادعى أن تحتفظ أيضاً بصداقتها ببطء.


والى جانب ذلك كله هناك صديق تعتبره كالغذاء الروحي لا تستغني عنه أبداً، وتشعر أنك في أشد الحاجة إليه دائماً، ويصعب عليك أن يمر اليوم ولا تراه، وصديق كالفكهة

تحبها في موسمها، وتشتاق إليها حيناً بعد حين، فهناك صديق تتلمسه إذا دعا داعي المرح،
وصديق آخر تتلمسه إذا دعا داعي الجد.

قلت: هل انتهت؟

الدكتور - تقريباً، فإن شئت فاسأل.

قلت: كيف تعلق ما نرى من ظاهرة غريبة، وهو أن صديق الصديق قد يكون صديقاً،
وأحياناً نرى صديقاً واحداً لشخصين متعادين؟

الدكتور - هذا صحيح؛ وتعليله ليس عسيراً بعد الذي ذكرت؛ ذلك أن نواحي الأخلاق
في الإنسان متشعبة متنوعة، فإذا كان صديق الصديق مشتركاً معك في نواحي الإعجاب
المتبادل، والتناغم والاهتمام بغرضك، كان صديقاً لك أيضاً - ولكن يحدث أن يكون
شخصان متعاديان لعدم الإعجاب وعدم التناغم وعدم اتحاد الغرض، ومع ذلك هما يلتقيان
معك في نقطة فيها تبادل الإعجاب، ثلاث دوائر، لا أدري اسمها في الهندسة ولكن أستطيع
أن أرسمها لك هكذا،  فمساوي المساوي مساوٍ، ولكن ليس
شبه الشبه شيئاً دائماً؛ فقد يخالف رجل رجلاً في البياض والسود، والطول والقصر،
والعقلية الفلسفية والعملية، ولكنهما معك في حب الفن، وهو ليس عند الآخر، ويلتقي الآخر
معك في نوع من الخدمة العامة لا يقوم بها الأول.

أوضح ما أقول؟

قلت: نعم! ولكن - يا دكتور - ألا ترانا قد بعدنا بعض الشيء عن موضوعنا الأصلي،
وهو سؤالنا الأول: كيف تصادق هؤلاء المتخالفون!

الدكتور - بعد هذه القواعد العامة التي ذكرنا، لم يبقَ إلا التطبيق على «أ» و«ب» و«ج»
و«د»، وهذا ليس بالعمير عليك، فتولّهُ أنت بنفسك، فقد أحسستُ التعب من طول تفكيري
في هذا الموضوع، وعرض نظرياته، فتعال بعد ذلك نتحدث فيما لا يتعب الفكر.

قلت: أنا أحوج إلى هذا منك؛ فأنت تتكلم في موضوعك بعد أن مرنت عليه.

وتحدثنا فيما لا يهم القارىء. ثم افترقنا وذهني مأخوذ بهذا الحديث المثير للتفكير.

* * *

السوبرمان

أو

الإنسان الكامل

من قديم أروع الإنسان أن يتصور إنساناً أعلى، إنساناً كاملاً، إذ رأى الإنسان الذي يشاهده ويعامله إنساناً ناقصاً، فصور صوراً مختلفة كمل بها نواحي النقص المختلفة؛ فألهة اليونان صور للإنسان الكامل في بعض نواحيه، والجن يعملون أعمالاً يتشوق الإنسان أن يعملها ولكنه لا يستطيعها، فيتصور الجن تعملها، والسندباد البحري يقوم برحلات تصعب على الإنسان العادي، فيتخيلها سهلة ميسرة لمثل السندباد.

ويأتي الزمان يبطل في ناحية من نواحي العظمة، فيفيض عليه الإنسان من خياله ما يكمل نقصه؛ فعترتة بطل شجاع ولكن البطولة الواقعية لا تشبع، شهوة الإنسان، ولا تحقق رغبته كلها في إنسان كامل من الشجاعة، فيخلع عليه من خياله ما يكمل هذا النقص، فهو بييد قبيلة بأسرها، ويقف أمام الأعداء مهما كثر عددهم وتعددت أسلحتهم؛ وكذلك فعل مع الأبطال في النواحي المختلفة، فكمثل نقص الفكاكة في «جحا»، والحكمة عند زرادشت وبيوذا، والكرم عند حاتم، ولم يقنع بما فعله نابليون في الواقع فنسب إليه أفعالاً من نسج خياله، وإذا قرأ أن بعض الناس عمروا مئة سنة أو مئة وعشرين لم يكفه ذلك، وغذى شهرته في التعبير بنسبة العمر غير المعقول إلى بعض الأشخاص، فمنهم من عمر ثلاثمئة عام أو أكثر؛ ولم يرضه طول الإنسان العادي فنسب آدم وحواء وعوج بن عنق طولاً يبلغ مئات الأقدام حتى كان عوج بن عنق يشوي اللحم في الشمس من إفراطه في الطول وهكذا.

وكان شأنهم في المستقبل شأنهم في الماضي، فلم يرضهم الحاضر كيفما كان، ولم يرضهم الحاكم كيفما كان، فهو مهما عدل لا بد أن يعتره النقص الإنساني فيظلم ولو بعض الظلم، فتصوروا مدناً يسود فيها العدل التام، وتخيلوا لذلك ما يسمى باليوتوبيا أو المدينة

الفاضلة، وليس هذا موضوع كلامنا، وعلى هذا نشأت فكرة المهدي المنتظر عند بعض المسلمين، يأتي فيلماً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وكان لها نظائر في الأمم الأخرى.

وهكذا وضع - في كل العصور - صورة لإنسان كامل، إما من جميع نواحي الإنسان، وإما من ناحية من نواحيه كالبطولة والحكمة والعدل والعفة.

وقد وُصف السويّزّمان أوصافاً مختلفة تبعاً لاختلاف الواصفين، وتصورهم له.

وكان الشرق من أكثر الناس ذكراً وإيماناً بالسويرمان في إيمانه بالأنبياء الذين هم صورة للإنسان الكامل، اختارهم الله من خلقه ليكونوا صلة بينه وبينهم تبلغهم أوامره ونواهيهم، وهؤلاء الأنبياء بحكم رقيهم وسموهم يستطيعون أن يتلقوا عن الله ما لا يستطيعه سائر الخلق.

وكان للصوفية مجال كبير في السويرمان، فدار الإنسان الكامل على لسانهم، وكان أولى من استعمله «ابن العربي»، وألف عبد الكريم الجيلاني كتاباً بهذا العنوان «الإنسان الكامل» نحا فيه منحى الصوفية؛ وخلاصة نظرهم أن الإنسان الكامل من يرقى بنفسه حتى يصل إلى الله الذي خلق الإنسان على صورته، ويفنى فيه ويسلك في حياته الطريق الموصل إلى ذلك، وهذا الطريق هو الذي سار فيه الأنبياء والأولياء والصالحون، وهو إذا وصل إلى هذه الغاية استطاع أن يدرك ما لا يدركه الناس، ويعرف ما لا يعرفون، ويتذوق ما لا يتذوقون، ويتحرر من الحجاب الذي أسبلته عليه الحواس والشهوات، ولهم في ذلك كلام طويل.

وكان الأوروبيون قد انغمسوا في دراسة الحياة الواقعة، ونسوا الإنسان الكامل، حتى جاء نيتشه فألف كتاباً في السويّزّمان، كان له من القوة والأثر ما أحيى الفكرة في أوروبا من جديد، حتى ظنوا الفكرة جديدة.

وكانت قد داعت في الأفكار الأوروبية نظرية النشوء والارتقاء وما يتبعها من الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح، فتأثرت النظرة إلى السويرمان بذلك، وتأثر نيتشه بها فيما كتب عنه. لقد استنزل نيتشه «السويّزّمان» من السماء إلى الأرض، وجعله إنساناً يُكوّن وَرَبِّي وَيُرْفَى إلى أن يصل إلى الغاية.

كان الإنسان الكامل في نظر «نيتشه» على العكس من نظر الصوفية، هو في نظر الصوفية روحاني إلهي سماوي، وهو في نظر «نيتشه» أرضي مادي ملحد.

قد اشتق «نيتشه» صورة الإنسان الكامل من القوة، فالقوة عنده كل شيء، والإنسان الكامل أكبر فضائله الرجولة والشجاعة والإقدام، لا التواضع ولا الرحمة ولا تأنيب الضمير،

وأسمى ما في الإنسان الكامل قوة إرادته وثبات عاطفته، فهو إذا أراد غامر وجاء ولم يرحم، وإذا نفذ ما أراد لم يندم؛ إن الإنسانية الكاملة تتجلى في النشاط والقدرة والقوة في كل أشكالها، والإنسان الكامل لا يحترق الجسم، بل لا بد أن ينمي ويقويه، إذ لا روحاً قوية في جسم ضعيف، وفلسفة الإنسان في الحياة نتيجة حالته الجسمية، ونتيجة نوع مأكله ومشربه، وقوة هضمه قوة الجسم، وقوة العقل، وقوة العاطفة هي مقومات الإنسان الكامل، ويجب أن يكون بين هذه القوى توازن تام، فلا تطفئ إحداها بل تتوازن وتنسجم، ولا يكون ذلك حتى يكون هناك غرض يسعى إليه الإنسان الكامل، فهذا الغرض هو الذي يشرح مقدار الاعتدال بين القوى الثلاث أو الطغيان.

لهذا وجب في نظره أن يقضي على كل دعوة دينية أو فلسفية تدعو إلى الرأفة والرحمة والعطف على الفقراء والمجرمين، فالعاجز والمريض والجاني والضعيف والذليل والمتواضع كل هؤلاء رقع في ثوب الأمة يجب أن يعمل على إزالتها لينسجم الثوب.

ويجب أن تكون غاية الأمة العمل على إيجاد هذا الإنسان الكامل، وأن تجعل نفسها جسراً يخطو عليه، ولا تهتم بالأوساط والضعفاء بمقدار ما تهتم بالسادة، فإذا رأينا من تظهر عليه مخايل القوة الإنسانية الكاملة تداخلنا في زواجه ممن تظهر عليها أيضاً مخايل القوة، حتى يكون النتائج قوياً كما يفعل في انتخاب الحيوان واستيلاده، ثم يجب أن ترتبى هذه الصفوة من الأناسيِّ الكاملين في مدرسة قاسية عنيفة، يتحملون فيها الأعباء الثقيل، ولا ينعمون فيها بالترف والرفاهية ويتعلمون فيها قوة الإرادة، وكيف يطيعون إذا أمروا، وكيف يطاعون إذا أمروا، ويجب ألا يكون في المدرسة تشكُّ ولا زهد ولا احتقار للجسد.

ولا بأس أن يضخى العدد من العامة إذا اقتضى الأمر إيجاد هذه الصفوة الممتازة، فهم الذين سيخلقون الأمة بعد، ولهذا كانت دعوته دعوة أرستقراطية، ودعوة سيادة طبقة لا دعوة مساواة في الحقوق والواجبات، فيجب أن تتعاون الأمة على إيجاد غايتها، وغايتها هي الإنسان الكامل، ولذلك مُجد الحرب؛ لأنها وسيلة من وسائل وجود الإنسان الكامل، وهي خير؛ لأن الخير في نظره ما يزيد الشعور بالقوة، والذي يميز الإنسان الكامل حبه للمغامرة والجهاد، ولا شيء تتجلى فيه هذه الظاهرة كالحرب.

لقد كان «نيتشه» وهو يصف الإنسان الكامل يستملي صورته من الإسكندر الأكبر و نابليون وأمثالهما، ويستكمل ما فيهما من نواحي الضعف، ولهذا أشاد بذكر نابليون في كتابه «هكذا قال زرادشت» أكثر من مرة فيقول: «ما أروع منظر نابليون وقد وهب الملايين أنفسهم له كي

يتخذ منهم وسائل لأغراضه، فإذا سقط منهم جندي تغنى باسم نابليون قبل أن يسلم الروح»، ويقول في موضع آخر: «ولقد أنتجت الثورة الفرنسية «نابليون» على عبثها وفوضاها».

ولكن هل هذه الصورة هي صورة الإنسان الكامل حقاً؟ لقد يظهر أن تعاليم نيتشه سادت في ألمانيا، واتخذتها إنجيلاً، وصبغت التربية بصبغتها، فمجدت الحرب كما مجدها نيتشه، واتخذت ملايين البشر قنطرة للإنسان الكامل، وآمنت بالقوة وجعلتها غرضاً، فكان هذه كلها مقدمة نتج عنها وعن أمثال هذه النزعات في الأمم الأخرى ما يعاينه العالم اليوم.

فهذا «السوبرمان» كما وصفه نيتشه ومن جرى على أثره لم يحقق أنشودة الإنسانية.

عيب هذه النظرة أنها اشتقت صورة الإنسان الكامل من الواقع، من نظرية النشوء والارتقاء، من البحث في علم الاجتماع، وبنيت حكمها على أن الإنسان قد تم بناؤه على هذا الشكل، وليس قابلاً للتشكيل أشكالاً أخرى جديدة غير هذه الأشكال المألوفة، مع أن نظرة إلى ماضي الإنسان وحاضره ترينا الفرق الكبير في شكله، وعلى هذا فسيختلف مستقبله اختلافاً كبيراً عن حاضره.

وعيب هذه النظرة أيضاً أنها اقتصرت على الجانب المادي والاجتماعي والاقتصادي في الإنسان، وعالجته كما يعالج العلماء الحجر والنبات والحيوان، وتجاهلت أن فيه عنصراً آخر روحياً نامياً غير هذه العناصر المادية؛ وكلما ارتقى الإنسان أحس أن له جانبين، جانباً مادياً يشارك فيه الجماد والنبات والحيوان، وجانباً آخر روحياً يحققه كلما رقى، وسيتحقق في مستقبله أكثر من ماضيه، ولهذا سيكون «الإنسان الكامل» في نظره غير الذي رسمه نيتشه.



- 2 -

لم يوفق نيتشه في هذا التصوير، وإن وفق في إثارة هذا الموضوع، وفي ثورته على الأخلاق القديمة، وتوجيه الأنظار إلى البحث في صفات الإنسان الكامل، فإنه لا بد أن يكون للناس مثل أعلى يَضْبون إليه، ويطمحون أن تكون نفوسهم قريباً منه، والأديان كلها عيّنت بتصويره في أشخاص أنبيائها.

وكل من صوّر السوبرمان انتزعه من مخيلته، ومنحه من الصفات ما يحب، وجرده مما يكره، وكانوا يختلفون في تصويره بساطة وتركيباً، ويختلفون كذلك في تصويره حسب ثقافتهم ورفي عقولهم، فالناس في حالتهم الأولى تصوروه مارداً عملاقاً طويل العمر، وهي نظرة ظاهرة البطلان، وآخرون، وإن تقدموا بعض الشيء، منحوه كل صفات المدح الإيجابية، ونفوا عنه كل صفات الذم السلبية، وهذا التصوير أيضاً لا يمكن أن يوافق الواقع، فقد أثبت علم النفس أن ذلك غير ممكن، وأن العبقرية إنما تنمو في بعض الفضائل على حساب فضائل أخرى، وليس يمكن أن تنمو كلها إلى درجة العبقرية في خطوط متوازية متساوية.

ثم إن صفات الإنسان الكامل يجب أن تنحصر في صفات الإنسان من حيث هو إنسان، فالصفات التي يشاركه فيها غيره لا تصح أن تكون من خصائص الإنسان الكامل؛ فالطول لا يصح أن يكون ميزته، فهما بلغ الإنسان لم يبلغ طول الجبال؛ ولا طول العمر يصلح، فهو مهما طال لا يبلغ طول عمر الأحجار وبعض الأشجار؛ والقوة الجسدية لا تصلح، فهي مهما بلغت لا تبلغ قوة الأسد.

فصفات السوبرمان إنما يجب أن يبحث عنها في حياته النفسية الباطنية، في ضميره في نحو ذلك مما لا يشاركه فيه غيره.

يرى الأستاذ «أوسينسكي» أن من أول شروطه أن يكون روحياً لا مادياً، أن يكون فيه شيء من غموض التصوف، أن يكون متصلاً بنفسه بما وراء المادة، لذلك يجعله ينظر إلى العالم المادي نظرة غنية خصبة، فلا يصح أن يكون «السوبرمان» مجرد رجل أعمال كبير، ولا

فاتح عظيم، ولا سياسي قدير، ولا عالم متبحر؛ بل يجب أن تكون فيه نفحة من الأولياء والقديسين، أن يكون ملهماً، أن يكون متصلاً بدائرة الخفي والغيب والمجهول، أن يكون فيه ميزات غير مألوفة وغير عادية، أن يكون بعيداً عما يقرره أصحاب نظرية النشوء والارتقاء من نظرم للإنسان على أنه فرد راق، ولا على أنه تاريخ متطور.

ويرى أن هذه النظرة الروحية حققة وجميلة، وشرط أساسي للسوبرمان، ولكن صد عنها الناس وصدفت عنها المدنية الحديثة والعلم الحديث، لما شوهت به من عفاريت وخرافات؛ ولكن هذا ليس عيباً في الفكرة، فالشر - دائماً - هو تحويل الشيء العظيم إلى شيء صغير حقير، وليس هناك شر عظيم، وليس الشر ولا الرذيلة إلا شيئاً عظيماً أفسد الناس بتخليهم الباطل، فخيالهم الباطل وتصورهم الفاسد دين فاسد، ومدنية فاسدة، وعلم فاسد.

ويقول: إن هذا الفساد يأتي على وجهين: إما من وضع الفاسد كوضع الحق، كوضع الحجر موضع الرغيف، والحية موضع السمك، وإما من تزيين الباطل وزخرفته، حتى يرى الناس جماله المزيف ويثرون به، ويفريهم جماله به فيظنونهم حقاً.

إن هذا الاتصال بالمجهول صعب تصوره وصعب التعبير عنه، إنما قارب التعبير عنه الفن من شعر وموسيقى وتصوير، كما قارب التعبير عنه الدين والتصوف. وإذا كان من مقومات السوبرمان هذه النزعة الإلهامية أو التصوفية أو ما شئت فسمها، كان من الواضح ألا يكفي عواطفه الواسعة العظيمة الراقية، على شكل يصعب تصويره والتعبير عنه، ومن أجل هذا نراه ينزع إلى نوع من الحياة غير العادية وغير المألوفة للإنسان العادي، كما تقرأ في سيرة محمد والمسيح، وبوذا، يشغل تفكيرهم وعواطفهم أشياء لا تشغل الناس، ويقدرون ويسرون ويألمون مما لا يآبه الناس له في العادة.

ومن أجل هذا يساء فهمه ويساء تقديره، فيرمي تارة بالجنون؛ لأن فيه هذه النزعة المجهولة، وبأنه ساحر أو مسحور، ولا يستطيع أن يفهمه ولا يؤمن به من قصر نظره على المادة، ولو كان عالماً مادياً، أو أخلاقياً مادياً، أو عالم نفس مادياً، أو رجل أعمال لا يفهم من الحياة إلا المال والربح والخسارة أو نحو ذلك؛ ولا يؤمن به إيماناً حقاً إلا من آمن بهذه النزعة الروحية، وكان لديه استعداد لفهمها أو لديه إثارة منها.

ومن ناحية أخرى، هذا السوبرمان بهذه النزعة الروحية عرضة لأن يقلد تقليداً مزيفاً عن طريق الشعوذة، كما قصص علينا من سحرة فرعون، وكما روى التاريخ من ادعاء مسيلمة، ونحوهم في التاريخ كثير في الأمم وفي كل الأديان. والتفرقة بين الصحيح والمزيف في هذا

الباب من أعقل الأمور؛ لأن المزيفين يستغلون جهل الناس بالمجهول فيكثرون من ادعائهم، ويتقنون دعاويهم وتقليدهم.

هذا العنصر الروحانية ومن الاتصال بالمجهول، أو كما يسميه المسلمون الاتصال بالغييب، يجعل فهمنا للسوبرمان من أعقد الأمور وأصعبها، كما أن ما لحق بالفكرة من التزييف جعلت الفلاسفة المحدثين من الغربيين يعتبرون هذه الأفكار ضرباً من السخف والتخريف، ولكن ظهرت بوادر فلسفة تؤمن بها وتدرسها، وترى ما ورد في الأدبان من المعجزات رموزاً لمعان نفسية.

ثم يجب ألا تنظر إلى السوبرمان على أنه فرد ترقى حتى صار إنساناً كاملاً؛ إنما يجب أن ننظر إليه من حيث هو خلاصة للإنسانية، ومظهر لوجوهها المختلفة، هو كشمرة الشجرة، نتيجة لكل شيء فيها، من جذورها وساقها وأغصانها وزهورها.

هو بطبيعة تكوينه وبطبيعة نزعاته ينظر إلى الأشياء على غير ما ينظر الناس، قد أضيئت له الدنيا حين أظلمت أمام الناس، كأنما منح عيناً جديدة لها خاصية في النظر جديدة، أو كأنما عيناه قد منحتا من الخواص ما لم تمنحه عيون الناس.

قال بعض المفكرين: هب أن السوبرمان كما ذكرت، وأنه خلاصة حياتنا، فما قيمته لنا، وما نفعنا به، وما علاقتنا بوجوده؟ إننا على هذا الأساس لسنا إلا أرضاً بنيت فيها زهرة، وطيناً يصاغ منه تماثله، وفقرءا ننظر إلى قصره البديع، وفي ظلام ننظر - عن بعد - إلى ضوئه المحيط به، نصرف حياتنا في جمع معلومات عن العالم وشؤونه، ونرفي العلم في جميع نواحيه بعد الكد والعناء، ثم يأتي السوبرمان ويقول: إن علمكم ليس إلا ضلالاً وتافهاً وقليل القيمة، وأنه ينظر إلى العالم فيرى حقيقته بعينه الجديدة وملكاته الخاصة، ثم تأنون وتشايعونه على رأيه!

ولكن مع إقرارنا بصعوبة إدراكنا للسوبرمان وفهم حقيقته، فليس يعيش منفصلاً عنا، وعلاقتنا به علاقتنا بالشمس تسطع علينا، وبالنور يضيء ظلامنا بشرط أن يكون لنا عيون نتفح بضوئه، وإذا عميت العيون فليس الذنب ذنب الضوء، وهو ليس يحقتر العلم وصنوف المعارف، بل يؤمن بها ويشجعها، ولكنه يرى أن الجانب العلمي وحده - مهما صح واتسع - ليس يكفي لتفسير هذا العالم، وأن العقل العلمي المنطقي على أحسن حالاته إنما يكفي في وضع تصميم بيت وبنائه، في تحصيل الغذاء ونحوه، في معرفة أن اثنين واثنين أربعة، ونحوها ومركباتها، في الأرض وجيولوجيتها وجغرافيتها ونحو ذلك، في المعلومات السطحية

للظواهر الطبيعية والكيميائية، في كل ذلك يكون العقل المنطقي محملاً ومفيداً، ولكن إذا تخطى هذه الدائرة المحدودة وأراد أن يحل المسائل الكبيرة من مشكلات هذا العالم: هل يسير العالم ويخيط في سيره خيط عشوائي، أو هو سائر على نظام مرسوم؟ هل هو وحدة مترابطة متناغمة، أو هو مجموعة من الأشياء المختلفة غير المتناغمة وإن كانت متلاصقة؟ ما الحياة؟ هل هي عارض من عوارض المادة كإفراز المعدة، أو هي شيء وراء وراء المادة؟ هل الإنسان حر التفكير مختار أو هو مجبور مقيد بإرادة فوقه؟ ما حقيقة هذا الكون، وهل للكون وجود أو هو من نسج حواسنا وعقلنا؟

هذه الأسئلة ومئات أمثالها حيرت الإنسان قديماً وحديثاً، وحاول أن يحلها بشئ الحدول فعجز، وبالعقل المنطقي وحده ففشل؛ فكان ذلك دليلاً على أن العقل المنطقي وحده لا يكفي في فهم هذا الكون، وكان لا بد أن يكون «السوبرمان» مسلحاً أيضاً بأكثر من سلاح المنطق، ومزوداً بقوى للإدراك غير القوى العادية المألوفة، إن الحجر يمكن رؤيتها من أوضاع مختلفة وأشكال مختلفة معها مقدار فهمنا لها. فكذلك نظر الناس إلى الحياة، بعضهم لا ينظر إليها إلا بحواسه، وبعضهم يضيف إلى الحواس عقله المنطقي، وبعضهم يضيف إلى ذلك كله ما مُنحه من قوة مدركة غير الحواس وغير المنطق، هي قوة الإلهام أو ما شئت فسمها، وهذا من أهم العناصر في «السوبرمان».

وسأتحدث عن بعض مميزات أخرى «للسوبرمان» في فرصة أخرى إن شاء الله.



عبرة الموت

[مهدة لروح المرحوم الأستاذ عبد العزيز البشري عقب وفاته]

من قديم والإنسان أمام الموت مرتاع فزع، ومع أن الموت هو النتيجة الحتمية الطبيعية للحياة لم يتقدم الإنسان أي خطوة في سبيل تهورين أمره وتلطيف وقعه؛ ومع أنا إذا نظرنا إليه من الناحية الاجتماعية لا من الناحية الفردية وجدناه أمراً لا بد منه لحياة الجيل الحاضر والجيل المستقبل، إذ الأرض يستحيل البقاء عليها والعيش فيها، إذا لم يكن الموت - مع كل ذلك - فهذا التذكير المعقول لم يخفف الشعور بهول الموت، وعده المصيبة الكبرى.

أمامه تنهار كل القيم: فالمال والجاه والمنصب واللذائذ تتضاءل كلها أمامه، فيستهونها واجدها، ويستقل شأنها فاقدها.

وفي كل يوم عبر، فهو لا يرحم شاباً لشابهة، ولا عظيماً لعظمته، ولا أباً لحنوه، ولا صحيحاً لصحته، سواء عنده كل شيء؛ فلو نظرت إليه الأرسطراطية لانقلبت شيوعية.

وكلما كان للميت أعظم، كانت العبرة به أعظم؛ ومن أجل ذلك وقف الناس وقفة اتعاط بموت الجبابرة، أمثال: الإسكندر، ودارا، وتيمورلنك، ونيرون، و نابليون؛ إذ رأوا أن جبروتهم انهار أمام الموت كما ينهار السائل الفقير، والمسكين الحقيق، فإذا الدنيا كلها، والجبروت كله، والعظمة كلها فقايق من الهواء فزالت، وكان الحياة لعبة في الهواء، أو كتابة على ماء.

وفي الأدب العربي قصة طريفة، بقيت في معناها، ورويت روايات مختلفة، فاخترنا خيرها؛ وهي أن الإسكندر لما مات اجتمع حول جسده جمع من الفلاسفة من تلاميذ أرسطو، فقال عظيمهم: ليقل كل منكم قولاً يكون للخاصة معزياً، وللعامّة واعظاً.

فقام أحدهم وضرب بيده على التابوت وقال:

أيها المنطيق ما أحرسك، أيها العزيز ما أذك، أيها القانص كيف وقعت موقع الصيد في

الشرك؟ مَنْ هذا الذي يقنصك؟

وقام ثان فقال:

هذا القوي الذي أصبح اليوم ضعيفاً، والعزيز الذي أصبح اليوم ذليلاً.

وقال ثالث:

قد كانت سيوفك لا تجف، ونقمتك لا تؤمن، ومدانك لا ترام، وعطاياك لا تبرح، وضياؤك لا يخبو؛ فأصبح ضوؤك قد خمد، ونقمتك لا تخشى، وعطاياك لا تُرجى، وسيوفك لا تنتضي، ومدانك لا تمنع.

وقال رابع:

هذا الذي كان للملوك قاهراً، أصبح اليوم للسوقة مقهوراً.

وقال خامس:

قد كان صوتك مرهوباً، وكان ملكك غالباً، فأصبح الصوت قد انقطع، والملك قد اتضع.

وقال سادس:

كنت كحلم نائم انقضى، أو كظل غمام انجلى.

وقال سابع:

لئن كنت أمس لا يأمنك أحد، لقد أصبحت اليوم وما يخافك أحد.

وقال ثامن:

هذه الدنيا الطويلة العريضة طويت في ذراعين.

وقال تاسع:

كفى للعامة أسوة بموت الملوك، وكفى للملوك عظة بموت العامة.

وقال شاعر:

حركنا الإسكندر بكونه، وأنطقنا بصمته.

وهذه القصة إن شك فيها المؤرخ، لا يشك في قيمتها الأدبية والمعتبر.



وفشت هذه القصة وهذه الأقوال في أوساط الفلاسفة من المسلمين، فلما مات عضد الدولة البُوَيْهِي؛ وكان ما كان، ضخامة ملك وعزة جاه، وهو الذي لقب بشاهنشاه، ولي المملكة وقد استولى الخراب عليها فعمرها، وانبث فيها اللصوص والمقسدون فأمنها، ونظم المخبرين؛ فعنده أخبار العالم الإسلامي في سرعة البرق؛ ورثب الجوايس حتى خاف الرجل امرأته والسيد خادمه، وهو شديد لا يلين، وقاس لا يرحم، ما أكثر من قتل وشرذ لسبب يستوجب ولغير سبب، حتى رووا عنه أنه أولع بجارية شغلته بجمالها وحن حديثها عن بعض شؤون الملك، فأغرقها حتى لا يعود لمثلها، وزهت له الدنيا فاغتر بها، ووصف نفسه في شعره بأنه - ملك الأنام غلاب القدر - وقصده المتنبي فرأى ملكاً كبيراً، ونعيماً عظيماً؛ وقدرة قادرة، وسلطان قاهرة، فصرخ [من المنسرح]:

وَقَدْ رَأَيْتُ الْمَلُوكَ قَاطِبَةً

وَمِيزَتْ حَيْثُ رَأَيْتُ مَوْلَاهَا

وَمَنْ مَنَّا يَأْمُمُ بِرَاخَتِهِ

يَأْمُرُهَا فِيهِمْ وَيَنْهَاهَا

أَبَا شَجَاعٍ بِفَارِسِ عَضَدِ الدَّوَلِ

ة فَتَأَخَّرُوا فَهَنْشَاهَا

أَسَامِيًّا لَمْ تَزِدْهُ مَغْرِبَةً

وَأُنْمَالَهُ دَكْرَنَاهَا

إلى أن يقول:

وَأَنْ لَهْ شَرْقُهَا وَمَغْرِبُهَا وَنَفْسُهُ تَسْتَقِلُّ دُنْيَاهَا

تَجَمَّعَتْ فِي فَوَادِيهِ جَمَمٌ مَلءُ فَوَادِي الزَّمَانِ إِحْدَاهَا⁽¹⁾

وكان في ملكة كرمان وفارس وعمان والعراق والموصل وديار بكر وحران ومنبج،

خضعت له وخافت منه واستكانت له، وفرغ منه الصغير والكبير، ثم ماذا؟

أصابه المرض وهو في السابعة والأربعين، فأذل نفسه وأحقر شأنه، واستدعى له مهرة

الأطباء، فمجزوا عجزه وذلوا ذله، فأخذ يقول الشعر يعني نفسه [من الطويل]:

(1) ديوانه 409/4 - 413.

قَتَلْتُ صِنَادِيَةَ الرَّجَالِ فَلَمْ أَدْعُ
 عِدُوًّا وَلَمْ أَمْهَلْ عَلَى يَلْتِنَةِ خَلْقِي
 وَأَخْلَيْتُ دَوْرَ الْمُلْكِ مِنْ كُلِّ نَازِلٍ
 فَشَرَّدْتُهُمْ غَرْبًا وَيَسَّدْتُهُمْ شَرْقًا
 فَلَمَّا بَلَغْتُ النُّجْمَ عَزًّا وَرَفْعَةً
 وَصَارَتْ رِكَابُ الْخَلْقِ أَجْمَعِ لِي رِقَا
 رِمَانِي الرَّدَى سَهْمًا، فَأَخْتَمَدَ جَمْرَتِي
 فِيهَا أَنْذَا فِي حُجْرَتِي عَاطِلًا مُنْقَسَى

ثم جعل يقول: ما أغنى عني ماليه، هلك عني سلطانيه، إلى أن مات.

استرعى هذا المنظر عقول الناس: بناء شامخ سقط في لحظة، وقوة هائلة تحطمت في لمحة، واعتداد بالنفس ذهب مع الريح، ووقف القدر، يسخر ممن زعم أنه غلاب القدر. وإذ ذاك ذكر فلاسفة بغداد القصة التي رويت لهم عن موت الإسكندر، وما قاله تلاميذ أرسطو في العظة به.

وكان أبو سليمان المنطقي رأس الفلاسفة فيها، وبيته ندوة كل من تفلسف، يألونه فيما أبهم عليهم، ويستفتونه في أعقد المسائل فيجيب إجابة تدل على علم واسع وعقل ناضج. فاجتمع عنده طائفة منهم يوم مات عضد الدولة، واقترح عليهم أن يقولوا فيه كما قال تلاميذ في الإسكندر.

وبدأ أبو سليمان فقال:

لقد وزن هذا الشخص الدنيا بغير مثقالها، وأعطاهما فوق قيمتها؛ وحسب أنه طلب الربح فيها فخرس روحه.

وقال ثان:

من استيقظ للدنيا فهذا نومه، ومن حلم بها فلهذا انتباهه.

وقال ثالث:

ما رأيت غافلاً في غفلته، ولا عاقلاً في عقله مثله؛ لقد كان يتقص جانباً وهو يظن أنه مبرم، ويغرم وهو يرى أنه غانم.

وقال رابع:

أما إنه لو كان معتبراً في حياته لما كان عبيراً في مماته.

وقال خامس:

الصاعد في درجاتها إلى سفال، والنازل من درجاتها إلى معال.

وقال سادس:

من جد للدنيا هزلت به، ومن هزل راغباً عنها جدت له. انظر إليه كيف انتهى أمره، ووضع شأنه، وإني لأظن أن فلاناً الفقير الزاهد الذي مات بالأمس أعز ظهيراً من هذا الذي ترك الدنيا شاغرة، ورحل عنها بلا زاد ولا راحلة.

وقال سابع:

إن ماء أطفأ هذه النار لعظيم، وإن ريحاً زعزعت هذا الرُكن لعصوف.

وقال ثامن:

كيف غفلت عن كيد هذا الأمر حتى نفذ فيك؟ وهلا اتخذت دونه جُنة تقيك؟ ماذا صنعت بأموالك والعبيد، ورجالك والجنود؟... من أين أتيت وكنت قوياً صارماً؟... إن فيك لعبرة للمعتبرين، وآية للمستبصرين.

وعلق ظريف على الموقفين فقال: إن الفرق بين الكلامين كالفرق بين المليكين.

* * *

إن كان هذا فقيم غرور المعتز، وطمع الطامع، وسطوة الظالم، وطغيان المستبد، وخيلاء المعجب؟

ورحم الله الحسن البصري إذ يقول: ما أكثر المعتبر وأقل المعبر.

* * *

الابتكار

أصل «ابتكر» في اللغة معناها بادر إلى الشيء، وابتكر الفاكهة أكل باكورتها ونحو ذلك، وهذا كل ما في كتب اللغة قديمها وحديثها، ثم استعملها المحدثون في معنى الابتداء والخلق فقالوا: بحث «مبتكر»، وفكرة «مبتكرة» يريدون أنها جديدة مبتدعة لم يسبق إليها.

أما المعاجم الإفرنجية فقديمتها لم يذكر هذا المعنى للكلمة الإفرنجية المقابلة لكلمة الابتكار. وأما المعاجم الحديثة التي تجاري الزمان وتساير الإنسان فقد أدخلتها وعرفتها وقالت في تعريفها: «هي القدرة على إدراك فكرة جديدة، وإنتاج آراء أو مخترعات أو أعمال جديدة في الفن أو الأدب».

وقفت عند هذا التعريف طويلاً بعد أن قلبت المعاجم العربية والإفرنجية، وتنقل بي في الخيال من فكرة إلى فكرة حتى كان من ذلك هذه المقالة.

قلت: إن الفرق بين الشرق والغرب في كل شيء كالفرق بين معاجمنا في كلمة «الابتكار» ومعاجمهم، معاجمنا جامدة واقفة، ومعاجمهم سائرة متحركة، معاجمنا مقلدة يعرّف الأخير منها الشيء والكلمة كما عرفها الأول، رغم تقدم العلم والإنسان واللغة، ومعاجمهم تتقدم بتقدم العلم والإنسان واللغة.

شأننا في العلوم كلها شأننا في اللغة، تقليد تام ولا ابتكار. قُلب قواعد النحو وأمثلته نجدها هي عند سيويه وابن مالك وابن عقيل، واستعرض قواعد البلاغة وأمثلتها نجدها هي في عبد القاهر والسكاكي وكتب المدارس، فزيد أسد وزيد كالأسد، ورأيت أسداً في الحمام، وله لبد أظفاره لم تقلّم، وزيد كثير الرماد، وجبان الكلب، والدنيا قائمة قاعدة، والمخترعات والحياة الجديدة مستعدة لأن تمدنا بأمثلة جديدة واستعارات جديدة، ونحن جامدون على القديم.

والفلسفة كانت عندنا تقليداً للفلسفة اليونانية، وكان الفيلسوف من يفهمها بلّه أن يبتكرها، والتأليف العربي الواسع الضخم كان عبارة عن جمع متفرق لا خلق ما لم يكن.

وكانا نقلد القديم فلما غزتنا المدينة الغربية كان كل ما فعلناه أن حولنا وجهتنا من الفلسفة الأوروبية، ومن الأدب العربي إلى الأدب الغربي، وغاية فيلسوفنا أن يفهم ما كتبه الأوروبيون، وغاية أديبنا أن يقلد ما ابتدعه الأوروبي من نوع القصة وموضوعها وأسلوبها أو من موضوع الشعر ونمطه؛ وشأننا في المعاني والأفكار والآداب والفنون شأننا في المخترعات وفي الصناعات والأدوات، ننتظر «الأتوموبيل» حتى يتدع فنركبه، و«الراديو» يخترع فنستخدمه، والآلات الصناعية تبتكر عند غيرنا فنسحبها إلى بلادنا ونسحن معها ما يعلمنا كيف نركبها ونستخدمها، وإذا فسدت بحثنا عن أوروبي يصلحها - والفرق بين الراقي فيمن نقلده - فالفلاح غير الراقي يقلد قدماء المصريين في أدوات حرثه وزرعه، والمزارع المتعلم الراقي يقلد الأوروبي في أدواته وفنه، وكلاهما مقل. والأديب المحافظ يقلد بديع الزمان والحريري، والأديب المجدد يقلد شكسبير أو فولتير أو نيتشه أو جوته وكلاهما مقلد، فأين المبتكر؟

سألني مستشرق مرة - وكان يزور مصر - هل أجد في مصر فيلسوفاً له فلسفة خاصة من أمثال برجسون وبرتراند رسل يدعو إلى مذهب في الفلسفة جديد، نبع من جوهر المصري وتفكيره المصري، فقلت له - مع الأسف - لا. وسألني سانح أمريكي هل في مصر مصلح ديني الآن يقوم بدعوة جديدة لها أسسها ونظمها، فقلت له - مع الأسف - لا ولو سألني سائل عن فنان له طريفته المبتكرة التي لم يقلد فيها شرقياً قديماً ولا غربياً حديثاً لقلت له - مع الأسف - لا.

راعني هذا التفكير، وأفزعتني هذه النتيجة، وتساءلت بعدها، هل هذا التقليد وقلة الابتكار من طبيعة عقلنا أو من سوء تربيتنا؟

لقد وصلت إلى الإجابة سريعاً، فأمنت أنه ليس من طبيعة عقلنا، ولا من أصل خلقتنا، فنحن في إدراك الأمور وفهمها والحكم عليها لسنا أقل من غيرنا إن لم نفقههم، والطلاب الشرقي يتعلم مع الطالب الغربي في مدرسة واحدة، وجامعة واحدة فنراه يفهم كما يفهم الآخر وينقد كما ينقد، ويحكم على الأشياء كما يحكم، ويساويه أو يفوقه في كل مظاهره العقلية، وفي هذا ما يكفي للإلتناع بأن المسألة مسألة طبيعية العقل، وإنما المسألة مسألة تاريخ مملوء بالأوزار والأثقال، وتربية لا تبعث روح الإبداع، وجو مسمم يخنق القدرة على الابتكار.

في تاريخنا القديم أحداث عظام خطيرة كان لها الأثر الكبير في جمودنا حتى اليوم، لا

أستطيع الآن استقصاءها وإنما أذكر أمثلة منها، فالناظر في تاريخ المسلمين يعجب من الحركة العقلية المبتكرة في القرون الثلاثة الأولى التي اخترعت فيها العلوم العربية والأفكار الحية، من مثل الخليل بن أحمد، ذي العقلية الجيارة في اختراع النحو والعروض ووضع المعاجم، ومن أمثال المعتزلة الذين بحثوا البحوث الجديدة وأثاروها، وأبدوا رأيهم المستقل فيها، كالنظام والجاحظ، فهذا العصر يُعد الابتكار طابعه وخاصته.

ورأى أن وقفة الخليفة المتوكل في القضاء على المعتزلة ونصر المحدثين، كان لها أسوأ الأثر في مهاجمة الابتكار ونصرة التقليد، ذلك أن منهج المعتزلة كان منهج التفكير الحر في حدود أصول الدين، وبحث المسائل كما يؤدي إليه العقل الطليق إلا من قيد الإيمان بالله ورسوله، فاستطاعوا بذلك أن يبحثوا كل شيء في العالم من إلهيات وطبيعات، ويختلفوا في بحوثهم اختلافاً جريئاً مجرباً يخالف التلميذ شيخه ويجادله وقد يفحمه، ومنهج المحدثين غير هذا المنهج تماماً هو منهج نقل وأمانة في النقل، ووقوف عنده والمحافظة على الجملة، بل على اللفظة، بل على الحرف، فإن انحرف في كلمة خرج على القداسة، وهو أسلوب طبيعي معقول مقبول في حدود الحديث وحده، ليس في ذلك غلط، وإنما الغلط جاء من تعميم هذا المنهج وتطبيقه بشدة وقسوة على سائر العلوم، فاضطهد الاعتزال ووضعت في يد المحدثين السلطة والقرّة، فأثروا بسلطانهم وقوتهم ومنهجهم على كل العلوم، فانغمس أهلها في الرواية، وغودوا عادة النقل وتقديس الألفاظ والشيوخ والافتخار بكثرة ما يروى، وطبعت العلوم كلها بطابع الحديث، حتى التاريخ وحتى الأدب وحتى الفكاهاة وحتى الفقه وحتى الشعر.

هذا المنهج كان معقولاً في الحديث، وكان يجب أن يقصر على الحديث، فتعميمه على كل العلوم كان سبباً في أن العقلية العربية والإسلامية وقعت في فخ التقليد، وحرمت الابتكار إلا في القليل النادر، فنحن لا نعد كثيراً من أمثال ابن خلدون المبتكر، ولكن نعد كثيراً من أمثال السيوطي المقلد.

ونشأت الأجيال والأجيال على هذا المنهج، وأصبح التخلص منه عسيراً يحتاج إلى قوات كبيرة وسنين طويلة. ومن أجل ذلك لما دعا دعائنا إلى الانتباه وعدم التقليد، وقمنا في تقليد آخر هو التقليد الأوروبي؛ لأن ملكة التقليد لا تزال ساكنة في النفوس.

وسبب آخر تاريخي أيضاً، وهو توالي الاستبداد والظلم على العالم الإسلامي من القرن الرابع الهجري إلا في فترات قصيرة، فالتمسف، ومصادرة الأموال، وكسب المال من طريق

الملق والمدح، وإشباع شهوة الحكام، كل هذا هو ملخص تاريخ المسلمين، وكل هذا يضعف الشخصية، ويجعلها شخصية ذليلة مقلدة لا مبتكرة، والقارىء في التاريخ الأوروبي لا يرى أن الأوروبيين عند مرورهم في مثل هذا الطور من الحياة لم يتدعوا ولم يتكروا، وجرى عليهم قانون التقليد كما جرى علينا، وعظموا أرسطو أكثر مما عظمنا، وقلدوا في الفلسفة وفي الصناعة وفي الفن كما قلدنا، إنما ظهر الابتكار يوم تحرروا، فالحرية السياسية أنتجت الحرية الفكرية والاجتماعية والأدبية والصناعية، وكان ذلك قانوناً طبيعياً يسير عليه العالم دائماً.

هذه هي المسؤولية التاريخية في الموضوع. ويجانب ذلك مسؤولية التربية، فالتربية التي نقيس الطالب بمقدار ما حصله لا ما هضمه، وبمقدار اطلاعه لا مقدار خلقه وابتداعه، وبمقدار حفظه لا بمقدار تفهده، والتربية التي تقدر الكتاب ولا تقدر التجربة، والمدرس الذي يحاسب الطالب على ما أملى ويأخذه على ما خلق، والامتحان الذي يرتب الممتحنين حسب كثرة استذكارهم لا حسب كفايتهم، كل هذه الضروب من التربية تنتج التقليد، وتميت الابتكار، تخلق قردة مهرة، ولكن لا تخلق أناسي قادة، تخرج نسخاً مطبوعة من كتب، ولكن لا تخلق كتاباً خطياً مبتكراً، هي آلة تصنع المتشابهات والأمثال لا صنع يد تخرج عديم المثال؛ إن هذا النوع من التربية ينتج الطير، ولكنه حبس في قفص، ومهما أفتقت فغايتها طير جميل في قفص جميل.

إنما التربية الصحيحة هي التي تكون المبتكر، وتكون القادة المبتدعين، وتكون الشخصية الواسعة، الشخصية الناقدة، الشخصية الخالقة، هي التي تحوّل «مركب النقص» في الناشئ إلى «التسامي».

كثيراً ما تساءلت: ماذا يكون أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعلي وخالد وأمثالهم من رجال الإسلام لو لم يكن محمداً؟ كانوا يكونون كمنظرائهم الجاهلية، إغارة وخمر وميسر وفخر بالنسب وبالكروم، ثم لا شيء، وإنما تربية محمد لهم هي التي خلقت شخصياتهم وجعلتهم رجالاً خالدين، يتكروا ويتعدون يواجهون الأحداث العظيمة بقلوب عظيمة وعقول مفتحة، ويحلون ما يعرض من المشاكل حلولاً مبتكرة لا على مثال سابق؛ وكذلك كان يكون شأننا لو وجدنا المربي الصالح الذي يستطيع خلق الشخصيات، فالوالدات لا يزلن يلدن، والطبيعة لا تزال تمنح كل أمة في كل عصر عقولها الطبيعية الممتازة وفنانها الممتازين والأيدي الممتازة، ولكنها بذور صالحة لا تجد تربة، ومادة خامة لا نجد من يصنعها بل نجد من يتلفها، إن

العدة للجيش لا تكفي لنجاحه ونصره، إنما ينصر إذا امتلأ عقيدة بقوته، وأن الله معه، وأن الملائكة تؤيده، وأن الواجب يدفعه، وأن الجنة تنتظره.

وسبب ثالث قد يضاف إلى الأسباب التاريخية وإلى التربية، وهو المجتمع، فقد يكون جَوْاً خانقاً للابتكار، وقد يكون جَوْاً مشجعاً على الابتكار، يكون جَوْاً إذا سخر الناس من الفكرة الجديدة وصاحبها، وإذا صفقوا للمتبِع واستعاذوا بالله من المبتدِع، وإذا حاربوا كل من أتاهم بما لا تهوى أنفسهم فحكّموا تقاليدهم ولم يحكّموا عقولهم، وإذا كان مقياس التقدير هو الملقق والخداع والنفاق لا الكفاية الممتازة، كالمال ينهال على النوع الأول انهياً، والحرمان والاضطهاد ينصب على الثاني انصباباً؛ ويكون مشجعاً إذا أعجب بمن يأتي بالفكرة الجديدة، وإذا وجدت الفكرة عقولاً واسعة تتقبلها وتمنحها وتكافئ عليها.

لقد أقمت في أوروبا أشهراً فأحسست - مع قصر المدة - بمعنيين واضحين: الأول أن الناس في الأمة يحب بعضهم بعضاً أكثر مما يحب، وقد دعاني هذا أن أكتب مرة مقالاً «الشرق ينقصه الحب»، والمعنى الثاني أن الناس يحاولون أن يبحثوا في كل شخص في مجتمعتهم عن صفة الممتازة أو موهبته الفائقة ليظهرها ويشجعوها ويصفقوا لها، ونحن نبحث عنها ولكن لنكتبها ونخمدنا بشئ الوسائل.

هذه - في نظري - هي الأسباب الهامة في غلبة التقليد عندنا وقلة الابتكار.

وهذه الأسباب بنت حولنا سدّاً كسد ذي القرنين، بعض أحجاره من مخلفات تاريخنا، وبعضها من مخلفات تربيتنا، وبعضها من مخلفات بيتنا، وما زالت تتراكم وتعلو حتى حصرت الفكر، وحجبت عنا نور الشمس - وفي تشخيص الداء الدواء، وقبل الرّماء تُملاً الكنائس.



سياحة في العالم

قرأت هذه الأيام كتاب الدكتور مشرفة «مطالعات علمية»، ووقفت طويلاً عند مقال له عنوانه «سياحة في فضاء العالمين»، وقد أعد لهذه السياحة مركباً من أشعة النور ليسير بسرعة الضوء، فيقطع في الثانية 186000 ميل، وسيصرف نحو يوم في سياحته حول المجموعة الشمسية، فيصل إلى الشمس، في ثماني دقائق، ويمر على المشتري والمريخ وزحل إلخ؛ فإذا جاوز المجموعة الشمسية إلى أقرب نجم من مجموعة أخرى قطع المسافة بينهما في أربع سنين، وسير في هذا العالم مجموعات من السدم، كل سديم مؤلف من مئات آلاف الملايين من النجوم، بينها مسافات تقدر بعشرات السنين الضوئية؛ أي أننا إذا أرسلنا شعاعاً من الضوء فإن هذا الشعاع يعود إلينا بعد سبعة آلاف مليون سنة، بعد أن يكون قد طاف حول الكون كما يطوف السائح حول الأرض، ويعود إلى حيث ابتدا.

قرأت هذا فرايتني أملك خيراً من هذه المطية، وأسرع من هذا الضوء، وهو خيالي وفكري الذي يستطيع أن يرحل إلى هذه العوالم في لحظة، ويطوف حول الكون في لمحة. ومن أين لي بالآلاف الملايين من السنين والعمر قصير والمدى طويل!؟

لقد ركبت خيالي وطفقت هذه العوالم في رحلة عجيبة حقاً، وعدت بنتائج بهرتني: لقد رأيت في هذه الرحلة أن أرضنا التي ملأنا صراخاً وصياحاً لا تساوي في هذه العوالم قطرة من البحار، ولا ذرة من الرمال: وأني على مسافة قصيرة من رحلتي لم أتبينها في خريطة الكون لضعة شأنها وحقارة أمرها، فهي بما عليها من جبال وبحار وأنهار ونبات وحيوان وإنسان لا تساوي شيئاً، وصدق الأثر: إن ديانا عند الله لا تزن جناح بعوضة.

كان من غرور الإنسان أن اعتقد أنه أرقى مخلوق في العالم؛ وأن العالم كله مخلوق له، وكان ذلك لم ينظر إلى أرضه ونفسه، وكان ينظر إلى النجوم كأنها حبات درر لامة، فلما رحلت هذه الرحلة رأيت عوالم وعوالم لا يشعر أهلها بأن هناك شيئاً اسمه الأرض، ولم يسمعوها بشيء اسمه الإنسان؛ لأن الأرض أصغر من أن تُذكر بجانب ضخامة عوالمهم،

والإنسان أحقر من أن تعرف حياته لضخامة حياتهم! - لو كان خلق هذا العالم كله للإنسان لكان أقل ما يقال فيه إنه تذبذب حتى من الناحية الاقتصادية، كإسراف من يبني قصراً فخماً لمنلة، بل مدينة عظيمة لبعضه - لقد ظن الإنسان بعقله القاصر أن العوالم الأخرى فارغة من الحياة، ولا حياة إلا في أرضه، وعُلم ذلك بأن بعض النجوم ملتفة لا تصلح للحياة، أو أنها لا تحوي العناصر الضرورية للحياة، كأن الحياة قاصرة على نوع حياته، ولا حياة إلا على نمطه.

لقد رأيت في رحلتي أن كل العوالم ماثجة بالحياة، وأن كل عالم له حياة تناسبه، ومحيط ينسجم معه؛ ولكن رأيتها كلها تخضع لسنة النشوء والارتقاء، فأشكال الحياة كلها تندرج إلى العقل والحياة المفكرة، وإن اختلف منطقها. وقد رأيتها قطعت مرحلة منطقنا وتفكيرنا منذ ملايين من السنين؛ لأن الأرض من أحدث المخلوقات، وتفكيرها من أكثر أنواع التفكير سذاجة؛ ولذلك لما عرضت عليهم نوع تفكيرنا ونظمنا الاجتماعية، أمعنوا في الضحك بأكثر مما نضحك من تصرفات حشرة، وكانوا أكثر إمعاناً في الضحك حين حدثهم بأخبار الحرب العالمية، فقد ضحكوا أولاً من تسميتها العالمية، وقالوا ما أقيح جهلكم حين تنسبون ذلك إلى العالم، وما أسخفكم حين تحاربون لمطمع ذني، وما أحقكم حين لا تستطيعون أن تحلوا مشكلة صغيرة كهذه إلا بالقتل والتدمير والتخريب، فتعالجون حل مشكلة بخلق مشاكل أعظم منها! حقاً إنكم لبدائيون، وحين تصلون إلى ما وصلنا إليه نكون نحن قد وصلنا إلى السمو الأعلى، فالنسبة في سيرنا لا تزال محفوظة. ومسافة الخلف بيننا ستظل بعيدة.

كانت هذه الرحلة كأنها عصا سحرية غيرت معالم تفكيري، فأرضنا في هذا العالم كأنها خلية صغيرة من خلايا جسمنا تتصل به وتحيا به، وتنسجم معه، وتأثر به، كما تتأثر كل خلية من خلايا جسمنا بباقي الخلايا، ولو استطعنا يوماً أن نتفاهم مع مخلوقات العوالم الأخرى لكان اتصال أتم، وسيرنا أسرع. ولكن هل من وسيلة لأن نتفاهم النملة مع الإنسان، والبعوضة مع الفيلسوف؟

إن أرضنا يناسبها وحيوانها ونباتها ليست إلا موجة صغيرة على شاطئ المحيط، ونحن محصورون في حدود حواصنا التي لا ندرك من العالم إلا اللذة والألم؛ وإنما يستطيع التجرد من ذلك كله أحياناً الفلاسفة والمتصوفة والشعراء، فيخترقون حجب المظاهر، ويحسون - في

لحظات - السمو عن هذه الجزئيات، فيلقون محيط العالم في لمحة، ويفرقون في بحر العالم من غير اختناق، ويفقدون أنانيتهم ليندمجوا في حياة العالم من حيث هو كل، ويدركون لذة ذلك بنوع من الإدراك لا يدانيه الإدراك بالعواطف ولا الإدراك بالعقل، ولا أي نوع آخر من الإدراك، ويشعرون أن العالم كله يتناغم مع نبضات قلوبهم، وخلجات نفوسهم، وإذا ذلك يدركون أن الله - فوق ما يستعين به جماهير الناس في مطالبهم الحقيرة - هو قلب العوالم الذي ينبض بحياتها، وهو إرادتها المحركة لها، ويرون أن الموت ليس إلا ذوباناً في وعاء الأبدية!

لم أصادف في رحلتي إلا قليلاً من أهل الأرض، ليس منهم الذين قضوا حياتهم بين مزارعهم ومصانعهم لا عمل لهم إلا أن يحسبوا دخلهم ويخرجهم، وليس منهم من اقتصروا على الحاجات الحسية والحياة المادية؛ وإنما رأيت طائفة من الشعراء ليس منهم أبو نواس ومدرسته الذين غنوا للخمر واللذات الجسيمة، ولا أبو تمام والبحثري ومدرستهما ممن غنوا للملوك واستجدوا الأغنياء، فهؤلاء جميعاً التصقوا بالأرض ولم يرفعوا أعينهم إلى السماء، وإنما وجدت أبا العلاء حائراً يبحث عن سر النجوم وينشد [من الطويل]:

أَمِيَّةٌ شُهْبُ الدُّجَى أَمْ مُجَسِّةٌ وَلَا عَقْلُ أُمِّ فِي آلِهَاتِ الْحَسِّ وَالْعَقْلِ⁽¹⁾
ويقول [من البسيط]:

يَا لَيْتَ شِعْرِي وَهَلْ لَيْتَ بِنَافِعِي
مَاذَا وِرَاءَكَ أَوْ مَا أَنْتَ يَا فَلَكَ؟
كَمْ خَاضَ فِي إِثْرِكَ الْأَقْوَامُ وَاخْتَلَفُوا
يَذْمَاءً - فَمَا أَوْضَحُوا حَقًّا وَلَا تَرَكَوْا
شَمْسٌ تَخِيْبُ وَيَقْفُو إِثْرَهَا قَمَرٌ
وَنَوْرٌ صَبَحَ يَوَافِي بَعْدَهُ حَلَكٌ
طَحْنَتْ طَخْنَ الرَّحَى مِنْ قَبْلِنَا أُمَّأ
شَيْءٌ وَلَمْ يَذْرِ خَلْقٌ أَيْةً سَلَكَوْا
رَامُوا سِرَائِرَ لِّلرَّحْمَنِ حَاجِبَهَا
مَا نَأَلَهُنَّ نَبِيٌّ لَا وَلَا مَلِكٌ

(1) لزوم ما لا يلزم 2/ 150.

ورأيت ابن الشَّيْلِ البغدادي يطوف حول العالم ويقول [من الوافرا]:

بِرُّكَ أَيُّهَا الْقَلَكُ الْمُدَارُ
أَقْضُدْ ذَا الْمَسِيرُ أَمْ اضْطَرَارُ؟
مِدَارُكَ قُلُّ لِنَا فِي أَيِّ شَيْءٍ
فَنَفِي أَنْهَامُنَا مِنْكَ أَنْبَهَارُ؟

ومعهم طائفة من شعراء العرب وغيرهم من الأمم ممن ترفعوا عن ضوضاء الأرض ونزعات التنازع، وحلقوا فوق الخصومات، ونظروا إلى الإنسانية كوحدة، بل إلى العالم كوحدة، وغنّوا للناس ليسوا سموهم، وينشدوا مثلهم. وقد سبقهم إلى ذلك درجات شعراء الصوفية، وعظماء رجالها الذين أدركوا وحدة الوجود، وجمال الخلق والخالق، وأحاطوا بالعوالم علماً، ووصلوا إلى قلبها ينبض وروحها تخلق، ونفذوا من مظاهرها السطحية إلى تياراتها الخفية وقابلت الأنبياء الذين قطعوا اللابدية إلى الأبدية في خطوة، وأدركوا الحق وعشقه وهاموا به، ورواوا أعراض الحياة لا قيمة لها والخير في السموات الأبدية، ويوم يجيء موت الأعراض تبقى الحياة متصلة بالرفيق الأعلى.

وفي طريقي للعودة عرجت على طائفة من الفلكيين والمنجمين كانت ميزتهم أنهم اكتشفوا حقارة الأرض وعظم السماء، وشغلوا بالمسافات والأبعاد وتحليل الأشعة ورسم الخرائط الجوية، ولكنهم وقفوا عند المظاهر، ولم ينفذوا منها إلى قلبها النابض، ولذلك لم أرهم إلا حين قاربت الأرض.

عدت بعد رحلة ممتعة كان يندم فيها الزمان والمكان. ولما قاربت الأرض كدت أختنق من الهواء؛ لأنني اعتدت أن أعيش في غير هذا الهواء، شعرت شعور من يسكن الكوخ بعد أن سكن القصر، ومن يعيش في أرض قاحلة بعد أن أقام في البساتين الناضرة؛ وكلما قاربت مس الأرض أحست ضوضاء وجلبة مختلطة غير منسجمة صدعت رأسي، وأصمت أذني.

وأدرت أني وإن خلقت جسمي من تراب، وسيعود إلى تراب، فإن حبي الذي يلتهب في قلبي، وفكري الذي يجول في رأسي، ونفسي التي تحل في جسمي، تتصل بالخلود، وتتقل من خلود إلى خلود، تسطع عليها العوالم الأخرى، كما تسطع النجوم على الأرض، وتستمتع بالاتصال بالأرواح الأخرى، وتسعد بالعمل على فكِّ الأرواح المقيدة من أغلالها، وتبديد

الظلام الذي يحيط بها، والأخذ بيدها لخير الإنسانية حتى تسمو إلى العوالم العليا، ورأيتي لم أخش الموت، لأنني فهمت حقيقته.



وأعجب ما كان مني يوم عُدت من رحلتي، أنني برمت بكل ما حولي، قرأت الجرائد فاستسخت كل ما أقرأ، أخبار الحروب نافهة وحقيرة؛ لأن الإنسان الذي يقوم بها حقير، ومكان الحروب جزء من الأرض الحقيرة، فلما قرأت أخبار الوفيات والحفلات، والحركات والثقلات، والجرائم والسرقات والسياسات، رأيتها أسخف وأسخف، فعلى بعد خطوات من رحلتي انقطعت هذه الضوضاء كلها، وكانت كلها أهون من فقائح على سطح الماء. وجلست عصر هذا اليوم إلى الناس أسمع حديثهم في الغنى والفقير، وصنوف السعادة والشقاء، والملذات والآلام، والجمال والقبح، فلم يقع ذلك كله من نفسي في قليل ولا كثير؛ لأنني كنت لا أزال مبهوراً بجمال ما رأيت، وعظم ما شاهدت في السياحة، فكان كل هذا الحديث وموضوعاته أقل في سمعي من طنين ذبابة!

وسمعت قارئاً يقرأ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [مَفْتِحَةُ: الآية 2] ، فكان هذه الآية لم تدخل سمعي قبل الآن، فقد فهمت أن العالمين، هي هذه العوالم العظيمة التي ليست المجموعة الشمسية إلا عالماً صغيراً منها، وما قد علمنا من العوالم أقل بكثير مما لم نعلم، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَسْمُونَ﴾ [فَتْح: الآية 8] .

وقلت: ليت الذين يختالون تيهياً، ويخطرون عُجياً، ويمطون حواجبهم، وينفخون أشداقهم، وليت الذين يتجاوزون قدرهم، ويعُدُّون طورهم، ويغترون بمالهم وجاههم، ويعتزون بعلمهم أو فتهم أو أدبهم، وليت العتاة والطغاة والمستبدين، ومن يردُّون أنا وحدي. ومن يتحكَّمون في أممهم اغتراراً بسلطانهم أو قوة جيشهم؛ ليت كل هؤلاء يرحلون معي هذه الرحلة العالمية، فيرون منها قيمة الأرض التي يفخرون بزخرفتها ووزنها الدُّرِّي الذي يطمحون إلى السيادة على بعض منها؛ إذن لتصاغرت إليهم نفوسهم، وأقلعوا عن غرورهم، وتضائلت منهم أمانيتهم ومطامحهم، وطارت نعمة رأسهم، واعتدل صعر خَدِّهم.

ورأيت أنني إن بقيت على هذه الحال لم أصلح للحياة، ولم تنسجم نفسي مع ما حولي ومَن حولي، فكلما وقع نظري على شيء قارنته بالعوالم الأخرى فاستصغرته، ورأيتني كالمجنون وسط عقلاء، أو العاقل وسط مجانين يتصرفون فلا أفهم كيف يتصورون،

وأنصرف فلا يفهمون ما أعمل، وأتحمس لأشياء لا يابهنون بها، ويتحمسون لأشياء لا آبه بها، وكان لي عيوناً غير عيونهم، وآذاناً غير آذانهم؛ ورأيت أن العيش على هذا المتوال، فإما أن أرحل إلى العوالم الأخرى وأعيش فيها أبداً، وكيف وقد علقت بالنفس ثاء الجسم الثقيل كما يقول ابن سينا، وإما أن أنسى رحلتي، وأعود إلى حياة الأرض سيرتي، وأزور العوالم الأخرى ليماماً كلما شغلني أمر، أو ضغطني هم، ففضّلت الثانية مرغماً، فلا رأي لمن لا يطاع!!



أخلاق الطفولة وأخلاق الرجولة

لاحظ الطفل، وأمعن النظر في تصرفاته، وراقب البواعث على حركاته وسكناته، تخرج بنتيجة حتمية، وهي أنه أناني مفرط الأنانية، يرى أن أهم ما في الوجود شخصه، وكل شيء حوله يجب أن يكون له، ما يصدر عنه من أعمال فإنما هي لجسمه، وللذة يلتذها جسمه، ليس يهيمه أي شيء يتصل بغير شخصه، لا يعنيه من أمه إلا أن تديها وعاء للبنه، كل ما له من عمل، وكل ما له من شعور، وكل ما له من فكر، وكل ما له من رغبات، فإنما هي موجهة نحو ذاته، فإذا أحس فراغاً من الزمن ليس فيه شيء مما يشتهي ويلتذ بكى، لو كُلف أن يرسم خريطة العالم كما يرى، واستطاع ذلك، لرسم شخصه فقط، وكان هو العالم وحده وما عداه من شيء لخدمته.

لاحظه بعد ذلك وهو ينمو، تجده يتحول من «أنا» قليلاً قليلاً إلى «نحن» شيئاً فشيئاً، فهو يبدأ يشعر بأسرته بجانب شخصه، ثم بتلاميذ مدرسته بجانب نفسه، ويتعلم دروس الأخذ والإعطاء بعد أن كان درسه الوحيد هو الأخذ، ويضم إلى العمل لشخصه العمل لغيره، ويعتاد ألا يعمل فقط ما يجب، بل يعمل أيضاً ما يجب، ويعمل ما تقتضيه التقاليد، ويعمل خوف الاستهجان أو العقوبة أو نحو ذلك، يتعلم ذلك كله في أسرته وفي مدرسته، وفي ألعابه وفي شارع، ويتولد فيه شعور وتفكير ورغبات للعمل للغير، كما تولدت فيه من قبل هذه الأمور للعمل لشخصه.

ويَرقى فيه الشعور بـ «نحن» إذا اتسع أفقه في الحياة العامة، وخرج من المدرسة وتولى عملاً، وعامل الناس وتبادل معهم المنافع والمصالح، فيشعر بأن هناك أناساً غير أسرته وغير مدرسته وغير معارفه، وأنه مرتبط ببعضهم في التعامل، وشعر بأن هناك مسؤولية ملقاة على عاتقه نحو مَنْ يعمل معهم، وأنه خاضع لقوانين البلاد، وله روابط بقومه وأهل دينه ونحو ذلك، كما يشعر أنه يجب عليه العمل، لا كما يجب كالطفل، ولا طاعة للتقاليد أو خوفاً من العقوبة كالفتى، ولكن ليحصل رزقه يقوت به نفسه أو أهله أو من يحمل عبثهم، وهكذا تراه يبعد بعض الشيء من «أنا»، ويقرب من «نحن»، ولكن في حدود ضيقة معينة.

فإذا نحن سَمَوْنَا لدراسة «الرجال» وعظماء الناس، رأينا استقراً وعمقاً في «نحن»، وضموراً في «أنا»، رأينا الرجل العظيم الناضج يصل إلى منزلة يرى معها أن لا قيمة لحياته إلا إذا ارتبطت بحياة الناس والعمل لأسعدهم، لا يقتصر على علاقاته الطيبة بمن حوله في الأعمال العادية، ولكن يضع نصب عينيه العمل لترقية الناس روحياً ونفسياً ومادياً، لا يرى أن مسؤوليته هي نحو أسرته فقط، ولا أصدقائه فقط؛ ولا قريته أو مدينته فقط؛ ولكن لأمتة خاصة؛ والإنسانية عامة إن وسعه الجهد والكفاية؛ هو واسع النظر، عميق الفهم، رحب الصدر، متسامح حاجات الناس وأسباب شقائهم في الناحية التي هو مُعد لها؛ ثم يوجه إرادته لرفع الشقاء عنهم؛ وجلب السعادة لهم ما أمكن، ويحمل مسؤولية ذلك في لذة وسرور وتضحية، ولا بأس إن كان فقيراً، ولا بأس إن لم تنبته أسرة أرستقراطية، ولا بأس إن لم يسلم بقوة، فهو يشعر أن نُبل غرضه قوة فوق قوة المال، وفوق الأسرة النبيلة، وفوق أسلحة الناس.

إذا كانت جماهير الناس يعملون للأجر، ويقومون العمل بالمال، فإن أعطوا كثيراً عملوا كثيراً، وإن أعطوا قليلاً عملوا قليلاً، ويفاضلون بين عمل وعمل بقدر ما يدر من ربح، فإن هؤلاء العظماء يعملون؛ لأنهم يلذهم العمل، ويقومون العمل بمقدار ما يحقق من خير لأمتهم وللإنسانية أجمع، يداؤون في العمل، ويعرضون حياتهم للخطر في سبيل مرض يكشفونه وداه يعالجون به، أو في سبيل تحرير العقول من أغلالها، أو تحرير العقيدة مما أفسدها، أو يحاربون الظلمة والظنفة لتحقيق العدل في الأمة أو العالم، يحتملون في ذلك العذاب ألواناً؛ لأن عشقهم للحق غلب حبهم للذات، وهيامهم بـ «نحن» أضعف حبهم لـ «أنا»؛ فإذا قال الطفل: «أنا»، وقال الإنسان العادي: «أسرتي»، قال الرجل: «أمتي»، أو «عالمي»، وإن تلذذ الناس بالعمل يربح، تلذذ هو بالفكرة تنجح، وإن تساءلوا عند العمل: ماذا نجني من دخل؟ تساءل هو: ماذا يستلزم العمل من جهد؟

قد منحهم الله قوة من قوته، وقدرة على الخلق من قدرته: يخلقون النافع فيما حولهم، ويتعدون الجمال ينشرونه في دائرتهم، فهم - دائماً - مصدر نفع وجمال. حددوا غرضهم في الحياة، فعملوا أنهم لا يصلون إليه إلا إذا فهموا حق الفهم دنياهم التي يعيشون فيها، وطبائع نفوس الناس في الاستجابة للإصلاح والنفور منه.

يلتذون تحمل التبعات كما يلتذ الجبناء الهرب منها؛ يواجهون الصعوبات بابتسام، ويتقبلون الهزيمة ويثابرون للثوب، أقوىاء في خصومتهم، صابرون في هزيمتهم، كرماء

سمحاء في انتصارهم، أكلوا على أنفسهم أن يكونوا قوة محاربة الشر المحيط بهم حتى ينهزم، وأن يكونوا ضوئاً يدافع الظلام حتى ينجاب، يكرهون من أعماق نفوسهم المرض والجهل والفقر، والسخافة والتخريف، وكل عيوب البشرية؛ ومع هذا يمزجون كراهيتهم لهذه الأشياء بالمعطف على المنكوبين بها حتى يتقدم منها.

كافأتهم الطبيعة على حسن صنيعهم براحة ضميرهم وطمانينة بالهم؛ لأن الطبيعة فرضت أن يكون الإنسان اجتماعياً، وفرضت أن يتبع سنة الارتقاء، فأثبتت من جرى على سننها، وعاقبت من خالف قوانينها، فإذا رأيت سأمأً وضجراً بالحياة، وميلاً إلى الانتحار، وجنوناً بعد عقل، وشقاوة نفس بعد سعادة، فشمّ - ولا شك - قانون طبيعي خولف، وطريق مستقيم عدل عنه.



ثم الأمر في النفس ليس كالأمر في الجسم. فقد ينضج الجسم. ويكتمل، والنفس لا تزال على حالها نفس طفل، فالشاعر كان محقاً حين قال: «جسم البغال وأحلام المصافير»، وفي الناس حولنا أشكال وألوان من هذا القبيل، رجولة جسم وطفولة نفس، ومقياس ذلك الذي لا يختلف هو ضمير «أنا» و«نحن»، فإن رأيت لا شيء إلا «أنا»، رأيت طفلاً مهما كان جسمه وسنه، وإن رأيت «نحن» كثيراً و«أنا» قليلاً رأيت رجلاً، والرجال قليل.

هناك من ليس أمامه في الدنيا إلا جسمه، يبحث حياته عن الأكل الطيب والملبس الطيب والنعيم الطيب، وذلك كل تفكيره وكل سعيه، وكل غرضه، ركزوا في صحة جسمهم ونعيمه كل شعورهم، وكل عواطفهم، وكل ملذاتهم، فإن عملوا عملاً خارج هذه الدائرة فلهذه الغاية، تحرفه بالإفراط في العناية بنوع ما يأكل، ومقدار ما يأكل، وبهندامه وبمرآة في المرأة، وبالحدقة في حركاته وسكناته ونحو ذلك، ثم لا شيء، فهذا طفل كبير.

وإن شئت فعد من هذا القبيل ناسكاً راهباً لا يفكر في أحد من بني آدم حوله ولا يهمه حال قومه سياسياً ولا اجتماعياً، ولا يعنيه شقوا أم سعدوا، ولا يحتمل تبعة شيء، ولا يُصدق أحداً، ولا همّ له في الحياة إلا نفسه وعبادته، أليس هو الآخر طفلاً كبيراً شغلته «أنا» و«نحن»؟

وهناك مَنْ يَجمَعُ العالمَ بحدود نفسه، إذا فكر فيها، وإذا عمل عمل لها، لا يعنيه من العمل إلا مقدار ربحه منه، خسر الناس أو كسبوا، لا يمنعه من الغش في عمله إلا خوف

العقوبة، فإن أمنها عمل ما شاء ليربح مالاً، أو يكسب شهرة، أو يخفق غرضاً من أغراضه لنفسه، تعلم درس الأخذ ولم يتعلم درس العطاء، وليست الدنيا كلها وما فيها إلا قطرة يعبر عليها للوصول إلى غايته، فهذا كذلك طفل كبير.

وهناك مَنْ يهرب - كالطفل - من كل تبعه، لا يقتحم الحياة ولكن ينتظر القدر، ولا يراحم ولكن ينتظر الحظ، إن عرض له شيء متعب تنحى عنه إلى شيء مريح.

وهناك أسوأ من هذا، من رفع نفسه فوق الناس، فهم لم يخالفوا إلا له، ولم تُخلق عيونهم إلا لتقع على مطلبه، ولا آذانهم إلا لتصغي إلى كلمته، ولا أيديهم إلا للعمل في خدمته، يسير في الحياة على ما يهوى، فهذا أيضاً طفل كبير؛ وكم في الناس من أطفال كبار، وهم في طفولتهم أشكال وألوان.



ارسم خطاً مستقيماً رأسياً، وضع في أسفله «أنا» وفي أعلاه «نحن»، وأمتحن نفسك: كيف أنت في عملك؟ هل لا تنظر إلا إلى شخصك، أو تراعي فيه مصلحة قومك؟ وكيف أنت في علاقتك بالناس وعلاقة الناس بك؟ وهل تؤدي زكاة مالك، وزكاة عملك، وزكاة فلك، وزكاة كفايتك، أو تشح بكل ذلك، فلا تنفقه إلا لمال أكثر تحصله، أو جاء بتبنيه؟ وكيف أنت في نياتك ومقاصدك؟ هل يؤلمك بؤس الناس وشقاؤهم وفقرهم، فتتعاطف معهم، وتعمل جهدك لإسعادهم، أو أنت وبيتك، ثم على الدنيا العفاء؟ وحدد بذلك كله مركزك من الخط المستقيم، فإذا قربت جداً من «أنا» فهذا دليل الطفولة ولا محالة، وإن قربت جداً من «نحن» فأنت رجل.

هذا هو التقويم الصحيح للناس، وهو - مع الأسف - غير ما تواضعوا عليه، إنهم يقدرون الرجل بماله وبجاهه وبمنصبه، وبكل شيء إلا قيمته الحقيقية؛ ولو راعيت هذا المقياس الحق الذي ذكرنا لرفعت من شأن عامل بسيط على صاحب مصنع كبير، وموظفاً في الدرجة الثامنة على موظف في الدرجة الأولى، ومعلماً أولياً على سري كبير، وكناساً مخلصاً على طبيب غير مخلص، وجندياً مجهولاً على قائد مشهور. ولكن أئني لنا المدنية الحقبة التي تهدم نظام القيم المتعمق لتضع مكانه نظاماً للقيم نظيفاً؟



نظرة في إصلاح متن اللغة العربية

اللغة العربية لغتنا، فيجب أن تخضع لحياتنا، تنمو بنومنا، وتسير مع زمننا وزمن من يأتي بعدنا، تسايرنا في مقدمتنا وتكون أداة طبيعية لتطورنا، لا أن نفسرنا على أن نرجع إلى الوراء، ونعيش عيشة القرون الوسطى. ولغة كل أمة عنصر من عناصر تكوينها، وريقها أو انحطاطها، لها الأثر الكبير في تكوين النزعات والأخلاق فيها؛ فإن اللغة متن الأدب، والأدب غذاء العقول والأرواح، وهو الطابع الذي يطبع الأمة بطابع السمو أو الضعة، والعزة أو الذلة.

ونظرة واحدة إلى تاريخ اللغة العربية وموقفنا منها الآن، يبين لنا مدى الخطر الذي يحيط بنا، وهو يتلخص في أن جماعة من العلماء في صدر الدولة العباسية ساحوا بين قبائل العرب يجمعون منهم مفردات اللغة، وكان برنامجهم ألا يأخذوا عن حضري قط، ولا عن خالط الحضرة من أهل النجوم، وكلما أمعن القبيلة في البداوة كانت أولى بالنقل عنها، كقيس وتميم وأسد ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، وأدعوا كل ذلك كتبهم التي صارت نواة لمعاجم اللغة، وهم - من غير شك - يشكرون كل الشكر على ما بذلوا من جهد وكابدوا من عناء. ولكن موضع الخطأ فيهم أنهم ومشايخهم رأوا أن اللغة العربية ليست إلا هذا الذي جمعوه، لا يصح أن تزيد ولا تنقص، وكانت النتيجة الطبيعية لهذه النظرة أنهم يريدون ألا يستعمل الناس أيام الدولة العباسية البالغة مبلغاً عظيماً من الحضارة إلا ما كان يستعمله هؤلاء البدو في معيشتهم البدوية، ومحال ذلك، لهذا رأينا اللغة غنية غنى مفرطاً في أدوات البدو وسائل معيشتهم، فقيرة جداً في حاجات المدنية ووسائلها، ولهذا اضطر غيرهم - بعد أن ضغطت عليهم المدنية - إلى التعريب بعد أن أعرضوا عنه، نزولاً على حكم الطبيعة وتطور العمران، وخططوا ما أخذوه عن القبائل بما عربوه من الأمم الممدنة، فأضاعوا بذلك القاعدة الأولى التي رسموها لأنفسهم، وهي الأخذ عن الحرب الخالص فقط، ولو كانوا أدركوا هذه النتيجة لسمحوا لأنفسهم من أول الأمر بالأخذ عن القبائل التي اختلطت بالعجم أيضاً، فهم على الأقل من المعجم الصرف الذين عربوا عنهم.

على كل حال أدرك الناس أن متن اللغة البدوي لا يكفي للحياة الحضورية إذ ذاك،

فأكملوه بالتعريب ويتوسيع الاشتقاق وبالقياس، وسابرت حركة الاجتهاد في اللغة حركة الاجتهاد في التشريع، ثم أصيب العرب بالضربة الشنيعة في الأمرين معاً، وهو إقفال باب الاجتهاد في التشريع وباب الاجتهاد في اللغة، وهو حكم قاس لا يمكن تنفيذه فيهما إلا إذا ماتت الأمة، وماتت اللغة (لا قدر الله)، فلما لم تمت الأمة تحايل بعض العلماء على فتح باب الاجتهاد في التشريع بوسائل ضعيفة وحيل سخيفة. فلما لم تنتج هذه الحيل كانت الضربة المخجلة، وهي في أعمال التشريع الإسلامي، والاعتماد على التشريع الأوروبي إلا في حدود ضيقة كالأحوال الشخصية، وأما في اللغة فكذلك نمت اللغة العامية على حساب اللغة العربية، واستعمل الناس في جرفهم وصناعاتهم وحياتهم اليومية الكلمات التي يرون أنفسهم في حاجة إليها، ولو أخذوا من اللغات الأجنبية مخرفة، ولم تبقى اللغة العربية الفصيحة إلا في تعليم التلاميذ وربما يؤدون الامتحان، أو على أقلام الخاصة الذين يشعرون بضيقها وكثيراً ما يفرون عند كتابتهم من وصف الحياة الواقعية من جزمة وطربوش وجاكتة إلى كلمات عامة: كحذاء وقلنسوة ولباس ونحو ذلك، مما تكون فيه الحقيقة في واد والكلام في واد، ولو استمررنا على ذلك لكانت نتيجة اللغة نتيجة التشريع.

ولا علاج لهذا الأمر إلا فتح باب الاجتهاد؛ لأن إقفاله كان هو الداء.

وإذا ثبت لنا الاجتهاد بدأنا بذكر بعض مقترحات متواضعة تتبعها بغيرها إن شاء الله.

فأولاً - نظرة واحدة إلى اللغة العربية ترى أنها واسعة سعة عظيمة أكثر مما يلزم في بعض المواضع، ضيقة ضيقاً شديداً أكثر مما يلزم في مواضع أخرى، كالثوب يطول أحد كفيه امتاراً، ويقتصر كفه الآخر فلا يكون إلا شبراً.

والسبب في ذلك هو ما ذكرت أن اللغة العربية كانت لغة قبائل مختلفة بدوية، فما كان منها يتصل بحياة البدو من الإبل وحياتها وصفاتها؛ والأرض وأنواعها، والخيام وما إليها، فغنى غنى مفرطاً يدل على ذكاء العرب ومقدرتهم ودقة ملاحظاتهم، حتى لم يتركوا شيئاً من ملابس حياتهم إلا لحظوه ووضعوا له اسماً، وكانت كل قبيلة تفعل ذلك؛ فلما جمع العلماء اللغة من قبائل مختلفة تنوعت الأسماء المتعددة للشيء الواحد، وهذا علة ما نسميه بالمترادفات، وما كان منها يتصل بحياة الحضرة كالملايس الحضرية والأطعمة الحضرية فقليل، وأكثره جاء من التعريب في العصر العباسي. فإذا أتينا إلى زمننا ورأينا الحضارة العربية ومنتجاتها رأينا من الطبيعي قصوراً واضحاً، فإذا قارنا الناقية وأنواعها وأجزائها بالطيارة وأنواعها وأجزائها، والعقاقير البدوية بالعقاقير الحضرية والصناعة البدوية بالصناعة

الحضرية إلخ، وجدنا الغنى المفرط في الأولى والفقر المدقع في الثانية، وهكذا. وعلاج ذلك في نظري أمور.

(1) التخفف من كثير من مفردات اللغة التي في المعاجم، فلا بد من طرح بعض الألفاظ وإماتها إلا أن تودع في كتب مؤرّخة للغة، وهذا عمل ضروري لتفسيح مجالاً للكلمات الجديدة في المسميات التي نحن في حاجة إليها، وإلا فلماذا نحن أبقينا القديم كما هو وأضفنا إليه الجديد لتضخم متن اللغة تضخماً يعجز عنه أي متعلم. وأولى الكلمات بالإماتة هي:

(أ) الكلمات الخوشية التي يمجها الذوق ويكرهها السم، والتي عبر عنها أصدق تعبير الصفي الحلبي إذ يقول [من الخفيف]:

إِنَّمَا الْحَيَزُونُ وَالذُّرْبَيْسُ
وَالطُّخَا وَالنُّقَاخُ وَالْمَطْلَبِيْسُ

لغمة تنفيرُ المسماعُ منها

حين تُزوى وتشميرُ النفوسُ

وقبيح أن يُذكرَ النافرُ الوخدُ عشي منها ويُترك المانوسُ

أين قولي هذا كشيّب قديمٌ ومقالِي عَقَنْقَلٌ قذموسُ

خلٌ للأصمعيّ جوبُ الفيافي في نشافٍ تخفُّ منه الرُوسُ

إنما هذو القلوبُ حديدٌ ولذيذُ الألفاظُ مغناطيسُ⁽¹⁾

فلنتزل على حكم الصفي الحلبي ونستبعد هذه الألفاظ وأمثالها. وكما يكون عملنا في المعاجم التفنيش عما يصلح، يكون من عملنا أيضاً التفنيش عما لا يصلح، وتقرير استبعاده وعدم إدخاله في المعاجم الجديدة.

(ب) كذلك استبعاد كثير من المترادفات التي لا حاجة إليها، فما حاجتنا إلى أن يكون للعسل ثمانون اسماً، وللصيف ثيف وخمسون، وللحبة نحو متتين، وللمصيبة نحو أربعمئة، في حين أن أهم من ذلك كله ليس له اسم واحد. لقد مضى الزمن الذي كنا نعد فيه كثرة

(1) ديوانه ص 624 - 625. والحيزبون: المعجوز. والدردييس: الداعية. والطخا: السحاب المرتفع. والنقاخ: الماء البارد الصافي. والمطلبيس: الأملس البراق. والعقنقل: الكتيب العظيم المتناخل الرمل.

الترادفات مفخرة للغة، واضطرتنا كثرة مخلوقات المدنية أن نحمد الله إذا وجدنا لكل مادة في الحياة اسماً واحداً يصطلح الناس عليه، ويتفاهمون به. نعم إن بعض المترادفات ليس مترادفات لدلالاته على وصف أو نحو ذلك، ولكن الكثير منها لا يدل على شيء غير الذي يدل عليه اللفظ الآخر فلا حاجة إليه. ونعم، إن كثرة المترادفات ضروري للشعر العربي الذي تلتزم فيه القصيدة وحدة القافية والروي، ولكن هذا في نظري عيب آخر يضاف إلى عيوب المترادفات، فوحدة القافية والروي في القصيدة الطويلة أضعفت من الشعر إلا على يد المهرة، وجعلت الشعراء يشدون المعاني شداً ليعثروا على القافية لا أن يأتوا بالقافية التي تلائم المعنى، وما علينا لو تعددت القوافي في القصيدة الواحدة، فذلك أروح للسمع، وأفسح مجالاً للشاعر.

(ج) كذلك حذف كلمات الأضداد والقضاء عليها بتاتاً مثل قولهم: «ولى إذا أقبل وولى إذا أدبر؛ وشبَّ الشيء، إذا أصلحته، وشعبته إذا شققته؛ وأقدت المال إذا أعطيته غيري، وأقدته استفدته؛ وقسط جار، وقسط عدل؛ والغريم المطالب، والغريم المطالب، ونحو ذلك من مئات الكلمات. فهذا أسخف شيء في اللغات وهو مفسد للقصود منها، فإن اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على الشيء وضده لضاعفت قيمة اللغة، وكان هذا تعمية لا إيابة، وتغطية لا كشفاً، واللغة لم توضع لتكون ألغازاً.

وعلة وجود الأضداد في اللغة العربية أن العلماء جمعوا الكلمات من القبائل المختلفة فقد تكون الكلمة دالة على معنى في لغة، وعلى ضده في لغة أخرى، فكانت كل قبيلة حكيمة في نفسها؛ فلماذا يريدوننا أن نجتمع بين المتناقضات؟ وكما ولّد اختلاف القبائل هذا التضاد، ولد أيضاً كثرة المشترك في اللغة، فكم معنى للعين وللخال وغير ذلك مما يجعل الذي يريد أن يفهم نصّاً من النصوص حائراً بين جملة معانٍ كلّها صالح، ولكن لا يستطيع الجزم بأحدها. لعل القارئ شرح ابن الأنباري للمفضليات يرى في كل قصيدة الاختلاف في فهم المعاني لكثرة هذا المشترك، ولكن أريد حذفه بتاتاً كما أريد حذف المتضاد، فالحاجة إليه شديدة، ولكن لا أريد التخفيف منه قدر الأماكن.

هذه أمثلة من أمثلة تضييق الواسع. وأما الناحية الأخرى، وهي توسيع الضيق، فأبوابها التعريب والاشتقاق والقياس، وكلها اتبعت في العصر العباسي، ثم كان الخطأ في التضييق على أنفسنا في استعمالها مع شدة حاجتنا إليها.

أما التعريب، فقد درسنا مجمعا لللغوي وبعض العلماء عليه سيراً محموداً، وقضوا جزءاً كبيراً من وقتهم في تعريب المصطلحات العلمية والفنية، وليس عليهم إلا أن يستمروا في

طريقتهم في تعريب أدوات الصناعة وسائر أدوات الحضارة، مع توسع في المنهج يسرون عليه وقد أفرد لذلك بحثاً آخر. وأما الاشتقاق والقياس فكلاهما يتدخل في الآخر في بعض صوره. فلأجمع بينهما في الكلام، وأستق بعض الأمثلة لما أريد منهما.

(1) إنا نعرف صيغ الزوائد، كأفعل وفاعل وافتعل وافتعل الخ، ونعرف المراد منها في الأعم الأغلب؛ فيقولون إن فاعل للمشاركة مثلاً، وافتعل لاتخاذ شيء، كأختم اتخذ خاتماً، واستفعل للطلب، كاستغفر الله، وتفاعل لحصول شيء تدريجياً، كتنزيد النيل، وتواردت الإبل، إلى آخر ما قالوا.

ولكن وجه العيب أنهم قصرُوا ذلك على ما سمع، ولم يبيحوا لعلماء اللغة أن يتوسعوا في هذا الاستعمال متى احتيج إليه وكان جارياً على أساليب اللغة. ما الذي يمنع من أن أقول خابرتي كما قالوا: ناباته، والمعنى في الاثنين واحد؟! وما المانع أن أقول: استلفت نظره وفيها معنى طلبت إليه أن يوجه نظره؟! ونحو ذلك. إن أكثر المتزمين في اللغة لا هم لهم إلا أن يخطئوا كل ذلك؛ لأنه لم يرد في المعاجم؛ والذي أريد: أن يكون كل هذا قياساً متى انطبق على القواعد الصرفية ودعت الحاجة إليه. وكذلك الشأن في المصادر، فقد نصوا على أن الفعل إذا دل على حرقة فقياس مصدره فعالة كالخياطة والحيافة، فلنعمم ذلك إذا شئنا كالبرادة والنقاشة؛ وفعلان يدل على الثقل كالجولان والغليان فقيسه في مثله متى احتجنا إليه، ولو لم ينصوا عليه؛ وصيغة فعّال تطلق على صاحب الحيوان ومرؤسه، فقالوا: فيل وقَيال، فلم لا نقول إذا قرد وقَراد، وكلب وكَلاب، وهكذا!؟

(2) كذلك من أصعب الأبواب وأكثرها خلطاً في اللغة العربية المذكر والمؤنث، فيؤنث المذكر، فيقال: هو رواية للشعر وعلامة، ونسابة، ويذكر المؤنث فيقال هي كاعب وناهد؛ وهناك ألفاظ يطلق فيها اللفظ الواحد على الذكر والأنثى من غير تغيير كقولهم: شاب أملود، وجارية أملود، ويعبر ظهير وناقعة ظهير، أي قوي، وجمل ضامر وناقعة ضامر وهناك الحيرة في أسماء، هل هي مؤنثة أم مذكرة؟ كالدرع والرمح والرحم، فلا بد من الإمعان في الكشف عليها وقد لا تجد نصّاً؛ وهناك ما يذكر ويؤنث على السواء، كالسلاح والصاع والسكين والدلو والسوق والعسل والروح، فيجب العمل على تسهيل هذه الصعاب المركبة والجرأة في تنظيمها ووضع قواعد عامة لها، ولو خالفنا فيها بعض النصوص، من مثل:

(أ) جواز تأنيث كل مؤنث بإلحاق تاء التأنيث به، فنقول: هي كاعبة وناهدة، وشاب أملود وجارية أملود، وجمل ضامر وناقعة ضامرة.

(ب) كل ما لم يرد فيه نص فالأثنى بالهاء والمذكر من غيرها، من غير توقف على نص.

(ج) كل ما ليس مؤنثاً حقيقياً كأسماء الجماد إذا لم تكن فيه علامة التأنيث كالدلو والبئر والأرض والسماء والنجم يجوز تذكيره وتأنيته، كما روى صاحب المصباح عن ابن السكيت وابن الأنباري إذ قالوا: «إن العرب تجترىء على تذكير المؤنث إذا لم تكن فيه علامة التأنيث».

وعلى الجملة فالواجب تنظيم هذا الباب بالقواعد التي ذكرت ونحوها، وإزالة الصعاب التي شوهدت للغة وجعلت تعلمها عسيراً.

كذلك يجب أن لا نفهم أن اللغة العربية التي نملكها هي عمل العرب في البادية وحدهم، بل أن اللغة العربية هي عمل العرب في البادية وحدهم، بل إن اللغة العربية هي عمل هؤلاء مضموماً إليه عمل الأدباء والعلماء الذين عانوها وعالجوها إلى اليوم؛ وبعبارة أخرى يجب أن نفهم أن اللغة ليست ما جمعه الخليل وابن دريد والجهري ونحوهم من السنة العرب وحدهم، بل اللغة أيضاً ما استعمله ذوو الذوق العربي من أمثال أبي تمام والبحري والمني وأبو العلاء ومن أتى بعدهم على منوالهم، فإذا استعمل هؤلاء لفظاً أو تعبيراً لم يرد في المعاجم، ووجدناه يسد حاجة من حاجتنا استعملناه وعدناه عربياً، فالألفاظ التي استعملها أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني - من مثل: ندر الرجل، وتندر إذا جاء بالنادرة، وتندر بفلان وتندر عليه إذا جعله موضع نادرته - عربية كالتى نطق بها الأعرابي؛ وإذا استعمل المقرئ «التذكرة» بمعنى الرقعة التي يكتب فيها ليتذكر فهي عربية؛ والألفاظ الاصطلاحية التي استعملها ابن خلدون ليسد بها حاجته في علم الاجتماع عربية ويجب أن تدخل في المعاجم.

وهذا كله يسلمنا إلى القول بغريلة ما سموه الدخيل، وإدخال ما يصلح منه في معاجمنا كالأصيل تماماً بلا تفرقة إلا إذا وضعنا معجماً تاريخياً، وقد قام الأستاذ «دوزي» في ذلك مقاماً حسناً بمعجمه الذي وضعه في معاني الكلمات المستحدثة التي وردت في كتب المتأخرين.

هذا رأيي في التوسع والتضييق، وليس ما ذكرت إلا أمثلة قليلة يمكن التوسع فيها قبل المبدأ.

ثانياً: من أشق الأمور على دراسة اللغة العربية وزن الفعل الثلاثي ماضيه ومضارعه من

أوزان الفعل الستة، والمتخصص في دراسة اللغة يشيب، ولا يستطيع الجزم بصحة نطقه في هذا الباب أهو من باب نصر أو ضرب أو ذهب إلخ، ولو ترك هذا الأمر على حاله ما أمكن النطق الصحيح الدائم مهما طال الزمن وكثرة الدرس، بل في كثير من الأحيان نشك فترجع إلى المعاجم في بعض الصيغ، فلا تنص أو تختلف أو تجيز! ومما يزيد الأمر صعوبة أن الفعل الواحد يكون له وزن أو وزنان إذا كان بمعنى خاص، وله وزن آخر أو وزنان إذا كان بمعنى آخر، ويضطرب الباحث بين هذه النصوص، وإذا لم يضطرب فلا يستطيع إحصاءها واستيعابها والأمن من الزلل فيها.

وقد أدرك هذه الصعوبة بعض العلماء قبلنا فاجتهدوا فيها، فقد روى القاموس في مقدمته عن أبي زيد الأنصاري: «إذا جاوزت المشاهير من الأفعال التي يأتي ماضيها على فَعَلْ فانت في المستقبل (أي: في الفعل المضارع) بالخيار إن شئت قلت: يَفْعُلْ (بضم العين)، وإن شئت قلت: يَفْعِلْ (بكسرها)، «فتقول: حشر يحشُر، ويحشُر، وعكف يعكِف ويعكُف إلخ».

وهو اجتهاد حسن لا بأس به، ولكن يجب أن يكون لنا من الحق ما لأبي زيد: فنظم الأفعال الثلاثية كلها ولا تقتصر على ما كان من باب «فعل» ولا نجيز أن يكون مضارع فعل من باب ينصر أو يضرب، فإن هذه توسعة ضارة لا حاجة إليها، بل نكتفي بوزن واحد وليكن وزن يضرب. فإذا جاز لأبي زيد أن ينظم بعض التنظيم، فنحن أخرج ما نكون إلى التنظيم الكامل أو قدرته.

وهناك أبواب أخرى في اللغة العربية مسببة للخلط والاضطراب؛ كباب التمدي واللزوم، وباب العدد، والمصادر وكثرتها وبعثرتها، وجموع التكثير واضطرابها... إلخ، وكلها تحتاج إلى ضبط ولو بتضحية.

وأخيراً لا بد من تقرير فتح باب الاجتهاد في اللغة لتنظيمها وضبط الفوضى فيها، وهذا لا يكون إلا بالاعتقاد أن اللغة ملكتنا لا أنا ملك لها، ننصرف فيها كما يتصرف الملاك في أملاكهم؛ بالهدم والبناء والتغيير والتبديل، إنما يجب أن يكون التنصرف تصرف العقلاء لا السفهاء، فتربط جديداً بقديمتنا، ولا نبني إلا ما نحن في حاجة إليه، ونبنيه على خير وجه يحقق الغرض المطلوب، ونختار في بنائه خير البناء.

إن الوضع الذي وضعنا فيه أنفسنا إزاء اللغة وضع خطأ، لقد وضعناها وضع الإلهة المالكة المقدمة ووضعتنا أنفسنا منها وضع العبد الذليل الخاضع والوضع الصحيح أننا نحن السادة وهي العبد الطيعة، وليس يصح أن تنتظر رأياً من أبي زيد، ولا كلمة في الأصمعي،

ولا تخرجاً من الأشموني، ولنلجأ إليه ونعتصم به في الإصلاح، ففعلونا أقدر على فهم حياتنا، ونظرنا وتفكيرنا أقدر على تنظيم بيتنا.

إني لأعجب من أن كثيراً من المصلحين تنبهوا إلى خطر الجمود في التشريع ونادوا بالاجتهاد فيه مع الاحتفاظ بالاصول الكلية في الدين، ولكن لم أجد داعياً إلى الاجتهاد في اللغة، مع أن الجمود فيها خطراً لا يقل عن خطر الجمود في التشريع! ومصداق ذلك انصراف أكثر المتعلمين عنها متى نالوا حظاً من لغة أجنبية، وقلة من يجيدها قراءة وكتابة كأنها لغة إضافية لا لغة أصلية.

ثم لا خطر من هذا الاجتهاد مطلقاً متى أحكم طريقه، ومتى حوفظ على مقومات اللغة. وليست في ألفاظ تحذف والألفاظ تزداد، ولا في هذه الفوضى في كثير من الأبواب، إنما مقومات اللغة في هيئتها وبنائها وكلماتها وطريقة الاشتقاق منها ونحو ذلك، بل إن تنظيمها وتحديد الفوضى فيها يرفع من شأنها ويزيد في حيوتها، ويكثر من سواد من يجيدها.

وهنا سؤال يصح أن يوجه؛ وهو لمن يكون هذا الحق في الاجتهاد؟

والجواب: أن شأن اللغة شأن غيرها من الفقه وسائر العلوم والفنون، كل متمكن من فرع دارس له متخصص فيه نضج فيه ذوقه، له الحق أن يقترح وينادي بنظرته التي يراها حقاً، والمتخصصون في هذه المادة ينظرون إلى رأيه ونظرياته ويقررونها أو يرفضونها أو يعدلونها، ثم بعد ذلك الهيئات الرسمية في التشريع تأخذ ما تراه صحيحاً من أقوال هؤلاء العلماء، وتتخذ منها قانوناً لها. والمجامع العلمية المعترف بها من الأمة تقرر صحة النظرية العلمية أو خطأها، وتدخل في عدد العلم ما شئت صحته وهكذا؛ فكذلك الشأن في اللغة لكل كاتب أو شاعر أن يستعمل من الكلمات اللغوية ما يؤدي غرضه ويعرضه على الناس ليجاوروه أو يرفضوه، والمجامع الرسمية كمجمعنا ومجمع دمشق، تأخذ من هذا كله ومما يعرضه عليها أعضاؤه بجدهم ويحثهم ما تراه صالحاً، وتعدّه وتذيعه على الناس ليكون دستوراً. ثم لا بد أن يكون هناك اتصال بين المجمع والحكومة اتصالاً تشريعياً، فإذا قرر المجمع مثلاً رسم الألف اللينة في الآخر ألفاً مطلقاً، فلا قيمة لهذا القرار إلا أن تصدر وزارة المعارف بذلك أمراً لاستعماله في مدارسها وكتبها وإلزام المعلمين باتباعه، وهكذا حتى يكون للإصلاح نتيجة فعلية! ولنتبع في ذلك ما اتبعته الأمم الحية في إصلاح لغتها وكتابتها وتنتفع من تجاربها، وتجنب أخطاءها، والله الموفق.

زعماء الإصلاح الإسلامي

في العصر الحديث

مقدمة

طالع القرن التاسع عشر والعالم الإسلامي في ظلمة حالكة، ومحنة شاملة: جهل مطبق، وظلم فادح، وفقر مدقع.

هذا سائح فرنسي زار مصر في آخر القرن الثامن عشر وهو مسيو فولني Volney، وأقام بها وبالشام نحو أربع سنوات يقول: «إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، وهي في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كل طبقاتها؛ وتتجلى في كل نواحيها الثقافية من أدب وعلم وفن، والصناعات اليدوية فيها في أبسط حالاتها، ينذر أن تجد في القاهرة من يصلح ساعتك إذا فسدت، فإن عثرت على أحد منهم فهو إفرنجي».

وهذه الحكومة المصرية تخشى من الرأي العام في تعليم الرياضة والطبيعة، فتستفتي شيخ الجامع الأزهر الشيخ محمد الإنابلي: «هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضية كالمهندسة والحساب والهيئة والطبيعات وتركيب الأجزاء - المعبر عنها بالكيمياء - وغيرها من سائر المعارف؟» فيجب الشيخ في حذر: «إن ذلك يجوز مع بيان النفع من تعلمها؛» كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها، ولم يكونوا من مخترعيها وذوي التفوق فيها.

كان العالم الإسلامي منعزلاً، لا يتصل بأوروبا إلا فيما تعانیه تركيا من مشاكلها السياسية؛ فليس هناك اتصال بين الشعوب الإسلامية والشعوب الأوروبية، لقد أغلقت على العالم الإسلامي الأبواب منذ الحروب الصليبية، وأخذ يأكل بعضه بعضاً. وقفوا في علمهم فليس إلا ترديد بعض الكتب الدينية واللغوية وفي صناعاتهم فلا اختراع، بل ولا إتقان للقديم؛ وفي آلتهم وفنونهم العسكرية فهي على نمط الأقدمين، وسكان المدن والريف قد أبدعوا عن الاشتراك في الشؤون السياسية والحربية، فلا تراهم في جيش ولا في قيادة جيش، ولا تعرض عليهم المشاكل السياسية، ولا رأي لهم فيها، إنما هم مزرعة الحكام ومُنتسِفَلّ الولاية، الأمراء، كلما فتحت شهواتهم الرعية أن يجدوا سبيلاً لملتها بالمال يجمعونه عن عرق جيئهم وضنح أيديهم.

مركز الخلافة - وهو الآستانة - مفكك منحل، والولايات من مصر والشام والعراق

والحجاز متدهورة منحلدة، قد آمات نفسها توالي الاستبداد عليها، يقودها في العلم رجال الدين، وهم أجهل الناس بالدنيا وشؤونها واتجاهاتها، كل همهم كلمة تعريب، أو جملة في كتاب تُفسَّر، أو حفظ متن، أو وضع حاشية على شرح، وهذا كل عالمهم؛ أما الدنيا وكيف تسير، والشعوب وكيف تظلم، والعدل وكيف يطلب، فموكولة إلى الله تعالى يفعل فيها ما يشاء، يخدمون كل والٍ، ويلبنون مع كل ظالم، حتى «نابليون» لما دخل مصر لم يجد فيها فطرة يعبر عليها لحكم مصر إلا مجلس العلماء، وقال: «إنه استعان بهم ليتقي أكثر العقبات؛ لأن أكثرها دينية، ولأنهم لا يعرفون أن يركبوا حصاناً، ولا أن يقوموا بأي عمل حربي، وقد استفدت منهم كثيراً، واتخذتهم وسيلة للتفاهم مع الشعب، وألفت منهم ديوان القضاء».

يأكل بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً. هذا الشيخ الدواخلي - أحد أكبر العلماء وتقيب الأشراف - يزدحم الناس على بابه، ويتزاحم العلماء على مائدته، فإذا غضب محمد علي باشا عليه لكلمة بلغته عنه، وأمر بالقبض عليه ونفيه إلى دسوق، هرع هؤلاء العلماء الفضلاء يكتبون العرائض، يملؤونها دماً في الدواخلي وتشنعاً عليه، يعدون عليه ذنوباً أكثرها في الحقيقة محامد، ويقيمون الأفراح شماتة به، ويعملون الولائم ويتضحكون عليه، فيصرخ «الجبرتي» الرزين، ويعلق على هذا الحادث بقوله: «إنهم قد زالت هيبتهم من النفوس، وانهمكوا في الأمور الدنيوية، والحظوظ النفسانية، والوساوس الشيطانية، ومشاركة الجهال في المآثم، والمسارعة إلى الولائم في الأفراح والمآثم، يتكالبون على الأسمطة كالبهايم، فتراهم في كل دعوة ذاهبين، وعلى الخوانات راكعين... وعلى ما وجب من النصح تاركين [من الوافر]:

أَمُورٌ يَضْحَكُ السُّفَهَاءُ مِنْهَا وَيَبْكِي مِنْ عَوَاقِبِهَا اللَّئِيمُ

ويشت «الجبرتي» بهذا الشيخ الدواخلي لأنه فعل مثل هذا الصنيع مع السيد عمر مكرم. ويقودها في السياسة والتركيب يسيطر عليها بطائفة من الجند، ولا يبطل المكث إلا ريثما يقتني هو وجنوده من الأمة بالسلب والنهب والرُّشا، حتى صبح اسم الحكومة والوالي والجند مرعباً مفرعاً، مقروناً في النفس بمعنى الظلم والعسف واغتصاب المال.

وأعجب من هذا كله إلف الشعوب الإسلامية هذه الحالة السيئة والاستنامة إليها، وكراهيتهم لكل إصلاح القانون غضب العلماء، وهي مع ذلك يسودها الغرور، فهي تشعر أنها خير ما في الدنيا، وقوتها فوق كل قوة، والله ناصرها على كل عدو، ولا خوف عليها من أي شعب آخر أو ملة أخرى: أليس الله قد رد أعداءها في الحروب الصليبية، ومحا كيد من يكيد

لها ويعتدي عليها؟ فالعلم ليس إلا ما في كتبهم وعند علمائهم، والقوة الحربية ليست إلا فيهم، وما على السلطان إلا أن يرفع البيروقراطي حتى تلتف حوله جنود الأرض وجنود السماء فيمحقون كل قوة، ويذلون كل جبار. يقول بعض المماليك المصريين عندما بلغه نزول الحملة الفرنسية: «دعوهم فإذا جاءت جميع الجيوش الإفرنجية، فسندوسهم بخيولنا».

وعلى الجملة فقد كان العالم الإسلامي - إذ ذاك - شيخاً هرمًا حطمته الحوادث، وأنهكه ما أصابه من كوارث، من حروب صليبية، وما تبعها من فساد نظام، واستبداد حكام، واستتارهم بالمغانم، وفوضى أحكام، وخمود عام، واستسلامه للقضاء والقدر، وترديد قول الشاعر [من البيط]:

دَعِ الْمَقَادِيرَ تَجْرِي فِي أَعْيُنِهَا

وَلَا تَبَيِّنْ إِلَّا خَالِيَهَا

فقد الدين روحه، وصار شعائره ظاهرة لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام، وأصبح التصرف ألباناً بهلوانية، ووسيلة النجاح في الحياة ليس في الجد في العمل، ولكن التمسح بالقبور، والتوسل بالأولياء، فهم الذين يُنجحون في العمل، وهم الذين ينصرون في الحروب، والشوارع والحارات مملوءة بالدجالين والمشعوذين.

هذا ما كان عليه الحال في الشرق. أما الغرب فقد حمل معه بذور الإصلاح أيام الحروب الصليبية؛ وبدأ يفرسها في أرضه حتى أنتجت هذه البذور أشجاراً باسقة عصفت الريح حيناً، ودبَّ الفساد حيناً، ولكنها تحمَّلت الشدائد حتى استوى أمرها وكونت لها شخصيتها. رفعت ثورتها من شأن الشعوب وجعلتها فوق شأن الحكام، فبينا كان الحكام في الشرق كل شيء، ولهم كل الثروة وكل العظمة، وللشعوب كل الفقر وكل الجهل؛ كان النداء يدوي في الغرب بأن الأمة كل شيء، وأن الحاكم إنما له حق البقاء في مركزه ما خدم شعبه. وسلبوا القيادة العلمية من رجال الدين، وسلبوا زمامها لرجال الدنيا؛ يطقون لعقولهم العنان، ويبحثون ما شاؤوا وقصروا رجال الدين على قيادتهم في الأمور الروحية والمسائل اللاهوتية؛ ولكن ليس لهم قيادة في العلم ولا في السياسة، فاتجه العلماء إلى الطبيعة يبحثونها في كل متاحها، ويحاولون الوقوف على أسرار الكون، ويبنون حياتهم العلمية على ما اكتشفوا منها في صناعاتهم وتجارتهم، ويستخدمون الهندسة والفلك والكيمياء والرياضة والميكانيك في بناء السفن والمدفعية والقوى الحربية، وسببت عندهم المخترعات والصناعات

والآلات ثروة كبيرة لكثير من الأفراد ساعدت على تأسيس شركات تقوم بأضخم الأعمال؛ وهذا التقدم رفع من شأن أفراد الشعوب، وجعل لهم الكلمة العليا في حكوماتهم، وحررهم في الفكر والعمل، فتضاعف التفكير، وتضاعف الاستكشاف، وتضاعف الإنتاج.



هذا هو الشرق، مصره لا تعرف أن تصلح ساعة، وجيوشه نعباً على طريقة الحروب الصليبية، وأسلحته هي ما كانت عليه منذ خمسة قرون، ومشايخه يبحثون في الكتب ليستخرجوا فتوى بحل تعلم الحساب أو حرمة، أكواخ حقيرة فقيرة قادرة لعامة الناس، وقصور فخمة ضخمة ملئت بالجوارح الحسان وكل أساليب الترف والنعيم لعدد محدود من الولاة والأمراء، وكل ما في البلاد من خير فلهؤلاء السادة، وكل ما في البلاد من شقاء فعلى رؤوس الشعب.

وهذا هو الغرب، ثورة من شعوبه على الحكام ونظام الطبقات لتسترد حريتها، وثورة على النظام الاقتصادي لتنظم الضرائب وتحرر التجارة وتحد من تدخل الحكومة في الأعمال الاقتصادية وتنشط الزراعة والصناعة بشتى الوسائل، ثم ثورة صناعية نتج عنها توسع في استخراج الفحم والحديد وصناعة الآلات.

هذا هو الحل عندما اصطدم الشرق بالغرب حول أوائل القرن التاسع عشر، لقد كان الغريب يتهيب الشرق لما وقر في نفسه من عظمته أيام الحروب الصليبية، ولكن ما لبث التجار والجواسيس والرحالة الغربيون يكشفون لأممهم حال الشرق حتى اقتنعوا بضعفه، وكانت أكبر ناحية تفوق فيها الغرب على الشرق - عدا ما ذكرنا - هي الناحية البحرية؛ فإن كانت بعض دول الشرق قوية في جنودها، بأسلة في قتالها، فليس لها ما تعتمد عليه من أساطيل بحرية قوية كالتى للغرب.

لقد غزا الغرب الشرق مسلحاً بالعلم الواسع في شتى نواحيه في السياسة والاجتماع والاقتصاد، وبنفسية الشعوب وجغرافية العالم وتاريخه، ومسلحاً بالأدوات الحديثة في الحروب برّاً وبحراً، وبالأساليب الحربية على آخر طراز، ومسلحاً برؤوس الأموال تمدد بها الحكومات والشركات، ومسلحاً برجال العلم ينزلون مع الجيش يدرسون وينقبون عن الزراعة والصناعة والحضارة القديمة والفن وما إلى ذلك.

وحينما غزا الغرب قطراً فسرعان ما يثبت فيه أساليب حضارته من سكك حديدية تمدد،

وبريد منظم، وزراعة تصلح، ومالية تضبط، وهو المشرف على كل ذلك يسخرها كما يشاء حسبما يشاء، ولا يكتفي بنشر حضارته المادية بنشر حضارته العلمية والأدبية، فالمدارس الوطنية تدرس لغته وآدابه وفنونه وعلومه، وهذه تزاخم الثقافة القديمة للبلاد شيئاً فشيئاً، والمعادن الغربية تكتسح المعادات القديمة، وعلى الإجمال تنبت المدنية الغربية في البلاد المفتوحة بخيرها وشرها.

كل هذا نبه الشرق مذعوراً من سباته العميق، والتفت وراءه فرأى ماضياً قريباً يستدعي الخجل: من إهمال مصالح البلاد وفساد مرافقها، وضعف ثغورها؛ ورأى حاضراً خائراً لا يقف أمام قوة، ولا يصد تياراً عنيفاً؛ وليس يملك شيئاً إلا أن يلعن من أوصله إلى هذا الحال. وما غناء اللعن باللسان أمام قوة السنان.

وكانت هذه حال العالم الإسلامي أجمع حول أوائل القرن التاسع عشر سواء في ذلك ما غزى من الأقطار وما ينتظر الغزو القريب؛ لأن القوى الغربية تتسابق؛ وسقوط الأقطار الشرقية يتلاحق.

وقد كانت أكبر مصيبة أصيبت بها الشرق في هذه الآونة قلة رجاله الخبيرين بالدنيا وشؤونها، والسياسة والأعيان، الماهرين في معالجة المشكل، الحازمين في تصريف الأمور، وحتى كان إذا وجد أمثال هؤلاء لم يجدوا تأييداً من الرأي الجاهل، فمن نادى بالساواة في العدل بين الرعية من غير نظر إلى جنس أو دين اتهم بمحاربه للمسلمين. ومن نادى بتنظيم الجيش على الأساليب الحديثة بالتفريج والخروج على التقاليد، ومن نادى بتأسيس مجلس شورى اتهم بمحاربة السلطان، والحض على الثورة، والعبث بالنظام، وهكذا.

وكانت هذه الخيبة التي مني بها سبباً في التفكير في حالته والحزن على ما أصابه، ونزعة بعض المفكرين وكبار الرجال في الإصلاح، فتبغ رجال قليلون في سائر الأقطار يعالجون الإصلاح بوسائل مختلفة، كل ينظر إليه من زاوية خاصة؛ ولعل أشهر الزعماء في العصر الحديث وأكبرهم أثراً كان محمد بن عبد الوهاب في الحجاز، ومدحت باشا في تركيا، والسيد أحمد خان في الهند، والسيد جمال الدين الأفغاني في مصر، والسنوسي في طرابلس، وخير الدين باشا في تونس.

وسنذكر كلمة عن كل رجل من هؤلاء وغيرهم نبين فيها وجهة نظره في الإصلاح، وما قدر له من خيبة أو فلاح، فربما جهل كثير من شباب الجيل الحاضر تاريخهم، مع قريب العهد بهم، وتأثرنا في حاضرنا ومستقبلنا بأعمالهم.

محمد بن عبد الوهاب

1115 - 1206هـ

1703 - 1791م

هو زعيم الفرقة التي تسمى الوهابية، وتعتنق مذهبه الحكومة الحاضرة في الحجاز.

نشأ في بلدة تسمى «العيينة» في نجد، وتعلم دروسه الأولى بها على رجال الدين من الحنابلة، وسافر إلى المدينة ليلم تعلمه؛ ثم طوف في كثير من بلاد العالم الإسلامي، فأقام نحو أربع سنين في البصرة، وخمس سنين في بغداد، وسنة في كردستان، وستين في همدان، ثم رحل إلى أصفهان ودرس هناك فلسفة الشراق والتصوف، ثم رحل إلى «قم»، ثم عاد إلى بلده، واعتكف عن الناس نحو ثمانية أشهر، ثم خرج عليهم بدعوته الجديدة.

وأهم مسألة شغلت ذهنه في درسه ورحلاته مسألة التوحيد التي هي عماد الإسلام، وتبلورت في «لا إله إلا الله»، والتي تميز الإسلام بها عم عداه، والتي دعا إليها «محمد» (ص) أصدق دعوة وأحرها؛ فلا أصنام ولا أوثان، ولا عبادة آباء وأجداد، ولا أحبار ولا نحو ذلك. ومن أجل هذا سمي هو وأتباعه أنفسهم «بالموحدين»؛ أما اسم الوهابية فهو اسم أطلقه عليه خصومهم، واستعمله الأوروبيين، ثم جرى على الألسن.

وقد رأى أثناء إقامته في الحجاز ورحلاته إلى كثير من بلاد العالم الإسلامي، أن هذا التوحيد الذي هو مزية الإسلام الكبرى قد ضاع، ودخله كثير من الفساد.

فالتوحيد أساسه الاعتقاد بأن الله وحده هو خالق هذا العالم، والمسيطر عليه، وواضع قوانينه التي يسير عليه، والمشرع له، وليس في الخلق من يشاركه في خلقه ولا في حكمه، ولا من لا يعينه على تصريف أموره؛ لأنه تعالى ليس في حاجة إلى عون أحد مهما كان المقربين إليه؛ هو الذي بيده الحكم وحده، وهو الذي بيده النفع والضرر وحده، لا شريك له؛

فمعنى لا إله إلا الله؛ ليس في الوجود ذو سلطة حقيقية تسيّر العالم وفقاً لما وضع من قوانين إلا هو، وليس في الوجود من يستحق العبادة والتعظيم إلا هو، وهذا هو محور القرآن: ﴿قُلْ يَتَّخِذُ الْكُفْبَى تَمَاكُلًا إِنْ كَصَلْبَعَرِ مَوْلَم بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ إِلَّا صَبِيءٌ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذُ سَمْسًا بِمَعْمَا أَرْبَابًا يَنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

إذا فما بال العالم الإسلامي اليوم يعدل عن هذا التوحيد المطبق الخالص من كل شائبة إلى الإشراك مع الله كثيراً من خلقه؟ فهذه الأولياء يحج إليها، وتقدم لها النذور، ويعتقد فيها أنها قادرة على النفع والضرر، وهذه الأضرحة لا عداد لها تقام في جميع أقطاره، يشد الناس إليها رحالهم، ويتمسحون بها، ويتذللون لها، ويطلبون منها جلب الخير لهم ودفع الشر عنهم؛ ففي كل بلدة ولي وأولياء، وفي كل بلدة ضريح وأضرحة تشرك مع الله تعالى في تصريف الأمور ودفع الأذى وجلب الخير، كأن الله سلطان من سلاطين الدنيا الغاشمين، يتقرب إليه بذوي الجاه عنده وأهل الزلفى لديه، ويرجون في إفساد القوانين وإبطال العدل؛ ليس هذا كما كان يقول مشركو العرب: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: الآية 3] وقولهم: ﴿هَؤُلَاءِ شَفَعَتُونَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: الآية 18]!

بل واأسفاه! لم يكتف المسلمون بذلك بل أشركوا مع الله حتى النبات والجماد؛ فهؤلاء أهل بلدة «منفوخة» بالبيامة يعتقدون في نخلة هناك أن لها قدرة عجيبة من قصدها من العوانس تزوجت لعامها، وهذا الغار في الدرعية يحج إليه الناس للتبرك، وفي كل بلدة من البلاد الإسلامية مثل هذا، ففي مصر شجرة الحنفي، ونعل الكلثني، وبوابة المتولي⁽¹⁾، وفي كل قطر حجر وشجر، فكيف يخلص التوحيد مع كل هذه العقائد؟

إنها تصد الناس عن الله الواحد، وتشرك معه غيره، وتسيء إلى النفوس، وتجعلها ذليلة وضيعة مخرفة، وتجردها من فكرة التوحيد، وتفقدتها التسامي.

وأساس آخر يتصل بهذا التوحيد كان يفكر فيه «محمد بن عبد الوهاب»، وهو أن الله وحده هو مشروع العقائد، وهو وحده الذي يحلل ويحرم، فليس كلام أحد حجة في الدين إلا كلام الله وسيد المرسلين، فالله يقول: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَكُتًا شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَأْتُوا

(1) شجرة الحنفي: شجرة كانت في جامع الحنفي تبرك بها. ونعل الكلثني: نعل قدم في نكبة الكلثني يزعمون أن الماء إذا شرب منها ينفع للتداوي من العشق. وبوابة المتولي مملوطة بالمسامير تعلق بها الشعور والخيطان ليذكر بالخير من علقها. وهكذا.

بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿مَشْهُورِي: الآية 21﴾ ؛ فكلام المتكلمين في العقائد، وكلام الفقهاء في التحليل والتحرير ليس بحجة علينا، إنما إمامنا الكتاب والسنة، وكل مستوف أدوات الاجتهاد له الحق أن يجتهد، بل عليه أن يفعل ذلك ويستخرج من الأحكام - حسب فهمه لنصوص الكتاب وما صح من السنة - ما يؤديه إليه اجتهاده. وإقفال باب الاجتهاد كان نكبة على المسلمين، إذ أضاع شخصيتهم وقوتهم على الفهم والحكم، وجعلهم جامدين مقلدين يبحثون وراء جملة في كتاب أو فتوى من مقلد مثلهم، حتى انحط شأنهم، وتفرقوا أحزاباً يلعن بعضهم بعضاً، ولا منجاة من هذا الشر إلا إبطال هذا كله، والرجوع إلى الدين في أصوله، والاستقاء من منبعه الأول.

وهكذا شغلت ذهنه فكرة التوحيد في العقيدة مجردة من كل شريك، والتوحيد في التشريع فلا مصدر له إلا الكتاب والسنة.

هذا هو أساس دعوة محمد بن عبد الوهاب، وعلى هذا الأساس بنيت الجزئيات.

انقضى في دعوته وتعاليمه عالماً كبيراً، ظهر في القرن السابع الهجري في عهد السلطان الناصر هو «ابن تيمية»، وهو - مع أنه حنبلي - كان يقول بالاجتهاد ولو خالف الحنابلة، وكان حر التفكير في حدود الكتاب وصحيح السنة، ذلق اللسان، قوي الحجة، شجاع القلب لا يخشى أحداً إلا الله، ولا يعبأ بسجن مظلم، ولا تعذيب مرهق، فهاجم الفقهاء والمتصرفة، ودعا إلى عدم زيارة القبور والأضرحة وهدمها، وألف في ذلك الرسائل الكثيرة، ولم يعبأ إلا بما ورد في الكتاب والسنة، وخالف إمامه أحمد بن حنبل إذا أداه اجتهاده إلى ذلك.

فيظهر أن «محمد بن عبد الوهاب» عرف ابن تيمية عن طريق دراسته الحنبلية، فأعجب به، وعكف على كتبه ورسائله يكتبها ويدرسها. وفي المتحف البريطاني بعض رسائل لابن تيمية مكتوبة بخط ابن عبد الوهاب، فكان ابن تيمية إمامه ومرشده وبعث تفكيره، والموحي إليه بالاجتهاد والدعوة إلى الإصلاح.

دعا مثله إلى رد البدع، والتوجه بالعبادة والدعاء إلى الله وحده لا إلى المشايخ والأولياء والأضرحة، ولا بوساطة توسل ولا شفاعة، وزيارة القبور إن كانت فللمعزة والاعتبار، لا للتوسل والاستشفاع، فهم لا يملكون شيئاً بجانب الله وقوانينه الثابتة التي لا تتخلف والتي نظم الله بها كونه؛ فالذبح للقبور والنذور لها والاستغاثات بها والسجود عندها شرك لا يرضاه الله، وهو هدم التوحيد - الذي جاء به الإسلام - من أساسه، ومثل ذلك تجسيص القبور

وربنا الأضرحة، وتشيد الأبنية عليها وكسوتها بالحرير المذهب وما إلى ذلك، فكل هذه لا يعرفها الإسلام.

فكانت دعوة ابن عبد الوهاب حرباً على كل ما ابتدع بعد الإسلام الأول من عادات وتقاليد، فلا اجتماع لقراءة مولد، ولا احتفاء بزيارة قبور، ولا خروج للنساء وراء الجنائز، ولا إقامة إذكار يغنى فيها ويرقص، ولا «محمل» يتبرك ويتمسح ويحتفل به هذا الاحتفال الضخم، وهو ليس إلا أعواداً خشبية لا تضر ولا تنفع.

كل هذا مخالف للإسلام الصحيح يجب أن يزال، ويجب أن نعود إلى الإسلام في صفاته الأولى، وطهارته، ونقاته، ووحدانته واتصال العبد بربه من غير واسطة ولا شريك؛ فلا إله إلا الله معناها كل ذلك. والكتب المملوءة بالتوسلات كتب ضارة بالعقائد، كدلائل الخيرات، وما في البردة من مثل قوله [من البسيط]:

يا أكرمَ الخَلْقِ ما لي من الوُدِّ بهِ سواكَ عندَ حدوثِ الحادثِ العممِ
وقوله [من البسيط]:

إن لم تُكُنْ في معادي آخذاً بيدي فضلاً وإلا فقلْ يا زُلَّةَ القَدَمِ
وقوله [من البسيط]:

فإنَّ من جودك الدنيا وضرتها ومن علويك علمُ اللوحِ والقلمِ⁽¹⁾

ونحو ذلك، أقوال فاسدة كاذبة. فلا النجاة إلا إلى الله، ولا اعتماد في الدنيا والآخرة إلا عليه.

لقد كان محمد بن عبد الوهاب ومن نحا نحوه يرون أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نفستهم ليس له من سبب إلا العقيدة. فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك، وكانت لا إله إلا الله تعني السمو بالنفس عن الأحجار والأوثان وعبادة العظماء وعدم خوف من الموت في سبيل الحق. ولا خوف من استنكار المنكر والأمر بالمعروف مهما تبع ذلك من عذاب. ولا قيمة للحياة إلا إذا بذلت في رفع لواء الحق ودفع

(1) الأبيات للبوصيري في ديوانه ص 439 - 440.

الظلم، وهذا هو الفرق الوحيد بين العرب في الجاهلية والعرب في الإسلام، وبهذه العقيدة وحدها غزوا وفتحوا وحكموا. ثم ماذا؟

ثم لم يتغير شيء إلا العقيدة، فتدنوا من سمو التوحيد إلى حضيض الشرك، فتعددت ألهم من حجر وشجر وأعواد أخشاب وقبور أولياء، وركنوا إلى ذلك في حياتهم العامة، فالزرع ينجح لرضا ولي ويخيب لغضبه، والبقرة تحيا إذا نلرت للسيد البدوي أو مثله، وتموت إذا لم تنذر، وهكذا في الأمراض والعلل والغنى والفقر، كلها لا ترجع إلى قوانين الله الطبيعية، وإنما ترجع إلى غضب الأرواح ورضاها. ومثل هذه النفوس الضعيفة التي تذلل للحجر والشجر والأرواح لا تستطيع أن تقف أمام الولاة والحكام الظالمين تأمر بمعروف أو تنهاهم عن منكر، فذلوا للحكام والأغنياء كما ذلوا للأخشاب والأحجار. وما زال كل قرن يمر نزيد معه الآلهة عدداً وتزداد النفوس ذلة، حتى وصلت الحال بالأمة الإسلامية إلى فقد سيادتها، وانهايار عزتها. ولا يصلح آخر الإسلام إلا بما صلح به أوله، فلا بد من العودة إلى الحياة الإسلامية الأولى حيث التوحيد الصحيح والعزة الحقة، ولا بد من هدم هذه البدع والخرافات باللين إن نجح، وبالقوة إن لم ينجح، والله المستعان.

لم ينظر محمد بن عبد الوهاب إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين عنها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية كما فعل معاصرة محمد علي باشا، وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها والروح وحدها. فعنده أن العقيدة والروح هما الأساس وهما القلب، إن صلحا صلح كل شيء وإن فسدا فسد كل شيء، وطبيعي أن يكون هذا هو الفرق بين رئيس الدين في نجد ورئيس الحكم في مصر.

أما بعد، فإن التوحيد الصحيح المطلق المجرد عن شائبة كل تجسيم - المنزه عن كل تشخيص، الذي يصل العبد بربه من غير وساطة ولا وسيلة، مطلب عسير لا يستطيعه إلا الخاصة أو خاصة الخاصة، أما من عداهم فيشعرون بالتوحيد لحظات ثم سرعان ما يتدهورون ويشوب عقيدتهم نوع من التشخيص، وأسلوب من التجسيم على نحو ما، ثم يتخذون من الصالحين وسائل وزلفى - كان ذلك في الجاهلية وكان ذلك في الإسلام بعيد البعثة إلى الآن.

والمؤرخون يرون أن أهل الطائف لما أسلموا كان لهم بنية على اللات، فأمر النبي بهدمها فطلبوا منه أن يترك هدمها شهراً لتلا يروعوا نساءهم وصبيانهم حتى يدخلوهم الدين، فأبى ذلك عليهم وأرسل معهم المغيرة بن شعبة وأبا سفيان بن حرب وأمرهما بهدمها.

وفي الحديث أن العرب كانت لهم في الجاهلية شجرة تسمى «ذات أنواط» كانوا يعلقون بها سلاحهم ويعتكفون حولها ويعظمونها، فسأل بعض المسلمين رسول الله أن يجعل لهم كذلك «ذات أنواط» فنهاهم عن ذلك.

ولما جاء عمر شعر أن بعض الناس أخذ يحن إلى العادات الجاهلية القديمة، فرآهم يأتون الشجرة التي بايع رسول الله (ﷺ) تحتها بيعة الرضوان فيصلون عندها فيبلغ ذلك عمر فأمر بها فقطعت.

ولما رأى عمر كعب الأحبار يخلع نعله ويلمس برجليه الصخرة عند فتح بيت المقدس، قال له: «ضاهيت والله اليهودية يا كعب».

وهكذا ما لبث بعض الناس حتى تراجع عن التوحيد المطلق الذي جاء به الإسلام؛ لأن التحرر من المادة بكافة أشكالها، والإفلات من قيود الحس، والتسامي إلى الله فوق المادة وفوق الحس وفوق التشخيص يتطلب منزلة رفيعة من سمو العقلي تعجز عنه الجماهير.

وقال النبي (ﷺ): «إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلك».

ثم سرعان ما اتخذ المسلمون قبور الصالحين وغير الصالحين مساجد، ولم يكن الصحابة الأولون يشدون الرجال إلى المشاهد، ثم كان ذلك، وهكذا كلما مضى زمن كثرت فيه أصناف التعظيم للقبور والأضرحة وكثير من الأشجار والجماد.

وظهر الدعاة والمصلحون على توالي العصور يحاولون أن يردوا الناس عن هذا ويرجعوهم إلى التوحيد وحده، وكلما دعا داعٍ إلى ذلك عذب وأهين ورمي بالكفر والإلحاد كما فعل باين تيمية، فقد ألف الرسائل في هذا الموضوع وانتقد حال المسلمين في استغنائهم بالقبور ورحيلهم إليها، وطوافهم بالصخرة في بيت المقدس، ورحيلهم إلى مشهد الخليل ومشاهد عسقلان، وتعظيمهم حتى بعض آثار النصرانية، فعذب وسجن، وأتى بعده بقرون محمد بن عبد الوهاب هذا فدعا لمثل هذه الدعوة فرمى بالكفر. وأخيراً جاء الشيخ محمد عبده فدعا إلى العدول عن التوسل والشفاعاة والزيارة للقبور، وملأ دروسه في التفسير وتفسيره لجزء «عم» بمثل هذه الدعوة، فلقى من أهل زمنه ما لم يرغب عن أذهاننا بعد.

هذا هو جوهر الدعوة التي دعا بها محمد بن عبد الوهاب فماذا كان شأنها ومصيرها؟

- 2 -

كانت جزيرة العرب عندما دعا محمد بن عبد الوهاب دعوته - التي شرحناها في الماضي - أشبه شيء بحالتها في الجاهلية، كل قبيلة تسكن موضعاً يرأسها أمير منا: هذا أمير في الإحساء، وهذا أمير في المسير، وهؤلاء أمراء في نجد إلخ، ولا علاقة بين الأمير والأمير إلا علاقة الخصومة غالباً. ثم تنوزعها - أيضاً - الخصومة بين البدو والحضر، فمن قدر من البدو على خطف شيء من الحضر فعل، ومن قدر من الحضر على التنكيل يبدو فعل، والطرق غير مأمونة، والسلب والنهب على أشدهما، وسلطة الخلافة في الأستانة تكاد تكون سلطة اسمية، ومظهرها تعيين الأشراف في مكة وإمدادهم ببعض الجنود وكفى.

لقد بدأ «محمد بن عبد الوهاب» يدعو دعوته - التي ذكرناها - في لين ورفق بين قومه. ثم أخذ يرسل الدعوة لأراء الحجاز والعلماء في الأقطار الأخرى. حاثاً لهم على استنهاض الهمم في مكافحة البدع والرجوع إلى الإسلام الصحيح.

كم من المصلحين دعوا مثل هذه الدعوة، ولكنها مرت بسلام، وإن شابها شيء فسجن الداعي أو التشهير به، ورميه بالكفر والزندقة، ثم ينتهي الأمر ويعود الناس سيرتهم الأولى، بل نرى من قام بمثل هذه الدعوة - فعلاً - في المغرب كالشيخ أبي العباس التيجاني، فقد أمر بترك البدع ونهى عن زيارة القبور، وكثرت أتباعه حتى بلغت مئات الألوف. ولكن لم يلفت الناس والحكام أمره كما لفتهم محمد بن عبد الوهاب. وكذلك الشيخ محمد عبده دعا مثل هذه الدعوة فأجابه بعضهم وأنكر عليه بعضهم، ثم أسدل الستار، فما السبب في نجاح الدعوة الوهابية دون الأخرى؟

السبب في هذا ما أحاط بالدعوة الوهابية من ظروف لم تنبأ لغيرها.

فقد اضطلهد في بلدة العيينة، واضطر أن يخرج منها إلى الدرعية مقر آل سعود، وهناك عرض دعوته على أميرها محمد بن سعود فقبلها، وتعاهد على الدفاع عن الدين الصحيح ومحاربة البدع، ونشر الدعوة في جميع جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها، وبالسيف عند من لم يقبلها، وإذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، وهو اجتماع السيف واللسان، وزاد

الأمر خطورة نجاح الدعوة شيئاً فشيئاً، ودخول الناس أفواجاً فيها، وإخضاع بعض الأمراء بالقوة لحكمها، وكلما دخلوا بلدة أزالوا البدع وأقاموا تعاليمهم، حتى هددت الحركة كل جزيرة العرب. ولما مات الأمير ومات الشيخ تعاقدا أبناء الأمير وأبناء الشيخ على أن يسيروا سيرة آبائهم في نصرة الدعوة متكاتفين، وظلوا يعملون حتى غلبوا على مكة والمدينة.

وشعرت الدولة العثمانية بالخطر يهددها بخروج الحجاز من يدها، وهو موطن الحرمين الشريفين اللذين يجعلان لها مركزاً إسلامياً ممتازاً، تفقد الكثير منه إذا فقدتهما.

فأرسل السلطان محمود إلى محمد علي باشا في مصر بأن يسير جيوش لمقاتلة الوهابيين؛ وكما أرسلت الجيوش لمقاتلتهم، وأرسلت الدعاية من جميع الأقطار الإسلامية للتلين من هذه الدعوة وتكفير مبتدعيها وحمل علماء المسلمين عليها حملات منكرة، وألفت الكتب الكثيرة في التخويف منها والتشنيع عليها.

وهكذا حدثت الحرب بالسيف والحرب بالكلام. كل هذا خدم الدعوة الوهابية بلقت الأنظار إليها، ودورانها على كل لسان. وزاد في شأنها أن الوهابيين انتصروا على حملة محمد علي باشا الأولى بقيادة الأمير طومسون.

ثم أعد محمد علي باشا العدة القوية الكبيرة. وسار بنفسه وحواربهم بخير سلاحه، فانتصر عليهم، وأتم النصر ابنه إبراهيم باشا. وانهزمت قوة الوهابيين، ولكن بقيت الدعوة إلى أن هبى لها في العهد الحاضر المملكة السعودية الحاضرة في تاريخ طويل لا يعيننا هنا، وإنما يهمننا الدعوة وما تم لها.

إن الدعاية التي أحكمت ضدها، وتعلق الناس بالدولة العثمانية، وميلهم الشديد أن تظل بلادها وحدة لا ينفصل عنها جزء، جعلت عامة المسلمين في أقطار العالم الإسلامي يفرحون بهزيمة الوهابية. ولو لم يفهموا جوهر دعوتها. وشيء آخر كان كبير الأثر في تغيير عامة المسلمين من هذه الحركة، وهو أنها حيث استولت على بلد نفذت تعاليمها بالقوة ولم تنتظر حتى يؤمن الناس بدعوتها؛ فلما دخلوا مكة هدموا كثيراً من القباب الأثرية كقبة السيدة خديجة؛ وقبة مولد النبي ﷺ، ومولد أبي بكر وعلي، ولما دخلوا المدينة رفعوا بعض الحلبي والزينة التي كانت على قبر الرسول؛ فهذه كلها أثارته غضب كثير من الناس وجرحته عواطفهم، فمنهم من حزن؛ على ضياع معالم التاريخ، ومن حزن على الفن الإسلامي، ومنهم من حزن لأن مقبرة الرسول ﷺ وفخامتها مظهر للعاطفة الإسلامية وقوة الدولة. وهكذا

اختلفت الأسباب واشتركوا في الغضب. والوهابيون لم يعبؤوا إلا بإزالة البدع والرجوع بالدين إلى أصله.

قد اهتموا بالناحية الدينية وتقوية العقيدة، وبالناحية الخلقية كما صورها الدين. ولذلك حيث سادوا قلت السرقة والفجور وشرب الخمر وأمن الطريق وما إلى ذلك. ولكنهم لم يمسوا الحياة العقلية ولم يعملوا على ترقيتها إلا في دائرة التعليم الديني. ولم ينظروا مشاكل المدنية الحاضرة ومطالبها. وكان كثير منهم يرون أن ما عدا قطرهم من الأقطار الإسلامية التي تنتشر فيها البدع ليست ممالك العقيد إسلامية، وأن دراهم دار جهاد؛ فلما تولت حكومة ابن سعود الحاضرة كان لا بد أن تواجه الظروف الحاضرة، وتقف أمام منطلق الحوادث. ورأت نفسها أمام قوتين قويتين لا معدى لها عن مسيرتهما، قوة رجال الدين في نجد المتمسكين أشد التمسك بتعاليم عبد الوهاب والمتشددين أمام كل جديد، فكانوا يرون أن التلغراف السلكي واللاسلكي والسيارات والمجالات من البدع التي لا يرضى عنها الدين، وقوة التيار المدني الذي يتطلب نظام الحكم فيه كثيراً من وسائل المدنية الحديثة كما يتطلب المصانعة والمدارة. فاختطفت لنفسها طريقاً وسطاً شاقاً بين القوتين. فقد عدلت نظرها إلى الأقطار الإسلامية الأخرى وعدتهم مسلمين. وبدأت تنشر التعليم المدني بجانب التعليم الديني، وتنظم الإدارة الحكومية على شيء من النمط الحديث، وتسمح للسيارات والطائرات واللاسلكي بدخول البلاد والاستعمال وما إلى ذلك. وما أشقه عملاً: التوفيق بين علماء نجد ومقتضيات الزمن، وبين طبائع البادية ومطالب الحضارة.



لم تقتصر الدعوة الوهابية على الحجاز والجزيرة العربية، بل تعدتها إلى غيرها من كثير من الأقطار الإسلامية. وكان موسم الحج ميداناً صالحاً وفرصة سانحة لعرض الدعوة على أكابر الحجاج واستمالتهم إلى قبولها؛ فإذا عادوا إلى بلادهم دعوا إليها. فنرى في زنجبار طائفة كبيرة من المسلمين يعتقدون هذا المذهب ويدعون إلى ترك البدع، وعدم التقرب بالأولياء.

وقام في الهند زعيم وهابي اسمه السيد أحمد، حج سنة 1822م، وهناك آمن بالمذهب الوهابي وعاد إلى بلاده، فنشر هذه الدعوة في بنجاب، وأنشأ بها شبه دولة وهايبية، وأخذ سلطانه يمتد حتى هدد شمال الهند، وأقام حرباً عواناً على البدع والخرافات، وهاجم الوعاظ رجال الدين هناك، وأعلن الجهاد ضد من لم يعتنق مذهبه

ويقبل دعوته. وأن الهند دار حرب، ولقيت الحكومة الإنجليزية متاعب كثيرة شاقة من أتباعه حتى استطاعت إخضاعهم.

وكذلك حضر الإمام السنوسي مكة حاجاً، وسمع الدعوة الوهابية واعتنقها وعاد إلى الجزائر يشر بها، ويؤسس طريقته الخاصة في بلاد المغرب كما سيأتي بيانه.

وفي اليمن ظهر أعلم علمائه، وإمام أئمة وهو الإمام الشوكاني المولود سنة 1172هـ، فسار على نفس المنهج، وإن لم يتلقه عن ابن عبد الوهاب، وألف كتابه القيم «نيل الأوطار» شارحاً فيه كتاب ابن تيمية «منتقى الأخبار»، عارضاً الأحاديث النبوية، مجتهداً في فهمها، وفي استنباط الأحكام الشرعية منها ولو خالف المذاهب الأربعة كلها، وحارب التقليد ودعا إلى الاجتهاد وثار من أجل ذلك حرب كلامية شعواء بينه وبين علماء زمنه، كان أشدها في صنعاء، وألف في ذلك رسالة سماها «القول المفيد في حكم التقليد». ودعا في قوة إلى عدم زيارة القبور والتوسل بها، فقال في نيل الأوطار⁽¹⁾: «وكم سرى عن تشييد أبنية القبور وتحسينها من مفاصد يبكي لها الإسلام، منها اعتقاد الجهلة لها كاعتقاد الكفار للأصنام، وعظم ذلك فظنوا أنها قادرة على جلب النفع ودفع الضرر، فجعلوها مقصداً لطلب قضاء الحوائج، ملجأً لنجح المطالب، وسألوا منها ما يسأل العباد من ربهم، وشدوا إليها الرحال، وتمسحوا بها واستغاثوا، وبالجملة فإنهم لم يدعوا شيئاً مما كانت الجاهلية تفعله بالأصنام إلا فعلوه. ﴿إِنَّا وَوَيْبًا وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [بَقَرَة: الآية 156].

«ومع هذا التنكر والنشيع والكفر الفظيع، لا نجد من يغضب لله، ويفار حمية للدين الحنيف لا عالماً ولا متعلماً، ولا أميراً ولا وزيراً ولا ملكاً، وقد توارد إلينا من الأخبار ما لا يشك معه أن كثيراً من هؤلاء القبوريين أو أكثرهم إذا توجهت عليه يمين من قبل خصمه حلف بالله فاجراً، فإذا قيل له بعد ذلك احلف بشيخك ومعتقدك الولي الفلاني تلعم وتلكأ، وأبي وأعترف بالحق، وهذا من أبين الأدلة على أن شركهم قد بلغ فوق شرك من قال إنه تعالى ثاني اثنين وثالث ثلاثة.

«فيا علماء الدين، ويا ملوك المسلمين، أي رزء للإسلام أشد من الكفر، وأي بلاء لهذا الدين أضر عليه من عبادة غير الله، وأي مصيبة يصاب بها المسلمون تعدل هذه المصيبة، وأي منكر يجب إنكاره وإن لم يكن إنكاره هذا الشرك المبيح؟».

(1) جزء 3 ص 134 من المطبعة الأميرية.

وقدمت الإمام الشوكاني سنة 1250هـ بعد أن أبلى في هذا بلاه عظيمًا، وخلف تلاميذ كثيرين يدينون برأيه.

وفي مصر شب الشيخ محمد عبده فرأى تعاليم ابن عبد الوهاب تملأ الجو، فرجع إلى هذه التعاليم في أصولها من عهد الرسول إلى عهد ابن تيمية، إلى عهد ابن عبد الوهاب، وكان أكبر أملة أن يقوم في حياته للمسلمين بعمل صالح، فأداه اجتهاده ويحثة إلى نفس الأساسين اللذين بنى عليهما محمد بن عبد الوهاب تعاليمه وهما: (1) محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بالإشراك مع الله تعالى الأولياء والقبور والأضرحة، و(2) فتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلدين، ووجد نفسه لخدمة هذين الغرضين، ولكنه امتاز بميزة كبرى عمعن عداه، وهي ثقافته الواسعة الدينية والدينية الأولى المستثمرة، وبانغماسه في الأمور السياسية واطلاعه على الثقافة الفرنسية، ورحلاته إلى أوروبا يخالط علماءها وفلاسفتها وسياستها.

فلما تعرض لمثل ما تعرض له ابن عبد الوهاب فلسف الدعوة، وركزها على أسس نفسية واجتماعية، كما شارك في تركيزها على الأسس الدينية؛ ففي دروسه في التفسير التي كان يلقيها في الرواق العباسي بالأزهر، كان يتنزه كل إشارة لآية ولو من بعيد تندد بالشرك فيفيض في الحملة على عبادة الصالحين، وزيارة القبور والشفاعة والتوسل وما إلى ذلك، فيطيل الوقوف - مثلاً - عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَكْفُرُ بِنُورِ اللَّهِ أَنذَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرَدُّونَ النَّبَاتِ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ سَدِيدٌ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: 165].

فيقسم الشيخ الأنذاد إلى قسمين: هؤلاء الشفعاء الذين اتخذوا الناس وسيلة للقرب من الله يستفضونهم في الحوائج. هؤلاء الذين يقلدون في الدين ويتخذ قولهم شرعاً من غير حجة ولا برهان. وتظهر فلسفته للمذهب في بيان الأضرار النفسية من هذه العقائد. فهي تورث الذل وتخضع الناس للحكام الظالمين، وتحط بالنفوس إلى الدرك الأسفل. ثم هي تضر اجتماعياً باعتماد الناس على هؤلاء الأولياء بتركهم القوانين الطبيعية التي جعلها الله أسباباً لا بد منها لحصول المسبيب. فالزراعة إنما تنجح بالحرث والتسميد والبذرة والسقي. لا بالاستغاثة بولي. والحرب إنما تكسب باتخاذ سلاح مجهز على آخر طراز كسلاح العدو، وإعداد العدة الكاملة كما يفعل العدو، لا بالاستعانة بأهل القبور. وفضيلة المسلم أن يستعين بعد ذلك كله بالله وحده يطلب منه أن يثبت قلبه، ويلهمه التوفيق، وهكذا كان يفيض في

هذين الأساسين، مفتداً آراءه من يقول بالتوسل والشفاعة والتقليد.

وينتهز فرصة وجود جماعة من العلماء عنده في يوم مولد، ودعوته للعشاء عند أحد المختلفين، فيبين لهم أن هذه الموالد كلها منكرات، ويتمنى لو صرف ما يصرف في الموالد على تعليم الفقراء، ويناظروهم في ذلك مناظرة تنتهي بانصراف العلماء إلى العشاء في المولد، وامتناع الشيخ وحده.

ويضع الشيخ تفسيراً لجزء «عم» للناشئة فيلتبس كل وسيلة للحملة على كل ما يشوب التوحيد من شرك بعبادة المشايخ والقبور والأضرحة والتخريف، راجياً أن ينشأ الشباب نشأة دينية صحيحة خيراً مما عليه آباؤهم - وأعاناه في هذه السبيل تلميذه وصديقه السيد محمد رشيد رضا في مجلة المنار، فقد ملاها كذلك بمثل هذه الدعوة، ومثل هذه الحجج يسمع بها المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية.

وفي تركيا قامت الحكومة التركية الكمالية بمحاربة هذه البدع والخرافات فأغلقت التكايا وكانت عش التديجيل، وطاردت المشايخ، واضطهدت المهرجين. ولكن الفرق بين هذه الحركة وما قبلها أن كل الحركات السابقة كانت مؤسسة على الدين والإصلاح الديني، والرجوع إلى الأصول الدينية. أما هذه الحركة فمؤسسة على العقل المطلق. وفكرة الإصلاح الاجتماعي من غير أن يكون الوازع عليها الرغبة في الإصلاح الديني.

* * *

وأخيراً وقد مضى على هذه الدعوة الإصلاحية من عهد محمد بن عبد الوهاب إلى الآن عشرات السنين، واشترك في تنظيم الغزوة عشرات من الأبطال، فماذا كانت النتيجة؟

ظل عامة المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية - كما هم - من حيث الالتجاء في قضاء الحوائج إلى المشايخ والقبور والأضرحة، وظلت على عاداتها في الاحتفاظ بها وإن قل بهاؤها ورونتها. وإنما تأثر بهذه الدعوة الخاصة أو خاصة الخاصة، كما تأثر بها ناشئة الشباب المثقفين بحكم ثقافتهم ونمو عقليتهم. فلم يلجأوا إلى المزارات والمشايخ كما كان يلجأ آباؤهم، ولكن أخشى ألا يكون كثير منهم يلجأ إلى الله أيضاً كما كان يلجأ آباؤهم.

والآن نتنقل إلى نوع آخر من الإصلاح كان مظهره مدحت باشا في تركيا.

* * *

مدحت باشا

1238 - 1301 هـ

1822 - 1883 م

وهذا مصلح آخر من جنس آخر، محمد بن عبد الوهاب مصلح ديني، وهذا مصلح اجتماعي، ذاك في نجد، وهذا في استنبول. ذاك لا شأن له بالسياسة المدنية الحديثة، إنما همه إصلاح العقيدة، وهذا منغمس في السياسة لا مشكلة أمامه غيرها. ذلك برنامج إصلاحه الرجوع إلى عهد الرسول (ص) وصحابته لاعتقد ما يعتقدون، ونعمل ما يعملون، وترك ما يتركون، وهذا يرى الإصلاح في الرجوع إلى المدنية الحاضرة ومناهجها في الأمم الحية لنتخار منها ما يصلح لنا ويتفق ومواقفنا. دارسين في إيمان كيف شق الأوروبيون طريقهم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، وكيف تعثروا وكيف نهضوا، فنتعلم من خطئهم وصوابهم، ونقتبس خير ما أنتجت عقولهم.



لقد ولد في عهد السلطان محمود، ونضح شبابه في عهد السلطان عبد المجيد، وبدأت كهولته في عصر عبد العزيز، وانتهت في عهد عبد الحميد.

جاء والدنيا مدبرة عن الدولة العثمانية، وحركة الجزر نلي حركة المد، والمملكة تنقص من أطرافها، ويدب الفساد في داخلها.

يقع الظلم على سكانها المسلمين والنصارى على السواء، ولكن المسلمين ينادون بالإصلاح في هدوء وإشفاق، والنصارى من ورائهم أمم تحميمهم وتتخذ ظلمهم وسيلة للتدخل في شؤون الدولة بدعوى حمايتهم، والعمل على تحريرهم، فأصبحت الدولة وكل يوم تقتطم منها ممالك، وكل يوم تعقد معاهدات تنقص حقوقها وتفرض عليها بالتهديد والوعيد.

حكام في كل ولاية يحكمون البلاد بقول ضيقة وشهوات واسعة، فخفخة في المظهر، وسخف في المخبر؛ لا يقيدهم قانون، ولا يردعهم عدل، ولا يرون للشعوب حقاً إلا أن تؤمر فتنطع، وتنتهب فتصير، بل لا يكفهم الصبر على المصيبة، وإنما يتطلبون المدح والثناء عليهم في ظلمهم وطريقة حكمهم، فمن امتعض من ذلك فهو ثائر، ومن شكها فهو كافر، فأورث ذلك الهجرة عند من احتفظ ببيانه، والذل والهول عند من لصق بأرضه.

لا عناية بصحة ولا تعليم، فالأمراض فاشية، والجهل عميم، والمسلمون في ذلك أسوأ حالاً من المسيحيين؛ لأن الجمعيات المسيحية في الأمم الغربية تعين مسيحي الشرق بفتح المدارس لهم، ونشر التعليم بينهم، والمسلمون حائرون بين إقدام على التعليم في هذه المدارس مع التعرض لما يمس دينهم، وبين الاحتفاظ بدينهم ومعهم الاحتفاظ بجهلهم.

والفقر ضارب أطنابه بين الشعوب لضعف وجوه الاستغلال، فلا زراعة صالحة، ولا صناعة ناجحة، فهذه كلها تدار بيد أضعفها الفقر، وعقل أضره الجهل، وعقيدة أفسدها التخويف؛ ثم عدم اكتراث الناس لما تنتجه أيديهم وأرضهم إذ ليس يحميهم عدل حكامهم.

الجنود في الدولة لا تزال قوية شجاعة على رغم كل ذلك، تحترق الموت وتستعذبه؛ وحالتها المعنوية عالية رقيقة، ولكن لا نظام لها على النمط الحديث، ولا نظام في التموين بالآلات والعدد والغذاء؛ فإن انتصروا في بعض المواقع بفضل إيمانهم وسمو روحهم، وعلى الرغم من سوء تغذيتهم، وضعف عُدتهم؛ وتلك حال لا تبشر بخير دائم. والأمم الحية حولهم كل يوم تعد جديداً من الآلات، وتستكمل نقصاً في النظام، وتتخذ الأساليب الخفية والظاهرة في الظفر بالأعداء؛ فكيف ينفع بقاء القديم وسير الأمور في مجراها العتيق؟

وهذه الدول من حولها أحست ضعفها، وشمرت بدنو أجلها، فهي كل يوم تنصب الشباك حولها، وتتنقن في دقة ومهارة، ولكل دولة أساليبها في الحباطل، وطرقها في الصيد، وكل دولة تصطنع من الدولة رجالاً هم عيونها وعدتها ووسائلها.

والمملكة خليط من عناصر مختلفة يختلف جنسها وتختلف لغتها، ويختلف دينها، ولكل عنصر هوى، ولكل جنس أسباب متصلة بأمر أخرى تستهويها وتستنجدها.

فلا المالية صالحة، ولا الإدارة صالحة، ولا الأمة متحدة التوازع والآمال والآلام.

وزاد الأمر سوءاً أن السلطان عبد العزيز جاء ناقماً على الحالة التي وصلت إليها الأمة، وانقذ أخاه عبد المجيد في تصرفاته، وفي إسراره في شهواته، وفي تبيذره للمال، وعدم نظره

إلى شؤون الدولة كما ينظر إلى نفسه، فأعلن أنه آت لإصلاح المفاصد، والأخذ بيد الشعب، والاقتصار على زوجة واحدة، والاقتصاد في نفقات الحریم، ولكن سرعان ما تبددت هذه الوعود، وخطا في سبيل البذخ والترف والنعيم والإسراف أضعاف ما كان ينتقده من أخيه وارثك في عهده غلظتين كبيرتين: استغزازه عواطف رعاياه المسلمين في أنهم أولى بالفضل في مزايا الدولة في المعاملة والمناصب ونحو ذلك، وأن ليس يصح أن يساويهم رعاياه المسيحيون في ذلك، فأوقد بذلك شعور بغضاء والحقد وحب الانتقام بين عناصر الأمة الواحدة، ومهد الطريق للدول الأوروبية أن تتدخل في حماية أهل دينها.

والغلطة الثانية: وقوعه في الدّين من المصاريف الأجنبية لقلّة دخل الدولة وكثرة إسراره. نعم، إن بعض هذا المال أنفق في إصلاح الجند والبحرية، ولكن كثيراً منه أنفق في بناء قصوره العديدة الفخمة وما تحوي من أسباب الترف والنعيم، مع أنه لما أراد سعيد باشا والي مصر الاستدانة، بعث إليه بكتاب طويل مملوء بكل الحجج التي يمكن أن تقال في سوء عاقبة الاستفراض وضرره بالممالك، فكان هذا أيضاً وسيلة من وسائل التدخل الأجنبي؛ هذا إلى اعتداده بنفسه، واستبداده برأيه، وتركيز أعمال الحكومة كلها في شخصه، فهو مرجع كل شيء، لا يسمع نصيحة ناصح، ولا رأي مجرب، ويخشى الذكاء والعلم والثقافة الواسعة ومعرفة بواطن الأمور؛ لأنها كلها تؤدي إلى مراقبة أعماله ومحاسبته على أسراره.

وجاء السلطان عبد الحميد فزاد في الطنبور نغمة بل نعمات، لقد لعب خوفه على شخصه برأسه، وقد سمع من التاريخ أن كثيراً من أجداده خلعوا أو قتلوا، وهذا بالأمس القريب عبد العزيز خلع وقيل قتل، فليحذر أن يمثل به هذا الدور، ثم ذكاء نادر، ومال كثير وسلطان كبير، كل هذا يوجه للمحافظة على شخصه أن يمس بسوء، فلا تُذكر الملة والأمة في الصحف والمجلات، بل تذكر «الذات الشاهانية» متوجة بالألقاب الضخمة الفخمة، فهو السلطان الأعظم والمخافان الأفخم، وسلطان البرين والبحرين، وإمام الحرمين الشريفين، وهو ظل الله في أرضه، المحفوظ بالطاقه الصمدانية، وعنايته الربانية.

ويصادر الكتاب إذا كان فيه «الأئمة من قريش»، وتمنع «العقائد النسفية» من الطبع؛ لأن فيها فصلاً في الإمامة وشروط الخلافة، وكل كتاب يطبع في الشام أو العراق أو الأستانة لا بد له من «رخصة جليّة»، ويجمع كتاب كان يدرس في «مكتب الحقوق» ويحرق؛ لأنه وردت فيه جملة مضمونها أنه إذا اختلت دولة من الدول يكون للدولة المجاورة الحق في طلب سلاحها.

وخطيب الجمعة يتحرى الحديث الذي يذكره في الخطبة، فلا يكون مما ينهى عن ظلم، ولا مما يشير إلى حق رعية على راع، ولا نحو ذلك، ولذلك يغلب أن يكون الحديث: «إن الله جميل ويحب الجمال».

والجواسيس لا عداد لها، والجاسوسية سبيل الارتقاء، وعشرة آلاف جندي يقفون للمحافظة على حياة السلطان وإظهار أبيته وجلاله إذا خرج للصلاة يوم الجمعة. والقصر مملوء بالمشعوذين والدجالين من المشايخ، يختلفون رؤيا يزعمون أنهم رأوها، أو يفسرون حلماً، أو يوقعون بمن يقف في سبيل دجلهم، والأمور تدار والمشاكل السياسية تحل، بمثل هذه الرؤى، وآراء هؤلاء الطغام.



في هذه الأجواء عاش مدحت باشا وكافح وجاهد حتى مات.

ما أشق الإصلاح على من يعمل فيها! فأنفاسه معدودة عليه، وحركاته وسكناته تسجلها الجواسيس، وهم لا يكتفون بما يعمل، بل يزيدون عليه ما لم يعمل، ويؤولون ما يصدر عنه تأويلاً يزيد في ربحهم وقربهم. يخلص في عمله، فيقال إنه يرمي إلى أخطر غاية، ويعزل من عمله فيقال إنه يدبر المكائد، ويبعد لعمل خارج العاصمة فيقال إنه يسعى للاستقلال بولايته، ويعمل للدستور فيقال إنه يريد لها جمهورية؛ وهكذا وهكذا، في كل خطوة عقبة، وفي كل فكرة وساوس، وفي كل حركة دسائس، وليس يحتمل مثل هذا إلا أولو العزم الذين يدأبون مهما عذبوا، ويعملون مهما اضطهدوا، عقيدة تتملكهم أنهم ليسوا ملكاً لأنفسهم ولا لأسرتهم، إنما هم ملك لفكرة استحوذت عليهم، ومبدأ غمر مشاعرهم، أما غيرهم فسرعان ما يعودون من منتصف الطريق، سائلين الله السلامة، مكتفين بأول عذاب نالهم ليستريح ضميرهم، ويلقوا التبعة على غيرهم. وكان مدحت من هؤلاء الذين في خلقهم حمية، وفي طبيعتهم تحد للشر، وثبات على الجهاد، وجلد على تحمل الألم حتى يلفظ آخر أنفاسه وعار عليه أن يتأوه.



ولد مدحت باشا في استانبول؛ وكان أبوه «الحاج حافظ محمد أشرف» عالماً دينياً تولى بعض أيامه القضاء الشرعي في بعض الولايات، فأنشأ أبوه تنشئة دينية، فحفظه القرآن وهو في العاشرة، ولقب بالحافظ. وهو لقب لكل من يحفظ القرآن من الأتراك، فكان اسمه

المحافظ شقيق؛ أما مدحت الذي غلب عليه فهو اسم ديواني. والتحق بالديوان الهمايوني يتعلم الخط الديواني. وتنتقل مع والده في الولايات التي تولى فيها القضاء يتعلم في مكاتبها؛ حتى إذا عاد والده إلى الأستانة ألحقه بأحد أقلام الحكومة يساعد الكتبة ويتعلم منهم بعض الوقت، والبعض الآخر يقضيه في جامع الفاتح، وكانت فيه حلقات الدروس تشبه حلقات الأزهر، لكل شيخ حلقة وتلاميذه. فكان يتعلم هناك اللغة العربية والفارسية والدروس الدينية والنحو والمنطق والفقه والبلاغة والفلسفة التي كانت تسمى الحكمة؛ وظل على هذه الحال إلى أن ناهز العشرين، تلميذاً في دواوين الحكومة، وتلميذاً في جامع الفاتح.

وهي ثقافة - كما ترى - ضعيفة، فلا تاريخ ولا جغرافيا ولا رياضة ولا لغة أجنبية، ولكن قد يعلم الزمن العقل المستعد أكثر مما تعلمه المدارس النظامية والبرامج الثقافية، ولذلك نراه يشعر بنقصه الثقافي إذا كبر فيطالع بنفسه الكتب، ولما جاوز الخامسة والثلاثين رأى الحاجة الثقافية والسياسية ماسة إلى تعلم لغة أجنبية، فتعلم اللغة الفرنسية، فكان يدرسها وهو يشتغل في وظيفته.

وشيء آخر أفاده فائدة كبرى في ثقافته العملية، وهو سياحته في أوروبا لدرس النظم السياسية والاجتماعية التي أصلحت من شأنها، وعالجت بها أمثال المفاصد التي تعانيتها تركيا، فحصل على رخصة للسفر سنة 1274، وسنه إذ ذاك نحو ست وثلاثين، فأنفق في سياحته هذه نحو ستة أشهر، زار فيها باريس، ولندن، وفيينا، وبلجيكا؛ وكانت زيارته زيارة درس واستطلاع. كيف تنظم الدول ماليتها، وكيف تسوس أمورها، وما نظام الحكم وما علاقة شعوبها بملوكها، وما أهم وسائل العمران عندهم؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي ملأت ذهنه، وأراد أن يتطلب الإجابة عنها من كل مملكة زارها؛ وفي الوقت عينه أراد من سياحته أن يتقن اللغة الفرنسية التي تعلمها على كبر. فتم له ما أراد لعقله المنفتح، وهتمته العالية، واستقامته التي أخذها عن دينة.

ولذلك كان مزيجاً غريباً. محافظة على الصلاة وسبحة، ومعرفة بشؤون الدنيا، وإطلاع واسع على تيارات العالم وأسس المدنية الحديثة، ودروشة وبقطة.

أول ما لفت الأنظار إليه في تركيا أنه شب صريحاً لا يتقن فن المجاملة، حاداً لا يكظم غيظه، حاراً في تنفيذ ما رأى في وسط بارد بطيء، مخلص لفكرته، على حين أن كثيراً ممن حوله إنما يخلص لشخصه. تربى في مدرسة كبرلي باشا ورشيد باشا وعالي باشا، وتعلم منهم القوة والتصميم، والقدرة على التنفيذ. فلما خلفهم من لا يملأ كرامتهم اصطدم بهم. تولى

محمد باشا القبرصلي «صديقاً عظيماً»، وكان بينه وبين مدحت إحن وأحقاد. واندلع لهيب الثورة إذا ذاك في البلقان، واحتاجت إلى رجل شديد، فرماها القبرصلي باشا بمدحت، لعله يفشل أو يقتل فيستريح منه، وإن نجح فلا بأس. فأقل ما فيها أنه أبعدته عن وجهه، فسافر مدحت ومعه قوة عسكرية، وقضى ستة أشهر في قمم الجبال ومغاويرها يقبض على أشقيائها، وأثبت إداة أربعة منهم وأعدمهم، وحبس ثمانين أرسلهم إلى الآستانة، وهذأت الفتنة ووضع مشروع الإصلاح، فكان ذلك مما لفت الأنظار إلى قوته وحزمه.

كما لفت الأنظار إلى حسن إدارته عندما عين والياً في الصرب وبلغاريا، وقضى فيها أربع سنوات كان فيها مجدداً حقاً، يختلف عن سائر الولاة العثمانيين: بث المدارس في أنحاء الولاية، وأنشأ المستشفيات، وأصلح من الطرق نحو ألفي ميل، وبنى نحو 1400 جسر، فإذا أعوزته المال الرسمي حَضَّ الأهالي على التبرع فأجابوه، بعدما لمسوا قيمة الإصلاح في تحسين حالهم، وأهم ما تمتاز به إدارته - مما كان جديداً في نظر العثمانيين - عدم تفرقة في سياسته وإدارته وعدله بين مسلم ومسيحي. ثم شدته المتناهية على العصاة ومثيري الدسائس، ومعاقبته لهم بما يؤمن البريء، ويردع المسيء، فأصبحت بفضل هذه المقاطعة على فقرها وكثرة فتنها مضرب المثل في الغنى والأمن أيام حكمه من غير أن يكلف الدولة مالاً.

كل هذا إرهاباً بما سيكون إذا أسندت إليه شؤون الدولة.



- 2 -

إن ضعف الدولة العثمانية الذي ذكرنا، وعدم كفاية السلاطين المتأخرين، صحبه مشاكل في منتهى التعقيد، فعناصر الدولة متعددة، يكفي البلقان وحده - بما يشمل من البوسنة والهرسك وسربيا وألبانيا واليونان وبلغاريا ورومانيا - وما يقطن فيه من أمم عديدة أن يقض مضجع أية دولة مهما بلغت من القوة، وخاصة بعدما جاءت عدوى القومية فأثارت نوازح كل عنصر من هذه العناصر نحو الاستقلال، فكيف بالدولة العثمانية، وكيف ذلك مع الأعياب الدولة المختلفة وإثارتها لهذه العناصر؟ هذا إلى تعدد المذاهب الدينية النصرانية وما بين كنائسها من خلافات لا تنتهي. ونشأ عن هذا كله ما سمي «المسألة الشرقية» ويعنون بها، «التزاع بين عناصر الأمم التركية من جهة، ودخول الدول العظمى في هذا النزاع لتحقيق آمالها المتناقضة من جهة أخرى».

وسوء الحالة الداخلية والحالة الخارجية يتمخض - عادة - عن عدد من المفكرين في هذه المشاكل، ويقترحون ما يرون من ضروب الإصلاح، ومن هذا نشأت أنواع من الإصلاح متسلسلة تسمى في عرف الأتراك «التنظيمات الخيرية»، ويريدون بها الإصلاحات التي يراد بها إنقاذ الدولة العثمانية من ضعفها، وعلاج مشاكلها في الداخل والخارج، من عهد السلطان محمود. وكان من أشهر هذه الإصلاحات أو التنظيمات القانون المعروف بخط «كلخانة» الذي صدر سنة 1839 في عهد السلطان عبد المجيد، والذي سعى إليه محمد أمين عالي باشا، وكان أهم ما يتضمن هذا «الخط» حماية النفس والملكية، من غير تفرقة بين جنس أو دين، وإلغاء نظام الالتزام، ومساواة الرعايا مهما اختلف دينهم أمام القانون، وأن جميع المجرمين يجب أن يحاكموا محاكمة علنية، والمساواة في الفرص أمام الجميع لتولي الأعمال الحكومية، وتجنيد غير المسلمين، وإصلاح الإدارة والبوليس والضرائب والطرق، وإنشاء البنوك... إلخ.

ولكن هذه الإصلاحات كان يعترض تنفيذها صعوبات جمّة، أهمها: السلطان - وأكثر السلاطين كان يرى أن هذه الإصلاحات تحد من أرادته - ورجال الدين لغضبهم على التشريع

المدني، وبعض الرعايا الأجانب؛ لأن هذه المساواة تحرمهم من امتيازاتهم القديمة، وبعض الدول الأجنبية؛ لأنها لا يسرها أن تصلح الدولة. فكانت كل «التنظيمات» التي توضع لا تلبث أن تصيح حبراً على ورق.

وفي هذا الوسط الشائك جدًّا حاول مدحت باشا أن يضع إصلاحه، فرأى أن الإصلاح الذي يجب أن يسود المملكة العثمانية هو الحكم الديمقراطي على نمط ما رأى في إنجلترا وفرنسا، ومظهر هذا الحكم هو الدستور، وإنشاء المجالس النيابية. وتمثيل كل عنصر من عناصر الدولة وكل قطر من أقطارها في هذه المجالس. وبعبارة أخرى أن تحكم الأمة بنفسها لا أن يحكمها السلطان بإرادته ونواضعه والمقربين إليه الذين يخدمون أغراضه.

كان يرى أن كل الأمم الأوروبية مرت بهذا الدور الذي تمر به الدولة العثمانية، ولم ينقذها إلا الحرية، فهي التي تربي الأمم، وتحيي النفوس، وترد المرء حقوقه وتشعره بشخصيته، وتضمن له العدل، والحرية هي التي تولد الدستور الذي يثب الطمأنينة بين أفراد الأمة، ويسوي بين الأفراد على اختلاف دينها وعناصرها، فيؤلف بين قلوبها، وهو الذي يفسح الفرص لكل كفاء قادر، ويسد الطريق أمام كل دسائس مآكر.

لقد عانت إنجلترا وفرنسا ما نعاني، ووقع أفرادها الظلم كما يقع علينا، ولكنها نجت من ذلك كله بتحرير شعوبها، ووضع دساتيرها، والحزم في السير عليها، ذلك حال إنجلترا قبل دستورها وبعده، وحال فرنسا قبل ثورتها وبعدها، هدموا الاستبداد، وأحلوا محله حياة الحرية الصحيحة، فلو فعلنا ذلك وأعلن السلطان الدستور، وسرنا عليه في حزم لانتظمت إدارتنا وماليتنا، وشعرت عناصر الدولة المختلفة بالتساوي بينها، ومشاركتها في الحكم، وتحقيق العدل فاطمأنت، ولو فعلنا ذلك لم تجد الدول المختلفة وسيلة للتدخل في شؤوننا فكفت يدها، وإذا تدخلت ظهر تعنتها فلم تجد رأياً عامًّا يستندها. بهذا الدستور يصبح الحكام في كل ولاية مسؤولين أمام البرلمان، وبعبارة أخرى أمام الأمة، فيفتح الحاكم عينه ويحد من شهوته، ويتحرى العدل والأطوار من منصبه.

والدستور علم ينشر بين الشعب، وغنى يسبب طمأنينة الشعب، وعدل بين أفراد الشعب، ويقظة للرأي العام، وتفتح للملكات، ونشاط القُدر التي كبتها الاستبداد.

فلا حياة للدولة العثمانية إلا بدراسة النظم الديمقراطية في الأمم الأوروبية، واختيار أنسبها من القوة حتى لا تتلاعب به أيدي العابثين المفسدين.

إلى هذا انتهى مدحت بعد طول دorse وتفكيره وتقليبه وجوه الإصلاح المختلفة.

لم يكن مدحت باشا وحده هو الذي يفكر هذا التفكير، بل كان حوله شباب أحس إحساسه وشعر شعوره، وأنكر الاستبداد، وحاول الخلاص منه، وعكف على قراءة التاريخ والسياسة، والنظم الأوروبية، ووجدت جمعية في باريس على رأسها مصطفى باشا فاضل تنقد الدولة العثمانية، ونظام الحكم فيها، وتجاهد بطلب الإصلاح. ومصطفى فاضل هو صاحب الخطاب المفتوح المشهور الذي ترجمه فتحي زغلول باشا «من أمير إلى سلطان» والأمير مصطفى فاضل هذا. والسلطان هو السلطان عبد العزيز. والخطاب هو أول خطاب من نوعه يوجهه أمير عثماني إلى السلطان في مثل هذه الصراحة والقوة.

كان رأس هذه الحركة وعقلها المفكر وحكيمها الرزين هو مدحت باشا. وجاء دور التنفيذ، يريد مدحت باشا ورجاله وشبابه الحكم الديمقراطي والدستور والحرية ويضطدمون بالسلطان عبد العزيز وحاشيته وأعوانه، فهم لا يريدون ذلك. يرى مدحت أن لا أمل للحياة إلا بالشورى، ويرى عبد العزيز أن الشورى تسلبه سلطانه، يرى مدحت أن الدستور لا بد منه، فهو يعيد إلى الأمة حقها في الإشراف على الحكم، ويضمن العدل والمساواة، ويبعث الإخاء، ويحمي الأمة من شهوات الأمراء والسلاطين، ويوحد بين عناصر الأمة المختلفة، ويرى عبد العزيز وحاشيته وكثير من رجال الدين وبعض رجال السياسة أن الحكم النيابي لا يصلح للدولة العثمانية لاختلاف العناصر وعدم التجانس، وميل كثير من الطوائف المسيحية إلى ترويج مصالح الأمم التي ترتبط بها، وعدم بلوغ الأمة حدًا من العلم لهذا الحكم وتفضيل مصلحة الوطن على المصلحة الشخصية... إلخ.

إذ ذاك ظهر الصراع بأجلى مظاهره، وانجلى الغبار عن معسكرين متميزين بأعلامهما وجنودهما: هذا معسكر على رأس حزب كبير من الكبراء والوزراء والأمراء وطائفة كبيرة من الشباب، وهذا معسكر على رأسه السلطان عبد العزيز، وحوله الحاشية ومحمود باشا نديم رئيس الوزارة، وهو يمد السلطان بكل ما يحتاج إليه من أموال الدولة، ينفق منه أقله في المصلحة العامة، وأكثره في شهواته. ثم يؤيده كثير من المعممين من رجال الدين قد اشترت ذمهم بما أغدق عليهم من أموال الأمة، فهم يسمون كل حركة تدعو إلى الإصلاح فتنة تدوم ويقولون: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم.

وكان لكل معسكر أيضاً أدباؤه وشعراؤه. فمع مدحت باشا كتاب من الطبقة الأولى يحررون الصحف الفرنسية والتركية والعربية. وأبدع نامق كما أدباً تركياً يتغنى بالحرية

في أسلوب جديد، جميل في بساطة، واضح في قوة؛ وأدب آخر رجعي يشيد بذكر السلطان ويهجو دعاة الحرية والإصلاح، ومنهم كتاب جريدة «الجوائب».

والدول الأوروبية نفسها تدخل هذا المعترك، فإنجلترا تعطف على مدحت؛ لأنها بحكم نظامها تميل إلى الديمقراطية، وإلى الدستور، ولأن في صلاح تركيا وهدونها ما يعوق مطامع روسيا، وروسيا تؤيد السلطان ومحمود نديم، وسفيرها في تركيا «إيغناطييف» يشير الفتن والثورات حتى يحقق مطامع روسيا إذ ذاك.

ويذكر مدحت برنامجها في كلمات فيقول: «إن التبذير في الدولة قد بلغ درجة لا تطاق، فالمالية ترسل الأموال إلى الماين، فيصرفها في ملذاته، والنظار يبيعون الوظائف بيع السلع، فالوالي يشتري وظيفة من الصدر الأعظم، ويذهب إلى الولاية فيستغل أهلها بأنواع الظلم حتى خربت الولايات، ووقعت الدولة في أزمة شديدة، لا سبيل إلى الخلاص منها إلا بتبديل الإدارة الحالية، وتبديلها يكون بإنشاء مجلس نيابي، وجعل النظار مسؤولين أمامه، وأن يكون هذا المجلس قومياً، فلا يفرق في انتخابه بين المذاهب والعناصر، وأن يوضع الولاية تحت المراقبة الشديدة فلا يعشون بمصالح الرعية».

كل هذه المعاني تركزت في كلمة واحدة اسمها «الدستور».

ها هي الدعوة تنتشر والنفوس تغلي، وأخطاء السلطان عبد العزيز؛ المتتابعة تزيدها غلياناً.

تحت ضغط الحوادث أبعد الصدر الأعظم محمود باشا نديم حبيب السلطان عبد العزيز لأنه يمدح بما شاء من أموال الدولة، وحبيب الحاشية كذلك، وحبيب سفير روسيا في الآستانة، وحبيب ذوي المناصب من رجال الدين.

وعُين مدحت باشا صدرأ أعظم، وهو المكروه من كل هؤلاء، والمحبوب من الطائفة التي تغلي لطلب الإصلاح.

فما استقر على كرسيه حتى أعاد المنفيين الذين نفوا لاتهمهم بمشايعة حركة الإصلاح، وأعاد تأسيس ميزانية الدولة على أساس ثابت لا أساس صوري كما فعل محمود نديم، وضيع على السلطان عبد العزيز وحاشيته فلم يمدحهم بالمال الذي يشتهون، وبت في المشاكل الخارجية بما أصلحها، وتوجه إلى الإصلاحات الداخلية فاهتم بربط البلاد البعيدة بالدولة، فوضع مشروع خط حديدي يربط العراق بالدولة بإنشاء خط بين بغداد وطرابلس الشام.

واختار مهندساً فرنسياً لذلك كلفه وضع المشروع ورسمه وتخطيطه واكتشاف أقرب طريق إلى ذلك، ووضع الخارطة له في نظير منتي ألف ليرة، ودبر المال لذلك المشروع بالإنفاق مع إنجلترا على دفع ثلاثة ملايين من الليرات في نظير نقل بريد الهند على هذا الخط، كما وضع مشروع إنشاء الخطوط التلفرافية في بلاد الحجاز، وإنشاء طريق حديدي بين دمشق وبغداد، وامتداد الأسلاك التلفرافية بين دمشق والحجاز واليمن، وفعلاً أحضرت الأخشاب والأدوات لإنشاء خط بين القدس وجدة، ورأى أن ذلك لا يكلف الدولة كثيراً، فتلغرافات الحجاج تعرض التفقات في سنين قلائل.

ووضع المكاييل والموازين على أساس عشري، ووحدها بين أجزاء الدولة، وعارض أشد المعارضة في منح الخديوي إسماعيل باشا فرماناً يبيح له عقد قروض من الدول الأجنبية وقال: «إنه إذا أبيع له ذلك تدخل الأجانب في شؤون القطر المصري، وضاع استقلاله الإداري والسياسي معاً، وتدخل الأجانب يوماً ما في شؤون تلك البلاد بحجة حفظ أموالهم»، فعل هذا مع أن السلطان كان قد وعد إسماعيل باشا بإصدار هذا فرمان.

نمط جديد في الوزارة لم يألفه عبد العزيز، فقد ألف أن طاعته غُثم وإشارته حكم. ولذلك لم يلبث مدحت في الوزارة إلا خمسة وسبعين يوماً اعتزل العمل بعدها وضاعت كل مشروعاته، وخسرت الحكومة منتي ألف ليرة للمهندس الفرنسي واضع مشروع خط بغداد من غير أن تستفيد شيئاً.

ثم رأيناه وزيراً للمعدل في وزارة أسعد باشا، ثم في وزارة شرواني زاده محمد رشدي باشا، فمكته هذه الوزارة الأخيرة أن يعكف على وضع النظم واللوائح لإصلاح الدولة.

وكتب مدحت إلى عبد العزيز كتاباً ليناً في مظهره شديداً في جوهره، قال فيه: «لقد صرحتم جلالتم في خطاب العرش بأنكم تلتزمون خطة الإصلاح المنشود، ومع هذا فقد ساء الحال، وأنجبت كثرة تغيير موظفي الدولة القلقله والاضطراب، وضل أكثرهم الطريق، ولم يسيروا وفق مقصدكم، بل خرجوا عن جادة الاستقامة، وأفسدوا ما أحدثه الإصلاح، واختلت مالية البلاد، وحدا ذلك بالناس إلى نشر الأراجيف في داخل البلاد وخارجها، وخاف الناس أن يتتج هذا انقراض الدولة...»

«وقد اضطرتنا وطنيتنا إلى عدم السكوت والوقوع فيما لا تحمد عقباه، فلجاناً إلى أعتابكم الشاهانية... ولا يخفى على حكمة جلالتم أن الدواء الشافي لهذه العلة هو اجتناب أسبابها التي نعرفها حق المعرفة، فإذا أزيلت الأسباب زال المرض... فإذا أصدرتم

خطأ هاميوثياً جديداً حتمتم به اتباع القوانين والنظم والمساواة بين الغني والفقير والكبير والصغير في نظر القانون، وأرجعتم المنشآت الخيرية إلى أصلها (وكان السلطان استولى عليها)، وصرقتم الأموال في سبيل ما خصصها له الواقفون، وأعدتم مرجع أمور الدولة إلى الباب العالي (الوزراء) فيقر قراراته ويعرضها على جلاتكم، ولم تستأثروا جلاتكم بشيء من حقوق الدولة المالية والملكية، ولم تصرف المالية قرشاً واحداً إلا برأي الباب العالي، وحددت وظائف كبار الموظفين وأصاغهم، وجعل الوزراء مسؤولين عن نتائج أعمالهم، وحتمتم ذلك على خواصكم ورجال حاشيتكم، إذا تم ذلك كله حصلت النتيجة المطلوبة بعون الله تعالى، ووصلت الدولة إلى الطريق الذي ترجوه جلاتكم.

هذه الأقوال هي نتيجة أفكارنا، وربما أخطأنا . . . ونحن نطلب من جلاتكم تخليص الأمة - التي قد أصبحت مصالحتها بين يديكم - من أزمته الحاضرة، وعلى كل حال فالرأي لكم.

في هذا الكتاب مجمل أفكار مدحت باشا ونظرته إلى الإصلاح.

أعد مدحت باشا هذا التقرير، وهو وزير العدل. وعرضه على الوزارة فأنفقت كلمتهم عليه، واتفقوا على أن يرفعه الرئيس إلى السلطان عبد العزيز، فقبله ولم يستطع أن يفاجئه، فحدث السلطان أحاديث مختلفة ثم تدرج إلى ذكر هذا الكتاب، فلما سمع كلمة الإصلاح والشورى والدستور هاج هائجه وأصدر أمره في الحال بعزل مدحت باشا من الوزارة، وإبعاده بتعيينه والياً لسلانيك، وبعد أيام عزل شرواني وعينه والياً لحلب، وبذلك أبعث الاثنين اللذين يذكران الإصلاح. ولم يمكث مدحت طويلاً في سلانيك فعزل بعد ثلاثة أشهر، وأخذ يصلح في مزرعته، ويفكر في أمته.



- 3 -

هذا مدحت باشا - في مزرعته - يفكر، كل محاولاته في الإصلاح ضاعت سدى، لصلابة السلطان عبد العزيز الذي يأبى أن يسمع كلمات «الشورى»، والدستور والعدل، والحرية، والأمة» وكل من نطق بهذه الكلمات كان عرضة للنفي والتشريد والقتل والعزل كما حدث له. إن السبب الوحيد لتذمر المسيحيين في الدولة هو فقدانهم الحرية، فمتى منحوها عطفوا على الدولة وشعروا أنهم جزء منها.

وسبب ضعف المسلمين هو فقدان الحرية، فمتى شعروا بحريتهم أقدموا على عملهم ونشطوا، وكسبوا وتعلموا، واستخدموا ذكاهم ومواهبهم لإسعاد أنفسهم وأقربتهم وهيئتهم الاجتماعية.

وفقدان الجميع الحرية يملوهم خوفاً، ويفقدهم رجولتهم ويخلقهم بأخلاق العبيد: من ذلة وضعة، وعدم الالتفات إلا إلى المأكل والملبس يتألونه من أحسن الطرق، وليس الذي وقعنا فيه من طبيعة الإسلام في شيء، فالإسلام يسري بين الغني والفقير في الحقوق والواجبات، وبين الوزير وراعي الغنم، ويجعل أمرهم بينهم شورى؛ وهذا السلطان يكره كلمة الشورى كما يكره الموت. والإسلام جعل من أهم قواعده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا السلطان لا يسمح لأحد أن يأمر بمعروف ولا أن ينهى عن منكر.

إن الشورى الإسلامية نظمت في العصر الحديث بما يسميه الأوروبيون البرلمان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشكل في المدنية الحديثة بحرية الصحف في النقد، وحرية الأفراد والجماعات في التأليف وإبداء الآراء في صراحة، يستحسنون ما يرون، ويستنكرون ما يرون، ويخطبون كما يشاؤون، فلا أحد معصوم، ولا الحكومة معصومة، ولا الولي معصوم، وإنما الذي يقوّمهم ويخيفهم ويلزمهم الجادة يقظة الرأي العام وحرية في النقد، وهذا هو ما سمي في القرآن: بالتواصي بالحق، والتواصي بالصبر. كل هذا واضح وجلي ولا بد منه، ولكن إرادة السلطان عبد العزيز هي الصخرة التي تنكسر عندها كل هذه الآراء.

أرض الدولة العثمانية أخصب أرض في العالم، وهي مع ذلك أفقر أرض، لهجره كثير

من أهلها بالظلم، وإثقال كاهل من بقي بالضرائب، ولا شركات، ولا مصانع. فالقطن كثير في البلاد ومع هذا فالأقمشة القطنية تجلب من أوروبا، حتى الطرابيش التي نصنعها على رؤوسنا، وعلب الكبريت التي نشعل بها نيراننا نجلبها من الخارج، وكل المواد الأساسية متوفرة عندنا، ولكن لا عدل، ولا أمن على المال، فلا شركات ولا صناعات. ولا يتأني العدل إلا بالقوانين العادلة والمحاكم العادلة، وهذه لا تكون إلا بالحرية، أي الدستور. كل من جاهر بالإصلاح أبعد، ففؤاد باشا مات محتقراً مهيناً، وعالي باشا دست له الدنانير حتى عزل من منصبه، وهما ما هما في الكفاية والاستقامة، وإنما يقرب أمثال محمود نديم الشره الجاهل الذي يقدم مال الدولة للسلطان، ثم يتهب لنفسه ما نالته يده.

رحم الله فؤاد باشا وعالي باشا، فقد رأينا أن السلطان لا يسمع لقولهما في الإصلاح، ففكرا في حيلة لطيفة: أن يشوقا السلطان عبد العزيز لزيارة أوروبا، ويتنهما فرصة زيارته للعواصم الأوروبية فيبينتا له ما وصلت إليه من النظام والتقدم، ويشعراه من طرف خفي بأن سبب هذا كله حسن الإدارة وصلاحيه الحكم، لعله إذا عاد تحفزت نفسه لحسن التقليد، فأصغى إلى المصلحين وشجعهم على الإصلاح، وسار في أموره غير سيرته، والتفت إلى رعيته، ولكن خاب فألهما فقد عاد أشد إسرافاً، وأكثر تبذيراً في ملذاته. عاد ووعده ثم أخلف ما وعد، وكل ما فعل أن حقد عليهما؛ لأنهما أشارا عليه بانتخاب مجلس في كل ولاية يجدد كل سنة لمشاركة الوالي في أعماله، وبذل النصح له، فرأى أنها فكرة شيطانية يراد منها التدرج إلى البرلمان أو الدستور. ذلك الشيخ المخيف. وكل ما جنته البلاد من هذه الرحلة إنشاؤه مصانع ومتاجر باسم خزانته الخاصة لا باسم الشعب. ثم هذا السلطان يستدين ويستدين، فقد كانت ديون الدولة في آخر أيام السلطان عبد المجيد 25 مليون ليرة، فبلغت بعد 12 سنة - بفضل عبد العزيز - 250 مليون ليرة، فما مصير الدولة إذا استمر الحال على هذا المنوال؟! يظهر أن لا أمل في الإصلاح مع وجود «عبد العزيز»، بل لا أمل حتى ولو أصدر لوائح الإصلاح، وأوامر إنشاء القوانين للمحاكم والنظم للمدارس، فقد جربناه فرأيناه يطاقه للعاصفة حتى تمر، فإذا مرت عاد سيرته الأولى، وحل ما عقد، ونقض ما أبرم.

لم يبقَ إلا أمر واحد، وهو تهينة النفوس لعزله، ووضع الخطط المحكمة لإنزاله عن عرشه، ومع الأسف لا يمكن أن يتم ذلك إلا بالجيش، وفي هذا خطورته، ولكن قد تعلمت في جامع الفاتح أن الضرورات المحظورات. فإذا تمت الأمور وعزل عبد العزيز، وأقيم مكانه سلطان جديد أقامته الأمة بقوتها، وأعلن - يوم توليته - الدستور، شعر بأن الأمر بيد

الامة فأطاعها، وأنه مدين لعرشه بالدستور فاحترمه، وسارت الأمور سيراً حسناً: دستور نافذ، وسلطان مطيع، وبدأنا حياة جديدة كلها خير على الأمة، وسرنا في الطريق الذي سارت فيه الأمم الحية، نأخذ محاسنهم، وتجنب أخطأهم، فإذا الحياة سعيدة، والعدل شامل، والدستور حام. فلنسر على بركة الله.

هكذا فكر مدحت، وهو يشرف على الإصلاح في مزرعته، والفؤوس تضرب في الأرض تبكي بدموع غزار.

سارت الأمور أول الأمر كما فكر تماماً. فها هو يدبر الحركة ويتصل بالشبان والشيوخ الذين ستموا هذه الحال، ويتفق معه الرأي حسين عوني باشا (سر عسكري الدولة)، وهما يتصلان بناظر البحرية وشيخ الإسلام، ويتفق الجميع على خلع عبد العزيز في يوم معين. حتى إذا جاء اليوم أتى الأسطول فرسا أمام سراي طولمه بفجه، واجتمعت العساكر بهذا الخبر، فأشهدوه العساكر والأساطيل والجموع المحتشدة فاستسلم، وأنزلوه من السراي، ووضعوه في قصر فخم ومعه والدته وثلاثمئة أنثى، بين زوجات وجوار مملوكات ووصيفات وخادمات، واختصروا حاشيته فاستغنوا عن 1200 سائس و1000 طليكار (حامل طلبات الطعام) و600 قواربي وأمثالهم من الخدم، وقطعت مرتباتهم للمضائق المالية التي حلت بالدولة. وبعد بضعة أيام وجد السلطان مقتولاً، فقيل إنه قتل، ويرى الأكرتون، ويقرر الأطباء العديدون، ويؤكد ذلك مدحت، أن السلطات أخذته العزة فقطع شرياناً من ذراعه بمقراض فعات من ذلك.

ومهما كان فقد بويح السلطان مراد، فلم تمض عليه أيام حتى ظهر جنونه واختلط عقله، فولى السلطان عبد الحميد بعد ثلاثة أشهر، وحمل «مدحت» عبء هذه الأحداث الغظيعة والربكة الشنيعة؛ وهو في أثناء مرض السلطان مراد يجتمع بأعوانه ويدرس قوانين أوروبا ونظمها ويختار أنسبها.

وكان في ذلك يضع إحدى عينيه على النظم الأوروبية والأخرى على حالة الدولة، فما كل ما يصلح لأوروبا يصلح لها، وفي ذلك القول: «إن أخذ القانون من أوروبا ووضع لنا لأنه أفادهم يشبه أخذ آلة من الآلات عندهم للنسيج وجلبها إلى بلادنا وليس عندنا فرد على إدارتها والاستفادة من سرعتها.

وفضلاً عن ذلك فكثير من القوانين لا يرافق كل الولايات في دولتنا، فالقانون الذي يوافق ولايات حلب وسوريا وبغداد لا يوافق ولايات بروسه وأزمير وأدرنة، وقد يكون

القانون في بعض الولايات عدلاً، وفي بعضها ظلماً، فيجب النظر إلى هذه المسألة عند تغيير القوانين.

وإن مسألة استقلال المحاكم، وأصول جباية الأموال، وقوانين الإدارة وغيرها من القوانين والنظامات قد استعملها الإفرنج فأفادتهم بسبب رقي الأهالي ومدنيتهم، فقانون الأراضي مثلاً يقضي علينا بتعيين المهندسين، ومعرفة مقادير أراضي بلادنا وأصحابها، ووضع لضرائب اللازمة، وهذا لا يتم بواسطة كاتب واحد يتقاضى 150 قرشاً في الشهر، فالإفرنج يعينون لكل قرية لجاناً ومهندسين يمسحون الأراضي ويقدرون الضرائب، ونحن لا نعرف اليوم عدد سكان بلادنا ولا مقدار أراضيها.

فهكذا عكف هو وأعوانه على هذا الإصلاح الذي يتلخص في اختيار خير النظم الأوروبية واختيار أوفقها لحالة الدولة الاجتماعية، والآخذ بيدها تدرجاً كلما ألفت خطرة انتقل بها إلى ما بعدها.

ويعد القانون الأساسي للدولة ويرتب نظام مجلس المبعوثان، فما ولي السلطان عبد الحميد حتى كان ذلك كله معداً، وتولى مدحت باشا الصدارة، وبعد أربعة أيام من صدارته بادر السلطان إلى إقرار القوانين، وأعلن الدستور المؤسس على الشورى، والمؤسس على اشتراك جميع الرعايا في شؤون تحسين الدولة من غير تفرقة بين عنصر ودين، وتنظم للدولة مجلسان: مجلس ينتخب من الأهالي ويسمى بمجلس المبعوثان، ومجلس تعين الدولة أعضائه ويسمى مجلس الأعيان. وتلي هذا الدستور المشتمل على 119 مادة بالأستانة في محفل عام (14 من ذي الحجة سنة 1293هـ)، وأمر بأن يكون العمل بمقتضاه في جميع أنحاء المملكة العثمانية، وأطلقت المدافع من القلاع البرية والبحرية، واستبشر الناس خيراً، وأقيمت الأفراح والليالي الملاح.

وكان يتضمن بهذا الدستور حقوق الدولة وواجبات الوزراء ورجال الإدارة، واختصاص كل مجلس من المجلسين، وتنظيم المحاكم والديوان العالي والمالية... إلخ، وكل الدلائل تبشر بالخير. هذا مدحت أبو الدستور رئيس الوزارة، وهذا السلطان عبد الحميد أتى بإرادة الأمة وهو مدين لها بجلوسه على العرش، مدحت يؤيده، وهو يؤيد مدحت، والكل يخضع للنظام والحكم الديمقراطي، فماذا ينتظر بعد ذلك إلا الخير!!

هكذا قال الناس، وهكذا قال مدحت.

لعله أخطأ إذ بالغ في التفاؤل أكثر مما يلزم، وكذلك أكثر عظماء الرجال تسحرهم الفكرة، ويلعب بلبهم المبدأ، فلا يرون منه إلا النواحي البراقة، كالفنان يرى في شجرة الورد أزهارها ولا يرى أشواكها. استخفت بقوة الرجعيين، ولم يعرف لطهارته أساليب دسائسهم، واقتنع بالبسمة على وجوههم، ولم ينفذ منها إلا الغل في أعماق صدورهم، ولم يقدر قوة العدد العديد الذي كان يخنتي من الظلم وسيغفر بالعدل، والذي كان يشرى من كلمة ملق أو تسويد مطر بوشاية، فأصبح خانقاً من العدل أن يجرده من تراثه وينزله من جاهه، والذين يشرون أنفسهم بالحظ لأنهم فقدوا أن يتألوا شيئاً يبذل الجهد.

وشيء آخر هام فات، وهو أن من عاش طويلاً في ظل العبودية لا يتعلم سريعاً مرايا الحرية، وأن الأمم السابقة إلى النظم الديمقراطية لاقت الأحوال قبل أن تعتدل. رتأرجحت كثيراً قبل أن تتوسط، والذي نفعها أنها لم يكن يطعم فيها طامع، فقضت مدة التجربة وهي آمنة مطمئنة، أما هذه الدولة فلا ينتظر مدة تجربتها أحد، فإذا بدأت تجرب قالوا لا تصلح، وإذا أخطأت لم يقولوا إنه عرض مفارق بل قالوا طبع ملازم.

فهذا مجلس المبعوثان يجتمع فيشتط بعض أعضائه في القول من غير حساب حتى يشير بأقواله مشاكل ومخاوف ما كان أغناهم عنها، وكل ولاية تظن أن مبعوثيها ناثيون عنها لا غير وليسا ناثيين عن الأمة، وأن عليهم أن ينفذوا جميع رغباتها ولو كانت غير عادلة، ولو كانت لا تتفق ومصصلحة الدولة من حيث هي كل، ويحمل البريد إلى كل مبعوث ما ينوه بفتحه بل قراءته: هذا يطلب عزل خصمه وتوليته بدله، وهذا يلتمس رتبة ونيشاناً، وهذا راغب في وظيفة، وهذا راغب في ترقية، حتى بلغ الحال أن مكارياً سرت دابته، فبعث إلى مبعوث ولايته أن يأمر بإعادتها إليه.

وربما كان هذا طبيعياً والنظام الجديد، والجهل عتيد، ولا بد من فترة تمر يفهم فيها أن المصلحة العامة ومقدمة على المصلحة الخاصة، وأن مبعوث الولاية نائب الأمة أولاً وولايته ثانياً، وأنه كلما خفف ناخجوه مطالبهم زادوه مقدرة على نفع أممتهم؛ ولكن أتى لهم بمن يصير على سخافتهم، ويفسح الصدر لمرانهم، والأعداء كثيرون في الداخل والخارج وهم لهم بالمرصاد؟

وزاد الأمر سوءاً أن روسيا إذ ذلك لم يرضها هذا الحال، فاحتجت على ذلك وتأخرت في الاعتراف بالنظام الجديد، ولعبت بالبلقان فحركته، وثارث الثورات في أنحاءه، فتورة في الصرب، وثورة في الجبل الأسود والبوسنة والهرسك، والحروب قائمة، وانتصارات الدولة

لا تنفيذها عند عبد العزيز، وفقيرة في رؤساء القواد، فقد قتل حسين عوني باشا وغيره معه بيد أئمة، وروسيا تريد فصل البلغار عن الدولة، ولكل دولة مطامع، ومدحت يتحمل كل هذه الأعباء الداخلية والخارجية في صبر عجيب، فتهاه في تنظيم الشؤون الداخلية، ولبه في المشاكل الخارجية، وفي ذلك يقول: «تحملت من المتاعب من يوم جلوس السلطان مراد ما يفوق القدرة البشرية، وكنت أقول ليست هذه الحياة لي بل للأمة، وقد وقع الوطن في مصائب داخلية وخارجية، فواجب أن أسمى في تخليصه من مخالبيها».

وفيما هو كذلك سلم إليه أحد رجال المايين خطاباً فتحه وقرأه، فإذا فيه عزله وإبعاده إلى خارج الدولة فوراً من غير أن يعرج على أهله، وذلك بعد شهرين من صدارته. فألح مدحت على رجل المايين أن يراجع السلطان في بيان تخول السلطان حق إبعاد الذين ترى نظارة الضابطة سوء حالهم، وقد قدم ناظر الضابطة إلى جلالة السلطان تقريرين وقع عليهما وهما هذان. ففتح مدحت أحدهما فإذا فيه: «أن جاسوساً سمع ضابطاً يقول لصاحبه في إحدى المقاهي إن مدحت سيكون رئيس جمهورية»، فاكتمى مدحت بهذا ولم يفتح الثاني، وقال: «فاندسّ عدو له فسقاها سماً قضى على حياته». وصدع بالأمر وركب الباخرة «عز الدين» لتوّه من غير أن يرى أهله.

وخاف السلطان من الرأي العام، فطلعت الجرائد ومن ضمنها «الجواب» ترمي مدحت بأنفع التهم، هذه تقول إنه ضبقت أوراق تدل على خيانتة، وهذه تقول إنه أراد أن يجعلها جمهورية، وهذه تقول إنه قد أوقع الدولة في مشاكل خطيرة، وأدى الشعر رسالته، وأنشئت فيه قصائد هجاء بليغة، وأظهر كثير من المعممين ابتهاجهم، وقالوا إنه يريد فصل السلطة الدنيوية عن السلطة الدينية، والذي يقارن بين الجرائد منذ أربعة أيام وبينها اليوم يعجب لهذا الانقلاب الغريب من مديح رنان إلى هجاء رنان. وسكت الناس بين الدهشة والعجب، والشك واليقين، وشرذ رجال مدحت ممن أخلصوا له ولمدانته. ووسط هذه البلبلة الفكرية صدر الأمر الشاهاني بتعطيل الدستور تعطيلاً مؤقتاً، ولكن ألا تعرف - أيها القاريء الكريم - مدة هذا التعطيل المؤقت؟ ثلاثون سنة!!

لم يكن الرأي العام حذراً فحذر، ولا عاقلاً فخدع، ولا قوياً فامتن.



هذه الباخرة «عز الدين» تمخر البحر لتقذف به في ثغر من ثغور أوروبا، وقد ضاعت كل آماله؛ فكل ما حرز من تقدير الثورة ونتاجها، والدستور وثباته، والسلطان عبد الحميد وخضوعه لإرادة الأمة، قضى عليه في لحظة، وزال من الوجود في لمحة، وعادت الدولة إلى ما كانت عليه قبل جهاده المتواصل وكدحه المتتابع، وكل ما في يده الآن غضب السلطان عليه وعلى أتباعه، وبعده عن أهله وتجرده من ماله.

لو أن أي إنسان عادي آخر مكانه للعن الإصلاح والمصلحين، وترك الدولة تجني جزاء ظلم سلاطينها، وانتظر حتى يتشفى بمنظر الفساد يهد أركانها، ويفتخر بأنه نصح فلم يتصحوا، وأندر فلم يصغوا، فارتاحت نفسه بصدق ما تنبأ، وحدث ما أندر.

ولكن لم يكن مدحت في شيء من هذا، فما مرت هذه الخواطر بنفسه حتى طاردها، وأخذ يفكر من جديد في وسائل إصلاح ما كان، وعجب من نفسه فوصفها بقوله: «إن حب الإصلاح قد اختلط بدمي، فكان كالمرض المزمن لا يبرأ منه».

فكر سريعاً، ووصل إلى النتيجة سريعاً، فرأى أن روسيا تحارب بلاده وتجمع لها جيوشها الجرارة، ويذهب القيصر بنفسه إلى ميدان القتال لتحسيس الجند، والدول كلها تنتبأ بنصرتها، فواجهه - إذن - أن يولب الدول العثمانية، وتعديل خريطةها. فهو في أسبانيا يتصل بساسة إنجلترا وفرنسا، ويحاول إقناعهم بأرائه، ثم يذهب إلى إنجلترا لهذا الغرض، ويبرق إلى المابين يقول: «قد سميت مدة إقامتي في عاصمة بلاد الإنجليز بما يعود على دولتنا بالنفع ويرفع شأن حكومتنا، وحاولت إقناعهم بعقد صلح يحفظ الدولة وعظمتها، وأفتخر أنني وقفت إلى ذلك بعض التوفيق»؛ ثم يذهب إلى فيينا لهذا الغرض ويبرق فيقول: «أنا اليوم في «فيينا» أبذل الجهد لترويج نفس المساعي... وأمل إخباري بما يوافق مصلحة الأمة لاستعين به على أمنيته الوحيدة، وقد وقفت حياتي لتخليص الدولة من ورطتها، وأنا قادر على القيام بأعباء ما يطلب مني، ومصلحة الوطن تضطرني إلى ذلك».

وكانت تعترضه صعوبة أن بعض الدول ترد عليه بأنه ليس مفوضاً، ولا له صفة رسمية

يتكلم بها، وأنه ليس إلا رجلاً متنبئاً، فطلب من الدولة تصحيح موقفه لإتمام مساعيه فلم يجد سميماً؟.

وأغرب ما في الأمر بعد ذلك أن يزف إليه «ناظر التشريفات» بشرى أن السلطان ذكره بمحضره، وسأل عنه كيف يعيش؟ فقال «ناظر التشريفات»: إنه في حال بؤس ينتقل من بلد إلى بلد، ويعيش بالقرض، فظهرت رقة قلب السلطان ويكى، وقال أرسلوا له ألف ليرة، ثم يختم الخطاب بأن يطلب منه شكر السلطان، وتضرعه إليه بالعفو عنه.

ظن المسكين «ناظر التشريفات» أن كل النفوس ذليلة كذلته، ملقة كملقه؛ ولكن هذا الخطاب وقع من نفس مدحت الأبية موقع السهم المسموم في الفؤاد الجريح، فهاج وثار، ورد عليه فقال:

«لقد عبر للسلطان عن حالي بأنها حال بؤس ينتقل من بلد إلى بلد، تستدرون بذلك شفقتي، وهذا وصف لا يوصف به إلا فاقد الشعور» لا رجل مثلي عمل ما عمل، وتولى الصدارة بجدارة.

وأنا كما وصفتم من أسباب عيشي وفقري، لقد افترضت عشرة آلاف فرنك من خرستاكى في تابو في الآستانة، ولكنني فخور بذلك، فقد ولدت عاري الجسد، وسأمت عاري الجسد، وأنا ابن الحاج أشرف أفندي ونعم النسب، ومع هذا فلا أنتسب إلا إلى الله، وذخيرتي أنني عاهدته ألا أقول إلا الحق، ولو أوصلني إلى مثل ما آلقه الآن من الشدائد.

وما الذي فعلت من إجرام حتى أطلب العفو؟ لقد سميت في تولية السلطان مراد بعد عبد العزيز. فلما مرض سميت أن يجلس مكانه السلطان عبد الحميد، وكان جلوسه مقروناً بإعلان الدستور ووضع خطط الإصلاح.

ومنذ خروجي من الآستانة وأنا أفكر في الدولة وسبيل إنقاذها من المهالك، ولا أفكر في نفسي، فماذا في هذا مما يعتذر منه؟

لقد بلغت السادسة والخمسين، ولا أمل لي في الحياة! فلم يتجاوز أسلافي الستين، فأيامي معدودة وكل رجائي أن أعيش منفرداً، وأدعو لولي النعم الأعظم».

هذه خلاصة كتاب أقل ما يوصف به أنه يعبر أصدق تعبير عن قوة مدحت وعظمته ورجولته وسمو نفسه.

ولقد وصف «ناظر التشريفات» هذا الخطاب لما قرأه بأنه كالعروس عطلت من حليها،

وعريت من ثيابها. ولكن أين يكون الجمال إذا لم يكن جميلاً؟ وفي الحق أن هناك عيوناً لا ترى الجمال الحق في الإباء والشمس، وإنما ترى الجمال المتصنع في النفاق والملق.

كان يوماً يصطاف في الريف عند صديق له من دوقات الإنجليز، وإذا بسفير الدولة العثمانية في إنجلترا يقابله، ويبلغه أن السلطان سمح له أن يقيم مع أسرته في جزيرة «كريد». فذهب إليها وعاش فيها مع أسرته نحو شهرين. ثم عين والياً لسوريا ثم لأزمير، ثم كانت مأساته التي ختمت بها حياته كما سنينه بعد.



هذا العمود الفقري في حياة مدحت، وله بجانب هذا أعمال فرعية في الولايات التي تولاها، وهي أعمال خالدة لا تزال تذكر من أهل البلاد التي عمل فيها بالحمد والثناء.

لقد ولي العراق، وولي سلاتيك، وولي الشام، وولي أزمير، وكان له في كل أولئك خطة واحدة، يعمد - أولاً - إلى الأشقياء الذين يعيثون بالأمن فيضربهم ضربة تنخلع منها قلوبهم وقلوب أمثالهم، فإذا الأمن شامل والهدوء عام. ثم ينشر العدل بين الناس فيطمئنون على أنفسهم وأموالهم، ويعمل بالشورى فيحيط نفسه بمجلس من خيرة الولاية يستشيرهم في أمورها، ويجزئهم على قول الحق في صراحة، ويعلمهم كيف يعالجون المشاكل، ثم يصلح الطرق ويربط الولاية بشبكة محكمة؛ لأن ذلك يعين على الإسراع في ضبط أمورها، ثم يضع الخطط لاستغلال منابع الثروة في البلاد على خير وجه، كل ولاية بما يناسبها، حتى يزيد نتاجها على نفقاتها، ويأخذ من المال الناتج لإنشاء المدارس ونشر التعليم، وهو بعمله هذا يضع نواة العلم في بلاد نشأ فيها الجهل وكادت تعم الأمية.

تولى العراق سنة 1285هـ - سنة 1870م في عهد السلطان عبد العزيز فأخضع رؤساء العشائر بعد عنادها، ودوخ العصاة وطاردهم في أوكارهم، ثم أصلح أداة الحكومة، فأقبل الزراع على زراعتهم، والعمال والصناع على عملهم وصناعتهم، وأنشأ أول مطبعة في بغداد، وشجع على إنشاء جريدة سماها «الزوار»، وحث الشركات على العمل: فشركة تسيير البواخر بين بغداد والبصرة، وشركة تسيير الترام بين بغداد والكاظمية؛ وقرب المسافة بين بغداد والبصرة بتحويل مجرى دجلة، وبث المهندسين الزراعيين يدرسون حالة البلاد الزراعية، وأنشأ منتزهاً عاماً في بغداد سماه «بستان الأمة» «ملت باغچه سي».

ومن طريف آرائه أنه عرف أن «بالنجف» كنوزاً مدفونة، فيها كثير من الأحجار الكريمة،

كانت تزين بها الأضرحة والمشاهد، قد أخفيت أيام هجوم الوهابيين وهدمهم للقبور، فأخرجها مدحت، وقومها الخبراء بما يزيد على ثلاثمئة ألف ليرة، فاقترح مدحت بيعها وإنشاء خط حديدي بشمها بين النجف وإيران (لأنه كان قد اشترك في التسرع بها كثير من الفرس)، فلم يوافقها العلماء على ذلك فبطل المشروع. وكذلك من طرائفه أنه ألف مجلساً للشورى في بغداد يرجع إليه في أمور ولايته، ولم تكن الناس تألف الجهر بالرأي، والشجاعة في القول، ولا تعد لهم بجانب الوالي شخصية، فجمعهم يوماً وقال لهم: إنني أرى الحاجة ماسة إلى استئذان الباب العالي في زيادة الضرائب لتنفيذ ما نرى من وجوه الإصلاح فماذا ترون؟ قالوا جميعاً موافقون. هذا هو الرأي، وهي الحكمة؛ فكتب بذلك محضراً وخطمه جميعهم؛ ثم جمعهم في اليوم الثاني وقال: لقد فكرت في أمر زيادة الضرائب فترأى لي أنها ظلم فادح لا يستطيعه الناس، ولكن محضر أمس أرسل. فإذا رأيتم هذا الرأي صواباً كتبنا آخر الحقناه به، وبيننا الأسباب الموجبة لنقضه. فقالوا نعم الرأي ما رأيته، ووقعوا على الثاني كما وقعوا على الأول. فأمسك بالمحضرين هذا بيد وهذا بيد. وقال: والله ما أرسلته ولكن أردت أن أختبركم، فما قيمة المجلس إذا رجعت دائماً إلى رأيي وحده؟! ثم ألقى عليهم درساً قاسياً في الحرية وفوائدها، والشخصية وتكوينها، والاستقلال في الرأي ومزاياه.

وكانت ولايته للشام أصعب، فقد تولاهما في العهد الحميدي بعد حوادثه مع عبد العزيز واتهامه بالجمهورية، وعداء السلطان والمابين والوزراء له، كلهم يترصد به الدوائر ثم مشاكل الشام أعقد من مشاكل العراق، فهذه مشاكلها بدو وعشائر، وعلاقته بإيران ونحو ذلك، أما مشاكل الشام فأخطر أمور لبنان تتصل بفرنسا، وأمور الدرروز تتصل بإنجلترا، ولكل دولة مصالح ومدارس وكنائس، وغير ذلك. فكان أول ما لفت نظره ما ذكر من «أن مسلميها قد فشا بينهم الجهل... ومدارس الإفرنج تتقدم كل يوم تقدماً ملموساً، وليس للحكومة سوى بعض مدارس ابتدائية يقرأ فيها الأحداث القرآن، فكنت أفكر في أمر تعليم أبناء المسلمين وإصلاح مدارسنا».

فشكل الجمعيات، وجمع الإعانات، وفتح المدارس، وأصلح المساجد وجعلتها مدارس، ووضع عقوبة لولي أمر الطفل إذا بلغ ابنه السادسة ولم يرسله إلى المدرسة، واستعان بأموال الأوقاف في أمور التعليم، وتأسست في عهده «جمعية المقاصد الخيرية» وانتشرت شعبها في البلاد.

ولما حاول الإصلاح الاقتصادي والإداري اصطدم بالدول، فكانت فرنسا صاحبة امتياز

لبنان، وكانت الحكومة العثمانية خضعت لها خمسة وعشرين ألف ليرة من إيراد جمارك الشام، فكتب إلى رئيس الوزارة بقطع هذا المبلغ فغضبت فرنسا، وهكذا وهكذا من مشاكل، والدسائس تحاك حوله، وتشاع الإشاعات بأنه يريد الاستقلال بسوريا، ويستدل على ذلك بأن هاتفاً هتف «فليحي مدحت باشا»، وأن كاتباً كتب «الخدوي مدحت». ولذلك لم يتمكن من الإصلاح في الشام كما تمكن منه العراق، مما لاقى من العناء في الداخل والخارج، فيا لله للمصلحين!

وأخيراً نقل إلى أزمير، فلم يطل بها مقامه حتى كانت المأساة.

قبعد خمس سنين من وفاة السلطان عبد العزيز تحركت مسألة وفاته من جديد، وأشييت أنه لم ينتحر وإنما قتل بإيعاز مدحت وأصحابه. وبلغ مدحت وهو في أزمير أنه يراد القبض عليه والتحقيق معه، وكتب إليه صديق له «فاخرج إني لك من الناصحين» وعرض عليه بعض أصدقائه من الأوروبيين ركوب باخرة معدة وسفره إلى الخارج فرفض وقال: «كيف أرتكب الفرار للجريمة لا نصيب لها من الصحة؟».

وبينما هو نائم في داره إذا الجنود تحيط به، ويقبض عليه ويرسل إلى الآستانة لمحاكمته بتهمة الاشتراك في قتل عبد العزيز.

من عهد أن تولى السلطان عبد الحميد، وهو لا يأمن جانب مدحت، ومن لف لفه، ويخشى جد الخشية أن يعيدوا معه تمثيل دور عبد العزيز، وبلغت به الخشية حتى الهوس، فكل قوى المملكة من مال ورجال وسمع وبصر مسخرة للمحافظة على شخصه، ومراقبة مدحت وأمثاله؛ لأن من قدر على البدء كان أقدر على الإعادة - وأخيراً اهتدى هو وأعوانه - للقضاء على مدحت وأصحابه إلى هذه التهمة، فذبرت محاكمتهم، ورتبت شهودهم، ورسمت خطة الإيقاع بهم. وبعد محاكمة صورية حكم عليهم بالإعدام، فتوسط الإنجليز وبعض سفراء الدول فاستبدل بالإعدام النفي، ووضعوا في باخرة سارت بهم إلى جدة ومنها إلى الطائف⁽¹⁾. وأهينوا من يوم خروجهم من الآستانة بالتضييق عليهم في مآكلهم، وملبسهم، ومنامهم، وسجنوا في قلعة الطائف ثلاث سنين، وأجرى عليهم العذاب ألواناً، وكلما مر عليهم زمن وهم أحياء زادهم تضييقاً حتى يموتوا، وقد اشتد الضباط عليهم وإذا أرسلوا ما يقنات به، ويبدل كثيراً من الحيل في إيصاله إليهم، فإذا أرسلوه لم يصل إليهم. وثمانية من سادة القوم

(1) انظر مذكرات مدحت ومحاكمته ليوسف كمال حتاتة بك.

منهم مدحت يعيشون على صحن من «شورية» مصنوعة من الماء وورق الفجل في الصباح ومثله في المساء، يريدون بذلك أن يميتوهم جوعاً فلا يموتون، وأخيراً ضاق ولاة الأمور بهم ذرعاً فقرروا أن يسموهم، ولكن مدحت مصحبه يكتشفون المؤامرة.

فلما أعيبتهم أوعزوا بخنقه فخنق. وكان آخر ما كتب إلى اهله كتاباً جاء فيه: «سيكون هذا المكتوب آخر ما أكتب فيما أظن.

فقد أخذوا منا الأقلام والمداد والورق، وضيقوا علينا الخناق، وقصدوا تسمينا واحداً بعد واحد، ولكن ظهرت نيتهم.

ولا بد أن يصلوا يوماً ما إلى غرضهم. فإذا جاءكم خبر وفاتي قبل كتابي فلا تحزنوا. وأنا أرجو من الله المغفرة فقدمت فداء الوطن، وأستودعكم الخالق الباقي».



قضى مدحت حياته كلها في الإصلاح الاجتماعي، يختار من المدنية الحديثة أحسن ما وصلت إليه من تنظيم الحكم على أساس الشورى التي تنفق وتعاليم الإسلام، ويأخذ خير أساليبها في نشر العلم وتنظيم الحياة الاقتصادية للبلاد، ويراعى في ذلك مستوى الأمة ومقدرتها على الامتصاص، فيجعل ما أمكن، ويؤجل ما لم يمكن إلى أن يمكن، ويحو ما يأخذه حتى يتفق وعقلية شعبه، ويلتذ من العذاب يصيبه في هذه السبيل؛ لأنه ربطه بعقيدته الدينية، فالدين في نظره ليس صلاة وصوماً فقط، ولكنه مع ذلك عمل الخير لشعبه، ولا خير أرقى من الأخذ بيد الأمة لتفهم حقوقها وواجباتها وتثور على من يقف عقبة في سبيل تقدمها - ومن أجل هذا كان هادئاً مطمئناً مستبشراً، وهو في منفاه يرتقب الموت من ساعة إلى ساعة، يقول لأهله في بعض كتبه: «إني أقرأ القرآن وأستعيد حفظه، وأستعذب تكرار آية ﴿مَّا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ إِلَّا يَأْتِيَنَّ أَهْوًا وَمَنْ يُوْمِنْ يَأْتِهِ بِهَا خَيْرٌ﴾ [التقوين: الآية 11] ، وأعدّها أكبر عزاء لي، وأهزأ بما أسمع من هجاء وافتراء، فقد سلمت كل أمورٍ لربي. إن الحياة محدودة وهي كالمعوية، ومحتتنا يكافئنا عليها ربنا، ولنا أسوة في الأنبياء الذين قتلوا أو سجنوا فصبروا على ما أصابهم.

فإذا فرغ من عباداته، دون بعض مذكراته.



وقد خدمت أفكاره شناعة وفاته أكثر مما خدمها جهاده في حياته، فقد أمت النفوس الخيرة مما أصابه المأ محضاً، وتأججت النار في أفئدتهم وأفئدة من يتصل بهم، وكانت أحداث الظلم المتوالية تغذيها بالوقود، فلما التهب النيران التهمت عبد الحميد من قبل عبد العزيز، بل لعلها أيضاً هي التي التهمت فكرة الخلافة من أساسها فيما بعد.

• • •

والآن تنتقل بأجهزتنا إلى مصلح آخر من صنف آخر، هو السيد جمال الدين الأفغاني.

• • •

السيد جمال الدين الأفغاني

1254 - 1314هـ

1839 - 1897م

لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي إلى إصلاح العقيدة ومدحت يرمي إلى إصلاح الحكومة والإدارة، فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس - أولاً - ثم إصلاح الحكومة، وربط ذلك بالدين. «مدحت» يرى إصلاح الشعب عن طريق الحكومة، وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة عن طريق الشعب. مدحت يقول: إن الحكومة راع وإذا صلح الراعي صلحت الرعية، والغاية «الدستور» فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة، ويقول جمال الدين: «إن القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا تبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشيكله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محركة له، فهو يجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه»، فالعقول والنفوس أولاً، والحكومة ثانياً، والغاية هما معاً.

ماذا تنفع الحكومة الصالحة إذا كان الشعب غير صالح؟ لقد علمنا التاريخ، أن الحكومة لا تستقيم إلا إذا كان في الأمة رأي عام يخيفها، ويلزم أداء واجباتها والوقوف عند حدها، فإذا لم يكن ذلك فالطبيعة البشرية تملئ على الحكام أن يستأثروا بالمنافع، وغاية ما يتوقع من الحكومة الصالحة غير المؤسسة على قوة الأمة ويقظنها أن تكون موقوتة بوقتها، فإذا زالت حل محلها من لا يصلح؛ إذ لا شأن للأمة في اختيارها، ولا رقابة لها على أعمالها.

يقول حول سنة 1296هـ: «هبوا أن مجلسنا نيابياً أنشئ» فستجدون أن حزب الشمال لا أثر له، وسيفر الأعضاء كلهم إلى حزب اليمين، وسيكون كلهم آلة صماء... وسيبقى لا

عضو أن الدفاع عن الوطن ومناقشة الحاكم لحساب قلة أدب، وسوء تدبير، وقلة حنكة، وتهور لا . لا العقول والنفس هي المقدمة والحكومة الصالحة النتيجة.



أفغاني الأصل، شريف النسب، ينتمي إلى الحسن بن علي (ولشرف النسب في هذه البلاد حرمة وإجلال تفوق ما في غيرها من الأقطار). جمع إلى شرف النسب عزة السيادة، فقد كان أهل بيته سادة على عمالة من أعمال أفغان. ولكن ما لنا ولهذا كله، فقد نبت النبتة الطيبة في الأرض السبحة، والنبتة الفاسدة في الأرض الصالحة، فإذا نبتت النبتة الصالحة في الأرض الصالحة اكتفينا بالتسجيل، فأسرة جمال الدين لم تنبت إلا جمال الدين، وأسرة محمد عبده لم تنبت إلا محمد عبده، وما أكثر الأسر التي تشبه أسرتيهما أو تفويقهما ومع هذا لم تنبت شيئاً، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تعلم - كما يتعلم شباب زمانه في بلاده - الفارسية والعربية على طريقة تشبه الطريقة الأزهرية، ولا تمتاز عنها إلا بدراسته الواسعة في الفلسفة الإسلامية والتصوف كما هي عادة الفرس إلى اليوم، فكان ذلك نواة ثقافته، ودرس في الهند الرياضة على الطريقة المصرية، وساح سياحة طويلة في الأقطار الإسلامية إلى مكة فأكسبه ذلك تجارب عملية واسعة، وخبرة بحياة الشرق. ووقعت بلاده في منازعات سياسية على من يتولى الملك، فانغمس فيها وتشيع لجانب منها وقام منه مقام الوزير وانتصر وانهزم، ولمس تدخل الدول. فعلمه ذلك كله السياحة وخصومتها ودهاها والأعيها.

وتعلم الفرنسية وهو كبير، أتى بمن يعلمه الحروف الهجائية ثم انفراد بتعليم نفسه نحو ثلاثة أشهر يحفظ من مفرداتها حتى استطاع أن يقرأ من كتبها ويترجم منها، ثم توسع في ذلك أثناء إقامته بباريس ومع هذا فلم يحذقها كل الحذق.

كم من الناس علموا أكثر مما علم، وقرأوا أكثر مما قرأ، ورطنوا أكثر مما رطن، ولكن لم يكن لأحد منهم شخصية كشخصيته: ذكاء متوقد، وبصيرة نافذة، وتوليد الأفكار والمعاني من كل ما يقع تحت سمعه وبصره، واستقصاء للفكرة حتى لا يدع فيها قولاً لقائل: «له سلطة على دقائق المعاني وتحديدها وإبرازها في صورها اللاتقة بها، كأن كل معنى قد خلق له. وله قوة في حل ما يعضل منها كأنه سلطان شديد البطش، فنظرة منه

تفكك عقدها. كل موضوع يلقى إليه يدخل للبحث فيه كأنه صنع يديه فيأتي على أطرافه، ويحيط بجميع أكتافه، ويكشف ستر الغموض عنه، فيظهر المستور منه. وإذا تكلم في الفنون حكم فيها حكم الواضعين لها؛ ثم له في باب الشعريات قدرة على الاختراع، كأن ذهنه عالم الصنع والإبداع، وله السن في الجدل، وحذق في صناعة الحجج لا يلحقه فيه أحد إلا أن يكون في الناس من لا تعرفه. . .

أما أخلاقه فسلامة القلب سائدة في صفاته، وله حلم عظيم يسع ما شاء الله أن يسع، إلى أن يدنو منه أحد ليمس شرفه أو دينه، فينقلب الحلم إلى غضب، تنقض منه الشهب، فينما هو حلیم أواب، إذا هو أسد وثاب، وهو كريم يبذل ما بيده، قوى الاعتماد على الله، لا ييالي ما تأتي به ظروف الدهر.

أما خلقه فهو يمثل لناظره عربياً محضاً من أهالي الحرمين، فكأنما قد حفظت له صورة آبائه الأولين من سكنه الحجاز. ربعة في طول، وسط في بيته، قمحى في لونه، عصبي دموي في مزاجه، عظيم الرأس في اعتدال، عريض الجبهة تناسب، واسع العينين عظيم الأحداق، ضخم الوجنات، رحب الصدر، جليل في النظر، هش بش عند اللقاء، قد وقاه الله من كمال خلقه ما ينطبق على كمال خلقه⁽¹⁾.

فهم رسالته وما تتطلب من جهاد، وما تقتضيه من أعباء، فلم يرتبط بأسرة ولم يستعبده مال، وعاش لأفكاره ومبادئه، تكفيه أكلة واحدة في اليوم كله، وإن أفرط في الشاي والتدخين. أعد نفسه للنفي في كل لحظة، فنافيه لا يتعبه إلا شخصه. ملابسه على جسمه، وكتبه في صدره، وما يشغله في رأسه، وآلامه في قلبه.

ولقد طوف في فارس والهند والحجاز والآستانة، وأقام فيها، ولكن لعل أخصب زمنه، وأنفع أيامه، وأصلح غرسه، ما كان في مصر مدة إقامته بها من أول محرم سنة 1288 إلى سنة 1297هـ (مارس سنة 1871 - أغسطس سنة 1879). ثماني سنين كانت من خير السنين بركة على مصر، وعلى العالم الشرقي، لا بجمال مظهرها وحسن رونقها، وسعادة أهلها، ولكن لأنه فيها كان يدفن في الأرض بذوراً تنهياً في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الازدهار، فما أتى بعدها من تعشق الحرية وجهاد في سبيلها فهذا

(1) من وصف الشيخ محمد عبده له.

أصلها، وإن وجدت بجانبها عوامل أخرى ساعدت عليها وزادت في نموها.

لقد جرب «السيد» أن يبذر بذوراً في فارس والآستانة فلم تنبت، ثم جربها في مصر فأبنت.

كان من حسنات رياض باشا أن أعجب «بالسيد» ورأى فيه عالماً لا من جنس العلماء، يعرف الدين ويعرف الدنيا ويجيد الفهم ويجيد القول، فمكن له من البقاء في مصر وسعى عند الحكومة فقررت له عشرة جنيهاً شهرياً.

كانت هذه السنون الثماني من أشق السنين على مصر، إذ كان حالها حال أسرة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، ولكن ربها أسرف فيما ينفق، ولم يكتفِ بدخله الكثير فأنفق أضعاف ما كسب مما كان يستدين، حتى إذا بلغ الغاية في الدين أخذ الدائنون يحجزون عليه، ويتدخلون في شؤونه، ويشرفون على مصادره وموارده، ولا يتركون له شيئاً من حرية التصرف، فإذا الأسرة بانسة بعد نعيم، وشقية بعد سعادة، وإذا هي مغلولة الأيدي والأرجل والأعناق تحاول الخلاص فلا تجده، وتلمس الحرية فلا تهتدي إليه.

فقد توالى القروض التي عقدها إسماعيل باشا، ففي المدة الواقعة بين سنة 1864 وسنة 1875 بلغت الديون نحو خمسة وتسعين مليوناً من الجنيهاً، فجاءت بعثة كيث Cave سنة 1875 لفحص مالية مصر، واقتربت لضرورة إصلاحها إنشاء مصلحة للرقابة على مآليتها، وأن يخضع الخديوي لمشورتها، ولا يعقد قرضاً إلا بموافقتها.

وأنشئ صندوق الدين سنة 1876 بتسليم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية، فكانت حكومة أجنبية داخل الحكومة المصرية. وأنشئ نظام الرقابة الثنائية في هذه السنة أيضاً، وكان من مقتضاه أن يتولى الرقابة على المالية المصرية مراقبان: أحدهما إنجليزي لمراقبة الإيرادات العامة للحكومة، والآخر فرنسي لمراقبة المصروفات، وأنشئت لجنة مختلفة لإدارة السكك الحديدية وميناء الإسكندرية. وجاءت لجنة تحقيق عليا أوروبية سنة 1878 لمراجعة مصالح الدائنين الأجانب، وتدبر المال اللازم لوفاء الأقساط المطلوبة لهم.

وتطورت الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا يدخلها وزيران

أوروبيان أحدهما إنجليزي لوزارة المالية، والآخر فرنسي لوزارة الأشغال⁽¹⁾.

ولا شك أن المال عصب الحياة، فالمشرف عليه مشرف على كل شيء. فتوفير المال لسداد الديون يتطلب الإشراف على جميع الإدارات التي تغل المال، وهذه الإدارات تحصل المال من الفلاح، فلا بد أن يكون آمناً على ماله، مهياً له وسائل إصلاح زراعته، يعامل بالعدل في تحصيل الضرائب منه، فلا بد من الإشراف على هذه الشؤون كلها من أجل المال. وهكذا من أشرف على المال أشرف على كل شيء.

كل هذا حدث مدة إقامة «جمال الدين» في مصر، وكان من طبعه الانغماس في السياسة، ونمي هذا الطبع نشأته في بيت حكم، وانغمسه فيها أيام تنازع الأسرة المالكة في الأفغان، فكانت هذه الأحداث المصرية حافزة له على أن يعيد ما بدأ به من الاشتغال بالسياسة، وحافزة للناس في مصر على أن يجاوبوا حركته.



كان نشاطه التعليمي ذا شعبتين: دروس علمية منظمة يلقيها في بيته في «خان الخليلي»، ودروس عملية يلقيها بين زواره في بيته وفي بيوت العظماء حين يرد زيارتهم، وفي «قهوة البوستان» بالقرب من «العتبة الخضراء»، وحيثما تسر له في المجتمعات.

فأما دروسه في بيته، فكان يلقيها على طائفة من مجاوري الأزهر وبعض علمائه، أمثال الشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الكريم سلمان، والشيخ إبراهيم اللقاني، والشيخ سعد زغلول، والشيخ إبراهيم الهلباوي.

كان أكثر الكتب التي قرأها على هؤلاء وأمثالهم كتب منطق وفلسفة وتصوف وهبته، مثل كتاب الزوراء للدواني في التصوف، وصلاح القطب على الشمسية في المنطق، والهداية، والإشارات، وحكمة العين، وحكمة الإشراف في الفلسفة، وتذكرة الطوسي في علم الهيئة القديمة، وكتاباً آخر في علم الهيئة الجديدة.

ويظهر لي أن هذه الكتب لم تكن لها قيمة في ذاتها، فقد كان الشيخ حسن الطويل مثلاً يقرأ بعض هذه الكتب في الأزهر، وإنما كانت قيمتها في أن كل فصل من فصوله، أو جملة

(1) انظر تفصيل ذلك في كتاب عصر إسماعيل لعبد الرحمن بك الراجحي جزء 2.

من جعلها، كان تكأة يستند عليها الشيخ في شرح أفكاره وآرائه، والتبسط في مناحي الفكر، والتطبيق على الحياة الواقعة، ونظرته إلى العالم كوحدة، مازجاً التصوف بالفلسفة بالهيئة بغير ذلك. وهذا ما أقتع الشيخ محمد عبده من الشيخ وطمان نفسه إذ قال: إنه «بعد حضوره في الأزهر سنين مل الدروس المعتادة، وصارت نفسه تطلب شيئاً جديداً، وتميل إلى العلوم العقلية، وكان الشيخ حسن الطويل ممتازاً في الأزهر بعلم المنطق، فحضره عليه ولكن لم يكن يشفي ما في نفسه، بل كانت تنشوف دائماً إلى علم غير موجود... وقرأ الشيخ حسن الطويل شيئاً من الفلسفة، ولكن لم يكن يجزم بأن المعنى كذا، بل كان درسه احتمالات، حتى جاء السيد جمال الدين فوجده عنده طلبته وأقصى أميته».

فهذه الكتب التي قرأها إنما قيمتها في نفس جمال الدين، والدنيا تتلون بلون منظور الرائي، والطبيعة كلها مفتوحة أمام أعين الناس كلهم، ولكن لا يفهم منها إلا القليل.

ما هذا الشيء الجديد الذي وجده «محمد عبده» عند «جمال الدين» فاطمأن إليه واهتدت نفسه؟ هو ما عند جمال الدين من أصول كلية هي عماد الفلسفة، يرجع إليها كل ما يقرأ من صفحات الكتب، وهي الحكم في صحة ما يصح، ويطلان ما يطل، ثم شخصيته قوية تجزم في الحكم ولا تردد تردد الشيخ حسن الطويل، ثم ربط جزئيات الحياة العلمية والعملية كلها برباط واحد، يفتح النوافذ كلها بعضها على بعض حتى تتألف منها وحدة. فالتصوف، والفلسفة، والدنيا العامة، ودنيا الشخص، هذه كلها لا يصح أن يكون كل منها حجرة مغلقة على نفسها، بل لا بد أن تتقابل وتتناغم، وتألف دوراً موسيقياً واحداً، فإذا تم هذا صح نظر الإنسان وزال عنه كثير من الشك المؤلم والحيرة المعضية، ويت فيما ينفع وما يضر، وما يعمل وما يدع، ووضحت أمامه الأعلام، واستنارت السبل، أما جملة تصح وجملة لا تصح، ومؤلف أخطأ ومؤلف أصاب، ومنطق الكتاب ولا منطق في العمل، ونظرية في التصوف يتقصها نظرية في الحكمة، وأقوال في الزهد يسلم بها في حينها، أيضاً، وأقوال في الحث على الانغماس في الحياة يسلم بها في حينها أيضاً، فهذه كلها نظرة البدائيين الذين لا يستطيعون أن ينظروا إلا إلى السطح دون الأعماق، والأعراض دون الجوهر، والأشكال دون الحقيقة.

وفوق هذا كله كان يأخذ بيد تلاميذه فيرفهمهم إلى مستوى يسيطرون فيه على الكتاب ولا يستعبدهم الكتاب، ويسمون عن قيود الألفاظ والجمل إلى معرفة الحقيقة في ذاتها ولو خالفت الألفاظ والجمل.

وكانت طريقته في التدريس عكس طريقة الشيخ محمد عبده. كان جمال الدين يحدد موضوع الدرس فقط من الكتاب، ثم يفيض في شرح الموضوع من عنده حتى يحيط به من جميع أطرافه، وبعد ذلك يقرأ نص الكتاب، فإذا هو واضح ظاهر، يبين فيه موضع الخطأ والصواب. أما الشيخ محمد عبده فكان يقرأ النص أولاً رتفهمه ويفهمه، ثم يفيض في التعليق عليه وفي بسط الموضوع من عنده.

هذه هي مدرسته النظامية في بيته.



أما مدرسته الثانية غير النظامية فكانت غير النظامية أكبر أثراً وأهم نفعاً، وهي التي كان يتلقى عليه فيها زاوره في بيته، وعظماء الرجال عند زيارته لهم في بيوتهم، وخاصة المفكرين والمثقفين عند تحلقهم حوله في «قهوة البوسطة»، وجمهور الناس عند اجتماعهم به في المناسبات.

في هذه المدرسة تلقى دروسه أمثال: محمود مامي البارودي، وعبد السلام المويلحي، وأخيه إبراهيم المويلحي، ومن الشباب أمثال: محمد عبده، وإبراهيم اللقاني، وسعد زغلول، وعلي مظهر، وسليم نقاش، وأديب إسحاق، وغيرهم.

وفي هذه المدرسة حول مجرى الأدب ونقله من حال إلى حال. كان الأدب عند الأرستقراطية، لا هم له إلا مدح الملوك والأمراء، والتغني بأفعالهم وصفاتهم مهما كانوا ظلمة فجاجاً، فكل حاكم سيد الوجود في زمانه، أت بالمعجزات في أعماله، معصوم من الخطأ فيما يأتي به، يبتز مال الناس غصباً فلا يلام على ما غصب، ولكن يمدح على ما أنفق، ويقتل من شاء فلا يسأل عن قتل ولكن يشاد بفضله إذا عفا. الفن والأدب والشعر والنثر موسيقى لطربه، وبهلوان لتسيته، وعبيد لنهش أعدائه، ومدح أوليائه. الأديب الصغير مداح للغني الصغير، والأديب الكبير مداح للأمير الكبير؛ فأتى جمال الدين فسخر الأدب في خدمة الشعب، يطالب بحقوقه ويدافع عن ظلمه، ويهاجم من اعتدى عليه كائناً من كان، يبين للناس سوء حالهم ومواضع يؤسهم، ويصرهم بمن كان سبب فقرهم، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور، وألا يخشوا بأس الحاكم، فليست قوته إلا بهم، ولا غناء إلا منهم، وأن يلحوا في طلب حقوقهم المفضوة، وسعادتهم المسلوبة. فخرج على الناس بأدب جديد ينظر للشعب أكثر مما ينظر إلى الحاكم، وينشد الحرية، ويخلع العبودية، ويفيض في حقوق الناس وواجبات الحاكم، ويجعل من الأديب مشرفاً على الأمراء، لا سائلاً يمد يده للأغنياء، وهذه نعمة جديدة لم يعرفها المسلمون منذ عهد الاستبداد.

قال الشيخ محمد عبده في وصف حال مصر قبل مجيء «جمال الدين»: «إن أهالي مصر قبل سنة 1293هـ كانوا يرون شؤونهم العامة بل والخاصة ملكاً لحاكمهم الأعلى ومن يستثنيه عنه في تدبير أمورهم، يتصرف فيها حسب إرادته، ويعتقدون أن سعادتهم وسقاهم موكرلان إلى أمانته وعدله، أو خيانتة وظلمه، ولا يرى أحد منهم لنفسه رأياً يحق له أن يبيده في إدارة بلاده، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيه صلاحاً لأمة، ولا يعلمون من علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم مصرفون فيما تكلفهم الحكومة به وتضربه عليهم. وكانوا في غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم الأخرى سواء كانت إسلامية أو أوروبية. ومع كثرة من ذهب منهم إلى أوروبا وتعلم فيها من عهد محمد باشا الكبير إلى ذلك التاريخ، وذهاب العدد الكثير عنهم إلى ما جاورهم من البلاد الإسلامية أيام محمد علي باشا الكبير وإبراهيم باشا، لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار، ولا فوائد تلك المعارف ومع أن إسماعيل أبدع مجلس الشورى في مصر سنة 1283، وكان من حقه أن أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة الشورية؛ لأن مبدع المجلس قيده في النظام وفي العمل، ولو حدث إنساناً فكره السليم بأن هناك وجهة غير التي يوجهها إليها الحاكم لما أمكنه ذلك، فإن بجانب كل لفظ نفياً عن الوطن، أو إزهاقاً للروح، أو تجريداً من المال».

كان الأدب ظلماً لهذا الموقف، وصورة لهذا المنظر، فأدباء مصر أمثال السيد علي أبو النصر، والشيخ علي الليثي، وعبد الله باشا فكري تنصيح آثارهم، فماذا ترى؟ غزلاً في حبيب، أو رسالة إلى صديق، أو مدحاً لأمير، أو استعظافاً له، أو اعتذاراً إليه، أو وصف سفينة، أو شكرأ على هدية. أما مصر وحالة شعبه، وبؤس قومه، وظلم حكامه، وحقوق الناس، وواجبات حكومته، فلا تعثر منها على شيء.

فلما جاء جمال الدين قلب هذا الوضع وفتح للناس منافذ للقول، وسلك في ذلك مسالك مختلفة:

1 - كون جماعة من الكهول والشبان حبيب إليهم الكتابة ورسم لهم خطنها وأوحى بالمعاني الجديدة التي يكتبونها، وشجعهم على إنشاء الجرائد، يكتب فيها ويستكتب لهم من توسم فيه المقطرة. مثال ذلك أنه شجع «أديب إسحاق» - بعد أن اتصل به اتصالاً وثيقاً وتلمذ له طويلاً - على أن ينشئ جريدة اسمها «مصر»، وكان جمال الدين يرسم له خطة

السير فيها ويكتب بنفسه بعض مقالاتها باسم مستعار هو «مظهر بن وضاح»، ثم أوعز إليه بالانتقال إلى الإسكندرية، وأنشأ بها صحيفة يومية اسمها «التجارة»، وكان جمال الدين يستكتب لهاتين الصحيفتين الشيخ محمد عبده، وإبراهيم اللقاني، وأمثالهما، هذا إلى ما يكتبه جمال الدين بنفسه. وكان مما كتبه مقالان أحدهما في الحكومات الشرقية وأنواعها، والثاني سماه «روح البيان في الإنجليز والأفغان» كان لهما صدى بعيد. ولقيت الصحيفتان رواجاً كبيراً، ولقت إليهما الأنظار بروحهما الجديد، ثم أغلقهما «رياض باشا».

وكذلك فعل في توجيه الكتاب إلى الكتابة في الوقائع المصرية وأمثالها فربى بذلك طائفة من الكتاب تحسن الكتابة، وتحسن اختيار الموضوعات التي تمس حياة الأمة في صميمها، فيكتب «أديب إسحاق» - مثلاً - تحت عنوان «أوروبا والشرق»: «قضي على الشرق أن يهبط بعد الارتفاع، ويذل بعد الامتناع، ويكون هدفاً لسهام المطامع والمطالب، تعبت به أيدي الأجانب من كل جانب... إلخ».

ويقول الشيخ محمد عبده: «إن الحاكم - وإن وجبت طاعته - هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، ولا يرد عنه خطئه، ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل».

ويتصل به الكاتب الإسرائيلي الفكه «يعقوب صنوع» فينشئ مجلة هزلية اسمها «أبو نضارة» يتقد فيها سياسة إسماعيل باشا.

كل هذا كان النواة الأولى في الشرق للصحافة الشرقية والكتاب الذين يعالجون شؤون الوطن وحالة الشعوب.

وفي الحق أن الظروف التي أحاطت بجمال الدين كانت مساعدة على ذلك: فالحال في مصر هي كما وصفنا من قبل، والنفوس جازعة من المراقبة الثنائية ونحوها. وإسماعيل نفسه يشجع نقد التدخل الأجنبي وإن لم يشجع نقد شخصيته، فكان مقالات أمثال «الوقائع المصرية» و«مصر» و«التجارة»، ولا يسره أمثال «أبو نضارة» فكان الأمر أن البلاد أصبحت مستودع «بنزين»، وإسماعيل باشا «عود ثقابها»، فلما أشعله اشتعلت، ولولا هذه الظروف لخابت دعوتها في مصر كما خابت في فارس والآستانة.

2 - ومسلك آخر سلكه إسماعيل باشا في مدرسته الشعبية، وهو أحاديثه التي كان ينثرها

هنا وهناك في المقهى، وفي المحافل، وفي بيوت الزيارة. وكان - رحمه الله - قليل الاحتفال بالأكل، قليل النوم، كثير السهر، قوي الشهوة للكلام، تواتيه المعاني ويطاوعه اللسان، فكان يجد مادة للكلام في كل شيء: في السيارة يشعلها، وفي أي منظر يراه، وفي الطفل يسأله فيجيب أو لا يجيب، وفي حادثة زواج أو حادثة طلاق. وهكذا يستطيع أن يخلق أمثع الحديث من الشيء العظيم والشيء التافه ومن لا شيء. وكانت مصر - بحمد الله - مليئة بالأحداث في هذا الزمان، فكانت له القدرة على أن يلهب مستمعه، فلا يزال يروح على الفحم حتى يلهبه، فإذا جلسه يرى بعد الجلسة راحته في السير لا في الركوب. وفي العمل لا في السكون، كأنه يريد أن يجاوب جسمه قلبه، ويناغم عمله نفسه.

وكان له مذهب في الكلام يتفق مع شهوته. وهو أن يحدث من يفهم ومن لا يفهم، ومن يستعد ومن لا يستعد. كالسحاب ينزل الغيث فتنتفع به الأرض الصالحة وتسوء به الأرض الفاسدة. ولا عيب على السحاب. يقول الشيخ محمد عبده في هذا: «كان السيد جمال الدين يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها. ومن خواصه أنه يجذب مخاطبه ما يريد. وإن لم يكن من أهله، وكنت أحسده على ذلك؛ لأنني أتأثر في حالة المجلس والوقت، فلا تتوجه نفسي بالكلام إلا إذا رأيت له محلاً قابلاً واستعداداً ظاهراً».

وهذا هو السر في وجود مدرسة عجيبة تحسن السمر والحديث، وتشقيق الكلام وحسن الاستطرد، وتأخذ على السامع له، من أمثال محمد عبده، وسعد زغلول، والهلبيوي، ولطفي السيد، وكلهم من تلاميذه في هذا الباب.

قال سليم بك المنحوري: «كان من ديدن «جمال الدين» أن يقطع بياض نهاره في داره، حتى إذا جن الظلام خرج متوكئاً على عصاه إلى مقهى قرب الأزبكية، وجلس في صدر فته تتألف حوله على هيئة نصف دائرة، ينتظم في سبطها اللغوي والشاعر والمنطقي والطبيب والكيمائي والتاريخي والجغرافي والمهندس والطبيعي، فيتسابقون إلى إلقاء أدق المسائل عليه، ويسط أعوص الأحاجي لديه، فيحل عقد إشكالها فرداً فرداً، ويفتح إغلاق طلاسمها ورموزها واحداً واحداً، بلسان عربي مبين لا يتلعثم ولا يتردد، بل يتدفق كالسيل من قريحة لا تعرف الكلال، فيدهش السامعين، ويفحم السائلين، وبيكم المعترضين، ولا يبرح هذا شأنه حتى يشتغل رأس الليل شيئاً... فيقفل إلى داره بعد أن ينقد صاحب المقهى كل ما يترتب له في ذمة الداخطين في عداد ذلك الجمع الأنيق».

ويقول في موضع آخر: إنه في خلال سنة 1878 زاد مركزه خطراً؛ لأنه تدخل في السياسة، وأخذ يقرب منه العوام، ويقول لهم في أثناء كلامه ما معناه: «إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وريبتم في حجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك والرعاة حتى اليوم، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتكم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون بل راضون، وتستنزف قوام حياتكم - التي تجمعت بما يتحلب من عرق جباهكم - بالعصا والمقرعة والسوط، وأنتم صامتون. فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والمحبة، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة... تناوبكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس، ثم العرب والأكراد والمماليك إلخ، وكلهم يشق جلودكم بمضع نهمه، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة لا حسَّ لكم ولا صوت.

انظروا أهرام مصر، وهياكل منفيس، وآثار طيبة، ومشاهد سيوه، وحصون دمياط، فهي شاهدة بمنعة آباتكم وعزة أجدادكم.

هَيُّوا من غفلتكم! اصحوا من سكرتكم...! عيشوا كباقي الأمم أحراراً سعداء...

ومنذ ذلك الحين طارت شرارة الثورة العربية.

بهذا انقلب «الشيخ» من معلم في حجرة إلى معلم أمة: يخاطب العامة والخاصة، ورجل الشارع والمترجم في دست الوزارة.

ومن تمام برنامجه في هذا الباب أن انضم إلى المحفل الماسوني الإسكتلندي؛ لأنه يضم كثيراً من عليه القوم، لعله بذلك يتمكن من إيصال أفكاره إليهم، ويضم طائفة من المصريين والأجانب، فلعل حرية القول فيه تكون أتم، ولكن ما دخل «السيد» فيه حتى ثارت ثائرتة، وأخذ يهاجمه في تصرفه، وينقده بخطبه المتواليية، غاظه من المحفل أنه وجد أعضاءه لا يحبون أن يتكلموا في السياسة فقال: «أول ما شوقني للعمل في «بنية الأحرار» عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، إخاء، وأن غرضها منفعة الإنسان - سعى وراء ذلك صروح الظلم - تشييد معالم العدل المطلق»، ولكن كنت أنتظر أن أسمع وأرى في مصر كل غريبة وعجيبة، ولكن ما كنت لأتخيل أن الجين يمكنه أن يدخل من بين أسطواناتي المحافل الماسونية!

إذا لم تتدخل الماسونية في سياسة الكون - وفيها كل بناء حر - وإذا كانت آلات البناء

التي يبدها لا تستعمل لهدم القديم وتشيد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة، وإذا كانت لا تلك صروح الظلم والعتو والجور، فلا حملت يد الأحرار مطرقة، ولا قامت لبنائتهم زاوية قائمة».

وهكذا نقدها في عدم تدخلها في السياسة، وتنازع أعضائها على الرياسة، ورغبتهم في إغماض عينهم على ما يقع على الأمة من ظلم.

وأخيراً استقال من هذا المحفل، وأنشأ محفلاً تابعاً للشرق الفرنسي، وسرعان ما بلغ أعضاؤه أكثر من ثلاثمئة عضو من نخبة المفكرين والناهضين المصريين، وكان في هذا المحفل مطلق الحرية، نظم شعبه للأعمال المختلفة: فشعبة للحقانية، وأخرى للمالية، وثالثة للأشغال، ورابعة للجهادية، وهكذا لكل وزارة ومصالحة شعبية، تدرس كل شعبة شؤون وزارتها أو مصلحتها، وتعرف ما يقع من الظلم وجوه الإصلاح فيها، ثم كل شعبة تتصل بالوزير المختص، وتبلغه رغباتها في أسلوب حازم صريح، فكان لذلك هزة في الأندية والمجتمعات⁽¹⁾.

وهكذا اتسعت دائرة نفوذه وأعماله، فقد بدأ يدرس في حجرة، ثم أخذ يسيطر على عقول مستمعيه في «قهوة»، ثم ها هو يريد أن يسيطر على الوزارات ومصالح الحكومة بمحفله. وكان يدرس في بيته كتب الفلسفة والحكمة، فإذا به في مجتمعاته ومنتدياته يشرح حالة الأمة الاجتماعية، ويبين حقوقها وواجباتها، ثم إذا به آخر الأمر يضع يده في صميم الحياة السياسية.

خلقة فيه ظهرت منذ كان شاباً يلعب دوره في نصرة أمير على أمير في ولاية الأفغان، لا يقنع حتى يتزعم، ولا يهدأ حتى يضع يده على الأزرار التي تصرف الأمور، ولكنها أزرار مشحونة بالكهرباء مثيرة للاضطراب، هو لا يعبأ بها، ولكنها على رغمه تنال منه.

ماذا كان يريد السيد جمال الدين في مصر؟

يريد في درسه النظامي توسيع عقول الطلبة، وتفتيح آفاق جديدة في فهم العالم، وتعليم الحرية في البحث، وإيجاد شخصيات من الطلبة تبحث وتنقد وتحكم، خالفت النص أو وافقته، خالفت المعروف المألوف أو وافقته.

(1) خاطرات جمال الدين لمحمد باشا المعزومي.

ويريد في درسه العام أن يتحرر الشعب من العبودية للحكام، ويفهموا موقفهم من الحاكم، وموقف الحاكم منهم: كل يعرف حدوده ويؤدي واجبه، فإذا تعدى الحاكم هذه الحدود قال له الشعب: «لا» بملء فيه، يريد تكوين رأي عام واسع القافة قوي حازم، يفهم الأمور الداخلية والخارجية، ويكون لكل ما يعرض من الحوادث العظام رأياً يقنعه، ثم يفرضه على أولي الأمر حتى لا يتلاعبون به، يفهم أن من حقه أن يعيش عيشة صالحة يتعم بدخله وله غلة جهده، فإذا أخذت الحكومة منه الضرائب، فعلى قدر ما تستدعيه المصالح العامة لا الشهوات الشخصية، ولذلك كان من حقه الإشراف على وجه الدخل والخرج.

ويريد في السياسة أن يقتنع الشعب بحقه في الحكم، فإذا فهم ذلك - وهذا ما عمله جمال الدين وصحبه - طالب بالمجلس النيابي، فيعطاه بناء على فهمه وطلبه وقدرته لا على أنه منحة تمنح له، فإذا أعطيه بجهده كان أجدر بالمحافظة عليه، وحرص عليه حرصه على دمه، فاستقر وثبت، ولم تستطع سلطة ما أن تلغيه أو تهمله.

استدعاه الخديوي توفيق باشا إلى سراي عابدين وقال له: «إني أحب كل خير للمصريين، ويسرني أن أرى بلادي وأبنائها في أعلى درجات الرقي والفلاح، ولكن مع الأسف إن أكثر الشعب خامل جاهل، لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجية، فيلقون أنفسهم والبلاد في تهلكة».

فأجاب جمال الدين: «يسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص: إن الشعب المصري كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفرادهم، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر إليكم، وإن قبلتم نصح هذا المخلص، وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»⁽¹⁾ ثم خرج من عنده يخطف في هذا الموضوع ويستحث تلاميذه وأعوانه على الكتابة فيه في حماسة وقوة.

لقد رأينا أول عهده في مصر يرى أن مجلس النواب لا قيمة له ما دام المصريين على ما هم عليه من قلة التنبيه، وضعف اليقظة، وقلة الشجاعة. ثم رأينا آخر عهده يلح في طلب

(1) خاطرات جمال الدين.

الحكم النيابي ويحرض عليه . فلعله رأى من الأحداث واستبداد الحكام، ونضج الأمة في السنين الثماني ما غير رأيه وعدل خطته .

لقد كان الأمير توفيق في آخر أيام إسماعيل باشا يقدره ويدين بمبادئه، وكان السيد يلتقي به في المحفل الماسوني، ويتوسم فيه الخير إذ ولي بعد إسماعيل، ولكن الخديوي توفيق لما تولى الحكم سمى إليه الساعون، وأوعز إليه الموعزون، فاجتمع مجلس الوزراء وقرر نفي السيد جمال الدين؛ «لأنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا»، فمثلت لنا من جديد رواية سقراط، وقبض عليه وعلى خادمه الأمين الفيلسوف الأمي أبي تراب في 6 رمضان سنة 1296 - 24 أغسطس سنة 1871، وأودعا في باخرة سارت بهما إلى بمباي . وكان هذا آخر العهد بالأستاذ في مصر، وإن لم يكن آخر عهدهما بآرائه ومبادئه .



- 3 -

أقام السيد في حيدر آباد في الهند منفياً لا يسمح له بمفارقتها، ولا يستطيع أن يشترك في عمل إلا حديثاً مع زائر، أو قراءة في كتاب، أو ردّاً على سؤال.

وفي هذه المدة ألف كتابه المشهور في «الرد على الدهرين» وعنوانه «رسالة في إبطال مذهب الدهريين، وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية، والكفر فساد العمران». وقد كتبها بالفارسية ثم ترجمت إلى الأردية، ثم ترجمها الشيخ محمد عبده بمعاونة عارف بالفارسية وهو تابع السيد جمال الدين، عارف أبو تراب.

رد في هذه الرسالة على «داووين» ومذهبه في النشوء والارتقاء، وعلى أمثاله ممن ذهبوا مذهب.

وقد يعجب القارئ من تعرضه لمثل هذا البحث وهو يتطلب كما - فعل «داووين» - تخصصاً في العلوم الطبيعية من جيولوجيا، وفسولوجيا، وبيولوجيا، وأميرولوجيا (علم تكوين الأجنة)، وغير ذلك.

ولكن عذر السيد أن مذهب «داووين» قد أثار موجة من الإلحاد قوية - وإن لم يكن داروين نفسه ملحداً - وطغى في عصره مذهب المادية القائل بأن العالم له أساس واحد هو المادة، ولا شيء وراءها، وكل شيء في الحياة مظهر من مظاهرها حتى الفكر والعاطفة، والمادة لا تحد ولا تفتى، وقوانينها أبدية لا تتغير، وهي قديمة أزلية أبدية، وليس في هذا العالم شيء يعتربه الفناء، وإنما تتغير الأشكال، وبناء على ذلك فلا نفس ولا روح، ولا دين، ولا إله.

وهذا المذهب قديم تراه في البوذية، وعند قدماء المصريين، وعند بعض فلاسفة اليونان، وظهر في العصور الحديثة في الثورة الفرنسية، ودعا إليه كثير من الفلاسفة في إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، وعرفه العرب قديماً وسماوا أصحابه «الدهريين» وحكى مذهبهم الجاحظ والشهرستاني وغيرهما من مؤرخي المذاهب.

وبانتقال الآراء الغربية إلى الشرق انتقل مذهب النشوء والارتقاء ومذهب الماديين، فترجم في مصر «شيلي سميل» مذهب بخنر سنة 1884، وأثار حركة كبيرة حوله. وفي الهند ظهرت طائفة تعتنق هذا المذهب وتسمى «النيشيرية» نسبة إلى نيتشر nature (وهي كلمة إنجليزية معناها الطبيعة)، وترددت هذه الكلمة وقرعت أسماع الكثيرين، كما قرعت سمع جمال الدين أيام إقامته في حيدر آباد، وسأله الأستاذ محمد واصل مدرس الفنون الرياضية بمدرسة الأعزة بحيدر آباد في خطاب يقول فيه: «يقرع سمعنا في هذه الأيام صون «نيشر»، ويصل إلينا من جميع الأقطار الهندية، ولا تخلو بلدة من جماعة يلقبون بهذا اللقب «نيشري»، فما حقيقة النيشيرية وما مذهبهم، وفي أي وقت ظهوروا؟» فكان من ذلك تأليف هذه الرسالة.

ولكن ليس أقوم ما فيها الرد على داروين، وإنما أقوم ما فيها إثبات قيمة الدين، وضرورته للإنسان، وأثره في رقيه، وأثر الإلحاد في انحطاطه. وهذا هو ما يبلغ فيه جمال الدين اللزوة.

وخلاصة رأيه في هذا الموضوع أن الدين - على العموم - أكسب عقول البشر ثلاث عقائد، وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء الهيئة الاجتماعية.

العقيدة الأولى التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وأنه أشرف المخلوقات، والعقيدة الثانية يقين كل ذي دين أن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل، والثالثة جزمه بأن الإنسان ورد هذه الدنيا لتحصيل كمال هيئته للمعراج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي، والانتقال من دار ضيقة الساحات، كثيرة المكروهات، جديرة بأن تسمى «بيت الأحزان» إلى دار فسيحة الساحات، خالية من المؤلمات، لا تنقضي سعادتها، ولا تنتهي مدتها.

أما الخصال الثلاث فهي: الحياء، والأمانة، والصدق.

ويشرح أن هذه الأسس التي أتت بها الأديان هي علة العمران، وعليها تتوقف سعادة الإنسان، وأن الماديين أو الدهريين أو النيشيريين تؤدي تعاليمهم إلى إنكار هذه الأسس، فتنزّل الإنسان منزلة الحيوان، وتفقد الوازع على الخير، وتعدّه لحياة جامدة ضيقة جافة لا قلب لها، ولا سمو فيها، وفي هذا انتكاس لخلقه، وهدم لكيانه، وحرمان مما أعده الله له.

وفي الإسلام مزايا على سائر الأديان، «أولها صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهرها من لوث الأوهام. فمن أهم أصوله الاعتقاد بأن الله منفرد بتصرف الأكوان متوحد في خلق الأفعال، وأن من الواجب طرح كل ظن في إنسان أو جماد - علوياً كان أو سفلياً - يكون له الكون أثر من نفع أو ضرر، أو إعطاء أو منع، أو إعزاز أو إذلال، . . . أو نحو ذلك من خرافات كل واحدة منها كافية في إعماء العقول وطمس أنوارها.

وثانيها: أن الإسلام فتح أبواب الشرف للأنفس كلها، وأثبت لكل نفس صريح الحق في السموات . . . وحق امتياز الأجناس، وتفاضل الأصناف، وقوم الناس بالكمال العقلي والنفسي، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة لا بأي شيء آخر. وقد لا نجد من الأديان الأخرى ما يجمع أطراف هذه القاعدة.

وثالثها: أن الإسلام يكاد يكون منفرداً بين الأديان بتقريب المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون . . . فهو كلما خاطب خاطب العقل، وكلما احتكم احتكم إلى العقل تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل، وإنطفاء نور البصيرة.

ورابعها: أن الإسلام أوجب تعليم سائر الأمة وتزوير عقولها بالمعارف والعلوم، وفرض نصب العلم ليؤدي عمل التعليم، وإقامة المؤدب الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر فقال: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: الآية 104] ، وقال: ﴿فَقَوْلًا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ بَيْنَهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: الآية 122] .

وعلى هذه الأركان الأربعة بني الإسلام، وكل ركن منها له الأثر البالغ في تقويم المدينة وتشديد بناء النظام، وتدعيم السعادة الإنسانية، وقد دارت حالة المسلمين رقياً وانحطاطاً حسب تمسكهم بهذه العناصر وتخليهم عنها.

هذا ما عمله «جمال الدين» في حيدر آباد.

فلما حدثت في مصر «الثورة العربية» نقلته حكومة الهند من حيدر آباد إلى كلكتا، وألزمته الإقامة فيها مخفوراً مراقباً حتى انتهت الثورة بدخول إنجلترا مصر، فأبيح له الذهاب حيث شاء (في غير الشرق)، فيذكر مستر «بلنت» Blunt أنه ذهب إلى أمريكا ليتجنس بالجنسية

الأمريكية، وأقام بها أشهراً ولم ينفذ ما اعتزمه، ولم يذكر ذلك غير بلنت من مترجميه ولا الشيخ محمد عبده⁽¹⁾.

ثم رأيناه في لندن سنة 1883 ولم يطل الإقامة بها، ثم سافر منها إلى باريس، وكان قد كتب إلى تلميذه وصديقه الشيخ محمد عبده، ليوافيه بها من مفاء في بيروت ففعل.

ما برنامجها؟ ماذا ينوي من العمل بعد ما جرب، وبعد ما نال من الأحداث ونالت منه؟
ها هو والشيخ محمد عبده يتشاوران فيما يصنعانه من الإصلاح.

فأما الشيخ محمد عبده فكان يدب إليه اليأس من الجيل الحاضر بعد أن خبر الناس في حوادث عرابي غدرهم، وقلة وفانهم، وتكالبهم على مصالحهم الشخصية، فأشار على السيد جمال الدين أن يذهب إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل سيرهما، ثم ينشأن فيه مدرسة للزعماء يختاران لها التلاميذ من نجباء الناشئين من الأقطار الإسلامية، ومن يتوسمان فيهم الخير، ثم يريانهم على منهج قويم يختارانه، ويعدانهم للزعامة والإصلاح، قال: «فلا تمضي عشر سنين حتى يكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ يتبعوننا في ترك أوطانهم، والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن انتشاراً».

لم يعجب «السيد» هذا الرأي، ورأى فيه خوراً في العزيمة، وجنوحاً إلى السلامة، ومبالغة في التشاؤم من الحاضر، وقال للشيخ محمد عبده: «إنما أنت مشبط»⁽²⁾، ووضع «السيد» خطته، وهي إنشاء جريدة عربية في باريس، تنشر منها في العالم الإسلامي، تفهمه حقوقه وواجباته وتشعل وطنيته، فكان ذلك.

وكان من هذا جريدة «العروة الوثقى» يكون «للسيد» فيها الأفكار والمعاني، وللشيخ محمد عبده التحرير والصياغة، وميرزا محمد باقر يعرب لها عن الصحف الأجنبية كل ما يهم العالم الشرقي، وكان وراء هذه المجلة جمعية سرية منبثة في جميع الأقطار الإسلامية، اختير أعضاؤها من بين المسلمين المثقفين المتحمسين لدينهم، ووضع لها يمين يقسمه من يدخل

(1) وأنا أستعيد رواية مستر «بلنت»؛ لأن السيد خرج من الهند، فسافر بحراً عن طريق البحر الأحمر. فلما كان في بور سعيد كتب إلى الشيخ محمد عبده كتاباً لا تزال محفوظة صورته الفوتوغرافية، يقول فيه: أنا الآن في «برط السعيد» أذهب إلى لنكرة... إن أخبار العالم كانت قد انقطعت عني مدة سبعة أشهر ولما لا أدري مستر العارف (وهو تابعه) أخبره بسفري.

(2) ولعل هذه الفكرة هي التي أوحى للسيد محمد رشيد فيما بعد بإنشاء مدرسة الدعوة والإرشاد في مصر.

فيها ويتمهد فيه «بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية، وإنزالها منزلة البنوة والأبوة الصحيحتين، ولا يقدم إلا ما قدمه الدين، ولا يؤخر إلا ما أخره الدين، ولا يسعى قدماً واحدة بتوهم فيها ضرراً يعود على الدين جزئياً كان أو كلياً، وأن يطلب الوسائل لتقوية الإسلام عقلاً وقدرة، وأن يوسع معرفته بالعالم الإسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع» إلخ. وأنشئت للجمعية فروع في البلدان المختلفة، وكل فرع يجتمع للذاكرة، وفي آخر كل اجتماع يتبرع الأعضاء بشيء من المال في صندوق صغير له ثقب ضيق يضع فيه كل ما تيسر خفية، حتى لا يعلم من أدى أقل ومن أدى أكثر؛ ولعل هذا الباب هو ما كان ينفق منه على الجريدة والقائمين بها، فقد كانت ترسل أكثر أعدادها مجاناً.

أصدرا من الجريدة ثمانية عشر عدداً في ثمانية أشهر، ظهر العدد الأول في 15 جمادى الأولى سنة 1201 - 13 مارس سنة 1884، وظهر العدد الأخير في 26 ذي الحجة سنة 1301 - 17 أكتوبر سنة 1884.

ماذا كان الغرض من هذه الجريدة؟

لخصت الجريدة أهم أغراضها في أول عدد من أعدادها فيما يأتي:

(1) بيان الواجبات على الشرقيين التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات.

ويستتبع ذلك بيان أصول وسنن النبي وأهل بيته التي أفسدت حالهم، وغمت عليهم طريقهم. وإزاحة الغطاء عن الأوهام التي حلت بهم.

(2) إشراك النفوس عقيدة الأمل في النجاح، وإزالة ما حل بها من اليأس.

(3) دعوتهم إلى التمسك بالأصول التي كان عليها آباؤهم وأسلانهم، وهي ما تمسكت به الدول الأجنبية العزيزة الجانب.

(4) الدفاع عما يرمي به الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً من التهم، وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون في المدنية ما داموا متمسكين بأصول دينهم.

(5) إخبار الشرقيين بما يهمهم من حوادث السياسة العامة والخاصة.

(6) تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية، وتمكين الألفة بين أفرادها، وتأمين المنافع

المشتركة بينها، ومناصرة السياسة الخارجية التي لا تميل إلى الحيف والإجحاف بحقوق الشرقيين.

أراد السيد أن يدعو إلى إصلاح المسلمين دينياً واجتماعياً وسياسياً. وإذا كان الإسلام تمتاز فيه العقائد بالنظم الاجتماعية بالنظم السياسية كانت دعوته شاملة لهذه المناحي الثلاثة.

كان المثل الأعلى له حالة المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين، من حيث العقيدة والصفات الخلقية والنظام السياسي.

فيرى أنهم كانوا موحدين حقاً، معتزبين بدينهم، لا تفرقهم المذاهب والنحل، مترابطين برباط الأخوة، فيبهم خلق الإياء والشمس، يبذلون أعز شيء في سبيل عقيدتهم وعزتهم، ينشرون بينهم العلم ما استطاعوا، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في غير هواة.

ثم دخل الفساد على توالي الزمن من خمسة أبواب: من عقيدة الجبر، والخطأ في فهم القضاء والقدر حتى صرفت النفوس عن الجد في الأعمال، ومما أدخله الزنادقة على تعليم الإسلام في القرنين الثالث والرابع، فجعلوا المسلمين شيعاً وأحزاباً، وأضعفوا قوة الدين بما أدخلوا من تعاليم فاسدة، ومما أحدثه السوفسطائية من أفكار، وعدمهم الحقائق خيالات تبدو للنظر، ومما عمله كذبة المحدثين من وضع أحاديث ينسبونها إلى رسول الله وفيها السم القاتل لروح العمل والإياء، وفيها ما يستوجب ضعفاً في الهمم، وفتوراً في العزائم، ومن ضعف التربية والتقصير في إرشاد الجمهور إلى أصول دينهم، ونشر العلم بينهم، وزاد في بعض المقالات أسباباً أخرى أهمها تفكك الروابط بين أجزاء الأمة، فلا ترابط بين العلماء بعضهم وبعض، ولا بين العلماء والأمراء، ومنها أن الدين الإسلامي جعل أمته أمة مجاهدة قوية محاربة، يأمرها بهذا الأمر، ولم تعد لكل موقف عدته ذلت بعد عزة وضعفت بعد قوة.

وكان يختار بعض هذه الأسباب ويوسعها تفصيلاً، أو يفردها في مقال، كما فعل في مقال القضاء والقدر. وكان من عادته أن يلهب النفوس بأسواط التقرير، ثم يدخل الأمل عليها بأن هذه عوارض يمكن أن تزول ما سلم الأصل، مذكراً دائماً بحالة المسلمين في العهد الأول، وعزتهم الأولى.

وكان مثله الأعلى كذلك حكومة إسلامية واحدة تأتم بالإسلام وتعاليمه، ولما رأى أن ليس في الإمكان خضوعها لأمير واحد اكتفى بالدعوة إلى أن ترتبط أجزاءها بروابط محكمة، ويكون لها مقصد واحد، وتحكم الأقطار كلها بحكومات إمامها القرآن، وأساسها العدل

والشورى، واختيار خير الناس لتولي الأمور. يقول في ذلك بعد أن دعا إلى اتفاق الأمم الإسلامية: «لا أتمس بقولي هذا أم يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذلك ملك على ملكه يسمى بجهدته لحفظ الآخرين ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه».

وكثيراً ما كان يضرب المثل بالإمارات الجرمانية في توحيدها بعد تشتتها، ويدعو إلى حلف بين الدول الإسلامية يتزعمه أكبرها وأقواها⁽¹⁾.

وخشي أن هذا النظام الذي يدعو إليه يثير الشقاق بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانات الأخرى في الأقطار الإسلامية، فقال: «لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها للمسلمين بالذكر أحياناً ومدافعتنا عن حقوقهم نقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم في أوطانهم، ويتفق معهم في مصالح بلادهم، ويشاركهم في المنافع من أجيال طويلة، فليس هذا من شأننا، ولا مما ندعو إليه، ولا مما يبيحه ديننا، ولا تسمح به شريعتنا... إلخ».

وقادة التفكير في نوع الحكومة التي يأملها، والأخلاق التي يريها من العزة والشمع والقوة، أن يناهض - في الجريدة - الاحتلال الأجنبي في الأقطار الإسلامية - وخاصة في مصر - بكل قوته، ويؤلب عليه في غير هوادة. وقد شغل هذا أكبر جزء من الجريدة من كتابة مقالات ورواية أخبار وتعليق عليها، واستعمل لهذا الغرض أشد أنواع التعبير، وأعنف أساليب التهيج، واستغل حوادث المهدي في السودان لإثارة الشعور وإهاجة النفوس.

واستعمل إلى جانب الجريدة رسلاً متخفين يذهبون إلى الأقطار المختلفة مزودين بالتعاليم التي لا يستطيع نشرها في الجريدة، فرسول إلى موسكو، ورسول إلى الحجاز، حتى أرسل الشيخ محمد عبده مرة - وهو محكوم عليه بالنفي - إلى مصر وتونس.

كان من نتيجة ذلك أن أحس من بيده السلطة على الحكومات الهندية والمصرية الخطر من الجريدة، فأمر بمنعها من الدخول، وأصدرت وزارة نوبار قراراً بالتشدد في منعها.

فلما أحست الجريدة شدة المراقبة، واستحالة وصول الأعداد إلى أصحابها إلا في القليل النادر، وفي كثير من التحاليل احتجبت.

(1) انظر الجزء الأول من تاريخ الشيخ محمد عبد السيد رشيد فيه كثير من تفاصيل ذلك.

احتجبت والأسى يحز في نفس القائمين عليها، فلا من دعوهم لبوا الدعوة فثاروا يطلبون أن يكون أمرهم بيدهم، ولا الجريدة استطاعت أن تستمر في دعوتها حتى تؤدي رسالتها. وبهذا انتهت مرحلة أخرى من حياة «السيد» مدتها ثلاث سنين قضاها في باريس كلها عناء، وكلها جهاد، انتهت بما أحزنه وخيب أمله، وإن كانت المعاني لا تنعدم كما أن المادة لا تنعدم.

* * *

حادثان هامان حدثا في السنين التي كان فيها «السيد» في باريس، أحدهما اتصاله بالفيلسوف الشهير «رينان»، وإعجاب كل منهما بالآخر، ودخولهما معاً في معركة - وإن لم تكن حامية - حول الإسلام والعرب، وقد فتحت صدرها لهذه المعركة جريدة «الديبا» الفرنسية الشهيرة.

فقد ألقى الأستاذ «رينان» في السربون محاضرة درات حول ثلاث نقاط ثلاث:

(1) خطأ المؤرخين في قولهم علوم العرب، وفنون العرب، وتمدن العرب، وفلسفة العرب، مع أن هذه الأشياء نتاج الأمم غير العربية أكثر منه نتاجاً للأمة العربية، فالتمدن أكثره من نتاج الفرس، والفلسفة أكثرها من نتاج النصارى النسطوريين والوثنيين الحرائيين، والفلاسفة الذين ظهروا في دولة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يكن منهم من العرب إلا الكندي، فنسبة الحضارة والمدنية والعلم والفلسفة إلى العرب خطأ، وعدم دقة التعبير.

(2) أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لها، بما فيه من اعتقاد في الغيبات وخوارق العادات والإيمان التام بالقضاء والقدر. ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن، ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة، والفلسفة التي أخذناها عن المسلمين في أسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة، مشوهة الأصل، لم نستفد منها الفائدة الحقة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصلية. ومع هذا يقول «رينان»: «إن في دين الإسلام تعاليم مبادئ عالية القيمة رفيعة المقام، وما دخلت في حياتي مسجداً من مساجد المسلمين إلا شعرت بجاذبية نحو الإسلام، بل وتأسفت ألا أكون مسلماً...»، ولكنه حجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء... وعقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة، وما يتميز به المسلم هو للعلوم واعتقاده أن البحث كفر، وقلة عقل لا فائدة فيه.

(3) أن العنصر العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر، فالزمن الذي كان يسود

فيه العنصر العربي - وهو عهد الخلفاء الراشدين - لم تكن فيه فلسفة، ولم يظهر البحث العلمي ولا الفلسفة، إلا حين انتصرت الفرس ونصروا العباسيين على الأمويين وسلموهم زمام الملك، ونقلوا الخلافة إلى العراق، مهد التمدن الفارسي القديم.

وختم محاضراته بالإشادة بقيمة العلم ودعوة الأمم كلها شرقية وغربية إلى الهجوم عليه، فالعلم روح كل هيئة اجتماعية، وبه تتقدم الأمم، وبه يتحقق العدل، وبه يستخدم العقل القوة... وهو لا يساعد إلا على التقدم المؤسس على حرمة الإنسان وحرية.

نشرت هذه المحاضرة في جريدة «الديبا» فأثارت خواطر المسلمين والمستشرقين والباحثين في شؤون المسلمين.

فكان ممن رد عليه الأستاذ «مسمر» رئيس البعثة المصرية بفرنسا إذ ذاك، وفي رده كاد يسلم بالمسألة الأولى، وهي أن المدينة العربية ليست مدينة العرب وحدهم بل مدينة الأمم المختلفة التي دخلت في الإسلام، وفي المسألة الثانية قال إنه ليس في دين الإسلام وتعاليمه ما يمنع المسلمين من التقدم العلمي، وقد تقدم المسلمون في عصور مختلفة ولم يمنعهم دينهم من أن يتفوقوا على المسيحيين بعض تاريخهم. وكل سائح الآن يسبح في البلاد الإسلامية يشعر بنهضة الشرق وأخذه بأساليب التقدم والإصلاح، من غير أن يصددهم دينهم عن ذلك. ثم قال: «ومن الغريب أنه قبل أن يلقي المسيو رينان خطبته ببومين ألقى بعض العلماء العظام أمام المحفل نفسه محاضرة اشتملت على مكتشفات العرب في علم الحياة - وقد نشرت هذه المحاضرة في المجلة العلمية... وهي محاضرة ترشدنا إلى حقيقة التمدن الإسلامي في القرون المتوسطة، فلو اطلع المسيو رينان عليها وعلى ما كتبه «سديو» و«دوزي» في مؤلفاتهما عن العلوم والآداب والفنون والصناعات المنسوبة إلى العرب، وعرف ما عملته هذه الأمة في العلم، مما لا يحصى عدده، بينما كانت أوروبا منغمسة في التوحش والجهالة ما نسب إلى العرب ما نسب، وهذا العلم تقدم بمعونة الدين لا رغباً عن الدين. فإذا كان الإسلام سمح للنساطرة والمجوس واليهود في دولته بهذا التقدم العلمي الذي ذكره مسيو رينان، فلماذا لا يكون سبباً في حمل ملايين المسلمين الآن على الأخذ بأسباب العلم؟ وأما المسألة الثالثة فلم يعرهما مسيو مسمر كبير اهتمام في الرد.

وقد تحمس الشباب المسلم في باريز لمقال رينان ورد مسمر فاجتمعوا وكلفوا أحدهم حسن عاصم «حسن باشا عاصم فيما بعد» تعريب المحاضرة والرد عليها فعرّبهما، وقال في أول ذلك: «لما كان الذُّبُّ عن الدين فرضاً على الإنسان، وحب الوطن من الإيمان، اجتمع

جمٌ غير من طلبة العلم المصريين المقيمين بفرنسا، وكلفوا أخاهم العبد الفقير «حسن عاصم» بتعريب الخطبة التي ألقاها رينان... طعناً في دين الإسلام والأمة العربية، وتعريب ما كتبه الفيلسوف الكبير صاحب الفكر الصائب المسمى مسمر... والغرض أن يقف على الطعن والرد كل من كان على دين الإسلام أو من الأمة العربية، ويمكنهم تنفيذ كلام المسير رينان فيفعلون «ظهوراً للحق»، كما عرب محمد مختار أحد طلبة العلوم الطبية بباريس المحاضرة التي أشار إليها مسمر.

بعد بضعة أسابيع من نشر محاضرة رينان، رد الأستاذ جمال الدين عليه في «الديبا» أيضاً، ولكن كان رده هادئاً في بعض نقطه، فلمل لذلك لم يعجب حسن عاصم ولا إخوانه، ولذلك لم يهتموا بترجمته إلى العربية أو نشره، فقد مدح رينان على بحثه وإنصافه وقال إنه استفاد من محاضراته استفادة كبيرة، ثم قال: «إن المحاضرة تشتمل على نقطتين أساسيتين: (1) أن الديانة الإسلامية كانت - بما لها من نشأة خاصة - تناهض العلم؛ (2) أن الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لا للعلوم ما وراء الطبيعة ولا للفلسفة.

فأما عن النقطة الأولى، فإن المرء ليتساءل، بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها، أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكانها الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك؟ لا ريب أن قصر الوقت المخصص للمسور رينان قد حال دون إجلائه هذه النقطة.

ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله في الأديان الأخرى، «فروساء الكنيسة الكاثوليكية الميجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتليس والضلال (يعني العلم والفلسفة)»⁽¹⁾.

قال: «وأما النقطة الثانية فالكل يعلم أن الشعب العربي خرج من حال الهمجية التي كان عليها وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي، وبغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته السياسية، وقد تمكن في خلال قرن من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية... فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً بين العرب، وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم، وقد كانت روما بيزنطية المدينتين الرئيسيتين لعلوم اللاهوت والفلسفة، بل مبعث أنوار المعارف الإنسانية

(1) وقد وقع في رده على هذه النقطة بعض جمل جرئة سنعرض لها فيما بعد.

كلها... ثم جاء الوقت الذي وقف فيه نصبهم التي أقاموها للعلم، ودرجت كتبهم القيمة في طي النسيان» وقد كان العرب في ذلك الجهل حين شرعوا يتناولون ما تركته الأمم المتمدنة، فأحيا تلك العلوم المندثرة، ورقوها، وخلصوها، وخلصوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل، أو ليس هذا دلالة بل برهاناً على جهم الطبيعي للعلوم؟

صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به. بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رقدوا ووسعوا نطاقها ووضحوها، ونسقوها تنسيقاً منطقيًا، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق، وتنطوي على التثبيت والدقة النادرين. وقد كان الفرنسيون والإنجليز والألمان لا يبعدون عن رومة وبيزنطة بعد العرب عنهما، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين، ولكنهم لم يفعلوا، حتى جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهائه على الغرب، فأحسن الأوروبيون إذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تمصص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم. أو ليس هذا برهاناً آخر ناصحاً على مزايا العرب الذهنية وجهم الطبيعي للعلوم؟

«وبينا يسلم مسيو رينان بأن البلدان الإسلامية في غضون خمسة قرون من سنة 775م إلى أواسط القرن الثالث عشر كانت تحتوي علماء ومفكرين عظاماً، وأن العالم الإسلامي إذ ذاك كان يفوق العالم المسيحي في الثقافة الذهنية، إذ يقول إن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كتابه السياسي من أصل حراني، أو أندلسي، أو فارسي، أو من نصارى الشام. ولست أريد أن أعظم علماء الفرس صفاتهم الباهرة، ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي لعبوه في العالم الإسلامي، ولكن أرجو أن يسمح لي أن لاحظ أن الحرانيين كانوا عرباً، وأن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عرباً، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهدتوا بهدي النصرانية. أما ابن ماجه، وابن رشد، وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب، وخصوصاً إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة أخرى إلا بلفتها.

«ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الأصل الذي ينتمي إليه العظيم ولم نأبه للنفوذ الذي سيطر عليه، والتشجيع الذي لقيه من الأمة التي عاش فيها؟ لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا

ينتمي إلى فرنسا، ولما صح لألمانيا أو إنجلترا أن تدعي كلاهما الحق في العلماء الذين استوطنوا بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى».

ثم تعرض لأسباب انطفاء هذه الشعلة، وختم رده بقوله: «إن العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفهمها إلا نخبة من المتنورين، والعلم على ما به من جمال لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء، وهي التي تتعطش إلى مثل أعلى، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برويتها أو ارتيادها».

رد عليه الأستاذ رينان وبادله مدحاً بمدح، وإعجاباً بإعجاب، وقال: «تعرفت بالشيخ جمال الدين من نحو شهرين فوقع في نفسي منه ما لم يقع لي إلا من القليلين، وأثر في تأثيراً قوياً، وقد جرى بيننا حديث عقدت من أجله النية على أن تكون علاقة العلم بالإسلام هي موضوع محاضرتي في السربون... والشيخ جمال الدين نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه على تلك النظرية العظيمة التي طالما أعلنناها، وهي أن قيمة الأديان بقيمة من يعتنقها من الأجناس، وقد خيل إلي من حربة فكره، ونبالة شيمه، وصراحته - وأنا أتحدث إليه - أنني أرى أحد معارفي من القدماء وجهاً لوجه، وأني أشهد ابن سينا، أو ابن رشد، أو واحداً من أولئك الملحدتين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإيسار.

ثم قال: «ولست أرى في البحث النفيس الذي عالجه الشيخ إلا نقطة يصح أن تختلف فيها حقيقة... فلست بالتأكد نكر ما لرومة على تاريخ الإنسانية من نفوذ، ولا ما كان للعرب من نفوذ، ولكن هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلى تحليل؛ إذ ليس كل ما يكتب باللاتينية يزين تاج شهرة روما، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي، ولا كل ما نشأ في بلد مسيحي من تأثير المسيحية، ولا كل ما ظهر في البلدان الإسلامية من ثمار الإسلام».

«لقد خالني الشيخ غير منصف في أنني لم أوف الكلام حقه. ولم أقل في المسيحية ما قلته في الإسلام، وأن الاضطهاد بين المسيحيين لا يقل عما كان بين المسلمين، وهذا قول حق. «فجاليليو لم يلقَ من الكاثوليك خيراً مما لقيه ابن رشد من المسلمين... وإذا كنت لم أطل القول في هذه الحقيقة فلأن آرائي في هذا الشأن معروفة لا حاجة بي إلى تكريرها على سمع محفل علم بكل أعماله وآرائه... ولست أريد من المسيحي ترك عقيدته المسيحية ولا من المسلم ترك الإسلام؛ ولكن أريد من المسيحيين والمسلمين المتنورين أن يهتموا

بالعلم اهتماماً لا تتعوقه العقيدة، وقد تم هذا في نصف البلدان المسيحية، ونرجو أن يتم مثله في الإسلام. وإن يوماً يتم ذلك فيه لما أرحب به وأنا والشيخ ونطرب له جميعاً».

واستمر في تأييد رأيه الذي قاله في المحاضرة ثم ختم مقاله بقوله: «ويلوح لي أن الشيخ جمال الدين قد زودني بطائفة من الآراء الهامة تعينني على نظريتي الأساسية وهي أن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العالمية في الأراضي الإسلامية، ولكنه في النصف الثاني خنق الحركة العلمية وهي في حظيرته فكان هذا من سوء حظه»⁽¹⁾.

وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة، وهي تؤدي حتماً إلى أن ذلك ليس من طبيعة الإسلام، ولو كان من طبيعته ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره.

وإلى هنا أسدل الستار عن هذه الرواية التي سيعاد تمثيلها - على وجه أشد - بين مسيو هانوتو والشيخ محمد عبده. وما أقوى الردود! ولكن أقوى منها رد المسلمين عليها بتبوثهم مكانة عليا في العلم والفلسفة.



وأما الحادثة الثانية فسياسية، ذلك أن بعض ساسة الإنجليز - وقد أحسوا حملة جريدة «العروة الوثقى» وتهيبجها الرأي العام على إنجلترا - ورأوا أن يتفاهموا مع القائمين عليها فبعثوا إلى السيد جمال الدين في ذلك، فأرسل مندوبه الشيخ محمد عبده وقال: «رأينا أن يذهب الشيخ محمد عبده (المحرر الأول لهذه الجريدة) إلى لندن إجابة لدعوة من يرجى منهم الخير لملتنا، ومن يؤمل فيهم حسن النية (أشارة إلى مستر بلنت)...»

قابل محرر الجريدة كثيراً من رجال السياسة الإنجليزية وحادثهم محادثات طويلة في المسألة المصرية، ومن هذه المحادثات ما نشر إذ ذاك في الجرائد الإنجليزية، واكتفى السيد جمال الدين في العدد الرابع عشر من «العروة الوثقى» بذكر محادثات كانت بين الشيخ محمد عبده ووزير الحربية الإنجليزية لورد «هرتكتن»، خلاصتها أن وزير الحربية سأل الشيخ محمد عبده: ألا يرضى المصريون أن يكونوا في أمن وراحة تحت سلطة الإنجليز، وهي خير من

(1) لخصنا هذه المقترحات من ترجمة حسن أفندي عاصم وترجمة السيد جمال الدين وريتان، من مجموعة أعارنا إياها صديقنا الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا مشكوراً.

سلطة الأتراك ومن جاء على أثرهم، خصوصاً وأن الجهالة عامة في أقطار مصر، وأن كافتهم لا يفرق بين حاكم أجنبي وحاكم مصري؟!

ورد الشيخ محمد عبده بما خلاصته أن في المصريين من يحبون أوطانهم حب الشعب الإنجليزي لبلاده، وأرض مصر من زمن محمد علي انتشرت فيها العلوم والمعارف، وأخذ كل منها نصيباً على قدره، ولا تخلو قرية مصرية من قارئين وكاتبين يقرأون الجرائد العربية ويوصلون ما فيها إلى من لم يقرأ، والنقرة من ولاية الأجنبي من طبيعة البشر، فضلاً عما لتعاليم الإسلام في هذا الشأن⁽¹⁾.

وقد أخذت الجريدة هذا الحديث وسيلة للتهدئة وإثارة الشعور. وعلى كل حال فلم تأت هذه الأحاديث بنتيجة من التفاهم، واستمرت الجريدة في خطتها حتى حجبت كما أسلفنا.



(1) تجد بسط ذلك في الجزء الأول من تاريخ الإمام.

ماتت جريدة «العروة الوثقى»، ولكن لم يمض أثرها، فقد أحييت روح كثير من المتورين في العالم الشرقي، وأيقظتهم من سباتهم، وبصرتهم بسوء حالهم مع الاحتلال، وعلمتهم كيف يكتبون ويخطبون ويدعون إلى الشعور بالقومية الذي سمي بعد بالاستقلال، فإن قلنا إنها كانت أول شرارة في الشرق لإلهاب الشعور بالكراهية للحكم الأجنبي لم نبعد، فقد كتبت في الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية والمسألة المصرية والسودانية والهندية، وعالجتها كلها في حماسة وتهيج بالغين، ونظرت إلى كل ذلك في ضوء السياسة الدولية العامة، والتفتت إلى الشعوب تحركها وتثير شعورها، والحكومات المختلفة تبين لها أضرارها من احتلال الشرق، وهكذا وهكذا.

لم تتأثر بالدعوة وتذاك الشعوب ولا الحكومات الأجنبية ولا المحلية، وإنما تأثرت بها طبقة قليلة من المستنيرين في الأقطار الشرقية المختلفة تأثراً كان نواة للحركات الوطنية بعد. ولست أزعم أنها كانت النواة الوحيدة، ولكن كانت النواة الأولى.

على كل حال عطلت الجريدة وانفرط عقد القائمين بأمرها. فالشيخ محمد عبده وميرزا باقر يعودان إلى بيروت، والسيد جمال الدين إلى فارس بناء على دعوة من الشاه ناصر الدين. تلقاه الشاه والعلماء والأمراء في حفاوة، ولكن سرعان ما دبت الغيرة إلى نفس الشاه وأحس خطره فتنكر له، فاستأذن السيد في الرحيل ورحل إلى سان بطرسبرج عاصمة روسيا، وأقام نحو ثلاث سنين من سنة 1886 - سنة 1889.

لماذا اتجه إلى روسيا وماذا عمل في هذه المدة؟

إن معلوماتنا عنه في هذه الفترة قليلة، وأكبر الظن أنه شغل فيها بشيئين:

(1) حال المسلمين الروسيين وعددهم نحو ثلاثين مليوناً وكانوا يعاملون في عهد القياصرة معاملة ظالمة جائرة، فلعله حاول بانصاه برجال الحكم إذ ذاك أن يُلطف من ظلمهم ويخفف من جورهم. وقد عرف عنه أنه سعى عند القيصر في طبع المصحف وبعض الكتب الدينية لمسلمي الروس فأذن له في ذلك.

(2) ما كان لروسيا من أثر كبير في سياسة الشرق ومناهضتها للسياسة الإنجليزية في آسيا، وضغطها الشديد على الدولة العثمانية، والعمل على إضعافها، وتقطيع أوصالها، ومع هذا التنافس والمخاصمة على الشرق بين إنجلترا وروسيا وإيطاليا أكثر مما أفادت روسيا. فلولا ضغط الروس على الدولة العثمانية ما سهل على فرنسا الاستيلاء على الجزائر وتونس، ولا على إيطاليا الاستيلاء على طرابلس، ولا على إنجلترا الاستيلاء على مصر.

على كل حال انغمس «السيد» أثناء إقامته في روسيا في السياسة الدولية وحرص روسيا على سياسة إنجلترا. ونشر في الجرائد الروسية مقالات في السياسة الأفغانية، والفارسية، والعثمانية، والروسية، ونقد السياسة الإنجليزية، وقابل القيصر فسأل عن آرائه في الشرق، ثم سأله عن سبب خلافه مع الشاه، فقال إنه الحكومة الشورية، أدعو إليها ولا يراها. قال القيصر: الحق مع الشاه، فكيف يرضى أن يتحكم فيه فلاحو مملكته. قال السيد: أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير للملك أن تكون ملايين رعيته أصدقاءه من أن يكونوا أعداءه يترقبون له الفرص. فلم يعجب القيصر هذا الحديث، وقام: علامة الإذن له بالانصراف.

ثم سافر إلى أوروبا على نية أن يزور معرض باريس سنة 1889، وفي أثناء سفره من روسيا إلى باريس نزل بميونخ في ألمانيا، وتقابل مع شاه الفرس ناصر الدين، فعرض عليه العودة معه إلى فارس، واعتذر إليه عما كان، ووعده أن يمهده له طريق الإصلاح الذي يقترحه، فرفض السيد أولاً وقبل أخيراً.

ها هو السيد في طهران، يلتفت حوله جمهور من العلماء والعظماء، ويتبلور فيه ما في نفوس الخبيرين من ميل إلى الإصلاح، فيسمى هو ومن التفت حوله إلى وضع المشروعات في إصلاح الإدارة، وإقامة العدل، وتقنين القوانين، وفوق ذلك تنظيم الحكم النيابي للبلاد. والحركة تشتد وتمتد، والشاه يظهر الاستعداد لقبول هذه المطالب، والنفوس العاملة تفرح لقرب النصر، والأمل في الخير، ولكن سرعان ما اكفهر الجو وأندر بالصواعق، فقد وسوس الصدر الأعظم للشاه، أن الحكم النيابي يسلبه سلطانه، والنظام الإداري والقانوني المقترح أعلى من مستوى الناس، ونحو ذلك من مقالات السوء التي سمعنا مثلها في مصر أيام إقامة «السيد» فيها، وفي تركيا أيام مدحت، وفي كل مكان وزمان يدور فيهما النزاع بين دعاة الإصلاح ودعاة الرجعية.

فنجهم الشاه له وأحس «السيد» الخطر منه، فخرج إلى مقام «عبد العظيم» أحد أحفاد الأئمة - على بعد نحو عشرين كيلو من طهران - والفرس يعدون مقامه حرماً من دخله كان

أمناً. اتخذ السيد مركزاً لدعايته وخطبه وتهيج الرأي العام لطلب الإصلاح، وبعض العلماء والوزراء والضباط يحجون إليه ليسمعوا خطبه، ويصفوا إلى آرائه، ويعودون وقد شحنوا قوة كهربائية بقدر تحملهم الشحنة، وكلهم ناثر هائج يريد الإصلاح. وأقام على ذلك أشهراً والبلاد يزداد غليانها، ومركز الشاه والحاشية يزداد خطراً. والمنشورات تزداد، والكتب الغفل من الإمضاء تصل إلى الشاه بالعدل أو العزل، وبالحكم النبائي أو توليه غيره.

فما راع «السيد» إلا خمسمئة جندي مسلحون يهجمون عليه غير حافلين بحرم الشيخ عبد العظيم ولا بمرض السيد مرضاً شديداً. وكما يصف هو: «سحبوني على الثلج إلى دار الحكومة بهوان وصغار وفضيحة لا يمكن أن يتصورونها في الشناعة... ثم حملت زبانية الشاه - وأنا مريض - على بردون، مسلسلأ، في فصل الشتاء وتراكم الثلوج والرياح الزمهريرية، وساقنتي جحفلة من الفرسان إلى خانقين»، (ومنها سافر إلى البطرة) يعاني ألم المرض الذي اشتد عليه من هذا الحادث وكاد يؤدي به لولا لطف الله.

فلو رأيته ثم لرأيت رجلاً أكلت منه حمى المرض، وقد تجمع دمه في رأسه يحتقن، وفي وجهه يلتهب، وفي عينه تقذف بالشرر، كيف يهان هذا الهوان وهو الرفيع النسب، العزيز الحسب، العظيم الجاه، العالي المنزلة في دينه وشرفه وعقله، ورغبته في الخير، كيف يروجوه الشاه أن يأتي بلده ويعده أن ينفذ إصلاحه، ويعلي كلمته، ثم يعامله معاملة العبد يطرد، والذليل يصفع، والحقير يهان؟

لقد آلى أن ينتقم منه شر انتقام، وألا تهدأ نفسه حتى ينزله عن عرشه، وقد برُ فيما أقسم. فأخذ يكتب إلى علماء الدين المسموعي الكلمة يهيجهم على الشاه، ولا يتورع أن يصفه بأقبح الصفات، ويبين ضرره على الأمة، ويشير عاطفتهم الدينية، ليشغبوا عليه حتى يخلع. وكان الشاه قد تعاقد مع شركة إنجليزية على احتكارها «النتباك» فانتهز الفرصة وأبان الضرر على الأمة من هذا الاحتكار، وأهاب برجال الدين أن يذودوا عن وطنهم، فاستمعوا إليه، وهاجوا على الشاه، وهاجوا عليه، حتى اضطر إلى فسخ العقد، ودفع نصف مليون ليرة تعويضاً للشركة، فكانت هذه أول خطوات الانتقام.

ثم لما عادت إليه عافيته سافر إلى لوندرة، وحاضر نبلاء الإنجليز وكبراءهم في مصائب الشاه علي فارس، وساهم في إخراج مجلة شهرية اسمها «ضياء الخافقين»، تصدر بالعربية والإنجليزية، كان يكتب فيها مقالات بإمضاء «السيد الحسيني» يفضح فيها حكومة الشاه، وسوء الإدارة، وانتشار الرشوة، وتعذيب الأهالي، ويحرص فيها العلماء على عمل صغير،

وهو أن يصدروا فتوى بعدم التعاون مع الشاه، فإذا هو طريد، ويختار من الألفاظ والجمل في مدح العلماء وقوتهم أضخمها وأقواها، في ذم الحكومة والشاه أهجها وأقاسها.

وهذه زلة كبيرة من السيد جمال الدين دعاه إليها حدته وحبه للانتقام، إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية في بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذي طالما حاربه في «العروة الوثقى»، وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب، ويفسل هذه الأثواب القذرة على مشهد من كل الناس.

لقد كان مدحت باشا في موقف كهذا أنبل من السيد وأكرم، إذ نفاه «عبد الحميد»، وأخذ رجاله من دست الوزارة إلى السفينة، لا مال، ولا ثياب ولا أهل. ومع هذا فما وضع رجله في أوروبا حتى أخذ يسعى في دفع الشر عن أمته، ويتكلم الكلام الكثير في فضل الأتراك على أوروبا، ولا ينطق بكلمة في ذم عبد الحميد الذي عامله معاملة الشاه لجمال الدين. الحق أنها غلطة من غلطات «السيد» دعا إليها حدة مزاجه.

لقد رجاه سفير فارس أن يكف عن الطعن في الشاه وعرض عليه المال الكثير، فقال: لا، حتى يلقى الشاه منيته.

تجمع عند السلطان عبد الحميد من الأسباب ما حمله على أن يدعو «السيد» إلى الأستانة، فهو يخشى أن ينضم إلى حزب تركيا الفتاة، فيكون قوة كبرى إلى قوتهم، خصوصاً وقد كان السيد اجتمع في باريس ببعض رجال هذه الجمعية، وأطلعوه على خطتهم في إصلاح الدولة العثمانية فراقه مذهبهم، وشجعهم على عملهم، وسمى جمعيتهم «الجمعية الصالحة» وبلغ السلطان ذلك عنه. ثم إن الشاه وسط السلطان في كف أذى جمال الدين عنه، لهذا وذاك رجاه السلطان عبد الحميد أن يزور الأستانة فأبى، ثم سلب عليه حيله ومكايده، ووعدته ومناه، وأطعمه وأمله حتى قبل، وما أن وضع رجله في الأستانة حتى كان في قفص من ذهب أحكم بابه، لقد وعدده السلطان أن له حرية الخروج من الأستانة إذا شاء، ولكن كان كل ذلك خدعة.

أمر السلطان عبد الحميد باستقباله استقبالاً حسناً، وأجرى عليه 75 ليرة شهرياً، وأنزله بيتاً ظريفاً في نيشان طاش، بالقرب من يلدز، وجعل تحت أمره عربة وخدماء وحشماً، بعضهم للخدمة وبعضهم للتجسس، وأحاطه بكل أنواع الرعاية المادية.

لقد خيل إليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة إصلاحه، فيضع خطته لجامعة

إسلامية، يؤلف بها بين فارس وأفغان وتركيا وولايتها بنوع من الاتحاد أو الحلف. ثم يرسم منهج إصلاح الإدارة في الدولة العثمانية وإصلاح التعليم. وفاته أن جو الأستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة. وكان له في مدحت وأشباهه العظة البالغة، ولقد زار الأستانة الشيخ محمد عبده بعد وفاة السيد وفي عهد عبد الحميد. فقال فيها: «إنه لم يرَ بيئة في العالم - ولم يكن يعقل وجود بيئة - كالأستانة في سوء تأثيرها في العقل والفكر والقلب. وإن ذهنه فيها كان مسموحاً كأنه لم يكن فيه شيء من العلوم والآراء. ولهذا كان أحرار الترك معذورين في شرودهم منها، وتوطين أنفسهم على كل ما يمكن أن يلقاه الإنسان من ضروب البلاء والمحن».

قابله السلطان في بلدز، فرأى منه شخصية غريبة جريئة في القول والحركة جراءة لم يشهدها من أحد قبل. يطلب منه السلطان أن يترك مهاجمة الشاه فيقول «السيد»: «إني لأجلك عفوت عنه. فيرتاع السلطان لمثل هذا القول، والسيد في حضرته يلعب بحبات السمحة، فإذا لفت نظره رئيس المايين إلى ذلك بعد خروجه قال له: «إن السلطان يلعب بمستقبل الملايين من الأمة، أفلا يحق لجمال الدين أن يلعب بسبخته كما يشاء؟! فيفرغ رئيس المايين ويهرب من سماعه هذه الكلمة خشية أن يكون قد سمعها أحد.

لقد تحدث إلى السلطان كذلك في الحكم الشورى للدولة العثمانية، فخدعه السلطان بتظاهره بحسن الاستعداد له، وفرح السيد بهذا التظاهر، واتفق على العمل لتكوين الجامعة الإسلامية، وعرض عليه السلطان منصب شيخ الإسلام، فأبى إلا إذا عُدل النظام من أسامه أولاً. وكرر مقابله للسلطان والحديث إليه، وكون أخيراً فكرة عن السلطان عبد الحميد بأنه ذكي واسع الاطلاع على السياسة الأوروبية والأعبيها، واسع الحيلة في العمل على ضرب بعض الدول ببعض، ولكنه جبان يفسد عليه جبهه ذكاه ومعرفته.

كانت المدة الأولى من إقامته في الأستانة محفوفة بعطف السلطان عليه - ولو ظاهراً - يزوره السيد ويشير عليه بالإصلاح، قال له مرة: «خذ بحزم جدك السلطان «محمود» وأقصد الخائنين من خاصتك الذين يكتمون عنك حقائق ما يجري في الولايات، وخفف الحجاب عنك، وأظهر للملا ظهوراً يقطع من الخائنين الظهور، واعتقد أن نعم الحارس الأجل «فإذا جاء أجلمهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

ولكن ذهب كل ذلك مع الريح، ووجد له في الأستانة خصم لدود، وهو أبو الهدى

الصيادي الذي أتقن من الحيل والدهاء والدسائس والمؤامرات والغلبة على عقل السلطان ما لا يتفق معه إخلاص جمال الدين وصراحته ونصحه، ففسدت حياة السيد، وفسد ما بينه وبين السلطان، وضاع كل أمل له في التعاون معه على الإصلاح، وأصبح يقول في مجالس خاصته: «إن هذا السلطان سل في رثة الدولة». واقتصرت قيمة السيد مدة إقامته في الأستانة - وهي أربع سنين وأشهر - على ما كان يلقيه على زواره وسامره من أحاديث وآراء: إلى دسيسة بين حين وآخر تحاك حوله، ويصرف الزمن في نقضها.

وكل تراثنا منه في الفترة بعض من أحاديثه اللطيفة، وآرائه الطريفة⁽¹⁾، وتحريكه عقول سامعيه إلى التفكير الحر في الإصلاح وفي الشؤون الاجتماعية.

في هذه الفترة كانت تظهر من أحاديث آثار الأسف والحزن، إذ يستعرض ماضيه فيرى ما كان منه من جهاد طويل طويل في تحريك الشعوب الإسلامية ثم لم ينبض لها عرق، وفي رجال عقد عليهم الأمل ثم غدروا، وفي شاه خان، وفي جريدة عطلت، وفي سلطان لا أمل فيه، وفي بيثة خانقة. ماذا في يده بعد حياة طويلة قضاها في الكفاح وفي النفي، وفي الحبس، وفي الطرد وفي التفكير والتحرير، وفي إيقاظ العقول النائمة والنفوس الحائرة؟ لا شيء إلا أنه أسد في حديقة الحيوانات، ينشد حرية نفسه فلا يجدها، بعد أن كان ينشد حرية الأمم الإسلامية كلها ويأمل أن يجدها.

يزوره شكيب أرسلان، ويدور الحديث حول ما روى من أن العرب عبروا المحيط الاطلانطيقي قديماً، وكشفوا أمريكا، فيقول السيد: «إن المسلمين أصبحوا كلما قال لهم الإنسان كونوا بني آدم أجابوه إن آباءنا كانوا كذا وكذا، وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم، غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينفي ما هم عليه من الخمول والضعف. إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا: أفلا ترون كيف كان آباؤنا؟ نعم! قد كان آباؤكم رجالاً، ولكنكم أنتم أولاء كما أنتم، فلا يليق بكم أن تذكروا مفاخر آباؤكم إلا أن تفعلوا فعلهم»، «إن المسلمين قد سقطت همهم، ونامت عزائمهم، وماتت خواطرهم، وقام شيء واحد فيهم هي شهواتهم»، «هذا محمود سامي البارودي عاهدني ثم نكث معي، وهو أفضل من عرفت من المسلمين».

ولكن أحياناً تنفث عن سحابة اليأس، ويعود إلى أمه في الشرق والمسلمين، ويعود إلى

(1) روى كثيراً منها المخزومي في خاطراته وشكيب أرسلان في ترجمته.

ذكر الداء والدواء، والأمل في العلاج، واليأس والأمل، وكالطبيعة تتردد بين الصحو والغيم، والإرعاد والإبراق، ثم الإشراق.

فها هو في رفقة من صحبه يحللون أدواء الشرق ويستوصفونه للعلاج، فيقول إن الدواء هو ما يسير عليه الغربيون من العزة والجري على قول الشاعر العربي: «عش عزيزاً أو مت وأنت كريم»، فإذا كان هذا بعيد المنال، فلا بد من تربية جيل جديد تربية دينية صحيحة، يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم عهداً ألا يقرعوا باباً لسلطان، ولا يضعضهم الحدثان، ولا يشني عزمهم الوعيد، ولا يفرهم الوعد بالمنصب، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب، بل يرون في المتاعب وتحمل المكاراة لنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم وفي عكسه المغرم.

قيل له: وهل هذا في الإمكان؟

قال: «إن الأزمة تلد الهمة، ولا يتسع الأمر إلا إذا ضاق، ولا يظهر فضل الفجر إلا بعد الظلام الحالِك، وعلى ما أرى قد أوشك فجر الشرق أن ينبثق، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج، سنة الله في خلقه».

ثم استطرد في هذا المجلس إلى بيان الخطر مما تستعمله بعض الأمم الأجنبية في الشرق من إضعاف اللغة القومية وقتل التعليم القومي، التنفير من أهب الأمم الشرقية لتحل محلها لغتها وآدابها، مع أنه لا حاجة لقوم لا لسان لهم، ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عز لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لهم إذا لم يقم منهم من يحيي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم». وكانت محاضراته في مجالسه تدور حول موضوعات هامة تخلقها المناسبة، كلها ترمي إلى الإصلاح في العقيدة والاجتماع وفي اللغة. وبين حين وآخر تثار حفيظة السلطان عليه بما يديره أبو الهدى الصيادي ووجهه، فيزور الآستانة - مثلاً - الخديوي عباس ويريد مقابلة جمال الدين، ولا يكون هذا إلا بإذن، فيرفض السلطان ويأمر جمال الدين ألا يقابله، فيقول لرسول الخديوي: «إني كضيف للسلطان أسير لمضيفي في منزله، ولكنني أذهب كل يوم إلى «الكاغدخانة» للتنزه فإن شاء أن يحضر الخديوي إلى هناك فليعمل. فذهب الخديوي وقابله على انفراد، فأطرى الخديوي السيد وأبدى إعجاب به وحياء تحية لطيفة، وهذا كل ما كان فأطار الجواسيس إشاعات في الجو، وملاوا التقارير بأن جمال الدين قد تعاقد مع الخديوي سباس على تأسيس دولة «عباسية»، ووضعوا بيتين نسبوها إلى جمال الدين هما [من الكامل]:

شاة الخلفاء في بنسي العباسي
عباس لکن نغٹہ السفاح
ولانت غير مملک ستيدها
بالبشريا عباس يا سفاح

وقامت الدنيا وقعدت، واستدعى السلطان جمال الدين وسأله، فقال إن الأمر بسيط، فقد كتبت التقارير أنا كنا وحدنا وليس معنا ثالث، فمن سمع هذا القول؟ وهل إذا كان الخبر صحيحاً أقوله أنا أو يقوله عباس؟ ثم أقسم أن شيئاً من ذلك لم يحدث، وأنه في حياته لم ينظم شعراً، وانتهى الأمر، ولو - في الظاهر - بعد جلبة طويلة وضجة مفتعلة.

وحدث أن الشاه ناصر الدين - الذي كان بينه وبين السيد الخصومة التي عرفنا - قد قتل، وكان القاتل أحد تلاميذ جمال الدين، وممن كانوا يزورونه في الأستانة، وروى أنه عندما طعن طعنته قال: «خذها من يد جمال الدين». وروى عن جمال الدين أنه لما بلغه ذلك قال كلمات تدل على الإعجاب بالقاتل، فذلك كله أربع السلطان عبد الحميد وخاف منه على حياته، ففسيق عليه في مقابلاته ومنع زيارته إلا بإذن، فغضب جمال الدين وعزم على الرحيل من الأستانة ووعده بإعطائه التصريح بذلك من المفوضية الإنجليزية، ولكن السلطان كان يخاف منه في الخارج أكثر مما يخافه في الداخل، وهو تحت سمعه وبصره أهون، فاسترضاه ورجاه في البقاء واستعان بإثارة إيالة العار من الالتجاء إلى دولة أجنبية فعدل. ثم حلت المشكلة نفسها بمرضه بالسرطان في فمه ثم وفاته، وشاعت الإشاعات المختلفة حول موته من إهمال مقصود في معالجته والإتفاق مع طبيب السلطان للتخلص منه.

وأياً ما كان فقد مات وشيعت جنازته كأقل الناس، لم يسر فيها إلا أفراد معدودون غلبتهم الجرأة والوفاء، ودفن كما يدفن عامة الناس، ومنعت الجرائد في الولاية العثمانية من تأييده.



ما تعاليم السيد في كلمة؟ وما أغراضه في جملة؟

يقول لوثرروب ستودارت الأمريكي Lothrop Stoddard: «إن خلاصة تعاليم جمال الدين تنحصر في أن الغرب مناهض للشرق، والروح الصليبية لم تبرح كامنة في الصدور كما كانت في قلب بطرس الناسك، ولم يزل التعصب كامناً في عناصرها، وهي تحاول بكل الوسائل القضاء على كل حركة يحاولها المسلمون للإصلاح والنهضة.

ومن أجل هذا يجب على العالم الإسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه ليستطيع الذوذ عن كيانه ولا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته».

ويقول «جولدزبيره»: «إن جمال الدين كان - كما يرى براون - فيلسوفاً، كاتباً خطيباً، صحفياً وفوق ذلك كان سياسياً، يرى فيه محبوه وطنياً كبيراً، وخصومه مهيجاً خطيراً، وكان له أثر بالغ في النزعات الثورية التي حدثت في عشرات السنين الأخيرة والحكومات الإسلامية، وكان يرمي إلى تحرير الممالك الإسلامية من السيطرة الأوروبية، وإنقاذها من الاستغلال الأجنبي، وإلى ترقية شؤونها الداخلية بالإدارات الحرة المنظمة؛ كما كان يرمي إلى جامعة تنتظم الحكومات الإسلامية، ومنها إيران الشيعية، لتتمكن بهذا الاتحاد من منع التدخل الأوروبي في شؤونها».

ويقول السيد جمال الدين عن نفسه: «لقد جمعت ما تفرق من الفكر، ولممت شعث التصور، ونظرت إلى الشرق وأهله، فاسترقفتني الأفغان وهي أول أرض مس جسمي ترابها؛ ثم الهند وفيها تنقف عقلي، فإيران بحكم الجوار والروابط، فجزيرة العرب: من حجاز هو مهبط الوحي، ومن يمن وتبايعتها، ونجد، والعراق، وبنغداد وهارونها وأمونها، والشام ودعاة الأمويين فيها، والأندلس وحمرائها. وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام وما آل إليه أمرهم. فالشرق الشرق. فخصصت جهاز دماغي لتشخيص داته، وتحري دواته. فوجدت أقتل أدواته داه انقسام أهله وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف (فعملت على توحيد كلمتهم وتشبيهم للخطر الغربي المحقق بهم).

ويقول الشيخ محمد عبده: «أما مقصده السياسي الذي قد وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته - وكل ما أصابه من البلاء أصابه في سبيله - فهو إنهاء دولة إسلامية من ضعفها، وتثبيتها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه، وللدین الحنيفي مجده، ويدخل في هذا تقليص ظل بريطانيا في الأقطار الشرقية».

فيكادون كلهم يجمعون على أن له غرضين واضحين: (1) بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات. وأخلاقه مما تراكم عليها، واستعادة عزته ومكانته. (2) مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها.

كان في حياته يحمل في يديه العلمين معاً. فلما مات تفرق العلمان وتداول المصلحون بعد على حمل واحد منهما - هذا أو ذاك - لا على حملهما معاً. فالشيخ محمد عبده - مثلاً - أكبر تلاميذه وأقدرهم، خلفه في حمل العلم الثقافي لا السياسي. لقد تبين بعد أن اشتغاله بالسياسة في «العروة الوثقى» ونحوها إنما كان مدفوعاً إليه بقلب جمال الدين لا بقلبه هو. ولذلك اقترح عليه بدل إنشاء الجريدة إنشاء مدرسة للزعماء كما تقدم. فلما استقل بنفسه كان عمله في بيروت عملاً تعليمياً صرفاً؛ ولما عاد إلى مصر كان برنامج التعليم والتثقيف بأوسع ما يستطيع وأتمه. ولذلك اقترح على أولي الأمر بعد عودته أن يعين ناظراً لدار العلوم أو أستاذاً فيها، فخشوا من اتصاله بالتلاميذ لتاريخه الماضي، وعينوه قاضياً أهلياً ليكونوا بآمن من جانب، بل رأيناه يلعن في كتاباته السياسية وحروفها ومشتقاتها كراهية لها، بل رأيناه يصرح بأن الواجب الأول على المصلح تثقيف الشعب وتهذيبه، ثم الاستقلال يكون الخاتمة، بل رأيناه يضع خطة إصلاحه بأن يتعاون مع الأنجليز ويصادقهم، ويتفاهم معهم لينال منهم - بأقصى ما يستطيع - إعانتة فيما ينشد من إصلاح داخلي تقيفي.

وهذا سبب ما كان بينه وبين «مصطفى كامل» والحزب الوطني من خصومه، بل ربما كان هذا سبباً أيضاً فيما نلاحظه من بعض الفئور في العلاقة بينه وبين وبين أستاذه السيد جمال الدين، فقد كتب من مصر للسيد - وهو في الأستانة - خطاباً غفلاً من الإمضاء وتلميحاً لبعض الأشخاص من غير ذكر أسمائهم، فهاج السيد وكتب إلى الشيخ محمد عبده جواباً من نار على هذا التصرف، يؤمنه فيه على الجبن والخوف، ويقول: «تكتب ولا تمضي وتعتقد الألغاز؟... أمامك الموت ولا ينجيك الخوف... فكن فيلسوفاً يرى العالم العوبة ولا تكن

صياً هلوغاً، ولعل هذا آخر ما كان بينهما من تواصل.

وما كان بالشيخ محمد عبده من جبن، ولكن الجسم الملتهب يشعر بالجسم المعتدل بارداً، وقد كتب السيد جوابه هذا وقد ملكته الحدة، وكم ملكته.

على كل حال اختلط الشيخ محمد عبده لنفسه خطة اقتنع بها كل الاقتناع، وهي رفع أحد العلمين دون الثاني، فأخلص لمبده وبذل في ذلك جهده وصحته وعقله وماله. واتجه إلى كل نواحي الثقافة يغذيها وينميها ويصلحها بقدر ما يستطيع إنسان أن يعمل، مع ما يوضع في سبيله من عقبات من الخديوي ومن الجامدين من رجال الدين، ومن دسائس الدسائسين، فكانت حياته موزعة بين الإشراف على التعليم في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية، وإصلاح الأزهر ودرسه التفسير فيه، وتأليف جزء «عم» لناشئة المدارس، وجده في إصلاح الأوقاف والمساجد، وتحريره المقالات في مجلة المنار لتثقيف العقل وهدايته إلى فهم الدين، ورد على مهاجمي الإسلام، كما فعل في رده على هانتوتو، رداً حازماً قوياً بأحر وأقوى من رد السيد جمال الدين على ريتان، وسفره إلى تونس والجزائر يحاضر في إصلاح العقيدة الدينية وإصلاح الطرق التعليمية وهكذا. كل ذلك في حدود خطته التي رسمها والتي رآها أوفق لنفسه، وكل يسير لما خلق له.

أما الذين رفعوا العلم الآخر - علم مناهضة الحكم الأجنبي - فهم عبد الله نديم، ثم مصطفى كامل وفريد، ثم سعد زغلول، فساروا على مثل دعوة السيد جمال الدين، مستخدمين ما استجد من أساليب، وما استعمله الغرب من وسائل.

هذا في مصر ومثله في سائر أقطار الشرق، من زعماء حملوا لواء الإصلاح الثقافي، وزعماء حملوا اللواء السياسي مما يطول ذكره، وقد تعرض - فيما نكتب بعد - لبعضه، ولو اتبته «السيد» اليوم من رقدته، لحمد من الشرق سيرته، وإن كان أكبر الظن أنه يحتد عليه لبطنه، فقد كان - رحمه الله - حازماً حاد المزاج، لا يرضيه من الإصلاح السير على الأقدام ولا ركوب القطارات، بل لا يرضيه بعض الرضا إلا ركوب الطائرات وحرب الدبابات. يقول الشيخ محمد عبده في وصفه: «إنه طموح إلى مقصده السياسي. إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه. وكثيراً ما كان التمجيل علة الحرمان... وهو شجاع مقدام لا يهاب الموت كأنه لا يعرفه. إلا أنه حديد المزاج، وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة».

ثم كان أشبه الناس في سياسته بعلي لا بمعأوية، كانت سياسة معأوية عنوانها: «إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل». أما «علي» فلا يريد الخوض في الباطل

ليصل إلى الحق، بل لا يريد إلا الحق من طريق الحق، وإلا فلا كان، وهكذا كان جمال الدين. قال الشيخ محمد عبده: «ماذا كان يضر السيد لو مهد لإصلاحه - وهو في الأستانة - بالسعي عند السلطان في إعطاء أبي الهدى الصيادي خمسمئة جنيه ونيشان لابنه أو لأخيه، فإذا رأى أبو الهدى أن «السيد» يخدعه فإما أن يواتيه، وإما أن ينأويه»، ولكن أنى للسيد أن يطلب هذا الباطل وهو يعتقد أن أبا الهدى سافل دنيء إذا طلب له شيئاً فالشتق؟

ولما كان السيد يحكي لخاصته إقناعه للسلطان بأن حادثة الخديو عباس دسيمة، وأن السلطان اقتنع بذلك، وأخبره أن هذا من دسائس أبي الهدى، قال له عبد الله نديم: ليتك عندما صرح السلطان بذلك ذكرت له دسائسه وضرره. فغضب عند ذلك جمال الدين، وقال: «أعوذ بالله أن أكون هماًزاً مشاء بنميم».

وهكذا يريد الحق غاية، ويريد الحق وسيلة، والدنيا علمتنا أن سياسة معاوية هي التي نجحت، وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شيء بترك شيء. فمن أراد الحق كاملاً وإلا لا، فليبتدئ ذلك في المثل الأعلى للمخلوق لا في السياسة، أو فليبتدئ حتى تخضع للمخلوق.



بقيت مسألة هامة في تاريخ السيد، وهو اتهامه بالإلحاد - وقد أشرنا إليها في مقال سابق - ولرمي السيد بالإلحاد تاريخ طويل، فقد رمي به في الأستانة عند زيارته لها أول مرة، فقد خطب في دار الفنون خطبة ذكر فيها أن المعيشة الإنسانية أشبه شيء بيدن الحي، وأن كل صناعة بمنزلة المعضو، فالملك كالمخ، والحدادة كالعضد، والزراعة كالكبدة... إلخ، ولا حياة للجسم إلا بالروح، وروح المعيشة الإنسانية النبوة والحكمة.

فاتهموه بالإلحاد لهذا، وشتعوا عليه بأنه يقول إن النبوة صناعة، وشتغبوا عليه حتى نصح بالخروج من الأستانة.

فلما جاء إلى مصر اتهمه بعض العلماء كالشيخ عlish وبعض العامة بالإلحاد، والإلحاد في نظر هؤلاء وأمثالهم شيء هين، يكفي ألا يسير سيرتهم، لا يلبس لباسهم، وأن يدخن السيجار، ويجلس في المقهى، ويلتف حوله بعض اليهود والنصارى، ليحكموا عليه بالإلحاد، وكما أن عقيدة كل إنسان لها لون خاص، فكذلك تصوره للإلحاد يتكيف بذهنه.

ثم لما ترجم سليم بك عنحوري للسيد جمال الدين في كتابه «سحر هاروت» رمى السيد

أيضاً بالإلحاد والقول بقدوم العالم، زاعماً أن الجرائم الحية المنتشرة في الفضاء ترقى وتحور إلى ما تراه من أجرام، وأن القول بوجود محرك أول حكيم وهم نشأ عن ترقى الإنسان في تعظيم المعبود على حسب ترقيه في المعقولات... إلخ».

وقد قابله الشيخ محمد عبده، وعاقبه على نشره مثل هذا القول من غير تحر وتدقيق، فكتب سليم بك في الجرائد يصحح فيه قوله، ويقول: إني قابلت الشيخ محمد عبده، فأوضح لي بدلائل ناهضة وبراهين داحضة، أن ما تتناقله الألسن في هذا القبيل ما كان إلا من آثار الحسد، وأن السيد كان أثناء مناظراته الجدلية يشرح النحل والبدع وأقوال المعطلين شرحاً وافية، ثم يقيم الحجج على بطلانها. فلعل سامعاً سمع منه هذا القول في مثل هذا الموقف فنسبه إليه، وقال إنه لم يسمع من السيد هذا الكلام وإنما تلقاه عن بعض المصريين والسوريين، ونقل كلاماً للسيد اطلع عليه في وجوب الدين، وضرورة الاعتقاد بالالوهية، ومزايا الإسلام، وختم مقاله بقوله: «إننا سارعنا لإذاعة هذا، شأن المؤرخ العادل، وقياماً بحق الأدب، وضناً بفضل هذا الرجل الخطير من أن تناله ألسنة من لا يعرفونه خطأ وافتراء والله يتولى الصادقين».

ثم رأينا ما اتهمه به «رينان» بعد ما جالسه في باريس فكتب كلمته التي نشرناها من قبل، وهذا أدق موقف، فرينان فيلسوف واسع الذهن دقيق التعبير، لا يلقي الكلام على عواهنه، خصوصاً وقد ورد في رد السيد جمال الدين عليه ما يفيد أنه سلم للمسيو رينان بأن الإسلام كان عقبة في سبيل العلم.

ولكن في رأيي أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق في تفرقة بين طبيعة الدين الإسلامي وسيرة المسلمين، خصوصاً وأنه أخذ على رينان تقصيره في أنه لم يبحث إذا كان هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها، أم عن الصورة التي تصور بها الإسلام، أم عن أخلاق بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع في هذا اللبس، وأنه كان يدور حول فكرة أن الدين دائرة، والعلم دائرة، ويجب أن يسبح كل في دائرته من غير طغيان، وأن الذين يجب ألا يعارض العلم، فيما ثبتت صحته علمياً - وهذه الآراء الواضحة في ذهننا الآن، والواضحة في تعبيرنا، لم ترد واضحة في رده، فكان ردّاً مهوشاً، كما كانت محاضرة رينان نفسها كذلك.

وليس من شك في أن السيد كان حر التفكير قوياً على الجدل، متشعب طرائق الحجج، فمن الممكن جداً أن يكون في مجالسه مع رينان تبجح في بعض الأقوال التي من هذا

القبيل، والتي تحدث لكثير من كبار المفكرين في بعض اللحظات، فحكم رنان عليه هذا الحكم الشامل خطأ.

ثم كان «السيد»، كما يحكي عنه الشيخ محمد عبده وبعض خاصته، متصوفاً يدين بعقيدة المتصوفة، وهي مبهمة غامضة تنتهي بوحدة الوجود، والتعبير عنها قد يلبس - إلا على الخاصة - بالإلحاد، ومن أجل هذا رمي يحيى الدين بن العربي وأمثاله بالكفر لعدم الدقة في الوزن.

إن حياة «السيد» مملوءة بالدعوة الحارة إلى الدين، وإلى التوحيد في كتاباته في «الرد على الدهرين» وفي «العروة الوثقى»، وفي مجالسه الخاصة.

يذكر بعض خاصته أنه سمع رجلاً كبيراً تكلم كلمة في حق النبي فأمر «السيد» من معه من الأفغانيين بضربه فضربوه حتى خرج يزحف.

وحكى المخزومي مجلساً شهده، إذ زار رجل جمال الدين في بيته في الأستانة وجرى الحديث فقال هذا الرجل: «إني قرأت كتب الفلاسفة فثبت لي أن الله غير موجود ولا يعتقد به إلا حيوان»، فضاقت صدر السيد ولم يجبه، ودعا الحاضرين إلى حديقة البيت وكان فيها أنواع من الطيور والدجاج، فتصايحت الديكة وغردت الطيور، فقال السيد: «كيف لا يفضل أضعف حيوان أعجم يذكر الله إنساناً ناطقاً ينكر وجود الله؟! كيف يجرؤ على إنكار واجب الوجود من يأكله الدود! إذا لم يتعظ الإنسان بما فوقه من أجرام فليتعظ بما تحته من رفات الأجسام! فخرج الرجل الملهد خجلاً من غير أن يودع.

لا يمكن أن تصدر هذه الكتابات وهذه الأقوال وهذه الغيرة من ملحد، إلا أن يكون قد بلغ الغاية في النصح والنفاق، ولم يكن عيب جمال الدين نفاقه، إنما كان عيبه إفراطه في صراحته، وعدم استطاعته كتمان ما يعتقد، ويقول: «لا يكون الكمال النسبي في البشر إلا من كثر إعلانهم وقل كتمانهم». وأكثر متاعبه في الحياة كان سببه جهره بما يصح أن يكتم وإعلانه ما يجب أن يسر، فأخلاق مثل هذه تؤكد أنه لو كان السيد ملحداً يرى الحق والخير في الإلحاد لدعا إليه في صراحة وجراة وشجاعة من غير مواربة ولا إيماء.

لقد كان يؤمن بالأصول، ويترك لعقله الحرية التامة في الفروع، ويصل في ذلك إلى نتائج غريبة عن أذهان الجامدين المتزمتين فيرمي بالإلحاد؛ فكان ينفر من التقليد ويدعو إلى الاجتهاد، ويذكر في مجلسه قول القاضي عياض ويتمسك به راووه فيقول «السيد»: سبحان

الله! إن القاضي عياضاً قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصوب من قول القاضي عياض وغيره من الأئمة؟! إذا كان القاضي عياض وأمثاله سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا أقوال من تقدمهم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم، فلم لا نستنبط ونقول ما يوافق زماننا؟!

«ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد؟ أو أي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليطفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه؟!

«إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة من بحر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده».

ويرى أن التفرقة بين أهل السنة والشيعه أحدثتها مطامع الملوك لجهل الأمة، وجميعهم يؤمنون بالقرآن ورسالة محمد، فميمّ الخلاف؟ ولمّ القتال؟

ويقول: إن الأديان الثلاثة كلها أساسها واحد، وإنما يوسع شقة الخلاف بينها تجار رؤساء الأديان بها.

ويفيض في اشتراكية الإسلام ويقارن بينها وبين اشتراكية الغرب، فيرى أن اشتراكية الغرب بعث عليها جور الحكام وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء، أما الاشتراكية التي كانت في الإسلام فملتحمة مع الدين ملتصقة مع الخلق، باعث عليها حب الخير كما في أعمال عمر وأبي ذر.

ويعرض في مجلسه للحديث عن الرجل والمرأة والسفور والحجاب فيطيل القول في ذلك. وخلاصة رأيه أن المرأة في تكوينها العقلي تساوي الرجل، فليس للرجل رأس والمرأة رأس، والتفاوت الذي بينهما لم يأت إلا من التربية وإطلاق السراح للرجل وتقبيد المرأة للبيت ولتربية الجيل، ومهمتها في هذا أهم وأسمى مما يقوم به الرجل من كثير من الصناعات، ويخطئه من يطلب مساواة الرجل بالمرأة في كل شيء، فلكل وظيفة، وعلى تعاونهما - كل في عمله - يقوم المجتمع، ولا مانع أن تعمل المرأة في الخارج إذا فقدت عائلها واضطرتها ظروفها إلى ذلك، ولكن بنية صالحة وذيل طاهر، ثم قال: «وعندي أن لا مانع من السفور، إذا لم يتخذ مطية للفجور».

ويقول: «إن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله. وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة - والقرآن يرى مما يقولون - والقرآن يجب أن يجبل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات».

وهو واسع الصدر ينتقد «شيلي شميل» في آرائه الملحدة التي جاوز فيها مذهب دارون، ومع ذلك يقدره لصبره على البحث وجراته في الجهر بما يعتقد ولو خالف الناس. وهكذا وهكذا مما يراه المتزمتون خروجا عن المألوف، فما أقرب ما يقذفون بكلمة الإلحاد.

سنة مألوفة في الكون، لا يأتي مصلح سابق لزمه إلا رمي بالزندقة أو الكفر أو الجنون، ثم أودي ممن يسعى في الخير لهم، وممن يضحي بسعادته لسعادتهم، ولا يقدر حق قدره إلا بعد أن يهدأ الجسد بموته، وتتجلى صحة دعوته بعد زمنه.



لقد قصدت الآستانة سنة 1928 بعد وفاته بإحدى وثلاثين سنة، فرأيت واجبا أن أزور قبر هذا الرجل العظيم، وأستعيد عنده ذكرى عظمته وسلسلة أعماله، فسألت عنه الكثير فلم يعرفه، ورأيت رجلاً أفغانياً يعمل خازناً لمكتبة الشهيد علي، فوصف مكانه لي، فذهبت مع صديقي «العبادي» عصر يوم الأحد 8 يولييه إلى «ماجقة» أو «متشكة» فوجدت في ربوة على مدخل البوسفور مقبرة قد انتشرت فيها المدافن، ودلنا شيخ المقبرة على مدفن السيد، فعلمنا أن قبره كان قد تشعث ولم يعنَ به أحد، وكادت تضيق معالمه، ولم يفكر فيه أحد من أهل الشرق الذين أفنى فيهم حياته، إنما ذكره مستشرق أمريكي حضر إلى الآستانة سنة 1926 ونقب عن قبره حتى وجده، فبنى عليه تركيبة جميلة من الرخام، وأحاطها بسور من حديد، وكتب على أحد وجوه التركيبة اسم السيد وتاريخ ولادته ووفاته، وفي وجه آخر كتابة تركيبة ترجمت لنا كما يأتي: «أنشأ هذا المزار الصديق الحميم للمسلمين في أنحاء العالم الخير الأمريكي المستر شارلس كرين سنة 1926».

وقفنا على قبره وقلنا: هنا رقد محيي النفوس ومحرك العقول، ومحرك القلوب، وباعث الشعور، ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمتها، وتخشى من لسانه وسطوته، والدول ذات الجنود والبند تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفساً بحريته.

هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان، في الأفغان، في مصر، في فارس، في باريس، في لندرة، في الآستانة.

هنا باذر بذور الثورة العرابية، ومؤجج النفوس للثورة الفارسية، ومحرك العالم الإسلامي كله لمناهضة الحكومات الأجنبية، والمطالبة بالإصلاحات الاجتماعية. هنا من حارب إسماعيل وتوفيقاً في مصر، وناصر الدين في فارس، وإنجلترا في باريس، وحارب الجهل والامية والذلة في الشرق، والجاسوسية والنفاق في الآستانة، ولم ينتصر عليه شيء إلا الموت.

لقد أجللناه وأعظمناه، والتهبت نفوسنا لذكراه، فكيف كان محضره ومرآه، رحمه الله؟



الفهرس

12 في الطريق
16 خطرات في اللغة
20 في الهوء الطلق
26 في الهوء غير الطلق
32 لماذا نعيش؟
37 التعاون الثقافي العربي
42 الشيخ رفاعة الطهطاوي
79 تقدير الجمال
83 في الهوء الطلق
95 السوبرمان
103 عبرة الموت
108 الابتكار
113 سياحة في العالم
119 أخلاق الطفولة وأخلاق الرجولة
123 نظرة في إصلاح متن اللغة العربية

زعماء الإصلاح الإسلامي الحديث

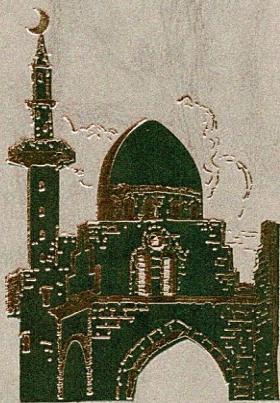
133 مقدمة
138 محمد بن عبد الوهاب
150 مدحت باشا
175 السيد جمال الدين الأفغاني

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد السابع عشر
فيض الخاطر (7)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد السابع عشر

فيض الخاطر (7)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناسر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (7)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	224
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار توياس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
لطبعة الأولى:	2006

السيد أحمد خان

1817 - 1898م

هو في أشبه شيء بالشيخ محمد عبده في مصر بعد مفارقه للسيد جمال الدين وعودته من نفيه، الإصلاح عندهما إصلاح العقلية بالتنقيف، والتهديب. والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر، والاستقلال يأتي بعد ذلك تبعاً. فلا استقلال لجاهل ولا مخرف، إنما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكل شيء أتت به المدنية الحديثة من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس، واجتماع ونظام الحكم والإدارة؛ ذلك كله إلى دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشل التفكير.

والإسلام إذا فهم على أصوله كفيل بذلك؛ فليس فيه ما يمنع الإنسان أن يصل في العلوم ونظم الدنيا إلى غايتها، بل فيه ما يبعث على ذلك ويشجعه، وفيه ما يحيي القلب، ويوجه الإنسان في حياته وفي علمه وفي تفكيره إلى الخير. ثم كلاهما كان يرى أن السلطان في مصر وفي الهند في يد الإنجليز، ولهم من القوة العادية من الأسلحة والذخائر في البر والبحر، ومن القوة العلمية والسياسية ما لا تستطيع الهند ومصر مقاومته.

قد يستطيعون المقاومة إذا اتحدوا ولكن كيف يكون اتحادهم مع جهلهم وضعف خلقهم، بل كيف يكون ذلك مع فساد أمرائهم - إذ ذاك - وبحثهم عن مناقمهم الشخصية ولو على حساب الأمة، - قالا - إذن فالأولى مسألة الإنجليز والتفاهم معهم، وأخذ ما نستطيع لخير الشعب منهم، لفهم الإنجليز أن عليهم واجب النهضة بالشعوب التي يحكمونها عقلياً كما ينهضون بها مادياً، وأنهم مسؤولون على جهل الأمم التي يحكمونها، كما هم مسؤولون عن فقرها، وأن العلم والثقافة وإثارة الأذهان في مصلحة المستعمر والمستعمر، ولناخذ منهم ما نستطيع أن نأخذ من طريق الإقناع والمسائلة والمصالحة، وما نأخذة نستغله في خير الشعوب وثقافتها خير استقلال، والزمن - بعد - كفيل بإظهار النتائج.

ثم كلاهما عانى من المتاعب ما عانى الآخر من جهتين: فمسألة المستعمرين لا ترضي

- عادة - دعاة الوطنية والاستقلال، ويرون فيها خيانة، وقد يرى بعضهم أن لا مفاوضة ولا مطالبة ولا مسالمة إلا بعد الجلاء، وكل من يطلب شيئاً دون هذا بائع لوطنه يستحق أن يهاجم وينقد ويؤنب؛ ومن جهة أخرى هناك الطبقة الجامدة من العلماء التي ترى العلوم الحديثة التي أنت بها المدينة الأجنبية مفسدة، والقول بأن قوانين الدنيا في الزراعة والاجتماع والصحة والعرض وكل شيء مبني على السبب والمسبب كفر بالقضاء والقدر، وإنكار المشايخ والأولياء والأضرحة زندقة. فهؤلاء وهؤلاء يشنون الغارة على مثل الشيخ محمد عبده والسيد أحمد خان، فيخطون هم دعوتهم وسط هذه الأشواك الحادة. وقد يمر الأمراء دعاة الرجعية بوسائلهم للنيل إلى أقصى حد من المصلحين من هذا القبيل؛ لأنهم تقموا عليهم الالتجاء إلى معونة الأجنبي دونهم، ولو التجأوا إليهم - مع الأسف - ما نفعوهم. كل ذلك كان في مصر وفي الهند؛ لأن طبيعة الأشياء واحدة، وقوانين الطبيعة لا تتخلف.

كانا على غير رأي السيد جمال الدين في الإنجليز والاحتلال، كان السيد يكره الإنجليز ويشنع عليهم ما استطاع، بحكم ما لقي منهم في الأفغان والهند ومصر وباريس، حتى لقد عاتبه بعض أصحابه يوماً وقال له: إننا نراك عادلاً في حكمك على الأشخاص والأمم، تذكر بالخير حسناتهم، وبالشر سيئاتهم، ولا نراك تفعل ذلك في الإنجليز. قال السيد: ليس من ينكر أن الإنجليز - كأمة - من أرقى الأمم، تعرف معاني العدل، وتعمل بها، ولكن في بلادها، ومع الإنجليز أنفسهم؛ ثم ذكر له ما فعلته في الهند ومصر. ولخص رأيه مرة أخرى وقال: إن الشرقيين تصرفوا في أملاكهم وأراضيهم وبلادهم تصرف السفية المبذر، ثم قضى عليهم أن يكون الحاكم لهم هو الغرب، والغرب - في الحقيقة - ليس من مصلحته إصلاح سيرة الشرقي ولا منعه من السفه، بل من أمانه أن يتمادى الشرق في غيه وإسرافه، ليطول عهد الحجر عليه، فلما كانت عقيدة جمال الدين هذا كانت سيرته في حياته ما ذكرنا.

أما السيد أحمد خان والشيخ محمد عبده فيريان أن الإنجليز خصوم شرفاء معقولون، يمكن التفاهم معهم، وأخذ أشياء من أيديهم تدريجياً لمصلحة الأمة، حتى إذا نضجت الأمة أمكنها الحصول على حقوقها كاملة، حيث لا تستطيع أن تنال شيئاً منها مع الجهل والغفلة.



هو السيد أحمد خان ابن السيد محمد متقي خان من أسرة أرستقراطية نبيلة، رحل

أجداده من بلاد العرب إلى هرة إلى دلهي في عهد «أكبر شاه»، وقد ولد صاحبنا في 17 أكتوبر سنة 1817، وتوفي والده وهو في شبابه، قد جرت أسرته على عادة التخرج من الاتصال بالإنجليز وخدمتهم، ولكنه خالف أهل بيته والتحق بخدمة الحكومة أميناً للسجلات في القلم الجنائي في دلهي، ثم عين منصفاً (قاضياً مدنياً) في «فانج بور» من إقليم «أكرا» ثم منصفاً في «بجنور» Bignaur، وإذ هو في هذا العمل في هذه المدينة اندلعت نار الثورة الهندية سنة 1857، وقام الهنود بحركة عنيفة، يخربون السكك الحديدية ويذبحون الإنجليز حيثما وجدوهم، ويدمرون ما وصلت إليه أيديهم، فكانت ثورة جانحة عنيفة أشد العنف، وهاج الرأي العام على الإنجليز هياجاً شديداً. ولكن كان رأي السيد أحمد خان هادئاً متزاناً، مخالفاً للرأي العام، فرأى أن هذه الثورة تأتي بنتيجة، وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية من غير فائدة إلا أضراراً للطرفين، وأن قتل الإنجليز - وخاصة المدمنين - عمل غير إنساني. لذلك وضع خطة بذل فيها الجهد مع بعض أصدقائه لحماية الإنجليز من القتل، وإنجاء من تصل إليه أيديهم منهم، فنجأ على يده ويد أصدقائه كثير، وضحى في ذلك بالكثير من ماله وباضطهاد أقرابه حتى لقد طعن بعضهم بالخنجر بيد الثائرين، وماتت أمه لهول الصدمة من وقع هذه الحوادث الأليمة. فلما هدأت الثورة عرف له الإنجليز فضله، وحفظوا له جميله، وكافؤوه مادياً وأدبياً. ومن ذلك الحين تأكدت الصلة بينه وبينهم، فاستخدمها فيما وضع من خطة إصلاح.

ومع هذا فقد وضع رسالة في أسباب هذه الثورة باللغة الأردية وترجمت إلى الإنجليزية كان فيها قاضياً منصفاً، لم يتحيز فيها للهند والإنجليز، ولم يبرع فيها عداوة عدو ولا صداقة صديق، فرد على بعض الجرائد الإنجليزية فيما ذهبت إليه من أن الثورة سببها تهيج الأفغان أو الروم الهنود، وتدمير المؤامرات والدساتين منهما، وعد ذلك سخافة من القول لا قيمة لها، وأن حركة الثورة حركة شعبية صادرة من صميم الشعب، سببها أن كثيراً من المآسي التي يشعر بها الشعب من ستين، ثم لا تصل إلى السلطات العليا، ولا تعلم بها حتى تعالجها، فبينما الحكومة من جانبها تتبع خطتها المألوفة من جهل سعيد بما يدور في أذهان الشعب وما يشعر به من آلام، إذا بالشعب يعتقد أن الحكومة تتدخل في عقائده وشعائره الدينية، وتؤيد - ولو في الخفاء - حركات التبشير في البلاد... إلى آخر ما ذكر من أسباب كان فيها صريحاً مخلصاً يقول ما يعتقد.



على كل حال إنما يهمننا منه دعوته إلى الإصلاح وعمله في سبيله.

لقد نظر فرأى أن بالهند نحو سبعين مليوناً من المسلمين فشا فيهم الفقر والجهل والبؤس والقتل، من تعلم منهم فتعلم ديني عقيم لا يفتح نظراً ولا يبعث حياة. وهم خاضعون لرجال دين لا يفهمون من الدين إلا رسمه؛ يريدون أن يخضعوا المدنية الراسعة لعقليتهم الضيقة، ولا يعترفون بتغير زمان وتلون حياة، وتقدم علم، يعيشون في ركود والعالم حولهم مائع، يرون أن المدنية الحديثة بعلمها ونظمها ووسائلها ومقاصدها مدنية كفر لا يصح للمسلم أن يستمد منها ولا أن يتعاون مع أهلها، وأنهم إذا فتحوا صدورهم لها طاحت عقائدهم وأخرجهم من دينهم.

في كل بلد أو إقليم «ملاء»، وهذا الملاء أو العالم الديني يتسلط على عقول أهله، فإذا فتح المبشرون مدارس حرم هؤلاء العلماء على المسلمين أن يرسلوا أبناءهم إليها ثم لا يفتحون هم مدارس مثلها، بل إذا فتحت الحكومة مدارس فكذلك حرموها على أبناء المسلمين؛ والهندوس يرسلون أبناءهم إلى هذه وتلك فيتنقون ويصلحون للحياة ويشغلون المناصب الحكومية، والمسلمون بمعزل عن الحياة. فالمدارس مملوءة بالنصارى والوثنيين، وفيها القليل النادر من المسلمين؛ وكانت نتيجة هذا أعمال الحكومة المتنوعة - وخصوصاً المناصب الكبرى منها - أصبحت وليس في يد المسلمين منها إلا ما ندر.

وحركات الإصلاح الديني التي قام بها بعض رجال الدين كانت دعوات سلبية أو قليلة القيمة العملية. ففي سنة 1804 قام الحاج شريعة الله يؤلف حزباً إصلاحياً قوامه أن صلاة الجمعة لا تصح في الهند لأنها ليست دار إسلام، ولذلك سمى حزبه «جماعة الراجعة»، وما أكثر ما أخذت هذه المسألة من تفكيرهم ووقتهم، وخلافهم وجدلهم، ودخل فيها الملايين من مسلمي بنجاب.

وجاء مصطلح آخر اسمه كذلك: «السيد أحمد» (1787 - 1831) فحج واعتنق مذهب ابن عبد الوهاب، وجاء إلى الهند داعياً بدعوته من تحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء ونحو ذلك مما ذكرنا قبل، وزاد على ذلك دعوته أن الهند دار حرب لا دار سلام، وأن الجهاد فيها واجب على المسلمين، فاصطدم هو وأتباعه بالحكومة الإنجليزية، وكانت ضحايا، ولم تكن هناك نتيجة ذات قيمة.

لم يعجب السيد أحمد خان هذا كله وتساءل في حزم ما علة هذا الجهل وضيق العقل

والفقر وسوء الحال؟ وأجاب في حماسة: إنه التربية. ومن ذلك الحين ابتداءً يضع منهج التربية التي يريدنا. وصادف ذلك أن ثورة سنة 1857 كشفت لعقلاء المسلمين في الهند حالهم ووجوب تغيير موقفهم وشعورهم، بتخلفهم عن الطوائف الأخرى، فتناغم تفكير السيد أحمد واستعداد الرأي العام المتثور، فأنتج هذا التناغم حركة إصلاح تعد نقطة تحوّل في تاريخ المسلمين في الهند.

قال لقومه يوماً: «انظروا إلى إنجلترا، لقد كانت ثروتها تنمى يوماً فيوماً مع تربيته، كلما زادت تربيتها زادت ثروتها، وقد كانت منذ قرن أمامها من العقبات والصعاب التي تعوق التربية أكثر مما عندنا، ولم يكن لها إذ ذاك سكك حديدية ولا آلات ميكانيكية للطباعة ولا نحو هذا، إنما كان لها سعة نظر وقوة إرادة.

لو أن الهند سنة 1856 كانت تعرف العالم، وتعرف قوتها وقوة خصمها من الإنجليز، وتزن الأمور بميزان صحيح وتترك نتائج الأمور، ما حدثت الحوادث الأليمة التي حدثت سنة 1857؛ ألا إن الجهل سبب لكل شر».

وأول ما بدأ به خطته في التربية إنشاء جمعية أدبية علمية في عيكه - حيث كان قاضياً بها سنة 1861 - كان الغرض منها نشر الآراء الحديثة في التاريخ والاقتصاد والعلوم وترجمة أهم الكتب الإنجليزية في هذه الموضوعات إلى اللغة الأردية، وقد كان يرى أن تعلم هذه العلوم باللغة الإنجليزية لا يكفي إلا في تثقيف عدد قليل لا يجزي، إنما الذي يفيد فائدة كبرى نقل هذه العلوم إلى لغة البلاد حتى يشترك في تفهمها والاستفادة منها أكبر عدد ممكن، ولذلك كانت خطته التي بدأ بها وسار عليها، نقل هذه الكتب الهامة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الأردية، ولم يمتعه إعجاب بالإنجليز ولغتهم وثقافتهم من أن يكون صلباً حازماً شديداً في طلبه نقل الإنجليزية للشعب لا نقل الشعب للغة الإنجليزية.

لكن سرعان ما هاج عليه الرجعيون والمتمزتون من رجال الدين يتهمونه بإفساد العقول وإفساد الدين وإفساد الوطنية، واشتبك في حرب عوان معهم انتهت بانتصاره بوضعه الحجر الأساسي لكلية فيكتوريا بغازي بور.

وحدث حادث كان أكبر الأثر في إصلاحه، ذلك أنه في سنة 1869، وهو في نحو الثانية والخمسين من عمره، تقرر إرسال ابنه «محمود» إلى إنجلترا - عضو بعثة - فأنتهزها السيد أحمد فرصة وسافر معه؛ وحدث له على السفينة طرائف رويت عنه من أحاديث في الدين

تحدث بها مع أصدقائه من الإنجليز تدل على غيرته على الإسلام مع سعة عقل، وابتهاج حين مروره على شاطئه جزيرة العرب؛ لأنها مبعث النبي.

نزل إنجلترا وقابل كثيراً من عظمائها، منهم توماس كارليل، وقد حدثه «السيد» طويلاً في محمد. ولعله كان لذلك أثر محمود في كتابة «كارليل» الفصل البديع عن محمد البطل في كتابه «الأبطال». وأخذ «السيد» يدرس نظم التربية في إنجلترا، ولفت نظره تربية الشعب الإنجليزي وثقافته أكثر مما لفت نظره التربية الخاصة. لقد دون إعجابيه بخادمة المنزل تقرأ وتكتب، ويربها المنزل لها رأي في السياسة العامة، وبالحوذي يقرأ الجريدة ويحتفظ بها ليتم قراءتها عند انتظار راكب، ونادى إذ ذاك بفكرته المتغلبة على ذهنه قائلاً: «إن الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية، وأحب أن يكتب هذا الرأي بأحرف كبيرة جداً على جبال الهملابا لتذكره الأجيال القادمة. إن تقدم الغربيين إنما جاء من أنهم عالجوا الآداب والعلوم بلغتهم، ولو كانت العلوم والفنون تعلم في إنجلترا باللغة اللاتينية أو اليونانية أو العربية أو الفارسية لظلوا جاهلين جهل الهند، فما لم نهضم العلوم والفنون ونمثلها بلغتنا فسنتل في حالتنا السيئة».

ولعل قارىء هذا يطفر ذهنه - إذا قرأ هذا النداء - إلى حالة البلاد العربية، ويقول كما قال «السيد أحمد»، ما لم تتوحد اللغة العربية والعامة في الأمم العربية وتنقل العلوم والفنون إلى لغة الناس التي يتكلمون بها في بيوتهم وشوارعهم ومعاملاتهم وسموهم، فلا أمل في إصلاح حقيقي. ورحم الله أستاذه «علي بك فوزي»، فقد زرت في الآستانة وجلست معه جلسات طويلة، استفسر فيها عن ثورة تركيا ونتائجها ومحاسنها ومساوئها، فقال لي مرة: «حبلنا لو تعلمت التركية، لا لأن أديها رفيع المقام، ولكن لتروا كيف استخدم الأتراك لغتهم وآدابهم لإصلاح عقولهم وشؤونهم». وعقب على ذلك فقال: «لا أمل في إصلاح مصر ما دام هناك لغة للعلم، ولغة للكلام، فإما أن ترقى لغة الكلام، وإما أن تنحط لغة العلم حتى يتحدا، وحينئذ فقط يكون التفكير الصحيح والرقى الشعبي».

وكنت مرة أقدم أديباً مصرياً كبيراً لشرقي كبير، فسألني سؤالاً غريباً: «هل هو يكتب للخاصة أو العامة؟ فقلت: للخاصة، قال: ومن من الأدباء يكتب للشعب؟ قلت: لا أحد، قال: وا أسفاه!»

واهتم «السيد أحمد» بدراسة نظام التربية في المدارس الشعبية وفي الجامعات

الإنجليزية، وكان مما قال: «إن الطفل في مدارس إنجلترا يتربى ويتشقف، وأما في مدارس الهند فيتعلم، وشتان بين التربية والتعليم، وإن الشاب في الجامعات الهندية يفقد أخلاقه بسكناءه في أوساط المدن مع المغريات المتعددة، كما أنه ليس في هذه الجامعة عناية بالأخلاق والآداب والدين، وأساتذتها ومدرسوها يعتقدون أن واجباتهم تنتهي بانتهاج دروسهم، وآمال الشبان ومطامحهم محصورة في وظائف حكومية، من غير تفكير في واجب لأنفسهم ولا لأمتهم.

يجب تغيير كل ذلك، ووضع منهج لمسلمي الهند غير المنهج الذي يسرون عليه.



- 2 -

عاد السيد أحمد من إنجلترا وهو عاقد العزم على إصلاح حال المسلمين في الهند عقلاً ودينياً ولغة واجتماعياً، سواء في ذلك خاصتهم وعامتهم، مصمّم على أن يغزو الجهل والجمود بكل ما يستطيع من قوة، وأن يحمل المسلمين بكل الوسائل على أن يتقبلوا المدنية الحديثة في علومها وفنونها قبولاً حسناً، ويستخدموها في ترقية حياتهم، وأن يبذل الجهد في التوفيق بين الإسلام والمدنية، فالإسلام في جوهره وأصله معقول واسع الصدر لأحكام العقل غير مناقض لما يبثه العلم، فإذا نفى مما لحقه وليس منه أمكن أن يقبل المسلمون على العلم الحديث من غير حرج.

وضع من أول خطه بعد عودته أن ينشئ في الهند جامعة تكون للمسلمين كأسفورد وكمبرج في إنجلترا، تربي الخاصة، ثم هم يريون العامة، وما زال يكذب ويسمى ويجمع المال ويكافح العقبات توضع في سبيله، وأخيراً فاز بإنشاء كلية عليكره المشهورة وحدد لها أغراضاً ثلاثة:

- 1 - أن تعلم المسلمين الثقافة الغربية والشرقية في غير تعصب ولا جمود.
 - 2 - أن يعنى فيها بحياة الطلبة الاجتماعية فيجدوا فيها سكناً يقيمهم شرور المدن ومفاسدها، فيطمئن الآباء - حين يرسلون أبناءهم إليها - على أنهم في بيئة صالحة لخلفهم مرتبة لأدائهم.
 - 3 - أن يعنى في نظام الكلية بتربية العقل وتربية البدن وتهذيب الخلق معاً، وبعبارة أخرى أن يكون الغرض منها «التربية» لا التعليم فقط.
- وتم بناؤها واستقبلت طلبتها، تعلمهم على المنهج الذي اختطه، ونجحت في خلق جيل من المسلمين جديد مثقف ثقافة واسعة مع سعة في العقل وسماحة في الدين؛ وانتشر خريجوها في أقطار الهند يحملون رسالة جامعتهم ويضربون ما حولهم وأصبحت كلمة

«عليك» لا تدل فقط على كلية أو جامعة، وإنما تدل أيضاً على نوع من العقلية الراقية، والصيغة الخلقية والاجتماعية الخاصة.

لقد أخذ الوطنيون المسلمون على خيريجي هذه الجامعة وطلبته أنهم لا يشتركون في الحياة السياسية مع فضلهم وسعة عقلهم وغزارة علمهم، حتى أنهم لا يضرّبون يوم تضرّب الجامعات الإسلامية لغرض سياسي، ولكن هذه الصيغة هي التي صيغ بها السيد أحمد طلبته، إقبال على العلم ويعد عن السياسة.

فلما فرغ من هذه الجامعة أخذ يعمل في اتجاه آخر، فأنشأ مجلة دورية سماها «تهذيب الأخلاق» عالج فيها المشاكل الاجتماعية والدينية في جرأة وصراحة، وأخذ يفسر القرآن، ويدعو إلى أن القرآن - إذا فهم فهماً صحيحاً - اتفق مع العقل، وأن النظر الصحيح فيه يوجب الاعتماد على روجه أكثر من الاعتماد على حرفيته، وأنه يجب أن يفسر على ضوء العقل والضمير.

وتطرف أكثر من ذلك، فكان يقول بأن الوحي كان بالمعنى دون اللفظ، ذاهباً في ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدمين الذين حكى قولهم السيوطي في الإتيان إذ قال: «وذكر بعضهم» أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ يَوْمَ الْأَيُّنِ﴾ [الشعراء: 192، 193].

إذ ذلك هاج عليه كثير من رجال الدين، وهيجوا عليه العامة وتعرضت حياته للخطر، وأراد أحدهم أن يطعنه مرة بخنجر فنجا منه بأعجوبة، ومع هذا ظل ثابتاً جريئاً في دعوته كما هو لم يتزحزح، ولم يداج ولم يمار، بل ربما كان بعد ذلك أقوى وأصرح فيما يقول وما ينشر، لا يعبأ بنقد ولا تهديد بقتل، ولا بأي ضرب من ضروب التخويف.

وكما كانت ناحيته الدينية جريئة خطيرة كذلك كانت ناحيته السياسية، فكان يرى أن الفرض الذي يجب أن يرمي إليه السياسي الهندي هو أن تكون الهند كلها أمة واحدة، وأن الإسلام والهندوكية والنصرانية يجب أن تكون عقائد دينية في نفوس معتقها فقط، ولكن هذه العقائد كلها يجب ألا تؤثر في الوطنية، فيجب أن يكون عند كل طائفة عقيدتها الخاصة بها ووطنيتها العامة عند كل الطوائف. أما النزاع الطائفي الديني، والنزعة إلى تقسيم الهند حسب

(1) وردت هذه العبارة في الإتيان ص 54 جزء أول بالمطبعة الكنتية.

الأديان ونحو ذلك، فكلمها أفكار باطلة، وليس يؤدي إلى الاستقلال الحق إلا حصر الدين في العقيدة، وتعميم الشعور بالوطنية بين كل الأفراد وفي كل الملل.

وقال: «في قطر كالهند تنقسم الطبقات، وتوزعه النزعات الدينية الحادة، ولم تنتشر فيه التربية الصحيحة التي تعد الناس كلهم سواء في الحقوق والواجبات، أرى بل أعتقد أن الانتخاب والتمثيل في شتى المجالس ضرره أكبر من نفعه، ولهذا رفض أن يشترك في المؤتمرات السياسية والأحزاب على اختلاف ألوانها، فأغضب رجال السياسة كما أغضب رجال الدين، ولم يعياً بهؤلاء ولا هؤلاء... ووجه كل همه في أحب الأعمال إليه من اشتراك في المجلس الأعلى للتعليم، والمجلس الأعلى للخدمة الاجتماعية، والإشراف على سير كلية عليكره.

«يجب علينا أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب علم واختراع عمل، ولا منقذ لنا من برائن الفقر ومخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم وإدخال مدنيتهم ليكون هناك شيء من التكافؤ بيننا وبينهم، حيث لا حافظ لنا من الهلاك في هذا المزدحم الشديد إلا التكافؤ».

هذه أقوال من أقوال أصحابه وأتباعه الذين حملوا الراية بعده في المؤتمر الهندي الإسلامي وكلها من روحه ومستمدة من تعاليمه⁽¹⁾.

لقد ظل يكافح في سبيل المسلمين في الهند كفاحاً شديداً وهو صابر على رمية بأشنع التهم من كفر وإلحاد وفقدان وطنية، وأنه آلة إنجليزية، شجاع في مقابلة كل ما يقف في سبيله يجتاحه اجتياحاً، يرى أن المسلمين مرضى لا يشعرون بمرضهم إلا إذا ذاقوا طعم العافية؛ فقراء لا يشعرون بفقرهم وسوء مسكنهم وغذائهم إلا إذا أكلوا الطعام الهني وتاموا على الفراش الوثير في المسكن الفسيح، فعمل على أن يذوقوا العافية والغنى ليدركوا ما كانوا عليه من مرض وفقر، وكذلك كان.

فقد رأى مسلمو الهند ناشئة جديدة عاقلة مفكرة مهذبة تصلح للحياة، ورأوا كلية عليكره تنتج في البلاد حركة فكرية بديعة، وتولف الكتب القيمة في أسلوب جديد قويم، وأخذت

(1) انظر طائفة كبيرة من خطب المؤتمر نشرت في جريدة المؤيد سنة 1901 وسنة 1902.

الحياة تدب بين المسلمين بعد خمودها، فأمنا إذ ذاك بأن «السيد أحمد» مصدر نعمة وبركة، لا كارثة ونقمة، وإن اختلفوا معه في بعض آرائه.

ثم كانت له جولة إصلاح عظيمة في اللغة الأردنية، لقد كانت هذه اللغة قبله كاللغة العربية في عهد الظلام: عشق وغرام ومديح، وأسلوب مزركش الظاهر فارغ الباطن، فنقلها إلى آفاق واسعة، وأصبح من موضوعاتها السياسة والاجتماع والأخلاق والدين والتاريخ والأدب في أسلوب متين فيه القوة والسلالة والصفاء، والسعة، غزير بالمعنى، خال من التصنع.

لقد بدأ «السيد» حياته في اللغة الأردنية شاعراً، فكان شاعراً عادياً لم يلفت النظر إليه، فلما اتجه إلى النشر ملك ناصيته وفتح فيه فتحاً مبیناً، وبدأ ذلك في جريدته التي أنشأها واسمها «سيد الأخبار»، فلما أنشأ بعد جريدة «تهذيب الأخلاق» بلغ في ذلك الغاية... واتسم به كثير من الكتاب وأصحاب الجرائد، فعالجوا بهذه اللغة موضوعات لم تكن تعالج فيها من قبل، وبذلك أخذ الأدب الأردني يشق طريقه إلى التقدم، يقول هو في ذلك:

«لم ألو جهداً في ترقية العلم والأدب باللغة الأردنية على صفحات جرائدي المتواضعة، واتخذت في ذلك أسلوباً يجمع بين السهولة والجزالة لا تعقد فيه ولا تكلف، تجنبت فيه الألفاظ الرنانة، والاستعارات والكتابات الوهمية التي تنحصر في الشكل ولا تتصل بالقلب، وجهدت في تشويق القارىء إلى ما أكتب فيه، ونقل مشاعري وعواطفني إلى مشاعره وعواطفه».

وتعددت موضوعات كتاباته فطرق كل موضوع، وعالجه معالجة من يلقي عليه ضوءاً كاملاً لا يتركه حتى يكون واضحاً جلياً في جميع جوانبه.

ثم وجه الناس إلى العناية بهذه اللغة وأدبها، ونقل كثيراً من خير الآداب الأجنبية إليها. وكان له رأي في الترجمة إلى اللغة الأردنية بديع، وهو عدم التقييد بالحرفية في الترجمة، ويرى أن هذا أسلوب واه ضعيف؛ وإنما الواجب أخذ الأفكار وعرضها عرضاً جديداً بطريقة تتفق وذوق الهنود وثلاثم أفكارهم. ولم تكن اللغة الأردنية تشتمل على مصطلحات علمية، فجد في صياغة اللغة صياغة تتناسب مع العلم، ووضع ما استطاع من المصطلحات، وسار على هذا النهج طلبته.

قال الأستاذ شبلي النعماني - عالم الهند العظيم -: «طالما كان النزاع بيني وبين السيد

أحمد شديداً في آرائه الدينية، وطالما فندت آراءه، ومع هذا لا أنكر فضل أسلوبه العالي الذي استخدمه في شرح أفكاره، فكان أسلوباً رائعاً منقطع النظير، مملوفاً بالفكاهة الحلوة، والتنادر الظريف.

حدث مرة أن مولوي علي بخش نقده نقداً مرأ، ثم ذهب إلى مكة بقصد الحج وأخذ فتوى من علماء مكة بتكفيره، فكتب السيد أحمد في «تهذيب الأخلاق»:

«ما أعجب إلحادي، قد جعل مني كافراً وجعل منه حاجباً مؤمناً - إني لفي شوق شديد لأن أرى فتواه. إنه كما قال الأول: إذ خرب بيتي بين الأوثان، قام على أنقاضه بيت الإيمان. إن إلحادي كالأمطار، تخرج أحسن الورود في البستان، وأحسن الكلا في الوديان». ولما صدر الأمر بإغلاق جريدة «تهذيب الأخلاق» كتب في آخر عدد منها:

طالما طرقت باب النيام ليستيقظوا، فإن فعلوا فذلك ما أبغي، وإن تخيطوا عند انتباههم وترنحوا يمنة ويسرة فمرحلة لا تستوجب الرضا، ولكنها مع ذلك تستوجب الأمل في يقظة المستقبل، وليتها تكون.

وعندما ترى الأم طفلها مريضاً تلح عليه أن يشرب الدواء المر، وهو يلح دعيني يا أماء قليلاً فسأشربه بنفسي.

وأنا كذلك سوف أطرق باب النيام دائماً ليستيقظوا، وسأصبح بالأطفال المراض اشربوا اشربوا حتى يتجرعوا.

لا أكل ولا أمل.

وظل كذلك يدق الباب، ويلح في شرب الدواء حتى أدرك الناس أخيراً جداً أنه قام بعمل جليل في لغة قومه وعقليتهم وتعليمهم وتربيتهم، مهما عابوه في بعض تعاليمه الدينية، وبعده عن التدخل في السياسة القومية.

فلما زار البنجاب في آخر حياته استقبل استقبال الملوك الظافرين، والغزاة الفاتحين، بل المصلحين الناجحين، وأنساء نعيم الآخرة شقاء الأولى.

ولما بلغ الحادية والثمانين من العمر أسلم روحه لخالفه، فبكاه الأوروبيون والهندوس والمسلمون على اختلاف عقائدهم وطبقاتهم ومذاهبهم السياسية والاجتماعية، وأشد ما بكوه من أجله، شجاعته التي لا تحد في تنفيذ خطته، وصراحته البالغة في الجهر برأيه، وعدم

اعتداده بنقد الناقدين على اختلاف ألوانهم، وإصراره على ألا يسمع إلا لصوت ضميره، يتقد الإنجليز في ترفهم، والمواطنين في تخلفهم، ورجال الدين في جمودهم، ورجال السياسة في تخليهم، على حد سواء، ويكونه أكثر من ذلك لأنه مصلح عملي، لا يكتفي بالنظريات والمبادئ يثيرها، ثم يهدأ ضميره لأنه قد أدى واجبه. بل لا يزال يسعى ويكدح وراء مبادئه حتى يخرجها في بناء وفي طلبه وفي معمل وفي مؤتمر وفي مجلة وفي درس، وهي ميزة ندر أن تكون في المصلحين، ولذلك كانت نتيجته في إصلاحه عملية كسيرته، فلو رأيت مسلمي الهند أيام سلمهم، ورأيتهم أيام تسلمهم لوجدتهم قد ارتفعوا درجات في العلم، وفي الفكر، وفي الخلق، وفي اللغة، وفي الصلاحية للحياة، حتى لو قلنا إن تاريخ المسلمين في الهند قد تحور واتخذ اتجاهاً جديداً في حياته وحياته لم نعد الصواب.

ثم نرى في بعض المصلحين عيباً كبيراً، وهو أنهم لا يربون من يحمل علمهم، ويكمل خطتهم، وكثيراً ما يكون سبب ذلك اعتدادهم بأنفسهم مع شخصيتهم القوية التي لا تسمح لشخصية عظيمة أخرى أن تظهر بجانبهم، فتلتف حولهم الشخصيات الضعيفة التي تتقن الملق والنفاق، وتغذي بأقوالها وأعمالها عظمتهم واعتدادهم بأنفسهم، وتنشر منهم الشخصيات القوية، لأنها ترى في نفسها نداءً أو شبه نداء؛ لأن كرامتها تأتي أن تنزل عن رأيها لرأيهم، أو تصنع النفاق للقرب منهم، فإذا مات مثل هؤلاء مات إصلاحهم إلا من الرؤوس أو ثنابا كتب التاريخ، ولم يكن «السيد أحمد» من هذا الطراز، فهو قوي جبار في اعتناقه آراءه ومبادئه والجهر بها والعمل عليها، ولكنه سمح النفس مع الناقد الشريف، باذر الحب للنفوس حوله حتى تنمو وتقوى، مشجع لأتباعه وتلاميذه أن يروا رأيهم، ويستعملوا حقهم في صراحتهم، كما يستعمل في صراحتهم.

ولذلك كان حوله وبعده من يكمل خطته، ويسلك منهجه، ويحمل رايته، ويصلح ما أخذ عليه من مثل سراج علي، والسيد أمير علي.



مدرسته

سراج علي:

كان من أهم مدرسة «السيد أحمد خان» وأصحابه المشاركين له في العقلية ونوع الإصلاح وإن خالفوه في بعض التفاصيل مولوي سراج علي، والسيد أمير علي.

فأما «سراج علي» فمن أهم مواقفه الدفاع من ناحية خاصة غير الناحية التي عرض لها ريتان والسيد جمال الدين، وغير ما عرض له هانوتو والشيخ محمد عبده.

ذلك أن بعض الإنجليز في الهند أثاروا مسألة هامة ومنهم مستر ملكولم مكل Malcolm Maccoll نشر في مجلة Contemporary Review في عدد أغسطس سنة 1881 مقالاً بعنوان «هل الإصلاح ممكن تحت نظام الحكم الإسلامي؟» ذكر فيه أن الإسلام صلب جامد غير قابل للتغيير، ومبادئه القانونية والدينية والسياسية والاجتماعية مؤسسة على آراء ثابتة قاطعة محدودة لا تقبل زيادة ولا نقصان، ولذلك ليس فيها من المرونة ما يجعلها صالحة لمواجهة الأحوال الطارئة، ولا لتغيير الظروف والبيئة المتجددة، فالتشريع عندهم راسد، ونظام الحكومة ثيوقراطي يديرها الخليفة أو السلطان نيابة عن الله، إلى آخر ما قال شرحاً لهذه النظرية، التي تنتهي بأن الإصلاح في ظل النظام الإسلامي غير ممكن، وقد رافقه على هذا الرأي بعض من إنجلترا الهند وكتبوا مؤيدين رأيه.

فانبرى «سراج علي» لتنفيذ هذا الرأي في جراءة وصراحة قد لا يوافق على بعض ما يقوله بعض المسلمين إذ فيه نزعة «السيد أحمد» الجريئة، فقال:

«إن الإسلام كما شرحه محمد رسول الله (ص) له من المرونة ما يمكنه أن يعدل نفسه وفق التقدم السياسي والاجتماعي للعالم، والتشريع الإسلامي كما جاء في القرآن لا يمكن أن يقال فيه إنه غير قابل للتقدم».

«وكما كان اتساع الدولة الإسلامية بعد الرسول داعياً إلى وجود المجتهدين كأبي حنيفة

ومالك الشافعي وأحمد وغيرهم، ليوجهوا مطالب الحياة الاجتماعية، ويشرعوا لها تطبيقاً على الأصول الإسلامية، فكذلك نحن الآن. فتغير الإقليم والأخلاق والمعاملات والتاريخ والحضارة في الأقطار الإسلامية يجب أن يواجه باجتهاد من جنس الاجتهاد السابق، يراعي فيه ما حدث للمسلمين من تغير سياسي واجتماعي، فليس التشريع منطقاً صرفاً، ولا نظريات محضة، وإنما هو علم تجارب واستنتاج من الواقع، فيجب أن نقابل ظروفنا ببحث واجتهاد في حياتنا كما قابل أبو حنيفة والشافعي وغيرهما في أزمانهم، وليس ذلك مخالفاً لروح الدين في شيء، والمذاهب التي واجهت الماضي وكانت صالحة لا يمكن أن تطبق بحذافيرها على العصر الحاضر من غير أن يدخلها التعليل الذي يقتضيه الحال.

وليس أحد من المجتهدين السابقين حتم الطريقة في الاستنتاج والاستنباط، ولا قال إن كلمته هي الأخيرة، بل إنهم - رحمهم الله - لم يوجبوا ذلك على معاصريهم، فكيف يوجبونه على المستقبل مع تغير الظروف والأحوال والأوضاع؟! إنما الذي قال ذلك بعد المقلدون الذين لم يكن لهم من صدق النظر وعمق التفكير والمعرفة بأحوال الزمان ما للمجتهدين، وسلبوا أنفسهم حق الفكر، ونادوا بعدم الاجتهاد. وجاء بعد ذلك بعض المستشرقين أمثال ستر سل Sell، فأخذوا أقوالهم بدعوى أن هذا هو الإسلام وهم في ذلك مخطئون، ولو رجعوا إلى المجتهدين أنفسهم ومصادر الدين الأولى ما وقعوا في هذا الخطأ، فهؤلاء الحنابلة أنفسهم قرروا وأكدوا أنه يجب أن يكون في كل زمان مجتهد لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله، ولأن الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر؛ لأن الحوادث غير متناهية»، وهنا أحد المتأخرين من علماء الهنود مولوي عبد العلي شارح كتاب «مسلم الثبوت» يقول: «إن من الناس من حكم بوجود خلو العالم من مجتهد» بعد العلامة النسفي، وقالوا إن الاجتهاد المقيد حتم به، والاجتهاد المطلق ختم بالأئمة الأربعة، حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الأئمة، وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا فيه بدليل، ولا يعاب بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث بأنهم بغير علم فضلوا وأضلوا».

واستمر سراج علي فقال: إن أصول الأحكام في الإسلام القرآن والسنة والإجماع والقياس، أما القرآن فلم يقل إنه أتى ليعلم القوانين الاجتماعية والسياسية ولا القوانين المدنية في شرح وتفصيل، وما تعرض له منها كان ليبيان فساد بعض العادات العربية، ككثرة تعدد الزوجات، وسهولة الطلاق والرق، ومهاجمة الأخلاق الفاسدة التي تضر المجتمع، وأكثر

الأحكام التفصيلية التي استنتجها الفقهاء في القانون المدني والجنائي والسياسي إنما استنتجوها من ألفاظ مفردة، وآيات وردت في السياق، ومع الأسف كان اعتمادهم على التمعن في الألفاظ والجمل أكثر من اعتمادهم على روح الآيات. لقد ذكروا أن آيات الأحكام في القرآن نحو من متي آية من ستة آلاف آية في القرآن، وأنا أعتقد أن نحو ثلاثة أرباع هاتين الممتتين، ترجع إلى تعسف في الاستنتاج، من اعتماد على لفظ أو إمعان زائد في شرح.

وعلى الجملة فالقرآن لم يتدخل - في نظري - في الأمور السياسية، ولا في تفاصيل القوانين المدنية والجنائية، إذ إنما يهيمه التعاليم الدينية والقواعد الأخلاقية، ومن أجل هذا بدأ المتورون من علماء المسلمين في العالم الإسلامي - وخاصة في تركيا والهند في القرن التاسع عشر - يعتقدون بحريتهم في وضع النظم السياسية والاجتماعية والقانونية من غير أن يكونوا مخالفتين للدين.

وأما الحديث فبحر واسع تعرض لموضوعات مختلفة اجتماعية وسياسية وقانونية جمعت كلها في كتب الحديث.

ولكن في الحق أن كثيراً من الصحابة لم يكونوا يرون جمع الحديث وتدوينه، وإن كان بعضهم الآخر - وخصوصاً في الجيل التالي - قد حرص على جمعه. ونما الحديث نمواً كبيراً وكثر الوضع فيه حتى أصبح بحراً لا ساحل له، واشتمل على حق وباطل، وحقائق وأساطير، وأصبح كل مذهب في العقائد وكل نظام سياسي واجتماعي يؤيد بالأحاديث الموضوعة، كما توضع لخدمة غرض خليفة أو أمير، واستخدام اسم الرسول (ص) في تغطية السخافات واختراع الأباطيل وخدمة الاستبداد.

وجمع الحديث في الكتب الستة جاء متأخراً في القرن الثالث الهجري، ونقده وتمحيصه لم يكن مؤسماً على معقولية الحديث، ولا على أحداث التاريخ ولا على امتحان صوابه، وإنما اقتصر على الرواة والسند وتلقى بعضهم من بعض ونحو ذلك من الأوضاع الشكلية.

فليس - إذن - من الحق أن تقرر أن الأحكام المستمدة من الحديث غير قابلة للتغيير والتعديل، خصوصاً إذا علمنا أن رسول الله (ص) نفسه لم يطلب من أصحابه تدوين حديثه الشفوي، وأنه لم يتدخل في النظم السياسية والقانونية ما لم تصطدم بروح الإسلام وتعارض مع مبادئ الأخلاق.

وأما الإجماع - وهو اتفاق علماء الأمة في العالم الإسلامي على أمر لم يرد فيه كتاب ولا سنة - فقد أنكره داود الظاهري ومحيي الدين بن العربي وابن حبان وابن حزم، وقيل إن أحمد بن حنبل أنكره إلا أن يكون إجماعاً للصحابة، وأنكر مالك الإجماع إلا إجماع أهل المدينة، كما أنكره النظام من المعتزلة... إلخ الخ.

وقد اهتز هذا الأصل وتزعزع بكثرة من هاجمه من العلماء ويقولهم بعدم وقوعه وعدم إمكانه.

بقي القياس وهو في الحقيقة ليس منبعاً مستقلاً لاعتماده على الكتاب والسنة والإجماع، وقد رأينا فيما يعتمد عليه القياس، فكيف يقال إن أحكامه غير قابلة للتغيير؟!

ومع هذا فما وصل إليه علماء الفقه الإسلامي وواجهوا تقدم الزمان يستدعي الإعجاب، وبعضه صالح إلى الآن، وبعضه يحتاج إلى إعادة النظر فيه وتعديله كبعض مسائل الزواج والطلاق، كما تحتاج المسائل الاجتماعية والسياسية والقانونية إلى نظرة جديدة تتفق وتطور الزمن وتغير الظروف، ويقوم بها المتأهلون للاجتهاد بجودة ثقافتهم وصحة نظرهم ومعرفتهم بزمانهم.

وليس في تعاليم القرآن ومبادئ الرسول ﷺ ما يمنع من الرقي الروحي، وحرية التفكير في وجوه الإصلاح والإبداع في كل مرافق الحياة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو عقلية أو خلقية، بل كل هذه النواحي من الإصلاح قد شجع عليها القرآن، مثل قوله تعالى:

﴿يَجْزِيكَ اللَّهُ ۖ الَّذِينَ يَسْتَمِرُّوا الْقَوْلَ يَسْتَمِرُّوا الْقَوْلَ لَنْسَنَّهُمْ لَأُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 17، 18].

﴿فَأَسْتَمِرُّوا الْحَبْرَةَ﴾ [البقرة: الآية 148].

﴿يُؤْتِيكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامِ أَجْرَكَ وَمَنْ يَنْصُرْكَ بِشَيْءٍ مِمَّا كَسَبَ لَآتِ بِهَدًى بَعْضُ مَا كَسَبَ وَلَا يَكْفُرُ لَكُمْ بِهِ اللَّهُ مُبْدِي الدُّعَىٰ﴾ [آل عمران: الآية 114].

﴿وَلَا تَكْفُرْ بِمَا كُنتُمْ تَدْعُونَ إِلَى الْقِيَامِ﴾ [آل عمران: 104].

فهذه الآيات تحت العقل على التفكير في الرقي في مناحي الحياة المختلفة، والإسراع إليه، وقد شجع رسول الله على الاجتهاد وإعمال العقل عندما قال معاذ إن لم أجد كتاباً ولا سنة أجتهد رأيي، ولم يقف في سبيل أي تغيير صالح، ولم يشأ أن تكون الأحكام جامدة راكدة.

ثم عرض لما قاله المستر ملكولم من قوله إن الحكومة الإسلامية حكومة ثيوقراطية تخضع لقانون إلهي لا يتغير، غاضه النظر عما حدث في العالم من تغير في القرون المتوالية، واقفة في وجه كل إصلاح يقتضيه الزمان.

فرد عليه بأن الحكومة الإسلامية ليست ثيوقراطية، وقد كانت في عهد الخلفاء الراشدين حكومة ديمقراطية مؤسسة على اختيار الخليفة، ولم يكن في أيامهم قانون دستوري مكتوب يحتم طريق السير على نظام خاص إلا ما توحىه أصول القرآن. ثم استعرض الأدوار التي مرت عليها الحكومات الإسلامية ونظم الحكم فيها، وأبان خطأ الباحثين من مثل ملكولم من عدم تفرقهم بين تعاليم القرآن وأقوال الفقهاء، قائلاً: إن المسلمين يقدسون القرآن، ولكن لا يقدسون أقوال الفقهاء، وإذا رجعنا إلى القرآن لم نجد نصاً واحداً يفرض نوعاً من الحكومة خاصاً، بل إن رسول الله نفسه لم يشأ أن ينص على من يخلفه، وترك ذلك للمسلمين يرون ما فيه المصلحة لهم، وليس في تعاليم القرآن ما يمنع أن ينظر المسلمون في نوع حكومتهم ونظامها حسب مقتضيات الزمان وتغير الظروف وكل ما يطالبهم به هو اتباع مبادئه الروحية والأخلاقية.

وختم هذا البحث بقوله: إن الإسلام - متى فهمناه على أنه تعاليم القرآن وسباده الأساسية - دين قابل لكل تقدم، فيه من المرونة ما يواجه بها التغيرات الاجتماعية والسياسية، وفيه كل الحيوية التي تخدم التقدم السريع والمعقولة، أما تعاليم الفقهاء فليست بالمعصومة، وإذا كان فيها ما يدعو إلى الركود فلا علينا إذا نبذناها، واسترشدنا بالقرآن نفسه.

وهكذا خصص «سراج علي» جزءاً كبيراً من حياته في الرد على ما ينشر في المجلات والكتب بالإنجليزية في المطاعن على الإسلام من هذا القبيل.

فكتب في نظر الإسلام في العلاقة بين المسلمين وأهل الأديان الأخرى، وفي دار الإسلام ودار الحرب، ومن رأيه أن هذا التقسيم ليس جامعاً، وأن الهند ليست دار إسلام ولا دار حرب. وكتب في الرق في الإسلام وفي نظام الحرب، ودافع عن تركيا المسلحة وضرر الامتيازات الأجنبية ومعاملة المسلمين للمسيحيين والمسيحيين للمسلمين إلخ، مما يطول لو لخصناه وأبى في كل ذلك⁽¹⁾.

ولعل القارئ يدرك من هذا التلخيص تطرف «سراج علي» في بعض آرائه، وخاصة ما

(1) نشر ذلك كله بالإنجليزية وليس لنا إلا أننا لخصناه وعربناه.

يتعلق منها بطريقة استنباط التشريع من القرآن ومهاجته للحديث، ثم إن هذا الرأي في جلته ينتهي إلى نتيجة خطيرة، وهي حصر الدين في القيادة الروحية، والهداية الأخلاقية، وإقامة الشعائر الدينية، ثم بعد ذلك يكون عقل المشرعين حرًا في درس حياة الأمم وما وصل إليه التقدم القانوني والسياسي والاجتماعي، والاستفادة منه حسب حاجات الزمان ومقتضيات الظروف، وهذه صيغة تتجلى في هذه المدرسة، مدرسة السيد أحمد خان وسراج علي والسيد أمير علي، ولهذا لم يوافقهم عليها كثير من المسلمين، وإن وافقوهم وحمدوهم في نواحي الإصلاح الأخرى، كما حمدوا لهم غيرتهم الدينية، ودفاعهم المجيد عن الإسلام، وردهم هجمات كثير من كتاب الأوربيين مما كان له أثر حميد عند المتصنفين منهم ورجوعهم عن موقفهم.

* * *

السيد أمير علي:

أما «السيد أمير علي» فمصلح عملي من جنس «السيد أحمد» بل ربما كان أكثر منه تقديراً للحياة القومية الواقعية ومواجهتها.

لقد قابل «السيد أحمد» في إنجلترا، ثم قابله في الهند، وطالما تجادلا لاختلاف وجهة نظرهما في إصلاح مسلمي الهند، فالسيد أحمد يرى أن الإصلاح وسيلته التربية والتعليم فقط من غير انغماس في أية ناحية من النواحي السياسية، والسيد أمير علي يرى أن التربية وسيلة صحيحة، ولكن لا بد بجانبها من علاج الشؤون السياسية للمسلمين في الهند، ووضع خطة لها إزاء خطة الهنودكيين، وإلا ضاع المسلمون بجانب الهنودكيين؛ لا بد من وضع غرض سياسي وتنظيم خطة وتحديد مطالب ورسم طرق السير، والسيد أحمد يأبى ذلك ويقول: لا شيء إلا التربية. ولهذا سار كل منهما على مبدئه، فالسيد أمير علي يؤسس سنة 1878 «الجمعية الوطنية الإسلامية» للدفاع عن حقوق المسلمين وتحديد الوضع السياسي لهم، ويدعو «السيد أحمد» للعمل معه فيأبى.

وأخيراً جدًا، وفي آخر حياة «السيد أحمد» يؤمن بصحة نظرية السيد أمير علي، بفضل حوادث الهنودكيين، فيؤسس «جمعية الدفاع الإسلامية».

يمتاز «السيد أمير علي» بثقافته الغربية والشرقية الواسعة، فقد تعلم العربية والفارسية، ثم

اتصل في شبابه بأدباء الإنجليز في الهند، فدرس الآداب الإنجليزية دراسة عميقة. لقد قرأ بإمعان أكثر روايات شكسبير، والفردوس المفقودة للمتن، وحفظ «شيلبي»، وقرأ لكينس، وبيرون، ومور، وكل روايات ولتر سكوت، وكتاب جيبون في أسباب سقوط الدولة الرومانية إلى غير ذلك.

هذا إلى دراسته القانونية، وحصوله على درجة جامعية فيها من الهند قبل سفره إلى إنجلترا، ثم ذهبه إلى إنجلترا عضو بعثة، وثقافته الواسعة فيها، ودراسه الأدبية والتاريخية لتغذية نفسه، ثم كان له من بروز شخصيته، وتبالة نفسه، واعتداده بأنه شريف النسب تنتمي أسرته إلى النبي العربي، ما جعله يظهر في الأوساط الإنجليزية، ويؤكد صلات الصداقة بينه وبينهم ويتعرف الحياة الاجتماعية الإنجليزية أدق معرفة.

كل هذا ممكن له في شق طريقه إلى الإصلاح.

وكان حسن استعداده الأدبي، ودراسه الآداب الإنجليزية في سعة وعمق، مما كان له في السيطرة على أسلوب إنجليزي أدبي ممتاز، استخدمه في نشر كتبه الإسلامية المملوءة حماسة وغيره على الإسلام.

ففي أواخر سني دراسته في إنجلترا أصدر كتاباً عن «محمد وتعاليمه» كان له صدى بعيد في الأوساط الأوروبية والهندية. وقد قال عنه المستشرق أسبورون Osborn: «إن هذا الكتاب يستحق الإعجاب حقاً، وقد كتب بأسلوب يدل على ملك كاتبه لخاصية اللغة الإنجليزية، أسلوب قل من يستطيع أن يجاريه من الإنجليز المثقفين، أسلوب خلا من العيوب التي وقع فيها مثقفو الهند، ويجب أن يهنا مسلمو الهند على أن يكون منهم من بلغ هذه الدرجة، وسن المستحيل على من فاتحة أعماله هذا الكتاب ألا يكون له في مستقبله أثر فعال عميق في قومه، أما موضوع الكتاب فإننا نخالفه في كثير من مسأله، وسنعرض وجهة نظرنا ووجه خلافتنا فيما بعد».

واستعمل قلمه البليغ هذا في كتابيه الكبيرين «مختصر تاريخ العرب» و«روح الإسلام»، ففي الأول لفحص تاريخ المسلمين، وعني بوصف حالتهم الاجتماعية في أسلوب سهل جذاب، وفي الثاني عني بوصف الدين الإسلامي، وأبان أن تعاليمه تدعو إلى التطور والرفق المستمر، ومقدمته من أبداع ما كتب عن الإسلام، وقد فرغ فيها - كما قال المؤلف - قلبه.

ثم كتبه المختصرة في الدعوة إلى الإسلام.

ونشر هذه الكتب بالإنجليزية البليغة كان له أثر كبير لم يسبق إليه، وهو تعريف الأوروبيين بالإسلام ومحاسنه من مسلم متحمس، إذ لم يكونوا يسمعون عن الإسلام إلا من مشرقين.

ولما عاد إلى الهند خدم القضاء بمتصبه وتأليفه في القانون الإسلامي، وخاصة في الأحوال الشخصية، مستعملاً فيها مروته العقلية، متأثراً بمدرسه من أن له ولائمه الحق في الاجتهاد في الأحكام.

ثم قاد الحركة السياسية الإسلامية في الهند، ودافع عنها، ولقي في ذلك عناء شديداً، وكان في كثير من الأحيان يضطهد من المحافظين الإنجليز، وإن كان يشجع من أحرارهم، ويكره من الهندوكيين لاصطدامه معهم في إصلاح المسلمين، وبخاصة من كثير من المسلمين أنفسهم؛ لأنه متزوج إنجليزية، ويتبع النمط الإنجليزي في معيشته الخاصة.

ومع هذا سار في طريقه في الإصلاح والعمل، يؤلف الجمعيات المختلفة لذلك، ويقول في بعضها: «إن غرضه ترقية الشعور الطيب بين الهنود على اختلاف طبقاتهم وعقائدهم، وفي الوقت عينه حماية مصالح المسلمين، وتصويرهم السياسي بشؤونهم».

هذه هي الدعوة التي كان يدعو إليها دائماً، يسالم الهندوكيين والإنجليز ما سالموه وما حفظوا حقوق المسلمين، فإذا تعدى أحد عليهم دافع في شدة وإخلاص، فهو يقول في إحدى خطبه: «إن المسلمين في الهند لهم حقوق سياسية واضحة أمام الحكومة وأمام الهندوكيين، فما لم تجب هذه المطالب أخشى أن تنقلب مطالبهم إلى عصبية حادة، إن مطالبهم حقة، وهم لا يطلبون غير ما فيه العدالة، إنهم يطالبون بتمثيلهم السياسي تمثيلاً يتفق وعددهم وأهميتهم وتاريخهم، تمثيلاً عادلاً مؤدياً لتمثيل الأكفاء، إن المسلمين يأبون أن يمتاز عليهم الهندكيون في أي حق من الحقوق السياسية، فإذا سوى بين الجمع فالمسلمون يرحبون بالإصلاح».

وامتعمل نفوذه وقلعه ولسانه في إنهاء المسلمين لإدراكهم حقوقهم والمطالبة بها، سواء منهم من كان من الهند، ومن كان في إنجلترا - هذا من جهة - ومن جهة أخرى منازلته من أراد انتفاض حق المسلمين، وكتابات الكثرية القوية لسانه الإنجليزي في الهند، وكبار ساستهم في إنجلترا، وردة على الجرائد الإنجليزية كالتيمس وجازيت وغيرها. واستمر في ذلك صراحة وجراًة حتى أبلغ يوماً على لسان صديق له «أن حكومة الهند فقدت ثقتها به».

ونشطت سياسته أيضاً في مناصرة الدولة العثمانية بعد خروجها من الحرب الماضية مهزومة، فطالب بالإبقاء على كياناتها، وحرك الرأي العام المسلم في الهند لعطفهم عليها وتأييدهم لها، وكتب في ذلك وخطب، وله موقف لاذع في جمعية من الجمعيات، إذ اقترح خطيب أن تكون الآستانة مدينة حرة، وتكون مركزاً لمصبة الأمم، فرد عليه في بديهة حاضرة بقوله: إن فلسطين أولى بذلك، لأنها «مدينة السلام في الأرض» والدعوة إلى الخير العام للناس منذ نحو ألفي عام.

وإلى جانب حياته العلمية والسياسية الشيطة كان نشاطه في إصلاح الحياة الاجتماعية لمسلمي الهند، وأهم ما التفت إليه من الإصلاح دعوته لإصلاح الأوقاف في الهند من مطالبته بالاستيلاء عليها من الحكومة، وإصلاح وجوه الصرف فيها وتنظيمها، وقد لاقى في ذلك عناء شديداً، ثم دعوته إلى إصلاح المرأة وتعليمها، وقد رأس المؤتمر الإسلامي الذي أسسه السيد أحمد خان في بعض السنين بعد وفاة السيد أحمد، وكان مما دعا إليه فيه هاتين الدعوتين، قال في مؤتمر سنة 1900: «إن بالأوقاف وخيراتها انتشرت العلوم، وتقدمت المعارف، وأدت وظيفة ناعمة في جميع الأقطار الإسلامية، وكان لها نفع عظيم في البلاد الهندية، ولكن تغيرت الأحوال وخرجت أوقاف كثيرة من يد المسلمين إلى أيدي الغير، وتلاعبت بها الأيدي... ولهذا أدعو المسلمين إلى السعي في هذا الموضوع، طالباً من الحكومة أن تعنى بمسألة الأوقاف وإحاطتها بما يحفظها، فهي فخر المسلمين وحصنهم تجاه الفقر والأيام العميرة إلخ.

وقال عن المرأة: «لقد أتى المسلمين زمن كان النساء فيه يلقين بأمهات الرجال»، فهل يمكننا الآن أن نتعهن بهذه الصفة؟ كلا، إنهن آله في أيدي الرجال يوجهونهم كيف شاؤوا - وإذا كنا نريد أن ترتفع في سلم المدنية والارتقاء، وأردنا أن يحترمنا الناس، فلا بد لنا من تربية بناتنا حتى يصلن إلى أن يكنَّ «أمهات رجال». إنني أعتقد أن تربية البنات يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع تربية البنين، لأننا إذا أهملنا النصف المكون لحياتنا الاجتماعية مآت النتيجة، إذ ينفر الجزء المتعلم من الجزء الجاهل، ويبعد عن مصاحبه ومعاشرته ما استطاع، ويحاول أن يسير في تيار لا يرضي الشرف، أو ينحط بفكره ليعاشر ذلك الشريك المنحط في حياته.

ولذلك أرى من اللازم الضروري أن يسمى مسلمو الهند في تعليم بناتهم من هذا الوقت، وأن يضعوا أمام أعينهم النموذج الذي يسرون عليه إلى الأمام... إلخ إلخ.

ومن أنبل أعماله الأخيرة ما كان منه في الحرب بين إيطاليا وتركيا والعرب في طرابلس، فقد علم أن جمعية الصليب الأحمر تعنى أكثر ما تعنى بالمجروحين من النصارى، وليس من يقوم بجرحي المسلمين، فسمى لتأليف جمعية تجمع المال من الخيرين وتنظم وحدات علاجية لجرحي العرب والترك، واستمر يكافح في هذا العمل سنتين، وعندما سأله المشرف على فرق العلاج هل وظيفته فقط أن يعنى بجرحي المسلمين، قال له: «إن وظيفتك الأولى أن تعنى بجرحي العرب والترك، ولكن هذا لا يمنعك أن تمد يد المعونة لجرحي النصارى واليهود في ساعات الضيق والحرج».

وهكذا كان عمله وعمل جمعيته في مساعدة الجرحى والباطسين في حرب البلقان وفي الحرب العظمى الماضية.



لقد كان أهم ما يمتاز به السيد أمير علي «الإخلاص للعقيدة» عقيدته في دينه، وعقيدته في قومه، وعقيدته في وطنه، ورأى أن مواهبه في لسانه وفي قلمه فصلقهما صقلاً بلغ بهما الغاية، فهو في لسانه خطيب بارع، وفي قلمه بليغ ساحر، فلما أن بلغ بهما هذا المبلغ وضعهما في خدمة عقيدته، يكتب عن الإسلام وعن محمد فتصل كتابته إلى كثير من الأوروبيين الذين لم يسمعوا عن الإسلام ومحمد إلا التافه من القول، وتصل إلى مواطنيه فيرون معلومات مألوفة قد عرضت عرضاً جديداً حتى كأنها جديدة، ويوم يصل إليهم كتابه عن «محمد» يسامحون من المدارس يوماً احتمالاً بهذا الكتاب واعتراضاً بحسن أثره.

ثم يستعمل لسانه وقلمه في خدمة قومه من المسلمين فيحركهم ويجمع شملهم ويدفعهم لمطالبهم بحقوقهم، فيفقد بذلك كثيراً من المال كان يصح أن ينهال عليه، ومن ألقاب الشرف كان يمكن أن ينالها بمركزه ومواهبه وجاهه، ولكنه كان راضياً بما في يده مع راحة الضمير، وكارها طعم الفتن والألقاب مع عصيان الضمير، وهو من تأليفه ودفاعه وإصلاحه وثمرة عمله في غنى وشرف لا يساويهما أي غنى أو شرف.

لقد تقدم إلى قبره يوم مات كثير من أصدقائه من الأوروبيين والمواطنين يحملون أكابيل الزهر، من بينها إكليل من جمعية كان يرعاها شبكت به بطاقة كان مكتوباً فيها:

«بجهد هذا الراقد كم طعم جانح، وكسي عار، وصح مريض، وبفعاله كم اطمأن شارد،

رضمت أم طفلها إلى صدرها لولاه لهلك، ووجد الفلاح البائس الذي خربت أرضه ما أعاد إليه أمه، وأسقفه بالمال يمهد أرضه ويلرز بذوره ويستعيد بذلك رزقه».

ولو استطعنا إكمال الطاقة لقلنا: «ويقلمه ولسانه كم حبيبت نفوس، وتنبهت عقول، واهتنى ضال، وأصلح فاسد، واستقام معوج، واستردت للمسلمين حقوق، وتعلمت بنات سعد بهن أزواج وسعدت بأبنائهن الأمة».



حلم عجيب

أصبحت بالزكام في هذا الأسبوع، وفي ليلة من لياليه أرقمت، فقد اعتدت أن آخذ نفسي من أنفي وأطبق فمي، ولكن أنفي - وقد زكم - لا يساعدي، فلا بد من مساعدة فمي، فإذا آخذ النوم عيني عدت إلى عادتي، فانتضمت شفتاي، وألزمتا أنفي أن يتنفس وحده وهو لا يستطيع، فأكاد أختنق، فأنثيه، وهكذا وهكذا مرتين وثلاثاً، ثم يكون الأرق الشديد الذي أفضله على النوم المضي.

وأضأت المصباح، ومتى أضأته فلا بد من كتاب، وفتحت المكتبة وتلمست كتاباً سهلاً، فوعدت يدي على كتاب «علاء الدين والقنديل المسحور». وقصة مصباح علاء الدين إحدى قصص «ألف ليلة وليلة»، ولكنها لم ترد في المجموعة التي بأيدينا، إنما عثر عليها مستشرق وطبعها وحدها في باريس.

كنت نسيتهما، فأعدت قراءتها من جديد، وأنساني لطفها وظرفها الزكام والأرق، واختلست نفسي ثلاث ساعات أتممت فيها قراءتها.

وأعجبني هذا المصباح الذي كان يحكه علاء الدين فيظهر له خادم من الجن يقول له: أنا عبدك وعبد من يده المصباح، فماذا تأمر؟ فإذا أمر أمراً أحضره في لمح البصر؛ يأمره مرة أن يحضر له مائدة أكل لأنه جائع، ففي طرفة عين تأتي المائدة من أذ الطعام في صحاف من الفضة النقية، ومرة يأمره أن يحضر جواهر كريمة لا مثيل لها في العالم ليهدياها إلى السلطان يتقرب بها إلى ابنته بدر البدر، فما هو إلا أن يأمر فتحضر، ومرة يأمره أن يحضر إليه بنت السلطان وخطيبها؛ لأن السلطان أبي عليه أن يزوجهما له، فإذا به يحضرهما إليه، ثم يأمره أن يعيدهما في الصباح فيعيدهما، وهكذا، وبينه له القصور متى شاء، وكيف شاء، ويقرب له الجعيد، ويبعد القريب، حتى يحقق كل أمانيه، ويتزوج بدر البدر، ويعيش في سعادة وهناء، كل ما في الدنيا تحت أمره يفضل هذا المصباح.

وأخيراً، قبل الفجر آخذ مني التعب مبلغه من زكام وأرق وقراءة، فحلمت أنني في يوم دافئ والشمس ساطعة، فاستحسنتي هذا كله على السير في صحراء مصر الجديدة، فتوقلت

فيها، وبينما أنا أسير رأيت على جانب الطريق شيئاً تنعكس عليه الشمس فيلمع، فاتجهت وجهته، فإذا به مصباح قفلت في نفسي: ومن يدري! لعله مصباح علاء الدين، ساقته إليّ المقادير.

رأيت مصباحاً صغيراً من جنس المصابيح التي يلعب بها الأولاد في رمضان، تكسر زجاج ناحية من نواحيه الأربع وصدى صفيحه، ولكن الشمس تسطع على ما بقي فيه من زجاج، وهذا ما كان يلعب عندما رأته.

وخفت أن أحكّه فيظهر العفريت من قبل أن أستعدّ له، فأرجأت ذلك إلى قراري في بيتي، وعجلت العودة، ونفسي مملوءة بالأمانى الطيبة، أسائل نفسي: ماذا تطلب لو كان هو حقيقة مصباح علاء الدين؟ فكرت طويلاً، ثم فضلت أن أترك ذلك للقدر ولوحي الساعة.

ثم سرعان ما وصلت إلى بيتي ودخلت حجرتي، وأغلقتها عليّ من الداخل، وأخذت المصباح فحككته، فما هي إلا الحجرة تنشق ويخرج منها شيطان مريد، فارتعدت فرائصي، وكاد يغمي عليّ من الخوف، ثم تماثلت نفسي، وعاد بعض صوابي، وإذا به يسأل بصوت جازم: ماذا تطلب؟

غابت عن نفسي كل أمانيتها الطيبة، ورأيتني أقول في سخافة: أريد أن أعرف الناس على حقيقتهم، والتاريخ على حقيقته، والدنيا على حقيقتها.

رأيت بيتسم من قولِي فسرى عني، وقال: إن هذا أول مطلب من نوعه سمعته منذ خلقت في عهد سليمان صلوات الله عليه، وفي كل تاريخي إنما استحضرت لآتي بمال كثير، أو جوهر كريم، أو امرأة جميلة، أو عرش عظيم، أو التنكيل بعدو: من إغراق في البحر، أو رمي من شاهق جبل، وذلك مما سهّل عليّ، ومررت عليه، فأما مطلبك فيحتاج إلى إعمال فكر في الوسائل، واتخاذ العدة للوصول إلى الغرض.

ثم غاب عني ساعة أطول مما حكته قصة ألف ليلة في عودته في مثل لمح البصر، وعاد ومعه منظر عجيب في سمار علمتي تحريكه ليكون من المنظر ثلاثة أوضاع: وضع إذا أردت أن أعرف الناس، ووضع إذا أردت أن أعرف التاريخ، ووضع إذا أردت أن أعرف الدنيا، ثم اختفى.

وضعت على عيني وخرجت لأعرف الناس فرأيت عجباً، ورأيت على صدر كل شخص بطاقة تظهر حقيقته وتبين قيمته. راعني أنني رأيت أغلب من لاقيت له درجات تبين وزنه

أكثرها تحت الصفر بعشرة ومئة ومئتين، وألف وألفين، وقلَّ منهم جُلًّا من هو فوق الصفر، ورأيت وجهياً كبيراً خيراً منه كئاساً، وعظيماً خطيراً يفوقه بمراحل ساعي بريد، ومن أعرف أنه وطني كبير كتب في بطاقته أنه خائن، وخائن كبير كتب في بطاقته أنه وطني كبير، وعالم عظيم لقب بمغفل، وأمِّي حقير لقب بحكيم، ومجنون بعاقل، وعاقل بمجنون، وغني له الثروة العريضة في صحيفته أنه فقير، وفقير لا يملك إلا قوت يومه كتب عنه أنه غني كبير، وشريفة عالية المقام نيزت بالفجور، ومترينة متبرجة وصفت بالمغاف.

وعلى الجملة فقد رأيت الأوضاع انقلبت، والقيم انعكست؛ فالصديق عدوٌ والعدو صديق، والأول آخر والآخر أول، ومن كانت يده ثقيلٌ تستحق القطع، ومن كان ينبذ ويمتهن يستحق التكريم والتقديم.

ودخلت حفلاً رتبت صفوفه ومقاعده حسب المقام والطبقات، والوظائف الحكومية والدرجات المالية، والمنزلة في الهيئة الاجتماعية، فتصفحت صحائفهم المثبتة في صدورهم، فرأيت فيمن جلس في الصدر من يستحق أعلى المسرح، ومن جلس في أعلى المسرح يستحق الصدر؛ وعجبت إذ رأيت قادماً كتب في صحيفته ألف تحت الصفر، قد استقبله المستقبلون من خارج الباب واحضروا به أشد احتفاءً، وأجلسوه في أعظم مكان، ومن كتب في صحيفته أنه ألف فوق الصفر لم يُؤبَّه له، وحاول أن يدخل، فلم يستطع من الزحام، فعاد من حيث أتى، وذكرت الحديث: «رُبَّ أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره»، فقلت: لا بد أن يكون صاحب الحديث قد قاله وهو لابس هذا المنظار.

وهاجت عواطفني فرأيتني أصنع وجهياً، وأعانق فلاحاً، وأعرض عن باشا، وأقبل على مسكين، وأحيي عاملاً، ولا أردّ تحية كبير، وأتصدق على غني، وأتخرج من الصدقة على فقير، وأهزأ بكلام عالم، وأصغي إلى كلام جاهل. ومن أغرب ما رأيت وأنا أسير في الشارع سيارة فخمة يركبها سائق قد كسي أحسن ثياب، وصاحب السيارة في داخلها عريان، ومررت على بنك قشمت من راتحة كرهية، وعلى مصنع قشمت راتحة ذكية، ورأيت سيدة رزينة محتشمة في ملابسها، جادة في مشيتها، فقرأت صحيفتها فكادت أرجمها، ورأيت خادماتها التي تسير خلفها لها قيمة كبيرة، فقدمت لها وردة جميلة اختطفها من صدر شاب لا يستحقها. وعلى الجملة رأيتني أتى بأفعال حسبما أقرأ من القيم، أقل فعل منها يقتضي أن أكون في مستشفى المجاذيب.

فأسرعت في العودة إلى بيتي.

ودخلت مكتبي، وغيرت وضع المنظار لأرى التاريخ، وعمدت إلى كتابي المسعودي وابن الأثير أفنحهما، وأقلب صحفهما، فادهشني ما رأيت، رأيت أن كثيراً من الصفحات قد شطب وكتب عليه بالخط الأحمر «كذب» وأحياناً أرى صفحات قد محي سوادها وكتب في بياضها أنها لا تستحق الذكر، وأحياناً أرى قائداً كبيراً أو ملكاً عظيماً قد أعلم عليه وكتب مكانه تاريخ جندي مجهول أو رجل مغمور، وكتب في آخره أنه أولى بالذكر. ورأيت في أول تاريخ كل قرن صفحات بيضاء كتب في أولها بالأحمر عنوان كبير: «الشعب في هذا العصر»، ثم لم يكتب شيء وأحياناً تفصيلات كثيرة علق عليها بأن من غفلة المؤلف أنه ذكر المسيبات وأهمل الأسباب، وكان في ذكرها الكفاية.

ووقع في يدي - خطأ - كتاب في «الطبيعة» فرأيت في آخره تعليقاً واحداً وهو أن «هذا علم صحيح بالنسبة لزمته، وستكشف الأيام خطأ».

وأسرعت فاشتقت إلى الوضع الثالث من المنظار، وهو الوضع الذي يريني الدنيا على حقيقتها، واستحسننت أن أرى هذا المنظر من فوق سطح بيتي، فصعدت والقمر ساطع، والجو ساكن، والدنيا نائمة، فحركت المسمار، فإذا بالسقف يرتج من تحتي، ودخان كثيف يملأ الأفق، والجو ينذر بحادث فظيع أنا مقدم عليه، فلم أتمالك نفسي وارتنجف قلبي، ولم أشجع على مواجهة ما سيكون، فقلبت المنظار، ونزلت من السطح سريعاً، وأحضرت المصباح وحككته، فظهر العفريت. فقال ليك!

فقلت: خذ هذا المصباح واكسره، فخير لي أن أعيش مغفلاً جاهلاً في وسط مغفلين جاهلين، وفي كتب مغفلة جاهلة، من أن أعيش عاقلاً في وسط كل هذه الغفلة والجهالة.

تبسم العفريت، وقال: أتذكر بسمتي يوم طلبت طلبتك؟

قلت: نعم.

قال: هذا ما كنت أتوقع، وهذا سر ابتسامي، لخير لك أن تطلب مني ما كان يطلبه الناس من أن تتلطف في الطلب، وتتسامى في الغرض.

أحضرت لك كنزاً من الذهب؟

قلت: لا.

قال: فأحجاراً كريمة؟

قلت: لا .

قال: فزوجة شابة جميلة؟

قلت: اخفض صوتك، لا .

قال: فجاءها عريضاً؟

ففضبت من كثرة العرض وكثرة الرفض .

وصرخت فيه: لا لا لا، بأعلى صوتي .

فانتهت من النوم وأنا أقول: لا .

وحزنت على الرفض فأغمضت عيني وقلت: «طيب هات»، ولكن الأمر كان قد فات .

فقلت أسفاً؛ وأنفي يعطس، ورتتي تسعل، وجسمي مهدم من سوء ما لاقيت من الأرق،
والزكام، والأحلام، وقد نذرت إن عثرت على مصباح علاء الدين مرة أخرى لأطلبين ما
يطلب الناس .

وأدرت التليفون لأطلب صديقاً لي متخصصاً في تفسير الأحلام على مذهب «فرويد» فلم
أجده، فقلت: «بركة يا جامع» .



القلب

خطر لي أن أكتب في القلب، فمددت يدي إلى «دائرة المعارف البريطانية» وطالعت فيها مادة القلب، فرأيت فيضاً من الكلام في القلب وشكله، وكيفية بنائه الفسيولوجي وأجزائه، ووظيفة كل جزء، وحالته في الجنين وتطوره، ومقارنة القلوب في الحيوانات المختلفة، ثم ما يعثر بها من أمراض... إلخ. ثم قلت: لا يغنيني هذا شيئاً فيما أريد، فللاعضاء وظائف روحية غير الوظائف المادية، فإذا أردت البحث عن فصاحة اللسان أو ذكاء العقل أو طهارة القلب، فلست واجداً شيئاً من ذلك في كتب المادة - كتب وظائف الأعضاء - إنما تجدها في كتب المعاني والروحانيات؛ وهذه أيضاً قلماً تعنى بتشريح العضو من ناحيته الروحية كما عنت كتب الفسيولوجيا بتشريحه من الناحية المادية؛ لأن أمور الروح أعقد وأدق وأعمر...

وقد نالت بعض أعضاء الجسم حظاً أوفى من غيرها في مجال الروح؛ فالشعر العربي - مثلاً - مملوء بالكبد في باب الحب والألم من الهجر والفراق، وما إلى ذلك، كالذي يقول [من الطويل]:

أيا كبداً كادت عشية «عُرب»⁽¹⁾ من السُّوقِ إثرَ الطَّاعنينَ تصدُّعُ

ولكن لم يتل شيء منها - من التقدير والشهرة والجريان على الألسنة وكثرة ما نسب إليه في باب الدين والخلق والحب - ما نال القلب. ففي القرآن الكريم تردد القلب والفؤاد أكثر مما تردد العقل؛ ولا تكاد تقرأ مقطوعة صوفية أو أبياتاً غزلية إلا يطالعك القلب. وفي الأخلاق ربطت الشجاعة والجن بالقلب، فقالوا في الشجاع: ثبت الجنان، جميع الفؤاد، رابط الجأش، قوى القلب. وقالوا في الجبان: إنه مخلوع القلب، مهزوم الفؤاد، وباب الرحمة والقسوة يدور على القلب، فيقولون: منظر تتوجع له القلوب، وينفطر له القلب رحمة، وحالة تلين لها القلوب القاسية، ويتصدع لها فؤاد الجلمود. وفي عكس ذلك يقولون: إن له قلباً لا يعرف اللين ولا تليُّه رحمة، وإن له قلباً أقسى من الحديد وأصلب من

(1) غرب: جبل بالشام.

الجلمود. ويقولون للرجل العظيم: كبير القلب، وللرجل النذل: صغير القلب... إلخ. ولو أنك شرحت القلب فسيولوجياً لم تجد فيه ما يدل على شجاعة وجبن، ولا على رقة وقسوة، بل قد تجد قلب الجبان أحياناً أصبح مادياً من قلب الشجاع، ذلك لأنهم يقصدون بقولهم ووصفهم القلب الروحي لا القلب المادي. فما هو هذا القلب الروحي؟

يصح أن نعرّفه بأنه مركز العواطف، من حب وكراهة وإعجاب وازدراء وميل ونفور ورحمة وقسوة... إلخ. ويعبارة أخرى «هو مجتمع العلاقات»؛ فكما أنه - مادياً - مركز الشرايين التي توزع الدم على كل أجزاء الجسم، كذلك هو مركز الصلات بين الفرد وغيره؛ وكما أنه مركز للدم الفاسد ينصلح فيه، وللم الصالح يوزعه، كذلك هو مركز للعواطف المختلفة يوحدنا، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العالمين اللذين يعيش فيهما الإنسان: عالم المادة وعالم الروح، فهو الجسر الذي يعبر عليه أحدهما إلى الآخر. لك أن تسمي هذا شعراً أو خيالاً، ولكنه هو الحقيقة - وعلى قدر هذه العلاقات - تكون قيمة الإنسان وقيمة حياته.

والغذاء الصالح لقلبنا هذا الروحي هو الحب، والحب الذي تقصده هو الحب بأوسع معانيه، حب الجمال الخُلقي، والجمال الطبيعي، والجمال الفني، وحب المعاني من نبيل وسمو، وأخوة وإنسانية، وشأنه في ذلك شأن الطفل يغذي الغذاء الصالح لجسمه فينمو ويحيا، والغذاء الفاسد يضعف وقد يموت.

فالقلب الكبير في الشخص الكبير هو الذي غذي بالحب حتى نضج. ومن أجل هذا كان القلب عماد الدين؛ لأن الدين ليس إلا حياً، وعماد الغزل وهو الحب، وعماد الرحمة؛ لأنها حب الضعيف، وعماد الوطنية؛ لأنها من حب الأمة، وعماد الإنسانية؛ لأنها حب الإنسان مجرداً عن جنسه ودمه وقوميته. وهناك قلوب تغذي بحب المنصب والجاه والمال والشهرة، ولكنها كلها غذاء لا يوافق عناصر القلب الأسامية، غذاء تنقصه الفيتامينات الضرورية، فقد يكبر بها القلب، ولكنها ضخامة ورم، أو طبل أجوف، أو تمثال لقلب.

والقلب عضو الرغبة، الرغبة في الحياة ووسائلها، هو - دائماً - ينادي: «أرغب» «أريد». ولكن القلوب تختلف قيمتها الروحية بحسب رغباتها؛ فقلب الطفل يرغب أن تكون كل الدنيا له، علاقته بها علاقة المالك بما ملك. وقد يكبر الرجل جسماً وتكبر نادة قلبه، ولكن لا تكبر روحانية هذا القلب فيكون أنانياً، يريد أن يسخر كل شيء لنفسه، أو يستبد بكل شيء لشخصه، أو يوجه كل شيء لفائدته! ولكن إذا كبرت روحانية القلب تعددت خيوط علاقته، وعرف ما تستوجه كل علاقة، علاقته بالأصدقاء، وبالإسماء، وبالأمه، وبالإنسانية؛ فإذا قال

قلبه: أنا أريد، فإنما يريد أن تكون هذه العلاقات المتعددة على أحسن وجه يوحي به الحب.

إن القلب المادي يفتدي ويتغذى، ويأخذ ويعطي، ويضحي لنفسه ولجسمه، وإذا فتر لحظة فترت الحياة، وإذا سكن لحظة سكنت الحياة، وهو ينشر نفوذه ويقدم مخلعاته للقريب من أجزاء الجسم والبعيد، للمعدة على قوتها، وللشجرة على ضعفها؛ فالقلب الروحي لا يصح حتى يكون كذلك، فإذا قال: أنا أرغب، فإنما يرغب للعالم ولنفسه، وهو شديد الاتصال بما حوله ومن حوله، اتصال انتفاع ونفع، واتصال استفادة للإفادة، دائب لا يمل، عامل لا يفتر حتى تفر الحياة، ينبض بالحياة كلها كما ينبض قلبه المادي بالجسم كله، يتناغم مع العالم حوله كما يتناغم قلبه المادي مع جسمه، من قدمه إلى فرقه؛ فإذا تمنى لنفسه فقط فالترع الأخير.

لقد أشف القلب المادي الجسم كله ووحدته بنيضاته، فليوحد القلب الروحي العالم كله في خلاته وتموجاته؛ وقد مد القلب المادي شرايينه إلى الجسم كله، فإذا انسد شريان مات عضو، فليس من المقبول ألا يكون للقلب الروحي إلا شريان واحد يجري فيه الدم لشخصه. للقلب الروحي عين يُبصر بها؛ لأنه مركز الضوء في الحياة، يرى الجمال والقبح والمفضيلة والرذيلة، والخير والشر، وفي أعماقه مصباح يضيء، ولكن لا بد أن يتعهد بالزيت وبالشعلة تضيئه وإلا انطفأ. وللقلوب عمى كعمى العيون، وصدق الله العظيم: ﴿فَإِنَّمَا لَا تَمَسُّ الْأَجْسُدُ لِوَكِن تَمَسُّ الْقُلُوبُ أَهْلِي فِي الشُّدْبِ﴾ [الصَّح: الآية 46].

الإنسان هو القلب، والقلب هو الإنسان، والحي هي القلب، والميت ميت القلب.

لا يعبأ القلب الروحي بالزمان والمكان كما تعبأ الأجسام، فالنظام الأجسام لا يكون صداقة، واقتراب الأبدان قد يكون مع العداة والخصام، ولكن قلباً يتصل بقلب يؤد الصداقة مهما تباعد الزمان والمكان!!

وإنه على صغره ليشع العالم على كبره، إنه ليسع السماء والأرض، والبر والبحر، ينبض بجمالها، ويتناغم بنغماتها، ويخفق لها، ويحيها لسكنائها، ويمقدار سمته وضيقه يوزن الإنسان.

صدقت العرب إذ سمته قلباً، واشتقت منه التقلب، فهو دائم التغيير، يضيق ويتسع، ويرقى ويسفل، ويموت ويحيى، ويشئت ثم يجمع، ويلتئم بعد أن ينصدع، ويضيء ثم يظلم، ويظلم ثم يضيء، ويكون مرة جنة ومرة ناراً، ومرة أرضاً ومرة سماء.

يا للقلب!! إن الناس ليرحلون ليروا المعائب، وبين جنوبيهم قلوب هي أعجب العجب.
فلو سئلت عن أعجب شيء في السماء والأرض لقلت القلب. ولو قيل للأنبياء لا تذكروا
القلب في تعاليمكم، وللشعراء لا تترنموا بالقلب في شعركم، والفنانين لا تعرضوا القلب في
فنكم، وللموسيقيين لا تتناغموا مع القلب في موسيقاكم، لم يقولوا شيئاً، ولم يفعلوا شيئاً!

ثم للأمة قلب مشترك، وهو - كقلب الفرد - يقوى ويضعف، ويموت ويحيا، وينبض
ويخمد، ويتقلب من حال إلى حال؛ ويحيا فتحيا الأمة، ويموت فتموت. هو قلب موحد من
قلوب الحكومة والموظفين والعمال؛ وله شرايين تصل إلى كل فرد فتنبض بنبضه، وينبض
بنبضها، وهو يتغذى بالحب، لأنه وحده هو الذي يعلمه التضحية، ولا حياة لأمة بدون
تضحية.

إن المحب الذي يُحبك لتحبه تاجر، والذي يحبك لتكافئه مألٍ، وإنما المحب من يحبك
لأنك أنت أنت. فإذا أحب قلب الأمة ضحى وكدّ وعمل ولم ينتظر ربحاً، فإذا الأمة تدب
فيها الحياة.

إن الحب في قلب الأمة رحمة للضعيف، وعطف من الغني على الفقير، وتعليم للجاهل،
وتعفف عن المال إلا بحقه، وذود عن الوطن، وتقدير للكفاية، وإعلاء لشأن العدل، ومقت
للظلم، وهو نبيل الحاكم، وشرف الموظف، وجد العامل، والغيرة من الجميع على سمعة
البلاد.

إن أردت الحكم على أمة فاستمع لنبض قلبها.



محمد والتوحيد

إن أردنا أن نلخص الإسلام في كلمة قلنا: «التوحيد».

وإن أردنا أن نوجز عمل النبي (ﷺ) من يده مبعثه إلى يوم وفاته، قلنا: «العمل على التوحيد».

وإن أردنا وصف الناس عند دعوته ووصفهم عندما أسلم روحه لخالفها، قلنا: إنه تعدد وتفرق لا حد له، أخذ يزول شيئاً فشيئاً، ويتجمع شيئاً فشيئاً، حتى حل التوحيد محل التعدد.

هذه هي العرب في جزيرتها يوم تسلّمها، قبائل متعددة لا تربطها رابطة، لكل قبيلة لغتها، ولكل قبيلة صنمها، ولكل قبيلة مكانها ومرعاها، وشيخها وتقاليدها، إن عرفت قبيلة قبيلة أخرى فإنما تعرفها يوم تغار عليها، ثم يكون الحرب والقتال والأخذ بالنار، وكث المغلوب على مفض، وكث الغالب حتى يستعد للوثبة، وهكذا. غرض الفرد في الحياة أن يأكل ما يجد، وينهب إذا لم يجد، ويقاوم مع أفراد القبيلة إذا قاتلت؛ وغرض شيخ القبيلة أن ينعم بطيبات المعانم ويرأسها في القتال؛ وغرض القبيلة أن تستعد للوثبة يوم تغير، وللدفاع يوم يغار عليها!! وهذا ملخص حياتها.

فماذا فعل الإسلام لتوحيد الكلمة، وماذا فعل محمد؟

أسس الإسلام عقيدة عامة يجب أن يعتنقها كل مسلم، فليس الإله إله قبيلة، ولكنه رب العالمين؛ وليس الفخر بالقبيلة ولا بالأنساب ولا بالمال ولا بالبنين، ولكن بالعمل الصالح، والعمل الصالح هو ما يحسن العلاقة بين الإنسان وربه، والإنسان والإنسان، وكل إنسان مسؤول عن عمله: ﴿فَمَنْ يَسْمَلْ يَسْمَلْ دَرَّةً حَبْرًا يَسْرُهُ ۗ وَمَنْ يَسْمَلْ يَسْمَلْ دَرَّةً سَكْرًا يَسْرُهُ ۗ﴾ [قرآنية: 7-8]، الغني والفقير سواء، والقرشي والبهلي سواء، وبنو محمد وبنو غيره سواء، والرجل والمرأة سواء؛ لا يعاب الله بقبيلته ولا يعاب بنسب، لا لات ولا عوى، ولا قرابين ولا أوتان؛ ولكن لا إله إلا الله، هو الخالق وهو المحاسب وهو الغرض: ﴿فَأَيُّكُمْ يُؤْتُوا نَفْسَهُمْ وَهِيَ لِلَّهِ﴾ [عبارة: 115]. إذاً فالفروق بين القبائل لا معنى لها متى اتحد الغرض

واستوت الأفراد، والأصنام التي تميز بين القبائل لا معنى لها؛ لأنها آلهة باطلة، والاعتزاز بالحسب والنسب والقبيلة لا معنى له لأنه لا يدخل في ميزان الأعمال.

وطبيعي أن تحدث مثل هذه الدعوة اختلافاً بين مؤمن بالتعاليم الجديدة وكافر بها. ولكن مهما كان فقد نشأ تطور جديد حتى في الخلاف؛ فبعد أن كان الخلاف بين قبيلة وقبيلة أصبح الخلاف بين معتقدين بالدين الجديد ومحافظين على الدين القديم، وهذه طائفة مهما تعددت قبائلها، وتلك طائفة مهما تعددت قبائلها. وأعلن رسول الله أن المؤمنين إخوة، وأن الكفر ملة واحدة. وكان لهذا الخلاف فضل، إذ جعل جزيرة العرب معسكرين اثنين بعد أن كانت المعسكرات يعدد القبائل.

وجدت في الدعوة الإسلامية نقطة ارتكاز، قوامها الرسول وطائفة معه قليل عددها قويّ إيمانها، تدعو دعوتها في سلام، وكل وسائل إقناعها الحجّة والبرهان. ماذا تعني اللات والعزى، وما يغني التكاثر بالمال والبنين، وما الفخر بالنسب إلى نحو ذلك؟!

ولكن القوم خرجوا من مقارنة الحجّة بالحجة إلى مقارنة الحجّة بالسيف، فالرسول يُضطّهد، والمؤمن يعذب والدعوة تُكبت.

فلا بد - إذأ - من مقابلة القوة بالقوة، والسيف بالسيف، والحرب بالحرب. فانتسعت الدائرة، وأصبحت العقيدة الجديدة تحميها القوة المادية بجانب القوة الروحية، وتمثل جيشها في المهاجرين والأنصار، كما احتمت العقيدة القديمة بالقوة، وتمثل جيشها في صناديد قريش. ووجد مركزان لقوتين: «المدينة» للمسلمين، و«مكة» للكافرين.

إذأ لا بد من الدعوة ولا بد من القوة تحمي الدعوة.

وظلت القوتان تتقاتلان نحو عشر سنوات انجلت عن نصرة الإسلام وتوحد جزيرة العرب تحت لوائه، تدن كلها بيدن واحد، وتؤمن بعقيدة واحدة، وتخضع لنظام واحد، ويدوي في أرجائها كلها: لا إله إلا الله.

لم يكن السيف وحده هو القوة الفعالة، فقد كان سيف أعدائه أقوى من سيفه، ولا كانت القوة المادية وحدها هي العاملة في هذا التوحيد؛ وإنما كانت هناك خطط توضع بعينة الغرض صحيحة القصد، تمين على الوصول إلى هذه النتيجة، فما هي؟

أول كل ذلك تعاليم الدين نفسه، فاتحاد الغرض، وهو إعلاء كلمة الله الذي يتمثل في اتحاد القبلة، وتوجيه المسلمين كلهم جهة واحدة، جعلهم قلباً واحداً، يسمى بدمتهم أديانهم،

وهم يد على من سواهم. ثم صَمَّ الآخرة إلى الدنيا في حساب جعل الحياة رخيصة في سبيل المبدأ، فهو يجاهد بكل قلبه وبكل قوته، فإن عاش عاش سعيداً، وإن مات فهو أسعد، فالتضحية العظيمة في النفس والمال اتحدت مع الأناية في سعادة باذنها، فإذا دَمِيَّت الإصبع قال قائلهم [من السريع]:

مَا أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتْ وفي سبيلِ الله ما لَقِيَتْ

وإذا ذهب المال قال صاحبه: «إن المال عرض زائل».

وإذا أشرف على الموت في الجهاد تمثل بقول الشاعر [من الرجز]:

لَبْتُ تَلِيلاً يَلْحَقِي الْهَيْجَا حَمَلٌ

لا بِأَمِّنَ بِالْمَوْتِ إِذَا الْمَوْتُ نَزَلَ⁽¹⁾

ثم قيادة حكيمة، حازمة رحيمة، لا تضحي جندها لخيرها؛ ولكن تضحي نفسها وجندها لمعقبتها، ولا تسخر جيوشها لتجلس على أكداس غنائمها، وإنما غنائم الجيش له وللمسلمين، وقائدهم أحدهم: ثم قوة في القيادة عظيمة، علّمت عظمتها الجنود كيف يطعمون ولا يخنفون، فلكلّ مركزه كما رسمه القائد الأعلى، ولو كان عمر في جيش أسامة، وكل يؤدي واجبه ولو أمر عليه عبد حبشي كأن رأسه زبيبة.

فاتحاد الغرض وحد القلوب ووجد بين الرئيس والمرؤوس، ووجد في التضحية بين القائد والجندي، فأصبحت جزيرة العرب واحدة؛ لأن كل شيء في إدارتها كان يرمي إلى التوحيد؛ الغرض متكافئة لكل رجل ولو كان من أوضع قبيلة، ليضوق بحسن عمله. ومن بلال ومن صُهيب، ومن سلمان الفارسي، لولا تعاليم الإسلام بإهدار الدم والجنس والقبيلة، والتمنادة بأن أكرمكم عند الله أتقاكم؟!

ليس هناك نظام للطبقات تؤسس على الغنى والفقير، ولا طبقات تؤسس على الفروق بين الحاكم والمحكوم، ولا طبقات تؤسس على الدم والحسب والنسب؛ بل كل يقوم بعمله ودرج أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره. وراء المادة روح، ووراء العمل قلب، ووراء الأعمال الظاهرة بواعث نفسية، وأمام كل مسلم غرض هو إعلاء الحق وكلمة الحق وتطهير النفس؛ وهذا الغرض الواحد أمام الجميع يُوحّد الأعمال

(1) الرجز لحمل بن سعدانة في تاج العروس (حمل).

وإن اختلفت مظاهرها .

ثم هذا هو الإسلام، وهذا هو محمد ينادي بالأخوة في العقيدة، ويعمل عليها وينشرها في جو الجزيرة العربية ليتشققها كل مسلم «إنما المؤمنون إخوة، فأصلحوا بين أخويكم - المسلم أخو المسلم - المسلمون إخوة لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى - المؤمن يألف ويؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف، وخير الناس أنفهم للناس - المؤمن أخو المؤمن يكف عليه ضيعته ويحوطه من ورائه»، وهكذا . ومنذ أن ظهر الإسلام ومحمد يواخي بين الصحابة ويراعي في ذلك مزاج المتأخين، وهدم الفروق المالية والقبلية . فهذا مكن لهم - في تماطفهم وتوحدهم - أخوة بين الفرد والفرد، وبين القبيلة والقبيلة، وبين الفرد والحاكم، وبين الرجل والمرأة، حتى كادت الأخوة تكون شعار الدين .

ثم القرآن وحَّد اللغة كما وحَّد الدين، فضحفت اللهجات الأخرى غير لهجة قريش، وماجت الجزيرة العربية بأهلها في الحرب والسلام، وكثر تقابلهم وتحادثهم وامتزاجهم، وكثرت تلاوتهم للقرآن والحديث، فإذا اللغة متحدة أو مقاربة كالدين .

لقد تسلم «محمد» جزيرة العرب وهي «أقطاع» تقتطع كل قبيلة منها قطعة تستقل بها وخلفها أمة واحدة في دينها وفي لغتها وفي غرضها، تخضع لنظام واحد وتشريع واحد، وليس هذا بالأمر اليسير؛ فتوحيد بلاد الفرس في أمة، أو بلاد الرومان في أمة، أيسر ألف مرة من توحيد سكان جزيرة العرب في أمة، لبعد ما كان بين بعضهم وبعض في الأرض وفي النفس، ولأنهم لم يخضعوا لنظام سابق، ولم يمرنوا على الخضوع لحاكم ولا لإطاعة أحد غير شيخ القبيلة، وكل واحد منهم ملك في نفسه معتز بدمه وعصبية ولغته وإله؛ فتوحيد أشنات كهؤلاء وجعلهم أمة فيها كل خصائص الأمة معجزة المعجزات . وصدق الله إذ يقول: ﴿وَأَذْكُرُوا لِمَتَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِذْ كُنْتُمْ أَشْدَاءُ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُجْرٍ مِّنْ أُنْحَارٍ فَأَنْفَذَكُمْ بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 103] .

وقد أعلن «محمد» في خطيبته في حجة الوداع الأسس التي بنى عليها توحيد للعقيدة، وتوحيد الجزيرة، وكيف وصل إلى الغرض، فقها:

«أشهد أن إله إلا الله وحده، لا شريك له» .

«إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم» .

«فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها» .

«إنما المؤمنون إخوة، ولا يحل لامرئء مال أخيه إلا عن طيب نفس منه».

«إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله اتقاكم».

«اتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً».

هذه هي وحدة العقيدة، وهذه هي الأخوة! ثم أعلن هدم نظام الطبقات من أساسه، فلا ربا؛ لأنه يساعد على نظام طبقات من غني وفقير، ولا فخر بحسب؛ لأنه يعين على تأسيس طبقات على أساس الدم، فقال:

«إن ربا الجاهلية موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون».

«وإن مآثر الجاهلية موضوعة، غير السُدانة والسقاية».

ثم أشاد بهذا النظام الذي أسس على هذه المبادئ وأوجب التمسك به: «لا ترجعنَّ بعدي كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض، فقد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده».

«إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه».

فالوحيد أول كلمة في الإسلام وآخرها، وأول عمل من أعمال الرسول وآخره.



لقد رمى الإسلام أن يوحد العالم بعد أن وُحِد جزيرة العرب، وما الذي يمنع من ذلك؟ إن رب العرب رب العالمين، ورب السماء والأرض ورب الطبيعة كلها - فلو عبد الناس كلهم ربهم الحق لتوحدوا في العقيدة، وأصبح العالم وحدة، وما يمنع الناس أن يؤمنوا بهذه العقيدة إلا دين انحرف عن القصد، وربانيون تجار، وملوك يحتفظون بملكهم، فيجارون شعور شعبيهم وسلطة رباتيهم.

إن الإسلام مرتبط بالطبيعة أشد ارتباط، ويذكرنا دائماً بالنظر إليها والعبرة بها والاستدلال منها على خالقها، فيدعو إلى التفكير في السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، والأرض كيف سطحت، والسحاب المسخر بين السماء والأرض، والشمس والقمر يتعاقبان، والبحار والأنهار تجري بأمره، فماذا يحول بين الناس وبين خالقهم في كل بقعة من بقاع الأرض أن يفكروا فيعبدوا الله وحده خالق هذا الكون ومبدعه! اقرأوا إن شئتم: ﴿وَالْقُلُوبُ رُحُومًا ۗ وَالْقَمَرُ لَنَا تَلْهُمًا ۗ وَالنَّجْمُ لَنَا جَلْمًا ۗ وَاللَّيْلُ لَنَا يَتَسَنَّمًا ۗ﴾ [شمس: 1 - 4].

ثم هذا الإسلام يؤمن بكل ما أتى به الأنبياء من قبل، من آدم إلى عيسى، ومعظمهم ومجمعهم، ويرى أنهم كمحمد، وأن الله الذي أرسله أرسلهم، وأن دعوته ودعوتهم واحدة عمادها التوحيد وعدم الشرك، ومن آمن بدعوتهم صحيحة كان كمن آمن بدعوة محمد: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَلِمًا أَتِحًا إِذْ نُوحِيَ وَإِنِّي مِّنْ بَيْنِ أُولَئِكَ مَنصُورٌ﴾ [القصص: 163]، ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ مَعَنَا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالشَّكِرَاءَ وَالْمُنَافِقِينَ مَن مَّأْنٍ بِأَقْبَرِ وَإِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 64].

فالأساس واحد كما أن إله الجميع واحد، وما فرَّق بين الناس إلا الأغراض والشهوات وحب الدنيا وحب الرياسة: ﴿وَمَا كَانَ الْكَاثِبُ إِلَّا نَسِيًّا وَجِدَّةً فَاتَّخَذُوا لِقَائِ اللَّهِ غِيثًا﴾ [يونس: 19] ، فلم لا يزول هذا الخلاف في العقيدة، وتتحده عقيدتهم كما توحد خالقهم؟

هذا جانب العقيدة. أما الجانب العملي في الحياة فكذلك: ليس من الخير أن يسود الناس العدل فلا يكون ظلم، ويُعلى شأن الفرد فلا تكون عبودية، وتكون الحكومة للفرد لا الفرد للحكومة، ويسوّى بين الناس فلا يقوّم الرجل إلا بعمله! فما بال من حول جزيرة العرب من فرس وروم وأحباش تسوء حالة رعاياهم، فغنى مفرط بجانب فقر مفرط، وإسراف حكام في الملاهي والملذات على حساب الشعوب، وطبقات عالية تستولي على الخيرات ولا تترك للطبقة الدنيا إلا الفتات؟

ما بال العالم لا تتوحد قواعده الأساسية في الحكم كما تتوحد في العقيدة، فيكون عدل مطلق، وحرمة للرعية دقيقة، وأمن شامل، ونظام شامل، وأخوة شاملة، وإهدار للجنسية، فلا عرب ولا روم، ولا فرس ولا أحباش، ولكن خلق الله يتآخون أفراداً ويتآخون أمماً، وتحل الإنسانية محل الجنسية، وعبادة الله الحق وحده محل الألهة المصطنعة المتعددة، فيكون توحيد في العقيدة، وتوحيد في العمل، وتعاون في العالم!؟

على هذا الأساس أرسل محمد (ﷺ) كتبه إلى ملوك العصر المجاورين للجزيرة: هرقل عظيم الروم في الشام، والمقوقس في مصر، وكسرى في فارس، والنجاشي في الحبشة، يدعوهم إلى التوحيد، فإذا وُحدوا توحد العالم.

يقول في هذه الكتب التي أرسلها للنصارى منهم: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله».

ففي العقيدة الأولى الدعوة إلى الوجدانية، وفي الثانية الأخوة وهدم الطبقات. ثم في كل الكتب يحمل الملوك تبعه الرعية، ففي استطاعتهم قبول الدعوة، وإذا رفضت فالإثم عليهم لأنهم يبغون حظ أنفسهم؛ ففي كتابه إلى هرقل: «فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين⁽¹⁾»، وفي كتابه إلى المقوقس: «فإن توليت فعليك إثم القبط»، وفي كتابه إلى كسرى: «فإن توليت فإنما إثم المجوس عليك».

ولكن أتى يلبي هؤلاء الملوك الدعوة ومقياس الأشياء عندهم المظهر لا المخير؟ فكيف يجرؤ عربي بدوي في الصحراء ملتف بإزاره أن يدعو من يفرق في الترف، وينعم في الحضارة ويرقل في اللمعس وفي الحرير، ويسير في الجنود والبنود، ويرث الروم في مدنيتهم، أو الفرس في عظمتهم ونفختهم؟!

بل كيف يليون الدعوة، وهي تدعو إلى إزالة الفوارق ومساواة السيد بالعبد، والراعي بالرعية، والحاكم بالمحكوم، وتلغى الطبقات وهي عماد الدولة في نظامها وتشريعها وماليتها وكل شيء فيها؟!

لا لا! مزقوا الدعوة احتقاراً، أو ردوا الرسول محملاً ببعض الهدايا استخفافاً.

وهكذا صدوا عن أسمى فكرة وهي التوحيد في العقيدة والعمل، ولصقوا بالتقاليد في العقيدة والعمل.

فلما لقي محمد ربه، نفذ بعض الخطة خلفاؤه.



أما بعد، فلا يصلح آخر الدين إلا بما صلح به أوله، كان التوحيد هو الأساس ولا يزال هو الإصلاح. كل تعاليم الإسلام باقية ولكن فقدت روحها، واحتفظت بجسمها ولكن ضعفت حرارة قلبها - فقد كانت عقيدة «لا إله إلا الله» تعني توحيد المعبود، فأصبحت الألهة متعددة عملاً وإن لفظ التوحيد لفظاً، فالمال معبود، والسلطان معبود، والشهوة معبودة، والدنيا معبودة، فلا بد أن تكسر هذه الأصنام آخراً كما كسرت أولاً. وكان هناك توحيد في العمل، فالقيادة واحدة، والنظام واحد، والرأي - بعد الشورى - واحد، فإنما كل رأس رأس قائد، وكل متكلم زعيم، وكل زعيم مستبد، وحب الشهوة يلعب، والأنانية تلعب، والدماسيس

(1) الأريسي: الأكار والفلاح، رومية الأصل.

للتفريق تلعب. وكان في الإسلام أخوة تبعث الحب، والحب يوثق الصلة، فإذا العداوة في كل جوف ترضع مع اللبن، وتتغص مع الهواء. ولم تكن هناك طبقات فتمددت الطبقات من كل جنس، على أساس الدم والمال والمنصب والسياسة. وعلى الجملة، فكل دعوة إلى التوحيد تقابل بألف مشكلة من أنصار التعديد، وكل تعديد فرقة، وكل فرقة ضعف، وكل ضعف عرضة لأن يلتهم، ولا عظة بالتاريخ، ولا عبرة من أحداث الزمان، فيا لله للمسلمين!!

• • •

في الهواء الطلق

كان برنامجنا هذه المرة أن نتقابل صباحاً في مصر الجديدة فعلنا، وسرنا في صحرائها الجميلة ننعيم بالشمس الساطعة ودفئها، والهواء النقي ولطافته، والسكون الهاديء المريح للأعصاب. وما خلّفنا المدينة وضواها والناس وبلاياهم ومفاسدهم حتى تفتحت عندنا شهية الكلام.

قال أحدنا: لست أدري علة لهذه الظاهرة الغريبة عندي، كلما رأيت منظراً جميلاً للطبيعة كغروب الشمس في البحر، أو جبل فخم ضخم، أو شمس ساطعة أو قمر منير، أحسنت نوعاً من الحزن، حزنناً ليس كالحزن عند فقد عزيز أو نزول كارثة، ولكنه حزن غير اليم، حزنٌ ممزوج بلذّة، فأراني مطمئناً لحزني لا أرضى به بديلاً سروراً خالصاً ولا ضحكاً صارخاً.

(أ): سبب ذلك - على ما يظهر لي - أن هذه المناظر جمعت بين الجلال والجمال، والجلال يبعث في النفس شعوراً بالضعفة إذ يقيس الإنسان نفسه بالطبيعة فيراه ضئيلاً بجانب عظمتها، حقيراً بجانب فخامتها. والشعور بالضعفة اليم؛ لأنه يشعر النفس بالذلة وعزيز عليها أن تذل. وإلى جانب هذا شعور بجمال المنظر، والشعور بالجمال لذيد إذ يفتح النفس ويونسها، فتكون حركة النفس لهذه العوامل المختلفة حركة انقباض وانبساط، أو كما سميتها أنت لغة والمأ.

(ب): ولكن أخبروني، أليس عجيبي أن المصريين - والشرقيين على العموم - أميل إلى الحزن والانقباض؟ وأن شعورهم بالآلم وأسبابه أرق من شعورهم بالفرح وأسبابه؟ حتى صاحبنا هذا يأتي إلى المناظر الطبيعية الجميلة الباعثة على السرور والانشرح فيسوّدها بما عرض علينا من مشاعر وأفكار! لقد عشت في فرنسا عهداً طويلاً - كما تعلمون - وكنت من أكثر زملائي المصريين فرحاً وسروراً ونشاطاً، ومع هذا وصفني أكثر من سيده بأنني حزين متشائم مقبض، فإذا كنت أنا كذلك، فكيف لو رأين غيري؟ إذاً لوصفته بأنه بكاءً يذوب أسى وحسرة.

لقد فكرت في هذا الأمر كثيراً بعد أن تجلت لي هذه الحقيقة بالمقارنة الدقيقة بين الشبان المصريين في فرنسا والفرنسيين أنفسهم، وكذلك عندما أقمت في إنجلترا أشهراً، وألمانيا أشهراً، ورأيت المصريين وغيرهم من هذه الأمم، وبحثت الأسباب فلم أهتدِ إلى علة جازمة.

(ج): ربما كان السبب الجو، فالشرقيون يعيشون غالباً في جو حار أو أقرب إلى الحرارة، والغربيون يعيشون في جو بارد أو أقرب إلى البرودة. والحر يسبب الكرب وانقباض الصدر، والبرد يدعو إلى الحركة، والحركة تُجري الدم، وتبعث على النشاط، وتذهب السأم. أضف إلى ذلك أن الجو البارد عندهم يدعو إلى اجتماع الأسرة والأصدقاء في البيت رجلاً ونساءً، وإشغال النار في المدافئ والاجتماع حولها، وفي سكنونهم إلى النار ومعهم المرأة بلطفها وبهجتها مبعث للأنس والسرور، وغذاء للنفوس تتغذى به طوال اليوم حتى يتجدد المنظر.

(ب): فكرت في هذا كما فكرت ولكن لم أجده سبباً صالحاً، ففي البلاد الشرقية ما يعتدل جوّه وقد يكون أميل إلى البرودة في أكثر أيام السنة كسوريا ولبنان، ومع ذلك فالطبيعة الشرقية واحدة! ثم إنك نسبت الفرح إلى المدافئ والشرق فيه المدافئ الطبيعية الكافية، والحر يجري الدم والبرد يجمده، ألم تقرأ كلمة ابن خلدون في أن الإنسان إذا دخل الحمام كان أميل إلى الغناء؛ لأن حرارة الحمام تنشط دمه وتبسط نفسه؟! فهب أن الحر اشتد في جوفنا حتى كان كله حمأماً، أليس في هذا ما يدعو إلى جريان الدم وانبساط النفس؟ ثم لو كان ما تقوله صحيحاً لكان «الترمومتر» مقياساً للفرح والحزن كما أنه مقياس للحرارة والبرودة، وهذا ظاهر البطلان! قد يكون في بعض ما دل عليه كلامك - ولو لم توضحه كل الإيضاح - شيء من الصحة، وهو موقف المرأة في الغرب والشرق، فالمرأة في الغرب مبعث السرور والنشاط في المجتمعات وفي الحياة العامة، وفي باب الحب وفي باب العمل، وهي بلسم الهموم في الغرب وليست كذلك في الشرق؛ ولكن حتى هذا لا أراه كافياً.

(أ): عندي أن السبب في انتشار الحزن والتشاؤم يرجع إلى الحياة الاجتماعية ونظمها وتاريخها؛ فالشرق - منذ مئات السنين - رازح تحت أثقال ظلم الحكام، سلب ونهب واستئثار بطيبات العيش، وإسراف في الترف، يقابله إغراق في فقر الشعب، وسطوة تقتل النفس وتحملها على العتلة والملق، ومناظر مخزية من ضياع عدل بالرشوة والمحاباة وتقديم غير الكفء وإهمال الكفاء، وتسلط على الفلاحين والطبقات العاملة، وأخذ كسبهم لتزيين قصور أغنيائهم، وتركهم في يؤسهم لا يكادون يجدون ما يأكلون.

كل هذا ملا النفوس أسى وأسفًا، وتراكم عليها ذلك حتى أثقل كاهلها وغطن جبينها وحيّر نظرتها، فإن ضحكك فمن فمها لا من قلبها. وإن تشامت فلما رأته من تتابع خيبة أملها. وكيف يفرح من في بيته ماتم، أو كيف يضحك من يشيع جنازة؟ - ليس العجب من حزنه وتشاومه، بل العجب من بقائه حيًّا إلى اليوم مع كثرة ما لاقى - إنني لأعجب من ضحكاته القليلة وأعجب من قوة احتماله لأتقاله!

ودليلي على ما أقول أنه لما بدأت تتحسن حالة الشرق الاجتماعية قليلاً قليلاً، بدأ يضحك قليلاً قليلاً، فإذا تم ما أمل انفجرت ضحكته عالية.

واكفهر الجو واحتجبت عين الشمس وأخذ السحاب ينذر بالمطر الغزير، فجددنا السير لنرى ملجأ نحتمي فيه، فلم نجد إلا «مخفر البوليس»، فاستضفناهم فضيفونا، وانسجم الجو والمطر والرعد والبرق مع الموضوع، وأخرج كل منا ما يحمله من طعام بسيط، وبدأنا الأكل، ولكن كانت شهيتنا لإتمام الموضوع فوق شهيتنا للأكل.

قال الأول - وهو من بدأ الحديث - ربما كان السبب عندي يرجع إلى الدين، وأرجو ألا يواخذني صديقي «أ»، فقد عرفته دائماً يتحمس للدين ويغضب للدين، ويرجع للدين في ماضيه وحاضره كل فضيلة، ولعدم التمسك به كل رذيلة، وأرجو أن يكتم غضبه حتى أتم حديثي فقد يقتنع.

أرى أن الإسلام في أصله كان يعتمد على ركنين: الترغيب، والترهيب، وكانا متوازيتين متعادلتين؛ الجنة تقابلها النار، والنعيم يقابله الجحيم، والتهديد بالقوية يقابله عدم التيسر من رحمة الله وهكذا؛ ولكن بعد القرن الأول علت نعمة التخويف وضولت بجانبها نعمة الأمل، وكان على رأس هؤلاء الحسن البصري، فملؤوا أدب الدين بالنار والرعب منها والخوف من الآخرة وشذتها، وما زالوا يفرطون في ذلك حتى انخلعت قلوب الناس وتولاها الهلع والجزع، فصاروا إذا ضحكوا استغفروا وإذا استمتعوا ندموا. وكلما أتى جيل من العلماء زاد هذه النعمة علوًّا فزادت القلوب بأساً، وساد الجوَّ وجومٌ وشمله الخوف، وبدل أن يعمل العلماء بالحديث «يشرُّوا ولا تنفروا» عملوا بعكسه، فنفروا ولم يشرُّوا، فلا عجب بعد هذا كله أن يحزن الناس ويتشامموا وتعلوهم الكتابة. وكانت هذه النتيجة بعينها في الغرب في القرون الوسطى لما سادت سلطة رجال الدين، وكانت نعمتهم نعمة رجال الدين من المسلمين، فلما زالت العلة وأتت النهضة، كانت الدعوة إلى تقدير الحياة الدنيا والاستمتاع بها، فكانت البهجة والسرور.

(أ): هذا قول غير صحيح، فالإسلام بشر وأنذر، ورجال الدين كما زادوا في وصف النار زادوا في وصف الجنة، وغرضهم من التخويف بالنار وعقابها ردع الناس عن الفجور، وحسناً فعلوا، فهل تعجبك أوروبا في مبادئها ومبادئها واستهانتها؟ ثباً للسرور إذا أنتج هذه النتائج، ولخير منه ألف مرة الحزن مع الاستقامة (قال ذلك في شيء من الحدة والغضب).



ومن حين لآخر يسود الصمت فنسمع صوت الرعد وانهمال المطر فنفكر في وسيلة العود.

وما رأيك أنت يا سيد (د)؟ إننا لم نسمع منك كلمة من بدء الحديث.

(د): إني أستمع بحديثكم وأستزيد علماً من أقوالكم وجدلكم، وعندني رأي أبدي بين آرائكم، هو أن سبب الحزن السائد هي الفنون، من شعر وموسيقى وغناء. فالفنون - في نظري - هي قادة الشعوب وخاصة في مشاعرها، وقد رأيت الشعر العربي يميل دائماً إلى الحزن من حين قال امرؤ القيس: «فقا نيك»، إلى أن قالت أم كلثوم: «سكت والدمع تكلم»، وبينهما ما لا يحصى من الشعر الحزين والدمع المنسكب. إن الشعراء كانوا كرجال الدين أعطوا عوداً ذا أوتار، فلم يغنوا كثيراً إلا على الوتر الحزين حتى كاد الشعر يفرق في بحر الدموع. الحب بكاء والرتاء بكاء، والمديح مذلة للنفس وهي بكاء، تبتدى الشعراء فبكوا الأطلال، ثم تحضروا فبكوا الديار، وأحوا فبكوا الحبيب، ثم شقوا فبكوا الشقاء، وتصوفوا فبكوا، وتقعدوا المجتمع فبكوا، فماذا بعد هذا؟

(أ): فأين أنت من شعر عنترة وأمثاله الذي يفيض قوة وبطولة؟ وأين أنت من شعر أبي نواس الذي انغمس في متع الحياة إلى أذنيه؟ وأين أنت من شعر المتنبي الناثر القوي؟ وأين أنت من شعر البهاء زهير العاشق للمرح؟ أمن العدل في الحكم أن ننظر إلى من بكى ولا ننظر إلى من ضحك، وبتنظر إلى شعر الضعيف ولا ننظر إلى شعر القوي؟

(د): لم يغيب عني ما ذكرت؛ ولكني لا أرى رأيك في أبي نواس، فإنه بكى الخمر كما بكى غيره على الحبيب، ولا في المتنبي فإن شعره قوي حقاً، ولكنها قوة الذي يضرب فيوجع لا قوة الذي يحتمس فيفتح الأمل. إن الشعر الذي أتناه في الشعر العربي شعر قوي الشعور بالقومية وبالحرية، تستند فيه قوة الشاعر على صدق الشعور وحرارة القلب لا على الإسراف في الخيال ولا على الإمعان في ضروب البديع، وهذا القدر في شعر

العربية قليل إذا قيس بالشعر الحزين. إن في بعض الشعر الغربي حزناً أيضاً ودموعاً وهياماً، ولكن هذا اعتدل واستوى بما كان بجانبه من شعر ضاحك قوي يفتح النفس ويبعث على الحياة، فكان النوعان ككفتي الميزان استوتا وتعادلنا. أما عندنا، فكفة راجحة جداً، وكفة شائلة جداً.

والغناء عندنا أسوأ من الشعر. إن في الشعر ضرورياً، ولكن الغناء ضرب واحد وهو الدموع المسفوحة، والكبد المجروحة، والقلب الذائب في الوصال والفراق، والقرب والبعد والرضا والصد، كأن لا حب إلا بدموع، كالذي قال [من الطويل]:

هَلِ الْحُبُّ إِلَّا زَفْرَةٌ تُسَمُّ عِبْرَةً
وَعَرٌّ عَلَى الْأَحْشَاءِ لَيْسَ لَهُ بُرْدٌ
وَفِيضُ دَمْعٍ تَسْتَهْلُ إِذَا بَدَأَ
لَنَا عَلِمٌ مِنْ أَرْضِكُمْ لِمَ يَكُنْ يُبْدُو؟

والموسيقى صدى للغناء، يبكي المغني فتبكي الموسيقى لبكائه، وأحب أدوار المغني إليه وإلى الناس ما أحزن وكذلك الموسيقى، ومرجى لهما إذا أجريا دموع السامعين، واستخرجوا من أعماق القلوب آهات المحيين!!

كل هذا في نظري سبب ما شاع في نفوس الشرقيين من الحزن، فكثير من الأمم مدينة بقوتها وعظمتها وتسمها وإقبالها على الحياة للفنانين من شعراء وكتاب وموسيقيين ومغنين، فأصلحو الفن يصلح للناس، وأضحكوا الفنانين تضحكوا السامعين.

* * *

وصمتنا لحظة، وإذا السماء لا تزال تسبح، والسحاب لا يزال يدمع، فساننا مضيفنا أن يستوقف لنا سيارة تحملنا.

* * *

(ب): ولكن أتري هذا سبباً أم نتيجة؟ أبكى الشعب لما بكى الشعراء، أم بكى الشعراء لما بكى الشعب؟ إني أرى أن الفنانين إنما يطربون الشعوب؛ لأنهم غنوا لهم على مشاعرهم، ولو غنوا لهم غناء قوياً ما أعجبهم.

(د): هذا يا سيدي من ضعف الفنان، فالفنان القوي يقود الشعب ولا يتقاد له، ويسير

أمامه لا وراه، كالنبي يطلع على الناس بالجديد في تعاليمه، ثم يحملهم على الجادة بقوته التي يستمدّها من ربه، وبما هياه له الله من قوة قلبه.

(أ): ولكن ألا ترون أنكم بالغمم في الحظّ من قدر الحزن والبيكاء، وفي عدّهما علامة على ضعف الأمة؟ أليست الدمعة علامة رقة الشعور وطهارة القلب وصفاء النفس؟ ألم يقل كبار الفلاسفة: إن المأساة أرقى وأنبل من الملهاة؟ والمأساة تثير الدعم والملهاة تثير الضحك! والشاعر يقول [من البسيط]:

ما واجدُ الصُّبْرِ في المَعْنَى كفاقدِهِ

وجامدُ الدُّمْعِ في المَعْنَى كجاريهِ

إن الحزين الدامع أقرب إلى قبول الخير من اللاهي الضاحك القاسي.

(ب): إن الحزن ألوان والدعم ألوان، وإن ما نكره هو الحزن يقبض النفس، ويبعث على اليأس ويصرف عن الحياة، وإن الأمة بهذا النوع من الحزن لا يرجى منها أي خير، ولماذا تكون رقة الشعور في الحزن ولا تكون في السرور؟ إن النفس الإنسانية أوتار، ولا بد أن نوقع عليها جميعاً، فأما أن تبكي فقط فقتل للنفس. لا بأس من الحزن ولكن حزن الرجال، وخير من قول شاعر الذي حكيت قول أبي تمام [من الكامل]:

ولسرّما ابتسمَ الكريمُ على الأذى

وفسّوادةً مسن حُرّه يتأوّه

وهذا معنى كريم، فهو يشعر ولكن لا يبكي، ويتأوه ولكنه يعمل في مقاومة ما يتأوه منه، يألم من الشر ولكنه يدفعه، ويفرح بالخير ويستزيده؛ ألا ترى أن الطفل يبكي كثيراً حيث لا يبكي الرجال؟ إن الأطفال يبكون لأنهم يتألمون، ويعجزون عن إزالة أسباب الألم، وهم لا يكونون للألم ولكن للعجز؛ فالحزين الباكي من الرجال طفل يتألم ويعجز، والقادر القوي يتألم ولا يبكي؛ لأنه لا يعجز، أتريد أن تكون الأمة أطفالاً أو رجالاً؟ أو تريد...

وزمرت السيارة زمرتها إيداناً بالحضور، فركبتا والمطر ينهمر، وعدنا إلى منازلنا وأفكارنا هائمة في حوارنا.

* * *

الحيرة

لست أنسى تلك الأيام التي قضيتها في فندق «أوريان بالاس» في دمشق أيام مهرجان المعري، وكان الشباب السوري يتحلق حول العلماء الواقدين، ويمطرحهم بالأسئلة الاجتماعية والسياسية والأدبية.

إن كان هناك طابع يميز هذه الأسئلة فهو «الحيرة»: الحيرة فيما يجب أن يعملوا لأنفسهم ولصالح أمتهم، والحيرة في المذهب السياسي والاجتماعي الذي يجب أن يعتنقوه، والحيرة في موقفهم إزاء المدينة الحديثة ماذا يأخذون وماذا يلزرون؛ والحيرة في كيفية التوفيق بين مطالب الإسلام ومطالب المدينة.

وليس الأمر مقصوراً على الشباب السوري، فالشباب الشرقي كله حائر في هذه الأمور وأمثالها، بل كل المثقفين وأولي الأمر حائرون.

ولهذه الحيرة أسباب خاصة في كل قطر، وأسباب عامة في العالم.

إن العالم كله اليوم حائر؛ لأنه هدم قديمه، ولما بين جديده، كالكاسئو يمشي في الطريق الواضح المَعْلَم، حتى إذا أتى إلى مفترق الطرق حَارَّ أين يتجه، نَقَمَ المصلحون على الوطنية لأنها جرت التنافس إلى حدِّ التناحر، ولأنها أدت إلى المغالاة في حماية الصناعة الوطنية والتجارة الوطنية، وفرض كل أمة صناعتها وتجاريتها وسياستها ورجالها على مستعمراتها، وأشعلت نيران العداوة والحسد والغيرة بين الأمم، حتى أدت إلى هذه الحروب الطاحنة، ونادوا بأن تحل الإنسانية محل الوطنية، وأن تفتح البلاد للتجارة الحرة تتنافس تنافساً مشروعاً أمامه الرخص والجودة وما إليهما. ولكن كيف ترسم هذه الخطط لبرنامج الإنسانية؟ وكيف يحافظ على مزايا الوطنية وتجنب أضرارها؟ وكيف نلتخص من إرث قديم في نفوسنا؟ وأين الساسة القادرون على أن يقودوا الرأي العام لا أن يقودهم الرأي العام؟ كل هذا لم يتبين بعد، فالتاس حائرون!

وشكا آخرون من التربية وقالوا إنها علة للعلل، وإنما تخدم الوطنية وتزوجها، وتبعث في نفوس الناشئين ضيق النظر وعصبية الجنس والأمة، وتمتد للحرب والخصومة والسير على آثار من قبلهم في تصور نظم الحكم؛ ولكن كيف الإصلاح؟ وكيف يعم هذا الإصلاح الأمم كلها حتى لا يتسلح قوم بالوطنية والخصومة، بينما الآخرون متسامحون يؤسسون تعاليمهم على الإنسانية والمطف والإعزاء؟ وكيف ينفذ الإصلاح لو عرف القابضون على زمام التربية والتعليم عقليتهم من جنس عقلية حكومتهم التي تحافظ على القديم وتكره الجديد، خصوصاً إذا كان جديداً ثائراً؟ هذا موضع حيرة.

ورجال الدين يصرخون: ضاع الدين ففسدت الأمم، وماتت الروح فضاقت الذمم، ولا نجاة إلا بعودة الدين إلى حياته ليعود الضمير إلى محاسبة النفس؛ ولكن ماذا فعل رجال الدين ليصوروه دين روحانية لا مادية فيها، وسمو أخلاق لا لضعه فيها، وحقيقة لا خرافة فيها، وسماحة لا ضيق فيها، وصفاء نفس لا شائبة فيها، وخدمة للإنسانية لا كراهية فيها، وعون على التقدم الاجتماعي لا رجعية فيه، وتصفية العلاقة بين العبد وربّه لا تكديرها، وتجرد عن خدمة السياسة والاستبداد والشهوات والأغراض؟! هذا موضع حيرة.

والمصلحون السياسيون ينادون أن النظام الحالي للدول سبب البلاء، فأمم متقاطعة ترتكز سياستها على ضيق النظر وكسب الغنائم على حساب غيرها؛ وتوجيه الشعوب لمصلحة حكومتها لا توجيه الحكومة لمصلحة شعبيها؛ ونظم تتنازع العالم بين شيوعية ونازية وديمقراطية، ويؤول تنازعها إلى انقسام العالم إلى معسكرات وقناه الملايين من بني البشر، وتسخير العلوم والفنون للحرب، وغير ذلك. ولكن ما هي النظم التي يجب أن تحل محل القديم، وكيف تفرض على الجميع، ومن الذي ينفذها؟ لسرعان ما توضع المبادئ الإنسانية في الحرب، ثم تنسى في السلم، فكيف ينفذ في السلم ما يقال في أيام الحرب؟ هذا أيضاً موضع حيرة.

ورجال الأخلاق يشكون من ضياع الأخلاق الفاضلة؛ فقد ضاع عطف أفراد الأسرة بعضهم على بعض، وعطف رب المال على العمال، والعمال على رب المال. وضاعت حرمة القوانين والمبادئ كما ضاعت حرمة المعاهدات. وفشا الشك في قيمة الفضيلة كما فشت الفوضى في العقول. ولكن كيف السبيل للإصلاح السياسي والاجتماعي، وقد أبثنا صعوبته وحيرتنا فيه! فهنا حيرة كذلك.

العالم كله غارق في الحيرة من هذا ومن أمثاله.



ثم للشرق حيرة أخرى بجانب هذه الحيرة العالمية بل حيرت. إن مصيره مرتبط بمصير العالم، فهل تتغلب المبادئ الإنسانية والعدالة الاجتماعية فتنتظر للشرق كأنه أخ للغرب، إن تخلف عنه يأخذ بيده حتى يتقدم، كما يأخذ الأخ العاقل العادل الكبير بيد الأخ الصغير فيعلمه ويمرنه ويعدده لمستقبله خير إعداد، ويؤهله للتعاون معه في إعلاء مجد الأسرة؟ أو يسلك معه في الحاضر ما يسلكه في الماضي، فيكون كالأخ الظالم الكبير يتولى الوصاية على الصغير فيسلبه ماله، ولا يعلمه لأنه ينتفع بجهله، ويعينه على الفساد لأن فساده خير له من صلاحه؟ هذا موضع حيرة! وحيرته في هذا مشوبة بالخوف، والخوف مبعث القلق، والقلق يؤدي إلى الاضطراب، والاضطراب ليس في مصلحة الحاكم ولا المحكوم، ولا الغالب ولا المغلوب.

ثم هو قد توزعت الدعاء، فداع إلى المثل القديم يريد نظام التشريع القديم، ويريد التعليم على الأساس القديم، ويريد التمسك بالعادات والأوضاع القديمة، فلا سفور للمرأة، ولا أخذ من التشريع الحديث، ولا أخذ من المدينة الغربية إلا أن تقرها المدينة القديمة، وإلا في حدود ضيقة جدًا ودعاة يدعون إلى التجديد في كل شيء، ونقل الشرق إلى الغرب في نظمه وتربيته وكل شؤونه. وهؤلاء وأولئك جادون في دعوتهم، مقتسمون الشباب فيما بينهم، مؤيدون بالبراهين القوية وجهة نظرهم. يرمي الأولون الآخرون بالثهور، ويرمي الآخرون الأولون بالجمود، والشباب بينهما حائر! ثم دعاة التجديد فيما بينهم متقسمون ومتوزعون على المثل العليا، تقسمتهم المذاهب السياسية والمذاهب الاجتماعية، وبعضهم حرب على بعض، وكثيرون ينظرون إلى هؤلاء وهؤلاء، فيصرخون من أعماق صدورهم: أين الحق؟

إن رمى الغرب بحيرة فقد رمى الشرق بحيرة خاصة بجانب الحيرة العامة.

لست أكره هذه الحيرة ولا أمقتها، فهي دليل الحياة، ودليل النشاط؛ ولكن أشفق على أهلها إشفاعي على الهائم في طريقه، الضال في مسلكه، أو المريض تضاربت في علاجه أقوال الأطباء.

ولعل أكبر سبب لإشفاعي، وأكبر سبب لحيرة الشباب، ندرة الزعماء المتميزين، وكثرة

الأعضاء الصالحين لا يقودهم رأس صالح. إن الزعيم القوي يبعث في النفوس إيماناً قوياً يذهب بالحيرة، وناراً حارة تأكل التردد، وعيناً حادة تعين الطريق عند مفترق الطرق، والزعيم القوي يلتهم الخلافات فلا يكون لها أثر، ويوحد بين الآراء المتشعبة فيكون منها رأي واحد يؤمن به الجميع، إلا من لا يعياً به. والويل إذا تقارب الرؤساء في الكفاية؛ ولم يضطروهم رئيس ممتاز أن يخضعهم لكفايته، ويسيرهم لاعتقادهم بميزته.

ولكن الزمان علمنا أن الحيرة تخلق الزعامة. كما يتكوّن السديم نجماً، والضلال يسبق الهدى كما يكون الفجر الكاذب إرغاصاً للفجر الصادق.



على هامش الحكم

لقد ورنّا أرنأاً ثقيلاً بغيضاً من العصور الماضية، وهو ترك الحكام وشأنهم يفعلون ما يشاؤون وحسابهم عند ربهم؛ وهو أثر من آثار العقيدة بأن الحكم فريضة القدر، إن شاء رحم الشعب فهيأ له حكومة عادلة، وإن شاء قهره فهيأ له حكومة ظالمة، والقدر يفعل ما يشاء بلا حساب. وكل ما يعرف من قوانين القدر أنه إذا كان الشعب صالحاً يؤدي الفرائض الدينية كما أمر، هيأ القدر له حكومة عادلة؛ وأما إذا ارتكب الخطايا عوقب بحكومة ظالمة.

وكان نموذج الرجل الطيب بناء على هذا هو من يتعد عن السلطان، وبعبارة أخرى عن رجال الحكم، فلا يأخذ عطاهم، ولا يتقدم عملهم، وإنما يتقطع للعبادة ما أمكن، فإن شارك في أعمال الدنيا فبالأعمال الصالحة، وهي تكاد تنحصر في الإحسان إلى الفقير، وإطعام الجائع، وكسوة العريان ونحو ذلك. ونقرأ في الكتب القديمة فنرى هذا هو المثل الأعلى للرجل؛ عبادة وعزلة، والاكتماء بذلك إن كان فقيراً، وصدقة وبناء مسجد إن كان غنياً. أما موقف الشعب من الحكومة فهو كموقفه من الشمس لا يستطيع إليها الصعود، ولا تستطيع إليه النزول، ولا يستطيع أن يغير حرارتها إن اشتد القيظ، ولا يزيد حرارتها إن اشتد البرد كما قال الشاعر [من المتقارب]:

هِيَ السَّمْسُ مَنْكُنُّهَا فِي السَّمَاءِ

فَمَرَّ الْفَوَادِ عِزَاءَ جَمِيلَا

فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَ

وَأَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْنِكَ التُّزُولَا

وتلوّن كثير من الأدب العربي في العصور الوسطى بهذا اللون من إعلاء شأن السلطان وعدم التعرض له بخير أو شر، ومدح الذين نفضوا أيديهم من الأمر، والإرشاد بشأن من دُعوا للمشاركة في الحكم فأبوا، وللقضاء فامتنعوا، ولعطاء السلطان فهبروا، وامتنأ بالحكم والمواظ والأمثال من هذا القبيل.

هذا شأن الأنبياء وأصحاب الزهد والورع. فأما أهل الدنيا مثل الشعراء - كما كانوا

يسمونهم - فأغراق في المدبح، وتفنن في البديع، وإفراط في وصف الحاكم بحسن الصنيع، يمدح إذا أتى بالخير، ويُمدح إذا أتى بالشر؛ فأعطاء الألف كرم يفوق كرم السحاب، وقتل البريء حزم، والانهماك في الملذات ظرف، والكلمة العادية حكمة، وهكذا. فهناك قوم سلبيون لا يتعرضون بخير ولا شر، وقوم إيجابيون «كالمطّيب» للمغنيات. فأما جهر بالرأي ونقد للحكم فلا، إلا القليل النادر!!

كان هذا هو الشأن أيضاً في العهد الروماني، وكان هو الشأن في أوروبا قبل الثورة الفرنسية، ولكن كل هذا تغير عندهم إلى حد كبير وعندنا إلى حد صغير، ويجب أن يكون عندنا - أيضاً - إلى حد كبير.

في العصور الماضية كان الفرد مسؤولاً فقط عن نفسه، فإن تعداه قليلاً فمن أسرته، وكان الحكم مسؤولاً عنه القدر وحده؛ أما اليوم فالحكم الصالح أو الفاسد في الأمة مسؤول عنه كل فرد، وأنا وأنت وهو مسؤولون عن وزارة المعارف كيف يجري فيها نظام التربية والتعليم، وعن وزارة العدل كيف يجري فيها تحقيق العدالة، وعن وزارة التموين كيف يصل الغذاء الكافي والملابس الكافي لأحقر فلاح في أبعد أرض، وعن وزارة الخارجية ماذا فعلت في المشاكل المصرية بينها وبين الأمم الأجنبية، وكيف حللتها أو أهملتها، ومسؤولون عن الوزارة كلها ككل؛ هل ترضى عن سياستها فتبقى، أو لا ترضى فتعزل أو تسقط.

ونزل الحكم من شمس في السماء إلى كرة في الأرض نوجهها حسبما نشاء، ونصيب بها الغرض الذي نشاء، فإن أطاعت وإلا قذفناها إلى غير رجعة.

فإذا شكونا من وزارة خانت فلنشك من أنفسنا الذين مكّأها من الخيانة، وإذا مدحنا وزارة عدلت فلنغتبط إذ نحن الذين حملناها على العدل.

لقد أصبح الرجل الطيب لا من يتنخى عن العمل ويمتزل في صومعة، ولكن من يقول ويعمل كما يقول؛ وأصبح الشاعر الطيب لا من يمدح بالحق وبالباطل، ولكن من يمدح حيث يجب المدح ويذم حيث يجب الذم؛ وأكثر من ذلك يعبر عن مشاعره في صدق؛ والعمل الصالح ليس في إعطاء فقير وكسوة عريان فقط، بل في نقد أعمال الحكومة أيضاً، والبطل ليس هو القديس ولكنه هو المصلح.

والشعب الصالح للبقاء ليس هو الشعب الذي يقول: دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولكن الذي يقول: ما لقيصر وما لله لله وللأمة؛ هو الذي منح شعوراً مرهفاً بالظلم يمخته

حيث كان، في الشركات، في الوزارات في الحكومات، فإذا رآه صرخ وقال: «لا ظلم» بملء فيه.

والشعب الصالح للبقاء لا يكتفي بتضميد الجرح ولكنه ينقي الدم، هو لا يفتن كما كان يفتن الأول بالكاء على الرذيلة، ولكنه يعمل لتدعيم الفضيلة.

لم تعد الصومعة ولا الدير موطن البطولة، إنما موطنها ميدان العمل، فمكافحة الملايا أفضل عند الله من ألف صلاة تزيد عن الفرض، وتنوير الشعب بحقوقه وواجباته خير من الصوم الدائم، وتحسين حال الصانع والعمال والفلاح أقرب إلى الله من الرهينة

وأصبحنا نفهم الزكاة بمعنى أوسع، فليست الزكاة واجبة على الأغنياء في أموالهم فقط، وإنما هي واجبة أيضاً على العالم في علمه، والفنان في فنه، والقادر في قدرته، والموهوب في مواهبه، كل عليه زكاة يؤديها لخدمة المجتمع.

وأول واجب يطالب به الناس كافة إقامة الحكومة الصالحة العادلة التي ترعى حقوق الشعب.

تسألني: وكيف يستطيع الشعب القيام بذلك؟ أقول: إن الحكومة الظالمة لا تستطيع البقاء في منصبها يوماً واحداً إذا صرخ الشعب كله صرخة واحدة صاعدة من قلب يشعر بالظلم؛ صرخها الكئاس في الشارع، والعامل في المعمل، والصحفي في صحيفته، والناثب في برلمانته.

لقد روي في الأثر: «كما تكونوا يولى عليكم»، وهو حق صحيح، ولكن لا بالمعنى الشائع. وهو أنكم إذا صلحتم منْ عليكم القدر بحكومة صالحة، ولكن بمعنى ارتباط السبب بالمسبب والعلّة بالمعلول؛ فإذا صلحت الأمة صلح الحكم؛ لأن الأمة لا تصلح حتى تضع عينها على الحاكم تعرف ماذا يفعل، وتستخدم لسانها لتوجهه أو تنقده أو تزججه - وأما إن هي تركته يفعل ما يشاء، وأخذ المخادعون والمنافقون والكتاب والأدياء والشعراء والصحف يطرون ظلمه ويسبحون بحمده أو أخذوا بأضعف الإيمان، وهو الاستنكار بالقلب، كانت النتيجة لا محالة حكومة فاسدة وحاكماً ظالماً. ومن حق ما قاله أبو الطيب [من الكامل]:

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ الثُّفُوسِ فَإِنْ تَجِدْ ذَا عَقَّةٍ فَلِجِلَّةٍ لَا يَظْلَمُ⁽¹⁾

وليس يمنع حاكماً من ظلمه مثل أن يرى أمة لا تقر ظالماً على ظلمه، ورأياً عامماً جريئاً

(1) ديوانه 253 / 4.

يشعر بالعدل، ثم يعبر صراحة عما يشعر به، وشعباً يحلل أعماله وينقدها ويقومها .
وليس يمكن أن يصل شعب إلى هذه الدرجة إلا بتنويره وتثقيفه، ولست أعني الثقافة الخاصة، ولكن الثقافة العامة بالصحف والمجلات والراديو وخطب المساجد وما إلى ذلك في الموضوعات الواقعية التي تواجهنا كل يوم. فكم من مثقف في النحو والصرف والرياضة والطبيعة والكيمياء ثم لا يفهم شيئاً من أمور الدنيا ولا مما يجري حوله من مظالم. فإذا ثقف الشعب هذه الثقافة السياسية والاجتماعية العامة أمكن أن يكون له رأي عام يخيف الحاكم ويحمّله على العدل.

إن أول واجب أن يفهم الشعب أن الحكومة من عمله وليست من عمل القدر، وأن ظلمها وعدلها وصوابها وخطأها وضلالها ورشدتها صورة منعكسة لحالة الشعب من قوة أو ضعف، وتنبه أو خمود، ورقابة أو إهمال.

قد يبرزق الشعب الجاهل الغافل بحاكم عادل، ولكن شأنه في ذلك شأن الرجل غير المستحق كسب ورقة «اليانصيب»، وإنما الضمان الحقيقي للعدالة المستمرة هي تنبه الشعب ويقظته ورقابته وشجاعته.

* * *

في الهواء الطلق

هذا صديقي وأنا، نمشي على شاطئ البحر في رأس البر في وقت الأصيل، ونتنقل من الحديث عن الجو إلى المفاضلة بين الإسكندرية ورأس البر، إلى أخبار الحرب ومصير العالم، ثم إذا بنا نتخمس في الجدل في نظرية «التقدم المستمر للعالم».

قلت: إن العالم في تقدم مستمر، فهو اليوم خير منه أمس، وهو غداً خير منه اليوم، وقد أتى على الناس زمان كانوا ينشدون فيه مَثَلُهُم الأعلى في ماضيهم، واليوم ينشدون مثلهم الأعلى في مستقبلهم. وأذكر أنني قرأت جملة لطيفة لكاتب غاب عني اسمه، وهي: «أن قدماء اليونان كانوا يعتقدون أنهم من نسل الآلهة فأنحدروا، وأما المحذوثون فيرون أنهم من نسل القردة فسموا». وهذا يمثل نوعي النظر في انحطاط العالم شيئاً فشيئاً، أو تقدمه شيئاً فشيئاً؛ وأنا ممن يؤمن بهذا التقدم. قد يكون ماضي أمة معينة خيراً من حاضرها، وقد يقف العالم وقفة يكسر فيها بعضه بعضاً - كما هو حادث الآن - وقد تقوم الثورات في الأمم فتدك النظام القائم وتقع في الفوضى، ولكن إذا نظرت إلى العالم من حيث هو كلٌّ، وفي أزماته المختلفة، رأيته يتقدم دائماً وإذا وقف فلنما يقف ليشب، وإذا كسر بعضه بعضاً فليخلق خلقاً جديداً خيراً من الخلق القديم، وإذا وقع في الفوضى حيناً فليبني على أنقاض النظام القديم البالي نظاماً جديداً شيئاً، ثم يبلى الجديد فيبني خيراً منه وهكذا، وكل بناء جديد خطوة إلى الأمام.

وهذه الفكرة - مع صحتها - نافعة للإنسانية، ففي القرون الوسطى أيام كان الناس يعتقدون أن عصرهم الذهبي خلفهم لا أمامهم غلب عليهم اليأس والتشاؤم وضعفت عزائمهم، وكان مثلهم الأعلى أن يعودوا إلى الوراء لا أن يسيروا إلى الأمام، وسادت فيهم الرجعية، ورموا كل من يدعوه أن ينظروا أمامهم بالزندقة ونحوها، وتوقفوا قرب انتهاء العالم، فما هي إلا أجيال ثم ينقرض؛ فكان تقدمهم بطيئاً؛ لأنهم تقدموا رغم أنوفهم لا بإرادتهم، وعاكسوا التيار فعوقوا عن السير. فلما جاء عصر النهضة واعتنق الناس فكرة التقدم المستمر، رأوا عصرهم الذهبي أمامهم لا خلفهم، فسارعوا إلى السير مع التيار، فتضاعف

تقدمهم، واتسعت وثبتهم، وانفسح أمامهم المدى، فالإنسانية في نظرهم أمامها مستقبل بعيد سعيد، ويجب أن يعتنق الشرق هذه الفكرة كما اعتنقها الغرب، فينظروا أمامهم أكثر مما ينظرون خلفهم، وينشدوا مستقبلهم أكثر مما يتغنون بماضيهم، بل هم إن تغنوا بماضيهم فليستحهم على السير أمامهم.

فكر صاحبي هتية ثم قال: لا أظن ذلك! ألا ترى هذه الموجة؟ - ونظرت إلى موجة مسرعة إلى الشاطئ - إنها تتقدم سريعاً حتى تفتى، وتبعتها أخرى وهكذا، البحر هو البحر، قد يحدث المد ثم يحدث الجزر، والبحر لا يتغير، والتاريخ يعيد نفسه، لأن العالم يعيد نفسه. لعل الخلاف بيني وبينك ناشىء من اختلاف وجهة النظر في مظهر التقدم؛ فإن عددنا مظهر التقدم تغلب الإنسان على الطبيعة وتسخير قوانينها لمصلحته، ورتي عقله، وفهمه للعالم أكثر مما كان، وكثرة مكتشفاته ومخترعاته، فالرأي رأيك؛ وإن عددنا مقياس الرقي سعادة الإنسان فإني أخالفك، فلستنا أسعد من آباتنا، ولا رقي العقل وكثرة المخترعات قللت من متاعنا، بل ربما كان العكس هو الصحيح - إن شئت فانظر إلى عيش رأس البر ترّ مصداقاً ما أقوله: هذه عيش وضيعة تحوي ناساً فقراء في المال، فقراء في العقل، وهذه عيش غنية مترفة، فيها الراديو، وفيها التليفون، وفيها الطباخ الماهر والأكل الفاخر، وعقول أهلها أرفع مستوى وأعلى مقاماً؛ ولكن هل تستطيع أن تجزم بأن الآخرين أسعد من الأولين؟ ما أظن ذلك! فلو مرت بجانب عيش الأولين سمعت الضحك عالياً، والرضا بما كان شاملاً، وقد تكون صحتهم أتم، ولذتهم بالأكل البسيط أوفر من هؤلاء الأغنياء الممومدين الذين تعتمهم أرقى، وتقيمهم مثلاً للتقدم المستمر. وما قيمة رقي العقل وكثرة المخترعات إذا لم تصحب بالسعادة؟ وكان الأمر كما قال المتنبي [من الكامل]:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة يتعمم⁽¹⁾

بل ما هذه العقلية التي تطنطن بها؟ إن الإنسان مع تقدمه المزعوم لم يظفر إلا بمعرفة أعراض المادة. أما حقيقة المادة وحقيقة الروح فلم يتقدم في فهمها أية خطوة، بل لعل الإنسان كان يقوده شعوره إلى السلوك في الحياة خيراً مما يقوده عقله المطعم بالمنطق والفلسفة! إن العالم - في نظري - كالرجل المتردد يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، فهو يبني ويزخر، ثم تعرض له جنة الحرب، فيهدم ما بنى ويزخر، ثم يبني يبني من جديد وهكذا، وليته ما بنى وما هدم، وكلما أجاد البناء أجاد الهدم، وشجرة الممرقة كشجرة آدم، من أكل

(1) ديوانه 251/4.

من ثمارها خرج من الجنة. والإنسان الكل كالإنسان الفرد، يبدأ طفلاً، ثم ينمو، ثم يهرم، ثم يموت ليخلفه طفل جديد. وهكذا الأسم وهكذا العالم، فهو يدور في حلقة مفرغة.

قلت: لعل خلافي لك ينحصر في نقطتين: الأولى أنك قلت من قيمة التقدم العقلي، والثانية أنك عممت السعادة ولم تفرق بين سعادة وسعادة، والنقطتان مرتبطتان ببعضهما ببعض أتم الارتباط؛ فالإنسان إنما ارتقى عن الحيوان بعقله لا بحواسه وغرائزه، فإذا سلمت بأن الإنسان من الحيوان وجب أن تسلم بأن الإنسان الأرقى عقلاً أرقى من الإنسان الأضعف عقلاً. وإذا سلمت بذلك وجب أن تسلم بأن العالم في مجموعه إذا كان اليوم أرقى عقلاً مما كان فهو في تقدم مستمر. ثم إن السعادة العقلية أو اللذة العقلية أرقى من الجسمية، بل إن الإنسان يفضل العقل مع الألم على الجهل مع اللذة؛ فلو حُيرت أنت بين أن تكون فيلسوفاً ساخطاً وأن تكون جاهلاً راضياً لاخترت الأولى، وحكمك أنت في هذا الأمر أصدق من حكم الجاهل؛ لأنك جربت اللذتين: لذة الجهل ولذة العقل، واللذة المادية واللذة العقلية، فضلت الثانية على علم. ولو عرض على المتنبئ الذي قال هذا البيت أن يكون الغني الجاهل أو الغني المنعم لما اختار إلا نفسه وآلامها.

ولنعد إلى موضوعنا. إن العالم كله يسير اضطراراً نحو الكمال، فالسُّم إلى نجوم، والنطقة إلى وليد، والحيوان الأدنى إلى حيوان أرقى، والبذرة إلى شجرة، والشجرة إلى ثمرة. والطبيعة لا تزال بكل شيء حتى تنضجه، فلم لا يكون الإنسان كسائر ما في العالم، يسير نحو النضج؟ وقد دلنا العقل على أن قوانين العالم منسجمة، يسير أكبرها على نحو ما يسير أصغرها.

قال: ولكن النضج يعقبه الفناء.

قال: ولكن الفناء يعقبه أن يولد خير مما في.

قال: لا دائماً.

قلت: لتكن نظرتنا كلية لا جزئية. إن الإنسان سائر إلى الأمام دائماً، والعالم في كل قرن خير مما قبله في جملة، والشروع والردائل تقل شيئاً فشيئاً. والإنسان بطبعه - وبالضرورة - ككل شيء في العالم يسير نحو غاية هي الكمال. ونظرية النشوء والارتقاء وتتازع البقاء ويقاء الأصلح تصدق على الإنسان كما تصدق على كل ما في العالم.

قال: كم شرير قتل خيراً، وكم من فئة متبريرة متوحشة غلبت فئة متمدنة راقية! ومكروب

الحتمى الحقيقى أمات محمداً رسول الله العظيم! وكل يوم نرى أمثلة من الخير يلتهمها الشر. ألم تَرَ اليوم ما فعلت النار بعشة رأس البر كيف أتت عليها وعلى ما فيها، وفزعت أهلها، وأرعبت جيرانها، والتهمت كل ما وصل إليه لسانها؟! وأهلها قد أتوا ليستجموا من عناء أو يستشفوا من مرض أو يتخففوا من ألم. وما قيمة الحريق في رأس البر بجانب حريق العالم في هذه الحرب؟ فلمَ كل هذا الشر إن كان يراد بالعالم الخير؟

قلت: أعيد فأكرر قولى: يجب أن تكون نظرتنا كلية شاملة لا جزئية خاصة، فلا تنظر لشهير جنى، ولكن انظر إلى ما أنتجت الجناية من تحصين؛ ولا تنظر لمكروب أمات، ولكن انظر كيف تقدم الإنسان لعرف مكروباً لم يكن يعرفه، وفنك بالكثير منه وهو يحاول الفتك بالباقي؛ ولا تنظر إلى الحرب وويلاتها، ولكن انظر إلى نتائجها بما أصلحت من نظم، وأظهرت من مفاسد حركت الهمم لتلافئها ووضع خير منها مكانها. ومن قوانين العالم العامة ألا يكون بناء إلا بعد هدم، ولا علاج إلا بعد مرض. إن شئت الفكرة واضحة فقرار بين الإنسان في جيله الأول وانظر كيف كان يعيش، وكيف كان يتصور العالم حوله، وكيف كان يتصرف في المسائل التي تعرض له، وكيف كان يُحكم؛ والإنسان في جيله الحاضر، كيف يعيش ويتصور ويتصرف ويحكم، تؤمن بالتقدم المستمر والسير إلى غاية هي الكمال.

قال: إنك تبالح كثيراً في تقدير المدنية، وإني لا أعد تقدماً إلا رقى الطبيعة الإنسانية وهل هي تقدمت كما تدعي؟ إن المدنية فيها أرى ليست إلا طلاء براقاً للطبيعة الإنسانية المتشابهة في القديم والحديث. والإنسان متقدم - كما ترى - في حالة عدم الإغراء وعدم الاحتكاك، فإذا أغرى أو وقع في محنة زال طلاؤه وتكشف عن طبيعة تشبه طبيعة الإنسان الأول، كما تراه في الحروب. إن الأمم في حرب بعضها بعضاً، لا تراها أكثر إنسانية، ولا حباً للعدل، ولا رغبة عن الانتقام من أسلافها الأولين؛ ولا أظن أن الإنسان في حاضره قد شابهه أي إنسان آخر قبله في فنكه وإبادته وتخريبه! وحتى في غير أيام الحرب تستطيع أن تقارن بين الاستعمار القديم والاستعمار الحديث، لترى ماذا يفعل الإنسان بالإنسان، وهل تقدم إنسان اليوم عن جدّه؟ ومن الغريب أنك ترى الإنسان المتمدّن لم يذبح في حياته دجاجة، ولم يقتل حشرة، فإذا دخل في ميادين القتال كان سفاكاً فتاكاً، وتكشف عن طبيعة تشبه طبيعة القطر رأى الفأر لأول مرة؛ إن كان هذا فماذا فعلت المدنية؟ أمدت سككاً حديدية، واخترعت الراديو والتليفون، وأنشأت الآلات الصناعية؟ وهل هذا تقدم في الطبيعة الإنسانية؟!!

لست - من غير شك - أنكر قيمة ما اكتشفه الإنسان الحديث وما اخترعه، وما استفاد من تجاربه مما غير وجه الأرض، ولكننا أؤمن في الوقت نفسه أنها أمور خارجة عن نفسه، فإذا قسنا بمقياسه الحقيقي - وهو طبيعته البشرية - لم نؤمن بالتقدم الكبير الذي تدّعيه. وهذا يدل على أن الإنسان خاضع لقانون الوراثة أكثر من خضوعه لقانون البيئة، أو بعبارة أدق، هو خاضع لهما بنسب متفاوتة جداً.

قلت: إنك تستصغر التقدم الإنساني إذا قسسته بالطبيعة البشرية، وتستنتج من ذلك فساد النظرية. ولكن...

وهنا قال صاحبي: ألم تتعب من السير؟

قلت: الحديث أنساني ونفسي وأنساني تعبي، فلا أذكر إلا حجة تقرعها حجة، فهل لك أن نجلس على الرمل نتمتع بغروب الشمس في البحر؟ فجلسنا وسألني: ولكن ماذا؟

قلت: ولكن يظهر أنك تقيس الإنسان القريب بالإنسان الحاضر، والإنسان المعروف في التاريخ بالإنسان اليوم؛ فأمعن في تاريخ الإنسان الأول يوم لم يكن يفتقر عن الحيوان إلا قليلاً، وآمن بما يقوله العلماء المحدثون من أن عمر الإنسان على وجه الأرض مئات الآلاف من السنين، وأن الطبيعة لا تعرف الطفرة، ولكن تعرف التقدم البطيء، فإذا لم تر إلا تقدماً قليلاً إذا فصرت نظرك على الإنسان التاريخي، فإنك ترى التقدم كبيراً إذا ضمنت إلى ذلك الإنسان قبل التاريخ، وكم بين الإنسان الذي يشبه القرد، وبين فلاسفة العصر الحاضر وعلمائه وشعرائه وفنانيه من فرق!

ثم إن في طبيعتنا البشرية نفسها مصداق ما أقول. إن الطبيعة لم تخلق فينا الأمل والطموح عبثاً، إنما خلقتهما للسعي الدائب للرفقي الدائم، ولو أرادت الطبيعة أن يقف الإنسان عند حد، لجردته منهما كما جردت الحيوان. إن للأمل في الإنسان وظيفتين: احتمال متاعب الحياة الحاضرة، والسعي لحياة مستقبلية خير من حياته التي يحيها، وهذا مبعث التقدم في مسكنه، وملبسه، ومأكله، وعقليته، ونفسه.

قال: هب ما تقول صحيحاً فما قيمة «التقدم المستمر» إذا كان مصير الإنسانية الفناء؟ لا شك أن سيأتي يوم تبرد فيه الأرض تبعاً لبرودة الشمس، أو نحو ذلك كما كان الحال في كثير من النجوم، وإذا بالإنسانية كلها قد فئت. وإذا كان كذلك، فسواء صحت نظرية «التقدم المستمر»، أو «الانحطاط المستمر»، فالنتيجة واحدة وهي الفناء، وبذلك تكون الغاية التي

يسير إليها العالم غاية مضحكة، فإذا كانت غاية مقصودة كانت غاية في متهى السخف.
قلت: ذلك يكون صحيحاً لو حسبت حساب هذا العالم المادي وحده، ولم تضم إليه
الحياة الأخرى؛ أما إذا آمنت بحياة أخرى يستمر فيها الرقي والكمال، وتكون فيها الروح بعد
تجردها من المادة أقدر على الرقي وبلوغ الكمال حتى تقرب من خالقها، لم يكن لاعتراضك
وجه. ثم إننا إذ سلمنا بهذه الحياة الأخرى.

.....

وهنا طلع علينا صديق مرح: السلام عليكم.

عليكم السلام.

ما لكما ساهمين؟

نفكر.

في ماذا؟

في نظرية التقدم المستمر.

ها ها ها.

أفي مثل هذا الجو وهذا المنظر يكون هذا الحديث؟؟ تكلمنا في غروب الشمس الجليل،
أو في هذا البحر الجميل، أو في هذا الهواء العليل، لا في هذا الموضوع الثقيل! ولكنكما
كما قال المثل: يموت الزامر وإصبه تلعب.

* * *

خطاب

القاهرة في 1/ 5/ 1944.

أخي العزيز

معذرة إن تأخرت في الكتابة إليك، فقد مرضت مرضاً خطيراً طال شهرين.

لقد أضعف المرض جسمي، ولكنه صهر نفسي. وأتاح لي أن أستعرض حياتي الماضية، فرأيتني كنت أعني فيها بالسطح دون العمق، تشغلني التوافه، وأطمح إلى أوهام! فأخذت - في مرضي - أنعرف إلى الغرض من الحياة، وأشتاق إلى تفهم معناها، فأجتهد أن أجتلي حقيقتها المغطاة بالأشكال والأسماء، وأبحث عن نقطة الاتصال بين الله والإنسان، كان نفسي كانت نبعاً مدفوناً ففجرت، وكان الله كان في السماء فصار في القلب.

لشد ما يكون الإنسان أقرب إلى ربه في مرضه، وفي أحزانه، وفي شدائده؛ لأنه يطلب النجدة فلا يجدها في الأصدقاء والأقرباء! وإنما يطلبها ممن لا تحد قوته، ولا تقصر قدرته؛ ولأنه في مثل هذه المواقف تنكشف له النفس الإنسانية فيراها ضعيفة بذاتها، قوية بربها.

قلّبت - أثناء مرضي - في دفاتري القديمة، فوجدتني قد نما عقلي وفتّر قلبي، ولوّددت لو كان العكس. وأقسم أنني لم أحزن على شيب رأسي كما حزنت على ديبب المشيب إلى قلبي، فالقلب صلة الأرض بالسماء، ومهبط الوحي من السماء إلى الأرض، والقلب هو الحب، وهو الانسجام، وهو الجمال، والقلب هو الدين، وهو الأخوة، وهو الإنسانية! وما الحياة بغير هذا كله؟! إن العالم يسعد بنمو العقل بقدر ما شقى بضعف القلب، إنه أهدى في الحياة من العقل، إنه منبع السرور والألم، إنه منار الحياة.

حُبب إليّ في مرضي التصوف، والتصوف الحق سر الدين، والفقّه ظاهره، فقرأت فيه كتابين، كان خير ما فيهما الحديث عن القلب، وخير الحديث عن القلب قصة جميلة قصها متصوّف. قال: إن تاجرأ ألته التجارة عن صلاة الجمعة، فما انتبه إلا في موعد الصلاة فتوضأ على عجل وأسرع إلى المسجد، حتى إذا أدركه رأى رجلاً خارجاً منه، فسأله متلهفأ:

أتمت الصلاة، قال: نعم. فتأوه التاجر آفة نخرجت من أعماق قلبه: فسأله الرجل أتبيعتني أهنتك بصلاتي؟ قال: نعم! وتم البيع والشراء. ثم رأى التاجر النبي (ﷺ) في المنام فعاتبه على بيعته، وقال له: أتبيع نبض الحياة بمحمل الجوارح، وعصارة القلب بظواهر الحركات؟ لقد غبت أيما غبن في بيعتك.

وشغفت - في مرضي - بنوع من الصلاة لطيف، أن أمجد الله في جمال الطبيعة، وأعيده بالنظر إلى سماه وأرضه وفي جميع خلقه، وأقرأ في كل ذلك فتناً دونه أي فن، وقلباً ينبض بالحياة، موسيقى أنغام وجمال وانسجام، وإبداعاً في التكوين، ووحدة في الوجود، وتدرجاً في الارتقاء، وحياة متشابهة في الجميع، ﴿أَسْطَرَىٰ كُلَّ نَفَسٍ وَعَلَقَةٍ مِّمَّ هَٰئِلًا﴾ [طه: الآية 50].

ما الفنان؟ ما الموسيقى؟ ما المثال؟ ما الشاعر؟ ما الأدب؟ كلُّ رأى جمال الطبيعة من زاوية، وقَدسه في نفسه، وقلده في فنه، وفني فيه فحبي نتاجه، ورأى الله فيما تخصص فيه فأمن ولو كان ملحداً؛ وآية إيمانه إقراره بأن جمال الطبيعة فوق جمال فنه، وجلاله فوق جلاله، وإحنائه رأسه علامة الخضوع، والإقرار بالعجز عن بلوغ شأوه!

غصون وأوراق وأزهار، وجبال ووديان، وبحار وأسماك، ونجوم وسماء؛ كلها تحيا حياة واحدة وإن تنوعت أسماؤها وصفاتها، ونفس إنسانية هي أعجب العجب، وكل ذلك وحدة مرتبطة الأجزاء، إن قرأت الألف فيها قرأت الباء إلى الياء. وكما قال شاعر فارسي ظريف: «لما لم يكن للطفل أسنان كان لبن، فلما كانت الأسنان كان الطعام الذي يتناسب والأسنان»؛ وكل شيء في العالم مرتبط هذا الارتباط.

* * *

بالأسم أخذت كرسِيَّ عصرًا، ونزلت إلى حديقتي المتواضعة، وصعدت إلى السطح مساء في ضوء القمر الساحر. وكان قد استولى عليّ التفكير في نفسي، ماذا صنعت في الحياة؟! اكتفيت بأنك تخط بالقلم على القُرطاس، وتُخرج مقالاً في صحيفة، أو تنشر كتاباً تؤلّفه، أكل هذا عملك في الحياة؟ أما الانغماس في الحياة الواقعة وإصلاحها بقدر الطاقة فقد نقضت منها يدك، فعاقبتك الطبيعة بشيء غير قليل من السأم؛ فالطبيعة التي غرست في الإنسان المحافظة على ذاته غرست فيه المحافظة على نوعه، فمن لم يحافظ على ذاته برم بالحياة؛ لأنه انحرف عن سنة الطبيعة، ومن لم يحافظ على نوعه بالعمل في خدمته عاقبتة الطبيعة بالسأم والضجر؛ لأنه خرج على قوانينها.

إنك أخذت في حياتك موقف «المتفرج» من رجال الإصلاح ورجال السياسة ورجال الدين، وجلست تنظر إلى هؤلاء جميعاً نظرك إلى ملعب كرة، أو رواية في سينما، أو منظر في تمثيل، وتلذذت من هذه المناظر أو ألمت، فكانت اللذة لنفسك والألم لنفسك لا للناس؛ وعُتِرَك شعور باطني بنوع من الإعجاب بنفسك؛ لأنك استطعت أن تدرس هذا كله في جو هادئ، كما تدرس موضوعاً في مكتبتك، وأن تنظر إلى المسائل الدينية والسياسية والاجتماعية من وجهها الصحيح ووضعها المستقيم، فلن يصدك عن النظر الصحيح حرارة الحزبية، ولم يُعَمِّك عن الحقيقة مناقعك الشخصية، ونظرت إلى الممثلين في هذه الأمور كلها نظرة المؤرخ الصادق، تذكر ما لكل شيء وما عليه. وأعجبك فهُكْ لهذه المناظر، إذ ترى أحياناً منظر طامع إلى المجد وإلى الشهرة وإلى المنفعة الشخصية يلبس على المسرح ثياب الطهر والنقاء والغرام بالصالح العام، وترى سمين الرغبة في المال يلبس ثياب الزهد في المال، والمتاجر بالدين أو الوطنية منح على المسرح لساناً طليقاً يجعل الناس يؤمنون أنه يعمل ما يعمل لخدمة الدين والوطنية. وأعجبتك نفسك إذ منحت في هدوتك ودراسك ومكتبتك ما مكثك من رؤية الممثلين قبل أن يضمروا في وجوههم الأبيض والأحمر والشمر المستعار والثوب المصطنع، واستطعت بعقلك وخيالك أن تدخل عليهم في حجرة الملابس والزينة قبل أن يتصنعوا، ولكن هل من الحق أن تكون قابلاً لا فاعلاً، ومفرجاً لا مثلاً؟!!

وهكذا أعدل نفسي وأؤنبها؛ لأنها رضيت أن تكون على هامش الحياة لا في صميمها، وكان خيراً أن تنزل إلى الموقعة، فَمَا قُتِلت وإما قُتِلت؛ وإما كان الصدر وإما كان القبر؛ ثم أرضى منها وأحبذ عملها؛ لأنها عاهدت الله ألا تنطق إلا بصدق، ولا تنتصر إلا لحق، فإذا أمكنتها الفرص فعلت، وإلا تنحّت، ونفسك لا تصلح إلا لما فعلت، وكلّ ميسر لما خلق له، وجصانك لا يصلح إلا للسير في الطريق التي قطعّت. فإن شئت طريقاً آخر فقير حصانك إن استطعت، ومثلك الأعلى إما أن تصنعه من مال وجاه وشهرة ومنصب، وإما أن تصنعه من الحب، حب الخير والفضيلة والجمال والحق؛ ومعبودك الذي تعبد إمام الوثن وإمام الله، ولا يمكن أن تجمع بينهما.

وهكذا كان العراك بيني وبين نفسي. ولا أكتمك أنني عندما أخذت كرسياً ونزلت إلى الحديقة كانت النظرة الأولى، وعندما صعدت إلى السطح كانت الثانية.

أستطيع أن تملل لي ذلك، وأن تذكر لي أي النظرتين أحق وأصدق؟ ما أصعب معرفة خبايا النفس؛ لأنها آخر وأعقد ما حاولنا أن نستكشفه!!

لقد تمنيت أن يصبح جسمي وتبقى نفسي صافية صفاءها في مرضي، أحترق توافه الدنيا ولا أعبأ بها، ولكن ها هو دمي يجري من جديد في جسمي فيحمل في ثناياه الشهوات التافهة والآمال السخيفة، فما أحرى بالإعجاب أولئك الذين استطاعوا أن يحتفظوا بطهارة دماهم على غزارتها وحيويتها.



آسف لأنني حدثتك كثيراً عن نفسي، وقد أردته خطاباً، فلما بدأت نسيته فكان مقالاً. فقد كنت في الصباح أكتب مقالاً فسرت عدوى الصباح إلى المساء. على كل حال أحسب صداقتنا تسمح لك أن تسرَّ بجدي وهزلي، ووقاري ولغوي. اكتب لي كثيراً فكتبك تقع مني موقع الماء من ذي الغفلة الصادي. أهلك وأصداؤك بخير يسلمون عليك.



التفاح في الأدب العربي

لفت نظري وأنا أقرأ «كتاب الأغاني» للدور الهام الذي لعبه «التفاح» في المدينة العربية، وخاصة في العراق، فتفتنوا فيه كل تفتن، وأعجبوا به أيما إعجاب، وتغزلوا فيه غزلهم في المعشوق؛ ولم يجاره في ذلك أي ثمر وأي زهر، حتى لو قلنا إن التفاح كان معبود القزليين لم يُبعد.

وحملهم على الهيام به أنه أحمر كالخردود الموردة، أو أصفر كوجه المُتيم، أو أبيض كالطهارة والنقاء، أو أحمر وأصفر معاً كتحول حالات النفس في الحب؛ ثم له رائحة عطرية لطيفة، لا بالقوية ولا بالضعيفة، فكان لذلك كله مجال الخيال الخصب، والفن البديع.

وكان يزرع في بساتين العراق، وما كان أكثرها، حتى عدّ مؤرِّخ البساتين حول بغداد وحدها أيام انحطاطها خمسة وتسعين بستاناً، غير البساتين الخاصة في الدور. وتنوعت البساتين، فهذا بستان الورد، وهذا بستان البنفسج، وهذا بستان التفاح، وهذا بستان النارج؛ وتنوع كذلك عشق الناس للأزهار والأثمار، فمغرّم بالورد، ومغرّم بالبنفسج، ومغرّم بالتفاح؛ فحكوا عن الرشيد - مثلاً - أنه كان شديد الغرام بالورد، وخاصة الورد الأحمر، واتخذ بيتاً في بستان الورد كان أثاثه جميعه بلون الورد، وإذا جلس فيه تلبس جواربه الثياب الموردة، وتضع على رؤوسها تيجان الورد، فيكون مجلساً من أغرب المجالس.

وأغرم الناس بهذا غرام الملوك، وكلهم أجمعوا على الغرام بالتفاح، واستجلبوه من الأماكن المختلفة، واستنبطوه في أرضهم، واشتهر في أيامهم منه أنواع - فمنه النوع القومسي⁽¹⁾: وهو أحمر اللون؛ ومنه التفاح الداماني⁽²⁾: وهو نوع كبير حلو أحمر شديد

(1) أصله من قوس وهي إقليم في ذيل جبل طبرستان.

(2) نسبة إلى داماني، مدينة قرب الرقة.

الحمرة: وضربوا به المثل، فقالوا: حدودها كالتفاح الداماني؛ ومنه التفاح المسكي: وهو نوع مفضل كبير الحجم؛ ومنه التفاح القريشي⁽¹⁾: وهو حلو شديد الحلاوة؛ كبير هش! أحد وجهيه شديد الحمرة؛ والآخر شديد الصفرة.

هذا التفاح الجميل أوحى إليهم بالخيال الجميل، والفن الجميل؛ فأول كل شيء أنهم اتخذوه عوضاً عن المحبوب، يقوم مقامه إذا غاب، ويؤنس به إذا لم يكن [من السريع]:

لئاناي عن مجلسي وجهه
 ودارت الكأس بمجراها
 صيرتُه تَفَاحَةً بيننا
 إذا ذكرناه فَمَنَناها
 واهلها تَفَاحَةً أشبهت
 خلدني في بهجتها، واهـ

ثم أمعنوا في الخيال، فأسبنوا على التفاحة ما صنع مع الله الخُلُوليون، فالحيب التفاحة والتفاحة الحبيب [من السريع]:

تَفَاحَةٌ تاكل تَفَاحَةً يا ليتني كنت الذي أوكلُ

* * *

[ومن السريع]:

تَفَاحَةٌ من عند تَفَاحَةٍ
 قروية العهد بكفها
 أخيب بها تَفَاحَةً أشبهت
 حمرتها حمرة خلدتها

* * *

[ومن الطويل]:

ولما بدا الثُّفَاحُ أحمرَ مشرقاً دعوت بكاسي وفي ملأى من الشفي

(1) نسبة إلى القريشية، قرية بالجزيرة.

وقلت لساقينا أوزما فلئنهما
خدوة عذارى قد جُمعنَ على طبعي

[ومن مجزوه المتقارب]:

وتسأعنة فسطية
عقبيبة الجوزقير
تننذت بماء الرؤي
ع في روفها الأخرقير
فمأنت سروراً بها
إلى السقذح الأخبير
وانت لنا حاضر
وإن كنت لم تحضر

ثم غلوا في هذا، فحرم بعضهم على نفسه أكل التفاح؛ لأنه والحبيب اسمان لسمى
واحد [من السريع]:

لا أكلُ التُّفَّاحِ دعري ولو
جنته كفي من جنان الخلود
تالله لا أتركه عن قلسي
لكئني أتركه للخلود

[ومن المنرح]:

أكلت تفاحة فعاتبني خلّ رأها كخذ معشوقو
وقال: خذ الحبيبٍ تأكله؟ فقلت: لا، بل أمص من ريقه
ثم لعبوا بالحب عليه، ففضوا التفاحة؛ وتهادوها معضوطة؛ قال ابن المعتز [من مجزوه
الرجز]:

تفاحة معضوطة كانت رسول القبل

كَأَنَّ فِيهَا وَجْهًا
تَنَقَّبْتُ بِالْحَجَلِ
تَنَاوَلْتُ كَفِّي بِهَا
نَاحِيَةً مِنْ أَمْلِي
لَسْتُ أَرْجِي غَيْرَ ذَا
بِالْبَيْتِ هَذَا دَامَ لِي

* * *

وَأَمِنَ السَّرِيحَ:
حُبَّاءَ مِنْ يَهْرَى بِتَفَاحَةٍ
قَدْ عَشُّوا أَعْلَاهَا بِأَسْنَانِهِ
جَاءَ وَلَمْ يَبْخُلْ بِهَا بَعْدَ مَا
عَلَّبَهُ دَفْعاً بِهَجْرَانِهِ

ودعاهم الغرام بالتفاح ودلالاته أن جعلوه صحيفة غرامهم، يكتبون عليه عصارة قلوبهم، وتفتنوا في ذلك فنوناً بديعة؛ فمن ذلك أنهم كانوا يلبسون التفاحة - وهي خضراء - شيئاً من النسيج أو الورق، هو بيت من الشعر أو جملة رشيقة أو إشارات دالة، فإذا استوت ونضجت كان مكان النسيج أو الورق أصفر والباقي أحمر؛ أو يفلقون باقي جسم الشجرة ويتركون مكان الكتابة معرضاً للشمس، فتكون الكتابة حمراء وباقي التفاحة أصفر، فتقرأ الأبيات أو الأشعار كأنه من فعل الطبيعة؛ ويتفتن البستانيون في ذلك، ويتابعها منهم العشاق بالمال الكثير.

قال صاحب «فوات الوفيات» في ترجمة أبي الجعد المعروف بشعر الزنج: إنه كان ناطوراً يحفظ البساتين، وقد كتب لمحبيه هذه الأبيات بالبياض على تفاحة حمراء [من مجزوء الرجز]:

جُودُوا لِمَنْ تَيَّمَهُ حُبُّكُمْ فَهَامَا
وَصَارَ ضَوْؤُهُ يَوْمِي مِنْ حُزْنِي ظَلَامَا
ثم قال: «إن شعر الزنج هذا أهدى إلى محبيه يوماً تفاحاً كثيراً أحمر كالشقائق، وأبيض

كالفضة، وأصفر كالذهب - منه ما كتب عليه بياض في حمرة، ومنه ما كتب عليه بحمرة في بياض - وعلى إحداهما حمراء بأصفر [من السريع]:

نَبَيْتُ فِي الْأَعْصَانِ مَخْلُوقَةً
مَنْ قَلْبِي ذِي شَوْقِي وَأَحْزَانِ
صَفَّرَنِي شَقْمُ الَّذِي لَوْنُهُ
يُخَسِّرُ عَنِ حَالِي وَأَشْجَانِي
وعلى صفراء بأحمر [من السريع]:

تَفَاحَةٌ صَيَّرَتْ كَلِمًا بِذَعَّةٍ
صَفْرَاءُ فِي لَوْنِ الْمُحِبِّينَا
زَيْنَهَا ذَوَّغَ مِثْلَ مُذْتَنَفٍ
بِدَمْعٍ إِذْ ظَلَّ مُحْزُونَا
فَامَنَّ قَعْدُ جَعَتْ لَهُ شَاكِيًا
وَقِيَّتْ مِنْ بِلْوَاهِ، آمِينَا

* * *

وكان من هيامهم بالتفاح وغيابه عنهم أحياناً أن اتخذوا له تمثالاً يتهادى به الأغنياء وأهل الترف، فصاغوا من العنبر على مثال التفاح، وكتبوا عليه ما شأوا بخيوط الذهب؛ قال في «الأغاني»: قال أحمد بن صدقة: «كنت عند المأمون، وقد كان غضب على خطيئة له، فلما طابت نفسه بالنساء، ووجهت إليه بتفاحة عنبر مكتوب عليها بالذهب: «يا سيدي! سلوت؟».

وكتبوا على تفاحة عنبر بالذهب [من مجزوء الرمل]:

لَيْسَ شَيْءٌ يُنْتَهَادِي
مِثْلُ تَفَاحِ مُكَّتُوبِ
يَا مُنْسِي قَلْبِي مَا تَزُرُ
ثِي لَذِي عَشَقِي مُعَدَّبٌ؟

وقد أكثروا من التهادي بالتفاح، وما أكثر الأخبار التي وردت في ذلك، وما كانوا يهدون زنبلاً ولا شيئاً كثيراً، إنما يهدون تفاحة واحدة صنعت بها البدع؛ إذا كان من قوانين النظر

عندهم الاعتداد بالمعنى لا بالمبنى، ويظرف الهدية وقتلها لا بكميتها وكثرتها. حدّث صاحب الأغاني عن «عريب» المغنية أنها قالت لصاحب لها: قد بلغني أن عندك دعوة اليوم، فابعث إليّ نصيبي منها، فبعث إليها طعاماً كثيراً، فلما وصل إليها أنهبته الناس وبعثت إليه رقعة تقول فيها: يا أعجمي يا غبي أظننتني من الأتراك ووحش الجند، فبعثت إليّ بخبز ولحم وحلواء؟! الله المستعان عليك. ثم علمته ظرف التهادي بإهدائه شيئاً قليلاً جميلاً قيمته في فنه لا في كثرته.

وقد قام التفاح هذا المقام لكثرة ما يستطيع الفنان أن يجيد فيه.

ثم كان من أجمل مظاهر الجمال عند الخلفاء والأمراء والسراة «الفوّارات» أو النافورات في البيوت وفي البساتين العامة، قد صنعت من الخزف الجميل المنقوش أو من الرخام، وقد تصنع أنابيبها من الذهب والفضة؛ وكان من أساليب تفننهم أن ينثروا الورد فوق عيون الفوّارات، فيدفعه الماء بقوة ويصعده إلى علو كبير، ثم ينزل في البركة، أو ينثر على الناس؛ وقد اشتهر بهذا الوزير المهلبي.

فكان من إعجابهم بالتفاح أن يهندسوا الفوّارة هندسة خاصة، ثم يصنعوا التفاح الأحمر فوق عين الفوّارة، فيدفعه الماء إلى أعلى، وتتدافع قوة الماء النابع من الفوّارة والهواء الذي يدفعه الماء إلى أعلى وتقل التّاحة وميلها إلى السقوط، فتبقى التّفاحة واقفة تدور في مكانها، فيكون من ذلك منظر عجب، وفي ذلك يقول الشاعر [من المتأرب]:

وفوّارة مائلٌ ماءؤها

بتّفاحةٍ مثل خد العشيئ

كمنفخةٍ من رقيبي الرّجّاج

تُدأرُ بها كُرّةٌ من عويئ

ولكثرة ولوعهم بالتفاح ألف الأدياء فيه التّاليف المفردة، فألف الجاحظ «كتاب التفاح»، وألف بهذا العنوان «غلام ثعلب» والمؤشّاء، وإن كنت لم أعر على شيء من هذه الكتب.

هذا قليل من كثير مما ورد في الأدب عن التفاح.

وقد حرمتنا الحرب أن ننعّم بالتّفاح الجميل اللطيف، فلا أقل من أن ننعّم بذكراه.

* * *

في الحياة الروحية⁽¹⁾

(1)

في الإنسان - فيما أعتقد - قوة أو ملكة غير القوة العاقلة، يستطيع أن يدرك بها نوعاً عن الحقائق في هذا الكون من غير أن يستعمل الطرق المألوفة في المنطق، من مقدمات يستتج منها نتائج، وهذه القوة موضع الوحي والإلهام والكشف ونحو ذلك من أسماء، وهي لا تعتمد على حساب للمقدمات وتقدير للنتائج، وإنما هي ومضة البرق تنكشف بها بعض الحقائق.

نجدها حتى في الحيوان كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلنَّاسِ إِلَى الثَّمَرِ أُنْجُلِي مِمَّنْ لَبَالٍ يُونُوا وَمِنَ النَّجْرِ وَمِمَّا يُعْرِشُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الفصل: الآية 68]؛ ونجدها في الأطفال يدركون بها ما لا يدركه الكبار بعقلهم وتجاربهم؛ ونجدها في المرأة أكثر منها في الرجل، فلها حاسة غريبة هي نوع من الإلهام تصل بها إلى الأشياء التي تهملها، من غير أن يكون لها مقدمات معقولة.

وقوة الإلهام تختلف في الناس قوة وضعفاً كاختلاف القوة العاقلة، فكما فيهم الذكي والغبي والبليد والأبله والرياضي ومن لا يفقه شيئاً في الرياضة، كذلك فيهم الملهم وغير الملهم؛ والمستنير والمظلم؛ كما في الحديث: «إن في أمي ملهمن وإن منهم لعمراً؛ وهذه القوة الإلهامية لا تتصل بمقدار القوة العاقلة، ولا بمقدار الذكاء، ولا بمقدار ثقافة الشخص وكثرة علمه؛ فلعل كثيراً منا شاهد هذا الفلاح غير المتعلم الذي وفد على القاهرة منذ سنين، وهو لم يتعلم قراءة ولا كتابة ولا حساباً، وكان يعطى المسألة مكونة من ستة أرقام أو سبعة، ليضربها في أرقام ستة أو سبعة فيجيب على البديهة بحاصل الضرب من غير استخدام أي وسيلة من وسائل الضرب المعروفة، حتى لقد افتُرح أن يُعَيَّن في مصلحة الإحصاء لضبط العمليات الرياضية، كأنه آلة من الآلات المخترعة لعمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة.

(1) كتبت في رمضان سنة 1363.

وفي حياتنا العملية نرى أمثلة كثيرة من هذا القبيل؛ أناساً يمتازون بالإلهام كما يمتاز آخرون بمقولهم وتجاربيهم؛ هناك التاجر الذي يعرف السوق بالإلهام فيحسب في مستقبل السوق خذساً صادقاً يستدعي العجب، وقد لا يستطيع أن يحاربه في ذلك الذكي الدارس للاقتصاد وحركة الأسواق وجغرافية العالم، والمطلع على أحدث النظريات في الشؤون التجارية؛ ومثل هذا في محيط الزراعة والصناع ورجال الحرب ونحوهم.

ويتجلى هذا الإلهام بوضوح في الفن؛ فالجمال كله مغلف بالغموض، ومهما قيل في نظريات الجمال ووضع قواعد له تخضع للعقل والتجارب، فإن كل ما قيل فيه لم يكشف غموضه، وظل يعتمد في أكثر شؤونه على الإلهام والذوق لا على العقل والتجارب. إننا لنرى كل شيء ينتج مثله، فالمادة تنتج مادة، والرأي ينتج رأياً، والحياة تنتج حياة، ولكن من أين نتج الجمال؟ إنه ينتج من أشياء غريبة عنه كالصوت واللون، بل قد ينتج من القبح نفسه! وقد يكون كل جزء في الإنسان وحده جميلاً، فإذا ركب لم يكن جميلاً ككل، والعكس، فكيف كان هذا؟ لا ندري! وقوة الجمال نفسها كيف تفعل فينا هذه الأفاعيل، وكيف تلعب بالعالم هذا اللعب؟ لا ندري! وناحية أخرى وهي الفنان نفسه كيف كان هذا الفنان فناناً؟ إن الدلائل كلها تدل على أن هذا الإنسان لا يصلح لشيء، فإذا هو فنان مبدع! لعل كثيرين شاهدوا شوقي بك وجالسوه، ورأوا أنه لا يُحسِن حديثاً ولا يحسن تفكيراً، وعيناه كأنهما ركبنا على زنبق، ومهما أطلت الجلوس معه فلا ترى فيه أثراً من آثار العبقرية، وبعد ذلك؛ فهو شاعر عظيم، بل أعظم شاعر في الشرق في العصور الحديثة.

وقد وصف بعضهم شكسبير فقال: «ما أعظم شاعريته، وما ألطف طفولته وسذاجته!». وكان جان جاك روسو من أخصب خلق الله نشأة؛ لم يصلح لدراسة علمية ولا فنية، ولم يصلح لخلق؛ حياته - كما تدل عليه اعترافاته - سلسلة أخطاء وسلسلة سقطات وسلسلة غباوات، ناقص العقل، ضعيف الإرادة، يستجيب للدوافع الوقتية. لم ينجح في الدراسة المدرسية، ولا في الدراسة الموسيقية، ومع هذا كله فقد كان من أنجح ما أنتجه العالم. استطاع بتأجه الفني أن يغيّر التفكير في فرنسا؛ وقد يكون غير التفكير في العالم أيضاً، ولون المدينة الحديثة لوناً جديداً. ما ميزة كل هؤلاء الفنانين جميعاً إذا كانت حالتهم كما نرى؟ لا شيء غير الإلهام؛ بل دليل أنهم لم يبنوا من ناحية قوة عقولهم وتجاربيهم؛ إنما كان نبوغهم من مقدرتهم الإلهامية.

ثم الفن نفسه كيف يكون؟ إذا سألت الشاعر كيف يقول شعره وكيف تأتيه المعاني

والأخيلة، وسألت الروائي كيف تأتيه فكرة الرواية وأحداثها وتأليفها، والرسام كيف يتصور ويتخيل، وكيف يؤلف بين الألوان؛ أجاب كل هؤلاء أنهم لا يدرون كيف يجيبون؛ وأنهم لا يعملون في ذلك عملاً؛ وإنما ينتظرون إلهاماً! وقد يلهم الشاعر مطلع القصيدة من حيث لا يحتسب، ثم يعمل فكره وخياله أياماً وليالي ليضم إلى المطلع قرينة فلا يفلح؛ لأن الوحي انقطع عنه، ولا يزال كذلك حتى يأتيه الوحي مرة أخرى فيتدفق، ولا يدري كيف وفق وكيف عجزاً ومهما علقت ذلك بالصحة أو المرض، أو السرور أو الحزن، أو اعتدال المزاج وفساده، أو نحو ذلك، لم تجد هذا التعليل صحيحاً مطرداً.

كذلك كثيراً ما ترى هذه القوة - قوة الإلهام - في النوايغ، والناطقة الذي أعنيه هو القادر على التعبير عن زمنه وقومه أحسن تعبير، الدافع لأمة أو لعالمه إلى الأمام ليجعله أقرب إلى المثل الأعلى في تفكيره وعاداته. ولو نظرنا إلى حياة كثير من الناخبين من هذا القبيل لوجدناهم قد امتلكوا هذه القوة الإلهامية، وكانت هي علة نجاحهم، أمعنوا في الإيمان بعقيدتهم إمعاناً قد لا يرتضيه العقل الفلسفي، وتصرفوا في حمل قومهم على عقيدتهم تصرفاً قد لا يقره الأسلوب المنطقي، وتأججت عواطفهم، وساروا في حياتهم كما توحى إليهم نفوسهم أكثر مما توحى عقولهم؛ بل كثير من هؤلاء الناخبين كانوا شذاذاً في ناحيتهم العقلية، مما جعل بعض الباحثين في النبوغ يقرن بين النبوغ والشذوذ، بل والجنون.

بل كثير من المخترعين كان اختراعهم واكتشافهم إلهاماً أكثر منه بحثاً علمياً، إنما كان البحث العلمي خدمة وتحقيقاً وتأييداً للومضة الأولى الإلهامية. كم من الناس رأوا التفاح والشمار بأجمعها تسقط من أشجارها، ولكن إلهاماً ألهمه «نيوتن» قرن هذا السقوط بفكرة الجاذبية، ثم استخدم العلم والعقل لاكتشاف قوانينها؛ وكم من الناس رأوا مصابيح المعابد معلقة في جبالها، يلعب بها الهواء فيحركها حركة البندول، ولكن جاليليو هو الذي ألهم هذا الإلهام، فاكتشف به قانون الذبذبة، وأتى العقل والعلم بعد ذلك يكمل هذه القوانين ويستخدمها في الحركات الميكانيكية. وهكذا كان الإلهام أولاً، والعقل ثانياً.

ثم الإلهام في المجال الديني؛ فهناك رجال من جميع الأديان في مختلف الأزمنة ذكروا أنهم استطاعوا بالإلهام أن يتعرفوا الحقيقة عن طريق الكشف لا عن طريق العلم، وعن طريق الذوق لا عن طريق العقل؛ وأن ما عرفوه من هذا الطريق كان أقوى وأبين؛ حتى كأنهم ينظرون بأعينهم ويسمعون بأذنينهم. ومن هؤلاء من لا يرتقي الشك إلى أقوالهم ككبار الصوفية، ومنهم الغزالي، وكأفلوطين الفيلسوف في القرن الثالث الميلادي الذي قال: إنه

رأى الحق، ووصل إلى الله، وتكشفت له الحقيقة في حياته على هذا الوجه أربع مرات تكشفاً يفوق الوصف؛ حكى ذلك عنه تلميذه فرغوريوس، وكان يعلم حقيقة ما يقول، فقد ذكر أنه هو نفسه في حياته البالغة ثمانية وستين عاماً، قد تجلى الله له على هذا الوجه مرة واحدة.

ويقول هؤلاء وأمثالهم: إن العالم يدرك بالحواس وبالعقل وبالروح، والإدراك بالروح أوفى وأصدق؛ فحقيقتنا روحنا، وحقيقة العالم روحه، ولا شيء أصدق من إدراك الروح بالروح. هؤلاء يرون أن الإلهام والكشف يُظهر من الحقيقة ما لا يظهره العقل، وأنهم لذلك يسمون إدراك الإلهام معرفة وإدراك العقل علماً؛ وغاية الأول الحكمة، وغاية الثاني الفلسفة، ووسيلة الأول الحب والرياضة، ووسيلة الثاني التجارب والمنطق، وإدراك الأول ومضة، وإدراك الثاني بالتدرج، ومركز الأول القلب، ومركز الثاني الرأس.

وقد بدأ علم النفس يدرس هذه الظواهر النفسية لأمثال هؤلاء بعد أن كان ينكرها جملة؛ وحيّره ما رأى من صدق بعض الظواهر، ووصول بعض المتنبئين إلى حقائق عجيبة لم يصلوا إليها من طريق العلم لأمتهم، أو عدم تعلمهم، أو نحو ذلك.



مظهر كمال العقل الفيلسوف، أمثال أرسطو ومن سار سيره، ومظهر كمال الإلهام «النبى»؛ تريد الفلسفة أن تعرف علة العالم كله، والمبدأ الأساسي الذي أسس عليه؛ والأصل الذي يجمعه من الذرة الأولى إلى أرقى كائن، ومن الخلية الأولى إلى الملك بل إلى الله، عن طريق التفكير المنطقي، من مقدمات بديهية إلى نتائج، ثم جعل النتائج مقدمات للاستنتاج منها مقدمات أعلى، وهكذا، فغاية الفلسفة بجميع مجهودها الوصول إلى العلة الأولى. فإن كان كل علم فرعاً من شجرة، فالفلسفة تريد الجذر الذي أسس هذه الفروع، تريد البذرة الأولى التي تكونت منها شجرة العالم.

وهذا الغرض الذي ترمي إليه الفلسفة هو يعينه الذي يرمي إليه الدين، فهو يريد أن يعرف الحقيقة الأولى والأخيرة لهذا العالم، يريد أن يعرف الله الذي هو الأول والأخر، ويوثق الصلة بينه وبينه، ولكن لا عن طريق مقدمات ونتائج، بل عن طريق حب وشوق من الروح الصغرى إلى الروح الكبرى، وفي الإنسان الطبيعتان: الطبيعة العاقلة المفكرة التي ترتضيها الفلسفة، وطبيعة الشعور بالمحبة الشائقة التي يرضيها الدين. في الإنسان العقل الباحث، وفي القلب العاشق لقوة يعتمد عليها في بلوغه كماله، وفي معونته على تخطي العقبات المحيطة به.

غاية الفلسفة والدين واحدة. ولكن الطريقتين مختلفتان. ولن يسافر الفيلسوف والمتدين في طريق واحد، ولن يستعملا وسائل واحدة، ذلك يركب عقله، وهذا يركب قلبه، والأول ينمي ذهنه، والثاني ينمو شعوره، وإن لم يهمل عقله؛ وإذا كان العقل الكبير شجاعاً، فهو قلماً يؤمن ويجزم؛ وإذا كان القلب الكبير عاشقاً هاتماً، فهو مؤمن بمن يجب، لا يقبل فيه جدلاً ولا شكاً؛ ولذلك كان رضا المتدين وطمأننته أكثر وأقوى من رضا الفيلسوف؛ ولما كانت وسائل الفلسفة عسيرة تتطلب علماً، وتتطلب مصطلحات، وتتطلب تعليماً لم تناسب إلا الخاصة؛ ولما كان الشعور لا يتطلب كل هذا، وقد لا يتوقف على ثقافة خاصة، كان الدين مناسباً للخاصة والعامة على السواء، فلست ترى الفيلسوف الراقى إلا في الخاصة ولكنك ترى المتدين الراقى في الخاصة والعامة. والقلب يعتقد ويجزم، والعقل قل أن يعتقد ويجزم؛ القلب يطمئن، والعقل يحار، فإذا جزم فإنما يكون جزمه بمدد من القلب؛ لقد صرخ الفخر الرازي وغيره نادمين على حياة الفلسفة إذ أسلمت إلى الحيرة، وصرح «هيوم» بأنه لا يستطيع بحال من الأحوال أن يجزم بشيء في حقيقة الله وطبيعته. ولكنك لا تجد عميقاً في الدين يشكو الحيرة أو يندم على الحب. رقي العقل في تجرده، ورقي القلب في مده خيوطاً تربط بينه وبين من يجب، ولذلك كان ذو القلب أكثر شعوراً بشخصيته، ومن ثم كان أكثر شعوراً بطمأننته، فهو إذا تدبّر شعر بأن روحاً علياً تتجاوب مع روح صغرى.

أساس الدين أن هناك مملكة روحية وراء هذه المملكة المادية، وهي ليست مملكة خيالية ولا شعرية، ولكنها مملكة حقيقية - في كل شيء في الوجود - من جمال ونبات وحيوان وإنسان - نحة من الروحية تستمد من الروح الأعلى، من الله! «وَكَيْفَ يَدْرِكُونَ مَا لَا يَرَوْنَ إِلَّا مِسْحَ حَيْبٍ وَكَيْفَ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» [الإسراء: الآية 44] ، ولكل شيء رسالته الروحية شعر بها أو لم يشعر. وتختلف هذه الأشياء في روحانيتها، كما تختلف القيمة لأفراد كل مملكة وأشياء كل مجموعة، إنها كنغمات البيانو تختلف ضعفاً وقوة، وغلظاً ورقة، وعلواً وانخفاضاً، وطبيعة كل شيء في الوجود اشتمالها على درجات، فجسم الإنسان والأسرة والجيش، ومجموعة الأنهار والجبال والتلال والأشجار والأزهار، والمجموعة الشمسية وغيرها، كل منها درجات يعلو بعضها بعضاً؛ وهي حقيقة التفت إليها «دارون» فأوحت إليه بنظرية النشوء والارتقاء. وكل مجموعة من هذه لا بد أن يكون لها رئيس أعلى يعلو الأجزاء المختلفة في القيمة، وفي الوظيفة، وهو الذي يمثل نوعه؛ كذلك في المملكة الروحية هذا التفاوت في القيمة، وهذه الدرجات المختلفة، وهذا التدرج صُعداً إلى الله.

أفراد هذه المملكة الروحانية يختلفون شعوراً وحباً وهياماً واستطاعة لتلقي أشعة الروح الأعلى، فاختلقت بذلك منزلتهم في تلقي الوحي والإلهام - وقد أعجبت الديانات بمثال النور؛ ففي المجموعة الشمسية شمس تلقي الأشعة وقمر يتلقى منها ضوءها وينشره على الأرض، وحولها كواكب ونجوم تتلقى عنها بمقادير تختلف حسب وضعها واستعدادها، فكان هذا مثلاً لطيفاً للتعبير عن المعنى الروحي في المملكة الروحانية. وكانت آية النور من أبداع ما ورد في القرآن: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كِشْفَةٌ يَبْصُرُ بِهَا الْبَصِيرُ فِي نُورِهِ كَالنَّجْمِ إِذَا هَجَى فَكُلٌّ مِنَ اللَّهِ يُبْصِرُ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ عَنْ نُورِهِ إِذُورُوا مَن يَشَاءُ وَضَرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلْبَاطِلِ وَالْقَائِلِ وَاللَّهُ يَكْتُبُ لِمَن يُشَاءُ﴾ [النور: 35].

هذا الروح الأعلى رأس مملكة تجتمع فيه العلم كل العلم، والقدرة كل القدرة، والحكمة كل الحكمة، يفيض منها على من يشاء. ومنزلة الأنبياء منه منزل القمر من الشمس يتلقى ويشع، ويستقبل ويذيع؛ وهناك أناس أقل من الأنبياء منزلة يتلقون دون تلقيهم، ويذيعون دون إذاعتهم. كل هؤلاء شراح القوانين الروحية بلسان الإنسانية هم الإجابة لصرخة الإنسانية المعذبة والإنسانية الضالة، وهم البلسم للإنسانية المجروحة، وهم ناشرو النور يقبس منهم كل حسب استعداده. يخاطبون كلأ بلغته وبمقدار تقبله، ويؤثرون بقولهم كما يؤثرون بوضوئهم الذي يشرونه على الحياة، ولذلك آمن كثير من أتباعهم بالنظرة لا بالحجة، وقال قائلهم: «ما هذا وجه كذاب». هم يضيئون القلب أكثر مما يقتعون العقل، ويرفعون النفس إلى السماء إن التصق الجسم والشهوات والنزعات بالأرض؛ وهم يصلحون مجتمعهم حسبما تتجلى في أهل زمانهم عيوبهم، ثم يضعون البذور في تعاليمهم يسترشد بها المصلحون فيما بعد لإدراك عيوب زمانهم.

والروح الأعلى - عند اختيار من هم أهل لوجيه وإلهامه - لا يعبأ بما يعبأ به أهل المملكة المادية من جاه أو مال أو نسب أو علم أو ثقافة، إذ لا يهمه في الاختيار إلا القلب، وهو أعلم حيث يجعل رسالته.



(2)

كل من وهب نقحة من الروحانية المستمّدة لتلقى الإلهام أظهرها حسب استعداده وميوله، كالكهرباء تكون مرة حرارة، ومرة تبريداً، ومرة ضوءاً؛ فالموسيقىّ ينعكس إلهامه موسيقى، والشاعر شعراً، والفنان فنّاً، والنبّي نبوّة. والتي أرقى إلهاماً؛ لأن ما يتلقى من الضوء أقوى، ونوعه أكمل، ونوره الذي يعكسه أعم نفعاً وأهدى للحقيقة في صميمها. في النبي شاعرية وليس بشاعر، وموسيقية وليس بموسيقى، وفلسفة وليس بفيلسوف، وإنما هو فوق ذلك كله، لقرب اتصاله بالروح الأعلى، وقوة ضوئه الذي يعكسه فينير مناحي الحياة المختلفة - نورٌ كشاف يضيء قلوب من وقعت عليه أثمته - أيّاً ما كان شكل الوحي الذي حكى في الكتب المقدسة. من صوت يُسمع، أو ملك يُرى، أو نحو ذلك، فإنما هو القلب يُرهف حتى تكون له عين تبصر وأذن تسمع، وحتى يتجلى بها الحق أقوى مما يتجلى بالأذن الحسية والعين في وجوهنا.

وما أصعب رسالة النبي! إن الموسيقي والشاعر والأديب والفنان يدرك بالإلهام ما تعجز عن أدائه أدوات الموسيقى والقلم واللسان والألوان، ذلك لأن التعبير عن المعقولات أهون من التعبير عن الإلهام، لذلك احتاج الملهم أن يخترع ما يحاول به أن يكمل نقصه كالاستمارات والمجازات والتشبيهات والكنائيات عند الشاعر والأديب، والإشارات عند الخطيب، ونحو ذلك عند سائر الفنانين. وهم - مع كل هذا - يقرّون بالعجز عن أداء ما يشعرون، ويقرون بالفرق الكبير بين ما يشعرون وما يعرضون، وذلك في النبوة أعقد وأعسر. إنهم يريدون أن يعرضوا العالم في خريطة مصغرة، أو يقدموا المحيط في زجاجة، أو يخرجوا السماوات والأرض من جيوبهم؛ ولذلك ما كان أعمق معانيهم وأبعد إشاراتهم! وما أتفه من وقف عند حدود أفاظهم، ولم يتخط ذلك إلى فهم رموزهم!

وصعوبة أخرى، أن الأنبياء بحكم رسالتهم، لا بد أن يسيروا على الصراط بين الروح والمادة؛ لا بد أن يتصلوا بالروح الأعلى ليتلقوا، ولا بد أن يتصلوا بالناس ليذيعوا، ولا بد أن يكون رأسهم في السماء وأرجلهم في الأرض.

وصعوبة ثالثة، أنهم يواجهون مطالب القلوب المختلفة صغراً وكبيراً، وضيقة وسعة، وظلاماً ونوراً. ولا بد أن يمدّوا كلاً بما يحتاجه وبما يستطيعه، ويوفّقوا بين المطالب المختلفة والاستعدادات المتعارضة؛ ولذلك كانوا دائماً في جهاد مع أنفسهم، وجهاد مع عدوهم، وجهاد مع صديقهم، وجهاد مع العالم. وصدقوا إذ قالوا: «إن الحياة جهاد». ووضع الناس كلهم أنفسهم موضع القضاة لهم أو عليهم، وما أنساها حكومة!

للنبي رسالة ظاهرة وهي: إقامة الشعائر والتشريع لإصلاح المجتمع؛ ورسالة باطنة، وهي: نصب سلمٍ تدرج عليه النفوس لتعرف الحق، وتعرف الحقيقة، وتعرف الله من طريق القلب. وقد تختلف الأديان في الشعائر والشرائع تبعاً لاختلاف البيئات الطبيعية والاجتماعية ورفي الإنسانية: أما في الرسالة الباطنية فلا تختلف إلا بمقدار الرقي في السلم، فالحق غرض كل الأديان. وليس يختلف الأنبياء في حقيقة رسالتهم كما يختلف الفلاسفة في تعاليمهم، فقد يقرر فيلسوف أمراً وينكره آخر، وقد يتقضى اللاحق ما بنى السابق، أما الأنبياء فيقررون دائماً، وبينون دائماً، ذلك لأن العقل فيما وراء المادة قائد فقير، قائد في الظلام، والقلب في ذلك قائد بصير، قائد في وضوح النهار. إذا تكلمت إنسان بقلوبهم اتحدوا، وإذا تكلم ثلاثة بعقولهم اختلفوا. وما يصد الناس عن رؤية الحق إلا إقبال قلوبهم عن رؤية النور، وتعلقهم بصغائر الأمور، وبالجزئيات دون الكلّيات. إن الإنسان الفرد قد يُحب، وقد يُكره، وقد يُعجب به، وقد يُشماز منه، ولكن الإنسانية ككل تُحب فقط وهي موضع الإعجاب.

نتتبع سلسلة الأنبياء فنرى بينهم قدراً مشتركاً من التعاليم والمبادئ، فهم يؤمنون أقوى إيمان بالله وكماله وقدرته، وبالإنسان وشرفه ومسؤوليته، وصلاحه ووجوب هدايته، وهم يعلنون في جزم أنهم لم يتلقوا تعاليمهم من تقاليد قومهم، ولا من علمهم ومنطقهم، ولا من أي شيء خارج عنهم، ولكن من الله نفسه يحدث نفوسهم، ومن نوره يسطع على قلوبهم، وأنهم لا يشكّون في شيء كما يشك الفيلسوف والعالم، ولذلك يتحملون أكبر الآلام من قومهم وملوكهم، ولا ينحرفون قيد شعرة عن عقيدتهم؛ لأنهم يرون الحق يقبلهم أصدق مما يرون الأشياء بأعينهم، وأنهم يبلغون رسالة ربهم كما وَعَظَهَا؛ هم بذلك يقررون أن علمهم بحقيقة العالم وبالخير والشرأت من أعلى إلى قلوبهم، على حين أن علم العلماء والفلاسفة أت من أسفل إلى عقولهم.

أنكر قوم دعوة النبوة على هذا النحو، وأرادوا ألا يسلموا بشيء إلا إذا كان عن طريق الجبر والهندسة والرياضة! ولكن أمن الحق أن كل علمنا ومعرفتنا عن هذا الطريق؟ إن

الإنسان قد يعلم الحقيقة، وقد يشعر بالحقيقة. إذا علم العقل الجبر والهندسة، والقلب يشعر بالحب، والحب حقيقة كحقيقة الجبر، والرجاء والأمل والخوف والأمن حقائق كحقائق الهندسة، والإنسان عقل وقلب، وكلّ غذاءه، ومكثّف الإنسان أن يقتصر على نمط الفلسفة والمنطق والعلم مهدر لنصف شخصيته، والمؤمن بمواهب الإنسان المتعددة مؤمن بالدين.

ولكل موهبة طريق تربيتها؛ فالعقل يرعى بالتجربة وبالمنطق وبالمران على ربط الأسباب بالمسببات، وعلى ربط النتائج بالمقدمات؛ والشعور يرعى بالرياضة الروحية وتطهير النفس، ومن هذا القبيل شاعر الدين.



لقد سلك رجال الدين في تأييده وتقويته مسلكين: قوم حدّودوا عقولهم، وقوم أرفعوا مشاعرهم؛ فأما الأولون فعلماء التوحيد أو علماء الكلام، وأما الآخرون فصادقو الصوفية - من جميع الأديان - فالأولون جعلوا الدين منطقاً وفلسفة، وخلقوا تراثاً ضخماً من المؤلفات تبرهن برهاناً عقلياً منطقياً على وجود الله وصفاته وما إلى ذلك. ولكنني أعتقد أنهم لم ينجحوا في ذلك نجاح العلماء في البراهين العقلية على قضايا العلم. إن قانون الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضة إذا قال به أحد العلماء وبرهن عليه، آمن به كل الناس بلا فارق بين أمة وأمة، وأهل دين وأهل دين، وشرقي وغربي. أما علم التوحيد أو علم الكلام، برهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه، ولهذا لم ترّ في التاريخ أن علم الكلام كان سبباً في إيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً. إنما كان سبباً في إيمان الكثير وإسلام النجم الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق.

قرأت مرة أن صديقين مثقفين خرجا يتروضان، وكانا يتحدثان في الدين، فمرا على حديقة بديعة مملوءة بالأزهار الجميلة: ورد أحمر يانع، وورد أصفر فاتح، وورد أبيض صاف، وبراعم لم تتفتح وهي آخذة طريقها إلى نضجها وتفتحها، والجو مملوء بعبيق الأزهار، والريح تلعب بالأغصان، وجمال كل شيء حولهما يأخذ باللب؛ فصرخ أحدهما: هذا أقوى دليل على الله، وهنا موضع سجود له لجلاله وجماله عظمت! فقال صاحبه في برود العلماء: وأي برهان علمي على ذلك؟! ما البرهان المنطقي على أن الجمال دليل الله؟ إن كان هنا جمال فتمّ قبح، وإن كانت أزهار هنا تتفتح فهي هناك تذبذب! ثم عادا، هذا بإيمانه وهذا بالحاده.

وكان نابليون - في حملته على مصر - في سفينة حوله علماء ملحدون، وفي ليلة بديعة

لمعت النجوم في السماء وتلألأت في رونقها وبهائها وجمالها؛ فقال نابليون: انظروا أيها الرفاق ما أبدع النجوم وما أجملها؟ فمن أبدعها؟ قال ملحد: نحن لا نسأل هذا السؤال، وما يدور في ذهنك من هذه الأسئلة لا يدور في أذهاننا، إنما نحن نسأل: كيف تطور هذا العالم، وكيف ارتقى، وما الظروف التي مر بها حتى وصل إلى ما نرى؟ «إن برهانك أيها القائد دليل جميل لك».

إن دعوة الإيمان دعوة لما في النفس: فإذا استعدت فكل شيء برهان، وإذا لم تستعد فلا برهان. في النفس لا في العقل غريزة الإيمان، والدعوة الحقبة بإيقاظها، لا بمقدمة صغرى ولا مقدمة كبرى ونتيجة مؤلفة من موضوع ومحمول! ليس العقل هو دليلنا الوحيد في الحياة، بل هناك أدلاء أخرى، منها التنفس، ومنها العواطف، ومنها الإلهام.

أما الطريق الآخر الذي سلكه صادقو الصوفية؛ فهو أن يربوا شعورهم؛ ويقوّوا نفوسهم لا عقولهم؛ ويصفّروا وروحهم من التعلق بالمادة وشؤونها، حتى يتصلوا في نهاية مراحلهم بالروح الأعلى، بربهم؛ وهم يقررون أنهم بهذه الرياضة يصلون إلى نوع من انكشاف الحقائق أوضح وأجلى وأثور من الانكشاف الحي؛ وأنهم يطلعون على عالم روحي لا يخضع لما تخضع له المادة من حدود وأزمان ومكان، ولكنهم - مع الأسف - عاجزون عن وصف هذا العالم الروحي وصفاً بيّناً لنا، أو عاجزون نحن عن فهم وصفهم، ولهذا ساد كتبهم وأقوالهم الغموض التام في كل دين.

والسبب في هذا أن طريقة التفكير العقلي عامة عند الناس، ووسائل إيصال المعلومات العقلية من ذهن إلى ذهن متوفرة، وليس كذلك الشأن في المشاعر؛ فمن السهل أن تقيم البرهان لآخر على قوانين الضوء وقوانين الجاذبية، وقوانين الرياضة والطبيعة والكيمياء، وتقيم البرهان على النظريات الهندسية، وليس كذلك الشأن في المشاعر. إذا كان عنك برهان على أن هذا المثلث يساوي هذا المثلث أمكنك أن تنقله إلى من لم يعرفه، ولكن إذا أكلت الكمثرى، وشعرت بتوحيح حلاوتها ورائحتها وطعمها، لا يمكنك بحال أن تصفها لمن لم يذوقها إلا على سبيل التقريب والتشبيه، فإذا كان قد أكل نوعاً قريباً من الكمثرى أمكن التشبيه وقرب فهمه وإن لم يكن دقيقاً، وإلا فما أبعد الفهم! وكذلك الشأن فيما عندي من حب ويغض وإعجاب ونحو ذلك، كلها مشاعر من الصعب نقلها، فالمشاعر والعواطف «تذكرة شخصية»، على حين أن العقل «تذكرة عامة» يصح أن يحملها كل شخص.

بذلك يمكن التفرقة بين معرفة تُنقل ومعرفة لا تنقل. واللغة قد تكون أداة طيعة

للمحسوسات والمعقولات، وهي أداة غير صالحة للمشاعر والمعاطف، والمعرفة عن طريق الإلهام - أو بعبارة أخرى عن طريق الرياضة النفسية - آخذة بشبه من الطرفين: طرف العقل وطرف المشاعر، وهي إلى المشاعر أقرب، ولشبهها بالعقل تنكشف انكشاف المعقول، ولشبهها بالمشاعر يصعب نقلها.

وإذا كان شعور الصوفي شعوراً شخصياً صعب التعبير عنه، وأحيط بالفموض، ولم تسغه اللغة، وكان من يفهمه ويشاركه هو الذي جرب تجاربه، وسلك طريقه، وقرب منه أو فاقه في إلهامه. ويشبه ذلك ما قاله أرسطو من أن الناشئ يمكن أن يكون عالماً بالرياضة، ولكن لا يمكن أن يكون سياسياً؛ لأنه يمكن أن يتعلم الرياضة ويحفظ قوانينها، ويفهم براهينها، ولكن لا يمكن أن يكون سياسياً؛ لأن السياسة قوامها التجارب في الحياة، وهو لم يجربها حتى ينمَس في أحداثها، ويشعر بتأثيراتها، ويرى نتائجها.

ويبلغ الأمر بالمتصوف في رياضته، وصفاء نفسه، أن يصل إلى نتيجة تختلف كل الاختلاف عن التفكير العقلي، ذلك أننا في التفكير العقلي نشعر بأن الذي يدرك غير المدرك، والذي يعلم غير المعلوم. فإذا فكرت في حل مسألة هندسية، فالمسألة الهندسية غيري وغير عقلي المفكر، ولكن الأمر في نهاية التصوف ليس كذلك، إذ تنكسر الحدود بين العالم والمعلوم، والعارف والمعلوم؛ فإذا وصلت النفس إلى العلم بالله أمحت شخصية العارف، وصارت هي والمعلوم شيئاً واحداً، ويتحقق هذا عندها في هذه الحياة، كما يتحقق بعد مفارقة الروح للجسم. وأقرب شبه بهذا ما يحدث من هيام المحب بالمحبيب، حتى يكون روحاً واحداً، ويصح التعبير بأن النفس الزائفة في النفس الحقة. ومن أجل هذا قالوا: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وحول هذا تكوّن الأدب الصوفي كله.

* * *

(3)

قرأت مرة أنه منذ خمسين عاماً درس عالم طبيعي دراسة دقيقة جداً ما يحتاج إليه الفأر الصغير لنموه من عناصر اللبن المختلفة؛ ثم جهز لبناً صناعياً يحتوي كل ما أثبتته العلم مما يحتاج إليه الفأر من بروتين ودهن وسكر وملح وماء بمقادير كالتي في اللبن الطبيعي تماماً، وقد أعدّه في أحسن «معمل» وأتقنه. وإذا امّسح اللبن الصناعي امتحاناً دقيقاً ظهر أنه لا يختلف أي اختلاف عن اللبن الطبيعي؛ وإذا اختبر في الذوق لم يختلف عنه كذلك، ثم أطعم الفأر الصغير هذا اللبن الصناعي، فلم ينمّ وقلّ وزنه، وأشرف على الموت. ثم تقدم العلم فتبين أن هذا اللبن الصناعي ينقصه مادة ضرورية هي صانعة الحياة، هي الفيتامين، وربما شيء آخر وراء هذا الفيتامين.

أذكرني ذلك بالفرق بين العلم والدين، والمادة والروح، والعقل والنفس. قد يكمل الشيء في مظهره، ويدل امتحانه على أنه لا ينقصه شيء، ولكنه فقد روحه كما يفقد هذا اللبن الصناعي هذا الفيتامين.

قد تقدم العلم في القرن الأخير تقدماً باهراً في كل فرع: في الطبيعة، في الكيمياء، في النفس، في الاجتماع، في الصناعات، ولكنه لم يتقدم أي تقدم في فهم «نظرية الحياة» وظلت - من غير جواب - تلك الصورة البديعة التي صورها فتان لطفل جميل مستغرب، في أرض جرداء، في مكان موحش، وقد كسب تحتها الأسئلة الآتية: ماذا؟ من أين؟ إلى أين؟

تقدم الطب والتشريح والجراحة، وأنت الاختراعات بالمعجائب من: تليفون وفونوغراف ورايو ومعجائب الكهرباء، وظلت المعجبية الكبرى على حالها وهي عجيبة الحياة كيف تدب والموت كيف يكون! وعجز العلم بكل أسلحته وأدواته أن يتقدم خطوة في هذه السبيل، فمهما كانت الآلة المخترعة ضخمة دقيقة معقدة فهي آلة لا غير ليس فيها روح، ومهما كان التمثال جميلاً رائعاً فهو تمثال ينقصه ما طلب «بيجماليون» من ربّه لتمثاله، أن ينث فيه الحياة؛ وظلت أكبر آلة وأعظم اختراع لا تدهش الإنسان كما تدهشه ذبابة كيف حييت! وأعظم آلة تحتاج إلى عقل حي ليدبرها ويشرف عليها.

ما هذه الحياة؟ من أين أتت؟ إلى أين تصير؟ لا يعرف العلم شيئاً، ونشأتها محوطة بظلمة البطن، ونهايتها محوطة بظلمة القبر، وهي نور بين ظلمتين، ونهار بين ليلتين. ومهما اجتمع الفيزيقيون والكيميائيون فلن يستطيعوا أن يبعثوا الحياة في خلية . . . ﴿إِنَّ أَلْوَيْكَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: الآية 73] .

حلل الخلية كما تشاء إلى كربون وهيدروجين وأوكسجين ونتروجين كما كان يقول بعضهم، أو إلى كترونات كما يقول بعض آخر، فإنها كلها ينقصها شيء لتكوين الحياة؛ وهي ليست الحياة، كما أن اللحم والدم والنفس ليس الحياة، وأشرح نظرية النشوء والارتقاء كما تشاء، فهي تفسر تدرج الحياة من نوع إلى نوع، ولكنها لا تفسر الحياة الأولى للخلية. إن العالم يستطيع أن يشرح لنا بناء الجسم الحي من نبات وحيوان ويمم يتكون، ويضع لنا المصطلحات لكل جزء، ولكن إلى هنا يقف. أما كيف دبت الحياة إلى الخلية، وكيف تنتج خلايا شجرة الورد خلايا مثلها تثبت الورد، وكيف تخالفها بقرأ أو غنماً وقرداً وإنساناً، فذلك ما لا يستطيعه معلم.

ثم كل حي إلى موت، لا يفر منه أي شيء، هو قانون الطبيعة الذي لا يتخلف. قد يستطيع العلم بمهارته وآلاته ومستكشفاتة أن يؤخر الموت ساعات وأياماً، وإن شئت فقل أشهراً وستين؛ ولكن كل وظيفته أن يؤخر لا أن يمنع، فإذا حاول أن يمنع عجز تاماً. ثم هو عاجز أيضاً أن يفسر لنا ظاهرة الموت! إن هذه الحياة التي أتت ولا تعرف من أين أتت لا نعرف أيضاً أين ذهبت.

إن الدين يبتدىء حيث ينتهي العلم؛ فهو يفسر لنا الحياة والموت عن طريق العقيدة لا عن طريق المنطق، فإله واهب الحياة فيخرج الحي من الميت ويخرج من الحي ويمحي الأرض بعد موتها، وكذلك تُخرجون، ومن آياته: ﴿أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: الآية 20] .

وهو ممد الحياة أثناء الحياة، وهو سالب الحياة بالموت؛ وهو باعثها من جديد: «ومن آياته ﴿أَنْ يَقُولَ لِلسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ كُنَّ أَمْ يَرِيَهُنَّ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ دَعْوَةٌ مِنَ اللَّهِ فَيَنْسِفُهُنَّ وَأَيُّهَا الْجِبَالُ كُنَّ سُيُودًا﴾ وَهُوَ أَهْوَىٰ إِلَهُكُمْ وَهُوَ الْغَلِيُّ وَهُوَ يُخَبِّرُكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الروم: 25 - 27]

والحياة مراحل ثلاث: دخولنا هذا العالم، ورحلتنا فيه، ورحلتنا عنه، ولا سلطان لنا في

مرحلته الأولى والأخيرة، وإنما لنا مظهر قدرة في المرحلة الوسطى، ليجري على أيدينا الخير أو الشر، والنفع أو الضر. إننا لا نستطيع أن نرجع عقرب الساعة إلى الخلف ولا إلى الأمام، وإنما نحن «بندول» يتحرك، يقيد علينا الثواني والدقائق؛ قد قيد علينا الماضي وهو يتحرك في الحاضر، ولا أعرف إن كان يتحرك أو يقف غداً! وكل ما أنا مكلف به أن أعمل لإسعاد من حولي وإسعاد الإنسانية على قدر ما أستطيع. فأما من آمن فسعد بالشعور باتصال حياته بإلهه، وبالشعور بخلود النفس، وأن الموت ليس إلا ظاهرة مادية كظاهرة الولادة، وأن الروح التي أتت مع الولادة وكانت قبلها، ستظل بالموت وتبقى بعده؛ وأما من الحد فالمستقبل مظلم والفتاء سريع. عند المؤمن الموت نهر غزير عليه جسر عبور، وعند الملحد الموت نهر غزير ينغمس هو في أعماق ظلماته. عند الملحد لا شيء يخلده، وعند المؤمن هناك خلود الله وخلود النفس وخلود الحقيقة.

إن الدين يقرر إلهاً كاملاً في صفاته، ويقرر إعظام الله وحسن الصلة بين الإنسان وربه بإقامة الشعائر، وحسن الصلة بين الإنسان والإنسان باتباع القواعد والأخلاق، وأخيراً يقرر بقاء الروح والحياة بعد الموت، والجزاء الأوفى على ما عمل من خير أو شر.

فماذا عند العلم ليقوله في ذلك؟ لا شيء!

لقد شهد القرن التاسع عشر والقرن العشرين معركة حامية بين رجال العلم ورجال الدين؛ لأن كلاً منهما يحاول أن ينتصب من الآخر ما ليس له، وكان كل منهما مخطئاً، اعتر العلم بقوته وينجاحه في الآلات والصناعات، وتغيير حياة الإنسان وأدواته تغييراً تاماً، وإمداده بالقوة في مناحي الحياة المختلفة حتى اعتقد أنه على كل شيء قدير، وشاع على ألسنة الناس البرهان العلمي وما إلى ذلك من ألفاظ. واعتقد الناس أن ما قاله العلم هو الحق الصحيح، وطمع العلم أن يجري تجاربه على الإنسان، كما نجح في تجاربه على قطعة من الحجر فيحلله إلى عناصره الأولى، حتى حاول أن يرجع الأفكار والعواطف إلى المادة، وأنها مظهر للمادة كبعض صفاتها؛ وكما تُفرز المعدة عصارة هضم يفرز المخ فكراً. وأخذ يحلله على هذا الأساس حتى شعره وحبه وحتى دينه وعقيدته في إله؛ لا شيء إلا المادة وصفاتها، والعالم ليس إلا آلة ضخمة كبيرة، نعم هي معقدة، ولكن العلم قادر على شرحها؛ وأخذ مذهب النسوة والارتقاء يحاول تفسير الأشياء وما يحدث لها تفسيراً علمياً من ألفها إلى يائها، وجرى على أن العالم ليس إلا مادة ولا حقيقة إلا المادة، وأنها خاضعة في كل حركاتها لما تخضع له الآلة الكبيرة من قوانين، وأنها تنشأ وترتقي أكياً بنفسها لا غيرها؛ لكن

العلم على هذا النحو اصطدم بالحياة فمجز عن تفسيرها، واصطدم بأن العناصر المادية للشيء تتكون ثم لا يكون الشيء؛ واصطدم بجعله بحقيقة الأشياء، وإن عرف مظاهرها وآثارها.

إن العلم نجح في شرح مظاهر المادة فأذاه غروره إلى أن يعرف حقيقتها؛ إنه يستطيع أن يعرف «كيف»، ولكنه لم يستطع ولن يستطع أن يعرف «ماذا». إن من اختصاصه أن يقول إن العالم الظاهري الطبيعي مركب من مادة وهو آلة تعمل؛ ولكنه بدل أن يقول ذلك قال: «إن العالم المادي هو وحده الحق، والمادة وحدها هي الموجودة». وبدل أن يقول في نشوء العالم إن الحياة ترتقي من البسيط إلى المركب بعوامل مختلفة، قال: «إن أصل الحياة وجد من هذا البسيط وتركب، وإن أصل الإنسان لم توجد قدرة إلهية، وإنما هو عمل حرارة الشمس في مادة بسيطة». وبهذا تعدى العلم طوره واغتصب ما لا يملكه الدين؛ فالدين وحده هو الذي يستطيع أن يفسر ما وراء المادة من حياة ونفس وإله، ونحو ذلك من العالم الروحاني.

وقد اغتصب العلم ذلك من الدين رداً على ما حدث في قرون طويلة من اغتصاب رجال الدين لحقوق العلماء. إن من حق العلماء أن يقرروا كل ما يتعلق بالمادة وصفاتها كما تقوم عليه براهينهم. للجغرافي أن يقرر ما يقوم عليه البرهان من دوران الأرض حول الشمس لا الشمس حول الأرض؛ وللفلكي أن يقرر النظام الشمسي وغيره كما يدل عليه علمه؛ وللجيولوجي أن يقرر عمر الأرض بملايين السنين أو بالآلاف كما تدل على ذلك براهينه؛ ولدرون أن يقرر النشوء والارتقاء من البسيط إلى المركب، ولكل رجال علم الحق المطلق في أن يقرروا قوانين المادة التي يكتشفونها، كل في اختصاصه كما يشاؤون. فإذا اعترض رجال الدين على ذلك كانوا قد تجاوزوا حدودهم، وتحدثوا فيما ليس من شأنهم. ولجهل هذا الأسام كان التاريخ وأحداثه الأليمة مظهراً من مظاهر اغتصاب رجال الدين لحقوق العلم، واغتصاب العلماء حقوق الدين.

وأخيراً نرى في الأيام الأخيرة بين بعض رجال العلم ورجال الدين حركة محمودة، قوامها أن للعلم عالماً يجول فيه ما شاء وليس للدين أن يعترض عليه، وذلك هو عالم الطبيعة، عالم المادة بما فيها العقل والنفس؛ وأن للدين عالماً يجول فيه ما شاء، وليس للعلم أن يعترض عليه وذلك هو عالم الروح والله... وأن يعلم الخريطة التي يرسمها العلماء للعلم مركزها وأفقها ليست هي الخريطة التي يرسمها الدين. ويعجبني قول أحد رجال العلم المشهورين الأستاذ «مكس بلانك»، في كتاب له عنوانه «إلى أين يتجه العلم»: «ليس هناك

تعارض حقيقي بين العلم والدين، بل أحدهما ليحتي الآخر ويؤيده. وكل إنسان مفكر جاد يرى أن عنصر الدين مغروس في طبيعه، ويجب أن يُتَمَهَّد وينمى ويرقى كما تُرعى وتتعهد عناصر الإنسان الأخرى لتتوازن العناصر وتتناغم. وليس من باب المصادفة أن عظماء المفكرين في كل عصر كان الدين متغلغلاً في أعماق نفوسهم، حتى لو لم يظهروا أمام الناس قوة شعورهم بدينهم. ومن التعاون بين العقل والدين ظهرت أجمل ثمرة للفلسفة، وأعني بها ثمرة الأخلاق. والعلم رفع القيمة الأخلاقية للحياة؛ لأنه عَضَّد حبه للحقيقة واحترامها. أما حبه للحقيقة فيما أظهره من حب متواصل في معرفة عالم المادة وعالم العقل الذي حولنا. وأما احترامه الحقيقة فلأن كل تقدم في العلم والمعرفة يجعلنا نواجه وجودنا الغامض».



(4)

كان أبو علي بن سينا من أكبر فلاسفة المسلمين إن لم يكن أكبرهم. تربى من صغره تربية فلسفية دقيقة، فتعلّم على أساتذة المنطق والرياضة والطبيعة والفلك، ثم انصرف إلى ما نقل عن اليونان أيضاً من علم ما بعد الطبيعة. فقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة، فالتهمه؛ ثم عثر على كتاب للفارابي يشرح كتاب أرسطو ويبيّن أغراضه، فالتهمه التهاماً، وانكشف له به كتاب أرسطو انكشافاً، وفي كل ذلك يعمل عقله الكبير في أعقد المسائل الفلسفية لا يملّ، وإذا نام حلّم فيما يشغله أثناء يقظته، حتى وصل إلى فهم الفلسفة فهماً دقيقاً، وألّف فيها الكتب الكثيرة مطوّلة ومتوسطة ومختصرة. ووصل بفلسفته إلى وجود الله، وأنه علة العلل، وأنه واحد، وأنه بريء من الكم والكيف والأين والتمت والحركة، إلى آخر ما قرره في فلسفته.

وكان يعاصره رجل كبير اسمه أبو سعيد بن أبي الخير، يُقرن بعمر الخيام فيما له من رباعيات عميقة تفيض بالحياة، وكان صوفياً فارسياً عظيماً، تربى على النمط الصوفي، كما تربى ابن سينا على النمط العلمي والفلسفي. إذا قرأ ابن سينا المنطق على أستاذه استعداداً للفلسفة، فأستاذ أبي سعيد يعدّه للتصوف، فيأمره أن يستحضر الله بقلبه، ويتصوّره مكتوباً بأحرف من نور على قلبه وعلى سائر أعضائه، ويمليه رباعية فارسية يأمره أن يكررها ما استطاع؛ ومعناها:

بدونك - أيها الحبيب - لا أذوق طعم الراحة،

وفضلك عليّ - أيها الحبيب - لا يمكن أن يعدّ ولا يحصى،

لو أن كل شجرة من جسمي لسان يذكرك،

وكلها تنطق بألآف الثناء عليك ما أدبت حقا.

ثم يتدرج به شيخه في الإرشاد من تأمل وخلوة أحياناً ونحو ذلك، حتى يصبح أكبر

صوفي في عصره يُروى عنه الأدب الغزير في التصوف. فأصبح ابن سينا علماً في فلسفته، وأبو سعيد علماً في تصوفه.

فيحكون أن القدر جمع بينهما في نيسابور، فاجتمعا ثلاثة أيام بلياليها يتذاكران ما وصلا إليه في فهم الحقيقة، ثم افترقا. فسأل تلاميذ ابن سينا أساتذهم عن رأيه في أبي سعيد، فقال ابن سينا: «إن ما أعلمه أنا يراه هو!» وسئل أبو سعيد عن رأيه في ابن سينا، فقال: «إن ما أراه أنا يعلمه هو!»

مهما شك المؤرخون في صحة هذه القصة فهي قصة ظريفة تمثل الواقع. هي الفرق بين الفيلسوف والصوفي؛ وهي الفرق بين العقل ينمي والقلب يغذي؛ بين العقل يتفلسف والقلب يتدين؛ بين ملكتين في طبيعة الإنسان اتحدت غايتهما واختلفت طريقتهما: عقل يسير في طريق المنطق والمقدمات والنتائج، وقلب يسير في طريق الحب. يقول ابن سينا: «أحياناً كنت أتبحر في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في القياس»؛ وأبو سعيد كان يتبحر إذ يجد حرارة حبه قد قترت، ذلك العقل يعمل حتى يظفر بالحد الأوسط، وهذا يرهف الشعور حتى تنفد حرارة حبه.

وكما تمثل القصة ملكتي النفس، فهي كذلك تمثل الناس. هذا رجل عقل جاف نمي عقله حتى على حساب شعوره؛ وهذا رجل قلب حار نمي قلبه حتى على حساب عقله. وقلّ من اعتدل.

وبعيني اتفاقهما على تسمية إدراك العقل علماً، وإدراك القلب رؤية. فالعقل يعلم عطف الأب على الابن ولكن قلب الأب يراه؛ والعقل يعلم أن هناك حياً ولكن القلب يراه.

إن الكون مملوء بتموجات دونها تموجات المحيط. ترى العين بعضها ولا ترى بعضها حتى مما يمكن أن يُرى، فإذا زادت التموجات أو قصرت عن حدّ معلوم فلا يراها الإنسان وقد يراها بعض الحيوانات، وكذلك السمع والشم: وهناك تموجات يعلمها الإنسان ويراها الحيوان. فالنحل يرى يعسوبه إذا بعد عنه أميالاً، والإنسان قد يعلمه ولا يراه. والطيور الرحالة ترى أعشاشها على بعد آلاف الأميال، والإنسان لا يراها. والجمال يرى موضع الماء في الصحراء واتجاهه، وقد يعلم ذلك الإنسان ولا يراه. والنمل يشم السكر في الصيوان، والإنسان قد يعلمه ولا يشمه، والشيء قد يكون ظلاماً دامساً للإنسان ونوراً ساطعاً لإنسان... فحقاً ما قالاه من أن إنساناً يعلم وإنساناً يرى! وما العقل والإلهام وما التفكير

والشعر، وما الفن والخيال، وما الفلسفة والدين إلا جدول من ذلك المحيط، محيط الكون اللامتناهي تدرك بعض تموجاته، فضلةً لرجل علم ينكرون وحى الدين، وضلةً لرجال دين ينكرون حقائق العلم. لقد قال متصوف: «حقاً حقاً». إني لا أفهم لثقتك، وما هي إلا هذرة، وقال متصوف: «إني أنا الحق» فقال عالم: «لست الحق، ولكنني باحث عن الحق لأستخدمه في حياتي». أما أنا فإني أفهم المتصوف في حبه. والعالم في علمه. ولا أفهم إنكار أحدهما للآخر.

وكما تعددت الملكات في الإنسان الواحد واختلفت في القوة، وتعددت في الناس جملة واختلفت في القوة، كذلك اختلفت في البيئات، فاشتهر من قديم إلهام الشرق، وعلم الغرب أو فلسفته. فمؤرخو الفلسفة يرون أنها ظلت عقلية بحثة ما استقرت في بلاد اليونان، حتى إذا أتت الإسكندرية امتزجت روح اليونان بروح المشاركة، وكونت مزيجاً من عقل الأولين وإلهام الآخرين، وتعاونت الروح الشرقية، التي من خصائصها الطموح إلى ما وراء عالم الشهادة، والروح الغربية التي من خصائصها التحليل والشرح وربط الأسباب بالمسببات، على إيجاد فلسفة دينية لا هي فلسفة محضة ولا هي دين خالص.

ثم إن الأديان الكبرى من: برهمية وبوذية ويهودية ونصرانية وإسلام، نبعت من الشرق - من آسيا - ومنه انتشرت في أنحاء العالم، فما علة هذه الظاهرة؟

قرأت أخيراً تعليلاً لكاتب إنجليزي أقام طويلاً في الهند يجب عن هذا السؤال فيقول: «إن الريح الباردة في الشمال، والسماء الدكناء والغيوم والأمطار لا تجذب إليها الإنسان ليكون خارج نفسه، بل تجعله داخلها. إن كل عاصفة باردة، وكل مطر غزير، وكل يوم أذكى لا يذكره بنفسه، ولكن يذكره بجسده؛ فيجب أن يفكر في كيف يدفأ، وكيف يغذى، وكيف يُؤوى، ولا ينسى أبداً أن الجو الخارجي عدوه يخاف منه ويحتاط له. وحمله ذلك على أنه إذا أقام في مسكنه فأفكره ما يكره أن يكون مع نفسه وحدها. وعزلة الإنسان وانفراد نفسه مع الطبيعة هي وحدها التي تجعله يسمع صوت الكون. إن الطبيعة لا تتكلم إلا همساً، فيجب أن يسود حولها السكون التام حتى توحى بأسرارها.

والأمر على عكس ذلك في الشرق، تمر الأسابيع والأشهر وربما نصف العام، والنهار كامل في نهارته، واللليل كامل في ليلته. وفي هذا الجو يستطيع أن يكون الإنسان مع نفسه وحدها، في هذه البيئة يستطيع أن يجد الصحراء العميقة سكنها، والغابات التي لا حد

لها، ويستطيع أن يستغرق في سكوته وتأمله فينسى الناس، ولا يشعر إلا بنفسه في أحضان الطبيعة، في أحضان الله!

«إنك ملي الشرق قليلة حاجاتك، لست في حاجة إلى نار للدفء، بل ولا في حاجة ملحة إلى مسكن. وأي غذاء يكفي، وأي ملابس يكفي، ولست في قلق واضطراب وتفكير فيما تواجه به الريح الباردة والجو المظلم! يكفي أن يكون مأواك في النهار ظل شجرة، وفي الليل تسطع على رأسك النجوم بالألوان، لا تتصل بشيء إلا بالطبيعة، فإذا أنت أحببتها كما يجب أن تُحَب، وتعشقها كما يجب أن تُعشَق، وناغمتها كما يجب أن تناغم، وأرسلت نفسك على سجيبتها لتسبح في عجايبها ولا نهايتها استطعت عندئذ فقط أن تسمع لموسيقاها الساحرة.

«لهذا سطعت الأديان من أرض الشمس؛ لأن الضوء مصدر الإيمان».

«فما لم تَرَ الشرق لا تعرف ما العقيدة! واعتبر ذلك بما يلتفت نظرك عندما تضع قدميك في الشرق. ما الذي يفجؤك؟ ما الذي تشعر أنه الشيء الفعال النفاذ في نفوس الناس؟ إنه الدين! إن الشرقي فخور بدينه، يجب أن يدك عليه حتى بمظهره: فهذا الهندوسي بشعبه الثلاث التي على رأسه، وهذا المسلم بلحيته وعمامته أو نحو ذلك. هل رأيت إنجليزيًا يصلي في الشارع؟ وإذا رأيت أفلًا تلومه وتصيح فيه: «صل في بيتك»، وتعتقد أنه يعرض صلاحه وتقواه؟ ليس الأمر كذلك في الشرق، إن الشرقي يفعل ذلك ولا يرى فيه موضع مؤاخذه أو غرابة. إنك تركب القطار في الهند فترى هؤلاء الهنود من رجال ونساء وأطفال يتجمعون عند طلوع الشمس فيحيونها ويصلون لها؛ وهؤلاء المسلمين ينشرون ثيابهم على الأرض، ويتجهون نحو الكعبة، يصلون لله على ملا من الناس، ويرون ذلك واجبههم؛ ذلك لأننا في الغرب لا ندرک إيمان الشرق. إن الشرقي يعدّ الدين نفسه، ولا يعدّه الغربي كذلك. إن الغربي قد يساكن آخر، ويصاحبه زماناً طويلاً، ولا يسأله يوماً عن دينه بل ولا يهمه ما دينه. ولكن الدين في الشرق أعز شيء عند أهله».

«وشيء آخر بين الشرق والغرب، أن الدين في الغرب نُظِمَ نظاماً دقيقاً كأنه حكومة والكنيسة ورجال الدين يسرون على نظام محكم وعلى رأسه البابا، أما في الشرق فليس هذا هو الشأن، فلا رئيس في الهندوكية؛ وخليفة المسلمين ليس له إلا سلطة اسمية، والدين - على العموم - في الشرق نفسي داخلي، وليس يحتاج إلى نظام ولا سلطان، فإذا شعر الشرقي بحاجة إلى الدين بحث عنه كما شاء، واعتنقه كما شاء، وأسس علاقته بربه كما شاء، إذا

نظرت إلى الدين في الغرب رأيتة كحديقة خضعت للنظام، شذبت أطرافها في دقة، وعُني بكل شيء فيها، ومنع من السير على حشائشها، كل شيء فيها بقانون ومنهج وتبوء؛ لأن جذورها مجلوبة من الخارج فتحتاج إلى مجهود صناعي كبير، أما في الشرق فحديقة طبيعية تنمو أزهارها المحلية كما نشاء، لا تحتاج إلى بستاني يرعاها ويشذبها، وكل شيء فيها ينمو حسب قوته واستعداده الفطري من صغيره إلى كبيره».

«لهذا كله كان الشرق مصدر الدين وملهمه».



مستقبل الأدب العربي

(1)

يكاد يعم الناس شعور بأن هذه الحرب - التي لم يكن لها مثيل في التاريخ - خاتمة مرحلة من مراحل العالم، تبدأ بعدها مرحلة جديدة تخالف الأولى في نظمها وعقليتها وما إلى ذلك.

ومن أجل هذا أخذت كل شعبة تفكر في شأنها ومصيرها، وتضع الخطط لمستقبلها، في السياسة والمال والنظم الاجتماعية؛ وعلاقات الأمم، وغيرها.

فلننظر - على نمطهم وعلى بدع المصير - في أدبنا العربي ما مستقبله، وكيف ينبغي أن يكون، وأي طريق ينبغي أن يسلك؟

سؤال عسير ينبغي أن تتعاون في الإجابة عنه أفلام مفكري العرب وأديانهم حتى يصلوا إلى منهج ينفع الأدب في اتجاهه.

فأول واجب على الأدب العربي - في نظري - هو أن يتعرف الحياة الجديدة الاجتماعية للأمم العربية ويقودها، ويجد في إصلاح عيوبها، ويرسم لها مثلها الأعلى، ويستحثها للسير إليه.

وبعبارة أوضح، إن الأدب العربي - إلى الآن - تغلب عليه النزعة الفردية لا النزعة الاجتماعية، فالغزل والمديح والعتاب والثناء والفخر والهجاء ونحوها كلها في الأدب القديم نزعات فردية طغت على الأدب العربي ولوثته اللون الذي نراه، بل وكذلك في المصور الحديثة تراجم الأفراد أو ترجمة الكاتب لنفسه أو تحليل الأدب لبعض الشخصيات أو روايات الغرام أو نحو ذلك كله في نظري - أيضاً - من قبيل النزعات الفردية. وأرى أن الأدب العربي يجب أن يتجه من جديد - بقوة ووفرة - إلى النزعة الاجتماعية حتى يعرض ما فاتته منها من عصوره المختلفة حتى عصره الحاضر. للأدب منزعان ومنبعان: أدب ينبع من النزعة الفردية

ينبع والأدب العربي فيها غني قوي، وأدب من النزعة الاجتماعية والأدب العربي فيها فقير ضعيف؛ ومستقبل الأمم العربية وحاضرها في أشد الاحتياج إلى الأدب الاجتماعي ينهض بها، ولكن ماذا أعني بالأدب الاجتماعي؟

أعني به - في الأدب العربي - نظر الأدباء إلى مجتمعهم الحاضر يشقون منه رواياتهم وأقاصيصهم، وشعرهم، ومقالاتهم؛ ويصوغون فنونهم الأدبية. إن مجتمعاتنا مملوءة بالشرور الاجتماعية من عيشة أكثر الناس عيشة تافهة سخيقة، وليس الناس هم المسؤولين عن سوء وضعهم وسوء حياتهم، بقدر ما هو مسؤول عنها أولو أمرهم، والقابضون على زمام التصرف في شؤونهم، فلاح بائس، وصانع مسكين، وزوجة تعسة، وفقير ومرض، واستعدادات ضائعة، وكفايات لم تجد من يوجهها، وأطفال لا تجد من يرببها، وأغلبية لا تجد ضرورات العيش، ونفوس مستعدة لا تجد من يرقبها، وعقول صالحة لا تجد من يفتحها، ومئات ومئات من أمثال هذه المآسي تنتظر من الأدب أن يعالجها ويشرحها ويحللها، ولا يقتصر على إجادة وصف ما هو كائن، بل يرسم ما ينبغي أن يكون، في روايته التي يضعها، وشعره الذي يصوغه، وقصصه الذي يحكيه، ومقالاته الفنية التي يحررها، ولا يكون ذلك حتى يخرج الأدب عن عزله، ويتغمس في الحياة الواقعية ويكتوي بنارها.

وعلى الجملة يصبح عندنا أدباء هم قادة للرأي العام، يبصرون بموقفه، ويطلعونه على مزاياه وعيوبه، ويحركونه لغرض نبيل يتسامى إليه، بل هم إذ ذاك يكونون خيراً من المصلحين الاجتماعيين العلميين؛ لأن هؤلاء علماء يبحثون عن الحقائق، والأدباء فوق ذلك يلهبون بفنهم العواطف، ففائدتهم أقوى، وأثرهم أبلغ مما يبحثون من حرارة الفن، وتهيج النفوس للخلاص من الشر، والوصول السريع إلى الخير. إنهم يثيرون عاطفة الكراهية للموجود وعاطفة الطموح للكمال، وهم بذلك يضيئون للناس حياتهم التعسة التي يعيشونها، وينيرون السبيل لحياة أسمى يعملون للوصول إليها.

وهذا النوع من الأدب - ما دام الغرض منه الإصلاح الاجتماعي، وقيادة الرأي العام وتبنيه - يجب أن يكون أسلوبه سهلاً واضحاً جميلاً جهد الطاقة؛ لأنه لا يؤدي رسالته حتى يصل إلى آذان أكبر عدد ممكن في الهيئة الاجتماعية، فإذا تأقننا في أسلوبه، وملأناه بالمحسنات الفنية، وعلونا في التعبير، انقلب الغرض من إصلاح شعوب وأمم إلى إصلاح عدد قليل من الطبقات الممتازة فقط. على أن القطعة الفنية في الأدب متى كان لها موضوع، وكان لها قضية تكشفها وتؤيدها وتدعو إليها، استغنت عن كثير من التجميل الأدبي، والغلو

في الاستعارات والكنائيات والمجازات، فإن هذه أشد ما يحتاج إليها عند خلو الكلام من موضوع قيم، أو أفكار قيّمة سليمة.

ولست أريد أن أقول إن كل أدب عربي سيتجه في المستقبل هذا الاتجاه، أو أنه ينبغي أن يتجه فقط، فلست أنكر قيمة أنواع الأدب الأخرى من شعر غنائي أو قصص تحليلي أو فن للفن أو نحو ذلك، وإنما أريد أن أقول: إن الأدب الاجتماعي يجب أن يكمل في الأدب العربي بقوة وغازة؛ لأن موقف الأمم العربية في الحاضر والمستقبل أشد حاجة إليه من أنواع الآداب الأخرى.

أطمح أن يكون لنا في الأدب العربي أمثال برناردشو في الأدب الإنجليزي، وأناتول فرنس في الأدب الفرنسي، وتولستوي في الأدب الروسي، وأمثالهم ممن وقفوا أديهم على خدمة المجتمع وإشعاره بعبويه واستشارته إلى التسامي.

وهذا هو الأدب الأمريكي يحمل لواء رجال مارسوا الحياة العملية في شتى شؤونها، ثم لم يكتبوا في خيال وأوهام وأحلام، إنما يكتبون أكثر ما يكتبون في مشكلاتهم الحالية ومسائلهم اليومية وحياتهم الاجتماعية، وأكثر هؤلاء لا يستوحون أساطير اليونان والرومان، وإنما يستوحون مجتمعهم وما فيه وما يصير إليه. فللأدب العربي أن يستوحى أمراً القيس، أو شهرزاد؛ ولكن يجب أن يكون ذلك نوعاً من الأدب لا كل نوع ولا هو النوع الغالب ولا هو الأرقى.

والذي أوقع الأدب العربي في هذا النقص أن الأدب ظل من ظلال الحالة الاجتماعية، وليسته أثر كبير في تكوينه، والأمم العربية قضت عهداً طويلاً في دور قوي فيه الوعي الفردي، ولم يقرّ فيه الوعي الاجتماعي، شأن الأمم العربية لا يزال الوعي الاجتماعي فيها في حالة التكون لم ينمّ ولم يقو، ومظهر الوعي الاجتماعي نجاح الجمعيات والنقابات والشركات والمؤسسات التي تنشأ من التبرعات ونحو ذلك؛ فالوعي الاجتماعي يكون حيث يكون شعور أفراد الأمة بعلاقاتهم وخيرهم واتجاه تفكيرهم وإرادتهم لخير المجتمع بجانب الشعور والتفكير والإرادة في أشخاصهم، فإذا بدأ هذا الوعي الاجتماعي رأيت الأمم عادات وتقاليدها وعرفاً تراعى فيها مصلحة المجموع أكثر مما تراعى مصلحة الفرد، ورأيت للفرد عواطف نحو أمته كمواطنه نحو ذاته، فهو يسر للخير يأتيه، ويتحمس للعمل يتفعمه، ويتألم من الشر يحيق به، فكل ذلك تكون عواطفه نحو أمته؛ وإذا ذلك يكون في الأمة قانون غير مكتوب، ولكنه يراعى أشد المراعاة: في الاحتفالات والاجتماعات، وفي مآسي الأمة ومسرّاتها، وفي

حروبها، وفي شدائدنا. وإذا نما الوعي الاجتماعي ظهر أثره في نجاح المشروعات الاقتصادية في الأمة، وفي نظم الأحزاب السياسية، وفي النقابات الزراعية، والهيئات التعليمية، وما إلى ذلك.

وتاريخ الوعي الاجتماعي في الأمة يرجع إلى وجود أفراد سبقوا زمنهم وكانوا قدوة لأمتهم، ف شعروا بمجتمعهم شعورهم بذاتهم، وكانوا المثل الذي قلد، والقدوة التي اتبعت، ثم انتشر تقليدهم حتى كان من ذلك رأي عام ووعياً اجتماعياً، بغضب للظلم، وبتحمس للعدالة، ويتغنى بالحرية، ويألم للفقر، ويغار على كل ما يمس أمته، ويخصص كل فرد جزءاً من حياته لعمل اجتماعي وهكذا. ويقوم الرأي العام في المحافظة على العادات الطيبة، والعواطف النبيلة مقام الجيش والبوليس للحكومة.

وفي طبيعة كل إنسان وعي لذاته وشخصه، ووعي لمجتمعه، ولكن في الأمم البدائية ينمو الأول ويضعف الثاني، لأسباب كثيرة: في الأمم البدائية تصدر حتى الأعمال الخيرية ملاحظاً فيها الفرد نفسه، فالإحسان لدفع ألمه، أو لشهرته، أو لذكر اسمه في الجرائد، أو لتكفير سيئاته، وفي الأمم الراقية الإحسان لإنهاض الفقير، وتخفيف الويل عن المجتمع، وفي الأمم الحية، يشعر الماشي في الشارع أن الشارع له وللناس، والسينما له وللناس، وخيرات البلد له وللناس، والأعباء لا بد أن يحمل منها ما يستطيع كما يحمل الناس، ويؤنّ بذلك تصرفاته وأعماله.

لست أريد الدخول في التفصيل بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي، وإنما يكفيني هذا القدر لبيان أن الأدب ظل حياة الأمة في هذا الباب، فإذا طغى الوعي الفردي في أمة كان الأديب من هذا القبيل؛ هم صدق النزعات الفردية والوعي الفردي فقط إلا القليل النادر، فتناهم الأديب غزل وحب وغرام وروايات لتحليل أنفسهم أو لتحليل بعض الشخصيات، أو قطع فنية لإثارة الشهوة الجنسية، وحتى باب الأدب نفسه يرجع في الأغلب إلى نصح الإنسان بصلاحيته كفر لا كعضو في مجتمع. وهذا - مع الأسف - هو الأدب العربي في عصور طويلة إلى الآن تقريباً.

بل أبو العلاء المعري نفسه، وهو أكبر شاعر عربي نظر في شعره إلى المجتمع وأبان سيئاته، قد أفلح في مقدماته، ولكنه لم يوفق إلى النتيجة كما نرجو الآن. فقد نجح في وصف سيئات المجتمع من ظلم الحكام، وفساد المرأة، وفساد رجال الدين ونحو ذلك، ولكنه شرح ذلك ليخلص منه إلى أن المجتمع لا يصلح للبقاء، ولا يصلح لمثل أبي العلاء

لأن ينغمس فيه، يقول أبو العلاء [من الوافر]:

بَسُورُونَ الْأُمُورَ بِغَيْرِ عَقْلِ
فَيَنْقُذُ أَمْرَهُمْ، وَيَقَالُ سَائِئَةً
فَأَتَتْ مِنَ الْحَيَاةِ وَأَتَتْ مَتْنِي
وَيَوْمَ زَمَنِ رِيَّاسَتُهُ عَسَاسَةً⁽¹⁾

فالمقدمة بديعة لطيفة وإن كانت في حاجة إلى البسط، والنتيجة ليست هي التي نريد، فهي نتيجة يائسة. وإنما نريده أن يشرح هذه العيوب للدعوة إلى إصلاحها، وإثارة النفوس للتخلص منها، وإحلال المثل الطيبة محلها. نريد من الأديب إذا ألف مأساة «تراجيديا» ألا يقصد إلى شرحها وتحليلها فقط، ولكنه يبين مسؤولية المجتمع فيها، ويحمل النفوس على الثورة للخلاص منها؛ وإذا ألف ملهاة «كوميديا» ألا يقصد إلى استخراج الضحك فقط من الممثل، ولكن ليستثير السخرية على من كانوا السبب فيها حتى لا تعود إلى الحياة، وهكذا. وهناك أدباء من هذا القبيل تفرؤهم فتشعر أن عقلك اتسع، وعواطفك سمت، ومشاعرك بالإعجاب من الحسن أو الكراهية للقيح حميت وتحمست، وهذا ما نحن في حاجة إليه.

إن الأسم الشرقية في بدء عهدنا بالوعي الاجتماعي، يجب أن يكون لها أدباء يدفعون هذا الوعي إلى الأمام حتى يكمل أو ينضج، وهذا ما أتوقعه في الأدب العربي القريب، إن الأديب من هذا الطراز رسول أمته وهاديها إلى الخير، وراسم أغراضها في الحياة، يدرك الحقائق قبل أن يدركها الناس، ويشعر بها قبل أن يشعر بها الناس، ثم يحرك عقولهم لإدراكها، وعواطفهم للتحمس للعمل بها، يشعر من أعماق نفسه أن له رسالة أن يرفع مستوى الناس، ويدفعهم إلى حياة أسعد وعيش أصلح، يجمع بين السمو الخلقي، والسمو الفني، ثم يسخر فنه لخدمة ما يصبو إليه لقومه.

إذا تحقق هذا في مستقبل الأدب العربي اعتدل مزاجه وكمل نقصه، وجاب ما في الطبيعة البشرية من حب الذات وحب النوع معاً.

* * *

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 560.

(2)

هناك تفاعل تام بين الحالة الاجتماعية لكل أمة وأدبها، فالأدباء في كل زمان ومكان يؤثرون في مجتمعاتهم ويتأثرون به، وميزتهم على غيرهم أن لديهم نوعاً من الإلهام يدركون به شعور الناس وهو في طور تكوّنه، وفي حالة غموضه، فيعبرون عنه تعبيراً يكشفه ويجليه، فيقبله الناس على أنه جديد وليس جديداً، وإنما كان كامناً في نفوسهم، ولولا ذلك ما استجابوا له؛ ولذلك كان الأديب أو المصلح إذا سبق زمانه بمراحل لم يُسمع لقوله، ويدخر الزمان تعاليمه حتى يستعد لها الناس.

والأمم العربية الآن في حالة تكوّن جديد، بسبب ما ظهر لعيونهم من عهد ماضٍ مملوء بالظلم والاستبداد والاستغلال، والجهل والفقر، وبسبب ما رأوا من أممٍ معاصرة تحيا خيراً من حياتهم، وتنعم حيث يشقون، وتعلم حيث يجهلون، بل رأوا غيرهم ينعم بخيراتهم ويستغل غفلتهم وجاهلهم، ويستخدم علمه ويقظته في امتصاص ثروتهم، فلما بدأوا يشعرون بذلك كله، بدأوا يطمحون إلى حياة أسعد من حياتهم، وينفضون عنهم غبار جاهلهم وخمولهم، ويعذون العدة للسير على منهج من سبقهم، وهذا - بالضبط - هو الزمن الذي يتمخض فيه - عادة - عن مصلحين تنبلور فيهم آمال الأمة، وأدباء يُخدون لهم ليجدوا في سيرهم، ومغنين يفتنون لهم بآمالهم، وفنانين يرسمون لهم مطامح نفوسهم.

ومن أجل هذا أتوقع أن تتمخض الحركة الأدبية العربية والحركات الدينية عن حملة اللواء لهذه الشعوب، فالرواية والشعر والقصص والمقالة والتمثيل والغناء والنحت والتصوير والرسم كلها تثير مشاعر الشعوب الغامضة، وتثير العواطف الهائمة ضد الظلم وضد الفقر وضد البؤس، وهذا لونها الحزين؛ ثم من وجه آخر تبحث الأمل وتدفع للعمل، وتبشر بالفوز، وتؤمل في الإصلاح، وهذا لونها البهيج.

لست أتوقع - ولا من الخير أن أتوقع - أن يقضي على أدبنا الحالي الذي يخدم المشاعر الفردية من غرام، وشهوات جنسية وتحديث عن النفس ونحو ذلك؛ فالأمم التي سبقتنا لم يخمد فيها هذا الأدب، بل هو لا بد منه في كل زمان ومكان، ولكن وجد بجانبه الأدب

الاجتماعي الذي يخدم المصالح العامة، فكان من هذا وذاك جوقة كاملة منسجمة تجاوب نوازع النفوس المختلفة.

إن في كل أدب وفن الوضيق والسامي؛ وأسمى الأدب ما يصلح حياة الناس ويُغنيها، وخير كتاب أدبي إذا قرأته تُلذت من فنه، ثم بعثك بفنه ومعانيه على أن تكون خيراً مما أنت، بإثارة عاطفة الرحمة أو الشفقة عندك، أو عاطفة الجمال في الذات، والمعنى والطبيعة، أو بإفهامك طبائع الناس كما هي، أو إعجابك بالخير وكرهك للشر أو إضاءة أي جانب من جوانب الحياة، أو أي قانون من قوانين الإنسانية، أو تهيج ضميرك ليحق الحق ويبطل الباطل، أو باستصراخك لنصرة العدل ومحاربة الظلم، أو نحو ذلك. فإن هو آثار عندك عكس هذه المعاني، فهو الأدب الوضع من وجهة النظر الاجتماعي مهما جاد فنه.

والأدباء من هذا القبيل يحركهم نبل الغرض أكثر مما تحركهم المادة، ويتنجون إجابة لداعي النفس أكثر مما يتنجون للتجارة، ويشعرون بأنهم يتفلسفون بفهم، فإذا سكتوا اخضوا.

لقد ثار الجدل عند الأدباء الغربيين حول الكتابة للمبدأ والكتابة للعيش، فكان يرى بعضهم أن الأدب الذي يستحق أن يسمى أدباً حقاً ما غمر الكاتب شعوراً باللذة لكتابته، لا ما كان سداً لحاجة، أو ملاً لخانة، ولا ما حُمل الكاتب على كتابته حملاً؛ لأن الأدب الحق وحي، والوحي لا يمكن القبض عليه وتحويله حيثما أراد الموحى إليه، وليس هو كرة تدار، ولكن صوتاً عميقاً من النفوس يُسمع فيطاع.

ولكن ربما عدّ هذا غلواً في الرأي، فكثير من الآثار الأدبية القيمة ألفت تحت ضغط الحاجة إلى المال، وبعض الأدباء ما كانوا يتنجون ما أنتجوا لولا يؤسهم المالي.

ومع هذا فما لا شك فيه أن نوع الأدب الذي وصفناه بالسمو والرفعة لا يصدر إلا عن شعور بنبل الغرض، ودافع من حب خير الإنسانية؛ لأن النوع الأول - وهو ما كتب تحت الضغط المالي - خاضع لتحكم تجار الكتب وأصحاب المجلات في نظروهم إلى ما يروج وما لا يروج؛ وخاضع لمسيرة الجمهور في ذوقهم وتملقهم، والضرب على الأوتار التي يحيونها، وتقديم الغذاء الذي يشتهونه، ولو كان فيه السم الزعاف.

أما الكاتب الملهم، الكاتب الذي يتفلسف بأدبه، الكاتب الذي يكتب تحقيقاً لغرض نبيل عنده، فينتج ما ينتج، رضي ناشر الكتاب أو لم يرض، أعجب الجمهور أو لم يُعجب، بل كثيراً ما يدقعه نبل غرضه أن يصب غضبه على الجمهور لغفله وغبوته، ولو أدى ذلك إلى

رميه بالحجارة، واتهامه بالخيانة؛ لأنه يريد أن يسير الجمهور لا أن يسير الجمهور، ويريد أن يجرحه الدواء ولو مرًا لا الحلو ولو سُماً، ويريد أن يكون قائداً للعامة لا مقوداً بشهوات العامة.

ومن أجل هذا أتوقع - متى نما هذا النوع الرفيع من الأدب - أن تتبدل هذه النغمة الصارخة في أدبنا، وهي نغمة تملق الجماهير، وتملق الشباب، وتملق الشهوات الجنسية، فنسمع أصواتاً تنقد النقد المحر الجريء، ولو أدى بصاحبه إلى البغض والكراهية والاضطهاد. إن الناس ألفوا أن يروا صورة ضيق نظرهم، وسعة شهواتهم، وقداصة تقاليدهم، معكوسة على النتاج الأدبي، فإذا لم يجدوها عند الكاتب كرهته العامة ولم يقدره إلا الخاصة، وقليل ما هم. كم في حياة الأمم العربية من عيوب لا تصلحها حلوة السكر، ولا مرارة الصبر، ولا يصلحها الملق، ولكن تصلحها الصرخة القاسية؛ وهذا لا يكون حتى يكون الأديب مؤمناً ببعيدته، مؤمناً بفرضه، يفضل الفقر مع المبدأ على الغنى مع الملق، وهو ما أرجو أن يكون.



ثم أتوقع أن يستمر الأدب العربي في نموه من الناحية التحليلية، تحليل الأشخاص، وتحليل الظواهر الاجتماعية، وتحليل المواقف الإنسانية، وهكذا، ذلك لأن الأدب العربي كان إلى عهد قريب تغلب فيه النزعة التركيبية من أمثال الأمثال، والحكم والتوقيعات، والرسائل الموجزة، مما تصح كل جملة منها لو حلت أن تكون كتاباً؛ فلما اتصل الأدب العربي بالأدب الغربي تأثر من هذه الناحية، فدخلت فيه النزعة التحليلية إلى حد ما، وكل المظاهر تدل على أنها ستتمم فيكامل فيه النوعان: النوع التركيبي والنوع التحليلي، كما سيضح في النوعان: النوع الفردي والنوع الاجتماعي.

فأعنى الأدب عندي ما كملت فيه الفردية والاجتماعية، واستوت له الناحيتان التحليلية والتركيبية. والأدب العربي غزير فتاؤس في الناحية التركيبية والفردية، متخلف في ناحيته التحليلية والاجتماعية. وهذا صدى لنوع البيئة الاجتماعية التي كان يحيها العرب، فإذا تغيرت - وهو ما نحن مشرفون عليه - تلوّن الأدب بلونها، وغنى الفناء الذي يتفق ومشاعرها.



وناحية أخرى سيتجه إليها الأدب العربي لا محالة، وهي «أدب الطبيعة»، فكم في بقاع الأمم العربية من بحار وأنهار، وأزهار، وجبال، ووديان، وحقول، ونحو ذلك من مناظر

فأنته تنتظر من يتثنى بها! وذلك يكون حيث ينمو الشعور بالجمال في هذه الأمم، وقد عاقها في الماضي والحاضر عن هذا بؤسها وفقرها، ووقوعها تحت نير الظلم والاستبداد، ومن عدم القوت نظر إلى الرغيف ولم ينظر إلى باقة الزهر، ومن قيّد القيد الثقيل طمع إلى فك أغلاله قبل أن ينظر إلى العالم وجماله. فما تقدم عليه الأمم من نعيم بخيراتها، واسترداد لحرّياتها، ونظر صادق لمعالجة شؤونها، سيرفع مستواها، سواء في ذلك حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية، ونتيجة هذا أن يجعلها تفكر في المعاني، وتسمو إلى الاستمتاع بالجمال، فيدرك الأدباء بالهامهم - الذي يسبق الزمن بعض خطوات - أن الأمة تتطلع إلى أناشيد الجمال، وتطمح إلى من ينشد قصائد التفنن بجمال الطبيعة في شتى نواحيها فيغنون والناس تغنى بأغانهم، وتردّد أناشيدهم لأنها تجاوب مشاعرهم.

نعم، إن في الأدب العربي كثيراً من شعر الطبيعة من عهد امرئ القيس إلى اليوم، ولكنني أنطلق إلى نوع جديد في أدب الطبيعة. إن شعر الطبيعة في الأدب العربي أفسد كثيراً منه الفن الصناعي، وفهم الشعراء أنهم كلما أجادوا التشبيه والاستعارة أجادوا شعر الطبيعة، من مثل قول الشاعر [من الطويل]:

ولاح هلالٌ مُثلُّ نُورٍ أجادها

بجاري النَّصارِ الكاتِبِ ابنِ هلالٍ

وقول الآخر [من الكامل]:

وردةٌ بدأ يحكي الخدود، ونرجسٌ

يحكي العيون، إذا رأت أحبابها

ونباتٌ باقلأةٌ يشبه نُورُهُ

بُلُقِ الحَمَامِ مُشيلةً أذنبها

وقوله [من الكامل]:

وكأئما البركُ الملاء تحفها

السوانُ ذاك البروض والبرهبر

بُسط من الديباج بيض نُورِوت

اطرافها بفراروزٍ حفسر

وكثير من أمثال هذا، فهذا ما لا أريده ولا أتمناه، ولا أعده إلا نوعاً من البهلوانات

التي تأخذ العين ولا شيء وراءها. وإنما أريد بأدب الطبيعة أحد أدبيين: أدب يفتى فيه الأديب في الطبيعة كما يفتى الصوفي فيها، ويذوب كما يذوب السكر في الماء، فيتناغم هو والطبيعة وتنسجم نبضات قلبه بنبضاتها، ويشعر أنه هو وهي شيء واحد، ويتشبي من ذلك نشوة دونها نشوة الخمر والوصال، فإذا انتشى غني بجمالها، فمسَّ روحك وأعداك بنشوته، وشعرت بأنه يجذبك إلى الجمال، حتى تحسَّ ما يحسَّ، وأنه أثرُ فيك بروحه وفنائه أكثر مما أثر بلفظه وتشبيهاته ومجازته، وهذا النوع من الأدباء يتطلب فنازهم وذويانهم الميل - أكثر ما يكون - إلى الجمال الواسع - إن صح هذا التعبير - كجمال البحار والصحراء والسماء والحقول الفسيحة ونحو ذلك؛ لأنها أقدر بسعتها على امتصاص نفوسهم الواسعة؛ أو أديب يشرب الطبيعة لا تشربه الطبيعة، فهو يحتفظ بشخصيته، ولكن يحقّقها ويوسّعها بالطبيعة يتنسّم جمالها، وهؤلاء أميل إلى الجمال المحدود كجمال الزهرة وجمال الصورة وجمال جدول الماء، وهم لاحتفاظهم بشخصيتهم يفضلون ما يذوب فيها على ما يذويونهم فيه، بل قد يشعرون بالضيق للجمال الواسع؛ لأن شخصيتهم تتضاءل أمامه، وتصغر بجانبه، وقد يرون فيه الجلال لا الجمال؛ وعلى كل حال فإذا تذوقوا هذا الجمال المحدود، ومزجوه بأنفسهم، ووسعوا به مشاعرهم، أخرجوه بروحهم وفنهم أدباً جميلاً يحيي من سمعه.

وسواء هذا النوع أو ذلك، فكلاهما يرفع مستوى الشعوب، ويرقي شعورها بالجمال، ويكون لذلك أثره الكبير في رقي الخلق ورفي الحياة الاجتماعية، بل إذ ذاك يدركون أن الكذب والظلم والجبن قبح المناظر المؤذية، والصدق والعدل والشجاعة جميلة جمال الأزهار والبحار والأنهار والنجوم، فيتعاون الشعور بالجمال والقبح مع إدراك المنفعة والمضرة، وفي هذا ما يرفع الأمة درجات.

كم في الشعوب العربية من يزور معاني الجمال فيستمتع بها، ومن يخرج إلى البساتين، في الربيع فيهنّز قلبه لها، ومن يرتب في بيته الزّهار كما يرتب الخبز واللبن، ومن يهجم جمال بيته كما يهجم همّ بطنه؟ إن جمال الشرق وفير متنوع، ولكنه لا يجد العين التي تنظره، والروح التي تفتّح له، ولا يفتّح العين ولا يفتح القلب إلا أدباء ملهمون يقفون التامس على سر الجمال، ويهزّون نفوسهم لتذوّقه.



(3)

يعاني الأدب العربي الآن مشكلة من أكبر المشاكل، وهو أنه أدب الخاصة لا العامة، وليس للعامة أدب، ونحن إذا أردنا أن نهض بالشعوب العربية وجب أن يصل صوت أديبها إلى خاصتها وعامتها معاً، فالعامة هم السواد الأعظم في الشعوب، وهم المقياس الحقيقي لرقمي الأمة وانحطاطها. فالفلاح في القرى المصرية الذي يكوّن نحو ثمانين في المئة من مجموع الشعب هو الذي يمثل مصر، لا الشاب الذي أخذ درجة من جامعة مصرية، ثم أتّم دروسه في أوروبا أو أمريكا؛ وكوخ الفلاح هو الذي يمثل البيت المصري لا القصر الجميل على ضفاف النيل، وشوارع القرية هي التي تمثل شوارع مصر لا شارع الهرم، وهكذا. فإذا أردنا النهوض الحقيقي للأمة العربية فليكن جل اهتمامنا بالسواد الأعظم من العامة لا بالطبقات الخاصة وحدها.

إذا أردت تحسين العقلية المصرية أو الشامية أو العراقية فوجه أكبر همك إلى تحسين عقلية الفلاح والعامل، ولا تقتصر على العدد المحدود من طلبة المدارس، وهكذا في الشؤون العالية الاجتماعية. وإذا أردت وضع «ميزانية» عادلة للشعب فأحسب حساب ما ينال العامة منها وما ينال الخاصة، فإن كان ينال الخاصة أكبر قسط فيها أو نصفها فهي ميزانية أرسقراطية جائرة، وهكذا.

إن من حق العامة أن يستمتعوا بالأدب كما يستمتع الخاصة، وأن يكون لهم أدب يناسبهم كما للخاصة أدب يناسبهم، وأن يكون في أدبهم ما يهذي عقولهم ويرفع مستواهم، كما يكون فيه ما يتذوقون معه الفن الجميل. هذا من حقهم على الدولة كحقهم في الماء النظيف يشربونه، والصحة يعنى بها، وضرورات الحياة تُوفّر لهم؛ فإذا لم يكن للعامة أدب فهم والحيوان سواء. والأمة تجني من هذا الجيل وعدم تذوق الأدب الصائب والعلقم من كثرة الجرائم وانتشار التخريف، وعدم الشعور بالظلم، واستغلال أرباب رؤوس الأموال لهم، وهكذا.

والأمة العربية في أسوأ موقف من هذه الناحية. فالكتب والمجلات والصحف - وهي

الأدب بالمعنى الواسع - ليست إلا للخاصة، ولا شيء منها للعامة، ومعنى ذلك أن الخاصة هم الذين يتغذون عقلياً ونفسياً، والسواد الأعظم حرم ضرورات العيش، وحرم أيضاً ضرورة العقل العاطفة وهو الغذاء الأدبي، فأصيب «بالأنيميا» الجسمية والعقلية والعاطفية معاً.

وكم الخاصة وكم العامة!؟

إن الكتاب في العالم العربي يطبع منه الألف والألفان، وقلما يطبع منه عشرة آلاف، والمجلات والجرائد مهما راجت لا تطبع إلا خمسين ألفاً أو ستين ألفاً، مهما كان أديها ولغتها متواضعة، ومعنى ذلك أن القراء الذين يتغذون بالكتب والمجلات والصحف لا يتجاوزون متني ألف، إذا حسبنا أن الكتاب أو المجلة يقرأها أكثر من واحد، بل ضاعف هذا العدد إن شئت مرة واثنين وثلاثاً، وانظر نسبته إلى نحو سبعين مليوناً يتكلمون العربية في الأقطار الشرقية، فمعنى هذا أن تسعة وستين مليوناً فأكثر من الشعوب العربية لا يتغذون غذاء عقلياً بالكتب والمجلات، ولا يصل إليهم شيء من الأدب في قليل ولا كثير.

وهذه النتيجة مرعبة مفزعة، وهي المقياس الحقيقي للشعوب، وليس هناك أمة حية على وجه الأرض الآن تشفي نصف هذا الشفاء ولا ربه، فالروايات والكتب الأدبية المناسبة تصل إلى آذان الفلاح في حقله، والصانع في مصنعه.

وسبب هذه المصيبة العظمى في الأمم العربية شيان: الأول الأمية الفاشية، فلا تزال نسبتها في الأمم العربية كبيرة جداً بالنسبة للمتعلمين. وحركة انتشار التعليم والتغلب على الأمية - مع ما بذل فيها من جهد - ضعيفة بطيئة، وليس ينجينا من الأمية السير المعتدل الرزين، وإنما الثورة العنيفة على الجهل وعلى الأمية، وحشد كل القوى المتعلمة في الأمة مع إمدادها بكل ما نستطيع من مال لهذه الحرب الشعواء، أما السير الحكيم فلا يحو الأمية إلا بعد مئات السنين، والعالم لا ينتظرنا لينعم بمنظر سيرنا الوقور.

والسبب الثاني أن لكل أمة عربية لغتين: لغة للكتابة والقراءة والتأليف في العلوم والآداب، ولغة للكلام في الشارع والمترزول والتعامل، وأن الفرق بين اللغتين كبير، وهذا عائق قوي عن تقدم الشعوب العربية وثقافتها. نعم إن كثيراً من الأمم كإنجلترا وفرنسا وأمريكا لها جمل وتعبيرات وكلمات عامة وأخرى فصيحة، ولكن الفرق بينهما ليس كالفرق بين أمتنا العامية ولغتنا الفصحى،؛ فلو أنك قرأت كتاباً أو رواية بالإنجليزية على فلاح أو صانع، وكان موضوع الكتاب يتناسب وعقليته، أمكنه أن يفهمه في سهولة، ويشعر أن ليس هناك فرق

كبير بين ما يتكلم وما يقرأ وسمع، وهكذا الشأن في الفرنسي والأمريكي، وليس كذلك عند العربي.

وقد أنتج هذا الفرق الكبير بين العامية والعربية الفصحى نتائج سيئة جداً، منها صعوبة نشر التعليم في أوساط كثيرة واسعة، ولا يكون هذا إذا تقاربت اللغتان؛ ومنها حرمان العامة من تذوق النتاج الأدبي العربي؛ ومنها أن ما يكتب باللغة العربية الفصحى نفسه في الموضوعات الأدبية التي تمس الحياة الواقعية ليس فيه الحياة التامة؛ لأن استعمال الكلمات والجمل في الشارع والمنزى يضي على اللغة نوعاً من الحياة لا تستعيده إذا عاشت بمعزل عن الاستعمال اليومي؛ فلكل كلمة وكل جملة تُستعمل على الألسنة هالة غير المعاني المكتوبة في المعاجم، فإذا قصرت على التفاهم بين الخاصة لم يكن لها هذه الهالة.

وأهم فرق بين اللغة العامية واللغة الفصحى، وأهم صعوبة في انتشار اللغة الفصحى - في نظري - الإعراب. لقد فشلنا في تعليمه حتى للخاصة والمثقفين، فهذا متخرج الجامعة قد صرف تسع سنوات على الأقل في المدارس الابتدائية والثانوية يتعلم النحو، ثم عدداً من السنين في الجامعة، ومع ذلك قلَّ جداً من يستطيع أن يكتب صفحة خالية من الخطأ النحوي، ومثلهم المثقفون عامة ومن قرأوا لأنفسهم كثيراً وكتبوا كثيراً، فكيف نطمح أن نصل إلى نتيجة باهرة إذا أردنا نشر تعليم اللغة العربية في أوساط العامة، وكيف نلزمهم أن ينصبوا الجمع المؤنث السالم بالكسر، ويجروا المنوع من الصرف بالفتح ونحو ذلك؟! إذا كلفناهم ذلك فقد كلفناهم شططاً وكانت النتيجة لا محالة الفشل في تعميم التعليم. ذلك قد صعب على الخاصة فكيف بالعامية!؟

هذا أهم عائق يحول دون تعميم التعليم، ودون فهم للأدب العربي فما الحل؟ إنني أرى رأياً أعرضه على أولي الرأي للتفكير فيه وتقليبه على وجوه المختلفة، وهو اصطناع لغة عربية خالية من الإعراب، وخالية من الألفاظ الضخمة، ومستعملة للكلمات العامية التي هي أيضاً عربية ومجردة من حرفة اللغة العامية. فنقول: «لا أحب» بدل «ما أحس»، وسأعمل بدل «حاشم»، وأسكن آخر الكلمات كلها من غير إعراب، فأقول: «محمد شازك علي في التجارة»، ونحو ذلك.

وهذه اللغة التي هي وسط بين العامية والفصحى، هي التي يجب أن نعتد عليها في نشر التعليم بين العامة، ويكتب بها بعض الأدباء رواياتهم، ويؤلف بها بعض المؤلفين الكتب الشعبية، ويتحدث بها المتحدثون في الراديو، والخطباء في خطبهم الشعبية وهكذا.

بذلك نستطيع أن نقارب بين العامية والفصحى، بذلك نستطيع أن نسهل تعليم العربية، وبذلك نستطيع أن نوصل الأدب العربي إلى سواد الناس، ولتبقِ اللغة العربية الفصحى لغة خاصة يكتبون بها للمتخصصين، ويقرؤون بها التراث القديم، وينتفعون به، وينقلون منه ما شاءوا إلى اللغة الجديدة، لنفع الجمهور، وستكون هذه اللغة العربية صالحة لأن يصاغ بها الفن الأدبي على أشكاله وأنواعه، فاللغة العامية - على سوء ما فيها - استطاعت أن تخرج الزجل الجميل والروايات الرائعة فهذه اللغة الجديدة التي تمد عربية إلا في الإعراب وغرابة الكلمات تكون أصلح في هذا من اللغة العامية وأطوع للفن. وستكون أيضاً صالحة للتفاهم بين الأمم العربية كلها كاللغة العامية الخاصة لكل شعب.

إن لغة الوقف (تسكين الآخر) هي اللغة التي عمت الإنجليزية والفرنسية والظليانية، وهي الأصلح للزمان لسهولتها ومناسبتها للجمهور، وكثير من اللغات تدرج في تطوره الطبيعي من لغة مُعرَبة إلى لغة غير معربة.

ستصدم هذه الفكرة - من غير شك - بعض العقول لأنها غير مألوفة، ولكن أرجو أن تُبحث في هدوء على ضوء المنفعة لا على ضوء التعصب للقديم.

وإذا كانت عقولنا لا تزال لا تؤمن بالرأي إلا إذا دُعم برأي عالم قديم، فأقول إن في ثنايا مقدمة ابن خلدون ما يؤيد هذا الرأي ويدعو إليه. قال في فصل عنوانه: «إن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير»، يؤيد أن اللغة العامية الساكنة الآخر فيها بلاغة، وفيها فنون الأدب، ما نصه: «وما زالت هذه البلاغة والبيان يدين العرب ومذهبهم لهذا العهد (أي: بعد أن زال الإعراب من لسانهم)، ولا تلتفتن في ذلك إلى خرقشة النحاة - أهل الصناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق - حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع في أواخر الكلم من الإعراب الذي يتدارسون قوانينه، وهي مقالة دسها التشعُّع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعيرُ عن المقاصد والتعاون فيه - بتفاوت الإبانة - موجودة في كلامهم لهذا العهد، وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، وفهْمُ الخطيب المصنِّع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلت على أساليب لغتهم، والذوقُ الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك، ولم يُفقد من أحوال اللسان المدوّن إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط».

وقال في موضع آخر من هذا الفصل في صميم الموضوع:

«ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد (عهد ابن خلدون)، واستقرنا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها، ولعلها تكون أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكانها مجاناً! ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة، وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته».

في هذين الثقيلين عن ابن خلدون أرى أنه يقرّر في النص الثاني إمكان الاستغناء عن الإعراب والامتعاض عنه بقوانين تحل محله، مثال ذلك - على ما أفهم - أن رفع الفاعل يدل على الفاعلية، ونصب المفعول يدل على المفعولية، فإذا قلت: أقرض محمد علياً دل الرفع على المقرض والنصب على المقرض، ولذلك يجوز لك أن تقول أقرض علياً محمد من غير أن تخل بالمعنى، فإذا حذفنا الإعراب فلا بد من قانون جديد يدل على الفاعلية والمفعولية، كان تقدم من فعل الفعل ملتزماً ذلك، فنقول: «محمد أقرض علي»، فهذا مثل من أمثلة القوانين التي يقتضيها حذف الإعراب.

وأما النص الأول من كلام ابن خلدون فمغزاه الدفاع عن لغة الكلام الخالية من الإعراب، وأن لها بلاغة وأدباً وشعراً ونثراً، وأن البلاغة والفن ليسا مقصورين على اللغة المعرّبة، فليس الإعراب - كما يعبر في موضع ثالث - إلا بعض أحكام اللسان.

إذا تم ذلك رجوت أن تصبح اللغة الجديدة أداة طيِّبة لنشر التعليم، ووصول الأدب إلى أكبر عدد ممكن، وهذا ما أتوقع أنه سيكون في المستقبل القريب أو البعيد، وكلما قرب كان أدعى إلى سرعة النهوض، وانتشار الأدب ورفي العقل والعاطفة في الشعوب.

* * *

منطق العقل ومنطق الدنيا

من الأفاصيص الشعبية المصرية أن رجلاً تزوج اثنتين؛ فأما «أم السعد» فشابةٌ لعوب على حظ قليل من الجمال، وعلى حظ كبير من المرح والفتنة وخب العقول والدهاء والمكر. وأما «أم حسن» فشابة على حظ كبير من الجمال، وقليل من الحيلة، طيبة القلب، عفيفة النفس، طاهرة الذيل.

أراد زوجها السفر فاتخذ كل احتياطات لصيانتها، على طريقة العبد القديم، فسمر الشبايبك حتى لا تفتح في غيابه، وتفنن ما شاء في القيود والأغلال، ووضع الأوصاد على البيت حتى لا يقربه من يخونه، ثم سافر مطمئناً.

فأما أم السعد، ففكت القيود، وسخرت بالأغلال، واحتالت على الأرصاد وخرجت وفجرت. وأما «أم حسن» فحفظت عهد زوجها، وصانت سمعته، وحافظت على شرفها وشرفه، فلم تخرج من بينها، ولم تحتل في فك أغلاها، وكانت أمينة في كل شؤونها.

فلما كانت ليلة حضور الزوج تزينت «أم السعد» وتبهرجت، وفعلت كل صنوف الإغراء والفتنة، وأما «أم حسن» فاعتمدت على استقامتها وطهارتها، فلم تبالغ في زينة، ولم تُفِرط في تجمل.

وحضر الزوج، فهللت «أم السعد» لحضوره، وتصنعت كل ضروب الفرح للقائه، وفعلت الأفاعيل لإغرائه، وقابلته «أم حسن» في هدوء واتزان، وحشمة وثبات.

ثم أخذتا في الحديث، فهرجت «أم السعد» وأخذت تصف كيف حافظت على عهده ووفت بأمانته، وكيف كانت لا تنام الليل شوقاً إليه، وحيناً للقائه، ومن حين إلى آخر تتكلم «أم حسن» كلمة أو كلمتين تعليقاً على حديث أو ردّاً على سؤال.

وأخيراً نظر الزوج إلى أم السعد طويلاً، ثم أدار ظهره إلى أم حسن طويلاً، ثم أعلن أن لام السعد كل ما أتى به من هدايا، ولأم حسن الطلاق.

هكذا منطق العقل ومنطق الدنيا، فمنطق العقل يقضي بالمكافأة للظاهرة العفيفة الجميلة، ومنطق الدنيا يقضي بها للمهرجة اللعوب غير الجميلة.

منطق العقل يقضي بأن الإنسان يقوّم بمواهبه وكفاياته، ككل شيء في العالم، فنحن نقوم الفرص بسرعته لا بسرجه، وكل شيء بالفرض منه لا بشكله؛ وعلى هذا فالإنسان يجب أن يقوم بكفاياته فيما أريد منه، فإن أردته صانعاً فقومه بصناعته، أو عالماً فقومه بعلمه، أو لمنصب من المناصب فاختر من يحقق الغرض من المنصب، هذا في منطق العقل، وأما في منطق الدنيا فإنه يقدر بمنظره قبل مخبره، وبقرابته قبل كفايته، وبعلاقته قبل حقيقته. منطق العقل مبني على التجريد من الاعتبارات، ومنطق الدنيا مبني على تقدير الملابسات، ومنطق العقل أساسه تقدير الشيء بما فيه من نفع وضرر، فإن رجح نفعه عمل وإلا ترك. ومنطق الدنيا أساسه رضا فلان وغضب فلان، ورجاء فلان وانتفاع فلان، وإغاضة فلان، وهكذا من اعتبارات لا حدّ لها.

منطق العقل مقدّمة صغرى ومقدّمة كبرى، إن صحّحتا فالنتيجة حتماً. ومنطق الدنيا قد تصدق فيه المقدمات وتكذب النتيجة، وقد تكذب فيه المقدمات وتصدق النتيجة.

منطق العقل كباحث في معمل يجرب ويبرصد التجارب، فإذا أسفرت التجربة عن لون أحمر قال إنه أحمر، أو أصفر قال إنه أصفر، ولا شيء غير ذلك. وأما منطق الدنيا فكالمثل على المسرح يوماً ملكاً ويوماً صعلوكاً، ويوماً غنياً ويوماً فقيراً، على حسب الظروف.

المحسوبة منطق الدنيا، والعدل منطق العقل، وتقدير الأشكال منطق الدنيا، وتقدير القيمة الذاتية منطق العقل.

* * *

بالأمس حضرت مجلساً دار الحديث فيه حول رسم المصحف، فقال قوم: إن من الواجب أن نرسم المصحف حسب قواعد الإملاء المعروفة، حتى يستطيع الناشء أن يقرأه، والرجل المثقف العادي أن يقرأ كما يقرأ كل كتاب. أما الرسم الحالي فلا يمكن القارئ من أن يقرأ إلا إذا كان حافظاً أو متخصصاً، فكيف يستطيع الناشء أن يقرأ الصلاة إذا رسمت هكذا «الصلوة»! ولخير أن تُيسر قراءة القرآن على الناس عامة من أن نحصر قراءته في دائرة قليلة. أما رسم المصحف الحالي فيكون للخاصة ومن يريدون أن يدرسوا تاريخ الإملاء، وإننا نفسد تعليم الناشء إذا نحن علمناه الإملاء على طريقتنا، ثم وضعنا في يده المصحف،

فرأى طريقة لم يألّفها. وقال قوم لا بد من المحافظة على رسم عثمان حفظاً لأثار السلف الصالح وعملاً بالمأثور، وربطاً بين قديمنا وحديثنا، قمت وفي نفسي التفكير بين منطق العقل ومنطق الدنيا.

وشاء القدر أن أحضر مجلساً آخر حميت فيه المناظرة حول معلمي اللغة العربية، فقال قائلون: أمن الحق أن يتوزع تعليم اللغة العربية - دون سائر المواد - ثلاثة معاهد؛ كلية اللغة العربية في الأزهر، ودار العلوم في وزارة المعارف، وقسم اللغة العربية في كلية الآداب، وكل يسلك منهجاً يخالف الآخر حتى إذا أتوا دراساتهم كانت بينهم حرب شعواء على الوظائف! أليس من الخير إلا يكون في البلد إلا معهد واحد يختار له خير المناهج وخير الأساليب كما هو الشأن في كل المواد؟ وقالوا أيضاً: إننا نفهم أن يكون في البلد مئة معهد للثقافة، أما للصناعة، ولصناعة التعليم، فلا بد ألا يزيد إنتاج المصنع عن حاجة البلد، وقال آخرون: إنها التقاليد، وإنها السلطات، وإنها العصيات.

فخرجت من المجلس مفكراً في منطق العقل ومنطق الدنيا.

وركبت «المetro» وجلست بين جماعة يتقدون بألسنة حداد حالة الوظائف والموظفين، وكل يشكو ويضرب الأمثلة في وزارته عما حدث من ترقيات، هذا للقرابة، وهذا للمصاهرة وهذا للملق، وهذا للهناف، وهذا لتقيل اليد، وهذا للمصالح الشخصية.

قلت إن هذا يوم غريب تتابع كل حوادثه للتشيل لمنطق العقل ومنطق الدنيا.

ورجعت بذكريتي إلى أقاصيص جحا، وما في كتب الأدب من أقوال عقلاء المجانين، فوجدت كثيراً منها يعجب الناس؛ لأنها تصور الفرق بين منطق العقل ومنطق الدنيا.

والناس يضحجون بالشكوى؛ لأنهم لم يفهموا الفرق بين منطق العقل ومنطق الدنيا، وأرادوا أن يخضعوا الدنيا لمنطق العقل ففشلوا.

والشعراء والأدباء رأوا أنهم لكفايتهم أحق بخيرات الدنيا من كل من عداهم من الحمقى والمغفلين، وهذا منطق العقل. ثم رأوا أن الدنيا في يد أقل الناس كفاية، وأنهم محرومون حتى من ضرورات الحياة، على حين أن المغفلين يخرقون في النعيم، وهذا منطق الدنيا. ولطول الستهم أقاموا حرباً شعواء على الناس، وقالوا آلاف الأبيات في شكوى الزمان، وأنه مغفل يحايي المغفلين، ويضطهد العقلاء والأدباء، وأنه لا عقل له ولا منطق له، وجرودا منه

شخصاً وجهوا إليه أفضع السب وأقذع الهجاء، وما دروا أن للدنيا منطقاً تخضع له غير منطقهم، وأسلوباً تتبهم غير أسلوبهم.

وأكثر ما يظهر منطق الدنيا في السياسة، فقد أراد الفلاسفة من عهد أفلاطون وأرسطو أن يخضعوا منطق السياسة لمنطق العقل، فوضع أفلاطون جمهوريته، وأرسطو كتابه في السياسة، والفارابي مدينته الفاضلة، وهكذا تتابع الفلاسفة يرسمون المثل الأعلى للحكومة وللسياسة، يرون أن يخضعوا كل شيء في الدولة لمنطق العقل، والسياسة دائماً تتمرّد عليهم وتأبى إلا أن تخضع لمنطق الدنيا، وكان هذا هو الشأن إلى أيام ولسن، فقد وضع نظام العالم على أساس منطق العقل، وما زال منطق الدنيا يحاربه بأسلحته حتى هزّمه شر هزيمة.

وربما كان «مكيافلي» هو الشخص الذي فهم منطق الدنيا بعد أن جرب الحياة الواقعية وسفر لامته عند الملوك والأمراء، فنأى بأن السياسة لا تتبع العقل والعدل والخلق، وإنما هي ترعى طبائع الناس وظروف الزمان والمكان، وقال: إن السياسة يجب أن تعرف الخير والشر، ولا بأس من أن تتحرف عن الخير تبعاً لضرورة الظروف القائمة. وقرر بعض مبادئ منطق الدنيا، فقال: «إن الناس أسرع إلى الإساءة إلى من وضع نفسه من قلوبهم موضع الحب، منهم إلى من جعل نفسه مخوفاً مهيباً»، وقال: «إن الأمير يجب أن يكون أسداً، ولكن ينبغي له أن يتعلم كيف يلعب دور الثعلب»، وهكذا أراد أن يشرح منطق الدنيا كما شرح أفلاطون وأرسطو منطق العقل، مع الأسف، لم يستطع أن يدوّن كل منطق الدنيا كما دون من قبله كل منطق العقل. إن الذي وضعه جزء بسيط من منطق السياسة، وما السياسة بجانب الدنيا كلها؟ ولو كنت مكانه لوضعت قواعد منطق الدنيا في سلوك الإنسان وفي كيف يقدر الإنسان الإنسان، وكيف يصل الإنسان إلى أغراضه مع امتنانه لمنطق العقل، وكيف يفعل رجال الحكم تمشياً مع منطق الدنيا، وكيف تطف التقاليد والأوضاع أمام منطق العقل لتفصح الطريق أمام منطق الدنيا، ولجعلته مئة فصل، وجمعت ما كتبه مكيافلي عن السياسة فصلاً واحداً من فصوله.

في كل شيء يصطدم منطق العقل مع منطق الدنيا، في الأسرة، في الشارع، في المتجر، في المصنع، في الوظيفة، في الحياة الخاصة والعامة، فنرى العقل في ناحية والدنيا في ناحية، وكلما كان الإنسان أرهف حساً وأكبر نفساً، وأرقى عقلاً، كانت صدمة الدنيا له أقوى وأعنف.

ومع هذا فأظن أن العالم سائر إلى التقدم في الاستزادة من منطق العقل والتقليل من

منطق الدنيا، ومقياس ذلك الأمم المنحطة والأمم الراقية، ففي الأمم المنحطة منطق العقل يسبح في دائرة قطرها «قيراط»، ومنطق الدنيا يسبح في دائرة قطرها ألف متر، وفي الأمم الراقية تكاد تتعادل الدائرتان، أو تكون دائرة منطق العقل أوسع، وليس عمل المصلحين في الدنيا دائماً إلا أن يحاولوا توسيع دائرة منطق العقل بتضييق دائرة منطق الدنيا.

• * *

الشرق والغرب

الدنيا اليوم كلها بركان ثائر لسا ندرې متى يهدأ وكيف يهدأ: نظريات تتعارض، ومصالح تتشابك، ومبادئ تتخاصم، ولم يبقَ شيء من الأسس القديمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد والأخلاق إلا تتزلزل واضطرب، وثار ولما يهدأ.

ابتدأ البركان يثور في نقطة، ثم عمَّ الغرب، ثم امتد من الغرب إلى الشرق، فهذا هو الشرق يتزلزل أيضاً ويضطرب أيضاً؛ لأن العالم كله أصبح الآن شبكة كهربائية تتفاعل في سرعة البرق.

من قديم وقف الشرق والغرب معسكرين في الحروب وفي السياسة وفي الاقتصاد وفي المدنية وفي أساليب الحياة والتفكير، وغاب الشرق حيناً، وغُلب حيناً، وثار الجدل بين الأوروبيين: هل من المصلحة أن يمدن الشرق بمدنية الغرب أو يترك وشأنه، يستغله الغرب في موارد الاستغلال، ثم يخليه ونفسه فيما عدا ذلك؟ وثار الجدل بين الشرقيين أنفسهم: ما موقفهم من المدنية الحديثة؟ يأخذونها بحذافيرها أم يتخيرون منها؟

ولكن قوانين الطبيعة الجازمة لم تمعاً بهذا الجدل، وسارت سيرها الحثيث نحو توحيد العالم وتوحيد المدنية في جوهر الأمور، وإن اختلفت الأشكال والأعراض، ولم تكتثر للحدود الجغرافية المصطنعة بين الشرق والغرب، فالعلوم والفنون والآداب والأوضاع السياسية ونظم الحياة الخاصة والعامة تسربت من الغرب إلى الشرق كما تسربت قبل ذلك من الشرق إلى الغرب؛ لأن القانون الطبيعي أن البقاء للأصلح والغلبة للأقوى، والتفاعل الدائم بين المتجاورين.

والزمن يعمل عمله في هذا التوحيد بين الشرق والغرب بالرحلات والبحثات والتزواج والصحافة والثقافة والإذاعة والتجارة في المخترعات الحديثة ورجال السياسة وأساليبهم وغير ذلك، كلها تنقل الماديات والمعنويات من أقصى الأرض إلى أقصاها فتقرب الفكر والمدنية ونمط الحياة.

قد يعوق هذا الامتزاج واتحاد المدنية عصبية من هنا أو هناك، كمعصية دينية أو عصبية

للجنس أو الدم أو القارة أو اللون أو نحو ذلك، وكلها قد تؤخر السير ولكن لا تغير اتجاهه، فقد يقف الزمن أمام هذه العوائق ولكنه لا يلبث حتى يقوى ويكتسحها ويكمل سيره إلى غرضه غير عابئ بما يبدو من بعض القادة السياسيين من وضع العقبات، فكل هذه تنهار أمام القانون الطبيعي في أن سكان الأرض وحدة تتفاعل، ويأخذ متخلفها في نفس الطريق الذي سار فيه متقدمها.

قبل ثلاثة قرون ونصف لم تكن هناك هذه الفروق بين الشرق والغرب، فإن كان لا بد، فالشرق يسبق الغرب في مدنيته وحضارته ووسائل حياته، ثم حدث في أوائل القرن السابع عشر أن اكتشف الغرب وسائل للعلم التجريبي جديدة بنى عليها ثروته الصناعية والاقتصادية، ومن هنا بدأت نقطة التحول والتفوق.

ومن نحو قرنين تضاعفت قوة الغرب باكتشافه بعض قوانين الطبيعة ومعرفته كيف يتغلب عليها، وافتتح عصرًا جديدًا عماده البخار والكهرباء، والشرق في هذه القرون الثلاثة كان يعتمد على وسائله القديمة الخالية من البخار والكهرباء فتخلف، وكان هذا هو الفرق الكبير الذي نراه الآن. وليس هذا فرقاً طبيعياً في عقلية الأمم، فالتاريخ علمنا أن التفوق والنبوغ يتحول ويتنقل بين الشعوب لأسباب نفهم بعضها ونعجز عن فهم بعضها، كنبوغ الأفراد يظهر من حيث لا نعلم، فقد ينبغ من بيت حقير ومن بيت عظيم ومن أسرة وضعة ومن أسرة نبيلة ومن قرية ومن مدينة ومن أكثر الناس علماً ومن أقلهم علماً. وهكذا نبوغ الأمم، حملت رايته الصين حيناً، والهند حيناً، واليونان حيناً، وبنغداد حيناً، والقاهرة حيناً، وجاء دور الغرب فحملها. وهو دور كسائر الأدوار. فلا معنى للتبجح بدعوى التفوق الطبيعي والاستمرار الزمني والمكاني. فما على الشرق إلا أن يأخذ بالوسائل التي اعتمد عليها الغرب من العلم التجريبي، واستخدام البخار والكهرباء، حتى تتغير مدنيته وحياته وأخلاقه ويترواً مكانه.

وليس كل الذنب في تقصير الشرق راجعاً إليه وحده. نعم إنه تكاسل وتوانى وأخذ إلى الراحة حيناً طويلاً، لكن جزءاً كبيراً من المسؤولية يرجع إلى الغرب، فهو لم يأخذ بيده إلى الآن كهاد ومرشد. بل هو إذا رأى الشرق يتنه ويدرك سر التقدم الغربي، ويبدأ في أن يسير سيرته، ويحذو حذوه، صده ووقف في سبيله لمتشعة له وقتية، أو نظر أثنائي قصير أو استغلال مادي حقير، إن أراد استخراج الحديد من أرضه لم يشجعه، وإن أراد أن ينزل قطنه لم يؤيده، وإن أراد أن يقوي جيشه لم يفسح الطريق له، وإن أراد أن يصلح سياسته كما يرى وكما ينبغي لم يمكنه من ذلك، ثم عيب عليه تقصيره وتخلفه واتهم بأن عجزه طبيعة فيه.

إن المدنية الغربية قامت على أكتاف أشخاص يعدون على الأصابع أمثال جاليليو وكبلر وهارفي وتيوتن وغيرهم، لو منح مثلهم الشرق لتحول تحولاً خطيراً وسار إلى الأمام سريعاً، ولكن لم منح الغرب هؤلاء ولم يمنح الشرق مثلهم؟ إن البيئة الشرقية الحاضرة لا تسمح بخروجهم، لا لطبيعة الشرق ففي القديم أخرج الشرق من العظمة ما لم يخرج الغرب، ولكن لأن الظروف الاجتماعية والسياسية في العصور الحاضرة لا تسمح بخروج هؤلاء التوايح في الشرق، والمسؤول عن ذلك الشرق بخموله والغرب بضغط قوته وسلطانه. وفي حدود قدرته على التملص من هذه القيود استطاع الشرق أن يرتقي بعض الرقي، وينهض بعض النهوض.

لقد بنيت المدنية الغربية - كما يقولون - على أركان أربعة مادية وأربعة معنوية: (1) تمكين كل فرد من أن يعمل لترقية نفسه حسب ملكاته وقواه. (2) استغلال الأراضي أحسن استغلال حسب خصوبتها. (3) استخدام الأمة الطبيعية التي حولها لمصلحتها. (4) تصريف سلمها ومنتجاتها في أوسع دائرة من الأسواق. (5) العناية بتأسيس الأخلاق القومية لا الأخلاق الفردية وحدها. (6) غرس المبادئ التي توحى بشدة المحافظة على الحقوق - والمطالبة بها إذا أهملت - وأداء الواجب. (7) حب الحرية وعشق النظام. (8) حب المغامرة والميل إلى الإقدام والرغبة في التجديد. وما عدا ذلك فأمر سطحية كالعادات والتقاليد في الأفراح والجنائز والزواج والطلاق والملابس ونحو ذلك.

ولست أرى ما يمنح الشرق من السير على هذه الأسس إذا أخلص قاده من جهة وأفسح له القرب طريقة من جهة أخرى.

ولو أحطنا الشرقي بكل بيئة الغربي السياسية والاجتماعية، وثقفتها بالعلم، وربناه على النهج الغربي، لكان كالغربي في تفكيره وميوله وأخلاقه والعكس، بدليل ما نرى من أن الفروق تضاعف جداً بين المثقفين الشرقيين والمثقفين الغربيين في العقلية. وتتضاعف بين من عاشوا في إنجلترا أو فرنسا أو ألمانيا في الأخلاق. فكيف إذا اتحدوا في أشكال الحكومات والنظم السياسية وما إلى ذلك؟

قد يظهر بعض الفوارق في مزاج الشرق والغرب. فالشرق أميل إلى التأمل، والغرب أميل إلى العمل. والشرق أميل إلى النظر للماضي في تاريخه والمستقبل في جنته أو ناره، والغرب أميل إلى النظر لحاضره في دنياه. والشرق أميل إلى النظريات وإلى التجريد، والغرب

أميل إلى التطبيقات وإلى الواقع. والشرق أميل إلى ما وراء المادة، والغرب يعيل إلى التغلب على الطبيعة وضبطها بالعلم.

ولكن هل هذه الفروق وأمثالها توجب التعدد والانقسام والنظر العالي إلى الأسفل والنظر الأسفل إلى العالي؟ أو هي فروق كالفروق التي بين أفراد الأسرة يكون فيها الذكر والمؤنث وقوي العاطفة وجامدها والأديب والعالم، وهذه الفروق لم تمنع أن تكون منها أسرة متوحدة متعاونة متحابّة.

الحق أن ليست هناك حضارة عربية وحضارة شرقية، فما نسميه اليوم حضارة غربية بعض نتاج الصين في اكتشافها صناعة الورق والطباعة والبارود، وبعض نتاج الهند والعرب في العلوم الرياضية والفلسفة، كما أنه بعض نتاج فلسفة اليونان وعلمهم وفلسفة المحدثين وعلمهم أمثال كانت وجاليليو ونيوتن: فالعلم والفلسفة والاختراع والمدنية مدينة للتواضع من جميع أنحاء العالم من هند وصين وعرب ويونان وإنجليز وفرنسيين وألمانيين، فتسميتها بالحضارة الغربية تسمية بمن احتل أعلى طبقة في البناء الذي شيده العالم منذ نشأته واشترك في تشييده للتواضع من كل صقع ومن كل جنس. وتسمية البناء باسم سكان الطبقة العليا تعسفية أو اصطلاحية أو هي كالبطاقة توضع على السلعة للتعريف بها.

وكذلك لا أفهم معنى للشرق والغرب بالتفسير الذي يقصدونه، وهو أن هناك فروقاً خلقية وطبيعية بين سكان في بقعة وسكان في بقعة أخرى، وأن هذه الفروق قدر محتم كالقدر الذي جعل هذا حجراً وهذا نباتاً وهذا حيواناً وهذا برّاً وهذا بحراً، وأنه من المستحيل أن يتحول هؤلاء إلى أولئك ولا أولئك إلى هؤلاء، وعبروا عن هذا المعنى بقولهم: «الشرق شرق والغرب غرب»، أي: كما نقول الأرض أرض والسماء سماء.

فهذه نظرية خلقها التعصب وخلقتها السياسة. والحق أن القوانين الطبيعية لا تعرف هذه الحدود الفاصلة، وإنما تعرف موجات يتموج بها العالم كله، وتعرف أن الرقي العقلي وحضارة العالم وعلمه وخلقه سُئِمَ واحد تقف منه الأمم على درجات، وتقف كل أمة منه على قدر استعدادها وجددها، وأن ليست الدرجة العليا وفقاً على قوم دون قوم، ولا على جنس اسمه الغرب دون جنس اسمه الشرق، بل الدرجات تتبادل والدرجة العليا تحتلها الأمم بالتناوب، وكل أمة بلغت أعلى درجة في شيء أفصح الطريق أمام الآخرين ليبلغوها وقد يزيدون عليها وليست الأمم تماثيل واقفة على سلمها لا تتعداه، فالعالم لا يعرف السكون وإنما يعرف الحركة، والسلم عليه دائماً حركات بهلوانية يرتفع عليه قوم وينخفض آخرون.

لقد وسع الهوية بين ما يسمى بالشرق وما يسمى بالغرب طائفتان: رجال الدين ورجال السياسة. فأما رجال الدين فقد شاء القدر أن يكون ما يسمى بالغرب مسيحيًا وما يسمى بالشرق مسلمًا أو بوذيًا أو غير ذلك، فنشط رجال الدين يبشرون، وكان من وسائل ذلك الرمي بالانحطاط والضعف وتصوير الشرق في صورة وضيعة، واستتبع ذلك رد فعل من الشرق بالكراهية والثفور والتحفظ وسوء الظن وما إلى ذلك. وأما رجال السياسة فقد لعبت برؤوسهم الوطنية، ولعبت الوطنية دورها في العداء بين الأمم الأوروبية نفسها، ولكنها وجدت مجالها الفسيح فيما يسمى بالشرق، فتسابق الساسة الأوروبيون في أن يقدموا لأممهم الهدايا من الشرق بالاستعمار والانتداب والتدخل ووسط النفوذ، وكلما كان المكسب أكثر كانت الأوسمة والألقاب التي يكافأ بها على الوطنية أكثر. وكما حصل رد الفعل من رجال الدين حصل كذلك من رجال السياسة، فقويت وطنية الغرب بوطنية الشرق، وحصل النزاع المستمر بالقلم دائماً وبغير القلم أحياناً.

ولا شفاء من هذا القبيل إلا بتعديل الأساس وهو إلغاء استعمال كلمة الشرق والغرب بالمعنى الذي تمورف عليه إلى اليوم، والنظر إلى العالم كوحدة وتبادل المصالح عن طريق التعاون لا طريق الاستغلال، وإحلال الإنسانية محل الوطنية.

لو فكر الساسة تفكيراً عميقاً وحسبوا ما يكسبون حقاً، وما يخسرون من نظرتهم القديمة، لوجدوا الخسارة أكثر من المكسب، وأن المصالح المشتركة يمكن التفاهم عليها عن طريق التعاون والأخذ والعطاء، لا عن طريق الأخذ قسراً من غير عطاء، ولا عن طريق الوطنية الضيقة إلى الكسب فقط.

وقد آن الأوان لتعديل هذا الأساس، فما يسمى الشرق لم يعد طفلاً غرماً يضحك عليه باللعب، وما يسمى الغرب قد ذاق مرارة الوطنية الحادة، ودعاة الإصلاح منهم يكثرون ويكثرون من الدعوة إلى الإنسانية بدل الوطنية حتى في معاملة الأمم المهزومة.

وتعديل الأساس على هذا المنوال هو ما تنادي به الطبيعة نفسها وما ينادي به تقدم العلم وتقدم الاختراع الذي جعل من العالم وحدة. والقوانين الطبيعية لا ترحم، فإن سمع إليها القادة فبشرهم بنعيم مقيم، وإلا فبعذاب أليم.

* * *

موقعة شعرية

من عهد النبي (ﷺ) والاحتكاك مستمر بين المسلمين والإمبراطورية الرومانية الشرقية، بدأ ذلك بكتاب الرسول لهرقل، ثم بالفتوح التي فتحها عمر بن الخطاب ومن بعده، وقد ظلت بلاد آسيا الصغرى مسرحاً للحروب والقتال بين المسلمين والرومانيين في العصر العباسي، فالمؤرخون يذكرون ما دار من محاربة نشرة بين هارون الرشيد ونيقفور، إذ كتب الثاني لأول: «من نيقفور ملك الروم إلى هارون ملك العرب. أما بعد فإن الملكة التي كانت قبلي أقامتكم مقام الرخ وأقامت من نفسها مقام البيدق، فحملت إليك من أموالها ما كنت حقيقاً يحمله أضعافه إليها، لكن ذلك من ضعف النساء وحمقهن، فإذا قرأت كتابي هذا فاردد ما حصل لك من أموالها وإلا فالسيف بيننا وبينك، فأجابه الرشيد: «من هارون أمير المؤمنين إلى نيقفور كلب الروم، وقد قرأت كتابك والجواب ما ترى وتسمع».

ولئن أخذ على قوله «كلب الروم» فقد كان يعتمد على قوته وثقته بالنصر، وعلى كل فقد سار الرشيد إلى هرقلة⁽¹⁾ ففتح وغنم حتى سأله نيقفور الصلح، وتبين أن الرشيد كان أصدق نظراً.

ثم ما كان في عهد المعتصم من خروج ملك الرومان تيوفيل (ثيوفيلوس) إلى زِنْطَرَة⁽²⁾ وقتله وسببه من المسلمين فخرج إليه المعتصم وكانت وقعة عمورية المشهورة التي خلفت لنا قصيدة أبي تمام: «السيف أصدق إثابة من الكتب».

ثم كانت الحروب بين سيف الدولة الحمداني والروم، وقد كانت لنا ثروة كبيرة من شعر المتني وأبي فراس.

ولكن هذا كله كان شعراً من جانب واحد، أما القصة التي أرويناها اليوم فشعر من جانبيين بعد أن ضعف المسلمون بعض الشيء واستأسد النمر.

(1) مدينة قديمة في آسيا الصغرى تسمى الآن ايركلي.

(2) مدينة في تركيا آسيا بين مطلة وسمياط.

وكانت الحادثة في عهد نيقفور الثاني فوكاس Nicophorus II Phocas ملك الروم (963 - 969م، 352 - 359هـ) وكان قد تولى عرش الروم بالقسطنطينية، وكان معروفًا بالإقدام متصفاً بالصفات العسكرية يتولى قيادة الجيش، وقد غزا بلاد المسلمين لما أحس منهم بالضعف بسبب ما نالهم من الانقسام والحروب الداخلية، ففتح المصيصة ودخل طرسوس، فجعل جامعا اصطبلًا لدوابه، واستولى على بعض بلاد الشام وعلى قبرص؛ وليس يهمننا هنا الحروب الآلية والمادية، وإنما يهمننا الحروب الشعرية.

فقد كان من أطرف ما حدث أن نيقفور الثاني هذا بعث إلى الخليفة العباسي قصيدة عربية فظيمة اهتز لها المسلمون أكثر مما اهتزوا لهزيمة حربية وحزوتوا لها أكثر مما حزنوا لفقد بعض مدنيهم، أما من أنشأ هذه القصيدة لنيقفور فلم نعرف عنه شيئاً، والغالب أن يكون عربياً متنصراً، وقد روى لنا التاريخ بعض عرب تنصروا والتحقوا بالقسطنطينية⁽¹⁾. وقد كان في بلاطه كثيرون يتقنون العربية ويقومون بالترجمة وبالمكاتبات الرسمية. وهي قصيدة طويلة تنيف على الخمسين بيتاً أرسلها نيقفور إلى الخليفة العباسي المطيع لله وأولها [من الطويل]:

مِنَ الْمَلِكِ الطُّغْهْرِ الْمَسِيحِيِّ رِسَالَةٌ

إِلَى قَائِمٍ بِالْمَلِكِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ

أَمَا سَمِعْتَ أَذُنَاكَ مَا أَنَا صَانِعٌ

بِلِسَى، فَعَمْدَاكَ الْعَجْزُ عَنْ فِعْلِ حَازِمٍ

تُغْوِرُكُمْ لَمْ يَبْقَ فِيهَا لَوْفِيكُمْ

وَضَعْفِيكُمْ إِلَّا رِسُومَ الْمَمَالِمِ

فَتَحْنَا ثَغُورَ الْأَرْمَنِيبَةِ كُلِّهَا

بِفَتْيَانِ صَدَقِي كَاللِّيُوثِ السُّرَاغِمِ

وَنَحْنُ جَلِينَا الْخَيْلَ تَمَلِّكَ لَجَمَّهَا

وَيَلْعَبُ فِيهَا بَعْضُهَا بِالشُّكَايِمِ

إِلَى كُلِّ ثَغْرِ بِالْجَزِيرَةِ أَهْلِ

إِلَى جَنْدِ قَنْسَرِيَّتِكُمْ وَالْمَوَاصِمِ

(1) من هذا ما يرويه حوقل أن مني حبيب وعم أبناء عم بني حمدان كانوا يتزلون بتصيين فأكب عليهم بنو حمدان بعثوا الجور حتى خرجوا ببلدراهم في اثني عشر ألف فارس إلى الروم وتنصروا.

واستمرل في ذكر كثير من البلاد وما فعلوا فيها على هذا النمط وذكر ما كانوا يفعلون
بالأسارى وبالسبايا [من الطويل]:

وكم ذاتِ خدرٍ حرّةٍ علويّةٍ
مننّمةِ الأطرافِ غرثى المماصمِ
سبينا، وسقنا، خاضعاتِ حواسراً
بغيرِ مهورٍ، لا ولا حكمٍ حاكمٍ
وكم من قتيلٍ قد تركنا مجندلاً
يصبُ دماً بين اللّها واللّهازمِ
وكم وقعةٍ في الدّربِ ذاقت كساتكم
فستناكُم سوقاً كسوقِ البهائمِ
ويرسم في القصيدة خطة سيره فيقول إنه يستولي على دمشق مسكن آباءه وغيرها من
المدن [من الطويل]:

ومسكنُ أبائى دمشق وإنه
سيرجع فينا ملكها تحتِ خانمى
ومصرٌ سافتحتها بسيفى عنوةً
وأحرزُ أسوالاً بها فى غنائمى

* * *

ألا شمروا يا أهلَ بغدادَ وبلدكم
نملّككم مستضعفت غير دائمٍ
رضيتم بأنّ النّبيلمى خليفةً
فصرتم عبداً للعبيدِ النّبيلم⁽¹⁾
سألقي بجيشى نحو بغدادَ سالماً
إلى بابِ طارقٍ ثم كرخ القمام⁽²⁾

(1) يريد بالديالم بني بويه.

(2) الطارق والكرخ محلتان ببغداد.

فأحرق أهلها وأهدم سُورَها
 وأسيى فرارها على رِغمِ رِغمٍ
 ومنها إلى شيراز والرّي فاعلموا
 عراسان قصدي بالجيوشي السُورامِ
 فأسرع منها نحو مكة سافراً
 أجر جيوشاً كالأليالي السُواجِمِ
 وأسري إلى القُدس التي سُرقت لنا
 عزيزاً مكيناً بانياً للدعائمِ

ولما أتم إعلان خطته قرع المسلمين تقريباً فظليماً بأنهم ساء حكمهم فلم يعودوا صالحين لإدارة البلاد، فقد ملووها جوراً وظلماً، وأفدوا القضاء بالرشا والشهادة الزور، فكيف بعد يصلحون؟ [من الطويل]:

ملكنا عليكم حين جازت قلوبكم
 وعاملتُم بالمنكراتِ العظامِ
 قضاتُكم باعوا جهاراً قضاءكم
 كبيع ابن يعقوب بِبخسِ الدُراهمِ
 شيوغلُكم بالزور طراً تشاهدوا
 وباللّين والجرطيل في كلِّ عالمِ
 سافتح أرضَ السُرق طراً ومنبرياً
 وأنشر دين الصلب نشرَ العمائمِ

ولم يكتف بإرسال هذه القصيدة للخليفة المطيع بل نشرها بين المسلمين وفي الجند المحاربين إضعافاً لقوتهم كما توزع اليوم المنشورات بالطائرات، فنالت القصيدة من المسلمين مبلغاً يهد الأعصاب ويثر كوامن الشجون.

وكان في جند المسلمين الذين يحاربون في الثغور عالم من أكبر علماء الشافعية اسمه الفقال الشامي الخراساني ناشر فقه الشافعية في بلاد ما وراء النهر، لم يمنعه علمه وفضله أن

يلتحق بالجيش جندياً يوم كان علماء الدين يعرفون حمل السلاح وركوب الخيل ويجيدون القتال. فكما كان القتال هذا يجب عن سهم بسهم، وضربة سيف بضربة سيف، حملته الغيرة الدينية أن يجب عن هذه القصيدة بقصيدة من نفس البحر والقافية بدأها بقوله [من الطويل]:

أتاني مقالاً لامرئٍ غيرِ عالمٍ
يُطرق مجاري القول عند الثُخامِ

* * *

وقال مسيحيّ وليس كُنْذاكُم
أخر قسوة لا يحثني فعل راحِم
وما الملكُ الطهر المسيحيّ غادراً
ولا فاجراً زُكّانة للمظالمِ
تَكَبَّتْ هداك الله إن كنت طالباً

لحقّ، فليس الخبط فعل المقاسمِ
ولا تشكُّبُز بالذي أنت لم تُنل
كلايس ثوب الزور وسط المقامِ
وهل نلت أنت صُقع طرسوس بعد أن
تَلَمَّتها من أهلها كالمُسالِمِ
وفخر بفعل المسلمين من قبل، فقال [من الطويل]:

تري نحن لم نُوقِعْ بكم وبلادكم
وقافِعَ يُتلى ذكرها في المواسِمِ؟
مئین ثلاثاً من سنين تشابَعَتْ
تُدوسُ الدرى من هايمكُم بالمناسِمِ
اتلُكُمُ هذا أم فوادك هاسِمِ
فليس بناسي كلُّ ذَا غير هاسِمِ
طردناكُم قهراً إلى أرض رومكُم
فَطَرْتُم من الثَّاماتِ طرة الثَّعامِ

وردّ عليه في أسره وسببه وبيّن الفرق بين معاملة المسلمين للأسارى والسبايا ومعاملة الروم لهم فقال [من الطويل]:

وعظمت من أمر النّساء وعندنا
لكنم ألف ألف من إماء وخادم
ولكن كرمنا إذ ظفرونا وأنتم
ظفرتكم فكنتم قدوةً للآلآم
ورد عليه في أمانه في الفتح فقال [من الطويل]:

وعُدّت بلداناً تريد افتتاحها
وتلك أمان ما فيها حلّم حالم
ومن رام فتح الشرق والغرب ناشراً
لدين صليب فهو أحبّ رائم

* * *

لئن كان بعض العرب طارت قلوبهم
أو ارتدّ منهم حشوة كالبهائم
فللحق أنصاراً لله صفة
ينذرون عنه بالأيوف الصّوامر

* * *

أنتك خراسان تجرّ خيولها
مسوّمة مثل الجراد الصّوامر
كهول وشبان حماة أحاسن
ميامن في الهيجاء غير مشامر
غزاة شروا أرواحهم من إلبهم
بجنايتهم والله أوفى مسامر
ورد عليه أمه في فتح بلاد المسلمين في فتح القسطنطينية [من الطويل]:

ونرجو بفضل الله فتحاً معجلاً
 نناشُ بقسطنطين ذات المحارم
 هناك يرى يقفورُ والله قادرٌ
 ينادي عليه قائماً في المقاسم
 ويجري لنا في الروم طراً وأهلها
 وأموالها جمعاً سهماً المغانم
 فيضحك منا من جلدانٍ باسم
 ويقرّع منه سنٌ خزبانٌ نادم
 وإن تسلموا فالسلمُ فيه سلامةٌ
 وأمناً عيش للفتى عيشُ سالم
 ومن العجيب أنه لما رد عليه في سوء الحُكّام وفساد القضاة تسلّم بهذا ولم ينكره وقال
 [من الطويل]:

وَقُلْتُمْ لِمَكْنَاكُم بِجَوْرِ قِضَايَكُم
 وَيَسِيهِمْ أَحْكَامَهُمْ بِالذَّرَاهِمِ
 وفي ذلك القرار صحة ديننا
 وأنا ظلمنا فابتلينا بظالم
 وسافرت قصيدة يقفور برأً وبحراً حتى وصلت الأندلس، فعز عليها ألا تساهم في الرد
 عليها كما ساهم الشرق، فأنشأ ابن حزم الإمام العالم الأديب المعروف قصيدة أخرى على
 الروي والقافية أولها [من الطويل]:

من المحتمي بالله ربّ العوالم
 ودين رسول الله من آل هاشم
 ورثي لحال الخليفة العباسي وأن ليس في يده شيء حتى يدعوه يقفور [من الطويل]:
 دعوت إماماً ليس من أمر آله
 بكفيرة إلا كالرسوم الطوراسم
 دعته الدواهي في خلافته كما
 دعته قبله الأملاك ونغم الدراهم

ولا هجبت من تكبيرة أو ملئمة
 تصيب الكريم الحر وابن الأكارم
 ولو أنه في حال ماخسي جُوده
 لجُرعثموا منه سموم الأرقام
 ويقول إنكم إنما ظفرتم بالمسلمين لتخاذلهم [من الطويل]:
 ولما تنازعنا الأمور تخاذلاً
 ودالت لأهل الجهل دولة ظالم
 وقد شغلت فينا الخلافات فتنة
 لعبداؤهم من تركهم والئيام
 وثبتت على أطرافنا عند ذلكم
 وثوب لصوص عند غفلة ناسم
 وفخر بأعمال المسلمين ومجدهم القديم [من الطويل]:
 ألم تُنتزِعْ مِنكُم بِأَيْدٍ وَقُوَّةٍ
 جميعُ بلادِ السُّامِ ضريبةً لازمٍ
 ومصرأً وأرضَ القيروانِ بأسرها
 وأندلساً قسراً بغربِ الجماجمِ
 ثم أنذرهم بالمجد الحديث [من الطويل]:
 وريداً يمدُّ نحوَ الخلافةِ نُورها
 ويكشفُ مُغَبَّرَ الوجوهِ السَّوامِ
 وحينئذٍ تدرون كيف فراركمم
 إذا صدمتكم تخيلُ جيشِ مصادمِ
 على سلفِ العاداتِ منا ومنكم
 ليالي أنتم في عدادِ الغنائمِ
 وأطال في ذكر فعال السابقين وأمله في الحاضرين والقادمين والإسلام والمسلمين وبشر
 بفتح القسطنطينية والهند والصين [من الطويل]:

إلى أن يرى الإسلام قد عمَّ حكمُهُ

جميعَ البلادِ بالجيوشِ الصَّوارِمِ
وهكذا إلى أن أتمها 137 بيتاً وختمها بالموازنة بين قصيدته التي كالعقد الفريد وبين
قصيدة الخصم الباردة [من الطريل]:

أَتَيْتُمْ بِشَعْرِ بَارِدٍ مَتَخَاذِلِ

ضَعِيفِ مَعَانِي النَّظْمِ جَمِّ الْبَلَاعِمِ

فَدُونِكُهَا كَالْعَقْدِ فِيؤْزَمِرُهُ

وَدُرٌّ وَيَاقُوتٌ بِإِحْكَامِ حَاكِمِ

ثم أسدل الستار على هذه المعركة العنيفة ولم يكن الحكم فيها - للأسف - لرجال البلاغة
ولا جهابذة النقد. وإنما كان الحكم فيها للسيف، وظل بيت أبي تمام صادقاً على مدى
الدهور [من البسيط]:

السَّيْفُ أَصْدَقُ إِنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ

فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّيْبِ⁽¹⁾

* * *

(1) ديوانه / 32.

في الأدب العربي

أدب الفيل

[ما أوحى الأدب العربي أن يعنى بدراسة نواحٍ غير الناحية الرتيبة المألوفة التي تكررت حتى ملها الناس].

المعروف أن الأدب العربي عني أكثر ما عني بالإبل، لأنها كانت عماد العرب في حياتها، فلم يتركوا شيئاً فيها حتى عالجوه جملة وتفصيلاً. ومع هذا فلو اتصلوا بغيرهم من الفرس والهنود وراؤهم يعتمدون - فيما يعتمدون - على الفيل عالجوه في أدبهم كما استخدموه في حروبهم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَيُّدُوا لَهُمْ مَّا أَسْتَكْتَفْتُمْ مِن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: الآية 60] ، ولو عاشوا اليوم وراؤا الدبابات والطائرات لاستخدموها في حروبهم وأدبهم.

لقد رأى العرب الفيل في غزو الحبشة لهم لما أتوا من اليمن يريدون هدم الكعبة فقتلوا، وجاءت في شأنهم سورة الفيل.

ثم شاهد العرب القبيلة في حربهم مع الفرس في غزوة القادسية وجلولا ونهاوند، فلم يخافوا ولم يهنوا فغلبوهم بجمالهم؛ لأنه كان مع الجمال قلوبهم - وقلوبهم قلوب أسود - وكان مع القبيلة قلوب أعدائهم وقلوبهم هواء.

وظهر في آخر العصر الأموي شاعر اسمه هارون بن موسى الأزدي بالولاء، كان شاعراً وكان يحارب مع المسلمين بالمولتان من أرض الهند. مارس القبيلة في الحروب فعالجها في الشعر، وقال في صفات الفيل أشعاراً كثيرة، وقد حكوا عن هارون هذا أنه اكتشف سرّاً خطيراً وهو أن الفيل يخاف من الهر، فجاء الموقمة ومعه هرٌّ شباه في ملبسه، فلما دنا من الفيل رمى الهرُّ في وجهه، ففزع الفيل وولى هارباً، وهربت القبيلة على أثره، وتساقط الأعداء من فوقها، فكان ذلك سبب الهزيمة، وأترك تحقيق ذلك لعلماء الحيوان.

ولما رأى المسلمون أن خصومهم يعتمدون على القبيلة في حربهم لم يجملوا وألفوا في

جيوشهم فرقة الفيلة، فكان في جيش أبي جعفر المنصور فرقة الفيلة والفيالين وكذلك من بعده من خلفاء العباسيين، ومرنوا عليها ومهروا فيها مهارة خصومهم.

وعالج المعمزلة موضوع الفيلة كما عالجوا الحيوانات كلها من ناحية دلالتها على عظمة خالقها ومن ناحية «أعاجيب ما ركبت عليه من الدفع عن أنفسها والحمل على ما يحييها وإدراكها ذلك بالطبع من غير روية، وبحس النفس من غير فكرة، ليحسب معتبر، ويفكر مفكر، وليتفني عن نفسه العجب، ويعرف مقداره من العجز، ونهاية قوته، ومبلغ نفاذ صبره، وأن الأعجم من أجناس الحيوان يبلغ في تدبير معيشته ومصالحة شأنه ما لا يبلغه ذو الروية التامة والمنطق البليغ، وأن منها ما يكون أطف مدخلاً وأرق مسلكاً وأصنع كماً وأجود حنجره⁽¹⁾»، وعلى ذلك ألف المعمزلة القصائد الطوال في بديع صنع الله في الحيوان، كما ألف الجاحظ كتابه الممتع في الحيوان.

وأعجب ذوو المشاعر والذوق بالفيل لما رأوا فيه من صفات جميلة، فله من القوة ما يقلع الشجرة الكبيرة ويهدم الحائط الضخم، وهو إلى ذلك وديع لسانه وداعة الحمل، وهو ثقيل الوزن، خفيف الرطء، حتى قد يمر بجانب الإنسان، فلا يشعر به لحسن خطوه، وهو بديع المنظر، عظيم الصورة، جمع إلى الجلال الجمال، يعجبك بطول خرطوميه وجمال أنيابه وسعة أذنيه، قابل للتأديب فيعلم السجود للملوك وممارسة القتال في الحروب، من أذكى أنواع الحيوان وأقربها إلى الإنسان. وقد علمه الإنسان القاسي القسوة، فكان ملوك الفرس يمرنونهم على قتل من شأوا بخبطة ودوسة، فكانت الأكاصرة تلقى لها بالرجل فتقض عليه وتضربه وتدوسه حتى يفارق الحياة، وليس الذنب ذنبها، وإنما ذنب الإنسان الذي علمها، وجرى ذلك إلى الشعر العربي فقال الشاعر:

«وأعبط عبط الفيل هامة رأسه»

ثم كان الفيل مصدر وحي الأفكار والمعاني عند الفرس والهنود، وانتقل ذلك إلى اللغة العربية عن طريق كتاب كيلة ودمته، فهو غني بالأمثال المشتقة من الفيلة مثل: «وقال العلماء إن الرجل الفاضل لا ينبغي أن يرى إلا في مكانين ولا يليق به إلا أحدهما: إما مع الملوك مكرماً وإما مع النساك متبتلاً، كالفيل إنما بهاؤه وجماله في مكانين: إما في برية وحشياً، وإما مركباً للملوك» وفيه: «إن مثلك في هذا كما قال التاجر: إن أرضاً يأكل جردانها مئة من

(1) الجاحظ بالحيوان.

من حديد غير مستنكر أن تخطف بزاتها الغيلة، وفيه: إن الكريم إذا عثر لم يستعن إلا
بالكريم كالليل إذا وحل لم يستخرجه إلا الغيلة... إلخ.

ولحظت العرب في الغيل كثرة أكله وشدته، وعظم خلقه فضرت بذلك كله الأمثال
فقلت: أكل من فيل، وأشد من فيل، وأعجب من خلُق فيل.

وروا أنه حضر فيل في المدينة، وكان ملك بن أنس يدرّس في المسجد، فقال قائل: قد
حضر الغيل. فقام تلاميذه مالك ينظرون إلى الغيل وتركوه، إلا يحيى بن يحيى الليثي
الأندلسي فقال له مالك: لم لم تخرج لترى هذا الخلق العجيب وليس في بلادك؟ قال: إنما
أتيت لأخذ علمك ولم أت لأنظر الفيل.

وحدث في سنة 371هـ أن وقع خلاف في أسرة بني بويه، وقاتل عضد الدولة البويهي
فخر الدولة البويهي أيضاً، فانهزم فخر الدولة والتجأ إلى قابوس بن وشمكير بجرجان، فطلبه
عضد الدولة فأبى قابوس أن يسلمه، فتحاربا وانهزم قابوس، وكان في الجيش المنتصر
السياسي الأديب صاحب بن عباد، وكان فيما غنموا فيل عظيم كثر الحديث عنه، فلما
سكت السيف تكلم اللسان، فاقترح صاحبين عباد على الشعراء أن يقولوا في الغيل،
واشترط عليهم أن يكون ما يقولون على وزن وقافية قصيدة عمرو بن معديكرب البطل الشجاع
المشهور فارس اليمن [من مجزوء الكامل المرقل]:

أعددت لـلـحـدُثانِ مـا

بـنـةً وِعـدَّةً عـلـنـدى⁽¹⁾

وكان موقفاً في هذا الاختيار. فالقصيدة حماسية قوية وهي إلى حماسها ظريفة الوزن
جيدة الوقع، فتدقق الشعر في الفيل، وكان لنا من ذلك أدب فيل وغير غزير نسوق طرفاً منه.
فعمّا قال أبو الحسن الجوهري [من مجزوء الكامل المرقل]:

فـيـلٌ كـرـضـوى⁽²⁾ حـيـنَ يـلـى

جـسُ مـن رـفـاقـي الـغـيـمِ بُـردا

(1) ديوانه ص 80. السابقة: الدرع الواسعة، والعلندي: الفرس الشديدة.

(2) رضوى: جبل بالقرب من المدينة.

مثل الغمامة ملئت
 أكنأؤها برتاً ورعدا
 رأس كئولة شاهتي
 كسيث من الخيلاء جلدنا
 فتراء من فرط الدلا
 لي مصغراً للناس خندا
 يُزهي بخراطيم كمش
 بل الصغر لجان يُرة رقا
 متمدد كالانموا
 ن تمده الرضاء منا
 أو كسم راقصة تسي
 ر إلى الندمان ووجدنا
 وكأله بوق يُحرز
 ركة لينفخ فيه جندا
 يسطو بساريتي لحيد
 بن يخطمان الصخر هذا
 أذناه يزوحستان أس
 ندنا إلى الفؤدين عقدا
 عيناه غافرتان ضي
 قنا لجمع الضوء عمدا
 فك كفوقة الخلي
 يج يلرك طول الثغر حندا
 تلقاه من بغد قنخ
 مبه غماماً قد تبني
 منا كبنيان الخوز
 نقي ما يلاتي الثغر كندا

ذَنْباً كَمِثْلِ السَّوْطِ يَهْضُبُ
 يَرْبُ حَوْلَهُ سَاقاً وَزَنْدَا
 يَخْطُو عَلَى أَمْشَالِ أُمِّ
 مَدَّةِ السَّخْبَاءِ إِذَا تَمَمَّتْ
 أَوْ مِثْلِ أَمْيَالِ⁽¹⁾ نُهَيْذُ
 نَ مِنَ السُّخُورِ الطُّمِّ نَفْدَا
 مَتَلَقَّعَ بِالْكَبْرِيَا
 وَكَأَنَّكَ مُلْكٌ مَسْفَدِي
 أَذْكَى مِنَ الْإِنْسَانِ عَثُ
 حَى لَوْ رَأَى خَلْعاً لَسَدَا
 لَسَوْ أُنْتَهُ ذُو لَهْجَتِي
 وَقَسَى كَسْتَابَ اللهُ سَرْدَا

ومما قاله عبد الصمد بن بابك [من مجزوء الكامل المرفل]:

وَمِمَّا سَكَ الْبُرْقَانِي فِي
 شَبِّهِ النِّقَاشِيَّةِ وَقَدَا
 فَكَأَنَّهَا تَسَجَّتْ عَلَيَّ
 وَيَذُّ النِّمَامَ الْجَوْنَ جَلْدَا

• • •

وَإِذَا تَخَلَّلَ مَضْبَبَةً
 فَكَأَنَّ ظِلَّ اللَّيْلِ مَدَا
 وَإِذَا هَمَى فَكَأَنَّ رَكِي
 نَا مِنْ عَمَائِي⁽²⁾ قَد تَرَدَى
 وَإِذَا اسْتَقْبَلُ رَأَيْتَ فِي
 أَعْطَافِهِ هَزْلاً وَجَدَا...

(1) الأميال: العنارات.

(2) عماية: اسم جبل بالبحرين.

وقال أبو محمد الخازن [من مجزوء الكامل المرقل]:

كَبْرِيَّةٌ⁽¹⁾ مِنْ عَنبَرٍ
دَعَمَتْ سَوَارِي السَّجَّاحِ نَضْدًا
لَسَوَلًا انْتِقَلَابُ لَسَانِهِ
لِرَأْيَتَهُ خَصْمًا أَلْدَا
وَكَأَنَّ مَا خَرَطَ وَهْمُهُ
رَاوَوْقُ خَمْرٍ مُدًّا مَدًّا
أَوْ مَثَلٌ كَمْ مُسْتَبَلٍ
أَزْحَمُهُ لِلتَّوَدِيحِ سُعْدِي
وَإِذَا التَّوَى فَكَأَنَّهُ الشَّ
مُغْبَانُ مِنْ جَبَلٍ تَرْدِي
يُكْسِي الْجِدَادَ وَتَارَةً
يَكْسِي نَمِيحَ الذَّرْعِ سَرْدًا

* * *

قَدَسَادَ كُلِّ بَهِيمَةٍ
كَيْبًا وَمَعْرِفَةً وَجَدًّا
فَسَكَأَتْهُ يَوْمَ الوَعَى
يَكْسِي مِنَ الخَيْلِ بُسْرَدًا
وَإِذَا انْتَهَى مِنْ حَرِيرٍ
يَسْعَى فَيَرْقُصُ كَشَبَبًا⁽²⁾ ...

وهكذا أقاموا معمعة حول الفيل كما أقاموا معمعة حول الملك.

وفي هذا القدر اليوم كفاية.

* * *

(1) البنية: البناء.

(2) نوع من الرقص عند المجوس يمسك فيه بعضهم بيد بعض ويدورون.

في الأدب العربي

مما أعيب عليه كثيراً من الأدباء ميلهم إلى قصر الأدب على الشعر والنثر الفني المصنوع، فإذا أنا عمدت إلى الكتب المولقة في مختار الأدب لم أجد - غالباً - إلا هذين النوعين: شعراً من امرئ القيس إلى شوقي وحافظ، ونثراً من عبد الحميد الكاتب وأمثلة من ابن المقفع والجاحظ، ثم ابن العميد وابن عباد والقاضي الفاضل، إلى المنفلوطي وأضرابه... ورأى أن هذه الفكرة عن الأدب غير صحيحة، وأنها ضارة بالناشئين والمتعلمين، إذ تجعلهم يتصورون الأدب على أنه حيلة لفظية شكلية، فإذا عمق الكاتب وفكر تفكيراً دقيقاً خرج عن الأدب ولم يسمُ أديباً. وضرر هذا واضح، وهو اتجاه الأدب العربي إلى السطحية، والعناية فيه بالشكل أكثر من العناية بالموضوع. فإذا نحن استثنينا ابن المقفع والجاحظ وأمثلهما من الكتاب الذين كان لأدبهم موضوع، رأينا الكثرة العظمى تتجه نحو الأدب الشكلي الذي يسود فيه العناية بالألفاظ وتنميقها أكثر من عنايتهم بالأفكار وتوليدها والموضوع ودراسة. على هذا سار ابن العميد وابن عباد والثعالبي والقاضي الفاضل والعماد الأصفهاني وأمثالهم إلى المنفلوطي.

وقد آن لنا أن نعيد النظر في هذا الوضع من ناحية الأدب القديم والحديث؛ فمن ناحية القديم يجب أن نتوسع في فهم الأدب، فندخل فيه نواحي كثيرة لم ينظر إليها على أنها أدب، فالشعر الصوفي والنثر الصوفي أدب يجب أن يدرس، وهو يمثل ناحية من نواحي النفس والعكوف والتأمل فيها ويجب أن يختار منه في كتب المختارات، والإحياء للغزالي إلى جزء كبير منه نوع من الأدب يجب أن يدرس ويختار منه، ومقدمة ابن خلدون نوع من الأدب؛ لأنها تتعرض لشرح نظريات اجتماعية واقتصادية في أسلوب أدبي، وليس الأسلوب الأدبي مقصوراً على السجع والجناس والمزاوجة، بل إن الأسلوب المرسل كأسلوب ابن خلدون أرقى وأجمل من أسلوب القاضي الفاضل؛ لأن المعنى إذا تمة احتاج إلى زينة صناعية تستره، ولكن إذا جمل وغزر كان كالغانية تستغي بجمالها عن حليها.

وبعض رسائل إخوان الصفا أدب، غزيرة الفكر في أسلوب جيد، ويجب أن يعلم الطالب

نوعاً من النماذج الفلسفية تعينه على عمق التفكير وسلامة المنطق.

وألف ليلة وليلة أدم ك مقامات الحريري؛ فهي تعلم الخيال الواسع ووصف المجتمع في شكل قصصي، ومقامات الحريري تعلم اللغة والأساليب في خيال محدود. والذي دعانا إلى هجر ألف ليلة وليلة وعثرة وعدم تقويمهما، نزعتنا الأرستقراطية الضيقة في فهمنا أن الأدب لا يكون إلا حيث اللفظ الضخم والتأنت في التعبير.

وكتب التاريخ ذات الأسلوب الجيد، والتي لا تعنى فقط بالأحداث وتاريخ وقوعها، كتب أدب، كتاريخ الطيري وتجارب الأمم والفخري.

وكتب الرحلات، كرحلة ابن جبير وابن بطوطة وأمثالهما، كتب أدب ذات موضوع جيد يعين على حب المقامرات ودقة النظر وإجادة الوصف.

وهكذا وهكذا، في التراث العربي أنواع كثيرة غير الشعر والنثر الفني يجب أن تعد أدباً، ويجب أن تدرس في باب الأدب، ويختار منها لنماذج الأدب.

أما في الأدب الحديث، فالأمر أوضح؛ فيجب أن يتجه أدباؤنا إلى الموضوع أكثر من الشكل. ونحمد الله إذ نرى هذا الاتجاه واضحاً جلياً؛ فالكتب التي تتعرض للمشاكل الاجتماعية أدب، والكتب التي تنقد الأوضاع السياسية أدب. وحسبنا أن نرى أكبر الأدباء في أوروبا اليوم يتجهون هذا الاتجاه. فبرناردشو يكتب في الاشتراكية ونقد النظم الاجتماعية، وتعد كتبه هذه من صميم الأدب، كرواياته التمثيلية وغير التمثيلية، وهـ. ج. ويلز يؤلف في التاريخ على نمط جديد، وفي نقد السياسيين والنظم الحاضرة، وما يرجى للعالم من سعادة، وتعد كتبه أدباً، كرواياته السينمائية. وبالأمر قرأت للأستاذ «دورانت» وصفاً لكتاب الإنسان المجهول للدكتور ألكسيس كاريل، يقول فيه إنه أعمق كتب الأدب الأمريكي الحديث وأعظمها قيمة. وأحفلها بالحكمة. وما هذا الكتاب؟ إنه كتاب لطبيب، تعرض فيه مؤلفه لجسم الإنسان، وأنواع نشاطه المعجب، والغدد ووظائفها، وجهود العقل، ومظاهر النبوغ، ومواهب النوايغ وأسبابها، وأعمال الجسم العجيبة في حفظ الذات، ونحو ذلك في أسلوب يبعث على الإعجاب من الجسم الإنساني وعظمته، وعظمة أعماله وعظمة خالقه، فعد هذا أدباً.

فهمنا للأدب على أنه شعر أو نثر يشبه الشعر، أو قصة بديعة، أو نحو ذلك، فهم قاصر، والأدب أوسع من ذلك وأشمل. وإن كان قصرنا إلى الآن في أدب الموضوع وأفرطنا

في أدب الشكل، فواجبتنا يقضي أن نزيد في الاتجاه، نحو أدب الموضوع حتى يعالج
النقص.

لست أريد أن أغمط الأسلوب حقّه، فالأسلوب عنصر كبير من أهم عناصر الأدب، وله
فضل كبير على المعاني، فهو يرقى بالمعنى إلى حد الإعجاب، هو قد يعتمد إلى المعاني
المألوفة فيخرج بها إلى مستوى رفيع، ولكن أريد أن أقول إننا - وفي عصرنا خاصة - لا
يمكن لأديب أن يتبوأ مكاناً عالياً إذا اعتمد على الأسلوب وحده، وكان مصاباً بالفقر
العقلي، وإن الأدب الحق يجب أن يرتكز على ركنين أساسيين لا بدّ منهما، وهما: الموضوع
والأسلوب. وإعجاب الناس إذا كان مبنياً على الأسلوب وحده إعجاب موقوت كالإعجاب
بأعمال الحواة والمهزّجين. إنما يطول الإعجاب يوم يُعتمد على الموضوع في أسلوب لا على
الأسلوب له صورة موضوع.

* * *

المنطق العملي

كثير من الناس يخطنون فيظنون أن مجال المنطق هو الدراسة النظرية والبحوث الجامعية والبيئات العلمية. ولكن الواقع غير ذلك، فأعمال الحياة كلها خاضعة للمنطق. الفلاح في زراعته والتاجر في بيعه وشراؤه والإنسان في أسرته وفي وظيفته وفي جمعياته، كل أولئك خاضعون في كل تصرفاتهم للمنطق العملي.

غاية الفرق أن ما يدرس في معاهد العلم هو علم المنطق، وما يستخدم في الحياة اليومية هو فن المنطق، وذلك كعلم الموسيقى الذي يدرس النظريات، وفن الموسيقى الذي يعلم التوقيع على الآلات، وعلم الهندسة وفن الهندسة، وعلم البلاغة وفن البلاغة وهكذا. العلم يقر القواعد النظرية، والفن يمارس الناحية العملية.

واعتقد أن من أهم الفروق بين تاجر راق وتاجر منحط، وفلاح راق وفلاح منحط وأسة راقية وأمة منحطة، هو استخدام الطائفة الأولى لفن المنطق وإهمال الثانية له، وأن من أهم وجوه الإصلاح في الأفراد والجماعات نشر فن المنطق بينهم.

الخصام بين الناس، والمنازعات بين الأحزاب، وسوء المعاملة بين الملاك والزراع وبين الباعة والمشتريين، وبين الرؤساء والمرؤوسين، وبين أصحاب الحاجات والموظفين يرجع في الأعم الأغلب إلى سوء التفكير، وانعدام فن المنطق أو ضعفه. فرّق التفكير في أية طائفة من الطوائف، واجعلهم يؤسسون تفكيرهم على المنطق ويصدرون في أعمالهم حسب فن المنطق ترتق المعاملة وترتق الطائفة.

استعرض ما شئت من التصرفات تجد أن صواب التصرف راجع إلى انطباقه على فن المنطق. وخطأه وما ينتج عنه من أضرار المراجع إلى الانحراف عن فن المنطق، هب أن الأسرة قررت شراء سيارة، ففن المنطق يقضي بحساب ميزانية البيت، ودرس ثمن السيارة، وما تتكلفه كل شهر ومنافعها ومضارها، ودرس ما تحتاجه الأسرة من ضروريات وكمائيات، ومنزلة السيارة من هذه الأشياء الضرورية والكمالية، ومنزلة السيارة من ميزانية الأسرة، فإن

دَس ذلك كله درساً صحيحاً، ورأى من المستحسن شراء سيارة فهذا فن المنطق. ولكن إن اشترت السيارة من غير درس وموازنة ومقارنة، فقد أهمل فن المنطق وتعرض رب الأسرة لأضرار كثيرة. وعلى هذا القياس كل ما يحصل من متاعب في الأسرة من جهة الميزانية سببه إهمال فن المنطق.

خذ مثلاً آخر في الأسرة، أم مرضَ طفلها فارتفعت حرارته واستمرت مرتفعة، فسالت الجيران ماذا تفعل! فكل أشار عليها بعمل، فعملت بالإشارة الأولى فلم تنجح، فعملت بالإشارة الثانية، ثم بالثالثة، فمات الطفل. إن الطفل مات من إهمال المنطق، فالمنطق الصحيح عَرَضَ الطفل على الطبيب ليعرف نوع المرض وما يناسبه من علاج.

هذه أمثلة صغيرة جداً واضحة جداً، ولكن استعرض على ضوئها كل ما يشفي الأسرة نجد أنه راجع إلى إهمال المنطق من رب الأسرة أو من ربة الأسرة، أو من أولاد الأسرة، وأن الأخطاء راجعة إلى أن أعمالاً تعمل قبل أن تدرس ويفكر فيها تفكيراً صحيحاً، أو أنها درست ولكن اتخذ لتحقيقها ومائل غير صحيحة، أو قومت فيها اعتبارات سخيفة لأسباب غمرت الاعتبارات الصحيحة وهكذا. كذلك الشأن إن نحن وسعنا نظرننا من الأسرة إلى علاقاتنا الاجتماعية والسياسية، فهي تحسن بالمنطق وتسوء بعدم المنطق.

إن التاجر الناجح في الحياة هو التاجر الذي طبق فن المنطق من عرضه لسلمة وضبطه خرجه ودخله ورأس ماله وريحه ومعرفته لنفسية الجمهور وطريقة إرضائهم وهكذا. فإن هو سار على البركة لم ينجح إلا إذا وقع مصادفة على فن المنطق، وضحايا التجار وأرباب الأعمال هم في الواقع ضحايا المنطق الفاسد.

إِنْتَقِلْ بعد هذا إلى الجو السياسي تَرَ أن البرلمان الصالح هو السائر في بحوثه وكلام أعضائه ومناقشاتهم وجدلهم وضبط عواطفهم على فن المنطق، فإن هم انحرفوا عنه فبرلمان فاسد، والبلد الناضج في السياسة هو الذي يسيطر عليه رأي عام يعرف فن المنطق، فيحكم على الأشياء والحوادث والأشخاص حكماً صحيحاً، يقدر الكلام بما فيه من حقائق لا بما فيه من تهويش، ويقدر المسائل بجواهرها لا بأشكالها. والبلد البدائي في السياسة هو الذي لا يدرك فن المنطق؛ فيقدر السياسي بتلقه له، ويقدر الشيء بمفعته الحاضرة القريبة، وإن استتبعت أضراراً بعيدة، ويخدعه التهويش، وهكذا.

كل الناس صالحون لأن يتقدموا في فن المنطق على اختلاف استعدادهم، ومن الناس

من منحوا استعداداً فطرياً جيداً فساروا في الحياة على فن المنطق، وإن لم يعلموا أنه منطقي، ولم يسمعوا باسم المنطق، ولكن مهما كان الاستعداد، فالتربية المنطقية تصقله وتزيده قوة وصفاء.

إن العمل الصحيح هو وليد التفكير الصحيح، والتفكير الصحيح وليد شيئين: تثقيف واسع بقدر الإمكان وبيئة صالحة بقدر الإمكان، فإذا أردنا أن نرقي الشعب من ناحية تفكيره وعمله في الحياة حسب فن المنطق وجب أن نثقفه ما وسعنا تثقيفه، فالجهل عدو التفكير الصحيح، ثم يجب أن نصلح ما حوله من الأمثلة والنماذج الصالحة للتفكير الصحيح ثم نفتح عينه للتجارب، فهذا العمل جرب فحسنت نتائجه فيجب أن يكرر، وهذا العمل جرب فساءت نتائجه، فيجب أن يجتنب أو أن تعاد تجربته على نمط آخر.

بل إن فن المنطق لا يستفاد من التعلم النظري بقدر ما يستفاد بما نسميه التربية الاجتماعية، وتعني بذلك أن الجمعية التي يعيش فيها الفرد هي معهد تربية، فإذا كان هذا المعهد يفكر تفكيراً منطقياً ويعمل وفق تفكيره، كان هذا أكبر مرب للفرد؛ وكل محل تجاري منظم يجري على فن المنطق هو أكبر معلم لأفراده فن المنطق، وكذلك الأسرة والمصنع والحزب؛ فالبيئة التي يعيش فيها كل فرد هي مدرسته التي تعلمه حسن المنطق أو سوء المنطق، وهذه البيئة قابلة للتغيير المستمر من سيئ إلى حسن، أو من حسن إلى سيئ، فالفلاح يسوء تفكيره؛ لأن بيئته سيئة التفكير خاضعة للاعتقادات الخرافية والتقاليد البعيدة عن فن المنطق، والمصنع الفوضى والمتجر الفوضى أسوأ مدرسة لفن المنطق. فأصلح هذا كله يصلح التفكير فيصلح العمل.

والعلمسة النظامية تقوم بنوعين من التربية: التربية عن طريق العلوم النظرية وهي قليلة الأهمية هنا، والتربية الاجتماعية وهي تربية السلوك والناحية العملية في الحياة. ومما يؤسف له أن هذه التربية الثانية إلى الآن ضعيفة، وهي التي عليها عماد التفكير الصحيح والعمل على وفق هذا التفكير.

كذلك من أهم معاهد التفكير الصحيح السينما والتمثيل والصحافة. فهي دائماً تعرض نماذج من التفكير ومن الحوار ومن العمل وفق التفكير، فإذا أصلحت خدمت فن المنطق في الأمة ورفعت، وإلا أسدته ووضعت.

إن عهود الظلام السابقة خلفت لنا ديوناً ثقيلة من تقاليد وأوضاع لا تتفق وفق المنطق؛ فعاداتنا في الزواج والطلاق والأفراح والمآتم واعتقاداتنا في الأضرحة والمشايخ وطب الرُّكبة

والرقى والتعاويز ونحو ذلك كلها ضربات سامة في صميم فن المنطق، تميت الفكر الصحيح وتجعل الأعمال الصادرة عنه أشبه بأعمال المخبولين والمعتوهين، فإذا رقي الفكر بالوسائل التي ذكرنا حل محلها تدريجاً تقاليد مبنية على المنطق.

وعلى الجملة فالحياة ليست إلا سلسلة تفكير تتبعها سلسلة أعمال، فإن ساء التفكير ساء العمل فسأت الحياة، وإن حسن التفكير حسن العمل فحسنت الحياة.

فإن نحن قلنا: إن شقاء الناس من سوء المنطق لم نبعء.



سلطان العقل عند أبي العلاء⁽¹⁾

يرى القارىء لثراث أبي العلاء - وخاصة اللزوميات - إشادة بالعقل، واعترافاً بقوة سلطانه، فهو أعر ما وُهب الإنسان [من الكامل]:

والعقل أنفُسُ ما حُبِيتْ وإن يُضْعَ يوماً يَضْعُ، فغوى الشُّراب وما جَلَبَ⁽²⁾

وهو الهادي الوحيد لمعرفة الخير والشر، والحق والباطل، فلا حاجة إلى انتظار إمام معصوم يرشد الناس إلى ما يُعمل وما يترك - كما يقول الشيعة - فالعقل كفيلاً ببيان ذلك كله [من الخفيف]:

يرتجى النَّاسُ أن يقومَ إمامٌ ناطقٌ في الكَتِيبَةِ الحُرَمَاءِ

كذبَ الظَّنُّ لا إمامَ سوى العَقْلِ لى مشيراً في صبجهِ والمساءِ⁽³⁾

ولكن الناس في كل زمان ومكان ما قدروا العقل قدره، ولا وفوه حقه، ولا عرفوا كيف ينتفعون به [من البسيط]:

ما كانَ في هذه الدُّنيا بنو زمني

إلأ وعندي من أخبارهم طرفٌ

يخبُرُ العقلُ أن القومَ ما كرموا

ولا أفادوا ولا طابوا ولا عرّفوا

عاشوا طويلاً وما جوا في ضلالِهِم

ولا يفوزون - إن جوزوا - بما اقترفوا⁽⁴⁾

(1) الكلمة التي قلت في مهرجان أبي العلاء في دمشق في سبتمبر سنة 1944.

(2) لزوم ما لا يلزم 1/ 151.

(3) المصدر نفسه 1/ 64.

(4) المصدر نفسه 2/ 149.

بالعقل والتفكير الصحيح تنقش الغيوم، وتجاب الظلماء، وتهون الصعاب، وتكشف الحقائق [من البسيط]:

إِذَا تَفَكَّرْتَ فِكْرًا لَا يَمَازِجُهُ فساد عقل صحيح هانَ ما صَعُبًا⁽¹⁾

* * *

[ومن الطويل]:

خذوا في سبيل العقل تُهَدِّوْا بهديه ولا يَزُجُوْنَ عَيْرَ الميْمَنِ راجٍ
ولا تُظْفِئُوا نَوْرَ المَلِيكِ فَإِنَّهُ ممتنعُ كُلِّ من حَجَى بسراجٍ⁽²⁾

* * *

[ومن المنسرح]:

وفكروا في الأمور يُكشِفُ لكم بعض الذي تجهلون بالتفكير⁽³⁾
والدنيا مملوءة بالتجارب، ولكن التجارب طير اختبأ في عشه، إنما يستطيع أن يصيده من منح العقل والعمر [من البسيط]:

إِنَّ التَّجَارِبَ طَيْرٌ تَأَلَفَ الحَمْرَا بصيدها من أفادَ اللَّبِّ والعمرا⁽⁴⁾
والعقل هو المرأة الصادقة ترى فيها الحقائق، لا كلام الناس والإخوان [من الطويل]:

أرى اللَّبَّ مرآةَ اللَّيْبِ وَمَنْ يَكُنْ مرايةَ الإخوانِ يُصدِّقُ ويُكذِّبُ⁽⁵⁾
وإنما يقيد العقل ويمتنع عن إدراك الحق والعمل به ما ركبت فيه من طبع وشهوات، فالعقل مغلولاً بالشهوات كالشمس يحجبها الغمام [من الكامل]:

بتحاربِ الطَّبْعِ الذي مُزِجَتْ بِهِ
مُهَجُّ الأَنَامِ، وعقلهم، فيفُلُّ
ويظُلُّ يَنْظُرُ، ما سناه بنافع
كالشمس يسُرُّها الغمامُ وظلُّه

(1) المصدر نفسه 1/ 103 . (2) المصدر نفسه 1/ 219 . (3) المصدر نفسه 1/ 504

(4) المصدر نفسه 1/ 409 . (5) المصدر نفسه 1/ 121 .

حَتَّى إِذَا حَضَرَ الْجَمَامُ تَبَيَّنُوا أَنْ الَّذِي فَعَلُوهُ جَهْلٌ كُلُّهُ⁽¹⁾

* * *

[ومن المجتث]:

وَاللُّبُّ حَارِبٌ فِينَا طَبِعاً يَكَابِدُ حَزَنُهُ

* * *

والعقل أحسن هاد لفعل الخير وترك الشر، وخير الخير ما أتاه صاحبه لأنه جميل، لا رغبة في مثوبة، ولا خوفاً من عقوبة [من الوافر]:

عَلَيْكَ الْعَقْلُ وَافْعَلْ مَا رَأَى جَمِيلاً فَهُوَ مُشْتَارُ الشُّوَارِ
وَلَا تَقْبَلْ مِنَ الشُّورَةِ حِكْماً فَإِنَّ الْحَقَّ عِنهَا فِي تَوَارِ⁽²⁾

* * *

[ومن الكامل]:

فَلْتَفْعَلِ النَّفْسُ الْجَمِيلَ لِأَنَّهُ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ لَا لِأَجْلِ ثَوَابِهَا⁽³⁾
وَأخيراً فالعقل نبي صادق، من اتبعه رشد، ومن صد عنه غوى [من الخفيف]:
أَيْهَا الثُّرُؤُ إِنَّ خُصِيصَتَ بِعَقْلِ فَاسْأَلْنُهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيٌّ⁽⁴⁾

* * *

وهكذا وهكذا ملئت اللزوميات بهذه المعاني وكررت على أشكال مختلفة نكتفي منها بهذه المثل لنلدل بها على قيمة العقل في نظره وسلطانه والاعتداد به، ولننظر بعد كيف استخدمه.

لقد عمل على نضج عقل أبي العلاء ذكاؤه الفطري، وأطاعه على الفلسفة اليونانية وصداها في الفلسفة الإسلامية، وطول تفكيره وتأمله الذي أعانه عليه وحدته وعزلته وتجرده من شواغل الدنيا ما استطاع.

(1) المصدر نفسه 2/ 166. (2) المصدر نفسه 1/ 116. (3) المصدر نفسه 1/ 466.

(4) المصدر نفسه 1/ 142. (5) المصدر نفسه 2/ 538.

وفي الفلسفة اليونانية لون زاه من ألوان العقلية ومن أثر العقليين الذين يرون للعقل الحق المطلق في الحكم على الأشياء والبرهنة على صحتها أو بطلانها، ولا يؤمنون بشيء ولا عقيدة ولا تقاليد ولا مواضع إلا إذا قام البرهان العقلي على صحتها، وما لم يقدّم البرهان العقلي عليه لا يسلمون به مهما كانت السلطة التي تجيء به، ولذلك أخضع هؤلاء اليونانيون كل شيء للعقل وسلطانة: فكما خلقوا العلوم الرياضية بعقولهم كذلك خلقوا الفضائل والبرذائل بعقولهم، وقرروا النظم الاجتماعية وأشكال الحكم السياسية بعقولهم، من غير أن تملئها عليهم أية سلطة خارجية، فالعالم عندهم عالم عقلي؛ والإنسان ضال ما لم يكتشف قوانين نفسه وقوانين الطبيعة حوله بعقله، ويبرّز على القوانين التي توائم بين نفسه والعالم الخارجي كما يرشده إليه عقله.

قرأ أبو العلاء هذا في الفلسفة اليونانية وتأثر به تأثراً عميقاً، يدل عليه ما أشرنا إليه قبل من تمجيد العقل وسلطانة، ولكنه من ناحية أخرى نشأ في الأوساط الدينية، وقرأ تعاليمها، وتعمق في مبادئها، وهي تقضي بأن وراء العالم المادي المنظور عالماً روحانياً غير منظور، وإن كان السلطان في عالم المادة للقانون الطبيعي يدركه العقل فالسلطان في عالم الروح لله، وإن كانت آلة العالم المنظور وإدراك قوانينه هو العقل فألة العالم الروحي وإدراك قوانينه هو الوحي، وفي هذا العالم الروحاني الله لا العقل هو مصدر التشريع، وهو المرشد إلى الفضائل والبرذائل، وهو واضع الشعائر الدينية، وهو الذي ربط بها الثواب والعقاب، وعلى الإنسان أن يطيع أوامر الدين ولو لم يهتد إلى بعضها بعقله؛ لأن قوة العقل في الإنسان محدودة، ووراء قوة العقل قوة الوحي.

هاتان الصورتان الصغيرتان جداً إذا انعكستا في النفس سببنا الحيرة والاضطراب والقلق، وليس يسلم من قلقها إلا من أهدى فلم يخضع لحكم العقل، أو آمن جداً فأسلم عقله لإيمانه. وهناك أصناف من المذاهب الدينية والفلسفية أرادت التوفيق بين هاتين الصورتين بأشكال مختلفة مما ليس مقصدنا الآن.

فلننظر إلى أبي العلاء المعري كيف وقف من هاتين الصورتين، وكيف كان موقفه من سلطان العقل وسلطان الدين.

لقد أعلى شأن العقل كما رأينا، وأراد أن يستخدمه على طول الطريق، فبدأ ينتقد به العادات والتقاليد ونظام الحياة الاجتماعية في عصره، فكان في ذلك موقفاً كل التوفيق.

لقد نقد الملوك والأمراء؛ لأنهم يوضعهم العقلي خدام الأمة [من الطويل]:

إِذَا مَا تَبَيَّنَّا الْأُمُورَ تَكَلَّفَتْ لَنَا وَأَمِيرُ الْقَوْمِ لِلْقَوْمِ خَادِمٌ⁽¹⁾

فَمَا بَالُ هَؤُلَاءِ الْخَدَمِ يَتَدَوَّنُونَ عَلَيْهَا وَيَظْلِمُونَهَا [مِنَ الْكَامِلِ]:

مُلُّ الْمَقَامِ فَكُمُ أَعَاشِرُ أُمَّةٍ

أَمَرْتُ بِغَيْرِ صَلَاحِهَا أَمْرًا هَا

ظَلَمُوا الرُّعْيِيَّةَ وَاسْتَجَازُوا كَيْدَهَا

وَعَدَوْنَا مَصَالِحَهَا وَهَمُّ أَجْرَاهَا⁽²⁾

وهم يُصنرون من الأوامر ما لا يتفق والعقل والعدل، ثم يتفنون ما يأمرون بقوتهم وسلطانهم لا بإقتناعهم؛ فإذا نفذ أمرهم قبل ما أسوسهم [من الوافر]:

بِسُوسُونَ الْأُمُورَ بِغَيْرِ عَقْلِ

فَيَنْفِذُ أَمْرَهُمْ وَيَقَالُ سَاءَ

فَسَافٌ مِنَ الْحَيَاةِ وَأَفْتُ مَتِّي

وَمِنَ زَمَنِ رِيَاثَتُهُ خِيسَاءٌ⁽³⁾

وهؤلاء الولاة المسيطرون على الناس لا عقل لهم، ولا عدل عندهم، شياطين في ثياب ولاة لا يهمهم جوع الناس إذا ملئت بطونهم، وتخرت رؤوسهم [من البسيط]:

سَامِنَ الْأَنْبَاءِ شَيَاطِينٌ مَسْلُطَةٌ

فِي كُلِّ مَصْرٍِّ مِنَ الرِّوَالِيْنَ شَيْطَانٌ

مِنَ لَيْسِ بِحَدِيثِ خُمْصِ النَّامِ كُلِّهِمْ

إِنْ بَاتَ يَشْرَبُ خَمْرًا وَهُوَ يَنْبُطَانٌ⁽⁴⁾

وحول هؤلاء الولاة بطانة قد جمدت عواطفهم كأنها الحجارة أو أشد قسوة: لا يرحمون دمة مظلوم ولا يجييون صرخة مستغيث [من الطويل]:

يَجْرُونَ فَيَنْتَفِي الْمُلْكُ عَنْ مُسْتَجِئِهِ

فَتُسْكَبُ أَسْرَابُ الْعَيْبُونِ الدَّوَامِجِ

وَمِنْ حَوْلِهِ قَوْمٌ كَأَنَّ وَجوهَهُمْ صَفَا لَمْ يُكَلِّبْ بِالْقَيْوِثِ الْهَوَامِجِ

(1) لزوم ما لا يلزم 2/ 279. (2) المصدر نفسه 1/ 56. (3) المصدر نفسه 1/ 560.

(4) المصدر نفسه 2/ 395. (5) المصدر نفسه 2/ 38.

والقضاء لا عقل ولا عدل [من الطويل]:

وأيّ امرئ في الناس أنفني قاضياً فلم يُمضِ أحكاماً كحكمِ سدوم؟⁽¹⁾
وقهاء صناعتهم الكلام، ولا روح ولا أحلام [من الطويل]:

كأنّ نفوسَ الناسِ والله شاهدٌ

نفوسٌ كراشٍ ما لهنّ حُلومٌ

وقالوا فقيهٌ والفقيرُ مُموءٌ

وجلّفتِ جدالٍ والكلامُ كُلوْمٌ⁽²⁾

ووعاظ يقولون ما لا يفعلون، ويأتون ما ينكرون [من الوافر]:

رويدك قد عُزِرْتَ وأنت حرٌّ

بصاحبٍ حيلو يعظُ النّساء

يحرمُ فيكُمُ الصّهباءُ سُبحاً

ويشرُّها على عنيدِ ماء⁽³⁾

وشعراء ليسوا إلا لصوصاً يعذون على من قبلهم في سرقة أقوالهم، ويعدون على الأغنياء
لسلب أموالهم [من الوافر]:

وما تُمرّواكُم إلا ذنابٌ

تَلصّصُ في المدافعِ والسُّبابِ⁽⁴⁾

أضُرُّ بِمَنْ تَوَدُّ مِنَ الأعداءِ

وأسرقُ للمقالِ من الرّبابِ⁽⁵⁾

وقوم تسودهم الخرافة فيلجؤون إلى المنجمين والعرافين والمعزّمين، وما لهؤلاء من
علم، ولكنها شباك تنصب لاستنرار الأموال من المغفلين والمغفلات [من الكامل]:

مَنكّهنّ ومنجمٌ ومُعزّمٌ

وجميعُ ذاكِ تخيّلٌ لمعاشِ⁽⁶⁾

(1) لزوم ما لا يلزم 2/ 334. (2) المصدر نفسه 2/ 283. (3) المصدر نفسه 1/ 60 - 61.

(4) المصدر نفسه 1/ 138. والزياب: الفأر العظيم. (5) المصدر نفسه 1/ 595.

ولمن الطويل:]

لقد بَكَرَتْ فِي حُفَّهَا وَإِزَارَهَا لِيَتَشَأَنَّ بِالْأَمْرِ الصَّرِيرِ الْمُنْجَمَا
وما عنده علمٌ فيخبرها به ولا هُوَ من أهْلِ الْحَبَا فَيُرْجَمَا
ويوهمُ جُهَالِ الْمَحَلَّةِ أَنَّهُ يَظُنُّ لِأَسْرَارِ الْغَيْبِ مُتَرَجَمَا
وَلَوْ سَأَلُوهُ بِالَّذِي فَوْقَ صَنْدُوه لَجَاءَ بِمَيِّنٍ أَوْ أَرْمَ وَجْمَعَمَا⁽¹⁾

* * *

ولمن الكامل:]

سَأَلْتُ مُتَجَمِّعَهَا عَنِ الْوَلَدِ الَّذِي فِي الْمَهْدِ كَمْ هُوَ عَائِشٌ مِنْ دَهْرِهِ
فَأَجَابَهَا مَثَلًا لِيَأْخُذَ دَرَاهِمَا وَأَتَى الْجَمَامَ وَلِيَدَهَا فِي شَهْرِهِ⁽²⁾
ويعد أن نقد طبقات، من الملوك إلى القضاة إلى الوعاظ إلى التجار إلى النساء، تقدم
جملة، فكل الناس في كل زمان ومكان لا يصلحون إلا للفناء [من البسيط]:

وهكذا كان أهل الأرض مُذْ قُطِرُوا

فَلَا يَظُنُّنَّ جِهْرًا أَنَّهُمْ قَسِدُوا⁽³⁾

* * *

ولمن البسيط:]

لَوْ غُرِبَ النَّاسُ كَيْمَا يُعَدَمُوا سَقَطَا لَمَا تَحَمَّلَ شَيْءٌ فِي الْغُرَابِيلِ
أَوْ قِيلَ لِلنَّارِ حُضِّي مَنْ جِئِي، أَكَلْتُ أَجْسَادَهُمْ وَأَبَيْتَ أَكْلَ السَّرَابِيلِ⁽⁴⁾

* * *

ولمن السريع:]

يَحْبُنُّ مَزَأَى لِبْنِي آدَمَ وَكُلُّهُمْ فِي الدُّوقِ لَا يَنْدُبُ

(2) المصدر نفسه 1/ 474.

(1) المصدر نفسه 2/ 315.

(4) المصدر نفسه 1/ 225.

(3) المصدر نفسه 1/ 263.

ما فيهمم برّ ولا ناسك إلا إلى نفع له يجلب
 أفضل من أفضلهم صخرة لا تظلم الناس ولا تكذب⁽¹⁾
 وسب فسادهم أنهم منحوا العقل فلم يُصنوا إليه ولم يلتفتوا له، وتجاهبهم عقل يُرشد
 وطبع يغوي، فجروا وراء طبيعهم ولم يلتفتوا إلى عقلمهم [من الطويل]:

فأوسع بني حواء مُنجراً فلأنهم يسرون في نهج من الغدير لاحب
 وإن غير الإثم الوجوه فما ترى لدى الحشر إلا كل أسود شاحب
 إذا ما أشار العقل بالرُشد جرهم إلى الغي طبع أخذه أخذ صاحب⁽²⁾

* * *

[ومن الكامل]:

واللُبُّ حاول أن يهدب أهله
 فإذا البرئة مالها تهذيب
 من رام إنقضاء الشراب لكتي يرى
 وضح الجناح أصابه تعذيب⁽³⁾

* * *

[ومن الطويل]:

إلى الله أشكو مهجة لا تطيعني وعالمٌ سوء ليس فيه رشيد
 جبي مثل مهجور المنازل دائرٌ وجهلٌ كمشكون الديار مشيد⁽⁴⁾

* * *

[ومن الكامل]:

العقل إن يضغف يكن مع هذه
 الدنيا كعاشق مومس تُغويو

(1) المصدر نفسه /1/ 95. (2) المصدر نفسه /1/ 121 - 122. (3) المصدر نفسه /1/ 94.

(4) المصدر نفسه /1/ 258 - 259.

أر يَقَوُّ نَهْنِيْ لَهُ كَحُرُوْةِ هَاقِلٍ حَسَنَاءِ يَهَوَاهَا وَلَا تُهْوِيْ⁽¹⁾

• • •

ولمن الطويل:]

فَطِيْمُكَ سَلْطَانٌ لِعَقْلِكَ غَالِبٌ تَدَاوَلُهُ أَهْوَاؤُهُ بِالسُّقْمِ
سُقِيَتْ شَرَاباً لَمْ تَهْنَأْ بِبِرْوِوِ فَعُنَيْتِ مِنْ بَعْدِ الْعُدَى بِالتَّقْصِيْرِ⁽²⁾

• • •

وهكذا أفاض في نقد المجتمع ومظاهره ونظمه وأخلاقه، وكان في كل ذلك موقفاً كل التوفيق، ومظهر توقيفه أنه استطاع في مهارة أن يدرك عيوب المجتمع في جملتها وتفصيلها، ويعالج ظواهرها، ويعمق في النفس الإنسانية في دقة وتحليل، فيصل إلى دخالها. ثم هو لم يتناقض في هذا الباب ولم يضطرب ولم يمجج، وجرى على وتيرة واحدة في صراحة ووضوح وانسجام.

وسبب نجاحه في هذا أمران: الأول، أن الأمور الاجتماعية والأخلاقية التي تقدما هي في صميم اختصاص العقل، فالعقل أداة صالحة لربط الأسباب بالمسببات، والأمور الاجتماعية والأخلاقية تجارب، تحدث فتحدث نتائجها. تعظم الملوك والحكومات فتسوء حال الأمة، وتعديل فيصلح حالها. وللوعاظ غاية، هي إرشاد الناس من طريق إعطائهم المثل بأنفسهم والدعوة إلى الخير بالسنتهم؛ فإذا لم تتحقق هذه الأمور فالوعاظ شر، وهكذا. فكل ما نقده أبو العلاء من هذا القبيل داخل في دائرة العقل والتجارب. والأخلاق العقلية التي قررتها الفلسفة اليونانية هي بعينها تقريباً الأخلاق الدينية؛ لأنها أيضاً نتيجة تجارب لصالح المجتمع، وقد نُقدت مظاهر المجتمع والأخلاق من قبل أبي العلاء، كما فعل ابن المقفع والجاحظ مثلاً، ولكن مهارة أبي العلاء كانت في إبرازها إبرازاً فنياً رائعاً. والسبب الثاني في نجاحه في هذا الباب أن ناقد هذه الأمور متمتع بكثير من الحرية، فلا لوم عليه إذا نقد المجتمع ونقد الأخلاق، بل إن الناس يصفقون للناقد ويعلون شأنه؛ لأنه يدعوهم بتقده إلى الكمال المحبب إليهم من أعماق نفوسهم، لذلك صرّح بكل ما يريد في هذا الباب، وهو آمن مطمئن فنجح.

(1) المصدر نفسه 2/ 528. (2) المصدر نفسه 1/ 602. والتقصير: التضييق.

بعد هذا انتقل خطوة أخرى - في النقد - أدق، وهي تحكيم عقله في المسائل الدينية الشرعية الفرعية، مثل: اليد كيف تُؤدَّى بخمسة دینار، وتقطع في ربع دینار؟ [من البسيط]:

يَدٌ بِخَمْسٍ مِثْرَيْنِ عَسْجِدٍ وَيَدٌ
تَحْكُمُ مَا لَنَا إِلَّا الشُّكُوتُ لَهُ وَأَنْ نَعُوذَ بِمَوْلَانَا مِنَ النَّارِ⁽¹⁾

ومثل أن الإسلام جاء لمحو الأوثان والأنصاب، فكيف عظمت بعض شامتر الحج كاستلام الحجر الأسود وتقبيله ونحو ذلك [من البسيط]:

مَا الرُّكْنُ فِي قَوْلِ نَاسٍ لَسْتُ أَذْكَرَهُمْ

إِلَّا بِسُقْيَةِ أَوْثَانٍ وَأَنْصَابٍ⁽²⁾

وهذا النوع قد عرض له أناس من أول عهد الإسلام، إذا أرادوا أن يحكموا العقل في التعاليم الإسلامية فصدوا، كالتي سألت عائشة: ما بال المرأة تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقال لها عائشة: أحرورية أنت؟ وكالذي روى أن ربيعة الرأي سأل سعيد بن المسيب عن عقل أصابع المرأة: ما عقل الإصبع الواحد؟ قال: عشرة من الإبل. قال: فأصبعان؟ قال: عشرون، قال: ثلاثون. قال: فأربع؟ قال: عشرون. قال ربيعة: فعندما عظم جرحها نقص عقلها؟ فقال له سعيد: أعرافي أنت؟ إنما هي السنة.

ومن أجل هذا روي عن عليّ أنه قال: لو كان الدين بالمعقل لكان المسح على باطن الخفين خيراً من المسح على ظاهرها، فجاه أبو العلاء ينقد على هذا النحو فلم يُرتج لقوله، ورد عليه الشعراء المتدينون فيما قال.

ثم خطوة أخرى أجراً، وهي عرضه الحديث والأخبار الدينية على عقله، وصرخته بأن كثيراً لا يرتضيه العقل، سواء في ذلك ما أتى به اليهود أو النصارى أو المسلمون [من الوافر]:

وَجَاءَنَا شَرَائِعُ كُلِّ قَوْمٍ

عَلَى أَسَارِ شَيْءٍ وَرُتْبِهِ

وَعَبَّرَ بِمَعْتَبَرِهِمْ أَقْوَالَ بَعْضٍ

وَأَبْطَلْتُ الشُّهُبِيَّ مَا أُوجِبُهُ⁽³⁾

(1) المصدر نفسه 1/ 453. (2) المصدر نفسه 1/ 130. (3) المصدر نفسه 2/ 497.

و[من البسيط]:

جاءت أحاديث إن صحّت فإن لها شأناً ولكنّ فيها ضعفُ إسنادهِ
فشاوِرِ العقلَ واتركْ غيره هدرأ فالعقلُ خيرٌ مشيرٌ ضَعْفُ التّادي⁽¹⁾

* * *

و[من البسيط]:

هل صحّ قولٌ من الحاكِمِ فَنَقُبلُهُ أم كلُّ ذاكِ أباطيلٌ وأسمازُ؟
أما العقولُ فألت أنه كذبٌ والعقلُ غرسٌ له بالصّدقِ إثمازُ⁽²⁾

* * *

و[من الكامل]:

ضلّت يهودُ وإثما تورأثها كذبٌ من المُلمأءِ والأخبارِ
قد أشندوا عن مثلهم ثمّ اعتلّوا فنمروا بإسنادِ إلى الجبأرِ
وإذا غلبت مناضلاً عن دينهِ ألقى مقاليدَهُ إلى الأخبارِ⁽³⁾

* * *

و[من الطويل]:

مسيحيّة من قبلها مُوسويّةٌ حكّت لك أخباراً بعيداً تُبوئها
وفارسٌ قد شبّت لها النأرُ وأدعت لنييرانها الأيجورَ خبوتها
فما هُفوا الأيامُ إلاً نظائرُ تساوت بها آحادها وسُبوئها⁽⁴⁾

* * *

(2) المصدر نفسه 356/1.

(4) المصدر نفسه 160/1.

(1) المصدر نفسه 310/1.

(3) المصدر نفسه 492/1.

و[من الوافر]:

تَقْوَةٌ دَهْرُكُمْ عَجَبًا قَاضِعُوا إلى ما ظِلُّ يُخْبِرُ يَا شُهُودَ
إذا افْتَكَرَ الَّذِينَ لَهُمْ عَقُولٌ وأوا نَبَأَ يَحِقُّ لَهُ الشُّهُودُ
غدا أهلُ الشَّرَائِعِ فِي اخْتِلَافٍ تُقَضُّ بِهِ الْمُضَاجِعُ وَالْمَهْرُودُ
فقد كذَّبَتْ على عيسى النَّصَارَى كما كَذَّبَتْ على موسى اليَهُودُ
ولم تُسْتَحْدِثِ الْآيَامُ خَلْقًا ولا حَالَتِ عَنِ الرِّزْمِ الْمُهْرُودُ⁽¹⁾

* * *

و[من البسيط]:

دِينٌ وَكَفَرٌ وَأَنْبَاءٌ تُقَمَّشُ وَتُرَى
قَانٌ يُنَكِّسُ وَتَوْرَةٌ وَإِنْجِيلٌ
فِي كُلِّ جَيْلٍ أَبَاطِيلٌ يُدَانُ بِهَا
فَهَلْ تَفْرُدُ يَوْمًا بِالْهَدَى جَيْلٌ⁽²⁾

* * *

و[من الوافر]:

إذا رَجَعَ الْحَصِيفُ إِلَى جِجَاءِ تَهَاوَنَ بِالْمَذَاهِبِ وَأَزْدَاهَا
فَلَحُذٌ مِنْهَا بِمَا آذَاهُ لَبٌّ وَلَا يُغْمِسُكَ جَهْلٌ فِي صَرَاهَا⁽³⁾
والناس لا يحكمون عقلم في دينهم وإنما هي تقاليد يتبعونها وعادات يجرون عليها [من
الوافر]:

وينشأ ناشيء الفتيان منّا
على ما كان عوذة أبوه
وما دان الفتى بحجبي ولكن
يعلّمه التّدين أقربوه

(1) المصدر نفسه 1/ 275. (2) المصدر نفسه 2/ 158. (3) المصدر نفسه 2/ 517 - 518.

وطغفلُ الفارسِي لهُ ولاةٌ
بأفعالِ السَّمَجِسِ دُرُبِهِ⁽¹⁾

* * *

و[من البيط]:

ففي كلِّ أمرِك تَقْلِيدُ رَضِيَتِ بِوِ
وَقَدْ أُبْرِنَا بِفِكْرِ فِي بَدَائِلِهِ
وَأَهْلُ كُلِّ جَدَالٍ يُنْصِفُونَ بِوِ
إِذَا رَأَوْا نَسْرَ حَقِّ ظَاهِرٍ يَجْحَدُوا⁽²⁾

وقد سبقه المعتزلة إلى تحكيم العقل في الأحاديث وأنكروا منها ما لا يتفق والعقل وخاصة «النظام»، فقد كان ينكر الحديث في صراحة إذا كان عقله لا يقره، ولا يكتفي في الحكم على الحديث بالوضع إذا ضعف إسناده، بل أهم من ذلك إذا لم يصبر أمام امتحان العقل، ولكن أبا العلاء جرؤ على ما لم يجوز عليه النظام وأمثاله، وأراد أن يعرض الأخبار الدينية كلها - أحاديث أو غيرها - على محك العقل، وختم هذه المرحلة بقوله الشديد الجريء [من الوافراً]:

تَقَنَّمُ صَاحِبُ السُّورَةِ مَوْسَى
وَأَوْقَعَ فِي الخَمَارِ مَنِ اقْتَرَاهَا
فَقَالَ رَجَالُهُ وَخَشِيَ أَنَاهُ
وَقَالَ الأَخْرُونَ بَلِي أُنْتَرَاهَا
وَمَا حَجَّجِي إِلَى أَحْجَارِ بَيْتِ
كَؤُوسِ الخَمْرِ تُشْرِبُ فِي ذَرَاهَا
إِذَا رَجَعَ الحَكِيمُ إِلَى جِجَاهُ
تَهَاوَنَ بِالسُّرَائِحِ وَأُزْدَرَاهَا⁽³⁾

* * *

(1) المصدر نفسه 2/ 496. (2) المصدر نفسه 1/ 264. (3) المصدر نفسه 2/ 518 - 519.

ولمن الوافر]:

وقد كذب الذي يندو يتكفلي

لتصحيح الشروع وقد مرشنة⁽¹⁾

• • •

وقد قولت أقواله في هذا الباب ببعض السخط، ولكنه سار فيه أيضاً بخطى ثابتة غير مضطربة، وإنما قلت «بعض السخط» لأنه صاغها صياغة غامضة يحتمل كثير منها التأويل في جانبه.

بعد ذلك نأتي إلى المرحلة الثالثة في نقده العقلي، وهي أخطر المراحل وأشدّها وأوعرها: وهي التي تعرض فيها لصميم الدين: هل الله موجوداً أو لا؟ وهل هناك وحي أو لا؟ وهل الإنسان في هذا العالم مجبور أو مختار؟ ما الحق في ذلك كله؟ وأين أجده؟ وكيف أجده؟

هنا كانت تتراعى له الصورتان السابقتان المتعارضتان: صورة الفلسفة اليونانية ومن نحا منحاهما، وهي التي تصوّر أن العقل وحده أداة المعرفة، وهو وحده الذي يستطيع الوصول إلى الحقائق في ذاتها. والمعارف التي تصلنا عن طريقه هي وحدها الحق ولا حق غيرها. والصورة الدينية التي تصور أن الحق يأتي من الله على لسان أنبيائه، وأن مرد الحق إلى الوحي لا إلى الفلسفة، وأن مركز الحق في القلب لا في الراس.

لم يستطع أبو العلاء التوفيق بين الصورتين، ولا أن يكون صورة واحدة مؤلفة منهما، ولا أن يضع لهذه دائرة اختصاص ولتلك دائرة، إنما تركهما - كما هما - تعتركان، وكل ما فعل أنه كان ينظر أحياناً إلى هذه الصورة فتعجبه، ويستلهمها فتلهمه، وينظر أحياناً إلى الأخرى فتعجبه، ويستلهمها فتلهمه. إن نظر إلى الأولى ألهمته إلحاداً، وإن نظر إلى الأخرى ألهمته إيماناً. ينظر إلى الأولى فيتوقد ذهنه فلا يرى إلا أسباباً ومسببات، ومنطقاً ونتائج ومقدمات لا تسلّم إلى إسلام فينكر. وينظر إلى الأخرى فيخفق قلبه ويهرف شعوره، فيتزنج من نشوة الإيمان، وهو في كلتا الحالتين صادق معبر عن نفسه أصدق تمييز.

وهذا الموقف ليس بعيداً عن حال كثير من المثقفين في كل عصر، فكم منهم يحار ويصدق، ويلحد ويؤمن؛ كالنفس تشدو لها أنغاماً حزينة فتحزن، وأنغاماً سارة فتسر.

(1) لزوم ما لا يلزم 416/2. والشروع: جمع شرع.

والإنسان يطغى إن رآه استغنى، وإذا أدركه الغرق قال أمنت أن لا إله إلا هو. وأكثر مؤرخي أبي العلاء يخطئون إذ يفرضون في أبي العلاء وحدة الزمان والمكان والفكرة، بل يتصورون نفسه الإنسانية حجراً لا تعتربه حالات، فمن اعتقد إيمانه تأوّل له آيات الكفر، ومن اعتقد كفره لم يأبه بآيات الإيمان والحق أن من أكفره صادق، ومن جعله مؤمناً صادق، كلاهما بصوّر حالة من حالات نفسه، وما أكثر حالات التغير في النفس البقطة المتوتبة. ثم هو في حال إيمانه صريح لا يحتاج إلى كناية أو مجاز، فهو يتفق وآراء الجمهور. وفي حال الإحاده مضطر إلى الكناية والمجاز خشية السوء. ومع هذا فقد تستغويه الفكرة فلا يعبا بالناس ولا يعبا بموته أو حياته [من الخفيف]:

لا تُقَيِّدُ لفظي عليّ فإُنسي مثل غيري تكلمي بالمجاز⁽¹⁾

* * *

[ومن الوافر]:

وليس على الحقائق كلُّ لفظي ولكن فيه أصنافُ المجازِ

* * *

[ومن البسيط]:

أصدقُ إلى أن تُظنُّ الصّدقَ مهلكةً وعند ذلك فاقعدُ كاذبًا وقم⁽²⁾

* * *

[ومن الكامل]:

لا تخبرنَّ بكنو دينك مَعشراً شُطراً وإن تُفعلنْ فانت مُعَرَّز⁽³⁾

* * *

لنعد إلى موقف أبي العلاء من هذه المسائل الأساسية في الدين في ضوء هذا الرأي. هل الله موجود؟ اللزوميات مليئة بالإجابة بنعم:

إذا كنت من قُرُطِ السِّفَاوِ معطلاً فيا جاجدُ أشهدُ أنّني غَيْرُ جاجِدِ

(1) لزوم ما لا يلزم 532/1. (2) المصدر نفسه 344/2. (3) المصدر نفسه 366/1.

أخاف من الله العقوبة أجلاً وأزعم أن الأمر في يد واحد
فإني رأيت المُلجدين تعودهم ندامتُهُم عند الأكَفِّ اللّواحد⁽¹⁾

* * *

[ومن الوافر]:

تعالى الله كم ملك مهيب تبدّل بعد قَضِرِ ضيقٍ لحدٍ
أقر بأن لي رُيا قديراً ولا ألقى بداعمه يَجْعَد⁽²⁾

* * *

[ومن الخفيف]:

للمليك المذكُرات عبيدٌ
وكذلك الممؤنثات إماء
فالهلالُ السُنَيْفُ والبدر والفجر
قُدُ والمُصبحُ والتُّرى والماء
والثُّريا! والشَّمسُ والنارُ والتُّنُ
رّةُ والأرضُ والسُّحى والسُّماءُ
هذه كلُّها لِرَبِّكَ ما عا
بِكَ في قولٍ ذلك الحُكْماءُ
خَلَّني يا أَعْيُ اسْتَفْرُ اللّ
ة فلم يبقَ فيّ إلا الذَّماءُ⁽³⁾

* * *

[ومن المنسرح]:

لِيَفْعَلِ الدَّهرُ ما يَهُمُّ به وإن ظنوني بخالقي حَسَنَةً
لا تيامنُ النَّفسُ من تَفْضُلِهِ ولو أقامت في النَّارِ أَلْفَ سَنَةٍ⁽⁴⁾

(1) المصدر نفسه 1/ 299. (2) المصدر نفسه 1/ 58. والذَّماء: بقية الروح في الجسد.

(3) المصدر نفسه 2/ 428.

و[من الطويل]:

هو المَلَكُ الدَّوَّارُ أَجْرَاهُ رُبُّهُ على ما ترى من أن تَجْرِي الفُلُكُ
له المِرُّ لَمْ يُطْرِكْهُ فِي المُلْكِ غَيْرُهُ فيا جهلَ إِنْسَانٍ يَقُولُ لِي المُلْكُ⁽¹⁾
إلخ. إلخ.

وأحياناً أخرى نجد له ما يجمع به في الإنكار كقوله [من البيط]:
أَمَا الإلَهَ فَاثَرَّ لَسُنْتُ مُذَوِّكُهُ

فَأَحْلَزْ لَجَيْلِكَ فَوْقَ الأَرْضِ إِسْخَاطًا⁽²⁾

* * *

و[من الوافر]:

مَتَى عَرَضَ الحِجَابُ ضَاكَّتْ مَذَاهِبُهُ عَلَيْهِ وَقَدْ عَرُضَتْهُ⁽³⁾
هل الكون قديم أزلي كما قال أرسطو، أو هو حادث فإن كما يقول الدين؟ أحياناً هنا
وأحياناً ذاك. فمن ناحية يقول [من المقارب]:

وليس اعتقادي خلوة النجوم ولا ملهبي قديم العالم⁽⁴⁾

* * *

و[من الطويل]:

إِذَا صَحَّ مَا قَالَ الحَكِيمُ فَمَا خَلَا زِمَانِي مَتَى مُنْذُ كَانَ وَلَا يَخْلُو
أَقْرَبُ طَوْرًا ثُمَّ أَجْمَعُ تَارَةً ومثلي في حالاته السُّدُ وَالنُّخْلُ⁽⁵⁾

* * *

و[من الخفيف]:

خَالِقٌ لَا يُشْكُ فِيهِ قَدِيمٌ وزماناً على الأنام تقادم
جائز أن يكون آدمُ هذا قبله آدمٌ على إثر آدم⁽⁶⁾
هل الإنسان في هذا العالم مجبر أو مختار؟

(1) المصدر نقه 2/ 113. (2) المصدر نقه 8/ 2. (3) المصدر نقه 2/ 416.

(4) المصدر نقه 2/ 370. (5) المصدر نقه 2/ 148. (6) المصدر نقه 2/ 380.

أما أكثر شعره فالتقول بالجبر [من الطويل]:

وما قَدَدْتُ أخلاقنا باختيارنا ولكنْ بِأَمْرِ سَبَّبَتْهُ المَقَادِرُ⁽¹⁾

* * *

[ومن المنسرح]:

جِيْلَةٌ بِالفَسَادِ وَالحِجَّةِ إِنْ لَامَهَا المَرَّةُ لَمْ جَابِلْهَا⁽²⁾
وأحياناً يعيل إلى الاختيار ومسؤولية الإنسان [من الكامل]:

لا تَنْبِ لِلذُّنُوبِ فَكَيْفَ نَلُومُهَا

وَاللُّؤْمُ يَلْعَنُكُنِي وَأَهْلَ نِحَاسِي

سَنَبُّ وَتَعْمُرُ فِي الإنَاءِ وَشَارِبُ

نَسْنِ المَلُومِ أَعَاصِرُ أَمْ حَاسِي؟⁽³⁾

وأحياناً يرى التوسط بين الجبر والاختيار [من الخفيف]:

لَا تُؤْمِنُ مُجْبِرًا وَلَا قَدْرِيًا

وَأَجْتَهِدْ فِي تَوْشِيحِ بَيْنِنَا⁽⁴⁾

هل هناك بعث وحياة أخرى؟

أحياناً نعم وأحياناً لا .

فنعم كقوله [من الوافر]:

وَمَا أَنَا بِإِلْسٍ مِنْ عَقُوبِ رَبِّي عَلَى مَا كَانَتْ مِنْ عَمَلِي وَسَهْوِي⁽⁵⁾

* * *

[ومن البسيط]:

أَنَا الحَيَاءُ فَلَا أَرْجُو نَوَافِلَهَا لَكُنْتَنِي لِإِلَهِي خَائِفٌ رَاجِي⁽⁶⁾

* * *

(1) المصدر نفسه 1/ 343 . (2) المصدر نفسه 2/ 200 . (3) المصدر نفسه 1/ 582 .

(4) المصدر نفسه 2/ 428 . (5) المصدر نفسه 2/ 532 . (6) المصدر نفسه 1/ 220 .

و[من الطويل]:

أَصْبَحَ فِي الدُّنْيَا كَمَا هُوَ عَالَمٌ وَأَدْخَلَ نَاراً مِثْلَ قَيْصَرَ أَوْ كَسْرَى
وَأَنْتَى لَأَرْجُو مِنْهُ يَوْمَ تَجَاوَزُ فَيَأْتِرُ بِي ذَاتَ الْيَمِينِ إِلَى الْيُسْرَى⁽¹⁾

* * *

و[من الكامل]:

قَالَ الْمُنَجِّمُ وَالطَّبِيبُ بِمَا هُمَا
لَا تُخْشَرُ الْأَجْسَادُ قُلْتُ إِلَيْكُمَا
إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمَا فَلَنْتُ بِخَاسِرٍ
أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْخَسَارُ عَلَيْكُمَا⁽²⁾

* * *

و[من الخفيف]:

خَلَقَ النَّاسَ لِلْبِقَاءِ فَضَلَّتْ أُمَّةٌ بِحَسْبُونِهِمْ لِلنَّفَادِ
إِنَّمَا يُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَاءَ لِي إِلَى دَارِ شِقْوَةٍ أَوْ رِشَادِ

وأحياناً «لا» كقوله [من الوافر]:

خَذَ الْوَرَاةَ وَاسْتَحْزِرَ نُجُومًا تُبِيرُ بِمِظْعَمِ الْأُرْيِ الْمَشُورِ
تَدُلُّ عَلَى الْجَمَامِ بِلَا ارْتِيَابٍ وَلَكِنْ لَا تَدُلُّ عَلَى التُّشُورِ⁽³⁾

* * *

و[من الطويل]:

ضَحَكْنَا وَكَانَ الضُّحُكُ مِثْلًا مَفَاهِمَةً
وَحَتَّى لَسْتَحَانِ الْبَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا

(1) المصدر نفه 1/ 77. واليسرى: من اليسر، ضد العسر.

(2) المصدر نفه 2/ 324. (3) المصدر نفه 1/ 464.

تُحَطِّمْنَا الْإِيَّامُ حَتَّى كَأَنَّنا زجاجٌ ولكن لا يعادُ لنا سَبْكُ⁽¹⁾

* * *

[ومن السريع]:

ما لي بما بعد الردى مَحْجَرَةٌ قد أَدَمَتِ الْأَنْفَ هذِي الْجُرَّةُ
الليل والاصباح والقيظ وأكد إيراد والمنزل والمقبزة
كس رامٍ سيمر الأمر من قبلنا فنادت القُدرةُ لن تَنْبِرُهُ⁽²⁾

* * *

[ومن الطويل]:

دَفَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ دَفَنَ تَيْقُنِ
ولا علم بالأرواح غيرَ ظنون⁽³⁾
وأخيراً هل هناك وحى وأنباء أو لا؟
الجواب أيضاً: نعم ولا.

فنعم في مثل قوله [من البسيط]:

أم الكتاب إذا قَوَّمت محكمها وجدتها لأداء الفرض تكفيها
لم يشغ قلبك فرقان ولا عظة وآية لو أطعت الله تشفيها⁽⁴⁾

* * *

[ومن الكامل]:

أفمَلَّةَ الْإِسْلَامِ يُنْكِرُ مُنْكِرٌ
وقضاء ربك صاغها وأنى بها؟⁽⁵⁾

و «لا» في مثل قوله [من الطويل]:

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإِنَّمَا
دياناتكم مكرٌ من القُدَماءِ

(1) المصدر نفسه 2/ 111. (2) المصدر نفسه 1/ 425. والبرة: حلقة تُجمل في أنف البعير.

(3) المصدر نفسه 2/ 440. (4) المصدر نفسه 1/ 142.

أرادوا بها جمع الحطام فأكروا ويادوا وماتت سنة اللوماء⁽¹⁾

• • •

و[من البسيط]:

قالت معاشر لم يبعث إلهكم إلى البرية عيساها ولا موسى
وأثما جملوا للقوم مأكلة وصيروا لجميع الناس ناموسا
ولو قدرت لعاقبت الذين طغوا حتى يعود حليف الغي مرموسا⁽²⁾

• • •

و[من البسيط]:

إن الخراف ألقبت بيننا إحنًا وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيض نساء القوم عن عرض للمزب إلا بأحكام الثبوات⁽³⁾

• • •

و[من الكامل]:

هفت الحيفة، والتصارى ما اعتدت ويهود حارت، والمجوس مضللة
اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا

دين وآخر دين لا عقل له⁽⁴⁾

وهكذا، وهكذا.

• • •

لقد فكر أبو العلاء طويلاً بعد هذه المرحلة الطويلة التي قطعها في إعمال العقل، واستعرض ما فكر وما قال: فماذا رأى؟ رأى تناقضاً في الفكر وفي القول، يسلمه التفكير يوماً إلى الشيء أنه أبيض فيعلمه، ثم يسلمه يوماً آخر إلى أنه أسود فيعلمه، فإذا هو آخر الأمر يعلن أنه أسود وأبيض معاً ومحال ذلك. أيهما الحق، أهو أسود أم أبيض؟ لا بد أن يكون

(1) المصدر نفسه 63/1. (2) المصدر نفسه 559/1.

(3) المصدر نفسه 186/1 - 187. (4) المصدر نفسه 192/2.

أسود فقط أو أبيض فقط، أما أسود وأبيض معاً فضلال، وما هذا العقل الذي يسلمني إلى الشيء وتقيضه؟ عند ذلك صرخ من أعماق نفسه بأنه حائر لم يوفق، ضال لم يهتد، وأن ليس في الناس من يستطيع هدايته، فكلهم إما عاقل لا دين له أو ديين لا عقل له، وهو يريد أن يكون ديناً عاقلاً، والمطمئنون الذين استطاعوا أن يتنجوا من الحيرة مقلدون لم يؤمنوا عن فكر وعقل، فهؤلاء ضالون لتقليدهم، وهؤلاء ضالون لحيرتهم. والعقل، وما أدراك ما العقل؟ أسلمت له قيادي، فلم يسلم لي قيادة، وأمنت به كل الإيمان، وفضلته على كل الأديان، وجعلته نبياً من الأنبياء، وتوراً يلمع في الظلماء، فلم يؤد رسالة، ولم يتنع غلة، فلا كفر به كما كفرت بغيره، ولأنكر سلطانه كما أنكرت كل سلطة، ولأكرس قيثارتي التي غنيت عليها في مدحه، ولأضع أناشيد أخرى في ذمه، فهذا هو الجزاء الوفاق لمن وفيت له فلم يفي لي، وأكبرت شأنه فأصغر شأنني، وركنت إليه فحيرني، جربت النقل فلم أطمئن إليه، وجربت العقل فلم أطمئن إليه، فلأرفع عَلم الشك وأعلن أن لا يقين [من البسيط]:

سألتُ عقلي فلم يخبر وقلت له سَلِّ الرِّجَالَ فما أفتوا ولا عرفوا
قالوا فمانوا فلمَّا أن حدوتُهُمُ إلى القياس أبانوا العجز واغترَفوا⁽¹⁾
و[من الكامل]:

أرواحنا مَعَنَا وليس لنا بها علمٌ فكيف إذا حوتها الأقبُر⁽²⁾
* * *
و[من البسيط]:

سألتُموني فأعيتني إجابتكم مِن أَدعى أنه دار فقد كذبا⁽³⁾
* * *
و[من الكامل]:

أصبحتُ في يومي أسائل عن غدي مُتَحَيِّراً عن حاله مَتَنَدِّساً
أما اليقينُ فلا يقينَ وإنما أقصى اجتهادي أن أظنُّ وأُخْبِرَناً

(1) المصدر نزه 53/2.

(2) المصدر نزه 367/1.

(3) المصدر نزه 102/1.

(4) المصدر نزه 560/1.

و[من الوافر]:

وقد عُذِمَ التَّيَقُّنُ فِي زَمَانٍ حَصَلْنَا مِنْ حِجَاةٍ عَلَى التَّقَلُّبِ⁽¹⁾

* * *

و[من البسيط]:

نَفَارِقُ الْعَيْشِ لَمْ نَنْظُرْ بِمَعْرِفَةٍ أَيِّ الْمَعَانِي بِأَهْلِ الْأَرْضِ مَقْصُودٌ
لَمْ تُغَطِّنَا الْعِلْمُ أَخْبَارَ يَجِيءُ بِهَا نَقْلٌ وَلَا كَوَكَبٌ فِي الْأَرْضِ مَرْصُودٌ⁽²⁾

* * *

و[من الخفيف]:

إِنَّمَا نَحْنُ فِي ضَلَالٍ وَتَعْلِيٍّ لِي فِلَانٌ كُنْتُ ذَا يَتَقَيَّنُ فِهَائِنِ
وَلِحُبِّ الصَّحِيحِ أَتَّرَتِ الرُّؤْيُ مُ انْتِسَابِ الْفَتَى إِلَى أُمَّهَائِنِ
جَهَلُوا مَنْ أَبَوْهُ إِلَّا ظُنُونًا وَظَلَى الْوَحْشَ لِأَجْقٍ بِمَهَائِنِ⁽³⁾

* * *

و[من الخفيف]:

وَيَصِيرُ الْأَقْوَامُ بِثَلِيٍّ أَعْمَى فَهَلَمُوا فِي جِنْدِيٍّ نَتَّصَادِمٌ⁽⁴⁾
لقد تركت الدنيا للدين، والنقل للعقل، ولذة المادة للذة الروح، فلا أفدت هذا ولا
ذاك. وأخيراً [من الطويل]:

رَحَلْتُ فَلَا دُنْيَا وَلَا دِينَ نَلْتُهُ وَمَا أُوَيْتِي إِلَّا السَّفَاغَةُ وَالْحُرْقُ⁽⁵⁾

عقدة أبي العلاء أنت من عظمته، وضعفه نبع من قوته. قد منح عقلاً قوياً دائب النشاط يريد أن يطحن كل شيء يصل إليه ليعرف كنهه، وشعوراً قوياً رحيماً بالإنسان راثياً لبؤسه، رحيماً بالحيوان معذباً نفسه في سبيل الرحمة به. ومثل هذا الشعور القوي يريد أن يؤمن، ومثل هذا العقل القوي يريد أن يواصل البحث حتى يصل إلى الحقيقة. ولكنه - وهنا موضع

(1) المصدر نفسه 2/ 453. (2) المصدر نفسه 1/ 267. (3) المصدر نفسه 1/ 199. والظلي: ولد

الغزال. (4) المصدر نفسه 2/ 380. (5) المصدر نفسه 2/ 75.

العقدة - يريد أن يؤمن بعقله كما آمن بشعوره، والعقل ليس أداة صالحة لإدراك العيب، إدراك الله والحياة الأخرى والوحي والملائكة وما إلى ذلك؛ إنما عقل ليكون أداة للحياة الدنيا، ووسيلة لحفظها وبقائها ورقيها، وهو عاجز كل العجز أن يرسم بريشته عالم الغيب المجهول لقانون سبب ومسبب، ومقدمة ونتيجة، وزمان ومكان، وحيز وحدود.

لقد شغلت الفلسفة القديمة بالبحث وراء المادة، فدارت حول نفسها ولم تصل إلى نتيجة حتى جاءت الفلسفة الحديثة وعلى رأسها «كانت»، فتحول بعض فلاسفتها من البحث فيما وراء المادة إلى البحث في العقل نفسه، ومقدرته على المعرفة وحدودها ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف، إن العقل إنما يستمد معلوماته من الحواس، وكل البحوث في سائر العلوم، حتى أدق العمليات الرياضية والهندسية، منشؤها الحواس، أعمل فيها العقل بالمقارنات وما إلى ذلك، والحواس لا تترك من العلم إلا بقدر، فإذا انخفض الصوت عن قدر معين أو ارتفع عن قدر معين لم تسمع، وهكذا العين والشم واللمس، فكم في العالم من أشياء لم تدركها عقولنا؛ لأنها لم تدركها حواسنا.

والعقل لا يستطيع أن يسير إلا مستنقلاً على حواسه، ولا يمكن أن يدرك من العالم إلا مظهره، هل يستطيع أن يدرك ما الضوء وما الكهرباء وما الجاذبية؟ إنما يدرك آثارها ومظاهرها. هل يستطيع أن يدرك مركز نفسه، وحقيقة شعوره؟ كلا إنما يدرك آثار ذلك في الحياة الخارجية. من أين أتينا؟ أين كانت حياتنا قبل أن نحيا؟ ماذا تكون حياتنا بعد أن نموت؟ وما حقيقة علاقتنا بالعالم الخارجي حولنا؟ كل هذه الأسئلة، ومئات نحوها لا نعرفها، ولا يستطيع العقل أن يعرفها، ولم يتقدم في إدراكها كما تقدم في العلم بقوانين المادة. كم في العالم من حُجَر مغلقة لم تُنظَف مفايحها.

إنما نشعر بالله وبالحياة الأخرى وبالمملكة الروحانية بقلبنا، وتطمئن نفوسنا إذا أمنت، وتقلق وتضطرب إذا أهدت، لقد ارتفع «برجسون» (الفيلسوف الفرنسي المعاصر) إلى أوج الشهرة في أعوام قلائل؛ لأنه دافع عن الطبيعة الإنسانية وآمالها، فكم اغتبط الناس واطمأنوا إذ رأوا فيلسوفاً يصون لهم ما يرجون من خلود وما يعتقدون في إله. وقال وليم جيمس: «لقد بحثت في نفسي ولم أعلم ما هي وما شبهها، وأبين تسكن وكيف تتغير، وكيف تكون مجبورة، وكيف تكون مختارة، وتتغير نظرياتي في ذلك من وقت إلى وقت، ولكن مع هذا أؤمن بنفسي، وأؤمن من أنها مركز لكل ما أعرف عن العالم حولي، كذلك الشأن في إدراك المبدأ والمتنهي والله والخلود، إنها عقيدة وإيمان لا قضايا منطوق.

اعتبر الأديان كلها، مبعثها ومظهرها، تجدها تختلف باختلاف الأمم ووقتها وطبيعتها، وتتقلب في كل دين صفة من الصفات تكاد تكون كالمحور، كالتضحية؛ ومعنى الأبوة، والرحمة والغفران، وإطاعة الأوامر، والفن والجمال، وإنكار الذات، والإحسان إلى الجميع والشفقة على الحيوان، والشجاعة، والجهاد في سبيل نشر الدعوة. وكل هذه الصفات على اختلافها من قبيل العواطف والمشاعر، ولم تَرَّ ديناً أتى بفلسفة عقلية. ولست تستطيع أن تقنع المحب بالحجج العقلية حتى يسلو، ولا أن تقنع من جمدت عواطفه حتى يُحِبَّ. إن عقله قد يقيم البرهان على خطأ الحب، وقد يمنعه من الزواج، ولكن لا نستطيع أن يمنعه من الحب. وهكذا الشأن في كل المشاعر، وهكذا الشأن في الدين. الدين في القلب لا في العقل، وإذا بحث الدين بالعقل المجرد لم تكن النتيجة ديناً ولا فلسفة، وإنما شيء نافه اسمه «علم الكلام».

وقد أراد أبو العلاء أن يضم إلى إيمانه بقلبه إيمانه بعقله فلم يستطع، وكانت العقدة، ولو نام شعوره وانته عقله لألحد مستريحاً، ولو نام عقله وانته شعوره لآمن مستريحاً، ولو صحا عقله وشعوره ورسم حدوده، وعرف لكل دائرة اختصاصه لاستراح أيضاً، ولكنه أراد أن يصل إلى ما ليس يمكنه بالعقل فلم يفلح، وقلق واضطرب كما يقلق ويضطرب كل من خرج على قوانين الطبيعة، وحاول الخروج على طبائع الأشياء؛ لأن الدين يغذي حاجة من حاجات النفس لا غنى لها عنه إلا إذا مرضت. هذا هو السبب في أنه نقد المجتمع فنجح، ونقد الأخلاق فنجح، ونقد الأخبار فنجح، ونقد الدين في صميمه فلم ينجح.

يعجبني وصف بعضهم «هيجل» وصفاً ينطبق على أبي العلاء انطباقاً تاماً إذ قال: «إنه رجل كفر عقله وآمن قلبه»؛ كما يصدق عليه أيضاً قول جوته عن «فاوست»: «إنه عقل طغى على القلب فأشقى صاحبه».

وأيّ ما كان فهذه الشخصية الفذة، الشخصية المؤمنة الكافرة، الشخصية القلقة الحائرة، أخرجت كل ما كان يتناوبها من نبضات قلب، وخطرات عقل، في صور فنية رائعة أمتعت الناس وإن أشقت صاحبها. فرحمة الله، ورحمة الله.



ابتسم للحياة

حدثت أن الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان كانا صديقين وفيين منذ صباهما، ألف بينهما قرب الجوار في البلدة، وتساكنهما وتلازمهما أيام المجاورة في الأزهر، ثم تعاونهما بعد في معترك الحياة، وأن الشيخ عبد الكريم سلمان كان أذكى من الشيخ محمد عبده وأوفر استعداداً، ولكن كان الشيخ محمد عبده متفائلاً وكان الشيخ عبد الكريم متشائماً. وكان الشيخ محمد عبده يرى أن الناس خيرون بطبعهم، وإنما أفسدتهم الظروف، فإذا أصلحت صلحوا. وأن المصريين كغيرهم من الناس، إذا ساءت بعض أخلاقهم وبعض تصرفاتهم، فلهم العذر، لما جنى عليهم أولو الأمر فيهم، فإذا دُعوا إلى الخير ومهدت لهم السبل ورسمت لهم الطرق وريوا تربية صالحة، لبوا الدعوة واستقام أمرهم، واتسع أمامهم طريق المجد والشرف. وعلى هذا الأساس بنى كل حياته وكل أعماله. وكان الشيخ عبد الكريم متشائماً، يرى أن الناس في مصر فسدوا فساداً لا يرجى منه صلاح، والمصلح يحرق نفسه ثم لا يأتي بنتيجة، فخير أن يكتفي المصلح بنفسه، وليدع الناس وشأنهم حتى يأكلهم القدر.

أما الأول فأصبح - لتأوله - الشيخ محمد عبده المصلح العظيم الذي ترى في أمته الأثر الكبير، وأما الثاني فلم يعرفه إلا خاصته، ولم يستفد من ذكائه إلا أقرب الناس إليه، وكان شعبة مضيئة في غرفة خالية.

لا شيء يضيئ ملكات الشخص ومزايه كشأومه في الحياة، ولا شيء يبعث الأمل ويقرب من النجاح وينمي الملكات، ويبعث على العمل النافع لصاحبه وللناس، كالاتسام للحياة، والطبيعة أدرى بذلك، فقد منحتنا القدرة على الضحك، والقدرة على الفرح، والإعجاب بالمواد اللطيفة والروح الفكهة، كما منحتنا الرغبة في الغذاء والقدرة على الهضم ونحوهما من وسائل الحياة، علماً منها بأن العيش لا يصلح إلا بها، والسعادة لا تتم بدونها، فأتى الإنسان من جهله يكبت هذه الموهبة، ويلوثها باللون الأسود، فوقع في الهم والشقاء؛ لأن الطبيعة لا تمنح السعادة إلا لمن احترم قوانينها وسار على سبيلها.

إن الطبيعة علمت أن الدنيا لا تخلو من متاعب، وأن الإنسان سيلقي في حياته بعض المصاعب، فسلحته بروح المرح وروح الفكاهة، وجعلت ذلك دواء لدائه ويلسماً لشفائه، فإذا هو قفده لأي سبب من الأسباب، فَعَدَّ فَقَدَ علاج مرضه وعاش في بؤسه، فإن أنت رأيت نفي أو فتاة أو شاباً عابس الوجه مقطب الجبين، يحمل الهموم ويبرم بالحياة، فاعلم أن هناك مجرمًا من رب أسرة أو مشرف على التعليم قد سلبه أحسن ما في طبيعته وأجمل ما في ملكاته.

ليس العيتسون للحياة أسعد حالاً لأنفسهم فقط، بل هم كذلك أقدر على العمل، وأكثر احتمالاً للمسؤولية، وأصلح لمواجهة الشدائد ومعالجة الصعاب، والإتيان بعظائم الأمور التي تنفعهم وتنفع الناس.

لو خيرت بين مال كثير أو منصب خطير، وبين نفس راضية باسمه، لاخترت الثانية. فما المال مع العيوس؟ وما المنصب مع انقباض النفس؟ وما كل ما في الحياة إذا كان صاحبه ضيقاً حرجاً كأنه عائد من جنازة حبيب؟ وما جمال الزوجة إذا عيست وقلبت بيتها جحيماً؟ لخير منها ألف مرة زوجة لم تبلغ مبلغها في الجمال وجعلت بيتها جنة.

ولا قيمة للبسمه الظاهرة إلا إذا كانت منبعثة عن نفس باسمه وتشكير باسم. وكل شيء في الطبيعة جميل باسم منسجم، وإنما يأتي العيوس مما يعتري طبيعة الإنسان من شذوذ، فالزهر باسم، والغابات باسمه، والبحار والأنهار والسماء والنجوم والطيور كلها باسمه. وكان الإنسان بطبعه باسماً لولا ما يعرض له من طمع وشر وأنانية تجعله عابساً. فكان بذلك نشازاً في نعمات الطبيعة المنسجمة. ومن أجل هذا لا يرى الجمال من عيست نفسه، ولا يرى الحقيقة من تدنس قلبه. فكل إنسان يرى الدنيا من خلال عمله وفكره وبياعته، فإذا كان العمل طيباً والفكر نظيفاً والبواعث طاهرة كان من منظاره الذي يرى به الدنيا نقيًا، فرأى الدنيا جميلة كما خلقت، وإلا تغيب منظاره وأسود زجاجه، فرأى كل شيء أسود مغبساً.

هناك نفوس تستطيع أن تخلق من كل شيء شقاءً، ونفوس تستطيع أن تخلق من كل شيء سعادة، هناك المرأة في البيت لا تقع عينها إلا على الخطأ، فالبروم أسود لأن طيقاً كسر، ولأن نوعاً من الطعام زاد الطاهي في ملحه، أو لأنها عثرت على قطعة من الورق في الحجرة، فتتهيج وتسب وتعدى السباب إلى كل من في البيت، وإذا هو شعلة من نار. وهناك رجل ينخص على نفسه وعلى من حوله من كلمة يسمعهها أو يؤولها تأويلاً سيئاً، أو من عمل نافع حدث له أو حدث منه، أو من ربح خسره أو من ربح كان ينتظره فلم يحدث أو نحو

ذلك، فإذا الدنيا كلها سوداء في نظره، ثم هو يسودها على من حوله. هؤلاء عندهم قدرة المبالغة في الشر، فيجملون من الحبة قبة ومن البذرة شجرة، وليس عندهم قدرة على الخير، فلا يفرحون بما أوتوا ولو كثيراً، ولا يتعمون بما نالوا ولو عظيماً.

الحياة فن، وفن يتعلم، ولخير للإنسان أن يجذّ في وضع الأزهار والرياحين والحب في حياته من أن يجذّ في تكديس المال في جيبه أو في مصرفه. ما الحياة إذا وجهت كل الجهود فيها لجمع المال، ولم يوجه أي جهد لترقية جانب الجمال والرحمة والحب فيها؟

أكثر الناس لا يفتحون أعينهم لمباهج الحياة، وإنما يفتحونها للدرهم والدينار، يمرون على الحديقة الغناء والأزهار الجميلة والماء المتدفق والطيور المغردة، فلا يباهون لها، وإنما يباهون لدينار يأتي ودينار يخرج. قد كان الدينار وسيلة للعيشة السعيدة، فقلبوا الوضع وباعوا العيشة السعيدة من أجل الدينار، وقد ركبت فينا العميون لنظر الجمال، فعودناها ألا تنظر إلى الدينار.

ليس يعيب النفس والوجه كاليأس، فإن أردت الابتسام فحارب اليأس. إن الفرصة سانحة لك وللناس، والنجاح مفتوح بابه لك وللناس، فعود عقلك تفتح الأمل وتوقع الخير في المستقبل. إذا اعتقدت أنك مخلوق للصغير من الأمور لم تبلغ في الحياة إلا الصغير، وإذا اعتقدت أنك مخلوق لعظائم الأمور شحرت بهمة تكسر الحدود والحوارج المادية، وتنفذ منها إلى الساحة الفسيحة والغرض الأسمى. ومصداق ذلك حادث في الحياة، فمن دخل مسابقة مئة متر شعر بالثعب إذا هو قطعها، ومن دخل مسابقة أربعمئة متر لم يشعر بالثعب من المئة والمئتين، فالنفس تعطيك من الهمة بقدر ما تحدد من الغرض. حدد غرضك، وليكن سامياً صعب المنال، ولكن لا عليك في ذلك ما دمت كل يوم تخطو إليه خطواً جديداً. إنما يصد النفس ويعبئها ويجعلها في سجن مظلم اليأس وفقدان الأمل والعيشة السيئة بروية الشور، والبحث عن معائب الناس والتشدد بالحديث عن سيئات العالم لا غير.

وليس يوفق الإنسان في شيء كما يوفق إلى مرب ينمي ملكاته الطبيعية، ويمادل بينها، ويوسع أفقه، ويعوده الساحة وسمة الصدر، ويعلمه أن خير غرض يسعى إليه أن يكون مصدر خير للنام بقدر ما يستطيع، وأن تكون نفسه شمساً مشعة للضوء والحب والخير، وأن يكون قلبه مملوفاً عطقاً ويراؤاً وإنسانية وحباً لإيصال الخير لكل من اتصل به.

النفس الباسمة ترى الصعاب فيلذها التغلب عليها، تنظرها فتبسم، وتعالجها فتبسم، وتتغلب عليها فتبسم، والنفس العابسة لا ترى صعاباً تتخلفها، وإذا رأتها أكبرتها واستصغرت

همتها بجانبها، فهربت منها وقيعت في جحرها تسب الدهر والزمان والمكان، وتعللت بلو وإذا وإن. وما الدهر الذي يلعنه إلا مزاجه وتربيته، إنه يود النجاح في الحياة ولا يرد أن يذبح ثمنه، إنه يرى في كل طريق أسداً رابضاً، إنه ينتظر حتى تمطر السماء ذهباً أو تنشق الأرض عن كثر.

إن الصعاب في الحياة أمور نسبية، فكل شيء صعب جداً عند النفس الصغيرة جداً، ولا صعوبة عظيمة عند النفس العظيمة. بينما النفس العظيمة تزداد عظمة بمغالبة الصعاب، وإذا بالفوس الهزيلة تزداد سقماً بالفرار منها، وإنما الصعاب كالكلب العقور إذ رآك خفت منه وجريت نبحك وعدا وراك، وإذا رآك تهزأ به ولا تعيره اهتماماً وتبرق له عينك أفسح الطريق لك، وانكمش في جلده منك.

ثم لا شيء أقتل لنفس من شعورها بضعفها وصغر شأنها وقلة قيمتها، وأنها لا يمكن أن يصدر عنها عمل عظيم، ولا ينتظر منها خير كبير. هذا شعور بالضعف يفقد الإنسان الثقة بنفسه والإيمان بقوتها، فإذا أقدم على عمل ارتاب في مقدرته وفي إمكان نجاحه، وعالجه بفتور فضّل فيه. الثقة بالنفس فضيلة كبرى عليها عماد النجاح في الحياة، وشتان بينها وبين الغرور الذي يعد رذيلة، والفرق بينهما أن الغرور اعتماد النفس على الخيال وعلى الكبر الزائف، والثقة بالنفس اعتمادها على مقدرتها على تحمل المسؤولية، وعلى تقوية ملكاتها وتحسين استعدادها. ورجال الأديان مسؤولون - إلى حد كبير - عن نشر الأفكار في تحقيق النفس وذاتها، وحساستها وشروطها ومعاصيها، حتى ليبالغ بعضهم فينقص على الناس حياتهم، ويفقدون كل أمل في النجاح.

وبعد، فالشرق في حاجة كبرى إلى كميات كبيرة من الابتسامات الصادقة الدالة على النفوس الراضية بالأمل الطامحة.

يُزَأَى شتت في الشوارع، وأغشّ المتديبات والمجمعات، وتفرس في الوجوه، فقلما ترى إلا وجوهاً مستطيلة مقطبة الجبين، ورؤوساً أثقلها الهمّ فخفّضها، وعيوناً ساهمة قد فقدت بريق السرور ولعمان الحيوية.

استثنى الضحكات العالية في مجالي اللهو وأماكن التناذر. فهل ترى إلا العبوس وما العبوس، واستبعد البسمات المزيفة المتصنعة في المقابلات والمجاملات، وانفذ منها إلى أعماق النفوس، فهل ترى إلا انقباضاً وانكماشاً؟

فما السر في هذا كله؟

سره في تعاقب الظلم على الشعوب من زمن قديم حتى سلبها حريتها، وهل تبسب النفس إلا للحرية، وهل تقبض إلا من الاستبداد؟!

وسره في الفقر الشامل لأكثر أفراد الشعب، فهم يحملون همّ المضني، كيف يأكلون ويعيشون، وكيف يسدون حاجات أسرتهن ومن تعلق في رقبتهن، والمنافذ ضيقة في وجوههم، وأكثر الثروة قد ضاعت من أيديهم.

وسره في ضعف التربية التي لا تفتح النفس للحياة، وتكفي بالعلم الجاف.

وسره في النظم الاقتصادية التي لا تقدم على الأعمال، ولا تفتح أبواب الرزق للشبان، ولا تستغل ما بقي من ثروات البلاد.

وسره في أننا الآن لم نتعلم فن الحياة، ولم نسمع به في برامج الدراسة، ولم نره لا في بيوتنا ولا مدارسنا ولا عند خطبائنا وكتابتنا.

وسره أننا لم نشعر الثقة بالنفس، فلا الفرد يثق بنفسه، ولا المواطن يثق بمواطنه، ولا رجال الإدارة والأعمال يثقون بمواطنيهم، ولا الناس يثقون بأولي الأمر فيهم.

وسره أخيراً أنا حرمتنا العزة القومية طويلاً، وكم تبث العزة القومية من بسمات!

فلتغلب على هذه الصعوبات جيمعاً، ولنبسب للحياة ولو تكلفاً يتقلب التكلف بعد حين تطبعاً.

ابسم للطفل في مهده، وللصانع في عمله، وابسم لأولادك وأنت تربيهم، وابسم للتاجر وأنت تعامله، وابسم للصعوبة تعترضك، وابسم إذا نجحت، وابسم إذا فشلت... وانشر البسمات يميناً وشمالاً على طول الطريق، فإنك لن تعود للسير فيه.

* * *

الرحمة الكاذبة

يروون أن فيلسوف الصين «لوتس» Lao-tzè الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، كان يقول: «قابل الرحمة بالرحمة، وقابل القسوة بالرحمة أيضاً».

ولكن «كونفوشيوس» الفيلسوف الكبير، الذي كان يعيش في الزمن نفسه، لم يوافق على هذا الرأي وكان يقول: «قابل الرحمة بالرحمة والقسوة بالعدل».

وجاء شراح هذين المبدئين، فقالوا إن كلاً من الحكيمين نظر إلى المسألة من جانبه، وإن لوتس كان رجلاً شعبياً فوضع هذا المبدأ في الحقوق الشخصية، فإذا ظلمك أحد في مالك ولم يدفع الدين الذي عليه، فرحمته وسامحته فذلك حقك، وإذا أساء إليك إنسان بكلمة قاسية أو عمل غير لائق فرحمته وعفوت عنه، فأنت وشأنك.

أما كونفوشيوس فكان حاكماً، وكان والياً على إقليم، فنظر إلى المسألة من جانب المصلحة العامة، ومن جانب المجتمع، فمن سرق فُرِّحِم أو قتل فُرِّحِم، جرأت الرحمة الناس على السرقة فسرقوا، وعلى القتل فقتلوا، وفسدت الجمعية البشرية.

وعلى هذا المبدأ أنت حر في حقوقك الشخصية، تعفو أو تؤاخذ، وترحم أو تعدل، ولكن لست حرّاً في الحقوق العامة، فلا بد من العدل دون رجال الرحمة.

وأحياناً يمتزج الحقان، ويختلط الأمران، فإذا حاول لص أن ينشل ساعتك فقبضت عليه، فالعامل مالك والساعة ساعتك، ولكن ضرر السرقة ليس مقصوداً عليك بل معاقبة السارق حق من حقوق الأمة؛ لأنه إذا لم يلقَ جزاءه جرأه ذلك على العودة، وفي ذلك ضرر عام للمجموع.

ففي هذه الحالة وأمثالها يجب أن نسير على مبدأ كونفوشيوس، ونهدر الحق الشخصي ولا نرعى إلا الحق العام فنبلغ عن السارق لينال عقوبته.

والحق أن من أكبر مصائبنا غلبة الرحمة علينا حيث تجب القسوة، والمعاملة بالشفقة حيث يجب العدل.

انظر إلى «مصلحتين» من مصالح الحكومة، رئيس إحداهما عادل حازم لا يرحم متهاوناً ولا يغفر لأحد غلطة، ورئيس الأخرى لين رحيم، لا يضر أحداً ولا يؤذي أحداً، ويتستر على الخطأ. فإن ظهر عفا عنه، فماذا تكون النتيجة؟

المصلحة الأولى منتظمة تجري الأمور فيها على أحسن ما يرام، فقد آتينا شخصاً أو شخصين أو ثلاثة بقطع أيام أو حتى بالفصل... ولكن كم من ألوف الناس انتفعوا بهذا النظام وبهذه العقوبة فقضيت مصالحهم واستقامت أمورهم؟ وكم من الموظفين في المصلحة انتفعوا بهذه العقوبة، فاحترسوا من الخطأ، وتجنبوا الزلل؟

والمصلحة الثانية فوضى بسبب رحمة شخص أو شخصين، كثر فيها الإهمال وتعطلت مصالح الناس، وكانت النتيجة أن العقوبة لم تقع على الجاني وإنما وقعت على أصحاب الأعمال الذين لم يجنوا أي جناية!...

بالأمس ذهبت إلى مصلحة لقضاء عمل، فرأيت الموظف المختص خالماً طربوشه، مسنداً رأسه إلى يده، يكاد يداعب النعاس عينيه، فلما طلبت منه مسألتي نلكتاً في الرد، ثم رد بتفور، وتخلص من العمل... وأحال على غيره ممن عمل مثل عمله!

أيقال إن مثل هذا يرحم فتضيع مصالح الناس برحمته؟... إن الإفراط في عقوبة مثل هذا أجدى على الأمة ألف مرة من الرحمة الكاذبة!

وفشو هذا الخلق في الأمة جعل المثل الأعلى عندها «هو الرجل الطيب»، والرجل الطيب في نظرها من لا يؤذي أحداً... ومن يغمض عينه عن مرتكب الجرائم، وعن الكسول، والمتهاون، ومن يرى السارق فيرحم، والمرثي فيرحم، والمهمل لعمله فيرحم. ولو عقل الناس لسموا هذا «الرجل الطيب» أكبر مجرم؛ لأنه أساء إلى آلاف الناس برحمة رجل واحد.

المعلم «الطيب» بهذا المعنى أسوأ معلم، والقاضي «الطيب» بهذا المعنى أسوأ قاض، ورئيس المصلحة «الطيب» أسوأ رئيس، والوزير «الطيب» أسوأ وزير... لسنا نريد «الطيبين» ولكن نريد العادلين الحازمين!

فوضى الرحمة في الأمة جعلت الأم تخشى على أبنائها من السفر، ولو كان في منفعتها وتولول إذا جند، ولو كان التجنيد في خيره وخير أمته.

فوضى الرحمة جعلت كل موظف يريد أن يكون في القاهرة بجانب أبيه وأمه.

وفوضى الرحمة أفقدتنا الشجاعة؛ لأن كل من حدثته نفسه بأعمال المعاصرين، والاستماع إلى باعث الشجاعة، رأى حوله أمًا تتنُّ وأباً يحنُّ... ودموعاً تسح. فطلق شجاعته واستنم إلى الدعة في أحضانهم!

الناس في مصر يكرهون الحازم الشديد ويحيون اللين الرحيم... ولو أنصفوا لبدلوا الحب بالكره، والكره بالحب، فإنما ينفعهم الحازم ويضرهم اللين... ينفعهم الحازم الذي يكافئه ويعاقب، وينفع ويضر، ويعرف متى ينفع ومتى يضر، ويضرهم اللين الذي يريد أن يستخرج من الناس لقب «الطيب» وما هو بطيب!

ليس يعجبني من وصفهم الشاعر بقوله [من البسيط]:

يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرةً

ومن إساءة أهل الشؤء إحساناً⁽¹⁾

وإنما يعجبني وصف الآخر بقوله [من الكامل]:

فقساً ليزدجروا ومن يلك حازماً

قلبيئس أحياناً على من يزحم

لقد تغليت على الناس فكرة الخوف من «قطع العيش» وقالوا إن الرجل إذا أذنب فوراءه زوجة وأولاد لم يذنبوا. وهي حجة واهية، ولو كانت صحيحة لرحمنا القاتل من أسرته والسارق من أجل أمه أو أبيه.

فالواجب أن يقتص من الجاني أيًا كان، وعلى جهات البر في الأمة أن تدبر عيش المساكين من أسر الجانين. أما الخوف من «قطع عيش» المجرم، فنتيجة «قطع عيش» الأمة!

* * *

(1) البيت لقريظ بن أنبف في شرح ديوان العماسة لأبي تمام 10/1.

الجامعة والسياسة

رحم الله زماناً قضيناه في مدرسة عالية لم نسمع فيه أستاذاً يتكلم في السياسة، ولم نُضرب فيه إلا يوم وفاة مصطفى كامل إذ خرجنا نشيع جنازته.

ولست أنسى يوماً أقيم فيه في مدرستي اجتماع للاحتفال بالعام الهجري فحسني فيه إخواني بالكلام في سبب ضعف المسلمين، فكان محور حديثي أن ضعف المسلمين يرجع إلى سببين: فساد الحكومات المتابعة في إدارة البلاد الإسلامية، ورجال الدين، فقامت الدنيا وقعدت من هذه الكلمة البرينة الهادئة، وهددت بالفصل لولا تدخل سعد باشا إذ كان وزيراً للمعارف.

ولم يكن هذا بالأمر المحمود، فلم تكن نتيج الأحداث التي تجري في بلادنا، ولا نطلع على أغراضها ومرامها، ولا نتجاوب عواطفنا مع سيرها، وأصبح شباب اليوم أوسع أفقاً وأكثر معرفة بالدنيا وشؤونها.

ثم جاء زمان تغير فيه هذا الوضع وتأثر كل طالب بالسياسة وسير الأمور، وكان بدء ذلك يوم قبض على سعد زغلول ونفي، فأضربت مدرسة الحقوق وتبعها المدارس الأخرى، ومن ذلك الحين كثرت الإضرابات والمظاهرات.

ولكن إلى ذلك العهد كانت الإضرابات مرتبطة بالمطالب القومية، إما لتعد على حق من حقوق مصر يراد استلابه أو لاسترداد حق ضاع من قبل، فكان يشترك في هذا الشعور طلبة المدارس العالية كلهم على اختلاف في مقدار شعورهم.

ثم كان الخلاف بين سعد من جانب وعدلي وحسين رشدي من جانب آخر، فانقسمت صفوف الطلبة تبعاً لانقسام الزعماء، وتكونت الأحزاب وتوزع رجال السياسة عليها وتوزع الطلبة كذلك، وكلما وجد حزب اعتنق مبادئه بعض الطلبة وتعضبوا له وعرفوا به، وهذا وسعدى وهذا حر دستوري إلخ إلخ... وكان يحدث أحياناً أن يتفق الزعماء فيضق الطلبة وأحياناً يختلف الزعماء فيختلف الطلبة، بل كان يحدث أحياناً أن يشعر الطلبة بضرورة اتفاق الأحزاب في المواقف الحرجة فتكون لهم يد في حمل الأحزاب على الاتحاد.

هذا عرض تاريخي موجز جداً لما حدث، فهل لي أن أبدي رأياً صريحاً لما اعتقده لا أرى فيه حزياً ولا أرى فيه تعصباً لأي ناحية من النواحي إلا الحق وإلا الحق وحده؟
للاشتغال بالسياسة وجهان وأسلوبان وطريقتان:

فأما الأول فدراسة المسائل القومية وتاريخها وتطورها وما يبراد بها وما يجب أن يكون موقف الأمة منها، فإذا أريد الحديث عن السودان أو المعاهدة أو الديون أو نحو ذلك وجبت دراستها، وكيف كانت وما وجد عليها وإلى أي نقطة وصلت. وواجب رجال السياسة في كل بلد أن يعرفوا كل مسألة من هذه المسائل وأشبابها معرفة دقيقة بالتاريخ والأرقام والوثائق ويكُونوا لهم فيها رأياً، واجب كل حزب أن يفعل ذلك ويوضح منهجه ويحدد ما يطلبه ويعلن ذلك ما لم تمنع موانع قومية من إظهار هذا الرأي حتى يحين حينه.

أما الطلبة في الجامعة فلا أرى بأساً - بل لقد رأى واجباً - أن يطلعوا على هذه الأمور ويكُون كل فيها رأياً، بل ولا مانع من إقامة المناظرات والمحاضرات في هذه الشؤون ويتخذ كل رأي هذا الحزب أو ذاك حسماً يتجلى له وجه الحق، ولكن بشرط أن يكون ذلك بعد أداء واجبه القومي الأول؛ وهو الجد في تحصيله لدروسه، وعدم إهمال أي جانب من جوانب الدرس، فالطالب حر بعد أداء واجبه العلمي أن يرى هذا الرأي السياسي أو ذاك، ويوافق رأي هذا الحزب أو ذاك كما يدل عليه عقله ومنطقه وتفكيره.

وأما الثاني فهو تنفيذ الرأي، فهذا واجب السياسيين أولاً، فلكل حزب أو الأحزاب مجتمعة أن يرسموا خطط تنفيذ المطلوب، ويتحملوا مسؤولية ذلك، وما يتطلبه شجاعة وتفصحية.

أما الطلبة فليس لهم أن ينفذوا رأي حزب ضد حزب، بل ولا رأي الأحزاب مجتمعة إلا إذا ظهر الزعماء في الميدان رأوا جميعاً أنهم لا يستطيعون العمل إلا بمعونة الطلبة.

أما أن يختفي الزعماء وراء الستار ويوحوا إلى الطلبة بالعمل وهم لا يعملون فحزب من الخلق تآباه الكرامة، ووضع للأمور في غير موضعها، وهرم مقلوب، أو حصان وراء العربة.

إن كان هذا الرأي صحيحاً أمكننا أن نسوق بعض المسائل التطبيقية التي تتجلى في ضوء هذه النظرية.

أولاً - من الخطأ المحض أن ينغمس مدير جامعة أو عميد أو أستاذ في الحزبية السياسية ويصعب تصرفاته بهذا اللون فيحايي بعض الطلبة؛ لأنهم من حزبه، ويضطهد آخرين؛ لأنهم من

غير حزبه، أو يسلك هذا المسلك في ترقيات الأساتذة وحرمانهم، أو يمشي في ركاب الزعماء ويصفق لهم، أو يتفقد بعض المشروعات والأغراض التي يوحى بها الحزب القائم مجازاة له ولو خالفت المصلحة في نظره ونحو ذلك من مظاهر عديدة.

لأن هذا كله هدم لاستقلال الجامعة في التفكير، وإفساد لأخلاق الشبان والمدرسين إذ يرون الحزبية الضالة أجدى عليهم من الجِد والاستقامة والشرف، ولأن هذا يجعل الجامعات مسرحاً للأحداث والانتقابات تبعاً للتقلب السياسي. وليس لهذا خلقت الجامعة، وإنما شيدت مناراً تهتدي به الأمة كلها على اختلاف أحزابها، ومركزاً للنظريات العلمية والأدبية والسياسية الحرة ولو خالفت جميع الأحزاب.

وثانياً - من الخطأ الفاضح كذلك أن تتلاعب الأحزاب المختلفة بالطلبة فيجعلوهم وسيلة لاستردادهم الحكم إذا كان الحزب مغلوباً، وللدفاع عن الحزب إذا كان الحزب غالباً، وحرام أن تضعيع أعمار الطلبة في سبيل من يتولى الحكم، وحرام أن يلعب الساسة بهم فيختفوا ليظهر الطلبة، ويستريحوا ليتعب الطلبة، وينعموا ليشتى الطلبة، وينعموا ليضحي الطلبة، ولو أدرك المسؤولون ما يحدث للطلبة في إضراب يوم واحد لقلقت ضمائرهم ودميت مشاعرهم.

إن الطالب للعلم وللخلق - أولاً - وللسياسة ثانياً. ولا يكون للسياسة إلا إذا كانت سياسة قومية، بل لا يكون للسياسة القومية إلا إذا كانت سياسة قومية حقة لا سياسة قومية مزيفة تحت ستار الحزبية. أما الساسة فوظيفتهم السياسة أولاً وآخرها، فإذا احتاج الأمر إلى التضحية فليضحوا هم أولاً وليظهروا في الميدان أولاً، ولا يستغلوا طهارة قلوب الطلبة ليخدعهم ولا يستكثروا عددهم ليلعبوا بهم، فإن اللعب بهم جريمة لا تغتفر، فالجامعة بأساتذتها وطلبتها منار الأمة كما قلت، فإذا فسدت أظلم الجور كله.

وكما نقول للطلبة والأساتذة والمعمداة كفوا عن السياسة الحزبية واعملوا للعلم والخلق والوطن. نقول للساسة أشفقوا على أبنائكم فلا تزجوا بهم في السياسة الحزبية وقدروا ما تجنونه على الأمة من ضياع العلم بإفساد السياسة، وضياع الخلق بالمكافأة على غير الجِد في العمل والتبوغ فيما أنشئت له الجامعة.



الرجل الثقيل

الرجل الثقيل: هو من كان وزيراً أو مديراً فحدد لمقابلة الناس موعداً من الساعة الثانية عشرة إلى الواحدة في يومي السبت والخميس - مثلاً - ليسمع شكوى الناس ورجاءهم وظلاماتهم، ثم خصص ما عدا ذلك من الوقت للمصلحة العامة يدرس مسائلها ويصرف شؤونها، فإذا جاءه أحد مهما كان عظيماً - باشا من الباشوات أو نائباً من النواب أو شيخاً من الشيوخ - اعتذر عن عدم مقابته؛ لأنه لم يأت في الموعد المحدد من قبل، أو لم يطلب موعداً خاصاً يقابله فيه، فهذا رجل ثقيل.

والرجل الثقيل من رجوته في علاوة موظف أو ترقيته أو نقله من قنا إلى القاهرة فدرس مسألتك ثم قال لك في صراحة إنه لا يستطيع ذلك؛ لأن قواعد العدل تأبى إجابة طلبك، فمن رجوته فيه لا يستحق الترقية؛ لأنه غير كفء، أو لا يستحق النقل من قنا إلى القاهرة؛ لأنه لم يقض فيها العدة المعقولة، فهذا ثقيل أيضاً.

والرجل الثقيل من عهد إليه رئيسه درس مسألة وكتابة تقرير عنها ولمح له برغبته وأشار له بمقاصده، فذهب هذا المرؤوس ودرس المسألة من جميع وجوهها ورأى الحق في غير ما لمح به الرئيس، فسمع لصوت ضعيره لا لصوت رئيسه، وكتب التقرير بما يراه هو أنه الحق لا بما يراه رئيسه تحت ضغط رجاء أو رغبة في منفعة شخصية، فهذا أيضاً ثقيل.

والرجل الثقيل من سمع محاضرة أو خطبة أو أهدى إليه مؤلف كتاباً أو قصيدة، ثم سئل عن رأيه في ذلك كله، فقال رأيه الصريح في المحاضرة والخطبة والكتاب والقصيدة من غير محاباة ولا مجاملة ولا تحامل أيضاً، وذكر ما في ذلك من محاسن إن كانت هناك محاسن وما فيه من عيوب، إن كانت هناك عيوب ولم يجامل، ولم يمجج، فهذا أيضاً ثقيل.

والرجل الثقيل من اختير عضواً في مجلس، فإذا عرض أمر فحصه فحصاً دقيقاً قبل أن يبدي رأيه في ذكره، ولو خالف في رأيه كل الأعضاء، وإذا عرضت عليه ترقية لموظف طلب أن تعرض عليه كل الأشياء والنظائر ليقنتع باستحقاق من طلبت ترقيته أو عدم استحقاقه، ويعارض في الأمر لأنه يراه خطأ وهو بذلك يغضب جهة من الجهات المحترمة أو لم يهتم عند إيداء رأيه بالحزب القائم ولا بالذاهب، بل ينظر إلى المسألة نظراً مجرداً عن كل اعتبار

إلا اعتبار الحق، ويعتبر نفسه في المجلس قاضياً عادلاً يجب أن يتصف بكل صفات القضاة المدلول من درس وقحص وبناء رأي على «حيثيات» لا يراعى فيها إلا المسألة بذاتها من غير تحيز، فهذا أيضاً رجل ثقيل.

والرجل الثقيل هو الذي يرى الرأي فيصلب فيه ولا يتزحزح، يرجوه فلان الكبير أن يعدل عن رأيه فلا يقبل، ويرجوه رئيسه فلا يقبل، فإذا فشلت كل أنواع الرجاء حاولوا ذلك بطرق الإغراء، فمنوه بدرجة فلم يقبل، وبوظيفة أكبر من وظيفته فلم يقبل، وبتعيين ابنه في وظيفة لائحة فلم يقبل، فإذا لم ينفع الرجاء ولا الإغراء سلكوا معه طريق التهديد فهددوا بالنقل إلى وظيفة أحرر، فقال لا بأس، وقالوا ننقلك إلى أقصى الصعيد، فقال لا بأس، ونهملك فلا تسند إليك عملاً، فقال لا بأس، وتنهك بأنك غير كفء وأنت لا تصلح لعمل، فقال لا بأس. واستمر على عناده لا يعأ برجاء ولا إغراء ولا تهديد، فهذا رجل ثقيل.

والرجل الثقيل رجل عالم في الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع، أداء بحثه إلى نظرية رأى صوابها وخالفه كل من حوله من رجال فنه، فلم يعأ بذلك، وجاهر برأيه فسلفه الناس بالسنة حداد وقالوا: هل أنت وحدك المحق وكل هؤلاء العلماء الكبار على باطل؟ فلم يعأ بقولهم، أو سياسي رأى الاتجاه السياسي للامة خطأ مع إجماع الساسة عليه، فجهر برأيه وتحمل النقد الشديد في صبر وحزم، وظل يعلن عن رأيه بكل الوسائل المشروعة، أو أديب رأى الأدب العربي فيه ضعف وفيه قوة، فعرض لذلك في صراحة وإن خالف الناس، وإن اتهم بقلة ذوقه وعدم وفائه للغة وأدبه، أو إجتماعي رأى الأمة كلها تتردى في نقيصة من النقااص الاجتماعية، فثار عليها وطالب بإصلاحها متحمساً لا يابه بنقد ولا يكثر لمخالف، فهذا رجل ثقيل أيضاً.

والثقلاء عندنا قليلون يعدون على الأصابع والكثرة العظمى ظرفاء يجاملون - ولو على حساب المصلحة العامة - ويقبلون الرجاء، ويعدون بتنفيذه ولو كان مستحيلاً، ويوافقونك على رأيك، ويوافقون غيرك على رأيه ولو تناقض الرأيان، ويسمعونك الكلام الحلو العذب ولو أضمرنا خلافه، ويفضلون ضياع الوقت في مقابلات على صرفه في إنجاز العمل وقضاء مصالح الناس، ويرعون في أحكامهم خاطر فلان وخاطر فلان ومصحة فلان ومصحتهم هم وكل شيء إلا الحق، ويجملون ظاهرهم إلى أقصى حد ولا يهتمهم بتجميل باطنهم إلى أي حد، ويعتون أشد العناية بالكلام الأنيق واللباقة في الحديث واللياقة في التصرف، ولا يعتون أية عناية بالمدل في الكلام والمدل في العمل والمدل في التصرف.

فاللهم أكثُر من ثقلاتنا وَقَلُّ من ظرفاتنا .

كناس الشارع!

هذا كناس الشارع بوجهه الذي علته طبقة من جنس ما يكنس وثيابه الممزقة المتهدلة، ويديه مكنته التي يثير بها الغبار على نفسه وعلى الناس، ويبرز من عبه نصف رغيف من الخبز الجاف أعده للأكل عندما يعضه الجوع.

وهناك ملاحظة بيذلة التي تشبه البذلة العسكرية، وكبرياته التي تشبه كبرياء الضباط على الجنود، وكبرياء الجنود على الباعة الجوالين، ويده عصا من خيزران خفيفة الحمل جيدة اللسع قد أهوى بها على الكناس لسبب لا أدريه، فتلقى الكناس ذلك بسكون ظاهر وغيظ مكتوم.

وتدخل المارة في الشارع يرجون من الملاحظ أن يكف والكناس أن يحتمل، فكف الملاحظ.

وسكت الكناس، وانتهت الرواية إلا في جوانب تسمي.

قلت إن هذا المنظر ليس وليد اليوم ولا أمس، ولكنه وليد قرون من عهد أن كان مثل هذا الكناس يجر أحجار الأهرام ويرفعها، وعليه مثل هذا الملاحظ يلسعه بالعصا إذا تهاون في عمله أو استراح من كده، وقد تمثل في القرون الوسطى في الأيوبيين والمماليك يوم صوروا ما كانوا يلقون من عنت في الحكايات المنسوبة إلى ظلم قراقوش وأمثاله. وتمثل في المصور الحديثة بما كان يفعله المديرون الأتراك في المراكز والقرى، فهم يظلمون ويستبدون بالمأمورين ويثأر هؤلاء المأمورون لأنفسهم من العمد، والعمد من مشايخ البلد، ومشايخ البلد من الأهالي. صورة واحدة ورواية واحدة تمثل في أعلى طبقة، ثم يعاد تمثيلها طبقة بعد طبقة إلى أن تصل إلى مثل هذا الملاحظ وهذا الكناس، وتمثلت ما كان يقضه عليّ والذي رحمه الله تعالى عليه من ظلم إسماعيل باشا المفتش وخليل أما من يسمى داود باشا، وكيف كانوا يجمعون المال من أي سبيل، وكيف كانوا يعذبون الأهالي، وكيف هرب أبوه من بلدته إلى مصر تاركاً أطيانه لمجزه عن دفع ما يطلب منه.

تمثلت ذلك كله في العصوات التي أكلها الكناس على الريق قبل أن يأكل نصف رغيفه.

لا . لا . إن نظام الطبقات واستبداد الطبقة العليا بالسفلى نظام لم يعد صالحاً لهذا الزمان . فالناس سواء في الحقوق والواجبات ، فحقوق كناس الشارع واجباته كحقوق رئيس الوزارة وواجباته ، فإذا كان من حقوق رئيس الحكومة ألا يضرب وألا يعتدى عليه وألا يعاقب إلا إذا أجرم وإلا إذا ثبت إدانته ، فكذلك كناس الشارع .

إننا إذا قبلنا على مريض هذه الفوارق الشاسعة في الغنى والفقير ، والمائدة الفخمة الدسمة الشهية المختلفة الألوان والطعام ، والكسرة الجافة في عب الكناس ، فلسنا نقبل هذه الإهانة للكرامة الإنسانية وتعريفها في التراب .

إن نظرية الطبقات قد اعتنقها الناس حيناً ، واستمتعت بها الأقلية وشقيت بها الأغلبية حيناً ، وسمن عليها النبلاء والأغنياء وذوو البيوتات الرقيقة حتى رجال الدين ، فأشرفوا على سواد الناس من طيارة ، واستغلوا جهودهم لصالحهم ، ونظروا إليهم في احتقار وازدراء ، واحتكروا الوظائف الرقيقة لهم والمدارس لتعليم أبنائهم ، والأماكن الجميلة لمتعة أنفسهم . ولكن طواحين العالم التي تطحن داتماً وتطحن ناعماً قد طحنت هذه النظريات وخلاف الطبقات فيما طحنت ، فجعلت الوظائف حق الأكفاء والمدارس حق الجميع ، والكرامة الإنسانية حق كل إنسان . فما بال هذا الملاحظ يضرب هذا الكناس ؟

لسنا نريد طبقات وإنما نريد ابن الباشا يجلس في الفصل في المدرسة بجانب ابن الكناس يتعلمان معاً ، ويرعاهما المدرس على السواء معاً ، ويؤنّب ابن الباشا على ما أخطأ ويشجع ابن الكناس على ما أجاد ، ويهذبهما معاً ، ويعلمهما أن لهما الحقوق المتساوية في كل ما يتصل بالكرامة الإنسانية . وكل ما نطلب أن تتدبر الدولة في تنظيف أبناء الفقراء ، فليس من حق ابن الغني أن يشتم من وضاعة ملابس ابن الفقير ، ولكن له الحق أن يشتم من قذارتها ، فلتنظر الدولة كيف تنظفه .

لقد مر زمان على الشعوب الأوروبية كانت تعنى فيه بمدارس للخاصة من أبناء الذوات والأعيان ، فإذا أتوا دراستهم خطب فيهم خطباً لهم أنهم أعدوهم ليكونوا أسياد الجماهير وقادة الجماهير . ثم أخذ هنا في الثلاثي بفضل الديمقراطية الصحيحة وانقلب الوضع ، وصرخ الناس : لسنا نريد قواداً للجماهير ولكن نريد خداماً للجماهير .

لسنا نريد مدير إدارة يتربع على كرسيه الفخم أمام مكتبه الفخم ، يشعل سيجاره الفخم ليتكلم من طرف لسانه ويشمخ بأرنية أنفه على الموظفين عنده ليلعبوا هم مثل دوره على الفلاحين وأصحاب الأعمال . ولكننا نريد موظفاً صغيراً يخدم الجماهير وأرباب العمل ،

وموظفًا كبيراً يخدم الموظف الصغير في إرشاده وتوجيهه كيف يخدم ذوي الحاجات، فليس بيننا قائد ومفود وأمر ومؤتمر، ومن هو فوق القانون ومن هو تحت القانون، إنما بيننا خدام كبير وخدام صغير. والكبير والصغير ليسا إلا تابعين لنوع الخدمة. وعلى هذا الأساس فكناس الشارع يؤدي خدمة للأمة كالموظف على مكتبه، ومدير الإدارة في مصلحته، وكل له الحق في أن يعيش مكرماً ممن فوقه ومكرماً لمن تحته. فما بال هذا الملاحظ يضرب الكناس؟

إن العظيم ليس الحاكم بأمره، ولا المترفع عن شعبه، ولا الذي هو فوق القانون وفوق العقوبة، ولا الذي يأمر فأمره حكم وطاعته غنم، ولكن هو الذي يعرف الجماهير ويعرف نفوسهم ومشاكلهم وأسباب انحطاطهم ووسائل رقيهم، ثم يعرف كيف يخدمهم.

وليس العظيم من يमित إرادة الأمة بقوة إرادته، وتفكيرها بإملاء تفكيره عليها، ومشاعرها بفرض مشاعره. إنما العظيم من يحيي إرادة الأمة بجانب إرادته، وعقلها بجانب عقله، ومشاعرها بجانب مشاعره، ثم يتفاعل معها خادماً ومخدوماً وآخذاً ومعطياً ومفيداً ومستفيداً. ولخيرٌ للأمة أن تفعل ما تريد - ولو أخطأت - مع احتفاظها بعقلها وإرادتها من أن تفعل الصواب إذا سلبت حريتها وإرادتها.

إن الدرس الصحيح الذي يجب أن يتعلمه كل فرد في الأمة - من الطفل في المدرسة إلى الموظف في المصلحة إلى الفلاح في الحقل إلى العامل في المصنع إلى الوزير في الوزارة إلى رئيس الوزراء في الدولة - هو أن يكون الإنسان نافعاً للحياة خادماً بما يستطيع للأمة محترماً لأخيه الإنسان. فلا وضيع ولا شريف، ولا رفيع ولا حقير، وأن يعتقد ويعمل على أن كل الناس سواء في حقوق الإنسانية.

فما بال هذا الملاحظ يضرب هذا الكناس؟

لن نفلح أمة حتى يتغلغل في أعماق نفسها أن هذا الكناس وأكبر رئيس سواء في الحقوق والواجبات.

* * *

الحظ . . !

من قديم والناس يتجادلون: هل في الدنيا شيء اسمه الحظ، أو هو مجرد وهم وخرافة؟ وقد كنت قرأت قصة لطيفة في ذلك، وهي أن ملكاً ووزيراً تجادلا مرة في هذا.

فأما الملك فقال: ليس في الدنيا حظ إنما هو سبب ومسيب وعمل، ونتيجة. فالتاجر إذا نجح فبجده ويمعرفته قوانين الاقتصاد، وإذا خاب فيكسله أو إسرافه أو جهله بأصول التجارة. والفلاح إذا نجح فلأنه جرى على أصول الزراعة، حرث الأرض جيداً، وبذر فيها بذوراً نقية، وسقاها في موعدها، وتقاه ما يعلق بها، وجاره إذا خابت زراعته، فلأنه لم يتبع هذه القوانين.

قال الوزير: ولكن قد نرى تاجرين أحدهما متعلم على آخر نمط وصل إليه العلم الحديث؛ درس الجغرافيا وعلم محاصيل البلاد ومنتجاتها، ودرس علم الاقتصاد وعرف قانون العرض والطلب ومتى يرتفع السعر ومتى ينخفض، ومع ذلك نراه تاجراً خائباً، وزميله الذي لم يتعلم ويكاد يكون أمياً تاجر ناجح قد ربح ثروة كبيرة. وعندنا في مملكتنا أمثلة كثيرة لأبناء جهلة كانوا ناجحين في تجارتهم وخلفوا أبناء علموهم على آخر طراز، فلما تولوا تجارة آبائهم خابوا وأضاعوا ثروتهم. اليس هنا أيها الملك الجليل هو الحظ؟

الملك: ليس هذا حظاً؛ وسبب نجاح الأب وخيبة الابن أن هناك علماً غير الذي في الكتب يكتبه بالتجارب، فالأب الذي نجح فيه قد عرف أخلاق الناس وعرف كيف يعاملهم وعرف ما يستهويهم وما ينفرهم، فكان هذا سبب نجاحه، أو تعلم من آياته ألا يتوسع إلا على قدر رأس ماله، ولا يفتق على نفسه وعلى أسرته إلا ما هو أقل من ربحه. ثم يجيء الابن المغرور بعلمه فلا يجامل الناس لأن التجار في المملكة التي تعلم فيها لا يجاملون، مع أن لكل مملكة عوائدها وتقاليدها، أو يتوسع في التجارة أكثر مما يحتمله رأس ماله اعتماداً على حساب تبين خطؤه، أو تغريه الملهذات فيفتق أكثر مما يربح فتكون النتيجة الفشل ثم يأتي الجهال فيسمون ذلك كله حظاً.

الوزير: ولكن هناك أمثلة أعقد من هذه. نجد فلاحين زرعاً أرضهما في ميعاد واحد،

وبعناية واحدة، وتربة الأرض واحدة، والتقاوى واحدة، وكل شيء واحد، ثم نجحت زراعة أحدهما ولم تنجح زراعة الآخر، لا شيء إلا الحظ.

الملك: حتى ولا هذه. فلا بد أن يكون هناك سبب كأن تكون تقاوى أحدهما مبخرة والأخرى غير مبخرة، أو تكون في السماد البلدي الذي سمد به الثاني أرضه مكروبات سببت فساد زراعته. وأكثر ما يمكن أن يقال إنه قد يكون هناك قوانين لم تستكشف بعد، بسببها نجحت زراعة أحدهما وفشلت زراعة الآخر، فالمسألة ليست مسألة حظ. ولكن مسألة قوانين طبيعية بعضها عرف وبعضها لم يعرف، والناس يأتون فيسمون هذه القوانين التي لم تعرف حظًا.

الوزير: فما قول مولاي الملك في شابين نزلا يستحمان في البحر، فغرق من يعرف العموم ونجا من لا يعرف؟

الملك: لا بد أيضاً من سبب، فقد يكون من غرق وإنما غرق لأن قلبه وقف، أو لأنه نزل البحر على امتلاء، أو أراد أن يتتحر، أو نحو ذلك من أسباب.

وما زال الوزير يعترض والملك يجيب حتى تضايق الملك فقال: إن لم تأتني بدليل قاطع على وجود الحظ عزلتك.

وساعد الحظ الوزير، فلما أظلم الليل أمر أن يقبض على أول اثنين يسيران في الشارع فأتى بالرجلين فحبسهما الوزير في حجرة مظلمة، فأما أحدهما فكان نشيطاً شجاعاً، وأما الآخر فكان كسولاً جباناً، قعد الكسول في ركن من أركان الحجرة يبكي مما أصابه وأخذ النشيط الشجاع يتحسس الحجرة لعله يجد فيها ما يأكله، فوَقعت يده على كيس أدخل فيه يده فوجده حباً، ذاقه فوجده حمصاً؛ فأخذ يأكل، ومن حين لآخر تصطدم أضراسه بحصاة يخرجها فيرمي بها صاحبه اللأبَد في الركن استهزاء به واستخفافاً. فلما أصبح الصباح وأشرق النور تبين أن الحجارة التي في حجر الكسلان الجبان قطع من أفضر الماس وتكشفت الحال عن نشيط شجاع أكل حمصاً وكسلان جبان نال ماساً.

فذهب الوزير إلى الملك يقص عليه أكبر برهان على وجود الحظ في الدنيا.

فقال الملك: آمنت أن في الدنيا حظًا بمقدار ما يوجد الماس في حمص.

وفي الحق أن في الدنيا حظًا، وأنه أكثر قدرًا من الماس في الحمص، فهذه ترزق الجمال وهذه ترزق الفقيح، وهذا يرزق الذكاء، وهذا يرزق الغباء.

وأجلس في «المترو» في المقعد الضيق فأرزق بالرجل السمين الذي يحتاج إلى «مترو» وحده، ويركب الناس القطارات فتوزع الأرزاق في أشكالاً وألواناً، هذا محظوظ في مكانه وهذا منحوس في جيرانه.

ويشترى مئة ألف أوراق يانصيب فيربح أقل الناس استحفاقاً، ويخسر أكثرهم استحفاقاً. ويسلم شخص على آخر فيسلمه ميكروباً ينقص عليه حياته أياماً، ويتحدث شخص إلى آخر فينجلي الحديث عن شيء يكون سبباً لسعادته في الحياة.

والطائرة تطير حتى إذا وصلت إلى مكان ما تعطل محركها فسقطت على فلاح يجري جاموسته فقتلته وقتلت جاموسته، وفي الأرض ملايين الفلاحين يسحبون ملايين الجواميس ولكن هذا الفلاح بالذات وهذه الجاموسة بالذات هما اللذان يدوكهما سوء الحظ، وقد تكون الطائرة في الأصل غير مصوبة إلى رأس الفلاح ولكنه يجري ليتقيها فيقع تحتها.

وهكذا كل يوم آلاف وآلاف من الحوادث تجري ليس لها تليل إلا الحظ.

أنا مع الوزير ومع الملك في وجهة نظرهما: مع الوزير أن في الدنيا حظاً وفي الدنيا أموراً لا يفسرها قانون السببية، ومع الملك في أن الحظ لا يصحّ يعتمد عليه في الحياة، فلا يصح للفلاح أن يعتمد في زراعته على الحظ، وكذلك التاجر في تجارته والطالب في دراسته والصانع في صناعته والأمة في مصيرها أو في تسيير شؤونها.

لكل إنسان دائرتان في الحياة: دائرة للعمل وهذه ينبغي أن يعتمد فيها على قانون السبب والمسبب، والارتكاز فيها على الحظ أو البخت أو القدر أو نحو ذلك من الأسماء خطأ أي خطأ، فإذا بذل الإنسان أقصى جهده في عمله؛ فهناك الدائرة الأخرى التي ليست في يدنا وإنما هي في يد القدر أو الحظ، ولتكن ما تكون بعد أن يكون الإنسان قد أرضى ضميره وبذل ما في وسعه.

* * *

عبد الله نديم

1261 - 1314هـ

1845 - 1896م

لئن كان يستحق الإعجاب من نبيغ - والظروف له مواتية - من أسرة عريقة في المجد أو الفنى أو الجاه أو نحو ذلك مما يسرُّ للأبناء أن يتعلموا، ثم يشقُّوا لهم طريق الحياة وطريق المجد، فأولى بالإعجاب من نبيغ والظروف له معاكسة، لا حسب ولا نسب، ولا غنى ولا جاه؛ بل ولا القوت الضروري الذي يمكِّن الفنى من أن يجد له وقت فراغ يثقف فيه نفسه.

قد يدعو إلى شيء من الإعجاب منظر شجرة يانعة ضخمة مشمرة، تعدها بستانيها بكل ما يصلحها، من وضع في المكان المناسب، والغذاء الكافي، والريِّ المتوافر في أوقاته؛ ولكن أدعى إلى الإعجاب بلذة طرحت حينما اتفق فمدَّت جذورها بنفسها تجدد في حصولها على غذائها، فقد تجده وقد لا تجده، وتعاكسها الطبيعة فتكافحها وتتغلب عليها، ثم هي آخر الأمر تكون أبيض ما كانت شجرة وأضخمها وأوفرها إثماراً. كذلك كان من النوع الثاني «عبد الله نديم»؛ كل الدلائل تدل على أنه سيكون نجاراً أو خبازاً، ولو تنبأ له منبئ من مفاصل لقال إنه سيكون نجاراً ماهراً أو خبازاً ناجحاً؛ فاما أديب يملأ الدنيا، ويقود الرأي العام، ويحسب حسابيه في كل ما يحفظه قلمه أو تنطق به شفتاه، فلا يدور بخلد أحد حتى فاتح الرمل والضارب بالحصى،

هذا أبوه أصله من الشرقية، رحل منها إلى الإسكندرية، وعمل فيها نجاراً للسفن بدار الصناعة (الترسانة)، ثم لم يعجبه هذا العمل فاتخذ مخبزاً صغيراً يصنع فيه الخبز ويبيعه، ويحصل من ذلك على الكفاف من العيش.

فما بالك من هذا القبيل، مسكن متواضع، ومخبز إن توافر فإدام غير متوافر، ومبليس لا يراعى فيه إلا أن يسر الجسم ولا يلفت النظر، وصحة ترك البيت فيها للقضاء والقدر.

ولكن «عم مصباح» والد عبد الله جاذ في عمله، فنوع بكسبه، مستقيم - بالضرورة - في

حياته، من بيته إلى مخبزه إلى مسجده، أرسل ابنه إلى الكتاب على باب حارته كما يفعل الناس من مثل طبقته، يرسلون أولادهم إلى الكتاب زمناً ما، فإذا اشتد متنتهم وقوي جسمهم أخذوهم إلى دكاكينهم في مثل صناعتهم التي تُتوارث كما يُتوارث المال.

ولكن عبد الله تفوق في الكتاب، وظهرت عليه ملامح الذكاء فأراد أن يستمر في تعلمه ولم يمانعه أبوه. وكانت الطريقة المعبّنة لذلك أن يرسل الوالد ابنه إلى الأزهر، ولكن أين مال الأسرة الذي يحتمل ذلك؟

على أنه في الإسكندرية - قريباً من بيئتهم - مسجد هو صورة مصغرة عن الأزهر، يدرس فيه المشايخ ما يدرس في الأزهر وعلى نمطه، وذلك هو مسجد الشيخ إبراهيم باشا.

فدرس فيه عبد الله نديم ما شاء الله أن يدرس، ولكنه كان تلميذاً خالِباً في هذه الدراسة لا يصبر على جفافها، ولا يقدر على حل ألغازها، ولا يتحمل العناء في تفهم كتب نحوها وفقها، فكان لا يواظب على درسه ولا يبدي به اهتماماً.

ولكن حُبب إليه نوع من الدراسة غير منظم، يوافق مزاجه، ويناسب استعداده، وهو أن يصاحب الناشئين في الأدب ويفشى مجالسهم ومجالس أساتذتهم. وما كان للأدب درس منظم ولا هو يعدّ علماء ولا فنناً، وإنما هو هواية كذبي الصوت الجميل يهوى الغناء ويقلد فيه من سبقه، ولا درس ولا فن؛ ومثل هذا يُنظر إليه من أهل العلم بالنحو والفقهاء نظرة استخفاف وازدراء؛ وقد عهدنا هذا في أيام دراستنا بالأزهر، أيام كان الشيخ المرصفي يخلق حلقة لدراسة الأدب، فكان هذا عجباً من العجب، ينظر طلاب الفقه والنحو ومشايخهم إلى حلقة شراً.

كان عبد الله نديم يفشى هذه المجالس الأدبية التي ليس لها منهج؛ فيسمع شعر الشاعرين وزجل الزجالين، ونوادر المتماجنين، وقصائد الراوين، فيصغي إلى كل ذلك في فهم كأنه كله أذان، ويدرك من غير وعي أن هذا بابه وهذا فنه، وأنه إنما خلق لذلك لا للنحو ولا للصرف. فاشتاق نفسه أن يسلك هذا المسلك ويسير في هذا الطريق، وقد منح حافظه لاقطة، وقدرة على التقليد فاققة، فأخذ يحاكي بعد ما اخترن، ويفني بعد ما سمع، فطوراً يوفق فيستدعي ذلك إعجاب أمثاله، وطوراً يخذل فيستخرج ضحك أقرانه، ومن كل ذلك يتعلم.

وإلى جانب ذلك تعلم درساً في منتهى القيمة، درساً تعلمه حافظ ولم يتعلمه شوقي، وتعلمه بيرم التونسي ولم يتعلمه توفيق الحكيم؛ درساً قلّ أن يفقهه الأدباء مع عظيم خطره وكبير أثره ذلك هو أن نشأته في صميم الأحياء الشعبية مع رفاة حسه، ويقظة نفسه وفقره وبؤسه، علمته أن يحيط إحاطة واسعة بلغة الشعب وأدبه، من أمثال وحكايات ووجوه

معاملات وصنوف تصرفات، فرسم ذلك كله في نفسه لوحات كان لها أكبر الأثر في حياته الأدبية المستقبلية؛ والنفس الحساسة الفنانة تختزن حتى حفيف أوراق الأشجار، وهفافة الأغصان، وديبب الثُعال، وحلاوة البسمات، وأدق مجالي الجمال والقيح، ثم تعرف كيف يستخدم ذلك في فنهما متى آن أوانه.

ولكن مرحى بذلك كله، ثبًا للحياة المادية، هل يكسب من ذلك «عبد الله نديم» قرشاً، وهل يستطيع «عم مصباح» أن يحتمل هذا الهدر طويلاً؟ لقد احتمل الإنفاق عليه في الكتاب؛ لأنه طفل، والكتاب خير من البيت، واحتمله يدرس في «جامع الشيخ»؛ لأنه كان يرجو في ابنه أن يكون شيخاً معماً، وعالماً مطمئناً، يُتقرب إلى الله بتقبيل يده والتسبح بثوبه. فاما هذا اللغو الفارغ الذي يسمى شعراً ونثراً فهو عبادة الشيطان لا عبادة الله، ولست أتقرب إلى الله بالإنفاق على عبدة الشياطين.

لقد نفذ أبوه يده منه، فأخذ عبد الله نديم يبحث عن وجه للكسب، فاتجه اتجاهاً غريباً، هو أن يتعلم فن الإشارات التلغرافية ثم يتكسب منه، وكذلك كان، فتعلمه واستخدم بمكتب التلغراف بينها.

ثم نقل إلى مكتب القصر العالي حيث تسكن اللفة الخديوي إسماعيل، وقد كان قصراً من أفخم القصور، يقع على النيل فيما يسمى الآن «جاردن سيتي»، خدم وحشم وموسيقى وطرب، وما شئت من ألوان النعيم والترف، وقد تعلم منه عبد الله نديم كيف يعيش الأمراء والسادة، كما تعلم في بيته وحارته في الإسكندرية كيف يعيش الفقراء والعيبد.

وعاد إليه في القاهرة شوقه إلى الأدب ومجالس الأدباء، وكان حظ القاهرة في ذلك أوفى؛ ففيها - مثلاً - مجلس محمود سامي البارودي، وكان مجلساً عامراً يسمر فيه السمر اللذيذ: فأدب قديم يعرض، وأدب حديث ينشد، وعرض للمعنى الواحد صبيغ صياغة مختلفة، ونقد قيم لهذا ولذا، يتخلله نواجر فكهة، وأحاديث في الأدب حلوة، اتصل عبد الله نديم بهذا المجلس وأمثاله، وتوثقت الصلة بينه وبين كثير من أدباء مصر إذ ذاك، وأخصهم سبعة أولع بهم واستفاد من معارفهم وأديبهم: شاعر مصر محمود سامي البارودي؛ وشيخ الأدباء عبد الله باشا فكري؛ والسيد علي أبو النصر البليغ الشهير؛ ومحمود صفوت الساعاتي، الواسع الاطلاع، والكثير المحفوظ المتقن في الطرائف الأدبية؛ والشيخ أحمد الزرقاني الكاتب الأديب؛ ومحمد بك سعيد بن جعفر باشا مظهر الشاعر الناثر؛ وعبد العزيز بك حافظ عاشق الأدب والأدباء، الكريم الوفي.

وكان الذي أرشده إلى هؤلاء الأدياء وعرفه بهم، وأحكم الصلة بينه وبينهم، الشيخ أحمد وهي أحد المولعين بالشعر، الناظمين له، والمحرر بالوقائع المصرية في بعض أيامه.

فأتى على هؤلاء أمثالهم دراسته، وشرب من منهلهم وارتوى من ينابيعهم؛ فهو في النهار تلغرافي، يتقبل الإشارات ويرسلها، وبالليل أديب يتقبل نماذج الأدب ويحاكيها.

ولكنه لم يمهل الحظ، فقد غلط في عمله في القصر العالي غلطة سببت غضب خليل آغا عليه، ومن خليل آغا؟ هو كبير أغوات الوالدة (أم إسماعيل)، وكان القصر مملوءاً بالأغوات، يقومون بشؤون القصر، ويستقبلون المدعوّات ويصحبونهن إلى باب الحريم؛ ونال كبيرهم خليل آغا من النفوذ ما لم ينله ناظر النظار ولا الأمراء والوجهاء. لحظوته عند الخديوي إسماعيل ووالدته، إشارته حكم، وطاعته غم، يخضع له أكبر كبير، ويسعى لخدمته أعظم عظيم، رأيه نافذ في الدواوين والمصالح، يتحكم في مصر والسودان، ويأتمر بأمره كبار الموظفين والأعيان، حاز الثروة الضخمة والجاه العريض، كأنه كافور الإخشيدي في أيامه، حتى إنه لما عُقد عُقد زواج الأنجال في القصر العالي حضره النظار والعلماء وكبار الأعيان، فكان يرأس الجميع «خليل آغا»؛ كان من خصاله أنه يذبح ويسبح، ويغضب ويبيي مدرسة.

فما عبد الله نديم إذا غضب عليه خليل آغا فُصل من وظيفته، ولكنه إذا غضب عليه خليل آغا ضرب وطرد، وضاعت عليه الأرض بما رحبت.

سُدت في وجهه أبواب الرزق في القاهرة كما سدت في الإسكندرية، وانتهى به الأمر إلى أن ينزل على عمدة من عمد الدقهلية يقيم عنده ويعلم أولاده؛ ثم ما لبث أن تخاصم مع العمدة. فاما العمدة فيرى أنه آكله وأسكنه مقابل تعليم أولاده، وأما عبد الله نديم فيرى أن هذا حق الضيف ويبقى له أجر التعليم، وقد قدره بثلاثين جنياً. واختلفت وجهة النظر، وتشاذا ثم تسابا، وغلى مرجل عبد الله نديم، فكان ذلك نعمة على أده إذا انفجر المرجل، وتدفق عبد الله نديم يصوغ في هجاء العمدة أدباً لاذعاً، تدفقه عاطفة حادة، فمرف نفسه أديباً، وعرفه من حوله لئناً يملك ناصية القول.

وانصل أمره بعين من أعيان المنصورة ذي مروءة، فاستدعاه وأكرمه، وفتح له دكاناً يبيع فيه المناديل وما إليها، فاتخذ دكانه متجراً للمناديل ومتجراً للأدب، يجتمع فيه بعض أصحابه يتناكرون الأدب، ويتناشدون الأشعار، ويتبادلون النواذر، وبين هذا وذاك تأتي شارية لمنديل، أو شارة «لَعَصِيَّة».

وكانت هذه العادة فاشية في المدن، فقد يكون التاجر ذا ثقافة فقهية أو أدبية، فيتخذ

أصحابه من دكانه مكاناً للبحث في الفقه أو الحديث في الأدب، إذ لم تكن قد غرنتا المدينة الأوروبية فعلمتنا التخصص، وإن مكان التجارة للتجارة فقط، وأما الحديث في العلم والأدب فله مكان آخر. وقد أدركنا في أول زماننا شيئاً من هذا، فكانت بعض الدكاكين مدارس، وخاصة في الأدب، لأن الأدب لم يكن ينزّ رزقاً، وإنما هو فن للمتعة. وكثير من أدباء عصر عبد الله نديم كان من هذا الطراز، فحسن أنندي عبد الباسط الشاعر الهجاء، كان في بعض أيامه يفتح دكان عطارة في الزقازيق، ويجتمع به في دكانه أدباء الزقازيق وظرفاؤها؛ والشيخ أحمد وهي الشاعر الأديب كان له دكان طرايش بالغورية، وكانت مجتمع الأدباء والشعراء.

ولكن أكثر هؤلاء لم ينجحوا في تجارتهم، فالأديب فنان، والفنان - في الغالب - سمح، يقدر الذوق الفني أكثر مما يقدر الدرهم والدينار، والتجارة تحتاج إلى الضبط والدقة، والعناية بالإيراد والصرف، والفنان - عادة - محلول لا تطيق نفسه القيود والحدود. على كل حال وجد عبد الله نديم بعد برهة دكانه وليس فيها متاديل ولا جوارب، ولكن جماعة يناشدون الأشعار، ويستهلكون ولا يُخلّون، فأغلق دكانه وطوّف بالبلاد ينزل ضيفاً على هواة الأدب؛ إلى أن نزل بطنطا، وصادف مولد السيد فكانت له حادثة طريفة لفتت إليه الأنظار وشهرته بين الناس.

وكانت البيوت أعظم شأناً من الدكاكين في أنها مجتمع الأصدقاء من ذوي العلم والفن، يسمّون فيها السمر اللذيذ ويتحدثون الحديث الظريف، هذا بيته منتدى الأدباء، وهذا بيته مجمع الفقهاء، وهكذا، فيكاد كل رجل يعرف مكانه من هذه البيوت حسب ذوقه وميله، ويكثر ذلك في طبقة الأوساط والأغنياء من ذوي الميل العلمي والفني، وأدركت في حارتنا المتواضعة ثلاثة بيوت من هذا القبيل، كان صاحب أحدها قاضياً شرعياً كبيراً، فكان بيته منتدى الفقهاء والعلماء يتسامرون عنده في الدين والفقه، والثاني موظفاً ظريفاً يسمر عنده أصحابه في الأخبار والفكاهات، ليلة يدعون مقرناً جميل الصوت، وأحياناً فكهاً حسن الحديث، والثالث دقافاً يضرب على الدف في الأفراح، فكان عنده كثير من هواة الآلات الموسيقية، يحيون عنده الليالي الملاح حتى الصباح، فما بالك بالموسرين إذا شغفوا بأدب أو علم أو فن، وكانوا كراماً يفتحون بيوتهم للهواة من أمثالهم، يجدون فيها الطعام الشهي والفن الشهي!!

كان بيت شاهين باشا كتج بطنطا - وهو مفتش الوجه البحري إذ ذاك - من هذا القبيل، كرم حاتمي، وذوق أدبي، وظرف نواصي، فتعرف به عبد الله نديم، فوجد فيه شاهين باشا قبح منظر، ولكن طلاقة لسان، وخفة روح، وسرعة بديهة، فغطى ذلك على قبح منظره، واتخذ له نديماً.

(2)

كان مرة يجلس في قهوة أيام المولد الأحمدي سنة 1294هـ ومعها طائفة من أصحابه، منهم السيد علي أبو النصر، والشيخ أحمد أبو الدهموري الأديب الماجن، فطلع عليهم اثنان من «الأدبانية».

والأدبانية طائفة من المتسولين يستجدون بأديهم العامي، وطلاقة لسانهم في الشعر، وحضور بديهتهم، عرفوا بالإلحاح في الطلب، فإذا رددتهم أي رد أخذوا كلمتك على البديهة، وصاغوا منها شعراً استمراراً في طلبهم، واستفوا مدوحهم؛ وقد جمعوا إلى طلاقة لسانهم وحضور بديهتهم منظرهم المضحك في ملابسهم وحركاتهم، فزُرَّ خارج العمامة، وطيلة تحت الإبط، وحركات يدور معها زر العمامة كأنه نحلة، وتحريك لعضلات وجوههم كأنهم قرّدة، وهكذا. وسماوا «أدبانية» جمع سخرية لأديب. فمرا على الحاضرين حتى وصلنا إلى عبد الله نديم، فقال أحدهما:

أنعم بققرشك يا جندي

وإلا اكسنا أتال يا أفندي

لحسن أنا وحياتك عندي

بقسي لي شهريين طوال جَمَمان

فأجابه عبد الله نديم على البديهة:

أما الفلوم أنا مديشي

وأنت تقول لي ما مشيشي

يطلع علسي حشيشي

أقوم أنقص لك لوكان

فرد «الأدباني»، ورد عبد الله نديم، وظلاً كذلك نحو ساعة، ثم غلب الأدباني فانصرف مهزوماً.

ونقل السيد علي أبو النصر القصة إلى شاهين باشا كنج، فاستطرفها جداً، وخطرت له فكرة طريفة أيضاً، أن يقيم حفلاً عاماً، يدعو فيه كبار الأدبائية والزجالين ويدخلون في مساجلة مع عبد الله نديم، فيكون منظراً لطيفاً، ومحفلاً طريفاً. ففعل، ونصب سرادقاً أمام بيته، وأحضر رؤساء هذا الفن، وشرط عليهم أنه إن غلبوا كافأهم، وإن غلبوا ضربهم، فرفضوا. واستمرت المساجلة نحو ثلاث ساعات، غلب فيها النديم، فكانت الحادثة سبب شهرته بين الأدباء والظرفاء.

لقد أخذ بعضهم عليه - فيما بعد - هذا الحادث، وعيَّره به، وقالوا إنه رضي أن يقف موقفاً يساجل فيه المتسولين، وأن يكون «أدبائياً» مثلهم، فينازلهم ويغالبهم على ملا من الناس، فمثلته مثل المصارعين أما «الرُّفَّة» ولا يرضى لنفسه هذا الموقف إلا وضح النفس ساقط الهممة.

والحق أن وضع المسألة هذا الوضع فيه كثير من التزُّت والتعنت، كالذي تُعرض على مسامحة الفكاهة الحلوة فينتقد فيها خطأ نحويّاً أو لفظاً لغويّاً، وكمن ينتقد الشيخ الوقور على ما كان منه أيام الصبا، والغنيّ الواسع الثراء على ما كان منه أيام البؤس والشقاء، فلمسألة لم تعد أن تكون طرفة لطيفة، وفكاهة طريفة، وقوانين الظرف تبيح من الجبحة في مجالسه ما لا تبيحه في مجالس الجد والوقار.

أخيراً عاد إلى مسقط رأسه بالإسكندرية سنة 1879م في نحو الخامسة والثلاثين وهو أكثر خبرة بالدنيا فيما لقي من عظماء ووجهاء وأدباء، وفيما رأى وسمع وعمل في القصر العالي أيام كان موظفاً في تلغرافه، وفي التجارة أيام تاجر وأقلس، وبأخلاق الفلاحين أيام كان يعلم أولاد أحد «عَمَّهم»، ولكنه دخلها كما خرج منها صِفراً اليدين.

عاد فرأى في الإسكندرية منظراً جديداً لم يكن أيام كان بها، كانت المجالس الأدبية يوم فارقتها تتحدث في غزل أبي نواس، ووصف البحري، وهجاء ابن الرومي، ومدح الشعراء في إسماعيل، وفكاهات الشيخ علي الليثي. فإذا انتقلوا من ذلك فإلى من عارض شعر هؤلاء من المحدثين، وما أنشأه الناشئون من سَمَّار المجلس في مثل هذه الأغراض، ولما عاد إليها وجدها تتحدث في نقد إسماعيل لإسرافه وتصرفه، وفي الدول وتدخّلها، ورأى جمعية سرية تسمى «مصر الفتاة» يجتمع أعضاؤها فينقدون هذا كله في صراحة وحماسة؛ والأدب يتحوّل فيأخذ شكل الكلام في الأمة ومصالحها، وآلامها وآمالها، ويحتل ذلك مكان غزل أبي نواس وشعر صريع الغواني؛ والنفوس بفضل تعاليم «جمال الدين الأفغاني» وصحبه ثائرة تتطلع إلى نوع من الأدب غير الذي كان، وتجد غذاءها في الصحف السياسية والمقالات النقدية،

فيشتغل في الصحافة من هذا النوع «أديب إسحاق» و«سليم نقاش» في جريدتهما «مصر» و«التجارة»، ويمدها جمال الدين وتلاميذه بمقالاتهم وإرشاداتهم.

فأعد عبد الله نديم نفسه للأدب الجديد والمطلب الجديد وانغمس في هذا التيار، وحول قلمه في هذا الاتجاه، يمد هذه الصحف بمقالاته في مثل هذه الموضوعات، فلقى من النجاح ما لفت إليه الأنظار. وكان له فضل كبير في إدراك أن الكتابة في الموضوعات السياسية إنما يناسبها أسلوب متدفق سريع مرسل لا يقيد السجع إلا قليلاً، لينسجم وحركات النفس المتمتعة الثائرة.

وفكر مع بعض أصحابه من أعضاء جمعية «مصر الفتاة» أن يحولوها من جمعية سرية إلى جمعية علنية، تعمل جهاراً في الأعمال المشروعة، وجدّ هو وصحبه يجمعون المال لها من أعيان الإسكندرية، وسَمَّوها الجمعية الخيرية الإسلامية (وهي غير الجمعية القائمة الآن بهذا الاسم). وكان من أهم أغراضها إنشاء مدرسة تعلم الناشئة على غير النمط الجاف الذي تسير عليه مدارس الحكومة إذ ذلك، فيضيفون إلى تعليم مبادئ العلوم بتُّ روح الوطنية والشعور القومي في الأمة، وقد كان غرضاً جديداً دعا إليه الشعور القومي الذي كان في طور التكون.

وتَمَّ ذلك كله، فُجِّع المال، وأنشئت المدرسة، وجُعِل عبد الله نديم مديرها وافتتحها بخطبة رنَّ صداها في الثغر، وكان ذلك في آخر أيام إسماعيل، وأقبل عليها كثير من أبناء الفقراء والأيتام، ووضِع لها برنامج يحقق الغرض. وتكفَّل هو بتعليم الإنشاء فيها والأدب، وأخذ يمرِّن الطلبة على الخطابة والتمثيل، وعلى الجملة نفخ فيها من روحه، ولعلها أول جمعية مصرية إسلامية في مصر أسست لمثل هذا الغرض.

ثم وثَّق الصلة بين المدرسة والقصر، وكان الخديوي إسماعيل قد عزل وحل محله الخديوي توفيق، فتقرب إليه واستأجره المدرسة فزارها، ووجه أن تنسب الرياسة لولي عهده «عباس» فقبل. وأغرم بتعليم التلاميذ الخطابة، فكان ينتهز كل فرصة لإقامة الحفلات يخطب فيها، ويحضر الخطب لتلاميذه ليخطبوا، ثم يمرنهم أن ينشوا الخطب بأنفسهم، ويصلح خطاها ويرشدهم، فأسس بذلك نخبة يحسنون التحرير، ويحسنون القول. ولم يكتفِ بذلك بل خرج بالمدرسة إلى ميدان الحياة العامة، فكان يحضر بعض الروايات التمثيلية في نقد العيوب الاجتماعية، ويمثلها هو وتلاميذه في بعض الملاهي العامة، من ذلك أنشأ روايتين اسمهما «الوطن وطالع التوفيق» و«العرب» ومثلها في «تياترو زيزينيا» حضرهما توفيق، ونجح فيما نجاحاً أعلى ذكره.

ولكن ظهر فساد في الجمعية نسبوه إليه، ففصل من المدرسة ومن الجمعية.

عند ذاك أتجه إلى إنشاء صحيفة، وحبب إلي ذلك سابقة اتصاله بصحيفتي أديب إسحاق وسليم نقاش، ومراته على الكتابة فيهما، وشعوره بأن الناس أعجبوا بما كتب، وإنه كان فيستغل أصحاب الصحف مقالاته مادة ومعنى، فلا يؤجرونه على ما كتب، وكثيراً ما يضنون عليه حتى يذكر اسمه في ذيل مقالاته، بل يتركون القارىء يفهم أنها لهم ومن إنشائهم.

فأخرج صحيفة سماها «التبكيك والتبكيك»، وفي هذا الاسم دلالة على غرضه وأسلوبه، فهو يرمي إلى تأنيب المصريين على ما وصلوا إليه، في أسلوب قد يكون لاذعاً وقد يكون ضاحكاً.

وظهر العدد الأول منها في 6 يونيه سنة 1881، ودعا فيه الكتاب أن يوافوه بمقالاتهم وتاج قرائحهم على النهج الذي رسمه: «كونوا معي في المشرب الذي التزمته والمذهب الذي انتحلته، أفكار تخيلية، وقوائد تاريخية، وأمثال أدبية، وتبكيك ينادي بيقبح الجهالة، وذم الخرافات، لتتعاون بهذه الخدمة على محو ما صرنا به مُثُلَةً في الوجود من ركوب متن الغواية، واتباع الهوى اللذين أضلّنا سواء السبيل».

وفي الحق أن هذه الصحيفة كانت عجباً في موضوعاتها وأسلوبها.

انظر العدد الأول تجد تنكيّاً وتبكيّاً لأكبر المصائب التي كان يحسها ذلك العصر: مقال عنوانه «مجلس طبي لمصاب بالأفرنجي»، وهي قصة شاب صحيح البنية، قوي الأعصاب جميل الصورة، لطيف الشكل، في رقة الفاظه وعلوبة كلام، وفي عزة ومنعة لا يشاركه فيها مشارك، يلتف حوله أهله يعزّزونه ويوازره حتى لا تمتد إليه يد عدو، ولا حيّل محتال. وبينما هو في ذلك تسلل إليه أحد الماكرين يتظاهر بالصلاح والتقوى، ويضمّر الختل والغدر، فأسلمه أهله إليه اتخذاعاً به. فعرضه هذا الماكر على الأسواق يريه من الغواني من تعارض الشمس بحسنها، وتكسف البدر بنورها، فمانع حيناً، ولكنه رأى أهل بيته قد وقعوا في مثل هذه الغواية، وانغمسوا في مثل هذه الضلالة، فسار سيرهم، وترك النفاق والإباء وسار في الطريق الذي رسمه المتناقف الخادع، فما سار فيه حتى أصيب بالداء الأفرنجي (الزهرري) فاصفر وجهه، وارتخت أعضاؤه، وذهبت بهجته، وغارت عيناه وتشوه وجهه، وتبقت محاسنه بقبايح تنفر منه الطباع، وتمكن الداء منه، وسرى في دمه وعروقه، فصار يقبّب طرفه لعله يجد من قومه من يتقّده من مرضه.

واجتمع الأطباء من قومه يفحصون الجسم، ويشخصون مرضه، ويقفون على أصله، ويركبون الدواء ليقف سريان الداء، وتعلق بهم أهل المريض يسألونهم الإسراع في معالجه، والاجتهاد في دفع مصابه، فطمأنهم الأطباء ونصحوهم بالهدوء والتحرّز ممن كانوا السبب في

الداء حتى لا يفسدوا العلاج؛ وابتدأوا يعملون بمشورة الأطباء ويذلون الجهد في معالجه.

وواضح أن هذه قصة رمزية، أراد أن يصور فيها شعور الناس في هذه الفترة بعد ما كان من الإسراف في عهد إسماعيل، ووقوع مصر في الديون الباهظة، وتدخل الدول الأجنبية، من مراقبة ثنائية، وإنشاء صندوق الدين، وما إلى ذلك، كما يصور بها ألم الناس من هذا المرض الأفرنجي، وأملهم في النجاة منه بسمي عقلاتهم، وتفكير أولي الرأي فيهم، كل ذلك في أسلوب رواثي مفهوم.

قد كانت هذه المسألة هي صميم المسألة المصرية، ومشكلتها الكبرى، فبدأ بها على هذا النحو، وعالجها هذا العلاج: وكان بارعاً في التورية بكلمة (الداء الأفرنجي).

ويلي ذلك مقال في «عربي تفرنج» يصف فيه شاباً من صميم الفلاحين، تعلم في مصر، ثم في أوروبا، وعاد إلى بلاده يُسِّفه أباه لما قابله على المحطة وقبله كيف يقبله، ويطلبه أن يُسلم عليه بيديه فقط، ويكتفي بأن يقول له «بُنْ أُرَيْفِيَّة»، ونسى لغته، حتى اسم البصل، فهو لا يعرف إلا أن اسمه «أوتيون»، ويختم هذا بالمرغزى من القصة، وهو أن لا أمل في مثل هؤلاء إلا إذا حافظوا على لغة قومهم وعاداتهم، وصرفوا علومهم في تقدم بلادهم.

ثم يقص قصة موسرين اجتمعوا في بيت أحدهم، دخل عليهم فوجدهم ساهمين لا يتكلمون ولا يتحركون، فظنهم يفكرون في أمر خطير شغل أذهانهم وعقد لسانهم، كتفكيرهم في تقدم الصنائع في أوروبا، وكيف يفعل ذلك في مصر. أو يفكرون فيما يزيد ثروتهم، ويضمن التقدم في عملهم، ثم يتبين بعد ذلك أنهم إنما اجتمعوا لتعاطي الكيف، وأخذ «المنزول» ليكون الواحد «مبسوطاً» لا يسأل عن الدنيا وما فيها، فإذا «ونن» قام إلى مكان نومه وقضى ليلة سعيدة، قال: ما لنا وللدنيا وما جرى فيها، وما لنا وللصحف والتلفرات، ونحن كلنا بحمد الله في غنى عظيم، عندنا الخدم الذين يقومون بأعمالنا، وقد خلف لنا آباؤنا ما لا نغنيه الأيام، فلا نخرج من بيوتنا إلا للمغامرات بالمضحكات والنكات اللطيفات.

ثم قصة ترمي إلى نقد ما كان يجري بين العامة من اجتماعهم في القهوة، وسماعهم للقصص (الشاعر)، وانقسامهم إلى معسكرين: متعصب لعنترة، ومتعصب لزغبة، وما كان من أحدهم - وقد ختم القصص الليلية بوقوع عنترة أسيراً - إذ ذهب إلى ابنه وأيقظه من نومه وأمره أن يقرأ في الكتاب حتى يخلص عنترة من الأسر، وإلا مات كمدأ، فلما لم يطعمه ابنه، وأفهمه أن هذا تخريف، نزل عليه بمصاه حتى أدماء، والجنون فنون.

ويلي هذه قصة تمثل الفلاح الجاهل، والمرايبي الماكر، إذ أراد الفلاح أن يقترض منه مئة

جنيه فأعطاه سبعين، وكتب عليه «كمبيلة» بمئة وعشرين، وحسبها كما يأتي: المئة فائدتها عشرون تخصص من المئة فيكون الباقي سبعين، وتضم الفائدة فيكون عليه مئة وعشرون؛ ويقتنع الفلاح بذلك لجهله بأبسط مسائل الحساب. ثم يقدم الفلاح للمرابي قطناً وقمحاً ثمناً الحقيقي 125 جنيهاً يحسبهما المرابي بأربعين، ويغالطه أغلاطاً مضاعفة حتى يجعله مديناً بمتي جنيه وعشرة - كل ذلك والفلاح في غفلة لا يدري ما يصنع به - فإذا عوقب المرابي على ذلك قال: ماذا أصنع؛ إن الفلاح حمار، وأنا أريد أن أكون غنياً كبيراً في خمس سنين!

ثم قصة غني كبير بنى بيتاً فخماً، وأثنه أثاثاً بديعاً، وكان من أثنائه مكتبة كبيرة، فلما أتم ذلك كله عرضه على الزائرين، فسأله أحدهم عن المكتبة وما تحوي، ليعرف أي نوع من العلوم والفنون يهوى، فقال الغني صاحب البيت: «لقد دخلت بيت فلان وفلان فرأيت في مضيئة كل خزانة كتب عليها ستارة خضراء، وبيجانها منفضة من الريش، والخادم كل يوم ينفضها ويمسح الزجاج والخزانة، فعلمت أن هذا طراز جديد في بناء البيوت وتأثيثها، فقلدتهم في ذلك، ولا علم لي يعلم أو فن، وهكذا أصبح الكل نائماً في غفلة التقليد».



نعم هذا كله في صحيفة «التنكيك والتبكيك»، نقد للسياسة العامة للبلد، ونقد للعبوب الاجتماعية الخاصة. كل ذلك في أسلوب يسترعي الانتباه فقد التزم اللغة البسيطة السهلة عن تفكير وروية، فقال في فاتحتها: إنه لا يريد منها أن تكون منمقة بمجازات واستعارات، ولا مزخرفة بتورية واستخدام، ولا مفتخرة بفخامة لفظ وبلاغة عبارة، ولا معربة عن غزارة علم وتوقد ذكاء، ولكن أحاديث تعودناها، ولغة ألفنا المسامرة بها، لا تلجئنا إلى قاموس الفيروزبادي، ولا تلزم مراجعة التاريخ ولا نظير الجغرافيا، ولا تضطر لترجمان يعبر عن موضوعها، ولا شيخ يفسر معانيها، وإنما هي في مجللك كصاحب يكلمك بما تعلم، وفي بيتك كخادم يطلب منك ما تقدر عليه، و«نديم» يسامرك بما تحب وتهوى».

ثم هو يدرك أن النام خاصة وعامة، وكلُّ يحب أن يقصد إلى تغذيته بالأدب وإشعاره بوجوه النقد، لذلك يختار موضوعات الخاصة فيكتبها باللغة الفصحى كموضوع «الداء الإفرنجي»، فهو موضوع دقيق لا يقدر قدره إلا الخاصة، أما الفلاح والمرابي وسماعو القصاص فمكتوبة للعامة، فيجب أن تكتب بلغتهم العامية، وهو في اللغة العامية ماهر كل المهارة، يعرف أمثالهم وأنواع كلامهم، ويضع على لسان الخادم والسيد، والمرأة والرجل، والفقير والغني والعاكر والمغفل، ما يليق به في دقة وإحكام وظرف.

ثم هو قد فطن لشيء جليل القدر، وهو أن التعليم والتقد من طريق القصص أجذب للنفس وأقل في النقد، فأكثر منه بل كاد يلتزمه.

لذلك كله نجح في صحيفته، ووصل نداؤها إلى أكبر عدد ممكن، فمن كان قارئاً قرأ، ومن لم يكن قارئاً سمع ففهم.

ولم يكتب بذلك، بل نراه في عدد تالي يلتفت التفاتة لها خطرها في الإصلاح السياسي والاجتماعي، وهي أن من أهم أسباب غفلة الشرق ضعف الخطابة، وانحصارها - تقريباً - في خطب المساجد، وهي خطب لا تمس الحياة الواقعة بحال من الأحوال، وإنما هي عبارات دينية محفوظة، ومعان مالوفة، لا تحرك قلباً ولا تضيء حياة.

فكتب مقالاً قوياً في قيمة الخطابة وأثرها في تاريخ الإسلام، ودعا إلى أن يحضر خطب المساجد أعرف الناس بشؤون الحياة، وأقدرهم على التأثير، وأن تشرح هذه الخطب الموقف الحاضر في وضوح، وتبين الأخطار المحيطة بالأمة في جلاء، وأن يتبرع القادرون بقدر من المال يخصص لهذا الغرض، ويتفقوا مع ديوان الأوقاف ليسمح بإلقاء هذه الخطب في المساجد، ثم تطبع وتشر في أنحاء البلاد ليصل صداها إلى كل قرية وبلدة، وأعلن استعدادة للاشتراك في إعدادها، ووضع خطبة نموذجية توضح غرضه، تتضمن المحافظة على حقوق البلاد، والنهي عن الظلم والبغي، والدعوة إلى الائتلاف لمواجهة الأخطار التي تظهر دلالتها في الأفق، والاتحاد مع المواطنين من غير نظر إلى اختلاف الدين، والتذكير بمجد مصر السابق، والائتلاف حول الخليفة والخديوي، والتحذير من تمكين الأجنبي من وضع يده على سياسة البلاد، والتحرز من إتيان عمل يتخذ وسيلة لتدخله، ومعاملة النزلاء الأجانب بالحسنى، من حفظ حقوق تجارتهم، وعدم الإساءة إليهم.

هذه هي المعاني التي رأى أن الحاجة ماسة إليها في ذلك الوقت (في أول حكم الخديوي توفيق قبيل الثورة العربية)، صاغها صياغة دينية تناسب صلاة الجمعة، فبدأها بالحمد لله، والثناء على رسوله، وختمها بالحديث الشريف: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً». وقد حقق «الرايبر» أخيراً فكرة عبد الله نديم في إذاعة الخطبة شكلاً، ولكن لما تتحقق فكرته موضوعاً.

وانتهت هذه الصيغة على هذا الوضع.

(3)

لم يكن في مصر إلى أواخر عهد إسماعيل رأي عام يشعر بظلم، وإن شعر فلا ينطق؛ لأن عنف الاستبداد أمات الشعور وأخرس الألسن؛ حتى تدخلت الدول الأجنبية في شؤون مصر المالية، فبدأ الشعور يتنّبّه، وغدّاه الخديوي إسماعيل نفسه وجرّاه، لإحساسه بثقل التدخل وعشيتته من عاقبته، فأول معارضة من مجلس شورى النواب للحكومة كانت بإيماز منه، ولولا ذلك لم يجزؤ؛ ومظاهرة الضباط ومهاجمتهم لنظارة المالية لتأخير رواتبهم كانت بتديره ليتخلص من وزارة نوبار التي تماليء الأجنبي في هذا التدخل، واجتماع أعيان البلاد في دار السيد البكري، ووضعهم اللائحة الوطنية التي تعهدوا فيها بوفاء ديون أوروبا وضماتها، وعدم تدخل ممثلها في شؤون البلاد كانت فكرة بثها الخديوي في أذهانهم.

وكان هذا أول ما أشعر الناس بقوتهم، وحاجة الحاكم إليهم، ونبه الرأي إلى أنه يستطيع أن يقف الظلم ويطالب بالحقوق، وأن من حقه مراقبة الولاة والحكام ورفع صوته ينقدهم، وهذا الشعور إذا وجد في أمة كان لا بد من قادة يشعرون شعور التامر، ويصوغونه صياغة قوية يُلهمون بها شعور من شَعَرَ، وينبهون بها من لم يشعر، فكان ذلك في السيد جمال الدين ومدبرته، وجاء الخديوي توفيق ونواة الرأي العام قد غرست، وتتابع الأحداث الخطيرة يغذيها وينمّيها، والنفوس مستبشرة خيراً بتوليته، فلم يكن مسرفاً ولا مستبدّاً، وكان مسحاً رحيماً، وكان قبل عزل إسماعيل يتصل بالسيد جمال الدين ويحبذ آراءه في الإصلاح.

فلما تولى قرّبه إليه، وقال أنت موضع أملي في مصر، ودعا شريف باشا لتشكيل الوزارة، وصرح برغبته في تحقيق آمال الأمة، وإخراجها من الحالة السيئة التي هي فيها بالاعتقاد في نفقات الحكومة، والاستقامة في الوظائف العامة، وإصلاح القضاء والإدارة، وتوسيع نظام شورى القوانين، وإصلاح المحاكم والمجالس، والسعي لتعميم التربية والتعليم، وتوسيع دائرة الزراعة والتجارة، ومنح الحرية للعاملين في أعمالهم.

ففرح الناس وقللوا لهذه الوعود القيمة، وتفتحت آمالهم، ولكن الحكم الشورى لم يُرضِ طوائف كثيرة، ولم يرضِ الحاشية، وكان السيد جمال الدين أشار على الخديوي توفيق بتغيير حاشية إسماعيل، فأغضبهم عليه، قال الشيخ محمد عبده: «ووكيل دولة فرنسا أخذ يسعى في إقامة الموانع دون إعطاء حق النظر في تصحيح «الميزانية»، وتقدير الأمور المالية، ودعا وكيل إنجلترا إلى مساعدته في إقناع الخديوي بضرر الأوضاع الجديدة»، فغير رأي الخديوي توفيق من ذلك كله، فاستقال شريف باشا، ونُفي السيد جمال الدين، وأخذت الأمور مجرى آخر كان سبباً من أسباب الثورة.

ثم جاءت وزارة رياض باشا بعد وزارة شريف. وفي تاريخ مصر الحديثة كان شريف دائماً رمز الحكم الشوري، ورياض رمز الحكم الاستبدادي، وكلاهما كان يلتفت حوله كثير من الخاصة، فحول شريف جماعة ترى أن الحكم الشوري هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ البلاد من الفوضى، والأمل الوحيد في وقف كل سلطة عند حدها، والحماية الوحيدة من استبداد الخديوي أو الأجانب، والباعث الوحيد للأمن والحرية في نفوس الأفراد، وحول رياض جماعة ترى أن الحكم الشوري لا يصلح إلا إذا نضجت الأمة وعرفت شؤونها ومجاري السياسة حق معرفتها، وورُزت من الشجاعة في القول والجد والعمل قدراً صالحاً، وإلا كان الحكم الشوري نقمة، والأمة لم تبلغ هذا الحد. وكان الجدال والتزاع يدور على الفكرتين في الصحف والمجالس. وعلى كل حال فقد كان هذا درساً لتنوير الرأي العام في السياسة، وتفتح الأذهان للنظر في المسائل العامة.

وكانت شخصية رياض شخصية معقدة: ذكي، خبير بالإدارة، قوي العزيمة، صبور على العمل لا يَملّ، معتد بنفسه، لا يرى بجانب رأيه رأياً، إذا وثق بشخص لم يسمع فيه قول قائل، وإذا أساء الظن بإنسان فإلى النهاية، نزيه، يحب الخير لمصر، ولكن حسبما يرى هو وبالطريقة التي يراها، قليل الثقة بالمصريين - على العموم - ممتلئ عقيدة بأنهم مملوون عيوباً، كبير التعظيم للأجانب، معتقد في قوتهم، يرى أنه لا يستطيع الحكم إلا بالاعتماد عليهم أو على أقواهم، لا يرى بأساً من إغضاب الخديو وإغضاب الأمة في سبيل إرضائهم، ومع ذلك يبذل أقصى جهده في أن ينال منهم أقصى ما يستطيع - برضاهم - لخير أمت - شديد الحب للحكم لا يعتزله إلا مكرهاً. فكانت أخلاقه هذه من عوامل التمهد للثورة العرابية.

ألقى السخرة العامة، كإقامة الجسور على النيل، وحفر الترغ من غير أجر، والسخرة

الخاصة، كعمل الفلاحين في أرض سيدهم من غير مقابل، ونقَد ذلك في غير هواده، فأغضب بذلك الأعيان، وأعطى السلطة العامة للمديرين، فأساؤوا السيرة، وضيق على الصحف، وعقل بعضها، فعملوا سرًا بعد أن كانوا يعملون جهراً، وسافر بعضهم إلى أوروبا يصدر الجرائد في الطعن عليه؛ وعارض الخديوي في منحه الرتب والنياشين لمن يراهم أهلاً، كما عارضه في كثير من رغباته فغضب عليه، وعاقب المدير الذي سخر الأهالي في حفر ترعة خاصة بالخديوي. وتصرف ناظر الحرية في وزارته تصرفات أغضبت رجال الجيش المصريين، فطلب عرابي وأصحابه تشكيل مجلس عسكري لتحقيق الشكايات، فمال رياض إلى إجابة مطلبهم، ولكن أشيع عنه أنه هو الذي يمانع في ذلك، فغضبوا عليه - كل ذلك وهو لا يريد أن يتخلى عن الحكم.

تبلبت الأفكار واضطربت، وكلها تنفق في وجوب تغيير الحال، وإن اختلفت أسباب كل طائفة، فالأعيان يحبون سلطتهم في تسخير الناس، والضباط يريدون العدل بينهم وبين الشراكية، وبعض ذوي الرأي يرون أن هذا كله تأييد لرجة نظرهم في أنه لا يصلح الأمور إلا بنظام الشورى، والخديوي ناظم على رياض، وبعض الأجانب لا يسرهم ما قام به رياض من ضبط الأمور المالية. كل هذا هياً للثورة العرابية.

وتطورت مطالب العرابيين من عدل الضباط إلى تغيير الحكومة من نظام استبدادي إلى نظام شورى، إلى التهييج على الخديوي توفيق، إلى المناداة بعزله لالتجائه إلى الدول لحمايته، إلى الدعوة للجهاد في سبيل صد المغيرين. واتسعت الحركة، من حركة بين الجند والضباط إلى حركة وطنية واسعة تشمل العلماء والأعيان والتجار والزراع وغيرهم، واندس وسط الحركة من يعمل لصالح أمير ليحل محل الخديوي توفيق، فجماعة تعمل لصالح البرنس حليم بن محمد علي - ومن هؤلاء صاحب جريدة «أبو نضارة» - ومنهم من يعمل لحساب الخديوي إسماعيل لإعادته - ومن هؤلاء راتب باشا السردار - وهكذا.

في هذا الجو الذي صورناه صورة صغيرة جداً عمل عبد الله نديم، واحتضنه العرابيون، فكان خطيب الثورة وكاتبها ومشعلها.

اتخذ جريدة «الطائف» بدل «التنكيك والتبكيك» ونقل مكانها من الإسكندرية إلى القاهرة، وبدأها عنيفة قوية، تنقد تصرفات الخديوي إسماعيل في جرأة بالغة، كيف أسرف، وكيف استولى على الأراضي، وتشرح بؤس الفلاحين في السخرة - في أيامه - والعذاب المهين الذي يلقونه من الرؤساء وما شاهده بنفسه من أحداث، وكيف يختر الناس قتلى من الجوع واليوس،

والإعياء والضرب، وكل رئيس يريد أن ينال حظوة رئيسه الأعلى بالمغالة في التعذيب⁽¹⁾.

وكان عبد الله نديم في هذه الصحيفة يعبر عن آراء النواب في ضرورة الإصلاح عن طريق الحكم النيابي. وكتب سلطان باشا رئيس النواب إلى إدارة المطبوعات، أن تعتبر جريدة «الطائف» لسان النواب المعبر عن أفكارهم، قاعترفت الإدارة بذلك، ونشر هذا رسمياً بأمر نظارة الداخلية، ولكن لما رأت إدارة المطبوعات عنفه وتهيجه عطلته شهراً.

أصبح «الطائف» في الثورة العرابية لسان الدعاية لهم، يذم من عاداها، ويشجع من والاها، ويلقب «عرايبي» بحامي الديار المصرية، ويتطور بتطورها فينقد الأوروبيين وتصرفاتهم؛ وينقد الخديوي توفيق لارتعائه في أحضانهم، في أسلوب لاذع وتهكم ساخر. فإذا كانت الحرب نقل جريدة «الطائف» إلى المعسكر يحرض الجنود على القتال، ويحرض الشعب على تقديم المؤنة، ونشر خبر التبرعات، وكلما اشتد الأمر اشتد في تهيجه. وقلت صفحاته لاشتداد الظروف من أربع إلى اثنين إلى واحدة؛ وهو يهزج في أخبار الحرب فيقلب أخبار هزيمة المصريين إلى أخبار انتصار، وانتصار الإنجليز إلى أخبار هزيمة، وظل كذلك حتى تمت الهزيمة، وتم التسليم.

هذا عمله في الصحافة، وإلى جانب ذلك كان عمله في الخطابة.

فقد طاف في كل مجتمع يخطب، وأعطى من ذلاقة اللسان ما يستدعي العجب، فما هو إلا أن يحرك لسانه حتى يتدفق وتنهال عليه المعاني والألفاظ انهياً: وقد نشر في البلاد فن الخطابة، وعلم كثيراً من الناشئة أن يخطبوا في المحافل، وأعطى لهم المثل بمقدرته وكفايته.

وبدا ذلك أيام كان يعلم الإنشاء والأدب في مدرسة الجمعية الخيرية في الإسكندرية. فلما أعلن الدستور في أول عهد توفيق (7 فبراير سنة 1882)، سرت في النفوس هزة فرح لا تقدر؛ وأمل الناس أن الحكم النيابي سيصلح كل مفاصد الماضي، ويرسم كل وسائل السعادة للحاضر والمستقبل، واشتاق الناس أن يسموا الكثير في هذا الموضوع، فكان عبد الله نديم وجوته هم الذين يفتنون للناس بأمالهم، فأقيمت الحفلة تلو الحفلة يدعى إليها عبد الله نديم هو وصحبه ليخطبوا، والنديم هو قطب الرحي، يخطب أولاً، وكأماً يخطب خطيباً وتناول موضوعاً قام النديم بعده يُعقَّب عليه، ويتخذ من كلامه موضوعاً يُطَيَّب فيه؛ وفي هذه

(1) ومن الناس من يروي أنه اعتمد في فصوله عن إسماعيل على كتاب في هذا الموضوع كان آفته الشيخ

الحفلات يحضر النظار وكبار الضباط والعلماء والنواب؛ فتطرب نفوسهم لهذا طربهم من عيد الحمولي ومحمد عثمان.

هذه حفلة تقيمها جمعية المقاصد يفتتحها «النديم» بقصيدة، ثم يشكر الجمعية على احتفالها بالدمستور، ويتلوه إبراهيم اللقاني، فيبين الفرق بين عهد الاستبداد وعهد الشورى، فيعقبه النديم يكمل موضوع الفروق بين المهديين؛ ثم يقوم الشاب مصطفى ماهر - باشا فيما بعد - فيتكلم في الحث على الاجتهاد في العلوم والفنون، ويستحث الأغنياء على إنشاء بنك أهلي يحمي الأهالي من استغلال المرابين، ويختم ذلك بالدعوة إلى الألفة والاتحاد، فيقوم بعده النديم يتكلم في هذا الموضوع؛ ثم يقوم الشيخ محمد عبده فيبين مزايا الحكومة النيابية، ويطلب بوجوب أن يكون النواب من المتعلمين، ويحث على تعميم التعليم، وعلى احترام حرية القول والكتابة؛ وسن القوانين المبينة لحقوق الأفراد وواجباتهم؛ ويقوم «النديم» بعده معقياً على قوله، ثم يقوم أديب إسحاق فيتكلم في شعور النواب وتضامهم مع النظار في كل ما يجلب الخير للبلاد، ويتلوه النديم؛ ثم يقوم فتح الله أفندي صبري (فتحي باشا زغلول) فيخطب في الحث على الاتحاد والثبات، وينتهي هذا الاجتماع.

وتكرر أمثال هذه الاجتماعات، وتقال فيها مثل هذه الخطب، ويقوم بالدعوة إليها كبار البلد، كأحمد محمود، وإبراهيم الوكيل، وأحمد أباطة، وأحمد يكن، ومحمد طاهر، وكلها على غرار الحفلات السابقة، عمادها عبد الله نديم وإن اختلفت بعض الموضوعات، كدعوة إبراهيم اللقاني إلى التمسك بأسباب القوة والاتحاد، والحث على مجانبة الخوف والجزين؛ وخطبة فتحي زغلول في الأخذ بالمبادئ التي تمدن البلاد، والدعوة إلى إنشاء جمعية تفتح مدارس ليلية يتعلم فيها من لم يسمح له عمله بالتعلم.

ويدعى عبد الله نديم إلى حفلة في الإسكندرية على هذا الطراز. وكل هذه الحفلات توصف في جريدة الوقائع المصرية، ويذكر فيها خلاصة ما دار فيها من خطب فتنتشر في البلاد.

فلما عُكِّل الدستور، وتطورت الأمور، وكانت الثورة العربية، تحولت خطب عبد الله نديم إلى موضوع الثورة، وكان يخطب في كل مجتمع: في الأزهر وطلبته، والجيش وجنوده، وفي حفلات «الأفراح» فما يكون مجتمع لغرض من الأغراض إلا ويطلع عليهم عبد الله نديم وجماعة من ناشته يتلون المكان العالي، ويخطبون في موضوعات الثورة، حتى كان إذا سئل محمد عثمان «المعني»: أين تغني الليلة؟ يقول: «في الفرع الفلاني مع عبد الله نديم»، وهو

في هذا الموقف لا يتحرج من التهريج فيقول مثلاً في بعض خطبه إن طوابي الإسكندرية إذا أطلقت مدافعها يبلغ مرماها جزيرة قبرص من هذا الجانب، ومدافع الآستانة إذا أطلقت تبلغ هذه الجزيرة من الجانب الآخر، فكيفما جالت الأساطيل الإنكليزية فهي تحت رحمة مدافعنا، فيصفق الناس. ويخطب «فتحى زغلول» فيقول النديم: ألا تعجبون لما أبدى هذا التلميذ في خطبه من العلم والبيان والتفنن في المواضيع، مع أن جلدستون خطيب إنجلترا لا يتناول إلا موضوعاً واحداً؟! ويخطب مصطفى ماهر فيقول النديم: «أشهدكم أيها التامس أن أمة يكون هذا مقدار استعداد التلميذ فيها لا يغلبيها أحد في أمرها».

على كل حال كان عبد الله نديم لسان الأمة في عهده بخطبه، وقلما بصحفه، ينتقل في الأقاليم ولا يكمل ولا يعل، نشر آراءه ومشاعره في أكبر عدد ممكن من الأمة، وساعد على نمو رأي عام مصري يؤمن بالحكم الشوري، ويتطلع إلى الإصلاح في الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فإن كان السيد جمال الدين رسول الخاصة في هذه المعاني، فعبد الله نديم كان رسول العامة، فطر المعاني التي يدعو إليها جمال الدين إلى الشعب، وأوصلها إلى التاجر في متجره، والفلاح في كوخه، والتلميذ في مدرسته. كان السيد جمال الدين - بحكم أرسطراطيته في نشأته وثقافته، والوسط الذي يحيط به، ولغته في كلامه وكتابه - معلم الخاصة؛ وكان عبد الله نديم - بحكم ديمقراطيته في النشأة والعلم والوسط واللغة - معلم للعامة.

لسنا الآن بصدد الحكم على الثورة العربية وما نفعت وما أضرت، والمسؤولين عنها، والمآخذ عليها، وكل ما يعنيننا الآن أن نقول: إنه إذا تبخرت أقواله التي دعت إليها ثورة الثورة، وتبخرت أنواع تهريجه وتهويشه، بقي لنا جانب كبير من جوانب نفع عبد الله نديم في هذه الحركة، وهو إيقاظ الشعور في الشعب بحقوقهم في الشكوى من الظلم، والمطالبة بالعدل، وإفهامهم أن الحاكم يجب أن يكون مسؤولاً أمامهم، وأن هناك نوعاً جديداً من الحكم غير الذي ألفوه: من رجوع الأمور كلها إلى إدارة الحاكم يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل، وهذا النوع الجديد هو حكم البلاد نفسها بنفسها مثلاً في نوابها، وأن مصر للمصريين لا للدولة العلية، ولا لأية دولة أجنبية، وهذه معان قد كانت عند خاصة الخاصة، فنشرتها الثورة وعبد الله نديم في العامة.

ولئن أخفقت الثورة فيقظة الرأي العام - إلى حد ما - وشعوره بنفسه، وتنبهه لحالته الاجتماعية والسياسية لم يخفق، ويتجلى - ذلك على الأخص - إذا قورن بينه وبين حالته من قبل.

(4)

انتهت الثورة العرابية بالفشل والهزيمة المنكرة، وكانت الهزيمة الخلقية أقسى من الهزيمة الحربية؛ فقد ذل أكثر قواد الحركة، وتحول عنهم أكثر من يناصرهم، وبدأت السعايات تدب، وكل من كانت له خصومة مالية أو عائلية سعى في الإيقاع بخصمه، بانهامه بعمل من أعمال الثورة، وامتلات المجالس المشكّلة للنظر في الدعاوى والنهم؛ وأخذ كثير ممن اشتركوا في الحركة يتبرؤون مما قالوا وما فعلوا. ولئن استطاع كثير منهم أو حاول تبرئة نفسه، فعبد الله نديم ليس بمستطيع شيئاً من ذلك، فخطبه لا ينساها أحد، وأقواله مسجلة عليه في جريدة «الطائف»، فلا بد إذا حوكم أن يحكم عليه بأشد العقوبات التي ستوقع على الزعماء وكان أغلب الظن أنها الإعدام.

لقد فكر عرابي هو ومن معه أن يطلبوا العفو من الخديوي، وكتبوا رسالة ويعثوها مع وفد إلى الإسكندرية لتقديمها إليه، ثم بدا لهم أن يغيّروا بعض نصوصها، فبعثوا بصيغة أخرى مع عبد الله نديم، فلما وصل إلى كفر الدوّار علم أن الخديوي رفض العريضة الأولى، وأمر بالقبض على بعض رجالها، فعاد «النديم» إلى القاهرة وأيقن بالهلاك، فأعد العدة للهرب والاختفاء، وإذا به «فص ملح وذاب». تجذّ الحكومة وتضع له الأرصاء، وتوجّه كل قوة للبحث عنه، ويبعث كل من سلطان باشا ورياض باشا منشوراً لرجال الإدارة بالجد والنشاط للعثور عليه، وتعلن مكافأة ألف جنيه لمن يرشد عنه، والعقوبة القصوى لمن يخفيه، فيذهب كل ذلك سدى نحو عشرة أعوام، وهو في كل أمره يحتال حيلاً أين منها حيل أبي زيد السروجي في مقامات الحريري، ويمثّل روايات أين منها الروايات البوليسية المعروفة.

لقد أعيا الحكومة أمره، فأصدرت عليه حكماً غيائياً بالنفي المؤبد من القطر المصري.

ها هو أول أمره يذهب إلى بولاق ويختفي عند صديق له وفيّ أياماً، حتى يخفّ عنه الطلب، فيخرج وقد لبس «زعبوطاً» أحمر، واعتمّ بعمامة حمراء، وربط عينيه بمنديل وأطال لحيته، وأمسك بيده عكازاً طويلاً، وتصنّع أنه من مشايخ الطرق ونزل في سفينة مع خادمه إلى بنها، فلم يفتن له أحد.

وجزع خادمه وكان أمياً، وأراد أن يرجع إلى أهله فأيقن «النديم» أنه إذا عاد انكشف أمره، فأخذ يقرأ الجريدة يوماً، ثم فزع قائلاً: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»، فسأله الخادم عما أفزعه، فقال «النديم»: إن الحكومة قد جعلت لمن يرشد عني ألف جنيه، ولمن يأتيها برأسك خمسة آلاف. فخاف الخادم، وأخذ يباليغ في التنكر أكثر من سيده، واستراح من هذا الباب، وظل معه طول مدة الاختفاء. وقال هو نفسه في هذه الفترة: «خرجت من مصر مختفياً فدرت في البلاد متنكراً، أدخل كل بلد بلباس مخصوص، وأتكلم في كل قرية بلسان، يوافق دعواي التي أدعيها، من قولي إني مغربي أو يميني أو مدني أو فيومي أو شرقاوي أو نجدية؛ وأصلح لحيثي لإصلاحاً يوافق الدعوى أيضاً، فأطيلها في مكان عند دعوى المشيخة، وأقصرها في آخر عند دعوى السياحة - مثلاً - وأبيضها في بلد وأحمرها في قرية، وأسودها في عربة». فأحياناً كان اسمه الشيخ يوسف المدني، وأحياناً الشيخ محمد القيومي، وأحياناً السيد الحاج علي المغربي، وهكذا، وأحياناً كان يجتمع بمن يعرفهم فكانوا يعجبون لأن المقدرة مقدرة النديم: ولكن يختلف في الشكل! والصوت واللهجة، فيقول سبحانه الله جلّ من لا شبيه له.

وساعد على نجاحه في هذا الاختفاء أمور، منها مهارته في جيله، وإتقانه لما يدعي؛ فإذا ادعى أنه مغربي تكلم بلسان مغربي محكم، أو مدني فكذلك، ادعى مرة - وهو في القرشية - أنه عالم بمتي، وذاعت شهرته في العلم والأدب حتى بلغت القاهرة، فأرسل إليه رياض باشا «سعد زغلول» ليسأله عن معنى سئل ورد ذكره في بعض الجرائد ولم يفهم معناه، فقابلته على أنه عالم يميني وقسّره له⁽¹⁾.

وكان من مهارته في اختفائه أنه رأى جدّ الحكومة في طلبه، فاستعان برجل من الفرنسيين يعرفه ويثق به، فأشاع عنه أن النديم هرب إلى «ليفورنو» في إيطاليا، ونقلت هذا الخبر جريدة الأهرام، وصدق الناس ذلك، وعقفت الحكومة رجال الضبط على إهمالهم حتى تمكن من الخروج، فخفف عنه الطلب ولم يكن كل ذلك إلا خدعة. وكتب صاحب جريدة المحروسة مرة بعد اختفائه بسنتين: إنه «قد تعددت الأقوال في مقر عبد الله نديم، فمن قائل إنه التجأ إلى البلاد الإيطالية، ومن قائل إنه فرّ إلى طرابلس الغرب، ومن زاعم أنه أتى السودان

(1) هنا المثل هو «بعلة الوزشاني يأكل رطب الشنان». والورشان: طائر يشبه الحمام، والمثاني: نوع من أجود التم، وأصله أن الجماعة عهدوا إلى خادم لهم أن يحفظ تمرهم، فكان يأكل رطبة ويزعم أن الورشان أكله، فقيل المثل، وهو يضرب لمن يظهر شيئاً والمراد منه شيء آخر.

واتصل بالمهدي وصار له نديماً، وقال قوم إنه سارع في السفر إلى «سيلان» للاجتماع
بعرابي، والحقيقة فيما نعلم أنه أتى باريس في الأيام الأخيرة، ونشر فيها مقالة أتى فيها على
الحرب العراقية، وندد بالمصريين، ونسب إليهم الضعف والجبين... إلخ.

ومنها عطف بعض الناس عليه، وإيمانهم بأن المروءة تقضي عليهم - وقد نزل بساحتهم -
أن يخفوا أمره إذا علموا، وأن يساعده على الاختفاء مهما أغروا بالمال، كالذي كان من
عمدة «العَوَّة» بمديرية الغربية، وهو الشيخ محمد الهمشري، فقد نزل عنده وعرفه بنفسه،
فأكرم مثواه، وأقامه في داره ثلاث سنوات وثيفاً، في مكان منزحل له باب خاص، وزوّج
خادمه، فلما توفي دعت زوجته أكبر أولادها، وقالت له: هل تطمع في المكافأة أم تكون
كأيك شهماً تحفظ الجار وتحمي اللاجئ؟ فوعدها بأن يكون كأيه في حفظه، ووفى بذلك،
حتى أحس «النديم» بوشاية واث، فخرج من عندهم حامداً مروءتهم.

وصادفه مرة مأمور مركز شركسي، والنديم في تنقله بين البلاد، فعرفه، فصرف جنده، ثم
اختلى به، وقال: لا ضرورة لتتكرك فقد عرفتك، وأعطاه ما معه من نقود ورسم له خطة
السير في طريقه حتى لا يضبط.

وكان في أول أمره شديد الحنين لأبيه وأمه وأخيه، لا يعرف ما صاروا إليه، شديد
الشوق لمعرفة كتبه وتأليفه وأوراقه التي تركها في بيته بالإسكندرية، ماذا آل إليه أمرها، ثم
وسّط الصديق الفرنسي أن يتعرف كل ذلك، ويأتيه بالأخبار، فعرف الفرنسي أن أسرته تشتت
والناس تنكروا لهم، والأرصاء وضعت حولهم، وأن أباه يقيم عند قريبة له في الريف، وأن
كتبه وتأليفه التي أنفق فيها تسعة عشر عاماً، عندما ضربت الإسكندرية وهاجر منها أهلها،
وضمها أبوه في ثلاثة صناديق كبار وشحنها في عربة من عربات السكة الحديدية، فلما وصلت
إلى كفر الزيات ازدحم على القطار المسافرون من المهاجرين ازدحاماً هائلاً لم يسع رجال
المحطة إلا أن يرموا جميع ما بالعربة في النيل، ومنها هذه الصناديق الثلاثة وفيها كل ثروته
العقلية.

ثم لما هدأت الأحوال وخف عنه الطلب كان يتصل بابيه وأخيه اتصالاً منتظماً.

وتأتي عليه أزمات ثم تنفرج، فهذا عيد الأضحى، وهو في «برية المنطرة» يسكن وسط
الغيطان، لا يساكنه أحد إلا زوجته، ولا يجد القوت الضروري، ويأتيه خادمه الذي يسكن
بعيداً عنه يشكو البؤس والفقر وعدم القوت في يوم العيد، فما هو إلا أن يبعث له رجل من

أهل البر والمرودة بما يملأ بيته قمحاً وعسلأً وسمنأً وشيتأً ويفتأ حتى القصب والبوسف أفندي، والأطلس والحرير للبس زوجته، ويبت شيتأً من ذلك للخادم وزوجه، وأنيح له ذلك من الفراغ ما أمكنه من إكمال نفسه بالدراسة والتأليف، فكان إذا اطعمأً في قرية قرأ ما تصل إليه يده من الكتب، وكانت مكتبته في هذه الأيام مكتبة خفيفة يسهل حملها إذا دعا داعي الرحيل السريع؛ فكانت تفسير القرآن لأبي السعود، وقاموس الفيروزآبادي، و«الوافي» في المسألة الشرقية لأمين شمیل وجغرافية ملطبرون الذي ترجمه الشيخ وقاعة. وألف فيما يعن له في الدين والأدب والتاريخ، فكان هذا نعمة عليه لم يستطعها في أيامه الأولى.

كتب لصديق له في هذه الفترة يقول: إن سألت عني فأنا بخير وعافية، وحالة راقئة صافية، لا أشغل فكري بما يأتي به الليل إذا كنت بالنهار؛ ولا أتعب ذهني بتوالي الخطوب والأكدار، ولا أتألم من طول المدة ووقع الشدة، لاعتقادي أن لكل شدة مدة متى انتهت جفت الأحوال؛ وحسنت الحال؛ فتراني فكري كليمي، وقلمي نديمي - تارة أشتغل بكتابة فصول في علم الأصول، وأجمع عقائد أهل السنة، بما تعظم بها الله المنة، وحينأً أشتغل بنظم فرائد في صورة قصائد، ووقتأً أكتب رسائل مؤتلفة في فنون مختلفة، وآونة أكتب في التصوف والسلوك، وسير الأخيار والملوك، وزمنأً أكتب في العادات والأخلاق وجغرافية الآفاق، ومرة أطوف الأكوان على سفينة تاريخ الزمان، ويوماً أشتغل بشرح أنواع البلبيح في مدح الشفيح... وقد تم لي الآن عشرون مؤلفأً بين صغير وكبير؛ فانظر إلى آثار رحمة الله اللطيف الخبير، كيف جعل أيام المحنة وسيلة للمنة والمنة؛ أتراني كنت أكتب هذه العلوم في ذلك الوقت المعلوم، وقد كنت أشغل من مرضعة اثنين، وفي حججها ثالث وعلى كتفها رابع، وأتعب من مربي عشرة وليس له تابع، أشتغل بعض النهار بتحرير الجورنال، وأقضي ليلي في دراسة الأحوال، مشتعلأً بمجالس الجمعيات الخيرية ومدارسها التعليمية، وزيارة الإخوان، ومراقبة أبناء الزمان، وقد نسيت الأهل والعميلة؛ وربما نسيت الطعام يوماً وليلة، فكنت كالة يحركها البخار، لا سكن لها ما دام الماء والنار؛ فمتى كنت أنظر للمخلفات، وأكب هذه المؤلفات؟ [من مجزوء الكامل]:

وَلَوْ أَنَّ نَارَ مُصِيبَتِي

فِي الْغَيْرِ أَصَلَاةُ الرَّفِيسِ

لَكُنْتُهَا فِي سَاحِلِ

مِن لَمَوْقِهَا جَمْرٌ مُسْطَبِيزُ

هو صدق إيماني وصَبِي

جري للقضاء بلا نكير

ووقوف جيش عزيمتي

فسي باب مولاي البهيير

وكان في رحلته بَرًّا بخادمه «حسين» الذي غير اسمه فسماه صالحاً». وزوجه، وعلمه القراءة والكتابة؛ وحفظه جملة من القرآن، وعلمه مبادئ الفقه والتوحيد، واتخذة صاحباً.

وتواردت عليه أيام بؤس ومحن يشيب منها الوليد، تغضب عليه زوجته وتطمه على فمه حتى تكاد تسقط ثناياه؛ وربما رأى - مع هذا الحال - أن إظهار نفسه للحكومة أهون عليه، ثم يترضاها ويصالحها، وأحياناً تتخاصم زوجته مع زوجة خادمه وتشتد الشحنة، وتهدد كلتاها بأن تفضح أمره، فيتدارك كل ذلك بحيلة؛ وأحياناً يشعر بالخطر يهدده في الحذر والاختفاء، حتى لقد اختفى مرة في قاعة مظلمة لا يتوصل إليها إلا من سرداب طويل مظلم، يرشح الماء من أرضها قريباً من ترعة لا يتمكن من القراءة والكتابة إلا على مصباح صغير يضاء بالجواز يملأ الحجر دخاناً، ويستمر فيها نحو تسعة أشهر؛ وأحياناً يبلغ به سوء الحال مع الرغبة الشديدة في الكتابة أن يصنع الحبر من هباب الفرن، ويضيف إليه بعض قرظ السنط، ويتخذ أفلامه من الحنطة. وهو على كل ذلك صبور، يعزبه أن يجد من أهل المروءة ما يخفف من كربه، ويضمّد جرحه، فمحمد مغبد» الحلاق «بشباس الشهداء» يأويه في بيته، ويعمره بفضل، ويتفق عليه ما يحرم منه أسرته؛ و«أحمد جودة» الفلاح بالبكاتوش يصاحبه في انتقالاته في الظلام الحالك، ويعرض نفسه من أجله للمخاطر.

لشد ما أتعب نفسه في اختفائه، وأتعب الناس معه، ولكن ما أكثر ما أمتعهم أيضاً بأحاديثه فكاهاته ووعظه وسمره.

وأخيراً نزل «بالجميزة» فعرفه عمدتها وكتّم أمره، ولكن رجلاً اسمه حسن الفاراجي - كان جندياً ثم استخدم جاسوساً - عرفه فكتب إلى السراي وإلى الداخلية، فأمرت بالقبض عليه، وذهب وكيل حكمدار الغربية ومعه قوة من الجنود فالتفتوا حول البلدة؛ وأراد «النديم» الهرب بحيلة القديمة فلم يستطع، فاستسلم.

وكان من حسن حظهم أنهم لم ينتهبوا إلى أوراقه، وكان في بعضها هجاء شديد في الخديوي توفيق لو اطلعوا عليها لتغير مجرى حياته. وكان القبض عليه في صفر 1309هـ، واختافؤه في ذي القعدة سنة 1299هـ. وأرسل إلى طنطا للتحقيق معه، وكان وكيل النيابة إذ

ذاك قاسم بك أمين، فأحسن معاملته، وأمره بأن ينظف مكانه في السجن، ويضاه كما يريد، ويمكن من شرب القهوة والدخان كما يشاء، وأمهه بالمال من عنده، وكان هم التحقيق متجهاً إلى معرفة من آواه، وهل كانوا يعرفونه أو لا يعرفونه، وعلى الأخص المنشاوي باشا - وكان قد نزل عنده أياماً - فقد ضيقوا على النديم كثيراً ليقرب بأنه كان يعرفه، حرصاً منهم على وجود منفذ لمعاينة المنشاوي، ولكنه أنكر كل الإنكار أن يكون أحد ممن آواه يعرف حقيقته، ثم صدر أمر الخديوي توفيق بالعمو عنه وإبعاده عن مصر إلى أي جهة شاء، فاختار يافا ونزل بها؛ فأكرمه أهلها، واتخذ بها داراً جعلها منتدى للأدباء والعلماء، وطوف في فلسطين يشاهد آثارها ويحج إلى مزاراتها، ويجتلي حسن طبيعتها.

ثم مات توفيق وتولى عباس، فعمفا عنه، وسمح له بالعودة إلى مصر سنة 1892. فعاد وفكر طويلاً فيما يفعل وأين يتجه، وتردد بين مصر والإسكندرية، وأخيراً عين اتجاهه، وقرر أن ينشئ بالقاهرة مجلة «الأستاذ» فكان صفحة جديدة في باب جهاده.

* * *

(5)

كانت الظروف التي تولى فيها الخديوي عباساً ظروفاً دقيقة، شاب ناشئ في الثامنة عشرة من عمره؛ دُعي من (فيينا) حيث يتعلم ليتولى الحكم في مصر؛ ومصر قد انتهت ثورتها العرابية واطمان الإنجليز إلى احتلالها؛ ووضعوا أسس نظامها، وتمكنوا من وضع أيديهم على كل شأن من شؤونها؛ وعباس الشاب قد بُث في نفسه آراء الاستقلال والشعور بالوطنية والعزم لاسترداد مصر ما فقدت؛ وهو يعيب جده إسماعيل إسرافه؛ ويعيب على أبيه توفيق استسلامه؛ وعلى رجال المعية ضعفهم، وشباب الأمة يبلغه هذا الشعور فيجاوبه؛ فيتوجه الخديوي لصلاة الجمعة في المسجد الحسيني فيقابله الشعب في حماسة، ويتقدم الطلبة وغيرهم من المحتشدين - بالسكة - الجديدة - نحو العربة الخديوية، ويقضون جياها ويجرونها بأنفسهم، ويغير رجال المعية بغيرهم ممن هم أقرب إلى نفسه ومبادئه.

وفي ذلك الوقت كانت فرنسا تشعر بخطتها في سياستها الماضية التي آلت إلى ضعف نفوذها في مصر، وأخذت تبحث عن طريقة لاسترداد بعض ما فقدت، فرأت أن يكون من هذه السبل الالتفاف حول «عباس».

وتركيا كذلك تأسف هذا الأسف، وتنتج هذا الاتجاه، وكل هؤلاء هؤلاء يتمدون على وعد إنجلترا بالجلاء عند صلاح الأمور.

والحكومة الإنجليزية تلوح في البرلمان الإنجليزي من طرف خفي بالنصح لعباس أن يتبع سياسة والده في مسألة الإنجليز والتحالف معهم.

وأخذ الخديوي عباس يتصل بالشعب ويوسع نفوذه من طريق الرحلات في المديرات، ومقابلة الأعيان والعلماء، وزيارة المعاهد والمدارس؛ كما أخذ يميل إلى مباشرة الأعمال بنفسه بالاتصال بالمديرين؛ وتكليفه الأخصائيين بكتابة التقارير عن نظم التعليم والجيش ونحو ذلك؛ فبدأ يعد ذلك ومن أجل ذلك شيء من الجفاء بينه وبين اللورد كرومر، وتسرب ذلك إلى الشعب.

عند ذلك بدأت تظهر في البلد تيارات مختلفة، وبدأت توضع بذور الأحزاب المختلفة، وبدأت تتجلى بوضوح اتجاهات الصحف المختلفة.

هذه تؤيد الحركة الوطنية وتناصر الميول الخديوية، إما عن إخلاص، وإما رغبة في الاستفادة، وإما خدمة للسياسة الفرنسية، وهذه تؤيد السياسة الإنجليزية، إما رغبة في الاستفادة، وإما عن عقيدة أيضاً.

وظهر أثر ذلك في الجدل في المجالس والمناظرة في الصحف.

في هذا الأفق المملوء بالسحب، ظهر «عبد الله نديم» ثانية، وقد سمح له الخديوي عباس بدخول مصر، فمكث قليلاً يتعرف الأحوال، ويدرس ما فاته من شؤون مصر مدة غيابه، ثم صبح عزمه على تحديد الغرض وإنشاء جريدة «الأستاذة»، قال عنها: «إنها جريدة علمية تهذيبية فكاهية»: تصدر يوم الثلاثاء من كل أسبوع، وظهر العدد الأول منها في صفر سنة 1310هـ - 23 أغسطس سنة 1892، يتولى هو تحريرها ويتولى أخوه إدارتها؛ وقد كُتِبَ في أول عدد منها إنها لا تتعرض للسياسة العملية الإدارية، أما السياسة من حيث هي فن فإنها تدخل في موضوعها العلمي.

كانت في أول أمرها تعد امتداداً لجريدته «التبكيك والتنكيك» من حيث موضوعها وأسلوبها فهي تُعنى أكثر ما تعنى بنقد العيوب الاجتماعية في المجتمع المصري، وفيها مقال أو نحو ذلك في شؤون الإصلاح السياسي من وجهة عامة؛ ثم هي تحرر باللغة العربية الفصحى في المقالات السياسية الإصلاحية، وباللغة العامية في الموضوعات الاجتماعية.

والمطلع على ما كتبه في هذا العهد يرى أنه أبعد رجوعه من مخبئه قد فوجيء بموجة من الانحلال الخلقي في البلاد: فإفراط لم يكن موهوداً من قبل في شرب الخمر، وعدم اكترات الشارين بنقد الناقدين وعيب العيابين، وانتشار للخمارات في المدن والبلاد والقرى، وابتزاز الأروام للأموال عن طريقها، وشعور النساء بالحرية، فهن يكثرن من الخروج في الشوارع متبرجات بزيتنهن؛ ثم الحشيش والمعاجين والإفراط فيها والاحتفاء بمجالسها، ثم استعمال كلمة الحرية وسيلة للانهماك في اللذات والشهوات؛ وأعجب من ذلك السقوط في تقليد المصري الأوروبي تقليداً أعمى في لِيّ لسانه بالقول، والتشلق باستخدامه كلمات أجنبية أثناء حديثه بالعربية، ولبس الضيق المحبوك من الثياب الإفرنجية، فنقد كل ذلك في أسلوب قوي جريء، واتهم الأوروبيين بتشجيعهم هذه الأمور حتى يسقط الشرق وتحل أخلاقه، ونقد

كذلك مناهج التعليم في البلاد، وخلوّها من بثّ الروح القومية والمعصية المصرية، وحثّ أبناء البلاد على إنشاء الجمعيات الخيرية التي تُسَدُّ هذا النقص، ونحو ذلك.

وعجب مما رأى من أن كثيراً من أولي الرأي في الأمة أصابتهم الدهشة والرعب من الاحتلال، فانطوا على أنفسهم، ولزموا دورهم، فإن تكلموا في الشؤون العامة فمعن وراء حجاب، وتركوا الناس مبلبة أفكارهم، مضطربة نفوسهم، لا يعرفون أين يتجهون؛ فدعا إلى خروج ذوي الرأي من عزلتهم، واختلاطهم بالرأي العام في المجمع العامة يخطبون فيهم، ويشرحون ما حدث وما يحدث حتى يكونوا على بصيرة من أمرهم.

في كل ذلك كتب «عبد الله نديم» في الأعداد الأولى من «الأسبذة» - ووجد النفوس مستعدة لهذه الدعوات كأنها حائرة تنتظر الدليل، ضالة تلتصم الهادي؛ فانشر «الأسبذة» انتشاراً فاق ما كان يتوقع؛ فقد كان يطبع منه حول ثلاثة آلاف؛ كأكبر جريدة يومية إذ ذلك، وأعيد طبع الأعداد الأولى منه.

وقد حاول مرة أن يحرق الجريدة كلها باللغة العربية الفصحى؛ فأنته رسائل الاحتجاج الكثيرة تذكر له خطأه؛ لأن المرأة تسع مقالاته في بيتها، والعامي يسمعها في مصنعه ومتجره، والفلاح في حقله؛ وكلهم يستفيد من نقده، وكثير يتعظ بنصحه؛ فنزل على رأيهم، وأعادها كما كانت عربية فصيحة في بعضها، عامية في بعضها.

ثم نراه تعلقو نعمته شيئاً فشيئاً في الميدان السياسي، ومناصرة الحركة الوطنية، ومؤازرة الخديوي عباس، ومناهضة الاحتلال حتى نراه في العدد الصادر في 17 يناير سنة 1893 يظهر قوياً واضحاً في هذا الاتجاه الوطني، ويفتح العدد بمقال جريء عنوانه «لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا» قوياً وهي كلمة كانت تتردد في بعض الصحف الأوروبية يخاطبون بها الشرقيين، ويقع المقال في ست وعشرين صفحة من أقوى ما يكتب، يصف فيها حالة الغرب وحالة الشوق ووسائل الاستعمار، وما إلى ذلك، ويندّد بالغربيين في أساليبهم، وبالشرقيين في غفلتهم، ويشرح ما تفعل الأمم الغربية لرقبها، وما تنشره في أمم الشرق لانحلالها، وما يفعله المصريون في تخاذلهم وتواكلهم، ويدعو إلى الالتفاف حول الخديوي ومطالبته بالمحافظة على حقوقه الشرعية، ويختم المقال بقوله: وبالجملة فقد بلغ السيل الزبي - فإن رفأنا هذا الخرق؛ وشددنا أزر بعضنا؛ وجمعنا الكلمة الشرقية؛ مصرية وشامية وعربية وتركية؛ أمكننا أن نقول لأوروبا: نحن نحن، وأنتم أنتم؛ وإن بقينا على هذا التضاد والتخاذل

واللياذ بالأجنبي فريقاً بعد فريق، حق لأوروبا أن تطردنا من بلادنا، وتصدق في قولها: «لو كنتم مثلنا لفلنتم فعلنا».

واستمر على هذه النهضة كذلك في الأعداد التالية. والمطلع على الحوادث التي كانت تجري في تلك الأيام، يرى أن علو هذه النعمة كانت صدَى لما يحدث من أزمات. ففي هذه الأيام بعينها اشتد الجفاء بين الخديوي عباس واللورد كرومر؛ ففي 15 يناير سنة 1893 أقال الخديوي مصطفى باشا فهمي، منتهزاً فرصة مرضه: وعهد إلى حسين فخري باشا بتشكيل الوزارة، فعارض اللورد كرومر في أن تعين الوزارة من غير أخذ رأيه؛ واشتد الأخذ والرد، وأنذرت إنجلترا الخديوي إنذاراً شديداً، وانتهت المسألة باستقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا حسيماً أشار اللورد كرومر. وانتشر الخبر في الشعب، فأقبلت الوفود على الخديوي في 18 يناير تلقي الخطاب في تأييده في موقفه، وظهر أثر ذلك واضحاً في الجرائد التي تناصر الحركة الوطنية، فكان هذا هو السبب فيما نرى من حرارة مقالات النديم في تلك الأيام وما بعدها، ومناصرته للخديوي، ومنازلته للجرائد المخالفة في قوة ووضوح.

وهو - مع هذا - يتوسع في اقتراحات الإصلاحات الاجتماعية: فينقد علماء الأزهر في انزوائهم وعدم معرفتهم بالدنيا وما يجري فيها ويضع برنامجاً واسعاً لإصلاح الأزهر، والزراعة في مصر وتأخرها، ووجوب إصلاحها على أساس علمي صحيح، وفوضى اللغة العربية؛ ووجوب إنشاء مجمع يحفظ كيانتها ويكمل نقصها والخرافات والأوهام، والطرق الصوفية وما يجري فيها من مخازن وعيوب... إلخ.

ثم علت نغمته طبقة أخرى، فأخذ ينقد الإنجليز صراحة في سياستهم في الهند ومصر، ويسب من يلوذ بهم، ويهيج الناس على المبشرين وطرق التبشير، ويقول: إن السياسة تؤيدهم وتلعب ألعبيها من ورائهم. فتألبت عليه الجرائد المخالفة له في مذهبه من إنجليزية وعربية وحذرت منه، وقالت إنه يمدُّ البلاد لفتنة بين المسلمين وغيرهم، وبين المصريين بعضهم ببعض، ويحرك الضغائن بين المصريين والأجانب، ويهيج الثورة كالثورة العربية، ونصحت أولي الأمر من الإنجليز أن يأخذوا حذرهم منه، وإلا ساءت العاقبة. وشهرت به بعض الجرائد الإنجليزية كالتمس، والديلي نيوز، وقالت: إنه متعصب للدين، مقبح لجميع أعمال الأوروبيين، وإنه ثوري مهيج، وأيدتها المقطم، ودافع عنه المؤيد والأهرام والوطن. وبعض الجرائد الفرنسية، ولم يألُ هو جهداً في منازلة خصومه والتشهير بهم، وإعلان عدم المبالاة بما يجري له، فقد لاقى العذاب ألواناً في أيام

اختضائه، فكل ما سيناله حين بالقياس إلى ما لقي، وأعاد نشر قصيدة له في ذلك كان قد أنشأها في مخبئه منها [من الوافر]:

إذا ما التُّمَّرُ صَفَّانَا مَرْضَانَا
فإن عدنا إلى خطبٍ شَفِينَا
أنا جِلْدٌ على جَمَلٍ يَتَقِينَا
فإن زاد الجلا زدنَا يَتَقِينَا

• • •

إذا ما المجدُّ نادانا أجبنا
فَيُظْهِرُ حين ينظرنا حنينَا
يغْتَنِينَا فيُلْهِينَا التَّغْنِي
عن الباكي وينسينَا الحزينَا

• • •

ولمنا الساخطين إذا رزقنا
نعم يلقي القضا قلباً رزينَا
إذا طاش الزمان بنا حلمنا
ولكنَّا نُهِينَا إن نسينَا

وأخيراً طلب اللورد كرومر من الخديوي عباس نفيه فأطاع. ولم يستطع أن يحمي من كان بحميه، وودع «الأستاذ» قراءه في آخر عدد منه صدر في 13 يونيو سنة 1893. فكان عمره أقل من عام؛ ولم يذكر في وداعه السبب الحقيقي الذي من أجله أخلق «الأستاذ» ونفي صاحبه، بل قال إن سبب ذلك المرض وحاجته إلى الاستشفاء، وقال في آخر وداعه: وما خلقت الرجال إلا لمصابرة الأهوال والعاقلة يتلذذ بما يراه في فصول تاريخه من العظم والجلالة، وإن كان المبدأ صعبة وكدرأ في أعين الواقفين عند الظواهر، وعلى هذا فإني أودع إخواني قاتلاً [من الطويل]:

أودعُكُمْ والله يعملُكُمْ أنسِي
أحبُّ لقاكم والخلوذُ إلَيْكُمْ

وما عن يلكى كان الرُحيلُ وأتسما

دواج تمعدت فالسُلامَ هَلَسِينِمْكُمْ

وكان ينشر ملحقاً «للأستاذ» صفحات من كتاب ألفه وهو في المخبأ اسمه «كان ويكون» جمع فيما بعد، ولم يتم - مع الأسف - نشره. كان يريد من تدوينه عرض خلاصة أفكاره الدينية واللغوية والسياسية والأدبية والتاريخية والإنسانية، ملتزماً فيه حرية الفكر، وعدم التعصب لدين أو جنس، ذاكراً ما شاهد، في مصر من أحداث، مبيئاً ما وراهها من علل.

ووضعه على نمط قصصي، إذا كان له صديق فرنسي أتى من باريس قبيل الثورة العربية، وتعلم العربية والتركية، وأقام في مصر متبعاً حوادثها، وعرف عبد الله نديم في الإسكندرية سنة 1292 هجرية وتوثقت بينهما الصلة، وكانت له عزية قريبة من البلدة التي اختبأ فيها «النديم»، فاتصل به في مخبئه. وكان الفرنسي يزوره ويخدمه في قضاء أغراضه، وكثيراً ما يدور الحديث بينهما في الدين والسياسة فبنى كتابه «كان ويكون» على هذا، ودون فيه ما كان يدور بينهما من حديث وجدل، وأكثر ما نشر كان في أصول الأديان، وتاريخ اليهودية والمسيحية والإسلام، يتخلل ذلك بعض أخبار عن أحواله في مخبئه؛ وبعض نظرات سياسية ومما يؤسف له أن إقفال جريدة «الأستاذ» حال بينه وبين نشر القسم السياسي والتاريخ المصري من الكتاب؛ وما نشر منه يدل على نظر عميق واطلاع واسع؛ وسماحة دينية لطيفة، وعاطفة جياشة بحب الخير لمصر والشرقيين.

* * *

(6)

خرج «النديم» إلى يافا؛ حيث كان قبل العفو عنه، ورتبت له الحكومة المصرية خمسة وعشرين جنياً شهرياً يعيش بها، على شرط ألا يكتب شيئاً في الجرائد يتصل بسياسة مصر. وما لبث أربعة أشهر في يافا حتى وشى به الوشاة بأنه يطعن في سياسة الدولة العلية، ويلمز السلطان فصدر الأمر بإبعاده أيضاً.

فها هو يذرع الأرض لا يعرف أين يستقر؛ فلا مصر تقبله، ولا أي أرض من أراضي الدولة العثمانية تُحلّه، ونزل بالإسكندرية أياماً حتى تُحل مشكلته.

وقد كان كثير من أحرار العثمانيين إذ ذاك قد سافروا إلى أوروبا ومصر، وأنشؤوا الجرائد يطالبون بالدستور وبإصلاح الدولة، وينقدون السلطان نقداً مرّاً؛ فكان من سياسة عبد الحميد في بعض الأوقات أن يسترضي هؤلاء الناقلين، ويوجب إليهم الإقامة في الآستانة تحت سمعه وبصره، ويجري عليهم الرزق الواسع، ويسند إليهم بعض المناصب فيتقي أذاهم، ويستجلب رضاهم. فاحتشد في الآستانة من أرياب العلم واللسان عدد كبير، منهم السيد جمال الدين الأفغاني وغيره من أدباء الترك وشعرائها وساستها؛ فكان أن الغازي مختار باشا أشار على الدولة العلية أن تعامل عبد الله نديم هذه المعاملة فقبلت. وسافر إلى الآستانة، وصدرت الإرادة السلطانية بتعيينه مفتشاً للمطبوعات بالباب العالي بمرتبة 45 جنياً مجيدياً، مضافاً إلى الخمسة والعشرين التي يتقاضاها من مصر - ينفق كل ذلك على نفسه وإخوانه، ومن يبرّه من أهله وأقاربه - ومن أيام المنصورة عُرف بأنه صنّاع القلم واللسان أخرج اليد.

دخل الآستانة، فدخل القفص الذي دخل في مثله جمال الدين الأفغاني، وغاية الأمر أن قفص جمال الدين ضيق من ذهب، وقفص النديم واسع من حديد، يختلفان بمقدار الخطر من كل منهما ومكانته وحسبه ونسبه، فالسيد جمال الدين يخصص له بيت فخّم، ويُجعل تحت أمره عربة وخدم وحشم، ويجري عليه 75 ليرة في الشهر، وتُعرض عليه مشيخة الإسلام فيأبى، وعبد الله نديم يعين مفتشاً للمطبوعات بخمسة وأربعين ليرة، ولا بيت ولا خدم، ولا غرو فالسيد جمال الدين في طبعه وحسبه ونسبه، كان يُعد نفسه قريباً للشاه والسلطان، لا يقل

عنهما إلا بما شاء القدر من تحليتهما بالملك وعطله منه، وعبد الله نديم يرى أنه من الشعب وابن الشعب وخادمه، لا يمتاز إلا بما منحه الله من ذكاء ولسان. إذا دعا السيد جمال الدين إلى الإصلاح شعر بأنه يخطب الناس من أعلى مكان يشرف عليهم، وهو غضوب وقور؛ وإذا دعى «النديم» شعر بأنه واقف في وسطهم يضحك لهم ويضحك منهم ويصلحهم. ولهذا كان جمال الدين جليلاً يسمع لقله في رهبة وخشية، وينصح الناس وكأنه يضربهم بالسياط، وكان النديم محبوباً يقابل بالابتسام، ويقبل قوله في فرح ومرح، ولذلك كان أسف الناس في مصر على فراق النديم أكثر من أسفهم على فراق جمال الدين؛ لأن مؤدّد جمال الدين في الخاصة ومؤدّد النديم في العامة.

وعجيب أن يقبل «النديم» «وظيفة» مفتش للمطبوعات، وهو الذي كان يتعب دائماً إدارة المطبوعات، وأن يرضى أن يتحكم في الصحف، وهو الذي كان يأبى أن يتحكم فيه أحد، وأن يرضى أن يكون أداة لتقييد الحرية، بعد أن كان داعية لتأييد الحرية! ولكن يخفف من هذا أن «الوظيفة» كانت صورية محضة، وكان الغرض منها أن يمنح الخمس والأربعين ليرة في مظهر غير وضيع.

ها هو في الآسنة قد عطلت كل مواهبه، فلا خطابة ولا كتابة، ولا تهيج ولا تحميس، وهو في وسط بكاد يثتق منه، لا يفرج عنه إلا مجلس السيد جمال الدين، يحادثه ويسامره، وكل يشكو إلى صاحبه قفصه.

ولكن أتى لصاحب اللسان أن يهدأ؟

لقد وقع في خصومة مع أبي الهدى الصيادي، كما وقع فيها معه السيد جمال الدين ولكن السيد عفا اللسان في الخصومة الشخصية، أما «النديم» فويل لمن عاداه.

كان أبو الهدى عجباً من العجب إذا أرخت الدولة العثمانية في عهد عبد الحميد احتل كثيراً من صفحات تاريخها، وكان مستتراً وراء الصفحات الباقية، يرن اسمه في أنحاء المملكة من مصر وسوريا والعراق وتونس والجزائر، ويتقرب إليه الولاة في حل كل عظمة، أثبت به القدر أنه على كل شيء قدير.

سوري من حلب، فقير المال والحسب، دفعته المقادير إلى الآسنة، وكان ماهراً ذكياً وسيم المحبباً، ماضي العزيمة، على معرفة نفوس الناس ومن أين تؤتى، فتغلب على عقل السلطان عبد الحميد بأحلامه وتفسيراته، والطرق ومشيعتها، فربط نسبه بأعلى نسب، فهو

قرشي هاشمي علوي، وهو في الطريقة رفاحي، له الأتباع الكثيرون، ولا يعبأ بالمال يأتيه على كثرة فينقده ويستدين؛ لأن عز الجاه والسلطة عنده أقوى من عز المال.

له أعين تأتي له بكل الأخبار فيستغلها أمره استفلال، لم يقف عند الدين والولاية والصوفية، بل مَذَّ نفوفه إلى الشؤون السياسية والإدارية والعسكرية، يحلم فلا حد لحلمه ويبطش فلا حد لبطشه. سُمِّي «مستشار الملك»، «وحامي العثمانيين»، و«سيد العرب». استماله كثير من الأمراء والوجهاء والأعيان والعلماء والأدباء، فكانوا عوناً له على كل ما أراد. يبطش بهم حين يريد البطش، ويؤلف بهم الكتب حين يريد شهرة العلم، وينظم بهم القصائد حين يريد الأدب والشعر، إلى كرم وسماحة وحسن حديث.

الدنيا كلها يجب أن تسكَّر لشخصه، وأن تخضع لأمره، والحق ما أتى من طريقه، والباطل ما أتى من طريق غيره - عدو كل إصلاح، وخصيم كل حر. كم له ضحايا في السجون، وفي أعماق البحار، وفي ذل الفقر، وفي يؤس المنفى، تتلمقه الأمراء، وتهابه المعظماء.

كم أنفذ أمره وأبطل أمر السلطان! وكم تدلل على عبد الحميد فاسترضاه، وبالخ في المطالب فأوفاه!!.

هذا أبو الهدى الصيادي الذي لم يتحرز عبد الله نديم أن يخاصمه وينازله، ويطلق فيه لسانه، ووضع فيه كتاباً سماه «المسامير»، لم ينشر في حياته، وهو كتاب لا يشرف الصيادي ولا عبد الله نديم؛ لأنه استعمل فيه أسلوباً أشبه بأسلوب المرأة «الغجرية» في أحط الحارات، هو أسلوب أقلر من أسلوب جريدة «حمار منيتي»، و«السيف»، و«الصاعقة»، وما إلى ذلك من الجرائد المقذعة في الهجاء والتي حمدنا الله على الخلاص منها برقي ذوقنا. فسامحه الله فيما فعل.

ويبلغ أبا الهدى أمر هذا الكتاب، فأبلغ السلطان عبد الحميد أن فيه أيضاً هجاء له. فبحث عنه طويلاً من غير جدوى، واستطاع «جورج كرتشي» الذي كان متصلاً بالسيد جمال و«النديم» أن يحتفظ به ويخبئه ويفر به إلى مصر ثم يطبعه.

لم تطل حياة «النديم» في الآستانة طويلاً، فقد أصيب بالسل، واشتدت عليه العلة، فمات في العاشر من أكتوبر سنة 1896، واحتفل بجزائته احتفالاً كبيراً مشى فيه السيد جمال الدين - الذي لحقه إلى ربه بعد أشهر - ودفن في مدفن يحيى أفندي في «باشكطاش».

وكانت أمه وأخوه وقد علماً بشدة مرضه، فسافرا إليه، ولكن لم يدركاه إلا ميتاً، ووجدنا متاعه وأثاثه وكل شيء له قد نهب، فعادوا وليس في يدهما إلا الحزن والأسى.

مات في نحو الرابعة والخمسين من عمره، فلم يكن بالعمر الطويل، ولكنه عمر عريض، فطالما غدّى الناس بقلمه، وهتجهم بأفكاره، وأضحكهم وأبكاهم، وحير رجال الشرطة، وأقلق رجال السياسة، ونازل خصومه من رجال الصحافة، فنال منهم أكثر مما نالوا منه، ولم يهدأ له لسان ولا قلم حيث حل، ولا على أي حال كان، حتى هذه الموت الذي يهدى كل

ثأر.

مهما أخذ عليه فقد كان عظيماً!!!

فتح للناس في جريدته «التبكيك والتبكيك» و«الأستاذ» أبراباً من الإصلاح الاجتماعي كانت مغلقة، في التعليم والزراعة، واللغة والصناعة، والانحلال الخلقي، وما إلى ذلك، فسار المصلحون على أثره إلى اليوم.

وكانت الجرائد المعروفة في عهد «المقطم» و«الأهرام» و«المؤيد» و«النيل»، وكان لها ثلاثة اتجاهات: منها ما يسالم الاحتلال ويؤيده، ومنها ما يؤيد الحركة الوطنية ومن ورائها السياسة الفرنسية، ومنها ما يؤيد الحركة الوطنية والنزعة الإسلامية والارتباط بالدولة العثمانية، وكل منها يعرض وجهة نظره في شيء من الهدوء والرزانة والوقار، فلما طلع «الأستاذ» دعا إلى أن مصر للمصريين، لا لتركيا ولا للأوروبيين، وناصر الحركة الوطنية والالتفاف حول الخديوي أمير البلاد، ودعا الذين غلبهم الخوف بعد الاحتلال أن يبرزوا من مكانهم، ويمسحوا الخوف عنهم، ويتصلوا بالجمهور ليقظوه، ودعا إلى تأليف الأحزاب حتى يكون لكل جريدة حزبها، ولكل حزب برنامج. ولم يسلك سبيل الهدوء كما سلكه معاصروه، بل زاد في الطنبور نغمة، وزادت النغمة حدّة، والحدّة منه استتبعت الحدّة من الجرائد الأخرى، والغضب يبعث الغضب، والصوت العالي يبه الأفكار ويوقظ النائم، فكان في الجرائد لون جديد شديد قوي، يميز بعضها عن بعض في وضوح وجلاء.

وكانت هذه الحدّة وهذا الجدل المتتابع في المسائل العامة أكبر موقف للرأي العام النائم يفهمه موقفه وما يضره وما ينفعه، وأي غاية يريد منه هؤلاء وهؤلاء، ومواطن ضعفه وكيف السبل إلى قوته، وللنديم الفضل الكبير في ذلك.

وكانت جريدة «الأستاذ» هي الأستاذ لمصطفى كامل، تعلم منها الاتجاه والنغمة، وإن

اختلفاً من حيث الثقافة والأسلوب بحكم الزمن والأحداث والظروف.

نعم كان في «التدبير» شيء من التهريج كالذي رأينا قبل. وكان تهريجه أنه كان في أول أمره يرتدي الثياب الإفريقية، فلما ظهر بعد الاختفاء لبس الجبة والقفطان، واعتَمَّ بعمامة خضراء: وادَّعى أنه شريف إدريسي ينتسب إلى الحسن بن علي، وكثير من الواقفين على الحقيقة ينكر ذلك، وربما دعاه إلى هذا شعوره بمرغَب النقص، من حيث نشأته الفقيرة المتواضعة، وما مرَّ عليه من التصنع أيام الاختفاء، وحالة الوسط الذي عاش فيه من أنه لا يمجَّد إلا إذا التَّراء أو ذا الحسب - ومع هذا فالعظيم يقدر بكله لا بجزيئاته.

كانت عظمته في ذكائه وقوة لَسَنه. قال فيه المرحوم أحمد باشا تيمور: «كان شهبي الحديث، حلو الفكاهة، إذا أوجز ود المحذَّث أنه لم يوجز. لقيته مرة في آخر إقامته بمصر فرأيت رجلاً في ذكاء إياس، وفصاحة سحبان، وقبح الجاحظ أما شعره فأقل من نثره، ونثره أقل من لسانه، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا.

وكان السيد جمال الدين يُعجب بقوة حجته في المناظرة والجدل، وسرعة بديهته، وشدة عارضته، ووضوح دليله، ووضعه الألفاظ وضعاً محكماً بإزاء معانيها إن خطب أو كتب.

ثم هو شجاع لا يخاف، بلذَّه مواجهة العظماء ومنازلة الكبراء في غير خوف ولا وجل، إلى تواضع مع العامة ومضاحكتهم ومؤانستهم وملاطفتهم، لا يعبأ بالقوة ولا يخاف البطش، فإذا نازل أحداً وسلَّط عليه لسانه كانت الكارثة، نازل الخديوي توفيق والاحتلال، وأبا الهدى الصيادي، ولكل جاهه وسلطانة الذي أذل أعناق الكثيرين، كل ذلك وهو فقير يعيش من يده إلى فمه، ما أتاه أتلفه، وما وصل إلى يده بَدَّه، معتمداً على ربه الذي يرزقه كما يرزق الطير تغدو خماساً وتروح بطناً.

ضعيف الجسم كثير الملل، وربما كان ذلك هو السبب في موت أولاده جميعاً في طفولتهم فقد رزق قبل الاختفاء بمحمد، وعثمان، وإلياس، وفاطمة، وعائشة، وسكينة، وخديجة، كما رزق أيام الاختفاء بحفصة، وريا، وكلهم لم يعيش طويلاً ومع هذا فهو - على مرضه - دائب العمل دائم الحركة. لا يعتره كلال ولا ملل. يود أن يخلِّد اسمه بالعمل، بعد أن حرم تخليد اسمه بالولد.

أعدَّ نفسه بالخبرة والتجربة في كل شيء حوله فكان كما حدث عن نفسه: «أخذت عن العلماء، وجالست الأدباء، وخالطت الأمراء، وداخلت الحكام، وعاشرت أعيان البلاد،

وامتزجت برجال الصناعة والفلاحة والمهن الصغيرة، وأدركت ما هم فيه من جهالة، ومما يتألمون، ومآذا يربجون، واختلطت كثيراً من متفرنجة الشرقيين، وألممت بما انطبع في صدورهم من أشعة الغربيين، وصاحبت جمًّا من أفاضل المتعلمين في الغرب. ممن ثبتت أقدامهم في وظيفتهم. وعرفت كثيراً من الغربيين ورأيت أفكارهم عالية أو سافلة فيما يختص بالشرقيين والغاية المقصودة لهم، واختلطت بأكابر التجار، وسيرت ما هم عليه من السير في المعاملة أو السياسة، وامتزجت بلفيف من الأجناس المتباينة جنساً ووطناً وديناً، واشتغلت بقراءة كتب الأديان على اختلافها، والحكمة والتاريخ والأدب؛ وتعلقت بمطالعة الجرائد مدة واستخدمت في الحكومة المصرية زمناً، واتجرت برهة، وفلحت حيناً، وخدمت الأفكار بالتدريس وقتاً، وبالخطابة والجرائد آونة - واتخذت هذه المتاعب وسائل لهذا المقصد الذي وصلت إليه بعناء كساني تحول الشيخوخة في زمن بضاعة الصبا، وتوجني بتاج الهرم الأبيض بدل صبغة الشباب السوداء، فصورتي تريك هيئة أبناء السبعين؛ وحقيقتي لم تشهد من الأعوام إلا تسعة وثلاثين».

وربما كان أعظم شيء فيه ثباته على مبدئه باع نفسه لأمته حسبما يعتقد الخير لها. ولم يتحول عن ذلك على من تحول في مثل مواقفه. هؤلاء زعماء الثورة العربية حاولوا أول أمرهم أن ينكروا ما فعلوا. فلما لم ينفعهم إنكارهم وعوقبوا عادوا وخضعوا، وعاشوا في مسالمة ومهاودة. أما هو فلم ينكر ما قال. ولقى في مخبئه الأهوال. وكان جديراً بمن لقى ذلك كله أن يهدأ، وإذا هدأ فلا لوم عليه، ولكنه ظل يجاهد، وينفى فيجاهد، ويعفى عنه فيجاهد ويحذر فلا يحذر، ويطمع فلا يطمع، حتى لقي مولاه.

رحمه الله.

الفهرس

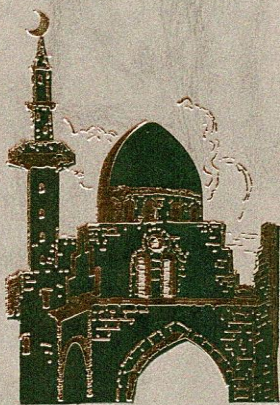
5	السيد أحمد خان
18	ملوسته
29	حلم عجيب
34	القلب
38	محمد والتوحيد
46	في الهواء الطلق
52	الحيرة
56	على هامش الحكم
60	في الهواء الطلق
66	خطاب
70	التفاح في الأدب العربي
76	في الحياة الروحية
97	مستقبل الأدب العربي
112	منطق العقل ومنطق الدنيا
117	الشرق والغرب
122	موقفة شعرية
137	في الأدب العربي
140	المنطق العملي
144	سلطان العقل عند أبي العلاء
169	إينسب للحياة
174	الرحمة الكاذبة
177	الجامعة والسياسة
180	الرجل الثقيل
182	كناس الشارع!
185	الحظ!
188	عبد الله نديم

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثامن عشر
فيض الخاطر (8)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثامن عشر

فيضُ الخاطر (8)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (8)
للمؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	216
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

السيد عبد الرحمن الكواكبي

1265 - 1320 هـ

1848 - 1902 م

(1)

من بيت في «حلب» يمتاز بنسبه وحسبه وعلمه وجاهه وماله، فأسرة الكواكبي كانت فيها نقابة الأشراف في حلب، ولها مدرسة تسمى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكواكبية فيها.

تعاون على تربيته بيته وما في تقاليد من عزة وإباء وشمم وأنفة من الصغائر، وخالة له تعهدته بعد وفاة والدته وهو صغير، وكانت من نوادر النساء في الشرق، عرفت بالأدب والكياسة وكبر العقل. وقبل ذلك، فطرته التي فُطر عليها من ميل إلى الحق، وحب الخير والاستجابة للتربية الصالحة.

كل هذا جعل منه رجلاً يستعصي على ناقد الأخلاق نقده. مؤدب اللسان حتى لا تؤخذ عليه هفوة؛ يزن الكلمة قبل أن ينطق بها وزناً دقيقاً، حتى لو ألقي عليه السلام لفكر في الإجابة؛ متزن في حديثه، إذا قاطعه أحد سكت وانتظر حتى يتم حديثه، ثم يصل ما انقطع من كلامه، فيؤدب بذلك محدثه، نزيه النفس لا يخدعها مطمع ولا يفرها منصب، شجاع فيما يقول ويفعل، مهما جرت عليه شجاعته من سجن وضيق مال وتشريد، وهو مع أنفته وعزته وصلفه على الكبراء - متواضع للبايسين والفقراء، يقف دائماً بجانب الضعفاء، يشع

على من يجالسه الإتران والتفكير الهادىء وحب الحق ونصرة المبدأ، والتضحية للفضيلة.

تعلّم كما كان يتعلم ناشئة زمانه الدينيون، لغة عربية ودين في مدرسة أسرته بحلب - «المدرسة الكواكبية» - وكانت مدرسة تسير على الطريقة الأزهرية فيما يقرأ من كتب؛ وما يتبع من منهج؛ ولكنه أكمل نفسه بقراءته بعض العلوم الرياضية والطبيعية وأحضر له والده مَنْ علّمه الفارسية والتركية، وطالع بنفسه كثيراً من الكتب التاريخية وعنى بدراسة قوانين الدولة العثمانية.

فلما أتم دراسته انغمس في الحياة العملية، وتنوّعت أعماله، وتباينت اتجاهاته: فمن محرر لجريدة رسمية، إلى رئيس كتاب المحكمة الشرعية، إلى قاضٍ شرعي في بلدة من البلاد السورية، إلى رئيس البلدية، ثم هو بين الحين والحين يعتزل الوظائف الحكومية فينشئ لنفسه جريدة في «حلب» اسمها الشهباء، أو يشتغل بالأعمال التجارية، أو يقوم بمشروعات عمرانية، ومن كل ذلك يستفيد خبرة وتجربة بالحياة. وفي كل الأعمال الحكومية والحرّة يصطدم بنظام الدولة، ويستبداد الحكام وفساد رجال الإدارة، فينازلهم وينازلونه، ويحاربهم ويحاربونه، وينتصر عليهم حيناً، وينتصرون عليه حيناً، وسلاحه دائماً النزاهة والعدل والاستقامة، وسلاحهم دائماً الدسائس والانهام بخروجه على النظام، ودعوته للشعب، وما شاكل ذلك مما هو من عادة الظالمين، وكانت البلاد التي يعيش فيها موبوءة بحكم «عبد الحميد» لا يستطيع أن يعيش فيها حر صريح، ولا ينجح فيها تاجر نزيه، ولا موظف جريء مستقيم، وهذا النوع من الحكم عدو كل كفاية، وقاتل كل نبوغ!!

ارتفع شأنه في بلده، فكان يقصده أصحاب الحاجات لقضائهم، والمشاكل لحلها، ورجال الحكومة أنفسهم يستشيرونه فيما غمض عليهم ويعتمدون على رأيه، وهو في كل ذلك جريء فيما يقول: لا يقرّ ظالماً على ظلمه، ولا يسالم جائراً لمنصبه أو جاهه من أجل هذا غاضب «عارف باشا» والي «حلب» وأخذ يعدد سيئاته وينقم عليه تصرفاته، ويحرّض الناس على رفع صوتهم معه بالشكوى منه لرؤسائه في الأستانة فانتقم «عارف باشا» لنفسه، فزوّر على «الكواكبي» أوراقاً، واتهمه بأنه يسعى لتسليم «حلب» لدولة أجنبية، وحبسه وطلب محاكمته، فبذل الكواكبي ورجاله جهداً كبيراً ليحاكم في ولاية «حلب» وحوكم في بيروت فحكم ببراءته، وظهرت خيانة الوالي ومكايده فمزل.

وكان من أعداء «الكواكبي» أيضاً «أبو الهدى الصيادي» الذي سبق وصفه في ترجمة «عبد الله نديم»، لأن «الكواكبي» أبى الاعتراف بصحة نسيبه، ولاعتداء «أبي الهدى» على بيتهم

بأخذ نقابة الأشراف لنفسه منهم، فكان «أبو الهدى» أيضاً يدس له، ويغري ولاية الأمر به .

فكان من نتيجة محاكمته على التهمة التي اتهمه بها «عارف باشا» ومن معاكسة «أبي الهدى» وأعوانه له حتى في تجارته، أن خسر ألوف الجنهيات من ماله، فاحتمل ذلك بنفسه قوية لا تجزع ولا تتحول .

وأنصح صفحة في تاريخ حياته قوة شعوره بفساد حال المسلمين، وتخصيص جزء كبير من حياته في تعرف أحوالهم في جميع أقطار الأرض، وتشخيص أمراضهم وتلمس العلاج لهم، فعكف على مطالعة تاريخهم في ماضيهم وحاضرهم، وما كتبه الكتاب المحذثون في ذلك في الكتب والمجلات والجرائد ودرس أحوال المسلمين في المملكة العثمانية . ثم رحل إلى كثير من بلاد المسلمين، فساح في سواحل أفريقية الشرقية، وسواحل آسيا الغربية، ودخل بلاد العرب وجمال فيها واجتمع برؤساء قبائلها، ونزل بالهند وعرف حالها . وفي كل بلد ينزلها يدرس حالها الاقتصادية، وحالتها الزراعية، ونوع تربتها وما فيها من معادن ونحو ذلك دراسة دقيقة عميقة . ونزل مصر وأقام بها، وكان في نيته رحلة أخرى إلى بلاد المغرب يتم فيها دراسته، ولكنه عاجلته منيته .

أخرج نتيجة دراسته في مقالات كتبت في المجلات والجرائد، ثم جمعت في كتابين : اسم أحدهما «طبائع الاستبداد»، والآخر «أم القرى» : الأول في نقد الحكومات الإسلامية، والثاني في نقد الشعوب الإسلامية غالباً .

لقد كان الحديث في مثل هذه الموضوعات التي مسها «الكواكبي» في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» من الموضوعات المحرمة؛ لأنها تمس نظام الحكم من قريب، وتُفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم، وتقفهم على مناحي الظلم والعدل، وتهيئهم للمطالبة بالحقوق إذا سلبت، والقيام بالواجبات إذا أهملت، وهذا أبغض شيء لدى الحاكم المستبد . لذلك رأينا الشرق من بعد ابن خلدون أغلق هذا الباب، ولم يفتحه أي باحث بعده، وصار كتاب ابن خلدون مقدمة بلا نتيجة . والعلوم التي حوفظ عليها واستمرت دراستها، هي علم النحو والصرف واللغة والفقه؛ لأنها لا تمس الحاكم من قريب ولا بعيد، ولا تفهم الناس أين هم من حاكمهم وأين حاكمهم منهم . والأدب مدّاح للملوك والحكام، يجعل ظلمهم عدلاً وفسادهم صلاحاً، فإذا أعطاهم الحاكم قليلاً مما سلبه هلكوا وكبروا، وعجبوا من هذا الكرم الحاتمي، والسخاء الذي لا نظير له، وإذا تبسم بسمه أشرفت الشمس، وإذا عبس عبسة أكفهر الجوا! وهكذا . كان الحاكم هو كل شيء في الأمة، حتى المؤرخون لا يؤرخون إلا

شخصه في حياته وأعماله وحروبه وزوجاته وأولاده. أما الشعب فلا شيء، إلا أن يكون مزروعة للحكام. وأحب علم إلى الحكام وأدعاهم لنصرته هو ما يتصل بالحكم ونظامه، ورجال الدين المقربون هم الذين يستطيعون أن يولدوا المعاني من مثل: «السلطان ظلّ الله في أرضه»، و«من أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصاه فقد عصاني»، أما علم الاجتماع فلم يعرفه الشرق بعد ابن خلدون بتاتاً.

كان هذا في الشرق، على حين أن الغربيين بدؤوا بعد ابن خلدون يبحثون في المجتمعات بحثاً واسعاً، يتعرفون علل الجماعات وأمراضها، وأنواع الحكومات ومزايا كل شكل وعيوبه، ويتحررون من القيود، ولا يعيشون بالتضحيات في سبيل الحريات، ويبني لاحقهم على ما وصل إليه سابقهم.

وبلغ الضيق في الشرق منتهاه في عهد السلطان عبد الحميد، ولكن شدة الضغط تولّد الانفجار، والقسوة تعلّم الحيلة، وتوالي الاضطهاد يولّد البغضاء، فكثرت في هذا العهد الجمعيات السرية تعمل لتحرير البلاد العثمانية من الظلم، وتعمل لوضع نظام ديمقراطي لا يكون فيه السلطان الحاكمّ بأمره، وفر كثير من العثمانيين إلى أوروبا يدرسون نظم الحكم الأوروبي وما وصلت إليه أوروبا من البحوث الاجتماعية، وأخذوا يكتبون في ذلك في جرائدهم ومجلاتهم التي يحررونها خاوج الحدود العثمانية، ومنها تتسرب إلى البلاد نفسها. وأخذت مصر بعد انفصالها من حكم العثمانيين تؤوي الأحرار، وتؤيد القول في نقد نظام الحكم، وظهرت في الجرائد والمجلات مقالات بالعربية في تشريح أحوال الجماعات وأصول الحكومات وترجم إلى العربية «أصول النواميس والشرائع» لمونتسكيو. وبدأت موجات البحث الاجتماعي في أوروبا تصل إلى الشرق عن طريق الترجمة وطريق المثقفين في أوروبا.

في هذا الوسط طلع الكواكبي، وكان ظهوره بكتابه جرأة كبيرة. لقد استفاد مما نقل عن الغرب، ولم يكن يعرف لغة أوروبية، إنما يعرف العربية والتركية والفارسية؛ فاستفاد مما نقل إليها، ومما كان يترجم له في هذا الباب خاصة وقد ظهر أثر هذا الاقتباس في كتابه «طبائع الاستبداد». أما كتابه «أم القرى» فبحث مبتكر، وهو يدل على كبر عقله وقوة تفكيره، وسعة اطلاعه، وصدق غيرته على العالم الإسلامي.

أما كتاب «طبائع الاستبداد»، فقد نشره - أولاً - مقالات في بعض الصحف عندما كان في مصر سنة 1318هـ ثم جمعها في كتاب وقال في أوله: «إني نشرت في بعض الصحف

أبحاثاً علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يتعبون على الأغيار، ولا على الأقدار... ثم أضفت إليها بعض زيادات، وحولتها إلى هيئة هذا الكتاب»

وقد اقتبس فيه كثيراً من أقوال «ألفيري» ولا أعرف كيف وصلت إليه؛ وألفيري *Alfieri* *Vittoria*؛ كاتب إيطالي عاش من سنة 1749 - 1803م، من بيت نبيل، وقد ساح في أوروبا نحو سبع سنوات، ودرس كتب فولتير وروسو ومنتسكيو، وتشجع بأرائهم، وتعشق الحرية وكره الاستبداد أشد الكره، ووجه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد، ينطق بذلك أبطال رواياته ويثبه في كتاباته، ولكن الكواكبي هضمها وعدلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية والإسلامية، وزاد عليها من تجاربه وآرائه.



(2)

قلت إن أهم آثاره كتابان: «طبائع الاستبداد» و«أم القرى».

فطبائع الاستبداد يدور حول تعريف الاستبداد بأنه «صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تنصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب». ويأتي هذا من كون الحكومة مطلقة التصرف لا يقيدتها قانون ولا إرادة أمة، أو أنها مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال هذه القيود والسير على ما تهوى. والحكومات ميالة بطبيعتها إلى الاستبداد، لا يصدها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديدة ومحاسبتها محاسبة لا تسامح فيها، وإلا قوة الرأي العام وعظمة سلطانه.

والمستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاضب الممتدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس، يسدها عن النطق بالحق ومطالبتها به.

والمستبد عدو الحق، وعدو الحرية وقاتلها.

والمستبد يؤد أن تكون رعيته بقرأ تحلب، وكلاباً تتذلل وتتملق؛ وعلى الرعية أن تدرك ذلك فتعرف مقامها منه: هل خلقت خادمة له، أو هي جاءت به ليعدها فاستخدمها؟ والرعية العاقلة مستعدة لأن تقف في وجه الظالم المستبد، تقول له لا أريد الشر، ثم هي مستعدة لأن تتبع القول بالعمل؛ فإن الظالم إذا رأى المظلوم يحمل سيفاً لم يجرؤ على ظلمه.

وقد بحث بحثاً مستفيضاً في علاقة الاستبداد بالدين، ونقل عن الفرنج رأيهم في أن الاستبداد في السياسة متولد من الاستبداد في الدين أو مساير له. فكثير من الأديان ثبت في نفوس الناس الخشية من قوة عظيمة لا تدرك كنهها العقول، وتهدهم بالعذاب بعد الممات تهديداً ترتعد منه الفرائص، ثم تفتح باباً للخلاص والنجاة بالاتجاه إلى الأحبار والقسس والمشايخ، بالذلة لهم، والاعتراف أمامهم وطلب الغفران منهم، والمستبدون السياسيون يتبعون هذه الطريقة فيسترهبون الناس بالتعالي والتعاضم، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال، حتى لا يجدون ملجأ إلا التزلف لهم وتملقهم! وعوام الناس يختلط عليهم في

أذعناهم الإله المعبود والمستبدون من الحكام، فيتشابه عندهم استحقاق التعظيم، وتنزههم عن سؤاَلهم عما يفعلون، ولا يرون لهم حقاً في مراقبتهم، كما أنه ليس لهم الحق في مراقبة الله فيما يفعل!! ولهذا خلعوا على المستبد صفات الله كولي النعم، والعظيم الشأن،؛ والجليل القدر وما إلى ذلك؛ وما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قديمة يشارك فيها الله أو تربطه برباط مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطاقة من أهل الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله!!

ولقد رأى «الكواكبي» أن الإسلام في جوهره الأصلي لا ينطبق عليه هذا القول، فهو مبني على قواعد الحرية السياسية متوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية، فهو مؤسس على أصول ديمقراطية (أي المراعاة التامة للمصلحة العامة)، وعلى شورى أرستقراطية، أي شورى الخواص، وهم أهل الحل والعقد. فالقرآن مملوء بتعاليم تقضي بإماتة الاستبداد، والتمسك بالعدل، والخضوع لنظام الشورى من مثل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آية 159] ، ﴿وَأَرْوِّدْهُمْ شُرَكَاءَ فِيهِمْ﴾ [الشورى: الآية 38]، حتى في القصص من مثل: ﴿مَا كُنْتُ نَاقِطَةً أَتَى سِجِّيَنَ النَّهْدِينَ﴾ [المثل: الآية 32] . ومظهر هذا كان في أيام النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين. ثم لا يعرف الإسلام سلطة دينية، ولا اعترافاً، ولا بيع غفران، ومنزلة خاصة لرجال الدين. ولكن دخل عليه من الفساد ما دخل على كل دين، ففرقت كلمة المسلمين وانقسموا شيعاً، وتحول الحكم من نظام شورى إلى استبدادي؛ فصغرت نفوس الناس وخفّت صوتهم، وأضاعوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو العبد الذي به يراقب أولي الأمر في الأمة، فصار أمر المسلمين إلى ما نرى.

ولم يتعرض «المؤلف» للرد على الشطر الأول، وهو ما يوحى تصوير الله بالقوة والعظمة والسيطرة من خضوع النفوس للمستبد. وعندني أن الإسلام بجعله «لا إله إلا الله» محور الدين، تتكرر كل في آذان وفي كل مناسبة، كان كفيلاً أن يذكر النفوس دائماً بأن العزة لله وحده، وأن النفوس لا يصح أن تخضع لأحد سواه، وأن هذه الكلمة توحى بالضعف أمام الله والقوة أمام من سواه كائنات من كان. ولكن بتوالي القرون، ودخول الدخيل من العقائد، أصبحت «لا إله إلا الله» عند أكثر المسلمين كلمة جوفاء لا روح فيها، تبعث الضعف ولا تبعث القوة، وتبيح أن يُشرك مع الله الحاكم المستبد والرئيس المستبد، بل والمال والجاه والمنتصب، فكل هذه وأمثالها أصبحت آلهة مع الله؛ وفقد المدلول الحق ل«لا إله إلا الله»!!



ثم أبان أن الحاكم المستبد يخشى العلم؛ لأن العلم نور، وهو يريد أن تعيش الرعية في

الظلام؛ لأن الجهل يمكنه من بسط سلطانه، وأعرف أن حاكماً مستبداً شرقياً كان له مرب سويسري، فقال له يوماً بعد أن تأمّر: ليتك تعنى بتربية للشعب وتعليمه! فقال الأمير: كلا! إنني علمته صعب عليّ حكمه.

والحاكم المستبد لا يخشى علوم اللغة والأدب، ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد، بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل لتأييده في استبداده بسد أفواههم بلقيّعات من فئات مائدته. إنما ترتعد فرائصه من الفلسفة العقلية، ودراسة حقوق الأمم، وعلوم السياسة والاجتماع، والتاريخ المفصل، والقدرة على الخطابة الأدبية ونحو ذلك من العلوم التي تنير الدنيا وتثير النفوس على الظالم، وتعرّف الإنسان ما هو الإنسان، وما هي حقوقه، وكيف يطلبها، وكيف ينالها، وكيف يحفظها، فإن المستبد سارق، والعلماء من هذا القبيل يكشفون السرقة.

ولذلك يكون الحاكم المستبد وهؤلاء العلماء في صراع دائم، العلماء يحاولون الإنارة والمستبد يحاول إطفاءها، وكلاهما يحاول كسب عامة الشعب، فالمستبد يخيفهم ليستلموا، وهؤلاء العلماء ينيرونهم ليقولوا ويفعلوا.

والحاكم المستبد تسره غفلة الشعب؛ لأنه يتمكن بغفلتهم من الصولة عليهم: يغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء حياتهم، ويضرب بعضهم ببعض، فيصفونه بحسن السياسة والكياسة، ويسرف في أموالهم فيقولون إنه كريم، ويقتلهم ولا يمثل بهم فيقولون إنه رحيم، وإن نقم عليه بعض الآباء، قاتلهم بهم كأنهم بغاة!!

والحاكم المستبد يخاف رعيته كما تخافه رعيته، بل خوفه منهم أشد لأنه يخافهم عن علم يخافونه عن جهل. وقد اعتاد المؤرخون المحققون قياس درجة استبداد الحاكم بمقدار حذره، ودرجة عدله بمقدار طمأنينته، كما يستدلون على عراقة الاستبداد في الأمة بفخخة الحكام، وإمعانهم في الترف، وكثرة الحجاب، ودقة نظام المقابلات. ومن دلائل تغلغل الاستبداد في الأمة استكناه لغتها، فإن كثرت فيها ألفاظ التعظيم وعبارات الخضوع، كاللغة الفارسية، دلت على تاريخها القديم في الاستبداد، وإن قلت كالعربية قبل امتزاجها بغيرها دلت على الحرية.

وعلى الجملة فأخوف ما يخافه المستبد من العلم، العلم الذي يعلم أن الحرية أفضل من الحياة، والشرف أعز من المنصب والمال، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يرفع، والإنسانية وقيمتها، والعبودية وضررها.

وقد كان «الكواكبي» في كل هذا يقرأ نتائج القرائح التي كتبت في الاستبداد وينظر إلى الدولة العثمانية في عهده ويستلم منها آراءه وأحكامه.



ثم عرض للاستبداد والمجد، ويعني بالمجد، رغبة الإنسان أن تكون له منزلة حب واحترام في قلوب الناس، وهو مطلب طبيعي شريف، ويبلغ عند بعض الأفراد درجة تجعلهم يتساءلون أيهما أقوى: الحرص على المجد أم الحرص على الحياة؟ و«الكواكبي» من قبيل من يرى الحرص على المجد أقوى وأوجب من الحرص على الحياة، ولذلك عاب على ابن خلدون رأيه في تقدم الحرص على الحياة، عندما نقد «ابن خلدون» الإمام الحسين بن علي وأمثاله، وقال إنهم يعرضون أنفسهم للموت بخروجهم في فئة قليلة على الخليفة ذي السلطان والعدد والعدد، فيلقون بأنفسهم في التهلكة. فقال «الكواكبي»: إنهم معذرون؛ لأنهم يفضلون الموت كراماً على حياة الذل التي كان يحيها ابن خلدون، وهم في ذلك ككرام سبع الطير والوحوش التي تأبى التنازل في أقاص الأسر، وتحاول الانتحار تخلصاً من قيود الذل، وغضبة الكواكبي على ابن خلدون سببها عصبية لأهل البيت، إذا كان من الأشراف، وفيه نزعة لحب المجد ولو كان فيه فقد الحياة. فابن خلدون يتحدث بالعقل، والكواكبي يتحدث بالعاطفة.

والمجد أنواع: «مجد الكرم» وهو بذل المال في سبيل المصلحة العامة، وهو أضعف أنواع المجد، و«مجد العلم» وهو نشر العلم النافع رغم عواقب السلطات، و«مجد النبالة» وهو بذل النفس بالتعرض للمشاق والأخطار في سبيل نصرة الحق وهذا أعلى المجد، ويقابل المجد التمجيد، أي المجد الكاذب، وهو أن يكون الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم، وهذا يزدهر في الحكومات المستبدة، لأن الحكومات الحرة تحافظ على التساوي بين الأفراد ولا تخالف ذلك ولا تميز بعض الأفراد إلا بخدمة عامة للأمة أو عمل عظيم يوفق إليه. أما في الحكومات المستبدة؛ المتجبدون أعداء للعدل أنصار للظلم، ينتخبهم المستبد الأعظم ليقوى بهم سلطانه، ويختارهم من ضعاف النفوس ويستغويهم بالمناصب والمراتب، وأكثر ما يعتمد على العريقين في التمجيد، الوارثين من آباتهم وأجدادهم مرض الاستبداد، ومن هنا ظهرت في الأمم نعمة التمجيد، بالأصالة والأنساب. والحكومة المستبدة يظهر استبدادها في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرش، إلى كناس الشارع، ولا يكون كل صنف من هؤلاء إلا من أسفل طبقته؛ لأنه لا يهمهم المجد

باستجلاب محبة الناس، إنما يهمهم التمجيد. باكتساب ثقة رئيسهم المستبد. والوزير في الحكومة الاستبدادية وزير المستبد الأعظم لا وزير الأمة، وكذلك من تحته من أعوان، فالهيئة كلها تتمجد ولا تمجد، وكلهم شركاء في جريمة الضغط على الأمة وظلمها. والاستبداد يقبل المجد ويحيي التمجيد!!

وهذا حق، فالحكومة المستبدة تقتل في النفوس العزة الحقيقية بالمفاخرة بالأعمال النابغة، وتخلق نوعاً من السيادة الكاذبة، وتجعل أولي الأمر سلسلة تبدأ من المستبد الأعظم إلى الشرطي في الشارع، كلٌ يخنع لمن فوقه ويستبد بمن تحته، وعلى العكس من ذلك الحكومة الديمقراطية ديمقراطية صحيحة، فهي تشعر كل شخص في الدولة بالعزة التي يحميها العدل، ويأن له نصيباً في حكم بلاده، وصوتاً مسموعاً فيما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، وأن حكومته ليست قائمة إلا برأيه ورأي أمثاله، إن شعروا يوماً بجورها أسقطوها، سلطة الرأي العام فوق سلطان الحكومة والبرلمان وكل سلطان.



ثم عرض للاستبداد والمال، ويعني بذلك الحكومة الاستبدادية وأثرها في الثروة أو الحالة الاقتصادية في البلاد. وهو في هذا الموضوع يرى الخير في نوع معتدل من الاشتراكية؛ نعم لا ينبغي أن يتساوى العالم الذي أنفق زهرة حياته في تحصيل العلم النافع، أو الصانع الماهر في صنعة مفيدة، وذلك الجاهل الخامل النائم في ظل الحائط، ولكن العدالة تقضي أن يأخذ الراقى بيد السافل فيقره من منزلته؛ ويقاربه في معيشته. وقد قال الإسلام إلى هذا النوع فعرض 2,5% من رؤوس الأموال تعطى للفقراء وذوي الحاجة، وحرّم الربا؛ لأنه وإن أجازته الاقتصاديون لأسباب معقولة اقتصادياً - للقيام بالأعمال الكبيرة؛ ولأن الأموال المتداولة في السوق لا تكفي للتداول، فكيف إذا أمسك المكتنزون قسماً منها؛ ولأن كثيراً من القادرين على العمل لا يجدون رؤوس المال - فإن الدين ورجال الأخلاق ينظرون إليه من حيث ضرره الأخلاقي، لأنه متى انتشر قسم الناس إلى عبيد وأسياد، وكان سبباً في ضياع استقلال الأمم الضعيفة.

والحكومة الاستبدادية سبب في اختلال نظام الثروة؛ فهي تجعل رجال السياسة والدين ومن يلحق بهم يتمتعون بحظ عظيم من مال الدولة؛ مع أن عددهم لا يتجاوز الواحد في المائة؛ وهي تخصص المال الكثير لترف المستبد وسرفه؛ وتغلق على صناعاتها ومن يستخدم لتحصيل شهوتها ومن يعينها على طغيانها، وسائر أفراد الشعب في شقاء وفقر وبؤس!

والحكومات العادلة تعمل على تقريب المسافات بين أفراد الشعب، فلا غنى مفرط ولا فقر مفرط. وهذه حكومة الصين المعدودة غير متمدنة لا تجيز للشخص الواحد أن يملك أكثر من خمسة أفدنة، وروسيا وضعت لبعض ولاياتها قانوناً أشبه بهذا، ومنعت سماع دعوى دين غير مسجل على فلاح، ولم تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من خمسمائة فرنك. وحكومات الشرق إذا لم تعالج الفروق الكبيرة بين سادتها وعبدها ساء مصيرها.

ثم الحكومات المستبدة تيسر للسفلة طرق الغنى بالسرقة والتعدي على الحقوق العامة. ويكفي أحدهم أن يتصل بباب أحد المستبدين ويتقرب من أعبابه، ويتوسل إلى ذلك بالتملق وشهادة الزور وخدمة الشهوات والتجسس، ليسهل له الحصول على الثروة الطائلة من دم الشعب.

هذه صورة سينمائية لكتاب «طبائع الاستبداد» ولو أنسى، في عمر «الكواكبي» حتى يرى النظريات الاقتصادية الحديثة، وتطور النظم السياسية، والدولة الشيوعية، وحركات العمال أمام استبداد رؤوس الأموال، وعلاقة الغرب بالشرق، وما اخترع الدكتاتوريون في أوروبا من نظريات أرغموا العلم إرغاماً على أن يؤيدها، ونحو ذلك من أوضاع، لكان له من كل ذلك مادة خصبة يدع فيها فوق ما أبدع.



(3)

عرض «الكواكبي» بعد ذلك لأثر الاستبداد في فساد الأخلاق، فالاستبداد يتصرف في أكثر الميول الطبيعية والأخلاق الفاضلة أو يفسدها، فهو يُفقد الإنسان عاطفة الحب، فهو لا يحب قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، ولا يحب وطنه لأنه يشقى فيه، وهو ضعيف الحب لأسرته لأنه ليس سعيداً فيها، وهو لا يركن إلى صديقه لأنه قد يأتي عليه يوم يكون فيه عوناً على الاستبداد ومصدراً له.

الإنسان في ظل الاستبداد لا ينعم بلذة العزة والشمم والرجولة، فلا يذوق إلا اللذة البهيمية لأنه لا يعرف غيرها.

والاستبداد يلعب بالأخلاق، فيجعل من الفضائل رذائل، ومن الرذائل فضائل: فيسمى النصح فضولاً، والشهامة تجبراً، والحمية طيشاً، والإنسانية حمقاً، والرحمة مرضاً، كما يسمى التفاف سياسة، والتحايل كياسة، والدناءة لطفاً، والنذالة دماثة وظرفاً.

والاستبداد أفسد عقول المؤرخين، قسموا الجبايرة الفاتحين عظماء أجلاء، مع أنه لم يصدر عنهم إلا الإسراف في القتل والتخريب، ثم شادوا بذكر السلف تملقاً للخلف.

والاستبداد يفقد الثبات في الخلق، فقد يكون الرجل شجاعاً كريماً فيصبح بعوامل الاستبداد جباناً بخيلاً. ولا أخلاق ما لم تكن ثابتة مطردة!

وأقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق، ويعين الأشرار على فجورهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأن أكثر أعمالهم تظل مستورة لا يجرؤ الناس على قول أمامهم خوف العقبي.

وأقوى ضابط للأخلاق والنهي عن المنكر بالنصيحة والتوبيخ وما إلى ذلك، وهو في عهد الاستبداد غير مقدور لغير ذوي المنعة، وقليل ما هم، ويصبح الوعظ والإرشاد ملقاً ورياء.

في الحكومات التي نجت من الاستبداد أطلقت حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات

ورأت أن الفوضى في ذلك خير من تحديد الحرية؛ لأنه متى وضعت القيود نفذ منها الحكام، وتوسعا فيها حتى خلقوا منها سلسلة من حديد يخنقون بها الحرية.

والاستبداد يُفقد الناس ثقة بعضهم ببعض، ويُحل الخوف محل الثقة، فيقل التعاون بين الأفراد، والتعاون حياة الأمم.

والأنبياء سلكوا في تكوين الأخلاق مسلكاً خاصاً، فبدؤوا بفك القول من تعظيم غير الله، وذلك بتقوية الإيمان المغطور عليه الإنسان، ثم جهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته وحرية في أفكاره وبذلك هدموا حصون الاستبداد. ثم أبانوا أنه مكلف بقانون الإنسانية واتباع المبادئ التي ترقيه وترقي جنسه - كذلك فعل السياسيون الأقدمون من الحكماء.

أما الغربيون المحدثون، فوضعوا الأخلاق غير مرتكزة على الدين، ولكن على ما أودع في فطرة الإنسان من ضمير وحب النظام، وساعدهم على ذلك انتشار العلم عندهم والرغبة في التقدم، واستعانوا على ذلك بالوطنية.

ثم وازن بين أثر التريتين فقال: إن الغربي مادي الحياة، قوي النفس، مضبوط المعاملة، حريص على الاستتار، حريص على الانتقام، والشرقي غير مادي، يغلب عليه ضعف القلب وسلطان الحب والإصغاء للوجدان، والرحمة ولو في غير موضعها. وقد نجح الغربيون المحدثون في محاربة الاستبداد، واستباحوا التدابير القاسية نحو الظلم والاعتساف، فنالوا ما أرادوا من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنساناً، وما أحوج الشرقيين إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الأغبياء والرؤساء القساء، يجددون النظر في الدين فيعيدون إليه التواضع المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، فيملكون الإنسان إرادته وحرية وإنسانيته.



ثم الاستبداد والتربية - والتربية تنمية الاستعداد جسماً ونفساً وعقلاً، وهي قادرة أن تبلغ بالإنسان أعلى حد من الرقي لو صلحت.

والحكومات العادلة تعنى بتربية الأمة من وقت تكون الجنين، بل قبله، بسن قوانين للزواج الصالح، ثم بالعناية بالقبائل والأطباء، ثم بفتح بيوت اللقطاء، ثم بإنشاء المكاتب والمدارس وتنظيم خططها متدرجة إلى أعلى مرتبة، ثم تسهيل الاجتماعات، والإشراف على

المراسم، ثم تشجيع النوادي وإنشاء المكتبات، وإعلان شأن النوايغ بإقامة النصب ونحوها، ثم بتنمية المشاعر القوية بشتى أنواعها وتيسير الأعمال وغير ذلك.

أما الحياة في الحكومات المستبدة فمجرد نماء يشبه نماء الأشجار الطبيعية في الغابات، والأحراش، يسطو عليها الغرق والحرق، وتحطمها العواصف، والقواصف.

في الحكومة العادلة يعيش الإنسان حراً نشيطاً، يسره النجاح ولا تقبضه الخيبة، وفي الحكومة المستبدة يعيش خاملاً خاملاً، ضائع القصد حائراً.

الأسير المعذب يسأل نفسه بالسعادة الأخرى، ويعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وقد جنى على المسلمين علماءهم، فأفهمهم أن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وإذا أحب الله عبداً ابتلاه، وهكذا مما ابتدعوه؛ ويتفاقلون عن حديث: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً»، وحديث معناه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها!» وكل هذه المشبطات تحول الأذهان عن معرفة أسباب الشقاء إلى إلقائها على عاتق القضاء والقدر. وقد أحكموا هذه المكيدة باختراع الأحاديث التي تجعل الخضوع للحاكم ديناً، كالسلطان ظل الله في أرضه، والملوك ملهون... إلخ.

وعلى الجملة فالترية الصحيحة لا تمكن في ظل الاستبداد!!

ثم الاستبداد - على الإجمال - يمنع الترقى. والترقى الحيوي الذي يسمى إليه الإنسان هو - أولاً - الترقى في الجسم صحة وتلذذاً، ثم الترقى في الاجتماع بالعائلة والعشيرة، ثم الترقى في القوة بالعلم والمال، ثم الترقى في الملكات بالخصال والمفاخر. وهناك نوع آخر هو الترقى الروحي، وهو الاعتقاد بأن وراء هذه الحياة حياة أخرى تترقى إليها على سلم الرحمة والإحسان - والاستبداد بالامة عدو ذلك كله، بل هو يحول الميل الطبيعي فيها إلى طلب التسفل، حتى لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور! وعندئذ يكون الاستبداد كالملق، يمتص دم الأمة، فلا ينفك عنها حتى يموت، ويموت بموتها، والاستبداد يجعل الأمة منحطة في الإحساس، منحطة في الإدراك، منحطة في الأخلاق. وهو يضغظ عليها فتكون كدودة تحت صخرة؛ والمشفقون عليها يجب أن يسعوا في رفع الصخرة ولو حثاً بالأظافر ذرة بعد ذرة!!

وهنا ضرب مثلاً يصح أن يخاطب به الخطباء الناس ليستيقظوا، فوضع خطبة نموذجية لتنبية المشاعر. وقال إن الرقي الذي ينشده في ظل العدل هو أن يكون الشخص أميناً على

جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن المحافظة عليه أميناً على ملذاته الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة بإيجاد أسبابها، أميناً على حريته فلا يتعدى عليها أميناً على نفوذه كأنه سلطان عزيز فلا يمانع في تنفيذ مقاصده النافعة، أميناً على ماله وشرفه، وما منحت الطبيعة من مزايا؛ فما لم تتحقق هذه، فالحكومة مستبدة ليست بيئة لترقي شعبها .

وأخيراً ما وسائل التخلص من الاستبداد؟ هو يرى أن الاستبداد لا يقاوم بالقوة، إنما يقاوم باللين وبالتدرج؛ ببث الشعور بالظلم، وهذا يكون بالتعليم والتحمس، ذلك لأن الاستبداد محفوف بأنواع القوات: كقوة الجند، وقوة المال، وقوة رجال الدين، وقوة الأغنياء؛ فإذا قوبل بالقوة كانت فتنة تحصد الناس! وإنما الواجب المقاومة بالحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة والاستبداد مع اعتماده على هذه القوات كلها يضعف أمام الوسائل المحكمة في قلبه كما قيل: كم من جبار عنيد جندله مظلوم صغير!!

ويجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يحل محله، ومعرفة الغاية معرفة دقيقة واضحة . ومتى وضحت الغاية المرسومة يجب السعي في إقناع الناس بها واستجلاب رضاهم عنها وحملهم على النداء بها، ويجب أن ينشر ذلك في كل الطبقات حتى يصبح عقيدة، فيتلفون جميعاً على نيل الحرية وتحقيق المثل الذي ينشدونه؛ عندئذ لا يسع المستبد إلا الإجابة طوعاً أو كرهاً .

وقد حدد في ثنايا كتابه، ماذا يقصد بالحكومة المستبدة، فقال: إنها تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق، كما تشمل حكومة الجمع ولو منتخباً إذا استبد، بل قد يكون هذا الحكم أضر من استبداد الفرد . ويدخل أنواع الاستبداد أنواع الاستعمار، فالمستعمر تاجر لا يرى إلا مصلحته . ولا عبرة بأسماء أنواع الحكومات إنما العبيرة بحقيقتها، وكل أمة فيها لون من ألوان الاستبداد، ولكنها تختلف فيه كمية وكيفية، فبعضها يمس الاستبداد مساً خفيفاً، وبعضها تغرق فيه من قدمها إلى مفرق رأسها . والغرب سبق إلى تقدير معنى الحرية والعدالة، ولكنه لا يأخذ بيد الشرق، بل يستغله لمصلحته، وواجب الغرب أن يراعي للشرق سابق فضله، فيأخذ بيده ليخرجه إلى أرض الحياة، ويعامله معاملة الأخ لأخيه لا السيد لعبده، ليتعاونوا بعدد على السير بالإنسانية .

وبهذا ينتهي الكتاب، وهو فيه قوي مخلص، مملوء غيرة وأسفاً، وتلفاً على رفع نير الاستبداد عن الشرق؛ وهو إن استمد الفكرة من الغرب، فهو يبسطها ويعد لها ويعنى بتطبيقها . وقد يؤخذ عليه حصر نفسه في دائرة النظريات . وكان الكتاب يكون أوقع في النفس

لو ملاء بالشواهد وما رأى وما سمع من أحداث، وهو معروف بسعة الاطلاع، فلو قرن النظريات بالشواهد لكان كتابه أكثر فائدة وأعم نفعاً ولكن يظهر أن قد منعه من ذلك أنه أراد أن يستتر فأخفى اسمه ولم يضعه على الكتاب. وقال في مقدمة الكتاب إنه لم يقصد ظالماً بعينه ولا حكومة مخصوصة، وهو لو أتى بالشواهد لدل على الحكومة التي يقصدها. وما كان في ذلك من ضرر بل كان فيه كل النفع، ولكن الأمور تقدر بأوقاتها وظروفها، وهو فيما اكتشفه من ظروف كان في عرضه النظريات فقط شجاعاً جريئاً.



(4)

أما كتابه الثاني «أم القرى» فأدل على الابتكار وأوضح في إظهار الشخصية يقف فيه من المسلمين موقف الطبيب من المريض، يفحص داءه ويتعرف أسبابه، ويصف علاجه في أسلوب قصصي جذاب. تحدث فيه عن جمعية من المسلمين عقدت في مكة حضرها ممثل أو أكثر لكل قطر إسلامي، فعضو شامي، وعضو إسكندري، ومصري ومقدسي ومني وبصري ونجدي ومدني ومكي وتونسي وفاسي وإنجليزي ورومي وكردي وتبريزي وتري وفازاني وتركي وأفغاني وهندي وسندي وصيني، وأسندت رئاسة الجمعية للعضو المكي، والسكرتارية للسيد الفراتي - ويعنى به الكواكبي نفسه - واجتمعوا كلهم في مكة قبيل الحج في مكان متطرف في مكة يتداولون في حال المسلمين. وكان أو اجتماع لهم في 15 ذي القعدة سنة 1316هـ.

فهل كانت هذه الجمعية حقيقية أو من نسج خياله؟ يقول هو: إن لها أصلاً من الحقيقة، وإن الخيال تممها، فهل هذا صحيح، أو هو من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين؟ أرجح الرأي الثاني.

على كل حال انعقدت الجمعية - فيما يقول - ووضع الرئيس منهج البحث، وهو الكتمان، لأنه أدهى إلى إفشاء كل بما في نفسه في صراحة، وتناسى الاختلاف في المذاهب، فلا سني وشيعي، ولا شافعي وحنفي، فالكل مسلم. ثم التحرر من اليأس في الإصلاح، فهذه أمم كثيرة كالرومان واليونان واليابان، استرجعت مجدها بعد تمام ضعفها، خصوصاً وأن الظواهر كلها تدل على أن الزمان قد استدار، وبدأت تظهر أعراض الصحة على المسلمين، ومن أعظم الظواهر انعقاد مثل هذه الجمعية، ووضع برنامج المؤتمر، وهو يتلخص في بحث موضع الداء في المسلمين وأعراضه وجراثيمه ودوائه وكيفية استعماله الخ.

قال الرئيس: إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض، لا يسلم منه إلا أفراد شواذ حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران، أو ناحيتان في إقليم، أو قريتان في ناحية أو بيتان في قرية أهل

أحدهما مسلمون والآخر غير مسلمين، إلا والمسلمون أقل جيرانهم نشاطاً وانتظاماً، وأقل إتقاناً من نظرائهم في كل فن وصنعة، مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من جيرانهم في المزايا الأخلاقية مثل الأمانة والشجاعة والسخاء، حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان! فما هو السبب؟

وقد لفت نظره العضو الهندي في أنه مع تسليمه بما قال الرئيس، يود أن يستثنى بعض حالات فيها المسلمون خير من جيرانهم. كبعض الوثنيين في الهند؛ والصابئة في العراق، فوافقه الرئيس وشكره على دقة ملاحظته.

ثم أخذوا - بعد التسليم بوجود العَرَض - يبحثون في الأسباب، وذهبوا في ذلك كل مذهب، فالشامي رأى أن سبب الفتور يرجع إلى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية؛ فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آتت إلى الزهد في الدنيا؛ والقناعة باليسير والكفاف من الرزق؛ وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرياسة والإقدام على عظام الأمور، فأصبح المسلم كميّت قبل أن يموت. والعقيدة بهذا الشكل مشطبة معطلة لا يرضاها عقل، ولم يأت بها شرع.

والمقدسي رأى أن السبب تحول نوع السياسة الإسلامية من ديمقراطية إلى استبدادية، فأفسدت العقول وأمانت الأخلاق.

ورأى التونسي أن بعض الأمم الأوروبية محكومة بحكومة استبدادية ولم يمنع ذلك من تقدمها؛ وإنما السبب في نظره الأمراء المترفون الذين لم يراعوا للأمة حقوقها.

وقال الرومي: إن تحميل الأمراء التبعة كلها غير سديد فما هم إلا نفر قليل من الأمة. والسبب الحقيقي في نظره فقدان المسلمين الحرية بجميع أنواعها: من حرية تعليم، وحرية خطابة وحرية البحث العلمي؛ فيفقد الحرية تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتختل القوانين، وتسأم الأمة حياتها فيستولي عليها الفتور.

ورأى التبريزي أن السبب ترك المسلمين أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فاسترسل الأمراء في أهوائهم وشهواتهم، وهدمت المراقبة عليهم.

وقال الفاسي: إن السبب هو إهمال الناس الاهتمام بالدين، حتى لم يبق له أثر إلا على رؤوس الألسن، وأمراؤهم مثلهم لا يترأفون بالدين إلا بقصد تمكين سلطاتهم على البسطاء

من الأمة؛ هذا إلى ظلمهم وجورهم. وقد كان المسلمون أعزاء يوم توثقت بينهم الرابطة الدينية، فلما انحلت ضاعت الأخلاق ففتروا وخمدوا.

أجاب المدني بأن فقد الرابطة الدينية والوحدة الخلقية لا يكفيان سبباً لهذا الفتور العام. وعنده أن السبب تدليس رجال الدين وغلاة المتصوفين الذين لونوا الدين بلون سيء فأضاعوه وأضاعوا أهله؛ وذلك أن العلماء العاملين أهلٌ لكل نجلة واحترام؛ فلما حسدهم من لا يستحق هذه المتزلة سلكوا مسلك الزاهدين. ومن العادة أن يلجأ ضعيف المقدرة إلى التصوف كما يلجأ فاقد المجد إلى الكبر، وقليل المال إلى التظاهر بزينة اللباس والأثاث؛ فأفسد هؤلاء الدين بما أدخلوا فيه ما ليس منه، كالمعلم اللدني؛ وترتيب المقامات، وورثة السر، والرهينة والتظاهر بالعمق، والتبرك بالآثار والكرامة على الله، والتصرف في القدر، فسحروا عقول الجهلاء واختلبوا قلوب الضعفاء كالنساء، والنساء يذرن هذه البذور الضارة في أبنائهن ويناتهن فماتت النفوس وخرفت العقول. وهؤلاء المدلسون وُجدوا في بغداد ومصر والشام وتلمسان وغمر السوق في الآستانة، وسرى من هذه العواصم إلى جميع الآفاق فأصبح المرض عاماً.

وانضم «الرومي» إلى هذا الرأي وزاده إيضاحاً، فقال «إن داءنا الدين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين والجهال المتعممين، وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال حتى للاميين والأطفال (كمشيخة الطرق عندنا). فقد يكون طفلاً، ويمنح بالورثة لقب «أعلم العلماء المحققين»، ثم «أفضل الفضلاء المدققين»، ثم وثم حتى يوصف بأنه «أعلم العلماء المتبحرين وأفضل الفضلاء المتورعين، وينوع الفضل واليقين» وأكثرهم لا يحسنون حتى قراءة ألقابهم. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل فهو صاحب العظمة والإجلال، المنزه عن التنظير والمثال، مهبط الإلهامات، مصدر الكرامات، سلطان السلاطين، مالك رقاب العالمين، وأصبح التدريس والإرشاد والوعظ والخطابة والإمامة وسائر الخدم الدينية سلماً تباع وتشري، وتوهب وتورث. وتسلط هؤلاء المتعممون على المجالس والإدارات، واتخذ الأمراء من ذلك وسيلة يعتذرون بها عند الدول الأجنبية بأن الرأي العام - وعلى رأسه المعممون - لا يقبلون الإصلاح المدني.

أجاب الكردي بأن هذا الداء خاص ببعض الولايات: ولكن عوض الفتور عام في الولايات الإسلامية التي فيها هذا الشأن وغيره، فلا بد أن يكون السبب شيئاً أهم من ذلك. وعندني أن السبب هو أن المسلمين أصيبوا باقتصارهم على العلوم الدينية وإهمالهم العلوم

الدنيوية، كالرياضة الطبيعية والكيمياء، على حين أن هذه العلوم نمت في الغرب وترقت وظهر لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون المادية والأدبية، حتى صارت عندهم كالشمس لا حياة لهم إلا بنورها، وأصبح المسلمون في أشد الحاجة إليها في جميع أمورهم: من تربية الطفل إلى سياسة الدولة، ومن عمل الإبرة إلى عمل المدافع والبوارج، ومن استخدام اليد إلى استخدام الأسلاك والبخار - فابتعد المسلمون إلى الآن عن هذه العلوم النافعة الحيوية، جعلهم أحمق من غيرهم من الأمم، وكلما تمدت الأيام بعدت النسبة بينهم وبين جيرانهم.

أجاب الإسكندري: إن هذا يصلح سبباً، ولكن ليس كل السبب، لأن فقد العلوم لا يصلح سبباً لفقد الإحساس الشريف والأخلاق العالية. وإنما السبب نومنا وبأسنا.

قال التتري: إن هذه شكاية حال لا شرح أسباب، إنما السبب عندي فقدان القادة والزعماء، فلا أمير حازم يسوق الأمة طوعاً أو كرهاً إلى الرشاد، ولا زعيم مخلص تنقاد له الأمراء والناس، ولا رأي عام يجمع بين الناس على غرض نبيل.

والأفغاني يرى أن سبب الفتور الفقر، وهو قائد كل شر، ورائد كل فساد، فمنه الجهل، ومنه الانحطاط الخلقي، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين، فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية، ولكن المال لا يأتي إلا بالعلوم والفنون العالية وهذه لا تنتشر في الأمة إلا بالمال. وبهذا تحدث مشكلة الدور، ويجب أن تبحث عن حلها.

أجاب المسلم الإنجليزي إن الفقر في المملكة الإسلامية ليس طبيعياً، فهي بلاد غنية، لو نُفِدت تعاليم الإسلام من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك، وصرفت في وجوهها لَخُفَّت وطأة الفقر. وإنما سبب الفتور في نظره فقد الاجتماعات والمفاوضات وتبادل الآراء، فنسى المسلمون حكمة تشريع الجمعة والجماعة والحج، وصارت الخطب التي تلقى نافهة لا قيمة لها، وكان الغرض منها التحدث في الأحوال الطارئة وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدُّوا التحدث في الأمور العامة فضولاً، والكلام فيها في المساجد لُفُوّاً فلما انعدم الكلام في المصالح العامة أصبح كل شخص لا يهتم إلا بنفسه ولا اهتمام له بالمصالح العام ولا بغير ذلك من الشؤون، حتى لو بلغهم خبير تخريب الكعبة - لا قَدَّرَ الله - ما زادوا عن أن يقبضوا جيبيهم لحظة وينتهي الأمر، والأمم الحية في الوقت الحاضر تهين الغرض للاجتماعات ومبادلة الآراء ما أمكن، بكثرة النوادي والمجمعات وتنظيم الرحلات والسياحات، وكثرة الخطب والمحاضرات حتى في المتنزهات، وعقد المؤتمرات للمناسبات، وتذكيرهم بتاريخهم وأهم أحداثهم وبشهم في الأغاني والأناشيد ما يبعث حب البلاد والحرية ويحمس للخير العام.

ورأى الصيني أن السبب هو تكبر الأمراء وميلهم للعلماء المتعلقين المنافقين، الذين يتصاغرون لديهم، ويتذللون لهم، ويحرفون أحكام الدين ليوفقوها على أهوائهم، فماذا يرجى من علماء دين يشترتون بدينهم دنياهم، ويقبلون يد الأمير لتقبل العامة أيديهم، ويحقرون أنفسهم للتعظيم ليتعاضدوا على ألوف من الضعفاء؛ فأفضل الجهاد عند الله الحط من قدر العلماء المنافقين عند العامة، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين. وعندنا في الصين رجال حكماء نبلاء، لهم نوع من السيادة حتى على العلماء، وهؤلاء هم الذين يسمون في الإسلام أهل الحل والعقد، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيه بمشاورتهم. وتاريخ المسلمين يدل على ارتباط القوة والضعف بمنزلة أهل الحل والعقد في الأمة. والخلاصة أن سبب الفتور استحكام الاستبداد في الأمراء، وانعدام أهل الحل والعقد من الأمة.

وقال «التجدي»: إن سبب فتور المسلمين الذين للحاضر نفسه بدليل التلازم، فالدين الحاضر ليس دين السلف. إن الدين الحاضر ترك إعداد القوة بالعلم والمال والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وإيتاء الزكاة إلى غير ذلك مما بينه إخواننا. قد يقول قائل: إن كل دين دخل عليه التغير ولم يؤثر في أهله الفتور، بل قال كثير من رجال الغرب إنهم ما أخذوا في الترقى إلا بعد فصلهم الدين عن شؤون الحياة الدنيا، والجواب أن كل أمة لا بد لها من نظام ثابت تسيير عليه ويلائم نفسها وبيئتها وعلاقاتها التجارية والسياسية؛ والقانون الطبيعي الذي يتفق والطبيعة البشرية هو إذعانه لقوة غالبه هو الله الذي يرحي به الإلهام الفطري. ولهذه الفترة علاقة عظمى بتنظيم شؤون حياته، وهي أقوى وأفضل وازع وكل الأديان راجعة إلى أصل صحيح واحد، فإذا تغير أو أفسد فسد الناس لاختلال هذا الوازع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: الآية 124].
«والأمة كلما قربت من الأصل الصحيحة والمبادئ الصحيحة قربت من الكمال».

وهنا أعلن الرئيس أن البحث في أعراض الداء وأسبابه قد نضج أو كاد، فيكتفي فيه بهذا القدر، ويجب نقل البحث إلى موضوع آخر. قال: وكلمة أخينا التجدي تلهمنا الموضوع الآتي الذي نبهته، وهو: ما هو الإسلام الصحيح؟



(5)

بعد هذا انتقل بحث المؤتمر إلى تحديد «الإسلام الصحيح»، وما دخل عليه من تغيير وقد أفاض في ذلك العضو النجدي، فقال: «إن الإيمان بالله أمر فطري في البشر، وحاجتهم إلى الرسل لإرشادهم إلى كيفية الإيمان، ويختلف الناس في تصور الله. والعقول البشرية مهما قويت واتسعت لا تتحمل إدراك صفات الله الأزلية المجردة عن المادة والزمان والمكان فاحتاجت إلى من يرشدنا.

وأساس الإسلام جملتان: «لا إله إلا الله» و«محمد رسول الله»؛ وثمرة الإيمان بالأولى عتق العقول من الأسر، وثمرة الثانية الاهتداء بمحمد في تعاليمه التي تحول بين العمء ونزوعه إلى الشرك.

ولكن إدراك التوحيد والاحتفاظ به عسير على النفس، فسرعان ما يخرج منه إلى الشرك، والشرك أنواع ثلاثة «شرك في الذات» وذلك في عقيدة الحلول و«شرك في المُلْك» كاعتقاد الناس في بعض المخلوقات المشاركة في تدبير شؤون الكون، و«شرك في الصفات» بإسباغ صفات الكمال على بعض المخلوقات.

وقد فشا في المسلمين هذا الشرك، كتعظيم القبور، وبناء المساجد والمشاهد عليها والطواف بها والإسراج لها والتذلل؛ وكدعوى أن هناك علماً يسمى الباطن تُخص به بعض الناس؛ واتخاذ الدين لهواً ولعباً بالتغني والرقص، وليس الأخضر والأحمر؛ واستخدام الجنة والشياطين، فكل هذه وأمثالها شرك محض أو مظنة إشراك.

وعرض للإسلام غير الشرك أمران خطيران، وهما التشدد في الدين بعدما كان يسراً سهلاً، فكانت كل فرقة تأتي تزيد في هذا التشدد حتى صار عسراً صعباً؛ والأمر الثاني تشويش الدين بكثرة المذاهب والشيع وطرق التصوف.

وقد لاحظ الرئيس أن عضوين من الأعضاء لم يتحدثا فرغب أن يسمع صوتهما، وهما العضو السُندي والعضو القازاني، فأما السُندي فقد تكلم في التصوف وما دعا إليه، وما فيه من حق وما فيه من باطل، وأما القازاني فقص عليهم قصة جرت بين مسيحي روسي أسلم

ومفتي قازان تدور حول دعوة المفتي إلى تقليد السلف والاقتصار على ما قالوا، ودعوة الروسي المسلم إلى ضرورة الاجتهاد وعدم التقليد، وحكى ما جرى بينهما من حجج وأدلة، وأخيراً انتصر المسلم الروسي المستشرق على المفتي، فافتتح بأن التقليد ضار حمل عليه الكسل. وأن الاجتهاد واجب ولكن يحتاج القيام به إلى جد وعناء.

ثم دعا الرئيس السيد الفراتي السكرتير، وهو «الكواكبي» لتلخيص المحاضر السابقة للمؤتمر وتعداد أسباب فتور المسلمين، وكلفه أن يزيد عليها من الأسباب ما يراه إن وجد غير ما ذكره الأعضاء؛ فلخص أسباب فتور المسلمين في:

(1) أسباب دينية: أهمها عقيدة الجبر، ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا، وترك السعي والعمل؛ واختلاف المسلمين فرقاً وشيعاً، وإضاعة سماحة الدين وتشديد الفقهاء المتأخرين، وإدخالهم في تعاليمه الخرافات والأوهام، وعدم المطابقة بين القول والعمل في الدين، وتهوين غلاة الصوفية شأن الدين وجعله لهواً ولعباً، والتوسع في تأويل النصوص، والتحليل على التحرر من الواجبات، وإيهام الدجالين أن في الدين أموراً سرية، واعتقاد منافاة الحكيمية والعقلية للدين، وتطرق الشرك إلى عقيدة التوحيد، وتهاون العلماء في تأييدها، والغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة والحج.

(2) وأسباب سياسية: أهمها السياسة المجردة من المسؤولية، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدانها النور والأمل، وفقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الأمراء للعلماء المدلسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الخاصة، وإبعادهم للناسحين وتقريبهم للمتعلقين، واستبداد الأمراء وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات.

(3) وأسباب أخلاقية: من الاستغراق في الجهل والارتياح إليه، واستيلاء اليأس على النفوس، والإخلاق إلى الخمول، وفساد التعليم، وفساد النظام المالي، وإهمال طلب الحقوق العامة جتياً، وتفضيل الوظائف على الصنائع، والتباعد عن المداورات في الشؤون العامة.

وقد زاد السكرتير أشياء على ما سبق، أهمها: الغفلة عن تنظيم شؤون الحياة، وعدم توزيع الأعمال توزيعاً عادلاً، وعدم العناية بتعليم النساء وتهذيبن، وسقوط الهمة وانتشار داء التوكل.

ولم يرض المؤتمر الاكتفاء بالبحث في الأمراض وعلاجها، بل اقترح إنشاء جمعية دائمة

تعني بإصلاح المسلمين، وتشرف على تنفيذ برنامجها في الإصلاح، وهذه الجمعية تؤلف من مائة عضو: عشرون عاملون، وعشرة مستشارون، وثمانون فخريون، ولا عدد للأعضاء المساعدين المحتسبين، واشترط في الأعضاء العاملين شروطاً دقيقة من العفة والأمانة والإخلاص وسعة العلم والقدرة على التأثير وإمكان التفريغ للعمل لأغراض المؤتمر، وجعل مركزها في مكة، ولها شعب في الآستانة ومصر وعدن والشام وطهران وتفليس وكابل وكلكتا وسنغافورة وتونس ومراكش وغيرها، والجمعية لا تكون تابعة لحكومة ما، ولا تتقيد بمذهب ديني خاص، ويكون شعارها: «لا تعبد إلا الله» ويكون من أهم أغراضها تعميم التعليم بين المسلمين والترغيب في العلوم والفنون النافعة، وإيجاد المدارس العالية يتخصص كل منها للتوسع في فرع من فروع العلم، وتوحيد أصول التعليم، ووضع مناهج للترقي بالأخلاق وتنفيذها، وإنشاء مجلة شهرية للجمعية لتأييد أغراضها الخ.

وقد اتفقوا على أن يكون مركز الجمعية المؤقت هو مصر، لتقدمها في العلم والحرية، ولأنها أسبق الأمم الإسلامية في ذلك.

وأخيراً تعرض «الكواكبي» للنزاع القائم بين الترك والعرب في زمنه، وناصر العرب على الترك، ورأى أنهم أصلح للأخذ بزمام الدولة؛ ووضع مشروعاً لنظام الحكم بينه وأوضحه وانفض المؤتمر بعد أن اجتمع اثني عشر اجتماعاً وصل فيها إلى النتائج الآتية:

- 1 - المسلمون في حالة فتور عام.
- 2 - يجب تدارك هذا الفتور.
- 3 - أسباب الفتور.
- 4 - جرثومة الداء الجهل.
- 5 - الدواء تنوير الأفكار بالتعليم، وإيقاظ الشوق للترقي وخصوصاً في الناشئة.
- 6 - تأسيس الجمعيات التي تقوم بهذا العلاج.
- 7 - المكلفون بذلك كل قادر على عمل، وخاصة نجباء الأمة من السراة والعلماء.
- 8 - تشكيل الجمعية الكبرى لهذا الغرض، ولتسم «جمعية تعليم الموحدين»



هذه نظرة الطائر إلى هذه الرواية العظيمة العميقة المفيدة، وهذا تفكير الكواكبي من نحو

نصف قرن يشف عن سعة اطلاع وصدق وإخلاص، وسمو فكر وبعد نظر، وشجاعة وصراحة!! فإذا نحن اطلعنا على ما كان يكتب قبله في المجلات والصحف في مثل هذه الموضوعات رأيناها كانت أقرب إلى موضوعات إنشائية جوفاء، فنقلها هو إلى بحوث علمية عملية، يحلل ويذكر العرّض وسبب الداء وعلاجه في صبر وأناة واستقصاء.

كتاب «أم القرى» رواية جديّة ليس فيها غرام وغزل، بل فيها غرام بالعالم الإسلامي يعاني في سبيله ما يعاني المحب الهائم، ويود من صميم قلبه أن يصل محبوبه إلى أعلى درجات الكمال، ويضحى من أجله بماله الذي ضيعه عليه الظلمة لتمسكه بالحق، ويضحى بوطنه فيهجره لأنه لم يستطع أن يجهره برأيه في حلب فجهر به في مصر؛ ولا بأس فكل بلد إسلامي وطنه - كان يحب التخصص، وأن كل قادر يحصر نفسه في فرع من فروع العلم أو الفن حتى يتقته، حتى وضع ذلك في نظام المدارس التي كان يتمنى إنشائها. فطبق ذلك على نفسه، فلم يوزّع نفسه بين فقه ولفه، وما إلى ذلك، وإنما وهب نفسه لإصلاح المسلمين، فدرس التاريخ الإسلامي في دقة وإمعان يتعرف فيه الأسباب والنتائج، كما تدل عليه كتابته، وساح في البلاد الإسلامية سياحة فاحصة منقّبة، ودرس كل قطر إسلامي ومزاياه وعيوبه، حتى أنه لما وضع روايته «أم القرى» أنطق كل عضو بعقلية قطره: التجدي يشكو ضياع الدين، والرومي يشكو من ضياع الحرية وسلطة المعمرين، والإسكندردي يشكو ضعف الأخلاق، والإنجليزي ينمى على المسلمين عدم المجتمعات وتبادل الرأي بالخطب والمحاضرات ونحو ذلك.

اكتوى السيد جمال الدين الأفغاني من السياسة الأوروبية ولعبها بالمسلمين، فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الإنجليزية أكبر قسم في العروة الوثقى واكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغاني إلى البيئة الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى أن يناهضوها؛ ونظر الكواكبي إلى نفس المسلمين فدعا إلى إصلاحها، فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة تأثر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة «الكواكبي» معالجة طيب يفحص العرّض في هدوء، ويكتب الدواء في أناة؛ الأفغاني غاضب والكواكبي مشفق؛ الأفغاني داع إلى السيف؛ والكواكبي داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع أيضاً إلى اختلاف المزاج، فالأفغاني حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبي رزين الذكاء هادئ الطبع؛ إذا وضعت أمامهما عقبة نخطاها «الأفغاني» قبل، وتخطاها «الكواكبي» بعد، ولكن من خير نقطة تتخطى؛ فلا

عجب أن كان للأفغاني دويّ المدافع، ولكن للكواكبي خريير الماء، يعمل في بطنه حتى يفتت الصخر!

لو مكن له معرفة لغة أجنبية، ووقف على ما وصلت إليه بحوث علم اجتماع الحديث، لكان له منيع فياض إلى جانب غزارة فكره.

وبينما الناس يعجبون مما ينشره من مقالات إصلاحية في المجلات والجرائد، ومجلس الفضلاء في مصر عامر بحديثه وجدله ودفاعه المؤدب عن آرائه. إذا بالصحف المصرية تطلع نبأ موته الفجائي يوم 6 من ربيع الأول سنة 1320، فأسف عليه كل من كان محباً للإصلاح المسلمين، وبكى إخوانه الذين كانوا يرون فيه رجلاً نبيل الخلق، سامي المقصد، عف اللسان، نقي الضمير. فرحمه الله!!

* * *

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

خير الدين باشا التونسي

حوالي سنة 1225 إلى سنة 1307هـ

نحو 1810 - 1889م

عَقَلَ فرأى نفسه في الأستانة في أسرة غير أسرته، في بيت تحسين بك نقيب الأشراف، ليست سيدة البيت له أمًا ولا تحسين بك أباً ولا أبناء البيت إخوة، وإنما يسمع همساً أنه عبد مملوك على معنى غامض لم يفهمه أولاً - أين ولد؟ وأين أسرته؟ وكيف أتى إلى هذا البيت؟
سؤال محيّر كسؤال ابن الشبل البغدادي [من الوافر]:

فماذا الإمتنان على وجود لغير الموجدين به الخيار؟
وكانت أنعماً لو أن كوننا نُخَيَّرُ قبله أو نُستشارُ
رقول أبي العلاء [من البسيط]:

ما باختياري ميلادي ولا هَرَمي ولا حياتي، قَهْلُ لي بعدُ تخييرٌ؟⁽¹⁾
ونظر فرأى تحسين بك يوماً يعرضه على رجل يفحصه كما تفحص السلعة، ويصعد فيه نظره ويصوب، ويختبره من فَرَقه إلى قدمه، ثم يدفع مالاً في يد تحسين، وينتقل هو إلى يده، وهذا يركبه مركباً يبحر به إلى تونس، وإذا به في بيت جديد هو بيت أحمد باي، باي تونس.

ما هذا الغموض كله؟

(1) لزوم ما لا يلزم / 1 / 359.

تكشف له البحث بعد ذلك عن مأساة؛ فهو شركسي الأصل، من أسرة أباطة خطف وهو طفل على أثر غارة أو قننة أو هجرة، ويبيع رقيقاً في سوق الآستانة، فاشترى تحسين بك وهذا باعه إلى أحد وكلاء باي الذي أنفذه لشراء السراري والعييد.

مأساة تبعث الأسى والحزن العميق، قد حرمته أن يتذوق عطف أبيه وأمه، وينعم بحريته وهي لا يموضها شيء في الوجود، حتى لو نُعم في قصر تحسين بك أو قصر باي تونس فما هذا النعيم؟ [من الوافر]

وبيتٌ تحفُّقُ الأرواحُ فيه أحبُّ إليَّ من قصرٍ منيفٍ⁽¹⁾
وكل أكل فاخر وملبس باهر ونعيم باذخ لا يساوي شيئاً بجانب نظرة ينظرها تحسين
وأهله وباي تونس ويلاطه إلى هذا الفتى على أنه عبد رقيق اشترى بدنانير معدودة.

كان هذا كل ما وصل إلى علمه عن طريق اليقين، ورجع عنده فيما بعد أن له أخاً في مصر يشغل منصباً كبيراً في الدولة المصرية، ويمتلك ثروة طائلة، فأبت على خير الدين كرامته وإياؤه وظنونه - وما قد يعقب ذلك من تفسيرات تؤلمه - أن يكاتبه ويخبره، وفضل أن يحتفظ بذلك السر لنفسه وأقرب الناس إليه.



ومن قديم عرف الشراكسة في العالم الإسلامي، وهم قبائل بدوية تسكن البقعة الشمالية الغربية من بحر قزوين وجزءاً من ساحل البحر الأسود، وكان عددهم كبيراً، فلما احتلت روسيا أخيراً بلادهم تفرق كثير منهم في تركيا وآسيا الصغرى، وقد انتشر الإسلام بينهم وكاد يعمهم من نحو ثلاثة قرون.

وفي الشراكسة فضائل البداوة من الشجاعة والكرم، ويمتازون بالنظافة والجمال، عرف عنهم ذلك فكان الصغار والفتيان والفتيات يخطفون أو يباعون ويصدرون إلى المملكة الإسلامية من عهد العصر العباسي الأول.

ولا تنسى مصر أنها حكمت بدولة المماليك الشراكسة من سنة 724 - سنة 923 هـ فاقنتي منهم سلاطين مصر عدداً وقرأوا واستخدموهم في أعلى مناصب الدولة وعهدوا إليهم بالشؤون الحربية، فأمسكوا بزمام الحصون والقلاع وعرفوا بالإخاء ومعاونة بعضهم بعضاً، فلما أتحت لهم الفرصة تغلبوا على الدولة وملكوا على البلاد أولهم السلطان برفوق، وظل الحكم فيهم

(1) البيت لميسون زوجة معاوية بن أبي سفيان في خزنة الأدب 8/ 503.

إلى أن انهزم طومان باي أمام السلطان سليم، وكان مع طومان باي هذا أربعون ألف شركسي ذابوا كلهم وذوهم ومن أتى بعدهم في الأمة المصرية، فكانوا عنصراً من عناصر دمه. كما لا تنسى أن من أهم أسباب الثورة العرابية أول أمرها اعتقاد الضباط المصريين أنهم مقبولون إذا قيسوا بالضباط الشراكسة لترقيتهم دونهم.



كانت تونس حين حمل إليها خير الدين كسائر بلاد الشرق، مقراً لحضارة قد هرمت، ذهبت روحها ولم يبق إلا رسمها.

الحياة العلمية فيها أشبه بما كان في مصر قبيل عهد محمد علي، كتابت بدائية منتشرة في القرى والمدن غايتها تحفيظ القرآن، وقلما يلفون هذه الغاية، ويستطيع التلميذ بفضل مناهج الدراسة فيها أن يقضي عشر سنين وأكثر من غير أن يحسن القراءة والكتابة، وكل ما يبلغه النجيب منهم أن يحفظ القرآن أو بعضه.

وعلى رأس هذه الكتابات جامع الزيتونة، وهو صورة مصغرة من الأزهر في ذلك العهد، تقرأ فيه علوم الدين من تفسير وحديث وفقه وعقائد، وعلوم اللغة من نحو وصرف ومعان وبيان، في كتب مقررّة لها متون وشرح وحواشي، ويقضي الوقت في تفهم تعبيراتها وإيراد الاعتراضات عليها والإجابة عنها، فالعلم شكل علم لا علم؛ والنجاح جدل لا حقائق، والنجاح في الامتحان الذي يستحق أن يسمى «عالمًا» أقدروهم على الجدل وحفظ المصطلحات الشكلية. أما الجميع فسواء في عدم التحصيل؛ إذا مساوا الحياة الخارجية فالمناقشة العنيفة في أن شرب الدخان حلال أو حرام؛ والغيبة أشد حرمة أم سماع الآلات الموسيقية، و«خيال الظل» تجوز رؤيته أو لا تجوز؛ وجزء كبير من السكان بدو لا يعرفون من الإسلام إلا الشهادتين، ولا يصل إليهم شيء من علم إلا في بعض أماكن أنشأ فيها الصوفية زوايا تعلم الناس شيئاً من الدين، وللجاليات الأجنبية من فرنسية وإيطالية وإنجليزية مدارس تعلم أبناءها وقليلاً من أبناء البلاد اللغات والجغرافيا والتاريخ والحساب والجبر والهندسة، فتخرج من هم أقدروا على فهم الحياة، فإذا انغمسوا فيها تحولت مالية البلاد إلى أيديهم.

عماد أهلها الفلاحة، وآلاتها وأسالبيها هي بعينها ما كانت في القرون الأولى قبل الإسلام وقبل الرومان، وساهم بعض الأوروبيين في الزراعة، قطعوا الأشجار وبخروها ولقحوها، فدرت عليهم من الأرباح ما لم ينله سكان البلاد. ثم قبض هؤلاء الأجانب على الأسواق الخارجية، وخاصة في أكبر غلة للبلاد، وهي زيت الزيتون، فمن ناحية أنشئوا

المعاصر تدار بالبخار، ومن ناحية وضعوا أيديهم على ما ينتجونه وما ينتجه الأهالي، واحتكروا التجارة إلى الخارج إلا القليل النادر من أهل البلاد. وكان التونسيون يصنعون نوعاً من النسيج اسمه «الشاشية» وكانت مصانعها كثيرة، وكانت مصدر رزق لكثير منهم، ولكنها كانت تصنع بالآلات القديمة، فلما تقدمت الصناعة في أوروبا، وكانت الآلات تدار بالبخار وتنتج نتاجاً كثيراً حتى من الشاش هذا رخص سعره، وأصبحت الصناعة في تونس بضرية قاضية حتى لم يبق من مصانعها التي تبلغ الألف غير ثلاثين؛ وناهيك بما يجره ذلك من الفقر والخراب، كما زاحمت «الجَزْمَة» «البلغة» وقضت عليها، واختل الميزان التجاري فكثر الوارد وقل الصادر، وتغلب الفرنسيون والإيطاليون على السوق وأمسكوا بزمامه.

وكان مما أضعف التجارة سوء أدوات النقل وفساد الطرق، فهم ينقلون غلاتهم على الإبل والخيل والبغال ونوع من العربات البدائية، وتنقل القبائل البدوية غلاتها في قوافل، فإذا كان الشتاء وأمطرت السماء تشعثت الطرق فتعطلت الحركة.

وأما إدارة البلاد فقوضى أي فوضى: الحاكم حاكم بأمره، وأحب الناس إليه من يجمع له المال من حله وحرامه، ولا ضبط في دخل ولا خرج، والعدل والظلم متروكان للمصادقات، فإن تولى بعض الأمور عادل عدل، وكان العدل موقوتاً بحياته - ولقما يكون - ونظام القضاء والجيش والإدارة والضرائب وجباية المال وإفناقه على النمط العتيق البالي، وكثير من الأمور تنفذ بالأوامر الشفوية، لا مرجع لها ولا يمكن الحساب عليها.

وكانت تونس إذ ذاك تحت حكم البايات، والباي في تونس لقب كالخديو في مصر، وكان الباي يتبع الدولة العثمانية تبعية ضعيفة، فيساعد في حروبها ويحمل إليها مقداراً من المال وكثيراً من الهدايا، وإذا حدث مشكل دولي في تونس تدخلت الدولة العثمانية لفض النزاع وأرسلت مندوباً من قبلها ليشرف على الحل ونحو ذلك. أما فيما عدا هذا فولاية تونس شبه مستقلة والباي حر التصرف.

ولكن فرنسا كانت قد استولت على جارتها «الجزائر» ووضعت نصب عينها إضعاف علاقة تونس بالدولة العثمانية شيئاً فشيئاً، وتوثيق علاقاتها هي بها شيئاً فشيئاً وانتهاز الفرص للتغلب عليها نهائياً.

وكان باي تونس الذي ملك خير الدين هو الباي أحمد باشا الذي كان والياً من (1253 - 1271) وقد أنعم عليه السلطان محمود بالخلعة السنوية ورتبة المشيرية. ونحن نعلم أنه في عهد السلطان محمود هذا ألجأته الظروف القاسية، وضغط أوروبا ومطالبها وضعف حال

دولته الداخلية، إلى أن يجتهد في تنظيم الدولة على أسس جديدة يقتبس فيها من نظم أوروبا وقوانينها وإدارتها. وكان مما فعل أن أرسل إلى الباي أحمد هذا يطلب إليه أن يدخل الأنظمة الحديثة في تونس وخاصة في الجيش فطلب الباي الإمهال قليلاً والتدرج في التغيير بسبب عادات البلاد وتقاليدها وعقليتها ثم أخذ فعلاً في تنظيم الجيش.

* * *

في هذه البيئة كلها التي وصفناها وصفاً موجزاً جداً وضع الشاب خير الدين قدمه في تونس.

* * *

(2)

تربى في قصر الباي أحمد - وكان من حسنات الباي أن اهتم بتعليمه لبعده رجلاً من رجاله، والتعليم كله في تونس كان مصبوغاً بالصبغة الدينية، فكان البرنامج الذي أعد له أن يتعلم القراءة والكتابة، ويحفظ ما استطاع من القرآن ويجوده، وشيئاً من الفقه والتوحيد، فتقدم في كل ما تعلمه، وأخذ هو بعد ذلك يتوسع في العلوم الشرعية بمخالطة العلماء والاستفادة منهم، وعلماء اللغة والمران على الكتابة ومطالعة كتب التاريخ.

وعرف في أوساطه بالتدين ومحافظته على أداء الشعائر وتوقير الشريعة ورجالها، وإلى ذلك نزع إلى تعلم الفرنسية فأحسن تعلمها، فكان يجيد العربية والفرنسية والتركية.

وحدث أن الدولة العثمانية كانت قد اتجهت إلى تنظيم شؤونها وخاصة جيوشها - كما أشرنا قبل - وكتبت إلى ولاياتها بذلك، ومنها تونس. فأخذ الباي أحمد ينظم جيشه، وكتب إلى فرنسا يسألها المعونة في ذلك، فأرسلت إليه بعثة من الضباط الفرنسيين وعلى رأسها القومندان كامبون الذي صار فيما بعد وزيراً للحربية الفرنسية في حكومة جامبا.

فالتحق خير الدين بالجيش التونسي يتعلم من هذه البعثة، ومن ذلك الحين دخل في السلك العسكري، وكان هذا يوافق مزاجه الشركسي، فكان رئيساً لفرقة من الفرسان، وما زال يرقى حتى كان أميراً للواء الخيالة سنة 1266.

أفادته التربية الأولى أن يكون متديناً مثقفاً مطلعاً على أحداث الماضي قريباً من نفوس العلماء وخاصة الشعب، وأفادته التربية الثانية حب النظام وقوة الحزم وسرعة البت والصلابة في الرأي. ثم اضطرت الظروف بعد إلى مزاوله الأمور السياسية والانغماس فيها.

فقد كان في أيامه هذه ثلاث شخصيات مشهورة، هي التي تدير دفة الحكم وتظهر على المسرح: الباي أحمد باشا، ومصطفى خزنة دار، ومحمود بن عياد.

فالباي أحمد - مولى خير الدين - والطموح يحب رقي بلاده، فيأخذ في تنظيم الجيش ويشجع نشر العلم، ويخصص المرتبات للعلماء، ويؤسس مكتبة فخمة في جامع الزيتونة ويعيد

تنظيم الإدارة الحكومية على أسس حديثة بتحديد الاختصاص، ولكن فيه إسراف وإفراط في الترف وقلّة نظر للعواقب وخضوع لبعض الظالمين الماليين من رجال دولته، لحاجته إليهم فيما يسرف من مال، ونقطة الضعف هذه جعلته يتفاوض عما يأتون من مفاسد خطيرة.

ومصطفى خزنة دار وزير العمالة «المالية والداخلية» رجل مغربي الأصل جاء تونس وسنه دون العشر، فرباه أحمد باشا كما ربي خير الدين، وارتقى في الوظائف حتى صار وزيراً، وهو شخصية غريبة، لين بشوش، لا يقول لا من طلب منه شيئاً ولو مستحيلاً: يرضى بالوعد ظاهراً يرضع عدم الوفاء باطناً، عف اللسان، «مُتَدَرِّوش» يحافظ على الصلوات ويقراً الأوراد ويقوم الثلث الأخير من الليل، وهو مع ذلك شره في جمع المال، لا يتورع عن السرقة والغصب ومشاركة السارقين والفاصين. تولى الوزارة نحو خمسة وثلاثين عاماً أثقل فيها كاهل الشعب بالضرائب والمغانم والمظالم، يفعل ذلك كله نهاراً ويتهدج ليلاً، يختلس المال ويعمر المساجد، بدأ حياته سمحاً كريماً وختمها بخيلاً شحيحاً، زوّج بنته من خير الدين لما تنبأ له بمستقبل باهر، وبسط سلطانه على الباي أحمد بحيله وأسالبيه، غشّى بصره فلم يعد يرى ظلمه وفساده، وحارب بكل قوته من تقرب إلى الباي أو من مال إليه الباي، حتى يضمن دوام نفوذه؛ يحبذ للوالي كثرة الإنفاق في الإصلاح وغير الإصلاح، ويشجعه على الإمعان في الترف والإفاضة في البذل، حتى يأمره بحاجته إليه وحتى يتخذ من كل ذلك وسائل لاستنزاف مال الشعب بعضه له وبعضه للوالي.

ومحمود بن عياد مصطفى خزنة دار التي يقبض بها ويسرق بها ويستغل بها، وشريكه في المغانم والمظالم، وظيفته جمع الضرائب على اختلاف أنواعها، وشراء جميع ما تحتاجه الحكومة وما يحتاجه الوالي، وظل على هذا عشرين عاماً؛ ذكي خبيث ماهر، يغالي في الضرائب ويتخذ كل الحيل حتى لا تصل مظالمه إلى سمع الوالي، فإذا وصلت احتال حتى ترفض؛ استطاع أن يجمع من الثروة من هذه الأبواب ثمانين مليوناً.

رأى من بعيد أن الشعب بدأ يعلو أنبته وأنه يوشك أن يفتضح هو وشريكه، فهربا أموالهما إلى فرنسا، وادعى ابن عياد المرض وزعم أنه مسافر فرنسا إلى باريس للتداوي، فلما وصل إليها أعلن عدم العودة، وطلب أن يتجنس بالجنسية الفرنسية فأجيب إلى طلبه.

ومع هذا كله فقد بلغ من «فجره» أن ادعى على الحكومة التونسية أن له مبالغ طائلة قبلها (60 مليون قرش تونسي = 40 مليون فرنك) نظير مشتريات اشتراها لها كم تدفع ثمنها، وأخذت المسألة دوراً خطيراً. إذ أصبح المدعي فرنسي الجنسية تحميه حكومة فرنسا وتطالب بحقوقه.

هنا اتجه الباي أحمد إلى خير الدين ليذهب إلى باريس ويخاصم ابن عياد وبين فساد زعمه ويثبت أن عليه - لا له - ديوناً يطالبه بها، وكانت قضية هامة لو حكم فيها لابن عياد لو قومت تونس في الإفلاس، وزاد من خطرها ما كان تحت يده من مكاتيب ومستندات رسمية دبرها هذا العاكر تدبيراً محكماً.

وظلت هذه القضية في باريس أكثر من ثلاث سنوات من سنة 1269 - 1273 وخير الدين فيها يرافع ويدافع، وابن عياد يملأ فرنسا دويماً، ويساعد على ذلك ما ينفقه عن سعة ويشترى الدور والأمالك في فرنسا، وعلى خير الدين أن يقاوم كل هذا.

وأخيراً كُلفت لجنة القضايا بوزارة الخارجية الفرنسية دراسة هذا الخلاف ورفع تقرير عنه، وشكلت لجنة تحكيم يرأسها الإمبراطور نابليون الثالث، وأصدرت حكمها وهو يقضي بتخفيض مطالب ابن عياد من ستين مليون قرش إلى خمسة ملايين، كما ألزمت بأن يدفع للحكومة التونسية 14 مليون قرش في ذمته لها، ودفع مبالغ أخرى، فكان مكسب تونس من هذه القضية نحو 24 مليون فرنك. وفوق ذلك قام خير الدين في هذه السفارة بأعمال أخرى، أهمها أنه لما حدثت حرب القرم 1270 - 1853 أرسل الباي أحمد لمساعدة الدولة العثمانية 14 ألف جندي بأدواتهم الحربية وأسطولاً من سبع قطع، وهذا أثقل كاهل تونس فأرسل الباي خير الدين بباريس مجوهرات لبيعها وفوضه في أمر ثمنها، فلم يقبل خير الدين هذا التفويض وظل يراجع الباي فيما يعرض من ثمن حتى أنكر عليه كثرة الاستشارة وأمره بالبيع فوراً فباع.

ولم يكف ثمن هذه المجوهرات فكلفه الباي أن يعقد قرصاً من فرنسا، وكانت هذه مسألة خطيرة لم يستطع ضمير خير الدين أن يحتملها، لا سيما وأن الباي قد أصيب بالشلل وقربت منيته، فعاطل وعاطل، وأخذ يبعث بالاستفهام تلوّ الاستفهام حتى مات الباي ولم يتم عقد القرض، فكانت محمّدة من محامده حمدها له أهل تونس والباي الجديد المشير محمد باشا، وأنعم عليه برتبة فريق سنة 1272.

أفاد بقاؤه في باريس هذه العدة اطلاعاً على الدنيا الجديدة ومعرفة بنظمها واحتكاكاً برجال السياسة وفهماً لأغراضهم، ووضع عينه على أسباب رقي الأمم وقارن بينها وبين تونس، لم تأخرت وكيف ترتقى، مما كان له أثر كبير في حياته المستقبلية، كما أفادته علو شأنه في أمته وثقتها به وأملها فيه.

ومما يؤسف له أنه بعد هذه الفضائح كلها بقي مصطفى خزنة دار المعتصب الكبير وصهر خير الدين في منصبه في الوزارة.

عاد خير الدين إلى تونس فعينه الباي محمد باشا وزيراً للحربية سنة 1273، وظل في هذا المنصب إلى سنة 1279؛ وفي هذه الفترة قام بإصلاحات كثيرة، فأصلح ميناء «حلق الوادي» وهو أعظم ميناء لتونس، وأمر بأن يقيد كل شيء في وزارته، وكان هذا النظام أول ما أدخل في تونس.

وأنشأ مصنعاً بخارياً لبناء السفن وإصلاحها ووسع الطرق ونظمها، ولكن أهم من ذلك كله أن الدولة العثمانية وولايتها التابعة لها والمرتبطة بها - ومنها تونس - مالت إلى اقتباس النظام النيابي تحت تأثير الضغط الأوروبي وظهور فساد الحكم الاستبدادي وميل خواص الشعوب الشرقية إلى إصلاح الحال وإدخال النظم الحديثة - فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة ومن له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شورى منتخب.

وصدر الأمر به سنة 1277 وانتخب أعضاء المجلس وكان خير الدين الرئيس الفعلي له بجانب وزارته للحربية.

ولكن هذا المجلس اصطدم بطاقتين لهما خطرهما: فرجال الدين لم يرضوا عنه، لأن بعض أحكام القانون ميساسة لا شرعية، ولأن القانون يقضي بالحكم بالأغلبية وقد ترى الأغلبية ما لا يرتضي الدين. وأصحاب السلطان من الوالي ومصطفى خزنة دار لم يرضوا عنه في باطن نفوسهما، لأنه يسلبهما سلطانهما، فأراد خير الدين أن يكون السلطان الحق للمجلس وأراد أن يكون المجلس متاراً شرعياً لتصرفهما وأداة طيبة لتنفيذ أغراضهما. وأراد حقيقة وأراده لعبة. أراد من كل عضو أن يقول ما يمتد في صدق وإخلاص وجرأة، وأراده من كل عضو أن يتحسس رأيهما فيعبر عنه، فكان النزاع وكان الخصام.

عرض على المجلس رغبة شركة فرنسية بأن تقوم بمد ماء زغوان إلى قرطاجنة ثم يوصل إلى المرسى والحاضرة، وفي هذا المشروع فوائد ومضار. وتجادل الأعضاء فيه، منهم من يحبذ لفوائده، وبعضهم يرفضه خوفاً من تغلغل النفوذ الفرنسي ورغبة منهم أن يدبروا الأمر لتقوم بالمشروع الحكومة التونسية نفسها، واشتد الجدل ومالت الأغلبية إلى الرفض، وهنا قال الوالي: لقد وعدت تتصل فرنسا وعداً قاطعاً بالموافقة على المشروع. فكان خير الدين جريئاً إذ قال: فلم جمعنا إذأ لتأخذ رأينا، وكان يكفي سماع هذا الخبر من سيادتكم؟.

وأرادوا أن يصرف فاضل الأوقاف على الإصلاحات العسكرية، واستندوا إلى فتوى من أحد العلماء المالكية، فعارض خير الدين في هذا وأوضح وجهة نظره بأن الشؤون العسكرية لها مخصصات في مالية الدولة، ولا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف إلا إذا عجزت

مالية الدولة واستنفدت في وجوهها العادلة، أما إذا كانت تبثر هنا وهناك ويصرف منها على الترف والشهوات فلا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف.

وناحية ثالثة لم يكن يرضيها النظام الشوري وإقامة العدل، وهي الحكومة الفرنسية إذ ذلك، لأن شمول العدل والنظام الشوري واستقرار الأمور يضيع على فرنسا مطمحتها في الاستيلاء على البلاد، فكان ممثلو فرنسا يحرضون الباي على التلاعب بالمجلس الشوري. ولما حضر نابليون الثالث إلى الجزائر وتوجه إليه باي تونس وقدم له نسخة من قانون الشورى الذي وضعه، قبلها منه بالشكر ظاهراً، ونقدها أمام رجاله سرّاً وقال: «إن العرب إذا استأنسوا بالعدالة والحرية لم نسترح معهم في الجزائر». وهكذا اتجهت سياسة فرنسا في هذه البلاد إلى التظاهر بتشجيع حركات الإصلاح والعمل سرّاً على إحباطها.

وهكذا كل يوم مشكلة وكل يوم نزاع، والإصلاح مستحيل مع هؤلاء، فاستقال وقال: «لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والأخلاص فذهب كل مساعي سدى، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني بتمسكي بالمناصب ورأيت أن الباي وعلى الأخص وزيره الرهيب العظيم الجاه مصطفى خزنة دار لا يلجأ إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئانهما تبريراً قانونياً، فقدمت استقالتي سنة 1279 من رئاسة المجلس ومن وزارة الحربية، وعدت إلى حياتي الخاصة».

لم يشأ أن يثور بعد اعتزاله ولا أن يكون حزباً يناضل في سبيل تحقيق العدالة، فذلك ما لم يتفق ومزاجه ولم تنهأ له البلاد، ثم هو تربطه بركني الاستبداد وروابط تقيده حرته، فالباي مولاه، ومصطفى خزنة دار صهره، وموقف البلاد إزاء المطامع الأجنبية دقيق؛ لهذا كله اعتزل وسالم، ونقض يده من العمل الرسمي مع الإلحاح عليه في العودة، ولكنه لم يقطع علاقاته الشخصية بالباي والوزير، واستمر على هذه الحالة تسع سنوات امتلأت بأمرين جديرين بالذكر: الأول سفره سفيراً من الباي إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا والنمسا والسويد وهولندا والدانمارك وبلجيكا في مهمة خاصة، فمكثت هذه ورحلته السابقة - كما يقول - من دراسة الأسس التي قامت عليها المدينة الغربية وبنيت عليها الأمم الكبرى قوتها ونفوذها. والثاني تأليفه كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

* * *

(3)

عكف خير الدين أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتاب سماه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وسميت ترجمته الفرنسية «الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية». وكان في ذهنه عند تأليفه أن يحذو حذو تاريخ ابن خلدون، يؤلفه بروح العصر، ومطالب العصر، فاشتمل أيضاً على مقدمة وتاريخ. فأما المقدمة - فقد أراد منها البحث في حالة البلاد الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها وكيفية إصلاحها.

وأما التاريخ فقد استعرض فيه حال الممالك الأوروبية لا من ناحية تعاقب ملوكها وتسلسل حروبها، ولكن من ناحية وصف كل دولة في إدارتها وجيوشها، ونظام الحكم فيها، وماليتها وكيفية ضبطها، وقوتها البرية والبحرية. وقد وصف - على هذا المنوال - الدولة العثمانية وفرنسا وإنجلترا وروسيا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا والبرتغال وهولندا والدانمارك وبلجيكا وسويسرا واليونان، ثم وصف جغرافية أوروبا الطبيعية إلخ؛ وكان أهم ما يقصد من ذلك أن يضع أمام القارئ العربي صورة لنهضة أوروبا وأسبابها وطريقة الحكم فيها حتى يقتبس المسلمون منها ما يصلح لهم، وحتى يثير عندهم الرغبة في الاقتداء بهم والعمل على منوالهم، وقد أودع فيه خلاصة ما رأى في سياحاته وما قرأ وما فكر.

وأهم ما يعنينا الآن مقدمته التي تشرح حال المسلمين وحاجتهم إلى الإصلاح وطريقته؛ وهو فيها ينعي على المسلمين كراهيتهم الأخذ بأساليب المدنية الغربية في الإصلاح واعتقادهم أن كل ما صدر عن أوروبا حرام، ويعلمون ذلك بعلم مختلفه كأن يقولوا إنها مخالفة للشريعة الإسلامية، أو يقولوا إنها إذا ناسبت الأمم الغربية فلا تناسب الأمم الشرقية، لأن كل أمة لها مورقها الاجتماعي وعقليتها وتاريخها، أو أن يقولوا إن المدنية الغربية بطيئة الإجراءات وخاصة القضاء، أو أن يقولوا إن النظم الغربية تستلزم التوسع في الإدارة وتقسيم الأعمال وهذا يستلزم كثرة الوظائف والموظفين، وليس هناك مال يكفي لكل هذا، فلا بد إذاً من فرض ضرائب جديدة والبلاد فقيرة وأهلها لا يحتملون زيادة الضرائب.

وقد وقف نفسه للرد على هذه المزاعم.

فأما الزعم الأول فالتمسك بالدين لا يمنع من النظر فيما عند الأمم الأخرى والأخذ بأحسنه فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية، فليس بالناس يُعرف الحق، ولكن بالحق يعرف الناس، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها، وسلمان الفارسي لما اقترح على النبي ﷺ حفر خندق في غزوة الأحزاب برأيه ولم يكن ذلك معروفاً عند العرب، والمسلمون الأولون أخذوا علوم اليونان ومنها المنطق واستفادوا منها، وقال الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لم يوثق بعلمه، وأبو بكر الصديق قال لخالد عند إرساله لقتال أهل الردة في اليمامة: «إذا لاقت القوم فقاتلهم بال سلاح الذي يقاتلونك به، السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف»، ولو أدرك هذا الزمان لقال المدفع للمدفع والبارجة للبارجة والمدرعة للمدرعة. ولا يمكن الاستعداد لمنزلتهم بمثل سلاحهم إلا بالعلم وأسباب العمران. ثم تقول لهؤلاء الذين لا يستحسنون ما تأتي به المدينة الغربية: لماذا تنكرونها فقط في التنظيم ونتائجه والإرادة وضبطها والعدل وإقامته، ولا تنكرونها فيما تتنافسون فيه من الملابس والأثاث والمخترعات وأسباب الترف؟ فالذين صنعوا أدوات الزينة والنعيم هم الذين صنعوا الأسلحة واخترعوا العلوم والمعارف. أنفتح الباب للأخذ منهم فيما لا ينفع ونغلقه أمام ما ينفع؟ أنصد عن الأخذ عنهم ونتركهم يستغلون زراعتنا ومواردنا وينعمون بها ثم نكتفي منها بغتات موالدهم؟ إنهم ما وصلوا إلى استغلالنا إلا بمعارفهم، ولم ترتق معارفهم إلا بالعدل والحرية، فكيف يسوغ لعاقل أن يصد عن ذلك ويغمض عينه ولا يسمح به، استناداً على خرافات وأوهام؟ وقد قال بعض المؤلفين في السياسة الحربية: «إن الأمة التي لا تجاري جاراتها في معداتها الحربية ونظمها العسكرية، توشك أن تقع غنيمة في أيديهم، وإنما خص النظم الحربية بالذكر؛ لأنها موضوع كتابه، وإلا فالحكم عام في كل مرافق الحياة.

(ومن دواعي الأسف أن هذه النظرة إلى المدينة الغربية لا تزال تؤثر في بعض الأوساط في الأمم الإسلامية وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة، كالتخوف من تعليم المرأة ومن الاستعداد من التشريع الحديث. ولعل هذا من الأسباب التي جعلت النصراني والمسلمين إذا اجتمعوا في قطر واحد كان النصراني أسبق إلى تشرب المدينة الغربية والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فيسيون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان ومنع كان).

أما هؤلاء الذين يقولون إن المدينة الغربية لا تناسب الأمم الإسلامية لموقفها الاجتماعي فنقول لهم إن أوروبا عندما بدأت نهضتها كانت أسوأ حالاً منا، والأمة الإسلامية - كما يشهد

المنصفون - لها من عقليتها واستعدادها وسابق مدنيها ما يمكنها من السير في هذا المجال إذا أذكت حريتها الكامنة، فالحرية والطموح غريزتان في المسلمين تأصلتا فيهم بتعاليم دينهم، غاية الأمر أنه من الواجب على القادة الذين يضعون لهم أسس حريتهم ونظم إدارتهم أن يراعوا ظروفهم وأن يقدموا لهم من ذلك ما يستطيعون هضمه ثم يوسّع هذا شيئاً فشيئاً بنمو أسباب التمدن.

أما القول ببطء الإجراءات فإن كان سببه إعطاء الحوادث حقها من التأمل حتى يتضح عند الحاكم وجه الحق، بالإفصاح للمتخاصمين أن يدلوا بحججهم، فلا يصح أن يشكو منه جاهل أو متجاهل، وهذا خير ألف مرة مما يجري الآن من الإسراع في الحكم من غير تمحيص ومن غير إبداء أسباب. وإن كان سببه تقصير الموظفين أو قصورهم، فما على الحكومة إلا أن تختار الأكفاء وتدريبهم، وكذلك الشأن في الأمور السياسية الكلية لا بأس من البطء فيها إذا كان البطء لتحري الصواب ومعرفة وجه الحق. ومع هذا فقد يحدث البطء والتحفظ أول الأمر، فإذا مرت الأمة عليه أسرع السير في شؤونها.

وما الخوف من زيادة الضرائب فالأمر بالعكس، لأن الحكم الشوري يجعل الضرائب لا تفرض إلا حيث المصلحة وبرضا أهل الحل والعقد. على حين أن الحكم الاستبدادي يجعل فرض الضرائب شهوة من شهوات الحاكم المستبد، ثم إن تنظيم الدولة وشؤونها بضبط دخلها وخروجها يزيد من مصادرها فنعم الأمة بماليتها، وإذا فرضت ضريبة فلأنها تفيد أكثر مما تضر، لا كما هو حاصل الآن من وضع إيراد الدولة تحت تصرف الحكام يصرفون منه على شهواتهم من غير حساب، فإذا أسرفوا وأتلفوا لم يجدوا إلا باب فرض ضرائب جديدة.

الحق أن الأمم الإسلامية لا تصلح إلا بنظام الشورى الذي يقيد الحكم، وبأن نستمد من النظم الغربية والمدنية الحديثة ما يصلحنا. والحق - أيضاً - أن الذين يقفون أمام هذه الدعوة إلى الإصلاح إما جهلة لا يعرفون كيف تقدم العالم وكيف أصلح عيوبه وأسس نظمه، ثم يدعوه الجهل إلى الاستئمان لنظمتهم المعيبة وطرقهم المعوجة، ويرون أن الإصلاح بدعة من بدع آخر الزمان، وإما قوم يعلمون وجوه الإصلاح ومزاياه، ولكنهم يرون أنها تسلبهم منافعهم الشخصية التي تتوافر لهم بالاستبداد والفوضى ولا تتوافر بالنظام، فيحاربونها تحت ستار ما يزعمون من أضرار وما يختلفون من أسباب، وهم في باطن أنفسهم يعرفون أنهم كاذبون.

إن العدل والحرية هما ركنا الدولة، وهما اللذان كانا في المملكة الإسلامية فأزهرت ثم فقدا فذبلت، ولم يكونا في الدول الأوروبية فانتابها الضعف والفساد، ثم كانا فصلح حالها،

وليس جو أوروبا أحسن الأجواء، ولا أرضها أحسن الأراضي، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا بالتقدم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بعلوم الزراعة، وكسب المال بعلوم التجارة، وهذا كله لم يكن إلا وليدًا للعدل والحرية، وهذه قوانين طبيعية لا تتخلف. عدل وحرية يتبعهما عمران، وظلم واستبداد يتبعهما خراب.

ثم إن العدل والحرية يجب أن يوضع لهما من النظم ما يضمن وجودهما ودوامهما. وليس هناك ضمان إلا بالمجالس النيابية، فقد يكون في الملوك من يحسن تصرفه بدون مشورة، ولكن يكون ذلك موقوتاً بوقته، يزول بزواله، فوجب أن يحاط بأهل الحل والعقد، يشاركونه في كليات السياسة ويكون الوزراء مسؤولين أمامهم. وكل ما أصاب الأمم الإسلامية إنما أصابها من ترك الأمر فيها إلى مشيئة حاكمها وخضوع الوزراء لإشارته. وقد قال ابن العربي في الضرائب التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال: إنها يجب أن تؤخذ جهراً لا سراً، وتنفق بالعدل لا بالاستئثار وبرأي الجماعة لا بالاستبداد. وقد كنت أتحدث مع كبير من أعيان أوروبا فأسهب في مدح ملكه وتضلعه من أصول السياسة وصواب منهجه، فقلت: فلم إذًا تخاصمونه في الحرية السياسية؟ فقال: من يضمن لنا بقاء استقامته واستقامة ذريته من بعده؟

وقد اقتبس بعد ذلك من أحد مؤرخي نابليون قوله: «إن نابليون أخطأ - مع عظمته - لاستبداده، ويجب على الأمة الفرنسية أن تتعلم من غلطاته. وإن ما ينبغي أن يستخلص من كل تاريخه أنه لا يليق بأي فرنسي أن يبذل حريته لأي أحد كما لا ينبغي له الإفراط في حريته حتى تنتهك حرمتها».

وقد أيد خير الدين نظرتة هذه بالرجوع إلى التاريخ، فاستشهد بالمملكة الإسلامية، بم تقدمت وبم تراجعت، وبأوروبا بم تأخرت وبم نهضت وبم نمت.

وحمل المسلمون تبعه تأخرهم، ولكنه لم يهمل نقد أوروبا إزاء الدول الإسلامية في تصرفاتها وخاصة في مسألة «الامتيازات الأجنبية» استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها، ولم تكتف بالمعهود، بل توسعت في تفسيرها ما شاءت لها قوتها. وهذا كله مخالف للقانون الأساسي البديهي، وهو أن من دخل مملكة فلا بد أن يخضع لأحكامها. فإذا ادعى أن المملكة الإسلامية متأخرة في نظمها فهناك من هم أكثر تأخراً منها وأوروبا لا تطلب امتيازات فيها. وإذا ادعى كراهية بعض عوام المسلمين للنصارى وحيفهم عليهم أمكننا الادعاء بحق كراهية بعض النصارى للمسلمين وحيفهم عليهم، فلا سبر إذًا لهذه الامتيازات.

يضاف إلى ذلك ما تقوم به بعض ممالك أوروبا من وضع العرائيل في سبيل تنظيم الممالك الإسلامية لشؤونها، وإدخال وسائل الإصلاح التي تراها، وإيقاع الدول الإسلامية في حيرة بين مطالبة بالإصلاح وإعاقه للإصلاح.

ثم من أهم العوائق في تقدم المسلمين وجود طائفتين متعادلتين: رجال الدين يُعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا، ويريدون أن يطبقوا أحكام الدين بحذافيرها بقطع النظر عما جد واستحدث، ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين ويريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين، فنقول للأولين اعرفوا الدنيا ونقول للآخرين اعرفوا الدين. فاعتزال العلماء شؤون الدنيا ثم تحكمهم ضرر أي ضرر. وجهل رجال السياسة بأصول الدين ضرر مثله. والواجب امتزاج الطائفتين وتعاونهما. فهناك أصول الدين يجب أن تراعى، وهناك أمور لم ينص عليها تقتضيها مصالح الأمة يجب أن تقاس بمقياس المنفعة والمضرة ويعمل فيها العقل.

ثم أبان الأسس التي بنيت عليها المدنية الحديثة التي يمكن اقتباسها ونشرها في المملكة الإسلامية كالحرية بنوعها، وهما الحرية الشخصية وهي «إطلاق التصرف للإنسان في نفسه وكسبه مع أمانه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه في الحقوق والواجبات»، والحرية السياسية وهي المشاركة في نظام الحكم والمداخلة في اختيار الأصلاح - ثم تأسيس القوانين بنوعها، وهي قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية وقوانين حقوق الأهالي فيما بينهم - ثم مسؤولية الوزراء أمام الأمة في مجلسها الشوري الخ.

وختم ذلك بإبداء رأيه في أن إيجاد هذه النظم من لوازم وقتنا، وكل من وقف في سبيلها عديم الأمانة والصيحة لدولته ووطنه.

هذه زبدة ما في المقدمة التي تبلغ نحو مائة صفحة ومنها نعرف وجهته في الإصلاح.

ونعود بعد ذلك إلى متابعة حياته.



(4)

بعد أن ترك خير الدين الوزارة وتخلّى عن الكفاح وانصرف إلى التأليف خلا الجو لمصطفى خزنة دار، يثقل كاهل الشعب بمظالمه ومغانمه. والباي محمد الصادق باشا الذي تولى سنة 1276 رجل لين سهل ناعم لا يحب أن يواجه صعوبة ولا يسمع بمشكلة، يسلم الأمور لوزيره ولا يسأله عما يفعل، ولا يهمله منه إلا أن يواليه بالمال الكثير الذي يصرفه في ترفه. والمجلس النيابي الذي أنشئ وجد فيه مصطفى خزنة دار عائناً لتصرفاته واستبداده فألغاه وألقى كل ما تبعه من نظم، وعادت الأمور إلى مجراها الأول، واسترد الوزير حريته في فرض الضرائب وطرق تحصيلها.

وما زال مصطفى خزنة دار يستنزف موارد البلاد حتى نصب معينها فاتجه إلى أوروبا يستدين منها. وفي أقل من سبع سنوات بلغ الدين (150 مليون فرنك).

ووقعت البلاد في شر محنة، فمن ناحية ثار الشعب من ضرائب تصاعفت، بل بلغت في بعض الأحيان ثلاثة أمثالها، إلى جور وفساد في التحصيل والتوزيع أسلم إلى الإفلاس، حتى بلغ الحال آخر الأمر أن لم يكن في خزانة الدولة مرتبات أسرة الباي ولا مرتبات الموظفين ورجال الجيش ولا فوائد الديون، وحتى اضطر أوساط الناس إلى إخراج نساتهم لجمع العشب وعروق الأشجار للأتنيات بها. ومن كان عنده قليل من المال أخفاه حتى لا يصادر، وتظاهر بالفقر وكان يغلي القمح في الماء ليلاً من غير طحن حتى لا يتهم بالرخاء، وفشا المرض والموت إلى أفظع حد. ومن ناحية أخرى تدخلت الدول الأوروبية تريد المحافظة على ديونها. واقترحت فرنسا تشكيل لجنة مالية ووافقتها إنجلترا وإيطاليا، وصدر مرسوم من الباي سنة 1286 بتشكيلها من فرنسيين وإنجليز وإيطاليين يرأسها موظف تونسي، وجعلت مهمتها توحيد الدين وتحديد القوائد وإدارة المرافق التي خصصت لهذا الدين.

وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة في مصر ومرة في تونس لم يختلف فيها إلا الأشخاص المشلين.

عند ذاك اتجه الباي إلى خير الدين يطلب منه أن يرأس هذه اللجنة فاعتذر، فألح عليه

حتى قبل، وحمل مهمة شاقة في الداخل والخارج، ومنح لقب وزير. ومن الغريب أن الباي احتفظ بمنصب الوزير الأول لمصطفى خزنة دار، الذي أسلم البلاد للدمار! وليس لهذا سبب إلا ضعف الباي وشلله أمامه كما يشل العصفور أمام الثعبان.

واجه خير الدين مشاكل من أعسر الأمور؛ فاللجنة المالية المختلطة تريد أن تضع يدها على كل شيء في الدولة، لأن كل شيء متصل بالمال، حتى المعلم في المدرسة والقاضي في المحكمة، ولو فعلت لأضاعت استقلال البلاد بتاتاً.

ومشكلة ثانية وهي كيف يتخذ هذا الشعب بعد ما احترق بالجوع والفقر والمرض وفقدان الثقة بالحكومة.

ومشكلة ثالثة وهي بقاء مصطفى خزنة دار رئيساً للوزارة، وهو الشره في المال كشره في حب السلطة والجاه. ومن ذاق لذة ذلك لم يتح عنه اختياراً، وهو بطبيعته وتاريخه عدو كل إصلاح، غيور ممن يشاركه جاهه.

فأما المشكلة الأولى فاستطاع خير الدين - بالمفاوضات الطويلة مع اللجنة، ومع الدول - أن يحصر دائرة نفوذها في موارد محدودة وأن ينظم ميزانية الدولة ويضمن للدائنين دفع الفوائد في حينها، إلى غير ذلك من وسائل تعهد بها ونفذها في ضبط وأمانة.

وأما المشكلة الثانية فقد رأى كثرة الضرائب قد أضاعت الزراعة وجعلت البلاد خراباً. ولم يزرع الناس إذ كان نتاج زرعهم ليس لهم وكان زارعهم وغير زارعهم يستويان في الفقر؟ فخفف من الضرائب، ونظم طرق تحصيلها، وأخذ بالشدة من تلاعب فيها، وشجع غرس الزيتون والنخيل، فأعفى كل من غرس منهما جديداً من الضرائب عليها مدة عشرين عاماً، وأرجع من فر من الأهالي لكثرة مطالب الحكومة، وأسقط ما عليهم، وأمر بالنظر في شكايات من نكب من الناس على يد الحكومة السابقة ورد ظلامتهم، ووضع صندوقاً كبيراً في ميدان تونس يضع فيه كل متظلم ظلامته وأعفاه من التصريح باسمه، وجعل مفتاح الصندوق معه، هو الذي يفتحه بنفسه، وهو الذي يقرأ الظلامات ويوقع عليها بما يراه من تحقيق العدل.

وأما المشكلة الثالثة فقد ظل في نزال مع مصطفى خزنة دار حتى زادت فظائمه وانكشفت وألح الناس بوجوب عزله وسقط سقطة ضبطتها اللجنة المالية فعزل من منصبه سنة 1290، وأقام الناس لذلك من الزينات والأفراح في جميع بلدان القطر ما لم يسمع بمثله، وأصدر

خير الدين قراراً بمحاكمته على ما اتهم به فحوكم. والتزم بدفع خمسة وعشرين مليون فرنك. وبذلك ختمت حياة مصطفى خزنه دار السياسة، وهي حياة تعد مأساة الأمة، من ناحية موت الضمير لرجل وكرت إليه شؤون البلاد في أوقات حرجة مليئة بالمطامع الدولية، ومن ناحية خنوع الشعب لهذا الرجل ومظالمه مدة تزيد على ثلاثين عاماً، من غير أن يكون هناك رأي عام يزلزله وينحيه، وقوة الاحتمال في مثل هذه الأحوال رذيلة من أكبر ما تمنى به الشعوب.

من ذلك الحين كان خير الدين هو الوزير الأول، أطلقت يده فيما يرى من إصلاح ولا يغل يده إلا مطامع الدول.

تولى إصلاح القطر من جميع نواحيه، السياسية والزراعية والتعليمية والاقتصادية والمالية والإدارية والقضائية.

فسلك مع قناصل الدول مسلكاً حازماً صريحاً، يصني إلى طلباتهم المعقولة ويرفض غير المعقولة، مع ذكر الأسباب المفصلة للرفض، فلا يدهان ولا يراى. ولذلك احترامه ولو خالفوه، وقد يضعون العقبات في سبيله باطناً ولكنهم يجاملونه ظاهراً.

وقسم الأراضي الزراعية إلى مناطق، وتحرى اختيار الأماناء لجلب الضرائب. ومن سهل عليه دفع الضريبة نقداً فعل، أو محصولاً فعل، ونكل بمن ثبتت عليه الخيانة من الجبابة، ونظم العلاقات بين الملاك والمزارعين وبين الملاك والحكومة. وألغى الضرائب غير المعقولة وغير المستطاعة، وأبطل الحملات العسكرية لتحصيل الضرائب بالقوة؛ لأنها كثيراً ما كانت تؤول إلى أعمال السلب والنهب، فعادت للناس طمأنينتهم، وعاد للحكومة هيبتها واحترامها، وانصرف الناس إلى الزراعة بعد أن كانوا ينصرفون عنها. ولما ترك الحكم كانت مساحة الأرض المستغلة مليون هكتار، وكانت حين تسلم زمام الحكم ستين ألفاً.

وفي التعليم أنشأ مدرسة عصرية تعلم فيها العلوم العربية والشريعة، وبجانبا الثقافة العصرية مع تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية، وأصلح التعليم بجامع الزيتونة وجمع الكتب المبعثرة في المساجد، وكون بها مكتبة كبيرة، وهب لها من عنده ألفاً ومئة كتاب مخطوط، ونظمها تنظيماً حديثاً، وحسن مطبعة الدولة ووكل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية، وأصلح إدارة «الرائد التونسي» وهي الصحيفة الرسمية للحكومة، وشجع على نشر المقالات فيها، وكان ينشر فيها أفكاره السياسية، وألزم الموظفين بقرائتها، والتفت إلى

الناحية الاقتصادية، فنظم الجمرک ورفع ضريبة الاستيراد 5% وخفض ضريبة الإصدار، وأنشأ المخافر الجمركية لمنع التهريب. ونظم الوظائف الحكومية وعین مرتباتها كما حدد مراتب القصر، ووضع ميزانية الدولة على أساس صحيح، وضبط المكاتب في الدواوين، وأنشأ السجلات للصادر والوارد ورتبها حتى يسهل الرجوع إليها.

وجدّ في إحياء الصناعات المغربية كالتنقش على الجص والقباب. وكان يأتي بمهرة الصناعات من البلاد، ويعهد إليهم بتعليم طائفة من الشبان.

ونظم الأوقاف وكانت فوضى في البيع والشراء وصرف الربح وآلت أعيانها إلى الخراب، فجمعها في إدارة واحدة، وجعل عليها السيد محمد بيرم ومعه مجلس يعينه في تنظيمها.

ونظر فرأى الناحية التشريعية والقضائية في البلاد مضطربة، والأجانب لا يخضعون لقانون البلاد وليس من السهل إقناعهم بالخضوع، إذ ليس في البلاد قانون، فكان لكل من المذهب الحنفي والمالكي قاض مطلق الحكم في الحوادث، وقد يحدث أن الحادئين المتشابهين يقضي فيهما قضاءان مختلفان. ومن المبادئ التي يدين بها الأجانب أن تكون القوانين معروفة قبل الأحداث، ليست مجالاً للاجتهاد ولا التلاعب، فعهد خير الدين إلى إخصائين بدراسة القوانين المعمول بها في الدولة العثمانية وفي مصر وفي أوروبا، وأن يستخرجوا منها قانوناً يناسب القطر التونسي، واستمرت اللجنة في عملها، ولكن خرج الوزير من الوزارة قبل أن يتم.

وهكذا نقل البلاد من حالة كرب وضيق وظلم وفوضى إلى حالة أمن ورخاء وضبط ونظام ورقي في كل مرفق من مرافق الحياة، وكأنه بذلك كان يستملي نهضة مصر فيدخلها معدلة في بلاده.

أما المشاكل الدولية التي كانت أمامه فمعقدة مشتبكة ملتوية: فرنسا تنظر إلى تونس نظرة الصائد نشر شبكته، تحاول أن تجد من كل حادثة منفذاً لتدخلها، فإذا لم تجد الحادثة خلقتها خلفاً، وتدعي أن لها الحق فيما لها فيه حق، وما ليس لها فيه حق، وتصطنع الرجال وتمنيهم المناصب الكبيرة حتى منصب الباي، إذا هم أعانوها وأفسحوا الطريق أمامها لبسط حمايتها.

وإيطاليا ليست أقل من فرنسا مطمعاً. ولما حدثت الحرب بين فرنسا وألمانيا سنة 1288هـ - 1871م، وخرجت منها فرنسا منهزمة اشتدت مطامع إيطاليا، وجدت في سعيها

لتوسيع نفوذها، فكانت تونس مسرحاً لتسابق الدولتين، كل تدبر دساتنها، وكل تشتري ذمم أنصارها، وكل توزع إلى جرائدها بما يتفق ومصحتها.

وسط هذه المطامع والنذر بالخطر رأى خير الدين أن يضرب الدولتين ببعضهما ببعض، وأن يقوي الصلة بين تونس والدولة العثمانية؛ لأن تونس لا تستطيع القيام بنفسها، فرسم خطة توثيق الصلات وتحديد العلاقات بينهما، وكانت علاقات غامضة غير محددة، فسمى سعيًا متواصلًا، وخاطب الباب العالي في هذا الشأن وشرح له وجهة نظره، فأجيب إلى طلبه. وطلب الباب العالي إرسال مندوب إلى استانبول للمفاوضة في هذا الأمر، فوقع الاختيار على خير الدين نفسه، فسافر وفأوض ونجح في استصدار فرمان يحدد هذه العلاقة ويقرر أن تونس لبانة عثمانية ولوالها الحق في تولية المناصب الشرعية والعسكرية والملكية والمالية لمن يكون أهلاً لها، وفي العزل عنها بمقتضى قوانين العدل وفي إجراء المعاملات المعتادة مع الدول الأجنبية، ما عدا الأمور السياسية التي تمس حقوق الدولة العثمانية، كأصول السياسة والحرب وتغيير الحدود، كما تتضمن إقرار الوراثة في العائلة المالكة، مع المحافظة على الخطبة للسلطان وضرب السكة باسمه، وإجراء الأمور الداخلية في البلاد على قوانين الشرع ومراعاة قواعد العدل التي يقتضيها الحال، والتي تؤمن الناس في النفس والعرض والمال. وقد صدر هذا فرمان سنة 1288، واستقبله الأهالي بالسرور.

وأخذ الباب العالي على عاتقه السعي في موافقة الدول عليه، ولكن مشاكله واضطراب أموره الداخلية والخارجية حالاً دون إتمامه، وأبت فرنسا الموافقة عليه؛ لأنه يعوقها عما تنويه تونس.

هذه خطة خير الدين: إصلاح في الداخل في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية وإصلاح في الخارج يربط البلاد بالدولة العثمانية ربطاً وثيقاً يناهض به أطماع فرنسا وإيطاليا. ولكن عودنا التاريخ ألا يأتي مصلح بمثل ما أتى به خير الدين إلا أودى.

* * *

(5)

بعد أن سار شوطاً بعيداً في طرق الإصلاح كانت تتجمع عناصر مختلفة تعاديه وتضع العراقيل في سبيله وتشيع الأخبار عن خيائنه وسوء قصده، وتفسر بالشر بعض ما يأتي من الخير، وتجسم بعض ما يرتكب من أخطاء، ولا بد لكل مصلح من أخطاء.

فالباي «محمد الصادق» كان مصطفي خزنه دار الناهب السارق الخائن أحب إليه من خير الدين النزيه الحازم؛ فهذا لم يكن يعطيه ما يشتهي ليأخذ لنفسه ما يشتهي؛ وهذا حازم لا يجيز من الأمر إلا ما وافق العدالة ومصلحة الشعب، وذاك يقبل الشفاعة والرجاء ولو على حساب العدالة ومصلحة الشعب؛ وهذا جاد خشن الملمس، وذاك ناعم هين لين، والأمراء المترفون يرضيهم المظهر ومن يجيب رغباتهم، أكثر مما يرضيهم المخبر ومن يقرر التبعات.

لذلك كرهه الباي وعاداه، ولكنه رأى تعلق الناس به فجاراه وداراه، وخالفه سراً ووافقه جهراً.

ثم هناك أعوان مصطفي خزنه دار الذين كانوا من فئات مائتته، ويسرقون درهماً إذا سرق ألفاً، ويكسيون بالوساطة والشفاعة، وينهون من الضرائب غير المضبوطة، قد رأوا خير الدين يسد في وجوههم الباب ويحصنه بالعدالة ويضع من النظم ما يفرهم ليخني الشعب - هؤلاء الذين لا يعجبهم النور، وإنما يعجبهم الظلام، قد كرهوه أيضاً وأخذوا يدسون له اللداسات ويتصبون له الشباك.

وهؤلاء أيضاً فنة اشترت ذممهم إيطاليا أو فرنسا ومنتهم الأمانى بالمناصب والمغانم إذا هم أعانوها في خطتها ودبر لها الاضطراب الذي يمكن من سلطانهما، وخلقوا الأحداث التي ترتكن عليها في تدخلهما.

وهذه فرنسا كرهت أشد الكره من خير الدين ما يقوم به من حركات لربط تونس بالدولة العلية ربطاً محكماً، فهي تريد عزلتها كما يرقب الذئب انفراد الشاة عن القطيع ليفترسها، حتى إنه في إحدى سفرات خير الدين إلى إستانبول ركب السفينة من ميناء تونس وقبل أن تغلق أعلن أن قادماً أتى لزيارته، وإذا هذا القادم هو القومندان المساعد لبارجة فرنسية كانت راسية

في الميناء، فسأله هل يعتزم السفر؟ أجاب: نعم، فقال: إن قائده يرجو منه أن يؤخر سفره يومين أو ثلاثة حتى يتلقى القنصل التعليمات من باريس.

خير الدين: أنت رجل عسكري مثلي تعلم أنني لا أستطيع مخالفة أمر حكومتي إلا إذا خالفت واجبي، ولست أملك حرية الاختيار بين طاعتي للواجب، ومجالتي لقائدك، وإذا فأنا راحل في الساعة التي حددتها.

الضابط: في هذه الحالة أحذرك وأنذرك بأن قائدي - مع الأسف - سيمنعك بالقوة.

خير الدين: كان الأولى أن تبدأ مهمتك بهذا الكلام، ولست في منزلة تجعلني أتلقى الأوامر من قائدك، ولست مغيراً قراري، والحكومة التونسية مطلقة الحرية في تصرفها. وأسأمنحك الوقت الكافي للعودة إلى بارجتك وتبليغ قائدك ما قلت، وستقوم الباخرة في موعدها، وإذا كان قائدك سيفذ تهديده فإني أعرف كيف أقابله بالمثل وبالوسائل التي أملكها وأحملة تبعاً ما يحدث.

وتحركات السفينة في السماء وطاردتها البارجة الفرنسية ترسل الإشارات بالوعيد وتأمراً بالوقوف من غير جدوى حتى الصباح، واستمر في طريقه، وعادت البارجة الفرنسية.

كل هذه القوى تجمعت لمعاكسته في وزارته وانتهزت الفرصة لانتهامه بما يسقط منزلك وربما كان أهم ما وجه إليه من تهمة أمران:

(1) اتهمه خصومه السياسيون بأنه منح امتيازاً لشركة فرنسية بمد خط حديدي بين تونس والجزائر، وهو يعلم مطاعم فرنسا ويعلم امتلاكها للجزائر، فمد هذا المخط يمكنها عند إرادتها احتلال تونس أن تغزوها من الجزائر. وفي ذلك خطر أي خطر، وقد أطنبوا في هذه التهمة، وأحكموا خطتهم وأرادوا أن يضرروا عصفورين بحجر؛ فمن ناحية سيسئون سمعته عند المواطنين الوطنيين، ومن ناحية يشوهون منزلته عند الدولة العثمانية التي تعتقد أنه رجلها يعمل لصالحها ولصالح تونس بربط العلاقة الوثيقة بينهما.

وكان دفاع خير الدين وحزبه عن هذه التهمة أن لهذه المسألة تاريخاً، وهو أنه في عهد وزارة مصطفى خزنه دار طلبت شركة إنجليزية مد خط حديدي بين تونس ومينائها «حلق الوادي» فأجيب، إلى طلبها، وأنشأته فعلاً ثم باعته إلى شركة إيطالية، وبعد مدة وجيزة طلبت شركة إنجليزية أخرى مد خط يسير من تونس إلى داخل البلاد حتى سوق العرب، ثم يمتد إلى «كيف» مركز الصناعة الزراعية في البلاد، وينتهي في منتصف الطريق بين ولاية

تونس وحدود الجزائر، فمنحت الشركة الامتياز؛ لأن الباي ومجلسه كانا متفقين على أن من مصلحة البلاد الإكثار من مد الخطوط لتسهيل المواصلات. ولكن هذه الشركة لم تنجح في جمع رأس المال لهذا الخط، فطلبت مساهمة الحكومة بنسبة الربع في النفقات، فلم تجب إلى ذلك وطلبت مهلة بعد مهلة دون أن تبدأ في العمل فسقط الامتياز من نفسه.

وفي وزارة خير الدين طلبت شركة فرنسية الإذن لها بمد خط بين تونس والجزائر، فرفض خير الدين بحجة أن المسألة تتصل بالحدود، والباب العالي وحده هو صاحب الحق - بمقتضى فرمان - في التصرف في هذا الشأن، فلا يمكن أن يتفق مع الشركة بدون استشارته، ورأت الشركة أن هذا يورطها، وأقل ما فيه أن طلبها من الباب العالي ذلك اعتراف منها بسيادته على تونس، فعدلت مطالبها وطلبت أن تحل مركز الشركة الإنجليزية في مشروعها بنفس الشروط، وهذا يجعل الأمر في يد الحكومة التونسية؛ لأنه لا يصل إلى الحدود، وعرض خير الدين الأمر على مجلس الوزراء، فأجاب طلب الشركة.

وبعد ثمانية أشهر من اعتزاله الحكم عرضت الشركة تكملة الخط إلى حدود الجزائر فأجيب إلى طلبها.

قال خير الدين: إنه لم يسمح بمد الخط إلى الحدود، وبأنه لو لم يسمح لفرنسا بما سمح به لإنجلترا لنشأ عن ذلك مشكلة دولية لم يكن فيها موقفه قوياً، ثم إن مد الخطوط الحديدية من مصالح الدول، ومن الخير أن تنشئها الدولة أو الأهالي وليس ذلك في الإمكان، فالحكومة فقيرة تتلعب أكثر ميزانيتها فوائد الديون، والأهالي فقراء جهلاء أو أغنياء لا علم لهم بالشركات ولا قدرة لهم على إدارتها، فلم يبق إلا منحها للشركات الأجنبية أو عدم إنشائها بتاتاً.

والحق أن مركز خير الدين فيه بعض الضعف. فتعديل الشركة مطلباً واقتصارها على جزء من الطريق يفهم منه بالبداهة أنها تريد وضع رجلها في مركز تثب منه إلى الحدود كما حدث فعلاً. فالحزم كان يقتضي المنع بتاتاً، إذ من الواضح أنها جزأت مطلبها على دفعتين بعد أن طلبته دفعة واحدة والنتيجة واحدة.

وكانه أحس بضعف حجته هذه فحاول أن يريح ضميره بعد سقوط تونس إذ قال: «على أن الفرنسيين عند غزوهم تونس أنزلوا قواتهم في طبرق وبنزرت واجتازوا منهما الحدود إلى تونس دون أن يعتمدوا على السكة الحديدية المذكورة التي كانت في بداية إنشائها».

كما قال إن إنشاء هذا الخط ليس هو الذي أضع تونس، ولا عدم إنشائه كما يحميها، لأن مركز تونس لم يكن يحميها إلا الضمير الأوروبي الذي كان يوجب المحافظة على وحدة الدولة العثمانية. وما دامت أوروبا سمحت لفرنسا بالانقضاء على الفريسة هينة كتونس، فخط الحديد لا يقدم ولا يؤخر.

وهذا ضرب من اليأس لا يصح أن يتسرب إلى نفس المصلح.

ونقده بعضهم بأنه أيام وزارته الثانية جاء فرأى قوانين الشورى ملغاة، فلم يعمل على إعادتها وإصلاح ما كان قد ظهر من عيوبها، بل حكم البلاد حكماً استبدادياً وإن كان عادلاً، وهو هو الذي طالما مجد الشورى في كتاباته وفي مقدمة كتابه، وطالما قال إن الحاكم الذي يحكم بأمره وإن كان عادلاً ليس لعذله ضمان، إذ هو موقوف بوقته، فكان واجباً عليه وقد ملك زمام الأمر أن يعيد الحكم النيابي ويقويه في البلاد حتى يذيق الناس لذته ويفهموا فائدته.

وكانت حجته في الرد عليهم أن الحكم النيابي في المملكة الإسلامية لا يتيسر إلا بأحد أمرين: رغبة الملك أو الأمير في ذلك، أو قوة الرأي العام وثورته للمطالبة بهذا الحق رغم رغبة الملك أو الأمير، والأمران مفقودان في تونس؛ فالباي يكره الحكم النيابي ولا يطيقه، والرأي العام جاهل خاضع، وليس يفهم مزايا الحكم النيابي إلا أفراد معدودون ليس لرأيهم قوة التنفيذ. وهب أن الباي قبل النظام النيابي أليس في إمكانه إلغاؤه كما حدث عند سنوح الفرصة، ما دامت الأمة ليس فيها من يحميه ويحرص عليه، والعالمون بالأمور يرون أن حجته في ذلك واهية، فعند ما أسندت إليه الوزارة كان قوياً، وكان الباي والناس يرون فيه المنفذ الوحيد لما آلت إليه الحال، فلو تشدد في عدم قبوله الحكم إلا بالنظام النيابي لا اضطر الباي أن يجيبه إلى مطلبه، في مدته كان في إمكانه تدعيمه حتى يألغه الناس ويطمئنوا إليه ويشعروا أنه حاجة ضرورية من حاجاتهم.

وعلى الجملة فهذا خير الدين بما له وما عليه، حكم البلاد حكماً استبدادياً ولكنه عادل، وتولى أمر البلاد وهي فوضى في كل ناحية فعالجها بحزم وضبط وقوة، وقبض بيد من حديد على المفسدين والمتلاعبين، ودفع البلاد إلى الأمام بأقصى ما يستطيع من قوة، وعالج في كياسة التيارات السياسية في أحوالها، ولكن كان شأنه في ذلك شأن كل مستبد عادل يزول فيزول بزواله كل إصلاح، وترجع الأمور إلى ما كانت عليه من اضطراب وفساد.

لقد سمع الباي إلى الوشاة فصد عنه، وأوسع الطريق أمام الدساسين يدمون له ويشعون

الأراجيف حوله حتى بالمتناقضات؛ ففريق يقول إنه يريد تسليم البلاد لفرنسا بدليل مسألة السكة الحديد، وآخرون يقولون إنه يريد تسليم البلاد للدولة العلية وسلبيها استقلالها بدليل مساعيه المختلفة في هذا الطريق.

وقد نصحه بعضهم في هذا الموقف بأن يشرك معه الوزراء في تصرفاته وتحمل المسؤوليات معه، وأن يقسم الإدارة إلى أقسام ويجعل على كل قسم رئيساً يلقب بوزير يتحمل المسؤولية في اختصاصه ولا يرجع إليه هو إلا في الأمور الهامة، وبذلك توزع الأعباء والمسؤوليات، ولكنه كان من الأشخاص الذين ضعفت ثقتهم بكل من حولهم وشك في كل الرجال الذين ناصروا العهد الماضي، ولم يؤمن إلا بالله ونفسه، فخشي إن هو فعل ذلك أن يتلاعب من يسند إليهم العمل فيما يتولونه ويسببوا له من المشاكل أكثر مما يحلون، فرفض هذا وظل قابضاً على زمام كل الأمور.

نجحت دسائس الدسائين فباعدوا بينه وبين الوالي، وزاد الأمر سوءاً أن الدولة العثمانية كانت قد دخلت في حرب مع روسيا وطلب الباب العالي المعونة من الولايات ومنها تونس، فتراخى الباي عن إجابة هذا الطلب، وتحمس خير الدين، ودعا الأهالي إلى التطوع فطوعوا، وأرسل ما تطوعوا به إلى الباب العالي، فازداد الباي نفوراً منه، لأنه لم يكن يسره الارتباط الوثيق بين تونس والدولة العثمانية.

وكان أخشى ما يخشاه الباي هياج الأهالي لعزله لتعلقهم به وإظهار شعورهم نحوه في المناسبات المختلفة اعترافاً منهم بجميله. فلما كثرت الإشاعات حوله انتهز الباي الفرصة وأشعره بعدم رضاه عنه، فقدم خير الدين استقالته قبلها الباي، وكان ذلك سنة 1294، وأمر الباي الموظفين بتجنبه حتى خاصة أصدقائه، وقد استأذن الوزراء الباي في زيارة خير الدين عقب استقالته فلم يأذن لهم، وأرصدت حول داره العيون، فكان في حقيقة الأمر معتقلاً، ولما سئم هذا العيش استأذن في السفر إلى أوروبا لمداواة أعصابه فامتنع الباي أولاً ورضي أخيراً، ثم طلب العودة على أن يؤمن على حريته الشخصية من غير أن يتدخل في الأمور السياسية، فلم يُرَدَّ على طلبه بقبول ولا رفض، فحضر بنفسه من غير أمان وضيق عليه أكثر مما كان.



(6)

قضى خير الدين - بعد اعتزاله الوزارة - أعواماً سوداً، فقد كان أشبه بسجين لا يزور ولا يزار، ولم يتجه إلى التأليف يتسلى به كما فعل في العهد الماضي، إذا كان في المرة الماضية شاباً آملاً، فأمسى في هذه المرة شيخاً يائساً، يرى كل ما بناء من إصلاح وما وضعه من خطط يتهدم على يد الباي وأعرانه حجراً فحجراً، وفرنسا تتقدم للقضاء على استقلال البلاد خطوة فخطوة، ثم إذا هو ضاق صدره مما يرى وتهدمت أعصابه مما يفكر مسافر إلى أوروبا يظن أن فيها سعة من ضيق، فإذا هي ضيق فوق ضيق، لا يلبث حتى يشعر بالحنين إلى بلاده، فعل هذا مرتين فكان يستشفى من داء بداء.

وأخيراً وصل إليه تلفراف من كبير الأتماء يأمره بالحضور إلى الآستانة فأطلع عليه الباي فتردد في الإذن له، وشاور قناصل الدول فأشاروا عليه بأن يسمح له، فسافر في رمضان سنة 1295، وكان حزيناً تعطف عليه قلوب الناس ولا يتيسر لهم وداعه؛ لأن الباي أمر أن لا وداع، وترك أسرته وماله في حماية من لا يوثق بهم في الحماية، وقد كان له أملاك كثيرة، ثلاثة قصور أهداها إليه البايات المتعاقبة جزاء له على خدمته أيام رضاهم عنه، وغابة من شجر الزيتون أهداها إليه الباي أحمد، ومنزل كبير به مياه معدنية أهداه إليه الباي محمد، وضيعة كبيرة منحها له الباي محمد الصادق، وقد أراد أن يبيع كل هذه الأملاك لعزمه على الاستقرار في الآستانة فعرضها على الحكومة التونسية فأبت شراءها، فأمر وكيله أن يعلن الأهالي التونسيين بخمسة 10% من ثمنها، فلم يتقدم أحد خوفاً من الباي ورجال حكومته، فلما اضطر إلى بيعها للفرنسيين بعد سنة من إعلانه نقدهم نقداً مرأ، وفي هذا يخطر لي قول أبي العلاء [من الكامل]:

عَسَبَ وَعَسَّرَ فِي الْإِنَاءِ وَشَارِبٌ قَمَنَ الْمَلُومُ: أَحَاصِرُ أَمْ حَاسِي؟⁽¹⁾

وصل إلى الآستانة، فوجد في انتظاره سليمان باشا مندوب السلطان عبد الحميد وحمدى

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 582.

باشا كبير الأماناء وعلي فؤاد بك السكرتير الأول للسلطان، وتوجه إلى قصر يلدز وقيد اسمه، فدعي للمقابلة في نفس المساء، وتحدث معه السلطان طويلاً، واستبقاه للعشاء معه ليكتنه كنهه ويزنه بموازينه.

وأمر السلطان فأعد له جناح في قصر من قصوره الكبيرة، وأرسل سليمان باشا إلى تونس ليعود بأسرة خير الدين.

وسرعان ما عين وزير دولة، فكان يدعى لحضور مجلس الوزراء عندما يجتمع لبحث المسائل الخطيرة، ولم يمض شهر حتى سمع من كبير الوزراء أن السلطان يرشحه لوزارة العدل، فرجا منه ورجا من كل من توسم فيه الجاه أن يسعى لعدم إتمام ذلك فلم يقد شيئاً، فذهب لمقابلة السلطان نفسه وتوسل إليه أن يعفيه من ذلك فقبل رجاءه وأعفاه.

وكانت أكبر حجة له في الاعتذار أنه لا يستطيع خدمة البلاد - وخاصة عن طريق الوزارة - إلا إذا عاش فيها زمناً طويلاً عرف أهلها ودرس شؤونها وتعرف كنه أمورها ووجوه الإصلاح فيها.

هذا ما كان يقوله. وأما ما يبطنه فهو أنه يرى أيضاً أن الدولة العثمانية أصبحت من المرض بحيث لا يرجى لها علاج في وضعها الحاضر، ثم هو دائم الحنين لتونس، إذ صارت وطنه يأنس بها ويستوحش من فراقها، ويفضل أن يكون فرداً آمناً على وزير في غيرها.

هذا الذي كان يعتذر في إلحاح عن الوزارة يدعى إلى يلدز في الصباح المبكر يوم 4 ديسمبر سنة 1878م - 1295هـ ويقابل السلطان فيخبره أنه عين رئيساً للوزارة، ولما أراد أن يعتذر أبلغه أنه أمضى المرسوم ولم يعد في الإمكان إلغاؤه بحال:

هذا خير الدين صدماً أعظم في أيام تواجه فيها الدولة العثمانية شدائد من أخطر الأمور وأشدّها تعقيداً وارتباكاً.

فتركيا في حرب مع الروس ومنهزمة أمامهم، وجيوش الروس تتقدم وتهدد العاصمة نفسها. والأسطول البريطاني في مياه البوسفور. وحالة البلاد الداخلية من مالية واقتصادية ونفسية من أسوأ الحالات، حتى كان أصحاب المخازن يفضلون إغلاق مخازنهم على التعامل بنقود متدهورة تكاد تكون عديمة القيمة، و380000 مهاجر لا مورد لهم ولا معين يرحفون

على العاصمة، ومعاهدة سان ستيفانو التي عقدت في برلين سنة 1878 كانت طويلة الذبول تتطلب عقد معاهدة بين تركيا وروسيا في الأمور الخاصة بهما. وأبى الروس الجلاء عن أراضي الدولة العثمانية حتى تتم المعاهدة. وأبى الإنجليز سحب أسطولهم حتى تجلو الجيوش الروسية. ومشكلة قبرص معلقة، والحالة مرتبكة مع النمسا لاحتلالها البوسنة، ومشكلة الأرمن قائمة.

في هذا الآتون المستعر وضع خير الدين ليطفيء النار. وأي قدرة تستطيع إطفاءها من غير حرائق؟ لقد كانت سياسته «إنقاذ ما يمكن إنقاذه».

فبذل كل ما يستطيع من رأي وجهه حتى كان الاتفاق مع روسيا، ووضعت ضمانات تكفل مصالح المسلمين في بلغاريا ورومللي الشرقي، وخفضت التعويضات الحربية تخفيضاً كبيراً وانسحبت الجيوش الرومية إلى بلغاريا ورومللي، كما انسحب الأسطول البريطاني من بحر مرمرة، وسوى الخلاف بين تركيا والنمسا بما حفظ لتركيا كثيراً من حقوقها. وحلت مشكلة الأرمن التي استعصت على الحل نحو عشر سنوات... إلخ إلخ، وسيامته حقاً أنقذ ما يمكن إنقاذه.

وفي أيام وزارته هذه كانت مشكلة مصر الكبرى في آخر عهد الخديوي إسماعيل، فإنه لما اضطرت الحالة المالية والسياسية في مصر عازمت إنجلترا وفرنسا على التدخل في شؤونها تدخلاً آخر جديداً، فأرسلتا إلى قنصليهما في مصر ليطلبا الخديوي إسماعيل تنازله عن العرش لأكثر أبنائه «توفيق»، فأبى إسماعيل محتجاً بأن ذلك من حق الباب العالي وحده، مؤملاً أن يرفض هذا الباب العالي مطلب الدول، وزاد الأمر سوءاً أن قنصلي ألمانيا والنمسا انضما في الرأي إلى قنصلي إنجلترا وفرنسا، فكانت هذه مشكلة جديدة أمام خير الدين في الآستانة؛ إن هو أجاب فقد سمح للدول الأوروبية بالتدخل فيما ليس من حقها، وإن هو رفض خشى أن تتجمع هذه الدول وتصمم، وتفعل بالقوة أكثر مما تصل إليه بالمفاوضة، وتقطع العلاقة الباقية بين مصر والدولة العثمانية، وتنتهز الفرصة السانحة فتلتهم إحداهما مصر والأخرى تونس... إلخ.

حار خير الدين طويلاً بين الرأيين هو ووزراؤه وسلطاناه، وأخيراً كان من رأيه يطأطئ الرأس قليلاً أمام العاصفة، ويشير على السلطان بخلع إسماعيل، ولكن يجب أن يعمل شيئاً آخر مع هذا، وهو أن يتلافى الأسباب التي جرّت إلى هذا التدخل الأجنبي، فيسلب بعض

الحقوق التي أعطيت لخديوي مصر، كالاستدانة وعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية، فبتهز فرصة عزل إسماعيل لتعديل فرمان مصر. ولكن أبت إنجلترا وفرنسا ذلك لأن هذا يزيد في تبعية مصر للدولة العثمانية، ومن مصلحتهما أن تكون حقوق مصر أوسع وسلطتها أكبر للأيلولة المنتظرة.

وصدر الأمر بعزل إسماعيل وكثر الأخذ والرد في مسألة تعديل فرمان حتى خرج خير الدين من الوزارة، فأجابت الوزارة التي وليتها مطلب الدول في إصدار فرمان المعتاد مع بعض التعديلات.



ثمانية أشهر قضاهما رئيس وزارة كانت أعباؤها تساوي ثمانين عاماً، ولولا ما عهد إليه من حل المشاكل ما بقي هذه الأشهر الثمانية، ففيه من الصفات ما لا يتفق ومزاج السلطان عبد الحميد: حر الفكر، واسع النظر، متحمس في تحقيق الإصلاح، مرهف الحس في العدالة ما يتعلق بها، يرى أنه وقد عين رئيساً للوزارة يجب أن يتحمل المسؤولية، فيصرف الأمور كما يرى هو وزملاؤه ليتحمل نتائج رأيه، فأما أن يأمره السلطان ويتحمل هو المسؤولية فليس حقاً ولا عدلاً، السلطان يريد عبداً مأموراً، وهو يريد نفسه حراً مسؤولاً؛ لهذا نفر منه السلطان كما نفر منه الباي من قبل.

وتألب عليه أيضاً رجال الدين، إذ كره منهم ضيق عقلهم وتعرضهم لما ليس من شأنهم وتدخلكم في أمور السياسة لا يحسنونها، وكرهوا منه الوقوف أمامهم وضمنه عليهم.

لكل هذا عزل خير الدين بعد ثمانية أشهر في قسوة، وما كان أقرب المأمتم من العرس. وأدرك عبد الحميد أن قد خابت فراسته فيه، وظل بعد ذلك نحو عشر سنين في مقاعد النظارة لا يمثل على المسرح شيئاً، وكل ما يرى مأس لا ملهاة فيها.

ومات وهو في الآستانة في سنة 1889 - 1307 عن نحو سبعين عاماً ودفن في جامع أيوب، وخلف تاريخاً في الإصلاح حافلاً، وكفاحاً للفساد طويلاً، وذنبه أنه لم يجد مواتياً من الشعب ولا مؤازراً من السلطان.

لقد كان مصلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا، غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، فمدحت يصلح، فإن عجز عن الإصلاح نار ودبر

الانقلاب، وخير الدين يصلح، فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني قد بلغت».

وكانت فضائله التي تكوّن شخصيته الجراًة في قول الحق وعمله من غير خوف، وصلابته فيما يمتقده من غير انحناء، وحرية في تفكيره من غير جمود، وقوة كواهله على حمل الأعباء من غير تبرم. فرحمه الله.

* * *

لون من ألوان الفكاهة المصرية

امتاز المصريون بالفكاهة الحلوة يتفتنون في صنعها ويتذوقونها ويحتفلون بها . لماذا؟ لا أدري .

كما لا أدري لماذا كانت أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب أحسن الناس غناءً دون ملايين المصريين .

ولماذا كانت القاهرة أقدر على هذا الفن من غيرها من مدن الشرق كله؟ لا أدري أيضاً ، وليست المسألة مسألة تقدم في المدنية والحضارة ، فهناك من المدن الغربية ما يفوق مدينة القاهرة مدنية، ولكن لا يجاريها في النكتة . وفي العالم مدن صغيرة فاقت في ذلك المدن الكبيرة كما فاقت مدينة رشيد الصغيرة في ذلك مدينة طنطا الكبيرة .

والفكاهة أشكال وألوان، فهناك السخرية بالفكرة، والسخرية بالأشخاص، والتنكيت عن طريق التورية بالألفاظ . . . إلخ إلخ .

ولوننا الذي نعرضه اليوم لون طريف، له تاريخ لطيف .

فقد حدث في القرن الماضي من سنة 1857 إلى سنة 1863 أن كان في القاهرة شابان موسران من أسرتين كبيرتين يعيشان عيشة بوهيمية، وهما - إلى استهتارهما ومرحهما وإفراطهما في الشراب - أديبان ظريفان، يقرآن الكثير من كتب الأدب، ويعرفان الشعراء معرفة دقيقة، ويتخيران الشعر الجيد يحفظانه ويروياه، ولهما مجلس ظريف فيه الشراب وفيه الشعر وفيه الفكاهة، هما إبراهيم أفندي طاهر، وعبد الحميد بك نافع . فكان مما خطر لهما أن يستعرضا الأدباء والعلماء في عصرهما، ويخلعا على كل واحد منهما لقباً من ألقاب الأدباء القدماء يناسبه ويلبسه وينسجم معه .

وهي مهمة ليست باليسيرة، فلكل اسم وحيه ودلالته، ولا بد أن يتفق وحي اللقب مع الملقب به اتفاقاً بارعاً يقابله الجمهور بالضحك والاستحسان، فبعض الأسماء لو سمي به كنام كان مناسباً، ولكن لو سمي به أديب أو شاعر أو وزير لم يكن منسجماً، وهكذا . . . وبعض الأسماء يوحى بالظرف، وبعضها يوحى بالثقل وبعضها يوحى بالذكاء، وبعضها يوحى بالغباء، وهكذا .

وأثار عملهما هذا ضجة في الأوساط الأدبية، فأشاع فيها الضحك والمرح حيناً والغضب والخصومة حيناً، فكانت معركة حامية لطيفة، ونحن نذكر بعض ألقابهما.

كان في القاهرة «علي آغا الترجمان»، وكان عيناً من الأعيان، فيه جلال ووقار، بعمامة نظيفة وشيبة ظريفة فسمياه «القاضي الفاضل».

وكان «عبد الله باشا فكري» أديباً ظريفاً، رقيق اللفظ، عذب العبارة، سهلاً في طباعه، يرسل الحديث على سجيته، والنكتة على فطرته، فسمياه «ابن سهل».

وكان له صديق اسمه «عبد الغني بك فكري» ضخم كبير الرأس، فسمياه «الأخطل» وعُرض عليهما «محمود صفوت الساعاتي» الشاعر المشهور، وكان نحيفاً قصيراً كثير اللفتات والحركات فسمياه «ديك الجن». وقد غاظه هذا اللقب لما شاع في الناس وعمل قصائد هجاء في إبراهيم أفندي طاهر.

وكان الشيخ إبراهيم الدسوقي، الأديب المصحح في مطبعة بولاق، طويل القامة قوي البنية، كبير الهامة، كثير الفكاهة، حلو السمر، يجلس عند الباب الأخضر لسيدنا الحسين ويسمر مع أصحابه، وله ضحكة عالية تسمع من آخر الشارع، فسمياه «مهيبار الديلمي». والشيخ محمد قطة العدوي، أحد علماء الأزهر، وكبير مصححي المطبعة الأميرية، كان إذا درس تمايل يميناً وشمالاً، فإذا قال بيت شعر مال يميناً عند المصراع الأول ويساراً عند المصراع الثاني، فسمياه «أبو شادوف».

والسيد علي أبو النصر، والشيخ علي الليثي كانا نديمي الخديوي إسماعيل، وكانا معروفين بالطرف والتنادر، وكان أبو النصر طويلًا جدًا، فسمياه «ابن العماد»، وسميا الشيخ علي الليثي «أبو دلامة» إذ كان فكها مضحكاً، كما كان أبو دلامة للرشيد. وكان إبراهيم بك مرزوق أبي النفس شجاعاً جريئاً في قول الحق حتى نفي إلى الخرطوم ومات بها، وكان شاعراً قوياً، فسمياه «أبا فراس».

ومحمود سامي البارودي، كان أيام هذه التسمية جميل المنظر، لطيف القد فسمياه «ابن رشيق».

ومحمد عثمان جلال الزجال كان أديباً ماجناً يملأ القاهرة فكاهة، فسمياه «الخليع البغدادي».

والسيد صالح بك مجدي كان شاعراً، وكان لونه يعميل إلى السواد، وفي عينيه بعض حول فسمياه «الأحوص».

وإسماعيل أفندي الخريناوي كان نحيف الجسم جدًّا من أكل الأفيون، وانحنت قامته وتقرنص، فسمياه «ابن قرناص».

والشيخ عثمان مدوخ صاحب التوشیحات والأزجال كان يمشي كأنه يتدحرج، فسمياه «دغیل».

والشيخ حسين المرصفي كان كفيفاً نحيفاً يتهم بالزندقة فلقباه «أبا العلاء المعري» ونسبیه الشيخ زين المرصفي كان قليل الكلام فسمياه «ابن السُّكَّيت».

ومصطفى كامل أفندي معلم اللغات الشرقية بخان الخليلي، كان قصير القامة، قصير الرجلين بهما اعوجاج فسمياه «العكوك».

والشيخ عبد الهادي الأبياري، كان يداخل الأغنياء ويحب الظهور ويتكلم دائماً بنون التعظيم فيقول: قلنا وفعلنا، ويضخم العين في نطقه، وأخيراً ولي القضاء في بلدته «برمة» وما حولها، وقد اشتهرت برمة بتفريخ الدجاج فسمياه «قاضي الدجاج».

ومحمد شرارة أفندي كان ينطق بالصاد فيها صفير، فقالا عليه إنه أفصح من نطق بالصاد وسمياه «أبا الشيص».

وكان للشيخ محمد بخاتي لحية صفراء كبيرة قليلة العرض من بدايتها، آخذة في العرض شيئاً فشيئاً إلى نهايتها، فسمياه «ابن مكانس».

وكان السيد أحمد الرشيدى إمام المعية أبيض اللون؛ له هيبة ووقار، غزير شعر الشارب، كثيف اللحية، بلبس فرجية واسعة، فسمياه «هرقل»... إلخ إلخ.

ولما فرغاً من منح الألقاب طلب كل منهما من صاحبه أن يلقبه، فلقب إبراهيم أفندي طاهر «بالشباب الطريف»، وعبد الحميد بك نافع «بالمصاحب بن عباد»، وهكذا ملأ مصر بمعلمها هذا مرحاً وضحكاً أيام كان الضحك رخيصاً⁽¹⁾.



(1) كان متصلاً بهذه الحلبة الشيخ أحمد الفحماري، وكان عالماً ظريفاً وخطاطاً ماهراً أغنى المكتبة العربية بكثير من الكتب القديمة التي خطها بقلمه البديع، وطبعت بمطابع الحجر تحمل اسمه. وقد ألف رسالة فيما كان يجري في هذا المجلس والألقاب التي وضعها هذان الأديبان الظرفان، وسماعها «بات أفكار وعرائس أبكار»، وهي مخلوطة في مكتبة المرحوم أحمد باشا، وقد لخصناها في هذا المقال.

العالم الجديد

ظللتنا طول أيام الحرب ننعم بالأحلام اللذيذة لعالم جديد تسود فيه العدالة الاجتماعية في كل أمة مهما صغرت، وكان يؤيد هذه الأحلام تقرير ميثاق الأطلنطي، والنداء بالحرية الأريخ، والقول بوجود تأسيس نظام العالم على خير من عصبه الأمم... إلخ.

وكان من الناس في الشرق المتشائم الذي يرى أن مصير هذه النداءات كمصير عصبه الأمم في الحرب الماضية، والمتفائل الذي يرى أن العالم لقي من الكوارث ما لم يره من قبل، وتعلم درساً لم يتعلمه من قبل، فسينتفع به حتماً في بناء عالم جديد أسامه العدالة والحرية والحق.

وها هو السلم قد أعلن، وأخذ المتشائمون يفخرون بصدق رأيهم وبعد نظرهم، فها هي الأمم الصغيرة لا تسمع صوت العدالة يتردد كما كانت تسمعه من قبل، والدول الكبيرة تريد الاستئثار في الحاضر والمستقبل كما استأثرت في الماضي.

وصح ما كان يقوله العارفون من أن مشاكل السلم أعقد من مشاكل الحرب، وبدأنا نسمع من جديد كلمات جديدة ذات معان قديمة من «وصاية» و«حضانة» ونسمع أن هناك أمم لا تستطيع السير بنفسها وحمل عبئها والاشتراك في بناء المدنية فيجب أن يأخذ بيدها من يرشدها إلى الطريق إلخ إلخ.



الحق أن المشاكل لا تحل، والعالم لا يهدأ، حتى تتغير عقلية الشعوب الكبيرة وعلى الأخص قادتها، فالفرد لم يرق إلا يوم تعلم أن الأنانية مفسدة له وأن سعاده مرتبطة بالإيثار، وعلى هذا الإيثار تأسست الأسرة السعيدة والأمة السعيدة وما يفسد العالم والأمة هو الأنانية في ثوب الوطنية، ونظرة الأمم الكبيرة بعضها إلى بعض ونظرة الأمم الكبيرة إلى الأمم الصغيرة ملؤها الأنانية، فهي تريد أن تسود وأن تتحكم وأن تلعو.

وهذا هو أساس الفساد، ولا يصلح هذا الفساد إلا أن يسود القادة شعور بالجمعية

البشرية كلها لا بآمتهم وحدها، وأن العدالة حق لغيرهم كما هي حق لهم، وأن العالم وحدة، أجزاءه أفراد أسرة، وأن كل خلاف يحل على هذا الأساس لا على أساس المصلحة الذاتية للأمم، وأن الأمم الكبيرة والصغيرة مسألة عدد وقوة ومساحات. أما في الحقوق والواجبات فلا صغير ولا كبير ولا شرق ولا غرب ولا أسود ولا أبيض وبدون هذا تبقى الحرب وتبقى المشاكل ويبقى اضطراب العالم. ليس لفضل عصبية الأمم من سبب إلا هذه الأناية ونظر بعض الأمم الكبيرة لنفسها فقط دون غيرها، ولمحاولة قادتها الفوز باسم الوطنية، وليس للحروب المتتابة من علة إلا التسابق في سبيل السيادة والملكية، والغنم في الأسواق الاقتصادية، والنظر إلى الأمور نظرة الأسود الكواسر إلى فرصة تقتنص وغنيمة تنتهب، مع الأناية الجشعة، والطمع في الخير العاجل.

خذ مثلاً - حوادث سوريا الدامية: ما أساسها، أساسها أن الجنرال ديقول ورجاله يريدون أن يحتفظوا بمركزهم القديم في سوريا ولبنان، ويقدموا لقومهم عملاً عظيماً هو أنهم استطاعوا رغم هزيمتهم في الحرب العالمية أن يستعيدوا مجددهم في هذه البلاد وهي نعمة صحيحة إذا قيست بمقياس الوطنية الضيقة الأفق، وهي مثل النظرات الضيقة التي سببت الحروب بين الأمم. ولكن انظر إلى الأمر في أفق واسع. لماذا لا يكون للسوريين واللبنانيين حرية كالحرية لفرنسا؟ لماذا لا ينعمون أو يشقون في بلادهم وأرضهم وعلى يد رجالهم كما يود الفرنسيون ذلك في بلادهم؟ وإذا كانت الوطنية فضيلة لفرنسي، فلم لا تكون فضيلة لسوري واللبناني؟ لا فرق إلا أن الفرنسي عنده مدافع ليست للسوري، أفهنا مبرر صحيح لعالم يريد أن يؤسس أموره على العدالة؟ أليس هذا رجوعاً إلى تحكيم القوة، ومعنى ذلك الحرب المستمرة؟ إن كان ذلك فلم يخدمونا في أيام الحرب بما لا ينفذون في أيام السلم؟ أليس مآل هذا أن الشعوب في الأزمات المستقبلية لا تصدق ما يقال، ولا تتخذ بما يقال، وتكون حرة بعد في تصرفاتها؟

وفي نظير ماذا هذا الذي حدث؟

الإجابة عن هذا السؤال كالسؤال الذي يسأل: لم كانت هذه الحرب العالمية؟ وأي شيء كسب منها؟ وهل شيء كائناً ما كان يساوي الأرواح التي أزهقت والخراب الذي حدث.

أمن أجل حفنة من الموظفين الفرنسيين في سوريا وسلع فرنسية تباع فيها ومظهر نفوذ كاذبة تضاع حرية أمة، وتسفك الدماء، ويخرب البناء، وتنطوي النفوس على الخرزات؟

كل هذه المظاهر وأمثالها مظاهر عقلية قديمة لا تسمح لبناء العالم الجديد. والمصيبة

العظمى أن الغرائز البدائية تتكلم ويسمع لها، والعقل لا يتكلم ولا يسمع له.

إن العلم الجديد يريد عقلية على غير هذا الطراز. إن عقلية الفرد ارتفعت ولكن عقلية الأمم لا تزال بدائية. كانت عقلية الفرد أنانية، فما زالت ترقى حتى رأيناها في أسمى صورها عند بذلها النفس في الخدمة الاجتماعية، والتضحية العامة للأمة والإنسانية، فرأينا الفرد يضحى بنفسه لأسرته ولأمته، ورأينا الفرد يضحى بنفسه للإصلاح الاجتماعي، وللحقيقة يتعسفها، وللبحث عما يخفف آلام الإنسانية ونحو ذلك. هذا كله في عقلية الفرد، أما عقلية الأمم فلم ترتق هذا الارتقاء، بل لا تزال في طور الأنانية كما كان الفرد قديماً، فالأمم تحارب دفاعاً عن نفسها أو للاستيلاء على غيرها، وتتنظر إلى أحداث العالم من حيث تتيحها في نفسها لا من حيث الحق، ولا من حيث العدل، ولا من حيث المصلحة الإنسانية العامة، وكل هذه المعاني الأنانية تبلورت فيما يسمى الوطنية، ومصداق ذلك الحروب كلها، فأسبابها إما دفاع الأمة عن كيانها، أو رغبتها في توسيع ملكها، وهذه أنانية كأنانية البدائي في دفاعه عن نفسه وهجومه لجر منغم لشخصه. أما حرب تقوم انتصاراً لضعيف اعتدي عليه، أو لحق أهين، أو لتحقيق عدالة إنسانية، فهذا ما لم نره من الأمم بعد، وهذه هي العقلية الجديدة التي نشدها في العالم الجديد.

نريد في العالم الجديد عقلية للأمم تشبه عقلية الفرد الراقى والفرد المضحي والفرد الذي يعشق الحق ويذل نفسه دفاعاً عنه.

هذه العقلية الجديدة يكون أساسها عند الأمم الخدمة الاجتماعية والتضحية والنظرة الواسعة، هي عقلية تقيس الأمور بالحق العام والعدل الواسع، إذا نظرت إلى الشؤون الاقتصادية نظرت إليها نظرة عالية، فالتجارة حرة، والأسواق حرة، والصناعة حرة، وليس يحكمها إلا قانون تنازع البقاء وبقاء الأصلح. أما أن تنظر الأمة إلى نفسها تريد أن تريح هي ويخسر كل الناس، فعقلية قديمة كعقلية الفرد يريد أن يفتني الغنى المفرط، ولو كان غيره فقر مدقع.

كذلك الشأن في الشؤون السياسية؛ فالعقلية الجديدة تقول إذا ظلمت سوريا أو ظلمت مصر، أو ظلمت العراق، تحركت الأمم القوية تطالب بالعدالة، وتنصر الضعيف المظلوم، وتتص من القوى الظالم، فلا عبرة عندها بقوة ولا ضعف، إنما العبرة عندها بالحق والحق وحده، شأنها في ذلك شأن القاضي العادل لا يعبأ بفقر الخصم وغناه وجاهه وعدم جاهه، إنما يعبأ بالحق يقضي به. في العقلية القديمة يكون نظر كل أمة إلى نفسها فقط، ولذلك ترى

العالم قلقاً مضطرباً مملوءاً بالنشاز، والعقلية الجديدة التي نريدها عقلية يكون النظر فيها إلى العالم ككل؛ ونتيجة ذلك الانسجام بين أجزاء العالم ونغماته، فلا تسمع فيه نشازاً، وإن كان قضي عليه في الحال، فالانسجام في الأسواق وفي العمل وفي الزراعة والصناعة والسياسة وكل مرفق من مرفق الحياة. العقلية القديمة صيد في الماء العكر، والعقلية المنشودة تعاون في الإنتاج المشروع واستخدام العلم في تحصيل الخير للناس جميعاً.

إن شروء هذه الحرب وويلاتها التي لا حصر لها نتيجة هذه العقلية البالية، وستبقى تنتج هذه الشروء وأضعاف أضعافها ما لم تتغير، إنها عقلية لا روح لها ولا قلب، تستعبد الضعيف وتعبد القوة والمال.

إن العالم لا يرقى إلا برقي الأمم، والأمم لا ترقى إلا بسلوك نفس الطريق الذي سلكه الفرد، لقد كان الفرد منقطاً يوم كان طماعاً منافقاً أنانياً مادياً، ولم يرتقي من الأفراد إلا من استطاع محاربة الطمع والنفاق والأنانية، فصار سمحاً صريحاً مؤثراً مضحياً واسع النظر واسع القلب، فكذلك الأمم لا ترقى إلا عن هذا الطريق، وعندئذ فقط يولد العالم الجديد.

إن الذي يعوق ولادة هذا العالم الجديد الزعماء الذين بيدهم زمام الأمور، وقد يبست عقولهم من طول إلفها للأنماط القديمة، ولكن العالم لا تقف أمامه الحواجز، فهو يسير رغماً عنهم بل ويكتسحهم، والمستقبل للعقول المرنة التي تدرك سير الزمن فتؤقلم نفسها وفقاً لمقتضياته.

ليست هذه الحرب إلا إنذاراً بأن العالم القديم لم يعد صالحاً، فإن أدرك الزعماء سر إشارته وإلا فسيكرر الإنذار تلو الإنذار، وكل إنذار يكون أشد مما قبله حتى يعمل بإشارة الزمان ويعتقون العقلية الجديدة التي غايتها وحدة العالم في كل مرافقه، والنظرة العالمية لا النظرة القومية.



أغنى الناس

أما في نظر مصلحة الضرائب وعند الصرافين وفي حساب البنوك فأغنى الناس أكبرهم رصيلاً وأكثرهم دخلاً وأعظمهم، «ورد مال».

ومن أجل هذا يعد أثرياء الحرب من أغنى الناس، فهذا مورّد بضائع للمراكب كسب مئات الآلاف، وهذا متعهد أنفار أصبحت ثروته تعد بالأرقام الأربعة أو الخمسة، وهذا يقدم للجيش بعض المون وأنواع الأغذية قفر دفعة واحدة من فقر مدقع إلى ثراء واسع.

فهؤلاء جميعاً وأمثالهم يعدون من أغنياء الناس في نظر الإحصاء، وفي نظر علماء الاقتصاد، وفي نظر من يعولون على الدفاتر والسجلات.

ولكن بجانب هؤلاء المعدادين قوم آخرون يسمون الأخلاقيين أو الفلاسفة لا يقدرون المال بمدده ولكن بقيمته، ولا يقدرونه بالقدرة على الشراء ولكن بقدرته على الإسعاد، ولا يقدرونه بالرصيد، ولكن بمقدار الانتفاع به، فقد تكون ألف جنيه في يد رجل مصدر شقائه، وعشرة جنيهات في يد رجل آخر مصدر سعادته، فهم يعدون الثاني ذا العشرة أغنى من الأول ذي الألف.

وقد يعد بعض الناس هؤلاء الأخلاقيين أو الفلاسفة طائفة من الخياليين أو المفغليين، ولكن - مع الأسف - نظرتهم هي الصادقة وعلى الأقل في نظري.

فكم من ثري حرب تدفق المال على يديه من غير حساب، وضعف عقله من غير حساب أيضاً، فكان المال في يده ليس إلا وسيلة لأن يلهو من غير قيد ولا شرط، ويسرف في الخمر والنساء والتمار، فيفقد أسرته وأولاده وصحته، ويكسب شهوة وقتية سريعة الزوال، وهذا هو كل نتيجة الثروة، أو أن يشيد قصرأ فخماً ويزينه بالاثاث الفاخر والخدم والحشم ويتزوج زوجة جديدة مناسبة للقصر الجديد، ويقيم الرواثم، ثم تزخر بالمأكول والمشروب، ولكن كل هذا طلاء ظاهر، ولا ذوق يتذوق جمال القصر وأثاثه، ولا عقل يستمتع بهذا النعيم، وإنما هو مظهر ورياء نعيم كنعيم البهيم، ولذة كئاف الهشيم، تشتعل سريعاً وتنطفئ سريعاً. وآخر من أثرياء الحرب رأى المال يتكاثر عليه فجن به جنونه، ونما عنده الحرص

والطمع إلى درجة الشر. وانقلب المال في نظره من وسيلة للسعادة إلى مقصد يطلب لذاته، فأصبحت حياته كلها موجهة إلى جمع المال وادخاره وكنزه، فعاش في الواقع هو وأهله أفقر مما كانوا قبل أن يفتني، ولم يزد عليه إلا أعباء المال الثقيلة والتفكير العنيف في كيفية استغلاله والمحافظة عليه. وغير هؤلاء أشكال وألوان كلهم في الشقاء سواء.

من أجل هذا جاء هؤلاء الأخلاقيون والفلاسفة (المغفلون!) وقوموا المال تقويماً آخر بمعناه لا بعدده، وبكيفية لا بكميته، وهؤلاء إذا سألتهم عن أغنى الناس أجابوا إجابة أخرى تختلف عن الإجابة الأولى كل الاختلاف. قالوا: أغنى الناس من منح الصحة في جسمه وعقله ونفسه، واستطاع أن يكون حوله أسرة يسعد بها وتسعد به، ويعرف كيف يسعد في أسرته إذا نال الضروري من المال أو تدفق عليه المال، عنده من المرونة ما يستطيع بها أن يكيف نفسه حسب ظروفه المحيطة به، لا يعرقه الحزن فيختنق منه، ولا يطغيه السرور فينسى ما يجب عليه، ذو عقل مثقف يجد اللذة في المعاني كما يجد اللذة في المادة، يرى من ضروريات الحياة أن يكون في بيته مكتبة لغذاء عقله وعقل أسرته كما في بيته «مطبخ» لتغذية معدته ومعدة أسرته، فإن حرم الكتاب كان كمن حرم الطعام، له وجبة عقلية كما له وجبة غذائية، لذلك لا يستوحش من الوحدة إذا كانت؛ لأن بين يديه عقولاً كثيرة تحدثه، ولا يسأم من الجمعية إذا كانت لأن عقله يجد فيها مادة لتفكيره وغذائه. عقله الواسع ونفسه الواسعة يوسعان عليه دنياه، فلا يشعر بضيق كالذي يشعر به من قصر نفسه على اللذائذ المادية؛ لأن اللذائذ المادية قصيرة الوقت داعية إلى السأم والملل، لقلّة تنوعها وزهادة النفس منها إذا أفرط فيها كما ترهد الحلوى إذا كثرت سكرها.

قد منح إلى عقله الراقى ذوقاً راقياً يدرك الجمال ويسر به وتتفتح نفسه له، يعشق الورد الجميل والبحر الجميل والمنظر الطبيعي الجميل وكل شيء جميل، ويرى أن حاسة الجمال حاسة سادسة من فقدتها كان كمن فقد بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، فكان هذا مصدر متعة كبيرة في حياته.

ينظر إلى الدنيا نظرة اطمئنان، لا جازعاً على ما فات، ولا شديد التطلع لما هو آت، ولا مزهواً بما كان في يده، يعمل ما استطاع لتحسين حالته وللخير الذي ينشده وللرفي الذي يصبو إليه، ولكن إذا بذل كل جهده في اطمئنان، فلا عليه بعد ذلك أن تكون النتيجة ما تكون.

وهو فوق سعة عقله ورقة ذوقه وطمأنينة نفسه قد منح شيئاً أهم من ذلك هو سعة قلبه.

وسعة القلب معناها قلب يشع بالحب على كل شيء، ويشع كل شيء عليه حباً، فهو كما وصفه ابن المعتز [من السريع]:

تلسببي وتسابب إليّ ذا وذا

ليس يرى شيئاً فيأبأه

يهيمُ بالحسن كما ينبني

ويرحمُ القبيحَ ليهواه⁽¹⁾

يحب الجار والصديق والطفل والحيوان والجنس غير جنسه والأمة غير أمته، فهو كما يقول الصوفي: «أحبوا الله فأحبوا كل ما خلق»، حتى الأعداء فهمهم فرحهم فأحبهم.

في هذا القلب الواسع مكان لكل رأي ولو خالف رأيه، ولكل نظرة ولو خالفت نظرتة، وفيه مكان للغد كما فيه مكان لليوم، ولكن ليس فيه مكان للخوف، فهو مميت كالسهم، وليس فيه مكان للشك، فهو مظلّم كالليل.

ضيق القلب يستوجب الحرب وسعة القلب تستوجب السلم.

ضيق القلب يستنزف الدعوى وسعة القلب تجففها

إن ثرى الحرب وأمثاله من الأثرياء ممن منحوا مالاً ولم يمنحوا عقلاً ولا ذوقاً ولا قلباً يعيشون في أكواخ من أنفسهم ولو سكنوا أفخم القصور، ويعيشون في ظلمة من قلوبهم ولو أضيئت مساكنهم بأقوى الأضواء.

فقيراط من رقي عقل ورقة وذوق وسعة قلب، خير من فدان من ثراء الحرب.

* * *

(1) ديوانه 1/ 220.

اصنع حياتك

كل إنسان في هذه الحياة قادر - إلى حد ما - أن يصنع حياته فقيرة أو غنية خصبة أو مجدية، سعيدة أو شقية، باسمة أو عابسة... نعم إن للوراثة والبيئة دخلاً في تحديد حياته، فهو - إلى درجة كبيرة - ذكي أو غني بالوراثة، قوي الأعصاب أو ضعيفها بالوراثة. وهو ناشئ في وسط فقير أو غني بالبيئة، معتاد عادات حسنة أو سيئة بالبيئة، وهكذا، ولكن إرادة الإنسان وعزمه وهمته وتربيته نفسه قادرة وقادرة وكبيرة على التغلب على عقبات الوراثة والبيئة. نعم إنك لا تقدر أن تكون في الذكاء قوة مئة إذا خلقت وذكاؤك قوة عشرين، ولكنك قادر أن تستعمل ذكاءك المحدود خير استعمال حتى يفيد فائدة أكثر ممن ذكاؤه مئة إذا أهمل، كمصباح الكهرباء إذا نظف وكانت قوته عشرين شمعة كان خيراً من مصباح قوته خمسون إذا علته الأتربة وأهمل شأنه ونعم إنك لا تقدر أن تسير أبناء الأغنياء في ملابسهم وأكلهم ومركبهم ولكنك تستطيع أن تعيش عيشة نظيفة وصحية بدخلك القليل حتى تفوق الغني في مظهره البراق إذا لم يسر على قوانين العقل والصحة، وهكذا.

إذن فالوراثة والبيئة لا تعوقان الإنسان عن إسعاد حياته إذا منح الهمة وقوة الإرادة والتفكير الصحيح، ومجال القول في ذلك فسيح، ولكنني أقتصر هنا على بعض هذه المبادئ.

أول نصيحة لك ألا تياس، وأن تتوقع الخير في مستقبلك، ولا تقطب وجهك زاعماً أن الخير مِيحُهُ غيرك وليس لك منه نصيب، ووسع أفكك واعتقد أن العناية الإلهية لن تحرمك الخير في مستقبلك، فاعتقادك أن لا مستقبل لك، ولا أمل في حياتك، وأن لا خير ينتظرك سم قاتل يضني الإنسان حتى يميته، وعلى العكس من ذلك توقعه الخير وأمله في الحياة يوسع أفقه ويحملة على أن يوسع معارفه في الحياة، وعلى الجد فيما اختاره لنفسه من صنوف العيش، وعلى استعمال المادة في يده خير استعمال.

لا تتعلل بأنك نابعة ولا أن الظروف لا تواتيك ونحو ذلك، فالعالم لا يحتاج إلى التوايخ وخدمهم، والنجاح ليس مقصوراً على النابغين وخدمهم، وبئرة الجوافة ليس من حقها أن

تطمح في أن تكون شجرة مانجو أو شجرة تفاح، ولكن ما ضرها أن تكون شجرة جوافة حلوة لذينة، والحياة تتطلب الجوافة كما تتطلب المانجو والتفاح؟

إن كثيراً من الشباب يعتقدون أن هناك من منحوا قدرة على التفوق من غير جهد، وعلى الإتيان بالمجائب من غير مشقة، وعلى قلب التراب ذهباً بعضاً سحرية، ولكن كل هذه أفكار عاققة عن العمل وعن النجاح.

كل من ساروا في طريق العمل بدؤوا حياتهم بنوع من الغموض والشك والظلام، ولكن من نجح منهم إنما ينجح لأنه بعد أن بدأ حياته أحسن أن في يده مصباحاً من نفسه يضيء له الطريق ويستحثه على السير، وكلما تقدم إلى الأمام خطوة استحثه عزمه على متابعة الخطى في غير خوف ولا ملل، ومتى أراه مصباحه أنه سائر على هدى وعلى صراط مستقيم لم يتشكك في سيره، ولم يتمهل للنجاح، واستمر في طريقه حتى يبلغ الغاية.

وخير وسيلة للنجاح في الحياة أن يكون للشباب مثل أعلى عظيم يطمح إليه وينشده، ويضعه دائماً نصب عينيه، ويسعى دائماً في الوصول إليه: أن يكون عالماً عظيماً أو تاجراً عظيماً أو صانعاً عظيماً أو سياسياً عظيماً، فمن قنع بالدون لم يصل إلا إلى الدون. ونحن نشاهد في حياتنا العادية أن من عزم أن يسير ميلاً واحداً أحس التعب عند الفراغ منه، ولكن من عزم أن يسير خمسة أميال قطع ميلاً وميلين وثلاثة من غير تعب! لأن غرضه أوسع وهمته المدخرة أكبر.

إننا نشاهد أن كل من رسم لنفسه غرضاً يسعى إليه وأخلص له واستوحاه واجتهد، في الوصول إليه نجح في حياته، ولو لم يدرك الغاية كلها أدرك جانباً عظيماً منها.

أكبر أسباب فشلنا أننا نخلق لأنفسنا أهداراً وأوهاماً وعوائق حتى تكون لنا سداً كبيراً كسد العين حجارتها أحياناً سوء الظن، وأحياناً تخذيل النفس، وأحياناً الشك في النتيجة، وأحياناً الخوف من الفشل وأحياناً الكسل، إلى غير ذلك من أسباب ولا تزال هذه الأحجار تراكم حتى يحجب السور الشمس عن أعيننا فلا نرى خيراً ولا نرى غاية.

ليس الإنسان إلا بذرة أو نبتة تسعى دائماً للخروج إلى الشمس والهواء الطلق، وثمرتها إنما تثمر بحفظها من هذين، وبذرة الإنسان يقضى عليها بهذه العوائق التي ذكرنا فلا تثمر.

إن هذا المثل الأعلى الذي يجب أن ينشده الشباب يجب ألا يكون المال وحده ولو من طريق التحايل والمكر واستغلال الآخرين لمصلحته وابتزاز الضعفاء لشخصه، فتلك وسيلة من

الوسائل الحقيرة، والنجاح المؤسس على هذا نجاح حقير رخيص إنما النجاح الحق أن يجمع - إلى نجاحه في عمله - نبهه في حلقه، وصدقه وأمانته في نفسه، وعطفه وتسامحه وبره بالضعفاء وذوي الحاجة، فلم يُخلق الناس حوله ليكونوا مادة لاستغلاله إنما خلقوا ليتبادل معهم المنافع والخير العام.

إن مما يؤسف له أن نرى الآن موجة تطفئ على الناس أن يقيسوا نجاح الشخص بما حصله من مال؛ فالموظف مقدار نجاحه الدرجة التي نالها، والتاجر ما كسب في تجارته من غير سؤال دقيق عن الوسائل التي استخدمها في حصوله على هذه الدرجة ووصوله إلى هذا المال، أبا الملق والخلع والحيل وقول الزور والبهتان وضياع المبادئ أم بغير ذلك؟ أبا التلاعب في التجارة واستغلال الضعفاء وانتهاز الفرص أم بغير ذلك؟ إن كان الأول فليس في الحقيقة نجاحاً، إنما هو نجاح إذا سمينا السارق لا يضبط بجريمته ناجحاً. فالحصول على المال والدرجة وحده لا يكفي ما لم نقف طويلاً، ونسأل عن الوسائل التي استخدمها في الحصول على غرض؛ أوسائل شريفة، فذلك النجاح، أو وضعية، فلا نجاح، بل إن الشخص إذا رسم مثله الأعلى في النجاح مع الأخلاق وسار عليها ثم لم يصل إلى غايته ولم يدرك بغيته، خير ألف مرة للمجتمع ممن جعل كل غرضه المال مهما تخطى في سبيل ذلك رقاب الناس.

ليس الإنسان حيواناً أكلاً شارباً فحسب حتى يقدر نجاحه بمقدار ما يحصل من مال يأكل به أفخم الأكل ويشرب به أعذب الشراب، إنما الإنسان فوق ذلك إنسان يستمتع بحب الخير وإدراك جمال الدنيا وجمال الأفعال ويشعر بالسمو.

إن الغنى إذا طلب يجب أن يطلب بجانبه غنى النفس وتسلحها بحب الخير والعمل للخير، وما قيمة أموال تكدم وذهب وأوراق مالية تجمع إذا صاحبها فقر النفس؟ إن غنى النفس في حب التسامي وحب الخير وحب الرحمة وحب تقديم الخير والأخذ بيد الضعيف وذوي الحاجة، هذا هو الغنى الدائم. أما غنى المال فغنى بالذ.

لست أريد أن أثبط الشباب عن الرغبة في النجاح المادي من رغبة في وظيفة راقية أو تجارة ناجحة أو عمل يدر الربح، فذلك مطلب مشروع ويجب أن يكون، ويجب أن نحارب الزهادة في الحياة والرضا بالدون من العيش والميل إلى الكسل والخمول والارتكان على الحظ والقدر... إنما الذي نريد أن نقوله إن ذلك لا يكفي ما لم يدعم بالخلق ولا يصح مطلقاً أن تطفئ الرغبة في المال على الرغبة في الخلق والسمو النفسي ومحاسبة النفس على الوسائل التي نحصل بها المال.

ومن أهم الأمور في تكوين حياتك وصنعها ثقتك بنفسك واعتقادك فيها أنها صالحة للحياة قابلة للنجاح. ولا أضرب على الإنسان من احتقاره نفسه واعتقاده عجزه. وبعض الناس مصابون بهذا المرض، يعتقدون في أنفسهم أنهم لا شيء وأن لا قيمة لهم وأن لا أمل في نجاحهم إما لأنهم ولدوا فقراء وإما لأنهم ليسوا من بيوت كبيرة، وهذا أكبر خطأ يرتكبونه نحو أنفسهم، ومن المسؤولين عن هذا خطباء المساجد والوعاظ، فإنهم يجتهدون أن يحقر الإنسان من نفسه ويعتقد أنه لا شيء، مع أن الأمة لا تحيا ولا تتقدم إلا إذا وثق أفرادها بأنفسهم. والقرآن نفسه بث روح الثقة بالنفس والاعتزاز بالأمة فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْسُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَتَرْهَوْنَ عَنِ الْكَافِرِ وَكُفِّرُوا بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية 110].

وضعف الثقة بالنفس يقتل طموحها ويقتل استقلالها ويفقد حياتها. ومن طبيعة الناس أنهم يحتفرون من احتقر نفسه ويدوسون بأقدامهم من استذل، ومن عاداتهم أن يحترموا من احترم نفسه ويثقوا بمن وثق بها ويعاملوا معاملة الإنسان من تذكر دائماً أنه إنسان. غاية الأمر أن الإنسان كثيراً ما يخلط بين الثقة بالنفس واحترامها وبين الكبر والغرور، الثقة بالنفس اعتقادك بقدرتك على ما تتحمله من أعباء وما تلتزمه من واجب ومعرفتك الصحيحة بنفسك ونواحيها الجيدة. والكبر والغرور تعظيم نفسك أكثر مما تستحق والمطالبة بالجزء من غير عمل وخداع الناس بالمظاهر الكاذبة من غير رأن تكون لك قيمة حقيقية.

ثقتك بنفسك واحترامك لها من غير كبر وغرور أحسن تأمين على الحياة ضد الوقوف في المواقف الخسيسة وضد أعمال النذالة.

بعد أن يكون لك مثل أعلى تنشئه وتعمل للوصول إليه، وبعد الثقة بنفسك واحترامها، اجتهد أن تبسم للحياة، فالابتسام للحياة خير دواء للعقل وخير علاج لاحتمال المتاعب إن أعيت، والابتسام للحياة يضيئها. فإن رأيت عابساً فلا بد أن يكون هناك من أخطأ في تربيته من آياه أو مدرسه. وقد أرتنا التجربة أن الفرحين المستبشرين الباسمين للحياة خير الناس صحة وأقدرهم على الجد في العمل وأقربهم إلى النجاح وأكثرهم استفادة وسعادة مما في يده ولو قليلاً. ومن أكبر النعم على الإنسان أن يعتاد النظر إلى الجانب المشرق في الحياة لا الجانب المظلم منها. إن العمل الشاق العسير يخف حمله بالطبع والنفس الفرحة. قيل لشيخ هرم: إنك في ظل السبعين من السنين، قال لا ولكني في الجانب المشمس من الحياة، إن الباسم للحياة يرى الجانب المشمس منها والمتشائم لا يرى إلا الجانب المظلم، فمود نفسك هذه العادة وانثر الأزهار باسمأ على كل من عاملته ولا تنظر للحياة من خلال نظارة معتمة.

نوسيع أفقك وتحديد مثلك عالية وطموحك أن تكون عظيماً ثم نفتك بنفسك واحترامك لها في غير كبرياء وغرور، ثم تفاؤلك وابتسامك وسرورك هي الخيوط التي يجب أن تنسج منها حياتك وما أحسنه من نسيج، إنك إن فعلت كان ذلك خيراً لك ولأمتك، وكان ذلك نجاحاً عظيماً ولو لم تكسب مالاً كثيراً، فما قيمة المال إذا لم تكن سعادة؟ وما قيمة النجاح إذا لم تكن خلق؟ وما قيمة الدنيا إذا عبست في وجهها دائماً؟



الرأي العام

الرأي العام رأي الأمة، رأي الشعب، رأي الجمهور، فإذا كان أغلب الناس يرى الدخول في الحرب أو عدمه قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يرون نظام التموين في البلاد صالح أو غير صالح قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يمجدون شخصاً سياسياً أو يحتقرونه قلنا: إن الرأي العام يمجده أو يحتقره. وللرأي العام هذا سلطان كبير وخاصة في الحكومات الديمقراطية، فكل حكومة تعتمد على الرأي العام الممثل في البرلمان في بقائها في كراسي الحكم، وكل رجل يقوم بعمل عام كمدير السكة الحديدية أو التلغرافات أو مدير بنك أو نحو ذلك يعتمد على الرأي العام والثقة به وإلا ما بقي في مركزه. فلو غضب جمهور الناس على مدير بنك أو مدير مصلحة أو أي قائم بعمل عام كان من الصعب أن يستمر في عمله في الحكومات الديمقراطية، بل كثير من الأعمال الحرة أيضاً محتاج لرضا الرأي العام عنه كالصحافة وكالآداب وأصحاب الشركات وغيرهم، لا بد لنجاحهم في الحياة من رضا الرأي العام عنهم.

والسبب في هذا أن للرأي العام سلطاناً كبيراً، يستطيع أن يرفع وأن يخفض وأن يولى وأن يعزل؛ ذلك لأن الناس في طبيعتهم رغبته في رضا من حولهم عنهم وخوفهم من سخط الناس عليهم؛ فنحن في كل حياتنا اليومية نراعي رغبات الناس كما نراعي رغباتنا، نلبس ما يعجب الناس ونخشى أن نخرج من البيت من غير طربوش ومن غير رباط رقبة خوفاً من نقد الناس، ونقيم الأفراح والمآتم لإرضاء للناس، ونجتهد في أعمالنا أن نرعى خواطر الناس ونتجنب الأعمال التي تجعلهم يسيئون الرأي فينا. وما الملق والرياء والتفانق إلا وسائل مصطنعة للتحبب إلى الناس وكسب رضاهم عن طريق الخداع. والرأي العام يتسلط على الناس ويوجههم ويخيفهم أكثر مما يفعل القانون.

وهذا الرأي العام شأنه شأن رأي الفرد قد يكون قوياً وقد يكون ضعيفاً، وقد يكون راقياً وقد يكون منحطاً، وقد يكون جاهلاً وقد يكون مثقفاً.

هناك رأي عام ضعيف مريض جاهل لا يمقت الكذب ولا الكاذب، ولا يكره الظلم ولا

الظالم، وحيث يتشتر الكذب والظلم في الأمة؛ لأن الكاذب أو الظالم لا يردعه الاحتقار من الرأي العام. الأمة التي تحترم الظالم ولا تسمعه كلمة سوء ولا تزدره ولا تشعره بكرهيتها له رأيها العام ضعيف مريض وهي تستحق ما يجري عليها من ظلم، والأمة التي تكره الظلم وتعتبر عن كراهيتها باحتقار الظالم وإهانته، أمة ذات رأي عام قوي لا يمكن أن يستقر فيها الظلم.

تصوروا قرية عددها خمسة آلاف نفس - مثلاً - إن كانوا يخضعون لظلم العمدة ولا يقولون له كلمة تدل على كرههم لظلمه ولشخصه، ويرونه يرتشي ثم يستنون عنه، ويرونه يسلب الضعيف حقه ثم هو يسمع كلمات المدح والثناء، فهذا رأي عام ضربت عليه الذلة والمسكنة. وأي شيء يردع العمدة عن استمراره في ظلمه ورشوته؟ وتصوروا هذه القرية لا تقر ظلم العمدة، وإذا ظلم قالوا له أنت ظلمت واحتقر لظلمه وسمع منهم كلمة الذم والكراهية، إنه سوف يعدل من ظلمه، وإذا استمر لا يمكن أن يبقى عمدة مع كراهية أهل البلدة له إذا كانت هذه الكراهية مصحوبة بصراحة.

وكذلك شأن العمدة مع المأمورين، والمأمورين مع المديرين، والناس مع الحكومة، لا يبقى الظلم مع قوة الرأي العام، وهذا معنى الحديث «كما تكونوا يولى عليكم».

الرأي العام إذا كان مغفلاً جاهلاً استطاع المهرجون أن يضحكوا من عقله، والمزيفون أن يخدعوه بالاعيهيم وحيلهم كما يخدع «الحاري» المتفرجين، وكما يخدع الماكر الأطفال. ولكن إذا كان الرأي العام متنوراً قاس الأشياء بالمنطق السليم، ووزن الرجال بأعمالهم النافعة لا بأقوالهم المهرجة.

الرأي العام الجاهل يخدع بكثرة الكلام، وكثرة الوعود، وبالملق، والرأي العام المتنور إنما يقوم الساسة والقادة بعملهم ونفعهم وجددهم لا هزلهم.

الرأي العام الجاهل فاسد التقويم يقوم الرجل بملابسه ويغناه وبمظهره، ويقوم الأشياء بظواهرها. والرأي العام المتنور يحسن تقويم الرجال والأشياء فيقومها بحقيقتها. والرأي العام الجاهل يتنازع على المسائل الحزبية والمسائل النافهة حتى في أخرج الأوقات. والرأي العام المستنير يعرف كيف يدفن خصوماته وينسى أحقادهم عندما يجد الجد مراعاة للمصلحة العامة. هذا الرأي العام شأنه شأن الفرد، فرأي الفرد قد يكون ضعيفاً فيقوى وقد يكون جاهلاً فيستنير وقد يكون مريضاً فيصح. هذا هو الطفل آراءه سطحية فإذا تعلم وجرب ارتقى عقله وصح حكمه على الأشياء.

كذلك الرأي العام الجاهل يمكن تربيته وإثارته. ووسائل تربيته أمور:

أهمها تعليمه وتثقيفه ومكافحة الأمية عنده؛ لأن الرأي العام هو مجموع رأي الأفراد في الأمة. ومن غير شك رأى الجهلاء أقل شأنًا من رأي المتعلمين، ولا شيء أضر على الرأي العام من الجهل. فإذا كان في الأمة نحو ثمانين في المئة لا يقرأون ولا يكتبون كان الرأي العام فيها ضعيفاً غير مستنير، يعيش في أفق ضيق ويفهم الأمور فهماً سقيماً، ولا يستطيع أن يبدي رأياً صالحاً في حياته الخاصة فضلاً عن الحياة العامة، ولا يتجلى فيه الشعور بالقوة والكرامة؛ لأن العلم هو منبعهما - الأمي لا يستطيع أن يستنير بكتاب ولا بصحافة ولا يتصل بالأمة وشؤونها إلا من طريق ضيق فاسد كالإشاعات والروايات الكاذبة، ولذلك كان من السهل أن يضل وأن يستهوى وأن يغرر به؛ فإذا أردنا تنوير الرأي العام فلا بد أولاً من مكافحة أميته وليست مكافحة الأمية معناها تعليمه القراءة والكتابة فقط، بل تثقيفه أيضاً بالقدر الضروري من الثقافة في الشؤون العامة الصحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكلما قل الأميون والجاهلون في أمة صلح الرأي العام.

كذلك من أهم وسائل إصلاح الرأي العام الصحافة من جرائد ومجلات مصورة وغير مصورة، سياسية وغير سياسية، ففي يد الصحافة سلطة كبيرة على الرأي العام وتوجيهه، فهي تستطيع أن تمدد بالمبادئ المستقيمة والمعلومات القيمة وتحسين الحسن وتبحيح القبح وتشجيع الخير وتنشيط الشر؛ كما أنها إذا ساءت أسلقت الرأي العام بما تنشر من مهاترات شخصية أو توسيع الخلافات الحزبية أو تشجيع الظلم أو استغلال الغرائز الجنسية للمصلحة التجارية أو نحو ذلك - فالصحافة السليمة تربي الرأي العام والصحافة المنحطة تفسده - ولكن مع الأسف حتى الصحافة الصالحة تصطدم بالأمية؛ لأن الأمية لا تستطيع أن تستفيد من الصحافة، ولذلك كان تأثير الصحافة عظيماً جداً في الأمم القارئة ضعيفاً في الأمم الأمية.

ومن وسائل تربية الرأي العام الإذاعة ففي يدها إذا صلحت أن تذيب آراء المحاضرين القيمة بلغة سهلة يشترك في فهمها كل الناس، وفي الموضوعات المناسبة للجمهور في الأخلاق والصحة وكافة شؤون الحياة، وهي أقدر على ذلك من الصحافة؛ لأن لكل إنسان أذناً تسمع ولكن ليس لكل إنسان عين تقرأ. بل هي كذلك ترقى الذوق العام بموسيقاها وأغانيتها ولكن إذا نزلت الإذاعة إلى مجرد ما يعجب الجمهور من غير أن تأخذ بيده وترقى به، أو فهمت رسالتها على أنها شركة تجارية أو هيئة للدعاية أو نحو ذلك لم تحقق الغرض منها. فإن رسالتها الحققة التي يجب أن تكون هي تنوير الرأي العام وترقية الذوق العام والقيام

بما تقوم به مدرسة شعبية لتثقيف أكبر عدد ممكن من الشعب.

كذلك يقوى الرأي العام أو يضعف بكل ما يحيط به من بيئة اجتماعية. فالخطب في المساجد وأقوال الوعاظ والمرشدين تصلح الرأي العام إذا صلحت وتفسده إذا فسدت. والإدارة التي تحيط بالناس من عمدة ومأمور ومدير وبوليس وقضاء وأداة حكومية كلها تصلح الرأي العام بمقدار ما تنشره من عدالة، فإذا فسدت أفسدته، كذلك البيئة الاقتصادية فانتشار الفقر يمرض الرأي العام ويضعفه، والفروق الكبيرة بين الطبقات تجعل سواد الناس متخلفين بأخلاق العبيد. ولا شيء يفسد الرأي العام كوقوعه في أسر الفقر وأسر الرق والذل والعبودية.

إن الرأي العام أكبر سلطان في الأمة، ولا يتم إصلاح حقيقي بدونه، وكل إصلاح من غير اعتماد عليه موقوت وعرضة للزوال. وكل نظام وكل تشريع مهما كان صالحاً لا ضمان له ما لم يدعم بالرأي العام.

* * *

الرقمي العقلي

مر على الإنسان دور كان يعتقد فيه أن الأشجار والبحار والأنهار والسماء والأرض مشخصات لها إرادة ترضى وتغضب وتعطى وتحرم ونحو ذلك - ولا يزال إلى الآن بعض المتوحشين إذا رأوا شجرة كانت تثمر ثم لم تثمر اعتقدوا أنها غاضبية، فاجتهدوا أن يسترضوها فعلقوا عليها أنواعاً من الزينة وقدموا إليه نوعاً من الطعام والشراب حتى ترضى وتثمر.

ويحكون أن أحد الملوك الأقدمين أمر أن يقدم إلى البحر شيء من النيذ لسترضيه حتى إذا ركب البحر ركه في أمان، ولما اعتدى البحر مرة على مراكبه أمر جنوده فجلبوه ثلاثمة جلدة.

وهكذا نجد بقايا هذه العقيدة عند الأمم المتحضرة اليوم، فنجد شجرة من الأشجار يتبرك بها لاعتقادهم قدرتها على النفع والضرر، ونجد بوابة «المتولي» في القاهرة يعلق عليها الخرق والشعور لتمنح البركة لأصحابها، وكذلك نرى عقائد الناس في الخرز و«طاسة الخضة» ونحو ذلك، كل هذا بقايا من عقائد الإنسان الهمجي يوم كان يشخص الأشياء وينسب لها قدرة وإرادة.

كذلك كانوا يعتقدون أن السماء إله من الآلهة، تغضب وترضى، وتصادق الإنسان أحياناً وتماديه أحياناً، فالمواصف الشديدة والمطر الغزير عند عدم الحاجة إليه، والرعد والبرق علامة من علامات غضب السماء، وكذلك خسوف الشمس وكسوف القمر، ولذلك يلجؤون إلى المعابد يستغفرون مما فعلوا، ويهللون للشمس والقمر حتى يزول الخسوف والكسوف، ويهللون إلى السماء أن ترفع عنهم غضبها. وكان عند اليونان والرومان جوبيتر وزئوس هو إله السماء الذي يغضب ويرضى ويثيب بالجو الجميل والصحو والهواء العليل، ويعاقب بالرعد والبرق والعواصف.

ومن هذا القبيل الخرافة المصرية المشهورة وهي أن قداماء المصريين كانوا يقدمون للنيل عروساً كل عام حتى يرضى ويفيض، وإلا غضب ومنع فيضانه.

والناس في الغرب والشرق كانوا يعتقدون في السحر وفي السحرة. وأن لهم قدرة فائقة على إيقاع الشر بالناس وإغراق المراكب في البحار وتحويل الإنسان إلى كلب أو قرد. وفي سنة 1510 قبض على خمسة شخص في جنيف في سويسرا وقتلوا بدعوى أنهم سحرة، ولا يحصى عدد من قتل بأسبانيا أثناء محاكم التفتيش لاتهامهم بأنهم يسحرون، وكثيراً ما رموهم في البحر ليغرقهم، فإذا أبدوا مهارة في العوم استدلووا بذلك على أنهم سحرة وأحياناً كانوا يسيرونهم على حديد محمى، فإذا مهروا في السير عليه قتلوا؛ لأن هذا دليل السحر وإذا خابوا ماتوا بالنار. وهكذا كانوا يعتقدون أن أكثر أمراض الناس وفساد الزراعة وحوادث الطبيعة من زلازل وبراكين وعواصف كلها من عمل السحر أو من غضب الآلهة.

وأخيراً جداً في القرن السادس عشر والسابع عشر أخذ العقل يرتقي وبدأ يقضي على هذه الخرافات.

فبدأ العلماء - مثلاً - يولفون الكتب الزراعية يبينون فيها أن فساد الزراعة إذا حدث، فإنما يحدث لأسباب طبيعية تتعلق بطبيعة الأرض أو الجو أو الحشرات أو نحو ذلك، وبدلوا لا يخشون البحار ولا يرون فيها جناً ولا عفاريت، وأن حدوث ما يحدث لعوامل طبيعية ينبغي تحديدها والاجتهاد في التغلب عليها، وأن الأمراض لها أسباب معقولة تعالج بالأطباء والعقاقير والعمليات الجراحية. وعلى العموم بدأ الناس يعتقدون أن العالم مسير بقوانين طبيعية سنّها خالق الكون، وأن الإنسان يستطيع أن يفهمها وأن يسخرها لمصلحته إذا هو فهمها وأطاعها بعد أن يكتشفها.

وبدأ الناس يتحررون من الآراء الخرافية ويبنون حياتهم على العلم وربط السبب بالسبب. فمعرفة الأرض وطبيعتها والحشرات والأغذية يتصل لا محالة بالمحصول. ومن يوم أن تقدم العلم الزراعي زاد محصول الأرض وتضاعف، والبلاد المتأخرة في العلم لا زالت أرضها لا تنتج ما ينبغي، لأنها لا تزال على عقائدها الأولى في التخريف والجهل.

وقد قرأت أن عالماً زراعياً عين مديراً لمقاطعة، فوجد أهلها فقراء يوساء لا يجدون من الغذاء ما يكفيهم؛ لأنهم اعتادوا أن يزرعوا الأرض سنة ويتركوها سنة، فأبان لهم أن ليس من المصلحة ولا من الضروري تركها بوراً سنة، وإنما يمكنهم أن يزرعوا كل سنة ويحسنوا الأرض بتغيير نوع ما يزرع، ولهذا تحسن الأرض ويزيد المحصول، ففعلوا، وقد تركهم بعد إقامته بينهم سنين، وقد تضاعفت ثروتهم، وحسن حالهم، ووجدوا ما يأكلون، ووجد بينهم أغنياء يزيد المال عن حاجتهم.

وهكذا يمكن للعلم أن يحسن المحصول، وأن يزيد الثروة، وأن يزيل الفقر والبؤس. خذ مثلاً آخر: كان عند عامة الناس طب يسمى طب «الرُّكَّة» مبنياً على الخرافات والأوهام، فكان من يصاب بالرمد يصفون له أن يعلق على عينه لطة لحم حمراء تتعفن بعد قليل فتكون سبباً لجراثيم ضارة. وكثير من الأمراض في الأرياف كانوا يعللونها بأنها من الحسد حتى الحميات، ويأتون بامرأة عجوز تشعل ناراً وترمي فيها قطعة من الشب و«الفسوخ»، فإذا تبخرت مائيتها تأخذ قطعة الشب أشكالاً مختلفة، فتقول العجوز إنها صورة المرأة أو الرجل الذي حسد، وهكذا وهكذا. وكم ضاع بسبب طب الرُّكَّة هذا من نفوس ومن عيون؛ لأن النتيجة لا تعالج بسببها وإنما تعالج بالخرافات والأوهام. فلما تقدم العلم بحث في كل شيء عن سببه، وعولج السبب كما يدل عليه العلم، فإذا كانت حمى حلل الدم ليعرف نوع الحمى، ثم وصف ما اكتشفه العلم في العلاج، ولا يزال العلم يتقدم؛ لأنه ليس إلا في مفتوح حياته.

خذ مثلاً ثالثاً: كان البحر مربعاً مفزعاً وكم ذهبت فيه من ضحايا، وكان الإنسان أمامه جاهلاً لا يعرف قوانينه ولا التوقي من أضراره، وكان أكثر ما يصاب به قوارب صيادي السمك إذ يخرجون إلى عرض البحر، فتهب العواصف الشديدة فتغرقهم بمراكبهم، وأخيراً تقدم العلم واكتشف علم اسمه «المتروولوجي» يمكن به أن تعرف حالة الجو، وتعرف العاصفة قبل حدوثها بساعات، فتصدر الإنذارات للقوارب بأن تلتجأ إلى أماكن تقيها العاصفة، كما اكتشفت قوانين أخرى تقي المراكب شر الأضرار الجوية، وتؤمنها قدر الإمكان مما كان ينزل بها من أحداث.

وهكذا كلما رقي العقل في ناحية من النواحي، استخدم العلم مكان الخرافات والأوهام، وحبس الأرواح الشريرة التي كان يخلقها بنفسه من نفسه في قمقم وقضى عليها، ونظر إلى الطبيعة نظرة حب وهدوء واسترشاد.

كم من الأضرار أصابت الناس من الاعتقاد بالجن والعفاريت، ومن الحسد والسحر، ومن الزار والأحجية وساعات النحس وساعات الرفق والطوالع والتنجم. إن العقل إذا ضعف اعتقد في هذه الأمور، وأسند إليها كل ما يحدث من شفاء مرض وغنى وفقر ومنافع ومصائب. ولكنه إذا قوي ورفق أنكر كل هذه الأمور وأسندها إلى أسبابها الصحيحة، والشأن في ذلك شأن الطفل يؤمن بالعفاريت والسحر والقصص المبنية على الخيالات، فإذا كبر عقله أدرك أن هذه كلها أوهام وأن الأمور بأسبابها. إن أردت النجاح فذاكر دروسك وإن أردت النجاح في التجارة فاستعد لها بوسائلها من اقتصاد، وضبط الدخل والخرج وإن أردت الشفاء فاعرض للمرض وحلل الدم وامحُ أسبابه، وإن أردت أي شيء فأت له من بابه بتعرف أسبابه.

إن العقل في الأمم وفي العصور المختلفة ينمو كما ينمو الطفل، ويمر بمراحل كما يمر عقل الطفل، فالإنسان في عهده الأول - كما قلنا - كانت حياته كلها خاضعة للخرافات والأوهام، فكان يعتقد في أعمال الجن والعمارت، ويشكل حياته كلها على مقتضاها، ويفسر الرعد والبرق والخسوف والكسوف تفسيراً يناسب من أنها من عقله أنها من غضب الآلهة أو نحو ذلك، ويعتقد أن حياة الإنسان في الأرض خاضعة لأحكام النجوم. فالشخص سعيد، لأنه ولد في طالع سعيد، وشقي لأنه ولد في طالع شقي، والحرب والسلام والغنى والفقر والموت والحياة، والسعادة الزوجية وشقاؤها كلها كانوا يعتقدون أنها من أعمال الكواكب، وكانوا يعتقدون أن نجاح الزرع وعدم نجاحه راجع إلى غضب الأولياء والقديسين أو نحو ذلك.

والأمم المتأخرة في العقل تبني أعمالها على هذا التخريف، فتنتذر النور للأولياء لشفاء الأمراض ونجاح الزرع، وتعلق الأحجية للحماية من العين، وتتمسح بالأضرحة لقضاء الحاجات ونحو ذلك.

إذا ارتقى العقل في الأمة بنت أعمالها على قانون السبب والمسبب، وفهمت أن الله خلق هذا الكون وجعله يسير على محكمة منظمة، من أراد المسبب يجب أن يقوم بالأسباب. فيصبح علم الطب مكان طب الركة، وقوانين الزراعة مكان الزراعة بالبركة، وتؤسس التجارة على قوانين الاقتصاد مكان التجارة اعتماداً على الحظ والبخت.

وكلما قوي العلم والمعركة في أمة قتلت الخرافات والأوهام.

الأمم الضعيفة العقل تبني كل حياتها على الخرافات والأوهام، فإذا ساءت العلاقة بين الزوج وزوجته - مثلاً - عملت له «الشببية» حتى يحبها ولا يحب غيرها، وإذا مرض الطفل أرسل إلى الشيخ أو الشيخة ليعزم له، وإذا حدث ما بهمهم ذهبوا إلى قارىء الكف أو لضارب الودع أو ضارب الرمل، وإذا حدث أي شيء سيء عللوه بالحسد، واعتمدوا في الغنى على «فتح الكتر» وهكذا.

والأمة الراقية العقل تربي أطفالها على ما عرفه العلم من العناية بالشؤون الصحية والتربية النفسية، وتسير في تربيته جسمياً وعقلياً وخلقياً على ما اكتشفه العلم من القوانين. والأمة الراقية العقل تسير في زراعتها حسبما اكتشفه العلم من دراسة نوع الأرض، وما يصلح لها، وما لا يصلح، ونوع الزراعة التي تناسبها، والآلات الحديثة التي اكتشفها العلم، ونظام الري الذي اهتدى إليه العلم، وهكذا.

والأمم الراقية العقل تسير في تجارتها على ما عرفه العلم من نظريات اقتصادية، ومعرفة بحاصلات البلاد، وكيفية التصدير والتوريد، ونظام الدفاتر في الدخل والخرج، وضبط المعاملات، وكيفية استجلاب الزبائن ومعاملتهم.

والأمم الراقية العقل تسير في السياسة على حسب العلم، سواء في ذلك أمورها الداخلية أو الخارجية. فقبل أن تقدم على مشروع تدرسه درساً دقيقاً وتعرف نتائجه، وكيف تنقي عيوبه وتتفح بمزاياه، وإذا عرض عليها أمر خارجي درسته وتبينت الغرض منه، وهل نفعه لها أكبر من ضرره أم ضرره أكبر من نفعه، وتسأل الدارسين له بالعلم الواسع بشؤون الدول والاتجاهات السياسية، وهكذا. في الأمم الضعيفة العقل تربي الطفل حيثما اتفق، وتزور حيثما اتفق، وتتاخر حيثما اتفق، وتسوس حيثما اتفق. وفي الأمم الراقية كل شيء بالعمل وبالدرس وبالعقل من أصغر إلى أكبر شيء. وليس فرق بين الأمم الراقية والأمم المنحطة إلا العلم واستخدامه والخضوع له في الحياة أو عدم ذلك.

ونائج ذلك واضحة جلية لا تحتاج إلى برهان فلو أخذت مئة طفل وريبتهم على الأسس العلمية في مآكلهم وملبسهم والعناية بصحتهم وعقلهم وخلقهم وأخذت مئة طفل أخرى وريبتهم حسبما اتفق في بدنهم وعقلهم وخلقهم لرأيت النتيجة واضحة كل الوضوح. فنسبة الوفيات في الأولين أقل منه في الآخرين حتماً، وصحة الأولين أحسن حتماً، وعقلهم أنظف وأرقى وخلقهم أسمى حتماً.

ولو أخذت مئة فدان وأجريت عليها كل ما وصل إليه العلم الحديث من ري وصرف وتغذية وآلات ومواعيد وقاية، وأخذت مئة فدان أخرى زرعتها حيثما اتفق على النمط القديم، كانت غلة الأولى أضعاف غلة الثانية وأجود.

وهكذا الشأن. تجارة على أساس العلم وتجارة على البركة، وسياسة مبنية على العلم الواسع والعقل المعرج وسياسة مبنية على الهوى والشهوات وحيثما اتفق، وأسرة تبني حياتها على العلم والعقل وأسرة تبني حياتها على الأوهام.

تأسس الحياة على العلم يزيد في صحتها وفي إنتاجها وفي إسعادها وتأسيس الحياة على الخرافات والأوهام يضعف صحتها ويزيد أمراضها ويكثر شقاءها ويشل حركتها. ولا شيء أنفع للامة من العمل على ترقية عقلها حتى يقتل العلم خرافتها وأوهامها.



الشرف

في الحرب الروسية اليابانية الماضية أخذ بعض الضباط أسرى، ووضعوا في مكان، وأخذ منهم كلمة ألا يهربوا، ولم يوضع عليهم حراس اكتفاء بوعدهم وكلمتهم. فما الذي منهم أن يفرّوا أو يهربوا؟ كلمة الشرف.

ومن حكايات العرب المشهورة أن حصن بن زرارة لما ضاقت المعيشة به ويقومه رحل إلى كسرى، فشكا إليه ما أصابهم من الجهد في أموالهم وفي نفوسهم، وطلب إليه أن يأذن له ولقومه أن ينزلوا في البلاد المتاخمة لفارس لخصبها، فقال كسرى إن العرب فيهم غدر، فإذا أذنت لهم عاثوا في الأرض وأغاروا. فقال: أنا ضامن لهم. قال كسرى: فمن لي أن تفي أنت؟ قال: أرهنك قوسي. فلما جاء بها ضحك من حول الملك لتفاعة القوس وحقارتها. ولكن كسرى كان عارفاً بالرجل ويعادات العرب، فقبل منه القوس رهناً. فما الذي حمله على قبول قومه الحقير؟ لأنه انضم إلى رهن القوس ذمة الرجل ووعده وكلمته، وقد بر بوعده، وهذا هو الشرف.

فالشرف في أبسط أشكاله أن يحافظ الطفل والشاب والرجل والمرأة على الكلمة تصدر منهم كأنها «عقد»، سواء في ذلك اللسان أو التوقيع بالقلم، والفرق بينهما أن التوقيع على العقد يلزم به القانون، والنطق بالكلمة يلزم به الشرف.

وهناك مظاهر للشرف في كل عمل يعمله الإنسان. فالأطفال في أعمالهم قد يفتشون فلا يكون لهم شرف، وقد يكون أمثاء فلهم الشرف، والبائع قد يفتش في الكيل والميزان فلا شرف له، وقد يكون أميناً فهو شريف، ورئيس الوزارة قد يحترم كلمته ويحافظ على بلاده ويحفظ سمعتها فيكون شريفاً، وقد لا يقوم بذلك فلا يكون شريفاً هكذا.

وهناك نوع آخر من الشرف وهو حماية الضعفاء، فالدنيا مملوءة بالضعفاء، كالفلح المسكين الذي لا يجد ما يأكل، والصانع الذي حدثت له إصابة منعت من العمل، والمريض لا يجد ما يتداوى به، والأسرة مات ربه ولا عائل لها، والتلميذ النابغة لا يجد وسيلة لتعليمه وهكذا... كل هؤلاء ضعفاء، وكل هؤلاء يحتاجون إلى المعونة لسد حاجاتهم.

فمساعدتهم وسد عوزهم والأخذ بيدهم ضرب من ضروب الشرف، فشريف من ينزل عن بعض ماله لمساعدة هؤلاء المنكوبين، وشرفاء من يؤسسون جمعيات يتفقون عليها من مالهم وعقولهم ونشاطهم لرفع البؤس عن البائسين.

وهناك أنواع أخرى صغيرة من أنواع الشرف، إذا كان أمامك خطاب لآخر تستطيع أن تقرأه، ولكن رأيت من الواجب ألا تقرأه لأنك لا تملكه فهذا شرف، وإذا أؤتمنت على سرّ فلم تتبّخ به فهذا شرف، وإذا ضغطت عليك الحوادث لتسير سيراً معوجاً لا يتناسب والخلق السامي فأبيت إلا أداء الواجب مهما ضحيت في سبيله فهذا شرف، وإذا كانت كلمة الحق تهددك في منصبك أو مالك فقلتها ولم تبال بالعواقب فهذا شرف.

إذاً فيجمع الشرف كلمة واحدة هي أن تحافظ على الكلمة تصدر منك وعلى واجبك تؤديه على الرغم من كل شيء.

وللشريف مكافأتان: مكافأة يكافئه بها الناس ومكافأة يكافئها بها نفسه. فمكافأة الناس كالأوسمة والرتب وبعض المناصب والمكافآت العالية والدرجات الجامعية وإقامة الخطب والهناءات إذا منحت كل هذه لرجل شريف لأداء عمل شريف.

وهناك مكافأة أهم من هذه وهي مكافأة الشريف نفسه برضا ضميره لأداء واجبه، هي راحة نفسه وسرورها باحتمال المشقة لعمل ما كان ينبغي أن يعمل، ولذة هذا الشعور تفوق كل لذة.

كان الجنرال «غوردون» قائد حملة في الصين، فلما انتهت مهمته كتب يقول: «إنني أعلم أنني سوف أترك الصين فقيرة كما دخلتها، ولكن ضميري مرتاح لأنني استطعت أن أنجي نحو مئة ألف نفس من الموت، وهذا كل عزائي»، ولما منح ألقاب الشرف على عمله قال: إن الألقاب والنعوت كلها لا تساوي عندي «بنسين»، ولما منحه إمبراطور الصين ميدالية ذهبية صهرها وباعها وتصدق بشئها على فقراء الصين.

الطفل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يسيء سمعته أو فصله أو مدرسته أو حزبه في مدرسته. والرجل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يضر بأسرته أو حزبه أو أمته، والمرأة الشريفة تأبى أن تأتي عملاً يضر بأسرتها أو أمتها. بل أكثر من ذلك أن الرجل الشريف أو المرأة الشريفة عنده شعور قوي يدفعه للإعجاب بمن يأتي بعمل يشرف أسرته أو أمته. ويتجلى هذا الشعور بالقول وبالتبرع والتكريم كما أن هذا الشعور القوي يدفعه إلى السخط الشديد على

من يرتكب عملاً نذلاً يحط من شأن أسرته أو أمته، ويترجم هذا الشعور بالقول والعمل .

وكما أن هناك جنياً صحيحاً وجنبياً مزيفاً وعقد بيع صحيحاً وعقداً مزيفاً كذلك هناك شريف صحيح وشريف مزيف، فكل الأنواع التي ذكرتها من المحافظة على الكلمة ومساعدة الضعفاء وقول الحق في صراحة وأداء الواجب في أمانة ودفع السوء عن الأسرة والوطن وجلب الخير لهما كل هذه أنواع من الشرف الصحيح . أما الشرف المزيف فأنواع كذلك، كالشرف بالغنى الذي لا ينفع الغني به أمته وقومه، فاحترام الناس للغني لأن عنده ألف قدان أو أقل أو أكثر احترام خاطيء، وتعاظم الغني لأن عنده هذه الأطنان شرف مزيف . إنما يكون شريفاً صحيحاً يوم يفخر أنه استخدم غناه في مصلحة قومه فساهم في أعمال الخير، وتبرع لرفع البؤس عنم كانوا سبب غناه، وخفف بماله بؤس البائسين وعوز المحتاجين .

كذلك من الشرف المزيف الفخر بالمنصب كأن يكون وزيراً أو مديراً أو في الدرجة الأولى أو الثانية، فهذا الفخر إن لم يقترن بالعمل النافع شرف مزيف، وواجب الأمة العاقلة أن تزن الأمور بميزان صحيح فلا تبدل من الاحترام والتوقير والإجلال لغني أو وزير أو مدير إلا بمقدار ما يسدي للأمة بماله ومنصبه من خير . ولو عقل الناس لاحتروا كناساً في الشارع يؤدي واجبه أكثر مما يحترمون وزيراً لم يؤدِّ واجبه بل أضع واجبه .

كذلك من ضرورب الشرف المزيف الفخر بالحسب والنسب، فهو من أسرة فلان ومن بيت فلان ونسب فلان وابن فلان وحفيد فلان، فكل هذا لا قيمة له في الشرف ما لم يدعم بالعمل النافع، ورجل عصامي نشأ من بيت فقير وكان أبوه نجاراً أو حداداً، ثم أتى هذا بعمل جليل خير من الحسب النسب لا يأتي عملاً أو يأتي ما يشين .

ومثل هذا من الشرف المزيف الأمة تفتخر بماضيها ولا تعمل لحاضرها ومستقبلها، والشاعر العربي يقول [من الطويل]:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَخُجِ الْقَدِيمَ بِحَادِثِ

مِنَ الْمَجْدِ لَمْ يَنْقُضْكَ مَا كَانَ قَبْلُ

فالذي يشرف بماله أو بمنصبه أو نسبه أو تاريخه شريف مزيف ما لم يأتي بأعمال شريفة من نفسه .

الشريف يحترم نفسه، فلا يعمل الدنيء من الأعمال ولو أمن أن يطلع عليه أحد، ويخاف من ضميره أكثر مما يخاف من غيره، ويرتفع عن الصغائر ويحرم نفسه من بعض المباح؛ لأنه

يرى نفسه أرفع من أن تأتي بمواضع الشبه، والشريف يسمو إلى الغرض النبيل ولا يهدأ ضميره حتى يناله أو يقرب منه.

لقد أخذت اللغة الإنجليزية من اللغة العربية كلمة «شريف»، واستعملتها في بعض المناصب الرفيعة، وسمت بعض المحاكم «محكمة الشرفاء»، فهل يعتز العرب بهذه الكلمة ويتخذونها أساساً لأفعالهم كما تأصلت في لغتهم؟ أرجو ذلك.



قصة محتال

قرأت منذ أيام عن رجل من الأعيان استغفله دجال وأوهمه أن في بيته كنزاً لا يفتح إلا على وجه ابنته، ثم غافله وأخذ ابنته وماله وهرب بهما. والاستغفال داء قديم عرف في كل العصور عند كل الأمم، ولكن قلّ اليوم بانتشار العلم وتعلم الناس، وكلما كانت الأمة أجهل كانت مرتعاً خصباً للمغفلين والمستغفلين، وكلما زادت ثقافة الشعوب آمنت بأن المسيبات لا بد لها من أسبابها، وأن الدنيا قائمة على قوانين طبيعية لا تتخلف، فلم يستلموا للدجالين والمحتالين.

وللدجالين فراسة قوية مهروا فيها كل المهارة، فهم ينظرون إلى الشخص فيعرفون مقدار ذكائه أو غفلته، وهل هو مما يضحك عليه أو لا، ومن أي ناحية هو مغفل، ثم ينصبون شبابهم حسبما أدتهم فراستهم.

ولهؤلاء الدجالين طرق مختلفة لا عداد لها. فضرب الرمل، والكنوز المخبوءة في البيوت التي تحرسها العفاريث ولا تفتح إلا بالبخور والعزائم، والمشايخ والذين يأكلون النار والحيات، والذين يقرأون الكف وينبثون بالمستقبل، والذين يزعمون أنهم يؤاخذون الجن والعفاريث فيفضون إليهم بالأسرار، والذين يقرأون «الكوتشينة» ونحو ذلك من ضروب لا تحصى.

والمغفلون أنواع والمستغفلون أنواع، فهناك من يسهل استغفالهم لسذاجتهم وضعف عقولهم، ومنهم من يصعب استغفاله لقوة عقله، ولكنه يرزق بمن هو أقوى منه عقلاً وأوسع حيلة، فلا يزال به حتى يستغفله.

وكان من أهم طرق الاستغفال في العصر الماضي ولا يزال، دعوى القدرة على قلب الرصاص والحديد والنحاس وجميع المعادن ذهباً بطريق الكيمياء، وقد شغلت هذه المسألة عقول الناس زمناً طويلاً وجرى فيها الجدل الطويل: هل هذا ممكن أو ليس بإمكان؟ وكم أضعاف كثيرة من النامس أموالهم وأعمارهم في سبيل التجارب التي يجربونها ليحصلوا من

الرصاص أو نحوه على ذهب، وكم في دار الكتب من كتب في هذا الموضوع لا يزال بعض الناس يطلبها ليقراها .

وقصتا هذه تدور حول هذا الموضوع وخلاصتها :

أن السلطان الملك العادل نور الدين زنكي - ذلك الملك العظيم الذي ربي صلاح الدين وفتح به مصر، والذي مد سلطانه على مملكة واسعة، فملك الموصل وديار الجزيرة والشام ومصر واليمن وخطب له بالحرمين، والذي دوخ الصليبيين وعلم صلاح الدين أن يتم في حروبهم ما بدأ هو به، والذي له المآثر الحميدة في العدل وحسن السيرة - هذا السلطان، مع كبر عقله وقوة نفسه، استطاع محتال أن يضحك عليه، وينصب له شبكته حتى يقع فيها، كما يحكون .

ذلك أن رجلاً عجبياً أتى إلى دمشق حيث يقيم نور الدين وكان معه ألف دينار، فبردها وجعلها ناعمة كالتراب، ثم خلطها ببعض العقاقير، وعجن الجميع بغراء السمك، ثم قطعها حبوباً كالحمصة وجففها، ثم لبس الصوفية وترى بزى الصالحين، ووضع هذه الحبوب في مخللة، وأتى إلى دكان من دكاكين المطارين وقال له: أنشترني مني هذا؟

قال العطار: فما هو؟

قال الصوفي إنه نوع من الدواء يسمى «طبرمك» ينفع من السموم ويشفي كثيراً من الملل، ويدخل في جميع الأدوية التي تعدل المزاج، وله نفع عظيم، ولولا أنني شديد الحاجة إلى المال ما بعته، ولو كان أحد يعرف قدره لدفع فيه وزنه ذهباً .

قال العطار: فيكم تبعه؟

قال الصوفي: بعشرة دراهم .

وما زالا يتماكسان حتى باعه له بخمسة دراهم .

إلى هنا منظر غريب، رجل يبيع في الحقيقة ألف جنيه بعشرة قروش، فما غرضه من ذلك؟ هذا أول فصل في الرواية .

ثم خلع لبس الصوفية ولبس لبس الوجهاء، واستأجر داراً فخمة، وكان إذا سار يتبعه مملوك وجيه، وتصرف تصرف الوجهاء حتى لفت إليه الأنظار، وتعرف ببعض العلماء ودعاهم إلى بيته يقيم لهم الولائم ويسمعهم الغناء وينفق عن سعة، ففسأهوا عن سر غناه، فقال لهم:

إنه علم سر الكيمياء، واستطاع أن يحول المعادن إلى ذهب، ولذلك هو ينفق عن سعة، فدعوه إلى أن يعمل لهم شيئاً من هذا القبيل فأبى، وقال أنا لست محتاجاً إلى أحد بفضل ما وهبني الله من العلم، وأنا قد حلفت بالله ألا أعمل هذا العمل إلا للملك، على شرط أن ينفق الذهب الذي أعمله في سبيل الله ومحاربة الصليبيين.

وانتقل الخبر حتى وصل إلى الوزير، فاستدعاه وطلب منه أن يعمل له ذهباً فأعاد عليه قوله .

ففكر الوزير وقال: والله هذه فكرة جميلة وفي عمله سعادة للمسلمين، فالصليبيون يغزوننا ونحن أحوج ما نكون إلى المال نعد به العدة للقتال، ونجهز به الجند، ومن ملك المال والجند كانت له الغلبة، فلم لا نتفق بعلمه ونحضر له المعادن فيحولها إلى ذهب، فنكون أغنى دولة وأقدرها على القتال؟

فسأله هل يخبر السلطان بذلك؟ قال: نعم.

وبلغ الوزير الخبر للسلطان، فاستدعاه وسأله فأعاد عليه ما قال. قال السلطان: ولكن كم سمعت من مثل هذه الأقوال ثم ظهر أنها كلها دجل، وكم أضاع الناس أموالهم وأعمارهم في هذه السبيل من غير طائل، وما أكثر الدجالين والمحتالين في هذا الباب!

قال الرجل: نعم أيها الملك، ما أكثر المحتالين ولكن لست أحدهم، ولو كنت محتالاً ما احتلت على مثلك في عقله وسلطانه، ولا احتلت على غيرك من عامة الناس، ولما اشتريت أن ما أخرجه لا ينفق إلا في سبيل الله، ومع هذا فإني أعاهدك ألا أمس شيئاً بيدي، ولا أدع أحداً يمسه غيرك. وإنما أصف لك الأدوات تأمر بإحضارها، وأقول لك اصنع كذا واصنع كذا فتعمله بيدك حتى تثق من أن الأمر ليس دجلاً وإنما هو الحقيقة.

قال السلطان: نتوكل على بركة الله.

فكتب الرجل قائمة بأسماء الأشياء التي يأمر السلطان بإحضارها وكان منها «الطبرمك»، فدفع السلطان القائمة لأستاذ الدار وقال له: أحضر هذه الأشياء فأحضرها جميعاً إلا الطبرمك فلم يجده عند العطارين.

فقال الرجل: أفي دمشق كلها لا يوجد «الطبرمك» هذا عجيب ولا يمكن أن يكون! قال السلطان: أما هناك شيء يقوم مقامه؟ قال الرجل: لا والله، ولكن ربما كان العطارون في دمشق يسمونه باسم آخر، فإذا شاء السلطان أمر المحتسب أن يذهب معي ويفتش دكاكين

المطارين، ومعنا شهود عدول يشهدون على ما نعمل. ففعل السلطان ذلك.

وذهب المحتسب والشهود والرجل إلى دكاكين المطارين يفتشونها دكاناً دكاناً، وأخيراً ذهبوا إلى دكان العطار الذي كان قد اشترى من الدجال الحبوب، وأخذ الدجال يفتح علبة فعلة حتى عثر على العلبة التي فيها الحبوب، فقال، هذا هو «الطبرمك» وتهلل وجهه فرحاً، وقال: إن هذا السلطان سعيد وله حظ جميل وذلك من صالح المسلمين. وقال للمحتسب والشهود اختموا عليه واذهبوا به إلى القلعة حيث يقم السلطان، وسألوا العطار: بكم اشتريتها؟ قال: بخمسة دراهم. قال الدجال: هذه عشرة، ولا تضيع وقتك وتطلع إلى القلعة لقبض الثمن.

ورجعوا إلى السلطان فرحين ومعهم كل ما كتب في القائمة، ثم قعد السلطان وخادم له أمين في ناحية، وجلس الرجل في ناحية أمامهما يقول: يزن مولانا من العقار الفلاني كذا ومن العقار الفلاني كذا، ثم قال: ومن الطبرمك مئة مثقال، ووضعت كلها في بوتقة وأحميت تحتها النار ثم قال: اقلب البوتقة فنزلت سبيكة من الذهب الخالص لا شيء أحسن منه.

فلما نظر السلطان دهش أشد الدهش، وبعث بالسبيكة إلى الصياغة فشهدوا جميعاً بأنها ذهب خالص، وأنهم مستعدون أن يشتروه بسم الذهب.

ثم كررت هذه العملية عشر مرات، وفي كلها تنجح نجاحاً باهراً، وبعد ذلك فرغ الطبرمك، فطلبوه في دكاكين المطارين فلم يجدوه.

قال السلطان: ماذا نعمل لإحضار الطبرمك؟

قال الرجل: إنه معدن موجود في خراسان، فإذا أراد مولانا السلطان بعث من يحضر ما يشاء من هذه المغارة، ولو كان ألف حمل جمل، وأنا عندي في بيتي بخراسان مقدار قنطار.

قال السلطان: ما لهذا الأمر غيرك، فتذهب أنت وتحضر منه مقداراً، فإذا منع مانع فأحضر القنطار الذي عندك.

قال: إن رأي السلطان أن يبعث غيري وأنا أبقى هنا كان أحسن. فإني قد طابت نفسي في دمشق.

قال السلطان: لا أحد لهذا الأمر غيرك، فأنت الذي تعرف المكان وتعرف الطبرمك.

فأطاع الرجل وزوده السلطان بزاد ومال يساوي آلاف الدنانير، وكتب له كتاباً إلى سائر البلاد ليرعوه ويجيبوا مطالبه .

وحدثت حادثة طريفة أن رجلاً في دمشق كان يؤلف كتاباً في هذه الأيام يذكر فيه أسماء المخفلين، فوضع اسم السلطان نور الدين في أول القائمة، وبلغ ذلك السلطان فاستدعاه وسأله: ماذا رأيت من غفرتي؟ قال: حكاية العجمي .

قال السلطان: إنه ذهب ليحضر الطبرمك، وماذا في هذا؟

قال المؤلف: إذا حضر الطبرمك محوت اسمك من الكتاب .

ولم يجيء الطبرمك، ولم يمضِ الاسم إلى الآن .

فهل يعتبر المعشرون فلا يستغفرون؟ أو أن الناس هم الناس ولكل زمان مغفوره؟

• • •

العدالة الاجتماعية

العدالة والعدل بمعنى واحد، وقد كان الناس يفهمون العدل على أنه بين فرد وفرد، وقالوا إنه هو إعطاء كل ذي حق حقه، فالغاصب والسارق ظالم؛ لأن كليهما يأخذ مال الغير ويمنعه حقه، والبائع الذي يكيل للمشتري أو يزن أقل مما اتفقا عليه ظالم؛ لأنه لم يعطه حقه.

ومن أجل هذا أقامت الدولة لمنع الظلم بين الأفراد وتحقيق العدل. وأحاطت القضاء بقوة التنفيذ حتى ينال كل ذي حق حقه، وأمرت القضاء ألا يتحيزوا بل يعطوا الحق لصاحب الحق من غير تفرقة بين غني وفقير ووجيه وغير وجيه وأبيض وأسود، ولذلك كان الرومان يمثلون آلهة العدل بامرأة معصوبة العينين ممسكة ميزاناً ذا كتفين، بإحدى يديها وباليد الأخرى سيفاً. وعصب العينين رمز إلى أن القاضي يجب أن يعمى عن الاعتبارات التي تجعله يتحيز من غير حق كالغني والجاه ونحو ذلك، ورمزوا بالميزان إلى أن القاضي يجب أن يزن لكل إنسان حقه بالدقة والضببط، وبالسيف إلى أنه يجب أن ينفذ العدل بالقوة إذا احتج إليه.

ولما تقدم الناس في المدنية والشؤون الاجتماعية، أضافوا معنى جديداً إلى معنى العدالة وهو العدالة الاجتماعية، ويعنون بها واجب الدولة نحو أفراد الأمة. فكما أن الفرد قد يكون عادلاً وقد يكون ظالماً، فكذلك الدولة قد تكون عادلة وقد تكون ظالمة. فما هي الدولة أو الحكومة العادلة؟

الحكومة العادلة عدلاً تاماً هي التي يكون لها من النظم والقوانين والأعمال ما يمكن كل فرد من أفراد الأمة أن يرتقي نفسه على قدر استعداده في دائرة عمله. فمثلاً في الأمة طائفة من التجار يحتاجون في تجارتهم إلى تليفراف وبريد وسكك حديدية وأدوات نقل وقدر كبير من الحرية في التعامل، فواجب الحكومة العادلة أن تحقق لهم ذلك. وفي الأمة طائفة من الفلاحين لا يمكن أن يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على وسائل العيش الضرورية، وأست لهم القنابات لتمدهم بحاجاتهم وتقيهم من جشع التجار ونحو ذلك، وهكذا.

وفوق هذا وذاك لا يمكن لأية طائفة في الأمة سواء كانوا فلاحين أو تجاراً أو صناعاً أن

يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على حقوقهم الضرورية في الحياة، ومن أهم ذلك الوسائل الصحية، فلكل إنسان الحق على الدولة أن يشرب ماء نظيفاً، ويسكن مسكناً صحياً ويجد الغذاء الصحي الضروري، وإذا مرض أمكنه أن يعالج، فإن كان غنياً فبماله، وإن كان فقيراً فبمال الدولة، بما تنشئه من مستشفيات مجانية تسع كل المرضى الفقراء، وهكذا. فإن فعلت الدولة هذا فدولة عادلة وإلا فظالمة.

وكذلك الشأن في التعليم، فمن حق كل فرد في الأمة أن يتعلم على قدر استعداده؛ لأنه لا يمكنه أن يرقى نفسه إلا إذا تعلم. ولا يمكن أن يحمي نفسه من جشع المرابين وظلم التجار والحكام إلا إذا تعلم، ولا يمكنه أن يفهم حقوقه ويطالب بها إلا إذا تعلم. فالدولة التي تنشر هذا التعليم إلى أقصى درجة ممكنة دولة عادلة وإلا فظالمة. فإذا كان الفلاح لا يجد ما يأكل أكلاً يقوم بحاجته، ومن أراد أن يتعلم لا يجد وسيلة لتعلمه، فهذا ظلم اجتماعي، وإذا وجد كل ذلك فهذه عدالة اجتماعية.

وقد نظر أفلاطون - وهو من فلاسفة اليونان الأقدمين - نظرة راقية جداً إلى العدالة الاجتماعية، فقال: «إن خير دولة أو خير حكومة هي التي تضع كل فرد من أفراد الأمة في خير مكان يليق به حسب استعداده، ويستطيع أن يظهر فيه مواهبه، ثم تمدد الدولة بجميع ما يحتاج إليه لأداء ما عهد إليه به»، وهو مطلب عسير لم تستطع أية دولة - مهما رقيت - الوصول إليه إلى الآن، ولكن وصل كثير من الأمم الحجة إلى بعض هذا كضمان وسائل الصحة لكل الأفراد وإفساح الطريق لذوي الكفايات أن يظهرها استعدادهم وكفاياتهم بقطع النظر عن حسيبهم ونسيبهم.

كل فرد في الأمة له الحق على الدولة أن يجد ما يحفظ صحته من غذاء ومن ماء صحي ومن مسكن صحي، وله الحق أن يتعلم حسب استعداده، وأن يرقى نفسه حسب استعداده، وعلى الدولة أن تحقق للأفراد كل ذلك، وأن ترقبهم جسمياً وعقلياً وخلقياً إلى أقصى حد ممكن، فإن فعلت ذلك حققت العدالة الاجتماعية، وإلا لا.

ولما ارتقت عقول الناس، وشعروا بضرورة العدالة الاجتماعية، كان أول ما صدمهم أن رأوا أن أكبر عقبة في سبيل تحقيق العدالة هو توزيع الثروة في الأمة، إذ رأوا أنه توزيع غريب، فشخص يمتلك الملايين والألوف، وشخص لا يجد ما يأكل، مع أن الأول في كثير من الأحيان لا يعمل، والثاني يكاد في العمل بنفسه وبزوجته وأولاده، ثم لا يحصل قوته وقوتهم. فمثل المجتمع والحالة هذه كمثل شخص معه ألف رغيف وأراد أن يوزعها فأعطى

رجلاً أعزب لا أسرة له 999 رغبياً، وأعطى أسرة مكونة من أب وأم وثمانية أولاد رغبياً واحداً. أو كالمثل الذي ضربه القرآن الكريم في الخصوم الذين دخلوا على داود فقالوا: ﴿إِذْ سَأَلُوا عَنْ دَاوُدَ فَفَرَّجَ يَتِيمَهُمْ قَالُوا لَا نَجِدُ خَسَمَانِ بْنِ يَقِينًا عَنْ بَنِي قَلْبَكُومَ بَنِي آيَةَ وَلَا تَشِيْطُ وَأَهْبَتَا إِنَّ سَوَاءَ الْفَصِيْطِ ﴿٢٤﴾ إِنَّ هَذَا أَيْسَ لَرَجِحٍ وَمَعُونٍ حَمِيمٍ وَلَيْسَ بِحَمِيمٍ وَجِدَةٍ فَقَالَ﴾ أي: صاحب التسع والتسعين لصاحب الواحدة ﴿أَكْبَلْتُمَا وَيَعْرَبُ فِي الْبَطْلَانِ ﴿٢٥﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَهْيِكَ إِنَّ يَعْلَمُونَ وَإِنَّ كَيْدَ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ لَإِنِّي بِمُتَّبِعِهِمْ عَنْ بَنِي﴾ [ص: 22 - 24]

فالمجتمعات الحاضرة كهصاحب النعاج رجل يملك تسعاً وتسعين نعجة، ورجل يملك نعجة واحدة، ومع ذلك لا يريد صاحب التسع والتسعين أن يترك النعجة لصاحبها بل يريد أن يستولي عليها. سيدة تملك مئات الفساتين وتحفظ بأثمن الجواهر، وامرأة لا تملك ثوباً واحداً صالحاً، ورجل يملك آلاف الأفدنة، ثم يظلم الأجير في أجرته التي لا تكاد تسد رقبته، وامرأة غنية تطعم كلبها وتنفق عليه في مأكله وملبسه واستحمامه ما يكفي لعائلة فقيرة مكونة من عشرة أشخاص لا يجدون ما يأكلون، وهكذا من آلاف الأمثلة.

نظر الناس في الأمم المختلفة هذه النظرة، ثم رأوا أنهم كانوا يعتقدون أن الثروة وتوزيعها شيء جرى به القضاء والقدر، ولا يمكن تغييره كالجو لا يمكن التحكم فيه يجعل اليوم البارد حاراً والحرار بارداً، وأن الغني كتب له فهو غني لا محالة، والفقير كتب عليه الفقر فهو فقير لا محالة، ولكن رؤي أن هذه الفكرة خاطئة، فالثروة خاضعة لإرادة الدولة وإرادة الأمة وإرادة الرأي العام، فالدولة تستطيع بما تسن من قوانين أن تأخذ من جيب الغني لتعطي الفقير، وأن تحد من غنى الغني، وترفع من مستوى عيشة الفقير، وهذا يحدث بين أعيننا كل يوم، عندنا وعند جميع الأمم. فالثروة وتوزيعها ليست كالجو في خروجه عن إرادتنا، ولكن ككل شيء تحت إرادتنا، فنستطيع أن نتحكم في الثروة وتوزيعها عادلاً أو قريباً من العدالة.

ثم نظروا فرأوا أن الفقير لا يمكنه أن ينال حظه من العدالة الاجتماعية إلا إذا نال قسطاً من المال الكافي لغذائه وأسرته وتمريضهم إذا مرضوا، وتعليمهم إذا جهلوا. وأن الغني المفرط في الغنى يستطيع أن يحقق مطالبه وحقوقه بقسط من ماله، ويبقى بعد ذلك عنده مال كثير زائد عن مطالبه ومعطى للمطالب الآخرين، فيجب التدخل في هذا وتنظيم التوزيع تنظيمياً يحقق لأكثر عدد ممكن تحقيق العدالة الاجتماعية، هذه هي المسألة الكبرى التي شغلت الأذهان في كل أمة عندما فكروا في العدالة الاجتماعية، سواء في الأمم الاشتراكية والأمم

الديمقراطية، وإن كانوا قد عالجوا هذه المشكلة بعلاجات مختلفة بعضها متطرف وبعضها معتدل.

فالأمم المعتدلة فرضت الضرائب التصاعدية على الأغنياء حتى كادت تجعل للغني حدًا لا يتجاوزه، فإن زاد عن ذلك أخذته الدولة وأنفقت منه على إصلاح حال الفقراء حتى يصلوا إلى مستوى لائق بالإنسانية، فأنفقت منه على التعليم المجاني وعلى خفض مستوى الأسعار وعلى بناء المساكن الصحية للعمال، وأعطتهم من المال المدخر أيام بطالتهم التي لا دخل لهم فيها. وهكذا رفعت مستوى الفقير، وجعلت له حدًا لا ينزل عنه، وحدثت من غنى الغني، وجعلت له حدًا لا يتجاوزه، كل هذا طلباً لتحقيق العدالة الاجتماعية بالتدرج في الحدود المعقولة.

* * *

المدنية تحطم الأعصاب

ما أصدق اللغة الحية في تسجيل الأفكار الجيدة! فكما أن اللغة تضع الاسم لما يخترع من الآلات والأدوات بمجرد اختراعه كذلك الشأن في المعاني المستحدثة.

ونجد في لغتنا الحديثة كثرة استعمال «تهدمت أعصابه وتحطمت أعصابه وتوترت أعصابه» ونحو ذلك مما لا نجده في كتبنا القديمة، كما أننا نجد اللغة العامية أكثر من استعمال «الترفة» أخذاً من الكلمة الأجنبية Nervous بمعنى عصبي المزاج. ولم يكن آباؤنا يستعملون هذه الكلمات ولا التعبيرات؛ لأنهم لم يشعروا بتهدم الأعصاب، إنما تهدمت أعصابنا نحن بتكاليف المدنية وأعباء الحياة.

والسبب في هذا الشعور بتهدم الأعصاب كثرة تكاليف الحياة وزيادة أعبائها وتعدد مطالبها، وانتقال كثير من الكماليات إلى ضروريات مما لم يكن له نظير عند آباؤنا وأجدادنا. تعقدت المدنية وتركبت وكثرت المطالب، وشعر الإنسان بأنه لا بد أن يوفي هذه المطالب كلها، وطاقته محدودة وماليته محدودة، فينوء تحت هذه الأعباء ويشعر بتهدم أعصابه.

كان أكثر آباؤنا إذا علموا أبناءهم فك الخط، فهذا يكفي للحياة ولشغل الوظائف أما الآن فالأب يحمل أعباء تربية أبنائه وبناته تعليماً ابتدائياً وثانويّاً وعالياً؛ وماليته قد تكون محدودة فيرهق نفسه؛ وفي كل دور من أدوار التعليم مشاكل لا حد لها، هذا رسب في الامتحان، وهذا له ملحق، وهذا شب فلا يخضع لحكم آباه، وهذا كان متأخراً في الترتيب فلا تقبله المدارس العالية أو الجامعة. والأسرة كلها في مشاكل من هذا القبيل لا تنتهي.

هذا باب واحد من أبواب الحياة.

وهذه ميزانية البيت معقدة مركبة، يحصل عليها النزاع في أول كل شهر وآخر كل شهر؛ الرزق محدد والمطالب غير محددة. أقساط المدارس وغلاء المأكل وحاجة السيدة والأولاد إلى الملابس، وحاجة الأب إلى مصاريف خاصة من أجرة انتقال وشرب دخان والماهية لا تكفي لكل ذلك. فينفق ما يستطيع من ماهيته والباقي ينفقه من أعصابه.

ويذهب الموظف إلى ديوانه فلا يزال يسمع من أخبار الدرجات والعلاوات ما يثير نفسه ويهيج مطامعه، والرويل لأعضابه إذا لم تتحقق أمنيته، ونظام كل شيء في الحياة مركب معقد، الزواج سلسلة متاعب في الخطبة والمهر والجهاز والعقد والحفلات، والتعليم سلسلة مشاكل، وإدارة الأموال سلسلة مشاكل.

حتى الغني الذي عنده أكثر مما يكفيه منعب مهدم الأعصاب من إدارة أمواله، هذا سرقة وهذا أكل ماله، والقضايا ترفع في المحاكم والقضية الواحدة تطول ويتفرع عن القضية عشر قضايا والمطالب عليه تتكاثر، مشاكل إدارة الأتيان والفلاحين وناظر الزراعة والآلات، ثم مشاكل بيته من السيارات والخدم، وواجبات حياته الاجتماعية من استقبالات وزيارات وحفلات ومصاريف ومشات ومرض وعلاج وما إلى ذلك مما لو رآه الفقير لحمد الله على الفقر.

كان أجدادنا أبسط عيشاً، وحياتهم أهدأ من آباتنا، وآبائنا أبسط عيشاً وأهدأ بالاً منا، ونحن أحسن حالاً من آبائنا، حياتنا كلها زائطة متعبة، في المنزل من هذه المشاكل، وفي الشارع من السيارات والعربات وسرعة الحركة وكثرة الناس، في كل محل ضوضاء، فأين تهدأ الأعصاب؟

ولهذا كان تهدم الأعصاب في سكان المدن أكثر منه في سكان الريف، وبين من يحملون الأعباء الكثيرة والمسؤوليات المتنوعة أكثر من ذوي المسؤوليات القليلة هكذا.

ما هي أعراض تهدم الأعصاب؟

هي بيننا كثيرة وأشكالها متعددة؛ ضيق بالحياة وانقباض صدر منها، وشعور بأن الدنيا كلها سوداء في عينه ليس فيها ما يسر. والمبالغة في تقدير ما يحزن، والمبالغة في تقليل قيمة ما يسر، فإذا أثناء في يوم واحد عشرة أخبار تسعة منها مسارة وواحد منها محزن، لم يلتفت إلى التسعة السارة، وعلق كل أهمية على الخبر المحزن، وبالغ فيه كأن أعضابه أوتار عود لا يوقع عليها إلا النغمات المحزنة، ثم ينتج عن ذلك غضب لأنه الأشياء.

فالكلمة التي كان يسمعها فيبتسم منها أو لا يعيرها أي التفات تصبح كلمة لها أهميتها، ينور منها ويقيم الدنيا من أجلها ويقعدها، حتى ليكاد يغضب ممن قال له: السلام عليكم أو نهارك سعيد، ليس عنده شيء يتساهل فيه، يدقق في كل صغيرة ويخلق منها سبباً للنزاع والخصام، والأشياء التي كان يراها يوم ويضحك منها أو يسكت عليها تنقلب فجأة أشياء خطيرة لا يصح السكوت عليها ولا يصح أن تمر من غير نزاع وخصام، ثم الشك المؤلم في

قيمة الحياة، فلا هو يؤمن بقيمة ماله إن كان غنياً ولا بقيمة وظيفته إن كان في وظيفة كبيرة ولا بقيمة أولاده مهما كانوا ناجحين في حياتهم أو مدارسهم، بل ولا يؤمن بقيمة نفسه، ثم يلجأ به هذا الشك في الأشياء وقيمتها إلى أن يصاب بالتردد، فلا يبت ولا يقرر؛ لأنه شك في نتيجة هذا، ونتيجة ذلك غير مؤمن بالشيء ولا بضده، وهذا الشك وهذا التردد وهذه الحيرة تضاعف من انقباض صدره وحادثة غضبه وتبرمه بالدنيا، ثم يحيط به الخوف من كل جانب، فهو خائف على ثروته أن تضيع، وعلى أولاده أن يصابوا بأذى، وعلى زوجته أن تخونه أو على زوجها أن يخونها، وعلى سيارته أن تحدث لها حادثة وعلى الترام يركبه أن يصطدم، وقد يبلغ به هذا الخوف إلى درجة من السخافة بمكان حتى قد يخلق من خياله أشخاصاً يتصور أنهم يدبرون له المكائد ويحيكون له الدسائس؛ ففلان إنما يسار فلاناً في أمره، وفلان قابل فلان لتدبير مؤامرة له، وهكذا من أنواع السخافات التي لا تنتهي، حتى ليبلغ به الأمر أن يفسر حركات الناس وتصرفاتهم تفسيراً غريباً يتعلق بشخصه والحط منه والكيد له، وغير ذلك من الأشكال والألوان، كحب العزلة والابتعاد عن الناس والانفراد في حجرة حتى في بيته بين أسرته، وقلة الرغبة في الكلام ونحو ذلك، وكما أن الجنون فنون، فكل ذلك أعراض تهدم الأعصاب فنون.

ومن مصائب هذا المرض أن صاحبه غالباً لا يؤمن بأنه مريض، عكس الأمراض الجسمية؛ فمن مرض بمعده يتألم منها، وإذا لم يهضم أدرك أن العيب في معدته لا في الأكل الذي أكله. أما متهدم الأعصاب فيرى أن الدنيا سوداء كما يراها، ولا يؤمن بأن العيب عيبه هو، بل في كثير من الأحيان لا يذهب لطبيب أعصاب يداويه؛ لأنه مؤمن أنه ليس بمرضى، وإذا أجبر على الذهاب إليه اعتقد أن المريض هو الطبيب.

أكثر ما يحدث هنا التهدم العصبي عند فشل الإنسان في الحياة فشلاً فظيماً لسبب من الأسباب، أو تحميل الإنسان نفسه فوق طاقتها من تكاليف وأعباء، وعدم إعطائها حظها من الراحة والهدوء. ولو حللنا أكثر الأسباب التي تدعو إلى هذا التهدم وجدناها ترجع إلى سببين أساسيين: الجهل والخوف.

أما الجهل وعلاقته بتهديم الأعصاب فيتجلى في عدم فهم الإنسان مقدرته ومركزه وكفايته أمام المطالب الاجتماعية، كأن يضع نفسه فوق ما يستحق، فهو يريد أن يسخر المجتمع لخدمته، يريد أن يتزوج خير زوجة ويشغل أكبر وظيفة، وتريد هي أن تتزوج خير رجل وتلعب بالمال لعباً، ويريد هو أن يظهر في المناصب أو في الغنى ظفراً. ويريد أن يكون له الجاه

العريض والنجاح السريع، والدنيا لا تسير على هواه وحده، والمجتمع إنما يسير بقيود وشروط، فإذا هو لم يحقق مطامحه البعيدة عُدَّ نفسه فاشلاً، فصدمه ذلك صدمة هدمت أعصابه.

وأسعد الناس وأهدوهم بالآ من وزنوا أنفسهم وزناً صحيحاً، وعرفوا الدنيا التي حولهم معرفة صحيحة، وعرفوا أنفسهم بعيوبها ومزاياها وعرفوا الدنيا بعيوبها ومزاياها وطلبوا من الدنيا فقط ما يتفق وطبيعة نفوسهم وما يتفق وطبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه. ومما لا شك فيه أن العيب ليس كله راجعاً إلى الشخص نفسه، فكثيراً ما تكون العيوب الكثيرة التي تهدم الأعصاب في المجتمع نفسه، كما إذا اختلف فيه العدل الاجتماعي، واختلف فيه تقدير الكفايات، وكانت الرذائل تنجح فيه حيث تفشل الفضيلة، كذلك إذا كان المجتمع يرهق أرباب الأسر ولا يساعدهم في تخفيف الحياة عنهم بتسهيل وسائل التعليم ووسائل العيش؛ وكذلك كان المجتمع الفاسد الذي تسود فيه الفوضى والاضطراب محتاجاً لكثير من المستشفيات لمتهدي الأعصاب، إن جهل الأفراد بوزن نفوسهم وجهل أرباب الأمر في تنظيم مجتمعهم، هو أكبر سبب في تهديم أعصابهم. فتهدم الأعصاب ليس إلا نتيجة ارتباك في الحياة الخاصة أو الحياة العامة.

وكثير من الناس يرون أنهم إما أن ينجحوا في الحياة مئة في المئة، أو الخيبة المطلقة على مبدأ الشاعر الذي يقول: «لنا الصدر دون العالمين أو القبر». ولكن طبيعة الحياة تأبى هذا، فليس في الدنيا نجاح مئة في المئة في كل شؤونها. فالمطالبة بهذا القدر وتنغيص النفس إذا لم يحدث، والاتكاء على الأعصاب من أجل هذا المطلب المستحيل جهل بقوانين الطبيعة؛ ويكفي الإنسان طمأنينة وراحة بال أن ينجح بعض النجاح.

أما السبب الخطير الثاني في تهدم الأعصاب فهو الخوف وهو أشكال وأنواع: الخوف من الفشل، والخوف من الفقر، والخوف من الموت، والخوف من كلام الناس إلخ، وليس أدل على تهديم الخوف للأعصاب مما يحصل للناس أثناء الحروب. فالخوف على أشكاله يهدم أعصاب الناس. وليس هناك أهدأ بالاً وأصح أعصاباً ممن استهان بالمخاوف وتشجع لمواجهة الصعاب، ولكن النتيجة ما تكون. ومن الحمق أن يجمع الإنسان على نفسه ألم الخوف من الشر قبل وقوعه، وألم الشر عند وقوعه. فإذا كان لا بد من ألم فليتكف، ألم الشر إذا وقع لا قبل أن يقع.

وإذا كان أهم سبب لتهدم الأعصاب الجهل والخوف فأهم علاج له العلم والشجاعة.

(2)

إن متاعب الحياة وتعقيد المدنية وإرهاق الناس بالمطالب سببت تحطيم أعصاب كثير من الناس. وربما كان ذلك في الشرق أكثر منه في الغرب. وذلك لأسباب عدة: منها فشو الفقر في الشرق والمسافات البعيدة بين الطبقات وفشو الأمية. فالجهل كثيراً ما يكون السبب في تهدم الأعصاب ثم عدم تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً مريحاً، فأكثر البيوت لا راحة فيها من كثرة النزاع على توافه الأشياء، وضيق الكثير من زمن الرجال في القهوة فراراً من البيت؛ وهي أمكنة مملوءة بالضوضاء، فاسدة الهواء، فاسدة المناظر، لا تسري حزناً ولا تفرج كرباً، وليس هناك مجال للرجل المثقف ولا المرأة المثقفة ينعم فيه بالسعادة الهنيئة البريئة. فمحال اللهو لا تناسبهم، والاجتماعات العامة تضايقهم، ثم المنظمات الاجتماعية لم تخفف عن الفقير فقره، ولا المريض مرضه، ولا رب الأسرة عبثه، ولا الفلاح والصانع والعامل متاعبه، إلى كثير من أمثال ذلك.

لهذا كانت ضحايا تحطيم الأعصاب كثيرة العدد، وهو يتخذ أشكالاً عديدة: منها غلبة الحزن على الشخص أو السوداء، تختلف الأسماء والمسمى واحد. ومصداق ذلك أن أكثر أغانينا حزينة، لأن نغماتها تنسجم مع النفس الحزينة، وأكثر كلامنا في عيوننا لا في مزايانا؛ لأن ذلك يتفق وآلامنا، وأكثر احتفالاتنا في مظاهر الحزن لا في مظاهر السرور. فالمآتم والقرافة وذكرى الأربعين وذكرى الوفاة للعام الأول والثاني إلى غير ذلك؛ كلها تناسب النفوس الحزينة الضعيفة الأعصاب التي لم تجد محزنة خلقت محزنة، بل إن لم تجد سبباً للحزن حزنت لتوقعها للحزن.

ومن مظاهر تحطم الأعصاب أيضاً هذا الغضب السريع الجامح والانفعال الشديد للشيء السخيف وتحول الإنسان إلى شعلة نار من الغضب، ثم تحوله بعد ذلك سريعاً إلى لوح تلج بارد وسرعة التنقل من بكاء إلى ضحك، ومن سبب إلى استعطاف، ومن زمجرة إلى ندم، ومن أسد إلى قط، ومن ماء إلى حجر إلى كل هذه أشكال من تحطيم الأعصاب.

وقد يتخذ شكلاً آخر هو شكل الخوف، خوف مبني على غير أساس يخاف الفقر وعنده

ما يكفيه، ويخاف المرض وصحته جيدة، ويخاف فساد الأولاد وهم صالحون، وسقوطهم في المدسة وهم ناجحون؛ ويخاف من رؤسائه وهم عنه راضون، أو من شياطين الإنس والجن، أو من الترام، أو من القطار، أو من خيالات لا وجود لها يخلقها هو ثم يخاف منها... هذا كله شكل من تحطم الأعصاب.

وشكل آخر هو حالات عقلية غريبة، كضعف الثقة بنفسه، فيعتقد أنه لا يصلح للعمل، وأنه إذا عمل عملاً فهو لا يستحق شيئاً، أو يخشى الناس ويخشى الاجتماع، أو يشك في الناس ويعتقد أنهم كلهم أنجاس لا يرجى منهم خير، أو هو لا يكتثرت بشأن من شؤون الحياة، ولو انطبقت السماء على الأرض؛ لا تهمة أسرة ولا تهمة وظيفة، ولا تهمة أمة، هذا كذلك شكل من تحطم الأعصاب. وما أكثر الأشكال والألوان وألوف وألوف من الناس فقدوا سعادتهم، وفي كثير من الأحيان سلبوا سعادة من ينصل بهم لا لسبب إلا ضعف أعصابهم، وما نشأ عن ذلك من سوء تصرفاتهم.

وتحطم الأعصاب ليس ضرره مقصوراً على المريض وأسرته، بل هو عظيم الضرر للأمة كلها، فكيف يؤدي الشخص عمله في وظيفته أو متجره أو مصنعه، إذا تحطمت نفسه من تحطم أعصابه؟ كيف يركز قوته في عمله؟ كيف يفكر تفكيراً صحيحاً سليماً؟ كيف يؤدي عمله إذا لم يتم النوم الكافي لضعف أعصابه؟ كل محطم الأعصاب كارثة على نفسه وعلى أسرته وعلى أمته.

قد تكون هذه الحالات العصبية وهماً من الأوهام يتخيله المريض وليس به مرض، فهو يخلق المرض ولا يزال يلح في اعتقاده أنه مريض حتى ينمو المرض في نفسه، ولهذا اعتدنا من قديم أن نعالج الوهم بوهم، كالزوار والبخور والرقي وطب الركة ونحو ذلك، وقد تنجح هذه الأمور ولكن سبب نجاحها أنها أوهام تعالج أوهاماً، كالذي قرأت مرة أن طبيباً عربياً - لا أذكر اسمه الآن - عرض عليه مريض يتوهم دائماً أنه يحمل على رأسه جرة فإذا دخل باباً انحنى حتى لا يعوق الباب الجرة، وقد حار فيه الأطباء، فاتفق هذا الطبيب الماهر مع خادمه أن يحضر جرة، فإذا جاء هذا المريض غافله ووقف وراءه بالجرة من غير أن يراه، ثم كسر الجرة وأوهم المريض أنها هي الجرة التي على رأسه، ففعل ذلك وشفي المريض، وهكذا عالج الوهم بالوهم.

ولكن في بعض الأحيان يكون تحطم الأعصاب مرضاً حقيقياً سببه مرض في الجسم، أو مرض في النفس. وكثير منا في حياته اليومية يرهق أعصابه فتكون النتيجة ما ذكرنا.

فمثلاً قسط من الراحة لا يد منه للإنسان، وإن لبدنك عليك حقاً، فإذا أنت أنهكته بالسهو أو بالعمل، ولم تعطه حظه من الراحة، كان من نتيجة ذلك تحطم الأعصاب، وانشغال البال بمطالب الحياة المادية والاجتماعية، والإفراط في ذلك ضرر يصيب الجسم لا محالة تظهر آثاره على مدى الزمان، فتضعف الأعصاب.

وتحميل النفس أعباء كثيرة وهموماً ثقيلة ومداومة التفكير فيها كثيراً ما ينتج هذه النتيجة، وهكذا.

مثل أعصابنا كمثل أسلاك الكهرباء في بيوتنا، فإذا انطفأ النور فابحث عن سببه، ثم عالج به بما يصلحه، فافحص حياتك، هل تتعاد عادات سيئة في جسمك فتسهر أكثر مما يلزم أو تتعب في العمل أكثر مما يلزم، أو ترتاح أكثر مما يلزم، أو تغدق أقل أو أكثر مما يلزم أو نحو ذلك، واسأل مثل هذه الأسئلة نحو نفسك، هل ترهقها بالفكر أو تحمل الهم، هل تحملها ما لا تليق من اجتماعات وحفلات، هل تعرضها لكثير من الانفعالات؟ فإذا أنت وقتت إلى موضع الداء فعالج سلوكك كما تعالج سلوك الكهرباء كل شيء بما يناسبه.

فأما الأعصاب المحطمة الناتجة من مرض جسدي فاطلب علاجها من أطباء الأجسام، وأما الناتجة عن مرض النفس فمع الأسف لم يلتفت الناس إليها كما التفتوا إلى مرض الجسم، ثم كانت النهضة الحديثة في أوروبا فتقدم علم النفس كثيراً، وكان له أطباء، وإن كانوا في أول مراحلهم.

غير أن هناك مفتاحاً أستطيع أن أدلك عليه، كمفتاح البيت يفتح أبواب الحجر كلها، هو التنفيس عن نفسك بالتفكير في غيرك، إن الناس ينقسمون - عادة - إلى قسمين: قسم يكثر التفكير في نفسه وقسم يكثر التفكير فيما حوله، وأكثر المصابين في أعصابهم هم من الصنف الأول الذي يكثر التفكير في نفسه، فحوّل البخار المضغوط في نفسك إلى عمل خارجي، ولذلك ترى أن الناس الذين يشغلون وقتهم بعمل للخدمة العامة أو المصلحة العامة أقل الناس تعرضاً لضعف الأعصاب، وأكثر النساء المصابات بهذا المرض نشأ مرضهن كذلك من قَصْر نظرهن على التفكير في أنفسهن وأولادهن وبيتهن، وعلاج ذلك عندهن تأليف جمعيات لمساعدة المرضى أو الفقراء أو البؤساء أو نحو ذلك مما يصرف ذهنهن عن إطالة التفكير في أنفسهن.

والدليل على ذلك أن المريض بأعصابه يكره المجتمعات، ويكره الصداقة، ويكره إلا أن

يفكر في نفسه، فالدواء لا بد أن يكون على عكس الداء كما تعالج الحرارة بالبرودة والبرودة بالحرارة.

فوسع نفسك واشغلها بعمل يعود بالخير على الناس، واهتم بأصدقائك وجيرانك، واهتم بشيء يناسبك يكون له صلة بالعالم الخارجي، ومن أجل هذا نرى أن المتدينين من أقل الناس تعرضاً لهذه الأمراض العصبية؛ لأنهم يفكرون في ربهم، ولأنهم يطيعونه في أمره بأن تحب الناس كما تحب أنفسنا، ولأنهم ياتمرون بأمره في الإحسان إلى الجار وإلى الفقير والإيثار على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، كل هذا فيه خير العلاج من المرض العصبي؛ لأن ينقذ الإنسان من الاستغراق في التفكير في نفسه.

ومن أجل هذا أيضاً كان من أشد الناس تعرضاً لهذه الأمراض من لا عمل لهم، لغناهم أو اعتمادهم على ما يأتيهم من معاش أو ميراث، فيصبح الزمن عبئاً ثقيلاً على أنفسهم يحاولون أن يهربوا منه بلعب الترد أو الشطرنج أو نحو ذلك، وبأقي الزمن لا يفكرون فيه إلا في أنفسهم، فيستولي عليهم الهم، ويعتريهم ضعف الأعصاب، إن ضعف الأعصاب كثيراً ما يكون سببه نتيجة قوة مكبوتة كالبخار المضغوط، ففرج عن نفسك بفتح الصمام له وتوجيهه إلى عمل نافع، فالعمل والاهتمام بشأن من شؤون الناس، وقلة تفكير الإنسان في نفسه، خير دواء لمعالجة الأعصاب والشفاء من أمراضها.



أسس الحياة الطيبة

كل الناس يطلب الحياة الطيبة السعيدة، ولكن أكثرهم لا يجدها، إما لأنه حرم وسائلها، وإما لأنه لم يعرف الطريق إليها.

كتبت إلى سيدة فاضلة نقول: إنها في رخاء في عيشها، فلديها المال الكافي للإنفاق في سخاء، وزوجها موظف كبير تدر عليه وظيفته المال الكافي، وأولادها في صحة ناجحون في مدارسهم، ومع ذلك فليست سعيدة؛ لأنها تشعر بضيق لا تدري سببه، متوقعة في كل لحظة الشر وإن لم يكن. فابنها إذا غاب قليلاً أوجست خيفة من غيابه، وزوجها إذا سافر توقعت الشر من سفره، وابنها إذا دخل الامتحان اضطربت خوفاً من سقوطه، وهكذا لم ينفعها مالها ولا غنى زوجها ولا صحة أولادها، ولا وسائل الترف والرفاهية من الشقاء الذي هي فيه، وتسال بعد ذلك عن وسائل الحياة الطيبة السعيدة.

يا سيدتي - أكثر الناس يخطئ فيفهم أن الغنى هو سبب السعادة، نعم إن الفقر سبب من أسباب الشقاء، فمن لم يجد ما يعوله ويحول أولاده فهو في شقاء، فالقدر الكافي من المال لسد الحاجات الضرورية وسيلة من وسائل الحياة السعيدة، ولكن الغنى ليس كل شيء في الحياة السعيدة، بل كثيراً ما يكون عائقاً عن السعادة لأسباب بسيطة واضحة كل الوضوح، فالمال لا نستطيع أن نشترى به الصحة ولا الحب ولا الطمأنينة، ومن ركز غرضه في جمع المال لم يجد فرصة للترفيه عن نفسه في النواحي الأخرى، واللذائذ التي تنال بالغنى سريعة الزوال، والنفس أسرع إلى الملل منها، والغنى المفرط مشغلة تجعل الغنى خادماً للمال وليس المال خادماً، وأكثر الناس يخطئ في حقيقة بديهية، وهي أن ليست السعادة أن يكون عندك شيء، ولكن أن تعمل شيئاً، فالسعادة ليست في الملكية ولكن في العمل، إن مثل من يجمع المال قصداً للسعادة كمثل من يتسلح للعدو، نلبس دروعاً ثقيلة، ويحمل أسلحة كثيرة حتى يقل ذلك عليه فيمنعه من السير.

فغناك وغنى أسرتك - يا سيدتي - لا يخلق السعادة، ولكن يصلح أن يكون وسيلة من وسائلها.

تسأليني في آخر خطابك عن وسائل الحياة الطيبة، فأرى أنها تقوم على أسس أربعة:

أولها: العمل، وهو قدر لا بد منه للفني والفقير، والرجل والمرأة، تصيغ الحياة عبثاً ثقيلاً لا يطاق. إن العمل واجب من ناحية الأخلاق، فمن أكل من مال الأمة وجب أن يقدم لها أجر ما أكل. ومن سوء الحظ في المدنية الحاضرة والسابقة أن الجزاء فيها ليس متكافئاً مع العمل: فالأسم كلها - مع الأسف - مملوءة بالأمثلة العديدة لأناس يعملون كثيراً، ويعملون عملاً نافعاً عظيماً، ثم لا يكافئون على عملهم إلا بالقليل الذي يسد رمقهم، وبجانبيهم من يعمل قليلاً، أو لا يعمل أصلاً، أو يعمل شراً، ثم هو يكافأ على ذلك من غير حساب، وهذا عيب في المدنية يجب أن يعالج، ثم العمل واجب من الناحية النفسية، فالطبيعة نفسها فرضته فرضاً، لأنها خلقت الإنسان اجتماعياً بطبعه، وحمته نفسها بالعمل، فمن لم يعمل عاقبه بالسامة والملل والضجر لمخالفته قوانينها.

وكلما كان العمل لنفع الناس كان جزاء الطبيعة عليه أوفى؛ لأنه يتمشى مع أغراضها من بقاء المجتمع ورفيه، وعبرة ذلك في التاريخ نفسه، فهو لم يحفظ لنا أسماء الأغنياء والوزراء والمترفين بقدر ما حفظ لنا أسماء كبار العاملين الخيرين.

بالأسس كنت أتحدث إلى صديق لي عن العالم الشهير «ابن حزم الأندلسي»، فكان مما قلته إنه كان عالماً كبيراً، وأخلاقياً عظيماً، وكان من بيت كبير، فقد كان أبوه وزيراً. فقال: ما اسم أبيه؟ قلت: نسيت ذلك. قال: إن في ذلك لعبرة، لقد حفظت وحفظ أمثالك اسم العالم، ونسيت ونسى أمثالك اسم الوزير الذي كان ذا جاه عريض. لا أحد يذكر الأغنياء حتى في عهدنا القريب كما يذكرون الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

إذا تكاسلت ولم تعمل فلا أحد يعاقبك، ولكن تعاقبك الطبيعة، فقد منحتك الطبيعة القدرة على العمل، فإذا لم تجد لها منفذاً تحولت من العمل في الخارج إلى العمل في تحطيم النفس في الداخل، ثم آك ذلك إما إلى تهديم أعصاب أو نوع من السوداء أو الخلل أو الانتحار. فالحياة بلا عمل حياة ميتة، لست مخيراً في أن تعمل أو لا تعمل فالطبيعة لم تمنحك هذا الاختيار، وكل اختيارك إنما هو في نوع العمل الذي يصلح لك وتصلح له. وإني لا أشك في أن الأغنياء الذين لا عمل لهم من أشقى الناس، ولذلك يبحثون عن اللذائذ الرخيصة يضيعون بها سأمهم، ولكن سرعان ما تنقضي لذائذهم. فخير أكلة ما أكلها الإنسان على جوع، وخير نوم ما نامه الإنسان بعد تعب. والراحة الدائمة في حاجة إلى إجازة أكثر من حاجة العمل إلى إجازة.

ولعل سام السيدات - وخصوصاً المترفات اللاني اعتمدن في عمل البيت وتربية الطفل على الخدم والحشم - سببه هذا، وهو الحياة بلا عمل، وتلمس السعادة من طريق اللذائذ التافهة.

الأساس الثاني للحياة الطيبة الطبع الراضي، أو المزاج الفرح، أو الطبيعة المتفائلة. ففرى في الحياة وجوهها الباسمة وخيرانها الكثيرة، فكثير من أسباب الشقاء يرجع إلى الطبع الساخط، الطبع الذي لا يرى في الحياة إلا مصائبها وشروها وأحزانها، الطبع الذي يخلق من كل سرور بكاء، ومن كل لذة ألم، ومن كل مسرة محزنة، الطبع الذي إذا أتيت له بعشرين تفاعلة كلها جيدة ما عدا واحدة لا تقع عينه إلا على الفاسدة، وإذا كان في بيته كل ما يسر لم يلتفت إليه، وخلق الغضب من طبق كسر، أو كرسي في غير موضعه، لا يعجبه من الروايات إلا الروايات المبيكة ولا من النغمات إلا النغمات الحزينة، حتى أصبحت حياتهم نفسها رواية مبيكة أو نغمة حزينة. الطبع الراضي متسامح في الصغائر، خالق للسعادة، باش مستبشر، يتوقع الخير أكثر مما يتوقع الشر، يضحك حتى في الهزيمة وحتى في الخسارة العادية، يرى أن مسرح الحياة كميذان لعب الكرة، وكعب اللاعب فيضحك، ويخسر فينتظر الغلبة.

الأساس الثالث أن يكون للإنسان غرض نبيل في حياته الاجتماعية، يشعر بأن هناك باتسين في ناحية من نواحيهم، فالدنيا مملوءة بالأم الناس من مرض وفقر، فإذا استطاع أن يشعر قلبه الرحمة، فيعمل في جمعية تخفف الفقر، أو تواسي المرضى، أو تسعف المعنكوبين، أو نحو ذلك شعر بأن حياته غنية بعمل الخير فاعتبط وسعد، يسعد لمشاركة الخيرين في عملهم، ويسعد في شعوره بمحاولته إنقاذ البائسين من يؤسهم، وهذا عمل في متناول الرجال والنساء على السواء، فكل يستطيع أن يشترك في خدمة اجتماعية يقدمها فيشعر بالغبطة والسرور. ولا شيء يبعث الضجر والسأم كعميشة الإنسان لنفسه فقط، إن الأناية وحب الذات خلق طفلي يصحب النفس الضيقة في دور الطفولة، فمن كبر ولا زال يحب إلا نفسه، كان ذلك علامة طفولته وصغر نفسه، الأناية كثير السأم؛ لأنه لا يشعر إلا بنفسه، ونفسه تدور حول نفسها. أما الذين يشعرون بغيرهم فيضيفون نفوساً إلى نفوسهم، وأفاقاً إلى أفاقهم ويجدون لأنفسهم أغذية مختلفة من شعور الآخرين وآرائهم.

الأساس الرابع للحياة الطيبة: أن يكون لك غرض في الحياة محدود، ثم يكون لك اهتمام في تحقيقه وتعاون مع من يشاركك في برنامجه، توسع ثقافتك فيما حددت من غرض

وتتمسقه حتى تتلذذ من العمل الذي يقرب من النجاح فيه؛ فحدد الغرض، وارسم برنامجه، ورتب خطواته، وأحبه وأحب العمل للوصول إليه، تشعر بسعادة لا تقدر.

إن كثيراً من البؤساء في الحياة سبب يؤسهم يعيشون ولا يدركون لما يعيشون وما وظيفتهم في الحياة وما غرضهم منها، فيكون كالسائر في الشارع بلا غرض، يتسكع هنا آنأ. فإذا رأيت رجلاً متبرماً من الحياة، ضيق الصدر، ملولاً ضجراً يغلب عليه الحزن والكدر، فاعلم أنه فقد عنصراً أو أساساً من عناصر الحياة الطيبة، فهو إما فارغ لا عمل له يعتمد على مال موروث أو مال يأتي من عمل غيره، ويكتفي بهذا ويركن إلى البطالة، أو هو إنسان تعود أن يرى الحياة بمنظار أسود دائماً، فامتسلم لهذا ولم يقاومه، أو هو عاش لنفسه فقط، فلم يشترك في عمل اجتماعي يشعره الرحمة والشفقة، وهي من النعم الكبرى على الإنسان، أو عاش بلا غرض كالريشة في الهواء لا يتحمس لعمل ولا ينظر إلى غاية.

هذه - يا سيدتي - هي أسباب الحياة الطيبة، وفقدانها أو فقدان واحد منها يجعلها حياة تعسة بغيضة.

فليختبر كل نفسه ليعرف موضع مرضه⁽¹⁾.



(1) هذه نماذج عشرة من سلسلة طويلة تداع في الراديو المصري.

أحرقوا اللوائح

يحكى أن علي مبارك باشا، كان يوماً من أيامه مدير للأوقاف (أو كما نسميه اليوم وزير الأوقاف)، فدخل يوماً مكتبه، فوجد عليه لوائح مكدسة، وهي لكثرتها وتعقدتها لا تنهي أمراً ولا تنجز عملاً.

ولاحظ أن هناك لوائح ناسخة ولوائح منسوخة... ومادة في لائحة تناقض مادة في لائحة أخرى، ومادة في اللائحة القديمة والجديدة لا تتفق والعدالة... والوزارة كلها من كتبها إلى وزيرها مستعبدون للوائح... وقد وضعت في الأصل لتنظيم العمل، فإذا هي الآن نشل العمل.

فأمر كاتبه أن يحضر مساء يوم، لأنه هو سيحضر، فلما كان الموعد حضر الكاتب وحضر الوزير، فأمره الباشا أن يحمل هذه اللوائح إلى حجرة خالية ففعل، وذهب الباشا بنفسه إلى الحجرة، وأخرج من جيبه علبة كبريت، وأشعل منها عوداً في اللوائح، ووقف يتلذذ من رؤية النار تلتهمها... ثم عاد إلى مكتبه وقال: الآن لنبدأ العمل «على نظافة»!

فما أحوجنا الآن إلى أن يتفق الوزراء على موعد يجتمعون فيه في وزارة المالية، ويأمر كل وزير أن ترسل كل لوائحه إليها، ويحدد موعد يعلن عنه في الصحف ويدعى إليه كبار الموظفين، وتكدم اللوائح كلها في فناء المالية، ويصب عليها عشر صفائح بنزين، ويخطب الوزراء خطباً رنانة تقابل بالتصفيق، ويكون موضوعها: توديع عهد استعباد اللوائح، واستقبال عهد الحرية والعقل والعدالة وإنجاز الأعمال!

ثم يتقدم وزير المالية، ويشعل الكبريت في اللوائح، فتنبعث منها نار جميلة، حارة كحرارة أنفاس المكروبين، ثم يهنيء بعضهم بعضاً بعهد لا يطء فيه ولا تعقيد، تسير الأمور فيه سير البرق، ولا يقف فيه أمام الإصلاح شيء، فتقطع الأمة في سنة ما كانت تقطعه في مائة سنة.



وبالأسس توالى علي ثلاث حوادث في ساعتين، كل حادثة مأساة مروعة.

أولها: أسرة أصيبت بكارثة عظيمة؛ لأن عائلها وقف عن عمله، ووقف مرتبه وظل موقوفاً شهراً بعد شهر، لا يحاكم فتظهر جريمته أو براءته، ولا يصرف مرتبه، فلما ضاقت بالأسرة الحال - إذ لا مورد لها من الرزق غير المرتب الموقوف - حدثت الكارثة العظمى التي كان من ضحاياها روح بريئة!

والثانية: أنني وجدت في الوزارة كتاباً قيماً طبع منه خمسة آلاف نسخة، ووضع في الصناديق ولم ينتفع به أحد، ولم يعلن عنه، وظل كذلك ستين، وقد تكلفت كل نسخة منه نحو خمسة قروش، فاقترحت عرضها على المكاتب، وتسهيل شرائها وبيع النسخة بخمسة عشر قرشاً يخضم منها 25% للمكاتب، حسب العادة الجارية. فاعترض علي بأن اللوائح المالية لا تجيز خصماً للمكاتب إلا 7% والمكاتب لا تقبل... والوزارة لا تقبل... وليضع على الناس نفعهم من الكتاب، وليضع على الوزارة ثمن الكتاب احتراماً للوائح.

فإذا أراد أحد أن يشتري الكتاب من الوزارة، فهناك الطامة الكبرى؛ لأنه يجب عليه أن يقبل الأرض ويتقدم، ويقبل الأرض ويتأخر، ويملا استمارة ويضيق يوماً بطوله في سبيل الحصول على الكتاب!

والمأساة الثانية: موظف أحيل على المعاش من ستة أشهر... وهو وأمرته لا مورد لهم غير مرتبه... ورجله قد حفيت من السعي لتسوية معاشه... ولم تتم التسوية!

أليس من المصادفات العجيبة، أن تتابع هذه المآسي الثلاث علي في وقت واحد؟ وكم صادف غيري من مآسي من هذا القبيل قد ملأت حديث كل مجلس وصككت كل سمع؟

ما هذه العبودية للوائح؟

لقد وضعنا أنفسنا موضع الطفل وصية اللوائح، ووضعنا الوزارات موضع الرجل السفیه تشرف عليه وزارة المالية... وتركزت كل التصرفات في يد المشرف لا يمكن الإفلات منه. وبذلك مات كل مشروع للإصلاح... وتجمدت كل حركة.

إن هذا التركيز له تاريخ قد تقادم عهده، وما كان صالحاً للماضي لا يصلح اليوم، والثوب الذي يناسب الطفل لا يناسب الرجل، قد كان هذا التركيز سببه ما وقعت فيه مصر من دين ثقيل، وما أوجب ذلك من تعيين المراقبين الأجنيين على موارد الدولة، ووضع نظام

يجعل كل تصرف لا بد فيه من إذن المشرفين على المالية حتى يحافظ على مصالح الدائنين من الأوروبيين!

فلما جاء عهد الاحتلال انتقلت سلطة المراقبة الثنائية إلى وزارة المالية، فجعل لها الإشراف على كل الوزارات، وجعل الإشراف فيها للمستشار المالي، وجعل له الحق في حضور مجلس النظار، ولكن الاحتلال قد زال... والديون الأجنبية قد زالت والطفل الصغير قد أصبح كبيراً، والأمة قد منحت الاستقلال، وأصبحت المالية تحت إشراف المصريين!

أمن العدل أن يكون النظام الذي وضع لظرف خاص، باقياً مع زوال سببه؟ أو من الحق أن يظل الاستعباد عن طريق المال في عهد الاستقلال؟ لو كان هذا النظام القائم المركز البطيء على الدولة كل مليم والنظام الموزع السريع يضيع على الدولة مليون جنيه أو مليونين. لفضلت النظام الثاني لأنه أنفع للبلد، فسير وسائل الإصلاح، والسرعة في إنجاز الأعمال، ووضع الثقة في الموظفين، وقضاء الناس مصالحهم في يسر وسهولة يساوي أكثر من مليونين! أفلسنا في حاجة إلى علي مبارك آخر يحرق لنا اللوائح؟



في الأدب المصري الحديث

إن الناظر للأدب المصري الحديث (بالمعنى الواسع لكلمة الأدب) يرى أنه قد نبع من نوعين مختلفين كل الاختلاف، وتأثر بهما أشد الأثر، وأن الآثار الأدبية قد تصدر من هذا النوع أكثر من ذلك وقد يكون العكس. هذان النبعان أو المصدران هما الثقافة الأجنبية والثقافة العربية القديمة، فالنوع الأجنبي ظهر في مظاهر عدة، ظهر عندما اتجهت أوروبا إلى استعمار الشرق سياسياً واقتصادياً، فاحتلال الفرنسيين، ثم الإنجليز لمصر نقل أوروبا إلينا وقدم لنا لونيّن من الحضارة الفرنسية والإنجليزية، وموقع مصر هيأ لها أن تكون مباءة لطوائف الأمم الأخرى تمدنا ببقية الألوان من الحضارة، من أمريكية وألمانية وإيطالية إلى غير ذلك، نعم إن هذا الاستعمار وهذه الطوائف كلها كان غرضها الأساسي غرضاً سياسياً واقتصادياً، ولكنها مع ذلك حملت معها علماً وأدباً، وعملت على نشرهما عن قصد وعن غير قصد، فقد رأى بعضهم أن مما يخدم السياسة أن تنشر ثقافتها فتكسب بذلك عواطف أهلها؛ فرأى الفرنسيون - مثلاً - أن نشر ثقافتهم في مصر يستتبع وجود طائفة مصرية تتقرب بثقافتها، وتتذوق ذوقها، وتقرأ كتبها، وتتعصب لعاداتها وتقاليدها، وهكذا. ومثل ذلك الأمم الأخرى. ثم فرضت اللغة الإنجليزية والفرنسية في المدارس على اختلاف أنواعها.

وكان من أثر هذا وجود طائفة كبيرة حذفت اللغات الأجنبية واطلمت على آدابها وتذوقته؛ فلما أخرجت إلينا أدباً عربياً كان أدباً فيه الأثران، الأثر العربي والأثر الأجنبي؛ وكما انتقلت أوروبا إلينا على الشكل الذي رأينا انتقلت طائفة أخرى منا إلى أوروبا عن طريق البعث ونحوها، وهؤلاء كانت ثقافتهم الأوروبية أوسع وأعمق.

وأكثر المنتجين في الأدب عندنا هم هذا الطراز الذين تفرقوا الأديبين وتتقوا الثقافتين.

ومن لم يذق هذه الثقافة الأجنبية بأي شكل من أشكالها كان أكثر إنتاجه ضعيفاً، أو على الأقل كان إنتاجاً لفظياً أو شكلياً أو غير مستساغ عند الجيل الحديث.

وكان من أثر انتشار الثقافة الأجنبية الصحافة العربية، وهي التي قطرت الثقافة إلى

الشعب، كما كان من أثرها تعليم المرأة وأخذها حظاً عظيماً من الثقافة حتى بدأت تساهم في الإنتاج، وإن كان إنتاجها لا يزال إلى الآن ضعيفاً.

وكان من عمل الأوروبيين أيضاً في خدمة الأدب العربي حركة الاستشراق؛ فقد نشر المستشرقون أهم الكتب العربية في دقة وعناية، وعلّمونا كيف ننشر الكتب في تحقيق وضبط، من مقابلة النسخ بعضها ببعض، ووضع فهرس وافية لها إلى غير ذلك.

وكانت لهم بجانب ذلك بحوث قيمة في الموضوعات الإسلامية والموضوعات الأدبية كالذي يتمثل في تأليفهم لدائرة المعارف الإسلامية. نعم إن بعضهم - من غير شك - قد غلب عليه التعصب الديني في بحوثه، وبعضهم غلب عليه التعصب السياسي لامت، وبعضهم وقع في أخطاء كبيرة منشؤها صعوبة تذوق روح اللغة وأدبها، ولكن هذا كله لا يذهب بفضل الكثير منهم، وخاصة من ناحية أننا استفدنا منهم طرق البحث وكيفية الاستفادة من النصوص.

يضاف إلى ذلك ما يعتقدون من مؤتمرات، كمؤتمر المستشرقين الذي من مزاياه تعارف المستشرقين ومعرفة النتائج التي وصلوا إليها ووضع الخطط للبحوث المستقبلية.

ومن ذلك إنشاء المجلات الشرقية كالمجلة الآسيوية ونحوها؛ وكان لهذا كله صدى كبير في الشرق عامة ومصر خاصة.

هذا - في إجمال تام - ملخص أثر الحركة الأوروبية في مصر.

يقابل هذه الحركة حركة أخرى مصرية نشأت من الأزهر ودار العلوم؛ فهؤلاء نشروا تعليم العربية وآدابها في المدارس، وقاموا بنشر الثقافة العربية بجانب الإنجليزية والفرنسية وغيرها. ولكن هل نجحوا في عملهم؟ مما لا شك فيه أنهم نجحوا إلى حد ما؛ والذين ينشدون الكمال يرون أن نجاحهم كان محدوداً؛ لأن أكثر من تخرج على أيديهم لم يتذوقوا الأدب العربي كما ينبغي، ولم ينتجوا نتاجاً عربياً كما ينبغي، فطلبة المدارس الذين يأخذون بالحظين معاً من اللغة الأوروبية واللغة العربية سرعان ما يميلون إلى اللغة الأجنبية ويعتفون على دراسة أدبها، وقل من يعتكف منهم على اللغة العربية وآدابها بعد تخرجه. قد تقول إن السبب في هذا وفرة النتاج الأوروبي وضعف المكتبة العربية، ولكنهم أيضاً هم المسؤولون عن هذا النقص، فقد مضت عليهم السنون الطويلة التي كانت تمكنهم من سد هذا النقص، وإيجاد الكتب التي تغذي الشعب في مراحلها المختلفة، ولم يقوموا بهذه الرسالة على وجهها.

هذا إلى ما نراه من ضعف واضح في متخرجي المدارس المصرية في اللغة العربية من ناحية تعبيرهم، ومن ناحية آدائهم للمعاني التي في نفوسهم.

وكان من أثر هذه الحركة أيضاً، حركة التأليف في الموضوعات القديمة، ونشر الكتب القديمة كما يفعل المستشرقون بل قد زادوا عليهم، فمما نلاحظ ضعف حركة الاستشراق الأوروبي، وقلة ما تنشره، وكثرة ما ينشر في العالم العربي وخاصة مصر، وهو من ناحية الكمية يدعو إلى الإعجاب، ومن ناحية الكيفية يدعو إلى الأمل في المستقبل في الضبط والدقة.

ولا تزال الحركة الأدبية العربية القديمة تعمل عملها؛ فالكتب القديمة تقرأ في الأزهر ودار العلوم والجامعة، فتقرأ كتب النحو والصرف والأدب ودواوين الشعر ونحو ذلك فتغذي هذه الحركة وتنميتها.

وهاتان الحركتان تتقاربان وتمتزجان وتؤثر كل منهما في الأخرى أثراً كبيراً أحياناً وضعيفاً أحياناً، ويكاد يكون هذا الامتزاج ظاهراً في كل تعليم وكل نتاج أدبي؛ فالذين تتقنوا ثقافة أجنبية واسعة عميقة إذا أنتجوا نتاجاً عربياً استخدموا العربية وهي عنصر عربي، وكثيراً ما كتبوا في موضوعات عربية أو مصرية حتى يكون لنتاجهم قيمة ذاتية، وتأثروا بالآداب الأجنبية في طريقة العرض وطريقة الفن. وكبار الأدباء متأثرون من غير شك بالثقافة الأجنبية في طريقة التحليل والعرض، ومتأثرون بالثقافة العربية في اللغة والأسلوب وموضوع الكتاب.

وغاية الأمر أن مقدار حظ الأدباء من الثقافيين يختلف؛ فمنهم من غلبت عليه النزعة الأجنبية حتى لا يكاد يبين العربية، ومنهم من غلبت عليه النزعة العربية حتى ليكاد يكون نتاجه يحاكي بديع الزمان الهمذاني أو الجاحظ أو نحوهما من ذوي الأسلوب القديم.

ولكل من الثقافتين الأجنبية والعربية مزاج خاص؛ فمزاج الثقافة الأجنبية حر أمام الدين وأمام المشاكل الاجتماعية والسياسية، وطبيعتها وثابة تعنى أكثر ما تعنى بالحياة الواقعية وتجاري الزمن وتنظر للمستقبل. ومزاج الثقافة العربية القديمة المحافظة في الدين وفي الاجتماع وفي السيامة، وطبيعتها هادئة تعنى بالماضي أكثر من عنايتها بالمستقبل، وتعظم الماضي أكثر مما تعظم الحاضر. فخير أسلوب عندها أسلوب الجاحظ أو البديع، وخير كاتب من حافظ على التقاليد، وهكذا.

وهذا هو ما يفسر لنا الصراع بين حركة الأزهر والجامعة - مثلاً - والصراع بين المثقفين

ثقافة شرقية بحتة والمتقنين ثقافة غربية بحتة؛ والصراع بين شيوخ الأدب والعلم وشبان الأدب والعلم.

ولكن مهما كانت طبيعة المزاجين مختلفة فالزمان يعمل عمله في التقريب بينهما، وهو يعمل فيهما ما يعمل إذا صببت ماء حاراً على ماء بارد، فالنتيجة مزاج من الحرارة والبرودة. فالمثقف ثقافة أجنبية يرى نفسه مضطراً - إلى حد ما - أن يجاري القديم حتى يفهم، وحتى يقبل وحتى ينجح. والمثقف ثقافة عربية بحتة يقرأ الجرائد والكتب المترجمة والكتب المؤلفة على النمط الحديث فيتأثر بها. والأزهر نفسه رأى أن يجاري الجديد - إلى حد ما - فعمل مدارس ثانوية تشبه بعض الشبه المدارس الثانوية المدنية، واستعان برجال دار العلوم، لأن فيهم جدة، ويبحث البحوث إلى أوروبا ليقلوا إليه بعض جديد أوروبا، وهكذا.

بل نحن في مدارسنا المصرية ننشئ الطلبة على مزيج من الثقافتين؛ فنعلم الجغرافيا والطبيعة والكيمياء والجبر والهندسة كما يتعلم تماماً الطالب الأوروبي، ولا ننظر في الكيمياء إلى جابر بن حيان، ولا في الجغرافيا إلى معجم ياقوت، ولا في الطبيعة والرياضة إلى ابن الهيثم. ونعلم النحو والصرف كما خلفهما مسيويه، لا نختلف في شيء إلا في أسلوب التسيط وضرب المثل.

وهاتان الحركتان، الحركة الأوروبية والحركة العربية، واستزاجهما على أشكال من المزج هو الذي يلقي الضوء على نتاجنا الأدبي على اختلاف أنواعه. فلنعرض لشيء من التفصيل والتمثيل. خذ لذلك مثلاً أدبنا السياسي كشعر حافظ، وخطب سعد، ومقالات الصحف في الحركة الوطنية إلخ. فهي عربية قومية في لغتها ونزعتها، وهي غربية لأنها تحذو حذو الأجنبي في كيفية معالجة الموضوعات في الصحف وعلى السنة الخطاب إلخ. فذلك كله نتيجة المزاجين، نتيجة أن السياسة الأجنبية أرادت أن تظفي علينا وتفقدنا قوميتنا فتنهت مشاعرنا، وهذا هو العنصر المصري. ولكن بجانب ذلك كان منا من تعلم من الأجنبي كيف يدافع عن بلاده، وكيف يكتب دفاعاً عن الحرية، وكيف تعالج صحفهم ذلك، وكيف يعالجه خطابهم، فاستفدنا منهم، وهذا هو العنصر الأجنبي.

امتزج هذان العنصران، فكان لنا أدب سياسي يتفق وموقفنا ويتفق وحياتنا، وما كان يكون ذلك لو لم يمتزج العنصران، ولعل محمد عبده وسعد زغلول خير من يمثل هذه الفكرة وفيهما اجتمع العنصران وتآلفا.

ولننظر مثلاً إلى الشعر الحديث ما شأنه. لقد كان قبيل البارودي منحطاً منحللاً، كان

أغلبه نظماً لا شعراً، يستعملونه في التهاني والتعازي وما شاكل ذلك في أسلوب منحط أو في الخلاعة والمجون في ألفاظ بذئية.

فجاء البارودي وجدده، ولكن يحين إليّ أن تجديده لم يكن من نوع التجديد الذي نفهمه الآن من تطعيم الأدب العربي بالأدب الأجنبي، إنما كان تجديده من ناحية الرجوع بالشعر العربي لا إلى العصر القريب المنحط، بل إلى العصر البعيد الراقى؛ فترسم آثار أبي نواس وأبي فراس والمنتبي والشريف الرضي من حيث الأغراض والمعاني وفحولة اللفظ، فلما جاء حافظ وشوقي وأضرابهما كان تجديدهما أوضح، ولكنهما مع هذا كان حفظهما من القديم أكثر من حفظهما من الجديد، فلما انتقلا إلى جوار ربهما وقف الشعر ولم يتقدم كثيراً.

فما السبب في هذا؟

لقد قيل إن الزمن ليس زمن شعر، وإن الشعر قد انحط في كل العالم إلا في مصر وحدها لأن الشعر وليد الخيال، وهذا العصر مادي لا خيالي، يريد أن يمس الواقع لا أن يخلق في الجو. وقيل إن الأمم ارتقت، فلم يعد الشعر صالحاً لها؛ لأن الشعر كأحلام الطفولة، وهو - عادة - يسبق الفلسفة والنثر الفني، فإذا اكتملت الأمة في عقلها خلقت الشعر وراءها وفتحت عينها للعالم والفلسفة، والعالم الآن جاز دور الطفولة، فما حاجته إلى الشعر. وقيل غير ذلك من أسباب.

ولكنني أرى أن أصح سبب في تأخر الشعر في مصر والعالم الغربي هو ما أسلفنا من نظرية امتزاج الثقافتين.

ولتتيمم هذه النظرية أرى أن الشيء الذي يكتب له النجاح هو ما بلغ قدراً صالحاً من المزاجين يتفق وفوق الأمة.

وقد يكون هناك سبب آخر في نظري لضعف الشعر، وهو أن الشعر كالمالي والنثر ضروري، فحاجتنا إلى النثر كحاجتنا إلى الغذاء، إن لم يوجد الجيد كان لا بد لنا من الوسط أو أقل منه، أما حاجتنا إلى الشعر فكحاجتنا إلى باقة الزهر على المائدة، إن لم تكن جميلة فمن الخير أن نستغني عنها؛ لهذا قبلنا النثر الوسط، فارتقى، ولم نقبل الشعر الوسط، فضعف.

فالشعر القديم كان مناسباً للذوق القديم، فلما تطور ذوق الأمة رأى أمامه شيئين مختلفين تمام الاختلاف، وكلاهما غير صالح، وبتعبير أدق غير مناسب للذوق الجيل الحاضر. فأما

أحد الشعراء فشرع على النمط القديم في أوزانه وقوافيه وأغراضه ومعانيه، وهذا لم يعد صالحاً، لأن ذوق الأمة اجتاز هذا الطور. وشعر أمعن في تقليد الشعر الإفرنجي في معانيه وأسلوبه وصوره وأخيلته، فجاء نابياً عن الذوق الشرقي، ولم تعجبه صياغته، ولا ألف تعبيراته كالشاطيء المجهول ومقابر الفجر ونحو ذلك.

وحيرتنا في الشعر كحيرتنا في الموسيقى. فالمثقفون لا ترضيهم الموسيقى القديمة، لأن أذنانهم الموسيقية ارتقت، ولا ترضيهم الموسيقى الأوروبية، لأنها لا توافق ذوقهم وقوميتهم، والعالم العربي الآن ينتظر نبياً جديداً في الشعر ونبياً جديداً في الموسيقى، ونجاح هذا النبي يتوقف على مقدار ما يحسن من المزج بين العنصرين، بقدرته على أن يقتبس من الجديد ما يناسب ومن القديم ما يناسب، ثم يكون في نفسه من الحرارة ما يستطيع بها أن ينضج الصفتين ويكزن منهما صنفاً واحداً سائفاً للسامعين والقارئين.

وهذا السبب الذي دعا إلى تأخر النثر، وخاصة في بعض نواحيه كالمقالة، فالكتاب استطاعوا أن يتحرروا من كثير من قيود الماضي، كالإغراق في المحسنات اللفظية والسجع ونحو ذلك، واقتبسوا من الغربيين محاسنهم، كالتحليل الدقيق والبساطة في التعبير، وتمشوا في تبيرهم وموضوعاتهم مع رقي عقلية المثقفين، فنجحوا حيث لم ينجح الشاعر. أما الشعر فلم يتحرر تحرر النثر، فبحور هي البحور القديمة مع أن البحور ليست إلا النغمات الموسيقية، وشعر حافظ وشوقي في المديح أضعفت قيمته الديمقراطية، وشعر حافظ في السياسة قد انتهى زمنه، والذين يجددون يأتون بصورة غريبة أنها شرقية، ويأتون بصيغ غريبة لا تستيفها الأذواق العربية.

إن النثر جرى طلقاً وتحرر من كثير من قيوده واستفاد من الأدب الغربي أكثر مما استفاد الشعر، سواء في ذلك موضوعاته وأساليبه، ولم يبق ممن التزم النهج القديم إلا عدد قليل من الكتاب يعجب الناظر بكتاباتهم نفس الإعجاب الذي يشعر به زائر دار الآثار.

على أن النثر الجديد لم يكن كله وليد الحركة الأجنبية، بل كان وليداً لحركتين معاً فأساليب قادة الكتاب نتاج مطالعات في كتب الأقدمين ومطالعات في كتب الغربيين، ولكنهم نجحوا في التخير ومقدار التحرر. قرأوا ابن المقفع والأغاني وأمثالهما وانطبع في أذهانهم صور للأساليب الرائعة، ثم قرأوا الأدب الغربي فتشبعوا بموضوعاته وأساليبه أيضاً، واشتقوا منهما نمطاً جديداً لا شرقياً خالصاً ولا غربياً خالصاً، بل هو شرقي غربي معاً، وهذا هو السر في نجاحه.

رأوا في النثر القديم جزالة في الأسلوب فاقتبسوا منها، ولكنهم رأوا فيه إيجازاً قد يدعو كثير من الأحيان إلى الغموض فأعرضوا عنه ومالوا إلى الوضوح، وكان أكثر فائدة الكتاب في مصر صحفيين فمالوا إلى الإطناب حتى يسد فراغ الصحف، ورأوا كثيراً من موضوعات الأدب القديم لا تناسب حياتنا الواقعية، فقلدوا الفرنجة فيما يكتبون من موضوعات وحملتهم الظروف السياسية على أن يطيلوا في السياسة والحرية وحقوق الأفراد وحقوق الأمم، فكان من ذلك كله مران حسن لأقلامهم لم يتوافر للشعراء، ومران حسن لألستهم فتمت ناحية الخطابة.

وتنبه المصلحون إلى نواحي الضعف في الحياة المصرية والاجتماعية فأخذوا يعالجونه بالمقالات ينشرونها في الصحف والمجلات وفي كتب خاصة، هذا يعالج شؤون المرأة وهذا يعالج البؤس والشقاء، وهذا يعالج القيود التي كبلت بها الحرية، فأثر هذا كله أثراً صالحاً في أن يكون للأدب الحديث موضوع بعد أن كان في العصور الوسطى جملة ألفاظ جوفاء.

وكان من أوضح أثر الحركة الأجنبية في الأدب المصري الحديث القصص والتمثيل، فالأدب الأوروبي الحديث عماده القصص، وكان هذا القصص ضعيفاً في اللغة العربية في مصر، ترفع عنه الأدب الأرستقراطي ونعم به الأدب الشعبي، فقد كان الشعب ينعم بقصة أبي زيد الهلالي، وسيف بن ذي يزن، والظاهر بيبرس، وألف ليلة وليلة، كما تنعم البيوت بحواديت المعجزة ونحو ذلك. أما الأدب الأرستقراطي فكان يترفع عن ذلك ويتوقر، ويعداها هي والنكت من سقط المتاع لا يصح للسادة الأفاضل أن يقرؤوها أو يؤلفوا فيها.

فكان من نتيجة الاطلاع على الأدب الغربي وتعرف منزلة القصة أن قلدهم كتابنا. فبدؤوا - أولاً - يترجمون، ثم أخذوا يؤلفون ويجعلون الحياة المصرية موضوعاً لرواياتهم، وأنشئت بعض المجلات التي تقتصر على مثل هذا النوع من الأدب، ووجد الكتاب الذين يتخصصون لذلك.

وكذلك كان الشأن في التمثيل والروايات التمثيلية، فقد سارت في نفس هذا الطريق، فوجدت الروايات التمثيلية المترجمة والمقتبسة والمؤلفة، ووجد المسرح لعرض هذا النوع من القصص، ولا يزال هذا الامتزاج يعمل عمله ويسير في قوة حتى يبلغ الأدب العربي مبلغه اللائق به.

ويحق لنا بعد ذلك أن نساءل: هل أدى الأدب العربي في مصر رسالته؟

إنما يؤدي الأدب رسالته في الأمة يوم يكون صوت حياتها ووصف ما فيها من أمل
والم، وغذاؤها الروحي الذي يهبها العزاء والأمل، ومشاعر عقلانها وأذكيائها معروضة عرضاً
جميلاً.

ليس الأدب هو الألفاظ الضخمة لا شيء وراهها، وليس أدبنا هو الأدب الجاهلي
والأموي والعباسي والاندلسي إلا أن تكون هذه وسائل فقط لإنتاج أدبنا الذي يمثل مشاعرنا،
ليس أدبنا مدحاً نتوسل إليه بامتطاء الإبل، ونفتنحه بالفزل والنسيب، ونكي فيه على أطلال
الدمن والنزى والأحجار، فهذا كله وأسئله يصلح أن يكون دراسة علمية للأدب، وليس هو
الأدب، وليس الأدب وسيلة من وسائل اللهو والمجون، كعادة قوم من الشعراء رأوا أن
الشعر ليس إلا التفتني بالخمير ونحوها، وليست صياغته إلا نوعاً من العبث في البديع
وأشكاله.

فهذا ليس هو الأدب الذي نقصده في عصرنا، ولا هو بالغذاء الذي ننشده. إنما نريد من
الأدب وصف حياتنا الراقية بآمالها وآلامها كما يتصورها ذوو العقول والمشاعر منا معروضة
عرضاً جميلاً جذاباً.

نريد أدباً يمثل في قصص لطيف يناسب الأطفال، وأدباً أرقى من ذلك يناسب الشعب،
يشرح له نواحي ضعفه ونواحي قوته، ويمثل له أسرته وحكومته ويؤسه وغناه، ويحبب إليه
جمال الطبيعة في بلده ويوضح له ما يعترض عصره من مشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية
في أسلوب يناسب عقلية.

نريد أدباً يتغنى به الأطفال ويتغنى به الشعب إذا أراد الغناء وينشده إن أراد أناشيد.

نريد أدباً مصرياً يظهر في السينما وفي التمثيل، يعرض للحياة المصرية ويصفها ويحللها.

نريد أدباً في مكتبة عربية مصرية ضخمة كالسماط الممدود، فيه كل صنف حسبما يشتهي
الآكل وحسب مقلدته على الهضم.

هذا هو ما نتصوره في الأدب، ويوم يكون ويساير هذه الرغبات كلها يقال حينئذ إن
الأدب المصري قد أدى رسالته.

أما وهو كما نراه اليوم فلا يزال في مفتتح الطريق، فلا الطفل يجد ما يغذيه، ولا
الشعب يجد ما يصح أن يقرأه، ولا المغني يجد شيئاً صالحاً يغنيه، ولا الممثل يجد ما يصح
أن يمثله، لا شيء من ذلك إلا أشياء في مستهل الحياة تصلح لمجة، ولكن لا تصلح
للإشباع.

فإن سئلتنا عن العوائق التي تعوق السير السريع في هذا السبيل وجدناها في أمور، أهمها:

(1) أن أدبنا إلى الآن أدب أرسنقراطي، وأعني أرسنقراطيته أنه يكتب ويؤلف للطبقة المتعلمة وحدها، وهم عدد قليل بالنسبة للأمة، أما أكثر الشعب فلا يقرأ ولا يكتب، وإن كان يقرأ ويكتب ففرق كبير بين لغته في البيت والشارع وحياته العامة وحياته الأدبية، فوجود لغتين للأمة: لغة أرسنقراطية ولغة شعبية - إلى هذا الحد الذي نراه - يؤثر في الحياة الأدبية كثيراً، ويظهر ذلك من جهة أن القراء قليلون، وهذا لا يشجع على التأليف، ومن جهة أن الأديب لا يستطيع أن ينزل إلى الشعب ليفهمه لأن هذا يضيع وقاره، ومن جهة أن الأديب لا يجد الألفاظ والتعابير التي تملأ أسلوبه حياة؛ لأن الكلمات والأساليب التي تستعمل في الحياة الواقعية تكسب الحياة أكثر من الكلمات والأساليب التي يقتصر وجودها على الكتب.

ولست الآن بصدد بحث هذا المشكل، ووجود الحلول له، فإنما أنا عارض فقط.

ومن الأسباب في هذا الضعف أن البرنامج الموضوع للأديب في تصورنا وعملنا برنامج ناقص، فبرنامج الأديب يجب أن يحوي دراسات النفس والاجتماع واسعة، ودراسات لأدب أوروبي واسع، ودراسة لأدب عربي واسع؛ ودراسات لحياتنا الشعبية الواقعية واسعة؛ وقل منا من ظفر بهذا البرنامج وأخذ به نفسه، لذلك جاء أكثر الإنتاج ناقصاً من الناحية الفنية وناقصاً من ناحية التحليل، وناقصاً من ناحية عدم الإلمام إماماً كافياً بالموضوع الذي يتحدث فيه.

وسبب ثالث: وهو ضعف النقد الأدبي في مصر وأنه ليس خاضعاً لقواعد وأصول وتقدير صحيح بقدر ما هو خاضع للهوى.

وأياً ما كان، فلسنا يالسين ولا ناكرين لفضل الأدباء الحديثين، فنحن إذا نظرنا إلى حالتنا الأدبية من سنين وحالتنا اليوم اغتبطنا، فقد وجدت المقالة الراقية والقصة الراقية والكتب الطيبة في أكثر نواحي الأدب، وكل رجائنا أن ينتاب الجهد في الإنتاج، والجهد في القراءة والتحصيل، وتنظيم وسائل الإنتاج، وتنظيم وسائل القراءة.

وما قلناه عن الأدب المصري الحديث ينطبق كل الانطباق على الأدب العربي الحديث في الشرق كله.



ما الذي ألهمني الأدب؟

سؤال سألك فكان الجواب عنه عسيراً؛ لأنه يحتاج إلى تحليل الإنسان نفسه، وعندني أن النفس كالعين ترى غيرها ولا ترى نفسها، وتستطيع أن ترى الأشياء الخارجية مباشرة، ولكن إذا أحببت أن ترى نفسك فلا بد من الاستعانة بغيرها كالمرآة، وكل ما في الأمر من فرق أن العين تنخدع فلا تزعم القدرة على رؤية نفسها مباشرة، والنفس تنخدع فتزعم أنها ترى نفسها وتقدرها وتزنها، وآية ذلك الانخداع أن الثقل لا يدرك ثقل نفسه، بل ويحكم بخفتها وظرفها، والكذوب الخداع المرآئي لا يشعر من نفسه بذلك، بل يرى أنه المخلص الصادق الأمين، وأغلب الناس يرى أنه الأحق بكل خير وكل نعيم وكل مسرات الحياة، ولذلك كانت معرفة الإنسان نفسه درجة ممتازة لم يرق إليها إلا الفلاسفة وأمثالهم، على شك مني في مقدرتهم.

وسبب ذلك على ما أرى أن من طبيعة هذا الكون أن الشيء لا يدرك تمام الإدراك إلا عن بعد مناسب، فإذا زاد القرب منع صحة الإدراك، فالبناء الضخم لا تعرف قيمته ولا تحسن إدراك أجزائه ومجموعه إلا عن بعد مناسب، فإذا التصقت به لم تدركه. والعين قربت جداً من نفسها، فلم تدرك نفسها، والنفس قربت جداً من نفسها، فلم تدرك أيضاً نفسها.

بل أرى أن النفس وقعت في سلسلة أخرى من الأغلط لهذا السبب، فزعمت أنها تعرف نفسها، ثم لم تقف عند هذا الحد، فجعلت إدراكها لنفسها مقياساً لإدراكها غيرها، فحكمت على أخلاق الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم متخذة إدراك النفس أساساً، وإذا كان الأساس واهياً فما بني عليه واه من غير شك.

ولكن كلام الإنسان نفسه مقبول ومستساغ إذا لم يتحدث عن طبيعة نفسه، واكتفى بذكر جزئيات وحوادث عرضت له، وذكر ما يشعر به نحوها من نفسه، إذ ذاك يتحدث عن أشياء هو أعرف الناس بها، وهي في الواقع أشياء خارجية لا داخلية، وهذه الأمور التي يذكرها تضيء للناس نفسه، ثم يتركهم يحكمون لها أو عليها، لا أن يتولى هو الحكم على نفسه. ويشرحها.

في هذه الدائرة أستطيع أن أجيب بعض الإجابة عن هذا السؤال.

أعتقد أن من أهم ما كونني في الأدب أنني من صباي قد منحت عاطفة حادة، وهذه العاطفة أهم ركن من أركان الفن، فلا يتسنى لفنان مطلقاً أن يكون فناناً حقاً إلا إذا منح هذه العاطفة، وهي هبة إلهية من العسير الإجابة عن منشئها، ولم منحها هذا الشخص قوية وهذا ضعيفة، فإن نحن رجعناها إلى الوراثة لم نحل هذا الإشكال؛ لأن قوانين الوراثة ليست أقل تعقيداً من قانون القدر. وكانت هذه العاطفة عندي حادة من ناحية الحزن لا من ناحية السرور، فأقل المحزنات يؤثر في أثر كبيراً، وأكبر المفرحات لا يؤثر في أثر بالغا، وهذه العاطفة على هذا الوضع صعب تحليلها، فلم أصب في صخري بموت عزيز عليّ ولم أفارق أهلي، وكنت في عيشة من عيشة الأوساط، لا يعوزنا الضروري من العيش، ولا ما تترفه به بعض الشيء، وكل ما يصح أن أعلل به هذا الحزن أن حياتنا البتية كانت حياة جادة لا لهو فيها ولا لعب، وكانت حياة الطفولة عندي حياة متمزّة فيها كثير من الشدة وقليل من اللين.

وكانت هذه العاطفة الحزينة القوية تبدو عندي في أشكال مختلفة، ومظاهر متعددة، فمن صخري كان يشجيني الغناء الحزين، فقد أسمع بانعماً يغني على سلعته بنغمة محزنة فأنقلب حزناً مهما كانت بواعث السرور حولي، ولا زلت أذكر وأنا في سن الثامنة أو التاسعة أنني سمعت مداحاً يتغنى بقصائد وأناشيد على الدف في نغمة محزنة، وكان ذلك بعد العشاء، فتبعته مضطراً ناسياً نفسي من حارة إلى حارة حتى انقطع الرجل وانصرف، ورجعت إلى بيتي متأخراً مقبلاً الثائب والتهديد عن رضا وسرور.

وربما عدت من مظاهر هذه العاطفة الحادة في هذه السن التدين الحاد، من انهماك في الصلوات والأدعية والتهدج ونحو ذلك.



غذى هذه العاطفة من بعض نواحيها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان مغرمًا بحب المناظر الطبيعية، وخاصة نهر النيل والأشجار والمزارع.

حرم أبي الريف، ولكن طبيعته كانت تحن إليه، فكان يخلف نفسه ريفاً، يخرج كل يوم خميس إلى المزارع في ضواحي القاهرة وأخذني معه لنجلس تحت شجرة بين النيل والفيط فتمضي فيه طوال نهارنا، وكان هذا المنظر يسحر أبي دينياً، فيقرأ القرآن ويستهل ويصلي، ويدخل قلبي من ذلك كله شعور بجمال الطبيعة وعظمتها معزج بالدين ورهبته.

وأحياناً ينزل على بعض أصدقائه في الريف فيمضي وأمضي معه أكثر الوقت في المزارع متاملاً مبهجاً مبهلاً.



هذه ناحية. وهناك ناحية أخرى غذاها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان من علماء الأزهر، وكان نادراً بين العلماء في حبه واقتنائه ما استطاع من كتبه، فكان في مكتبته أهم الكتب الأدبية واللغوية والتاريخية بجانب الكتب الأزهرية، وتكاد كل حجرة في بيتنا فيها دولا ب من كتب، وأحياناً دولا ب قد صنع داخل الحائط، ثم يكثر المطالعة في هذه الكتب ويشركني مع بما أستطيع.

كانت هاتان الناحيتان نعمة علي من ناحية الأدب. فلما أخذ يعلمني كان يحفظني متون الأزهر كمتن الكنز في الفقه، والألفية في النحو، والتلخيص في البلاغة إلخ. ولكن بجانب ذلك أقراني فقه اللغة مرتين، وأحفظني بضع مقامات من مقامات الحريري، وبعض رسائل بديع الزمان الهمداني، وقطعاً من نهج البلاغة، فتأثرت بأسلوب هؤلاء كثيراً، فكننت أميل إلى السجع المتكلف، وكان هو يقرض الشعر أحياناً، وحاول أن يقرضني ففشل، فتركتني، ووأيت مكتبة أبي عامرة بجانبني فأخذت أقلب الكتب أنصفحتها وتعشقت منها - على ما أذكر - كتاب فاكهة الخلفاء، وهو كتاب على نمط كليله ودمنة مسجوع، وكتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان، وبعض كتب التاريخ كالجبرتي وبدائع الزهور.

ولكنه لم يعودني الكتابة إلا في مناسبات قليلة.

حتى دخلت مدرسة القضاء، فكان من أهم ما نعتني به الكتابة، وأكبر شخصية أثرت في من هذه الناحية المرحوم عاطف باشا بركات ناظر المدرسة، لم يكن - رحمة الله عليه - كاتباً ولا أديباً، ولكن كان فيه ميزات ثلاث تفيد الأديب، كان دقيقاً بالغاً في الدقة، فكان لا يرضى عن كتابة إلا أن يعبر صاحبها تعبيراً دقيقاً، ويؤاخذ على كل صغيرة وكبيرة فيها، فإذا كان اللفظ أوسع من المعنى أو أضيّق منه لم يعجبه وأخذ عليه.

والميزة الثانية أنه كان يقدر المعنى أكثر مما يقدر اللفظ، فكان لا تعجبه العبارات الجوفاء ولا الاستعارات المتكلفة، وكثيراً ما اختلف مع أساتذة الأدب في هذا الشأن، فكان يقدر الدرجة بصفر على موضوع قدروا له درجة عالية، والعكس، لاختلاف جهة التقدير.

والميزة الثالثة أعجابه الذي لا حد له بالمجيد في نظره، واشتمزازه الذي لا حد له من المسيء في نظره، فأعلن الإعجاب بطائفة شجعهم على الكتابة، وأذكر أن من حسن حظي مرة أن طلب إلى فرقتنا الكتابة في موضوع «أثر القرآن في العلوم العربية»، فكتبت موضوعي ولم يرق كثيراً أستاذ الأدب، ولكنه وقع في يد عاطف بك فسر منه، واقترح إعطائي نهاية الدرجة، وناداني وأعلن سروره منه، وظل كلما أنت طائفة من العظماء لزيارة المدرسة كقاسم أمين وسعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان طلب الورقة وقرأها عليها، وحملهم على الإعجاب بها، ومن ذلك اعتقدت استعدادي للأدب، وكان ذلك في السنة الأولى من المدرسة. ومن ذلك الحين ظل أستاذ الأدب يغمرنى بتشجيعه.

وتطلعت نفسي للكتابة في الصحف، فاخترت جريدة المؤيد لأكتب فيها، وكنت في السنة الثانية من مدرسة القضاء، وأول مقالة كتبتها كانت على أثر انتقال سعد باشا من وزارة المعارف إلى وزارة الحقانية، فكتبت مقالة عنوانها «خطأ العقلاء» أبين فيها خطأ سعد باشا لنحوه من المعارف إلى الحقانية، فقرأها الشيخ علي يوسف ولم ينشرها، إما لأنه استخفها، أو لأنه لم يشأ شيئاً في هذا الباب، أو لأن كاتبها طالب غابت عنه كل الظروف المتعلقة بالموضوع فتعرض لما يجهره - على كل حال لم تنشر المقالة - وكانت هذه صدمة قوية في نفسي لم أحاول بعدها أن أكتب في الجرائد والمجلات، وأعتقد أنها لو نشرت لغيرت تاريخ حياتي الأدبية.

وكانت المرحلة الثانية في تاريخ حياتي الأدبية اتصالي بالأدب الإنجليزي، وكان سببه أنني رأيت كثيراً ممن أجلمهم من أساتذتي في مدرسة القضاء يعتمدون في تحضير دروسهم على اللغة الأجنبية، ويعرضون علينا معلومات خلافة لا نراها في الكتب العربية. فالمرحوم عاطف بك يدرس لنا الأخلاق من كتاب «مكتزي» ورسالة المنفعة لجون ستورت مل، والمرحوم علي بك فوزي يدرس لنا التاريخ ويعتمد في مصادره على الكتب الإنجليزية - وكان معنا طالب يعرف قليلاً من اللغة الإنجليزية فكان يقرأ في كتاب إنجليزي نظريات الهندسة قبل أن يلقياها الأستاذ ويدعي تفوقه علينا ويدل بذلك. كل هذا شوقني إلى دراسة اللغة، ولكن لم أتمكن من البدء أيام الدراسة، لأن المدرسة كانت شاقة متعبة تستغرق دراستها كل أوقاتها.

وأخيراً - بعد أن تخرجت - اتفقت مع صديقي المرحوم أحمد بك أمين المستشار في محكمة النقض على أن نعمل رحلة إلى مساجد القاهرة وبيوتها الأثرية، وكان إذ ذاك مدرساً بمدرسة القضاء، واتفقنا على أن نتلاقى في الصباح نقرأ ما كتبه علي باشا مبارك عن حي من

الأحياء وما فيه من مساجد وآثار، وتلتقي بعد العصر لتحقق ما قرأنا، وقضينا في هذا العمل ثلاثة أشهر الصيف، ففي يوم كنا نزور بيتاً أثرياً في «حوش قدم»، وقد قصر في وصفه علي باشا مبارك، واستعان أحمد أمين بك على إكمال وصفه بكتاب ألماني مترجم إلى الإنجليزية وهو كتاب «بذكر»، فما كان مني إلا أن طلبت منه أن يدلني على خير طريق لتعلم الإنجليزية فأشار علي بمدرسة برلينز فوافقت. وقبل أن نرجع إلى بيوتنا من هذه الجولة عرجنا على مدرسة برلينز في شارع عماد الدين، واتفقنا على عدد الدروس، ودفعت أجرة الشهر، وبذلت مجهوداً شاقاً في تعلمها، واستمرت على ذلك نحو سنتين، ثم رأيت أن المدرسة لم تعد بعد كافية في تعليمي.

فدلني صديق لي على مدرسة إنجليزية في ميدان الأزهار اسمها مس بَيُوز، رأيت هذه السيدة ذات شخصية عجيبة، فهي قوية حازمة راقية مثقفة ثقافة عالية، تجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وأقامت في لندن وباريس وبرلين وأمريكا أزماناً طويلة وعرفت أحوال هذه البلاد الاجتماعية عن قرب، وتقرأ أمهات الكتب وتشر في التيمس مقالات جيدة، وهي بعد ذلك فنانة تجيد الرسم والتصوير، وتعلم ذلك لبعض أولاد الأسر المصرية الراقية، كأولاد المرحوم عبد الخالق باشا ثروت.

وكانت تعيش عيشة فخمة من كسب يدها في مصر، فقد استأجرت بيتاً خالياً في ميدان الأزهار وفرشته وأجرته غرقاً، فكان يأتيها من ذلك ربح نحو الثلاثين جنيهاً، ثم ترسم صوراً زينة وتبيعها وتدرس لبعض أفراد قلائل وتكاتب التيمس بأجر، فكان لها من ذلك دخل وافٍ لا تدخر منه شيئاً، وإنما تعيش عن سعة، وتتصدق بالباقي عن سعة.

عظفت علي هذه السيدة عطفاً شديداً لا عطف معلمة أجنبية لشاب أجنبي، ولكن عطف أم على ولدها، لمست مني جوانب ضعف منشوها تربيتي الخاصة، رأت شاباً في لباس شيخ منكمشاً خاملاً، فكانت تقول لي: «تذكر دائماً أنك شاب» تكررهما علي مراراً كلما رأت مناسبة.

وكانت مفتونة بالأزهار أشكالاً واللوانا، ففي كل ركن من أركان الحجرة أزهار، وفي وسط الحجرة أزهار، وكل يوم نوع جديد، وكان يؤلمها إذا دخلت عليها ألا أبدو إعجابي بالأزهار الجديدة، وألا يكون أول حديثي عنها، ووصف شعوري نحوها، فكانت تكرر في شدة: «يجب أن يكون لك عين فنانة»، فأخذت أراضيتها أولاً بكلمات إعجاب بالأزهار، ثم تحول ذلك إلى شعور حقيقي في القلب، وكذلك كان شأنها معي فيما تعرض علي من صور

ترسمها، وكان لها من الناحية الأدبية ميل إلى الأدب الاجتماعي، وكان يظهر ذلك معي في اختيارها الكتب التي أقرؤها معها، فبدأت بإقراي كتب اللورد أفيري. وما زالت تترقى معي إلى أن قرأنا في السنة الرابعة، وهي السنة الأخيرة معها، كتاب «جمهورية أفلاطون»، فكنت أقرأ الفصل من الكتاب أمامها، ثم تأخذ هي في شرح نظريته، وتتبع ذلك بما طرأ على هذه النظرية من تغيير، وكيف يعمل بهذه النظرية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأمريكا إذا دعت الحال، ولعل هذا هو الذي خلق في الميل إلى الأدب الاجتماعي، فأكثر مكتبي وكتاباتي من هذا القبيل.

أشعر أن قراءة الأدب الإنجليزي كان لها أثر كبير في نفسي من عدة نواح، فقد أثر في الميل إلى العناية بالمعنى أكثر من العناية باللفظ، حتى ربما بالغت في ذلك، فكثيراً ما استعمل ضمائر لا مرجع لها إلا في ذهني، ونحو ذلك مما سببه توافر قوتي على المعاني وتسلسلها دون إعطاء جانب اللفظ ما يستحقه من العناية.

كما استفدت من الأدب الإنجليزي الميل إلى البساطة في التعبير والدخول على الموضوع من غير مقدمات طويلة وكراهية التصنع، حتى ليعجبي أحياناً اللفظ العامي أو التعبير العامي لا أجد مقابله في اللغة الفصحى يغني غناؤه، فاستعمله راضي النفس وإن كره للغويون والمتشددون.

وربما عدت مما أثر في من الأدب الإنجليزي مطالعات في بعض كتب Ruskin فقد أثر في من ناحية مبدئه، وهو أن الفن ليس للفن، وإنما يجب أن يخضع للخلق وللصالح العام، ونظرته إلى الفن الراقى - ومنه الأدب - يجب أن يقوم بما يبعث من سمو وما يقوي من روحنا وإرادتنا.

كما أثر في رسائل الكاتب الأمريكي Emerson من ناحية تفكيره المبتكر وأسلوبه الذي يبعث الثورة لكن بهدوء لا بعنف، وطريقته التي توزع أكثر مما تستقصى، وكتابته التي تنم عن خلق صاف طاهر.

هذه أهم العوامل العربية الأوروبية التي رأيت أنها أثرت في وفي أدبي إن كان لي أدب. على أن من الحق أن يقال إن وراء العوامل الظاهرة في تكوين كل أديب عوامل أخرى خفية قد تكون أبعد أثراً، وهو لا يلقي لها بالاً، فقد تكون كل كلمة ألقيت لم يلتفت لقيمتها أي إنسان، ومع ذلك اخترنت في العقل الباطن للأديب، فعلت فعلها في خفاء، وكان لها نتائج قيمة جداً، وقد يكون منظر طبيعي أو منظر في سينما أو منظر في الحياة اليومية، أو كلمة في

جريدة أو مجلة مرت على عين الأديب أو أذنه، وكانت في الظاهر ككل شيء غير ذي خطر يمر، ولكنها لظروف خاصة واستعداد خاص كانت كالبذرة الطيبة دفنت في خفاء وفي الظلماء، فلما أن أوانها خرجت شجرة يانعة مثمرة. وهذه هي الناحية التي يصعب على الأديب تحليلها.



في الهواء الطلق

(1)

على شاطئ البحر جلست اليوم وحدي. واتجهت هذه المرة إلى التفكير فيما في البحر من الأحياء: كم من الملايين يولد في الساعة وكم مما تعجز عنه الأرقام حي فيه ثم فنى فيه؟ وانتقل ذهني إلى الإنسان. كان شأنه في البر شأن الحياة في البحر، فمنذ كان قبل التاريخ وبعد التاريخ، وملايين الملايين تحيا ثم تفتى.

وهذه الحرب أرخصت الحياة، فكل يوم تحصد مئات الألوف حصداً، في البر وفي البحر، من فعل الطائرات ومن فعل الغواصات، ومن فعل سائر المدمرات.

ما الأرض بالنسبة لهذا العالم؟ وما حياة الإنسان كله بجانب هذه الحيوانات كلها؟ وما حياتي أنا بجانب حياة الناس كلهم في الماضي والحاضر والمستقبل؟

ومع هذا فحياتي أهم شيء في الوجود في نظري وفي أعماق شعوري، وكذلك حياة كل إنسان أهم ما في الوجود في نظري وفي أعماق شعوره.

على هذه النظرة بني العالم الإنساني. ولو تغيرت هذه النظرة لتغير الكون، فالفضيلة والرديلة، والإصلاح والإفساد، والنظم الاجتماعية والسياسية على اختلاف أنواعها، والأديان وقضاياها، والاقتصاد ومسائله، كلها تعالج بشتى الأشكال ما ركب في غرائزي من أني أهم ما في الوجود.

مهما حقّر العلم من شأن حياة الفرد، فأثبت الفلكي أن الأرض ليست إلا هبة في العالم، وأثبت عالم الحياة أنّ الإنسان يجري عليه كل ما يجري على مواد العام، فسيظل الفرد هو الفرد، يرى ويشعر، ويسير في جميع شؤونه على أنه أهم شيء في الوجود.

هل من مصلحة العالم أن يغير الفرد نظرتة هذه فيرى أنه شيء كسائر الأشياء وإنسان كسائر الناس، وليس مركزاً للدائرة، ولكنه نقطة على محيطها؟ سؤال سخيف! لأنه سواء كان

الجواب إيجابًا أو سلبيًا، فيظل الإنسان هو الإنسان يرى أنه أهم شيء في الوجود.

قد يعالج الفرد نفسه بعض الوقت، وقد يروض نفسه حينًا على أن يرى نفسه كسائر النفوس، وليس أهم من غيره في شيء. ولكن سرعان ما ينسى العلاج وينسى ما راض نفسه عليه ويعود سيرته الأولى.

ولكل إنسان دنيا خاصة، لا تساويها دنيا الآخرين، فدنياه أبوه وأمه وزوجته وأولاده وأقاربه وما يبعثون من ألم وسرور وعمله الذي يقوم به وما يسبب من مشاكل، وما له وما يصل به من دخل وخرج. وأصدقائه وأعداؤه ونحو ذلك. هذه هي دنياه الصغرى التي تهمة في المنزلة الأولى، وعليها تقوم مسراته وأحزانه. فإذا ارتقى الإنسان بعض الشيء كان له دنيا أخرى تتسع بمقدار رقيه، بما يشغله من أحداث العالم وما يتصل بوطنه ودينه وثقافته ونحو ذلك، وهذه الدنيا الواسعة تتصل اتصالًا وثيقًا بدنياه الصغرى، فهو يرى الدنيا الكبرى من خلال دنياه الصغرى.

إذا حدثت حادثة في الصين فقلما تثير في اهتمامنا، لأنها لا تتصل بدنياي الصغرى، فإذا هي حدثت في شارعي كنت لها أكثر اهتمامًا، فإن هي حدثت لصديقي أو عدوي تضاعف اهتمامي، فإن هي حدثت في بيتي كان في الصميم من نفسي. وأقرأ أعمدة الوقيات في الجرائد والأخبار المحلية وغير المحلية فتوقع كلها على نفسي نعمات مختلفة، علوًا وانخفاضًا وغلظًا ورقة، فلكما كان الخبر يمس نفسي الصغرى علت النعمة وعظم الأثر، ولذلك كانت الجريدة الناجحة هي التي تثير انفعال أكبر عدد ممكن، لأنها تغذي النفوس المختلفة والدُّنَى المختلفة، دنيا التاجر ودنيا السياسي ودنيا العالم إلخ.

وما يؤثر في كثيرًا يؤثر في آخر قليلًا ولا يؤثر في ثالث مطلقًا. وما يؤثر في اليوم كثيرًا كان يؤثر في أمس قليلًا، وسوف لا يؤثر في غدًا مطلقًا، لأنه كان يمس دنياي ثم سوف لا يمسها، كان فيها ثم خرج من حسابها.

وقيمة أعماله في نظري غير قيمتها في نظرك، لأنها متباعدة عن دنياي لا دنياك، ومؤثرة في دنياي أكثر مما هي مؤثرة في دنياك، وما يغضبني غير ما يغضبك، وما يسرني غير ما يسرك، نوهاً وكيفًا، لأن رأبي ومشاعري وشخصيتي ودنياي غير ذلك كله عندك، وأنا أعرف بالباعث لي على أعماله أكثر مما تعرف.

وأنا وأنت وهو وهي تختلف في حكمنا على الأشياء ونتفق بمقدار ما بيننا من فروق

وموافقات، في البواعث والرأي والمشاعر، وبعبارة أخرى بمقدار ما تشابه دنياه أو تتخالف، فعند أغلب الناس وجوه شَبَّه تنتج اتحاد رأي، ووجوه خلاف تنتج اختلاف رأي، ولا يمكن أن تجد اثنين قد اتحدت دنياهما .

في دنياي وفي دنيا كل إنسان متاعب كثيرة مختلفة الألوان، بعضها حقيقي وأكثرها وهمي - نحب أن تكون دنيايا الصغرى أحسن الدنى، وليس ذلك في الإمكان. فلو كانت دنياي أحسن الدنى لكانت دنياك - بالطبيعة - أقل منها شأنًا، وهذا لا يرضيك، وتظن أن الله لك وحدك، ترجوه أن يمنحك أحسن الطبييات، ويدفع عنك كل الشرور، مع أن الله للجميع ولأرضك ولسمائك ولكل العوالم، وما أنت وعالمك، والنظرة إلى العوالم قد تستلزم محوك من الوجود؟ نريد أن تكون دنيانا كما نحب أن نصنعها، وهذا علة كثير من المتاعب، ولكن كيف يمكننا أن نصنع دنيانا وليس فينا قدرة المخلوق، ودنيانا مرتبطة كل الارتباط بدنيا غيرنا ومؤثرة بها وفاعلة ومنفعلة معها؟

إن كثيرًا من المتاعب ليس سببها المتاعب نفسها، ولكن علتها النفس التي تنظر إلى الأشياء على أنها متاعب، ولا يمكن تغييرها حتى تغيير نفسك، ولكن كيف ذلك ونحن المتاعب؟ إننا في دنيانا كالعصفور في القفص ندور فيه ونحن نحن والقفص القفص .

كثيرًا منا يظن أنه فوق القدر وهو - لا محالة - تحت القدر، وما كان ميلادنا ولا دنيانا الصغرى ولا الكون باختيارنا، ولكن تفتحت أعيننا فوجدنا كذلك أنفسنا وكذلك دنيانا .

ولعل العلاج الوحيد للتغلب على هذه المتاعب الوهمية معرفة الإنسان نفسه ودنياه، فهو إن عرفها بعيوبها ومزاياها أمكنه تسييرها في الطريق الذي يناسبها، يواجه مواضع الضعف على أنها مواضع ضعف ومواضع القوة على أنها مواضع قوة، وقد يستطيع أن يسلك بمواضع الضعف مسلكنًا يضيح سوء نتائجها .

لقد اضطرت طائفة إلى النزول في الصحراء براكيها الثلاثة في قليل من الطعام وقليل من الماء؛ فأما أحدهم فأخذ يفكر في دنياه من زوجة وأولاد وفيما ينتظره من موت، وكلما قل الزاد والماء تضاعف قلقه، وأخيرًا مات. والثاني فكر في نفسه وحرمانها من لذائذها وفي قلة الطعام والشراب وشظف ما فيه من عيش، وتزايد الأمر به حتى جن. وأما الثالث فشغل نفسه بكتابة مذكرات عن حالتهم النفسية، وأخذ يحللها ويشرحها ويسلي نفسه بتدوين خطراته وملاحظاته، فنجوا من الموت والجنون حتى ساق له القدر من أنقده .

أكثر الناس يعمون عن نقط ضعفهم كما يعمى الطيار عن موضع الضعف في الطائرة، فيطير بها ويسقط، فإن هو عرف عيبها فإما ألا يطير وأما أن يتدارك العيب وإما أن يطير في حدود عيبه.

فلأواجه مواطن ضعفي وأخطائي كما هي، ولأعترف بها صراحة بيني وبين نفسي، ثم لأرسم الطريق الذي يناسبها، ولأطمئن على ذلك، فلكل إنسان مواطن ضعفه. وليس من الضروري أن تكون مواطن الضعف علامة الرجل الضعيف، بل في كل قوَيٍّ - أيضًا - مواطن ضعف، فإن أمكنك معرفة أسبابها وإزالتها فيها نعمت، وإلا فافرضَ بما كان واستعمله خير استعمال.

لقد حدثت في حياتك أحداث في عهد الصبا والبلوغ والشباب كان لها أثر كبير في تكوين نفسك كما هي الآن، فإن تعسر عليك تغييرها فأحسن استخدامها.

ولا تأمنَ على مواطن ضعفك، فالكهرباء قد تكون قوية فتحرق. ولو كانت أضعف لأدت الغرض، وقد تنفع الحصاة حيث لا ينفع الحجر، وقد ينفع الجدول ما لا ينفع البحر.

وهنا رفعت رأسي فرأيت غروب الشمس في البحر ومنظره الجليل الرائع، فتركت ما كنت فيه وفنيت في هذا الجلال الرائع.



(2)

عدت وجلست جلستي على البحر ونفسي .

هذا هو البحر لست أرى إلا ظاهره، أمواج يلعب بها الهواء، وألوان تجمعت من صفرة الرمل وزرقة السماء، أما ما في باطنه من مملكة بل معالك، من أسماك ووحوش ولؤلؤ ومرجان، فلست أراها ولكني أعلمها .

وهذا هو الشأن في الرواية التمثيلية التي شهدتها أمس . رأيت الممثلين من رجال ونساء وشبان وكهول، وكلام يقال وأعمال تصدر، لكن هذا هو الظاهر فقد، ووراء هذا كله ما لم نره وهو الأهم، مؤلف يؤلف الرواية، ومخرج يدها، وممثلون يحفظون أدوارهم، ومناظر تعد، وأدوار توزع على اللاتنين بها، وملقن يستعد أن يلقن من نسي، ونحو ذلك من أمور باطنة ليس مظهر الرواية إلا انعكاسًا لها .

وهكذا كل أمور الدنيا، ظواهر تستر البواطن .

فعد إلى نفسك، ترّ أن كل أعمالك التي تظهر أمام الناس من خير وشر ليست إلا ظواهر كمظهر البحر ومنظر التمثيل، تنبعث من عوامل باطنة تجمعت فيّ من يوم كنت حملًا في بطن أمي .

لقد احترقت أختي الشابة من نار هبت فيها وأنا جنين، فغدّيت بدم حزين، فلعله أثر فيّ أثرًا كبيرًا إلى اليوم، أميل ما أكون إلى الحزن، تعجبني الأدوار الحزينة في الغناء . والمأساة دون الملهاة في التمثيل، وأسّر للدمعة تسقط من عيني أكثر من الضحكة تظهر على فمي، وتهتز أعصابي لعوامل الحزن أكثر مما تهتز لعوامل السرور، وليس يبعد أن يكون كل هذا من أجل كوب من دم حزين كوّن جسمي في بده التكوين .

ها أنذا خجول أنعشر في مشيتي إذا شعرت أن أحدًا ينظر إليّ، وأكره الاجتماعات والحفلات، وأن أمرّ بين قوم جلوس في مائمه أو حفل، وأحسب ألف حساب لكل ما يصدر مني من عمل أو تأليف خوف أن يأتي هزيلًا يستسخفه الناس . ولا أستطيع أن أنظر في وجه من يحدثني أو أحدثه وهكذا، ولا شك أن هذه عادة تكونت منذ الصبا أيام كان والدي رحمه

الله يكثر من صيغ النهي «لا تقل هذا» «لا تفعل هذا» وأيام كان يعاقبني العقاب الشديد على الغلظة البسيرة، أو حتى ما ليس غلظة من الصغار. كل هذا سلبني حرية العمل، وسلسلني بقيود كانت نتيجتها هذا الخجل.

وهكذا لو تتبعت كل ما يصدر مني من عمل، وما أتصف به من صفات، لسهل عليّ الرجوع بها إلى أحداث تجمعت في بطء وتدرج منذ الطفولة، أو أضعفتها حوادث الصبا والشباب والكهولة.

فكم في من صور رسمها كتاب سيدنا الأول بجذته وشدته، وكتاب سيدنا الثاني بليته وفوضاه، ومن صور رسمها أبي وأمي وإخوتي، ومن صور رسمتها مدرسة والدة عباس باشا الأول بمدرستها في الرياضة الشديد القاسي ومدرستها في اللغة العربية اللين المرح، وتلاميذها المختلفي الأشكال والألوان. كل هذه الصور وأمثاله اختفت في الوعي الباطن كما يختفي السمك في هذا البحر، ولكن لا تزال تعمل عملها في البواعث لي على العمل أو الترك، وتنعكس صورها بأشكال شتى على أعمالي الظاهرة.

بل بعض هذه الصور غرقت في الأعماق، ولست أذكرها مهما أجهدت ذاكرتي في استحضارها، وهي - مع ذلك - تعمل عملها وتلعب دورها، وهذا يفسر ما يحدث مني ولا أدري كيف أتيت، وما أنجب ولا أدري كيف تجنبته - وما لم أضع يدي على هذه الصور الغريقة في الأعماق وأخرجها إلى نور الشمس، فلا يمكن العلاج ولا الإصلاح.

وان للصور التي اختزنتها في حياتي لا تماثل أي صور اختزنتها أي إنسان غيري ولذلك كانت مشاعري وعقليتي وبواعثي وأغراضني ونظرتي إلى الدنيا وتقومي للأشياء وحكمي لها أو عليها لا يشاركني فيها جميعاً أي إنسان آخر في الوجود، وإنما يقرب مني في تفكيرني ومشاعري من حاز في حياته صوراً تشبه صوري ومن أجل هذا اختلف الناس في الحق والباطل وتقدير الجميل والقيبح وما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، واختلفت نفوسهم كما اختلفت وجوههم، وكان كل إنسان أمة وحده.

وندر أن يمنح إنسان ما صحة كاملة في مشاعره وعقله كما ندر أن يمنح صحة كاملة في جسمه، بل لكل إنسان مواطن ضعف، هذا ضعيف الذاكرة، وهذا بليد الشعور، وهذا حاد العاطفة، وهذا ضعيف الإرادة، وهكذا من آلاف الأشكال والألوان، فإذا أضيف إلى ذلك اختلاف ما يختزنه الأشخاص في حياتهم من صور بسبب ما يعرض لهم من أحداث كان الاختلاف بينهم أتم وأوضح.

هذا كله يسلمنا إلى نتيجتين: 1- أن كل إنسان له قانونه، وليس هناك قانون إصلاحي أخلاقي سري - في تفاصيله - على الجميع، وأن لكل أنسان متاعبه الخاصة الناشئة من تاريخه الخاص لا يشاركه في كميته وكيفيتها غيره، وأنه إن أريد معالجتها يجب أن نسير فيها سيرنا في طب الأجسام، فلا يمكن لطبيب أن يصف علاجاً عاماً لمرضى مختلفين، ولا يمكن أن يعالج المريض غيابياً، بل لا بد أن يضع يده على مكان المرض ويعرف أسبابه ثم يصف دواءه.

وأصعب الأمر في علاج النفس أنها في كثير من الأحيان تخدع نفسها وتغشها وتكذب عليها، وتجتهد في إخفاء عيوبها عن نفسها، لأنها تشعر بالنقيصة في الإقرار بعيها حتى أمام نفسها، فما أصعب أن نضع أيدينا عليها من وراء حجبها، فقد يكون في باطن نفوسنا شعور بالكره لأبائنا أو أمهاتنا أو زوجاتنا لسبب من الأسباب، وواجب الوفاء يقضي بحبهم، فتعقد المشاعر، وقد نحب أن نعمل أشياء والتقاليد الاجتماعية تأبى الإتيان بها، أو نحب أن نتجنب أعمالاً والواجبات الاجتماعية ترى وجوب عملها ونحو ذلك، فتكبت في نفوسنا مشاعر قد لا ندركها في وعينا الظاهر.

لذلك كان من أهم النعم أن يرزق الإنسان صديقاً يفضى إليه بمكانن نفسه، ثم يشجعه هذا الصديق أن يقول كل شيء من غير أن يظهر له شيئاً من الاحتقار، وفي كثير من الأحيان يكون المانع من إظهار كوامن النفس ما اعتاده الإنسان من أنه لا يتكلم ولا يفكر إلا إذا مر الكلام والفكر على «الرقيب» يحجز منه ما شاء، فنبقى مواضع الداء كامنة لا تعرف، فإن هو خدّر الرقيب حتى لا يحجز شيئاً، ولم يخضع للمنطق، وترك نفسه على سجيتهما تتحدث بما يخطر لها من غير رقيب ولا منطوق، أمان ذلك على ظهور الصورة المخزونة على حقيقتها، وأمكنه معرفة كوامن الداء فيها.

وأياً ما كان، فلا تزال كلمة سقراط: «أعرف نفسك» من أصعب الأوامر وأعقدها.

والنتيجة الثانية ما تشعرتنا به هذه المقدمات من وجوب التسامح والعمو والمغفرة لما يصدر من غيرنا، فلهم فيما يأتون به عذرهم، فهو ليس إلا نتيجة طبيعية لما اخترنوه من صور في أعماق نفوسهم، ولو كنا مكانهم لفعلنا فعلهم.

وهنا هبت ريح قوية أطارت الأوراق من يدي، فجريت وراءها أجمعها، وعاد إليّ وعبي بما حولي وبالبحر.

(3)

وأخذنا القطار إلى المعادي، ونزلنا نخترق الصحراء وفي الجو برودة، وفي الشمس دفاً، وفي الحديث متاع.

جرى الحديث تبعاً، من ازدحام القطار، إلى ويلات السلم بعد ويلات الحرب، إلى موقف الشرق والغرب، إلى ما كان من آمال في صلاح العالم بعد الحرب قد تبخرت، إلى العالم وتطوره، وهل هو في تقدم مستمر، أو في شقاء مستمر. وأخيراً حمي رأس صديقنا، فاندفع في الكلام يشرح لنا رأيه في تطور المجتمع البشري قال:

- لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً أمريكياً يشرح أن المجتمعات تجري في سيرها على قانون طبيعي لا يتخلف، وتمر بأدوار كما يمر الفرد، من طفولة إلى شباب إلى كهولة وأن معرفة هذه القوانين أصبحت يسيرة بعد أن صارت الجمعيات البشرية على وجه الأرض في تناول البحث والدرس، وبعد أن تقدمت البحوث في المقارنات، فتخصصت طائفة من العلماء لبحث القانون المقارن، واللغة المقارنة والدين المقارن، والعادات المقارنة ونظام الأسرة المقارن ونظام الحكومة المقارن إلخ، كل هذا كشف أحوال الناس في شتى نواحيهم، وجعلهم كتاباً مفتوحاً يستطيع منه العالم أن يعرف كيف يتطور العالم في شتى نواحيه.

وخلاصة الرأي أن المجتمعات البشرية - كما دل عليه البحث - مرت في ثلاثة أدوار. ففي الدور الأول كانت حياة الناس تسيروها الفرائز والتكوين البيولوجي، ثم أسلمه هذا إلى الدور الثاني، وفيه لا يخضع الإنسان للفريزة وحدها بل حسب الهوى والأوهام، وحيشما اتفق، وكما توحى إليه الظروف الحاضرة، ويخبط في ذلك خبط عشواء، ثم يأتي الدور الثالث وفيه يتقيد سيره بالنظام والمنهج حسب العقل، مستفيداً من تجارب الماضي.

أ- هذا كلام غامض.

ب- لا أرى فيه غموضاً فلاًوضحه بالأمثلة، فمثلاً: علاقة الرجل بالمرأة في الدور الأول كانت علاقة لا تخضع لشيء إلا للفريزة الجنسية والتكوين البيولوجي، وموقف المرأة

في هذا موقف الرجل، ولم يكن هناك رباط زوجية محكم، ولا نظام أسرة وثيق، ثم خضعت هذه العلاقة في الدور الثاني للهوى وتغلب الرجل على المرأة وبعثت الغيرة والهوى على اختصاص المرأة بالرجل، وكان الزواج وتربية الأولاد والأمور الاجتماعية تسير في الأسرة حيشما اتفق، ثم جاء الدور الثالث فخضعت الأسرة لحكم العقل والتجارب، فاقصر الرجل على زواج امرأة واحدة لمصلحة الأسرة، ومنحت المرأة من الحقوق ما للرجل بحكم إنسانيتهما، ووضع نظام الأسرة على أساس مصلحة الأطفال، وربي الأبناء والبنات حسب قوانين العقل والتجارب، وهكذا.

وكذلك الشأن في الأمور الاقتصادية: كان الناس يعيشون جماعات، ويحصلون ما يأكلون وما يلبسون بالفرية، ويقتسمون ما يحصلون، ولا تجد بينهم غنيًا وفقيرًا، لأن الأمر ليس إلا إشباع الغرائز، ثم يأتي الدور الثاني فيتداخل الهوى والشهوة وتحدث المصادفات. وحينئذ يكون الغنى والفقر والتخمة والحرمان، ويستسلمون لذلك، ويعتقدون أنه من القدر، لا مجال للعقل والتفكير والضبط فيه، ثم يأتي الدور الثالث فيتدخل العقل وتنظم الأمور المالية كفرض الضرائب على الأغنياء لمصلحة الفقراء، وكتوفير الحاجات الضرورية وضمانتها لعامة الشعب، وهكذا مما يقلل الفروق بين الطبقات، وعلى الجملة فهم يؤمنون أن الغنى والفقر من صنع الإنسان، وأن التنظيم العقلي قادر على رفع البؤس والحد من الترف.

وكذلك الأمر في الشؤون السياسية.

ح- ألم تشعروا بالتعب؟ فالمشي طال، والدم جرى في عروقنا، والجو ارتفعت حرارته، وشعرنا بالجوع.

أ- إن هذا الحديث أسانا التعب والجوع.

ح- بل هذا الحديث زادنا تعبًا وجوعًا، ففي كل مرة أعزم على ألا أخرج معكم لثقل حديثكم وقلة ذوقكم، وفي كل مرة أنصحكم أن تنسجموا مع الجو، فتحدثوا حديثًا مرحًا خفيًا يناسب هذا الصفاء ورقة الهواء، ولكن الشاعر يقول: «وتأبى الطباع على الناقل».

وتلمسنا مكانًا ظليلاً فلم نجده إلا تحت صخرة في هضبة فجلسنا وأخرجنا لفائفنا وأخذنا نأكل في نهم.

أ- أكمل حديثك يا سيد ب.

ح- لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

ب- أقول وكذلك الشأن في السياسة، فالبدائيون لا سياسة عندهم إلا الخضوع للفرائز في مجتمعهم، ثم يأتي دور الهوى والشهوة والتخبط، فيظهر الحاكم المستبد وطبقة الأشراف وذوي الحسب والنسب المستبدون، فيكون الرق والعبودية، وتحكم القوى في الضعف والغنى في الفقير، والزعامة الطاغية يقابلها الاستسلام الخانع وهكذا، ثم يأتي دور العقل فيتححر الناس من هذه العبودية، وتتأسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على الحرية والإخاء والحق والواجب، ويكون لكل رأيه وعقيدته ولكل حريته في حدود المعقول.

ح- اسمحو لي أن أنام على حديثكم قليلاً .

ب- وحتى الأمر في الأخلاق والحياة العقلية على هذا النمط، فالأخلاق في حياة الأوائل أخلاق الفرائز، ولا يعاب شيء يروي الفرائز، ثم تكون الأخلاق المؤسسة على نظام الطبقات والاستبداد، والعزة في جانب والذل في جانب، والأخلاق التي يتحكم فيها العرف والتقاليد، ثم يأتي دور الأخلاق التي تتحرر من الطبقات ومن العبودية ومن التقاليد، والتي تؤسس على مصالح الكافة حسبما يهدي إليها العقل في ضوء التجارب، والعلم عند البدائيين لا شيء إلا ما تهدي إليه الغريزة، ثم التقاليد والأوضاع والمأثور والعقائد المتحجرة والأنماط المرعية، وفي آخر هذا الدور يأتي الشك يتبعه العلم المؤسس على التجربة والعقل، والاتفاق على ما قام عليه البرهان، لا على ما تورث من الآباء.

والمثل الأعلى للأولين حياة تستجاب فيها الفرائز وتطاع فيها تقاليد القبيلة، وعند المتوسطين احترام نظام الطبقات والإيمان بالمأثور من غير برهان، وعند الآخرين خلق أساسه العلم، وعلم أساسه التجربة والبرهان. والعظيم المبجل في الدور الأول القوي الفرائز، وفي الدور الثاني القديس والولي، وفي الدور الثالث العالم والمصلح.

أ- أكل هذا قرأته في الكتاب؟

ب- بل أخذت الفكرة واسترسلت في تطبيقها .

أ- ما رأيك في الشرق وعلى أي درجة من السلم يقف؟

ب- أظنه يرفع رجله اليمنى إلى الدرجة الثالثة ولما تزل رجله اليسرى على الثانية .

وصحاح على القول الأخير فقال: ألا تزالون تهنون؟ مرعى بالدور الثالث دور العلم

والتجربة العلمية، الذي تَوَجَّ بالفتيلة الذرية، أما سمعتم قول الشاعر [من المقتضب]:

جَفُّنَا عِلْمَ الْفَزْلِ

وَوَسَّنَ السُّلْمَ مَا قَلَّ⁽¹⁾

هأ، هأ، هأ

ب- أعدك أن ننظم رحلة في الأسبوع القادم يكون الحديث فيها كله ضحكًا.

* * *

(1) البيت للأخطل الصغير في ديوانه ص 309.

(4)

وفينا بوعدنا وخرجنا هذا اليوم إلى القناطر الخيرية. هذا هو الربيع، هو موسم الحياة، وم حفل الجمال، ومعرض الألوان، تختال فيه الرياض بما ليست من ثياب ناضرة زاهية، وترنح فيه الأغصان مما طربت من أغاني الطيور الصادحة، يروق العين بأزهاره البديعة والأوانه الجميلة، تجلي فيه الطبيعة كما تجلي العروس، فتختال وتبرج، وتتعطر وتتأرجح، وترفل في حللها وحليها بين مخطط وملون، ومدبج ومنمنم، ويروق السمع بأغاريذ طيوره، وشجي بلابله، ويروق الشم بجمال عبيره، وعطر نسيمه، وهو فوق ذلك يروق النفس بكل ما فيه، فكل شيء فيه جميل، فهو - حقًا - شباب الزمان، ونموذج الجنان، وخلاصة العام وصفوة الأيام، لوددت أن هذا الجمال كله تجمع في فم قبيلته، أو في كوب فثريته أو في جسم فاحتضنته، فإن لم يكن، فوددت أن تذوب نفسي فيه فتسري في ماء أزهاره، أو تفتى في غناء أطياره.



ركبنا باخرة نيلية تشق عباب الماء، وعلى الجانبين المزارع المنبسطة، والأشجار الباسقة، والنخيل يفرع الجو إلى السماء، ويتعمم بأغصان يداعبها الهواء، والنسيم عليل يعيل إلى البرودة، تنتقل إلى الشمس فندفأ، ثم إلى الظل فنبرد، ونظل نتم بدفء من برد، ويبرد من دفاء.

ح- هات وعدك أيها السيد (ب)، فقد وعدتنا أن يكون حديثك كله اليوم ضحكًا.

ب- نعم وعدتك هذا، ولكن.

ح- إني أكره «لكن» هذه.

ب- لك الحق أن تكرهها، ولكن.

ح- قلت إني أكره «لكن».

ب- بالأمس ذكوت ما وعدت وقلدت تبعثي، فعكفت على مجموعة عندي من نوادر

جها، ثم عكفت على مجموعة من مجلة إنجليزية، وأخرى فرنسية فكاهية، أجمع لك منها نوادر مضحكة، ثم وجدنتي أغرق في بحث عميق، في الفرق بين الفكاهة الشرقية والفكاهة الغربية، ومقدار استخدام الذكاء في النوعين، ومقدار اللعب بالألفاظ في إحداها واللعب بالذكاء في الأخرى، والأدب المكشوف في ناحية والمستور في ناحية، وظللت أبحث حتى أنساني هذا البحث النوادر نفسها إلا أن تكون شاهداً، ثم رأيتني أمد يدي إلى كتب في علم النفس تبحث في الضحك وأسبابه. فوجدت العلماء يثيرون سؤالين: لم نضحك؟ وما وظيفة الضحك؟ وخرجت من هذه القراءات بنتائج قيمة.

ف«سبنسر» بحث في أسباب الضحك من ناحية فقال: إن الضحك قد ينشأ من لذة حادة كضحك السكران، وقد ينشأ من ألم حاد كضحك المصاب بالهستيريا، وقد ينشأ من منظر فكاهة. ووظيفة الضحك إفراغ شحنة التعب العقلي بواسطة عضلات الوجه والصدر، وهو ينقّص عن التعب العقلي كما تنفس أعمال القسوة عن الغضب، وكما ينفس البكاء عن الحزن.

وجاء «برجسون» فعالج الضحك من وجهة أخرى، فبدأ حديثه بقوله: إذا داس رجل قشرة موز فزلقت رجله فلماذا نضحك؟ إنما نضحك لأن الرجل مثل دور الجماد في خضوعه لقانون الجاذبية، ولم يحتفظ بمركزه من حيث هو إنسان، فالضحك عقوبة للسلوك السيء، أو الأعمال الآلية السخيفة، وأخذ «برجسون» من هذا المثال البسيط يطبق نظريته هذه على كل الأعمال المضحكة، حتى الحركات البهلوانية وإشارات الخطباء السمجين، والملح والنوادر.

أ- يخيل إليّ أن «برجسون» مبالغ في نظريته وتعميمها، وجعل سبب الضحك كله «عقوبة على عمل آلي سخيف»، فهناك الماجنون والمضحكون لا يرون أن ضحك الجمهور عقوبة لهم، بل هم يسرون لضحكهم، ويجب أن نقرر أن هناك ضحك عقوبة، وضحك استحسان. ولماذا نضحك ممن زلقت رجله فتمدد على الأرض، ويصيبنا الرعب لا الضحك إذا انزلت رجله من قمة جبل فتردى؟

ب- لقد أدرك «برجسون» هذا، فاشتراط فيما يثير الضحك ألا يكون مما يثير انفعالاً قوياً كهذه الحالة.

وعلى كل حال فأنا أعرض ما قرأت وقد يكون فيه بعض النقد. واستمر يقول:

وجاء «مكدوجل» فبحث في نظرية الضحك، فقال: إن للضحك وظيفتين: وظيفة نفسية ووظيفة فسيولوجية، فمن الناحية النفسية هو يوقف مجرى الفكر وتسلسله ويربّحه من جهده،

ومن الناحية الفسيولوجية يزيد في جريان الدم وسريانه إلى الرأس والمخ بتنشيطه للدورة الدموية، ويتبع ذلك ما نرى من أثر الفرغ والسرور. أما ما يسبب ضحكنا فهو الأضرار الخفيفة التي تنزل بغيرنا فتثير عطفنا عليه، عطفًا ممزوجًا بشيء من الألم، فيأتي الضحك ليقطع تسلسل هذا الفكر الذي بدأ يتألم، فنحن لم نضحك لأننا سرورنا، بل إننا سرورنا لأننا ضحكنا.

أ- لملي أستخلص من هذه النظرية أن الضحك أتى لينفس عن ألم صغير وليبعد استمراره، وهذا صحيح في بعض الحالات حتى في الألم الصغير يلحقنا نحن، ولكنه لا يصح أن يكون سببًا عامًا، فبعض الألم الصغير يضحك ويعضه لا يضحك، فانزلاق الرجل قد يضحك، ووخزة بإبرة قد لا تضحك. على أن كثيرًا مما يضحك ليس مما يسبب ألمًا ولا صغيرًا ولا كبيرًا.

ب- قلت: إنني أعرض ولست أنقد. وجاء باحثون آخرون فعرضوا أيضًا لمشكلة الضحك. فالأستاذ «جريجوري» عنى ببيان أن الضحك أنواع: فضحك انتصار، وضحك ازدراء، وضحك أعجاب الخ، وكلها تنتج تنفيسًا عن النفس. ومهما كان فإن الباحثين لم يستطيعوا - إلى الآن - أن يجدوا قانونًا واحدًا لكل أنواع الضحك.

أ- يخيل إلي أن سبب خطئهم راجع إلى أنهم يريدون أن يرجعوا كل الأسباب إلى سبب واحد. وأنواع الضحك مختلفة جدًا، فيصح أن تكون أسبابها مختلفة كذلك، فمثلهم كمثل من يحاول أن يرجع أسباب المرض المختلفة إلى سبب واحد مع أنه قد يكون سببه القلب وقد يكون سببه الأسنان.

ب- هذا صحيح. وبعد أن فرغت من تصفح كتب علم النفس، أمضيت ساعات في كتب علم الاجتماع، فرأيت بعضهم أيضًا يبحث في الضحك من الوجهة الاجتماعية، وبدأوا حديثهم من نقطة أن الإنسان لا يضحك إن كان وحده - غالبًا - مهما كانت النكتة التي استحضروها في ذهنه مثيرة للضحك العميق في جماعة من الأصدقاء أو المعارف؛ ولهذا الضحك وظيفة هي توثيق الروابط بين الجماعات. وهناك فرق بين أن نضحك من الشخص وأن نضحك على الشخص، فإذا ضحكنا من ممثل أو ماجن أو متندر، فإننا نحاول ضمه إلى المجتمع ونوثق معه روابطنا، وإذا ضحكنا على شخص ضحك ازدراء وتحقير لأخطاء ارتكيبها أو لقله ذوق منه أو غفلة فإننا نشعر بارتباطنا ضده، ونعلن بضحكنا عليه أن بيننا صلة مشتركة، وهي أننا لا نفع في مثل ما وقع فيه.

وقد عرف البلغاء ما يوثقه الضحك من الترابط، فجرت عادة الخطيب أن ينثر في ثنايا حديثه ما يضحك ليوثق الصلة بينه وبين سامعيه، فيستغلهم في قبول موضوع خطابته، وكذلك يفعل الكاتب الروائي وغيره. ثم لاحظوا في المجتمع الضاحك أنه لا بد لضحكهم من أن يكونه بينهم قدر مشترك من الذوق والعاطفة والثقافة؛ ولهذا قد يفرق قوم في الضحك من نكتة، على حين أنها لا تستخرج من قوم آخرين ولا التيسم، بل قد تدعو إلى الاشتزاز والنفور، كما أن الأفراد والجماعات والبلدان يختلفون في «حسن الضحك». فمنهم من فقد هذا الحسن فلا يضحك مما يضحك منه، ومنهم من نما عنده هذا الحسن حتى ليضحك مما لا يضحك. وعلى الجملة فالضحك يخدم المجتمع من نواح كثيرة: من ناحية تفرجه وإدخال السرور عليه، ومن ناحية توثيق الروابط بين جماعته، ومن ناحية تخفيف من يخرج على تقاليده - وعاداته وأخلاقه - بالضحك عليه ضحك سخرية واستهزاء، وهكذا.

وكنا بهذا قد وصلنا إلى القناطر.

ح- ما شاء الله ما شاء الله! أهذا كل محصولك من الضحك؟ والله إن نكتة واحدة باردة خير مما قلت كله، وليس في كل ما ذكرت شيء له قيمة إلا إذا أخذته على أنه نكتة سمجة. ولكن يا أخي صدقني أن لك موهبة لا تجارى، وهي أنك تستطيع بقلرة قادر أن تقلب كل سرور إلى غم، وفي باطن نفسك «مستودع» من السواد كلما رأيت شيئاً جميلاً أو منظرًا سارًا أخرجت من هذا السواد ولطخت به هذا المنظر فانقلب أسود حالكًا، بعد أن كان أبيض ناصعًا أو أحمر زاهيًا، فليبارك الله لك في موهبتك، وليزدك بركة حتى تملأ عيشتك سوادًا. وإلا فقل لي: كيف استطعت أن تحوّل نوادر جحا ونوادر المجلات المضحكة في الإنجليزية والفرنسية إلى هذه السخائف، أما أنا، فلو أعطيتني كل كتب علم نفسك واجتماعك العابسة لقلبتها نكتًا مشرقة.

ب- أقر لك بعجزتي في هذا الباب، وسأترك لك الميدان من الآن إلى أن تعود في إضحاعتنا بحديثك وملحك، ولكن اسمع لي بشيء واحد، وهو أن أطبق على كل ملححة من ملحك نظرية سينسر ومكدوجل وجريجوري لأتعرف صدقها من كذبها.

ح- أضحك هذا بشرط واحد، وهو ألا تحدثنا بما يدور في خلدك.



(5)

خرجت هذه المرة وصديقي إلى «صحراء مصر الجديدة» نتمتع بالبدر في تمامه .

ويبدأ الحديث في أوروبا ومتاعبها، والسياسة ومشاكلها، حتى وصلنا إلى مبادئ «ولسن» و«ميثاق الأطلنطي»، و«هيئة الأمم المتحدة».

هو: أتصدق كل ذلك؟ إن آدم وحواء قبل التاريخ هما آدم وحواء القرن العشرين والثلاثين والأربعين، لم تتغير طبيعتهما، وإنما تغير فيهما مظاهرها. لقد وجدت الرغبة الصادقة عند بعض الناس في كل عصر لنشر السلام ومنع الحروب، ولكن غريزة آدم حالت دون ذلك، وستظل هذه الغريزة دائمة مدعاة للحرب ومطاردة للسلم. لقد قرأت مرة قصة لطيفة، أن رئيس وزارة في الصين - كان يعيش قبل المسيح بنحو ستة قرون - جمع رؤساء الدول الصينية الثلاث عشرة كلها في مؤتمر، واقترح عليهم سلمًا دائمًا، فلا يثيروا حربًا، ولا يعمكروا صفاء، وأن يعقدوا حلفًا على ذلك، فأجابوا دعوته، وتحالفوا على السلام بأوثق الإيمان. وهنا رؤساء الدول رئيس الوزراء الداعي إلى السلام على نجاحه، وحسن إخلاصه، ووجه للخير، وتوالت عليه التهاني من كل ناحية. ولكن صديقًا من أخلص أصدقائه لم يشارك الناس في الشاء عليه ورماء بالغفلة والبلاهة، وقال إن مشروعه ليس إلا مجرد أوهام، وإنه لا يستحق أي تكريم، وليحمد الله على أن الناس لم يعاقبوه ولم يرموه؛ لأنه غطى وجه الحقيقة، وكان يجب أن يكون عاريًا حتى لا يضلل الناس. فعجب رئيس الوزارة من كلام صديقه ومخالفته الإجماع، ولكن لم يعض على هذا الحلف عشرة أعوام حتى تقض، ونشبت الحرب بين الدول الصينية التي تعاقدت على السلم.

ومثلت هذه الرواية نفسها في عصور متعاقبة، فقد أعلن القديس أغسطين «إن إمبراطور الرومان جاء من عند الله ليمحو الحرب من العالم ويؤلف بين الناس»، ثم لم تلبث أن كانت الحرب. وأخيرًا جاء ولسن، فدعا مثل هذه الدعوة ومثل مثل هذه الرواية، ثم كانت الحرب أيضًا. وها هي هيئة الأمم المتحدة تمثل الآن هذه الرواية والممثلون أنفسهم تشهد قلوبهم بما لا تنطق به ألسنتهم.

وأذكر أنني قرأت رسالة بديعة لبديع الزمان الهمذاني، وكذا على من كتب له «فسد الزمان» فكان مما جاء فيها: «والشيخ يقول: «فسد الزمان»، أفلا يقول متى كان صالحاً؟ أفي الدولة العباسية، وقد رأينا آخرها وسمعنا بأولها، أم الدولة الأموية، «والرمح يطعن في الكلى - والحرتان والكربلاء» وما زال يتبع فساد الزمان حتى وصل في فساده إلى آدم، ثم قال «أم قبل ذلك والملائكة تقول (في خلق آدم) أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» وختمها بهذه الكلمة الجامعة «والله ما فسد الناس ولكن اطرد القياس».

إن آدمنا وحواءنا هما آدم وحواء العصر الأول، وهما في كل عصر المادة الخامة لما يحدث في الأرض من أحداث اجتماعية، وهما تسيرهما بعض الغرائز البدائية الآن كما كانت من قبل، فالإنسان مسير بالحب وبالكراهة، وبالانتقام وحب السلطة وحب الجاه، وحب الغلبة. شأنه في ذلك قديماً شأنه حديثاً؛ وهذه الأمور أحياناً تخضع للعقل، وأحياناً يخضع لها العقل، والخلاف بين العصور ليس إلا خلافاً في الطلاء، من عهد آدم إلى اليوم. والأنبياء والمصلحون من عهد آدم الأول يقولون لا تقتل ولا تسرق، ولكن آدم القرن العشرين ظل يقتل ويسرق، وسيقتل ويسرق، والعالم محكوم بقليل من العقل وكثير من السخافة، وشأن المحكومين في ذلك شأن الحاكمين. يتبوأ الحكم في الناس أكثرهم طموحاً وشيطة ولعباً بعقول الجماهير، لا خيرهم ولا أعدلهم ولا أكثرهم استقامة، والجمهور يصفق لهم لأنهم أقدر على الضحك على عقله وأكثرهم تملقاً له، حتى الرجل المستقيم قبل الحكم يلتوي إلى حد ما بعد الحكم: فهل يظن أن آدم سيتحول بين عشية وضحاها إلى ملك؟

أنا: يظهر يا صديقي أنك اليوم سوداوي المزاج، ترى كل شيء أسود حتى التاريخ. والحق أنه كم من فرق بين آدم الأول وادم القرن العشرين، لا في المظهر فقط بل في الجوهر أيضاً. إن الإنسان في تطوره تعلم كبت غرائزه، وما المدنية إلا كبت الغرائز. انظر إلى ما فعلته - في أمة متمدنة - التربية الدينية، والتربية المدنية في الغرائز، كيف استطاعت أن تعلم الجمهور الطاعة والخضوع للقانون والنظام في شؤون الحياة، وهذا كله كبت للغرائز، فليس يقتل الرجل عدوه لمجرد الغضب منه ولا للباعث الوقتي عنده، ولا يسلب ماله لمجرد شهرته. وقد سلبت من الأفراد قوة تنفيذهم استجابة للبواعث الوقتية عندهم، واستخدام قوتهم لتنفيذ رأيهم، وجعل ذلك كله للمحاكم، والقضاة يحكمون بالقانون والعدالة. أليس ذلك كله تهدياً للغرائز. فإن حدث قتل أو سرقة أو غضب فالشذوذ لا القاعدة. وقد كانت القاعدة عند الإنسان الأول أخذ ما يشتهي بالقوة، فإن اعترضه عارض فالتقتل، وأصبحت القاعدة اليوم تحكيم القانون والعقل، أو ليس هذا انقلاباً؟

هذا من ناحية جمهور الشعب، وكذلك الشأن من ناحية الحاكم؛ فقد كان شيخ القبيلة أو السلطان أو الملك لا حدّ لسلطانه، يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء، ويعطي من يشاء ويسلب ملك من يشاء، ويقتل من يشاء ويحيي من يشاء، فلما تقدم الإنسان، حدّ من سلطانه، وبعبارة أخرى كبّث غرائزه، وتقيد بقيود ما للشعب من حقوق، فليس يقتل وليس ينهاه وليس يستطيع أن يعطي من مال الأمة ولا أن يصادر، وليس له أن يعتدي على حقوق أي إنسان من شعبه في حياته ولا حريته ولا ملكه، فإن حدث شيء من هذا، فاستثناء لا قاعدة. وقد كان ظلم السلاطين قاعدة لا استثناء، أليس هذا انقلابًا خطيرًا حتى في الغرائز؟

وهذا العالم الحديث يريد أن ينظم العلاقات بين الأمم كما نظم العلاقات بين الأفراد، وينشئ محكمة للأمم كمحكمة الأفراد، حاول ذلك في عصبة الأمم ثم فشل، فهو يحاولها في هيئة الأمم. وهو في كل فشل يستفيد من التجارب.

وقد بدأت حكومات الدول تشعر بأنه لا بد لسلام العالم من اتفاق وتفاهم بينها. وأنه لا بد من قوة مسلحة تخيف من لم يرد التفاهم، وأن هذه القوة المسلحة يجب أن تكون فوق القوة المسلحة لكل أمة، وأن تكون القوة المسلحة الكبرى خاضعة للهيئة الدولية العامة، شأنها في ذلك شأن المحكمة مع الأفراد، وقوة المحكمة بالنسبة لقوة الأفراد.

لست أزعم أن هذا كله سيحصل في عام أو عامين أو عشرة، ولكنه - لا بد - حادث قريبًا، فكل الدلائل تدل على أن العالم سائر في الدرب المرصّل إليه، وإن لاقى في ذلك أهوال حرب أو حربين أخريين.

وكان قد رجعنا إلى قواعدا سالمين، ووقفنا على باب داره.

هو: إن كلامك يحتاج إلى تفكير عميق، وأظن أن سيكون له مني رد طويل عندما نلتقي قريبًا.

أنا: كل ما أرجو ألا تقابلني في المرة الأخرى بمنظأ أسود.

هو: إذا طلبت مني خلخ المنظار الأسود، فليّم لا أطلب منك خلخ المنظار الأبيض؟ وكانت ضحكة، وكان افتراق.



الشرق في محنته

يجتاز الشرق اليوم مرحلة من أدق المراحل وأخطرها، عليها يتوقف مصيره وتتأثر بها أجياله.

ولئن كان العالم كله يجتاز هذه المرحلة كذلك، فللشرق مشاكله الخاصة به وله آماله وآلامه التي يشاركه فيها غيره.

ومشاكل الشرق آتية من علاقاته الخارجية وعلاقاته الداخلية.

فمن الناحية الخارجية يريد الشرق تبعا للتطور العالمي أن يستقل ويحكم نفسه بنفسه، ويصرف شؤونه كما يرى، وكما يقدر المصلحة له وللمن حوله، ويأبى كل الإباء أن ينحكم فيه الغرب كما كان يتحكم من قبل، وأن يتصرف فيه تصرفه في السلع التي تباع وتشترى، ويرى الشرق أن خضوعه لغيره إن كان ممكنا فيما مضى وقت عماء وضلاله وغفلته، فلم يعد ممكنا الآن، وقد أبصر بعد العمى، واهتدى بعد الضلال، وتنبه بعد الغفلة، وأيقن أن العلاقة بينه وبين الغرب لم تعد علاقة عبد لسيد، ولا خادِم بمخدوم، ولا فلاح بمالك مزرعة، وإنما يجب أن تكون العلاقة علاقة الند للند، كل يدير شؤون نفسه بنفسه، وكل يخضع لما يتطلبه الصالح العام للعالم.

هذه وجهة نظر الشرق الآن، وهو يعتمد في تحقيق مطالبه على قوة حجته، وقوة مطالبته، وعرقلة الطريق أمام من يريد أن يتحكم فيه؛ وجعل حكمه صعبا عسيرًا لا يطاق، واستحياء الضمير الإنساني العالمي الذي ينادي من أعماق القلوب بتحقيق العدالة والإنسانية.

والغرب من ناحيته يصعب عليه التجرد عن امتيازاته في الشرق التي استمتع بها طويلا، ويعزُّ عليه النزول عن مكان السيادة إلى منزلة المساواة، ثم هو منقسم على نفسه، يتنافس بعضه مع بعض في السيادة والكسب. وكل يخشى أن ينزل عن سيادته للأمة المحكومة، فيحل محله المنافس الآخر لا الأمة المحكومة نفسها، فيكون قد قُوِي خصمه من غير أن ينفع الأمة المحكومة بشيء. فهو لا يريد أن يتخلى عن جزء من السيادة حتى يستوثق من أنه لا يؤول إلى منافسه. ثم إن الأحزاب في الغرب تتحارب في كل أمة بالحق وبالباطل ورغبة في الحكم،

فإذا أراد الحزب الذي يتولى الحكم أن يخضع للحق، ويسلم بمبادئ العدالة، شتت عليه الأحزاب الأخرى، ورمته بأنه يريد تصفية أملاكها، وضياح عزتها، فيضطر إلى التراجع ولو بعض الشيء، والجمود على القديم ولو إلى حد. ثم إن الضمير الإنساني لم يستيقظ بعد الاستيقاظ التام، وهو إذا استيقظ أثناء الحروب فنادى بالعدالة التامة، عاد بعد الحروب يخفتي شيئاً تحت تأثير المنافسة الدولية، والتسابق إلى السيادة، وتنبه الغرائز القديمة، فلا يزال يخفتي شيئاً فشيئاً ويحل محله الضمير القومي شيئاً فشيئاً حتى تنشب الحرب من جديد.

من هذا كله ينشأ الصراع بين المستعمر والمستعمر، بين طالب التحرر وطالب السيادة، بين الشرق والغرب، وهذا هو ما يعانيه الشرق الآن: مصر تجاهد في نيل استقلالها، والعراق يناضل في سبيل تعديل معاهدته، وسوريا ولبنان يعانيان في استكمال استقلالهما، وفلسطين المسكينة تن من ظلم العالم، وبلاد المغرب تصرخ من ظلم فرنسا وهكذا. والصراع دائم والمرحلة دقيقة، والغلبة للحق إذا استند على القوة، وليست القوة في السلاح وحده، فالاتحاد قوة، والعناد قوة، والإلحاح في المطالبة قوة، والدعاية قوة، والوسائل الاقتصادية قوة إلخ.



ثم مشاكل الشرق الداخلية ليست بأقل صعوبة ودقة من المشاكل الخارجية، والله لا يُغَيِّر ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم؛ فقد أفسدنا الحكم الأجنبي حتى مزقنا، وأفسدنا الحكومات المتعاقبة حتى فرقنا، ومرت علينا أجيال لا تتولى فيها أمور أنفسنا فأضعفت شخصيتنا، وتحكمت فينا الطبقات الأرستقراطية حتى أذلنا، وأصبحت كل طبقة تذل لمن فوقها وتستعيد من تحتها، فضاعت عزتنا. فلما انتبهنا لهذه الأمور كلها، رأينا العبء ثقيلاً والديون باهظة، وكلها تقتضينا جهاداً طويلاً.

إن الشرق يحتاج في جهاده الداخلي إلى تكوين رأي عام شديد الإيمان بالعدالة يقف الظالم عند حده، مستنير لا يلعب به الدجالون، قوي يخافه الهازلون.

يحتاج - في جهاده - إلى تضحية من الزعماء. فليست المسألة كلها شهوة في الحكم، فالحكم بمعناه الصحيح مغرم لا مغنم، وليس الحاكم سلطاناً يأمر وينهى كما يشاء، ويتخذ كرسيه أداة لعظم الجاه، ونيل المكسب، والتحكيم في رقاب الناس وأموالهم، فهذه الأمور كلها هي التي تفتح شهوة الحكم، فإذا زالت - ويجب أن تزول - أدرك الحاكم أنه خادم للأمة، وأدرك المعكومون أن الحاكم نائب عنهم، عامل لخدمتهم، وأنهم رقباء عليه، إذا

عدل بقي، وإذا لم يعدل نحى عن كرسيه، فبذلك تزول عظمة الحاكم الكاذبة، وتقل الشهوة في الحكم، ولا يتقدم له إلا كفؤه.

إن الشرق - في جهاده - يحتاج إلى علم يدهم به نفسه، فيعرف كيف يستغل موارده، وكيف يسيّر أموره الاقتصادية، وكيف يقضي على الفساد الذي سببه الجهل بجميع مرافق الحياة.

إن العالم الآن يقوّم الأشياء بالعدل لا بالرحمة، وبالقوة لا بالضعف، فمن لم يثبت عدالته لا يرحم، ومن لم يحقق قوته لا يقوّم.

هل يدرك الغرب أن الشرق لا ينام بعد اليقظة، ولا يستذل بعد أن شعر بنفسه ولا يستسلم بعد أن أدرك قوته؟

وهل يدرك الشرق نفسه ما أمامه من مفترق الطرق، وما يجتازه من دقة المرحلة، وما في عنقه للأجيال القادمة، فيبذل كل جهده، ويضحى بكل شهواته، ولا يهزل حيث يجد العالم ولا يتكالب على الصغار، والمحكمة منعقدة، والعالم شاهد، والحكم على لسان القاضي؟



في الحياة الروحية⁽¹⁾

(1)

بيت جميل، تروعك عظمته وفخامته، قد أسبل عليه القدم جلالاً، يشهد لمهندسه بالقدرة الفنية، تدخله فيعجبك أثنائه كما أعجبك بناؤه، قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقاً، وزين البيت كله بأنواع الزينة، وحلى بأنواع الطرف، وكان حديث الناس في الإعجاب به ووصف جماله وجلاله، يفيض المهندس في وصف بنائه، والفنان في الإشادة بفته، والهاوي بالإعجاب بطرفه، والأديب بوحي مناظره، وكلهم متفقون على حسنه.

ولكنهم مختلفون اختلافاً كبيراً في أمر هام من أمورهم؛ فقوم يقولون إن في البيت كنزاً مدفوناً لستنا نعلم مقره، ولكننا واثقون من وجوده، وهذا الكنز في الغاية من عظم القيمة، حتى إن البيت وما فيه لا يساوي شيئاً بجانبه، ومن وصل إليه أو نال شيئاً منه كان ذا حظ عظيم. أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها.

وقال آخرون: إن هذا الكلام من صنع الخيال، وليس في البيت إلا ما نحسّ به وما نرى وما نلمس، فهذا هو الحق، وهو الحق وحده. أما الكنز فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه، وإنما هي أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف. ولستنا نؤمن إلا بالحسّ وما يستنتج من الحسّ، فإذا شئتم أن نؤمن بالكنز فأرونا جهره.

ولما خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم، اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه، فقال قوم: نطلق البخور ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الكنز، وقال آخرون: إن ذلك إنما يكون بالسحر وضرب الرمل، وهزئ آخرون بكل ذلك، وقالوا: إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس

(1) كُتِبَ في شهر رمضان سنة 1364.

ورياضتها وتطهيرها وإرهاق مشاعرها حتى تصبح كالمرأة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز.

هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية، وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل وصدق وتخريف.

وتاريخ الإنسانية نزاع حول هذا البيت: هل فيه كنز أو لا؟ فكل العقائد والأديان عمادها أن وراء هذا المنظور شيئًا غير منظور.

وشأن البيت وكنزه والخلاف فيه كشأن الإنسان بدنه وروحه. يبتدئ ظاهرًا من خلايا وعضلات، ثم يندق في خلايا المخ وأعصابه، ويصل العلماء إلى بعض خصائص هذه الخلايا المخية، ثم تغمض حتى يعمي عليهم الأمر، ويكون الشأن شأن كنز البيت، فإذا وصلنا إلى الروح، فالأمر أعقد وأغمض، كيف تحيا هذه الخلايا، كيف تؤدي وظائفها العجيبة. ذلك ما لا نعلم، ومع هذا ظل قوم لا يؤمنون إلا بالعلم.

إننا لنشهد في المدينة اليونانية هذا النزاع بين الماديين والروحانيين، فمنهم الطبيعيون الذين يؤمنون بالطبيعة ولا يؤمنون بما وراءها، والروحانيون الذين يؤمنون بما وراء المادة، ويفرقون في هذا الإيمان كما يظهر في أعمال معبد «ولقي». وعند المصريين القدماء كانت النزعتان، وكان رجال الدين هم الذين يحفظون أسرار الحياة ويصفون الحياة قبل الميلاد والحياة بعد الموت.

وتأتي على العالم موجات، موجة إلحاد يعقها موجة إيمان وهكذا.

وفي القرن التاسع عشر وأوائل العشرين سادت النزعة العلمية، وتبعها الإيمان بالمادة وحدها، وسادت العالم العلوم الثلاثة: الطبيعة تبحث في ظواهر المادة التي حولنا، والفلك يبحث في حركة الأجسام السماوية ومادته، والكيمياء تبحث في تركيب المادة، فكلها تبحث عن المادة، عن البيت من غير كنز، وتبع ذلك الاكتشافات العلمية الخطيرة والمخترعات العجيبة، وقسموا المادة إلى عضوية وغير عضوية، فالعضوية تشمل الحيوان والنبات، وقصروا الفروق بين العضوية وغير العضوية على الظواهر الخارجية، من تنفس وغذاء ونحو ذلك. ولكن العلم لم ينجح في تفسير كل ما في البيت: كيف تؤثر الشمس في حركة الأرض وفي إضاءتها وحرارتها، مع أن بينهما خلوةً وفراغًا؟ إن قانون الجاذبية قد حل المسألة رياضياً،

ولكن لم يحلها عقلياً. وساد العالم الطبيعي نظرية الذبذبة في الكهرباء والمنطيسية والحرارة والضوء ولكنها كلها لا تفهم مع وجود الخلو والفراغ، ولا بد من فرض مادة تملأ هذا الخلو وهذا الفراغ، وهي الأثير، والأثير غير مفهوم، وإنما هو فرض يفرض.

وقال العلم الحديث: إن المادة عضوية أو غير عضوية مكونة من ذرات، وهذه الذرات في حركة مستمرة، تتجاذب وتتدافع وتتقارب وتتباعد، وكلها قد تكون في جسم واحد فكيف تبقى ولا تتصادم فتفنى، ومن ذا الذي يحفظها وينظم حركاتها هذا النظام العجيب؟ ومائة سيارة في ساحة تتجه اتجاهات متعاكسة لا يمكن أن تبقى من غير صدام وفناء، فكيف بالملايين؟

وهكذا آلاف من الأسئلة يقف عندها العلم، والعلماء أنفسهم أقدر على الإقرار بما لم يفهموا، فإذا تجاوزوا ظواهر ما في البيت، عجزوا عن تفسيره، وكانت هذه حجة قوية للقائلين بأن في البيت أسراراً وكنوزاً لا بد منها لتكميل تفسير حقيقة ما في البيت. وثمة شيء آخر، وهو أن الذين آمنوا بالكنز كانوا أعمد حالاً وأهدأ بالاً، لأن الإيمان به جابج ناحية من نواحي نفوسهم، فملأها وغذاها. أما الذين كفروا بهذا الكنز، فقد شعروا بفراغ لم يملأه شيء ولا العلم، وشكوا في قيمة الحياة وقيمة الأخلاق، وهذا هو ما ساد في المدنية الغربية يوم ساد العلم وحده. لقد امتلأت حياة العالم بالبحث عن المادة، والمالي بالبحث عن المال، والصانع بالصناعة، ولكن هذا الفراغ في النفس الذي لا يملؤه إلا الذين كان موضع القلق والحيرة والاضطراب مهما نال الإنسان من مسرات الحياة؛ فالمسرات الواقعية إذا أصبحت رتيبة فقدت قوتها وزهد صاحبها فيها، وكلما عرض له عارض من تقدم في السن أو مرض أو وقت خلو أحس بهذا الفراغ يؤلمه، وكذا كل شيء لا يتفق وطبيعة الإنسان.

لقد فشل العلم في نبوءته يوم تنبأ بأنه سيملك ناصية العالم، ويملا حياة الناس سعادة، ويزيل منهم كل شقاء، ويجعل من الدنيا جنة كما يقول رجال الدين في جنة الآخرة. وظهر هذا الفشل في مظاهر شتى، في هروب بعض ذوي المشاعر الرقيقة من ضوضاء المدينة إلى الطبيعة، ومن سوء الواقع إلى جمال الخيال، بل وبعضهم من مدن الممدين إلى قرى المتوحشين. وظهر في جشع الكثير من الناس، وتقويم كل شيء بميزان الذهب والفضة، ثم لا أسمعوا أنفسهم ولا أسمعوا غيرهم. وظهر في هذه الأعصاب المهذمة عند أغلب الناس

لم يهدئها الدين، ولم يلطفها اليقين. وظهر في الشباب الذي تحرر من كل قيد، فإذا هو في قيد المرض والفقر وضيق النفس، والشابات اللاتي تحررن من قيود سلطة الآباء، فوقمن في أسر سلطان الزمان. وظهر في المسجونين في شكل طلقاء، وفي الأموات في شكل أحياء، وأخيرًا في الحروب المتوالية ونكباتها وويلاتها. لقد تنبأوا بأن الناس إذا تحرروا من قيود العقيدة ومن قيود رجال الدين، كانت السعادة التامة، فلما تحرروا من كل ذلك لم يكن إلا الشقاء.

إن المدينة الحديثة آلام ضاحكة، وأصوات «جازبند» تخفي وراءها أنيتنا أليما، ورقص ضاحك يغالب قلبًا حزينًا. الحياة حرب حاضرة أو استعداد لحرب قادمة، أو بكاء في حرب فاتية. ومن المستحيل مع هذا اطمئنان دائم.

سر هذا أن الحياة فقدت انسجامها الذي كان يؤلفه الدين، وأن المصلحين يعالجون المادة ولا يعالجون الروح، وينظرون إلى البيت وأساسه وأثاثه ولا ينظرون أبدًا إلى كثره.

كان المتدينون ينظرون إلى العالم كوحدة يسيطر عليها إله، وإن اختلفوا في التفاصيل فلم يختلفوا في الأساس، وكانوا يضمون إلى حساب الأرض حساب السماء، وإلى الحياة الدنيا الحياة الأخرى، فكان هذا يوحى بالطمأنينة والانسجام ولكن في تفاصيل كل دين، وفيما عرض له بعد أيامه الأولى ما لا يتفق والعقل إذا رقي، والحواطف إذا تسامت. فبدل أن يعالج ذلك المصلحون ويفرقوا بين أصل صح وعارص فسد، أنكروا الدين جملة، واتجهوا إلى العلم وحده، وإلى المنطق الجاف وحده، فذبلت الروح من قلة الغذاء، وضعفت الأخلاق إذ لم تؤسس على تقديس، وحل محل تقديس المبادئ ما وضع الساسة وعلماء الاقتصاد والاجتماع، فشعر الإنسان إنه مضطر لسماع الأوامر لا سامع لصوت الضمير، هو مضطر للخضوع للرأي العام. ولقانون الدولة، وللمستبد الجبار أو للبرلمان، لا لأوامر الله الذي يسيطر على العالم وينظمه ويرعى في أوامره خيره وفي نهيه ضرره. لقد وعدوه بالسعادة عندما تتحقق حرية العقل وحرية التفكير، ولكن رأى آخر الأمر أنهم قيدهم بألاف القيود من ضفط الحوادث وكثرة القوانين ودعوى الوطنية.

لقد كانت أوامر الدين ربما أكلت وأتعبت. ولكن كان يخفف ألمها ومشقتها - وربما يقلبها إلى لذة - الاعتقاد بأنها أوامر من بيده ملكوت السموات والأرض ومن يستطيع الجزاء، ومن يعلم خفايا النفوس وبيواطن الأمور وخلجات القلوب. أما الآن فأوامر مؤلمة

ومطالب شاقة ممن قد يخطئ في أوامره وقد يصيب، وليس بيده المقدرة على الجزاء على النيات والضمائر، ومن هو مثلنا له شهوات وأغراض.

كل هذا حير الإنسان لَمَّا فقد دينه، وجعله معلقاً بين السماء والأرض، فلا المصلحون الدينيون أرضوه بتعاليمهم، ولا المصلحون الدينيون استبعدوا من الدين ما دخله من فساد.

لقد أصبح الناس بين قائل يقول: ليس في البيت كنز، وقائل: إن في البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم.



(2)

قال الصوفي: «إِنَّ تَصَوُّفَنَا معناه إدراك أو محاولة إدراك - القوة الخفية في العالم، إدراك الله والروح عن طريق الوجدان». وقد وجدت هذه النزعة الصوفية في كل الأزمان، وفي كل الأمم، وفي كل الأديان، ووصل أهلها إلى مبادئ متشابهة واكتشافات متماثلة، ليست من جنس ما يكتشف بالعقل أو بالمنطق، وإنما هي من جنس إلهام الشاعر والفنان، ولكن من نوع أرقى.

وللنزعة إلى التصوّف استعداد فطري عند بعض الأفراد ينمو بالمران، فكما أن هناك ذكياً وغيبياً بالفطرة، وشاعراً أو غير شاعر، كذلك هناك متصوّف وغير متصوّف بالفطرة. وكما أن العقل وسيلة من وسائل المعرفة عن طريق المنطق، فالتصوف طريق من طرق المعرفة عن طريق الرياضة التي تؤدي إلى الكشف والإلهام.

لا يعبأ المتصوفة كثيراً بمظهر العالم إلا من ناحية دلالة على باطنه، إنما يبتأون بالحياة الباطنة التي تنتج الظاهر. إن ما نقرأ في التاريخ من قيام دول وسقوط دول وحروب وحالات اجتماعية واقتصادية ليست إلا تاريخ المظهر، أما تاريخ الباطن فهو التصوّف، والفرق بينهما كالفرق بين من يرى أن أوراق الشجرة وجذعها هو كل شيء فيها، ولكن الورق يتجدد ويسقط، والشجرة باقية بجذورها الخفية وحياتها الباطنة؛ أو كالفرق بين من يرى أن البحر هو أمواجه، مع أن الموج ليس إلا سطحه.

إن الروحانية إنسانية داخل الإنسانية، وعالم داخل العالم، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين العقل والبدن.

ولم يُخلل الله العالم من جماعة يدركون هذا السر ويتناقلونه، ويأخذ منهم خلف عن سلف، وتظهر تعاليمهم أحياناً في مظهر دين جديد، أو مذهب فلسفي جديد، أو نمط في التفكير جديد، وهم يسمون الثروة التي يصلون إليها «حكمة» تميّزها لها عن العلم والفلسفة. وهم في الحياة أسلوب ومنزع ومسلك يخالف سائر الناس، كمسلك العبد الصالح مع موسى في سورة الكهف.

وهؤلاء الروحانيون يؤثرون في الأمم وفي المدنيات وإن لم يظهر بعضهم على مسرح الحياة، وإن لم يلفتوا نظر المؤرخين؛ فالأنبياء من آدم إلى محمد، وبوذا وزرادشت، وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وغيرهم ممن لا نعلمهم، أثروا في بناء المدينة أكثر مما أثر الماديون من القياصرة والملوك والجبابة.

إن الروحانية كلها من واد واحد، إن اختلفت مذاهبها ودعاتها فإنما هو اختلاف في فهم من يفهمها ومستواهم، أو في الظروف المحيطة بهم أن نحو ذلك، أما الأساس فواحد، وأما المنيع فواحد؛ حتى ما يحيط بها أحياناً من تخريف إنما سببه أن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفهموا الحقيقة إلا من طريق التخريف، وهذا لا يقدر في حقيقة أساسها. إن زعماء الروحانية كانوا يحاربون دائماً الوحشية في الإنسان، وتاريخ الإنسانية صراع بين الوحشية والروحانية، وهذه الوحشية ليست مقصورة على الأمم المتوحشة، بل هي في أرقى مظاهر مدنيتنا الحديثة. إن الوحشية في الإنسان الأول كانت ضرباً بالحجر أو بالهراوة، وهي في مدنيتنا الحديثة مدافع وطائرات وغواصات، وأخيراً قنابل ذرية تهلك الحرث والنسل. إن العنف كله ليس من الروحانية في شيء، سواء جاء باسم الدين أو المذهب الاجتماعي أو المدينة أو ما شئت من أسماء.

إن العبرة في تقويم المدينة لا بالمظاهر ولكن بالدوافع، فإذا كانت المدينة تنشر الفزع والخوف والتناحر والتسابق على الشهوات، فمدينة بربرية مهما زينت بالراديو والتلفراف والتليفون وكل أنواع المخترعات.

وفي الصراع المستمر بين المادية والروحانية لا تزال تغلب المادية، أو بعبارة أخرى الوحشية، لأن غرائز الإنسان ترضيها الوحشية، والروحانية تحتاج إلى رياضة شاقة لا يستطيع الكثير من الناس، ولأن المدنيات التي أسست إلى الآن أسست على تقوية الغرائز الوحشية، وكلما أمعنت في ذلك كانت أرقى، وحتى إذا نشأت مدينة روحانية بعض الوقت كدعوة المسيح في أول أمرها، والإسلام في أول عهده، فسرعان ما تنقلب ملكاً عضوياً، ويحتضن الجبابة الدعوة الدينية الروحية لخدمة مطاعمهم المادية، فتتقلب المدينة إلى مدينة وحشية، وتتقلب الدعوة إلى عدم الطبقات دعوة إلى نظام الطبقات، كما يستخدمون العلم والفن والأدب لخدمة هذه الغرائز الوحشية، فتضعف الدعوة الروحانية شيئاً فشيئاً، ولا تبقى إلا نفوس الشواذ النوادير. فالعلم أكثر ما يزهر في الحرب دون السلم، والأدب أكثر ما يزهر في

إلهاب الغرائز الجنسية ونحو ذلك؛ أما العلم في خدمة السلم وفي خدمة الحقيقة، وأما الأدب في خدمة الروح فضعيف فاتر.

نتاج المدينة الحديثة إحياء الشهوات، ونشر الخوف والفزع في قلوب الخصماء والمسابقة إلى حيازة القوة، وطلب اللذة من كل وجوها، والجشع في المال؛ والنظر إلى اليوم لا إلى ما وراءه؛ وهذه كلها ليست من الروح في شيء، وكل المخترعات إنما هي لخدمة غرض من هذه الأغراض التي ذكرناها لا لخدمة روح. أما الروحانية فسلام وحب وسمو وعمق في المشاعر وتقويم للحقيقة لا المظهر.



إن العالم كله في نظر الروحانية وحدة واحدة، صنع في مصنع واحد، أشرف عليه مهندس عظيم واحد، ليست المعامل والمصانع التي تراها في المدينة الحديثة - مهما كبرت - إلا لعب أطفال بجاناب معمل ومصنع خالقنا العظيم. وإن اختلفت درجاته ومظاهره. إن بين الشمس العظيمة والخلية الصغيرة تشابهاً تاماً في البناء، فليست الخلية إلا مجموعة كهارب تدور حول نواة كالشمس، كما تدور المجموعة الشمسية حول الشمس، بذلك قال العلم الحديث، وبذلك قال رجال التصوف من قديم. إن ما في العالم مما نسميه جماداً ونباتاً وحيواناً ليس إلا نتاجاً مختلفاً لمصنع واحد وصانع واحد، كمصنع السكر يخرج أنواعاً بعضها بدائي كالسكر المحبب الأصفر، وبعضها كامل الصفاء «كالسكر النبات»، أو كمصنع النسيج يخرج أشكالاً وألواناً، وكلها على اختلاف قيمتها وأنواعها من خيط واحد أو قطن واحد. وكل ذرة في هذا الكون تدل على المصنع ومهندسه، وكل صغير من نتاجه معبر بشكل ما عن القانون العام لكل العالم، فدقق النظر ترّ العالم في النملة وترّ نظام الكون في النحلة. وكان أعجب ما أخرجه هذا المصنع هو الإنسان، فيه كل خصائص الأطوار التي مرّ بها نتاج المصنع، مكملاً بزيادة في كمية عقلية وروحانية ﴿سَمِعَ اللَّهُ أَلَدَىٰ أَعْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سُورَةُ: الآية 88] ، ﴿وَلَا يَنْفَعُ الْإِسْلَامَ إِلَّا بِسُحِّ يَحْيَىٰ وَلَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الاسراء: الآية 44] .

لقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى قطعة الصوف ينتجها المصنع مستقلة، كأنها كل شيء. أما نحن - معاشر الصوفية - فنرى المصنع والصانع في كل خيط، نرى الشجرة في الثمرة بل في الورقة، ونرى البحر في القطرة، ونرى الكل في الواحد والواحد في الكل، وكل شيء في كل شيء، فنحن نلف العالم في نظرة، وننفذ إلى السر في لفته، ونقرأ على كل شيء بطاقة المصنع والصانع، ونرى في كل شيء رمزاً.

ومن طول ما ألقنا الرموز كان كل ما نسمع وما نقرأ رمزًا، وخاصة في الكتب الروحية، في الكتب المقدسة؛ فالعامة يفهمون الآية على ظاهرها، ولكننا نفهمها رمزًا، والعامة إن اشتركوا أو تقاربوا في فهم الظاهر، فالخاصة يختلفون في فهم الرمز حسب قوة استعدادهم لفهم الإشارة، وحسب ما يستولي عليهم من وجدان، وهذا هو ما نسميه «الأحوال»، و«المقامات». وإذا نحن سمعنا قصة لم نقف عند ألفاظها ومعانيها اللغوية، إنما ننتقل إلى رمزها ومغزاها.

خذ لذلك - مثلًا - قصة آدم وحواء، إن خلق آدم وحواء كان مرحلة من مراحل عمل المصنع، لقد ظل المصنع يعمل من قديم ويحسن ما يصنع، وكان يصنع الخيط الغليظ، ثم تقدم وتقدم وصنع الخيط الدقيق، وكل ما يصنع جميل متقن، ولكنه في صنع الإنسان مبدع متفنن، وكل نوع مما يصنع يمثل قانونًا عالميًا ولذلك يبقى مع بقاء الأكمل.

وكان الإنسان أول خريج للمصنع جرب فأخطأ فاستفاد من الخطأ، وهو أول من اتصل بصاحب المصنع واتصل بجميع منتجاته، يعرف خصائصها ويسميتها بأسمائها؛ إنه أبي أن يعيش عيشة من قبله، وفضل أن يخطئ ويرقى بخطئه على أن يعيش من غير خطأ ومن غير معرفة، فأكل من شجرة المعرفة، فهبط من سعادة العيش بالفرجة إلى شقاء العيش بالعقل، ولكن كان هبوطه وسيلة لسموه. وكذلك نفهم من قصة قابيل وهابيل قتال الأخوة في الإنسانيّة، ومن قصة نوح فساد الناس وفتاءهم لعدم صلاحيتهم للحياة، ونجاة من يصلح لتأسيس جبل جديد على أسس جديدة، وهكذا تاريخ الأنبياء وكبار المصلحين الروحانيين رقي متوال بالإنسانيّة.



ولست الأرض وما فيها من مصنوعات رقيت إلى الإنسان إلا ركنًا صغيرًا من أركان المصنع، اهتمنا به أكثر مما يلزم لأننا أجزاءه، ولأنه متصل بنا ونحن متصلون به. فلو وسعنا نظرنا، وشاهدنا أركان المصنع الأخرى، لأخذنا العجب كل العجب، ولكن مهما اختلفت منتجات المصنع صغرًا وكبرًا، وعظمة وضعة، ففيها سمات الوحدة ﴿مَّا تَرَىٰ فِي سَخَابِ السَّمَاءِ بِهَا تَقْرَبُونَ﴾ [ملك: الآية 3].

والروحية إدراك سرّ هذا المصنع، والاتصال بصاحبه والشوق إلى رؤيته، وفي كل إنسان نزعة إلى هذا، لأن فيه قبسا من صاحب المصنع، وإنما يطفئها غلبة النزعات الأخرى. والمدنية التي يعيش فيها الإنسان إنما تفسد وتنحط وتفنى لأنها لا تتسجم ونزعاته المختلفة.

والمدينة الصالحة التي يقدر لها البقاء والنمو هي المدينة التي تتعادل فيها مقومات الروح
ومقومات المادة معًا حتى تتجاوب.

* * *

وإلى هنا انقطع حديث هذا الصوفي، وقد سمعته في شوق، ونقلته في أمانة، وتفرقنا
على ميعاد.

* * *

(3)

قال الصوفي: «إن أساس التصوف - بل أساس الديانات كلها - أن وراء العالم المنظور عالمًا آخر غير منظور، وأن العالم غير المنظور يختلف في صفاته عن العالم المنظور، فهو لا حجم له ولا زمان ولا مكان. وأقرب مثل له آراؤنا وأفكارنا وذكرياتنا، فنستطيع أن نفكر ما لا عدد له من الأفكار من غير أن يكون لها حيز.

وكثير من تعاليم الدين لا يمكن الوصول إليها من طريق العلم ولا الفلسفة، كالحياة بعد الموت. فليست وسائل العلم ولا الفلسفة صالحة للوصول إلى هذه الحقيقة نفيًا أو إثباتًا، لأنها ليست من جنس مادته، ولا من جنس ما يبحث فيه أو يصل إليه.

إن إدراك هذا العلم الروحي لا بدّ أن ينظر إليه من زاوية غير زاوية المنظور، لأن طبيعته ليست كطبيعة المنظور، وما قيل من وصف الجنة والنار والحياة الآخرة لم يعبر تعبيرًا تامًا عنها، لأن أكثر النفوس لا تستطيع فهم المجردات، ولأن اللغة لم توضع إلا لشؤون الحياة المنظورة، فاضطر المعبرون عنها أن يلجأوا إلى ألفاظ الدنيا وتعبيرات الدنيا عن طريق المجاز. والحياة الأخرى ليست كهذه الحياة لخضوعها للزمن، ولا شأن لها بطلوع الشمس وغروبها، وهو أهم عامل في الزمان. فإذا جردت الحياة من الزمان كان طابعها مخالفًا كل المخالفة لحياة الدنيا وشؤونها.

إذاً فالحياة الروحية لا بدّ أن تدرك بأساليب أخرى. وأهم وسيلة لها هي الرياضة. والغاية من هذه الرياضة تهية الشعور للاتصال بهذا العالم الروحي يُسعد الشخص للتوحيب المغناطيسي، وما الشعائر من صلاة وصيام إلا أنواع من هذه الرياضة، وما كان فعل رسول الله من التعمد في غار حراء قبل البعثة إلا من هذا القبيل، وكذلك استحضر الله في القلب ودوام ذكره، ونحو ذلك كلها وسائل لإعداد هذا الشعور، وعند بعض الأفراد ذوي الاستعداد تسفر هذه الرياضيات عن نتائج غريبة، فيرى الدنيا غير ما تُرى في العادة، كأن ينعدم الفرق بين ذاته وغيره فلا ذاتية ولا غيرية، وتنعدم الفروق بين الأشياء، فلا شيء مستقل بنفسه،

كالعالم يرى العالم كله خلية متكررة، وهو شيء غريب في الحياة العادية، ولكنه أمر مألوف في الحياة الصوفية.

وعلى الجملة فهو يرى العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس أن ينظروا منها. فإذا هو أمعن في هذه الرياضة استغرق في شبه غيبوبة، وكان في شبه حلم، ورأى كأنه انغمس في نور واتحد به، ورأى وسمع ما لم يستطع وصفه إلا عن طريق الرمز، وإنما يفهم رمزه من ذاق مثل ذوقه، وهذا هو ما كان من أمثال ابن العربي وابن الفارض وغيرهما من المتصوفة في كل أمة وكل دين.

والناس معذورون في إنكارهم هذا لأنه شيء لم يعتادوه في الحياة المألوفة، والصوفية معذورون لأنهم يصفون ما يرون.

وفي هذا الباب مهرجون ونصابون ومزيفون، كما هو الشأن في عالم المعقولات في حياتنا العادية، ففي حياتنا من يهرج في الخطابة ويعد عن المنطق الصحيح. ومن يوهمك أنه مخلص وليس بمخلص، ومن يلبس باطله ثوب الحق ونحو ذلك، فكذلك في عالم الروحانيات، صادق وكاذب ومحقق ومزيف، بل ربما كان التزييف في هذا الباب أكثر لأن الحياة المادية قد تنضب بالمنطق. أما هذه فمرجمها الذوق والشعور، وهو من الصعب ضبطه، فما ترى من مظاهر أرباب الطرق كالطبل والزمر واللعب بالذكر والمراسيم الصوفية كلها ليست من التصوف الحق في شيء، وإنما هي صوفية مزيفة، والمتصوف الحق قد يباشر أمور الدنيا ويتصرف في الحياة بالتجارة أو الصناعة أو نحوها، وليس يشعر بروحانيته إلا خاصته، ومن هم على نمطه، وحتى إذا ذكروا الله ذكروه بقلوبهم، ولم يحركوا بذكره لسانهم.

والصوفي الحق رجل تيقظ شعوره فاستعنت آفاه وتكسرت حدوده. يرتفع فوق تفاصيل الحياة الدنيا كما يرتفع الطائر في طائرته، فيضعف شعوره بشخصيته ويذوب في العالم الذي يسبح فيه. ويسبح في هذا الأفق الشاعر والفنان والصوفي والنبوي على اختلاف في منازلهم ومداركهم وإلهامهم ووحيتهم وحقيقة رسالتهم. إنهم جميعًا يدركون العالم وراء حدود مادته وأشكاله أنهم بمواطفتهم المرهفة يرون أن الإدراك الحسي والعقلي لا قيمة له بجانب إدراك الشعور العاطفي. إنهم يقرؤون في النجوم والسماء والبحار والأنهار والأشجار ما لا يقرأ الناس، ويدركون في الأشياء كلها وحدة تميز عن الوصف. إنهم يرون المظاهر أومًا فوق سطح البحر، أو أوراقًا تورق وتسقط والشجرة باقية. إنهم يذبيون أنفسهم في مصدرها.

وإذا كان جمهرة الناس يدركون الله حاكمًا مسيطرًا على العالم يضرعون إليه في قضاء حوائجهم، فالصوفي يراه القوة التي ينبض بها قلب الإنسان وقلب العالم، ويتحول بها غير المنظور إلى منظور، ولذلك يحول الصوفي عينه من الجزئيات والأشخاص والأفراد إلى المتع الواحد الذي تفرع إلى مظاهر مختلفة.

وهنا أفاض محدثي في ذكر ما يجده الصوفي من وحدة الوجود والحب الإلهي وما إلى ذلك، وأنه ينتهي به الأمر إلى الهيام بالعالم غير المنظور وحقارة المنظور.

قاطعته بقولي: إنني أومن بأن الرياضة الصوفية تصل بصاحبها إلى رؤية العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس الرؤية منها. ولست أشك في صدق كبار الصوفية أمثال ابن العربي وابن الفارض والغزالي وغيرهم وأمثالهم من متصوفة الأديان الأخرى، وأنهم حقيقة يصفون ما يشاهدون، ولكن هل هم يرون الحقيقة، أو أن رياضتهم النفسية وكثرة مجاهدتهم للنفس من جوع وصيام وعزلة ورهبانية تجعل نفوسهم غير طبيعية، فيرون ما لا وجود له؟ هل هم المحققون والإنسان العادي مخطئ أو هم المخطئون والإنسان العادي مصيب؟ إذا كنت أرى الأشياء بعيني المجردة ويأتي آخر فيلبس منظرًا أزرق أو أصفر فيرى العالم كله من خلال منظاره الأزرق أو أصفر ثم يصف ما يرى فهو صادق، ولكن هل لون العالم الذي سببه المنظر هو الحق؟ هل الصوفية لبسوا منظرًا فأوقعهم في الخطأ أو أن عيني المجردة هي المخطئة وأنهم لم يلبسوا منظرًا، وإنما كان على عيني وأعينهم غشاوة فأزالوها هم عن أعينهم؟ هل الزاوية التي ينظر منها الصوفية إلى الأشياء هي الزاوية الصحيحة أو الزاوية المنحرفة؟

تبسم من قولي وسكت برهة ثم قال: إن الصوفي لم يضع على عينيه منظرًا ملونًا يرى به الأشياء ملونة بلونه. إنما هو مسك مكروسكوبًا يرى به الأشياء على دقتها. وما قيمة ثقتك بعينك المجردة؟ إنها ترى الشمس في حجم الرغيف، وتريك النجم في حجم الكرة، وتريك الشيء أملس وهو مملوء بالتجاعيد. إن علمكم المادي يهزأ بالحواس، ويؤمن بتقصها، ويخترع كل يوم ما يكمل هذا النقص. وإن بصيرتنا التي نصل إلى جلائها من طريق الرياضة خير ألف مرة من بصركم في كشف الحق. وآية ذلك أن حواسكم وعلمكم المبني على الحواس لم يستطع أن يفسر العالم الذي نعيش فيه تفسيرًا شاملًا، بل عجز عن تفسير الحياة والموت، وعجز عن بيان علاقة المخ بالفكر، وعجز عن تفسير ظواهر لا تجري على المألوف، فلما تصوفنا استطلعنا أن نكشف ببصيرتنا ما عجز عنه العلم. وأمر آخر وهو أن

كثيراً من خيار المتصوفة جمعوا بين العلم والتصوف، وبين لذة العقل ولذة الكشف، فلما وازنوا بين التيجتين آثروا الكشف على العلم. هم لم يفكروا بالعلم ورأوا لذته وقيمته، ولكن رأوا الكشف وجللاء البصيرة أعلى منه شأنًا؛ ومثل ذلك مثل من جرب اللذة الوضعية واللذة الرفيعة ثم أثر الثانية على الأولى، أليس هذا دليلًا على سمو الثانية، وعلى أن حكم مجريي الأمرين خير من حكم مجريي أمر واحد.

ودليل ثالث هو أن المتصوفة من جميع الأديان في جميع الأزمان وصلوا عن طريق الرياضة إلى نتائج متماثلة، ولو كانت مجرد خيالات لكان لكل إنسان خياله الخاص به.

إن الزاوية التي تذكرها وينظر الناس منها إلى العالم هي زاوية العوام وأشباههم، ولذلك يأنف من النظر منها حتى علماء المادة أنفسهم، ويجتهدون أن يعمقوا حتى يروا العالم كله وحدة من خلایا متشابهة، كما يجتهدون أن يسموا حتى يدركوا المادة غير متأثرة بعامل الزمان والمكان، وقد يلتقون في آخر طريقهم بالمتصوف في بعض الطرق.

وأخذ يهجم على فكرة أخرى ثم سكت فجأة.

فسأته: ما باله؟

قال: تلك شَيْقِيقَةٌ هدرت ثم قرت!

وافترقنا على موعد.



(4)

وقال الصوفي: إن الصوفي الحق هو نموذج الإنسانية، أو الإنسانية في أعلى مقامها، نسبته إلى سائر الناس كنسبة الإنسان إلى الفرد، هو ينمو داخليًا وينمو روحيًا، على حين أن المدنية تنمو خارجيًا وتنمو ماديًا، والعلوم - ومنها علوم الاجتماع - إنما تبحث في المادة الخارجية والإنسان الخارجي، لا في داخله ولا في روحه. ونظريات الشوش والارتقاء كلها تدور حول نشوء المادة وارتقائها، حتى علم النفس بعيد عن الروح، والإنسان عالم صغير، كل ما في العالم فيه؟ فيه المادة الجامدة، فيه النبات، فيه الحيوان، فيه الإنسان، فيه الله. وكلما رقيت نفسه روحيًا اتسعت جوانبها فرغب فيما لم تستطع مادته، ولم يستطع جسمه، ولم يستطع عمره، وود أن يتجاوز حدود الزمان والمكان، وسبح بخياله فيما وراء الحدود، وتعدى بعواطفه ومشاعره حواجز العقل. ويبلغ به الأمر أن يشعر بأن له نفسين، نفسًا تعيش حيوانية فيها المادة وفيها الزمان والمكان، ونفسًا تتصل بعالم آخر روحاني ليس فيه زمان ولا مكان ولا مادة، والنفسان تتنازعان الغلبة والسيطرة، فإذا غلبت روحه العليا، كان كالزهرة ذابت فيها البذرة، وإذا غلبت نفسه السفلى، كان كالبذرة لم تزهر ولا تؤمن بأن غيرها يزهر، ولذلك لم يؤمن أكثر الناس بالصوفية، وهم في الناس أقلية لا يعرفون، والنزاع بين الفقهاء والصوفية وبين علماء المادة والروحانية من هذا القبيل. وكيف يدرك من في الأرض من أبعاد من السماء؟

هو لجلاء نفسه وقوة روحه كأنه قد ثبتت له عينان في قلبه يرى بهما ما لا يراه الناس، ويؤمن بهما ما ينكره الناس وربما كان ينكره هو من قبل، بل هو يدرك معاني جديدة وروابط بين الأشياء جديدة، ويقوم الأشياء والأشخاص والمعاني قيمًا جديدة، فقد يستعظم ما يحتقر الناس، وقد يحتقر ما يستعظم الناس، جاء الدنيا عنده لا شيء، والغلبة والشهرة والسيطرة والمال لا شيء، والحب والإخلاص والصفاء والطمهارة كل شيء.

وهو - غالبًا - لا ينجح أن يكون سياسيًا كبيرًا أو إداريًا خطيرًا، لأنه لا يقيس الأمور بمقياس الناس، ولا يلتقي في عقلته بعقلية الناس، ولا يخيف الناس ولا يرهبهم، ولا

يرتضي أن يقول إن الغاية تبرر الوسيلة، ولذلك نجح «معاوية» حيث لم ينبجح «علي».

هو يتجه إلى مشاعره ينميتها ويرقيها ويرهفها كما يتجه العالم إلى عقله يرقيه وينميه، ويسلط نظره إلى نفسه كما يسלט العالم نظره إلى الخارج، فإذا فعل ذلك كله رأى في نفسه مملكة واسعة الأجزاء، انطبع فيها كل العالم كما تنطبع الصورة في المرأة المجلوة.

ورياضته لنفسه تفعل الأعاجيب وتخلق منه شخصاً آخر غير الذي كان عليه من قبل. وفي التلمود قصة طريفة هذا مغزاها خلاصتها أن العالم أخذ العجب لما طلع موسى عليه بيئفر الخروج وأعجب به أيما إعجاب، وصار ذكر موسى على كل لسان، حتى وصلت شهرته والإعجاب به إلى ملك العرب، وكان ملكاً عاقلاً حكيماً، فاستدعى أحسن رسام عنده، وأمره أن يذهب إلى موسى ويصوره أدق تصوير وأحكمه، فلما فعل وأتى بالصورة جمع أشهر حكمائه وأعقلهم وأمرهم أن يستخرجوا من هذه الصورة، ما تدل عليه من أخلاق وعادات وميول وأن يبينوا له السبب فيما أودع هذا الرجل من قوة.

فحص هؤلاء الحكماء الصورة، وأمعنوا في فحصها، ثم قالوا إن هذه الصورة لإنسان شديد القوة، متكبر، طموح، طموح، تتملكه الرغبة في السيطرة وحب القوة، فيه كثير من الرذائل والنقائص.

عجب الملك من ذلك وقال: كيف يصدر عمل جليل كبيئفر الخروج من رجل صفاته ما ذكرتم؟ فإما أن يكون المصور أخطأ في التصوير، وإما أن يكون الحكماء أخطأوا في الاستنتاج.

قال المصور: والله ما صوّرت إلا ما رأيت في دقة وأمانة، وقال الحكماء: والله ما ذكرنا إلا ما تدل عليه الصورة في حلق وإحكام.

وأراد الملك أن يتحقق مما قام من خلاف بين المصور والحكماء، فسافر إلى حيث يقيم، فلما وقع نظره على موسى رأى أن مصوره أصاب في التصوير ورسمه في دقة فائقة. ولما دخل عليه ملك العرب سلم عليه في إعظام وخشوع، ثم ذكر له ما حدث من المصور والحكماء وما حَيَّره من أمرهم، فإنه كان قد ظن أن المصور أخطأ التصوير لأنه عرف في حكمائه صدق الفراسة وقوة الملاحظة ودقة النظر، والآن وقد شاهد موسى أدرك صدق المصور وخطأ الحكماء.

قال موسى: «كلا، إن كُلاً من المصور والحكماء مصيب، وإن النقائص التي ذكرها

الحكماء كانت فيّ بالطبيعة وربما كانت أوضح وأعنف مما ذكروا، ولكنّي جاهدت نفسي وهاجمت ردائلي بكل ما وسعني حتى أخضعتها وغلبتها، وفي هذا كل قيمتي وسر قوتي». وهناك العكس، ممن خلقوا وعندهم استعداد للروحانية ثم أضاعوه بانغماسهم الشديد في المادية.



والصوفي لا يزال في رياضته وأحواله ومقاماته حتى يكاد ينمزل بنفسه عن العالم الخارجي، لأنه يشعر بأنه فوقه، إنما هو في هيام للاتصال بما هو فوق الأشياء - بالله - ثم هو يرى الله في كل شيء وفي نفسه، ثم يصل به الأمر إلى الشعور بوحدة كل ذلك؛ وهذا مقام لا يدركه العلم ولا العقل، إنما ينال بالمشاعر والروح، وهو شيء كالنور يقذف به في النفس فتشعر بما تشعر به من وحدة الكون، ويصحب هذا الشعور شعور بالطمأنينة والرحمة والقوة والحب لكل شيء والحب لله. وهنا يقدر العالم تقديراً أبدياً - ويكسبه هذا قوة احتمال وصبراً على تحمل المشاق - وهو يدرك إذ ذاك سر الحياة وغرضها ويطمئن إلى ذلك، على حين أن العالم لا يزال في حيرة من أمر الحياة، سرها وغرضها.

وهنا تدفق في كلام لم أفهمه، حتى إذا فرغ منه قلت:

- هل ترى من الخير أن يسود التصوف وتسود الروحانية العالم؟ ألا ترى أن انتشار التصوف في أمة يجعلها بعيدة عن العالم الواقعي ويجعلها متخلفة عن الأمم الأخرى في دنيا الواقع؟ أليس التصوف يجعل الإنسان حَمَلًا في وسط ذئاب؟ إنني أفهم أن يكون العالم كله محكومًا بالروحانيات، إذًا يسود السلام وتسود الطمأنينة؛ أما أن يكون في العالم زاهد وجشع، ومجرد من السلاح ومسلح، فإن الزاهد ومن ترك السلاح يكون مأكولًا للجشع المسلح. وهذا ما كان من الشرق والغرب. فإذا أضيف إلى ذلك أن التصوف الحق الذي وصفت قليل نادر، والكثير الغالب مشعوذ مخرف، وانتشار هذا يجعل الأمة أيضًا مشعوذة مخرفة، وإذ ذاك لا تكون في الأمة روحانية ولا مادية، وتكون الأمة لا وصلت إلى الدنيا ولا إلى الآخرة كما هو حال الشرق في عهد قريب، هل بعد هذا كله تنصح بالتصوف وتدعو إليه؟

قال: إنني لم أدع كل الناس إلى التصوف، ولو دعوتهم ما استجابوا. فقد خلق الله أصنافًا من الناس كما خلق الجماد والنبات والحيوان والإنسان؛ وكما أن في بعض الناس

استعدادًا للعلم؛ وفي بعضهم استعدادًا للفن، وهكذا، فهناك استعداد خاص للتصوف لا تجده إلا في القليل، وفي وجوههم برهان دائم على فساد المادية وطغيانها وشقاؤها، ولفت مستمر أن ينجلوا من أنفسهم للماديين ولا يمعنوا في طغيانهم. وكل أمة يجب أن تكون كالفرقة الموسيقية الكاملة فيها العود، وفيها الكمان، وفيها الطبل، أو كمنظمات «البيان» فيها العالي والسافل، وأعلى النغمات وأسمها هي الروحانية. فلا بد في الأمة من العالم والفنان والسياسي والإداري والحربي والصوفي. وفساد الشرق لم ينشأ من التصوف، ولكن من دعوى التصوف حينًا ومن عدم استكمال بقية الأدوات حينًا، ومن مادية الغرب أحيانًا. ما أسعد العالم لو كان كله روحانيًا! ولكن ليس ذلك في الإمكان فيجب أن تتنوع الكفايات، والناس معادن: ذهب فضة وحديد ونحاس، وإنك لا تستطيع أن تجعل من الحديد ذهبًا، ولكن تستطيع أن تجعله حديدًا ناعمًا خاليًا من الصدأ.

واقطع الحديث، وانتهى رمضان.



العيد المثوي

يروى أنه كان في أقاصي بلاد الهند إقليم اعتاد أهله إقامة عيد كبير على رأس كل مائة سنة، فيخرج الناس - من شيوخ وشبان ورجال ونساء - إلى صحراء خارج البلد، فيها منصة كبيرة عالية، ثم ينادي منادي الملك: لا يصعد على هذه المنصة إلا من حضر العيد السابق، فربما صعد الشيخ الهرم قد ذهب قوته وعمي بصره، أو العجوز الشوهاء وهي ترتعش من الكبر، وربما لا يصعد أحد، ويكون الجيل كله قد فني. فمن صعد هذه المنصة، قال كلمة تناسب المقام حسب استطاعته، ثم تبعهم خطيب يستخرج العظة من هذا الموقف.

ففي عيد من هذه الأعياد لم يبق من الجيل إلا رجل وامرأة هما اللذان صعدا على المنصة، أما سائر الجيل فقد أكلهم الدهر.

وقف الرجل وقد حنى قوسه الكبر، وتقاصرت خطاه، وتخاذلت قواه، ودق عظمه، ورق جلده، وضعف جسمه، وتهدج صوته، ولم تبق منه إلا بقية يرصدها الزمان، قد وقف على ساحل الحياة يرتقب العبور إلى الأخرى وقال:

أدركت العيد الماضي وأنا طفل، قريب العهد بالمهد، لا أرى الدنيا إلا زينة، ولا أدرك الأشياء إلا لعبة، لا أفرق بين الدنيا في الأحلام، والدنيا في العيان، ولم أتبين من العيد إلا نأماً تجتمع وتنفرق، وتحدث بما لم أفهم، وكل ما علق بذهني جمال ملابسهم ولا سيما الأحمر القاني أو الأصفر الفاقع، أما لِمَ اجتمعوا ويمّ تحدثوا فلم أدركه في قليل ولا كثير.

ثم مرت على الدنيا كما تمر فصول الرواية، من فرح وغم، وسرور وحزن، ليال طلعت سعدوها، وورقد الدهر عنها، وقصّر طولها لذتها، أعقبها ليال هي غصة الصدر، ونقمة الدهر، أطالتها الهموم والغموم، سوداء لم يتخللها نور، وتعاورني الغنى والفقير، والنعيم والبؤس، حيناً يسعفني الدهر، ويحالفني السعد، ويكون ما أتمنى، وأدرك فوق ما أمل، وحيناً يشانني البؤس والضر، والعيش المر، فأرى النهار أسود، والعيش أنكد، وقد ذهب هذا كله حلوه ومره، ولم يبق إلا ذكره.

صحبت السلاطين والحكام، وهم أشكال واللوان، من عادل بسط على الرعية عدله

فاطمانت، ونشر الحق فأمنت، جمع بين الحلم والحزم، يمنع الضلال، ولا ينأم على فساد،
المفسد خائف من بطشه، والصالح آمن في كنفه، قد أعلى الله كلمته وأسبغ عليه نعمته، الأمة
به سعيدة وهو بها سعيد، فلا فتنة ولا فرقة، ولا مكابدة ولا مؤامرة.

قلده وزرازه وأرباب دولته، فساروا سيرته واقتفوا أثره، فإذا العدل في كل مكان،
والناس في أمن وأمان.

وظالم تراكمت مظالمه، فالحقوق في أيامه مخصوبة، والرعايا مأكولة مشروبة، والحق
ضائع، والقويّ فاجر، والضعيف متخاذل، والدماء مسفوكة، والأعراض منهوكة، والفتن
محتدمة، والنار مضطربة، والبلاد فوضى يطعم فيها اليوم من كان يهابها بالأمس.

وهؤلاء وهؤلاء ذهبوا وبقيت سيرتهم، وأفناهم الدهر وظلت آثارهم.

وعاشرت الأمة طويلاً، فوجدت كل شيء فيها يزدهر بعدل حكامها، حتى الزرع
والضرع، وكل شيء يخرب بالظلم حتى ما لا تصل إليه يد، وآلمني أن كان قومي يهملون
للعادل، ويستكينون للظالم، ولو أنصفوا ما سكنوا على ضيم ولا خضعوا للذل، ولا خافوا
الظالم بقوتهم وبطشهم، فإذا العادل يمدل بطبعه، والظالم يمدل من خوفه.

وقد مرّ عليّ في هذه السنين ضروب من عادات الأمة وأوضاعها وتقاليدها، ورأيت كل
شيء يتغير، ولكل زمان حكمه، ولكل شباب جدته وحماسته، ولا خير في إخضاع الشباب
لعادات الشيوخ، ولا فائدة من مقاومة التبار، فإن استطعتم، فلا تقفوا في سبيله، ولكن
استخدموه فيما ينفع.

أي قومي! لقد جربت اللذات كلها، فرأيت أشدها وأحدها ألمها ذكراً، وإنما خيرها
العمل المشمر والجهد النافع، وأدومها على تقدم السن وطول العمر محادثة الخلان والنظر إلى
الجميل من كل شيء.

ولم تحتمل صحته الاستمرار في الكلام، فسعل وسكت.



وقامت المرأة وكان كل شيء فيها هرمًا إلا لسانها، فقد كان صبيًا، وبدأت تثير الشكوك
حول سنّها، فقد اعترفت أنها حضرت العيد السابق، ولكنها لم تتجاوز الستين إلا قليلاً،
فكيف يكون بين العيدين مائة عام؟ لا بد أن يكون الحاسبون أخطأوا في الحساب، أو أن
عدد أيام السنة في نظرهم نصف عددها عند التامس أو... أو... وأفاضت في هذا القول ما

شاء لها لسانها، ثم انتقلت إلى ما كان من جمالها أيام شبابها فقالت:

رحم الله شبابي . لقد كنت روضة الحسن وربيع الزمان، قوامي غصن البان، وخدي
التفاح، وصدري الرمان، منبع السحر من طرّفي، وملقط الورد من خدي، ومنبت اللذّي في
فمي، كم لعبت بالألباب، وكم كان لي من صرعى الشباب! كنت في غبطة شاملة، ومسرة
كاملة، والشباب حولي باله كاسف، وقلبه واجف، ولي في الغرام فصول طوال، لو حدثتكم
عنها بتفصيلها لحل العيد الثالث ولم أبلغ غايتها، وكنت مصدر البدع، كل عام أخرج على
الشواب بملاسي وزينة شعري وجمال حليتي، فتكون الحكم الفصل في الزينة والجمال، تقلد
كل عام، وكانت مائدتني... وكان بيتنا... وكان أبي... وكانت أمي... وما زالت تبدي
وتعيد في هذه الموضوعات حق أشار إليها الرئيس فسكت.



وقام خطيب اليوم فقال: إن الحياة مجموعة من الأعداد محدودة، تنقص كل يوم عددًا
ولا بد من النهاية، وخير الأيام أملؤها بالخير، وما من شيء يمر أمام أعيننا إلا وفيه موعظة،
وكفى بكبير السن عبرة. الخلود في الدنيا لا يؤمل والفناء متيقن، والهزم يعيش بالذكرى، ولا
أسعد من ذكرى العمل الصالح. لقد ذهب الدهر بكل من ولدته الأمهات من ذكور وإناث منذ
مائة عام، ولم يبق إلا هذان، وطوى - فيما طوى - السرور والحزن، والتعيم والبؤس،
والظالم والعاقل والمحكوم، ولم يبق من أعمالهم إلا آثارها، فطوى لمن أحسن،
وريل لمن أساء. لو فُكر كل الناس في هذا المال، ما كان طاغية ولا فاسد ولا داعر ولا
معتد آثم، ولا فخور بالمال والبنين، ولعاش الناس أسعد بالآ، وأرغد حالًا.

إن سلامة الخُلُق مع ضعف الدنيا خير من سلامة الدنيا مع ضعف الخلق، وإن الأيام
أربعة: يوم مفقود وهو ما فانتك وقد فرطت فيه، ويوم معدود وهو ما مضى وقد ملئ بعمل
الخير، ويوم مشهود وهو يومك الحاضر، فاجتهد أن تتزود فيه، ويوم مورود وهو غدك الذي
لا تدري هل هو من أيامك أم لا.

قد أفلح من ذكر هذا اليوم وخاب من نسيه.

انصرفوا رحمكم الله.

فسالت لهذه الكلمات العبرات، وتدفتت الصدقات، وارعوى المضالون، وكثر المتعظون.



عبء الاستقلال

(مهدة إلى سوريا ولبنان)

صدق رسول الله إذ يقول عقب غزوة غزاهما: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، يعني بالجهاد الأصغر جهاد العدو، وبالجهاد الأكبر جهاد النفس وهواها.

جميل أن تقام الأفراح، والمليالي الملاح، لتليل الاستقلال، فإنه أمل تحقق وجهاد توج بالنصر، وثمن لدماء عزيزة سفكت، ونفوس شردت، وأموال صودرت، ودنيا خربت، ومصالح عطلت، ولكن ماذا بعد؟

أعباء تقال تنوء بها العصبية أولو القوة.

لقد خلف الاحتلال الأجنبي ديوناً تثقل الظهر، ومغارم تقض المضاجع، وقبوكاً تعوق الحركة، فلا بد من همم جبارة تسد الديون، وعناء مضن يمهد للراحة، وأعمال عبقرية تكسر القيود.

وقف الاحتلال في سبيل تعليمنا الصحيح فجعلنا، وفي مواردنا الاقتصادية فافتقرنا، وفي تكوين أخلاقنا فأنحللنا، وفي حسن إدارتنا فتواكلنا، وقرب بعضنا وأبعد بعضنا فاختصمنا. ورمى في سياسة إلى نفع قومه فداشنا، وإلى استغلالنا فاستنزف دماغنا وامتنص أرواحنا.



واليوم نلتفت - بعد الاستقلال - فنرى عقل الأمة يجب أن يعلم: ومال الأمة يجب أن يخلق، وأخلاق الأمة يجب أن تبنى، وإدارة الأمة يجب أن تنفى وخصومتنا يجب أن تقتلع من جذورها، وألفتنا يجب أن تؤسس من جديد، وعزتنا يجب أن تسترجع، ودماغنا يجب أن تجري في عروقنا حارة طاهرة، وليس ذلك كله باليسير.

سوء تعليمنا جعل نوابغنا وأكفأنا قليلي العدد، يحملون أعباء أكبر عدد، وتشويه أخلاقنا جعل هؤلاء النوابغ الأكفأ يتحاربون ولا يتعاونون، فلا يبقى للأمة بعد هذه الحرب إلا قوة

ضئيلة لا تكفي لتسيير السفينة، فهل لنا من عصا سحرية تقلب العداء ألفة، والكراه حياءً،
والخصومة تعاوناً؟



قديمًا قالوا: إن للشرق أدواء مزمنة، أو على حد تعبير الأطباء أدواء مستوطنة، هي داء
المحسوبة، وداء الأنانية، وداء تضحية المنفعة العامة للمنفعة الشخصية، وهي حقًا أدواء
مفرزة، ولكن هل هي حقيقة أدواء نبتت من طبيعة الشرق، أو هي أدواء جلبها الغرب وبذرها
في الشرق لينعم هو بشقاق الشرق وغفلة الشرق وسوء سمعة الشرق؟ أليس هو الذي اختار
أسوأ الناس، وحكّمهم في أحسن الناس، فكره بعضهم بعضًا؟ أليس هو الذي جعل قيم
الناس مرتبطة بالملق له والتقرب إليه فأفسد الذمم ونشر البغض؟

يقول قوم هذا وقوم ذلك، وفي يد قادة الأمم الشرقية المستقلة اليوم ترجيح أحد القولين
وتصحيح أي الرأيين.



قد كنا فيما مضى نحتمي بالاحتلال نحملُه كل عيوبنا، ونلصق به كل وجوه نقصنا،
فنسند إليه جهلنا وفقرنا وانحلالنا، وكنا نزهد في الإصلاح مدعين أنه مرتطم آخر الأمر
بالاحتلال، وأن الأجنبي رأس الفساد وعدو كل إصلاح، فاليوم زال الاحتلال وبعد عن
الطريق كل ما كنا نقول إنه العقبة الكأداء. فهل تنمشى اليوم مع منطقنا فنبدل كل جهد
للإصلاح، ولا ندخر وسامًا لمعالجة الآلام وتضميد الجروح وتقوية الأمة في كل نواحيها؟



لقد تمّ الفصل الأول من الرواية وبدأ الفصل الثاني، وفي يدنا أن نكتبه جميلًا يعجب
الناظرين، أو رديفًا يسوء القارئين والسامعين، ولم تنته الرواية بعد، ففي إمكاننا أن تكون
سارة وأن تكون محزنة، فهيا إلى المسرح ومثلوا خير الأدوار.



إنها أول تجربة لأمم عربية شرقية تدير أمور نفسها بعد الاحتلال، والعالم - حولنا - كلّه
عيون يتطلع إلى أعمالنا، ولنا أصدقاء يضعون أيديهم على قلوبهم خائفين لكن آمليين، ولنا
أعداء عز عليهم استقلالنا فهم مترصدون، ولو أتاحت لهم الفرصة يدسون، ولهم أذنان

أفسدوا ضمائرهم يلعبون ويدعون الإصلاح وهم المفسدون. وإذا كانت أول تجربة، فيكون الحكم لكم أو عليكم حكمًا لأمم الشرق كلها أو عليها، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.



غفر الله لحكامنا السابقين، فقد مهدوا للاحتلال بسوء صنيعهم، فحملونا أثقالهم وأثقالًا مع أثقالهم، ولا بد من سواعد قوية ترفع هذه الأثقال، وترميها في البحار لا إلى رجوع.



لقد قطع الغرب شوطًا بعيدًا في العلم والاقتصاد والصناعة، ومار - أول أمره - سير الطفل يدرج فيقع فينهض حتى اكتمل شابًا؛ وكان خطوه مقبولًا منه، إذ كان وحده هو الذي يسير سير الإنسان. أما نحن اليوم فلا يقبل منا السير البطيء ولا السير المتعثر، ولا السير المتخلف، ومستقام أعمالنا بمقياس الإنسان المتحضر على آخر طراز، العالم على أبعد مدى، السياسي الذي امتلا حنكة، الاقتصادي الذي وزن المادة بميزان الصيرفي، وليس ينفع سير الجمل بجانب السيارة، ولا الجري مع الطائرة، ولا نسيج اليد بجانب نسيج الكهرباء ولا سير الموكب البطيء بشراع الهواء؛ فإما حياة الأحياء وإما الفناء، وما أشقّه من مطلب!



إن الحكم الظالم الذي جرى - طويلًا - علينا قد التهم الحب من جونا، فلا الحاكم يحب المحكوم، ولا المحكوم يحب الحاكم، ولا الموظفون يحبون أصحاب الحاجات، ولا العكس، ولا الطبقة الرفيعة تحب الطبقة الفقيرة ولا العكس، ولا المتعلم يعطف على الجاهل، ولا الجاهل يوقر العالم. ثم هذا الحكم الجائر قسمنا شيئًا وجعل كل فرد أمة وحده. إن عَطَفَ فإنما يعطف على أسرته وأقاربه ليس غير؛ فمن لنا - بعد الاستقلال - يقوم يبنون بذور الحب حتى تنمو وتتفرح وتملأ الجور، فيحل التعاون محل التنافر، والمطف محل الخطف، والإيثار محل الأثرة، إذ لا تصلح أمة إذا فقدت هذا الحب؟

لقد كنا نهبًا مسمًا للأمم الغربية تستعمرنا وتحتلنا وتملأ بلادنا ثكنات وجنودًا وطائرات؛ واليوم - وقد زال هذا المنظر البغيض أو كاد - سنواجه دواعي الفرقة من جنس جديد،

ستتقسمن الدول بمبادئها، شيوعية تحارب ديمقراطية، وديمقراطية تحارب شيوعية، ودعاة يدعون لكل أمة غربية على أنها المثل الذي يجب أن يحتذى، والقذوة التي يجب أن تقلد، وستكون الحرب عنيفة بين دعاة الرجعية ودعاة التجديد، الأولون ينظرون إلى الخلف، ويستغلون مشاعر الشعب باسم الدين والمحافظة على الأخلاق والآخرين ينظرون إلى الأمام ويستغلون العقل والتفكير ومسيرة العالم، فيقسمون الأمة إلى معسكرين، ولا بأس من ذلك إذا اقتضت الحرب على الجدل والإقناع، ولكن الويل لنا إذا خرجت عن هذه الدائرة، ومستأبق الأمم في احتلالنا اقتصاديًا. والاقتصاد فنٌ لم نحذقه، وعلم لم ننقنه، وثوراتنا لم ندرسها ولم نحسن استغلالها وفتحنا عيوننا فوجدنا أهمها في يد غيرنا. فكم يقتضي ذلك من الجهد حتى لا تتوزعنا المبادئ المتناقضة توزيعًا حادًا يمزق وحدتنا، وحتى نفهم مصادر ثروتنا كما فهمها غيرنا، ونحتلها لأنفسنا كما احتلها غيرنا لأنفسهم، ونستخدمها في مصانعنا وأعمالنا فنمحو بها فقر الفقير وذلة البائس والشعور بالتقصير؟



أما بعد، فلي كلمة للشعب وكلمة للحكام:

فأما كلمتي للشعب فهي أن يغيروا نظرتهم إلى الحاكم. قد كانوا معذورين أن ينظروا إليه نظرة الطائر للবাদ، إذ كان حاكمهم ليس منهم أو أداة في يد غيرهم. أما اليوم فحاكمهم منهم، وليس يستطيع الحكم إلا بهم، والتمتع بثقتهم. كونوا أحرارًا ولكن تعلموا كيف تستخدمون الحرية، وهو درس شاق عسير وخاصة بعد أن احتملت الأمة من الاستبداد ما احتملت، وذاقت من الضغط والعسف ما ذاقته، وأخطر ما فيه أن الأمة في مثل هذه الظروف تلتفت إلى حقوقها ولا تتذكر واجبها. وتطلب من حاكمها أن يكون نبيًا معصومًا، ولا تتطلب من نفسها أن تكون صحابة طاعينين.

إن لكم الحق كل الحق أن تطالبوا بحكومتكم بالإصلاح في كل مرافق الحياة، ولكن في حدود المعقول والممكن. ولكم الحق كل الحق أن تنفذوا ولكن على أن يكون النقد نقدًا بانيًا لا نقدًا هادئًا. اذكروا - دائمًا - أن الحاكم في أول حملته للتبعية يخطئ، ولكن تقبلوا خطأه بصدر رحب ونقد مشبع بالمعطف، ومكثوه من أن يصلح خطأه، ومهدوا له سبيل الاستقرار حتى يتوطد الحكم وتستقر الأسس، فبعض الخطأ مع الاستقرار خير من نشدان الكمال مع التغيير المستمر. وغاروا عليه كما تفارون على مصالحكم، واحرصوا على أن يكون الحكم على أيديكم أحسن من الحكم على يد غيركم، وأن تكونوا أطوع للحاكم

من أنفسكم من الحاكم يفرض عليكم، وقدروا ما يواجهه من مشاكل أشرنا إلى بعضها، فلا تتفلقوا كاهله بما تحدثون من مشاكل يمكن تأجيلها.

وأما كلمتي للحكام فهي أن يمتثلوا عقيدة بأن الحكم تكليف لا تشريف، وأداء واجب لا تحصيل مغنم، وأنهم من الشعب وللشعب وبالشعب، وأنهم قائدوه لا ناهبوه، وهادوه لا مضللوه، وموجهوه لا تابعوه.

إنكم خدام الشعب لا آلهته، وقد حُكِّمتم لنفعه لا استغلاله، وأقمتم على مصالحه جميعه لا مصالح أسركم ولا حزبيكم ولا أتباعكم، فكل الأمة حزبيكم وأتباعكم، والحكومة الصالحة هي التي تعرف الكفايات حيث كانت، وتستغلها للخير من غير أي اعتبار.

ضخوا قوانين العدالة وقدسوها والتمروا السير عليها، فما أسرع الفوضى إلى أمة تتلاعب بقوانينها، وتخضع لشهواتها لا قانونها.

إن الحكم فن دقيق، فاجتهدوا أن تجيدوه، وهو علم وفطنة فتزودوا منها.

من أهم أسسه حفظ التوازن بين القوى المتنافرة في الأمة، وتوجيهها كلها للمصلحة العامة، ومن أهم أسسه إشعار الأمة بقوة حكومتها وثبات مركزها وشدتها إذا اقتضى الحال، وبتها السريع لا تردها، وإلا سقطت من أعين الشعب وسادت فيه الفوضى. ومن أهم أسسه العناية بآمال الأمة الأدبية كالعناية بمنافعها المادية، ثم الحذر كل الحذر من الزعماء الطامعين في الحكم، الذي يلونون شهوتهم بلون المصلحة العامة، فيقسمون الأمة ويفرقونها، فتذهب قوتها وتتحول إلى قوى متشادة يذهب بعضها بعضاً. ينصرفون إلى وضع العراقيل للحكومة، وتنصرف الحكومة لإبطال دساتيرهم، ثم تضع مصالح الأمة بين هؤلاء وهؤلاء.

إن الأمر جد لا هزل فيه، وحق لا عبث فيه، ولبس الاستقلال وُزْدًا بلا شك أو مغنماً بلا مغرم.

إنه عبء، إنه واجب، إنه همة، إنه تضحية، إنه مسابقة، إنه عرض على أنظار العالم، إنه أهم قضية تنتظر حكم القاضي، والقاضي متحيز. فسدوا عليه كل منفذ. وفقكم الله.



صفحة من التاريخ

يرفع الستار عن غرناطة في القرن الخامس الهجري وعليها ملك اسمه باديس بن حُبوس بن ماثيين الصنهاجي ويلقب بالمظفر (429-465).

وصنهاجة قبيلة من قبائل البربر كثيرة العدد منتشرة بالمغرب، لا يكاد قطر من أقطاره يخلو منهم، وهم يتفرعون إلى بطون كثيرة، وكان لهم بالمغرب دولتان كبيرتان: دولة بني زيري بتونس، وقد أخذوا ملكهم من يد الفاطميين بالمغرب. ودولة الملثمين بالمغرب الأقصى - وسماوا الملثمين لأنهم يتلثمون ولا يكشفون وجوههم، وكثير من الصنهاجين بدو لا يعرفون حرثًا ولا زرعًا ولا فاكهة، وأمواهم الأنعام، وغذاؤهم اللحم واللبن، ولا يعرفون الخبز إلا أن يمر بهم بعض التجار فيأخذون منهم بعض الحبوب والدقيق، وكانوا وثنيين لم يسلموا إلا بعد فتح الأندلس، وهم أهل بأس وشدة، دَوَّخوا الصحراء وجاهدوا من بها من أهل السودان، وحملوهم على الإسلام.

كان باديس هذا طاغية جبارًا بعيد الهمة شره السيف شجاعًا سفاحًا حازمًا مجرمًا مرهوب الجانب، هجم على غرناطة وملكها وتضخم به عمرانها. أمنت رعاياه في عهده من أن يعدو عليها عادٍ أو يطعم فيها عدو، فكانت مرهوبة الجانب من الخارج وإن كانت مصابة به وبحكامه في الداخل، وكان له وزير يهودي اسمه صموئيل بن نَجْدِلا، حرَّفه العرب إلى إسماعيل بن نغديلة.

كان صموئيل هذا أو إسماعيل آية في الذكاء والدهاء والمكر وحسن التدبير وسعة الثقافة، عرف - إلى العبرية - العربية، فقرأ الكتب وحلق اللسان العربي والدين الإسلامي والفلسفة والرياضة والنجوم، وكان جماعًا للكتب، يقرؤها ويدعو إلى قراءتها ويُرضي ملكه بكل أنواع الرضا، حتى صار يكتب عنه كتبه مستفتيًا بالحمد لله وبالصلاة على رسوله محمد ﷺ، مزكياً للإسلام ذاكراً فضائله، كما يريد سيده وكما يحب الناس، وهو في ثنايا ذلك يمكن لسلطانه وسلطان جنسه ولكن في تحفظ وتؤدة.

ومات صموئيل سنة 459، فكاه اليهود بكاء مرًا وحملوا نعشه وجزعوا لفقدته.

وكان له ابن اسمه يوسف، كان جميلًا أعله أبوه ليخلفه، فعلمه وأدبه ومرّنه على أعمال الوزارة حتى حلّتها، وجعله في خلعة ولي العهد بُلُكَيْن بن باديس، فلمّا مات صموئيل خلفه ابنه يوسف وزيرًا لباديس، ولكن لم يكن يوسف كأبيه صموئيل دهاء، وإن كان مثله علمًا وذكاء. كان أبوه يسخر تمكينًا لسلطانه، ولكن ابنه كان يجمع المال تأييدًا لجاهه، وكان أبوه يمكن لليهود سرًا فكان ابنه يؤيدهم جهرا، وكان أبوه يؤيدهم في تحقّظ، فأيدهم ابنه في غير تحقّظ، وكان أبوه متواضعا تواضع الدهاء فجاء ابنه يعتز بالكبرياء، وكان أبوه يتظاهر باحترام الإسلام، فتظاهر ابنه بعباد الإسلام.

فتجمع الرأي العام في غرناطة على كراهيته وإن اختلفت أسباب الكراهية؛ هؤلاء يكرهونه لاستخراج الأموال منهم؛ وهؤلاء لكثرة توليته اليهود على مصالحهم، وهؤلاء لإفراطه في التجسس عليهم، وهؤلاء لقدحه في دينهم.

ثم ظهر على المسرح الإلبيري وهو إبراهيم بن مسعود. كان فقيها أديبا ورعا زاهدا، كان يسكن غرناطة ويتولى بها بعض الأعمال؛ فسعى به يوسف بن صموئيل إلى باديس، فغضب عليه وأخرجه من غرناطة، فسكن إلبيرة وانقطع بها إلى العبادة، وأخذ يقول شعرا سهلا في الزهد والندم والتوبة وذكر الله، فينتقل إلى غرناطة فيتناقله الناس ويلهجون بإنشاده ويترنمون به أمام الجنائز وعلى المآذن وفي مجالس الوعظ. وحزّ في نفسه ما فعل اليهودي معه وما كان من سلطة اليهود، فأنشأ قصيدة هزّت الرأي العام في غرناطة وتجاوبت معه وعبرت عن مشاعره، فكانت النار في الهشيم. يقول فيها⁽¹⁾ [من المتقارب]:

ألا قل لسنهاجة أجمعين

بذور الزمان وأسد المرين

مقاله ذي مقه مشفق

يعد التصيحة زلفى ودين

(1) هله القصيدة لم ترد في نفع الطيب ولا في الإحاطة ولا فيما بين أيدينا من كتب الأندلس، وإنما عثر عليها الأستاذ دوزي، فنشرها في الجزء الأول من نشرة البحوث التاريخية الأدبية لإسبانيا في القرون الوسطى سنة 1849.

لقد زل مسيدكم⁽¹⁾ زلّة
 تقرّ بها أعيان الشامتين
 تخيّر كاتبه كاتراً
 ولو شاء كان من المؤمنين
 فعز اليهود به وانتخروا
 وتاهوا، وكانوا من الأذليين
 ونالوا مناهم وحازوا المدى
 وقد كان ذاك وما تشعرون

* * *

أباديس أنت امرؤ حاذق
 تصيب بظنك نفس اليقين
 فكيف خفي عنك ما يعيئون
 وفي الأرض تضرب منا⁽²⁾ القرون

* * *

وكيف يتم لك المرتقى
 إذا كنت تبني وهم يهدمون
 وكيف امتننت إلى فاسق
 وقارنته وهو بئس القرين
 وقد أنزل الله في حبيبه
 يحلر عن صحبة الفاسقين

* * *

وكيف انفردت بتقريبهم
 وهم في البلاد من المبعدين

(1) يريد «باديس».

(2) في الأصل: «منا».

على أنك الملك المرتضى
سليل الملوك من الماجدين
وأن لك السبق بين السورى
كما أنت من جلة السابقين

* * *

وإني حللت بفرناطة
فكنت أراهم بها عابثين
وقد قسموها وأعمالها
فمنهم بكل مكان لعين
وهم يقبضون جباياتها
وهم يخضمون وهم يقضمون

وهم يلبسون رفيع الكسا
وأنتم لأوفمها لايسون
وهم أتناكم على سرّكم
وكيف يكون أمينا غوون
ويأكل غيرهم درهما
فبُقضى، وُذنون إذ يأكلون

* * *

ورغم قـرؤهم داره
وأجرى إليه نـمير العيون
وصارت حوائجنا عنده
ونحن على بابـه قائمون
ويضحك منا ومن ديننا
فإننا إلى ربنا راجعون

ولو قلست في ماله إنه
كمالك كنت من الصادقين

* * *

وكيف تكون لنا همة
ونحن خمول وهم ظاهرون

ونحن الأذلة من بينهم
كأننا أسانا وهم محسنون

للا ترض فينا بأفعالهم
فأنت رهين بما يفعلون

وراقب إلهك في حزبه
فحزب الإله هم المفلحون

عمل القصيدة في البيرة، فافرت إلى غرناطة، فحفظتها القلوب وتداولتها الألسن، وكان صباح، وكان مساء، وكان هياج.

ثم أسدل الستار على مأساة من أنجع المآسي في غرناطة.

* * *

أدب المستقبل

لكل عصر مزاجه وبيئته التي تؤثر في أدبه، ومن أجل هذا لا يمكن لعصرنا أن يخرج كتابًا مثل كتاب الأغاني يعتمد على الرواية والسند، وعلى الأخبار المتفرقة لأن هذا كان نتيجة لمزاج زمانه، فهو يقدّم كتب الحديث في اعتمادها على السند وروايتها للجزئيات. ونحن لا نغلب علينا هذا النمط من التأليف. ومحال أن نؤلف على هذا النحو. ومن أجل هذا أيضًا كان أكثر من تعلم اللغة الأجنبية بجانب اللغة العربية، يفضلون أن يقرأوا الكتب الإفرنجية، لأنها تتعرض لموضوعات العصر، بأساليب العصر.

ويحق لنا أن نسأل: ما مستقبل الأدب، وخصوصًا الذي سيسود؟

لقد جاءت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فأثرتا في الناس وحياتهم الاجتماعية أثرًا بالغًا، فكان لا بدّ أن يتبع ذلك التغيير تغير في الاتجاه الأدبي. ونحن نلاحظ أن الأدب يسير سيرة البندول، أحيانًا إلى اليمين، وأحيانًا إلى اليسار، كالحياة. فقد أعقب الحرب العالمية الأولى نوع من اليأس وخيبة الأمل، وشك في القيم، وامتهان لها، وسخرية عابثة لا تؤمن بشيء.

وأنتج ذلك أدبًا فيه حيوية واستهتار بالحياة، كأن في نفوس الناس إيمانًا عميقًا بأن الحياة لا تتأهل للحرص عليها، خصوصًا أن الجيلين اللذين اشتركا في الحرب الأولى كانا يؤمنان بالمثل العليا، وأن الحرب ستسلم في النهاية إلى سلم رائع، يسود فيه الحق والعدالة والخير. فلما رأيا أن شيئًا من ذلك لم يحدث، صدمهما الواقع، وأنتج الأدياء في ذلك العصر، أدبًا نظروا فيه إلى أحداث العالم نظرة سوداء. ولذلك لما دخلوا الحرب الثانية، دخلوا وهم مرتابون في النتيجة، قياسًا على ما رأوا في الحرب الأولى. وكان أكثر الروايات التي أخرجوها في هذه الفترة تدل على الشك والارتباب وشعورهم العميق بالحاجة إلى القيم التي أهملت، وردّ اعتبارها إليها، وتقويمها من جديد. ولذلك كان الشباب الذي تخرج في الحرب الثانية وما بعدها، أنضج عقلًا، وأكمل رجولة. فكسبوا بذلك قدرة على المناداة بالإصلاح، وكان صوتهم مسموعًا، ومكانتهم ملحوظة.

وهذه الحركة من الشبان تدل على أنهم سيكونون أصدق نظرًا، وأحسن عملًا.

ومن المظاهر التي نلاحظها بعد الحرب الثانية، الميل إلى الإيمان. ويظهر أن هذا هو طابع الكتب المستقبلية، بدليل ما نلاحظ من أن الكتب الدينية قد زادت انتشارًا، وزال كسادها. وسبب ذلك قسوة الحرب، والحاجة إلى ركنين يعتمد عليهما الناس. وتبع ذلك تحطيم النفاق والرياء والاحتلال، وتصوير العواطف الواقعية تصويرًا جريئًا صادقًا واضحًا لا لبس فيه ولا غموض. ومن المظاهر التي نتوقع أن تسود قلة التفات الأدباء إلى أنفسهم، وكثرة التفاتهم إلى مجتمعهم والإعراض عن النظرية التي كانت سائدة، وهي أن الفن للفن، وأن الأديب ينبغي أن يكون حرًا طليقًا لا يقيدته شيء. وكان يسود الأدباء والفنانيين نزعة بوهيمية يطلقون معها العنان لشهواتهم وغرائزهم، وإلا ما كانوا فنانيين. وحل محلها نظرية «الأدب في خدمة المجتمع». ومن مظاهر ذلك كثرة الروايات والكتب التي تعالج مشاكل المجتمع. ورأينا أن أدب الفردية والحيرة والاضطراب يسير إلى الزوال. وعظم إحساس الأديب بمسؤوليته. ولا شك أن هذا سيبدو أثره واضحًا في كتب المستقبل. فالأديب سوف لا يبغي لنفسه، وإنما يبغي للناس، وسيختفي أيضًا الأدب اللفظي والزينة اللفظية، والعناية بأنواع البديع، والزخرف نتيجة لسيادة الديمقراطية الصناعية. وستسود البساطة والرغبة في إقناع الناس من أقرب سبيل. وسيربط الأدب بالنظام الاجتماعي، ليؤدي فيه وظيفته الحقة، وبذلك سيدخل الأدب فيما نعتقد في عصر من عصوره الزاهية.

لقد كان الأدب والفن في ظلمات بعضها فوق بعض، وكان يغمرها موج من فوقه موج من فوقه سحب. أما في المستقبل، فسيعودان إلى النور، وسيرتفعان إلى القمة.

لقد كانت القصة في ربيع القرن الأخير مملوءة باليأس، وبالعوامل التي تحطم القيم الإنسانية إلا في القليل النادر. أما في المستقبل فسترد إلى الأشياء قيمها، ويسودها الروح الإنساني، ويسودها الحلم اللذيذ.

لقد جرت العادة أن يقسم الأدب إلى نوعين: نوع يقصد منه التسلية والمتعة فقط، ونوع يهدف إلى توسيع فهمنا للحياة، وتقويتنا على احتمالها. وعندني أن كتب المستقبل سيكون أقلها من النوع الأول وأكثرها من النوع الثاني.

لقد جريتنا زمانًا طويلًا على أن نعتمد على أدبنا، فإذا اقتبسنا من غيرنا، فاقتياس قليل. أما في المستقبل وقد كسرت الحواجز بين الأمم، وكثر الاتصال بينها، فسوف يستفيد كل

أدب من غيره، فيستفيد الشرق من أدب الغرب، ويستفيد الغرب من أدب الشرق، مثل التبادل المادي.

والأدب في السنوات القريبة، سيهدف إلى تقويم النفس الإنسانية تقويمًا كبيرًا ويعيد إليها مكانتها. وبذلك ينتهي امتهان الأدب لكرامة الإنسان: سواء بالانهماك في الملذات، أو عدم الاعتداد بالنفس البشرية، أو الخنوع لأولي القوة.

لئن كان الأديب في السنين الأخيرة العاضية يائسًا، محطمًا لقيم الإنسانية، فإن الأديب في المستقبل القريب سيكون أكثر أملًا، وأكثر تقويمًا للإنسانية.

إن الأديب كان يهتم كثيرًا بنفسه، وقلما يهتم بالناس، ولذلك ضعف شعوره بالمسؤولية. أما في المستقبل فميشعر الأديب بأنه مسؤول عن الحياة الاجتماعية التي يعيش فيها، ينادي برفع الظلم ويأسف لسوء الحال، ويحارب الشكاك الذين لا يؤمنون بشيء؛ فلا يؤمنون بالله ولا بالوطن، ولا بأي شيء.

لقد عشنا طويلاً، نحن وإخواننا في الشرق في ذلة وفقر، لا نرى ملجأ إلا الملوك والأمراء، نتملقهم، ونأكل من أيديهم. أما السلطة اليوم فللشعوب، والعهد عهد الديمقراطية، لا الأرستقراطية. والمنادون بالإصلاح عادة هم الأدباء؛ يرون أنهم لم يؤديوا رسالتهم إذا عكفوا على شهراتهم، وغنوا لأنفسهم، وقبعوا في كسر بيتهم. فما لم يسايروا الشعب وآماله، يموتون جوعًا، وينبذهم المجتمع نبذ النواة.

بل لعل الأديب مسؤول عن مجتمعه، أكثر من مسؤولية الحاكم، لأن الأديب أقدر على الاتصال بنفس الشعب، وأقدر على تحريك مشاعره. وهو يحسن بمقدار خدمته للشعب، وإحساسه بالمسؤولية أمام الشعب.

لو استعرضنا الأدباء العرب الأقدمين، لرأينا قليلًا منهم من تحمّل المسؤولية، وهل تحمّلها أبو نواس وهو الغارق في شهوته، أو أبو تمام والبحرتي، وهما يشعران أكثر ما يكون للملوك والأمراء، أو المتنبّي وهو يجري وراء مال أو ضيعة، أو ابن سكرة والحجاج، وهم ماجنان لا تهمهما إلا النكتة، يضحكان بها الناس، أو الشيخ علي الليثي والسيد علي أبو النصر وهما يسيران في فلك الخديوي إسماعيل حيثما سار، أو غيرهم أو غيرهم؟؟

لقد انقضت ذلك العهد، وأصبحنا في عهد يتحمل فيه الأديب مسؤولية مجتمعه أكثر مما

بتحملها الحاكم، والموظف والجندي، ذلك لأن قِيَمَ الأشياء انقلبت على مَرِّ الزمان رأسًا على عقب.

كان المجتمع هرماً رأسه الملك، وقاعدته الشعب، والأدباء نقط على محيطه، تتجه نحو الملك، فتسبح بحمده، وتشيد بحسناته، وتبرّر سيئاته.

أما اليوم، فأصبح الشعب في القمة، ويجب أن يتجه الأدباء إليه، لا ليمجدوه في كل ما يقع منه، ولكن ليصلحوه إذا فسد، ويشجعوه إذا صلح، ومن هنا تأتي المسؤولية. وهم بحكم طبيعتهم وثقافتهم، أرهف شعورًا، وأنضح عقلاً، والمسؤولية عادة تكبر عندما يكبر العقل، ويدق الشعور.

سيقدر التاريخ الأدباء تقديرًا آخر غير التقدير الماضي. لقد كان التقدير الماضي مبنياً على فخامة أسلوب، وجمال تعبير، وقدرة على البديع؛ أما في المستقبل فسيكون تقدير الأديب: ماذا صنع لأمته، وكيف هداها إلى الخير، وإلى أي حدّ رفع صوته ضد الظلم والفساد، ومؤيدًا للعدل والصلاح [من البسيط]:

هذي المكارمُ لا تُغبانِ مِن كَبِينِ

شيبا بِمَاءِ فَمَادَا بَعْدُ أُنْبُوَالَا⁽¹⁾



(1) البيت لأمية بن أبي الضمّت في ديوانه ص 52.

(1) في الأدب العربي :

طريقة في دراسة الأدب

قال ابن الحُثَيْق [من السريع]:

إنني إذا مالت دواعي الهوى
وأنصت السامع للقائل
واعتلج الناس بأرائهم
نقضي بحكم عادل فاصل
لا نجعل الباطل حُتًا ولا
نرضى بدون الحق للباطل
وقال آخر - وقد دعاه عبد الملك بن مروان لقتال ابن الزبير فأبى [من الوافر]:
فلمت بفنائل رَجُلًا يصلي
على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعليُّ إثمي
معاذ الله من سفه وطيش

* * *

وقال أبعن بن خريم [من الرمل]:

إن لَأَوْثَنَةَ قَيْطًا⁽¹⁾ بَيْتًا
فرويدَ المعيلَ منها يَغْتَدِلُ

(1) الهبط: الضجيج والجلبة.

فإذا كان عطاءً فأنتهز
 وإذا كان قتالاً فاعترض
 إنما يوقدها فزماننا
 حطب النار، فدّوها تئتميل

هذه أشعار قيلت الأولى منها في صدر الإسلام، وقيلت الثانية والثالثة في العصر الإسلامي الأول والفتن مشتعلة، والناس تتوزعهم الأحزاب - كما هو شأننا اليوم - وكل يدعى الحق بجانبه، فإذا عجز اللسان عن الإقناع تكفل السيف به.

وكان الناس ألوانًا كما نحن ألوان، وكل قطعة من هذه الأشعار تمثل لونًا من ألوانهم. بعض هذه الألوان زاهٍ جميل، وبعضها قائم وقور، وبعضها لماع زائف.

(1) فالقطعة الأولى تعرض لأجمل الأجيال وأروعها وأحقها أن تكون مثلًا أعلى. يدعو هذا الشعر إلى أن الأهواء إذا اختلفت، والآراء إذا اشتبكت وتضاربت، يجب على الإنسان ألا يتجنب المعركة ولا يفرّ من الميدان، ولكن يبتعد عن الأهواء كلها، ويدرس الآراء كلها في دقة وإمعان، حتى يعرف صحيحها من باطلها، ولا ينخدع بزيفها، فإذا تبين له وجه الصواب أعلنه وأعلن التمسك به، ففضى بالرأي الذي يراه صوابًا وعدلًا وقاله قولًا فصلًا لا لبس فيه ولا إبهام ولا غموض ولا التواء.

ثم هو لا يكتفي بالقول، فما القول إذا لم يدعم بالعمل؟ فلا يقر قراره حتى يكون الحق ويحل محل الباطل. ثم لا يكتفي بأنصاف الحلول، فإما الحق كله أو لا شيء غيره، فذلك قوله: «ولا نرضى بدون الحق للباطل».

(2) والقطعة الثانية وقمت على معنى جميل وقائلها لا يصطدم مع القائل الأول ولكن يحاذيه، فهو يريد أن يقول إنه لا يحب أن يقا تل من أجل انتصار شخص على شخص، ولا سيما أن المقاتل مسلمًا والمقاتل مسلمًا، وهو قول إذا ترجم إلى أقوالنا المعاصرة قيل إنه لا ينصر حزبًا ولا يقا تل حزبًا من أجل زعماء هذا وزعماء ذاك، ما دام الزعماء كلهم أبناء أمة واحدة، فالقتال في مثل هذا الموقف ليس قتالًا للحق ولكنه قتال للزعيم. وأنا أرى بنفسى أن أقاتل لزعيم له الثمّ وعليّ الإثم، والقتال إن كانت نتيجته غنم شخص أيًا كان، وخسارتي أيًا كانت النتيجة، سغه وطيش، فذلك قوله [من الوافر]:

له سلطاناه وعلسي إثمى

مَماذ الله من سَفْهِ وَطَيْشِي

إذا انضم إلى هذا المعنى السلي ذلك المعنى الإيجابي في الأبيات الأولى، وهو القتال للحق وفي سبيل الحق وفي نصره الحق، لا للزعماء ولا للرؤساء فقد بلغ الغاية.

(3) أما الأبيات الأخيرة فصاحبها شر الثلاثة. يقول: إذا أوقد الزعماء نار الفتنة فليوقدوها، ولا بأس بإيقاعها، فكل فتنة تنتهي بمغانم، فإذا كان وقت القتال والتضحية فلا تكن بعيداً عن النار، أستمتع بمرآها ولكن بحيث لا تمسني لفتحها، وإذا كانت وقت توزيع الغنائم والأسلوب ظهرت في الميدان وعلوت فوق هام المقاتلين والمضحين حتى أنال من المغانم أكبر نصيب.

وقد عبر هذا الشاعر عن نفسية كل النفوس الشريرة في كل العصور، لا تسيّرهم إلا شهواتهم، ولا يقدرون في الدنيا إلا مغانمهم، يريدون المغمم من غير تضحية؛ ويزعمون لأنفسهم الحقوق من غير أداء واجب. لا يراهم الرائي عند الغرم، ويتصدرون المحافل عند الغنم. الزعيم الحق عندهم هو من يظنون فيه أكبر مغمم لا أحق مطلب. ولا بأس عندهم أن يعلموا أن خير زعيم اليوم هو من قالوا إنه شر زعيم أمس، لأن المغمم عنده اليوم ولم يكن عنده أمس، وأحكامهم على المسائل العامة تنقلب وتنعكس بين يوم وليلة تبعاً لإشعاعات من يتولى الحكم ومن يعتزله، بحسب أمور الأمة كلها حساباً دقيقاً على أساس كم يناله من النفع في هذه الحالة وكم يناله في تلك، ويضع هذا في كفة وذاك في كفة، وعلى هذا الأساس يصدر حكمه في نظم الحكم، وفي الوزارات التي تتولاها، وفي المشاريع التي تقدمها، فذلك قوله [من الرمل]:

فإذا كان عطاءً فأنثَهْزُ

وإذا كان قتالاً فأنثَهْزِلُ

فالهم لا تكثر من أمثال هذا فينا.

(4) وهناك نموذج رابع هو شر الجميع. فإن كان الأول يتحرى الحق وينصره، والثاني لا يقاتل لشخص ولا لزعيم فإن قاتل فإنما يقاتل لمبدأ، والثالث رجل نهاز الفرص، يقبع، حتى إذا جاء وقت توزيع الأسلاب ظهر وطالب وغنم. فهذا الرابع ليس كهؤلاء جميعاً، هو من نوع غير هذه كلها، هو لا يرتاح لهدوء الناس وطمأنينتهم، بل هو إذا نامت الفتنة أيقظها، وحرك العداوة والبغضاء بين الناس بما يخترع من أقاويل ويثير من كوامن، ويقول لهؤلاء ما

يغضبهم ويقول لهؤلاء ما يثيرهم، ويحرف الكلام عن مواضعه ليبدد الشر، ويقول الناس ما لم يقولوا ليخلق الضغينة.

حتى إذا تأججت النار واحتدم الغيظ واشتبك الخصوم في القتال نفخ من ذلك كله يده، وزعم أنه لم يثر شرًا ولم يدبر كيدًا، فكان ﴿كَتَلَى النَّبِيِّ إِذْ قَالَ لِلنَّبِيِّ أَحْكَمْتُ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ لَأَبْرَأَهُ يَتْلُو إِلَيَّ أَخَاكَ اللَّهُ رَبُّ الْمَلَائِكِينَ﴾ [حضر: 16]. يحزن للطمانينة إذا هي كانت، ويعمل للشغب ويفرح إذا هو كان، وكلما كثرت القتلى والصرعى ازداد غبطة وأمعن في التستر.

ثم هو يهزأ بالذكر الحسن بعد الموت، والثناء على أفعاله إذا هو قتل، فلا قيمة لشيء من ذلك كله عنده، وإنما القيمة في حياته سالمًا غانمًا.

ذلك هو الفرار السلمي الذي يقول [من الكامل]:

وكتيبة لبستها بكتيبة

حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

فتركتهم تقص الرماح ظهوزهم

من بين منعفر وأخر مسند

ما كان ينفعني مقال نسا لهم

- وقلتُ دون رجالها - لا تبعيد⁽¹⁾

هذه أصناف الناس في الفتن في كل زمان ومكان، وفي هؤلاء الشعراء جميعًا مزية الصراحة، فكلُّ قد وصف نفسه أصدق وصف، على حين أن في الناس من الصنف الثالث أو الرابع ويزعم نفاقًا أنه من الصنف الأول أو الثاني، وعلى كل حال فليست تصلح أمة حتى يكثر فيها الأولون ويقل فيها الآخرون.

* * *

(1) لبستها: خلطتها، وتقص: تكسر. والمنعفر: الملقى في العفر، وهو التراب. والمسند: المصروع أسند إلى ما يسكع به رمق. ولا تبعد: لا تهلك، وهي كلمة تقال ترحمًا على الميت.

(2) في الأدب العربي

ذلة كبرى

كان عمرو بن سعيد بن العاص - الملقب بالأشدق - رجلًا من رجالات الدولة الأموية، عرف بالقوة والعظمة والفصاحة والسخاء، وولى المدينة ليزيد بن معاوية.

فلما ضعفت الدولة بعد معاوية بن يزيد بن معاوية وكاد الأمر يخرج من البيت الأموي، كان عمرو الأشدق هذا أجدّ الناس في تولية خاله مروان، وأحسنهم معاونة ومكاتفة له، واجتهادًا في صلاح أمره وإنقاذ أمر ابن الزبير. قاتل مع مروان يوم مَرَجِ رَاهِط، ولما وجه ابن الزبير أخاه مصعبًا للاستيلاء على فلسطين وجه مروان عمرًا هذا على رأس جيش، فهزم مصعبًا وجيشه ورده إلى المدينة.

وكان عمرو قويًا بسخائه وينذله الأموال الكثيرة على أعوانه، فأحبه جنده وأطاعوه وعملوا بإشارته حتى كان قوة لا يستهان بها.

فهو عزيز في نفسه، عزيز في جنده، عظيم في نفسه، قوي في رأيه.

شعر مروان بذلك كله، فمتّاه بالخلافة من بعده استدعاءً لطاعته واحتياجًا لنصيحته.

فلما استمكن الأمر لمروان ودانت له الأقطار ونظر إلى ابنه عبد الملك وعبد العزيز فأعجبه، وعز عليه أن يخرج الملك عنهما، فبني عهده لعمرو، وعهد بالملك من بعده لعبد الملك ثم من بعده لعبد العزيز.

وترك عمرًا يتجرع الغصص وينتهب الفرص وهو هو القوي الداهية يصف نفسه فيقول: «والله ما أنا بخلو المذاق، وإني لقيمن المضرة، ولقد ضرستني الأمور، وجرستني الدهور»⁽¹⁾.

(1) جرستني: جربتني واختبرتني.

فزعًا مرة وأمنًا مرة. وإن قريشًا لتعلم أنني ساكن الليل داهية النهار، لا أنتبح الظلال، ولا أقمص حاجتي، ولا يُستكر شَبهي، ولا أدعي لغير أبي⁽¹⁾.

وقيل له مرة: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي أوصى إلي ولم يوص بي.

مات مروان ونفذت البيعة فتولى عبد الملك بن مروان. واثارت الفتن على عبد الملك. فمصعب في العراق وعبدالله بن الزبير في مكة وسائر الأقطار في فتنه، والدولة محتاجة إلى الأنصار أمثال عمرو بن سعيد، فتقدم عمرو إلى عبد الملك وقال: إنك لتعلم ما قدمت لأبيك من معونة، وما قمت بشأنه وما حاربت معه وما وعدني أن يجعل لي الأمر بعده. فرد عليه عبد الملك في جفاء وأنكر عليه مطلبه.

فانتهمز عمرو خروج عبد الملك إلى العراق وخرج إلى دمشق، واستولى عليها وأعلن الخلافة لنفسه، وأجاب أهل دمشق وبايعوه وحصن المدينة واستعد للقتال، فلما بلغ ذلك عبد الملك أهمه الأمر أكثر مما أهمه مصعب وعبد الله ابنا الزبير، وقفل إلى دمشق، فوجدها مغلقة الأبواب مستعدة للقتال، فخاف عبد الملك أن يضع قوته في قتال عمرو فراسله وسأه، وضمن له أن يوليه بيت المال، ويجعل له ولاية الأمر من بعده مقدمًا على أخيه عبد العزيز، فأبى عمرو إلا أن تكون هذه الشروط كلها مكتوبة، فكتب له عهدًا ووثقه ووقعه. فقبل عمرو وفتح له دمشق فدخلها عبد الملك ونزل دار الخلافة. وكان عمرو يركب إليه، فيكرمه عبد الملك حتى سكن إليه.

فلما أمكنته الفرصة بعث يومًا لعمرو فخرج إليه في ركبته، وكان عبد الملك أوصى إذا دخل عمرو أن توصل الأبواب دون من معه ففعلوا، حتى إذا اطمان عمرو في جلسته تقدم حارس فأخذ منه سيفه فقال عمرو: أيؤخذ سيفي؟ فضحك عبد الملك وقال: أنطمع أن تعدد معي بسيف بعد الذي كان منك؟ ثم قال عبد الملك: إني كنت أعطيت الله عهدًا إن ملات عيني منك مستمكًا أن أجمع يديك إلى عنقك ثم أثقلك حديدًا. وأمر بجامعة وقيد - أعدًا له - فصيورها في عنقه ورجليه، فلما أحس الشر، ناشده الله والرحم، فقال عبد الملك: إني لو علمت أنك تبقى ويصلح لي ملكي لفديتك بدم النواظر. والله ما اجتمع فحلان في هجمة⁽¹⁾ إلا قتل أحدهما صاحبه، ثم أمر به فقتل ورمى رأسه إلى جند عمرو، ورمى معه بيدل الدنانير فتركوا الرأس واشتغلوا بجمع الدنانير.

(1) الهجمة: جماعة الإبل فوق الأربعين.

وكانت أخت عمرو زوجة للوليد بن عبد الملك، فخرجت حاسرة تقول [من الطويل]:

هَدَرْتُمْ بَعْمُرٍ يَا بَنِي خَيْطٍ بَاطِلٍ
وَكَلِّكُمْ يَبْنِي الْجَبِيوتِ عَلَي غَدِيرٍ
وَمَا كَانَ عَمْرُو عَاجِزًا غَيْرَ أَنَّهُ
أَثَمَهُ الْمَنَاهَا بِغَتَّةٍ وَهُوَ لَا يَدْرِي
كَأَن بَنِي مَرْوَانَ إِذْ يَقْتُلُونَهُ
بِغَاثٍ مِنَ الطَّيْرِ اجْتَمَعْنَ عَلَي صَمْرٍ
لِحَى اللَّهِ دَنِيًّا تُعَقِّبُ الذُّلَّ أَهْلَهَا
وَتَهْشِكُ مَا بَيْنَ الْقُرَابَةِ مِنْ سِتْرٍ⁽¹⁾

* * *

سقت هذا الحديث لأدل على درة من درر الأدب العربي؛ ذلك أن عيد الملك استشار أصحابه فيما فعل، فأما المنافقون - وهم كثيرون - فأطروا عمله، ولكنه سأل رجلاً كان يستشيريه ويصدر عن رأيه إذا ضاق عليه الأمر؛ فقال له: ما ترى ما كان من فعلي بعمر بن سعيد؟

الرجل: أمر قد فات دركه.

عيد الملك: لتقولن.

الرجل: حَزْمٌ لَوْ قَتَلْتَهُ وَحَيِّتَ.

عيد الملك: أَوْلَسْتُ بِحَيٍّ؟

الرجل: هيهات! ليس بحي من وقف نفسه موقفًا لا يوثق به بعهد ولا عقد.

عيد الملك: كلام لو تقدم سماعه فعلي لأسكت.

ليت كلام هذا الناصح الأمين يصل إلى مسامع كبار الساسة ممن يقطعون العهود على

(1) روى المسمودي هذه الأبيات لأخت عمرو. وقال البلاذري إنها لحى بن الحكم بن أبي العاص أو

بشر بن مروان.

الحرىات الأرىع ومىثاق الأطنطى وضمان مصىر الأمام الصغىرة لئحكمن نفسها وتدىر أمرها ثم ىنسون عهدهم، وىخلفون وعدهم .

لقد أصىح عبء الملك بعء هذه الفعلة لا ىوئق له بعهد، ولا ىطمأن له فى قول، مهما وئفه وأكده بالإىمان . وهذا مصىر كل ناكث . ورحم الله الناصح إذ ىقول: «لىس بى من وقف موقفاً لا ىوئق منه بعهد ولا عقء»، ورحم الله أخت عمرو إذ تقول [من الطولىل]:

عءرتم بعمرو ىا بنى خىط باطل
وكلكم ىبنى البىوت على عئ
لحى الله دنىا تعقب اللئل أهلها
وتهتك ما بىن القرابة من سئر

* * *

(3) في الأدب العربي

الشك قبل اليقين

مما عرف عن خصائص النهضة الحديثة الأوروبية أنها طلعت على الناس بأسلوب جديد في البحث هاجمت به الأسلوب القديم، وهو التسليم بالمقدمات تسليمًا لا يعلو إليه الشك، والاعتماد كل الاعتماد على القياس المنطقي، فالمقدمات تؤخذ قضايا مسلمة، والبحث كل البحث في القياس وشكله وشروط الاستنتاج منه، فثار قادة النهضة على هذا النمط، وصرخوا يطلبون الشك في المقدمات وبحثها وعدم التسليم بها حتى تمتحن وتجرب، وعدم التعصب في كل إشكاله، سواء كان تعصبًا لعقيدة اعتقدها أو دم انتسب إليه، أو قول فيلسوف كبير قاله، أو ميل شخصي يتفق مع مزاج البحث، أو نُظِمَ ألفها وتأثر بها أو نحو ذلك. فالباحث يجب أن يشك أولاً ليستيقن أخيرًا. والشك أصل من أصول البحث ويجب أن يسبق اليقين.

وكان من أسبق واضعي هذا المنهج والملحين في النداء بالشك «فرنسيس بيكون»، ومن أقواله اللطيفة في ذلك:

«لم أجد نفسي صالحة لشيء صلاحيتها لدراسة الحقيقة، ذلك أنني منحت عقلاً من النشاط والمرونة ما يمكّنه من إدراك وجوه الشبه بين الأشياء، وله من الرزانة ما يعينه على تعرف وجوه الخلاف بينها، ولأنني منحت رغبة في البحث وصبرًا على الشك، وغرامًا بالتفكير، ويطأ في الجزم، واستعدادًا للفحص، وعناية بالترتيب، ولأنني خلقت وليس لي ولع بالجديد ولا إعجاب بالقديم، وأكره كل أنواع الخداع. فلي طبيعة تألف الحقيقة ولها بها اتصال وثيق».

وجاء «ديكارت» فشك وتعمق في الشك وقال: «أنفقت ما بقي من عهد الشباب في الارتحال، أزور الملوك في قصورهم، وأنخرط في سلك الجيوش، وأبادل الحديث رجالاً من ذوي المناصب المتفاوتة، والطبقات المتباينة، وأجمع من التجربة ألوانًا شتى - وأغوص بفكري فيما أصادف من تجارب لعليّ أستفيد علمًا جديدًا».

وقال: «إن الحواس بطبيعتها تركيبها لا تؤمن على ما تنقله إلينا من علم، فليس لنا بد من الشك في أحكام العقل وفي الآثار الحسية معًا، لا نستثنى من هذه أو تلك شيئًا، حتى ما يبدو منها بديهيًا لا يحتمل الشك - فالعالم مليء بأنواع المادة، ولكن الحواس أنبأتنا بوجود الطبيعة، بكل ما فيها، والحواس غاشة خادعة»⁽¹⁾.

ثم إننا نعتقد في النوم أمورًا، ونتخيل أحوالًا، ونحسب لها ثباتًا واستقرارًا ثم نستيقظ فتعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلمًا، فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كلها خيالات لا حاصل لها؟ وليس هناك أمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم بوضوح وجلاء»⁽²⁾.

وقال: «لاحظت أنني منذ سنواتي الأولى قد تلقيت طائفة من الآراء الخاطئة على أنها صحيحة، ومن ذلك حكمت أنه يجب أن أخلص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي، وأن أعاد البحث من أساسه إذا أردت إقامة شيء ثابت راسخ في العلوم»⁽³⁾.

«لكن مهما شككت أو أمعنت في الشك فستبقى لي حقيقة واحدة تبقى أمام الشك الجارف، وهي أن هناك ذاتًا تشك، فمهما الححت في الشك فلن أشك في أنني أشك».

ومن هذه النقطة بدأ تفكيره⁽⁴⁾، وأفاض في الشك على أنه منهج في البحث⁽⁵⁾.



وفي الأدب العربي صفحات رائعة من هذا القبيل، لعل أروعها صفحة الإمام الغزالي في حيرته العلمية وشكه وتحريه الحق، وسبقه لديكارت في لفتاته، وتسجيل ذلك كله تسجيلًا دقيقًا مفصلاً في كتابه «المنقذ من الضلال»، يقول: «لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن - وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز

(1) انظر: قصة الفلسفة الحديثة.

(2) ديكارت للدكتور عثمان أمين.

(3) نفس المصدر.

(4) قصة الفلسفة الحديثة.

(5) انظر فصل الشك في كتاب ديكارت للدكتور عثمان أمين ص 140-161.

بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أعادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه لثبته لأسباب جراته في تعطيله وزندقته.

«وقد كان التفتن إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختيارى وحيلتي، حتى انحلت عني ربطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام؛ وسمعت الحديث المروي عن رسول الله حيث يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فتحرك باطني إلى معرفة حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأرائها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارن بإمكان الغلط والوهم.

«ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

«ثم فتشت عن علمي، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول البأس، لا مطعم في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم - بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بنتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من

الأرض في المقدار: هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذب حاكم العقل، ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مداقته، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقل التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنقي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً.

«فقلت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً به فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّي كذب العقل في حكمه، كما تجلّي حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالتها فتوقفت النفس قليلاً وأبدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فيم تأمل أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك - بحس أو عقل - هو حق بالإضافة إلى حالتك، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك...»

«فلما خطرت لي هذه الخواطر واتقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفي الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موقوفاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.»

هذه النبذة القيّمة أرجو أن تقرأها مرة واثنتين وثلاثاً قبل أن تسمح تعلّمي عليها.

هذه صفحة رائحة للفرزالي في ملاحظة نفسه. وإمعانه في الشك في كل ما تعلم وما تلقن.

لقد رفض باديء بدء التقليد في العقائد، ورأى أنه ليس أساساً صالحاً للعلم، فكل ذي دين يقلد أهل دينه، فإذا زعم أن دينه هو الحق بناءً على هذا التقليد، فأهل الأديان الأخرى يستطيعون أن يقولوا مثل قوله، وإذا جاز أن يكون التقليد شعار العجزة والعمامة فلا يصح أن

يطمئن إليه الخاصة وأصحاب العقول القوية، فإن هؤلاء إنما يجب أن يعتمدوا على العلم اليقيني.

وما العلم اليقيني؟

يعرفه الغزالي بأنه «العلم الذي ينكشف به المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم».

على هذا الأساس استعرض الغزالي ما تعلمه من صفوه وفي شبابه وشيوخته، فلم يجد فيها ما يصح أن يتصف بهذا الوصف، لأن ما يصح أن تستمد منه معلوماً ثبوتها هو المحسوسات والأوليات العقلية، وكلاهما لا يصح أن يُستند عليه، فالحواس خداعة من غير شك، والأوليات العقلية يمتريها الشك أيضاً، إذ من المحتمل أن تكون الحالة عقلية، كحالة النائم، يعتقد بثبوتها مدة نومه، فإذا استيقظ بددها الانبثاء، فما الذي يمنع أن تغشى الإنسان حالة أخرى ينظر فيها إلى العالم من زاوية جديدة، فيرى فيها أن حالة اليقظة كذلك مزيفة. ونظير هذا ما يحدث للصوفية، فإنهم يرون أن حالة اليقظة خداع كخداع الحواس.

فأين الحق إذاً؟

في هذا الطور - كما يحدثنا عن نفسه - أصبح سفسطائياً لا يؤمن بشيء، ويشك في كل شيء.

هذا العقل القوي النهم المخلص أراد أن يثبت من موقفه، فاستعرض كل المعارف في زمانه لعله يجد فيها ما يطمئنه. فقال:

«ابتدأت بعلم الكلام. فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم. وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واثٍ بمقصودي. لقد أحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيلة المتلقاة بالقبول من النبوة. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم - سوى الضرورات - شيئاً أصلاً. فلم يكن علم الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»⁽¹⁾.

(1) المنقذ من الضلال.

وبعد أن فرغ من علم الكلام، اتجه إلى الفلسفة لعله يجد فيها طلبته، فقال: «إني بعد الفراغ من علم الكلام ابتدأت بعلم الفلسفة، وعلمت - يقينًا - أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم... ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، وإذ ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًا، ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك... فأطلعتني الله على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه - بعد فهمه - قريبًا من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره».

وقد استخلص بعد البحث أن فروع الفلسفة هي:

- (1) رياضيات، وهذه أمور براهية لا سبيل إلى مجادحتها بعد فهمها ومعرفتها.
 - (2) ومنطقيات، وهي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وهذه أيضًا لا تنكر، غاية الأمر أنهم يضمنون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين، ولكنهم عند تطبيقها على المسائل الدينية لم يفوا بها كل الوفاء، بل تساهلوا غاية التساهل.
 - (3) وطبيعيات، وهي البحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالهواء والماء والتراب والنار⁽¹⁾، والمركبة كالحيوان والنبات، والمعادن وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها، وذلك يضاهاى بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة. وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم (علم الطبييات) إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة».
 - (4) «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم. فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوا في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها، ثم استرسل في بيان أغاليطهم ناظرًا فيها نظرة دينية.
 - (5 و 6) ثم السياسات، والأخلاقيات، وهذه لم يطل البحث فيها لأنها مبنية على التجارب والمصالح، وعنده أن كلام الفلاسفة فيها - حتى أرسطو وأمثاله - مستمد من أصول الدين الأولى.
- والذي نلاحظه على نقله الفلسفة، أنه كما عاب الفلاسفة بعدم تقيدهم الشديد بقوانين

(1) هذا ما كان يعتقد في زمنه.

المنطق، وقع هو في مثل هذا الخطأ، فلم يتقيد بما وضعه هو من أصول الشكّ والنقد، بل نظر إليها من خلال الدين. ولعل عذره أنه وضع كتاب «المنتقد من الضلال» بعد مروره في دور الشك واطمئنانه إلى الدين بما شرح الله به صدره.



ثم انتقل إلى تعاليم الباطنية لعله يجد فيها الحق، فلم يطعن إليها وخاصة في بناء تعاليمهم على نظرية «الإمام المعصوم». وتبين له بعد البحث والتحري أن «ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء».

وأخيرًا وجه همته إلى التصوف، فاطمأن إليه، وقال إنه أدرك بالذوق والسلوك ما لم يدركه بالبحث والنظر، وبه أدرك ثلاثة أصول: إيمان بقتي بالله وبالنبوة واليوم الآخر. ورأى أن قصر الإيمان على منطق العقل تقصير، وأن وراء قضايا المنطق شعورًا ووجدانًا هو الذي يصح أن يُطمأن إليه في باب الدين.

هذه هي المراحل التي قطعها نفس حائرة، وعقل مستتير هائم بالحقيقة، متحررًا للحق، دقيق النظر لخطرات الفكر، مسجل لذلك في دقة وأمانة. لم يجد الغزالي في المنطق والمعقولات ومسلك المتكلمين والفلاسفة منقذًا من الضلال، فالدين لا يمكن أن ينال من هذا الطريق، ووجود الله وصدور الأفعال عنه، كما يقول «أمور لا تتسع لها القوى البشرية، إنما تدرك بالكشف والذوق والماتظة وانسراح الصدر - وهذا هو ما وصل إليه بعض الفلاسفة أمثال ديكارت وباسكال⁽¹⁾.

ومما أعجبني في منهج الغزالي في البحث، تأكيد شديد لوجوب التحرر من الاعتماد على معرفة الحق بالرجال مهما عظموا وطارت شهرتهم، وقد سماها بـ «الأوهام المسرحية»، ويعني بها الأوهام التي انحدرت إلينا من مذاهب الأقدمين وعقائدهم وأقوالهم، ومثل لذلك بما إذا قلت: إن الشمس تدور حول الأرض، مستدلًا على ذلك بقول بطليموس.

وقد قال الغزالي قبله قوله اللطيفة في منهجه: «إن عادة ضعفاء العقول أن يعرفوا الحق بالرجال لا الرجال بالحق، وقد قال علي بن أبي طالب: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله». والعارف العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقًا قبله

(1) انظر المقدمة التي وضعها الأستاذان جميل صليبا وكامل عباد لطبعة كتاب «المنتقد من الضلال» التي نشرها مكتب النشر العربي بدمشق.

سواء كان قائله مطلقاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرغام ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب⁽¹⁾، وانتزع الإبريز الخالص من الرّيف والبحرج. وإنما يزرع عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير، ويمنع من ساحل البحر الأخرق دون السباح الحاذق، ويصُدّ عن منّ الحبة الصبي دون المعزّم البارح.



وقبل هؤلاء كلهم تنبه المتكلمون وعلى رأسهم الجاحظ إلى قيمة منهج الشك، والتفت النفاة لطيفة إلى التفرقة بين الخاصة والعامة؛ فالعامة أسرع إلى تصديق كل ناعق، يفرهم الفائل ويفرهم صاحب الحنجرة القوية ويفرهم التهويش. أما الخاصة فيعتمدون على المنطق، فلا يصدقون إلا ببرهان، ويتوقفون بالشك حتى يقوم الدليل، وفرّق بين مواضع يصح فيها الشك، ومواضع لا يصح فيها، فعاب من أجرى الشك في كل الأمور، وحكى أن العلماء أجمعوا على أن الشك درجات، واختلفوا في أن اليقين درجات.

وأنا مع رأي من يقول إن اليقين أيضاً درجات. قال الجاحظ:

«عرفت مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلّماً، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف ثم الثبوت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه.

«ثم أعلم أن الشك طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف...»

وقال أبو إسحاق (النظام): نازعت من الملحدين الشاكّ والجاحد، فوجدت الشكّاكّ أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود. وقال: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك...»

والعروم أقلّ شكوكاً من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا

(1) لعله يريد به «مزيف النقد».

يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا التصديق المجرد، أو التوكذيب المجرد، والفوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك».

«وسمع رجل ممن قد نظر بعض النظر تصويب العلماء لبعض الشك، فأجرى ذلك في جميع الأمور حتى زعم أن الأمور كلها يُعرف حقها وباطلها بالأغلب»⁽¹⁾.
وبعد، فهذه بعض صفحات قيمة من الأدب العربي في منهج البحث.



(1) كتاب الحيوان للجاحظ جزء 6 من 35 وما بعدها من طبعة الحلبي التي نشرها الأستاذ عبد السلام هارون.

(4) في الأدب العربي

كلمة بكتاب وبيت بقصيدة

قيل لابن المبارك: إلى متى تكتب؟ فقال: لعل الكلمة التي تنفعني لم أكتبها بعد [من الكامل]:

أَوَاهُ إِنْ نَظَرْتُ، وَإِنْ هِيَ أَعْرَضَتْ وَتُعُ السُّهُامُ وَتَزُحُّهُنَّ أَلِيمُ

* * *

مرَّ المجنون على منازل ليلي بنجد، فأخذ يقبل الأحجار، ويضع جبهته على الآثار، فلاموه في ذلك، فحلف أنه لا يقبل إلا وجهها، ولا ينظر إلا جمالها، ثم روي بعد ذلك في غير نجد وهو يقبل الآثار ويستلم الأحجار، فقيل له: ليست هذه من منازلها، فأنشد [من الخفيف]:

لَا تَنْقُلْ دَارَهَا بِشَرْقِيٍّ نَجْد كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ دَارُ
فَلَهَا مَسْرُورٌ عَلَى كُلِّ أَرْضٍ وَعَلَى كُلِّ دِمْنَةٍ آثَارُ

* * *

رب كلمة تقول لصاحبها دعني.

* * *

[ومن الوافر]:

إِذَا سَمَخَ الزَّمَانُ بِمِيٍّ فَسُنْتُ

وَإِنْ سَمَخَتْ يَضُنُّ بِهَا الزَّمَانُ

قال أبو نواس وقد وقع منه في السكر ما يُعتذر منه [من الخفيف]:

كان يَتِي على المدامة ذنوب
فَاعْفُ عَنِّي فَأَنْتَ لِلْعَفْرِ أَهْلُ
لا تَوَاخِذْ بِمَا يَقُولُ عَلَى السُّكْرِ
رَفْتِي مَا لَهُ عَلَى الصُّخْرِ عَقْلُ

* * *

من دلائل المعجز كثرة الإحالة على المقادير.

* * *

كان لملك ثلاثة ندماء، فسألهم: ما أَلَذُّ الْفِرَاشِ؟
قال الأول: الخَزُّ المحشو بالريش.
وقال الثاني: الحرير المحشو بالخز.
وقال الثالث: أَلَذُّ الْفِرَاشِ الْأَمِنُ.

* * *

مجالسة الثقيل حَمَى الرُّوحِ.

* * *

قال عمر: الغالب بالشر مغلوب [من المنسرح]:
يَا قَلْبُ صَبِرًا عَلَى الْفِرَاقِ وَلَوْ
رُؤِيتَ مِمَّنْ تَحِبُّ بِالْبَيْنِ
وَأَنْتَ يَا ذَمْعُ إِنْ أَبِيتَ بِمَا
أَخْفَاهُ سِرِّي سَقَطْتَ مِنْ عَيْنِي

* * *

دعت عربية لرجل أحسن إليها فقالت: «أذل الله كل عدو لك إلا نفسك، وجعل نعمته
هبة لك لا عارية عندك، وأعادك من بطر الغني وذل الفقير، وفرغك لما خلقك له، ولا
شغلك بما تكفل به لك» [من الطويل]:

* * *

وجاهلةً بالحُبِّ لم تُذِرِ طَعْمَهُ وقد تَرَكْتَنِي أَعْلَمَ النَّاسِ بِالْحُبِّ

* * *

ما رأيتَ تَبْدِيرًا إِلَّا وَآلِي جَانِبِهِ حَقٌّ مُضِيحٌ

* * *

الدنيا بأسرها لا تسع متباغضين، وشبر في شبر يسع متحابين.

وجه قبيح في التبسم كيف يحسن في القلوب!

* * *

و[من السريع]:

لَا يَنْظُرُ النَّاسُ إِلَى الْمُبْتَلَى وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْعَافِيَةِ

* * *

و[من الطويل]:

أَقُولُ لِقَلْبِي وَالْغَرَامُ يَمُوتُهُ وَسَيَفُتُ الثَّجَنِي وَالثَّمَنِي بِمَعْدُهُ
إِذَا لَمْ تَدُمِ لِلْجِسْمِ وَالرُّوحِ صُحْبَةً فَأَيُّ حَبِيبٍ دَائِمٍ لَكَ وَدُهُ

* * *

و[من الطويل]:

وَنَحْنُ فَعَلْنَا مَا يَلِيْقُ مِنَ الْوَفَا فَلَا تَفْعَلُوا مَا لَا يَلِيْقُ مِنَ الْغَدْرِ

* * *

و[من البسيط]:

مَا كُنْتُ أَوْفَى شَبَابِي كُنْهَ عِزَّتِهِ حَتَّى انْقَضَى فَلِذَا الدُّنْيَا لَهُ تَبَعٌ

* * *

و[من الطويل]:

بِنَفْسِي مِنْ لَوْ مَرَّ بِرُؤْدِ بِنَانِهِ عَلَى كِبْدِي كَانَتْ شِفَاءً أَنَامَلُهُ

ومن هابني في كُلِّ شيءٍ وهبته فلا هو يُغطيني ولا أنا سايلة

* * *

أبو فراس [من البسيط]:

يا باعةَ الحنمِ كُفُّوا عن مفاخركم

عن فتيةٍ بيعةم يومَ الهياجِ ذمِّ

علِّوا الفخار لعلَّامين إن فخرُوا

يومَ السَّوالِ وعمَّالين إن علِّمُوا

* * *

المتني [من الطويل]:

مكارمٌ لجت في علوِّ كائنما

تطلُّبُ ثأراً عند بعض الكواكبِ

* * *

الصفى الحلبي [من البسيط]:

كُفِّي القتال وُقِّي أسرفتكِ

يكفيك ما صنعت بالنامِ حيناً⁽¹⁾

* * *

وفي هذا المعنى يقول الشريف الرضي [من البسيط]:

ما كنتُ أخصبُ لولا سيحْرُ مُقلِّبِهِ بأنَّ بايِلَ الحَاظِ وأجفانُ

* * *

[ومن الطويل]:

فوالله ما أدري أجولان عبرة تجود بها العينان أحجى أم الصبرُ؟

ففي هملان التَّينِ من غصَّةِ الهوى شفاةٌ وفي الصُّبرِ الجلادة والأجرُ

(1) ديوانه ص 747.

«بيعة القلب» لمحبي الدين بن عربي [من الطويل]:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي
إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانٍ
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ
فَمَرَعَى لِفُزْلَانَ وَدَيْرَ لِرُفْبَانَ
وَيَنْتَ لِأَوْثَانَ وَكُنْبَةَ طَائِفِ
وَالسَّوَاحِ ثَوْرَةَ وَمُضْجَعَتْ قِرْآنَ
أَدِينُ بَدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهْتِ
رَكَائِبِهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

* * *

«عزة العلم» لعلي بن عبد العزيز الجرجاني [من الطويل]:

وَلَمْ أَبْتَذِلْ فِي خِدْمَةِ الْعِلْمِ مَهْجَتِي
لَأَخْدَمَ مَنْ لَأَقْبِتُ، لَكِنْ لِأَخْدَمَا
أَشْقَى بِهِ غَرْمًا وَأَجْنِيهِ ذَلَّةٌ
إِذَا فَاتَبَعَ الْجَهْلُ قَدَ كَانَ أَحْزَمَا
وَحَلَّتْ مِنْ أَمْرِ فَمَرَّ بِجَانِبِي
لَمْ يَبْكُنِي، وَلَقَيْتَ مَا لَمْ أَحْذُرْ

* * *

قيل: قد عدا كلب صيد وراء غزال، فقال الغزال: لن تلحقني، قال الكلب: لم؟ قال:
لأنني أعدو نفسي وأنت تعدو لصاحبك.

* * *

(5) في الأدب العربي :

قوانين الوزارة

الإمام أبو الحسن الماوردي من أئمة الدين، وعَلَّم من أعلام الشافعية، درس بالبصرة وبغداد، ثم تولى التدريس ببغداد، وكان مقصد العلماء والمتعلمين، ثم تولى القضاء في عدة بلاد، فاستفاد بجانب عمله خبرة واسعة بأهل زمنه، ثم عاد إلى بغداد وتمكّنت الصلة بينه وبين الخليفة القادر، وسفر بينه وبين بني بويه الذين كان يدهم السلطان الفعلي على العراق، وسفر لبني بويه في مشاكلهم. فلما أراد جلال الدولة البويهية سنة 429 أن يلقيه الخليفة المعتدي «شاهنشا» أو ملك الملوك الأعظم، استُغثي الماوردي في ذلك، فأفتى بعدم الجواز، فجلبت له هذه الفتوى عداوة البويهيين.

مكنت له هذه الحياة العلمية والقضائية والسياسية واتصاله بالرؤساء ذوي السلطان الشرعي والفعلي من معرفة بدقائق الأمور وألعيب أهل السياسة، إلى علمه بالفقه ونظرياته.

وكان لهذا كله أثر كبير في اتجاهه جهة تشريعية قلَّ من علماء الفقه من اتجه إليها، وهي البحث في «القانون الدستوري»، فألف في ذلك كتابًا خالدًا هو «الأحكام السلطانية»، كان مرجع كل من كتب في نظام الحكم عند المسلمين، تعرض فيه للخلافة أو الإمامة، والوزارة والإمارة والقضاء وولاية المظالم وأنواع الولاية كولاية النقابة على الأنساب، والولاية على إمامة الصلاة، وولاية الأموال ووضع الدواوين وترتيبها ونظامها واختصاصها إلخ إلخ.

والكتابة في هذا الموضوع شائكة. فهي ليست مثل الكتابة في الصلاة والزكاة، ولا كالكتابة في البيوع والإجازات، بل هي في الصميم من الحياة السياسية، تمس أولي الأمر ومن يدهم زمام الحكم، من الخليفة إلى المحتسب، وتبين ما هو حق من توليهم الحكم وما هو باطل، وما هو صواب في تصرفهم وما هو خطأ. ولعل هذا هو السبب في قلة تأليف الفقهاء في هذا الباب مع عظم أهميته. ولو وجه إليه العلماء عنايتهم، فوضعوا في كل هذه الأمور قواعد ثابتة وأحاطت الأمة هذه القواعد بقوتها، لم يقع كثير من الأحداث المحزنة في

الخلاف على الخلافة ومن يتولى الإمارة ودسائس الوزارة ونحو ذلك مما أحرّ المسلمین وفرّق كلمتهم وأضعف قوّتهم.

وربما كان الحرج في هذا الموضوع أيضًا هو السبب في أن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» اقتصر على الجانب النظري في الموضوع، ولم ينغمس في الجانب العملي، فلم يتعرض لتطبيق نظرياته على أحداث زمانه، مع أن زمانه مملوء بالحوادث العظام كثورة القرامطة وشيوع دعوة الإسماعيلية من مركزها في قلعة ألموت وغلبة بني بويه على العراق، وتسلّط الفاطميين في مصر وخلافة هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الأندلس. فكل هذه وأمثالها كانت تكون مددًا صالحًا للتطبيق على ما وضع الماوردي من نظريات. ولكنه لم يفعل شيئًا من ذلك، فلم يتعرض لبيان الخطأ والصواب فيما يفعل الخلفاء العباسيون والملوك البويهيون والأمراء من الفرس والترك. ولو فعل لطار رأسه، ومع هذا فقيما فعل خير كثير، وشجاعة يحمد عليها.



وفيما كتب أيضًا من الاتجاه النادر كتاب في الوزارة وقانونها سمّاه: «قوانين الوزارة»، وهو موضوع حديثنا الآن، وقد نشر في مصر بعنوان: «أدب الوزير» - وليس يفهم هذا الكتاب حق الفهم إلا إذا فهمت حالة الوزارة في أيامه أعني القرن الرابع الهجري وأول لخامس.

فالوزير كان يتلقّى سلطانه من الخليفة أو الملك. وقد جرت عادة الخلفاء العباسيين من أول عهد خلافتهم أن يسندوا أمرهم إلى وزير واحد يتولّى شؤون الدولة في جميع مراقفها، من مالية وإدارية وداخلية وخارجية، وهو الذي ينبع عنه من شاء في دوائر الاختصاص. أما النظام المعروف عندنا اليوم من توزيع أمور الدولة بين وزارات مختلفة فلم يكن يؤخذ به في العهد العباسي، وإنما ساروا عليه في الأندلس. قال ابن خلدون: «وأما دولة بني أمية بالأندلس... فقسموا خطته أصنافًا وأفردوا لكل صنف وزيرًا، فجعلوا لحسابان المال وزيرًا، وللتربسيل وزيرًا، وللتنظر في حوائج المتظلمين وزيرًا، وللتنظر في أحوال أهل الثغور وزيرًا. وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فُرُش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك، كلٌّ فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم، وخصّوه باسم الحاجب».

أما في المشرق فكان للخليفة وزير واحد يعمل باسمه في كل شيء. ولما اتسعت رقعة

الدولة أيام عهد الدولة، عيّن لدولته وزيرين، وزيرًا لفارس، ووزيرًا للعراق.

ولما تسلط الأتراك - أولًا - وبنو بويه ثانيًا، انتزعوا من الوزير العباسي السلطة على الجنود والمسائل الحربية، وأصبح أهم عمل يقوم به الوزير جباية المال وإنفاقه وضبطه.

وفي القرن الرابع كان مرتب الوزير خمسة آلاف دينار في الشهر، ثم رفع إلى سبعة آلاف، غير مرتبات أولاده، وهو مبلغ ضخم إذا قيس بالوقت الحاضر، وخاصة إذا علمنا أن قوة الدينار الشراية كبيرة جدًا بالنسبة إلى الجنيه في عصرنا. ولكن إذا فهمنا أن واجبات الوزير - إذ ذلك - كانت تستدعي نفقات هائلة، استصغرنا هذا المرتب، فبيته كان مضيفة عامة لأصحاب الحاجات والعلماء والشعراء، فمثلًا كان في دار الوزير ابن الفرات مطبخان مطبخ للخاصة ومطبخ للعامة، ولا يحصى ما كان يدخل المطبخين من الحيوان لكثرتهم، ولا ينقطع الخبازون عن الخبز فيه ليلاً ونهارًا، وكانت ألوان الطعام توضع وترفع على مائدته أكثر من ساعتين.

هذا عدا ما كان واجبًا عليه من إهداء الثياب في المناسبات، وما كان يمنحه من المرتبات الشهرية لكثير من الأسر.

ذلك لأن الحالة الاقتصادية كانت سيئة، فهذا الغني المفرط في قصور مثل هؤلاء الوزراء يقابله فقر مدقع في بيوت الشعب، والثروة المركزة تستوجب واجبات كثيرة وأعباء ثقيلة على ذويها.

وقد قالوا إن بيت ابن الفرات هذا كان مدينة بذاتها، فيها المطابخ والخياطون وصانعو الحلوى والقائمون على الشراب وصانعو الشمع، إلخ.

وكان هذا البئس الوفير، والجاه العريض «على كف عفريت»، فالיום في الصدر وغدًا في القبر. والحكومة حكومة استبدادية محضه يرجع الأمر فيها إلى إرادة ولي الأمر، وعو في ذلك العصر الملك البويهبي، رقة الوزير وثروته متوقفة على كلمة من هذا الملك، يرضى فتقبل الدنيا على الوزير لا إلى حد، ويفض بفتنير الدنيا عنه لا إلى حد. ليس للوزير حق في الحياة ولا حق في الملك، بل حياته وماله رهن إشارة الأمير، والأمير قلما يسلم من الغضب، فالوزير قلما يسلم من القتل والمصادرة.

ولهذا كان تاريخ الوزراء في هذا العصر تاريخًا عجيبًا، فالوزير ابن الفرات نكب وصودرت أمواله، والوزير ابن مقلة الخطاط المشهور قطعت يده ثم قطع لسانه بعد ثلاث

سنتين، وبقي في الحبس حتى مات، والوزير المهلبى ضربه سيده مرة مائة وخمسين مقرعة، ولما مات قبض معز الدولة البويهى على عيله وأتباعه وصادر كل أملاكهم، وابن بقية الوزير سملت عينه ثم طرح للفيلة وصلب على شاطئ دجلة، وهو الذي قال فيه الشاعر قصيدته المشهورة «علو في الحياة وفي الممات، إلخ إلخ».

ولهذا كثر في الأدب العربي في تلك العصور التحذير من هذه المناصب كالوزارة والقضاء، وقيلت الحكم الكثيرة في النصح بالابتعاد عنها، لأن تحقيقهم للعدالة في مثل هذه الظروف غير ممكن، وطمأنيتهم على أنفسهم وأموالهم مفقودة.

وكان الظن، والوزارة على هذه الحال - وقل منهم من سلم برأسه - أن يفر الناس منها فرار الخروف من السكين. ولكنهم - مع العجب - كانوا يتناقسون عليها ويدبرون المؤامرات والدسائس لمن يتولاها حتى يخلع ويقتل ويصادر فيحلوا محله، ويتسابقون إلى الرشا لينالوا الوزارة، حتى حكوا «إن أحدهم وعد بثمانية ملايين من الدراهم إذا ولي الوزارة، فتعهد الوزير الذي في المنصب أن يدفع ستة ملايين ويبقى في الوزارة». وهكذا كان كرسي الوزارة كرسياً مسحوراً من جلس عليه فقد وعيه، ومن بعد عنه جذب به بريقه ولو كان فيه حنغف. والله في خلقه شؤون.

في هذا المحيط الذي وصفنا ألف الماوردي كتابه «قوانين الوزارة».



ومن عادة العقل الغربي الميل إلى التحليل، فلو كتب في موضوع حلله حتى يستقصيه، يظهر ذلك جلياً في تأليفه وأدبه في المقالات والروايات ونحوها، ومن عادة العقل الشرقي الميل إلى التركيب وخاصة في العصور الوسطى قبل أن ينهج المنهج الغربي في العصور الحديثة، فهو أميل إلى الكليات، وأميل في الأدب إلى الأمثال والحكم.

فلو كتب كاتب غربي في قوانين الوزارة، لذكر المبادئ العامة وحللها، وأبان تفاصيلها، وطبقها على المعروف منها في زمانه.

أما الماوردي فقد ذكر بعض هذه المبادئ، ولكنه لم يلبث أن لجأ إلى الحكم والأمثال والشواهد الأدبية من غير أن يتعرض لتفاصيل الموضوع والاستشهاد بأحداث الزمان.

ومع هذا ففي الكتاب لفتات قيمة، ونظرات دقيقة صائبة، وقد وضع كتابه لوزير معين لم يسمه، وجه إليه خطابه، ولم أهد أنا إلى تعيينه.

من هذه اللفتات تحديده لمركز الوزير بين الرعية والملك إذ يقول: «وأنت - أيها الوزير - أمك الله بتوفيقه - في منصب مختلف الأطراف، تدبّر غيرك من الرعايا، وتدبّر بغيرك من الملوك، فأنت سائس مسوس، تقوم بسياسة رعيتهك، وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجتمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملاً، وأصعبها مركباً، لأن الناس ما بين سائس ومسوس وجامع بينهما».

وعنده أن الوزير عليه جملة مسؤوليات:

(1) تنفيذ أوامر السلطان: وقد تعرض عند ذلك لقطعة شائكة، وهي ما إذا أبدى السلطان رأياً لم يرضه الوزير، وخلاصة رأيه «أن الوزير يرده على الخطأ باللطف ويقوي عزمه على الصواب بالحمد». وكذلك إذا كان الرأي من قبل الوزير فعارضه السلطان، فعند ذلك يستوضح السلطان أسباب معارضته بلطف، فإن اقتنع برأي السلطان، عدل عن رأيه هو، ونفذ رأي السلطان مع شكره، وإن كان الصواب مع الوزير فإن اقتنع السلطان نفعه، وإن لم يستطع إقناعه توقف عن تنفيذ رأيه، وكان الذي يتحمل مسؤولية التوقف هو السلطان. ولا أدري لماذا لم يدر في خلد الماوردي استقالة الوزير.

ومن أظف ما رَوَى في هذا الباب، أن للسلطان على الوزير حقوقاً وللوزير على السلطان حقوقاً، لحقوق السلطان على الوزير قيام الوزير بمصالح ملكه، بعمارة بلاده وتقويم أجناده، وتثمين مواده، وحيابة رعيته، ثم القيام بمصالح نفس السلطان من إدراك كفايته، وتحمل عوارضه وتهذيب حاشيته، ثم القيام بمقاومة أعدائه من تحصين الثغور، واستكمال المُدَّة، وترتيب العساكر. وأما حقوق الوزير على السلطان، فتقوية يده، وتنفيذ رأيه، وإطلاق كفايته، وألا يجعل لغيره عليه أمراً، ثم ألا يؤاخذ من غير ذنب، ولا يقَدِّم عليه من دونه، ولا يمكن منه عدواً، ثم ألا يرتاب السلطان في باطن الوزير حتى كان ظاهره سليماً، وألا يستبدل به غيره متى استقام نظره وعمله، ثم ألا يحمله ما ليس في قدرته، ولا يكلفه فوق ما في طاقته.

(2) علاقة الوزير بمن تحت يده من الموظفين: الوزير في هذا يجب أن يطلق يدهم في التصرف متى وثق بهم. وأما المسائل الهامة التي يرجع فيها الموظفون إلى رأيه، فعليه أن يتحرى المسائل قبل إبداء الرأي، ويعرف وجه الخطأ والصواب فيها.

(3) علاقة الوزير بالشعب: وخلاصة رأيه فيها أن لكل صنف من أصناف الشعب كالزراع

والصنّاع والتجار تقاليد يجب مراعاتها، ثم معاملتهم كلهم بالإنصاف. ثم عدم تدخله هو ولا السلطان في مكاسبهم حتى ولا من طريق التجارة (لأن هذا وهن في السيادة - وهم إن زاحموا العامة في مكاسبهم أوهنوا الرعية، وعاد وهنها عليهم، وقد قال رسول الله: «إذا اتجر الراعي أهملت الرعية»).

ثم أهم واجبات الوزير في نظر الماوردي:

الدفاع: دفاع الوزير عن الملك من كل ما يمسّه، فيقود الرعية إلى طاعته بالرغبة، ويكفهم عن معصيته بالرهبة، وقد بلغ المأمون أن الجند شغبوا بخراسان ونهبوا، فكتب إلى عامله بها: لو عدلت لم يشغبوا، ولو قويت لم ينهبوا. ودفاع الوزير عن المملكة من أعدائها بإعداد العدة، ومعاملة كل عدو بما يناسبه، من المقابلة والمصالحة، أو الملاطفة والملاينة، أو السطوة والمحاشنة. ودفاع الوزير عن نفسه من خصومه، وهؤلاء يدفعون بالملاينة إن نجحت، وأهم من ذلك ألا يمكّنهم من نفسه بأخطائه وظلمه، فإن لم ينجح الحلم فالشر بالشر. ثم الدفاع عن الرعية من الخوف والاختلال، وذلك بإعانتهم على صلاح معاشهم، ووفور مكاسبهم، وعدم مخالفة الحكومة في طلب ما تظنه من حقوقها، وإحاطتهم بكف الأذى عنهم، ومنع الأيدي الغالبة منهم.

واهتم كثيراً بالتنبيه على أن يكون الوزير متصفاً بالإقدام، والإقدام في نظره يجمع بين صفة الحزم والعزم، فالحزم تدبير الأمور بموجب الرأي، والعزم تنفيذها في أوقاتها المقدرة لها.

والإقدام نوعان: نوع في اجتلاب المنافع للدولة كالتوسع في الملك، ولأن ينال ذلك بطريق الاحتيال خير من أن ينال بطريق القتال، وكجلب الرفاهية للرعية في داخلتها، كتعمير الأرض وحماية الزراعة والتجارة وتنشيطهما، وعماد ذلك كله العدل. وأما دفع المضار فيعلاج كل داء بدوائه، فإذا اختلت الأمور بالإهمال عولجت باليقظة، وإذا كان من الجور عولجت بالعدل. وإذا كان الوزير المتولي هو المسؤول عن الخلل كان مؤاخذاً على حصوله ومطالباً بجيره، وإن كان صادراً عن غيره كانت جريمة الإساءة على ذلك الغير، وواجب العلاج على الوزير المتولى.

وذكر أن من أهم صفات الوزير الحذر، واهتمامه بهذه الصفة كل الاهتمام راجع إلى ظروف زمانه التي أشرنا إليها قبل، وقد قسمه إلى حذر من الله، وهذا يحمله على إطاعته في تدبير شؤون الرعية بالعدل، ويمتنع عن الظلم والجور. وحذر من السلطان، وهذا يحمله على

ملايته ومجاملته، ونصح الوزير الذي كتب له هذا الكتاب بقوله: «اقبض نفسك إذا قدّمك، وتواضع له إذا عظّمك، واحتشمه إذا آنسك، ولزّن له إذا خاشنك، واصبر على تجنبه إذا غالظك». وعرض لماذا حدث بينهما خلاف في الرأي، وقد روينا خطة في ذلك من قبل. وحلر من الزمان وتقلبه، وهذا يحمله على الاستعداد لنوابه، بفعل الجميل وغرس الصنائع، لتكون ذخراً له عند الشدائد. وأخيراً الحذر من أهل الزمان، فالوزير محسود بما فيه من النعمة، وهو محاط بكثير من الأعداء.

ثم استعرض أصناف الناس وكيف يعامل كل صنف.

ثم عقد فصلاً للموظفين، وما للوزير من سلطة في التولية والعزل، والقواعد التي يراها في ذلك.

وفصلاً في بيان أن الوزارة نوعان: الأول وزارة التفويض، وهي الوزارة المعروفة عندنا في إدارة شؤون الحكم، من عقد وحل وتولية وعزل، ووزارة أخرى تسمى وزارة التنفيذ، وهي التي يعهد فيها الملك لشخص بمهمة خاصة ينفذها حسبما رأى الملك.

وأخيراً عرض لنصائح عامة هامة للوزير مثل: «اختر أحوال من استكفيته لتعلم عجزه من كفايته، وإحسانه من إساءته، فتعمل بما علمت من إقرار الكافي وصرف العاجز وحمد المحسن وذم المسيء». اقتصر من الأعوان بحسب حاجتك إليهم، ولا تستكثر منهم لتكثر بهم، فلن يخلو الاستكثار من تنافر يقع به الخلل، أو اتفاق يتشاكل به العمل لا تعول على النهم والظنون، واطرح الشك باليقين. تثبّت فيما لا تقدر على استدراكه. اعتمد بنظرك إحماد سلطانك وشكر رعبتك، وسّع قلبك فالقلب الضيق لا تحسن به الرياضة. اجعل يومك أسعد من أمسك، وصلاح الناس عندك بصلاح نفسك، ومل إلى اجتذاب القلوب بالاستعفاف، وإلى استمالة النفوس بالإنتصاف، تجدهم كنوزاً في شدائدك، وحرزاً في نوابك. . إلخ.

وقد ختم الكتاب بقوله: «وقد أوجزت لك أيها الوزير ما إن كان علمك به محيطاً ذكرك، وإن كنت غافلاً عنه أندرك. والله يمدك بتوفيقه، ويعينك على طاعته».



وهذا -كما ترى- بدء لطيف، واتجاه طريف، اتجهه مؤلفه من نحو ألف عام إذا لم يكن يحسن الأوربيون الإتيان بمثله، ولكن مصيبتنا أن كثيرين من نوابغنا ابتكروا في التفكير، وقالوا الكلمة الأولى الموضوع، ثم لم يأت بعدهم من يقول الكلمة الثانية. فوقفنا

عند الكلمة الأولى، وظننا أنها كل شيء، وقلدنا ولم نتفكر، وعيننا بالرواية دون الدراية وبالتقليد دون الإجتهد. وكان هذا موقفنا في كل فرع من فروع العلم؛ كان هذا موقفنا في كتاب «الحيوان» للجاحظ، وقد بنى كثيرًا مما قال على التجربة والملاحظة، وكان هذا موقفنا في كتاب «الأحكام السلطانية» وما أبداه الماوردي من آراء في القانون الدستوري. وكان هذا موقفنا في مقدمة ابن خلدون وما ابتكره من علم الاجتماع. وظللنا وقوفا حتى أتتنا التكميلات من الخارج لا منّا. ولو سرنا السير الطبيعي في بناء الخلف على أعمال السلف، لكان نمونا كنمو الشجرة من داخلها لا بتضخيمها تضخيمًا صناعيًا من خارجها، وكنمو الطفل إلى رجل لا تضخم الطفل بكثرة ملابسه. فما أحوجتنا إلى البناء لنعوّض به ما فقدنا بالخمول والخمود!



الفهرس

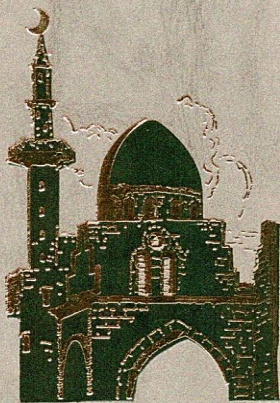
5	عبد الرحمن الكواكبي
31	خير الدين باشا التونسي
61	لون من ألوان الفكاهة المصرية
64	العالم الجديد
68	أغنى الناس
71	اصنع حياتك
76	الرأي العام
80	الرقى العقلى
85	الشرف
89	قصة محتال
94	العدالة الاجتماعية
98	المدنية تحطم الأعصاب
106	أسس الحياة الطيبة
110	أحرقوا اللوائح
113	فى الأدب المصرى الحديث
122	ما الذى ألهمنى الأدب؟
129	فى الهواء الطلق
147	الشرق فى محته
150	فى الحياة الروحية
168	العيد المنوى
171	عبء الاستقلال
176	صفحة من التاريخ
181	أدب المستقبل

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد التاسع عشر
فيض خاطر (9)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد التاسع عشر

فيض الخاطر (9)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (9)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	200
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

(6) في الأدب العربي :

إمامان عاشقان

كلاهما نشأ في بيت علم، وكلاهما أعد ليكون عالماً دينياً كبيراً، وكلاهما شاءت المصادفة أن يكون ممن يتزعمون مذهب أهل الظاهر وهو مذهب يرى التمسك بظواهر القرآن والحديث وتقدمها في التشريع على اعتبار المصالح والمعاني المعقولة، ولذلك ينكر القياس».

وأحدهما كان في بغداد والآخر في قرطبة :

وقد كانت حياة أمثالهما تتطلب تجاهل الحب، وعدم الوقوع في حبائله، وغض النظر وكبت النفس، وترك ذلك لأهل الخلاعة والأدب.

ولكن ما ذنبيهما؟ وليس مرد العشق إلى الرأي فيملك، ولا إلى العقل فيدرك إنما هو كما قال الشاعر [من الخفيف]:

ليس أمرُ الهوى يدبُّ بالبرِّ

ي ولا بالقياس والتفكير

إنما الأمر في الهوى خطرات

محدثات الأمور بعمد الأمور

لا تدرك الأبصار مداخله، ولا تعي القلوب مسالكه، وهو - كما قال أبو وائل - إن لم يكن طرفاً من الجنون فهو عصارة من السحر، فسواء كان صاحبه فقيهاً أو دينياً ورعاً أو داعراً فاجراً، فهو إذا مس قلباً صرعه وأذله [من الطويل]:

لقد كنتُ ذا بأسٍ شديدٍ وهمة

إذا شئت لفساً للشرياً لَمَسْتُهَا

أَتَشْنِي سِيهَامَ مِنْ لِحَاظِ فَأَرْشَقَتْ

بِقَلْبِي وَلَوْ اسْتَطِيعَ رَدًّا رَدَّدْتُهَا

هما محمد بن داود الظاهري وعلي بن حزم، وكلاهما لم يكنم الحب ولم يخفه، بل أظهره واعترف به وألف فيه.

فأما محمد بن داود فنشأ في بيت زهد وفقير، كان أبوه - داود الظاهري - ملء الدنيا علماً وفضلاً، وإليه انتهت رئاسة العلم ببغداد، ولكنه أبي أن يتكسب شيئاً بعلمه، فهو يعيش أحياناً على النخالة وورق الهندباء، ويأبى كل الإباء أن يمد يده لمعونة أحد، ويرد بأنفه وشمم ألف درهم يقدمها إليه جار له موسر.

وهكذا نشأ الفتى «محمد» في هذا البيت الفقير النبيل، وكان له هذا النوع من المزاج الرقيق الحاشية، اللطيف الحسن، المشبوب العاطفة، الذي يرى الجمال فيهمم به قلبه، ويذهب فيه لبه، ولا حول له في ذلك ولا حيلة، إنما هي فطرة فطر عليها تلمحها في رقة جسمه، وتقاسم وجهه، وقرب دمعه، ومظاهر رحمته، يحسبه الخليّ خوراً في الطيعة وضعفاً في النفس، ولكن المحب لا يرضى عن ضعفه بقوة، ولا عن حبه بسلوة [من مخلع البسيط]:

قال الخليّ: الهوى محال

فقلت: لو ذقتته عرّفتني

فقال: هل غير شغل قلب

إن أنت لم نرضه صرّفتني

وهل سوى زفرة ودمع

إن لم ترد جريه كففتني

فقلت من بعد كل وصف:

لم تعرف الحب إذا وصفتني

وعلى هذا كان العذريون، وكان المجنون وأمثال المجنون.

أدرك هذا المزاج محمد بن داود وهو في صباه، فعشق وهو في الكتاب، ثم شب فشب معه الحب، ولم يمنعه حبه أن يبرع في علمه، ومن أجل هذا لما مات أبوه - وعمر هذا الشاب خمس وعشرون سنة - رآه العلماء جديراً أن يخلف أباه في كرسيه لعلمه وفضله وإمامته.

ومن عجائب القدر وأشد المحن أن يقع عشقه على فتى بغدادى من أجمل أهل زمنه، كان يبيع العطر، اسمه محمد بن جامع الصيدلانى، وكما الحب حينًا، ثم اشتهر فلم ينكره، واتضح فلم يخفيه، وكان إمامًا في الدين وإمامًا في العاشقين، فكان عشقًا عفيفًا لم يأخذ الناس عليه هفوة، ولا اطلعوا منه على زلة، وهو نفسه يصف عشقه فيقول [من الطويل]:

أُنزِرَه في روض المَحاسن مُثَلِّتِي
وأمنع نفسي أن تنال المُحَرِّمًا
وأخِمْ لِي مِنْ ثِقَلِ الهوى ما لَوَّاتَه
على جامد الصُّخْرِ الأَصَمِّ تَهْدُمًا
ويظهر سرى عن مترجم خاطري
فلولا اختلامُ الطرف عنه تَكَلَّمًا

هو نوع من العشق غريب، هو صداقة بولغ فيها فكانت عشقًا، وصداقة تأسست على الجمال فكانت غرامًا، وصادفت مزاجًا رقيقًا فصارت هيأًا، وخضعت لكل مظاهر العشق من وصل وهجر، وأرق وضنى وعذاب ودلال [من الطويل]:

فوا عجبًا للدهر لم يخل مهجة
من الحبِّ حتى الماء يَغْتَشِّقُه الخمرُ
هو في أشد الحيرة بين حب يأمر، ودين ينهى، وقبله تشتتهى، وورع يحول، له كل عذاب الهجر وقليل من لذة الوصل.

وكان محبوبه «محمد بن جامع» يقدر حبه وإخلاصه، فيواسيه بزيارته وبماله وبالحدِيث إليه، ومع هذا كله فابن داود هائم في حبه، معذب في غرامه، أنطقه الحب بالشعر، فكان شاعرًا رقيقًا، وإن لم يخل شعره من أثر الفقه، فمن قوله [من البسيط]:

يا يوسف الحسن تشبيهاً وتُمثيلاً
يا طُلُوعاً ليس إلا البدرُ يَخْكِيها
مَنْ سَكَّ في الحُورِ فليَنظُرْ إليك فما
صيفتُ معانيك إلا من معانيها

* * *

و[من البسيط]:

أشكو عليل فوادٍ أنت مُثْلِفُه شكوى عليلٍ إلى الفِءِ يعلُّهُ
سقمي تزيد مع الأيام كثرته وأنت في عظم ما ألقى نَقْلُهُ
الله حرم قتلي في الهوى سفها وأنت يا قاتلي ظلماً تحلُّهُ

* * *

و[من الطويل]:

حَمَلْتُ جبال الحب فيك وإنني
لأعجز عن حمل القميص وأضعف
وما الحُبُّ من حُسنٍ ولا من سماحة
ولكنه شسيء به النَّفس تكلفُ
إلخ... إلخ...

* * *

وأكسبه العشق رقة ولطفًا، فكان فقيهاً رقيقاً لطيفاً. اعتاد أن يدخل جامع بغداد من باب اسمه «باب الوراقين»، ثم هجر الدخول منه، فستل في ذلك، فقال: كنت داخلًا يومًا فرأيت متحابين يتحادثان فتفرقا إذ رأاني، فأليت ألا أسير في مكان فرقت فيه بين محبين. وكان في مجلس فقه فدفعت إليه رقعة ظنها أصحابه مسألة فقهية، فأخذها وكتب الرد في ظهرها، فإذا السائل ابن الرومي وقد كتب فيها [من الخفيف]:

يا ابن داود يا فقيه العراق
أفئنا في قوايل الأحداق
هل عليهنَّ في الجروح قصاص
أم مُباح لها دم المُشثاق
وإذا ردُّ ابن داود عليها [من الخفيف]:

كَيْفَ يفتيكم قتييل صريع
بـهـام الفراق والإشتياق

وقتييل التلاقي أحسن حالاً

عند داود من قتييل الفراق

لقد وقفته الظروف الاجتماعية موقفاً حرجاً، فطبيعته طبيعة عزلة، ولو طارعا وجرى على هواها لكان فناً أديباً، يهيم بالحسن كما ينبغي، ويقول في الجمال ما يشتهي، ولكن كالعباس بن الأحنف أو أبي نواس أو أبي تمام أو البحتري، اعتاد الناس - في أمثالهم - أن يطلقوا لهم حريتهم في الفعل والقول، فهم يهيمون في كل واد، ويسبحون في كل خيال، ويذهبون في كل فن، والناس يعجبون بما يجيدون ولو خالف أوامر الدين وأوامر الخلق، يقابلون بالاستحسان خمريات أبي نواس وغلمايياته وغلماييات المطيع بن إلياس والبحثري وأبي تمام، ولا يرون في ذلك حرجاً في باب الفن وإن تخرج منه رجال الحق والدين.

ولكن ابن داود وقع بين شقي الرحي، له طبيعة الغزلين وحياة رجال الدين، هو مخلص لوجه، مخلص لدينه، والحب يدعو لخلع العذار، والدين يدعو للترتم والوقار، فما أحرجه من موقف! وما أشدها من حيرة! وليته عشق العشق الطبيعي، حب الجواري الحسان والحوار العيين، ولكنه وقع في حب غلام، وهو أبعد عن الدين وأقبح في سيرة المتقين. فكان في ذلك شأنه شأن معاكسة الظروف الطبيعية، فتجعل من الأديب طبيياً، ومن الطبيب أديباً، ومن الفيلسوف نجاراً، ومن الشاعر محارباً.

ولما تيمه الحب تسلّى بأن يؤلف كتاباً في العشق، فكان من أوائل ما ألف في هذا الباب، وقد سماه «الزهرة». ومن حسن حظنا أن قد وصل إلينا جزء منه نحو نصفه.

لقد كان همه في هذا الكتاب أن يختار مما قيل في العشق من شعراء العصر الجاهلي إلى معاصريه من أمثال البحتري وابن الرومي. ثم قسمه قسمين، فقسم وهو الذي وصل إلينا، وزعه على خمسين حالة من أحوال العشق، عنوان كل حالة بحكمة مسجوعة، مثل «من كثرت لحظاته دامت حسراته»، «من طال سروره قصرت شهوره»، «من كان ظريفاً فليكن عفيفاً»، «ما خلق الفراق إلا لتعذيب المشتاق»، «من وفي له الحبيب هان عليه الرقيب»، وتحت كل عنوان من هذه العناوين يورد ما يناسبه من الشعر، وقد يقدم له بمقدمة ثرية في فلسفة الموضوع لم يكن أسلوبه فيها مشرقاً إشراقه في الشعر، وفي كثير من الأحيان يذكر لنفسه شعراً في الباب، ولكنه لا يصرح بأن الشعر له، بل يقول: «قال بعض أهل هذا العصر، وقال بعض أهل هذا الزمان». وإذا كان محدثاً تأثر بالمحدثين في تبويب الأبواب وجعل الأحاديث المتصلة بموضوع واحد تحت عنوان واحد، ولكنه عبر عنها بتعبير أديب لا تعبير محدث.

وهو متأثر أيضًا بالمحدثين في تنبيهه على اختلاف مذاهب الشعراء في الحب كاختلاف الفقهاء في الرأي، فمثلًا يعقد بابًا فيقول: «أشعار هذا الباب مضادة للأشعار التي قبلها، لأن في أشعار الباب الماضي تحريضًا للمحب على إظهار محبوه على ما له في نفسه، ولو لمَّا لمن كتم عن صاحبه ما يجده به وما يلقاه بسببه، وأشعار هذا الباب إنما هي تحريض على الكتمان وتحذير من الإعلان، والعلة في هذا... إلخ».

وهو - إلى اطلاعه الواسع على شعر الشعراء - مطلع على ما نقل عن فلاسفة اليونان في العشق كبطليموس وجالينوس وأفلاطون حسيما تُرجم منه في عصره.

ثم هو في اختياره رقيق الذوق، جيد التقدير، ليس يقتصر على الإنشاد، بل يتبعه بالإنشاء، وشعره الذي ينشئه في الأبواب المختلفة رقيق لطيف وإن لم يخل من لمحات فقهية كقوله [من البسيط]:

أرَيْتَنِي النَجْمَ يجري بالنهار فلا
فرقًا أرى بين إصباحي وإمساكي
أخفيت حبك حتى قد ضنيت به
فصار يظهر ما أخفيه إخفاكي
وقوله [من الطويل]:

وتزعم للواشين أنني فاسد
عليك، وأني لست بمن عهدتني
وما قُصدت لي - يشهد الله - نية
ولكنما استفسدتني فاتهمتني
غدرت بعهدي عامدًا وأخفتني
فخفت ولو آمنتني لأتَمَنَّتْني
إلى الله أشكو لا إليك فطالما
شكوت الذي ألقى إليك فزدتني
إلخ إلخ..

وله شخصية واضحة فيما يختار، وكثيرًا ما يحكم حبه فيما يعرضه من شعر، فهو يفضل قول القائل [من الطويل]:

يقولون صبرًا يا يزيد إذا نأت ويا ربُّ لا ترزق على حبِّها صبرًا
على قول المجنون [من الطويل]:

فيا ربُّ سَوِّ الحَبِّ بيني وبينها

كفءًا فلا يرجع لِئَلَيْلى ولا لِيَا

وهو يرى خطأ الذين يقولون إن كثرة العذل تزيد الحب، ويرى أن العذل لا يزيد المحبة ولا ينقصها، وإنما هو يزيد في الإشفاق على المحبوب، ويتخوف أن يؤثر فيه العذل، فيستمسك بحبه، فيظن أنه زاد إلخ.

وكثيرًا ما يعلن استحسانه واستهجانته لما يروى، فيقول: وقد لطف أبو تمام إذ يقول [من الكامل]:

وإذا فَكَّدتْ أَحْسَا ولم تُفَقِّدْ له

دَمْعًا ولا صَبْرًا فَلَسْتُ بِفَاقِدٍ

ويتقدد البحرى نقدًا شديدًا في قوله [من الخفيف]:

لي خليل قد لَجَّ في الصُّرمِ جدا

وأعاد الصُّدودَ منه وأبدي

إلى أن يقول:

أغشدي راضيًا وقد بت غضبًا

ن وأمسى مولى وأصبح عبدا

أتراني مُنْتَبِذًا بك ماعش

ت بديلًا أو واجدًا منك ندا

حاش لله أنت أفتن الحما

ظًا وأحلى شكلاً وأملح قنًا

فينقده ابن داود في إعلانه أنه يتغير في هواه، فمرة يرضى ومرة يسخط، وهي حال خسية، والمحِبُّ الصادق إذا غضب إنما يغضب ظاهره، وقلبه مقيم أبدًا على حبه، كما ينقده في أنه بنى حبه على ما يستحسنه من قده وحسن صورته، وإذا فإذا تغير حسنه أو وجد من هو أحسن منه تركه، وليس ذلك شأن الحب الحق، فإنه يحبه لأنه هو هو، لا لحسن

صورته ولا لأي سبب آخر. وهكذا يتم الكتاب.

ومزاج رقيق مثل هذا، وحب مضمّن كالذي رأيت، وحيرة شديدة بين حب القلب وتقاليده الحياة، فلما يسمح لصاحبها بعمر طويل وصحة طيبة. وقد سئل في مرض موته: ماذا تشكوا؟ قال: حب من تعلم صيرني إلى ما ترى. فمات شاباً في الثانية والأربعين من عمره سنة 297هـ، رحمه الله.



أما الإمام ابن حزم فله شأن آخر، لئن اتفق هو وابن داود في إمامته وفقهه وعشقه، فقد اختلف عنه في أشياء كثيرة:

فإن كان ابن داود نشأ في بيت زهد وفقر، فقد نشأ ابن حزم في بيت عزّ وجاءه وغنى وثروة، فكان أبوه - أبو عمر أحمد - وزيراً خطيراً من وزراء المنصور بن أبي عامر، وناهيك بالمنصور عظمة وقوة، وجبروتاً وأبهة، وضخامة ملك، فكان زراؤه صورة مصغرة منه.

ولقد ولي الخلافة بالأندلس هشام بن الحكم وهو صبي، فاستبد المنصور بالملك، ونكل بكل رأس قوي، وأخضع كل شيء في الدولة لإرادته، وحذا حذو المشرق في الحجر على الخليفة، وترك الخليفة يلهو ويلعب في قصره، فإذا خرج للتنزه سيّره من مسلّك خاص، ونحى الناس من طريقه، حتى لا يراهم ولا يرونه. وأحيط بكل صنوف اللهو ويكل مخزّف دجال؛ فعنده ثمانية حمير كلها من نسل غنم شعيب، وحوله المشعوذون من ذوي اللحية الحمراء، ومن تسمي بياسين وأليسع، ونحو ذلك من غرائب الأسماء. أما الملك والسلطان وإدارة ما قل من الشؤون وجل ففي يد المنصور بن أبي عامر. وكان المنصور هذا - إلى قسوته وجبروته وتنكيله بخصوصه - عادلاً في الرعية حذراً يقظاً لكل كبيرة وصغيرة، وكريماً، قد حفل مجلسه بالعلماء والأدباء كصاعد بن حسن البغدادي وابن شهيد وأمثالهما. وقد أعاد للدولة هيبتها عند نصارى الإسيان، فأعاد الغزو بنفسه إلى دار الحرب، وغزا ستاً وخمسين غزوة لم تنتكس له فيها راية ولا قل له جيش. ووطئت أرجل جيشه بلاداً وأرضاً لم تطأها أقدام المسلمين من قبل، وكان طبعياً أن تكثر السبايا من النساء الإسبانيات، فكانت توزع على الجيش الظافر، وتختار الصفايا للمنصور بن أبي عامر، وهو يهدي منها وزراء ورجاله، فيهدي إلى ابن شهيد الأديب الشاعر - مرة - ثلاث فتيات من أجمل الفتيات، وقد امتلات بيوت الأندلسيين بالرفيق من الإسبانيات والبربريات والصفليبات وغيرهن، كما امتلات بيوت المشرق بالفارسيات والروميات وأمثالهن.

وكنَّ جلاً لمن مَلَكَهُنَّ، وبولغ في تعليمهن الغناء والأدب، فكان منهن في بيوت النبلاء المغنيات والمفتنات والأديبات البارعات، كما كان شأن أمثالهن في العراق.

لهذا كان البيت الذي نشأ فيه ابن حزم بيتاً غنياً، فيه الخدم والحشم، والفتيات الجميلات من السبايا توزع على أفراد الأسرة، فَبَكَّتْ ملك إيمانهم، وكان لأبيه البيوت الكثيرة للمُشْتَى والمصيف تزخر بضرروب الترف والنعيم؛ ومع هذا كله تتقف ابن حزم من صفه ثقافة واسعة صادفت استعداداً جيداً، حتى كان منه عالم الأندلس، وأوسع علمائها معرفة بالدين وأصوله، ومذاهب الفرق الدينية والحديث والتاريخ واللغة والأنساب، وإلى الأدب والشعر، وهو يؤلف في كل ذلك، ويخلف من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، وهو في تأليفه مجتهد لا مقلد، لا يتحرج من أن ينقد أكبر إمام ويخالفه وقيم الحجج عليه. وقد شاهد زوال دولة بني عامر، والنكبة التي نكبت بها هي وأتباعها، وقد رُوِّع هو وأهله بهذه النكبة، فأصيبوا في أنفسهم وأموالهم، فصبر على ذلك متجلداً ثابتاً، يرى السلوة عن ذلك كله بما وفقه الله إليه من علم ودين.

ومن اللطف ما خلف لنا كتاب في العشق سماه «طوق الحمامة» ليس ككتاب «الزهرة» في منحاها ولا في عرضه. لقد كان ابن حزم أعمق معرفة بالنفس الإنسانية، يدل على ذلك خطراته اللطيفة في كلماته في «الأخلاق»، وهو كثير التجربة دقيق التحليل النفسي، وقع في العشق وجربه من صباه كذلك، ورأى من أصناف الفتيات والنساء ما لا يُعدّ، وسَمِعَ من أحاديث النساء والرجال في الحب ما لا يحصى، وقرأ من أخبار الخلفاء الأندلسيين وأتباعهم الشيء الكثير في الحب والعشق، فوعاه كله وسلط عليه تحليله وقال فيه شعره، وحكى ما سمع وما رأى، فكان من ذلك كله «طوق الحمامة». لم يجمع ما قيل من الشعر في الغزل ويختر منها كما فعل ابن داود، فذلك - كما يقول - متوافر في الكتب، ولكنه أراد أن يبتكر فيصف حالات النفس في الحب ويقول في ذلك شعره هو، فباب ماهية الحب «ومن أحب من نظرة واحدة» و«من أحب صفة لم يستحسن غيرها مما يخالفها» و«طبي السر» و«الإذاعة» و«الوصل» و«الهجر» و«الغدر» و«الضنى» و«السلو» إلخ. وهو يدعم نظريته في كل باب بالأحداث التي حدثت له وبغيره، فيطلعنا من ذلك كله على أشياء قيعة في وصف الحياة الاجتماعية في عصره في الأندلس، وهو فيما يذكر عن نفسه وغيره صريح ولا يجمع، وإذا رأى تسمية الأشخاص ضارة بهم، لا يذكر أسماءهم، ويكتفي يذكر ما جرى لهم.

يحدثنا عن نفسه كثيراً، فهو في مزاجه متد رزين، فإن كان بعض الناس يحب من نظرة

واحدة، فهو يقول: «لا أحب إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرًا، وأخذي معه في كل جد وهزل»، وهو كذلك متد في سلوه وتوقه «فما نسيت وذا لي قط، وإن حنيني إلى كل عهد تقدم ليغصني بالماء ويشرقني بالطعام»، وهو مع اتناده «عميق، فما فارقتي الإطراق مذ ذقت طعم فراق الأحبة، وإنه لشجى يعتادني وولوع وهم ما ينفك يطرقتي.. وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا».

وللناس أذواق في جبههم وعشقهم ليست خاضعة لشروط الجمال، وربما كان ذلك راجعًا لأول عهدهم بالحب فيلازمهم «فإني أعرف من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر فما أحب طويلة بعد هذا، وأعرف أيضًا من هوى جارية في فمها قوة لطيف، فكان يتقدر كل فم صغير ويذمه، ويكرهه الكراهية الصحيحة، وعني أخبرك أنني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه، وإني لأجد ذلك في أصل تركيبه من ذلك الوقت... وهذا العارض عرض لأبي، وعلى ذلك جرى إلى أن وافاه أجله، وأما جماعة خلفاء بني مروان ولا سيما ولد الناصر منهم فكلهم مجبولون على تفضيل الشقرة لا يختلف في ذلك منهم مختلف، وقد رأيتهم ورأيتنا من رآهم... فما منهم إلا أشقر نزاعًا إلى أمهاتهم»⁽¹⁾.

ويصف هبة المحبوب فيقول: «لقد وطئت بساط الخلفاء، وشاهدت محاضر الملوك، فما رأيت هبة تعدل هبة محب لمحبوه، ورأيت تمكين المتغلبين على الرؤساء، وتحكم الوزراء، وانبساط مديري الدول، فما رأيت أعظم سرورًا بما هو فيه من محب أيقن أن قلب محبوبه عنده، ووثق بميله إليه، وصحة مودته له، وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين، ومواقف المتهمين بعظيم الذنوب مع المتعمردين الطاغين، فما رأيت أذل من موقف محب هيمان، بين يدي محبوب غضبان، قد غلبه السخط وغلبه عليه الجفاء، وكنت في الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف، لا أجيء إلى الدنيا، ولا أساعد على الخضوع، وفي الثانية أذل من الرداء، وألين من القطن، أبادر إلى أقصى غايات التذلل لو نفع، وأغتتم فرصة الخضوع لو نجع، وأتحلل بلساني، وأغوص على دقائق المعاني بياني وأفتن القول فتونًا، وأتصدى لكل ما يوجب الترضي».

ويحكى فعل البين والفراق به، وعمق أثرهما في نفسه فيقول: «كنت أشد الناس كلفًا

(1) انظر الكتاب القيم «ابن حزم» للامثاذ سعيد الأفغاني.

وأعظمهم حبًا بجارية لي كانت - فيما خلا - اسمها «نُعم»، وكانت أمنية المتمعني، وغاية الحسن، حُلَقًا وحُلَقًا وموافقة لي...

وكان قد تكافأنا المودة، فجمعتني بها الأقدار، واخترمتها الليالي ومر النهار. وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني من السن. فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجد عن ثيابي ولا تفتري لي دعة، على جمود عيني وقلة إسعادها. وعلى ذلك، فوالله ما سلوتها حتى الآن، ولو قيل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف، وببعض أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعًا طائعًا، وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنسيت بسواها.

وقصّ علينا مأساة له ولأسرته ولمن أحب فقال: إنه أحب جارية نشأت في داره، وكان إذ ذاك في سن الصبا، وكانت سنها ستة عشر عامًا، وهي غاية في حسن وجهها وعقلها، تزدان بالمنع والبخل، ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل، وكانت تحسن الضرب على العود إحصانًا جيدًا، فأحبها حبًا مفرطًا، وسعى عامين في أن تجيبه بكلمة فلم ينجح. وحدث في أيام عزه وجاء أبيه أن كان في بيتهم حفلة كبيرة من مثل التي تقام في دور الرؤساء، تجمعت فيها الأقارب من رجال ونساء، وكان الزائرون ينتقلون من غرفة مشرقة على بستان الدار وعلى جميع قرطبة إلى أخرى، وابن حزم يتبعها في الغرفة التي تنتقل إليها فتهرب منه، ثم نزل النساء إلى البستان، وأخذت الفتاة تضرب على العود، وتغني بأبيات للعباس بن الأحنف [من البسيط]:

إنني طرئْتُ إلى شَمْسٍ إذا حَرَّيْتُ كانت مغارِبُها جَوَّفَ المقاصيرِ⁽¹⁾

فكان ضرب عودها يتناغم مع ضربات قلبه.

ثم نكبت أسرة ابن حزم بذهاب دولة المنصور بن ابي عامر، وامتنحن أهله بالاعتقال والمراقبة والتفريم الفادح بالمال، ثم توفي والده وأجلى أهله عن منازلهم، وخرج ابن حزم عن قرطبة وتغيب ستة أعوام ثم عاد إليها سنة 409 ونزل عند بعض أقاربه، فوجد هذه الجارية وقد تغيرت محاسنها حتى كاد لا يعرفها، وفتيت بهجتها وغاض ماؤها، لحرمانها من النعيم الذي كانت تعيش فيه، وعدم صيانتها التي كانت أيام جاه أبيه، وتبذلها في الخروج لقضاء ما لا بد منه، وإنما النساء رياحين متى لم تتعهد ذبلت، وحسنهن أقل من حسن الرجال احتمالًا.

ويحدثنا أنه نزل مرة أخرى عند قريبة له في قرطبة، فوجد عندها من أقاربها فتاة كانت قد

(1) ديوانه ص 136.

ترتب معه، فلم تتحجب عند نزوله في الدار على جاري عادتهم، وكانت في غاية الحسن والملاحة والصباحة، فأقام في الدار ثلاثة أيام وكان قلبه يصبر ويعاوده منسي الغزل، فامتنع من دخول تلك الدار خوفاً على لبه أن يذهب به الاستحسان.

ولقد عجب من نفسه أن يكتب مثل هذا الكتاب في الحب وهو في أوقاته الحرجة، وهذا الموضوع إنما يحسنه خلتي البال فارغ القلب، فأما هو فكما يقول: ذهنه متقلب، وباله مشغول، وقلبه محطم، مما هو فيه من نبز الدار، والبعد عن الأوطان، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه والفكر في صيانة الأهل والولد، ومدافعة الدهر وانتظار الأقدار، إلا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه، والذي ترك أعظم من الذي أخذ، كل عارية فراجعة إلى معيها، جعلنا الله من الصابرين».

شخصية كبيرة تلك التي تحتمل هذا الحب وضنائه، وتحتمل هذه المحن كلها، من مصادرة مال، وتعذيب أهل، وغربة وطن، وذهاب جاه؛ ثم هو في هذا الجوّ الغائم القاتم يصفو ذهنه، ويقبل على التأليف حتى في الحب، ويسمو بالعلم فوق السموّ بالجاه، فيحفظ اسم ابن حزم المحب العالم ويموت اسم أبيه الوزير؛ ويعوضه الله عن ماله وجاهه الذي فقد علماً وذكرًا لا يفقد. ولئن كان ابن داود يذوب حباً ويتفانى عشقاً، فيكون كالزهرة اللطيفة لا صبر لها على الأعاصير وأحداث الزمان، فابن حزم محب قوي، يضطرب للحب ولكن يستطيع أن يصبر له ويتغلب عليه كما يستطيع أن يصبر على نوائب الدهر وأحداث الزمان، فإن فقد الحبيب عاش بذكراه، وإن فقد جاه المال خلق جاهاً للعالم، وإن فقد دنيا النعيم خلق لنفسه دنيا الفكر والبحث والتأليف، ووجد فيها أكبر لذة وأفضل نعيم.

اجتمع عليه ضنى الحب ولذعة الذكرى واضطهاد الدولة وتآلب كثير من علماء وقته لأنه هاجم أئمتهم في جرأة وصرامة، حتى لقد شبهوا لسانه بسيف الحجاج. اجتمع عليه كل ذلك فلم يابه له، ولم يفت في عضده، حتى مات سنة 456 عن نحو اثنين وسبعين عاماً. وقد ذكر أن فيه خصلتين غلبتا عليه، وفاء لمن صادق أو أحب، وعزة نفس تؤثر الموت على الضيم [عن البسيط]:

لي خَلَّتْنا إذا قانِي الأسي جرْعاً
وتَغَصَّنا عيشتي واشتَهَلْنا جَلْدِي
وفاء صِدْقِي فما فارقت ذا يَمَقُّو
فزال حزنِي عليه آخِرَ الأبيدِ

وِعِزَّةٌ لَا يَحُلُّ الْقَيْمُ سَاحَتَهَا

بَدَالَةٌ فِيهِ بِالْأَمْوَالِ وَالْوَالِدِ

هذه ناحية من نواحي «طوق الحمامة»، وهي دلالة على نفسية ابن حزم ومغامراته، وللكتاب نواح أخرى قيمة.



ما العشق؟ وما سببه؟

سؤال محير، والسؤال بـ«ما» في الماديات عسير، فكيف في المعنويات؟ فإذا أنت سألت: ما الجمال، ما الحرية، ما العدل، ما المثل الأعلى؟ أعيك الجواب المقنع. ويزيد الأمر صعوبة في العشق أن نظرات الناس إليه مختلفة اختلافاً كبيراً، فيسفل بعضهم أحياناً حتى لا يرى في العشق إلا المتعة الوقتية، ويعلو بعضهم فيرى أنه فيض إلهي على القلب. ومن عهد اليونان إلى اليوم وتحديد العشق وسببه محاط بالغموض، فيروون عن أرسطو أنه عرفه بأنه «جهل عارض صادف قلباً فارغاً»، ويروى عنه أنه عرفه مرة أخرى بأنه «عمى العاشق عن عيوب المعشوق».

ومن هذا الباب قول ابن سينا إنه «وسواس يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور». وهذه كلها تعريفات وضیعة. ولما سئل الجنيد الصوفي عن العشق قال: «إنه ألفة رحمانية، أوجبها الله على كل ذي روح لتحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على مثلها إلا بتلك الألفة، وهي موجودة في الأنفس بقدر مراتبها عند أربابها. وسئلت أعرابية عنه فقالت: «جل والله عن أن يُرى، وخفي عن أبصار الورى، فهو في الصدور كاسن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى».

وهكذا من تعاريف لا تحصى تنجها اتجاهات مختلفة، وتحاول أن تصف ذاته فتصف أعراضه. وأصدق من هذا كله قول العاشق [من الطويل]:

يقول أناسٌ لو نَمَعْتُ لَنَا الهوى والله ما أدري لهم كَيْفَ أَنْعَتُ

فليس لِشَيْءٍ مِنْهُ حَدٌّ أَحَدُهُ وليس لِشَيْءٍ مِنْهُ وَقْتُ مَوْقَتٌ⁽¹⁾

ويرى «ابن حزم» أن النفوس مختلفة في عالمها العلوي، فما تناسب منها اتصل، وما

(1) البيت الأول لأبي العتاهية في ديوانه، ص 501.

تخالف منها انفصل، وهذا الاتصال هو الحب، وهو متأثر في هذا بالحديث المروي:
الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف.

ولكن ليس بضروري في رأيه أن يكون التشابه تاماً من جميع الوجوه، بل يكفي التشابه في نوع ما، ولا يتحاطب اثنان إلا وبينهما مشاكلة في بعض الصفات، وكلما كثرت وجوه التجانس زادت المحبة وتأكدت المودة؛ وعلى هذا النحو جرى في شرح البغض والاستتقال، وحكى لنا حكاية عن بقرات أن رجلاً بغيضاً أحبه فارتاع بقرات لذلك، ظناً منه أنه ما أحبه إلا لشبه بينهما في بعض الصفات.

والنفوس - في رأي ابن حزم - مختلفة في الاستعداد للحب؛ فمنهم من يحب من نظرة واحدة، وهذا النوع في نظره رديء رخيص، وهو ليس إلا حب الشهوة، إنما الحب الحق ما يأتي بطيئاً بعد طول العشرة ودقة الخبرة، ويدوم طويلاً. ومنهم من يحب سريعاً ويميل سريعاً، وضرب مثلاً لذلك أبا عامر محمد بن عامر «فقد كان أبو عامر هذا يرى الجارية فلا يصبر عنها، ويحیی به من الاغتمام والمهم ما يكاد أن يأتي عليه، حتى يملكها ولو حال دون ذلك شوك القتاد. فإذا أيقن بتصيرها إليه عادت المحبة نفازاً، وذلك الأنس شروذاً، والقلق إليها قلقاً منها، فيبيعها بأوكس الأثمان. هذا كان دأبه حتى أتلف فيما ذكرنا من عشرات ألوف الدنانير عدداً عظيماً، وكان رحمه الله - مع هذا - من أهل الأدب والحدق والذكاء والنبل والحلاوة والتوقد، مع الشرف العظيم والمنصب الفخم والجاه العريض. وأما حسن وجهه وكمال صورته فشيء تقف الحدود عنه، وتكل الأوهام عن وصف أمله... وهكذا كان شأنه في عدم صبره على زي واحد وعلى صديق معين».

ومن الناس من ليس عنده استعداد للحب مطلقاً لا طويلاً ولا قصيراً «كالذي أخبرني به عن نفسه أبو بكر محمد بن قاسم من ولد الإمام هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، أنه لم يحب أحداً قط، ولا أسف على إلف بان منه، ولا تجاوز حد الصحبة والألفة إلى حد الحب والعشق منذ خلق».



وابن حزم سيئ الظن بالطبيعة البشرية، وعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، لا يكاد يصدق الحب العذري، ولا يؤمن بالعشق الأفلاطوني، ويرى أن الإنسان ركب فيه طبيعتان متضادتان: إحداهما لا تشير إلا بالخير، وهي العقل، والثانية لا تشير إلا بالشهوة، وهي النفس «الوقوف عند حد الطاعة معدوم إلا مع طول الرياضة وصحة المعرفة»، «وإن لي قولاً

لا أحول عنه، وهو أنه ما من رجل عرضت له امرأة جميلة - بالحب - وطال ذلك، ولم يكن ثم مانع إلا وقع في شرك الشيطان، وكذلك المرأة».

وأداء هذا النظر إلى الاعتدال في تعريف الصالح والفاقد، فليس الصالح - في نظره - من لا يرد الشر بخاطره، ولا من لم يقع فيه، ولكن «الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت، وإذا قطعت عنها الذرائع استمسكت. والفاقدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، وإذا حبل بينها وبين الأسباب التي تسهل الشر، تَحَيَّلَتْ في أن تتوصل إليه بضروب من الحيل، والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق، ولا يتعرض للمناظر الجالبة للأهواء... والفاسق من يعاشر أهل النقص.. ويتصدى للمشاهد المؤذية، ويحب الخلوات المهلكات. والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة في الرماد لا تحرق ما جاورها إلا بأن تحرك، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء. ولهذا ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلاً يراها أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأنت بكلام زائد كانت عنه في غيبة.. وأما إظهار الزينة، وترتيب المشي، وإيقاع المزح عند خطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس في كل مكان».

وقد أظن في ذكر الأمثلة والوقائع والحكايات التي شاهدها وسمعتها من الرجال والنساء لتأييد رأيه. ولذلك يرى أن العفة تحتاج إلى جهد كبير ورياضة طويلة وصبر شاق عسير، ومن هذا كله جاز لنا أن نعد ابن حزم في حبه وتأليفه في الحب من الواقعيين لا المثاليين.



ثم له في هذا الكتاب (طوق الحمامة) تحليلات نفسية لطيفة في مواقف مختلفة، فهو يستعرض علامات الحب استعراض المجرّب الخبير، ويعلل - مثلاً - اللذة بالمراسلة بحلولها بعض الشيء محل الرؤية «ولهذا نرى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويعانقه، وأعرف من كان يسقي الحبر بالدمع ويقارضه محبوه فيسقي الحبر بالريق».

ويصف الحالة النفسية عند الوصل فيقول: «والوصل حظ رفيع وسعد طالع، بل هو الحياة المجددة والعيش السني، ولولا أن الدنيا دار محنة وكدر لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذي لا كدر فيه، والفرح الذي لا شائبة معه.. ولقد جرت اللذات على تصرفها وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان ولا المال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن بعد الخوف، ما للوصل، لا سيما بعد طول الامتناع، وحلول الهجر».

والناس أصناف في الوصل، فمنهم من يرى أن دوام الوصل يؤدي بالحب، وأما هو فيحدث عن نفسه، إنني ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادني إلا ظمًا، ثم يقول: «إن الهجر أنواع: هجر يوجب التحفظ من الرقيب، فحينئذ ترى الحبيب منحرفًا عن محبه، مقبلًا بالحديث على غيره، معرضًا لمن يحب؛ فتراه حينئذ منحرفًا كمقبل وساكنًا كناطق، ومحبه أيضًا كذلك، وهذا الهجر أحلى من الوصل. وهجر يوجب التذلل، ولا يكون إلا عن ثقة كلِّ بصاحبه، فيظهر المحبوب هجرانًا ليرى صبر محبه، وهجر يوجب العتاب لذنب يقع من المحب وهذا فيه بعض الشدة، لكن فرحة الرجعة؛ وسرور الرضا، يعدل ما مضى، ثم هجر يوجه الوشاة، ثم هجر الملل إلخ».

وهكذا يسير في تحليله لكل ما يعرض له من الوفاء والغدر والظنى والسلو والتعطف وعدمه إلخ.



وإذا كان ابن داود يستشهد على كل باب بما ورد فيه من شعر الأقدمين والمحدثين، وأحيانًا بشعره، فقد سار ابن حزم على نهج آخر، وهو أنه ينشئ هو الشعر في كل حالة من حالات النفس التي يشرحها، ولا ينقل عن غيره إلا نادراً، وشعره في الجملة وسط، لا رائع ولا رديء، فيقول [من المتقارب]:

جرى الحب منِّي مجرى النفس
وأعطيت عيني عنان القرم
ولسي سيِّدٌ لم يَزَلْ نافرًا
وربَّما جاد لي في الحُكْمِ
وكان فوادي كَنَبَتِ هَشِيمِ
يببِسُ رُمِي فيه رام قبس
ويقول فيما عرض له من النكبات والتجول في الأفاق [من البسيط]:
ولَّى فرلَّى جميل الصبر يَثْبَعُه
وصرَّح السَّمْعُ ما تُخْفِيهِ أَضْلَعُه
چنم مَلول وقلب آلف فإذا
حلَّ الفراقُ عليه فهو مُوجِعُه

لَمْ تَسْتَقْرِبْهُ دَارًا وَلَا وَطَنًا
 وَلَا تَدُلُّا مِنْهُ قَطًّا مَضَجِمَةً
 كَأَنَّمَا صَبِيغٌ مِنْ زَهْوِ السُّحَابِ فَمَا
 تَزَالُ رِيحٌ إِلَى الْأَنْفَاقِ تَذَكِّمُهُ
 أَوْ كَرُوكِبٌ قَاطِعٌ فِي الْأَنْفَاقِ مُنْتَقِلٌ
 فَالسُّيْرُ يَغْرِثُهُ حِينًا وَيُظْلِمُهُ
 ويقول [من السريع]:

هَلْ لِقَنْتَيْلِ الْحُبِّ مِنْ وَادِي
 أَمْ هَلْ لِمَعْنَى الْحُبِّ مِنْ فَوَادِي
 أَمْ هَلْ لِدَهْرِي عَرُودَةٌ نَحْوَهَا
 كَمَا نَفْسٌ يَوْمَ مَرَّ فِي الْوَادِي
 ظَلَلْتُ فِيهِ مَابِحًا صَادِيًا
 يَا عَجِبًا لِلسَّابِحِ الصَّادِي
 فَهَنَيْتُ يَا مَوْلَايَ وَجَمْدًا فَمَا
 تُبْصِرُنِي الْحَاظُّ غَوَادِي
 كَيْفَ أَهْتَدِي الْوَجْدُ إِلَى غَائِبٍ
 عَنْ أَعْيُنِ الْحَاضِرِ وَالْبَادِي
 مَلُّ مَدَاوَتِي طَبِيبِي فَقَدْ
 يَرْحَمُنِي - لِلثُّقْمِ - حُمَادِي

إلخ... إلخ.

وفي كتاب «طوق الحمامة» ناحية أخرى، وهي دلالة على الحالة الاجتماعية الأخلاقية في الأندلس في عصر ابن حزم كما يصورها الكتاب.

* * *

فالجواري الرقيقات ملأت البيوت، وكان للمنصور بن أبي عامر أثر كبير في التوسع في هذا لكثرة ما غزا وكثرة ما سبى، فغزواته التي زادت على الخمسين كانت كلها موفقة، وكان

من أثر التوفيق كثرة الأسرى من الرجال والنساء، حتى قال بعض الناس فيه يوم مات: «مات الجلاب»، يريد جلاب الأسرى والسبايا. والسبايا توزع على الأسر من طريق الهبة أو من طريق البيع في الأسواق، وكان هذا النظام متبعًا عند المسلمين والإسبان على السواء.

فنتج من هذا كله امتلاء البيوت - وخاصة بيوت الطبقة الوسطى والعليا - بالإماء، وكان بيت ابن حزم مملوءًا بهذا النوع كما يحدثنا، إذا كان أبوه وزيرًا للمنتصور بن أبي عامر، وكانت المملوكات توزع على أفراد الأسرة، فكان ابن حزم نفسه يملك بعض الجواري ويعشق غيرهن.

وكان لهذا كله أثر كبير في الحياة الاجتماعية والأدبية، فلعبت عواطف الحب دورًا هامًا، ونطق الشعراء بمشاعرهم، وعبروا عنها بتعبيرات دقيقة، حتى إن ابن حزم نظم شعره في كل حالة يصفها ويشعر بها من نفسه أو من غيره، وابن شهيد يهديه ابن أبي عامر ثلاث فتيات من أجمل الفتيات فيقول فيهن شعره، فكثر القول في الغزل والحب، وماجت الحياة الأدبية بذلك كله، وخلقت معان جديدة وأفكار ومشاعر لم تكن من قبل، تصاغ صياغة أدبية يدل عليها شعر «طوق الحمامة»، وتعلم الإماء فنون الغناء والأدب كما كان الحال في الشرق، فهذه أمة ابن حزم تغني بشعر العباس بن الأحنف، كما أتقن الإسبان استخدامهن جواسيس على المسلمين يبلغنهم أدق أمورهم، فكان ذلك من أسوأ الوسائل لهزيمة المسلمين.

ووجدت النساء الخبيرات بالعشق وأفانيته، فلما تقدمن من السن كن مرجع ابن حزم وأمثاله في حكاية تجاربهن وقصصهن، ويخبرنا ابن حزم أنه أصغى إليهن وروي عنهن بعض ما كتب.

ثم استتبع هذا كثرة المولدات من الأجناس المختلفة، وصهر ذلك كله في بوتقة الطبيعة لتخرج منه جمالًا صافيًا يثير الأدباء والفنانين. وكان ابن حزم رقيق الحس ذكي الفؤاد دقيق العقل، يحسن النظر في الأحوال الاجتماعية ويستتبع منها نتائج قيمة، كما تشهد بذلك كلماته في الأخلاق، فلما استخدم ذلك في العشق، صوّره وصوّر أهل زمانه وفنونهم في الغرام تصويرًا دقيقًا، نظمًا ونثرًا.

وكان من نتائج هذا كله فساد الأسر، لكثرة الأحرار والرقيق في البيت الواحد، ووجود الأبناء المختلفي الأمهات، فهذا أمه بربرية وهذا إسبانية وهذا صقلبية، والغيرة شائعة في جميع الأمهات في الأسرة الواحدة، وهن يرضعن هذه الغيرة لأبنائهن فيكون ذلك مثارًا

لعداوة الأقرباء وكثرة الفتن والثورات وانقسام العرى في البيت وفي البلدة وفي المملكة، وهذا ما كان في عصر ابن حزم وما بعده.

وقد كان الظن أن تكون كثرة الجوارى في البيوت والأسواق مانعاً من الفجور والشذوذ، فالنفوس في مثل هذا النظام سهلة الارتواء. ولكن كان الأمر بالعكس في الشرق والغرب، وفي العراق والأندلس [من البيط]:

والتَّقْسُ كالطِّفْلِ إِنْ تَهْمَلَهُ شَبٌّ عَلَى حُبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تَقَطَّمَهُ يَنْقَطِمُ⁽¹⁾

فيحدثنا ابن حزم عن الرمادي الشاعر أنه كان مجتازاً باب العطارين بقرطبة فرأى جارية أخذت بجامع قلبه فجعل يتبعها، وكلما سارت في ناحية سار وراءها، ونهته فلم ينته، فسألها: أحره هي أم مملوكة؟ فقالت: مملوكة. وما زال يضايقها حتى تخلصت منه بأن وعدته وعداً أخلفت فيه. وكذلك تروى القصص المختلفة من هذا القليل.

بل يحدثنا ابن حزم بما هو أشنع من ذلك، وهو تفریط الرجل في عرض زوجته، فيقول: «لقد كنت أعرف رجلاً مستوراً إلى أن استهواه الشيطان»، فأحب غلاماً واستباح في هذا عرضه، فيقول ابن حزم [من الطويل]:

أباح أبو مروان حُرّاً نَسائه لِيَبْلُغَ ما يهوى من الرِّشْأِ القَرْدِ
إلخ...

ويذكر أنه كان في مجلس عند بعض المياسير، فرأى بين بعض من حضر ومن كان بالمجلس أمراً أنكره، وغمزاً استبشعه، وخلوات الحين بعد الحين، وصاحب البيت كالفائب أو النائم، فنبهه ابن حزم بالتعريض فلم ينتبه، وحركة بالصریح فلم يتحرك. وقال ابن حزم في ذلك شعراً، وعزم ألا يعود إلى هذا المجلس... إلخ.



ثم صورة أخرى اجتماعية يدل عليها الكتاب، وهي تفكك الدولة بعد ابن أبي عامر، فقد حجر على الخليفة هشام، وأسقط حرمة الخلافة من نفوس الناس، فلما أراد أحفاد ابن أبي عامر تحويل الخلافة إليه، ثار الناس واضطرب أمرهم، وكانوا كعقد انفط، فلا الخلافة موقرة ولا من حلوا محل الخلفاء يستطيعون ضبط الأمور، وكان ابن أبي عامر قد قتل كل

(1) البيت للبوصيري في ديوانه ص 191.

رأس صالح للقيادة، فكان هذا بدء تضعف الدولة وانحلال البلاد وتغلب الإسبان عليها بلداً بعد بلد، تلمح هذا في شكوى ابن حزم مما أصابه هو وأهل بيته وأصدقاؤه من اضطهاد ومصادرة أموال وتشريد، لأنهم كانوا من أتباع الدولة العامرية، فلا أمن في النفوس ولا الأموال. ويحكى أنه ألف كتابه «طوق الحمامة» والنفس مضطربة، والبلاد هائجة، والناس مشردون، والأيام متبدلة، والأموال مصادرة، والأحوال قلقة... إلخ.

ثم هو واسع الاطلاع على دخائل قصور الخلفاء بما شاهد وصادق من الطبقة الراقية، وما سمع من أبيه وأصدقاء أبيه مما كان يجري في القصور من دخائل. وقد أشار إلى ذلك كثيراً. ولكنه كان في روايته لهذه الأحداث - مع الأسف - متحفظاً سياسة وديانة، وأحياناً يقول فيما يروي: «حدثني الوزير أبي رحمه الله» ويقول: «أريت هشاماً المؤيد ومحمداً المهدي وعبد الرحمن المرتضي وأولادهم وإخوتهم ودخلت عليهم وجالست عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان ابن أمير المؤمنين الناصر». فهذا كله مكنه من معرفة واسعة بهذه الطبقة، فيخبرنا عن رحلات لبعض الأمراء كانت بسبب حوادث عشق، وأن بعضهم ذهب عقله بسبب الحب، فإذا وصل من ذلك إلى حادث دقيق، كُتِيَ ومستر ولم يستجز التصريح وقال: «اغتنر لي الكناية عن الأسماء، فهي إما عورة لا نستجيز كشفها، وإما أن نرعى في ذلك صديقاً ودوداً أو رجلاً جليلاً، وبحسبي أن أسمى من لا ضرر في تسميته، ولا يلحقني والمسمى عيب في ذكره، إما لاشتهار لا يفتني عنه الطي، وإما لرضى - من المخبر - عنه بظهور خيره وقلة إنكار منه لفعله».

وفي الكتاب نواح أخرى قيمة نكتفي منها بهذا القدر.



أخلاق السادة

من الأخلاق التي لفتت أنظار العرب، فأكثرُوا فيها كلامهم، وصاغوا منها أدبهم «خلق السيادة» وهو معنى غامض، صعب التعريف والتحديد، يختلف كثيراً باختلاف البيئة، وباختلاف الحياة الاجتماعية، وباختلاف الصبغة التي تغلب على الشخص والجماعة من حب للمجد، وزهد فيه، ونحو ذلك.

فإذا نحن استعرضنا أركان السيادة في الأدب الجاهلي، وجدناها الكرم والشجاعة، فيقول عامر بن الطفيل [من الطويل]:

وإنِّي وإن كنتُ ابنَ سيّد عامر
وفارسها المَـشهورِ في كلِّ موكبٍ
فما سوّدْتُني عامِرٌ عن وراثته
أبى الله أن أشمُو بِأُمِّ ولا أبٍ
ولكنِّي أخمي جِماها وأثقي
أذاها وأرمي مَنْ رماها بِمَنكَب

وخلاصة رأيه في السؤدد أنه يذود عن قبيلته ويحميها من أن ينالها شر ويذل نفسه في الدفاع عنها، فليست السيادة في نظره مجرد الشجاعة، ولكنها الشجاعة في سبيل القبيلة.

وقالت ابنة حاتم الطائي تصف أباهما: «إن أبي سيد قومه، كان يفك العاني ويحمي الذمار، ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ولم يطلب إليه أحد حاجة فردّه»، فجعلت سيادته في الشجاعة والكرم.

وتقرأ المفاخرات بين السادة في الجاهلية، فنراها يدور أكثرها حول المباهاة بالكرم والشجاعة.

وظلت هاتان الصفتان هما دعامتا السيادة في الإسلام وإن لَوْنُهُما بعضهم ببعض الألوان الأخرى التكميلية، فيروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «السيد: الجواد حين يسأل، الحليم

حين يُستجهل، البار حين يعاشر». وقيل لقيس بن عاصم: بِمَ سدت قومك؟ فقال: «ببذل القري، وترك المرأ، ونصرة المولى»، فأضاف إلى الكرم والشجاعة ترك المرأ، وبعبارة أخرى الترفع عن الصغائر.

وعدُّ في العصر الأموي من أسود الناس الأحنف بن قيس وسلم بن قتيبة ومحمد بن القاسم؛ فأما الأحنف فأساس سيادته الشجاعة والكرم والحلم، وقد رشحه زياد بن أبيه ليتولى ثغر الهند فلم يرض معاوية بذلك، وحفظ عليه عدم انضمامه إلى جيش عائشة، ومناصرته لعلي بن أبي طالب، فقال فيه زياد: «إن الأحنف بلغ من الشرف والسؤدد ما لا تنفعه الولاية ولا يضره العزل».

وعدُّ من أهم أسباب سيادة سلم بن قتيبة جراته وشجاعته، فقال بعضهم: «كنا نعرف سؤدد سلم بأنه كان يركب وحده ويرجع في خمسين»، أي: خمسين أسيرًا.

ومحمد بن القاسم فتح السند والهند وقاد الجيوش وهو ابن سبع عشرة سنة فقال فيه الشاعر [من الكامل]:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرْوَةَ وَالنُّدَى لِمُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ
قَادَ الْجِيُوشَ لِسَبْعِ عَشْرَةَ حِجَّةً يَا قَرَبَ ذَلِكَ سَوْدَدًا مِنْ مَوْلِدِ!

وأحيانًا كانوا يلحظون في «السيد» لين الجانب وسعة صدره للناس في أن يعيروه وينقدوه. قال رجل من العرب: «نحن لا نسؤد إلا من يوطئنا رحله (يريد أن يخدمنا في حوائجنا) ويفرشنا عرضه (يريد أنه لا يضيق بنقدنا له وعبئنا عليه) ويملكنا ما له» وكما قال المقنع الكندي [من الطويل]:

وَلَا أَحْمِلُ الْحَقْدَ الْقَدِيمَ عَلَيْهِمْ
وَلَيْسَ رَفِيسُ الْقَوْمِ مَنْ يَحْمِلُ الْحَقْدَا
وَلَيْسُوا إِلَى نَضْرِي سَرَاعًا وَإِنْ هُمْ
دَعَوْنِي إِلَى نَضْرٍ أَتَيْتَهُمْ شِدَا
إِذَا أَكَلُوا لَحْمِي وَفَرَثَ لِحُومِهِمْ
وَإِنْ قَدَمُوا مَجْدِي بَنَيْتَ لَهُمْ مَجْدًا⁽¹⁾

(1) الأبيات للمقعن الكندي ص 204.

وأحياناً يلحظون في السيادة بعد النظر وقوة الفكر وسداد الرأي وهذا ما لحظوه أيضًا في سيادة الأحنف، فقد كان من أسباب مجده الرأي يصيب والنظر يصدق، وقال الكميت [من مجزوه الكامل المرفل]:

رُفِعَتْ إِلَيْكَ وَمَا تُغْفِرُ

ت⁽¹⁾ هَيُونَ مَنْسَمَعٍ وَنَاظِرُ

وَرَأَوْا عَٰلَمِيكَ وَمَنْكَ فِي الْـ

مَهْدِ التُّهْمِي ذَاتِ الْبِصَاوِرِ⁽²⁾

وقد لحظوا - أيضًا - أن السادة لا يسودون جميعًا بخصلة واحدة فقد يسود أحدهم بصفة ويسود آخر غيرها، تبعًا للشخص والظروف التي حوله، فقالوا - مثلًا - «ساد الأحنف بحلمه، وساد مالك بن وشمع بحب العشرة له، وساد تقيبة بن مسلم بدهائه، وساد المهلب بن صفره بهذه الخلال كلها».

وفي بعض الأوساط عد أكبر ركن للسيادة اصطناع الرجال، وهو ضرب من الكرم، وهو أن يستجلب رضا الناس ببذل العطاء لهم وقضاء حوائجهم، فيكونون أتباعه يجتمعون حوله ويصدرون عن رأيه، وفشا هذا في العصر العباسي وخاصة عند البرامكة، فقد كانت سيادتهم في إسداء البر للناس وتكوين الأشياع والأتباع. روى أن يحيى بن خالد البرمكي دعا ابنه إبراهيم يومًا - وكان يسمى دينار بن برمك لجماله وحسنه - ودعا بمؤدبه وبمن كان ضم إليه من كتابه وأصحابه فسألهم: ما حال ابني؟ قالوا: قد بلغ من الأدب كذا ونظر كذا وكذا (من العلوم). قال: ليس عن هذا سألت. قالوا: قد اتخذنا له من الضياع كذا وغلته كذا. قال: ولا عن هذا سألت إنما سألت عن سيادته وبعد همته، وهل اتخذتم له في أعناق الرجال متناً وحببتموه إلى الناس! قالوا: لا. قال: فيئس المشراء أنتم والأصحاب. هو والله أحوج منه إلى ما قلت. ثم أمر بحمل خمسمائة ألف درهم إليه، ففرقت على قوم لا يدري من هم.

ونظر العامون يومًا إلى ابنه العباس وأخيه المعتصم، فرَّي ابنه العباس يتخذ المصانع ويبي الضياع، والمعتصم يمتلك الرجال، فقال في المعتصم [من الكامل]:

يَبْنِي الرَّجَالَ وَغَيْرُهُ يَبْنِي الْقُرَى شَتَّانَ بَيْنَ قُرَى وَيَبْنِي رِجَالَ

(1) يقال: «نثر الغلام» إذا سقطت أسنانه الرواضع. (2) ديوانه ص 233.

قَلْبُكَ بِكَفَرَةٍ مَالِهِ وَفِي صَاحِهِ
حَتَّى يُفَرِّقَهُ عَلَى الْأَبْطَالِ

فساد المعتصم، وضاع العباس.

ووجد في الإسلام من غلبت عليه النزعة الدينية وأمعن في فهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ
أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: الآية 13] فربط هذا بالسيادة وجعل السيادة في التقوى.
قال ابن الكلبي: قال لي خالد القشيري: ما تعدون السؤدد؟ قال: «أما في الجاهلية فالرياسة
(يريد الرياسة على القبيلة) وأما في الإسلام فالولاية (يريد ولاية أمور المسلمين بالخلافة أو
ولاية مدينة أو إقليم)، وخير من ذا وذلك التقوى».



من الأقوال المأثورة:

في الأدب الغربي والعربي

من الإنجليزية والأمريكية:

حكومة المحافظين نفاق منظم.

* * *

سأل قسيس رجلاً: لماذا ينجح الممثلون أكثر مما ينجح الواعظون؟ فقال: إن الممثلين يتكلمون عن الأشياء الخيالية كأنها حقيقة، والواعظون يتكلمون عن الأشياء الحقيقية كأنها خيالية.

* * *

إن قُبلة من أمي جعلتني فناناً.

* * *

إن المعرفة الإنسانية ليست إلا جهلاً ميوّناً.

* * *

كل عقلاء الناس على دين واحد.

* * *

قد يصح للإنسان أن يغير رأيه ولكن لا يصح له أن يغير مبدأه.

* * *

يجب أن يصرف الإنسان بعض زمنه مع الضاحكين.

* * *

السفير رجل أمين أرسلته دولته إلى الخارج ليكذب لها .

* * *

كل إنسان يستطيع أن يعمل أي عمل عمله الآخر .

* * *

أراد ابن أن يقرأ لأبيه فقال الأب: اقرأ لي كل شيء إلا التاريخ فإنه باطل .

* * *

إنما يعتذر عما لا يمكن تغييره .

* * *

الاغتيال لا يغير تاريخ العالم .

* * *

الجامعة يجب أن تكون مكان الضوء ومكان الحرية ومكان العلم .

* * *

كن عادلاً وأنت لا تخشى شيئاً .

* * *

الكتب والكنايس والحكومات هي ما نعمل .

* * *

قد لا يكون للعرف حكمة القانون ولكنه أحب إلى الناس .

* * *

الديمقراطية كالقبر لا تردّ ما تأخذ .

* * *

الخلاف في الدين ينتج من الخصومة أكثر مما ينتج الخلاف في السياسة .

* * *

يقول المثل الفرنسي: أجناس الناس ثلاثة: الرجل والمرأة ورجل الدين.

* * *

أداء الواجب يحدد القدر.

* * *

لكل إنسان ثمنه.

* * *

في السياسة ليست هناك كلمة أخيرة.

* * *

القوة ليست علاجًا.

* * *

كثيرًا ما ترتقي الصداقة إلى حب، ولكن الحب لا يهبط أبدًا إلى صداقة.

* * *

أنا فقير وفقير جدًا، ولكن ملك إنجلترا ليس له من الثروة ما يستطيع بها أن يشتريني.

* * *

حريتي أو موتي.

* * *

الشكر على نعمة الماضي أمل في نعمة المستقبل.

* * *

الأشياء العظيمة لا ترى إلا على بعد.

* * *

لو خدمت الله نصف ما خدمت ملكي، لأسبغ عليّ نعمته في آخر أيامي ولم يتركني لأعدائي.

* * *

ليست السعادة غاية الحياة بل الخُلُق.

* * *

إذا تحققت كل رغباتنا ضاعت لذائفنا.

* * *

إذا صُويت كل سيوف إنجلترا إلى رأسي لم يحرك ذلك من نفسي.

* * *

إذا كان لي ابن اجتهدت أن أعلمه الفرنسية والألمانية، أما اللاتينية واليونانية فترف.

* * *

إذا أغرقنا كل المادة الطيبة في قاع البحر كان ذلك خيرًا على الإنسان وشرًا على البحر.

* * *

الجهل لا يحسم نزاعًا.

* * *

سأحاول ما عشت أن أخدم إلهي وملكي ووطني، ولذلك سيكتفي الله مع من أحبوه.

* * *

لقد وهبت حياتي للقانون والسياسة، أما القانون فأمر مشكوك فيه، وأما السياسة فلا شك أنها عبث.

* * *

قال أمير وهو يحتضر: لقد ملكت المال والجاه والقوة، ولكن إذا كان هذا كل ما أملك فتعسًا لي.

* * *

لقد سمعت أن شيئين سالبين يكوّنان موجبًا، ولكن لم أسمع أن لا شيء ولا شيء يكوّنان أي شيء.

* * *

لقد تعلمت أخيرًا أن لا شيء يصح أن يؤخذ قضية مسلمة.

* * *

لقد اقتنعت أن عظمة إنجلترا واستقرار أساس شؤونها إنما هو في أمريكا.

* * *

ما فائدة التاريخ وأقوال الحكماء وتجارب السلف إذا لم تكن دليلًا هاديًا للخلف؟

* * *

لقد تعلمت من الحديث مع الناس أكثر مما تعلمت من كل ما قرأت.

* * *

في الأمة الناجحة يكون التغيير دائمًا.

* * *

الأفراد قد يكوّنون جماعات، ولكن النقابات هي التي تكوّن الأمة.

* * *

لم يبلغ إنسان ما من الشر مبلغًا لا يستطيع معه أن يأتي بخير.

* * *

ثورة الأفكار تأتي دائمًا قبل ثورة الجيش.

* * *

ما أسفت على شيء أسفي على أن لي حياة واحدة أهبها لقومي.

* * *

الصلح الظالم خير من القتال العادل.

* * *

أن تُتقد أسهل من أن تنشئ.

* * *

قد يكون بعض النساء أذكى من بعض الرجال ولكن هناك مستوى سمو لا يصلن إليه أبداً.

* * *

من الصعب قيادة مجلس النواب، وأصعب من ذلك إدارة مجلس الوزراء، ولكن أصعب من الجميع قيادة جيش.

* * *

كل الأشياء سواء في النهاية.

* * *

الحب كمرض الحصبة، خطر إن جاء متأخراً عن زمنه.

* * *

الطبيعة تعمل أكثر مما يعمل الطب.

* * *

لا تنس ما قاله لك إنسان وقت غضبه.

* * *

الكتب أجمل أثاث ولو لم تفتحها أو تقرأ منها كلمة.

* * *

قد لا يستطيع إنسان أن يقدم لأمنه خدمة جلييلة ما لم يضح بالفضائل الصغيرة.

* * *

لا يستطيع صديق حق أن يهنئ صديقه على توليه رئاسة الحكومة، فإن كل تصرف يتصرفه يزيد عدد أعدائه.

* * *

لا شيء يؤثر في الأطفال كالثناء عليهم.

* * *

كان لنيوتن كلب اسمه دياموند، أفسد يوماً أصول تأليف له قيم، فلم يزد على أن قال:
«دياموندا! دياموندا! قلما تعرف مقدار ما أذيتني».

* * *

سئل «ملتن»: هلا تعلم ابنتك لغة أخرى؟ فقال لسان واحد يكفي المرأة.

* * *

إنه وطننا أخطأ أم أصاب، أساء أم أحسن.

* * *

الحب في الأسرة أساس للحكومة الطيبة.

* * *

الكلام في البرلمان، كالعزف على الكمان، يحتاج إلى مران.

* * *

الحزب فكرة منظمة.

* * *

الشعر بلاغة الدين وحرارته.

* * *

الشعر مهنة الكسالى.

* * *

إنما ينجح الشعراء في التخيلات لا في الحقائق.

* * *

إن أردت أن ترى المستحيل ممكناً فاقراً للجرائد.

* * *

إن مالك الأرض عليه واجب يؤديه، كما أن من حقه أجرًا يقتضيه.

* * *

عصيان الظالم طاعة الله.

* * *

الثورة لا تتراجع.

* * *

السخرية أصح امتحان للحقيقة.

* * *

قيل لهنري كلي Clay: إن القضية التي تدافع عنها تبعدك عن منصب الرئاسة. فقال:
إنني أحب أن أكون محققًا أكثر مما أحب أن أكون رئيسًا.

* * *

ست ساعات نوم كافية للرجل، وسبع للمرأة، وثمان للمغفل.

* * *

بعض الناس لهم مال كثير ولا عقل، وبعضهم له عقل كبير ولا مال، ولا شك أن
الأولين خلقوا للآخرين.

* * *

بعض الناس يحمل بين جنبيه كتابًا واحدًا، وبعضهم مكتبة.

* * *

إذا كان القلب طاهرًا فلا يهم ما في الرأس.

* * *

احفظ القرش والجنه يحفظ نفسه.

* * *

كانت آخر كلمة قالها نلسون: «الحمد لله، قد أدبت واجبي».

* * *

ما يسمى ثباتاً في العظام يسمى بلادة في الحمير.

* * *

إن معركة «واترلو» كسبت في ملعب كلية إيتون.

* * *

غير ما خلقت لأولادي حرية القول وإعطاؤهم المثل كيف يستعملونها.

* * *

أحسن الأطباء هم الدكتور، «جُمِيَّة» والدكتور «واحة البال» والدكتور «سرور».

* * *

كلما عظمت الحقيقة عظم نقدها.

* * *

الشعب لا يتخلى عن حرته إلا بضرب من الخداع.

* * *

أساس النجاح المثابرة على السير نحو الغرض.

* * *

العالم ملهامة لمن يفكر، مأساة لمن يشعر.

* * *

العالم ليس إلا سجناً كبيراً ينفذ حكم الإعدام كل يوم على بعض من فيه.

* * *

عندما ينتهي القانون يبدأ الاستبداد.

* * *

يبقى الأمل ما بقيت الحياة.

* * *

لماذا نحرص على الحياة وأولها صراخ وآخرها أنين.

* * *

اكسب قلوب الناس تكسب مالهم.

* * *

للنساء فهم القلب، وهو خير من فهم العقل.

* * *

من الأدب الفرنسي:

لا شيء يستحيل على القلب الشجاع.

* * *

عند كل امرأة دائماً شيء تخفيه.

* * *

خير أن تعيش صياداً فقيراً من أن تحكم.

* * *

فرّق تحكم.

* * *

بين الجليل والهزأة خطوة.

* * *

قابل كل شيء بجذ، ولكن لا تقابل شيئاً بحزن.

* * *

الصديق كالمقطعة من الأثاث يغيّر إذا بلي.

* * *

لا جديد إلا ما نسي.

* * *

بين لا شيء والواحد أكثر مما بين الواحد والألف.

* * *

إنني أحب أسرتي أكثر مما أحب نفسي، وأحب وطني أكثر مما أحب أسرتي، ولكنني أحب الإنسانية أكثر مما أحب وطني.

* * *

أحمد الله إذا لم يجعلني امرأة ولا قسيسًا.

* * *

قالَ جَسْنَدِي «الفيلسوف الفرنسي» وهو يحتضر:

لقد ولدت ولا أعرف لماذا، وعشت ولا أعرف كيف، وهانا أموت ولا أعرف لماذا ولا كيف.

* * *

الثقة يجب أن تأتي من أسفل، والقوة يجب أن تأتي من أعلى.

* * *

قال ميرابو وهو يموت: «دعوني أمت على صوت الموسيقى».

* * *

الصقر يطير من قمة إلى قمة حتى يصل إلى برج «نوتردام».

* * *

الحب مَلِك للشباب وطاغية للشيوخ.

* * *

الحب أقوى من الصعاب التي تعترضه.

* * *

ليس النبوغ إلا قدرة على الصبر.

* * *

الملك العادل عبد لرعيته الحرة.

* * *

قال نابليون وهو يجهز حملته على مصر: «لا تُصنع الأسماء العظيمة إلا في الشرق».

* * *

لا ينال النصر بالأيدي بل بالأقدام.

* * *

ملعقة من غسل تصيد الذباب ما لا يصيده عشرون دناً من خل.

* * *

شرط السعادة معدة صحيحة وقلب مريض.

* * *

من أجل أن تنجح أمة في الحرب يجب توافر ثلاثة شروط: الأول المال والثاني المال والثالث المال.

* * *

احتفل قوم بعيد سمّوه «عيد العقل»، فقال دانتون: ما هذه المهزلة! لسنا نريد القضاء على الأوهام لنؤسس الإلحاد.

* * *

لا تسأل عن الإصطبل إذا كان البيت يحترق.

* * *

قال نابليون لجيشه عندما وضع أقدامه في مصر: «اذكروا أن أربعين قرناً تنظر إليكم من قمة هذه الأهرام».

* * *

المرأة - غالباً - هوائية لا يثق بها إلا أحمق.

* * *

الممالك بلا عدل غايات ملئت باللصوص .

* * *

من خاف من حفيف الشجر لا يدخل الغابة .

* * *

من لم يعرف أن ينافق لم يعرف أن يحكم .

* * *

قال لويس الحادي عشر: «إذا عرقت قبعتي سري أحرقتها» .

* * *

قالت زوجة لويس الخامس عشر في مرض الموت وطبيبها يبحث عن علاج لمرضها:
«أرجع لي أبي وأولادي فهذا هو علاجي» .

* * *

فولتير: «إذا لم يكن الله موجودًا، وَجِبَ أن نختعه» .

* * *

إذا ملأت يدي من الحقائق يجب أن أحاذر من قنيتها .

* * *

إذا كان المال عصب الحرب فهو أيضًا شحم السلم .

* * *

الدين مريض أهمله أطباؤه .

* * *

عُجِبك بمنصبك دليل أنك أقل منه .

* * *

قال رابليه وهو يحتضر: «أزخ الستار فالملهاة Comedy قد انتهت .

* * *

حفل ولا مرأة ربيع ولا ورد.

* * *

كل شيء للوطن ما كان الوطن في خطر.

* * *

كل أمة لها حكومتها التي تستحقها = كما تكونوا يولى عليكم.

* * *

كل شيء إلى زوال إلا الشرف.

* * *

قال لويس الرابع عشر: في كل مرة أملاً منصباً خالياً أصنع مائة ساخطين وواحدًا غير شاكر.

* * *

نفسى حقيرة جدًا إن نظرتُ إليها وحدها، عظيمة جدًا إن قارنتها بغيرها.

* * *

كان ليوناني قيثارة بديعة، انقطع وتر من أوتارها، فأبى أن يصنع لها وترًا مثله وصنع بدلًا منه وترًا من فضة فققدت القيثارة انسجامها.

* * *

الثورة لا يمكن أن تهيأ رياضياً (بالحساب الدقيق).

* * *

الجندي الذي لا ينام جيدًا يساوي جنديين.

* * *

- من الأدب الألماني:

فن العمارة موسيقى متجمدة.

* * *

عندنا، لا نتجعجع إلا بحكومة بلا حزب.

* * *

الغريب في نظرنا عليه مسحة أرستقراطية دائمًا.

* * *

الجيش الألماني هو الشعب الألماني مسلحًا.

* * *

من المصائب أن ملوكنا لا يسمعون الحقيقة.

* * *

قد يكون الدواء أسوأ من الداء.

* * *

يجب أن يأخذ العدل مجراه ولو هلك العالم.

* * *

بسمارك. «إذا كان الألماني من حزب الأحرار لم أعد ألمانيًا ولا حرًا».

* * *

ليست السياسة علمًا مضبوطًا.

* * *

الدعوة إلى الخوف لا تجد لها صدق في قلب الألماني.

* * *

الحصان الشجاع يموت من الخندق.

* * *

سيأتي زمن يحكم الأحرار، وسيأتي زمن يحكم الدكتاتوريون. كل شيء يتغير ولا أبدية في الأمر.

* * *

لا بد أن يكون هناك سحر خاص في كلمة «ألماني».

* * *

الدفاع عن ألمانيا بكل الوسائل حق كل ألماني.

* * *

في المعاملات «المالية» ليس للصدقة مكان.

* * *

رفض طحان أن يبيع طاحونته، فقيل له إن الملك يستطيع أن يأخذها غصبًا بدون ثمن، فقال:

* * *

نعم، ذلك إذا لم يكن في برلين قضاة.

* * *

تموّد أن تتألم ولا تشكو.

* * *

قال جوته وهو يوجد بنفسه: «الضوء! الضوء! افتحوا النوافذ ليزيد الضوء».

* * *

نهاية مع رعب خير من رعب بلا نهاية.

* * *

(في الأدب الألماني): القوة قبل الحق (وفي الفرنسي): القوة فوق الحق، وفي اليونان: القوة هي الحق، وفي جمهورية أفلاطون على لسان تراسيماكوس: «حجة الأقوى أقوى حجة».

* * *

بسمارك: السياسة الخارجية لا تجري على النظريات القانونية.

* * *

لكل حالة جديدة سياسة جديدة.

* * *

السكينة أول واجبات المواطن.

* * *

بسمارك: سياستنا أن قداما من أرض ألمانيا لا تفقد، وذرة من حقوق ألمانيا لا تضحي.

* * *

نحن الألمان نخشى الله ولا نخشى غيره.

* * *

من الأدب اليوناني:

أول دروس الفلسفة أن تعرف الوقت المناسب لكل شيء.

* * *

أشعل «ديوجينيس» مصباحه في الظهر، فسئل: ماذا تصنع؟ قال: «أفتش عن إنسان».

* * *

دُعي إسبِرطي لسمع من يقلد صوت العنديل، فقال: «لقد سمعت الأصل».

* * *

خير أن تموت سريعاً من أن تحيا في انتظار الموت».

* * *

معنى «أن لنا أذنين ولساناً واحداً»: أن نسمع أكثر مما نتكلم.

* * *

نهى «أجيسيلوس» وهو يحتضر أن يقيموا له تمثالاً، ثم قال:

* * *

إن كنت فعلت خيرًا فسيحسن ذكري في الآخرين، وإلا فتمائيل العالم كله لا تغني.

* * *

قال الإسكندر وقد رأى ديوجينيس الزاهد: «لو لم أكن الإسكندر، لتمنيت أن أكون ديوجينيس».

* * *

ذكروا أن مدن اليونان لم تسقط بقوة فيليب بل بذهبه، فقيل في ذلك: «سلح نفسك بأسلحة من الفضة لا يقف أمامك عدو».

* * *

«كاتو»: لأن يسأل الناس: لم لم يقيموا له تمثالًا؟ خير من أن يسألوا: لم أقاموا له تمثالًا؟

* * *

وجدتها وجدتها ..

كلمة مأثورة عن أرخميدس وقد صاح بها عند اكتشافه نظريته في الوزن النوعي.

* * *

أسوأ حاكم من لم يستطع أن يحكم نفسه.

* * *

الأصدقاء شركاء في كل شيء.

* * *

قيل لأفلاطون: اضرب هذا الغلام لأنه غضوب. فقال: لو لم أكن غضبت لضربته.

* * *

وقف الإسكندر على ديوجينيس فسأله الإسكندر: ماذا يطلب ليحققه له؟ قال: أن تتحنى قليلاً فلا تحجب الشمس عني.

* * *

سأل رجل سقراط: أتزوج أم لا؟ فقال: أي الأمرين فعلت ندمت عليه.

* * *

قيل ليوليوس قيصر: أي نوع من الموت خير؟ قال: الموت المفاجئ.

* * *

من عرف أن يتكلم وجب أن يعرف أيضًا متى يتكلم.

* * *

إذا لم يكن جلد السبع فجلد الثعلب.

* * *

قرأ يوليوس قيصر تاريخ الإسكندر فبكى، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: أليس مما يبعث الأسي أن أرى الإسكندر يتغلب على هذه الأمم في شبابه وأنا لم آت بعدُ بعمل جليل.

* * *

أشار بعض القواد على الإسكندر أن يغير على الجيش الفارسي ليلاً فقال: «أنا لا أسرق نصري».

* * *

وضعك الصديق موضع الاختبار ليس أقل إثماً من وضع الحكومة قوادها موضع التجربة.

* * *

الإسبرطي لا يسأل عن عدد أعدائه، ولكن يسأل أين هم!

* * *

سئل أجيستيلوس: أيهما خير: العدل أم الشجاعة؟ فقال: «لسنا نحتاج إلى الشجاعة إذا عم العدل».

* * *

إنك لا تستطيع أن تعاند إرادة الله.

* * *

لا عجب أن يتحمل النساء مسؤولية الحكم إذا خاف الرجال من أن يكونوا أحرارًا.

* * *

قال سقراط: لست ابن أثينا ولا ابن اليونان، ولكني ابن العالم.

* * *

قال فيليب المقدوني لابنه وقد أجاد الضرب على القيثارة في حفل: لا تخجل من إجادتك للعب؟

* * *

ومثله قول الآخر: يجب أن يكون هذا إنسانًا وضيئًا، وإلا ما أجاد الزمر.

* * *

كان ليسندر حاكمًا ظالمًا قاسيًا فقال قائلهم:

* * *

لا يمكن لليونان أن تلد اثنين كليسندر.

* * *

قال الإسكندر الثاني: كما أن الأرض لا تتحمل شمسين كذلك آسيا لا تتحمل حاكمين.

* * *

الحرب لا تتحمل من القائد غلظتين.

* * *

وظيفة راعي الغنم الجيد والملك الجيد سواء.

* * *

اضرب كما تشاء ولكن اسمع مني.

* * *

قال الملك أجيس وقد قدّم ليعدم، فبكى بعض أصدقائه: «استبق دموعك يا صديقي -
فإني وأنا أقتل ظلماً - أحسن حالاً من قاتلي».

* * *

سمع «مينيدوس» رجلاً يقول: ما أحسن أن ينال الإنسان ما يشتهي! فقال: أحسن منه
ألا يشتهي الإنسان إلا ما كان ضرورياً.

* * *

طلب رجل من «ليكوجوس» أن ينشئ لأسبرطة نظاماً ديمقراطياً، فقال له: أنشئ
الديمقراطية أولاً في بيتك.

* * *

حب المال منيع كل شر.

* * *

نفس المحب تسكن في بدن المحبوب.

* * *

عبّر شريف رجلاً بأنه ليس ذا نسب عريق، فقال الثاني: أسرتي ابتدأت بي وأسرتك
انتهت بك.

* * *

قال سقراط: «الناس يعيشون ليأكلوا وأنا أكل لأعيش».

* * *

العبيد يُحكمون بسادتكم، وضعاف الناس يحكمون بأهوائهم.

* * *

جيش من وعول عليها أسد أشد إرهاباً من جيش من أسود عليها وعل.

* * *

من العسير أن تجعل المعدة تصغي إلى العقل.

* * *

قال ثيمستوكليس لزوجته وقد رأى ابنه يستغل ضعفها: أيتها المرأة، إن الأثينيين يحكمون اليونان، وأنا أحكم الأثينيين، وأنت تحكمينني، وطفلك يحكمك، فلا تدعيه يسيء قوته، فهو - في سذاجته - أقوى من اليونان مجتمعة.

* * *

ونحوه قول «كاتو» في قوة المرأة: «الرجال يحكمون نساءهم، ونحن نحكم كل الرجال، ونسائي يحكمنني».

* * *

ونحوه القول الفرنسي: «فرنسا تحكم العالم والمرأة تحكم فرنسا».

* * *

من الأدب الإيطالي:

«أنا لا أومن بالجغرافيا».

قالها البرنس أوتوراتو كايثاني أثناء رياسته للجمعية الجغرافية الإيطالية، وأصلها للدوق ميكلانجلو وقد عرض عليه رجل ثقيل كتاباً في الجغرافيا بثمان غال وألح عليه فقال: «إني أسف! فأنا لا أومن بالجغرافيا».

* * *

الحكومة الملكية توحدنا، والجمهورية تفرقنا.

* * *

علم الحساب ليس رأياً.

قالها وزير مالية في البرلمان بعد أن استقال إثر مشادة، وقد نصح باحترام الآراء المختلفة، فقال: «إني أحترم كل الآراء وإن اختلفت، ولكن الحساب ليس رأياً، يعني أن الأرقام والإحصائيات فوق الآراء التي تعتمد على الجدل».

* * *

ولدت حرًا، وعشت حرًا، وسأموأت حرًا.

(كلمة كتبت على وسام ضرب في روما).

* * *

إيطاليا ستشق طريقها.

(قالها كارل ألبرتو (1798-1849)).

* * *

أجيب بأني لا أجيب.

(قالها وزير زراعة في البرلمان).

* * *

قال رجل لوزير في عهد جريجوري السادس عشر: إن السجنون امتلأت بالمجرمين السياسيين، فقال الوزير:

إذا كانت السجنون ملاءى فالقبور فارغة.

* * *

من الأدب اللاتيني:

اللعبة انتهت.

قالها فيلسوف وهو يحتضر إشارة إلى أن الحياة لعبة. ومثلها ينسب إلى أوغسطس (63 قبل الميلاد - 14 بعد الميلاد) وقد سأل أصدقاءه وهو يجود بنفسه: هل أجدت لعب دوري في الحياة؟

* * *

قال أرسطو: أفلاطون عزيز علي، ولكن الحق أعز علي⁽¹⁾.

* * *

(1) انظر أغراس المجلة في ترجمتنا «جمال الدين».

ألا تعلم يا بني أن العالم محكوم بقليل من الحكمة.

* * *

من عَجَل عطاءه فقد ضاعفه.

* * *

كان من عادة الرومان القدماء إذا انتصر قائد أن يكرّموه، فُيركبوا مملوكًا خلف عريته يقول له وسط هتاف الجماهير:

«حاذر أن تسقط».

* * *

لقد خسرت يومًا.

(قالها الإمبراطور «تيتوس» وقد ذكر أنه مر عليه اليوم لم ينفع فيه أحدًا).

* * *

أنا ملك الرومان وفوق النحو.

(قالها الإمبراطور سيجسموند وقد أخطأ في قواعد النحو فنبه إلى خطته).

* * *

أعدل ولو انطبقت السماء على الأرض.

* * *

الرجل الشجاع يهضم الأشياء القاسية.

* * *

أرت امرأة امرأة أخرى جواهرها الغالية، فقالت الثانية وأشارت إلى أولادها: «هذه هي جواهري».

* * *

«تذكّر أنك إنسان». أسرها مملوك لسيده القائد الظافر والناس يهضون له.

* * *

لقد قضيت حياتي مشغولاً ولم أعمل شيئاً!

(قالها هوجو جروتويس وهو يحتضر).

* * *

ليس يسعد أحد ما دام هناك الموت.

* * *

ما من كتاب - مهما قبح - إلا وفيه بعضه فائدة.

* * *

قال بلوتارك في ترجمة أحد رجاله إنه كان يحدث عن نفسه أنه «قام بأعظم أعماله في أوقات فراغه».

* * *

سئل «ستلبو» أحد فلاسفة اليونان وقد نهبت بلدته: هل فقدت شيئاً؟ فقال: «لا. كل ما أملك معي».

* * *

ما أقدمك أيتها البساطة!

* * *

إن الأمير الذي لا يعاقب الدسائين يشجعهم.

* * *

إذا كنت في روما فافعل ما يفعل الرومان.

* * *

من لم يعرف أن يتصنع لم يعرف أن يحكم.

* * *

من أوعز بالعمل فعمل كان مسؤولاً كما إذا عمل.

* * *

السكوت رضا .

* * *

إذا عشت وفقًا للطبيعة لم تكن فقيرًا أبدًا، وإن عشت وفقًا للأوهام لم تكن غنيًا أبدًا.

* * *

«دعهم يكونوا كما هم أو لا يكونوا أبدًا».

* * *

كلمة قالها رئيس الجزويت وقد طلب منه أن يغير في نظامهم.

* * *

«هل دائمًا تتور، أيها الجزائر»؟

* * *

كلمة وجدت مكتوبة للإمبراطور أوغسطس وقد همّ بالأمر بقتل عدد من رجاله، فلما قرأها كف عن القتل.

* * *

لقد تسلمت روما طوبًا، وخلفتها مرمرًا.

* * *

«أتيت فرأيت ففتحت».

* * *

كلمة تسب إلى يوليوس قيصر بعث بها في وصف غزوة انتصر فيها.

* * *

من الأدب العربي:

«إن من البلية أن يكون الرأي بيد من يملكه، دون من يبصره».

(قالها المهلب بن أبي صفرة وقد أمره الحجاج بأمر في الحرب لم يره في المصلحة، وكان المهلب هو القائد، والحجاج هو الأمير).

* * *

«الحرب أولها شكوى، وأوسطها نجوى، وآخرها بلوى».

* * *

تنسب لعنترة.

* * *

الشر حلو أوله، مرّ آخره.

* * *

«كثرة الصباح من الفشل».

(لأكثم بن صيفي. ومثله قول عائشة يوم الجمل وقد رأت أصحابها يتنازعون ويتصايحون: «المنازعة في الحرب تحوّر والصباح فيها فشل»).

* * *

احرص على الموت توهب لك الحياة.

(قالها أبو بكر لخالد بن الوليد).

* * *

«بقية السيف أنمي عدداً وأطيب ولدًا».

(قالها علي بن أبي طالب، ويريد ببقية السيف القوم دافعوا عن أنفسهم بالسيف، ومات أكثرهم في القتال، وبقيت منهم بقية).

* * *

قُبلة الإمام في اليد، وقبلة الأب في الرأس، وقبلة الأخ في الخد، وقبلة الأخت في الصدر، وقبلة الزوجة في القدم.

* * *

أناة في عواقبها فوت خير من عجلة في عواقبها درك.

(المهلب بن أبي صفرة).

* * *

«كن كالتاجر الكيس إن وجد ربحًا تَجَرَّ، وإلا تحقِّظ برأس المال».

(قالها عبد الملك بن مروان ينصح أميرًا ولاء حرب الروم).

* * *

لو غضب «مالك»، لغضب معه مائة ألف سيف لا يسألونه في أي شيء غضب.

(قالها ابن مطاع العنزي وقد استوصفه عبد الملك بن مروان مالك بن مسمع، فلما

سمعها عبد الملك قال: هذا والله السؤدد).

* * *

إن لله خلقًا قلوبهم كقلوب الطير كلما خفت الريح خفت، فأف للجبناء.

(عائشة في وصف الجبان).

* * *

كان الناس يفعلون ولا يقولون، ثم صاروا يقولون ويفعلون، ثم صاروا يقولون ولا

يفعلون.

(عمر بن الحارث).

* * *

أفضل العطاء ما كان من معسر إلى معسر.

* * *

الأيام مزارع، فما زرعت فيها حصده.

* * *

إن الله عَوَّدني أن يتفضَّل عليّ، وعَوَّدته أن أتفضل على عباده.

(عبدالله بن جعفر).

* * *

من أصابه غبار مركبي فقد وحب عليّ شكره.

(خالد بن عبدالله القسري).

* * *

«طلب جسيمًا، وركب عظيمًا، ومات كريمًا.

(قالها يزيد بن عبد الملك في وصف يزيد بن المهلب، وقد نال منه بعض الحاضرين:

إنه إلخ).

* * *

«إن كانت لا تعرفني فأنا أعرف نفسي».

(قالها يزيد بن المهلب وقد أعطى أعرابية شحنة ثمانمائة درهم، فقال له ابنه: إنها لا

تعرفك).

* * *

التبّيت نصف العفو.

(قالها أبو مجلز لقتيبة بن مسلم وقد اتهمه ببعض الأمر، فقال أبو مجلز: أصلح الله

الأمير، تبّيت فإن التبّيت إلخ).

* * *

الذنوب تخرس الألسنة.

* * *

حبس الرشيد رجلًا فكتب إليه:

إن كل يوم يمضي من نعيمك يمضي مثله من بؤسي، والأمد قريب، والحكم لله.

* * *

ما رأيت أشرف نفسًا من الفرزدق، هجاني ملكًا ومدحني سوقًا!

(يزيد بن المهلب).

* * *

ذلك علم حُمل، وهذا علم استعمل.

(قالها المهلب وقد سئل: بم أدركت ما أدركت؟ قال بالعلم. قيل له: فإن غيرك قد علم أكثر مما علمت ولم يدرك ما أدركت! فقال... إلخ).

* * *

لا أُوَعِّظُ من قبر ولا أمتع من كتاب.

* * *

«كنت إذا أخذت كتابًا جعلته مدرعة».

(قالها محمد بن عبدالله بن عمر وقد سئل عن سبب تميزه في العلم).

* * *

الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الأذان.

* * *

ارحموا عزيزًا ذلًّا، وارحموا غنيًّا افتقر، وارحموا عالمًا ضاع بين جهال.

* * *

رأي الشيخ خير من مشهد الغلام.

* * *

لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا.

(الحسن البصري).

* * *

«سارق السريرة يقطع سارق العلانية».

(قالها عمرو بن عبيد وقد رأى حاكمًا يقطع يد سارق).

* * *

«إني أجلُّ عن دقيقتك وتدقّين عن جليلي».

(قالها نوفل بن مساحق وقد نقدته امرأته لأنه لا يكلمها).

«ليس له صديق في السر ولا عدو في العلانية».

(قالها شبيب بن شيبة في ذم خالد بن صفوان. يقول: إنه مهيب غير محبوب).

* * *

كل واحد يتفق مما عنده.

تنسب إلى المسيح وقد مر بقوم من اليهود، فقالوا شرًّا وقال خيرًا، فسئل في ذلك فقالها.

* * *

ما استبَّ إثنان إلا غلب ألامهما.

* * *

إياك وعزة الغضب فإنها تصيرك إلى ذل الاعتذار.

* * *

أنا ابن نفسي.

(قالها رجل وقد تكلم بكلام أعجب عبد الملك بن مروان فسأله عن نسبه).

* * *

«لو علم أن الماء يفسد مروءته ما شره».

(قالها عبد الملك بن مروان في وصف خصمه مصعب بن الزبير).

* * *

لا مرحبًا بهذه الوجوه التي لا ترى إلا في كل شر.

(قالها عمر بن الخطاب في قوم يتبعون رجلًا أخذ في ريبة).

* * *

«إني لأبغض شَيْئِي الذي يليه إذا جلس إلي».

(قالها رجل في وصف ثقيل).

* * *

قيل لبعض الولاة: كم صديقًا لك؟ قال:

لا أدري! الدنيا مقبلة عليّ والناس كلهم أصدقائي. وإنما أعرف ذلك إذا أدبرت عني).

* * *

لا يضيق سم الخياط بمتحابين، ولا تسع الدنيا متباغضين.

(الخليل بن أحمد).

* * *

تواضعك في شرفك أكبر من شرفك:

(ابن السماك لعيسى بن موسى).

* * *

من لم يجلس في الصغر حيث يكره لم يجلس في الكبر حيث يحب.

* * *

المرء يصنع نفسه، فمتى ما تكله ينزع إلى العزق.

(قالها حفص بن النعمان).

* * *

«لو جُمعت قریش من أقطارها، ثم رُمي به في وسطها، لخرج من أي أعراضها شاء».

(هند تصف مهارة ابنها معاوية).

* * *

لن يقرس الليث الطُّلا وهو رابض (الطُّلا: الأعناق)

* * *

«كلّ كريم طروب».

(قالها معاوية وقد حرك رجله من سماع غناء؛ فسئل عن تحريك رجله فقالها .

• • •

قلة العيال أحد اليسارين .

• • •

أعظم المصائب انقطاع الرجاء .

• • •

«إن أعظم ما أخاف الله فيه ما كنت أصنع لك».

(معاوية لابنه يزيد وهو يحتضر).

• • •

ونكتفي بهذا النموذج من الأدب العربي، فهو في هذا الباب مليء .

• • •

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

الشيخ محمد عبده

(1266 / 1323 هـ - 1849 / 1905 م)

يعتمد نبوغ النابغ على عنصرين أساسيين: استعداده الفطري، أو عبارة أخرى طبائعه الموروثة، وبيئته التي عاش فيها، كالشجرة الطيبة إنما تنبت نباتًا حسنًا إذا حسنت بذرتها. ووجدت من التربة والهواء والماء ما يصلح لها، فإن كانت البذرة سيئة، فلا أمل في شجرة ممتازة، وكذلك إن حسنت البذرة وساء الغذاء.

وقوانين الوراثة في الإنسان في منتهى التعقد: ماذا يرث من أبيه؟ وماذا يرث من أمه؟ وماذا يرث من آباءه الأقرين؟ وماذا يرث من آباءه الأبعدين؟ كل هذا لا يزال غامضًا مع عناية علماء الوراثة بالبحث والتقصي.

على كل حال ورث «محمد عبده» صفات نشأ عليها، وساعدت بيئته على نموها، أهمها ثلاث: الذكاء، والثقة بالنفس، والاعتداد بها، ويتبع ذلك حب التفوق والعطف.

من أين نبعت هذه الصفات؟ من تركمانية أبية كما يقال، أو من عربية والدته إذ يقال إنها من بني عدي. ولكن ما هذا ولا ذاك بكافٍ، ففي كل من التركمان والعرب الذكي والغني والعزيز والدليل. ولا نستطيع أن نثبت من موضع الوراثة حتى نكون على علم بآبائه وأمهاته فردًا فردًا، وأنى لنا هذا؟ فليس لنا إذًا إلا أن نقول إنه هكذا خلُق.

ثم كم من الفلاحين الفقراء في الحقول، وصغار الصناع في المصانع، من ورث من الصفات ما ورث الشيخ محمد عبده بل خيرًا مما ورث، ولكن لم تسعفهم البيئة وقضت عليهم، وعاشوا وماتوا لم يشعر بهم أحد. ولو وجدوا من الظروف ما وجد الشيخ محمد عبده وأمثاله، لظهر نبوغهم وعلا اسمهم وآمن الناس بتفوقهم، والناس كالكتوز المدفونة،

أحياناً يقضي عليها بالدفن الأبدي، وأحياناً يعثر عليها فتكون مصدر ثراء. وفي عصر الشيخ محمد عبده إلى عصرنا لم تسعفنا نظم التربية وحالة البلاد الاجتماعية لنستكشف الأحجار الكريمة، بل هي في أغلب الأحيان تعمل على دفنها في الرمال [من الرجز]:

لا تَعَجَّبَنَّ مِنْ هَالِكِ كَيْفِ ثَوَى

بل فاعجَبَنَّ من سألِمِ كَيْفِ نَجَا

هذا هو محمد عبده ينشأ في قرية من قرى الريف كما ينشأ ابن كل فلاح في ذلك العصر، فإذا كان لأبيه بعض اليسر وبعض الوجاهة وبعض الدين، عَلَّمَ ابنه في الكتاب، ثم بحث به إلى الأزهر أو إلى معهد ديني، وكذلك فعل أبوه فأرسله إلى الجامع الأحمدي بطنطا لقربه من بلده، وليجُود القرآن بعد أن حفظه ثم ليتعلم العلم. فأما تجويد القرآن فأمر ميسور، يسمَع ما تيسر، فيأخذه الشيخ بضبط مخارج الحروف ومقاييس المد والغنة والإدغام وما إلى ذلك. وأما العلوم التي يدرسها فطرقها في منتهى العقم. على المبتدئ أن يقرأ على شيخ كتاباً في الفقه وكتاباً في النحو، وأمر الفقه محتمل، فهو يبدأ يعلمه في دقة كيف يتوضأ وكيف يصلي، وهي أمور مارسها في حياته العملية، فمن السهل التدقيق فيها ما دام الأساس معروفًا. أما النحو فهو الطامة الكبرى، فهو لا يعلم كما نلّمه نحن اليوم، فنبداً بأن الكلمة اسم وفعل وحرف، ونأخذ في مميزات كل منها. إنما كان يعلم كما في كتاب «الكفراوي على الأجرومية»، وأول درس فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم: الباء حرف جر واسم مجرور بالباء وعلامة جره كسرة ظاهرة في آخره، والجار والمجرور متعلق بمحذوف تقديره «أولف»، و«أولف» فعل مضارع مرفوع لتجرده من الناصب والجازم، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره أنا، هذا إن جعلت الباء أصلية، وإن جعلتها زائدة فلا تحتاج إلى متعلق به وتقول في الإعراب حينئذ: الباء حرف جر زائد، واسم مبتدأ مرفوع بالابتداء وعلامة رفعه ضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، والخبر محذوف تقديره اسم الله مبدوء به» إلخ.

باسم الله ما شاء الله، هذا أول درس لمن لم يعرف في النحو شيئاً، فلو أن متكلماً تكلم بالسريانية لكان أهون. وكيف يستسيغ هذا وهو لم يسمع قبل إعراباً ولا رفْعاً ولا نصباً ولا جرّاً ولم يفهم لها معنى، ومثل هذا مثل كنا نتضاحك عليه وكان أعجوبة الأعاجيب، وهو أن مدرساً في مسجد سيدنا الحسين كان يعظ النساء اسمه الشيخ يوسف، وكان يجلس ويتحلق حوله عوام النساء للتبكي فيقرأ عليهن حديثاً من الأحاديث النبوية ويأخذ في شرحه، ولكنه

ينسى أنه يدرس لنساء أميات جاهلات، أو لا يستطيع ذوقه أن يدرك مقتضى الحال وما يصح أن يقال وما لا يقال، فيتساءل في أثناء شرحه: «لِمَ حُذِفَ المسند إليه»، فيكون الكلام كتلاوة اللاتينية في الكنائس لمن لم يعرف كلمة لاتينية، أو خطبة الجمعة بالعربية على أترك لم يعرفوا شيئاً من العربية.

كذلك كان تعليم النحو في الأزهر والجامع الأحمدي للمبتدئين، فلو لظمت البيداوجيا لكمة مميته لم تجد شراً من هذه اللطمة. ورحم الله الشيخ الكفراوي، فلو علم ماذا يجني على المتعلمين كتابه ما حطَّ منه حرفاً.

كانت سن «محمد عبده» إذ ذاك خمس عشرة سنة، واستمر على هذا عامًا ونصف عام يحاول أن يفهم فلا يفهم، وكيف يفهم الوضع المقلوب على أنه وضع صحيح؟ الجمهرة العظمى من المتعلمين على هذا النحو يملون ويسأمون وينقطعون عن الدراسة، وبعضهم كانوا يختانون أنفسهم فيزعمون فيم لا يفهمون أنهم يفهمون. وتجلت في صاحبنا سجاياه الثلاث في هذا الموقف، فهو ذكي إذ فرق بين ما يفهم وما لا يفهم، وهو معتد بنفسه إذ ثار على الاستمرار على هذا الحال، وأبى أن يرضى بهذا الهوان، واختزن هذا الدرر في نفسه، فتجلى فيما بعد في حملة عبه إصلاح الأزهر والعطف على أهله.

عول أن يتجه إلى الزراعة فيكون فلاحًا كسائر أهله، وصمَّم على ألا يتعلم. وصمم أبوه على أن يتعلم، واصطدمت الإرادتان، فلما أكرهه أبوه هرب إلى بلدة فيها بعض أقاربه، وشاء القدر أن يلتقي بشيخ صوفي، وهو الشيخ درويش خضر خال أبيه، فينقلب محمد عبده كأنه شخص آخر، حتى كأن عصا سحرية مسته، وهنا يتجلى فعل المصادفات في حياة العظماء، فلولا هرب محمد عبده إلى هذه البلدة وملاقاته لهذا الشيخ لكان محمد عبده المشهور هو محمد عبده المغمور الذي لا يعرفه أحد إلا بلده، وكان شأنه شأن أي فلاح في أي بلدة لا يسجل اسمه إلا في دفتر المواليد ودفتر الوفيات.

وشخصية الشيخ درويش من الشخصيات اللطيفة التي تظهر في بعض الأوساط المصرية على قلة، وقد شاهدت منها في حياتي شخصين، هي شخصية متصوفة تمتاز بنور البصيرة أكثر مما تمتاز بسعة العلم، تعرف الدنيا وشؤونها وتزهد في قيمتها عن علم لا عن غباء، وخير عبادتها ذكر الله بالقلب لا باللسان ولا بالأورد، تعمل في الدنيا كما يعمل أهلها، لكن في رفق وتسامح وميل إلى الخير، يرون الدنيا جسرًا إلى الآخرة، فلا بد أن يعبر في أمان، يألمون لعفلة الناس وطغيان المادة عليهم وتورطهم في المفاسد، ويشفقون عليهم ويعملون ما

أمكنهم لإنقاذهم في هوادة، يشع النور في قلوبهم على وجوههم، فيكون منظريهم وتصرفهم وحركاتهم وسكناتهم منظراً جذاباً يستدعي الحب والإعجاب.

اتصل به محمد عبده، فكان شخصاً آخر. ولم يكن ذلك عن عصا سحرية ولا معجزة سماوية، وإنما هي ظاهرة طبيعية. كان عند محمد عبده عقدة نفسية كونها شرح الكفراوي على الأجرومية، فاعتقد أنه لا يفهم ولن يفهم، فما فائدة الاستمرار؟ وهذا يذكرنا بعقدة مثلها حدثت لعلي مبارك عند تعلمه للهندسة، فقد صدم بقولهم المثلث (ا ب ح) فظن أن هذا اسم ثابت لهذا المثلث لا يصح أن يتغير، كمن سمي بأحمد لا يصح أن يسمى بمحمد، وتعدت هذه المسألة في نفسه فمنعته من أن يفهم أي شيء، حتى رزق بمدرس ذكي واضح أدرك العقدة فحلها، ففتح الباب أمام علي مبارك، وصار أولاً بعد أن كان آخرًا. كذلك حل الشيخ درويش عقدة محمد عبده بأن أعطاه كتاباً سهلاً في المواعظ والأخلاق، وجعله يقرأ وأخذ الشيخ يشرح، فإذا بالطالب يفهم، وإذا العقد تحل، ويعتقد محمد عبده أن في الإمكان أن يفهم.

ودرس آخر علّمه له الشيخ، وهو درس «القيّم»، فقد كان محمد عبده كعامة الناس يرون مظاهر الحياة من مال وجاه وزينة وتفاخر وتكاثر في أعلى القائمة، وأن المسلم - بنطقه بالشهادتين - سيد الناس ولا بأس بما ارتكب، فمصييره الجنة، فجاء الشيخ ومحا له هذه القائمة وأثبت غيرها، وجعل القائمة الجديدة مطلقاً العمل الصالح بدل المال والجاه، وإن اسم الإسلام لا يصح أن يكون مخبأً ترتكب فيه الجرائم، فالإسلام عقيدة وعمل لا ألفاظ سيالة تنتهي بمجرد التطق، وأن المسلمين محاسبون على أعمالهم كثيرهم، وأن التعاليم الفاسدة ليست من الإسلام في شيء، وأن أساس الإسلام وأساس العقيدة الصحيحة هو القرآن وحده، وأن خير عباده هو تفهم معانيه.

وكان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى وتنقيته من البدع، وذلك على أثر رحلته إلى طرابلس الغرب واجتماعه باتباع السنوسي هناك.

في سبعة أيام تغير محمد عبده الذي يريد الزراعة والتفوق على الشبان في ألعاب الفروسية إلى محمد عبده الذي يريد الصفاء الروحي والتعلم ليستطيع فهم القرآن وإعداد نفسه ليهدي ثم يهدي.

فإلى الجامع الأحمدي لإرضاء لوالده وإرضاء لنفسه فقد اتفقت الإرادتان.

ويبدأ يدرس النحو، فإذا هو يفهم لأن العقدة النفسية قد زالت، ولأنه بدأ يقرأ الكتاب الثاني في النحو، وهو شرح الشيخ خالد على الأجرومية، وسوء الوضع جعل الكتاب الثاني أسهل من الأول، ولعله قد رزق بشيخ خبير من الأول استطاع أن يوضح له ما غمض ويبين ما أبهم.

وإذا بالشيخ محمد عبده يلتفت حوله بعض زملائه ليشرح لهم الدرس قبل بدء الأستاذ، فتعود إليه ثقته بنفسه ويسير على الدرب.

كانت هذه الأيام السبعة أيام حضانة تكوّن فيها كل ما اتجه إليه بعد من إصلاح. فاهتمامه بعد بتفسير القرآن وجعله أساساً لدعوته الإصلاحية، وتنقيته للعقيدة الإسلامية مما أصابها من دخيل، وتلون حياته بلون صوفي راق، وزهادته في المال، وغيرته الشديدة على إصلاح المسلمين، كلها غرست في هذه الأيام السبعة، ثم نمت وازدهرت وتعدلت وفقاً للظروف والأحوال.



تحول محمد عبده من الجامع الأحمدى إلى الجامع الأزهر، لأن الأزهر هو المثل الأعلى للتعليم في المعاهد الدينية.

والتعليم في الأزهر إذ ذاك - وكما رأيناه إلى عهد قريب - يلقي عبء الطالب كله على نفسه من غير أن يحمل أحد أي عبء عنه، فما عليه إلا أن يسجل اسمه في دفاتر الأزهر ثم يفعل ما يشاء، إلى أن يتقدم لامتحان العالمية، فهو الذي يختار مدرّسه ويختار علومه ويحضر أو لا يحضر، ويجدّ أو يلعب، ويفهم أو لا يفهم، كل هذا متروك إلى نفسه، وهو أسلوب يفيد الخاصة ويضر العامة.

يأتي الطالب من بلده، فيسكن في غرفة في حي الأزهر، وقد يشركه في الغرفة طالب أو أكثر، وفي الغرفة كل أدواتهم وأدواتهم، حصير مفروش على الأرض وصندوق فيه بعض الملابس وبعض الزاد، وفرشه ولحافه يفرشهما ليلاً يطويهما صباحاً، «وحلة» يطبخ فيها بنفسه من حين لآخر في نفس الغرفة. وقد حدّث محمد عبده عن نفسه أنه غضب على كتاب، فطبخ به عدساً. ومن حين لآخر يأتيه الزاد من البلد، بعض الخبز وبعض الجبن وشيء من السمّن، فإن كان أهله في شيء من الثروة فشيء من الفطير وشيء من الدجاج المذبوح، وهذه هي دنياه.

والطالب المجدّد يصحو عند أذان الفجر، فيصلي الصبح ويذهب إلى الأزهر ليحضر درس الفقه ويستمر الدرس إلى الضحى، والشيخ يقرأ في الكتاب وهو متربع على كرسي حوله الطلبة، فإن كان عدد الطلبة قليلاً استغنى عن الكرسي وجلس على «فروة»، أما الطلبة فيتربعون على الحصير، ومن كان منهم من أبناء الأعيان جلس كذلك على فروة الشيخ يقرر الجملة ويشرحها والطلبة يسمعون أو يعترضون والشيخ يجيب، وأحياناً يحتد الشيخ فيضرب أو يلعن، ولا ينتقل الشيخ من جملة إلى جملة إلا بعد أن يقتلها بحثاً، وقد تضيع الساعتان أو الثلاث في سطر إذا اقتضى الحال، فإذا ختم الشيخ درس الفقه بقوله: «والله أعلم» انصرف الطلبة يبحثون عن «فطورهم»، فمن كان منهم له «جراية» - وهي رغيفان أو ثلاثة أو أربعة - تسلمها من رواقه وخرج إلى محيط الأزهر حيث دكاكين الفول المدمس والطعمية فاشترى منها ما شاء، وإن كان طالباً متقدماً، بعث طالباً صغيراً يقوم عنه بهذا العمل، وإن كان فقيراً باع رغيفين أو أكثر من الجراية ليشتري بثمنها إداماً، وإن كان مترقفاً استعاض عن الفول بالجين والزيتون والحلاوة الطحينية في بعض الأيام، وإذا ذاك ترى الأزهر كله مائدة للطعام، حلقات، وعُدّ هذا فطوراً وغذاء معاً.

فإذا انتهى الطلبة من هذا، جلس المجددون يطالعون درس النحو القادم، فإذا فرغوا منه، كان الظهر قد أذن فتقام الصلاة ويبدأ درس النحو على نحو درس الفقه فيمتد ساعات وقد يصل إلى العصر.

وبعد استراحة الطالب يُعد درس الفقه القادم وينتهي بذلك يومه العلمي فيعود إلى بيته، وإن احتاج إلى ضوء فمصباح يشتعل بالجاز بواسطة فتيلة من غير زجاج، ولا بأس بدخانها، وإذا اشترك جماعة في غرفة وكانوا فقراء، تقاسموا ثمن الجاز: كلّ عليه ليلة أو أسبوع، وقد حدث الهلباوي أنه تنازع مع زميله على ثمن الجاز لأنه لم يشأ أن يدفع نصيبه.

ويتدرج الطالب في الكتب، كل سنة كتاب في الفقه وكتاب في النحو إلا إذا طال الكتاب فيُقرأ في أكثر من سنة، ولكل كتاب - تقريباً - متن هو الأصل وشرح يشرح المتن، وحاشية تشرح الشرح، وقد يكون تقرير يشرح الحاشية، والشيخ يطالع كل هذا استعداداً لما يطره الطلبة عليه من الأسئلة، فيبدأ الشيخ بقراءة المتن ويشرحه بجميع ما كتب عليه مناقشاً مهاجماً مدافعاً حتى تنتهي المعركة بانتهاء الدرس.

وإذا انتهت كتب الفقه، حلّ محلها كتب أصول الفقه، وإذا انتهت كتب النحو حل محلها كتب البلاغة.

وعلى هامش هذه الأوقات قد يحضر الطالب المتقدم دروساً صباحية بعد صلاة الفجر مباشرة، أو دروساً مسائية بعد المغرب في علوم أخرى كال تفسير والحديث والمنطق.

وليس بالنادر أن نسمع صيحة تقوم في الدرس أو قبله أو بعده لاختلاف طالبين على مكان في الحلقة أو نحو ذلك فيتضاربان، ويتعصب أهل الصعيد للصعيدى، وأهل البحيرة للبحراوي، فتكون معركة حامية يتدخل فيها جنود الأزهر المستؤمن بالمثيدين.

فإذا مررت بصحن الأزهر، رأيت حصراً مفروشة نشر عليها خبز مما أرسله أهل المجاورين إليهم، ليتجفف في الشمس خوف العفن.

ورأيت ثياباً منشورة ومياهاً مصبوبةً إلخ. وفي الدروس ترى مريضاً بجانب صحيح، وقدراً بجانب نظيف، ولم يفكر أحد في إشراف طبيب.

وقلّ أن تسمع مدرساً تعرض في درسه لمسألة خلقية أو حث على فضيلة أو حذر من رذيلة.

كل الكتب التي تدرس في الأزهر من نتاج العصور المتأخرة، تحدرت من العصور الزاهية، ولكن عدا الزمان عليها، فأفقدتها روحها فصارت شكلاً. النحو كان يراد منه النطق الصحيح والكتابة الصحيحة وفهم كتب الأدب فهمًا صحيحًا، فصار مجرد تفهم لألفاظ المؤلفين في النحو. وأصول الفقه كان يقصد منه التمرين على الاجتهاد في التشريع، فأصبح ولا اجتهاد ولا تشريع. والبلاغة كان يقصد منها كيف يكتب القول البليغ، فصار المؤلفون فيها أعاجم لا يحسنون التعبير كالسعد التفتازاني، حتى أباح لنفسه الشيخ أحمد الرفاعي أن يدرس أكبر كتاب في البلاغة وهو المطول، ثم يعترف أنه لا يحسن أن يكتب خطابًا ولو غير بليغ، لأن هذا من عمل تلاميذ المدارس المدنية.

واشتهر من فطاحل العلماء في هذا العصر الشيخ أحمد الرفاعي هذا، وأساس شهرته أنه يحسن فهم الكتب ويستطيع تحليل الجمل وإثارة الشبهات حولها حتى يُعقّد السهل ويغمّض الواضح. والشيخ عليش وهو شيخ من أصل مغربي شهرته في تدينه وعصبية ورميه الناس بالكفر لأوهى سبب وضيق أفقه وشدّة غيرته على الدين بالمعنى الذي يفهمه. ولكن كان هناك آخرون هيأتهم الظروف لأن يتصلوا بالدنيا وحركة التعليم المدنية، فاتسع أفقهم كالشيخ البسيوني إمام المعية، وكان ظريفًا في شكله وفي ملبسه وفي تأليفه، والشيخ حسن الطويل، وكان ذكيًا حكيماً له نظرات في الحياة صائبة، يقرأ الفلسفة فيرمي بالزندقة.

هذا هو الأزهر الذي رآه محمد عبده. يقوم التعليم فيه على الفلسفة اللفظية، ويعلم طالبه الدقة في الفهم والقدرة على الجدل. وهذه محمودة، ولكن مع الأسف لا تستخدم هذه الدقة ولا الجدل إلا في الألفاظ، وتجعل صاحبها غارقاً في الاحتمالات بما يراه في الحواشي والشروح من التأويلات، فكل شيء يجوز حتى دخول الجمل في البندقة على حد تعبير الشيخ محمد عبده نفسه. يتم الطالب الدراسة فيه فيخرج فاهماً لبضعة كتب، أما الدنيا وشؤونها فإنه يجهلها كل الجهل فلا جغرافيا ولا تاريخ ولا طبيعة ولا كيمياء ولا رياضة، فكل هذه علوم أهل الدنيا، وما للأخرة والدنيا! ومع هذا فالنزاع على الجارية كثير وعلى الوظائف الصغيرة أكثر، كل شيء خارج عن المألوف كُفِّر أو حرام أو مكروه، فتحويل «الميضأة» القذرة إلى «حفتيات» حرام وذهاب للبركة، وقراءة كتب في الجغرافيا أو الطبيعة أو الفلسفة حرام، وليس «الجزمة» بدعة.

فإن تحركت نفس صالحة للإصلاح، تحققت دعوتها في معيها، ورُميت بالزندقة.

ومثل هذه البيئة تنتج عقولاً جامدة ونفوساً خامدة إلا أن يتداركها الله بمدد من الخارج. وقد ذكر الشيخ محمد عبده نفسه أنه حاول أن يغسل أثر هذه البيئة فنجح في بعض وفشل في بعض. فإن رأيت نابغة خرج منها فبرغمها لا بفضلها. ومن الأسف أن ولاية الأمور من أول الأمر مع علمهم بنقصه وحاجته إلى الإصلاح - خوفاً من العلماء والرأي العام - تركوه وشأنه يأكل بعضه، وأنشأوا بجانب المدارس المدنية يشكلونها كيفما يشاؤون.



في هذا الجو عاش صاحبنا نحو اثني عشر عاماً، من سنة 1282 - 1294هـ حيث نال شهادة العالمية من الأزهر.

وفي هذا الجو المظلم كانت تلمع ثلاثة نجوم أعضاء جوانب نفسه: الشيخ درويش، والشيخ حسن الطويل، والسيد جمال الدين.

فالشيخ درويش كان يلقاه الشيخ محمد عبده في الإجازة من نصف شعبان إلى نصف شوال كل عام، فيتم له ما بدأه منذ لفته الدرس الأول في التصوف وتنقية العقيدة، ويعرض عليه الشيخ محمد عبده ما درسه في العام وما في نفسه من أزمات، فيتلقى ملاحظات الشيخ وإرشاده. وقد لفته درسين جديدين هامين:

الأول نقده الشيخ محمد عبده لعزلته وعدم اتصاله بالناس وقصر عنايته على تكميل نفسه

من غير اتجاه إلى إصلاح من حوله، ولم يكتف الشيخ درويش في ذلك بالكلام النظري بل حمله على أن يغشى المجتمعات في البلد معه ويتحدث إلى الناس ويعظهم ويذكرهم، ويدعو محمد عبده للتحدث معهم كحديثه ونصحهم كنصحه، وهو درس انتفع به محمد عبده ونفذه طول حياته إلى نفسه الأخير، فإن زاد السيد جمال الدين شيئاً في هذا الدرس فهو تعليمه كيف يختار موضوعات الكلام في الإصلاح.

والدرس الثاني الذي علمه الشيخ درويش هو هدمه للنظرية الأزهرية التي تقول إن هناك علوماً تعلم وعلوماً لا تعلم، فكسر الشيخ درويش هذه الحدود، وقرر أن كل العلوم يجب أن تعلم ويجب أن يطلبها للطلاب ما أمكن، ولا يستثنى من ذلك شيئاً إلا ما يتخذ شكل العلم وليس بعلم كالسحر والشعوذة، أما المنطق والفلسفة والرياضيات وما إلى ذلك فليست بحرام بل هي واجبة على طالب العلم.

ومن أجل ذلك عاد الشيخ محمد عبده إلى الأزهر يطلبها، فوجدها عند الشيخ حسن الطويل، وهو شخصية غريبة، ذكاء حاد، ومعرفة بالرياضيات حتى كان يحل لطلبة دار العلوم ما أشكل عليهم من تمرينات هندسية، واتصال بكتب الفلسفة القديمة وعلم بمصطلحاتها ومعرفة بالدنيا وبالسياسة، وشجاعة في الكلام بما يعتقد ولو حُرِم منصبه في دار العلوم، وزهد في الدنيا حتى لا يهجم منها شيء، يلبس قفطاناً من البفتة وجبة من البفتة أيضاً، ويقال له: إن على مبارك باشا سيزور دار العلوم غداً، فيعزم أن يلبس كما يلبس كل يوم، فيُنصح بأن يتخذ شيئاً من الأناقة، فيقول: إذا أبعث بجبة من الصوف وقفطان من الحرير إلى دار العلوم، أما إن أردتم «حسن الطويل» فهو هو في ملبسه. ويدعى إلى موائد الأغنياء لإفطار في رمضان فيأكل من طبق القول ويزهّد فيما عداه، ويطرّد من دار العلوم لكلامه في السياسة فينفق عليه صاحب مقهى بلدي، فإذا عاد إلى عمله سلّمه الشيخ حسن الطويل مرتبه ليصرف عليه كما كان يفعل وهو مطرود. ويدرس في الأزهر الفلسفة والمنطق، فيحضر دروسه نخبة من الطلبة مثل محمد عبده فيرمى هو وتلاميذه بالزندقة.

ولكن دروس الشيخ الطويل تفتح شهية الشيخ محمد عبده ولا تغذيه، فيجد الغذاء الكافي عند السيد جمال الدين عند حضوره إلى مصر، فيتصل به ويلازمه، وتفتح له آفاق كانت مغلقة، ويحس أنه وجد طلبته.



كان السيد جمال الدين الأفغاني شعلة ذكاء، وقوة هائلة، متحركة محرّكة، لا يمسه إلا

شحن من كهرياته على قدر استعداده، دائم التفكير، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم، دائم النقد، دافع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق، حينما حل رأيت نارًا تشتعل، وأفكارًا تهيج، ومطالب تطلب، وحكومة تضطرب. قد حدد غرضه في الحياة ووهب نفسه للوصول إليه، وهو إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتبصرة شعوبها بحقوقها، ورفع نير الأجنبي عنها، وتحديد مركز الحاكم والمحكوم فيها، وربط هذه الدولة كلها برباط واحد مع الخلافة في الأستانة.

ووسيلته في ذلك تنوير عقول الخاصة من أبناء كل دولة حتى يعرفوا مركزهم وإعدادهم لمهاجمة الغاصبين من الأجانب والمستبدين من الحكام، ثم هؤلاء يعملون لتكوين الرأي العام بكتابة المقالات في الجرائد والمجلات والخطب في المحافل، والأحاديث في المجالس، وكلما كانت المقالات والخطب أحر نازًا وأجهر بالرأي وأصرح في الدعوة إلى العمل كانت أجود وأنسب، هذه خطته في كل بلد يحله.

اتصل به في مصر محمد عبده، وسعد زغلول، وإبراهيم اللقاني، وإبراهيم الهلباوي. كما اتصل به في مجالسه الخاصة محمود سامي البارودي، وإبراهيم المويلحي، وأديب إسحق وغيرهم، كان له درس علم في بيته، ودروس سياسية واجتماع في مقهاه الذي يجلس فيه، وحيث يكون زائرًا أو مزورًا.

وكان أقربهم إلى نفسه محمد عبده، قرأ فيه «السيد» الذكاء وحسن الاستعداد وطيب القلب والحماسة للإصلاح، وقرأ محمد عبده في أستاذه سعة العقل، وصحة الإرشاد، والسمو في النفس، ونبل الغرض، وشيئًا جديدًا لم يره في الأزهر.

لم تكن الكتب التي قرأها عليه محمد عبده ذات قيمة في نفسها، فهي من جنس ما كان يقرؤه على الشيخ حسن الطويل، ولكن العبرة ليست بالكتاب، ولكن بشارح الكتاب، والعالم الماهر يستطيع أن يصب كل تعاليمه أثناء كلامه على نملة أو نخلة، وأي جملة في نظرة يستطيع أن يتخذ منها إلى العالم الفسيح.

استفاد محمد عبده من السيد بصرًا بالدنيا التي حجبتها الأزهر، وتحولًا من تصوف خيالي إلى تصوف فلسفي عملي، ورغبة صادقة في العمل للأمة، وشوقًا إلى الإصلاح الديني والمخلفي والاجتماعي، وميلًا ملحًا إلى إجادة قلمه حتى يتصل بالرأي العام عن طريق الكتابة في الصحف.

وأحس الشيخان وحدة الغرض والانسجام، فتلازما وتحاببا، يحب محمد عبده أستاذه حب إجلال، ويحب الأستاذ تلميذه الكبير حب رعاية وأمل في استخلافه، ووثق الصلة بينهما اشتراكهما في الإباء والعلو والعظمة، إذ يترفعان عن الناس في غير كبير، ويستصغرانهم في عطف من غير احتقار. يقول محمد عبده: «إن أبي وهبني حياة يشاركني فيها علي ومحروس (وهما أخوان له كانا مزارعين) والسيد جمال الدين وهبني حياة أشارك فيها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين».

نال الشيخ محمد عبده شهادة العالمية من الأزهر، فلم يكن كثيره كساقية جحا تملأ من البحر وتصب في البحر، بل علّم في الأزهر وعلّم في دار العلوم ومدرسة الألسن، واتصل بالحياة العامة.



لم يعلّم في الأزهر النحو والفقه كما كان يفعل غيره من المشايخ وخاصة المبتدئين بالتدريس، فالنحو والفقه - كما يدرسان في الأزهر - من العلوم الثقيلة وهو يريد أن يربّي العقل، ويفهم الكون، ويهذب الخلق. كان يقرأ في الأزهر أو ملحقاته درساً في المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ في بيته لبعض الطلبة تهذيب الأخلاق لمسكويه، وأعجب له يقرأ لهم أيضاً «تاريخ المدينة في أوروبا وفرنسا» لمؤلفه الفرنسي «فرانسوا جيزو» الذي عبره «حنين نعمة الله خوري» وسماه «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن المماليك الأوروبية».

وعين مدرّساً للتاريخ في دار العدم، فلم يقرأ لهم ملخصاً من ابن الأثير والطبري وإنما قرأ لهم مقدمة ابن خلدون، وألف لهم كتاباً في «علم الاجتماع والعمران»، فُقد ولم يعثر عليه.

واتصل بالجرائد - وخاصة الأهرام - يكتب فيها مقالات في الإصلاح الخلقي الاجتماعي.



كانت مصر في آخر عهد إسماعيل هائجة مائجة إذ وقعت في الدّين، فمكّن هذا أوروبا من التدخل في الشؤون المصرية، ومراقبة ماليّتها. فأنشئ صندوق الدّين والمراقبة الثانية سنة 1876-1293 هـ. وتغلّغت سلطتها في المصالح الحكومية باسم الدين. ومن الناحية الداخلية كان الوعي القومي ضعيفاً لا يرى الناس لهم رأياً يصح أن يبده، وليس لهم أن يتقدوا عمل

الحاكم، فما على الحاكم إلا أن يأمر وما على المحكوم إلا أن يطيع، فكانت هذه الأمور كلها مدعاة لأولي الرأي في الأمة أن ينهضوا بالصحافة ويشعروها بين الرأي العام ويقووها، وتعاون على إنهاضها الخديوي إسماعيل والسيد جمال الدين الأفغاني ورياض باشا؛ فأما الخديوي إسماعيل فرأى أنه من مصلحته ومصلحة الأمة أن تكون الجرائد حرة في نقد التدخل الأوروبي، أما إذا نقد هو شخصياً فالعقوبة الشديدة، كما حدث لصاحب جريدة الأهرام لما أشار إلى مال صرف من الخزينة ولم يعلم مصيره، وكما نفى يعقوب صنوع صاحب جريدة «أبو نضارة» لانتقاد أعماله.

أما رياض باشا فكان ذا رغبة إصلاحية في تنظيم الشؤون المالية وتهذيب العقول وتشجيع الآداب، وكان مدرّكاً للخطر الذي يهدد البلاد، فلعل في الجرائد وحريرتها ونقدتها وتنبيه الشعور القومي ما يدفع هذا الخطر، ولهذا شجّع السيد جمال الدين وحزبه على الكتابة.

وأما السيد جمال الدين فثائر على سوء الحال في مصر وجمود الناس وبرودتها إزاء ما يكتنفهم، فهو يريد أن يشعلها ناراً، ولا أصلح لذلك من الجرائد، ولعل دروسه في الفلسفة لم تكن إلا ستاراً لبثّ روح الثورة وإعداد طائفة من الشباب يتصلون بالصحافة ويكتبون. ربي على هذا طائفة من الشباب الذين ذكرنا.

فبعد اتصال محمد عبده بالسيد، بدأ يكتب في الأهرام في السنة الأولى من صدورها سنة 1876م، وكان مجاوراً، قبل أن ينال شهادة العالمية، فكتب مقالاً في «الكتابة والقلم» وآخر في «المدير الإنساني والمدير العقلي الروحاني» وثالثاً في «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» إلخ، وهي مقالات تدل على تأثر بالكتب الفلسفية الشرقية التي درسها وعلى رغبته الخيرة في الإصلاح، وعلى ما يبشر بالخير منه أكثر مما تدل على أسلوب قوي وبلاغة ممتازة.

ثم اتصل بالصحافة اتصالاً قوياً بعد أن نال شهادة العالمية، بعد أن تنازل الخديوي إسماعيل عن عرشه، وتولى توفيق ونفي أستاذه جمال الدين، وتولى رياضة النظار رياض باشا، فجدّ في تنظيم شؤون الدولة من مالية وأشغال ومعارف، وكان له ميل قوي إلى تشجيع الحركة الأدبية، فشجع بطرس البستاني على إخراج دائرة المعارف، وكان واسطة في أن يمنحه الخديوي إسماعيل منحة مالية وعلمية، وشجع أصحاب مجلة المقتطف على نشرها، وشجع شبلي شميل صاحب مجلة الشفاء. ولما سمع بعزمه على السفر لدراسة الأساليب الحديثة لمرض السل، أعانه إعانة مالية على ذلك.

واتجه - فيما اتجه - إلى إصلاح «الوقائع المصرية»، واختار الشيخ محمد عبده لهذا الإصلاح، فضم محمد عبده إليه سعد زغلول، والشيخ عبد الكريم سليمان، وإبراهيم الهلباوي والشيخ محمد خليل والسيد وفا. وكان من وسائل إصلاحهم إنشاء قسم في الوقائع غير رسمي بجانب الأخبار الرسمية تحرر فيه مقالات أدبية اجتماعية إصلاحية، وكان الشيخ محمد عبده هو المحرر الأول.

مكث الشيخ محمد عبده في هذا العمل نحو ثمانية عشر شهراً. وفي الحق أنه برهن فيها على شخصية قوية، فجعل من هذا العمل العادي رقابة على المصالح الحكومية ومنبراً للدعوة إلى الإصلاح، فاستصدر قراراً بلائحة تجعل جميع إدارات الحكومة ومصالحها الكبرى، ملزمة أن تكتب إلى إدارة المطبوعات بجميع ما لديها من الأعمال الهامة والتي تنوي عملها، والمحاكم أن ترسل جميع نتائج أحكامها - وتبيح لإدارة المطبوعات حق النقد لأي عمل من الأعمال حتى وزارة الداخلية التي يتولاها رياض باشا والتي تُعد إدارة المطبوعات تابعة لها، وأن تسأل كل مصلحة عن حقيقة ما وجه إليها من نقد في الجرائد العربية والإفريقية. وعلى الجملة جعلها أداة إشراف على الحكومة وعلى ما ينشر في الجرائد العربية من حيث لغتها وموضوعها، وعلى الجرائد الأجنبية من حيث نقدها، وقد وافق هذا هوى في نفس رياض لأنه يمكنه من ضبط الأمور والإشراف على الجرائد. وقد كتب في هذا العهد مقالات كثيرة أهمها في نقد نظارة المعارف وكان من أثر ذلك إنشاء المجلس الأعلى لها واختياره عضواً فيه، ونقد لبعض الأخلاق والعادات الاجتماعية والدينية، وتوضيح لنظام الشورى وما يصلح منه في مصر، وأحياناً - تصريحاً أو تلميحاً - في تأييد لوزارة رياض باشا ومدحها.

والوقائع أن وزارة رياض باشا قسمت البلاد قسمين:

مؤيد ومعارض، والمعارض معارض بالحق والباطل.

كان رياض يريد الخير لمصر ولكن من طريق التدرج، ويعتقد أن المصريين في حالة تدعو إلى الإشفاق والأخذ بيدهم في هواده، وهو في هذا قويّ جبار ينفذ ما يريد في عنف، له لازمة وهي «هيه»، إذا قالها رعب من حوله، لا يعبأ إذا اقتنع بشيء من إصلاح أو بشخص من الأشخاص أن ينفذه ويؤيده مهما كانت النتائج، وإلى ذلك يعتقد في الأجانب من إنجليز وفرنسيين القوة ويسالمهم، ويرى الطريق الوحيد هو التفاهم معهم.

فتألبت عليه الجموع، منهم من كرهه لصلفه، ومنهم من كرهه لعدله في إبطال السخرة والضرب بالكرج، ومنهم من كرهه لسيرته مع الأجانب حتى سموه «رياضستون» على وزن

«جلادستون»، ومنهم الطموح الذي كرهه لرجعيته. وشعر الناس بغضب الخديوي توفيق عليه لأنه يعارضه في بعض أغراضه وتصرفاته، فشحهم هذا على محاربتة، وتخصصت جرائد لتجريحه وسبه، مع أنه كان مؤيدها من قبل أو خالفها.

هنا بذرت بذرة الثورة العربية، وفي هذه الظروف كان الشيخ محمد عبده على رأس الوقائع وإدارة المطبوعات، فكان يهاجم لأنه من أتباع رياض، وكان هو نفسه يشعر بالحرية التامة في نقد الشؤون الاجتماعية والعادات الدينية، لكنه يشعر ببعض القيود فما يمس المسائل السياسية إما اعترافًا بجميل رياض عليه وعلى أساتذته، وإما نزولًا على مقتضيات الوظيفة، وإما اعتقادًا بمذهب رياض في التدريج، وإما كلها مجتمعة.

حتى كانت الثورة العربية.



يكاد يكون في كل جماعة نوعان من القادة: نوع طموح يريد القفز إلى الأمام ولا يرضيه السير البطيء ولا التفكير الهادئ، ونوع يرى الخير في الهدوء والسير في معالجة الأمور برفق، والإيمان بقانون السبب والمسبب، فإن أردت النتيجة فكُون مقدماتها؛ وهذا الميل إلى هذا أو ذلك يتبع المزاج الخلقي - أولاً - والتربية والظروف - ثانيًا - فمن الناس من خُلِقَ هادئ المزاج يصني إلى حكم العقل، ومنهم من خلق ناري المزاج يُحكّم بعواطفه ويحكمها. وهذان النوعان يسميان أسماء مختلفة باختلاف الأمم والأزمنة: أحرار ومحافظون - اشتراكيون وغير اشتراكيين - أحزاب اليمين وأحزاب اليسار إلخ. والمعنى واحد وإن تعددت الأسماء.

وكان في مصر في أول عهد الخديوي توفيق بالطبيعة هذان المزاجان أو هاتان النزعتان - كلاهما يتفق مع الآخر في وصف سوء الحال: الفلاح بائس وشقي وجاهل ومظلوم، ومصر كلها شقية بما جر إليها الخراب من إسراف وتبذير واستدانة. وهي شقية أيضًا بتدخل الأجنبي وخاصة الإنجليز والفرنسيين في شؤونها حتى تفاصيلها، وشقية بأداتها الحكومية من انتشار الرشوة والمحسوبية وتفضيل العنصر الشركسي والتركي على المصري، وشقية بأن سواد الشعب ضعيف الوعي، مستكين للظلم، لا يرفع صوتًا من أي جور يناله، ولا يفهم أن له حقًا يطالب به. كل الأطباء من الفريقين متفقون على تشخيص المرض، فإذا هم أخذوا في وصف العلاج اختلفوا.

فأما فريق المحافظين فيرون برنامج العلاج - أولاً - في نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، على أن يكون من أهم ما يشمله تفهيم الناس الحقوق والواجبات. ثانياً: استخدام الصحافة استخداماً قوياً في محاربة المفاسد وتنبيه الوعي القومي. ثالثاً: الاجتهاد في أن يكون رئيس الحكومة حازماً عادلاً ينفذ إصلاح المعتدل المنشود في قوة. رابعاً: التدرج في الحكم النيابي بالتوسع في سلطة مجالس المديریات - مثلاً - تبعاً للوعي القومي، فإن رقي هذا الوعي بالتربية والتعليم نما المجلس النيابي تبعاً له حتى بعد سنوات والوعي القومي قوي، والمجلس النيابي قوي، ولا فائدة من مجلس نيابي يوضع وضماً قوياً ما لم تسنده الأمة والرأي العام. ولا يمكن ذلك الآن والأمة في حالة قل أن نجد فيها معارضاً قوياً يجرؤ على نقد الحكومة. وكان من هذا الرأي محمد عبده، وسعد زغلول، ومن لف لفهما، وبهذا دعوا فيما كانوا يحررون في الوقائع المصرية وفيما كانوا يقولون ويخطبون، وكانوا يرون في رياض باشا - وهو على رأس الوزارة - المحقق لهذا الغرض، فهو عدل نزيه حازم مبال للخير محب للإصلاح قابل للاقتناع ممن يثق به، على الرغم من عيوبه الأخرى.

أما الطائفة الأخرى فكانت نواتها أفراداً تعلموا في أوروبا لا عن طريق البعثة، وعاشوا فيها زمناً طويلاً ورأوا نظمها ولمسوا حرية أفرادها، وأعجبوا بحرية ساستها في نقد الحكومة وأعمالها، وعادوا إلى مصر فتقزروا من حالها ونظامها، فدعوا في مجالسهم وجرائدهم إلى إصلاح وثاب، أو أفراداً تعلموا على الأنماط الأوروبية، وتنفقوا ثقافتها، وهؤلاء يريدون حرية شخصية للفرد في أعماله وعقائده، ولا يبيحون للحكومة أن تتدخل فيها، ما لم يقع العمل تحت سلطة القانون، وحرية سياسية تامة في نقد الحكومة وأعمالها، وأهم ما في هذا الباب إنشاء مجلس نيابي مستقل على النظام الإنجليزي أو الفرنسي له الإشراف العام على الحكومة، وهي مسؤولة أمامه لا أمام الخديوي. وكان على هذا الرأي بعض المصريين، وبعض الجالية السورية.

وتجادل الفريقان في هذه المبادئ أيما جدال، وهذا ما يفسر كل ما صدر من الشيخ محمد عبده في مقالاته في الوقائع وغيرها، فهو يعني فيها بأمر التربية والتعليم، ويلح في إصلاحهما، وينال من ذلك بعض غرضه، وينقد العادات السيئة، ويدعو إلى التخلص منها، ويدعو إلى احترام القوانين وإطاعتها. ومن ناحية أخرى يكتب مقالا عنوانه «خطأ العقلاء» يهاجم فيه الفريق الآخر، في دعوته إلى الحرية الشخصية، والحرية الاجتماعية يرى أنها ضارة ما لم تدعم بالتربية، وإلا سقط الناس في الخمر والقمار وهتك الحرمات، وجاهروا

بالإلحاد. بل نراه يفضل «الكبسة» على الحرية الشخصية من غير تربية، و«الكبسة» عادة كانت جارية، وهي أن يهجم رجال الضبط على بعض الأماكن المشبوهة ليلاً ليقبضوا على من يظن فيهم الاجتماع لخمير أو فجور، فيقول: «فالكبسة على ما كان فيها من الخطر على الأنفس والأموال وشناعة الصورة، لو أحسن فيها القصد، لكانت أولى وأفضل إلى زمن تتقدم فيه التربية، فيكون لكل شخص زاجر من نفسه، فترفع الكبسة بذاتها»، وكذلك رأيه في الحرية السياسية، يرى أن يبدأ بإصلاح المجالس البلدية وتعويد الأهالي السير عليها قبل مجلس نيابي منقول نظامه عن أوروبا. ثم يستمر متمسكاً بهذا الرأي حين يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» رداً على من يرى أنه إنما ينهض بالشرق حكم نيابي شامل. ويرى في هذا المقال أن هذا المستبد العادل يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً الأعاجيب، وينقل الأمة خطوة واسعة إلى الأمام.

ويرى الفريق الآخر بأن الحرية الشخصية حق طبيعي للإنسان لا يصح أن يهدر لأي سبب، ومثل من يقول بالقضاء عليها لسوء استعمالها كمن يريد إبطال السكك الحديدية لأن القطار يقتل بعض الأفراد، والعفة التي تحتاج إلى حارس أقل قيمة من أن يحرسها حارس.

وأما الحرية السياسية فلا بد منها لمعالجة ما أصاب البلاد من الاستبداد، والمستبد العادل إذا ظفرت به أمة أعقبه في الأعم الأغلب مستبدون ظلمة، فلا يصلح إلا أن يكون علاجاً مؤقتاً. والحكم النيابي هو الأمل الوحيد في الإصلاح، فإن كان الناس لم يتعودوه فليعودوه، ولا بأس من مضي قليل من الوقت حتى يألفه الناس ويسيروا عليه.

وكان من السنة هذه الدعوة شاب سوري اسمه أديب إسحق. كان ذكياً كاتباً شاعراً مثقفاً ثقافة واسعة، مطلعاً على شؤون العالم الأوروبي وتاريخه، يجيد العربية والفرنسية والتركية مطلعاً على آدابها وأسلوبها في الكتابة أقوى من أسلوب الشيخ محمد عبده وصحبه يوم كانوا يحررون في الوقائع، تتلمذ أيضاً للسيد جمال الدين في مصر، وتشرب من روحه، وكان متأثراً بالعقلية الأزهرية والشرقية. وحتى في سيرته الشخصية كان مستهتراً مسرفاً على نفسه، على حين كان الشيخ محمد عبده متديناً ورعاً.

كان لأديب إسحق هذا جريدتان يحرر فيهما، وهما «مصر» و«التجارة». وكان شعلة ملتهبة يعيش عيشة عنيفة على حساب أعصابه، فكان يهاجم الاستبداد ويطالب بالحكم النيابي في أكمل صورة. ويقول: لقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد، وترفعت نفوسهم بالعلم عن

الرضا به، وصار الأمر شورى عند جميع الدول المتمدنة إلا روسيا، وذلك إن صحت تسمية الدول المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة. إن ثورة فرنسا برزت إلى عالم الفعل عام 1789م وصدمت قوة الاستبداد فزلزلتها، ودفعت سطوة التقليد فضعضعتها، ورفعت عن العيون نقابها، وعن النفوس حجابها، فأنست من جانبها نور الحرية، وخلعت جلايب الرق والعبودية، فتصدى لها أعوان الرق وأنصار العبودية، وما ألكا في قتالها جهداً، فلقيتهم وهي ترى الموت في الحرية حياة، والحياة في الرق موتاً، فلم يبلغوا منها قصداً، ورسخت في عالم الوجود قدمها، وأدهشت الدنيا بشدة حولها الخ.

ويهاجم رياض باشا وصحبه في مذهبهم، وينعي عليهم اعتقادهم في ضعف المدارك المصرية ويقول: «زرت رياض باشا على عهد الوزارة الأجنبية في ديوان الداخلية، فقابلته خارجاً من الغرفة، فجلسنا على مقعد الباب، فقال: كيف ترون الحال؟ قلت: رأي الوزير أوسع. قال: وما الذي يبلغكم من أخبار الريف؟ قلت: إن الناس أمَلوا كثيراً ولم ينالوا شيئاً فأوشكوا أن يعودوا إلى اليأس بعد الرجاء. والوزير يعلم أن النكسة شر من الداء. فقال بازدياء: فليرجعوا إلى حالة الخسف، ويعانوا عذاب الظلم. قلت: إنهم لا يرومون ذلك، ولكن يرومون نيل الحرية وتأييد الكلمة الوطنية. فقال متهمكماً: ألا يرجون مجلس النواب؟ قلت: لا بُدَّ أن يطلب الشيء من معدنه. فقال: أي معدن في مثل هذا المجلس، وكيف يرجى له البقاء، وليس في مصر من يعلم شيئاً من أحوال السياسة الدولية ليصلح أن يكون نائباً؟ قلت: إن صح هذا الرأي فلا يقضي بحرمان البلاد من نعمة الشورى، فإن النواب المصريين يستطيعون النظر في أمورهم الداخلية وأحوالهم الزراعية وما يترتب عليه نفع البلاد ليستجلبوه، وما ينشأ عنه الضرر ليجتنبوه، وهم بذلك أحق من غيرهم. فإن صاحب البيت بالذي فيه أدري. فهمهم بكلام لا يفهم وانصرفت».

وكان يكثر الكلام في الوطن والوطنية، والحقوق والواجبات، والدمستور وغير ذلك من الموضوعات الملونة بالثقافة الفرنسية، ومع الاجتهاد في وضع مصطلحات عربية موقفة.

وكان زعيم أديب إسحق وصحبه هو شريف باشا، إذ كان شريف كما صوّره الشيخ محمد عبده «من أقوى عوامل النهضة التي انقلبت إلى فتنة. كان من القائلين بأن النفوذ الأجنبي قد بلغ حداً لم يكن يمكن أن يبلغه لو لم يتساهل رياض باشا بالتسليم للأجانب في كل ما يطلبون. وكان يقنع جلساءه أنه إذا حكم أوقف الأجانب عند حدودهم، وسار بالوطن شوكتاً

عظيمًا في مجده»، وكانت سياسته إنشاء مجلس النواب في صورة قوية. وأخذ الناس يقولون: لا صلاح في الاستبداد بالرأي وإن خلصت النيات، فأرى واحد عرضة للخطأ وإن تحققت نزاهته من الغرض.

وكان هؤلاء ينظرون إلى محمد عبده وصحبه وعلى رأسهم رياض بأنهم حزب رجعي، ويظهر أنه لم يكن رجعيًا، وإنما كان حزبًا مصلحًا محافظًا يرى التؤدة ولا يرى الطفرة.

ولقد أغلق رياض جريدتي أديب إسحق ونفاه، ولما ألف شريف مجلس النواب، استدعاه وعينه رئيسًا لقلم الإنشاء والترجمة بنظارة المعارف، ثم سكرتيرًا في مجلس النواب، ثم مات شابًا في التاسعة والعشرين من عمره.

ومع الأسف لم يكن مصدر الثورة هذا الحزب الذي يطالب بالمجلس النيابي والحرية الشخصية، ولو كان لاتخذت الثورة وضماً آخر، ولنظر إليها على أنها ثورة من الأمة لتحقيق العدل. إنما بدأت الثورة من الحزب العسكري وعلى رأسه عرابي يطالبون بتحقيق المساواة بين الضباط المصريين والضباط الشركسيين ولكن اتسعت الثورة رويدًا رويدًا، وزادت مطالب عرابي باشا شيئًا فشيئًا؛ فتزعم - أيضًا - الوطنيين وطلاب المجلس النيابي، وانضم إليه سلطان باشا أول الأمر - وكان من الناقمين على رياض والمطالبين بالحكومة النيابية - وبانضمامه انضم كثير من الأعيان وعلماء الأزهر - ثم انضم الشعب بأجمعه تهيجه الجرائد الثائرة، وعلى رأسها عبدالله نديم، وامتزجت مطالب الجنود بمطالب الأعيان بمطالب الأهالي، وطلب العدالة بين الضباط بطلب الحكم النيابي بإلغاء الاستبداد، وكل ذلك تنفذه القوة العسكرية.

لو حَكَمْنَا منطق الواقع فيما سيحدث، لقلنا إن الشيخ محمد عبده لا ينفخ في هذه الثورة العرابية مطلقًا لا في أولها ولا في آخرها، لأنه لا يؤمن بالحكم النيابي السريع، ولأنه يشايخ رياض باشا، ولأنه لا يرضى أن تكون الثورة بيد العسكريين، ولأنه يكره شخصيًا عرابي باشا، ويعتقد أنه شهيم في الكلام ضعيف في الحرب، يحتكم إلى المنامات أكثر مما يحتكم إلى العقل، أليق به أن يكون واعظًا للعوام من أن يكون زعيم أمة - وإن كان طيب القلب حسن النية - ولكننا نجد، بإقراره، مناهضًا للثورة في أولها، مشايحًا لها في آخرها.

وليس بصحيح ما يقال من أنه لما تطور أمر الثورة من مطالبة بالمساواة العسكرية إلى مطالبة بالحكم النيابي انضم إليها، فإنه لم يكن يؤمن بالحكم النيابي، العاجل كما قدمنا. إنما الأمر في نظري أن مسائل الحياة لا تجري على المنطق دائمًا وخاصة أيام الثورات. وحوادثنا

القريبة في ثورتنا الحديثة أكبر شاهد على ذلك، فكم انتقل رأي الكبراء من ناحية إلى ناحية تحت تأثير تيار الرأي العام؛ فالشيخ محمد عبده رأى كل الأمة في ناحية الثورة، واشترك فيها المسلمون والأقباط واليهود، ولم يشذ عنها إلا أحد رجلين: رجل لا في العير ولا النفير، وهو لا بد أن يكون في العير وفي النفير، ورجل انضم إلى الخديوي توفيق يشايمة ويتملقه، وتوفيق باشا في نظر الشيخ محمد عبده لا يصح أن يكون أحد بجانبه بعد أن استعان بالدول الأجنبية في إخماد الثورة، ومالاً الأجانب على قومه. أُضِيفَ إلى ذلك أن الأمر آخرًا لم يصبح أمر حزب أمام حزب، بل أمر مصر أمام الإنجليز، فلا بد أن يكون مع قومه وينشد [من الطويل]:

وما أنا إلا مِنْ عَزِيَّةٍ إِنْ عَوَتْ عَوِيْتُ وَإِنْ تَرَشُدْ عَزِيَّةٌ أَرْشُدِي⁽¹⁾

فإذا نحن تساءلنا: ما أثر الشيخ محمد عبده في هذه الفترة؟

فلنا: إن له أثرًا كبيرًا اعترف به حزبه وخصومه والذين حققوا معه وحاكموه. فقد نبه الأفكار إلى الإصلاح فيما كتب في الصحف وما تحدث في المجالس، وما اتصل بالهيئات المختلفة، فكان مصدرًا كبيرًا لشعور الناس بسوء الحال، والحاجة إلى الإصلاح مهما اختلف هو وغيره في طريق العلاج. وكان يعده أصحابه وأعداؤه من أقوى العقليات الموجودة إن لم يكن أفواها، ومن أقوى الشخصيات التي تعمل للخير حسبما تعتقد من غير أنانية. فمن يوم أن عَيَّنَ في تحرير الوقائع وهو جَمَّ النشاط يحرق ويراقب، ويتصل بالمصالح الحكومية، ويفشى المجالس، مجلس رياض، وعلي مبارك، وسلطان وعرابي، وطلبة، والسراي. وفي كل هذه المجالس يقول ويجادل، ويقنع ويقتنع، ويشير الحماسة للعمل. وكان للثورة العربية مصادر، فكان هو مصدرًا من مصادرها، ولكنه سبب بعيد، لا كعبد الله نديم سبب قريب، ثم انقلب الشيخ محمد عبده سببًا قريبًا يوم حميت النار، فلئن اتهم بأنه من زعماء الثورة وحوكم عليها لقد كان ذلك حقًا.



هذا هو الشيخ في بيروت بعد أن قبض عليه لاشترائه في الثورة العربية وأودع في السجن ثلاثة أشهر للتحقيق، لاقى فيها الأمرين من اضطهاد وإهانة وشماتة أعداء وتنكر أصدقاء وتضييق بالأسئلة وإحراج في الاستجواب، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات.

(1) البيت للريد بن الصمة في ديوانه ص 62.

يقدم في بيروت نحو عام - سنة 1883 - وسنة إذ ذاك نحو أربع وثلاثين سنة .

ثم لا يلبث أن يدعوهُ أستاذه السيد جمال الدين ليوافيه إلى باريس، فيلبي الدعوة، ويشتركان في إخراج مجلة «العروة الوثقى»⁽¹⁾. للسيد التوجيه والروح ورسم الخطط وإبداء الأفكار، وللشيخ التحرير والصياغة وتفصيل المعاني.

أدارا الجريدة في غرفة صغيرة في سطح منزل في باريس، هي مكان التحرير وملتقى الأتباع ومجمع الأفكار؛ وهذه الغرفة الصغيرة أثارَت الأفكار وأخافت الإنجليز والفرنسيين، وأفلقت راحتهم، أكثر مما أخافتها عمارات ضخمة وإدارات فخمة، بل أكثر مما أخافتهم الجنود والبنود، فالعبرة بالسكان لا بالمكان.

وهذا الشيخ محمد عبده يتأثر بباريس، بما يطلع على شؤونها ومعيشة أهلها. فيطيل شعر رأسه ويلبس الطربوش ويحفظ بالجة واللفظان، ولكن - مع الأسف - لم يكن له من الفراغ ما يتعلم فيه الفرنسية، فمهمته تستغرق كل وقته، فهو وأستاذه وقليل من الأتباع يحملون عبء التفكير والتحرير والتصدير، وتمهيد السبل السرية والعقلية لوصول المجلة إلى أنحاء العالم الإسلامي، وتأسيس فروع مركزية لمساعدتها وانتشارها وتحقيق أغراضها.

والقارئ للمقالات التي كان يحررها الشيخ محمد عبده في الوقائع المصرية ومقالات «العروة الوثقى» يرى الفرق الكبير بينهما في الاتجاه والغرض والأسلوب والحرارة.

كانت مقالات «الوقائع» بحكم الطبيعة تقصد إلى الإصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ يغلب عليه العقل والتحفظ والتدرج، ومقالات العروة الوثقى تنظر إلى العالم الإسلامي كله على أنه وحدة، فإن ذكرت مصر أو الهند فعلى سبيل المثال، وكانت تقصد أول ما تقصد إلى مناهضة الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله، وتهدف إلى رفع نيره عن العالم الإسلامي كله عن طريق ثورة الشعوب، وبت روح العزة القومية بواسطة العقيدة الدينية الصحيحة، وخلق الأمل في النجاح مكان اليأس، وتوثيق الصلات بين الشعوب الإسلامية كلها لتتعاون على دفع أذى الأجنبي عنها، والتخلص من المستبدين الظالمين من أهلها، وتأسيس الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية على أسس أصول الإسلام الأولى: من إعداد السلاح ومقابلة القوة بالقوة وطرح العقائد الدخيلة التي تدعو إلى الاستسلام، مثل رمي العبء

(1) انظر أغراس المجلة في ترجمتنا «جمال الدين».

كله على القضاء والقدر، وإفهام الشعوب أن الإسلام في شكله الصحيح لا يتنافى مع المدنية، ولا يعوق التقدم والوصول إلى ما وصلت إليه الأمم الأخرى.

هذه المعاني القوية أكسبت أسلوب الشيخ محمد عبده قوة لا تجدها في «الوقائع». ثم إننا نلاحظ أن «الشيخ» متى اتصل بالأستاذ، فنارِي من ناره، وثائر من ثورانه، وعاطفي من حرارة وجدانه، فإذا انفصل عنه، عاد إلى حكم العقل والمنطق وزالت ثورته، وخفّت حدته.

وحدث في هذه الأثناء أن سافر الشيخ محمد عبده إلى لندن، وكانت الثورة المهدية في السودان، والإنجليز لم يشتوا أقدامهم في مصر، ووعودهم بالجملاء تنابع، فلعل في رجال الإنجليز من أعضاء البرلمان من يصغي إلى صوت الإنسانية، وحق البلاد في الاستقلال، فكان الشيخ محمد عبده - وقد عاد إلى عمامته - في البرلمان الإنجليزي يحدث أعضاءه، ويحدث رجال السياسة، ورجال الصحافة. وهو في كل ذلك وطني مصري مخلص يطلب الجملاء والوفاء بالوعود، ويوضح حقيقة الحال في الثورة العربية وديانات الأوروبيين فيها، وكراهية الشعب للحكم الأجنبي، وأنهم يفضلون استبداد الحكام من أهلها على الأجنبي من غيرها مهما كانت سيرته، ويهدد بأن المصريين سوف لا يدفعون الضرائب وسيجعلون حكم الأجانب مستحيلًا، سواء أكانوا إنجليزًا أو فرنسيين، ويقر أن انتشار الأمية في مصر لم يفقد أهلها الشعور الطبيعي برغبتها أن تحكم نفسها، والإسلام الذي بين جوانحها يحرم عليها الاستسلام لغيرها.

ولكن متى خضعت القوة للحق؟ ومتى ضحيت المصلحة للإنسانية؟ ومتى عفا الأسد عن فريسته؟

لقد عاد الشيخ محمد عبده إلى باريس يائسًا، وزاد الأمر سوءًا أن نجحت إنجلترا في اضطهاد «العروة الوثقى» والتضييق عليها، فاحتجبت بعد ظهور ثمانية عشر عددًا منها في ثمانية أشهر، وسافر السيد جمال الدين إلى فارس، وعاد الشيخ محمد عبده إلى بيروت، فإن كانت «العروة الوثقى» لم تخلق أشجارًا كما كان يؤملان، فقد نثرت بذورًا تنتظر الجو الطبيعي والغذاء الصالح لتبدأ في النمو، وتكون بعد أشجارًا وإن يتفجع بها الأعداب.

سكن الشيخ محمد عبده بيروت، فانقطع عنه مدد الثورة والهياج السياسي الذي كان يمد به السيد جمال الدين، وعاد إلى طبيعته من ميله إلى الإصلاح العقلي والديني وتجنب السياسة، وكانت الظروف حوله تدعو إلى ذلك؛ فقد فشلت الثورة العربية، وأقفلت جريدة

«العروة الوثقى»، ولم تنجح مفاوضاته مع الإنجليز، وهو الآن يقيم في بيروت حيث الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الذي يخنق الحرية ويملا البلاد بالجواسيس يحصون على الناس أنفاسهم.

لهذا كله كان الشيخ محمد عبده في بيروت عالمًا ومعلمًا فقط، يملأ زمنه بالتأليف والتعليم، شرح نهج البلاغة ومقامات بديع الزمان، وأخذ يدرّس تفسير القرآن في مسجدين من مساجد بيروت على الطريقة التي اتبعها بعد في مصر، لا يتقيد بكتاب في التفسير خاص، إنما يقرأ الآية من القرآن ويفسرها من عنده بما يختار من التفسير، ويستطرد في شرح أحوال المسلمين ونقدم حسبما تلهمه الآية.

ودُعي للتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت، فأصلح برامجها ونقلها إلى درجة أرقى بكثير مما كانت، نقلها من شبه مدرسة أولية إلى شبه مدرسة عالية، وشغل نفسه بالتدريس فيها أكثر الوقت، فكان يدرس التوحيد والمنطق والبلاغة والتاريخ الإسلامي، والفقه على مذهب أبي حنيفة، واتخذ بيته ندوة للحديث العلمي والأدبي والسمر المفيد، وكان لباقًا في دروسه وأحاديثه، يشاقق إليها المسلم والنصراني.

وكان من آثار إملائه ودروسه ما كان أساسًا لما نشره بعد في مصر من رسالة التوحيد وشرح البصائر التفسيرية في المنطق.

وعلى الجملة فقد خلق في بيروت حركة علمية راقية استفاد منها كثير من أهلها.

ولم ينس الجرائد، فكان يكتب في جريدة «ثمرات الفنون» مقالات تشبه تلك التي كان يحررها في «الوقائع»، مثل مقالته في الدعوة إلى النقد والحث عليه، وأنه أداة لتمحيص الآراء ومعرفة وجه الحق في الأفكار إلخ.

ولتفت إلى المصالح العامة للدول الإسلامية، فوضع لائحتين في إصلاح التعليم الديني في مدارس المملكة العثمانية بمناسبة صدور إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بتشكيل لجنة تحت رئاسة شيخ الإسلام لإصلاح البرامج في المدارس الإسلامية، وقد رفع الشيخ محمد عبده إحداهما إلى شيخ الإسلام في الأستانة، يرى فيها أن ضعف المسلمين سببه سوء العقيدة والجهل بأصول الدين، وأن ذلك أضعاف أخلاقهم وأفسدهم، وأن العلاج الوحيد هو إصلاح التعليم الديني، وقد رسم لذلك خطه.

ورفع لائحة أخرى إلى والي بيروت تتضمن إصلاح سوريا، ووصف سوء حالها وتقسيم
النزعات السياسية لها بانتشار المدارس الأجنبية فيها؛ واقترح تعميم المدارس الوطنية،
وإصلاح برامج التعليم الديني والعناية به.

ومع انقطاعه للعلم وبعده عن السياسة لم يَخلُ من المتاعب، بسبب حسد بعض الضعفاء
الجناء، أو بسبب حدة مزاجه، وكان إذا احتد جرح، فاضطر إلى ترك التدريس في المدرسة
السلطانية لما شعر بسوء جوارها.

كانت مدة نفيه التي حكم عليه بها ثلاث سنوات. ولكنه مكث في المنفى نحو ست
سنين، لأن الأمر لم يكن حكماً بالنفي فقط، بل كان أكثر من ذلك، غضب الخديوي توفيق
عليه، لأنه كان ممن اتهم في الثورة العربية بدعوته إلى الخديوي وربما كان هذا هو السبب
الحقيقي في محاكمته دون غيره ممن اشتركوا في الثورة العربية، وقد كرر هذا المعنى أثناء
حديثه وهو في إنجلترا مع بعض مكاتبي الجرائد، فقد سأله مكاتب «البول ميل جازيت» عن
رأيه في الخديوي، فقال الشيخ:

«إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة، لأنه مهَّد لدخولكم بلادنا، ورجل مثله انضم إلى
أعدائنا أيام الحرب لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام، ومع هذا، إذا ندم على ما فرط
منه وعمل على الخلاص منكم، ربما غفرنا له ذنبه. إننا لا نريد خونة وجوهم مصرية
وقلوبهم إنجليزية».

لهذا كان من العسير عودته إلى مصر في عهد توفيق، ولكن عادت وزارة رياض باشا إلى
الحكم وسعى عند الخديوي جماعة في العفو عنه، منهم الأميرة نازلي، ولم تكن تعرفه
ولكنها سمعت عنه كثيراً من رجال منتداه ومنهم سعد زغلول، وكانت حسنة الصلة مقبولة
الرجاء عند اللورد كرومر، ومنهم الغازي مختار باشا. وأفضل شفاعة كانت - بطبيعة الحال -
شفاعة اللورد كرومر، وقد قال في كتابه «مصر الحديثة»: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد
عبد بسبب الضنط البريطاني». وينسب بعضهم الفضل الأول في العفو لمختار باشا.
والمطلع على الأحوال في ذلك الوقت يعرف أنه ما كان الخديوي توفيق يعفو إلا برضا كرومر
أو ضغطه.

وهنا يصح أن نتساءل: ماذا كان وراء الستار؟ واللورد كرومر لا يقدم على هذا لمجرد

رجاء البرنيسيس نازلي ورجال ندوتها، وهو يعلم ما كان من الشيخ محمد عبده مع السيد جمال الدين في «العروة الوثقى» التي هاجمت إنجلترا أشد مهاجمة وعدتها أكبر خصم للمسلمين؟

الذي يظهر لي أن أصدقاء الشيخ محمد عبده في مصر استوثقوا منه أنه إن عاد لا يشتغل بالسياسة العليا، فقد جربها واكتوى بناورها، ولم يقد منها ما يرجو لأمته والعالم الإسلامي، وإنما يحمل على الإصلاح الديني، وهذا لا يضر موقف الإنجليز في مصر في شيء. وعلى هذا الأساس قبل اللورد كرومر شفاعة الأصدقاء، وضغط على الخديوي توفيق، فسمح له بالعودة، وسار الشيخ محمد عبده على النحو الذي سنيته.

وتساءل أيضًا: هل يلام الشيخ محمد عبده على هذا الموقف؟

ونرى أنه لو أعد نفسه ليكون زعيمًا سياسيًا يرمي إلى تحرير وطنه لكان موضع اللوم في هذه الخطة، ولتُد ذلك تراجعًا. ولكن يظهر من تاريخ الشيخ محمد عبده كله أنه لا يحب السياسة ويلعنها ويلعن مشتقاتها، ولم يشتغل بالسياسة إلا حين دفعه التيار في الثورة العرابية، أو حين كان تحت تأثير أستاذه السيد جمال الدين الناري المزاج في «العروة الوثقى»، أما هو فيرى في نفسه أنه معلم منير عقول، مفهم للحقوق والواجبات، مصلح للعقيدة الإسلامية، مدافع عن الإسلام. كان كذلك قبل الثورة، وكان كذلك في بيروت، فلم يتنكر لمبادئه حين أفهم اللورد كرومر موقفه بواسطة أصدقائه. ولعل هذا هو سبب ما نلاحظه من فتور في العلاقات بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده من ذلك الحين، «وكل ميسر لما خلق له».



ماذا يصنع الشيخ محمد عبده في مصر وقد عاد إليها؟ إن مصر التي يدخلها اليوم غير مصر التي تركها.

لقد أصبح كل شيء في يد الإنجليز، لهم في كل نظرة من يستبد بالأمر فيها دون الناظر. حتى الداخلية وحتى التعليم وحتى الأزهر والمحاكم الشرعية. النُّظار قُطع شطرنج يلعب بها الإنجليز، والمديرون في البلاد خاضعون للمفتش الإنجليزي، والعميد الإنجليزي، مقصد كل ذي حاجة، والمقرب إلى الإنجليز مقبول الشفاعة، مقضي الحاجة، واسع الجاه، والمبعد عنهم معطل الحوائج، مضطهد، محارَب حتى في أدق الأمور؛ والخديوي توفيق

مسالم يأخذ بنصائح الإنجليز حتى في الجلاء عن السودان، ويقول لمكاتب التيمس: «إن أمامي واحدة من ثلاث خطط في الحكم: إما اتباع نصائح إنجلترا ظاهراً والعمل على محاربتها في الخفاء، أو إطاعتها طاعة عمياء، أو أناقش نواحيها بكل صراحة وأبدي آرائي فيها، فإذا قُبِلت فيها، وإلا فأنا مضطر لقبولها. وقد اتبعتُ في الحكم الطريقة الأخيرة، فرمت بالضعف، فهل كان يمكنني أن أقاوم إلى النهاية؟».

إن أهم غرض للشيخ محمد عبده كان إصلاح العقيدة الإسلامية والمؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، ومثل هذا الإصلاح لا بد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمي ظهوره، وإلا كان كأبي عالم من علماء الأزهر لا تسمع له كلمة، ولا يؤبه له بدعوة، فعلى أي السلطات يعتمد؟ أعلى الخديوي توفيق وهو يكرهه كل الكراهية، ولو ترك له الأمر ما أعاده من منفاه؟ ثم هو ليس له من الأمر شيء، ولكنه على كل حال السلطة الشرعية، والمؤسسات الدينية التي يريد إصلاحها أمس به.

أم على الإنجليز وفي يدهم القوة، ولو عاونوه في الإصلاح لتحقق بفضل نفوذهم، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالأجنبي المحتل للبلاد؟ ولو استعان بهم لظَلَّت دعوته بظلال من وحي الأجنبي، وظن الناس الظنون بكل ما يدعو إليه. ولكن هم الذين لهم الفضل في دخوله مصر، ولولاهم لظل مبعداً، ثم هم لا يمانعون في الإصلاح الديني والمؤسسات الدينية، إذ هذا الإصلاح لا يؤثر في مصر، فما الضرر من الاستعانة بهم لتحقيق الغرض ولو أنَّهُم وكُرِه؟

أم يعتمد على الأمة وهي ضعيفة منهوكة ممزقة لم يتكون فيها وعي قومي، ولا شعور بالعزة، وكبرائها أسوأ ما فيها! ثم إن إصلاح العقيدة والمؤسسات الدينية يهيجها - كما هو الشأن دائماً - لأنها ألقت الفاسد حتى لم تشعر بفساده، فإذا دعيت إلى الإصلاح، هاجت وماجت ورمت الداعي بالكفر والزندقة، فكيف يعتمد عليها في الإصلاح؟

أعتقد أن هذا وأمثاله هو ما كان يدور في ذهن الشيخ محمد عبده ويحيره وهو في طريقة إلى مصر وعند عودته.

وأظن أنه وضع قراراً في أعماق نفسه بمسألة الخديوي ما استطاع، والاستعانة بالإنجليز فيما ينوي من إصلاح.

يدل على هذا أنه وضع تقريراً بعد عودته عما يراه في وجوه إصلاح التعليم في مصر،

ورفعه إلى اللورد كرومر - لا إلى غيره - تسليمًا منه بأنه القوة الفعالة، ويدل عليه سيرته الواقعية، فقد ظل طول حياته بعد عودته يسالم الإنجليز ويتعاون معهم، وهي سياسة لها منطقتها؛ فقد كان يرى أن جلاء الإنجليز وصلاح السياسة المصرية لا يأتي إلا عن طريق استئارة الشعب وفهمه لحقوقه وواجباته، وغضبه من الاعتداء على حقوقه وهمته في أداء واجباته، ومصر لم تبلغ هذا المبلغ، ووسيلة إصلاحها التعليم - ثم يرى أن مسألة مصر لا تحل بمواجهة مصر لإنجلترا، بل بالحالة الدوليّة العامة، والثفات الدول إلى أن مصلحتها في استقلال مصر؛ وإلى أن يحدث ذلك يجب على القادة أن يثيروا الشعب بالتعليم، ولا يجعلوا كل همهم الاشتغال بالسياسة؛ فهو ينقد جمال الدين لأنه صرف كل جهوده في السياسة دون الإصلاح الداخلي للشعوب، وينقد الأميرة نازلي في أنها انصرفت إلى المجهود السياسي، ولم تؤسس جمعية للنهضة النسائية - مثلاً - وإذا حضر مجلسها لم يحب أن يتكلم في السياسة، وهي لا تحب إلا أن يتكلم في السياسة.

وكان في مصر رأيان: رأى يقول إنه لا أمل في الإصلاح الحقيقي إلا بزوال الاحتلال أولاً، ورأي يرى أن الإصلاح الحقيقي الداخلي هو وسيلة الجلاء، وعلى الرأي الثاني كان الشيخ محمد عبده وأصحابه، وعلى الرأي الأول كان مصطفى كامل وأصحابه، وبينهما حرب عوان، يتهم الأولون الآخرين بالرعونة، ويتهم الآخرون الأولين بالرجعية والضعف.

وطبيعي أن يكون الزعماء السياسيون من الرأي الأول، والمصلحون الدينيون والاجتماعيون من الرأي الثاني. وفي الحق أن السيد جمال الدين كان زعيمًا للمناحيين أو على الأقل أعتقد أن رسالته إصلاح العقيدة الدينية والإصلاح السياسي بمهاجمة الاحتلال الأجنبي، ولكنهما لم يجتمعا إلا في يده، ثم من بعده دعا دعاة إلى هذا ودعاة إلى ذلك، فخلفه في مصر في إصلاح العقيدة الشيخ محمد عبده وتخلّى عن السياسة، وخلفه في السياسة فقط عبد الله نديم، ثم مصطفى كامل، ثم سعد زغلول.

ومن الإنصاف - إذا قومنا الشيخ محمد عبده في هذه الناحية - أن نراعي كل ظروفه وكل الأحوال في زمنه، فلم يكن الشيخ محمد عبده بدعًا في هذا الاتجاه، مثله في ذلك كان السيد أحمد خان المصلح العظيم في الهند، فقد رسم خطته أن يصلح الشؤون الاجتماعية والدينية لمسلمي الهند مع مسالمة الإنجليز حتى لا يحاربونه في إصلاحه.

ولما اقتنع بهذه النظرية، سار عليها قولًا وعملاً، وقد استغثني مرة في الاستعانة بالأجانب

فكان من فتواه: «قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يعملوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الأمرين إما كافر أو فاسق، فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم، ولا يحزنهم شتم الشائتين، ولا يغيظهم لوم اللائتين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر».

فهو في هذه الفتوى يعبر عن مذهبه ويبرر موقفه. والقارئ لهذه الفتوى يشعر بما يشعر الأستاذ فيها من مرارة وغيظ.

على كل حال، هذا مفتاح لفهم سياسته، وما لاقى في حياته من عناء، وفي إصلاحه من دسائس، وفي شخصه من تهم، وفي طريقه من عوائق.



عاد الشيخ محمد عبده وهو يأمل أن يكون ناظرًا لدار العلوم أو أستاذًا فيها، فبعيد فيها ما بدأ، وبنير أذهان المعلمين لينيروا أذهان الطلبة، ولكن لم يرض الخديوي توفيق بذلك، لأنه إذا فعل أوصل التيار الكهربائي إلى الأسلاك، وهو تيار بغض إليه، ولعل الإنجليز أيضًا لم يرضوا ولو شاوروا لضغطوا، فعين قاضيًا أهليًا في محكمة بنها ثم الزقازيق ثم عابدين، ثم عين مستشارًا في محكمة الاستئناف. لم يكن هذا غريبًا، فقد كان يعين في القضاء أي مثقف ممن تمرن على المحاماة ولم تكن معه شهادة، أو ممن تخرج في دار العلوم أو نحو ذلك.

ورأى نفسه - وهو قاض - في وسط يدل بمعرفته للقوانين الفرنسية وشروحها، فأبت نفسه للطموح أن يكون أقل شأنًا منهم، فبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وهو قاض في عابدين، وسنّه إذ ذلك نحو الأربعين، وجد فيهما حتى بلغ شأنًا لا بأس به، وقد أطلعه تعلمها على ميدان فسيح استفاد منه كثيرًا مما قرأ في اللغة الفرنسية، وقد ترجم كتاب التربية لسبنسر بعد أن نقل من الإنجليزية إلى الفرنسية. وكان يكمل تعلمه الفرنسية برحلاته إلى سويسرا وفرنسا، ويستمع إلى بعض المحاضرات ويقابل بعض العظماء، وكما يقول: يجدد نفسه.

وقد امتاز في قضائه بتحريه الحق وتقديره العدالة أكثر مما يقدر نصوص القانون، ويرجع

هذا إلى سعة أفقه ودراسته للشريعة الإسلامية وعدم تشكله تمامًا بالقلب القانوني، ولذلك شكوا بعض زملائه من أنه يتحرر من النصوص القانونية، ولما سئل في مثل هذا، اعترف به ودافع عن وجهة نظره.



مات الخديوي توفيق وتولى الخديوي عباس سنة 1892 موقد عاد من فيينا ممثلاً حماساً وغيره وتمصيحاً على مناهضة الاحتلال، وأخذ خطة جديدة غير خطة أبيه المستسلمة، والتفت حوله بعض شباب مصر المتحمسين، وبقي رجال الثورة العرابية الذين تألموا من الهزيمة ولم يياسوا من تغير الحال، ووراهم تركيا وفرنسا تشجعانهم على حركتهم، وقد ضاع نفوذهما على يد توفيق فأملًا عودته على يد عباس.

وبدأ الخديوي عباس بتغيير رجال الحاشية وإحاطة نفسه بما يتفق وسياسته، وبدأ يتعرف أحوال مصر بنفسه، ويتصل بالموظفين والأعيان، وأحياناً برأس مجلس النظار، وبدأت إنجلترا تشعر بما سيصادفها من متاعب على يد هذا الشاب وتنتهز الفرص لإحراجه، وقد وجدوا هذه الفرصة عندما أقال الخديوي مصطفى فهمي باشا من رئاسة النظار، وعين حسين فخري باشا بدله من غير رجوع إليهم. وجاءت برقية وزارة خارجية إنجلترا بعدم الموافقة على تعيين حسين فخري، وأنه لا بد من أخذ رأيها فيمن يعين، وأن الخديوي إذا رفض فإن العاقبة ستكون وخيمة. وتخرجت الأمور، ورأى عباس أن تنازله عن العرش أهون من رجوع مصطفى فهمي، وأكثر من الاستشارات والاتصالات، وأخيراً وجد الحل في استقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا بالاتفاق مع اللورد كرومر، فكانت هذه أول صدمة للخديوي عباس.

رأى الشيخ محمد عبده أن آمال عباس في الإصلاح يجب أن تستغل، ووضع خطة أن يتقرب إليه ويوثق الصلة به، ويحسن إليه برنامجه في الإصلاح مع حسن علاقته أيضاً بالإنجليز، فيكسب السلطين ويعتمد عليهما في تحقيق أغراضه الإصلاحية ويتم له ما يريد. ولكن سبب الحوادث أن هذا خيال، وأن الجمع بين صداقة السلطين كالجمع بين الماء والنار، وأن إرضاء إحداهما إغضاب للأخرى لا محالة.

على كل حال تقرب محمد عبده من عباس بواسطة محمد ماهر باشا، ورحب الخديوي بذلك إذ يسره أن يجمع حوله أقوياء الرجال، وتقابلاً مراراً سراً وجهراً وحسن إليه الشيخ محمد عبده أن يتجه إلى إصلاح الشُّعب الثلاث المتصلة بالدين، والتي لا شأن للإنجليز بها،

والتي في صلاحها صلاح للأمة، وتقوية لمركز الخديوي إذ في ذلك برهان قوي على أنه إذا وكل إليه الأمر أحسن خياراً مما يحسن الإنجليز في إدارتهم. وهي الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. وليكن البدء بالأزهر، فاقنع الخديوي بذلك، وكلفه تقديم تقرير، ففعل واعتمد، وصدر القرار بتشكيل مجلس إدارة للأزهر برياسة الشيخ حسونة، وفيه الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان، مندوبين عن الحكومة، واعتمده مجلس النظار سنة 1895م، وصدق عليه الخديوي؛ وأتيحت الفرصة للشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر الذي تمناه من يوم أن كان مجاوراً ساخطاً على سوء حاله.

يا لله وإصلاح الأزهر! ما حاوله أحد ونجح، ولا الشيخ محمد عبده، لأن كل المحاولات كانت تتجه إلى هامش الموضوع لا أساس الموضوع، وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أي قلق واضطراب، والأزهريون يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً، وكرهت الجديد حتى عدته كفرًا، وعاشت في المغارات فلم تر ضوءاً، وأفتت عمرها في فهم لفظ، وتخريج جملة، وتأويل خطأ، فلم تر حقائق الدنيا. فإذا أتى مصلح سَمَّ أهله الجور حوله، واحتموا بالدين يخيفون به الحكومة، ويكسبون به عامة الشعب، وخنقوا الطائفة القليلة من شبابه النازعين إلى التجديد، وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها الإصلاح، وجاهلهم أن ينتقل إلى يد المصلحين، وبجانبيهم طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق وإخلاص؛ ولكن عن ضيق أفق وغفلة عن الحق؛ هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم: «تطلب دعوتهم ولا تقبل شهادتهم»؛ فتتجمع كل هذه العوامل، فيضطر المصلح - أخيراً - إلى الانسحاب إن غضب، أو المداراة والمسالمة والرضا بالوجود إن لم يغضب. وتضطر الحكومة أن تتخلى عن إصلاح الأزهر حباً في السلامة، وتتركه يأكل بعضه بعضاً، وتنشئ بجانبه المعاهد لمعلمي اللغة العربية والقضاء الشرعي، لتستطيع تنظيمها والإشراف عليها إذ أعجزها الإشراف على الأزهر، ومع هذا لا يخلو الجو من شغب يقلق بال الحكومة الحين بعد الحين، بين الأصل والفرع، وما يحتضنه الأزهر من طلاب وعلماء، وما تحتضنه الحكومة، وتترك ذلك للزمن، والزمن لا يحل المشكل، والمشكل لا يحل إلا بالعلاج الحاسم، وهو أن يتبع الأزهر الحكومة تبعية الجامعة، ويستقل استقلالها، ويخضع في نظمه لما ترشد إليه علوم التربية الحديثة ويرقى برقيها، ثم ينفذ ذلك من غير خشية.

أخذ الشيخ محمد عبده يحرك مجلس الإدارة للإصلاح، وبدأ بالمسائل الشكلية من زيادة رواتب المدرسين وتنظيمها، ووضع لائحة لكساوي التشريف، وتنظيم الجراية ومساكن الطلبة

والإشراف الصحي عليهم، والامتحان، فلما تعرض لشيء من الأساس، وهو ماذا يُدرّس في الأزهر، واختيار الكتب، وطرق التدريس، وبرامج الدراسة، زادت العقبات في سبيله، واضطر أخيراً إلى الانسحاب. فكانت معالجه «برشاماً» للصداع لا علاجاً لأصل الداء. وفي الحق أنه لم يكن يمكنه في مثل ظروفه غير ذلك.



ظلّ الشيخ محمد عبده يعمل في القضاء يحرك إدارة الأزهر للإصلاح حتى سنة 1899م. وحدث أن كثرت الشكوى من المحاكم الشرعية وقضاها، ففكر مستشار الحقانية الإنجليزي في إلغائها وضمها إلى المحاكم الأهلية، ولكن حسبوا حساباً لهياج الرأي، فأرادوا أن يفعلوا ذلك تدريجاً، وذلك بتعيين مستشارين من محكمة الاستئناف عضوين في المحكمة الشرعية العليا، فلم يرض بذلك جمال الدين أفندي قاضي مصر التركي، ولا الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية. وعرض المشروع على مجلس شورى القوانين فرفضه، ووقف الشيخ حسونة موقفاً شديداً صلباً انتهى بتركه المنصين، ووقف المشروع، وكان الشيخ محمد عبده يطمح في أن يعين مكان الشيخ حسونة في المنصين، فيقبض على ناصية الأزهر ويتمكن مما ينوي من إصلاح، ولكن أسرع الخديوي فعين الشيخ عبد الرحمن القطب النواوي للمشيخة، والشيخ محمد عبده للإفتاء، فأثر ذلك في نفس الشيخ محمد عبده، وأمن بأن الخديوي لا يطمئن إليه في باطن نفسه، ولم يمض نحو شهر حتى مات الشيخ القطب وعين مكانه الشيخ سليم البشري، فاعتقد الشيخ محمد عبده أن إصلاح الأزهر قد تعقد بهذا الوضع، فلم يكن يطمئن إلى الشيخ البشري اطمئنانه إلى الشيخ حسونة، ويراها لا يؤمن بإصلاح، ويداري ولا يصارح، ويعمل بإشارة السلطة لا بوحى من نفسه، ومع هذا فمُنصب الإفتاء خلع على الشيخ محمد عبده وجاهة دينية ممتازة، وهو نفسه قد خلع على المنصب بشخصيته إجلالاً واحتراماً، وزاد في ذلك تعيينه في السنة نفسها عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين.

وظلت العلاقة بينه وبين الخديوي عباس حسنة في ظاهر الأمر، فالخديوي يستشيرُه إذا تعقدت الأمور بينه وبين الإنجليزي، كاستشارته له عندما أرادوا تعيين قاضي مصري بدل القاضي التركي، وكان الخديوي لا يرى هذا الرأي لأنه يضعف صلة مصر بتركيا ويمكّن من سلطة الإنجليزي، وكاستشارته له في مسألة «ليون فهمي» الأرمني، وكان قد قبض عليه الخديوي وحبسه في سراي رأس التين لاتهامه بتزوير أختام باسم رئيس كتاب «يلدز» وأراد اللورد

كرومر أن يفتش عنه في السراي، ورأى الخديوي أن هذا منتهى الإهانة، وقد أشار الشيخ محمد عبده علي الخديوي بما أنقله من الموقفين.

كان الشيخ محمد عبده إلى هذا الحين يتفق ورأي الإنجليز في أن الخديوي ليس له أن يستبد بتصريف الأمور وأن يكون حكومة داخل حكومة، وأن ليس من مصلحته ولا مصلحة مصر أن يحارب جماعة «تركيا الفتاة» خدمةً لتركيا، وفيهم قوم أحرار لم يرضهم ظلم عبد الحميد ولا عسفه ولا استبداده، وأن من الخير للخديوي أن يواجه النظار إلى ترقية الشؤون المصرية كالتعليم وإصلاح المحاكم الشرعية وإصلاح الأزهر، فهو بذلك يخدم بلاده.

والشيخ محمد عبده يصدر في هذا عن مزاجه وطريقته في التفكير والإصلاح، ويتكلم في ذلك في مجالسه الخاصة، فيبلغ الخديوي فيسرها له.

ولكن حدث أن خلا مكان لكسوة التشرية في الأزهر، فأراد الخديوي أن يشغلها الشيخ محمد راشد مفتي المعية، ولم يكن تنطبق عليه اللائحة الموضوعية، فأوعز الشيخ محمد عبده بعدم تنفيذ ذلك الأمر وإعطائه للمستحق، وزاد الطين بلة أن العلماء لما اجتمعوا عند الخديوي في التشريفات، كَلَّم الخديوي شيخ الجامع في غضب وتوبيخ، فرد الشيخ محمد عبده في حدة: «إذا شاء أُندينا أن تكون كساوي التشرية بمقتضى إرادته الشخصية، فليصدر بذلك قانونًا آخر ينسخ هذا القانون، فلما سمع الخديوي هذا الرد، احمر وجهه ووقف للحاضرين بالانصراف، وآلى على نفسه أن يخرج المفتي ويكيد له حتى يخرج من منصبه، ويتقم من فعلته.

ثم أعقب ذلك وقوف الشيخ محمد عبده وحسن باشا عاصم في أرض يريد الخديوي استبدالها، ورأيا أن هذا العرض ليس في مصلحة الوقف، وحملا مجلس الأوقاف الأعلى على رفض هذا الاستبدال إلا إذا دُع للوقف عشرون ألفًا فرقًا بين الصفتين.

انكشف الغطاء وظهر العداة ودبرت المؤامرات ودست الدساتر، وكلما أمعن الخديوي في ذلك، اضطر الشيخ محمد عبده إلى كثرة الاتصال بالإنجليز، وكلما اتصل زاد غضب الخديوي حتى لقد هم الخديوي بعزله من الإفتاء، فصرح اللورد كرومر «أنه لا يوافق على عزله من منصب الإفتاء مهما كانت الأحوال ما دام موجودًا».

والشيخ محمد عبده جاد في إصلاح الأزهر والنهوض بالجمعية الخيرية الإسلامية لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، ورسول السلام بين مجلس الشورى والحكومة وداعي المصالحة

فيما تمعّد من الأمور، يكسب من الإنجليز بقدر ما يستطيع. وهو موضوع ثقة المجلس وثقة الحكومة وثقة الإنجليز، يستشرونه في كثير من الأمور، فيشير بما يعتقده الحق، ثم هو ينير الخاصة بما ينشر من أفكاره في الدين والإصلاح الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على مذهبه.

وهو يحارِب أشد محاربة وأعنفها من جهات متعددة: الخديوي عباس يتخذ السيد توفيق البكري وغيره وسيلة للإفساد بينه وبين رجال الأزهر، وتحريض أعضاء المجلس على الاستقالة حتى يحلّ محلهم من يكرهون الشيخ محمد عبده ويقفون في سبيله. وكثير من شيوخ الأزهر يخاصمونه لأنه يهدم قديمهم والفهم ويطلع عليهم بجديد لم يألفوه، ويشيعون بين العامة كفره وزندقته.

والحزب الوطني وعلى رأسه مصطفى باشا كامل يحاربه ويرميه بالمروق من الوطنية، لأنه يشاعب الإنجليز ويتخذهم أعوانه، وتكتب التقارير السرية ضده للأستانة، فإذا سافر إليها استقبل استقبالاً سيئاً، وعملت التداير لإهاتته لولا لطف الله.

والجرائد الهزلية تشهّر به أشنع تشهير، إما بإيعاز من خصومه وقبض الثمن منهم، وإما مجارة للعوام وأشباههم باسترضائهم لترويج جرائدهم.

في كل يوم حادثة، وفي كل ميدان موقعة، وفي كل جريدة ذكر، وفي كل مجلس مناظرة بين الاتهام والدفاع، واسم الشيخ محمد عبده على كل لسان وعيشته عذاب، وهو لا تفتقر قوته، ولا تخبو عزيمته، وإن كان كل ذلك يهدّ في أعصابه ويهدم من كيانه.

لقد تلقى المفتي سؤالين من بعض مسلمي الترنسفال وهما:

1- بَقْر يُضرب على رأسه بالبلطة حتى تضعف مقاومته ثم يذبح قبل أن يموت بدون تسمية الله عليه، فهل يجوز أكل لحمه؟

فأفتى الشيخ بحلها فقامت عليه قيامة العلماء يقولون إنها محرّمة لأنها هي الموقودة التي حرّم الله أكلها، والشيخ يقول إن الموقودة هي ما ضربت بشيء غير محدد كالحجارة والخشب حتى ماتت، وهذه ذبحت قبل موتها.

والسؤال الثاني: يوجد أفراد في هذه البلاد (الترنسفال) يلبسون البرانيط لقضاء مصالحهم وعود الفوائد عليهم، فهل يجوز ذلك أم لا؟

فأفتى أيضًا بالجواز وقال: «أما لبس البرنيطه إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام

والدخول في دين غيره، فلا يعد مكفرًا، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره كذلك».

فهيجت عليه الجرائد كجريدة الظاهر، وأثارها محمد بك أبو شادي عليه حربًا شعواء، وكذلك جريدة اللواء.

وزاد خصومه وقاحةً فللقوا صورة شمسية له مع بعض نساء الإفرنج وحملوها للورد كرور، وأفهموه أن هذا في عرف المسلمين لا يجوز صدوره ممن يتولى منصب الإفتاء، فلم يابه لقولهم. وصوّره الجرائد الهزلية «كالأرنب وحمارة منيتي» بصورة شنيعة، وحكم على أصحابهما بالحبس.

وهكذا لم يتورع خصومه أن يحاربوه بأسفل الوسائل، وكان بعض هذا يكفي لعدوله عن جهاده، وكان بعض أصدقائه كسعد زغلول وقاسم أمين يعيبون عليه إلحاحه في إصلاح الأزهر، وهو غير ممكن بهذا الوضع، وهو - مع كل هذا - مصر على المضي في عمله تشلحه الخصومة. ويأرق بعض الليالي مفكرًا في وسائل الإصلاح ويقول: إن وجداني الديني لا يرضى بالصمت على المفاسد.

وآخرون من خلصائه كانوا يعيبون عليه عداه للخديوي على هذا الوجه، ويرون أن الأجدر به أن يفضّ النظر عن هفواته، ويقولون: ماذا عليه لو أعطى كسوة التشريف لغير مستحقها أو تساهل في استبدال الوقف، ثم كان ثمن ذلك أن تطلق يده في الإصلاح كما يريد، وحينئذ يجد من الخديوي كل عون؛ ولكن فاتهم أن الطبيعة تأبى أن تخلق من عليّ معاوية، أو أن تجعل من عمر عمرا.

وعابوه أنه نظر إلى الخديوي عباس من جانبه الأسود وهو شرهه المالي، وجشعه المادي، ووسائله الوضيعة في ذلك، ولم ينظر إلى جانبه الأبيض وهو إباؤه الاستسلام للمحتلين وتشجيعه الحركة الوطنية وتغذيتها وتنميتها. بل إن الشيخ محمد عبده كان يناهض أيضًا دعاة الحركة الوطنية، ويرميهم بالتهور، ويقنع في آماله الوطنية بالقليل، كما يدل عليه خطابه اللذان نشرا بعد موته، وكان قد أرسلهما إلى صديقه مستر «بلنت» يشرح فيهما مذهبه في الإصلاح السياسي، وفيهما قناعة لا ترضي الوطنيين، وقد أثارها نفوس الخديوي والوطنيين وحتى بعض المعتدلين.

ولكن - مهما كان الأمر - فإن العظيم يجب أن يقدر من جميع جوانبه لا من جانب

واحد، وقد كان الشيخ محمد عبده مصلحاً دينياً ومصلحاً اجتماعياً ومصلحاً للغة والأدب، وشخصية بارزة في التفكير، وأخيراً سياسياً، فإن هو لم يوفق في سياسته فهذا لا يقلل من نواحيه القِيَمَة الأخرى. نعم، يُسقط الرجل في السياسة أن يشتري بمال أو يبيع ذمته لمنصب، ولكننا نجزم أن شيخ محمد عبده كان وفيّاً لأمته، مخلصاً نزيهاً، يسلك هذا المسلك السياسي عن عقيدة وتقدير للمصلحة، ويجتهد أحياناً فيخطئ، وتحمله الظروف القاسية أحياناً على ما يكره.

والحق أن كثيراً من شيوخ الأمة كانوا في ذلك الوقت على مثل رأيه السياسي، كسعد باشا زغلول، وفتحي باشا زغلول، وحسن باشا عاصم، ومحمود باشا سليمان وغيرهم من رجال حزب الأمة، ولكنه هوجم من هذه الناحية أكثر مما هوجموا، لأن الخديوي عباس كان يؤلب عليه أكثر مما يؤلب عليهم، ولأن النامس اعتادوا أن يروا رجال الدين بعيدين عن السياسة وخاصة مع المحتلين.



في سنة 1905م كان الأزهر هادئاً وعلى رأسه السيد علي البيلوي، وكان رجلاً يرتاح إلى الشيخ محمد عبده ويرتاح محمد عبده إليه، والأمور سائرة سيراً طبيعياً، فظهرت فجأة حركة تدعو إلى الشغب وتشكو من شيخ الأزهر ومن مجلس الإدارة، وكان القائمون بها من المتصلين بالرأي، على أثر رفض الشيخ محمد عبده وحسن عاصم استبدال الوقف الذي أشرنا إليه. وعلى أثر هذا الشغب استقال السيد البيلوي، وعين الخديوي عباس الشيخ عبد الرحمن الشربيني؛ وهو ممن لا يستطيع الشيخ محمد عبده العمل معهم لرجعيته وجموده. وخطب الخديوي في حفلة الإنعام بالخلعة على الشيخ الشربيني خطبة فيها خفة تدل على الغبظ الشديد من الشيخ محمد عبده وصحبه قال فيها: «إن الأزهر أسس وشيّد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية تنشر علوم الدين في مصر وجميع الأقطار العربية... ولقد كنت أود أن يكون هذا شأن الأزهر والأزهريين دائماً، ولكن من الأسف رأيت فيه من يخلطون الشغب بالعلم ومسائل الشخصيات بالدين، ويكثرون من أسباب الفلاقل... وأول شيء أطلبه أنا وحكومتي أن يكون الهدوء سائداً في الأزهر، والشغب بعيداً عنه، فلا يشتغل علماءه وطلبته إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيغ العقائد وشغب الأفكار، لأنه مدرسة دينية قبل كل شيء». وقد استقال السيد علي البيلوي رعايةً لصحته، وقد جريت منذ اثنتي عشرة سنة على أن أقبل استقالة كل من يستقيني من وظيفته، ومن يحاول بث الشغب

بالوساوس والأوهام أو الإيهام بالأقوال، أو بواسطة الجرائد والأخذ والرد، فليكن بعيدًا عن الأزهر، ومن كان أجنبيًا من هؤلاء (يريد السيد محمد رشيد صاحب «المنار») فأولى أن يرجع إلى بلاده، ويث فيها ما يريد من الأقوال والآراء المغايرة للدين ولمصلحة الأزهر والأزهريين».

فلم ير الشيخ عبده بدءًا من الاستقالة، وقد آمن بعجزه عجزًا تامًا عن إصلاح الأزهر الذي يريده.

ولم يلبث بعد هذه الحادثة أن أحس وطأة المرض، فعزم على السفر إلى أوروبا للاستشفاء، ولكن لم يمنعه ذلك من العمل في مجلس الشورى ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية، وامتحان دار العلوم، وإعداد مشروع مدرسة القضاء. ثم ألح عليه المرض، واختلف الأطباء في تشخيصه: هل هو المعدة أو الكبد؟ ثم تبين أنه، مع الأسف السرطان، فأشاروا عليه بعدم السفر. وفي يوم 11 يوليو سنة 1905 فاضت روحه إلى ربها عن نحو ستة وخمسين عامًا، وكان برمّل الإسكندرية في منزل صديقه محمد بك راسم. وقرر مجلس النظار أن تحتفل الحكومة رسميًا بتشييع جنازته في الإسكندرية ومصر، وكان مشهدًا مهيبًا رائعًا، ثم دفن بقرافة المجاورين.

وكان الخديوي متغيّبًا عن مصر، فأثب من احتفل به أو احتفى بجنازته من رجاله. رحمه الله.

وبعد، فما إصلاحه؟ وما مبادئه في الإصلاح؟ وما أثرها في الأمة؟.

صوّره السيد جمال الدين مرة تصويرًا لطيفًا، إذ رأى منه عزة نفس وإباء ضميم، وترفعًا عن سفاسف الأمور وطموحًا إلى معاليها، فقال له: «أي ملك في جلدك؟».

ومع هذه العزة والإباء كان حي الضمير حساس النفس عطفًا على البائسين والمنتكبين، فماله أقله له وأكثره للإعانة والإغاثة والنجدة، يصف شعوره في حريق ميت، فيقول: «لما قرأت وصف الحادثة، كان لهب الحريق يأكل قلبي أكله لجسوم أولئك المساكين، ويصهر من فوادي ما يصهر من لحومهم، أرقّت تلك الليلة ولم تغمض عيني إلا قليلًا، وكيف ينام من يبيت يتقلب في نعم الله، وله هذا العدد الجم من إخوة وأخوات يتقلبون في الشدة والبأساء، وأردت أن أبادر بما أستطيع من المعونة، وما أستطيع قليل لا يغني عن الحاجة، ولا يكشف

البلاء، ثم رأيت أن أَدعو جمعًا من أعيان العاصمة ليشاركوني في أفضل أعمال البر في أقرب وقت، وكذلك فعل في كثير مما أصاب البلاد من بلاء.

وصَوَّره السيد جمال الدين مرة أخرى فقال: «إن بين بردين قرَدًا يُخرج رأسه في بعض الأحيان» يشير إلى ما يعتربه من الحدة أحيانًا كالذي كان منه مع الخديوي عباس مما رويناه قبل، وفي الدرس إذا سئل سؤالًا سخيفًا، وفي بعض تصرفاته، ولكن هذه الحدة كانت أيضًا مصدر قوة له، فكان يغضب لما يعتقد الحق، ويفعل لما يصيب الناس من أذى، والمنكوبين من مكروه، ثم هذه الحدة أضفت عليه من المهابة والتوقير الشيء الكثير.

هو - مع هيئته وحده - طيب القلب سليم الصدر، وفي لأصدقائه، لطيف الحدث، سمح النفس، ينصف الناس في الحق حتى من نفسه، أميز شيء فيه شجاعته الأدبية. لا يداري ولا يماري، ويقول ما يعتقد أمام أي عظيم، ويعتمد في شجاعته على ربه وإيمانه، وكم سببت له شجاعته وصراحته من متاعب احتملها في صبر وثبات، علمًا منه بأن المقدمة لا بد أن تتبعها النتيجة.

وكان أهم خصائصه غيرته الشديدة على الإسلام والمسلمين، وهي محور أعماله ومصدر آلامه وآماله. حدَّثني صديق قال: «كنت أسير مع الأستاذ في «جنيف» من أعمال سويسرة، وكنا نتلقى ممَّا بعض المحاضرات الصيفية في جامعتها، فجاء ذكر الإسلام والمسلمين، فقال الشيخ: إني وهبت حياتي لإصلاح العقيدة الإسلامية وتنقيتها مما علق بها من الخرافات والأوهام. فقلت: وهل الدين عند العوام إلا الخرافات والأوهام؟ وماذا يبقى عندهم لو زالت؟ فرأيتُه وقد احمر وجهه وغضب غضبة ما رأيتُه غَضِبَ مثلها، فتأَوَّلْتُ ما قلت حتى هدأت ثورته.

كم لاقى من عناء في سبيل إصلاحه، وكم اتهم وكم سُبَّ وكم دمَّن له، وكم نصحه أصدقاؤه أن يستريح من هذا العناء ويعود إلى القضاء، فما طواعته غيرته أن يسمع لقولهم.

لقد ذكر الشيخ محمد عبده ما يصح أن يكون مجمع إصلاحه، ومجمل رسالته فقال: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبثه... وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتمويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... وقد

خالفت إليه آراء الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن في ناحيتهم. والأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس. وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجج الذوق، وتكره لغة العرب: الأول ما كان مستعملًا في مصالح الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات. رث خبيث غير مفهوم ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم، لا في صورته ولا في مادته. والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان باردًا، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديفًا في الذوق، بعيدًا عن الفهم، ثقيلًا على السمع غير مؤد للمعنى المقصود.

«وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعًا في عمى عنه.. ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم، كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي لم يخطر لها هذا الخاطر على البال من مدة تزيد على عشرين قرنًا، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرد عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقوة والفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد.

«ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة، وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة، ولا أبرح أذعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنبها الأمة عن غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنون الطوال، فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان».

في هذا القول الموجز كل حياة الشيخ محمد عبده الإصلاحية، وكل رسالته، وكل نجاحه وفشله. ثلاثة أمور اتجه إليها: إصلاح الدين، وإصلاح اللغة والأدب، وإصلاح السياسة؛ فلنذكر كلمة في عمله في كل منها.

فأما إصلاحه الديني فاتجه فيه إلى إصلاح الأزهر؛ وكان رأيه أنه إذا أصلح، خدم العالم

الإسلامي أكبر خدمة؛ لأنه سيخرج قوماً غيورين على الدين؛ متتورين، يبنثون في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فيحملون مثل رسالته ويقومون بمثل دعوته؛ وقد استعان على ذلك بالخدوي والإنجليز وبمنصبه وجاهه وأصدقائه، ثم كان من أمره ما ذكرناه؛ ولهذا وأمثاله وصفه اللورد كرومر بأنه كان «رجلاً مستنير الرأي بعيد النظر؛ خياليًا، حالماً بعض الشيء، ولكنه كان وطنيًا صادقًا».

ومع أنه لم يصل في الأزهر إلى ما يريد؛ ولا إلى بعض ما يريد، فقد خَلَّف فيه طبقة مستتيرة، وإن كانت قليلة؛ اعتنقت مبادئه وتشبعت بأرائه، وإن لم تكن لها حماسه وغيرته.

واتخذ أهم وسيلة لإصلاح العقيدة تفسير القرآن الكريم، جعله ديدنه؛ يدرسه في بيروت في مسجدين، ويدرسه في أحد مساجد القاهرة وهو قاض، ويدرسه في الأزهر وهو في القضاء والافتاء، ويتخذ موضوع محاضراته في الجزائر تفسير سورة العصر، ويفسر جزء عم لتلاميذ مدارس الجمعية الخيرية والإسلامية، وينشر دروسه في التفسير في مجلة المنار ليقرأ في العالم الإسلامي.

كان يقرأ الآية، فإذا اتصلت بالعقيدة، شرحها شرحًا واقفيًا، مستعرضًا ما ورد في القرآن في موضوعها، مبيّنًا ما دخل على المسلمين في هذه العقيدة من فساد ودخيل، وإذا اتصلت الآية بالأخلاق، أبان أثر هذا الخلق في صلاح الأمم وضياعه في فسادها، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم، مسترشدًا بما يجري في العالم، في بيان متدفق ولسان ذلق وصوت جميل أخاذ؛ فهو تفسير عمل يشرح الواقع ويبين سببه، وهو أخلاق يدعو العمل على مبادئ الإسلام ويبين أنها منبع السعادة في كل العصور، وهو روحاني يدعو إلى السمو بالنفس إلى العالم العلوي، ويزه الله عما دخل على العقيدة من فساد بالإشراك مع الله الأولياء وعبادة الأضرحة والتشفع بأهل القبور وإقامة المولد ونذر التذوق؛ وهو في كثير من مبادئه يشبه تعاليم الوهابية في الرجوع إلى الأصول الأولى للإسلام، وتنقيته من البدع والخرافات والأوهام؛ ولكنه أوسع أفقًا بتقبله ما صلح من مبادئ المدينة الحديثة والأخذ بها ما اتفقت والإسلام.

الإسلام دين توحيد لا شرك فيه، تنزيه لا تجسيم فيه، وهو دين يعتمد على العقل ويستنهضه لإدراك أن العالم له صانع واحد عالم قادر، والعقل ضروري للدين، فهو المرشد إليه، والدين ضروري للعقل لأنه يكمله ويقومه.

والإسلام يفسح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون، وذلك يفضي إلى معرفة الله وإجلاله.

أكبر قيمة له في تفسيره أنه كان يحيي العواطف، ويحرك المشاعر أكثر مما يستقصي بحث المسائل العلمية؛ فهو يتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العلم والعقل متأثرًا في ذلك بطبيعة الدين نفسه، أفادته سعة اطلاعه على الفلسفة الإسلامية، ثم اتصاله بالثقافة الغربية وقراءته بعض أصولها ورحلاته إلى أوروبا وملاسته لحياتها ومقابلته لبعض فلاسفتها وسماعه بعض محاضرتها، أن ينظر إلى حال المسلمين نظرة إشفاق في عقيدتهم وأعمالهم، فيث كل ما يرى من إصلاح حول آيات القرآن.

واستمر يدرّس هذا الدرس في الأزهر نحو ست سنين، كان يحضره كثير من علية القوم وكبار القضاة والموظفين وشباب الأزهر والمدارس العالية، وكان درسه ذا أثر كبير فيهم.

كان يرى أن إصلاح المسلمين من طريق دينهم أيسر وأصح من إصلاحهم من طريق الإصلاح المعتمد على مجرد العقل ومقياس المنفعة والتقليد الأوروبي، وأن هذا الطريق هو الذي سلكه جميع المصلحين المسلمين. يقول: «إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة... وإذا كان الدين كافيًا بهتذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فليَمّ العدول عنه إلى غيره»^{٤٩}.

وعلى هذا الأساس في التفكير كان يريد أن يسيطر على برامج التعليم في المدارس حتى يصلح النفوس من هذا الطريق بالتوسع في التاريخ الإسلامي، وبث مبادئ الدين الصحيح، ولهذا كان ينتهز كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم؛ فعل ذلك لما كان في «الوقائع» قبل الثورة العراقية، حتى شكل مجلس التعليم الأعلى بناء على سعيه، وكان هو فيه عضوًا بارزًا، وفعل ذلك عندما كان في بيروت، فكتب تقريرًا في إصلاح التعليم رفعه إلى شيخ الإسلام في الأستانة حتى لم يتحرج أن يرفع تقريرًا بذلك إلى اللورد كرومر بعد عودته، فلما لم تتحقق مطالبه، طلب أن يكون على رأس دار العلوم ببث روحه في طلبتها، فيبشون روحهم في

طلبهم، فلما يش من ذلك أيضًا وجه همته إلى الجمعية الخيرية الإسلامية يضع لتلاميذها مناهج دراستهم، ويؤلف لهم تفسير جزء عم. وهكذا كان دائمًا يريد أن يسيطر على التعليم ليوجهه الوجهة التي يريدها.

وكما جَدَّ في نشر تعاليمه وآرائه في الإسلام جَدَّ في الدفاع عنه، وكانت تأخذه الغيرة الشديدة إذا مسه أحد بسوء. يتجلى ذلك في موقفين شهيرين:

1- رده على هانوتو. ففي أوائل سنة 1900م نشر هانوتو مقالاً عن الإسلام بمناسبة سياسة فرنسا في المستعمرات الإسلامية، ثم تعرض للمقارنة بين المدنية النصرانية والإسلامية، ووازن بينهما في مسألتين: ذات الله والقضاء والقدر. فاعتقاد النصراني في التثليث وتصورهم لإلههم الإنسان جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ويخولونه حق القرب من الذات الإلهية، على حين أن العقيدة الإسلامية بدعوتها إلى التوحيد وتنزيه الله عن البشرية، حملت الإنسان على الضعف والوهن، والعقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان وإرادته، دفعته إلى العمل والجد. أما عقيدة المسلمين في القضاء والقدر فحملتهم على الجمود والركود.

ونشرت ترجمة هذا المقال في «المؤيد»، فلم ينم الشيخ محمد عبده ليلته حتى كتب الرد عليها، وظهرت أول مقالة في ثاني يوم. ثم تابعت مقالاته، بيّن فيها فضل الإسلام على المسيحية، وبيّن أن عقيدة التوحيد أسمى فكرة، وأن فكرة التثليث لا يستطيع أن يتقبلها العقل، وأن الإسلام لم يدع إلى الجبرية بالمعنى الذي يفهمه هانوتو، وأن في القرآن أربعمائة وستين آية تثبت حرية الإرادة إلخ. وكان من نتائج هذا كتابه المشهور «الإسلام والنصرانية».

2- وأما الموقف الثاني، فقد نشر فرح أنطون في مجلة «الجامعة» مقالاً عن ابن رشد قرر فيه أن المسيحية كانت أوسع صدرًا وأكثر تسامحًا للعلم والفلسفة من الإسلام، فرد عليه الشيخ محمد عبده في سلسلة مقالات يثبت فيها سعة صدر المسلمين للفلاسفة وأهل العلم والأديان الأخرى، مما لم يكن له نظير في أي دين آخر.

وهكذا كانت حياته في خدمة دينه.



أما إصلاحه اللغوي والأدبي، فقد بدأه بإصلاح أسلوبه نفسه. أخذ يكتب في جريدة الأهرام بأسلوب متأثر بالكتب الأزهرية، وخاصة بما ألف في الفلسفة الإسلامية، وبما هو شائع في ذلك العصر من السجع والازدواج، وبمقدمات طويلة قبل الدخول في الموضوع. ثم

أخذ أسلوبه يقوى ويصحّ ويزداد حركة وقوة من روح أستاذه جمال الدين كما يتجلى في مقالات «العروة الوثقى»، ثم مرّن قلمه وتدقّق من طول ما كتب وعالج حتى بلغ غايته في مقالة في الرد على هانوتو حيث تجمل بجمال البساطة وتدقّق المعاني، في سلامة وقوة.

ونظر إلى أساليب الكتاب، فحاول إصلاحها ما استطاع؛ فكان يقدم نماذج للكتابة أيام كان مشرفاً على الوقائع المصرية بما يكتبه هو وأصحابه فيها، وكان يلفت نظر الجرائد إلى سوء أسلوبها؛ ويلزم أصحابها أن يختاروا من يرفع مستوى الكتابة فيها.

ولما كان في بيروت، كان مما يعلم في «المدرسة السلطانية» الإنشاء، ونشر مقامات بديع الزمان الهمذاني بعد أن ضبطها وشرحها؛ ونهج البلاغة بعد أن ضبطه وشرحه؛ يرمي بذلك إلى تغذية الناشئين بأدبهما واتخاذهما نموذجاً من نماذج الأساليب الجيدة.

ولما عاد إلى مصر، كان من دروسه في البلاغة لا على نمط البلاغة التي أفسدتها الفلسفة، بل على النمط الذي يرتي الذوق ويرقي الأسلوب، فقرأ كتابي «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني، وكان هو السبب في نشرهما، فقدم بهما معنى للبلاغة لم يكن مفهوماً للناس من قبل.

وفي سنة 1318هـ أسس في مصر جمعية برياسته سُمّيت «جمعية إحياء الكتب العربية» كانت فاتحة أعمالها نشر كتاب «المخصص» في اللغة، وقد عهد تصحيحه للعالم للغوي الشيخ محمد محمود الشنقيطي. وشرعت الجمعية بعد «المخصص» في إعداد مدونة الإمام مالك للطبع بعد أن استحضر لها أصولاً من تونس وفاس.

وهو الذي أخذ بيد الشنقيطي، ولولاه ما بقي في مصر، فكان الشنقيطي عَلَمًا من أعلام اللغة يعلمها للناس ويصحح ما تعقّد من الكتب، وينشر البحوث اللغوية الدالة على اطلاع واسع وتدقيق عميق.

وهو الذي عهد إلى الأستاذ سيد المرصفي في تدريس كتب الأدب بالأزهر، أمثال كتاب «الكامل» للمبرد و«ديوان الحماسة» لأبي تمام، ولم يكن ذلك معروفًا من قبل، فكان عمله هذا سببًا في نهضة لغوية أدبية واضحة تأثر بها كثير من الأدباء البارزين وتلاميذهم، فإن قلنا إنه حوّل الكتابة من كتابة مسجوعة سخيفة إلى كتابة مرسلة جميلة، ومن كتابة فارغة المعاني إلى كتابة يعني فيها بالمعاني، لم نعد.

أما إصلاحه السياسي، فكان في مجلس الشورى منذ عيّن عضوًا به، فكان قوة فعالة فيه.

قال صديقه حسن عاصم وكان زميلاً له في المجلس: «لقد عيّن الشيخ محمد عبده سنة 1899م، وكان بين أهل الحل والعقد في الحكومة وبين رجال مجلس الشورى شيء أشبه بالخلاف في الرأي، أدى إلى أن الحكومة نفذت كثيراً من المشروعات التي كان المجلس يرى الخير للأمة في عدم العمل بها، وصرفت النظر عن كل أوجه التعديل في المشروعات التي كان يرى أن الصلاح والنفع للأمة في تعديلها، فلما جاء الأستاذ إلى المجلس ونظر في الأمر نظرة الحكيم البصير، وعرف أن ليس هناك ما يدعو إلى هذا الانفراج، وإنما هو سوء التفاهم باعد ما بين المشارب على تقاربها، سعى رحمه الله في أن يزيل أسباب هذا الخلاف، فكان ما أراد، وعرفت الحكومة أن المجلس إنما يطلب ما فيه سعادة الأمة، ويتبني الخير لها، وأن ليس له غرض في مصادمة آراء الحكومة ومطالبها ما دامت تتفق مع مقصده، وعلم المجلس أيضاً أن الحكومة لا تقصد إلى شيء وراء ما يقصده لمصلحة البلاد، وبذلك اتفقت الكلمة في الغالب، ولم يعد بين الهيئة الحاكمة والهيئة النيابية من الخلاف ما يتعسر حلّه».

وكان ما ترسله الحكومة من المشروعات يؤلف المجلس لجنة لدرسه، وكثيراً ما تكون برياسة الأستاذ، سواء كانت المسألة قانونية أو اجتماعية أو شرعية حتى التهم المجلس وقته وهو لا يعبأ بالجهد يبذل فيه، لأنه كان يرى أن عمله مع الأعضاء درس يعلم الجد والاهتمام بالأمور العامة للبلاد، وأنه وسيلة لتربية الرأي العام.

هذه ناحيته السياسية الرسمية. أما غير الرسمية - وأعنى بها عمله في موقف الأمة من الخديويين ومن الإنجليز - فقد لخص موقفه منهما في قوله: «إنه يريد تنبيه الرأي العام حتى يميز ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، وأن الحاكم من البشر يخطئ ويصيب، ولا يصده عن الخطأ إلا تيقظ الرأي العام، وأوقف الحاكم - إذا تجاوز حدّه - بالقول أو بالفعل».

ووسيلة تنبيه الرأي العام التعليم، وخاصة التعليم الاجتماعي، والصحافة التزيهية، وتربية القادة في مجلس الشورى وأمثاله، فيدرسون المسائل درساً وافياً ويبدون الرأي في إخلاص وأمانة، فيكون هذا كله درساً يقلد عند طبقات الشعب».

وكان مقتضى هذا أن يقف هو ومدرسته أمام الخديوي إذا جاوز الحد، وأمام الإنجليز إذا جاوزوا الحد، ولكننا نراه يفعل ذلك أمام الخديو، ولو أدى إلى العنف، ولا يفعل ذلك مع الإنجليز إلا بالتفاهم. ولعله قد ألجأه إلى ذلك الدروس القاسية التي جربها في فشل

الثورة العرابية ومجلة «العروة الوثقى»، واعتقاده أنه لو اجتمعت عليه السلطان ما تمكن من أي إصلاح ديني أو اجتماعي. وهذا المسلك في الحقيقة نقطة ضعفه السياسي، وكان يجب أن يعدل في موقفه بين السلطين، فإما ثورة عليهما أو مسالمة لهما.

ويلطف هذا أن مسلكه - مع الإنكليز - لم يكن استعدادهم على قومه، ولكن أن يكسب منهم ما يستطيع لقومه، ولهذا كان أكره من يكره سلطان باشا وعمر لطفي باشا، لأنهما في نظره يحرضان الإنجليز على قومهما.

هذا النحو من السياسة - وهو الاعتماد في النضج السياسي على التعليم والتربية - برنامج عقلي لا برنامج شعوري. وهو قَلْمًا ينجح في الدعوة السياسية، إنما ينجح فيها من يعتمد على الشعور، وإلهاب العواطف، ولذلك نجح عبد الله نديم ومصطفى كامل سياسيًا أكثر مما نجح محمد عبده.

ولعله هو قد أدرك ذلك فقال في أمر الحكومة والمحكوم: «إني تركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبيره» وفي هذا القول نغمة يأس وشعور بالفشل.

سببت له دعوته الإصلاحية الدينية ومذهبه السياسي خصومات ذوات ألوان؛ فدعوته الدينية حركت عدااء الجامدين من رجال الدين الذين حياتهم الدينية مملوءة بالأولياء والأضرحة والنذور والموائد والشفاعة، كما حركت عدااء قوم يرون مصدر الأحكام والفتوى ليس إلا أقوال المتأخرين من الفقهاء، وليس لأحد كائنًا من كان أن يجتهد ويقدر الظروف والأحوال، أو أن يرجع إلى الدين في أصوله الأولى يستمد منها أحكامه، وآخرون دفعهم الحسد إلى خصومته إذ أخمل شأنهم، وأبان ضعفهم، وأظهر نقصهم، فحاربوه باسم الدين. وآخرون - كالخديوي عباس - كرهه سياسيًا. ولكنه حاربه دينيًا، فحرض عليه رجال الدين ليسيظه في ميدان السياسة.

وهناك خصوم شرفاء أكثرهم ممن تعلم في أوروبا يرون أن الشيخ طيب القلب محب للخير. ولكنه ينفخ في قربة مقطوعة، فيحاول إصلاح الأزهر وليس يصلح، ويحاول الإصلاح الاجتماعي عن طريق الدين، وهم يرون الإصلاح الاجتماعي إنما يكون عن طريق العقل وحده، والتقليد لأوروبا فيما وصلت إليه من شرائعها ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهكذا كل هؤلاء تجمعوا عليه في خصومته في الإصلاح الديني، ومع هذا، فهذه الخصومات زادت الحركة قوة والحياة نشاطًا، واستخرجت من الشيخ محمد عبده أقصى قواه وملكات، واستخرجت من خصومه أقصى قواهم وملكاتهم.

وحاربه في السياسة الحزب الوطني، لأنه لا يرى رأي الأستاذ في إصلاح التعليم أولاً، بل بالجللاء أولاً، ولا يرى رأيه في الاعتماد على العقل، بل بالاعتماد على الشعور، ولا يرى رأيه في مسالمة الإنجليز بل بمخاصمتهم العنيفة. وكذلك حاربه الخديوي من وراء ستار سياسياً كما حاربه دينياً في جرائده والتأليب عليه.

واشترك خصومه الدينيون والسياسيون في تهيج الرأي العام عليه، ومحاولتهم إسقاطه من أعين الناس، هؤلاء يرمونه بالكفر الديني، وهؤلاء بالكفر السياسي.

ثم ذهب هذا كله، ومات الشيخ محمد عبده، واندلعت الأحقاد، وذهب الزيد جفاء وبقي ما ينفع الناس.

لقد أيقظ الشيخ محمد عبده الشعور الديني، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهتوا من رقدتهم لإصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم، وألا يعتمدوا على الفخر بماضيهم، بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم. ودعا إلى أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين. فالدين عرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدينة الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولا بد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم، وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم، وأكبر عمدة في الأخلاق هو الدين، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم، ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدينة الحاضرة.

لقد خلف في هذه الآراء كلها مدرسة تأخذ بتعاليمه وتعتمد على آرائه، منهم من أخذها عليه شفاهاً، ومنهم في الأقطار الإسلامية من أخذها عنه بما نشره في كتبه ومقالاته، وكان مدرسة قوية الأثر واضحة المعالم. وحسبنا دليلاً على هذا أن أكثر من تصدوا للإصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي بعده كانوا من تلاميذه أو من أصدقائه المتأثرين به.

وزاده قوة أثر أنه لم يكن يدعو إلى الإصلاح نظرياً عن طريق التأليف أو الخطب والمقالات فقط كما يفعل بعض المصلحين، بل كان يحاول دائماً أن يحول إصلاحه إلى عمل، وينغمس في الحياة الواقعية، ليتمكن من تنفيذ برامجه الإصلاحية.

فإن مات، وفي نفسه غصة من أنه لم يتل ما يريد، فعزاؤه أن الصالح من أفكاره لم يمت، وظل يعمل في موته كما كان يعمل في حياته. رحمه الله.

الفكاهة في الأدب العربي

-1-

الفكاهة عنصر هام من عناصر الأدب، لأن الضحك جزء من حياتنا يؤدي وظيفة روحية وفسولوجية، فيجب أن يكون له في سائر الفنون ما يغذيه ويبعث عليه، ولأن الفكاهة تؤدي وظيفة اجتماعية كبيرة في تسلية النفوس وتقويم الأخلاق والعمل بتقاليد المجتمعات ومواضعاتها، فأنا أعتدل في مشيبي، وأنظم حركاتي، وأنظم في هندامي، وأتخير ألفاظي، وأطلب الكمال في كل شيء حَذَرَ أن يسخر الناس مني ويتخذوني موضوع فكاهتهم ودعابتهم وسخريتهم.

والأديب الماهر لا بد أن يكون لديه القدرة على الفكاهة، سواء كان شاعرًا أو خطيبًا أو كاتبًا أو قصاصًا أو روائيًا، فهو بهذه الملكة يستطيع أن يصل إلى نفوس سامعيه، ويفتحها لأرائه، ويدرس في ثنايا فكاهته ما يريد من المبادئ والنظريات، فيقبلها القارئ أو السامع في لذة ومنتعة، ويكون ذلك أفعل في نفسه، ولهذا ينجح الأديب الفكاهة أكثر مما ينجح الأديب العابس.

وقد أدرك هذا مؤلفو العرب من قديم، فكانوا يعمدون إلى خلط الهزل بالجد والفكاهة بالعلم، وقد قال ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»: «ولم أخل هذا الكتاب من نادرة طريفة وطفنة لطيفة، وكلمة معجبة، وأخرى مضحكة، لأروح بذلك عن القارئ من كد الجد، وإتاعاب الحق، فإن الأذن مجّاجة، وللنفس حمضة، والمزح إذا كان حقًا أو مقاريبًا ليس من القبيح ولا من المنكر».

وكذلك نوه الجاحظ بهذا وجرى على هذا المبدأ في تأليفه، خالطًا الجد بالفكاهة، وجرى على أثرهما المؤلفون.

وكما أن الأمم تختلف في تقويمها للضحك والفكاهة وقدرتها على تذوق النكتة

والضحك منها، كذلك الآداب تختلف كثرة وقلة في الفكاهة وأنواعها وألوانها، والأمم العربية من أكثر الأمم تقديرًا للفكاهة، وأدبها من أغنى الآداب في هذا الباب.

وقد ورد في اللغة العربية ألفاظ كثيرة تدل على ألوان مختلفة من الفكاهة، كالمزاح والهزل والتندر والنكتة واللذع والتهكم والسخرية إلى غير ذلك.

وإن الباحثين في الضحك وأسبابه من علماء النفس ذكروا أن موضوع الضحك قد يكون الأشكال المضحكة - وهي غير الأشكال الدائمة - كمن يتلاعب بحركات وجهه، ومن هذا القبيل كل الصور الهزلية. وقد يكون التقليد كتقليد البدوي للحضري والحضري للبدوي والطفل الصغير لأعمال الرجل الكبير، والمجنون للعاقل، والعاقل للمجنون، أو رجل يحاكي القرد، أو قرد يحاكي الرجل وهكذا. وقد يكون سبب الضحك التلاعب وبالألفاظ والجمل كالجمع بين جمل لا تربطها رابطة وإنما هي مفارقات، أو إجابة تكون عكس ما ينتظر في مثل هذا الموقف، أو نقل لفظ من معناه إلى معنى آخر، أو الانتقال من المعنوي إلى الماديات، كقولنا: إن فلانًا ذكي عالم رزين وشعره أسود، إلى نحو ذلك من الألفاظ وجمل تنثر صورًا ذهنية مضحكة. وقد يكون سبب الضحك الأخلاق التي تثير فينا السخرية من صاحبها، كضحكنا من المزهو بنفسه على غير أساس، والرجل الشديد الأنانية، والطمع الشديد الطمع ونحو ذلك.

وقد تناول الأدب العربي الفكاهة من هذه النواحي كلها وأمثالها، فكان من أوسع أبواب الشعر العربي باب الهجاء، والهجاء ليس إلا تصوير الهاجي للمهجو بصورة هزلية تثير السخرية والضحك، وقد حفل العرب به أشد احتفال لأنه مرتبط بنوع حياتهم الاجتماعية، إذ هم يحرصون على المروءة التي هي الشجاعة والكرم ويحرصون على حسن السمعة، وفي الوقت عينه يقدرون الشاعر تقديرًا كبيرًا لأن قوله يشيع في الناس شيوع أقوال الجرائد اليوم، ولأن القبائل تجتهد في حماية شرفها وتنخاصم بالنيل من شرف غيرها، فكانت هناك معارك شعرية بجانب معارك السيف، المتحاربون فيها هم الشعراء يمثلون قبائلهم في هجاء غيرهم وتصويرهم بالصور التي تثير الضحك والسخرية، ولعل خير الأمثلة في ذلك ما كان بين جرير والفرزدق والأخطل من الأهاجي التي ملأت جوف العرب ضحكًا وسخرية وغضبًا وتحمسًا، كقول جرير في الفرزدق يسخر منه بحقارة بيته وبصناعة أهله وهي الحدادة [من الكامل]:

أَعْدَدْتُ لِلشُّعْرَاءِ سَمًّا نَاقِعًا

فَسَقَيْتُ أَجْرَهُمْ بِكَأْسِ الأَوَّلِ

لما وَضَعْتُ عَلَى الْفَرَزْدَقِ مِيسَمِي وَضَعْنَا الْبَيْعُ جَدَّهْتُ أَنْفَ الْأَخْطَلِ
 أَخْزَى الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ مُجَاشِعًا وَبَنَى بِنَاءَكَ فِي الْحَضِيضِ الْأَسْفَلِ
 بَيْتًا يُحَمُّمُ قَيْنَكُمْ بِفَنَائِهِ
 دَنَسْنَا مَقَاعِدَهُ خَبِيثَ الْمَذْخَلِ
 إِنِّي بَنَى لِي فِي الْمَكَارِمِ أَوْلِي
 وَتَفَخَّخْتُ كَبِيرَكَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ⁽¹⁾

* * *

إلى كثير من أمثال هذا .

وقد وصل إلى القمة في هذا الباب ابن الرومي فيما بعد، فتفتن في رسم الصور
 المضحكة لأعدائه وخصومه أيما تفتن، كقوله في وصف بارد ثقیل [من الخفيف]:

يَا أَبَا الْقَاسِمِ الَّذِي لَيْسَ يُنْزَى
 أَرْصَاصٌ كِبَائُهُ أَمْ حَدِيدٌ
 أَنْتَ عِنْدِي كَمَا يَتْرَكَ فِي الصَّيِّ
 يَفْ ثَقِيلٌ يَغْلُوهُ بَرْدٌ قَدِيدٌ⁽²⁾
 وقوله [من مخلع البسيط]:

وَجْهَكَ يَا عَمْرُو فَبِهِ طَوُّ
 وَفِي وَجْهِهِ الْكِلَابُ طَسْرُ
 مَقَابِيحُ الْكَلْبِ فَبِكَ طَرًّا
 يَسْزُولُ عَنْهَا وَلَا تَسْزُولُ
 وَفِيهِ أَشْيَاءُ صَالِحَاتٍ
 حَمَاكُهَا اللَّهُ وَالرَّسُولُ
 فَالْكَلْبُ وَالْإِنْسَانُ وَفَبِكَ خَدْرُ
 فَبِكَ عَن قَدْرِهِ سُفُولُ

(2) ديوانه 204/2 - 205 .

(1) ديوانه ص 940 .

وقد يُحامي عن المواشي
وما تُحامي ولا تُصول
وأنت من يمين أهل سوره
فصنّهم فصنة تطول
وجوههم للورى عظات
لكن أنفاهم طبول
مُتفولن فاعلن فعول
مُتفولن فاعلن فعول
بيت كمنناك ليس فيه
معنى سوى أنه فُصول⁽¹⁾

وهجا رجلاً بطول أنه فقال [من البيط]:

حملت أنفا يراه الناس كُلهُم
من رأس ميل عيانا لا بِمِقياس
لو وثقت كُنبا به صادف مُكتسبا
أو انتصارا أمضى كالسيف والفاص⁽²⁾

وهجا بخيلا اسمه عيسى [من المتقارب]:

يُقتر عيسى على نفسه وليس بباقي ولا خالد
فلو يستطيع لتقتيره تَنفَس من مَنحَرٍ واجد⁽³⁾

وديوانه مملوه بمثل هذه الصور الساخرة.

وإذا عيب هذا الضرب من السخرية بشيء، فهو أنه في كثير من الأحيان صريح
مكتشف، وكان يكون أرقى لو أنه خفي ملفوف.

وهناك لون آخر نشأ في الأدب العربي وهو السخرية بالضعف الخلقي عن طريق القصص

(1) ديوانه 187/5. (2) ديوانه 302/3 - 303. (3) ديوانه 160/2.

القصير، ومن أقدم ما روي لنا في هذا الباب ما روي من الفكاهات الحلوة عن أشعب الطماع، وقد كان مولى يسكن المدينة، وأحياناً يسكن مكة أو الطائف، ثم طلبه الوليد بن يزيد ليكون من ندمائه، وقد امتلأ الأدب العربي بنوادره القصيرة في طمعه، كالذي روي أن صديقه قالت له: هَبْ لي خاتمك أذكرك به، قال لها: اذكريني بالمنع. وسئل مرة عن مبلغ طمعه، فقال: «ما رأيت اثنين يتسارَّان إلا ظننت أنهما يأمران لي بشيء». وقال مرّة للأطفال - ليعبدوا عنه - إن سالم بن عبد الله يفرق تمرًا فذهبوا، فلما أبطؤوا ظن أن الأمر صحيح فذهب إليهم. وهكذا. وكان رجال الحجاز يجتمعون فيسامرون ويدعونهم يحدثهم بنوادره المضحكة. وخلفه ابنه بعده في هذا الباب، وتزيد الناس عليه فكانت كل حكاية طمع ظريفة تنسب إلى أشعب.

فلما جاء دور التأليف في العصر العباسي، رأينا هذا الباب يزيد ويتسع ويكون موضوعاً للتأليف فيؤلف فيه الجاحظ نوادر المعلمين ونوادر البخلاء، وابن الجوزي نوادر الحمقى المغفلين. وبلغ القمة في هذا الباب «جحا»، فكان شخصية عجيبة، ونسبت إليه كل قصة مضحكة فيها نقد لاذع وغفلة مضحكة وحكمة مستترة، فكانت شخصيته بأصلها وما زيد عليها إحدى روائع الأدب العربي في هذا الباب.



-2-

وهناك ألوان أخرى في الأدب العربي من الفكاهة: منها ما اعتاده الملوك والوزراء والأمراء من اختيار ندماء في مجالسهم للتسلية والسمر والتفكُّه، وقد قلد العرب في ذلك الفرس، فكاد يكون لكل خليفة ووزير نديم يراعي في اختياره خفة الروح وسعة الاطلاع وحسن الحديث والقدرة على الترفيه، بما يروي من أحاديث ونوادر طريفة، فإذا كان الخليفة أو الوزير مثقفاً ثقافة واسعة، فالنديم يأتي بالطرف الثقافية، وإن كان من ذوي الميل إلى رغبة من الرغبات، فحديث النديم يدور حول هذا، ففي العصر الأموي مثلاً اشتهر أشعب هذا، وقد اتخذه الوليد بن يزيد نديماً له ومضحكاً، وفي العصر العباسي اشتهر أبو دلامة نديم السفاح والمنصور والمهدي، وقد كان شاعراً فاستخدم شعره في السخرية والمجون والفكاهات اللاذعة يوجهها إلى كل من اتصل به حتى نفسه، ووضع قصيدة في بغلته، فعابها بكل نقيصة.

ومن هذا النوع كان الأصمعي للرشيد، فقد كان يشيع السرور عنده بما يرويه من نوادر الأعراب وملحهم مما ملئت بها كتب الأدب، كما اشتهر أبو العيناء تلميذ الأصمعي، وقد امتاز بنوع من الفكاهة وهي سرعة بديهته وإجابته المفحمة، وقد كف بصره وهو في سن الأربعين. وكانت نوادره وملحه وإجاباته منار الضحك والفكاهة والتناذر الظريف، وكان نديماً للبرامكة وفيًا لهم بعد تكبتهم. وقال المتوكل: لولا أنه ضرير لنادمناه، فقال أبو العيناء، إن أعفاني المتوكل من رؤية الأهله وقراءة نقش الفصوص، فأنا أصلح للمنادمة. وقيل له: إلى متى تمدح الناس وتهجوهم؟ فقال: ما دام المحسن يحسن والمسيء يسيء، وأعوذ بالله أن أكون كالعقرب يلدغ النبي والكافر.

واستمرت عادة المخلفاء في اتخاذ الندماء طول العصور، حتى كان قريباً من عصرنا الشاعران الشهيران السيد علي أبو النصر والسيد علي الليثي نديما الخديوي إسماعيل، تروى عنهما الملح الطريفة والنوادر الظريفة.

وهؤلاء الندماء أغنوا الأدب العربي بالفكاهات حتى لو جمع ما أثر عنهم لبلغ المجلدات.



وأولع العرب بنوع من الفكاهة طريف، وهو الأجوبة المسكتة المفحمة، وخصصوا له الفصول في كتب الأدب كما فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد، وقد ظهر هذا النوع بكثرة أيام الانقسام بين شيعة علي بن أبي طالب وشيعة معاوية، فاتخذوا هذا الموضوع مثاراً للأسئلة والأجوبة الممتعة، وتفوق شيعة علي في هذا الباب تفوقاً بديعاً، ولا سيما بعد أن انهزم حزبه حربيًا، فكان من باب «التعويض» أن يجدوا لما في نفوسهم متفناً للقول.

وقد أبدع في هذا الباب ونحوه طائفة من الممرورين وعقلاء المجانين، وهم طائفة من الناس خفيفو الروح والعقل، أو متصوفة مدلهون، أو فلاسفة شاردون تعترتهم لوثة من شذوذ، فيعبت بهم الناس في أوقات لوثتهم، فتصدر عنهم الأجوبة المسكتة أو الأقوال الظريفة. وقد عنى مؤلفو الأدب بهذا النوع من الناس عناية فائقة فوضعوا فصولاً من كلامهم في كتب الأدب تحت عنوان «أخبار الممرورين والمجانين» أو ترجموا لمشهورهم أمثال أبي الجيّر وبهلول، بل ألف بعضهم كتباً خاصة فيهم كما فعل النيسابوري صاحب التفسير، إذ ألف

كتابًا سماه «عقلاء المجانين» ترجم فيه لمشهوريهيم، ودكّر ملحمهم. وعلى الجملة فكانوا كذلك مصدرًا من مصادر الفكاهة في الأدب العربي.



ولما نضح النثر في العصر العباسي وبعده، استُخدم في الهجاء، كما كان يستخدم الشعر في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، فابتدع الجاحظ تصوير بعض الشخصيات تصويرًا ساخرًا في رسالة من رسائله، وهي رسالة «التربيع والتدوير» سخر بها من كاتب بغدادى اسمه أحمد بن عبد الوهاب، فقد كان هذا الرجل قصيرًا ويزعم أنه طويل، وجاهلاً ويزعم أنه عالم، فأخذ الجاحظ يعث ببدنه ويعث بعلمه ويسخر بقروره، وبهذا الضرب ملأ كل رسالته، وتبعه الأدباء على هذا النمط، فوضع ابن زيدون في الأندلس - مثلاً - رسالته الهزلية، وموضوعها أن ابن زيدون كان يحب ولادة بنت المستكفي ويستويهها، فنازعه في حبها أبو عامر بن عبدوس، فكان يرأسلها ويتحب إليها، فكتب ابن زيدون هذه الرسالة على لسان ولادة يهجو فيها أشد هجو وأقاسه، ويضمنها كثيرًا من المعارف التاريخية. وكما فعل ابن ممتي المصري في رسالته المسماة «الفاشوش في حكم قراقوش»، وضعها في هجائه وبيان مظالمه ونسب إليه أحداثًا كثيرة يشهر فيها بسوء تصرفه.

ويتصل بهذا ضرب قريب منه، وهو الهجاء والتقد، ولكن لا لشخص بعينه، بل لشخصية تصور الطمع والغرور أو البخل أو نحو ذلك. ونجد هذا النوع في بعض مقامات بدیع الزمان والحريري، كالمقامة المصيرية للبدیع، إذ تصور شخصية تكاد توجد في كل زمان، شخصية الرجل الذي يعتز بكل ما يملكه، فالثوب الذي يلبسه خير الأثواب، والساعة التي يحملها قد صنعها المصنّع وحدها، ولم يصنع مثلها، والبيت الذي يملكه ويسكنه لا نظير له، وحديقته قد نقل إليها الأشجار من أطراف الدنيا، وكلّ شيء فيه من بدع الدنيا لا يوجد مثله عند الملوك ولا المتاحف وهكذا.

وفي بعض هذه المقامات ما يصور الأديب المحتال للكسب بأدبه، ونحو ذلك من شخصيات غير معينة بالاسم، ولكنها معينة بالوصف.



ولون آخر من الفكاهة شاع في الآداب المختلفة وكذلك في الأدب العربي، وهو أن يعمد الأدباء إلى قصيدة مشهورة جدية فيقلبوها هزلية، أو شيء موقر محترم فيعبثوا به، مثال

ذلك ما فعلوا في قصيدة «ابن دريد» المقصورة المشهورة التي مطلعها [من الرجز]:

يا ظَنْبِيَّةَ أَشْبَبَهُ شَيْءٌ بِأَلْمِهَا

ترعى الحُزَامِي بين أشجار النقا

فحولوها إلى قصيدة هزلية.

وتبعهم في ذلك المحدثون، فهزئوا بلامية العرب وبعض قصائد امرئ القيس ودالية النابغة الذبياني وقَلَدوها تقليدًا مضحكًا.

ومن هذا القبيل ما فعلوا في ألنية ابن مالك في النحو إذ اختاروا منها أبياتًا كثيرة وحولوها إلى مهزلة في الأكل والشرب ونحو ذلك.

وابتدع الشيخ حسن الشرييني المتوفى في القرن الحادي عشر الهجري أسلوبًا في السخرية بالنحو والصرف والاشتقاق في كتابه المسمى «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف»، فقلده من أتى بعده إلى عصرنا هذا، وهذا الكتاب ظاهره الهزل والسخرية والسخف، وباطنه نقد حياة الفلاحين في عصره وبؤسهم، وظلم الحكام لهم، وأنواع المظالم التي يلقاها الفلاحون على أيديهم.

هذه بعض أنواع الفكاهات في الأدب العربي. وهناك ألوان أخرى أعرض لها في مناسبة أخرى إن شاء الله.



الاتجاهات الحديثة

في دراسة اللغة⁽¹⁾

شيثان أحدثنا أكبر ثورة على وجه الأرض، واستلأ الإنسان من بين فصائل الحيوان، وأجلساه على عرش هذا العالم الذي نعيش فيه، وهما يده ولسانه. فلما أطلقت يده من الارتكاز عليها في المشي، استطاع أن يأتي بأعاجيب من أعمال الفن والصناعة. ولما أطلق لسانه من العجمية، استطاع أن يعبر عن نفسه ويتفاهم مع غيره ويتعاون في التفكير، حتى وصل إلى ما وصل إليه في علمه وعقله وأدبه. فكل ما نرى اليوم من مظاهر الحضارة في العلم والعمل إنما هو مدين لهذين العاملين الأساسيين.

لقد كان اكتشاف اللغة والتفاهم بها أعجوبة أعجب من اكتشاف القنبلة الذرية لولا أننا ألفناها من صغرنا قبل أن ينمو فينا شعور العجب. وعليها أكبر الاعتماد في الرقي العقلي الذي نراه، كما أن لها أكبر الأثر فيما يكون بين الفرد والجماعة من تفاهم نتجت عنه هذه النظم التي نعيش فيها.

ومن أجل هذا عني الناس من قديم باللغة والبحث فيها، سواء في ذلك الغرب والشرق، والعرب وغيرهم، ولكن تجلت قيمة اللغة في العصور الحديثة بأكثر مما تجلت في القديم، وألقى التقدم العلمي في فروع العلم المختلفة أضواء جديدة على اللغة. فجد الغربيون في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين في البحث فيها من نواح مختلفة، نواح قديمة كانت تبحث من قبل فزادوها بحثًا، ونواح جديدة دعا إليها التقدم العلمي الحديث، وهذا ما أحبيت أن أعرضه عرضًا بسيطًا سريعًا يناسب المقام. ولعل أهم الاتجاهات التي اتجه إليها الباحثون المحدثون هي:

(1) الاتجاه اللفظي.

(1) محاضرة أقيمت في 14 يناير في افتتاح مؤتمر المجمع اللغوي.

(2) والاتجاه النفسي والمنطقي والفلسفي.

(3) والاتجاه الاجتماعي.

(4) والاتجاه البيداغوجي أو التربوي.

الاتجاه اللغفي: ربما كان هذا الاتجاه أقدم الاتجاهات، وكان هذا العلم يسمى فيلولوجيا كما يسمى الآن، وهو يقابل عندنا تقريبًا فقه اللغة، وكان في القديم وفي العصور الوسطى يعنى ببحث التصوص وشرحها والكلمات ومعانيها، ولكن بتقدم العلم، حصر نفسه - منذ القرن الثامن عشر - في تاريخ اللغة وكلماتها واشتقاقها وتطور استعمالاتها، وتغير أشكالها، وأصولها التي أخذت عنها، ومقارنة اللغة الخاصة باللغات الأخرى في ألفاظها وأشكالها، وخاصة إذا كانت تلك اللغات من أسرة واحدة.

وقد استطاع تقدم هذا العلم في العصور الحديثة كشف كثير من الأخطاء التي وقع فيها الأقدمون وعلماء القرون الوسطى نظرًا لما أدى إليه اتصال أجزاء العالم واشتراكها من إمكان الوقوف على معرفة لغاتها واكتشاف ما لم يكن يُعلم منها.

كان همُّ الباحثين في العصور الوسطى منصرفًا إلى ثلاث لغات وهي: اليونانية واللاتينية والعبرية، فانتسح الأفق في العصور الحديثة وشمل لغات أخرى كثيرة، وكان ذلك - وخاصة بعد اكتشاف اللغة الهندية الجرمانية أو الآرية - سببًا في تعديل كثير من النظريات، وإصلاح كثير من الأخطاء، ووضع علم فقه اللغة على أسس جديدة.

وفي آخر القرن الثامن عشر اكتشفت لغة قدماء الهند وقرئت بها «الفيدا»، كما اكتشفت اللغة السنسكريتية - لغة الهند المستحدثة - وغيرهما من لغات الشرق، فأنارت السبل أمام الباحثين. واستخدمت نتائج هذه الأبحاث في وضع النظريات الحديثة لعلاقات اللغات بعضها ببعض، وفي المعاجم المطولة التي تبين أصول الكلمات واستمدادها، ووضعت المقارنة بين الكلمات في اللغات المختلفة، وكيف طرأ التغير على الأصل، وهكذا.

كما استنتجوا بعض نتائج تاريخية من دراسة هذه اللغات، كأن يستنتجوا أن اللغة الهندوجرمانية نشأت في وسط القارة، لأنه ليس فيها كلمة تدل على البحر وهكذا. وقد كانت هذه الاستنتاجات مجالًا لمناظرات طويلة في صحة الاعتماد عليها مما ليس هذا محله.

ويبحثوا أيضًا في معاني الكلمات، فكثيرًا ما تتطور الكلمات في معانيها، وتقطع رحلات كرحلة ابن جبير وابن بطوطة، فالحبة تطورت من حبة القمح والشعير إلى حبة القلب تشبيهاً

بالحبة في الهيئة، ثم قالوا: «أحبّ»، أي: أصاب حبة قلبه، وأخيرًا كان الحب. فكم بين حبة القمح والحب من مراحل! وكذلك التعبير، قد يوضع بعادات الأمة ثم تتقدم في المدنية وتتغير العادات ويبقى التعبير. مثل ذلك «ألقى حبله على غاربه»، و«رماه الله بثالثة الأثافي»، فقد كان ذلك مرتبطًا بعادات العرب في ركوب الحمال واتخاذهم الكانون من ثلاثة أركان أحدها الجبل، فتغيرت العادات وبقيت التعبيرات.

ورأوا أن التعبيرات أو الكلمة في أول أمرها لها مدلول مادي، ثم قد ينتقل إلى المدلول المعنوي، وكذلك الشأن في الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، فأخذوا - بتبعية معاني هذه الألفاظ والتعبيرات وتطورها - يستتجون النتائج القيمة في بيان عادات الأمم وتقاليدها، كما يستتجون الرقي الخفي الدقيق للعقل الإنساني.

وليس هذا فقط، فإن لهجة الأمة والبلاد ونطقها في تغير بطيء مستمر غير محسوس، فنطق أهل القاهرة اليوم غير نطقهم ولهجتهم منذ قرن وكذلك كل أمة. فما العوامل الداخلية والخارجية؟ أو بعبارة أخرى: ما العوامل النفسية والطبيعية التي تسببت هذا التغير؟ سؤال صعب حاولوا أن يجيبوا عنه إجابات مختلفة، ولا تزال موضع البحث.

وقد وُسع مجال البحث في هذا الموضوع مقارنة بين اللغات وأن الكلمة في لغة وفي أمة لما انتقلت إلى أمة أخرى تغير - بعض الشيء - نطقها وشكلها، ورأوا أطرًا أحيانًا في تغيير حرف بحرف، وعدم اطراد أحيانًا، واطرادًا أحيانًا في السير من بداوة إلى حضارة، وهكذا. فكان ذلك كله موضوعًا لبحوث لذيذة مفيدة، ووضموا في ذلك ما سموه «قوانين الصوت» قياسًا على «قوانين الطبيعة».

كما بحثوا في أن الشعب الذي يتكلم لغة واحدة إذا تبلور وارتقى في المدنية حتى أصبح يستمى أمة، توثقت الصلة بين عاصمة بلاده وسائر البلدان. وإذا كانت العاصمة هي المركز الرئيسي للحكومة وزعماء السياسة، وزعماء الدين وزعماء العلم، وأرقى بقعة للأمة في مدنيّتها، كان لها أثر كبير في اللغة من حيث خلق بعض ألفاظها وتعبيراتها ومصطلحاتها وصقل لهجتها، وشع منها ذلك على سائر البلدان، فدرسوا هذه الوجهة في تفصيل وإمعان، ووصلوا من هذه الدراسة إلى نتائج قيّمة.

هذا في الأمة الواحدة. ومن ناحية أخرى، فالأمة المختلفة إذا اشتبكت علاقاتها، تأثرت لغتها وأدبها ببعضها ببعض، سواء كان ذلك من عمل الأفراد كالسائحين والتجار والمبشرين

الدينيين ونحو ذلك، أو من عمل الأمم كتغلب أمة على أمة بالفتح والاستعمار وكثرة التزاوج. وقد استنبطت من دراسة هذه الناحية بعض قوانين، مثل أن الأمة الممتزجة بأخرى إذا كانت ثقافتها أرقى كان اقتباسها أقل، وإذا كانت أضعف كان اقتباسها أكثر ونحو ذلك، كما لاحظوا من هذه الناحية أن بعض الكلمات التي تقتبس قد تحتفظ بشكلها في لغتها الأصلية وإن غاير اللغة المنقول إليها، ولذلك يوجد في اللغات أشياء شاذة في مثل تصريف الأفعال أو صيغ الجموع أو نحو ذلك.

وكان من أبحاثهم الطويلة بحثهم عن أصل اللغة، وكيف تكونت، وما العوامل في تكوينها، فاللغة ليست قاطرة أو عربة قطار، أو آلة من الآلات تجهز كاملة، إنما هي شيء يتكون على الزمان وفي ببطء، وقد يكون من غير شعور. وقد كان للنوع الإنساني - مهما كان بدائياً - لغته. وزادت ونمت بزيادة الاتصال والاجتماع. وزاد نموها ما يعرض للإنسان من مواد جديدة وعواطف جديدة تحتاج إلى التعبير ونحو ذلك.

وقامت بين العلماء حرب حول نظريات في هذا الموضوع كتنظيرية أن الأصل في اللغة تقليد الأصوات الطبيعية. أو أن أصل اللغة يرجع إلى التناسق بين الأصوات الخارجية والمشاعر النفسية. أو أن الإنسان له موهبة طبيعية غامضة قادرة على خلق لفظ مناسب للشيء الخارجي والشعور به الداخلي. وهذه الملكة في الإنسان البدائي أقوى منها في الإنسان المتمدن لقلّة الحاجة إليها بعد تمدنه، أو أن أصل اللغة يرجع إلى مجهود عصبي قوي عضلي أو عقلي أو عاطفي يضغظ على النفس فيحاول التنفيس عنها بخلق الكلمة المناسبة. وجاء آخرون من العلماء المحدثين يرون من الخطأ إسناد أصل اللغة إلى هذه التعديلات العقلية والمصادر العقلية، فقد تنشأ الألفاظ في جو شعري من عواطف بين الجنسين أو أثناء لعب أو مجلس أنس إلى آخر ما هنالك من نظريات سببت جدلاً كبيراً وعرضاً شائقاً.

ثم أدهم سعة علمهم بلغات كثيرة من لغات العالم قديمها وحديثها إلى البحث في تقسيم اللغات إلى فصائل، كل فصيلة لها خصائصها وفروعها وموافقاتها، والخلاف بين العلماء كذلك طويل في الأساس الذي يجب أن يبنى عليه التقسيم مما لا يتسع له المقام.



وقد استغلوا هذه البحوث والنتائج في معاجمهم، فكان لكل أمة عظيمة معجم بل معاجم واسعة تبيّن أصل كل كلمة، ومن أي لغة أخذت، والمعاني الأصلية للكلمة والمعاني الفرعية

التي تطورت إليها، وتاريخ هذا المعنى الجديد في أي سنة كان، ومن أول من استعمله، وما الجملة التي قالها مستعملًا فيها هذه الكلمة في المعنى الجديد إلخ.

* * *

فإذا نحن نظرنا - في ضوء هذا - إلى اللغة العربية، وجدنا أن علماء اللغة في العصر العباسي بذلوا جهدًا مشكورًا في نواحي اللغة العربية المختلفة؛ فمنهم من جمع ألفاظ اللغة بمشاهدة العرب كالأصمعي وأبي زيد الأنصاري، ومنهم من جمعها في معجم كالخليل بن أحمد وابن دريد، ومنهم من بحث في المعرب من الألفاظ التي دخلت العربية من الهندية والفارسية والسريانية والرومية كأبي منصور الجواليقي، ومنهم من بحث الأبحاث القيمة في اختلاف اللغات العربية وأبها أفصح، وهل اللغة تثبت بالقياس أو لا، والاشتقاق والعلاقة بين اللفظ والمعاني، وتقارب الألفاظ لتقارب المعاني إلخ، كما فعل أبو علي الفارسي وابن جني. ومنهم من بحث في الأصوات ومخارج الحروف بحثًا دقيقًا كما فعل سيبويه، وهكذا. وكانوا - حقيقة - جديرين بكل تقدير. وكذلك استغلت بحوثهم في المعاجم التي وضعت بعدهم، كالصاحح للجوهري، ولسان العرب، والقاموس المحيط. ولكن من الأسف أن هذه البحوث وقفت عند نتاج العصر العباسي ككل فروع العلم المختلفة، ومرّ نحو سبعة قرون أو أكثر لم تتقدم أي خطوة، ولا تزال معاجمنا مظهرًا لهذا التأخر. حتى نشط الغرب أخيرًا لدراسة لغات الشرق من مصرية قديمة وفارسية وهندية وحشية وآرامية وحميرية إلخ. ووصلوا فيها إلى نتائج باهرة، وبدأ بعض شبان المشرق يأخذون عنهم ويدرسون عليهم، والرجاء فيهم أن يستمروا في دراستهم حتى ينهضوا بلغاتهم.

إن معاجم لغتنا العربية تنتظر من يضعها وضماً جديداً، ويبين كل كلمة ما أصلها والكلمات المعربة من أين أتت، وما مدلولها في اللغة القديمة وفي اللغة العربية، ومعاني الكلمات كيف تطورت بتطور الأمم في المدنية، وماذا كان معنى الكلمة في القديم، وما معناها في الجديد، ومن أول من استعملها في المعنى الجديد؟ وهكذا.

وما وصل إليه علماء المشرقيات يساعد كثيرًا على البت في الظنون التي كان يرونها الأقدمون، ففي معاجمنا مثلاً أن «الديوان» فارسي معرب «وفي سبب تسميته ديوانًا وجهان، أحدهما أن كسرى اطلع ذات يوم على كتاب ديوانه فأراهم يحسبون مع أنفسهم، فقال: «ديوان»! أي: مجانين، فسمي الموضوع بهذا الاسم. والثاني أن «الديوان» اسم بالفارسية للشياطين. فسمي الكتاب باسمهم لحذقهم بالأمور ووقوفهم على الجلي والخفي».

فهذه الظنون يمكن غربلتها والبت فيها الآن بما وصل إليه العلم باللغة الفارسية القديمة والحديثة. ومثل ذلك ما قالوا في «الأب»، فقال بعضهم: إنه الكلا وهو العشب وطبه ويابس. وقال القراء: «الأب» ما تأكله الأنعام الخ؛ وإذا علمنا أن اللفظة حبشية الأصل، وقد عرفت الحبشية الآن، أمكننا أن نبت في هذا الخلاف. وهكذا مئات الكلمات في المعاجم فسرت بظنون. وتقدم العلم باللغات يستطيع أن يُحلّ اليقين محل الظن، كما يمكن إصلاح تعاريف ومعلومات غير تقدم العلم كلمته فيها، كتعريف الكسوف والخسوف والبرق والصاعقة وياني الأهرام ونحو ذلك. والأمل كبير في نهضة أبناء اللغة أنفسهم للقيام بهذا العمل الشاق المجدي.

-2-

الاتجاه النفسي والفلسفي والمنطقي: وتخصصت طائفة أخرى من علماء الغرب لدراسة اللغة دراسة فلسفية من حيث علاقتها بالنفس ومن حيث علاقتها بالمنطق وغير ذلك، فقد رأوا - مثلاً - أن دراسة الكلمة ليست كدراسة أي شيء مادي كالعصا والكرسي والقلم والدواة، فهذه الأشياء ونحوها لا يحتاج في دراستها إلا لتحليل الشيء المادي نفسه ومعرفة عناصره، وما يجري على الشيء الواحد منها يجري على أمثاله. أما الكلمة أو اللفظة فلها روح، لها معنى، فإذا قلت: «محمد يقرأ»، فلا بد لفهمها من ثلاثة أشياء: عقل القائل وعقل السامع والفكرة التي انتقلت من عقل القائل إلى السامع. وكذلك لا بد من لفظة هي التي نطق بها القائل وسمعها السامع. ومن ناحية ثالثة لا بد من الحقائق نفسها، وهي حقيقة محمد وحقيقة القراءة والعلاقة بين محمد والقراءة. وبالإجمال لا بدّ من ثلاثة أنواع: الفكرة واللفظة والشيء ذاته المتحدث عنه. وعلى هذه الفكرة الأساسية البسيطة قاموا بأبحاث قيمة عميقة: هل كانت اللغة حادثاً فجائياً عارضاً في تاريخ الإنسان أو نشأت عن قصد وتعمد؟ هل يمكن التفكير من غير ألفاظ؟ هل يمكن أن تكون لغة من غير ألفاظ؟ وما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ ما معنى المعنى؟ ما الذي يجعل لغة أرقى من لغة؟ إن اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية تركيبة أكثر منها تحليلية، واللغات الحديثة تحليلية أكثر منها تركيبية، قبل الانتقال من التركيبية إلى التحليلية رقي أو تدهور؟ هل يمكن وضع لغة عالمية أو لا، وإذا أمكن قبل هو في صالح الجنس البشري أو لا؟ وهكذا من أبحاث لا عداد لها، وبعضها بل أكثرها لم يجد الإجابة الحاسمة عنها إلى الآن. وإني أدخل في باب عريض لو عرضت لحضراتكم ملخصاً للنظريات التي أثرت حول كل موضوع.

واتجهت طائفة أخرى إلى العلاقة بين اللغة والمنطق. فاللغة ليست وظيفتها - فقط - نقل المعنى من ذهن إلى ذهن، ولكن لها وظيفتان أساسيتان: فهي إما إخبارية تنقل المعنى من ذهن إلى ذهن ككلامنا العادي وكصحيفة الحوادث الداخلية والخارجية في الجرائد، وككتب العلوم مثل الرياضة والطبيعة والفلك وما إلى ذلك، وإما «ديناميكية» أي قوة محرّكة للمواطن. والناحية الأولى عقلية والناحية الثانية شعور للتحدث عن العواطف أو تهيجها، فإذا قلت: «إن الإنسان حيوان ناطق»، فهو من الضرب الأول، وإذا قلت: «إنه حشرة»، أو قلت: «إن النساء ملائكة أو شياطين»، فهو من الضرب الثاني.

وكان هذا أساسًا لبحوث كثيرة واسعة للتفريق بين القضايا الإخبارية والقضايا العاطفية وما تؤديه كل منها، وهل قضايا الأخلاق من النوع الأولى أو الثاني. وبيان أن لغة الشعر من الضرب الثاني وما يتطلب ذلك من ألفاظ خاصة وأسلوب خاص، وبيان الخطأ في استعمال اللغة الإخبارية محل العاطفية والمكس، كما أدهم هذا إلى البحث الواسع في معاني الألفاظ على هذا الأساس، وأثر القضايا المختلفة في العقل وفي المشاعر، وكيفية بناء اللغة وتركيبها، وكيفية بناء الحقائق وتركيبها، وكيف يتلاقى بناء اللغة مع بناء الحقائق، ولماذا تتبع اللغة قواعد خاصة في بنائها دون غيرها، وهل لذلك سبب نفسي إلخ.

وناحية أخرى توجّه إليها بعض الباحثين، وهي أن أهم بحث في الفلسفة «نظرية المعرفة»، أي: كيف نعرف الحقائق، ولهذا اتصال وثيق باللغة، فما لم يعثر على الحقيقة، لا يمكن أن يقال إنها حق أو باطل. وقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى أن أكثر مشاكلنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية يرجع إلى استبداد الألفاظ بنا وتحجرها وضياع الحقائق وراءها، وفلسفة اللغة كفيلة بإظهار هذا. ثم بحثت هذه الطائفة أيضًا في الرمزية وفي نظرية أن كل لغة ليست إلا رمزًا للحقائق والأشياء والمعاني، وإن كانت تختلف الموضوعات في مقدار الرمزية فيها، فلغة الشعر ولغة الدين ولغة ما وراء الطبيعة أكثر رمزًا، وبحثوا - خاصة - في لغة ما وراء الطبيعة ومزيتها، إذ بدون شرح الرمزية فيما وراء الطبيعة يصح الكلام فيها ضربًا من الخيال وسبحًا في الأوهام لا يدل على حقائق ثابتة معينة، وهكذا.



الاتجاه الاجتماعي: هناك اتجاه ثالث وهو الاتجاه الاجتماعي، وذلك من حيث إن اللغة نظام اجتماعي كالأسرة والدين والحكومة إلخ، لها أثر كبير في حياة كل جماعة وكل أمة. فهي واسطة الاتصال بين كل شخصين وكل جماعة، وهي التي تمد الإنسان بالمعلومات

والمعارف التي وصلت إليها الأجيال السابقة والحاضرة، وهي التي ترعى الإنسان وتتمهده بالرقمي من حين طفولته إلى حين وفاته.

ومن عوامل رقي الأمم وانحطاطها لغتها، فأدب كل أمة قويمًا كان أو ضعيفًا يطبع الناس بطابعه، ولو نزل غريب ببلد، وكان يعرف لغتها واطلع على جرائدها ومجلاتها وكتبها المؤلفة في عصرها الحاضر وأساليب أحاديثها، لاستطاع أن يحكم لها أو عليها حكمًا صادقًا بدرجة رقيها أو انحطاطها، فاللغة هي التي تصور رغبات الأمة وعواطفها ودينها وعقليتها وشهواتها وكل شيء فيها، وتنقل ذلك من الفرد إلى المجموع ومن المجموع إلى الفرد، فيتفاعلون كما تتفاعل عناصر الكيمياء. وبدون اللغة (وأعني باللغة كل وسائل التفاهم من إشارة وإيماء وكلام) يكون الإنسان بجانب الإنسان كالحجر بجانب الحجر. إنما يربط بينهما اللغة. وهي التي توحد بين الجماعة في المشاعر والأفكار، ولذلك تتجهد كل أمة حية قوية أن تنتشر لغتها في أوسع مدى ممكن، علمًا منها بأن ذلك من وسائل التفاهم وسهولة التعامل وعظم التقدير وخاصة من الضعيف للقوي.

هذه الناحية التي عرضتها عرضًا بسيطًا كانت مجالًا لطائفة من العلماء بحثوا فيها كثيرًا من المسائل اللغوية الاجتماعية بحثًا مستفيضًا: ما الذي تقوم به اللغة في مجال الرقي العقلي؟ إن اللغة نتيجة طبيعية من نتائج الحياة الإنسانية فكيف تستمر الحياة في تغذية اللغة من بداوة إلى حضارة ومن حضارة أولية إلى حضارة راقية حتى تسير الإنسان في نموه ورفيقه؟ لقد راقبوا اللغة مراقبة دقيقة في نشوئها ورقيقها، وعرفوا كيف نمت بنمو الحياة، وكيف تدرجت من تعبير عن العواطف إلى لغة عمل وأمر ونهي، إلى لغة علم وأدب، وهكذا، وسجلوا في ذلك نتائج قيمة في هذا التطور.

واللغة، مع أنها من نتائج الحياة وخاضعة لها، فيها صفة المحافظة والتخلف والميل إلى الوقوف، لا تندفع مع الحياة وتسايها إلا بدفعة من أبنائها الأقوياء. ثم اللغة تختلف معاني كلماتها باختلاف الأفراد والطبقات مهما جهدت المعاجم في تحديد معانيها، وتختلف عند العامة والخاصة. فكل لغة ليست لغة واحدة، وإنما هي في الحقيقة لغات، وقد يكون للكلمة معنى عند بعض الجماعات في مستوى عقلي خاص، فإذا انتقلت الكلمة إلى جماعة أرقى عقليًا تطور معناها. وبالغ بعضهم فقال: إن لكل إنسان لغته كما له وجهه. وعلماء اللغة ميالون إلى مراعاة وجوه الاتفاق أكثر من مراعاة وجوه الخلاف، ومراعاة التعميم أكثر من مراعاة التخصيص.

إن كل جمعية حية تعمل للارتفاع بلغتها وتسييرها في خدمتها وتبذل جهدًا كبيرًا لتكميلها من النقص وجعلها صالحة للحياة المتجددة.

وكذلك بحثوا بحثًا مستفيضًا في علاقة اللغة بالمدينة: أكلما رقيت المدينة رقيت اللغة؟ وأدامهم ذلك إلى الوقوف عند المدينة: ما معناها، واللغة ما معنى تقدمها؟ إلى كثير من أمثال ذلك.

فإذا نحن نظرنا إلى اللغة العربية في ضوء ما عرضنا، تولانا الجزع من تخلف لغتنا عن مسايرة حياتنا. فالمعاجم التي هي سجل للكلمات المستعملة الصحيحة لا تفي بحاجتنا ولا نصفها. ووقفت عند العصر العباسي، بل إن واضعي المعاجم في تلك العصور أبوا أن يدخلوا كلمات كثيرة وردت في كتب الأدب والعلوم مما كان يستعمله العلماء والأدباء العباسيون، وأغمضوا عيونهم عن الأشياء المادية والمعنوية التي خلقتها الحضارة العباسية، ولم يعترفوا إلا بالألفاظ البدوية وما استعمل قبل الاختلاط بالأعاجم، وغفلوا عن أن اللغة تابعة للحياة يجب أن تنمو بنموها وأن الأمة إذا تقدمت لا يصح أن تكون أسيرة للقدماء قبل أن يتقدموا، وأن ما يملكه البدائي في خلق اللغة يجب أن يملكه وأكثر منه المتحضر العالم.

ولعل ما أدامهم إلى هذا الموقف إيمانهم بالنظرية الساذجة، وهي أن اللغة توقيف لا وضع، وأنها خلقت دفعة واحدة وانتهت، وقد كان عمل الأقدمين في قصر ما يأخذون على القبائل التي لم تختلط بغيرها عملاً جليلاً من ناحية فهم اللغة العربية في أصلها وفهم الكتاب والسنة والشعر القديم، ولكن قصر مؤلفي المعاجم أنفسهم على هذا خلط بين غرضين، فالغرض الأول معرفة اللغة في أصل استعمالها، والغرض الثاني تسجيل ما يصح أن يتكلم الناس به، وفي الغرض الثاني تكون لغة الحضر أوفى وأنفع في الاستعمال من لغة الوبير؛ فبحثنا اللغوي الاجتماعي البسيط سيؤدي بنا حتمًا إلى المناداة بدفع اللغة أن تقفز من العصر العباسي إلى يومنا، وأن تضح صدرها لحاجتنا، وأن تتطور لتكون في خدمتنا، وأن يقر أهلها بأن رجال لغتها لهم الحق أن يعرّبوا كلمات وأن يخلقوا كلمات، وأن يشتقوا كلمات حتى يواجهوا موقفهم الحاضر، فلا تتخلف عقليتهم كما تخلفت لغتهم، كما سيتضح من أول بحث لغوي اجتماعي أن تقدم الأمة تقدمًا حقيقيًا مستحيل ما لم تقدم اللغة وتستخدم في مصلحتها وتملا كل فراغ موجود الآن من أسماء الماديات والمعنويات وما ولدته القرون الأخيرة من أفكار ومخترعات، كما سيتضح أن الأمة لا ترقى إذا كانت لغتها لا تصلح إلا لخاصتها دون

عامتها، فالمصر الذي تعيش فيه ديمقراطي، لكل فرد الحق فيه أن يتعلم وأن يتقن، وواجب الحكومات فيه أن تعلمه وتثقفه، ولا يمكن تنقيف الشعوب وتعليمها إلا بمرونة اللغة وتبسيطها وجعلها صالحة للشيع والذبيع وحمل المعاني والأفكار والعلوم حملًا قريب المتال.



ثم آخرون من اللغويين الاجتماعيين اتجهوا في بحثهم إلى الناحية الاجتماعية الروحية، فللكلمات والجمل روح فعالة في النفوس غير معانيها التي في المعاجم؛ والفرق بين المعنى المعجمي والمعنى الروحي كالفرق بين النحوي في نظريته إلى تركيب الجمل وعوامل الرفع والنصب والجر والجزم وبين الفنان الذي يتذوق جمال الكلمات وجمال الأسلوب؛ وهذه الناحية الروحية للغة هي التي استخدمها ومهر فيها المتصوفة في أساليبهم، ورجال الدين في وعظهم وإرشادهم وأمرهم ونهيهم وترغيبهم وترهيبهم، ورجال الشعر في خيالهم ورجال الخطابة في خطاباتهم. وكما كان في كل ناحية من النواحي مخرجون ومزيفون كان مزيفو هذه الناحية المشعوذون بالرقي والتعاويد وأسماء الجن التي لا معنى لها، وهي مع ذلك تؤثر بروحها الفاضلة في النفوس الضعيفة.

عكف هؤلاء الذين اتجهوا هذا الاتجاه الاجتماعي الروحي على البحث في الدور الذي تقوم به اللغة في الأديان وفي الشعر وفي العلم، وما للغة من ناحية باطنية تخلقها عواطف الفرد والأمة، وناحية ظاهرية يتضاهمون بها في معاملاتهم ومحادثاتهم، وأن هناك صراعًا دائمًا بين الناحيتين؛ وهذا قادهم إلى البحث في لغة الأمة وأثرها في عواطفها وعقليتها. وعلى الجملة، فقد كان من مباحثهم أيضًا: اللغة الشفوية في المحادثة، واللغة المكتوبة، والفرق بينهما من حيث التأثير النفسي، واللغة والبيئة الطبيعية والاجتماعية التي نشأت فيها، واللغة والدين، والناحية العملية والناحية الميتافيزيقية للغة، واللغة والشعور القومي، واللغة والشعر إلخ. وإذا كان هذا البحث حديثًا فقد وصلوا فيه إلى نظريات لا تزال مجالًا للأخذ والرد، ولم تستقر بعد.



الاتجاه التربوي: حدد علماء التربية غرضهم الذي ينشدونه من تعليم اللغة، وهو أن يمكننا المتعلم - في أقصر زمن ممكن وبأقل جهد ممكن - أن يفهم فهمًا صحيحًا ما يسمع وما يقرأ، وأن يعبر عن نفسه تعبيرًا دقيقًا فيما يلفظ وفيما يكتب.

وهذا الغرض المحدود شَعَبَ البحث في أركانه وهي اللغة وطبيعتها والمتعلم وطبيعته والمعلم وطبيعته ومناهج تعليم اللغة؛ فالبحث في اللغة ومزاياها وعيوبها وما فيها من وجوه قوة وضعف يساعد كثيرًا على وضع منهج التعليم، والمتعلمون يختلفون في المقدرة على تعلم اللغة، والمعلمون يختلفون في المقدرة على تعليمها، فما هي ملكات اللغة؟ وكيف تدرس وتوضع لها المناهج المختلفة؟ وما هو المثل الأعلى للبرنامج؟ وكيف نضعه؟

وقد وصلوا من هذا إلى بحوث طويلة عريضة، وقد استفل الباحثون استغلالًا بديعًا البحوث والنتائج التي وصل إليها علماء النفس والاجتماع، وهذا باب من أنفع الأبواب. فالإصابة في تعليم اللغة القومية يكوّن الأمة في تفكيرها، ويعودها الدقة والنظام فيما تقول وتكتب وتفعل، وإذا فشلت في أمة الفوضى في التفكير والكلام السائح غير المنضبط والإقبال على الأدب الرخيص الذي لا يتطلب الجهد، كان من أهم أسباب ذلك فساد تعليم اللغة القومية، كيف نبدأ في تعليم اللغة؟ وكيف نتدرج مع المتعلم منذ الطفولة إلى أن ينتهي من مراحل التعليم؟ وكيف أكوّن للمتعلم معجمه؟ وكيف أضبط فهمه وأضبط لسانه وأضبط كتابته في أقرب زمن وبأقل جهد؟ هذا ما يحاول هذا الاتجاه الإجابة عنه بشتى التجارب التي تشبه تجارب الطبيعة والكيمياء.

وأكتفي من هذه الناحية بهذه اللهجة.

لعل في هذا العرض السينمائي عبرة، فلغتنا العربية العزيزة علينا، والتي تكوننا ونكونها، والتي يبلغ عدد المتكلمين بها نحو سبعين مليونًا تتطلب من أبنائها البررة مجهودًا جبارًا في مثل هذه النواحي التي ذكرت.

تتطلب معجمًا واسعًا فيه كل الدراسات التي عملت في اللغات المختلفة وخاصة اللغات السامية والفارسية لمعرفة أصل الكلمة، ومِمَّ أُخِذَتْ، وكيف تطورت على مر الزمان - معجمًا لا يقف عند كلمات العرب الأقدمين ولا كلمات واستعمالات العباسيين، بل نجذبه من حيث وقف على بعد ثمانية قرون إلى حيث نحن وحيث نحيا وحيث نفكر.

وتتطلب اللغة العربية دراسة نفسية وفلسفية واجتماعية على النحو الذي ذكرت.

وتتطلب من رجال التربية أن يقولوا بعد البحث والتجارب كيف نعلم لغتنا على خير وجه وكيف نتغلب على صعوبتها.

إن اللغة العربية تتطلب منا كل ذلك. وليس إصلاح اللغة العربية من هذه الجهات ينتج

تقويماً للقلم واللسان فقط، بل هو - أيضاً - إصلاح للأمة في تفكيرها وفي خلقها وفي عقليتها وفي مشاعرها. إن تعليم عدد قليل من الأمة لغات أوروبية يقرؤون فيها ويستنيرون بها، قليل الأثر في حياة الأمم، إنما الأثر الأكبر للغة القومية التي يفكر بها الشعب بأجمعه، فترفعه أو تضعه، وتحيي عقله وشعوره أو تميتها، وليست الأمة تصلح بنقل بعض أفرادها إلى حيث النور، ولكن ينقل النور إلى حيث الأمة كلها حتى يتبدد الظلام.

والله ولي التوفيق.

* * *

موقف حرج

نحن هنا في «المدينة».

وفي السنة الخامسة من الهجرة.

وفي المدينة عناصر ثلاثة: مؤمنون - من مهاجرين وأنصار - يلتفون حول محمد رسول الله ويأترون بأمره ويتنهون عن نهيه، ويزيدون - على الشدائد - قوة في إيمانهم وعدتهم وعدمهم. ومناقفون نهازو فرص، وطلاب منفعة، اتخذوا دينهم لهواً ولعباً، مع الكافرين ومع المؤمنين حسبما يلوح لهم من أعراض الدنيا، لهم ظاهر وباطن، ﴿وَلَيْكَ قِيلَ لَهُمْ لَا تَقْسُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُبْلِغُونَ ۗ﴾ [البقرة: الآية 11] ، ﴿وَلَيْذَا لَعْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَلَآئِنَّا كُنَّا إِلَّا سَٰكِنِينَ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَبْرَهُونَ ۗ﴾ [البقرة: الآية 14] ، ﴿وَلَآئِنَّا رَأَيْتَهُمْ تُجْجِكُ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ لَأَنَّهُمْ خُصْبٌ مُّسَدَّدٌ﴾ [المنافقون: الآية 4] ، لا عقل ولا روح. ويهود وهم عدد عديد في المدينة وضواحيها، كانت لهم أطام وحصون يسكنونها ويتحصنون بها عند الخصومة أو الحروب، لكل بطن من بطونهم أطم أو حصن كبير فيه مخازن غلالهم وثمارهم، وفي معبدهم ومدارسهم، وفي كنوز أموالهم وسلاحهم، وفيه تشاورهم وتأمروهم.

وكان هؤلاء اليهود أهل قتال في الحروب، وفيهم أهل زرع وتجارة، يتاجر بعضهم مع الحجاز واليمن وبعضهم مع الشام، ويدهم الحركة الاقتصادية، لكثرة أموالهم والخلو في استغلال من حولهم، يتعاملون بالربا الفاحش، وهم مقصد ذوي الحاجات فيما يرهن بربح. اشتهروا بصياغة الحلبي والاتجار بها. يتكلمون العربية كسائر العرب، ولهم أدب وشعر كما لغيرهم أدب وشعر. وهم كيهود العالم شديدو الاحتفاظ بدمهم وجنسيتهم وعاداتهم وتقاليدهم، لا يسمحون بالاندماج في غيرهم ولا باندماج غيرهم فيهم، يهوديتهم أولاً وقبل كل شيء وبعد كل شيء، وما علاها من وطن ولغة وغيرهما تبجي وقليل القيمة...

* * *

كانت علاقة هؤلاء اليهود بمحمد وصحبه - أول مجيئه المدينة - علاقة مسالمة حتى ينظروا ماذا يفعل هو وصحبه لعله يفشل في دعوته، ولعل أصحابه أن يقتتلوا فيما بينهم،

ولعل قريشًا تقضي عليه في حربها معه، فيكفون شره من غير جهد منهم ولا مشقة ولا تدخل. ولكن لم تسر الأمور كما يهون، فهو وصحبه يزدادون قوة، وهذه القوة تهددهم، ثم هو لم يكتف بدعوة الوثنيين إلى الإسلام بل أخذ يدعوهم هم أيضًا، وهم الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، وهم لا يؤمنون بنبي إلا إن كان يهوديًا، وفي كتبهم أن الرسالة والنبوة قد ختمت، ثم في تعاليم الإسلام ما يزعجهم، فهو يحارب العصبية الجنسية والقبلية، ويحارب الربا وكنز الذهب والفضة، ويجعل ميزان الإنسان التقوى، لا الحسب ولا النسب ولا الجنس والعنصر، ولا أي شيء آخر.

فبدأت الخصومة بين اليهود والمسلمين تتجلى شيئًا فشيئًا وتحتد شيئًا فشيئًا، بمحاولة اليهود إيقاع الخصومة بين الأوس والخزرج وبين المهاجرين والأنصار، وبمجادلتهم الرسول والصحابة في المسائل الدينية بسؤاله عن الروح وعن دي القرنين وما إلى ذلك.

ولما اشتبك المسلمون في القتال مع قريش في غزوة بدر نفض اليهود أيديهم من المسلمين، بل وتمنوا أن يهزموا، بل ودبروا مؤامرة للفتك بمحمد (ﷺ). وأخيرًا تطور هذا العداء إلى خصومة مكشوفة، وأخرج الرسول بني قينقاع وهم من يهود المدينة كانوا يسكنون في حي واحد من أحيائها الداخلية، ليأمن شرهم وليوحد المدينة سياسيًا ودينيًا معًا، إذ كان أغلب من عداهم من اليهود يسكنون خارج المدينة بخيبر وأم القرى. ثم سلك المسلك مع بني النضير أيضًا لإخلاقهم بعهودهم.



في يوم من أيام السنة الخامسة للهجرة عقد جماعة من كبار اليهود ودعاتهم مؤتمرًا سرّيًا ينظرون فيه في وضع خطة للقضاء على محمد وصحبه، وإعادة سلطة اليهود في المدينة كما كانت وأكثر مما كانت، وكان من كبار المؤتمرين حُيَيِّ بن أخطب وسلام بن أبي الحقيق وكنانة بن الربيع، وهؤلاء كلهم من يهود بني النضير ومعهم هودبة بن قيس من يهود وائل وغيرهم، ماذا يصنعون؟

وأخيرًا استقر الرأي على أن السبب في فشل القضاء عليه هو محاربهه الجزئية لا الإجماعية، فيومًا تحاربه قريش، ويومًا يحارب هو اليهود، فالخطة المثلى هي تأليب العرب كلهم عليه، وتحديد زمن لتحرك القبائل كلها، وعسكرتهم حول المدينة، وانضمام اليهود إليهم في ذلك، فإذا أحكمت هذه الخطة، واجتمع العرب من جميع الأطراف بقضيم وقضيضهم، وانضم إليهم اليهود، فهلاك محمد وصحبه لا شك فيه، ثم قالوا: لنرسل منا -

من اليهود - إلى كل قبيلة من هو صديق لها وترطبه بها رباطة مالية أو تجارية أو نحو ذلك، ولنبدأ بقريش، فإذا قبلت الفكرة ذهبنا إلى القبائل الأخرى نشجعها بإخبارها أن قريشًا قد قبلتها فقبلها. وتعاقدوا على التنفيذ.



هذا وفد يهودي من سلام بن مشكم وحُيَيِّ بن أخطب وابن أبي الحقيق وهوذة يدخلون مكة ويفاضون أبا سفيان وصحبه في الخطة التي وضعت، فيتحرك ضمير بعض رجال قريش، ويرى أن الحرب بينهم وبين محمد حرب دينية من بعض نواحيها، فإذا كان دين محمد خيرًا من دين قريش وقضينا عليه وعلى دينه لم نجن خيرًا، لهذا سألوا اليهود: «إنكم أهل الكتاب الأول، والعلم بما أصبحنا نختلف فيه ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟» قالوا: «بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولى بالحق منه».

وهكذا لم يتورع اليهود أن يقرروا أن دين الأوثان خير من دين التوحيد، لأن المسألة في نظرهم ليست مسألة حق يضحق في سبيله بشيء من الصدق، ولكن مسألة مغنم يضحق في سبيله بكل حق.

فلما اتفقوا مع قريش وتواعدوا على وقت الهجوم سهل عليهم الاتفاق مع غيرهم، فذهبوا إلى «غطفان» وأخبروهم بالاتفاق مع قريش، فأجابوهم إلى الدخول في الحلف، وهكذا ألّبوا جزيرة العرب على المسلمين في المدينة، ووضعوا تفاصيل الخطط وحددوا الزمن.



كل الدلائل تدل على نكبة عظمى واستئصال شنيع، ولو استفتيت المنطق لأفتى بأن المسلمين سيقضي عليهم قضاء مبرمًا، فماذا يفعل ألف أو ألفان أو نحو ذلك من المسلمين ومعهم ستة وثلاثون فرسًا، أمام هذه الجيوش من الألوف المؤلفة وجيش قريش وحدها بأحاديثها يبلغ عشرة آلاف، وحالة «المدينة» نفسها قلقمة مضطربة، فبنو قريظة من اليهود بجوار المسلمين يستعدون للوثبة إذا رأوا الفرصة، والمنافقون يندسون بين المسلمين يشبطون الهمم، ويضعفون العزائم ويتنادرون عليهم: هذا الذي وعدكم كنوز كسرى وملك قيصر، فعدو أي عدو في الخارج، وعدو أي عدو في الداخل، والموقف حرج والحياة كرب، وهذا ما يصف القرآن: ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ قُرُوقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ

الْمُحَلِّمِ وَتَقُولُونَ يَا اللَّهُ الظَّنَّ ﴿١٠﴾ هَذَا كَيْفَ الْمُؤْمِنُونَ وَزَلُّوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ
وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾ [الأحزاب: 10 - 12]. ولكن رسول الله
والخلاصة من صحبه ما وهنوا ولا استكانوا ولا تطرق الشك إلى نفوسهم، بل زادت نفوسهم
صفاء عند الشدائد: ﴿وَكَلَّمَ رَبُّكَ الْمُرْسَلِينَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ * وَصَدَقَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 22].



والله لا يهب نصره للضعفاء، إنما يهبه عند بذل الجهد، وإحكام العمل وتضحية النفس
والمال للعقيدة، أما غير ذلك فإيمان أجوف.

لقد سمع رسول الله - وهو اليقظ لكل ما يجري - بما بيئت له جزيرة العرب، وعلم أن
مقابلة القوة بأضعافها قد لا تجدي، فتشاور هو وأصحابه في الموقف، فاستقروا على حفر
خندق حول المدينة يمنعون به الأعداء من دخولها، وكان هذا الخندق أول ما عرف في
جزيرة العرب.

فها هم المسلمون يهتون بكل قواهم لحفر خندق، لا يتخلف أحد، ورسول الله في
طلبيتهم، يحفر كما يحفرون (حتى وارى الغبار جلدة بطنه، وبيت فيها القوة والاحتمال بالغناء
بالأراجيز كأرجوزة ابن رواحة:

والله لولا أنت ما اهتدينا
ولا تَصَدَّقْنَا ولا صَلَّيْنَا
فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا
وَقَسَبْتَ الْأَقْدَامَ إِنْ لَأَمِينَا
إِنْ الْأَلْسِي قَدْ رَغَبُوا عَلَيْنَا
إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبِينَا

حتى إذا جاءت الأحزاب إلى المدينة، وأوا الخندق قد أعد والحيلة قد تمت؛ فلم
يستطيعوا أن يدخلوا المدينة وإن تجمعوا في أسفلها وأعلاها، وحاول قوم أن يقفروا بخيلهم
من أضييق موضع في الخندق، فتصدى لهم المسلمون وقتلوا بعضهم ففكر بعضهم راجعاً.

وكان الفصل شتاء، والبرد قارساً، والرياح عاصفة، وليس بينهم إلا الترامي بالنبل

والحجارة، واستمروا على ذلك بضعة وعشرين يومًا من أشد الأيام على المؤمنين، ثم دب الفشل واليأس في نفوس الأحزاب، واندسّ بض الذين أسلموا ولم يعلنوا إسلامهم بيت الواقعة بين اليهود وقريش واليهود وغطفان، وزاد الأمر سوءًا بين الأحزاب عدم توحيد القيادة، وفقدان الثقة بين بعضهم وبعض، وسوء الحالة الجوية وبأسهم من وصولهم إلى نتيجة حاسمة في أمد قريب، فرجعوا خائبين ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِطَيْبِهِمْ تَرْسَالًا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْفِتْنَةَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب: الآية 25] .

ثم هاجم المسلمون بني قريظة لنقضهم للعهد ومولاتهم للاعداء من الأحزاب وشدة خطرهم على المسلمين لقربهم منهم في المدينة، فقتلوا بعضًا وأسروا بعضًا ﴿وَأَرْسَلْنَا رُسُلَهُمْ وَرَأَيْنَاهُمْ أَكْفَرًا لَمْ تَكْفُرْ أَفَكُنَّا بِأَعْيُنِنَا خَبِيرِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأحزاب: 27] .



أما بعد، فالرواية واحدة تمثل في أمكنة مختلفة وأزمنة مختلفة وبأشخاص مختلفين.

لقد كان المسرح المدينة فصار فلسطين، وكانت الرواية تمثل في القرن السابع، ثم ها هي يعاد تمثيلها في القرن العشرين، وكان يظهر على المسرح حيي بن أخطب وأمثاله، والآن يظهر ويزمان وأمثاله.

وكان القوم يؤلبون جزيرة العرب، واليوم يؤلبون إنجلترا وأمريكا، وكانوا يحملون حلماً جميعاً رائعاً، واليوم يحملون حلماً جميلاً رائعاً، وكان إذ ذاك منافقون وكان اليوم منافقون، وكانوا يجتدون ولا يتورعون، واليوم يجتدون ولا يتورعون.

ولكن...

هل تكون نتيجة اليوم كنتيجة الأمس؟

أما إذا اتحدت المقدمات، فلا بد من اتحاد النتائج، وإن اختلفت.

قد كانت مقدمات الأمس إيماناً صادقاً ويقظة قوية ووحدة كلمة وعملاً متواصلًا من الزعيم إلى الأتباع، وصبراً على احتمال الأذى لسمو الغاية، وسد الأذان عن قول الدسائس والمنافقين، وابتكار الأساليب لإنساد الخطط، وبعد النظر في العواقب. وقد علمنا «المنطق» أن المقدمات المتشابهة تنتج نتائج متشابهة، وأن المقدمات تخلق خلقاً والنتائج تأتي لزاماً.

فهل تحدث المقدمات في القرن العشرين كما حدثت في القرن السابع، فتتمثل الرواية اليوم كاملة كما مثلت من قبل كاملة؟

﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيَسْجُذَنَّ لَمْ يَإْتِهِمُ الدِّينُ الْأَرْضَ لَمْ يَرْسَلْ لَهُمُ رُسُلًا وَيَلْبِسْ لَهُمْ بُيُوتَهُمْ أَنسَاءً • يَسْأَلُونَكَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا • وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. (1) [النور: 35]

* * *

(1) ليس العمل الصالح مجرد صلاة وصوم وزكاة وحج، بل هو -إلى ذلك- مساهرة العلم إلى أقصى حدوده، ومراعاة نظم العدالة إلى أقصى حدودها، وإعداد ما أمكن من القوة لإرهاب الخصوم، وتحصين الدولة من الداخل والخارج على آخر نمط عرف، إلى نحو ذلك، وهذا هو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ آلِ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ الْأَرْضَ رِثْتُنَا وَعَبَدُوا اللَّهَ عِزًّا﴾ [الأنبياء: الآية

. [105]

مشاكلنا اللغوية والأدبية

يواجه العالم العربي اليوم مشاكل خطيرة في اللغة والأدب تتطلب حلولاً حاسمة سريعة.

والسبب الأكبر في هذه المشاكل أننا نواجه عالمًا جديدًا، قد قطع في المدنية والحضارة شوطًا بعيدًا، وقد تطور العالم في التاسع عشر ونصف العشرين ما لم يتطوره في قرون مضت.

واللغة والأدب ما داما حين لا بد أن يتطوّرا مع المدنية ويسيرا بجانبها ويتفاعلا معها، إذ هما عنصران من عناصرها ومقوماتان من مقوماتها.

وقد يكون هناك بعض الشبه بين الموقف الآن وموقف اللغة العربية والأدب العربي في العصر الإسلامي الأول يوم خرجا من الجزيرة العربية وواجهتا مدينة العراق والفرس والروم، وإن كان هناك بعض الفروق بين الموقفين، منها أن العرب قابلوا هذه اللغات واللغة العربية يومئذ لسانهم وهي ملكهم يتصرفون فيها تصرف المالك، ونحن نواجه المدنية الحديثة واللغة العربية لنا بالتعليم لا بالسليقة، وقد سبب هذا ضعفاً في الشعور بملكيتنا لها أقعدنا بعض الشيء عن العمل، وحملنا على الجمود. ومنها أنهم واجهوا المدنية إذ ذاك وهم غزاة فاتحون، ونحن واجهناها ونحن مغزؤون مفتوحون. والشعور الأول يدعو إلى العزة، والعزة تدعو إلى الجراءة، والشعور الثاني يدعو إلى الضعف، والضعف يدعو إلى التردد. ومنها أن المدنية الحاضرة أكثر تركبًا وأشدّ تعقّدًا، والحضارة الحديثة مقبلة والحضارات القديمة كانت مدبرة، والحضارة المعقدة المركبة المقبلة أكثر إنتاجًا وأصعب حلًا وأكبر عبئًا عند الاحتياج إلى مسيرتها.

على كل حال أمامنا الآن مشاكل لغوية كثيرة أهمها: - أولاً - هذا السيل الجارف من آلاف الكلمات تضمها المدنية الحديثة لكل ما يجد من آلات وأدوات وتركيب طبية ومواد كيميائية، هذا إلى ما تضعه من آلاف الكلمات في مصطلحات العلوم المختلفة من اقتصادية وسياسية واجتماعية ونفسية الخ، ولا بد للفتنا أن تسير هذه اللغات الغربية كما تسير

حضارتنا حضارتهم، إذ اللغة ليست إلا ثيابًا يجب أن تتسع كلما اتسع الجسم، وإلا لم تكن ثيابًا صالحة.

وكما توسعت اللغات الأوروبية في مواجهة كل جديد بوضع كلمات له، توسعت أو عدّلت في معاني الكلمات القديمة، فعددت معانيها وحددتها بحسب تقدم العلم وتطور الأشياء؛ فمثلاً تعريف النّرة اليوم غير تعريفها منذ عشر سنين بسبب تقدم العلم، وتعريف الشعور وال عاطفة والإرادة والعقل ونحو ذلك متطور بتطور علم النفس وتقدمه، وتعريف المؤتمر والحرية والمجلة والمطبعة ونحوها يختلف باختلاف تطور هذه الأشياء ومدلولاتها، فكانت معاجم اللغة عندهم متغيرة كل حين بتغير هذين العاملين: أعني المخترعات الجديدة ووضع ألفاظ جديدة لها، وتعديل المعاني وتحديدها بتغير مدلولها.

واجهت لغتنا العربية هذه المشكلة الكبرى من نحو مائة عام أو قبل ذلك، من حين الحملة الفرنسية ومن حين رأى الجبرتي الفرنسية الحديثة فحار في تسميتها. وكلما مر يوم، تعمقت هذه المشكلة وصعب حلها، ومعاجمنا لم تصلح إلى اليوم، والألفاظ الجديدة لم توضع إلى اليوم. وكل ما فعلنا أن بدأ بعض الأفراد يضعون كلمات لما يقابلهم في طريقهم من غير خطة مرسومة، وبدأت المجامع تتكون في مصر والشام وتواجه هذه المشكلة، وكان طبيعياً أن تتوزع الآراء بين محافظين يرون أن القواعد التي وضعها الأقدمون من اللغويين يجب مراعاتها والسير الدقيق عليها وعدم الخروج عنها، وأحرار يرون أن هذه القواعد لا تكفي لمواجهة الحالة الجديدة، ويجب أن يكون لنا الحق في الاجتهاد ولو خالف الأقدمين، وأن نأخذ من قواعدهم ما صلح ونزيد عليها ما يصلح لمواجهة حالتنا، وأن اللغة ملك لنا وللسنا ملكاً للغة، وكل ما يجب علينا هو أن نراعي المحافظة على العناصر الأساسية والمقومات الشخصية لكل لغة، فلا نسمح للرطانة والعجمة أن نكتسحها، وأماننا التعريب والنحت والاشتقاق وزيادة بعض الحروف على بنية الأصول، وهي الطرق التي استعملها القدماء، فلنستعملها الآن، ولنعرب كما عربوا وننحت كما نحتوا ونشتق كما اشتقوا، بل ولنضع ألفاظاً جديدة نخلقها خلقاً إذا اقتضى الحال كما فعل العرب أنفسهم إذ كانوا يلحظون في الشيء بعض صفات، فيطلقون عليه لفظاً مناسباً، فسما نباتاً «الظفرة» لأنه يسب الظفر عند طلوعه، وسما نباتاً «العطف» لأنه يعطف على الشجر ويتلوى عليه كالليلاب، وسما الثور ثوراً لأنه يشير الأرض وهكذا. وهذا باب واسع إذا فتحناه لأنفسنا أغنانا عن كثير من التعريب.

وللتوسع في مدلول الكلمات عند الضرورة ولتعرف الكلمات في معاجمنا تعريفًا جديدًا كالذي دلّ عليه العلم. وكل ما في الأمر ألا تتوسع في هذا الباب توسعًا يطغى على كيان اللغة، وألا يكون الأمر في يد كل فرد يقول ما يشاء، بل لا بدّ أن يكون في يد أهل الاجتهاد الذين تكوّن لهم ذوق لغوي ممتاز يستطيعون به أن يلحظوا إيماء اللفظ ودلالته ومناسبه وجماله.

وربما كانت هاتان النزعتان - نزعة المحافظين والأحرار - باقيتين إلى اليوم من غير تلاق.

ونظر بعد ذلك كله، فنرى المشكلة لا تزال قائمة، بل تعمقت وتركبت، فالكلمات التي أقرها الأفراد والجماعات بالتعريب والنحت والاشتقاق والتوسع أقل بكثير مما خلقتة أوروبا من الأشياء وألفاظها ومعانيها وأسمائها.

وأحسب أن عدم حل هذه المشكلة يرجع إلى أن الأمور في هذه المسألة سارت في العالم العربي سيرًا مهوشًا من غير ضابط، فليس هناك اتصال وثيق بين المجامع ولا بين الهيئات ولا بين الأفراد، واللغة ملك للعالم العربي كله، والكلمة تصطلح عليها أمة يجب أن تصطلح عليها جميع الأمم العربية لما بينهم من ضرورة التفاهم. والمأمول، وقد تكونت جامعة الأمم العربية، أن ترسم خطة محكمة لتعاون المجامع والهيئات على تذليل هذه الصعوبات.

وسبب آخر وهو أن هذه المجامع والهيئات اعتقدت أن مهمتها وضع الكلمات الاصطلاحية في العلوم المختلفة، وهي مهمة تنوء المجامع بحملها، وليس في طبيعة تكوينها ما يمكنها من ذلك، وإنما الطريقة المثلى أن يضع الكيميائيون ألفاظهم الكيميائية، ويتعاون الكيميائيون في العالم العربي على ذلك بشقّي الوسائل، وكذلك يفعل الطبيعويون والجيولوجيون وعلماء الحيوان والنبات، ثم يعرض ما وضعوه على المجامع لإقراره أو تعديله أو تهذيبه حسبما يرشدهم إليه ذوقهم اللغوي، فإذا تم ذلك كان إقرارهم قانونًا. بهذا يسهل العمل ويسرع، وبهذا يكون العمل في يد الأخصائيين أولاً وهم أدري بالمعاني والمصطلحات المناسبة. أما أن تكلف لغويًا وضع مصطلح كيميائي وطبيعي وجيولوجي، ففرض من العبث والبطء الذي لا نهاية له، ولا بأس أن يكون للمجامع الإرشاد العام لا وضع الجزئيات ابتداء، فصاحب كل بيت أدري بما فيه.

ثم على كل هيئة كيميائية وطبيعية وجيولوجية أن تضع معجمها الخاص بها. ثم تأخذ

المجامع الألفاظ الكثيرة الشيوع الدائرة على ألسنة الناس والكتاب فتدخلها في المعاجم العامة بتعاريفها التي عرفها علماءها مضافاً إلى مجهود المجامع في تحديد معاني الألفاظ تحديداً يتفق وتقدم العلم وتطور المعاني والأشياء. فنحن إلى الآن لا نزال في حاجة قصوى إلى معاجم تجاري الزمن تحدد الحيوان والنبات والأشياء وفقاً لما وصل إليه العلم الحديث، ووفقاً لما تطورت إليه مدلولات الألفاظ في المدنية الحديثة، فقد أصبح - مثلاً - للجامعة والكلية والمطبعة والحكومة والمحكمة والاشتراكية والشيوعية والحوالة والصك والمدرعة والقنبلة ونحوها من مئات الكلمات معان جديدة لم يكن يعرفها العرب ولا صاحب القاموس ولسان العرب، وإنما نعرفها نحن، ومعاجمنا يجب أن تصنع لنا ولأبنائنا، وتشرح شرحاً دقيقاً ما تدل عليه كلماتنا، وقد آن الأوان لمواجهة هذه المشكلة وحلها حلاً سريعاً.



المشكلة الثانية الخطيرة التي نواجهها في اللغة مسألة البرزخ الذي بين اللغة العامية واللغة الفصحى، وهي مشكلة قد تبدو صغيرة ولكنها في نظري من أخطر المسائل وأهمها، وذلك لما لها من أثر كبير في حياتنا العقلية والأدبية، سواء في الخاصة أو العامة، وهي مشكلة قديمة نشأت في العصور الإسلامية الأولى منذ وجدت اللغة العامية بجانب الفصحى، وصُحِبَ على الأعاجم الإعراب، فابتدعوا الوقف أي تسكين أواخر الكلمات، كما ابتدعوا أشياء أخرى مختلفة باختلاف البيئات تبعاً لاختلاف هؤلاء الأعاجم الذين خالطوا العرب، ولكن لم يشعر الأقدمون بهذه المشكلة كما نشعر بها نحن الآن، لأن العلم كان حظ عدد قليل من الناس، ولأن الحياة الاجتماعية منذ العهد الأموي كانت حياة أرستقراطية، حياة طبقات، في المال وفي المناصب، وفي الثقافة وفي العلم والفن والأدب، وكان يتقبل هذا على أنه وضع طبيعي حدده القدر.

فلما سادت العالم موجة الديمقراطية، وصلت للشرق أيضاً. وكان من تعاليمها حق الشعب في التعليم كحقه في الحياة، وليس يصح أن يكون في الأمة أمي وغير أمي. وهناك حد أدنى في الثقافة يجب أن يصل إليه أفراد الشعب مهما كان مستواهم الاجتماعي. إذ ذاك أدركنا خطورة وجود لغتين: عامية وفصحى، وأن هذا أحد العوائق التي تعوق التقدم الثقافي وذيوعه.

إن ثنائية اللغة بهذا الوضع مشكلة لا يواجهها الغرب كما نواجهها، للقرب الشديد بين لغة كلامه ولغة قراءته، فما على الغربي إلا أن «يفك الخط» حتى يفهم ما يقرأ إذا كان

مستوى ما يقرأ مناسباً لعقليته، ولكن عامين إذا قرأ صادف الإعراب الصعب وصادف كلمات فصحي لم يسمع بها، وصادف أسلوباً لم يعتده، وهذا - من غير شك - يجعل انتشار الثقافة العربية - لا مستحيلاً - ولكن صعباً، حتى إذا قرأ قارئ للعامة كتاباً أو صحيفة أو استمع للإذاعة، لم يستطع أن يستوعب ما يقال استيعاباً كاملاً ولو كان ما يقال في مستواه العقلي.

وضرر آخر ينال اللغة العربية الفصحى نفسها، ذلك أن استعمال اللغة في الحياة الواقعية، في البيوت والشوارع والمجمعات يكسب اللغة حيوية قوية ومرونة وتقدماً أكثر تُكسبها حياة الكتب، ونحن نلاحظ ذلك في لغتنا العامية، فاستعمالنا لها في حياتنا الواقعية جعلها تتجدد وترتقي كل يوم، لأن اللفظ هالة غير المعاني الجامدة التي تنص عليها المعاجم، وهذه الهالات تتغير بما يحدث للفظ من تندر ومن أخذ وردّ ومن أحداث اجتماعية وسياسية وهكذا، فإذا انحصرت الكلمات في الكتب لم تتجدد حياتها هذا التجدد.

واللغة العامية لما كانت لغة واقعية جاءت المخترعات الحديثة والآلات الحديثة، فلم تقف كما وقف رجال الفصحى وقالوا: تَلْفُون وسيما وراديو، وسمى النجار آلاته، والحداد أدواته، وصقلوها بالستهم، ولم يتظروا رجال العلم والأدب.

أضّر هذا الوضع باللغة الفصحى، فلم تتجدد معاني ألفاظها التجدد الكافي، لأنها لم تنغمس في الحياة، وإنما انغمست في الكتب والصحف، وأضر بها من ناحية أن الأديب وقد عجز عن استعمال ألفاظ فصحي، هرب من الواقع إلى الخيال ومن الجزئيات للكليات، فلما عجز عن أن يقول إنه يلبس طربوشاً، قال إنه يلبس قلنسوة، ولما عجز أن يقول إنه يلبس جزمة، قال إنه يلبس نعلًا، وفر من وصف أثاث حجرة أو ملبس شخص لأن أسماءها إفرنجية، فقال ألفاظاً عامة ليست دقيقة.

إن شئت فانظر إلى نوع من أنواع الأدب اللطيف وهو الفكاهة والنوادر كيف نما في اللغة العامية بأكثر مما نما في اللغة الفصحى لأنها لغة التخاطب في المجتمعات والحياة العامة.

ولم أستق هذا لأقول بتفضيل العامية على الفصحى، فهذا لا يخطر لعاقل على بال، ولكن لأدلل على ما أصاب العامة والخاصة من وجود لغتين في العالم العربي بهذا الوضع.

هذا هو الداء، فما الدواء؟

سؤال في غاية الصعوبة والخطورة معاً، فقد يرى قوم أن الأمور سائرة بطبيعتها سيراً

حسناً لحل هذا المشكل، فاللغة العامية تنهذب بانتشار الثقافة وسماع الراديو والسينما والتمثيل وقراءة الصحف وما إلى ذلك، واللغة الفصحى تسهل بالصحف والمجلات وحاجة الكتاب إلى أن يفهمهم أكبر عدد ممكن، وهذا حتماً يؤدي إلى تقارب اللغتين أو اتحادهما على مر الزمن.

وإني لا أنكر عمل الزمان في التقريب بين اللغتين، ولكنني من جهة أخرى أرى أن هذا التقارب إنما هو بين عدد محدود من سكان المدن كالعمال والصنّاع ومن في حكمهم، أما السواد الأعظم من الأمة وهم الفلاحون، فهم بعيدون عن هذا التقارب. ومن جهة أخرى فلست أومن مطلقاً أن لغة العامة مهما ارتقت ستكون يوماً من الأيام لغة معربة كاللغة الفصحى، ونشر الثقافة العامة بين الشعب جميعاً يعوقه الإعراب، فنحن نعلم الطلبة نحو ثلاثة عشر عاماً تعليماً مجهداً، ومع ذلك قد يكون واحد منهم في الألف هو الذي يجيد الإعراب والكتابة الصحيحة والقراءة الصحيحة، فكيف تتطلب ذلك في الثقافة العامة التي تعلّم في زمن محدود.

قد كنت رأيت في بعض الأوقات أن نسطنع لغة وسطاً بين العامية والفصحى تنقي فيها اللغة العامية من خرافيشها «كمفيش» و«معليش» ونحو ذلك، وتطعم بالكلمات السهلة من اللغة الفصحى وتستعمل فيها الكلمات العامية التي حرفت قليلاً عن اللغة الفصحى فيرد إليها اعتبارها، وفي الوقت عينه تكون خالية من الإعراب تسكن فيها أواخر الكلمات. ثم تستعمل هذه اللغة في التثقيف العام للجمهور وتنشأ بها مجلات وجرائد وكتب لتثقيف الشعب، وبذلك الجهد في أن تنشر ويتكلم بها الخاصة والعامة، وتبقى اللغة الفصحى لتعليم الخاصة ومن يودون استكمال التعليم في الجامعات ونحوها حفظاً لتراثنا المجيد القديم وربطاً بين ماضينا وحاضرنا.

ولكن عيب هذه الفكرة صعوبة اصطناع اللغة وبثها ونشرها بين الجماهير الذين وضعوا لغتهم العامية مع اللبن، وبين أيدينا مثل على ذلك، وهو أن لغة الإسبرانتو قد اصطنعت اصطناعاً وسهلت وسائلها وبذل في نشرها جهود جبارة، ومع هذا لم تنجح النجاح المرجو لها وإن كانت هناك فروق بين الإسبرانتو والرأي الذي شرحت.

على كل حال فقد أثرت هذه المشكلة وعرضت بعض حلولها لأبين خطرها وقيمة بحثها، ولعله لو اجتمع مؤتمر من رجال العالم العربي وعلمائه وأدبائه، وقصروا بحثهم على هذه

المشكلة وخطرها، وعرضوا للحلول الممكنة، وتجردوا في بحثهم من سيطرة القديم والفه، ووصلوا إلى حل يرضونه، لأدى للعالم العربي أجلّ خدمة.



وأنتقل بعد ذلك إلى المسألة الثانية وهي مشاكلنا في الأدب العربي الحاضر، وأحب أن أنه إلى أنني أستعمل الأدب بمعناه الواسع كالذي نستعمله عندما نقول «كلية الآداب» فيشمل التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب الصرف وما إلى ذلك.

ومشكلتنا فيه كمشكلتنا في اللغة من حيث إن الحضارة الحديثة أنتجت فيه إنتاجاً ضخماً في جميع فروعها ونواحيها، وسائر أهلها فيه مقتضيات الأحوال والأزمان، وكما تقدموا في مادته وموضوعاته تقدموا في طريقة عرضه وإخراجه، ثم اعتبروا إنتاج كل أمة ملكاً مشاعاً للأمم الأخرى، فلا يظهر كتاب جديد كبير القيمة في أمة حتى تنقله الأمة الأخرى إلى لغتها، حتى وضعت كل أمة حية يدها على كل ثروة العالم الأدبية ومكنت أبناءها من السباق في الإنتاج.

وهذا ما يجب أن تفعله كل أمة تريد الحياة، فكل علم وكل أدب لا يحيا إلا بالتطعيم، وإلا بالوقوف على العلوم والآداب الأخرى حتى يستفاد منها وينمي عليها، وحتى في الأدب الصرف، أمام الإنجليزي وبلغته خير نتاج الفرنسي والألماني والأمريكي والسويدي والروسي بل والشرقي، وهكذا في كل أمة.

في ضوء هذا ننظر ماذا فعل العالم العربي إزاء هذه الثروة الضخمة؟ إنه - من غير شك - في نهضته الحديثة قد قام بمجهود مشكور في ترجمة كثير من الكتب القيمة في شتى فروع الأدب وفي الاقتباس منها واستغلالها بمختلف الأشكال، ولكن هذا المجهود معيب من نواح:

الأولى: أنه مجهود غير كاف، فالثروة ضخمة جداً والترجمة ضئيلة بالنسبة إليها، ولعل العذر أن الإنتاج القيم نتج في أوروبا من عهد نهضتها في القرن السادس عشر، وتأخرت نهضتنا، فلم تبدأ إلا في نحو أوائل القرن التاسع عشر، فلم نلحق هذا التلاحق في الإنتاج الأوروبي.

ثم إن القادرين منا على الترجمة الصحيحة نسبة ضئيلة بالقياس إلى عددا الذي يبلغ نحو سبعين مليوناً بسبب ضعف الثقافة وقلة عمقها وقلة عدد الذين يستفيدون منها.

والثانية أن هذا المجهود مع قلته غير منظم، فالمجهودات مجهودات فردية مبعثرة، والكتاب الواحد قد يبذل في ترجمته مجهودان لا يعرف أحدهما ما يفعل الآخر. والطريقة المثلى التي يجب أن نسلکہا هي - أولاً - حصر أمهات الكتب التي يجب أن تترجم إلى اللغة العربية من اللغات المختلفة، ووضع سجل لها يزيد كلما زاد الإنتاج الأوروبي ويتقص بما ترجم منه، ويشارك في وضعه جهازة الأدباء والعلماء في العالم العربي - وثانياً - تعاون الدول العربية والهيئات العلمية والأدبية على الإنتاج المنظم، وسخاء الدول في الإنفاق على هذا الباب، فليس إصلاح العقل وغذاؤه بأقل قيمة من إصلاح الأرض.

. وإذا كان أدبنا العربي الحاضر يستمد وجوده من الأدب الغربي بالترجمة والاقتباس، فهو كذلك يستمد من التراث القديم، وهي ثروة واسعة لم تستغل استفلالاً صحيحاً كافياً، وما قلناه هناك من القلة والفوضى ينطبق على الأمر هنا انطباقاً تاماً، ولعل في الجامعة العربية - أيضاً - الأمل في القيام بهذا العبء وتنظيم التعاون ووضعه على أسس ثابتة.

إذا تمّ هذا أمكن للأدب العربي أن يسير في موكب الأدب العالمي ويأتي بلون جديد بما يستغل من منابع الشرق الأصيلة.

ومسألة أخرى في أدبنا الحاضر - وهنا أتكلّم عن الأدب البحت من شعر ونثر فني وقصص - فأراه مقصراً في وصف حياتنا الاجتماعية وعرضها ونقدها وتوجيهها، وهذا جزء هام من رسالته، بل أرى أنه في الأيام الحاضرة أقل رعاية لهذا الأمر من الأيام القريبة الماضية، فقد كان شعر شوقي وحافظ أملاً بأحداثنا ومعالجتها من شعر اليوم، فكان كلما عرض حادث للأمة سياسياً واجتماعياً شعراً فيه، كما يدل على ذلك ديوانهما، وليس هذا شأن الشعر اليوم.

لقد وجّه كثير من الشعراء والأدباء وجهتهم نحو أدب العرب يقتبسونه ويقلّدونه في موضوعاته وأساليبه، ولكن فاتهم أن هذا الأدب لا يكون أصلاً، إنما الأصالة أن يتقنوا بالأدب العربي ما شأوا، ثم يهضموه ويستخلّوه، ثم يوجهوا وجهتهم نحو قومهم وحياتهم الاجتماعية وأحداثهم الهامة، ويصوغون من ذلك كله قصصهم، وينشؤون فيه شعرهم، ويوجهون أمهم إلى مثل أعلى يرسمونه، وإصلاح ينشدونه، أما السبح في الخيال فقط، والتقليد فقط، فإذا قال شاعر غربي «في وادي القمر» قلنا «في وادي القمر»، وإذا قال في «بحر الدموع»، قلنا «في بحر الدموع» فضرب من الفقر الفني.

إن قال قائل: إن الفن للفن، قلنا: هل تمّ مانع من أن يكون هذا شأن بعض الفن وأن

يكون بعضه الآخر فنًا لخدمة المجتمع؟ لقد شبع الأدب العربي من الأدب الغنائي لتصوير العواطف وبكاء الحب والإفراط في المديح والثناء وما إلى ذلك، فلماذا لا يكمل نفسه بالأدب في تصوير المجتمع وبؤسه وسوء موقفه الاجتماعي والسياسي وتخلفه عن غيره وبث الشعور بالنقص وبعث الأمل في مستقبل خير من الحاضر، فالباحثون العلميون يبحثون المشاكل الاجتماعية علميًا وعقليًا، والأدباء يمدونهم بتبسيط المشاعر والعواطف نحو الإصلاح.

على هذا سار الأدب الغربي نفسه الذي نقلده، ففيه الأدب الغنائي وفيه الأدب الاجتماعي، فيه شرح عاطفة الحب وفيه قصة تمثل بؤس الكوخ وشقاء العامل، وفيه «اليوتوبيا» التي تصور مجتمعًا أسعد من مجتمعنا الحاضر، فلم نقلده في الأول، وإذا قلناه في الثاني، صوّرنا غير بيتنا، ولم نصلر عن مجتمعنا؟

وأخيرًا مشكلة ثالثة في الأدب، وهي التي أشرت إليها في مشاكلنا اللغوية وهي أن أدبنا كله أدب الخاصة، وليس فيه شيء للعامة، ومعنى ذلك أننا نغذي بالأدب عشرين في المائة من الشعب أو أقل من ذلك ونترك الثمانين في المائة من غير غذاء، وهذه حالة في منتهى الخطورة، فالغذاء الأدبي ضرورة من ضرورات الحياة لكل إنسان، لا يصح أن يستغني عنه إلا الحيوان، وضعف الغذاء الأدبي يضعف الرأي العام، ويجعله ضحية للمهوشين من السياسيين والدجالين والمخرفين، ثم هو - أيضًا - يدعو إلى سوء تقويم الأشياء قيمة صحيحة، فالشيء التافه يقوّم بأكثر مما يقوم الشيء الخطير، كما إذا مرض المريض فلا يعني بعلاجه واستدعاء الطبيب له، ولكن إذا مات أقيم له المآتم وصرف عليه أضعاف أجرة الطبيب وثمان الدماء، ومثل هذا كثير، كما أنه هو السبب في عدم انضباط العواطف وتهيجها لأنفه الأسباب وسكونها عند أقوى الأسباب، فهو قد يقتل للتعدي على نوبته في الماء، ثم لا يتحرك إذا أهدرت كل حرته، وهكذا.

جمهور الشعب لا يصل إليه الأدب إلا أدبًا سخيفًا عن طريق الغناء السخيف أو نحو ذلك. أما أدب يتفقه ويعلي مستواه ويرقي ذوقه ويهذب عواطفه فلا، وليس عندنا أديب للعامة وإنما كل أدبائنا للخاصة.

والسبب في ذلك هو ما ذكرت قبل من وجود لغتين: لغة عامة ولغة فصحي، وأنا إلى الآن لم ننجح في التوفيق بينهما، ولم ننجح في محو الأمية ولا اقتربنا من محوها، والبرامج البراقة توضع على الورق، ثم تنام نومًا عميقًا عند التنفيذ.

ثم نحن لا نعترف بالواقع فنقرر أن السواد الأعظم أمي، ويجب أن يتغذى بالأدب، فنعمم الراديو - مثلاً - في القرى، ونحدثه بلغته العامية، ونثقفه بها، ونقص عليه قصصًا أدبيًا بها، فنحن نترفع عن ذلك حرصًا على اللغة الفصحى من الفساد واستمساكًا بالأرستقراطية الفكرية واللغوية، وفي الوقت عينه لا نعزّز الجهل والعامية فنعمم التعليم باللغة الفصحى.

لا هذا ولا ذاك، وتركنا الأمور تجري مجراها، وقنعنا بالأدب يقدم للمعدد القليل المحدود، وتركنا السواد الأعظم من غير غذاء.

ولا أمل في إصلاح هذا إلا بحلّ مشكلة البرزخ بين اللغتين أولًا، ومواجهة الواقع ثانيًا. وقد حلت الأمم هذا المشكل من ناحيتين: من ناحية توحيد لغة الكلام ولغة الكتابة تقريبًا. ومن ناحية محو الأمية، فكان لكل إنسان أدبه بمقدار ثقافته وعقليته، وكلاهما أمر لا بد لنا منه.



الذوق الأدبي

لكل عصر ذوقه، وهذا الذوق يتحكم في أدب الأدباء، من شعراء وكتّاب إلى حد بعيد، فذوق العرب في الجاهلية غير ذوقهم في العصر الأموي والعباسي، وغير ذوقهم اليوم، ولذلك كان أدبهم مختلفًا. جاء عصر كان الذوق العام لا يستنكر التعبير عن العلاقات الجنسية بأصريح لفظ حتى في مجالس الخاصة والخلفاء. وذوقنا اليوم يستهجن هذا كل الاستهجان ويتطلب، في التعبير عن هذا، الإشارة البعيدة والإملاء الخفية. وكان الذوق في العصر الأموي يستنكر من العربي أن يكون صانعًا أو يتصل بالصناع، ولذلك كان ركن كبير من أركان هجاء جرير للفرزدق أنه قين (حداد) وابن قين ولم يكن آباء الفرزدق حدادين، ولكن كان لأبائه أرقاء يعملون في الحدادة. ونرى اليوم بأذواقنا أن هذا الضرب لا يصح أن يكون أساسًا للهجاء، بل نرى الوزراء من العمال يفخرون بصناعتهم في نشأتهم وشبابهم لأن الذوق اختلف.

ونحن في قرائتنا للأدب المختلفة لا نقدرها كما يقدرها أهلها، فنحن لا نقدر روايات شكسبير كما يقدرها الإنجليز ولو فهمناها، ولا نقدر روايات جوته كما يقدرها الألمان ولو فهمناها، لأن التقدير يعتمد على الذوق، والكتّاب يراعي هذا الذوق فيما ينتج، والذوق يختلف، فالتقدير يختلف.

إن ما نقرأ من الآثار الأدبية لكل عصر هو ظل ذوق هذا العصر وأثر من آثاره، ونتيجة لتقدير ذوقه للأشياء. حتى مظاهر الأسلوب من ميل إلى السجع أو الترميل والإفراط في أنواع البديع أو التخفيف منها والاستطراد وعدمه، كل هذا متأثر - إلى حد كبير - بذوق العصر.

ويأتي عصر يغمر فيه الناس بموجة دينية، فيكون الذوق متأثرًا بذلك، فيتأثر به الفن والأدب، ويتلوه عصر يميل فيه الذوق إلى التحرر من الدين والاستمتاع بمباهج الحياة إلى أقصى حد فيتأثر بذلك الأدب؛ وعلى هذا يمكننا أن نفهم الأدب من روح العصر الذي نشأ فيه ونفهم روح العصر من أدبه، وعلى هذا - أيضًا - يكون تاريخ أدب كل أمة تاريخ ذوقها،

أو بمباراة أخرى تاريخ روح عصرها. انظرُ إلى أدب أي عصر وتعمقُ في النظر إليه، تعرف قيم الأشياء في نظر أهله، وإذا عرفت القيم عرفت الذوق وكذلك العكس.

وكان الذوق الذي يقوّم الأدب ويغدق على أهله هو ذوق القصور، فانطبع الأدب بهذا الطابع وغلب عليه المديح وما إليه، ثم قويت الشعوب وحلت المطابع والناشرون محل القصور، فهي التي تعطي وتكافئ الأديب، فتحول الأدب إلى ما يوافق ذوق الجمهور؛ ولهذا لما كان الأدب العربي أدب «قصور» كان محلي بكل نواع الزينة من جناس وبديع كالطُرف تهدي إلى الملوك، فلما أصبح أدب شعب تحرر من الزينة لأن الشعب يقوّم الحاجيات أكثر مما يقوّم الكماليات.

إننا نستطيع أن نحكم على ذوق الأمة بنظرنا في مجموعة من صحافتها وكتبها الأدبية الرائجة، لأن جمهرة الأديباء يتبعون ذوق جمهورهم أكثر مما يرمى القراء إلى ذوق أدبائهم لو ارتفعوا عنهم.

إذا رأيت المهارات الصحفية تنزل إلى الحضيض في السباب والشائم والفضائح، ورأيت إقبال الجمهور عليها كثيرًا وأنها تقابل بالترحيب، فاحكم على ذوق الأمة الأدبي بالضعف، كما تحكم على الأسرة التي يتسبب أطفالها بكل ألفاظ الهجوم على مسمع من آبائهم بالانحطاط، لأن الذوق الراقى لا يحب الهجاء الصريح ولا الهجاء العنيف، إنما أقصى ما يسمح به اللهجة الدالة والإشارة المفهومة. ولا أدل على ذلك من النظر إلى حالتنا من ثلاثين سنة أو نحو ذلك، فكانت جريدة «كالصاعقة» أو «المسامير» أو «حمارة منيتي» تلقى رواجًا كبيرًا بين عامة الشعب، وكلما كانت الجريدة ممعنة في السباب المقذع كانت أكثر رواجًا. وهي لو بعث اليوم من قبورها أو قلدت في منحائها لم تجد رواجًا لأن ذوق الجمهور ارتقى.

وكذلك لو قارنت الآن بين مجموع الصحف الشرقية والصحف الغربية لم تجد في هذه من المهارات الشخصية والسباب المقذع ما تجده في بعض الصحف الشرقية، لأن ذوق الجمهور ارتقى. والصحيفة التي تقع في مثل هذا تجد من اشمئزاز الذوق ما يميتهما، كما تجد أن ظروف الأمم الحاضرة يجب أن تشغلها مصلحتها العامة ومستقبلها الخطير أكثر مما يشغلها أمور شخصية؛ فإن كانت هذه الأمور الشخصية تمس صالح الجمهور عولجت أمام القضاء في حزم وسرعة، لا أن تكون شغل الأمة الشاغل أزمانا طويلة.

كذلك إن رأيت مجلات الجمهور تعنى بالمسائل الجنسية أكثر مما تعنى بالناحية الثقافية، وبالصور الخلية أكثر مما تعنى بالصور الرفيعة، دل هذا على انحطاط الذوق الأدبي

للجمهور، لأن في الحياة أمورًا أكثر من نظرة الرجل إلى المرأة والمرأة إلى الرجل. قد يصح أن يكون هذا شيئًا من الأشياء، أما أن يكون كل شيء أو أهم شيء، فدليل على فساد الذوق الأدبي.

تسألني: وبِمَ يرقى الذوق الأدبي في الأمة؟

أما في الخاصة فعماد ترقية الذوق الأدبي هما «الجامعة» و«البرلمان»، فهما المثل الذي يحتذى، فإن رقي ذوقهما بحسن تقويمهما للأشياء. وما يقال وما لا يقال وكيف يقال، وما يفعل وما لا يفعل وكيف يفعل، قلدت سيرتهما في الجماهير، فالجامعة نموذج الناشئين، والبرلمان نموذج الصحفيين والسياسيين.

إن هؤلاء الجامعيين والبرلمانيين مظنة الثقافة الواسعة والقراءة العميقة والاطلاع الواسع، والإتصال بذوي الثقافة والذوق المهذب في العالم المتمدن، فأحرى بهم أن يتقودوا الذوق الأدبي في الأمة.

وأما في الجماهير، فويل لنا من الفقر والامية، فهما الحجران اللذان يصطدم بهما كل إصلاح. وإن فساد الذوق أكثر ما ينشأ من الفقر والجهل. إن الطفل الذي ربي في بيت قدر ووسط قدر لا يأنف من قذارة الشوارع، ولا من قذارة ملابسه، ولا من قذارة وسطه. فكيف - إذا كبر - نتطلب منه أن يأنف من النكتة القبيحة، والحكاية القذرة، والسباب القذر؟ وإن الأمي الذي لم يقرأ كتابًا، وكل غذائه الأدبي أغاني وضيفة وحكايات ونوادير وضيفة لا يمكن أن يرقى ذوقه فيأنف من الهجر.

عماد الذوق الفني إدراك الجمال في كل صورته، من جمال منظر، وجمال أزهار وجمال طبيعة، وجمال نظام، فإذا شاع هذا الإدراك وربى في البيت والمدرسة والمجتمعات، أمكننا بخطوة يسيرة أن ندرك بذوقنا جمال المعاني، فلا نضحك إلا من النادرة المؤدبة، ونفر من السياسي المهرج، ومن الصحف السبابة، ومن كل شيء قبح مادة أو معنى. وإذا رقي ذوق الجمهور، رقيت السياسة ورقى الفن والأدب.

* * *

الزعامة والزعماء

عَوَدَتْنَا الطَّبِيعَةُ أَنْ تَرِينَا - فِي كُلِّ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَجْمُوعَاتِ - مَنْ يَحْتَلُّ مَكَانَ الصَّدَارَةِ مِنْهَا، وَيَتَمَيَّزُ بِصِفَاتٍ خَاصَّةٍ عَنِ سَائِرِ أَفْرَادِهَا.

حتى في النبات، نجد في كل مجموعة نبتة رائعة تلفت الأنظار إليها بسُمُوِّ في نموها، أو بإزهارها زهرة تميزت بالجمال، وفي البستان سرعان ما نرى شجرة فاقت أقرانها بجمال استوائها، أو علوها وتفوقها، أو بكثرة أثمارها، أو حلاوة ثمرتها والكل يزرع في أرض واحدة ويسقي بماء واحدة.

وهذا في عالم الحيوان أظهر، فكل خلية نحل لها ملكة تأمر فتطاع، وتدعو فتجابه [من مجزوء الرجز]:

مَنْ لَكُم مَذْبُورَةٌ

بِأَمْرٍ أَوْ مَوْتُورَةٌ

تَحْمِلُ فِي الْعَمَالِ وَالْ

صِنَاعِ عِبَاءَ السُّيُطْرَةِ

فَاعْجَبْ لِعُمَمَالِ يَوْلُ

وَنَ عَلَيْهِمْ قَيْسَرَةٌ

وفي كل قطع شاة متميزة، وفي كل عش دجاج ديك متفوق.

فإذا أتيت إلى الإنسان، فالأمر فيه أبين. في كل مجتمع رئيس، بدوًا كانوا أو حضراء، أطفالًا أو كبارًا، رجالًا أو نساء. تجمع الطلبة في الفصل فيكون لهم في الذكاء أول، وتجمعهم في الألعاب الرياضية فيكون بينهم في ألعابهم ماهر، وتجري بينهم سباقًا في أي ضرب فيكون منهم الفائز، وفي البدو شيخ القبيلة، وفي الحضرة الأمير، وفي الديانة الشيخ والقيس، وفي الحكم المدير والوزير، وفي شؤون الاجتماع المصلح، وفي السياسة رئيس الحزب.

وإذا كان هناك تفوق ورياسة، فذلك يستلزم سلطة وسيطرة من جانب، وخضوعًا وطاعة من جانب.

قف وقفة في حظيرة الدجاج، ترّ السيادة والخضوع بين الديكة بعضها وبعض والدجاج بعضه وبعض، والديكة والدجاج معًا، عند التقاط الحب، وحسو الماء واختيار المكان الصالح للنوم، وهكذا.

وانظر إلى الأسرة يسودها الرجل، واستعرض ضروب السيطرة وضروب الخضوع، وانظرها تسودها المرأة. واسمع للأمر والنهي والذلة والاستسلام، وهكذا. فمتى كانت سيطرة هنا، كان خضوع هناك. وقد تتعاور السلطة والذلة على الشخص الواحد، فقد يكون الرجل مسيطرًا بماله وشبابه، ثم ينقلب خاضعًا لفقره وشيخوته، وقد تسيطر المرأة لجمالها، ثم تزول السيطرة بزواله.



ومخايل السيطرة والسيادة كثيرًا ما تظهر في الأطفال منذ نشأتهم، كالذي روي أن رجلًا نظر إلى معاوية وهو غلام صغير فقال: إني أرى هذا الغلام سيسود قومه. فقالت أمه هند: ثكلته إن كان لا يسود إلا قومه.

وقد تكون هذه عن وراثة يرثها، كالبذرة الطيبة تختار لثمر ثمرًا طبيعيًا، وتأتي البيئة فتنتمي هذه الوراثة وتغذيها، وقد تسوء فتضعفها أو تفتنيها؛ فمنزلة الطفل في الأسرة لها أثر كبير في تقوية خلق السيادة أو إضعافه، فقد يكون الطفل أول ولد لأبيه، ثم يرزقان بطفل آخر، فيحولان عطفهما وتدليلهما إليه، فيشور الأول ويجتهد أن يلفت النظر إليه بعنفه وقوته وسطوته، فينشأ عنده حب السيطرة، ثم تساعده الظروف الأخرى خارج البيت كمهارته في اللعب أو أوليته في فصله، ونحو ذلك، فيعده كل ذلك إلى السيطرة في الحياة، وقد يقسو الأب أو المعلم على الناشئ، فيدفعه ذلك إلى مقابلة القسوة بالقسوة، فيتولد عنده حب السيطرة، وقد تزيد قسوة الأب أو المعلم فتميت نفس الناشئ وتذله، وهكذا، مئآت ومئآت مما يجري في الحياة - من كتاب يقرؤه ودين يتدين به وأصدقاء يماشرهم وعمل يتولاه، وروايات يقرؤها، وشعر يحفظه إلخ. كلها تؤثر في مصيره من السيطرة أو الخضوع.

والزعيم يتفاعل مع بيئته فتكوّنه ويكوّنها، وتغذّيه ويغذيها، وبعض الناس قد منح من القوة ما يمكنه من الزعامة حيثما حلّ وأين رميت به، كالذي يصفه المتنبي [من الكامل]:

إن حلّ في فُرْس ففِيهَا رُئُهَا⁽¹⁾

كَسَرَى تَلَدل له الرقَاب وَتَحَضَّعُ

أو حَلّ في روم ففِيهَا قُيَصَّرُ

أو حلّ في عُزْب ففِيهَا تُبَّعُ⁽²⁾

* * *

وليس كل سيطرة زعامة، فهناك سيطرة بحكم المنصب كالمأمور في مركزه أو المدير في مديريته أو الوزير في وزارته أو القائد في جيشه، فهذه كلها لا تخول لصاحبها أن يسمّى زعيماً.

وهناك سيطرة بسبب الملكية، كسيطرة مالك الأرض على فلاحه، أو صاحب المصنع على عماله.

وهناك سيطرة بسبب نظام الطبقات كسيطرة ذوي البيوتات الكبيرة على ذوي البيوت الصغيرة، وسيطرة الباشا على من هم أقل منه مرتبة، أو الموظف في الدرجة الأولى على من في الدرجة الثامنة، أو نحو ذلك، فهذه كلها ليست زعامة، إنما ركن الزعامة هو خضوع الجَم الغفير من الناس بإرادتهم واختيارهم لمزايا خاصة يرونها في الزعيم.

* * *

والصفات التي تستوجب الزعامة تختلف باختلاف نوع الزعامة، فهناك زعامة سياسية وزعامة علمية وزعامة دينية وزعامة حربية الخ، كما أنها تختلف باختلاف الجماعات وتصورهم للممثل الأعلى للحياة. فلما كان عند العربي -مثلاً- المثل الأعلى عماده الشجاعة والكرم كانت الزعامة هاتان الخصلتان. وقد قال عمر: «السيد هو الجواد حين يسأل، الحليم حين يستجهل، البار يمن يعاشر» فجعل السيادة في الكرم والحلم والعطف، وعدواً سلم بن قتيبة سيّداً «لأنه كان يركب وحده يرجع في خمسين»، فجعلوا السيادة في الشجاعة، كما جعلوا من شروط السيادة صفات سلبية كالترفع عن الصغار، فقالوا: «لا سوّد مع انتقام» إلخ. واليوم يعد من أهم صفات الزعيم الذكاء وسعة العقل والثقة بالنفس والرحمة بالناس

(1) أي: فهو فيها ربهَا، وكسرى بدل من ربهَا، وكذلك قوله: «ففيها قيصر وفيها تبع»، أي: فهو فيها

(2) ديوانه 20/3.

قيصر وتبع.

والعطف عليهم والقدرة على ابتكار الخطط وحب العدل والفصاحة في القول مع القدرة على الدعاية، هذا إلى الصبر على الشدائد واحتمال المكروه، فلا زعامة من غير عناء كما يقول الشاعر [من الوافر]:

أَتَرْجُو أَنْ تَسْوَدَ وَلَا تُثَمِّنِي

وَكَيْفَ يَسْوَدُ ذُو دَعْوَةٍ بِسَخِيلٍ؟

ويختلف الزعماء في تفوقهم في هذه الصفات أو بعضها ونسبة تفوقهم فيها، وقد يفقدون بعضها ويعتاضون عنها بتمييزهم في بعضها الآخر.

ثم إن هذه الصفات قد يتصف بها الزعيم حقاً ويتخلق بها صدقاً، وقد يتصنعها رياء، فلا تطلي إلا على رأي عام لم ينضج، وشعب لم يكتمل.



كذلك الزعماء أشكال وألوان: فهناك الزعيم الضاغط المتحكم الذي يضطر الجمهور أن يؤمن به وأن يتوجه كما يوجهه، ويسد عليه منافذ تفكيره ومناقس مشاعره، ثم يدفعه دفعاً إلى ما يريد هو، مثل هتلر وموسوليني وبعض مؤسسي المذاهب الدينية. وهناك الزعيم الذي يمثل عواطف الجماعة ومشاعرها، فيكون للجماعة آمال ومشاعر فيها شيء من الغموض وشيء من الميوعة، فيأتي هو ويوضحها ويمثلها ويلورها، ويكون لسانها القوي في التعبير عنها وقلبها الحار الذي ينبض بأمانيتها، ويكون هذا سر زعامته، يستطيع أن ينطق بما يشعرون ولا ينطقون، ويحدد الأغراض التي لا يحدون، ويقودهم إلى تحقيق ما يؤمل ويؤمنون.

ومن ناحية أخرى هناك الزعيم النائر والزعيم المعتدل؛ فالزعيم النائر لا يراعي التقاليد والأوضاع، ويدعو إلى الوصول لهدفه بمنف وقوة، لا ينظر إلى الماضي ولا إلى الحاضر، ولكن يُسخر بالصورة التي يرسمها للمستقبل. والزعيم المعتدل يراعي الأوضاع والتقاليد ويدعو إلى التقدم البطيء، ويربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل، ويرى أن الطفرة محال، وخير الإصلاح ما استطاعه الشعب، وخير السير ما كان إلى الأمام في أناة. ولذلك يرمي الثاني الأول بالتهور، ويرمي الأول الثاني بضعف العزيمة والجمود.

ومن ناحية الموضوع نرى أن هناك زعيماً دينياً وزعيماً سياسياً وزعيماً اقتصادياً وزعيماً علمياً، وهكذا.

وهم على اختلاف أنواعهم وألوانهم تحتاج إليهم الأمة حاجة الجيوش إلى قوادها،

والسيفينة إلى ربانها، والزعامة من كل نوع ليست لعب أطفال ولا اعتمادًا على ثروة كلام، ولا على ضخامة مال. إنها قيادة أمة، تعتمد على فلسفة وعلم وفن واستعداد خاص ومران طويل.

* * *

-2-

تتطلب الزعامة قيادة الجماهير، وهو عمل من أشق الأمور وأصعبها، لأن الجماهير - عادة - تخضع للعواطف والانفعالات الوقتية أكثر من خضوعها للعقل والتفكير الهادئ المعتز، ولذلك قد تتحول من عاطفة الرحمة إلى القسوة العنيفة في لحظة، وهذا هو السر في أن الزعيم الناثر الهائج المشبوب العاطفة أنجح في قيادتهم من الزعيم الهادئ المفكر.

ومن ثم كانت العلاقة بين الزعيم وأتباعه من أدق العلاقات وأكثرها تعرضًا للخطر. فالزعيم دائمًا في الميزان، كل كلمة منه وكل فعل يصدر عنه، وكل كلمة أو فعل من مؤيديه أو معارضيه تؤثر في ميزانه بالرجحان أو عدمه.

ولشخصية الزعيم أثر كبير في هذه العلاقة؛ فلكل زعيم صورة تنعكس في خيال أتباعه وتؤثر فيهم، وكثيرًا ما يضيف الأتباع إلى هذه الصورة خيالات وأوهامًا من عندهم يخلعونها على الزعيم، وقد يمتددها هو أيضًا في نفسه، ومن ثم كان التفاعل بين الزعيم وأتباعه تفاعلًا قويًا.

والنظر إلى الزعيم يختلف باختلاف حالة الأتباع العقلية والخلقية والاجتماعية والجماعة الضعيفة العقلية قد تُزَعَم المهرج الثرثار، وقد تزعم الهائج الشديد الانفعال أو كثير الملق لهم من غير اعتبار جدي آخر. وقد تخطئ الجماعات - حتى الراقية منها - فتمنح من نال ثقتها في ناحية من النواحي الأخرى، فقد ينجح الزعيم في السياسة فيمنح الثقة في الاقتصاد أو العكس، وقد ينجح في الإصلاح الديني فيمنح الثقة في السياسة وهكذا. وقد تكون الأمة في ثوران واضطراب، فتكون العلاقة بين الزعيم والأتباع علاقة مضطربة كذلك، كما في زعماء الثورة الفرنسية، كانوا يرفعونهم فوق الأعناق، ثم ينفضون أيديهم منهم فيسقطون، ثم يدسونهم بالأقدام.

* * *

والمثل الأعلى للزعيم السياسي يختلف باختلاف العصور والبيئات، وهو في هذا العصر -في الأمم الديمقراطية- يتكون من عناصر أربعة لا بد من توافرها جميعاً ليكون الزعيم زعيماً حقاً وهي: الأمانة والشجاعة والذكاء والتعاطف مع الناس.

فأما الأمانة فلنسنا نعني بها ألا يسرق ولا يخون ولا يرتشي، فهذه أمور تطلب من كل فرد في الأمة مهما حقر شأنه، تطلب من الموظف الصغير والتاجر الصغير وكناس الشارع والفلاح الفقير. وإنما تطلب من الزعيم الأمانة بمعنى أدق وأرقى، وهو أن يكون جاداً صادقاً مخلصاً في فكره وقوله وعمله، فهو ليس أميناً إذا أخفى الحقائق عن أمته أو رأى وتظاهر بما ليس فيه، كما أنه ليس أميناً إذا أعمض عينه عن خيانة يرتكبها المقربون إليه أو راعى أسرته أو حزبه على حساب أمته. الأمانة في الزعيم السياسي ألا يسمح لعقله أن تسكن فيه فكرة إلا إذا اعتقد أنها حق، ولا يجري على لسانه قول إلا الحق، ولا يصدر منه عمل إلا إذا آمن بفعه، فإن لم يتوافر فيه هذا العنصر، فهو زعيم مزيف غير أمين.

أما الشجاعة، فلا بدّ له منها في كثير من المواقف، فقد يضلّ الشعب بشتى الأضاليل، فيحتاج الزعيم أن يجاهر بما يعتقد ولو أغضب أتباعه، ولو أغضب الرأي العام، لأنه ليس تابعاً للرأي العام، بل هو قائده ومرشده، يخاصمه أحياناً إذا رأى الخطأ في اتجاهه، وقد يخاصم الحكومة في تشريعها الضار أو تصرفها السيئ، فيحتاج إلى الشجاعة ليهاجمها ويثور عليها. ليس الزعيم الحقّ هو الذي يعيش على التملق للجماهير وكسب إعجابهم بالحق أو الباطل، والكلام بما يرضهم ويرضيه. إنما الزعيم الحقّ من له من الشجاعة الأدبية ما يمكنه من أن يسمعهم الكلام المرّ إذا اقتضى الحال، ويخالفهم إن رأهم على ضلال، ويقومهم إن اعوجوا، ويدعوهم إلى الصراط المستقيم إن انحرفوا، ولو عرضه ذلك لفقد زعامته وتشويه سمعته.

ثم لا بد للزعيم من ذكاء ممتاز يدرك به الحقائق ولو بُعد إدراكها، وهو في عصرنا هذا عنصر أساسي أكثر مما كان قبل، لأن الحياة الاجتماعية تعقدت وظروف الأمة تعمل فيها عوامل مختلفة خفية وظاهرة، والمنافع والمضار على أشدّ ما يكون من الاشتباك. وليست أية أمة بمعزل عن العالم، فهي نقطة من محيطه تتأثر بما يجري فيه، وليست العوامل الداخلية بأقلّ تعقداً من العوامل الخارجية. كل هذا يتطلب من تصدّر للزعامة أن يكون له من الذكاء ما يدرك به هذه الشؤون المعقدة إدراكاً صحيحاً ليبيّن عليه حسن تصرفه.

ثم إن علماء النفس اليوم يقسمون الذكاء أقساماً ويتوعدونه أنواعاً. فهناك الذكاء في فهم

النظريات والمسائل المجردة كذكاء الفلاسفة والجامعيين. وهناك الذكاء العملي، والزعيم السياسي أحوج إلى هذا النوع الأخير، وهو إدراك العلاقات الواقعية للمسائل والأشخاص، وهو ذكاء مكتسب من التجارب أكثر ما يستفاد من دراسة النظريات وعمق التفكير، هو ذكاء كالذي يكسبه المهندس من كثرة ممارسته، والطبيب -بعد دراسته- من طول مزاولته.

فالزعيم السياسي في حاجة قصوى إلى ذكاء عملي يفهم به عقلية الناس الذين يعاملهم ويتزعمهم ويعمل لهم وكيف يأسون ووسائل إقناعهم وتوجيههم ومواطن القوة والضعف فيهم، فإن لم يدرك ذلك واكتفى بالنظريات وفهمها، فثقل فُئَل المحامي الذي يقتصر على دروس المدرسة، أو الاقتصادي الذي فهم النظريات ولم ينزل السوق.

وأخيرًا لا بدّ من عنصر «العطف» أو عبارة أخرى شعور الزعيم بأواصر الأخوة بينه وبين من يتزعمهم، ولا يكون ذلك مجرد قول يقوله أو يتملق الجمهور به. إنما هو شعور صادق يتخلل في نفسه ويفيض على أقواله وأعماله. يشعر بعذاب الناس وآلامهم وآمالهم كما يشعرون بل أكثر مما يشعرون، ثم يحمله صدق هذا الشعور على أن يسير بهم إلى الغرض الذي ينشد وينشدون لا أن يستخدمهم في تحقيق مصالحه الشخصية، وأغراضه الذاتية. بهذا العطف يستحلي العذاب في خدمة الأمة، ويهزأ بالمتاعب في سبيل تحقيق الغرض، وبدونه يكون أنانيًا جافًا، إن خدع الناس حينًا فلا بدّ أن ينكشف عاجلًا أو آجلًا. إذا ملأ الزعيم هذا الشعور، استساغ التضحية واستعذبها، وإلا كان شرها في كسب الخير لنفسه من وجوهه المختلفة.

* * *

ما أحوجنا في الشرق اليوم إلى زعماء من هذا القبيل تجمعت فيهم هذه العناصر، فيأخذون بيده في نهضته وينثرون السبل أمامه، ويهدونه إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

* * *

أحاديث رمضان:

في الحياة الروحية⁽¹⁾

-1-

في بعض كتب الهند حكاية لطيفة وهي:

إن رجلاً ثرياً له ابن عزيز عليه، فلما بلغ الثانية عشرة، أرسله ليتلقى العمل على خير الأستاذة، وما زال يجتهد حتى استفد جميع علمهم، وقد بلغ الرابعة والعشرين، فعاد إلى أبيه مزهواً بعمله، فخوفاً بمعارفه، عائباً على من حوله جهلهم وقلة علمهم.

قال له أبوه يوماً:

- يا بني أراك مغروراً بنفسك، معجباً بعملك، هلا طلبت من العلم ما يجعلك تسمع ما لا تدركه الأسماع، وتبصر ما لا تدركه الأبصار، وتعلم ما لا يُعلم.

الابن: أي علم هذا يا أبي؟ فإني لم أسمع به.

الأب: إنه يا بني علم أشبه بالعلم بالطينة التي تصنع منها أشياء كثيرة مختلفة الأشكال، فإنك متى عرفت الطينة وتكوينها عرفت كل ما يصنع منها، ولم يكن الاختلاف إلا اختلافاً في الأسماء، أما الحقيقة فواحدة، كذلك هذا العلم لو علمته لعلمت كل شيء.

الابن: لا شك أن هذا علم لم يعرفه أساتذتي الكبار الذين أخذت عنهم، إذ لو علموه لعلموني، فهل لك يا أبي أن تشرحه لي؟

الأب: وهو كذلك. اتنتي بثمره من شجرة النيجرودا (شجرة هندية).

(1) كتبت في رمضان سنة 1365.

الابن: ها هي.

الأب: اكسرها.

الابن: ها قد فعلتُ.

الأب: ماذا ترى في داخلها؟

الابن: بذورًا صغيرة.

الأب: اكسر بذرة منها.

الابن: ها قد فعلتُ.

الأب: ماذا ترى؟

الابن: لا شيء مطلقًا.

الأب: يا بني، إن هذا الجواهر الذي لم تره هو الروح الذي لم تدركه، وهو الذي كَوّن الشجرة الكبيرة. إن هذا الجواهر أو هذا الروح هو الذي يقوم به كل موجود. إنه النفس. أنه أنا وأنت.

الابن: زدني يا أبي علمًا.

الأب: خذ هذا الملح وضعه في قدح ماء واتنني به في الصباح.

فعل الابن ما أمر به وحضر في الصباح.

الأب: اتنني بالملح الذي وضعت في القدح.

الابن: لا أستطيع، إذ كان قد ذاب في الماء.

الأب: ذق الماء من السطح وأخبرني.

الابن: إنه ملح.

الأب: ذقه من الوسط.

الابن: إنه ملح.

الأب: ذقه من القاع.

الابن: إنه ملح.

الأب: اطرح الماء على الأرض واتتني صباحًا.

عاد الابن في الصباح، فوجد الأرض تشربت الماء وبقي الملح.

الأب: هكذا بدنك أيها الابن. إنك لا تدرك الحق فيه. ولكنه موجود. إنه الروح. إنه

النفس. إنه أنا وأنت.



ترمي هذه القصة إلى أن هناك جوهرًا وروحًا منبثًا في هذا العالم كله على اختلاف أنواعه وأشكاله، هو سر وجوده، ولا فرق بينها إلا في الأسماء، كالفرق بين خشب يصنع شباكًا أو بابًا أو دولابًا، فجوهر الخشب واحد، وإنما تتعدد الأسماء.

إن العلم الذي حصله «الابن» على العلماء قد كشف النقاب عن كثير من الألغاز، ولكنه لم يكشف شيئًا من سر الحياة، وهكذا هو الذي أراد الأب أن يكشفه.

كم تقدم الطب والجراحة فعالج أمراضًا كانت مستعصية، ووقى من أمراض كانت فاشية، ومدّ من أعمار كانت قصيرة.

وكم تقدمت علوم الآلات، فاخترعت المخترعات العجيبة، والآلات الدقيقة الغربية، ولكن إذا وضع لكل هؤلاء العلماء هذا السؤال: ما الحياة؟ وكيف أتت؟ وكيف تنتهي؟ عجزوا جميعًا عجز «الابن» ومعلميه. لقد قالوا: إن جميع النبات والحيوان مركب من خلايا، وكل خلية مركبة كيميائيًا من «كربون» و«هيدروجين» و«أكسجين» و«نتروجين»، فإذا تكونت هذه العناصر بنسب معينة كانت الخلية؛ ولكن كَوْن هذه الخلية بهذه النسب كما نشاء، فلن تستطيع ولن يستطيع العلماء مجتمعين أن يمنحوا الخلية «الحياة». ﴿إِنَّكَ الْذَّيْبُكَ تَقْرُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُمْ * وَإِنْ يَسْلُبْنَاهُم الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ * سَمِعَكَ الْأَنْبِيَاءُ وَالطَّلُوتُ * مَا كَفَرُوا اللَّهَ حَتَّى كَفَرُوهُ * إِنَّكَ اللَّهُ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 73 - 74].

إن الخلية من أحقر نبات إلى أعظم إنسان تتكون من هذه العناصر التي يعرفها العلماء، ولكن ينقصها عنصر يجعله العلماء، هو الحياة، هذا العنصر لا يستطيع العلم إيجاده، وبين العناصر المادية وعنصر الحياة برزخ لا يمكن أن يتخطاه العلم، وقد حار كل الحيرة في وسيلة الاتصال بينهما.

وهذا ما عناه بعضهم من قوله: «إن الدين يبدأ حيث ينتهي العلم». لقد انتهى العلم عند ذكر العناصر الأربعة، وبدأ الدين من هذه النهاية، فقال:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يُرْسِلُكُمْ فِي الْبِلَادِ تَفَكَّرُوا فِيهَا ۗ وَاللَّهُ غَافِلٌ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 70].

﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْحَيَّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 3، 4].

﴿أَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تُذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 17].

* * *

ثم هذا التغير المستمر في هذا العالم الفسيح. فالبحر واليابس في تغير دائم، حتى جبال الهملايا لم تكن ثم كانت، وهي في كل يوم غيرها بالأمس، وفي علم الجيولوجيا البرهان الكافي على هذا التغير. فكم مر على الأرض من أطوار حتى أصبحت صالحة لسكانها، وهذه الظواهر التي يلعبها الماء بالأمطار والأنهار والبحار، وهذه الحركات العنيفة المدمرة التي تقوم بها الزلازل والبراكين، وهذه القوى التي تسمى الجاذبية والكهرباء، كل أولئك يقف عندها العلماء في التفسير، فكل علة تفسر بعلة، وكل ظاهرة تفسر بظاهرة، ولكن سر في البحث وراء كل علة وكل ظاهرة فستقف آخرًا عند سؤال لا جواب له:

- لِمَ يلعب هذا البحر الذي أمامي الآن؟ - للهواء. ولِمَ يلعب الهواء؟ - للحرارة. ومن أين أتت الحرارة؟ من الشمس. ومن الذي أودع الحرارة الشمس؟

هنا نقف ويقف العلم، وكذلك في كل ظاهرة: ما حقيقة الجاذبية؟ وما حقيقة الكهرباء؟ ومن الذي وضع هذه القوانين الكبيرة التي يسير عليها العالم ويكتشفها العلم؟ كل هذا - أيضًا - لا مجال العلم فيه، -أيضًا- يبدأ الدين حيث ينتهي العلم.

﴿إِنَّ اللَّهَ يُعَلِّمُ الْوَسْوَآتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَ ۗ وَلَكِنَّ زَالًا إِنْ أَسْكَنَهُمَا مِنْ لَدُنَّا ۗ إِنَّهُ كَانَ كَلِيمًا غَوْرًا﴾ [فاطر: 41].

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِاتِّبَاعِهِ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ وَالسَّيْفَ وَالْقَمَرَ ۗ دَائِمِينَ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۗ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْسِبُونَهَا ۗ﴾ [النحل: 15].

شَوْهًا إِنَّكَ الْإِنْسَانُ لَقَلْبُومٌ كَكَاذًا ﴿ [إبراهيم: 32 - 34].



وسلك الناس في معرفة الله طريقين: طريقًا داخليًا وطريقًا خارجيًا، فالداخلي أن يستغرق الإنسان في نفسه بتصفيتها وتنقيتها وتهذيبها بالرياضة حتى تنكشف له نفسه فتكشف الحقيقة فيكشف الله .

وأساس هذه الطريقة أن النفس الإنسانية قبة من الله أودع فيها العلم بالحقائق، وإنما يحجبها المكوف على الشهوات والاعتصار على الاشتغال بالمادة.

وكان يرى هذا الرأي سقراط وبعض أتباعه وأفلوطين وابن سينا في قصيدته المشهورة (هبطت إليك من المحل الأرفع).

والطريق الخارجي يعتمد على النظر في العالم وتتبع مظاهره وقوانينه كما يفعل العلم، ويبحث في أصلها ووحدة قوانينها ونظمها حتى يدرك الله من ورائها.

وكثيرًا ما يشبه المتصوفة الطريقين بحفرة، قد تمتلئ بالماء من جدول يصب فيها، وقد تمتلئ بالماء من نبع ينبع منها .

والطريقة الأولى طريقة المتصوفة، يتلقون المعارف بالتأمل في نفوسهم ورياضتها، والطريقة الثانية طريقة المؤمنين من العلماء والفلاسفة، وَقَلُّ من يجمع بينهما .

الطريقة الأولى تعتمد على العاطفة ونوع خاص من المزاج، ولذلك لا تنجح في يد كل أحد، ولا تحتاج إلى ثقافة، ومن أجل هذا قد ينجح في التصوف الأمي ومن لم يقرأ علمًا، ويأتي بالعجائب في دقة الذوق والوقوع على معان في غاية السمو .

وأما الطريقة الثانية فتعتمد على العقل، ولذلك كان لا بد لها من ثقافة علمية منظمة، ولا ينجح فيها إلا قرويَّ العقل دقيق الفهم واسع النظر .

أسلوب الطريقة الأولى رياضة النفس واستحضار الله في كل خاطرة وكل تصرف وفي كل ما يسمع ويرى . وأسلوب الثانية المنطق ودراسة المقدمات وفحصها وامتحان النتائج وصدقها .

ومن لم يذق إلا طريقة واحدة، عاب الأخرى، فالصوفي لا يعبأ بطريقة العقل في الوصول إلى الله، والعالم يرى طريقه التصوف إمعاناً في الخيال.

ومن ذاق الطريقتين -كالغزالي- فضّل الطريقة الأولى في مجال الدين، واحترم الثانية في مجال العلم.

وكلُّ ميسر لما خلق له.

* * *

-2-

إن كنت ذا مزاج علمي، فانظر الله في هذا النظام العجيب الدقيق في العالم، من أصغر ذرة إلى أرقى جسم، من الحصىة إلى الجبل، من البذرة إلى الشجرة، من الحشرة إلى الإنسان، من السديم إلى الشمس، من الأرض إلى السماء، تجدها كلها مكونة تكويناً واحداً في ذرتها، خاضعة لقوانين واحدة في سيرها، فلم يخبط منها شيء خبط عشواء، ولم يسر منها شيء حيثما اتفق. إنما هو النظام الدقيق والقانون المحكم والعقل الكلي المسيطر على الجميع، ولو كان العالم وليد الاتفاق والبحث والمصادفات المفاجئة، لاختل نظامه وما بقي لحظة.

وكلّما تقدمنا في العلم، تقدّمنا في اكتشاف القوانين، وما لم ندرك قوانينه فجهل بها لا خلو منها، ولولا هذه القوانين المنظّمة الشاملة المبنوثة في العالم والتي يخضع لها خضوعاً دقيقاً، لم يكن شيء اسمه العالم، ولكان العلم مستحيلًا، فليس العلم إلا طائفة من القوانين لجزء من أجزاء العالم، ولكانت الفلسفة مستحيلة، فليست الفلسفة إلا اكتشاف القوانين الكلية للعالم، ولا شك أن العالم محكوم بقوانين معقولة يتجاوب معها عقلنا، وإلا كان الفهم أيضًا مستحيلًا.

وأعجب ما في هذا النظام قوة ارتباط أجزاء العالم ارتباطًا يجعله وحدة؛ فإن رأيت طفلًا بلا أسنان، فَنَمَّ لبن، وإن نبتت أسنانه فَنَمَّ ما يمضغ، وإن رأيت معدة فَنَمَّ أسنان، وكل مجموعة من خلايا الإنسان تقوم بوظيفة لا يقوم بها غيرها ولا بد منها لنفسها وغيرها، وإن صاحبت ألفت صيحة فلا بد أن يكون لها تجاوب في باء.

فأنت إن قلت نظام شامل وقوانين شاملة ووحدة كاملة وعقل ماثوث في جميع الأجزاء، فقد قلت «الله»؛ وإذا قلت «الله» لقد قلت كل شيء.

قال أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي:

«أخذني شيخي من يدي وأجلسني في إيوان ومدَّ يده، فأخرج كتابًا وأخذ يقرأ، فتطلعت إلى معرفة هذا الكتاب، فلمح الشيخ هذه الحركة فقال لي:

يا أبا سعيد، إن مائة وأربعة وعشرين ألف نبي بعثوا ليعلموا الناس كلمة واحدة وهي «الله» فمن سمعها بأذنه فقط لم تلبث أن تخرج من الأذن الأخرى، أما من سمعها بروحه وطبعها في نفسه وتذوقها حتى نفذت إلى أعماق قلبه وباطن نفسه وفهم معناها الروحي، فقد انكشف له كل شيء». إن الذين يكتفون بذكر اسم الله من غير عقل ولا قلب ومن غير تفكير وتذوق كمريض يعالج مرضه بترديد اسم الدواء من غير أن يشرب نفس الدواء.



وإن كنت ذا مزاج فتي، فانظر الله في جمال العالم، ففكر في القوة التي نشرت هذا الجمال في كل شيء في اتساق وانسجام. انظره في جلال البحر وعظمة الجبال، وفي جمال الشمس تطلع وفي جمالها تغرب، وفي جمال الأشكال والألوان، في هندسة المحار، في شراسة أوراق الأشجار، في هذه الطبيعة الفسيحة كلها التي تعمل كآلة الضخمة، وهي مع عملها العجيب تبدو نائمة كالصورة الجميلة، حاملة كالعاشق ألمَّ به طيف الخيال. وكما كان العالم كله معقولًا يجابو عقل الإنسان ففيه من الجمال الأخاذ ما يجابو شعور الفنان، وكما كانت قوانينه وحدة تدل على وحدة واضعها فجماله وحدة تدل على وحدة فنانها.

إذا رقت شعورك، اهتز قلبك للصباح المبكر وجماله وجوه وأرضه وهوائه، وتشربته في لذة كما تلذ الماء البارد على ظمأ، وخفق للبحر وأمواجه وحركاته كأنه يجري في عروقك، وراعتك السماء ونجومها حتى كأنك تسكر من ترداد النظر إليها، وغمرتك زهو بهذا العالم كأنك وارثه ومالكه، وطربت من نعمات العالم، فاهتز قلبك بناغمها، وأحببت العالم وما فيه لأنه مصدر هذا الجمال الذي يبهرك، وأحببت نفسك لأنك تحب هذا الجمال. وأخيرًا انبعثت من أعماق نفسك كلمة «الله»، تغذي بها هذا الشعور الفياض المتموج ناشر هذا الجمال، ولم تجد خيرًا من أن تقرأ قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسِرُ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿٨﴾ بِحَمْدِ الْعَلِيِّ مِنَ اللَّيْلِ وَحَمْدِ الْإِلَهِيِّ مِنَ النَّهَارِ

وَجِي الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تَخْرُجُونَ ﴿١٧﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿١٨﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٩﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَخْلَفَ الْبَاطِنَ وَالظَّاهِرَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ مَنَّاكَرَ الْبَاطِلِ وَالظَّاهِرِ وَأَبْنَأَكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ حَوَاطِمًا وَكَمَا وَيُرِي مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَهَيئُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرٍ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِيهَا وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ وَلَهُ الشُّكْلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ ﴿[رُوم: 17 - 27].

الحق أن العالم بستان رائع لا يقصه إلا العين التي تبصره.

* * *

هذا العالم بروحانيته العقلية وبروحانيته الفنية كتاب مفتوح للناس جميعًا، لا فرق بين متعلم وغيره، بل قد يستفيد منه الأمي حيث لا يستفيد المتعلم، والأمر يتوقف على الاستعداد وحسن التدقيق وحسن التوجيه، وقد يستفيد إنسان من نظرة في حجر أو زهرة أو شجرة أو ثمرة ما لا يستفيد من معلم أو كتاب.

* * *

وكثير من الناس عندنا يخشون الآن كلمة الروحية، وخاصة المتعلمين ودعاة الإصلاح، وقد يرون أنها ضرب من الرجعية ومن آثار القرون الوسطى، والذي دعاهم إلى هذا أنه إذا ذكرت الحياة الروحية ذهب خيالهم إلى الأديرة وسكانها، والتكايا والمنقطعين إليها، ورجال الذكر والموائد والمشعوذين من رجال التصوف، والدجالين من المنجمين وأمثالهم ممن هم عالة على الناس، فهذه هي الروحية المزيفة. إنما نعني بالحياة الروحية حياة تؤمن بأن هذا العالم ليس مادة فحسب، وأن سيره لا يمكن أن يفسر بقوانين «داروين» وحدها، من الانتخاب الطبيعي، وتنازع البقاء، وبقاء الأصلح، فلإن هذا إن صلح تفسيرًا للتطور، فلن يصلح تفسيرًا لحياة الخلية وحياة العالم، ففينا بجانب المادة روح، وفي الأحياء روح، وفي العالم روح، والله من ورائهم محيط.

وهذا الروح الأعلى هو الذي أودع في العالم قوانينه، ونشر فيه جماله، واتصال الإنسان

بهذا الروح يسمو به، ويعلي من شأنه، ويرفع من ذوقه.

وليس هذا مما يستدعي الكف عن العمل والانقطاع إلى التبتل، بل إنه يدعو إلى الجِدِّ في العمل والإخلاص له والصدق فيه. ولأن تكون تاجرًا أو عالمًا أو موظفًا أو زارعًا وفيك هذا الجانب الروحي خير من أن تكون متبتلاً، أو أن تكون ماديًا بحثًا مطلقًا حتى من ناحية إنسانيتك.

والداعي الأول إلى الإسلام ﷺ كان يحيا الحياة الروحية على أتمها، وكان يحيا الحياة العملية على أتمها، فلم يترهب ولم يعيش عالة، وجاهد في الحياة، حتى إنه أعد لخصومه ما استطاع من قوة. وقد اكسبت روحانية الإسلام وأصحابه قوة في الحياة العملية لم تكن لهم من قبل، فلم يذلوا ولم يترهبوا، وأبوا إلا أن يسودوا.

* * *

-3-

أسمى ما قرره الإسلام ودعا إليه «الوحدانية»، ولذلك كان شعاره دائماً: «لا إله إلا الله».

فالله خالق كل شيء من سماء وأرض، وجبال وبحار وأشجار، وحيوان وإنسان. هو رب العالمين لا رب غيره، هو القادر على كل شيء، مدبر الكون وواضع قوانينه، ومؤلف نظمه، وهو العالم بكل شيء ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَحْنُ بِهَا بِرَبِّهَا وَلَا حَبَّةٌ مِنْ ثَمَرَةٍ إِلَّا نَحْنُ بِهَا بِرَبِّهَا وَلَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ سِرٌّ﴾ [الأنعام: الآية 59]، كل شيء في الوجود يستمد منه وجوده وحياته، لا خلق إلا خلقه، ولا قوة إلا قوته. هو الحق وهو العدل، وهو الميثب على الخير والمعاقب على الشر ما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴿فَمَنْ يَسْمَلْ يُشْكَالْ دَرُّهُ خَيْرًا يَسْرُهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَسْمَلْ يُشْكَالْ دَرُّهُ شَرًّا يَسْرُهُ﴾ [الزلزلة: 7، 8].

هذه العقيدة بالوحدانية تكسب معتقها قوة وعزة، فالله وحده هو القوي وهو العزيز، ليس الناس كلهم إلا خلقه، متساوين في الخضوع لقوته، والالتقياد لإرادته، وهو وحده المعبود، وهو وحده المستعان: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [المائدة: الآية 5].

معتنق الوجدانية ليس عبداً لأحد إلا الله، فهو في العالم مستقل حر، لأن العالم ليس له إلا سيد واحد وهو الله، وأما باقي الناس فإخوة متساوون، فعقيدة الوجدانية كما تتضمن الله وحده تتضمن أيضاً أخوة الإنسان للإنسان، فلا سيادة طبقات، ولا سيادة أجناس، ولا استعباد ملوك، ولا استبداد طغاة، ولا اعتزاز بنسب أو مال أو جاه أو قوة، ولا خضوع لمن يريد أن يتصف بصفات الله زوراً، من بسط سلطان ورفض حماية ومحاولة استعباد. إن حاول أحد ذلك قال المؤمن: «لا إله إلا الله» مدرّكاً معناها، رافضاً ما عداها.

عقيدة الوجدانية تشعر الإنسان بالنبل والسمو، فخضوعه لله وحده يشعره بالتححرر من سيادة أحد عليه، سواء في ذلك سيادة الناس أو سيادة قوى الطبيعة، فليس النيل معبوداً تقدم إليه الضحايا، ولا العواصف والنجوم والشمس والقمر مما يخشى بأسها، ويقترب إليها بالقرابين لأنها مخلوقة لله مثله، بل كل قوى العالم يصح أن يستخدمها الإنسان لخيره، لأن الله منحه عقلاً يستطيع أن يفهم به قوانينها فيسخرها لمنفعته.

وكذلك لا تستعبده قوة الناس، لأن الناس ليسوا إلا عبيداً مثله لله؛ فليس لأمة -مهما كانت- أن تستعبده أو تستعبد أمته، وهو لا يخضع لسيادتها، لأنه لا يخضع إلا لسيادة الله، ولا يستعبده حاكم ولا سلطان ولا أي مخلوق في العالم، لأنه يعتقد أن «لا إله إلا الله». كل ما يجب عليه نحو حاكمه أو سلطانه أن يطيع قوانين العدل، لأن الله أمر بالعدل وبإطاعة العدل، ولا يخضع للظلم لأن الله نهى عن الظلم أيًا كان، وهو لا يخضع لجبروت من أي صنف، لأنه ليس لأحد حق الجبروت، ولكن له حق الأخوة.

إن الذي يريد أن يستعبدنا يريد أن يكون إلهاً و«لا إله إلا الله»، والذي يريد أن يكون سيداً طاغياً يريد أن يكون إلهاً، و«لا إله إلا الله». إنا لا نقبل من إنسان أيًا كان ولا من أمة أيًا كانت إلا أن يكون أئحاً أو يكونوا إخوة. فأما السيادة والاستعباد فلا، لأنه «لا إله إلا الله». إنا لا نقبل أن نشرك مع الله أحداً غيره مهما كانت منزلته ولو كان نبياً مرسلًا، فلا نتقرب بالنذور إلى الأولياء، ولا نمنحهم شيئاً من القداسة، ولا نعظم الحكام تعظيم عبادة، ولا نخضع لهم خضوع ذلة، إنما نطيع فيهم العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هذا وحده هو الذي يتفق و«لا إله إلا الله». وليس يستعبدنا المال ولا الجاه ولا القوة، لأنها أعراض زائلة وليست من الألوهية في شيء، و«لا إله إلا الله».

إن شئت فاستعرض تاريخ المسلمين تجذّ عزمهم جميعاً أو عزة أمة من أممهم مقرونة

بالتمكن من عقيدة الوجدانية فيهم، وما توحيه من نبل شعور، فإذا زالت عقيدة الوجدانية، زالت معها عقيدة الأخوة الإنسانية، وجاء الطغيان من ناحية والعبودية من ناحية، فزالت العزة، وفشا الذل والمسكنة، وأصبحت «لا إله إلا الله» ليست عقيدة تعتقد، ولكن لفظاً يؤدى، وغناء يُغنى؛ وقولاً يسير مع الريح. إن الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية بمعانيها الصحيحة لها البقاء والتقدم؛ لأنها داعية إلى الأخوة الإنسانية وهي من مستلزمات «لا إله إلا الله».



والوجدانية الخالصة - مع بساطتها ومعقوليتها - من أصعب الأمور على النفوس، تحتاج في اعتناقها إلى نوع من السمو، كما تحتاج إلى حياة تامة حتى لا تشوبها شائبة من وثنية، لأن الناس سرعان ما يتزلقون إلى الشرك.

اليونانيون ألَّهوا قوى العالم، والفرس اختصروا الآلهة إلى اثنين: إله الخير وإله الشر، وجعلوهما يتنازعا، والعرب ملأوا الكعبة أصناماً، فلما أتى الإسلام حطمها ودعا إلى الوجدانية الخالصة وجعل «لا إله إلا الله» شعارها في كل مناسبة: في الأذان، في الصلاة، في كل عارض، ولكن لم تلبث بعض النفوس أن تسربت إليها الوثنية في أشكال خفية: بدأ بعض المسلمين يعظمون شجرة بيعة الرضوان، فقطعها عمر، وبدأ بعضهم يعظم أهل بيت الرسول تعظيماً يقرب من العبادة، فهاهم علي، ثم سال سيل الوثنية على مر الأيام؛ وامتلاً العالم الإسلامي بأقطاب يتصرفون في الكون تصرف الله، وأقيمت الأضرحة تقدم إليها النذور ويستشفع بها ويتقرب إليها كأنها آلهة. وانقلبت الخلافة إلى ملك عضوض، فالحكام كانوا يأمرهم ولا راداً لأمرهم، ويتصرفون ولا معقب لحكمهم، وذهب معنى أخوة الحاكم للمحكوم، وحل محله نوع من الألوهية؛ واستعبد الناس من ناحية الدين، واستعبدوا من ناحية الدنيا؛ وذهب معنى «لا إله إلا الله» إلا من قلوب الخاصة.

وَمَا كَانَ يَشْرُ أَنْ يُؤَيِّتَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْعَمَّمَ وَالشُّبُهَةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ * وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ الْكِتَابَ وَمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا لِلْكُفَّةِ وَالنَّيِّبِينَ أَرْبَابًا أَيُّكُمْ بِالْكَفْرِ بَدَّ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران 79 - 80].



لكل زمن وثنية، ولكل حضارة أصنامها، حتى هؤلاء المثقفون المتعلمون العاقلون الذين

يهزؤون بعبدة الأحجار وعبدة النجوم قد يحجبون هم أنفسهم عن الوجدانية بضروب دقيقة من ضروب الوثنية.

إن المعبود الأول اليوم في المدينة الحديثة هي الآلات الصناعية، لها تتجه الأنظار، وإليها ترفع أكف الدعاء، وإياها يعبد أرباب رؤوس الأموال، ولها يستعبد العمال، ومنها تشتق المبادئ السياسية والتعاليم الأخلاقية، ويقوتها تستعبد الأمم، وتثار الحروب، وتظعن في صميم الإخوة الإنسانية.

إن المذاهب السياسية من ديموقراطية وفاشية واشتراكية وشيوعية مؤسسة عليها وناظرة إليها، والنظريات الاقتصادية مشتقة منها ومتفرعة عنها.

والإنسان يشقى بهذه الآلات لتأليها، وكانت تكون نعمة عظمى ومصدر سعادة كبرى لو نظر إليها في ضوء وجدانية الله بشقى معنيها من تأليه الله وحده وما تستلزمه من أخوة الإنسانية.

وبعد، فما أكثر من يقول: «لا إله إلا الله»، وما أقل من يعتنقها.

* * *

-4-

الناس يختلفون في أرواحهم اختلافهم في ألسنتهم وألوانهم وأجسامهم، وهم -لهذا الاختلاف في الأرواح- معرض لا مثيل له بين المعارض، منه يستمد المصور لوحته، والشاعر في الوصف قصيدته، والأديب المصور صورته، والقصاص قصته.

فمنهم من بردت روحه فكانت ثلجًا، وضمرت حتى كانت ذرة، يقضي وقته بين مال يجمعه، ومال ينفقه، ومال يخره، وموازنة بين وجوه الاستغلال أيها أكسب، ومحاسبة دقيقة لكل من يتولى له عملاً، ذهنه مستغرق بذلك من حين يصحو إلى حين ينام، حتى إن حلم وإنما يحلم في سلعة ربحت أو خسرت، وتجارة راجت أو بارت، فإن كانت له لذة في الحياة وراء ذلك، فلذة عابرة من مأكول ومشرب يستمتع بهما بطرف من ذهنه، وسائر مشغول بماله وتدبيره.

أو موظف ينفق حياته في مذكرة يكتبها، أو مسألة يحضرها أو ورق يمضيه، أو رئيس

يرضيه، ولا تفكير له وراء ذلك إلا في أمور الحياة العادية ومطالب المعيشة اليومية.

أو فقير همه كله في تحصيل رزقه وتدبير العيش له ولأسرته، يكدح في ذلك نهاره وجزءًا من ليله، لا يفكر إلا في إعداد قوت لمعداته تنتظره وأفواه تلتهمه.

كل أولئك حرموا الروحانية، غنيتهم وفقيرهم؛ عالمهم وجاهلهم، تنظر إليهم بعين البصيرة، فترى ظلامًا موحشًا، وجفافًا مرعبًا، قد فقدوا نفوسهم وإن كسبوا أي شيء آخر، هم آله من جنس الآلات الحاسبة تجمع وتطرح وتضرب وتقسم، ولا شيء غير ذلك. قد ينجح بعضهم في الحياة فيكون من ذوي الثراء الواسع والمناظر الأنيقة والألقاب الفخمة والمظاهر الضخمة، ولكن هل هذا نجاح؟ فأين -إذًا- نفسه، وأين روحه؟

بل من هذا القبيل عالم ينفق كل وقته في مسألة يحققها أو نظرية يجربها، وحياته كلها محدودة بالأفق الضيق الذي يقتصر على نظرياته وتجاربه وأقوال العلماء فيها وترجيح بعض الأقوال وتوهين بعضها وما إلى ذلك.

هذا نموذج من الناس تشترك أنواعه في أنها كلها تحيا حياة لا روح فيها.

وهناك نموذج آخر يحيا حياة ليس لها صلة بالنامس إلا أن يطعموه أو يسقوه، حياته كلها متصلة بالسماء ولا شأن له بالأرض، يعيش عالة على الناس ولروحه فقط، كل حظ الناس منه أن يعبد ويتأمل، يعتزل الناس في دير أو تكتية أو يجعل من بيته ديرًا أو تكية، ليس من شأنه سعد الناس أو شقا ما دام يسعد هو ببلذته الروحية، إنه أناني كالمالي الشره، إنه خلق في الدنيا ويأبى إلا أن يستعجل الآخرة، إنه أكل مال الناس ولم يدفع ثمنه؛ إنه -في غذاء جسمه- قد استدان ولم يف بدينه.

أما من تاجروا بالروحانية فهم أسوأ حالًا ممن أمعنوا في تجارة السلع وقضوا فيها كل حياتهم؛ لأنهم تاجروا في غير متجر؛ وزيفوا على الناس فباعوا ما لا يباع. إنهم حواة يضللون الناس بالأعبيهم، ويضحكون على أذقانهم، هؤلاء ليسوا من الروحانية في شيء. إنهم باعة أسهم لا يملكونها. إنهم يبيعون الزجاج باسم الماس، والنحاس المموه باسم الذهب. وأصناف هؤلاء كثيرون.

ليس يعجبني هؤلاء ولا هؤلاء. إنما يعجبني من مزج مادة بروح ومد بسبب إلى الأرض ويسبب إلى السماء. وإذا كان الإنسان جسمًا وروحًا فَلَيْمَ يلا يغذيها جميعًا، ويعيش بهما جميعًا؟ إن لم يعجبني ذو الوجدعين فإنه يعجبني ذو الجانبين جانب الروح وجانب المادة. قد

يكون هذا رجل أعمال دقيقًا في عمله منظمًا لإدارته يسير في عمله على آخر طراز وصلت إليه المدنية، من دفاتر منظمة ومواعيد محددة، وهو مع ذلك له نزعة روحية لطيفة، وله مثل أعلى في الحياة، عنده الشعور بالله وعظمته، وأن الدنيا ليست كل شيء، وأن خير الناس أنفعهم للناس. هذه الروحانية تطف من حدة ماديته؛ فهو لا يعيش لنفسه فقط أو لأسرته فقط، ولكن يعيش أيضًا للناس كما أمر الله؛ وروحانية هذا الرجل بجانب ماديته تسبغ على قلبه الرحمة للناس وحب المعونة لهم، وإيصال الخير إليهم، ومثل هؤلاء الناس قليلون في المجتمع، تعرفهم بسماهم، قد خلعت عليهم الروحانية نوعًا لطيفًا من الرقة والوضاعة والدعة مع الجدد في أعمال الحياة الدنيوية، ولو كثر مثل هؤلاء لتغير وجه العالم ولساده السلام.

الفرق بين نابغة له روح ونابغة لا روح له كالفرق بين عمر بن الخطاب وتيمورلنك.

ليست الحياة أن تأكل وتشرب وتزوج، بل إن للحياة غرضًا أسمى. الحياة رسالة، وليست الحياة عملًا ماديًا متواصلًا، تصبح فتعمل وتعود إلى بيتك فتأكل، ثم تعود فتعمل، ثم تعود إلى بيتك فتأكل ثم تنام، فهذا شأن الآلة لا شأن الإنسان. إنها تدور وتغذي وتهدأ؛ وهذا في الآلة طبيعي، ولكنه في الإنسان ليس طبيعيًا، لأنه منح ملكات وراء هذا العمل الآلي.

بل ليست الحياة -أيضًا- عملًا عقليًا بحثًا، وجهدًا فكريًا فقط. فالعقل وحده لا يفسر الحياة ولا يحل مشاكلها، والعقل وحده يجعل الحياة جافة مخيفة، والاعتماد على العقل وحده كثيرًا ما أدى إلى الشك، والشك عذاب وفراغ -وكثيرًا ما يصل العقل إلى درجة النبوغ الفائق مع انحلال في الخلق وضيق، كما كان الشأن في نابليون وبيرون وأمثالهم، وحتى مع اجتماع العقل والخلق المؤسس على العقل، فإن العقل والخلق إذ ذلك يكونان كالتمثال الجميل ينقصه الروح. إن الاعتقاد بأن للعالم إلهاً يسيطر على العالم وينظمه، وأن لكل إنسان بهذا الإله العظيم صلة، وأنه سائله عن عمله؛ وأنه سيزن أعماله بميزان دقيق؛ وأنه يمد الروح التي تتصل به بروح منه -كل هذا حق، وكل هذا يبعث القوة في الإنسان، وهو خير دعامة للنفس تستند عليها في الحياة.

ما أسعد الإنسان يشعر بأن يد الله العظيم تعمل في الكون أبدًا، وتمده بالحياة ما عاش، وتعينه على الخير إن أراد، وأن الله العظيم متصل بقلبه، وحاضر عنده، ومطلع على أدق ما في نفسه، وأنه بصفاته العظيمة جدير بالحب والتقدير والحمد.

هذه العقيدة الروحانية تحيي الدنيا وتحيي الآخرة، وتبث على العمل لا على الخمول، وتصيغ العمل في الدنيا صبغة جميلة رحيمة خيرة، هي التي تحوّل الجفاف إلى رحمة، وتحول القبح إلى جمال. إن المادي ينظر إلى الوردة فيقدها بشمها القليل في السوق، والروحي ينظر إليها فيرى جمالها لا يقدر بضمن. إن المادي بارد العواطف يقدر الناس بقدر ما ينال منهم، وهم ليسوا إلا ضيعة تستغل، وكلما كان الشخص مليئاً بالمال يُمتص، وبالدم يُستنزف، وكان أحب إليه لماله لا لشخصه، والروحاني يرى في كل إنسان أُنْحًا يعان ما يمكن، ويؤخذ بيده إذا عثر، ويُرحم إذا كبا، ويُمد بالسعادة إذا شقي.

لو مسّت الروحانية فردًا لأحاله إنسانًا. ولو مست شيطانًا رجيماً لجعلته ملكًا كريمًا. ولو مست جبارًا عنيدًا لجعلت منه أبًا رحيماً. ولو مست قلوب الساسة لعمّ السلام وبطلت الحروب، ولم يكن مستعير ومستعمر، ومستغل ومستغل، وعزيز وذليل، ولكن إخوة متعاونون شركاء فيما لديهم، رحماء فيما بينهم.

ليس العالم الآن محتاجًا إلى تنظيم أسواق التجارة، ولا إلى تنظيم وسائل الدفاع والهجوم، ولا إلى ضبط السلطة على القنابل الذرية والمخترعات الحديثة المبيدة، ولا إلى تنظيم توزيع الأسلوب ووضع شروط الصلح على أساس الغنم والغرم؛ فكل هذا هو منطق الساسة القدماء، وهو المنطق الذي ساد عقب الحرب العالمية الأولى، فكان نتيجة الحرب العالمية الثانية؛ فإن استمر المنطق بعينه سائدًا، فستكون النتيجة حربًا ثالثة لا محالة. ضرورة أن المقدمات الواحدة تنتج نتائج واحدة. وإنما العالم يحتاج إلى روحانية -وليهزأ بذلك من يهزأ- روحانية تبيد الطمع بين الأفراد والأمم، وتقضي على شح الأنفس وحب السيطرة والانتقام ونزعات الجنس والوطنية والطبقات؛ روحانية تُنشر بين الشعوب فتري أن زعماءها السياسيين الماديين غير صالحين للحكم فتتحيمهم، وتنصب مكانهم من جمعوا بين المادة والروح، قد اصطبغت نفوسهم بحب الخير للإنسانية وحب العدل في العالم وحب الإخاء بين الأمم.

العالم محتاج إلى ربح عاصفة تجتاح الأساليب القديمة في حب السيطرة والغلبة والسيادة والقومية والنصرة الوطنية، ووضع الساسة أمتهم في موضع الله ومن عداهم في موضع العبيد، وتجتاح النزعات إلى الإفراط في اللذائذ المحادة غير المُشبعة وعدها مطلب الحياة.

العالم لا يحتاج اليوم إلى إصلاح المادة، ولكن إلى إصلاح الروح.

قد يرى قوم أن هذا حلم. ولكنه حلم لا بد منه، وإلا فالعالم في شقاء دائم.

ينتاب العالم موجات بين إلحاد وإيمان، وقد كانت موجة الإلحاد طاغية عاتية في أوروبا في القرن التاسع عشر، ففشا بين طبقة المثقفين عدم الاكتراث بالدين، وإهماله في أبحاثهم وأعمالهم، أو مهاجمته بالقول والعمل، وبسط ألسنتهم في الكنائس وأعمالها وشعائرها، وآخرون وقفوا موقف الشك فلا إيمان ولا إلحاد. ومنهم من يؤدي شعائر الدين لا عن روح واعتقاد، ولكنها جزء من برامج الحياة، فكما أن هناك زمناً يقضي في لعب الكرة ومشاهدة السينما ونحو ذلك، فهناك زمن عابر يقضي في الكنيسة، وهذا هو كل الدين.

وكان كل يوم يمر تزيد موجة الإلحاد والشك قوة واتساعاً، وأسست الأخلاق والتربية على قواعد العقل لا على أساس الدين.

وعمل على طغيان هذه الموجة وقوتها واتساعها عوامل كثيرة أهمها: انتشار نظرية «دارون» في تسلسل الأنواع ونشونها وارتقائها من خلية نباتية صغيرة إلى شجرة كبيرة، ومن حشرة حقيرة التكوين إلى أن وصلت إلى الإنسان بالبيئة، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأصح وما إلى ذلك، فأولع الناس بهذه النظرية واعتنقوها، وبنوا عليها تفكيرهم، وأنشأوا عليها علومهم، ورأوا أن هذا الرأي المؤيد بالبرهان لا يتفق مع حرفية الكتاب المقدس فيما حكي من خلق آدم وحواء.

فزلزل هذا من إيمانهم، وبدلاً من رؤية الله في الخلق وتطوره قصروا النظر على الخلق ونشوته وارتقائه. وبدأ رجال الدين يدافعون عن موقفهم بأن قصة آدم وحواء الواردة في الكتاب المقدس لا يصح أن تؤخذ على حرفيتها، وإنما هي رمز لنضج النوع الإنساني، ثم اختلفوا في دلالة هذا الرمز.

وعاصر حركة دارون ومدرسته حركة علمية أخرى اتجهت إلى وضع الكتاب المقدس موضع النقد، وتسييط أدوات البحث العلمي عليه، كما سلطت على كل الوثائق التاريخية، فكما بحثوا في الإلياذة ووصلوا في بحثهم إلى أنها ليست من عمل هوميروس وحده، وإنما هي من عمل أناس مختلفين في عصور مختلفة، كذلك بحثوا في الكتاب المقدس، وأداهم البحث إلى أنه وضع في عصور متوالية في بيئات مختلفة، ونقدوا ما جاء فيه من تحديد السنين التاريخية، وساقهم البحث إلى أن بعض ما نسب لموسى ليس لموسى، وبعض ما نسب لداود ليس لداود، فزاد ذلك الناس زلزلة وشكاً.

ثم كان نشوء علم مقارنة الأديان، فبحثوا في أديان العالم ووازنوا بين تعاليمها، ووضعوا أسسًا لما يعدونه منها راقياً وما ليس راقياً، وعرضوا لمسائل خطيرة مثل: من أين جاءت فكرة التثليث؟ ومن أين أنت سلطة الكنيسة؟ فكانت نتائج هذا البحث سبباً آخر من أسباب زلزلة العقيدة.

ثم جاء علم النفس يحلل الشعور الإنساني، ومنه الشعور الديني، ويشرحه كما يشرح الأطباء الأجسام، ويبحثون في منشأ فكرة الله، ويقولون إنها فكرة خلقها الخوف، فزادوا في الطنبور نعمة.

وكان الدين يُعَلِي من شأن الإنسان لصلته بربه ولما له من روحانية ليست لغيره، فجاء علماء النشوء والارتقاء وعلماء الإنسان وعلماء الفلك ونحوهم يحقرون من شأن الإنسان ويجعلونه دودة كبيرة، فسلبوا الإنسان عظمته واعتزازه بروحانيته.

وقارن هذا دعوة الدعاة إلى تفاهة الحياة، واختطاف ما أمكن من اللذائذ، والتحرر من القيود القديمة، سواء كانت قيوداً ضارة أو نافعة، وما دام هناك شك في الآخرة فليكن الهناء في الدنيا بقدر المستطاع، وقالوا حديثاً ما قال طرفه قديماً «فدعني أبادرها بما ملكت يدي».

هذه هي أهم الأسباب في موجة الشك والإلحاد في الغرب، وقد قال قوم من المثقفين في الشرق: إذا كان الغرب قد تقدم بالإلحاد أو على الأقل تقدم مع الإلحاد، فلنلحد لتتقدم أو نلحد ونتقدم، وإذا كانوا ملحدين وهم الحاكمون، فلنقلدهم لعلنا نساويهم ونتخلص من حكمهم. وسافرت الأفكار والآراء والكتب من الغرب إلى الشرق، فعملت عملها، وبذرت بذرتها، وتركت آثارها، ورأى بعضهم أن يأخذ المدنية الحديثة بحذافيرها ومنها الإشادة بالبحث العلمي، وإضعاف الشعور الديني، وعملت الدعوة إلى انتهاب اللذائذ عملها أيضاً في الشرق فكانت لها سطوتها.

وكان من ذلك كله أن عمت الموجة الغرب والشرق، وخاصة بين طبقات المثقفين وأنصاف المثقفين.



ولكن يظهر أن هذه الموجة بدأت تنكسر في الغرب فتتكسر في الشرق. وسبب ميلها إلى الانكسار أن الناس نظروا فرأوا أن المادة لما بلغت أوجها لم تنتج للعالم سعادة بل شقاء

وخرابًا، وأن الضمير العقلي لم يستطع أن يحل في إراحة النفس وطمأننتها محل الضمير الديني، وأن هذا النقد المر إذا وجه إلى تفاصيل الدين وسلطة رجال الدين، فإنه لم يمس جوهرًا لدين، وإن مسه فلم يستطعه، إنما كان يستطيعه لو أنه أمكنه عمله أن يفسر جميع ظواهر الكون تفسيرًا محكمًا، أما وهو فلم يستطع أن يفسر إلا الظواهر، فإذا وصل إلى الصميم عجز - كالحياة وهبتها وتصرفها، ومنشأ وحدة العالم وقوانينه ونظامه وجماله، فليس -إذًا- له الحق في الإلحاد والغرور بالحديث من الأفكار، فالدين من ناحية عزاء للنفس الإنسانية وسند، وفوق ذلك هو حقيقة لا بد منها لإمكان تفسير العالم.

حتى العلم نفسه بدأ يتراجع في بعض نظرياته أو يؤمن بقصورها؛ نظرية النشوء والارتقاء قد تفسر التطور، ولكن لا تفسر الحياة في الخلية الأولى، حتى قال قائلهم- إن العالم على اختلاف نباته وحيوانه وتدرجه يدل على أن كل نوع منه يؤدي عملًا ويحمل رسالة، وأنها كلها تتساند وترابط، وتهدف إلى غرض حتى لا يستطيع عقلك مهما تشيع من العلم إلا أن يؤمن بأن للعالم مؤلفًا واحدًا قويًا حكيمًا عليماً.

وهذه الدعوى بأن أسامس الأديان الخوف قد أخذ بعض علماء النفس يشك فيها، فالخوف قد يحرم على الإنسان بعض الأعمال، وقد يدفع إلى الاضطهاد والانتقام، وقد يحمل على الكره والحرب، ولكن هل هذا باعث للدين؟ إن باعث الدين الراقى يدعو إلى إجلال إله خلق العالم ودبره، إله قوي نستمد منه القوة، عظيم نستمد منه العظمة، وروحي نستمد منه الروح، فيه كل صفات الكمال هو للعالم كإرادتنا فينا. إن الدين الراقى يدعو إلى التسامح لا التعصب، والعفو لا الانتقام، والحب لا الكره، وقد يصل بعض النامس في الدين إلى حب الله كحبهم أنفسهم أو أشد حبًا. ويعجبني في ذلك قول الرسول ﷺ في وصف ضهيبي: «نعم العبد ضهيبي، لو لم يخف الله لم يعصه». فهل يمكن تفسير كل هذه الظواهر النفسية بدافع الخوف كما يقول بعض علماء النفس؟

ثم إن الدين دائمًا كان من أهم البواعث على الفنون الجميلة، فالقرآن أعجز بفنه، والدين كان مبعث الفنون الجميلة في فن عمارة المعابد وفي الموسيقى والتصوير، فهل يتفق هذا ودعوى أن الدين خلقه الخوف، والخوف لا ينتج فنًا؟.



إن الدين الحق يوسع النظر، فلا يحده بقبيلة ولا طائفة ولا جنس ولا أمة، لأنه يدعو

إلى أن الله رب العالمين، وهو وحده الحاكم والمحكومون متساوون أمامه، كما يدعو إلى سعة العواطف فلا عصبية ولا انتقام، ولكن أخوة وتعاون ورحمة.

الدين الحق يحيي الضمير، ويدعو للعدل بين الجميع، بين من تحب ومن تكره، ومن هو من جنسك ولونك ومن ليس من جنسك ولونك، ويهدم الأناية الفردية والأناية القومية ليحل محلها عاطفة الأخوة العالمية. إن أهم وظيفة للدين الحق أنه يحول العاطفة من أناية شخصية إلى عاطفة إلهية تتجه إلى تحقيق الخير العام. إذا أراد المصلحون بث الشعور بوحدة الجمعية البشرية وتعاونها وقطع دابر أسباب الخصومة والانتقام، فلن يجدوا أساسًا خيرًا من الدين الحق الذي يوحد العلاقة بين الإنسان والله الواحد، ويوحد العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان الذي هو من خلق إلهه.

إن هذا الغرض يدعو إلى تغيير برامج التربية في العالم من أساسها ووضعها على أساس آخر هو حب الله خالق الناس أجمعين، وحب الإنسان للإنسان من غير تفریق بين جنس وجنس، وأمة وأمة، ولغة ولغة، ودين ودين، وهذا وحده هو الذي ينقص العالم اليوم.

إن العالم محتاج إلى مصالحة بين العلم والدين، فللعلم أن يبحث في المادة كما يشاء، ويستكشف من قوانينها كما استطاع، ولكنه لا يتجاوز دائرته فينكر ما وراء مادته، وللدين أن يؤمن بالروحانية، وعالم الغيب وما إليه، فهذه لا تتناقى مع العقل بل تكمله، ولكن ليترك للعلماء بحوثهم في مادتهم، فما جاء الدين لشرح نظريات العلم، وليستفد منها بنظرته الروحية إليها، فهذه القوانين التي يستكشفها العلماء هي القوانين التي بثها الله في كونه. وما جاء العلم ليبحث فيما لا يستطيع من كشف ما وراء المادة. إن العالم محتاج إلى تديين العقل وتعقيل الدين.

إن تم هذا، ساد العالم عقل سليم يرقيه العلم، وعاطفة نبيلة يرقياها الدين. إن تم هذا، فلا حرب، لأن العاطفة النبيلة تمنعها، والأخوة الإنسانية تحرمها، والعقل لا يستسيغها.

وإن تم هذا، فلا خرافات حول الدين، لأنها لا يرتضيها العقل الصحيح ولا الدين الصحيح.

وإن تم هذا، فلا عاطفة وطنية ولكن عاطفة إنسانية.

وإن تم هذا، فلا صهيونية، لأنها مبعث فكر ضيق وعاطفة ضيقة وتحريك عقرب الساعة إلى الوراء، ولا حروبًا صليبية ولا غير صليبية، لأن مبعثها ضيق عقل في تصور الدين، وحماسة جاهلة في خدمة الدين.

وعلى الجملة، فلو تم هذا، لزال كل العوائق التي تعوق الإنسانية، ولتقدم العالم في عام ما لم يتقدمه في قرون.

فهل يتمخض القرن العشرون عن هذه الموجة العالية يكتسح بها الموجة المنحطة التي خلقها أخوه القرن التاسع عشر، أو لا يزال ذلك أملًا بعيدًا؟
علم ذلك عند الله.

* * *

الإنسانية في الإسلام

كان من أكبر النكبات التي مُني بها العالم نزعة «القومية» أو «الوطنية» بمعنى أن كل أمة تعمل لخيرها دون النظر إلى سائر الأمم، فغايتها المنشودة أن تتبوأ السيادة في العالم، وأن تسعى أن تملك من الأرض أكثر ما تستطيع، وتخطف من الأمم الضعيفة ما تقدر، وأن تكون تجارتها أكثر رواجًا، وشعبها أغنى شعب، وقوتها الحربية أعظم قوة، فأمنيتها العظمى إعلاء شأن قومها من غير أي اعتبار آخر، وعلى هذا الأساس تبنى سياستها، وإليه يقصد قادتها، فأعظم سياسي من كسب لها من الأمم الأخرى أكبر مكسب، وأعظم قائد حربي من نكل بالأمم الأخرى وضم إلى مستعمراتها مستعمرة، واعتدى على أمة آمنة مطمئنة فأذلها وضمها إلى أملاك قومه، وعلى هذا الأساس أيضًا وضعت برامج التعليم، من تربية وطنية ودروس تاريخية تمجد الوطن وتعنى بإظهار تاريخ الأمة بمظهر العظمة ولو داس الحقيقة.

ونشأ عن هذه النظرة الضيقة للوطنية أن الأمم الأوروبية تسابقت في هذا المعنى، فكل أمة تريد أن تسمو، وكل أمة تريد أن تلتهم الضعيف، وكل أمة تريد السيادة والغلبة، وهي لذلك لا بد أن تتسلح وتسبق غيرها في التسلح، كما تتسابق في التربية الوطنية ومسح التاريخ، وإشاعة أن جنسها خير جنس، ودمها خير دم، وإلهها خير إله، وأنه معها ينصرها في الحرب ويساعدها في السلم.

فكانت نتيجة هذه الوطنية بهذا المعنى سلسلة الحروب التي كانت والتي ستكون والخراب الذي حدث والذي سيحدث. ومن حين لآخر يأتي قوم من بعيد يدركون خطر الوطنية، وينادون بالإنسانية، كما فعل تولستوي وولسن وغيرهما، ولكن سرعان ما تخمد دعوتهم، وتتغلب الوطنية من جديد. وإذا اکتبوا بنار الحرب راحو يبشرون بمبادئ العدل والمساواة كما فعلوا بمبادئ ويلسن وميثاق الأطلنطي، ثم لا يلبثون بعد الحروف أن يعودوا سيرتهم الأولى، فروسيا لا تنظر إلا إلى القومية، وإنجلترا وأمريكا وفرنسا وغيرها كلها تنظر إلى السيادة الوطنية، ويكفي أن تتمسك أمة بوطنيتها لتتسابق كل الأمم في الوطنية، وتتحرك الشهوات القديمة، ويعود العالم إلى معسكرات.

ولا علاج من هذه الأمراض كلها إلا غلبة النزعة الإنسانية، واختفاء النزعة الوطنية، أو قصرها على حدود لا تتنافى مع الإنسانية، ومعنى الإنسانية أن ينظر إلى العالم كوحدة وكأسرة، تخضع كلها لنظام عام شامل، وتؤمن كلها بقوانين العدل والحق، وتتقيد كل أمة بالصالح العام، ويعمل القوي لخير الضعيف ويأخذ بيده حتى يقوى، ومن سبق في محمدة اجتهد في تعميمها، ومن أخطأ قوم خطؤه، ومن نكب بجهل أو فقر انتشل من نكبته، ونحو ذلك مما يفعله كل فرد في الأسرة الواحدة نحو أسرته، كبير يرشد صغيراً، ومتعلم يعلم جاهلاً، وصغير يوقر كبيراً، وأب وأم يعملان لخير الجميع، إذ يشعر كل أنه لنفسه ولأسرته.



لعل أكبر مَحْمُدة في الإسلام، وأعظم دعوة سبق بها غيره منذ قرون، دعوته إلى الإنسانية والأخوة العامة، فهو قد سُمي «الإسلام»، والإسلام والسلام من مادة واحدة. «وأسلم الرجل»: استسلم لله وأخلص له. أي: كان في سلام مع الله، ومن كان في سلام مع الله أحب أن يكون في سلام مع خلقه، ولذلك قال رسول الله: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده». وسُمي معتق هذا الدين مسلماً، وجعلت تحية المسلمين فيما بينهم «السلام عليكم».

ثم أهم تعاليم الإسلام وحدة الخلق ووحدة الخالق، فوحدة الخلق تظهر في تقريره أن الناس كلهم من أم وحواء، فهم سواء، وإنما النظم المصطنعة السيئة هي التي سببت الفروق من سيد وعبد. وذي جاه وعديم الجاه، وغني وفقير، والله لا يعبا بذلك كله؛ والإسلام ينكر ذلك كله، ولا يجعل هناك فرقاً بين إنسان وإنسان إلا العمل الصالح. لقد جاء في كلام رسول الله في خطبة حجة الوداع وفيها خلاصة تعاليم الإسلام: «إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب». ثم تلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى • وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا • إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

وجاء في حديث آخر: «كلكم بنو آدم طفت الصاع لم تملووه»⁽¹⁾. إن الله لا يسألكم عن أحسابكم وأنسابكم يوم القيامة. إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

(1) يقال: «هذا طف المكيال» إذا قارب أن يمتلئ ولما يملأ. قال ابن الأثير: المعنى كلكم في الانتساب إلى أب واحد بمنزلة واحدة في النفس والتفاصيل عن غاية التمام، شبههم في تقصانهم بالكيل الذي لم يبلغ أن يملأ المكيال.

وأكد في هذه الخطبة أيضًا حرمة الأنفس والأموال والأعراض فقال: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا».

ويقرر الإسلام وحدة الناس، فقد كانوا أمة واحدة، ثم فرق بينهم الباطل وفي إمكانهم أن يعددوا أمة واحدة إذا أتبعوا الحق: ﴿وَمَا كَانَ الْكَاثِرُ إِلَّا أَنْتَ وَجِدَّةً فَاتَّخَذُوا﴾ [يونس: الآية 19] .

ثم اعترف بالاديان السابقة وبالأنبياء السابقين لا فرق بينهم، فكل من آمن بالله وعمل صالحًا، فله جزاؤه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالصَّابِرِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: الآية 62] .

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [النساء: الآية 163] ، فيإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم أتوا لهداية الناس ودعوتهم إلى الحق ﴿وَمَا نَحْنُ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: الآية 144] ، فنظام العالم نظام عام شامل، والناس أمة واحدة، والله يرسل لهدياتهم؛ فإن اختلفوا وتفرقوا فبسوء صنيعهم لا بما يطلب الله منهم، والله جعلهم شعوبًا ليتعارفوا، فتناكروا وتحاربوا.

وليست الإنسانية وحدها -في نظر الإسلام- وحدة، بل العالم كله وحدة، فالذرة في الأرض تتكون على نمط تكون الشمس في السماء. وكله يخضع لقوانين واحدة ونظم واحدة، وإلا ما أمكن أن يكون العلم وقوانينه، والقرآن يقول: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ [المثل: الآية 3] ﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَوَاتُ الْأَشْرَقُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ * وَإِن مِّن مَّعْوَدٍ إِلَّا جِسْمٌ يَّجْوِدُ لَكِن لَّا يَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] وتسيح العالم خضوعه لقوانين الله، ودلالته على قدرته، والسير على مشيته.

هذه هي وحدة الخلق، وهذا الخلق الواحد له خالق واحد، ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِمَنِّهِمْ عَمَّا تَوَارَّوْنَ﴾ [الزهد: الآية 2] ، ﴿وَقَوِّ الْأَرْضِ وَجَعَلَ فِيهَا رِوْاسٍ وَيَافَا رِوْاسٍ وَأَنْهَارًا﴾ [الزهد: الآية 3] ، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الانعام: 73] ، ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَهُمْ لِحَسَنٍ مُّوَرَّرًا﴾ [التغلب: 3] .

﴿وَاللَّهُ لَهُ إِلَهٌ وَجِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: الآية 163] ، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ حَلِيمٌ كَرِيمٌ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الانعام: 102 و103] الخ. الخ.

هلى هذا الأساس -من وحدة الإنسانية بل وحدة الخلق عامة، ووحدة الخالق- بُني

الإسلام، وجعل شعاره: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [المضافات: الآية 35] ، وكانت أولى آياته: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفحجة: الآية 2] .

وعلى هذا الأساس أيضًا وجهت الدعوة، فالتاس كلهم يجب أن يُدْعُوا إلى وحدة الخالق ووحدة الخلق، ومحمد رسول الله أرسل إلى الناس كافة لتبليغ هذه الدعوة، ذلك لأن الإنسانية ستعذب إذا أشركت فعددت الآلهة، أو عددت اختصاص الآلهة في الخلق، ولأن نشر العدل بين الناس كافة، واعتناق الحق لا يتحقق تمام التحقق إلا بالاعتقاد بهذه الوحدة - وحدة العالم ووحدة الله- التي يدل عليها لا إله إلا الله رب العالمين، فإذا فشت عقيدة أن لكل شعب إلها كانت الحرب والخصام والفساد، وإذا فشت عقيدة أن هناك شعوبًا ممتازة وشعوبًا غير ممتازة، وتميزًا في الدم أو الجنس أو نحو ذلك، فالحرب والخصام، وإذا عبدت الملوك والحكام من دون الله كان الظلم، وإذا قدس شيء دون الله تعددت الآلهة فانتشر الفساد.

لذلك جاء الإسلام يحارب استبداد الملوك والحكومات بالشعوب، كما ترى في الكتب التي أرسلها الرسول إلى ملوك فارس والروم في آخر حياته، ويحارب عصبية القبائل وعصبية التعاطف بالأنساب، ويجعل أساس التقويم والتفاضل العمل الصالح، ويقرب الرسول بلاأ الحبيشي، وصهيبًا الرومي، وسلمان الفارسي، على صنديد قريش، ولا يعتد باللون والدم في قليل ولا كثير.

همة الرسول ليست إلا أن يبلغ هذه الدعوة، وأن يوصلها إلى كل أذن ما استطاع، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: الآية 99] ، وبعد ذلك ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: الآية 29] ، ومحمد بشر كسائر الناس؛ ليس له ميزة إلا أنه أوحى إليه بهذه المبادئ يبلغها ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَبَدَّ مِنْ كَانِ رَبُّهُمَا إِلَهُ رَبِّي فَلْيَمْلِكْ عِبَادَ صَلَاتًا وَلَا يَنْفِرْهُ بِبَيِّنَاتٍ رَبِّي أَنَّمَا﴾ [الكهف: 110] . ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا حَكِيمًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: الآية 28] . وهو إنما يدعو هذه الدعوة بالحسنى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالنَّوَظِيلِ الْحَسَنَةِ وَجِدِّ لَهُمْ يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَهِينَ﴾ [النحل: 125].

إن على الرسول أن يبين آيات الله في خلقه، ويفتح عيون الناس على آثاره في الكون، ويبين لهم كيف يسعد الناس بحسن العقيدة، وتحري الحق والعدل، وكيف يشقون بسوء العقيدة والظلم، وهم أحرار بعد ذلك أن يقبلوا أو أن يرفضوا. ولكن يجب أن يسمعوا،

ويجب أن يتمكن من أن يسمع الناس ما يدعو إليه، وأن يترك الملوك والحكام الناس أحرارًا يسمعون دعوته، ولهم الخيار بعد أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا.

ولو سمعوا لهذا المبدأ، ما حمل رسول الله ولا صحبه سيفًا، ولا أقاموا حربًا، ولا أراقوا دمًا، ولا ينشر الإسلام بالدهوة وحدها يزينها الحق ويبعث على اعتناقها العقل، وحب الحرية والبساطة، والاعتراف بحقوق الناس كافة، ونصرة المظلوم وتقوية الضعيف، وإنقاذ الفقير وتحرير الرقيق.

ولكن حمله على تقلد السيف أمران لا ثالث لهما: أن يهاجم، فيرد الحرب بالحرب والقوة بالقوة ليحمي دعوته، أو أن يمنعه الملوك والحكام والرؤساء من نشر دعوته حفظًا على سلطانتهم وعزهم وجاههم، وهو -لا بد- مبلغ رسالته إنقاذًا للناس من الظلم وسوء العقيدة، ورغبة في توحيد الناس على العقيدة الصالحة والسياسة الحسنة.

على هذا الأساس وحده كان الغزو وكان الجهاد، ولم يدخر بخلد الإسلام أن يجر مغنمًا، فقد مات رسوله فقيرًا لم يملك من الدنيا شيئًا، ولم يفتح ما فتح حيا في الفتح والاستعمار، فقد أتى ليرد للناس حريتهم لا ليفقدهم حريتهم؛ ولذلك كان أسرع الناس لقبول الإسلام الأرقاء والمستضعفون والمظلومون.

ولو حقق الإسلام غايته كلها لكان الناس كلهم أمة واحدة تعتقد بإله واحد وتؤمن بالحق والعدالة وتتعاون على البر والتقوى، ولا تتعاون على الإثم والعدوان، فإن اختلفوا شعوبًا وألوانًا وأجناسًا كما هي طبيعة الدنيا، فللتعارف وللتعاون وللتنازع يمزايا الكل، لا للتناكر والتحارب والاستعلاء.

وهذا هو الإسلام في جوهره وصميمه.

فإن كان فيه عيب فعيبه أنه -بعد عصره الأول- لم يجد له حملة. والدين الصالح يفسد بحملته، والدين الفاسد يصلح بحملته.

* * *

مأساة

شعب يقتل بالملايين يُحرم القوت ليموت جوعًا، وأسباب الحياة ليفقد الحياة، والقوت متوافر كثير، وأسباب الحياة سهلة الوصول، ولكن تقام في وجهها السدود والحواجر والحصون حتى لا يتسرب منها شيء إلى الجائعين.

ذلك هو الشعب المغربي المسكين الذي يسكن تونس والجزائر ومراكش، يمنع عنه الغذاء العقلي فلا تدخله جريدة تنيره، ولا مجلة تفيده، ولا كتاب يهديه.

إنما يسمح له بدلائل الخيرات وأمثالها، وبالكتب المدرسية الجافة؛ بشرط ألا تحيي عاطفة ولا تنير عقلًا. فأما كتاب يرشد العقل وينير الذهن، وأما كتاب يغذي العاطفة ويحييها ويقويها، وأما كتاب فيه ذكر للعرب ومجدهم، وأما كتاب فيه الميثاق الأطلنطي وحق الأمم في تقرير المصير، وحق الشعوب في الحرية، فحرام أي حرام، ترصد له العيون، وتحشد له الرقباء، وتغلق في وجهه الأبواب، وتشيد له الحصون، حتى إذا مرّ من حصن حجز في آخر فلا يمكن أن يصل إلى داخل البلاد مهما عمل من حيلة وبذل من جهد.

لو كان هذا حشيشًا أو أفيونًا أو خمرًا أو أي نوع من أنواع السموم القاتلة لفتحت له الأبواب، ولم تقف في وجهه الأرصاد، وأما الكتاب والمجلة والجريدة فأمر بغيض بشع يثير الرعب والفرع، ويحتاط كل الحبيطة، ويمنع كل المنع؛ لأن الحشيش والأفيون مخدر، ومرحبًا بالمخدرات، والكتاب يغذي ويحيي ويلهم، ولا مرحبًا بالمغذيات المحييات الملهمات.

لو عذب هؤلاء الأقوام في أقواتهم ومآكلهم ومشاربهم وملابسهم لكان أقل إجرامًا من أن يعذبوا في عقولهم وأرواحهم وعواطفهم؛ لأنه إهدار للإنسانية وإعدام للادمية.

ثم إذا طالب هذا الشعب بحقه في أن يقرأ وأن يتعلم، أن يتحرر وأن يتوحد وأن يكون أمره بيده، سلط عليه العذاب في أشنع صورته، واستخدم آخر ما وصل إليه العلم والاختراع في التنكيل به، فطائرات ترميه بنقابها حتى تمحو قراه محوًا، وأساطيل تسلط عليه مقذوفاتها حتى تخرب البلاد تخريبًا، إلى سجن ونفي ومصادر وما لا يعلمه إلا الله.

لو حدث هذا في القرن العشرين قبل الميلاد لكان أعجوبة الأعاجيب، وموضع الغرابة والاستنكار، فكيف يحدث في هذا القرن العشرين تحت سمع العالم وبصره، وهيئة الأمم المتحدة تمعد بدعوى تحقيق العدل وإنقاذ الإنسانية، وأجواء العالم تتجاوب بالديمقراطية وحق المصير ومؤازرة الحرية! ما فظائع الحروب الصليبية بجانب هذه الفظائع، وما جرائم محاكم التفتيش بجانب هذه الجرائم؟

ومن يفعل هذا كله؟

فرنسا نصيرة العلم، وناشرة الثقافة، والسابقة بالثورة لتقرير حقوق الإنسان.

فرنسا التي كتب كتابها أنصح صفحات الحرية، وأبلغ آيات الحقوق الإنسانية، وأخذ كتب الدعوة إلى الأرسطراطية العقلية.

فرنسا هذه هي التي تحرم الآن شعبًا من أن يطلع على كتاب أو مجلة أو صحيفة يفهم منها ما يجري في العالم، أو يستجلي منها حقيقة، أو يغذي بها قلبًا.

فرنسا نصيرة الثقافة تحارب الثقافة، وناشرة العلم تضع أنواع القيود الثقيلة على العلم، وزعيمة الحرية تقتل الحرية. أكل هذه المبادئ بهرجة لا حقيقة وراءها؟ أم هي حلال لأوروبا وأمريكا حرام على الشرق؟ أم هي حق للمسيحيين وليست حقًا للمسلمين؟ أم هي من حقوق بعض الأجناس دون بعض؟ قَلِمَ يستكرون -إذن- دعوة الشعوب الجرمانية؟ وإلا فكيف يفسر سلوك فرنسا مع هذه البلاد المغربية، من فرق بين أحزاب اليمين وأحزاب اليسار، ومعتنقي المبادئ المحافظة والمبادئ المتطرفة؟

ومن عجب الأمر أن يسود الصمت عن هذه المخازي، ولا يرتفع الصوت في وجه هذا الظلم الصارخ.

أين هيئة الأمم المتحدة؟ وأين أرباب الصحف والمجلات الإنجليزية والأمريكية الذين يعلمون من أمر بلاد المغرب وما يجري فيها أكثر مما نعلم؟ لو حدث عشر معشار ما يجري في المغرب في بلاد أخرى، وفي شعوب تمت إليهم بصلة الدين أو النسب أو الدم، ما كتبتهم صفحات جرائدهم!

أين العرب المثقفون في فرنسا والذين يشيدون بذكرها ويسبّحون بحمدها، ويرتلون آيات الثناء على ثقافتها وحرمتها ومبادئها؟

ألم يبلغهم هذا كله أو شيء منه؟ ألم يبلغهم أن شعبًا يقدر بالملايين يراد منه أن يعيش على دلائل الخيرات؟

ألم يبلغهم أن آثار أعلامهم مما يكتبون من كتب وما ينشرون في مجلات محرمة على الشعب المغربي، ومحرمها هو الحكومة الفرنسية العزيزة عليهم؟
اتقوا الله وارفعوا أصواتكم، واصرخوا في وجه الظالم أيًا كان.

* * *

المجمع اللّغوي⁽¹⁾

إنّ كلمة المجمع تعريب لكلمة Academy الإفرنجية، وهذا التعريب ينطوي على جملة معانٍ: أننا نريد مجمّعاً على غرار مجامعهم يعمل مثل عملهم، ووضعنا كلمة عربية للكلمة الإفرنجية إشعاراً بأن من أهم أغراضنا التعريب واستخدام اللفظة العربية للكلمات الإفرنجية إذا احتجنا إلى ذلك.

وقد أعجبني تعريف كاتب إنجليزي للمجمع إذ يقول: «المجمع هو جمعية أو هيئة متعاونة منسجمة، غرضها تهذيب الأدب والعلم والفن وترقيتها، مجتمعة أو مقسمة إلى شعب، يدعوها إلى عملها العشق الخالص لغرضها من أن يشوبه شائبة من ربح مادي».

وأحسن ما أعجبني في هذا التعريف «عشق الغرض»، فهو -حقيقة- روح المجمع، بل روح كل جمعية. إن وجد العشق تحقق الغرض، وهو يتحقق بمقدار ما فيها من عشق، فإن لم يكن، فشكل جمعية لا حقيقة جمعية.

ولم يكن هذا العشق بعيداً عنا نحن الشرقيين؛ فقد قامت منا أفراد بما تقوم به المجمع، ونجحوا لتوافر هذا العشق عندهم، فالأزهري اللغوي صاحب التهذيب الذي ضرب في الصحراء يأخذ اللغة من أهلها، ويقع في الأسر، ويتحمل صنوف العذاب من أجل غرضه لا شك عاشق، وابن منظور الذي عكف على كتابة عشرين مجلداً بعد تحرير كل مادة وكل كلمة من غير أي نظرة إلى ربح هو -كذلك- عاشق، وأمثالهما كثير، وكنت أقرأ أخيراً للكندي فصلاً في شروط الفيلسوف فجعل من أهم شروطه «عشق الحقيقة».



ويذكر المؤرخون أن أول مجمع بهذا المعنى إنما كان في مصر، شهدته الإسكندرية في أول القرن الثالث قبل الميلاد على يد بطليموس الأول، والتقى فيه جهازة العلم من اليونان

(1) قبلت هذه الكلمة في المجمع بمناسبة اختيار عشرة أعضاء جدد له.

والشركيين يرقون ما وصل إليه العلم في أيامهم، وكان ذلك نواة لمدرسة الإسكندرية ومكتبة الإسكندرية. ولو أنا ورثنا هذا المجموع من هذا التاريخ وطورناه مع الزمن، لكان لنا الآن خير مجمع وخير لغة وخير علم، ولكن أعاصير السياسة قطعت حبل ما بيننا وبينه، فورثته أوروبا أولاً، ثم أخيراً جداً نقلناه من أوروبا إلينا.

وليس من فرضي أن أعرض هنا صورة لتاريخ هذه المجمع الأوروبية وتطوراتها، ولكني أريد أن أعرض عرضاً سريعاً لبعض ما قامت به بعض المجمع من أعمال، وأقتصر على الناحية اللغوية والأدبية، تاوگًا ما عملته المجمع العلمية والفنية لأربابها.

فمثلاً كان المجمع الفرنسي في أيامه الأولى يجري على سنة اجتماعه يومًا كل أسبوع، وفي كل اجتماع له يقرأ أحد أعضائه موضوعًا لغويًا أو أدبيًا أعده. فإذا أتمَّ قراءته تقدمه الحاضرون وأبدوا رأيهم فيه، فكان هذا نواة لأعمال المجمع، وتطور هذا إلى إعداد بحوث لغوية وأدبية دورية يليقها كل عضو مرة، ثم تبع هذا أن كانوا يتقدون التأليف الأدبية العظيمة التي نالت حظوة عند الجمهور، كما فعلوا في تأليف «كورني». ولكن كان من تقاليدهم ألا يتقدوا إلا إذا طلب منهم المؤلف ذلك، ثم توجهت أعمال المجمع بعمل معجم واسع كبير للغة الفرنسية.

فلما أعيد تكوينه من جديد في آخر القرن الثامن عشر كان مما دخل عليه من تحسين نمو ماليته بما قدم إليه من هبات يصرفها في تشجيع الإنتاج الأدبي.

ومهما وجه إليه من نقد في اختيار أعضائه، أو في جموده ورجعيته، أو قلة إنتاجه، أو نحو ذلك فإنه يعد المحكمة العليا للأدب، الحارس للغة من التبدل.

وحددت ألمانيا وإيطاليا الغرض من مجامعها بتنقية اللغة وتصفيتها وترقيتها، وكذلك حددت إسبانيا غرضها، وعمل مجعها على اختيار الألفاظ والأساليب المهيبة التي يستعملها خاصة الأدياء، واستبعاد الألفاظ والأساليب الحوشية، وتدوين ذلك في معجم.



كان عمل مجعنا المصري أشق وأصعب وأعقد من المجمع الأوروبية؛ لأنه تأخر في التاريخ كثيرًا، ولم ينشأ إلا حديثًا. على حين أن المجمع الأخرى لها ثلاثة قرون أو أكثر، ولأن الصلة بيننا وبين آخر مجهود في اللغة عمله الفيروزآبادي وابن منظور قد انقطعت، ولم نتقدم أي خطوة، وفتحنا أعيننا فوجدنا أنفسنا أمام مدينة حديثة تزخر بالآلات والمخترعات

والمصطلحات في كل علم وفن، وكل لغة حيّة يجب أن تتكامل بها كلها، ولاقينا في ذلك أكثر مما لاقى العرب في العصر العباسي حين واجهوا المدينة الفارسية والرومانية، فالمدينة الحديثة أغنى وأوسع، وأجدادنا قابلوا المدينتين الفارسية والرومانية وهم فاتحون يشعرون بالعزة، والعزة تدعو إلى الجراءة، ونحن نقابل المدينة الحديثة بشيء من مُرَّغَب النقص، وهو يدعو إلى الانكماش والخوف، وأجدادنا كانوا يشعرون أن اللغة ملكهم، ونحن نشعر أنا ملك للغة، فيبطئ سيرنا ويقل إنتاجنا. ثم إن اللغة العربية بطبيعتها صعبة شاقة: في قواعدها، في إعرابها، في كثرة مترادفاتنا، في سعتها سعة تامة، فيما تتطلبه معيشة الجزيرة العربية وفيما لحقها من المدينة العباسية، ضيقة أمام المدينة الحديثة ومصطلحاتها.

فمجمعنا لا بد أن يواجه هذه المشاكل كلها ويجد لها حلولاً، مجمعنا له غايات عظمى ومطالب خطيرة، أمامه أن يضع معجمًا وافيًا بحاجات العصر ومطالب العصر على أسلوب يستسيغه العصر، وأمامه عمل معجم تاريخي مطوّل، وأمامه أن يكون محكمة عليا للإنتاج الأدبي في العالم العربي، يقف على كل ما يصدر في كل عام من شعر ونثر وبحوث أدبية، ويقول فيه كلمته. وأمامه أن يكون حارسًا على اللغة ليشرف على ما يكتب في الجرائد، وما يستعمل من ألفاظ وأساليب، ويجيز ما يرى إجازته ويرفض ما يرى رفضه. وأمامه أن يرحم الطلبة في المدارس فييسر لهم سبل تعلم اللغة العربية وآدابها، وينقد البرامج، ويضع وسائل الإصلاح. وأمامه أن يستحث الحكومة والأغنياء على التبرع بالمال لتشجيع الأدباء على الإنتاج -أمامه كل ذلك- وتسالونني كيف يحقق المجمع ذلك؟! فأقول بكلمة واحدة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان" هي العشق.

* * *

إن عمر مجمعنا هذا الآن نحو أربعة عشر عامًا، فقد صدر المرسوم بإنشائه في 31 ديسمبر سنة 1932، وعين أعضاؤه لأول مرة في 6 أكتوبر سنة 1933، وحدد الغرض منه في المرسوم بالمحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون في تقدمها، ملائمة -على العموم- لحاجات الحياة في العصر الحاضر، وذلك بأن يحدد في معاجم أو تقاسير خاصة أو بغير ذلك من الطرق ما ينبغي استعماله أو تجنبه من الألفاظ والتراكيب، وأن يقوم بوضع معجم تاريخي للغة العربية، وأن ينشر أبحاثًا دقيقة في تاريخ بعض الكلمات وتغير مدلولاتها، وأن ينظم دراسة علمية للهجات العربية الحديثة بمصر وغيرها من البلاد العربية، وأن يبحث كل ما له شأن في تقدم اللغة العربية.

ومن ذلك الحين بدأ يعمل المجمع، فكان أعضاؤه يتداولون البحوث التي تمسّ إليها الحاجة، فيبحث عضو في الاشتقاق ومداه ومتى يكون قياسياً ومتى يكون سماعياً، ويبحث آخر في تعريب الأساليب، وثالث في تعريب الألفاظ وطرقه والألفاظ المولدة وموقف المجمع منها؛ وهكذا. ويتناقش الأعضاء ويتخذون في ذلك قراراً.

وقد بدأوا في تقسيم الأعضاء إلى لجان، فلجنة للرياضيات، ولجنة للعلوم الطبيعية والكيميائية، ولجنة للعلوم الاجتماعية والفلسفة... إلخ. وكانت كل لجنة تجتمع وتناقش في المصطلحات الخاصة، وتعرض ما تقره على المجمع ليرى رأيه فيها، وبذلك أقرّ المجمع ألوف الكلمات في المصطلحات العلمية المختلفة- وفي بعض دورات المجمع بحث في تيسير قواعد النحو وتيسير الكتابة العربية - وعنى المجمع بإنشاء مجلة سنوية ينشر فيها بحوثه وقراراته وسائر أعماله، كما كان ينشر مجموعة بمحاضرات جلساته، ولكنها -مع الأسف- وفتت في سني الحرب، ثم أخذ المجمع يعمل على إصدارها من جديد.

والمجمع الآن يرجو أن يبدأ قريباً في الشروع في أهم أعماله، وهو وضع معجم تاريخي مطول تذكر فيه الكلمة، ومن أي لغة أخذت، وفي أي معنى استعملت في العصر الجاهلي، ثم ما دخل على هذا المعنى من تطور إلى عصرنا الحاضر، وهذا -ولا شك- عمل ضخم، ولكن أدواته متوافرة عندنا بأكثر مما كانت متوافرة أيام الفيروزآبادي وابن منظور؛ بفضل تقدم العلم باللغات الشرقية القديمة من سريانية وعبرية وهيروغليزية وفهلوية وحبشية وسبئية... إلخ. فما كان يحدهس الأقدمون من اللغويين حدمًا أصبح اليوم علمًا؛ ثم إن الأصول العربية من كتب لغة وأدب وتاريخ وما إلى ذلك مما يمكن الرجوع إليه في وضع هذا المعجم أصبحت أقرب منألاً؛ لتقدم الطبع وسهولة الاتصال. ومع هذا وذاك فالعمل شاق صعب لا يمكن التغلب عليه إلا بالجد الطويل والدواء الذي وصفته من قبل وهو العشق. وما علينا إلا البدء والاستمرار؛ وعلى خلفنا أن يكمل بدءنا.

ثم هو يطمح -أيضاً- أن يحقق مثله في أن يكون محكمة عليا للغة والأدب، فنشرف لجانته على النتاج الأدبي في العالم العربي من نظم ونثر وتأليف، فيتوج منها ما يستحق التوثيق، ويعلن تقدير ما يستحق التقدير، ويكافئ بالمال ما يرى المكافأة عليه، ويشرف على المجلات والجرائد والكتب، ويعلن قراراته فيما يستجد من ألفاظ وأساليب، فيقر الصواب، ويصحح الخطأ، فيشعر الجمهور بإشرافه.

لقد وُجّهت إلى المجمع نقود كثيرة مثل أن نتاجه قليل، أو أنه يختار ألفاظاً لم يستغنها

الجمهور - وقد أضاف إلى الحقائق الواقعة خيالات مختلفة للتشجيع - ونحو ذلك . ولم يكن مجمعنا المصري وحده هو الذي وجه إليه هذا النقد ومثاله، بل قلما خلا مجمع في العالم من مثل هذا؛ وسبب ذلك على الأغلب أن طبيعة المجمع دائماً طبيعة محافظة لا ترضى نزعة المجددين والثائرين، ولأن طبيعة العلماء -دائماً- تميل إلى التدقيق والبطء، وتفضل النتائج الصحيح القليل على النتائج الكثير في غير نضج. والجمهور -عادة- يرى النتائج ولا يرى المقدمات، ويقدر ما يظهر على المرشح فقط ولا يقدر ما عمل وراء الستار، ولا يرى من الساعة إلا عقاربها. ثم إن مجمعنا لم يتصل بالجمهور الاتصال الكافي الذي يقنعه بضرورة وجوده مع أن نتاجه ليس بالقليل. وأخيراً من مشاكلنا أن ليس عندنا استقلال مالي يشعرون بالحرية في العمل، فإذا أردنا طبع مجلتنا فلسنا أحراراً، وإذا أردنا مكافأة على عمل نراه في صالح المجمع فلسنا أحراراً، وهذه عقدة العقد في كل عمل حكومي. وقد بُني النظام من قديم على فقدان الثقة وتركيز الإذن بالتصرف، فعاق هذا كل تقدم. وعندني أننا لو خسرننا مليوناً من الجنيهات كل عام وكسبنا ثقة بعضنا ببعض وحرية تصرفنا لكان ما خسرناه قليلاً وما ربحناه كثيراً.



الشيخ مصطفى عبد الرازق

رحم الله صديقنا وزميلنا مصطفى عبد الرازق رحمة واسعة، فقد ترك في نفس كل من عرفه فراغًا لا يملأ، ولوعة يعز عليها الصبر.

كان -رحمة الله- متميزًا في خلقه، متميزًا في أدبه، متميزًا في علمه.

نفس كريمة سمحة، وقلب عطوف رحيم، وصدر واسع رحب، لا يحمل حقًا ولا ينطوي على ضغينة، وحلم رائع لا يستغزه نزق، ولا يستخفه غضب.

لست أنسى يومًا منذ أربعين عامًا سمعت باسمه وأنا طالب بمدرسة القضاء وهو أستاذ بها، وحول اسمه هالة من حسب ونسب، وغنى وجاه، فارتسمت في نفسي صورة من أبناء الذوات يشمخون بأنوفهم، ويتكلمون من أطراف ألسنتهم، وينظرون إلى الناس في الأرض من أعلى السماء، فما رأيته حتى انحمت هذه الصورة الكاذبة، وحلّت محلها صورة تخالفها كل المخالفة. قد أخذ من الأرسقراطية أجمل ما فيها، ومن الديمقراطية أجمل ما فيها. أناة في الملبس من غير بهرجة، ورشاقة في الحركة من غير تصنع، أدب في الحديث من غير ترقم، ودعة في النفس من غير تكلف.

فامتلات منه نفسي، وأحببته وصادقته في جلسة، وتأكدت الصداقة بيننا على مرّ الأيام، وأشهد أنني لم أرّ منه مرة ما يخدش الصداقة أو يعكّر صفو الودّ، وهكذا كان شأنه -رحمه الله- مع كل صديق.

كان من أجمل ما فيه -رحمه الله- ذوقه المرفه الرقيق الدقيق، يتحكم في حياته المادية من ملبس وماكل ومشرب، ويتحكم في حياته الأدبية والروحية في حديث لذيق ممتع مؤدب، يوزعه ويوزع نظراته على المستمعين. ومن أجل هذا كان ناديه في بيته من خير الأندية وأمتعها وأحفلها، يجمع بين الأزهرى الصميم، والمتقف ثقافة مدنية عصرية، وقد يكون فيه الأوروبي والأوروبية فإذا هو -رحمه الله- بلطفه وظرفه ورقته يؤلف بين قلوب الجميع، ويمكن -ببلاقتة- من استفادة كل من كل. وتتلاقى عنده آراء الأحرار والمحافظين.

ولهذا الذوق الجميل كان أحب شاعر إليه البهاء زهير ذو الذوق الجميل، والشعر الجميل؛ أعجبه فيه ظرفه وذوقه ومصريته وعزة نفسه، فذكر أنه كان يتعشقه ويتعشق شعره منذ صباه، ولا زال يحنّ إليه حتى أُلّف فيه في كهولته.

نَفَعَهُ ذوقه فاستفاد منه في كل مرحلة من مراحل حياته، إذ كان يتذوق من كل شيء أحسنه. تربى في الأزهر فاستقى منه أحسن ما فيه. وكان بيت أبيه مزار كبار البلد وعظماؤها وعقلائها، يتحدثون فيه في شؤون الأمة السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فيصغي لأحاديثهم ويتخير منها أحسنها.

وعن هذا الطريق تعرف بالأستاذ الشيخ محمد عبده صديق أبيه، فتعشقه وتتلذذ له، واتصل به في دروسه وغير دروسه، واتخذهُ أبًا روحياً، يحضر مجالسه ويزوره حاضراً، ويكتب إليه مسافراً، وينظم الشعر في استقباله عائداً، ويستفيد منه أجل فائدة، وفي له بعد مماته، فيحاضر فيه، وترجم له رسالة التوحيد إلى الفرنسية، ويكون مرجع كل باحث عن الشيخ محمد عبده.

ثم سافر إلى فرنسا، فأفاده ذوقه هذا كثيراً، فكم من شبان يرحلون إلى أوروبا فيخسرون كثيراً ويكسبون قليلاً، أما هو فقد كسب كثيراً، ولم يخسر قوميته، ولا شوقيته، ولم يتخل عن الجميل من قديمه.

وهكذا كان ذوقه في حياته دليلاً وهادياً ومرشده. وقد كتب إليه أستاذه الشيخ محمد عبده يقول: «ما سررت بشيء سروري أنك شعرت في حديثك بما لم يشعر به الكبار من قومك، فله أنت والله أبوك، ولو أذن لوالد أن يقابل وجه ولده بالمدح لسقت إليه من الثناء، ما يملأ عليك الفضاء، ولكني أكتفي بالإخلاص في الدعاء أن يمتهني الله في نهايتك بما تفرسته في بدايتك؛ وأن يخلص للحق شرك، ويقدرك على الهداية إليه، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه، والسلام.



سمح كريم النفس، يبذل العطاء للبايس والمحتاج، فكم بكته أسر كان يعولها في الخفاء، وكم له من يد على اليتامى والفقراء، وكم أنفق في تعليم محتاج، وكم سعى في توظيف عاطل، أو دفع الظلم عن مظلوم، أو إيصال الخير لمستحق. وأسعفه على ذلك ماله الخاص فأنفق منه الكثير، ومركزه في الجمعية الخيرية الإسلامية ووزارة الأوقاف، فتعاون

ماله الخاص والمال العام على إفاضة المعروف على البائسين والمحتاجين والمنكوبين، فكان نفاح اليدين وغيث المعروف.

وكان من طيب نفسه لا يحقد على مجرم أو مسيء أو مذنب، على حين يتهلل للمحسن والخير والنبيل، فكان خلاصة فلسفته في ذلك الجبر في الإساءة، والاختيار في الإحسان، فهو لا يكره خصومه، ولا يبغض من أساءه، ولكنه يحب من أحسن ويحب كل الحب أصدقاه.

إن أعجبه الجديد في فرنسا، فلا يكره القديم في الأزهر، وإن أعجبه الحضارة العصرية الأوروبية، فإنه تعجبه الحضارة الإسلامية، وإن تذوق الأدب الفرنسي الحديث، فإنه يتذوق الأدب العربي القديم. وإن شغف بفلسفة «كانت» و«ديكارت» فإنه مشغوف بفلسفة ابن سينا وابن رشد، وإن تكلم الفرنسية مع الفرنسيين، فإنه يتكلم العامية الصعيدية مع الفلاحين، فكان قلبه يتسع لكل شيء، ويتعشق كل جميل.

هكذا خلقه.



أما أدبه - فكان كذلك مظهرًا لذوقه، مُقَلِّ مجيد، يتأنق فيه تأنقه في ملبسه وحركاته وسلوكه، يذهب مذهب من يرى الجمال في البساطة؛ لا يحجبه المهلهل من الأسلوب، ولا المفرط في الحلية، دَوَاق يتحسن اللفظ الجميل ليضعه في موضعه اللائق به، وقد يستعرض المترادفات ليرى أنسبها في مكانه، ويتحرى المعنى الرشيق يحلي بهما ما يكتب، وخاصة في الاستهلال والختام، ويردد الجملة في نفسه ليستسيغها، كما يتذوق الشارب الشراب اللذيذ والطعام اللذيذ.

خبرته في ذلك يوم كان يحرر مقالاته الأدبية في «الجريدة» تحت عنوان «يوميات إبراهيم الفزاري»، وأيام اشتركنا في تحرير مجلة «السفور» بعد عودته من فرنسا، ثم فيما كان يخطب ويكتب في الحفلات والمناسبات، ولو واتته الظروف وفرغ للادب لكان منه الأديب الكبير الذي يتزعم مدرسة.



ثم كان أستاذًا للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب بالجامعة المصرية، فكان في مكانه الذي يتفق وهدهوه وسكيتته وعقليته ومزاجه، سرعان ما امتدت أسباب الود بينه وبين طلبته

فأنسوا به وأنس بهم، وأحبوه وأحبهم، وكان مقصدهم العلمي والخلقي في الكلية وفي البيت وحيث يكون، يعرضون عليه مشاكلهم العلمية ومشاكلهم النفسية ومشاكلهم العائلية، فكان لهم أبًا رحيماً، وكانوا له أبناء بررة، فإذا تخرج متخرجهم كان للأستاذ أخًا صغيراً وصديقاً وقيماً، وهو -من ناحية- لا يكل في السعي لهم حتى يطمئنوا في حياتهم، ثم يوعز إليهم بأساليبه الظريفة أن يستمروا في البحث والدرس والإنتاج، ويشرك الكثير منهم في تحضير دروسه معه، وجل ما يعرض له من المشاكل الفلسفية، فرى رجلاً كما رى عقولاً، ومكنه الاتصال بطلبته أن يتعرف خواص كل منهم وموضع قوته وضعفه، فعالج وشجع ووجه، حتى رأينا «قسم الفلسفة» في الكلية ينشط في البحث والإنتاج، وينشر الفلسفة بين الناس، ويحببها إليهم بفضلها.

ثم هو -في دروسه- يسوي في التقدير بين فلاسفة الشرق وفلاسفة الغرب، يناقش رينان كما يناقش الشهرستاني، وينقل هن هؤلاء وهؤلاء، ويمعن في فهم النصوص والوصول إلى باطنها مستفيداً كل الفائدة من الطريقة الأزهرية.

وكان في بعض دروسه -كما قال- «يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، ويتبع مدارجه في ثانيا عصوره وأسرار تطوره».

ولئن حاول كثير من المستشرقين أن يغلوا في رد أصول الفلسفة الإسلامية إلى العناصر اليونانية، فقد رأى الأستاذ أن يضم إلى الفلسفة الإسلامية علم الكلام وأصول الفقه، ليدل على ما للمسلمين من ابتكار في الفلسفة بأوسع معانيها.

وهو مؤدب جدًّا في النقد، فإذا لم يوافق على رأي عالم، فكل ما يفعل أن يذكر الرأي، ويقول إنه لا يراه ويرى غيره أولى؛ ويورد الحجج على ذلك في أدب جم من غير تجريح، ومن غير أن يمس شعور المنقود أي مساس، فكان المخالف صديقه الحميم الذي يرضى كل الرعاية عواطفه.

وكم كنت أتمنى أن تظهر شخصيته في التأليف أكثر مما ظهرت؛ وأن يتحرر من كثرة النقول أكثر مما تحرر، فقد كان رحمه الله يحاول ما أمكن ألا يظهر كما تظهر النصوص والنقول؛ ولعل حرصه التام على الأمانة في النقل وإعطاء كل ذي حق حقه من الفضل؛ حمله على أن يضحى بنفسه للإشادة بفضل غيره، ولكل مؤلف مزاجه، ولكل شيخ طريقته.

كان -رحمه الله- يدون محاضراته قبل إلقاتها قصداً إلى الدقة، ولكنه احتفظ بها ولم

ينشرها طول مدة دراسته في الجامعة، فلما غادرها مأسوفاً عليه ألحَّ عليه طلبته في أن يأذن لهم بنشرها؛ فأجاب وكتب: «قد كنت أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية معنيًا بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها، ودونت فيها صحفًا طويها على غيرها منذ تركت الجامعة في صدر سنة 1939 وصرفتني الشواغل عنها.

واليوم أعود إلى هذه الصحف لأنشرها كما هي، بصورتها يوم كتبت، من غير تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية التي تراعي حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحسن التدبير والفهم للأساليب المتفاوتة، وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعًا. وأرجو أن يكون في هذه الصفحات عون لباحث أو فائدة لقارئ». وعلى هذا نشر كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وكتابه عن «الكندي» و«الفارابي» المسمى «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» كما نشر كتابه «الإمام الشافعي واضع أصول الفقه» الخ.

ومن سنة 1939 إلى حين وفاته -رحمه الله- تنقل بين وزارة الأوقاف ومشيخة الأزهر، ولو ترك لسجيته وطبيعته ومزاجه ما قبلهما، ولظل أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية، ولكنه -رحمه الله- كان حييًّا خجولًا، يحمله حياؤه وخجله على أن يرعى الظروف ويراعي المجالات، ويخضع لأدب اللياقة، قبلهما حائرًا بين طبيعته ومزاجه، وبين خجله ولباقته. إن وافقته وزارة الأوقاف في أنها ميدان الإحسان ووسيلة لتخفيف الكرب عن الضعفاء والباستين والمنكوبين، فلم يوافق ما تقتضيه الوزارة من أفانين السياسة، وشيخه الإمام قد لمن السياسة وكلّ ما اشتق من السياسة، وإن ناسبته مشيخة الأزهر، لأنها تغذي حنينه لأول معهد قضى فيه صباه وشبابه، فلم تناسبه لأنها مبعث قلق واضطراب وتضارب نزعات واختلاف تيارات، وقد لقي في مثل حاله شيخه الإمام الأمرين حتى خرج منه على مضض، وفارقه على ندم.

وقد شعر -رحمه الله- بالقلق والاضطراب والحيرة من كل ذلك، فعبر عن حاله أجمل تعبير في آخر ما كتب، إذ نشر تلميذ له كتابًا قديمًا اسمه: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» لجلال الدين السيوطي وعرضه على أستاذه ليقدمه، فكان مما قاله رحمه الله في المقدمة:

«كنت عثرت في دار الكتب الأزهرية على مجموعة رسائل للسيوطي في ضمنها كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» وكتاب «جهد القرحة في تجريد النصيحة» الذي لخصه السيوطي من كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان» لابن تيمية، فوجدت في الكتابين نغمًا محققًا فيما أحاول، فشرعت يومئذ في تدارسهما مع بعض

الطلاب، غير أن ذلك لم يطل؛ فقد صرفتني الأقدار عن حياة المنطق إلى حياة ليست بمنطقية». وقد كتب هذا في 18 يناير سنة 1947 قبيل وفاته.

فهو يصف حياته في السنين الأخيرة بهذا الوصف الرائع الحزين. إن حياته ليست منطقية، إذ الحياة المنطقية هي مطابقة الحياة للمزاج، والسير في الشؤون الخارجية على وفق طبيعة النفس الداخلية، أما جو قلق لنفس هادئة، ومعمعة حروب لطبيعة مسالمة، فليس هذا من المنطق في قليل ولا كثير.

لقد فقدنا بفقده صديقًا كريمًا، وإمامًا عظيمًا، وشخصية لا تعوض، رحمه الله، وطيب ثراه، وأجزل له من الفضل كفاء ما قدم لأمته، وألهم الصبر أسرته وأبنائه وأصدقائه، ووفقنا لاقتضاء أثره وتخليد ذكره.

* * *

الجدل العقيم

في الناس قوم لا ينفخ فيهم الجدل والمناقشة، فمن الحق أن نصيغ وقتنا وجهدنا في جدلهم ومناقشتهم.

إن الجدل الناجح، والمناقشة التي تؤدي إلى نتيجة معناها أن هناك شيئاً من الأساس متفقاً عليه، ومن المبادئ مسلماً به، فإذا لم يكن أساس ولا مبادئ، فالجدل ضرب من العبث.

إذا كان خصمك يريد الغلبة بالحق وبالباطل، وأداته في ذلك طول اللسان وقوة الحجارة، فما معنى مناقشته! إنك في مناقشته تحتكم إلى المنطق وهو لا يؤمن بالمنطق، وتحتكم إلى وقائع، وهو يكذبها، وإن صدقها فسرها تفسيراً يخدم غرضه ويوفي بغايته، وإن سلكت مسلماً سلك غيره عناداً، فكيف تناقشه، ولم تناقشه؟ كيف تلتقيان إذا كان يريد الغلبة وتريد الحق، ويسلك مسلک التهويش، وتسلك طريق المنطق، وتلتزم أنت صحة الواقع، ولا يلتزم هو شيئاً، فقيم الجدل؟

وإذا كان خصمك قد وضع نصب عينيه في جدله أن يصل إلى منفعة الشخصية، ووضعت نصب عينيك أن تصل إلى الحق حيث كان، فكيف تلتقيان؟

ثم هناك من يتحجر عقله على عقائد اعتقدها، أو مبادئ اعتنقها، فكيف تليئه بعد هذا التحجر؟ أو تكسبه المرونة بعد هذا التصلب؟ إنما ينفخ الجدل قوماً يبرهنون فيعتقدون، لا قوماً يعتقدون ثم يبرهنون.

لقد كره الإسلام الإمعان في الجدل، وذم قوماً فقال ﴿بَلْ مَرْ قَوْمٌ حَٰصِرُونَ﴾ [الرَّحْمَٰن: الآية 58] وقال رسول الله: «ما ضلَّ قوم قط إلا أوتوا الجدل»، فلم هذا الإسراف في المخاصمة والإمعان في المجادلة؟

إن شئت فانظر إلى ما يكتب في الجرائد والمجلات، كيف يتجادلون ويمعنون في الجدل! حتى ليصدق عليهم أنهم ﴿قَوْمٌ حَٰصِرُونَ﴾ [الرَّحْمَٰن: الآية 58]، لا يقفون عند منطوق،

ولا يقتنعون برهان، وكل ما فعل خصمهم السياسي فهو ضلال، وهو باطل، وهو أسود، وكل ما فعل حزبهم فهو حق، وهو صواب، وهو أبيض، حتى لو فعل خصمهم ما طلبوا منه أن يفعل لجرّحوه في فعله، ورموه بسوء القصد من عمله.

وفرق كبير بين النقد يخضع للمنطق وللبرهان، وبين اللجاجة في الجدل بالتهويش والسباب والتشهير والإمعان في الخصومة.

ذلك أن الأمر ليس أمر مسألة تدرس، وبرهان يقام، ووجهة نظر تعرض أو تنقد، ولو كان هذا لسهل التفاهم، إنما الأمر أمر حزب يسقط وحزب يحكم. وكل هذا الجدل الظاهر ليس إلا حزبيًا يخدم الغرض الباطن فكيف يكون التفاهم؟

إن الجدل للوصول إلى الحق لا يخرج الإخوان عن الصفاء، ولا يمس صداقة الأصدقاء، بل يكون الجدل أفعال في توكيد الصداقة، وتثبيت العلاقة، لأن كلاً عاون الآخر. أما الجدل للغرض، فيفسد العلاقة، ويقلب الصداقة عداوة، لأنه ليس إلا وسيلة للانتقام، وشفاء الغليل.

ثم استعرض الجدل في المجالس كيف تتشعب الآراء يطول الجدل، ويكثر الاستطراء، وكثيراً ما ينتهي ذلك كله إلى غير نتيجة. حتى المجالس الخاصة التي قصد منها إلى الاسترواح، ولذة الاستماع للحديث، وعرض كل أحسن ما رُئي وما قُرئ وما سُمع، سرعان ما تنقلب إلى معركة حامية تفقد بهجتها ولذتها وتنقلب إلى جدل بغيض.

ما السر في هذه الفوضى كلها! وهذا الجدل الطويل كله؟ سره في قلة العقل، فأقل الناس عقلاً أكثرهم كلاماً، ومن لم يحاسب نفسه على ما يقول قال ما يشتهي.

وسره في الرأي العام الذي لا يحتقر الجدل الخصم، بل هو يطري طول لسانه وكثرة لججته وشدة إمعانه.

وسره في عدم تقويم الزمان، فلا بأس عند الناس أن تضيق الساعات في كلام فارغ، وجدل تافه، فهم يتفكهون بهذا كما يتفكهون بلعب الترد والشطرنج.

وسره في تشتت العقلية، فالتفاهم إنما يكون حين تتقارب العقلية، ولكنك تنظر فترى أميين بجانب متعلمين، وهؤلاء المتعلمون لا وحدة بينهم، تعليم أزهري ومدني وأجنبي، ومن

تتغف ثقافة فرنسية؛ وأخرى إنجليزية، وثالثة ألمانية، من غير أن يكون لهذا كله دعامة متحدة من ثقافة قومية، ثم الفروق التي تنتجها معيشة الطبقات في العقلية؛ فعقلية الطبقة الأرستقراطية غير طبيعة الطبقة الديمقراطية، وهكذا تمزقت عقلية الأمة كل ممزق، فلم يعد لها وحدة في العقلية، ولا وحدة في المزاج.

فإن كنت عاقلاً، فوَقِّرْ على نفسك الجدل فيما لا طائل تحته، واقتصد من وقتك وثوران نفسك، فإن من أهم الأسباب في خلق الأرض واسعة والسماء فسيحة أن تهرب حيث تشاء من الجدل العقيم.



اختلاف القيم

أهم فرق بين إنسان وإنسان هو نظرتة إلى الأشياء وتقويمها، هذا هو الفرق بين العالم والجاهل، والراقي والوضيع، والحكيم والأحمق. وسلوك الإنسان في الحياة دليل على قائمة القيم المنقوشة في أعماق نفسه. فإن رأيتة يسعى إلى تحصيل المال حيث كان، ومن أي طريق كان، ولا يعبأ بالنزاهة والشرف والكرامة دل ذلك على أنه يضع تحصيل المال في أعلى «قائمة القيم»، والشرف والكرامة في أسفلها، وإن رأيتة يعنى بالنظافة أو لا يعنى بها، وبالمطالعة في الكتب أو عدمها، وبالمناظر الجميلة أو إهمالها، فمعنى ذلك - من غير شك - تحديد موضعها في «قائمة القيم».

وفائدة التربية بوسائلها المختلفة، والتعليم بأساليبه المتعددة إنما هو هذا التقويم، الذي رُبِي تربية صالحة، وعلم تعليمًا صحيحًا لا يمتاز عن رُبِي تربية فاسدة، وعُلم تعليمًا سيئًا، إلا أن الأول قد ركزت في ذهنه قائمة لقيم الأشياء مرتبة ترتيبًا يتفق والمثل الأعلى، والثاني قد غرس في نفسه قائمة تتفق والمثل الأسفل.

وهذه المثل التي تشتق منها القيم تختلف باختلاف العصور والجماعات وروح الزمن، ففي الجماعات المتدينة تُشتق القيم من الدين، وترتب قيم الأشياء حسب أوامره ونواهيه؛ فطاعة الله في أول القائمة، والأخلاق تقوّم حسبما ورد في الدين من طلب مشدد أو مخفف وهكذا؛ وفي الجماعات التي تفلسف حياتها حسب النجاح في الدنيا فقط ترتب «قائمة القيم» ترتيبًا آخر عماده التجارب الدنيوية وما يوصل منها إلى النجاح وما لا يوصل، فتجعل في أعلى القائمة الحرية، والمحافظة على الشخصية؛ وتدبير الثروة، وطرق تحصيلها وإنفاقها، والسعادة في الحياة، والتسامح، وما إلى ذلك.

بل أرى أن النزعات والحروب وانقسام العالم إلى معسكرات؛ إنما منشؤه اختلاف في فلسفة الحياة، نتج عنه اختلاف في تقويم الأشياء، والنظر إليها. فهناك فلسفة اشتراكية تقوّم أكبر تقويم المساواة بين الناس، والعدالة الاجتماعية وفرض النظام الاجتماعي الذي يحقق هذه المساواة وهذه العدالة؛ ويقوّم الأشياء الجزئية حسب هذا المبدأ الأساسي الكلي، وهناك

فلسفة أخرى تشدد ثروة الشعب، وعظمة الجنس، وحب الاستعمار والفتح، وقوة الجيش في الجو والبر والبحر، وما يتبع ذلك من الإشادة بفضيلة النظام والطاعة، وعلى هذا الأساس تقوم الأشياء، وهكذا اختلفت الفلسفات، فاختلفت مقاييس التقويم، واختلفت نظم التربية التي تحقق هذه الأغراض، وترمي إلى صوغ الشعوب حسب هذه المبادئ، فكان الخصام، وكانت الحرب، فحرب المدافع والقنابل والدبابات والطائرات نتيجة حتمية لحرب الفلسفات وحرب التربيات.



إن الأمة المتناسكة هي التي تخضع لنظام واحد، يث في أفرادها «قائمة للقيم» واحدة، تكون أمام نظرهم جميعاً، وتؤلف بينهم جميعاً، والأمة المنحلة هي التي تسمح لقوى مختلفة ونظم مختلفة أن تضع «قوائم للقيم» مختلفة تفرق بين أبنائها. فمثلاً عندنا الأزهر وتوابعه، يعلم أبنائه تعليماً يرسم للقيم خريطة للحياة خاصة، ويجانبه المدارس الأجنبية تضع لطلبها خريطة أخرى مخالفة للأزهر تمام المخالفة، ثم مدارس حكومية تلون خريطتها بلون ثالث مخالف للأولين، فينشأ عن ذلك حتماً اختلاف الأنظار في قيم الأشياء، واختلاف السلوك تبعاً للتقويم، وسوء التفاهم بين الجميع لاختلاف المثل العليا لهم. وهكذا الشأن في الخلاف الواسع بين النظم الاجتماعية لسكان الريف وسكان المدن، والأغنياء والفقراء، والمتعلمين والجهلاء، مما ليس له نظير في الأمم المتناسكة، فإن كان عندها فروق ففروق ضيقة ليست بالسهة التي عندنا، وبعبارة أخرى إن الاختلاف في التقويم عندهم ليس بمقدار الاختلاف في التقويم عندنا.

ونج عن ذلك ضعف الرأي العام، فإن قوته تنشأ من الثقافة الواسعة الموحدة كما نتج عدم التفاهم في المسائل العامة، فالخلافات الكثيرة في مجالسنا وآرائنا ووجوه حياتنا منشؤها -في الأعم الأغلب- الاختلاف الواسع في التقويم. والاختلاف الواسع في التقويم منشؤه الاختلاف الواسع في التكوين.



على نمط أوسع من هذا كان الاختلاف العالمي. فهناك خلافات واسعة في التربية ونظمها، هناك من يرى على أساس النزعة القومية وقوة الأمة وسيطرتها، وهناك من يريد أن يربى على أساس النزعة الإنسانية والأخوة العامة، ثم هناك من يريد أن يربى على أساس النزعة العقلية المادية البحتة، غير عابى بالأديان والتقاليد والحياة الروحية، ومنهم من يريد أن

يربى على أساس العقل والروح معًا، والتقاليد والتجديد معًا، وهكذا، وكل منهج يحارب الآخر.

ومن الناحية الاقتصادية هناك من يؤيد الملكية الخاصة، وهناك من يريد أن يهدرها تمامًا، وهناك من يريد أن يتوسط، ثم هناك من يريد حرية التجارة وحرية الأسواق، والنظر إلى ذلك كله نظرة عالية، وهناك من يريد إخضاع التجارة والأسواق للتنزعة القومية، فيتدخل في التجارة وفي الأسواق وهكذا.

ومن الناحية الاجتماعية هناك فلسفة ترى أن الحرية يجب أن تمنح كاملة لأفراد الأمة، وألا تقف أمامها السلطات، فلا تحدها ولا تتدخل فيها إلا بقدر، وسينشأ عن ذلك النظام بحكم طبيعة الشعب. وترى فلسفة أخرى أن النظام واستعمال السلطة في تعويد الشعب إياه يجب أن يسبق الحرية، ولا تنشأ الحرية الصحيحة إلا من فرض النظام وسهر السلطات عليه حتى تتربى الأمة.

ثم إن المدنية الصناعية الحديثة والمخترعات الجديدة تغلغلت في حياة الناس، وغيرت من تقويم الأشياء. ولم يتأثر بها الناس على السواء بل كان منهم محافظون حافظوا -إلى حد ما- على القيم القديمة، وأحرار غيروا تغييرًا كبيرًا، وأسرفوا في تقويم الجديد، مما كان مثار خلاف أيضًا بين اتجاهات العالم.



كل هذه وكثير مثالها خالفت بين الجماعات في التقويم؛ ثم تبلورت فقسمت العالم إلى معسكرات تستعد اليوم للحرب كما كانت تستعد من قبل، ثم تكتلت هذه المعسكرات إلى معسكرين اثنين.



إذا كان أكبر سبب في هذه المنازعات هو اختلاف النظر الناشئ عن اختلاف التقويم، فهل هناك أمل في العلاج؟

إن ما أحدثته المخترعات الحديثة من تقريب المسافات بين الأمم؛ وكثرة الامتزاج والاختلاط بينها، وشدة الاتصال في معرفة كل أخبار الآخر، وكثرة المؤتمرات وما إلى ذلك؛ عامل كبير من غير شك في تقريب وجهات النظر، وتقريب تقويم الأشياء والآراء.

وإذا ثبت أن أهم سبب في الخصومات هو الاختلاف في التقويم، كان أهم واجب على المصلحين أن ينادوا بالعلاج النفسي والاجتماعي؛ فليس هناك كبير فائدة في التفكير في نزع السلاح وإنشاء هيئة الأمم ونحو ذلك؛ ما لم تدعم بالعلاج النفسي من إزالة سبب خوف كل معسكر من الآخر بعد دراسته نفسيًا، وما لم تدعم أيضًا بالعلاج الاجتماعي من بحث وسائل تقريب النظر وتقريب التقويم.

* * *

الفهرس

5	إمامان عاشقان
25	أخلاق السادة
29	من الأقوال المأثورة في الأدب الغربي والعربي
62	الشيخ محمد عبده
106	الفكاهة في الأدب العربي
114	الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة
126	موقف حرج
132	مشاكلنا اللغوية والأدبية
142	الذوق الأدبي
145	الزعامة والزعماء
152	في الحياة الروحية
172	الإنسانية في الإسلام
177	مأساة
180	المجمع اللغوي
185	الشيخ مصطفى عبد الرازق
191	الجدل العقيم
194	اختلاف القيم

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثامن عشر
فيض الخاطر (8)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثامن عشر

فيضُ الخاطر (8)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (8)
للمؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	216
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

السيد عبد الرحمن الكواكبي

1265 - 1320هـ

1848 - 1902م

(1)

من بيت في «حلب» يمتاز بنسبه وحسبه وعلمه وجاهه وماله، فأسرة الكواكبي كانت فيها نقابة الأشراف في حلب، ولها مدرسة تسمى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكواكبية فيها.

تعاون على تربيته بيته وما في تقاليده من عزة وإباء وشمم وأنفة من الصغائر، وخالة له تعهدته بعد وفاة والدته وهو صغير، وكانت من نوادر النساء في الشرق، عرفت بالأدب والكياسة وكبر العقل. وقبل ذلك، فطرته التي فُطر عليها من ميل إلى الحق، وحب الخير والاستجابة للتربية الصالحة.

كل هذا جعل منه رجلاً يستعصي على ناقد الأخلاق نقده. مؤدب اللسان حتى لا تؤخذ عليه هفوة، يزن الكلمة قبل أن ينطق بها وزناً دقيقاً، حتى لو ألقى عليه السلام لفكر في الإجابة؛ متزن في حديثه، إذا قاطعه أحد سكت وانتظر حتى يتم حديثه، ثم يصل ما انقطع من كلامه، فيؤدب بذلك محدثه، نزبه النفس لا يخدعها مطمع ولا يفرها منصب، شجاع فيما يقول ويفعل، مهما جرت عليه شجاعته من سجن وضيق مال وتشريد، وهو مع أنفته وعزته وصلفه على الكبراء - متواضع للبائسين والفقراء، يقف دائماً بجانب الضعفاء، يشع

على من يجالسه الإتران والتفكير الهادىء وحب الحق ونصرة المبدأ، والتضحية للفضيلة.

تعلّم كما كان يتعلم ناشئة زمانه الدينيون، لغة عربية ودين في مدرسة أسرته بحلب - «المدرسة الكواكبية» - وكانت مدرسة تسير على الطريقة الأزهرية فيما يقرأ من كتب؛ وما يتبع من منهج؛ ولكنه أكمل نفسه بقراءته بعض العلوم الرياضية والطبيعية وأحضر له والده مَنْ علّمه الفارسية والتركية، وطالع بنفسه كثيراً من الكتب التاريخية وعنى بدراسة قوانين الدولة العثمانية.

فلما أتم دراسته انغمس في الحياة العملية، وتنوّعت أعماله، وتباينت اتجاهاته: فمن محرر لجريدة رسمية، إلى رئيس كتاب المحكمة الشرعية، إلى قاضٍ شرعي في بلدة من البلاد السورية، إلى رئيس البلدية، ثم هو بين الحين والحين يعتزل الوظائف الحكومية فينشئ لنفسه جريدة في «حلب» اسمها الشهباء، أو يشتغل بالأعمال التجارية، أو يقوم بمشروعات عمرانية، ومن كل ذلك يستفيد خبرة وتجربة بالحياة. وفي كل الأعمال الحكومية والحرّة يصطدم بنظام الدولة، ويستبداد الحكام وفساد رجال الإدارة، فينازلهم وينازلونه، ويحاربهم ويحاربونه، وينتصر عليهم حيناً، وينتصرون عليه حيناً، وسلاحه دائماً النزاهة والعدل والاستقامة، وسلاحهم دائماً الدسائس والانهام بخروجه على النظام، ودعوته للشعب، وما شاكل ذلك مما هو من عادة الظالمين، وكانت البلاد التي يعيش فيها موبوءة بحكم «عبد الحميد» لا يستطيع أن يعيش فيها حر صريح، ولا ينجح فيها تاجر نزيه، ولا موظف جريء مستقيم، وهذا النوع من الحكم عدو كل كفاية، وقاتل كل نبوغ!!

ارتفع شأنه في بلده، فكان يقصده أصحاب الحاجات لقضائهم، والمشاكل لحلها، ورجال الحكومة أنفسهم يستشيرونه فيما غمض عليهم ويعتمدون على رأيه، وهو في كل ذلك جريء فيما يقول: لا يقرّ ظالماً على ظلمه، ولا يسالم جائراً لمنصبه أو جاهه من أجل هذا غاضب «عارف باشا» والي «حلب» وأخذ يعدد سيئاته وينقم عليه تصرفاته، ويحرض الناس على رفع صوتهم معه بالشكوى منه لرؤسائه في الأستانة فانتقم «عارف باشا» لنفسه، فزوّر على «الكواكبي» أوراقاً، واتهمه بأنه يسعى لتسليم «حلب» لدولة أجنبية، وحبسه وطلب محاكمته، فبذل الكواكبي ورجاله جهداً كبيراً ليحاكم في ولاية «حلب» وحوكم في بيروت فحكم ببراءته، وظهرت خيانة الوالي ومكايده فمزل.

وكان من أعداء «الكواكبي» أيضاً «أبو الهدى الصيادي» الذي سبق وصفه في ترجمة «عبد الله نديم»، لأن «الكواكبي» أبى الاعتراف بصحة نسيبه، ولاعتداء «أبي الهدى» على بيتهم

بأخذ نقابة الأشراف لنفسه منهم، فكان «أبو الهدى» أيضاً يدس له، ويغري ولاية الأمر به.

فكان من نتيجة محاكمته على التهمة التي اتهمه بها «عارف باشا» ومن معاكسة «أبي الهدى» وأعوانه له حتى في تجارته، أن خسر ألوف الجنهيات من ماله، فاحتمل ذلك بنفسه قوية لا تجزع ولا تتحول.

وأصبح صفحة في تاريخ حياته قوة شعوره بفساد حال المسلمين، وتخصيص جزء كبير من حياته في تعرف أحوالهم في جميع أقطار الأرض، وتشخيص أمراضهم وتلمس العلاج لهم، فعكف على مطالعة تاريخهم في ماضيهم وحاضرهم، وما كتبه الكتاب المحذثون في ذلك في الكتب والمجلات والجرائد ودرس أحوال المسلمين في المملكة العثمانية. ثم رحل إلى كثير من بلاد المسلمين، فساح في سواحل أفريقية الشرقية، وسواحل آسيا الغربية، ودخل بلاد العرب وجمال فيها واجتمع برؤساء قبائلها، ونزل بالهند وعرف حالها. وفي كل بلد ينزلها يدرس حالها الاقتصادية، وحالتها الزراعية، ونوع تربتها وما فيها من معادن ونحو ذلك دراسة دقيقة عميقة. ونزل مصر وأقام بها، وكان في نيته رحلة أخرى إلى بلاد المغرب يتم فيها دراسته، ولكنه عاجلته منيته.

أخرج نتيجة دراسته في مقالات كتبت في المجلات والجرائد، ثم جمعت في كتابين: اسم أحدهما «طبائع الاستبداد»، والآخر «أم القرى»: الأول في نقد الحكومات الإسلامية، والثاني في نقد الشعوب الإسلامية غالباً.

لقد كان الحديث في مثل هذه الموضوعات التي مسها «الكواكب» في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» من الموضوعات المحرمة؛ لأنها تمس نظام الحكم من قريب، وتفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم، وتفهم على مناحى الظلم والعدل، وتهيئهم للمطالبة بالحقوق إذا سلبت، والقيام بالواجبات إذا أهملت، وهذا أبغض شيء لدى الحاكم المستبد. لذلك رأينا الشرق من بعد ابن خلدون أغلق هذا الباب، ولم يفتحه أي باحث بعده، وصار كتاب ابن خلدون مقدمة بلا نتيجة. والعلوم التي حوفظ عليها واستمرت دراستها، هي علم النحو والصرف واللغة والفقه؛ لأنها لا تمس الحاكم من قريب ولا بعيد، ولا تفهم الناس أين هم من حاكمهم وأين حاكمهم منهم. والأدب مدّاح للملوك والحكام، يجعل ظلمهم عدلاً وفسادهم صلاحاً، فإذا أعطاهم الحاكم قليلاً مما سلبه هلكوا وكبروا، وعجبوا من هذا الكرم الحاتمي، والسخاء الذي لا نظير له، وإذا تبسم بسمه أشرفت الشمس، وإذا عبس عبسة أكفهر الجوا! وهكذا. كان الحاكم هو كل شيء في الأمة، حتى المؤرخون لا يؤرخون إلا

شخصه في حياته وأعماله وحروبهِ وزوجاته وأولاده. أما الشعب فلا شيء، إلا أن يكون مزرعة للحكام. وأحب علم إلى الحكام وأدعاهم لنصرته هو ما يتصل بالحكم ونظامه، ورجال الدين المقربون هم الذين يستطيعون أن يولدوا المعاني من مثل: «السلطان ظلُّ الله في أرضه»، و«من أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصاه فقد عصاني»، أما علم الاجتماع فلم يعرفه الشرق بعد ابن خلدون بتاتاً.

كان هذا في الشرق، على حين أن الغربيين بدؤوا بعد ابن خلدون يبحثون في المجتمعات بحثاً واسعاً، يتعرفون علل الجماعات وأمراضها، وأنواع الحكومات ومزايا كل شكل وعيوبه، ويتحررون من القيود، ولا يعيشون بالتضحيات في سبيل الحريات، ويبني لاحقهم على ما وصل إليه سابقهم.

وبلغ الضيق في الشرق منتهاه في عهد السلطان عبد الحميد، ولكن شدة الضغط تولد الانفجار، والقسوة تعلّم الحيلة، وتوالي الاضطهاد يولد البغضاء، فكثرت في هذا العهد الجمعيات السرية تعمل لتحرير البلاد العثمانية من الظلم، وتعمل لوضع نظام ديمقراطي لا يكون فيه السلطان الحاكم بأمرة، وفر كثير من العثمانيين إلى أوروبا يدرسون نظم الحكم الأوروبي وما وصلت إليه أوروبا من البحوث الاجتماعية، وأخذوا يكتبون في ذلك في جرائدهم ومجلاتهم التي يحررونها خاوج الحدود العثمانية، ومنها تتسرب إلى البلاد نفسها. وأخذت مصر بعد انفصالها من حكم العثمانيين تؤوي الأحرار، وتؤيد القول في نقد نظام الحكم، وظهرت في الجرائد والمجلات مقالات بالعربية في تشريح أحوال الجماعات وأصول الحكومات وترجم إلى العربية «أصول النواميس والشرائع» لمونتسكيو. وبدأت موجات البحث الاجتماعي في أوروبا تصل إلى الشرق عن طريق الترجمة وطريق المثقفين في أوروبا.

في هذا الوسط طلع الكواكبي، وكان ظهوره بكتابه جرأة كبيرة. لقد استفاد مما نقل عن الغرب، ولم يكن يعرف لغة أوروبية، إنما يعرف العربية والتركية والفارسية؛ فاستفاد مما نقل إليها، ومما كان يترجم له في هذا الباب خاصة وقد ظهر أثر هذا الاقتباس في كتابه «طبائع الاستبداد». أما كتابه «أم القرى» فبحث مبتكر، وهو يدل على كبر عقله وقوة تفكيره، وسعة اطلاعه، وصدق غيرته على العالم الإسلامي.

أما كتاب «طبائع الاستبداد»، فقد نشره - أولاً - مقالات في بعض الصحف عندما كان في مصر سنة 1318هـ ثم جمعها في كتاب وقال في أوله: «إني نشرت في بعض الصحف

أبحاثاً علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يتعبون على الأغيار، ولا على الأقدار... ثم أضفت إليها بعض زيادات، وحولتها إلى هيئة هذا الكتاب»

وقد اقتبس فيه كثيراً من أقوال «ألفيري» ولا أعرف كيف وصلت إليه؛ وألفيري *Alfieri* *Vittoria*؛ كاتب إيطالي عاش من سنة 1749 - 1803م، من بيت نبيل، وقد ساح في أوروبا نحو سبع سنوات، ودرس كتب فولتير وروسو ومنتسكيو، وتشجع بأرائهم، وتعشق الحرية وكره الاستبداد أشد الكره، ووجه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد، ينطق بذلك أبطال رواياته ويثبه في كتاباته، ولكن الكواكبي هضمها وعدلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية والإسلامية، وزاد عليها من تجاربه وآرائه.

* * *

(2)

قلت إن أهم آثاره كتابان: «طبائع الاستبداد» و«أم القرى».

فطبائع الاستبداد يدور حول تعريف الاستبداد بأنه «صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تنصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب». ويأتي هذا من كون الحكومة مطلقة التصرف لا يقيدتها قانون ولا إرادة أمة، أو أنها مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال هذه القيود والسير على ما تهوى. والحكومات ميالة بطبيعتها إلى الاستبداد، لا يصدها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديدة ومحاسبتها محاسبة لا تسامح فيها، وإلا قوة الرأي العام وعظمة سلطانه.

والمستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاضب الممتدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس، يسدها عن النطق بالحق ومطالبتها به.

والمستبد عدو الحق، وعدو الحرية وقاتلها.

والمستبد يؤد أن تكون رعيته بقرأ تحلب، وكلاباً تتذلل وتتملق؛ وعلى الرعية أن تدرك ذلك فتعرف مقامها منه: هل خلقت خادمة له، أو هي جاءت به ليعدها فاستخدمها؟ والرعية العاقلة مستعدة لأن تقف في وجه الظالم المستبد، تقول له لا أريد الشر، ثم هي مستعدة لأن تتبع القول بالعمل؛ فإن الظالم إذا رأى المظلوم يحمل سيفاً لم يجرؤ على ظلمه.

وقد بحث بحثاً مستفيضاً في علاقة الاستبداد بالدين، ونقل عن الفرنج رأيهم في أن الاستبداد في السياسة متولد من الاستبداد في الدين أو مساير له. فكثير من الأديان تبت في نفوس الناس الخشية من قوة عظيمة لا تدرك كنهها العقول، وتهدهم بالعذاب بعد الممات تهديداً ترتعد منه الفرائص، ثم تفتح باباً للخلاص والنجاة بالاتجاه إلى الأحبار والقسس والمشايخ، بالذلة لهم، والاعتراف أمامهم وطلب الغفران منهم، والمستبدون السياسيون يتبعون هذه الطريقة فيسترهبون الناس بالتعالي والتعاضم، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال، حتى لا يجدون ملجأ إلا التزلف لهم وتملقهم! وعوام الناس يختلط عليهم في

أذعناهم الإله المعبود والمستبدون من الحكام، فيتشابه عندهم استحقاق التعظيم، وتنزههم عن سؤالهم عما يفعلون، ولا يرون لهم حقاً في مراقبتهم، كما أنه ليس لهم الحق في مراقبة الله فيما يفعل!! ولهذا خلعوا على المستبد صفات الله كولي النعم، والعظيم الشأن،؛ والجليل القدر وما إلى ذلك؛ وما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قديمة يشارك فيها الله أو تربطه برباط مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطاقة من أهل الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله!!

ولقد رأى «الكواكبي» أن الإسلام في جوهره الأصلي لا ينطبق عليه هذا القول، فهو مبني على قواعد الحرية السياسية متوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية، فهو مؤسس على أصول ديمقراطية (أي المراعاة التامة للمصلحة العامة)، وعلى شورى أرستقراطية، أي شورى الخواص، وهم أهل الحل والعقد. فالقرآن مملوء بتعاليم تقضي بإماتة الاستبداد، والتمسك بالعدل، والخضوع لنظام الشورى من مثل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آية: 159] ، ﴿وَأْتِرْهُمْ شُورَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: الآية 38]، حتى في القصص من مثل: ﴿مَا كُنْتُ نَاقِطَةً أَتَىٰ سَهْوًا النَّهْدَ﴾ [المثل: الآية 32] . ومظهر هذا كان في أيام النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين. ثم لا يعرف الإسلام سلطة دينية، ولا اعترافاً، ولا بيع غفران، ومنزلة خاصة لرجال الدين. ولكن دخل عليه من الفساد ما دخل على كل دين، ففرقت كلمة المسلمين وانقسموا شيعاً، وتحول الحكم من نظام شورى إلى استبدادي؛ فصغرت نفوس الناس وخفّت صوتهم، وأضاعوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو العبد الذي به يراقب أولي الأمر في الأمة، فصار أمر المسلمين إلى ما نرى.

ولم يتعرض «المؤلف» للرد على الشطر الأول، وهو ما يوحيه تصوير الله بالقوة والعظمة والسيطرة من خضوع النفوس للمستبد. وعندني أن الإسلام بجعله «لا إله إلا الله» محور الدين، تتكرر كل في آذان وفي كل مناسبة، كان كفيلاً أن يذكر النفوس دائماً بأن العزة لله وحده، وأن النفوس لا يصح أن تخضع لأحد سواه، وأن هذه الكلمة توحى بالضعف أمام الله والقوة أمام من سواه كائناتاً من كان. ولكن بتوالي القرون، ودخول الدخيل من العقائد، أصبحت «لا إله إلا الله» عند أكثر المسلمين كلمة جوفاء لا روح فيها، تبعث الضعف ولا تبعث القوة، وتبيح أن يُشرك مع الله الحاكم المستبد والرئيس المستبد، بل والمال والجاه والمنتصب، فكل هذه وأمثالها أصبحت آلهة مع الله؛ وفقد المدلول الحق ل«لا إله إلا الله»!!



ثم أبان أن الحاكم المستبد يخشى العلم؛ لأن العلم نور، وهو يريد أن تعيش الرعية في

الظلام؛ لأن الجهل يمكنه من بسط سلطانه، وأعرف أن حاكماً مستبداً شرقياً كان له مرب سويسري، فقال له يوماً بعد أن تأمّر: ليتك تعنى بتربية للشعب وتعليمه! فقال الأمير: كلا! إنني علمته صعب عليّ حكمه.

والحاكم المستبد لا يخشى علوم اللغة والأدب، ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد، بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل لتأييده في استبداده بسد أفواههم بلقيّعات من فئات مائدته. إنما ترتعد فرائصه من الفلسفة العقلية، ودراسة حقوق الأمم، وعلوم السياسة والاجتماع، والتاريخ المفصل، والقدرة على الخطابة الأدبية ونحو ذلك من العلوم التي تنير الدنيا وتثير النفوس على الظالم، وتعرّف الإنسان ما هو الإنسان، وما هي حقوقه، وكيف يطلبها، وكيف ينالها، وكيف يحفظها، فإن المستبد سارق، والعلماء من هذا القبيل يكشفون السرقة.

ولذلك يكون الحاكم المستبد وهؤلاء العلماء في صراع دائم، العلماء يحاولون الإنارة والمستبد يحاول إطفاءها، وكلاهما يحاول كسب عامة الشعب، فالمستبد يخيفهم ليستلموا، وهؤلاء العلماء ينيرونهم ليقولوا ويفعلوا.

والحاكم المستبد تسره غفلة الشعب؛ لأنه يتمكن بغفلتهم من الصولة عليهم: يغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء حياتهم، ويضرب بعضهم ببعض، فيصفونه بحسن السياسة والكياسة، ويسرف في أموالهم فيقولون إنه كريم، ويقتلهم ولا يمثّل بهم فيقولون إنه رحيم، وإن نقم عليه بعض الآباء، قاتلهم بهم كأنهم بغاة!!

والحاكم المستبد يخاف رعيته كما تخافه رعيته، بل خوفه منهم أشد لأنه يخافهم عن علم يخافونه عن جهل. وقد اعتاد المؤرخون المحققون قياس درجة استبداد الحاكم بمقدار حذره، ودرجة عدله بمقدار طمأنينته، كما يستدلون على عراقة الاستبداد في الأمة بفخخة الحكام، وإمعانهم في الترف، وكثرة الحجاب، ودقة نظام المقابلات. ومن دلائل تغلغل الاستبداد في الأمة استكناه لغتها، فإن كثرت فيها ألفاظ التعظيم وعبارات الخضوع، كاللغة الفارسية، دلت على تاريخها القديم في الاستبداد، وإن قلت كالعربية قبل امتزاجها بغيرها دلت على الحرية.

وعلى الجملة فأخوف ما يخافه المستبد من العلم، العلم الذي يعلم أن الحرية أفضل من الحياة، والشرف أعز من المنصب والمال، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يرفع، والإنسانية وقيمتها، والعبودية وضررها.

وقد كان «الكواكبي» في كل هذا يقرأ نتائج القرائح التي كتبت في الاستبداد وينظر إلى الدولة العثمانية في عهده ويستلم منها آراءه وأحكامه.



ثم عرض للاستبداد والمجد، ويعني بالمجد، رغبة الإنسان أن تكون له منزلة حب واحترام في قلوب الناس، وهو مطلب طبيعي شريف، ويبلغ عند بعض الأفراد درجة تجعلهم يتساءلون أيهما أقوى: الحرص على المجد أم الحرص على الحياة؟ و«الكواكبي» من قبيل من يرى الحرص على المجد أقوى وأوجب من الحرص على الحياة، ولذلك عاب على ابن خلدون رأيه في تقدم الحرص على الحياة، عندما نقد «ابن خلدون» الإمام الحسين بن علي وأمثاله، وقال إنهم يعرضون أنفسهم للموت بخروجهم في فئة قليلة على الخليفة ذي السلطان والعدد والعدد، فيلقون بأنفسهم في التهلكة. فقال «الكواكبي»: إنهم معذرون؛ لأنهم يفضلون الموت كراماً على حياة الذل التي كان يحيها ابن خلدون، وهم في ذلك ككرام سباع الطير والوحوش التي تأبى التناسل في أقصا الأسر، وتحاول الانتحار تخلصاً من قيود الذل، وغضبة الكواكبي على ابن خلدون سببها عصبية لأهل البيت، إذا كان من الأشراف، وفيه نزعة لحب المجد ولو كان فيه فقد الحياة. فابن خلدون يتحدث بالعقل، والكواكبي يتحدث بالعاطفة.

والمجد أنواع: «مجد الكرم» وهو بذل المال في سبيل المصلحة العامة، وهو أضعف أنواع المجد، و«مجد العلم» وهو نشر العلم النافع رغم عواقب السلطات، و«مجد النبالة» وهو بذل النفس بالتعرض للمشاق والأخطار في سبيل نصرة الحق وهذا أعلى المجد، ويقابل المجد التمجيد، أي المجد الكاذب، وهو أن يكون الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم، وهذا يزدهر في الحكومات المستبدة، لأن الحكومات الحرة تحافظ على التساوي بين الأفراد ولا تخالف ذلك ولا تميز بعض الأفراد إلا بخدمة عامة للأمة أو عمل عظيم يوفق إليه. أما في الحكومات المستبدة؛ المتجددون أعداء للعدل أنصار للظلم، ينتخبهم المستبد الأعظم ليقوى بهم سلطانه، ويختارهم من ضعاف النفوس ويستغويهم بالمناصب والمراتب، وأكثر ما يعتمد على العريقين في التمجيد، الوارثين من آباتهم وأجدادهم مرض الاستبداد، ومن هنا ظهرت في الأمم نعمة التمجيد، بالأصالة والأنساب. والحكومة المستبدة يظهر استبدادها في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرش، إلى كناس الشارع، ولا يكون كل صنف من هؤلاء إلا من أسفل طبقته؛ لأنه لا يهمهم المجد

باستجلاب محبة الناس، إنما يهمهم التمجيد. باكتساب ثقة رئيسهم المستبد. والوزير في الحكومة الاستبدادية وزير المستبد الأعظم لا وزير الأمة، وكذلك من تحته من أعوان، فالهيئة كلها تتمجد ولا تمجد، وكلهم شركاء في جريمة الضغط على الأمة وظلمها. والاستبداد يقبل المجد ويحيي التمجيد!!

وهذا حق، فالحكومة المستبدة تقتل في النفوس العزة الحقيقية بالمفاخرة بالأعمال النابغة، وتخلق نوعاً من السيادة الكاذبة، وتجعل أولي الأمر سلسلة تبدأ من المستبد الأعظم إلى الشرطي في الشارع، كلٌ يخنع لمن فوقه ويستبد بمن تحته، وعلى العكس من ذلك الحكومة الديمقراطية ديمقراطية صحيحة، فهي تشعر كل شخص في الدولة بالعزة التي يحميها العدل، ويأن له نصيباً في حكم بلاده، وصوتاً مسموعاً فيما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، وأن حكومته ليست قائمة إلا برأيه ورأي أمثاله، إن شعروا يوماً بجورها أسقطوها، سلطة الرأي العام فيها فوق سلطان الحكومة والبرلمان وكل سلطان.



ثم عرض للاستبداد والمال، ويعني بذلك الحكومة الاستبدادية وأثرها في الثروة أو الحالة الاقتصادية في البلاد. وهو في هذا الموضوع يرى الخير في نوع معتدل من الاشتراكية؛ نعم لا ينبغي أن يتساوى العالم الذي أنفق زهرة حياته في تحصيل العلم النافع، أو الصانع الماهر في صنعة مفيدة، وذلك الجاهل الخامل النائم في ظل الحائط، ولكن العدالة تقضي أن يأخذ الراقى بيد السافل فيقره من منزلته؛ ويقاربه في معيشته. وقد قال الإسلام إلى هذا النوع فعرض 2,5% من رؤوس الأموال تعطى للفقراء وذوي الحاجة، وحرّم الربا؛ لأنه وإن أجازته الاقتصاديون لأسباب معقولة اقتصادياً - للقيام بالأعمال الكبيرة؛ ولأن الأموال المتداولة في السوق لا تكفي للتداول، فكيف إذا أمسك المكتنزون قسماً منها؛ ولأن كثيراً من القادرين على العمل لا يجدون رؤوس المال - فإن الدين ورجال الأخلاق ينظرون إليه من حيث ضرره الأخلاقي، لأنه متى انتشر قسم الناس إلى عبيد وأسياد، وكان سبباً في ضياع استقلال الأمم الضعيفة.

والحكومة الاستبدادية سبب في اختلال نظام الثروة؛ فهي تجعل رجال السياسة والدين ومن يلحق بهم يتمتعون بحظ عظيم من مال الدولة؛ مع أن عددهم لا يتجاوز الواحد في المائة؛ وهي تخصص المال الكثير لترف المستبد وسرفه؛ وتغلق على صناعاتها ومن يستخدم لتحصيل شهوتها ومن يعينها على طغيانها، وسائر أفراد الشعب في شقاء وفقر وبؤس!

والحكومات العادلة تعمل على تقريب المسافات بين أفراد الشعب، فلا غنى مفرط ولا فقر مفرط. وهذه حكومة الصين المعدودة غير متمدنة لا تجيز للشخص الواحد أن يملك أكثر من خمسة أفدنة، وروسيا وضعت لبعض ولاياتها قانوناً أشبه بهذا، ومنعت سماع دعوى دين غير مسجل على فلاح، ولم تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من خمسمائة فرنك. وحكومات الشرق إذا لم تعالج الفروق الكبيرة بين سادتها وعبدها ساء مصيرها.

ثم الحكومات المستبدة تيسر للسفلة طرق الغنى بالسرقة والتعدي على الحقوق العامة. ويكفي أحدهم أن يتصل بباب أحد المستبدين ويتقرب من أعبابه، ويتوسل إلى ذلك بالتملق وشهادة الزور وخدمة الشهوات والتجسس، ليسهل له الحصول على الثروة الطائلة من دم الشعب.

هذه صورة سينمائية لكتاب «طبائع الاستبداد» ولو أنسى، في عمر «الكواكبي» حتى يرى النظريات الاقتصادية الحديثة، وتطور النظم السياسية، والدولة الشيوعية، وحركات العمال أمام استبداد رؤوس الأموال، وعلاقة الغرب بالشرق، وما اخترع الدكتاتوريون في أوروبا من نظريات أرغموا العلم إرغاماً على أن يؤيدها، ونحو ذلك من أوضاع، لكان له من كل ذلك مادة خصبة يدع فيها فوق ما أبدع.



(3)

عرض «الكواكبي» بعد ذلك لأثر الاستبداد في فساد الأخلاق، فالاستبداد يتصرف في أكثر الميول الطبيعية والأخلاق الفاضلة أو يفسدها، فهو يُفقد الإنسان عاطفة الحب، فهو لا يحب قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، ولا يحب وطنه لأنه يشقى فيه، وهو ضعيف الحب لأسرته لأنه ليس سعيداً فيها، وهو لا يركن إلى صديقه لأنه قد يأتي عليه يوم يكون فيه عوناً على الاستبداد ومصدراً له.

الإنسان في ظل الاستبداد لا ينعم بلذة العزة والشمم والرجولة، فلا يذوق إلا اللذة البهيمية لأنه لا يعرف غيرها.

والاستبداد يلعب بالأخلاق، فيجعل من الفضائل رذائل، ومن الرذائل فضائل: فيسمى النصح فضولاً، والشهامة تجبراً، والحمية طيشاً، والإنسانية حمقاً، والرحمة مرضاً، كما يسمى التفاف سياسة، والتحايل كياسة، والدناءة لطفاً، والنذالة دماثة وظرفاً.

والاستبداد أفسد عقول المؤرخين، قسموا الجبايرة الفاتحين عظماء أجلاء، مع أنه لم يصدر عنهم إلا الإسراف في القتل والتخريب، ثم شادوا بذكر السلف تملقاً للخلف.

والاستبداد يفقد الثبات في الخلق، فقد يكون الرجل شجاعاً كريماً فيصبح بعوامل الاستبداد جباناً بخيلاً. ولا أخلاق ما لم تكن ثابتة مطردة!

وأقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق، ويعين الأشرار على فجورهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأن أكثر أعمالهم تظل مستورة لا يجرؤ الناس على قول أمامهم خوف العقبي.

وأقوى ضابط للأخلاق والنهي عن المنكر بالنصيحة والتوبيخ وما إلى ذلك، وهو في عهد الاستبداد غير مقدور لغير ذوي المنعة، وقليل ما هم، ويصبح الوعظ والإرشاد ملقاً ورياء.

في الحكومات التي نجت من الاستبداد أطلقت حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات

ورأت أن الفوضى في ذلك خير من تحديد الحرية؛ لأنه متى وضعت القيود نفذ منها الحكام، وتوسعا فيها حتى خلقوا منها سلسلة من حديد يخنقون بها الحرية.

والاستبداد يُفقد الناس ثقة بعضهم ببعض، ويُحل الخوف محل الثقة، فيقل التعاون بين الأفراد، والتعاون حياة الأمم.

والأنبياء سلكوا في تكوين الأخلاق مسلكاً خاصاً، فبدؤوا بفك القول من تعظيم غير الله، وذلك بتقوية الإيمان المغطور عليه الإنسان، ثم جهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته وحرية في أفكاره وبذلك هدموا حصون الاستبداد. ثم أبانوا أنه مكلف بقانون الإنسانية واتباع المبادئ التي ترقيه وترقي جنسه - كذلك فعل السياسيون الأقدمون من الحكماء.

أما الغربيون المحدثون، فوضعوا الأخلاق غير مرتكزة على الدين، ولكن على ما أودع في فطرة الإنسان من ضمير وحب النظام، وساعدهم على ذلك انتشار العلم عندهم والرغبة في التقدم، واستعانوا على ذلك بالوطنية.

ثم وازن بين أثر التريتين فقال: إن الغربي مادي الحياة، قوي النفس، مضبوط المعاملة، حريص على الاستتار، حريص على الانتقام، والشرقي غير مادي، يغلب عليه ضعف القلب وسلطان الحب والإصغاء للوجدان، والرحمة ولو في غير موضعها. وقد نجح الغربيون المحدثون في محاربة الاستبداد، واستباحوا التدابير القاسية نحو الظلم والاعتساف، فنالوا ما أرادوا من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنساناً، وما أحوج الشرقيين إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الأغبياء والرؤساء القساء، يجددون النظر في الدين فيعيدون إليه التواضع المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، فيملكون الإنسان إرادته وحرية وإنسانيته.



ثم الاستبداد والتربية - والتربية تنمية الاستعداد جسماً ونفساً وعقلاً، وهي قادرة أن تبلغ بالإنسان أعلى حد من الرقي لو صلحت.

والحكومات العادلة تعنى بتربية الأمة من وقت تكون الجنين، بل قبله، بسن قوانين للزواج الصالح، ثم بالعناية بالقابلات والأطباء، ثم بفتح بيوت اللقطاء، ثم بإنشاء المكاتب والمدارس وتنظيم خططها متدرجة إلى أعلى مرتبة، ثم تسهيل الاجتماعات، والإشراف على

المراسم، ثم تشجيع النوادي وإنشاء المكتبات، وإعلان شأن النوايغ بإقامة النصب ونحوها، ثم بتنمية المشاعر القوية بشتى أنواعها وتيسير الأعمال وغير ذلك.

أما الحياة في الحكومات المستبدة فمجرد نماء يشبه نماء الأشجار الطبيعية في الغابات، والأحراش، يسطو عليها الغرق والحرق، وتحطمها العواصف، والقواصف.

في الحكومة العادلة يعيش الإنسان حراً نشيطاً، يسره النجاح ولا تقبضه الخيبة، وفي الحكومة المستبدة يعيش خاملاً خاملاً، ضائع القصد حائراً.

الأسير المعذب يسأل نفسه بالسعادة الأخرى، ويعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وقد جنى على المسلمين علماءهم، فأفهمهم أن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وإذا أحب الله عبداً ابتلاه، وهكذا مما ابتدعوه؛ ويتفاطلون عن حديث: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً»، وحديث معناه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها!» وكل هذه المشبطات تحول الأذهان عن معرفة أسباب الشقاء إلى إلقائها على عاتق القضاء والقدر. وقد أحكموا هذه المكيدة باختراع الأحاديث التي تجعل الخضوع للحاكم ديناً، كالسلطان ظل الله في أرضه، والملوك ملهون... إلخ.

وعلى الجملة فالترية الصحيحة لا تمكن في ظل الاستبداد!!

ثم الاستبداد - على الإجمال - يمنع الترقى. والترقى الحيوي الذي يسمى إليه الإنسان هو - أولاً - الترقى في الجسم صحة وتلذذاً، ثم الترقى في الاجتماع بالعائلة والعشيرة، ثم الترقى في القوة بالعلم والمال، ثم الترقى في الملكات بالخصال والمفاخر. وهناك نوع آخر هو الترقى الروحي، وهو الاعتقاد بأن وراء هذه الحياة حياة أخرى تترقى إليها على سلم الرحمة والإحسان - والاستبداد بالامة عدو ذلك كله، بل هو يحول الميل الطبيعي فيها إلى طلب التسفل، حتى لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور! وعندئذ يكون الاستبداد كالملق، يمتص دم الأمة، فلا ينفك عنها حتى يموت، ويموت بموتها، والاستبداد يجعل الأمة منحطة في الإحساس، منحطة في الإدراك، منحطة في الأخلاق. وهو يضغظ عليها فتكون كدودة تحت صخرة؛ والمشفقون عليها يجب أن يسعوا في رفع الصخرة ولو حثاً بالأظافر ذرة بعد ذرة!!

وهنا ضرب مثلاً يصح أن يخاطب به الخطباء الناس ليستيقظوا، فوضع خطبة نموذجية لتنبية المشاعر. وقال إن الرقي الذي ينشده في ظل العدل هو أن يكون الشخص أميناً على

جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن المحافظة عليه أميناً على ملذاته الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة بإيجاد أسبابها، أميناً على حريته فلا يتعدى عليها أميناً على نفوذه كأنه سلطان عزيز فلا يمانع في تنفيذ مقاصده النافعة، أميناً على ماله وشرفه، وما منحت الطبيعة من مزايا؛ فما لم تتحقق هذه، فالحكومة مستبدة ليست بيئة لترقي شعبها .

وأخيراً ما وسائل التخلص من الاستبداد؟ هو يرى أن الاستبداد لا يقاوم بالقوة، إنما يقاوم باللين وبالتدريج؛ ببث الشعور بالظلم، وهذا يكون بالتعليم والتحمس، ذلك لأن الاستبداد محفوف بأنواع القوات: كقوة الجند، وقوة المال، وقوة رجال الدين، وقوة الأغنياء؛ فإذا قوبل بالقوة كانت فتنة تحصد الناس! وإنما الواجب المقاومة بالحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة والاستبداد مع اعتماده على هذه القوات كلها يضعف أمام الوسائل المحكمة في قلبه كما قيل: كم من جبار عنيد جندله مظلوم صغير!!

ويجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يحل محله، ومعرفة الغاية معرفة دقيقة واضحة . ومتى وضحت الغاية المرسومة يجب السعي في إقناع الناس بها واستجلاب رضاهم عنها وحملهم على النداء بها، ويجب أن ينشر ذلك في كل الطبقات حتى يصبح عقيدة، فيتلفون جميعاً على نيل الحرية وتحقيق المثل الذي ينشدونه؛ عندئذ لا يسع المستبد إلا الإجابة طوعاً أو كرهاً .

وقد حدد في ثنايا كتابه، ماذا يقصد بالحكومة المستبدة، فقال: إنها تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق، كما تشمل حكومة الجمع ولو منتخباً إذا استبد، بل قد يكون هذا الحكم أضر من استبداد الفرد . ويدخل أنواع الاستبداد أنواع الاستعمار، فالمستعمر تاجر لا يرى إلا مصلحته . ولا عبرة بأسماء أنواع الحكومات إنما العبيرة بحقيقتها، وكل أمة فيها لون من ألوان الاستبداد، ولكنها تختلف فيه كمية وكيفية، فبعضها يمس الاستبداد مساً خفيفاً، وبعضها تغرق فيه من قدمها إلى مفرق رأسها . والغرب سبق إلى تقدير معنى الحرية والعدالة، ولكنه لا يأخذ بيد الشرق، بل يستغله لمصلحته، وواجب الغرب أن يراعي للشرق سابق فضله، فيأخذ بيده ليخرجه إلى أرض الحياة، ويعامله معاملة الأخ لأخيه لا السيد لعبده، ليتعاونوا بعدد على السير بالإنسانية .

وبهذا ينتهي الكتاب، وهو فيه قويّ مخلص، مملوء غيرة وأسفاً، وتلفاً على رفع نير الاستبداد عن الشرق؛ وهو إن استمد الفكرة من الغرب، فهو يبسطها ويعد لها ويعنى بتطبيقها . وقد يؤخذ عليه حصر نفسه في دائرة النظريات . وكان الكتاب يكون أوقع في النفس

لو ملاء بالشواهد وما رأى وما سمع من أحداث، وهو معروف بسعة الاطلاع، فلو قرن النظريات بالشواهد لكان كتابه أكثر فائدة وأعم نفعاً ولكن يظهر أن قد منعه من ذلك أنه أراد أن يستتر فأخفى اسمه ولم يضعه على الكتاب. وقال في مقدمة الكتاب إنه لم يقصد ظالماً بعينه ولا حكومة مخصوصة، وهو لو أتى بالشواهد لدل على الحكومة التي يقصدها. وما كان في ذلك من ضرر بل كان فيه كل النفع، ولكن الأمور تقدر بأوقاتها وظروفها، وهو فيما اكتشفه من ظروف كان في عرضه النظريات فقط شجاعاً جريئاً.

* * *

(4)

أما كتابه الثاني «أم القرى» فأدل على الابتكار وأوضح في إظهار الشخصية يقف فيه من المسلمين موقف الطبيب من المريض، يفحص داءه ويتعرف أسبابه، ويصف علاجه في أسلوب قصصي جذاب. تحدث فيه عن جمعية من المسلمين عقدت في مكة حضرها ممثل أو أكثر لكل قطر إسلامي، فعضو شامي، وعضو إسكندري، ومصري ومقدسي ومني وبصري ونجدي ومدني ومكي وتونسي وفاسي وإنجليزي ورومي وكردي وتبريزي وتصري وفازاني وتركي وأفغاني وهندي وسندي وصيني، وأسندت رئاسة الجمعية للعضو المكي، والسكرتارية للسيد الفراتي - ويعنى به الكواكبي نفسه - واجتمعوا كلهم في مكة قبيل الحج في مكان متطرف في مكة يتداولون في حال المسلمين. وكان أو اجتماع لهم في 15 ذي القعدة سنة 1316هـ.

فهل كانت هذه الجمعية حقيقية أو من نسج خياله؟ يقول هو: إن لها أصلاً من الحقيقة، وإن الخيال تممها، فهل هذا صحيح، أو هو من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين؟ أرجح الرأي الثاني.

على كل حال انعقدت الجمعية - فيما يقول - ووضع الرئيس منهج البحث، وهو الكتمان، لأنه أدهى إلى إفشاء كل بما في نفسه في صراحة، وتناسى الاختلاف في المذاهب، فلا سني وشيعي، ولا شافعي وحنفي، فالكل مسلم. ثم التحرر من اليأس في الإصلاح، فهذه أمم كثيرة كالرومان واليونان واليابان، استرجعت مجدها بعد تمام ضعفها، خصوصاً وأن الظواهر كلها تدل على أن الزمان قد استدار، وبدأت تظهر أعراض الصحة على المسلمين، ومن أعظم الظواهر انعقاد مثل هذه الجمعية، ووضع برنامج المؤتمر، وهو يتلخص في بحث موضع الداء في المسلمين وأعراضه وجراثيمه ودوائه وكيفية استعماله الخ.

قال الرئيس: إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض، لا يسلم منه إلا أفراد شواذ حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران، أو ناحيتان في إقليم، أو قريتان في ناحية أو بيتان في قرية أهل

أحدهما مسلمون والآخر غير مسلمين، إلا والمسلمون أقل جيرانهم نشاطاً وانتظاماً، وأقل إتقاناً من نظرائهم في كل فن وصنعة، مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من جيرانهم في المزايا الأخلاقية مثل الأمانة والشجاعة والسخاء، حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان! فما هو السبب؟

وقد لفت نظره العضو الهندي في أنه مع تسليمه بما قال الرئيس، يود أن يستثنى بعض حالات فيها المسلمون خير من جيرانهم. كبعض الوثنيين في الهند؛ والصابئة في العراق، فوافقه الرئيس وشكره على دقة ملاحظته.

ثم أخذوا - بعد التسليم بوجود العَرَض - يبحثون في الأسباب، وذهبوا في ذلك كل مذهب، فالشامي رأى أن سبب الفتن يرجع إلى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية؛ فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آتت إلى الزهد في الدنيا؛ والقناعة باليسير والكفاف من الرزق؛ وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرياسة والإقدام على عظام الأمور، فأصبح المسلم كميّت قبل أن يموت. والعقيدة بهذا الشكل مشطبة معطلة لا يرضاها عقل، ولم يأت بها شرع.

والمقدسي رأى أن السبب تحول نوع السياسة الإسلامية من ديمقراطية إلى استبدادية، فأفسدت العقول وأمانت الأخلاق.

ورأى التونسي أن بعض الأمم الأوروبية محكومة بحكومة استبدادية ولم يمنع ذلك من تقدمها؛ وإنما السبب في نظره الأمراء المترفون الذين لم يراعوا للأمة حقوقها.

وقال الرومي: إن تحميل الأمراء التبعة كلها غير سديد فما هم إلا نفر قليل من الأمة. والسبب الحقيقي في نظره فقدان المسلمين الحرية بجميع أنواعها: من حرية تعليم، وحرية خطابة وحرية البحث العلمي؛ فيفقد الحرية تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتختل القوانين، وتسأم الأمة حياتها فيستولي عليها الفتنور.

ورأى التبريزي أن السبب ترك المسلمين أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فاسترسل الأمراء في أهوائهم وشهواتهم، وهدمت المراقبة عليهم.

وقال الفاسي: إن السبب هو إهمال الناس الاهتمام بالدين، حتى لم يبق له أثر إلا على رؤوس الألسن، وأمراؤهم مثلهم لا يترأفون بالدين إلا بقصد تمكين سلطاتهم على البسطاء

من الأمة؛ هذا إلى ظلمهم وجورهم. وقد كان المسلمون أعزاء يوم توثقت بينهم الرابطة الدينية، فلما انحلت ضاعت الأخلاق ففتروا وخمدوا.

أجاب المدني بأن فقد الرابطة الدينية والوحدة الخلقية لا يكفيان سبباً لهذا الفتور العام. وعنده أن السبب تدليس رجال الدين وغلاة المتصوفين الذين لونوا الدين بلون سيء فأضاعوه وأضاعوا أهله؛ وذلك أن العلماء العاملين أهلٌ لكل نجلة واحترام؛ فلما حسدهم من لا يستحق هذه المتزلة سلكوا مسلك الزاهدين. ومن العادة أن يلجأ ضعيف المقدرة إلى التصوف كما يلجأ فاقد المجد إلى الكبر، وقليل المال إلى التظاهر بزينة اللباس والأثاث؛ فأفسد هؤلاء الدين بما أدخلوا فيه ما ليس منه، كالمعلم اللدني؛ وترتيب المقامات، ووراثة السر، والرهينة والتظاهر بالعمق، والتبرك بالآثار والكرامة على الله، والتصرف في القدر، فسحروا عقول الجهلاء واختلبوا قلوب الضعفاء كالنساء، والنساء يذرن هذه البذور الضارة في أبنائهن ويناتهن فماتت النفوس وخرفت العقول. وهؤلاء المدلسون وُجدوا في بغداد ومصر والشام وتلمسان وغمر السوق في الآستانة، وسرى من هذه العواصم إلى جميع الآفاق فأصبح المرض عاماً.

وانضم «الرومي» إلى هذا الرأي وزاده إيضاحاً، فقال «إن داءنا الدين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين والجهال المتعممين، وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال حتى للاميين والأطفال (كمشيخة الطرق عندنا). فقد يكون طفلاً، ويمنح بالوراثة لقب «أعلم العلماء المحققين»، ثم «أفضل الفضلاء المدققين»، ثم وثم حتى يوصف بأنه «أعلم العلماء المتبحرين وأفضل الفضلاء المتورعين، وينوع الفضل واليقين» وأكثرهم لا يحسنون حتى قراءة ألقابهم. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل فهو صاحب العظمة والإجلال، المنزه عن التنظير والمثال، مهبط الإلهامات، مصدر الكرامات، سلطان السلاطين، مالك رقاب العالمين، وأصبح التدريس والإرشاد والوعظ والخطابة والإمامة وسائر الخدم الدينية سلماً تباع وتشري، وتوهب وتورث. وتسلط هؤلاء المتعممون على المجالس والإدارات، واتخذ الأمراء من ذلك وسيلة يعتذرون بها عند الدول الأجنبية بأن الرأي العام - وعلى رأسه المعممون - لا يقبلون الإصلاح المدني.

أجاب الكردي بأن هذا الداء خاص ببعض الولايات: ولكن عوض الفتور عام في الولايات الإسلامية التي فيها هذا الشأن وغيره، فلا بد أن يكون السبب شيئاً أهم من ذلك. وعندني أن السبب هو أن المسلمين أصيبوا باقتصارهم على العلوم الدينية وإهمالهم العلوم

الدنيوية، كالرياضة الطبيعية والكيمياء، على حين أن هذه العلوم نمت في الغرب وترقت وظهر لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون المادية والأدبية، حتى صارت عندهم كالشمس لا حياة لهم إلا بنورها، وأصبح المسلمون في أشد الحاجة إليها في جميع أمورهم: من تربية الطفل إلى سياسة الدولة، ومن عمل الإبرة إلى عمل المدافع والبوارج، ومن استخدام اليد إلى استخدام الأسلاك والبخار - فابتعد المسلمون إلى الآن عن هذه العلوم النافعة الحيوية، جعلهم أحمق من غيرهم من الأمم، وكلما تمدت الأيام بعدت النسبة بينهم وبين جيرانهم.

أجاب الإسكندردي: إن هذا يصلح سبباً، ولكن ليس كل السبب، لأن فقد العلوم لا يصلح سبباً لفقد الإحساس الشريف والأخلاق العالية. وإنما السبب نومنا وبأسنا.

قال التتري: إن هذه شكاية حال لا شرح أسباب، إنما السبب عندي فقدان القادة والزعماء، فلا أمير حازم يسوق الأمة طوعاً أو كرهاً إلى الرشاد، ولا زعيم مخلص تنقاد له الأمراء والناس، ولا رأي عام يجمع بين الناس على غرض نبيل.

والأفغاني يرى أن سبب الفتور الفقر، وهو قائد كل شر، ورائد كل فساد، فمنه الجهل، ومنه الانحطاط الخلقي، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين، فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية، ولكن المال لا يأتي إلا بالعلوم والفنون العالية وهذه لا تنتشر في الأمة إلا بالمال. وبهذا تحدث مشكلة الدور، ويجب أن تبحث عن حلها.

أجاب المسلم الإنجليزي إن الفقر في المملكة الإسلامية ليس طبيعياً، فهي بلاد غنية، لو نُفِدت تعاليم الإسلام من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك، وصرفت في وجوهها لَخُفَّت وطأة الفقر. وإنما سبب الفتور في نظره فقد الاجتماعات والمفاوضات وتبادل الآراء، فنسى المسلمون حكمة تشريع الجمعة والجماعة والحج، وصارت الخطب التي تلقى نافهة لا قيمة لها، وكان الغرض منها التحدث في الأحوال الطارئة وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدُّوا التحدث في الأمور العامة فضولاً، والكلام فيها في المساجد لُفُوّاً فلما انعدم الكلام في المصالح العامة أصبح كل شخص لا يهتم إلا بنفسه ولا اهتمام له بالمصالح العام ولا بغير ذلك من الشؤون، حتى لو بلغهم خبير تخريب الكعبة - لا قَدَّر الله - ما زادوا عن أن يقبضوا جيبيهم لحظة وينتهي الأمر، والأمم الحية في الوقت الحاضر تهَيَّبَت للفرض للاجتماعات ومبادلة الآراء ما أمكن، بكثرة النوادي والمجمعات وتنظيم الرحلات والسياحات، وكثرة الخطب والمحاضرات حتى في المتنزهات، وعقد المؤتمرات للمناسبات، وتذكيرهم بتاريخهم وأهم أحداثهم وبشهم في الأغاني والأناشيد ما يبعث حب البلاد والحرية ويحمس للخير العام.

ورأى الصيني أن السبب هو تكبر الأمراء وميلهم للعلماء المتعلقين المنافقين، الذين يتصاغرون لديهم، ويتذللون لهم، ويحرفون أحكام الدين ليوفقوها على أهوائهم، فماذا يرجى من علماء دين يشترتون بدينهم دنياهم، ويقبلون يد الأمير لتفليل العامة أيديهم، ويحقرون أنفسهم للتعظيم ليتعاضلوا على ألوف من الضعفاء؛ فأفضل الجهاد عند الله الحط من قدر العلماء المنافقين عند العامة، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين. وعندنا في الصين رجال حكماء نبلاء، لهم نوع من السيادة حتى على العلماء، وهؤلاء هم الذين يسمون في الإسلام أهل الحل والعقد، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيه بمشاورتهم. وتاريخ المسلمين يدل على ارتباط القوة والضعف بمنزلة أهل الحل والعقد في الأمة. والخلاصة أن سبب الفتور استحكام الاستبداد في الأمراء، وانعدام أهل الحل والعقد من الأمة.

وقال «التجدي»: إن سبب فتور المسلمين الذين للحاضر نفسه بدليل التلازم، فالدين الحاضر ليس دين السلف. إن الدين الحاضر ترك إعداد القوة بالعلم والمال والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وإيتاء الزكاة إلى غير ذلك مما بينه إخواننا. قد يقول قائل: إن كل دين دخل عليه التغير ولم يؤثر في أهله الفتور، بل قال كثير من رجال الغرب إنهم ما أخذوا في الترقى إلا بعد فصلهم الدين عن شؤون الحياة الدنيا، والجواب أن كل أمة لا بد لها من نظام ثابت تسيير عليه ويلائم نفسها وبيئتها وعلاقاتها التجارية والسياسية؛ والقانون الطبيعي الذي يتفق والطبيعة البشرية هو إذعانه لقوة غالبه هو الله الذي يرحي به الإلهام الفطري. ولهذه الفترة علاقة عظمى بتنظيم شؤون حياته، وهي أقوى وأفضل وازع وكل الأديان راجعة إلى أصل صحيح واحد، فإذا تغير أو أفسد فسد الناس لاختلال هذا الوازع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: الآية 124].
«والأمة كلما قربت من الأصل الصحيحة والمبادئ الصحيحة قربت من الكمال».

وهنا أعلن الرئيس أن البحث في أعراض الداء وأسبابه قد نضج أو كاد، فيكتفي فيه بهذا القدر، ويجب نقل البحث إلى موضوع آخر. قال: وكلمة أخينا التجدي تلهمنا الموضوع الآتي الذي نبهته، وهو: ما هو الإسلام الصحيح؟



(5)

بعد هذا انتقل بحث المؤتمر إلى تحديد «الإسلام الصحيح»، وما دخل عليه من تغيير وقد أفاض في ذلك العضو النجدي، فقال: «إن الإيمان بالله أمر فطري في البشر، وحاجتهم إلى الرسل لإرشادهم إلى كيفية الإيمان، ويختلف الناس في تصور الله. والعقول البشرية مهما قويت واتسعت لا تتحمل إدراك صفات الله الأزلية المجردة عن المادة والزمان والمكان فاحتاجت إلى من يرشدنا.

وأساس الإسلام جملتان: «لا إله إلا الله» و«محمد رسول الله»؛ وثمرة الإيمان بالأولى عتق العقول من الأسر، وثمرة الثانية الاهتداء بمحمد في تعاليمه التي تحول بين المرء ونزوهه إلى الشرك.

ولكن إدراك التوحيد والاحتفاظ به عسير على النفس، فسرعان ما يخرج منه إلى الشرك، والشرك أنواع ثلاثة «شرك في الذات» وذلك في عقيدة الحلول و«شرك في المُلْك» كاعتقاد الناس في بعض المخلوقات المشاركة في تدبير شؤون الكون، و«شرك في الصفات» بإسباغ صفات الكمال على بعض المخلوقات.

وقد فشا في المسلمين هذا الشرك، كتعظيم القبور، وبناء المساجد والمشاهد عليها والطواف بها والإسراج لها والتذلل؛ وكدعوى أن هناك علماً يسمى الباطن تُخص به بعض الناس؛ واتخاذ الدين لهواً ولعباً بالتغني والرقص، وليس الأخضر والأحمر؛ واستخدام الجنة والشياطين، فكل هذه وأمثالها شرك محض أو مظنة إشراك.

وعرض للإسلام غير الشرك أمران خطيران، وهما التشدد في الدين بعدما كان يسراً سهلاً، فكانت كل فرقة تأتي تزيد في هذا التشدد حتى صار عسراً صعباً؛ والأمر الثاني تشويش الدين بكثرة المذاهب والشيع وطرق التصوف.

وقد لاحظ الرئيس أن عضوين من الأعضاء لم يتحدثا فرغب أن يسمع صوتهما، وهما العضو السُّنْدي والعضو القازاني، فأما السُّنْدي فقد تكلم في التصوف وما دعا إليه، وما فيه من حق وما فيه من باطل، وأما القازاني فقص عليهم قصة جرت بين مسيحي روسي أسلم

ومفتي قازان تدور حول دعوة المفتي إلى تقليد السلف والاقتصار على ما قالوا، ودعوة الروسي المسلم إلى ضرورة الاجتهاد وعدم التقليد، وحكى ما جرى بينهما من حجج وأدلة، وأخيراً انتصر المسلم الروسي المستشرق على المفتي، فافتتح بأن التقليد ضار حمل عليه الكسل. وأن الاجتهاد واجب ولكن يحتاج القيام به إلى جد وعناء.

ثم دعا الرئيس السيد الفراتي السكرتير، وهو «الكواكبي» لتلخيص المحاضر السابقة للمؤتمر وتعداد أسباب فتور المسلمين، وكلفه أن يزيد عليها من الأسباب ما يراه إن وجد غير ما ذكره الأعضاء؛ فلخص أسباب فتور المسلمين في:

(1) أسباب دينية: أهمها عقيدة الجبر، ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا، وترك السعي والعمل؛ واختلاف المسلمين فرقاً وشيعاً، وإضاعة سماحة الدين وتشديد الفقهاء المتأخرين، وإدخالهم في تعاليمه الخرافات والأوهام، وعدم المطابقة بين القول والعمل في الدين، وتهوين غلاة الصوفية شأن الدين وجعله لهواً ولعباً، والتوسع في تأويل النصوص، والتحليل على التحرر من الواجبات، وإيهام الدجالين أن في الدين أموراً سرية، واعتقاد منافاة الحكيمية والعقلية للدين، وتطرق الشرك إلى عقيدة التوحيد، وتهاون العلماء في تأييدها، والغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة والحج.

(2) وأسباب سياسية: أهمها السياسة المجردة من المسؤولية، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدانها النور والأمل، وفقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الأمراء للعلماء المدلسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الخاصة، وإبعادهم للناسحين وتقريبهم للمتعلقين، واستبداد الأمراء وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات.

(3) وأسباب أخلاقية: من الاستغراق في الجهل والارتياح إليه، واستيلاء اليأس على النفوس، والإخلاق إلى الخمول، وفساد التعليم، وفساد النظام المالي، وإهمال طلب الحقوق العامة جتياً، وتفضيل الوظائف على الصنائع، والتباعد عن المداورات في الشؤون العامة.

وقد زاد السكرتير أشياء على ما سبق، أهمها: الغفلة عن تنظيم شؤون الحياة، وعدم توزيع الأعمال توزيعاً عادلاً، وعدم العناية بتعليم النساء وتهذيبن، وسقوط الهمة وانتشار داء التوكل.

ولم يرض المؤتمر الاكتفاء بالبحث في الأمراض وعلاجها، بل اقترح إنشاء جمعية دائمة

تعني بإصلاح المسلمين، وتشرف على تنفيذ برنامجها في الإصلاح، وهذه الجمعية تؤلف من مائة عضو: عشرون عاملون، وعشرة مستشارون، وثمانون فخريون، ولا عدد للأعضاء المساعدين المحتسبين، واشترط في الأعضاء العاملين شروطاً دقيقة من العفة والأمانة والإخلاص وسعة العلم والقدرة على التأثير وإمكان التفريغ للعمل لأغراض المؤتمر، وجعل مركزها في مكة، ولها شعب في الآستانة ومصر وعدن والشام وطهران وتفليس وكابل وكلكتا وسنغافورة وتونس ومراكش وغيرها، والجمعية لا تكون تابعة لحكومة ما، ولا تتقيد بمذهب ديني خاص، ويكون شعارها: «لا تعبد إلا الله» ويكون من أهم أغراضها تعميم التعليم بين المسلمين والترغيب في العلوم والفنون النافعة، وإيجاد المدارس العالية يتخصص كل منها للتوسع في فرع من فروع العلم، وتوحيد أصول التعليم، ووضع مناهج للترقي بالأخلاق وتنفيذها، وإنشاء مجلة شهرية للجمعية لتأييد أغراضها الخ.

وقد اتفقوا على أن يكون مركز الجمعية المؤقت هو مصر، لتقدمها في العلم والحرية، ولأنها أسبق الأمم الإسلامية في ذلك.

وأخيراً تعرض «الكواكبي» للنزاع القائم بين الترك والعرب في زمنه، وناصر العرب على الترك، ورأى أنهم أصلح للأخذ بزمام الدولة؛ ووضع مشروعاً لنظام الحكم بينه وأوضحه وانفض المؤتمر بعد أن اجتمع اثني عشر اجتماعاً وصل فيها إلى النتائج الآتية:

- 1 - المسلمون في حالة فتور عام.
- 2 - يجب تدارك هذا الفتور.
- 3 - أسباب الفتور.
- 4 - جرثومة الداء الجهل.
- 5 - الدواء تنوير الأفكار بالتعليم، وإيقاظ الشوق للترقي وخصوصاً في الناشئة.
- 6 - تأسيس الجمعيات التي تقوم بهذا العلاج.
- 7 - المكلفون بذلك كل قادر على عمل، وخاصة نجباء الأمة من السراة والعلماء.
- 8 - تشكيل الجمعية الكبرى لهذا الغرض، ولتسم «جمعية تعليم الموحدين»



هذه نظرة الطائر إلى هذه الرواية العظيمة العميقة المفيدة، وهذا تفكير الكواكبي من نحو

نصف قرن يشف عن سعة اطلاع وصدق وإخلاص، وسمو فكر وبعد نظر، وشجاعة وصراحة!! فإذا نحن اطلعنا على ما كان يكتب قبله في المجلات والصحف في مثل هذه الموضوعات رأيناها كانت أقرب إلى موضوعات إنشائية جوفاء، فنقلها هو إلى بحوث علمية عملية، يحلل ويذكر العرّض وسبب الداء وعلاجه في صبر وأناة واستقصاء.

كتاب «أم القرى» رواية جديّة ليس فيها غرام وغزل، بل فيها غرام بالعالم الإسلامي يعاني في سبيله ما يعاني المحب الهائم، ويود من صميم قلبه أن يصل محبوبه إلى أعلى درجات الكمال، ويضحى من أجله بماله الذي ضيعه عليه الظلمة لتمسكه بالحق، ويضحى بوطنه فيهجره لأنه لم يستطع أن يجهره برأيه في حلب فجهر به في مصر؛ ولا بأس فكل بلد إسلامي وطنه - كان يحب التخصص، وأن كل قادر يحصر نفسه في فرع من فروع العلم أو الفن حتى يتقته، حتى وضع ذلك في نظام المدارس التي كان يتمنى إنشائها. فطبق ذلك على نفسه، فلم يوزّع نفسه بين فقه ولفه، وما إلى ذلك، إنما وهب نفسه لإصلاح المسلمين، فدرس التاريخ الإسلامي في دقة وإمعان يتعرف فيه الأسباب والنتائج، كما تدل عليه كتابته، وساح في البلاد الإسلامية سياحة فاحصة منقّبة، ودرس كل قطر إسلامي ومزاياه وعيوبه، حتى أنه لما وضع روايته «أم القرى» أنطق كل عضو بعقلية قطره: التجدي يشكو ضياع الدين، والرومي يشكو من ضياع الحرية وسلطة المعمرين، والإسكندردي يشكو ضعف الأخلاق، والإنجليزي ينمى على المسلمين عدم المجتمعات وتبادل الرأي بالخطب والمحاضرات ونحو ذلك.

اكتوى السيد جمال الدين الأفغاني من السياسة الأوروبية ولعبها بالمسلمين، فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الإنجليزية أكبر قسم في العروة الوثقى واكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغاني إلى البيئة الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى أن يناهضوها؛ ونظر الكواكبي إلى نفس المسلمين فدعا إلى إصلاحها، فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة تأثر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة «الكواكبي» معالجة طبيب يفحص العرّض في هدوء، ويكتب الدواء في أناة؛ الأفغاني غاضب والكواكبي مشفق؛ الأفغاني داع إلى السيف؛ والكواكبي داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع أيضاً إلى اختلاف المزاج، فالأفغاني حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبي رزين الذكاء هادئ الطبع؛ إذا وضعت أمامهما عقبة نخطاها «الأفغاني» قبل، وتخطاها «الكواكبي» بعد، ولكن من خير نقطة تتخطى؛ فلا

عجب أن كان للأفغاني دويّ المدافع، ولكن للكواكبي خريير الماء، يعمل في بطنه حتى يفتت الصخر!

لو مكن له معرفة لغة أجنبية، ووقف على ما وصلت إليه بحوث علم اجتماع الحديث، لكان له منيع فياض إلى جانب غزارة فكره.

وبينما الناس يعجبون مما ينشره من مقالات إصلاحية في المجلات والجرائد، ومجلس الفضلاء في مصر عامر بحديثه وجدله ودفاعه المؤدب عن آرائه. إذا بالصحف المصرية تطلع نبأ موته الفجائي يوم 6 من ربيع الأول سنة 1320، فأسف عليه كل من كان محباً للإصلاح المسلمين، وبكى إخوانه الذين كانوا يرون فيه رجلاً نبيل الخلق، سامي المقصد، عف اللسان، نقي الضمير. فرحمه الله!!

* * *

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

خير الدين باشا التونسي

حوالي سنة 1225 إلى سنة 1307هـ

نحو 1810 - 1889م

عَقَلَ فرأى نفسه في الأستانة في أسرة غير أسرته، في بيت تحسين بك نقيب الأشراف، ليست سيدة البيت له أمًا ولا تحسين بك أباً ولا أبناء البيت إخوة، وإنما يسمع همساً أنه عبد مملوك على معنى غامض لم يفهمه أولاً - أين ولد؟ وأين أسرته؟ وكيف أتى إلى هذا البيت؟ سؤال محيّر كسؤال ابن الشبل البغدادي [من الوافر]:

فماذا الإمتنان على وجود لغير الموجدين به الخيار؟
وكانت أنعماً لو أن كوننا نُخَيَّرُ قبله أو نُستشارُ
رقول أبي العلاء [من البسيط]:

ما باختياري ميلادي ولا هَرَمي ولا حياتي، قَهْلُ لي بعدُ تخييرٌ؟⁽¹⁾

ونظر فرأى تحسين بك يوماً يعرضه على رجل يفحصه كما تفحص السلعة، ويصعد فيه نظره ويصوب، ويختبره من فَرَقه إلى قدمه، ثم يدفع مالاً في يد تحسين، وينتقل هو إلى يده، وهذا يركبه مركباً يبحر به إلى تونس، وإذا به في بيت جديد هو بيت أحمد باي، باي تونس.

ما هذا الغموض كله؟

(1) لزوم ما لا يلزم / 1 / 359.

تكشف له البحث بعد ذلك عن مأساة؛ فهو شركسي الأصل، من أسرة أباطة خطف وهو طفل على أثر غارة أو قننة أو هجرة، ويبيع رقيقاً في سوق الآستانة، فاشترى تحسين بك وهذا باعه إلى أحد وكلاء باي الذي أنفذه لشراء السراري والعييد.

مأساة تبعث الأسى والحزن العميق، قد حرمته أن يتذوق عطف أبيه وأمه، وينعم بحريته وهي لا يموضها شيء في الوجود، حتى لو نُعم في قصر تحسين بك أو قصر باي تونس فما هذا النعيم؟ [من الوافر]

وبيتٌ تحفُّقُ الأرواحُ فيه أحبُّ إليَّ من قصرٍ منيفٍ⁽¹⁾
وكل أكل فاخر وملبس باهر ونعيم باذخ لا يساوي شيئاً بجانب نظرة ينظرها تحسين
وأهله وباي تونس ويلاطه إلى هذا الفتى على أنه عبد رقيق اشترى بدنانير معدودة.

كان هذا كل ما وصل إلى علمه عن طريق اليقين، ورجع عنده فيما بعد أن له أخاً في مصر يشغل منصباً كبيراً في الدولة المصرية، ويمتلك ثروة طائلة، فأبت على خير الدين كرامته وإياؤه وظنونه - وما قد يعقب ذلك من تفسيرات تؤلمه - أن يكاتبه ويخبره، وفضل أن يحتفظ بذلك السر لنفسه وأقرب الناس إليه.



ومن قديم عرف الشراكسة في العالم الإسلامي، وهم قبائل بدوية تسكن البقعة الشمالية الغربية من بحر قزوين وجزءاً من ساحل البحر الأسود، وكان عددهم كبيراً، فلما احتلت روسيا أخيراً بلادهم تفرق كثير منهم في تركيا وآسيا الصغرى، وقد انتشر الإسلام بينهم وكاد يعمهم من نحو ثلاثة قرون.

وفي الشراكسة فضائل البداوة من الشجاعة والكرم، ويمتازون بالنظافة والجمال، عرف عنهم ذلك فكان الصغار والفتيان والفتيات يخطفون أو يباعون ويصدرون إلى المملكة الإسلامية من عهد العصر العباسي الأول.

ولا تنسى مصر أنها حكمت بدولة المماليك الشراكسة من سنة 724 - سنة 923 هـ فاقنتي منهم سلاطين مصر عدداً وقرأوا واستخدموهم في أعلى مناصب الدولة وعهدوا إليهم بالشؤون الحربية، فأمسكوا بزمام الحصون والقلاع وعرفوا بالإخاء ومعاونة بعضهم بعضاً، فلما أتحت لهم الفرصة تغلبوا على الدولة وملكوا على البلاد أولهم السلطان برفوق، وظل الحكم فيهم

(1) البيت لميسون زوجة معاوية بن أبي سفيان في خزنة الأدب 8/ 503.

إلى أن انهزم طومان باي أمام السلطان سليم، وكان مع طومان باي هذا أربعون ألف شركسي ذابوا كلهم وذوهم ومن أتى بعدهم في الأمة المصرية، فكانوا عنصراً من عناصر دمه. كما لا تنسى أن من أهم أسباب الثورة العربية أول أمرها اعتقاد الضباط المصريين أنهم مقبونون إذا قيسوا بالضباط الشراكسة لترقيتهم دونهم.



كانت تونس حين حمل إليها خير الدين كسائر بلاد الشرق، مقراً لحضارة قد هرمت، ذهبت روحها ولم يبق إلا رسمها.

الحياة العلمية فيها أشبه بما كان في مصر قبيل عهد محمد علي، كتابت بدائية منتشرة في القرى والمدن غايتها تحفيظ القرآن، وقلما يلفون هذه الغاية، ويستطع التلميذ بفضل مناهج الدراسة فيها أن يقضي عشر سنين وأكثر من غير أن يحسن القراءة والكتابة، وكل ما يبلغه النجيب منهم أن يحفظ القرآن أو بعضه.

وعلى رأس هذه الكتابات جامع الزيتونة، وهو صورة مصغرة من الأزهر في ذلك العهد، تقرأ فيه علوم الدين من تفسير وحديث وفقه وعقائد، وعلوم اللغة من نحو وصرف ومعان وبيان، في كتب مقررّة لها متون وشرح وحواشي، ويقضي الوقت في تفهم تعبيراتها وإيراد الاعتراضات عليها والإجابة عنها، فالعلم شكل علم لا علم؛ والنجاح جدل لا حقائق، والنجاح في الامتحان الذي يستحق أن يسمى «عالمًا» أقدروهم على الجدل وحفظ المصطلحات الشكلية. أما الجميع فسواء في عدم التحصيل؛ إذا مساوا الحياة الخارجية فالمناقشة العنيفة في أن شرب الدخان حلال أو حرام؛ والغيبة أشد حرمة أم سماع الآلات الموسيقية، و«خيال الظل» تجوز رؤيته أو لا تجوز؛ وجزء كبير من السكان بدو لا يعرفون من الإسلام إلا الشهادتين، ولا يصل إليهم شيء من علم إلا في بعض أماكن أنشأ فيها الصوفية زوايا تعلم الناس شيئاً من الدين، وللجاليات الأجنبية من فرنسية وإيطالية وإنجليزية مدارس تعلم أبناءها وقليلاً من أبناء البلاد اللغات والجغرافيا والتاريخ والحساب والجبر والهندسة، فتخرج من هم أقدروا على فهم الحياة، فإذا انغمسوا فيها تحولت مالية البلاد إلى أيديهم.

عماد أهلها الفلاحة، وآلاتها وأسالبيها هي بعينها ما كانت في القرون الأولى قبل الإسلام وقبل الرومان، وساهم بعض الأوروبيين في الزراعة، قطعوا الأشجار وبخروها ولقحوها، فلدت عليهم من الأرباح ما لم ينله سكان البلاد. ثم قبض هؤلاء الأجانب على الأسواق الخارجية، وخاصة في أكبر غلة للبلاد، وهي زيت الزيتون، فمن ناحية أنشئوا

المعاصر تدار بالبخار، ومن ناحية وضعوا أيديهم على ما ينتجونه وما ينتجه الأهالي، واحتكروا التجارة إلى الخارج إلا القليل النادر من أهل البلاد. وكان التونسيون يصنعون نوعاً من النسيج اسمه «الشاشية» وكانت مصانعها كثيرة، وكانت مصدر رزق لكثير منهم، ولكنها كانت تصنع بالآلات القديمة، فلما تقدمت الصناعة في أوروبا، وكانت الآلات تدار بالبخار وتنتج نتاجاً كثيراً حتى من الشاش هذا رخص سعره، وأصبحت الصناعة في تونس بضرية قاضية حتى لم يبقَ من مصانعها التي تبلغ الألف غير ثلاثين؛ وناهيك بما يجره ذلك من الفقر والخراب، كما زاحمت «الجَزْمَة» «البلغة» وقضت عليها، واختل الميزان التجاري فكثر الوارد وقل الصادر، وتغلب الفرنسيون والإيطاليون على السوق وأمسكوا بزمامه.

وكان مما أضعف التجارة سوء أدوات النقل وفساد الطرق، فهم ينقلون غلاتهم على الإبل والخيل والبغال ونوع من العربات البدائية، وتنقل القبائل البدوية غلاتها في قوافل، فإذا كان الشتاء وأمطرت السماء تشعثت الطرق فتعطلت الحركة.

وأما إدارة البلاد فقوضى أي فوضى: الحاكم حاكم بأمره، وأحب الناس إليه من يجمع له المال من حله وحرامه، ولا ضبط في دخل ولا خرج، والعدل والظلم متروكان للمصادقات، فإن تولى بعض الأمور عادل عدل، وكان العدل موقوتاً بحياته - ولقما يكون - ونظام القضاء والجيش والإدارة والضرائب وجباية المال وإفناقه على النمط العتيق البالي، وكثير من الأمور تنفذ بالأوامر الشفوية، لا مرجع لها ولا يمكن الحساب عليها.

وكانت تونس إذ ذاك تحت حكم البايات، والباي في تونس لقب كالخديو في مصر، وكان الباي يتبع الدولة العثمانية تبعية ضعيفة، فيساعد في حروبها ويحمل إليها مقداراً من المال وكثيراً من الهدايا، وإذا حدث مشكل دولي في تونس تدخلت الدولة العثمانية لفض النزاع وأرسلت مندوباً من قبلها ليشرف على الحل ونحو ذلك. أما فيما عدا هذا فولاية تونس شبه مستقلة والباي حر التصرف.

ولكن فرنسا كانت قد استولت على جارتها «الجزائر» ووضعت نصب عينها إضعاف علاقة تونس بالدولة العثمانية شيئاً فشيئاً، وتوثيق علاقاتها هي بها شيئاً فشيئاً وانتهاز الفرص للتغلب عليها نهائياً.

وكان باي تونس الذي ملك خير الدين هو الباي أحمد باشا الذي كان والياً من (1253 - 1271) وقد أنعم عليه السلطان محمود بالخلعة السنوية ورتبة المشيرية. ونحن نعلم أنه في عهد السلطان محمود هذا ألجأته الظروف القاسية، وضغط أوروبا ومطالبها وضعف حال

دولته الداخلية، إلى أن يجتهد في تنظيم الدولة على أسس جديدة يقتبس فيها من نظم أوروبا وقوانينها وإدارتها. وكان مما فعل أن أرسل إلى الباي أحمد هذا يطلب إليه أن يدخل الأنظمة الحديثة في تونس وخاصة في الجيش فطلب الباي الإمهال قليلاً والتدرج في التغيير بسبب عادات البلاد وتقاليدها وعقليتها ثم أخذ فعلاً في تنظيم الجيش.

* * *

في هذه البيئة كلها التي وصفناها وصفاً موجزاً جداً وضع الشاب خير الدين قدمه في تونس.

* * *

(2)

تربى في قصر الباي أحمد - وكان من حسنات الباي أن اهتم بتعليمه ليعده رجلاً من رجاله، والتعليم كله في تونس كان مصبوغاً بالصبغة الدينية، فكان البرنامج الذي أعد له أن يتعلم القراءة والكتابة، ويحفظ ما استطاع من القرآن ويجوده، وشيئاً من الفقه والتوحيد، فتقدم في كل ما تعلمه، وأخذ هو بعد ذلك يتوسع في العلوم الشرعية بمخالطة العلماء والاستفادة منهم، وعلماء اللغة والمران على الكتابة ومطالعة كتب التاريخ.

وعرف في أوساطه بالتدين ومحافظته على أداء الشعائر وتوقير الشريعة ورجاله، وإلى ذلك نزع إلى تعلم الفرنسية فأحسن تعلمها، فكان يجيد العربية والفرنسية والتركية.

وحدث أن الدولة العثمانية كانت قد اتجهت إلى تنظيم شؤونها وخاصة جيوشها - كما أشرنا قبل - وكتبت إلى ولاياتها بذلك، ومنها تونس. فأخذ الباي أحمد ينظم جيشه، وكتب إلى فرنسا يسألها المعونة في ذلك، فأرسلت إليه بعثة من الضباط الفرنسيين وعلى رأسها القومندان كامبون الذي صار فيما بعد وزيراً للحربية الفرنسية في حكومة جامبا.

فالتحق خير الدين بالجيش التونسي يتعلم من هذه البعثة، ومن ذلك الحين دخل في السلك العسكري، وكان هذا يوافق مزاجه الشركسي، فكان رئيساً لفرقة من الفرسان، وما زال يرقى حتى كان أميراً للواء الخيالة سنة 1266.

أفادته التربية الأولى أن يكون متديناً مثقفاً مطلعاً على أحداث الماضي قريباً من نفوس العلماء وخاصة الشعب، وأفادته التربية الثانية حب النظام وقوة الحزم وسرعة البت والصلابة في الرأي. ثم اضطرت الظروف بعد إلى مزاوله الأمور السياسية والانغماس فيها.

فقد كان في أيامه هذه ثلاث شخصيات مشهورة، هي التي تدير دفة الحكم وتظهر على المسرح: الباي أحمد باشا، ومصطفى خزنة دار، ومحمود بن عياد.

فالباي أحمد - مولى خير الدين - والطموح يحب رقي بلاده، فيأخذ في تنظيم الجيش ويشجع نشر العلم، ويخصص المرتبات للعلماء، ويؤسس مكتبة فخمة في جامع الزيتونة ويعيد

تنظيم الإدارة الحكومية على أسس حديثة بتحديد الاختصاص، ولكن فيه إسراف وإفراط في الترف وقلة نظر للعواقب وخضوع لبعض الظالمين الماليين من رجال دولته، لحاجته إليهم فيما يسرف من مال، ونقطة الضعف هذه جعلته يتفاوض عما يأتون من مفاسد خطيرة.

ومصطفى خزنة دار وزير العمالة «المالية والداخلية» رجل مغربي الأصل جاء تونس وسنه دون العشر، فرباه أحمد باشا كما ربي خير الدين، وارتقى في الوظائف حتى صار وزيراً، وهو شخصية غريبة، لين بشوش، لا يقول لا من طلب منه شيئاً ولو مستحيلاً: يرضى بالوعد ظاهراً يرضع عدم الوفاء باطناً، عف اللسان، «مُتَدَرِّوش» يحافظ على الصلوات ويقراً الأوراد ويقوم الثلث الأخير من الليل، وهو مع ذلك شره في جمع المال، لا يتورع عن السرقة والغصب ومشاركة السارقين والفاصين. تولى الوزارة نحو خمسة وثلاثين عاماً أثقل فيها كاهل الشعب بالضرائب والمغانم والمظالم، يفعل ذلك كله نهاراً ويتهدج ليلاً، يختلس المال ويعمر المساجد، بدأ حياته سمحاً كريماً وختمها بخيلاً شحيحاً، زوّج بنته من خير الدين لما تنبأ له بمستقبل باهر، وبسط سلطانه على الباي أحمد بحيله وأساليبه، غشّى بصره فلم يعد يرى ظلمه وفساده، وحارب بكل قوته من تقرب إلى الباي أو من مال إليه الباي، حتى يضمن دوام نفوذه؛ يحبذ للوالي كثرة الإنفاق في الإصلاح وغير الإصلاح، ويشجعه على الإمعان في الترف والإفاضة في البذل، حتى يأمره بحاجته إليه وحتى يتخذ من كل ذلك وسائل لاستنزاف مال الشعب بعضه له وبعضه للوالي.

ومحمود بن عياد مصطفى خزنة دار التي يقبض بها ويسرق بها ويستغل بها، وشريكه في المغانم والمظالم، وظيفته جمع الضرائب على اختلاف أنواعها، وشراء جميع ما تحتاجه الحكومة وما يحتاجه الوالي، وظل على هذا عشرين عاماً؛ ذكي خبيث ماهر، يغالي في الضرائب ويتخذ كل الحيل حتى لا تصل مطالبه إلى سمع الوالي، فإذا وصلت احتال حتى ترفض؛ استطاع أن يجمع من الثروة من هذه الأبواب ثمانين مليوناً.

رأى من بعيد أن الشعب بدأ يعلو أنبته وأنه يوشك أن يفتضح هو وشريكه، فهربا أموالهما إلى فرنسا، وادعى ابن عياد المرض وزعم أنه مسافر فرنسا إلى باريس للتداوي، فلما وصل إليها أعلن عدم العودة، وطلب أن يتجنس بالجنسية الفرنسية فأجيب إلى طلبه.

ومع هذا كله فقد بلغ من «فُجره» أن ادعى على الحكومة التونسية أن له مبالغ طائلة قبلها (60 مليون قرش تونسي = 40 مليون فرنك) نظير مشتريات اشتراها لها لم تدفع ثمنها، وأخذت المسألة دوراً خطيراً. إذ أصبح المدعي فرنسي الجنسية تحميه حكومة فرنسا وتطالب بحقوقه.

هنا اتجه الباي أحمد إلى خير الدين ليذهب إلى باريس ويخاصم ابن عياد وبين فساد زعمه ويثبت أن عليه - لا له - ديوناً يطالبه بها، وكانت قضية هامة لو حكم فيها لابن عياد لو قومت تونس في الإفلاس، وزاد من خطرها ما كان تحت يده من مكاتيب ومستندات رسمية دبرها هذا العاكر تدبيراً محكماً.

وظلت هذه القضية في باريس أكثر من ثلاث سنوات من سنة 1269 - 1273 وخير الدين فيها يرافع ويدافع، وابن عياد يملأ فرنسا دويماً، ويساعد على ذلك ما ينفقه عن سعة ويشترى الدور والأمالك في فرنسا، وعلى خير الدين أن يقاوم كل هذا.

وأخيراً كُلفت لجنة القضايا بوزارة الخارجية الفرنسية دراسة هذا الخلاف ورفع تقرير عنه، وشكلت لجنة تحكيم يرأسها الإمبراطور نابليون الثالث، وأصدرت حكمها وهو يقضي بتخفيض مطالب ابن عياد من ستين مليون قرش إلى خمسة ملايين، كما ألزمت بأن يدفع للحكومة التونسية 14 مليون قرش في ذمته لها، ودفع مبالغ أخرى، فكان مكسب تونس من هذه القضية نحو 24 مليون فرنك. وفوق ذلك قام خير الدين في هذه السفارة بأعمال أخرى، أهمها أنه لما حدثت حرب القرم 1270 - 1853 أرسل الباي أحمد لمساعدة الدولة العثمانية 14 ألف جندي بأدواتهم الحربية وأسطولاً من سبع قطع، وهذا أثقل كاهل تونس فأرسل الباي خير الدين بباريس مجوهرات لبيعها وفوضه في أمر ثمنها، فلم يقبل خير الدين هذا التفويض وظل يراجع الباي فيما يعرض من ثمن حتى أنكر عليه كثرة الاستشارة وأمره بالبيع فوراً فباع.

ولم يكف ثمن هذه المجوهرات فكلفه الباي أن يعقد قرصاً من فرنسا، وكانت هذه مسألة خطيرة لم يستطع ضمير خير الدين أن يحتملها، لا سيما وأن الباي قد أصيب بالشلل وقربت منيته، فعاطل وعاطل، وأخذ يبعث بالاستفهام تلو الاستفهام حتى مات الباي ولم يتم عقد القرض، فكانت محمدة من محامده حمدها له أهل تونس والباي الجديد المشير محمد باشا، وأنعم عليه برتبة فريق سنة 1272.

أفاد بقاؤه في باريس هذه العدة اطلاعاً على الدنيا الجديدة ومعرفة بنظمها واحتكاكاً برجال السياسة وفهماً لأغراضهم، ووضع عينه على أسباب رقي الأمم وقارن بينها وبين تونس، لم تأخرت وكيف ترتقى، مما كان له أثر كبير في حياته المستقبلية، كما أفادته علو شأنه في أمته وثقتها به وأملها فيه.

ومما يؤسف له أنه بعد هذه الفضائح كلها بقي مصطفى خزنة دار المعتصب الكبير وصهر خير الدين في منصبه في الوزارة.

عاد خير الدين إلى تونس فعينه الباي محمد باشا وزيراً للحربية سنة 1273، وظل في هذا المنصب إلى سنة 1279؛ وفي هذه الفترة قام بإصلاحات كثيرة، فأصلح ميناء «حلق الوادي» وهو أعظم ميناء لتونس، وأمر بأن يقيد كل شيء في وزارته، وكان هذا النظام أول ما أدخل في تونس.

وأنشأ مصنعاً بخارياً لبناء السفن وإصلاحها ووسع الطرق ونظمها، ولكن أهم من ذلك كله أن الدولة العثمانية وولايتها التابعة لها والمرتبطة بها - ومنها تونس - مالت إلى اقتباس النظام النيابي تحت تأثير الضغط الأوروبي وظهور فساد الحكم الاستبدادي وميل خواص الشعوب الشرقية إلى إصلاح الحال وإدخال النظم الحديثة - فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة ومن له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شورى منتخب.

وصدر الأمر به سنة 1277 وانتخب أعضاء المجلس وكان خير الدين الرئيس الفعلي له بجانب وزارته للحربية.

ولكن هذا المجلس اصطدم بطاقتين لهما خطرهما: فرجال الدين لم يرضوا عنه، لأن بعض أحكام القانون ميساسة لا شرعية، ولأن القانون يقضي بالحكم بالأغلبية وقد ترى الأغلبية ما لا يرتضي الدين. وأصحاب السلطان من الوالي ومصطفى خزنة دار لم يرضوا عنه في باطن نفوسهما، لأنه يسلبهما سلطانهما، فأراد خير الدين أن يكون السلطان الحق للمجلس وأراد أن يكون المجلس متاراً شرعياً لتصرفهما وأداة طيبة لتنفيذ أغراضهما. وأراد حقيقة وأراده لعبة. أراد من كل عضو أن يقول ما يمتد في صدق وإخلاص وجرأة، وأراده من كل عضو أن يتحسس رأيهما فيعبر عنه، فكان النزاع وكان الخصام.

عرض على المجلس رغبة شركة فرنسية بأن تقوم بمد ماء زغوان إلى قرطاجنة ثم يوصل إلى المرسى والحاضرة، وفي هذا المشروع فوائد ومضار. وتجادل الأعضاء فيه، منهم من يحبذ لفوائده، وبعضهم يرفضه خوفاً من تغلغل النفوذ الفرنسي ورغبة منهم أن يدبروا الأمر لتقوم بالمشروع الحكومة التونسية نفسها، واشتد الجدل ومالت الأغلبية إلى الرفض، وهنا قال الوالي: لقد وعدت تتصل فرنسا وعداً قاطعاً بالموافقة على المشروع. فكان خير الدين جريئاً إذ قال: فلم جمعنا إذأ لتأخذ رأينا، وكان يكفي سماع هذا الخبر من سيادتكم؟.

وأرادوا أن يصرف فاضل الأوقاف على الإصلاحات العسكرية، واستندوا إلى فتوى من أحد العلماء المالكية، فعارض خير الدين في هذا وأوضح وجهة نظره بأن الشؤون العسكرية لها مخصصات في مالية الدولة، ولا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف إلا إذا عجزت

مالية الدولة واستنفدت في وجوهها العادلة، أما إذا كانت تبثر هنا وهناك ويصرف منها على الترف والشهوات فلا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف.

وناحية ثالثة لم يكن يرضيها النظام الشوري وإقامة العدل، وهي الحكومة الفرنسية إذ ذلك، لأن شمول العدل والنظام الشوري واستقرار الأمور يضيع على فرنسا مطمحتها في الاستيلاء على البلاد، فكان ممثلو فرنسا يحرضون الباي على التلاعب بالمجلس الشوري. ولما حضر نابليون الثالث إلى الجزائر وتوجه إليه باي تونس وقدم له نسخة من قانون الشورى الذي وضعه، قبلها منه بالشكر ظاهراً، ونقدها أمام رجاله سرّاً وقال: «إن العرب إذا استأنسوا بالعدالة والحرية لم نسترح معهم في الجزائر». وهكذا اتجهت سياسة فرنسا في هذه البلاد إلى التظاهر بتشجيع حركات الإصلاح والعمل سرّاً على إحباطها.

وهكذا كل يوم مشكلة وكل يوم نزاع، والإصلاح مستحيل مع هؤلاء، فاستقال وقال: «لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والأخلاص فذهب كل مساعي سدى، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني بتمسكي بالمناصب ورأيت أن الباي وعلى الأخص وزيره الرهيب العظيم الجاه مصطفى خزنة دار لا يلجأ إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئانهما تبريراً قانونياً، فقدمت استقالتي سنة 1279 من رئاسة المجلس ومن وزارة الحربية، وعدت إلى حياتي الخاصة».

لم يشأ أن يثور بعد اعتزاله ولا أن يكون حزباً يناضل في سبيل تحقيق العدالة، فذلك ما لم يتفق ومزاجه ولم تنهأ له البلاد، ثم هو تربطه بركني الاستبداد وروابط تقيده حريته، فالباي مولاه، ومصطفى خزنة دار صهره، وموقف البلاد إزاء المطامع الأجنبية دقيق؛ لهذا كله اعتزل وسالم، ونقض يده من العمل الرسمي مع الإلحاح عليه في العودة، ولكنه لم يقطع علاقاته الشخصية بالباي والوزير، واستمر على هذه الحالة تسع سنوات امتلأت بأمرين جديرين بالذكر: الأول سفره سفيراً من الباي إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا والنمسا والسويد وهولندا والدانمارك وبلجيكا في مهمة خاصة، فمكثت هذه ورحلته السابقة - كما يقول - من دراسة الأسس التي قامت عليها المدينة الغربية وبنيت عليها الأمم الكبرى قوتها ونفوذها. والثاني تأليفه كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

* * *

(3)

عكف خير الدين أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتاب سماه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وسميت ترجمته الفرنسية «الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية». وكان في ذهنه عند تأليفه أن يحذو حذو تاريخ ابن خلدون، يؤلفه بروح العصر، ومطالب العصر، فاشتمل أيضاً على مقدمة وتاريخ. فأما المقدمة - فقد أراد منها البحث في حالة البلاد الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها وكيفية إصلاحها.

وأما التاريخ فقد استعرض فيه حال الممالك الأوروبية لا من ناحية تعاقب ملوكها وتسلسل حروبها، ولكن من ناحية وصف كل دولة في إدارتها وجيوشها، ونظام الحكم فيها، وماليتها وكيفية ضبطها، وقوتها البرية والبحرية. وقد وصف - على هذا المنوال - الدولة العثمانية وفرنسا وانجلترا وروسيا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا والبرتغال وهولندا والدانمارك وبلجيكا وسويسرا واليونان، ثم وصف جغرافية أوروبا الطبيعية إلخ؛ وكان أهم ما يقصد من ذلك أن يضع أمام القارئ العربي صورة لنهضة أوروبا وأسبابها وطريقة الحكم فيها حتى يقتبس المسلمون منها ما يصلح لهم، وحتى يثير عندهم الرغبة في الاقتداء بهم والعمل على منوالهم، وقد أودع فيه خلاصة ما رأى في سياحاته وما قرأ وما فكر.

وأهم ما يعنينا الآن مقدمته التي تشرح حال المسلمين وحاجتهم إلى الإصلاح وطريقته؛ وهو فيها ينعي على المسلمين كراهيتهم الأخذ بأساليب المدنية الغربية في الإصلاح واعتقادهم أن كل ما صدر عن أوروبا حرام، ويعلمون ذلك بعقل مختلفه كأن يقولوا إنها مخالفة للشريعة الإسلامية، أو يقولوا إنها إذا ناسبت الأمم الغربية فلا تناسب الأمم الشرقية، لأن كل أمة لها مورقها الاجتماعي وعقليتها وتاريخها، أو أن يقولوا إن المدنية الغربية بطيئة الإجراءات وخاصة القضاء، أو أن يقولوا إن النظم الغربية تستلزم التوسع في الإدارة وتقسيم الأعمال وهذا يستلزم كثرة الوظائف والموظفين، وليس هناك مال يكفي لكل هذا، فلا بد إذاً من فرض ضرائب جديدة والبلاد فقيرة وأهلها لا يحتملون زيادة الضرائب.

وقد وقف نفسه للرد على هذه المزاعم.

فأما الزعم الأول فالتمسك بالدين لا يمنع من النظر فيما عند الأمم الأخرى والأخذ بأحسنه فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية، فليس بالناس يُعرف الحق، ولكن بالحق يعرف الناس، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها، وسلمان الفارسي لما اقترح على النبي ﷺ حفر خندق في غزوة الأحزاب برأيه ولم يكن ذلك معروفاً عند العرب، والمسلمون الأولون أخذوا علوم اليونان ومنها المنطق واستفادوا منها، وقال الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لم يوثق بعلمه، وأبو بكر الصديق قال لخالد عند إرساله لقتال أهل الردة في اليمامة: «إذا لاقت القوم فقاتلهم بالسلح الذي يقاتلونك به، السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف»، ولو أدرك هذا الزمان لقال المدفع للمدفع والبارجة للبارجة والمدرعة للمدرعة. ولا يمكن الاستعداد لمنزلتهم بمثل سلاحهم إلا بالعلم وأسباب العمران. ثم تقول لهؤلاء الذين لا يستحسنون ما تأتي به المدينة الغربية: لماذا تنكرونها فقط في التنظيم ونتائجه والإرادة وضبطها والعدل وإقامته، ولا تنكرونها فيما تتنافسون فيه من الملابس والأثاث والمخترعات وأسباب الترف؟ فالذين صنعوا أدوات الزينة والنعيم هم الذين صنعوا الأسلحة واخترعوا العلوم والمعارف. أنفتح الباب للأخذ منهم فيما لا ينفع ونغلقه أمام ما ينفع؟ أنصد عن الأخذ عنهم ونتركهم يستغلون زراعتنا ومواردنا وينعمون بها ثم نكتفي منها بغتات موالدهم؟ إنهم ما وصلوا إلى استغلالنا إلا بمعارفهم، ولم ترتق معارفهم إلا بالعدل والحرية، فكيف يسوغ لعاقل أن يصد عن ذلك ويغمض عينه ولا يسمح به، استناداً على خرافات وأوهام؟ وقد قال بعض المؤلفين في السياسة الحربية: «إن الأمة التي لا تجاري جاراتها في معداتها الحربية ونظمها العسكرية، توشك أن تقع غنيمة في أيديهم، وإنما خص النظم الحربية بالذكر؛ لأنها موضوع كتابه، وإلا فالحكم عام في كل مرافق الحياة.

(ومن دواعي الأسف أن هذه النظرة إلى المدينة الغربية لا تزال تؤثر في بعض الأوساط في الأمم الإسلامية وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة، كالتخوف من تعليم المرأة ومن الاستعداد من التشريع الحديث. ولعل هذا من الأسباب التي جعلت النصراني والمسلمين إذا اجتمعوا في قطر واحد كان النصراني أسبق إلى تشرب المدينة الغربية والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فيسيون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان ومنع كان).

أما هؤلاء الذين يقولون إن المدينة الغربية لا تناسب الأمم الإسلامية لموقفها الاجتماعي فنقول لهم إن أوروبا عندما بدأت نهضتها كانت أسوأ حالاً منا، والأمة الإسلامية - كما يشهد

المنصفون - لها من عقليتها واستعدادها وسابق مدنيها ما يمكنها من السير في هذا المجال إذا أذكت حريتها الكامنة، فالحرية والطموح غريزتان في المسلمين تأصلتا فيهم بتعاليم دينهم، غاية الأمر أنه من الواجب على القادة الذين يضعون لهم أسس حريتهم ونظم إدارتهم أن يراعوا ظروفهم وأن يقدموا لهم من ذلك ما يستطيعون هضمه ثم يوسّع هذا شيئاً فشيئاً بنمو أسباب التمدن.

أما القول ببطء الإجراءات فإن كان سببه إعطاء الحوادث حقها من التأمل حتى يتضح عند الحاكم وجه الحق، بالإفصاح للمتخاصمين أن يدلوا بحججهم، فلا يصح أن يشكو منه جاهل أو متجاهل، وهذا خير ألف مرة مما يجري الآن من الإسراع في الحكم من غير تمحيص ومن غير إبداء أسباب. وإن كان سببه تقصير الموظفين أو قصورهم، فما على الحكومة إلا أن تختار الأكفاء وتدريبهم، وكذلك الشأن في الأمور السياسية الكلية لا بأس من البطء فيها إذا كان البطء لتحري الصواب ومعرفة وجه الحق. ومع هذا فقد يحدث البطء والتحفظ أول الأمر، فإذا مرت الأمة عليه أسرع السير في شؤونها.

وما الخوف من زيادة الضرائب فالأمر بالعكس، لأن الحكم الشوري يجعل الضرائب لا تفرض إلا حيث المصلحة وبرضا أهل الحل والعقد. على حين أن الحكم الاستبدادي يجعل فرض الضرائب شهوة من شهوات الحاكم المستبد، ثم إن تنظيم الدولة وشؤونها بضبط دخلها وخروجها يزيد من مصادرها فنعم الأمة بماليتها، وإذا فرضت ضريبة فلأنها تفيد أكثر مما تضر، لا كما هو حاصل الآن من وضع إيراد الدولة تحت تصرف الحكام يصرفون منه على شهواتهم من غير حساب، فإذا أسرفوا وأتلفوا لم يجدوا إلا باب فرض ضرائب جديدة.

الحق أن الأمم الإسلامية لا تصلح إلا بنظام الشورى الذي يقيد الحكم، وبأن نستمد من النظم الغربية والمدنية الحديثة ما يصلحنا. والحق - أيضاً - أن الذين يقفون أمام هذه الدعوة إلى الإصلاح إما جهلة لا يعرفون كيف تقدم العالم وكيف أصلح عيوبه وأسس نظمه، ثم يدعوه الجهل إلى الاستئمان لنظمتهم المعيبة وطرقهم المعوجة، ويرون أن الإصلاح بدعة من بدع آخر الزمان، وإما قوم يعلمون وجوه الإصلاح ومزاياه، ولكنهم يرون أنها تسلبهم منافعهم الشخصية التي تتوافر لهم بالاستبداد والفوضى ولا تتوافر بالنظام، فيحاربونها تحت ستار ما يزعمون من أضرار وما يختلفون من أسباب، وهم في باطن أنفسهم يعرفون أنهم كاذبون.

إن العدل والحرية هما ركنا الدولة، وهما اللذان كانا في المملكة الإسلامية فأزهرت ثم فقدتا فذبلت، ولم يكونا في الدول الأوروبية فانتابها الضعف والفساد، ثم كانا فصلح حالها،

وليس جو أوروبا أحسن الأجواء، ولا أرضها أحسن الأراضي، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا بالتقدم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بعلوم الزراعة، وكسب المال بعلوم التجارة، وهذا كله لم يكن إلا وليدًا للعدل والحرية، وهذه قوانين طبيعية لا تتخلف. عدل وحرية يتبعهما عمران، وظلم واستبداد يتبعهما خراب.

ثم إن العدل والحرية يجب أن يوضع لهما من النظم ما يضمن وجودهما ودوامهما. وليس هناك ضمان إلا بالمجالس النيابية، فقد يكون في الملوك من يحسن تصرفه بدون مشورة، ولكن يكون ذلك موقوتاً بوقته، يزول بزواله، فوجب أن يحاط بأهل الحل والعقد، يشاركونه في كليات السياسة ويكون الوزراء مسؤولين أمامهم. وكل ما أصاب الأمم الإسلامية إنما أصابها من ترك الأمر فيها إلى مشيئة حاكمها وخضوع الوزراء لإشارته. وقد قال ابن العربي في الضرائب التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال: إنها يجب أن تؤخذ جهراً لا سراً، وتنفق بالعدل لا بالاستئثار وبرأي الجماعة لا بالاستبداد. وقد كنت أتحدث مع كبير من أعيان أوروبا فأسهب في مدح ملكه وتضلعه من أصول السياسة وصواب منهجه، فقلت: فلم إذًا تخاصمونه في الحرية السياسية؟ فقال: من يضمن لنا بقاء استقامته واستقامة ذريته من بعده؟

وقد اقتبس بعد ذلك من أحد مؤرخي نابليون قوله: «إن نابليون أخطأ - مع عظمته - لاستبداده، ويجب على الأمة الفرنسية أن تتعلم من غلطاته. وإن ما ينبغي أن يستخلص من كل تاريخه أنه لا يليق بأي فرنسي أن يبذل حريته لأي أحد كما لا ينبغي له الإفراط في حريته حتى تنتهك حرمتها».

وقد أيد خير الدين نظرتة هذه بالرجوع إلى التاريخ، فاستشهد بالمملكة الإسلامية، بم تقدمت وبم تراجعت، وبأوروبا بم تأخرت وبم نهضت وبم نمت.

وحمل المسلمون تبعه تأخرهم، ولكنه لم يهمل نقد أوروبا إزاء الدول الإسلامية في تصرفاتها وخاصة في مسألة «الامتيازات الأجنبية» استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها، ولم تكتف بالمعهود، بل توسعت في تفسيرها ما شاءت لها قوتها. وهذا كله مخالف للقانون الأساسي البديهي، وهو أن من دخل مملكة فلا بد أن يخضع لأحكامها. فإذا ادعى أن المملكة الإسلامية متأخرة في نظمها فهناك من هم أكثر تأخراً منها وأوروبا لا تطلب امتيازات فيها. وإذا ادعى كراهية بعض عوام المسلمين للنصارى وحيفهم عليهم أمكننا الادعاء بحق كراهية بعض النصارى للمسلمين وحيفهم عليهم، فلا سبر إذًا لهذه الامتيازات.

يضاف إلى ذلك ما تقوم به بعض ممالك أوروبا من وضع العرائيل في سبيل تنظيم الممالك الإسلامية لشؤونها، وإدخال وسائل الإصلاح التي تراها، وإيقاع الدول الإسلامية في حيرة بين مطالبة بالإصلاح وإعاقه للإصلاح.

ثم من أهم العوائق في تقدم المسلمين وجود طائفتين متعادلتين: رجال الدين يُعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا، ويريدون أن يطبقوا أحكام الدين بحذافيرها بقطع النظر عما جد واستحدث، ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين ويريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين، فنقول للأولين اعرفوا الدنيا ونقول للآخرين اعرفوا الدين. فاعتزال العلماء شؤون الدنيا ثم تحكمهم ضرر أي ضرر. وجهل رجال السياسة بأصول الدين ضرر مثله. والواجب امتزاج الطائفتين وتعاونهما. فهناك أصول الدين يجب أن تراعى، وهناك أمور لم ينص عليها تقتضيها مصالح الأمة يجب أن تقاس بمقياس المنفعة والمضرة ويعمل فيها العقل.

ثم أبان الأسس التي بنيت عليها المدنية الحديثة التي يمكن اقتباسها ونشرها في المملكة الإسلامية كالحرية بنوعها، وهما الحرية الشخصية وهي «إطلاق التصرف للإنسان في نفسه وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه في الحقوق والواجبات»، والحرية السياسية وهي المشاركة في نظام الحكم والمداخلة في اختيار الأصلاح - ثم تأسيس القوانين بنوعها، وهي قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية وقوانين حقوق الأهالي فيما بينهم - ثم مسؤولية الوزراء أمام الأمة في مجلسها الشوري الخ.

وختم ذلك بإبداء رأيه في أن إيجاد هذه النظم من لوازم وقتنا، وكل من وقف في سبيلها عديم الأمانة والصيحة لدولته ووطنه.

هذه زبدة ما في المقدمة التي تبلغ نحو مائة صفحة ومنها نعرف وجهته في الإصلاح.

ونعود بعد ذلك إلى متابعة حياته.



(4)

بعد أن ترك خير الدين الوزارة وتخلّى عن الكفاح وانصرف إلى التأليف خلا الجو لمصطفى خزنة دار، يثقل كاهل الشعب بمظالمه ومغانمه. والباي محمد الصادق باشا الذي تولى سنة 1276 رجل لين سهل ناعم لا يحب أن يواجه صعوبة ولا يسمع بمشكلة، يسلم الأمور لوزيره ولا يسأله عما يفعل، ولا يهمله منه إلا أن يواليه بالمال الكثير الذي يصرفه في ترفه. والمجلس النيابي الذي أنشئ وجد فيه مصطفى خزنة دار عائناً لتصرفاته واستبداده فألغاه وألقى كل ما تبعه من نظم، وعادت الأمور إلى مجراها الأول، واسترد الوزير حريته في فرض الضرائب وطرق تحصيلها.

وما زال مصطفى خزنة دار يستنزف موارد البلاد حتى نصب معينها فاتجه إلى أوروبا يستدين منها. وفي أقل من سبع سنوات بلغ الدين (150 مليون فرنك).

ووقعت البلاد في شر محنة، فمن ناحية ثار الشعب من ضرائب تصاعفت، بل بلغت في بعض الأحيان ثلاثة أمثالها، إلى جور وفساد في التحصيل والتوزيع أسلم إلى الإفلاس، حتى بلغ الحال آخر الأمر أن لم يكن في خزانة الدولة مرتبات أسرة الباي ولا مرتبات الموظفين ورجال الجيش ولا فوائد الديون، وحتى اضطر أوساط الناس إلى إخراج نساتهم لجمع العشب وعروق الأشجار للأتنيات بها. ومن كان عنده قليل من المال أخفاه حتى لا يصادر، وتظاهر بالفقر وكان يغلي القمح في الماء ليلاً من غير طحن حتى لا يتهم بالرخاء، وفشا المرض والموت إلى أفظع حد. ومن ناحية أخرى تدخلت الدول الأوروبية تريد المحافظة على ديونها. واقترحت فرنسا تشكيل لجنة مالية ووافقتها إنجلترا وإيطاليا، وصدر مرسوم من الباي سنة 1286 بتشكيلها من فرنسيين وإنجليز وإيطاليين يرأسها موظف تونسي، وجعلت مهمتها توحيد الدين وتحديد القوائد وإدارة المرافق التي خصصت لهذا الدين.

وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة في مصر ومرة في تونس لم يختلف فيها إلا الأشخاص المشلين.

عند ذاك اتجه الباي إلى خير الدين يطلب منه أن يرأس هذه اللجنة فاعتذر، فألح عليه

حتى قبل، وحمل مهمة شاقة في الداخل والخارج، ومنح لقب وزير. ومن الغريب أن الباي احتفظ بمنصب الوزير الأول لمصطفى خزنة دار، الذي أسلم البلاد للدمار! وليس لهذا سبب إلا ضعف الباي وشلله أمامه كما يشل العصفور أمام الثعبان.

واجه خير الدين مشاكل من أعسر الأمور؛ فاللجنة المالية المختلطة تريد أن تضع يدها على كل شيء في الدولة، لأن كل شيء متصل بالمال، حتى المعلم في المدرسة والقاضي في المحكمة، ولو فعلت لأضاعت استقلال البلاد بتاتاً.

ومشكلة ثانية وهي كيف ينقذ هذا الشعب بعد ما احترق بالجوع والفقر والمريض وفقدان الثقة بالحكومة.

ومشكلة ثالثة وهي بقاء مصطفى خزنة دار رئيساً للوزارة، وهو الشره في المال كشره في حب السلطة والجاه. ومن ذاق لذة ذلك لم يتتح عنه اختياراً، وهو بطبعته وتاريخه عدو كل إصلاح، غيور ممن يشاركه جاهه.

فأما المشكلة الأولى فاستطاع خير الدين - بالمفاوضات الطويلة مع اللجنة، ومع الدول - أن يحصر دائرة نفوذها في موارد محدودة وأن ينظم ميزانية الدولة ويضمن للدائنين دفع الفوائد في حينها، إلى غير ذلك من وسائل تعهد بها ونفذها في ضبط وأمانة.

وأما المشكلة الثانية فقد رأى كثرة الضرائب قد أضاعت الزراعة وجعلت البلاد خراباً. ولم يزرع الناس إذ كان نتاج زرعهم ليس لهم وكان زارعهم وغير زارعهم يستويان في الفقر؟ فخفض من الضرائب، ونظم طرق تحصيلها، وأخذ بالشدة من تلاعب فيها، وشجع غرس الزيتون والنخيل، فأعفى كل من غرس منهما جديداً من الضرائب عليها مدة عشرين عاماً، وأرجع من فر من الأهالي لكثرة مطالب الحكومة، وأسقط ما عليهم، وأمر بالنظر في شكايات من نكب من الناس على يد الحكومة السابقة ورد ظلامتهم، ووضع صندوقاً كبيراً في ميدان تونس يضع فيه كل متظلم ظلامته وأغفاه من التصريح باسمه، وجعل مفتاح الصندوق معه، هو الذي يفتحه بنفسه، وهو الذي يقرأ الظلامات ويوقع عليها بما يراه من تحقيق العدل.

وأما المشكلة الثالثة فقد ظل في نزال مع مصطفى خزنة دار حتى زادت فظائمه وانكشفت وألح الناس بوجوب عزله وسقط مسقطه ضيبتها اللجنة المالية فعزل من منصبه سنة 1290، وأقام الناس لذلك من الزينات والأفراح في جميع بلدان القطر ما لم يسمع بعثله، وأصدر

خير الدين قراراً بمحاكمته على ما اتهم به فحوكم. والتزم بدفع خمسة وعشرين مليون فرنك. وبذلك ختمت حياة مصطفى خزنه دار السياسة، وهي حياة تعد مأساة الأمة، من ناحية موت الضمير لرجل وكتلت إليه شؤون البلاد في أوقات حرجة مليئة بالمطامع الدولية، ومن ناحية خنوع الشعب لهذا الرجل ومظالمه مدة تزيد على ثلاثين عاماً، من غير أن يكون هناك رأي عام يزلزله وينحيه، وقوة الاحتمال في مثل هذه الأحوال رذيلة من أكبر ما تمنى به الشعوب.

من ذلك الحين كان خير الدين هو الوزير الأول، أطلقت يده فيما يرى من إصلاح ولا يغل يده إلا مطامع الدول.

تولى إصلاح القطر من جميع نواحيه، السياسية والزراعية والتعليمية والاقتصادية والمالية والإدارية والقضائية.

فسلك مع قناصل الدول مسلكاً حازماً صريحاً، يصني إلى طلباتهم المعقولة ويرفض غير المعقولة، مع ذكر الأسباب المفصلة للرفض، فلا يدهان ولا يراى. ولذلك احترامه ولو خالفوه، وقد يضعون العقبات في سبيله باطناً ولكنهم يجاملونه ظاهراً.

وقسم الأراضي الزراعية إلى مناطق، وتحرى اختيار الأماناء لجلب الضرائب. ومن سهل عليه دفع الضريبة نقداً فعل، أو محصولاً فعل، ونكل بمن ثبتت عليه الخيانة من الجباة، ونظم العلاقات بين الملاك والمزارعين وبين الملاك والحكومة. وألغى الضرائب غير المعقولة وغير المستطاعة، وأبطل الحملات العسكرية لتحصيل الضرائب بالقوة؛ لأنها كثيراً ما كانت تؤول إلى أعمال السلب والنهب، فعادت للناس طمأنينتهم، وعاد للحكومة هيبتها واحترامها، وانصرف الناس إلى الزراعة بعد أن كانوا ينصرفون عنها. ولما ترك الحكم كانت مساحة الأرض المستغلة مليون هكتار، وكانت حين تسلم زمام الحكم ستين ألفاً.

وفي التعليم أنشأ مدرسة عصرية تعلم فيها العلوم العربية والشريعة، وبجانبا الثقافة العصرية مع تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية، وأصلح التعليم بجامع الزيتونة وجمع الكتب المبعثرة في المساجد، وكون بها مكتبة كبيرة، وهب لها من عنده ألفاً ومئة كتاب مخطوط، ونظمها تنظيماً حديثاً، وحسن مطبعة الدولة ووكل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية، وأصلح إدارة «الرائد التونسي» وهي الصحيفة الرسمية للحكومة، وشجع على نشر المقالات فيها، وكان ينشر فيها أفكاره السياسية، وألزم الموظفين بقراءتها، والتفت إلى

الناحية الاقتصادية، فنظم الجمرک ورفع ضريبة الاستيراد 5% وخفض ضريبة الإصدار، وأنشأ المخافر الجمركية لمنع التهريب. ونظم الوظائف الحكومية وعين مرتباتها كما حدد مرتبات القصر، ووضع ميزانية الدولة على أساس صحيح، وضبط المكاتب في الدواوين، وأنشأ السجلات للصادر والوارد ورتبها حتى يسهل الرجوع إليها.

وجدّ في إحياء الصناعات المغربية كالتنقش على الجص والقباب. وكان يأتي بمهرة الصناعات من البلاد، ويعهد إليهم بتعليم طائفة من الشبان.

ونظم الأوقاف وكانت فوضى في البيع والشراء وصرف الربح وآلت أعيانها إلى الخراب، فجمعها في إدارة واحدة، وجعل عليها السيد محمد بيرم ومعه مجلس يعينه في تنظيمها.

ونظر فرأى الناحية التشريعية والقضائية في البلاد مضطربة، والأجانب لا يخضعون لقانون البلاد وليس من السهل إقناعهم بالخضوع، إذ ليس في البلاد قانون، فكان لكل من المذهب الحنفي والمالكي قاض مطلق الحكم في الحوادث، وقد يحدث أن الحادئين المتشابهين يقضي فيهما قضاءان مختلفان. ومن المبادئ التي يدين بها الأجانب أن تكون القوانين معروفة قبل الأحداث، ليست مجالاً للاجتهاد ولا التلاعب، فعهد خير الدين إلى إخصائين بدراسة القوانين المعمول بها في الدولة العثمانية وفي مصر وفي أوروبا، وأن يستخرجوا منها قانوناً يناسب القطر التونسي، واستمرت اللجنة في عملها، ولكن خرج الوزير من الوزارة قبل أن يتم.

وهكذا نقل البلاد من حالة كرب وضيق وظلم وفوضى إلى حالة أمن ورخاء وضبط ونظام ورقي في كل مرفق من مرافق الحياة، وكأنه بذلك كان يستملي نهضة مصر فيدخلها معدلة في بلاده.

أما المشاكل الدولية التي كانت أمامه فمعقدة مشتبكة ملتوية: فرنسا تنظر إلى تونس نظرة الصائد نشر شبكته، تحاول أن تجد من كل حادثة منفذاً لتدخلها، فإذا لم تجد الحادثة خلقتها خلفاً، وتدعي أن لها الحق فيما لها فيه حق، وما ليس لها فيه حق، وتصطنع الرجال وتمنيهم المناصب الكبيرة حتى منصب الباي، إذا هم أعانوها وأفسحوا الطريق أمامها لبسط حمايتها.

وإيطاليا ليست أقل من فرنسا مطمعاً. ولما حدثت الحرب بين فرنسا وألمانيا سنة 1288هـ - 1871م، وخرجت منها فرنسا منهزمة اشتدت مطامع إيطاليا، وجدت في سعيها

لتوسيع نفوذها، فكانت تونس مسرحاً لتسابق الدولتين، كل تدبر دساتنها، وكل تشتري ذمم أنصارها، وكل توزع إلى جرائدها بما يتفق ومصحتها.

وسط هذه المطامع والنذر بالخطر رأى خير الدين أن يضرب الدولتين ببعضهما ببعض، وأن يقوي الصلة بين تونس والدولة العثمانية؛ لأن تونس لا تستطيع القيام بنفسها، فرسم خطة توثيق الصلات وتحديد العلاقات بينهما، وكانت علاقات غامضة غير محددة، فسمى سعيًا متواصلًا، وخاطب الباب العالي في هذا الشأن وشرح له وجهة نظره، فأجيب إلى طلبه. وطلب الباب العالي إرسال مندوب إلى استانبول للمفاوضة في هذا الأمر، فوقع الاختيار على خير الدين نفسه، فسافر وفأوض ونجح في استصدار فرمان يحدد هذه العلاقة ويقرر أن تونس لبانة عثمانية ولوالها الحق في تولية المناصب الشرعية والعسكرية والملكية والمالية لمن يكون أهلاً لها، وفي العزل عنها بمقتضى قوانين العدل وفي إجراء المعاملات المعتادة مع الدول الأجنبية، ما عدا الأمور السياسية التي تمس حقوق الدولة العثمانية، كأصول السياسة والحرب وتغيير الحدود، كما تتضمن إقرار الوراثة في العائلة المالكة، مع المحافظة على الخطبة للسلطان وضرب السكة باسمه، وإجراء الأمور الداخلية في البلاد على قوانين الشرع ومراعاة قواعد العدل التي يقتضيها الحال، والتي تؤمن الناس في النفس والعرض والمال. وقد صدر هذا فرمان سنة 1288، واستقبله الأهالي بالسرور.

وأخذ الباب العالي على عاتقه السعي في موافقة الدول عليه، ولكن مشاكله واضطراب أموره الداخلية والخارجية حالاً دون إتمامه، وأبت فرنسا الموافقة عليه؛ لأنه يعوقها عما تنويه تونس.

هذه خطة خير الدين: إصلاح في الداخل في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية وإصلاح في الخارج يربط البلاد بالدولة العثمانية ربطاً وثيقاً يناهض به أطماع فرنسا وإيطاليا. ولكن عودنا التاريخ ألا يأتي مصلح بمثل ما أتى به خير الدين إلا أودى.

* * *

(5)

بعد أن سار شوطاً بعيداً في طرق الإصلاح كانت تتجمع عناصر مختلفة تعاديه وتضع العراقيل في سبيله وتشيع الأخبار عن خيانتة وسوء قصده، وتفسر بالشر بعض ما يأتي من الخير، وتجسم بعض ما يرتكب من أخطاء، ولا بد لكل مصلح من أخطاء.

فالباي «محمد الصادق» كان مصطفي خزنه دار الناهب السارق الخائن أحب إليه من خير الدين النزبه الحازم؛ فهذا لم يكن يعطيه ما يشتهي ليأخذ لنفسه ما يشتهي؛ وهذا حازم لا يجيز من الأمر إلا ما وافق العدالة ومصلحة الشعب، وذاك يقبل الشفاعة والرجاء ولو على حساب العدالة ومصلحة الشعب؛ وهذا جاد خشن الملمس، وذاك ناعم هين لين، والأمراء المترفون يرضيهم المظهر ومن يجيب رغباتهم، أكثر مما يرضيهم المخبر ومن يقرر التبعات.

لذلك كرهه الباي وعاداه، ولكنه رأى تعلق الناس به فجاراه وداراه، وخالفه سرّاً ووافقه جهراً.

ثم هناك أعوان مصطفي خزنه دار الذين كانوا من فئات مائتته، ويسرقون درهماً إذا سرق ألفاً، ويكسيون بالوساطة والشفاعة، وينهون من الضرائب غير المضبوطة، قد رأوا خير الدين يسد في وجوههم الباب ويحصنه بالعدالة ويضع من النظم ما يفرهم ليخني الشعب - هؤلاء الذين لا يعجبهم النور، وإنما يعجبهم الظلام، قد كرهوه أيضاً وأخذوا يدسون له اللداسات ويتصبون له الشباك.

وهؤلاء أيضاً فنة اشترت ذممهم إيطاليا أو فرنسا ومنتهم الأمانى بالمناصب والمغانم إذا هم أعانوها في خطتها ودبر لها الاضطراب الذي يمكن من سلطانهما، وخلقوا الأحداث التي ترتكن عليها في تدخلهما.

وهذه فرنسا كرهت أشد الكره من خير الدين ما يقوم به من حركات لربط تونس بالدولة العلية ربطاً محكماً، فهي تريد عزلتها كما يرقب الذئب انفراد الشاة عن القطيع ليفترسها، حتى إنه في إحدى سفرات خير الدين إلى إستانبول ركب السفينة من ميناء تونس وقبل أن تغلق أعلن أن قادماً أتى لزيارته، وإذا هذا القادم هو القومندان المساعد لبارجة فرنسية كانت راسية

في الميناء، فسأله هل يعتزم السفر؟ أجاب: نعم، فقال: إن قائده يرجو منه أن يؤخر سفره يومين أو ثلاثة حتى يتلقى القنصل التعليمات من باريس.

خير الدين: أنت رجل عسكري مثلي تعلم أنني لا أستطيع مخالفة أمر حكومتي إلا إذا خالفت واجبي، ولست أملك حرية الاختيار بين طاعتي للواجب، ومجالتي لقائدك، وإذا فأنا راحل في الساعة التي حددتها.

الضابط: في هذه الحالة أحذرك وأنذرك بأن قائدي - مع الأسف - سيمنعك بالقوة.

خير الدين: كان الأولى أن تبدأ مهمتك بهذا الكلام، ولست في منزلة تجعلني أتلقى الأوامر من قائدك، ولست مغيراً قراري، والحكومة التونسية مطلقة الحرية في تصرفها. وأسأمنحك الوقت الكافي للعودة إلى بارجتك وتبليغ قائدك ما قلت، وستقوم الباخرة في موعدها، وإذا كان قائدك سيفذ تهديده فإني أعرف كيف أقابله بالمثل وبالوسائل التي أملكها وأحملة تبعاً ما يحدث.

وتحركت السفينة في السماء وطاردها البارجة الفرنسية ترسل الإشارات بالوعيد وتأمراً بالوقوف من غير جدوى حتى الصباح، واستمر في طريقه، وعادت البارجة الفرنسية.

كل هذه القوى تجمعت لمعاكسته في وزارته وانتهزت الفرصة لانتهامه بما يسقط منزلك وربما كان أهم ما وجه إليه من تهمة أمران:

(1) اتهمه خصومه السياسيون بأنه منح امتيازاً لشركة فرنسية بمد خط حديدي بين تونس والجزائر، وهو يعلم مطاعم فرنسا ويعلم امتلاكها للجزائر، فمد هذا المخط يمكنها عند إرادتها احتلال تونس أن تغزوها من الجزائر. وفي ذلك خطر أي خطر، وقد أطنبوا في هذه التهمة، وأحكموا خطتهم وأرادوا أن يضرخوا عصفورين بحجر؛ فمن ناحية يستثنون سمعته عند المواطنين الوطنيين، ومن ناحية يشوهون منزلته عند الدولة العثمانية التي تعتقد أنه رجلها يعمل لصالحها ولصالح تونس بربط العلاقة الوثيقة بينهما.

وكان دفاع خير الدين وحزبه عن هذه التهمة أن لهذه المسألة تاريخاً، وهو أنه في عهد وزارة مصطفى خزنه دار طلبت شركة إنجليزية مد خط حديدي بين تونس ومينائها «حلق الوادي» فأجيببت، إلى طلبها، وأنشأته فعلاً ثم باعته إلى شركة إيطالية، وبعد مدة وجيزة طلبت شركة إنجليزية أخرى مد خط يسير من تونس إلى داخل البلاد حتى سوق العرب، ثم يمتد إلى «كيف» مركز الصناعة الزراعية في البلاد، وينتهي في منتصف الطريق بين ولاية

تونس وحدود الجزائر، فمنحت الشركة الامتياز؛ لأن الباي ومجلسه كانا متفقين على أن من مصلحة البلاد الإكثار من مد الخطوط لتسهيل المواصلات. ولكن هذه الشركة لم تنجح في جمع رأس المال لهذا الخط، فطلبت مساهمة الحكومة بنسبة الربع في النفقات، فلم تجب إلى ذلك وطلبت مهلة بعد مهلة دون أن تبدأ في العمل فسقط الامتياز من نفسه.

وفي وزارة خير الدين طلبت شركة فرنسية الإذن لها بمد خط بين تونس والجزائر، فرفض خير الدين بحجة أن المسألة تتصل بالحدود، والباب العالي وحده هو صاحب الحق - بمقتضى فرمان - في التصرف في هذا الشأن، فلا يمكن أن يتفق مع الشركة بدون استشارته، ورأت الشركة أن هذا يورطها، وأقل ما فيه أن طلبها من الباب العالي ذلك اعتراف منها بسيادته على تونس، فعدلت مطالبها وطلبت أن تحل مركز الشركة الإنجليزية في مشروعها بنفس الشروط، وهذا يجعل الأمر في يد الحكومة التونسية؛ لأنه لا يصل إلى الحدود، وعرض خير الدين الأمر على مجلس الوزراء، فأجاب طلب الشركة.

وبعد ثمانية أشهر من اعتزاله الحكم عرضت الشركة تكملة الخط إلى حدود الجزائر فأجيب إلى طلبها.

قال خير الدين: إنه لم يسمح بمد الخط إلى الحدود، وبأنه لو لم يسمح لفرنسا بما سمح به لإنجلترا لنشأ عن ذلك مشكلة دولية لم يكن فيها موقفه قوياً، ثم إن مد الخطوط الحديدية من مصالح الدول، ومن الخير أن تنشئها الدولة أو الأهالي وليس ذلك في الإمكان، فالحكومة فقيرة تتلعب أكثر ميزانيتها فوائد الديون، والأهالي فقراء جهلاء أو أغنياء لا علم لهم بالشركات ولا قدرة لهم على إدارتها، فلم يبقَ إلا منحها للشركات الأجنبية أو عدم إنشائها بتاتاً.

والحق أن مركز خير الدين فيه بعض الضعف. فتعديل الشركة مطلباً واقتصارها على جزء من الطريق يفهم منه بالبداهة أنها تريد وضع رجلها في مركز تثب منه إلى الحدود كما حدث فعلاً. فالحزم كان يقتضي المنع بتاتاً، إذ من الواضح أنها جزأت مطلبها على دفعتين بعد أن طلبته دفعة واحدة والنتيجة واحدة.

وكانه أحس بضعف حجته هذه فحاول أن يريح ضميره بعد سقوط تونس إذ قال: «على أن الفرنسيين عند غزوهم تونس أنزلوا قواتهم في طبرق وبنزرت واجتازوا منهما الحدود إلى تونس دون أن يعتمدوا على السكة الحديدية المذكورة التي كانت في بداية إنشائها».

كما قال إن إنشاء هذا الخط ليس هو الذي أضع تونس، ولا عدم إنشائه كما يحميها، لأن مركز تونس لم يكن يحميها إلا الضمير الأوروبي الذي كان يوجب المحافظة على وحدة الدولة العثمانية. وما دامت أوروبا سمحت لفرنسا بالانقضاء على الفريسة هينة كتونس، فخط الحديد لا يقدم ولا يؤخر.

وهذا ضرب من اليأس لا يصح أن يتسرب إلى نفس المصلح.

ونقده بعضهم بأنه أيام وزارته الثانية جاء فرأى قوانين الشورى ملغاة، فلم يعمل على إعادتها وإصلاح ما كان قد ظهر من عيوبها، بل حكم البلاد حكماً استبدادياً وإن كان عادلاً، وهو هو الذي طالما مجد الشورى في كتاباته وفي مقدمة كتابه، وطالما قال إن الحاكم الذي يحكم بأمره وإن كان عادلاً ليس لعذله ضمان، إذ هو موقوف بوقته، فكان واجباً عليه وقد ملك زمام الأمر أن يعيد الحكم النيابي ويقويه في البلاد حتى يذيق الناس لذته ويفهموا فائدته.

وكانت حجته في الرد عليهم أن الحكم النيابي في المملكة الإسلامية لا يتيسر إلا بأحد أمرين: رغبة الملك أو الأمير في ذلك، أو قوة الرأي العام وثورته للمطالبة بهذا الحق رغم رغبة الملك أو الأمير، والأمران مفقودان في تونس؛ فالباي يكره الحكم النيابي ولا يطيقه، والرأي العام جاهل خاضع، وليس يفهم مزايا الحكم النيابي إلا أفراد معدودون ليس لرأيهم قوة التنفيذ. وهب أن الباي قبل النظام النيابي أليس في إمكانه إلغاؤه كما حدث عند سنوح الفرصة، ما دامت الأمة ليس فيها من يحميه ويحرص عليه، والعالمون بالأمور يرون أن حجته في ذلك واهية، فعند ما أسندت إليه الوزارة كان قوياً، وكان الباي والناس يرون فيه المنفذ الوحيد لما آلت إليه الحال، فلو تشدد في عدم قبوله الحكم إلا بالنظام النيابي لا اضطر الباي أن يجيبه إلى مطلبه، في مدته كان في إمكانه تدعيمه حتى يألفه الناس ويطمئنوا إليه ويشعروا أنه حاجة ضرورية من حاجاتهم.

وعلى الجملة فهذا خير الدين بما له وما عليه، حكم البلاد حكماً استبدادياً ولكنه عادل، وتولى أمر البلاد وهي فوضى في كل ناحية فعالجها بحزم وضبط وقوة، وقبض بيد من حديد على المفسدين والمتلاعبين، ودفع البلاد إلى الأمام بأقصى ما يستطيع من قوة، وعالج في كياسة التيارات السياسية في أحوالها، ولكن كان شأنه في ذلك شأن كل مستبد عادل يزول فيزول بزواله كل إصلاح، وترجع الأمور إلى ما كانت عليه من اضطراب وفساد.

لقد سمع الباي إلى الوشاة فصد عنه، وأوسع الطريق أمام الدساسين يدسون له ويشعون

الأراجيف حوله حتى بالمتناقضات؛ ففريق يقول إنه يريد تسليم البلاد لفرنسا بدليل مسألة السكة الحديد، وآخرون يقولون إنه يريد تسليم البلاد للدولة العلية وسلبيها استقلالها بدليل مساعيه المختلفة في هذا الطريق.

وقد نصحه بعضهم في هذا الموقف بأن يشرك معه الوزراء في تصرفاته وتحمل المسؤوليات معه، وأن يقسم الإدارة إلى أقسام ويجعل على كل قسم رئيساً يلقب بوزير يتحمل المسؤولية في اختصاصه ولا يرجع إليه هو إلا في الأمور الهامة، وبذلك توزع الأعباء والمسؤوليات، ولكنه كان من الأشخاص الذين ضعفت ثقتهم بكل من حولهم وشك في كل الرجال الذين ناصروا العهد الماضي، ولم يؤمن إلا بالله ونفسه، فخشي إن هو فعل ذلك أن يتلاعب من يسند إليهم العمل فيما يتولونه ويسببوا له من المشاكل أكثر مما يحلون، فرفض هذا وظل قابضاً على زمام كل الأمور.

نجحت دسائس الدسائسين فباعدوا بينه وبين الوالي، وزاد الأمر سوءاً أن الدولة العثمانية كانت قد دخلت في حرب مع روسيا وطلب الباب العالي المعونة من الولايات ومنها تونس، فتراخى الباي عن إجابة هذا الطلب، وتحمس خير الدين، ودعا الأهالي إلى التطوع فطوعوا، وأرسل ما تطوعوا به إلى الباب العالي، فازداد الباي نفوراً منه، لأنه لم يكن يسره الارتباط الوثيق بين تونس والدولة العثمانية.

وكان أخشى ما يخشاه الباي هياج الأهالي لعزله لتعلقهم به وإظهار شعورهم نحوه في المناسبات المختلفة اعترافاً منهم بجميله. فلما كثرت الإشاعات حوله انتهز الباي الفرصة وأشعره بعدم رضاه عنه، فقدم خير الدين استقالته قبلها الباي، وكان ذلك سنة 1294، وأمر الباي الموظفين بتجنبه حتى خاصة أصدقائه، وقد استأذن الوزراء الباي في زيارة خير الدين عقب استقالته فلم يأذن لهم، وأرصدت حول داره العيون، فكان في حقيقة الأمر معتقلاً، ولما سئم هذا العيش استأذن في السفر إلى أوروبا لمداواة أعصابه فامتنع الباي أولاً ورضي أخيراً، ثم طلب العودة على أن يؤمن على حريته الشخصية من غير أن يتدخل في الأمور السياسية، فلم يُرَدَّ على طلبه بقبول ولا رفض، فحضر بنفسه من غير أمان وضيق عليه أكثر مما كان.



(6)

قضى خير الدين - بعد اعتزاله الوزارة - أعواماً سوداً، فقد كان أشبه بسجين لا يزور ولا يزار، ولم يتجه إلى التأليف يتسلى به كما فعل في العهد الماضي، إذا كان في المرة الماضية شاباً آملاً، فأمسى في هذه المرة شيخاً يائساً، يرى كل ما بناء من إصلاح وما وضعه من خطط يتهدم على يد الباي وأعرانه حجراً فحجراً، وفرنسا تتقدم للقضاء على استقلال البلاد خطوة فخطوة، ثم إذا هو ضاق صدره مما يرى وتهدمت أعصابه مما يفكر مسافر إلى أوروبا يظن أن فيها سعة من ضيق، فإذا هي ضيق فوق ضيق، لا يلبث حتى يشعر بالحنين إلى بلاده، فعل هذا مرتين فكان يستشفى من داء بداء.

وأخيراً وصل إليه تلافيف من كبير الأتماء يأمره بالحضور إلى الآستانة فأطلع عليه الباي فتردد في الإذن له، وشاور قناصل الدول فأشاروا عليه بأن يسمح له، فسافر في رمضان سنة 1295، وكان حزيناً تعطف عليه قلوب الناس ولا يتيسر لهم وداعه؛ لأن الباي أمر أن لا وداع، وترك أسرته وماله في حماية من لا يوثق بهم في الحماية، وقد كان له أملاك كثيرة، ثلاثة قصور أهداها إليه البايات المتعاقبة جزاء له على خدمته أيام رضاهم عنه، وغابة من شجر الزيتون أهداها إليه الباي أحمد، ومنزل كبير به مياه معدنية أهداه إليه الباي محمد، وضيعة كبيرة منحها له الباي محمد الصادق، وقد أراد أن يبيع كل هذه الأملاك لعزمه على الاستقرار في الآستانة فعرضها على الحكومة التونسية فأبت شراءها، فأمر وكيله أن يعلن الأهالي التونسيين بخمسة 10% من ثمنها، فلم يتقدم أحد خوفاً من الباي ورجال حكومته، فلما اضطر إلى بيعها للفرنسيين بعد سنة من إعلانه نقدهم نقداً مراً، وفي هذا يخطر لي قول أبي العلاء [من الكامل]:

عَسَبَ وَعَسَّرَ فِي الْإِنَاءِ وَشَارِبٌ قَمَنَ الْمَلُومُ: أَحَاصِرُ أَمْ حَاسِي؟⁽¹⁾

وصل إلى الآستانة، فوجد في انتظاره سليمان باشا مندوب السلطان عبد الحميد وحمدى

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 582.

باشا كبير الأماناء وعلي فؤاد بك السكرتير الأول للسلطان، وتوجه إلى قصر يلدز وقيد اسمه، فدعي للمقابلة في نفس المساء، وتحدث معه السلطان طويلاً، واستبقاه للعشاء معه ليكتنه كنهه ويزنه بموازينه.

وأمر السلطان فأعد له جناح في قصر من قصوره الكبيرة، وأرسل سليمان باشا إلى تونس ليعود بأسرة خير الدين.

وسرعان ما عين وزير دولة، فكان يدعى لحضور مجلس الوزراء عندما يجتمع لبحث المسائل الخطيرة، ولم يمض شهر حتى سمع من كبير الوزراء أن السلطان يرشحه لوزارة العدل، فرجا منه ورجا من كل من توسم فيه الجاه أن يسعى لعدم إتمام ذلك فلم يقد شيئاً، فذهب لمقابلة السلطان نفسه وتوسل إليه أن يعفيه من ذلك فقبل رجاءه وأعفاه.

وكانت أكبر حجة له في الاعتذار أنه لا يستطيع خدمة البلاد - وخاصة عن طريق الوزارة - إلا إذا عاش فيها زمناً طويلاً عرف أهلها ودرس شؤونها وتعرف كنه أمورها ووجوه الإصلاح فيها.

هذا ما كان يقوله. وأما ما يبطنه فهو أنه يرى أيضاً أن الدولة العثمانية أصبحت من المرض بحيث لا يرجى لها علاج في وضعها الحاضر، ثم هو دائم الحنين لتونس، إذ صارت وطنه يأنس بها ويستوحش من فراقها، ويفضل أن يكون فرداً آمناً على وزير في غيرها.

هذا الذي كان يعتذر في إلحاح عن الوزارة يدعى إلى يلدز في الصباح المبكر يوم 4 ديسمبر سنة 1878م - 1295هـ ويقابل السلطان فيخبره أنه عين رئيساً للوزارة، ولما أراد أن يعتذر أبلغه أنه أمضى المرسوم ولم يعد في الإمكان إلغاؤه بحال:

هذا خير الدين صدماً أعظم في أيام تواجه فيها الدولة العثمانية شدائد من أخطر الأمور وأشدّها تعقيداً وارتباكاً.

فتركيا في حرب مع الروس ومنهزمة أمامهم، وجيوش الروس تتقدم وتهدد العاصمة نفسها. والأسطول البريطاني في مياه البوسفور. وحالة البلاد الداخلية من مالية واقتصادية ونفسية من أسوأ الحالات، حتى كان أصحاب المخازن يفضلون إغلاق مخازنهم على التعامل بنقود متدهورة تكاد تكون عديمة القيمة، و380000 مهاجر لا مورد لهم ولا معين يرحفون

على العاصمة، ومعاهدة سان ستيفانو التي عقدت في برلين سنة 1878 كانت طويلة الذبول تتطلب عقد معاهدة بين تركيا وروسيا في الأمور الخاصة بهما. وأبى الروس الجلاء عن أراضي الدولة العثمانية حتى تتم المعاهدة. وأبى الإنجليز سحب أسطولهم حتى تجلو الجيوش الروسية. ومشكلة قبرص معلقة، والحالة مرتبكة مع النمسا لاحتلالها البوسنة، ومشكلة الأرمن قائمة.

في هذا الآتون المستعر وضع خير الدين ليطفيء النار. وأي قدرة تستطيع إطفاءها من غير حرائق؟ لقد كانت سياسته «إنقاذ ما يمكن إنقاذه».

فبذل كل ما يستطيع من رأي وجهه حتى كان الاتفاق مع روسيا، ووضعت ضمانات تكفل مصالح المسلمين في بلغاريا ورومللي الشرقي، وخفضت التعويضات الحربية تخفيضاً كبيراً وانسحبت الجيوش الرومية إلى بلغاريا ورومللي، كما انسحب الأسطول البريطاني من بحر مرمرة، وسوى الخلاف بين تركيا والنمسا بما حفظ لتركيا كثيراً من حقوقها. وحلت مشكلة الأرمن التي استعصت على الحل نحو عشر سنوات... إلخ إلخ، وسيامسته حقاً أنقذ ما يمكن إنقاذه.

وفي أيام وزارته هذه كانت مشكلة مصر الكبرى في آخر عهد الخديوي إسماعيل، فإنه لما اضطرت الحالة المالية والسياسية في مصر عازمت إنجلترا وفرنسا على التدخل في شؤونها تدخلاً آخر جديداً، فأرسلتا إلى قنصليهما في مصر ليطلبا الخديوي إسماعيل تنازله عن العرش لأكبر أبنائه «توفيق»، فأبى إسماعيل محتجاً بأن ذلك من حق الباب العالي وحده، مؤملاً أن يرفض هذا الباب العالي مطلب الدول، وزاد الأمر سوءاً أن قنصلي ألمانيا والنمسا انضما في الرأي إلى قنصلي إنجلترا وفرنسا، فكانت هذه مشكلة جديدة أمام خير الدين في الآستانة؛ إن هو أجاب فقد سمح للدول الأوروبية بالتدخل فيما ليس من حقها، وإن هو رفض خشى أن تتجمع هذه الدول وتصمم، وتفعل بالقوة أكثر مما تصل إليه بالمفاوضة، وتقطع العلاقة الباقية بين مصر والدولة العثمانية، وتنتهز الفرصة السانحة فتلتهم إحداهما مصر والأخرى تونس... إلخ.

حار خير الدين طويلاً بين الرأيين هو ووزراؤه وسلطاناه، وأخيراً كان من رأيه يطأطئ الرأس قليلاً أمام العاصفة، ويشير على السلطان بخلع إسماعيل، ولكن يجب أن يعمل شيئاً آخر مع هذا، وهو أن يتلافى الأسباب التي جرّت إلى هذا التدخل الأجنبي، فيسلب بعض

الحقوق التي أعطيت لخديوي مصر، كالاستدانة وعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية، فينتهز فرصة عزل إسماعيل لتعديل فرمان مصر. ولكن أبت إنجلترا وفرنسا ذلك لأن هذا يزيد في تبعية مصر للدولة العثمانية، ومن مصلحتهما أن تكون حقوق مصر أوسع وسلطتها أكبر للأيلولة المنتظرة.

وصدر الأمر بعزل إسماعيل وكثر الأخذ والرد في مسألة تعديل فرمان حتى خرج خير الدين من الوزارة، فأجابت الوزارة التي وليتها مطلب الدول في إصدار فرمان المعتاد مع بعض التعديلات.



ثمانية أشهر قضاهما رئيس وزارة كانت أعباؤها تساوي ثمانين عاماً، ولولا ما عهد إليه من حل المشاكل ما بقي هذه الأشهر الثمانية، ففيه من الصفات ما لا يتفق ومزاج السلطان عبد الحميد: حر الفكر، واسع النظر، متحمس في تحقيق الإصلاح، مرهف الحس في العدالة ما يتعلق بها، يرى أنه وقد عين رئيساً للوزارة يجب أن يتحمل المسؤولية، فيصرف الأمور كما يرى هو وزملائه ليتحمل نتائج رأيه، فأما أن يأمره السلطان ويتحمل هو المسؤولية فليس حقاً ولا عدلاً، السلطان يريد عبداً مأموراً، وهو يريد نفسه حراً مسؤولاً؛ لهذا نفر منه السلطان كما نفر منه الباي من قبل.

وتألب عليه أيضاً رجال الدين، إذ كره منهم ضيق عقلهم وتعرضهم لما ليس من شأنهم وتدخلهم في أمور السياسة لا يحسنونها، وكرهوا منه الوقوف أمامهم وضمنه عليهم.

لكل هذا عزل خير الدين بعد ثمانية أشهر في قسوة، وما كان أقرب المأمتم من العرس. وأدرك عبد الحميد أن قد خابت فراسته فيه، وظل بعد ذلك نحو عشر سنين في مقاعد النظارة لا يمثل على المسرح شيئاً، وكل ما يرى مأس لا ملهاة فيها.

ومات وهو في الآستانة في سنة 1889 - 1307 عن نحو سبعين عاماً ودفن في جامع أيوب، وخلف تاريخاً في الإصلاح حافلاً، وكفاحاً للفساد طويلاً، وذنبه أنه لم يجد مواتياً من الشعب ولا مؤازراً من السلطان.

لقد كان مصلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا، غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، فمدحت يصلح، فإن عجز عن الإصلاح نار ودبر

الانقلاب، وخير الدين يصلح، فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني قد بلغت».

وكانت فضائله التي تكوّن شخصيته الجراً في قول الحق وعمله من غير خوف، وصلابته فيما يمتدّه من غير انحناء، وحرّيته في تفكيره من غير جمود، وقوة كواهله على حمل الأعباء من غير تبرم. فرحمه الله.

* * *

لون من ألوان الفكاهة المصرية

امتاز المصريون بالفكاهة الحلوة يتفنون في صنعها ويتذوقونها ويحتفلون بها . لماذا؟ لا أدري .

كما لا أدري لماذا كانت أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب أحسن الناس غناءً دون ملايين المصريين .

ولماذا كانت القاهرة أقدر على هذا الفن من غيرها من مدن الشرق كله؟ لا أدري أيضاً ، وليست المسألة مسألة تقدم في المدنية والحضارة، فهناك من المدن الغربية ما يفوق مدينة القاهرة مدنية، ولكن لا يجاريها في النكتة. وفي العالم مدن صغيرة فاقت في ذلك المدن الكبيرة كما فاقت مدينة رشيد الصغيرة في ذلك مدينة طنطا الكبيرة .

والفكاهة أشكال وألوان، فهناك السخرية بالفكرة، والسخرية بالأشخاص، والتنكيت عن طريق التورية بالألفاظ... إلخ إلخ .

ولوننا الذي نعرضه اليوم لون طريف، له تاريخ لطيف .

فقد حدث في القرن الماضي من سنة 1857 إلى سنة 1863 أن كان في القاهرة شابان موسران من أسرتين كبيرتين يعيشان عيشة بوهيمية، وهما - إلى استهتارهما ومرحهما وإفراطهما في الشراب - أديبان ظريفان، يقرآن الكثير من كتب الأدب، ويعرفان الشعراء معرفة دقيقة، ويتخيران الشعر الجيد يحفظانه ويرويانه، ولهما مجلس ظريف فيه الشراب وفيه الشعر وفيه الفكاهة، هما إبراهيم أفندي طاهر، وعبد الحميد بك نافع. فكان مما خطر لهما أن يستعرضا الأدباء والعلماء في عصرهما، ويخلعا على كل واحد منهما لقباً من ألقاب الأدباء القدماء يناسبه ويلبسه وينسجم معه .

وهي مهمة ليست باليسيرة، فلكل اسم وحيه ودلالته، ولا بد أن يتفق وحي اللقب مع الملقب به اتفاقاً بارعاً يقابله الجمهور بالضحك والاستحسان، فبعض الأسماء لو سمي به كنام كان مناسباً، ولكن لو سمي به أديب أو شاعر أو وزير لم يكن منسجماً، وهكذا... وبعض الأسماء يوحى بالظرف، وبعضها يوحى بالثقل وبعضها يوحى بالذكاء، وبعضها يوحى بالغباء، وهكذا .

وأثار عملهما هذا ضجة في الأوساط الأدبية، فأشاع فيها الضحك والمرح حيناً والغضب والخصومة حيناً، فكانت معركة حامية لطيفة، ونحن نذكر بعض ألقابهما.

كان في القاهرة «علي آغا الترجمان»، وكان عيناً من الأعيان، فيه جلال ووقار، بعمامة نظيفة وشية ظريفة فسمياه «القاضي الفاضل».

وكان «عبد الله باشا فكري» أديباً ظريفاً، رقيق اللفظ، عذب العبارة، سهلاً في طباعه، يرسل الحديث على سجيته، والنكتة على فطرته، فسمياه «ابن سهل».

وكان له صديق اسمه «عبد الغني بك فكري» ضخم كبير الرأس، فسمياه «الأخطل» وعُرض عليهما «محمود صفوت الساعاتي» الشاعر المشهور، وكان نحيفاً قصيراً كثير اللفتات والحركات فسمياه «ديك الجن». وقد غاظه هذا اللقب لما شاع في الناس وعمل قصائد هجاء في إبراهيم أفندي طاهر.

وكان الشيخ إبراهيم الدسوقي، الأديب المصحح في مطبعة بولاق، طويل القامة قوي البنية، كبير الهامة، كثير الفكاهة، حلو السمير، يجلس عند الباب الأخضر لسيدنا الحسين ويسمر مع أصحابه، وله ضحكة عالية تسمع من آخر الشارع، فسمياه «مهيّار الديلمي». والشيخ محمد قطة العدوي، أحد علماء الأزهر، وكبير مصححي المطبعة الأميرية، كان إذا درس تمايل يميناً وشمالاً، فإذا قال بيت شعر مال يميناً عند المصراع الأول ويساراً عند المصراع الثاني، فسمياه «أبو شادوف».

والسيد علي أبو النصر، والشيخ علي الليثي كانا نديمي الخديوي إسماعيل، وكانا معروفين بالطرف والتنادر، وكان أبو النصر طويلًا جدًا، فسمياه «ابن العماد»، وسميا الشيخ علي الليثي «أبو دلامة» إذ كان فكهاً مضحكاً، كما كان أبو دلامة للرشيد. وكان إبراهيم بك مرزوق أبي النفس شجاعاً جريئاً في قول الحق حتى نفي إلى الخرطوم ومات بها، وكان شاعراً قوياً، فسمياه «أبا فراس».

ومحمود سامي البارودي، كان أيام هذه التسمية جميل المنظر، لطيف القَدِّ فسمياه «ابن رشيق».

ومحمد عثمان جلال الزجال كان أديباً ماجناً يملأ القاهرة فكاهة، فسمياه «الخليع البغدادي».

والسيد صالح بك مجدي كان شاعراً، وكان لونه يعميل إلى السواد، وفي عينيه بعض حول فسمياه «الأحوص».

وإسماعيل أفندي الخريناوي كان نحيف الجسم جدًّا من أكل الأفيون، وانحنت قامته وتقرنص، فسمياه «ابن قرناص».

والشيخ عثمان مدوخ صاحب التوشیحات والأزجال كان يمشي كأنه يتدحرج، فسمياه «دغیل».

والشيخ حسين المرصفي كان كفيفاً نحيفاً يتهم بالزندقة فلقباه «أبا العلاء المعري» ونسبیه الشيخ زين المرصفي كان قليل الكلام فسمياه «ابن السُّكَّيت».

ومصطفى كامل أفندي معلم اللغات الشرقية بخان الخليلي، كان قصير القامة، قصير الرجلين بهما اعوجاج فسمياه «العكوك».

والشيخ عبد الهادي الأبياري، كان يداخل الأغنياء ويحب الظهور ويتكلم دائماً بنون التعظيم فيقول: قلنا وفعلنا، ويضخم العين في نطقه، وأخيراً ولي القضاء في بلدته «برمة» وما حولها، وقد اشتهرت برمة بتفريخ الدجاج فسمياه «قاضي الدجاج».

ومحمد شرارة أفندي كان ينطق بالصاد فيها صفير، فقالا عليه إنه أفصح من نطق بالصاد وسمياه «أبا الشيص».

وكان للشيخ محمد بخاتي لحية صفراء كبيرة قليلة العرض من بدايتها، آخذة في العرض شيئاً فشيئاً إلى نهايتها، فسمياه «ابن مكانس».

وكان السيد أحمد الرشيدى إمام المعية أبيض اللون؛ له هيبة ووقار، غزير شعر الشارب، كثيف اللحية، بلبس فرجية واسعة، فسمياه «هرقل»... إلخ إلخ.

ولما فرغاً من منح الألقاب طلب كل منهما من صاحبه أن يلقبه، فلقب إبراهيم أفندي طاهر «بالشباب الطريف»، وعبد الحميد بك نافع «بالصاحب بن عباد»، وهكذا ملأ مصر بمعلمها هذا مرحاً وضحكاً أيام كان الضحك رخيصاً⁽¹⁾.



(1) كان متصلاً بهذه الحلبة الشيخ أحمد الفحماري، وكان عالماً ظريفاً وخطاطاً ماهراً أغنى المكتبة العربية بكثير من الكتب القديمة التي خطها بقلمه البديع، وطبعت بمطابع الحجر تحمل اسمه. وقد ألف رسالة فيما كان يجري في هذا المجلس والألقاب التي وضعها هذان الأديبان الظرفان، وسماعها «بات أفكار وعرائس أبكار»، وهي مخلوطة في مكتبة المرحوم أحمد باشا، وقد لخصناها في هذا المقال.

العالم الجديد

ظللتنا طول أيام الحرب ننعم بالأحلام اللذيذة لعالم جديد تسود فيه العدالة الاجتماعية في كل أمة مهما صغرت، وكان يؤيد هذه الأحلام تقرير ميثاق الأطلنطي، والنداء بالحرية الأريخ، والقول بوجود تأسيس نظام العالم على خير من عصبية الأمم... إلخ.

وكان من الناس في الشرق المتشائم الذي يرى أن مصير هذه النداءات كمصير عصبية الأمم في الحرب الماضية، والمتفائل الذي يرى أن العالم لقي من الكوارث ما لم يره من قبل، وتعلم درساً لم يتعلمه من قبل، فسينتفع به حتماً في بناء عالم جديد أسامه العدالة والحرية والحق.

وها هو السلم قد أعلن، وأخذ المتشائمون يفخرون بصدق رأيهم وبعد نظرهم، فها هي الأمم الصغيرة لا تسمع صوت العدالة يتردد كما كانت تسمعه من قبل، والدول الكبيرة تريد الاستئثار في الحاضر والمستقبل كما استأثرت في الماضي.

وصح ما كان يقوله العارفون من أن مشاكل السلم أعقد من مشاكل الحرب، وبدأنا نسمع من جديد كلمات جديدة ذات معان قديمة من «وصاية» و«حضانة» ونسمع أن هناك أمم لا تستطيع السير بنفسها وحمل عبئها والاشتراك في بناء المدنية فيجب أن يأخذ بيدها من يرشدها إلى الطريق إلخ إلخ.



الحق أن المشاكل لا تحل، والعالم لا يهدأ، حتى تتغير عقلية الشعوب الكبيرة وعلى الأخص قادتها، فالفرد لم يرق إلا يوم تعلم أن الأنانية مفسدة له وأن سعاده مرتبطة بالإيثار، وعلى هذا الإيثار تأسست الأسرة السعيدة والأمة السعيدة وما يفسد العالم والأمة هو الأنانية في ثوب الوطنية، ونظرة الأمم الكبيرة بعضها إلى بعض ونظرة الأمم الكبيرة إلى الأمم الصغيرة ملؤها الأنانية، فهي تريد أن تسود وأن تتحكم وأن تلعو.

وهذا هو أساس الفساد، ولا يصلح هذا الفساد إلا أن يسود القادة شعور بالجمعية

البشرية كلها لا بآمتهم وحدها، وأن العدالة حق لغيرهم كما هي حق لهم، وأن العالم وحدة، أجزاءه أفراد أسرة، وأن كل خلاف يحل على هذا الأساس لا على أساس المصلحة الذاتية للأمم، وأن الأمم الكبيرة والصغيرة مسألة عدد وقوة ومساحات. أما في الحقوق والواجبات فلا صغير ولا كبير ولا شرق ولا غرب ولا أسود ولا أبيض وبدون هذا تبقى الحرب وتبقى المشاكل ويبقى اضطراب العالم. ليس لفضل عصبية الأمم من سبب إلا هذه الأناية ونظر بعض الأمم الكبيرة لنفسها فقط دون غيرها، ولمحاولة قادتها الفوز باسم الوطنية، وليس للحروب المتتابة من علة إلا التسابق في سبيل السيادة والملكية، والغنم في الأسواق الاقتصادية، والنظر إلى الأمور نظرة الأسود الكواسر إلى فرصة تقتنص وغنيمة تنتهب، مع الأناية الجشعة، والطمع في الخير العاجل.

خذ مثلاً - حوادث سوريا الدامية: ما أساسها، أساسها أن الجنرال ديغول ورجاله يريدون أن يحتفظوا بمركزهم القديم في سوريا ولبنان، ويقدموا لقومهم عملاً عظيماً هو أنهم استطاعوا رغم هزيمتهم في الحرب العالمية أن يستعيدوا مجددهم في هذه البلاد وهي نعمة صحيحة إذا قيست بمقياس الوطنية الضيقة الأفق، وهي مثل النظرات الضيقة التي سببت الحروب بين الأمم. ولكن انظر إلى الأمر في أفق واسع. لماذا لا يكون للسوريين واللبنانيين حرية كالحرية لفرنسا؟ لماذا لا ينعمون أو يشقون في بلادهم وأرضهم وعلى يد رجالهم كما يود الفرنسيون ذلك في بلادهم؟ وإذا كانت الوطنية فضيلة لفرنسي، فلم لا تكون فضيلة للسوري واللبناني؟ لا فرق إلا أن الفرنسي عنده مدافع ليست للسوري، أفهنا مبرر صحيح لعالم يريد أن يؤسس أموره على العدالة؟ أليس هذا رجوعاً إلى تحكيم القوة، ومعنى ذلك الحرب المستمرة؟ إن كان ذلك فلم يخدمونا في أيام الحرب بما لا ينفذون في أيام السلم؟ أليس مآل هذا أن الشعوب في الأزمات المستقبلية لا تصدق ما يقال، ولا تتخذ بما يقال، وتكون حرة بعد في تصرفاتها؟

وفي نظير ماذا هذا الذي حدث؟

الإجابة عن هذا السؤال كالسؤال الذي يسأل: لم كانت هذه الحرب العالمية؟ وأي شيء كسب منها؟ وهل شيء كائناً ما كان يساوي الأرواح التي أزهقت والخراب الذي حدث.

أمن أجل حفنة من الموظفين الفرنسيين في سوريا وسلع فرنسية تباع فيها ومظهر نفوذ كاذبة تضاع حرية أمة، وتسفك الدماء، ويخرب البناء، وتنطوي النفوس على الخرزات؟

كل هذه المظاهر وأمثالها مظاهر عقلية قديمة لا تسمح لبناء العالم الجديد. والمصيبة

العظمى أن الغرائز البدائية تتكلم ويسمع لها، والعقل لا يتكلم ولا يسمع له.

إن العلم الجديد يريد عقلية على غير هذا الطراز. إن عقلية الفرد ارتفعت ولكن عقلية الأمم لا تزال بدائية. كانت عقلية الفرد أنانية، فما زالت ترقى حتى رأيناها في أسمى صورها عند بذلها النفس في الخدمة الاجتماعية، والتضحية العامة للأمة والإنسانية، فرأينا الفرد يضحى بنفسه لأسرته ولأتمته، ورأينا الفرد يضحى بنفسه للإصلاح الاجتماعي، وللحقيقة يتعسفها، وللبحث عما يخفف آلام الإنسانية ونحو ذلك. هذا كله في عقلية الفرد، أما عقلية الأمم فلم ترتق هذا الارتقاء، بل لا تزال في طور الأنانية كما كان الفرد قديماً، فالأمم تحارب دفاعاً عن نفسها أو للاستيلاء على غيرها، وتتنظر إلى أحداث العالم من حيث تتيحها في نفسها لا من حيث الحق، ولا من حيث العدل، ولا من حيث المصلحة الإنسانية العامة، وكل هذه المعاني الأنانية تبلورت فيما يسمى الوطنية، ومصداق ذلك الحروب كلها، فأسبابها إما دفاع الأمة عن كيانها، أو رغبتها في توسيع ملكها، وهذه أنانية كأنانية البدائي في دفاعه عن نفسه وهجومه لجر منغم لشخصه. أما حرب تقوم انتصاراً لضعيف اعتدي عليه، أو لحق أهين، أو لتحقيق عدالة إنسانية، فهذا ما لم نره من الأمم بعد، وهذه هي العقلية الجديدة التي نشدها في العالم الجديد.

نريد في العالم الجديد عقلية للأمم تشبه عقلية الفرد الراقى والفرد المضحي والفرد الذي يعشق الحق ويذل نفسه دفاعاً عنه.

هذه العقلية الجديدة يكون أساسها عند الأمم الخدمة الاجتماعية والتضحية والنظرة الواسعة، هي عقلية تقيس الأمور بالحق العام والعدل الواسع، إذا نظرت إلى الشؤون الاقتصادية نظرت إليها نظرة عالية، فالتجارة حرة، والأسواق حرة، والصناعة حرة، وليس يحكمها إلا قانون تنازع البقاء وبقاء الأصلح. أما أن تنظر الأمة إلى نفسها تريد أن تريح هي ويخسر كل الناس، فعقلية قديمة كعقلية الفرد يريد أن يفتني الغنى المفرط، ولو كان غيره فخر مدقع.

كذلك الشأن في الشؤون السياسية؛ فالعقلية الجديدة تقول إذا ظلمت سوريا أو ظلمت مصر، أو ظلمت العراق، تحركت الأمم القوية تطالب بالعدالة، وتنصر الضعيف المظلوم، وتتص من القوى الظالم، فلا عبرة عندها بقوة ولا ضعف، إنما العبرة عندها بالحق والحق وحده، شأنها في ذلك شأن القاضي العادل لا يعبأ بفقر الخصم وغناه وجاهه وعدم جاهه، إنما يعبأ بالحق يقضي به. في العقلية القديمة يكون نظر كل أمة إلى نفسها فقط، ولذلك ترى

العالم قلقاً مضطرباً مملوءاً بالنشاز، والعقلية الجديدة التي نريدها عقلية يكون النظر فيها إلى العالم ككل؛ ونتيجة ذلك الانسجام بين أجزاء العالم ونغماته، فلا تسمع فيه نشازاً، وإن كان قضي عليه في الحال، فالانسجام في الأسواق وفي العمل وفي الزراعة والصناعة والسياسة وكل مرفق من مرفق الحياة. العقلية القديمة صيد في الماء العكر، والعقلية المنشودة تعاون في الإنتاج المشروع واستخدام العلم في تحصيل الخير للناس جميعاً.

إن شروء هذه الحرب وويلاتها التي لا حصر لها نتيجة هذه العقلية البالية، وستبقى تنتج هذه الشروء وأضعاف أضعافها ما لم تتغير، إنها عقلية لا روح لها ولا قلب، تستعبد الضعيف وتعبد القوة والمال.

إن العالم لا يرقى إلا برقي الأمم، والأمم لا ترقى إلا بسلوك نفس الطريق الذي سلكه الفرد، لقد كان الفرد منقطاً يوم كان طماعاً منافقاً أنانياً مادياً، ولم يرتقي من الأفراد إلا من استطاع محاربة الطمع والنفاق والأنانية، فصار سمحاً صريحاً مؤثراً مضحياً واسع النظر واسع القلب، فكذلك الأمم لا ترقى إلا عن هذا الطريق، وعندئذ فقط يولد العالم الجديد.

إن الذي يعوق ولادة هذا العالم الجديد الزعماء الذين بيدهم زمام الأمور، وقد يبست عقولهم من طول إلفها للأنماط القديمة، ولكن العالم لا تقف أمامه الحواجز، فهو يسير رغماً عنهم بل ويكتسحهم، والمستقبل للعقول المرنة التي تدرك سير الزمن فتؤقلم نفسها وفقاً لمقتضياته.

ليست هذه الحرب إلا إنذاراً بأن العالم القديم لم يعد صالحاً، فإن أدرك الزعماء سر إشارته وإلا فسيكرر الإنذار تلو الإنذار، وكل إنذار يكون أشد مما قبله حتى يعمل بإشارة الزمان ويعتقون العقلية الجديدة التي غايتها وحدة العالم في كل مرافقه، والنظرة العالمية لا النظرة القومية.



أغنى الناس

أما في نظر مصلحة الضرائب وعند الصرافين وفي حساب البنوك فأغنى الناس أكبرهم رصيلاً وأكثرهم دخلاً وأعظمهم، «ورد مال».

ومن أجل هذا يعد أثرياء الحرب من أغنى الناس، فهذا موردٌ بضائع للمراكب كسب مئات الآلاف، وهذا متعهد أنفار أصبحت ثروته تعد بالأرقام الأربعة أو الخمسة، وهذا يقدم للجيش بعض المون وأنواع الأغذية قفر دفعة واحدة من فقر مدقع إلى ثراء واسع.

فهؤلاء جميعاً وأمثالهم يعدون من أغنياء الناس في نظر الإحصاء، وفي نظر علماء الاقتصاد، وفي نظر من يعولون على الدفاتر والسجلات.

ولكن بجانب هؤلاء المعدادين قوم آخرون يسمون الأخلاقيين أو الفلاسفة لا يقدرون المال بمدده ولكن بقيمته، ولا يقدرونه بالقدرة على الشراء ولكن بقدرته على الإسعاد، ولا يقدرونه بالرصيد، ولكن بمقدار الانتفاع به، فقد تكون ألف جنيه في يد رجل مصدر شقائه، وعشرة جنيهات في يد رجل آخر مصدر سعادته، فهم يعدون الثاني ذا العشرة أغنى من الأول ذي الألف.

وقد يعد بعض الناس هؤلاء الأخلاقيين أو الفلاسفة طائفة من الخياليين أو المفغليين، ولكن - مع الأسف - نظرتهم هي الصادقة وعلى الأقل في نظري.

فكم من ثري حرب تدفق المال على يديه من غير حساب، وضعف عقله من غير حساب أيضاً، فكان المال في يده ليس إلا وسيلة لأن يلهو من غير قيد ولا شرط، ويسرف في الخمر والنساء والتمار، فيفقد أسرته وأولاده وصحته، ويكسب شهوة وقتية سريعة الزوال، وهذا هو كل نتيجة الثروة، أو أن يشيد قصرأ فخماً ويزينه بالاثاث الفاخر والخدم والحشم ويتزوج زوجة جديدة مناسبة للقصر الجديد، ويقيم الرواثم، ثم تزخر بالمأكول والمشروب، ولكن كل هذا طلاء ظاهر، ولا ذوق يتذوق جمال القصر وأثاثه، ولا عقل يستمتع بهذا النعيم، وإنما هو مظهر ورياء نعيم كنعيم البهيم، ولذة كئاف الهشيم، تشتعل سريعاً وتنطفئ سريعاً. وآخر من أثرياء الحرب رأى المال يتكاثر عليه فجن به جنونه، ونما عنده الحرص

والطمع إلى درجة الشر. وانقلب المال في نظره من وسيلة للسعادة إلى مقصد يطلب لذاته، فأصبحت حياته كلها موجهة إلى جمع المال وادخاره وكنزه، فعاش في الواقع هو وأهله أفقر مما كانوا قبل أن يفتني، ولم يزد عليه إلا أعباء المال الثقيلة والتفكير العنيف في كيفية استغلاله والمحافظة عليه. وغير هؤلاء أشكال وألوان كلهم في الشقاء سواء.

من أجل هذا جاء هؤلاء الأخلاقيون والفلاسفة (المغفلون!) وقوموا المال تقويماً آخر بمعناه لا بعدده، وبكيفية لا بكميته، وهؤلاء إذا سألتهم عن أغنى الناس أجابوا إجابة أخرى تختلف عن الإجابة الأولى كل الاختلاف. قالوا: أغنى الناس من منح الصحة في جسمه وعقله ونفسه، واستطاع أن يكون حوله أسرة يسعد بها وتسعد به، ويعرف كيف يسعد في أسرته إذا نال الضروري من المال أو تدفق عليه المال، عنده من المرونة ما يستطيع بها أن يكيف نفسه حسب ظروفه المحيطة به، لا يفرقه الحزن فيختنق منه، ولا يطغيه السرور فينسى ما يجب عليه، ذو عقل مثقف يجد اللذة في المعاني كما يجد اللذة في المادة، يرى من ضروريات الحياة أن يكون في بيته مكتبة لغذاء عقله وعقل أسرته كما في بيته «مطبخ» لتغذية معدته ومعدة أسرته، فإن حرم الكتاب كان كمن حرم الطعام، له وجبة عقلية كما له وجبة غذائية، لذلك لا يستوحش من الوحدة إذا كانت؛ لأن بين يديه عقولاً كثيرة تحدثه، ولا يسأم من الجمعية إذا كانت لأن عقله يجد فيها مادة لتفكيره وغذائه. عقله الواسع ونفسه الواسعة يوسعان عليه دنياه، فلا يشعر بضيق كالذي يشعر به من قصر نفسه على اللذائذ المادية؛ لأن اللذائذ المادية قصيرة الوقت داعية إلى السأم والملل، لقلّة تنوعها وزهادة النفس منها إذا أفرط فيها كما ترهد الحلوى إذا كثرت سكرها.

قد منح إلى عقله الراقى ذوقاً راقياً يدرك الجمال ويسر به وتتفتح نفسه له، يعشق الورد الجميل والبحر الجميل والمنظر الطبيعي الجميل وكل شيء جميل، ويرى أن حاسة الجمال حاسة سادسة من فقدتها كان كمن فقد بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، فكان هذا مصدر متعة كبيرة في حياته.

ينظر إلى الدنيا نظرة اطمئنان، لا جازعاً على ما فات، ولا شديد التطلع لما هو آت، ولا مزهواً بما كان في يده، يعمل ما استطاع لتحسين حالته وللخير الذي ينشده وللرفي الذي يصبو إليه، ولكن إذا بذل كل جهده في اطمئنان، فلا عليه بعد ذلك أن تكون النتيجة ما تكون.

وهو فوق سعة عقله ورقة ذوقه وطمأنينة نفسه قد منح شيئاً أهم من ذلك هو سعة قلبه.

وسعة القلب معناها قلب يشع بالحب على كل شيء، ويشع كل شيء عليه حباً، فهو كما وصفه ابن المعتز [من السريع]:

تلسببي وتسابب إلي ذاً وذا

ليس يرى شيئاً فيأبأه

يهيمُ بالحسن كما ينبني

ويرحمُ القبيحَ ليهواه⁽¹⁾

يحب الجار والصديق والطفل والحيوان والجنس غير جنسه والأمة غير أمته، فهو كما يقول الصوفي: «أحبوا الله فأحبوا كل ما خلق»، حتى الأعداء فهمهم فرحمهم فأحبهم.

في هذا القلب الواسع مكان لكل رأي ولو خالف رأيه، ولكل نظرة ولو خالفت نظرتة، وفيه مكان للغد كما فيه مكان لليوم، ولكن ليس فيه مكان للخوف، فهو مميت كالسهم، وليس فيه مكان للشك، فهو مظلّم كالليل.

ضيق القلب يستوجب الحرب وسعة القلب تستوجب السلم.

ضيق القلب يستنزف الدعوى وسعة القلب تجففها

إن ثرى الحرب وأمثاله من الأثرياء ممن منحوا مالاً ولم يمنحوا عقلاً ولا ذوقاً ولا قلباً يعيشون في أكواخ من أنفسهم ولو سكنوا أفخم القصور، ويعيشون في ظلمة من قلوبهم ولو أضيئت مساكنهم بأقوى الأضواء.

فقيراط من رقي عقل ورقة وذوق وسعة قلب، خير من فدان من ثراء الحرب.

* * *

(1) ديوانه 1/ 220.

اصنع حياتك

كل إنسان في هذه الحياة قادر - إلى حد ما - أن يصنع حياته فقيرة أو غنية خصبة أو مجدية، سعيدة أو شقية، باسمة أو عابسة... نعم إن للوراثة والبيئة دخلاً في تحديد حياته، فهو - إلى درجة كبيرة - ذكي أو غني بالوراثة، قوي الأعصاب أو ضعيفها بالوراثة. وهو ناشئ في وسط فقير أو غني بالبيئة، معتاد عادات حسنة أو سيئة بالبيئة، وهكذا، ولكن إرادة الإنسان وعزمه وهمته وتربيته نفسه قادرة وقادرة وكبيرة على التغلب على عقبات الوراثة والبيئة. نعم إنك لا تقدر أن تكون في الذكاء قوة مئة إذا خلقت وذكاؤك قوة عشرين، ولكنك قادر أن تستعمل ذكاءك المحدود خير استعمال حتى يفيد فائدة أكثر ممن ذكاؤه مئة إذا أهمل، كمصباح الكهرباء إذا نظف وكانت قوته عشرين شمعة كان خيراً من مصباح قوته خمسون إذا علته الأتربة وأهمل شأنه ونعم إنك لا تقدر أن تسير أبناء الأغنياء في ملابسهم وأكلهم ومركبهم ولكنك تستطيع أن تعيش عيشة نظيفة وصحية بدخلك القليل حتى تفوق الغني في مظهره البراق إذا لم يسر على قوانين العقل والصحة، وهكذا.

إذن فالوراثة والبيئة لا تعوقان الإنسان عن إسعاد حياته إذا منح الهمة وقوة الإرادة والتفكير الصحيح، ومجال القول في ذلك فسيح، ولكنني أقتصر هنا على بعض هذه المبادئ.

أول نصيحة لك ألا تيأس، وأن تتوقع الخير في مستقبلك، ولا تقطب وجهك زاعماً أن الخير مِيحُهُ غيرك وليس لك منه نصيب، ووسع أفكرك واعتقد أن العناية الإلهية لن تحرمك الخير في مستقبلك، فاعتقادك أن لا مستقبل لك، ولا أمل في حياتك، وأن لا خير ينتظرك سم قاتل يضني الإنسان حتى يميته، وعلى العكس من ذلك توقعه الخير وأمله في الحياة يوسع أفقه ويحملة على أن يوسع معارفه في الحياة، وعلى الجد فيما اختاره لنفسه من صنوف العيش، وعلى استعمال المادة في يده خير استعمال.

لا تتعلل بأنك نابعة ولا أن الظروف لا تواتيك ونحو ذلك، فالعالم لا يحتاج إلى التوايخ وخدمهم، والنجاح ليس مقصوراً على النابغين وخدمهم، وبئرة الجوافة ليس من حقها أن

تطمح في أن تكون شجرة مانجو أو شجرة تفاح، ولكن ما ضرها أن تكون شجرة جوافة حلوة لذينة، والحياة تتطلب الجوافة كما تتطلب المانجو والتفاح؟

إن كثيراً من الشباب يعتقدون أن هناك من منحوا قدرة على التفوق من غير جهد، وعلى الإتيان بالمعائب من غير مشقة، وعلى قلب التراب ذهباً بعضاً سحرية، ولكن كل هذه أفكار عاقلة عن العمل وعن النجاح.

كل من ساروا في طريق العمل بدؤوا حياتهم بنوع من الغموض والشك والظلام، ولكن من نجح منهم إنما ينجح لأنه بعد أن بدأ حياته أحسن أن في يده مصباحاً من نفسه يضيء له الطريق ويستحثه على السير، وكلما تقدم إلى الأمام خطوة استحثه عزمه على متابعة الخطى في غير خوف ولا ملل، ومتى أراه مصباحه أنه سائر على هدى وعلى صراط مستقيم لم يتشكك في سيره، ولم يتملج النجاح، واستمر في طريقه حتى يبلغ الغاية.

وخير وسيلة للنجاح في الحياة أن يكون للشباب مثل أعلى عظيم يطمح إليه وينشده، ويضعه دائماً نصب عينيه، ويسعى دائماً في الوصول إليه: أن يكون عالماً عظيماً أو تاجراً عظيماً أو صانعاً عظيماً أو سياسياً عظيماً، فمن قنع بالدون لم يصل إلا إلى الدون. ونحن نشاهد في حياتنا العادية أن من عزم أن يسير ميلاً واحداً أحس التعب عند الفراغ منه، ولكن من عزم أن يسير خمسة أميال قطع ميلاً وميلين وثلاثة من غير تعب! لأن غرضه أوسع وهمته المدخرة أكبر.

إننا نشاهد أن كل من رسم لنفسه غرضاً يسعى إليه وأخلص له واستوحاه واجتهد، في الوصول إليه نجح في حياته، ولو لم يدرك الغاية كلها أدرك جانباً عظيماً منها.

أكبر أسباب فشلنا أننا نخلق لأنفسنا أهداراً وأوهاماً وعوائق حتى تكون لنا سداً كبيراً كسد العين حجارتها أحياناً سوء الظن، وأحياناً تخذيل النفس، وأحياناً الشك في النتيجة، وأحياناً الخوف من الفشل وأحياناً الكسل، إلى غير ذلك من أسباب ولا تزال هذه الأحجار تراكم حتى يحجب السور الشمس عن أعيننا فلا نرى خيراً ولا نرى غاية.

ليس الإنسان إلا بذرة أو نبتة تسعى دائماً للخروج إلى الشمس والهواء الطلق، وثمرتها إنما تثمر بحفظها من هذين، وبذرة الإنسان يقضى عليها بهذه العوائق التي ذكرنا فلا تثمر.

إن هذا المثل الأعلى الذي يجب أن ينشده الشباب يجب ألا يكون المال وحده ولو من طريق التحايل والمكر واستغلال الآخرين لمصلحته وابتزاز الضعفاء لشخصه، فتلك وسيلة من

الوسائل الحقيرة، والنجاح المؤسس على هذا نجاح حقير رخيص إنما النجاح الحق أن يجمع - إلى نجاحه في عمله - نبهه في حلقه، وصدقه وأمانته في نفسه، وعطفه وتسامحه ويره بالضعفاء وذوي الحاجة، فلم يُخلق الناس حوله ليكونوا مادة لاستغلاله إنما خلقوا ليتبادل معهم المنافع والخير العام.

إن مما يؤسف له أن نرى الآن موجة تطفئ على الناس أن يقيسوا نجاح الشخص بما حصله من مال؛ فالموظف مقدار نجاحه الدرجة التي نالها، والتاجر ما كسب في تجارته من غير سؤال دقيق عن الوسائل التي استخدمها في حصوله على هذه الدرجة ووصوله إلى هذا المال، أبا الملق والخلع والحيل وقول الزور والبهتان وضياع المبادئ أم بغير ذلك؟ أبا التلاعب في التجارة واستغلال الضعفاء وانتهاز الفرص أم بغير ذلك؟ إن كان الأول فليس في الحقيقة نجاحاً، إنما هو نجاح إذا سمينا السارق لا يضبط بجريمته ناجحاً. فالحصول على المال والدرجة وحده لا يكفي ما لم نقف طويلاً، ونسأله عن الوسائل التي استخدمها في الحصول على غرض؛ أوسائل شريفة، فذلك النجاح، أو وضعية، فلا نجاح، بل إن الشخص إذا رسم مثله الأعلى في النجاح مع الأخلاق وسار عليها ثم لم يصل إلى غايته ولم يدرك بغيته، خير ألف مرة للمجتمع ممن جعل كل غرضه المال مهما تخطى في سبيل ذلك رقاب الناس.

ليس الإنسان حيواناً أكلاً شارباً فحسب حتى يقدر نجاحه بمقدار ما يحصل من مال يأكل به أفخم الأكل ويشرب به أعذب الشراب، إنما الإنسان فوق ذلك إنسان يستمتع بحب الخير وإدراك جمال الدنيا وجمال الأفعال ويشعر بالسمو.

إن الغنى إذا طلب يجب أن يطلب بجانبه غنى النفس وتسلحها بحب الخير والعمل للخير، وما قيمة أموال تكدم وذهب وأوراق مالية تجمع إذا صاحبها فقر النفس؟ إن غنى النفس في حب التسامي وحب الخير وحب الرحمة وحب تقديم الخير والأخذ بيد الضعيف وذوي الحاجة، هذا هو الغنى الدائم. أما غنى المال فغنى بالذ.

لست أريد أن أثبط الشباب عن الرغبة في النجاح المادي من رغبة في وظيفة راقية أو تجارة ناجحة أو عمل يدر الربح، فذلك مطلب مشروع ويجب أن يكون، ويجب أن نحارب الزهادة في الحياة والرضا بالدون من العيش والميل إلى الكسل والخمول والارتكان على الحظ والقدر... إنما الذي نريد أن نقوله إن ذلك لا يكفي ما لم يدعم بالخلق ولا يصح مطلقاً أن تطفئ الرغبة في المال على الرغبة في الخلق والسمو النفسي ومحاسبة النفس على الوسائل التي نحصل بها المال.

ومن أهم الأمور في تكوين حياتك وصنعها ثقتك بنفسك واعتقادك فيها أنها صالحة للحياة قابلة للنجاح. ولا أضرب على الإنسان من احتقاره نفسه واعتقاده عجزه. وبعض الناس مصابون بهذا المرض، يعتقدون في أنفسهم أنهم لا شيء وأن لا قيمة لهم وأن لا أمل في نجاحهم إما لأنهم ولدوا فقراء وإما لأنهم ليسوا من بيوت كبيرة، وهذا أكبر خطأ يرتكبونه نحو أنفسهم، ومن المسؤولين عن هذا خطباء المساجد والوعاظ، فإنهم يجتهدون أن يحقر الإنسان من نفسه ويعتقد أنه لا شيء، مع أن الأمة لا تحيا ولا تتقدم إلا إذا وثق أفرادها بأنفسهم. والقرآن نفسه بث روح الثقة بالنفس والاعتزاز بالأمة فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْسُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَتَرْهَوْنَ عَنِ الْكَافِرِ وَكُفِّرُوا بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية 110].

وضعف الثقة بالنفس يقتل طموحها ويقتل استقلالها ويفقد حياتها. ومن طبيعة الناس أنهم يحتفرون من احتقر نفسه ويدوسون بأقدامهم من استذل، ومن عاداتهم أن يحترموا من احترم نفسه ويثقوا بمن وثق بها ويعاملوا معاملة الإنسان من تذكر دائماً أنه إنسان. غاية الأمر أن الإنسان كثيراً ما يخلط بين الثقة بالنفس واحترامها وبين الكبر والغرور، الثقة بالنفس اعتقادك بقدرتك على ما تتحمله من أعباء وما تلتزمه من واجب ومعرفتك الصحيحة بنفسك ونواحيها الجيدة. والكبر والغرور تعظيم نفسك أكثر مما تستحق والمطالبة بالجزء من غير عمل وخداع الناس بالمظاهر الكاذبة من غير رأن تكون لك قيمة حقيقية.

ثقتك بنفسك واحترامك لها من غير كبر وغرور أحسن تأمين على الحياة ضد الوقوف في المواقف الخسيسة وضد أعمال النذالة.

بعد أن يكون لك مثل أعلى تنشئه وتعمل للوصول إليه، وبعد الثقة بنفسك واحترامها، اجتهد أن تبسم للحياة، فالابتسام للحياة خير دواء للعقل وخير علاج لاحتمال المتاعب إن أعيت، والابتسام للحياة يضيئها. فإن رأيت عابساً فلا بد أن يكون هناك من أخطأ في تربيته من آباءه أو مدرسيه. وقد أرتنا التجربة أن الفرحين المستبشرين الباسمين للحياة خير الناس صحة وأقدرهم على الجد في العمل وأقربهم إلى النجاح وأكثرهم استفادة وسعادة مما في يده ولو قليلاً. ومن أكبر النعم على الإنسان أن يعتاد النظر إلى الجانب المشرق في الحياة لا الجانب المظلم منها. إن العمل الشاق العسير يخف حمله بالطبع والنفس الفرحة. قيل لشيخ هرم: إنك في ظل السبعين من السنين، قال لا ولكنني في الجانب المشمس من الحياة، إن الباسم للحياة يرى الجانب المشمس منها والمتشائم لا يرى إلا الجانب المظلم، فمود نفسك هذه العادة وانثر الأزهار باسماً على كل من عاملته ولا تنظر للحياة من خلال نظارة معتمة.

نوسيع أفقك وتحديد مثلك عالية وطموحك أن تكون عظيماً ثم نفتك بنفسك واحترامك لها في غير كبرياء وغرور، ثم تفاؤلك وابتسامك وسرورك هي الخيوط التي يجب أن تنسج منها حياتك وما أحسنه من نسيج، إنك إن فعلت كان ذلك خيراً لك ولأمتك، وكان ذلك نجاحاً عظيماً ولو لم تكسب مالاً كثيراً، فما قيمة المال إذا لم تكن سعادة؟ وما قيمة النجاح إذا لم تكن خلق؟ وما قيمة الدنيا إذا عبست في وجهها دائماً؟



الرأي العام

الرأي العام رأي الأمة، رأي الشعب، رأي الجمهور، فإذا كان أغلب الناس يرى الدخول في الحرب أو عدمه قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يرون نظام التموين في البلاد صالح أو غير صالح قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يمجدون شخصاً سياسياً أو يحتقرونه قلنا: إن الرأي العام يمجده أو يحتقره. وللرأي العام هذا سلطان كبير وخاصة في الحكومات الديمقراطية، فكل حكومة تعتمد على الرأي العام الممثل في البرلمان في بقائها في كراسي الحكم، وكل رجل يقوم بعمل عام كمدير السكة الحديدية أو التلغرافات أو مدير بنك أو نحو ذلك يعتمد على الرأي العام والثقة به وإلا ما بقي في مركزه. فلو غضب جمهور الناس على مدير بنك أو مدير مصلحة أو أي قائم بعمل عام كان من الصعب أن يستمر في عمله في الحكومات الديمقراطية، بل كثير من الأعمال الحرة أيضاً محتاج لرضا الرأي العام عنه كالصحافة وكالأدباء وأصحاب الشركات وغيرهم، لا بد لنجاحهم في الحياة من رضا الرأي العام عنهم.

والسبب في هذا أن للرأي العام سلطاناً كبيراً، يستطيع أن يرفع وأن يخفض وأن يولى وأن يعزل؛ ذلك لأن الناس في طبيعتهم رغبته في رضا من حولهم عنهم وخوفهم من سخط الناس عليهم؛ فنحن في كل حياتنا اليومية نراعي رغبات الناس كما نراعي رغباتنا، نلبس ما يعجب الناس ونخشى أن نخرج من البيت من غير طربوش ومن غير رباط رقبة خوفاً من نقد الناس، ونقيم الأفراح والمآتم لإرضاء للناس، ونجتهد في أعمالنا أن نرعى خواطر الناس ونتجنب الأعمال التي تجعلهم يسيئون الرأي فينا. وما الملق والرياء والتفان إلا وسائل مصطنعة للتحبب إلى الناس وكسب رضاهم عن طريق الخداع. والرأي العام يتسلط على الناس ويوجههم ويخيفهم أكثر مما يفعل القانون.

وهذا الرأي العام شأنه شأن رأي الفرد قد يكون قوياً وقد يكون ضعيفاً، وقد يكون راقياً وقد يكون منحطاً، وقد يكون جاهلاً وقد يكون مثقفاً.

هناك رأي عام ضعيف مريض جاهل لا يمقت الكذب ولا الكاذب، ولا يكره الظلم ولا

الظالم، وحيث يتشتر الكذب والظلم في الأمة؛ لأن الكاذب أو الظالم لا يردعه الاحتقار من الرأي العام. الأمة التي تحترم الظالم ولا تسمعه كلمة سوء ولا تزدره ولا تشمه بكرهيتها له رأيها العام ضعيف مريض وهي تستحق ما يجري عليها من ظلم، والأمة التي تكره الظلم وتعتبر عن كراهيتها باحتقار الظالم وإهانته، أمة ذات رأي عام قوي لا يمكن أن يستقر فيها الظلم.

تصوروا قرية عددها خمسة آلاف نفس - مثلاً - إن كانوا يخضعون لظلم العمدة ولا يقولون له كلمة تدل على كرههم لظلمه ولشخصه، ويرونه يرتشي ثم يستنون عنه، ويرونه يسلب الضعيف حقه ثم هو يسمع كلمات المدح والثناء، فهذا رأي عام ضربت عليه الذلة والمسكنة. وأي شيء يردع العمدة عن استمراره في ظلمه ورشوته؟ وتصوروا هذه القرية لا تقر ظلم العمدة، وإذا ظلم قالوا له أنت ظلمت واحتقر لظلمه وسمع منهم كلمة الذم والكراهية، إنه سوف يعدل من ظلمه، وإذا استمر لا يمكن أن يبقى عمدة مع كراهية أهل البلدة له إذا كانت هذه الكراهية مصحوبة بصراحة.

وكذلك شأن العمدة مع المأمورين، والمأمورين مع المديرين، والناس مع الحكومة، لا يبقى الظلم مع قوة الرأي العام، وهذا معنى الحديث «كما تكونوا يولى عليكم».

الرأي العام إذا كان مغفلاً جاهلاً استطاع المهرجون أن يضحكوا من عقله، والمزيفون أن يخدعوه بالاعيهيم وحيلهم كما يخدع «الحاري» المتفرجين، وكما يخدع الماكر الأطفال. ولكن إذا كان الرأي العام متنوراً قاس الأشياء بالمنطق السليم، ووزن الرجال بأعمالهم النافعة لا بأقوالهم المهرجة.

الرأي العام الجاهل يخدع بكثرة الكلام، وكثرة الوعود، وبالملق، والرأي العام المتنور إنما يقوم الساسة والقادة بعملهم ونفعهم وجدهم لا هزلهم.

الرأي العام الجاهل فاسد التقويم يقوم الرجل بملابسه ويغناه وبمظهره، ويقوم الأشياء بظواهرها. والرأي العام المتنور يحسن تقويم الرجال والأشياء فيقومها بحقيقتها. والرأي العام الجاهل يتنازع على المسائل الحزبية والمسائل النافهة حتى في أخرج الأوقات. والرأي العام المستنير يعرف كيف يدفن خصوماته وينسى أحقادهم عندما يجد الجد مراعاة للمصلحة العامة. هذا الرأي العام شأنه شأن الفرد، فرأي الفرد قد يكون ضعيفاً فيقوى وقد يكون جاهلاً فيستنير وقد يكون مريضاً فيصح. هذا هو الطفل آراءه سطحية فإذا تعلم وجرب ارتقى عقله وصح حكمه على الأشياء.

كذلك الرأي العام الجاهل يمكن تربيته وإثارته. ووسائل تربيته أمور:

أهمها تعليمه وتثقيفه ومكافحة الأمية عنده؛ لأن الرأي العام هو مجموع رأي الأفراد في الأمة. ومن غير شك رأى الجهلاء أقل شأنًا من رأي المتعلمين، ولا شيء أضر على الرأي العام من الجهل. فإذا كان في الأمة نحو ثمانين في المئة لا يقرأون ولا يكتبون كان الرأي العام فيها ضعيفاً غير مستنير، يعيش في أفق ضيق ويفهم الأمور فهماً سقيماً، ولا يستطيع أن يبدي رأياً صالحاً في حياته الخاصة فضلاً عن الحياة العامة، ولا يتجلى فيه الشعور بالقوة والكرامة؛ لأن العلم هو منبعهما - الأمي لا يستطيع أن يستنير بكتاب ولا بصحافة ولا يتصل بالأمة وشؤونها إلا من طريق ضيق فاسد كالإشاعات والروايات الكاذبة، ولذلك كان من السهل أن يضل وأن يستهوى وأن يغرر به؛ فإذا أردنا تنوير الرأي العام فلا بد أولاً من مكافحة أميته وليست مكافحة الأمية معناها تعليمه القراءة والكتابة فقط، بل تثقيفه أيضاً بالقدر الضروري من الثقافة في الشؤون العامة الصحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكلما قل الأميون والجاهلون في أمة صلح الرأي العام.

كذلك من أهم وسائل إصلاح الرأي العام الصحافة من جرائد ومجلات مصورة وغير مصورة، سياسية وغير سياسية، ففي يد الصحافة سلطة كبيرة على الرأي العام وتوجيهه، فهي تستطيع أن تمدد بالمبادئ المستقيمة والمعلومات القيمة وتحسين الحسن وتبحيح القبح وتشجيع الخير وتنشيط الشر؛ كما أنها إذا ساءت أسلحت الرأي العام بما تنشر من مهاترات شخصية أو توسيع الخلافات الحزبية أو تشجيع الظلم أو استغلال الغرائز الجنسية للمصلحة التجارية أو نحو ذلك - فالصحافة السليمة تربي الرأي العام والصحافة المنحطة تفسده - ولكن مع الأسف حتى الصحافة الصالحة تصطدم بالأمية؛ لأن الأمية لا تستطيع أن تستفيد من الصحافة، ولذلك كان تأثير الصحافة عظيماً جداً في الأمم القارئة ضعيفاً في الأمم الأمية.

ومن وسائل تربية الرأي العام الإذاعة ففي يدها إذا صلحت أن تذيب آراء المحاضرين القيمة بلغة سهلة يشترك في فهمها كل الناس، وفي الموضوعات المناسبة للجمهور في الأخلاق والصحة وكافة شؤون الحياة، وهي أقدر على ذلك من الصحافة؛ لأن لكل إنسان أذناً تسمع ولكن ليس لكل إنسان عين تقرأ. بل هي كذلك ترقى الذوق العام بموسيقاها وأغانيتها ولكن إذا نزلت الإذاعة إلى مجرد ما يعجب الجمهور من غير أن تأخذ بيده وترقى به، أو فهمت رسالتها على أنها شركة تجارية أو هيئة للدعاية أو نحو ذلك لم تحقق الغرض منها. فإن رسالتها الحققة التي يجب أن تكون هي تنوير الرأي العام وترقية الذوق العام والقيام

بما تقوم به مدرسة شعبية لتثقيف أكبر عدد ممكن من الشعب.

كذلك يقوّى الرأي العام أو يضعف بكل ما يحيط به من بيئة اجتماعية. فالخطب في المساجد وأقوال الوعاظ والمرشدين تصلح الرأي العام إذا صلحت وتفسده إذا فسدت. والإدارة التي تحيط بالناس من عمدة ومأمور ومدير وبوليس وقضاء وأداة حكومية كلها تصلح الرأي العام بمقدار ما تنشره من عدالة، فإذا فسدت أفسدته، كذلك البيئة الاقتصادية فانتشار الفقر يمرض الرأي العام ويضعفه، والفروق الكبيرة بين الطبقات تجعل سواد الناس متخلفين بأخلاق العبيد. ولا شيء يفسد الرأي العام كوقوعه في أسر الفقر وأسر الرق والذل والعبودية.

إن الرأي العام أكبر سلطان في الأمة، ولا يتم إصلاح حقيقي بدونه، وكل إصلاح من غير اعتماد عليه موقوت وعرضة للزوال. وكل نظام وكل تشريع مهما كان صالحاً لا ضمان له ما لم يدعم بالرأي العام.

* * *

الرقمي العقلي

مر على الإنسان دور كان يعتقد فيه أن الأشجار والبحار والأنهار والسماء والأرض مشخصات لها إرادة ترضى وتغضب وتعطى وتحرم ونحو ذلك - ولا يزال إلى الآن بعض المتوحشين إذا رأوا شجرة كانت تثمر ثم لم تثمر اعتقدوا أنها غاضبية، فاجتهدوا أن يسترضوها فعلقوا عليها أنواعاً من الزينة وقدموا إليه نوعاً من الطعام والشراب حتى ترضى وتثمر.

ويحكون أن أحد الملوك الأقدمين أمر أن يقدم إلى البحر شيء من النبيذ لسترضيه حتى إذا ركب البحر ركبته في أمان، ولما اعتدى البحر مرة على مراكبه أمر جنوده فجلبوه ثلاثمئة جلد.

وهكذا نجد بقايا هذه العقيدة عند الأمم المتحضرة اليوم، فنجد شجرة من الأشجار يتبرك بها لاعتقادهم قدرتها على النفع والضرر، ونجد بوابة «المتولي» في القاهرة يعلق عليها الخرق والشعور لتمنح البركة لأصحابها، وكذلك نرى عقائد الناس في الخرز و«طاسة الخضة» ونحو ذلك، كل هذا بقايا من عقائد الإنسان الهمجي يوم كان يشخص الأشياء وينسب لها قدرة وإرادة.

كذلك كانوا يعتقدون أن السماء إله من الآلهة، تغضب وترضى، وتصادق الإنسان أحياناً وتماديه أحياناً، فالمواصف الشديدة والمطر الغزير عند عدم الحاجة إليه، والرعد والبرق علامة من علامات غضب السماء، وكذلك خسوف الشمس وكسوف القمر، ولذلك يلجؤون إلى المعابد يستغفرون مما فعلوا، ويهللون للشمس والقمر حتى يزول الخسوف والكسوف، ويهللون إلى السماء أن ترفع عنهم غضبها. وكان عند اليونان والرومان جوبيتر وزئوس هو إله السماء الذي يغضب ويرضى ويثيب بالجو الجميل والصحو والهواء العليل، ويعاقب بالرعد والبرق والعواصف.

ومن هذا القبيل الخرافة المصرية المشهورة وهي أن قداماء المصريين كانوا يقدمون للنيل عروساً كل عام حتى يرضى ويفيض، وإلا غضب ومنع فيضانه.

والناس في الغرب والشرق كانوا يعتقدون في السحر وفي السحرة. وأن لهم قدرة فائقة على إيقاع الشر بالناس وإغراق المراكب في البحار وتحويل الإنسان إلى كلب أو قرد. وفي سنة 1510 قبض على خمسة شخص في جنيف في سويسرا وقتلوا بدعوى أنهم سحرة، ولا يحصى عدد من قتل بأسبانيا أثناء محاكم التفتيش لاتهامهم بأنهم يسحرون، وكثيراً ما رموهم في البحر ليغرقهم، فإذا أبدوا مهارة في العوم استدلووا بذلك على أنهم سحرة وأحياناً كانوا يسيرونهم على حديد محمى، فإذا مهروا في السير عليه قتلوا؛ لأن هذا دليل السحر وإذا خابوا ماتوا بالنار. وهكذا كانوا يعتقدون أن أكثر أمراض الناس وفساد الزراعة وحوادث الطبيعة من زلازل وبراكين وعواصف كلها من عمل السحر أو من غضب الآلهة.

وأخيراً جداً في القرن السادس عشر والسابع عشر أخذ العقل يرتقي وبدأ يقضي على هذه الخرافات.

فبدأ العلماء - مثلاً - يولفون الكتب الزراعية يبينون فيها أن فساد الزراعة إذا حدث، فإنما يحدث لأسباب طبيعية تتعلق بطبيعة الأرض أو الجو أو الحشرات أو نحو ذلك، وبدلوا لا يخشون البحار ولا يرون فيها جناً ولا عفاريت، وأن حدوث ما يحدث لعوامل طبيعية ينبغي تحديدها والاجتهاد في التغلب عليها، وأن الأمراض لها أسباب معقولة تعالج بالأطباء والعقاقير والعمليات الجراحية. وعلى العموم بدأ الناس يعتقدون أن العالم مسير بقوانين طبيعية سنّها خالق الكون، وأن الإنسان يستطيع أن يفهمها وأن يسخرها لمصلحته إذا هو فهمها وأطاعها بعد أن يكتشفها.

وبدأ الناس يتحررون من الآراء الخرافية ويبنون حياتهم على العلم وربط السبب بالسبب. فمعرفة الأرض وطبيعتها والحشرات والأغذية يتصل لا محالة بالمحصول. ومن يوم أن تقدم العلم الزراعي زاد محصول الأرض وتضاعف، والبلاد المتأخرة في العلم لا زالت أرضها لا تنتج ما ينبغي، لأنها لا تزال على عقائدها الأولى في التخريف والجهل.

وقد قرأت أن عالماً زراعياً عين مديراً لمقاطعة، فوجد أهلها فقراء يوساء لا يجدون من الغذاء ما يكفيهم؛ لأنهم اعتادوا أن يزرعوا الأرض سنة ويتركوها سنة، فأبان لهم أن ليس من المصلحة ولا من الضروري تركها بوراً سنة، وإنما يمكنهم أن يزرعوا كل سنة ويحسنوا الأرض بتغيير نوع ما يزرع، ولهذا تحسن الأرض ويزيد المحصول، ففعلوا، وقد تركهم بعد إقامته بينهم سنين، وقد تضاعفت ثروتهم، وحسن حالهم، ووجدوا ما يأكلون، ووجد بينهم أغنياء يزيد المال عن حاجتهم.

وهكذا يمكن للعلم أن يحسن المحصول، وأن يزيد الثروة، وأن يزيل الفقر والبؤس. خذ مثلاً آخر: كان عند عامة الناس طب يسمى طب «الرُّكَّة» مبنياً على الخرافات والأوهام، فكان من يصاب بالرمد يصفون له أن يعلق على عينه لطة لحم حمراء تتعفن بعد قليل فتكون سبباً لجراثيم ضارة. وكثير من الأمراض في الأرياف كانوا يعللونها بأنها من الحسد حتى الحميات، ويأتون بامرأة عجوز تشعل ناراً وترمي فيها قطعة من الشب و«الفسوخ»، فإذا تبخرت مائيتها تأخذ قطعة الشب أشكالاً مختلفة، فتقول العجوز إنها صورة المرأة أو الرجل الذي حسد، وهكذا وهكذا. وكم ضاع بسبب طب الرُّكَّة هذا من نفوس ومن عيون؛ لأن النتيجة لا تعالج بسببها وإنما تعالج بالخرافات والأوهام. فلما تقدم العلم بحث في كل شيء عن سببه، وعولج السبب كما يدل عليه العلم، فإذا كانت حمى حلل الدم ليعرف نوع الحمى، ثم وصف ما اكتشفه العلم في العلاج، ولا يزال العلم يتقدم؛ لأنه ليس إلا في مفتوح حياته.

خذ مثلاً ثالثاً: كان البحر مربعاً مفزعاً وكم ذهبت فيه من ضحايا، وكان الإنسان أمامه جاهلاً لا يعرف قوانينه ولا التوقي من أضراره، وكان أكثر ما يصاب به قوارب صيادي السمك إذ يخرجون إلى عرض البحر، فتهب العواصف الشديدة فتغرقهم بمراكبهم، وأخيراً تقدم العلم واكتشف علم اسمه «المتروولوجي» يمكن به أن تعرف حالة الجو، وتعرف العاصفة قبل حدوثها بساعات، فتصدر الإنذارات للقوارب بأن تلتجأ إلى أماكن تقيها العاصفة، كما اكتشفت قوانين أخرى تقي المراكب شر الأضرار الجوية، وتؤمنها قدر الإمكان مما كان ينزل بها من أحداث.

وهكذا كلما رقي العقل في ناحية من النواحي، استخدم العلم مكان الخرافات والأوهام، وحبس الأرواح الشريرة التي كان يخلقها بنفسه من نفسه في قمقم وقضى عليها، ونظر إلى الطبيعة نظرة حب وهدوء واسترشاد.

كم من الأضرار أصابت الناس من الاعتقاد بالجن والعفاريت، ومن الحسد والسحر، ومن الزار والأحجية وساعات النحس وساعات الرفق والطوالع والتنجم. إن العقل إذا ضعف اعتقد في هذه الأمور، وأسند إليها كل ما يحدث من شفاء مرض وغنى وفقر ومنافع ومصائب. ولكنه إذا قوي ورفق أنكر كل هذه الأمور وأسندها إلى أسبابها الصحيحة، والشأن في ذلك شأن الطفل يؤمن بالعفاريت والسحر والقصص المبنية على الخيالات، فإذا كبر عقله أدرك أن هذه كلها أوهام وأن الأمور بأسبابها. إن أردت النجاح فذاكر دروسك وإن أردت النجاح في التجارة فاستعد لها بوسائلها من اقتصاد، وضبط الدخل والخرج وإن أردت الشفاء فاعرض للمرض وحلل الدم وامحُ أسبابه، وإن أردت أي شيء فأت له من بابه بتعرف أسبابه.

إن العقل في الأمم وفي العصور المختلفة ينمو كما ينمو الطفل، ويمر بمراحل كما يمر عقل الطفل، فالإنسان في عهده الأول - كما قلنا - كانت حياته كلها خاضعة للخرافات والأوهام، فكان يعتقد في أعمال الجن والعمارت، ويشكل حياته كلها على مقتضاها، ويفسر الرعد والبرق والخسوف والكسوف تفسيراً يناسب من أنها من عقله أنها من غضب الآلهة أو نحو ذلك، ويعتقد أن حياة الإنسان في الأرض خاضعة لأحكام النجوم. فالشخص سعيد، لأنه ولد في طالع سعيد، وشقي لأنه ولد في طالع شقي، والحرب والسلام والغنى والفقر والموت والحياة، والسعادة الزوجية وشقاؤها كلها كانوا يعتقدون أنها من أعمال الكواكب، وكانوا يعتقدون أن نجاح الزرع وعدم نجاحه راجع إلى غضب الأولياء والقديسين أو نحو ذلك.

والأمم المتأخرة في العقل تبني أعمالها على هذا التخريف، فتنتذر النور للأولياء لشفاء الأمراض ونجاح الزرع، وتعلق الأحجية للحماية من العين، وتتمسح بالأضرحة لقضاء الحاجات ونحو ذلك.

إذا ارتقى العقل في الأمة بنت أعمالها على قانون السبب والمسبب، وفهمت أن الله خلق هذا الكون وجعله يسير على محكمة منظمة، من أراد المسبب يجب أن يقوم بالأسباب. فيصبح علم الطب مكان طب الركة، وقوانين الزراعة مكان الزراعة بالبركة، وتؤسس التجارة على قوانين الاقتصاد مكان التجارة اعتماد على الحظ والبخت.

وكلما قوي العلم والمعركة في أمة قتلت الخرافات والأوهام.

الأمم الضعيفة العقل تبني كل حياتها على الخرافات والأوهام، فإذا ساءت العلاقة بين الزوج وزوجته - مثلاً - عملت له «الشببية» حتى يحبها ولا يحب غيرها، وإذا مرض الطفل أرسل إلى الشيخ أو الشيخة ليعزم له، وإذا حدث ما بهمهم ذهبوا إلى قارىء الكف أو لضارب الودع أو ضارب الرمل، وإذا حدث أي شيء سيء عللوه بالحسد، واعتمدوا في الغنى على «فتح الكتر» وهكذا.

والأمة الراقية العقل تربي أطفالها على ما عرفه العلم من العناية بالشؤون الصحية والتربية النفسية، وتسير في تربيته جسمياً وعقلياً وخلقياً على ما اكتشفه العلم من القوانين. والأمة الراقية العقل تسير في زراعتها حسبما اكتشفه العلم من دراسة نوع الأرض، وما يصلح لها، وما لا يصلح، ونوع الزراعة التي تناسبها، والآلات الحديثة التي اكتشفها العلم، ونظام الري الذي اهتدى إليه العلم، وهكذا.

والأمم الراقية العقل تسير في تجارتها على ما عرفه العلم من نظريات اقتصادية، ومعرفة بحاصلات البلاد، وكيفية التصدير والتوريد، ونظام الدفاتر في الدخل والخرج، وضبط المعاملات، وكيفية استجلاب الزبائن ومعاملتهم.

والأمم الراقية العقل تسير في السياسة على حسب العلم، سواء في ذلك أمورها الداخلية أو الخارجية. فقبل أن تقدم على مشروع تدرسه درساً دقيقاً وتعرف نتائجه، وكيف تنقي عيوبه وتتفح بمزاياه، وإذا عرض عليها أمر خارجي درسته وتبينت الغرض منه، وهل نفعه لها أكبر من ضرره أم ضرره أكبر من نفعه، وتسأل الدارسين له بالعلم الواسع بشؤون الدول والاتجاهات السياسية، وهكذا. في الأمم الضعيفة العقل تربي الطفل حيثما اتفق، وتزور حيثما اتفق، وتتاخر حيثما اتفق، وتسوس حيثما اتفق. وفي الأمم الراقية كل شيء بالعمل وبالدرس وبالعقل من أصغر إلى أكبر شيء. وليس فرق بين الأمم الراقية والأمم المنحطة إلا العلم واستخدامه والخضوع له في الحياة أو عدم ذلك.

ونائج ذلك واضحة جلية لا تحتاج إلى برهان فلو أخذت مئة طفل وريبتهم على الأسس العلمية في مآكلهم وملبسهم والعناية بصحتهم وعقلهم وخلقهم وأخذت مئة طفل أخرى وريبتهم حسبما اتفق في بدنهم وعقلهم وخلقهم لرأيت النتيجة واضحة كل الوضوح. فنسبة الوفيات في الأولين أقل منه في الآخرين حتماً، وصحة الأولين أحسن حتماً، وعقلهم أنظف وأرقى وخلقهم أسمى حتماً.

ولو أخذت مئة فدان وأجريت عليها كل ما وصل إليه العلم الحديث من ري وصرف وتغذية وآلات ومواعيد ووقاية، وأخذت مئة فدان أخرى زرعتها حيثما اتفق على النمط القديم، كانت غلة الأولى أضعاف غلة الثانية وأجود.

وهكذا الشأن. تجارة على أساس العلم وتجارة على البركة، وسياسة مبنية على العلم الواسع والعقل المعرج وسياسة مبنية على الهوى والشهوات وحيثما اتفق، وأسرة تبني حياتها على العلم والعقل وأسرة تبني حياتها على الأوهام.

تأسس الحياة على العلم يزيد في صحتها وفي إنتاجها وفي إسعادها وتأسيس الحياة على الخرافات والأوهام يضعف صحتها ويزيد أمراضها ويكثر شقاءها ويشل حركتها. ولا شيء أنفع للامة من العمل على ترقية عقلها حتى يقتل العلم خرافتها وأوهامها.



الشرف

في الحرب الروسية اليابانية الماضية أخذ بعض الضباط أسرى، ووضعوا في مكان، وأخذ منهم كلمة ألا يهربوا، ولم يوضع عليهم حراس اكتفاء بوعدهم وكلمتهم. فما الذي منهم أن يفرّوا أو يهربوا؟ كلمة الشرف.

ومن حكايات العرب المشهورة أن حصن بن زرارة لما ضاقت المعيشة به ويقومه رحل إلى كسرى، فشكا إليه ما أصابهم من الجهد في أموالهم وفي نفوسهم، وطلب إليه أن يأذن له ولقومه أن ينزلوا في البلاد المتاخمة لفارس لخصبها، فقال كسرى إن العرب فيهم غدر، فإذا أذنت لهم عاثوا في الأرض وأغاروا. فقال: أنا ضامن لهم. قال كسرى: فمن لي أن تفي أنت؟ قال: أرهنك قوسي. فلما جاء بها ضحك من حول الملك لتفاعة القوس وحقارتها. ولكن كسرى كان عارفاً بالرجل ويعادات العرب، فقبل منه القوس رهنًا. فما الذي حمله على قبول قومه الحقير؟ لأنه انضم إلى رهن القوس ذمة الرجل ووعده وكلمته، وقد بر بوعده، وهذا هو الشرف.

فالشرف في أبسط أشكاله أن يحافظ الطفل والشاب والرجل والمرأة على الكلمة تصدر منهم كأنها «عقد»، سواء في ذلك اللسان أو التوقيع بالقلم، والفرق بينهما أن التوقيع على العقد يلزم به القانون، والنطق بالكلمة يلزم به الشرف.

وهناك مظاهر للشرف في كل عمل يعمله الإنسان. فالأطفال في أعمالهم قد يفتشون فلا يكون لهم شرف، وقد يكون أمثاء فلهم الشرف، والبائع قد يفتش في الكيل والميزان فلا شرف له، وقد يكون أميناً فهو شريف، ورئيس الوزارة قد يحترم كلمته ويحافظ على بلاده ويحفظ سمعتها فيكون شريفاً، وقد لا يقوم بذلك فلا يكون شريفاً هكذا.

وهناك نوع آخر من الشرف وهو حماية الضعفاء، فالدنيا مملوءة بالضعفاء، كالفلح المسكين الذي لا يجد ما يأكل، والصانع الذي حدثت له إصابة منعت من العمل، والمريض لا يجد ما يتداوى به، والأسرة مات ربه ولا عائل لها، والتلميذ النابغة لا يجد وسيلة لتعليمه وهكذا... كل هؤلاء ضعفاء، وكل هؤلاء يحتاجون إلى المعونة لسد حاجاتهم.

فمساعدتهم وسد عوزهم والأخذ بيدهم ضرب من ضروب الشرف، فشريف من ينزل عن بعض ماله لمساعدة هؤلاء المنكوبين، وشرفاء من يؤسسون جمعيات يتفقون عليها من مالهم وعقولهم ونشاطهم لرفع البؤس عن البائسين.

وهناك أنواع أخرى صغيرة من أنواع الشرف، إذا كان أمامك خطاب لآخر تستطيع أن تقرأه، ولكن رأيت من الواجب ألا تقرأه لأنك لا تملكه فهذا شرف، وإذا أؤتمنت على سرّ فلم تتبّخ به فهذا شرف، وإذا ضغطت عليك الحوادث لتسير سيراً معوجاً لا يتناسب والخلق السامي فأبيت إلا أداء الواجب مهما ضحيت في سبيله فهذا شرف، وإذا كانت كلمة الحق تهددك في منصبك أو مالك فقلتها ولم تبال بالعواقب فهذا شرف.

إذاً فيجمع الشرف كلمة واحدة هي أن تحافظ على الكلمة تصدر منك وعلى واجبك تؤديه على الرغم من كل شيء.

وللشريف مكافأتان: مكافأة يكافئه بها الناس ومكافأة يكافئها بها نفسه. فمكافأة الناس كالأوسمة والرتب وبعض المناصب والمكافآت العالية والدرجات الجامعية وإقامة الخطب والهناءات إذا منحت كل هذه لرجل شريف لأداء عمل شريف.

وهناك مكافأة أهم من هذه وهي مكافأة الشريف نفسه برضا ضميره لأداء واجبه، هي راحة نفسه وسرورها باحتمال المشقة لعمل ما كان ينبغي أن يعمل، ولذة هذا الشعور تفوق كل لذة.

كان الجنرال «غوردون» قائد حملة في الصين، فلما انتهت مهمته كتب يقول: «إنني أعلم أنني سوف أترك الصين فقيرة كما دخلتها، ولكن ضميري مرتاح لأنني استطعت أن أنجي نحو مئة ألف نفس من الموت، وهذا كل عزائي»، ولما منح ألقاب الشرف على عمله قال: إن الألقاب والنعوت كلها لا تساوي عندي «بنسين»، ولما منحه إمبراطور الصين ميدالية ذهبية صهرها وباعها وتصدق بشئها على فقراء الصين.

الطفل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يسيء سمعته أو فصله أو مدرسته أو حزبه في مدرسته. والرجل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يضر بأسرته أو حزبه أو أمته، والمرأة الشريفة تأبى أن تأتي عملاً يضر بأسرتها أو أمتها. بل أكثر من ذلك أن الرجل الشريف أو المرأة الشريفة عنده شعور قوي يدفعه للإعجاب بمن يأتي بعمل يشرف أسرته أو أمته. ويتجلى هذا الشعور بالقول وبالتبرع والتكريم كما أن هذا الشعور القوي يدفعه إلى السخط الشديد على

من يرتكب عملاً نذلاً يحط من شأن أسرته أو أمته، ويترجم هذا الشعور بالقول والعمل .

وكما أن هناك جنياً صحيحاً وجنبياً مزيفاً وعقد بيع صحيحاً وعقداً مزيفاً كذلك هناك شريف صحيح وشريف مزيف، فكل الأنواع التي ذكرتها من المحافظة على الكلمة ومساعدة الضعفاء وقول الحق في صراحة وأداء الواجب في أمانة ودفع السوء عن الأسرة والوطن وجلب الخير لهما كل هذه أنواع من الشرف الصحيح . أما الشرف المزيف فأنواع كذلك، كالشرف بالغنى الذي لا ينفع الغني به أمته وقومه، فاحترام الناس للغني لأن عنده ألف قدان أو أقل أو أكثر احترام خاطيء، وتعاظم الغني لأن عنده هذه الأطنان شرف مزيف . إنما يكون شريفاً صحيحاً يوم يفخر أنه استخدم غناه في مصلحة قومه فساهم في أعمال الخير، وتبرع لرفع البؤس عن كانوا سبب غناه، وخفف بماله بؤس البائسين وعوز المحتاجين .

كذلك من الشرف المزيف الفخر بالمنصب كأن يكون وزيراً أو مديراً أو في الدرجة الأولى أو الثانية، فهذا الفخر إن لم يقترن بالعمل النافع شرف مزيف، وواجب الأمة العاقلة أن تزن الأمور بميزان صحيح فلا تبذل من الاحترام والتوقير والإجلال لغني أو وزير أو مدير إلا بمقدار ما يسدي للأمة بماله ومنصبه من خير . ولو عقل الناس لاحتروا كناساً في الشارع يؤدي واجبه أكثر مما يحترمون وزيراً لم يؤدِّ واجبه بل أضع واجبه .

كذلك من ضرورب الشرف المزيف الفخر بالحسب والنسب، فهو من أسرة فلان ومن بيت فلان ونسب فلان وابن فلان وحفيد فلان، فكل هذا لا قيمة له في الشرف ما لم يدعم بالعمل النافع، ورجل عصامي نشأ من بيت فقير وكان أبوه نجاراً أو حداداً، ثم أتى هذا بعمل جليل خير من الحسب النسب لا يأتي عملاً أو يأتي ما يشين .

ومثل هذا من الشرف المزيف الأمة تفتخر بماضيها ولا تعمل لحاضرها ومستقبلها، والشاعر العربي يقول [من الطويل]:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَخُجِ الْقَدِيمَ بِحَادِثِ

مِنَ الْمَجْدِ لَمْ يَنْقُضْكَ مَا كَانَ قَبْلُ

فالذي يشرف بماله أو بمنصبه أو نسبه أو تاريخه شريف مزيف ما لم يأتي بأعمال شريفة من نفسه .

الشريف يحترم نفسه، فلا يعمل الدنيء من الأعمال ولو أمن أن يطلع عليه أحد، ويخاف من ضميره أكثر مما يخاف من غيره، ويرتفع عن الصغائر ويحرم نفسه من بعض المباح؛ لأنه

يرى نفسه أرفع من أن تأتي بمواضع الشبه، والشريف يسمو إلى الغرض النبيل ولا يهدأ ضميره حتى يناله أو يقرب منه.

لقد أخذت اللغة الإنجليزية من اللغة العربية كلمة «شريف»، واستعملتها في بعض المناصب الرفيعة، وسمت بعض المحاكم «محكمة الشرفاء»، فهل يعتز العرب بهذه الكلمة ويتخذونها أساساً لأفعالهم كما تأصلت في لغتهم؟ أرجو ذلك.



قصة محتال

قرأت منذ أيام عن رجل من الأعيان استغفله دجال وأوهمه أن في بيته كنزاً لا يفتح إلا على وجه ابنته، ثم غافله وأخذ ابنته وماله وهرب بهما. والاستغفال داء قديم عرف في كل العصور عند كل الأمم، ولكن قلّ اليوم بانتشار العلم وتعلم الناس، وكلما كانت الأمة أجهل كانت مرتعاً خصباً للمغفلين والمستغفلين، وكلما زادت ثقافة الشعوب آمنت بأن المسيبات لا بد لها من أسبابها، وأن الدنيا قائمة على قوانين طبيعية لا تتخلف، فلم يستلموا للدجالين والمحتالين.

وللدجالين فراسة قوية مهروا فيها كل المهارة، فهم ينظرون إلى الشخص فيعرفون مقدار ذكائه أو غفلته، وهل هو مما يضحك عليه أو لا، ومن أي ناحية هو مغفل، ثم ينصبون شبابهم حسبما أدتهم فراستهم.

ولهؤلاء الدجالين طرق مختلفة لا عداد لها. فضرب الرمل، والكنوز المخبوءة في البيوت التي تحرسها العفاريث ولا تفتح إلا بالبخور والعزائم، والمشايخ والذين يأكلون النار والحيات، والذين يقرأون الكف وينبثون بالمستقبل، والذين يزعمون أنهم يؤاخذون الجن والعفاريث فيفضون إليهم بالأسرار، والذين يقرأون «الكوتشينة» ونحو ذلك من ضروب لا تحصى.

والمغفلون أنواع والمستغفلون أنواع، فهناك من يسهل استغفالهم لسذاجتهم وضعف عقولهم، ومنهم من يصعب استغفاله لقوة عقله، ولكنه يرزق بمن هو أقوى منه عقلاً وأوسع حيلة، فلا يزال به حتى يستغفله.

وكان من أهم طرق الاستغفال في العصر الماضي ولا يزال، دعوى القدرة على قلب الرصاص والحديد والنحاس وجميع المعادن ذهباً بطريق الكيمياء، وقد شغلت هذه المسألة عقول الناس زمناً طويلاً وجرى فيها الجدل الطويل: هل هذا ممكن أو ليس بممكن؟ وكم أضع كثير من الناس أموالهم وأعمارهم في سبيل التجارب التي يجربونها ليحصلوا من

الرصاص أو نحوه على ذهب، وكم في دار الكتب من كتب في هذا الموضوع لا يزال بعض الناس يطلبها ليقراها .

وقصتا هذه تدور حول هذا الموضوع وخلاصتها :

أن السلطان الملك العادل نور الدين زنكي - ذلك الملك العظيم الذي ربي صلاح الدين وفتح به مصر، والذي مد سلطانه على مملكة واسعة، فملك الموصل وديار الجزيرة والشام ومصر واليمن وخطب له بالحرمين، والذي دوخ الصليبيين وعلم صلاح الدين أن يتم في حروبهم ما بدأ هو به، والذي له المآثر الحميدة في المدل وحسن السيرة - هذا السلطان، مع كبر عقله وقوة نفسه، استطاع محتال أن يضحك عليه، وينصب له شبكته حتى يقع فيها، كما يحكون .

ذلك أن رجلاً عجبياً أتى إلى دمشق حيث يقيم نور الدين وكان معه ألف دينار، فبردها وجعلها ناعمة كالتراب، ثم خلطها ببعض العقاقير، وعجن الجميع بغراء السمك، ثم قطعها حبوباً كالحمصة وجففها، ثم لبس الصوفية وترى بزّي الصالحين، ووضع هذه الحبوب في مخلّاة، وأتى إلى دكان من دكاكين المطارين وقال له: أنشترني مني هذا؟

قال العطار: فما هو؟

قال الصوفي إنه نوع من الدواء يسمى «طبرمك» ينفع من السموم ويشفي كثيراً من العلل، ويدخل في جميع الأدوية التي تعدل المزاج، وله نفع عظيم، ولولا أنني شديد الحاجة إلى المال ما بعته، ولو كان أحد يعرف قدره لدفع فيه وزنه ذهباً .

قال العطار: فيكم تبعه؟

قال الصوفي: بعشرة دراهم .

وما زالا يتماكسان حتى باعه له بخمسة دراهم .

إلى هنا منظر غريب، رجل يبيع في الحقيقة ألف جنيه بعشرة قروش، فما غرضه من ذلك؟ هذا أول فصل في الرواية .

ثم خلع لبس الصوفية ولبس لبس الوجهاء، واستأجر داراً فخمة، وكان إذا سار يتبعه مملوك وجيه، وتصرف تصرف الوجهاء حتى لفت إليه الأنظار، وتعرف ببعض العلماء ودعاهم إلى بيته يقيم لهم الولائم ويسمعهم الغناء وينفق عن سعة، فساءلوا عن سر غناه، فقال لهم:

إنه علم سر الكيمياء، واستطاع أن يحول المعادن إلى ذهب، ولذلك هو ينفق عن سعة، فدعوه إلى أن يعمل لهم شيئاً من هذا القبيل فأبى، وقال أنا لست محتاجاً إلى أحد بفضل ما وهبني الله من العلم، وأنا قد حلفت بالله ألا أعمل هذا العمل إلا للملك، على شرط أن ينفق الذهب الذي أعمله في سبيل الله ومحاربة الصليبيين.

وانتقل الخبر حتى وصل إلى الوزير، فاستدعاه وطلب منه أن يعمل له ذهباً فأعاد عليه قوله .

ففكر الوزير وقال: والله هذه فكرة جميلة وفي عمله سعادة للمسلمين، فالصليبيون يغزوننا ونحن أحوج ما نكون إلى المال نعد به العدة للقتال، ونجهز به الجند، ومن ملك المال والجند كانت له الغلبة، فلم لا نتفق بعلمه ونحضر له المعادن فيحولها إلى ذهب، فنكون أغنى دولة وأقدرها على القتال؟

فسأله هل يخبر السلطان بذلك؟ قال: نعم.

وبلغ الوزير الخبر للسلطان، فاستدعاه وسأله فأعاد عليه ما قال. قال السلطان: ولكن كم سمعت من مثل هذه الأقوال ثم ظهر أنها كلها دجل، وكم أضاع الناس أموالهم وأعمارهم في هذه السبيل من غير طائل، وما أكثر الدجالين والمحتالين في هذا الباب!

قال الرجل: نعم أيها الملك، ما أكثر المحتالين ولكن لست أحدهم، ولو كنت محتالاً ما احتلت على مثلك في عقله وسلطانه، ولا احتلت على غيرك من عامة الناس، ولما اشتريت أن ما أخرجه لا ينفق إلا في سبيل الله، ومع هذا فإني أعاهدك ألا أمس شيئاً بيدي، ولا أدع أحداً يمسه غيرك. وإنما أصف لك الأدوات تأمر بإحضارها، وأقول لك اصنع كذا واصنع كذا فتعمله بيدك حتى تثق من أن الأمر ليس دجلاً وإنما هو الحقيقة.

قال السلطان: نتوكل على بركة الله.

فكتب الرجل قائمة بأسماء الأشياء التي يأمر السلطان بإحضارها وكان منها «الطبرمك»، فدفع السلطان القائمة لأستاذ الدار وقال له: أحضر هذه الأشياء فأحضرها جميعاً إلا الطبرمك فلم يجده عند العطارين.

فقال الرجل: أفي دمشق كلها لا يوجد «الطبرمك» هذا عجيب ولا يمكن أن يكون! قال السلطان: أما هناك شيء يقوم مقامه؟ قال الرجل: لا والله، ولكن ربما كان العطارون في دمشق يسمونه باسم آخر، فإذا شاء السلطان أمر المحتسب أن يذهب معي ويفتش دكاكين

المطارين، ومعنا شهود عدول يشهدون على ما نعمل. ففعل السلطان ذلك.

وذهب المحتسب والشهود والرجل إلى دكاكين المطارين يفتشونها دكاناً دكاناً، وأخيراً ذهبوا إلى دكان العطار الذي كان قد اشترى من الدجال الحبوب، وأخذ الدجال يفتح علبة فعلة حتى عثر على العلبة التي فيها الحبوب، فقال، هذا هو «الطبرمك» وتهلل وجهه فرحاً، وقال: إن هذا السلطان سعيد وله حظ جميل وذلك من صالح المسلمين. وقال للمحتسب والشهود اختموا عليه واذهبوا به إلى القلعة حيث يقم السلطان، وسألوا العطار: بكم اشتريتها؟ قال: بخمسة دراهم. قال الدجال: هذه عشرة، ولا تضيع وقتك وتطلع إلى القلعة لقبض الثمن.

ورجعوا إلى السلطان فرحين ومعهم كل ما كتب في القائمة، ثم عمد السلطان وخادم له أمين في ناحية، وجلس الرجل في ناحية أمامهما يقول: يزن مولانا من العقار الفلاني كذا ومن العقار الفلاني كذا، ثم قال: ومن الطبرمك مئة مثقال، ووضعت كلها في بوتقة وأحميت تحتها النار ثم قال: اقلب البوتقة فنزلت سبيكة من الذهب الخالص لا شيء أحسن منه.

فلما نظر السلطان دهش أشد الدهش، وبعث بالسبيكة إلى الصياغة فشهدوا جميعاً بأنها ذهب خالص، وأنهم مستعدون أن يشتروه بسم الذهب.

ثم كررت هذه العملية عشر مرات، وفي كلها تنجح نجاحاً باهراً، وبعد ذلك فرغ الطبرمك، فطلبوه في دكاكين المطارين فلم يجدوه.

قال السلطان: ماذا نعمل لإحضار الطبرمك؟

قال الرجل: إنه معدن موجود في خراسان، فإذا أراد مولانا السلطان بعث من يحضر ما يشاء من هذه المغارة، ولو كان ألف حمل جمل، وأنا عندي في بيتي بخراسان مقدار قنطار.

قال السلطان: ما لهذا الأمر غيرك، فتذهب أنت وتحضر منه مقداراً، فإذا منع مانع فأحضر القنطار الذي عندك.

قال: إن رأي السلطان أن يبعث غيري وأنا أبقى هنا كان أحسن. فإني قد طابت نفسي في دمشق.

قال السلطان: لا أحد لهذا الأمر غيرك، فأنت الذي تعرف المكان وتعرف الطبرمك.

فأطاع الرجل وزوده السلطان بزاد ومال يساوي آلاف الدنانير، وكتب له كتاباً إلى سائر البلاد ليرعوه ويجيبوا مطالبه .

وحدثت حادثة طريفة أن رجلاً في دمشق كان يؤلف كتاباً في هذه الأيام يذكر فيه أسماء المخفلين، فوضع اسم السلطان نور الدين في أول القائمة، وبلغ ذلك السلطان فاستدعاه وسأله: ماذا رأيت من غفلي؟ قال: حكاية العجمي .

قال السلطان: إنه ذهب ليحضر الطبرمك، وماذا في هذا؟

قال المؤلف: إذا حضر الطبرمك محوت اسمك من الكتاب .

ولم يجيء الطبرمك، ولم يمضِ الاسم إلى الآن .

فهل يعتبر المعشرون فلا يستغفلون؟ أو أن الناس هم الناس ولكل زمان مغفله؟



العدالة الاجتماعية

العدالة والعدل بمعنى واحد، وقد كان الناس يفهمون العدل على أنه بين فرد وفرد، وقالوا إنه هو إعطاء كل ذي حق حقه، فالغاصب والسارق ظالم؛ لأن كليهما يأخذ مال الغير ويمنعه حقه، والبائع الذي يكيل للمشتري أو يزن أقل مما اتفقا عليه ظالم؛ لأنه لم يعطه حقه.

ومن أجل هذا أقامت الدولة لمنع الظلم بين الأفراد وتحقيق العدل. وأحاطت القضاء بقوة التنفيذ حتى ينال كل ذي حق حقه، وأمرت القضاء ألا يتحيزوا بل يعطوا الحق لصاحب الحق من غير تفرقة بين غني وفقير ووجيه وغير وجيه وأبيض وأسود، ولذلك كان الرومان يمثلون آلهة العدل بامرأة معصوبة العينين ممسكة ميزاناً ذا كفتين، بإحدى يديها وباليد الأخرى سيفاً. وعصب العينين رمز إلى أن القاضي يجب أن يعمى عن الاعتبارات التي تجعله يتحيز من غير حق كالغني والجاه ونحو ذلك، ورمزوا بالميزان إلى أن القاضي يجب أن يزن لكل إنسان حقه بالدقة والضببط، وبالسيف إلى أنه يجب أن ينفذ العدل بالقوة إذا احتج إليها.

ولما تقدم الناس في المدنية والشؤون الاجتماعية، أضافوا معنى جديداً إلى معنى العدالة وهو العدالة الاجتماعية، ويعنون بها واجب الدولة نحو أفراد الأمة. فكما أن الفرد قد يكون عادلاً وقد يكون ظالماً، فكذلك الدولة قد تكون عادلة وقد تكون ظالمة. فما هي الدولة أو الحكومة العادلة؟

الحكومة العادلة عدلاً تاماً هي التي يكون لها من النظم والقوانين والأعمال ما يمكن كل فرد من أفراد الأمة أن يرتقي نفسه على قدر استعداده في دائرة عمله. فمثلاً في الأمة طائفة من التجار يحتاجون في تجارتهم إلى تليفراف وبريد وسكك حديدية وأدوات نقل وقدر كبير من الحرية في التعامل، فواجب الحكومة العادلة أن تحقق لهم ذلك. وفي الأمة طائفة من الفلاحين لا يمكن أن يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على وسائل العيش الضرورية، وأست لهم القنابات لتمدهم بحاجاتهم وتقيهم من جشع التجار ونحو ذلك، وهكذا.

وفوق هذا وذاك لا يمكن لأية طائفة في الأمة سواء كانوا فلاحين أو تجاراً أو صناعاً أن

يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على حقوقهم الضرورية في الحياة، ومن أهم ذلك الوسائل الصحية، فلكل إنسان الحق على الدولة أن يشرب ماء نظيفاً، ويسكن مسكناً صحياً ويجد الغذاء الصحي الضروري، وإذا مرض أمكنه أن يعالج، فإن كان غنياً فبماله، وإن كان فقيراً فبمال الدولة، بما تنشئه من مستشفيات مجانية تسع كل المرضى الفقراء، وهكذا. فإن فعلت الدولة هذا فدولة عادلة وإلا فظالمة.

وكذلك الشأن في التعليم، فمن حق كل فرد في الأمة أن يتعلم على قدر استعداده؛ لأنه لا يمكنه أن يرقى نفسه إلا إذا تعلم. ولا يمكن أن يحمي نفسه من جشع المرابين وظلم التجار والحكام إلا إذا تعلم، ولا يمكنه أن يفهم حقوقه ويطالب بها إلا إذا تعلم. فالدولة التي تنشر هذا التعليم إلى أقصى درجة ممكنة دولة عادلة وإلا فظالمة. فإذا كان الفلاح لا يجد ما يأكل أكلاً يقوم بحاجته، ومن أراد أن يتعلم لا يجد وسيلة لتعلمه، فهذا ظلم اجتماعي، وإذا وجد كل ذلك فهذه عدالة اجتماعية.

وقد نظر أفلاطون - وهو من فلاسفة اليونان الأقدمين - نظرة راقية جداً إلى العدالة الاجتماعية، فقال: «إن خير دولة أو خير حكومة هي التي تضع كل فرد من أفراد الأمة في خير مكان يليق به حسب استعداده، ويستطيع أن يظهر فيه مواهبه، ثم تمدد الدولة بجميع ما يحتاج إليه لأداء ما عهد إليه به»، وهو مطلب عسير لم تستطع أية دولة - مهما رقيت - الوصول إليه إلى الآن، ولكن وصل كثير من الأمم الحجة إلى بعض هذا كضمان وسائل الصحة لكل الأفراد وإفساح الطريق لذوي الكفايات أن يظهرها استعدادهم وكفاياتهم بقطع النظر عن حسيبهم ونسيبهم.

كل فرد في الأمة له الحق على الدولة أن يجد ما يحفظ صحته من غذاء ومن ماء صحي ومن مسكن صحي، وله الحق أن يتعلم حسب استعداده، وأن يرقى نفسه حسب استعداده، وعلى الدولة أن تحقق للأفراد كل ذلك، وأن ترقبهم جسمياً وعقلياً وخلقياً إلى أقصى حد ممكن، فإن فعلت ذلك حققت العدالة الاجتماعية، وإلا لا.

ولما ارتقت عقول الناس، وشعروا بضرورة العدالة الاجتماعية، كان أول ما صدمهم أن رأوا أن أكبر عقبة في سبيل تحقيق العدالة هو توزيع الثروة في الأمة، إذ رأوا أنه توزيع غريب، فشخص يمتلك الملايين والألوف، وشخص لا يجد ما يأكل، مع أن الأول في كثير من الأحيان لا يعمل، والثاني يكاد في العمل بنفسه وبزوجته وأولاده، ثم لا يحصل قوته وقوتهم. فمثل المجتمع والحالة هذه كمثل شخص معه ألف رغيف وأراد أن يوزعها فأعطى

رجلاً أعزب لا أسرة له 999 رغبياً، وأعطى أسرة مكونة من أب وأم وثمانية أولاد رغبياً واحداً. أو كالمثل الذي ضربه القرآن الكريم في الخصوم الذين دخلوا على داود فقالوا: ﴿إِذْ سَأَلُوا عَنْ دَاوُدَ قَتِيلٍ يَتِيمٍ قَالُوا لَا نَحْفَظُ حِمْلَ ابْنِ مَرْيَمَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا نَحْفَظُ أَوْلِيَاءَهُمْ إِنَّ سَوْأَ الْمُضِلِّينَ أَكْثَرُ﴾ إِنَّ هَذَا أَيْ لَمْ يَحِمْ وَمَعْنَى حِمَّةٍ وَبِنْتُ حِمَّةٍ فَهِيَ أَيْ: صاحب التسع والتسعين لصاحب الواحدة ﴿أَكْثَرِيَّابًا وَعَزَّزَ فِي الْغُلَّابِ﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ لِسَوَالِ جَهَنَّمَ إِنَّ يَأْمُرُوكَ وَإِنَّ كَيْدُ يَنْ لِلْغُلَّابِ إِنِّي بَشِيرٌ مِنْهُمْ عَنْ يَسِينَ ﴿[ص: 22 - 24]

فالمجتمعات الحاضرة كهصاحب النعاج رجل يملك تسعاً وتسعين نعجة، ورجل يملك نعجة واحدة، ومع ذلك لا يريد صاحب التسع والتسعين أن يترك النعجة لصاحبها بل يريد أن يستولي عليها. سيدة تملك مئات الفساتين وتحفظ بأثمن الجواهر، وامرأة لا تملك ثوباً واحداً صالحاً، ورجل يملك آلاف الأفدنة، ثم يظلم الأجير في أجرته التي لا تكاد تسد رقبته، وامرأة غنية تطعم كلبها وتنفق عليه في مأكله وملبسه واستحمامه ما يكفي لعائلة فقيرة مكونة من عشرة أشخاص لا يجدون ما يأكلون، وهكذا من آلاف الأمثلة.

نظر الناس في الأمم المختلفة هذه النظرة، ثم رأوا أنهم كانوا يعتقدون أن الثروة وتوزيعها شيء جرى به القضاء والقدر، ولا يمكن تغييره كالجو لا يمكن التحكم فيه يجعل اليوم البارد حاراً والحرار بارداً، وأن الغني كتب له فهو غني لا محالة، والفقير كتب عليه الفقر فهو فقير لا محالة، ولكن رؤي أن هذه الفكرة خاطئة، فالثروة خاضعة لإرادة الدولة وإرادة الأمة وإرادة الرأي العام، فالدولة تستطيع بما تسن من قوانين أن تأخذ من جيب الغني لتعطي الفقير، وأن تحد من غنى الغني، وترفع من مستوى عيشة الفقير، وهذا يحدث بين أعيننا كل يوم، عندنا وعند جميع الأمم. فالثروة وتوزيعها ليست كالجو في خروجه عن إرادتنا، ولكن ككل شيء تحت إرادتنا، فنستطيع أن نتحكم في الثروة وتوزيعها عادلاً أو قريباً من العدالة.

ثم نظروا فأروا أن الفقير لا يمكنه أن ينال حظه من العدالة الاجتماعية إلا إذا نال قسطاً من المال الكافي لغذائه وغذاء أسرته وتمريضهم إذا مرضوا، وتعليمهم إذا جهلوا. وأن الغني المفرط في الغنى يستطيع أن يحقق مطالبه وحقوقه بقسط من ماله، ويبقى بعد ذلك عنده مال كثير زائد عن مطالبه ومعطى للمطالب الآخرين، فيجب التدخل في هذا وتنظيم التوزيع تنظيمياً يحقق لأكثر عدد ممكن تحقيق العدالة الاجتماعية، هذه هي المسألة الكبرى التي شغلت الأذهان في كل أمة عندما فكروا في العدالة الاجتماعية، سواء في الأمم الاشتراكية والأمم

الديمقراطية، وإن كانوا قد عالجوا هذه المشكلة بعلاجات مختلفة بعضها متطرف وبعضها معتدل.

فالأمم المعتدلة فرضت الضرائب التصاعديّة على الأثنياء حتى كادت تجعل للغني حدًا لا يتجاوزه، فإن زاد عن ذلك أخذته الدولة وأنفقت منه على إصلاح حال الفقراء حتى يصلوا إلى مستوى لائق بالإنسانية، فأنفقت منه على التعليم المجاني وعلى خفض مستوى الأسعار وعلى بناء المساكن الصحية للعمال، وأعطتهم من المال المدخر أيام بطالتهم التي لا دخل لهم فيها. وهكذا رفعت مستوى الفقير، وجعلت له حدًا لا ينزل عنه، وحدث من غنى الغني، وجعلت له حدًا لا يتجاوزه، كل هذا طلبًا لتحقيق العدالة الاجتماعية بالتدرّج في الحدود المعقولة.

* * *

المدنية تحطم الأعصاب

ما أصدق اللغة الحية في تسجيل الأفكار الجيدة! فكما أن اللغة تضع الاسم لما يخترع من الآلات والأدوات بمجرد اختراعه كذلك الشأن في المعاني المستحدثة.

ونجد في لغتنا الحديثة كثرة استعمال «تهدمت أعصابه وتحطمت أعصابه وتوترت أعصابه» ونحو ذلك مما لا نجده في كتبنا القديمة، كما أننا نجد اللغة العامية أكثر من استعمال «الترفة» أخذاً من الكلمة الأجنبية Nervous بمعنى عصبي المزاج. ولم يكن آباؤنا يستعملون هذه الكلمات ولا التعبيرات؛ لأنهم لم يشعروا بتهدم الأعصاب، إنما تهدمت أعصابنا نحن بتكاليف المدنية وأعباء الحياة.

والسبب في هذا الشعور بتهدم الأعصاب كثرة تكاليف الحياة وزيادة أعبائها وتعدد مطالبها، وانتقال كثير من الكماليات إلى ضروريات مما لم يكن له نظير عند آباءنا وأجدادنا. تعقدت المدنية وتركبت وكثرت المطالب، وشعر الإنسان بأنه لا بد أن يوفي هذه المطالب كلها، وطاقته محدودة وماليته محدودة، فينوء تحت هذه الأعباء ويشعر بتهدم أعصابه.

كان أكثر آباءنا إذا علموا أبناءهم فك الخط، فهذا يكفي للحياة ولشغل الوظائف أما الآن فالأب يحمل أعباء تربية أبنائه وبناته تعليماً ابتدائياً وثانويّاً وعالياً؛ وماليته قد تكون محدودة فيرهق نفسه؛ وفي كل دور من أدوار التعليم مشاكل لا حد لها، هذا رسب في الامتحان، وهذا له ملحق، وهذا شب فلا يخضع لحكم آباءه، وهذا كان متأخراً في الترتيب فلا تقبله المدارس العالية أو الجامعة. والأسرة كلها في مشاكل من هذا القبيل لا تنتهي.

هذا باب واحد من أبواب الحياة.

وهذه ميزانية البيت معقدة مركبة، يحصل عليها النزاع في أول كل شهر وآخر كل شهر؛ الرزق محدد والمطالب غير محددة. أقساط المدارس وغلاء المأكل وحاجة السيدة والأولاد إلى الملابس، وحاجة الأب إلى مصاريف خاصة من أجرة انتقال وشرب دخان والماهية لا تكفي لكل ذلك. فينفق ما يستطيع من ماهيته والباقي ينفقه من أعصابه.

ويذهب الموظف إلى ديوانه فلا يزال يسمع من أخبار الدرجات والعلاوات ما يثير نفسه ويهيج مطامعه، والرويل لأعضابه إذا لم تتحقق أمنيته، ونظام كل شيء في الحياة مركب معقد، الزواج سلسلة متاعب في الخطبة والمهر والجهاز والعقد والحفلات، والتعليم سلسلة مشاكل، وإدارة الأموال سلسلة مشاكل.

حتى الغني الذي عنده أكثر مما يكفيه منب مهدم الأعصاب من إدارة أمواله، هذا سرقه وهذا أكل ماله، والقضايا ترفع في المحاكم والقضية الواحدة تطول ويتفرع عن القضية عشر قضايا والمطالب عليه تنكاثر، مشاكل إدارة الأتيان والفلاحين وناظر الزراعة والآلات، ثم مشاكل بيته من السيارات والخدم، وواجبات حياته الاجتماعية من استقبالات وزيارات وحفلات ومصاريف ومشات ومرض وعلاج وما إلى ذلك مما لو رآه الفقير لحمد الله على الفقر.

كان أجدادنا أبسط عيشاً، وحياتهم أهدأ من آباتنا، وآبائنا أبسط عيشاً وأهدأ بالاً منا، ونحن أحسن حالاً من آباتنا، حياتنا كلها زائطة متعبة، في المنزل من هذه المشاكل، وفي الشارع من السيارات والعربات وسرعة الحركة وكثرة الناس، في كل محل ضوضاء، فأين تهدأ الأعصاب؟

ولهذا كان تهدم الأعصاب في سكان المدن أكثر منه في سكان الريف، وبين من يحملون الأعباء الكثيرة والمسؤوليات المتنوعة أكثر من ذوي المسؤوليات القليلة هكذا.

ما هي أعراض تهدم الأعصاب؟

هي بيننا كثيرة وأشكالها متعددة؛ ضيق بالحياة وانقباض صدر منها، وشعور بأن الدنيا كلها سوداء في عينه ليس فيها ما يسر. والمبالغة في تقدير ما يحزن، والمبالغة في تقليل قيمة ما يسر، فإذا أثناء في يوم واحد عشرة أخبار تسعة منها مسارة وواحد منها محزن، لم يلتفت إلى التسعة السارة، وعلق كل أهمية على الخبر المحزن، وبالغ فيه كأن أعضابه أوتار عود لا يوقع عليها إلا النغمات المحزنة، ثم ينتج عن ذلك غضب لأنه الأشياء.

فالكلمة التي كان يسمعها فيبتسم منها أو لا يعيرها أي التفات تصبح كلمة لها أهميتها، ينور منها ويقيم الدنيا من أجلها ويقعدها، حتى ليكاد يغضب ممن قال له: السلام عليكم أو نهارك سعيد، ليس عنده شيء يتساهل فيه، يدقق في كل صغيرة ويخلق منها سبباً للنزاع والخصام، والأشياء التي كان يراها يوم ويضحك منها أو يسكت عليها تنقلب فجأة أشياء خطيرة لا يصح السكوت عليها ولا يصح أن تمر من غير نزاع وخصام، ثم الشك المؤلم في

قيمة الحياة، فلا هو يؤمن بقيمة ماله إن كان غنياً ولا بقيمة وظيفته إن كان في وظيفة كبيرة ولا بقيمة أولاده مهما كانوا ناجحين في حياتهم أو مدارسهم، بل ولا يؤمن بقيمة نفسه، ثم يلجأ به هذا الشك في الأشياء وقيمتها إلى أن يصاب بالتردد، فلا يبيت ولا يقرر؛ لأنه شك في نتيجة هذا، ونتيجة ذلك غير مؤمن بالشيء ولا بضده، وهذا الشك وهذا التردد وهذه الحيرة تضاعف من انقباض صدره وحادثة غضبه وتبرمه بالدنيا، ثم يحيط به الخوف من كل جانب، فهو خائف على ثروته أن تضيق، وعلى أولاده أن يصابوا بأذى، وعلى زوجته أن تخونه أو على زوجها أن يخونها، وعلى سيارته أن تحدث لها حادثة وعلى الترام يركبه أن يصطدم، وقد يبلغ به هذا الخوف إلى درجة من السخافة بمكان حتى قد يخلق من خياله أشخاصاً يتصور أنهم يدبرون له المكائد ويحيكون له الدسائس؛ ففلان إنما يسار فلاناً في أمره، وفلان قابل فلان لتدبير مؤامرة له، وهكذا من أنواع السخافات التي لا تنتهي، حتى ليبلغ به الأمر أن يفسر حركات الناس وتصرفاتهم تفسيراً غريباً يتعلق بشخصه والحط منه والكيد له، وغير ذلك من الأشكال والألوان، كحب العزلة والابتعاد عن الناس والانفراد في حجرة حتى في بيته بين أسرته، وقلة الرغبة في الكلام ونحو ذلك، وكما أن الجنون فنون، فكل ذلك أعراض تهدم الأعصاب فنون.

ومن مصائب هذا المرض أن صاحبه غالباً لا يؤمن بأنه مريض، عكس الأمراض الجسمية؛ فمن مرض بمعده يتألم منها، وإذا لم يهضم أدرك أن العيب في معدته لا في الأكل الذي أكله. أما متهدم الأعصاب فيرى أن الدنيا سوداء كما يراها، ولا يؤمن بأن العيب عيبه هو، بل في كثير من الأحيان لا يذهب لطبيب أعصاب يداويه؛ لأنه مؤمن أنه ليس بمرضى، وإذا أجبر على الذهاب إليه اعتقد أن المريض هو الطبيب.

أكثر ما يحدث هذا التهدم العصبي عند فشل الإنسان في الحياة فشلاً فظيماً لسبب من الأسباب، أو تحميل الإنسان نفسه فوق طاقتها من تكاليف وأعباء، وعدم إعطائها حظها من الراحة والهدوء. ولو حللنا أكثر الأسباب التي تدعو إلى هذا التهدم وجدناها ترجع إلى سببين أساسيين: الجهل والخوف.

أما الجهل وعلاقته بتهديم الأعصاب فيتجلى في عدم فهم الإنسان مقدرته ومركزه وكفايته أمام المطالب الاجتماعية، كأن يضع نفسه فوق ما يستحق، فهو يريد أن يسخر المجتمع لخدمته، يريد أن يتزوج خير زوجة ويشغل أكبر وظيفة، وتريد هي أن تتزوج خير رجل وتلعب بالمال لعباً، ويريد هو أن يظهر في المناصب أو في الغنى ظفراً. ويريد أن يكون له الجاه

العريض والنجاح السريع، والدنيا لا تسير على هواه وحده، والمجتمع إنما يسير بقيود وشروط، فإذا هو لم يحقق مطامحه البعيدة عُدَّ نفسه فاشلاً، فصدمه ذلك صدمة هدمت أعصابه.

وأسعد الناس وأهدوهم بالآ من وزنوا أنفسهم وزناً صحيحاً، وعرفوا الدنيا التي حولهم معرفة صحيحة، وعرفوا أنفسهم بعيوبها ومزاياها وعرفوا الدنيا بعيوبها ومزاياها وطلبوا من الدنيا فقط ما يتفق وطبيعة نفوسهم وما يتفق وطبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه. ومما لا شك فيه أن العيب ليس كله راجعاً إلى الشخص نفسه، فكثيراً ما تكون العيوب الكثيرة التي تهدم الأعصاب في المجتمع نفسه، كما إذا اختلف فيه العدل الاجتماعي، واختلف فيه تقدير الكفايات، وكانت الرذائل تنجح فيه حيث تفضل الفضيلة، كذلك إذا كان المجتمع يرهق أبواب الأسر ولا يساعدهم في تخفيف الحياة عنهم بتسهيل وسائل التعليم ووسائل العيش؛ وكذلك كان المجتمع الفاسد الذي تسود فيه الفوضى والاضطراب محتاجاً لكثير من المستشفيات لمتهدي الأعصاب، إن جهل الأفراد بوزن نفوسهم وجهل أولي الأمر في تنظيم مجتمعهم، هو أكبر سبب في تهديم أعصابهم. فتهدم الأعصاب ليس إلا نتيجة ارتباك في الحياة الخاصة أو الحياة العامة.

وكثير من الناس يرون أنهم إما أن ينجحوا في الحياة مئة في المئة، أو الخيبة المطلقة على مبدأ الشاعر الذي يقول: «لنا الصدر دون العالمين أو القبر». ولكن طبيعة الحياة تأبى هذا، فليس في الدنيا نجاح مئة في المئة في كل شؤونها. فالمطالبة بهذا القدر وتنغيص النفس إذا لم يحدث، والاتكاء على الأعصاب من أجل هذا المطلب المستحيل جهل بقوانين الطبيعة؛ ويكفي الإنسان طمأنينة وراحة بال أن ينجح بعض النجاح.

أما السبب الخطير الثاني في تهدم الأعصاب فهو الخوف وهو أشكال وأنواع: الخوف من الفشل، والخوف من الفقر، والخوف من الموت، والخوف من كلام الناس إلخ، وليس أدل على تهديم الخوف للأعصاب مما يحصل للناس أثناء الحروب. فالخوف على أشكاله يهدم أعصاب الناس. وليس هناك أهدأ بالاً وأصح أعصاباً ممن استهان بالمخاوف وتشجع لمواجهة الصعاب، ولكن النتيجة ما تكون. ومن الحمق أن يجمع الإنسان على نفسه ألم الخوف من الشر قبل وقوعه، وألم الشر عند وقوعه. فإذا كان لا بد من ألم فليتكف، ألم الشر إذا وقع لا قبل أن يقع.

وإذا كان أهم سبب لتهدم الأعصاب الجهل والخوف فأهم علاج له العلم والشجاعة.

(2)

إن متاعب الحياة وتعقيد المدنية وإرهاق الناس بالمطالب سببت تحطيم أعصاب كثير من الناس. وربما كان ذلك في الشرق أكثر منه في الغرب. وذلك لأسباب عدة: منها فشو الفقر في الشرق والمسافات البعيدة بين الطبقات وفشو الأمية. فالجهل كثيراً ما يكون السبب في تهدم الأعصاب ثم عدم تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً مريحاً، فأكثر البيوت لا راحة فيها من كثرة النزاع على توافه الأشياء، وضيق الكثير من زمن الرجال في القهوةات فراراً من البيت؛ وهي أمكنة مملوءة بالضوضاء، فاسدة الهواء، فاسدة المناظر، لا تسري حزناً ولا تفرج كرباً، وليس هناك مجال للرجل المثقف ولا المرأة المثقفة ينعم فيه بالسعادة الهنيئة البريئة. فمحال اللهو لا تناسبهم، والاجتماعات العامة تضايقهم، ثم المنظمات الاجتماعية لم تخفف عن الفقير فقره، ولا المريض مرضه، ولا رب الأسرة عبثه، ولا الفلاح والصانع والعامل متاعبه، إلى كثير من أمثال ذلك.

لهذا كانت ضحايا تحطيم الأعصاب كثيرة العدد، وهو يتخذ أشكالاً عديدة: منها غلبة الحزن على الشخص أو السوداء، تختلف الأسماء والمسمى واحد. ومصداق ذلك أن أكثر أغانينا حزينة، لأن نغماتها تنسجم مع النفس الحزينة، وأكثر كلامنا في عيوننا لا في مزايانا؛ لأن ذلك يتفق وآلامنا، وأكثر احتفالاتنا في مظاهر الحزن لا في مظاهر السرور. فالمآتم والقرافة وذكرى الأربعين وذكرى الوفاة للعام الأول والثاني إلى غير ذلك؛ كلها تناسب النفوس الحزينة الضعيفة الأعصاب التي لم تجد محزنة خلقت محزنة، بل إن لم تجد سبباً للحزن حزنت لتوقعها للحزن.

ومن مظاهر تحطم الأعصاب أيضاً هذا الغضب السريع الجامح والانفعال الشديد للشيء السخيف وتحول الإنسان إلى شعلة نار من الغضب، ثم تحوله بعد ذلك سريعاً إلى لوح تلج بارد وسرعة التنقل من بكاء إلى ضحك، ومن سبب إلى استعطاف، ومن زمجرة إلى ندم، ومن أسد إلى قط، ومن ماء إلى حجر إلى كل هذه أشكال من تحطيم الأعصاب.

وقد يتخذ شكلاً آخر هو شكل الخوف، خوف مبني على غير أساس يخاف الفقر وعنده

ما يكفيه، ويخاف المرض وصحته جيدة، ويخاف فساد الأولاد وهم صالحون، وسقوطهم في المدسة وهم ناجحون؛ ويخاف من رؤسائه وهم عنه راضون، أو من شياطين الإنس والجن، أو من الترام، أو من القطار، أو من خيالات لا وجود لها يخلقها هو ثم يخاف منها... هذا كله شكل من تحطم الأعصاب.

وشكل آخر هو حالات عقلية غريبة، كضعف الثقة بنفسه، فيعتقد أنه لا يصلح للعمل، وأنه إذا عمل عملاً فهو لا يستحق شيئاً، أو يخشى الناس ويخشى الاجتماع، أو يشك في الناس ويعتقد أنهم كلهم أنجاس لا يرجى منهم خير، أو هو لا يكتثرت بشأن من شؤون الحياة، ولو انطبقت السماء على الأرض؛ لا تهمة أسرة ولا تهمة وظيفة، ولا تهمة أمة، هذا كذلك شكل من تحطم الأعصاب. وما أكثر الأشكال والألوان وألوف وألوف من الناس فقدوا سعادتهم، وفي كثير من الأحيان سلبوا سعادة من ينصل بهم لا لسبب إلا ضعف أعصابهم، وما نشأ عن ذلك من سوء تصرفاتهم.

وتحطم الأعصاب ليس ضرره مقصوراً على المريض وأسرته، بل هو عظيم الضرر للأمة كلها، فكيف يؤدي الشخص عمله في وظيفته أو متجره أو مصنعه، إذا تحطمت نفسه من تحطم أعصابه؟ كيف يركز قوته في عمله؟ كيف يفكر تفكيراً صحيحاً سليماً؟ كيف يؤدي عمله إذا لم يتم النوم الكافي لضعف أعصابه؟ كل محطم الأعصاب كارثة على نفسه وعلى أسرته وعلى أمته.

قد تكون هذه الحالات العصبية وهماً من الأوهام يتخيله المريض وليس به مرض، فهو يخلق المرض ولا يزال يلح في اعتقاده أنه مريض حتى ينمو المرض في نفسه، ولهذا اعتدنا من قديم أن نعالج الوهم بوهم، كالزوار والبخور والرقي وطب الركة ونحو ذلك، وقد تنجح هذه الأمور ولكن سبب نجاحها أنها أوهام تعالج أوهاماً، كالذي قرأت مرة أن طبيباً عربياً - لا أذكر اسمه الآن - عرض عليه مريض يتوهم دائماً أنه يحمل على رأسه جرة فإذا دخل باباً انحنى حتى لا يعوق الباب الجرة، وقد حار فيه الأطباء، فاتفق هذا الطبيب الماهر مع خادمه أن يحضر جرة، فإذا جاء هذا المريض غافله ووقف وراءه بالجرة من غير أن يراه، ثم كسر الجرة وأوهم المريض أنها هي الجرة التي على رأسه، ففعل ذلك وشفي المريض، وهكذا عالج الوهم بالوهم.

ولكن في بعض الأحيان يكون تحطم الأعصاب مرضاً حقيقياً سببه مرض في الجسم، أو مرض في النفس. وكثير منا في حياته اليومية يرهق أعصابه فتكون النتيجة ما ذكرنا.

فمثلاً قسط من الراحة لا يد منه للإنسان، وإن لبدنك عليك حقاً، فإذا أنت أنهكتة بالسهو أو بالعمل، ولم تعطه حظه من الراحة، كان من نتيجة ذلك تحطم الأعصاب، وانشغال البال بمطالب الحياة المادية والاجتماعية، والإفراط في ذلك ضرر يصيب الجسم لا محالة تظهر آثاره على مدى الزمان، فتضعف الأعصاب.

وتحميل النفس أعباء كثيرة وهموماً ثقيلة ومداومة التفكير فيها كثيراً ما ينتج هذه النتيجة، وهكذا.

مثل أعصابنا كمثل أسلاك الكهرباء في بيوتنا، فإذا انطفأ النور فابحث عن سببه، ثم عالجها بما يصلحها، فافحص حياتك، هل تتعاد عادات سيئة في جسمك فتسهر أكثر مما يلزم أو تتعب في العمل أكثر مما يلزم، أو ترتاح أكثر مما يلزم، أو تغدق أقل أو أكثر مما يلزم أو نحو ذلك، واسأل مثل هذه الأسئلة نحو نفسك، هل ترهقها بالفكر أو تحمل الهم، هل تحملها ما لا تليق من اجتماعات وحفلات، هل تعرضها لكثير من الانفعالات؟ فإذا أنت وقتت إلى موضع الداء فعالج سلوكك كما تعالج سلوك الكهرباء كل شيء بما يناسبه.

فأما الأعصاب المحطمة الناتجة من مرض جسيمي فاطلب علاجها من أطباء الأجسام، وأما الناتجة عن مرض النفس فمع الأسف لم يلتفت الناس إليها كما التفتوا إلى مرض الجسم، ثم كانت النهضة الحديثة في أوروبا فتقدم علم النفس كثيراً، وكان له أطباء، وإن كانوا في أول مراحلهم.

غير أن هناك مفتاحاً أستطيع أن أدلك عليه، كمفتاح البيت يفتح أبواب الحجر كلها، هو التنفيس عن نفسك بالتفكير في غيرك، إن الناس ينقسمون - عادة - إلى قسمين: قسم يكثر التفكير في نفسه وقسم يكثر التفكير فيما حوله، وأكثر المصابين في أعصابهم هم من الصنف الأول الذي يكثر التفكير في نفسه، فحوّل البخار المضغوط في نفسك إلى عمل خارجي، ولذلك ترى أن الناس الذين يشغلون وقتهم بعمل للخدمة العامة أو المصلحة العامة أقل الناس تعرضاً لضعف الأعصاب، وأكثر النساء المصابات بهذا المرض نشأ مرضهن كذلك من قَصْر نظرهن على التفكير في أنفسهن وأولادهن وبيتهن، وعلاج ذلك عندهن تأليف جمعيات لمساعدة المرضى أو الفقراء أو البؤساء أو نحو ذلك مما يصرف ذهنهن عن إطالة التفكير في أنفسهن.

والدليل على ذلك أن المريض بأعصابه يكره المجتمعات، ويكره الصداقة، ويكره إلا أن

يفكر في نفسه، فالدواء لا بد أن يكون على عكس الداء كما تعالج الحرارة بالبرودة والبرودة بالحرارة.

فوسع نفسك واشغلها بعمل يعود بالخير على الناس، واهتم بأصدقائك وجيرانك، واهتم بشيء يناسبك يكون له صلة بالعالم الخارجي، ومن أجل هذا نرى أن المتدينين من أقل الناس تعرضاً لهذه الأمراض العصبية؛ لأنهم يفكرون في ربهم، ولأنهم يطيعونه في أمره بأن تحب الناس كما تحب أنفسنا، ولأنهم ياتمرون بأمره في الإحسان إلى الجار وإلى الفقير والإيثار على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، كل هذا فيه خير العلاج من المرض العصبي؛ لأن ينقذ الإنسان من الاستغراق في التفكير في نفسه.

ومن أجل هذا أيضاً كان من أشد الناس تعرضاً لهذه الأمراض من لا عمل لهم، لغناهم أو اعتمادهم على ما يأتيهم من معاش أو ميراث، فيصبح الزمن عبئاً ثقيلاً على أنفسهم يحاولون أن يهربوا منه بلعب الترد أو الشطرنج أو نحو ذلك، وبأقي الزمن لا يفكرون فيه إلا في أنفسهم، فيستولي عليهم الهم، ويعتريهم ضعف الأعصاب، إن ضعف الأعصاب كثيراً ما يكون سببه نتيجة قوة مكبوتة كالبخار المضغوط، ففرج عن نفسك بفتح الصمام له وتوجيهه إلى عمل نافع، فالعمل والاهتمام بشأن من شؤون الناس، وقلة تفكير الإنسان في نفسه، خير دواء لمعالجة الأعصاب والشفاء من أمراضها.



أسس الحياة الطيبة

كل الناس يطلب الحياة الطيبة السعيدة، ولكن أكثرهم لا يجدها، إما لأنه حرم وسائلها، وإما لأنه لم يعرف الطريق إليها.

كتبت إلى سيدة فاضلة نقول: إنها في رخاء في عيشها، فلديها المال الكافي للإنفاق في سخاء، وزوجها موظف كبير تدر عليه وظيفته المال الكافي، وأولادها في صحة ناجحون في مدارسهم، ومع ذلك فليست سعيدة؛ لأنها تشعر بضيق لا تدري سببه، متوقعة في كل لحظة الشر وإن لم يكن. فابنها إذا غاب قليلاً أوجست خيفة من غيابه، وزوجها إذا سافر توقعت الشر من سفره، وابنها إذا دخل الامتحان اضطربت خوفاً من سقوطه، وهكذا لم ينفعها مالها ولا غنى زوجها ولا صحة أولادها، ولا وسائل الترف والرفاهية من الشقاء الذي هي فيه، وتسال بعد ذلك عن وسائل الحياة الطيبة السعيدة.

يا سيدتي - أكثر الناس يخطئ فيفهم أن الغنى هو سبب السعادة، نعم إن الفقر سبب من أسباب الشقاء، فمن لم يجد ما يعوله ويحول أولاده فهو في شقاء، فالقدر الكافي من المال لسد الحاجات الضرورية وسيلة من وسائل الحياة السعيدة، ولكن الغنى ليس كل شيء في الحياة السعيدة، بل كثيراً ما يكون عائقاً عن السعادة لأسباب بسيطة واضحة كل الوضوح، فالمال لا نستطيع أن نشترى به الصحة ولا الحب ولا الطمأنينة، ومن ركز غرضه في جمع المال لم يجد فرصة للترفيه عن نفسه في النواحي الأخرى، واللذائذ التي تنال بالغنى سريعة الزوال، والنفس أسرع إلى الملل منها، والغنى المفرط مشغلة تجعل الغنى خادماً للمال وليس المال خادماً، وأكثر الناس يخطئ في حقيقة بديهية، وهي أن ليست السعادة أن يكون عندك شيء، ولكن أن تعمل شيئاً، فالسعادة ليست في الملكية ولكن في العمل، إن مثل من يجمع المال قصداً للسعادة كمثل من يتسلح للعدو، نلبس دروعاً ثقيلة، ويحمل أسلحة كثيرة حتى يقل ذلك عليه فيمنعه من السير.

فغناك وغنى أسرته - يا سيدتي - لا يخلق السعادة، ولكن يصلح أن يكون وسيلة من وسائلها.

تسأليني في آخر خطابك عن وسائل الحياة الطيبة، فأرى أنها تقوم على أسس أربعة:

أولها: العمل، وهو قدر لا بد منه للفني والفقير، والرجل والمرأة، تصيغ الحياة عبثاً ثقيلاً لا يطاق. إن العمل واجب من ناحية الأخلاق، فمن أكل من مال الأمة وجب أن يقدم لها أجر ما أكل. ومن سوء الحظ في المدنية الحاضرة والسابقة أن الجزاء فيها ليس متكافئاً مع العمل: فالأسم كلها - مع الأسف - مملوءة بالأمثلة العديدة لأناس يعملون كثيراً، ويعملون عملاً نافعاً عظيماً، ثم لا يكافئون على عملهم إلا بالقليل الذي يسد رمقهم، وبجانبيهم من يعمل قليلاً، أو لا يعمل أصلاً، أو يعمل شراً، ثم هو يكافأ على ذلك من غير حساب، وهذا عيب في المدنية يجب أن يعالج، ثم العمل واجب من الناحية النفسية، فالطبيعة نفسها فرضته فرضاً، لأنها خلقت الإنسان اجتماعياً بطبعه، وحمته نفسها بالعمل، فمن لم يعمل عاقبه بالسامة والملل والضجر لمخالفته قوانينها.

وكلما كان العمل لنفع الناس كان جزاء الطبيعة عليه أوفى؛ لأنه يتمشى مع أغراضها من بقاء المجتمع ورفيه، وعبرة ذلك في التاريخ نفسه، فهو لم يحفظ لنا أسماء الأغنياء والوزراء والمترفين بقدر ما حفظ لنا أسماء كبار العاملين الخيرين.

بالأسس كنت أتحدث إلى صديق لي عن العالم الشهير «ابن حزم الأندلسي»، فكان مما قلته إنه كان عالماً كبيراً، وأخلاقياً عظيماً، وكان من بيت كبير، فقد كان أبوه وزيراً. فقال: ما اسم أبيه؟ قلت: نسيت ذلك. قال: إن في ذلك عبرة، لقد حفظت وحفظ أمثالك اسم العالم، ونسيت ونسى أمثالك اسم الوزير الذي كان ذا جاه عريض. لا أحد يذكر الأغنياء حتى في عهدنا القريب كما يذكرون الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

إذا تكاسلت ولم تعمل فلا أحد يعاقبك، ولكن تعاقبك الطبيعة، فقد منحتك الطبيعة القدرة على العمل، فإذا لم تجد لها منفذاً تحولت من العمل في الخارج إلى العمل في تحطيم النفس في الداخل، ثم أك ذلك إما إلى تهديم أعصاب أو نوع من السوداء أو الخلل أو الانتحار. فالحياة بلا عمل حياة ميتة، لست مخيراً في أن تعمل أو لا تعمل فالطبيعة لم تمنحك هذا الاختيار، وكل اختيارك إنما هو في نوع العمل الذي يصلح لك وتصلح له. وإني لا أشك في أن الأغنياء الذين لا عمل لهم من أشقى الناس، ولذلك يبحثون عن اللذائذ الرخيصة يضيعون بها سأمهم، ولكن سرعان ما تنقضي لذائذهم. فخير أكلة ما أكلها الإنسان على جوع، وخير نوم ما نامه الإنسان بعد تعب. والراحة الدائمة في حاجة إلى إجازة أكثر من حاجة العمل إلى إجازة.

ولعل سام السيدات - وخصوصاً المترفات اللاني اعتمدن في عمل البيت وتربية الطفل على الخدم والحشم - سببه هذا، وهو الحياة بلا عمل، وتلمس السعادة من طريق اللذائذ التافهة.

الأساس الثاني للحياة الطيبة الطبع الراضي، أو المزاج الفرح، أو الطبيعة المتفائلة. ففرى في الحياة وجوهها الباسمة وخيرانها الكثيرة، فكثير من أسباب الشقاء يرجع إلى الطبع الساخط، الطبع الذي لا يرى في الحياة إلا مصائبها وشروها وأحزانها، الطبع الذي يخلق من كل سرور بكاء، ومن كل لذة ألم، ومن كل مسرة محزنة، الطبع الذي إذا أتيت له بعشرين تفاعلة كلها جيدة ما عدا واحدة لا تقع عينه إلا على الفاسدة، وإذا كان في بيته كل ما يسر لم يلتفت إليه، وخلق الغضب من طبق كسر، أو كرسي في غير موضعه، لا يعجبه من الروايات إلا الروايات المبيكة ولا من النغمات إلا النغمات الحزينة، حتى أصبحت حياتهم نفسها رواية مبيكة أو نغمة حزينة. الطبع الراضي متسامح في الصغائر، خالق للسعادة، باش مستبشر، يتوقع الخير أكثر مما يتوقع الشر، يضحك حتى في الهزيمة وحتى في الخسارة العادية، يرى أن مسرح الحياة كميذان لعب الكرة، وكسب اللاعب فيضحك، ويخسر فيتنظر الغلبة.

الأساس الثالث أن يكون للإنسان غرض نبيل في حياته الاجتماعية، يشعر بأن هناك باتسين في ناحية من نواحيهم، فالدنيا مملوءة بالأم الناس من مرض وفقر، فإذا استطاع أن يشعر قلبه الرحمة، فيعمل في جمعية تخفف الفقر، أو تواسي المرضى، أو تسعف المعنكوبين، أو نحو ذلك شعر بأن حياته غنية بعمل الخير فاعتبط وسعد، يسعد لمشاركة الخيرين في عملهم، ويسعد في شعوره بمحاولته إنقاذ البائسين من يؤسهم، وهذا عمل في متناول الرجال والنساء على السواء، فكل يستطيع أن يشترك في خدمة اجتماعية يقدمها فيشعر بالغبطة والسرور. ولا شيء يبعث الضجر والسأم كعميشة الإنسان لنفسه فقط، إن الأناية وحب الذات خلق طفلي يصحب النفس الضيقة في دور الطفولة، فمن كبر ولا زال يجب إلا نفسه، كان ذلك علامة طفولته وصغر نفسه، الأناية كثير السأم؛ لأنه لا يشعر إلا بنفسه، ونفسه تدور حول نفسها. أما الذين يشعرون بغيرهم فيضيفون نفوساً إلى نفوسهم، وأفاقاً إلى أفاقهم ويجدون لأنفسهم أغذية مختلفة من شعور الآخرين وآرائهم.

الأساس الرابع للحياة الطيبة: أن يكون لك غرض في الحياة محدود، ثم يكون لك اهتمام في تحقيقه وتعاون مع من يشاركك في برنامجه، توسع ثقافتك فيما حددت من غرض

وتتمشقه حتى تتلذذ من العمل الذي يقرب من النجاح فيه؛ فحدد الغرض، وارسم برنامجه، ورتب خطواته، وأحبه وأحب العمل للوصول إليه، تشعر بسعادة لا تقدر.

إن كثيراً من البؤساء في الحياة سبب يؤسهم يعيشون ولا يدركون لما يعيشون وما وظيفتهم في الحياة وما غرضهم منها، فيكون كالسائر في الشارع بلا غرض، يتسكع هنا آنأ. فإذا رأيت رجلاً متبرماً من الحياة، ضيق الصدر، ملولاً ضجراً يغلب عليه الحزن والكدر، فاعلم أنه فقد عنصراً أو أساساً من عناصر الحياة الطيبة، فهو إما فارغ لا عمل له يعتمد على مال موروث أو مال يأتي من عمل غيره، ويكتفي بهذا ويركن إلى البطالة، أو هو إنسان تعود أن يرى الحياة بمنظار أسود دائماً، فامتسلم لهذا ولم يقاومه، أو هو عاش لنفسه فقط، فلم يشترك في عمل اجتماعي يشعره الرحمة والشفقة، وهي من النعم الكبرى على الإنسان، أو عاش بلا غرض كالريشة في الهواء لا يتحمس لعمل ولا ينظر إلى غاية.

هذه - يا سيدتي - هي أسباب الحياة الطيبة، وفقدانها أو فقدان واحد منها يجعلها حياة تلسة بغيضة.

فليختبر كل نفسه ليعرف موضع مرضه⁽¹⁾.



(1) هذه نماذج عشرة من سلسلة طويلة تداع في الراديو المصري.

أحرقوا اللوائح

يحكى أن علي مبارك باشا، كان يوماً من أيامه مدير للأوقاف (أو كما نسميه اليوم وزير الأوقاف)، فدخل يوماً مكتبه، فوجد عليه لوائح مكدسة، وهي لكثرتها وتعقدتها لا تنهي أمراً ولا تنجز عملاً.

ولاحظ أن هناك لوائح ناسخة ولوائح منسوخة... ومادة في لائحة تناقض مادة في لائحة أخرى، ومادة في اللائحة القديمة والجديدة لا تتفق والعدالة... والوزارة كلها من كتبها إلى وزيرها مستعبدون للوائح... وقد وضعت في الأصل لتنظيم العمل، فإذا هي الآن نشل العمل.

فأمر كاتبه أن يحضر مساء يوم، لأنه هو سيحضر، فلما كان الموعد حضر الكاتب وحضر الوزير، فأمره الباشا أن يحمل هذه اللوائح إلى حجرة خالية ففعل، وذهب الباشا بنفسه إلى الحجرة، وأخرج من جيبه علبة كبريت، وأشعل منها عوداً في اللوائح، ووقف يتلذذ من رؤية النار تلتهمها... ثم عاد إلى مكتبه وقال: الآن لنبدأ العمل «على نظافة»!

فما أحوجنا الآن إلى أن يتفق الوزراء على موعد يجتمعون فيه في وزارة المالية، ويأمر كل وزير أن ترسل كل لوائحه إليها، ويحدد موعد يعلن عنه في الصحف ويدعى إليه كبار الموظفين، وتكدم اللوائح كلها في فناء المالية، ويصب عليها عشر صفائح بنزين، ويخطب الوزراء خطباً رنانة تقابل بالتصفيق، ويكون موضوعها: توديع عهد استعباد اللوائح، واستقبال عهد الحرية والعقل والعدالة وإنجاز الأعمال!

ثم يتقدم وزير المالية، ويشعل الكبريت في اللوائح، فتنبعث منها نار جميلة، حارة كحرارة أنفاس المكروبين، ثم يهنيء بعضهم بعضاً بعهد لا يطء فيه ولا تعقيد، تسير الأمور فيه سير البرق، ولا يقف فيه أمام الإصلاح شيء، فتقطع الأمة في سنة ما كانت تقطعه في مائة سنة.



وبالأسس توالى علي ثلاث حوادث في ساعتين، كل حادثة مأساة مروعة.

أولها: أسرة أصيبت بكارثة عظيمة؛ لأن عائلها وقف عن عمله، ووقف مرتبه وظل موقوفاً شهراً بعد شهر، لا يحاكم فتظهر جريمته أو براءته، ولا يصرف مرتبه، فلما ضاقت بالأسرة الحال - إذ لا مورد لها من الرزق غير المرتب الموقوف - حدثت الكارثة العظمى التي كان من ضحاياها روح بريئة!

والثانية: أنني وجدت في الوزارة كتاباً قيماً طبع منه خمسة آلاف نسخة، ووضع في الصناديق ولم ينتفع به أحد، ولم يعلن عنه، وظل كذلك ستين، وقد تكلفت كل نسخة منه نحو خمسة قروش، فاقترحت عرضها على المكاتب، وتسهيل شرائها وبيع النسخة بخمسة عشر قرشاً يخضم منها 25% للمكاتب، حسب العادة الجارية. فاعترض علي بأن اللوائح المالية لا تجيز خصماً للمكاتب إلا 7% والمكاتب لا تقبل... والوزارة لا تقبل... وليضع على الناس نفعهم من الكتاب، وليضع على الوزارة ثمن الكتاب احتراماً للوائح.

فإذا أراد أحد أن يشتري الكتاب من الوزارة، فهناك الطامة الكبرى؛ لأنه يجب عليه أن يقبل الأرض ويتقدم، ويقبل الأرض ويتأخر، ويملا استمارة ويضيق يوماً بطوله في سبيل الحصول على الكتاب!

والمأساة الثانية: موظف أحيل على المعاش من ستة أشهر... وهو وأمرته لا مورد لهم غير مرتبه... ورجله قد حفيت من السعي لتسوية معاشه... ولم تتم التسوية!

أليس من المصادفات العجيبة، أن تتابع هذه المآسي الثلاث علي في وقت واحد؟ وكم صادف غيري من مآسي من هذا القبيل قد ملأت حديث كل مجلس وصككت كل سمع؟

ما هذه العبودية للوائح؟

لقد وضعنا أنفسنا موضع الطفل وصية اللوائح، ووضعنا الوزارات موضع الرجل السفه تشرف عليه وزارة المالية... وتركزت كل التصرفات في يد المشرف لا يمكن الإفلات منه. وبذلك مات كل مشروع للإصلاح... وتجمدت كل حركة.

إن هذا التركيز له تاريخ قد تقادم عهده، وما كان صالحاً للماضي لا يصلح اليوم، والثوب الذي يناسب الطفل لا يناسب الرجل، قد كان هذا التركيز سببه ما وقعت فيه مصر من دين ثقل، وما أوجب ذلك من تعيين المراقبين الأجنيين على موارد الدولة، ووضع نظام

يجعل كل تصرف لا بد فيه من إذن المشرفين على المالية حتى يحافظ على مصالح الدائنين من الأوروبيين!

فلما جاء عهد الاحتلال انتقلت سلطة المراقبة الثنائية إلى وزارة المالية، فجعل لها الإشراف على كل الوزارات، وجعل الإشراف فيها للمستشار المالي، وجعل له الحق في حضور مجلس النظار، ولكن الاحتلال قد زال... والديون الأجنبية قد زالت والطفل الصغير قد أصبح كبيراً، والأمة قد منحت الاستقلال، وأصبحت المالية تحت إشراف المصريين!

أمن العدل أن يكون النظام الذي وضع لظرف خاص، باقياً مع زوال سببه؟ أو من الحق أن يظل الاستعباد عن طريق المال في عهد الاستقلال؟ لو كان هذا النظام القائم المركز البطيء على الدولة كل مليم والنظام الموزع السريع يضيع على الدولة مليون جنيه أو مليونين. لفضلت النظام الثاني لأنه أنفع للبلد، فسير وسائل الإصلاح، والسرعة في إنجاز الأعمال، ووضع الثقة في الموظفين، وقضاء الناس مصالحهم في يسر وسهولة يساوي أكثر من مليونين! أفلسنا في حاجة إلى علي مبارك آخر يحرق لنا اللوائح؟



في الأدب المصري الحديث

إن الناظر للأدب المصري الحديث (بالمعنى الواسع لكلمة الأدب) يرى أنه قد نبع من نوعين مختلفين كل الاختلاف، وتأثر بهما أشد الأثر، وأن الآثار الأدبية قد تصدر من هذا النوع أكثر من ذلك وقد يكون العكس. هذان النبعان أو المصدران هما الثقافة الأجنبية والثقافة العربية القديمة، فالنوع الأجنبي ظهر في مظاهر عدة، ظهر عندما اتجهت أوروبا إلى استعمار الشرق سياسياً واقتصادياً، فاحتلال الفرنسيين، ثم الإنجليز لمصر نقل أوروبا إلينا وقدم لنا لوني من الحضارة الفرنسية والإنجليزية، وموقع مصر هيأ لها أن تكون مباءة لطوائف الأمم الأخرى تمدنا ببقية الألوان من الحضارة، من أمريكية وألمانية وإيطالية إلى غير ذلك، نعم إن هذا الاستعمار وهذه الطوائف كلها كان غرضها الأساسي غرضاً سياسياً واقتصادياً، ولكنها مع ذلك حملت معها علماً وأدباً، وعملت على نشرهما عن قصد وعن غير قصد، فقد رأى بعضهم أن مما يخدم السياسة أن تنشر ثقافتها فتكسب بذلك عواطف أهلها؛ فرأى الفرنسيون - مثلاً - أن نشر ثقافتهم في مصر يستتبع وجود طائفة مصرية تتقرب بثقافتها، وتتذوق ذوقها، وتقرأ كتبها، وتتعصب لعاداتها وتقاليدها، وهكذا. ومثل ذلك الأمم الأخرى. ثم فرضت اللغة الإنجليزية والفرنسية في المدارس على اختلاف أنواعها.

وكان من أثر هذا وجود طائفة كبيرة حذفت اللغات الأجنبية واطلمت على آدابها وتذوقته؛ فلما أخرجت إلينا أدباً عربياً كان أدباً فيه الأثران، الأثر العربي والأثر الأجنبي؛ وكما انتقلت أوروبا إلينا على الشكل الذي رأينا انتقلت طائفة أخرى منا إلى أوروبا عن طريق البعث ونحوها، وهؤلاء كانت ثقافتهم الأوروبية أوسع وأعمق.

وأكثر المنتجين في الأدب عندنا هم هذا الطراز الذين تفرقوا الأديبين وتتقوا الثقافتين.

ومن لم يذق هذه الثقافة الأجنبية بأي شكل من أشكالها كان أكثر إنتاجه ضعيفاً، أو على الأقل كان إنتاجاً لفظياً أو شكلياً أو غير مستساغ عند الجيل الحديث.

وكان من أثر انتشار الثقافة الأجنبية الصحافة العربية، وهي التي قطرت الثقافة إلى

الشعب، كما كان من أثرها تعليم المرأة وأخذها حظاً عظيماً من الثقافة حتى بدأت تساهم في الإنتاج، وإن كان إنتاجها لا يزال إلى الآن ضعيفاً.

وكان من عمل الأوربيين أيضاً في خدمة الأدب العربي حركة الاستشراق؛ فقد نشر المستشرقون أهم الكتب العربية في دقة وعناية، وعلّمونا كيف ننشر الكتب في تحقيق وضبط، من مقابلة النسخ بعضها ببعض، ووضع فهرس وافية لها إلى غير ذلك.

وكانت لهم بجانب ذلك بحوث قيمة في الموضوعات الإسلامية والموضوعات الأدبية كالذي يتمثل في تأليفهم لدائرة المعارف الإسلامية. نعم إن بعضهم - من غير شك - قد غلب عليه التعصب الديني في بحوثه، وبعضهم غلب عليه التعصب السياسي لامت، وبعضهم وقع في أخطاء كبيرة منشؤها صعوبة تذوق روح اللغة وأدبها، ولكن هذا كله لا يذهب بفضل الكثير منهم، وخاصة من ناحية أننا استفدنا منهم طرق البحث وكيفية الاستفادة من النصوص.

يضاف إلى ذلك ما يعتقدون من مؤتمرات، كمؤتمر المستشرقين الذي من مزاياه تعارف المستشرقين ومعرفة النتائج التي وصلوا إليها ووضع الخطط للبحوث المستقبلية.

ومن ذلك إنشاء المجلات الشرقية كالمجلة الآسيوية ونحوها؛ وكان لهذا كله صدى كبير في الشرق عامة ومصر خاصة.

هذا - في إجمال تام - ملخص أثر الحركة الأوروبية في مصر.

يقابل هذه الحركة حركة أخرى مصرية نشأت من الأزهر ودار العلوم؛ فهؤلاء نشروا تعليم العربية وآدابها في المدارس، وقاموا بنشر الثقافة العربية بجانب الإنجليزية والفرنسية وغيرها. ولكن هل نجحوا في عملهم؟ مما لا شك فيه أنهم نجحوا إلى حد ما؛ والذين ينشدون الكمال يرون أن نجاحهم كان محدوداً؛ لأن أكثر من تخرج على أيديهم لم يتذوقوا الأدب العربي كما ينبغي، ولم ينتجوا نتاجاً عربياً كما ينبغي، فطلبة المدارس الذين يأخذون بالحظين معاً من اللغة الأوروبية واللغة العربية سرعان ما يميلون إلى اللغة الأجنبية ويعتفون على دراسة أدبها، وقل من يعكف منهم على اللغة العربية وآدابها بعد تخرجه. قد تقول إن السبب في هذا وفرة النتاج الأوروبي وضعف المكتبة العربية، ولكنهم أيضاً هم المسؤولون عن هذا النقص، فقد مضت عليهم السنون الطويلة التي كانت تمكنهم من سد هذا النقص، وإيجاد الكتب التي تغذي الشعب في مراحل المختلفة، ولم يقوموا بهذه الرسالة على وجهها.

هذا إلى ما نراه من ضعف واضح في متخرجي المدارس المصرية في اللغة العربية من ناحية تعبيرهم، ومن ناحية آدائهم للمعاني التي في نفوسهم.

وكان من أثر هذه الحركة أيضاً، حركة التأليف في الموضوعات القديمة، ونشر الكتب القديمة كما يفعل المستشرقون بل قد زادوا عليهم، فمما نلاحظ ضعف حركة الاستشراق الأوروبي، وقلة ما تنشره، وكثرة ما ينشر في العالم العربي وخاصة مصر، وهو من ناحية الكمية يدعو إلى الإعجاب، ومن ناحية الكيفية يدعو إلى الأمل في المستقبل في الضبط والدقة.

ولا تزال الحركة الأدبية العربية القديمة تعمل عملها؛ فالكتب القديمة تقرأ في الأزهر ودار العلوم والجامعة، فتقرأ كتب النحو والصرف والأدب ودواوين الشعر ونحو ذلك فتغذي هذه الحركة وتنميتها.

وهاتان الحركتان تتقاربان وتمتزجان وتؤثر كل منهما في الأخرى أثراً كبيراً أحياناً وضعيفاً أحياناً، ويكاد يكون هذا الامتزاج ظاهراً في كل تعليم وكل نتاج أدبي؛ فالذين تتقنوا ثقافة أجنبية واسعة عميقة إذا أنتجوا نتاجاً عربياً استخدموا العربية وهي عنصر عربي، وكثيراً ما كتبوا في موضوعات عربية أو مصرية حتى يكون لنتاجهم قيمة ذاتية، وتأثروا بالآداب الأجنبية في طريقة العرض وطريقة الفن. وكبار الأدباء متأثرون من غير شك بالثقافة الأجنبية في طريقة التحليل والعرض، ومتأثرون بالثقافة العربية في اللغة والأسلوب وموضوع الكتاب.

وغاية الأمر أن مقدار حظ الأدباء من الثقافيين يختلف؛ فمنهم من غلبت عليه النزعة الأجنبية حتى لا يكاد يبين العربية، ومنهم من غلبت عليه النزعة العربية حتى ليكاد يكون نتاجه يحاكي بديع الزمان الهمذاني أو الجاحظ أو نحوهما من ذوي الأسلوب القديم.

ولكل من الثقافتين الأجنبية والعربية مزاج خاص؛ فمزاج الثقافة الأجنبية حر أمام الدين وأمام المشاكل الاجتماعية والسياسية، وطبيعتها وثابة تعنى أكثر ما تعنى بالحياة الواقعية وتجاري الزمن وتنظر للمستقبل. ومزاج الثقافة العربية القديمة المحافظة في الدين وفي الاجتماع وفي السيادة، وطبيعتها هادئة تعنى بالماضي أكثر من عنايتها بالمستقبل، وتعظم الماضي أكثر مما تعظم الحاضر. فخير أسلوب عندها أسلوب الجاحظ أو البديع، وخير كاتب من حافظ على التقاليد، وهكذا.

وهذا هو ما يفسر لنا الصراع بين حركة الأزهر والجامعة - مثلاً - والصراع بين المثقفين

ثقافة شرقية بحتة والمتقنين ثقافة غربية بحتة؛ والصراع بين شيوخ الأدب والعلم وشبان الأدب والعلم.

ولكن مهما كانت طبيعة المزاجين مختلفة فالزمان يعمل عمله في التقريب بينهما، وهو يعمل فيهما ما يعمل إذا صببت ماء حاراً على ماء بارد، فالنتيجة مزاج من الحرارة والبرودة. فالمثقف ثقافة أجنبية يرى نفسه مضطراً - إلى حد ما - أن يجاري القديم حتى يفهم، وحتى يقبل وحتى ينجح. والمثقف ثقافة عربية بحتة يقرأ الجرائد والكتب المترجمة والكتب المؤلفة على النمط الحديث فيتأثر بها. والأزهر نفسه رأى أن يجاري الجديد - إلى حد ما - فعمل مدارس ثانوية تشبه بعض الشبه المدارس الثانوية المدنية، واستعان برجال دار العلوم، لأن فيهم جدة، ويبحث البحوث إلى أوروبا ليقلوا إليه بعض جديد أوروبا، وهكذا.

بل نحن في مدارسنا المصرية ننشئ الطلبة على مزيج من الثقافتين؛ فنعلم الجغرافيا والطبيعة والكيمياء والجبر والهندسة كما يتعلم تماماً الطالب الأوروبي، ولا ننظر في الكيمياء إلى جابر بن حيان، ولا في الجغرافيا إلى معجم ياقوت، ولا في الطبيعة والرياضة إلى ابن الهيثم. ونعلم النحو والصرف كما خلفهما مسيويه، لا نختلف في شيء إلا في أسلوب التسيط وضرب المثل.

وهاتان الحركتان، الحركة الأوروبية والحركة العربية، واستزاجهما على أشكال من المزج هو الذي يلقي الضوء على نتاجنا الأدبي على اختلاف أنواعه. فلنعرض لشيء من التفصيل والتمثيل. خذ لذلك مثلاً أدبنا السياسي كشعر حافظ، وخطب سعد، ومقالات الصحف في الحركة الوطنية إلخ. فهي عربية قومية في لغتها ونزعتها، وهي غربية لأنها تحذو حذو الأجنبي في كيفية معالجة الموضوعات في الصحف وعلى السنة الخطاب إلخ. فذلك كله نتيجة المزاجين، نتيجة أن السياسة الأجنبية أرادت أن تظفي علينا وتفقدنا قوميتنا فتنهت مشاعرنا، وهذا هو العنصر المصري. ولكن بجانب ذلك كان منا من تعلم من الأجنبي كيف يدافع عن بلاده، وكيف يكتب دفاعاً عن الحرية، وكيف تعالج صحفهم ذلك، وكيف يعالجه خطابهم، فاستفدنا منهم، وهذا هو العنصر الأجنبي.

امتزج هذان العنصران، فكان لنا أدب سياسي يتفق وموقفنا ويتفق وحياتنا، وما كان يكون ذلك لو لم يمتزج العنصران، ولعل محمد عبده وسعد زغلول خير من يمثل هذه الفكرة وفيهما اجتمع العنصران وتآلفا.

ولننظر مثلاً إلى الشعر الحديث ما شأنه. لقد كان قبيل البارودي منحطاً منحللاً، كان

أغلبه نظماً لا شعراً، يستعملونه في التهاني والتعازي وما شاكل ذلك في أسلوب منحط أو في الخلاعة والمجون في ألفاظ بذئية.

فجاء البارودي وجدده، ولكن يحين إليّ أن تجديده لم يكن من نوع التجديد الذي نفهمه الآن من تطعيم الأدب العربي بالأدب الأجنبي، إنما كان تجديده من ناحية الرجوع بالشعر العربي لا إلى العصر القريب المنحط، بل إلى العصر البعيد الراقى؛ فترسم آثار أبي نواس وأبي فراس والمنتبي والشريف الرضي من حيث الأغراض والمعاني وفحولة اللفظ، فلما جاء حافظ وشوقي وأضرابهما كان تجديدهما أوضح، ولكنهما مع هذا كان حفظهما من القديم أكثر من حفظهما من الجديد، فلما انتقلا إلى جوار ربهما وقف الشعر ولم يتقدم كثيراً.

فما السبب في هذا؟

لقد قيل إن الزمن ليس زمن شعر، وإن الشعر قد انحط في كل العالم إلا في مصر وحدها لأن الشعر وليد الخيال، وهذا العصر مادي لا خيالي، يريد أن يمس الواقع لا أن يخلق في الجو. وقيل إن الأمم ارتقت، فلم يعد الشعر صالحاً لها؛ لأن الشعر كأحلام الطفولة، وهو - عادة - يسبق الفلسفة والنثر الفني، فإذا اكتملت الأمة في عقلها خلقت الشعر وراءها وفتحت عينها للمعلم والفلسفة، والعالم الآن جاز دور الطفولة، فما حاجته إلى الشعر. وقيل غير ذلك من أسباب.

ولكنني أرى أن أصح سبب في تأخر الشعر في مصر والعالم الغربي هو ما أسلفنا من نظرية امتزاج الثقافتين.

ولتتميم هذه النظرية أرى أن الشيء الذي يكتب له النجاح هو ما بلغ قدراً صالحاً من المزاجين يتفق وفوق الأمة.

وقد يكون هناك سبب آخر في نظري لضعف الشعر، وهو أن الشعر كماله والنثر ضروري، فحاجتنا إلى النثر كحاجتنا إلى الغذاء، إن لم يوجد الجيد كان لا بد لنا من الوسط أو أقل منه، أما حاجتنا إلى الشعر فكحاجتنا إلى باقة الزهر على المائدة، إن لم تكن جميلة فمن الخير أن نستغني عنها؛ لهذا قبلنا النثر الوسط، فارتقى، ولم نقبل الشعر الوسط، فضعف.

فالشعر القديم كان مناسباً للذوق القديم، فلما تطور ذوق الأمة رأى أمامه شيئين مختلفين تمام الاختلاف، وكلاهما غير صالح، وبتعبير أدق غير مناسب للذوق الجيل الحاضر. فأما

أحد الشعراء فشرع على النمط القديم في أوزانه وقوافيه وأغراضه ومعانيه، وهذا لم يعد صالحاً، لأن ذوق الأمة اجتاز هذا الطور. وشعر أمعن في تقليد الشعر الإفرنجي في معانيه وأسلوبه وصوره وأخيلته، فجاء نابياً عن الذوق الشرقي، ولم تعجبه صياغته، ولا ألف تعبيراته كالشاطيء المجهول ومقابر الفجر ونحو ذلك.

وحيرتنا في الشعر كحيرتنا في الموسيقى. فالمثقفون لا ترضيهم الموسيقى القديمة، لأن أذنانهم الموسيقية ارتقت، ولا ترضيهم الموسيقى الأوروبية، لأنها لا توافق ذوقهم وقوميتهم، والعالم العربي الآن ينتظر نبياً جديداً في الشعر ونبياً جديداً في الموسيقى، ونجاح هذا النبي يتوقف على مقدار ما يحسن من المزج بين العنصرين، بقدرته على أن يقتبس من الجديد ما يناسب ومن القديم ما يناسب، ثم يكون في نفسه من الحرارة ما يستطيع بها أن ينضج الصفتين ويكزن منهما صنفاً واحداً سائفاً للسامعين والقارئین.

وهذا السبب الذي دعا إلى تأخر النثر، وخاصة في بعض نواحيه كالمقالة، فالكتاب استطاعوا أن يتحرروا من كثير من قيود الماضي، كالإغراق في المحسنات اللفظية والسجع ونحو ذلك، واقتبسوا من الغربيين محاسنهم، كالتحليل الدقيق والبساطة في التعبير، وتمشوا في تبيرهم وموضوعاتهم مع رقي عقلية المثقفين، فنجحوا حيث لم ينجح الشاعر. أما الشعر فلم يتحرر تحرر النثر، فبحور هي البحور القديمة مع أن البحور ليست إلا النغمات الموسيقية، وشعر حافظ وشوقي في المديح أضعفت قيمته الديمقراطية، وشعر حافظ في السياسة قد انتهى زمنه، والذين يجددون يأتون بصورة غريبة أنها شرقية، ويأتون بصيغ غريبة لا تستيفها الأذواق العربية.

إن النثر جرى طلقاً وتحرر من كثير من قيوده واستفاد من الأدب الغربي أكثر مما استفاد الشعر، سواء في ذلك موضوعاته وأساليبه، ولم يبق ممن التزم النهج القديم إلا عدد قليل من الكتاب يعجب الناظر بكتاباتهم نفس الإعجاب الذي يشعر به زائر دار الآثار.

على أن النثر الجديد لم يكن كله وليد الحركة الأجنبية، بل كان وليداً لحركتين معاً فأساليب قادة الكتاب نتاج مطالعات في كتب الأقدمين ومطالعات في كتب الغربيين، ولكنهم نجحوا في التخير ومقدار التحرر. قرأوا ابن المقفع والأغاني وأمثالهما وانطبع في أذهانهم صور للأساليب الرائعة، ثم قرأوا الأدب الغربي فتشبعوا بموضوعاته وأساليبه أيضاً، واشتقوا منهما نمطاً جديداً لا شرقياً خالصاً ولا غربياً خالصاً، بل هو شرقي غربي معاً، وهذا هو السر في نجاحه.

رأوا في النثر القديم جزالة في الأسلوب فاقتبسوا منها، ولكنهم رأوا فيه إيجازاً قد يدعو كثير من الأحيان إلى الغموض فأعرضوا عنه ومالوا إلى الوضوح، وكان أكثر فائدة الكتاب في مصر صحفيين فمالوا إلى الإطناب حتى يسد فراغ الصحف، ورأوا كثيراً من موضوعات الأدب القديم لا تناسب حياتنا الواقعية، فقلدوا الفرنجة فيما يكتبون من موضوعات وحملتهم الظروف السياسية على أن يطيلوا في السياسة والحرية وحقوق الأفراد وحقوق الأمم، فكان من ذلك كله مران حسن لأقلامهم لم يتوافر للشعراء، ومران حسن لألستهم فتمت ناحية الخطابة.

وتنبه المصلحون إلى نواحي الضعف في الحياة المصرية والاجتماعية فأخذوا يعالجونه بالمقالات ينشرونها في الصحف والمجلات وفي كتب خاصة، هذا يعالج شؤون المرأة وهذا يعالج البؤس والشقاء، وهذا يعالج القيود التي كبلت بها الحرية، فأثر هذا كله أثراً صالحاً في أن يكون للأدب الحديث موضوع بعد أن كان في العصور الوسطى جملة ألفاظ جوفاء.

وكان من أوضح أثر الحركة الأجنبية في الأدب المصري الحديث القصص والتمثيل، فالأدب الأوروبي الحديث عماده القصص، وكان هذا القصص ضعيفاً في اللغة العربية في مصر، ترفع عنه الأدب الأرستقراطي ونعم به الأدب الشعبي، فقد كان الشعب ينعم بقصة أبي زيد الهلالي، وسيف بن ذي يزن، والظاهر بيبرس، وألف ليلة وليلة، كما تنعم البيوت بحواديت المعجزة ونحو ذلك. أما الأدب الأرستقراطي فكان يترفع عن ذلك ويتوقر، ويعداها هي والنكت من سقط المتاع لا يصح للسادة الأفاضل أن يقرؤوها أو يؤلفوا فيها.

فكان من نتيجة الاطلاع على الأدب الغربي وتعرف منزلة القصة أن قلدهم كتابنا. فبدؤوا - أولاً - يترجمون، ثم أخذوا يؤلفون ويجعلون الحياة المصرية موضوعاً لرواياتهم، وأنشئت بعض المجلات التي تقتصر على مثل هذا النوع من الأدب، ووجد الكتاب الذين يتخصصون لذلك.

وكذلك كان الشأن في التمثيل والروايات التمثيلية، فقد سارت في نفس هذا الطريق، فوجدت الروايات التمثيلية المترجمة والمقتبسة والمؤلفة، ووجد المسرح لعرض هذا النوع من القصص، ولا يزال هذا الامتزاج يعمل عمله ويسير في قوة حتى يبلغ الأدب العربي مبلغه اللائق به.

ويحق لنا بعد ذلك أن نساءل: هل أدى الأدب العربي في مصر رسالته؟

إنما يؤدي الأدب رسالته في الأمة يوم يكون صوت حياتها ووصف ما فيها من أمل
والم، وغذاؤها الروحي الذي يهبها العزاء والأمل، ومشاعر عقلانها وأذكيائها معروضة عرضاً
جميلاً.

ليس الأدب هو الألفاظ الضخمة لا شيء وراءها، وليس أدبنا هو الأدب الجاهلي
والأموي والعباسي والاندلسي إلا أن تكون هذه وسائل فقط لإنتاج أدبنا الذي يمثل مشاعرنا،
ليس أدبنا مدحاً نتوسل إليه بامتطاء الإبل، ونفتنحه بالفزل والنسيب، ونكي فيه على أطلال
الدمن والنزى والأحجار، فهذا كله وأسئله يصلح أن يكون دراسة علمية للأدب، وليس هو
الأدب، وليس الأدب وسيلة من وسائل اللهو والمجون، كعادة قوم من الشعراء رأوا أن
الشعر ليس إلا التفتني بالخمير ونحوها، وليست صياغته إلا نوعاً من العبث في البديع
وأسكالك.

فهذا ليس هو الأدب الذي نقصده في عصرنا، ولا هو بالغذاء الذي ننشده. إنما نريد من
الأدب وصف حياتنا الراقية بآمالها وآلامها كما يتصورها ذوو العقول والمشاعر منا معروضة
عرضاً جميلاً جذاباً.

نريد أدباً يمثل في قصص لطيف يناسب الأطفال، وأدباً أرقى من ذلك يناسب الشعب،
يشرح له نواحي ضعفه ونواحي قوته، ويمثل له أسرته وحكومته ويؤسه وغناه، ويحبب إليه
جمال الطبيعة في بلده ويوضح له ما يعترض عصره من مشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية
في أسلوب يناسب عقلية.

نريد أدباً يتغنى به الأطفال ويتغنى به الشعب إذا أراد الغناء وينشده إن أراد أناشيد.

نريد أدباً مصرياً يظهر في السينما وفي التمثيل، يعرض للحياة المصرية ويصفها ويحللها.

نريد أدباً في مكتبة عربية مصرية ضخمة كالسماط الممدود، فيه كل صنف حسبما يشتهي
الآكل وحسب مقلدته على الهضم.

هذا هو ما نتصوره في الأدب، ويوم يكون ويساير هذه الرغبات كلها يقال حينئذ إن
الأدب المصري قد أدى رسالته.

أما وهو كما نراه اليوم فلا يزال في مفتتح الطريق، فلا الطفل يجد ما يغذيه، ولا
الشعب يجد ما يصح أن يقرأه، ولا المغني يجد شيئاً صالحاً يغنيه، ولا الممثل يجد ما يصح
أن يمثله، لا شيء من ذلك إلا أشياء في مستهل الحياة تصلح لمجعة، ولكن لا تصلح
للإشباع.

فإن سئلتنا عن العوائق التي تعوق السير السريع في هذا السبيل وجدناها في أمور، أهمها:

(1) أن أدبنا إلى الآن أدب أرسطراطي، وأعني أرسطراطيته أنه يكتب ويؤلف للطبقة المتعلمة وحدها، وهم عدد قليل بالنسبة للأمة، أما أكثر الشعب فلا يقرأ ولا يكتب، وإن كان يقرأ ويكتب ففرق كبير بين لغته في البيت والشارع وحياته العامة وحياته الأدبية، فوجود لغتين للأمة: لغة أرسطراطية ولغة شعبية - إلى هذا الحد الذي نراه - يؤثر في الحياة الأدبية كثيراً، ويظهر ذلك من جهة أن القراء قليلون، وهذا لا يشجع على التأليف، ومن جهة أن الأديب لا يستطيع أن ينزل إلى الشعب ليفهمه لأن هذا يضيع وقاره، ومن جهة أن الأديب لا يجد الألفاظ والتعابير التي تملأ أسلوبه حياة؛ لأن الكلمات والأساليب التي تستعمل في الحياة الواقعية تكسب الحياة أكثر من الكلمات والأساليب التي يقتصر وجودها على الكتب.

ولست الآن بصدد بحث هذا المشكل، ووجود الحلول له، فإنما أنا عارض فقط.

ومن الأسباب في هذا الضعف أن البرنامج الموضوع للأديب في تصورنا وعملنا برنامج ناقص، فبرنامج الأديب يجب أن يحوي دراسات النفس والاجتماع واسعة، ودراسات لأدب أوروبي واسع، ودراسة لأدب عربي واسع؛ ودراسات لحياتنا الشعبية الواقعية واسعة؛ وقل منا من ظفر بهذا البرنامج وأخذ به نفسه، لذلك جاء أكثر الإنتاج ناقصاً من الناحية الفنية وناقصاً من ناحية التحليل، وناقصاً من ناحية عدم الإلمام إماماً كافياً بالموضوع الذي يتحدث فيه.

وسبب ثالث: وهو ضعف النقد الأدبي في مصر وأنه ليس خاضعاً لقواعد وأصول وتقدير صحيح بقدر ما هو خاضع للهوى.

وأياً ما كان، فلسنا يالسين ولا ناكرين لفضل الأدباء الحديثين، فنحن إذا نظرنا إلى حالتنا الأدبية من سنين وحالتنا اليوم اغتبطنا، فقد وجدت المقالة الراقية والقصة الراقية والكتب الطيبة في أكثر نواحي الأدب، وكل رجائنا أن يتتابع الجهد في الإنتاج، والجهد في القراءة والتحصيل، وتنظيم وسائل الإنتاج، وتنظيم وسائل القراءة.

وما قلناه عن الأدب المصري الحديث ينطبق كل الانطباق على الأدب العربي الحديث في الشرق كله.



ما الذي ألهمني الأدب؟

سؤال سأله فكان الجواب عنه عسيراً؛ لأنه يحتاج إلى تحليل الإنسان نفسه، وعندني أن النفس كالعين ترى غيرها ولا ترى نفسها، وتستطيع أن ترى الأشياء الخارجية مباشرة، ولكن إذا أحببت أن ترى نفسك فلا بد من الاستعانة بغيرها كالمرآة، وكل ما في الأمر من فرق أن العين تنخدع فلا تزعم القدرة على رؤية نفسها مباشرة، والنفس تنخدع فتزعم أنها ترى نفسها وتقدرها وتزنها، وآية ذلك الانخداع أن الثقل لا يدرك ثقل نفسه، بل ويحكم بخفتها وظرفها، والكذوب الخداع المرثي لا يشعر من نفسه بذلك، بل يرى أنه المخلص الصادق الأمين، وأغلب الناس يرى أنه الأحق بكل خير وكل نعيم وكل مسرات الحياة، ولذلك كانت معرفة الإنسان نفسه درجة ممتازة لم يرق إليها إلا الفلاسفة وأمثالهم، على شك مني في مقدرتهم.

وسبب ذلك على ما أرى أن من طبيعة هذا الكون أن الشيء لا يدرك تمام الإدراك إلا عن بعد مناسب، فإذا زاد القرب منع صحة الإدراك، فالبناء الضخم لا تعرف قيمته ولا تحسن إدراك أجزائه ومجموعه إلا عن بعد مناسب، فإذا التصقت به لم تدركه. والعين قربت جداً من نفسها، فلم تدرك نفسها، والنفس قربت جداً من نفسها، فلم تدرك أيضاً نفسها.

بل أرى أن النفس وقعت في سلسلة أخرى من الأغلط لهذا السبب، فزعمت أنها تعرف نفسها، ثم لم تقف عند هذا الحد، فجعلت إدراكها لنفسها مقياساً لإدراكها غيرها، فحكمت على أخلاق الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم متخذة إدراك النفس أساساً، وإذا كان الأساس واهياً فما بني عليه واه من غير شك.

ولكن كلام الإنسان نفسه مقبول ومستساغ إذا لم يتحدث عن طبيعة نفسه، واكتفى بذكر جزئيات وحوادث عرضت له، وذكر ما يشعر به نحوها من نفسه، إذ ذاك يتحدث عن أشياء هو أعرف الناس بها، وهي في الواقع أشياء خارجية لا داخلية، وهذه الأمور التي يذكرها تضيء للناس نفسه، ثم يتركهم يحكمون لها أو عليها، لا أن يتولى هو الحكم على نفسه. ويشرحها.

في هذه الدائرة أستطيع أن أجيب بعض الإجابة عن هذا السؤال.

أعتقد أن من أهم ما كونني في الأدب أنني من صباي قد منحت عاطفة حادة، وهذه العاطفة أهم ركن من أركان الفن، فلا يتسنى لفنان مطلقاً أن يكون فناناً حقاً إلا إذا منح هذه العاطفة، وهي هبة إلهية من العسير الإجابة عن منشئها، ولم منحها هذا الشخص قوية وهذا ضعيفة، فإن نحن رجعناها إلى الوراثة لم نحل هذا الإشكال؛ لأن قوانين الوراثة ليست أقل تعقيداً من قانون القدر. وكانت هذه العاطفة عندي حادة من ناحية الحزن لا من ناحية السرور، فأقل المحزنات يؤثر في أثر كبيراً، وأكبر المفرحات لا يؤثر في أثر بالغا، وهذه العاطفة على هذا الوضع صعب تحليلها، فلم أصب في صخري بموت عزيز عليّ ولم أفارق أهلي، وكنت في عيشة من عيشة الأوساط، لا يعوزنا الضروري من العيش، ولا ما تترفه به بعض الشيء، وكل ما يصح أن أعلل به هذا الحزن أن حياتنا البيئية كانت حياة جادة لا لهو فيها ولا لعب، وكانت حياة الطفولة عندي حياة متمزّة فيها كثير من الشدة وقليل من اللين.

وكانت هذه العاطفة الحزينة القوية تبدو عندي في أشكال مختلفة، ومظاهر متعددة، فمن صخري كان يشجيني الغناء الحزين، فقد أسمع بانعماً يغني على سلعته بنغمة محزنة فأنقلب حزناً مهما كانت بواعث السرور حولي، ولا زلت أذكر وأنا في سن الثامنة أو التاسعة أنني سمعت مداحاً يتغنى بقصائد وأناشيد على الدف في نغمة محزنة، وكان ذلك بعد العشاء، فتبعته مضطراً ناسياً نفسي من حارة إلى حارة حتى انقطع الرجل وانصرف، ورجعت إلى بيتي متأخراً مقبلاً التائب والتهديد عن رضا وسرور.

وربما عدت من مظاهر هذه العاطفة الحادة في هذه السن التدين الحاد، من انهماك في الصلوات والأدعية والتهجد ونحو ذلك.



غذى هذه العاطفة من بعض نواحيها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان مغرمًا بحب المناظر الطبيعية، وخاصة نهر النيل والأشجار والمزارع.

حرم أبي الريف، ولكن طبيعته كانت تحن إليه، فكان يخلف نفسه ريفاً، يخرج كل يوم خميس إلى المزارع في ضواحي القاهرة وأخذني معه لنجلس تحت شجرة بين النيل والفيط فتمضي فيه طوال نهارنا، وكان هذا المنظر يسحر أبي دينياً، فيقرأ القرآن ويستهل ويصلي، ويدخل قلبي من ذلك كله شعور بجمال الطبيعة وعظمتها معزج بالدين وربهته.

وأحياناً ينزل على بعض أصدقائه في الريف فيمضي وأمضي معه أكثر الوقت في المزارع متاملاً مبهجاً مبهلاً.



هذه ناحية. وهناك ناحية أخرى غذاها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان من علماء الأزهر، وكان نادراً بين العلماء في حبه واقتنائه ما استطاع من كتبه، فكان في مكتبته أهم الكتب الأدبية واللغوية والتاريخية بجانب الكتب الأزهرية، وتكاد كل حجرة في بيتنا فيها دولا ب من كتب، وأحياناً دولا ب قد صنع داخل الحائط، ثم يكثر المطالعة في هذه الكتب ويشركني مع بما أستطيع.

كانت هاتان الناحيتان نعمة علي من ناحية الأدب. فلما أخذ يعلمني كان يحفظني متون الأزهر كمتن الكنز في الفقه، والألفية في النحو، والتلخيص في البلاغة إلخ. ولكن بجانب ذلك أقراني فقه اللغة مرتين، وأحفظني بضع مقامات من مقامات الحريري، وبعض رسائل بديع الزمان الهمداني، وقطعاً من نهج البلاغة، فتأثرت بأسلوب هؤلاء كثيراً، فكننت أميل إلى السجع المتكلف، وكان هو يفرض الشعر أحياناً، وحاول أن يقرضني ففشل، فتركتني، ووأيت مكتبة أبي عامرة بجانبني فأخذت أقلب الكتب أنصفحتها وتعشقت منها - على ما أذكر - كتاب فاكهة الخلفاء، وهو كتاب على نمط كليله ودمنة مسجوع، وكتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان، وبعض كتب التاريخ كالجبرتي وبدائع الزهور.

ولكنه لم يعودني الكتابة إلا في مناسبات قليلة.

حتى دخلت مدرسة القضاء، فكان من أهم ما نعتني به الكتابة، وأكبر شخصية أثرت في من هذه الناحية المرحوم عاطف باشا بركات ناظر المدرسة، لم يكن - رحمة الله عليه - كاتباً ولا أديباً، ولكن كان فيه ميزات ثلاث تفيد الأديب، كان دقيقاً بالغاً في الدقة، فكان لا يرضى عن كتابة إلا أن يعبر صاحبها تعبيراً دقيقاً، ويؤاخذ على كل صغيرة وكبيرة فيها، فإذا كان اللفظ أوسع من المعنى أو أضيّق منه لم يعجبه وأخذ عليه.

والميزة الثانية أنه كان يقدر المعنى أكثر مما يقدر اللفظ، فكان لا تعجبه العبارات الجوفاء ولا الاستعارات المتكلفة، وكثيراً ما اختلف مع أساتذة الأدب في هذا الشأن، فكان يقدر الدرجة بصفر على موضوع قدروا له درجة عالية، والعكس، لاختلاف جهة التقدير.

والميزة الثالثة أعجابه الذي لا حد له بالمجيد في نظره، واشتمزازه الذي لا حد له من المسيء في نظره، فأعلن الإعجاب بطائفة شجعهم على الكتابة، وأذكر أن من حسن حظي مرة أن طلب إلى فرقتنا الكتابة في موضوع «أثر القرآن في العلوم العربية»، فكتبت موضوعي ولم يرق كثيراً أستاذ الأدب، ولكنه وقع في يد عاطف بك فسر منه، واقترح إعطائي نهاية الدرجة، وناداني وأعلن سروره منه، وظل كلما أتت طائفة من العظماء لزيارة المدرسة كقاسم أمين وسعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان طلب الورقة وقرأها عليها، وحملهم على الإعجاب بها، ومن ذلك اعتقدت استعدادي للأدب، وكان ذلك في السنة الأولى من المدرسة. ومن ذلك الحين ظل أستاذ الأدب يغمرنى بتشجيعه.

وتطلعت نفسي للكتابة في الصحف، فاخترت جريدة المؤيد لأكتب فيها، وكنت في السنة الثانية من مدرسة القضاء، وأول مقالة كتبتها كانت على أثر انتقال سعد باشا من وزارة المعارف إلى وزارة الحقانية، فكتبت مقالة عنوانها «خطأ العقلاء» أبين فيها خطأ سعد باشا لنحوه من المعارف إلى الحقانية، فقرأها الشيخ علي يوسف ولم ينشرها، إما لأنه استخفها، أو لأنه لم يشأ شيئاً في هذا الباب، أو لأن كاتبها طالب غابت عنه كل الظروف المتعلقة بالموضوع فتعرض لما يجهره - على كل حال لم تنشر المقالة - وكانت هذه صدمة قوية في نفسي لم أحاول بعدها أن أكتب في الجرائد والمجلات، وأعتقد أنها لو نشرت لغيرت تاريخ حياتي الأدبية.

وكانت المرحلة الثانية في تاريخ حياتي الأدبية اتصالي بالأدب الإنجليزي، وكان سببه أنني رأيت كثيراً ممن أجلمهم من أساتذتي في مدرسة القضاء يعتمدون في تحضير دروسهم على اللغة الأجنبية، ويعرضون علينا معلومات خلافة لا نراها في الكتب العربية. فالمرحوم عاطف بك يدرس لنا الأخلاق من كتاب «مكتزي» ورسالة المنفعة لجون ستورت مل، والمرحوم علي بك فوزي يدرس لنا التاريخ ويعتمد في مصادره على الكتب الإنجليزية - وكان معنا طالب يعرف قليلاً من اللغة الإنجليزية فكان يقرأ في كتاب إنجليزي نظريات الهندسة قبل أن يلقياها الأستاذ ويدعي تفوقه علينا ويدل بذلك. كل هذا شوقني إلى دراسة اللغة، ولكن لم أتمكن من البدء أيام الدراسة، لأن المدرسة كانت شاقة متعبة تستغرق دراستها كل أوقاتها.

وأخيراً - بعد أن تخرجت - اتفقت مع صديقي المرحوم أحمد بك أمين المستشار في محكمة النقض على أن نعمل رحلة إلى مساجد القاهرة وبيوتها الأثرية، وكان إذ ذاك مدرساً بمدرسة القضاء، واتفقنا على أن نتلاقى في الصباح نقرأ ما كتبه علي باشا مبارك عن حي من

الأحياء وما فيه من مساجد وآثار، وتلتقي بعد العصر لتحقق ما قرأنا، وقضينا في هذا العمل ثلاثة أشهر الصيف، ففي يوم كنا نزور بيتاً أثرياً في «حوش قدم»، وقد قصر في وصفه علي باشا مبارك، واستعان أحمد أمين بك على إكمال وصفه بكتاب ألماني مترجم إلى الإنجليزية وهو كتاب «بذكر»، فما كان مني إلا أن طلبت منه أن يدلني على خير طريق لتعلم الإنجليزية فأشار علي بمدرسة برلينز فوافقت. وقبل أن نرجع إلى بيوتنا من هذه الجولة عرجنا على مدرسة برلينز في شارع عماد الدين، واتفقنا على عدد الدروس، ودفعت أجرة الشهر، وبذلت مجهوداً شاقاً في تعلمها، واستمرت على ذلك نحو سنتين، ثم رأيت أن المدرسة لم تعد بعد كافية في تعليمي.

فدلني صديق لي على مدرسة إنجليزية في ميدان الأزهار اسمها مس بَيُوز، رأيت هذه السيدة ذات شخصية عجيبة، فهي قوية حازمة راقية مثقفة ثقافة عالية، تجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وأقامت في لندن وباريس وبرلين وأمريكا أزماناً طويلة وعرفت أحوال هذه البلاد الاجتماعية عن قرب، وتقرأ أمهات الكتب وتشر في التيمس مقالات جيدة، وهي بعد ذلك فنانة تجيد الرسم والتصوير، وتعلم ذلك لبعض أولاد الأسر المصرية الراقية، كأولاد المرحوم عبد الخالق باشا ثروت.

وكانت تعيش عيشة فخمة من كسب يدها في مصر، فقد استأجرت بيتاً خالياً في ميدان الأزهار وفرشته وأجرته غرقاً، فكان يأتيها من ذلك ربح نحو الثلاثين جنيهاً، ثم ترسم صوراً زينة وتبيعها وتدرس لبعض أفراد قلائل وتكاتب التيمس بأجر، فكان لها من ذلك دخل وافٍ لا تدخر منه شيئاً، وإنما تعيش عن سعة، وتتصدق بالباقي عن سعة.

عظفت عليّ هذه السيدة عطفاً شديداً لا عطف معلمة أجنبية لشاب أجنبي، ولكن عطف أم على ولدها، لمست مني جوانب ضعف منشوها تربيتي الخاصة، رأت شاباً في لباس شيخ منكمشاً خاملاً، فكانت تقول لي: «تذكر دائماً أنك شاب» تكررهما علي مراراً كلما رأت مناسبة.

وكانت مفتونة بالأزهار أشكالاً واللوانا، ففي كل ركن من أركان الحجرة أزهار، وفي وسط الحجرة أزهار، وكل يوم نوع جديد، وكان يؤلمها إذا دخلت عليها ألا أبدو إعجابي بالأزهار الجديدة، وألا يكون أول حديثي عنها، ووصف شعوري نحوها، فكانت تكرر في شدة: «يجب أن يكون لك عين فنانة»، فأخذت أراضيتها أولاً بكلمات إعجاب بالأزهار، ثم تحول ذلك إلى شعور حقيقي في القلب، وكذلك كان شأنها معي فيما تعرض علي من صور

ترسمها، وكان لها من الناحية الأدبية ميل إلى الأدب الاجتماعي، وكان يظهر ذلك معي في اختيارها الكتب التي أقرؤها معها، فبدأت بإقراي كتب اللورد أفيري. وما زالت تترقى معي إلى أن قرأنا في السنة الرابعة، وهي السنة الأخيرة معها، كتاب «جمهورية أفلاطون»، فكنت أقرأ الفصل من الكتاب أمامها، ثم تأخذ هي في شرح نظريته، وتتبع ذلك بما طرأ على هذه النظرية من تغيير، وكيف يعمل بهذه النظرية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأمريكا إذا دعت الحال، ولعل هذا هو الذي خلق في الميل إلى الأدب الاجتماعي، فأكثر مكتبي وكتاباتي من هذا القبيل.

أشعر أن قراءة الأدب الإنجليزي كان لها أثر كبير في نفسي من عدة نواح، فقد أثر في الميل إلى العناية بالمعنى أكثر من العناية باللفظ، حتى ربما بالغت في ذلك، فكثيراً ما استعمل ضمائر لا مرجع لها إلا في ذهني، ونحو ذلك مما سببه توافر قوتي على المعاني وتسلسلها دون إعطاء جانب اللفظ ما يستحقه من العناية.

كما استفدت من الأدب الإنجليزي الميل إلى البساطة في التعبير والدخول على الموضوع من غير مقدمات طويلة وكراهية التصنع، حتى ليعجبني أحياناً اللفظ العامي أو التعبير العامي لا أجد مقابله في اللغة الفصحى يخفي غناه، فاستعمله راضي النفس وإن كره اللغويون والمتشددون.

وربما عدت مما أثر في من الأدب الإنجليزي مطالعات في بعض كتب Ruskin فقد أثر في من ناحية مبدئه، وهو أن الفن ليس للفن، وإنما يجب أن يخضع للخلق وللصالح العام، ونظرته إلى الفن الراقى - ومنه الأدب - يجب أن يقوم بما يبعث من سمو وما يقوي من روحنا وإرادتنا.

كما أثر في رسائل الكاتب الأمريكي Emerson من ناحية تفكيره المبتكر وأسلوبه الذي يبعث الثورة لكن بهدوء لا بعنف، وطريقته التي توزع أكثر مما تستقصي، وكتابته التي تنم عن خلق صاف طاهر.

هذه أهم العوامل العربية الأوروبية التي رأيت أنها أثرت في وفي أدبي إن كان لي أدب. على أن من الحق أن يقال إن وراء العوامل الظاهرة في تكوين كل أديب عوامل أخرى خفية قد تكون أبعد أثراً، وهو لا يلقي لها بالاً، فقد تكون كل كلمة ألقيت لم يلتفت لقيمتها أي إنسان، ومع ذلك اخترنت في العقل الباطن للأديب، فعلت فعلها في خفاء، وكان لها نتائج قيمة جداً، وقد يكون منظر طبيعي أو منظر في سينما أو منظر في الحياة اليومية، أو كلمة في

جريدة أو مجلة مرت على عين الأديب أو أذنه، وكانت في الظاهر ككل شيء غير ذي خطر يمر، ولكنها لظروف خاصة واستعداد خاص كانت كالبنرة الطيبة دفنت في خفاء وفي الظلماء، فلما أن أوانها خرجت شجرة يانعة مثمرة. وهذه هي الناحية التي يصعب على الأديب تحليلها.



في الهواء الطلق

(1)

على شاطئ البحر جلست اليوم وحدي. واتجهت هذه المرة إلى التفكير فيما في البحر من الأحياء: كم من الملايين يولد في الساعة وكم مما تعجز عنه الأرقام حي فيه ثم فنى فيه؟ وانتقل ذهني إلى الإنسان. كان شأنه في البر شأن الحياة في البحر، فمنذ كان قبل التاريخ وبعد التاريخ، وملايين الملايين تحيا ثم تفتى.

وهذه الحرب أرخصت الحياة، فكل يوم تحصد مئات الألوف حصداً، في البر وفي البحر، من فعل الطائرات ومن فعل الغواصات، ومن فعل سائر المدمرات.

ما الأرض بالنسبة لهذا العالم؟ وما حياة الإنسان كله بجانب هذه الحيوانات كلها؟ وما حياتي أنا بجانب حياة الناس كلهم في الماضي والحاضر والمستقبل؟

ومع هذا فحياتي أهم شيء في الوجود في نظري وفي أعماق شعوري، وكذلك حياة كل إنسان أهم ما في الوجود في نظري وفي أعماق شعوره.

على هذه النظرة بني العالم الإنساني. ولو تغيرت هذه النظرة لتغير الكون، فالفضيلة والرديلة، والإصلاح والإفساد، والنظم الاجتماعية والسياسية على اختلاف أنواعها، والأديان وقضاياها، والاقتصاد ومسائله، كلها تعالج بشتى الأشكال ما ركب في غرائزي من أني أهم ما في الوجود.

مهما حقّر العلم من شأن حياة الفرد، فأثبت الفلكي أن الأرض ليست إلا هبة في العالم، وأثبت عالم الحياة أنّ الإنسان يجري عليه كل ما يجري على مواد العام، فسيظل الفرد هو الفرد، يرى ويشعر، ويسير في جميع شؤونه على أنه أهم شيء في الوجود.

هل من مصلحة العالم أن يغير الفرد نظرتة هذه فيرى أنه شيء كسائر الأشياء وإنسان كسائر الناس، وليس مركزاً للدائرة، ولكنه نقطة على محيطها؟ سؤال سخيف! لأنه سواء كان

الجواب إيجابًا أو سلبيًا، فيظل الإنسان هو الإنسان يرى أنه أهم شيء في الوجود.

قد يعالج الفرد نفسه بعض الوقت، وقد يروض نفسه حينًا على أن يرى نفسه كسائر النفوس، وليس أهم من غيره في شيء. ولكن سرعان ما ينسى العلاج وينسى ما راض نفسه عليه ويعود سيرته الأولى.

ولكل إنسان دنيا خاصة، لا تساويها دنيا الآخرين، فدنياه أبوه وأمه وزوجته وأولاده وأقاربه وما يبعثون من ألم وسرور وعمله الذي يقوم به وما يسبب من مشاكل، وما له وما يصل به من دخل وخرج. وأصدقائه وأعداؤه ونحو ذلك. هذه هي دنياه الصغرى التي تهمة في المنزلة الأولى، وعليها تقوم مسراته وأحزانه. فإذا ارتقى الإنسان بعض الشيء كان له دنيا أخرى تتسع بمقدار رقيه، بما يشغله من أحداث العالم وما يتصل بوطنه ودينه وثقافته ونحو ذلك، وهذه الدنيا الواسعة تتصل اتصالًا وثيقًا بدنياه الصغرى، فهو يرى الدنيا الكبرى من خلال دنياه الصغرى.

إذا حدثت حادثة في الصين فقلما تثير في اهتمامنا، لأنها لا تتصل بدنياي الصغرى، فإذا هي حدثت في شارعي كنت لها أكثر اهتمامًا، فإن هي حدثت لصديقي أو عدوي تضاعف اهتمامي، فإن هي حدثت في بيتي كان في الصميم من نفسي. وأقرأ أعمدة الوقيات في الجرائد والأخبار المحلية وغير المحلية فتوقع كلها على نفسي نعمات مختلفة، علوًا وانخفاضًا وغلظًا ورقة، فلكما كان الخبر يمس نفسي الصغرى علت النعمة وعظم الأثر، ولذلك كانت الجريدة الناجحة هي التي تثير انفعال أكبر عدد ممكن، لأنها تغذي النفوس المختلفة والدُّنَى المختلفة، دنيا التاجر ودنيا السياسي ودنيا العالم إلخ.

وما يؤثر في كثيرًا يؤثر في آخر قليلًا ولا يؤثر في ثالث مطلقًا. وما يؤثر في اليوم كثيرًا كان يؤثر في أمس قليلًا، وسوف لا يؤثر في غدًا مطلقًا، لأنه كان يمس دنياي ثم سوف لا يمسها، كان فيها ثم خرج من حسابها.

وقيمة أعماله في نظري غير قيمتها في نظرك، لأنها متباعدة عن دنياي لا دنياك، ومؤثرة في دنياي أكثر مما هي مؤثرة في دنياك، وما يغضبني غير ما يغضبك، وما يسرني غير ما يسرك، نوهاً وكيلاً، لأن رأبي ومشاعري وشخصيتي ودنياي غير ذلك كله عندك، وأنا أعرف بالباعث لي على أعماله أكثر مما تعرف.

وأنا وأنت وهو وهي تختلف في حكمنا على الأشياء ونتفق بمقدار ما بيننا من فروق

وموافقات، في البواعث والرأي والمشاعر، وبعبارة أخرى بمقدار ما تشابه دنياه أو تتخالف، فعند أغلب الناس وجوه شَبَّه تنتج اتحاد رأي، ووجوه خلاف تنتج اختلاف رأي، ولا يمكن أن تجد اثنين قد اتحدت دنياهما .

في دنياي وفي دنيا كل إنسان متاعب كثيرة مختلفة الألوان، بعضها حقيقي وأكثرها وهمي - نحب أن تكون دنيايا الصغرى أحسن الدنى، وليس ذلك في الإمكان. فلو كانت دنياي أحسن الدنى لكانت دنياك - بالطبيعة - أقل منها شأنًا، وهذا لا يرضيك، وتظن أن الله لك وحدك، ترجوه أن يمنحك أحسن الطبييات، ويدفع عنك كل الشرور، مع أن الله للجميع ولأرضك ولسمائك ولكل العوالم، وما أنت وعالمك، والنظرة إلى العوالم قد تستنزم محوك من الوجود؟ نريد أن تكون دنيانا كما نحب أن نصنعها، وهذا علة كثير من المتاعب، ولكن كيف يمكننا أن نصنع دنيانا وليس فينا قدرة المخلوق، ودنيانا مرتبطة كل الارتباط بدنيا غيرنا ومؤثرة بها وفاعلة ومنفعلة معها؟

إن كثيرًا من المتاعب ليس سببها المتاعب نفسها، ولكن علتها النفس التي تنظر إلى الأشياء على أنها متاعب، ولا يمكن تغييرها حتى تغيير نفسك، ولكن كيف ذلك ونحن المتاعب؟ إننا في دنيانا كالعصفور في القفص ندور فيه ونحن نحن والقفص القفص.

كثيرًا منا يظن أنه فوق القدر وهو - لا محالة - تحت القدر، وما كان ميلادنا ولا دنيانا الصغرى ولا الكون باختيارنا، ولكن تفتحت أعيننا فوجدنا كذلك أنفسنا وكذلك دنيانا .

ولعل العلاج الوحيد للتغلب على هذه المتاعب الوهمية معرفة الإنسان نفسه ودنياه، فهو إن عرفها بعيوبها ومزاياها أمكنه تسييرها في الطريق الذي يناسبها، يواجه مواضع الضعف على أنها مواضع ضعف ومواضع القوة على أنها مواضع قوة، وقد يستطيع أن يسلك بمواضع الضعف مسلكنًا يضيغ سوء نتائجها .

لقد اضطرت طائفة إلى النزول في الصحراء براكبيها الثلاثة في قليل من الطعام وقليل من الماء؛ فأما أحدهم فأخذ يفكر في دنياه من زوجة وأولاد وفيما ينتظره من موت، وكلما قل الزاد والماء تضاعف قلقه، وأخيرًا مات. والثاني فكر في نفسه وحرمانها من لذائذها وفي قلة الطعام والشراب وشظف ما فيه من عيش، وتزايد الأمر به حتى جن. وأما الثالث فشغل نفسه بكتابة مذكرات عن حالتهم النفسية، وأخذ يحللها ويشرحها ويسلي نفسه بتدوين خطراته وملاحظاته، فنجوا من الموت والجنون حتى ساق له القدر من أنقده.

أكثر الناس يعمون عن نقط ضعفهم كما يعمى الطيار عن موضع الضعف في الطائرة، فيطير بها ويسقط، فإن هو عرف عيبها فإما ألا يطير وأما أن يتدارك العيب وإما أن يطير في حدود عيبه.

فلأواجه مواطن ضعفي وأخطائي كما هي، ولأعترف بها صراحة بيني وبين نفسي، ثم لأرسم الطريق الذي يناسبها، ولأطمئن على ذلك، فلكل إنسان مواطن ضعفه. وليس من الضروري أن تكون مواطن الضعف علامة الرجل الضعيف، بل في كل قوَيٍّ - أيضًا - مواطن ضعف، فإن أمكنك معرفة أسبابها وإزالتها فيها نعمت، وإلا فافرضَ بما كان واستعمله خير استعمال.

لقد حدثت في حياتك أحداث في عهد الصبا والبلوغ والشباب كان لها أثر كبير في تكوين نفسك كما هي الآن، فإن تعسر عليك تغييرها فأحسن استخدامها.

ولا تأمنَ على مواطن ضعفك، فالكهرباء قد تكون قوية فتحرق. ولو كانت أضعف لأدت الغرض، وقد تنفع الحصاة حيث لا ينفع الحجر، وقد ينفع الجدول ما لا ينفع البحر.

وهنا رفعت رأسي فرأيت غروب الشمس في البحر ومنظره الجليل الرائع، فتركت ما كنت فيه وفنيت في هذا الجلال الرائع.



(2)

عدت وجلست جلستي على البحر ونفسي .

هذا هو البحر لست أرى إلا ظاهره، أمواج يلعب بها الهواء، وألوان تجمعت من صفرة الرمل وزرقة السماء، أما ما في باطنه من مملكة بل معالك، من أسماك ووحوش ولؤلؤ ومرجان، فلست أراها ولكني أعلمها .

وهذا هو الشأن في الرواية التمثيلية التي شهدتها أمس . رأيت الممثلين من رجال ونساء وشبان وكهول، وكلام يقال وأعمال تصدر، لكن هذا هو الظاهر فقد، ووراء هذا كله ما لم نره وهو الأهم، مؤلف يؤلف الرواية، ومخرج يدها، وممثلون يحفظون أدوارهم، ومناظر تعد، وأدوار توزع على اللاتنين بها، وملقن يستعد أن يلقن من نسي، ونحو ذلك من أمور باطنة ليس مظهر الرواية إلا انعكاسًا لها .

وهكذا كل أمور الدنيا، ظواهر تستر البواطن .

فعد إلى نفسك، ترّ أن كل أعمالك التي تظهر أمام الناس من خير وشر ليست إلا ظواهر كمظهر البحر ومنظر التمثيل، تنبعث من عوامل باطنة تجمعت فيّ من يوم كنت حملًا في بطن أمي .

لقد احترقت أختي الشابة من نار هبت فيها وأنا جنين، فغدّيت بدم حزين، فلعله أثر فيّ أثرًا كبيرًا إلى اليوم، أميل ما أكون إلى الحزن، تعجبني الأدوار الحزينة في الغناء . والمأساة دون الملهاة في التمثيل، وأسّر للدمعة تسقط من عيني أكثر من الضحكة تظهر على فمي، وتهتز أعصابي لعوامل الحزن أكثر مما تهتز لعوامل السرور، وليس يبعد أن يكون كل هذا من أجل كوب من دم حزين كوّن جسمي في بده التكوين .

ها أنذا خجول أنعثر في مشيتي إذا شعرت أن أحدًا ينظر إليّ، وأكره الاجتماعات والحفلات، وأن أمرّ بين قوم جلوس في مائم أو حفل، وأحسب ألف حساب لكل ما يصدر مني من عمل أو تأليف خوف أن يأتي هزيلًا يستسخفه الناس . ولا أستطيع أن أنظر في وجه من يحدثني أو أحدثه وهكذا، ولا شك أن هذه عادة تكونت منذ الصبا أيام كان والدي رحمه

الله يكثر من صيغ النهي «لا تقل هذا» «لا تفعل هذا» وأيام كان يعاقبني العقاب الشديد على الغلظة البسيرة، أو حتى ما ليس غلظة من الصغار. كل هذا سلبني حرية العمل، وسلسلني بقيود كانت نتيجتها هذا الخجل.

وهكذا لو تتبعنا كل ما يصدر مني من عمل، وما أتصف به من صفات، لسهل عليّ الرجوع بها إلى أحداث تجمعت في بطء وتدرج منذ الطفولة، أو أضعفتها حوادث الصبا والشباب والكهولة.

فكم في من صور رسمها كتاب سيدنا الأول بجذته وشدته، وكتاب سيدنا الثاني بليته وفوضاه، ومن صور رسمها أبي وأمي وإخوتي، ومن صور رسمتها مدرسة والدة عباس باشا الأول بمدرستها في الرياضة الشديد القاسي ومدرستها في اللغة العربية اللين المرح، وتلاميذها المختلفي الأشكال والألوان. كل هذه الصور وأمثاله اختفت في الوعي الباطن كما يختفي السمك في هذا البحر، ولكن لا تزال تعمل عملها في البواعث لي على العمل أو الترك، وتنعكس صورها بأشكال شتى على أعمالي الظاهرة.

بل بعض هذه الصور غرقت في الأعماق، ولست أذكرها مهما أجهدت ذاكرتي في استحضارها، وهي - مع ذلك - تعمل عملها وتلعب دورها، وهذا يفسر ما يحدث مني ولا أدري كيف أتيت، وما أنجب ولا أدري كيف تجنبته - وما لم أضع يدي على هذه الصور الغريقة في الأعماق وأخرجها إلى نور الشمس، فلا يمكن العلاج ولا الإصلاح.

وان للصور التي اختزنتها في حياتي لا تماثل أي صور اختزنتها أي إنسان غيري ولذلك كانت مشاعري وعقليتي وبواعثي وأغراضني ونظرتي إلى الدنيا وتقومي للأشياء وحكمي لها أو عليها لا يشاركني فيها جميعاً أي إنسان آخر في الوجود، وإنما يقرب مني في تفكيرني ومشاعري من حاز في حياته صوراً تشبه صوري ومن أجل هذا اختلف الناس في الحق والباطل وتقدير الجميل والقبيح وما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، واختلفت نفوسهم كما اختلفت وجوههم، وكان كل إنسان أمة وحده.

وندر أن يمنح إنسان ما صحة كاملة في مشاعره وعقله كما ندر أن يمنح صحة كاملة في جسمه، بل لكل إنسان مواطن ضعف، هذا ضعيف الذاكرة، وهذا بليد الشعور، وهذا حاد العاطفة، وهذا ضعيف الإرادة، وهكذا من آلاف الأشكال والألوان، فإذا أضيف إلى ذلك اختلاف ما يختزنه الأشخاص في حياتهم من صور بسبب ما يعرض لهم من أحداث كان الاختلاف بينهم أتم وأوضح.

هذا كله يسلمنا إلى نتيجتين: 1- أن كل إنسان له قانونه، وليس هناك قانون إصلاحي أخلاقي يسري - في تفاصيله - على الجميع، وأن لكل أنسان متاعبه الخاصة الناشئة من تاريخه الخاص لا يشاركه في كميته وكيفيتها غيره، وأنه إن أريد معالجتها يجب أن نسير فيها سيرنا في طب الأجسام، فلا يمكن لطبيب أن يصف علاجاً عاماً لمرضى مختلفين، ولا يمكن أن يعالج المريض غيابياً، بل لا بد أن يضع يده على مكان المرض ويعرف أسبابه ثم يصف دواءه.

وأصعب الأمر في علاج النفس أنها في كثير من الأحيان تخدع نفسها وتغشها وتكذب عليها، وتجتهد في إخفاء عيوبها عن نفسها، لأنها تشعر بالنقيصة في الإقرار بعيها حتى أمام نفسها، فما أصعب أن نضع أيدينا عليها من وراء حجبها، فقد يكون في باطن نفوسنا شعور بالكره لأبائنا أو أمهاتنا أو زوجاتنا لسبب من الأسباب، وواجب الوفاء يقضي بحبهم، فتعقد المشاعر، وقد نحب أن نعمل أشياء والتقاليد الاجتماعية تأبى الإتيان بها، أو نحب أن نتجنب أعمالاً والواجبات الاجتماعية ترى وجوب عملها ونحو ذلك، فتكبت في نفوسنا مشاعر قد لا ندركها في وعينا الظاهر.

لذلك كان من أهم النعم أن يرزق الإنسان صديقاً يفضى إليه بمكامن نفسه، ثم يشجعه هذا الصديق أن يقول كل شيء من غير أن يظهر له شيئاً من الاحتقار، وفي كثير من الأحيان يكون المانع من إظهار كوامن النفس ما اعتاده الإنسان من أنه لا يتكلم ولا يفكر إلا إذا مر الكلام والفكر على «الرقيب» يحجز منه ما شاء، فنبقى مواضع الداء كامنة لا تعرف، فإن هو خدّر الرقيب حتى لا يحجز شيئاً، ولم يخضع للمنطق، وترك نفسه على سجيتهما تتحدث بما يخطر لها من غير رقيب ولا منطوق، أمان ذلك على ظهور الصورة المخزونة على حقيقتها، وأمكنه معرفة كوامن الداء فيها.

وأياً ما كان، فلا تزال كلمة سقراط: «أعرف نفسك» من أصعب الأوامر وأعقدها.

والنتيجة الثانية ما تشعرتنا به هذه المقدمات من وجوب التسامح والعمو والمغفرة لما يصدر من غيرنا، فلهم فيما يأتون به عذرهم، فهو ليس إلا نتيجة طبيعية لما اخترنوه من صور في أعماق نفوسهم، ولو كنا مكانهم لفعلنا فعلهم.

وهنا هبت ريح قوية أطارت الأوراق من يدي، فجريت وراءها أجمعها، وعاد إليّ وعبي بما حولي وبالبحر.

(3)

وأخذنا القطار إلى المعادي، ونزلنا نخترق الصحراء وفي الجو برودة، وفي الشمس دفاً، وفي الحديث متاع.

جرى الحديث تبعاً، من ازدحام القطار، إلى ويلات السلم بعد ويلات الحرب، إلى موقف الشرق والغرب، إلى ما كان من آمال في صلاح العالم بعد الحرب قد تبخرت، إلى العالم وتطوره، وهل هو في تقدم مستمر، أو في شقاء مستمر. وأخيراً حمي رأس صديقنا، فاندفع في الكلام يشرح لنا رأيه في تطور المجتمع البشري قال:

- لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً أمريكياً يشرح أن المجتمعات تجري في سيرها على قانون طبيعي لا يتخلف، وتمر بأدوار كما يمر الفرد، من طفولة إلى شباب إلى كهولة وأن معرفة هذه القوانين أصبحت يسيرة بعد أن صارت الجمعيات البشرية على وجه الأرض في تناول البحث والدرس، وبعد أن تقدمت البحوث في المقارنات، فتخصصت طائفة من العلماء لبحث القانون المقارن، واللغة المقارنة والدين المقارن، والعادات المقارنة ونظام الأسرة المقارن ونظام الحكومة المقارن إلخ، كل هذا كشف أحوال الناس في شتى نواحيهم، وجعلهم كتاباً مفتوحاً يستطيع منه العالم أن يعرف كيف يتطور العالم في شتى نواحيه.

وخلاصة الرأي أن المجتمعات البشرية - كما دل عليه البحث - مرت في ثلاثة أدوار. ففي الدور الأول كانت حياة الناس تسيروها الفرائز والتكوين البيولوجي، ثم أسلمه هذا إلى الدور الثاني، وفيه لا يخضع الإنسان للفريزة وحدها بل حسب الهوى والأوهام، وحيشما اتفق، وكما توحى إليه الظروف الحاضرة، ويخبط في ذلك خبط عشواء، ثم يأتي الدور الثالث وفيه يتقيد سيره بالنظام والمنهج حسب العقل، مستفيداً من تجارب الماضي.

أ- هذا كلام غامض.

ب- لا أرى فيه غموضاً فلاًوضحه بالأمثلة، فمثلاً: علاقة الرجل بالمرأة في الدور الأول كانت علاقة لا تخضع لشيء إلا للفريزة الجنسية والتكوين البيولوجي، وموقف المرأة

في هذا موقف الرجل، ولم يكن هناك رباط زوجية محكم، ولا نظام أسرة وثيق، ثم خضعت هذه العلاقة في الدور الثاني للهوى وتغلب الرجل على المرأة وبعثت الغيرة والهوى على اختصاص المرأة بالرجل، وكان الزواج وتربية الأولاد والأمور الاجتماعية تسير في الأسرة حينما اتفق، ثم جاء الدور الثالث فخضعت الأسرة لحكم العقل والتجارب، فاقصر الرجل على زواج امرأة واحدة لمصلحة الأسرة، ومنحت المرأة من الحقوق ما للرجل بحكم إنسانيتها، ووضع نظام الأسرة على أساس مصلحة الأطفال، وربي الأبناء والبنات حسب قوانين العقل والتجارب، وهكذا.

وكذلك الشأن في الأمور الاقتصادية: كان الناس يعيشون جماعات، ويحصلون ما يأكلون وما يلبسون بالغيرة، ويقتسمون ما يحصلون، ولا تجد بينهم غنيًا وفقيرًا، لأن الأمر ليس إلا إشباع الغرائز، ثم يأتي الدور الثاني فيتداخل الهوى والشهوة وتحدث المصادفات. وحينئذ يكون الغنى والفقر والتخمة والحرمان، ويستسلمون لذلك، ويعتقدون أنه من القدر، لا مجال للعقل والتفكير والضبط فيه، ثم يأتي الدور الثالث فيتدخل العقل وتنظم الأمور المالية كفرض الضرائب على الأغنياء لمصلحة الفقراء، وكتوفير الحاجات الضرورية وضمانتها لعامة الشعب، وهكذا مما يقلل الفروق بين الطبقات، وعلى الجملة فهم يؤمنون أن الغنى والفقر من صنع الإنسان، وأن التنظيم العقلي قادر على رفع البؤس والحد من الترف.

وكذلك الأمر في الشؤون السياسية.

ح- ألم تشعروا بالتعب؟ فالمشي طال، والدم جرى في عروقنا، والجو ارتفعت حرارته، وشعرنا بالجوع.

أ- إن هذا الحديث أسانا التعب والجوع.

ح- بل هذا الحديث زادنا تعبًا وجوعًا، ففي كل مرة أعزم على ألا أخرج معكم لثقل حديثكم وقلة ذوقكم، وفي كل مرة أنصحكم أن تنسجموا مع الجوع، فتحدثوا حديثًا مرحًا خفيًا يناسب هذا الصفاء ورقة الهواء، ولكن الشاعر يقول: «وتأبى الطباع على الناقل».

وتلمسنا مكانًا ظليلاً فلم نجده إلا تحت صخرة في هضبة فجلسنا وأخرجنا لفائفنا وأخذنا نأكل في نهم.

أ- أكمل حديثك يا سيد ب.

ح- لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

ب- أقول وكذلك الشأن في السياسة، فالبدائيون لا سياسة عندهم إلا الخضوع للفرائز في مجتمعهم، ثم يأتي دور الهوى والشهوة والتخبط، فيظهر الحاكم المستبد وطبقة الأشراف وذوي الحسب والنسب المستبدون، فيكون الرق والعبودية، وتحكم القوى في الضعف والغنى في الفقير، والزعامة الطاغية يقابلها الاستسلام الخانع وهكذا، ثم يأتي دور العقل فيتححر الناس من هذه العبودية، وتتأسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على الحرية والإخاء والحق والواجب، ويكون لكل رأيه وعقيدته ولكل حريته في حدود المعقول.

ح- اسمحوا لي أن أنام على حديثكم قليلاً .

ب- وحتى الأمر في الأخلاق والحياة العقلية على هذا النمط، فالأخلاق في حياة الأوائل أخلاق الفرائز، ولا يعاب شيء يروي الفرائز، ثم تكون الأخلاق المؤسسة على نظام الطبقات والاستبداد، والعزة في جانب والذل في جانب، والأخلاق التي يتحكم فيها العرف والتقاليد، ثم يأتي دور الأخلاق التي تتحرر من الطبقات ومن العبودية ومن التقاليد، والتي تؤسس على مصالح الكافة حسبما يهدي إليها العقل في ضوء التجارب، والعلم عند البدائيين لا شيء إلا ما تهدي إليه الغريزة، ثم التقاليد والأوضاع والمأثور والعقائد المتحجرة والأنماط المرعية، وفي آخر هذا الدور يأتي الشك يتبعه العلم المؤسس على التجربة والعقل، والاتفاق على ما قام عليه البرهان، لا على ما تورث من الآباء.

والمثل الأعلى للأولين حياة تستجاب فيها الفرائز وتطاع فيها تقاليد القبيلة، وعند المتوسطين احترام نظام الطبقات والإيمان بالمأثور من غير برهان، وعند الآخرين خلق أساسه العلم، وعلم أساسه التجربة والبرهان. والعظيم المبجل في الدور الأول القوي الفرائز، وفي الدور الثاني القديس والولي، وفي الدور الثالث العالم والمصلح.

أ- أكل هذا قرأته في الكتاب؟

ب- بل أخذت الفكرة واسترسلت في تطبيقها .

أ- ما رأيك في الشرق وعلى أي درجة من السلم يقف؟

ب- أظنه يرفع رجله اليمنى إلى الدرجة الثالثة ولما تزل رجله اليسرى على الثانية .

وصحاح على القول الأخير فقال: ألا تزالون تهنون؟ مرعى بالدور الثالث دور العلم

والتجربة العلمية، الذي تَوَجَّ بالفتيلة الذرية، أما سمعتم قول الشاعر [من المقتضب]:

جَفُّنُؤُ عَمَلِمَ الْمَزُولِ

وَمِنَ الْمَوْلِمِ مَا قَتَلَهُ⁽¹⁾

ها، ها، ها

ب- أعدك أن ننظم رحلة في الأسبوع القادم يكون الحديث فيها كله ضحكًا.

* * *

(1) البيت للأخطل الصغير في ديوانه ص 309.

(4)

وفينا بوعدنا وخرجنا هذا اليوم إلى القناطر الخيرية. هذا هو الربيع، هو موسم الحياة، وم حفل الجمال، ومعرض الألوان، تختال فيه الرياض بما لبست من ثياب ناضرة زاهية، وترنح فيه الأغصان مما طربت من أغاني الطيور الصادحة، يروق العين بأزهاره البديعة والأوانه الجميلة، تجلي فيه الطبيعة كما تجلي العروس، فتختال وتبرج، وتتعطر وتتأرجح، وترفل في حللها وحليها بين مخطط وملون، ومدبج ومنمنم، ويروق السمع بأغريد طيوره، وشجي بلبله، ويروق الشم بجمال عبيره، وعطر نسيمه، وهو فوق ذلك يروق النفس بكل ما فيه، فكل شيء فيه جميل، فهو - حقًا - شباب الزمان، ونموذج الجنان، وخلاصة العام وصفوة الأيام، لوددت أن هذا الجمال كله تجمع في فم قبيلته، أو في كوب فثريته أو في جسم فاحتضنته، فإن لم يكن، فوددت أن تذوب نفسي فيه فتسري في ماء أزهاره، أو تفتى في غناء أطياره.



ركبنا باخرة نيلية تشق عباب الماء، وعلى الجانبين المزارع المنبسطة، والأشجار الباسقة، والنخيل يفرع الجو إلى السماء، ويتعمم بأغصان يداعبها الهواء، والنسيم عليل يعيل إلى البرودة، تنتقل إلى الشمس فندفأ، ثم إلى الظل فنبرد، ونظل نتم بدفء من برد، ويبرد من دفء.

ح- هات وعدك أيها السيد (ب)، فقد وعدتنا أن يكون حديثك كله اليوم ضحكًا.

ب- نعم وعدتك هذا، ولكن.

ح- إني أكره «لكن» هذه.

ب- لك الحق أن تكرهها، ولكن.

ح- قلت إني أكره «لكن».

ب- بالأمس ذكوت ما وعدت وقلدت تبعثي، فعكفت على مجموعة عندي من نوادر

جها، ثم عكفت على مجموعة من مجلة إنجليزية، وأخرى فرنسية فكاهية، أجمع لك منها نوادر مضحكة، ثم وجدنتي أغرق في بحث عميق، في الفرق بين الفكاهة الشرقية والفكاهة الغربية، ومقدار استخدام الذكاء في النوعين، ومقدار اللعب بالألفاظ في إحداها واللعب بالذكاء في الأخرى، والأدب المكشوف في ناحية والمستور في ناحية، وظللت أبحث حتى أنساني هذا البحث النوادر نفسها إلا أن تكون شاهداً، ثم رأيتني أمد يدي إلى كتب في علم النفس تبحث في الضحك وأسبابه. فوجدت العلماء يثيرون سؤالين: لم نضحك؟ وما وظيفة الضحك؟ وخرجت من هذه القراءات بنتائج قيمة.

«سبنسر» بحث في أسباب الضحك من ناحية فقال: إن الضحك قد ينشأ من لذة حادة كضحك السكران، وقد ينشأ من ألم حاد كضحك المصاب بالهستيريا، وقد ينشأ من منظر فكاهة. ووظيفة الضحك إفراغ شحنة التعب العقلي بواسطة عضلات الوجه والصدر، وهو ينقّص عن التعب العقلي كما تنفس أعمال القسوة عن الغضب، وكما ينفس البكاء عن الحزن.

وجاء «برجسون» فعالج الضحك من وجهة أخرى، فبدأ حديثه بقوله: إذا داس رجل قشرة موز فزلقت رجله فلماذا نضحك؟ إنما نضحك لأن الرجل مثل دور الجماد في خضوعه لقانون الجاذبية، ولم يحتفظ بمركزه من حيث هو إنسان، فالضحك عقوبة للسلوك السيء، أو الأعمال الآلية السخيفة، وأخذ «برجسون» من هذا المثال البسيط يطبق نظريته هذه على كل الأعمال المضحكة، حتى الحركات البهلوانية وإشارات الخطباء السمجين، والملح والنوادر.

أ- يخيل إليّ أن «برجسون» مبالغ في نظريته وتعميمها، وجعل سبب الضحك كله «عقوبة على عمل آلي سخيف»، فهناك الماجنون والمضحكون لا يرون أن ضحك الجمهور عقوبة لهم، بل هم يسرون لضحكهم، ويجب أن نقرر أن هناك ضحك عقوبة، وضحك استحسان. ولماذا نضحك ممن زلقت رجله فتمدد على الأرض، ويصيبنا الرعب لا الضحك إذا انزلت رجله من قمة جبل فتردى؟

ب- لقد أدرك «برجسون» هذا، فاشتراط فيما يثير الضحك ألا يكون مما يثير انفعالاً قوياً كهذه الحالة.

وعلى كل حال فأنا أعرض ما قرأت وقد يكون فيه بعض النقد. واستمر يقول:

وجاء «مكدوجل» فبحث في نظرية الضحك، فقال: إن للضحك وظيفتين: وظيفة نفسية ووظيفة فسيولوجية، فمن الناحية النفسية هو يوقف مجرى الفكر وتسلسله ويربّحه من جهده،

ومن الناحية الفسيولوجية يزيد في جريان الدم وسريانه إلى الرأس والمخ بتنشيطه للدورة الدموية، ويتبع ذلك ما نرى من أثر الفرغ والسرور. أما ما يسبب ضحكنا فهو الأضرار الخفيفة التي تنزل بغيرنا فتثير عطفنا عليه، عطفًا ممزوجًا بشيء من الألم، فيأتي الضحك ليقطع تسلسل هذا الفكر الذي بدأ يتألم، فنحن لم نضحك لأننا سرورنا، بل إننا سرورنا لأننا ضحكنا.

أ- لملي أستخلص من هذه النظرية أن الضحك أتى لينفس عن ألم صغير وليبعد استمراره، وهذا صحيح في بعض الحالات حتى في الألم الصغير يلحقنا نحن، ولكنه لا يصح أن يكون سببًا عامًا، فبعض الألم الصغير يضحك ويعضه لا يضحك، فانزلاق الرجل قد يضحك، ووخزة بإبرة قد لا تضحك. على أن كثيرًا مما يضحك ليس مما يسب ألمًا لا صغيرًا ولا كبيرًا.

ب- قلت: إنني أعرض ولست أنقد. وجاء باحثون آخرون فعرضوا أيضًا لمشكلة الضحك. فالأستاذ «جريجوري» عنى ببيان أن الضحك أنواع: فضحك انتصار، وضحك ازدراء، وضحك أعجاب الخ، وكلها تنتج تنفيسًا عن النفس. ومهما كان فإن الباحثين لم يستطيعوا - إلى الآن - أن يجدوا قانونًا واحدًا لكل أنواع الضحك.

أ- يخيل إلي أن سبب خطئهم راجع إلى أنهم يريدون أن يرجعوا كل الأسباب إلى سبب واحد. وأنواع الضحك مختلفة جدًا، فيصح أن تكون أسبابها مختلفة كذلك، فمثلهم كمثل من يحاول أن يرجع أسباب المرض المختلفة إلى سبب واحد مع أنه قد يكون سببه القلب وقد يكون سببه الأسنان.

ب- هذا صحيح. وبعد أن فرغت من تصفح كتب علم النفس، أمضيت ساعات في كتب علم الاجتماع، فرأيت بعضهم أيضًا يبحث في الضحك من الوجهة الاجتماعية، وبدأوا حديثهم من نقطة أن الإنسان لا يضحك إن كان وحده - غالبًا - مهما كانت النكتة التي استحضروها في ذهنه مثيرة للضحك العميق في جماعة من الأصدقاء أو المعارف؛ ولهذا الضحك وظيفة هي توثيق الروابط بين الجماعات. وهناك فرق بين أن نضحك من الشخص وأن نضحك على الشخص، فإذا ضحكنا من ممثل أو ماجن أو متندر، فإننا نحاول ضمه إلى المجتمع ونوثق معه روابطنا، وإذا ضحكنا على شخص ضحك ازدراء وتحقير لأخطاء ارتكيبها أو لقله ذوق منه أو غفلة فإننا نشعر بارتباطنا ضده، ونعلن بضحكنا عليه أن بيننا صلة مشتركة، وهي أننا لا نفع في مثل ما وقع فيه.

وقد عرف البلغاء ما يوثقه الضحك من الترابط، فجرت عادة الخطيب أن ينثر في ثنايا حديثه ما يضحك ليوثق الصلة بينه وبين سامعيه، فيستغلهم في قبول موضوع خطابته، وكذلك يفعل الكاتب الروائي وغيره. ثم لاحظوا في المجتمع الضاحك أنه لا بد لضحكهم من أن يكونه بينهم قدر مشترك من الذوق والعاطفة والثقافة؛ ولهذا قد يفرق قوم في الضحك من نكتة، على حين أنها لا تستخرج من قوم آخرين ولا التيسم، بل قد تدعو إلى الاشتماز والنفور، كما أن الأفراد والجماعات والبلدان يختلفون في «حسن الضحك». فمنهم من فقد هذا الحسن فلا يضحك مما يضحك منه، ومنهم من نما عنده هذا الحسن حتى ليضحك مما لا يضحك. وعلى الجملة فالضحك يخدم المجتمع من نواح كثيرة: من ناحية تفرجه وإدخال السرور عليه، ومن ناحية توثيق الروابط بين جماعته، ومن ناحية تخفيف من يخرج على تقاليده - وعاداته وأخلاقه - بالضحك عليه ضحك سخريه واستهزاء، وهكذا.

وكنا بهذا قد وصلنا إلى القناطر.

ح- ما شاء الله ما شاء الله! أهذا كل محصولك من الضحك؟ والله إن نكتة واحدة باردة خير مما قلت كله، وليس في كل ما ذكرت شيء له قيمة إلا إذا أخذته على أنه نكتة سمجة. ولكن يا أخي صدقني أن لك موهبة لا تجارى، وهي أنك تستطيع بقلرة قادر أن تقلب كل سرور إلى غم، وفي باطن نفسك «مستودع» من السواد كلما رأيت شيئاً جميلاً أو منظرًا سارًا أخرجت من هذا السواد ولطخت به هذا المنظر فانقلب أسود حالكًا، بعد أن كان أبيض ناصعًا أو أحمر زاهيًا، فليبارك الله لك في موهبتك، وليزدك بركة حتى تملأ عيشتك سوادًا. وإلا فقل لي: كيف استطعت أن تحوّل نوادر جحا ونوادر المجلات المضحكة في الإنجليزية والفرنسية إلى هذه السخائف، أما أنا، فلو أعطيتني كل كتب علم نفسك واجتماعك العابسة لقلبتنا نكتًا مشرقة.

ب- أقر لك بعجزتي في هذا الباب، وسأترك لك الميدان من الآن إلى أن تعود في إضحاكنا بحديثك وملحك، ولكن اسمع لي بشيء واحد، وهو أن أطبق على كل ملححة من ملحك نظرية سينسر ومكدوجل وجريجوري لأتعرف صدقها من كذبها.

ح- أضحك هذا بشرط واحد، وهو ألا تحدثنا بما يدور في خلدك.



(5)

خرجت هذه المرة وصديقي إلى «صحراء مصر الجديدة» نتمتع بالبدر في تمامه .

وبدا الحديث في أوروبا ومتاعبها، والسياسة ومشاكلها، حتى وصلنا إلى مبادئ «ولسن» و«ميثاق الأطلنطي»، و«هيئة الأمم المتحدة».

هو: أتصدق كل ذلك؟ إن آدم وحواء قبل التاريخ هما آدم وحواء القرن العشرين والثلاثين والأربعين، لم تتغير طبيعتهما، وإنما تغير فيهما مظاهرها. لقد وجدت الرغبة الصادقة عند بعض الناس في كل عصر لنشر السلام ومنع الحروب، ولكن غريزة آدم حالت دون ذلك، وستظل هذه الغريزة دائمة مدعاة للحرب ومطاردة للسلم. لقد قرأت مرة قصة لطيفة، أن رئيس وزارة في الصين - كان يعيش قبل المسيح بنحو ستة قرون - جمع رؤساء الدول الصينية الثلاث عشرة كلها في مؤتمر، واقترح عليهم سلمًا دائمًا، فلا يثيروا حربًا، ولا يعمكروا صفاء، وأن يعقدوا حلفًا على ذلك، فأجابوا دعوته، وتحالفوا على السلام بأوثق الإيمان. وهنا رؤساء الدول رئيس الوزراء الداعي إلى السلام على نجاحه، وحسن إخلاصه، ووجه للخير، وتوالت عليه التهاني من كل ناحية. ولكن صديقًا من أخلص أصدقائه لم يشارك الناس في الشاء عليه ورماء بالغفلة والبلاهة، وقال إن مشروعه ليس إلا مجرد أوهام، وإنه لا يستحق أي تكريم، وليحمد الله على أن الناس لم يعاقبوه ولم يجرموا؛ لأنه غطى وجه الحقيقة، وكان يجب أن يكون عاريًا حتى لا يضلل الناس. فعجب رئيس الوزارة من كلام صديقه ومخالفته الإجماع، ولكن لم يعض على هذا الحلف عشرة أعوام حتى تقض، ونشبت الحرب بين الدول الصينية التي تعاقدت على السلم.

ومثلت هذه الرواية نفسها في عصور متعاقبة، فقد أعلن القديس أغسطين «إن إمبراطور الرومان جاء من عند الله ليمحو الحرب من العالم ويؤلف بين الناس»، ثم لم تلبث أن كانت الحرب. وأخيرًا جاء ولسن، فدعا مثل هذه الدعوة ومثل مثل هذه الرواية، ثم كانت الحرب أيضًا. وها هي هيئة الأمم المتحدة تمثل الآن هذه الرواية والممثلون أنفسهم تشهد قلوبهم بما لا تنطق به ألسنتهم.

وأذكر أنني قرأت رسالة بديعة لبديع الزمان الهمذاني، وكذا على من كتب له «فسد الزمان» فكان مما جاء فيها: «والشيخ يقول: «فسد الزمان»، أفلا يقول متى كان صالحاً؟ أفي الدولة العباسية، وقد رأينا آخرها وسمعنا بأولها، أم الدولة الأموية، «والرمح يطعن في الكلى - والحرتان والكربلاء» وما زال يتبع فساد الزمان حتى وصل في فساده إلى آدم، ثم قال «أم قبل ذلك والملائكة تقول (في خلق آدم) أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» وختمها بهذه الكلمة الجامعة «والله ما فسد الناس ولكن اطرد القياس».

إن آدمنا وحواءنا هما آدم وحواء العصر الأول، وهما في كل عصر المادة الخامة لما يحدث في الأرض من أحداث اجتماعية، وهما تسيرهما بعض الغرائز البدائية الآن كما كانت من قبل، فالإنسان مسير بالحب وبالكراهة، وبالانتقام وبحب السلطة وبحب الجاه، وبحب الغلبة. شأنه في ذلك قديماً شأنه حديثاً؛ وهذه الأمور أحياناً تخضع للعقل، وأحياناً يخضع لها العقل، والخلاف بين العصور ليس إلا خلافاً في الطلاء، من عهد آدم إلى اليوم. والأنبياء والمصلحون من عهد آدم الأول يقولون لا تقتل ولا تسرق، ولكن آدم القرن العشرين ظل يقتل ويسرق، وسيقتل ويسرق، والعالم محكوم بقليل من العقل وكثير من السخافة، وشأن المحكومين في ذلك شأن الحاكمين. يتبوأ الحكم في الناس أكثرهم طموحاً وشیطنة ولعباً بعقول الجماهير، لا خيرهم ولا أعدلهم ولا أكثرهم استقامة، والجمهور يصفق لهم لأنهم أقدر على الضحك على عقله وأكثرهم تملقاً له، حتى الرجل المستقيم قبل الحكم يلتوي إلى حد ما بعد الحكم: فهل يظن أن آدم سيتحول بين عشية وضحاها إلى ملك؟

أنا: يظهر يا صديقي أنك اليوم سوداوي المزاج، ترى كل شيء أسود حتى التاريخ. والحق أنه كم من فرق بين آدم الأول وآدم القرن العشرين، لا في المظهر فقط بل في الجوهر أيضاً. إن الإنسان في تطوره تعلم كبت غرائزه، وما المدنية إلا كبت الغرائز. انظر إلى ما فعلته - في أمة متمدنة - التربية الدينية، والتربية المدنية في الغرائز، كيف استطاعت أن تعلم الجمهور الطاعة والخضوع للقانون والنظام في شؤون الحياة، وهذا كله كبت للغرائز، فليس يقتل الرجل عدوه لمجرد الغضب منه ولا للباعث الوقتي عنده، ولا يسلب ماله لمجرد شهرته. وقد سلبت من الأفراد قوة تنفيذهم استجابة للبواعث الوقتية عندهم، واستخدام قوتهم لتنفيذ رأيهم، وجعل ذلك كله للمحاكم، والقضاة يحكمون بالقانون والعدالة. أليس ذلك كله تهديماً للغرائز. فإن حدث قتل أو سرقة أو غضب فالشذوذ لا القاعدة. وقد كانت القاعدة عند الإنسان الأول أخذ ما يشتهي بالقوة، فإن اعترضه عارض فالتقتل، وأصبحت القاعدة اليوم تحكيم القانون والعقل، أو ليس هذا انقلاباً؟

هذا من ناحية جمهور الشعب، وكذلك الشأن من ناحية الحاكم؛ فقد كان شيخ القبيلة أو السلطان أو الملك لا حدّ لسلطانه، يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء، ويعطي من يشاء ويسلب ملك من يشاء، ويقتل من يشاء ويحيي من يشاء، فلما تقدم الإنسان، حدّ من سلطانه، وبعبارة أخرى كبّث غرائزه، وتقيد بقيود ما للشعب من حقوق، فليس يقتل وليس ينهاه وليس يستطيع أن يعطي من مال الأمة ولا أن يصادر، وليس له أن يعتدي على حقوق أي إنسان من شعبه في حياته ولا حريته ولا ملكه، فإن حدث شيء من هذا، فاستثناء لا قاعدة. وقد كان ظلم السلاطين قاعدة لا استثناء، أليس هذا انقلابًا خطيرًا حتى في الغرائز؟

وهذا العالم الحديث يريد أن ينظم العلاقات بين الأمم كما نظم العلاقات بين الأفراد، وينشئ محكمة للأمم كمحكمة الأفراد، حاول ذلك في عصبة الأمم ثم فشل، فهو يحاولها في هيئة الأمم. وهو في كل فشل يستفيد من التجارب.

وقد بدأت حكومات الدول تشعر بأنه لا بد لسلام العالم من اتفاق وتفاهم بينها. وأنه لا بد من قوة مسلحة تخيف من لم يرد التفاهم، وأن هذه القوة المسلحة يجب أن تكون فوق القوة المسلحة لكل أمة، وأن تكون القوة المسلحة الكبرى خاضعة للهيئة الدولية العامة، شأنها في ذلك شأن المحكمة مع الأفراد، وقوة المحكمة بالنسبة لقوة الأفراد.

لست أزعم أن هذا كله سيحصل في عام أو عامين أو عشرة، ولكنه - لا بد - حادث قريبًا، فكل الدلائل تدل على أن العالم سائر في الدرب المرصّل إليه، وإن لاقى في ذلك أهوال حرب أو حربين أخريين.

وكان قد رجعنا إلى قواعدا سالمين، ووقفنا على باب داره.

هو: إن كلامك يحتاج إلى تفكير عميق، وأظن أن سيكون له مني رد طويل عندما نلتقي قريبًا.

أنا: كل ما أرجو ألا تقابلني في المرة الأخرى بمنظاؤ أسود.

هو: إذا طلبت مني خلع المنظار الأسود، فليّم لا أطلب منك خلع المنظار الأبيض؟ وكانت ضحكة، وكان افتراق.



الشرق في محنته

يجتاز الشرق اليوم مرحلة من أدق المراحل وأخطرها، عليها يتوقف مصيره وتتأثر بها أجياله.

ولئن كان العالم كله يجتاز هذه المرحلة كذلك، فللشرق مشاكله الخاصة به وله آماله وآلامه التي يشاركه فيها غيره.

ومشاكل الشرق آتية من علاقاته الخارجية وعلاقاته الداخلية.

فمن الناحية الخارجية يريد الشرق تَبَعًا للتطور العالمي أن يستقل ويحكم نفسه بنفسه، ويصرف شؤونه كما يرى، وكما يقدر المصلحة له وللمن حوله، ويأبى كل الإباء أن ينحكم فيه الغرب كما كان يتحكم من قبل، وأن يتصرف فيه تصرفه في السلع التي تباع وتشترى، ويرى الشرق أن خضوعه لغيره إن كان ممكنًا فيما مضى وقت عماء وضلاله وغفلته، فلم يعد ممكنًا الآن، وقد أبصر بعد العمى، واهتدى بعد الضلال، وتنبه بعد الغفلة، وأيقن أن العلاقة بينه وبين الغرب لم تعد علاقة عبد لسيد، ولا خادِم بمخدوم، ولا فلاح بمالك مزرعة، وإنما يجب أن تكون العلاقة علاقة الند للند، كل يدير شؤون نفسه بنفسه، وكل يخضع لما يتطلبه الصالح العام للعالم.

هذه وجهة نظر الشرق الآن، وهو يعتمد في تحقيق مطالبه على قوة حجته، وقوة مطالبته، وعرقلة الطريق أمام من يريد أن يتحكم فيه؛ وجعل حكمه صعبًا عسيرًا لا يطاق، واستحياء الضمير الإنساني العالمي الذي ينادي من أعماق القلوب بتحقيق العدالة والإنسانية.

والغرب من ناحيته يصعب عليه التجرد عن امتيازاته في الشرق التي استمتع بها طويلاً، ويعزُّ عليه النزول عن مكان السيادة إلى منزلة المساواة، ثم هو منقسم على نفسه، يتنافس بعضه مع بعض في السيادة والكسب. وكل يخشى أن ينزل عن سيادته للأمة المحكومة، فيحل محله المنافس الآخر لا الأمة المحكومة نفسها، فيكون قد قُوِيَ خصمه من غير أن ينفع الأمة المحكومة بشيء. فهو لا يريد أن يتخلى عن جزء من السيادة حتى يستوثق من أنه لا يؤول إلى منافسه. ثم إن الأحزاب في الغرب تتحارب في كل أمة بالحق وبالباطل ورغبة في الحكم،

فإذا أراد الحزب الذي يتولى الحكم أن يخضع للحق، ويسلم بمبادئ العدالة، شتعت عليه الأحزاب الأخرى، ورمته بأنه يريد تصفية أملاكها، وضياح عزتها، فيضطر إلى التراجع ولو بعض الشيء، والجمود على القديم ولو إلى حد. ثم إن الضمير الإنساني لم يستيقظ بعد الاستيقاظ التام، وهو إذا استيقظ أثناء الحروب فنادى بالعدالة التامة، عاد بعد الحروب يخفتي شيئاً تحت تأثير المنافسة الدولية، والتسابق إلى السيادة، وتنبه الغرائز القديمة، فلا يزال يخفتي شيئاً فشيئاً ويحل محله الضمير القومي شيئاً فشيئاً حتى تنشب الحرب من جديد.

من هذا كله ينشأ الصراع بين المستعمر والمستعمر، بين طالب التحرر وطالب السيادة، بين الشرق والغرب، وهذا هو ما يعانيه الشرق الآن: مصر تجاهد في نيل استقلالها، والعراق يناضل في سبيل تعديل معاهدته، وسوريا ولبنان يعانيان في استكمال استقلالهما، وفلسطين المسكينة تن من ظلم العالم، وبلاد المغرب تصرخ من ظلم فرنسا وهكذا. والصراع دائم والمرحلة دقيقة، والغلبة للحق إذا استند على القوة، وليست القوة في السلاح وحده، فالاتحاد قوة، والعناد قوة، والإلحاح في المطالبة قوة، والدعاية قوة، والوسائل الاقتصادية قوة إلخ.



ثم مشاكل الشرق الداخلية ليست بأقل صعوبة ودقة من المشاكل الخارجية، والله لا يُغَيِّر ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم؛ فقد أفسدنا الحكم الأجنبي حتى مزقنا، وأفسدنا الحكومات المتعاقبة حتى فرقنا، ومرت علينا أجيال لا تتولى فيها أمور أنفسنا فأضعفت شخصيتنا، وتحكمت فينا الطبقات الأرستقراطية حتى أذلنا، وأصبحت كل طبقة تذل لمن فوقها وتستعيد من تحتها، فضاعت عزتنا. فلما انتبهنا لهذه الأمور كلها، رأينا العبء ثقيلاً والديون باهظة، وكلها تقتضينا جهاداً طويلاً.

إن الشرق يحتاج في جهاده الداخلي إلى تكوين رأي عام شديد الإيمان بالعدالة يقف الظالم عند حده، مستنير لا يلعب به الدجالون، قوي يخافه الهازلون.

يحتاج - في جهاده - إلى تضحية من الزعماء. فليست المسألة كلها شهوة في الحكم، فالحكم بمعناه الصحيح مغرم لا مغنم، وليس الحاكم سلطاناً يأمر وينهى كما يشاء، ويتخذ كرسية أداة لعظم الجاه، ونيل المكسب، والتحكيم في رقاب الناس وأموالهم، فهذه الأمور كلها هي التي تفتح شهوة الحكم، فإذا زالت - ويجب أن تزول - أدرك الحاكم أنه خادم للأمة، وأدرك المعكومون أن الحاكم نائب عنهم، عامل لخدمتهم، وأنهم رقباء عليه، إذا

عدل بقي، وإذا لم يعدل نحى عن كرسيه، فبذلك تزول عظمة الحاكم الكاذبة، وتقل الشهوة في الحكم، ولا يتقدم له إلا كفؤه.

إن الشرق - في جهاده - يحتاج إلى علم يدهم به نفسه، فيعرف كيف يستغل موارده، وكيف يسيّر أموره الاقتصادية، وكيف يقضي على الفساد الذي سببه الجهل بجميع مرافق الحياة.

إن العالم الآن يقوّم الأشياء بالعدل لا بالرحمة، وبالقوة لا بالضعف، فمن لم يثبت عدالته لا يرحم، ومن لم يحقق قوته لا يقوّم.

هل يدرك الغرب أن الشرق لا ينام بعد اليقظة، ولا يستذل بعد أن شعر بنفسه ولا يستسلم بعد أن أدرك قوته؟

وهل يدرك الشرق نفسه ما أمامه من مفترق الطرق، وما يجتازه من دقة المرحلة، وما في عنقه للأجيال القادمة، فيبذل كل جهده، ويضحى بكل شهواته، ولا يهزل حيث يجد العالم ولا يتكالب على الصغار، والمحكمة منعقدة، والعالم شاهد، والحكم على لسان القاضي؟



في الحياة الروحية⁽¹⁾

(1)

بيت جميل، تروعك عظمته وفخامته، قد أسبل عليه القدم جلالاً، يشهد لمهندسه بالقدرة الفنية، تدخله فيعجبك أثنائه كما أعجبك بناؤه، قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقاً، وزين البيت كله بأنواع الزينة، وحلى بأنواع الطرف، وكان حديث الناس في الإعجاب به ووصف جماله وجلاله، يفيض المهندس في وصف بنائه، والفنان في الإشادة بفته، والهاوي بالإعجاب بطرفه، والأديب بوحي مناظره، وكلهم متفقون على حسنه.

ولكنهم مختلفون اختلافاً كبيراً في أمر هام من أمورهم؛ فقوم يقولون إن في البيت كثرًا مدفونًا لستنا نعلم مقره، ولكننا واثقون من وجوده، وهذا الكثر في الغاية من عظم القيمة، حتى إن البيت وما فيه لا يساوي شيئاً بجانبه، ومن وصل إليه أو نال شيئاً منه كان ذا حظ عظيم. أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها.

وقال آخرون: إن هذا الكلام من صنع الخيال، وليس في البيت إلا ما نحس به وما نرى وما نلمس، فهذا هو الحق، وهو الحق وحده. أما الكثر فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه، وإنما هي أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف. ولستنا نؤمن إلا بالحصن وما يستتج من الحصن، فإذا شئتم أن نؤمن بالكثر فأرونا جهره.

ولما خلا المؤمنون بالكثر إلى أنفسهم، اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه، فقال قوم: نطلق البخور ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الكثر، وقال آخرون: إن ذلك إنما يكون بالسحر وضرب الرمل، وهزئ آخرون بكل ذلك، وقالوا: إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس

(1) كُتِبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ 1364.

ورياضتها وتطهيرها وإرهاق مشاعرها حتى تصبح كالمرأة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز.

هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية، وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل وصدق وتخريف.

وتاريخ الإنسانية نزاع حول هذا البيت: هل فيه كنز أو لا؟ فكل العقائد والأديان عمادها أن وراء هذا المنظور شيئًا غير منظور.

وشأن البيت وكنزه والخلاف فيه كشأن الإنسان بدنه وروحه. يبتدئ ظاهرًا من خلايا وعضلات، ثم يندق في خلايا المخ وأعصابه، ويصل العلماء إلى بعض خصائص هذه الخلايا المخية، ثم تغمض حتى يعمي عليهم الأمر، ويكون الشأن شأن كنز البيت، فإذا وصلنا إلى الروح، فالأمر أعقد وأغمض، كيف تحيا هذه الخلايا، كيف تؤدي وظائفها العجيبة. ذلك ما لا نعلم، ومع هذا ظل قوم لا يؤمنون إلا بالعلم.

إننا لنشهد في المدينة اليونانية هذا النزاع بين الماديين والروحانيين، فمنهم الطبيعيون الذين يؤمنون بالطبيعة ولا يؤمنون بما وراءها، والروحانيون الذين يؤمنون بما وراء المادة، ويفرقون في هذا الإيمان كما يظهر في أعمال معبد «ولقي». وعند المصريين القدماء كانت النزعتان، وكان رجال الدين هم الذين يحفظون أسرار الحياة ويصفون الحياة قبل الميلاد والحياة بعد الموت.

وتأتي على العالم موجات، موجة إلحاد يعقها موجة إيمان وهكذا.

وفي القرن التاسع عشر وأوائل العشرين سادت النزعة العلمية، وتبعها الإيمان بالمادة وحدها، وسادت العالم العلوم الثلاثة: الطبيعة تبحث في ظواهر المادة التي حولنا، والفلك يبحث في حركة الأجسام السماوية ومادته، والكيمياء تبحث في تركيب المادة، فكلها تبحث عن المادة، عن البيت من غير كنز، وتبع ذلك الاكتشافات العلمية الخطيرة والمخترعات العجيبة، وقسموا المادة إلى عضوية وغير عضوية، فالعضوية تشمل الحيوان والنبات، وقصروا الفروق بين العضوية وغير العضوية على الظواهر الخارجية، من تنفس وغذاء ونحو ذلك. ولكن العلم لم ينجح في تفسير كل ما في البيت: كيف تؤثر الشمس في حركة الأرض وفي إضاءتها وحرارتها، مع أن بينهما خلوةً وفراغًا؟ إن قانون الجاذبية قد حل المسألة رياضياً،

ولكن لم يحلها عقلياً. وساد العالم الطبيعي نظرية الذبذبة في الكهرباء والمنطيسية والحرارة والضوء ولكنها كلها لا تفهم مع وجود الخلو والفراغ، ولا بد من فرض مادة تملأ هذا الخلو وهذا الفراغ، وهي الأثير، والأثير غير مفهوم، وإنما هو فرض يفرض.

وقال العلم الحديث: إن المادة عضوية أو غير عضوية مكونة من ذرات، وهذه الذرات في حركة مستمرة، تتجاذب وتتدافع وتتقارب وتتباعد، وكلها قد تكون في جسم واحد فكيف تبقى ولا تتصادم فتفنى، ومن ذا الذي يحفظها وينظم حركاتها هذا النظام العجيب؟ ومائة سيارة في ساحة تتجه اتجاهات متعاكسة لا يمكن أن تبقى من غير صدام وفناء، فكيف بالملايين؟

وهكذا آلاف من الأسئلة يقف عندها العلم، والعلماء أنفسهم أقدر على الإقرار بما لم يفهموا، فإذا تجاوزوا ظواهر ما في البيت، عجزوا عن تفسيره، وكانت هذه حجة قوية للقائلين بأن في البيت أسراراً وكنوزاً لا بد منها لتكميل تفسير حقيقة ما في البيت. وثمة شيء آخر، وهو أن الذين آمنوا بالكنز كانوا أسعد حالاً وأهدأ بالاً، لأن الإيمان به جابج ناحية من نواحي نفوسهم، فملأها وغذاها. أما الذين كفروا بهذا الكنز، فقد شعروا بفراغ لم يملأه شيء ولا العلم، وشكوا في قيمة الحياة وقيمة الأخلاق، وهذا هو ما ساد في المدنية الغربية يوم ساد العلم وحده. لقد امتلأت حياة العالم بالبحث عن المادة، والمالي بالبحث عن المال، والصانع بالصناعة، ولكن هذا الفراغ في النفس الذي لا يملؤه إلا الذين كان موضع القلق والحيرة والاضطراب مهما نال الإنسان من مسرات الحياة؛ فالمسرات الواقعية إذا أصبحت رتيبة فقدت قوتها وزهد صاحبها فيها، وكلما عرض له عارض من تقدم في السن أو مرض أو وقت خلو أحس بهذا الفراغ يؤلمه، وكذا كل شيء لا يتفق وطبيعة الإنسان.

لقد فشل العلم في نبوءته يوم تنبأ بأنه سيملك ناصية العالم، ويملا حياة الناس سعادة، ويزيل منهم كل شقاء، ويجعل من الدنيا جنة كما يقول رجال الدين في جنة الآخرة. وظهر هذا الفشل في مظاهر شتى، في هروب بعض ذوي المشاعر الرقيقة من ضوضاء المدينة إلى الطبيعة، ومن سوء الواقع إلى جمال الخيال، بل وبعضهم من مدن الممدين إلى قرى المتوحشين. وظهر في جشع الكثير من الناس، وتقويم كل شيء بميزان الذهب والفضة، ثم لا أسمعوا أنفسهم ولا أسعدوا غيرهم. وظهر في هذه الأعصاب المهذمة عند أغلب الناس

لم يهدئها الدين، ولم يلطفها اليقين. وظهر في الشباب الذي تحرر من كل قيد، فإذا هو في قيد المرض والفقر وضيق النفس، والشابات اللاتي تحررن من قيود سلطة الآباء، فوقمن في أسر سلطان الزمان. وظهر في المسجونين في شكل طلقاء، وفي الأموات في شكل أحياء، وأخيرًا في الحروب المتوالية ونكباتها وويلاتها. لقد تنبأوا بأن الناس إذا تحرروا من قيود العقيدة ومن قيود رجال الدين، كانت السعادة التامة، فلما تحرروا من كل ذلك لم يكن إلا الشقاء.

إن المدينة الحديثة آلام ضاحكة، وأصوات «جازبند» تخفي وراءها أنيتنا أليما، ورقص ضاحك يغالب قلبًا حزينًا. الحياة حرب حاضرة أو استعداد لحرب قادمة، أو بكاء في حرب فاتية. ومن المستحيل مع هذا اطمئنان دائم.

سر هذا أن الحياة فقدت انسجامها الذي كان يؤلفه الدين، وأن المصلحين يعالجون المادة ولا يعالجون الروح، وينظرون إلى البيت وأساسه وأثاثه ولا ينظرون أبدًا إلى كنزه.

كان المتدينون ينظرون إلى العالم كوحدة يسيطر عليها إله، وإن اختلفوا في التفاصيل فلم يختلفوا في الأساس، وكانوا يضمون إلى حساب الأرض حساب السماء، وإلى الحياة الدنيا الحياة الأخرى، فكان هذا يوحى بالطمأنينة والانسجام ولكن في تفاصيل كل دين، وفيما عرض له بعد أيامه الأولى ما لا يتفق والعقل إذا رقي، والحواطف إذا تسامت. فبدل أن يعالج ذلك المصلحون ويفرقوا بين أصل صح وعارص فسد، أنكروا الدين جملة، واتجهوا إلى العلم وحده، وإلى المنطق الجاف وحده، فذبلت الروح من قلة الغذاء، وضعفت الأخلاق إذ لم تؤسس على تقديس، وحلّ محلّ تقديس المبادئ ما وضع الساسة وعلماء الاقتصاد والاجتماع، فشعر الإنسان إنه مضطر لسماع الأوامر لا سامع لصوت الضمير، هو مضطر للخضوع للرأي العام. ولقانون الدولة، وللمستبد الجبار أو للبرلمان، لا لأوامر الله الذي يسيطر على العالم وينظمه ويرعى في أوامره خيره وفي نهيه ضرره. لقد وعدوه بالسعادة عندما تتحقق حرية العقل وحرية التفكير، ولكن رأى آخر الأمر أنهم قيدهم بألاف القيود من ضفط الحوادث وكثرة القوانين ودعوى الوطنية.

لقد كانت أوامر الدين ربما أكلمت وأتعبت. ولكن كان يخفف ألمها ومشقتها - وربما يقلبها إلى لذة - الاعتقاد بأنها أوامر من بيده ملكوت السموات والأرض ومن يستطيع الجزاء، ومن يعلم خفايا النفوس وبواطن الأمور وغلجات القلوب. أما الآن فأوامر مؤلمة

ومطالب شاقة ممن قد يخطئ في أوامره وقد يصيب، وليس بيده المقدرة على الجزاء على النيات والضمائر، ومن هو مثلنا له شهوات وأغراض.

كل هذا حير الإنسان لَمَّا فقد دينه، وجعله معلقاً بين السماء والأرض، فلا المصلحون الدينيون أرضوه بتعاليمهم، ولا المصلحون الدينيون استبعدوا من الدين ما دخله من فساد. لقد أصبح الناس بين قائل يقول: ليس في البيت كنز، وقائل: إن في البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذلك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم.



(2)

قال الصوفي: «إِنَّ تَصَوُّفَنَا معناه إدراك أو محاولة إدراك - القوة الخفية في العالم، إدراك الله والروح عن طريق الوجدان». وقد وجدت هذه النزعة الصوفية في كل الأزمان، وفي كل الأمم، وفي كل الأديان، ووصل أهلها إلى مبادئ متشابهة واكتشافات متماثلة، ليست من جنس ما يكتشف بالعقل أو بالمنطق، وإنما هي من جنس إلهام الشاعر والفنان، ولكن من نوع أرقى.

وللنزعة إلى التصوّف استعداد فطري عند بعض الأفراد ينمو بالمران، فكما أن هناك ذكياً وغيبياً بالفطرة، وشاعراً أو غير شاعر، كذلك هناك متصوّف وغير متصوّف بالفطرة. وكما أن العقل وسيلة من وسائل المعرفة عن طريق المنطق، فالتصوف طريق من طرق المعرفة عن طريق الرياضة التي تؤدي إلى الكشف والإلهام.

لا يعبأ المتصوفة كثيراً بمظهر العالم إلا من ناحية دلالة على باطنه، إنما يبتأون بالحياة الباطنة التي تنتج الظاهر. إن ما نقرأ في التاريخ من قيام دول وسقوط دول وحروب وحالات اجتماعية واقتصادية ليست إلا تاريخ المظهر، أما تاريخ الباطن فهو التصوّف، والفرق بينهما كالفرق بين من يرى أن أوراق الشجرة وجذعها هو كل شيء فيها، ولكن الورق يتجدد ويسقط، والشجرة باقية بجذورها الخفية وحياتها الباطنة؛ أو كالفرق بين من يرى أن البحر هو أمواجه، مع أن الموج ليس إلا سطحه.

إن الروحانية إنسانية داخل الإنسانية، وعالم داخل العالم، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين العقل والبدن.

ولم يُخلل الله العالم من جماعة يدركون هذا السر ويتناقلونه، ويأخذ منهم خلف عن سلف، وتظهر تعاليمهم أحياناً في مظهر دين جديد، أو مذهب فلسفي جديد، أو نمط في التفكير جديد، وهم يسمون الثروة التي يصلون إليها «حكمة» تمييزاً لها عن العلم والفلسفة. وهم في الحياة أسلوب ومنزع ومسلك يخالف سائر الناس، كمسلك العبد الصالح مع موسى في سورة الكهف.

وهؤلاء الروحانيون يؤثرون في الأمم وفي المدنيات وإن لم يظهر بعضهم على مسرح الحياة، وإن لم يلفتوا نظر المؤرخين؛ فالأنبياء من آدم إلى محمد، وبوذا وزرادشت، وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وغيرهم ممن لا نعلمهم، أُنثروا في بناء المدينة أكثر مما أثر الماديون من القياصرة والملوك والجبابة.

إن الروحانية كلها من واد واحد، إن اختلفت مذاهبها ودعاتها فإنما هو اختلاف في فهم من يفهمها ومستواهم، أو في الظروف المحيطة بهم أن نحو ذلك، أما الأساس فواحد، وأما المنيع فواحد؛ حتى ما يحيط بها أحياناً من تخريف إنما سببه أن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفهموا الحقيقة إلا من طريق التخريف، وهذا لا يقدر في حقيقة أساسها. إن زعماء الروحانية كانوا يحاربون دائماً الوحشية في الإنسان، وتاريخ الإنسانية صراع بين الوحشية والروحانية، وهذه الوحشية ليست مقصورة على الأمم المتوحشة، بل هي في أرقى مظاهر مدنيتنا الحديثة. إن الوحشية في الإنسان الأول كانت ضرباً بالحجر أو بالهراوة، وهي في مدنيتنا الحديثة مدافع وطائرات وغواصات، وأخيراً قنابل ذرية تهلك الحرث والنسل. إن العنف كله ليس من الروحانية في شيء، سواء جاء باسم الدين أو المذهب الاجتماعي أو المدنية أو ما شئت من أسماء.

إن العبرة في تقويم المدنية لا بالمظاهر ولكن بالدوافع، فإذا كانت المدنية تنشر الفزع والخوف والتناحر والتسابق على الشهوات، فمدنية بربرية مهما زينت بالراديو والتلفراف والتليفون وكل أنواع المخترعات.

وفي الصراع المستمر بين المادية والروحانية لا تزال تغلب المادية، أو بعبارة أخرى الوحشية، لأن غرائز الإنسان ترضيها الوحشية، والروحانية تحتاج إلى رياضة شاقة لا يستطيع الكثير من الناس، ولأن المدنيات التي أسست إلى الآن أسست على تقوية الغرائز الوحشية، وكلما أمعنت في ذلك كانت أرقى، وحتى إذا نشأت مدينة روحانية بعض الوقت كدعوة المسيح في أول أمرها، والإسلام في أول عهده، فسرعان ما تنقلب ملكاً عضوياً، ويحتضن الجبابة الدعوة الدينية الروحية لخدمة مطاعمهم المادية، فتتقلب المدينة إلى مدينة وحشية، وتتقلب الدعوة إلى عدم الطبقات دعوة إلى نظام الطبقات، كما يستخدمون العلم والفن والأدب لخدمة هذه الغرائز الوحشية، فتضعف الدعوة الروحانية شيئاً فشيئاً، ولا تبقى إلا نفوس الشواذ النوادير. فالعلم أكثر ما يزهر في الحرب دون السلم، والأدب أكثر ما يزهر في

إلهاب الغرائز الجنسية ونحو ذلك؛ أما العلم في خدمة السلم وفي خدمة الحقيقة، وأما الأدب في خدمة الروح فضعيف فاتر.

نتاج المدينة الحديثة إحياء الشهوات، ونشر الخوف والفزع في قلوب الخصماء والمسابقة إلى حيازة القوة، وطلب اللذة من كل وجوها، والجشع في المال؛ والنظر إلى اليوم لا إلى ما ورائه؛ وهذه كلها ليست من الروح في شيء، وكل المخترعات إنما هي لخدمة غرض من هذه الأغراض التي ذكرناها لا لخدمة روح. أما الروحانية فسلام وحب وسمو وعمق في المشاعر وتقويم للحقيقة لا المظهر.



إن العالم كله في نظر الروحانية وحدة واحدة، صنع في مصنع واحد، أشرف عليه مهندس عظيم واحد، ليست المعامل والمصانع التي تراها في المدينة الحديثة - مهما كبرت - إلا لعب أطفال بجاناب معمل ومصنع خالقنا العظيم. وإن اختلفت درجاته ومظاهره. إن بين الشمس العظيمة والخلية الصغيرة تشابهاً تاماً في البناء، فليست الخلية إلا مجموعة كهارب تدور حول نواة كالشمس، كما تدور المجموعة الشمسية حول الشمس، بذلك قال العلم الحديث، وبذلك قال رجال التصوف من قديم. إن ما في العالم مما نسميه جماداً ونباتاً وحيواناً ليس إلا نتاجاً مختلفاً لمصنع واحد وصانع واحد، كمصنع السكر يخرج أنواعاً بعضها بدائي كالسكر المحبب الأصفر، وبعضها كامل الصفاء «كالسكر النبات»، أو كمصنع النسيج يخرج أشكالاً وألواناً، وكلها على اختلاف قيمتها وأنواعها من خيط واحد أو قطن واحد. وكل ذرة في هذا الكون تدل على المصنع ومهندسه، وكل صغير من نتاجه معبر بشكل ما عن القانون العام لكل العالم، فدقق النظر ترّ العالم في النملة وترّ نظام الكون في النحلة. وكان أعجب ما أخرجه هذا المصنع هو الإنسان، فيه كل خصائص الأطوار التي مرّ بها نتاج المصنع، مكملاً بزيادة في كمية عقلية وروحانية ﴿سَمِعَ اللَّهُ أَلَدَىٰ أَعْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصل: الآية 88] ، ﴿فَإِنَّ رَبَّنَا لَا يُفِخُ بِتَحْوِيلٍ وَلَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: الآية 44] .

لقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى قطعة الصوف ينتجها المصنع مستقلة، كأنها كل شيء. أما نحن - معاشر الصوفية - فنرى المصنع والصانع في كل خيط، نرى الشجرة في الثمرة بل في الورقة، ونرى البحر في القطرة، ونرى الكل في الواحد والواحد في الكل، وكل شيء في كل شيء، فنحن نلف العالم في نظرة، وننفذ إلى السر في لفته، ونقرأ على كل شيء بطاقة المصنع والصانع، ونرى في كل شيء رمزاً.

ومن طول ما ألقنا الرموز كان كل ما نسمع وما نقرأ رمزًا، وخاصة في الكتب الروحية، في الكتب المقدسة؛ فالعامة يفهمون الآية على ظاهرها، ولكننا نفهمها رمزًا، والعامة إن اشتركوا أو تقاربوا في فهم الظاهر، فالخاصة يختلفون في فهم الرمز حسب قوة استعدادهم لفهم الإشارة، وحسب ما يتولي عليهم من وجدان، وهذا هو ما نسميه «الأحوال»، و«المقامات». وإذا نحن سمعنا قصة لم نقف عند ألفاظها ومعانيها اللغوية، إنما تنتقل إلى رمزها ومغزاها.

خذ لذلك - مثلًا - قصة آدم وحواء، إن خلق آدم وحواء كان مرحلة من مراحل عمل المصنع، لقد ظل المصنع يعمل من قديم ويحسن ما يصنع، وكان يصنع الخيط الغليظ، ثم تقدم وتقدم وصنع الخيط الدقيق، وكل ما يصنع جميل متقن، ولكنه في صنع الإنسان مبدع متفنن، وكل نوع مما يصنع يمثل قانونًا عالميًا ولذلك يبقى مع بقاء الأكمل.

وكان الإنسان أول خريج للمصنع جرب فأخطأ فاستفاد من الخطأ، وهو أول من اتصل بصاحب المصنع واتصل بجميع منتجاته، يعرف خصائصها ويسميتها بأسمائها؛ إنه أبي أن يعيش عيشة من قبله، وفضل أن يخطئ ويرقى بخطئه على أن يعيش من غير خطأ ومن غير معرفة، فأكل من شجرة المعرفة، فهبط من سعادة العيش بالفرغية إلى شقاء العيش بالعقل، ولكن كان هبوطه وسيلة لسموه. وكذلك نفهم من قصة قابيل وهابيل قتال الأخوة في الإنسانيّة، ومن قصة نوح فساد الناس وفتاءهم لعدم صلاحيتهم للحياة، ونجاة من يصلح لتأسيس جبل جديد على أسس جديدة، وهكذا تاريخ الأنبياء وكبار المصلحين الروحانيين رقي متوال بالإنسانيّة.



ولست الأرض وما فيها من مصنوعات رقيت إلى الإنسان إلا ركنًا صغيرًا من أركان المصنع، اهتمنا به أكثر مما يلزم لأننا أجزاءه، ولأنه متصل بنا ونحن متصلون به. فلو وسعنا نظرونا، وشاهدنا أركان المصنع الأخرى، لأخذنا العجب كل العجب، ولكن مهما اختلفت منتجات المصنع صغرًا وكبرًا، وعظمة وضعة، ففيها سمات الوحدة ﴿وَمَا تَرَىٰ فِي سُلَيْمِ الْوَحْيِ مِنْ تَقْوَىٰ﴾ [ملك: الآية 3].

والروحية إدراك سرّ هذا المصنع، والاتصال بصاحبه والشوق إلى رؤيته، وفي كل إنسان نزعة إلى هذا، لأن فيه قبسا من صاحب المصنع، وإنما يطفئها غلبة النزعات الأخرى. والمدنية التي يعيش فيها الإنسان إنما تفسد وتنحط وتفنى لأنها لا تتسجم ونزعاته المختلفة.

والمدينة الصالحة التي يقدر لها البقاء والنمو هي المدينة التي تتعادل فيها مقومات الروح
ومقومات المادة معًا حتى تتجاوب.

* * *

وإلى هنا انقطع حديث هذا الصوفي، وقد سمعته في شوق، ونقلته في أمانة، وتفرقنا
على ميعاد.

* * *

(3)

قال الصوفي: «إن أساس التصوف - بل أساس الديانات كلها - أن وراء العالم المنظور عالمًا آخر غير منظور، وأن العالم غير المنظور يختلف في صفاته عن العالم المنظور، فهو لا حجم له ولا زمان ولا مكان. وأقرب مثل له آراؤنا وأفكارنا وذكرياتنا، فنستطيع أن نفكر ما لا عدد له من الأفكار من غير أن يكون لها حيز.

وكثير من تعاليم الدين لا يمكن الوصول إليها من طريق العلم ولا الفلسفة، كالحياة بعد الموت. فليست وسائل العلم ولا الفلسفة صالحة للوصول إلى هذه الحقيقة نفيًا أو إثباتًا، لأنها ليست من جنس مادته، ولا من جنس ما يبحث فيه أو يصل إليه.

إن إدراك هذا العلم الروحي لا بدّ أن ينظر إليه من زاوية غير زاوية المنظور، لأن طبيعته ليست كطبيعة المنظور، وما قيل من وصف الجنة والنار والحياة الآخرة لم يعبر تعبيرًا تامًا عنها، لأن أكثر النفوس لا تستطيع فهم المجردات، ولأن اللغة لم توضع إلا لشؤون الحياة المنظورة، فاضطر المعبرون عنها أن يلجأوا إلى ألفاظ الدنيا وتعبيرات الدنيا عن طريق المجاز. والحياة الأخرى ليست كهذه الحياة لخضوعها للزمن، ولا شأن لها بطلوع الشمس وغروبها، وهو أهم عامل في الزمان. فإذا جردت الحياة من الزمان كان طابعها مخالفًا كل المخالفة لحياة الدنيا وشؤونها.

إذاً فالحياة الروحية لا بدّ أن تدرك بأساليب أخرى. وأهم وسيلة لها هي الرياضة. والغاية من هذه الرياضة تهية الشعور للاتصال بهذا العالم الروحي يُسعد الشخص للتوحيب المغناطيسي، وما الشعائر من صلاة وصيام إلا أنواع من هذه الرياضة، وما كان فعل رسول الله من التعمد في غار حراء قبل البعثة إلا من هذا القبيل، وكذلك استحضر الله في القلب ودوام ذكره، ونحو ذلك كلها وسائل لإعداد هذا الشعور، وعند بعض الأفراد ذوي الاستعداد تسفر هذه الرياضيات عن نتائج غريبة، فيرى الدنيا غير ما تُرى في العادة، كأن ينعدم الفرق بين ذاته وغيره فلا ذاتية ولا غيرية، وتنعدم الفروق بين الأشياء، فلا شيء مستقل بنفسه،

كالعالم يرى العالم كله خلية متكررة، وهو شيء غريب في الحياة العادية، ولكنه أمر مألوف في الحياة الصوفية.

وعلى الجملة فهو يرى العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس أن ينظروا منها. فإذا هو أمعن في هذه الرياضة استغرق في شبه غيبوبة، وكان في شبه حلم، ورأى كأنه انغمس في نور واتحد به، ورأى وسمع ما لم يستطع وصفه إلا عن طريق الرمز، وإنما يفهم رمزه من ذاق مثل ذوقه، وهذا هو ما كان من أمثال ابن العربي وابن الفارض وغيرهما من المتصوفة في كل أمة وكل دين.

والناس معذورون في إنكارهم هذا لأنه شيء لم يعتادوه في الحياة المألوفة، والصوفية معذورون لأنهم يصفون ما يرون.

وفي هذا الباب مهرجون ونصابون ومزيفون، كما هو الشأن في عالم المعقولات في حياتنا العادية، ففي حياتنا من يهرج في الخطابة ويعد عن المنطق الصحيح. ومن يوهمك أنه مخلص وليس بمخلص، ومن يلبس باطله ثوب الحق ونحو ذلك، فكذلك في عالم الروحانيات، صادق وكاذب ومحقق ومزيف، بل ربما كان التزييف في هذا الباب أكثر لأن الحياة المادية قد تنضب بالمنطق. أما هذه فمرجمها الذوق والشعور، وهو من الصعب ضبطه، فما ترى من مظاهر أرباب الطرق كالطبل والزمر واللعب بالذكر والمراسيم الصوفية كلها ليست من التصوف الحق في شيء، وإنما هي صوفية مزيفة، والمتصوف الحق قد يباشر أمور الدنيا ويتصرف في الحياة بالتجارة أو الصناعة أو نحوها، وليس يشعر بروحانيته إلا خاصته، ومن هم على نمطه، وحتى إذا ذكروا الله ذكروه بقلوبهم، ولم يحركوا بذكره لسانهم.

والصوفي الحق رجل تيقظ شعوره فاستعت آفاه وتكسرت حدوده. يرتفع فوق تفاصيل الحياة الدنيا كما يرتفع الطائر في طائرته، فيضعف شعوره بشخصيته ويذوب في العالم الذي يسبح فيه. ويسبح في هذا الأفق الشاعر والفنان والصوفي والنبى على اختلاف في منازلهم ومداركهم وإلهامهم ووحيمهم وحقيقة رسالتهم. إنهم جميعًا يدركون العالم وراء حدود مادته وأشكاله أنهم بمواطفتهم المرهفة يرون أن الإدراك الحسي والعقلي لا قيمة له بجانب إدراك الشعور العاطفي. إنهم يقرؤون في النجوم والسماء والبحار والأنهار والأشجار ما لا يقرأ الناس، ويدركون في الأشياء كلها وحدة تميز عن الوصف. إنهم يرون المظاهر أومًا فوق سطح البحر، أو أوراقًا تورق وتسقط والشجرة باقية. إنهم يذبيون أنفسهم في مصدرها.

وإذا كان جمهرة الناس يدركون الله حاكمًا مسيطرًا على العالم يضرعون إليه في قضاء حوائجهم، فالصوفي يراه القوة التي ينبض بها قلب الإنسان وقلب العالم، ويتحول بها غير المنظور إلى منظور، ولذلك يحول الصوفي عينه من الجزئيات والأشخاص والأفراد إلى المتع الواحد الذي تفرع إلى مظاهر مختلفة.

وهنا أفاض محدثي في ذكر ما يجده الصوفي من وحدة الوجود والحب الإلهي وما إلى ذلك، وأنه ينتهي به الأمر إلى الهيام بالعالم غير المنظور وحقارة المنظور.

قاطعته بقولي: إنني أومن بأن الرياضة الصوفية تصل بصاحبها إلى رؤية العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس الرؤية منها. ولست أشك في صدق كبار الصوفية أمثال ابن العربي وابن الفارض والغزالي وغيرهم وأمثالهم من متصوفة الأديان الأخرى، وأنهم حقيقة يصفون ما يشاهدون، ولكن هل هم يرون الحقيقة، أو أن رياضتهم النفسية وكثرة مجاهدتهم للنفس من جوع وصيام وعزلة ورهبانية تجعل نفوسهم غير طبيعية، فيرون ما لا وجود له؟ هل هم المحققون والإنسان العادي مخطئ أو هم المخطئون والإنسان العادي مصيب؟ إذا كنت أرى الأشياء بعيني المجردة ويأتي آخر فيلبس منظرًا أزرق أو أصفر فيرى العالم كله من خلال منظاره الأزرق أو أصفر ثم يصف ما يرى فهو صادق، ولكن هل لون العالم الذي سببه المنظر هو الحق؟ هل الصوفية لبسوا منظرًا فأوقعهم في الخطأ أو أن عيني المجردة هي المخطئة وأنهم لم يلبسوا منظرًا، وإنما كان على عيني وأعينهم غشاوة فأزالوها هم عن أعينهم؟ هل الزاوية التي ينظر منها الصوفية إلى الأشياء هي الزاوية الصحيحة أو الزاوية المنحرفة؟

تبسم من قولي وسكت برهة ثم قال: إن الصوفي لم يضع على عينيه منظرًا ملونًا يرى به الأشياء ملونة بلونه. إنما هو مسك مكروسكوبًا يرى به الأشياء على دقتها. وما قيمة ثقتك بعينك المجردة؟ إنها ترى الشمس في حجم الرغيف، وتريك النجم في حجم الكرة، وتريك الشيء أملس وهو مملوء بالتجاعيد. إن علمكم المادي يهزأ بالحواس، ويؤمن بتقصها، ويخترع كل يوم ما يكمل هذا النقص. وإن بصيرتنا التي نصل إلى جلائها من طريق الرياضة خير ألف مرة من بصركم في كشف الحق. وآية ذلك أن حواسكم وعلمكم المبني على الحواس لم يستطع أن يفسر العالم الذي نعيش فيه تفسيرًا شاملًا، بل عجز عن تفسير الحياة والموت، وعجز عن بيان علاقة المخ بالفكر، وعجز عن تفسير ظواهر لا تجري على المألوف، فلما تصوفنا استطلعنا أن نكشف ببصيرتنا ما عجز عنه العلم. وأمر آخر وهو أن

كثيراً من خيار المتصوفة جمعوا بين العلم والتصوف، وبين لذة العقل ولذة الكشف، فلما وازنوا بين التيجتين آثروا الكشف على العلم. هم لم يفكروا بالعلم ورأوا لذته وقيمته، ولكن رأوا الكشف وجللاء البصيرة أعلى منه شأنًا؛ ومثل ذلك مثل من جرب اللذة الوضعية واللذة الرفيعة ثم أثر الثانية على الأولى، ليس هذا دليلًا على سمو الثانية، وعلى أن حكم مجريي الأمرين خير من حكم مجريي أمر واحد.

ودليل ثالث هو أن المتصوفة من جميع الأديان في جميع الأزمان وصلوا عن طريق الرياضة إلى نتائج متماثلة، ولو كانت مجرد خيالات لكان لكل إنسان خياله الخاص به.

إن الزاوية التي تذكرها وينظر الناس منها إلى العالم هي زاوية العوام وأشباههم، ولذلك يأنف من النظر منها حتى علماء المادة أنفسهم، ويجتهدون أن يعمقوا حتى يروا العالم كله وحدة من خلایا متشابهة، كما يجتهدون أن يسموا حتى يدركوا المادة غير متأثرة بعامل الزمان والمكان، وقد يلتقون في آخر طريقهم بالمتصوف في بعض الطرق.

وأخذ يهجم على فكرة أخرى ثم سكت فجأة.

فسأته: ما باله؟

قال: تلك شَيْقِيقَةٌ هدرت ثم قرت!

وافترقنا على موعد.



(4)

وقال الصوفي: إن الصوفي الحق هو نموذج الإنسانية، أو الإنسانية في أعلى مقامها، نسبته إلى سائر الناس كنسبة الإنسان إلى الفرد، هو ينمو داخليًا وينمو روحيًا، على حين أن المدنية تنمو خارجيًا وتنمو ماديًا، والعلوم - ومنها علوم الاجتماع - إنما تبحث في المادة الخارجية والإنسان الخارجي، لا في داخله ولا في روحه. ونظريات الشوش والارتقاء كلها تدور حول نشوء المادة وارتقائها، حتى علم النفس بعيد عن الروح، والإنسان عالم صغير، كل ما في العالم فيه؟ فيه المادة الجامدة، فيه النبات، فيه الحيوان، فيه الإنسان، فيه الله. وكلما رقيت نفسه روحيًا اتسعت جوانبها فرغب فيما لم تستطع مادته، ولم يستطع جسمه، ولم يستطع عمره، وود أن يتجاوز حدود الزمان والمكان، وسبح بخياله فيما وراء الحدود، وتعدى بعواطفه ومشاعره حواجز العقل. ويبلغ به الأمر أن يشعر بأن له نفسين، نفسًا تعيش حيوانية فيها المادة وفيها الزمان والمكان، ونفسًا تتصل بعالم آخر روحاني ليس فيه زمان ولا مكان ولا مادة، والنفسان تتنازعان الغلبة والسيطرة، فإذا غلبت روحه العليا، كان كالزهرة ذابت فيها البذرة، وإذا غلبت نفسه السفلى، كان كالبذرة لم تزهر ولا تؤمن بأن غيرها يزهر، ولذلك لم يؤمن أكثر الناس بالصوفية، وهم في الناس أقلية لا يعرفون، والنزاع بين الفقهاء والصوفية وبين علماء المادة والروحانية من هذا القبيل. وكيف يدرك من في الأرض من أبعاد من السماء؟

هو لجلاء نفسه وقوة روحه كأنه قد ثبتت له عينان في قلبه يرى بهما ما لا يراه الناس، ويؤمن بهما ما ينكره الناس وربما كان ينكره هو من قبل، بل هو يدرك معاني جديدة وروابط بين الأشياء جديدة، ويقوم الأشياء والأشخاص والمعاني قيمًا جديدة، فقد يستعظم ما يحتقر الناس، وقد يحتقر ما يستعظم الناس، جاء الدنيا عنده لا شيء، والغلبة والشهرة والسيطرة والمال لا شيء، والحب والإخلاص والصفاء والطمهارة كل شيء.

وهو - غالبًا - لا ينجح أن يكون سياسيًا كبيرًا أو إداريًا خطيرًا، لأنه لا يقيس الأمور بمقياس الناس، ولا يلتفت في عقلته بعقلية الناس، ولا يخيف الناس ولا يرهبهم، ولا

يرتضي أن يقول إن الغاية تبرر الوسيلة، ولذلك نجح «معاوية» حيث لم ينجح «علي».

هو يتجه إلى مشاعره ينميها ويرقيها ويرهفها كما يتجه العالم إلى عقله يرقيه وينميها، ويسلط نظره إلى نفسه كما يسלט العالم نظره إلى الخارج، فإذا فعل ذلك كله رأى في نفسه مملكة واسعة الأجزاء، انطبع فيها كل العالم كما تنطبع الصورة في المرأة المجلوة.

ورياضته لنفسه تفعل الأعاجيب وتخلق منه شخصاً آخر غير الذي كان عليه من قبل. وفي التلمود قصة طريفة هذا مغزاها خلاصتها أن العالم أخذ العجب لما طلع موسى عليه بيئفر الخروج وأعجب به أيما إعجاب، وصار ذكر موسى على كل لسان، حتى وصلت شهرته والإعجاب به إلى ملك العرب، وكان ملكاً عاقلاً حكيماً، فاستدعى أحسن رسام عنده، وأمره أن يذهب إلى موسى ويصوره أدق تصوير وأحكمه، فلما فعل وأتى بالصورة جمع أشهر حكمائه وأعقلهم وأمرهم أن يستخرجوا من هذه الصورة، ما تدل عليه من أخلاق وعادات وميول وأن يبينوا له السبب فيما أودع هذا الرجل من قوة.

فحص هؤلاء الحكماء الصورة، وأمعنوا في فحصها، ثم قالوا إن هذه الصورة لإنسان شديد القوة، متكبر، طموح، طموح، تتملكه الرغبة في السيطرة وحب القوة، فيه كثير من الرذائل والنقائص.

عجب الملك من ذلك وقال: كيف يصدر عمل جليل كبيئفر الخروج من رجل صفاته ما ذكرتم؟ فإما أن يكون المصور أخطأ في التصوير، وإما أن يكون الحكماء أخطأوا في الاستنتاج.

قال المصور: والله ما صوّرت إلا ما رأيت في دقة وأمانة، وقال الحكماء: والله ما ذكرنا إلا ما تدل عليه الصورة في حلق وإحكام.

وأراد الملك أن يتحقق مما قام من خلاف بين المصور والحكماء، فسافر إلى حيث يقيم، فلما وقع نظره على موسى رأى أن مصوره أصاب في التصوير ورسمه في دقة فائقة. ولما دخل عليه ملك العرب سلم عليه في إعظام وخشوع، ثم ذكر له ما حدث من المصور والحكماء وما حَيَّره من أمرهم، فإنه كان قد ظن أن المصور أخطأ التصوير لأنه عرف في حكمائه صدق الفراسة وقوة الملاحظة ودقة النظر، والآن وقد شاهد موسى أدرك صدق المصور وخطأ الحكماء.

قال موسى: «كلا، إن كُلاً من المصور والحكماء مصيب، وإن النقائص التي ذكرها

الحكماء كانت فيّ بالطبيعة وربما كانت أوضح وأعنف مما ذكروا، ولكنّي جاهدت نفسي وهاجمت ردائي بكل ما وسعني حتى أخضعتها وغلبتها، وفي هذا كل قيمتي وسر قوتي.

وهنالك العكس، ممن خلقوا وعندهم استعداد للروحانية ثم أضاعوه بانغماسهم الشديد في المادية.



والصوفي لا يزال في رياضته وأحواله ومقاماته حتى يكاد ينمزل بنفسه عن العالم الخارجي، لأنه يشعر بأنه فوقه، إنما هو في هيام للاتصال بما هو فوق الأشياء - بالله - ثم هو يرى الله في كل شيء وفي نفسه، ثم يصل به الأمر إلى الشعور بوحدة كل ذلك؛ وهذا مقام لا يدركه العلم ولا العقل، إنما ينال بالمشاعر والروح، وهو شيء كالنور يقذف به في النفس فتشعر بما تشعر به من وحدة الكون، ويصحب هذا الشعور شعور بالطمأنينة والرحمة والقوة والحب لكل شيء والحب لله. وهنا يقدر العالم تقديراً أبدياً - ويكسبه هذا قوة احتمال وصبراً على تحمل المشاق - وهو يدرك إذ ذاك سر الحياة وغرضها ويطمئن إلى ذلك، على حين أن العالم لا يزال في حيرة من أمر الحياة، سرها وغرضها.

وهنا تدفق في كلام لم أفهمه، حتى إذا فرغ منه قلت:

- هل ترى من الخير أن يسود التصوف وتسود الروحانية العالم؟ ألا ترى أن انتشار التصوف في أمة يجعلها بعيدة عن العالم الواقعي ويجعلها متخلفة عن الأمم الأخرى في دنيا الواقع؟ أليس التصوف يجعل الإنسان حَمَلًا في وسط ذئاب؟ إنني أفهم أن يكون العالم كله محكومًا بالروحانيات، إذًا يسود السلام وتسود الطمأنينة؛ أما أن يكون في العالم زاهد وجشع، ومجرد من السلاح ومسلح، فإن الزاهد ومن ترك السلاح يكون مأكولًا للجشع المسلح. وهذا ما كان من الشرق والغرب. فإذا أضيف إلى ذلك أن التصوف الحق الذي وصفت قليل نادر، والكثير الغالب مشعوذ مخرف، وانتشار هذا يجعل الأمة أيضًا مشعوذة مخرفة، وإذ ذاك لا تكون في الأمة روحانية ولا مادية، وتكون الأمة لا وصلت إلى الدنيا ولا إلى الآخرة كما هو حال الشرق في عهد قريب، هل بعد هذا كله تنصح بالتصوف وتدعو إليه؟

قال: إنني لم أدع كل الناس إلى التصوف، ولو دعوتهم ما استجابوا. فقد خلق الله أصنافًا من الناس كما خلق الجماد والنبات والحيوان والإنسان؛ وكما أن في بعض الناس

استعدادًا للعلم؛ وفي بعضهم استعدادًا للفن، وهكذا، فهناك استعداد خاص للتصوف لا تجده إلا في القليل، وفي وجوههم برهان دائم على فساد المادية وطغيانها وشقاؤها، ولفت مستمر أن يخلجوا من أنفسهم للماديين ولا يمعنوا في طغيانهم. وكل أمة يجب أن تكون كالفرقة الموسيقية الكاملة فيها العود، وفيها الكمان، وفيها الطبل، أو كمنظمات «البيان» فيها العالي والسافل، وأعلى النغمات وأسمها هي الروحانية. فلا بد في الأمة من العالم والفنان والسياسي والإداري والحربي والصوفي. وفساد الشرق لم ينشأ من التصوف، ولكن من دعوى التصوف حينًا ومن عدم استكمال بقية الأدوات حينًا، ومن مادية الغرب أحيانًا. ما أسعد العالم لو كان كله روحانيًا! ولكن ليس ذلك في الإمكان فيجب أن تتنوع الكفايات، والناس معادن: ذهب فضة وحديد ونحاس، وإنك لا تستطيع أن تجعل من الحديد ذهبًا، ولكن تستطيع أن تجعله حديدًا ناعمًا خاليًا من الصدأ.

واقطع الحديث، وانتهى رمضان.



العيد المثوي

يروى أنه كان في أقاصي بلاد الهند إقليم اعتاد أهله إقامة عيد كبير على رأس كل مائة سنة، فيخرج الناس - من شيوخ وشبان ورجال ونساء - إلى صحراء خارج البلد، فيها منصة كبيرة عالية، ثم ينادي منادي الملك: لا يصعد على هذه المنصة إلا من حضر العيد السابق، فربما صعد الشيخ الهرم قد ذهب قوته وعمي بصره، أو العجوز الشوهاء وهي ترتعش من الكبر، وربما لا يصعد أحد، ويكون الجيل كله قد فني. فمن صعد هذه المنصة، قال كلمة تناسب المقام حسب استطاعته، ثم تبعهم خطيب يستخرج العظة من هذا الموقف.

ففي عيد من هذه الأعياد لم يبق من الجيل إلا رجل وامرأة هما اللذان صعدا على المنصة، أما سائر الجيل فقد أكلهم الدهر.

وقف الرجل وقد حنى قوسه الكبر، وتفاصرت خطاه، وتخاذلت قواه، ودق عظمه، ورق جلده، وضعف جسمه، وتهدج صوته، ولم تبق منه إلا بقية يرصدها الزمان، قد وقف على ساحل الحياة يرتقب العبور إلى الأخرى وقال:

أدركت العيد الماضي وأنا طفل، قريب العهد بالمهد، لا أرى الدنيا إلا زينة، ولا أدرك الأشياء إلا لعبة، لا أفرق بين الدنيا في الأحلام، والدنيا في العيان، ولم أتبين من العيد إلا نأماً تجتمع وتنفرق، وتحدث بما لم أفهم، وكل ما علق بذهني جمال ملابسهم ولا سيما الأحمر القاني أو الأصفر الفاقع، أما لِمَ اجتمعوا ويمّ تحدثوا فلم أدركه في قليل ولا كثير.

ثم مرت على الدنيا كما تمر فصول الرواية، من فرح وغم، وسرور وحزن، ليال طلعت سعدوها، وورقد الدهر عنها، وقصّر طولها لذتها، أعقبها ليال هي غصة الصدر، ونقمة الدهر، أطالتها الهموم والغموم، سوداء لم يتخللها نور، وتعاورني الغنى والفقر، والنعيم والبؤس، حيناً يسعفني الدهر، ويحالفني السعد، ويكون ما أتمنى، وأدرك فوق ما أمل، وحيناً يشانني البؤس والضر، والعيش المر، فأرى النهار أسود، والعيش أنكد، وقد ذهب هذا كله حلوه ومره، ولم يبق إلا ذكره.

صحبت السلاطين والحكام، وهم أشكال واللوان، من عادل بسط على الرعية عدله

فاطمانت، ونشر الحق فأمنت، جمع بين الحلم والحزم، يمنع الضلال، ولا ينأم على فساد،
المفسد خائف من بطشه، والصالح آمن في كنفه، قد أعلى الله كلمته وأسبغ عليه نعمته، الأمة
به سعيدة وهو بها سعيد، فلا فتنة ولا فرقة، ولا مكابدة ولا مؤامرة.

قلده وزرازه وأرباب دولته، فساروا سيرته واقتفوا أثره، فإذا العدل في كل مكان،
والناس في أمن وأمان.

وظالم تراكمت مظالمه، فالحقوق في أيامه مخصوبة، والرعايا مأكولة مشروبة، والحق
ضائع، والقويّ فاجر، والضعيف متخاذل، والدماء مسفوكة، والأعراض منهوكة، والفتن
محتدمة، والنار مضطربة، والبلاد فوضى يطعم فيها اليوم من كان يهابها بالأمس.

وهؤلاء وهؤلاء ذهبوا وبقيت سيرتهم، وأفناهم الدهر وظلت آثارهم.

وعاشرت الأمة طويلاً، فوجدت كل شيء فيها يزدهر بعدل حكامها، حتى الزرع
والضرع، وكل شيء يخرب بالظلم حتى ما لا تصل إليه يد، وآلمني أن كان قومي يهملون
للعادل، ويستكينون للظالم، ولو أنصفوا ما سكنوا على ضيم ولا خضعوا للذل، ولا خافوا
الظالم بقوتهم وبطشهم، فإذا العادل يمدل بطبعه، والظالم يمدل من خوفه.

وقد مرّ عليّ في هذه السنين ضروب من عادات الأمة وأوضاعها وتقاليدها، ورأيت كل
شيء يتغير، ولكل زمان حكمه، ولكل شباب جدته وحماسته، ولا خير في إخضاع الشباب
لعادات الشيوخ، ولا فائدة من مقاومة التبار، فإن استطعتم، فلا تقفوا في سبيله، ولكن
استخدموه فيما ينفع.

أي قومي! لقد جربت اللذات كلها، فرأيت أشدها وأحدها ألمها ذكراً، وإنما خيرها
العمل المشمر والجهد النافع، وأدومها على تقدم السن وطول العمر محادثة الخلان والنظر إلى
الجميل من كل شيء.

ولم تحتمل صحته الاستمرار في الكلام، فسعل وسكت.



وقامت المرأة وكان كل شيء فيها هرمًا إلا لسانها، فقد كان صبيًا، وبدأت تثير الشكوك
حول سنّها، فقد اعترفت أنها حضرت العيد السابق، ولكنها لم تتجاوز الستين إلا قليلاً،
فكيف يكون بين العيدين مائة عام؟ لا بد أن يكون الحاسبون أخطأوا في الحساب، أو أن
عدد أيام السنة في نظرهم نصف عددها عند التامس أو... أو... وأفاضت في هذا القول ما

شاء لها لسانها، ثم انتقلت إلى ما كان من جمالها أيام شبابها فقالت:

رحم الله شبابي . لقد كنت روضة الحسن وربيع الزمان، قوامي غصن البان، وخدي
التفاح، وصدري الرمان، منبع السحر من طرّفي، وملقط الورد من خدي، ومنبت اللذّي في
فمي، كم لعبت بالألباب، وكم كان لي من صرعى الشباب! كنت في غبطة شاملة، ومسرة
كاملة، والشباب حولي باله كاسف، وقلبه واجف، ولي في الغرام فصول طوال، لو حدثتكم
عنها بتفصيلها لحل العيد الثالث ولم أبلغ غايتها، وكنت مصدر البدع، كل عام أخرج على
الشواب بملاسي وزينة شعري وجمال حليتي، فتكون الحكم الفصل في الزينة والجمال، تقلد
كل عام، وكانت مائدتني... وكان بيتنا... وكان أبي... وكانت أمي... وما زالت تبدي
وتعيد في هذه الموضوعات حق أشار إليها الرئيس فسكت.



وقام خطيب اليوم فقال: إن الحياة مجموعة من الأعداد محدودة، تنقص كل يوم عددًا
ولا بد من النهاية، وخير الأيام أملؤها بالخير، وما من شيء يمر أمام أعيننا إلا وفيه موعظة،
وكفى بكبير السن عبرة. الخلود في الدنيا لا يؤمل والفناء متيقن، والهزم يعيش بالذكرى، ولا
أسعد من ذكرى العمل الصالح. لقد ذهب الدهر بكل من ولدته الأمهات من ذكور وإناث منذ
مائة عام، ولم يبق إلا هذان، وطوى - فيما طوى - السرور والحزن، والتعيم والبؤس،
والظالم والعاقل والمحكوم، ولم يبق من أعمالهم إلا آثارها، فطوى لمن أحسن،
وريل لمن أساء. لو فُكر كل الناس في هذا المال، ما كان طاغية ولا فاسد ولا داعر ولا
معتد آثم، ولا فخور بالمال والبنين، ولعاش الناس أسعد بالآ، وأرغد حالًا.

إن سلامة الخُلُق مع ضعف الدنيا خير من سلامة الدنيا مع ضعف الخلق، وإن الأيام
أربعة: يوم مفقود وهو ما فائت وقد فرطت فيه، ويوم معدود وهو ما مضى وقد ملئ بعمل
الخير، ويوم مشهود وهو يومك الحاضر، فاجتهد أن تتزود فيه، ويوم مورود وهو غدك الذي
لا تدري هل هو من أيامك أم لا.

قد أفلح من ذكر هذا اليوم وخاب من نسيه.

انصرفوا رحمكم الله.

فسالت لهذه الكلمات العبرات، وتدفتت الصدقات، وارعوى المضالون، وكثر المتعظون.



عبء الاستقلال

(مهدة إلى سوريا ولبنان)

صدق رسول الله إذ يقول عقب غزوة غزاهما: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، يعني بالجهاد الأصغر جهاد العدو، وبالجهاد الأكبر جهاد النفس وهواها.

جميل أن تقام الأفراح، والمليالي الملاح، لتليل الاستقلال، فإنه أمل تحقق وجهاد توج بالنصر، وثمن لدماء عزيزة سفكت، ونفوس شردت، وأموال صودرت، ودنيا خربت، ومصالح عطلت، ولكن ماذا بعد؟

أعباء تقال تنوء بها العصبية أولو القوة.

لقد خلف الاحتلال الأجنبي ديوناً تثقل الظهر، ومغارم تقض المضاجع، وقبوحاً تعوق الحركة، فلا بد من همم جبارة تسد الديون، وعناء مضن يمهّد للراحة، وأعمال عبقرية تكسر القيود.

وقف الاحتلال في سبيل تعليمنا الصحيح فجعلنا، وفي مواردنا الاقتصادية فافتقرنا، وفي تكوين أخلاقنا فأنحللنا، وفي حسن إدارتنا فتواكلنا، وقرب بعضنا وأبعد بعضنا فاختصمنا. ورمى في سياسة إلى نفع قومه فداشنا، وإلى استغلالنا فاستنزف دماغنا وامتنص أرواحنا.



واليوم نلتفت - بعد الاستقلال - فنرى عقل الأمة يجب أن يعلم: ومال الأمة يجب أن يخلق، وأخلاق الأمة يجب أن تبنى، وإدارة الأمة يجب أن تنفى وخصومتنا يجب أن تقتلع من جذورها، وألفتنا يجب أن تؤسس من جديد، وعزتنا يجب أن تسترجع، ودماغنا يجب أن تجري في عروقنا حارة طاهرة، وليس ذلك كله باليسير.

سوء تعليمنا جعل نوابغنا وأكفأنا قليلي العد، يحملون أعباء أكبر عدد، وتشويه أخلاقنا جعل هؤلاء النوابغ الأكفأ يتحاربون ولا يتعاونون، فلا يبقى للأمة بعد هذه الحرب إلا قوة

ضئيلة لا تكفي لتسيير السفينة، فهل لنا من عصا سحرية تقلب العداء ألفة، والكراه حياءً،
والخصومة تعاوناً؟



قديمًا قالوا: إن للشرق أدواء مزمنة، أو على حد تعبير الأطباء أدواء مستوطنة، هي داء
المحسوبية، وداء الأنانية، وداء تضحية المنفعة العامة للمنفعة الشخصية، وهي حقًا أدواء
مفرزة، ولكن هل هي حقيقة أدواء نبثت من طبيعة الشرق، أو هي أدواء جلبها الغرب وبذرها
في الشرق لينعم هو بشقاق الشرق وغفلة الشرق وسوء سمعة الشرق؟ أليس هو الذي اختار
أسوأ الناس، وحكّمهم في أحسن الناس، فكره بعضهم بعضًا؟ أليس هو الذي جعل قيم
الناس مرتبطة بالملق له والتقرب إليه فأفسد الذمم ونشر البغض؟

يقول قوم هذا وقوم ذلك، وفي يد قادة الأمم الشرقية المستقلة اليوم ترجيح أحد القولين
وتصحيح أي الرأيين.



قد كنا فيما مضى نحتمي بالاحتلال نحمله كل عيوبنا، ونلصق به كل وجوه نقصنا،
فنسند إليه جهلنا وفقرنا وانحلالنا، وكنا نزهد في الإصلاح مدعين أنه مرتطم آخر الأمر
بالاحتلال، وأن الأجنبي رأس الفساد وعدو كل إصلاح، فاليوم زال الاحتلال وبعد عن
الطريق كل ما كنا نقول إنه العقبة الكأداء. فهل تنمشى اليوم مع منطقنا فنبدل كل جهد
للإصلاح، ولا ندخر وسامًا لمعالجة الآلام وتضميد الجروح وتقوية الأمة في كل نواحيها؟



لقد تمّ الفصل الأول من الرواية وبدأ الفصل الثاني، وفي يدنا أن نكتبه جميلًا يعجب
الناظرين، أو رديئًا يسوء القارئين والسامعين، ولم تنته الرواية بعد، ففي إمكاننا أن تكون
سارة وأن تكون محزنة، فهيا إلى المسرح ومثلوا خير الأدوار.



إنها أول تجربة لأمم عربية شرقية تدير أمور نفسها بعد الاحتلال، والعالم - حولنا - كلّه
عيون يتطلع إلى أعمالنا، ولنا أصدقاء يضعون أيديهم على قلوبهم خائفين لكن آمليين، ولنا
أعداء عز عليهم استقلالنا فهم مترصدون، ولو أتاحت لهم الفرصة يدسون، ولهم أذنان

أفسدوا ضمائرهم يلعبون ويدعون الإصلاح وهم المفسدون. وإذا كانت أول تجربة، فيكون الحكم لكم أو عليكم حكمًا لأمر الشرع كلها أو عليها، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

* * *

غفر الله لحكامنا السابقين، فقد مهدوا للاحتلال بسوء صنيعهم، فحملونا أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم، ولا بدّ من سواعد قوية ترفع هذه الأثقال، وترميها في البحار لا إلى رجوع.

* * *

لقد قطع الغرب شوطًا بعيدًا في العلم والاقتصاد والصناعة، ومار - أول أمره - سير الطفل يدرج فيقع فينهض حتى اكتمل شابًا؛ وكان خطوه مقبولًا منه، إذ كان وحده هو الذي يسير سير الإنسان. أما نحن اليوم فلا يقبل منا السير البطيء ولا السير المتعثر، ولا السير المتخلف، ومستقام أعمالنا بمقياس الإنسان المتحضر على آخر طراز، العالم على أبعد مدى، السياسي الذي امتلا حنكة، الاقتصادي الذي وزن المادة بميزان الصيرفي، وليس ينفع سير الجمل بجانب السيارة، ولا الجري مع الطائرة، ولا نسيج اليد بجانب نسيج الكهرباء ولا سير الموكب البطيء بشراع الهواء؛ فإما حياة الأحياء وإما الفناء، وما أشقّه من مطلب!

* * *

إن الحكم الظالم الذي جرى - طويلًا - علينا قد التهم الحب من جونا، فلا الحاكم يحب المحكوم، ولا المحكوم يحب الحاكم، ولا الموظفون يحبون أصحاب الحاجات، ولا العكس، ولا الطبقة الرفيعة تحب الطبقة الفقيرة ولا العكس، ولا المتعلم يعطف على الجاهل، ولا الجاهل يوقر العالم. ثم هذا الحكم الجائر قسمنا شيئًا وجعل كل فرد أمة وحده. إن عَطَفَ فإنما يعطف على أسرته وأقاربه ليس غير؛ فمن لنا - بعد الاستقلال - يقوم يبنون بذور الحب حتى تنمو وتتفرح وتملأ الجور، فيحل التعاون محل التنافر، والمطف محل الخطف، والإيثار محل الأثرة، إذ لا تصلح أمة إذا فقدت هذا الحب؟

لقد كنا نهبًا مسمًا للأمر الغريبة تستعمرنا وتحتلنا وتملأ بلادنا ثكنات وجنودًا وطائرات؛ واليوم - وقد زال هذا المنظر البغيض أو كاد - سنواجه دواعي الفرقة من جنس جديد،

ستتقسما الدول بمبادئها، شيوعية تحارب ديمقراطية، وديمقراطية تحارب شيوعية، ودعاة يدعون لكل أمة غربية على أنها المثل الذي يجب أن يحتذى، والقذوة التي يجب أن تقلد، وستكون الحرب عنيفة بين دعاة الرجعية ودعاة التجديد، الأولون ينظرون إلى الخلف، ويستغلون مشاعر الشعب باسم الدين والمحافظة على الأخلاق والآخرين ينظرون إلى الأمام ويستغلون العقل والتفكير ومسيرة العالم، فيقسمون الأمة إلى معسكرين، ولا بأس من ذلك إذا اقتضت الحرب على الجدل والإقناع، ولكن الويل لنا إذا خرجت عن هذه الدائرة، ومستأبق الأمم في احتلالنا اقتصاديًا. والاقتصاد فنٌ لم نحذقه، وعلم لم ننقنه، وثوراتنا لم ندرسها ولم نحسن استغلالها وفتحنا عيوننا فوجدنا أهمها في يد غيرنا. فكم يقتضي ذلك من الجهد حتى لا تتوزعنا المبادئ المتناقضة توزيعًا حادًا يمزق وحدتنا، وحتى نفهم مصادر ثروتنا كما فهمها غيرنا، ونحتلها لأنفسنا كما احتلها غيرنا لأنفسهم، ونستخدمها في مصانعنا وأعمالنا فنمحو بها فقر الفقير وذلة البائس والشعور بالتقصير؟



أما بعد، فلي كلمة للشعب وكلمة للحكام:

فأما كلمتي للشعب فهي أن يغيروا نظرتهم إلى الحاكم. قد كانوا معذورين أن ينظروا إليه نظرة الطائر للবাদ، إذ كان حاكمهم ليس منهم أو أداة في يد غيرهم. أما اليوم فحاكمهم منهم، وليس يستطيع الحكم إلا بهم، والتمتع بثقتهم. كونوا أحرارًا ولكن تعلموا كيف تستخدمون الحرية، وهو درس شاق عسير وخاصة بعد أن احتملت الأمة من الاستبداد ما احتملت، وذاتت من الضنط والعسف ما ذاقت، وأخطر ما فيه أن الأمة في مثل هذه الظروف تلتفت إلى حقوقها ولا تتذكر واجبها. وتطلب من حاكمها أن يكون نبيًا معصومًا، ولا تتطلب من نفسها أن تكون صحابة طاعينين.

إن لكم الحق كل الحق أن تطالبوا بحكومتكم بالإصلاح في كل مرافق الحياة، ولكن في حدود المعقول والممكن. ولكم الحق كل الحق أن تنفذوا ولكن على أن يكون النقد نقدًا بانيًا لا نقدًا هادمًا. اذكروا - دائمًا - أن الحاكم في أول حملته للتبعية يخطئ، ولكن تقبلوا خطأه بصدق ورحب ونقد مشبع بالمعطف، ومكثوه من أن يصلح خطأه، ومهدوا له سبيل الاستقرار حتى يتوطد الحكم وتستقر الأسس، فبعض الخطأ مع الاستقرار خير من نشدان الكمال مع التغيير المستمر. وغاروا عليه كما تفارون على مصالحكم، واحرصوا على أن يكون الحكم على أيديكم أحسن من الحكم على يد غيركم، وأن تكونوا أطوع للحاكم

من أنفسكم من الحاكم يفرض عليكم، وقدروا ما يواجهه من مشاكل أشرنا إلى بعضها، فلا تتفلقوا كاهله بما تحدثون من مشاكل يمكن تأجيلها.

وأما كلمتي للحكام فهي أن يمتثلوا عقيدة بأن الحكم تكليف لا تشريف، وأداء واجب لا تحصيل مغنم، وأنهم من الشعب وللشعب وبالشعب، وأنهم قائدوه لا ناهبوه، وهادوه لا مضللوهم، وموجهوه لا تابعوه.

إنكم خدام الشعب لا آلهته، وقد حُكِّمتم لنفعه لا استغلاله، وأقمتم على مصالحه جميعه لا مصالح أسركم ولا حزبيكم ولا أتباعكم، فكل الأمة حزبيكم وأتباعكم، والحكومة الصالحة هي التي تعرف الكفايات حيث كانت، وتستغلها للخير من غير أي اعتبار.

ضخوا قوانين العدالة وقدسوها والتمزوا السير عليها، فما أسرع الفوضى إلى أمة تتلاعب بقوانينها، وتخضع لشهواتها لا قانونها.

إن الحكم فن دقيق، فاجتهدوا أن تجيدوه، وهو علم وفطنة فتزودوا منها.

من أهم أسسه حفظ التوازن بين القوى المتنافرة في الأمة، وتوجيهها كلها للمصلحة العامة، ومن أهم أسسه إشعار الأمة بقوة حكومتها وثبات مركزها وشدتها إذا اقتضى الحال، وبتها السريع لا تردها، وإلا سقطت من أعين الشعب وسادت فيه الفوضى. ومن أهم أسسه العناية بآمال الأمة الأدبية كالعناية بمنافعها المادية، ثم الحذر كل الحذر من الزعماء الطامعين في الحكم، الذي يلونون شهوتهم بلون المصلحة العامة، فيقسمون الأمة ويفرقونها، فتذهب قوتها وتتحول إلى قوى متشادة يذهب بعضها بعضاً. ينصرفون إلى وضع العراقيل للحكومة، وتنصرف الحكومة لإبطال دساتيرهم، ثم تضع مصالح الأمة بين هؤلاء وهؤلاء.

إن الأمر جد لا هزل فيه، وحق لا عبث فيه، ولبس الاستقلال وُزْدًا بلا شك أو مغنماً بلا مغرم.

إنه عبء، إنه واجب، إنه همة، إنه تضحية، إنه مسابقة، إنه عرض على أنظار العالم، إنه أهم قضية تنتظر حكم القاضي، والقاضي متحيز. فسدوا عليه كل منفذ. وفقكم الله.



صفحة من التاريخ

يرفع الستار عن غرناطة في القرن الخامس الهجري وعليها ملك اسمه باديس بن حُبوس بن ماثيين الصنهاجي ويلقب بالمظفر (429-465).

وصنهاجة قبيلة من قبائل البربر كثيرة العدد منتشرة بالمغرب، لا يكاد قطر من أقطاره يخلو منهم، وهم يتفرعون إلى بطون كثيرة، وكان لهم بالمغرب دولتان كبيرتان: دولة بني زيري بتونس، وقد أخذوا ملكهم من يد الفاطميين بالمغرب. ودولة الملثمين بالمغرب الأقصى - وسماوا الملثمين لأنهم يتلثمون ولا يكشفون وجوههم، وكثير من الصنهاجين بدو لا يعرفون حرثًا ولا زرعًا ولا فاكهة، وأمواهم الأنعام، وغذاؤهم اللحم واللبن، ولا يعرفون الخبز إلا أن يمر بهم بعض التجار فيأخذون منهم بعض الحبوب والدقيق، وكانوا وثنيين لم يسلموا إلا بعد فتح الأندلس، وهم أهل بأس وشدة، دوخوا الصحراء وجاهدوا من بها من أهل السودان، وحملوهم على الإسلام.

كان باديس هذا طاغية جبارًا بعيد الهمة شره السيف شجاعًا سفاحًا حازمًا مجرمًا مرهوب الجانب، هجم على غرناطة وملكها وتضخم به عمرانها. أمنت رعاياه في عهده من أن يعدو عليها عادٍ أو يطعم فيها عدو، فكانت مرهوبة الجانب من الخارج وإن كانت مصابة به وبحكامه في الداخل، وكان له وزير يهودي اسمه صموئيل بن نَجْدِلا، حرّفه العرب إلى إسماعيل بن نغديلة.

كان صموئيل هذا أو إسماعيل آية في الذكاء والدهاء والمكر وحسن التدبير وسعة الثقافة، عرف - إلى العبرية - العربية، فقرأ الكتب وحلق اللسان العربي والدين الإسلامي والفلسفة والرياضة والنجوم، وكان جماعًا للكتب، يقرؤها ويدعو إلى قراءتها ويُرْضي ملكه بكل أنواع الرضا، حتى صار يكتب عنه كتبه مستفتيًا بالحمد لله وبالصلاة على رسوله محمد ﷺ، مزكياً للإسلام ذاكراً فضائله، كما يريد سيده وكما يحبّ الناس، وهو في ثنايا ذلك يمكن لسلطانه وسلطان جنسه ولكن في تحفظ وتؤدة.

ومات صموئيل سنة 459، فكاه اليهود بكاء مرًا وحملوا نعشه وجزعوا لفقدته.

وكان له ابن اسمه يوسف، كان جميلًا أعله أبوه ليخلفه، فعلمه وأدبه ومرّنه على أعمال الوزارة حتى حلّتها، وجعله في خلعة ولي العهد بُلُكَيْن بن باديس، فلمّا مات صموئيل خلفه ابنه يوسف وزيرًا لباديس، ولكن لم يكن يوسف كأبيه صموئيل دهاء، وإن كان مثله علمًا وذكاء. كان أبوه يسخر تمكينًا لسلطانه، ولكن ابنه كان يجمع المال تأييدًا لجاهه، وكان أبوه يمكن لليهود سرًا فكان ابنه يؤيدهم جهرا، وكان أبوه يؤيدهم في تحقّظ، فأيدهم ابنه في غير تحقّظ، وكان أبوه متواضعا تواضع الدهاء فجاء ابنه يعتز بالكبرياء، وكان أبوه يتظاهر باحترام الإسلام، فتظاهر ابنه بعباد الإسلام.

فتجمع الرأي العام في غرناطة على كراهيته وإن اختلفت أسباب الكراهية؛ هؤلاء يكرهونه لاستخراج الأموال منهم؛ وهؤلاء لكثرة توليته اليهود على مصالحهم، وهؤلاء لإفراطه في التجسس عليهم، وهؤلاء لقدحه في دينهم.

ثم ظهر على المسرح الإلبيري وهو إبراهيم بن مسعود. كان فقيها أديبا ورعا زاهدا، كان يسكن غرناطة ويتولى بها بعض الأعمال؛ فسعى به يوسف بن صموئيل إلى باديس، فغضب عليه وأخرجه من غرناطة، فسكن البيرة وانقطع بها إلى العبادة، وأخذ يقول شعرا سهلا في الزهد والندم والتوبة وذكر الله، فينتقل إلى غرناطة فيتناقله الناس ويلهجون بإنشاده ويترنمون به أمام الجنائز وعلى المآذن وفي مجالس الوعظ. وحزّ في نفسه ما فعل اليهودي معه وما كان من سلطة اليهود، فأنشأ قصيدة هزّت الرأي العام في غرناطة وتجاوبت معه وعبرت عن مشاعره، فكانت النار في الهشيم. يقول فيها⁽¹⁾ [من المتقارب]:

ألا قل لسنهاجة أجمعين

بذور الزمان وأسد المرين

مقاله ذي مقه مشفق

يعد التصيحة زلفى ودين

(1) هله القصيدة لم ترد في نفع الطيب ولا في الإحاطة ولا فيما بين أيدينا من كتب الأندلس، وإنما عثر عليها الأستاذ دوزي، فنشرها في الجزء الأول من نشرة البحوث التاريخية الأدبية لإسبانيا في القرون الوسطى سنة 1849.

لقد زل مسيدكم⁽¹⁾ زلّة
تقرّ بها أعيان الشامتين
تخيّر كاتبه كاتباً
ولو شاء كان من المؤمنين
فعر اليهود به وانتخروا
وتاهوا، وكانوا من الأذليين
ونالوا مناهم وحازوا المدى
وقد كان ذاك وما تشعرون

* * *

أباديس أنت امرؤ حاذق
تصيب بظنك نفس اليقين
فكيف خفي عنك ما يعيئون
وفي الأرض تضرب منا⁽²⁾ القرون

* * *

وكيف يتم لك المرتقى
إذا كنت تبني وهم يهدمون
وكيف امتننت إلى فاسق
وقارنته وهو يئس القرين
وقد أنزل الله في حبيبه
يحلر عن صحبة الفاسقين

* * *

وكيف انفردت بتقريبهم
وهم في البلاد من المبعدين

(1) يريد «باديس».

(2) في الأصل: «منا».

على أنك الملك المرتضى
سليل الملوك من الماجدين
وأن لك السبق بين السورى
كما أنت من جلة السابقين

* * *

وانى حللت بفنرناطة
فكنت أراهم بها عابثين
وقد قسموها وأعمالها
فمنهم بكل مكان لعين
وهم يقبضون جباياتها
وهم يخضمون وهم يقضمون

وهم يلبسون رفيع الكسا
وانتم لأوفمها لايسون
وهم أتناكم على سرّكم
وكيف يكون أمينا غوون
ويأكل غيرهم درهما
فبُقضى، وُذنون إذ يأكلون

* * *

ورغم قـرؤهم داره
وأجرى إليه نـمير المعين
وصارت حوائجنا عنده
ونحن على بابه قائمون
ويضحك منا ومن ديننا
فإننا إلى ربنا راجعون

ولو قلست في ماله إنه
كمالك كنت من الصادقين

* * *

وكيف تكون لنا همة
ونحن خمول وهم ظاهرون

ونحن الأذلة من بينهم
كأننا أسانا وهم محسنون

للا ترض فينا بأفعالهم
فأنت رهين بما يفعلون

وراقب إلهك في حزبه
فحزب الإله هم المفلحون

عمل القصيدة في البيرة، فافرت إلى غرناطة، فحفظتها القلوب وتداولتها الألسن، وكان صباح، وكان مساء، وكان هياج.

ثم أسدل الستار على مأساة من أنجع المآسي في غرناطة.

* * *

أدب المستقبل

لكل عصر مزاجه وبيئته التي تؤثر في أدبه، ومن أجل هذا لا يمكن لعصرنا أن يخرج كتابًا مثل كتاب الأغاني يعتمد على الرواية والسند، وعلى الأخبار المتفرقة لأن هذا كان نتيجة لمزاج زمانه، فهو يقدّر كتب الحديث في اعتمادها على السند وروايتها للجزئيات. ونحن لا نغلب علينا هذا النمط من التأليف. ومحال أن نؤلف على هذا النحو. ومن أجل هذا أيضًا كان أكثر من تعلم اللغة الأجنبية بجانب اللغة العربية، يفضلون أن يقرأوا الكتب الإفرنجية، لأنها تتعرض لموضوعات العصر، بأساليب العصر.

ويحق لنا أن نسأل: ما مستقبل الأدب، وخصوصًا الذي سيسود؟

لقد جاءت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فأثرتا في الناس وحياتهم الاجتماعية أثرًا بالغًا، فكان لا بد أن يتبع ذلك التغيير تغير في الاتجاه الأدبي. ونحن نلاحظ أن الأدب يسير سيرة البندول، أحيانًا إلى اليمين، وأحيانًا إلى اليسار، كالحياة. فقد أعقب الحرب العالمية الأولى نوع من اليأس وخيبة الأمل، وشك في القيم، وامتهان لها، وسخرية عابثة لا تؤمن بشيء.

وأنتج ذلك أدبًا فيه حيوية واستهتار بالحياة، كأن في نفوس الناس إيمانًا عميقًا بأن الحياة لا تتأهل للحرص عليها، خصوصًا أن الجيلين اللذين اشتركا في الحرب الأولى كانا يؤمنان بالمثل العليا، وأن الحرب ستسلم في النهاية إلى سلم رائع، يسود فيه الحق والعدالة والخير. فلما رأيا أن شيئًا من ذلك لم يحدث، صدمهما الواقع، وأنتج الأدباء في ذلك العصر، أدبًا نظروا فيه إلى أحداث العالم نظرة سوداء. ولذلك لما دخلوا الحرب الثانية، دخلوا وهم مرتابون في النتيجة، قياسًا على ما رأوا في الحرب الأولى. وكان أكثر الروايات التي أخرجوها في هذه الفترة تدل على الشك والارتباب وشعورهم العميق بالحاجة إلى القيم التي أهملت، وردّ اعتبارها إليها، وتقويمها من جديد. ولذلك كان الشباب الذي تخرج في الحرب الثانية وما بعدها، أنضج عقلًا، وأكمل رجولة. فكسبوا بذلك قدرة على المناداة بالإصلاح، وكان صوتهم مسموعًا، ومكانتهم ملحوظة.

وهذه الحركة من الشبان تدل على أنهم سيكونون أصدق نظرًا، وأحسن عملًا.

ومن المظاهر التي نلاحظها بعد الحرب الثانية، الميل إلى الإيمان. ويظهر أن هذا هو طابع الكتب المستقبلية، بدليل ما نلاحظ من أن الكتب الدينية قد زادت انتشارًا، وزال كسادها. وسبب ذلك قسوة الحرب، والحاجة إلى ركنين يعتمد عليهما الناس. وتبع ذلك تحطيم النفاق والرياء والاحتلال، وتصوير العواطف الواقعية تصويرًا جريئًا صادقًا واضحًا لا لبس فيه ولا غموض. ومن المظاهر التي نتوقع أن تسود قلة التفات الأدباء إلى أنفسهم، وكثرة التفاتهم إلى مجتمعهم والإعراض عن النظرية التي كانت سائدة، وهي أن الفن للفن، وأن الأديب ينبغي أن يكون حرًا طليقًا لا يقيدته شيء. وكان يسود الأدباء والفنانيين نزعة بوهيمية يطلقون معها العنان لشهواتهم وغرائزهم، وإلا ما كانوا فنانيين. وحل محلها نظرية «الأدب في خدمة المجتمع». ومن مظاهر ذلك كثرة الروايات والكتب التي تعالج مشاكل المجتمع. ورأينا أن أدب الفردية والحيرة والاضطراب يسير إلى الزوال. وعظم إحساس الأديب بمسؤوليته. ولا شك أن هذا سيبدو أثره واضحًا في كتب المستقبل. فالأديب سوف لا يبغي لنفسه، وإنما يبغي للناس، وسيختفي أيضًا الأدب اللفظي والزينة اللفظية، والعناية بأنواع البديع، والزخرف نتيجة لسيادة الديمقراطية الصناعية. وستسود البساطة والرغبة في إيفهام الناس من أقرب سبيل. وسيربط الأدب بالنظام الاجتماعي، ليؤدي فيه وظيفته الحقة، وبذلك سيدخل الأدب فيما نعتقد في عصر من عصوره الزاهية.

لقد كان الأدب والفن في ظلمات بعضها فوق بعض، وكان يغمرها موج من فوقه موج من فوقه سحب. أما في المستقبل، فسيعودان إلى النور، وسيرتفعان إلى القمة.

لقد كانت القصة في ربيع القرن الأخير مملوءة باليأس، وبالعوامل التي تحطم القيم الإنسانية إلا في القليل النادر. أما في المستقبل فسترد إلى الأشياء قيمها، ويسودها الروح الإنساني، ويسودها الحلم اللذيذ.

لقد جرت العادة أن يقسم الأدب إلى نوعين: نوع يقصد منه التسلية والمتعة فقط، ونوع يهدف إلى توسيع فهمنا للحياة، وتقويتنا على احتمالها. وعندني أن كتب المستقبل سيكون أقلها من النوع الأول وأكثرها من النوع الثاني.

لقد جريتنا زمانًا طويلًا على أن نعتمد على أدبنا، فإذا اقتبسنا من غيرنا، فاقتياس قليل. أما في المستقبل وقد كسرت الحواجز بين الأمم، وكثر الاتصال بينها، فسوف يستفيد كل

أدب من غيره، فيستفيد الشرق من أدب الغرب، ويستفيد الغرب من أدب الشرق، مثل التبادل المادي.

والأدب في السنوات القريبة، سيهدف إلى تقويم النفس الإنسانية تقويمًا كبيرًا ويعيد إليها مكانتها. وبذلك ينتهي امتهان الأدب لكرامة الإنسان: سواء بالانهماك في الملذات، أو عدم الاعتداد بالنفس البشرية، أو الخنوع لأولي القوة.

لئن كان الأديب في السنين الأخيرة العاضية يائسًا، محطمًا لقيم الإنسانية، فإن الأديب في المستقبل القريب سيكون أكثر أملًا، وأكثر تقويمًا للإنسانية.

إن الأديب كان يهتم كثيرًا بنفسه، وقلما يهتم بالناس، ولذلك ضعف شعوره بالمسؤولية. أما في المستقبل فميشعر الأديب بأنه مسؤول عن الحياة الاجتماعية التي يعيش فيها، ينادي برفع الظلم ويأسف لسوء الحال، ويحارب الشكاك الذين لا يؤمنون بشيء؛ فلا يؤمنون بالله ولا بالوطن، ولا بأي شيء.

لقد عشنا طويلاً، نحن وإخواننا في الشرق في ذلة وفقر، لا نرى ملجأ إلا الملوك والأمراء، نتملقهم، ونأكل من أيديهم. أما السلطة اليوم فللشعوب، والعهد عهد الديمقراطية، لا الأرستقراطية. والمنادون بالإصلاح عادة هم الأدباء؛ يرون أنهم لم يودوا رسالتهم إذا عكفوا على شهراتهم، وغنوا لأنفسهم، وقبعوا في كسر بيتهم. فما لم يسايروا الشعب وآماله، يموتون جوعًا، وينبذهم المجتمع نبذ النواة.

بل لعل الأديب مسؤول عن مجتمعه، أكثر من مسؤولية الحاكم، لأن الأديب أقدر على الاتصال بنفس الشعب، وأقدر على تحريك مشاعره. وهو يحسن بمقدار خدمته للشعب، وإحساسه بالمسؤولية أمام الشعب.

لو استعرضنا الأدباء العرب الأقدمين، لرأينا قليلًا منهم من تحمّل المسؤولية، وهل تحمّلها أبو نواس وهو الغارق في شهوته، أو أبو تمام والبحرتي، وهما يشعران أكثر ما يكون للملوك والأمراء، أو المتنبّي وهو يجري وراء مال أو ضيعة، أو ابن سكرة والحجاج، وهم ماجنان لا تهمهما إلا النكتة، يضحكان بها الناس، أو الشيخ علي الليثي والسيد علي أبو النصر وهما يسيران في فلك الخديوي إسماعيل حيثما سار، أو غيرهم أو غيرهم؟؟

لقد انقضت ذلك العهد، وأصبحنا في عهد يتحمل فيه الأديب مسؤولية مجتمعه أكثر مما

بتحملها الحاكم، والموظف والجندي، ذلك لأن قِيَمَ الأشياء انقلبت على مَرِّ الزمان رأسًا على عقب.

كان المجتمع هرماً رأسه الملك، وقاعدته الشعب، والأدباء نقط على محيطه، تتجه نحو الملك، فتسبح بحمده، وتشيد بحسناته، وتبرّر سيئاته.

أما اليوم، فأصبح الشعب في القمة، ويجب أن يتجه الأدباء إليه، لا ليمجدوه في كل ما يقع منه، ولكن ليصلحوه إذا فسد، ويشجعوه إذا صلح، ومن هنا تأتي المسؤولية. وهم بحكم طبيعتهم وثقافتهم، أرهف شعورًا، وأنضح عقلاً، والمسؤولية عادة تكبر عندما يكبر العقل، ويدق الشعور.

سيقدر التاريخ الأدباء تقديرًا آخر غير التقدير الماضي. لقد كان التقدير الماضي مبنياً على فخامة أسلوب، وجمال تعبير، وقدرة على البديع؛ أما في المستقبل فسيكون تقدير الأديب: ماذا صنع لأمته، وكيف هداها إلى الخير، وإلى أي حدّ رفع صوته ضد الظلم والفساد، ومؤيدًا للعدل والصلاح [من البسيط]:

هذي المكارم لا تُغبان من كَبِن

شيبا بماء فعادا بَعْدُ أبوالا⁽¹⁾



(1) البيت لأمية بن أبي السُّلت في ديوانه ص 52.

(1) في الأدب العربي:

طريقة في دراسة الأدب

قال ابن الحُقَيْق [من السريع]:

إنني إذا مالت دواعي الهوى
وأنصت السامع للقبائل
واعتلج الناس بأرائهم
نقضي بحكم عادل فاصل
لا نجعل الباطل حُتًا ولا
نرضى بدون الحق للباطل
وقال آخر - وقد دعاه عبد الملك بن مروان لقتال ابن الزبير فأبى [من الوافر]:
فلمست بفنائل رَجُلًا يصلي
على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعليّ إثمي
معاذ الله من سفه وطيش

* * *

وقال أبا نؤاس [من الرمل]:

إن لأوثنة قبيطاً⁽¹⁾ بيئنا
فروية الميل منها يتعدل

(1) الهبط: الضجيج والجلبة.

فإذا كان عطاءً فأنتهز
 وإذا كان قتالاً فاعترض
 إنما يوقدها فزماننا
 حطب النار، فدّوها تئتمل

هذه أشعار قيلت الأولى منها في صدر الإسلام، وقيلت الثانية والثالثة في العصر الإسلامي الأول والفتن مشتعلة، والناس تتوزعهم الأحزاب - كما هو شأننا اليوم - وكل يدعى الحق بجانبه، فإذا عجز اللسان عن الإقناع تكفل السيف به.

وكان الناس ألوانًا كما نحن ألوان، وكل قطعة من هذه الأشعار تمثل لونًا من ألوانهم. بعض هذه الألوان زاهٍ جميل، وبعضها قائم وقور، وبعضها لماع زائف.

(1) فالقطعة الأولى تعرض لأجمل الأجيال وأروعها وأحقها أن تكون مثلًا أعلى. يدعو هذا الشعر إلى أن الأهواء إذا اختلفت، والآراء إذا اشتبكت وتضاربت، يجب على الإنسان ألا يتجنب المعركة ولا يفرّ من الميدان، ولكن يبتعد عن الأهواء كلها، ويدرس الآراء كلها في دقة وإمعان، حتى يعرف صحيحها من باطلها، ولا ينخدع بزيفها، فإذا تبين له وجه الصواب أعلنه وأعلن التمسك به، ففضى بالرأي الذي يراه صوابًا وعدلًا وقاله قولًا فصلًا لا لبس فيه ولا إبهام ولا غموض ولا التواء.

ثم هو لا يكتفي بالقول، فما القول إذا لم يدعم بالعمل؟ فلا يقر قراره حتى يكون الحق ويحل محل الباطل. ثم لا يكتفي بأنصاف الحلول، فإما الحق كله أو لا شيء غيره، فذلك قوله: «ولا نرضى بدون الحق للباطل».

(2) والقطعة الثانية وقمت على معنى جميل وقائلها لا يصطدم مع القائل الأول ولكن يحاذيه، فهو يريد أن يقول إنه لا يحب أن يقا تل من أجل انتصار شخص على شخص، ولا سيما أن المقاتل مسلمًا والمقاتل مسلمًا، وهو قول إذا ترجم إلى أقوالنا المعاصرة قيل إنه لا ينصر حزبًا ولا يقا تل حزبًا من أجل زعماء هذا وزعماء ذاك، ما دام الزعماء كلهم أبناء أمة واحدة، فالقتال في مثل هذا الموقف ليس قتالًا للحق ولكنه قتال للزعيم. وأنا أرى بنفسى أن أقاتل لزعيم له الثمّ وعلّيّ الإثم، والقتال إن كانت نتيجته غنم شخص أيًا كان، وخسارتي أيًا كانت النتيجة، سغه وطيش، فذلك قوله [من الوافر]:

له سلطاناه وعلسي إثمى

مماذ الله من سَفْهِ وَطَيْبِشِي

إذا انضم إلى هذا المعنى السلي ذلك المعنى الإيجابي في الأبيات الأولى، وهو القتال للحق وفي سبيل الحق وفي نصره الحق، لا للزعماء ولا للرؤساء فقد بلغ الغاية.

(3) أما الأبيات الأخيرة فصاحبها شر الثلاثة. يقول: إذا أوقد الزعماء نار الفتنة فليوقدوها، ولا بأس بإيقاعها، فكل فتنة تنتهي بمغانم، فإذا كان وقت القتال والتضحية فلا تكن بعيداً عن النار، أستمتع بمرآها ولكن بحيث لا تمسني لفتحها، وإذا كانت وقت توزيع الغنائم والأسلوب ظهرت في الميدان وعلوت فوق هام المقاتلين والمضحين حتى أنال من المغانم أكبر نصيب.

وقد عبر هذا الشاعر عن نفسية كل النفوس الشريرة في كل العصور، لا تسيّرهم إلا شهواتهم، ولا يقدرون في الدنيا إلا مغانمهم، يريدون المغنم من غير تضحية؛ ويزعمون لأنفسهم الحقوق من غير أداء واجب. لا يراهم الرائي عند الغرم، ويتصدرون المحافل عند الغنم. الزعيم الحق عندهم هو من يظنون فيه أكبر مغنم لا أحق مطلب. ولا بأس عندهم أن يعلموا أن خير زعيم اليوم هو من قالوا إنه شر زعيم أمس، لأن المغنم عنده اليوم ولم يكن عنده أمس، وأحكامهم على المسائل العامة تنقلب وتنعكس بين يوم وليلة تبعاً لإشعاعات من يتولى الحكم ومن يعتزله، بحسب أمور الأمة كلها حساباً دقيقاً على أساس كم يناله من النفع في هذه الحالة وكم يناله في تلك، ويضع هذا في كفة وذاك في كفة، وعلى هذا الأساس يصدر حكمه في نظم الحكم، وفي الوزارات التي تتولاها، وفي المشاريع التي تقدمها، فذلك قوله [من الرمل]:

فإذا كان عطاءً فأنتَهزُ

وإذا كان قتالاً فأغزُزلُ

فالهم لا تكثر من أمثال هذا فينا.

(4) وهناك نموذج رابع هو شر الجميع. فإن كان الأول يتحرى الحق وينصره، والثاني لا يقاتل لشخص ولا لزعيم فإن قاتل فإنما يقاتل لمبدأ، والثالث رجل نهاز الفرص، يقبع، حتى إذا جاء وقت توزيع الأسلاب ظهر وطالب وغنم. فهذا الرابع ليس كهؤلاء جميعاً، هو من نوع غير هذه كلها، هو لا يرتاح لهدوء الناس وطمأنينتهم، بل هو إذا نامت الفتنة أيقظها، وحرك العداوة والبغضاء بين الناس بما يخترع من أقاويل ويثير من كوامن، ويقول لهؤلاء ما

يغضبهم ويقول لهؤلاء ما يثيرهم، ويحرف الكلام عن مواضعه ليبدد الشر، ويقول الناس ما لم يقولوا ليخلق الضغينة.

حتى إذا تأججت النار واحتدم الغيظ واشتبك الخصوم في القتال نفخ من ذلك كله يده، وزعم أنه لم يثر شرًا ولم يدبر كيدًا، فكان ﴿كَتَلِي النَّيْلِي إِذْ قَالَ لِلنَّاسِ أَحْكُمُوا قَلْنَا كَفَرًا قَالَ لَأَبْرَأَهُمُ يَنْتَهِ إِفْتًا أَخَاكَ اللَّهُ رَبِّي الْمَلَكِينَ﴾ [حضر: 16]. يحزن للطمانينة إذا هي كانت، ويعمل للشغب ويفرح إذا هو كان، وكلما كثرت القتلى والصرعى ازداد غبطة وأمعن في التستر.

ثم هو يهزأ بالذكر الحسن بعد الموت، والثناء على أفعاله إذا هو قتل، فلا قيمة لشيء من ذلك كله عنده، وإنما القيمة في حياته سالمًا غانمًا.

ذلك هو الفرار السلمي الذي يقول [من الكامل]:

وكتيبة لبستها بكتيبة

حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

فتركتهم تقص الرماح ظهوزهم

من بين منعفر وأخر مسند

ما كان ينفعني مقال نسا لهم

- وقلت دون رجالها - لا تبعيد⁽¹⁾

هذه أصناف الناس في الفتن في كل زمان ومكان، وفي هؤلاء الشعراء جميعًا مزية الصراحة، فكلُّ قد وصف نفسه أصدق وصف، على حين أن في الناس من الصنف الثالث أو الرابع ويزعم نفاقًا أنه من الصنف الأول أو الثاني، وعلى كل حال فليست تصلح أمة حتى يكثر فيها الأولون ويقل فيها الآخرون.

* * *

(1) لبستها: خلطتها، وتقص: تكسر. والمنعفر: الملقى في العفر، وهو التراب. والمسند: المصروع أسند إلى ما يسكع به رمق. ولا تبعد: لا تهلك، وهي كلمة تقال ترحمًا على الميت.

(2) في الأدب العربي

ذلة كبرى

كان عمرو بن سعيد بن العاص - الملقب بالأشدق - رجلًا من رجالات الدولة الأموية، عرف بالقوة والعظمة والفصاحة والسخاء، وولى المدينة ليزيد بن معاوية.

فلما ضعفت الدولة بعد معاوية بن يزيد بن معاوية وكاد الأمر يخرج من البيت الأموي، كان عمرو الأشدق هذا أجْدَّ الناس في تولية خاله مروان، وأحسنهم معاونة ومكاتفة له، واجتهادًا في صلاح أمره وإنقاذ أمر ابن الزبير. قاتل مع مروان يوم مَرْجِ رَاهِط، ولما وجه ابن الزبير أخاه مصعبًا للاستيلاء على فلسطين وجه مروان عمرًا هذا على رأس جيش، فهزم مصعبًا وجيشه وردّه إلى المدينة.

وكان عمرو قويًا بسخائه وبذله الأموال الكثيرة على أعوانه، فأحبه جنده وأطاعوه وعملوا بإشارته حتى كان قوة لا يستهان بها.

فهو عزيز في نفسه، عزيز في جنده، عظيم في نفسه، قوي في رأيه.

شعر مروان بذلك كله، فمتّاه بالخلافة من بعده استدعاءً لطاعته واحتياجًا لنصيحته.

فلما استمكن الأمر لمروان ودانت له الأقطار ونظر إلى ابنه عبد الملك وعبد العزيز فأعجبه، وعز عليه أن يخرج الملك عنهما، فبني عهده لعمرو، وعهد بالملك من بعده لعبد الملك ثم من بعده لعبد العزيز.

وترك عمرًا يتجرع الغصص وينتهب الفرص وهو هو القوي الداهية يصف نفسه فيقول: «والله ما أنا بملو المذاق، وإني لقيمن المضرة، ولقد ضرتني الأمور، وجرستني الدهور»⁽¹⁾.

(1) جرستني: جربتني واختبرتني.

فزعًا مرة وأمنًا مرة. وإن قريشًا لتعلم أنني ساكن الليل داهية النهار، لا أنتبح الظلال، ولا أقمص حاجتي، ولا يُستكر شَبَّهِي، ولا أدعي لغير أبي⁽¹⁾.

وقيل له مرة: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي أوصى إلي ولم يوص بي.

مات مروان ونفذت البيعة فتولى عبد الملك بن مروان. واثارت الفتن على عبد الملك. فمصعب في العراق وعبدالله بن الزبير في مكة وسائر الأقطار في فتنه، والدولة محتاجة إلى الأنصار أمثال عمرو بن سعيد، فتقدم عمرو إلى عبد الملك وقال: إنك لتعلم ما قدمت لأبيك من معونة، وما قمت بشأنه وما حاربت معه وما وعدني أن يجعل لي الأمر بعده. فرد عليه عبد الملك في جفاء وأنكر عليه مطلبه.

فانتهز عمرو خروج عبد الملك إلى العراق وخرج إلى دمشق، واستولى عليها وأعلن الخلافة لنفسه، وأجاب أهل دمشق وبايعوه وحصن المدينة واستعد للقتال، فلما بلغ ذلك عبد الملك أهمه الأمر أكثر مما أهمه مصعب وعبد الله ابنا الزبير، وقفل إلى دمشق، فوجدها مغلقة الأبواب مستعدة للقتال، فخاف عبد الملك أن يضع قوته في قتال عمرو فراسله وسأه، وضمن له أن يوليه بيت المال، ويجعل له ولاية الأمر من بعده مقدمًا على أخيه عبد العزيز، فأبى عمرو إلا أن تكون هذه الشروط كلها مكتوبة، فكتب له عهدًا ووثقه ووقعه. فقبل عمرو وفتح له دمشق فدخلها عبد الملك ونزل دار الخلافة. وكان عمرو يركب إليه، فيكرمه عبد الملك حتى سكن إليه.

فلما أمكنته الفرصة بعث يومًا لعمرو فخرج إليه في ركبته، وكان عبد الملك أوصى إذا دخل عمرو أن توصل الأبواب دون من معه ففعلوا، حتى إذا اطمان عمرو في جلسته تقدم حارس فأخذ منه سيفه فقال عمرو: أيؤخذ سيفي؟ فضحك عبد الملك وقال: أنطمع أن تعدد معي بسيف بعد الذي كان منك؟ ثم قال عبد الملك: إني كنت أعطيت الله عهدًا إن ملات عيني منك مستمكًا أن أجمع يديك إلى عنقك ثم أثقلتك حديثًا. وأمر بجامعة وقيد - أعدًا له - فصيروها في عنقه ورجليه، فلما أحس الشر، ناشده الله والرحم، فقال عبد الملك: إني لو علمت أنك تبقى ويصلح لي ملكي لفديتك بدم النواظر. والله ما اجتمع فحلان في هجمة⁽¹⁾ إلا قتل أحدهما صاحبه، ثم أمر به فقتل ورمى رأسه إلى جند عمرو، ورمى معه بيدل الدنانير فتركوا الرأس واشتغلوا بجمع الدنانير.

(1) الهجمة: جماعة الإبل فوق الأربعين.

وكانت أخت عمرو زوجة للوليد بن عبد الملك، فخرجت حاسرة تقول [من الطويل]:

هَدَرْتُمْ بَعْمُرٍ يَا بَنِي خَيْطٍ بَاطِلٍ
وَكَلِّكُمْ يَبْنِي الْجَبِيوتِ عَلِي غَدِيرٍ
وَمَا كَانَ عَمْرُو عَاجِزًا غَيْرَ أَنَّهُ
أَثَمَهُ الْمَنَاهَا بِغَتَّةٍ وَهُوَ لَا يَدْرِي
كَأَن بَنِي مَرْوَانَ إِذْ يَقْتُلُونَهُ
بِغَاثٍ مِنَ الطَّيْرِ اجْتَمَعْنَ عَلِي صَمْرٍ
لِحَى اللَّهِ دَنِيًّا تُعَقِّبُ الذُّلَّ أَهْلَهَا
وَتَهْشِكُ مَا بَيْنَ الْقَرَابَةِ مِنْ سِتْرٍ⁽¹⁾

* * *

سقت هذا الحديث لأدل على درة من درر الأدب العربي؛ ذلك أن عيد الملك استشار أصحابه فيما فعل، فأما المنافقون - وهم كثيرون - فأطروا عمله، ولكنه سأل رجلاً كان يستشيريه ويصدر عن رأيه إذا ضاق عليه الأمر؛ فقال له: ما ترى ما كان من فعلي بعمر بن سعيد؟

الرجل: أمر قد فات دركه.

عيد الملك: لتقولن.

الرجل: حَزْمٌ لَوْ قَتَلْتَهُ وَحَيِّتْ.

عيد الملك: أَوْلَسْتُ بِحَيٍّ؟

الرجل: هيهات! ليس بحي من وقف نفسه موقفًا لا يوثق به بعهد ولا عقد.

عيد الملك: كلام لو تقدم سماعه فعلي لأسكت.

ليت كلام هذا الناصح الأمين يصل إلى مسامع كبار الساسة ممن يقطعون العهود على

(1) روى المسمودي هذه الأبيات لأخت عمرو. وقال البلاذري إنها لحى بن الحكم بن أبي العاص أو

بشر بن مروان.

الحرىات الأرىع ومىثاق الأطنطى وضمان مصىر الأمام الصغىرة لئحكمن نفسها وتدىر أمرها ثم ىنسون عهدهم، وىخلفون وعدهم .

لقد أصىح عبء الملك بعء هءه الفعلة لا ىوئق له بعهد، ولا ىطمأن له فى قول، مهما وئفه وأكده بالإىمان . وهءا مصىر كل ناكث . ورحم الله الناصح إذ ىقول: «لىس بى من وقف موقفاً لا ىوئق منه بعهد ولا عقء»، ورحم الله أءء عمرو إذ تقول [من الطولىل]:

عءرتم بعمرو ىا بنى خىط باطل
وكلكم ىبنى البىوت على عئىر
لحى الله دنىا تعقب اللئل أهلها
وتهتك ما بىن القرابة من سئر

* * *

(3) في الأدب العربي

الشك قبل اليقين

مما عرف عن خصائص النهضة الحديثة الأوروبية أنها طلعت على الناس بأسلوب جديد في البحث هاجمت به الأسلوب القديم، وهو التسليم بالمقدمات تسليمًا لا يعلو إليه الشك، والاعتماد كل الاعتماد على القياس المنطقي، فالمقدمات تؤخذ قضايا مسلمة، والبحث كل البحث في القياس وشكله وشروط الاستنتاج منه، فثار قادة النهضة على هذا النمط، وصرخوا يطلبون الشك في المقدمات وبحثها وعدم التسليم بها حتى تمتحن وتجرب، وعدم التعصب في كل إشكاله، سواء كان تعصبًا لعقيدة اعتقدها أو دم انتسب إليه، أو قول فيلسوف كبير قاله، أو ميل شخصي يتفق مع مزاج البحث، أو نُظِمَ ألفها وتأثر بها أو نحو ذلك. فالباحث يجب أن يشك أولاً ليستيقن أخيرًا. والشك أصل من أصول البحث ويجب أن يسبق اليقين.

وكان من أسبق واضعي هذا المنهج والملحين في النداء بالشك «فرنسيس بيكون»، ومن أقواله اللطيفة في ذلك:

«لم أجد نفسي صالحة لشيء صلاحيتها لدراسة الحقيقة، ذلك أنني منحت عقلاً من النشاط والمرونة ما يمكّنه من إدراك وجوه الشبه بين الأشياء، وله من الرزانة ما يعينه على تعرف وجوه الخلاف بينها، ولأنني منحت رغبة في البحث وصبرًا على الشك، وغرامًا بالتفكير، وبطأ في الجزم، واستعدادًا للفحص، وعناية بالترتيب، ولأنني خلقت وليس لي ولع بالجديد ولا إعجاب بالقديم، وأكره كل أنواع الخداع. فلي طبيعة تألف الحقيقة ولها بها اتصال وثيق».

وجاء «ديكارت» فشك وتعمق في الشك وقال: «أنفقت ما بقي من عهد الشباب في الارتحال، أزور الملوك في قصورهم، وأنخرط في سلك الجيوش، وأبادل الحديث رجالاً من ذوي المناصب المتفاوتة، والطبقات المتباينة، وأجمع من التجربة ألوانًا شتى - وأغوص بفكري فيما أصادف من تجارب لعليّ أستفيد علمًا جديدًا».

وقال: «إن الحواس بطبيعتها تركيبها لا تؤمن على ما تنقله إلينا من علم، فليس لنا بد من الشك في أحكام العقل وفي الآثار الحسية معًا، لا نستثنى من هذه أو تلك شيئًا، حتى ما يبدو منها بديهيًا لا يحتمل الشك - فالعالم مليء بأنواع المادة، ولكن الحواس أنبأتنا بوجود الطبيعة، بكل ما فيها، والحواس غاشة خادعة»⁽¹⁾.

ثم إننا نعتقد في النوم أمورًا، ونتخيل أحوالًا، ونحسب لها ثباتًا واستقرارًا ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلمًا، فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كلها خيالات لا حاصل لها؟ وليس هناك أمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم بوضوح وجلاء»⁽²⁾.

وقال: «لاحظت أنني منذ سنواتي الأولى قد تلقيت طائفة من الآراء الخاطئة على أنها صحيحة، ومن ذلك حكمت أنه يجب أن أخلص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي، وأن أعاد البحث من أساسه إذا أردت إقامة شيء ثابت راسخ في العلوم»⁽³⁾.

«لكن مهما شككت أو أمعنت في الشك فستبقى لي حقيقة واحدة تبقى أمام الشك الجارف، وهي أن هناك ذاتًا تشك، فمهما الححت في الشك فلن أشك في أنني أشك».

ومن هذه النقطة بدأ تفكيره⁽⁴⁾، وأفاض في الشك على أنه منهج في البحث⁽⁵⁾.



وفي الأدب العربي صفحات رائعة من هذا القبيل، لعل أروعها صفحة الإمام الغزالي في حيرته العلمية وشكه وتحريه الحق، وسبقه لديكارت في لفتاته، وتسجيل ذلك كله تسجيلًا دقيقًا مفصلاً في كتابه «المنقذ من الضلال»، يقول: «لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن - وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز

(1) انظر: قصة الفلسفة الحديثة.

(2) ديكارت للدكتور عثمان أمين.

(3) نفس المصدر.

(4) قصة الفلسفة الحديثة.

(5) انظر فصل الشك في كتاب ديكارت للدكتور عثمان أمين ص 140-161.

بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغانر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتهب لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

«وقد كان التفتن إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختيارى وحيلتي، حتى انحلت عني ربطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام؛ وسمعت الحديث المروي عن رسول الله حيث يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فتحرك باطني إلى معرفة حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأرائها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارن بإمكان الغلط والوهم.

«ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

«ثم فتشت عن علمي، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول البأس، لا مطعم في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم - بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بنتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من

الأرض في المقدار: هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذب حاكم العقل، ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مداقته، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقل التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنقي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً.

«فقلت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّي كذب العقل في حكمه، كما تجلّي حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته فتوقفت النفس قليلاً وأبدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فيم تأمل أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك - بحس أو عقل - هو حق بالإضافة إلى حالتك، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك...»

«فلما خطرت لي هذه الخواطر واتقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفي الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موقوفاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.»

هذه النبذة القيّمة أرجو أن تقرأها مرة واثنتين وثلاثاً قبل أن تسمح تعلّمي عليها.

هذه صفحة رائحة للفرزالي في ملاحظة نفسه. وإمعانه في الشك في كل ما تعلم وما تلقن.

لقد رفض باديء بدء التقليد في العقائد، ورأى أنه ليس أساساً صالحاً للعلم، فكل ذي دين يقلد أهل دينه، فإذا زعم أن دينه هو الحق بناءً على هذا التقليد، فأهل الأديان الأخرى يستطيعون أن يقولوا مثل قوله، وإذا جاز أن يكون التقليد شعار العجزة والعمامة فلا يصح أن

يطمئن إليه الخاصة وأصحاب العقول القوية، فإن هؤلاء إنما يجب أن يعتمدوا على العلم اليقيني.

وما العلم اليقيني؟

يعرفه الغزالي بأنه «العلم الذي ينكشف به المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم».

على هذا الأساس استعرض الغزالي ما تعلمه من صفوه وفي شبابه وشيوخته، فلم يجد فيها ما يصح أن يتصف بهذا الوصف، لأن ما يصح أن تستمد منه معلوماً ثبوتها هو المحسوسات والأوليات العقلية، وكلاهما لا يصح أن يُستند عليه، فالحواس خداعة من غير شك، والأوليات العقلية يمتريها الشك أيضاً، إذ من المحتمل أن تكون الحالة عقلية، كحالة النائم، يعتقد بثبوتها مدة نومه، فإذا استيقظ بددها الانبثاء، فما الذي يمنع أن تغشى الإنسان حالة أخرى ينظر فيها إلى العالم من زاوية جديدة، فيرى فيها أن حالة اليقظة كذلك مزيفة. ونظير هذا ما يحدث للصوفية، فإنهم يرون أن حالة اليقظة خداع كخداع الحواس.

فأين الحق إذاً؟

في هذا الطور - كما يحدثنا عن نفسه - أصبح سفسطائياً لا يؤمن بشيء، ويشك في كل شيء.

هذا العقل القوي النهم المخلص أراد أن يثبت من موقفه، فاستعرض كل المعارف في زمانه لعله يجد فيها ما يطمئنه. فقال:

«ابتدأت بعلم الكلام. فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم. وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واثٍ بمقصودي. لقد أحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيلة المتلقاة بالقبول من النبوة. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم - سوى الضرورات - شيئاً أصلاً. فلم يكن علم الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»⁽¹⁾.

(1) المنقذ من الضلال.

وبعد أن فرغ من علم الكلام، اتجه إلى الفلسفة لعله يجد فيها طلبته، فقال: «إني بعد الفراغ من علم الكلام ابتدأت بعلم الفلسفة، وعلمت - يقينًا - أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم... ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، وإذ ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًا، ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك... فأطلعتني الله على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه - بعد فهمه - قريبًا من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره».

وقد استخلص بعد البحث أن فروع الفلسفة هي:

- (1) رياضيات، وهذه أمور برهانية لا سبيل إلى مجادحتها بعد فهمها ومعرفتها.
- (2) ومنطقيات، وهي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وهذه أيضًا لا تنكر، غاية الأمر أنهم يضمنون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين، ولكنهم عند تطبيقها على المسائل الدينية لم يفوا بها كل الوفاء، بل تساهلوا غاية التساهل.
- (3) وطبيعيات، وهي البحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالهواء والماء والتراب والنار⁽¹⁾، والمركبة كالحيوان والنبات، والمعادن وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها، وذلك يضاهاى بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة. وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم (علم الطبييات) إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة».
- (4) «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم. فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوا في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها، ثم استرسل في بيان أغاليطهم ناظرًا فيها نظرة دينية.
- (5 و6) ثم السياسات، والأخلاقيات، وهذه لم يطل البحث فيها لأنها مبنية على التجارب والمصالح، وعنده أن كلام الفلاسفة فيها - حتى أرسطو وأمثاله - مستمد من أصول الدين الأولى.
- والذي نلاحظه على نقله الفلسفة، أنه كما عاب الفلاسفة بعدم تقيدهم الشديد بقوانين

(1) هذا ما كان يعتقد في زمنه.

المنطق، وقع هو في مثل هذا الخطأ، فلم يتقيد بما وضعه هو من أصول الشكّ والنقد، بل نظر إليها من خلال الدين. ولعل عذره أنه وضع كتاب «المنتقد من الضلال» بعد مروره في دور الشك واطمئنانه إلى الدين بما شرح الله به صدره.



ثم انتقل إلى تعاليم الباطنية لعله يجد فيها الحق، فلم يطعن إليها وخاصة في بناء تعاليمهم على نظرية «الإمام المعصوم». وتبين له بعد البحث والتحري أن «ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء».

وأخيرًا وجه همته إلى التصوف، فاطمأن إليه، وقال إنه أدرك بالذوق والسلوك ما لم يدركه بالبحث والنظر، وبه أدرك ثلاثة أصول: إيمان بقتي بالله وبالنبوة واليوم الآخر. ورأى أن قصر الإيمان على منطق العقل تقصير، وأن وراء قضايا المنطق شعورًا ووجدانًا هو الذي يصح أن يُطمأن إليه في باب الدين.

هذه هي المراحل التي قطعها نفس حائرة، وعقل مستتير هائم بالحقيقة، متحررًا للحق، دقيق النظر لخطرات الفكر، مسجل لذلك في دقة وأمانة. لم يجد الغزالي في المنطق والمعقولات ومسلك المتكلمين والفلاسفة منقذًا من الضلال، فالدين لا يمكن أن ينال من هذا الطريق، ووجود الله وصدور الأفعال عنه، كما يقول «أمور لا تتسع لها القوى البشرية، إنما تدرك بالكشف والذوق والماتظة وانسراح الصدر - وهذا هو ما وصل إليه بعض الفلاسفة أمثال ديكارت وباسكال⁽¹⁾.

ومما أعجبني في منهج الغزالي في البحث، تأكيد شديد لوجوب التحرر من الاعتماد على معرفة الحق بالرجال مهما عظموا وطارت شهرتهم، وقد سماها بـ«الأوهام المسرحية»، ويعني بها الأوهام التي انحدرت إلينا من مذاهب الأقدمين وعقائدهم وأقوالهم، ومثل لذلك بما إذا قلت: إن الشمس تدور حول الأرض، مستدلًا على ذلك بقول بطليموس.

وقد قال الغزالي قبله قوله اللطيفة في منهجه: «إن عادة ضعفاء العقول أن يعرفوا الحق بالرجال لا الرجال بالحق، وقد قال علي بن أبي طالب: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله». والعارف العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقًا قبله

(1) انظر المقدمة التي وضعها الأستاذان جميل صليبا وكامل عباد لطبعة كتاب «المنتقد من الضلال» التي نشرها مكتب النشر العربي بدمشق.

سواء كان قائله مطلقاً أو محققاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرغام ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب⁽¹⁾، وانتزع الإبريز الخالص من الرّيف والبهرج. وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير، ويمنع من ساحل البحر الأخرق دون السباح الحاذق، ويُصدّ عن منّ الحبة الصبي دون المعزّم البارح.



وقبل هؤلاء كلهم تنبه المتكلمون وعلى رأسهم الجاحظ إلى قيمة منهج الشك، والتفت النفاة لطيفة إلى التفرقة بين الخاصة والعامة؛ فالعامة أسرع إلى تصديق كل ناعق، يفرهم الفائل ويفرهم صاحب الحنجرة القوية ويفرهم التهويش. أما الخاصة فيعتمدون على المنطق، فلا يصدقون إلا ببرهان، ويتوقفون بالشك حتى يقوم الدليل، وفرّق بين مواضع يصح فيها الشك، ومواضع لا يصح فيها، فعاب من أجرى الشك في كل الأمور، وحكى أن العلماء أجمعوا على أن الشك درجات، واختلفوا في أن اليقين درجات.

وأنا مع رأي من يقول إن اليقين أيضاً درجات. قال الجاحظ:

«عرفت مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلّماً، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف ثم الثبوت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه.

«ثم أعلم أن الشك طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف...»

وقال أبو إسحاق (النظام): نازعت من الملحدين الشاكّ والجاحد، فوجدت الشكّاكّ أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود. وقال: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك...»

والعروم أقلّ شكوكاً من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا

(1) لعله يريد به «مزيف النقود».

يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا التصديق المجرد، أو التوكذيب المجرد، وألفوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك».

«وسمع رجل ممن قد نظر بعض النظر تصويب العلماء لبعض الشك، فأجرى ذلك في جميع الأمور حتى زعم أن الأمور كلها يُعرف حقها وباطلها بالأغلب»⁽¹⁾.
وبعد، فهذه بعض صفحات قيمة من الأدب العربي في منهج البحث.



(1) كتاب الحيوان للجاحظ جزء 6 من 35 وما بعدها من طبعة الحلبي التي نشرها الأستاذ عبد السلام هارون.

(4) في الأدب العربي

كلمة بكتاب وبيت بقصيدة

قيل لابن المبارك: إلى متى تكتب؟ فقال: لعل الكلمة التي تنفعني لم أكتبها بعد [من الكامل]:

أَوَاهُ إِنْ نَظَرْتُ، وَإِنْ هِيَ أَعْرَضَتْ وَتُعُ السُّهُامُ وَتَزُحُّهُنَّ أَلِيمُ

* * *

مرَّ المجنون على منازل ليلي بنجد، فأخذ يقبل الأحجار، ويضع جبهته على الآثار، فلاموه في ذلك، فحلف أنه لا يقبل إلا وجهها، ولا ينظر إلا جمالها، ثم روي بعد ذلك في غير نجد وهو يقبل الآثار ويستلم الأحجار، فقيل له: ليست هذه من منازلها، فأنشد [من الخفيف]:

لَا تَنْقُلْ دَارَهَا بِشَرْقِيٍّ نَجْدٌ كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ دَارُ
فَلَهَا مَسْرُورٌ عَلَى كُلِّ أَرْضٍ وَعَلَى كُلِّ دِمْنَةٍ آثَارُ

* * *

رب كلمة تقول لصاحبها دعني.

* * *

[ومن الوافر]:

إِذَا سَمَخَ الزَّمَانُ بِمِيٍّ فَسُنْتُ

وَإِنْ سَمَخَتْ يَضُنُّ بِهَا الزَّمَانُ

قال أبو نواس وقد وقع منه في السكر ما يُعتذر منه [من الخفيف]:

كان يَتِي على المدامة ذنوب
فَاعْفُ عَنِّي فَأَنْتَ لِلْعَفْرِ أَهْلُ
لا تَوَاخِذْ بِمَا يَقُولُ عَلَى السُّكْرِ
رَفْتِي مَا لَهُ عَلَى الصُّخْرِ عَقْلُ

* * *

من دلائل المعجز كثرة الإحالة على المقادير.

* * *

كان لملك ثلاثة ندماء، فسألهم: ما أَلَذُّ الْفِرَاشِ؟
قال الأول: الخَزُّ المحشو بالريش.
وقال الثاني: الحرير المحشو بالخز.
وقال الثالث: أَلَذُّ الْفِرَاشِ الْأَمِنُ.

* * *

مجالسة الثقيل حَمَى الرُّوحِ.

* * *

قال عمر: الغالب بالشر مغلوب [من المنسرح]:
يَا قَلْبُ صَبِرًا عَلَى الْفِرَاقِ وَلَوْ
رُؤِيتَ مِمَّنْ تَحِبُّ بِالْبَيْنِ
وَأَنْتَ يَا ذَمْعُ إِنْ أَبِيتَ بِمَا
أَخْفَاهُ سِرِّي سَقَطْتَ مِنْ عَيْنِي

* * *

دعت عربية لرجل أحسن إليها فقالت: «أذل الله كل عدو لك إلا نفسك، وجعل نعمته
هبة لك لا عارية عندك، وأعادك من بطر الغني وذل الفقير، وفرغك لما خلقك له، ولا
شغلك بما تكفل به لك» [من الطويل]:

* * *

وجاهلةً بالحُبِّ لم تُذِرْ طَعْمَهُ وقد تَرَكْتَنِي أَعْلَمَ النَّاسِ بِالْحُبِّ

* * *

ما رأيتَ تَبْدِيرًا إِلَّا وَآلِي جَانِبِهِ حَقٌّ مُضِيحٌ

* * *

الدنيا بأسرها لا تسع متباغضين، وشبر في شبر يسع متحابين.

وجه قبيح في التبسم كيف يحسن في القلوب!

* * *

و[من السريع]:

لَا يَنْظُرُ النَّاسُ إِلَى الْمُبْتَلَى وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْعَافِيَةِ

* * *

و[من الطويل]:

أَقُولُ لِقَلْبِي وَالغَرَامِ يَتَوَدُّهُ وَسَيَفُتُ الثَّجَاتِي وَالتَّمَنِّي يَتَعَدُّهُ

إِذَا لَمْ تَدُمُ لِلجِسْمِ وَالرُّوحِ صُحْبَةً فَأَيُّ حَبِيبٍ دَائِمٍ لَكَ وَدُهُ

* * *

و[من الطويل]:

وَنَحْنُ فَعَلْنَا مَا يَلِيْقُ مِنَ الْوَفَا فَلَا تَفْعَلُوا مَا لَا يَلِيْقُ مِنَ الْغَدْرِ

* * *

و[من البسيط]:

مَا كُنْتُ أَوْفَى شَبَابِي كُنْهَ عِزَّتِهِ حَتَّى انْقَضَى فَلِذَا الدُّنْيَا لَهُ تَبَعٌ

* * *

و[من الطويل]:

بِنَفْسِي مِنْ لَوْ مَرَّ بِرُؤْدِ بِنَانِهِ عَلَى كَبِدِي كَانَتْ شِفَاءً أَنَامَلُهُ

ومن هابني في كُلِّ شيءٍ وهبته فلا هو يُغطيني ولا أنا سايلة

* * *

أبو فراس [من البسيط]:

يا باعةَ الحنمِ كُفُّوا عن مفاخركم

عن فتيةٍ بيعةم يومَ الهياجِ ذمُّ

علَّوا الفخارَ لعلَّامين إن فخرُوا

يومَ السَّوالِ وعمَّالين إن علِّمُوا

* * *

المتني [من الطويل]:

مكارمٌ لجت في علوِّ كائنما

تطلَّبُ ثأراً عند بعض الكواكبِ

* * *

الصفى الحلبي [من البسيط]:

كُفِّي القتالَ وكُفِّي أسرفتكِ

يكفيك ما صنعت بالنامِ حيناً⁽¹⁾

* * *

وفي هذا المعنى يقول الشريف الرضي [من البسيط]:

ما كنتُ أخصبُ لولا سيحْرُ مُقلِّبِهِ بأنَّ بايِلَ الحَاظِ وأجفانُ

* * *

[ومن الطويل]:

فوالله ما أدري أجولان عبرة تجود بها العينان أحجى أم الصبرُ؟

ففي هملان التَّينِ من غصَّةِ الهوى شفاةٌ وفي الصُّبرِ الجلادة والأجرُ

(1) ديوانه ص 747.

«بيعة القلب» لمحبي الدين بن عربي [من الطويل]:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي
إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانٍ
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ
فَمَرَعَى لِفُزْلَانَ وَدَيْرَ لِرُفْبَانَ
وَيَنْتَ لِأَوْثَانَ وَكُنْبَةَ طَائِفِ
وَالسَّوَاحِ ثَوْرَةَ وَمُضْجَعَتْ قِرَانَ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهْتِ
رَكَائِبِهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

• • •

«عزة العلم» لعلي بن عبد العزيز الجرجاني [من الطويل]:

وَلَمْ أَبْتَذِلْ فِي خِدْمَةِ الْعِلْمِ مَهْجَتِي
لَأَخْدَمَ مَنْ لَأَقْبِتُ، لَكِنْ لِأَخْدَمَا
أَشْقَى بِهِ غَرَسًا وَأَجْنِيهِ ذَلَّةٌ
إِذَا فَاتَبَاعَ الْجَهْلُ قَدْ كَانَ أَحْزَمَا
وَحَلَوْتُ مِنْ أَمْرِ فَمَرَّ بِجَانِبِي
لَمْ يَبْكُنِي، وَلَقَيْتُ مَا لَمْ أَحْذُرْ

• • •

قيل: قد عدا كلب صيد وراء غزال، فقال الغزال: لن تلحقني، قال الكلب: لم؟ قال:
لأنني أعدو نفسي وأنت تعدو لصاحبك.

• • •

(5) في الأدب العربي :

قوانين الوزارة

الإمام أبو الحسن الماوردي من أئمة الدين، وعَلَّم من أعلام الشافعية، درس بالبصرة وبغداد، ثم تولى التدريس ببغداد، وكان مقصد العلماء والمتعلمين، ثم تولى القضاء في عدة بلاد، فاستفاد بجانب عمله خبرة واسعة بأهل زمنه، ثم عاد إلى بغداد وتمكَّنت الصلة بينه وبين الخليفة القادر، وسفر بينه وبين بني بويه الذين كان يدهم السلطان الفعلي على العراق، وسفر لبني بويه في مشاكلهم. فلما أراد جلال الدولة البويهية سنة 429 أن يلقيه الخليفة المعتدي «شاهنشا» أو ملك الملوك الأعظم، استُغثي الماوردي في ذلك، فأفتى بعدم الجواز، فجلبت له هذه الفتوى عداوة البويهيين.

مكنت له هذه الحياة العلمية والقضائية والسياسية واتصاله بالرؤساء ذوي السلطان الشرعي والفعلي من معرفة بدقائق الأمور وألاعب أهل السياسة، إلى علمه بالفقه ونظرياته.

وكان لهذا كله أثر كبير في اتجاهه جهة تشريعية قلَّ من علماء الفقه من اتجه إليها، وهي البحث في «القانون الدستوري»، فألف في ذلك كتابًا خالدًا هو «الأحكام السلطانية»، كان مرجع كل من كتب في نظام الحكم عند المسلمين، تعرض فيه للخلافة أو الإمامة، والوزارة والإمارة والقضاء وولاية المظالم وأنواع الولاية كولاية النقابة على الأنساب، والولاية على إمامة الصلاة، وولاية الأموال ووضع الدواوين وترتيبها ونظامها واختصاصها إلخ إلخ.

والكتابة في هذا الموضوع شائكة. فهي ليست مثل الكتابة في الصلاة والزكاة، ولا كالكتابة في البيوع والإجازات، بل هي في الصميم من الحياة السياسية، تمس أولي الأمر ومن يدهم زمام الحكم، من الخليفة إلى المحتسب، وتبين ما هو حق من توليهم الحكم وما هو باطل، وما هو صواب في تصرفهم وما هو خطأ. ولعل هذا هو السبب في قلة تأليف الفقهاء في هذا الباب مع عظم أهميته. ولو وجه إليه العلماء عنايتهم، فوضعوا في كل هذه الأمور قواعد ثابتة وأحاطت الأمة هذه القواعد بقوتها، لم يقع كثير من الأحداث المحزنة في

الخلاف على الخلافة ومن يتولى الإمارة ودسائس الوزارة ونحو ذلك مما أحرّ المسلمین وفرّق كلمتهم وأضعف قوّتهم.

وربما كان الحرج في هذا الموضوع أيضًا هو السبب في أن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» اقتصر على الجانب النظري في الموضوع، ولم يتغمس في الجانب العملي، فلم يتعرض لتطبيق نظرياته على أحداث زمانه، مع أن زمانه مملوء بالحوادث العظام كثورة القرامطة وشيوع دعوة الإسماعيلية من مركزها في قلعة ألموت وغلبة بني بويه على العراق، وتسلّط الفاطميين في مصر وخلافة هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الأندلس. فكل هذه وأمثالها كانت تكون مددًا صالحًا للتطبيق على ما وضع الماوردي من نظريات. ولكنه لم يفعل شيئًا من ذلك، فلم يتعرض لبيان الخطأ والصواب فيما يفعل الخلفاء العباسيون والملوك البويهيون والأمراء من الفرس والترك. ولو فعل لطار رأسه، ومع هذا فقيما فعل خير كثير، وشجاعة يحمد عليها.



وفيما كتب أيضًا من الاتجاه النادر كتاب في الوزارة وقانونها سمّاه: «قوانين الوزارة»، وهو موضوع حديثنا الآن، وقد نشر في مصر بعنوان: «أدب الوزير» - وليس يفهم هذا الكتاب حق الفهم إلا إذا فهمت حالة الوزارة في أيامه أعني القرن الرابع الهجري وأول لخامس.

فالوزير كان يتلقّى سلطانه من الخليفة أو الملك. وقد جرت عادة الخلفاء العباسيين من أول عهد خلافتهم أن يسندوا أمرهم إلى وزير واحد يتولّى شؤون الدولة في جميع مراقفها، من مالية وإدارية وداخلية وخارجية، وهو الذي ينبع عنه من شاء في دوائر الاختصاص. أما النظام المعروف عندنا اليوم من توزيع أمور الدولة بين وزارات مختلفة فلم يكن يؤخذ به في العهد العباسي، وإنما ساروا عليه في الأندلس. قال ابن خلدون: «وأما دولة بني أمية بالأندلس... فقسموا خطته أصنافًا وأفردوا لكل صنف وزيرًا، فجعلوا لحسابان المال وزيرًا، ولترسيل وزيرًا، ولتنظر في حوائج المتظلمين وزيرًا، ولتنظر في أحوال أهل الثغور وزيرًا. وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فُرُش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك، كلٌّ فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم، وخصّوه باسم الحاجب».

أما في المشرق فكان للخليفة وزير واحد يعمل باسمه في كل شيء. ولما اتسعت رقعة

الدولة أيام عهد الدولة، عيّن لدولته وزيرين، وزيرًا لفارس، ووزيرًا للعراق.

ولما تسلط الأتراك - أولًا - وبنو بويه ثانيًا، انتزعوا من الوزير العباسي السلطة على الجنود والمسائل الحربية، وأصبح أهم عمل يقوم به الوزير جباية المال وإنفاقه وضبطه.

وفي القرن الرابع كان مرتب الوزير خمسة آلاف دينار في الشهر، ثم رفع إلى سبعة آلاف، غير مرتبات أولاده، وهو مبلغ ضخم إذا قيس بالوقت الحاضر، وخاصة إذا علمنا أن قوة الدينار الشراعية كبيرة جدًا بالنسبة إلى الجنيه في عصرنا. ولكن إذا فهمنا أن واجبات الوزير - إذ ذلك - كانت تستدعي نفقات هائلة، استصغرنا هذا المرتب، فبيته كان مضيفة عامة لأصحاب الحاجات والعلماء والشعراء، فمثلًا كان في دار الوزير ابن الفرات مطبخان مطبخ للخاصة ومطبخ للعامة، ولا يحصى ما كان يدخل المطبخين من الحيوان لكثرتهم، ولا ينقطع الخبازون عن الخبز فيه ليلاً ونهارًا، وكانت ألوان الطعام توضع وترفع على مائدته أكثر من ساعتين.

هذا عدا ما كان واجبًا عليه من إهداء الثياب في المناسبات، وما كان يمنحه من المرتبات الشهرية لكثير من الأسر.

ذلك لأن الحالة الاقتصادية كانت سيئة، فهذا الغني المفرط في قصور مثل هؤلاء الوزراء يقابله فقر مدقع في بيوت الشعب، والثروة المركزة تستوجب واجبات كثيرة وأعباء ثقيلة على ذويها.

وقد قالوا إن بيت ابن الفرات هذا كان مدينة بذاتها، فيها المطابخ والخياطون وصانعو الحلوى والقائمون على الشراب وصانعو الشمع، إلخ.

وكان هذا البئس الوفير، والجهاء العريض «على كف عفريت»، فالיום في الصدر وغدًا في القبر. والحكومة حكومة استبدادية محضة يرجع الأمر فيها إلى إرادة ولي الأمر، وعو في ذلك العصر الملك البويهبي، رقة الوزير وثروته متوقفة على كلمة من هذا الملك، يرضى فتقبل الدنيا على الوزير لا إلى حد، ويفض بفتنير الدنيا عنه لا إلى حد. ليس للوزير حق في الحياة ولا حق في الملك، بل حياته وماله رهن إشارة الأمير، والأمير قلما يسلم من الغضب، فالوزير قلما يسلم من القتل والمصادرة.

ولهذا كان تاريخ الوزراء في هذا العصر تاريخًا عجيبًا، فالوزير ابن الفرات نكب وصودرت أمواله، والوزير ابن مقلة الخطاط المشهور قطعت يده ثم قطع لسانه بعد ثلاث

سنين، وبقي في الحبس حتى مات، والوزير المهلبي ضربه سيده مرة مائة وخمسين مقرعة، ولما مات قبض معز الدولة البويهى على عيله وأتباعه وصادر كل أملاكهم، وابن بقية الوزير سملت عينه ثم طرح للفيلة وصلب على شاطئ دجلة، وهو الذي قال فيه الشاعر قصيدته المشهورة «علو في الحياة وفي الممات، إلخ إلخ».

ولهذا كثر في الأدب العربي في تلك العصور التحذير من هذه المناصب كالوزارة والقضاء، وقيلت الحكم الكثيرة في النصح بالابتعاد عنها، لأن تحقيقهم للعدالة في مثل هذه الظروف غير ممكن، وطمأنيتهم على أنفسهم وأموالهم مفقودة.

وكان الظن، والوزارة على هذه الحال - وقل منهم من سلم برأسه - أن يفر الناس منها فرار الخروف من السكين. ولكنهم - مع العجب - كانوا يتناقسون عليها ويدبرون المؤامرات والدسائس لمن يتولاها حتى يخلع ويقتل ويصادر فيحلوا محله، ويتسابقون إلى الرشا لينالوا الوزارة، حتى حكوا «إن أحدهم وعد بثمانية ملايين من الدراهم إذا ولي الوزارة، فتعهد الوزير الذي في المنصب أن يدفع ستة ملايين ويبقى في الوزارة». وهكذا كان كرسي الوزارة كرسياً مسحوراً من جلس عليه فقد وعيه، ومن بعد عنه جذب به بريقه ولو كان فيه حنفة. والله في خلقه شؤون.

في هذا المحيط الذي وصفنا ألف الماوردي كتابه «قوانين الوزارة».



ومن عادة العقل الغربي الميل إلى التحليل، فلو كتب في موضوع حلله حتى يستقصيه، يظهر ذلك جلياً في تأليفه وأدبه في المقالات والروايات ونحوها، ومن عادة العقل الشرقي الميل إلى التركيب وخاصة في العصور الوسطى قبل أن ينهج المنهج الغربي في العصور الحديثة، فهو أميل إلى الكليات، وأميل في الأدب إلى الأمثال والحكم.

فلو كتب كاتب غربي في قوانين الوزارة، لذكر المبادئ العامة وحللها، وأبان تفاصيلها، وطبقها على المعروف منها في زمانه.

أما الماوردي فقد ذكر بعض هذه المبادئ، ولكنه لم يلبث أن لجأ إلى الحكم والأمثال والشواهد الأدبية من غير أن يتعرض لتفاصيل الموضوع والاستشهاد بأحداث الزمان.

ومع هذا ففي الكتاب لفتات قيمة، ونظرات دقيقة صائبة، وقد وضع كتابه لوزير معين لم يسمه، وجه إليه خطابه، ولم أهد أنا إلى تعيينه.

من هذه اللفتات تحديده لمركز الوزير بين الرعية والملك إذ يقول: «وأنت - أيها الوزير - أمك الله بتوفيقه - في منصب مختلف الأطراف، تدبّر غيرك من الرعايا، وتدبّر بفيرك من الملوك، فأنت سائس مسوس، تقوم بسياسة رعيتهك، وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجتمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملاً، وأصعبها مركباً، لأن الناس ما بين سائس ومسوس وجامع بينهما».

وعنده أن الوزير عليه جملة مسؤوليات:

(1) تنفيذ أوامر السلطان: وقد تعرض عند ذلك لقطعة شائكة، وهي ما إذا أبدى السلطان رأياً لم يرضه الوزير، وخلاصة رأيه «أن الوزير يرده على الخطأ باللطف ويقوي عزمه على الصواب بالحمد». وكذلك إذا كان الرأي من قبل الوزير فعارضه السلطان، فعند ذلك يستوضح السلطان أسباب معارضته بلطف، فإن اقتنع برأي السلطان، عدل عن رأيه هو، ونفذ رأي السلطان مع شكره، وإن كان الصواب مع الوزير فإن اقتنع السلطان نفعه، وإن لم يستطع إقناعه توقف عن تنفيذ رأيه، وكان الذي يتحمل مسؤولية التوقف هو السلطان. ولا أدري لماذا لم يدر في خلد الماوردي استقالة الوزير.

ومن أظف ما رَوَى في هذا الباب، أن للسلطان على الوزير حقوقاً وللوزير على السلطان حقوقاً، لحقوق السلطان على الوزير قيام الوزير بمصالح ملكه، بعمارة بلاده وتقويم أجناده، وتثمين مواده، وحيابة رعيته، ثم القيام بمصالح نفس السلطان من إدراك كفايته، وتحمل عوارضه وتهذيب حاشيته، ثم القيام بمقاومة أعدائه من تحصين الثغور، واستكمال المُدَّة، وترتيب العساكر. وأما حقوق الوزير على السلطان، فتقوية يده، وتنفيذ رأيه، وإطلاق كفايته، وألا يجعل لغيره عليه أمراً، ثم ألا يؤاخذ من غير ذنب، ولا يقَدِّم عليه من دونه، ولا يمكن منه عدواً، ثم ألا يرتاب السلطان في باطن الوزير حتى كان ظاهره سليماً، وألا يستبدل به غيره متى استقام نظره وعمله، ثم ألا يحمله ما ليس في قدرته، ولا يكلفه فوق ما في طاقته.

(2) علاقة الوزير بمن تحت يده من الموظفين: الوزير في هذا يجب أن يطلق يدهم في التصرف متى وثق بهم. وأما المسائل الهامة التي يرجع فيها الموظفون إلى رأيه، فعليه أن يتحرى المسائل قبل إبداء الرأي، ويعرف وجه الخطأ والصواب فيها.

(3) علاقة الوزير بالشعب: وخلاصة رأيه فيها أن لكل صنف من أصناف الشعب كالزراع

والصنّاع والتجار تقاليد يجب مراعاتها، ثم معاملتهم كلهم بالإنصاف. ثم عدم تدخله هو ولا السلطان في مكاسبهم حتى ولا من طريق التجارة (لأن هذا وهن في السيادة - وهم إن زاحموا العامة في مكاسبهم أوهنوا الرعية، وعاد وهنها عليهم، وقد قال رسول الله: «إذا اتجر الراعي أهملت الرعية»).

ثم أهم واجبات الوزير في نظر الماوردي:

الدفاع: دفاع الوزير عن الملك من كل ما يمسّه، فيقود الرعية إلى طاعته بالرغبة، ويكفهم عن معصيته بالرهبة، وقد بلغ المأمون أن الجند شغبوا بخراسان ونهبوا، فكتب إلى عامله بها: لو عدلت لم يشغبوا، ولو قويت لم ينهبوا. ودفاع الوزير عن المملكة من أعدائها بإعداد العدة، ومعاملة كل عدو بما يناسبه، من المقابلة والمصالحة، أو الملاطفة والملاينة، أو السطوة والمخاشنة. ودفاع الوزير عن نفسه من خصومه، وهؤلاء يدفعون بالملاينة إن نجحت، وأهم من ذلك ألا يمكّنهم من نفسه بأخطائه وظلمه، فإن لم ينجح الحلم فالشر بالشر. ثم الدفاع عن الرعية من الخوف والاختلال، وذلك بإعانتهم على صلاح معاشهم، ووفور مكاسبهم، وعدم مغالاة الحكومة في طلب ما تظنه من حقوقها، وإحاطتهم بكف الأذى عنهم، ومنع الأيدي الغالبة منهم.

واهتم كثيراً بالتنبيه على أن يكون الوزير متصفاً بالإقدام، والإقدام في نظره يجمع بين صفة الحزم والعزم، فالحزم تدبير الأمور بموجب الرأي، والعزم تنفيذها في أوقاتها المقدرة لها.

والإقدام نوعان: نوع في اجتلاب المنافع للدولة كالتوسع في الملك، ولأن ينال ذلك بطريق الاحتيال خير من أن ينال بطريق القتال، وكجلب الرفاهية للرعية في داخلتها، كتعمير الأرض وحماية الزراعة والتجارة وتنشيطهما، وعماد ذلك كله العدل. وأما دفع المضار فيعلاج كل داء بدوائه، فإذا اختلت الأمور بالإهمال عولجت باليقظة، وإذا كان من الجور عولجت بالعدل. وإذا كان الوزير المتولي هو المسؤول عن الخلل كان مؤاخذاً على حصوله ومطالباً بجيره، وإن كان صادراً عن غيره كانت جريمة الإساءة على ذلك الغير، وواجب العلاج على الوزير المتولى.

وذكر أن من أهم صفات الوزير الحذر، واهتمامه بهذه الصفة كل الاهتمام راجع إلى ظروف زمانه التي أشرنا إليها قبل، وقد قسمه إلى حذر من الله، وهذا يحمله على إطاعته في تدبير شؤون الرعية بالعدل، ويمتنع عن الظلم والجور. وحذر من السلطان، وهذا يحمله على

ملايته ومجاملته، ونصح الوزير الذي كتب له هذا الكتاب بقوله: «اقبض نفسك إذا قدّمك، وتواضع له إذا عظّمك، واحتشمه إذا آنسك، ولزّن له إذا خاشنك، واصبر على تجنبه إذا غالظك». وعرض لماذا حدث بينهما خلاف في الرأي، وقد روينا خطة في ذلك من قبل. وحلر من الزمان وتقلبه، وهذا يحمله على الاستعداد لنوابه، بفعل الجميل وغرس الصنائع، لتكون ذخراً له عند الشدائد. وأخيراً الحذر من أهل الزمان، فالوزير محسود بما فيه من النعمة، وهو محاط بكثير من الأعداء.

ثم استعرض أصناف الناس وكيف يعامل كل صنف.

ثم عقد فصلاً للموظفين، وما للوزير من سلطة في التولية والعزل، والقواعد التي يراها في ذلك.

وفصلاً في بيان أن الوزارة نوعان: الأول وزارة التفويض، وهي الوزارة المعروفة عندنا في إدارة شؤون الحكم، من عقد وحل وتولية وعزل، ووزارة أخرى تسمى وزارة التنفيذ، وهي التي يعهد فيها الملك لشخص بمهمة خاصة ينفذها حسبما رأى الملك.

وأخيراً عرض لنصائح عامة هامة للوزير مثل: «اختر أحوال من استكفيته لتعلم عجزه من كفايته، وإحسانه من إساءته، فتعمل بما علمت من إقرار الكافي وصرف العاجز وحمد المحسن وذم المسيء». اقتصر من الأعوان بحسب حاجتك إليهم، ولا تستكثر منهم لتكثر بهم، فلن يخلو الاستكثار من تنافر يقع به الخلل، أو اتفاق يتشاكل به العمل لا تعول على النهم والظنون، واطرح الشك باليقين. تثبّ فيما لا تقدر على استدراكه. اعتمد بنظرك إحماد سلطانك وشكر رعبتك، وسّع قلبك فالقلب الضيق لا تحسن به الرياضة. اجعل يومك أسعد من أمسك، وصلاح الناس عندك بصلاح نفسك، ومل إلى اجتذاب القلوب بالاستعفاف، وإلى استمالة النفوس بالإنصاف، تجدهم كنوزاً في شدائدك، وحرزاً في نوابك. . إلخ.

وقد ختم الكتاب بقوله: «وقد أوجزت لك أيها الوزير ما إن كان علمك به محيطاً ذكرك، وإن كنت غافلاً عنه أندرك. والله يمدك بتوفيقه، ويعينك على طاعته».



وهذا -كما ترى- بدء لطيف، واتجاه طريف، اتجهه مؤلفه من نحو ألف عام إذا لم يكن يحسن الأوربيون الإتيان بمثله، ولكن مصيبتنا أن كثيرين من نوابغنا ابتكروا في التفكير، وقالوا الكلمة الأولى الموضوع، ثم لم يأت بعدهم من يقول الكلمة الثانية. فوقفنا

عند الكلمة الأولى، وظننا أنها كل شيء، وقلدنا ولم نبتكر، وعيننا بالرواية دون الدراية وبالتقليد دون الإجتهد. وكان هذا موقفنا في كل فرع من فروع العلم؛ كان هذا موقفنا في كتاب «الحيوان» للجاحظ، وقد بتي كثيرًا مما قال على التجربة والملاحظة، وكان هذا موقفنا في كتاب «الأحكام السلطانية» وما أبداه الماوردي من آراء في القانون الدستوري. وكان هذا موقفنا في مقدمة ابن خلدون وما ابتكره من علم الاجتماع. وظللنا وقوفا حتى أتتنا التكميلات من الخارج لا منّا. ولو سرنا السير الطبيعي في بناء الخلف على أعمال السلف، لكان نمونا كنمو الشجرة من داخلها لا بتضخيمها تضخيمًا صناعيًا من خارجها، وكنمو الطفل إلى رجل لا تضخم الطفل بكثرة ملاسه. فما أحوجتنا إلى البناء لنعوّض به ما فقدنا بالخمول والخمود!



الفهرس

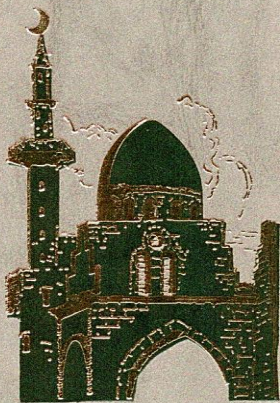
5	عبد الرحمن الكواكبي
31	خير الدين باشا التونسي
61	لون من ألوان الفكاهة المصرية
64	العالم الجديد
68	أغنى الناس
71	اصنع حياتك
76	الرأي العام
80	الرقى العقلى
85	الشرف
89	قصة محتال
94	العدالة الاجتماعية
98	المدنية تحطم الأعصاب
106	أسس الحياة الطيبة
110	أحرقوا اللوائح
113	فى الأدب المصرى الحديث
122	ما الذى ألهمنى الأدب؟
129	فى الهواء الطلق
147	الشرق فى محته
150	فى الحياة الروحية
168	العيد المنوى
171	عبء الاستقلال
176	صفحة من التاريخ
181	أدب المستقبل

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد العشرون
فيض خاطر (10)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد العشرون

فيض الخاطر (10)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: موسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: فيض الخطر (10)

المؤلف: لحمد أمين

قياس الكتاب: 28 x 20

عدد الصفحات: 176

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوّيليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إلكتروني: www.nobilis_international@hotmail.com E.MAIL:

الطبعة الأولى: 2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

الوصايا العشر

قرأت أن أمريكيًا من رجال الأعمال وضع لنفسه وصايا عشرًا، وعنونها «عهد وثيق» وكتبها على بطاقة، وألى أن يقرأها كل يوم صباحًا عند الإفطار، وأن يبذل كل جهده للعمل بها، وهي:

(1) سأكرم نفسي: لأنني أستطيع أن اعتزل كل أحد إلا نفسي، أعيش معها كل وقتي، أكل معها، وأنام معها، وأقيم معها؛ وأرحل معها، فعليَّ عهد ألا آتي بعمل يخلجها.

(2) سأكون طموحًا لا أقتنع بما أنا فيه، بل أجعل نصب عيني أن أكون خيرًا مما أنا عليه، ومن أجل هذا لا أكره أن تظهر نقائصي؛ فذلك أقرب إلى معالجتها وإصلاحها، وهذا يجتني الزهو بنفسي، ويحملني على أن أعمل دائمًا في بناتها.

(3) سأراقب ما يدخل في ذهني من أفكار، لأنها ذات أثر فعال، فهي إما أن تبنيني أو تهدمني، ولذلك سأغلق باب ذهني عن كل أفكار الفشل، وأفكار الرعب وأفكار اليأس، وسأحرم دخولها إلى ذهني كما أحرم الأكل السام إلى معنيتي.

(4) سأكون أمينًا مع نفسي ومع غيري؛ سأكون أمينًا في السر والعلانية، أمينًا وحدي وأمينًا مع الناس، أشعر إذا قربت من الخيانة أنها كالنار ترعى جسمي.

(5) سأعنى بجسمي، فمنه أستمد القوة والصبر على العمل، وهو فوق ذلك وسيلة من وسائل الأخلاق الطيبة، لا أتلفه بالإفراط، ولا أحمله ما لا يطيق، لا أسرف في العمل، ولا أسرف في الكسل، سأكل وأشرب بحكمة، لا أعلف جسمي كما تelfل الدواب، ولكن أنهج معه نهجًا يحفظ عليه صلاحته.

(6) سأعمل على ترقية عقلي، فأغذيه كل يوم كما أغذي جسمي، وأدرس دراسة دقيقة منظمة لنوع من المعارف أتخله هوايتي.

(7) سأحتفظ بحماستي وحرارة عواطفني باعتدال وابتهاج، فلا أشكو ولا أتبرم، ولا أنسام ولا أصادق المتشائمين اليائسين، وأتحمس للخير والجد والعمل في فرح ونشاط.

(8) سأكون أميل إلى مدح الناس وتقريظهم من ذمهم وتعبييرهم وتعبييرهم وسأقول الخير وأبذل الثناء للناس في وجوههم ومن ورائهم، وأما ما أكرهه منهم وأعييه عليهم وأحقره من فعالهم فسأحتفظ بإفرازه إلى أن أعود إلى بيتي.

(9) سأحتفظ بمجهودي وطاقتي، فلا أسرف في إنفاقها في غير فائدة، فلا أجادل من لا فائدة في جدله، ولا أغضب إذ لا فائدة في الغضب، ولا أحقد فالحياة أقصر من أن تضيق في حقد.

(10) سأنجح في الحياة، وسأنجح مهما صادفني من عقبات، وإذا وضع في طريقي أحجار أزلتها، وسأضع كل قلبي في عملي، وأواجه كل الصعاب من غير خوف، وأعتقد أن الحظ الحسن يتبع الجد والشجاعة.

الإمضاء «نضي»



هذا عهد أمريكي. وقد أذكرني بعهد عربي قديم وضعه لنفسه ابن مسكويه من نحو ألف عام، نقتطف منه ما يأتي: «هذا ما عاهد عليه أحمد بن محمد، وهو يومئذ آمن في سربه، معافى في جسمه، عنده قوت يومه، لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، ولا يريد بها مراعاة مخلوق، ولا استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة.

عاهده على أن يجاهد نفسه، ويتفقد أمره، فيعف ويشجع ويحكم. وعلامة عفته أن يقتصد في مأرب بدنه حتى لا يحمل الشرة على ما يضر جسمه، أو يهتك مروته.

وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة، ولا غضب في غير موضعه.

وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته -بقدر طاقته- شيء من العلوم والمعارف ليصلح نفسه ويهذبها.

وعاهده على إثبات الحق على الباطل في الاعتقادات، والصدق على الكذب في الأقوال، والخير على الشر في الأفعال، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها، وحفظ المواعيد حتى ينجزها.

ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك.

والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستثار فيه العقل.

والإقدام على كل ما كان صوابًا، والإشفاق على الزمان الذي هو العمر، فيستعمل في المهم دون غيره.

وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد حتى لا يُشغل بهم.

وذكر المرض وقت الصحة، والهم وقت السرور، والرضا عند الغضب ليقل الطغي والبغي.

وقوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله عز وجل».

* * *

ومجال القول ذو سعة من الموازنة بين المهدين ومقارنة أثر العصرين، ونتاج الحضارتين، وفي كل خير.

* * *

أبو سليمان المنطقي

كما يصوره أبو حيان التوحيدي محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني:

فارسي الأصل، عربي المربى، كان أنبغ فيلسوف في بغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

لم يكن أقل شأنًا من ابن سينا وابن رشد، وربما فاقهما في بعض النواحي، ولكن الوجاهة والشهرة حظ لم يرزقهما أبو سليمان، فقلّ من يعرفه أو يترجم له أو يوفيه حقّه، ولولا ما وقع في أيدينا من نبذ هنا وهناك من كلام أبي حيان التوحيدي ما عرفناه.

لقد كان في بغداد في عصره نخبة من الفلاسفة والحكماء من مسلم ونصراني ويهودي أمثال ابن زرعة وابن الخمار وابن السمع والقومسي ومسكويه ونظيف ويحيى بن عدي وعيسى ابن علي وأبي حيان التوحيدي وغيرهم.

ولكن كان أبو سليمان واسطة عقدهم وجامع شملهم ومقصدهم في حل المشكلات وقائل الكلمة الأخيرة فيما يجري بينهم من مناظرات، وكان كما يصفه أبو حيان: «أدقهم نظرًا، وأقمرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الفرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكتز».

وهذا تحليل دقيق من أبي حيان لشخصية أبي سليمان. فهو قوي الفكر أكن العبارة، وهو يعتمد على قوة عقله أكثر مما يعتمد على النقل من المؤلفات، وهو واثق بصدق رأيه أكثر مما يثق بما يقول غيره، وهو قوي الشخصية يجعل رأيه حَكَمًا في كل ما يعرض عليه، وهو بخيل بعلمه لا يذكر بعضه إلا للخاصة إذا دعت الدواعي.

ولعل في هذا بعض ما يفسر خموله، فضنه بعلمه جعله لا يخرج من المؤلفات ما ينشر ذكره ويعلي شأنه ويخلد اسمه، يضاف إلى هذا أن الله الذي وهب بسطةً في العلم والعقل حرمة الجمال، فهو أعور العين مصاب بالبرص مشوه الخلق، يقول فيه الشاعر [من المسرح]:

أَبُو سُلَيْمَانَ عَالِمٌ قَاطِنٌ
 مَا هُوَ فِي عِلْمِهِ بِمُنْتَقِبِ
 لَكِنْ تَطَلُّبَتْ عِنْدَ رُؤْيَتِهِ
 مِنْ عَسُورٍ مَوْجِئِي مَنْ بَرَصِي
 وَيَابِئِهِ مَثَلُ مَا بِالْوَالِدِ
 وَهَلْهُ قِطْعَةٌ مِنْ الْقِصَصِ

منعه هذا العور وهذا البرص من أن يغشى مجالس العظماء والأمراء والحكماء. وفي ذلك العصر كان هذا الاتصال سبب الرزق للعلماء، ولم يكن الأمر كما هو في عهد ديمقراطية اليوم حيث يستطيع العالم أن يجد رزقه من الشعب بوسائل مختلفة، بل كان العالم إن لم يتصل بخليفة أو أمير يمنحه أو يصله بوظيفة يستدر منها رزقه في وقف من الأوقاف ساءت حياته وأصابه الضنك إن لم يكن له مال موروث.

والفلسفة على الخصوص محتاجة إلى عون الأمراء، بل وحمایتهم، لأنها ليست مستساغة للعامة وأشباههم، بل هي مكروهة منهم.

فكان أبو سليمان فقيرًا معتزلًا بالإكراه، لا يجد قوته ولا أجر مسكنه إلا بمشقة.

كان عضد الدولة يمنحه المنحة الغنية بعد الفينة، فلما مات عضد الدولة، شق عليه موته، فمنحه الوزير ابن سَعْدَانَ مائة دينار مرة، فتهلل لها، ووعد بأن يواصل منحه، ولكن الوزير قتل، فهذه المعيشة المنزلة الفقيرة كان لها أثر كبير في خموله. كان بيته -مع فقره- مجمع فلاسفة بغداد، ومجلسه مطوِّرةً بالبحث وتبادل الآراء في المشاكل التي تثار مع اختلاف ألوانها وموضوعاتها، وكتب أبي حيان -كالإمتاع والمؤانسة، والمقابسات، والصدقة والصدق- تشغل جزءًا كبيرًا منها محاضر لهذه الجلسات وتدوين مختلف وجهات النظر وما كان لأبي سليمان المنطقي فيها من قول فصل.

ونحن نستعرض بعض آرائه الدالة على عمق نظره وسعة آفقه:

(1) لقد كان من أهم ما يثار في تلك الأيام مسألة لا تزال تثار إلى اليوم، وهي موقف الناس من الوحي ومن العقل، فأساس الأديان أن الله تعالى شاء أن يتصل بخلقه عن طريق رسله، فأوحى إليهم بتعاليم الدين، علمًا منه بقصور العقل الإنساني وضيق مجاله، فإن استطاع العقل إدراك المادة وقوانينها، فلن يستطيع إدراك ما وراء ذلك من عالم الغيب، وهذا هو ما بيّنه الأنبياء بما يوحي إليهم، وعلى هذا الأساس شرعت العبادات وشرح عالم الغيب، فهي قد جاءت لا عن طريق أعمال العقل وترتيب المقدمات والنتائج كما يفعل العقل في بحثه العلمي؛ ولكن عن طريق أن الرسول أوحى إليه من الله بهذه التعاليم، فأمن بها وبلغها للناس، فهل تعرض هذه التعاليم الدينية على العقل ليجتهد بطريقته الفلسفية والمنطقية؟

هذا سؤال عالجه قديمًا الفلاسفة كما يعالجه اليوم الفلاسفة ورجال الدين. وكان في أيام أبي سليمان هذا أربع نزعات في هذا الموضوع، منهم من حكم العقل في الدين ففرض كل مسائل الدين على العقل، فما قبله العقل من الدين قبله وما لم يقبله رفضه. وكان من أكبر دعاة هذا المذهب زيد بن رفاعة المقدسي، وقد كان آية في الذكاء وحسن البيان وسعة الاطلاع، فكان يقول: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعترتهم مرض أصلًا. ويرى أن الشريعة للعامة، والفلسفة للخاصة، وأن أدلة الدين ظنية وأدلة الفلسفة يقينية، إلى آخر ما قال.

ونزعة أخرى عكس هذه تمامًا، وهي تحكيم الدين في العقل أو الفلسفة، وعرض نظريات الفلسفة على الدين، فما وافق منها الدين قبله وإلا رفض، ويمثل هذه النزعة المحذون والفقهاء.

ونزعة ثالثة آمنت بالفلسفة وأرادت أن تؤمن بالدين، ففسرت الدين تفسيرًا فلسفيًا، وبعبارة أخرى حولت الدين إلى عقل، وما لم يمكن تفسيره من الدين بالفلسفة أوّلته، أي أنها جعلت الدين والفلسفة وحدة خاضعة لتفسير العقل، وهذا ما كان يحاوله الفلاسفة الإسلاميون أمثال الكندي والفارابي، وأخيرًا في هذا العصر الذي نتحدث عنه «إخوان الصفا»، فمزجوا الوحي بالتشيع بالفلسفة اليونانية، وحاولوا أن يكونوا بينهما وحدة، فإذا صادفتهم صعوبة من أنواع من الوحي لا يمكن تفسيرها بالعقل كبعض أشكال العبادات، سبجوا في الخيال،

وأمعنوا في الرمز حتى يلائموا بينها وبين الفلسفة.

طلع أبو سليمان المنطقي برأي في هذا جديد، ولم يمجبه ما فعل إخوان الصفاء وقال فيهم: «إنهم تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطروا، ونسجوا فلهلوا، ومشطوا ففلفلوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة. . . وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدًا أنبياءًا، وأحضر أسبابًا، وأعظم أقدارًا. فلم يتم لهم ما أرادوا، ولا بلغوا منه ما أملوا، وحصلوا على لوثات قبيحة ولطخات فاضحة وعواقف مخزية، وأوزار مقلة».

وقد أبان السبب في هذه الطريقة بأن منهج الدين يخالف تمامًا منهج الفلسفة، فأساس الدين الوحي، وهو الأخذ عن الله بواسطة السفراء بينه وبين خلقه، وبرهانه الآيات وظهور المعجزات، وهو يشمل على ما يوجبه العقل تارة ويجوزة تارة، وفيه ما لا سبيل إلى إقامة البرهان على ثبوته أو نفيه. وإنما يقبل بالتسليم من غير ليم وكيف ولو وليت، ومعنى هذه التعاليم الورع والتقوى، ووسيلتها العبادة وطلب الزلفى.

أما الفلسفة فأساسها العقل الذي وسيلته المنطق ودرس المقدمات وربط المقدمات بالنتائج وعدم قبول شيء إلا أن يقوم البرهان المنطقي عليه؛ وفي الدين ما لا يمكن قبوله إلا بالتسليم؛ لأنه لا يمكن إقامة البرهان عليه بالنفي أو الإثبات.

فكيف -إذًا- يسوخ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة وحقائق الدين في نطاق واحد.

وإذًا، فما الحل؟

يكاد أبو سليمان يرى أن للدين مجالًا وحدودًا وللفلسفة مجالًا وحدودًا، فالدين لم يأت لشرح النظريات العلمية؛ وإنما أتى لشرح العلاقات بين العبد وربيه، والفلسفة أتت لتفسير الكون وقوانينه الطبيعية؛ ولم تأت لتفسير الأمور الغيبية، فلتتبع الدين في مجاله وحدوده، ولتتبع الفلسفة في مجالها وحدودها، وهو في حدود الدين لا ينظر إلى الفلسفة، وهو في حدود الفلسفة لا ينظر إلى الدين. يقول: «والعاقل يتحلّى بهما مفترقين في مكانين، على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربًا إلى الله على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله

تعالى، ويكون بالحكمة متصفًا لقدرة الله في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهدم أحدهما بالآخر، أعني لا يجحد ما ألقى إليه صاحب الشريعة مجملًا ومفصلًا، ولا يغفل عما استخزن الله هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته... ولا يعترض على ما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة بأحكام الفلسفة، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة. ولعمري إن هذا صعب، ولكنه جماع الكلام وأخذ المستطاع، وغاية ما عرض له الإنسان المؤيد باللطائف.

ويقول: «إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء»، والشريعة حق، ولكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي والآخر مخصوص بوحيه، والأول مكفّي؛ والثاني كادح.

وهذا في نظري رأي دقيق معتدل يستحق كل تقدير وإعجاب. وقد سقنا هذا -مثلًا- لعمق تفكيره في أعوص المسائل ودقة نظره واستقلال رأيه.

وعلى هذا الأساس كره علم الكلام والمتكلمين؛ لأنهم حاولوا أن يبرهنوا على قضايا الدين بالمنطق؛ فقال: ولمصلحة عامة نهي عن المراء والجدل في الدين على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين، وهم في غاية العداوة للإسلام والمسلمين، وأبعد الناس من الطمأنينة واليقين.

ذلك لأن الدين في نظره، كما يقول، مبني على القبول والتسليم؛ فمتى آمن المرء بنبي، سلّم بما جاء به من غير «إيم» و«كيف» إلا بقدر ما يؤكد أصله ويشد أزره، وينفي عارض السوء عنه، لأن ما زاد على هذا يوهن الأصل بالشك، ويقدح في الفرع بالتهمة.

وحكى حكايات تسخّف المتكلمين وتبيّن سوء جدلهم، وأن كثيرًا منهم حار ووقع في القول بتكافؤ الأدلة، وهو ضرب من الشك.



وكثيرًا ما كانت تثار في مجلس أبي سليمان ببغداد المسائل النفسية، إما نفسية بحتة أو نفسية تطبيقية على الأفراد أو نفسية اجتماعية، فمن النوع الأول أبحاثه الكثيرة في النفس، وهو يرى أن الإنسان جسم ونفس، وهما عنصران متباينان، فالجسم له أبعاد ثلاثة والنفس لا

أبعاد لها، وهي جوهر بسيط لا يتجزأ، ولا يدرك بحاسة من الحواس الخمس، ولا يقبل التغير والاستحالة من شيء إلى شيء، ولا يعتريه فتور ولا ملال، وهي تخالف الجسم في قبولها للصور المختلفة من جنس واحد في وقت واحد، فالجسم إذا كان على شكل مثلث، استحال أن يكون مربعاً أو مدوراً، إلا إذا زال شكل التثليث، وليست كذلك النفس، فهي تقبل الصور المتعددة على التمام والنظام من غير محو وإثبات، ولهذا يزداد الإنسان بصيرة كلما نظر ويبحث وارتأى وكشف. وقد صحبت النفس البدن عند مسقط النطفة، وما زالت تربيته وتغذيته، وتحييه وتسويه حتى بلغ ما نرى. والإنسان بهما إنسان وليس بأحدهما، ونصيب الإنسان من النفس أكثر من نصيبه من البدن.

والإنسان يريد أن يعرف النفس، وهو لا يعرف النفس إلا بالنفس، وهو محجوب عن نفسه بنفسه، وكل من كانت نفسه أسمى، ونظيره أعلى، كان من الشك أنجي وإلى اليقين أقرب. والنفس قوة إلهية بسيطة، ولبساطتها كان خلودها، لأن الفساد إنما يدب إلى الجسم من تركيبه، والبدن إنما يبلى ويفسد ويبطل ويموت لأن النفس فارقتة، والنفس لا يفارقها شيء ليحترقها الموت، وهكذا يفيض في هذا.

وقد أرسل إليه مرة الوزير ابن سعدان أسئلة مع أبي حيان في النفس وطبيعتها ودليل بقائها، وهل تعلم هذا العالم بعد مفارقتها الجسم إلى آخره. فكتب إليه في الإجابة رسالة لطيفة مختصرة. ويقول أبو حيان إن أبا سليمان كان إذا تكلم في النفس أفاض وأتى بالعجب. وفي الحق أن أبا حيان ملاكته بأحاديث أبي سليمان عن النفس.

وهو يطبق معارفه في النفس على سلوك الأفراد والأمم. أطلعه مرة أبو حيان على صحيفة في تعريف الأخلاق وتجديدها، نقلها عن عيسى بن زرعة، فنظر فيها أبو سليمان وقال: «إن تحديد الأخلاق لا يصح إلا بضرب من التجوز والتسمح، وذلك أنها متلاعبة متلاعبة، ومتداخلة متداخلاً، والشئ لا يتميز عن غيره إلا بينونة واقمة تظهر للحس اللطيف أو تتضح للعقل الشريف. ألا ترى أن التواضع مشوب بالضعف، وعلو الهمة بالكبر، وعزة النفس بالمعجب، والحلم ببعض الضعف. هذا بالقول ربما سهل وانقاد، ولكن بالعقل ربما عز واعتاص، والأخلاق والحُلُق مختلطة».

ثم قال: «وهذا أيضاً يختلف بحسب المزاج والمزاج، والإنسان والإنسان، وإنك لو

رمت تحويل البخيل من العرب إلى الجود كان أسهل عليك من تحويل البخيل من الروم إلى الجود، والطمع في جبان الترك أن يتحول شجاعاً أقوى من الطمع في جبان الكرد أن يكون بطلاً.

يريد أن مزاج العرب أقرب إلى الجود فسهلت الدعوة إليه، ومزاج الترك أقرب إلى الشجاعة فسهلت الدعوة إليه، وليس كذلك مزاج الروم في الجود إلخ.

قال: ومع هذا فوّض الأخلاق بالحدود - وإن كان على ما بيننا - نافع جداً.

ثم لأبي سليمان في السياسة العملية نظرات صافية، أحكى منها مثلاً أو مثلين: لقد كان ابن سعدان الوزير البويهى يتأفف من كلام الناس في السياسة ومحاولتهم تعرف كل صغيرة وكبيرة يفعلها الوزراء والأمراء حتى ليودون أن يعرفوا ما يجري في بيوتهم، وما في دخائل أنفسهم. وقد ضاق الوزير ذرعاً بذلك، وود أن يؤدبهم بالضرب والتكثير حتى لا يخوضوا في مثل هذا الحديث وأن يتوجهوا فقط إلى معاشهم ومسائل تحصيلهم.

وقد شكّا الوزير إلى أبي حيان، فنقل له أبو حيان من كلام أبي سليمان في ذلك قولاً رائعاً، ونظراً صائباً وفصلاً لم تبل جدته، ولم تغيره الأيام على الأيام على اختلاف تقلب السياسة، فهو جديد اليوم كما كان جديداً في أيامه.

قال أبو سليمان:

«ليس ينبغي لمن كان الله جعله سائس الناس عامتهم وخاصتهم أن يضجر مما يبلغه عنهم أو عن أحد منهم لأسباب كثيرة: منها أن عقله فوق عقولهم، وحلمه أفضل من حلومهم، وصبره أتم من صبرهم. ومنها أنهم إنما جعلوا تحت قدرته ونيطوا بتدبيره، ليقوم بحق الله فيهم، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم والقيام بمصالحهم، ومنها أن العلاقة بين السلطان وبين الرعية قوية، وهي أوشج من الرحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير، كما أن الوالد ملك صغير، وما يجب على الوالد في سياسة والده من الرفق به، والحنو عليه واجتلاب المنفعة له أكثر مما يجب على الولد في طاعة والده... ومما يزيد هذا المعنى كشفاً أن الملك لا يكون إلا بالرعية، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك... وبسبب هذه العلاقة المحكمة لهجت العامة بتعرف حال سائسها، والناظر في أمورها حتى تكون على بيان

من رفاقة عيشها، وطيب حياتها، ودور مواردها بالأمن الفاشي بينها، والعدل الفاضل عليها، والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة، ومندوب إليه في أحكام الشريعة «ولو قالت الرعية لسلطانها: لِمَ لا نخوض في حديثك ولا نبحت عن غيب أمرك، ولم لا نسأل عن دينك ونحلكت وعادتك وسيرتك، ولم لا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك، ومصالحنا متعلقة بك، وخيراتنا متوقعة من جهتك، ورفاهيتنا حاصلة بحسن نظرك وجميل اعتقادك، ما كان جواب سلطانها وسائسها؟ أما كان عليه أن يعلم أن الرعية مصيبة في دعواها؟

«ولو قالت الرعية: لِمَ لا نبحت عن أمرك، وقد ملكت نواصينا وصادرتنا على أموالنا وقاسمتنا موارثنا، وإن طرقتنا مخوفة، وخراجنا مضاعف، ومعاملتنا سيئة، وجندنا متطرس، وشرطينا متعجرف، ومساجدنا خربة، ووقوفنا منتهية، ومارستاناتنا خاوية، وأعداءنا مستكلبة، ماذا يكون الجواب؟

وعلى هذا يمضي في بيان حقوق الرعية على الراعي في حرية تامة وجرأة مستفيضة. وقد أعجبني من أبي حيان شجاعته في نقل هذا القول للوزير ابن سعدان، فأصلح رآه وألجم لسانه.

ومثل آخر من نظراته الصائبة في السياسة: أن أبا سليمان حكى أن كسرى أنوشروان لما تقلد مملكته، عكف على الصبوح والغبوق، فكتب إليه وزيره رقعة يقول فيها: إن في إدمان الملك ضرراً على الرعية، والوجه تخفيف ذلك والنظر في أمر المملكة. فوقع كسرى على ظهر الرقعة بالفارسية ما ترجمته: إذا كانت سبلنا آمنة وسيرتنا عادلة، والدنيا باستقامتنا عامرة، وعمالنا بالحق عاملة، فلم تمنع فرحة عاجلة؟

علق أبو سليمان على هذا القول: «أخطأ كسرى من وجوه: أحدها أن الإدمان إفراط، والإفراط مذموم. والثاني أنه جهل أن أمن السبل وعدل السيرة وعمارة الدنيا والعمل بالحق حتى لم يوكل بها الطرف الساهر، ولم تحط بالعناية التامة ولم تحفظ بالاهتمام الجالب لدوام النظام، دب إليها النقص، والنقص باب للانتفاص مزعزع للدعامة. والثالث أن الزمان أعز من أن يبذل في الأكل والشرب والتلذذ والتمتع، فإن في تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها، وابتعاد الغي عنها، ما يستوعب أضعاف العمر، فكيف إذا كان العمر قصيراً، وكان ما

يدعو إليه الهوى كبيرًا. والرابع أنه ذهب عليه أن الخاصة والعامه إذا وقفت على استهتاره باللذات وانهماكه في طلب الشهوات، ازدرته واستهانت به، وحدثت عنه بأخلاق الخنازير وعادات الحمير، واستهانة الخاصة والعامه بالناظر في أمرها، والقيّم بشأنها، متى تكررت على القلوب تطرقت إلى اللسان وانتشرت في المحافل، والتفت بها بعضهم إلى بعض. وهذه مكسرة للهيبه، وقلة الخيبة رافعة للحشمة، وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة، والوثبة غير مأمونة من الهلكة، وما خلا الملك من طامع راصد قط.

وله في تحليل شخصية عضد الدولة السياسي وأحوال الناس في زمانه واضطراب أمرهم بعده ما يدل على دقة نظر. وهو يرى أن لا يدّ من الأخذ بقواعد السياسة بجانب الدين، ولا بد من اطلاع السائس على كتب السياسة التي كتبها الحكماء وعرفانها، والعمل بها والزيادة عليها حسب مقتضيات الأحوال. وقد كتب هو نفسه رسالة لطيفة في السياسة أهداها إلى قابوس ملك جرجان.

وقد حكى أبو حيان عنه أن أبا سليمان كان إذا تكلم في مثل هذه الموضوعات عجبوا منه وعودوه، وسألوه أن يولف لهم فيها.

ولأبي سليمان كلمات رائعة في الحكمة على نحو ما روي لأفلاطون وبقراط وأمثالها من حكماء اليونان.

وكان دقيق الحكم، له الطبع العلمي المنصف الذي لا يهرف بما لا يعرف.

قيل له يومًا: هل هناك بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟ فقال: «هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة، وحنق ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى تأتي على آخرها وأقصاها، ثم نحكم حكمًا بريئًا من الهوى والتقليد والعصبية والمين، وهذا ما لا يطمع فيه إلا ذو عاهة».

قال له أبو حيان يومًا: كيف أصبحت؟

فقال: «أصبحت مالك الظاهر مملوك الباطن... إن حزنت حزنت طبعًا وإن فرحت فرحت خداعًا، إن أنا خالطت ذممت الناس، وإن اعتزلت اجتلبت الوسواس، إن بحثت دهشت، وإن قدرت استوحشت، بهذا مسائي وصباحي وعليه غدوي ورواحي، وا شوقًا

إلى وطء ذاك البساطا وا كرتنا من عقد هذا الرباطا يا لها سعادة وجدت بالجد والتشمير، وزهد من أجلها في التغير والقطمير».

وكان أبو حيان وغيره يأتونه بالصفحة من كلام الصوفية أو من الفلسفة اليونانية، فيستحسنها ثم يعطي من عنده خيرا منها.

كان له طبيعة يفلسف بها كل شيء مرّ على سمعه أو تحت نظره؛ فما يسمع بحادث، ويعرض عارض، أو ترد خاطرة، حتى تفيض فلسفته ويغمر بها سامعيه.

وكان -مع هذا- له مجالس أنس يروّج فيها عن نفسه. كان مشغوقا بسماع الغناء من فتى موصلني نابغ، فيطرب من غنائه أشدّ الطرب. وكان يخرج بعض أيام الربيع إلى البساتين ومعه مغنّ، فهل ينسى فلسفته حتى في هذه الأوقات؟ كلا. كان يشير مثل هذه الأسئلة: لِمَ كان المغني إذا تابعه أحد في غنائه وسانده يكون غناؤه ألدّ وأطيب وأحلى وأعذب؟ ويفتبه مرة غلام جميل الصوت تنقصه الصنعة، فيشير مسألة: لم تحتاج الطبيعة هنا الصناعة؟ وهكذا يفلسف كل شيء حتى لو قال له أحد «السلام عليكم»، لفلسفها كما فلسف سؤال أبي حيان له: كيف أصبحت؟

وليست فلسفته بالبساطة التي عرضتها. فكثيرا ما يعمق حتى يدق فهمه، ويسمو حتى لا يدرك، ويرمز حتى لا يبين.

وهذه المسائل التفصيلية كلها ترجع في فلسفته إلى أصول كلية خلصت له، وصحت عنده واعتقها، وولد منها كل هذه القروع.

ما هذه الأصول؟ ومن أي مدرسة كان أبو سليمان من مذاهب الفلسفة الإسلامية؟ وهل كان أرسطوطاليسيا أو أفلاطونيا؟ وإلى أي حدّ كان مقلدا للفلسفة اليونانية؟ وإلى أي حدّ كان أصيلا؟ هذه مسائل تحتاج إلى بحث أدق ونظر أعمق.

أيّا ما كان، فقد كان أبو سليمان شخصية ممتازة لم تنل حقها من التقدير، لقد تركت دويّا كبيرا في محيطه وفي زمنه، وكان بيته مقصد العلماء ليلا ونهارا، هذا أبو حيان يقرأ عليه كتاب النفس لأرسطو، وهذا يعرض ما غمض عليه من أقوال الفلاسفة فيشرحها، وهكذا كان مجلسه متعة النفس وغذاء العقل. وأقواله تنقل إلى الخاصة، ويتجادل فيها العلماء في مجالسهم، ويتخاصم فيها في سوق الوراقين، وتحدث حركة علمية جليلة. ولكن لا تلبث أن تخبو، وقلّ من التفت إليها وحرص على دراستها، كما فعلوا بكتب ابن رشد وابن سينا

ومثالهما، والدنيا حَظَّ والوجاهة حَظَّ.

وهو -مع الأسف- لم يخلف لنا كتابًا أو كتبًا تعرض كل فلسفته ميوّبة مرتبة، ولكن نبذ من هنا ومن هناك حكاها عنه أبو حيان.

ومع هذا، فلعلّي بهذه الكلمة القصيرة أكون قد نفضت عنه بعض الغبار الذي عفي عليه، ولعلها تثير من يكشف النقاب عن وجهه.



تعقيل الإصلاح (1)

في اللغة: عقل الأحق أو الجاهل: صيرَه عاقلًا. وقد استعملته هنا في معنى قريب من هذا، وهو تأسيس الإصلاح على مقتضى العقل والعلم لا على أي أساس آخر.

وتقبل الإصلاح بهذا المعنى درجة لا يصل إليها الإنسان إلا بعد مراحل شاقة وبلوغ درجة عالية من الرقي والنضج. سواء في ذلك الإصلاح الشخصي أو الإصلاح الاجتماعي. ففي الأفراد -مثلًا- كثيرًا ما يسير المرء هواء وعواطفه لا عقله، وقد يتخذ الهوى والعواطف شكل العقل خداعًا وتضليلًا، هذا رجل مقتر على نفسه، يأتيه المال الكثير ولا يتفق منه إلا القليل، ويضن به على نفسه وأولاده حتى في الضروريات خشية الفقر، فهذا يسير في حياته على الهوى، ولكن يصبغه صبغة العقل فيخترع حججًا ومنطقًا يبرر بها سلوكه، ويظن أنها العقل وليس بعقل، وإنما هو الهوى.

وهذه امرأة رأت نفسها أسمن مما يلزم، فوصف لها نمط من الغذاء خاص تلتزمه، فلما حاولت ضعفت إرادتها، فهي تزعم لنفسها أن سمنها ليس فوق المعتاد، وأنها إن نحفت عن ذلك قل جمالها، فهي تخترع حججًا عقلية لتبرهن بها على سلوكها، وهي في الواقع تستر فشلها. هي -إذًا- تسير حسب هواها لا حسب عقلها، لأن السير حسب العقل عسير.

والأمر من الإصلاح الاجتماعي أوضح؛ فالأمم تسير في الإصلاح حسب الهوى حتى تنضج، فتخضع للإصلاح حسب العقل. وأعني بالهوى مجرد الرغبة، سواء أكانت خيرة أو شريرة، فالإصلاح المؤسس على مجرد عاطفة ولو خيرة من غير أن يفحصه العقل هو إصلاح مبني على الهوى ويحتاج إلى تعقيل.

ولنضرب لذلك -مثلًا- الفقر والإحسان. فقد نظر إلى الفقر قديمًا على أنه كارثة يألم لها

(1) ملخص محاضرة أقيمت في الجمعية الجغرافية بدعوة من الجامعة الشامية.

الإنسان، وعالجها بالإحسان بمعنى التصديق على الفقراء، فهذا إصلاح مبني على العاطفة أو النية الحسنة أو الهوى بمعناه الحسن، ولكنه إصلاح لم يعقل. وظل الحال على هذا المنوال حتى جاء العصر الحديث وحدثت النهضة العقلية، فحاولوا تعقيل إصلاح الفقر. فماذا فعلوا؟ درسوا الفقر وأسبابه دراسة عميقة، فساءلوا: ما الفقر؟ ومن الفقير؟ وأسباب الفقر، وما يرجع منها إلى الفقير، وما يرجع إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي في الأمة. ورأوا أن الإحسان بمعنى إعطاء الفقير شيئاً من الصدقة بدأ بيد قد يلتقي مع أسباب الفقر في قليل من الأحيان، ولا يلتقي في كثير منها، فإذا كان سبب الفقر أن رب الأسرة سكير، فماذا تجدي الصدقة؟ فلما عقلوا الإصلاح ودرسوا الفقر وأسبابه، نزعوا الإحسان ليتلاقى مع أسباب الفقر، فمن كان سبب فقره العطل عن العمل، فليوجد له عمل، ومن كان سببه الإدمان على كيف من المكيفات فليعالج، وإذا كان السبب سوء الحالة الاقتصادية في البلاد فلتصلح الضرائب.

وعلى كل حال فليكن الإحسان في يد جمعيات وهيئات صالحة تدرس وتعالج بناء على الدرس، وليحرّم الإحسان الفردي، وليكن الإحسان لهذه الهيئات الصالحة تنفقه، وليحرّم التسول في الطرقات بناء على هذا، ولتنشأ المدارس الصناعية لأولاد الفقراء منماً للفقير المقبل، وهكذا. ولا يزال الباحثون يعقلون هذا الإصلاح إلى اليوم. وكان آخر ما قرأنا في ذلك مشروع «بيفردج». وكان لهذا التعقيل على اختلاف أنواعه نتائج باهرة إن لم تقض على الفقر تماماً، فقد كادت. ولولا الحروب وويلاتها لرأينا منها أحسن النتائج.

ولننظر في ضوء هذا إلى الأموال الكثيرة تنفق بدعوى معالجة الفقر عندنا كأموال النذور والأوقف الخيرية وأموال الجمعيات الخيرية كيف توزع بدعوى معالجة الفقر من غير عقل ولا تعقيل!!

كذلك الشأن -مثلاً- في الإجرام والجريمة. كانت النية الحسنة أو الهوى ينقذ من الجريمة، ويعاقب عليها في كثير من الأحوال، ولكن لما أريد تعقيلها بحث عن الجريمة وأسبابها ووضع العلاج لكل سبب، فالجريمة لم تأت عفواً فلا تعالج عفواً، إنما تأتى من عوامل متعددة مختلفة، فما بقيت العوامل بقي الإجرام.

على هذا أصلحت السجون، ووضعت الأسس للوقاية من الإجرام.

وهكذا كل الأمراض الاجتماعية وما وضع لها من إصلاح.

وقد أتى هذا التعميل -أو هذا النضج في التفكير- نتيجة للإيمان بقانون السببية، وربط المسببات بالأسباب. فالفقر والإجرام والجهل والفساد وسوء النظام وفساد الحكم، كل ذلك ليست قتلًا ينزل من السماء لا قبل لنا به ولا دخل لنا فيه، ولكن أسباب حدثت نتج مسببات لا بد منها، وليست ثمر تثمر عفواً، ولكن تبذر بذورًا وتتكون مع الزمن لتكون شجرة ثم تثمر، ولا بد أن تكون الثمرة من جنس البذرة، فإذا بذرت حنظلًا وأردت ثفاًحاً فذلك محال، إلا أن تغير البذرة وتتمهدها بالنماء حتى تثمر ثفاًحاً. ومهما كان لك من نية حسنة، فبذرة الحنظل حنظل، وبذرة الثفاًح ثفاًح.

والناظر في شؤون الأمم والجمعيات وتطورها يرى أنها جرت في تطورها على سنن واحد من الخضوع للغريزة إلى الخضوع للهوى، إلى التعميل.

فالجمعيات الإنسانية الأولى تتحكم فيها الغرائز وحدها؛ ولا شيء يكتبها إلا القوة والخوف منها، ثم تخضع لحكم الهوى من تقاليد وعرف وظروف طبيعية واجتماعية، ثم أخيراً تطور إلى الخضوع للعقل وإن لم تبلغ في ذلك -إلى الآن- الغاية.

هذا هو شأن الإنسان في علاقاته الجنسية. فالغرائز -أولاً- مطلقة، ثم تكون الأسرة خاضعة لأحكام الهوى، ثم تأخذ في الخضوع للعقل، وكذلك الشأن في النظم الاقتصادية: تخضع أولاً للغرائز، ثم لحكم الهوى، فيكون نظام الطبقات وما إليها، ثم لحكم العقل. وكذلك في الشؤون السياسية.

ولهذا كان البطل في الجمعية الأولى أقوى من في الجمعية غرائز، كما يتمثل ذلك في شيخ القبيلة، ثم يكون البطل في الطور الثاني الولي أو القديس أو الحاكم المستبد، ثم يكون في طور التعميل للصالح. وليست الخطوط بين هذه الأطوار واضحة جلية، فكثيراً ما تمر القرون مختلطة بين طورين حتى يتم التطور.

ماذا نعني بتعميل الإصلاح؟

إذا أردنا أن نبني عمارة على مساحة من الأرض فإن سرنا على الهوى فإننا نأتي بمعماري

حيثما اتفق، وهو يسير في بنائها حيثما اتفق، وإذا عرّف في أثناء البناء ضروب من التعديل والتغيير أدخلها، وإذا فرغ مال المالك وسط البناء وقف، وإذا تمّ البناء بدأ يفكر في التجارة، وقد تستلزم التجارة تعديل البناء. وهكذا في كل خطوة تظهر مشاكل تتطلب حلاً، فتحل المشكلة الحاضرة من غير نظر إلى ما وراءها، حتى إذا تمت -إن تمت- فبطلوع الروح، وبضروب من النقص الناشئ من الارتجال.

أما إن بنيت على أساس التعقيل، وجب أن يحدد المالك ماذا يريد من البناء: الاستغلال، أو سكنى نفسه وأهله، وكم شقة يريد في الدور، وكم دوراً. الخ.

ويأتي بالمهندس فيمسح الأرض، ويدرسها من حيث طبيعتها وما تسمح به القوانين في ارتفاعها، ويتخيل أحسن أشكالها وفقاً لموقعها، وما تتطلبه من شمس وهواء وضياء، ويضع ذلك كله على الخريطة: الأساس والدور الأول والثاني وهكذا، وكم مترًا ستكون مساحة البناء، وما يتطلبه من مال، والنجارة، والسياسة، والكهرباء. ويضع ذلك كله على الورق، ويراعي كل الظروف والملابسات، ويصل إلى كل النتائج، إلى تسليم المفتاح. وإذا كان مهندساً ماهراً لم يخل شيء من ذلك في قليل ولا كثير.

ثم المالك بعدُ يقيس ذلك بمالته، ويرى هل ذلك كله حقق غرضه. فإن تم الاتفاق، تُعدّ المشروع، على أن يكون أول حجر يوضع مقدمة لآخر عمل يعمل، فهذا تعقيل البناء، وكذلك الشأن في تعقيل الإصلاح الاجتماعي.

إن أي مشروع لإصلاح اجتماعي يتطلب لتعقيله خمس خطوات:

(1) مسح المشروع كما تمسح الأرض، وذلك بإلقاء نظرة عامة عليه وعلى ما يحيط به من علاقة بين الحالة الاقتصادية والاجتماعية للأمة.

(2) دراسة المشروع دراسة وافية من جميع جوانبه كما يفعل المهندس الماهر في دراسة بناء العمارة: من وصف دقيق للمشروع، وتحليل عميق، وعلاقة المشروع بالنظم الاجتماعية والاقتصادية في البلاد، والاستماعة بما يحتاج إليه من إحصائيات وما يتكلف من مال، والموارد والمصادر والنتائج، والموازنة بين ما ينفق عليه والنتائج التي تحصل منه، وما قد يعترضه من عوائق، وكيفية التغلب عليها، وهلى ينفذ دفعة واحدة أو هلى خطوات، وإن كانت الثانية، فما هي هذه الخطوات؟ وهكذا إلى «تسليم المفتاح».

(3) وضع المشروع على الورق، أو رسم الخريطة الكاملة له نتيجة لدرسه، وعرضه على الخبراء لنقده إن كان لديهم نقد، والإصغاء إلى ملاحظاتهم، وتقديرها في عدل وسماحة، وتعديل المشروع حسبما يصح من وجوه تقديم.

(4) إعداد الرأي العام لقبول المشروع والعطف عليه والتحمس لإتمامه؛ ففي هذا فائدة كبرى للمشروع، فإنه إذا لم يحظ بعطف الرأي العام، أحيط بالصعوبات والمعبات، وفت ذلك في عضد القائمين به، وتعثر في كل خطوة يخطوها. وفي عطف الرأي العام شيء من الضمان في الاستمرار فيه، والدفع إلى إتمامه.

(5) التشريع له وإقراره من السلطة المختصة حتى يبدأ في التنفيذ.

هذه هي الخطوات الخمس لتعقيل أي مشروع. فإن أردنا أن نضيف شيئاً إلى هذه الخطوات الخمس، قلنا: يجب أن يكون موقف الأمة الاقتصادي والاجتماعي في حالة ملائمة لقبول هذا المشروع، ولك أن تدخل ذلك في الخطوة الثانية، وهي خطوة الفحص والدرس.

وعلى كل حال، فإن رأيت فشلاً في مشروع من المشروعات، فاعلم أن سببه أنه لم يستوف خطوة أو أكثر من هذه الخطوات، ولو أنه استكملها لنجح نجاحاً مؤكداً.

إن أكبر أسباب فشلنا في كثير من المشروعات يرجع إلى عدم تحديد ما نريد، فإذا حددنا ما أردنا، فنقص في البحث والدرس، وكثيراً ما نعتمد على الدرس الذي قامت به دولة أو هيئة أوروبية من غير أن نفحص المشروع نفسه في بلادنا وما يحيط به من ملائمتنا عندنا. مثال ذلك ما حدثني به اقتصادي مصري خبير قال: إن جماعة في إنجلترا أسست مشروعاً لجمع الملابس القديمة وإعادةها بالآلات الحديثة إلى «فتل» تنسج من جديد؛ فتكون أثواباً جديدة رخيصة، قد تختلف عن الفتلة الجديدة بأنها أقل مائة وأقل نعومة، ولكنها على كل حال صالحة للاستعمال. ونجح المشروع الإنجليزي، فأراد جماعة من المصريين أن يقلدوهم في مشروعهم بناء على درس الانجليز - لا على درسهم هم - ففشل المشروع لقلّة الدرس؛ إذ فاتهم أن أكثر الملابس الإنجليزية صوفية؛ وأكثر ملابسنا قطنية؛ وأن الإنجليز يستغنون عن ملابسهم قبل أن تهلهل، وأن أكثر ملابسنا لا نستغني عنها إلا بعد أن تكون مهلهلة. ولذلك فشل المشروع.

ثم إذا نحن حددنا ما أردنا جيدًا، ودرسنا جيدًا، فأماننا ثلاث مصائب كبرى تقضي على أكثر المشروعات: النظام المالي عندنا وفساده، وهذا يحتاج وحده إلى محاضرة أو محاضرات ممن هم أعلم مني بذلك، وعدم استقرار الحكومات مع ربط المشروعات برغبات الحكومة، فإذا تغيرت الحكومة تغيرت الرغبة. وأوضح مثل لذلك مهزلة مشروع خزان أسوان، ومشروع تعميم التعليم. والمصيبة الثالثة ضعف خلق الثبات والاستقرار في الأمة، ويتجلى هذا حتى في المشروعات الأهلية. لهذا كله قد نرى المشروع جميلًا جدًا، وإخراجه إلى الوجود قبيحًا جدًا، آلة فخمة ضخمة كاملة، ولكن ينقصها المحرك.

ومع هذا فدورنا دور طبيعي في الأمم؛ ولا بد -حين الانتقال من عصر الهوى إلى عصر التعقل- من عصر مخضرم، ثم ينتهي الأمر إلى التعقل لا محالة إن شاء الله.



غفلة مزمنة

قرأت في بعض الصحف، «إن زعيم الإسماعيلية الهنود -وعددهم يزيد على عشرة ملايين- سيهدي إليه أتباعه في عيد الماسي وزنه ماسًا، ويقدر الماس الذي يعادله وزنه بـ615000 قيراط- وقد بدأ فعلاً جمعها، وقد أهدى إليه في عيد الذهب وزنه ذهبًا، فبلغ 25000 جنيه ذهبًا».

فقلت: أياهم المسلمون في غفلتهم هذه أبدًا؟ إن الإسلام في جوهره لا يقدر أحدًا، ويحارب عبادة كل حجر وكل وثن وكل صنم وكل حيوان وكل إنسان، وشعاره الدائم «لا إله إلا الله» ومعناها البسيط أنه هو وحده الذي يعبد والذي يقدر والذي يرجى والذي يخاف.

فما بال المسلمين فقدوا هذا المعنى، فقدسوا الأشخاص يعبدونهم، ويلجأون إليهم ويقدمون لهم الهدايا كما تقدم القرابين؟!

ألا يدرون فيما تصرف هذه الأموال الطائلة التي يجمعونها من البائس الفقير الذي لا يجد ما يسد قوته وما يستر جسمه؟ إنها تصرف في خيل السباق وفي ترف الزعيم وفي غير ذلك من وجوه الترف؟ أليست نظرة بسيطة تُري أن هذا المال الذي يجمع من محتاجه ليصرف في هذه الوجوه غفلة عريضة.

ولم هذا التقديس كله؟ ولم هذه الحفاوة كلها؟ لم يكن ذلك من كفاية ممتازة، ولا عبقرية خارقة للعادة، ولا قيام بالإصلاح عظيم، ولكن وراثة دينية ورثها. وسلطة روحية تنقلت من الآباء إلى الأبناء حتى وصلت إليه.

أفيقوا أيها المسلمون.

ليس هذا الأمر مقصورًا على الإسماعيلية دون غيرهم، ولا على الشيعة دون السنيين، فالغفلة عامة، والجهل مخيم، والسخافة فاشية، وعبادة الأشخاص في كل مذهب.

ما صادقت النذور هذه التي يراها الزائر عند كل ضريح كبير كالسيد البدوي والإمام الشافعي والسيدة زينب وسيدنا الحسين وغيرها من الأضرحة؟ إن كل صندوق من هذه توضع فيها مئات الجنيئات بل الآلاف أحياناً كل عام.

أتدرون من الذي يدفعها ومن الذي يتعم بها؟ يدفعها الفلاح المسكين يحرم نفسه وأولاده من غذائهم الضروري وملبسهم الذي لا بد منه، ويدفعها من ثمن بقرة يبيعهها وهو في أشد الحاجة إليها في زراعته ليفي بنذر نذره إن شفي ابنه من مرض أو بُرئ من تهمة أو نحو ذلك؟ مما لا دخل للسيد البدوي وسيدنا الحسين فيه.

ويأخذ الأغنياء المترفون من مشايخ هذه المساجد ومن إليهم ممن ليسوا في حاجة إليها، وبعضهم يقتني منها الأملاك والضياع، وكل حين تحدث فضائح حول هذه الصناديق تؤولف وزارة الأوقاف لها لجاناً. وماذا عليها لو ألغتها فسَلَّت بذلك باباً من أبواب الفساد.

وما هذه المشيخة الصوفية التي تتوارث كما ورث زعيم الإسماعيلية مشيخته؟ فهل العلم يتوارث؟ وهل الروح تتوارث؟ إنا نرى أعلم عالم يلد أجهل جاهل، وصالحاً كبيراً يلد فاسقاً كبيراً، ومعناً في الفسق يلد معناً في الصلاح. والعلم والذكاء والغباء والصلاح والفساد «تذكرة شخصية» لا يمكن أن تتوارث، وقد منع الأنبياء من أن يُورثوا حتى في أموالهم، وجاء الحديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركنا صدقة».

فالسيادة الروحية كالسيادة العلمية لا يصح أن يكون كل مصدرها الوراثة، بل لا يصح أن يكون أحد مصادرها الوراثة. هل رأيت أحداً اختير أستاذاً في جامعة أو في مدرسة عالية أو غير عالية لأن أباه كان يشغل هذا المنصب؟ فكيف بالروح وأمرها أصعب ونيل الدرجة الممتازة فيها أشق، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ مَكَانَهُ﴾ [الأنعام: الآية 124]. وقد يكون شريف النسب لا يساوي عند الله شيئاً، وقد يكون وضع النسب وهو عند الله في مكان مكين. هذه بديهيات تطيح بمشايخ الطرق وزعماء المذاهب وبكل من نال منصباً بالوراثة لا بالكفاية.

قد كان الناس إلى عهد قريب ينظرون إلى المناصب نظرة شخصية، فإذا مات موظف، جهدوا في أن يحل ابنه مكانه للحرص على أن يظل «البيت مفتوحاً» ونحو ذلك من الاعتبارات. فلما عقلوا وفهموا أن المنصب عمل يؤدي، ولا بد لمن يؤديه أن يكون كفئاً له، زالت النظرة الشخصية، وزال توظيف الابن مكان أبيه لمجرد الأبوة والبنوة، وروعت

المصلحة العامة لا المصلحة الشخصية . فلماذا تبقى هذه البقية من المناصب تنوارث من غير نظر إلى الكفاية؟

إن رجل الدين إنما يقومُ بدينه وبما يقوم به من إصلاح روحي وخلقي، فلو لم يكن فيه هذه الصفات، فلا يصلح -مطلقاً- أن يوَلَّى هذا المنصب ولو كان أشرف الشرفاء. والله يقول لنوح النبي في ابنه غير المؤمن: ﴿إِنَّكَ لَبِئْسَ بِأَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: الآية 46] . والرسول يقول لعائشة زوجة ولفاطمة ابنته: «إني لا أعني عنك من الله شيئاً»، فما بال هؤلاء يعتزون بنسبهم البعيد ويرون استحقاتهم للمناصب بنسبهم لا بأعمالهم، والناس من غفلتهم يؤيدونهم في أغراضهم وشهواتهم!

هل كان النبي (ﷺ) يختار لعمله أقاربه؟ أو كان أبو بكر وعمر وعليّ يختارون لعملهم أقارب النبي؟ ألم ينتج عليّ نفسه قريبه عبدالله بن عباس وينصب من ليس من أهله مراعاةً للكفاية وحدها.

جميلة جداً هذه العاطفة النبيلة أن يحب المسلمون نبيهم، فيحبوا كل ما يتصل به من أقاربه ومكانه وأصحابه كما يحب العاشق كل ما اتصل بحبيبه، ولكن لا يصح أن يتدخل هذا الحب في المصلحة العامة ولا في العدالة الاجتماعية ولا في المبادئ الأساسية للإسلام. هل يسمح لي في شرعة العدل أن أولي قريباً عملاً لا يصلح له؟ بالبداهة، لا، فكذلك هنا «لا».

إن من أسس الإسلام التقويم بالعمل لا بالنسب. ووضعت لذلك القاعدة الجميلة ﴿فَمَنْ يَمَسَّ يَشْفَاكَ دَرَوُ خَيْرًا يَسِّرُهُ ۗ وَمَنْ يَمَسَّ يَشْفَاكَ دَرَوُ شَرًّا يَسِّرُهُ ۗ﴾ [هزلزله: 7-8] من غير نظر إلى فاعل الخير وفاعل الشر. فهل يصح أن نهمل كل ذلك من أجل الحب، والحبيب نفسه لا يرضى أن تهدر مبادئه؟

لقد ذهب زمان الغفلة، وأصبح الناس يقدرون الرجل بعمله، فيولون رئاسة حكوماتهم ابن الصانع وابن العامل، وينتخون عن العمل ابن العظيم وابن الشريف إذا كان لا يصلح للمنتصب، والناس يتقدمون للانتخابات بعملهم وبرامجهم لا بنسبهم، ومتخبوهم يتخبونهم على هذا الأساس لا على أي أساس آخر.

أفيصح للمسلمين في مثل هذا الزمان أن يسلموا زمامهم، وينفقوا أموالهم، ويواطئوا رؤوسهم، ويسندوا أعمالهم إلى من ليس يستحق لمجرد نسبه؟

لست أقصد بهذا النقد مذهبًا معينًا ولا طائفة خاصة، فهذا الشر واقع فيه كل الطوائف،
والغفلة عامة، فهل يفتقون في زمن لا تكفي فيه الإفاقة، بل لا بد من العمل المجدي والسعي
المضني للعيش الصالح في هذا العالم!



الجرائم العقلية

بالأمس قرأت في إحدى الصحف أن دجبالاً قدم للمحاكمة بتهمة التفرير بالعقول، وهُجم على بيته، فرُئي فيه أنواع من ملابس الشعوذة أشكلاً وألواناً، وأحصيت ثروته فبلغت مائة ألف جنيه، ثم حكمت المحكمة ببراءته لأن القانون لا يطبق على أعماله. هذه جريمة عقلية.

ومن حين حدثني المرحوم عبدالعزيز باشا فهمي أن رجلاً من أسرة مشهورة في الشرقية سماها لي مات جدهم من زمن، وكان لصاً فتاكاً، ودفن في مقبرة معروفة، فعمد أحد خدمهم إلى هذه المقبرة وشيدها وجعلها على شكل ضريح، ولوّن حيطانها بالأوان أضرحة الأولياء، وأشاع في الناس أن ساكن الضريح ولي من أولياء الله له كرامات واضحة، فكم شفي من مرض وفُرج من كربة، وجعل له «حضرة» تقام كل أسبوع، و«مولدًا» يقام كل عام. وطلب من «الأوقاف» أن تعينه شيئاً للضريح ففعلت، فكان هذا مصدر ربح كبير استطاع به أن يشتري خمسين فداناً من أطيان أسرة صاحب الضريح. هذه أيضًا جريمة عقلية.

وفي الأضرحة المشهورة كالسيد البدوي والسيدة زينب وسيدنا الحسين صندوق نذور يضع فيه الزوار نذورهم، ويبلغ معدل صندوق السيدة زينب ثمانمائة جنيه كل شهر. هذه أيضًا جريمة عقلية.

من أين هذا المال؟ وإلى أين؟

من فقير لا يجد قوته وقوت أسرته، ومن سيئة مسكينة اقتصدته من غذاء أبنائها وبناتها وملابسهم، ومن فلاح فقير باع بقرته وفاءً بنذره، وظل بعدها بلا بقره.

هذا «من أين»، وأما «إلى أين»، فإلى دجال يستهوي عقول المغفلين بشعوذته وبأثوابه البيض والحمر وبيخوره الجاوي. ثم هو يعيش بعد عيشة الترف والتعيم والبذخ، وإلى جيبوب من لا يستحقون من موظفي المساجد الذين يتقاضون المرتبات على ما يعملون.



أعني بالجرائم العقلية كل عمل يرتكب ضد العقل، وكل سلوك ضد الصدق وضد الحق. وهذه الجرائم تغمر الحياة العامة، ويتخذ الناس منها ضروريًا وأفانين. ولنسق بعض الأمثلة عليها:

1- فمن ذلك تغيير العقول وتضليلها، كوضع البرامج الضارة بعقول الناشئين في المدارس، وكبرامج الإذاعة وروايات السينما والتمثيل التي تحيي الشهوة وتميت العقل، وكأعمال الزعماء السياسيين الذين يفررون بالعقول، أو يحجرون على حرية القول وحرية التفكير، ومثل الدجالين بالطب الروحاني والاتصال بالجن والعرافيت يستحضرونهم ويسخرونهم.

2- ومن ذلك أيضًا ما نرى كل حين من أشخاص يقررون أن الشيء حق، ولكن عملهم عمل من يعتقد أنه باطل، أو يقررون أن الشيء باطل، ولكن يعملون عمل من يعتقد أنه حق، كالذي يعلي من شأن الصدق ويكذب، أو من شأن النزاهة ويرتشي، أو يشيد بالعدل ويسعى في نيل درجة أو وظيفة من طريق غير شريف.

3- ومن ذلك جناية الإنسان على نفسه من ناحية عقله بشرب الخمر وبقلة تغذية عقله بالقراءات النافعة، ومثل تكوين الإنسان آراءه على غير أساس واستسلامه للخرافات والأوهام تغزو عقله، ويبع عقله لغيره يتصرف فيه تصرف الملاك وهكذا.



والدنيا حولنا مملوءة بهذه الجرائم العقلية تعبت بالعقول وتسمم الأفكار.

انظر إلى الجرائد والمجلات كيف تتنازعها الدعايات المختلفة في الأخبار الخارجية، وكل أمة تسوق الأخبار حسب هواها ومصالحها لا حسب حقائقها، واعتبر بما يجري هذه الأيام في عرض القضية الواحدة، تعرضها روسيا بشكل وإنجلترا بشكل وأمريكا بشكل، فأين الحق؟ لست أدري. وهكذا الشأن في مشاكل العالم، ليس يتحرى عارضها حقًا وصدقًا، ولكنه يتحرى أملاً ومصالحة. وفي الأمور الداخلية كل حزب يصور المسائل حسبما يهوى حزبه لا حسب الصدق ولا الحق. وتقرأ الجرائد المختلفة فتصرخ من أعماق نفسك: يا لضيعة الحق!

وانظر إلى ترجمة الحياة في حفلات التكريم والتأبين وفي كتب التراجم والتاريخ كيف يضيع الحق بين دعوة الدعاة وملق المتملقين وخصومة المتعادين وتعصب المتحزبين.

وانظر إلى الإعلانات عن السلع وعن الكتب وعن المستحضرات الطبية وعن الروايات التمثيلية كيف يلعب فيها بالعقل، فكل دواء يشفي من كل مرض، وكل كتاب كنز ثمين، وكل رواية فتح جديد، وكل سلعة ليس لها نظير، وهكذا.

من أكبر ما يؤسف له أن الجرائم العقلية لم تقدر خطورتها القدر اللائق بها؛ فهذا الدجال الذي سرق مائة ألف جنيه من الفقراء والباثسين - وفوق ذلك ضلل عقولهم - لم يجد القضاة نصًا في القانون يعاقبونه بمقتضاه، ولكنهم يجدون نصوصًا كثيرة لفقير سرق رغيًا من غني، إن القوانين عنيت - مع الأسف - بالماديات دون المعاني، مع أن جريمة المعاني أشد خطرًا وأثث سؤًا.

والأهم الجاهلة لا تحسّ خطر الجرائم العقلية بل لا تحسها إطلاقًا، بل هي تمنح المجرمين العقليين كثيرًا من الاحترام. إن شئت فانظر ماذا يلقي هذا الدجال من توفير واحترام، أو انظر كم من آلاف الناس يهون تقيلاً لأيدي سارق الذنور، وكيف يجعل بعض الزعماء السياسيين الذي يضللون العقول أو يحجرون على التفكير.

ومن أهم الفروق بين أمة منحطة وأمة راقية كثرة الجرائم العقلية في الأولى وقلتها في الثانية. ومن أهم علامات الأمة الراقية سيرها على مقتضى العقل في تربية أبنائها وفي فلاحتها وصناعتها وكل مرافق الحياة فيها.

وأهم ما يجب أن يعنى به المصلحون خلق «الضمير العقلي» في الأمة، وإشاعته وتقوية سلطانه. وأعني بالضمير العقلي تنبه الشعوب باستهجانها كل ما يرتكب ضد العقل واحتقار فاعله كما يحقر السارق والقاتل، والشعور بالاستحسان ممن يأتي بالفضائل العقلية، كالدعوة إلى محاربة التخريف والتدجيل ونحوهما.

إن أكثرنا - إلى اليوم - حتى خاصتنا، يقفون من الجرائم العقلية موقف عدم الاكتراث، وهذا هو في نفسه جريمة عقلية.

لست أدري لماذا نتحمس لحماية عرضنا ولا نتحمس لحماية عقولنا، وكلاهما يجب أن يكون عزيزًا علينا.



قادة الرأي

قائد الرأي في الأمة كرتبان السفينة، لا يمكن أن تسير في أمن إلا به، ولا يمكن أن تصل إلى غايتها إلا به، وإذا كان ربان السفينة لا يصلح لقيادتها إلا إذا تفتت ثقافة واسعة في البحار والأنواء، وكيفية اجتياز الصعاب إذا عرضت، وتجنب المخاطر إذا أمفرت، والدخول إلى الموانئ والخروج منها وما إلى ذلك، فكذلك القائد لا بد أن يكون على علم تام بشؤون الأمة جميعاً في الداخل والخارج، وما يقدمها وما يؤخرها، وما يؤثر فيها ظاهراً وباطناً، وكيف يصل بها إلى برّ السلامة إذا هبت العواصف، وكيف يسير بها إلى الأمام إذا اعتدلت الريح، وهكذا.

وكما أن قائد السفينة لا يسير على هوى الركاب، ولا يخضع لإرادتهم في سرعة السير وبطئه، ولا في الاتجاه الذي يتجهه، ولا في كيفية دخول الميناء والخروج منه، وإنما يخضع لعلم البحار وقوانينها ونظمها، وما يراه هو في مصلحة الركاب، لا ما يرون هم، فكذلك قائد الرأي في الأمة لا يخضع لرغباتهم وشهواتهم، ولا يتجه دائماً إلى ما يرضيهم، وإنما يخضع لقوانين الأمة ونظمها، وما يرى هو -بعد الاستشارة وتبادل الرأي- أنه المصلحة العامة، وأنه يحقق تقدم الأمة ونجاحها ورفيها، ولو خالف رغباتها.

ربان السفينة يسره أن يرضي الركاب، وأن يكونوا في سرور ومتعة، ولكن ذلك مشروط باتفاقه والمصلحة العامة؛ فإذا رأى أن اتباع هواهم في غير مصلحتهم لم يعبا يرضاهم ولا سرورهم، وعمل الواجب عليه ولو أغضبهم، فكذلك قائد الرأي، يرضيه أن يرضى الناس عنه، وإن يحقق لهم ما يسرهم، ولكن في حدود ما يرى المصلحة لهم. فليس الذي يسيره هو تصفيق الجماهير، بل هو يعمل الحق، ويؤدي الواجب، سواء صفق له الجماهير، أو رموه بالأحجار، لأنه يعلم حق العلم أنه إن سيره تصفيق الجماهير كان تابعاً للجماهير لا قائداً لها، وكان في مؤخرتها لا في مقدمتها.

قد كان ربان السفينة فيما مضى يكفيه العلم بالبحر حسبما شاهد وجرب، واستفاد ممن

سبقوه تجربة ومرانة، ولكن ريان السفينة اليوم أصبح لا بدّ له من علم بجانب التجربة؛ لا بد له من أن يعلم «علم البحر» بعد أن صار علمًا، وعلم الجو» بعد أن صار علمًا، وميكانيكا السفينة، وهندستها، وما إلى ذلك، فكذلك قائد الأمة، أصبح واجبه أدق، وأعباءه أعظم، وتكاليفه أشق. أصبحت نفسية الجماهير علمًا يجب أن يعرف، وتاريخ بلاده سجلًا يجب أن يقرأ، والسياسة الدولية علمًا معقدًا، بل علمًا معقدًا يجب أن تدرس وتفهم، وإلا ما صح أن يكون قائدًا، فمن ظن أنه يقود أمة بثروة كلام، أو استرضاء مشاعر، أو تهيج خواطر، كان كمن يريد أن يكون ريان سفينة بالصبح.

لقد كانت السفينة فيما مضى تسير في بحرها وحدها؛ غير عابئة بغيرها، وكان الريان لا ينظر إلا إلى سفينته وبحره. أما اليوم فالبحار شبكة واحدة، والسفن في البحار شبكة تتعاون وتتخاطب وتستنجد وتستجد بها؛ فكذلك الأمة والقائد - كانت الأمة تعيش وحدها، فإن توسعت فمع من جاورها، وكان سهلًا على القائد أن يقودها. أما اليوم فالعالم شبكة، ولا يمكن لقائد أمة أن يقودها حتى يعلم تيارات السياسة العالمية ومراميتها ومصاعبها، وكيف يجتاز أخطارها، ويصل إلى بر السلامة متجنبًا ألقامها، وما أشق ذلك وأصعب!

ريان السفينة يجب أن يمتاز بثلاث خلال، هي في الصميم من عمله: أن يكون أمينًا على ما في يده من أرواح من بالسفينة، وهذا يقتضيه أن يفتح عينه لكل ما في السفينة، وما يحيط بها، وما ينتظرها، حتى إذا فاجأها مفاجئ عرف كيف ينجو بها، ثم أن يكون شجاعًا فلا يضطرب لحادث، ولا ينخلع قلبه لعارض، بل يتصرف عند الخطر في ثبات ورزانة وحكمة، حتى يسلم بسفينته من الخطر. ثم التضحية عند الشدائد، فهو آخر من ينزل إلى قوارب النجاة إذا غرقت السفينة، وهو الذي يقف على ترتيب وسائل النجاة إلى آخر لحظة من حياته.

فكذلك يجب أن يكون القائد في الأمة أمينًا على أرواح أمته، أمينًا على مصالحها، أمينًا على السعي في خيرها، ثم هو شجاع، لا يخشى الكوارث تحلّ به، ولا التهديد يناله من أعدائه، ولا الصعاب تعترض سبيله، ولا الفقر، ولا السجن، ولا النهي، ولا أي مفزع، ثم هو مضغ إلى آخر حدود التضحية. يشعر أن أرواح الناس وحريتهم واستقلالهم وخيرهم في عنقه، يجب أن يحافظ عليها أشد مما يحافظ على نفسه، وإذا اقتضى الأمر أن ينجي أمته ويموت هو فلا بأس، كما يفعل الريان الأمين.

ولكلّ أمة حيّة سفينة ذات أشكال وألوان، سفن سلمية، وسفن حربية، وسفن كاسحات الغمام، ولكل نوع ربابته العارفون بشؤونه، المقدرون له الصالحون لقيادته، وكذلك الشأن في

قيادة الأمة، فقائد سيلم، وقائد جلاذ وخصام، وقائد لكسح الألغام، ولكل قائد مزاياء، ولكل قائد مكانه وزمانه.

وإذا كانت كل أمة محتاجة إلى ربابين يقودون سفنها، فالشرق اليوم أحوج في ذلك من الغرب، لأن الشرق يسير الآن في خطوط ملاحية جديدة لم يسبق له السير فيها، هي خطوط تنتهي بالاستقلال، فلا بد لهؤلاء الربابين أن يتبينوا معالم الطرق جيداً، ويحتاطوا للأنواء والعواصف احتياطاً كاملاً، ولأن الغرب مهما ادعى من إنسانية ومبادئ عدالة ومساواة وديمقراطية لا يزال يضع الألغام في الخطوط الملاحية الجديدة للشرق، فلا بد من إعداد سفن من كاسحات الألغام، ولا بد من إعداد ربابين لاكتساحها. ولأن الرأي العام في الأمم الشرقية لا يزال ناشئاً، يعوزه النظام وسعة الاطلاع وحسن التقدير، حتى يميز بين الريان الماهر فيسلمه سفينته وبين الريان المهرج فلا يسلمه قيادته.

ولا يكون ذلك إلا بتوفيق من الله.



عام العنز

قالت العنز للغيل يومًا: لِمَ يكون لك عام في التاريخ لا يزال يذكر على مدى الأيام،
فيقال: «عام الغيل»، ولا يكون لي عام يسمى «عام العنز»؟

قال الغيل: إني أضخم منك جسمًا، وأعظم منك قوة، وأحدّ منك نابًا، وإني أستصغرك
أن تكوني لي فريسة، وأستضعفك أن أساجلك الحديث.

قالت العنز: إن الضعيف قد يبلغ بحيلته ما لا يبلغ القوي بقوّته.

وصممت العنز على ما قالت، فكانت لها ما أرادت، وأصبح لها في مصر عام، هو «عام
العنز»، وكان ذلك سنة 1173هـ. أي: من نحو مائتي عام.

ذلك أنه كان في مسجد السيدة نفيسة شيخ للخدم اسمه الشيخ عبد اللطيف، وكان شيخًا
ماهرًا مآكرًا. ضاقت به أسباب الرزق، ففكر في حيلة، وقلّبتها على وجهها حتى استوت
ونضجت، واتخذ بطل الرواية عنزًا.

قال: إن جماعة من المسلمين وقعوا في أسر النصارى، فاجتمع الأسرى وتوسلوا بالسيدة
نفيسة، وأقاموا «حفلة ذكر» أعدوا لها عنزًا لتذبح وتؤكل، فاطلع على أمرهم النصراني
المكلف بحراستهم، فمنهم من حفلة الذكور، ومن ذبح العنز، فكان من بركة السيدة نفيسة
ومن بركة العنز أن رأى النصراني رؤيا أزعجته، ففك أسره، وأطلق سراحهم، وأقسموا أن
يحفظوا بالعنز، وأن يحضروها إلى السيدة نفيسة، ففعلوا وسلموها للشيخ عبد اللطيف.

وأكمل الشيخ روايته فقال: إن العنز تارة تقف بجانب ضريح السيدة، وتارة فوق المنارة،
وقد سمعها الشيخ بأذنه تكلم السيدة نفيسة والسيدة توصي بها.

وأشاع الشيخ هذا الخبر في سائر الخدم، وأوصاهم بإذاعته، فانتشر في حي السيدة ومنه
إلى أحياء القاهرة، ومنها إلى الريف، وصارت العنز حديث الكبار والصغار، والعامّة
والخاصّة، وكل من مرض استشفع بالعنز، وكل من له حاجة نذر للعنز.

وأكمل الشيخ حيلته، فمرّن العنز على ألا تأكل برسيمًا ولا فولًا كسائر الغنم، وإنما

تأكل فستقًا مقشورًا ولوزًا مقشورًا، ولا تشرب إلا ماء ورد مذابًا فيه سكر مكرر، والشيخ يجلس وفي حجره هذه العنز السعيدة المحفوظة، تأكل الفستق واللوز، وتشرب ماء الورد، والناس يتلهفون على لمسها وتقبيلها.

وتقاطرت على الشيخ قناطير الفستق واللوز والسكر المكرر وقناني ماء الورد، حتى شحّت هذه الأصناف من الأسواق.

ثم زادت كرامات العنز وعظمت، فكم شفت من مريض، وكم فرجت من كرب مكروب، وكم قضت من حوائج، حتى غطت كراماتها على كرامات السيدة.

وامتقل الناس الفستق واللوز والسكر المكرر وماء الورد، فجذّ الصاغة في عمل قلائد الذهب وأطواق الذهب للعنز، حتى أصبحت «عنز هانم»، وكادت تكون، «صاحبة العصمة».

وتسابق الكبراء في الهدايا والنذور للعنز وتنافسوا، فإذا وهب الأمير فلان قنطارًا من الفستق وقلادة من الذهب، عز على الأمير فلان إلا أن يهب قنطارين وقلادين، وصار للعنز من الحلبي ما ليس للأميرة الجليلة.

وكان يوم الأحد من كل أسبوع - وهو يوم حضرة السيدة نفيسة - يومًا مشهودًا، يتدفق فيه الزائرون والزائرات، وتزدحم الشوارع، وتندافع المناكب. ومرحى للسعيد الذي يرى العنز أو يلمسها، وأسعد منه من يقبلها.

وليس حديث المجالس إلا ما يقصون من كرامات العنز، وما شاهدوه من عجائب، وما رأوه من منامات، وما شفت من أمراض، وما أغنت من فقير، وما أولدت من عقيم.

واقفنت الناس، وخشي بعض الحكام أن يذهب سلطانهم إلى العنز، فقد أصبحت هي التي تأمر وتنهى وتحكم، ولم تبق إلا خطوة قليلة حتى تضخم العنز فتكون «عجل أيس».



وكان في مصر أمير من كبار الأمراء اسمه «عبد الرحمن كَثُخْدا» ثريّ سري، قوي جبار، لا يُرتشى، ويحب الخير، يصادر أموال الناس ويصرف منها في أعمال البر، جاد لا يميل إلى الهزل، يغلط الخمارات ويبطل المنكرات، مغرم بالتعمير، له ذوق جميل في هندسة البناء وفن العمارة، أنشأ وجدده ثمانية عشر مسجدًا، وعددًا كبيرًا من الأسبلة والزوايا والمدارس والمكاتب والقناطر والجسور، وأنشأ جانبًا فخمًا في الأزهر، وبنى لنفسه فيه ضريحًا دفن به،

وهو الذي يسميه بعض العامة «سيدي الأزهر». تراه فتري رجلاً مهيباً مربع القامة، أبيض اللون، مستمرم اللحية، تغلب عليه علامات القوة والعزة والاعتداد بالنفس.



سمع الأمير عبد الرحمن بحكاية العنز، فهزئ بها وسخر من عقول الناس، وضحك من سخافتهم، وعذها من المنكرات التي يبطلها كالحمارات.

فأرسل إلى الشيخ عبد اللطيف يرجوه الحضور إليه بعزته ليتبرك بها هو وأهل بيته، فطار الشيخ فرحاً، وقال: ليس بعد إيمان الأمير كفر، ولا بعد عطائه عطاء، وقد ضمنت بذلك الدنيا والجاه والثراء.

وحدد موعداً لانتقال العنز، وأعدت العدد، وأحضرت الطبول والبيارق، وزينت الطرق، واصطف آلاف الناس على جانبي الطريق، وتحرك موكب العنز من مسجد السيدة نفيسة إلى عابدين، حيث يسكن الأمير عبد الرحمن كتنخدا. وركب الشيخ بغلته والعنز في حجره، والطبول تدق، والرايات تخفق، والناس تتصايح، والدنيا قائمة قاعدة، والعنز ضاحكة مستبشرة، تقول في سرها: أين يوم العنز من يوم الفيل! وبعد التي واللثيا، والذي واللذيا، وصل الموكب الشريف إلى بيت الأمير الكبير، ونزل الشيخ عن بغلته، وحمل عنزه ودخل بها على الأمير وحوله الأمراء، فتقبلها الأمير والأمراء قبولاً حسناً، وتمسحوا بها يستنزلون البركة منها، ثم أرسلها الأمير إلى الحريم وجلس مع الشيخ يتحدث في البركات والكرامات حتى حضر وقت الغداء، فحضر الطعام، وأكل الأمراء وأكل الشيخ، ومن حين إلى حين يقدم الأمير للشيخ قطعة من اللحم ويسأله عن رأيه، فيقول إنه لحم طيب لذيد، ثم شربوا القهوة، واستأذن الشيخ في الانصراف، وطلب أن يحضروا له عنزه.

قال الأمير: العنز! لقد أكلتها يا شيخ، واستطعمت لحمها، وفرغنا منها ومن بركاتها وكراماتها!

أيها الشيخ! ما أضلكت وأفجرك، وأقدرك على اللعب بعقول الناس، والله لأجعلنك نكالا لمن بعدك، انتظر قليلاً.

ورعب الشيخ، وشعر بضياح مجده، وذهاب كتزه، ذلك إن سلمت له نفسه.

وقضى وقتًا وهو يرتجف، ثم نزل من القصر جلد العنز المذبوحة، وأقسم الأمير ليممن به الشيخ فوق عمته، ويعود على هذه الحال في الموكب الذي حضر به.

وكنت نرى في العصر الطبول تدق والرايات تخفق، والموكب يسير من عابدين إلى السيدة نفيسة، والشيخ على بغلته معمماً بجلد عنز، وكل شيء كما كان في حفلة الصباح إلا العنز. والناس تقابل هذا الموكب بالرضا والتسليم، كما استقبلته صباحًا بالهتاف والتهليل.

* * *

مثل رائع

كان مسلمة بن الخليفة عبد الملك بن مروان سيد بني أمية، نبلاً وكرماً وشجاعة وعلوّ نفس وأصالة رأي. لما اشتدت العلة بعبد الملك، دعا بنيه وقال: «أوصيكم بتقوى الله، فإنها عصمة باقية وجنة واقية، وقرّوا كبيركم، وارحموا صغيركم، وابذلوا للناس معروفكم، وجنبوهم أذاكم، وأكرموا مسلمة بن عبد الملك، فإنه ستكم الذي به تتزينون، وتابكم الذي عنه تفترون، وسيفكم الذي به تصولون، فاقبلوا قوله، واصدروا عن رأيه؛ وأسندوا جسم أمركم إليه، أكرموا الحجاج بن يوسف، فإنه وقتاً لكم المنابر، ودوّخ لكم البلاد».

وتسألني: ومسلمة على هذه الحال، لماذا لم يعهد عبد الملك إليه بالخلافة كما عهد لبنيه؟

فأقول: كانت تقاليد بني أمية الإمعان في العصبية للعرب، واستهجان من عداهم، والاعتزاز بالدم العربي إلى أقصى حدود الاعتزاز، والاستخفاف بغيرهم مهما بلغوا من المجد، ولهم في ذلك أخبار غريبة، ونوادير عجيبة، ولم تكن أم مسلمة عربية، بل كانت رومية.

والعرب في عهد بني أمية يرون ألا يصلح للخلافة إلا العربي القحّ، فهذا ما نحى مسلمة عن الخلافة رغم كل مميزاته.

ومع أن عبد الملك نفسه لم يؤمن بهذه النظرية، ويرى أن قد يكون في أبناء الإمام نجابة وفضل ونبيل - وخاصة إذا كرم أصلهن، وعلا حسيهن - فإنه لم يستطع الخروج على هذه التقاليد.

أقيمت يوماً حفلة سباق وفروسية حضرها عبد الملك، فكان السابق فيها مسلمة. فنظر عبد الملك إلى مصقلة بن ربة العبدي وقال: إن صاحبكم لتقليل المعرفة بأولاد أمهات الأولاد حين يقول [من الطويل]:

نَهَيْتُكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا حُجْنَاءَكُمْ⁽¹⁾

على حَمَلِكُمْ يوم الرّهان فثُذِرُوا

وما يَنْتَوِي المَرْآنَ هذا ابنُ حُرّةٍ

وهذا ابنُ أُخرى بطنها مُتَنَزَّرٌ

ثُرَّعْدُ كِفاهٍ وبسقط سوطه

وَتَفُثَّرُ فُخْداهُ فلا يَتَّحَرُّكُ

وَتُذِرْكَه أعرافُ سورٍ قَمِيمَةٌ

ألا إنَّ عِرْقَ السُّورِ لا بُدُّ مُذِرْكَ

ولكن العرف والتقاليد والرأي العام غلبت على عبد الملك، فخضع لها، وأبعد مسلمة، وجعل الخلافة في سليمان ويزيد والوليد وهشام أبنائه من الحرائر.

فتوجه مسلمة إلى المجد لا عن طريق الخلافة، فكان القائد الكبير، والفتاح العظيم، وطالما اشتاق إلى فتح القسطنطينية، وقد تقدم في الفتح إلى أن وصل إلى أسوارها.



لم نسق هذا الحديث في فضائل مسلمة، وإنما سقناه لجندي مجهول في جيش مسلمة، تمنى مسلمة أن يكونه؛ لم يعرف له اسم، ولا حسب، ولا نسب، ولم يشأ هو أن يُعرف له شيء من ذلك.

هؤلاء هم المسلمون يحاصرون حصنًا منيعًا بذلوا الجهد في الاستيلاء عليه فلم يوفقوا، وأخيرًا نقيوا فيه نقيًا لينفذوا منه إلى داخله، ولكن الروم أدركوا خطورة عملهم، فوجهوا إلى النقب قوتهم، فكلما أراد أحد من المسلمين أن ينفذ منه قُتِل. وأخيرًا استطاع جندي أن يأتي بالأعاجيب، فنفذ ومهد السبيل لغيره أن ينفذوا، ثم استولوا على الحصن، وفرح المسلمون بنصر الله والفتح، وعرف مسلمة فضل ذلك الجندي الباسل، فأراد أن يكرمه. فجمع الناس وأمر مناديا ينادي: أين صاحب النقب؟ والتفت الناس، واشربت الأعتاق لرؤية هذا الذي يتقدم مزهواً بنفسه معجباً بشجاعته معتزاً بفعاله. ولكن مرت فترة سكون رهيبه ولم يتقدم أحد.

(1) الهجين: من كان ابن أمة من عربي.

أمر مسلمة أن ينادي المتنادي مرة ثانية، فلمعه لم يسمع، فكانت المناذرة الثانية والثالثة كالأولى، لم يلبها أحد.

وفي المرة الرابعة تقدم رجل ملثم لا يبين وجهه، وقال: أنا أيها الأمير «صاحب النقب»، ولكن أخذ عليكم عهدًا ومواثيق ثلاثة: ألا تسودا اسمي في صحيفة⁽¹⁾، ولا تأمروا لي بشيء، ولا تسألوني من أنا».

قال مسلمة: قد فعلنا لك ذلك.

ثم اندس في غمار الجند لم يعرفه أحد.

قال الراوي: فكان مسلمة يدعو بعد صلاته: «اللهم اجعلني مع صاحب النقب».



لو حللنا نفسية هذا الرجل العظيم، والباعث له على سلوكه، لكان أحد أمرين: إما أنه أراد أن يحتسب عمله لربه من غير أن يضعف قيمته بمكافأة أو شهرة أو جاه، عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ بِرِيبِكُمُ الْكُفْرَ بِآيَاتِهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَن تَكُونُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ • وَصَلَا عَلَيْكُمُ خَطَا فِي الزُّرُودِ وَالْإِجْمَالِ وَالْقُرْآنِ • وَمَنْ أَوْلَىٰ يَهْدِيهِ رَبُّكَ أَفْوَىٰ﴾ [توبة: 111]. وإما أن تكون قد سمت عنده فكرة الخير، وملكت عليه نفسه، فهو يعمل الواجب للواجب من غير أن يدنس بنظرة إلى ثواب ما، وكلا الباعثين عظيم تضعف بجانبهما كل البواعث الأخرى، حتى باعث «مسلمة» من فخر ومجد وحسن أقدونة، ولذلك أدرك مسلمة سمو هذا الرجل عنه، فكان يدعو الله أن يجعله مع «صاحب النقب».

إن هذا الجندي المجهول شعر أن باعته النبيل أرقى من أن يناله التاريخ فيدونه، وأرفع من أن يقومه الإنسان فيجازى عليه. لئن دونه التاريخ فيجب أن يدونه معنى في السماء لم يتصل بشخص في الأرض، ولئن أراد الناس أن يقوموه فيجب أن يقوموه في نفوسهم ليحتذى، لا لمكافأة صاحبه ليستصفر.

ليت شبانا وشيوخنا يعون هذا الدرس، فقد أصبحت التضحية مهزلة، فكل من صرخة فهو كبير المجاهدين، وإن شيك شوكة فهو سيد المضحين، لا يرضيه إلا أن يطبل له ويقرم له، ويهتف باسمه كلما تحرك، ويسبح بحمده كلما ذكر، ويكتب اسمه كل يوم في

(1) يريد ألا تكتبوا اسمي في دفتر المطاء، أو الشريف أو نحو ذلك.

الصحف بحروف بارزة، إلى آخر هذا الهراء، يريدون غنماً كثيراً من غير غرم، وشهرة طويلة عريضة من غير عمل.

ووالله لو أطلت علينا روح هذا الجندي المجهول، ورأت هذه المظاهر الكاذبة، لأسرعت في التواري مما ترى خجلاً.

* * *

قصة من حياتي

هأنذا في الرابعة والعشرين من عمري، وقد تخرجت في مدرسة القضاء الشرعي ولم أتعلم لغة أجنبية. وكل ما حولي يستحني على تعلمها، فأسانذتي في المدرسة كانوا يرجعون فيما يعلموننا من جغرافيا وتاريخ وطبيعة وكيمياء وجبر وهندسة إلى الكتب الإنجليزية، وأصدقائي المتخرجون من مدرسة المعلمين يتحدثون عما طالعوه في الكتب والمجلات والقصص الإنجليزية، من آراء لطيفة، وأفكار طريفة؛ وكلما سمعت شيئاً من ذلك أدركت أن لا قيمة لحياتي ما لم أتعلم لغة أجنبية. وأخيراً انفقت مع أساذي وصديقي المرحوم أحمد أمين بك المستشار أن نطالع خطط علي مبارك باشا فيما يتعلق بمساجد القاهرة وآثارها، ثم نزور المساجد والأثار لنطبّق ما نشاهد على ما نقرأ. وكان رحمه الله يدل علي بما يقرأ من كتب إنجليزية في هذا الموضوع تزيد معلوماتها على ما في خطط علي مبارك، فيوماً من الأيام دُنّي على أثر فخم من الآثار هو بيت شاهيندر التجار في «حوش قدم» بالقاهرة ولم يكن ذكره علي مبارك باشا. فالكبت أن أتعلم الإنجليزية بعد عودتنا من زيارة هذا البيت، مهما يصادفني من صعوبة. وطلبت من صديق أن نمر معاً على مدرسة «برلنيز» تنفق على دروس تعطى لي، واستمرت على ذلك سنتين لقيت فيهما من العناية ما لا يوصف، فتعلم اللغة في الكبر وفي غير بيئة اللغة أمر عسير. ثم رأيت بعد السنتين أن مدرسة برلينز لم تعد تفيدني فبحث عن مدرّس آخر.

كان من حسن حظي أن دُنّي صديق لي على «مس بور» Power سيدة إنجليزية في نحو الخمسين من عمرها تجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وتجد فن الرسم والتصوير، ولها شخصية قوية جبارة، ومثقفة ثقافة واسعة، وتحرر في الجرائد الإنجليزية الكبرى كالتيمنس، وتستأجر بيتاً لطيفاً في ميدان الأزهار، ولم تكن تحترف التعليم، ولكنني رجوتها أن تعلمني فقبلت. واستمرت أتعلم عليها نحو خمس سنوات. وكانت رغبتها في تعليمي رغبة أم تريد أن تربّي ابنها. فكانت تدعو إلى بيتها إنجليزيين وإنجليزيات تعرفني بهم، وتقصّد إلى أن أتحدث معهم ويتحدثوا معي لينطلق لساني، وتتمرّن آذانني، وكانت تنقد أخلاقي وتطلعتني على عيوي، فإذا حضرت للمدرس -مثلاً- وبدأت أفتح الكتاب لأقرأ صرخت في وجهي: «الم ترّ

هذه الأزهار اليانعة، والوانها البديعة، وتنسيقها الجميل -وقد أحضرتها اليوم- ألم تلتفت نظرك؟ أصبح أن تراها ولا تبدي إعجابك بها؟ أليست لك عين فتيّة؟ إلخ فيكون هذا درسًا من أمتع الدروس وأفعمها، وأحيانًا كانت تثير وضع نظام حجرة الجلوس، فنقل الكراسي من مكان إلى مكان، وتخالف بين الأثاث، فإذا دخلت ولم أتكلم في هذا التغيير، وأوازن بين الوضع الجديد والوضع القديم، تلتقت منها درسًا قاسيًا أتعلم منه دقة الملاحظة، وتربية الذوق. وأحيانًا تقف بي ساعة بين لوحات من رسمها علقتها في حوائط الحجرة، تشرح لي دلالاتها ونواحيها الفنية وهكذا. وبذلك ألت عني دروسًا قيّمة، لم أتعلمها من بيتي ولا مدارسي ولا أساتذتي... فإن كنت الآن أعجب بالأزهار وجمالها، وأهتم بحديثي وتنسيقها، وما إلى ذلك، فبفريتها وفضلها.

كنت في آخر سنة من دراستي معها أقرأ عليها جمهورية أفلاطون بالإنجليزية، فإذا فرغت من قراءة فصل أفاضت في شرح نظرية أفلاطون وما طرأ عليها من تثير في المدينة الحديثة، وكيف طبقت في بعض الأمم ونتائج تطبيقها، وهكذا. وساعدها على ذلك رحلاتها الطويلة إلى ألمانيا وفرنسا وأمريكا ووقوفها على النظم الاجتماعية فيها.

•••

ما أدري ما الذي جنح بها في أيامها الأخيرة إلى أن تشتغل بالروحانيات، فتقرأ الكتب الكثيرة المتنوعة فيها، وتجرب تأثير نفسها في نفوس الآخرين والإيحاء إليهم بما تريده منهم، سواء أكانوا في حضرتها أم غائبين عنها، ثم تنجح إلى معالجة بعض الأمراض بطريق الإيحاء، وكان هذا يقتضيه أن تمكث ساعتين أو أكثر كل يوم في قاعة مظلمة، تركز فيها ذهنها فيما تريده من علاج أو إيحاء أفكار، فكل من أجل ذلك عقلها، فإذا هي سيّدة مجنونة، تحاول أن ترمي نفسها في النيل من كوبري قصر النيل. فلما علمت ذلك، نقلتها إلى مستشفى المجاذيب.

وأعجب ما شاهدت أنني زرتها في المستشفى، فكانت تتكلم كما عهدتها بالعقل في حكمة وريانة. وسألتها عن نوع مرضها، فشخصته تشخيصًا دقيقًا، إذ قالت: إن مرضها أصاب إرادتها... فلو فتحت لها أبواب المستشفى لعسر عليها معرفة أين تنجح، وإلى أين تذهب. وتمر الأيام وترسلها القنصلية الإنجليزية إلى إنجلترا، ثم يأتيها منها خطاب بأنها شفيت تمام الشفاء، وأنها الآن في إيطاليا تستمتع برؤية الآثار الفنية في روما وتدرسها. ثم تنقطع عني أخبارها ولا أدري ماذا كان مصيرها.

شباب الزمان . . . الربيع

ما قيمة الحياة إذا اقتصرنا على الماديات، وحصرنا نفسها في الخبز والملح ومضاعفاتها، ولم نعبأ بجمال زهرة ولا تالِق نجم، ولم يبيض قلبها بحب للجمال في جميع أشكاله؟

بل ما قيمة الحياة أيضًا إذا غرقت في النظريات العلمية العقلية، وفكرت في قوانين الأشياء وشرحها، واهتمت بمعرفة الطبيعة أكثر مما تهتم بجمالها؟

إن الحياة الحقة هي ما تجاوزت مع العناصر المكونة للإنسان، وللإنسان جسم يحتاج إلى مادة تغذية وفيه عقل يحتاج إلى تفكير منطقي في حقائق الأشياء وفيه فوق ذلك كله عاطفة تحتاج إلى جمال يغذيها وينميها ويرقيها. ولئن كانت الحياة المادية والحياة العقلية جافة باردة، فالحياة العاطفية ناعمة دافئة تبعث السرور والبهجة، والفطلة والسعادة.

فالعاطفة هي ملح الحياة، بها يدرك الإنسان من هذا العالم اللجب المضطرب، الشقي التعس، ما في باطنه من وفاق وتناسب كتناسب نغم الموسيقى، والعاطفة إذا هذبت نعمت بالجمال، أوجدت وخلقت من الشقاء سعادة ومن النار جنة.

والإنسان من يوم أن خلق مدَّ خيوطًا بين الطبيعة وقلبه، فشعر شعورًا ساذجًا بجمال السماء والأرض، وجمال الطيور والأزهار، وشروق الشمس وغروبها، ولكن كان يحول بينه وبين الاستمتاع بها حاجته الملحة إلى القوت ومشقة الحصول عليه . . . حتى إذا توافر له، رقيت عواطفه، فأحس أن القوت ليس كل شيء، ولا العلم كل شيء، وإنما العاطفة والجمال ورقة الشعور، والإستمتاع بجمال الطبيعة وجمال العالم، هي قوام الحياة.



كم في الكون من جمال، ولكنه يحتاج إلى عين تنظره، وكثير من الناس لهم عيون، ولكن لا يبصرون بها إلا ما يأكلون وما يشربون وما يدخرون، وقليل هم الذين دقَّ نظرهم، فرأوا جمال العالم المتجدد في الحقول والزهور، والسماء والنجوم، والبحار والأنهار

والجبال والأحجار. وقل أن يكون شيء في الوجود لا جمال فيه وإنما يحتاج إلى عين تبصره وذوق يدركه وقلب يلقنه، ورحم الله ابن المعتز إذ يصف قلبه فيقول [من السريع]:

قَلْبِي وَثَابَ إِلَى ذَا وَذَا لَيْسَ يَرَى شَيْئًا فَيَأْبَاهُ
بِهِيْمٌ بِالْحُسْنِ كَمَا يَنْبَغِي وَيَرْحَمُ الْقَبِيحَ فَيَهْوَاهُ⁽¹⁾

وما أشقى من لم يَرَف في البستان إلا زهرة تشم أو ثمرة تؤكل، ولا يرى في البحر إلا ماءً ملحاً وسمكاً يتغذى به، ولا يرى في الحمام واليمام والعصافير إلا أنها تصاد وتشرى. إن هؤلاء وأمثالهم عمى العيون صم الأذان غلغلت القلوب، ﴿أَنَّا نَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ كُنُوتِهَا ۗ وَإِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ رُحُوتِهَا ۗ وَإِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۗ وَإِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۗ﴾ [الغاشية: 17-20].

إن أردت الحق فعمر الإنسان لا يحسب بالسنين التي عاشها، ولا بالملذات المادية التي استمتع بها، إنما تقدر الحياة بما نبض به قلبه من مناظر أشجار يانعة، أو أطياف صادحة، أو نجوم متألقة، أو زهور ضاحكة، وعلى الجملة بما تجاوت به نفسه مع منظر جميل أو معنى جميل. وأما ما عدا هذا فقشور الحياة لا لبها؛ وإن ساعة واحدة يقضيها المرء بين الأزهار والأشجار أو على شاطئ البحار والأنهار، يناغي فيها الطبيعة الجميلة ويقرب فيها من عمق الحياة وسرها، ويخفق فيها قلبه لما تحويه من معنى الأبدية والأزلية، خير من ألف ساعة يقضيها في كفاف من أجل المال بل ومن أجل العلم، ولقد كان على شيء من الحق ذلك الرجل الشاعر القلب المرهف الحس الذي أخذته روعة غروب الشمس فهتف قائلاً: «دعوا لي هذا المنظر وخذوا جميع كتي».

في كل جانب من جوانب الطبيعة جمال، ولكل جمال ذوقه وطعمه، كالفاكهة تختلف أشكالها وطعموها ولك فاكهة جمالها، فهذه القبة الزرقاء بيهاؤها وسائها والألاء نجومها تبعث في الإنسان الشعور بالم لذيذ أو لثة أليمة، وسبب اللذة جمالها... وكل جمال يبعث اللذة والسرور، وسبب الألم جلالها... وكل جلال يبعث في النفس الشعور بالضعة والمهانة وحفارة الإنسان أمام هذا الجلال. وهو شعور اليم. وهذه الشمس الجميلة القوية مصدر نورنا وناارنا، تفعل أفاعليها العجيبة الجميلة في أرضنا حتى كأنها «فيلم» سينمائي غريب. تبخر الماء وترفعه غيومها في السماء وتنزله أمطاراً تجري به بحاراً وأنهاراً، ويسقي به الزرع فينمو ويهيج، والأزهار فتنتضج وتفتح، ثم هي بحرارتها تلعب بالرياح، والرياح تلعب بالأمواج،

(1) ديوانه 1/220.

والأمواج تلعب بالسفن، والسفن تلعب بالراكبين، وهكذا من مناظر جميلة لا يحصيها العد، وهذا القمر الوديع اللطيف يبدو هلالاً نحيلاً وينمو نمواً متتابعاً بديعاً.

ثم يعود كما بدا، فيتلون في ذلك بلون من أضواء الحب فتحف وهزل، ثم بلون الحبيب المتلئ حسناً ونضارة، ويعرض علينا صورة الطفل بدا صغيراً هزيلاً، ثم صار في أحسن تقويم، ثم ردّ أسفل سافلين ثم هو يلعب بالماء في مده وجزره، وتلونه وتفضيضه؛ فإذا نحن ردنا الطرف من قبة السماء إلى سطح الأرض وجدنا صنوقاً من الجمال لا تنتهي. هذا الماء البديع ينساب في الجدول ويتدفق في النهر ويتموج في البحر، ويكون فضياً في وسط النهار وذهيباً في الأصيل، وله صوت في سريانه وتدفقه وتموجه أجمل من صوت الناي، وإذا مس أرضاً مלאها بالحياة من شتى الأنواع؛ وهو على وقته يفتت الصخور، ويذيب الجبال، وله في كل نهر وبحر وبحيرة تاريخ طويل مما له من أفاعيل.

وهذه الجبال -معممة بالثلوج أو مكسوة بالأشجار أو صخرية جرداء- تفتن النظر بجمالها وعظمتها وتمازجها وارتفاعها. في أعاليها يتعانق السحاب، وفي هيكلها تلون الصخور، بين دكنا وحمراء وصفراء، وفي باطنها المناجم تعج بالخير، وفي أسفلها الوديان تموج بالحياة، تشمخ بقمعها كأنها تريد أن تنطح السماء، وبجمال أديمها كأنه ألوان الحرباء، وبصفاء جوها ونقاء هوائها وبعدها عن التلوث بصغائر الإنسان.

وحتى الصحراء الجرداء لها معان من الجمال فاتنة. فهي واسعة لا يبلغ الطرف مداها، تقرأ العين فيها معنى الأبدية واللانهائية والخلود، وينعم العقل فيها بمعنى الاستقرار والثبات، بينما ينعم في منظر البحر بمعنى الحركة والتقلب والنشاط، وكلاهما معنى لا يفهم إلا بأخيه ولا يحمل إلا بقرينه.



أكتب في مستهل الربيع والعالم يموج بالجمال، فلتن كان للزمان عمر فلربيع شبابه، ولتن كان الجمال في غيره يرتشف فهو في الربيع يعمل وينهل، قد دبت الحياة في الأرض، فأفاقت الأشجار من نومها، وأكنست الأرض بشبابها الخضمر من عريها، وتفتحت الأزهار وغنيت بالألوان، وتمايلت الورود على الأغصان، وغردت الأطيار... فإذا كل شيء جميل لا ينقصه إلا طرف يدرك جماله وقلب ينض بحبه ولسان يهتف: سبحان خالقه.



برنارد شو

إرلندي دخل إنجلترا طالبًا للموت، ثم تبين أنه دخلها غازيًا فاتحًا، وما زال يجاهد ويحارب حتى توج ملكًا على الرأي العام.

وناشئ في بيت منحل، فقد كان أبوه على حدّ تعبيره «رجل أعمال نظريًا، وسكّيرًا عمليًا». وتلميذ خائب في مدرسته، يهزأ بالدراسة ويثرثرة المعلمين، وجمود أساليبهم وسخافة تعاليمهم، فكان له من بيته المنحل، ودراسته الفاشلة غذاء صالح وذخيرة كبيرة لنقد الحياة الاجتماعية والدعوة لإصلاحها.

منح ذكاء حادًا كالبلور في صفاته وقسوته، فبدأ شهابًا لامعًا يمجب ولا ينفع، ثم نما وكبر حتى صار شمسًا تدفئ وتنعف.

من أعجب ما فيه رحمته وقسوته معًا، وامتزاجهما فيه مزجًا غريبًا، فهو يرحم الحيوان كأبي العلاء المعرّي، فيعفّ عن أكله، ويعيش على النبات، بل يتمنى أن لو وسعت رحمته النبات أيضًا، فلا يحرم الشجر ثمارها، ولا الثمرة بذورها، ولا النباتات جذورها. وهو مع ذلك يقسو على الناس في نقدهم ولذعهم، وإفلاق راحتهم، وتحطيم أوثانهم. ولكن لعل قسوته عليهم من رحمته بهم، فهو يرحمهم من سخفهم فينقدهم، ومن خمودهم فيلذعهم، ومن نومهم فيوقظهم، ومن جمودهم الذهني فينشطهم. ولذلك كان من طبيعته أن يهاجم فكرة الناس ولا يهاجم الناس، ويقاتل الرأي الفاسد ولا يقاتل أصحابه، ويحمل حملة شعواء على فكرة الحرب ولا يثور على المحاربين، ويحمل حملة شعواء على الأدب السخيف ولا يتعرض للأدباء.

سما فوق العادات والتقاليد، فلم تقيده عادات الطفولة إذ لم يكن سعيًا، ولا عادات المدرسة والجامعة إذ كانت فاشلة، ولا عادات المجتمع إذ لم يجد فيها ما يحترمه ويوقّره. فتحرر من أغلال الأوضاع والتقاليد، ونظر إليها من طيارة فوجدتها رمعًا بالية، وأشياء مستقدرة، وأغلالًا للعقول، وقيوبًا للفكير، وأصنامًا تعبد من دون الله. فنزل عليها بمعوله

يحطمها في قسوة، ويحرقها في جراءة، ويصوغ عباراته في تقدما صوغًا أنيقًا متقنًا بارعًا، فتجري في الناس مجرى المثل، ويضحكون منها وهم إنما يضحكون من أنفسهم. ويغذ بصره الفاحص إلى حقائق الأمور ولا يلهيه زخرفها الظاهر، ولا طلاؤها الخادع، فإذا وقف على الحقيقة المؤلمة أعلنها على الناس في صراحة وجراءة. يقارن بين المدنيين على آخر طراز وبين المتوحشين من سكان الكهوف، ويعقد الشبه بينهما في شكل يدعو إلى العجب والإعجاب. ويسخر من الأميركيين إذ يضطرون الزنوج إلى مسح أذنيهم، ثم يدللون على انحطاطهم بأنهم مسحوا أذنية. ويرى الأدياء قد غلوا في الإعجاب بشكبير واتخذوه صنمًا يعبد، وجعلوا أده المثل الأعلى، وقاسوا أدهم بأده فما انطبق عليه كان عالي القيمة، وما بعد عنه ضعفت قيمته، فهاج على شكبير وكسر صنمه، وأنزل من قيمته وقال عبارته المشهورة: «إن يكن شكبير أطول مني فإني أقف على كتفه». وأتخذ هجومه عليه من ناحية أن شكبير في أديه سوداوي متشائم، يرى الحياة باطلًا من الأباطيل، والأدب في نظر «شو» هو ما بعث الحياة، وبعث الأمل فيها، وبعث على الاستمتاع بها، والاستزادة منها.

ومن أجل ذلك اتجه في أده ونقده إلى تقويم ماله قيمة حقيقية، لا شكل براق، فهو يزدرى الخفيف من الروايات والفقر من النكات، ولا يقوم من الروايات إلا ما كانت ذات وزن، ولا من النكات إلا ما كانت عميقة ذات ذكاء.



حدد برنامجه أن يكون ناثراً على المجتمع وأخطائه ثورة بطيئة دائمة محققة، وأن يكون مجددًا في أفكاره، مجددًا في أسلوبه وفي رواياته وفي حواراته واستدلاله، فناصر المرأة وطلب مساواتها بالرجل، ولم يسلك في براهينه سبيل من قبله من رفع شأن النساء حتى يتساوين بالرجل، بل رثي لحالة الرجال وطلب أن يتساووا بالنساء. وفي كل رواية من روايات «شو» الأولى حوار بين الرجل والمرأة تغلب فيه المرأة على أمرها لتعترف بأنها حقًا على مساواة مع الرجل.

واناصر حركة الكتابة الصوتية، أي: كتابة ما ينطق بها من الحروف وحذف ما لا ينطق، فلا معنى لكتابة حروف لا ينطق بها ولا النطق بحروف لا تكتب.

ولم يعجبه غرور العلماء في عصره وادعائهم علمهم بكل شيء، فأبان عجزهم وضعفهم، وأن ما جهلوا أكثر مما علموا، وأن بعض ما قالوه يعوزه اللبيل الصحيح؛ ومما

قاله في ذلك: «إذا قال لي الفلكيون إن ثمة نجمًا بعيدًا عنا يرسل ضوءه فيستغرق وصوله إلينا آلاف السنين، فقولهم هذا كذبة بلبقاء يعوزها التتمويه الغني»، ويقول عن هكسلي: «إنه عرّاف كبير»، ومع ذلك فشو مشغوف بالعلم، مطلع عليه اطلانًا واسمًا، يستمد أدبه من سعة علمه.



لقد بهر «شو» الناس بأشياء كثيرة: ذكاؤه النافذ الذي يصل إلى أعماق ما في الأشياء ثم يخرجها بعد ذلك في شكل واضح بسيط جذاب، فهو جيد الإنتاج جيد الإخراج، قد يصل إلى فكرة لو عبر عنها الفيلسوف لخرجت منه غامضة مبهمة معقدة قد أعرققتها الاصطلاحات المألوفة، فيخرجها «شو» في جملة واضحة رائعة تفهم وتضحك. ثم إلى ذلك قدرته الفائقة على النكتة. ونكتة «شو» قد يحسده عليها «فولتير» نفسه أو كما نقول نحن يحسده عليها «جحا»، فهي ذات جذور فكرية عميقة. وإذا عرض لموضوع ليتنادر عليه استقصى كل نواحيه حتى كان كما قالوا: «إذا تنادى على خياط استندر النوادر عليه إلى آخر نادرة عن الأزرار». وأحيانًا يسرف فينزل ويأتي بما ينبو عنه السمع، فيكون له من ذلك كثير من الأعداء، ثم صوته الجذاب الذي يستطيع به أن يقول ما يسيء -بنجمة عذبة- فتقبل منه، ووقفته الخطابية البديعة التي يقفها من غير اكتراث، ويلقي برأسه إلى الخلف في خفة، ويترنح أحيانًا هارًا كفيه وهو يحمل وجهًا ذا حاجبين كئيفين ولحية حمراء مدبية علاها الشيب.

إن «شو» في هيكله الذي وصفناه وفي نقده اللاذع، وفي رواياته الجديدة التي خرجت على الناس بشكل جديد وتأثرت بقوته في الحديث والحوار والميل إلى الجد والاستخفاف بالتوافه، و«شو» في فلسفته التي تدعو إلى الحياة وتقويتها والإصغاء إلى العقل لا العادة والعرف، والإصلاح في غير خداع ولا مواربة... كل هذا جعله قبلة الأنظار، وزعيم الأدباء، والمثل الذي يحتذى.



وقد أثر في الشعب الإنجليزي أثرًا كبيرًا من نواح كثيرة، فقد استنزله الفلسفة والاقتصاد والمعاني السامية من السماء إلى الأرض، وجعل الشعب يفهمها وجعل العلماء والفلاسفة يقلدون في وضوحه، ويحدون حذوه في محاربة التعموض.

وهو إلى ذلك يركز المسائل العامة الفلسفية والعلمية في «برشامة» كما يركز السحاب المنتشر في قطرات المطر، فكان في أسلوبه هذا مثلاً للعلماء يحتذى.

وأكثر من هذا أنه حمل حملة شعواء على ما كان سائدًا في عصره من موجة التشاؤم فأبادها، وأحلّ محلها موجة التفاؤل وحب الحياة والعمل للحياة.

وإن كان يؤخذ عليه شيء فأشاعته بين الناس التدجيل في الكلام، ممن وهبوا ثرثرته ولم يوهبوا حسن ذوقه وخفة روحه، ثم ما قلده الناس فيه من الاستهزاء بالعادات المألوفة مهما حسنت وبالقديم مهما جل، ولكن أي الرجال الكامل؟

ليت شعري لو كان «شو» في الشرق، ماذا كان يكون مصيره؟

فأول كل شيء من المحال أن يكون «شو» شرفيًا، فشجر الأرز لا ينبت في خط الاستواء، والثلج يذوب في الحرارة. فإذا أمعنا في الخيال وتصورناه شرفيًا فأكبر الظن أنه لم يكن شجرة مثمرة، بل ولا شجرة ناضرة.

لقد كانت تتعاون عليه القوى كلها لتخنقه في مهده، أو تكتم فمه فلا يستطيع قولاً.

إنه في بلاده هاجم كل طائفة بلسان مقدع، فأقسحوا صدورهم له، وقابلوا نقده بروح رياضية، وضحكوا منه، فشجعوه بذلك على الاستمرار والاسترسال حتى بلغ القمة.

هاجم العادات وقال: «إن عيد الميلاد لعبة اخترعها الخمارون ليبهوا خمورهم»، وهاجم الطبقات، وخاصة طبقة الأغنياء في اشتراكية، وهاجم رجال الدين في أساليبهم، وهاجم رجال العلم في غرورهم، وهاجم الأدباء في اهتمامهم بسفاسف الأمور وعبادتهم للأصنام، وأخيرًا منع الرقيب إحدى رواياته لخروجها عن اللياقة والحشمة فاتخذ الرقيب موضع سخريته وقال: «إن الرقيب داعر، أما «شو» فإنه ظاهر عفيف، وإن الرقيب يمنعه هذه الرواية قد جنى على الأخلاق، وإنه إنما يسمح بما يسمح به من الروايات لرذيلتها لا لفضيلتها، وإن جريمة «شو» في هذه الرواية ليست في أنه عرض في روايته لبنت من بنات الهوى، ولكن جريمته أنه لم يجعلها كلها هوى».

وهكذا وهكذا، فلم يسلم من لسانه شيء. ومع هذا قوبل بالإعظام والإكبار حتى من خصومه.

لو كان عندنا لتكاثفت كل الطوائف على خنقه من أغنياء لا يطيقون كل ما في اشتراكته،
ومن أدباء خطرات النسيم تجرح مشاعرهم، ومن محافظين يضيقون ذرعًا بأي خروج عن
العادات والتقاليد، ومن رجال سياسة ورجال إدارة لا ينظرون إلى الأمور إلا نظرًا حزبيًا،
وهو أكره ما يكرهه «شو».

وعلى الجملة فلو كان «شو» في الشرق لانتحر، أو انفجر، أو لبس جلدًا غير جلده.



لماذا تغضب المرأة؟

لئن كان آدم على ظهر الأرض لغزًا من الألغاز يصعب حلّه، فإن حواء لغز أكثر تعقيدًا وأصعب حلًا، وكل السنين التي مرّت عليها لم تزدها إلا غموضًا وتعقّدًا، ومهما تقدم علم النفس وادعى أنه وضع يده على سر النفس الإنسانية، عاد فأقر بالعجز عن فهمها، وبخاصة نفس حواء.

ولنحاول في هذا المقال أن نكشف عن ظاهرة من ظواهرها تميزها عن آدم.

ففي نظري أن المرأة ساخطة ما لم تُسترض، والرجل راضٍ ما لم يُستخبط.

ولعل هذه الظاهرة تفسر لنا كثيرًا من سلوك المرأة في الحياة؛ فهي ملول، وهي ضجرة، وهي متبرمة، وهي كثيرة السخط على صديقها، وعلى أسرته، وعلى زوجها، وعلى الدنيا بأجمعها، تريد في كل حين أن يبذل من يتصل بها الجهد في إرضائها بشئ الأشكال والألوان.

سل العاشق: كيف عانى من حبيته وهجرها وسأمها ودلالها، وكم بذل من جهود في سبيل إرضائها، وكم لاقى من عذاب صدّ وهجران، وملال ودلال؟

وسل رب الأسرة: كيف يجد زوجته كالبحر، يهدأ حينًا ويهيج أحيانًا، وكيف يتركها في البيت راضية ويعود، فإذا هي ساخطة، لأنفه الأسباب أو من غير إيداء أسباب، وكيف تسخط عليه، وتسخط على الخدم، وتسخط على أبنائها وبناتها، وكيف تبحث عن أسباب السخط في كل زمان زكان، حتى إذا وجد ألف سبب يدعو إلى الرضا وسبب واحد يدعو إلى السخط غلبت السبب الواحد وسخطت كل السخط. والرجل -في الأعم الأغلب- على العكس من ذلك يرضى ويسترضي، ويحلم ويستحلم، ولا يفضب إلا إذا استفضب.



واستعرض ما يتصل بالمرأة من الآداب والفنون، فماذا ترى؟ ترى الغزل في الأدب مملوءًا باستعطاف الرجل للمرأة، وشكواه الدائمة من صدها ومللها، وبكائه من هجرانها

ووصفه لقسوتها، فإن هو نعم برضاها فلهظات في جحيم سنوات.

وترى الأغاني والموسيقى ملئت بالنعنمات الحزينة مما أصيب به الرجال من النساء، من لوعة وضنى وعذاب وشقاء، فإن رأيت من النساء من تشكو سأم الرجل وملله فالقليل النادر.

ويتجلى هذا الخلق في المرأة في مظاهر كثيرة، فهي أكثر من الرجل في طلب التسلية، من سينما وتمثيل وحفلات وما إلى ذلك؛ فإن وجدت فيها كثيرًا من الرجال فليعاها وإلحاحها وتشجيعها، فهي تحب أن تقتل سأمها بهذه الأشياء كلها، ثم هي تكره الوحدة أكثر من الرجل؛ وتكثر من الزيارات والمقابلات؛ لأنها تشعر أن الوحدة مع السأم والملل سماً قاتل.



ومن مظاهر هذا الخلق رغبتها المستمرة في تغيير الزي وابتكار البدع «المودة»، ففي كل سنة بدع جديدة في الألوان والأشكال، وفي شكل الشعر، والقبعات، والأحذية ونحوها، على حين أن الرجل قد مرت عليه عشرات السنين لم يغير فيها شكل بذلته وقبعته أو طربوشه؛ تريد المرأة أن تقهر الرجل وترغمه على أن يزيل سأمها بملقه لها وتدليلها، وأن يبتكر لها دائماً ما يجدد حياتها، فإن قصر في ذلك فالويل له كل الويل. ثم إذا تراست عملاً فمستبدة قاسية، هي كذلك في البيت إذا تحكمت وفي المدرسة إذا كانت ناظرة وفي المصنع إذا كانت مديرة، وهكذا، كأنها تريد أن تبعث مللها بتحكمها واستبدادها، وهي على بنات جنسها أقسى منها على بنات آدم؛ لأنها في داخل نفسها وفي عيها الباطن تشعر أن الرجل مظنة أن يزيل سأمها، وليست كذلك المرأة أختها.

ويعد، فما السبب في سأمها هذا ومللها وضجرها!

يخيل إلي أن أكبر سبب لذلك انطواؤها الدائم على نفسها وتفكيرها المستمر في شخصها، وقلة تفكيرها فيما هو خارج عن نفسها، إلا أن يكون ذلك في خدمتها.

والإنتواء على النفس وطول التفكير فيها مدعاة للسأم دائماً، ولذلك ترى من فقد بصره أو سمعه أو رجليه أكثر سأمًا ومللاً؛ لأنه بعاهته أصبح أقل اتصالاً بالعالم الخارجي وتفاهماً معه واستمتاعاً به.

فالمرأة من أول عهدتها بالحياة كثيرة التفكير في جمالها وقبحها، كثيرة النظر في المرأة لتطمئن على شكلها، دابئة على تصفيف شعرها وتحلية منظرها، متطلعة دائماً لمعرفة

مستقبلها، كثيرة الحديث عن زواجها، متخيلة الخيالات العديدة لمن تتزوجه قبل أن تتزوج، متقصية كل حركة من حركاته بعد أن تتزوج، وإذا قرأت في كتاب فأحب شيء إليها فيما تقرأ ما يغذي عاطفتها الشخصية، ويصور حالاتها وحالات مثلاتها؛ أما العالم الخارجي الذي لا يتصل بها من قريب، وأما المعاني المجردة وأما الفلسفة النظرية فأشياء لا تأبه بها، وقلما تمهر فيها لأنها بعيدة عن شخصها.

فلما أكثرت من التفكير في نفسها، وجعلت شخصها مركز الدائرة التي حولها، وفسرت ما يحيط بها بمزاجها وميولها، ضجرت وملّت وسئمت، خضوعًا للقانون الطبيعي الذي ذكرنا.

هذه ناحية من نواحي حواء، وما أكثر نواحيها وما أعجب شؤونها.



البطولة والأبطال

إن لكثير من الكلمات سحرًا لا نستطيع اللغة أن تقبض عليه أو تحدده. فكلمة «بطل» و«حرية» و«جمال» و«ديموقراطية» ونحو ذلك، كلمات قد أحيطت بهالات من نور تؤثر في النفس ولا يستطيع اللغوي أن يحددها. فإذا هو حاول ذلك ظهرت عليه علامات العجز والضعف والكلال.

وشيء آخر، وهو أن لكل لفظة تاريخًا كتاريخ الأشخاص والأمم. فقد توضع الكلمة لمعنى، ثم يتطور المعنى بتطور العصور، فيضيف إليها كل عصر معنى جديدًا، فيبقى اللفظ على حاله ويتغير المعنى تغيرًا قريبًا أو بعيدًا. فمساكين هم أصحاب المعاجم الذين ينقل حَلْفُهُم ما ذكره سَلْفُهُم من غير مراعاة لما طرأ على اللفظ من تغير.

هذه كلمة بطل وبطولة... ماذا يُعْنَى بها؟ وما الفرق بين البطل والمُعْظِم والتابغة؟ وماذا كان يُعْنَى بالبطل في العصور القديمة وماذا يُعْنَى بها الآن؟ أسئلة محيرة لا تسعفك المعاجم في توضيحها.

إن البطل في كل عصر وعند كل أمة يستمد معناه من حالة الأمة والجماعة، ومن عقليتها، ومن عقيدتها. فاليونان في عصورهم الأولى كانت حياتهم مملوءة بالآلهة وأنصاف الآلهة، لكل قوة طبيعية إله. فحملوا على البطل نوعًا من التقديس، ونسبوا إليه كل ما يتخلون من وجوه الكمال، وقَدَسُوهُ تقديس الآلهة، وعبده عباد الآلهة.

والغرب في جاهليتهم لما كانت حياتهم حياة حرب، وكانت أكبر فضائلهم الشجاعة، وكان أفضل رجل في نظرهم مَنْ حَمَى العشيْرة وذاد عنها ونكَل بالقبائل الأخرى وغنم منها، كان البطل في نظرهم هو الشجاع الفَتَّاك بالخصوم، المليم بالحروب، السافك للدماء، الذي يتمثل في عترة العبيسي وأمثاله.

ولما سادت العقيدة الدينية، في القرون الوسطى، في الشرق والغرب، وزاد يؤس الناس من ظلم الحكام وعسف الأغنياء والأمراء، ورأوا أن الدنيا لا تحقق مطالبهم ولا تضمدهم جراحهم، وجهوا كل همهم إلى الأخرى يتطلعون إليها، ويطمحون إلى التعميم فيها،

ويحتملون العذاب في الدنيا للسعادة في الأخرى، ويصبرون على ظلم الحكام لما سيكون من عدل السماء. فكان المثل الأعلى للرجل هو الرجل المتدين الذي انقطع للدين واقترب إلى الله من طول عبادته وتطهير نفسه. فكان الأبطال إذ ذاك هم الأولياء والقديسون. وأقيمت لهم الأضرحة في كل مكان، والمساجد الفخمة والكنائس الضخمة، وهرع الناس إليها يتقربون بها ويتمسحون بها ويستزلون الرحمة والبركة بها.

ثم لما جاء دور العلم في المدنية الحاضرة، واهتم الناس بإصلاح دنياهم، وقدروا الرجال بما يظهر من آثارهم، وما ينالون من الخير في الدنيا على أيديهم، تغير مقياس البطولة؛ فكان البطل هو رئيس الحكومة البارح الحكيم الحازم، أو المخترع الكبير، أو الفنان القدير، أو الفيلسوف العظيم، أو المحرر لوطنه، أو مؤسس الصناعات في قومه، أو نحو ذلك.



وهكذا تطورت البطولة بتطور الزمان، وتطور العقول وتطور الأنظار، ومن هذا نرى أن البطولة تكاد تكون مطمح أنظار كل أمة في كل موقف من مواقفها، فإذا تغير موقف الأمة تغير تقويمها للبطل والبطولة. فالبطل هو الذي تتبلور فيه آمال الأمة، وتحقق فيه مطامحها، وتنخلص به من آلامها. والأبطال في الأمة يتفاعلون معها، فهي توجدهم وهم يوجدونها، وهي تكونهم وهم يكونونها، وهي هم وهم يسمون بها. ومحال أن تجد بطلاً لا يتناسب مع قومه، فمن الممكن أن تجد عترة بنين من قبيلة عيس، ولكن من المستحيل أن ينبع فيها فنان كبير أو فيلسوف كبير. ومن الممكن أن تجد في أمريكا الحديثة ولسن وروزفلت، ولكن ليس من الممكن أن تجد فيها جنكيزخان وتيمورلنك، فكل إناء ينضح بما فيه، والبطل ثمر لا بد أن ينتج من جنس شجرته، ولا ينتج من شجرة غير شجرته. فلا بد أن تنهيا الأمة للبطل، ولا بد أن يكون البطل صورة قريبة للكمال من جنس صورتها. ثم إذا نبغ البطل فيها كان نوراً يضيء حياتها، وكوكباً يلعب في ليلها، ومنهلاً يستقي منه كل شعبه، وروحاً يستمد القوة منه كل قومه.



فإن سألتني عن العناصر التي يتكون منها البطل على حسب ما نفهمه في عصرنا الحاضر، قلت: إننا إن ضربنا صفحاً عما ابتدلت فيه كلمة البطل من مثل قولنا: «بطل الملاكمة، وبطل الشيش، وبطل المصارعة، وبطل كرة القدم» أقول: إن تجاوزنا هذا الابتداء فعناصر البطولة

ثلاثة لا بد منها في عدما بطولة، فإن فقد عنصر من عناصرها لم تتحقق، ولم يعد صاحبها بطلاً.

الأول - أن يكون مصدر خير كبير لقومه، فإن اتسعت بطولته وزادت قيمته كان مصدر خير للإنسانية كلها. يستوي في ذلك أن يكون نوع بطولته سياسياً كتحرير أمته، أو اقتصادياً كإغنائها، أو علمياً كأن ينجح في علم من العلوم نبوغاً ظاهراً، أو يتغلّب على داء يفتك بالإنسانية، أو فنانياً كبيراً يسعد الناس بفته من شعر أو أدب أو موسيقى أو تصوير، أو فيلسوفاً كبيراً يكشف من حقائق الكون ما كان مجهولاً، أو نحو ذلك، فكل هذه الأشياء منابع للبطولة.

الثاني - قوة الشخصية... فقد يصدر الخير الكثير من شخص ولكن لا يكون بطلاً لضعف شخصيته؛ لأنه ملحوظ في البطل أن يكون قوياً يحمل الناس على إجلاله وإعظامه والانتفاء به، إنه إذا كان مصدر خير وليس له شخصية قوية صُحَّ أن نسميه عظيماً، ولكن لم يصحَّ أن نسميه بطلاً. فكل بطل عظيم وليس كل عظيم بطلاً.

الثالث - ألا يأتي من الأعمال في حياته ما يفسد عظيمته أو بطولته! فالنابغة إذا كان وطنياً كبيراً، أو اقتصادياً كبيراً، أو عالماً كبيراً، أو فيلسوفاً كبيراً، ثم أتى بما يدل على خسته أو نذالته لم يصح أن يسمى بطلاً. و«يكون» الذي قيل إنه: «أكبر فيلسوف وأخس إنسان» يصح أن يسمى فيلسوفاً وأن يسمى نابغة! ولكن لا يصح أن يسمى بطلاً؛ لأنه فقد منزلة القدوة وفقد الاحترام والإجلال. ولا بد للبطل أن يكون مثلاً يحتذى ونوراً به يهتدى.

أما متى ينتج البطل وكيف يولد في الأمة؟ فشيء ما زال سرّاً غامضاً ولما يكشفه العلم والبحث. قالوا: «إنه ينتج الصحة الحسنة وجودة الغذاء»! فجاء البطل أحياناً مريض الحسم تربى على سيئ الغذاء. وقالوا: «إنه ينتج من الأسرة الصالحة والأسرة المشهورة بالنبل والذكاء»، فجاء أحياناً من أسرة وضيعة لم تعرف بالنبل ولا بالذكاء. وقالوا: «إنه يمكننا حدسه بما اخترعنا من مقاييس الذكاء»، فنجح البطل بعد أن سقط في امتحان مقياس الذكاء. وقالوا: «إنه لا بد أن يكون ذا طلمعة بهية ووجاهة جلية»، فظهر البطل كما ظهر سقراط في قبح زري ومنظر غير بهي، ولكن غطى جلال بطولته على زراية هيئته. فالحق أن قوانين البطولة لم تتكشف بعد، والله في خلقه شؤون.



صراع الماضي والحاضر

من طبيعة هذا العالم التغير المستمر، سواء في ذلك شؤونه المادية والمعنوية، فمن حين إلى حين تتور الأرض الزلازل والبراكين، والفيضان، والمد والجزر، والمواصف والأمطار ونحو ذلك، فتكون عاملاً كبيراً من عوامل التغير المستمر في سطح الأرض.

وكذلك حياة الناس على وجه الأرض في تغير مستمر كتغير سطحها، فكم من الفرق بين بيت الرجل البدوي في سذاجته وبساطة أدواته، وبيت الرجل المتمدّن على أحدث طراز، المزود بالراديو والتليفون وتكييف الماء وتكييف الهواء، المؤثّث أثاثاً فخماً فيه كل أسباب الترف والنعيم. وهكذا الشأن في كل مرفق من مرافق الحياة وكل نظام من نظم المعيشة، في وسائل النقل والبريد، وفي المعاملات الاقتصادية، وفي أساليب التسلية، وفي معاهد التربية، وفي نظم الحكومة، وفي كل شيء، ولو قارنت بين شأن الإنسان في أول عهده وشأنه اليوم لرايت العجب فيما دخل عليه من تغير مطرد.

وقلما يستطيع الإنسان التدخل في أعمال الطبيعة، وإن تدخل فليس تدخله لمنمها ولكن لاستخدامها في منفعتها، فهو لا يستطيع أن يمنع زلزالاً أو ثوران بركان، ولكنه يستطيع أن ينظم الفيضان لخدمته، وأن ينتفع بالمطر في شؤونه، أما التغيرات التي تحدث من أعمال الإنسان في تنظيم حياته، وتنسيق مرافقه، وما يلحقها من صلاح وفساد فإن له دخلاً كبيراً فيها، وأثر الإنسان فيها يختلف باختلاف الرجال قوة وضعفاً، فقيادة الحروب العظام غيروا مجرى التاريخ، وكان العالم يسير غير سيرته لو لم يوجدوا. وحسبنا أن نضرب مثلاً في عصرنا الحديث بنابوليون وهتلر وكيف غيرا سير العالم، وأحدثا من الأحداث ما لم يكن يحدث لو لم يوجدوا.

وكذلك الشأن في كبار المصلحين الروحيين والاجتماعيين والاقتصاديين، فإنهم أسرعوا في تغيير العالم وتقدمه، ولولاهم لساير سيراً بطيئاً، ولَمَّا وصل إلى ما وصل إليه من رقي.



وقد دلنا التاريخ على أن الجماعات والأمم تسير على أنماط متشابهة في تغيرها وتطورها وانتقالها من القديم إلى الجديد.

فكل جماعة سرعان ما تتكون لها تقاليد وعادات وأوضاع ومعتقدات، تقدسها وتلتزمها، وتجعل العمل على وفقها فرضاً محتوماً، وتكره الخارج عليها والمعاصي لها، ولكن بمرور الزمان تنشأ عوامل مختلفة تجعل ما كان صالحاً من العادات والتقاليد والأوضاع غير صالح، ويبدأ الشعور بنقصها وعدم صلاحيتها ووجوب تغييرها، وتمر الجماعة أو الأمة في هذه الفترة بنوع من الشعور بالقلق والحيرة والغموض، وسبب هذه الحيرة وهذا الغموض يرجع إلى الإحساس بعدم صلاحية القديم الموجود، مع عدم تحديد الجديد المطلوب وما يجب أن يكون.

في هذه الفترة يظهر أفراد في المجتمع من طبيعتهم أنهم أكثر شعوراً بالآلم من النظام الموجود! وأكثر علماً بعيوبه وما يجلب من مضار، وأوسع خيالاً في تصور الأوضاع المستقبلية الجديدة التي يجب أن تحل محل القديم، وعندهم من الشجاعة ما يدفعهم للجهير بهذه الدعوة الجديدة وتصويرها وتلوينها باللون الجذاب، ولكنهم لا يلبثون أن يدعوا دعوتهم حتى يهب في وجوههم المحافظون وأنصار القديم، وهؤلاء أصناف. منهم من حملة على الانتصار للقديم غلظ شعوره وتبلده، فهو لا يألم من النظام المألوف وعبوبه، لأنه آلفه كما يألف الإنسان المكيفات فلا يشعر بضررها. ومنهم من أصيب بالخمول والكسل العقلي؛ فليس له من النشاط ما يحمله على النظر في الدعوة الجديدة وحمجها - وكل دعوة جديدة تحتاج إلى نشاط جديد في التفكير وبحث في البراهين - وهو ليس قادراً على ذلك، والقديم مألوف معتاد مريح لا يكلف اعتناؤه البحث فيركن إليه ويطمئن به. ومنهم من يحمله على الانتصار للقديم منفعته المادية إذا كانت الدعوة الجديدة تضييعها كرجال العقيدة وموظفي النظام القديم، وهكذا.

إذ ذاك تنشأ معارك بين أنصار القديم وأنصار الجديد، قد تقتصر على الحرب الكلامية، وقد تشد حتى تكون ثورة دموية كالثورة الفرنسية والروسية والأمريكية في العصور الحديثة، وكالثورة النصرانية على الوثنية، وثورة الإسلام على عبادة الأصنام.

ثم تتجلى هذه المعارك إما عن نصرة القديم وقمع دعوة الإصلاح والتجديد، وعند ذلك يتأجل الإصلاح والتجديد حتى تنتهي له ظروف أنسب وجو أصلح. وإما أن ينتصر الجديد ويهزم القديم ويتحول المحافظون إلى أحرار ينصرون الجديد بعد أن تتجلى فائدته. ولكن

حتى في هذه الحالة لا يمكن انتصار الجديد الصرف، بل لا بد أن يكون مشوبًا بشيء من القديم حتى يستطيع أفراد الشعب أن يتذوقوه، إذ ليس في استطاعة سواد الناس أن يتذوقوا الجديد الصرف. وقد يتجاهل دعاة التجديد هذه الحقيقة فتصاب دعوتهم بالنكسة، وهكذا يتحرك «بندول» الأمة بين حركة إلى الأمام وحركة إلى الخلف تبعًا لنشاط المجددين وطبيعة المحافظين.



ونحن لو نظرنا إلى تاريخ العالم لوجدنا أنه لم يَسِرْ نحو التقدم والتجدد بخطى ثابتة مستمرة، بل كان أحيانًا يرجع إلى الوراء، وأحيانًا يتقدم تقدمًا بطيئًا، وأحيانًا يقفز إلى الأمام قفزًا، ولعل ما أدركه من التقدم في القرنين الأخيرين يعادل تقدمه في الأجيال القديمة كلها، ولذلك التقدم أسباب كثيرة، أهمها: أن الإنسان في القرون الوسطى كانت تسوده عقيدة أن عصره الذهبي إنما كان في ماضيه لا في حاضره ولا في مستقبله، وإذا أمل شيئًا في المستقبل ففي الحياة بعد الموت لا في الحياة الحاضرة، وأن ما يشقى به في حاضره من ظلم حكام، واستبداد أغنياء بفقراء ونحو ذلك، شيء مقدور فرضه القدر عليه فرضًا لا يستطيع أن يدمعه ولا أن يرفعه، وإذا فليرضَ بالحاضر، وليؤملْ في الحياة الأخرى ليس إلا.

وكان على هذه العقيدة اليهود والنصارى والمسلمون في عصورهم المظلمة، ثم زاد الظلم وزادت الحال سوءًا، ووجد في العصور الحديثة أفراد أدركوا سوء الحال أكثر مما أدركه سواد الشعوب، وجربوا تجارب زادتهم إيمانًا بأن الحاضر السيئ يمكن تغييره، وأن الظلم يمكن دفعه، وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالثورة على النظام الحاضر والنظرة القديمة إلى الحياة، وإحلال النظام الصالح الجديد محل النظام الفاسد القديم، ودعوا إلى أن النظام القائم والفساد الحاضر ليس قدرًا مقدورًا! ولكنه نسيج من صنع الإنسان يستطيع أن ينقض غزله ويغزل بدله غزلًا قويًا متينًا صالحًا، وأن الحكومة الفاسدة، وظلم الأغنياء، والعادات السيئة والتقاليد الرثة، في إمكان الإنسان أن يثور عليها، ويغيرها، ويحل محلها خيرًا منها.

فعمل المصلحون على ذلك، وتحملوا العذاب في سبيل دعوتهم، وألحوا فيها، فإذا قتلوا أو شردوا خلفهم من يدعو دعوتهم، إلى أن نجحوا فتحقق أملهم، ودلت التجربة على أن الحاضر من صنع أيديهم، وأنهم يستطيعون تغييره، وأنهم غيروه فعلاً، فتبعهم المصلحون وتشجعوا على الإصلاح، وغيروا وجه العالم سواء في الماديات أو في المعنويات: في

الصناعات، في أسس المعيشة الاقتصادية، في نظام الحكم، في الشؤون الاجتماعية، إلى غير ذلك. وكان رائدهم الأعلى الإيمان بقدرتهم، وأن الفساد من صنع أيديهم، وأن الناس قادرون على الإصلاح كما هم قادرون على الإفساد، وأن السلطات التي تكبلهم وتقيد حريتهم وتسومهم سوء العذاب ليست إلا أوهامًا يستطيعون التغلب عليها.

وزادهم نجاحًا فهمهم للقوى الطبيعية في العالم، وإدراكهم كثيرًا من أسرارها واتخاذهم منها صديقًا من الأصدقاء يمكن استغلاله في مصلحتهم بعد أن كان ينظر إليها على أنها عدو مخيف مرعب.

ثم زادهم نجاحًا أنهم أسسوا إصلاحهم على العلم لا على الخيال: العلم بالطبيعة التي حولهم، والعلم بالبيئة التي تحيط بهم، والعلم بالناس وطبائعهم، فكانوا إذا دعوا إلى نوع من الإصلاح درسوا واكتشفوا الحقائق، وجربوا وبنوا إصلاحهم على الدرس والإحصاء والتجربة. فكان النجاح مكفولًا، ودلهم البحث في مجتمعهم على إدراك نقط الضعف في حياتهم ونقط القوة، ثم وجهوا همهم نحو نقط الضعف فقروها، ونقط القوة فزادوها قوة، حتى سادت الروح العلمية في كل مناحي الحياة الاجتماعية وأنظمتها ومحاولة إصلاحها.

وقد علمتنا الحياة أن النجاح يبعث على النجاح، والفشل يبعث على الفشل، فلما نجحوا في تجاربهم الأولى دعاهم النجاح إلى متابعة النجاح بل مضاعفته، فانتقل العالم في هذين القرنين إلى ما كان يعد حلمًا من الأحلام أو ضربًا من الأوهام.

والشرق لا يزال في حاجة إلى هذه الخطوة الأخيرة التي خطاها العالم الغربي، فيتجه نحو حاضره كما هو متجه نحو ماضيه، ويتجه إلى إصلاح دنياه كما هو متجه إلى أخراه، ويعتقد أن في مقدوره أن يصلح ما فسد، ويجدد ما يلي، ويدرك مواضع قوته ومواضع ضعفه، ثم يعالج مواضع ضعفه بالعلم، وإذا ذلك يسير في ركب الحياة مع السائرين، ويبني مع البائين.



آفة الشرق التقاليد

لعل أهم سبب في تقدم الغرب وتخلف الشرق هو أن الأول يبني حياته على العلم، والثاني يبني حياته على التقاليد والأوضاع الموروثة وحيثما اتفق.

ويظهر هذا الفرق بين الأسلوبين في كل ناحية من نواحي الحياة.

فالزراعة في الشرق -وهي عماد حياته- تجري على التقاليد الموروثة عن آباءنا الأولين، سواء في ذلك الآلات الزراعية التي عرفت من عهد قدماء المصريين والبابليين والآشوريين، ومنهج الزراعة وأساليبها. وليس يستعمل في الشرق الآلات الحديثة والمناهج الزراعية الحديثة إلا أفراد قليلون لا يمثلون أممهم. والعلم الآن قد قلب كل هذه الأوضاع، وأصبح يستطيع بآلاته ومناهجه أن ينتج أضعاف أضعاف ما تنتجه الأساليب القديمة. ولو اتبع الشرق الوسائل العلمية الحديثة في زراعته لانتج ما يفنيه عن الاستيراد من الخارج، بل لكان مصدراً كبيراً للتصدير بعد ما يستكفي حاجته.

إن العلم الحديث يستطيع أن يصلح الأراضي البور في أقرب زمن وبأقل تكاليف، ويستطيع أن يضاعف الإنتاج من الأراضي المزروعة، ويستطيع أن يدخل في الزراعة أصنافاً جديدة لا عهد للشرقيين بزراعتها، ونحو ذلك. وبهذا كله تنقلب الحياة الاقتصادية والاجتماعية في البلاد، لأن الفقر ينهزم أمام هذا العلم، ويجد الناس حاجتهم من الطعام في سهولة ويسر. والفقر أساس الجهل والمرض، فإذا انهزم.. انهزم معه الجهل والمرض.

ويتصل بالزراعة تربية الماشية، فكم من ألوف منها تنفق كل عام؛ لأننا لا نستخدم العلم في تغذيتها ووقايتها، ولو فعلنا لقل موتها وقوي جسمها، فانتفعنا بلحومها ونتاجها وقوتها وآبائها انتفاعاً مضاعفاً لا يمتنع منه إلا أننا نربيها على أساليب العصور القديمة.

بل إن العلم كفيل بقلب الصحراء جنة يانعة، وكفيل بأن يحول الماء المتدفق من الأنهار في البحار سدى إلى ما يمكث في الأرض فيخرج حباً ونباتاً وجنات ألفافاً.



وما قلنا في الزراعة نقوله في الصناعة . . فصناعتنا في الشرق إلى الآن صناعة بدائية وإن تقدمت قليلاً، وأكثرها جارٍ على الأساليب المتقنة التي يسخر منها العلم الحديث. فكم في أرض الشرق من منابع ثروة تحتاج إلى صناعة في إخراجها كمناجم الصحراء والقوى الكهربائية من مساطط المياه. وكم فيها من مادة خامة لا ينقصها إلا العلم ليعرف كيف يضع الخطط لاستخراجها واستغلالها، وليس يمكن هذا كله إلا بالمال. والمال كذلك يحتاج إلى علم عميق. . . فمعاملتنا المالية إلى الآن معاملة ساذجة، وتدبير المال وتوزيعه واستغلاله والإشراف عليه من أكبر ما ينقص الشرق. وعلم الاقتصاد إلى الآن علم لم يتقنه الشرق، وليس يعرف أغنيائنا من المال إلا أنه وسيلة لشراء العقارات، فإن فهموا قليلاً فشراء السندات! أما استغلاله في الشركات لكشف منابع الثروة وتقدم الصناعات فشيء لم نألفه إلا قليلاً.



فإذا نحن جاوزنا الماديات إلى المعنويات، وجدنا المشكلة هي بعينها، والحل هو عينه، أي أننا نسير حيشما اتفق فتمتشر، وينقصنا العلم لنسير على الجادة.

صحتنا العامة في خطر؛ لأننا لا نستخدم العلم في طرق الوقاية وطرق العلاج.

وقد تسلط العلم الطبي في الأمم الحية على الحالة الصحية فيها وأخضعها لنظامه ووقاها من كثير من الأوبئة والأمراض، ولا يزال الشرق في حاجة إلى الاستكثار منه وإحلاله محل طب الركة وطب التقاليد.

فإذا نحن نظرنا من هذه الزاوية إلى الحالة الاجتماعية والسياسية في الشرق، رأينا عجباً أي عجب . . . حتى دعوات الإصلاح تبنى على العواطف والمشاعر لا على أساس العلم، فندعو إلى إصلاح المساكن، وإلى توفير الماء الصالح للفلاح وإلى مكافحة الأمية، وإلى القضاء على الحفاء . . . ونحو ذلك، بمجرد العاطفة لا عن درس عميق. فإن الدرس العميق يتطلب تشخيص الداء والاعتماد على الإحصاء، ووجه العلاج، وما يتطلب من مال، وخطوات التنفيذ، وما قد يعترضها من صعوبات، ونهتية الرأي العام لقبول الإصلاح ونحو ذلك. كل هذا هو الدرس العلمي للمرض الاجتماعي وعلاجه، أما الاكتفاء بالأمل ووضع خطط شعرية للموضوع يهزأ بها الواقع فلا تغني شيئاً، ولذلك فشلت كل ضروب الإصلاح المبنية على الخيال لا على العلم.

وكذلك الشأن في السياسة، فقد أصبحت السياسة علمًا بأصول وقوانين مستمدة من التاريخ والتجارب. وقد كشفت الأحداث الغربية في الشرق أن رجالنا ينقصهم علم السياسة، فهم يقابلون الآراء السياسية المبنية على العلم والدرس ووضع الخطط المحكمة، بالآراء المرتجلة التي تعتمد على الآمال لا على الدرس والتحليل والتعمق، فيخسرون قضاياهم. وشأن السياسة الداخلية شأن السياسة الخارجية، كلتاها علم وفن ما لم يحدقا فالفضل المحقق والاضطراب الدائم.



وهكذا غزا العلم كل ميدان، وصار - في الغرب - الأساس لكل حياة، حياة الزراعة والتجارة والصناعة والاقتصاد والسياسة والتربية وكل شيء. ولا بد لنا ما دما اعتقنا المدنية الغربية وسرنا على طريقها أن نسلك خطتها، فنبي حياتنا على العلم.



إن ما يحتاج إليه الشرق هو بث الروح العلمية في الأفراد والجماعات، فإذا تم ذلك رأينا انقلابًا خطيرًا في جميع مرافق الحياة... الأم تربي ابنها على أساس علمي، والزراع يزرع أرضه على أساس علمي، وكذلك المالي والسياسي والمصلح الاجتماعي وهكذا، ولم يعد هناك مجال للخرافات والأوهام والأوضاع العتيقة والتقاليد القديمة، بل إنني أرى أن الفوضى في مجالسنا وطول جدلنا وعدم وصولنا - بعد الجدل الطويل - إلى نتيجة، سببها في الأعم الأغلب انعدام الروح العلمية؛ لأن هذه الروح من أهم صفاتها خضوعها للمنطق واستعدادها للتفاهم.

وليست تتم سيادة هذه الروح العلمية في أمة إلا إذا عممت المنهج العلمي في دراستها، ونال كل طالب قسطًا وافرًا من العلوم كالطبيعة والكيمياء، وأدخل العلم في المدارس الصناعية والزراعية والتجارية، ونشرت بين الجمهور الثقافة العلمية الشعبية، وأجريت أمامهم التجارب العلمية حتى يروا نتائجها بأعينهم ويؤمنوا بها، فتحل العقائد العلمية محل العقائد الوهمية. ثم يكون على رأس ذلك معهد قوي عظيم للأبحاث يكون مرجعًا لكل المشتغلين في الصناعة والزراعة والمهن، يستهدون في أمورهم ويستفتون في مشكلاتهم. وعلى كل فلا أمل في أمم الشرق إلا إذا بنت حضارتها على هذا الأساس.

موسيقى الحياة

حياة كل فرد موسيقى تصدر من أوتار مختلفة وآلات متعددة، فإذا تناسقت وتناغمت أنتجت صوتًا جميلًا وكانت السعادة وإن تافرت وتخالفت أنتجت صوتًا قبيحًا وكان الشقاء.

في جسم الإنسان كثير من الأعضاء، وعدد عديد من الغدد، وما لا يحصى من الأعصاب، لكل منها وظيفة، وكل وظيفة لعضو أو غدة أو عصب يجب أن تتناغم وتتناسق مع وظائف الأعضاء والغدد والأعصاب الأخرى حتى تتوافر الصحة في البدن. فإذا قصُر أحدها في أداء وظيفته كان المرض، وليس المرض إلا «نشازًا» في النغم، وتنافرًا في موسيقى الجسم.

كذلك هذا الجسم يحوي عناصر مختلفة من جبر وفوسفور وحديد وفحم وهيدروجين وأوكسجين ونتروجين ونحو ذلك، ويجب أن تكون هذه العناصر موزعة على الجسم بنسب معينة، إن زادت اختل، وإن نقصت اعتل، وكل خلية في الجسم وكل ذرة من ذراته يجب أن تؤدي واجبها وتأخذ -بقدر- غذاءها، وجميعها محكومة بقانون واحد لا تستطيع أن تشور عليه، ولا أن تخرج عنه، وإلا كان المرض وكان الهلاك.

وربما كان أعجب شيء في هذا الباب عمل القلب والرئة. فالقلب قوة كهربائية هائلة بل هو قوة فوق الكهربائية تعمل في استقبال الدم وتوزيعه، وتساعد الرئة بالتنفس في إصلاح الدم وتطهيره.

وفوق ما للقلب والرئة من عمل فيسيولوجي، لهما أيضًا قوة روحية عجيبة أعظم من قوة الكهرباء تكون بها الحياة، وإلا كان تحريك القلب والرئة بالوسائل الصناعية وسيلة من وسائل مد الحياة، مع أن الحياة لا يمكن أن تمد بهذا العمل المادي الصناعي، لفقدان القوة الروحية العجيبة، وأيًا ما كان، فالنظر في أعضاء الجسم ومكوناته العديدة يشعرنا بأنه يقوم بحركة موسيقية معقدة أتمّ التعقيد، لا تنسجم ولا ينبعث عنها الصوت الجميل إلا بشروط كثيرة قلما تتحقق؛ لأنها لا تتحقق إلا بتأدية آلاف مؤلفة من الخلايا ووظائفها، أو بعبارة أخرى بتوقيع نعماتها على أكمل وجه وأتمّ تناسق.

وكما يجب التناسق بين أجزاء الجسم بعضها وبعض يجب التناسق بينها وبين بيتتها الخارجية من حرّ وبرد، ورطوبة وجفاف، وغذاء وملبس، ونحو ذلك، فإذا اختلف هذا التناسق والتناغم اعتلت الصحة. وكل علمنا بوظائف الأعضاء وتكوين الجسم وما يحيط به من بيئة ليس له غرض إلا لإيجاد هذا التناسق والانسجام.

فإذا نحن انتقلنا إلى بيان ضرورة التناسق بين الجسم والعقل والنفس فالأمر أصعب وأدق. فكثير من شقاء الناس يرجع إلى أن عقلهم لا يتناسق وجسمهم، أو أن نفسهم لا تتناغم مع أجسامهم؛ فكل من العقل والنفس والجسم تتفاعل وتكوّن موسيقى، قليلاً منسجم وكثيراً ناشاز. والخلق الفاضل والفرائض المحكومة والشهوات المعتدلة ليست إلا نتاجاً لتناسق القوى وتناغم الملكات، والرذائل والفرائض الجامحة والشهوات العارمة ليست إلا ناشازاً في النعمات نشأ من فقدان التناسق؛ قد يُعنى الإنسان كل العناية بجسمه ويهمل عقله ونفسه، فتلغى نعمة الجسم وتهبط نعمة العقل والنفس، فتنسد الموسيقى، ويكون الشكل شكل إنسان، والحقيقة حقيقة حيوان، وينعدم التناسق ويختل التوازن. وقد تلوّن نعمة العقل وتضعف نعمة الجسم فيكون العكس. وفي كلتا الحالتين لا تناسق.

وبعد، فالعالم كله موسيقى ضخمة كبيرة هي أكثر تعقيداً من حياة الفرد؛ لأنها أكثر آلات وأوتاراً، آلات تمثل البدن وآلات تمثل العقل والروح، نعمات اقتصادية ونعمات اجتماعية وسياسية ونعمات فلسفية ونعمات روحية وما لا يحصى من عوامل منبثة في جميع أنحاء العالم، وكلها تعمل في تكوين الموسيقى العالمية، وتولّد نعمات مختلفة تتجاوب وتتفاعل.

ومع الأسف لم تكن هذه الموسيقى يوماً من الأيام متناسقة منسجمة، ولو حدث هذا يوماً لكان أسعد الأيام وأمتعها. لو حدث هذا ما كان جوع بجانب تخمة، ولا نعيم بجانب شقاء، ولا استعمار، ولا رقي، ولا إجرام دولي، ولا أمم كبيرة تنتهك حرمة أمم صغيرة، ولا سلاح، ولا حرب، ولا دسائس دولية، ولا مؤامرات أممية؛ لأن هذه الأمور كلها وأمثالها «ناشاز» في موسيقى العالم.

إن هذا «الناشاز» نشأ من طغيان بعض عناصر الحياة على البعض الآخر، كما يطغى في الموسيقى صوت الرق على صوت العود أو القانون. إن عناصر الحياة ثلاثة: عنصر مادي يخدم الأبدان، وعنصر عقلي يخدم التفكير، وعنصر روحي يحيي النفس. وجمال الموسيقى في تعادلها وتناسقها. فلما طغى عنصر المادة في المدنية الحديثة على العنصرين الآخرين أفسد الحياة.

إن موسيقى المدينة الحديثة طنانة ورائحة مقلقة للراحة مفسدة للذوق، ترتفع بعض آلاتها حتى تكاد تصمم، وتخفت بعض آلاتها حتى لا تكاد تسمع، ومن أجل هذا فقدت تناغمها فضاع جمالها.

تقدمت في الصناعة، ولكن صناعتها ومخترعاتها كانت لخدمة البدن وما إليه فحسب.

والتعليم في أساسه موجه إلى النجاح المادي في الحياة. ومناهجه في الجغرافيا والتاريخ والرياضة واللغات وسائر مناهج الدراسة تهدف إلى النجاح في الوظيفة أو النجاح في العمل. والعقل ارتقى كثيرًا عما كان عليه في القرون السابقة، ولكنه وضع لخدمة الحياة المادية أيضًا لا لخدمة التعاون ولا لخدمة الإنسانية. والأخلاق؛ وجهت هذه الوجهة نفسها، فالصدق والمحافظة على المواعيد وتقويم الزمن والثقة بالنفس ونحو ذلك وضعت في أعلى قائمة الأخلاق لأنها أخلاق تجارية، أعني أنها تنفع في عالم التجارة وعالم الأعمال. أما الرحمة والإنسانية والعطف والتعاون، فوضعت في أسفل القائمة بعد أن فسرت تفسيرًا ماديًا. وحسبك أن المدينة الحديثة إذا ربت طيارًا مثلًا علمته الشجاعة والإقدام والاستعداد لتضحية النفس في الحرب، ولكنها لا تعلمه تقدير حالة من يطلق عليهم القنابل، ومن تصيهم من غير المحاربين. ولا تعلمه أن يرعى الإنسانية كما يرعى القومية.

وهكذا اتجه العلم فنظر إلى المادة ولم ينظر إلى روحها، واستخدم فيما يفيد جسم الإنسان لا ما يفيد قلبه.

أصبح العالم في وضعه الحاضر كجسم اختل توازنه وانعدم تناسقه، فانسعت إحدى عينيه وضاعت الأخرى، وطالت إحدى يديه وقصرت الأخرى، واستقامت إحدى رجليه وعرجت الأخرى. فكان مشوهًا يستخرج من الناظر النفور والاشمئزاز، وهذا هو سر ما يعانیه العالم من شقاء: خوف شامل، واستعداد لقتال هائل، واضطراب في نظم الحكم ليس له من قرار، وانقسام العالم إلى معسكرين أو معسكرات، تنهاجى وتتراشق بالتهمة ويفر كل من تحمل المسؤولية ليلقيها على غيره، وهكذا وهكذا من أنواع الشرور التي تهدد بالفناء، وتكاد تجعل موسيقى العالم كلها «نشاژًا».

ولا أمل -مطلقًا- في صلاحه إلا إذا أصلحت من جديد آلاته، ونظمت أصواته ونسقت نغماته.



عالم كذاب

ظلم الناس أبريل، إذ أضافوا إليه الكذب، فقالوا: «كذبة أبريل»، كأنه الكاذب وحده، أو كأن الكذب يقال في يوم من أيامه وحده، وكأن ما عداه من الأيام مظنة الصدق وقول الحق، مع أن كل الأيام في الكذب سواء، فكل الأيام كاذبة، وكل الأشهر كاذبة، لا يختلف فيها يوم عن يوم ولا شهر عن شهر، بل إن العالم كله كذب في كذب، أسس على الكذب وبني على الكذب. وكيف لا يكون هذا العالم كذابًا، وقد خرج إلى الوجود بكذبة كذبتها إبليس على آدم وحواء، إذ قال لآدم: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ۗ فَأَكَلَا مِنَّا فَبَدَّتْ لُحْمًا سَوًّا تَهُمَا﴾ [طه: 120 - 121]، ثم ظهر أنها لا هي شجرة الخلد، ولا هو ملك لا يبلى، وإنما هي شجرة الكذب، وإنما هو الملك القاني الزائل؟

كل شيء في العالم كذاب، الدنيا نفسها خداعة كذابة، تتبهرج أمام الناس كما تتبهرج المرأة الخليعة، فتفتنهم عن مسلك الحق وعيثة الصدق، تغريهم بمقاتنها ومباهجها، حتى يركنوا إليها ويطمثوا لها، كأنها خالدة وهم خالدون، وتصرفهم عن التفكير في المستقبل والمآل، فهؤلاء فتنوا بالمال ووجهوا كل حيانهم إليه، ينفقون في جمعه أعمارهم، يكسبونه ويدخرونه، أو يكسبونه وينفقونه، وهم يتحاربون من أجله، ويتخاصمون من أجله، ويتعادون من أجله، كأنه غابة الغابات في الحياة، وكأنهم خلقوا له، وعاشوا من أجله، هو تفكيرهم في الليل وهمهم بالنهار، يبيعون من أجله الحق والشرف والخلق والصدقة، وكل هذا من خداع الدنيا لهم وكذبها عليهم. ثم ينتهي الأمر أخيرًا إلى عجز أو شيخوخة أو مرض أو موت، حيث تنكشف الخديعة بعد فوات الأوان.

وهؤلاء آخرون يخدعون بالجاه، فيتكالبون عليه، ويتنازعون من أجله، ويضيعون مصالح الناس لكسبه، ويبدلون في سبيله الخلق والعزة والنبالة. ثم يستخدمونه في ذل الناس وإهانتهم واحتقارهم، وبعد ذلك كله ينجلي الأمر عن كذبة من كذب الدنيا وخدعة من خدعها، فإذا كل ذلك هباء.

ومثل الذي قلنا في المال والجاه، نقول في مباحج المرأة وفتنتها، والخمر وشعشعتها،

والميسر واستغوائه واستهوائه، فكل هذه لثاخذ عارضة، تزين بها الدنيا لتفتن بها العقول، وتخدع بها النفوس، ثم يتجلي الأمر بعد ذلك كله عن كذبة فادحة، أين منها كل أكاذيب أبريل!



فإذا نحن انتقلنا من الدنيا إلى أبناء الدنيا، وجدناهم كأهمهم، وضعوا الكذب ونشأوا في الكذب وعاشوا في الكذب. هم كاذبون حتى بما يتزينون من ملابس، وإلا فلماذا زر الطربوش؟ ولماذا رباط الرقبة؟ ولماذا ثنية البنطلون؟ ولماذا الأزرار في جانب اليمين؟ وهم كاذبون في مآكلهم، فلماذا مظهر الكرم - وهو فوق المستطاع - والتباهي بالموائد، تقدم للأغنياء وتمنع عن ذوي الحاجات؟ ولماذا الإفراط في تعدد الأصناف، وهي فوق حاجة الجسم؟

ثم ما هذا الكذب في كل مجتمع صغر أو كبير؟ فالبنت مملوءة كذبًا، يكذب الرجل على زوجته، والزوجة على زوجها، والأولاد على آبائهم في كل يوم وفي كل ساعة، إما كذبًا بالقول أو كذبًا بالفعل - ومصالح الحكومة مملوءة كذبًا، رئيس يكذب على مرؤوسيه، ومرؤوسون يكذبون على رئيسهم، ورئيس ومرؤوسون يكذبون على من اتصل بهم من أصحاب الحاجات، فكل مصلحة كأنها مصنع كذب - والمتاجر والمصانع كلها كذب في كذب، فمن أساس التجارة الإعلان الكاذب، والعروض الكاذب، والإبهام الكاذب، والأيمان الكاذبة، ويتبادل سوء الظن في المصانع والعمال وأصحاب رؤوس الأموال، كل فيها خادع ومخدوع.

ثم كل طائفة من الطوائف، وكل طبقة من طبقات الناس، لها كذبتها في حرفتها ومهنتها، وسلوكها ومعاملاتها، حتى أصحاب الفضيلة رجال الدين ووعاظ الأخلاق ومن نصبوا أنفسهم لمحاربة الرذيلة، إن أنت كشفت عن مظهرهم البراق، رأيت العجب العجيب، وما يحير الألباب كالذي يقول المعري [من الوافر]:

رُؤْيُكَ قَدْ ضَرَرْتَ وَأَنْتَ حَسْرٌ

بصاحبٍ حيلةٍ يعظُ النِّساءَ

يُحَرِّمُ لِنَيْكُمُ الْمُشْهَبَاءَ صَبْحًا

ويشربها على غنمٍ مساءً

يقول لَكُمْ غَدوتْ بلا كساءِ وفي لذاتها رَقَنَ الكساءِ⁽¹⁾

وإن أنت نظرت إلى رجال السياسة. فالطامة الكبرى والمصيبة العظمى، فاللغة كاذبة، لا بأس عندهم أن يسموا الاحتلال انتدابًا، بل لا بأس أن يسموه استقلالًا، وأن يسموا القوة القاهرة المنتغلة «معاهدة على قدم المساواة»، وسموا التوجيه بالقوة والقهر مجرد نصح وإشارة، والمستبد المالك للسلطان مستشارًا، ولا بأس أن يضعوا المبادئ لتحكم القوي في الضعيف، وسموها المبادئ العشرة أو ميثاق الأطلنطي، وأن يقولوا في الحرب ما ينقضونه في السلم. ولا بأس عندهم أن يضعوا المبادئ الجذابة والقوانين العادلة، فإذا هم طبقوها نسوا عدالتهم وذكروا ظلمهم، ولنا نسي في هذا المقام أفاعيل الأحزاب، وأكاذيب الزعماء والتكالب على الحكم، بدعوى إقامة العدل، وتضحية الجيم الغفير من الناس لمصلحة زعيم من الزعماء، تحت ستار رفع الظلم ونصرة الحق، وتلونين الحق بلون الباطل، والباطل بلون الحق، والنظر إلى الأشياء نظرة ضيقة متعصبة، حتى إن الشيء الواحد حق كل الحق إذا صدر من الحزب، وباطل كل البطلان إذا صدر من خصومه. كما لا ننسى كذب التاريخ السياسي مثل ما تكذب السياسة، فمؤرخو الألمان ينسبون سبب الحرب إلى خصومهم، وخصومهم ينسبونه إليهم، ثم هؤلاء، وهؤلاء لا يتورعون عن أي كذب في سبيل الدعاية، وهم قادرون على أن يلوّنوا كل ما يخدمهم باللون الزاهي الجميل وكل ما يضرهم باللون القاتم الأسود.



وما بالنا نذهب بعيدًا والإنسان لا يكتفي بأن يكذب على غيره، بل هو شرّ ما يكون حين يكذب على نفسه، وكثيرًا ما يكون ذلك، فهو يظلم الناس، ويظن أنه عادل، ويأتي بالشر، ويظن أنه يفعل الخير، ويفعل الفعل تدفعه إلى عمله مصلحة شخصية، ويظن أنه إنما يفعله للمصلحة العامة، وتصدر عنه أسوأ الأعمال فيلونها أمام نفسه بأنها خير الأعمال، فإن تنازل عن ذلك قليلًا، واعترف بفعله أنها جريمة، خلق لنفسه المعاذير أشكالًا والوانًا، وقلّمًا ترى في هذا العالم شرييرًا يعتقد أنه شرير، أو مجرمًا يرى أنه مجرم، وهو إلى ذلك يحاول أن يسمي الأشياء، بغير أسمائها، فيسمي الرشوة هدية، ويسمي التحايل مهارة، ويسمي ظلم الناس لمصلحة أقاربه أو أصدقائه قدرة على النفع. حتى الأدباء سموا كذب الشعراء خيالًا والمغالاة في التشبيه مبالغه. وهكذا مما لا يحصى ولا يعد.

(1) لزوم ما لا يلزم 1/60.

إن كانت الدنيا تكذب، وكل طائفة تكذب، وكل إنسان يكذب، والعالم كله يكذب، فأين الصدق؟! إن هذا العالم عالم كذاب، بني ما فيه على الكذب. حتى لو استطاع إنسان أن يصدق في كل شؤونه مع الناس ومع نفسه لعاش غريبًا ومات غريبًا. ولو تصوّرنا عالمًا صادقًا كل الصدق لكان عالمًا مخالفًا لعالمنا كل المخالفة، لا يمت إلى عالمنا هذا بسبب، فليست المسألة مسألة كذبة أبريل، بل العالم كله أبريل.



كن سيِّدًا ولا تكن عبدًا

أما العربي الأول فقال [من مجزوء الكامل المرفل]:

السَّبْدُ يُثْرَعُ بِالعَصَا

والحُرُّ تُكْفَى بِالإِشَارَةِ

يريد أن العبد جامد الحسّ غليظ الطبع لا يعمل ما يعمل أو يترك ما يترك إلا خوفًا من العصا، أما الحر أو السيد فريقي الحسّ لطيف الطبع يكفيه وحي الضمير أو الللمحة الخاطفة أو الإشارة العابرة.

ولو ترجمنا هذا إلى التعبير الحديث لقلنا إن العبد يعبد القوة ولا يعبد إلا القوة، وإن السيد يخضع للواجب ولا يخضع إلا للواجب.

قد يكون كل يقَدِّس القوة ويخضع لها، ولكن العبد لا يفهم إلا القوة المادية المرموز لها بالعصا، والسيد يخضع لقوة المعاني وقوة الضمير المرموز إليها بالإشارة.



يروون أن أبا محجن الثقفي كان يهدد بالجلد إذا شرب الخمر فشرها، فلما عفي عنه تركها؛ لأنه أبى أن يطيع العصا كما يطيع العبد، فلَمَّا أَمِنَ العصا أنصت لصوت الضمير؛ لأنه سيِّد.

احتفظ بهذا المعنى، وتعالَى معي نُجَلُّ في الأمم لنعلم أيها يتخلق بأخلاق السادة؛ وأيها بأخلاق العبيد... فإن رأيت الموظف تكدس أمامه الأوراق تشتتل على مصالح الناس، فإن علم أن ورقة منها تصل بغني من الأغنياء، أو باشا من الباشوات، أو رئيس من الرؤساء، أو زميل له يبادله الرجاء نفذها في سرعة البرق، وإن كان لفقير من الفقراء أو ضعيف من الضعفاء أو لمن لا حسب له ولا نسب أهملها وتركها تراكم عليها الأثرية... وتنسى في الأدراج حتى يمل صاحبها قياس، ويفوض أمره إلى المتقم الجبار... فهذه أخلاق عبيد لا أخلاق سادة.

وإن رأيت النبيل يسمو فوق القانون فلا تعدّ مخالفته مخالفةً، ولا إجرامه إجرامًا، وإذا جرّو أحد على سؤاله عما ارتكب، عد قليل الأدب فاعد الدوق، وقد يهان أو يعاقب لأنه تجاوز حدّه، فتجرأ أن سأل النبيل كيف خالف القانون؟

أو رأيت الغني أو الوجيه يسكن بيتًا في شارع فسرعان ما يرصف له الشارع ويضاء بالكهرباء ويمد بيته بالتليفون، وتقوم له الدنيا وتقعده، وتسكن أسر وأسر من الفقراء في حي من الأحياء، فلا يعنى بحاراتهم ولا تكنس ولا ترش ولا تضاء، وتفتك بهم الأمراض فلا يلتفت أحد إليهم.

وإذا رأيت الغني يتبرع بالآلف أو الألواف من ماله للمدير أو الأمير ولا يتبرع بالدرهم الواحد للفقير إذا لم يتدخل بينهما عظيم، فهو لا يؤمن بخير مستشفى أو ملجأ أو مدرسة أو جمعية خيرية أو مسجد لله، ولكنه يؤمن فقط بسلطة المدير أو الوزير أو الوجيه.

أو رأيت الموظف الصغير يذلّ ذلًا لأحد له أمام الموظف الكبير، ثم هو يطغى أشدّ طغيان على ذوي المصالح من الجماهير، كالشرطي أذلّ ما يكون أمام ضابطه وأقسى ما يكون على الباعة في دائرته، أو كالموظف تدخل عليه تسألته في شأن من شؤونك الموكولة إليه، فإن لم يعرفك تجهم لك ونأى بجانبه عنك، وردّ - إن ردّ - في غلظة وجفاء، فإن عرف أنك ذو جاه بلقب أو وظيفة أو ثروة تحول من النقيض إلى النقيض، فيشّ في وجهك وتظرف في حديثه وقدم لك سيجارة وقهوة، واعتذر لك لأنه لم يكن يعرفك، كأنه ليس واجبًا عليه أن يؤدي عمله إلا لمن يعرفه.

أو رأيت البيت تحت سيطرة مستبد، وسائر من في البيت لا إرادة لهم؛ فإما أن يقوى الرجل فيطغى ولا أمر ولا نهى إلا نهيه، وإما أن تقوى المرأة فمعاذ الله من سلطانها.

أو رأيت أهلها تخيفهم وتهينهم فيخضعون، وتكرمهم فيتمردون والناس فيها أحد رجلين، رجل لم يتمكن فيتمكن فهو ذليل مرء منافق متملق، ورجل تمكن فتجبر فلا قول إلا قوله ولا رأي إلا رأيه.

أو رأيت مجالسها وهيأتها تتخذ شكل الشورى ولا شورى، فأغلبية وأقلية وأخذ أصوات وسماع بيانات وذلك في الظاهر لا الباطن، وإنما تعمل ما تعمل بالوحي الخارجي لا بالوحي الذاتي.

أو رأيت ميزانيتها تؤسس لإيراداتها ومصروفاتها على رعاية ذوي الجاه دون عديمي الجاه، وعلى الإسراف في الكماليات قبل استيفاء الحاجيات.

إن رأيت هذا في أمة فاعلم أن أخلاقها أخلاق عبيد لا أخلاق سادة.



أما إن رأيت الأمة يسود فيها اعتقاد كل فرد بأنه مثل كل فرد آخر له حقوقه وعليه واجباته، إن اختلفوا في الفقر والغنى، أو اختلفوا بين مرؤوس وُرئيس، أو اختلفوا في الحرّف والمهن، أو اختلفوا في الألقاب فلم يختلفوا في أنهم ناس؛ لكل حرّيته، ولكل حقه في الحياة، ولكل حقه في ضروريات العيش، ولكل حقه في أن يحترم، وكلهم أمام القانون سواء وأمام الموظفين سواء، وكلهم في نظر العدالة سواء، مصالحتهم المعقولة مقضية وأوراقهم أمام الموظف مرتبة حسب دورها لا حسب وجاعة أصحابها؛ فهم في الحياة كفرقة التمثيل، قد يمثل أحدها فقيرًا، وقد يمثل أحدها أميرًا، ولكن كل يقدر في التمثيل حسبما أجاد لا حسب الموقف الذي مثله، وكلهم أمام رئيس الفرقة إنسان له حقوقه وعليه واجباته.

ورأيت الناس فيها يُقدّرون بأعمالهم لا بمظاهرتهم، ويكفأياتهم لا بأقاربهم ولا بأنسابهم، وبحقيقتهم لا بتهويشهم، والرأي فيها يُوزن بحقيقته لا بمن قاله، والقوي الذي أجرم ضعيف أمام القانون حتى يُنصف منه، والضعيف الذي اعتدى عليه قوي حتى يعطى حقه.

ورأيت الناس فيها يؤدّون واجبتهم لضميرهم لا لخوفهم أو طمعهم، يتبرع الأغنياء للمستشفيات أو الملاجئ أو الجمعيات الخيرية إرضاء لشعورهم لا لمديرتهم ورفقًا بالناس لا خوفًا من أولي البأس.

ورأيت حب الشورى ونظام الشورى يجري في دمائهم؛ فاليّيت برلمان صغير لا يستأثر بالسلطة فيه رجل ولا امرأة، والمجالس والهيئات كذلك لا يستبد بها الرئيس ولا تُوحى فيها الآراء والقرارات من وراء ستار، والبرلمان برلمان حتى تصدر فيه الآراء عن بحث ودرس واقتناع، أسخط التنقيذية أو أرضاها، نعم عليه الرأي العام أو صدّق له.

إن رأيت هذا في الأمة فأخلاقها أخلاق سادة لا أخلاق عبيد.



العبد لا يعمل إلا بالخوف والسيد لا يعمل إلا بالرغبة، العبد لا يتحمل المسؤولية لأنها

تتطلب الشجاعة، والسيد يتحمل المسؤولية ويسمى لتحملها لأنها توافق رجولته. الحكومة في نظر العبد جيروت وفي نظر السيد مشرفة. السلطات في نظر العبد مفزعة مرهبة وفي نظر السيد موجهة مرشدة، فإن عدت طورها استحققت عزلها.



ولكن هل من الإمكان تحويل العبيد إلى سادة؟ وأخلاق العبيد إلى أخلاق سادة؟

هذا السؤال هو بعينه سؤال هل تتغير الأخلاق؟ ونحن إذا غرضنا النظر عن النظريات الفلسفية في ذلك، ونظرنا إلى الواقع المحسوس، وجدنا الإجابة عن هذا السؤال واضحة جلية؛ فالأخلاق في تغير مستمر سواء في ذلك أخلاق الأفراد أو الأسر أو الأمم، فكم رأينا من أفراد كانوا سادة ثم صاروا عبيدًا وبالعكس، وكم من أسر كانت نبيلة ثم صارت خسية وضيعة والعكس، وكانت الرومان -مثلًا- سيدة عزيزة يوم كانت تعمل للمجد وتخلق الزعماء وقادة الجيوش والقانون ونحو ذلك، ثم أخذوا إلى الراحة وأسرفوا في الترف وتركوا الأعمال للأرقاء، فذلوا وغلبت عليهم أخلاق العبيد، وهكذا نرى كل يوم أمثالًا من سادة ذلوا أو أذلة عزوا.

وشواهد التاريخ تدلنا على أن أكبر ما تُفني به السيادة الفقر والجهل؛ فهما إذا سلطتا على فرد أو أسرة أو أمة -من ظلم حكامها- هدمًا سيادتها وحوّلاها إلى كلب ذليل، حتى إذا أيسرت بعد الفقر وعلمت بعد الجهل أخذت الحياة تدبّ فيها والعزة تمشي في مفاصلها، ومخايل السيادة تلبو عليها؛ فمن أراد السيادة فليسلط طريقها.



لو عاد موسى وعيسى ومحمد

يحكى أن موسى وعيسى ومحمدًا عليهم السلام تواعدوا أن ينزلوا إلى الأرض ليروا أممهم ماذا صنعوا بتعاليمهم، وكيف اتبعوا أوامرهم ونواهيهم، وكيف أثر فيها الزمان وأحداث الأيام، ورسموا خطة: أن يختار كل منهم دليلًا يطوف معه في أهم الأصقاع التي يسكنها قومه، ويوضح له خصائصهم ومسالكتهم في الحياة، وتقليبهم في شؤونها حتى إذا أتموا رحلتهم اجتمعوا في «بيت المقدس» ليقروا ما يعملون فيما سيعلمون.

فأما موسى عليه السلام فصحبه دليل يهودي عليم خبير، يطوف به في أوروبا وأمريكا وأطلعه على براعة قومه في المال وجمعه واستغلاله، كيف يقرضون، وكيف يرابون وكيف يؤسسون البنوك، وكيف يستولون بواسطتها على الصناعة والتجارة، وكيف يقبضون على زمام الأمور في الأمم عن طريق المال؛ لأنه عصب الحياة، وكيف أن لهم في كل شركة إصبًا وفي كل مؤسسة مالية أو تجارية أو صناعية يدًا، حتى إن لهم في كل الشعوب التي يحتلونها أطايب الكسب وأعظم الربح، وليس للشعوب إلا ما يتبقى بعد شبعهم، وما يفيض بعد أن تمتلئ أيديهم وقال: إن قومي متواضعون لم يترفخوا عن أي مهنة، ولم يتكبروا على أي صناعة، فأى شيء يدر المال مجال نشاطنا ومبعث همنا، وبذلك سدنا وسيطرتنا، حتى كان لنا في أمريكا شارع تجاري يسيطر على أمريكا الشمالية والجنوبية كلها، وحتى كان منا ستة ملايين فيها يسيطرون على مئة وأربعين مليونًا، وقد وجهنا عناية خاصة إلى الصحافة والسيطرة على كثير منها حتى يكون الرأي العام في قبضة أيدينا ما أمكننا، وأعدنا سجلًا في كل مملكة لعظماء الرجال ندون فيه موضع قوتهم وموضع ضعفهم لتستغل ذلك أحسن استغلال إذا دعت الحال. فمن كانت أمنيته الانتخاب هددناه ومثناه، ومن كانت أمنيته غير ذلك فغير ذلك، سيرًا على مبدأ «إن الغاية تبرر الوسيلة»، ومن أجل ذلك عظم سلطاننا في الدول؛ فمنهم من غار غارًا فانتقم، ومنهم من كرهنا وكنتم، ونحن لا نعبأ بحبهم أو كرههم ما دعنا نحسن استغلالهم.

قال «الدليل» ذلك كله لموسى عليه السلام بلهجة المزهو المبتخر الذي يستخرج إعجاب

سامعه، فسكت موسى ولم يقل شيئاً ولم يبدِ سخفًا ولا إعجابًا. وكل ما يذكره الراوي أن الدليل مرة أرى موسى بنكًا؛ فسأله موسى: أين المعبد؟ وشرح الدليل مرة نجاحهم في أساليب السياسة، فسأله موسى عن وجه الحق فيها، وعلى الجملة فقد تكلم الدليل عن الأرض فسأله موسى عن السماء.

وطار إلى فلسطين، فأراه الدليل نشاط اليهود في إعادة دولة سليمان، وكيف استخدم قومه نفوذهم وجاههم ومالهم لتأسيس هذه الدولة، وكيف حاولوا حمل الدول على الاعتراف بالتقسيم، وسيتلوه الامتداد شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا حتى يعود لنا ملكنا القديم ونسيطر على العالم أجمع، وهنا لم يستطع موسى أن يكتفم اشمئزازه وغيبظه، فيدوي اسمكم -يا سيدي- في كل مكان، وأراه مدينة تل أبيب وشرح له كيف سيدت، ثم ختم رحلته معه بيت المقدس، ولم يزد موسى على أن قال: ﴿إِنَّا عُمَّانًا لَقَدْ لَبِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ [كهف: 62].



وأما عيسى عليه السلام فقد حار دليبه قبل مجيئه ماذا يريه، فعقد لذلك مؤتمرًا من أقطاب النصارى ظلّ منعقدًا أسبوعًا، وأخيرًا قرّ الرأي على أن يكون البرنامج إطلاعه عليه السلام على المدينة الغربية ممثلة في نواحيها المختلفة؛ لأنها وليدة النصرانية كما أن النصرانية وليدة عيسى، فأراه الدليل المدنية بعنصرها المادي والمعنوي من آلات وصناعات ومخترعات، ومن علوم وفلسفات، ومن نظم الحكم في شتى أشكالها، وأساليب التربية في مختلف وسائلها، وأراه المدارس والجامعات والبرلمانات، وشرح له كيف أن النصرانية الآن تتوزعها الشيوعية الديمقراطية بعد أن قضت على النصرانية النازية، وأن الخلاف بين النصرانية الشيوعية والنصرانية الديمقراطية قد بلغ في هذه الأيام أقصى حدّه حتى ليوشك أن تقع بينهما حرب تقضي على العالم. وبهذه المناسبة أراه معرضًا للآلات الحربية من القرون الوسطى إلى اليوم... من السيف والخنجر والدرع وما إليها، إلى المدافع والقنابل وما إليها، إلى الطائرات والغواصات والدبابات والصاروخات وما إليها، إلى القنابل الذرية وما إليها، فقال عيسى عليه السلام عند خروجه من المعرض: «مرحى مرحى» ولم يتبين الدليل جيدًا، أقالها معجبًا أم قالها متهكمًا؟ لأن نعمتها كانت بين بين، ثم قال الدليل: إنا يا مولاي بفضل هذه المدينة سدا العالم وحكمنا الشرق والغرب، فكل الأمم أتباعنا وكل الأديان خاضعة لنا، «وأخيرًا طار به إلى «بيت القدس» فأحب أن يزور أماكنه الأولى أيام كان على الأرض حتى يأتي موعد الاجتماع».

أما محمد عليه السلام فأطلعه دليله على العالم الإسلامي، من تركيا وفارس والهند والعراق والشام ومصر والحجاز... إلخ، وأراه خريطة تدل على اتساع رقعة الممالك الإسلامية في أزمى عصورها، كما أطلعه على المدنية الإسلامية في أوج عزتها من أبنية فخمة، وآثار ضخمة، وفنون رائعة، وعلوم واسعة، وأزارة المكتبات وأراه ما أنتجته عقول المسلمين من آراء وأفكار، وكيف سادوا العالم في أيام عزهم، وكيف تقدموا الغرب إذ ذاك، فكانوا أساتذته في العلوم والفنون والصناعات حتى كانت حضارتهم أساساً لما بني عليها من حضارات غيرهم. وكان ماهرًا، إذا اختار شخصًا يعد -بحق- نموذجًا للمسلم في العصر الحاضر، وأخذ يحلله لمحمد -عليه السلام- ويشرح له أخلاقه وعقائده ونفسه شرحًا واسعًا مستفيضًا، حتى كأنه في شرحه له وتحليله لعقائده قد شرح له حال المسلمين جميعًا.

ثم طار به إلى فلسطين حيث أراه النزاع الدائر بين العرب والصهيونيين، وموقف أوروبا وأمريكا إزاء هؤلاء وهؤلاء، وأخيرًا وصلا إلى بيت المقدس.



قال الراوي: «إن الثلاثة عليهم السلام اجتمعوا عند الصخرة في بيت المقدس يتداولون بينهم فيما شاهدوا، وما يجب أن يعملوا».

محمد: «لقد رأيت عيب أمتي: إنهم ينظرون إلى ماضيهم أكثر مما ينظرون إلى حاضرم».

عيسى: «ورأيت عيب أمتي: إنهم ينظرون إلى حاضرم أكثر مما ينظرون إلى ماضيهم، حيث متع ديانتهم».

موسى: «ورأيت عيب أمتي: إنهم ينظرون إلى جيوبهم أكثر مما ينظرون إلى قلوبهم».



محمد: «ورأيت عيب قومي، إنهم بالغوا في الروحانيات حتى مزجوها بالأوهام والخرافات».

عيسى: «أما عيب قومي فإنهم أفرطوا في الماديات وأهملوا الروحانيات».

موسى: «وعيب قومي أنهم أخضعوا الروحانيات للماديات وأخضعوا الماديات للشيكات».

محمد: «وعيب قومي أنهم نسوا، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ نَأْسًا مَّنْ لَّا اسْتَكْبَرُوا مِن قُوَّتِهِ﴾ [الأنفال: 60].
عيسى: «وعيب قومي أنهم بالغوا في الإعداد للقوة حتى صارت موضع الضعف في الحضارة النصرانية».

موسى: «وعيب قومي أنهم فسروا القوة التي يعدونها بكل الوسائل، حتى ما كان منها حسيباً وضيعةً».

* * *

محمد: «وعيب قومي أنهم عددوا الآلهة من جاء وسلطان وحكام، ونسوا أساس الدين وهو لا إله إلا الله».

عيسى وموسى: «ذلك شأن أمتنا جميعاً».

* * *

عيسى: «وهل نعود إلى الأرض نجاهد من جديد لنملأها عدلاً كما ملئت جوراً؟»
محمد: «قد كان ذلك والناس في غفلة من أمرهم، الحق يعمي عليهم. أما وقد بينا الحق، وتكفل الله أن يحفظه إلى اليوم وبعد اليوم، ونضح عقل الناس ولكن أعصتهم شهواتهم، فلا سبيل إلا أن يتركوا وشأنهم، يتعلمون السعادة من الشقاء، ويعرفون فضل الجنة بعذاب النار. إن للناس قلوباً ولكن لا يفقهون بها، وعيوناً ولكن لا يبصرون بها، وأذاناً ولكن لا يسمعون بها، فليجتروا ثمرة عما هم وصممهم وجحود قلوبهم، حتى يستفيقوا من غفلتهم. وماذا نعمل أكثر مما عملنا، وكُتِبَ الله بينهم، وعقولهم في رؤوسهم، وأفئدتهم بين جنوبهم؟ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرُونَ وَإِنَّا كَفُورُونَ﴾ [الإنسان: الآية 3].
وأمن موسى وعيسى على هذا الرأي، وقالوا جميعاً: «إلى السماء».

* * *

السينما والشباب

أصبحت السينما في المدينة الحديثة إحدى الدعائم الثلاث التي تكوّن الرأي العام وتوجهه، وتتقف الشعوب وتغذي عواطفها وتسلّيها، وهي الصحافة والإذاعة والسينما.

وقد أحصى بعض علماء الأمريكيين - وهم المولعون بالإحصاء - دور السينما في العالم سنة 1940 فكانت نحو سبعين ألف دار، منها 29% في أمريكا وحدها، وجاء في الإحصاء أن الأمريكيين الذين يفتشون هذه الدور بين ستم مليوناً وثمانين مليوناً في الأسبوع. ومن هؤلاء من يفتشونها أكثر من مرة. وأمعنوا في الإحصاء فأحصوا من كان منهم في سن الطفولة والمراهقة، ومن كان في سن الشباب ومن هم فوق ذلك. وحسبنا هذا دليلاً على أثر السينما في الشعوب وأهميتها في حياة الناس. وقد زاد أثرها بتحولها من سينما صامتة إلى سينما ناطقة، فقد كانت وهي صامتة تقصر عن عرض بعض العواطف والمعاني الدقيقة فيستعاض عن ذلك بالمبالغات في التمثيل، فلما تحولت إلى ناطقة استكملت هذا النقص. وكانت وهي صامتة تؤدي المعاني وتغذي العواطف عن طريق النظر وحده، فأصبحت تفعل ذلك عن طريق السمع والبصر جميعاً.



فإذا نحن نظرنا إلى السينما من حيث موضوعاتها وجدناها تنقسم إلى قسمين كبيرين: قسم يقصد منه التسلية على اختلاف ألوانها وأشكالها. وقسم ثقافي ويشمل الأنباء والأخبار والموضوعات العلمية من زراعية واقتصادية والموضوعات التاريخية لمرض الحوادث والأبطال وهكذا.

ولو عدنا إلى الإحصاء أيضاً لوجدنا أن الأغلبية الساحقة هي من القسم الأول، فقد زادت عن 90%، منها 25% فيلماً لعرض الجرائم، و25% للعلاقات الجنسية، و16% كوميديا مضحكة، وبقايا أفلام حرب وموضوعات أطفال.

ومن الإنصاف أن نقرر أن هذا الإحصاء وهذه النسب كانت قبل الحرب الأخيرة. والزمن يعمل في السينما عملاً سريعاً كسرعته، عجيبياً كطبيعته، فالموضوعات التي يقبل عليها

الجمهور اليوم يعرض عنها غداً، وعواطف الناس تختلف أيام السلم عنها أيام الحرب، وهي في البيئة الديمقراطية، غيرها في البيئة النازية أو الشيوعية وهكذا. ولعل الموضوع المستقر الخالد الذي لا يحترق الناس منه ملل أو ضجر في كل الأزمنة وكل الأمكنة، هو موضوع «الحب». فشاب قابل شابة، وشابة قابلت شاباً فكان بينهما من العلاقات ما يسمّى حباً، وتكونت حول هذه العلاقة هالة من خيالات وأوهام ووصل وهجر وانتقام. فهذا هو الموضوع الخالد من عهد آدم وحواء إلى عهد الأفلام الصامتة والناطققة، والإقبال عليه لا ينقطع. ومناظره لا تمل، في سلم أو حرب، وفي نظام ديمقراطي أو شيوعي.

والنقطة الهامة التي يتوقعها القارئ هي أثر السينما في أخلاق الشباب، وهل نشجع السينما أو نقاومها؟

لقد وجه كثير من مدارس علم النفس بحثه إلى هذا الموضوع يدرسه علمياً كما تدرس المواد في معاميل الطبيعة والكيمياء. وأتبعت كل مدرسة منهجها الخاص بها - درست مدرسة أثر السينما في نوم النظارة مع اختلاف أسنانهم أطفالاً وشباناً وكهولاً. ولاحظتهم في نومهم عقب رؤيتهم روايات مختلفة الموضوع. فشاهدت حركات غير عادية من بعض، وأزقاً من بعض، وتأثر البعض بموضوعات دون بعض.

واعتمدت مدرسة أخرى على استكتاب بعض طلبة الجامعات تقارير عن حالتهم عقب رؤية الأفلام. وهكذا مما يطول شرحه.

ودرست مدرسة أخرى أثر السينما في أخلاق الشبان في بعض الجامعات وقارنت بين الطلبة الذي يذهبون إلى السينما ثلاثة مرات في الأسبوع والطلبة الذين يذهبون مرتين في الشهر أو أقل، قرأت أن الأولين أميل إلى مشاهدة الرقص ودور الملاهي، والآخرين أميل إلى الجذّ في دروسهم، وأن الأولين أميل إلى أن يكونوا مغامرين ورجال آمال، والآخرين أميل إلى أن يكونوا أطباء ومدرسين ونحو ذلك.

وقد اتخذ بعض رجال الأخلاق ورجال الدين -في كل الأمم- ذلك ذريعة إلى الطعن في السينما والتشهير بها، وذكروا أمثلة كثيرة من شبان تعلموا الإجرام من قصص السينما الإجرامية، وشبان تعلموا المغازلة من روايات السينما الغرامية، وأن السينما كانت مدرسة سيئة لكثير من الشبان والشابات، تعلم فيها كل صنوف الشرور، فهي تثير الغرائز الكامنة

وتفتخر الغرائز المكبوتة، وتعلم وسائل الشر لمن يريد الشر ولا يعرف وسائله، ونحو ذلك.

ولكن ما هكذا توزن الأمور وتقدر ويحكم عليها، إن مثل من يقول هذا كمثل من يقترح إلغاء السكك الحديدية؛ لأن القاطرات تدوس بعض الناس، ويغلق الجرائد والمجلات؛ لأن منها ما يتهجم على الأعراس ويقذف الأبرياء، أو يقترح أن يسلب الناس حريتهم؛ لأن بعضهم منح الحرية فأساء استعمالها، وهكذا، وإنما يقوّم الشيء بخيره وشره معاً ومنافعه ومضاره جميعاً، وأي شيء في الدنيا خلا من عيب؟



لا يصح أن ننسى السينما مدرسة ثقافية بما تنشر من أفلام اقتصادية وزراعية وصحية ونحو ذلك، حتى أفلام التسلية والترفيه لا تخلو من ثقافة فنية وأدبية، أو على الأقل معرفة بما يجري في العالم من شؤون اجتماعية، وربما فعل فيلم اقتصادي، أو زراعي، أو صحي، ما لم تفعله المدارس، فإن أسماء الأفلام أحياناً فكما تسيء المدارس ببعض تعاليمها أحياناً.

والمقاييس الأخلاقية التي قام بها بعض علماء النفس - والتي أشرنا إليها من قبل - ليست دقيقة ولا متناولة جميع النواحي. قد يكون حقاً أن الطلبة الذين يذهبون إلى السينما ثلاث مرات في الأسبوع أسوأ خلقاً وأقل في الحياة جدّاً، ولكن هل هذا بتأثير ذهابهم إلى السينما ثلاث مرات أو أنهم يذهبون ثلاث مرات إلى السينما لأنهم أسوأ خلقاً وأميل إلى اللهو؟ فالحق أن السينما تمكس ما عند الإنسان من غرائز وميول وشذوذ واتجاهات أكثر مما تكون خالقة لها ومصدرًا لتكوينها، بدليل أن الفيلم الواحد قد يؤثر في متفرج أثرًا سيئًا جدّاً، ويؤثر في زميله الذي يجلس بجانبه أثرًا صالحًا جدّاً [من الوافر]:

وَمَنْ يَلِكْ ذَا فَمِ مُرٌّ مَرِيضٍ يَجِدُّ مُرًّا بِوِ الْمَاءِ الزَّلَالِ⁽¹⁾

والمعنى يعني وكل يبكي على ليلاء.

ولسنا ننكر مع هذا ما للسينما من أثر صالح أو فاسد. فكم رسمت للشبان مثلهم الأعلى في الطموح إلى حياة البдох والترف والتعيم، ورسمت لآخرين حياة الجدّ والنجاح في العمل، وللمستعدين للإجرام مغامرات المجرمين، وكم رسمت الفتاة صورة جميلة لحياة زوجية سعيدة وخففت عن نفسها ألم العزلة والفراغ، أو صوّرت لها أن تكون يومًا من الأيام بطلة لقصة غرام، وهكذا، ولكن مثل السينما في ذلك مثل الجرائد والمجلات، تقول الحق والباطل،

(1) البيت للمتنبي في ديوانه 3/344.

وتوجه التوجيه الصالح والفاقد، ومثل الإذاعة تقص القصة النافعة والضارة، وتذيع الأغاني الحلوة والمرّة.

* * *

إن الإذاعة والسينما والصحافة في كل أمة انعكاس لثقافتها وعقليتها وأخلاقها وذوقها الفني، وهي كلها نتيجة لأحداث الأمة، ونتيجة للمخترعات والمكتشفات ونتيجة لما يحدث للأمة من تطورات اجتماعية، فهي أقرب أن تعد نتيجة لعوامل من أن تعد عاملاً من العوامل، أو هي كما يقول الفلاسفة قابلة أكثر منها فاعلة، ولكنها لا تخلو من أثر فعال وتوجيه قوي.

من أجل هذا - أعني لما لها من أثر فعال - يجب على الحكومة مراقبتها، فقد تصلح أفلام لسئ دون سئ، وقد تصلح في ظروف دون أخرى، وقد تدعو إلى التهتك وقد تدعو إلى هدم ما هو عزيز على الأمة من دين وقومية... إلخ.

ثم إن كانت الحكومة يفظه راقبتها من ناحية أخرى، وهي ناحية تعادل موضوعات الأفلام، فلا تكون كلها غراماً بحتاً أو غراماً وإجراماً، بل لا بد أن تغذي بمقدار معقول من الثقافة؛ وبعض البلاد الراقية اشترطت على كل دار من دور السينما أن تعرض في كل مرة فيلماً ثقافياً يستغرق عشر دقائق على الأقل.

إننا نراقبها كما نراقب الفاكهة تأتي من الخارج، فقد تكون متعفنة أو ملوثة، ونراقبها كما نراقب القود في الداخل فقد تكون مزيفة.

* * *

هل يشيخ الأديب؟

نعم، كل شيء -متى عاش- يشيخ، حتى الجبال في صلابتها، والأشجار في ضخامتها، والقبيلة في جسامتها، والأسود في قوتها.

ولكن يختلف الأفراد في لبس ثياب الشيخوخة، فمن الشباب من يسرع به ضعفه فيرتديها، ومن الشيوخ من يحتفظ بنضارته وقوته فيصارع الشيخوخة زماناً يطول أو يقصر، ثم يضطر إلى لبسها زغم أنفه - وفي ذلك يقول الشاعر [من البسيط]:

يا عزُّ هل لك في شيخٍ فسَى أبداً

وقد يكونُ شبابٌ غيرُ فتيانٍ؟

ومن أظهر صفات الشيخوخة ضعف الحيوية. وهذا الضعف يُعرض لكثير من الألم والضجر والقلق، واستعظام المشاكل ولو كانت صغيرة، واستكبار الأمور ولو كانت نافهة. قد لا يجد الشاب مآلاً يتفعمه، ولا ثوباً يتجمل به، ولا مسكناً يريحه، ثم قد يجد من مشاكل الحياة ما يتعب أو يضايق، ولكن حيويته تهزأ بذلك كله، وتسمع في الشقاء، وتنعم في الجحيم، وتضحك الضحكة العالية من أعماق القلب ولو لم يجد صاحبها ما يسد رمقه، ويحجز له محلاً في «مغنى» ولو لم يكن يملك إلا ثمن التذكرة. أما الشيخ فليس عنده هذا التعويض من الحيوية، ومن أجل هذا يؤلمه الحرمان ويقدر المال أكثر مما يقدره الشاب، ويزيد حرصه عليه، لشعوره بحاجته الشديدة إلى ما يوفر عليه الراحة، وظنه أن المال يحقق له هذه المطالب حاضراً أو مسقبلاً. وحيوية الشباب تجعله مرناً، يواجه الأحداث المختلفة، ويلون نفسه بالألوان المناسبة لها. يستطيع أن يتقلب مع الغنى والفقر، والوصل والهجر، والأمل واليأس، والصحة والمرض، من غير أن يذل لها أو يستكين لسلطانها. فهو رافع الرأس ما دامت حيويته، مفتوح النفس ما احتفظ بشبابه.

أما الشيخ فقد تحجرت عاداته وتقاليده، وأصبح يعيش على تجارب الماضي من غير أن تؤثر فيه تجارب جديدة، وتحجرت آراؤه وأفكاره ومذاهبه الدينية والسياسية والاجتماعية، فهو لا يقبل تشكلاً جديداً، كالطينة جفت ماؤها فتصلبت مادتها، فإن حاولت تجديد شكلها وتغيير

صورتها كسرت في يدك ولم تعد تصلح لتقديم أو جديد.

وأخيراً، إن حيوية الشباب تقاوم الخوف وتصدّه. ومن أجل هذا كان كثير المغامرة والمخاطرة، يغامر بنفسه في الألعاب الرياضية والرحلات الشاقة الخطيرة، ويقدم على الأعمال التي قد تؤدي بحياته، ويغامر بماله فيدخل في الصفقات التجارية التي قد ترفعه إلى أعلى عليين أو تهبط به أسفل سافلين؛ على حين أن الشيخ -لضعف حيويته- ينهزم أمام الخوف، لا ينامر ولا يخاطر، كثير الحذر، يخاف الفقر لأنه ليس له من الحيوية ما يستطيع به أن يعوضه، وهو يحسب ألف حساب للمستقبل، ويخالف الموت لإحساسه قرب أجله، ولشعوره بقموض ماله، ويخاف كل مشكلة لأنه لا يأنس من نفسه القوة على حلّها. وعلى الجملة، فالخوف يهاجمه من كل جانب، وكثيراً ما يفترسه.



ومن حسن الحظ أن الشيخوخة لا تنال قوى الإنسان وملكانه وحواسه في زمن واحد ولا دفعة واحدة، ولا بنسب واحدة، ولا تحرم الإنسان لذائذه في الحياة جملة. فبعض الحوامس والقرى أسرع إلى الشيخوخة من بعض، وبعض اللذائذ أسرع إلى الاختفاء والزوال من بعض. لقد صدق «معاوية بن أبي سفيان» إذ وصف نفسه -بعد أن استمتع بكثير من لذائذ الحياة- بأنه لم يبقَ له في شيخوخته منها إلا الاستمتاع بالحديث الطيب.

ومن المشاهد أن اللذائذ العقلية والروحية والفنية أبقى زمناً، وصاحبها أطول استمتاعاً، وقواها وملكانها أبداً شيخوخة. كل لذة مادية -إن صح هذا التعبير- لها حدٌ ضئيل، إذا تجاوزته تفزرت منه النفس وانقلب المأ... كلفة الأكل والشرب وما إلى ذلك. وقد يتطلب الإنسان أقل منها شأنًا فراراً من تكرارها، كما تطلب اليهود العدس والبصل فراراً من المن والسلوى، وكما يطلب بعض المسرفين على أنفسهم في لذائذ المدينة الحديثة الفرار منها إلى المعيشة البسيطة في الصحراء أو الأديرة أو الأماكن المهجورة.. وهذه اللذائذ هي أقرب ما تعدو عليه الشيخوخة. وليست كذلك اللذائذ العقلية والروحية والفنية؛ فالفيلسوف والرجل الروحي والفنان من أديب أو موسيقي أو مصور أو نحّات، يستطيع أن يستوعب من هذه اللذائذ المعنوية أكثر مما يستوعبه المتلذذ المادي، ثم إن ملكاتهم كثيراً ما تستعصي على الشيخوخة، فلا تنالها إلا بعد جهد.



كم من الفلاسفة والمصلحين والفنانين طالت حياتهم وشاقت أجسادهم، وبقيت فتية ملكاتهم!

وأحيا مثل ذلك برناردشو وهو في الثالث والتسعين من عمره، شيخ هرم في جسمه، محروم من أكثر لذائذه المادية، ولكنه شاب فتي في ملكاته الفنية ولذاته المعنوية، وإنتاجه الأدبي. لقد شاهدنا «حافظًا» و«شوقي» و«خليل مطران» تهدمت بنيتهم الجسمية وتحطمت قواهم البدنية، وبقيت لهم وللناس حياتهم الأدبية.

قد يحسن الأديب الشاب ما لا يحسن الأديب الشيخ، ولكن من نعم الله أن تنوع الأدب وعناصره بما يناسب الشباب والشيوخ، إن الغزل الحار الرقيق لا ينتج -في صدق- إلا عن عواطف مشبوبة لا يحسها إلا الشباب، فهم الذين يدركون تمام الإدراك لذة الوصل والمهجر وعذاب الحب وضناه، فيصوغون كل ذلك في أدب صافي راقٍ صادق، فإن تعرض لذلك الشيخ، كان أدبه أدبًا تقليديًا، أو على حساب الذكريات، ولكن ليس هذا كل الأدب؛ فهناك أدب القصة الفسيح المتعدد النواحي المستمد من التجارب؛ وهذا قد يحسنه الشيخ أكثر مما يحسنه الشاب. وهناك أدب المقال الرزين الذي يسود فيه عنصر العقل عنصر العاطفة، وهذا ميدان قد يجلي فيه الشيخ أكثر مما يجلي فيه الشاب وهكذا. ولكل عنصر في الأدب مزاياه، ولكل نوع من الأدب فضله... والأدب مائدة شهية لذيفة لا تجمل إلا بتعدد الألوان، أو جوقة موسيقية تبعث السُّجَّ بما تنتج من مختلف النغمات والألحان.



السيف والمدفع

هما اللغة التي يفهما الغرب...

ما أحوج الشرق الآن إلى أن يفكر تفكيرًا طويلًا عميقًا في تربيته الحربية، ووضع خططها ومناهجها ووسائل تنفيذها، فقد تبين له بوضوح أنه -بدونها- حَمَلٌ بين ذئاب، وغنيمة أمام لصوص، ولا تزال طبيعة الناس كما وصفها الشاعر العربي القديم [من البسيط]:

تعدو الذئاب على من لا كلاب له وَتُثْقِي صَوْلَةَ الْمُتَأَيِّدِ العادي
كما ظلَّ صادقًا قول الشاعر [من الطويل]:

متى تَجَمَّعِ القَلْبُ الذُّكِيُّ وصارمًا

وأنفًا حميًّا تَجَنَّبَكَ المظالم⁽¹⁾

وكما يصلق هذا على الأفراد يصلق على الأمم، فالأمة إذا لم تكن ذكية القلب -أو كما نعبّر اليوم- عارفة بأساليب الأمم السياسية والاجتماعية، وبالتيارات والاتجاهات العالمية، وما لم تكن تحمل شيئًا أو -على حدّ تعبيرنا اليوم- ما لم تكن مسلحة التسليح التام، وما لم يكن لها أنف حمي -أو كما نعبّر اليوم- ما لم تكن عزيزة مرهوبة الجانب، ما لم تكن كذلك فإنها تكون طعمة الطاعم، ونهية الظالم، وفريسة المعتدي، ولا ينعها -قدر أنملة- ما تنادي به من طلب مراعاة العدل، والاستفائة بالإنسانية، والضمير العالمي، والامتصراخ بالمبادئ. فالعدالة الإنسانية والمبادئ، إنما تطبق -إذا طبقت- على الأقوياء لا على الضعفاء، وعلى من استند في دعواه إلى السلاح، لا إلى الصياح.

والتربية الحربية التي يجب أن يترباها الشرقي، يجب أن تكون على أحدث منهج وآخر طراز، فلا نحارب القنبلة بالسيف، ولا الغواصة بالسفينة الشراعية، ولا الدبابات المصفحة بالطوابير الراجلة، فهذا لا يسمى حربًا، ولكن إلقاء بالأيدي إلى التهلكة، وكذلك الشأن في النظم الحربية.

(1) البيت لعمر بن برائة في أمالي القالي 2/ 122.

لقد تطورت هذه النظم في كل شيء تطورًا كبيرًا يفوق ما تطوره أي نظام اجتماعي آخر، حتى إن كل حرب في العصور الحديثة كانت تقلب الأوضاع الحربية رأسًا على عقب، وتحل الجديد فيها محل القديم، والأمم تتسابق في التجديد علمًا منها بأن النصر مكفول لمن وفق إلى التجديد النافع.

لقد كانت الجندي تعتمد كل الاعتماد على سلامة الحواس، وقوة الجسم، وانفتاح العضلات، وما إلى ذلك، فأصبحت تعتمد أيضًا -بتغير آلات الحروب وأساليبها- على الحالة العقلية والنفسية للجنود. وعلى هذا الأساس أنشئت مكاتب الامتحان لمن يهيا للجندي، فيمر المرشح لها بمكتب الامتحان الجسمي -أولًا- فيمتحن قلبه وصدرة وقوة عضلاته وسمعه وبصره وسائر أعضائه، ثم يحلل بوله... إلخ؛ فمن لم ينجح في هذا الامتحان استبعد، ومن نجح فلا بد أن يمرّ بامتحان آخر عقلي، فيختبر في مقدار استعداده للتعلم، ومدى حله للمشكلات والصعوبات التي تعرض له، ثم يمتحن امتحانًا نفسيًا في مزاجه وعواطفه وقوة احتماله للصعاب؛ فمن نجح في هذه الاختبارات كلها قسم إلى أقسام مختلفة حسب هذه الكفايات، وعهد إلى كل مجموعة من الأعمال الحربية ما يتناسب ومدى كفايته.

ومن ناحية أخرى، كانت الأمم في حروبها القديمة تعتمد على الجيش كأنه وحدة قائمة بذاتها، عليه أن يحرز النصر بمجهوده وحده، ثم تطورت المسألة منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر من فكرة «جيش محارب» إلى فكرة «أمة محاربة»، وأصبح الجيش من الأمة بمنزلة عقارب الساعة من الساعة، فما لم تنتظم آلات الساعة الداخلية لا يمكن أن تدل العقارب على الوقت الصحيح. فالجيش إذا انتصر، فيفضل الأمة أولًا، وأعماله هو ثانيًا؛ وإذا انهزم، فيأهمل الأمة أولًا، والجيش ثانيًا.

وللأمة في الحروب وظائف مادية ووظائف نفسية وخلقية، فلا بد أن تكون لها مصانع وحقول ووسائل مواصلات ونحو ذلك، تمون الجيش حتى يؤدي عمله على خير وجه، وتمون الشعب حتى يطمئن إلى موقفه، وبذلك تأمن الحكومة داخلها وخارجها. كذلك يحب تقوية الروح المعنوية في الشعب؛ وبغيرها لا يمكن أن ينجح جيش في الحروب الحديثة؛ وعماد هذه الروح المعنوية القدرة على التضحية في سبيل نصره الجيش، وتعاون الهيئات والأحزاب والطبقات من موظفين وصنّاع وتجار وزرّاع، فتؤدي كل طبقة واجبتها حسب خطة عامة مرسومة، وذلك كله لا يتم إلا ببرنامج للتربية الشعبية يشمل الأسرة وإصلاحها، وتغذية آباؤها

وأبناؤها بالروح الحربية والنزعة الوطنية. ثم نشر الثقافة الشعبية بين أفراد الشعب، وبخاصة معرفة تاريخه في نزاعه الخارجي، وما يريد خصومه منه وما يريد هو أن يكون، وتوضيح الغرض المنشود توضيحًا يملأ العقيدة والقلب والنفس حتى يختلط بدمه، ثم تعويده الثقة بنفسه، والثقة بمواطنه، والثقة بحكومته.

أما إن ظلت الأمة مبعثرة، عيابة، ظئانة، فاقدة الأمل في مستقبلها، معتمدة على المطالبة بقوانين العدل وما وضعت أوروبا وأمريكا في ساعات الحرج من مبادئ، تقولها ولا تؤمن بها، فانة بموقفها الذليل، جاهلة بشؤونها وشؤون العالم حولها وما يدبر لها في الخفاء، باردة العواطف نحو مستقبلها وتحقيق عزتها، يعادي بعضها بعضًا ولا تعادي أعداءها... إن ظلت الأمة على هذه الحال، فلا يمكن أن تظفر مهما يكن عدد جيشها وسلاحه وقوته.



وهذه التربية الحربية إذا فشت في أمة غيرت أخلاقها ونفوسها ومشاعرها، ونقلتها من حال إلى حال؛ فهي تعلمها النظام والطاعة بما اكتسبت أيام الثمرن على حياة الجندي، وهي تعلمها التضحية بما ترى من جنود وقادة يبذلون دماءهم وأرواحهم للمحافظة على كيانها وإعلاء شأنها، وهي تعلمها احتمال الشدائد والصبر على المكاهة بما تلاقي من عذاب وتواجه من أزمات أيام الحرب والاستعداد لها، وهي تعلمها الاستهانة بالموت وعدم الحرص على الحياة لكثرة ما ترى من ضحايا وما تسمع من أخبار الكوارث، وهي تغسل الأدران التي تعلق بالأمة بسبب ركودها وحياتها السلمية الناعمة، فتقضي على الخلافات الحزبية النافهة والنظر إلى صفائر الأمور دون عظامها، وتحتقر الزعماء الذين ينظرون إلى أنفسهم لا إلى أمتهم، وهي تزيد من روابط المحبة بين طبقات الأمة المختلفة، إذ يرون أنهم كلهم أكتوتوا بنيران الأحداث، وتعاونوا جميعًا على الشدائد، وضحوا جميعًا لبلوغ الغاية التي ينشدونها، وهكذا مما يطول شرحه. وعلى الجملة، فالأمة الحربية أقوى نفسًا، وأقوم خلقًا، وأصح جسمًا وأصلح للبقاء.

لقد مرّ زمن طويل على الشرق لم يهيا فيه للحرب ولم يربّب تربية حربية، وذلك منذ أن استعمره الغرب؛ لأن المستعمر -بطبيعة الحال- يكره ممن يستعمره أن يظهر بأي مظهر من مظاهر القوة، خشية أن ينقلب عليه يومًا ما، فإن سمح يومًا بتكوين جيش من الأمة المستعمرة فجيش صوري: ملابس جميلة، حركات رشيقة، ونظام دقيق يبهير الناظر يوم العرض ولا يبهره يوم الحرب؛ فأما روحه الحربية، وأما تعليمه أحدث الأساليب، وكيف يستخدم أحدث

الآلات، فحرمة تحريمًا بآثًا. تريد الدولة المستعمرة من الجندي الشرقي أن يصلح للسير في حفلة «محمل أو احتفال في مولد» ولا تريده صالِحًا لميدان قتال، هذا شأنها مع الجندي وكذلك شأنها مع الشعب، لا تريده موحَّدًا منسجَمًا بعضه مع بعض، ولا تريده يشعر بعزلة ولا يطمح لاستقلال، وإنما تريده منحلًّا متفرقًا ذليلاً.

فلما بدأت الشعوب الشرقية تحمل عبثها وتشعر بكبانها، كان لا بد لها أن تولي عنايتها للتربية الحربية في جنودها وشعوبها، في أجسامها وعقولها وشعورها، وهو مطلب عسير شاقٌّ. ولكن لا بد مما ليس منه بُدٌّ، فالحمل الوديع لا يصلح للعيش وسط الذئاب، والمستصرخ بالعدالة لا يسمع له إلا إذا حمته الغواصات والدبابات والطائرات، ونحن في عصر خير لك فيه أن يقال: إنك ظالم من أن يقال إنك مظلوم، «والمؤمن القوي خير عند الله من المؤمن الضعيف».



في الهواء الطلق

التعصب

كانت ثلاثة أيام لطيفة قضيناها على شاطئ البحر، الجو معتدل يميل إلى البرودة، والسماء صافية، والشمس ساطعة، وبحر هادئ، وكل شيء حولنا جميل، ونزلت أنا وصاحب في فندق على البحر في رمل الإسكندرية، نتمتع فيه بالهدوء وجمال المنظر... والأناقة تبدو في كل ما حولنا.

ها نحن في الصباح في حديقة الفندق، بعد أن تناولنا فطورنا، نقرأ الجرائد، وبعد أن فرغ صاحبي من قراءتها، وضعها وإذا هو يقول: «شر ما يُبلى به اليوم التعصب»، ولا أدري ماذا بعث على هذا القول مما قرأ... فقلت: إن التعصب كلمة مصطنعة أطلقها الإفرنج علينا ظلمًا وعدوانًا ليصرفونا عن التمسك بديننا والاحتفاظ بقوميتنا، فإذا قاومنا أعمال البشريين قالوا تعصب، وما هو إلا حماية ديننا من الاعتداء عليه، وإذا وقفنا في وجه الاستعمار، وثُرنا من أجل استغلالنا واستبعادنا قالوا تعصب.. وما هو إلا المحافظة على كياناتنا والرغبة في التمتع بحرياتنا، وهم يتمسكون في بلادهم بأشد ما يتمسك به في المحافظة على دينهم وقوميتهم، ولا يخطر ببالهم أن يستموا هذا تعصبًا. وإذا صحَّ إطلاق القول، فهم أولى به منا.. إذ يدعوهم تعصبهم لدينهم إلى نشره بيننا وحماية التبشير بالقوة، ويدعوهم تعصبهم لقوميتهم إلى فرض الاستعمار علينا بالسلاح.. فهل نحن المتعصبون؟

هو: قد يكون هذا القول صحيحًا، ولكن ليس هذا الذي أريد، إنما أريد التعصب الداخلي فيما بيننا، ويظهر ذلك في الجمعيات الدينية، والأحزاب السياسية، والهيئات الاجتماعية، فكل جمعية دينية ترى أنها هي التي على الحق، ومن عداها فعلى الباطل.. وتخاصم من عداها، وقد ترميه بالكفر والإلحاد، وقد تنفذ آراءها بقوة السلاح، وكل حزب سياسي يتعصب لحزبه، ويرى كل ما يصدر عنه حقًا، ولا يرى أي حق فيما يصدر عن الأحزاب الأخرى؛ ويتمثل ذلك في قول قائلهم: «الحماية على يدنا خير من الاستقلال على

يد غيرنا»، وكل هيئة اجتماعية ترى أنها الوحيدة في فعل الخير وفي الإصلاح.. أما ما عداها من الهيئات فأداة فساد، هذا هو التعصب الذي أعنيه وأكرهه وأمقته، وأدعي أنه كارثة من أكبر كوارثنا.

أنا: ولكن علمني أساذي سقراط أننا قبل أن ندخل في الحوار نحدّد الموضوع، فما الذي تعني بالتعصب؟

هو: إنما أعني به الغيرة العمياء، وأعني بالعمياء أنها غيرة لا تصدر عن تفكير هادئ، ولا منطق سليم.. وإنما تصدر عن تقليد من غير نظر، أو عقيدة من غير تفكير، أو تلقين من غير بحث، وهذا مرض نفسي له أعراض ككل الأمراض، وأهم هذه الأعراض ثلاثة تظهر مجتمعة لا متفرقة:

أولها: ضيق النظر، فليس يرى المتعصب إلا ما اعتقده أو لقنه أو ألقى في روعه.. أما ما عداه فهو يكرهه من غير تفكير، وبمقته من غير أن يصفي إلى حججه، قد وضع أمام عينيه ما اعتقد، وأبى أن يروي أي شيء عداه، فمهما قال مخالفه فهو باطل قبل أن يدلي بحججه، ومهما قال مؤيده فهو حق ولو لم يأت ببرهان، قد عكس الوضع الطبيعي، فوضع العربة أمام الحصان، فهو يرى الرأي أولاً، ثم يتلمس البراهين لتأييده ثانياً؛ وهو يجب كل شيء يقوّي رأيه، ويكره من صميم قلبه كل شيء يعاكسه. وقد يخلو في ذلك حتى يصبح أشبه ما يكون بالمجنون.

وثاني الأعراض: حبه القوي لغلبة فكرته أو عقيدته وهزيمة لأراء المعارضة واندحارها، ليس عنده أي شيء من التسامح فيما يخالفه من آراء، حتى كأن مخالفه قد قتل قتيلاً له، فهو يريد الأخذ بالأثر منه، فهو متحمس هائج يريد أن يقضي على من يخالفه بكل ما لديه من قوة، ويكون هذا في المعتقدات الدينية وفي الأحزاب السياسية وفي النظريات الاجتماعية على السواء؛ فالمتعصب الديني كاره لمن خالفه، متحمس للقضاء عليه أو على فكرته، والمتعصب الحزبي لا يرى خيراً إلا ما أتى من حزبه، وأما ما أتى على يد الأحزاب الأخرى فشرٌّ محضٌ يجب أن يقاوم بكل ما استطاع من قوة.. ولو بإفساد النظام وإشاعة الفلق والاضطراب، وهكذا الشأن في النظريات السياسية، كالنزاع بين الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية والنازية وأمثالها، يتحمس معتقوها حتى يصل التحمس إلى سفك الدماء.

وثالث الأعراض: أن هذه الغيرة العمياء والحماسة الخرقاء تجعل صاحبها لا يقدر ما ينزل بالآخرين من آلام، ولا ما يحل بهم من كوارث، فلا يرى إلا تحقيق فكرته مهما أليم

الناس؛ تطفئ رغبته في الفكرة على كل ما لديه من عواطف، فهو قاس جبار يتشفى بعذاب الناس وإيلاهم في سبيل تحقيق فكرته، ويظهر ذلك بأجلى مظهر من الناحية الدينية في محاكم التفتيش، ومن الناحية السياسية والاجتماعية في الثورة الفرنسية. ففي كل ذلك صار التعصب غيرة يلهبها الحقد.



وتركنا مقاعدنا، وسرنا على شاطئ البحر نتم حديثنا.

أنا: ألت تری أن هذا هو الجانب الأسود من التعصب وأن له جانبًا آخر جميلًا؟ فكثير من ضروب الإصلاح أتت على أيدي متمصبين، اعتنقوا فكرة وتعصبوا لها، ورأوا الخير فيها، وتحمسوا لها وتحملوا العذاب في تحقيقها، وكثر أشياعهم وأتباعهم حتى عمَّ الإصلاح. فالحكم على التعصب كما يؤخذ من كلامك بأنه شر محض، مبالغ فيه، والعقيدة ما لم تصهرها حرارة الإيمان لا قيمة لها، والفكرة ما لم يتحمس لها صاحبها وما لم تأخذه الحمية لها وما لم يدعُ إليها في غيرة واحتمال آلام لا تكون ذات قيمة.. وهذا ضرب من التعصب الذي تبغضه.

هو: قد يكون في هذا شيء من الحق، ولم أدعُ أن التعصب شر محض، فليس في الدنيا شر محض، وكل ما في الحياة -ماديًا كان أو معنويًا- مزيج من الخير والشر، ونتائجه كذلك.. وإنما نكره الشيء ونحكم عليه بالشر؛ لأن مضاره أكثر من منافع والمكس. والتعصب شر ما منيت به الإنسانية، والمتعصب لا يرى خيرًا إلا ما لقنه من غير تفكير ولا برهان، وهو بذلك ينقلب وحشًا ضارياً، ويصبح وليس أمامه إلا تحقيق نفسه. وينقلب أنانيًا بغيضًا يتحدى الأفكار المخالفة في عنف، ويريد أن يفرض على الناس رأيه بالقوة لا بالإقناع، وأي ضرر بعد هذا. إن المتعصب أبعد ما يكون عن معنى الإنسانية، إنما المصلح الحقيقي من اعتنق الفكرة بعد بحث وتمحيص، وتحمس لها في عقل واعتدال، وحاول بث دعوته عن طريق الإقناع والبرهان لا عن طريق القهر والغلبة.

ويدلنا التاريخ على أن التعصب كثيرًا ما يسير سيرًا وراثيًا كالطاعون، فينشر المرض في سرعة عجيبة، وخاصة في الجماعات التي ليس لها رأي عام متنور، ويزيد في انتشار هذا الوباء أن يكون للجمعية الدينية أو الحزب السياسي شعائر ومظاهر تتفق وعقلية العامة في الشعوب الساذجة. وعندما تنتشر هذه الفكرة الناشئة عن التعصب، يفقد جمهور المعتنقين لها الشعور بالمسؤولية.. فيأتون من الأعمال ما لا يأتيه الفرد العادي منفردًا في حالة وعيه. وقد

ينضم إلى الفكرة أفراد مهذبون على درجة ما من الرقي العقلي بسبب قوة التيار وما في الفكرة أحياناً من بريق ولمعان، وإذ ذلك يكون الخطر، ويصبح الناس في حالة هستيرية كالتى كانت في محاكم التفتيش وفي الحروب الصليبية، وأكرر القول بأن هذه هي الأعراض في الجمعيات الدينية والأحزاب السياسية على السواء.

أنا: هل تضع أمام عينك وأنت تتكلم هذا الكلام طوائف وأحزاباً خاصة تستلهم منها هذه الآراء؟

هو: قد يكون ذلك، وقد يكون مبعث هذا ما قرأته في جرائد اليوم.. ولكني قد ارتفعت في تفكيري عن الجزئيات وحلقت في سماء الكليات.

أنا: هذه هي عادتك دائماً، تفلسف كل شيء حتى تجعل من الحبة قبة، ومن القطرة مطراً، ولكن أترى أن هذا الأمر مقصور على الشرقيين؟

هو: كلاً.. إني أرى أن دور التعصب هذا دور طبيعي، تمرُّ فيه كل جماعة كما يمرُّ كل إنسان في دور الطفولة، فإذا اتسع أفقه، وزاد علمه، وتأصلت حرته، لم يعد التعصب يجد مجالاً لنموه، ولا ميداناً يسبح فيه.

أنا: ما دمت تفلسف فلأتفلسف.. ويخيل إلي أن فلسفتك كانت فلسفة نفسية أو سيكولوجية، فلأتفلسف أنا فلسفة اجتماعية، فأقول: إن هذا التعصب إنما يسير كما ذكرت سير الوباء في بيئة اجتماعية صالحة له، كأن يشيع فيها الفقر والبؤس وسوء الحال وكثرة الضغط وقوة الاستبداد، فتكون هذه الأشياء كلها مرعى خصيباً تسود فيها الفكرة المتعصبة، ويدخل الناس فيها أفواجاً، وقد يكون كثير ممن يدخلونها لا يؤمنون بها.. ولكن لما رأوها تدعو إلى القلق والاضطراب، أحبوا القلق والاضطراب لأنهم يمتنون أنفسهم بإصلاح الحال بعد زوال الاضطراب.. فيشتركون مع أصحاب الفكرة في النتيجة وإن لم يشتركوا في الأسباب والعقيدة. وإذا كان تشخيصك للمرض نفسياً وعلاجك له علاجاً نفسياً، فتشخيصي له اجتماعي، وعلاجي له علاج اجتماعي. فلتتحرَّ أسباب القلق والاضطراب ونزلها، يترتب على ذلك حتماً حصر المرض في بقعة معينة وعدم سيره سير الوباء.

إن كان منهج فلسفته النفسية يرسم العلاج بنشر العلم الصحيح بين الأفراد وتأسيس منهج تربيتهم على البحث والتفكير والشك والتجريب وعدم سرعة التصديق، فليكن منهج فلسفتي الاجتماعية نشر العدالة الاجتماعية وتأمين الناس على مصالحهم وحررياتهم وتحقيق العدل

بينهم، فإذا ذاك يتعاون مع الإصلاح النفسي الذي تذكره والإصلاح الاجتماعي الذي أنشده على قطع دابر التعصب، وإحلال التسامح اللطيف محل التعصب السخيف.



وشعرت بأن هناك عدم انسجام بين هذا الجو وهذا الحديث، فالجو فريح مريح ونحن جادون، والبحر يضحك ونحن عابسون، والنسيم يداعبنا ونحن لا نجاوبه، وانتهزت فرصة رجوعنا إلى الفندق فحولت الحديث إلى غزل في الجو وصفاته، وابتهاج بالمنظر وجماله.



مظاهر الحياة العقلية للمسلمين اليوم

(1)

أول ما يتبادر إلى الذهن السؤال عن معنى الحياة العقلية، وأقرب جواب على ذلك أنها هي الثقافة. فالحياة العقلية لأمة هي ثقافتها، وهذه الثقافة تشمل الحياة العلمية والدينية والسياسية والفنية. فإذا أردنا أن نصف الحياة العقلية لأمة أو أمم وجب أن نصف هذه العناصر جميعاً.

وعلى حسب اشتراك أمة أو أمم في الثقافة يكون الترابط، فالذي يربط الأمة ربكاً محكمًا هو اشتراكها في دينها وعلمها وفننها وسياستها. وإذا ارتبطت أمم في هذه الأمور كلها فلكذلك، فإن تخلف بعضها كان الارتباط بينها أضعف قليلاً أو كثيراً حسب العناصر المشتركة أو المتخلفة. فارتباط الأمة المصرية ببعض أمم؛ لأنها تشترك في جميع هذه العناصر، والارتباط بين الأمم العربية قوي متين، ولكنه لا يبلغ ارتباط الأمة الواحدة، لاختلافها مثلاً في النظم السياسية وبعض التقاليد والأوضاع، والارتباط بين الأمم الإسلامية جميعاً لا يبلغ مبلغ هذين، للاختلاف في اللغة ونظم الحكم وهكذا.

الروابط العقلية:

ومع هذا فالأمم الإسلامية على العموم يربطها من الناحية العقلية رباط متين، لوحدة الدين، وهو عامل قوي في حياة المسلمين، وللارتباط الشديد الذي كان بين العلم والدين، ولرور الأمم الإسلامية جميعاً في أدوار من التاريخ واحدة أو متقاربة.

فتاريخ الإسلام يدلنا على أن العرب بعد إسلامهم خرجوا من بيئتهم، وانتشروا في البيئات الأخرى، وتفاعلوا مع هذه البيئات: أثروا فيها وتأثروا بها وهضموا كل الثقافات التي كانت شائعة في البلاد المفتوحة وكوّنوا منها وحدة؛ فتشرب العرب في مصر الحضارة المصرية وما ذاب فيها من الحضارة اليونانية والرومانية، وتشرب عرب الشام ما كان فيها من

حضارة آرامية اتصلت بحضارة اليونان وفلسفتهم، وتشرب عرب العراق حضارة الفرس، وتشرب عرب الهند حضارة الهند، ومزجوا كل هذه الحضارات وما فيها من ثقافات وصبغوها بالصبغة الإسلامية، ونفوا عنها ما لم يقره الدين الإسلامي، وصنعوا في كل ذلك ثقافة تكاد تكون واحدة للعالم الإسلامي كله وإن اختلفت لغته واختلفت بيئته واختلفت تقاليدته.

تقديم الدين والثقافة على الوطنية:

وسيطرت هذه الثقافة على الشعوب الإسلامية كلها حتى تقاربت في عقليتها، حتى كانوا يقدمون ثقافتهم ودينهم على وطنيتهم؛ فالمصريون مسلمون أولاً ومصريون ثانياً، وكذلك السوريون والفرس والهنود والمغاربة والأندلسيون، كلهم يعدون الدين واحداً، والثقافة، واحدة وأصول الحكم واحدة، وأما ما عدا ذلك من قومية ووطنية ولغة وبيئة في المرتبة الثانية، حتى كان الرجال كالمسعودي وابن جبير وابن بطوطة وأشباههم ينتقلون في المملكة الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها، كأنهم ينتقلون في وطنهم، لا يحسون شيئاً من الصعوبة إلا من ناحية اللغة، فإذا سهلت اللغة سهل كل شيء، يفهم بعضهم بعضاً في دينهم وحياتهم الاجتماعية المتأثرة بالدين ونظم الحكم المتأثر بالدين أيضاً وهكذا.

وتقاربت ثقافة المسلمين في أصولها، لأن أساسها الدين الإسلامي، والثقافات المختلفة التي صهرت كلها في بوتقة العالم الإسلامي وكوّن منها مزيج واحد وزع على المسلمين جميعاً، ولذلك نرى الفارسي إذا أحسن اللغة العربية ألف بالفارسية والعربية، والهندي إذا أحسن اللغة العربية ألف بالهندية والعربية، فكان التأليف مستساعاً مفهوماً، وكان موقع كتاب كليله ودمنة أو الشاهنامة أو نحوها قريباً إلى النفوس سائناً في العقول، ليس شأنها شأن الإلياذة والأديسة والغرودوس المفقود ونحوها إذا ترجمت إلى العربية؛ لأن روحها غير روح المسلمين، وصادرة عن ثقافة غير ثقافتهم.

نشأة الثقافة الإسلامية:

وهذه الثقافة التي يصح أن نسميها ثقافة إسلامية نشأت -ككل حي- بسيطة ساذجة، ونمت مع الزمان، وغلب عليها أول الأمر النقل والتقليد ثم الهضم والتمثيل، ثم الطابع الخاص الذي يميزها عما عداها. وهذه الثقافة الإسلامية كان لها أثر متشابه في كل الشعوب التي تدين بها وتخضع لها؛ وقد طبعت هذه الثقافة على المرونة والبساطة وتطورها مع الزمان

في أول أمرها ثم جمودها وتحجرها وضعفها بسبب ضعف التنظيم السياسية وظلم الحكام وفساد الحكم وانتشار الجهل، ومع ذلك فقد ظلت ذات أثر كبير في عقلية الناس ومشاعرهم، وظل لها طابع خاص متميز، وحضارة خاصة تسمى «الحضارة الإسلامية»، تمييزاً لها عن الحضارة الرومانية والحضارة اليونانية والحضارة الغربية.

ظل الحال على هذا المنوال حتى اختلط الشرق بالغرب على أثر فتوح الأتراك في أوروبا وحملة نابليون على مصر، وغزو أوروبا للشرق كله، واستعمار أكثره، وانقسام العالم الإسلامي إلى مستعمرات إنجليزية ومستعمرات فرنسية ونحو ذلك، وكان هؤلاء المستعمرون يحملون ثقافتهم كما يحملون مبادئهم وينادفهم، فيغزون العقلية كما يغزون الحياة المادية، ونشأ عن هذا اختلاط واضطراب وارتباك بين الحضارتين والعقليتين: الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، والعقلية الإسلامية والعقلية الغربية.

مصادر الحياة العقلية:

وعلى الجملة فقد أصبح للحياة العقلية للشعوب الإسلامية في عصرنا الحديث مصدران: الحياة الإسلامية القديمة بأدابها وعلومها وفلسفتها وفنّها، والحياة الغربية الحديثة بأدابها وعلومها وفلسفتها وفنّها. وأخذ المصلحون في كل البلاد الإسلامية يدعون دعوات متشابهة عمادها أن يأخذوا من المدنية الغربية ما يناسب، وأن يأخذوا من المدنية الإسلامية ما يناسب، والإشادة ببعض نواحي المدنية الغربية والإشادة ببعض ما في الحضارة الإسلامية.

فعل ذلك مدحت باشا في تركيا والسيد أحمد خان في الهند، والسيد جمال الدين الأفغاني في فارس ومصر، وخير الدين التونسي في المغرب وهكذا، حتى كأنهم كلهم شربوا من منهل، واحد وكان مناهجهم صبّت في قالب واحد؛ إذ ذاك أخذت الحياة العقلية للمسلمين تتغير وتأخذ بطرف من هذا وطرف من ذلك؛ ولكن نظرًا للتطورات العالمية التي كسرت الحواجز بين الشعوب، وقاربت بين أجزاء العالم بعضها وبعض، واختصرت المسافات، وسهلت الانتقالات، كان من الطبيعي أن تصل أمواج المدنية الغربية إلى الشرق متتابعة قوية، إذ ذاك أخذت الحياة العقلية للمسلمين تتأثر تأثرًا كبيرًا بالحياة العقلية الغربية؛ فأنماط التربية والتعليم، والاعتماد في جميع مرافق الحياة على العلم لا على التقاليد، وطرق البحث العلمي الغربي، ونظام الحكومات الديمقراطية وغير الديمقراطية، وتقنين القوانين، وعيون الأدب الغربي وقصصه وتغنيبه بالحرية، ومبادئه في تحرير المرأة وهدم الاستعباد

وتحرر الفكر ونحو ذلك، كلها زحفت على الحياة العقلية الشرقية كما زحفت الصناعات الغربية والمدنية الحديثة المادية، وتأثر المسلمون بهذا، ولم يسلم من هذا التأثير إلا الدين واللغة، حتى هذان لم يسلما، فالدين الإسلامي كان قد دخله في العصور المتأخرة كثير من الخرافات والأوهام بدأت تزول بفضل ما انتشر من العلم، واللغة اضطرت إزاء المدنية الحديثة الواسعة إلى أن تتوسع في ألفاظها وتتجدد في أساليبها.

هذا هو الوضع الحاضر للحياة العقلية عند المسلمين: استمداد من الحياة العقلية الغربية الحديثة، واستمداد من الحضارة الإسلامية القديمة، فإن اختلفت الأمم الإسلامية بعضها عن بعض في ذلك فاختلف في المقدار الذي يستمد من هذا أو ذاك بحسب القرب من الغرب أو البعد، وبحسب سعة العقل أو ضيقه، أما المنهج فواحد في الجميع.

التقارب بين العقليات نتيجة حتمية:

هذا وصف للواقع، وإذا قسنا المستقبل بالحاضر توقعنا أن يزيد الاقتباس من الحديث نظرًا لما عند الغرب من قوة والقوة معبودة أبدًا منذ كان الإنسان، ولأن الحضارة الإسلامية قد تعفت في كثير من نواحيها بسبب ركودها وعدم تجديدها، ولأن العالم لما وصفنا من تقارب أجزائه وانعدام مسافات وكثرة اختلاطه وامتزاجه أصبح من النتائج الحتمية له أن تتقارب عقلياته حتى تتحد، وأن تتنازع مقوماته، ثم لا يبقى إلا الأصلاح. هذا هو الواقع، أما ما ينبغي أن يكون، فإن للمدنية الغربية الحديثة مزاياها وللحضارة الإسلامية مزاياها.

من مزايا الحضارة الغربية الاعتماد في كل مرافق الحياة على العلم: في التربية، في الزراعة، في الصناعة، في السياسة، في الإصلاح... إلخ، لا على الخرافات والأوهام والتقاليد، وهذا جميل؛ ومن مزاياها الجد في اكتشاف قوانين الطبيعة واستخدامها في الصناعات ونحوها؛ ومن مزاياها تفتح العقل ومرونته واستعداده لقبول كل ما يرى خيره ونبذ كل ما يرى شره؛ ومن مزايا الحضارة الإسلامية والتعاليم الإسلامية روحانيتها وتقويمها الإنسانية تقويمًا كبيرًا، والنظر إلى الإنسان على أنه أخو الإنسان، والاعتقاد بأن الله فوق الجميع والكل مخلوقاته، وكل مخلوق للمخلوق قريب ونسيب؛ فلو استطاع المصلحون من المسلمين أن يضحوا أسسًا للحياة العقلية للشعوب الإسلامية، قوامها أخذ ما في المدنية الغربية من محاسن مادية وأخذ ما للحضارة الإسلامية من محاسن روحية، وتكوين عقليات إسلامية تأخذ من هذا وذاك خير ما عندهما، وتعمل للدنيا كأنها تعيش أبدًا، وتعمل للأخرة

كأنها تموت غنًا، كان هذا خير ما يسدي إلى الشعوب الإسلامية بل إلى العالم أجمع .
بقي أن نعرض لكل عنصر من عناصر الحياة العقلية، مبينين موقفه الحاضر والاتجاه الذي
يسير فيه، وهو موضوع المقال التالي إن شاء الله .



(2)

وصلنا في مقالنا السابق إلى أن عقدة العقده في موقف المسلمين اليوم هي التوفيق بين
المدنية والمبادئ الإسلامية . ولنبدا الآن بالسؤال الآتي: هل هذا التوفيق ممكن أو غير
ممكن؟ إن كانت المدنية الغربية مؤسسة على دين يخالف الدين الإسلامي ويناقضه لم يكن
التوفيق في الإمكان، بل كان المسلمون مخيرين بين التمسك بدينهم وبين اعتناق الحضارة
الغربية، ولكن من حسن الحظ أن ليس الأمر كذلك، فمدنية الغرب غير مؤسسة على دين،
وإنما هي مؤسسة على العلم والتجربة والاختبار، ومحدودة بحدود المادة، فليس هناك مانع
من أخذ المدنية الغربية المادية وصيغتها صبغة روحانية إسلامية .

لو تصورنا الحياة الروحانية الإسلامية هرمًا لكانت قاعدته حب الله والاتصال به والاعتقاد
بأنه خالق الكون ومسيره ومدبره، ثم كانت قمة هذا الهرم هي النبوة . ولو تصورنا المدنية
الغربية هرمًا أيضًا لكانت قاعدته البحث عن قوانين الطبيعة واكتشافها وتجربتها واختبارها
واستخدامها في الحياة، ثم كانت قمة هذا الهرم القبلة الذرية .

وهنا نتساءل: هل من الضروري أن يكون كل هرم من هذين الهرمين حصنًا مسلحًا
يحارب الهرم الآخر، ويلقي عليه بالقذائف من حين إلى حين، أو في الإمكان أن يصلح
هذان الهرمان ويكونا بينهما حلفًا، ويعترف كل هرم بمزية الآخر ويستفيد منه ويفيده؟ الحق
أن الهرمين ليسا متخاصمين بطبيعتهما، وإنما هما متخاصمان من سوء فهم سكانهما، وأن في
الإمكان مد السلوك، وتوثيق العلاقة الودية بينهما، واستعانة كل بما عند الآخر من مزايا . إن
الخصومة بينهما أشبه ما تكون بالخصومة بين من يقول إن الإنسان جسم فقط أو أنه روح
فقط، والحق أنه جسم وروح معًا .

ولا بد للإنسان من أن يجد غذاء لروحه وغذاء لجسمه، والحياة السعيدة في الدنيا تتطلب
الاعتماد على الروحانيات والماديات معًا . فمن عاش روحانيًا فقط كالرهبان والمتصوفة

وسكان التكايا والأديرة لم يعيش في الدنيا، وإنما استعجل الآخرة؛ ومن عاش في الماديات فقط لم يعيش في الدنيا الحقّة أيضاً كإنسان، وإنما عاش فيها كحيوان أو نبات؛ وخطأ المدينة الحديثة أنها اعتمدت على العلم فقط، فتقدمت في كل مناهجه ومنتجاته، فرقت الصناعة، وحسنت الزراعة، وقدمت التجارة، بل وقننت القوانين ونظمت الحكم، غير أن نتاجها يشبه صورة فنية جميلة صنعها مثال ماهر ولكن ينقصها الروح.

لهذا كانت قمة الهرم في المدينة الغربية هي القبلة الذرية، ولو كان لهذا الهرم روح لم ينتج القبلة الذرية، ولكن كان ينتج اكتشاف قوانين الذرة واستخدامها في خير الإنسانية، فإن كان ينقص هذه المدينة الحديثة شيء فإنما ينقصها أن تقتبس قبة من الهرم الثاني الروحاني. أما وهي لم تفعل فخير للعالم الإسلامي اليوم أن يضع خطته على أساس متين، وهو أن يأخذ من المدينة الغربية كل علمها وكل تجارها في الصناعة والزراعة والتجارة والطب والهندسة وسائر العلوم من غير قيد ولا شرط، ثم يحتفظ مع ذلك بروحانيته التي تلون هذا العلم بلون جميل وتجعله موجهاً لخير الإنسانية، لا لفلو في كسب مال، ولا لإفراط في نعيم، ولا للقوة والغلبة، ولكن للخير العام.

عيب العلم الغربي أنه خلا من الروح وخلا من النظرة الأخلاقية الإنسانية. فعلم الاقتصاد أسس على قوانين المال من غير أي نظر إلى الأخلاق، وعلم الطبيعة والكيمياء كذلك، ولو لونت كل هذه العلوم بالنزعة الخيرية الروحية لكان لها شأن أي شأن في نفع الإنسانية. وهذا خطأ يصح أن يتداركه المسلمون.



وهذا المبدأ هو الذي يضيء للمسلمين طريقهم، ويبدد حيرتهم، ويحل كثيراً من مشاكلهم، وهو مبدأ يقضي بالآلة يترددوا مطلقاً في أن يأخذوا كل ما وصل إليه العلم الغربي يستخدموه في ترقية شؤونهم الدنيوية، وأن دينهم الإسلامي لا يمنعهم أي منع من ذلك، بل إن الإسلام حث على طلب العلم ولو في الصين، ولا يخص علماً دون علم ولا معرفة دون معرفة. يجب على العالم الإسلامي أن يؤسس حياته الجديدة سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجارية على أساليب المدينة الغربية، وإلا تخلف عن الركب العالمي. لا يصح أن يزرع أو يصنع أو يتاجر في القرن العشرين على أساليب القرن العاشر أو الحادي عشر، وإلا كان أضحوكة العالم، إن العلم الحديث وما أنتجه من مخترعات لم يصبح ملكاً للغرب، وإنما هو ملك للعالم أجمع يجب أن يستخدمه كل ركن من أركانه في مصلحته ومصلحة سكانه. بل

يجب على العالم الإسلامي أن يأخذ من ذلك ما وصل إليه الغرب، ويحسن فيه ويزيد عليه، فلم يحرم الله العالم الإسلامي من عقول كعقول الغرب وأيد كأيدي الغرب، ولا شيء يعنمه من ذلك إلا تمسكه بالتقاليد الموروثة وتقديسه للعادات المألوفة، ودينه براء من كل ذلك.

نعم، أخذ العلم الإسلامي شيئاً من ذلك؛ فترى في كل قطر آلات صناعية جديدة وزراعة على النمط الجديد، وصناعة على نمط الصناعة الأوروبية، ولكن ليس هذا عاملاً ولا شاملاً، فألات جديدة بجانبها آلاف من الآلات القديمة، وصناعة جديدة بجانبها صناعات وافرة قديمة، وهذا من أثر البلبله والحيرة والارتباك الذي ساد سكان العالم الإسلامي، فإذا هم آمنوا بوجود استخدام العلم الغربي على آخر طراز وجب على زعمائهم وقادتهم أن يقضوا على القديم في ذلك ويمموا الأساليب الجديدة من غير تردد.

هذه ناحية، وناحية أخرى يجب أن يلفت إليها العالم الإسلامي، وهي ناحية المرأة المسلمة. فالمرأة الأوروبية تعد بحق أساساً كبيراً من أسس نهضتها، إذ هي التي تربي الأبناء وتبعث الحياة في الجيل الجديد من الرجال والنساء، المرأة هي التي تنظم الحياة الاجتماعية وهي المشرقة على البيت، وهي بلسم الهموم، وهي عماد الثقافة؛ فما لم ترتقي، وما لم تحرر، وما لم تتعلم، لم يكن هناك أمل كبير في جيل صالح جديد. فماذا على قادة المسلمين لو وجهوا مجهوداً كبيراً للمرأة يعلمونها ويرقونها ويحررونها، والإسلام في صميم تعاليمه يساعد على ذلك ويحث عليه؛ وإنما وصلت المرأة المسلمة إلى ما وصلت إليه من ضعف وانحطاط برغم الإسلام لا بسبب الإسلام.



لو أخذ العالم الإسلامي كل العلم الغربي وكل ما وصل إليه الغرب من تجارب واعتبر هذا جسماً من الأجسام يتقصد الروح الإسلامي الصافي النقي: من اعتقاد بآله واحد بث في هذا العالم قوانينه، وألف بين سكانه، وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وأمر معتقيه أن يكونوا رحماء فيما بينهم، لا عصبية لجنس ولا دم، ولا تفاضل بينهم بالنسب ولا بأي سبب آخر إلا العمل الصالح والثبة الصادقة؛ لو مزجت هذه التعاليم الإسلامية الصحيحة بهذا العلم الصحيح لأنتجت من غير شك جيلاً من الناس من خير الأجيال، خلا من مادية الغرب وجفافه ومن خرافات الشرق وأوهامه، ولكان جيلاً يصح أن يكون جيلاً نموذجياً للشرق والغرب معاً، ولحقق هذا الجيل ما ذكرنا في صدر هذا المقال من اكتسابه خير ما في الهرمين، والتوفيق بين المعسكرين.

إن أهم مظهر للعالم الإسلامي اليوم هو مظهر استمداده من الغرب، ولكن عيب هذا الاستمداد أنه مصحوب بالتردد والبطء، فنأخذ بعض العلم وندع بعضاً ويقدم قوم على الأخذ ويحجم آخرون، فتجد الآلة الزراعية على آخر طراز أمريكي وبجانبيها الساقية والشادوف، وتجد المدرسة على آخر طراز والكتاب على نمط القرون الوسطى، وتجد المرأة المسلمة تلبس الثياب الأوروبية كما وصل إليه آخر بدع والمرأة المسلمة المحجبة التي لا يظهر منها إلا عيناها، وهكذا من مظاهر الاضطراب والارتباك؛ وكثيراً ما يكون استمداد العالم الإسلامي من العالم الغربي متجهاً إلى المظاهر لا إلى الأصول والجواهر، فتؤثت مدرسة على النمط الأوروبي ونضع منهجاً على النمط القديم وهكذا، كان الواجب يقضي بأن نكون في نقل العلم الأوروبي والتجارب الأوروبية حازمين مسرعين كما فعل اليابانيون، فننقل طرق الزراعة الحديثة بحذافيرها بمنتهى القوة حتى نقضي على كل الأساليب القديمة، وهكذا الشأن في الصناعة والتجارة وغيرها.

ربما كان للمسلمين بعض العذر في تحفظهم في استقبال المدنية الغربية؛ لأن هذه المدنية من علم وأفكار وتجارب وصلت إلى العالم الإسلامي -للأسف- مع صوت المدافع والقنابل والفتح والاستعمار، فكان طبيعياً أن ينفروا من كل ذلك جملة من غير تفكير طويل وأناة وتنقية لما يؤخذ وما يترك. أما وقد ذهب صوت المدافع وجاهد أكثر المسلمين حتى وصلوا إلى الاستقلال وهادوا مما عراهم أول الأمر من دهشة فيجب أن يميزوا بين علم لا بد أن يؤخذ ومدفع ينبغي أن يقاوم.

وقد أصبح برنامج المسلمين اليوم واضحاً أمام المدنية الغربية وهو ما كررنا قوله من فتح صدورنا للعلم الغربي واستيعابه بكل قوة وبكل سرعة وأن نجعله شاملاً نافذاً على الجميع، لا أن نؤسس مؤسسات جديدة على العلم الجديد بجانب مؤسسات على التقاليد القديمة، كما يجب أن نحفظ بديتنا الصافي فيكون لنا من ذلك كله علم ودين كما لنا جسم وروح، والله الموفق.



حول الإنسان

(1)

يحكى أن جماعة من الفلاسفة ضمهم مجلس ودار الحديث بينهم في مسائل كثيرة، انتهى بهم إلى التساؤل عن أعجب الأشياء، فقال أحدهم: إن أعجب الأشياء صفحة السماء بجمال لونها وسطوع نجومها وبهائها ولألائها. وقال أحدهم: إن أعجب الأشياء الشمس بما تبث من حرارة وضياء وبأفاعيلها العجيبة وتصرفاتها الغريبة، وقال أحدهم: إنه الرزق كيف يأتي لكل حي وكيف يتوَقَّر للجاهل عديم الكفاية ويقبل للعالم الكفء الذي توافرت فيه كل الأسباب للنجاح. وقال أحدهم: بل أعجب شيء هو الإنسان نفسه وتصرفاته وإرادته وعقليته في منتهى الغرابة، وكلما بحثه الباحثون ازدادوا إيمانًا بغرابهة وعجبًا من ملكاته، وهذا حق فالإنسان إن لم يكن أعجب المخلوقات فهو من أشدها مثارًا للعجب، لقد توفرت في المدينة الحديثة العلوم والبحوث وكان من أكبر ميادين هذه العلوم الإنسان؛ هذا يبحث في حيويته وهذا يبحث في طبيعته، وهذا يبحث في كيمياء جسمه، وهذا يبحث في عقله الباطن واللاواعي ونحو ذلك، ومع هذا كله ظل الإنسان لغزًا.

من خير الكتب الأمريكية التي ظهرت في السنين الأخيرة كتاب للأستاذ الكسيس كارل عنوانه «الإنسان ذلك المجهول». ومؤلفه هذا عالم من العلماء يبحث بطريقته العلمية ويضع الإنسان في الأنابيب يسلط عليها آلات المعامل والمخابر كما يسلط على المواد الطبيعية، ويشغل في معهد روكفلر في نيويورك، فيبحث في هذا المعهد في خلايا الإنسان وكيف تتكون وكيف تتغذى، لعله يستطيع هو وزملاؤه من الباحثين أن يعرفوا الإنسان؛ كيف يتكون جسمه، وكيف تختلف الأجسام، وكيف تختلف الشخصية باختلاف الجزئيات.

ولكن هل مجموع هذه الخلايا ومجموع هذه الغدد التي وضعت في الأنابيب وجرى عليها الاختبار هي الإنسان؟ هل هي تمثل عقله وتمثل روحه؟ لقد اضطّر المؤلف أخيرًا إلى أن يعترف بأن خلايا المخ ليست هي العقل، وأن العقل مخبوء وراء هذه الخلايا المخيِّة

المادية، وأن علماء الطبيعة وعلماء الاقتصاد أهملوا غالبًا هذه الناحية في الإنسان مع أهميتها وعظمتها وخفائها، وأنها أكبر قوة فعالة في هذا العالم، والأنايبب والمعامل لا تستطيع أن تصل إلى سر كنههما .

فإذا نحن جاوزنا العقل إلى الروح فالأمر أصعب وأعسر، وحينئذ نسيح في مجال بعيد عن المادة كل البعد تبدو آثاره ولا تعرف حقيقته .

لقد اعترف كارل في كتابه هذا بشيء آخر غير العقل، وهو ما يسمى باللقانة أو الإلهام، وهو الذي يتجلى عند العلماء إذ يخطر لهم خاطر لا يعرف سببه يدلهم على استكشاف ما يستكشفون وابتكار ما يبتكرون؛ ولو سألو أنفسهم من أين أتاهم هذا الإلهام لم يستطيعوا الجواب. كما يظهر في عمل الفنانين من شعراء ومصورين كيف ألهموا ما أتوا به من غير مقدمات عقلية ولا نتائج منطقية، كما يظهر في تسلط الأرواح على الأرواح ومخاطبة الأرواح للأرواح وما يسميه الإفرنج Telepathy ونحو ذلك مما آمن به العلم الحديث؛ فهذه القوة الروحية في الإنسان لها عملها الكبير في هذا العالم وإن لم تخضع للنظام العلمي والبحث الذي يسود العلماء في دروسهم أو في معاملهم؛ وقد اعترف بذلك المؤلف واعترف بعجزه عن تفسيره، وأبان أن المدينة الغربية مخزنة في تأسيس بنائها على ما للإنسان من مادة، وعلى ما له من جانب عقلي منطقي، مهملة ما للإنسان من جوانب عقلية أخرى، ومن جوانب روحية لا نحصى .

إن الإنسان عجيب في جسمه وعقله وروحه . عجيب في جسمه لأنه أعقد أنواع الحيوان تركيبًا، يعرف ذلك علماء الحياة وعلماء التاريخ الطبيعي وعلماء الطب، ويتجلى ذلك في قوته إذا عمل، وفي عجزه إذا مرض، وفي حيرة كبار الأطباء في تشخيص بعض الأمراض وعلاجها ونحو ذلك، وعجيب في عقله إذا استطاع أن يتج هذه الفلسفات العميقة التي وصل إليها سقراط وأفلاطون وأرسطو قديمًا، وكانت وليبتز حديثًا، والفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم في القرون الوسطى؛ وعجيب في روحه إذا استطاع أن يحلّق بها في السماء، فينتج أروع أنواع الحكم والمبادئ السامية، وأجمل القصائد، وأجمل القطع الموسيقية .

ومما يؤسف له في الإنسان أن هذه القوى الإنسانية الثلاث، وهي جسمه وعقله وروحه، كثيرًا ما تتعاضد وتتعاقد، فقد يصح عقله ويصل إلى درجة كبرى من سمو ثم لا تصح روحه ولا يصح جسمه، وقد تصح روحه حتى تصل إلى أعلى درجة في السماء، ثم يضعف جسمه فينزل الروح التي تسكنه من السماء إلى الأرض، ومن أجل هذا لا تصلح فلسفة الفيلسوف

ولا تصلح أجمل النوازع الروحانية في الرجل الروحاني إذا أصيب جسمه وتلوى من الألم؛ ولذلك نرى أن هذا العقل المزدهر. وهذه الروح السامية، يضعفان في آخر الأمر إذا ضعف الجسم، وينزلان من على عروشهما ولا يفكران إلا في عضو مريض، وكيف حاله كل يوم، وما الغذاء الصالح وما العلاج الناجع؟ إلى غير ذلك من مشاغل حقيرة تنسى الفلسفة العالية، وتنسى المنازع الروحية السامية؛ وإنما يبلغ الإنسان شأوه إذا صحت فيه هذه القوى الثلاث: جسمه وعقله وروحه، وتعاونت تعاونا صحيحا.

وما قلناه في الفرد نقوله في الجماعة ونقوله في المدينة. فالمدينة التي تؤسس على المادة وحدها، كالفرد يعتني بجسمه فقط، وكذلك المدينة المؤسسة على المادة والعقل وحدهما، إنها تكون مدينة جافة كالمنظر الجميل الجامد الذي لا روح فيه؛ ولعل هذا هو باب النقص في المدينة الحديثة، إذ جعلها ترقى ماديا تنتج من الصناعات ما تنتج، وترقى عقليا فتنتج من العلوم والمعارف ما تنتج، ولكنها شقية معذبة بفقدان الروح، وإلا فما هذا العذاب في احتمال ويلات حرب وفتنة من وقوع حرب؟ إن النوازع إذا اضطربت صدر عنها انفعالات مضطربة.

ويعجبني أحد الفلاسفة المحدثين إذ وقعت في يده جريدة يومًا، فشاهد في الصفحة الأولى منها جدالًا طويلًا حول الأطفال الذين يولدون مشوهين ولا أمل في شفائهم ولا رجاء في مستقبلهم، هل من الخير أن يعالجوا فيعيشوا عيشة سيئة قصيرة مآلها الموت السريع، أو من الخير ألا يعالجوا ليقضى عليهم سريعًا؟ وكانت أغلبية الآراء تقضي بمعالجتهم لأن الحياة في نفسها عزيزة ويجب أن نبذل أقصى جهدنا في المحافظة عليها حتى نستنفد قوتنا، والأمر بعد ذلك لله. ثم كان في الصفحة الثانية من الجريدة أخبار عن استعداد أوروبا وأمريكا للقتال، وأن أكثر من مليون جنه يصرّف كل يوم للاستعداد، وما هذا الاستعداد إلا استعداد للإفناء وإزهاق الأرواح وتشويه للأجسام وعمي للابصار؛ فالذين يتجادلون للمحافظة على الحياة المشوهة هم الذين يرتبون الترتيبات القوية لإعدام الأجسام الصحيحة. وهكذا كثير من شؤون الحياة يلعب فيها الناس على حبلين بل على حبال، ويسيرونها فيها تبعًا لنوازع متضاربة لا يجمعها أساس معقول، فما أسعد الإنسان لو استطاع أن يوفق بين قواه! وما أسعد العالم لو استطاع أن يؤسس مدينته حسبما منح من قوى متعددة، فعمل لجسمه ولعقله ولروحه، وعملت الحكومات للمادة والعقل والروح جميعًا.

(2)

للعالم الكبير بسكال قَوْلَةٌ مشهورة وهي:

«مهما كان عالم المادة في الحياة قوياً وعظيماً، ومهما كان عقل الإنسان عاجزاً وضعيفاً، فإن عقل الإنسان شاعر بمعجزه، وعالم المادة غير شاعر بقوته، ولذلك كان عقل الإنسان العاجز العالم بمعجزه أرقى من الطبيعة القوية الجاهلة بقوتها».

إن شعور الإنسان بضعفه وعجزه وعيوبه هو الذي حفزه على أن يكمل نفسه ويرقيها ويسير بها إلى الكمال؛ ونحن إذا تتبعنا تاريخ الإنسان حتى في عصوره الحديثة فقط، وجدناه يقفز قفزات واسعة في سبيل الرقي. لقد شهد القرن التاسع عشر تقدم الإنسان العجيب في تغلبه على المادة، فاستخرج الفحم من أعماق الأرض، وصنع من الحديد والفولاذ آلات وأدوات لا عداد لها لتحقيق الأعراس الإنسانية، واكتشف قوة البخار والكهرباء واستخدمها في تحسين حياته، واستطاع بهما أن يسهل الانتقال، وينير البيوت والشوارع، ويكثر الانتاجات الزراعية ويجسنها، واستتبع ذلك قلة في الجرائم؛ هذا إلى ما لا يحصى من اختراع أدوات الترف والترفيه.

وكان من نتائج استيلاء الإنسان على قوى الطبيعة وإخضاعها لإرادته ما نتج عن ذلك من تحسن صحته، فقد استطاع أن يتغلب على كثير من الأمراض؛ وقد تسابقت الأمم الحية بمراعاتها للأمور الصحية، فاستطاعت أن تقلل من نسبة وفيات الأطفال، وأن تزيد في متوسط أعمار السكان، وبنيت المساكن الصحية للفلاحين والعمال، وقلَّ عددهم في هذه البيوت الجديدة، فاستطاعوا أن يعيشوا عيشة أسعد وأرغد، وشرع كثير من القوانين التي تحمي العمال من أصحاب رؤوس الأموال، وقلَّت ساعات العمل حتى يستطيع العامل أن يجد فراغاً لتتيف نفسه، أو للترفيه عنها، أو الاستمتاع بسائر متع الحياة.

وتغلب الطب على كثير من آلام الإنسان، فكم خفف البنج من آلام في حجر العمليات، وسهل على الأطباء والمرضى إجراء العمليات في يسر وسهولة بعد أن كان المرضى يلاقون أشق المذاب وأعظم البلاء.

وارتقى الإنسان في عقلية فاستطاع أن يصل في فهم حقائق العالم إلى ما لم يصل إليه من قبل، وتقدم في القرن الأخير في فهم الذرة وتكونها إلى حدٍّ لم يكن يحلم به الأقدمون، واكتشف من قوانين الطبيعة والكيمياء ما عجز عنه الأسبقون، وتقدم في فهم حقائق النفس

البشرية، وغطت مذاهبه الفلسفية الحديثة على الفلسفة اليونانية والرومانية؛ وعلى الجملة فقد نال حظًا وافراً في ناحيته العقلية كما نال هذا الحظ الوافر في تسلطه على المادة الطبيعية.

وتقدم الإنسان كذلك في إنسانيته، فنراه قد ألغى عذاب السجون والضرب في المدارس وتعذيب المجرمين، وكان آباءنا الأسبقون يتخذون من أصحاب العاهات والآفات موضعاً لسخرتهم وضحكهم. فأصبحت هذه الآفات والعاهات موضعاً لرحمتنا وعطفنا، وإذا ابتليت أمة بحادث من حوادث الزلزال أو الحريق أو العواصف أسرعت غيرها لنجدتها، إلى غير ذلك من ضروب الإنسانية، وإن كان هذا الشعور الإنساني لم يرق الرقي المادي ولا الرقي العقلي.

ويتساءل بعض الفلاسفة اليوم السؤال الآتي:

أما وقد رقي الإنسان هذا الرقي الباهر في هذا العصر الحديث، فما الذي ينتظر منه في مستقبله؟ وماذا يجب على القادة حتى يوجهوه نحو الرقي؟ وإلى أي جهة يوجهونه؟ إما برنارد شو فقد أجاب عن هذا السؤال بأنه يتمنى أن يتجه التفكير إلى إطالة العمر وخاصة عمر العقلاء والحكماء والفلاسفة، وتمنى أن يطول عمرهم أضعاف ما يعيشون، وأن يتعاون العلم والأطباء وغيرهم على اكتشاف ما يطيل أعمارهم؛ لأنه عز عليه أن يبذل الفيلسوف والعامل والحكيم أعمارهم في التجارب، حتى إذا بدأت في النضج وأشرفت على نفع الإنسانية أتت المنية فاخترتهم قبل أن يتفع العالم بتجاربيهم ونضجهم، فلو عمّر هؤلاء طويلاً لكانوا خيرًا عظيمًا للإنسانية.

وقال الأستاذ جود: إنه يتمنى أن يتجه العالم نحو ترقيته في أبحاثه الروحية من تنويم مغناطيسي وقراءة للأفكار والآراء بواسطة الإيحاء ونحو ذلك من العالم الروحي، فيقول: إنه بعد أن تقدم الإنسان في العالم المادي عليه أن يتجه هذا الإتجاه نحو العالم الروحي، وأنه سيكون لهذا نتائج باهرة، فستطيع إذا تقدمنا في هذا العلم، أن نقرأ أفكار الناس وآراءهم من غير تلفيق، وإننا إذا تقدمنا في هذا بطل الكذب والنفاق والرياء ولم يعد لها مكان، وأسست الأخلاق على أسس جديدة، ويقول: إن بعض المعاهد في أمريكا تقدمت تقدمًا كبيرًا في هذا النوع من ناحية قراءة الأفكار، وقراءة المغيبات، والإيحاء الروحي ونحو ذلك. وأنا لا أرى رأي شو ولا رأي جود، فلو عاش الحكماء والفلاسفة والعقلاء عمرًا أطول لساعدوا حقيقة في تقدم العالم، ولكن في نفس الطريق الذي يسير فيه العالم وهو طريق المادة والعلم والعقل.

ولست أوافق جود على تفسير الروحانية بهذا المعنى الذي فسرها به من قراءة الأفكار والمشاعر الخفية. إنما يجب أن يوجه العالم إلى الروحانية بمعنى آخر، وإن شئت فقل إلى الإنسانية. لقد عجزت المدينة الحديثة إلى اليوم أن تجعل الإنسان ينظر إلى الإنسان على أنه أخوه، يقطع النظر عن فروق الجنسية والدم واللغة والدين وما إلى ذلك. إن الذي نوده في المستقبل أن يتجه العالم إلى الإنسانية مجردة عن اعتبار القومية والوطنية، فيأخذ القوي بيد الضعيف من أي جنس وبأي لون، ويعين من يحتاج إلى العون من أي دين كان ومن أي وطن كان، ويعلم العالم الجاهل ويطبّب الصحيح المريض، ويسود الشعور العام في العالم بأن الإنسان أخو الإنسان فتتقطع الحروب ويحلّ الوثام محلّ الخصام، ويسود في العالم السلام.

هذا هو ما يجب أن يتجه إليه القادة في رسمهم صورة المستقبل، وإلا فما قيمة التقدم المادي والتقدم العقلي إذا كان الإنسان دائماً بين حرب مضت وحرب ستأتي، وفناء في حرب واستعداد لحرب. ليست المدينة تقاس بكثرة المخترعات ولا بعمق الفلسفات، إنما تقاس بما تبعث في النفوس من طمأنينة وعطف عام وإنسانية شاملة.

لقد صوّر هذا المعنى تصويراً باهراً شاعر عربي صوفي قديم، هو الإمام محيي الدين بن عربي إذ يقول [من الطويل]:

لقد كنتُ قبلَ اليومِ أنكرُ صاحبي
 إذا لم يكنْ ديني إلى دِينِهِ دَانِ
 فأضْبَحَ قلبي قابلاً كلِّ صورةٍ
 فمرعى لغيرلاني وديراً لرهبانِ
 ويبتُّ لأوثانٍ وكمبئة طائفِ
 وألواحِ توراةٍ ومصحفِ قرآنِ
 أدينُ بدينِ الحبِّ أنى توجّهتْ
 ركائبُهُ فالحبُّ ديني وإيماني

لقد ظفر محيي الدين بمعنى لم تظفر به المدنية، ولعلها لا تظفر به إلا بعد مئات من السنين، وبعد أجيال وأجيال.



في الهواء الطلق

لأن تكون الأمة المصرية خمسة ملايين رقتين يعيشون عيشة سعيدة من أن يكون عددها

عشرين مليوناً وهي كما هي: فقر ويؤس وجهل ومرضى.

دق التليفون صباحاً فإذا هو صوت الصديق قال:

- الجو بارد، واليوم صحو، والشمس تزدن بأنها ستبتع إلينا دفئاً لذيذاً، فهل لك أن
أمرّ عليك بسيارتي، فنستمتع بالشمس في سقح الأهرام؟

قلت: وهو كذلك.

ها نحن في شمس مينا هاوس، وقد أخذت تدفئنا بأشعتها الذهبية، فلما سخنت
رؤوسنا، أحسنا بشهوة الكلام تنبث من نفوسنا.

هو: لقد لفت نظري وأنا أت حركة الترام وامتلاؤه بالراكبين، كأنه علب السردين، بل
لعل علب السردين أكثر منه نظاماً، فليس هناك محل لجالس ولا واقف، ولا يستطيع داخل
أن يدخل، ولا خارج أن يخرج إلا بعناء. كما لفت نظري امتلاء الشوارع بالمارين وحركة
الممرور الفظيعة الشنيعة من سيارات وعربات ومشاة. ولقد زرت لندن وباريس وجنيف، فلم
أجد مثل هذا الازدحام، ولا صعوبة الانتقال. فقلت في نفسي: ماذا يكون المصير بعد عشر
سنين أو عشرين؟ وكيف إذ ذاك يستطيع الناس أن يمشوا على أرجلهم أو يركبوا سياراتهم، أو
يقضوا حوائجهم؟ لقد آن الأوان لأن نفكر جددياً في تقليل عدد السكان.

أنا: أتقول إذا بضبط النسل؟

هو: نعم، بكل قوة وإيمان. إن القول بضبط النسل عندي بديهية من البديهيات، وإذا كان
ضبط النسل جائزاً في إنجلترا وأمريكا، وهما ما هما في ارتفاع مستوى المعيشة، ورفي
الحالة الصحية والاجتماعية، فهو في مصر والشرق واجب لا جائز. إن ضبط النسل يزيد في
سعادة الفرد والمجموع، ويقلل من بؤس البائس، وشكوى الفقير، ويحرر المرأة من كثير من

أغلالها، ويربح رب العائلة من كثير من أعبائه. إن الرجل إذا كان دخله الشهري ستة جنيهات أو ثمانية أو عشرة، استطاع -إذا كان له ولد أو ولدان فقط- أن يعيش عيشة أرقى بدخله هذا مما إذا كان له ستة أولاد أو ثمانية أو عشرة. واستطاع أن يعلم الولد أو الولدين خيرًا مما يعلم الأولاد الكثيرين، واستطاع أن يعنى بصحة الولد أو الولدين، وأن يلبسهما لباسًا معقولًا، ويطعمهما طعامًا معقولًا، واستطاعت الأم أن تشرف عليهما، وأن تجد بعض الوقت لراحتها. أما إذا كان البيت مملوءًا بالأولاد، والأم تحمل ولدًا، وتغطم ولدًا، وتجر بيدها ولدًا، فالويل كل الويل لهذه الأسرة، والويل كل الويل للمجتمع من أمثال هذه الأسرة.

ولو كانت مرافق الحياة ومنابع الثروة في الأمة تزداد بنسبة عدد السكان لتقبلنا جميع القائلين بإباحة النسل في شيء من سعة الصدر. أما السكان يتضاعفون، ومنابع الثروة لا تنمو بهذه النسبة، ولا بقرب منها، فضبب النسل واجب لا شك فيه. إن محاربتنا للأعداء الثلاثة من فقر ومرض وجهل عديمة الجدوى ما دام باب النسل مفتوحًا من غير حساب؛ فكل جهودنا -إذًا- ضائعة أو قليلة المنفعة؛ ومثلنا إذا مثل من يرمي قنطار سكر في النيل ليحليه. أما إذا قلّ النسل استطعنا أن نعلّم النسل الجديد القليل، وأن ننظم حالته الصحية، وأن نعالج فقره وفقر أسرته في الحدود المعقولة.

وإلى جانب هذا وذاك، هناك الحالة النفسية التي تصحب قلة النسل؛ فالأم تهدأ أعصابها إذا اقتصر على تربية ولد أو ولدين وتجد مجالًا لراحتها، والأب تطمئن نفسه - ولو كان فقيرًا - بعض الاطمئنان، ويجد فيما يكسبه - ولو قليلًا - قدرة على سدّ الحاجات الضرورية له ولأولاده. هذا من ناحية الفرد، أما من ناحية المجموع فالأمة مجموع أسر، فإذا حسنت حالة الأسرة حسنت حالة الأمة؛ وإذا كانت الأسرة يتعلم أبناؤها ويجدون غذاءهم الصحي وملبسهم النظيف وتعلمهم الضروري ارتقت الأمة تبعًا لذلك؛ وليست الأمة تقدر قيمتها بعدد أفرادها، ولكن تقدر بنوع أفرادها، ولا تقدر بكميتها، ولكن بكيفيةها. والنظر الساذج المنحط هو الذي يقدر الكمية، فإذا رقي قدر الكيفية.

ولأن تكون الأمة المصرية خمسة ملايين راقيين يعيشون عيشة سعيدة خير من أن يكون عددها عشرين مليونًا وهي كما هي: فقر وبؤس وجهل ومرض وشقاء. لقد كانت الطبيعة تقوم بما يقوم به ضبط النسل، فتبعث من حين إلى الحين كوليرا أو مرضًا وبائيًا يهز الناس ويغريهم، ويقتل من عددهم، فتعيش بعد ذلك عيشة معقولة؛ أما وقد تقدمت شؤون الصحة، فالأمر من كثرة السكان سيكون مخيفًا مرعبًا. قد كان يكون معقولًا بعض الشيء ألا نحدد

النسل لو كانت الأمة المصرية ترحل من بيئتها المزدهمة إلى بيئتها غير المزدهمة، ومن قطر إلى قطر. أما وهي لا يحب أهلها أن يرحلوا من القاهرة إلى طنطا، ولا من المنوفية إلى البحيرة، ولا من أي بلد إلى بلد قريب، فالمسألة أدهى وأمرّ.

أنا: ولكن اليس هذا العمل محاربة للطبيعة؟

هو: محاربة للطبيعة! كيف ذلك؟ إنه تنظيم للطبيعة، لا محاربة للطبيعة؛ فليست المدنية في جميع أشكالها إلا تنظيمًا للطبيعة. انظر إلى فيضان النيل؛ هذه هي الطبيعة، ولكن نقيم عليه سدودًا ننظمه، والبخار ينبعث من الماء الحار، وهذه هي الطبيعة، ولكن ننظمه فتسير به القطارات وأمثالها والجو مملوء بالكهرباء، وهذه هي الطبيعة، ولكن نأخذها فننظمها، فلماذا يكون هذا وحده هو الذي تقف عنده وتقول إنه ضد الطبيعة؟

أنا: فليكن كذلك، ولكن اليس هذا عصيانًا لإرادة الله!

هو: ولا هذا، فإذا تركنا النسل من غير أن نحدده فهذه إرادة الله، وإذا حددناه فهذه إرادة الله أيضًا. أو لسنا نفعل هذا في كل شيء؟ ألسنا في الزراعة نخفف الزرع إذا وجدناه قد كثر كثرة تضر بالغلة؟ أو لسنا ننقي الزرع من الحشائش التي تضره؟ أو لسنا في كل ما نعمله في الزراعة نسترشد بالملم وبالتجارب حتى نأتي بأجود محصول لا بأكثر محصول؟ ولو سرنا على قولك في إرادة الله بالمعنى الذي تتصوره لتركنا كل زرع على طبيعته، وتركنا كل مرض يفتك على طبيعته، وتركنا كل مجرم وكل فقير وكل جاهل يسير على طبيعته من غير أن نتدخل في شأنه. إن تعاليم الله تقضي بأن نستخدم عقولنا، وننظر فيما هو الأصلح لحياتنا، ثم نعمل وفق ما تهدينا إليه عقولنا، وهذه هي إرادة الله.



وهنا أحسنا الشمس قد اشتدت حرارتها، وأخذنا منها بنصيب وافر، فافترحت عليه أن تنتقل إلى مكان آخر بين الظل والشمس فتظللنا فروع الشجر ظلًا متموجًا يذهب ويجيء، فتكون بين برودة الظل ودفء الشمس.

هو: أليس هذا تدخلًا في الطبيعة وفي إرادة الله على قولك؟ لا لا. إن النظر إلى الطبيعة وإرادة الله بهذا المعنى نظر غير صحيح، وما فعله الآن في مراعاة مصلحتنا من انتقالنا من شمس إلى ظل ومن ظل إلى شمس، هو القانون العام الذي أراده الله في اختيار المصلحة والعمل على وفقها بحسب عقولنا.

وأحسننا بالجوع فأكلنا، وبالظمأ فشرنا، وبالتعب فاسترحنا. وتحدثنا حديثاً خفيفاً في الجو والصحة والسياسة، ولم أشأ أن يتقطع الحديث عن ضبط النسل فقلت:

- وما رأيك في الأضرار الصحية التي تحدث من ضبط النسل؟

هو: لقد أحس الناس من قديم حاجتهم إلى ضبط النسل؛ فما يروى عن العرب من وأد البنات، وما يروى عن غيرهم من قتل الأولاد صغاراً، مما كان يجري في الصين والهند ونحو ذلك ليس إلا ضرباً من ضروب تحديد النسل، وإن لم ينطبق عليه اللفظ انطباقاً تاماً. وقد سار العمل في تحديد النسل وفقاً لنشوء الإنسان وارتقائه، فقد كان عملاً ساذجاً في الأمم البدائية، من استعانة على منع الحمل بالطرق السحرية أو «طب الركة» أو الإجهاض على شكل شنيع، أو استعمال بعض العقاقير ونحو ذلك مما كان يسبب أضراراً بليغة؛ ولكن بتقدم المدنية والحضارة جعل هذا في يد الأطباء لا في يد الأفراد، وقد كانت أوروبا وأمريكا على مثل قولك الآن في محاربة الطبيعة ومحاربة إرادة الله، فكانت تحرم ضبط النسل وتحاكم من قام بهذه الدعوة، ولكن كانت هذه المحاكمة سبباً في انتشار الفكرة لا في إقامتها، واضطرت الحكومات أخيراً إلى الاعتراف بهذا العمل وإباحته؛ فأنشأت المستشفيات الطبية للقيام بهذه المهمة متى وجد أن لا ضرر منها، وألفت الكتب الكثيرة لإرشاد الأمهات إلى ما يجب عليهن عمله، إن أردن تحديد النسل؛ وأذكر أنني قرأت أنه كان في إنجلترا في سنة 1929 أربعون مستشفى لهذا الغرض، وأن الجمعية الطبية من المجلس القومي البريطاني المؤسس للنظر في الأخلاق العامة أعلنت بالإجماع أن لا توجد عقبات في سبيل زوجين أرادا أن يعرفا الوسائل لمنع النسل لأسباب صحية أو لكثرة أولادهما أو لفقرهما.

أنا: أشعر أن كلامك -كمادتك- مستقيم مقنع من الناحية العقلية، ولكنني أشعر أنه ينقصه شيء من العواطف.

هو: ومتى كان الإصلاح يبني على العواطف والمشاعر؟ إن الإصلاح في كثير من الأحيان يلجأ إلى محاربة العواطف والمشاعر. وهل حرمة الإلف والتقاليد إلا عواطف ومشاعر؟ دع عنك هذا واصنع لحكم العقل.

وجاء موعدنا فركبنا السيارة وعدنا، وكان من حظه أن وجدنا الترام في الجيزة أسوأ مما وصفنا، فنظر إلي وقال: اسمع، ادع إلى ضبط النسل.



البيوت الثلاثة

لقد لطلت من هذه البيوت الثلاثة على بيوت لقاهرة كلها في إجمال.

أتيت لي في هذه الأيام أن أزور بيوتًا ثلاثة في القاهرة، وأنقضى أحوالها ومظاهرها ومعيشة أهلها.

فأما أولها فبيت لغني كبير، ورث ثروة عن آبائه، وحسنها ونماها؛ قصر فخم بني على أحسن طراز، وله حديقة غناء سعدت بأحسن الأشجار، وأجمل الأزهار، أفرد منها مربع للعبة «التنس». وتدخل القصر فيبهرك جماله وأثاثه، كل حجرة فيه فرش بعناية على طراز خاص، وروعي في أثاثها أن يكون منسجمًا مع لون الورق الذي كسيت به حيطانها، ومع اللون الذي ينبعث من مصابيحها، وقد فرشت أرضها بالسجاد المعجمي الذي تفرغ فيه قدم السائر عليه، وإذا أضيئت مصابيحها رأيت النور ولم تر مصدره. وأعد الدور الأول للاستقبال، والدور الثاني للنوم، وأعدت غرف النوم بأجمل الأسرة وأقمعها، وأثمن الفراش وأنظفه، وشغلت ملاءات الأسرة بأجمل أنواع التطريز، وبجانب كل غرفة نوم حمام يجري فيه الماء الساخن والبارد، وجهازت بعض الحجر بتكييف الهواء، وبالمدافئ المعدة في الحوائط يستخدم فيها الفحم والمدافئ المنقلة بالكهرباء، وبه التليفون الثابت والمتنقل، والراديو الثابت والمتنقل، وقد علفت في الحوائط لوحات من أجمل ما صنع الفنانون، ووضعت في الحجرات والغرف طرف كثيرة على شكل أنيق ووضع جميل. أما المطبخ فأعجوبة الأعاجيب: نظافة وأدوات كهربائية وغير كهربائية وأفران، وقوابل مما يسهل للطهارة إعداد كل ما تشتهيهِ الأنفس، وبالطابق الأسفل حجرة أعدت للمشروبات إعدادًا فاخرًا، وملئت دواليبها بمختلف الأنواع، وصبغت تصفيقًا فنيًا بهيم به أمثال أبي نؤاس.

لا تشعر بفرق بين هذا القصر وبين أمثاله من القصور العظام في أوروبا، إلا بما ترى أحيانًا من خدم سود، أو تسمع آونة من لغة عربية.

هذا هو المكان. أما السكان، فالباشا عميد البيت، والسيدة ربة القصر، وابن واحد،

وبنت واحدة، ثم عدد من الخدم: رجال ونساء، كبار وصغار، مصريون وأجانب، هذا طاه، وهذا مساعده، وهذا لإعداد المائدة، وهذه للشراب، وهذا لتنظيف الدور، وهذه لإعداد ملابس الباشا الأول، وهذه لإعداد ملابس السيدة، وهذه تمسك مفاتيح الخزائن من مأكول ومشروب، وهذه لخدمة البيت، وهذه لخدمة الأنسة، وهذه الأوروبية للإشراف على جميع خدمة البيت.

أما الباشا فحيناً في الوزارة، وأحياناً خارجها، فأما حين يكون في الوزارة فهو لا يعرف ليله من نهاره، بين مقابلات لا تنتهي، وأعمال ليس لها أول ولا آخر، ودعوات تتزاحم في الوقت الواحد. وأما حين يكون خارج الحكم فصباحه في نادي محمد علي، ومساؤه المبكر في زيارات وواجبات اجتماعية، ومساؤه غير المبكر في المنزل مع زواره، وأحياناً يأتي بعض الزائرين والزائرات فيشتركون مع ربة البيت في لعب «الكونكان» إلى الساعة الواحدة أو بعد ذلك. ومن حين لآخر يقرأ في كتاب، وفي الفترة بعد الفترة يذهب إلى العزبة ليشراف على شؤون زراعته.

وأما السيدة ربة البيت فتصحو في الضحى، وتنتهي من إفطارها في العاشرة، ثم تخرج لزيارة بعض صواحبها، وفي بعض الأيام تساهم في بعض الأعمال الاجتماعية، وفي العصر تقابل بعض الزوار، وأحياناً تحيي الليلة في سمر ظريف، وأحياناً في سماع غناء لطيف، وأحياناً تشترك في لعب «الكونكان».

وأما الفتى الشاب ففي كلية من كليات الجامعة، يقضي في كل فرقة سنتين أو أكثر لقلّة إقباله على المناكرة وضعف استعداده، وهو مشترك في نادي الصيد ونادي التجديف، وفي المساء له «غطسات» لا يعرفها أهله ولا «أنا»، وله سيارة خاصة، يسوقها بنفسه، كما للباشا سيارة، وللسيدة سيارة.

وأما الأنسة ففي مدرسة اللبسه، تعرف من الفرنسية أكثر مما تعرف من العربية، وتكثر من قراءة الكتب الفرنسية، ولا تقرأ -أو هي تحتقر أن تقرأ- كتاباً عربياً، وتقضي بعض أوقات فراغها في التطريز والتصوير، وتصرف الزمن الطويل هي ووالدتها في اختيار ما يناسب من الملابس وتفصيلها على أحدث «بدع»، وفي ابتياع أدوات الترف والزينة من المحال الاسترقاطية التي لا يضع فيها الجمهور قدمه. وإذا أتت مصر الفرقة التمثيلية الفرنسية لم تفتها أية رواية.

تحرّيت طويلاً عن ميزانية هذا القصر فعلمت بعد أنها لا تقل عن ثمانيمئة جنيه في الشهر، فمصروف المطبخ اليومي بين ستة جنيهات وثمانية، والطاهي وحده يأخذ ثمانية عشر جنيهًا، وعلى هذه النسبة سائر الخدم، ولا تسل عما يصرف على الملابس والكماليات.

وأخلاق الأسرة على نمط الأخلاق الأوروبية، فهم يتحرون الصلح في القول والوفاء بالوعد، وتنفيذ الكلمة تصدر منهم كأنها صك، ويؤدون الواجبات الاجتماعية والمالية خير أداء، ويمتزون بالمال والجاه والنسب أكبر اعتزاز، أما الرحمة والشفقة والإحسان والتواضع فأخلاق شرقية لا يعاؤون بها.

وأما الدين فليس له مجال في البيت. فلا صلاة ولا صيام. وإنما يذكر الله في المناسبات كدعوة لمرضى أو ترحم على قريب أو صديق. والحجرة الوحيدة التي تقام فيها الصلاة لأوقاتها هي حجرة البواب التومي بجوار الباب.



و شاء القدر أن أزور أيضًا بيتًا لفرّاش مدرسة، ولزيارة بيته قصة طويلة حرّية أن أفرد لها مقالًا، مرتبه ستة جنيهات وفيها العلاوة، ولم تستطع سيارتي أن تدخل في زقاقه فترجلت، واضطرت بعد قليل من المشي أن أضع مندبلي المعطر على أنفي.

وجدته وأهله يسكنون حجرتين في الدور الأرضي من الدار، قليل ضوءهما، فاسد هواؤهما، قد رزق ستة من الأولاد، أربعة أبناء وبنيتين، يأكلون من الخبز فقط بجنيهين ونصف. وقد لا يكفيهم؛ قد استعان على معيشته بابنه الأكبر، فهو صبي في مطبعة بثمانية قروش في اليوم، يفظرون كل يوم بقرشين فولًا مدمسًا بزيت، ويعيشون أكثر أيام الأسبوع على الطعمية والعدس والجبن والفجل، ولا يأكلون اللحم إلا ليلة في الأسبوع، لكل واحد منهم ثوب واحد لا يغيره حتى يلى. يتدفاون في الشتاء «بدفاية» يشعلونها بقليل من الخشب والحطب، وإذا أسعفهم الحال فقليل من الفحم البلدي. أثاث بيتهم حصير في كل حجرة، ومراتب والحفة تطوى نهارًا وتفرش على الحصير ليلاً، إضاءتهم بمصباح يوقد «بالجاز»، ولا مطبخ لهم، إنما في ركن من أركان إحدى الحجرتين بعض الحلل وبعض الأطباق، و«وابور بريموس» قديم لا يرى نحاسه من كثرة صدته.

يتسلون أحياناً بسماع الراديو من بيت الجيران، علاقة الأبوين بالأولاد متأثرة بضيق النفس من سوء العيش؛ فضرب كثير، وسباب كثير، وأحد الأبناء رضيع، والثاني قطيم، والثالث في مدرسة أولية، والبتان تربيهما الحارة، لا يهتم الأسرة من الحكومة ونظامها ومن يتولاهما إلا إعانة غلاء المعيشة ومسائل التموين؛ إذا مرض مريضهم طبوا له بالوصفات البلدية، فإذا اشتد الأمر لجأوا إلى المستشفى في حيّهم، فيلقون أشد من المرض، حتى يكشف على مرضهم، ويصرف له الدواء.

أخلاقهم خاضعة للعرف والتقاليد والرأي العام لأهل الحارة أكثر من خضوعها للعقل والتربية الصحيحة، يسيرهم في كثير من شؤونهم ما يدور بينهم من خرافات وأوهام وجن وعفاريت، في الطبّ وفي السعادة والشقاء وما يؤكل في المواسم وما يقال من تعاويد؛ وسمرهم بالليل إنما هو ما يحدث به الرجل مما جرى في المدرسة، وما حدث من زملائه الغراشيين، وما تحدث به المرأة مما جرى في الحارة وما سمعته عن بيوت الجيران، وقد يتحدث الأطفال عما جرى أثناء لعبهم مع أولاد الحارة.

وللدين مجال في البيت، فالرجل لا يحافظ على صلواته كلها في أوقاتها، ولكنه يحرص على صلاة الجمعة، والمرأة لا تصلي، ولكنها وزوجها وكبير أولادها يصومون رمضان، وهم جميعاً يذكرون الله، وخصوصاً في تصرفاته في النسي والفقر والإسعاد والإشفاء، وقدرته التامة على أن يعز من يشاء ويذل من يشاء.



وتمت فصول الرواية بزيارة بيت ربّه موظف في الوزارة الداخلية في الدرجة الثالثة، يتقاضى خمسين جنيهاً في الشهر، قد رزق ثلاثة بنين وبنيتين، يسكن شقة بخمسة جنيهاً (إيجار ما قبل الحرب)، أعد ثلاث غرف للنوم، وغرفة للاستقبال، وغرفة للأكل، وبغرف النوم مكاتب لمذاكرة الأولاد، والبيت مؤثث أناثاً وسطاً أكثره قد قدم به العهد، فهو يصحبهم من أيام الزواج، وقد أدخلت عليه التجديدات الضرورية، وبه راديو ونور كهربائي، وعندهم خادمة واحدة تساعد السيدة في شؤون البيت من طبخ وغسل، والمطبخ لا بأس به، فقيه «أبوور جاز» وأدوات الطبخ الضرورية، وأكلهم في الصباح فول وبيض ولبن، ومن حين لآخر يزيدون جبتاً ومرس، وغذاؤهم طبق لحم، وطبق خضار، وطبق أرز، ويرتقالة في الشتاء، ويطبخ أو شمام في الصيف، ويومان في الأسبوع لا لحم فيهما، والعشاء من باقي الغداء أو حبشما اتفق.

والبنون أحدهم في كلية التجارة، والثاني في مدرسة ثانوية، والثالث في مدرسة ابتدائية، والبنات إحداهما في مدرسة ثانوية، والأخرى في الثقافة النسوية، وجميعهم بمصاريف، إلا الأخيرة فقد قبلت مجاناً.

ولكل من الوالدين والأولاد «بدلتان» شتويتان وأخريان صيفيتان، وهذه الملابس للآباء والأبناء والبنات تفصل وتخيظ عند خياط وخياطة ولا تشتري جاهزة.

والأبوان يشكوان مرَّ الشكوى من قلة الدخل وكثرة الصرف، وخاصة في أشهر الأقساط المدرسية، ولا يأتي آخر الشهر حتى يكونا قد لهتا من طول الشوط مع ثقل الحمل.

والسيدة تقضي صباحها في شؤون البيت، وعصرها في استقبال زائرة أو رد زيارة، والأب يقضي صباحه في وظيفته، وعصره في مقهى، ومساءه بين أسرته.

والأولاد إذا حضروا من مدارسهم ذكروا دروسهم، ويوم الخميس يذهبون إلى سينما أو مشاهدة رواية، وسمرهم في المساء يدور حول ما سمعت السيدة من صواحبها، وكثيراً ما يتحدث الرجل في العائلات والترقيات وفصوله مع رؤسائه ومرؤوسيه. وأحياناً يتحدث مع أولاده في تجاربه في حياته، ويقصُّ عليهم ما كان منه من جدِّ ونشاط وتفوق وذكاء أيام دراسته.

وقد لاحظت في هذه الأسرة شيئين لم أرهما في الأسرتين السابقتين: أحدهما طموحها الشديد لأن تشبه بالأغنياء وخاصة في المظاهر، فهم يقلدون ما أمكنتهم معيشة الأغنياء في بيوتهم، وإن لم تكن لهم مقدرتهم، وإذا لم يستطيعوا ذلك عملاً فلا أقل من أن يقولوه قولاً أو يصطنعوه طلاء. والثاني الخلاف الشديد بين الأولاد وأبويهم في عقليتهم ومشاربهم، فالبنات تريد أن تذهب إلى السينما وحدها، والأب لا يرضى، والابن يريد أن يشترك في حزب مياسي وفي نادي ألعاب، والأب لا يرضى، والبنات الثانية تريد أن تتعلم «الكمّان» على معلم خاص، والأب لا يرضى، والابن الثاني يريد أن يشترك في فرق التمثيل في المدرسة والأب لا يرضى، وأنقل شيء على الأبناء أن يحدثهم أبوهم عن ماضيهم، وأنقل شيء على البنات أن تحدثن أمهن عن ماضيها.

والأم في البيت متدنية، والأب بين بين، والأولاد لا يأبهون بالدين.



وقد حمدتُ المناسبات التي أطلعتني على هذه البيوت؛ لأنني أطللت منها على بيوت القاهرة كلها في إجمال.

وتسألني: كيف عرفت دخائل هذه البيوت كلها؟ فأقول: إن المقادير تيسر أحيانًا ما لا تيسره التدابير.

* * *

اليهود في أمريكا

قد كتب الله على نفسه ﴿أَنْتَ الْأَكْثَرُ بِرُبِّهَا يُكَذِّبُونَ﴾ [الانبیاء: الآية 105] ،
وليس الصالحون من صلوا وصاموا ثم ناموا، إنما الصالحون من ضموا إلى
عبادة ربهم رعاية حقوقهم وواجباتهم.

لعل من الخير أن يعرف قرءاء العربية تفاصيل كثيرة عن مركز اليهود في العالم؛ لأن ذلك
يلقي ضوءاً على الحوادث التي تقع بين العرب والصهيونيين في فلسطين، وتوضح موقف
الدول منهم ولِمَ تناصرهم؛ ولعل الكتاب يكتثرون من بحث هذا الموضوع والكتابة فيه؛ لأن
مسألته مسألة اليوم وأزمته أزمة الساعة. ولنبدأ اليوم باستعراض لموقف اليهود في أمريكا؛
لأنها أكبر دولة تؤيدهم في السر والجهر وفي السياسة والعالم.

وتاريخ اليهود في كل أمة تاريخ طويل، في بلاد العرب وبين المسلمين، وفي إنجلترا
وفرنسا وإسبانيا وروسيا وألمانيا وإيطاليا، وأخيراً في أمريكا؛ فهم حينما وجدوا سبباً حركة
حولهم، وشعور تخوف منهم وحذر من أعمالهم، وأكبر سبب في ذلك أنهم لا يذوبون في
الأمم التي يعيشون فيها، فاليهودي الإنجليزي يهودي أولاً، وثانياً، وثالثاً، وربما كان
إنجليزيًا رابعاً، وكذلك اليهودي الألماني والأمريكي... إلخ. وهم لا يقتصرون على
المحافظة على شخصيتهم وجنسياتهم من ناحية الدين، بل هم كذلك في ناحيتهم الاقتصادية
والسياسية والاجتماعية، فهم دائماً يكونون أمة داخل كل أمة.

هذا تاريخهم قبل النصرانية وبعدها - قبل الإسلام وبعده - في عالم الشرق وعالم الغرب.
وقد وضعوا فلسفتهم الاجتماعية والدينية على أساس هذه الفكرة، فكرة الانفراد والانفصال
وعدم الذوبان في الأمم التي يعيشون فيها، وتكوينهم نواة منفردة وسط المحيط الذي يعيشون
فيه، على نمط لم يعرفه التاريخ لأي مذهب ديني أو اجتماعي آخر، وقد فسّر بعضهم هذا بأنه
«مركب نقص» دعا إليه شعورهم بقلّة عددهم. ولكن هذا تفسير لا يكفي؛ لأن كثيراً من
المذاهب الدينية والاجتماعية كان معتقوها أقلّ عددًا، ومع ذلك لم ينفصلوا هذا الانفصال،

ويعزلوا هذه العزلة، ويستقلوا بأنفسهم هذا الاستقلال.

ومن أجل هذا الانفصال وجد عند الأمم التي يعيشون فيها نوع من الكراهية لهم، كما يكره من الجماعة الرجل النُفُور الذي يعيش لنفسه فقط، وكان هذا الكره متبادلاً، يقتصر أحياناً على ما في النفس، ويتحول أحياناً إلى عسف وعنف. فلما تحولت الدولة الرومانية إلى دولة نصرانية، وسادت هذه الديانة كان اليهود فيها موضع الكره والعسف في كل أقطار المملكة الرومانية. ولما جاء الإسلام عاملهم الرسول أول الأمر معاملة إحسان وإكرام، ولكن سرعان ما تبين ميلهم إلى الوحدة والانفصال وتدبير المؤامرات لبذر بذور الشقاق بين المسلمين، فكان الخصام وكان القتال بين المسلمين وبني قريظة وبني النضير من اليهود. ونزلت ﴿تَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالْكَافِرِينَ أَكْثَرُكُمْ﴾ [مفاتيح: الآية 82].

وهكذا كان الحال بعد بين اليهود والنصارى واليهود والمسلمين، وإن كان المسلمون أحسن معاملة وأوسع صدرًا وأكثر احتمالاً، فطالما عانى اليهود أشد العناء من معاملة النصارى لهم، وكثيراً ما حرموا عليهم الملكية واضطروهم أن يسكنوا في أحياء خاصة، ومنعهم من استعمال حقوقهم المدنية.

واشتهر اليهود حينما حلوا بحب المال وما يتبع ذلك من مهارة في التجارة والمعاملات المالية من غير رحمة، فإذا أقرضوا استخلموا كل الوسائل لإيقاع المقرض منهم في الشباك، ثم امتصوا دمه من غير رأفة. كانوا كذلك في المدينة بين العرب، بيدهم الذهب، ويدهم صناعة الحلبي الذهبية، وهم الذين يقرضون بالربا أضعافاً مضاعفة، وكذلك كانوا في أوروبا، ولسنا ننسى التصوير البديع الذي صورهم به شكسبير في رواية «تاجر البندقية». من أجل ذلك قوبلوا من الأمم التي يعيشون فيها بالكراهية والنفور والحذر، وهذا ما زاد اليهود حُباً في تكلمهم وانطوائهم على أنفسهم وتكوينهم وحدة خاصة بهم. ولم يستطع اليهود أن يستردوا كثيراً من حريتهم إلا عند الانقلاب الصناعي الذي حدث في أوروبا وسيادة الروح الديمقراطية، والنظام الديمقراطي، وانتشار الدعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة، ومع ذلك بقي كثير من الجفاء بين النصرانية واليهودية، وبقي تكتل اليهود وانفصالهم عن مجتمعهم إلى حد كبير. وأثار اليهود الضغينة من جدي؛ لأنهم حتى بعد الانقلاب الصناعي تسابقوا مع المسيحيين وجئوا في أن يكون لهم منزلة متنازة وسلطة قوية في الصناعات أيضاً، مع بقاء تكلمهم ومساعدة بعضهم بعضاً ضد من يسابقونهم من النصارى.

ونعود إلى موضوعنا فنقول: إن اليهود لم يكونوا كثيري العدد في أمريكا قبل منتصف

القرن التاسع عشر، ثم زادت هجرتهم إلى أمريكا من ألمانيا وسائر الممالك الأوروبية على أثر الحركات الثورية التي حدثت في أوروبا بعد سنة 1848؛ ومن سنة 1880 إلى الحرب العالمية الأولى هاجر إلى أمريكا آلاف من يهود بولندا وأوكرانيا والبلقان، ونزل أكثرهم في المدن الكبرى على ساحل البحر الأطلنطي، وفي شيكاغو وما حولها، وفي سنة 1940 بلغ عدد اليهود في نيويورك مليونين ونصف مليون، وهو نصف عدد اليهود في أمريكا إذ ذاك، وقد زاد عددهم بعد، فبلغ نحو ستة ملايين.

وما هاجر هذا العدد من اليهود إلى أمريكا حتى وضحت الظاهرة المزمنة، وهي الصراع الاقتصادي بين اليهود والمسيحيين، وكان النظام الرأسمالي في أمريكا مرثماً خصباً لليهود يجولون فيه ويسودون وسيطرون، ومن أجل هذا شاع بين الأمريكيين أن اليهود لا يتجهون وجهة قومية، ولكن وجهة يهودية مالية بحتة عمادها السيطرة على البنوك، ومن العجيب أنهم اتهموا أيضاً بمناصرة الشيوعية ونشر التذمر والقلق والاضطراب في الطبقات الدنيا من العمال وأمثالهم، وفسر بعض الأمريكيين ذلك بأن اليهود يلعبون على حبلين، فيناصرون الرأسمالية ويناصرون الشيوعية، وهم يستفيدون من هذا وذاك، وهم الزابحون إذا نال النصر والظفر هذا أو ذاك، وهذه هي بعينها اللعبة التي لعبها الصهيونيون في فلسطين، وهذا الموقف الغريب من اليهود في لعبهم على الحبلين وانتصارهم للنقيضين، كان أحد الأسباب التي حملت هتلر على اضطهادهم وتشريدهم والتكثير بهم.

ويهود أمريكا قد حافظوا على الصفة البارزة في يهود العالم، وهي تكتلهم وانطوائهم على أنفسهم وتكوينهم أمة في الأمة. ومن أبرز ما فيها أيضاً ميلهم إلى الحركات اليسارية الاقتصادية والسياسية. ومن عجيب الأمر أن قد أجرى بعض الباحثين الأمريكيين تجاربهم على عدد من الطلبة في الجامعات الأمريكية، فثبت لهم بالبحث أن طلبة اليهود أقل تمسكاً بدينهم من الطلبة المسيحيين، وأسرع إلى اعتناق مبادئ الإلحاد. وقام الأستاذ كارلسون يبحث 215 حالة من طلبة جامعة شيكاغو، في الصفوف العليا، فوجد أن طلاب اليهود أشد اعتراضاً على مبدأ تحريم الخمر، وأنهم أقل إيماناً بالله من أمثالهم من الكاثوليك والبروتستنت، وأنهم أيضاً أشد تحمساً لمبدأ ضبط النسل والشيوعية والدعوة إلى السلم، وأن الطلبة الكاثوليكين أشد تحفظاً، والطلبة البروتستنتيين وسط بين هؤلاء وهؤلاء. ومما لاحظته الأمريكيون أيضاً، مهارة اليهود -بجانب مهارتهم المالية- في الدراسات الجامعية، وخاصة الطب والقانون والتعليم.

وقد أدى كل ما ذكرناه من مسلك اليهود في الصناعات، والسياسة والمال، والجامعات، إلى تنافس شديد بين المسيحيين الأمريكيين واليهود الأمريكيين تنافسًا سبب الخصومة والعداء، وكان لذلك مظاهر كثيرة. فبعض الجامعات الأمريكية تحرم الطلبة اليهود من الاشتراك في نواديها والمنظمات الاجتماعية فيها، وبعض الطلبة يعبر بعضًا إذا صاحت فتاة يهودية، مما اضطر بعض اليهود إلى ترك التعلم في بعض الجامعات فرارًا من الضغط الاجتماعي. وهم يعيرون اليهود بأنهم عيابون ظنانون أنانيون لا يتعاونون إلا مع أنفسهم، وكثيرًا ما كان اسم اليهودي كافيًا لحرمان صاحبه من الدخول في الجامعة، أو حرمانه من منصب الأستاذية أو نحو ذلك، ولذلك لجأ بعضهم إلى تغيير أسمائهم واستعارة أسماء مشتركة بين المسيحيين واليهود للاستفادة من هذا الغموض في أعمالهم الخاصة.

واليهود الأمريكيون، مع تكتلهم، مختلفون من حيث طبقاتهم الاجتماعية ومن حيث عقائدهم الدينية، ومن حيث الأمة التي ينتسبون إليها من الألمانية أو بولندية أو نحو ذلك. فاليهودي الغني من الإسبان أو البرتغال يعدُّ نفسه أعلى اليهود نسبيًا، وأعظمهم جاهًا، ويليه الغني من الألمان، ولكن لكثرة عدد الألمان من اليهود وكثرة غناهم ربما عدوا أعلى طبقة.

وهؤلاء بما كسبوا من الألمانية متفوقة متعجزة يحقرون اليهودي الروسي والبولندي.

ولهذه الخلافات الاجتماعية والعنصرية أثر كبير في نشوب الخلافات المتعددة بينهم، ولكنهم مع خلافهم بعضهم وبعض يتكتلون تكتلاً قويًا إذا حزب الأمر وعرضت منافسة بين اليهود وغيرهم؛ فهم إذ ذاك يكونون كتلة واحدة قوية، ويقفون وقفة واحدة أمام غيرهم. ومهما يكن أمرهم فقد أصبحوا في أمريكا قوة كبيرة بتسلطهم على منابع الثروة والقوة والدعاية، فهم أرباب البنوك وأرباب السينما وأرباب الصحافة. وبذلك كان سلطانهم في أمريكا سلطانًا كبيرًا.

فهل يتخذ العرب من هذا كله درسًا فيكتلوا أنفسهم، ويوحدا كلمتهم، ويقوموا مراكزهم في السياسة والمال وعدد الحرب والدعاية، ويفتحوا أعينهم لكل ما يجري في العالم مما يتعلق بهم ومستقبلهم، ويدعموا حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخلقية بدعمهم العلم الحديث؟ أو يظلوا متفرقين والعدو مجتمع، متصدعين والعدو ملتئم، قابعين في بيوتهم والعدو ينشط في كل الميادين؟ يسبرون سير الجمال والعدو يقفز بالطيارات، مكتفين بالدعوة بأن الحق معهم، والحق لا يفني ما لم تدعمه القوة. وقد كتب الله على نفسه: ﴿أَنْتَ الْأَكْرَبُ بِرَبِّهَا يُكَادَى التَّكْلِيفُونَ﴾ [الأنبياء: 105] وليس الصالحون من صلوا وصاموا ثم ناموا، إنما

الصالحون من ضموا إلى عبادة ربهم رعاية حقوقهم وواجباتهم، وعرفوا كيف يسوسون للمالك ويدبرون أمورهم على خير وجه وأقوم طريق، وتسلحوا بكل ما يقتضيه الزمان من سلاح - مادي ومعنوي - أولئك هم الصالحون الذين يرثون الأرض. أما من عداهم فيرثون الدل والمسكنة في الدنيا والقبور في الأخرى. ﴿إِنَّ لَنَا لَأَيَّامَ ۖ ﴿١٥﴾ ثُمَّ لَنْ نَعْتَبَ رِسَالَهُمْ ﴿١٦﴾﴾ [الغاشية: 26].



مصادفة

هل هي الوجود مصادفة؟ أم إن الوجود كله خاضع لقوانين ثابتة نعرف بعضها فنسميه سببًا
ومسببًا، ونجهل بعضها فنسميه مصادفة؟

خرجت في سيارتي أول أمس، وكان كل شيء على ما يرام: السائق متمرن، والسيارة
تسير سيرًا حسنًا والجو معتدل، وأوصلني السائق إلى حيث أريد، ثم استمر في سيره لعمل
من الأعمال، وبينما هو يسير إذا غلام يخرج من الشارع فجأة وهو يجري، فيريد السائق أن
يتفاداه فيصطدم بعربة ترام فيتشمس الجانب الأيسر من السيارة، ولم أشعر إلا والسائق يكلمني
في التلفون ليخبرني بما حدث.

وفي اليوم التالي استدعيت مندوب شركة لإصلاح العربة، فبعد أخذ وردّ قرر أن يصلحها
بثمانية عشر جنيهًا. وعدت إلى بيتي فوجدت خطابًا مسجلًا، ففتحت، فإذا فيه حوالة مالية
بمبلغ ثمانية عشر جنيهًا، ولم أكن أتوقع هذا المبلغ مطلقًا؛ لأنني كنت أدبت عملاً علميًا
وأعطيت عليه مكافأة، وانتهى كل شيء، فإذا هم يذكرون مع هذه الحوالة أنها بقية المكافأة.

ما هذا؟ وكيف حدث أن الغلام يخرج من الشارع فجأة وقت سير سيارتي ووقت سير
الترام، ولم أكن في السيارة، وكيف نجا سائقها، وكيف اتفق مبلغ المكافأة مع مبلغ
الإصلاح؟

فكرت في هذا كله: أهذا قُدْر قُدْر أم مصادفة حدثت، وتسلسل تفكيري على النحو
الآتي: ما معنى مصادفة؟ إن من العسير تحديد معناها، والناس يطلقونها على معانٍ مختلفة،
وكثيرًا ما يستعملونها في معنى الخير ومعنى الشر؛ فتشيم السيارة كان مصادفة سيئة، ونجاتي
ونجاة السائق من هذه الصدمة، ومجيء الحوالة المالية كان مصادفة حسنة. ولعل المعنى
الذي يراد منها هو حدوث شيء غير متوقع وغير مرتبط بشيء آخر سابق عليه في الوجود،
وليس له سبب معروف يوجب حدوثه، وكان يمكن أن يحدث ويمكن أن لا يحدث، وليس
خاضعًا للقوانين التي نعرفها ولذلك لا نتوقعه. فلستأ نسّمّي تعاقب الليل والنهار، ولا تتابع

الفصول ولا غليان الماء بالنار، ولا تبخره إذا غلى، ولا شيئاً مما عرفنا سببه، مصادفة؛ لأنها كلها تابعة لقوانين معروفة يمكن أن نتنبأ بها، ونجزم بأنه إذا حدث السبب حدث المسبب. ولكن إذا كنت اعتزمت السفر غداً فجاء الجو جميلاً والشمس ساطعة عدت هذا مصادفة حسنة، وإذا جاء الجو عكس ذلك عدته مصادفة سيئة؛ لأنني أعرف وقت مجيء النهار فلا أسمي ذلك مصادفة، ولكنني لا أعرف أنه سيكون صحواً أو غيمًا، أو بارداً أو معتدلاً، فأسمي هذا مصادفة؛ وما أسميه أنا مصادفة في هذا الباب قد لا يسميه عالم الأرصاد مصادفة إذا كان يتنبأ بحالة الجو في الغد بناء على علمه، فالمصادفة إنما هي مصادفة عند الجهل بالقوانين واحتمال أن الشيء يكون أو لا يكون.

وتساءلت بعد ذلك: هل هناك شيء يصح أن نسميه مصادفة؟ أو بعبارة أدق: هل في الوجود مصادفة، أم أن الوجود كله خاضع لقوانين ثابتة، نعرف بعضها قسميه سبباً ومسيباً، ونجهل بعضها فنسميه مصادفة؟ هذا السؤال هو بعينه سؤال الجبر والاختيار أو بعبارة أخرى سؤال الإيمان بالقضاء والقدر وعدم الإيمان بهما؛ وهو سؤال ظل الناس طوال العصور يحارون في شأنه، ويختلفون في الإجابة عنه، كان ذلك في العصور القديمة، وفي العصور المتوسطة، وفي العصور الحديثة؛ واتخذ الناس وضع السؤال والإجابة عنه أشكالاً مختلفة؛ ففي القديم كانوا يصوغونه: هل قدر على الإنسان كل ما يحدث له أو لا؟ وهل إرادة الإنسان حرة أو لا؟ وفي العصور الحديثة اتخذ وضعاً آخر وهو: هل ظروف الإنسان وبيئته المحيطة به تجعله يتصرف تصرفاً ما كان يمكن أن يتصرف غيره، أو أن إرادة الإنسان ليس شأنها شأن النبات والجماد والحيوان تسير في الوجود على وثيرة واحدة وعلى نمط في الحياة لا يتغير، بل هي حرة تمام الحرية، تنتج إلى الشيء وكان يمكنها أن تنتج إلى غيره، وتسلك هذا الطريق وكان في إمكانها أن تسلك الطريق الأخرى وهكذا من مختلف الأشكال في السؤال والجواب، والمحور في الجميع واحد.

ولئن كان الفلاسفة في جميع العصور لم يستطيعوا حتى اليوم أن يجيبوا إجابة حاسمة، فإنهم لم يتعبوا من السؤال والجواب، وظلوا يشكلون الصعوبة بأشكال جديدة، ويجيبون عنها إجابات جديدة.

ومن المعقول أن من يقول بالجبر لا يقول بالمصادفة؛ فكل شيء مقدر على الإنسان في الأزل، سواء منه ما كان مظهره الاختيار أو مظهره الاضطرار؛ وإن تكلم بالمصادفة فمعناها

في نظره شيء لم يجز به الإلف ولم يحدث في العادة، ولكن شأنه شأن غيره من المقدرات الأولية. أما الذين يقولون بحرية الإرادة وحرية التصرف، فمجال المصادفة عندهم فسيح؛ فإن جميع شؤون العالم وخاصة التصرفات الإنسانية كلها عالم مصادفات، غاية الأمر أن هناك مصادفات يكثر حدوثها وتكرارها على نمط واحد، فنعدل عن تسميتها بالمصادفات إلى تسميتها بالقوانين، والقوانين في نظرهم يمكن أن تختلف؛ وهناك أحداث لم تُولف ولم يكثر وقوعها على نمط واحد، فاكشفوا بتسميتها بالمصادفات.

ومن النتائج المؤلمة للقول بالجبر أن هذا المذهب يسلم إلى القول بأن ما وقع ما كان يمكن أن لا يقع، وأن ما سيقع لا يمكن أن لا يقع؛ وبعبارة أخرى: ما وجد ما كان يمكن أن لا يوجد، وما سيوجد لا يمكن ألا يوجد، فليس لإرادة الخيبرين المصلحين تأثير في الإصلاح، إلا على ضرب من التأويل، وهو أن المصلح - هو أيضًا - مجبر على الدعوة إلى الإصلاح لتحقيق النتيجة المحتومة؛ وهو مذهب قد يربح معتقده ويبيع فيه الراحة والطمأنينة، ولكنه لا يستفز الإرادة لإصلاح ما فسد وتقويم ما اعوج. ولعل إفراط المسلمين في العصور الأخيرة في عقيدة الجبر وغلوهم في الإيمان بالقضاء والقدر على النحو الذي اعتنقوه أخيرًا، كان من أسباب قصورهم في إصلاح حالتهم الاجتماعية وتقديمهم سيرهم مع الزمان. وربما كان من أكبر الفروق بين الشرقي والغربي، رضاه الشرقي عما كان وسيكون، وقناعته بحالته ولو ساءت، وثورة الغربي على ما يسوؤه وحده في تعرف أسبابه وعلاج فساد.

كما أن من الصعوبات في هذا المذهب غموض التفرقة بين الخير والشر، فإنه إذا كان الكذب والجبن والظلم قدرًا أزلًا، كالصدق والشجاعة والعدل، وأن المجرم في الحالة الأولى، والفاضل في الحالة الثانية، كل قد أتى بالأعمال التي قدرت عليه، فما الوجه للاختلاف في التسمية والاختلاف في التقدير؟ أو ليس من غير المفهوم على هذا الأساس تسمية شيء بأنه خير وتسمية آخر بأنه شر؟

وإذا عدنا إلى مذهب الاختيار وجدناه كذلك معيّنًا؛ فإن مذهب الاختيار بأوسع معانيه يجعلنا ننكر سير العالم، وخاصة التصرفات الإنسانية، وفق قوانين مضبوطة؛ فإذا كان الإنسان يمكنه أن يعمل وأن لا يعمل، ولا نستطيع أن نتنبأ بما سيعمله إذ يصح أن يعمل غيره، كان المستقبل فوضى لا نستطيع أن نرسم أشكاله، وكان الحكم على الناس بأنهم أختيار أو أشرار مجالًا للشك، إذ ربما يأتي الخَيْرُ بأفظم أنواع الشر، ويأتي الشرير بأحسن أنواع الخير!



هأنذا حائر في تفكيري بين الجبر والاختيار! وكل ما حدث أن سيارتي تكسرت، وأثار
كسرهما تكسير عقلي في الجبر والاختيار والمصادفة، وعدم المصادفة وأخشى أن أكون كذلك
أتعبت عقل القارئ من غير وصول إلى نتيجة، والأمر لله.

* * *

إلغاء البغاء

البغاء نتيجة لا سبب. فلذا اردنا القضاء عليه وجب ان نعمل للقضاء على اسبابه.

أصدرت مصر في هذا الشهر أمرًا عسكريًا بإلغاء البغاء.

والبغاء داء قديم يكاد يكون تاريخه تاريخ الجمعية البشرية، وقد حارت الدول في شأن معالجته في كل العصور؛ فكانت أحيانًا تعالجه بإقراره والاعتراف به ثم حصره؛ ووجهة نظرها في هذا الإقرار أنها إنما تفعل ذلك حرصًا على الأسر. فإنها رأت أن العهر لا بد منه ولا يمكن اتقاؤه، فإذا حاربه جهراً تسرب سرًا. وبذلك يتشرب العهر أو الفجور في أوساط ما كانت لتزل لو وجدت أمكنة للبغاء معينة، فالبغيُّ ماهرة ماهرة لها من الوسائل ما تستطيع به أن تنصب شراكها وتنفذ رغبتها سرًا إذا عجزت عن تنفيذها جهراً، كما تستطيع أن تندس بين الأوساط الشريفة، فتفسد أخلاقها وتضعف من عفافها. وإزاء هذه الحجة مالت بعض الدول في عصور مختلفة إلى الاعتراف بهن، وتخصيص بيوت لهن، وإرغامهن على تسجيل أسمائهن في سجل، وإلزامهن بتياب خاصة بهن حتى يعرفن، ووضع مراقبة شديدة عليهن، ومما احتج به أصحاب هذا النظر أن البغي عرضة للأمراض السرية، فمن الخير أن يعرفن ويحصرن وتفيد أسمائهن حتى يخضعن للكشف الطبي، وتبعد من ثبت مرضها وتعالج، فلا تنتشر بسببها العدوى.

هذه وجهة نظر الدول التي أقرت البغاء. ولكن نظرت بعض الدول الأخرى إلى المسألة من زاوية أخرى. قرأت أن إقرار الدولة للبغاء اعتراف بالمهانة الإنسانية وإهدار للكرامة النفسية، وتشجيع على زيادة البغاء وموت الضمير؛ فمن علمت أنها بغي معترف بها قد سجل اسمها في سجل الحكومة تبلد ضميرها وماتت نفسها وزاولت مهنتها -في نظرها- كما تزاول الحررة مهنتها، وقلَّ بعد ذلك أن يحيا ضميرها فتعدل عن عملها الخسيس. ورد هؤلاء - على فكرة حصر المرض ومعالجته بالكشف الطبي - بأن هذا الكشف إنما يجري على النساء البغايا، ولا يجري على من يفتشون دورهن من الرجال، وقد دلت الإحصاءات الدقيقة في أمريكا -مثلاً- على أن عدد المصابات بالأمراض السرية 4,86 في الألف من النساء، و10

في الألف من الرجال، والرجال يعدون كما تعدّي النساء، وليس عليهم من رقابة ولا كشف طبيعي. أضف إلى ذلك أن إقرار البغاء يستتبع حتمًا وجود عدد كبير من الرجال يحترفون حرفًا في مهنتي الخسة والنذالة، يسقطون بها أكثر مما تسقط البهني كالقواد وحماة البغايا ومحترفي وسائل الإغراء ونحو ذلك، وهم طائفة كالنباتات الطفيلية تمتص ماء السذج البسطاء، وقد تعيش عيشة الترف والنعيم على حسابهم.

ثم قد جربت الدول التي أقرت البغاء وضع هذه البيوت تحت إشراف البوليس لمراقبتها، ولكن دلت الأمور في جميع الدول على أنها تجربة فاشلة، فلم يستطع البوليس إزاء الحيل الدقيقة والألاعيب الخفية، وإزاء المغريات بالمال وغير المال أن يؤدي وظيفته كما ينبغي، فكان الأمر فسادًا على فساد.

ثم كان أن إقرار البغاء والاعتراف ببيوت البغايا سبب في اتساع تجارة الرقيق الأبيض حتى إلى عهد قريب؛ فالبيوت إذا أقرت رتب أصحابها الخطط لاستيراد سلع جديدة، فجدوا في الحصول عليها بمختلف الوسائل، أحيانًا عن طريق الإغراء وأحيانًا عن طريق التهديد والإكراه؛ وقد لغت خطورة هذا الأمر نظر عصابة الأمم، فدعت إلى اجتماع عقد في جنيف سنة 1921، وبثت خيراها لكتابة تقارير عن تجارة الرقيق الأبيض في البلدان المختلفة وما يتبع ذلك من فساد، فقرروا «أن وجود الدور المرخصة عامل يزيد في الاتجار بالنساء، وأن التحريات التي أجروها لا تثبت هذا فحسب، بل تدل على أن الدور المرخصة في بعض البلدان تصبح مركزًا لكل أنواع الفساد الخلقي».

ومن أجل هذا كل الاتجاه الحديث في الدول المختلفة نحو إلغاء البغاء وعدم الاعتراف به واتخاذ الوسائل لمنع أسبابه أو تقليلها على الأقل، حتى إنه في الإحصاء الأخير كان عدد الدول التي تحرمه ثلاثين دولة، والتي تفره ثمانين عشرة، وكانت مصر معدودة من الدول التي تفره فقط واحدة.



ولكن ما الذي يحمل على البغاء؟ لقد قال قوم من علماء البيولوجيا: إن بعض الأفراد يصابون بالشذوذ الجنسي بحسب تكوينهم، فيدعوهم ذلك إلى الإفراط في هذا الباب، وإن صحَّ ذلك وصحَّ العجز عن معالجته فهو قليل الحدوث. إنما الأسباب الهامة لذلك ترجع إلى عوامل اقتصادية واجتماعية.

فمن الناحية الاقتصادية كثيرًا ما يكون الفقر سببًا لهذا السقوط الخلقي: امرأة لا تجد من يعولها، ولا تجد حاجتها الضرورية من العيش والملبس، ولا تجد عملاً تعمله فتكسب منه، وليست متعلمة تعلمًا يمكنها من عمل شريف، وتجد أن الأبواب كلها سدت في وجهها، ثم تجد من يغريها بالنجور فتسقط؛ وقد دلت الإحصاءات على أن الفقر من أهم أسباب السقوط الخلقي، وأنه يكثر حيث يكثر الفقر ويقل حيث يقل غالبًا، وقد لا يكون السبب هو حصول الفتاة أو المرأة على القوت الضروري، ولكنها ترى مثيلاتها يأكلن أكلاً أنعم من أكلها، ويلبسن ثيابًا أفخم من لبسها، وينعمن بالحياة أكثر مما تنعم، ولم يكن لها من المبادئ الأخلاقية ما يحصنها ويحميها، فتزلق عند أول إغراء. ومن أجل هذا كان السقوط في المدن أكثر منه في الأرياف؛ لأن حاجات الإنسان ومطالب الحياة في المدن أكثر منها في الريف، ولأن سعة المدينة وكثرة سكانها يمكن المرأة من أن يجهل أمرها ولا تعرف حقيقتها ولا يبتها، فتجرؤ على ما لم تجرؤ عليه الفتاة المعروف بيتها المعلوم أمرها.

والأسباب الاجتماعية لهذا المرض كثيرة؛ فسوء التربية والخطأ في فهم الحرية واعتقاد أنها عمل الإنسان حسبما يشتهي ويهوى من غير قيد ولا رقيب، وانهيار المبادئ الأخلاقية التي تقدس العفة وتجعلها من أقوم الفضائل، وضعف الوازع الديني وتصدع الأسرة وكثرة الشقاق بين أفرادها، وانحلال روابط الزوجية فيها، وضعف سلطة الآباء والأمهات على البنات، وفراغ المرأة وعدم استطاعتها أن تجد ما يملأ وقتها بحمل مفيد أو بتسليّة بريئة، وعدم تقدير العرف والرأي العام لخطر الزلل تقديرًا صحيحًا، وعدم استنكاره واحتقاره للمرأة غير العفيفة... كل هذه أسباب اجتماعية للسقوط الخلقي في هذه الناحية؛ وإن كثيرًا من المتعفين والمتعفات لم يحملهم على العفة حب في الفضيلة، ولا ترفع عن الرذيلة؛ إنما يحملهم على ذلك خوف الأمراض السرية الشائعة؛ فقد ظهر هذا الوباء في جنوبي أوروبا في القرن الخامس عشر، واجتاح أوروبا كلها في القرن السادس عشر حتى كان الموتى به ثلث السكان، وكاد يعم العالم، فعمل الخوف منه في نفوس الناس أكثر مما عملت الحكومات والوعاظ والرغبة في الفضيلة.



وبعد، فالغناء البغاء عمل مشكور، يرفع عن مصر وصمة إقرار الرذيلة إقرارًا رسميًا وتحصيل الضرائب عليها، ويتضمن حسن التقدير للكرامة الإنسانية، ولكن لا بد أن نعترف بأن البغاء نتيجة لا سبب؛ فإذا أردنا القضاء عليه وجب أن نعمل للقضاء على أسبابه. لقد

أشرنا من قبل إلى بعض أسباب البغاء، فيجب أن نعمل لإلغائها كما ألغينا النتيجة، وإلا فإن بقيت الأسباب حاولت أن تنتج نتائجها في الخفاء، وفي ذلك الخطر الكبير. فإذا كان هناك مجرى من الماء وسدنا فوهته تجمع حتى يقوى فيزيل السد أو يتسلل في الخفاء حتى يجد له مسرباً. يجب أن نعمل على رفع مستوى الحياة الاقتصادية حتى يقل الفقر فيقل المعهر، وأن نعنى بالتربية كما عنينا بالتعليم، فالتربية غير التعليم، فقد يكون الشخص متعلماً وليس مريباً، كما قد يكون الشخص متربباً غير متعلم، والذي يقف دون المعهر هو التربية لا التعليم. وإن إلغاء البغاء ليس يكفي فيه إغلاق دوره وطرده محترفيه وتشتيت أهله، بل يجب مع ذلك توفير أسباب العيش لأهل هذه الحرفة الملعغة، ومراقبة أهلها مراقبة دقيقة، والقضاء أيضاً على دور الملاهي الخليعة التي هي سبب من أسباب الإغراء على البغاء، ثم إنشاء المستشفيات الصحية لمعالجة الأمراض السرية التي تنتج عن البغاء حتى نخفف نتاجه.

إن البغاء ثمرة شجرة خبيثة، فما لم تقطع جذورها تجددت ثمارها.



من الأدب العربي:

حديث أم زرع

من أظرف ما روت كتب الحديث، «حديث أم زرع»، وقد رواه المحدثون عن عائشة، وهي قصة لعلها كانت قصة شعبية عند بعض العرب سمعتها عائشة فروتها كما سمعتها. وتورد القصة على أن إحدى عشرة امرأة من نساء العرب ضمنهن مجلس، وجرى بينهن ذكر الأزواج، فتعاقدن أن تصف كل زوجها ولا تكتم من أخباره شيئاً، فكان المجلس بذلك معرض أزواج، منهن الراضية والساخطة، ومنهن المادحة والقاذبة، ومنهن الفصيحة البليغة، ومنهن دون ذلك. وأياً ما كان فالقصة تمثل نظر نساء العرب إلى أزواجهن، وتمثل الصفات الممدوحة والمذمومة في بيئتهن. ونكتفي بما استحسناه من وصفهن ذمًا كان أو مدحًا، فبعضهن كانت نافهة لا قيمة لوصفها، وبعضهن أخلت بالوعد فخافت من وصف زوجها.

قالت إحداهن إن زوجها غث هزيل، يجمع إلى قلة خيره سوء خلقه، لا ينال القليل منه إلا بالكثير من المشقة، وهو مع تفاهته مترفع متكبر يسمو بنفسه فوق موضعها. وقد عبرت عن ذلك بتعبيرها البدوي اللطيف: «زوجي لحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى⁽¹⁾».

وذمت أخرى زوجها بأنه جشع شره، إن أكل أو شرب أتى على كل ما أمامه، وهو مع ذلك لا يسد حاجتها منه: «إن أكل لفت، وإن شرب اشتف، وإن اضطجع التف».

وذمت ثالثة زوجها بأنه عيب أحمق سخيف العقل، يتخيل كل داء عند الناس داءً فيه، طويل اليد يضرب ويكسر، وذلك إذ تقول: «زوجي عيايا طباقاء، كل داء له داء، شجك أو فلك أو جمع كلا لك».

(1) يتقي: أي: يستخرج نفيه، والنقي هو المخ.

هذا نوع من أنواع الساخطات القادحات. أما من مدحن، فقالت إحداهن إنه حسن الرائحة طيب الملمس، وكُتبت بذلك عن طيب سيرته في الناس وحسن عشرته، إذ قالت: «زوجي، الريح ريح زرنب، والمسُّ مسُّ أرنب».

وقدّرت أخرى زوجها من ناحية المعنى فوصفته بأنها تسكن إليه وترتاح في جنبه، وتشعر بالطمأنينة إذ كان زوجًا لها وكانت زوجة له، لا تشمر من مصاحبه بسأم أو ملل، وعبرت عن ذلك تعبيرًا لطيفًا فقالت: «زوجي كليل تهامة، لا حرّ ولا قرّ، ولا مخافة ولا سامة».

ولاحظت أخرى في زوجها معنى لطيفًا، وهو أنه لطيف المشرة في البيت، خشن الملمس خارج البيت، لا يسأل عما افتقده في البيت، فقالت: «زوجي إن دخل فهد، وإن خرج أسد، ولا يسأل عما عهد».

ومدحت زوجة زوجها فقالت: «زوجي رفيع العماد، طويل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد». فوصفته بالشرف وطيب الأصل، والرفعة في قومه، وأنه طويل القامة، كثير الكرم، كثير الضيوف، وأنه اتخذ بيته قريبًا من مجتمع القوم، ولا يفعل ذلك إلا الكريم؛ لأنهم يأخذون منه ما يحتاجون إليه في مجالسهم.

ومدحت زوجة زوجها بأنه كثير المال، وقد أعد المال لقصاده، فقالت: «زوجي مالك، له أبل كثيرات المبارك، قليلات المسارح، إذا سمعن صوت المزهر أيقن أنهن هوالك». وتريد بالجملة الأخيرة أنه تعود أن يلقي ضيوفه بالمزهر (والمزهر هو العود يفتي عليه)، وقد تعودت إبله أنها إذا سمعت صوت العيدان والمعازف أدركت أنهن سينحرن لا محالة.

وجاء دور أم زرع فقالت: إنه زينتني بالحلي، ووسع علي في الرزق، وأخرجني مما كنت فيه من ضيق في أهلي إلى نعيم في جنبه. فإذا قلت فيه فمجال القول ذو سعة، فذلك قولها: «أبو زرع وما أبو زرع، أناس⁽¹⁾ من حلي أذني، وملا من شحم عضدي، وبجحتي⁽²⁾ فبجحت إلى نفسي، وجدني في أهلي في غنيمة بشق⁽³⁾، فجعلني في أهل سهيل وأطيط ودانس ومتق⁽⁴⁾، فعتنه أقول

(1) أناس: حرك.

(2) بجحتي: عظمي.

(3) شق: اسم موضوع.

(4) الصهيل: صوت الخيل. والأطيط: الإبل. والدانس: ما يدوس الزرع في البيدر ليخرج الحب من السنبل. ومتق: من التقيق، وهو أصوات المواشي.

فلا أقيح، وأرقد فأنصيح⁽¹⁾، وأشرب فأنقح⁽²⁾).

ويروي الحديث أن رسول الله لما سمع هذه القصة من عائشة قال لها: كنت لك كأي زرع لأم زرع.

وفي هذه القطعة الأدبية مصداق للحياة البدوية، من إبل وخيل وصهيل وتقيق، وفيها أمثلة لما يذم من الأخلاق من بخل وعي وحمق وشرة، وما يمدح من كرم ونحر للضيغان، وسعة صدر، وحسن عشرة، وفيها مثل من أمثلة ما يعجب المرأة العربية من الرجل وما لا يحجبها... إلخ.

ونقف عند هذا الخير قليلاً لتفكر: هل من المعقول أن يجتمع نساء كهؤلاء، فتقول كل زوجة على البديهة هذا اللفظ المزوق في هذا السجع المنق، من مثل عيايا طباقاء، ومن مثل إن أكل لف، وإن شرب اشئت، وإن اضطجع التف، إلى آخر الأسجاع، أو أن تصاصاً لطيفاً سمع الحكايات المألوفة فوضعها في هذه الصيغة البليغة؟.

تري، لو اجتمعت إحدى عشرة امرأة حضرية في مجلس القاهرة أو دمشق أو بغداد، فماذا كنّ يقلن إذا ذمن، وماذا يقلن إذا مدحن؟ ستختلف اللغة كل الاختلاف، وستختلف المعاني أيضاً كل الاختلاف، فلا يكون في اللغة بطبيعة الحال جمل ولا خيل ولا صهيل، ولا طويل النجاد ولا كثير الرماد؛ لأن كل بيئة لها حكمها، وكل زمان له لغته ومعانيه. وأكبر الظن أنه إذا اجتمع إحدى عشرة امرأة حضرية فمن الصعب أن يسود النظام والإصغاء حتى يسمعن رأي القائلة في وصف زوجها. ومن الصعب أيضاً أن يلتزم الصدق، فسيكون منهن المتزينة التي تسرف في مدح زوجها أو ذمه حتى تخرج عن المعقول. وهب أننا افترضنا الصدق والنظام فتكون هناك معان للذم جديدة، ومعان للمدح جديدة، ابتكرتها البيئة الجديدة. وسترى بعضهن يشكون أزواجهن من السهر خارج البيت إلى ما بعد منتصف الليل في سكر أو قمار أو مغازلة نساء أو كيف من الكيف، وهو معنى لم يتعرض له حديث أم زرع. وقد يشترك بعضهن مع نساء البدو في الوصف بالبخل وسوء العشرة، وإذا مدحن فقد يشتركن أيضاً في المدح بالكرم وإغداق النعم عليهن ونحو ذلك. ولكن مما لا شك فيه أن الملتية ستوحي لبعضهن بمعان جديدة، فقد تصف الحضرية زوجها بأنه أباح لها الحرية في

(1) أرقد فأنصيح: كناية عن كثرة خدمتها.

(2) أنقح: أروى.

كل ما تقول وتفعل كما أباحت له الحرية في كل ما يقول ويفعل. وما يدرينا! لعل امرأة
حضرية أخرى تصف زوجها الحضري بأنه استنوق فصار الناقة وصارت الجملة، وأصبحت
الذئب وأصبح الجملة.

ولعل هذا الحديث يوحى لنا بوصف أحد عشر رجلًا يجلسون فيصفون زوجاتهم
ويتعاقدون على الصدق في القول، إننا لكان مجلسًا ظريفًا يكمل مجلس أم زرع. ولعلنا
نفعل.



من الأدب العربي:

حكمة على لسان مهرج

من لقادة الامم جميعًا بعقلية أبي دلامة؟

كان أبو دلامة مهرجًا كبيرًا في أول العصر العباسي، يضحك الناس بشكله وقوله وفعله وشعره، فكان أسود اللون، قبيح الوجه، سكيرًا مرعبًا. وكان خفيف الروح، لطيف الشعر، حاضر البديهة، عارفاً بنفوس الناس وما يسهم وما يفضيهم، وخاصة الولاة والحكام، خبيرًا بطرق اجتذاب المال منهم. وكان يقوم مقام (مضحك الملك). وكان مضحكًا للسفاح والمنصور والمهدي، وتشيع نوادره وشعره وأقواله في بغداد فيخفون لها ويضحكون منها. ويخشى كل أمير أو كبير أن يجعله أبو دلامة موضعًا لنكتة أو نادرة من نوادره، فيسبغ عليه عطاءه حتى لا يكون موضع السخرية من الناس بما يتناقلونه فيه عن أبي دلامة. اتخذ من نفسه ومن زوجه ومن ابنه أسرة للحيل والمكر، يترز بها الأموال من الأغنياء، ويضحك منهم، ويضحك عليهم. ويصفه الجاحظ بخبرته النفسية، ودهائه في الاستجداء، ويستدل على ذلك بأنه أضحك المنصور يومًا، فقال له: سلني حاجتك. قال: كلب صيد. قال المنصور: أعطوه إياه. قال: فدابة أتصيد عليها. قال: أعطوه. قال: فغلام يقود الكلب. قال: أعطوه. قال: فجارية تصلح لنا الصيد وتطعمنا منه. قال: أعطوه. قال: لا بد لهؤلاء من دار يسكنونها. قال: أعطوه دارًا تجمعهم. قال: وإن لم يكن لهم ضيعة فمن أين يعيشون؟ فأعطاه ضيعة... الخ. قال الجاحظ: فانظر إلى حذقه بالمسألة ولطفه فيها، حيث ابتدأ بكلب، وانتهى بضيعة، ولو سأله الضيعة ابتداء ما وصل إليها.

وتروي لنا كتب الأدب الكثيرين فكاهته ونوادره وشعره الذي استخدمه في الإضحاك.

ولندع هذا كله ونروي له قصة رائعة حقًا حكيمة حقًا.

لقد كان أبو دلامة جبانًا يخشى الموت، ويخشى أن يحمل سلاحًا، ويخشى أن يشهد

قتالاً، وما له والقتال؟ فليس له إلا نكتة يقولها، أو أضحوة يضحك بها، أو حانة يحتسي فيها الخمر أو نحو ذلك من ضروب اللهو. أما ميدان القتال فيهرب منه هروب القار من القط. وعرف الخلفاء والأمراء منه ذلك، فكانوا يأمرونه أحياناً أن يتجهز للقتال لينظروا كيف يفعل، وكيف يضطرب، وكيف يستغيث، وكيف يصير أضحوة للناس بعد أن اتخذ الناس أضحوة له. أمره المنصور يوماً أن يخرج إلى الشام للقتال. فقال أبو دلامة: يا أمير المؤمنين، أعيدك بالله أن أخرج، فإني والله لشوم، قال له المنصور. امض، فإن يمني يغلب شومك. فقال: لَعَمْرُ الله يا أمير المؤمنين ما أحب لك أن تجرب في مثل هذا الموقف، فإني لا أدري أيهما يغلب! يمينك أو شؤمي، وأنا بنفسي أدري وأوثق وأعرف وأطول تجربة. قال المنصور: دعني من هذا؛ فما لك بد من الخروج. قال: فإني أصدقك الآن، شهدت والله تسعة عشر عسكرياً كلها هزمت وكنت سببها، فإن شئت الآن أن يكون عسكريك العشرين فافعل. فضحك المنصور وأعفاه.

وليس هذا أيضاً هو المقصود من هذا المقال. إنما حدث مرة أن أتى به إلى المهدي وهو سكران، فأراد أن يعاقبه، فجنده في جيش مع روح بن عدي بن حاتم المهلبي لمحاربة الخوارج، وهم أصدق الناس قتالاً، وأعنفهم حرباً، وأنكاهم في هدوهم، وظل أبو دلامة يستعطف ولا يجد سميماً، فخرج مع الجيش وحاول أن يستعطف قائد الجيش روحاً بن عدي المهلبي ويقول له [من البسيط]:

إنسي أهوذا بروح أن يتقدمني
إلى القتال فتخزي بي بنو أسد⁽¹⁾
إن البراز إلى الأقران أعلمه
مما يفرق بين الروح والجسد
قد حالفتك المنايا إذ صمدت لها
وأضبحت لجميع الخلق بالرصد
إن المهلب حب الموت أورتكم
وما ورثت اختياز الموت عن أحد

(1) بنو أسد: قبيلة المهلب.

لو أن لي مهجةً أخرى لُجُدتُ بها

لكنها خلقت فردًا فلم أجد⁽¹⁾

وهو شعر لطيف مؤثر، ولكنه لم يؤثر في «روح» ولم يستمع له، إذ كان هذا امر المهدي، وهكذا أرغم على القتال فتقدم إليه كارهاً ساخطاً خائفاً، فجمع كل حملته ودعائه للخروج من هذا المأزق، فماذا صنع؟

كانت عادة الخوارج أن يبدأوا القتال بالمبارزة، فيبرز رجل ويطلب من يبارزه، حتى إذا حمي القتال كانت حرب الكر، فخرج خارجي يطلب المبارزة وأمر أبو دلامة أن يخرج له، وهنا كان الموت لا محالة من نصيب أبي دلامة، فأتى له أن يقف أمام الخارجي؟ قال أبو دلامة: أيها يوم الامير! إنه أول يوم من أيام الآخرة، وآخر يوم من أيام الدنيا، وأنا والله جائع، فمر لي بشيء أكله ثم اخرج، فأمر له برغيفين ودجاجة، فأخذ ذلك وبرز إلى الصف ووقف أمام الخارجي، وكانت عيناه تتقدان، وأسرع إلى أبي دلامة يقضي عليه، فقال له أبو دلامة: على رسلك يا هذا. فوقف:

أبو دلامة: هل كان بيننا عداوة قط؟

الخارجي: لا

أبو دلامة: هل تعلم بين أهلي وأهلك وترًا؟

الخارجي: لا

أبو دلامة: ولا أنا والله لك إلا على جميل.

أبو دلامة: أنقتل رجلًا على دينك؟

الخارجي: لا

أبو دلامة: إني والله أدين بدينك، وأريد الشر لمن أرادته لك.

الخارجي: جزك الله خيرًا، (وأراد الإنصراف).

أبو دلامة: قف، إن معي زادًا وأريد أن أكله، وأريد مواكلتك لتتأكد المودة بيننا ونرى

أهل العسكريين هوانهم علينا.

(1) ديوانه ص 54 - 56.

الخارجي: افعل!

فتقدم إليه أبو دلامة حتى اختلفت أحناق دابتيهما، ووضعنا أرجلهما على معرفتيهما، وجعلنا بأكلان، فلما رأى المسكران ذلك جعلوا يضحكون، وعاد أبو دلامة بعد الأكل وقال للقائد: أنا كفيتك قرني فقل لغير يكفيك قرنه.



هذه هي حكمة أبي دلامة، وهي حكمة العالم كله، وهي الحكمة التي غابت عن الناس جميعًا في بداوتهم وحضارتهم، فكانت الحرب المزمنة، ولو عقل الناس لفعلوا فعل أبي دلامة، لِمَ يقاتل الجيش الجيش؟ هل بينهما خصومة؟ لا. هل بينهما ترة؟ لا. لو سأل كل جندي قرنه سؤال أبي دلامة لأجاب إجابة الخارجي، ولو سأل كل جيش الجيش الذي يقاتله هذا السؤال لأجابه هذا الجواب، بل هذه الحكمة هي التي غابت عن رؤساء الحكومات وقادة الحروب، فلو تساءلوا سؤال أبي دلامة، ما كان الجواب الحق إلا إجابة الخارجي. والحق أن ليس بين الجيوش عداة إلا عداة مصطنع تبثه الوطنية المصطنعة، والناس يحاربون اتباعًا لرأي القادة الذين يقعون تحت سيطرة الغفلة. وقد كان الناس قديمًا إذا نازع فرد فردًا تقاتل الفردان، وأخذ أحدهما حقه أو ما يدعى أنه حقه بالقتال، فلما تحضرنا حل العقل محل القتال وأنشئت المحاكم وأنشئ القضاء، ولكن عقل الأفراد ولم تعقل الحكومات، فلا تزال الحكومات تأخذ حقها أو ما تدعى أنه حقها بالقوة والحروب، فعل الإنسان المتوحش الأول.

لماذا يتقاتل الناس؟ إنهم يتقاتلون لأن حكوماتهم تريد القتال، ولماذا تتقاتل الحكومات؟ إنها تتقاتل لسبب من أسباب ثلاثة، أو لها جميعًا! إنها تتقاتل لأن مريدة القتال تريد العظمة والسيطرة واتساع الرقعة، أو تريد زيادة المال لأمتها، واستغلال الغير لفائدتها، وإفقار الأمة المغلوبة لغنى الغالبة، وشرب دم المغلوب لري الغالب، أو تريد الفخفخة الكاذبة وحسن الصيت، والتبجح بأنها أعظم دولة، أو أقوى دولة، أو أنها لا تغرب الشمس عنها، أو أنها ذات الكلمة المسموعة في سياسة العالم وتوجيهه.

هذه هي الأسباب التي كانت من أجلها الحرب ولا شيء غيرها، فلننظر إليها بعين الحق، وإن شئت فقل بعين أبي دلامة، هل شيء منها أو هي كلها تستحق هذه الدمار في العالم، وهذه الدماء تجري أنهارًا، وهذا الفرع يملأ النفوس، وهذه الأسر تفقد أبناءها

وتشقى بقتل عائلتها، وهذا الخراب وهذا الدمار، وهذا النقص في الأنفس والأموال
والشمرات؟. إن القادة إنما يفعلون ذلك لأنهم فقدوا عقولهم وغلبت عليهم شهواتهم، ولو
عقلوا لראوا أن لا شيء في العالم يساوي إزهاق روح واحدة، وأن المادة مهما عظمت لا
يمكن أن تقوم بإنسانية مهما كانت جزئية.

أما بعد، فمن لقادة الأمم جميعًا بعقلية أبي دلامة!!

* * *

التجديد والمجددون

حركات التجديد في عصرنا الحاضر تسرع منها في كل عصر مخسى لأن للعالم أصبح وحدة، والفروق في الأزمنة والامكنة قد قضى عليها، وما يحدث في أمة ينتقل عنها إلى اقتصى العالم في سرعة البرق... وحسبك في ذلك تطور الشرق في القرن الأخير--

من الأحاديث الطريفة ما روي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «بيعت الله لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها». وقد أخذ العلماء يبحثون في رأس كل مئة سنة عن هذا المجدد الذي يصدق عليه الحديث، فقال بعضهم إنه عمر بن عبدالعزيز على رأس المئة الأولى، والشافعي على رأس المئة الثانية، وابن سريج أو الأشعري على رأس المئة الثالثة، وأبو حامد الإسفرائيني على رأس المئة الرابعة، والخامس الغزالي، والسادس الفخر الرازي، والسابع ابن دقيق العيد... إلخ. ويعجبني في هذا الحديث طرافته من حيث معناه وتقريره لفكرة تغيير التشريع بتغير الزمان، ولكن لم يعجبني من الفقهاء تزمتهم الحرفي في تحديد مجيء المجدد على رأس كل مئة بالحساب الدقيق، كما لم يعجبني فيهم تعصبهم المذهبي واعتقاد الشافعية أن المجدد يجب أن يكون شافعيًا أبدًا، وهكذا.

والواقع أن فكرة التجديد لا يمكن أن تقاس بالمترا، فقد يحدث من الأحداث ما يستوجب التجديد في زمن قصير، وقد يحدث منها ما يستوجب التجديد في زمن طويل، وليس التجديد مقصورًا على الدين، فكل مرفق من مرافق الحياة يتجدد: الدين، والعادات والتقاليد، والأدب، والفن، والنظريات السياسية والعلم، وكل شيء في الحياة يتجدد، لأن هذه الأشياء كلها ولينة الزمان، والزمان في تجدد مستمر وحركة دائبة، فكم من الفرق بين الأدب الجاهلي والأدب الحديث! وكما قال الجاحظ: «كم من الفرق بين قول امرئ القيس [من الطويل]:

تقولُ وقد مال الغبيط بنا معًا عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل⁽¹⁾

وقول علي بن الجهم [من الطويل]:

(1) ديوانه ص 11.

فبتنا جميعًا لو تراقُ زجاجتُ من الماء فيما بيننا لم تسرِّب⁽¹⁾

وفي كل شيء تجد هذا التغيير: بين البيت قديمه وحديثه، والملابس قديمها وجديدها،
وفن العمارة قديمه وجديده، والموسيقى قديمها وجديدها وهكذا. وكل تغيير في مرفق من
هذه المرافق يسمى تجديدًا.

ولكن ما هو التجديد وما هي قوانينه؟ إن التجديد من ناحيته النفسية معناه مرونة العقل
لإحلال الأوضاع الجديدة محل الأوضاع القديمة أو تعديل القديم ليتفق والجديد، ومن ذلك
يتضح أن التجديد يتخذ أحد شكلين: إما القضاء على القديم بالوسائل الثورية وإما أخذ طرف
من القديم وطرف من الجديد ومزجها مزجًا متناسبًا بوسيلة سلمية هادئة. وقد أشار روسو
في القرن الثامن عشر إلى أهم مظاهر التجديد، إذ وصفه بأنه «الأخذ بمبادئ الإنسانية
والمبادئ العقلية والتسامح الفلسفي، وإحلال ذلك محل الأوضاع القديمة وتقديس السلطات
والتعصب الضيق النظر».

وللتجديد قوانين تشبه القوانين الطبيعية في دقتها واطرادها وعدم تخلفها، وإن كان لا
يزال بعض هذه القوانين غامضًا معقدًا.

تبدأ فكرة التجديد عند فرد أو أفراد قلائل، وتأتيهم هذه الفكرة من شدة شعورهم بسوء
الحاضر. فيدعون إليها ويؤلفون الحجج العقلية والشعورية للبرهنة على صحتها، وقد يحدث
أن تقبل هذه الفكرة وتنتشر وتتسع كما تتسع الموجات حتى تعم الشعب بأجمعه، ولكن كثيرًا
ما يحدث أن تقاوم الفكرة، ويدعو إلى مقاومتها أنها قد تسلب بعض أصحاب المصالح
وتفوت على المتمسكين بالقديم منافعهم، كما يحدث عادة عند اختراع آلات للثقل تحل محل
أدوات النقل القديمة، وكما يحدث عند الدعوة إلى منهج في التعليم جديد يخالف منهجًا في
التعليم قديمًا أو نحو ذلك. وقد يدعو إلى اضطهاد الدعوة الجديدة خوف أصحاب السلطان
منها، لأنها تذهب بجاههم أو سلطانهم؛ إذ ذاك يقف أصحاب المصالح المهتدة وأصحاب
السلطات المقررة في سبيل هذه الدعوة فيضطر الداعون إلى مقابلة المقاومة بالمقاومة ومحاربة
الفكرة بالفكرة، وقد يستدعي الأمر محاربة العنف بالعنف، فينقسم الناس إلى معسكرين:
معسكر يناصر القديم، ومعسكر يناصر الجديد، والغلبة للقوة، ولسنا نعني القوة المادية
فحسب، بل المادية والمعنوية معًا.

وقد يجد دعاة التجديد أنفسهم أمام تيارين متناقضين، فيضطرون إلى منازلتهما جميعًا؛

(1) ديوانه ص 95.

كالذي حدث في الاشتراكية، إذ رأى أصحابها أنهم مضطرون إلى منازلة فكرة الشيوعية المتطرفة وفكرة الرأسمالية الجامدة.

ثم إن هناك ظروفًا تساعد على نجاح الفكرة الجديدة؛ منها أن يعم الشعب الملل والإحساس بسوء الحال والطموح إلى حال خير من حالهم ونظام خير من نظامهم وعدل يحل محل ظلمهم، فتسري الدعوة إلى التجديد وإلى التغيير سريان النار في الهشيم. ويقرب من هذا أن تكون الدعوة إلى الجديد قريبة من أذهان الشعب محركة لمواقفهم محققة لآمالهم. أما إن كانت الدعوة تسبق زمنها بوقت طويل، ولا تلتقي مع عواطف الناس وعقليتهم الحاضرة فقل أن يكتب لها النجاح.

ومن المشاهد أن هناك جماعات تكون أسرع قبولًا لفكرة الجديد، وجماعات أخرى أشد مقاومة للتجديد، فإذا كانت الجماعة من الجماعات التي تكونت حديثًا، ولم تقيد بقيود ثقيلة من الأوضاع، كما هو الشأن في أمريكا، كانت أقرب إلى اعتناق فكرة التجديد، وكذلك الشأن إذا سادت فيها حرية الرأي، وحرية الصحافة، وحرية الخطابة، والتسامح الفكري والديني، كما هو الشأن في إنجلترا. أما إن كانت الأمة بدائية تقدر الآباء وما صدر عنهم كالذين قال فيهم الله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ فِتْرٍ وَإِنَّا عَلَىٰ فِتْرِهِم مُّثْبِتُونَ﴾ [الزخرف: الآية 22]، أو كانت الأمة متدينة دينًا جامدًا لا تسمح فيه باجتهد ولا تعمل فيه عقلًا، ولا تقيسه بالمصلحة العامة، فهناك يكون الجمود وسد الآذان وإغماض العيون عن كل دعوة إلى التجديد.

ومن العجيب أن نرى بعض العادات الجديدة تنتشر في سرعة، وبعضها لا تنتشر مطلقًا أو في ببطء شديد! فسفورة المرأة المصرية كان عادة جديدة سرعان ما انتشرت حتى كادت تعم الشعب بأجمعه، ولكن لبس السيدات للبنطلون واللكورسيه ولعب الرجال للبياردو لمن ينتشر، فهل سبب هذا أن العادة الجديدة إذا انبعث من صميم الشعب، ومن الطبقة الوسطى والدنيا كانت أهم، وإذا نبعث من الطبقة الأرستقراطية لم تعم؟ وأن السبب في ذلك يرجع إلى أن الموامة وعدم الموامة وتكاليف البدعة الجديدة كثرة وقلة.

وللأزمات فضل كبير على التجديد؛ فالأزمات الحربية مثلًا قربت بين أمم ما كان يظن أن يقرب بعضها من بعض، وحملت على التفكير في مثل عصبة الأمم وميثاق الأطنطي وهيئة الأمم المتحدة ونحو ذلك، وإن كانت ولدت تفكيرًا ولم تتحقق عملاً؛ والأزمات الاقتصادية كوقوع طائفة كبيرة من الناس في الفقر والمرض والجهل، كثيرًا ما تحمل الأمة على التفكير

في نظام الثروة وضرب الضرائب ووضع الخطط لمقاومة الفقر والجهل والمرض، وهكذا.

وحركات التجديد في عصرنا الحاضر أسرع منها في كل عصر مضى؛ لأن العالم أصبح وحدة، والفروق في الأزمنة والأمكنة قد قضي عليها؛ وما يحدث في أمة ينتقل عنها إلى أقصى العالم في سرعة البرق؛ ولذلك نرى حركات التجديد في الأفكار والنظم السياسية والنظم الاجتماعية والاقتصادية تغزو العالم بأسرع من غزو الحروب؛ وحسبك في ذلك تطور الشرق في القرن الأخير وقبوله أفكارًا كثيرة جديدة من المدنية الغربية في الماديات والمعنويات ما كان يقبلها في العصور الماضية.

وما مظاهر القلق والاضطراب في العالم اليوم إلا مظاهر حرب بين جديد وقديم، وإن شئت فقل بين قديم ظهر فساده وجديد لما يتضح ولما يحدد، ومن المشاهد أن مرافق الحياة في كل شعب متفاعلة ميالة بطبيعتها إلى إيجاد الانسجام بينها، فإذا دخل التجديد في مرفق منها فسرعان ما تتفاعل لذلك سائر المرافق كحوض الماء يصب فيه ماء بارد وماء ساخن، فسرعان ما يكتسب البارد سخونة والساخن برودة حتى يكون منهما ماء في حرارة واحدة.

قد كان ذلك قديمًا في كل شعب، أما اليوم فالعالم كله على هذه الحال يتفاعل ويتفاعل ثم ينسجم وينسجم، والطبيعة دائمًا تميل إلى وحدة الوجود.



مذكرات الأستاذ: محمد كرد علي

نشر الأستاذ: محمد كرد علي جزأين من مذكراته ضمنهما ترجمة حياته، وهي حياة طويلة حافلة؛ فقد عاش الأستاذ في أوساط مختلفة، ورحل رحلات كثيرة في الشرق والغرب، وانغمس في السياسة واكتوى بناها، واشتغل بالصحافة مدة طويلة. والصحافة من أكبر المدارس في معرفة الحياة والوانها، وصادق كثيرًا من رجال الأدب والسياسة والعلم والمال والأعمال، وخبرهم وأطال عشرتهم، وعمر بحمد الله عمراً طويلاً، فقد ذكره في مذكراته أنه في عشر الثمانين. وتقلب في مناصب كبيرة حتى كان وزيراً أكثر من خمس سنوات، فالمذكرات مظنة الإفادة والإمتاع.

وقد صاحبت الأستاذ كرد علي مدة طويلة - جالسته في مجمع فؤاد الأول في مصر واستمعت إلى آرائه وبحوثه، وجالسته في لجنة التأليف والترجمة يوم كان يشاها، وفي مجمع دمشق أيام كنت أزورها، وكونت فيه رأياً بعد طول الخبرة، هو أنه واسع الاطلاع على الكتب العربية، عليم بمصادر الموضوعات المختلفة ويخزائن الكتب وهي شيمة أخذها عن أستاذه الشيخ طاهر الجزائري، فقد كان رحمه الله بحائث في الكتب عليماً بخفاياها، حسن التقدير لغتها وسميتها. وقد أفاد الأستاذ كرد علي العالم العربي بما ألفه في هذه الناحية ككتابة «خطط الشام» وبما نشر من كتب من مثل رسائل البلغاء، وأخبار أحمد بن طولون.

ولكنه إذا عدا هذا الطول فتعرض لبحث مبتكر أو لنقد لما قرأ، أو تعقيب على قول لم يعجبني كثيراً، لا في آرائه ولا في أسلوبه، فأراؤه لا تصدر عن أفق واسع ولا نظر شامل ولا عمق كاف، وأسلوبه متعثر ليس فيه رونق أو صفاء، ونكاته ونوادره تستجلب الضحك عليها لا الضحك منها، وكنت لا أرتاح لكثير من تصرفاته، فهو إذا لقي أحداً من معارفه عانقه وبالغ في مدحه في وجهه حتى يخجله، وأثنى على تأليفه وكتبه ولو لم يكن له تأليف ولا كتاب، والله أعلم بما يقوله من ورائه.

وجاءت مذكراته هذه مصداقاً لما أقول، من قلة في الذوق، وسخافة في الحكم، وتقويم ما ليست له قيمة، وتحقير ما له قيمة.

وهؤلاء المصريون الذين كان يلقاهم فيعانقهم ويشيد بذكورهم قد انقلب عليهم انقلاباً عجيباً لسبب عجيب أيضاً!

أسوق لذلك مثلاً لطيفاً. فقد كتب في الجزء الثاني مقالاً عنوانه: «كتاب إلى حبيب» كُتِبَ إلى معالي محمد حلمي عيسى باشا، يصب فيه نغمة على آداب مصر، ويسبهم ويقدم فيهم أنفع القدم. لماذا؟ لأنهم لم يقرظوا كتبه ولم يشيدوا بذكوره أو نحو ذلك من توافه الأسباب. اسمعه يقول: «وماذا أقول في مجلاتكم وصحفكم و«أحمد حسن الزيات» صاحب مجلة الرسالة بعد أن كان يكتب لي أنه كان لقي فرغته. تنكر لي بأخرة وأعمته التجارة وجمع الأرباح، ونسي أصحابه ومن عاونوه على اكتساب الشهرة». «وصديقي أحمد أمين كأكثر المتشغلين بالعلم في مصر وغير مصر «أشغل من ذات النحيين»، ما سمعت منه كلمة طيبة لا باللسان ولا بالقلم منذ عرفته، وأنا -شهد الله- ما تركت باباً من أبواب الدعاية له منذ ظهوره في التأليف. سأله في الجامعة أحد تلاميذه من الحلبيين عن رأيه في، فقال: تسألني رأيي في بلديك؟ إنه أعرف المعاصرين بالمصادر». «وهناك في مجمع فؤاد الأول من هم عجيبة الزملاء. هناك رئيسه أحمد لطفى السيد باشا الفيلسوف، وكثيراً ما نوهت به، وأردت إخواني في المجمع العلمي العربي من أول تأسيسه أن يختاروه عضواً مراسلاً فانتخبوه، وما تنازل أن يحييهم بكلمة شكر فيما أذكر، ولم يغلط خلال خمسين سنة أن يقابل جميلي بمثلها، كأنه يعتقد أن ما أقول به نحوه هو واجبي، وأنه من عالم غير هذا العالم، وشتان بين ثقله وخفتي، وفرق بين جنسيتي وجنسيته، هو مصري وأنا شامي». ثم أبان سبب سخطه عليه، فذكر أن لطفى باشا دعاه وزملاءه إلى نادي محمد علي، فلحظ لطفى باشا أن بين الأعضاء الأجانب رجلاً له لقب وزير فدعاه إلى الجلوس في مقام التكرمة وترك كرد علي.

ونقم علي المازني وهيكمل لمثل هذا السبب فقال: «إن رصيفي المازني وهيكمل ما أضاعا قط كلمة في التعرض لعمل عملي وعمل إخواني في الشام. انتخبهما مجعنا عضوين مراسلين، فلم يتنزلا أن يكتبنا له سطرًا، كيف يرتكبان هذا الإثم والمازني دأب حياته يكتب المقالات للصحف والمجلات، ودأب يستوفي المكافآت عليها، وهيكمل أصبح يقلمه وحزبه ممن يدير دفة السياسة المصرية، وأي نفع يأتي من كرد علي وصحبه؟».

وأغرب من ذلك كله فسوته على الأستاذ محمود شلتوت. أتدري ما السبب؟ إنه سبب يستوجب الاستغراق في الضحك من غير شك. قال -حفظه الله- «كان الشيخ محمود شلتوت

لي صديقًا قديمًا، عرفته في دار آل عبد الرازق الأكارم، ولما اضطلعه الشيخ الظواهري في الأزهر كنت من أول الحائقين عليه، ولما نفس خناقه وأعيد إلى منصبه فرحت له فرحًا كثيرًا، أتدري ماذا كان مقامي عند عضو جماعة كبار العلماء؟ كان منه أن أهداني كتابًا له وكتب على ظهره: «آية الإخلاص لصاحب العزة فلان». هذا ما جناه الأستاذ شلتوت وما استحق من أجله من الأستاذ كرد علي اللوم والتعنيف والتأنيب، حتى ختم ذلك بقوله: «إن المباينات بين أرباب العمائم وأرباب الطرابيش قديمة لا تحتاج إلى بيان»، وهكذا وهكذا من أمثال هذه الأحكام العجيبة للأسباب الغريبة.

ألا يدري الأستاذ أن الحكم على الأشخاص إذا كان ميزانه مدحًا لكتاب أو عدم مدحه أو الإقراط في الألقاب أو التصيير فيها، أو نحو ذلك من توافه الأمور، كان حكمًا سخيفًا لا يقام له وزن، وكان أشبه ما يكون بحكم الأطفال إذ يحبون شخصًا لأنه يضحك في وجوههم أو يقدم لهم قطعة من الحلوى. ويكرهون آخر لأنه عيب في وجوههم أو لم يقدم لهم حلوى. أما الرجال العظماء أمثال الأستاذ فميزان الأحكام عندهم يجب ألا يكون الأحداث الشخصية الصغيرة، وإنما قيمتهم الحقيقية وصفاتهم الذاتية. ولو حكم على جمال الدين الأفغاني ونابليون وبسمارك، بل لو حكم على الأنبياء والمرسلين بميزان الأستاذ هذا لكانت النتيجة غريبة عجيبة. فليس منهم إلا من عيب ولم يقرط، وانتقد أحيانًا في مرارة وعاقب أحيانًا في شدة، ومع كل هذا لم تدخل هذه الأعمال كلها في الميزان الصحيح للحكم عليهم، لأنها توافه لا يابه بها إلا التافهون. ومن أجل هذا النظر التافه لم ينل أحد من إعجاب الأستاذ محمد كرد علي في مصر ما ناله جميعه «البعكوكه» فقد كتب في محاسنها صفحات ثناء وإعجاب لم ينلها أحد من الكبراء ولا العظماء ولا المؤسسات العلمية والأدبية.

ثم في الكتاب مصداق لقلّة الذوق، فهو يصف المشتغلين بالعلم في مصر وغير مصر بأنهم أشغل من ذات النحيين، وأحيل الأستاذ الكبير على أي كتاب في الأمثال أو على لسان العرب في مادة «نحي» ليعلم مضرب المثل، وليعلم أيضًا أنه لا يصح أن يستعمله في مثل هذا الموضوع إلا من تجرد من كل ذوق.

ويشاه أدبه أيضًا بعد أن مدح لجنة التأليف وذكر فضلها عليه في أنها طبعت له ثلاثة كتب وأعدت طبعها وعاملته معاملة حسنة - شاء أدبه بعد كل هذا أن يصفها في ثنايا المدح بأنها «عصابة» ولكن لا بأس، فالذوق شيء ليس في الكتب.

ويحاول الأستاذ في مذكراته أن يظهر بمظهر الوطني الكبير والمصلح العظيم والأخلاقي المثالي؛ ولكن لا يلبث أن يخونه قلمه فيكشف عن نفسه، ويذكر مثلاً أنه عمل وزيراً مع حفي بك العظم والشيخ تاج الدين الحسيني خمس سنين وسبعة أشهر في ظل الانتداب الفرنسي، ثم هو يطلق قلمه فيهما بالنقد واللدغ والتجريح، ويصفهما، بضعف الشخصية والمحسوبة والخضوع للسلطة الفرنسية خضوعاً تاماً مطلقاً وتنفيذ أوامرها مهما كانت ضارة بالبلاد، إلى آخر ما قاله فيهما. والرجل الأخلاقي المثالي لا يبيع نفسه أن يشغل الوزارة أكثر من خمس سنين مع مثل هذين الرجلين لو صدق قوله فيهما. إن الرجل الأبى الشجاع يرفض أن يعمل مع من يعتقد أنه يضر البلاد مهما ادعى أنه يريد الإصلاح. وأنكى من ذلك أنه يذكر أنه كان يشغل معهما رغم أنهما ولم يكن يحميه في الوزارة ويضغط عليهما في إبقائه إلا السلطة الفرنسية. يرى الأستاذ أن حب الفرنسيين لبقائه كان صادراً عن غفلة منهم، فيظنوا فيه أن يشابعهم وهو في الحقيقة يناهضهم؟ أو أنهم يعلمون حق العلم حقائق الرجال ومن ينغمهم ومن يضرهم، وأنهم لولا ما يجدون فيه من خدمة كبيرة لهم ما أبقوه لحظة وانتهزوا فرصة غضب رؤسائه عليه فأخرجوه من الوزارة مغتربين مسرورين!

الحق أنه قد تم في عهد وزارته أكبر مصائب سورية وهو تقسيمها إلى دويلات أربع وتمزيقها إلى وحدات متعددة، لكل دويلة علم ولكل دويلة إدارة، وما تحرك الأستاذ ولا حدثت نفسه بالاستقالة رغم كل هذا، وإنما بقي مطمئناً راضياً عما يجري حتى نخى الفرنسيون الوزارة كلها.

وقد كان الأستاذ -كما ذكر في مذكراته- يدعي عند رئيس الوزراء الشيخ تاج الدين الحسيني ليؤنس الذين يدعوهم الرئيس من سيدات الفرنسيين وسادتهم، كما كان يدعى لاستقبال المتدوب السامي في بيروت عند حضوره من فرنسا، فيلبي الأستاذ هذه الدعوات راضياً مغتبطاً فخوراً. وهكذا وهكذا مما تكشف عنه المذكرات.

وآخر ما كنت أمله فيه أن يتحرى الصدق فيما يقول، ولكن خاب أملِي في هذا أيضاً، فقد رأيتُه يذكر عني حادثتين أشهد بالله أنها كاذبتان، كما يذكر كثيراً من الأحداث عن أشخاص متعددين في مصر والشام يكذبونها ويتكرونها. وأسوأ ما في هذا أن يشكك القراء في كل ما صدر عنه حتى في كتابه تاريخ خطط الشام، والحضارة الإسلامية. فمن يدري! لعله استباح لنفسه من خلق الأحداث ما استباحه في الرواية عن الأحياء، وبهذا لم يكن أساء

إلى نفسه فقط، ولكنه أساء إلى المؤرخين جميعًا. ولعل كثيرًا ممن ورد ذكرهم في الكتاب
وانهموا بالجهل أحيانًا، والجاسوسية أحيانًا، والرشوة وقلة الذمة أحيانًا، لم يكن فيهم شيء
من هذا، وإنما نشأت من سوء ظن الأستاذ أو اختراع خياله أو فساد حكمه على الأشياء.
وعلى الجملة فهذه المذكرات لم تصدر إلا بخذلان من الله كبير، فإله يعفو عنه ويغفر
له.

* * *

روح السماحة

قرأت اليوم وصفاً لناد في واشنطن إذا ترجمنا إسمه إلى العربية سميناه «نادي السفود»⁽¹⁾ عدد أعضائه خمسون يختارون على أساس مراكزهم الإجتماعية ومقدرتهم الصحافية ومهارتهم التهكمية.

ولهذا النادي تقاليد، فالأعضاء يلبسون في الاجتماع «الفراك» وربطة الرقبة البيضاء، ولهم شارة هي عبارة عن صورة «سفود» تعلق على السترة، فيعلم أن صاحبها عظيم من العظماء إذ كان عضواً في هذا النادي.

وعمر النادي الآن خمس وستون سنة، يقيم أعضاؤه حفلتين كل عام، إحداهما في إبريل، والأخرى في ديسمبر، وفي كل حفلة يدعى رئيس الجمهورية، ورئيس الحزب المعارض، وكبار موظفي الدولة -وقد لبي الدعوة رؤساء الجمهورية جميعاً، ما عدا الرئيس «كليفلاند». وفي كل اجتماع يعد برنامج حافل يشتمل على أغان وموسيقى وتمثيل، ونكات رائعة، وكلها ترمي إلى نقد الرئيس ورئيس المعارضة وكبار الموظفين نقدًا تهكميًا لاذعًا، واستعراض المشاكل التي تشغل بالهم، وتشغل الرأي العام، وكيف تصرف فيها هؤلاء الكبار، ثم وضع ذلك كله في قالب فكاهي ساخر، وبعد أن ينتهي هذا البرنامج الذي يشوي فيه هؤلاء الكبار على السفود، يقف رئيس الجمهورية ورئيس الحزب المعارض، فيخطب كل منهما عشر دقائق شاكراً النادي تهكمه، مقابلًا السخرية بالسخرية، والتهكم بالتهكم، واللذع باللذع، وبذلك ينتهي الاحتفال بعد أن يكونوا قد عرضوا للمشاكل والرؤساء من الجانب التهكمي، فأبانوا مثلاً كيف كبر هؤلاء الكبار صغار الأمور، وعدوها مشاكل عظمى وهي في ذاتها نافهة، وكيف تصرفوا فيها تصرفات مدوية، وكان يمكن أن يتصرف فيها على أبسط وجه وأخصر طريق، وكل ذلك في ثنايا الضحك اللطيف، والتهزئ الطريف.

ويقول أحد رؤساء الجمهورية في مذكراته: «يزودنا نادي السفود بقدر كبير من المرح،

(1) السفود: هو الحديدة التي يشوي عليها اللحم.

وقد روضت نفسي على الابتسامة العريضة من النكات اللاذعة التي تقال عني... ويغريني على ذلك علمي أن كل رئيس غيري -مهما بلغت منزلته- سيلقى ما لقيت في سبيل المرح في هذا المساء.

وقد حدثني من تخرج من جامعة أمريكية أنه فوجئ آخر العام الدراسي بورقة وزعت عليه وعلى سائر الفصل، تسأله فيها الجامعة عن رأيه في الأستاذ فلان من حيث كفايته العلمية ومن حيث طريقة تدريسه، ومن حيث معاملته الطلبة إلخ. والطلبة يجيبون في صراحة من غير ذكر أسمائهم، والجامعة والأساتذة يتقبلون هذا في سماحة.

هذا ما أسميه روح السماحة، وهي روح لا يمكن أن تسود في أمة إلا إذا ربي الأفراد فيها على الديمقراطية الحقة، فلكل شخصيته. ولكل رأيه، ولكل أن ينقد ما يشاء، ومن يشاء، وعلى المنقود أن يكون واسع الصدر في سماع النقد، ولكن على الناقد -أيضاً- أن يكون لديه من حسن التقدير ودقة الذوق، ما يصوف به نقده في أسلوب مؤدب، ولذلك عرف أعضاء نادي «السفود» بأنهم يستطيعون أن يمزجوا الفكاهة والسخرية بالرزانة واللذوق السليم.

وليست تستطيع أمة أن تعتنق «روح السماحة» إلا إذا عودت سعة الأفق وعدم التزمّت، واحترام الفرد رأي غيره، كما يحترم رأي الآخرين، وإيمانه بأن رأيه وإن ظهر له صوابه -قد يكون خطأ، ورأي غيره -وإن ظهر خطأه- قد يكون صواباً، وأن من الصعب رؤية الحق من جميع زواياه، فليس يرى الفرد الحق إلا من زاوية واحدة، وقد يراه الآخر من زاوية أخرى، ومن أجل ذلك فهو واسع الصدر للنقد، مقدر للناقد محترم له، لأنه يزيده في رأيه ثروة.

أما المتعصب فضيق النظر، شديد الحقد على مخالفه، ساد سمعه ومغمض بصره عن أي حجة لخصمه، لا يرى إلا أن تسير الدنيا على رأيه، وإلا استحقت الخراب، ولذلك كان فاقداً لروح الفكاهة، لا تصدر عنه، ولا يستسيغها من غيره، لأن روح الفكاهة وروح السماحة منزلة أسمي من منزلته.



في الأدب العربي كثير من الشعر والأخبار التي تمثل روح السماحة، كالذي يروي عن الأحنف بن قيس، ومعن بن زائدة وغيرهما، ينقدون فيحلمون، ويتهكم عليهم فيسمحون، ويقابلون السخرية بالابتسام، ولكن لسنا الآن بصدد أفراد، وإنما نحن بصدد روح عامة في الأمة.

والحق أن الأمم العربية اليوم في أشد الحاجة إلى روح السماحة، فهي تقرهم إلى التفاهم، وتبعدهم عن التقاطع، نحن أحوج إليه من علاقة الحاكم بالمحكوم، فالمحكوم ينفس عن نفسه بنقد ما لا يستصوبه من أعمال الحاكم، ولكنه نقد مؤدب، وقد يكون فكها فرحا، وقد يكون فيه سخرية لطيفة، أو نكتة رائعة، والحاكم من جانبه واسع الصدر لسماح النقد، سمح في قبوله، يجيب عن نقده في رزانة، وقد يقابل التهكم بالتهكم، والسخرية بالسخرية، وروح الجميع سليمة من الحقد، لا تنطوي على الشر، وقد فرج ذلك كله على الحاكم والمحكوم، فبينهما -برغم النقد والسخرية- صفاء متبادل.

ونحن في حاجة كذلك إلى روح السماحة في العلاقة بين الدول العربية والشعوب العربية بعضها وبعض، ولو سادت هذه الروح ما رأيت ما يحدث بينهما كل حين من سباب وغضب، وتهديد بقطع العلاقات، وسد الطرق، وانسحاب من الجامعة العربية، وما إلى ذلك، -فمثل هذه الأمور كلها مظهر من مظاهر فقدان «روح السماحة»، ودليل على ضيق العطن، والانطواء على الحقد والضغينة، أو العزة الكاذبة.

لكم نرى في التاريخ الماضي وفي الحاضر من أزمات حادة، عولجت بكلمة سمحة فرجت الأزمة، أو نكتة بارعة أعادت إلى النفوس صفاءها، أو احتمال الرئيس للنقد اللاذع تحقيقاً للمصلحة العامة.

إن روح السماحة هي أشبه ما تكون بالروح الرياضية، يلعب اللاعبون في ميدان اللعب، فيتبارون ويتسابقون، ولكن لا يحملون حقدًا، ولا ينطوون على ضغينة، فإذا انتهى اللعب وضع المغلوب يده في يد الغالب مهنتًا له، وخرجوا جميعًا من الميدان بنفوس صافية وقلوب راضية.

وهل الحياة كلها إلا ميدان لأعوية لا تستأهل احتمال الهم والانطواء على الضغن.

يحكون أن المهدي أراد أن يفزو أهل الشام لخطأ ارتكبه، فقال له «ابن خريم»: يا أمير المؤمنين، عليك بالعمو والتجاوز عن المسيء، فلأن تطيعك العرب طاعة محبة خير لك من أن تطيعك طاعة خوف.



لماذا - ولأن

لماذا ترى الرجل عاقلاً حكيمًا، صادق الرأي في الحكم على الأشياء، صحيح التقويم لها، عادلاً في تقديرها - وذلك كله إذا كان الشيء الذي يحكم عليه أو يقدره غير متصل بذاته، ولا يمس مصلحة من مصالحه، ولا يناله منه خير أو شر؛ فإذا اتصل هذا الشيء بنفسه، أو كان يتوقع منه ضرراً أو نفعاً، فسد حكمه، وساء تقديره، وفقد حكمته، وأصبح مثله مثل السفيه في الرأي، الكاذب في النظر، السمين التقدير؟

لأن الإنسان في الأعم الأغلب لا يستطيع أن يجرد الأشياء عند الحكم عليها من عواطفه؛ وقد لاحظ الفلاسفة هذا الخطأ في الأحكام، فحاولوا تجريد الأشياء المحكوم عليها مما يتصل بها من العواطف؛ وأدرك هذا علماء المنطق، فرأوا أن الألفاظ في القضية قد يتصل بها شيء من العواطف يفسد حكمهم، فحاولوا أن يعبروا عن هذه القضايا ب: أ، ب، ج، حتى يكون حكمهم مجرداً فيكون أقرب إلى الصدق.

والدنيا مملوءة بالأحكام الفاسدة، والتقويم الفاسد، وكان سبب الفساد وسوء التقويم دخول المنفعة الشخصية في التقويم والحكم، حتى في القضية الواحدة، والمثل الواحد، ينظر إليه الإنسان في غيره فيصدر حكمه صحيحاً، فإذا اتصل هذا الأمر بشخصه نفسه أصدر حكماً آخر، وتقويماً آخر.

وهذا ما حدا بطائفة من الفلاسفة أن يقولوا إن الإنسان لم يمنح العقل لمعرفة الحقائق، ولكن لخدمة المصالح.

ومما يؤسف له أن مداخل العواطف في تقويم الأشياء والحكم عليها مداخل في منتهى الخفاء؛ وليس الكذب مقصوراً على الكذب على الآخرين، بل أشد منه خطراً كذب الإنسان على نفسه؛ فهو يخدعها، ويظن أنه ينصحتها؛ ويجور في حكمه، ويظن أنه يعدل. ولم يستطع أن يتحرر من هذا إلا القليل النادر.

وما سبب النزاع في العالم إلا الوقوع في هذا الخطأ، وما ملا المحاكم بالقضايا إلا هذا الخطأ؛ فليست المحاكم والمجالس القضائية وغير القضائية مقصورة على الشريرين والباغين

الذين يدعون الحق ويعلمون أنهم مبطلون، ولكن أكثر من هؤلاء المتخاصمون الذين يختلفون على الأمر الواحد ويعتقد كل منهم أنه على حق؛ ذلك أن كلا منهم ينظر إلى المسألة من زاويته هو، لا من زاوية خصمه، والزاوية التي ينظر منها كل متخاصم عمل في تكوينها عقله ومنطقه ويواعته وعواطفه، والخير الذي يرتجيه والشر الذي يهرب منه.

وهذه المصيبة الكبرى تطالعك كل يوم في الخلاف المالي بين الأشخاص والخلاف بين أعضاء المجالس، حتى في الهيئات التي تتكون من أرقى الناس عقولاً وأكثرهم ثقافة وأوسعهم إدراكاً، فإنك إذا فتشت عن أكبر سبب للخلاف بينهم وجدته في لعب العواطف والمصالح الشخصية الخفية في أعماق النفوس.

وهذا هو ما يطالعك كل يوم في الجرائد في أكثر ما تكتب يومياً؛ فالمسألة الواحدة تعرضها جريدة بشكل، وتحكم عليها بشكل، وتخالفها في كل ذلك الجريدة الأخرى؛ وكلا الكاتبين عاقل ممتاز، كان من الممكن أن يتفق مع صاحبه في نظره وحكمه، لو تجرد من عواطفه وهواه؛ ولكن تدخلت في حكمه على الشيء مصلحته الشخصية، أو مصلحته الحزبية، فلونت عرضه للمسألة، وحكمه عليها، حتى رأها أحدهما سوداء، والآخر بيضاء، وحتى عجب القارئ على الحياد من بعد ما بين الفريقين من الخلاف، وكيف لعبت المصالح بالعقول، حتى صارت موضع الهزه والسخرية.

بل هنا ما يطالعك أيضاً في شؤون السياسة العامة؛ فخروج الروس من إيران صواب في نظر الإنجليز خطأ في نظر الروس، وخروج الإنجليز من مصر صواب في نظر الروس خطأ في نظر الإنجليز. والتعدي على أية أمة ولو صغيرة بتقسيمها خطأ في نظر جميع الأمم، ولكن تقسيم فلسطين صواب عند أغلب الأمم، ووجود منفذ على البحر الأبيض لروسيا خير لا بد منه في نظر الرومانيين، شر لا بد من مقاومته في نظر الإنجليز والأمريكيين، وهكذا.

ذلك لأن العقل ليس هو الذي يحكم وحده، ولكن تدخلت العاطفة الوطنية والمصالح القومية، فلوّنت المسألة الواحدة عند كل فريق بلون يخالف تمام المخالفة اللون الذي صيغه الفريق الآخر.

وهذا هو سر الخلاف بين الشرق والغرب، بل سر الخلاف بين الدول كلها الآن، وانقسام العالم إلى معسكرين، كما كان من قبل؛ بل هو سر الخلاف بين الممثلين لهذه الأمم، مع أن المفروض فيهم أنهم من أرقى الناس عقلاً وأصدقهم حكماً، وأعدلهم تقويماً للأشياء؛ وإنما المسألة أن العقل وحده ليس الذي يحكم، وليس الذي يقدر، ولكن العامل

الأكبر في الحكم والتقدير هو ما تراه كل أمة ومن يمثلها، مراعيًا ما يعود من الرأي على أمته من مصالح أو مضار؛ ولو أنك جمعت هؤلاء الممثلين، وجردتهم من عواطفهم لاتفقوا على رأي واحد في تقدير الأشياء وخيرها وشرها، وما يجب أن يعمل، وما يجب أن يترك في أقرب زمن.

وإن شئت فقل إن الحروب في العالم وويلاتها سببها هذا الخطأ في الحكم من حفنة من قادة الرأي والسياسة، قدر كل زعيم أمة مصلحة أمته، وما ينالها في الحرب إن دخلت الحرب، أو السلم إن جنحت إلى السلم، ثم أصدر حكمه غير مصغ إلى عقله المجرد، وغير مقدر للحقائق كما ينبغي أن تقدر، وقد يؤثر في رأيه هوى شخصي، أو ناحية من نواحي ضعفه الخلقي، أو رغبته في المجد الوطني الكاذب، أو خضوعه تحت تأثير قوم من الرأسماليين الشريرين، أو نحو ذلك من شهوات أو مطامع ومطامح، يتأثر بها عدد قليل من القادة، فيوقعون العالم الإنساني كله في كوارث لا تقدر خطورتها.

ولو أتيت للعالم يومًا من الأيام أن يكون قاده من المناطق أو الفلاسفة الذين يستطيعون أن يتجردوا في حكمهم على الأشياء من هوى أو مطمع أو مطمح، وأن يقدروا المسائل حسب قيمتها الذاتية لا حسب ما يغلغها من أعراض وأعراض، فإن كان ولا بد من اشتراك العواطف والمشاعر في الحكم، فالعواطف للإنسانية لا للوطنية، والمشاعر للعالمية لا للقومية -لعمّ العالم السلم، وعاش في رفاة، وكان الناس بنعمة الله إخوانًا.

ولكن أتى لنا ذلك والقول ما قال بديع الزمان: «والله ما فسد الناس، ولكن اطرد القياس».



محنة العالم الإسلامي

يجتاز العالم الإسلامي اليوم محنة من أشق المحن وأقساها، تختلف في مظاهرها وتتحد في أهم أسبابها -العراق ومصر يرفضان المعاهدة التي تعرضها عليهما إنجلترا، فيضطربان من حين لآخر، وتقوم المظاهرات وتكثر الضحايا. وفلسطين تنور لما لحقتها من ظلم، وما فرضته عليها الأمم المتعددة من سلبها أخصب جزء فيها، ويشور معها العالم الإسلامي بأجمعه. والمغرب يجوع من فرنسا، ويش تحت حكمها، فإذا تحرك للخلاص منها، عمل أقسى معاملة وأفظعها. وليس القسم المغربي الذي تحتله أسبانيا بخير مما تحتله فرنسا. وطرابلس تعاني مما تخيط لها إنجلترا وأمريكا وإيطاليا من شباك. وأندونيسيا تشكو من هولادة ما يشكو المغرب من فرنسا، من عسف وجور وفنك وانتقام. والباكستان تعاني الأمرين مما يحيق بها من جيرانها الهنود، ومن السياسة الإنجليزية العامة. وهكذا وهكذا، في كل قطر إسلامي مأنم، فمظاهر العالم الإسلامي كله قلق واضطراب.

وأهم سبب لهذا القلق والاضطراب أن العالم الإسلامي دب فيه الوعي القومي وتوالت عليه ألعيب السياسة الأجنبية، ولم يكن يفهمها، ففهمها، وتوالت عليه الوعود أيام الحرب، وخلفها أيام السلم، فأدرك كذبتها، ورأى بعد التجارب الطويلة أن الحجج العقلية لا تقنع السادة المستعمرين، وأنهم لا يفهمون من الأساليب إلا أساليب القوة ولا من الحجج إلا حجج القتال؛ ولم يعد يصدق لغة السياسة المزوقة ولا أساليبها المنمقة، ولم يعد يصدق ما كان يصدق به من قبل تغيير لفظ الاستعمار بالانتداب، ولا لفظ الانتداب بالمشاركة والمساواة، أو نحو ذلك من أساليب تختلف ألفاظها ويتعد مدلولها.

ليست هذه أول محنة لقيها العالم الإسلامي من العالم الأوروبي، فقد امتحن من قبل بغزو أوروبا له، وهجومها عليه، وتسليطها الحديد والنار على أقطاره، حتى سقطت في يدها، فقد كانت هذه محنة عظمى، ولكنها أصابته وهو نائم، فلم يشعر بها الشعور التام، ولم يقاومها المقاومة الواجبة، بل خضع لطغيانها، وامتثل لأوامرها، حتى إذا توالى عليه الطغيان، وتتابعت عليه الكوارث، أخذ يستيقظ ويقاوم، ويشعر أن استعمارها مذلة، واستغلاله

عبودية، وأنه يجب أن يفك هذه القيود التي كبلته، ويحرر من العبودية التي نكبتة. وعلى الجملة فقد أدرك أنه إنسان يجب أن تحترم إنسانيته، وأنه حرّ يجب أن تقدر حرّيته، فقلق واضطرب.

هذا من ناحيته، أما من ناحية أوروبا، فقد استعذبت سيادتها، واعتزت بسلطتها، وبت حياتها الاقتصادية والسياسية على الانتفاع بموارده، والاستفادة من تصريف تجارتها فيه، وتلذذت من امتصاص دمائه. ومضت فترة طويلة وهي تحقق أغراضها منه في سهولة ويسر، حتى ظنت أن هذا هو المنهج الأبدي، والطريق المعبد السوي. ولكن ما لبثت أن رأت العقبات تعترض حكمها على أشكال شتى، وجاءت الحروب فأشعرتها بالحاجة إليه ضد خصومها، فبذلت له الوعود تلو الوعود، تمنيه بمستقبله وحرّيته واستقلاله؛ غير أن الحرب ما تهدأ ويحل السلم، حتى يعز عليها أن تفرط في شيء مما تستمتع به، وأن تتنازل عن شيء من سيادتها.

هذا كان شأنها عقب الحرب العالمية الأولى، وعقب الحرب العالمية الثانية، وهذا هو الموقف الآن؛ قلق واضطراب من العالم الإسلامي، لأنه يريد أن يعتز بإنسانيته، ويريد أن ينتفع بما أودعه الله في أرضه، ويريد أن يشارك في بناء الإنسانية، ويريد أن يقف على قدم المساواة مع أوروبا، إذ يرى أنه لا يقل عنها عقلاً وذكاء واستعداداً، وقد شاركها من قبل في بناء الحضارة القديمة والحضارة الوسطى كما شاركت أوروبا، بل أحسن مما شاركت، وتريد أوروبا أن لا تتزحزح خطوة عما ألفت، ولا تتخلى عن شيء من سيادتها وسيطرتها وظلمها واستعبادها - وتندرك أوروبا الخطوب المقبلة والحروب القادمة، فتود أن تخدع العالم الإسلامي خدعة جديدة بالأساليب والألفاظ والمعاهدات الناعمة، من غير أن تتنازل عن شيء حقيقي من سلطتها، ويدرك العالم الإسلامي هذه الخدعة فلا يأبه بها، ولا يقع في شركها، تريد إنجلترا أن تصادق العراق ومصر، وأن تعقد معهما معاهدة، ولكن لا على أساس المساواة الحقيقية، بل على أساس المساواة الشكلية الوهمية، ولا تريد أن تترك شيئاً من سيادتها الفعلية، وإنما كل ما تريد أن تتركه شيء قليل من سيادتها الشكلية، وتريد فرنسا أن تصادق المغرب، ولكن على أساس أن يلذوب المغرب في فرنسا، وأن يكون مزرعتها وحقلها ومستغلها دون أن ترد عليه شيئاً من حقوقه؛ وتريد هولندا أن تصالح الأندونيسيين على أساس أن تمنحهم شيئاً من المظاهر مع الاحتفاظ بالجواهر؛ وهكذا شعور من العالم الإسلامي بالاعتداء والسيطرة غير المشروعة ولا المعقولة، وشعور من أوروبا بحب الغلبة والاستغلال

والسيطرة كما ألفت منذ عشرات السنين؛ لهذا كان القلق والإضطراب والاحتكاك الدائم والثورات والمظاهرات من جانب العالم الإسلامي.

ولا حل لذلك إلا أحد أمرين: إما أن يموت الوعي القومي الذي تنبه عند العالم الإسلامي، ولكن لا أمل في هذا؛ لأنه يزداد يوماً بعد يوم على ضوء الحوادث، ولأنه من المستحيل أن يرضى العاقل يوماً ما أن يكون عبداً أو يرضى الشاب أن يكون في سلوكه طفلاً؛ وإما أن يضطر الغرب إلى التنازل عن سلطانه، والتخلي عن سيادته، ويدرك أن مصادقة الإنسان للإنسان خير من استعباده، ومعاملته معاملة المثل خير من استغلاله؛ وإذا كان الحل الأول مستحيلاً، فالحل الثاني لا بد أن يكون، ولأن يكون قريباً خير من أن يكون بعيداً، ولأن يكون بالرضا والاختيار خير من أن يكون بالقهر والاضطرار، ولكن هل يدرك العالم الغربي هذا، ولما يزل يكفر بكل شيء إلا القوة، ويفضي عن كل شيء إلا مصلحته الذاتية العاجلة التي يعلمها النظر القاصر القريب، لا النظر الحكيم البعيد!

وشيء آخر هو أن العالم الإسلامي وقد أدرك أن الغرب لا يؤمن إلا بالقوة، إذ دلته التجربة تلو التجربة على أن كل أمة من أمم العالم الإسلامي تكفي بالحجج العقلية لا يسمع لقولها، ولا يلتفت لمطلبها، حتى إذا لجأت إلى القوة دعيت للتفاهم، كما كان الشأن في أندونيسيا والباكستان وفلسطين والعراق ومصر. يجب عليه أن يزداد من الحجج التي توصله إلى غرضه، دون الحجج التي تذهب مع الريح، وتطير في الهواء. وللقوة مظاهر متعددة وأساليب مختلفة، فنشر العدل في البلاد قوة كقوة السلاح، والاتحاد بين الزعماء وطبقات الشعوب قوة كقوة الدبابات، والإلحاح في طلب الحقوق كاملة غير منقوصة دون المساومة قوة كقوة الطائرات والغواصات. وهكذا كل ضرب من ضروب نشر الحكم الصالح في البلاد، واتحاد الزعماء، ومراعاة المصلحة العامة لا الخاصة، قوة معنوية لا تقل شأنًا عن جميع ضروب القوة المادية.

وشيء ثالث، وهو أن كل قطر من أقطار الشرق قليل بمفرده، كثير بإخوانه. وأن التعاون بين جميع الأقطار الشرقية يعود بالنفع العظيم على كل قطر، والعالم الإسلامي سائر في هذا الطريق. لقد أدرك بصحة نظره، وصدق شعوره، أن الأمم المستعمرة تتعاون، فيوم تبدو حركة وطنية في المغرب تتحد فرنسا وأسبانيا وترسمان الخطط المشتركة للقضاء عليها، ويوم تريد هولاندا أن تعيد سلطانها على أندونيسيا تجد من الدول المستعمرة ما يؤيدها، ويوم تريد إيطاليا أن تبسط سلطانها ثانية على طرابلس ترى من الدول المستعمرة تأييداً لها، وهكذا؛

علمًا منهم بأن الاستعمار نظرية واحدة وفكرة واحدة وملة واحدة، إذا انهارت في جانب سرت عدوى الانهيار في الجوانب الأخرى: فإذا كان الاستعمار الظالم الباطل المخالف للطبيعة الإنسانية والقوانين البشرية يتعاون، فكيف لا يتعاون أصحاب فكرة الاستقلال، وهو العدل، وهو الحق، وهو الأليق بالإنسانية.

قد بدا هذا التعاون على شكل ما في فكرة الجامعة العربية، ولكن لا يزال في مبدأ أمره، وفي مستهل حياته. والتعاون الذي نرجوه تعاون أوسع من ذلك وأشمل وأعمق، تعاون يجعل الأقطار العربية والإسلامية كلها تخاصم فرنسا إذا ظلمت فرنسا الغرب، وتخاصم أمريكا إذا ظلمت أمريكا فلسطين، وتخاصم هولندا إذا ظلمت هولندا أندونيسيا. تعاون يشمل الاقتصاد؛ فلا بترول يقدم لأمريكا من أي قطر عربي حتى تعدل عن ظلمها لفلسطين، ولا معاهدة تجارية مع فرنسا حتى تعدل عن ظلمها للمغرب إلخ. وتعاون سياسي؛ فلا معاهدة مع دولة عربية إلا إذا علمت بها جميع الأمم العربية وأقرتها جامعة الدولة في ضوء المصالح المشتركة إلخ. وهذا مطلب قد يبدو عسيرًا. وقد يصيب الأمة من الأضرار ما يصعب احتمالها، ولكن ما دامت هذه اللغة هي اللغة الوحيدة التي يفهمها المعتدي، فلا بد من استخدامها واحتمال أضرارها. ثم إذا هي نفذت لا نحتاج إلى زمن طويل، لتقرب نتائجها، وسرعة الفائدة منها وإذا كانت الأمم الغربية ترسم الخطط المحكمة المشتركة للاستعمار، فأحرى أن ترسم الدول المظلومة الخطط المحكمة المشتركة للاستقلال، وعجيب أن يصر الظالم على ظلمه ولا يمعن المظلوم في الدفاع عن حقه.



أدب الحرب

-1-

عاش العرب طوال حياتهم عيشة حربية سواء في جاهليتهم أو إسلامهم، فحياتهم في الجاهلية كانت حياة حروب مستمرة بين القبائل المختلفة؛ إما للإغارة وأما لدفع الإغارة، بل كانت الحروب وسيلة من وسائل العيش. وفي الإسلام اضطر المسلمون للحرب من أجل وقوف أعدائهم في نشر الدعوة أولاً وللفتح ثانياً. حتى إذا مدّ في سلطانهم ما شاء الله أن يمد، وقفوا أمام خصومهم الذين يريدون نزع ملكهم من روم وتتر وصلبيين. ولم يدعوا القتال إلا في فترات قليلة في العصور الأخيرة.

وللأسم الحربية أخلاق تخالف أخلاق الأسم المسالمة، ولكل أدب يخالف أدب الأخرى؛ لأن الأدب ظل الحياة وسجلها، وإذا كان العرب أمة حربية غنى أدبهم في هذا الباب غنى كبيراً، وسلكوا في القول في الحرب كل مسلك ونحن نعرض صوراً من أدبهم في هذا الباب.

من ذلك أنهم صوروا لنا المثل الأعلى للفتى العربي المحارب، فوصفوه بأنه حديد الفؤاد، ضامر الجسم، أخمص البطن، لم تهزل جسمه الحياة الوادعة الهنية المطمئنة. كما وصفوه بأنه يقظ متوثب، لا ينام ثقيل الجسم الكسول، إنما هو نوم خفيف، يزول لأقل حركة، حتى لو رميت بجانبه حصاة لسمع لها وقعاً كوقوع الهدية العظيمة، فيشب وثوب الطير، ثم إذا هب من نومه هب مستوثباً في غير كسل ولا التواء، وإذا رفعته إلى الحرب خاض غمارها، واندفع فيها اندفاع الصقر على فريسته، ثم هو لا يعبأ بمكازره الحرب، ولا بلائها وغمراتها، فهو في أحلك الأوقات، وأشد الأزمات، منبسط أسارير الوجه، يلمع جبينه كما يلمع البرق، ولا يستطيع أن ينال منه نائل، وهو ينال من كل من أراده، فإذا عزم لا يصدده صاد عن عزمه، وكان كالسيف القاطع، وهو رده في الحرب لصحبه ومن يقاتلون معه،

وموتل في السلم لذوي الفاقة والحاجة، فذلك قول أبي كبير الهزلي [من الكامل]:

وَأَنْتَ بِوَحْشِ الْفَوَادِ مِبْطَنًا
شُهُدًا إِذَا مَا نَامَ لَيْلُ الْهَزْجِ
فَإِذَا نَبَذْتَ لهُ الْحِصَاةَ رَأَيْتَهُ
يَنْزُو لَوَقْعَتِهَا طَمُورَ الْأَخْبِلِ
وَإِذَا يَهْتَبُ مِنَ الْمَنَامِ رَأَيْتَهُ
كُوْثُوبٍ كَعَبِ السَّاقِ لَيْسَ بِزُؤْمِلِ
مَا إِنْ يَمْسُ الْأَرْضَ إِلَّا مَنُكَبٌ
مَنْهُ وَحَرَفِ السَّاقِ طَيِّبِ الْمَخْمَلِ
وَإِذَا رَمَيْتَ بِهِ الْفَجَاجَ رَأَيْتَهُ
يَهْوَى مَخَارِمَهَا هَوًى الْأَجْدَلِ
وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى أَسْرَةٍ وَجْهَهُ
بَرَقَتْ كِبْرَقِ الْعَارِضِ الْمُتَهَلِّلِ
صَفَبَ الْكِرِيهَةَ لَا يُرَامُ جَنَابَهُ
مَاضِي الْعَزِيمَةِ كَالْحَمَامِ الْإِفْصَلِ
يُخَمِّسِي السُّحَابَ إِذَا تَكُونُ عَظِيمَةً
وَإِذَا هُمْ نَزَلُوا فَمَا أَوَى السُّيْلِي⁽¹⁾

ووصفوه بأنه يضع حياته في كفه، يحرص على الشرف أكثر مما يحرص على الحياة، لا يعمل الحرب وإن طالته، ولا يعمل الأخطار وإن عظمت، ثم لا تنسبه شجاعته عدله ونبله، فهو لا يجزى حسناً بسوء، ولا يقابل غلظاً بلين، ولا يكفون عن بطولتهم لكثرة ما يتعرضون له من محن، ولا يملون الحرب لتعاقبها حيناً بعد حين، فشجاعتهم خالدة، وبطولتهم لا تنفذ. لا يركنون إلى الدعة، ولا يتلمسون الراحة. فذلك قوله [من الوافر]:

فَسَوَارِسُ لَا يَمْلُونُ الْمُنَايَا
إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ الزُّوْنِ

(1) شرح أشعار الهذليين ص 1073 - 1075.

ولا يجرزون من حسني بسني؛
ولا يجرزون من غلطي بلين
ولا تبلى بمالهم وإن هُم
صلوا بالحرب حينًا بعد حين
ولا يرهون أكناف الهويني
إذا حلُّوا ولا أرض الهدون
ثم هم يهزون بالموت كأن المنية لم تخلق [من الكامل]:

قوم إذا لبسوا الحديد حبتهم
لم يحسبوا أن المنية تخلق
إذا دهوا للقتال لبوا الدعوة من غير ريث، وأسرعوا إلى النجدة من غير تلمس علة.
وجوه مشرقة، ونفوس متبشرة. فذلك قوله [من الكامل]:

وإذا دعوتهم ليوم كريهة
سُدُّوا شعاع الشمس بالفرسان
لا ينكتون الأرض عند سوالها
لتطلب العلات بالمعيدان
بل يسفرون وجوههم فتري لها

عند السؤال كاحسن الألوان
يفخرون بالدم يجري على أقدامهم؛ لأنه دلالة الطعن والإقدام، ويستنكرون الدّم يجري
على أعقابهم؛ لأنه دلالة الفرار والإحجام [من الطويل].

ولنا على الأعقاب تدمى كلومنا
ولكن على أقدامنا تقطر الدّما

وهم ذور نسب في الحروب عريق، إذا أفنى القتال منهم جيلًا خلفه جيل، وإذا أفنى
القتال شيوخهم أورثوه شبابهم، قد وهبوا نفوسًا عزيزة غالية، ولكنهم أرخصوها في
الحروب، مرنوا نفوسهم على القتال ومواجهة الحرب، فلا يجزعون من موت ولا يكون
ميتًا، ثم هم يواجهون المكاره، فيكشفونها بالسيوف في أيديهم والحمة في نفوسهم. فذلك
قوله [من البسيط]:

وليس يهلك منا سيّد أبناً
 إلا افتلينا غلاماً سيّداً فينا
 إنّنا لنرخص يوم الرّوع أنفسنا
 ولو نسامُ بها في الأمنِ أغلينا
 إنّي لمن معشرٍ أفنى أو اللهم
 قيل الكفاة: ألا أين المحامونا؟
 ولا تراهم وإن جئت مصيبتهم
 مع البكاة على من مات يبكونا
 ونركبُ الكسرة أحياناً فيفرجهُ
 عنّا الحفظُ وأسيافُ تواتينا

تلك صورة للمثل الأعلى الذي كانوا ينشدونه لفتى الحرب ورجال الحرب، عزة نفس واسترخاض للحياة وبذل للنفس في سبيل المجد، وحفظ الأعراس وطيب الأحدثنة، وهو ما توحيه دائماً الحياة الحربية. وهناك صور أخرى في أشعارهم الكثيرة على هذا النحو، تجتزئ منها اليوم بهذا القدر، ثم نعرض لظواهر أخرى من أدب الحرب فيما بعد.

• • •

(2)

من أوضح خصال الأمم الحربية الاستهانة بالموت، وقلة الحرص على الحياة، لكثرة ما يرون من القتال، ووقوع أعينهم كل حين على صرعى الحرب؛ فلو فزعوا لرؤية القتيل، ويكوه البكاء الطويل، لفسدت حياتهم، وعظم خطبهم. وكان يدعوهم إلى الاستهانة بالموت في الجاهلية أنهم يخشون العار، أكثر مما يخشون الموت؛ فلو قعد العربي عن نجدة مستنجد، أو صراخ مستصرخ، أو لم يدفع الشُّر عن عرضه، أو وقع أسيراً لخصومه، لكانت الطامة الكبرى، ولعاش ذليلاً! مطاطن الرأس، يعير هو وقبيلته بأسوأ أنواع العار، فالموت في عزة أحلى عنده من الحياة في ذلة وفي ذلك يقول المتلمس [من الطويل]:

ألم تر أن المرء رهمن منية
 صريح لعافى الظير أو سوف يرمس
 فلا تقبلن ضيمًا مخافة ميتة
 وتوتن بها حرًا وجلدك أملس
 وما الناس إلا ما راوا وتحمدوا
 وما العجز إلا أن يضموا فيجلسوا

وزاد الموت هوانًا عندهم أن الموت سبيل كل حي، فمن لم يموت في الحرب مات في السلم، وما الفرق بين ميت يموت كريمًا دفاعًا عن قبيلته، أو عن شرفه أو عن عرضه، وبين جبان يحمل العار ويحرص على الحياة، ويعيش ذليلاً، إلا أيام أو سنون؟ والنتيجة المحتومة واحدة، وهي الموت. يقول عترة [من الكامل]:

بگرت تخوفني المحتوف كأنني
 أصبغت عن عرّض المحتوف بمعزل
 فأجبتُها: إن المنية منهل

لا بد أن أسقي بكأس المنهل
 فاقني حياءك لا أبا لك! واعلمي أنني امرؤ ساموت إن لم أقتل⁽¹⁾
 وكثر شعرهم في هذه المعاني من استخفاف بالموت وكرة للحياة الذليلة، واستغظاع للذلة والهوان. يقول قائلهم [من الطويل]:

وإننا لتستحلي المنايا نفوسنا وتشارك أخرى مرة ما تذوقها
 بل رأوا بالتجربة أن الشجاع ليس أكثر تعرضًا للخطر من الجبان، فقالوا إن الشجاعة وقاية والجبن مقتلة، وقالوا: إن من يقتل مدبرًا أكثر ممن يقتل مقلًا.
 وكان من أثر ذلك أن افتخروا بالموت في ميدان الحرب، وكرهوا أن يموتوا على الفراش حتف أنوفهم.

يقول شاعرهم [من الطويل]:

(1) ديوانه ص 251 - 252.

وما ماتَ منَّا سيِّدٌ حَشَفَ أنفُوهُ
 ولا طُلَّ منَّا حيثَ كانَ قَتيلُ
 تَسيلُ على حدِّ القُلباءِ نفوسنا
 وليستَ على غيرِ القُلباءِ تَسيلُ⁽¹⁾

فلما جاء الإسلام، بقيت النفوس الحربية على طبائعها الموروثة من حب للقتال وخوف من العار. وزادهم استهانة بالموت عقيدتهم في الحياة الأخرى، وأن قتل الحرب شهيد؛ كما طمأن نفوسهم الاعتقاد في القدر؛ فمن مات مات بالقدر، ومن عاش عاش بالقدر. وفسلخوا هذا المعنى، فقالوا: إذا قدر عليهم الموت فلا مفر، وإذا قدر لهم الحياة فلا موت، وقال قائلهم في ذلك [من الرمل]:

أيُّ يومٍ من الموتِ أقرُّ
 يومٌ لا يقدِرُ أم يومٌ قَلَزُ
 يومٌ لا يقدِرُ لا أرميه
 ومن المقدور لا ينجى الحنزُ
 وأكثروا من القول في هذا المعنى وأشباهه، ففخروا بالموت كما يفخر غيرهم بالحياة. قال قائلهم [من الرجز]:

نحنُ بني ضبَّةِ أصحابِ الجَمَلِ
 الموتِ أحلى عندنا مِن المَسَلِ
 نحنُ بنو الموتِ إذا الموتُ نَزَلَ
 لا جزعَ السيومِ على قربِ الأَجَمَلِ
 وقال آخر [من الكامل]:

يغشون حوماتِ المنونِ وأنها في الله عند نفوسهم لصغارُ

* * *

وكان من أبواب أدب الحرب عندهم التوسع في وصف آلات القتال المستعملة، فأغنوا

(1) البيان للموال في ديوانه ص 72 - 73 .

لغتهم بأسماء السيف وأوصافه وأجزائه وقرابه، والرمح ونعوته، والقوس ووترها وأصواتها وتركيبها، والسهم، والنصل، والترس والبيضة، والدرع. فكان لكل أداة من هذه الأدوات أسماء مفرطة في الكثرة.

ثم بجانب هذا الغنى اللغوي، الغنى الأدبي، فوصفوا كل آلة من هذه الآلات أدق وصف وأحكمه، حتى لو جمع ما قيل في ذلك لبلغ مجلدات ضخمة. ولو عاشوا إلى زماننا هذا بيلاغتهم وأدبهم، لقالوا في المدرعات والغواصات والطائرات والقنابل الذرية ما لم يقله أحد اليوم.

يقول قائلهم في السيف [من الكامل]:

ماهي، وإن لم تمضِ يدُ قارسٍ
بطلٌ، ومصقولٌ، وإن لم يُضَقَّلِ
يغشى الوغى، فالترسُ ليس بجنتِ
من حده، والدرعُ ليس بمَنَقَلِ
مصغٍ إلى حكمِ الردي، فلإذا مضى
لم يلتفت، وإذا قضى لم يَعدِلِ
مُتَأَلِّق، يفري بأولِ ضريبِ
ما أدركت، ولو انها في يَنبَلِ
وإذا أصاب فكل شيءٍ مقتلٌ
وإذا أصيب فما له من مقتلِ
ويقول آخر [من الخفيف]:

جرودها فالبسوها المنايا
عوتها عوّضت عن الأغمادِ
وكأن الأجان مئمن أرادوا
وظباها كانت على ميعادِ
ويقول آخر [من الخفيف]:

وصقيل مدارج النمل فيه
وهو مذ كان ما درجن علىه

أخلص القين صقله، فهو ماء
يتلظى السعير في صفحته

إلى كثير من مثل ذلك.

بل اعتزوا بآلات القتال كاعتزاهم بأبنائهم، وسمى فرسانهم وشجعانهم آلات القتال بأسماء، كما يسمى الناس، واحتفظوا بها احتفاظهم بأرواحهم، وتوارثوها كما يتوارث المال العزيز، كسيف عمرو بن معد يكرب، فقد سماه الصمصامة، وشاع ذكره وعظم أمره، وظل محتفظًا به منوها بذكره إلى أن تقدمت به السن وضعت يده عن حمله، وكان وزنه فيما يقال ستة أرتال، فقال له سعيد بن العاص: «هب لي الصمصامة، فإنك قد ضعفت عن حمله؟»، فقال عمرو: «ما ضعفت قناتي ولا جناني ولا لساني، وأن اختل جثمانى، وهو لك؟». ثم قال [من الوافر]:

خليلٌ لم أقبهُ من قلاءٍ
ولكنَّ المواهبَ في الكرامِ
خليلٌ لم أئخُنهُ ولَمْ يُخْنِي
على الصمصامِ أضعافَ السلامِ

وظلَّ الصمصامة في يد سعيد بن العاص، ثم توارثه ولده طوال العهد الأموي وصلد من الدولة العباسية، إلى أن اشتراه الخليفة الهادي بمال كثير.

وهكذا اشتهر كثير من آلات القتال؛ من خيل وسلاح بأسماء خاصة، حفظت على مر الأزمان، وذكرت على ألسنة الشعراء، وطال ذكرها في الأدب العربي.

وكما أكثروا من وصف السلاح وأدواته، أكثروا من وصف المعارك، من كثرة الجيوش وما تثير من غبار، وما تسد من أفق، وما يلعب فيها من سيوف، وما تبذل فيها من أرواح؛ وإذ كانت حروبهم في الجاهلية وفي صدر الإسلام حروبًا برية كانت أوصافهم في هذا العصر لهذه الحيوش البرية، فلما عظمت جيوشهم البحرية، كما عظمت جيوشهم البرية أخذ الشعراء يصفون الأسطول والمعارك البحرية، كما فعل البحري في قصيدته المشهورة التي يقول فيها [من الطويل]:

إذا زَمَجَرَ الثَوْتُيُّ فوقَ عِلايِهِ
رَأَيْتَ خَطِيْبًا فِي ذَوَابَةِ نَيْبِرِ

إِذَا عَصَفَتْ فِيهِ الْجَنُوبُ اعْتَلَى لَهَا
 جَنَاحًا عَقَابٍ فِي السَّمَاءِ مُهَجَّرٍ
 وَحَوْلِكَ رُكَّابُونَ لِلْهَوْلِ عَاقِرُوا
 كَوْوَسَ الرَّدَى مِنْ دَارِعِينَ وَخُسْرٍ
 تَمِيلُ الْمَنَايَا حِينَ مَالَتْ أَكْفُهُمْ
 إِذَا أَصَلْتُوا حَذَّ الْحَدِيدِ الْمُذَكَّرِ
 إِذَا زَشَقُوا بِالنَّارِ لَمْ يَكْ رَشْفُهُمْ
 لِيُقْلِعَ إِلَّا عَنِ شِوَاءِ مُقْتَرٍ
 بِسِرْقُونَ أَسْطَوَلَا كَأَنْ سَفِينَهُ
 سَحَابٌ صَيْفٍ مِنْ جِهَامٍ وَمُنْفِطِرٍ
 كَأَنْ فَجِيجَ الْبَحْرِ بَيْنَ رِمَاحِهِمْ
 إِذَا اخْتَلَفْتَ تَرْجِيْعَ عَوْدِ مُجَزَّجِرٍ
 فَمَا رَمَتْ حَتَّى أَجَلَّتِ الْحَرْبُ عَنْ طَلَى
 مُقْطَعَةٌ فِيهِمْ وَهَامٌ مُطَيَّرٍ
 عَلَى حِينٍ لَا نَقْعَ يُطَوِّحُهُ الصُّبَا
 وَلَا أَرْضَ تَلْفِي لِلصَّرِيحِ الْمُقَطَّرِ⁽¹⁾

(3)

ومع أن العرب أشادوا بذكر الحرب، وتغنوا بوقائعها، وفخروا بالبطولة فيها، لم ينسهم ذلك أن يلتفتوا إلى الجانب السيئ منها، وهو ما ينال الناس من ويلات وما يصيبهم من كوارث؛ فأبان شعراؤهم شدتها، والأضرار التي تحيق بالناس منها، وتمنوا أن لم تكن، ولكنها سنة الدنيا. ولا بد من أن تربي الأمة تربية حربية ما دام في الدنيا ظلم واعتداء. ورأوا أن الظلم لا يدفع إلا بالظلم، والحرب لا تدفع إلا بالحرب، ولو عقل الناس لما ظلم الظالم ولدفع بالتفاهم؛ ومن خير ما ورد في ذلك المعنى أنهم شبهوا الحرب في أول أمرها قبل

(1) ديوانه ص 982 - 985.

اندلاع نارها بغادة حسناء تتزين للناس، ويودها كل من رآها؛ لأن كل حزب يتصور الحرب قد وقعت، وقد انتصر فيها، ونال الغنائم من أسلابها، حتى إذا دخلوا في معمعتها ورأوا ضحاياها، وشعروا بأخطارها، انقلبت هذه الغادة الحسنة عجوزًا شمطاء يفرغ منها كل من رآها، ويعزب عن رؤيتها كل من شاهدها، سواء في ذلك المنتصر والمنهزم، فالضحايا من كل جانب، والغنائم مهما بلغت لا تساوي خسائر الأرواح مهما قلت، وفي ذلك يقول شاعرهم [من الكامل]:

الحربُ أوَّلُ ما تكونُ نسيئةً

تسمى بزينتها لكل جهولٍ

حتى إذا حيمت وشبَّ غرائمها

عادت عجوزًا غير ذات خليلٍ

شمطاء جرّت رأسها وتكفرت

مكروهة للشم والقبيل

ودعاهم إلى طول التفكير في هذا أن النصر لا يعرف لمن يكون، مهما درست الظروف وامتحنت القوى. فنتيجة الحرب تخفى حتى على الطب العليم، ولا يدرك نتائجها إلا الخبير المجرب، الواسع النظر، العميق الفكر، وهو مع ذلك شك في النتيجة، حتى إذا انتهت الحرب، رأى عواقبها الجهول والعليم، والغر والعافل. يقول الكميّ [من البسيط]:

والناس في الحرب شتى وهي مقبلةٌ

ويسترون إذا ما أديرَ القبلُ

كلُّ بأمسِّيها طبّ موليةٌ

والعالمون بلدي غدوتها قتلُ

وأدرك العرب من مساوئ الحرب أن أضرارها لا تقتصر على المحارب، ولا تقف مهما كانت الحيلة على المقاتل، فأقل ما في الأمر أن قتل الحرب له أسرة تكتوي بفقد راعيها، وتبتس من فقدان عائلتها؛ ولذلك كان من أقوالهم المشهورة: «الحرب غشوم»، وفسروا غشمها بأنها تنال غير الجاني.

وربما كان من أقدم الشعراء، وأبرعهم في وصف ويلات الحرب زهير بن أبي سلمى حيث يقول في معلقته [من الطويل]:

وما الحربُ إلا ما علمتُم وذقنُم

وما مؤمنها بالحديث المُرجِم

يقول إن الحرب قد ذقتم مرارتها، وعلمتم أضرارها، والحديث عن ذلك حديث صدق
ويقين، لا حديث ريب وظنون [من الطويل]:

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة

وتضُر إذا ضُرِّتْموها فتضرم

أي متى تشيروها لا تحمدوا مغبتها، وإذا شبيتموها ضريت كما تضرى النار، أو كما
يضري الكلب العقور، فتحرق من فيها [من الطويل]:

فتمرُّكُم عرَّكَ الرُّحى بشفالها

وتلقَّح كشافاً ثم تُنتج فتتعم

يقول إن الحرب متى ضريت تطحن الناس كما تطحن الرحى ما يلقى فيها، وتحمل في
أشد أوقاتها استعداداً للحمل، فتلد توأمين، فهي تحمل في قوة، وتلد في قوة، تحمل وتلد
الشر مضاعفاً [من الطويل]:

فتنتج لكم غلمان أشام كلهم

كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم⁽¹⁾

أي: أنها تلد أولاد شؤم، كلهم في الشؤم، كأحمر عاد، ثم هي ترضع أولادها
وتتمهدهم حتى ينموا فيفطموا [من الطويل]:

فتغلن لكم ما لا تُؤل لأهلها

قرى بالعراقي من قفيزٍ ودوهم⁽²⁾

يريد أن هذه الحروب تغل من الشرور ما لا تغله أرض العراق الخصبة المنتجة للخيرات
الكثيرة:

وهو تصوير بدوي طريف للحرب وويلاتها، وكثرة ما تنتج من شرورها، وتسلسل ما

(1) غلطوا الشاعر في قوله: أحمر عاد؛ لأن المعروف أنه أحمر نمود وهو عافر الناقة.

(2) ديوان زهير بن أبي سلمى ص 18 - 21.

يولد من أضرارها. وهو قول ينطبق على الحرب في هذه الأيام كما كانت في أيام زهير؛ فالطبيعة هي الطبيعة، والشورور هي الشورور، وكلما تقدم الناس في أفانين الحرب كثرت شرورها، وازدادت كوارثها، وتوالدت مفاستها، واتسعت الأضرار بغير جناتها.

وأدرك العرب معنى لطيفاً، وهو أن ضحايا الحرب أرواح، وضحايا غيرها أموال، وأين الأموال من الأرواح؟ فقال قائلهم: «دافع الحرب ما استطعت، فإن النفقة في كل شيء من الأموال، إلا الحرب، فإن نفقتها من الأرواح».

وفي بعض القطع الأدبية معان لطيفة من الدعوة إلى السلم، فإن لم يجنح الخصم لها فالحرب، ومن خير ما قالوا في ذلك قول الشاعر [من الطويل]:

دهاني أشبَّ الحربِ بيني وبينه
فقلتُ له لا بل هلمْ إلى السلمِ
فإنَّ يظفرِ الحزبِ الذي أنتَ وثمُّ
وينقلبوا ملءَ الأكفِّ من الغنمِ
فلا بدُّ من قتلي لملكِ فيهمِ
وإلا فجرحُ لا يكونُ على العظمِ
فلما أبى خلَّبتَ فضلَ ردايِ
عليه فلمْ يرجعْ بحزْمٍ ولا عزمِ
وكان صريعَ الخيلِ أوَّلَ وهليِ
فبعداً له مختارِ جهلي على علمِ

فقد أدرك الشاعر في هذه الأبيات أن كل حزب مقضي عليه بالخسارة حتماً، وأن النصر محتمل، ولكن الخسارة محققة، وغنم المال لا يساوي في شيء خسارة الأرواح، وقال: إنه لم ينصحه هرباً من الحرب، ولكن أدراكه لعواقبها المحتومة، فلما بيّن له الرشد من النهي وأبى صاحبه إلا النهي، نازله عن بيته، وكانت الدائرة على خصمه.

وهذا يرينا أن الناس من قديم حتى العرب في جاهليتهم أيام كانت الغارات رسيلة من وسائل العيش كانوا يرون أضرار الحروب ومفاستها؛ وكان عقلاؤهم يتمنون أن لو زالت

الحروب؛ ولكن ظلت هذه النزعة الصادقة خافتة لا تلقى سميماً إلى يومنا هذا. والفرق الكبير بين الأمة الحربية وغير الحربية، أن الأمة الحربية الراقية تفضل السلم وتدعو إليه، ولكنها مع هذا تعد للحرب ما استطاعت من قوة، فإذا لم يسمع صوت الحق فليسمع صوت السيف، إما إن هي استسلمت، ولم تأخذ عدتها، واعتمدت على العقل وحده، والحكمة وحدها، افترسها عدوها المسلح، كما يفترس الأسد الضاري الحمل الوديع.



الفهرس

5 الرصايا العشر
8 أبو سليمان المنطقي
19 تعقيل الإصلاح
25 غفلة مزمنة
29 الجرائم العقلية
32 قادة الرأي
35 عام العنز
39 مثل رائع
43 قصة من حياتي
45 شباب الزمان .. الربيع
48 برنارد شو
53 لماذا تغضب المرأة؟
56 البطولة والأبطال
59 صراع الماضي والحاضر
63 آفة الشرق التقاليد
66 موسيقى الحياة
69 عالم كذاب
73 كن سيئًا ولا تكن عبثًا
77 لو عاد موسى وعيسى ومحمد
81 السينما والشباب
85 هل يشيخ الأديب؟
88 السيف والمدفع
97 مظاهر الحياة العقلية للمسلمين اليوم

105 حول الإنسان
111 في الهواء الطلق
115 البيوت الثلاثة
121 اليهود في أمريكا
126 مصادفة
130 إلغاء البغاء
143 انتجديد والمجددون
147 مذكرات الأستاذ: محمد كرد علي
152 روح الساحة
155 لماذا - ولأن
158 محنة العالم الإسلامي
162 أدب الحرب

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد التاسع عشر
فيض خاطر (9)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد التاسع عشر

فيض الخاطر (9)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (9)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	200
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

(6) في الأدب العربي :

إمامان عاشقان

كلاهما نشأ في بيت علم، وكلاهما أعد ليكون عالماً دينياً كبيراً، وكلاهما شاءت المصادفة أن يكون ممن يتزعمون مذهب أهل الظاهر «وهو مذهب يرى التمسك بظواهر القرآن والحديث وتقديهما في التشريع على اعتبار المصالح والمعاني المعقولة، ولذلك ينكر القياس».

وأحدهما كان في بغداد والآخر في قرطبة :

وقد كانت حياة أمثالهما تتطلب تجاهل الحب، وعدم الوقوع في حبائله، وغض النظر وكبت النفس، وترك ذلك لأهل الخلاعة والأدب.

ولكن ما ذنبهما؟ وليس مرد العشق إلى الرأي فيملك، ولا إلى العقل فيدرك إنما هو كما قال الشاعر [من الخفيف]:

ليس أمرُ الهوى يدبُّ بالراءِ

ي ولا بالقياس والتفكيرِ

إنما الأمر في الهوى خطرات

محدثات الأمور بعد الأمور

لا تدرك الأبصار مداخله، ولا تعي القلوب مسالكه، وهو - كما قال أبو وائل - إن لم يكن طرفاً من الجنون فهو عصارة من السحر، فسواء كان صاحبه فقيهاً أو دينياً ورعاً أو داعراً فاجراً، فهو إذا مس قلباً صرعه وأذله [من الطويل]:

لقد كنتُ ذا بأس شديد وهمة

إذا شئت لئساً للشرياً لئسيتها

أَتَشْنِي سِيهَامَ مِنْ لِحَاظِ فَأَرْشَقَتْ

بِقَلْبِي وَلَوْ اسْتَطِيعَ رَدًّا رَدَّدْتُهَا

هما محمد بن داود الظاهري وعلي بن حزم، وكلاهما لم يكنم الحب ولم يخفه، بل أظهره واعترف به وألف فيه.

فأما محمد بن داود فنشأ في بيت زهد وفقير، كان أبوه - داود الظاهري - ملء الدنيا علماً وفضلاً، وإليه انتهت رئاسة العلم ببغداد، ولكنه أبي أن يتكسب شيئاً بعلمه، فهو يعيش أحياناً على النخالة وورق الهندباء، ويأبى كل الإباء أن يمد يده لمعونة أحد، ويرد بأنفه وشمم ألف درهم يقدمها إليه جار له موسر.

وهكذا نشأ الفتى «محمد» في هذا البيت الفقير النبيل، وكان له هذا النوع من المزاج الرقيق الحاشية، اللطيف الحسن، المشبوب العاطفة، الذي يرى الجمال فيهمم به قلبه، ويذهب فيه لبه، ولا حول له في ذلك ولا حيلة، إنما هي فطرة فطر عليها تلمحها في رقة جسمه، وتقاسم وجهه، وقرب دمعته، ومظاهر رحمته، يحسبه الخليّ خوراً في الطيعة وضعفاً في النفس، ولكن المحب لا يرضى عن ضعفه بقوة، ولا عن حبه بسلوة [من مخلع البسيط]:

قال الخليّ: الهوى محال

فقلت: لو ذقتته عرّفتني

فقال: هل غير شغل قلب

إن أنت لم نرضه صرّفتني

وهل سوى زفرة ودمع

إن لم ترد جريه كففتني

فقلت من بعد كل وصف:

لم تعرف الحب إذا وصفتني

وعلى هذا كان العذريون، وكان المجنون وأمثال المجنون.

أدرك هذا المزاج محمد بن داود وهو في صباه، فعشق وهو في الكتاب، ثم شبّ فشبت معه الحب، ولم يمنعه حبه أن يبرع في علمه، ومن أجل هذا لما مات أبوه - وعمر هذا الشاب خمس وعشرون سنة - رآه العلماء جديراً أن يخلف أباه في كرسيه لعلمه وفضله وإمامته.

ومن عجائب القدر وأشد المحن أن يقع عشقه على فتى بغدادى من أجمل أهل زمنه،
كان يبيع العطر، اسمه محمد بن جامع الصيدلانى، وكما الحب حينًا، ثم اشتهر فلم ينكره،
واتضح فلم يخفيه، وكان إمامًا في الدين وإمامًا في العاشقين، فكان عشقًا عفيفًا لم يأخذ
الناس عليه هفوة، ولا اطلعوا منه على زلة، وهو نفسه يصف عشقه فيقول [من الطويل]:

أُنزِرَه في روض المَحاسن مُثَلِّتِي
وأمنع نفسي أن تنال المُحَرَّمَا
وأخْمِلُ مِنْ ثِقَلِ الهوى ما لَوَّاتَه
على جامد الصُّخْرِ الأَصَمِّ تَهْدَمَا
ويظهر سرى عن مترجم خاطري
فلولا اختلامُ الطرف عنه تَكَلَّمَا

هو نوع من العشق غريب، هو صداقة بولغ فيها فكانت عشقًا، وصداقة تأسست على
الجمال فكانت غرامًا، وصادفت مزاجًا رقيقًا فصارت هيأًا، وخضعت لكل مظاهر العشق من
وصل وهجر، وأرق وضنى وعذاب ودلال [من الطويل]:

فوا عجبًا للدهر لم يخل مهجة
من الحبِّ حتى الماء يَغْتَشِّقَه الخمرُ
هو في أشد الحيرة بين حب يأمر، ودين ينهى، وقبله تشتتهى، وورع يحول، له كل
عذاب الهجر وقليل من لذة الوصل.

وكان محبوبه «محمد بن جامع» يقدر حبه وإخلاصه، فيواسيه بزيارته وبماله وبالحدِيث
إليه، ومع هذا كله فابن داود هائم في حبه، معذب في غرامه، أنطقه الحب بالشعر، فكان
شاعرًا رقيقًا، وإن لم يخل شعره من أثر الفقه، فمن قوله [من البسيط]:

يا يوسف الحسن تشبيهاً وتُمثيلاً
يا طُلُوعاً ليس إلا البدرُ يَخْكِيهَا
مَنْ سَكَّ في الحُورِ فليَنظُرْ إليك فما
صيفتُ معانيك إلا من معانيها

* * *

و[من البسيط]:

أشكو عليل فوادٍ أنت مُثْلِفُه شكوى عليلٍ إلى الفِءِ يعلُّهُ
سقمي تزيد مع الأيام كثرته وأنت في عظم ما ألقى نقلُهُ
الله حرم قتلي في الهوى سفها وأنت يا قاتلي ظلماً تحلُّهُ

* * *

و[من الطويل]:

حَمَلْتُ جبال الحب فيك وإنني
لأعجز عن حمل القميص وأضعف
وما الحُبُّ من حُسنٍ ولا من سماحة
ولكنه شسيء به النَّفس تكلفُ
إلخ... إلخ...

* * *

وأكسبه العشق رقة ولطفًا، فكان فقيهاً رقيقاً لطيفاً. اعتاد أن يدخل جامع بغداد من باب اسمه «باب الوراقين»، ثم هجر الدخول منه، فستل في ذلك، فقال: كنت داخلًا يومًا فرأيت متحابين يتحادثان فتفرقا إذ رأيتني، فأليت ألا أسير في مكان فرقت فيه بين محبين. وكان في مجلس فقه فدفعت إليه رقعة ظنها أصحابه مسألة فقهية، فأخذها وكتب الرد في ظهرها، فإذا السائل ابن الرومي وقد كتب فيها [من الخفيف]:

يا ابن داود يا فقيه العراق
أفئنا في قواويل الأحداق
هل عليهن في الجروح قصاص
أم مُباح لهادم العُشاق
وإذا ردُّ ابن داود عليها [من الخفيف]:

كَيْفَ يفتيكم قتييل صريع
بِرهام الفراق والإشتياق

وقتييل التلاقي أحسن حالاً

عند داود من قتييل الفراق

لقد وقفته الظروف الاجتماعية موقفاً حرجاً، فطبيعته طبيعة عزلة، ولو طارعهما وجرى على هواها لكان فناً أديباً، يهيم بالحسن كما ينبغي، ويقول في الجمال ما يشتهي، ولكن كالعباس بن الأحنف أو أبي نواس أو أبي تمام أو البحتري، اعتاد الناس - في أمثالهم - أن يطلقوا لهم حريتهم في الفعل والقول، فهم يهيمون في كل واد، ويسبحون في كل خيال، ويذهبون في كل فن، والناس يعجبون بما يجيدون ولو خالف أوامر الدين وأوامر الخلق، يقابلون بالاستحسان خمريات أبي نواس وغلمايياته وغلماييات المطيع بن إلياس والبحتري وأبي تمام، ولا يرون في ذلك حرجاً في باب الفن وإن تخرج منه رجال الحق والدين.

ولكن ابن داود وقع بين شقي الرحي، له طبيعة الغزلين وحياة رجال الدين، هو مخلص لوجه، مخلص لدينه، والحب يدعو لخلع العذار، والدين يدعو للترتم والوقار، فما أحرجه من موقف! وما أشدها من حيرة! وليته عشق العشق الطبيعي، حب الجواري الحسان والحوار العيين، ولكنه وقع في حب غلام، وهو أبعد عن الدين وأقبح في سيرة المتقين. فكان في ذلك شأنه شأن معاكسة الظروف الطبيعية، فتجعل من الأديب طبيياً، ومن الطبيب أديباً، ومن الفيلسوف نجاراً، ومن الشاعر محارباً.

ولما تيمم الحب تسلّى بأن يؤلف كتاباً في العشق، فكان من أوائل ما ألف في هذا الباب، وقد سماه «الزهرة». ومن حسن حظنا أن قد وصل إلينا جزء منه نحو نصفه.

لقد كان همه في هذا الكتاب أن يختار مما قيل في العشق من شعراء العصر الجاهلي إلى معاصريه من أمثال البحتري وابن الرومي. ثم قسمه قسمين، فقسم وهو الذي وصل إلينا، وزعه على خمسين حالة من أحوال العشق، عنوان كل حالة بحكمة مسجوعة، مثل «من كثرت لحظاته دامت حسراته»، «من طال سروره قصرت شهوره»، «من كان ظريفاً فليكن عفيفاً»، «ما خلق الفراق إلا لتعذيب المشتاق»، «من وفي له الحبيب هان عليه الرقيب»، وتحت كل عنوان من هذه العناوين يورد ما يناسبه من الشعر، وقد يقدم له بمقدمة ثرية في فلسفة الموضوع لم يكن أسلوبه فيها مشرقاً إشراقه في الشعر، وفي كثير من الأحيان يذكر لنفسه شعراً في الباب، ولكنه لا يصرح بأن الشعر له، بل يقول: «قال بعض أهل هذا العصر، وقال بعض أهل هذا الزمان». وإذا كان محدثاً تأثر بالمحدثين في تبويب الأبواب وجعل الأحاديث المتصلة بموضوع واحد تحت عنوان واحد، ولكنه عبر عنها بتعبير أديب لا تعبير محدث.

وهو متأثر أيضًا بالمحدثين في تنبيهه على اختلاف مذاهب الشعراء في الحب كاختلاف الفقهاء في الرأي، فمثلًا يعقد بابًا فيقول: «أشعار هذا الباب مضادة للأشعار التي قبلها، لأن في أشعار الباب الماضي تحريضًا للمحب على إظهار محبوه على ما له في نفسه، ولو لمَّا لمن كتم عن صاحبه ما يجده به وما يلقاه بسببه، وأشعار هذا الباب إنما هي تحريض على الكتمان وتحذير من الإعلان، والعلة في هذا... إلخ».

وهو - إلى اطلاعه الواسع على شعر الشعراء - مطلع على ما نقل عن فلاسفة اليونان في العشق كبطليموس وجالينوس وأفلاطون حسيما تُرجم منه في عصره.

ثم هو في اختياره رقيق الذوق، جيد التقدير، ليس يقتصر على الإنشاد، بل يتبعه بالإنشاء، وشعره الذي ينشئه في الأبواب المختلفة رقيق لطيف وإن لم يخل من لمحات فقهية كقوله [من البسيط]:

أرَيْتَنِي النَجْمَ يجري بالنهار فلا
فرقًا أرى بين إصباحي وإمساكي
أخفيت حبك حتى قد ضنيت به
فصار يظهر ما أخفيه إخفاكي
وقوله [من الطويل]:

وتزعم للواشين أنني فاسد
عليك، وأني لست بمن عهدتني
وما قُصدت لي - يشهد الله - نية
ولكنما استفسدتني فاتهمتني
غدرت بعهدي عامدًا وأخفتني
فخفت ولو آمنتني لأتَمَنَّتْني
إلى الله أشكو لا إليك فطالما
شكوت الذي ألقى إليك فزدتني
إلخ إلخ..

وله شخصية واضحة فيما يختار، وكثيرًا ما يحكم حبه فيما يعرضه من شعر، فهو يفضل قول القائل [من الطويل]:

يقولون صبرًا يا يزيد إذا نأت ويا ربُّ لا ترزق على حبِّها صبرًا
على قول المجنون [من الطويل]:

فيا ربُّ سَوُّ الحَبِّ بيني وبينها

كفءًا فلا يرجع لَلَيْلَى ولا لِيَا

وهو يرى خطأ الذين يقولون إن كثرة العذل تزيد الحب، ويرى أن العذل لا يزيد المحبة ولا ينقصها، وإنما هو يزيد في الإشفاق على المحبوب، ويتخوف أن يؤثر فيه العذل، فيستمسك بحبه، فيظن أنه زاد إلخ.

وكثيرًا ما يعلن استحسانه واستهجانته لما يروى، فيقول: وقد لطف أبو تمام إذ يقول [من الكامل]:

وإذا فَكَّدتْ أَحْمًا ولم تُفَقِّدْ له

دَمْعًا ولا صَبْرًا فَلَسْتَ بِفَاقِدِ

ويتقدد البحرى نقدًا شديدًا في قوله [من الخفيف]:

لي خليل قد لَجَّ في الصُّرمِ جدا

وأعاد الصُّدودَ منه وأبدي

إلى أن يقول:

أغشدي راضيًا وقد بت غضبًا

ن وأمسى مولى وأصبح عبدا

أتراني مُنْتَبِذًا بك ماعش

ت بديلاً أو واجدًا منك ندا

حاش لله أنت أفتن الحما

ظًا وأحلى شكلاً وأملحُ قنًا

فينقده ابن داود في إعلانه أنه يتغير في هواه، فمرة يرضى ومرة يسخط، وهي حال خسية، والمحِبُّ الصادق إذا غضب إنما يغضب ظاهره، وقلبه مقيم أبدًا على حبه، كما ينقده في أنه بنى حبه على ما يستحسنه من قده وحسن صورته، وإذا فإذا تغير حسنه أو وجد من هو أحسن منه تركه، وليس ذلك شأن الحب الحق، فإنه يحبه لأنه هو هو، لا لحسن

صورته ولا لأي سبب آخر. وهكذا يتم الكتاب.

ومزاج رقيق مثل هذا، وحب مضمّن كالذي رأيت، وحيرة شديدة بين حب القلب وتقاليده الحياة، فلما يسمح لصاحبها بعمر طويل وصحة طيبة. وقد سئل في مرض موته: ماذا تشكوا؟ قال: حب من تعلم صيرني إلى ما ترى. فمات شاباً في الثانية والأربعين من عمره سنة 297هـ، رحمه الله.



أما الإمام ابن حزم فله شأن آخر، لئن اتفق هو وابن داود في إمامته وفقهه وعشقه، فقد اختلف عنه في أشياء كثيرة:

فإن كان ابن داود نشأ في بيت زهد وفقر، فقد نشأ ابن حزم في بيت عزّ وجاءه وغنى وثروة، فكان أبوه - أبو عمر أحمد - وزيراً خطيراً من وزراء المنصور بن أبي عامر، وناهيك بالمنصور عظمة وقوة، وجبروتاً وأبهة، وضخامة ملك، فكان زراؤه صورة مصغرة منه.

ولقد ولي الخلافة بالأندلس هشام بن الحكم وهو صبي، فاستبد المنصور بالملك، ونكل بكل رأس قوي، وأخضع كل شيء في الدولة لإرادته، وحذا حذو المشرق في الحجر على الخليفة، وترك الخليفة يلهو ويلعب في قصره، فإذا خرج للتنزه سيّره من مسلّك خاص، ونحى الناس من طريقه، حتى لا يراهم ولا يرونه. وأحيط بكل صنوف اللهو ويكل مخزف دجال؛ فعنده ثمانية حمير كلها من نسل غنم شعيب، وحوله المشعوذون من ذوي اللحية الحمراء، ومن تسمي بياسين وأليسع، ونحو ذلك من غرائب الأسماء. أما الملك والسلطان وإدارة ما قل من الشؤون وجل ففي يد المنصور بن أبي عامر. وكان المنصور هذا - إلى قسوته وجبروته وتنكيله بخصوصه - عادلاً في الرعية حذراً يقظاً لكل كبيرة وصغيرة، وكريماً، قد حفل مجلسه بالعلماء والأدباء كصاعد بن حسن البغدادي وابن شهيد وأمثالهما. وقد أعاد للدولة هيبتها عند نصارى الإسيان، فأعاد الغزو بنفسه إلى دار الحرب، وغزا ستاً وخمسين غزوة لم تنتكس له فيها راية ولا قل له جيش. ووطئت أرجل جيشه بلاداً وأرضاً لم تطأها أقدام المسلمين من قبل، وكان طبعياً أن تكثر السبايا من النساء الإسبانيات، فكانت توزع على الجيش الظافر، وتختار الصفايا للمنصور بن أبي عامر، وهو يهدي منها وزراء ورجاله، فيهدي إلى ابن شهيد الأديب الشاعر - مرة - ثلاث فتيات من أجمل الفتيات، وقد امتلات بيوت الأندلسيين بالرفيق من الإسبانيات والبربريات والصفليبات وغيرهن، كما امتلات بيوت المشرق بالفارسيات والروميات وأمثالهن.

وكنَّ جلاً لمن مَلَكَهُنَّ، وبولغ في تعليمهن الغناء والأدب، فكان منهن في بيوت النبلاء المغنيات والمفتنات والأديبات البارعات، كما كان شأن أمثالهن في العراق.

لهذا كان البيت الذي نشأ فيه ابن حزم بيتاً غنياً، فيه الخدم والحشم، والفتيات الجميلات من السبايا توزع على أفراد الأسرة، فَبَكَّتْ ملك إيمانهم، وكان لأبيه البيوت الكثيرة للمُشْتَى والمصيف تزخر بضرورب الترف والنعيم؛ ومع هذا كله تتقف ابن حزم من صفوه ثقافة واسعة صادفت استعداداً جيداً، حتى كان منه عالم الأندلس، وأوسع علمائها معرفة بالدين وأصوله، ومذاهب الفرق الدينية والحديث والتاريخ واللغة والأنساب، وإلى الأدب والشعر، وهو يؤلف في كل ذلك، ويخلف من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، وهو في تأليفه مجتهد لا مقلد، لا يتحرج من أن ينقد أكبر إمام ويخالفه وقيم الحججة عليه. وقد شاهد زوال دولة بني عامر، والنكبة التي نكبت بها هي وأتباعها، وقد رُوِّع هو وأهله بهذه النكبة، فأصيبوا في أنفسهم وأموالهم، فصبر على ذلك متجلداً ثابتاً، يرى السلوة عن ذلك كله بما وفقه الله إليه من علم ودين.

ومن اللطف ما خلف لنا كتاب في العشق سماه «طوق الحمامة» ليس ككتاب «الزهرة» في منحاها ولا في عرضه. لقد كان ابن حزم أعمق معرفة بالنفس الإنسانية، يدل على ذلك خطراته اللطيفة في كلماته في «الأخلاق»، وهو كثير التجربة دقيق التحليل النفسي، وقع في العشق وجربه من صباه كذلك، ورأى من أصناف الفتيات والنساء ما لا يُعدّ، وسَمِعَ من أحاديث النساء والرجال في الحب ما لا يحصى، وقرأ من أخبار الخلفاء الأندلسيين وأتباعهم الشيء الكثير في الحب والعشق، فوعاه كله وسلط عليه تحليله وقال فيه شعره، وحكى ما سمع وما رأى، فكان من ذلك كله «طوق الحمامة». لم يجمع ما قيل من الشعر في الغزل ويختر منها كما فعل ابن داود، فذلك - كما يقول - متوافر في الكتب، ولكنه أراد أن يبتكر فيصف حالات النفس في الحب ويقول في ذلك شعره هو، فباب ماهية الحب «ومن أحب من نظرة واحدة» و«من أحب صفة لم يستحسن غيرها مما يخالفها» و«طبي السر» و«الإذاعة» و«الوصل» و«الهجر» و«الغدر» و«الضنى» و«السلو» إلخ. وهو يدعم نظريته في كل باب بالأحداث التي حدثت له وبغيره، فيطلعنا من ذلك كله على أشياء قيعة في وصف الحياة الاجتماعية في عصره في الأندلس، وهو فيما يذكر عن نفسه وغيره صريح ولا يجمع، وإذا رأى تسمية الأشخاص ضارة بهم، لا يذكر أسماءهم، ويكتفي يذكر ما جرى لهم.

يحدثنا عن نفسه كثيراً، فهو في مزاجه متد رزين، فإن كان بعض الناس يحب من نظرة

واحدة، فهو يقول: «لا أحب إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرًا، وأخذي معه في كل جد وهزل»، وهو كذلك متد في سلوه وتوقه «فما نسيت وذا لي قط، وإن حنيني إلى كل عهد تقدم ليغصني بالماء ويشرقني بالطعام»، وهو مع اتناده «عميق، فما فارقتي الإطراق مذ ذقت طعم فراق الأحبة، وإنه لشجى يعتادني وولوع وهم ما ينفك يطرقتي.. وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا».

وللناس أذواق في جبههم وعشقهم ليست خاضعة لشروط الجمال، وربما كان ذلك راجعًا لأول عهدهم بالحب فيلازمهم «فإني أعرف من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر فما أحب طويلة بعد هذا، وأعرف أيضًا من هوى جارية في فمها قوة لطيف، فكان يتقدر كل فم صغير ويذمه، ويكرهه الكراهية الصحيحة، وعني أخبرك أنني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه، وإني لأجد ذلك في أصل تركيبني من ذلك الوقت... وهذا العارض عرض لأبي، وعلى ذلك جرى إلى أن وافاه أجله، وأما جماعة خلفاء بني مروان ولا سيما ولد الناصر منهم فكلهم مجبولون على تفضيل الشقرة لا يختلف في ذلك منهم مختلف، وقد رأيتهم ورأيتنا من رآهم... فما منهم إلا أشقر نزاعًا إلى أمهاتهم»⁽¹⁾.

ويصف هبة المحبوب فيقول: «لقد وطئت بساط الخلفاء، وشاهدت محاضر الملوك، فما رأيت هبة تعدل هبة محب لمحبوه، ورأيت تمكين المتغلبين على الرؤساء، وتحكم الوزراء، وانبساط مديري الدول، فما رأيت أعظم سرورًا بما هو فيه من محب أيقن أن قلب محبوبه عنده، ووثق بميله إليه، وصحة مودته له، وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين، ومواقف المتهمين بعظيم الذنوب مع المتعمردين الطاغين، فما رأيت أذل من موقف محب هيمان، بين يدي محبوب غضبان، قد غلبه السخط وغلبه عليه الجفاء، وكنت في الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف، لا أجيء إلى الدنيا، ولا أساعد على الخضوع، وفي الثانية أذل من الرداء، وألين من القطن، أبادر إلى أقصى غايات التذلل لو نفع، وأغتتم فرصة الخضوع لو نجع، وأتحلل بلساني، وأغوص على دقائق المعاني بياني وأفتن القول فتونًا، وأتصدى لكل ما يوجب الترضي».

ويحكى فعل البين والفراق به، وعمق أثرهما في نفسه فيقول: «كنت أشد الناس كلفًا

(1) انظر الكتاب القيم «ابن حزم» للامثاذ سعيد الأفغاني.

وأعظمهم حبًا بجارية لي كانت - فيما خلا - اسمها «نُعم»، وكانت أمنية المتمعني، وغاية الحسن، حُلَقًا وحُلَقًا وموافقة لي...

وكان قد تكافأنا المودة، فجمعتني بها الأقدار، واخترمتها الليالي ومر النهار. وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني من السن. فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجد عن ثيابي ولا تفتري لي دعة، على جمود عيني وقلة إسعادها. وعلى ذلك، فوالله ما سلوتها حتى الآن، ولو قيل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف، وببعض أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعًا طائعًا، وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنسيت بسواها.

وقصّ علينا مأساة له ولأسرته ولمن أحب فقال: إنه أحب جارية نشأت في داره، وكان إذ ذاك في سن الصبا، وكانت سنها ستة عشر عامًا، وهي غاية في حسن وجهها وعقلها، تزدان بالمنع والبخل، ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل، وكانت تحسن الضرب على العود إحصانًا جيدًا، فأحبها حبًا مفرطًا، وسعى عامين في أن تجيبه بكلمة فلم ينجح. وحدث في أيام عزه وجاء أبيه أن كان في بيتهم حفلة كبيرة من مثل التي تقام في دور الرؤساء، تجمعت فيها الأقارب من رجال ونساء، وكان الزائرون ينتقلون من غرفة مشرقة على بستان الدار وعلى جميع قرطبة إلى أخرى، وابن حزم يتبعها في الغرفة التي تنتقل إليها فتهرب منه، ثم نزل النساء إلى البستان، وأخذت الفتاة تضرب على العود، وتغني بأبيات للعباس بن الأحنف [من البسيط]:

إنني طرئْتُ إلى شَمْسٍ إذا حَرَّيْتُ كانت مغارِبُها جَوَّفَ المقاصيرِ⁽¹⁾

فكان ضرب عودها يتناغم مع ضربات قلبه.

ثم نكبت أسرة ابن حزم بذهاب دولة المنصور بن ابي عامر، وامتنحن أهله بالاعتقال والمراقبة والتفريم الفادح بالمال، ثم توفي والده وأجلى أهله عن منازلهم، وخرج ابن حزم عن قرطبة وتغيب ستة أعوام ثم عاد إليها سنة 409 ونزل عند بعض أقاربه، فوجد هذه الجارية وقد تغيرت محاسنها حتى كاد لا يعرفها، وفتيت بهجتها وغاض ماؤها، لحرمانها من النعيم الذي كانت تعيش فيه، وعدم صيانتها التي كانت أيام جاه أبيه، وتبذلها في الخروج لقضاء ما لا بد منه، وإنما النساء رياحين متى لم تتعهد ذبلت، وحسنهن أقل من حسن الرجال احتمالًا.

ويحدثنا أنه نزل مرة أخرى عند قريبة له في قرطبة، فوجد عندها من أقاربها فتاة كانت قد

(1) ديوانه ص 136.

ترتب معه، فلم تتحجب عند نزوله في الدار على جاري عادتهم، وكانت في غاية الحسن والملاحة والصباحة، فأقام في الدار ثلاثة أيام وكان قلبه يصبر ويعاوده منسي الغزل، فامتنع من دخول تلك الدار خوفاً على لبه أن يذهب به الاستحسان.

ولقد عجب من نفسه أن يكتب مثل هذا الكتاب في الحب وهو في أوقاته الحرجة، وهذا الموضوع إنما يحسنه خلتي البال فارغ القلب، فأما هو فكما يقول: ذهنه متقلب، وباله مشغول، وقلبه محطم، مما هو فيه من نبز الدار، والبعد عن الأوطان، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه والفكر في صيانة الأهل والولد، ومدافعة الدهر وانتظار الأقدار، إلا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه، والذي ترك أعظم من الذي أخذ، كل عارية فراجعة إلى معيها، جعلنا الله من الصابرين».

شخصية كبيرة تلك التي تحتمل هذا الحب وضنائه، وتحتمل هذه المحن كلها، من مصادرة مال، وتعذيب أهل، وغربة وطن، وذهاب جاه؛ ثم هو في هذا الجوّ الغائم القاتم يصفو ذهنه، ويقبل على التأليف حتى في الحب، ويسمو بالعلم فوق السموّ بالجاه، فيحفظ اسم ابن حزم المحب العالم ويموت اسم أبيه الوزير؛ ويعوضه الله عن ماله وجاهه الذي فقد علماً وذكرًا لا يفقد. ولئن كان ابن داود يذوب حباً ويتفانى عشقاً، فيكون كالزهرة اللطيفة لا صبر لها على الأعاصير وأحداث الزمان، فابن حزم محب قوي، يضطرب للحب ولكن يستطيع أن يصبر له ويتغلب عليه كما يستطيع أن يصبر على نوائب الدهر وأحداث الزمان، فإن فقد الحبيب عاش بذكراه، وإن فقد جاه المال خلق جاهاً للعالم، وإن فقد دنيا النعيم خلق لنفسه دنيا الفكر والبحث والتأليف، ووجد فيها أكبر لذة وأفضل نعيم.

اجتمع عليه ضنى الحب ولذعة الذكرى واضطهاد الدولة وتآلب كثير من علماء وقته لأنه هاجم أئمتهم في جرأة وصرامة، حتى لقد شبهوا لسانه بسيف الحجاج. اجتمع عليه كل ذلك فلم يابه له، ولم يفت في عضده، حتى مات سنة 456 عن نحو اثنين وسبعين عاماً. وقد ذكر أن فيه خصلتين غلبتا عليه، وفاء لمن صادق أو أحب، وعزة نفس تؤثر الموت على الضيم [عن البسيط]:

لي خَلَّتْنا إِذا قانِي الأسي جرعاً
وتَغَصَّنا عيشتي واشتَهَلْكا جَلدي
وفاء صِدْقٍ فما فارقت ذا يَمَقُّو
فزال حزنِي عليه آخِرَ الأبيدِ

وِعِزَّةٌ لَا يَحُلُّ الْفَنِيمُ سَاحَتَهَا

بَدَالَةً فِيهِ بِالْأَمْوَالِ وَالْوَالِدِ

هذه ناحية من نواحي «طوق الحمامة»، وهي دلالة على نفسية ابن حزم ومغامراته، وللكتاب نواح أخرى قيمة.



ما العشق؟ وما سببه؟

سؤال محير، والسؤال بـ«ما» في الماديات عسير، فكيف في المعنويات؟ فإذا أنت سألت: ما الجمال، ما الحرية، ما العدل، ما المثل الأعلى؟ أعياك الجواب المقنع. ويزيد الأمر صعوبة في العشق أن نظرات الناس إليه مختلفة اختلافاً كبيراً، فيسفل بعضهم أحياناً حتى لا يرى في العشق إلا المتعة الوقتية، ويعلو بعضهم فيرى أنه فيض إلهي على القلب. ومن عهد اليونان إلى اليوم وتحديد العشق وسببه محاط بالغموض، فيروون عن أرسطو أنه عرفه بأنه «جهل عارض صادف قلباً فارغاً»، ويروى عنه أنه عرفه مرة أخرى بأنه «عمى العاشق عن عيوب المعشوق».

ومن هذا الباب قول ابن سينا إنه «وسواس يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور». وهذه كلها تعريفات وضبعة. ولما سئل الجنيد الصوفي عن العشق قال: «إنه ألفة رحمانية، أوجبها الله على كل ذي روح لتحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على مثلها إلا بتلك الألفة، وهي موجودة في الأنفس بقدر مراتبها عند أربابها. وسئلت أعرابية عنه فقالت: «جل والله عن أن يُرى، وخفي عن أبصار الورى، فهو في الصدور كاسن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى».

وهكذا من تعاريف لا تحصى تنجبه اتجاهات مختلفة، وتحاول أن تصف ذاته فتصف أعراضه. وأصدق من هذا كله قول العاشق [من الطويل]:

يقول أناسٌ لو تَمَعْتُ لَنَا الهوى والله ما أدري لهم كَيْفَ أَنْعَتُ

فليس لِشَيْءٍ مِنْهُ حَدٌّ أَحَدُهُ وليس لِشَيْءٍ مِنْهُ وَقْتُ مَوْقَتٌ⁽¹⁾

ويرى «ابن حزم» أن النفوس مختلفة في عالمها العلوي، فما تناسب منها اتصل، وما

(1) البيت الأول لأبي العتاهية في ديوانه، ص 501.

تخالف منها انفصل، وهذا الاتصال هو الحب، وهو متأثر في هذا بالحديث المروي:
الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف.

ولكن ليس بضروري في رأيه أن يكون التشابه تاماً من جميع الوجوه، بل يكفي التشابه في نوع ما، ولا يتحاطب اثنان إلا وبينهما مشاكلة في بعض الصفات، وكلما كثرت وجوه التجانس زادت المحبة وتأكدت المودة؛ وعلى هذا النحو جرى في شرح البغض والاستتقال، وحكى لنا حكاية عن بقرات أن رجلاً بغيضاً أحبه فارتاع بقرات لذلك، ظناً منه أنه ما أحبه إلا لشبه بينهما في بعض الصفات.

والنفوس - في رأي ابن حزم - مختلفة في الاستعداد للحب؛ فمنهم من يحب من نظرة واحدة، وهذا النوع في نظره رديء رخيص، وهو ليس إلا حب الشهوة، إنما الحب الحق ما يأتي بطيئاً بعد طول العشرة ودقة الخبرة، ويدوم طويلاً. ومنهم من يحب سريعاً ويميل سريعاً، وضرب مثلاً لذلك أبا عامر محمد بن عامر «فقد كان أبو عامر هذا يرى الجارية فلا يصير عنها، ويحیی به من الاغتمام والمهم ما يكاد أن يأتي عليه، حتى يملكها ولو حال دون ذلك شوك القتاد. فإذا أيقن بتصيرها إليه عادت المحبة نفازاً، وذلك الأنس شروذاً، والقلق إليها قلقاً منها، فيبيعها بأوكس الأثمان. هذا كان دأبه حتى أتلف فيما ذكرنا من عشرات ألوف الدنانير عدداً عظيماً، وكان رحمه الله - مع هذا - من أهل الأدب والحدق والذكاء والنبل والحلاوة والتوقد، مع الشرف العظيم والمنصب الفخم والجاه العريض. وأما حسن وجهه وكمال صورته فشيء تقف الحدود عنه، وتكل الأوهام عن وصف أمله... وهكذا كان شأنه في عدم صبره على زي واحد وعلى صديق معين».

ومن الناس من ليس عنده استعداد للحب مطلقاً لا طويلاً ولا قصيراً «كالذي أخبرني به عن نفسه أبو بكر محمد بن قاسم من ولد الإمام هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، أنه لم يحب أحداً قط، ولا أسف على إلف بان منه، ولا تجاوز حد الصحبة والألفة إلى حد الحب والعشق منذ خلق».



وابن حزم سيئ الظن بالطبيعة البشرية، وعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، لا يكاد يصدق الحب العذري، ولا يؤمن بالعشق الأفلاطوني، ويرى أن الإنسان ركب فيه طبيعتان متضادتان: إحداهما لا تشير إلا بالخير، وهي العقل، والثانية لا تشير إلا بالشهوة، وهي النفس «الوقوف عند حد الطاعة معدوم إلا مع طول الرياضة وصحة المعرفة»، «وإن لي قولاً

لا أحول عنه، وهو أنه ما من رجل عرضت له امرأة جميلة - بالحب - وطال ذلك، ولم يكن ثم مانع إلا وقع في شرك الشيطان، وكذلك المرأة».

وأداء هذا النظر إلى الاعتدال في تعريف الصالح والفاقد، فليس الصالح - في نظره - من لا يرد الشر بخاطره، ولا من لم يقع فيه، ولكن «الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت، وإذا قطعت عنها الذرائع استمسكت. والفاقدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، وإذا حبل بينها وبين الأسباب التي تسهل الشر، تَحَيَّلَت في أن تتوصل إليه بضروب من الحيل، والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق، ولا يتعرض للمناظر الجالبة للأهواء... والفاسق من يعاشر أهل النقص.. ويتصدى للمشاهد المؤذية، ويحب الخلوات المهلكات. والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة في الرماد لا تحرق ما جاورها إلا بأن تحرك، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء. ولهذا ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلاً يراها أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأنت بكلام زائد كانت عنه في غيبة.. وأما إظهار الزينة، وترتيب المشي، وإيقاع المزح عند خطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس في كل مكان».

وقد أظن في ذكر الأمثلة والوقائع والحكايات التي شاهدها وسمعتها من الرجال والنساء لتأييد رأيه. ولذلك يرى أن العفة تحتاج إلى جهد كبير ورياضة طويلة وصبر شاق عسير، ومن هذا كله جاز لنا أن نعد ابن حزم في حبه وتأليفه في الحب من الواقعيين لا المثاليين.



ثم له في هذا الكتاب (طوق الحمامة) تحليلات نفسية لطيفة في مواقف مختلفة، فهو يستعرض علامات الحب استعراض المجرّب الخبير، ويعلل - مثلاً - اللذة بالمراسلة بحلولها بعض الشيء محل الرؤية «ولهذا نرى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويعانقه، وأعرف من كان يسقي الحبر بالدمع ويقارضه محبوه فيسقي الحبر بالريق».

ويصف الحالة النفسية عند الوصل فيقول: «والوصل حظ رفيع وسعد طالع، بل هو الحياة المجددة والعيش السني، ولولا أن الدنيا دار محنة وكدر لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذي لا كدر فيه، والفرح الذي لا شائبة معه.. ولقد جرت اللذات على تصرفها وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان ولا المال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن بعد الخوف، ما للوصل، لا سيما بعد طول الامتناع، وحلول الهجر».

والناس أصناف في الوصل، فمنهم من يرى أن دوام الوصل يؤدي بالحب، وأما هو فيحدث عن نفسه، إنني ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادني إلا ظمًا، ثم يقول: «إن الهجر أنواع: هجر يوجب التحفظ من الرقيب، فحينئذ ترى الحبيب منحرفًا عن محبه، مقبلًا بالحديث على غيره، معرضًا لمن يحب؛ فتراه حينئذ منحرفًا كمقبل وساكنًا كناطق، ومحبه أيضًا كذلك، وهذا الهجر أحلى من الوصل. وهجر يوجب التذلل، ولا يكون إلا عن ثقة كلِّ بصاحبه، فيظهر المحبوب هجرانًا ليرى صبر محبه، وهجر يوجب العتاب لذنب يقع من المحب وهذا فيه بعض الشدة، لكن فرحة الرجعة؛ وسرور الرضا، يعدل ما مضى، ثم هجر يوجه الوشاة، ثم هجر الملل إلخ».

وهكذا يسير في تحليله لكل ما يعرض له من الوفاء والغدر والضنى والسلو والتعطف وعدمه إلخ.



وإذا كان ابن داود يستشهد على كل باب بما ورد فيه من شعر الأقدمين والمحدثين، وأحيانًا بشعره، فقد سار ابن حزم على نهج آخر، وهو أنه ينشئ هو الشعر في كل حالة من حالات النفس التي يشرحها، ولا ينقل عن غيره إلا نادراً، وشعره في الجملة وسط، لا رائع ولا رديء، فيقول [من المتقارب]:

جرى الحب منِّي مجرى النفس
وأعطيت عيني عنان القرم
ولسي سيِّدٌ لم يَزَلْ نافرًا
وربَّما جاد لي في الحُكْمِ
وكان فوادي كَنَبَتِ هَشِيمِ
يببِسُ رُمِي فيه رام قبس
ويقول فيما عرض له من النكبات والتجول في الأفاق [من البسيط]:
ولَّى فرلَّى جميل الصبر يَثْبَعُه
وصرَّح السَّمْعُ ما تُخْفِيهِ أَضْلَعُه
چنم مَلول وقلب آلف فإذا
حلَّ الفراقُ عليه فهو مُرْجِعُه

لَمْ تَسْتَقْرِبْهُ دَارًا وَلَا وَطَنًا
 وَلَا تَدُلُّا مِنْهُ قَطًّا مَضَجِمَةً
 كَأَنَّمَا صَبِيغٌ مِنْ زَهْوِ السُّحَابِ فَمَا
 تَزَالُ رِيحٌ إِلَى الْأَنْفَاقِ تَذَكِّمُهُ
 أَوْ كَرُوكِبٌ قَاطِعٌ فِي الْأَنْفَاقِ مُنْتَقِلٌ
 فَالسُّيْرُ يَغْرِثُهُ حِينًا وَيُظْلِمُهُ
 ويقول [من السريع]:

هَلْ لِقَنْتِ لِحُبِّ مَنْ وَادِي
 أَمْ هَلْ لِمَعْنَى الْحُبِّ مِنْ فَوَادِي
 أَمْ هَلْ لِدَهْرِي عَرُودَةٌ نَحْوَهَا
 كَمَا نَفِلَ يَوْمَ مَرِّ فِي الْوَادِي
 ظَلَلْتُ فِيهِ مَابِحًا صَادِيًا
 يَا عَجِبًا لِلسَّابِحِ الصَّادِي
 فَهَنَيْتُ يَا مَوْلَايَ وَجَمْدًا فَمَا
 تُبْصِرُنِي الْحَاظُّ غَوَادِي
 كَيْفَ أَهْتَدَى الْوَجْدُ إِلَى غَائِبٍ
 عَنْ أَعْيُنِ الْحَاضِرِ وَالْبَادِي
 مَلُّ مَدَاوَاتِي طَبِيبِي فَقَدْ
 يَرْحَمُنِي - لِلثُّقْمِ - حُمَادِي

إلخ... إلخ.

وفي كتاب «طوق الحمامة» ناحية أخرى، وهي دلالة على الحالة الاجتماعية الأخلاقية في الأندلس في عصر ابن حزم كما يصورها الكتاب.

* * *

فالجواري الرقيقات ملأت البيوت، وكان للمنصور بن أبي عامر أثر كبير في التوسع في هذا لكثرة ما غزا وكثرة ما سبى، فغزواته التي زادت على الخمسين كانت كلها موفقة، وكان

من أثر التوفيق كثرة الأسرى من الرجال والنساء، حتى قال بعض الناس فيه يوم مات: «مات الجلاب»، يريد جلاب الأسرى والسبايا. والسبايا توزع على الأسر من طريق الهبة أو من طريق البيع في الأسواق، وكان هذا النظام متبعًا عند المسلمين والإسبان على السواء.

فنتج من هذا كله امتلاء البيوت - وخاصة بيوت الطبقة الوسطى والعليا - بالإماء، وكان بيت ابن حزم مملوءًا بهذا النوع كما يحدثنا، إذا كان أبوه وزيرًا للمنتصور بن أبي عامر، وكانت المملوكات توزع على أفراد الأسرة، فكان ابن حزم نفسه يملك بعض الجواري ويعشق غيرهن.

وكان لهذا كله أثر كبير في الحياة الاجتماعية والأدبية، فلعبت عواطف الحب دورًا هامًا، ونطق الشعراء بمشاعرهم، وعبروا عنها تعبيرات دقيقة، حتى إن ابن حزم نظم شعره في كل حالة يصفها ويشعر بها من نفسه أو من غيره، وابن شهيد يهديه ابن أبي عامر ثلاث فتيات من أجمل الفتيات فيقول فيهن شعره، فكثر القول في الغزل والحب، وماجت الحياة الأدبية بذلك كله، وخلقت معان جديدة وأفكار ومشاعر لم تكن من قبل، تصاغ صياغة أدبية يدل عليها شعر «طوق الحمامة»، وتعلم الإماء فنون الغناء والأدب كما كان الحال في الشرق، فهذه أمة ابن حزم تغني بشعر العباس بن الأحنف، كما أتقن الإسبان استخدامهن جواسيس على المسلمين يبلغنهم أدق أمورهم، فكان ذلك من أسوأ الوسائل لهزيمة المسلمين.

ووجدت النساء الخبيرات بالعشق وأفانيته، فلما تقدمن من السن كن مرجع ابن حزم وأمثاله في حكاية تجاربهن وقصصهن، ويخبرنا ابن حزم أنه أصغى إليهن وروي عنهن بعض ما كتب.

ثم استتبع هذا كثرة المولدات من الأجناس المختلفة، وصهر ذلك كله في بوتقة الطبيعة لتخرج منه جمالًا صافيًا يثير الأدباء والفنانين. وكان ابن حزم رقيق الحس ذكي الفؤاد دقيق العقل، يحسن النظر في الأحوال الاجتماعية ويستتبع منها نتائج قيمة، كما تشهد بذلك كلماته في الأخلاق، فلما استخدم ذلك في العشق، صوّره وصوّر أهل زمانه وفنونهم في الغرام تصويرًا دقيقًا، نظمًا ونثرًا.

وكان من نتائج هذا كله فساد الأسر، لكثرة الأحرار والرقيق في البيت الواحد، ووجود الأبناء المختلفي الأمهات، فهذا أمه بربرية وهذا إسبانية وهذا صقلبية، والغيرة شائعة في جميع الأمهات في الأسرة الواحدة، وهن يرضعن هذه الغيرة لأبنائهن فيكون ذلك مثارًا

لعداوة الأقرباء وكثرة الفتن والثورات وانقسام العرى في البيت وفي البلدة وفي المملكة، وهذا ما كان في عصر ابن حزم وما بعده.

وقد كان الظن أن تكون كثرة الجواري في البيوت والأسواق مانعاً من الفجور والشذوذ، فالنفوس في مثل هذا النظام سهلة الارتواء. ولكن كان الأمر بالعكس في الشرق والغرب، وفي العراق والأندلس [من البيط]:

والتَّقْسُ كالطِّفْلِ إِنْ تَهْمَلَهُ شَبٌّ عَلَى حُبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تَقَطَّمَهُ يَنْقَطِمُ⁽¹⁾

فيحدثنا ابن حزم عن الرمادي الشاعر أنه كان مجتازاً باب العطارين بقرطبة فرأى جارية أخذت بجامع قلبه فجعل يتبعها، وكلما سارت في ناحية سار وراءها، ونهته فلم ينته، فسألها: أحره هي أم مملوكة؟ فقالت: مملوكة. وما زال يضايقها حتى تخلصت منه بأن وعدته وعداً أخلفت فيه. وكذلك تروى القصص المختلفة من هذا القليل.

بل يحدثنا ابن حزم بما هو أشنع من ذلك، وهو تفریط الرجل في عرض زوجته، فيقول: «لقد كنت أعرف رجلاً مستوراً إلى أن استهواه الشيطان»، فأحب غلاماً واستباح في هذا عرضه، فيقول ابن حزم [من الطويل]:

أباح أبو مروان حُرّاً نَسائه لِيَبْلُغَ ما يهوى من الرِّشْأِ القَرْدِ
إلخ...

ويذكر أنه كان في مجلس عند بعض المياسير، فرأى بين بعض من حضر ومن كان بالمجلس أمراً أنكره، وغمزاً استبشعه، وخلوات الحين بعد الحين، وصاحب البيت كالفائب أو النائم، فنبهه ابن حزم بالتعريض فلم ينتبه، وحركة بالصریح فلم يتحرك. وقال ابن حزم في ذلك شعراً، وعزم ألا يعود إلى هذا المجلس... إلخ.



ثم صورة أخرى اجتماعية يدل عليها الكتاب، وهي تفكك الدولة بعد ابن أبي عامر، فقد حجر على الخليفة هشام، وأسقط حرمة الخلافة من نفوس الناس، فلما أراد أحفاد ابن أبي عامر تحويل الخلافة إليه، ثار الناس واضطرب أمرهم، وكانوا كعقد انفط، فلا الخلافة موقرة ولا من حلوا محل الخلفاء يستطيعون ضبط الأمور، وكان ابن أبي عامر قد قتل كل

(1) البيت للبوصيري في ديوانه ص 191.

رأس صالح للقيادة، فكان هذا بدء تضعف الدولة وانحلال البلاد وتغلب الإسبان عليها بلداً بعد بلد، تلمح هذا في شكوى ابن حزم مما أصابه هو وأهل بيته وأصدقاؤه من اضطهاد ومصادرة أموال وتشريد، لأنهم كانوا من أتباع الدولة العامرية، فلا أمن في النفوس ولا الأموال. ويحكى أنه ألف كتابه «طوق الحمامة» والنفس مضطربة، والبلاد هائجة، والناس مشردون، والأيام متبدلة، والأموال مصادرة، والأحوال قلقة... إلخ.

ثم هو واسع الاطلاع على دخائل قصور الخلفاء بما شاهد وصادق من الطبقة الراقية، وما سمع من أبيه وأصدقاء أبيه مما كان يجري في القصور من دخائل. وقد أشار إلى ذلك كثيراً. ولكنه كان في روايته لهذه الأحداث - مع الأسف - متحفظاً سياسة وديانة، وأحياناً يقول فيما يروي: «حدثني الوزير أبي رحمه الله» ويقول: «أريت هشاماً المؤيد ومحمداً المهدي وعبد الرحمن المرتضي وأولادهم وإخوتهم ودخلت عليهم وجالست عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان ابن أمير المؤمنين الناصر». فهذا كله مكنه من معرفة واسعة بهذه الطبقة، فيخبرنا عن رحلات لبعض الأمراء كانت بسبب حوادث عشق، وأن بعضهم ذهب عقله بسبب الحب، فإذا وصل من ذلك إلى حادث دقيق، كتنى ومستر ولم يستجز التصريح وقال: «اغتنر لي الكناية عن الأسماء، فهي إما عورة لا نستجيز كشفها، وإما أن نرعى في ذلك صديقاً ودوداً أو رجلاً جليلاً، وبحسبي أن أسمى من لا ضرر في تسميته، ولا يلحقني والمسمى عيب في ذكره، إما لاشتهار لا يفتني عنه الطي، وإما لرضى - من المخبر - عنه بظهور خيره وقلة إنكار منه لفعله».

وفي الكتاب نواح أخرى قيمة نكتفي منها بهذا القدر.



أخلاق السادة

من الأخلاق التي لفتت أنظار العرب، فأكثرُوا فيها كلامهم، وصاغوا منها أدبهم «خلق السيادة» وهو معنى غامض، صعب التعريف والتحديد، يختلف كثيراً باختلاف البيئة، وباختلاف الحياة الاجتماعية، وباختلاف الصبغة التي تغلب على الشخص والجماعة من حب للمجد، وزهد فيه، ونحو ذلك.

فإذا نحن استعرضنا أركان السيادة في الأدب الجاهلي، وجدناها الكرم والشجاعة، فيقول عامر بن الطفيل [من الطويل]:

وإنِّي وإن كنتُ ابنَ سيّد عامر
وفارسها المَـشهورِ في كلِّ موكبٍ
فما سؤدثني عامرٌ عن وراثته
أبى الله أن أشمُوباًم ولا أبٍ
ولكنني أحمي جماها وأثقي
أذاها وأرمي من رماها بمنكب

وخلاصة رأيه في السؤدد أنه يذود عن قبيلته ويحميها من أن ينالها شر ويذل نفسه في الدفاع عنها، فليست السيادة في نظره مجرد الشجاعة، ولكنها الشجاعة في سبيل القبيلة.

وقالت ابنة حاتم الطائي تصف أباهما: «إن أبي سيد قومه، كان يفك العاني ويحمي الذمار، ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ولم يطلب إليه أحد حاجة فردّه»، فجعلت سيادته في الشجاعة والكرم.

وتقرأ المفاخرات بين السادة في الجاهلية، فنراها يدور أكثرها حول المباهاة بالكرم والشجاعة.

وظلت هاتان الصفتان هما دعامتا السيادة في الإسلام وإن لَوْنهما بعضهم ببعض الألوان الأخرى التكميلية، فيروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «السيد: الجواد حين يسأل، الحليم

حين يُستجهل، البار حين يعاشر». وقيل لقيس بن عاصم: بِمَ سدت قومك؟ فقال: «ببذل القري، وترك المرأ، ونصرة المولى»، فأضاف إلى الكرم والشجاعة ترك المرأ، وبعبارة أخرى الترفع عن الصغائر.

وعدُّ في العصر الأموي من أسود الناس الأحنف بن قيس وسلم بن قتيبة ومحمد بن القاسم؛ فأما الأحنف فأساس سيادته الشجاعة والكرم والحلم، وقد رشحه زياد بن أبيه ليتولى ثغر الهند فلم يرض معاوية بذلك، وحفظ عليه عدم انضمامه إلى جيش عائشة، ومناصرته لعلي بن أبي طالب، فقال فيه زياد: «إن الأحنف بلغ من الشرف والسؤدد ما لا تنفعه الولاية ولا يضره العزل».

وعدُّ من أهم أسباب سيادة سلم بن قتيبة جرأته وشجاعته، فقال بعضهم: «كنا نعرف سؤدد سلم بأنه كان يركب وحده ويرجع في خمسين»، أي: خمسين أسيرًا.

ومحمد بن القاسم فتح السند والهند وقاد الجيوش وهو ابن سبع عشرة سنة فقال فيه الشاعر [من الكامل]:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرْوَةَ وَالنُّدَى لِمُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ
قَادَ الْجِيُوشَ لِسَبْعِ عَشْرَةَ حِجَّةً يَا قَرَبَ ذَلِكَ سَوْدَدًا مِنْ مَوْلِدِ!

وأحيانًا كانوا يلحظون في «السيد» لين الجانب وسعة صدره للناس في أن يعيروه وينقدوه. قال رجل من العرب: «نحن لا نسؤد إلا من يوطئنا رحله (يريد أن يخدمنا في حوائجنا) ويفرشنا عرضه (يريد أنه لا يضيق بنقدنا له وعبئنا عليه) ويملكنا ما له» وكما قال المقنع الكندي [من الطويل]:

وَلَا أَحْمِلُ الْحَقْدَ الْقَدِيمَ عَلَيْهِمْ
وَلَيْسَ رَفِيسُ الْقَوْمِ مَنْ يَحْمِلُ الْحَقْدَا
وَلَيْسُوا إِلَى نَضْرِي سَرَاعًا وَإِنْ هُمْ
دَعَوْنِي إِلَى نَضْرٍ أَتَيْتَهُمْ شِدَا
إِذَا أَكَلُوا لَحْمِي وَفَرَّتْ لِحُومِهِمْ
وَإِنْ قَدَمُوا مَجْدِي بَنَيْتَ لَهُمْ مَجْدًا⁽¹⁾

(1) الأبيات للمقعن الكندي ص 204.

وأحيانًا يلحظون في السيادة بعد النظر وقوة الفكر وسداد الرأي وهذا ما لحظوه أيضًا في سيادة الأحنف، فقد كان من أسباب مجده الرأي يصيب والنظر يصدق، وقال الكميت [من مجزوه الكامل المرفل]:

رُفِعَتْ إِلَيْكَ وَمَا تُغْفِرُ

ت⁽¹⁾ هَيُونَ مَسْتَمِعٌ وَنَاطِرٌ

وَرَأَوْا عَٰلَمِيكَ وَمَنْكَ فِي الْـ

مَهْدِ التُّهْمِي ذَاتِ الْبِصَافِرِ⁽²⁾

وقد لحظوا - أيضًا - أن السادة لا يسودون جميعًا بخصلة واحدة فقد يسود أحدهم بصفة ويسود آخر غيرها، تبعًا للشخص والظروف التي حوله، فقالوا - مثلًا - «ساد الأحنف بحلمه، وساد مالك بن وشمع بحب العشرة له، وساد قتيبة بن مسلم بدهائه، وساد المهلب بن صفره بهذه الخلال كلها».

وفي بعض الأوساط عد أكبر ركن للسيادة اصطناع الرجال، وهو ضرب من الكرم، وهو أن يستجلب رضا الناس ببذل العطاء لهم وقضاء حوائجهم، فيكونون أتباعه يجتمعون حوله ويصدرون عن رأيه، وفشا هذا في العصر العباسي وخاصة عند البرامكة، فقد كانت سيادتهم في إسداء البر للناس وتكوين الأشياع والأتباع. روي أن يحيى بن خالد البرمكي دعا ابنه إبراهيم يومًا - وكان يسمى دينار بن برمك لجماله وحسنه - ودعا بمؤدبه وبمن كان ضم إليه من كتابه وأصحابه فسألهم: ما حال ابني؟ قالوا: قد بلغ من الأدب كذا ونظر كذا وكذا (من العلوم). قال: ليس عن هذا سألت. قالوا: قد اتخذنا له من الضياع كذا وغلته كذا. قال: ولا عن هذا سألت إنما سألت عن سيادته وبعد همته، وهل اتخذتم له في أعناق الرجال متناً وحببتموه إلى الناس! قالوا: لا. قال: فيئس المشراء أنتم والأصحاب. هو والله أحوج منه إلى ما قلت. ثم أمر بحمل خمسمائة ألف درهم إليه، ففرقت على قوم لا يدري من هم.

ونظر العامون يومًا إلى ابنه العباس وأخيه المعتصم، فرَّي ابنه العباس يتخذ المصانع ويبي الضياع، والمعتصم يمتلك الرجال، فقال في المعتصم [من الكامل]:

يَبْنِي الرَّجَالَ وَغَيْرُهُ يَبْنِي الْقُرَى شَتَّانَ بَيْنَ قُرَى وَيَبْنِي رِجَالَ

(1) يقال: «نثر الغلام» إذا سقطت أسنانه الرواضع. (2) ديوانه ص 233.

قَلْبُكَ بِكَفَرَةٍ مَالِهِ وَفِي صَاحِهِ
حَتَّى يُفَرِّقَهُ عَلَى الْأَبْطَالِ

فساد المعتصم، وضاع العباس.

ووجد في الإسلام من غلبت عليه النزعة الدينية وأمعن في فهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ
أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: الآية 13] فربط هذا بالسيادة وجعل السيادة في التقوى.
قال ابن الكلبي: قال لي خالد القشيري: ما تعدون السؤدد؟ قال: «أما في الجاهلية فالرياسة
(يريد الرياسة على القبيلة) وأما في الإسلام فالولاية (يريد ولاية أمور المسلمين بالخلافة أو
ولاية مدينة أو إقليم)، وخير من ذا وذلك التقوى».



من الأقوال المأثورة:

في الأدب الغربي والعربي

من الإنجليزية والأمريكية:

حكومة المحافظين نفاق منظم.

* * *

سأل قسيس رجلاً: لماذا ينجح الممثلون أكثر مما ينجح الواعظون؟ فقال: إن الممثلين يتكلمون عن الأشياء الخيالية كأنها حقيقة، والواعظون يتكلمون عن الأشياء الحقيقية كأنها خيالية.

* * *

إن قُبلة من أمي جعلتني فناناً.

* * *

إن المعرفة الإنسانية ليست إلا جهلاً ميوّناً.

* * *

كل عقلاء الناس على دين واحد.

* * *

قد يصح للإنسان أن يغير رأيه ولكن لا يصح له أن يغير مبدأه.

* * *

يجب أن يصرف الإنسان بعض زمنه مع الضاحكين.

* * *

السفير رجل أمين أرسلته دولته إلى الخارج ليكذب لها .

* * *

كل إنسان يستطيع أن يعمل أي عمل عمله الآخر .

* * *

أراد ابن أن يقرأ لأبيه فقال الأب: اقرأ لي كل شيء إلا التاريخ فإنه باطل .

* * *

إنما يعتذر عما لا يمكن تغييره .

* * *

الاغتيال لا يغير تاريخ العالم .

* * *

الجامعة يجب أن تكون مكان الضوء ومكان الحرية ومكان العلم .

* * *

كن عادلاً وأنت لا تخشى شيئاً .

* * *

الكتب والكنايس والحكومات هي ما نعمل .

* * *

قد لا يكون للعرف حكمة القانون ولكنه أحب إلى الناس .

* * *

الديمقراطية كالقبر لا تردّ ما تأخذ .

* * *

الخلاف في الدين ينتج من الخصومة أكثر مما ينتج الخلاف في السياسة .

* * *

يقول المثل الفرنسي: أجناس الناس ثلاثة: الرجل والمرأة ورجل الدين.

* * *

أداء الواجب يحدد القدر.

* * *

لكل إنسان ثمنه.

* * *

في السياسة ليست هناك كلمة أخيرة.

* * *

القوة ليست علاجًا.

* * *

كثيرًا ما ترتقي الصداقة إلى حب، ولكن الحب لا يهبط أبدًا إلى صداقة.

* * *

أنا فقير وفقير جدًا، ولكن ملك إنجلترا ليس له من الثروة ما يستطيع بها أن يشتريني.

* * *

حريتي أو موتي.

* * *

الشكر على نعمة الماضي أمل في نعمة المستقبل.

* * *

الأشياء العظيمة لا ترى إلا على بعد.

* * *

لو خدمت الله نصف ما خدمت ملكي، لأسبغ عليّ نعمته في آخر أيامي ولم يتركني لأعدائي.

* * *

ليست السعادة غاية الحياة بل الخُلُق.

* * *

إذا تحققت كل رغباتنا ضاعت لذائفنا.

* * *

إذا صُويت كل سيوف إنجلترا إلى رأسي لم يحرك ذلك من نفسي.

* * *

إذا كان لي ابن اجتهدت أن أعلمه الفرنسية والألمانية، أما اللاتينية واليونانية فترف.

* * *

إذا أغرقنا كل المادة الطيبة في قاع البحر كان ذلك خيرًا على الإنسان وشرًا على البحر.

* * *

الجهل لا يحسم نزاعًا.

* * *

سأحاول ما عشت أن أخدم إلهي وملكي ووطني، ولذلك سيكتفي الله مع من أحبوه.

* * *

لقد وهبت حياتي للقانون والسياسة، أما القانون فأمر مشكوك فيه، وأما السياسة فلا شك أنها عبث.

* * *

قال أمير وهو يحتضر: لقد ملكت المال والجاه والقوة، ولكن إذا كان هذا كل ما أملك فتعسًا لي.

* * *

لقد سمعت أن شيئين سالبين يكوّنان موجبًا، ولكن لم أسمع أن لا شيء ولا شيء يكوّنان أي شيء.

* * *

لقد تعلمت أخيرًا أن لا شيء يصح أن يؤخذ قضية مسلمة.

* * *

لقد اقتنعت أن عظمة إنجلترا واستقرار أساس شؤونها إنما هو في أمريكا.

* * *

ما فائدة التاريخ وأقوال الحكماء وتجارب السلف إذا لم تكن دليلًا هاديًا للخلف؟

* * *

لقد تعلمت من الحديث مع الناس أكثر مما تعلمت من كل ما قرأت.

* * *

في الأمة الناجحة يكون التغيير دائمًا.

* * *

الأفراد قد يكونون جماعات، ولكن النقابات هي التي تكون الأمة.

* * *

لم يبلغ إنسان ما من الشر مبلغًا لا يستطيع معه أن يأتي بخير.

* * *

ثورة الأفكار تأتي دائمًا قبل ثورة الجيش.

* * *

ما أسفت على شيء أسفي على أن لي حياة واحدة أهبها لقومي.

* * *

الصلح الظالم خير من القتال العادل.

* * *

أن تُتقد أسهل من أن تنشئ.

* * *

قد يكون بعض النساء أذكى من بعض الرجال ولكن هناك مستوى سمو لا يصلن إليه أبداً.

* * *

من الصعب قيادة مجلس النواب، وأصعب من ذلك إدارة مجلس الوزراء، ولكن أصعب من الجميع قيادة جيش.

* * *

كل الأشياء سواء في النهاية.

* * *

الحب كمرض الحصبة، خطر إن جاء متأخراً عن زمنه.

* * *

الطبيعة تعمل أكثر مما يعمل الطب.

* * *

لا تنس ما قاله لك إنسان وقت غضبه.

* * *

الكتب أجمل أثاث ولو لم تفتحها أو تقرأ منها كلمة.

* * *

قد لا يستطيع إنسان أن يقدم لأمنه خدمة جليظة ما لم يضح بالفضائل الصغيرة.

* * *

لا يستطيع صديق حق أن يهنئ صديقه على توليه رئاسة الحكومة، فإن كل تصرف يتصرفه يزيد عدد أعدائه.

* * *

لا شيء يؤثر في الأطفال كالثناء عليهم.

* * *

كان لنيوتن كلب اسمه دياموند، أفسد يوماً أصول تأليف له قيم، فلم يزد على أن قال:
«دياموندا! دياموندا! قلما تعرف مقدار ما أذيتني».

* * *

سئل «ملتن»: هلا تعلم ابنتك لغة أخرى؟ فقال لسان واحد يكفي المرأة.

* * *

إنه وطننا أخطأ أم أصاب، أساء أم أحسن.

* * *

الحب في الأسرة أساس للحكومة الطيبة.

* * *

الكلام في البرلمان، كالعزف على الكمان، يحتاج إلى مران.

* * *

الحزب فكرة منظمة.

* * *

الشعر بلاغة الدين وحرارته.

* * *

الشعر مهنة الكسالى.

* * *

إنما ينجح الشعراء في التخيلات لا في الحقائق.

* * *

إن أردت أن ترى المستحيل ممكناً فاقراً للجرائد.

* * *

إن مالك الأرض عليه واجب يوديه، كما أن من حقه أجرًا يقتضيه.

* * *

عصيان الظالم طاعة الله.

* * *

الثورة لا تتراجع.

* * *

السخرية أصح امتحان للحقيقة.

* * *

قيل لهنري كلي Clay: إن القضية التي تدافع عنها تبعدك عن منصب الرئاسة. فقال:
إنني أحب أن أكون محققًا أكثر مما أحب أن أكون رئيسًا.

* * *

ست ساعات نوم كافية للرجل، وسبع للمرأة، وثمان للمغفل.

* * *

بعض الناس لهم مال كثير ولا عقل، وبعضهم له عقل كبير ولا مال، ولا شك أن
الأولين خلقوا للآخرين.

* * *

بعض الناس يحمل بين جنبيه كتابًا واحدًا، وبعضهم مكتبة.

* * *

إذا كان القلب طاهرًا فلا يهم ما في الرأس.

* * *

احفظ القرش والجنه يحفظ نفسه.

* * *

كانت آخر كلمة قالها نلسون: «الحمد لله، قد أدبت واجبي».

* * *

ما يسمى ثباتاً في العظام يسمى بلادة في الحمير.

* * *

إن معركة «واترلو» كسبت في ملعب كلية إيتون.

* * *

غير ما خلقت لأولادي حرية القول وإعطاؤهم المثل كيف يستعملونها.

* * *

أحسن الأطباء هم الدكتور، «جُمِيَّة» والدكتور «واحة البال» والدكتور «سرور».

* * *

كلما عظمت الحقيقة عظم نقدها.

* * *

الشعب لا يتخلى عن حرته إلا بضرب من الخداع.

* * *

أساس النجاح المثابرة على السير نحو الغرض.

* * *

العالم ملهامة لمن يفكر، مأساة لمن يشعر.

* * *

العالم ليس إلا سجناً كبيراً ينفذ حكم الإعدام كل يوم على بعض من فيه.

* * *

عندما ينتهي القانون يبدأ الاستبداد.

* * *

يبقى الأمل ما بقيت الحياة.

* * *

لماذا نحرص على الحياة وأولها صراخ وآخرها أنين.

* * *

اكسب قلوب الناس تكسب مالهم.

* * *

للنساء فهم القلب، وهو خير من فهم العقل.

* * *

من الأدب الفرنسي:

لا شيء يستحيل على القلب الشجاع.

* * *

عند كل امرأة دائماً شيء تخفيه.

* * *

خير أن تعيش صياداً فقيراً من أن تحكم.

* * *

فرّق تحكم.

* * *

بين الجليل والهزأة خطوة.

* * *

قابل كل شيء بجذ، ولكن لا تقابل شيئاً بحزن.

* * *

الصديق كالمقطعة من الأثاث يغيّر إذا بلي.

* * *

لا جديد إلا ما نسي.

* * *

بين لا شيء والواحد أكثر مما بين الواحد والألف.

* * *

إنني أحب أسرتي أكثر مما أحب نفسي، وأحب وطني أكثر مما أحب أسرتي، ولكنني أحب الإنسانية أكثر مما أحب وطني.

* * *

أحمد الله إذا لم يجعلني امرأة ولا قسيسًا.

* * *

قالَ جَسْنَدِي «الفيلسوف الفرنسي» وهو يحتضر:

لقد ولدت ولا أعرف لماذا، وعشت ولا أعرف كيف، وهانا أموت ولا أعرف لماذا ولا كيف.

* * *

الثقة يجب أن تأتي من أسفل، والقوة يجب أن تأتي من أعلى.

* * *

قال ميرابو وهو يموت: «دعوني أمت على صوت الموسيقى».

* * *

الصقر يطير من قمة إلى قمة حتى يصل إلى برج «نوتردام».

* * *

الحب مَلِك للشباب وطاغية للشيخوخة.

* * *

الحب أقوى من الصعاب التي تعترضه.

* * *

ليس النبوغ إلا قدرة على الصبر.

* * *

الملك العادل عبد لرعيته الحرة.

* * *

قال نابليون وهو يجهز حملته على مصر: «لا تُصنع الأسماء العظيمة إلا في الشرق».

* * *

لا ينال النصر بالأيدي بل بالأقدام.

* * *

ملعقة من غسل تصيد الذباب ما لا يصيده عشرون دناً من خل.

* * *

شرط السعادة معدة صحيحة وقلب مريض.

* * *

من أجل أن تنجح أمة في الحرب يجب توافر ثلاثة شروط: الأول المال والثاني المال والثالث المال.

* * *

احتفل قوم بعيد سمّوه «عيد العقل»، فقال دانتون: ما هذه المهزلة! لسنا نريد القضاء على الأوهام لنؤسس الإلحاد.

* * *

لا تسأل عن الإصطبل إذا كان البيت يحترق.

* * *

قال نابليون لجيشه عندما وضع أقدامه في مصر: «اذكروا أن أربعين قرناً تنظر إليكم من قمة هذه الأهرام».

* * *

المرأة - غالباً - هوائية لا يثق بها إلا أحمق.

* * *

الممالك بلا عدل غايات ملئت باللصوص .

* * *

من خاف من حفيف الشجر لا يدخل الغابة .

* * *

من لم يعرف أن ينافق لم يعرف أن يحكم .

* * *

قال لويس الحادي عشر: «إذا عرقتُ قبعتي سري أحرقتها» .

* * *

قالت زوجة لويس الخامس عشر في مرض الموت وطبيبها يبحث عن علاج لمرضها:
«أرجع لي أبي وأولادي فهذا هو علاجي» .

* * *

فولتير: «إذا لم يكن الله موجودًا، وَجِبَ أن نختعه» .

* * *

إذا ملأت يدي من الحقائق يجب أن أحاذر من قَتَحها .

* * *

إذا كان المال عصب الحرب فهو أيضًا سَحْم السلم .

* * *

الدين مريض أهمله أطباؤه .

* * *

عُجِبك بمنصبك دليل أنك أقل منه .

* * *

قال رابليه وهو يحتضر: «أزُخ الستار فالملهاة Comedy قد انتهت .

* * *

حفل ولا مرأة ربيع ولا ورد.

* * *

كل شيء للوطن ما كان الوطن في خطر.

* * *

كل أمة لها حكومتها التي تستحقها = كما تكونوا يولى عليكم.

* * *

كل شيء إلى زوال إلا الشرف.

* * *

قال لويس الرابع عشر: في كل مرة أملاً منصباً خالياً أصنع مائة ساخطين وواحدًا غير شاكر.

* * *

نفسى حقيرة جدًا إن نظرتُ إليها وحدها، عظيمة جدًا إن قارنتها بغيرها.

* * *

كان ليوناني قيثارة بديعة، انقطع وتر من أوتارها، فأبى أن يصنع لها وترًا مثله وصنع بدلًا منه وترًا من فضة فققدت القيثارة انسجامها.

* * *

الثورة لا يمكن أن تهيأ رياضياً (بالحساب الدقيق).

* * *

الجندي الذي لا ينام جيدًا يساوي جنديين.

* * *

- من الأدب الألماني:

فن العمارة موسيقى متجمدة.

* * *

عندنا، لا نتجعجع إلا بحكومة بلا حزب.

* * *

الغريب في نظرنا عليه مسحة أرستقراطية دائمًا.

* * *

الجيش الألماني هو الشعب الألماني مسلحًا.

* * *

من المصائب أن ملوكنا لا يسمعون الحقيقة.

* * *

قد يكون الدواء أسوأ من الداء.

* * *

يجب أن يأخذ العدل مجراه ولو هلك العالم.

* * *

بسمارك. «إذا كان الألماني من حزب الأحرار لم أعده ألمانيًا ولا حرًا».

* * *

ليست السياسة علمًا مضبوطًا.

* * *

الدعوة إلى الخوف لا تجد لها صدق في قلب الألماني.

* * *

الحصان الشجاع يموت من الخنق.

* * *

سيأتي زمن يحكم الأحرار، وسيأتي زمن يحكم الدكتاتوريون. كل شيء يتغير ولا أبدية في الأمر.

* * *

لا بد أن يكون هناك سحر خاص في كلمة «ألماني».

* * *

الدفاع عن ألمانيا بكل الوسائل حق كل ألماني.

* * *

في المعاملات «المالية» ليس للصدقة مكان.

* * *

رفض طحان أن يبيع طاحونته، فقيل له إن الملك يستطيع أن يأخذها غصبًا بدون ثمن، فقال:

* * *

نعم، ذلك إذا لم يكن في برلين قضاة.

* * *

تموّد أن تتألم ولا تشكو.

* * *

قال جوته وهو يوجد بنفسه: «الضوء! الضوء! افتحوا النوافذ ليزيد الضوء».

* * *

نهاية مع رعب خير من رعب بلا نهاية.

* * *

(في الأدب الألماني): القوة قبل الحق (وفي الفرنسي): القوة فوق الحق، وفي اليونان: القوة هي الحق، وفي جمهورية أفلاطون على لسان تراسيماكوس: «حجة الأقوى أقوى حجة».

* * *

بسمارك: السياسة الخارجية لا تجري على النظريات القانونية.

* * *

لكل حالة جديدة سياسة جديدة.

* * *

السكينة أول واجبات المواطن.

* * *

بسمارك: سياستنا أن قداما من أرض ألمانيا لا تفقد، وذرة من حقوق ألمانيا لا تضحي.

* * *

نحن الألمان نخشى الله ولا نخشى غيره.

* * *

من الأدب اليوناني:

أول دروس الفلسفة أن تعرف الوقت المناسب لكل شيء.

* * *

أشعل «ديوجينيس» مصباحه في الظهر، فسئل: ماذا تصنع؟ قال: «أفتش عن إنسان».

* * *

دُعي إسبِرطي لسمع من يقلد صوت العنديل، فقال: «لقد سمعت الأصل».

* * *

خير أن تموت سريعاً من أن تحيا في انتظار الموت».

* * *

معنى «أن لنا أذنين ولساناً واحداً»: أن نسمع أكثر مما نتكلم.

* * *

نهى «أجيسيلوس» وهو يحتضر أن يقيموا له تمثالاً، ثم قال:

* * *

إن كنت فعلت خيرًا فسيحسن ذكري في الآخرين، وإلا فتمائيل العالم كله لا تغني.

* * *

قال الإسكندر وقد رأى ديوجينيس الزاهد: «لو لم أكن الإسكندر، لتمنيت أن أكون ديوجينيس».

* * *

ذكروا أن مدن اليونان لم تسقط بقوة فيليب بل بذهبه، فقيل في ذلك: «سلح نفسك بأسلحة من الفضة لا يقف أمامك عدو».

* * *

«كاتو»: لأن يسأل الناس: لم لم يقيموا له تمثالًا؟ خير من أن يسألوا: لم أقاموا له تمثالًا؟

* * *

وجدتها وجدتها ..

كلمة مأثورة عن أرخميدس وقد صاح بها عند اكتشافه نظريته في الوزن النوعي.

* * *

أسوأ حاكم من لم يستطع أن يحكم نفسه.

* * *

الأصدقاء شركاء في كل شيء.

* * *

قيل لأفلاطون: اضرب هذا الغلام لأنه غضوب. فقال: لو لم أكن غضبت لضربته.

* * *

وقف الإسكندر على ديوجينيس فسأله الإسكندر: ماذا يطلب ليحققه له؟ قال: أن تتحنى قليلاً فلا تحجب الشمس عني.

* * *

سأل رجل سقراط: أتزوج أم لا؟ فقال: أي الأمرين فعلت ندمت عليه.

* * *

قيل ليوليوس قيصر: أي نوع من الموت خير؟ قال: الموت المفاجئ.

* * *

من عرف أن يتكلم وجب أن يعرف أيضًا متى يتكلم.

* * *

إذا لم يكن جلد السبع فجلد الثعلب.

* * *

قرأ يوليوس قيصر تاريخ الإسكندر فبكى، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: أليس مما يبعث الأسي أن أرى الإسكندر يتغلب على هذه الأمم في شبابه وأنا لم آت بعدُ بعمل جليل.

* * *

أشار بعض القواد على الإسكندر أن يغير على الجيش الفارسي ليلاً فقال: «أنا لا أسرق نصري».

* * *

وضعك الصديق موضع الاختبار ليس أقل إثماً من وضع الحكومة قوادها موضع التجربة.

* * *

الإسبرطي لا يسأل عن عدد أعدائه، ولكن يسأل أين هم!

* * *

سئل أجيستيلوس: أيهما خير: العدل أم الشجاعة؟ فقال: «لسنا نحتاج إلى الشجاعة إذا عم العدل».

* * *

إنك لا تستطيع أن تعاند إرادة الله.

* * *

لا عجب أن يتحمل النساء مسؤولية الحكم إذا خاف الرجال من أن يكونوا أحرارًا.

* * *

قال سقراط: لست ابن أثينا ولا ابن اليونان، ولكني ابن العالم.

* * *

قال فيليب المقدوني لابنه وقد أجاد الضرب على القيثارة في حفل: لا تخجل من إجادتك للعب؟

* * *

ومثله قول الآخر: يجب أن يكون هذا إنسانًا وضيئًا، وإلا ما أجاد الزمر.

* * *

كان ليسندر حاكمًا ظالمًا قاسيًا فقال قائلهم:

* * *

لا يمكن لليونان أن تلد اثنين كليسندر.

* * *

قال الإسكندر الثاني: كما أن الأرض لا تتحمل شمسين كذلك آسيا لا تتحمل حاكمين.

* * *

الحرب لا تتحمل من القائد غلظتين.

* * *

وظيفة راعي الغنم الجيد والملك الجيد سواء.

* * *

اضرب كما تشاء ولكن اسمع مني.

* * *

قال الملك أجيس وقد قدّم ليعدم، فبكى بعض أصدقائه: «استبق دموعك يا صديقي - فإني وأنا أقتل ظلماً - أحسن حالاً من قاتلي».

* * *

سمع «مينيدوس» رجلاً يقول: ما أحسن أن ينال الإنسان ما يشتهي! فقال: أحسن منه ألا يشتهي الإنسان إلا ما كان ضرورياً.

* * *

طلب رجل من «ليكوجوس» أن ينشئ لأسبرطة نظاماً ديمقراطياً، فقال له: أنشئ الديمقراطية أولاً في بيتك.

* * *

حب المال منيع كل شر.

* * *

نفس المحب تسكن في بدن المحبوب.

* * *

عبّر شريف رجلاً بأنه ليس ذا نسب عريق، فقال الثاني: أسرتي ابتدأت بي وأسرتك انتهت بك.

* * *

قال سقراط: «الناس يعيشون ليأكلوا وأنا أكل لأعيش».

* * *

العبيد يُحكمون بسادتكم، وضعاف الناس يحكمون بأهوائهم.

* * *

جيش من وعول عليها أسد أشد إرهاباً من جيش من أسود عليها وعل.

* * *

من العسير أن تجعل المعدة تصغي إلى العقل.

* * *

قال ثيمستوكليس لزوجته وقد رأى ابنه يستغل ضعفها: أيتها المرأة، إن الأثينيين يحكمون اليونان، وأنا أحكم الأثينيين، وأنت تحكمينني، وطفلك يحكمك، فلا تدعيه يسيء قوته، فهو - في سذاجته - أقوى من اليونان مجتمعة.

* * *

ونحوه قول «كاتو» في قوة المرأة: «الرجال يحكمون نساءهم، ونحن نحكم كل الرجال، ونسائي يحكمنني».

* * *

ونحوه القول الفرنسي: «فرنسا تحكم العالم والمرأة تحكم فرنسا».

* * *

من الأدب الإيطالي:

«أنا لا أومن بالجغرافيا».

قالها البرنس أوتوراتو كايثاني أثناء رياسته للجمعية الجغرافية الإيطالية، وأصلها للدوق ميكلانجلو وقد عرض عليه رجل ثقيل كتاباً في الجغرافيا بثمان غال وألح عليه فقال: «إني أسف! فأنا لا أومن بالجغرافيا».

* * *

الحكومة الملكية توحدها، والجمهورية تفرقنا.

* * *

علم الحساب ليس رأياً.

قالها وزير مالية في البرلمان بعد أن استقال إثر مشادة، وقد نصح باحترام الآراء المختلفة، فقال: «إني أحترم كل الآراء وإن اختلفت، ولكن الحساب ليس رأياً، يعني أن الأرقام والإحصائيات فوق الآراء التي تعتمد على الجدل».

* * *

ولدت حرًا، وعشت حرًا، وسأموأت حرًا.

(كلمة كتبت على وسام ضرب في روما).

* * *

إيطاليا ستشق طريقها.

(قالها كارل ألبرتو (1798-1849)).

* * *

أجيب بأني لا أجيب.

(قالها وزير زراعة في البرلمان).

* * *

قال رجل لوزير في عهد جريجوري السادس عشر: إن السجون امتلأت بالمجرمين السياسيين، فقال الوزير:

إذا كانت السجون ملاءى فالقبور فارغة.

* * *

من الأدب اللاتيني:

اللعبة انتهت.

قالها فيلسوف وهو يحتضر إشارة إلى أن الحياة لعبة. ومثلها ينسب إلى أوغسطس (63 قبل الميلاد - 14 بعد الميلاد) وقد سأل أصدقاءه وهو يوجد بنفسه: هل أجدت لعب دوري في الحياة؟

* * *

قال أرسطو: أفلاطون عزيز علي، ولكن الحق أعز علي⁽¹⁾.

* * *

(1) انظر أغراس المجلة في ترجمتنا «جمال الدين».

ألا تعلم يا بني أن العالم محكوم بقليل من الحكمة.

* * *

من عَجَل عطاءه فقد ضاعفه.

* * *

كان من عادة الرومان القدماء إذا انتصر قائد أن يكرّموه، فيركبوا مملوكًا خلف عريته يقول له وسط هتاف الجماهير:

«حاذر أن تسقط».

* * *

لقد خسرت يومًا.

(قالها الإمبراطور «تيتوس» وقد ذكر أنه مر عليه اليوم لم ينفع فيه أحدًا).

* * *

أنا ملك الرومان وفوق النحو.

(قالها الإمبراطور سيجسموند وقد أخطأ في قواعد النحو فنبه إلى خطته).

* * *

أعدل ولو انطبقت السماء على الأرض.

* * *

الرجل الشجاع يهضم الأشياء القاسية.

* * *

أرت امرأة امرأة أخرى جواهرها الغالية، فقالت الثانية وأشارت إلى أولادها: «هذه هي جواهري».

* * *

«تذكّر أنك إنسان». أسرها مملوك لسيده القائد الظافر والناس يهضون له.

* * *

لقد قضيت حياتي مشغولاً ولم أعمل شيئاً!

(قالها هوجو جروتيموس وهو يحتضر).

* * *

ليس يسعد أحد ما دام هناك الموت.

* * *

ما من كتاب - مهما قبح - إلا وفيه بعضه فائدة.

* * *

قال بلوتارك في ترجمة أحد رجاله إنه كان يحدث عن نفسه أنه «قام بأعظم أعماله في أوقات فراغه».

* * *

سئل «ستلبو» أحد فلاسفة اليونان وقد نهبت بلدته: هل فقدت شيئاً؟ فقال: «لا. كل ما أملك معي».

* * *

ما أقدسك أيتها البساطة!

* * *

إن الأمير الذي لا يعاقب الدسائين يشجعهم.

* * *

إذا كنت في روما فافعل ما يفعل الرومان.

* * *

من لم يعرف أن يتصنع لم يعرف أن يحكم.

* * *

من أوعز بالعمل فعمل كان مسؤولاً كما إذا عمل.

* * *

السكوت رضا .

* * *

إذا عشت وفقًا للطبيعة لم تكن فقيرًا أبدًا، وإن عشت وفقًا للأوهام لم تكن غنيًا أبدًا.

* * *

«دعهم يكونوا كما هم أو لا يكونوا أبدًا».

* * *

كلمة قالها رئيس الجزويت وقد طلب منه أن يغير في نظامهم.

* * *

«هل دائمًا تتور، أيها الجزار»؟

* * *

كلمة وجدت مكتوبة للإمبراطور أوغسطس وقد همّ بالأمر بقتل عدد من رجاله، فلما قرأها كف عن القتل.

* * *

لقد تسلمت روما طوبًا، وخلفتها مرمرًا.

* * *

«أتيت فرأيت ففتحت».

* * *

كلمة تسب إلى يوليوس قيصر بعث بها في وصف غزوة انتصر فيها.

* * *

من الأدب العربي:

«إن من البلية أن يكون الرأي بيد من يملكه، دون من يبصره».

(قالها المهلب بن أبي صفرة وقد أمره الحجاج بأمر في الحرب لم يره في المصلحة، وكان المهلب هو القائد، والحجاج هو الأمير).

* * *

«الحرب أولها شكوى، وأوسطها نجوى، وآخرها بلوى».

* * *

تنسب لعنترة.

* * *

الشر حلو أوله، مرّ آخره.

* * *

«كثرة الصباح من الفشل».

(لأكثم بن صيفي. ومثله قول عائشة يوم الجمل وقد رأت أصحابها يتنازعون ويتصايحون: «المنازعة في الحرب تحوّر والصباح فيها فشل»).

* * *

احرص على الموت توهب لك الحياة.

(قالها أبو بكر لخالد بن الوليد).

* * *

«بقية السيف أنمي عدداً وأطيب ولدًا».

(قالها علي بن أبي طالب، ويريد ببقية السيف القوم دافعوا عن أنفسهم بالسيف، ومات أكثرهم في القتال، وبقيت منهم بقية).

* * *

قُبلة الإمام في اليد، وقبلة الأب في الرأس، وقبلة الأخ في الخد، وقبلة الأخت في الصدر، وقبلة الزوجة في القدم.

* * *

أناة في عواقبها فوت خير من عجلة في عواقبها درك.

(المهلب بن أبي صفرة).

* * *

«كن كالتاجر الكيس إن وجد ربحًا تَجَرَّ، وإلا تحقِّظ برأس المال».

(قالها عبد الملك بن مروان ينصح أميرًا ولاء حرب الروم).

* * *

لو غضب «مالك»، لغضب معه مائة ألف سيف لا يسألونه في أي شيء غضب.

(قالها ابن مطاع العنزي وقد استوصفه عبد الملك بن مروان مالك بن مسمع، فلما

سمعها عبد الملك قال: هذا والله السؤدد).

* * *

إن لله خلقًا قلوبهم كقلوب الطير كلما خفت الريح خفت، فأف للجبناء.

(عائشة في وصف الجبان).

* * *

كان الناس يفعلون ولا يقولون، ثم صاروا يقولون ويفعلون، ثم صاروا يقولون ولا

يفعلون.

(عمر بن الحارث).

* * *

أفضل العطاء ما كان من معسر إلى معسر.

* * *

الأيام مزارع، فما زرعت فيها حصده.

* * *

إن الله عَوَّدني أن يتفضَّل عليّ، وعَوَّدته أن أتفضل على عباده.

(عبدالله بن جعفر).

* * *

من أصابه غبار مركبي فقد وحب عليّ شكره.

(خالد بن عبدالله القسري).

* * *

«طلب جسيمًا، وركب عظيمًا، ومات كريمًا.

(قالها يزيد بن عبد الملك في وصف يزيد بن المهلب، وقد نال منه بعض الحاضرين:

إنه إلخ).

* * *

«إن كانت لا تعرفني فأنا أعرف نفسي».

(قالها يزيد بن المهلب وقد أعطى أعرابية شحنة ثمانمائة درهم، فقال له ابنه: إنها لا

تعرفك).

* * *

التبّث نصف العفو.

(قالها أبو مجلز لقتيبة بن مسلم وقد اتهمه ببعض الأمر، فقال أبو مجلز: أصلح الله

الأمير، تبث فإن التبث إلخ).

* * *

الذنوب تخرس الألسنة.

* * *

حبس الرشيد رجلًا فكتب إليه:

إن كل يوم يمضي من نعيمك يمضي مثله من بؤسي، والأمد قريب، والحكم لله.

* * *

ما رأيت أشرف نفسًا من الفرزدق، هجاني ملكًا ومدحني سوقًا!

(يزيد بن المهلب).

* * *

ذلك علم حُمل، وهذا علم استعمل.

(قالها المهلب وقد سئل: بم أدركت ما أدركت؟ قال بالعلم. قيل له: فإن غيرك قد علم أكثر مما علمت ولم يدرك ما أدركت! فقال... إلخ).

* * *

لا أُوْعَظ من قبر ولا أمتع من كتاب.

* * *

«كنت إذا أخذت كتابًا جعلته مدرعة».

(قالها محمد بن عبدالله بن عمر وقد سئل عن سبب تميزه في العلم).

* * *

الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الأذان.

* * *

ارحموا عزيزًا ذلًّا، وارحموا غنيًّا افتقر، وارحموا عالمًا ضاع بين جهال.

* * *

رأي الشيخ خير من مشهد الغلام.

* * *

لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا.

(الحسن البصري).

* * *

«سارق السريرة يقطع سارق العلانية».

(قالها عمرو بن عبيد وقد رأى حاكمًا يقطع يد سارق).

* * *

«إني أجلُّ عن دقيقتك وتدقّين عن جليلي».

(قالها نوفل بن مساحق وقد نقدته امرأته لأنه لا يكلمها).

«ليس له صديق في السر ولا عدو في العلانية».

(قالها شبيب بن شيبة في ذم خالد بن صفوان. يقول: إنه مهيب غير محبوب).

* * *

كل واحد يتفق مما عنده.

تنسب إلى المسيح وقد مر بقوم من اليهود، فقالوا شرًّا وقال خيرًا، فسئل في ذلك فقالها.

* * *

ما استبَّ إثنان إلا غلب ألامهما.

* * *

إياك وعزة الغضب فإنها تصيرك إلى ذل الاعتذار.

* * *

أنا ابن نفسي.

(قالها رجل وقد تكلم بكلام أعجب عبد الملك بن مروان فسأله عن نسبه).

* * *

«لو علم أن الماء يفسد مروءته ما شره».

(قالها عبد الملك بن مروان في وصف خصمه مصعب بن الزبير).

* * *

لا مرحبًا بهذه الوجوه التي لا ترى إلا في كل شر.

(قالها عمر بن الخطاب في قوم يتبعون رجلًا أخذ في رية).

* * *

«إني لأبغض شَيْئِي الذي يليه إذا جلس إليّ».

(قالها رجل في وصف ثقيل).

* * *

قيل لبعض الولاة: كم صديقًا لك؟ قال:

لا أدري! الدنيا مقبلة عليّ والناس كلهم أصدقاؤني. وإنما أعرف ذلك إذا أدبرت عني).

* * *

لا يضيق سم الخياط بمتحابين، ولا تسع الدنيا متباغضين.

(الخليل بن أحمد).

* * *

تواضعك في شرفك أكبر من شرفك:

(ابن السماك لعيسى بن موسى).

* * *

من لم يجلس في الصغر حيث يكره لم يجلس في الكبر حيث يحب.

* * *

المرء يصنع نفسه، فمتى ما تكله ينزع إلى العزق.

(قالها حفص بن النعمان).

* * *

«لو جُمعت قریش من أقطارها، ثم رُمي به في وسطها، لخرج من أي أعراضها شاء».

(هند تصف مهارة ابنها معاوية).

* * *

لن يقرس الليث الطلّا وهو رايض (الطلّا: الأعناق)

* * *

«كلّ كريم طروب».

(قالها معاوية وقد حرك رجله من سماع غناء؛ فسئل عن تحريك رجله فقالها .

• • •

قلة العيال أحد اليسارين .

• • •

أعظم المصائب انقطاع الرجاء .

• • •

«إن أعظم ما أخاف الله فيه ما كنت أصنع لك» .

(معاوية لابنه يزيد وهو يحتضر).

• • •

ونكتفي بهذا النموذج من الأدب العربي، فهو في هذا الباب مليء .

• • •

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

الشيخ محمد عبده

(1266 / 1323 هـ - 1849 / 1905 م)

يعتمد نبوغ النايب على عنصرين أساسيين: استعداده الفطري، أو بعبارة أخرى طبائمه الموروثه، وبيئته التي عاش فيها، كالشجرة الطيبة إنما تنبت نباتًا حسنًا إذا حسنت بذرتها. ووجدت من التربة والهواء والماء ما يصلح لها، فإن كانت البذرة سيئة، فلا أمل في شجرة ممتازة، وكذلك إن حسنت البذرة وساء الغذاء.

وقوانين الوراثة في الإنسان في منتهى التعقد: ماذا يرث من أبيه؟ وماذا يرث من أمه؟ وماذا يرث من آباءه الأقرين؟ وماذا يرث من آباءه الأبعدين؟ كل هذا لا يزال غامضًا مع عناية علماء الوراثة بالبحث والتقصي.

على كل حال ورث «محمد عبده» صفات نشأ عليها، وساعدت بيئته على نموها، أهمها ثلاث: الذكاء، والثقة بالنفس، والاعتداد بها، ويتبع ذلك حب التفوق والعطف.

من أين نبعت هذه الصفات؟ من تركمانية أبية كما يقال، أو من عربية والدته إذ يقال إنها من بني عدي. ولكن ما هذا ولا ذاك بكافٍ، ففي كل من التركمان والعرب الذكي والغني والعزيز والدليل. ولا نستطيع أن نثبت من موضع الوراثة حتى نكون على علم بآبائه وأمهاته فردًا فردًا، وأنى لنا هذا؟ فليس لنا إحدًا إلا أن نقول إنه هكذا خلُق.

ثم كم من الفلاحين الفقراء في الحقول، وصغار الصناع في المصانع، من ورث من الصفات ما ورث الشيخ محمد عبده بل خيرًا مما ورث، ولكن لم تسعفهم البيئة وقضت عليهم، وعاشوا وماتوا لم يشعر بهم أحد. ولو وجدوا من الظروف ما وجد الشيخ محمد عبده وأمثاله، لظهر نبوغهم وعلا اسمهم وآمن الناس بتفوقهم، والناس كالكتوز المدفونة،

أحياناً يقضي عليها بالدفن الأبدي، وأحياناً يعثر عليها فتكون مصدر ثراء. وفي عصر الشيخ محمد عبده إلى عصرنا لم تسعفنا نظم التربية وحالة البلاد الاجتماعية لنستكشف الأحجار الكريمة، بل هي في أغلب الأحيان تعمل على دفنها في الرمال [من الرجز]:

لا تَعَجَّبَنَّ مِنْ هَالِكِ كَيْفِ ثَوَى

بل فاعجَبَنَّ من سألِمِ كَيْفِ نَجَا

هذا هو محمد عبده ينشأ في قرية من قرى الريف كما ينشأ ابن كل فلاح في ذلك العصر، فإذا كان لأبيه بعض اليسر وبعض الوجاهة وبعض الدين، علّم ابنه في الكتاب، ثم بحث به إلى الأزهر أو إلى معهد ديني، وكذلك فعل أبوه فأرسله إلى الجامع الأحمدى بطنطا لقربه من بلده، وليجود القرآن بعد أن حفظه ثم ليتعلم العلم. فأما تجويد القرآن فأمر ميسور، يسمع ما تيسر، فيأخذه الشيخ بضبط مخارج الحروف ومقاييس المد والغنة والإدغام وما إلى ذلك. وأما العلوم التي يدرسها فطرقها في منتهى العقم. على المبتدئ أن يقرأ على شيخ كتاباً في الفقه وكتاباً في النحو، وأمر الفقه محتمل، فهو يبدأ يعلمه في دقة كيف يتوضأ وكيف يصلي، وهي أمور مارسها في حياته العملية، فمن السهل التدقيق فيها ما دام الأساس معروفًا. أما النحو فهو الطامة الكبرى، فهو لا يعلم كما نلّمه نحن اليوم، فنبداً بأن الكلمة اسم وفعل وحرف، ونأخذ في مميزات كل منها. إنما كان يعلم كما في كتاب «الكفراوي على الأجرومية، وأول درس فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم: الباء حرف جر واسم مجرور بالباء وعلامة جره كسرة ظاهرة في آخره، والجار والمجرور متعلق بمحذوف تقديره «أولف»، و«أولف» فعل مضارع مرفوع لتجرده من الناصب والجازم، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره أنا، هذا إن جعلت الباء أصلية، وإن جعلتها زائدة فلا تحتاج إلى متعلق به وتقول في الإعراب حينئذ: الباء حرف جر زائد، واسم مبتدأ مرفوع بالابتداء وعلامة رفعه ضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، والخبر محذوف تقديره اسم الله مبدوء به» إلخ.

باسم الله ما شاء الله، هذا أول درس لمن لم يعرف في النحو شيئاً، فلو أن متكلماً تكلم بالسريانية لكان أهون. وكيف يستسيغ هذا وهو لم يسمع قبل إعراباً ولا رفماً ولا نصباً ولا جراً ولم يفهم لها معنى، ومثل هذا مثل كنا نتضاحك عليه وكان أعجوبة الأعاجيب، وهو أن مدرساً في مسجد سيدنا الحسين كان يعظ النساء اسمه الشيخ يوسف، وكان يجلس ويتحلق حوله عوام النساء للتبكي فيقرأ عليهن حديثاً من الأحاديث النبوية ويأخذ في شرحه، ولكنه

ينسى أنه يدرس لنساء أميات جاهلات، أو لا يستطيع ذوقه أن يدرك مقتضى الحال وما يصح أن يقال وما لا يقال، فيتساءل في أثناء شرحه: «لِمَ حُذِفَ المسند إليه»، فيكون الكلام كتلاوة اللاتينية في الكنائس لمن لم يعرف كلمة لاتينية، أو خطبة الجمعة بالعربية على أترك لم يعرفوا شيئاً من العربية.

كذلك كان تعليم النحو في الأزهر والجامع الأحمدي للمبتدئين، فلو لظمت البيداوجيا لكمة مميته لم تجد شراً من هذه اللطمة. ورحم الله الشيخ الكفراوي، فلو علم ماذا يجني على المتعلمين كتابه ما حَطَّ منه حرفاً.

كانت سن «محمد عبده» إذ ذاك خمس عشرة سنة، واستمر على هذا عامًا ونصف عام يحاول أن يفهم فلا يفهم، وكيف يفهم الوضع المقلوب على أنه وضع صحيح؟ الجمهرة العظمى من المتعلمين على هذا النحو يملون ويسأمون وينقطعون عن الدراسة، وبعضهم كانوا يختانون أنفسهم فيزعمون فيهم لا يفهمون أنهم يفهمون. وتجلت في صاحبنا سجاياه الثلاث في هذا الموقف، فهو ذكي إذ فرق بين ما يفهم وما لا يفهم، وهو معتد بنفسه إذ ثار على الاستمرار على هذا الحال، وأبى أن يرضى بهذا الهوان، واختزن هذا الدرر في نفسه، فتجلى فيما بعد في حملة عبه إصلاح الأزهر والعطف على أهله.

عول أن يتجه إلى الزراعة فيكون فلاحًا كسائر أهله، وصمَّم على ألا يتعلم. وصمم أبوه على أن يتعلم، واصطدمت الإرادتان، فلما أكرهه أبوه هرب إلى بلدة فيها بعض أقاربه، وشاء القدر أن يلتقي بشيخ صوفي، وهو الشيخ درويش خضر خال أبيه، فينقلب محمد عبده كأنه شخص آخر، حتى كأن عصا سحرية مسته، وهنا يتجلى فعل المصادفات في حياة العظماء، فلولا هرب محمد عبده إلى هذه البلدة وملاقاته لهذا الشيخ لكان محمد عبده المشهور هو محمد عبده المغمور الذي لا يعرفه أحد إلا ببلده، ولكان شأنه شأن أي فلاح في أي بلدة لا يسجل اسمه إلا في دفتر المواليد ودفتر الوفيات.

وشخصية الشيخ درويش من الشخصيات اللطيفة التي تظهر في بعض الأوساط المصرية على قلة، وقد شاهدت منها في حياتي شخصين، هي شخصية متصوفة تمتاز بنور البصيرة أكثر مما تمتاز بسعة العلم، تعرف الدنيا وشؤونها وتزهد في قيمتها عن علم لا عن غباء، وخير عبادتها ذكر الله بالقلب لا باللسان ولا بالأورد، تعمل في الدنيا كما يعمل أهلها، لكن في رفق وتسامح وميل إلى الخير، يرون الدنيا جسرًا إلى الآخرة، فلا بد أن يعبر في أمان، يألمون لعفلة الناس وطغيان المادة عليهم وتورطهم في المفاسد، ويشفقون عليهم ويعملون ما

أمكنهم لإنقاذهم في هوادة، يشع النور في قلوبهم على وجوههم، فيكون منظرهم وتصرفهم وحركاتهم وسكناتهم منظرًا جذابًا يستدعي الحب والإعجاب.

اتصل به محمد عبده، فكان شخصًا آخر. ولم يكن ذلك عن عصا سحرية ولا معجزة سماوية، وإنما هي ظاهرة طبيعية. كان عند محمد عبده عقدة نفسية كونها شرح الكفراوي على الأجرومية، فاعتقد أنه لا يفهم ولن يفهم، فما فائدة الاستمرار؟ وهذا يذكرنا بعقدة مثلها حدثت لعلي مبارك عند تعلمه للهندسة، فقد صدم بقولهم المثلث (ا ب ح) فظن أن هذا اسم ثابت لهذا المثلث لا يصح أن يتغير، كمن سمي بأحمد لا يصح أن يسمى بمحمد، وتعدت هذه المسألة في نفسه فمنعته من أن يفهم أي شيء، حتى رزق بمدرس ذكي واضح أدرك العقدة فحلها، ففتح الباب أمام علي مبارك، وصار أولًا بعد أن كان آخرًا. كذلك حل الشيخ درويش عقدة محمد عبده بأن أعطاه كتابًا سهلًا في المواعظ والأخلاق، وجعله يقرأ وأخذ الشيخ يشرح، فإذا بالطالب يفهم، وإذا العقد تحل، ويعتقد محمد عبده أن في الإمكان أن يفهم.

ودرس آخر علّمه له الشيخ، وهو درس «القيّم»، فقد كان محمد عبده كعامة الناس يرون مظاهر الحياة من مال وجاه وزينة وتفاهر وتكاثر في أعلى القائمة، وأن المسلم - بنطقه بالشهادتين - سيد الناس ولا بأس بما ارتكب، فمصييره الجنة، فجاء الشيخ ومحا له هذه القائمة وأثبت غيرها، وجعل القائمة الجديدة مطلقا العمل الصالح بدل المال والجاه، وإن اسم الإسلام لا يصح أن يكون مخبأ ترتكب فيه الجرائم، فالإسلام عقيدة وعمل لا ألفاظ سيالة تنتهي بمجرد التطق، وأن المسلمين محاسبون على أعمالهم كثيرهم، وأن التعاليم الفاسدة ليست من الإسلام في شيء، وأن أساس الإسلام وأساس العقيدة الصحيحة هو القرآن وحده، وأن خير عباده هو تفهم معانيه.

وكان الشيخ درويش متأثرًا بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى وتنقيته من البدع، وذلك على أثر رحلته إلى طرابلس الغرب واجتماعه باتباع السنوسي هناك.

في سبعة أيام تغير محمد عبده الذي يريد الزراعة والتفوق على الشبان في ألعاب الفروسية إلى محمد عبده الذي يريد الصفاء الروحي والتعلم ليستطيع فهم القرآن وإعداد نفسه ليهدي ثم يهدي.

فإلى الجامع الأحمدي لإرضاء لوالده وإرضاء لنفسه فقد اتفقت الإرادتان.

ويبدأ يدرس النحو، فإذا هو يفهم لأن العقدة النفسية قد زالت، ولأنه بدأ يقرأ الكتاب الثاني في النحو، وهو شرح الشيخ خالد على الأجرومية، وسوء الوضع جعل الكتاب الثاني أسهل من الأول، ولعله قد رزق بشيخ خبير من الأول استطاع أن يوضح له ما غمض ويبين ما أبهم.

وإذا بالشيخ محمد عبده يلتف حوله بعض زملائه ليشرح لهم الدرس قبل بدء الأستاذ، فتعود إليه ثقته بنفسه ويسير على الدرب.

كانت هذه الأيام السبعة أيام حضانة تكوّن فيها كل ما اتجه إليه بعد من إصلاح. فاهتمامه بعد بتفسير القرآن وجعله أساساً لدعوته الإصلاحية، وتنقيته للعقيدة الإسلامية مما أصابها من دخيل، وتلون حياته بلون صوفي راق، وزهادته في المال، وغيرته الشديدة على إصلاح المسلمين، كلها غرست في هذه الأيام السبعة، ثم نمت وازدهرت وتعدلت وفقاً للظروف والأحوال.



تحول محمد عبده من الجامع الأحمدى إلى الجامع الأزهر، لأن الأزهر هو المثل الأعلى للتعليم في المعاهد الدينية.

والتعليم في الأزهر إذ ذاك - وكما رأيناه إلى عهد قريب - يلقي عبء الطالب كله على نفسه من غير أن يحمل أحد أي عبء عنه، فما عليه إلا أن يسجل اسمه في دفاتر الأزهر ثم يفعل ما يشاء، إلى أن يتقدم لامتحان العالمية، فهو الذي يختار مدرّسه ويختار علومه ويحضر أو لا يحضر، ويجدّ أو يلعب، ويفهم أو لا يفهم، كل هذا متروك إلى نفسه، وهو أسلوب يفيد الخاصة ويضر العامة.

يأتي الطالب من بلده، فيسكن في غرفة في حي الأزهر، وقد يشركه في الغرفة طالب أو أكثر، وفي الغرفة كل أدواتهم وأدواتهم، حصير مفروش على الأرض وصندوق فيه بعض الملابس وبعض الزاد، وفرشه ولحافه يفرشهما ليلاً يطويهما صباحاً، «وحلة» يطبخ فيها بنفسه من حين لآخر في نفس الغرفة. وقد حدّث محمد عبده عن نفسه أنه غضب على كتاب، فطبخ به عدساً. ومن حين لآخر يأتيه الزاد من البلد، بعض الخبز وبعض الجبن وشيء من السمن، فإن كان أهله في شيء من الثروة فشيء من الفطير وشيء من الدجاج المذبوح، وهذه هي دنياه.

والطالب المجدّد يصحو عند أذان الفجر، فيصلّي الصبح ويذهب إلى الأزهر ليحضر درس الفقه ويستمرّ الدرس إلى الضحى، والشيخ يقرأ في الكتاب وهو مترّبّع على كرسيّ حوله الطلبة، فإن كان عدد الطلبة قليلاً استغنى عن الكرسيّ وجلس على «فروة»، أما الطلبة فيتربعون على الحصر، ومن كان منهم من أبناء الأعيان جلس كذلك على فروة الشيخ يقرر الجملة ويشرحها والطلبة يسمعون أو يعترضون والشيخ يجيب، وأحياناً يحتدّ الشيخ فيضرب أو يلعن، ولا ينتقل الشيخ من جملة إلى جملة إلا بعد أن يقتلها بحثاً، وقد تضيع الساعتان أو الثلاث في سطر إذا اقتضى الحال، فإذا ختم الشيخ درس الفقه بقوله: «والله أعلم» انصرف الطلبة يبحثون عن «فطورهم»، فمن كان منهم له «جراية» - وهي رغيفان أو ثلاثة أو أربعة - تسلمها من رواقه وخرج إلى محيط الأزهر حيث دكاكين الفول المدمس والطعمية فاشترى منها ما شاء، وإن كان طالباً متقدماً، بعث طالباً صغيراً يقوم عنه بهذا العمل، وإن كان فقيراً باع رغيفين أو أكثر من الجراية ليشتري بثمنها إداماً، وإن كان مترقفاً استعاض عن الفول بالجبين والزيتون والحلاوة الطحينية في بعض الأيام، وإذا ذاك ترى الأزهر كله مائدة للطعام، حلقات، وعُدّ هذا فطوراً وغذاء معاً.

فإذا انتهى الطلبة من هذا، جلس المجددون يطالعون درس النحو القادم، فإذا فرغوا منه، كان الظهر قد أذن فتقام الصلاة ويبدأ درس النحو على نحو درس الفقه فيمتد ساعات وقد يصل إلى العصر.

وبعد استراحة الطالب يُعدّ درس الفقه القادم وينتهي بذلك يومه العلمي فيعود إلى بيته، وإن احتاج إلى ضوء فمصباح يشتعل بالجاز بواسطة فتيلة من غير زجاج، ولا بأس بدخانه، وإذا اشترك جماعة في غرفة وكانوا فقراء، تقاسموا ثمن الجاز: كلّ عليه ليلة أو أسبوع، وقد حدث الهلباوي أنه تنازع مع زميله على ثمن الجاز لأنه لم يشأ أن يدفع نصيبه.

ويتدرج الطالب في الكتب، كل سنة كتاب في الفقه وكتاب في النحو إلا إذا طال الكتاب فيُقرأ في أكثر من سنة، ولكل كتاب - تقريباً - متن هو الأصل وشرح يشرح المتن، وحاشية تشرح الشرح، وقد يكون تقرير يشرح الحاشية، والشيخ يطالع كل هذا استعداداً لما يطره الطلبة عليه من الأسئلة، فيبدأ الشيخ بقراءة المتن ويشرحه بجميع ما كتب عليه مناقشاً مهاجماً مدافعاً حتى تنتهي المعركة بانتهاء الدرس.

وإذا انتهت كتب الفقه، حلّ محلها كتب أصول الفقه، وإذا انتهت كتب النحو حلّ محلها كتب البلاغة.

وعلى هامش هذه الأوقات قد يحضر الطالب المتقدم دروسًا صباحية بعد صلاة الفجر مباشرة، أو دروسًا مسائية بعد المغرب في علوم أخرى كال تفسير والحديث والمنطق.

وليس بالنادر أن نسمع صيحة تقوم في الدرس أو قبله أو بعده لاختلاف طالبين على مكان في الحلقة أو نحو ذلك فيتضاربان، ويتعصب أهل الصعيد للصعيدى، وأهل البحيرة للبحراوي، فتكون معركة حامية يتدخل فيها جنود الأزهر المستؤمن بالمثيدين.

فإذا مررت بصحن الأزهر، رأيت حصرًا مفروشة نشر عليها خبز مما أرسله أهل المجاورين إليهم، ليتجفف في الشمس خوف العفن.

ورأيت ثيابًا منشورة ومياها مصبوبة إلخ. وفي الدروس ترى مريضًا بجانب صحيح، وقدنًا بجانب نظيف، ولم يفكر أحد في إشراف طبيب.

وقل أن تسمع مدرسًا تعرض في درسه لمسألة خلقية أو حث على فضيلة أو حذر من رذيلة.

كل الكتب التي تدرس في الأزهر من نتاج العصور المتأخرة، تحدرت من العصور الزاهية، ولكن عدا الزمان عليها، فأفقدتها روحها فصارت شكلاً. النحو كان يراد منه النطق الصحيح والكتابة الصحيحة وفهم كتب الأدب فهمًا صحيحًا، فصار مجرد تفهم لألفاظ المؤلفين في النحو. وأصول الفقه كان يقصد منه التمرين على الاجتهاد في التشريع، فأصبح ولا اجتهاد ولا تشريع. والبلاغة كان يقصد منها كيف يكتب القول البليغ، فصار المؤلفون فيها أعاجم لا يحسنون التعبير كالسعد التفتازاني، حتى أباح لنفسه الشيخ أحمد الرفاعي أن يدرس أكبر كتاب في البلاغة وهو المطول، ثم يعترف أنه لا يحسن أن يكتب خطابًا ولو غير بليغ، لأن هذا من عمل تلاميذ المدارس المدنية.

واشتهر من فطاحل العلماء في هذا العصر الشيخ أحمد الرفاعي هذا، وأساس شهرته أنه يحسن فهم الكتب ويستطيع تحليل الجمل وإثارة الشبهات حولها حتى يُعقّد السهل ويغمّض الواضح. والشيخ عليش وهو شيخ من أصل مغربي شهرته في تدينه وعصبية ورميه الناس بالكفر لأوهى سبب وضيق أفقه وشدّة غيرته على الدين بالمعنى الذي يفهمه. ولكن كان هناك آخرون هيأتهم الظروف لأن يتصلوا بالدنيا وحركة التعليم المدنية، فاتسع أفقهم كالشيخ البيوني إمام المعية، وكان ظريفًا في شكله وفي ملبسه وفي تأليفه، والشيخ حسن الطويل، وكان ذكيًا حكيماً له نظرات في الحياة صائبة، يقرأ الفلسفة فيرمي بالزندقة.

هذا هو الأزهر الذي رآه محمد عبده. يقوم التعليم فيه على الفلسفة اللفظية، ويعلم طالبه الدقة في الفهم والقدرة على الجدل. وهذه محمودة، ولكن مع الأسف لا تستخدم هذه الدقة ولا الجدل إلا في الألفاظ، وتجعل صاحبها غارقاً في الاحتمالات بما يراه في الحواشي والشروح من التأويلات، فكل شيء يجوز حتى دخول الجمل في البندقة على حد تعبير الشيخ محمد عبده نفسه. يتم الطالب الدراسة فيه فيخرج فاهماً لبضعة كتب، أما الدنيا وشؤونها فإنه يجهلها كل الجهل فلا جغرافيا ولا تاريخ ولا طبيعة ولا كيمياء ولا رياضة، فكل هذه علوم أهل الدنيا، وما للأخرة والدنيا! ومع هذا فالنزاع على الجارية كثير وعلى الوظائف الصغيرة أكثر، كل شيء خارج عن المألوف كُفِّر أو حرام أو مكروه، فتحويل «الميضأة» القذرة إلى «حفتيات» حرام وذهاب للبركة، وقراءة كتب في الجغرافيا أو الطبيعة أو الفلسفة حرام، وليس «الجزمة» بدعة.

فإن تحركت نفس صالحة للإصلاح، تحققت دعوتها في معيها، ورُميت بالزندقة.

ومثل هذه البيئة تنتج عقولاً جامدة ونفوساً خامدة إلا أن يتداركها الله بمدد من الخارج. وقد ذكر الشيخ محمد عبده نفسه أنه حاول أن يغسل أثر هذه البيئة فنجح في بعض وفشل في بعض. فإن رأيت نابغة خرج منها فبرغمها لا بفضلها. ومن الأسف أن ولاية الأمور من أول الأمر مع علمهم بنقصه وحاجته إلى الإصلاح - خوفاً من العلماء والرأي العام - تركوه وشأنه يأكل بعضه، وأنشأوا بجانب المدارس المدنية يشكلونها كيفما يشاؤون.



في هذا الجو عاش صاحبنا نحو اثني عشر عاماً، من سنة 1282 - 1294هـ حيث نال شهادة العالمية من الأزهر.

وفي هذا الجو المظلم كانت تلمع ثلاثة نجوم أعضاء جوانب نفسه: الشيخ درويش، والشيخ حسن الطويل، والسيد جمال الدين.

فالشيخ درويش كان يلقاه الشيخ محمد عبده في الإجازة من نصف شعبان إلى نصف شوال كل عام، فيتم له ما بدأه منذ لفته الدرس الأول في التصوف وتنقية العقيدة، ويعرض عليه الشيخ محمد عبده ما درسه في العام وما في نفسه من أزمات، فيتلقى ملاحظات الشيخ وإرشاده. وقد لفته درسين جديدين هامين:

الأول نقده الشيخ محمد عبده لعزلته وعدم اتصاله بالناس وقصر عنايته على تكميل نفسه

من غير اتجاه إلى إصلاح من حوله، ولم يكتف الشيخ درويش في ذلك بالكلام النظري بل حمله على أن يغشى المجتمعات في البلد معه ويتحدث إلى الناس ويعظهم ويذكرهم، ويدعو محمد عبده للتحدث معهم كحديثه ونصحهم كنصحه، وهو درس انتفع به محمد عبده ونفذه طول حياته إلى نفسه الأخير، فإن زاد السيد جمال الدين شيئاً في هذا الدرس فهو تعليمه كيف يختار موضوعات الكلام في الإصلاح.

والدرس الثاني الذي علمه الشيخ درويش هو هدمه للنظرية الأزهرية التي تقول إن هناك علوماً تعلم وعلوماً لا تعلم، فكسر الشيخ درويش هذه الحدود، وقرر أن كل العلوم يجب أن تعلم ويجب أن يطلبها للطلاب ما أمكن، ولا يستثنى من ذلك شيئاً إلا ما يتخذ شكل العلم وليس بعلم كالسحر والشعوذة، أما المنطق والفلسفة والرياضيات وما إلى ذلك فليست بحرام بل هي واجبة على طالب العلم.

ومن أجل ذلك عاد الشيخ محمد عبده إلى الأزهر يطلبها، فوجدها عند الشيخ حسن الطويل، وهو شخصية غريبة، ذكاء حاد، ومعرفة بالرياضيات حتى كان يحل لطلبة دار العلوم ما أشكل عليهم من تمرينات هندسية، واتصال بكتب الفلسفة القديمة وعلم بمصطلحاتها ومعرفة بالدنيا وبالسياسة، وشجاعة في الكلام بما يعتقد ولو حُرِم منصبه في دار العلوم، وزهد في الدنيا حتى لا يهجم منها شيء، يلبس قفطاناً من البفتة وجبة من البفتة أيضاً، ويقال له: إن على مبارك باشا سيزور دار العلوم غداً، فيعزم أن يلبس كما يلبس كل يوم، فيُنصح بأن يتخذ شيئاً من الأناقة، فيقول: إذا أبعث بجبة من الصوف وقفطان من الحرير إلى دار العلوم، أما إن أردتم «حسن الطويل» فهو هو في ملبسه. ويدعى إلى موائد الأغنياء لإفطار في رمضان فيأكل من طبق القول ويزهّد فيما عداه، ويطرده من دار العلوم لكلامه في السياسة فينتق عليه صاحب مقهى بلدي، فإذا عاد إلى عمله سلّمه الشيخ حسن الطويل مرتبه ليصرف عليه كما كان يفعل وهو مطرود. ويدرس في الأزهر الفلسفة والمنطق، فيحضر دروسه نخبة من الطلبة مثل محمد عبده فيرمى هو وتلاميذه بالزندقة.

ولكن دروس الشيخ الطويل تفتح شهية الشيخ محمد عبده ولا تغذيه، فيجد الغذاء الكافي عند السيد جمال الدين عند حضوره إلى مصر، فيتصل به ويلازمه، وتفتح له آفاق كانت مغلقة، ويحس أنه وجد طلبته.



كان السيد جمال الدين الأفغاني شعلة ذكاء، وقوة هائلة، متحركة محرّكة، لا يمسه إلا

شحن من كهرياته على قدر استعداده، دائم التفكير، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم، دائم النقد، دافع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق، حينما حل رأيت نارًا تشتعل، وأفكارًا تهيج، ومطالب تطلب، وحكومة تضطرب. قد حدد غرضه في الحياة ووهب نفسه للوصول إليه، وهو إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتبصرة شعوبها بحقوقها، ورفع نير الأجنبي عنها، وتحديد مركز الحاكم والمحكوم فيها، وربط هذه الدولة كلها برباط واحد مع الخلافة في الأستانة.

ووسيلته في ذلك تنوير عقول الخاصة من أبناء كل دولة حتى يعرفوا مركزهم وإعدادهم لمهاجمة الغاصبين من الأجانب والمستبدين من الحكام، ثم هؤلاء يعملون لتكوين الرأي العام بكتابة المقالات في الجرائد والمجلات والخطب في المحافل، والأحاديث في المجالس، وكلما كانت المقالات والخطب أحر نارًا وأجهر بالرأي وأصرح في الدعوة إلى العمل كانت أجود وأنسب، هذه خطته في كل بلد يحله.

اتصل به في مصر محمد عبده، وسعد زغلول، وإبراهيم اللقاني، وإبراهيم الهلباوي. كما اتصل به في مجالسه الخاصة محمود سامي البارودي، وإبراهيم المويلحي، وأديب إسحق وغيرهم، كان له درس علم في بيته، ودروس سياسية واجتماع في مقهاه الذي يجلس فيه، وحيث يكون زائرًا أو مزورًا.

وكان أقربهم إلى نفسه محمد عبده، قرأ فيه «السيد» الذكاء وحسن الاستعداد وطيب القلب والحماسة للإصلاح، وقرأ محمد عبده في أستاذه سعة العقل، وصحة الإرشاد، والسمو في النفس، ونبل الغرض، وشيئًا جديدًا لم يره في الأزهر.

لم تكن الكتب التي قرأها عليه محمد عبده ذات قيمة في نفسها، فهي من جنس ما كان يقرؤه على الشيخ حسن الطويل، ولكن العبرة ليست بالكتاب، ولكن بشارح الكتاب، والعالم الماهر يستطيع أن يصب كل تعاليمه أثناء كلامه على نملة أو نخلة، وأي جملة في نظرة يستطيع أن يتخذ منها إلى العالم الفسيح.

استفاد محمد عبده من السيد بصرًا بالدنيا التي حجبتها الأزهر، وتحولًا من تصوف خيالي إلى تصوف فلسفي عملي، ورغبة صادقة في العمل للأمة، وشوقًا إلى الإصلاح الديني والمخلفي والاجتماعي، وميلًا ملحمًا إلى إجادة قلمه حتى يتصل بالرأي العام عن طريق الكتابة في الصحف.

وأحس الشيخان وحدة الغرض والانسجام، فتلازما وتحابا، يحب محمد عبده أستاذه حب إجلال، ويحب الأستاذ تلميذه الكبير حب رعاية وأمل في استخلافه، ووثق الصلة بينهما اشتراكهما في الإباء والعلو والعظمة، إذ يترفعان عن الناس في غير كبير، ويستصغرانهم في عطف من غير احتقار. يقول محمد عبده: «إن أبي وهبني حياة يشاركني فيها علي ومحروس (وهما أخوان له كانا مزارعين) والسيد جمال الدين وهبني حياة أشارك فيها محمدًا وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين».

نال الشيخ محمد عبده شهادة العالمية من الأزهر، فلم يكن كثيره كساقية جحا تملأ من البحر وتصب في البحر، بل علّم في الأزهر وعلم في دار العلوم ومدرسة الألسن، واتصل بالحياة العامة.



لم يعلم في الأزهر النحو والفقه كما كان يفعل غيره من المشايخ وخاصة المبتدئين بالتدريس، فالنحو والفقه - كما يدرسان في الأزهر - من العلوم الثقيلة وهو يريد أن يربي العقل، ويفهم الكون، ويهذب الخلق. كان يقرأ في الأزهر أو ملحقاته درسًا في المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ في بيته لبعض الطلبة تهذيب الأخلاق لمسكويه، وأعجب له يقرأ لهم أيضًا «تاريخ المدينة في أوروبا وفرنسا» لمؤلفه الفرنسي «فرانسوا جيزو» الذي عبره «حنين نعمة الله خوري» وسماه «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية».

وعين مدرّسًا للتاريخ في دار العدم، فلم يقرأ لهم ملخصًا من ابن الأثير والطبري وإنما قرأ لهم مقدمة ابن خلدون، وألف لهم كتابًا في «علم الاجتماع والعمران»، فقد ولم يعثر عليه.

واتصل بالجرائد - وخاصة الأهرام - يكتب فيها مقالات في الإصلاح الخلقي الاجتماعي.



كانت مصر في آخر عهد إسماعيل هائجة مائجة إذ وقعت في الدّين، فمكّن هذا أوروبا من التدخل في الشؤون المصرية، ومراقبة ماليّتها. فأنشئ صندوق الدّين والمراقبة الثانية سنة 1876-1293 هـ. وتغلّغت سلطتها في المصالح الحكومية باسم الدين. ومن الناحية الداخلية كان الوعي القومي ضعيفًا لا يرى الناس لهم رأيًا يصح أن يبده، وليس لهم أن يتقدوا عمل

الحاكم، فما على الحاكم إلا أن يأمر وما على المحكوم إلا أن يطيع، فكانت هذه الأمور كلها مدعاة لأولي الرأي في الأمة أن ينهضوا بالصحافة ويشعروها بين الرأي العام ويقووها، وتعاون على إنهاضها الخديوي إسماعيل والسيد جمال الدين الأفغاني ورياض باشا؛ فأما الخديوي إسماعيل فرأى أنه من مصلحته ومصلحة الأمة أن تكون الجرائد حرة في نقد التدخل الأوروبي، أما إذا نقد هو شخصياً فالعقوبة الشديدة، كما حدث لصاحب جريدة الأهرام لما أشار إلى مال صرف من الخزينة ولم يعلم مصيره، وكما نفى يعقوب صنوع صاحب جريدة «أبو نضارة» لانتقاد أعماله.

أما رياض باشا فكان ذا رغبة إصلاحية في تنظيم الشؤون المالية وتهذيب العقول وتشجيع الآداب، وكان مدرّكاً للخطر الذي يهدد البلاد، فلعل في الجرائد وحريتها ونقدتها وتنبيه الشعور القومي ما يدفع هذا الخطر، ولهذا شجّع السيد جمال الدين وحزبه على الكتابة.

وأما السيد جمال الدين فثائر على سوء الحال في مصر وجمود الناس وبرودتها إزاء ما يكتنفهم، فهو يريد أن يشعلها ناراً، ولا أصلح لذلك من الجرائد، ولعل دروسه في الفلسفة لم تكن إلا ستاراً لبثّ روح الثورة وإعداد طائفة من الشباب يتصلون بالصحافة ويكتبون. ربي على هذا طائفة من الشباب الذين ذكرنا.

فبعد اتصال محمد عبده بالسيد، بدأ يكتب في الأهرام في السنة الأولى من صدورها سنة 1876م، وكان مجاوراً، قبل أن ينال شهادة العالمية، فكتب مقالاً في «الكتابة والقلم» وآخر في «المدير الإنساني والمدير العقلي الروحاني» وثالثاً في «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» إلخ، وهي مقالات تدل على تأثر بالكتب الفلسفية الشرقية التي درسها وعلى رغبته الخيرة في الإصلاح، وعلى ما يبشر بالخير منه أكثر مما تدل على أسلوب قوي وبلاغة ممتازة.

ثم اتصل بالصحافة اتصالاً قوياً بعد أن نال شهادة العالمية، بعد أن تنازل الخديوي إسماعيل عن عرشه، وتولى توفيق ونفي أستاذه جمال الدين، وتولى رياضة النظار رياض باشا، فجدّ في تنظيم شؤون الدولة من مالية وأشغال ومعارف، وكان له ميل قوي إلى تشجيع الحركة الأدبية، فشجع بطرس البستاني على إخراج دائرة المعارف، وكان واسطة في أن يمنحه الخديوي إسماعيل منحة مالية وعلمية، وشجع أصحاب مجلة المقتطف على نشرها، وشجع شبلي شميل صاحب مجلة الشفاء. ولما سمع بعزمه على السفر لدراسة الأساليب الحديثة لمرض السل، أعانه إعانة مالية على ذلك.

واتجه - فيما اتجه - إلى إصلاح «الوقائع المصرية»، واختار الشيخ محمد عبده لهذا الإصلاح، فضم محمد عبده إليه سعد زغلول، والشيخ عبد الكريم سليمان، وإبراهيم الهلباوي والشيخ محمد خليل والسيد وفا. وكان من وسائل إصلاحهم إنشاء قسم في الوقائع غير رسمي بجانب الأخبار الرسمية تحرر فيه مقالات أدبية اجتماعية إصلاحية، وكان الشيخ محمد عبده هو المحرر الأول.

مكث الشيخ محمد عبده في هذا العمل نحو ثمانية عشر شهرًا. وفي الحق أنه برهن فيها على شخصية قوية، فجعل من هذا العمل العادي رقابة على المصالح الحكومية ومنبرًا للدعوة إلى الإصلاح، فاستصدر قرارًا بلائحة تجعل جميع إدارات الحكومة ومصالحها الكبرى، ملزمة أن تكتب إلى إدارة المطبوعات بجميع ما لديها من الأعمال الهامة والتي تنوي عملها، والمحاكم أن ترسل جميع نتائج أحكامها - وتبيح لإدارة المطبوعات حق النقد لأي عمل من الأعمال حتى وزارة الداخلية التي يتولاها رياض باشا والتي تُعد إدارة المطبوعات تابعة لها، وأن تسأل كل مصلحة عن حقيقة ما وجه إليها من نقد في الجرائد العربية والإفريقية. وعلى الجملة جعلها أداة إشراف على الحكومة وعلى ما ينشر في الجرائد العربية من حيث لغتها وموضوعها، وعلى الجرائد الأجنبية من حيث نقدها، وقد وافق هذا هوى في نفس رياض لأنه يمكنه من ضبط الأمور والإشراف على الجرائد. وقد كتب في هذا العهد مقالات كثيرة أهمها في نقد نظارة المعارف وكان من أثر ذلك إنشاء المجلس الأعلى لها واختياره عضوًا فيه، ونقد لبعض الأخلاق والعادات الاجتماعية والدينية، وتوضيح لنظام الشورى وما يصلح منه في مصر، وأحيانًا - تصريحًا أو تلميحًا - في تأييد لوزارة رياض باشا ومدحها.

والوقائع أن وزارة رياض باشا قسمت البلاد قسمين:

مؤيد ومعارض، والمعارض معارض بالحق والباطل.

كان رياض يريد الخير لمصر ولكن من طريق التدرج، ويعتقد أن المصريين في حالة تدعو إلى الإشفاق والأخذ بيدهم في هواده، وهو في هذا قويّ جبار ينفذ ما يريد في عنف، له لازمة وهي «هيه»، إذا قالها رعب من حوله، لا يعبأ إذا اقتنع بشيء من إصلاح أو بشخص من الأشخاص أن ينفذه ويؤيده مهما كانت النتائج، وإلى ذلك يعتقد في الأجانب من إنجليز وفرنسيين القوة ويسالمهم، ويرى الطريق الوحيد هو التفاهم معهم.

فتألبت عليه الجموع، منهم من كرهه لصلفه، ومنهم من كرهه لعدله في إبطال السخرة والضرب بالكرج، ومنهم من كرهه لسيرته مع الأجانب حتى سموه «رياضستون» على وزن

«جلادستون»، ومنهم الطموح الذي كرهه لرجعيته. وشعر الناس بغضب الخديوي توفيق عليه لأنه يعارضه في بعض أغراضه وتصرفاته، فشحهم هذا على محاربتة، وتخصصت جرائد لتجريحه وسبه، مع أنه كان مؤيدها من قبل أو خالفها.

هنا بذرت بذرة الثورة العربية، وفي هذه الظروف كان الشيخ محمد عبده على رأس الوقائع وإدارة المطبوعات، فكان يهاجم لأنه من أتباع رياض، وكان هو نفسه يشعر بالحرية التامة في نقد الشؤون الاجتماعية والعادات الدينية، لكنه يشعر ببعض القيود فما يمس المسائل السياسية إما اعترافًا بجميل رياض عليه وعلى أساتذته، وإما نزولًا على مقتضيات الوظيفة، وإما اعتقادًا بمذهب رياض في التدريج، وإما كلها مجتمعة.

حتى كانت الثورة العربية.



يكاد يكون في كل جماعة نوعان من القادة: نوع طموح يريد القفز إلى الأمام ولا يرضيه السير البطيء ولا التفكير الهادئ، ونوع يرى الخير في الهدوء والسير في معالجة الأمور برفق، والإيمان بقانون السبب والمسبب، فإن أردت النتيجة فكون مقدماتها؛ وهذا الميل إلى هذا أو ذلك يتبع المزاج الخلقي - أولاً - والتربية والظروف - ثانيًا - فمن الناس من خُلق هادئ المزاج يصني إلى حكم العقل، ومنهم من خلق ناري المزاج يُحكّم بعواطفه ويحكّمها. وهذان النوعان يسميان أسماء مختلفة باختلاف الأمم والأزمنة: أحرار ومحافظون - اشتراكيون وغير اشتراكيين - أحزاب اليمين وأحزاب اليسار إلخ. والمعنى واحد وإن تعددت الأسماء.

وكان في مصر في أول عهد الخديوي توفيق بالطبيعة هذان المزاجان أو هاتان النزعتان - كلاهما يتفق مع الآخر في وصف سوء الحال: الفلاح بائس وشقي وجاهل ومظلوم، ومصر كلها شقية بما جر إليها الخراب من إسراف وتبذير واستدانة. وهي شقية أيضًا بتدخل الأجنبي وخاصة الإنجليز والفرنسيين في شؤونها حتى تفاصيلها، وشقية بأداتها الحكومية من انتشار الرشوة والمحسوبية وتفضيل العنصر الشركسي والتركي على المصري، وشقية بأن سواد الشعب ضعيف الوعي، مستكين للظلم، لا يرفع صوتًا من أي جور يناله، ولا يفهم أن له حقًا يطالب به. كل الأطباء من الفريقين متفقون على تشخيص المرض، فإذا هم أخذوا في وصف العلاج اختلفوا.

فأما فريق المحافظين فيرون برنامج العلاج - أولاً - في نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، على أن يكون من أهم ما يشمله تفهيم الناس الحقوق والواجبات. ثانياً: استخدام الصحافة استخداماً قوياً في محاربة المفاسد وتنبيه الوعي القومي. ثالثاً: الاجتهاد في أن يكون رئيس الحكومة حازماً عادلاً ينفذ إصلاح المعتدل المنشود في قوة. رابعاً: التدرج في الحكم النيابي بالتوسع في سلطة مجالس المديریات - مثلاً - تبعاً للوعي القومي، فإن رقي هذا الوعي بالتربية والتعليم نما المجلس النيابي تبعاً له حتى بعد سنوات والوعي القومي قوي، والمجلس النيابي قوي، ولا فائدة من مجلس نيابي يوضع وضماً قوياً ما لم تسنده الأمة والرأي العام. ولا يمكن ذلك الآن والأمة في حالة قل أن نجد فيها معارضاً قوياً يجرؤ على نقد الحكومة. وكان من هذا الرأي محمد عبده، وسعد زغلول، ومن لف لفهما، وبهذا دعوا فيما كانوا يحررون في الوقائع المصرية وفيما كانوا يقولون ويخطبون، وكانوا يرون في رياض باشا - وهو على رأس الوزارة - المحقق لهذا الغرض، فهو عدل نزيه حازم مبال للخير محب للإصلاح قابل للاقتناع ممن يثق به، على الرغم من عيوبه الأخرى.

أما الطائفة الأخرى فكانت نواتها أفراداً تعلموا في أوروبا لا عن طريق البعثة، وعاشوا فيها زمناً طويلاً ورأوا نظمها ولمسوا حرية أفرادها، وأعجبوا بحرية ساستها في نقد الحكومة وأعمالها، وعادوا إلى مصر فتقزروا من حالها ونظامها، فدعوا في مجالسهم وجرائدهم إلى إصلاح وثاب، أو أفراداً تعلموا على الأنماط الأوروبية، وتنفقوا ثقافتها، وهؤلاء يريدون حرية شخصية للفرد في أعماله وعقائده، ولا يبيحون للحكومة أن تتدخل فيها، ما لم يقع العمل تحت سلطة القانون، وحرية سياسية تامة في نقد الحكومة وأعمالها، وأهم ما في هذا الباب إنشاء مجلس نيابي مستقل على النظام الإنجليزي أو الفرنسي له الإشراف العام على الحكومة، وهي مسؤولة أمامه لا أمام الخديوي. وكان على هذا الرأي بعض المصريين، وبعض الجالية السورية.

وتجادل الفريقان في هذه المبادئ أيما جدال، وهذا ما يفسر كل ما صدر من الشيخ محمد عبده في مقالاته في الوقائع وغيرها، فهو يعني فيها بأمر التربية والتعليم، ويلح في إصلاحهما، وينال من ذلك بعض غرضه، وينقد العادات السيئة، ويدعو إلى التخلص منها، ويدعو إلى احترام القوانين وإطاعتها. ومن ناحية أخرى يكتب مقالا عنوانه «خطأ العقلاء» يهاجم فيه الفريق الآخر، في دعوته إلى الحرية الشخصية، والحرية الاجتماعية يرى أنها ضارة ما لم تدعم بالتربية، وإلا سقط الناس في الخمر والقمار وهتك الحرمات، وجاھروا

بالإلحاد. بل نراه يفضل «الكبسة» على الحرية الشخصية من غير تربية، و«الكبسة» عادة كانت جارية، وهي أن يهجم رجال الضبط على بعض الأماكن المشبوهة ليلاً ليقبضوا على من يظن فيهم الاجتماع لخمير أو فجور، فيقول: «فالكبسة على ما كان فيها من الخطر على الأنفس والأموال وشناعة الصورة، لو أحسن فيها القصد، لكانت أولى وأفضل إلى زمن تتقدم فيه التربية، فيكون لكل شخص زاجر من نفسه، فترفع الكبسة بذاتها»، وكذلك رأيه في الحرية السياسية، يرى أن يبدأ بإصلاح المجالس البلدية وتعويد الأهالي السير عليها قبل مجلس نيابي منقول نظامه عن أوروبا. ثم يستمر متمسكاً بهذا الرأي حين يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» رداً على من يرى أنه إنما ينهض بالشرق حكم نيابي شامل. ويرى في هذا المقال أن هذا المستبد العادل يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً الأعاجيب، وينقل الأمة خطوة واسعة إلى الأمام.

ويرى الفريق الآخر بأن الحرية الشخصية حق طبيعي للإنسان لا يصح أن يهدر لأي سبب، ومثل من يقول بالقضاء عليها لسوء استعمالها كمن يريد إبطال السكك الحديدية لأن القطار يقتل بعض الأفراد، والعفة التي تحتاج إلى حارس أقل قيمة من أن يحرسها حارس.

وأما الحرية السياسية فلا بد منها لمعالجة ما أصاب البلاد من الاستبداد، والمستبد العادل إذا ظفرت به أمة أعقبه في الأعم الأغلب مستبدون ظلمة، فلا يصلح إلا أن يكون علاجاً مؤقتاً. والحكم النيابي هو الأمل الوحيد في الإصلاح، فإن كان الناس لم يتعودوه فليعودوه، ولا بأس من مضي قليل من الوقت حتى يألفه الناس ويسيروا عليه.

وكان من السنة هذه الدعوة شاب سوري اسمه أديب إسحق. كان ذكياً كاتباً شاعراً مثقفاً ثقافة واسعة، مطلعاً على شؤون العالم الأوروبي وتاريخه، يجيد العربية والفرنسية والتركية مطلعاً على آدابها وأسلوبها في الكتابة أقوى من أسلوب الشيخ محمد عبده وصحبه يوم كانوا يحررون في الوقائع، تتلمذ أيضاً للسيد جمال الدين في مصر، وتشرب من روحه، وكان متأثراً بالعقلية الأزهرية والشرقية. وحتى في سيرته الشخصية كان مستهتراً مسرفاً على نفسه، على حين كان الشيخ محمد عبده متديناً ورعاً.

كان لأديب إسحق هذا جريدتان يحرر فيهما، وهما «مصر» و«التجارة». وكان شعلة ملتهبة يعيش عيشة عنيفة على حساب أعصابه، فكان يهاجم الاستبداد ويطالب بالحكم النيابي في أكمل صورة. ويقول: لقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد، وترفعت نفوسهم بالعلم عن

الرضا به، وصار الأمر شورى عند جميع الدول المتمدنة إلا روسيا، وذلك إن صحت تسمية الدول المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة. إن ثورة فرنسا برزت إلى عالم الفعل عام 1789م وصدمت قوة الاستبداد فزلزلتها، ودفعت سطوة التقليد فضعضعتها، ورفعت عن العيون نقابها، وعن النفوس حجابها، فأنست من جانبها نور الحرية، وخلعت جلايب الرق والعبودية، فتصدى لها أعوان الرق وأنصار العبودية، وما ألكا في قتالها جهداً، فلقيتهم وهي ترى الموت في الحرية حياة، والحياة في الرق موتاً، فلم يبلغوا منها قصداً، ورسخت في عالم الوجود قدمها، وأدهشت الدنيا بشدة حولها الخ.

ويهاجم رياض باشا وصحبه في مذهبهم، وينعي عليهم اعتقادهم في ضعف المدارك المصرية ويقول: «زرت رياض باشا على عهد الوزارة الأجنبية في ديوان الداخلية، فقابلته خارجاً من الغرفة، فجلسنا على مقعد الباب، فقال: كيف ترون الحال؟ قلت: رأي الوزير أوسع. قال: وما الذي يبلغكم من أخبار الريف؟ قلت: إن الناس أمَلوا كثيراً ولم ينالوا شيئاً فأوشكوا أن يعودوا إلى اليأس بعد الرجاء. والوزير يعلم أن النكسة شر من الداء. فقال بازدياء: فليرجعوا إلى حالة الخسف، ويعانوا عذاب الظلم. قلت: إنهم لا يرومون ذلك، ولكن يرومون نيل الحرية وتأييد الكلمة الوطنية. فقال متهمكماً: ألا يرجون مجلس النواب؟ قلت: لا بُدَّ أن يطلب الشيء من معدنه. فقال: أي معدن في مثل هذا المجلس، وكيف يرجى له البقاء، وليس في مصر من يعلم شيئاً من أحوال السياسة الدولية ليصلح أن يكون نائباً؟ قلت: إن صح هذا الرأي فلا يقضي بحرمان البلاد من نعمة الشورى، فإن النواب المصريين يستطيعون النظر في أمورهم الداخلية وأحوالهم الزراعية وما يترتب عليه نفع البلاد ليستجلبوه، وما ينشأ عنه الضرر ليجتنبوه، وهم بذلك أحق من غيرهم. فإن صاحب البيت بالذي فيه أدري. فهمهم بكلام لا يفهم وانصرفت».

وكان يكثر الكلام في الوطن والوطنية، والحقوق والواجبات، والدمستور وغير ذلك من الموضوعات الملونة بالثقافة الفرنسية، ومع الاجتهاد في وضع مصطلحات عربية موقفة.

وكان زعيم أديب إسحق وصحبه هو شريف باشا، إذ كان شريف كما صوّره الشيخ محمد عبده «من أقوى عوامل النهضة التي انقلبت إلى فتنة. كان من القائلين بأن النفوذ الأجنبي قد بلغ حداً لم يكن يمكن أن يبلغه لو لم يتساهل رياض باشا بالتسليم للأجانب في كل ما يطلبون. وكان يقنع جلساءه أنه إذا حكم أوقف الأجانب عند حدودهم، وسار بالوطن شوكتاً

عظيمًا في مجده»، وكانت سياسته إنشاء مجلس النواب في صورة قوية. وأخذ الناس يقولون: لا صلاح في الاستبداد بالرأي وإن خلصت النيات، فأرى واحد عرضة للخطأ وإن تحققت نزاهته من الغرض.

وكان هؤلاء ينظرون إلى محمد عبده وصحبه وعلى رأسهم رياض بأنهم حزب رجعي، ويظهر أنه لم يكن رجعيًا، وإنما كان حزبًا مصلحًا محافظًا يرى التؤدة ولا يرى الطفرة.

ولقد أغلق رياض جريدتي أديب إسحق ونفاه، ولما ألف شريف مجلس النواب، استدعاه وعينه رئيسًا لقلم الإنشاء والترجمة بنظارة المعارف، ثم سكرتيرًا في مجلس النواب، ثم مات شابًا في التاسعة والعشرين من عمره.

ومع الأسف لم يكن مصدر الثورة هذا الحزب الذي يطالب بالمجلس النيابي والحرية الشخصية، ولو كان لا تتخذ الثورة وضماً آخر، ولنظر إليها على أنها ثورة من الأمة لتحقيق العدل. إنما بدأت الثورة من الحزب العسكري وعلى رأسه عرابي يطالبون بتحقيق المساواة بين الضباط المصريين والضباط الشركسيين ولكن اتسعت الثورة رويدًا رويدًا، وزادت مطالب عرابي باشا شيئًا فشيئًا؛ فتزعم - أيضًا - الوطنيين وطلاب المجلس النيابي، وانضم إليه سلطان باشا أول الأمر - وكان من الناقمين على رياض والمطالبين بالحكومة النيابية - وبانضمامه انضم كثير من الأعيان وعلماء الأزهر - ثم انضم الشعب بأجمعه تهيجه الجرائد الثائرة، وعلى رأسها عبدالله نديم، وامتزجت مطالب الجنود بمطالب الأعيان بمطالب الأهالي، وطلب العدالة بين الضباط بطلب الحكم النيابي بإلغاء الاستبداد، وكل ذلك تنفذه القوة العسكرية.

لو حَكَمْنَا منطق الواقع فيما سيحدث، لقلنا إن الشيخ محمد عبده لا ينفخ في هذه الثورة العرابية مطلقًا لا في أولها ولا في آخرها، لأنه لا يؤمن بالحكم النيابي السريع، ولأنه يشايخ رياض باشا، ولأنه لا يرضى أن تكون الثورة بيد العسكريين، ولأنه يكره شخصيًا عرابي باشا، ويعتقد أنه شهيم في الكلام ضعيف في الحرب، يحتكم إلى المنامات أكثر مما يحتكم إلى العقل، أليق به أن يكون واعظًا للعوام من أن يكون زعيم أمة - وإن كان طيب القلب حسن النية - ولكننا نجد، بإقراره، مناهضًا للثورة في أولها، مشايحًا لها في آخرها.

وليس بصحيح ما يقال من أنه لما تطور أمر الثورة من مطالبة بالمساواة العسكرية إلى مطالبة بالحكم النيابي انضم إليها، فإنه لم يكن يؤمن بالحكم النيابي، العاجل كما قدمنا. إنما الأمر في نظري أن مسائل الحياة لا تجري على المنطق دائمًا وخاصة أيام الثورات. وحوادثنا

القريبة في ثورتنا الحديثة أكبر شاهد على ذلك، فكم انتقل رأي الكبراء من ناحية إلى ناحية تحت تأثير تيار الرأي العام؛ فالشيخ محمد عبده رأى كل الأمة في ناحية الثورة، واشترك فيها المسلمون والأقباط واليهود، ولم يشذ عنها إلا أحد رجلين: رجل لا في العير ولا النفير، وهو لا بد أن يكون في العير وفي النفير، ورجل انضم إلى الخديوي توفيق يشايمة ويتملقه، وتوفيق باشا في نظر الشيخ محمد عبده لا يصح أن يكون أحد بجانبه بعد أن استعان بالدول الأجنبية في إخماد الثورة، ومالاً الأجانب على قومه. أُضِيفَ إلى ذلك أن الأمر آخرًا لم يصبح أمر حزب أمام حزب، بل أمر مصر أمام الإنجليز، فلا بد أن يكون مع قومه وينشد [من الطويل]:

وما أنا إلا مِنْ عَزِيَّةٍ إِنْ عَوَتْ عَوِيْتُ وَإِنْ تَرَشُدْ عَزِيَّةٌ أَرْشُدِي⁽¹⁾

فإذا نحن تساءلنا: ما أثر الشيخ محمد عبده في هذه الفترة؟

فلنا: إن له أثرًا كبيرًا اعترف به حزبه وخصومه والذين حققوا معه وحاكموه. فقد نبه الأفكار إلى الإصلاح فيما كتب في الصحف وما تحدث في المجالس، وما اتصل بالهيئات المختلفة، فكان مصدرًا كبيرًا لشعور الناس بسوء الحال، والحاجة إلى الإصلاح مهما اختلف هو وغيره في طريق العلاج. وكان يعده أصحابه وأعداؤه من أقوى العقليات الموجودة إن لم يكن أفواها، ومن أقوى الشخصيات التي تعمل للخير حسبما تعتقد من غير أنانية. فمن يوم أن عَيِّنَ في تحرير الوقائع وهو جَمَّ النشاط يحرق ويراقب، ويتصل بالمصالح الحكومية، ويفشى المجالس، مجلس رياض، وعلي مبارك، وسلطان وعرابي، وطلبة، والسراي. وفي كل هذه المجالس يقول ويجادل، ويقنع ويقنع، ويشير الحماسة للعمل. وكان للثورة العربية مصادر، فكان هو مصدرًا من مصادرها، ولكنه سبب بعيد، لا كعبد الله نديم سبب قريب، ثم انقلب الشيخ محمد عبده سببًا قريبًا يوم حميت النار، فلئن اتهم بأنه من زعماء الثورة وحوكم عليها لقد كان ذلك حقًا.



هذا هو الشيخ في بيروت بعد أن قبض عليه لاشترائه في الثورة العربية وأودع في السجن ثلاثة أشهر للتحقيق، لاقى فيها الأمرين من اضطهاد وإهانة وشماتة أعداء وتنكر أصدقاء وتضييق بالأسئلة وإحراج في الاستجواب، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات.

(1) البيت للريد بن الصمة في ديوانه ص 62.

يقوم في بيروت نحو عام - سنة 1883 - وسنة إذ ذاك نحو أربع وثلاثين سنة .

ثم لا يلبث أن يدعوهُ أستاذه السيد جمال الدين ليوافيه إلى باريس، فيلبي الدعوة، ويشتركان في إخراج مجلة «العروة الوثقى»⁽¹⁾. للسيد التوجيه والروح ورسم الخطط وإبداء الأفكار، وللشيخ التحرير والصياغة وتفصيل المعاني.

أدارا الجريدة في غرفة صغيرة في سطح منزل في باريس، هي مكان التحرير وملتقى الأتباع ومجمع الأفكار؛ وهذه الغرفة الصغيرة أثارَت الأفكار وأخافت الإنجليز والفرنسيين، وأفلقت راحتهم، أكثر مما أخافتها عمارات ضخمة وإدارات فخمة، بل أكثر مما أخافتهم الجنود والبنود، فالعبرة بالسكان لا بالمكان.

وهذا الشيخ محمد عبده يتأثر بباريس، بما يطلع على شؤونها ومعيشة أهلها. فيطيل شعر رأسه ويلبس الطربوش ويحفظ بالجة واللفظان، ولكن - مع الأسف - لم يكن له من الفراغ ما يتعلم فيه الفرنسية، فمهمته تستغرق كل وقته، فهو وأستاذه وقليل من الأتباع يحملون عبء التفكير والتحرير والتصدير، وتمهيد السبل السرية والعقلية للوصول المجلة إلى أنحاء العالم الإسلامي، وتأسيس فروع مركزية لمساعدتها وانتشارها وتحقيق أغراضها.

والقارئ للمقالات التي كان يحررها الشيخ محمد عبده في الوقائع المصرية ومقالات «العروة الوثقى» يرى الفرق الكبير بينهما في الاتجاه والغرض والأسلوب والحرارة.

كانت مقالات «الوقائع» بحكم الطبيعة تقصد إلى الإصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ يغلب عليه العقل والتحفظ والتدرج، ومقالات العروة الوثقى تنظر إلى العالم الإسلامي كله على أنه وحدة، فإن ذكرت مصر أو الهند فعلى سبيل المثال، وكانت تقصد أول ما تقصد إلى مناهضة الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله، وتهدف إلى رفع نيره عن العالم الإسلامي كله عن طريق ثورة الشعوب، وبت روح العزة القومية بواسطة العقيدة الدينية الصحيحة، وخلق الأمل في النجاح مكان اليأس، وتوثيق الصلات بين الشعوب الإسلامية كلها لتتعاون على دفع أذى الأجنبي عنها، والتخلص من المستبدين الظالمين من أهلها، وتأسيس الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية على أسس أصول الإسلام الأولى: من إعداد السلاح ومقابلة القوة بالقوة وطرح العقائد الدخيلة التي تدعو إلى الاستسلام، مثل رمي العبء

(1) انظر أغراس المجلة في ترجمتنا «جمال الدين».

كله على القضاء والقدر، وإفهام الشعوب أن الإسلام في شكله الصحيح لا يتنافى مع المدنية، ولا يعوق التقدم والوصول إلى ما وصلت إليه الأمم الأخرى.

هذه المعاني القوية أكسبت أسلوب الشيخ محمد عبده قوة لا تجدها في «الوقائع». ثم إننا نلاحظ أن «الشيخ» متى اتصل بالأستاذ، فناري من ناره، وناثر من ثورانه، وعاطفي من حرارة وجدانه، فإذا انفصل عنه، عاد إلى حكم العقل والمنطق وزالت ثورته، وخفت حدته.

وحدث في هذه الأثناء أن سافر الشيخ محمد عبده إلى لندن، وكانت الثورة المهدية في السودان، والإنجليز لم يشتوا أقدامهم في مصر، ووعودهم بالجملاء تنابع، فلعل في رجال الإنجليز من أعضاء البرلمان من يصغي إلى صوت الإنسانية، وحق البلاد في الاستقلال، فكان الشيخ محمد عبده - وقد عاد إلى عمامته - في البرلمان الإنجليزي يحدث أعضاءه، ويحدث رجال السياسة، ورجال الصحافة. وهو في كل ذلك وطني مصري مخلص يطلب الجملاء والوفاء بالوعود، ويوضح حقيقة الحال في الثورة العربية وديانات الأوروبيين فيها، وكراهية الشعب للحكم الأجنبي، وأنهم يفضلون استبداد الحكام من أهلها على الأجنبي من غيرها مهما كانت سيرته، ويهدد بأن المصريين سوف لا يدفعون الضرائب وسيجعلون حكم الأجانب مستحيلًا، سواء أكانوا إنجليزًا أو فرنسيين، ويقر أن انتشار الأمية في مصر لم يفقد أهلها الشعور الطبيعي برغبتها أن تحكم نفسها، والإسلام الذي بين جوانحها يحرم عليها الاستسلام لغيرها.

ولكن متى خضعت القوة للحق؟ ومتى ضحيت المصلحة للإنسانية؟ ومتى عفا الأسد عن فريسته؟

لقد عاد الشيخ محمد عبده إلى باريس يائسًا، وزاد الأمر سوءًا أن نجحت إنجلترا في اضطهاد «العروة الوثقى» والتضييق عليها، فاحتجبت بعد ظهور ثمانية عشر عددًا منها في ثمانية أشهر، وسافر السيد جمال الدين إلى فارس، وعاد الشيخ محمد عبده إلى بيروت، فإن كانت «العروة الوثقى» لم تخلق أشجارًا كما كان يؤملان، فقد نثرت بذورًا تنتظر الجو الطبيعي والغذاء الصالح لتبدأ في النمو، وتكون بعد أشجارًا وإن يتفجع بها الأعمى.

سكن الشيخ محمد عبده بيروت، فانقطع عنه مدد الثورة والهياج السياسي الذي كان يمد به السيد جمال الدين، وعاد إلى طبيعته من ميله إلى الإصلاح العقلي والديني وتجنب السياسة، وكانت الظروف حوله تدعو إلى ذلك؛ فقد فشلت الثورة العربية، وأقفلت جريدة

«العروة الوثقى»، ولم تنجح مفاوضاته مع الإنجليز، وهو الآن يقيم في بيروت حيث الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الذي يخفق الحرية ويملا البلاد بالجواسيس يحصون على الناس أنفاسهم.

لهذا كله كان الشيخ محمد عبده في بيروت عالمًا ومعلمًا فقط، يملأ زمنه بالتأليف والتعليم، شرح نهج البلاغة ومقامات بديع الزمان، وأخذ يدرّس تفسير القرآن في مسجدين من مساجد بيروت على الطريقة التي اتبعها بعد في مصر، لا يتقيد بكتاب في التفسير خاص، إنما يقرأ الآية من القرآن ويفسرها من عنده بما يختار من التفسير، ويستطرد في شرح أحوال المسلمين ونقدم حسبما تلهمه الآية.

ودُعي للتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت، فأصلح برامجها ونقلها إلى درجة أرقى بكثير مما كانت، نقلها من شبه مدرسة أولية إلى شبه مدرسة عالية، وشغل نفسه بالتدريس فيها أكثر الوقت، فكان يدرس التوحيد والمنطق والبلاغة والتاريخ الإسلامي، والفقه على مذهب أبي حنيفة، واتخذ بيته ندوة للحديث العلمي والأدبي والسمر المفيد، وكان لباقًا في دروسه وأحاديثه، يشاقق إليها المسلم والنصراني.

وكان من آثار إملائه ودروسه ما كان أساسًا لما نشره بعد في مصر من رسالة التوحيد وشرح البصائر التفسيرية في المنطق.

وعلى الجملة فقد خلق في بيروت حركة علمية راقية استفاد منها كثير من أهلها.

ولم ينس الجرائد، فكان يكتب في جريدة «ثمرات الفنون» مقالات تشبه تلك التي كان يحررها في «الوقائع»، مثل مقالته في الدعوة إلى النقد والحث عليه، وأنه أداة لتمحيص الآراء ومعرفة وجه الحق في الأفكار إلخ.

ولتفت إلى المصالح العامة للدول الإسلامية، فوضع لائحتين في إصلاح التعليم الديني في مدارس المملكة العثمانية بمناسبة صدور إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بتشكيل لجنة تحت رئاسة شيخ الإسلام لإصلاح البرامج في المدارس الإسلامية، وقد رفع الشيخ محمد عبده إحداهما إلى شيخ الإسلام في الأستانة، يرى فيها أن ضعف المسلمين سببه سوء العقيدة والجهل بأصول الدين، وأن ذلك أضعاف أخلاقهم وأفسدهم، وأن العلاج الوحيد هو إصلاح التعليم الديني، وقد رسم لذلك خطته.

ورفع لائحة أخرى إلى والي بيروت تتضمن إصلاح سوريا، ووصف سوء حالها وتقسيم
النزعات السياسية لها بانتشار المدارس الأجنبية فيها؛ واقترح تعميم المدارس الوطنية،
وإصلاح برامج التعليم الديني والعناية به.

ومع انقطاعه للعلم وبعده عن السياسة لم يَخلُ من المتاعب، بسبب حسد بعض الضعفاء
الجناء، أو بسبب حدة مزاجه، وكان إذا احتد جرح، فاضطر إلى ترك التدريس في المدرسة
السلطانية لما شعر بسوء جوارها.

كانت مدة نفيه التي حكم عليه بها ثلاث سنوات. ولكنه مكث في المنفى نحو ست
سنين، لأن الأمر لم يكن حكماً بالنفي فقط، بل كان أكثر من ذلك، غضب الخديوي توفيق
عليه، لأنه كان ممن اتهم في الثورة العربية بدعوته إلى الخديوي وربما كان هذا هو السبب
الحقيقي في محاكمته دون غيره ممن اشتركوا في الثورة العربية، وقد كرر هذا المعنى أثناء
حديثه وهو في إنجلترا مع بعض مكاتبي الجرائد، فقد سأله مكاتب «البول ميل جازيت» عن
رأيه في الخديوي، فقال الشيخ:

«إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة، لأنه مهَّد لدخولكم بلادنا، ورجل مثله انضم إلى
أعدائنا أيام الحرب لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام، ومع هذا، إذا ندم على ما فرط
منه وعمل على الخلاص منكم، ربما غفرنا له ذنبه. إننا لا نريد خونة وجوهم مصرية
وقلوبهم إنجليزية».

لهذا كان من العسير عودته إلى مصر في عهد توفيق، ولكن عادت وزارة رياض باشا إلى
الحكم وسعى عند الخديوي جماعة في العفو عنه، منهم الأميرة نازلي، ولم تكن تعرفه
ولكنها سمعت عنه كثيراً من رجال منتداه ومنهم سعد زغلول، وكانت حسنة الصلة مقبولة
الرجاء عند اللورد كرومر، ومنهم الغازي مختار باشا. وأفضل شفاعة كانت - بطبيعة الحال -
شفاعة اللورد كرومر، وقد قال في كتابه «مصر الحديثة»: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد
عبد بسبب الضنط البريطاني». وينسب بعضهم الفضل الأول في العفو لمختار باشا.
والمطلع على الأحوال في ذلك الوقت يعرف أنه ما كان الخديوي توفيق يعفو إلا برضا كرومر
أو ضغطه.

وهنا يصح أن نتساءل: ماذا كان وراء الستار؟ واللورد كرومر لا يقدم على هذا لمجرد

رجاء البرنيسيس نازلي ورجال ندوتها، وهو يعلم ما كان من الشيخ محمد عبده مع السيد جمال الدين في «العروة الوثقى» التي هاجمت إنجلترا أشد مهاجمة وعدتها أكبر خصم للمسلمين؟

الذي يظهر لي أن أصدقاء الشيخ محمد عبده في مصر استوثقوا منه أنه إن عاد لا يشتغل بالسياسة العليا، فقد جربها واكتوى بناورها، ولم يقد منها ما يرجو لأمته والعالم الإسلامي، وإنما يحمل على الإصلاح الديني، وهذا لا يضر موقف الإنجليز في مصر في شيء. وعلى هذا الأساس قبل اللورد كرومر شفاعة الأصدقاء، وضغط على الخديوي توفيق، فسمح له بالعودة، وسار الشيخ محمد عبده على النحو الذي سنبينه.

وتساءل أيضًا: هل يلام الشيخ محمد عبده على هذا الموقف؟

ونرى أنه لو أعد نفسه ليكون زعيمًا سياسيًا يرمي إلى تحرير وطنه لكان موضع اللوم في هذه الخطة، ولتُد ذلك تراجعًا. ولكن يظهر من تاريخ الشيخ محمد عبده كله أنه لا يحب السياسة ويلعنها ويلعن مشتقاتها، ولم يشتغل بالسياسة إلا حين دفعه التيار في الثورة العرابية، أو حين كان تحت تأثير أستاذه السيد جمال الدين الناري المزاج في «العروة الوثقى»، أما هو فيرى في نفسه أنه معلم منير عقول، مفهم للحقوق والواجبات، مصلح للعقيدة الإسلامية، مدافع عن الإسلام. كان كذلك قبل الثورة، وكان كذلك في بيروت، فلم يتنكر لمبادئه حين أفهم اللورد كرومر موقفه بواسطة أصدقائه. ولعل هذا هو سبب ما نلاحظه من فتور في العلاقات بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده من ذلك الحين، «وكل ميسر لما خلق له».



ماذا يصنع الشيخ محمد عبده في مصر وقد عاد إليها؟ إن مصر التي يدخلها اليوم غير مصر التي تركها.

لقد أصبح كل شيء في يد الإنجليز، لهم في كل نظرة من يستبد بالأمر فيها دون الناظر. حتى الداخلية وحتى التعليم وحتى الأزهر والمحاكم الشرعية. النُّظار قُطع شطرنج يلعب بها الإنجليز، والمديرون في البلاد خاضعون للمفتش الإنجليزي، والعميد الإنجليزي، مقصد كل ذي حاجة، والمقرب إلى الإنجليز مقبول الشفاعة، مقضي الحاجة، واسع الجاه، والمبعد عنهم معطل الحوائج، مضطهد، محارَب حتى في أدق الأمور؛ والخديوي توفيق

مسالم يأخذ بنصائح الإنجليز حتى في الجلاء عن السودان، ويقول لمكاتب التيمس: «إن أمامي واحدة من ثلاث خطط في الحكم: إما اتباع نصائح إنجلترا ظاهراً والعمل على محاربتها في الخفاء، أو إطاعتها طاعة عمياء، أو أناقش نواحيها بكل صراحة وأبدي آرائي فيها، فإذا قُبلت فيها، وإلا فأنا مضطر لقبولها. وقد اتبعتُ في الحكم الطريقة الأخيرة، فرمت بالضعف، فهل كان يمكنني أن أقاوم إلى النهاية؟».

إن أهم غرض للشيخ محمد عبده كان إصلاح العقيدة الإسلامية والمؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، ومثل هذا الإصلاح لا بد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمي ظهره، وإلا كان كأي عالم من علماء الأزهر لا تسمع له كلمة، ولا يؤبه له بدعوة، فعلى أي السلطات يعتمد؟ أعلى الخديوي توفيق وهو يكرهه كل الكراهية، ولو ترك له الأمر ما أعاده من منفاه؟ ثم هو ليس له من الأمر شيء، ولكنه على كل حال السلطة الشرعية، والمؤسسات الدينية التي يريد إصلاحها أمس به.

أم على الإنجليز وفي يدهم القوة، ولو عاونوه في الإصلاح لتحقق بفضل نفوذهم، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالأجنبي المحتل للبلاد؟ ولو استعان بهم لظَلَّت دعوته بظلال من وحي الأجنبي، وظن الناس الظنون بكل ما يدعو إليه. ولكن هم الذين لهم الفضل في دخوله مصر، ولولاهم لظل مبعداً، ثم هم لا يمانعون في الإصلاح الديني والمؤسسات الدينية، إذ هذا الإصلاح لا يؤثر في مصر، فما الضرر من الاستعانة بهم لتحقيق الغرض ولو أنَّهُم وكُرِه؟

أم يعتمد على الأمة وهي ضعيفة منهوكة ممزقة لم يتكون فيها وعي قومي، ولا شعور بالعزة، وكبرائها أسوأ ما فيها! ثم إن إصلاح العقيدة والمؤسسات الدينية يهيجها - كما هو الشأن دائماً - لأنها ألقت الفاسد حتى لم تشعر بفساده، فإذا دعيت إلى الإصلاح، هاجت وماجت ورمت الداعي بالكفر والزندقة، فكيف يعتمد عليها في الإصلاح؟

أعتقد أن هذا وأمثاله هو ما كان يدور في ذهن الشيخ محمد عبده ويحيره وهو في طريقه إلى مصر وعند عودته.

وأظن أنه وضع قراراً في أعماق نفسه بمسألة الخديوي ما استطاع، والاستعانة بالإنجليز فيما ينوي من إصلاح.

يدل على هذا أنه وضع تقريراً بعد عودته عما يراه في وجوه إصلاح التعليم في مصر،

ورفعه إلى اللورد كرومر - لا إلى غيره - تسليمًا منه بأنه القوة الفعالة، ويدل عليه سيرته الواقعية، فقد ظل طول حياته بعد عودته يسالم الإنجليز ويتعاون معهم، وهي سياسة لها منطقتها؛ فقد كان يرى أن جلاء الإنجليز وصلاح السياسة المصرية لا يأتي إلا عن طريق استنارة الشعب وفهمه لحقوقه وواجباته، وغضبه من الاعتداء على حقوقه وهمته في أداء واجباته، ومصر لم تبلغ هذا المبلغ، وسيلة إصلاحها التعليم - ثم يرى أن مسألة مصر لا تحل بمواجهة مصر لإنجلترا، بل بالحالة الدوليّة العامة، والثفات الدول إلى أن مصلحتها في استقلال مصر؛ وإلى أن يحدث ذلك يجب على القادة أن يثيروا الشعب بالتعليم، ولا يجعلوا كل همهم الاشتغال بالسياسة؛ فهو ينقد جمال الدين لأنه صرف كل جهوده في السياسة دون الإصلاح الداخلي للشعوب، وينقد الأميرة نازلي في أنها انصرفت إلى المجهود السياسي، ولم تؤسس جمعية للنهضة النسائية - مثلاً - وإذا حضر مجلسها لم يحب أن يتكلم في السياسة، وهي لا تحب إلا أن يتكلم في السياسة.

وكان في مصر رأيان: رأى يقول إنه لا أمل في الإصلاح الحقيقي إلا بزوال الاحتلال أولاً، ورأي يرى أن الإصلاح الحقيقي الداخلي هو وسيلة الجلاء، وعلى الرأي الثاني كان الشيخ محمد عبده وأصحابه، وعلى الرأي الأول كان مصطفى كامل وأصحابه، وبينهما حرب عوان، يتهم الأولون الآخرين بالرعونة، ويتهم الآخرون الأولين بالرجعية والضعف.

وطبيعي أن يكون الزعماء السياسيون من الرأي الأول، والمصلحون الدينيون والاجتماعيون من الرأي الثاني. وفي الحق أن السيد جمال الدين كان زعيمًا للمناحيين أو على الأقل أعتقد أن رسالته إصلاح العقيدة الدينية والإصلاح السياسي بمهاجمة الاحتلال الأجنبي، ولكنهما لم يجتمعا إلا في يده، ثم من بعده دعا دعاء إلى هذا ودعاة إلى ذلك، فخلفه في مصر في إصلاح العقيدة الشيخ محمد عبده وتخلّى عن السياسة، وخلفه في السياسة فقط عبد الله نديم، ثم مصطفى كامل، ثم سعد زغلول.

ومن الإنصاف - إذا قومنا الشيخ محمد عبده في هذه الناحية - أن نراعي كل ظروفه وكل الأحوال في زمنه، فلم يكن الشيخ محمد عبده بدعًا في هذا الاتجاه، مثله في ذلك كان السيد أحمد خان المصلح العظيم في الهند، فقد رسم خطته أن يصلح الشؤون الاجتماعية والدينية لمسلمي الهند مع مسالمة الإنجليز حتى لا يحاربونه في إصلاحه.

ولما اقتنع بهذه النظرية، سار عليها قولًا وعملاً، وقد استغثني مرة في الاستعانة بالأجانب

فكان من فتواه: «قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يعملوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الأمرين إما كافر أو فاسق، فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم، ولا يحزنهم شتم الشائتين، ولا يغيظهم لوم اللائتين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر».

فهو في هذه الفتوى يعبر عن مذهبه ويبرر موقفه. والقارئ لهذه الفتوى يشعر بما يشعر الأستاذ فيها من مرارة وغيظ.

على كل حال، هذا مفتاح لفهم سياسته، وما لاقى في حياته من عناء، وفي إصلاحه من دسائس، وفي شخصه من تهم، وفي طريقه من عوائق.



عاد الشيخ محمد عبده وهو يأمل أن يكون ناظرًا لدار العلوم أو أستاذًا فيها، فبعيد فيها ما بدأ، وبنير أذهان المعلمين لينيروا أذهان الطلبة، ولكن لم يرض الخديوي توفيق بذلك، لأنه إذا فعل أوصل التيار الكهربائي إلى الأسلاك، وهو تيار بغض إليه، ولعل الإنجليز أيضًا لم يرضوا ولو شاوروا لضغطوا، فعين قاضيًا أهليًا في محكمة بنها ثم الزقازيق ثم عابدين، ثم عين مستشارًا في محكمة الاستئناف. لم يكن هذا غريبًا، فقد كان يعين في القضاء أي مثقف ممن تمرن على المحاماة ولم تكن معه شهادة، أو ممن تخرج في دار العلوم أو نحو ذلك.

ورأى نفسه - وهو قاض - في وسط يدل بمعرفته للقوانين الفرنسية وشروحها، فأبت نفسه للطموح أن يكون أقل شأنًا منهم، فبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وهو قاض في عابدين، وسنّه إذ ذلك نحو الأربعين، وجد فيهما حتى بلغ شأنًا لا بأس به، وقد أطلعه تعلمها على ميدان فسيح استفاد منه كثيرًا مما قرأ في اللغة الفرنسية، وقد ترجم كتاب التربية لسبنسر بعد أن نقل من الإنجليزية إلى الفرنسية. وكان يكمل تعلمه الفرنسية برحلاته إلى سويسرا وفرنسا، ويستمع إلى بعض المحاضرات ويقابل بعض العظماء، وكما يقول: يجدد نفسه.

وقد امتاز في قضائه بتحريه الحق وتقديره العدالة أكثر مما يقدر نصوص القانون، ويرجع

هذا إلى سعة أفقه ودراسته للشريعة الإسلامية وعدم تشكله تمامًا بالقلب القانوني، ولذلك شكوا بعض زملائه من أنه يتحرر من النصوص القانونية، ولما سئل في مثل هذا، اعترف به ودافع عن وجهة نظره.



مات الخديوي توفيق وتولى الخديوي عباس سنة 1892 موقد عاد من فيينا ممتلئًا حماسة وغيره وتمصيمًا على مناهضة الاحتلال، وأخذ خطة جديدة غير خطة أبيه المستسلمة، والتفت حوله بعض شباب مصر المتحمسين، وبقياء رجال الثورة العراقية الذين تألموا من الهزيمة ولم يياسوا من تغير الحال، ووراءهم تركيا وفرنسا تشجعانهم على حركتهم، وقد ضاع نفوذهما على يد توفيق فأملًا عودته على يد عباس.

وبدأ الخديوي عباس بتغيير رجال الحاشية وإحاطة نفسه بما يتفق وسياسته، وبدأ يتعرف أحوال مصر بنفسه، ويتصل بالموظفين والأعيان، وأحيانًا يرأس مجلس النظار، وبدأت إنجلترا تشعر بما سيصادفها من متاعب على يد هذا الشاب وتنتهز الفرص لإحراجه، وقد وجدوا هذه الفرصة عندما أقال الخديوي مصطفى فهمي باشا من رئاسة النظار، وعين حسين فخري باشا بدله من غير رجوع إليهم. وجاءت برقية وزارة خارجية إنجلترا بعدم الموافقة على تعيين حسين فخري، وأنه لا بد من أخذ رأيها فيمن يعين، وأن الخديوي إذا رفض فإن العاقبة ستكون وخيمة. وتخرجت الأمور، ورأى عباس أن تنازله عن العرش أهون من رجوع مصطفى فهمي، وأكثر من الاستشارات والاتصالات، وأخيرًا وجد الحل في استقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا بالاتفاق مع اللورد كرومر، فكانت هذه أول صدمة للخديوي عباس.

رأى الشيخ محمد عبده أن آمال عباس في الإصلاح يجب أن تستغل، ووضع خطة أن يتقرب إليه ويوثق الصلة به، ويحسن إليه برنامجه في الإصلاح مع حسن علاقته أيضًا بالإنجليز، فيكسب السلطين ويعتمد عليهما في تحقيق أغراضه الإصلاحية ويتم له ما يريد. ولكن سبب الحوادث أن هذا خيال، وأن الجمع بين صداقة السلطين كالجمع بين الماء والنار، وأن إرضاء إحداهما إغضاب للأخرى لا محالة.

على كل حال تقرب محمد عبده من عباس بواسطة محمد ماهر باشا، ورحب الخديوي بذلك إذ يسره أن يجمع حوله أقوياء الرجال، وتقابلًا مرارًا سرًا وجهريًا وحسنًا إليه الشيخ محمد عبده أن يتجه إلى إصلاح الشُعب الثلاث المتصلة بالدين، والتي لا شأن للإنجليز بها،

والتي في صلاحها صلاح للأمة، وتقوية لمركز الخديوي إذ في ذلك برهان قوي على أنه إذا وكل إليه الأمر أحسن خياراً مما يحسن الإنجليز في إدارتهم. وهي الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. وليكن البدء بالأزهر، فاقنع الخديوي بذلك، وكلفه تقديم تقرير، ففعل واعتمد، وصدر القرار بتشكيل مجلس إدارة للأزهر برياسة الشيخ حسونة، وفيه الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان، مندوبين عن الحكومة، واعتمده مجلس النظار سنة 1895م، وصدق عليه الخديوي؛ وأتيحت الفرصة للشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر الذي تمناه من يوم أن كان مجاوراً ساخطاً على سوء حاله.

يا لله وإصلاح الأزهر! ما حاوله أحد ونجح، ولا الشيخ محمد عبده، لأن كل المحاولات كانت تتجه إلى هامش الموضوع لا أساس الموضوع، وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أي قلق واضطراب، والأزهريون يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً، وكرهت الجديد حتى عدته كفرًا، وعاشت في المغارات فلم تر ضوءاً، وأفتت عمرها في فهم لفظ، وتخريج جملة، وتأويل خطأ، فلم تر حقائق الدنيا. فإذا أتى مصلح سَمَّ أهله الجور حوله، واحتموا بالدين يخيفون به الحكومة، ويكسبون به عامة الشعب، وخنقوا الطائفة القليلة من شبابه النازعين إلى التجديد، وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها الإصلاح، وجاهلهم أن ينتقل إلى يد المصلحين، وبجانبيهم طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق وإخلاص؛ ولكن عن ضيق أفق وغفلة عن الحق؛ هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم: «تطلب دعوتهم ولا تقبل شهادتهم»؛ فتتجمع كل هذه العوامل، فيضطر المصلح - أخيراً - إلى الانسحاب إن غضب، أو المداراة والمسالمة والرضا بالموجود إن لم يغضب. وتضطر الحكومة أن تتخلى عن إصلاح الأزهر حباً في السلامة، وتتركه يأكل بعضه بعضاً، وتنشئ بجانبه المعاهد لمعلمي اللغة العربية والقضاء الشرعي، لتستطيع تنظيمها والإشراف عليها إذ أعجزها الإشراف على الأزهر، ومع هذا لا يخلو الجو من شغب يقلق بال الحكومة الحين بعد الحين، بين الأصل والفرع، وما يحتضنه الأزهر من طلاب وعلماء، وما تحتضنه الحكومة، وتترك ذلك للزمن، والزمن لا يحل المشكل، والمشكل لا يحل إلا بالعلاج الحاسم، وهو أن يتبع الأزهر الحكومة تبعية الجامعة، ويستقل استقلالها، ويخضع في نظمه لما ترشد إليه علوم التربية الحديثة ويرقى برقيها، ثم ينفذ ذلك من غير خشية.

أخذ الشيخ محمد عبده يحرك مجلس الإدارة للإصلاح، وبدأ بالمسائل الشكلية من زيادة رواتب المدرسين وتنظيمها، ووضع لائحة لكساوي التشريف، وتنظيم الجراية ومساكن الطلبة

والإشراف الصحي عليهم، والامتحان، فلما تعرض لشيء من الأساس، وهو ماذا يُدرّس في الأزهر، واختيار الكتب، وطرق التدريس، وبرامج الدراسة، زادت العقبات في سبيله، واضطر أخيراً إلى الانسحاب. فكانت معالجه «برشاماً» للصداع لا علاجاً لأصل الداء. وفي الحق أنه لم يكن يمكنه في مثل ظروفه غير ذلك.



ظلّ الشيخ محمد عبده يعمل في القضاء يحرك إدارة الأزهر للإصلاح حتى سنة 1899م. وحدث أن كثرت الشكوى من المحاكم الشرعية وقضاها، ففكر مستشار الحقانية الإنجليزي في إلغائها وضمها إلى المحاكم الأهلية، ولكن حسبوا حساباً لهياج الرأي، فأرادوا أن يفعلوا ذلك تدريجاً، وذلك بتعيين مستشارين من محكمة الاستئناف عضوين في المحكمة الشرعية العليا، فلم يرض بذلك جمال الدين أفندي قاضي مصر التركي، ولا الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية. وعرض المشروع على مجلس شورى القوانين فرفضه، ووقف الشيخ حسونة موقفاً شديداً صلباً انتهى بتركه المنصين، ووقف المشروع، وكان الشيخ محمد عبده يطمح في أن يعين مكان الشيخ حسونة في المنصين، فيقبض على ناصية الأزهر ويتمكن مما ينوي من إصلاح، ولكن أسرع الخديوي فعين الشيخ عبد الرحمن القطب النواوي للمشيخة، والشيخ محمد عبده للإفتاء، فأثر ذلك في نفس الشيخ محمد عبده، وأمن بأن الخديوي لا يطمئن إليه في باطن نفسه، ولم يمض نحو شهر حتى مات الشيخ القطب وعين مكانه الشيخ سليم البشري، فاعتقد الشيخ محمد عبده أن إصلاح الأزهر قد تعقد بهذا الوضع، فلم يكن يطمئن إلى الشيخ البشري اطمئنانه إلى الشيخ حسونة، ويراها لا يؤمن بإصلاح، ويداري ولا يصارح، ويعمل بإشارة السلطة لا بوحى من نفسه، ومع هذا فمُنصب الإفتاء خلع على الشيخ محمد عبده وجاهة دينية ممتازة، وهو نفسه قد خلع على المنصب بشخصيته إجلالاً واحتراماً، وزاد في ذلك تعيينه في السنة نفسها عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين.

وظلت العلاقة بينه وبين الخديوي عباس حسنة في ظاهر الأمر، فالخديوي يستشيرُه إذا تعقدت الأمور بينه وبين الإنجليزي، كاستشارته له عندما أرادوا تعيين قاضي مصري بدل القاضي التركي، وكان الخديوي لا يرى هذا الرأي لأنه يضعف صلة مصر بتركيا ويمكّن من سلطة الإنجليزي، وكاستشارته له في مسألة «ليون فهمي» الأرمني، وكان قد قبض عليه الخديوي وحبسه في سراي رأس التين لاتهامه بتزوير أختام باسم رئيس كتاب «يلدز» وأراد اللورد

كرومر أن يفتش عنه في السراي، ورأى الخديوي أن هذا منتهى الإهانة، وقد أشار الشيخ محمد عبده علي الخديوي بما أنقله من الموقفين.

كان الشيخ محمد عبده إلى هذا الحين يتفق ورأي الإنجليز في أن الخديوي ليس له أن يستبد بتصريف الأمور وأن يكون حكومة داخل حكومة، وأن ليس من مصلحته ولا مصلحة مصر أن يحارب جماعة «تركيا الفتاة» خدمةً لتركيا، وفيهم قوم أحرار لم يرضهم ظلم عبد الحميد ولا عسفه ولا استبداده، وأن من الخير للخديوي أن يواجه النظار إلى ترقية الشؤون المصرية كالتعليم وإصلاح المحاكم الشرعية وإصلاح الأزهر، فهو بذلك يخدم بلاده.

والشيخ محمد عبده يصدر في هذا عن مزاجه وطريقته في التفكير والإصلاح، ويتكلم في ذلك في مجالسه الخاصة، فيبلغ الخديوي فيسرها له.

ولكن حدث أن خلا مكان لكسوة التشرية في الأزهر، فأراد الخديوي أن يشغلها الشيخ محمد راشد مفتي المعية، ولم يكن تنطبق عليه اللائحة الموضوعية، فأوعز الشيخ محمد عبده بعدم تنفيذ ذلك الأمر وإعطائه للمستحق، وزاد الطين بلة أن العلماء لما اجتمعوا عند الخديوي في التشريفات، كلم الخديوي شيخ الجامع في غضب وتوبيخ، فرد الشيخ محمد عبده في حدة: «إذا شاء أُندينا أن تكون كساوي التشرية بمقتضى إرادته الشخصية، فليصدر بذلك قانونًا آخر ينسخ هذا القانون، فلما سمع الخديوي هذا الرد، احمر وجهه ووقف للحاضرين بالانصراف، وآلى على نفسه أن يخرج المفتي ويكيد له حتى يخرج من منصبه، ويتقم من فعلته.

ثم أعقب ذلك وقوف الشيخ محمد عبده وحسن باشا عاصم في أرض يريد الخديوي استبدالها، ورأيا أن هذا العرض ليس في مصلحة الوقف، وحملا مجلس الأوقاف الأعلى على رفض هذا الاستبدال إلا إذا دُع للوقف عشرون ألفًا فرقًا بين الصفتين.

انكشف الغطاء وظهر العداة ودبرت المؤامرات ودست الدساتر، وكلما أمعن الخديوي في ذلك، اضطر الشيخ محمد عبده إلى كثرة الاتصال بالإنجليز، وكلما اتصل زاد غضب الخديوي حتى لقد هم الخديوي بعزله من الإفتاء، فصرح اللورد كرومر «أنه لا يوافق على عزله من منصب الإفتاء مهما كانت الأحوال ما دام موجودًا».

والشيخ محمد عبده جاد في إصلاح الأزهر والنهوض بالجمعية الخيرية الإسلامية لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، ورسول السلام بين مجلس الشورى والحكومة وداعي المصالحة

فيما تمعّد من الأمور، يكسب من الإنجليز بقدر ما يستطيع. وهو موضوع ثقة المجلس وثقة الحكومة وثقة الإنجليز، يستشرونه في كثير من الأمور، فيشير بما يعتقده الحق، ثم هو ينير الخاصة بما ينشر من أفكاره في الدين والإصلاح الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على مذهبه.

وهو يحارِب أشد محاربة وأعنفها من جهات متعددة: الخديوي عباس يتخذ السيد توفيق البكري وغيره وسيلة للإفساد بينه وبين رجال الأزهر، وتحريض أعضاء المجلس على الاستقالة حتى يحلّ محلهم من يكرهون الشيخ محمد عبده ويقفون في سبيله. وكثير من شيوخ الأزهر يخاصمونه لأنه يهدم قديمهم والفهم ويطلع عليهم بجديد لم يألفوه، ويشيعون بين العامة كفره وزندقته.

والحزب الوطني وعلى رأسه مصطفى باشا كامل يحاربه ويرميه بالمروق من الوطنية، لأنه يشاعب الإنجليز ويتخذهم أعوانه، وتكتب التقارير السرية ضده للأستانة، فإذا سافر إليها استقبل استقبالاً سيئاً، وعملت التداير لإهاتته لولا لطف الله.

والجرائد الهزلية تشهّر به أشنع تشهير، إما بإيعاز من خصومه وقبض الثمن منهم، وإما مجارة للعوام وأشباههم باسترضائهم لترويج جرائدهم.

في كل يوم حادثة، وفي كل ميدان موقعة، وفي كل جريدة ذكر، وفي كل مجلس مناظرة بين الاتهام والدفاع، واسم الشيخ محمد عبده على كل لسان وعيشته عذاب، وهو لا تفتقر قوته، ولا تخبو عزيمته، وإن كان كل ذلك يهدّ في أعصابه ويهدم من كيانه.

لقد تلقى المفتي سؤالين من بعض مسلمي الترنسفال وهما:

1- بَقْر يُضرب على رأسه بالبلطة حتى تضعف مقاومته ثم يذبح قبل أن يموت بدون تسمية الله عليه، فهل يجوز أكل لحمه؟

فأفتى الشيخ بحلها فقامت عليه قيامة العلماء يقولون إنها محرّمة لأنها هي الموقودة التي حرّم الله أكلها، والشيخ يقول إن الموقودة هي ما ضربت بشيء غير محدد كالحجارة والخشب حتى ماتت، وهذه ذبحت قبل موتها.

والسؤال الثاني: يوجد أفراد في هذه البلاد (الترنسفال) يلبسون البرانيط لقضاء مصالحهم وعود الفوائد عليهم، فهل يجوز ذلك أم لا؟

فأفتى أيضًا بالجواز وقال: «أما لبس البرنيطه إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام

والدخول في دين غيره، فلا يعد مكفرًا، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره كذلك».

فهيجت عليه الجرائد كجريدة الظاهر، وأثارها محمد بك أبو شادي عليه حربًا شعواء، وكذلك جريدة اللواء.

وزاد خصومه وقاحةً فللقوا صورة شمسية له مع بعض نساء الإفرنج وحملوها للورد كرور، وأفهموه أن هذا في عرف المسلمين لا يجوز صدوره ممن يتولى منصب الإفتاء، فلم يابه لقولهم. وصوّره الجرائد الهزلية «كالأرنب وحمارة منيتي» بصورة شنيعة، وحكم على أصحابهما بالحبس.

وهكذا لم يتورع خصومه أن يحاربوه بأسفل الوسائل، وكان بعض هذا يكفي لعدوله عن جهاده، وكان بعض أصدقائه كسعد زغلول وقاسم أمين يعيبون عليه إلحاحه في إصلاح الأزهر، وهو غير ممكن بهذا الوضع، وهو - مع كل هذا - مصر على المضي في عمله تشلحه الخصومة. ويأرق بعض الليالي مفكرًا في وسائل الإصلاح ويقول: إن وجداني الديني لا يرضى بالصمت على المفاسد.

وآخرون من خلصائه كانوا يعيبون عليه عداه للخديوي على هذا الوجه، ويرون أن الأجدر به أن يفضّ النظر عن هفواته، ويقولون: ماذا عليه لو أعطى كسوة التشريف لغير مستحقها أو تساهل في استبدال الوقف، ثم كان ثمن ذلك أن تطلق يده في الإصلاح كما يريد، وحينئذ يجد من الخديوي كل عون؛ ولكن فاتهم أن الطبيعة تأبى أن تخلق من علي معاوية، أو أن تجعل من عمر عمرا.

وعابوه أنه نظر إلى الخديوي عباس من جانبه الأسود وهو شرهه المالي، وجشعه المادي، ووسائله الوضيعة في ذلك، ولم ينظر إلى جانبه الأبيض وهو إياؤه الاستسلام للمحتلين وتشجيعه الحركة الوطنية وتغذيتها وتنميتها. بل إن الشيخ محمد عبده كان يناهض أيضًا دعاة الحركة الوطنية، ويرميهم بالتهور، ويقنع في آماله الوطنية بالقليل، كما يدل عليه خطابه اللذان نشرا بعد موته، وكان قد أرسلهما إلى صديقه مستر «بلنت» يشرح فيهما مذهبه في الإصلاح السياسي، وفيهما قناعة لا ترضي الوطنيين، وقد أثارها نفوس الخديوي والوطنيين وحتى بعض المعتدلين.

ولكن - مهما كان الأمر - فإن العظيم يجب أن يقدر من جميع جوانبه لا من جانب

واحد، وقد كان الشيخ محمد عبده مصلحاً دينياً ومصلحاً اجتماعياً ومصلحاً للغة والأدب، وشخصية بارزة في التفكير، وأخيراً سياسياً، فإن هو لم يوفق في سياسته فهذا لا يقلل من نواحيه القِيَمَة الأخرى. نعم، يُسقط الرجل في السياسة أن يشتري بمال أو يبيع ذمته لمنصب، ولكننا نجزم أن شيخ محمد عبده كان وفيّاً لأمته، مخلصاً نزيهاً، يسلك هذا المسلك السياسي عن عقيدة وتقدير للمصلحة، ويجتهد أحياناً فيخطئ، وتحمله الظروف القاسية أحياناً على ما يكره.

والحق أن كثيراً من شيوخ الأمة كانوا في ذلك الوقت على مثل رأيه السياسي، كسعد باشا زغلول، وفتحي باشا زغلول، وحسن باشا عاصم، ومحمود باشا سليمان وغيرهم من رجال حزب الأمة، ولكنه هوجم من هذه الناحية أكثر مما هوجموا، لأن الخديوي عباس كان يؤلب عليه أكثر مما يؤلب عليهم، ولأن النامس اعتادوا أن يروا رجال الدين بعيدين عن السياسة وخاصة مع المحتلين.



في سنة 1905م كان الأزهر هادئاً وعلى رأسه السيد علي البيلوي، وكان رجلاً يرتاح إلى الشيخ محمد عبده ويرتاح محمد عبده إليه، والأمور سائرة سيراً طبيعياً، فظهرت فجأة حركة تدعو إلى الشغب وتشكو من شيخ الأزهر ومن مجلس الإدارة، وكان القائمون بها من المتصلين بالرأي، على أثر رفض الشيخ محمد عبده وحسن عاصم استبدال الوقف الذي أشرنا إليه. وعلى أثر هذا الشغب استقال السيد البيلوي، وعين الخديوي عباس الشيخ عبد الرحمن الشربيني؛ وهو ممن لا يستطيع الشيخ محمد عبده العمل معهم لرجعيته وجموده. وخطب الخديوي في حفلة الإنعام بالخلعة على الشيخ الشربيني خطبة فيها خفة تدل على الغبظ الشديد من الشيخ محمد عبده وصحبه قال فيها: «إن الأزهر أسس وشيّد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية تنشر علوم الدين في مصر وجميع الأقطار العربية... ولقد كنت أود أن يكون هذا شأن الأزهر والأزهريين دائماً، ولكن من الأسف رأيت فيه من يخلطون الشغب بالعلم ومسائل الشخصيات بالدين، ويكثرون من أسباب الفلاقل... وأول شيء أطلبه أنا وحكومتي أن يكون الهدوء سائداً في الأزهر، والشغب بعيداً عنه، فلا يشتغل علماءه وطلبته إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيغ العقائد وشغب الأفكار، لأنه مدرسة دينية قبل كل شيء». وقد استقال السيد علي البيلوي رعايةً لصحته، وقد جريت منذ اثنتي عشرة سنة على أن أقبل استقالة كل من يستقيني من وظيفته، ومن يحاول بث الشغب

بالوساوس والأوهام أو الإيهام بالأقوال، أو بواسطة الجرائد والأخذ والرد، فليكن بعيدًا عن الأزهر، ومن كان أجنبيًا من هؤلاء (يريد السيد محمد رشيد صاحب «المنار») فأولى أن يرجع إلى بلاده، ويث فيها ما يريد من الأقوال والآراء المغايرة للدين ولمصلحة الأزهر والأزهريين».

فلم ير الشيخ عبده بدءًا من الاستقالة، وقد آمن بعجزه عجزًا تامًا عن إصلاح الأزهر الذي يريده.

ولم يلبث بعد هذه الحادثة أن أحس وطأة المرض، فعزم على السفر إلى أوروبا للاستشفاء، ولكن لم يمنعه ذلك من العمل في مجلس الشورى ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية، وامتحان دار العلوم، وإعداد مشروع مدرسة القضاء. ثم ألح عليه المرض، واختلف الأطباء في تشخيصه: هل هو المعدة أو الكبد؟ ثم تبين أنه، مع الأسف السرطان، فأشاروا عليه بعدم السفر. وفي يوم 11 يوليو سنة 1905 فاضت روحه إلى ربها عن نحو ستة وخمسين عامًا، وكان برمّل الإسكندرية في منزل صديقه محمد بك راسم. وقرر مجلس النظار أن تحتفل الحكومة رسميًا بتشييع جنازته في الإسكندرية ومصر، وكان مشهدًا مهيبًا رائعًا، ثم دفن بقرافة المجاورين.

وكان الخديوي متغيّبًا عن مصر، فأثب من احتفل به أو احتفى بجنازته من رجاله. رحمه الله.

وبعد، فما إصلاحه؟ وما مبادئه في الإصلاح؟ وما أثرها في الأمة؟.

صوّره السيد جمال الدين مرة تصويرًا لطيفًا، إذ رأى منه عزة نفس وإباء ضميم، وترفعًا عن سفاسف الأمور وطموحًا إلى معاليها، فقال له: «أي ملك في جلدك؟».

ومع هذه العزة والإباء كان حي الضمير حساس النفس عطفًا على البائسين والمنتكبين، فماله أقله له وأكثره للإعانة والإغاثة والنجدة، يصف شعوره في حريق ميت، فيقول: «لما قرأت وصف الحادثة، كان لهب الحريق يأكل قلبي أكله لجسوم أولئك المساكين، ويصهر من فوادي ما يصهر من لحومهم، أرقّت تلك الليلة ولم تغمض عيني إلا قليلًا، وكيف ينام من يبيت يتقلب في نعم الله، وله هذا العدد الجم من إخوة وأخوات يتقلبون في الشدة والبأساء، وأردت أن أبادر بما أستطيع من المعونة، وما أستطيع قليل لا يغني عن الحاجة، ولا يكشف

البلاء، ثم رأيت أن أدعو جمعًا من أعيان العاصمة ليشاركوني في أفضل أعمال البر في أقرب وقت، وكذلك فعل في كثير مما أصاب البلاد من بلاء.

وصوّره السيد جمال الدين مرة أخرى فقال: «إن بين بردين قرادًا يُخرج رأسه في بعض الأحيان» يشير إلى ما يعتره من الحدة أحيانًا كالذي كان منه مع الخديوي عباس مما رويناه قبل، وفي الدرس إذا سئل سؤالًا سخيفًا، وفي بعض تصرفاته، ولكن هذه الحدة كانت أيضًا مصدر قوة له، فكان يغضب لما يعتقد الحق، ويفعل لما يصيب الناس من أذى، والمنكوبين من مكروه، ثم هذه الحدة أضفت عليه من المهابة والتوقير الشيء الكثير.

هو - مع هيئته وحده - طيب القلب سليم الصدر، وفي لأصدقائه، لطيف الحدث، سمح النفس، ينصف الناس في الحق حتى من نفسه، أميز شيء فيه شجاعته الأدبية. لا يداري ولا يماري، ويقول ما يعتقد أمام أي عظيم، ويعتمد في شجاعته على ربه وإيمانه، وكم سببت له شجاعته وصراحته من متاعب احتملها في صبر وثبات، علمًا منه بأن المقدمة لا بد أن تتبعها النتيجة.

وكان أهم خصائصه غيرته الشديدة على الإسلام والمسلمين، وهي محور أعماله ومصدر آلامه وآماله. حدّثني صديق قال: «كنت أسير مع الأستاذ في «جنيف» من أعمال سويسرة، وكنا نتلقى ممّا بعض المحاضرات الصيفية في جامعتها، فجاء ذكر الإسلام والمسلمين، فقال الشيخ: إني وهبت حياتي لإصلاح العقيدة الإسلامية وتنقيتها مما علق بها من الخرافات والأوهام. فقلت: وهل الدين عند العوام إلا الخرافات والأوهام؟ وماذا يبقى عندهم لو زالت؟ فرأيتُه وقد احمر وجهه وغضب غضبة ما رأيتُه غَضِبَ مثلها، فتأوّلت ما قلت حتى هدأت ثورته.

كم لاقى من عناء في سبيل إصلاحه، وكم اتهم وكم سُبَّ وكم دمّن له، وكم نصحه أصدقاؤه أن يستريح من هذا العناء ويعود إلى القضاء، فما طواعته غيرته أن يسمع لقولهم.

لقد ذكر الشيخ محمد عبده ما يصحّ أن يكون مجمع إصلاحه، ومجمل رسالته فقال: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبثه... وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتمويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... وقد

خالفت إليه آراء الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن في ناحيتهم. والأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس. وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجس الذوق، وتكره لغة العرب: الأول ما كان مستعملًا في مصالح الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات. رث خبيث غير مفهوم ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم، لا في صورته ولا في مادته. والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان باردًا، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديفًا في الذوق، بعيدًا عن الفهم، ثقيلًا على السمع غير مؤد للمعنى المقصود.

«وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعًا في عمى عنه.. ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم، كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي لم يخطر لها هذا الخاطر على البال من مدة تزيد على عشرين قرناً، دعواتها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرد عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته إلا بنصح الأمة له بالقوة والفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد.

«ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة، وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة، ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنبها الأمة عن غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنون الطوال، فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان».

في هذا القول الموجز كل حياة الشيخ محمد عبده الإصلاحية، وكل رسالته، وكل نجاحه وفشله. ثلاثة أمور اتجه إليها: إصلاح الدين، وإصلاح اللغة والأدب، وإصلاح السياسة؛ فلنذكر كلمة في عمله في كل منها.

فأما إصلاحه الديني فاتجه فيه إلى إصلاح الأزهر؛ وكان رأيه أنه إذا أصلح، خدم العالم

الإسلامي أكبر خدمة؛ لأنه سيخرج قوماً غيورين على الدين؛ متتورين، ينشون في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فيحملون مثل رسالته ويقومون بمثل دعوته؛ وقد استعان على ذلك بالخدوي والإنجليز وبمنصبه وجاهه وأصدقائه، ثم كان من أمره ما ذكرناه؛ ولهذا وأمثاله وصفه اللورد كرومر بأنه كان «رجلاً مستنير الرأي بعيد النظر؛ خياليًا، حالماً بعض الشيء، ولكنه كان وطنيًا صادقًا».

ومع أنه لم يصل في الأزهر إلى ما يريد؛ ولا إلى بعض ما يريد، فقد خَلَّف فيه طبقة مستنيرة، وإن كانت قليلة؛ اعتنقت مبادئه وتشبعت بأرائه، وإن لم تكن لها حماسه وغيرته.

واتخذ أهم وسيلة لإصلاح العقيدة تفسير القرآن الكريم، جعله ديدنه؛ يدرسه في بيروت في مسجدين، ويدرسه في أحد مساجد القاهرة وهو قاض، ويدرسه في الأزهر وهو في القضاء والافتاء، ويتخذ موضوع محاضراته في الجزائر تفسير سورة العصر، ويفسر جزء عم لتلاميذ مدارس الجمعية الخيرية والإسلامية، وينشر دروسه في التفسير في مجلة المنار ليقرأ في العالم الإسلامي.

كان يقرأ الآية، فإذا اتصلت بالعقيدة، شرحها شرحًا واقفيًا، مستعرضًا ما ورد في القرآن في موضوعها، مبيّنًا ما دخل على المسلمين في هذه العقيدة من فساد ودخيل، وإذا اتصلت الآية بالأخلاق، أبان أثر هذا الخلق في صلاح الأمم وضياعه في فسادها، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم، مسترشدًا بما يجري في العالم، في بيان متدفق ولسان ذلق وصوت جميل أخاذ؛ فهو تفسير عمل يشرح الواقع ويبين سببه، وهو أخلاق يدعو العمل على مبادئ الإسلام ويبين أنها منبع السعادة في كل العصور، وهو روحاني يدعو إلى السمو بالنفس إلى العالم العلوي، ويزه الله عما دخل على العقيدة من فساد بالإشراك مع الله الأولياء وعبادة الأضرحة والتشفع بأهل القبور وإقامة المولد ونذر التذوق؛ وهو في كثير من مبادئه يشبه تعاليم الوهابية في الرجوع إلى الأصول الأولى للإسلام، وتنقيته من البدع والخرافات والأوهام؛ ولكنه أوسع أفقًا بتقبله ما صلح من مبادئ المدينة الحديثة والأخذ بها ما اتفقت والإسلام.

الإسلام دين توحيد لا شرك فيه، تنزيه لا تجسيم فيه، وهو دين يعتمد على العقل ويستنهضه لإدراك أن العالم له صانع واحد عالم قادر، والعقل ضروري للدين، فهو المرشد إليه، والدين ضروري للعقل لأنه يكمله ويقومه.

والإسلام يفسح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون، وذلك يفضي إلى معرفة الله وإجلاله.

أكبر قيمة له في تفسيره أنه كان يحيي العواطف، ويحرك المشاعر أكثر مما يستقصي بحث المسائل العلمية؛ فهو يتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العلم والعقل متأثرًا في ذلك بطبيعة الدين نفسه، أفادته سعة اطلاعه على الفلسفة الإسلامية، ثم اتصاله بالثقافة الغربية وقراءته بعض أصولها ورحلاته إلى أوروبا وملاسته لحياتها ومقابلته لبعض فلاسفتها وسماعه بعض محاضرتها، أن ينظر إلى حال المسلمين نظرة إشفاق في عقيدتهم وأعمالهم، فيث كل ما يرى من إصلاح حول آيات القرآن.

واستمر يدرّس هذا الدرس في الأزهر نحو ست سنين، كان يحضره كثير من علية القوم وكبار القضاة والموظفين وشباب الأزهر والمدارس العالية، وكان درسه ذا أثر كبير فيهم.

كان يرى أن إصلاح المسلمين من طريق دينهم أيسر وأصح من إصلاحهم من طريق الإصلاح المعتمد على مجرد العقل ومقياس المنفعة والتقليد الأوروبي، وأن هذا الطريق هو الذي سلكه جميع المصلحين المسلمين. يقول: «إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة... وإذا كان الدين كافيًا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فليَمّ العدول عنه إلى غيره»^{٤٩}.

وعلى هذا الأساس في التفكير كان يريد أن يسيطر على برامج التعليم في المدارس حتى يصلح النفوس من هذا الطريق بالتوسع في التاريخ الإسلامي، وبث مبادئ الدين الصحيح، ولهذا كان ينتهز كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم؛ فعل ذلك لما كان في «الوقائع» قبل الثورة العراقية، حتى شكل مجلس التعليم الأعلى بناء على سعيه، وكان هو فيه عضوًا بارزًا، وفعل ذلك عندما كان في بيروت، فكتب تقريرًا في إصلاح التعليم رفعه إلى شيخ الإسلام في الأستانة حتى لم يتحرج أن يرفع تقريرًا بذلك إلى اللورد كرومر بعد عودته، فلما لم تتحقق مطالبه، طلب أن يكون على رأس دار العلوم بيت روحه في طلبتها، فيبشون روحهم في

طلبهم، فلما يش من ذلك أيضًا وجه همته إلى الجمعية الخيرية الإسلامية يضع لتلاميذها مناهج دراستهم، ويؤلف لهم تفسير جزء عم. وهكذا كان دائمًا يريد أن يسيطر على التعليم ليوجهه الوجهة التي يريدها.

وكما جَدَّ في نشر تعاليمه وآرائه في الإسلام جَدَّ في الدفاع عنه، وكانت تأخذه الغيرة الشديدة إذا مسه أحد بسوء. يتجلى ذلك في موقفين شهيرين:

1- رده على هانوتو. ففي أوائل سنة 1900م نشر هانوتو مقالاً عن الإسلام بمناسبة سياسة فرنسا في المستعمرات الإسلامية، ثم تعرض للمقارنة بين المدنية النصرانية والإسلامية، ووازن بينهما في مسألتين: ذات الله والقضاء والقدر. فاعتقاد النصراني في التثليث وتصورهم لإلههم الإنسان جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ويخولونه حق القرب من الذات الإلهية، على حين أن العقيدة الإسلامية بدعوتها إلى التوحيد وتنزيه الله عن البشرية، حملت الإنسان على الضعف والوهن، والعقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان وإرادته، دفعته إلى العمل والجد. أما عقيدة المسلمين في القضاء والقدر فحملتهم على الجمود والركود.

ونشرت ترجمة هذا المقال في «المؤيد»، فلم ينم الشيخ محمد عبده ليلته حتى كتب الرد عليها، وظهرت أول مقالة في ثاني يوم. ثم تابعت مقالاته، بيّن فيها فضل الإسلام على المسيحية، وبيّن أن عقيدة التوحيد أسمى فكرة، وأن فكرة التثليث لا يستطيع أن يتقبلها العقل، وأن الإسلام لم يدع إلى الجبرية بالمعنى الذي يفهمه هانوتو، وأن في القرآن أربعمائة وستين آية تثبت حرية الإرادة إلخ. وكان من نتائج هذا كتابه المشهور «الإسلام والنصرانية».

2- وأما الموقف الثاني، فقد نشر فرح أنطون في مجلة «الجامعة» مقالاً عن ابن رشد قرر فيه أن المسيحية كانت أوسع صدرًا وأكثر تسامحًا للعلم والفلسفة من الإسلام، فرد عليه الشيخ محمد عبده في سلسلة مقالات يثبت فيها سعة صدر المسلمين للفلاسفة وأهل العلم والأديان الأخرى، مما لم يكن له نظير في أي دين آخر. وهكذا كانت حياته في خدمة دينه.



أما إصلاحه اللغوي والأدبي، فقد بدأه بإصلاح أسلوبه نفسه. أخذ يكتب في جريدة الأهرام بأسلوب متأثر بالكتب الأزهرية، وخاصة بما ألف في الفلسفة الإسلامية، وبما هو شائع في ذلك العصر من السجع والازدواج، وبمقدمات طويلة قبل الدخول في الموضوع. ثم

أخذ أسلوبه يقوى ويصحّ ويزداد حركة وقوة من روح أستاذه جمال الدين كما يتجلى في مقالات «العروة الوثقى»، ثم مرّن قلمه وتدقّق من طول ما كتب وعالج حتى بلغ غايته في مقالة في الرد على هانوتو حيث تجمل بجمال البساطة وتدقّق المعاني، في سلامة وقوة.

ونظر إلى أساليب الكتاب، فحاول إصلاحها ما استطاع؛ فكان يقدم نماذج للكتابة أيام كان مشرفاً على الوقائع المصرية بما يكتبه هو وأصحابه فيها، وكان يلفت نظر الجرائد إلى سوء أسلوبها؛ ويلزم أصحابها أن يختاروا من يرفع مستوى الكتابة فيها.

ولما كان في بيروت، كان مما يعلم في «المدرسة السلطانية» الإنشاء، ونشر مقامات بديع الزمان الهمذاني بعد أن ضبطها وشرحها؛ ونهج البلاغة بعد أن ضبطه وشرحه؛ يرمي بذلك إلى تغذية الناشئين بأدبهما واتخاذهما نموذجاً من نماذج الأساليب الجيدة.

ولما عاد إلى مصر، كان من دروسه في البلاغة لا على نمط البلاغة التي أفسدتها الفلسفة، بل على النمط الذي يرتي الذوق ويرقي الأسلوب، فقرأ كتابي «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني، وكان هو السبب في نشرهما، فقدم بهما معنى للبلاغة لم يكن مفهوماً للناس من قبل.

وفي سنة 1318هـ أسس في مصر جمعية برياسته سُمّيت «جمعية إحياء الكتب العربية» كانت فاتحة أعمالها نشر كتاب «المخصص» في اللغة، وقد عهد تصحيحه للعالم اللغوي الشيخ محمد محمود الشنقيطي. وشرعت الجمعية بعد «المخصص» في إعداد مدونة الإمام مالك للطبع بعد أن استحضر لها أصولاً من تونس وفاس.

وهو الذي أخذ بيد الشنقيطي، ولولاه ما بقي في مصر، فكان الشنقيطي عَلَمًا من أعلام اللغة يعلمها للناس ويصحح ما تعقّد من الكتب، وينشر البحوث اللغوية الدالة على اطلاع واسع وتدقيق عميق.

وهو الذي عهد إلى الأستاذ سيد المرصفي في تدريس كتب الأدب بالأزهر، أمثال كتاب «الكامل» للمبرد و«ديوان الحماسة» لأبي تمام، ولم يكن ذلك معروفًا من قبل، فكان عمله هذا سببًا في نهضة لغوية أدبية واضحة تأثر بها كثير من الأدباء البارزين وتلاميذهم، فإن قلنا إنه حوّل الكتابة من كتابة مسجوعة سخيفة إلى كتابة مرسلة جميلة، ومن كتابة فارغة المعاني إلى كتابة يعني فيها بالمعاني، لم نعد.

أما إصلاحه السياسي، فكان في مجلس الشورى منذ عيّن عضوًا به، فكان قوة فعالة فيه.

قال صديقه حسن عاصم وكان زميلاً له في المجلس: «لقد عيّن الشيخ محمد عبده سنة 1899م، وكان بين أهل الحل والعقد في الحكومة وبين رجال مجلس الشورى شيء أشبه بالخلاف في الرأي، أدى إلى أن الحكومة نفذت كثيراً من المشروعات التي كان المجلس يرى الخير للأمة في عدم العمل بها، وصرفت النظر عن كل أوجه التعديل في المشروعات التي كان يرى أن الصلاح والنفع للأمة في تعديلها، فلما جاء الأستاذ إلى المجلس ونظر في الأمر نظرة الحكيم البصير، وعرف أن ليس هناك ما يدعو إلى هذا الانفراج، وإنما هو سوء التفاهم باعد ما بين المشارب على تقاربها، سعى رحمه الله في أن يزيل أسباب هذا الخلاف، فكان ما أراد، وعرفت الحكومة أن المجلس إنما يطلب ما فيه سعادة الأمة، ويتبني الخير لها، وأن ليس له غرض في مصادمة آراء الحكومة ومطالبها ما دامت تتفق مع مقصده، وعلم المجلس أيضاً أن الحكومة لا تقصد إلى شيء وراء ما يقصده لمصلحة البلاد، وبذلك اتفقت الكلمة في الغالب، ولم يعد بين الهيئة الحاكمة والهيئة النيابية من الخلاف ما يتعسر حلّه».

وكان ما ترسله الحكومة من المشروعات يؤلف المجلس لجنة لدرسه، وكثيراً ما تكون برياسة الأستاذ، سواء كانت المسألة قانونية أو اجتماعية أو شرعية حتى التهم المجلس وقته وهو لا يعبأ بالجهد يبذل فيه، لأنه كان يرى أن عمله مع الأعضاء درس يعلم الجد والاهتمام بالأمور العامة للبلاد، وأنه وسيلة لتربية الرأي العام.

هذه ناحيته السياسية الرسمية. أما غير الرسمية - وأعنى بها عمله في موقف الأمة من الخديويين ومن الإنجليز - فقد لخص موقفه منهما في قوله: «إنه يريد تنبيه الرأي العام حتى يميز ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، وأن الحاكم من البشر يخطئ ويصيب، ولا يصده عن الخطأ إلا تيقظ الرأي العام، وأوقف الحاكم - إذا تجاوز حدّه - بالقول أو بالفعل».

ووسيلة تنبيه الرأي العام التعليم، وخاصة التعليم الاجتماعي، والصحافة التزيهية، وتربية القادة في مجلس الشورى وأمثاله، فيدرسون المسائل درساً وافياً ويبدون الرأي في إخلاص وأمانة، فيكون هذا كله درساً يقلد عند طبقات الشعب».

وكان مقتضى هذا أن يقف هو ومدرسته أمام الخديوي إذا جاوز الحد، وأمام الإنجليز إذا جاوزوا الحد، ولكننا نراه يفعل ذلك أمام الخديوي، ولو أدى إلى العنف، ولا يفعل ذلك مع الإنجليز إلا بالتفاهم. ولعله قد ألجأه إلى ذلك الدروس القاسية التي جربها في فشل

الثورة العرابية ومجلة «العروة الوثقى»، واعتقاده أنه لو اجتمعت عليه السلطان ما تمكن من أي إصلاح ديني أو اجتماعي. وهذا المسلك في الحقيقة نقطة ضعفه السياسي، وكان يجب أن يعدل في موقفه بين السلطين، فإما ثورة عليهما أو مسالمة لهما.

ويلطف هذا أن مسلكه - مع الإنكليز - لم يكن استعدادهم على قومه، ولكن أن يكسب منهم ما يستطيع لقومه، ولهذا كان أكره من يكره سلطان باشا وعمر لطفي باشا، لأنهما في نظره يحرضان الإنجليز على قومهما.

هذا النحو من السياسة - وهو الاعتماد في النضج السياسي على التعليم والتربية - برنامج عقلي لا برنامج شعوري. وهو قَلْمًا ينجح في الدعوة السياسية، إنما ينجح فيها من يعتمد على الشعور، وإلهاب العواطف، ولذلك نجح عبد الله نديم ومصطفى كامل سياسيًا أكثر مما نجح محمد عبده.

ولعله هو قد أدرك ذلك فقال في أمر الحكومة والمحكوم: «إني تركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبيره» وفي هذا القول نغمة يأس وشعور بالفشل.

سببت له دعوته الإصلاحية الدينية ومذهبه السياسي خصومات ذوات ألوان؛ فدعوته الدينية حركت عدااء الجامدين من رجال الدين الذين حياتهم الدينية مملوءة بالأولياء والأضرحة والنذور والموائد والشفاعة، كما حركت عدااء قوم يرون مصدر الأحكام والفتوى ليس إلا أقوال المتأخرين من الفقهاء، وليس لأحد كائنًا من كان أن يجتهد ويقدر الظروف والأحوال، أو أن يرجع إلى الدين في أصوله الأولى يستمد منها أحكامه، وآخرون دفعهم الحسد إلى خصومته إذ أخمل شأنهم، وأبان ضعفهم، وأظهر نقصهم، فحاربوه باسم الدين. وآخرون - كالخديوي عباس - كرهه سياسيًا. ولكنه حاربه دينيًا، فحرض عليه رجال الدين ليسيظه في ميدان السياسة.

وهناك خصوم شرفاء أكثرهم ممن تعلم في أوروبا يرون أن الشيخ طيب القلب محب للخير. ولكنه ينفخ في قربة مقطوعة، فيحاول إصلاح الأزهر وليس يصلح، ويحاول الإصلاح الاجتماعي عن طريق الدين، وهم يرون الإصلاح الاجتماعي إنما يكون عن طريق العقل وحده، والتقليد لأوروبا فيما وصلت إليه من شرائعها ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهكذا كل هؤلاء تجمعوا عليه في خصومته في الإصلاح الديني، ومع هذا، فهذه الخصومات زادت الحركة قوة والحياة نشاطًا، واستخرجت من الشيخ محمد عبده أقصى قواه وملكات، واستخرجت من خصومه أقصى قواهم وملكاتهم.

وحاربه في السياسة الحزب الوطني، لأنه لا يرى رأي الأستاذ في إصلاح التعليم أولاً، بل بالجللاء أولاً، ولا يرى رأيه في الاعتماد على العقل، بل بالاعتماد على الشعور، ولا يرى رأيه في مسالمة الإنجليز بل بمخاصمتهم العنيفة. وكذلك حاربه الخديوي من وراء ستار سياسياً كما حاربه دينياً في جرائده والتأليب عليه.

واشترك خصومه الدينيون والسياسيون في تهيج الرأي العام عليه، ومحاولتهم إسقاطه من أعين الناس، هؤلاء يرمونه بالكفر الديني، وهؤلاء بالكفر السياسي.

ثم ذهب هذا كله، ومات الشيخ محمد عبده، واندلعت الأحقاد، وذهب الزيد جفاء وبقي ما ينفع الناس.

لقد أيقظ الشيخ محمد عبده الشعور الديني، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهتوا من رقدتهم لإصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم، وألا يعتمدوا على الفخر بماضيهم، بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم. ودعا إلى أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين. فالدين عرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدينة الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولا بد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم، وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم، وأكبر عمدة في الأخلاق هو الدين، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم، ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدينة الحاضرة.

لقد خلف في هذه الآراء كلها مدرسة تأخذ بتعاليمه وتعتمد على آرائه، منهم من أخذها عليه شفاهاً، ومنهم في الأقطار الإسلامية من أخذها عنه بما نشره في كتبه ومقالاته، وكان مدرسة قوية الأثر واضحة المعالم. وحسبنا دليلاً على هذا أن أكثر من تصدوا للإصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي بعده كانوا من تلاميذه أو من أصدقائه المتأثرين به.

وزاده قوة أثر أنه لم يكن يدعو إلى الإصلاح نظرياً عن طريق التأليف أو الخطب والمقالات فقط كما يفعل بعض المصلحين، بل كان يحاول دائماً أن يحول إصلاحه إلى عمل، وينغمس في الحياة الواقعية، ليتمكن من تنفيذ برامجه الإصلاحية.

فإن مات، وفي نفسه غصة من أنه لم يتل ما يريد، فعزاؤه أن الصالح من أفكاره لم يمت، وظل يعمل في موته كما كان يعمل في حياته. رحمه الله.

الفكاهة في الأدب العربي

-1-

الفكاهة عنصر هام من عناصر الأدب، لأن الضحك جزء من حياتنا يؤدي وظيفة روحية وفسولوجية، فيجب أن يكون له في سائر الفنون ما يغذيه ويبعث عليه، ولأن الفكاهة تؤدي وظيفة اجتماعية كبيرة في تسلية النفوس وتقويم الأخلاق والعمل بتقاليد المجتمعات ومواضعاتها، فأنا أعتدل في مشيبي، وأنظم حركاتي، وأنظم في هندامي، وأتخير ألفاظي، وأطلب الكمال في كل شيء حَذَرَ أن يسخر الناس مني ويتخذوني موضوع فكاهتهم ودعابتهم وسخريتهم.

والأديب الماهر لا بد أن يكون لديه القدرة على الفكاهة، سواء كان شاعرًا أو خطيبًا أو كاتبًا أو قصاصًا أو روائيًا، فهو بهذه الملكة يستطيع أن يصل إلى نفوس سامعيه، ويفتحها لأرائه، ويدرس في ثنايا فكاهته ما يريد من المبادئ والنظريات، فيقبلها القارئ أو السامع في لذة ومنتعة، ويكون ذلك أفعل في نفسه، ولهذا ينجح الأديب الفكاهة أكثر مما ينجح الأديب العابس.

وقد أدرك هذا مؤلفو العرب من قديم، فكانوا يعمدون إلى خلط الهزل بالجد والفكاهة بالعلم، وقد قال ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»: «ولم أخل هذا الكتاب من نادرة طريفة وطفنة لطيفة، وكلمة معجبة، وأخرى مضحكة، لأروح بذلك عن القارئ من كد الجد، وإتاعاب الحق، فإن الأذن مجّاجة، وللنفس حمضة، والمزح إذا كان حقًا أو مقاريبًا ليس من القبيح ولا من المنكر».

وكذلك نوه الجاحظ بهذا وجرى على هذا المبدأ في تأليفه، خالطًا الجد بالفكاهة، وجرى على أثرهما المؤلفون.

وكما أن الأمم تختلف في تقويمها للضحك والفكاهة وقدرتها على تذوق النكتة

والضحك منها، كذلك الآداب تختلف كثرة وقلة في الفكاهة وأنواعها وألوانها، والأمم العربية من أكثر الأمم تقديرًا للفكاهة، وأدبها من أغنى الآداب في هذا الباب.

وقد ورد في اللغة العربية ألفاظ كثيرة تدل على ألوان مختلفة من الفكاهة، كالمزاح والهزل والتندر والنكتة واللذع والتهكم والسخرية إلى غير ذلك.

وإن الباحثين في الضحك وأسبابه من علماء النفس ذكروا أن موضوع الضحك قد يكون الأشكال المضحكة - وهي غير الأشكال الدائمة - كمن يتلاعب بحركات وجهه، ومن هذا القبيل كل الصور الهزلية. وقد يكون التقليد كتقليد البدوي للحضري والحضري للبدوي والطفل الصغير لأعمال الرجل الكبير، والمجنون للعاقل، والعاقل للمجنون، أو رجل يحاكي القرد، أو قرد يحاكي الرجل وهكذا. وقد يكون سبب الضحك التلاعب وبالألفاظ والجمل كالجمع بين جمل لا تربطها رابطة وإنما هي مفارقات، أو إجابة تكون عكس ما ينتظر في مثل هذا الموقف، أو نقل لفظ من معناه إلى معنى آخر، أو الانتقال من المعنوي إلى الماديات، كقولنا: إن فلانًا ذكي عالم رزين وشعره أسود، إلى نحو ذلك من الألفاظ وجمل تنثر صورًا ذهنية مضحكة. وقد يكون سبب الضحك الأخلاق التي تثير فينا السخرية من صاحبها، كضحكنا من المزهو بنفسه على غير أساس، والرجل الشديد الأنانية، والطمع الشديد الطمع ونحو ذلك.

وقد تناول الأدب العربي الفكاهة من هذه النواحي كلها وأمثالها، فكان من أوسع أبواب الشعر العربي باب الهجاء، والهجاء ليس إلا تصوير الهاجي للمهجو بصورة هزلية تثير السخرية والضحك، وقد حفل العرب به أشد احتفال لأنه مرتبط بنوع حياتهم الاجتماعية، إذ هم يحرصون على المروءة التي هي الشجاعة والكرم ويحرصون على حسن السمعة، وفي الوقت عينه يقدرون الشاعر تقديرًا كبيرًا لأن قوله يشع في الناس شيوع أقوال الجرائد اليوم، ولأن القبائل تجتهد في حماية شرفها وتنخاصم بالنيل من شرف غيرها، فكانت هناك معارك شعرية بجانب معارك السيف، المتحاربون فيها هم الشعراء يمثلون قبائلهم في هجاء غيرهم وتصويرهم بالصور التي تثير الضحك والسخرية، ولعل خير الأمثلة في ذلك ما كان بين جرير والفرزدق والأخطل من الأهاجي التي ملأت جو العرب ضحكًا وسخرية وغضبًا وتحمسًا، كقول جرير في الفرزدق يسخر منه بحقارة بيته وبصناعة أهله وهي الحدادة [من الكامل]:

أَعْدَدْتُ لِلشُّعْرَاءِ سَمًّا نَاقِعًا

فَسَقَيْتُ أَعْرَاسَهُمْ بِنَاسِ الأَوَّلِ

لما وَضَعْتُ عَلَى الْفَرَزْدَقِ مِيسَمِي وَضَعْنَا الْبَيْعُ جَدَّهْتُ أَنْفَ الْأَخْطَلِ
 أَخْزَى الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ مُجَاشِعًا وَبَنَى بِنَاءَكَ فِي الْحَضِيضِ الْأَسْفَلِ
 بَيْتًا يُحَمُّمُ قَيْنَكُمْ بِفَنَائِهِ
 دَنَسْنَا مَقَاعِدَهُ خَبِيثَ الْمَذْخَلِ
 إِنِّي بَنَى لِي فِي الْمَكَارِمِ أَوْلِي
 وَتَفَخَّخْتُ كَبِيرَكَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ⁽¹⁾

* * *

إلى كثير من أمثال هذا .

وقد وصل إلى القمة في هذا الباب ابن الرومي فيما بعد، فتفتن في رسم الصور
 المضحكة لأعدائه وخصومه أيما تفتن، كقوله في وصف بارد ثقیل [من الخفيف]:

يَا أَبَا الْقَاسِمِ الَّذِي لَيْسَ يُنْزَى
 أَرْصَاصٌ كِبَائُهُ أَمْ حَدِيدُ
 أَنْتَ عِنْدِي كَمَا يَتْرَكَ فِي الصَّيْفِ
 يَفْ ثَقِيلٌ يَغْلُوهُ بَرْدٌ قَدِيدُ⁽²⁾
 وقوله [من مخلع البسيط]:

وَجْهَكَ يَا عَمْرُو فَبِهِ طَوُّ
 وَفِي وَجْهِهِ الْكِلَابُ طَسْرُ
 مَقَابِخُ الْكَلْبِ فَبِكَ طَرًا
 يَسْزُولُ عَنْهَا وَلَا تَسْزُولُ
 وَفِيهِ أَشْيَاءُ صَالِحَاتُ
 حَمَاكُهَا اللَّهُ وَالرَّسُولُ
 فَالْكَلْبُ وَالْفِي وَفَبِكَ خَدْرُ
 فَبِكَ عَن قَدْرِهِ سُفُولُ

(2) ديوانه 204/2 - 205 .

(1) ديوانه ص 940 .

وقد يُحامي عن المواشي
وما تُحامي ولا تُصول
وأنت من يمين أهل سوره
فصنّهم فصنة تطول
وجوههم للورى عظات
لكن أنفاهم طبول
مُتفولن فاعلن فعول
مُتفولن فاعلن فعول
بيت كمنناك ليس فيه
معنى سوى أنه فصول⁽¹⁾

وهجا رجلاً بطول أنه فقال [من البيط]:

حملت أنفا يراه الناس كلهم
من رأس ميل عيانا لا بمقياس
لو وثقت كغيبا به صادف مُكتسبا
أو انتصارا أمضى كالسيف والفاص⁽²⁾

وهجا بخيلا اسمه عيسى [من المتقارب]:

يقتّر عيسى على نفسه وليس بباقي ولا خالد
فلو يستطيع لتقتيره تفتس من منحّر واجد⁽³⁾

وديوانه مملوه بمثل هذه الصور الساخرة.

وإذا عيب هذا الضرب من السخرية بشيء، فهو أنه في كثير من الأحيان صريح
مكتشف، وكان يكون أرقى لو أنه خفي ملفوف.

وهناك لون آخر نشأ في الأدب العربي وهو السخرية بالضعف الخلقي عن طريق القصص

(1) ديوانه 187/5. (2) ديوانه 302/3 - 303. (3) ديوانه 160/2.

القصير، ومن أقدم ما روي لنا في هذا الباب ما روي من الفكاهات الحلوة عن أشعب الطماع، وقد كان مولى يسكن المدينة، وأحياناً يسكن مكة أو الطائف، ثم طلبه الوليد بن يزيد ليكون من ندمائه، وقد امتلأ الأدب العربي بنوادره القصيرة في طمعه، كالذي روي أن صديقه قالت له: هَبْ لي خاتمك أذكرك به، قال لها: اذكريني بالمنع. وسئل مرة عن مبلغ طمعه، فقال: «ما رأيت اثنين يتسارَّان إلا ظننت أنهما يأمران لي بشيء». وقال مرّة للأطفال - ليعبدوا عنه - إن سالم بن عبد الله يفرق تمرًا فذهبوا، فلما أبطؤوا ظن أن الأمر صحيح فذهب إليهم. وهكذا. وكان رجال الحجاز يجتمعون فيسامرون ويدعونهم يحدثهم بنوادره المضحكة. وخلفه ابنه بعده في هذا الباب، وتزيد الناس عليه فكانت كل حكاية طمع ظريفة تنسب إلى أشعب.

فلما جاء دور التأليف في العصر العباسي، رأينا هذا الباب يزيد ويتسع ويكون موضوعاً للتأليف فيؤلف فيه الجاحظ نوادر المعلمين ونوادر البخلاء، وابن الجوزي نوادر الحمقى المغفلين. وبلغ القمة في هذا الباب «جحا»، فكان شخصية عجيبة، ونسبت إليه كل قصة مضحكة فيها نقد لاذع وغفلة مضحكة وحكمة مسترة، فكانت شخصيته بأصلها وما زيد عليها إحدى روائع الأدب العربي في هذا الباب.



-2-

وهناك ألوان أخرى في الأدب العربي من الفكاهة: منها ما اعتاده الملوك والوزراء والأمراء من اختيار ندماء في مجالسهم للتسلية والسمر والتفكُّه، وقد قلد العرب في ذلك الفرمن، فكاد يكون لكل خليفة ووزير نديم يراعي في اختياره خفة الروح وسعة الاطلاع وحسن الحديث والقدرة على الترفيه، بما يروي من أحاديث ونوادر طريفة، فإذا كان الخليفة أو الوزير مثقفاً ثقافة واسعة، فالنديم يأتي بالطرف الثقافية، وإن كان من ذوي الميل إلى رغبة من الرغبات، فحديث النديم يدور حول هذا، ففي العصر الأموي مثلاً اشتهر أشعب هذا، وقد اتخذه الوليد بن يزيد نديماً له ومضحكاً، وفي العصر العباسي اشتهر أبو دلالة نديم السفاح والمنصور والمهدي، وقد كان شاعراً فاستخدم شعره في السخرية والمجون والفكاهات اللاذعة يوجهها إلى كل من اتصل به حتى نفسه، ووضع قصيدة في بغلته، فعابها بكل نقيصة.

ومن هذا النوع كان الأصمعي للرشيد، فقد كان يشيع السرور عنده بما يرويه من نوادر الأعراب وملحهم مما ملئت بها كتب الأدب، كما اشتهر أبو العيناء تلميذ الأصمعي، وقد امتاز بنوع من الفكاهة وهي سرعة بديهته وإجابته المفحمة، وقد كف بصره وهو في سن الأربعين. وكانت نوادره وملحه وإجاباته منار الضحك والفكاهة والتناذر الظريف، وكان نديماً للبرامكة وفيًا لهم بعد تكبتهم. وقال المتوكل: لولا أنه ضرير لنادمناه، فقال أبو العيناء، إن أعفاني المتوكل من رؤية الأهله وقراءة نقش الفصوص، فأنا أصلح للمنادمة. وقيل له: إلى متى تمدح الناس وتهجوهم؟ فقال: ما دام المحسن يحسن والمسيء يسيء، وأعوذ بالله أن أكون كالعقرب يلدغ النبي والكافر.

واستمرت عادة المخلفاء في اتخاذ الندماء طول العصور، حتى كان قريباً من عصرنا الشاعران الشهيران السيد علي أبو النصر والسيد علي الليثي نديما الخديوي إسماعيل، تروى عنهما الملح الطريفة والنوادر الظريفة.

وهؤلاء الندماء أغنوا الأدب العربي بالفكاهات حتى لو جمع ما أثر عنهم لبلغ المجلدات.



وأولع العرب بنوع من الفكاهة طريف، وهو الأجوبة المسكتة المفحمة، وخصصوا له الفصول في كتب الأدب كما فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد، وقد ظهر هذا النوع بكثرة أيام الانقسام بين شيعة علي بن أبي طالب وشيعة معاوية، فاتخذوا هذا الموضوع مناراً للأسئلة والأجوبة الممتعة، وتفوق شيعة علي في هذا الباب تفوقاً بديعاً، ولا سيما بعد أن انهزم حزبه حربيًا، فكان من باب «التعويض» أن يجدوا لما في نفوسهم متفناً للقول.

وقد أبدع في هذا الباب ونحوه طائفة من الممرورين وعقلاء المجانين، وهم طائفة من الناس خفيفو الروح والعقل، أو متصوفة مدلهون، أو فلاسفة شاردون تعترتهم لوثة من شذوذ، فيعبت بهم الناس في أوقات لوثتهم، فتصدر عنهم الأجوبة المسكتة أو الأقوال الظريفة. وقد عنى مؤلفو الأدب بهذا النوع من الناس عناية فائقة فوضعوا فصولاً من كلامهم في كتب الأدب تحت عنوان «أخبار الممرورين والمجانين» أو ترجموا لمشهورهم أمثال أبي الجير ويهلول، بل ألف بعضهم كتباً خاصة فيهم كما فعل النيسابوري صاحب التفسير، إذ ألف

كتابًا سماه «عقلاء المجانين» ترجم فيه لمشهوريهيم، ودكّر ملحمهم. وعلى الجملة فكانوا كذلك مصدرًا من مصادر الفكاهة في الأدب العربي.



ولما نضح النثر في العصر العباسي وبعده، استُخدم في الهجاء، كما كان يستخدم الشعر في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، فابتدع الجاحظ تصوير بعض الشخصيات تصويرًا ساخرًا في رسالة من رسائله، وهي رسالة «التربيع والتدوير» سخر بها من كاتب بغدادى اسمه أحمد بن عبد الوهاب، فقد كان هذا الرجل قصيرًا ويزعم أنه طويل، وجاهلاً ويزعم أنه عالم، فأخذ الجاحظ يعث ببدنه ويعث بعلمه ويسخر بقروره، وبهذا الضرب ملأ كل رسالته، وتبعه الأدباء على هذا النمط، فوضع ابن زيدون في الأندلس - مثلاً - رسالته الهزلية، وموضوعها أن ابن زيدون كان يحب ولادة بنت المستكفي ويستويهها، فنازعه في حبها أبو عامر بن عبدوس، فكان يرأسلها ويتحب إليها، فكتب ابن زيدون هذه الرسالة على لسان ولادة يهجو فيها أشد هجو وأقاسه، ويضمنها كثيرًا من المعارف التاريخية. وكما فعل ابن ممتي المصري في رسالته المسماة «الفاشوش في حكم قراقوش»، وضعها في هجائه وبيان مظالمه ونسب إليه أحداثًا كثيرة يشهر فيها بسوء تصرفه.

ويتصل بهذا ضرب قريب منه، وهو الهجاء والتقد، ولكن لا لشخص بعينه، بل لشخصية تصور الطمع والغرور أو البخل أو نحو ذلك. ونجد هذا النوع في بعض مقامات بدیع الزمان والحريري، كالمقامة المصيرية للبدیع، إذ تصور شخصية تكاد توجد في كل زمان، شخصية الرجل الذي يعتز بكل ما يملكه، فالثوب الذي يلبسه خير الأثواب، والساعة التي يحملها قد صنعها المصنع وحدها، ولم يصنع مثلها، والبيت الذي يملكه ويسكنه لا نظير له، وحديقته قد نقل إليها الأشجار من أطراف الدنيا، وكلّ شيء فيه من بدع الدنيا لا يوجد مثله عند الملوك ولا المتاحف وهكذا.

وفي بعض هذه المقامات ما يصور الأديب المحتال للكسب بأدبه، ونحو ذلك من شخصيات غير معينة بالاسم، ولكنها معينة بالوصف.



ولون آخر من الفكاهة شاع في الآداب المختلفة وكذلك في الأدب العربي، وهو أن يعمد الأدباء إلى قصيدة مشهورة جدية فيقلبوها هزلية، أو شيء موقر محترم فيعبثوا به، مثال

ذلك ما فعلوا في قصيدة «ابن دريد» المقصورة المشهورة التي مطلعها [من الرجز]:

يا ظَنْبِيَّةَ أَشْبَبَهُ شَيْءٌ بِأَلْمِهَا

ترعى الحُزَامِي بين أشجار النقا

فحولوها إلى قصيدة هزلية.

وتبعهم في ذلك المحدثون، فهزئوا بلامية العرب وبعض قصائد امرئ القيس ودالية النابغة الذبياني وقَلَدوها تقليدًا مضحكًا.

ومن هذا القبيل ما فعلوا في ألنية ابن مالك في النحو إذ اختاروا منها أبياتًا كثيرة وحولوها إلى مهزلة في الأكل والشرب ونحو ذلك.

وابتدع الشيخ حسن الشرييني المتوفى في القرن الحادي عشر الهجري أسلوبًا في السخرية بالنحو والصرف والاشتقاق في كتابه المسمى «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف»، فقلده من أتى بعده إلى عصرنا هذا، وهذا الكتاب ظاهره الهزل والسخرية والسخف، وباطنه نقد حياة الفلاحين في عصره وبؤسهم، وظلم الحكام لهم، وأنواع المظالم التي يلقاها الفلاحون على أيديهم.

هذه بعض أنواع الفكاهات في الأدب العربي. وهناك ألوان أخرى أعرض لها في مناسبة أخرى إن شاء الله.



الاتجاهات الحديثة

في دراسة اللغة⁽¹⁾

شيثان أحدثنا أكبر ثورة على وجه الأرض، واستلأ الإنسان من بين فصائل الحيوان، وأجلساه على عرش هذا العالم الذي نعيش فيه، وهما يده ولسانه. فلما أطلقت يده من الارتكاز عليها في المشي، استطاع أن يأتي بأعاجيب من أعمال الفن والصناعة. ولما أطلق لسانه من العجمية، استطاع أن يعبر عن نفسه ويتفاهم مع غيره ويتعاون في التفكير، حتى وصل إلى ما وصل إليه في علمه وعقله وأدبه. فكل ما نرى اليوم من مظاهر الحضارة في العلم والعمل إنما هو مدين لهذين العاملين الأساسيين.

لقد كان اكتشاف اللغة والتفاهم بها أعجوبة أعجب من اكتشاف القنبلة الذرية لولا أننا ألفناها من صغرنا قبل أن ينمو فينا شعور العجب. وعليها أكبر الاعتماد في الرقي العقلي الذي نراه، كما أن لها أكبر الأثر فيما يكون بين الفرد والجماعة من تفاهم نتجت عنه هذه النظم التي نعيش فيها.

ومن أجل هذا عني الناس من قديم باللغة والبحث فيها، سواء في ذلك الغرب والشرق، والعرب وغيرهم، ولكن تجلت قيمة اللغة في العصور الحديثة بأكثر مما تجلت في القديم، وألقى التقدم العلمي في فروع العلم المختلفة أضواء جديدة على اللغة. فجد الغربيون في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين في البحث فيها من نواح مختلفة، نواح قديمة كانت تبحث من قبل فزادوها بحثًا، ونواح جديدة دعا إليها التقدم العلمي الحديث، وهذا ما أحبيت أن أعرضه عرضًا بسيطًا سريعًا يناسب المقام. ولعل أهم الاتجاهات التي اتجه إليها الباحثون المحدثون هي:

(1) الاتجاه اللفظي.

(1) محاضرة أقيمت في 14 يناير في افتتاح مؤتمر المجمع اللغوي.

(2) والاتجاه النفسي والمنطقي والفلسفي.

(3) والاتجاه الاجتماعي.

(4) والاتجاه البيداغوجي أو التربوي.

الاتجاه اللغفي: ربما كان هذا الاتجاه أقدم الاتجاهات، وكان هذا العلم يسمى فيلولوجيا كما يسمى الآن، وهو يقابل عندنا تقريبًا فقه اللغة، وكان في القديم وفي العصور الوسطى يعنى ببحث التصوص وشرحها والكلمات ومعانيها، ولكن بتقدم العلم، حصر نفسه - منذ القرن الثامن عشر - في تاريخ اللغة وكلماتها واشتقاقها وتطور استعمالاتها، وتغير أشكالها، وأصولها التي أخذت عنها، ومقارنة اللغة الخاصة باللغات الأخرى في ألفاظها وأشكالها، وخاصة إذا كانت تلك اللغات من أسرة واحدة.

وقد استطاع تقدم هذا العلم في العصور الحديثة كشف كثير من الأخطاء التي وقع فيها الأقدمون وعلماء القرون الوسطى نظرًا لما أدى إليه اتصال أجزاء العالم واشتراكها من إمكان الوقوف على معرفة لغاتها واكتشاف ما لم يكن يُعلم منها.

كان همُّ الباحثين في العصور الوسطى منصرفًا إلى ثلاث لغات وهي: اليونانية واللاتينية والعبرية، فانتسح الأفق في العصور الحديثة وشمل لغات أخرى كثيرة، وكان ذلك - وخاصة بعد اكتشاف اللغة الهندية الجرمانية أو الآرية - سببًا في تعديل كثير من النظريات، وإصلاح كثير من الأخطاء، ووضع علم فقه اللغة على أسس جديدة.

وفي آخر القرن الثامن عشر اكتشفت لغة قدماء الهند وقرئت بها «الفيدا»، كما اكتشفت اللغة السنسكريتية - لغة الهند المستحدثة - وغيرهما من لغات الشرق، فأنارت السبل أمام الباحثين. واستخدمت نتائج هذه الأبحاث في وضع النظريات الحديثة لعلاقات اللغات بعضها ببعض، وفي المعاجم المطولة التي تبين أصول الكلمات واستمدادها، ووضعت المقارنة بين الكلمات في اللغات المختلفة، وكيف طرأ التغير على الأصل، وهكذا.

كما استنتجوا بعض نتائج تاريخية من دراسة هذه اللغات، كأن يستنتجوا أن اللغة الهندوجرمانية نشأت في وسط القارة، لأنه ليس فيها كلمة تدل على البحر وهكذا. وقد كانت هذه الاستنتاجات مجالًا لمناظرات طويلة في صحة الاعتماد عليها مما ليس هذا محله.

ويبحثوا أيضًا في معاني الكلمات، فكثيرًا ما تتطور الكلمات في معانيها، وتقطع رحلات كرحلة ابن جبير وابن بطوطة، فالحبة تطورت من حبة القمح والشعير إلى حبة القلب تشبيهاً

بالحبة في الهيئة، ثم قالوا: «أحبّ»، أي: أصاب حبة قلبه، وأخيرًا كان الحب. فكم بين حبة القمح والحب من مراحل! وكذلك التعبير، قد يوضع بعبادات الأمة ثم تتقدم في المدنية وتتغير العادات ويبقى التعبير. مثل ذلك «ألقى حبله على غاربه»، و«رماه الله بثالثة الأثافي»، فقد كان ذلك مرتبطًا بعبادات العرب في ركوب الحمال واتخاذهم الكانون من ثلاثة أركان أحدها الجبل، فتغيرت العادات وبقيت التعبيرات.

ورأوا أن التعبيرات أو الكلمة في أول أمرها لها مدلول مادي، ثم قد ينتقل إلى المدلول المعنوي، وكذلك الشأن في الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، فأخذوا - بتبعية معاني هذه الألفاظ والتعبيرات وتطورها - يستتجون النتائج القيمة في بيان عادات الأمم وتقاليدها، كما يستتجون الرقي الخفي الدقيق للعقل الإنساني.

وليس هذا فقط، فإن لهجة الأمة والبلاد ونطقها في تغير بطيء مستمر غير محسوس، فنطق أهل القاهرة اليوم غير نطقهم ولهجتهم منذ قرن وكذلك كل أمة. فما العوامل الداخلية والخارجية؟ أو بعبارة أخرى: ما العوامل النفسية والطبيعية التي تسببت هذا التغير؟ سؤال صعب حاولوا أن يجيبوا عنه إجابات مختلفة، ولا تزال موضع البحث.

وقد وُسع مجال البحث في هذا الموضوع مقارنة بين اللغات وأن الكلمة في لغة وفي أمة لما انتقلت إلى أمة أخرى تغير - بعض الشيء - نطقها وشكلها، ورأوا أطرًا أحيانًا في تغيير حرف بحرف، وعدم اطراد أحيانًا، واطرادًا أحيانًا في السير من بداوة إلى حضارة، وهكذا. فكان ذلك كله موضوعًا لبحوث لذيذة مفيدة، ووضموا في ذلك ما سموه «قوانين الصوت» قياسًا على «قوانين الطبيعة».

كما بحثوا في أن الشعب الذي يتكلم لغة واحدة إذا تبلور وارتقى في المدنية حتى أصبح يستمى أمة، توثقت الصلة بين عاصمة بلاده وسائر البلدان. وإذا كانت العاصمة هي المركز الرئيسي للحكومة وزعماء السياسة، وزعماء الدين وزعماء العلم، وأرقى بقعة للأمة في مدنيّتها، كان لها أثر كبير في اللغة من حيث خلق بعض ألفاظها وتعبيراتها ومصطلحاتها وصقل لهجتها، وشع منها ذلك على سائر البلدان، فدرسوا هذه الوجهة في تفصيل وإمعان، ووصلوا من هذه الدراسة إلى نتائج قيّمة.

هذا في الأمة الواحدة. ومن ناحية أخرى، فالأمة المختلفة إذا اشتبكت علاقاتها، تأثرت لغتها وأدبها ببعضها ببعض، سواء كان ذلك من عمل الأفراد كالسائحين والتجار والمبشرين

الدينيين ونحو ذلك، أو من عمل الأمم كتغلب أمة على أمة بالفتح والاستعمار وكثرة التزاوج. وقد استنبطت من دراسة هذه الناحية بعض قوانين، مثل أن الأمة الممتزجة بأخرى إذا كانت ثقافتها أرقى كان اقتباسها أقل، وإذا كانت أضعف كان اقتباسها أكثر ونحو ذلك، كما لاحظوا من هذه الناحية أن بعض الكلمات التي تقتبس قد تحتفظ بشكلها في لغتها الأصلية وإن غاير اللغة المنقول إليها، ولذلك يوجد في اللغات أشياء شاذة في مثل تصريف الأفعال أو صيغ الجموع أو نحو ذلك.

وكان من أبحاثهم الطويلة بحثهم عن أصل اللغة، وكيف تكونت، وما العوامل في تكوينها، فاللغة ليست قاطرة أو عربة قطار، أو آلة من الآلات تجهز كاملة، إنما هي شيء يتكون على الزمان وفي بطن، وقد يكون من غير شعور. وقد كان للنوع الإنساني - مهما كان بدائياً - لغته. وزادت ونمت بزيادة الاتصال والاجتماع. وزاد نموها ما يعرض للإنسان من مواد جديدة وعواطف جديدة تحتاج إلى التعبير ونحو ذلك.

وقامت بين العلماء حرب حول نظريات في هذا الموضوع كتنظيرية أن الأصل في اللغة تقليد الأصوات الطبيعية. أو أن أصل اللغة يرجع إلى التناسق بين الأصوات الخارجية والمشاعر النفسية. أو أن الإنسان له موهبة طبيعية غامضة قادرة على خلق لفظ مناسب للشيء الخارجي والشعور به الداخلي. وهذه الملكة في الإنسان البدائي أقوى منها في الإنسان المتمدن لقلة الحاجة إليها بعد تمدنه، أو أن أصل اللغة يرجع إلى مجهود عصبي قوي عضلي أو عقلي أو عاطفي يضغظ على النفس فيحاول التنفيس عنها بخلق الكلمة المناسبة. وجاء آخرون من العلماء المحدثين يرون من الخطأ إسناد أصل اللغة إلى هذه التعديلات العقلية والمصادر العقلية، فقد تنشأ الألفاظ في جو شعري من عواطف بين الجنسين أو أثناء لعب أو مجلس أنس إلى آخر ما هنالك من نظريات سببت جدلاً كبيراً وعرضاً شائقاً.

ثم أدهم سعة علمهم بلغات كثيرة من لغات العالم قديمها وحديثها إلى البحث في تقسيم اللغات إلى فصائل، كل فصيلة لها خصائصها وفروعها وموافقاتها، والخلاف بين العلماء كذلك طويل في الأساس الذي يجب أن يبنى عليه التقسيم مما لا يتسع له المقام.



وقد استغلوا هذه البحوث والنتائج في معاجمهم، فكان لكل أمة عظيمة معجم بل معاجم واسعة تبين أصل كل كلمة، ومن أي لغة أخذت، والمعاني الأصلية للكلمة والمعاني الفرعية

التي تطورت إليها، وتاريخ هذا المعنى الجديد في أي سنة كان، ومن أول من استعمله، وما الجملة التي قالها مستعملًا فيها هذه الكلمة في المعنى الجديد إلخ.

* * *

فإذا نحن نظرنا - في ضوء هذا - إلى اللغة العربية، وجدنا أن علماء اللغة في العصر العباسي بذلوا جهدًا مشكورًا في نواحي اللغة العربية المختلفة؛ فمنهم من جمع ألفاظ اللغة بمشاهدة العرب كالأصمعي وأبي زيد الأنصاري، ومنهم من جمعها في معجم كالخليل بن أحمد وابن دريد، ومنهم من بحث في المعرب من الألفاظ التي دخلت العربية من الهندية والفارسية والسريانية والرومية كأبي منصور الجواليقي، ومنهم من بحث الأبحاث القيمة في اختلاف اللغات العربية وأبها أفصح، وهل اللغة تثبت بالقياس أو لا، والاشتقاق والعلاقة بين اللفظ والمعاني، وتقارب الألفاظ لتقارب المعاني إلخ، كما فعل أبو علي الفارسي وابن جني. ومنهم من بحث في الأصوات ومخارج الحروف بحثًا دقيقًا كما فعل سيبويه، وهكذا. وكانوا - حقيقة - جديرين بكل تقدير. وكذلك استغلت بحوثهم في المعاجم التي وضعت بعدهم، كالصاحح للجوهري، ولسان العرب، والقاموس المحيط. ولكن من الأسف أن هذه البحوث وقفت عند نتاج العصر العباسي ككل فروع العلم المختلفة، ومرّ نحو سبعة قرون أو أكثر لم تتقدم أي خطوة، ولا تزال معاجمنا مظهرًا لهذا التأخر. حتى نشط الغرب أخيرًا لدراسة لغات الشرق من مصرية قديمة وفارسية وهندية وحشية وآرامية وحميرية إلخ. ووصلوا فيها إلى نتائج باهرة، وبدأ بعض شبان المشرق يأخذون عنهم ويدرسون عليهم، والرجاء فيهم أن يستمروا في دراستهم حتى ينهضوا بلغاتهم.

إن معاجم لغتنا العربية تنتظر من يضعها وضماً جديداً، ويبين كل كلمة ما أصلها والكلمات المعربة من أين أتت، وما مدلولها في اللغة القديمة وفي اللغة العربية، ومعاني الكلمات كيف تطورت بتطور الأمم في المدنية، وماذا كان معنى الكلمة في القديم، وما معناها في الجديد، ومن أول من استعملها في المعنى الجديد؟ وهكذا.

وما وصل إليه علماء المشرقيات يساعد كثيرًا على البت في الظنون التي كان يرونها الأقدمون، ففي معاجمنا مثلاً أن «الديوان» فارسي معرب «وفي سبب تسميته ديوانًا وجهان، أحدهما أن كسرى اطلع ذات يوم على كتاب ديوانه فأراهم يحسبون مع أنفسهم، فقال: «ديوان»! أي: مجانين، فسمي الموضوع بهذا الاسم. والثاني أن «الديوان» اسم بالفارسية للشياطين. فسمي الكتاب باسمهم لحذقهم بالأمور ووقوفهم على الجلي والخفي».

فهذه الظنون يمكن غربلتها والبت فيها الآن بما وصل إليه العلم باللغة الفارسية القديمة والحديثة. ومثل ذلك ما قالوا في «الأب»، فقال بعضهم: إنه الكلا وهو العشب وطبه ويابس. وقال القراء: «الأب» ما تأكله الأنعام الخ؛ وإذا علمنا أن اللفظة حبشية الأصل، وقد عرفت الحبشية الآن، أمكننا أن نبت في هذا الخلاف. وهكذا مئات الكلمات في المعاجم فسرت بظنون. وتقدم العلم باللغات يستطيع أن يُحلّ اليقين محل الظن، كما يمكن إصلاح تعاريف ومعلومات غير تقدم العلم كلمته فيها، كتعريف الكسوف والخسوف والبرق والصاعقة وياني الأهرام ونحو ذلك. والأمل كبير في نهضة أبناء اللغة أنفسهم للقيام بهذا العمل الشاق المجدي.

-2-

الاتجاه النفسي والفلسفي والمنطقي: وتخصصت طائفة أخرى من علماء الغرب لدراسة اللغة دراسة فلسفية من حيث علاقتها بالنفس ومن حيث علاقتها بالمنطق وغير ذلك، فقد رأوا - مثلاً - أن دراسة الكلمة ليست كدراسة أي شيء مادي كالعصا والكرسي والقلم والدواة، فهذه الأشياء ونحوها لا يحتاج في دراستها إلا لتحليل الشيء المادي نفسه ومعرفة عناصره، وما يجري على الشيء الواحد منها يجري على أمثاله. أما الكلمة أو اللفظة فلها روح، لها معنى، فإذا قلت: «محمد يقرأ»، فلا بد لفهمها من ثلاثة أشياء: عقل القائل وعقل السامع والفكرة التي انتقلت من عقل القائل إلى السامع. وكذلك لا بد من لفظة هي التي نطق بها القائل وسمعها السامع. ومن ناحية ثالثة لا بد من الحقائق نفسها، وهي حقيقة محمد وحقيقة القراءة والعلاقة بين محمد والقراءة. وبالإجمال لا بدّ من ثلاثة أنواع: الفكرة واللفظة والشيء ذاته المتحدث عنه. وعلى هذه الفكرة الأساسية البسيطة قاموا بأبحاث قيمة عميقة: هل كانت اللغة حادثاً فجائياً عارضاً في تاريخ الإنسان أو نشأت عن قصد وتعمد؟ هل يمكن التفكير من غير ألفاظ؟ هل يمكن أن تكون لغة من غير ألفاظ؟ وما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ ما معنى المعنى؟ ما الذي يجعل لغة أرقى من لغة؟ إن اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية تركيبة أكثر منها تحليلية، واللغات الحديثة تحليلية أكثر منها تركيبية، قبل الانتقال من التركيبية إلى التحليلية رقي أو تدهور؟ هل يمكن وضع لغة عالمية أو لا، وإذا أمكن قبل هو في صالح الجنس البشري أو لا؟ وهكذا من أبحاث لا عداد لها، وبعضها بل أكثرها لم يجد الإجابة الحاسمة عنها إلى الآن. وإني أدخل في باب عريض لو عرضت لحضراتكم ملخصاً للنظريات التي أثرت حول كل موضوع.

واتجهت طائفة أخرى إلى العلاقة بين اللغة والمنطق. فاللغة ليست وظيفتها - فقط - نقل المعنى من ذهن إلى ذهن، ولكن لها وظيفتان أساسيتان: فهي إما إخبارية تنقل المعنى من ذهن إلى ذهن ككلامنا العادي وكصحيفة الحوادث الداخلية والخارجية في الجرائد، وككتب العلوم مثل الرياضة والطبعة والفلك وما إلى ذلك، وإما «ديناميكية» أي قوة محرّكة للمواطن. والناحية الأولى عقلية والناحية الثانية شعور للتحدث عن العواطف أو تهيجها، فإذا قلت: «إن الإنسان حيوان ناطق»، فهو من الضرب الأول، وإذا قلت: «إنه حشرة»، أو قلت: «إن النساء ملائكة أو شياطين»، فهو من الضرب الثاني.

وكان هذا أساسًا لبحوث كثيرة واسعة للتفريق بين القضايا الإخبارية والقضايا العاطفية وما تؤديه كل منها، وهل قضايا الأخلاق من النوع الأولى أو الثاني. وبيان أن لغة الشعر من الضرب الثاني وما يتطلب ذلك من ألفاظ خاصة وأسلوب خاص، وبيان الخطأ في استعمال اللغة الإخبارية محل العاطفية والمكس، كما أدهم هذا إلى البحث الواسع في معاني الألفاظ على هذا الأساس، وأثر القضايا المختلفة في العقل وفي المشاعر، وكيفية بناء اللغة وتركيبها، وكيفية بناء الحقائق وتركيبها، وكيف يتلاقى بناء اللغة مع بناء الحقائق، ولماذا تتبع اللغة قواعد خاصة في بنائها دون غيرها، وهل لذلك سبب نفسي إلخ.

وناحية أخرى توجّه إليها بعض الباحثين، وهي أن أهم بحث في الفلسفة «نظرية المعرفة»، أي: كيف نعرف الحقائق، ولهذا اتصال وثيق باللغة، فما لم يعثر على الحقيقة، لا يمكن أن يقال إنها حق أو باطل. وقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى أن أكثر مشاكلنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية يرجع إلى استبداد الألفاظ بنا وتحجرها وضياع الحقائق وراءها، وفلسفة اللغة كفيّلة بإظهار هذا. ثم بحثت هذه الطائفة أيضًا في الرمزية وفي نظرية أن كل لغة ليست إلا رمزًا للحقائق والأشياء والمعاني، وإن كانت تختلف الموضوعات في مقدار الرمزية فيها، فلغة الشعر ولغة الدين ولغة ما وراء الطبيعة أكثر رمزًا، وبحثوا - خاصة - في لغة ما وراء الطبيعة ومزيتها، إذ بدون شرح الرمزية فيما وراء الطبيعة يصحح الكلام فيها ضربًا من الخيال وسبحًا في الأوهام لا يدل على حقائق ثابتة معينة، وهكذا.



الاتجاه الاجتماعي: هناك اتجاه ثالث وهو الاتجاه الاجتماعي، وذلك من حيث إن اللغة نظام اجتماعي كالأسرة والدين والحكومة إلخ، لها أثر كبير في حياة كل جماعة وكل أمة. فهي واسطة الاتصال بين كل شخصين وكل جماعة، وهي التي تمد الإنسان بالمعلومات

والمعارف التي وصلت إليها الأجيال السابقة والحاضرة، وهي التي ترعى الإنسان وتتمهده بالرقمي من حين طفولته إلى حين وفاته.

ومن عوامل رقي الأمم وانحطاطها لغتها، فأدب كل أمة قويمًا كان أو ضعيفًا يطبع الناس بطابعه، ولو نزل غريب ببلد، وكان يعرف لغتها واطلع على جرائدها ومجلاتها وكتبها المؤلفة في عصرها الحاضر وأساليب أحاديثها، لاستطاع أن يحكم لها أو عليها حكما صادقًا بدرجة رقيها أو انحطاطها، فاللغة هي التي تصور رغبات الأمة وعواطفها ودينها وعقليتها وشهواتها وكل شيء فيها، وتنقل ذلك من الفرد إلى المجموع ومن المجموع إلى الفرد، فيتفاعلون كما تتفاعل عناصر الكيمياء. وبدون اللغة (وأعني باللغة كل وسائل التفاهم من إشارة وإيماء وكلام) يكون الإنسان بجانب الإنسان كالحجر بجانب الحجر. إنما يربط بينهما اللغة. وهي التي توحد بين الجماعة في المشاعر والأفكار، ولذلك تتجهد كل أمة حية قوية أن تنتشر لغتها في أوسع مدى ممكن، علمًا منها بأن ذلك من وسائل التفاهم وسهولة التعامل وعظم التقدير وخاصة من الضعيف للقوي.

هذه الناحية التي عرضتها عرضًا بسيطًا كانت مجالًا لطائفة من العلماء بحثوا فيها كثيرًا من المسائل اللغوية الاجتماعية بحثًا مستفيضًا: ما الذي تقوم به اللغة في مجال الرقي العقلي؟ إن اللغة نتيجة طبيعية من نتائج الحياة الإنسانية فكيف تستمر الحياة في تغذية اللغة من بداوة إلى حضارة ومن حضارة أولية إلى حضارة راقية حتى تسير الإنسان في نموه ورفيقه؟ لقد راقبوا اللغة مراقبة دقيقة في نشوئها ورقيقها، وعرفوا كيف نمت بنمو الحياة، وكيف تدرجت من تعبير عن العواطف إلى لغة عمل وأمر ونهي، إلى لغة علم وأدب، وهكذا، وسجلوا في ذلك نتائج قيمة في هذا التطور.

واللغة، مع أنها من نتائج الحياة وخاضعة لها، فيها صفة المحافظة والتخلف والميل إلى الوقوف، لا تندفع مع الحياة وتسايرها إلا بدفعة من أبنائها الأقوياء. ثم اللغة تختلف معاني كلماتها باختلاف الأفراد والطبقات مهما جهدت المعاجم في تحديد معانيها، وتختلف عند العامة والخاصة. فكل لغة ليست لغة واحدة، وإنما هي في الحقيقة لغات، وقد يكون للكلمة معنى عند بعض الجماعات في مستوى عقلي خاص، فإذا انتقلت الكلمة إلى جماعة أرقى عقليًا تطور معناها. وبالغ بعضهم فقال: إن لكل إنسان لغته كما له وجهه. وعلماء اللغة ميالون إلى مراعاة وجوه الاتفاق أكثر من مراعاة وجوه الخلاف، ومراعاة التعميم أكثر من مراعاة التخصيص.

إن كل جمعية حية تعمل للارتفاع بلغتها وتسييرها في خدمتها وتبذل جهدًا كبيرًا لتكميلها من النقص وجعلها صالحة للحياة المتجددة.

وكذلك بحثوا بحثًا مستفيضًا في علاقة اللغة بالمدينة: أكلما رقيت المدينة رقيت اللغة؟ وأدامهم ذلك إلى الوقوف عند المدينة: ما معناها، واللغة ما معنى تقدمها؟ إلى كثير من أمثال ذلك.

فإذا نحن نظرنا إلى اللغة العربية في ضوء ما عرضنا، تولانا الجزع من تخلف لغتنا عن مسايرة حياتنا. فالمعاجم التي هي سجل للكلمات المستعملة الصحيحة لا تفي بحاجتنا ولا نصفها. ووقفت عند العصر العباسي، بل إن واضعي المعاجم في تلك العصور أبوا أن يدخلوا كلمات كثيرة وردت في كتب الأدب والعلوم مما كان يستعمله العلماء والأدباء العباسيون، وأغمضوا عيونهم عن الأشياء المادية والمعنوية التي خلقتها الحضارة العباسية، ولم يعترفوا إلا بالألفاظ البدوية وما استعمل قبل الاختلاط بالأعاجم، وغفلوا عن أن اللغة تابعة للحياة يجب أن تنمو بنموها وأن الأمة إذا تقدمت لا يصح أن تكون أسيرة للقدماء قبل أن يتقدموا، وأن ما يملكه البدائي في خلق اللغة يجب أن يملكه وأكثر منه المتحضر العالم.

ولعل ما أدامهم إلى هذا الموقف إيمانهم بالنظرية الساذجة، وهي أن اللغة توقيف لا وضع، وأنها خلقت دفعة واحدة وانتهت، وقد كان عمل الأقدمين في قصر ما يأخذون على القبائل التي لم تختلط بغيرها عملاً جليلاً من ناحية فهم اللغة العربية في أصلها وفهم الكتاب والسنة والشعر القديم، ولكن قصر مؤلفي المعاجم أنفسهم على هذا خلط بين غرضين، فالغرض الأول معرفة اللغة في أصل استعمالها، والغرض الثاني تسجيل ما يصح أن يتكلم الناس به، وفي الغرض الثاني تكون لغة الحضر أوفى وأنفع في الاستعمال من لغة الوبير؛ فبحثنا اللغوي الاجتماعي البسيط سيؤدي بنا حتمًا إلى المناداة بدفع اللغة أن تقفز من العصر العباسي إلى يومنا، وأن تضح صدرها لحاجتنا، وأن تتطور لتكون في خدمتنا، وأن يقر أهلها بأن رجال لغتها لهم الحق أن يعربوا كلمات وأن يخلقوا كلمات، وأن يشتقوا كلمات حتى يواجهوا موقفهم الحاضر، فلا تتخلف عقليتهم كما تخلفت لغتهم، كما سيتضح من أول بحث لغوي اجتماعي أن تقدم الأمة تقدمًا حقيقيًا مستحيل ما لم تقدم اللغة وتستخدم في مصلحتها وتملا كل فراغ موجود الآن من أسماء الماديات والمعنويات وما ولدته القرون الأخيرة من أفكار ومخترعات، كما سيتضح أن الأمة لا ترقى إذا كانت لغتها لا تصلح إلا لخاصتها دون

عامتها، فالمصر الذي تعيش فيه ديمقراطي، لكل فرد الحق فيه أن يتعلم وأن يتقن، وواجب الحكومات فيه أن تعلمه وتثقفه، ولا يمكن تنقيف الشعوب وتعليمها إلا بمرونة اللغة وتبسيطها وجعلها صالحة للشيع والذبيع وحمل المعاني والأفكار والعلوم حملًا قريب المتال.



ثم آخرون من اللغويين الاجتماعيين اتجهوا في بحثهم إلى الناحية الاجتماعية الروحية، فللكلمات والجمل روح فعالة في النفوس غير معانيها التي في المعاجم؛ والفرق بين المعنى المعجمي والمعنى الروحي كالفرق بين النحوي في نظريته إلى تركيب الجمل وعوامل الرفع والنصب والجر والجزم وبين الفنان الذي يتذوق جمال الكلمات وجمال الأسلوب؛ وهذه الناحية الروحية للغة هي التي استخدمها ومهر فيها المتصوفة في أساليبهم، ورجال الدين في وعظهم وإرشادهم وأمرهم ونهيهم وترغيبهم وترهيبهم، ورجال الشعر في خيالهم ورجال الخطابة في خطاباتهم. وكما كان في كل ناحية من النواحي مهرجون ومزيفون كان مزيفو هذه الناحية المشعوذون بالرقي والتعاويد وأسماء الجن التي لا معنى لها، وهي مع ذلك تؤثر بروحها الفاضلة في النفوس الضعيفة.

عكف هؤلاء الذين اتجهوا هذا الاتجاه الاجتماعي الروحي على البحث في الدور الذي تقوم به اللغة في الأديان وفي الشعر وفي العلم، وما للغة من ناحية باطنية تخلقها عواطف الفرد والأمة، وناحية ظاهرية يضاهاون بها في معاملاتهم ومحادثاتهم، وأن هناك صراعًا دائمًا بين الناحيتين؛ وهذا قادم إلى البحث في لغة الأمة وأثرها في عواطفها وعقلياتها. وعلى الجملة، فقد كان من مباحثهم أيضًا: اللغة الشفوية في المحادثة، واللغة المكتوبة، والفرق بينهما من حيث التأثير النفسي، واللغة والبيئة الطبيعية والاجتماعية التي نشأت فيها، واللغة والدين، والناحية العملية والناحية الميتافيزيقية للغة، واللغة والشعور القومي، واللغة والشعر إلخ. وإذا كان هذا البحث حديثًا فقد وصلوا فيه إلى نظريات لا تزال مجالًا للأخذ والرد، ولم تستقر بعد.



الاتجاه التربوي: حدد علماء التربية غرضهم الذي ينشدونه من تعليم اللغة، وهو أن يمكننا المتعلم - في أقصر زمن ممكن وبأقل جهد ممكن - أن يفهم فهمًا صحيحًا ما يسمع وما يقرأ، وأن يعبر عن نفسه تعبيرًا دقيقًا فيما يلفظ وفيما يكتب.

وهذا الغرض المحدود شَعَبَ البحث في أركانه وهي اللغة وطبيعتها والمتعلم وطبيعته والمعلم وطبيعته ومناهج تعليم اللغة؛ فالبحث في اللغة ومزاياها وعيوبها وما فيها من وجوه قوة وضعف يساعد كثيرًا على وضع منهج التعليم، والمتعلمون يختلفون في المقدرة على تعلم اللغة، والمعلمون يختلفون في المقدرة على تعليمها، فما هي ملكات اللغة؟ وكيف تدرس وتوضع لها المناهج المختلفة؟ وما هو المثل الأعلى للبرنامج؟ وكيف نضعه؟

وقد وصلوا من هذا إلى بحوث طويلة عريضة، وقد استفل الباحثون استغلالًا بديعًا البحوث والنتائج التي وصل إليها علماء النفس والاجتماع، وهذا باب من أنفع الأبواب. فالإصابة في تعليم اللغة القومية يكوّن الأمة في تفكيرها، ويعودها الدقة والنظام فيما تقول وتكتب وتفعل، وإذا فشلت في أمة الفوضى في التفكير والكلام السائح غير المنضبط والإقبال على الأدب الرخيص الذي لا يتطلب الجهد، كان من أهم أسباب ذلك فساد تعليم اللغة القومية، كيف نبدأ في تعليم اللغة؟ وكيف نتدرج مع المتعلم منذ الطفولة إلى أن ينتهي من مراحل التعليم؟ وكيف أكوّن للمتعلم معجمه؟ وكيف أضبط فهمه وأضبط لسانه وأضبط كتابته في أقرب زمن وبأقل جهد؟ هذا ما يحاول هذا الاتجاه الإجابة عنه بشتى التجارب التي تشبه تجارب الطبيعة والكيمياء.

وأكتفي من هذه الناحية بهذه اللهجة.

لعل في هذا العرض السينمائي عبرة، فلغتنا العربية العزيزة علينا، والتي تكوننا ونكونها، والتي يبلغ عدد المتكلمين بها نحو سبعين مليونًا تتطلب من أبنائها البررة مجهودًا جبارًا في مثل هذه النواحي التي ذكرت.

تتطلب معجمًا واسعًا فيه كل الدراسات التي عملت في اللغات المختلفة وخاصة اللغات السامية والفارسية لمعرفة أصل الكلمة، ومِمَّ أُخِذَتْ، وكيف تطورت على مر الزمان - معجمًا لا يقف عند كلمات العرب الأقدمين ولا كلمات واستعمالات العباسيين، بل نجذبه من حيث وقف على بعد ثمانية قرون إلى حيث نحن وحيث نحيا وحيث نفكر.

وتتطلب اللغة العربية دراسة نفسية وفلسفية واجتماعية على النحو الذي ذكرت.

وتتطلب من رجال التربية أن يقولوا بعد البحث والتجارب كيف نعلم لغتنا على خير وجه وكيف نتغلب على صعوبتها.

إن اللغة العربية تتطلب منا كل ذلك. وليس إصلاح اللغة العربية من هذه الجهات ينتج

تقويماً للقلم واللسان فقط، بل هو - أيضاً - إصلاح للأمة في تفكيرها وفي خلقها وفي عقليتها وفي مشاعرها. إن تعليم عدد قليل من الأمة لغات أوروبية يقرؤون فيها ويستنيرون بها، قليل الأثر في حياة الأمم، إنما الأثر الأكبر للغة القومية التي يفكر بها الشعب بأجمعه، فترفعه أو تضعه، وتحيي عقله وشعوره أو تميتها، وليست الأمة تصلح بنقل بعض أفرادها إلى حيث النور، ولكن ينقل النور إلى حيث الأمة كلها حتى يتبدد الظلام.

والله ولي التوفيق.

* * *

موقف حرج

نحن هنا في «المدينة».

وفي السنة الخامسة من الهجرة.

وفي المدينة عناصر ثلاثة: مؤمنون - من مهاجرين وأنصار - يلتفون حول محمد رسول الله ويأترون بأمره ويتنهون عن نهيه، ويزيدون - على الشدائد - قوة في إيمانهم وعدتهم وعدمهم. ومناقفون نهازو فرص، وطلاب منفعة، اتخذوا دينهم لهواً ولعباً، مع الكافرين ومع المؤمنين حسبما يلوح لهم من أعراض الدنيا، لهم ظاهر وباطن، ﴿وَلَيْكَ قِيلَ لَهُمْ لَا تَقْسُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ ﴿١١﴾﴾ [البقرة: الآية 11] ، ﴿وَلَيْذَا لَعْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَلَئِنَّا كُنَّا إِلَىٰ سَكِينَتِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَبْرَهُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: الآية 14] ، ﴿وَلَئِنَّا رَأَيْنَهُمْ كُفْرًا تَجَسَّوْا بِهِمْ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ رَأَوْهُم مُّكْتَبِينَ ﴿٤﴾﴾ [المنافقون: الآية 4] ، لا عقل ولا روح. ويهود وهم عدد عديد في المدينة وضواحيها، كانت لهم أطام وحصون يسكنونها ويتحصنون بها عند الخصومة أو الحروب، لكل بطن من بطونهم أطم أو حصن كبير فيه مخازن غلالهم وثمارهم، وفي معبدهم ومدارسهم، وفي كنوز أموالهم وسلاحهم، وفيه تشاورهم وتأمروهم.

وكان هؤلاء اليهود أهل قتال في الحروب، وفيهم أهل زرع وتجارة، يتاجر بعضهم مع الحجاز واليمن وبعضهم مع الشام، ويدهم الحركة الاقتصادية، لكثرة أموالهم والغلر في استغلال من حولهم، يتعاملون بالربا الفاحش، وهم مقصد ذوي الحاجات فيما يرهن بربح. اشتهروا بصياغة الحلبي والاتجار بها. يتكلمون العربية كسائر العرب، ولهم أدب وشعر كما لغيرهم أدب وشعر. وهم كيهود العالم شديدو الاحتفاظ بدمهم وجنسيتهم وعاداتهم وتقاليدهم، لا يسمحون بالاندماج في غيرهم ولا باندماج غيرهم فيهم، يهوديتهم أولاً وقبل كل شيء وبعد كل شيء، وما علاها من وطن ولغة وغيرهما تبجي وقليل القيمة...



كانت علاقة هؤلاء اليهود بمحمد وصحبه - أول مجيئه المدينة - علاقة مسالمة حتى ينظروا ماذا يفعل هو وصحبه لعله يفشل في دعوته، ولعل أصحابه أن يقتتلوا فيما بينهم،

ولعل قريشًا تقضي عليه في حربها معه، فيكفون شره من غير جهد منهم ولا مشقة ولا تدخل. ولكن لم تسر الأمور كما يهون، فهو وصحبه يزدادون قوة، وهذه القوة تهددهم، ثم هو لم يكتف بدعوة الوثنيين إلى الإسلام بل أخذ يدعوهم هم أيضًا، وهم الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، وهم لا يؤمنون بنبي إلا إن كان يهوديًا، وفي كتبهم أن الرسالة والنبوة قد ختمت، ثم في تعاليم الإسلام ما يزعجهم، فهو يحارب العصبية الجنسية والقبلية، ويحارب الربا وكنز الذهب والفضة، ويجعل ميزان الإنسان التقوى، لا الحسب ولا النسب ولا الجنس والعنصر، ولا أي شيء آخر.

فبدأت الخصومة بين اليهود والمسلمين تتجلى شيئًا فشيئًا وتحتد شيئًا فشيئًا، بمحاولة اليهود إيقاع الخصومة بين الأوس والخزرج وبين المهاجرين والأنصار، وبمجادلتهم الرسول والصحابة في المسائل الدينية بسؤاله عن الروح وعن دي القرنين وما إلى ذلك.

ولما اشتبك المسلمون في القتال مع قريش في غزوة بدر نفض اليهود أيديهم من المسلمين، بل وتمنوا أن يهزموا، بل ودبروا مؤامرة للفتك بمحمد (ﷺ). وأخيرًا تطور هذا العداء إلى خصومة مكشوفة، وأخرج الرسول بني قينقاع وهم من يهود المدينة كانوا يسكنون في حي واحد من أحيائها الداخلية، ليأمن شرهم وليوحد المدينة سياسيًا ودينيًا معًا، إذ كان أغلب من عداهم من اليهود يسكنون خارج المدينة بخيبر وأم القرى. ثم سلك المسلك مع بني النضير أيضًا لإخلاقهم بعهودهم.



في يوم من أيام السنة الخامسة للهجرة عقد جماعة من كبار اليهود ودعاتهم مؤتمرًا سرّيًا ينظرون فيه في وضع خطة للقضاء على محمد وصحبه، وإعادة سلطة اليهود في المدينة كما كانت وأكثر مما كانت، وكان من كبار المؤتمرين حُيَيِّ بن أخطب وسلام بن أبي الحقيق وكنانة بن الربيع، وهؤلاء كلهم من يهود بني النضير ومعهم هودبة بن قيس من يهود وائل وغيرهم، ماذا يصنعون؟

وأخيرًا استقر الرأي على أن السبب في فشل القضاء عليه هو محاربهه الجزئية لا الإجماعية، فيومًا تحاربه قريش، ويومًا يحارب هو اليهود، فالخطة المثلى هي تأليب العرب كلهم عليه، وتحديد زمن لتحرك القبائل كلها، وعسكرتهم حول المدينة، وانضمام اليهود إليهم في ذلك، فإذا أحكمت هذه الخطة، واجتمع العرب من جميع الأطراف بقضيم وقضيضهم، وانضم إليهم اليهود، فهلاك محمد وصحبه لا شك فيه، ثم قالوا: لنرسل منا -

من اليهود - إلى كل قبيلة من هو صديق لها وترطبه بها رباطة مالية أو تجارية أو نحو ذلك، ولنبدأ بقريش، فإذا قبلت الفكرة ذهبنا إلى القبائل الأخرى نشجعها بإخبارها أن قريشًا قد قبلتها فقبلها. وتعاقدوا على التنفيذ.



هذا وفد يهودي من سلام بن مشكم وحُيَيِّ بن أخطب وابن أبي الحقيق وهوذة يدخلون مكة ويفاضون أبا سفيان وصحبه في الخطة التي وضعت، فيتحرك ضمير بعض رجال قريش، ويرى أن الحرب بينهم وبين محمد حرب دينية من بعض نواحيها، فإذا كان دين محمد خيرًا من دين قريش وقضينا عليه وعلى دينه لم نجن خيرًا، لهذا سألوا اليهود: «إنكم أهل الكتاب الأول، والعلم بما أصبحنا نختلف فيه ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟» قالوا: «بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولى بالحق منه».

وهكذا لم يتورع اليهود أن يقرروا أن دين الأوثان خير من دين التوحيد، لأن المسألة في نظرهم ليست مسألة حق يضحق في سبيله بشيء من الصدق، ولكن مسألة مغنم يضحق في سبيله بكل حق.

فلما اتفقوا مع قريش وتواعدوا على وقت الهجوم سهل عليهم الاتفاق مع غيرهم، فذهبوا إلى «غطفان» وأخبروهم بالاتفاق مع قريش، فأجابوهم إلى الدخول في الحلف، وهكذا ألّبوا جزيرة العرب على المسلمين في المدينة، ووضعوا تفاصيل الخطط وحددوا الزمن.



كل الدلائل تدل على نكبة عظمى واستئصال شنيع، ولو استفتيت المنطق لأفتى بأن المسلمين سيقضي عليهم قضاء مبرمًا، فماذا يفعل ألف أو ألفان أو نحو ذلك من المسلمين ومعهم ستة وثلاثون فرسًا، أمام هذه الجيوش من الألوف المؤلفة وجيش قريش وحدها بأحاديثها يبلغ عشرة آلاف، وحالة «المدينة» نفسها قلقمة مضطربة، فبنو قريظة من اليهود بجوار المسلمين يستعدون للوثبة إذا رأوا الفرصة، والمنافقون يندسون بين المسلمين يشبطون الهمم، ويضعفون العزائم ويتنادرون عليهم: هذا الذي وعدكم كنوز كسرى وملك قيصر، فعدو أي عدو في الخارج، وعدو أي عدو في الداخل، والموقف حرج والحياة كرب، وهذا ما يصف القرآن: ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ قُرُوقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ

الْمُحَلِّمِ وَتَقُولُونَ يَا اللَّهُ الظَّنَّ ﴿١٠﴾ هَذَا كَيْفَ الْمُؤْمِنُونَ وَزَلُّوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ
وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾ [الأحزاب: 10 - 12]. ولكن رسول الله
والخلاصة من صحبه ما وهنوا ولا استكانوا ولا تطرق الشك إلى نفوسهم، بل زادت نفوسهم
صفاء عند الشدائد: ﴿وَكَلَّمَ رَبُّكَ الْمُرْسَلِينَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ * وَصَدَقَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 22].



والله لا يهب نصره للضعفاء، إنما يهبه عند بذل الجهد، وإحكام العمل وتضحية النفس
والمال للعقيدة، أما غير ذلك فإيمان أجوف.

لقد سمع رسول الله - وهو اليقظ لكل ما يجري - بما بيئت له جزيرة العرب، وعلم أن
مقابلة القوة بأضعافها قد لا تجدي، فتشاور هو وأصحابه في الموقف، فاستقروا على حفر
خندق حول المدينة يمنعون به الأعداء من دخولها، وكان هذا الخندق أول ما عرف في
جزيرة العرب.

فها هم المسلمون يهتون بكل قواهم لحفر خندق، لا يتخلف أحد، ورسول الله في
طلبيتهم، يحفر كما يحفرون (حتى وارى الغبار جلدة بطنه، وبيت فيها القوة والاحتمال بالغناء
بالأراجيز كأرجوزة ابن رواحة:

والله لولا أنئت ما اهتدينا
ولا تَصَدَّقْنَا ولا صَلَّيْنَا
فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا
وَقَسَبَتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَأَمِينَا
إِنْ الْأَلْسَى قَذَرُوهَا عَلَيْنَا
إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبِينَا

حتى إذا جاءت الأحزاب إلى المدينة، وأوا الخندق قد أعد والحيلة قد تمت؛ فلم
يستطيعوا أن يدخلوا المدينة وإن تجمعوا في أسفلها وأعلاها، وحاول قوم أن يقفروا بخيلهم
من أضيقت موضع في الخندق، فتصدى لهم المسلمون وقتلوا بعضهم فكثر بعضهم راجعاً.

وكان الفصل شتاء، والبرد قارساً، والرياح عاصفة، وليس بينهم إلا الترامي بالنبل

والحجارة، واستمروا على ذلك بضعة وعشرين يومًا من أشد الأيام على المؤمنين، ثم دب الفشل واليأس في نفوس الأحزاب، واندسّ بض الذين أسلموا ولم يعلنوا إسلامهم بيت الواقعة بين اليهود وقريش واليهود وغطفان، وزاد الأمر سوءًا بين الأحزاب عدم توحيد القيادة، وفقدان الثقة بين بعضهم وبعض، وسوء الحالة الجوية وبأسهم من وصولهم إلى نتيجة حاسمة في أمد قريب، فرجعوا خائبين ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِطَيْبِهِمْ تَرْسَالًا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْفِتْنَةَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب: الآية 25] .

ثم هاجم المسلمون بني قريظة لنقضهم للعهد ومولاتهم للاعداء من الأحزاب وشدة خطرهم على المسلمين لقربهم منهم في المدينة، فقتلوا بعضًا وأسروا بعضًا ﴿وَأَوْرَثْنَاكُمْ آبَائَهُمْ وَوَيْسَرْتُمْ وَأَزَلَّكُمْ أَزْمَانًا لَمْ تَنْظُرُوا وَكَانَ اللَّهُ عَلَيَّ كَلِمًا قَوِيًّا ﴿٢٧﴾﴾ [الأحزاب: 27] .



أما بعد، فالرواية واحدة تمثل في أمكنة مختلفة وأزمنة مختلفة وبأشخاص مختلفين.

لقد كان المسرح المدينة فصار فلسطين، وكانت الرواية تمثل في القرن السابع، ثم ها هي يعاد تمثيلها في القرن العشرين، وكان يظهر على المسرح حيي بن أخطب وأمثاله، والآن يظهر ويزمان وأمثاله.

وكان القوم يؤلبون جزيرة العرب، واليوم يؤلبون إنجلترا وأمريكا، وكانوا يحملون حلماً جميعاً رائعاً، واليوم يحملون حلماً جميلاً رائعاً، وكان إذ ذاك منافقون وكان اليوم منافقون، وكانوا يجتدون ولا يتورعون، واليوم يجتدون ولا يتورعون.

ولكن...

هل تكون نتيجة اليوم كنتيجة الأمس؟

أما إذا اتحدت المقدمات، فلا بد من اتحاد النتائج، وإن اختلفت.

قد كانت مقدمات الأمس إيماناً صادقاً ويقظة قوية ووحدة كلمة وعملاً متواصلًا من الزعيم إلى الأتباع، وصبراً على احتمال الأذى لسمو الغاية، وسد الأذان عن قول الداسين والمنافقين، وابتكار الأساليب لإنساد الخطط، وبعد النظر في العواقب. وقد علمنا «المنطق» أن المقدمات المتشابهة تنتج نتائج متشابهة، وأن المقدمات تخلق خلقاً والنتائج تأتي لزاماً.

فهل تحدث المقدمات في القرن العشرين كما حدثت في القرن السابع، فتتمثل الرواية اليوم كاملة كما مثلت من قبل كاملة؟

﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيَسْجُذَنَّ لَمْ يَإْتِهِمُ الْوَعْدُ أَرْضًا لَّهُمْ وَلَيَسْجُذَنَّ لَمْ يَإْتِهِمُ الْوَعْدُ أَرْضًا لَّهُمْ وَلَيَسْجُذَنَّ لَمْ يَإْتِهِمُ الْوَعْدُ أَرْضًا لَّهُمْ • يَسْجُذُونَ لَا يُشْرِكُونَ بِهِ شَيْئًا • وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. (١) [النور: ٥٥]

* * *

(١) ليس العمل الصالح مجرد صلاة وصوم وزكاة وحج، بل هو -إلى ذلك- مساهرة العلم إلى أقصى حدوده، ومراعاة نظم العدالة إلى أقصى حدودها، وإعداد ما أمكن من القوة لإرهاب الخصوم، وتحصين الدولة من الداخل والخارج على آخر نمط عرف، إلى نحو ذلك، وهذا هو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا رَبُّكَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِسْحَاقَ﴾ [الأنبياء: الآية

. [105]

مشاكلنا اللغوية والأدبية

يواجه العالم العربي اليوم مشاكل خطيرة في اللغة والأدب تتطلب حلولاً حاسمة سريعة.

والسبب الأكبر في هذه المشاكل أننا نواجه عالمًا جديدًا، قد قطع في المدنية والحضارة شوطًا بعيدًا، وقد تطور العالم في التاسع عشر ونصف العشرين ما لم يتطوره في قرون مضت.

واللغة والأدب ما داما حين لا بد أن يتطوّرا مع المدنية ويسيرا بجانبها ويتفاعلا معها، إذ هما عنصران من عناصرها ومقوماتان من مقوماتها.

وقد يكون هناك بعض الشبه بين الموقف الآن وموقف اللغة العربية والأدب العربي في العصر الإسلامي الأول يوم خرجا من الجزيرة العربية وواجهتا مدينة العراق والفرس والروم، وإن كان هناك بعض الفروق بين الموقفين، منها أن العرب قابلوا هذه اللغات واللغة العربية يومئذ لسانهم وهي ملكهم يتصرفون فيها تصرف المالك، ونحن نواجه المدنية الحديثة واللغة العربية لنا بالتعليم لا بالسليقة، وقد سبب هذا ضعفاً في الشعور بملكيتنا لها أقعدنا بعض الشيء عن العمل، وحملنا على الجمود. ومنها أنهم واجهوا المدنية إذ ذاك وهم غزاة فاتحون، ونحن واجهناها ونحن مغزؤون مفتوحون. والشعور الأول يدعو إلى العزة، والعزة تدعو إلى الجراءة، والشعور الثاني يدعو إلى الضعف، والضعف يدعو إلى التردد. ومنها أن المدنية الحاضرة أكثر تركبًا وأشدّ تعقّدًا، والحضارة الحديثة مقبلة والحضارات القديمة كانت مدبرة، والحضارة المعقدة المركبة المقبلة أكثر إنتاجًا وأصعب حلًا وأكبر عبئًا عند الاحتياج إلى مسيرتها.

على كل حال أمامنا الآن مشاكل لغوية كثيرة أهمها: - أولاً - هذا السيل الجارف من آلاف الكلمات تضمها المدنية الحديثة لكل ما يجد من آلات وأدوات وتركيب طبية ومواد كيميائية، هذا إلى ما تضعه من آلاف الكلمات في مصطلحات العلوم المختلفة من اقتصادية وسياسية واجتماعية ونفسية الخ، ولا بد للفتنا أن تسير هذه اللغات الغربية كما تسير

حضارتنا حضارتهم، إذ اللغة ليست إلا ثيابًا يجب أن تتسع كلما اتسع الجسم، وإلا لم تكن ثيابًا صالحة.

وكما توسعت اللغات الأوروبية في مواجهة كل جديد بوضع كلمات له، توسعت أو عدّلت في معاني الكلمات القديمة، فعددت معانيها وحددتها بحسب تقدم العلم وتطور الأشياء؛ فمثلاً تعريف النّرة اليوم غير تعريفها منذ عشر سنين بسبب تقدم العلم، وتعريف الشعور وال عاطفة والإرادة والعقل ونحو ذلك متطور بتطور علم النفس وتقدمه، وتعريف المؤتمر والحرية والمجلة والمطبعة ونحوها يختلف باختلاف تطور هذه الأشياء ومدلولاتها، فكانت معاجم اللغة عندهم متغيرة كل حين بتغير هذين العاملين: أعني المخترعات الجديدة ووضع ألفاظ جديدة لها، وتعديل المعاني وتحديدها بتغير مدلولها.

واجهت لغتنا العربية هذه المشكلة الكبرى من نحو مائة عام أو قبل ذلك، من حين الحملة الفرنسية ومن حين رأى الجبرتي الفرنسية الحديثة فحار في تسميتها. وكلما مر يوم، تعمقت هذه المشكلة وصعب حلها، ومعاجمنا لم تصلح إلى اليوم، والألفاظ الجديدة لم توضع إلى اليوم. وكل ما فعلنا أن بدأ بعض الأفراد يضعون كلمات لما يقابلهم في طريقهم من غير خطة مرسومة، وبدأت المجامع تتكون في مصر والشام وتواجه هذه المشكلة، وكان طبيعياً أن تتوزع الآراء بين محافظين يرون أن القواعد التي وضعها الأقدمون من اللغويين يجب مراعاتها والسير الدقيق عليها وعدم الخروج عنها، وأحرار يرون أن هذه القواعد لا تكفي لمواجهة الحالة الجديدة، ويجب أن يكون لنا الحق في الاجتهاد ولو خالف الأقدمين، وأن نأخذ من قواعدهم ما صلح ونزيد عليها ما يصلح لمواجهة حالتنا، وأن اللغة ملك لنا وللسنا ملكاً للغة، وكل ما يجب علينا هو أن نراعي المحافظة على العناصر الأساسية والمقومات الشخصية لكل لغة، فلا نسمح للرطانة والعجمة أن نكتسحها، وأماننا التعريب والنحت والاشتقاق وزيادة بعض الحروف على بنية الأصول، وهي الطرق التي استعملها القدماء، فلنستعملها الآن، ولنعرب كما عربوا وننحت كما نحتوا ونشتق كما اشتقوا، بل ولنضع ألفاظاً جديدة نخلقها خلقاً إذا اقتضى الحال كما فعل العرب أنفسهم إذ كانوا يلحظون في الشيء بعض صفات، فيطلقون عليه لفظاً مناسباً، فسما نباتاً «الظفرة» لأنه يسب الظفر عند طلوعه، وسما نباتاً «العطف» لأنه يعطف على الشجر ويتلوى عليه كالليلاب، وسما الثور ثوراً لأنه يشير الأرض وهكذا. وهذا باب واسع إذا فتحناه لأنفسنا أغنانا عن كثير من التعريب.

وللتوسع في مدلول الكلمات عند الضرورة ولتعرف الكلمات في معاجمنا تعريفًا جديدًا كالذي دلّ عليه العلم. وكل ما في الأمر ألا تتوسع في هذا الباب توسعًا يطغى على كيان اللغة، وألا يكون الأمر في يد كل فرد يقول ما يشاء، بل لا بدّ أن يكون في يد أهل الاجتهاد الذين تكوّن لهم ذوق لغوي ممتاز يستطيعون به أن يلحظوا إيماء اللفظ ودلالته ومناسبه وجماله.

وربما كانت هاتان النزعتان - نزعة المحافظين والأحرار - باقيتين إلى اليوم من غير تلاق.

ونظر بعد ذلك كله، فنرى المشكلة لا تزال قائمة، بل تعمقت وتركبت، فالكلمات التي أقرها الأفراد والجماعات بالتعريب والنحت والاشتقاق والتوسع أقل بكثير مما خلقتة أوروبا من الأشياء وألفاظها ومعانيها وأسمائها.

وأحسب أن عدم حل هذه المشكلة يرجع إلى أن الأمور في هذه المسألة سارت في العالم العربي سيرًا مهوشًا من غير ضابط، فليس هناك اتصال وثيق بين المجامع ولا بين الهيئات ولا بين الأفراد، واللغة ملك للعالم العربي كله، والكلمة تصطلح عليها أمة يجب أن تصطلح عليها جميع الأمم العربية لما بينهم من ضرورة التفاهم. والمأمول، وقد تكونت جامعة الأمم العربية، أن ترسم خطة محكمة لتعاون المجامع والهيئات على تنزيل هذه الصعوبات.

وسبب آخر وهو أن هذه المجامع والهيئات اعتقدت أن مهمتها وضع الكلمات الاصطلاحية في العلوم المختلفة، وهي مهمة تنوء المجامع بحملها، وليس في طبيعة تكوينها ما يمكنها من ذلك، وإنما الطريقة المثلى أن يضع الكيميائيون ألفاظهم الكيميائية، ويتعاون الكيميائيون في العالم العربي على ذلك بشقّي الوسائل، وكذلك يفعل الطبيعويون والجيولوجيون وعلماء الحيوان والنبات، ثم يعرض ما وضعوه على المجامع لإقراره أو تعديله أو تهذيبه حسبما يرشدهم إليه ذوقهم اللغوي، فإذا تم ذلك كان إقرارهم قانونًا. بهذا يسهل العمل ويسرع، وبهذا يكون العمل في يد الأخصائيين أولاً وهم أدري بالمعاني والمصطلحات المناسبة. أما أن تكلف لغويًا وضع مصطلح كيميائي وطبيعي وجيولوجي، ففرض من العبث والبطء الذي لا نهاية له، ولا بأس أن يكون للمجامع الإرشاد العام لا وضع الجزئيات ابتداء، فصاحب كل بيت أدري بما فيه.

ثم على كل هيئة كيميائية وطبيعية وجيولوجية أن تضع معجمها الخاص بها. ثم تأخذ

المجامع الألفاظ الكثيرة الشيوع الدائرة على ألسنة الناس والكتاب فتدخلها في المعاجم العامة بتعاريفها التي عرفها علماءها مضافاً إلى مجهود المجامع في تحديد معاني الألفاظ تحديداً يتفق وتقدم العلم وتطور المعاني والأشياء. فنحن إلى الآن لا نزال في حاجة قصوى إلى معاجم تجاري الزمن تحدد الحيوان والنبات والأشياء وفقاً لما وصل إليه العلم الحديث، ووفقاً لما تطورت إليه مدلولات الألفاظ في المدنية الحديثة، فقد أصبح - مثلاً - للجامعة والكلية والمطبعة والحكومة والمحكمة والاشتراكية والشيوعية والحوالة والصك والمدرعة والقنبلة ونحوها من مئات الكلمات معان جديدة لم يكن يعرفها العرب ولا صاحب القاموس ولسان العرب، وإنما نعرفها نحن، ومعاجمنا يجب أن تصنع لنا ولأبنائنا، وتشرح شرحاً دقيقاً ما تدل عليه كلماتنا، وقد آن الأوان لمواجهة هذه المشكلة وحلها حلاً سريعاً.



المشكلة الثانية الخطيرة التي نواجهها في اللغة مسألة البرزخ الذي بين اللغة العامية واللغة الفصحى، وهي مشكلة قد تبدو صغيرة ولكنها في نظري من أخطر المسائل وأهمها، وذلك لما لها من أثر كبير في حياتنا العقلية والأدبية، سواء في الخاصة أو العامة، وهي مشكلة قديمة نشأت في العصور الإسلامية الأولى منذ وجدت اللغة العامية بجانب الفصحى، وصُحِبَ على الأعاجم الإعراب، فابتدعوا الوقف أي تسكين أواخر الكلمات، كما ابتدعوا أشياء أخرى مختلفة باختلاف البيئات تبعاً لاختلاف هؤلاء الأعاجم الذين خالطوا العرب، ولكن لم يشعر الأقدمون بهذه المشكلة كما نشعر بها نحن الآن، لأن العلم كان حظ عدد قليل من الناس، ولأن الحياة الاجتماعية منذ العهد الأموي كانت حياة أرستقراطية، حياة طبقات، في المال وفي المناصب، وفي الثقافة وفي العلم والفن والأدب، وكان يتقبل هذا على أنه وضع طبيعي حدده القدر.

فلما سادت العالم موجة الديمقراطية، وصلت للشرق أيضاً. وكان من تعاليمها حق الشعب في التعليم كحقه في الحياة، وليس يصح أن يكون في الأمة أمي وغير أمي. وهناك حد أدنى في الثقافة يجب أن يصل إليه أفراد الشعب مهما كان مستواهم الاجتماعي. إذ ذاك أدركنا خطورة وجود لغتين: عامية وفصحى، وأن هذا أحد العوائق التي تعوق التقدم الثقافي وذيوعه.

إن ثنائية اللغة بهذا الوضع مشكلة لا يواجهها الغرب كما نواجهها، للقرب الشديد بين لغة كلامه ولغة قراءته، فما على الغربي إلا أن «يفك الخط» حتى يفهم ما يقرأ إذا كان

مستوى ما يقرأ مناسباً لعقليته، ولكن عامين إذا قرأ صادف الإعراب الصعب وصادف كلمات فصحي لم يسمع بها، وصادف أسلوباً لم يعتده، وهذا - من غير شك - يجعل انتشار الثقافة العربية - لا مستحيلاً - ولكن صعباً، حتى إذا قرأ قارئ للعامة كتاباً أو صحيفة أو استمع للإذاعة، لم يستطع أن يستوعب ما يقال استيعاباً كاملاً ولو كان ما يقال في مستواه العقلي.

وضرر آخر ينال اللغة العربية الفصحى نفسها، ذلك أن استعمال اللغة في الحياة الواقعية، في البيوت والشوارع والمجمعات يكسب اللغة حيوية قوية ومرونة وتقدمًا أكثر تُكسبها حياة الكتب، ونحن نلاحظ ذلك في لغتنا العامية، فاستعمالنا لها في حياتنا الواقعية جعلها تتجدد وترتقي كل يوم، لأن اللفظ هالة غير المعاني الجامدة التي تنص عليها المعاجم، وهذه الهالات تتغير بما يحدث للفظ من تندر ومن أخذ وردّ ومن أحداث اجتماعية وسياسية وهكذا، فإذا انحصرت الكلمات في الكتب لم تتجدد حياتها هذا التجدد.

واللغة العامية لما كانت لغة واقعية جاءت المخترعات الحديثة والآلات الحديثة، فلم تقف كما وقف رجال الفصحى وقالوا: تَلْفُون وسينما وراديو، وسمى النجار آلاته، والحداد أدواته، وصقلوها بالستهم، ولم يتظروا رجال العلم والأدب.

أضّر هذا الوضع باللغة الفصحى، فلم تتجدد معاني ألفاظها التجدد الكافي، لأنها لم تنغمس في الحياة، وإنما انغمست في الكتب والصحف، وأضر بها من ناحية أن الأديب وقد عجز عن استعمال ألفاظ فصحي، هرب من الواقع إلى الخيال ومن الجزئيات للكليات، فلما عجز عن أن يقول إنه يلبس طربوشًا، قال إنه يلبس قلنسوة، ولما عجز أن يقول إنه يلبس جزمة، قال إنه يلبس نعلًا، وفر من وصف أثاث حجرة أو ملابس شخص لأن أسماءها إفرنجية، فقال ألفاظًا عامة ليست دقيقة.

إن شئت فانظر إلى نوع من أنواع الأدب اللطيف وهو الفكاهة والنوادر كيف نما في اللغة العامية بأكثر مما نما في اللغة الفصحى لأنها لغة التخاطب في المجتمعات والحياة العامة.

ولم أسق هذا لأقول بتفضيل العامية على الفصحى، فهذا لا يخطر لعاقل على بال، ولكن لأدلل على ما أصاب العامة والخاصة من وجود لغتين في العالم العربي بهذا الوضع.

هذا هو الداء، فما الدواء؟

سؤال في غاية الصعوبة والخطورة معًا، فقد يرى قوم أن الأمور سائرة بطبيعتها سيرًا

حسناً لحل هذا المشكل، فاللغة العامية تنهذب بانتشار الثقافة وسماع الراديو والسينما والتمثيل وقراءة الصحف وما إلى ذلك، واللغة الفصحى تسهل بالصحف والمجلات وحاجة الكتاب إلى أن يفهمهم أكبر عدد ممكن، وهذا حتماً يؤدي إلى تقارب اللغتين أو اتحادهما على مر الزمن.

وإني لا أنكر عمل الزمان في التقريب بين اللغتين، ولكنني من جهة أخرى أرى أن هذا التقارب إنما هو بين عدد محدود من سكان المدن كالعمال والصنّاع ومن في حكمهم، أما السواد الأعظم من الأمة وهم الفلاحون، فهم بعيدون عن هذا التقارب. ومن جهة أخرى فلست أومن مطلقاً أن لغة العامة مهما ارتقت ستكون يوماً من الأيام لغة معربة كاللغة الفصحى، ونشر الثقافة العامة بين الشعب جميعاً يعوقه الإعراب، فنحن نعلم الطلبة نحو ثلاثة عشر عاماً تعليماً مجهداً، ومع ذلك قد يكون واحد منهم في الألف هو الذي يجيد الإعراب والكتابة الصحيحة والقراءة الصحيحة، فكيف تتطلب ذلك في الثقافة العامة التي تعلّم في زمن محدود.

قد كنت رأيت في بعض الأوقات أن نصطنع لغة وسطاً بين العامية والفصحى تنقي فيها اللغة العامية من خرافيشها «كعميش» و«معليش» ونحو ذلك، وتطعم بالكلمات السهلة من اللغة الفصحى وتستعمل فيها الكلمات العامية التي حرفت قليلاً عن اللغة الفصحى فيرد إليها اعتبارها، وفي الوقت عينه تكون خالية من الإعراب تسكن فيها أواخر الكلمات. ثم تستعمل هذه اللغة في التثقيف العام للجمهور وتنشأ بها مجلات وجرائد وكتب لتثقيف الشعب، وبذلك الجهد في أن تنشر ويتكلم بها الخاصة والعامة، وتبقى اللغة الفصحى لتعليم الخاصة ومن يودون استكمال التعليم في الجامعات ونحوها حفظاً لتراثنا المجيد القديم وربطاً بين ماضينا وحاضرنا.

ولكن عيب هذه الفكرة صعوبة اصطناع اللغة وبثها ونشرها بين الجماهير الذين وضعوا لغتهم العامية مع اللبن، وبين أيدينا مثل على ذلك، وهو أن لغة الإسبرانتو قد اصطنعت اصطناعاً وسهلت وسائلها وبذل في نشرها جهود جبارة، ومع هذا لم تتجح النجاح المرجو لها وإن كانت هناك فروق بين الإسبرانتو والرأي الذي شرحت.

على كل حال فقد أثرت هذه المشكلة وعرضت بعض حلولها لأبين خطرها وقيمة بحثها، ولعله لو اجتمع مؤتمر من رجال العالم العربي وعلمائه وأدبائه، وقصروا بحثهم على هذه

المشكلة وخطرها، وعرضوا للحلول الممكنة، وتجردوا في بحثهم من سيطرة القديم والفه، ووصلوا إلى حل يرضونه، لأدى للعالم العربي أجلّ خدمة.



وأنتقل بعد ذلك إلى المسألة الثانية وهي مشاكلنا في الأدب العربي الحاضر، وأحب أن أنه إلى أنني أستعمل الأدب بمعناه الواسع كالذي نستعمله عندما نقول «كلية الآداب» فيشمل التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب الصرف وما إلى ذلك.

ومشكلتنا فيه كمشكلتنا في اللغة من حيث إن الحضارة الحديثة أنتجت فيه إنتاجًا ضخماً في جميع فروعها ونواحيها، وسائر أهلها فيه مقتضيات الأحوال والأزمان، وكما تقدموا في مادته وموضوعاته تقدموا في طريقة عرضه وإخراجه، ثم اعتبروا إنتاج كل أمة ملكاً مشاعاً للأمم الأخرى، فلا يظهر كتاب جديد كبير القيمة في أمة حتى تنقله الأمة الأخرى إلى لغتها، حتى وضعت كل أمة حية يدها على كل ثروة العالم الأدبية ومكنت أبناءها من السباق في الإنتاج.

وهذا ما يجب أن تفعله كل أمة تريد الحياة، فكل علم وكل أدب لا يحيا إلا بالتطعيم، وإلا بالوقوف على العلوم والآداب الأخرى حتى يستفاد منها وينبني عليها، وحتى في الأدب الصرف، أمام الإنجليزي وبلغته خير نتاج الفرنسي والألماني والأمريكي والسويدي والروسي بل والشرقي، وهكذا في كل أمة.

في ضوء هذا ننظر ماذا فعل العالم العربي إزاء هذه الثروة الضخمة؟ إنه - من غير شك - في نهضته الحديثة قد قام بمجهود مشكور في ترجمة كثير من الكتب القيمة في شتى فروع الأدب وفي الاقتباس منها واستغلالها بمختلف الأشكال، ولكن هذا المجهود معيب من نواح:

الأولى: أنه مجهود غير كاف، فالثروة ضخمة جداً والترجمة ضئيلة بالنسبة إليها، ولعل العذر أن الإنتاج القيم نتج في أوروبا من عهد نهضتها في القرن السادس عشر، وتأخرت نهضتنا، فلم تبدأ إلا في نحو أوائل القرن التاسع عشر، فلم نلحق هذا التلاحق في الإنتاج الأوروبي.

ثم إن القادرين منا على الترجمة الصحيحة نسبة ضئيلة بالقياس إلى عددا الذي يبلغ نحو سبعين مليوناً بسبب ضعف الثقافة وقلة عمقها وقلة عدد الذين يستفيدون منها.

والثانية أن هذا المجهود مع قلته غير منظم، فالمجهودات مجهودات فردية مبعثرة، والكتاب الواحد قد يبذل في ترجمته مجهودان لا يعرف أحدهما ما يفعل الآخر. والطريقة المثلى التي يجب أن نسلکہا هي - أولاً - حصر أمهات الكتب التي يجب أن تترجم إلى اللغة العربية من اللغات المختلفة، ووضع سجل لها يزيد كلما زاد الإنتاج الأوروبي ويتقص بما ترجم منه، ويشارك في وضعه جهازة الأدباء والعلماء في العالم العربي - وثانياً - تعاون الدول العربية والهيئات العلمية والأدبية على الإنتاج المنظم، وسخاء الدول في الإنفاق على هذا الباب، فليس إصلاح العقل وغذاؤه بأقل قيمة من إصلاح الأرض.

. وإذا كان أدبنا العربي الحاضر يستمد وجوده من الأدب الغربي بالترجمة والاقتباس، فهو كذلك يستمد من التراث القديم، وهي ثروة واسعة لم تستغل استفلالاً صحيحاً كافياً، وما قلناه هناك من القلة والفوضى ينطبق على الأمر هنا انطباقاً تاماً، ولعل في الجامعة العربية - أيضاً - الأمل في القيام بهذا العبء وتنظيم التعاون ووضعه على أسس ثابتة.

إذا تمّ هذا أمكن للأدب العربي أن يسير في موكب الأدب العالمي ويأتي بلون جديد بما يستغل من منابع الشرق الأصيلة.

ومسألة أخرى في أدبنا الحاضر - وهنا أتكلّم عن الأدب البحت من شعر ونثر فني وقصص - فأراه مقصراً في وصف حياتنا الاجتماعية وعرضها ونقدها وتوجيهها، وهذا جزء هام من رسالته، بل أرى أنه في الأيام الحاضرة أقل رعاية لهذا الأمر من الأيام القريبة الماضية، فقد كان شعر شوقي وحافظ أملاً بأحداثنا ومعالجتها من شعر اليوم، فكان كلما عرض حادث للأمة سياسياً واجتماعياً شعراً فيه، كما يدل على ذلك ديوانهما، وليس هذا شأن الشعر اليوم.

لقد وجّه كثير من الشعراء والأدباء وجهتهم نحو أدب العرب يقتبسونه ويقلّدونه في موضوعاته وأساليبه، ولكن فاتهم أن هذا الأدب لا يكون أصلاً، إنما الأصالة أن يتقنوا بالأدب العربي ما شأوا، ثم يهضموه ويستخلّوه، ثم يوجهوا وجهتهم نحو قومهم وحياتهم الاجتماعية وأحداثهم الهامة، ويصوغون من ذلك كله قصصهم، وينشؤون فيه شعرهم، ويوجهون أمهم إلى مثل أعلى يرسمونه، وإصلاح ينشدونه، أما السبح في الخيال فقط، والتقليد فقط، فإذا قال شاعر غربي «في وادي القمر» قلنا «في وادي القمر»، وإذا قال في «بحر الدموع»، قلنا «في بحر الدموع» فضرب من الفقر الفني.

إن قال قائل: إن الفن للفن، قلنا: هل تمّ مانع من أن يكون هذا شأن بعض الفن وأن

يكون بعضه الآخر فناً لخدمة المجتمع؟ لقد شبع الأدب العربي من الأدب الغنائي لتصوير العواطف وبكاء الحب والإفراط في المديح والثناء وما إلى ذلك، فلماذا لا يكمل نفسه بالأدب في تصوير المجتمع وبؤسه وسوء موقفه الاجتماعي والسياسي وتخلفه عن غيره وبث الشعور بالنقص وبعث الأمل في مستقبل خير من الحاضر، فالباحثون العلميون يبحثون المشاكل الاجتماعية علمياً وعقلياً، والأدباء يمدونهم بتهييج المشاعر والعواطف نحو الإصلاح.

على هذا سار الأدب الغربي نفسه الذي نقلده، ففيه الأدب الغنائي وفيه الأدب الاجتماعي، فيه شرح عاطفة الحب وفيه قصة تمثل بؤس الكوخ وشقاء العامل، وفيه «اليوتوبيا» التي تصور مجتمعاً أسعد من مجتمعنا الحاضر، فلم نقلده في الأول، وإذا قلناه في الثاني، صوّرنا غير بيتنا، ولم نصلر عن مجتمعنا؟

وأخيراً مشكلة ثالثة في الأدب، وهي التي أشرت إليها في مشاكلنا اللغوية وهي أن أدبنا كله أدب الخاصة، وليس فيه شيء للعامة، ومعنى ذلك أننا نغذي بالأدب عشرين في المائة من الشعب أو أقل من ذلك ونترك الثمانين في المائة من غير غذاء، وهذه حالة في منتهى الخطورة، فالغذاء الأدبي ضرورة من ضرورات الحياة لكل إنسان، لا يصح أن يستغني عنه إلا الحيوان، وضعف الغذاء الأدبي يضعف الرأي العام، ويجعله ضحية للمهوشين من السياسيين والدجالين والمخرفين، ثم هو - أيضاً - يدعو إلى سوء تقويم الأشياء قيمة صحيحة، فالشيء التافه يقوّم بأكثر مما يقوم الشيء الخطير، كما إذا مرض المريض فلا يعني بعلاجه واستدعاء الطبيب له، ولكن إذا مات أقيم له المآتم وصرف عليه أضعاف أجرة الطبيب وثمان الدماء، ومثل هذا كثير، كما أنه هو السبب في عدم انضباط العواطف وتهيجها لأنفه الأسباب وسكونها عند أقوى الأسباب، فهو قد يقتل للتعدي على نوبته في الماء، ثم لا يتحرك إذا أهدرت كل حرته، وهكذا.

جمهور الشعب لا يصل إليه الأدب إلا أدباً سخيفاً عن طريق الغناء السخيف أو نحو ذلك. أما أدب يتفقه ويعلي مستواه ويرقي ذوقه ويهذب عواطفه فلا، وليس عندنا أديب للعامة وإنما كل أدبائنا للخاصة.

والسبب في ذلك هو ما ذكرت قبل من وجود لغتين: لغة عامة ولغة فصحي، وأنا إلى الآن لم ننجح في التوفيق بينهما، ولم ننجح في محو الأمية ولا اقتربنا من محوها، والبرامج البراقة توضع على الورق، ثم تنام نومًا عميقاً عند التنفيذ.

ثم نحن لا نعترف بالواقع فنقرر أن السواد الأعظم أمتي، ويجب أن يتغذى بالأدب، فنعمم الراديو - مثلاً - في القرى، ونحدثه بلغته العامية، ونثقفه بها، ونقص عليه قصصاً أدبياً بها، فنحن نترفع عن ذلك حرصاً على اللغة الفصحى من الفساد واستمساكاً بالأرستقراطية الفكرية واللغوية، وفي الوقت عينه لا نعزّز الجهل والعامية فنعمم التعليم باللغة الفصحى.

لا هذا ولا ذاك، وتركنا الأمور تجري مجراها، وقنعنا بالأدب يقدم للمعدد القليل المحدود، وتركنا السواد الأعظم من غير غذاء.

ولا أمل في إصلاح هذا إلا بحلّ مشكلة البرزخ بين اللغتين أولاً، ومواجهة الواقع ثانياً. وقد حلت الأمم هذا المشكل من ناحيتين: من ناحية توحيد لغة الكلام ولغة الكتابة تقريباً. ومن ناحية محو الأمية، فكان لكل إنسان أدبه بمقدار ثقافته وعقليته، وكلاهما أمر لا بد لنا منه.



الذوق الأدبي

لكل عصر ذوقه، وهذا الذوق يتحكم في أدب الأدباء، من شعراء وكتّاب إلى حد بعيد، فذوق العرب في الجاهلية غير ذوقهم في العصر الأموي والعباسي، وغير ذوقهم اليوم، ولذلك كان أدبهم مختلفًا. جاء عصر كان الذوق العام لا يستنكر التعبير عن العلاقات الجنسية بأصريح لفظ حتى في مجالس الخاصة والخلفاء. وذوقنا اليوم يستهجن هذا كل الاستهجان ويتطلب، في التعبير عن هذا، الإشارة البعيدة والإملاء الخفية. وكان الذوق في العصر الأموي يستنكر من العربي أن يكون صانعًا أو يتصل بالصناع، ولذلك كان ركن كبير من أركان هجاء جرير للفرزدق أنه قين (حداد) وابن قين ولم يكن آباء الفرزدق حدادين، ولكن كان لأبائه أرقاء يعملون في الحدادة. ونرى اليوم بأذواقنا أن هذا الضرب لا يصح أن يكون أساسًا للهجاء، بل نرى الوزراء من العمال يفخرون بصناعتهم في نشأتهم وشبابهم لأن الذوق اختلف.

ونحن في قرائتنا للأدب المختلفة لا نقدرها كما يقدرها أهلها، فنحن لا نقدر روايات شكسبير كما يقدرها الإنجليز ولو فهمناها، ولا نقدر روايات جوته كما يقدرها الألمان ولو فهمناها، لأن التقدير يعتمد على الذوق، والكتّاب يراعي هذا الذوق فيما ينتج، والذوق يختلف، فالتقدير يختلف.

إن ما نقرأ من الآثار الأدبية لكل عصر هو ظل ذوق هذا العصر وأثر من آثاره، ونتيجة لتقدير ذوقه للأشياء. حتى مظاهر الأسلوب من ميل إلى السجع أو الترميل والإفراط في أنواع البديع أو التخفيف منها والاستطراد وعدمه، كل هذا متأثر - إلى حد كبير - بذوق العصر.

ويأتي عصر يغمر فيه الناس بموجة دينية، فيكون الذوق متأثرًا بذلك، فيتأثر به الفن والأدب، ويتلوه عصر يميل فيه الذوق إلى التحرر من الدين والاستمتاع بمباهج الحياة إلى أقصى حد فيتأثر بذلك الأدب؛ وعلى هذا يمكننا أن نفهم الأدب من روح العصر الذي نشأ فيه ونفهم روح العصر من أدبه، وعلى هذا - أيضًا - يكون تاريخ أدب كل أمة تاريخ ذوقها،

أو بمباراة أخرى تاريخ روح عصرها. انظرُ إلى أدب أي عصر وتعمقُ في النظر إليه، تعرف قيم الأشياء في نظر أهله، وإذا عرفت القيم عرفت الذوق وكذلك العكس.

وكان الذوق الذي يقوّم الأدب ويغدق على أهله هو ذوق القصور، فانطبع الأدب بهذا الطابع وغلب عليه المديح وما إليه، ثم قويت الشعوب وحلت المطابع والناشرون محل القصور، فهي التي تعطي وتكافئ الأديب، فتحول الأدب إلى ما يوافق ذوق الجمهور؛ ولهذا لما كان الأدب العربي أدب «قصور» كان محلي بكل نواع الزينة من جناس وبديع كالطُرف تهدي إلى الملوك، فلما أصبح أدب شعب تحرر من الزينة لأن الشعب يقوّم الحاجيات أكثر مما يقوّم الكماليات.

إننا نستطيع أن نحكم على ذوق الأمة بنظرنا في مجموعة من صحافتها وكتبها الأدبية الرائجة، لأن جمهرة الأديباء يتبعون ذوق جمهورهم أكثر مما يرمى القراء إلى ذوق أدبائهم لو ارتفعوا عنهم.

إذا رأيت المهارات الصحفية تنزل إلى الحضيض في السباب والشائم والفضائح، ورأيت إقبال الجمهور عليها كثيرًا وأنها تقابل بالترحيب، فاحكم على ذوق الأمة الأدبي بالضعف، كما تحكم على الأسرة التي يتسبب أطفالها بكل ألفاظ الهجوم على مسمع من آبائهم بالانحطاط، لأن الذوق الراقى لا يحب الهجاء الصريح ولا الهجاء العنيف، إنما أقصى ما يسمح به اللهجة الدالة والإشارة المفهومة. ولا أدل على ذلك من النظر إلى حالتنا من ثلاثين سنة أو نحو ذلك، فكانت جريدة «كالصاعقة» أو «المسامير» أو «حمارة منيتي» تلقى رواجًا كبيرًا بين عامة الشعب، وكلما كانت الجريدة ممعنة في السباب المقذع كانت أكثر رواجًا. وهي لو بعثت اليوم من قبورها أو قلدت في منحائها لم تجد رواجًا لأن ذوق الجمهور ارتقى.

وكذلك لو قارنت الآن بين مجموع الصحف الشرقية والصحف الغربية لم تجد في هذه من المهارات الشخصية والسباب المقذع ما تجده في بعض الصحف الشرقية، لأن ذوق الجمهور ارتقى. والصحيفة التي تقع في مثل هذا تجد من اشمئزاز الذوق ما يميتهما، كما تجد أن ظروف الأسم الحاضرة يجب أن تشغلها مصلحتها العامة ومستقبلها الخطير أكثر مما يشغلها أمور شخصية؛ فإن كانت هذه الأمور الشخصية تمس صالح الجمهور عولجت أمام القضاء في حزم وسرعة، لا أن تكون شغل الأمة الشاغل أزمانا طويلة.

كذلك إن رأيت مجلات الجمهور تعنى بالمسائل الجنسية أكثر مما تعنى بالناحية الثقافية، وبالصور الخلية أكثر مما تعنى بالصور الرفيعة، دل هذا على انحطاط الذوق الأدبي

للجمهور، لأن في الحياة أمورًا أكثر من نظرة الرجل إلى المرأة والمرأة إلى الرجل. قد يصح أن يكون هذا شيئًا من الأشياء، أما أن يكون كل شيء أو أهم شيء، فدليل على فساد الذوق الأدبي.

تسألني: وبِمَ يرقى الذوق الأدبي في الأمة؟

أما في الخاصة فعماد ترقية الذوق الأدبي هما «الجامعة» و«البرلمان»، فهما المثل الذي يحتذى، فإن رقي ذوقهما بحسن تقويمهما للأشياء. وما يقال وما لا يقال وكيف يقال، وما يفعل وما لا يفعل وكيف يفعل، قلدت سيرتهما في الجماهير، فالجامعة نموذج الناشئين، والبرلمان نموذج الصحفيين والسياسيين.

إن هؤلاء الجامعيين والبرلمانيين مظنة الثقافة الواسعة والقراءة العميقة والاطلاع الواسع، والإتصال بذوي الثقافة والذوق المهذب في العالم المتمدن، فأحرى بهم أن يقودوا الذوق الأدبي في الأمة.

وأما في الجماهير، فويل لنا من الفقر والامية، فهما الحجران اللذان يصطدم بهما كل إصلاح. وإن فساد الذوق أكثر ما ينشأ من الفقر والجهل. إن الطفل الذي ربي في بيت قدر ووسط قدر لا يأنف من قذارة الشوارع، ولا من قذارة ملابسه، ولا من قذارة وسطه. فكيف - إذا كبر - نتطلب منه أن يأنف من النكتة القبيحة، والحكاية القذرة، والسباب القذر؟ وإن الأمي الذي لم يقرأ كتابًا، وكل غذائه الأدبي أغاني وضيفة وحكايات ونوادير وضيفة لا يمكن أن يرقى ذوقه فيأنف من الهجر.

عماد الذوق الفني إدراك الجمال في كل صورته، من جمال منظر، وجمال أزهار وجمال طبيعة، وجمال نظام، فإذا شاع هذا الإدراك وربى في البيت والمدرسة والمجتمعات، أمكننا بخطوة يسيرة أن ندرك بذوقنا جمال المعاني، فلا نضحك إلا من النادرة المؤدبة، ونفر من السياسي المهرج، ومن الصحف السبابة، ومن كل شيء قبح مادة أو معنى. وإذا رقي ذوق الجمهور، رقيت السياسة ورقى الفن والأدب.

* * *

الزعامة والزعماء

عَوَدَتْنَا الطَّبِيعَةُ أَنْ تَرِينَا - فِي كُلِّ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَجْمُوعَاتِ - مَنْ يَحْتَلُّ مَكَانَ الصَّدَارَةِ مِنْهَا، وَيَتَمَيَّزُ بِصِفَاتٍ خَاصَّةٍ عَنِ سَائِرِ أَفْرَادِهَا.

حتى في النبات، نجد في كل مجموعة نبتة رائعة تلفت الأنظار إليها بسُمُوِّ في نموها، أو بإزهارها زهرة تميزت بالجمال، وفي البستان سرعان ما نرى شجرة فاقت أقرانها بجمال استوائها، أو علوها وتفوقها، أو بكثرة أثمارها، أو حلاوة ثمرتها والكل يزرع في أرض واحدة ويسقي بماء واحدة.

وهذا في عالم الحيوان أظهر، فكل خلية نحل لها ملكة تأمر فتطاع، وتدعو فتجابه [من مجزوء الرجز]:

مَنْ لَكُم مَذْبُورَةٌ

بِأَمِّ رَأَةٍ مَوْمِرَةٌ

تَحْمِلُ فِي الْعَمَالِ وَالـ

صِنَاعِ عِبِّ السُّيْطَرَةِ

فَاعْجَبْ لِعُمَمَالِ يَوْلُـ

وَنِ عَلَيْهِمْ قَيْسَرَةٌ

وفي كل قطع شاة متميزة، وفي كل عش دجاج ديك متفوق.

فإذا أتيت إلى الإنسان، فالأمر فيه أبين. في كل مجتمع رئيس، بدوًا كانوا أو حضراء، أطفالًا أو كبارًا، رجالًا أو نساء. تجمع الطلبة في الفصل فيكون لهم في الذكاء أول، وتجمعهم في الألعاب الرياضية فيكون بينهم في ألعابهم ماهر، وتجري بينهم سباقًا في أي ضرب فيكون منهم الفائز، وفي البدو شيخ القبيلة، وفي الحضرة الأمير، وفي الديانة الشيخ والقيس، وفي الحكم المدير والوزير، وفي شؤون الاجتماع المصلح، وفي السياسة رئيس الحزب.

وإذا كان هناك تفوق ورياسة، فذلك يستلزم سلطة وسيطرة من جانب، وخضوعًا وطاعة من جانب.

قف وقفة في حظيرة الدجاج، ترّ السيادة والخضوع بين الديكة بعضها وبعض والدجاج بعضه وبعض، والديكة والدجاج معًا، عند التقاط الحب، وحسو الماء واختيار المكان الصالح للنوم، وهكذا.

وانظر إلى الأسرة يسودها الرجل، واستعرض ضروب السيطرة وضروب الخضوع، وانظرها تسودها المرأة. واسمع للأمر والنهي والذلة والاستسلام، وهكذا. فمتى كانت سيطرة هنا، كان خضوع هناك. وقد تتعاور السلطة والذلة على الشخص الواحد، فقد يكون الرجل مسيطرًا بماله وشبابه، ثم ينقلب خاضعًا لفقره وشيخوخته، وقد تسيطر المرأة لجمالها، ثم تزول السيطرة بزواله.



ومخايل السيطرة والسيادة كثيرًا ما تظهر في الأطفال منذ نشأتهم، كالذي روي أن رجلًا نظر إلى معاوية وهو غلام صغير فقال: إني أرى هذا الغلام سيسود قومه. فقالت أمه هند: ثكلته إن كان لا يسود إلا قومه.

وقد تكون هذه عن وراثة يرثها، كالبذرة الطيبة تختار لثمر ثمرًا طبيعيًا، وتأتي البيئة فتنتمي هذه الوراثة وتغذيها، وقد تسوء فتضعفها أو تفتنيها؛ فمنزلة الطفل في الأسرة لها أثر كبير في تقوية خلق السيادة أو إضعافه، فقد يكون الطفل أول ولد لأبيه، ثم يرزقان بطفل آخر، فيحولان عطفهما وتدليلهما إليه، فيشور الأول ويجتهد أن يلفت النظر إليه بعنفه وقوته وسطوته، فينشأ عنده حب السيطرة، ثم تساعده الظروف الأخرى خارج البيت كمهارته في اللعب أو أوليته في فصله، ونحو ذلك، فيعدّه كل ذلك إلى السيطرة في الحياة، وقد يقسو الأب أو المعلم على الناشئ، فيدفعه ذلك إلى مقابلة القسوة بالقسوة، فيتولد عنده حب السيطرة، وقد تزيد قسوة الأب أو المعلم فتميت نفس الناشئ وتذله، وهكذا، مئآت ومئآت مما يجري في الحياة - من كتاب يقرؤه ودين يتدين به وأصدقاء يماشرهم وعمل يتولاه، وروايات يقرؤها، وشعر يحفظه إلخ. كلها تؤثر في مصيره من السيطرة أو الخضوع.

والزعيم يتفاعل مع بيئته فتكوّنه ويكوّنها، وتغذّيه ويغذيها، وبعض الناس قد منح من القوة ما يمكنه من الزعامة حيثما حلّ وأين رميت به، كالذي يصفه المتنبي [من الكامل]:

إن حلّ في فُرْس ففِيهَا رُئُهَا⁽¹⁾

كَسَرَى تَلَدَل لَه الرُقَاب وَتَحَضَّعُ

أَوْ حَلَّ فِي روم ففِيهَا قُيَصَّرُ

أَوْ حَلَّ فِي عُرْب ففِيهَا تُبَّعُ⁽²⁾

* * *

وليس كل سيطرة زعامة، فهناك سيطرة بحكم المنصب كالمأمور في مركزه أو المدير في مديريته أو الوزير في وزارته أو القائد في جيشه، فهذه كلها لا تخول لصاحبها أن يسمّى زعيماً.

وهناك سيطرة بسبب الملكية، كسيطرة مالك الأرض على فلاحه، أو صاحب المصنع على عماله.

وهناك سيطرة بسبب نظام الطبقات كسيطرة ذوي البيوتات الكبيرة على ذوي البيوت الصغيرة، وسيطرة الباشا على من هم أقل منه مرتبة، أو الموظف في الدرجة الأولى على من في الدرجة الثامنة، أو نحو ذلك، فهذه كلها ليست زعامة، إنما ركن الزعامة هو خضوع الجَم الغفير من الناس بإرادتهم واختيارهم لمزايا خاصة يرونها في الزعيم.

* * *

والصفات التي تستوجب الزعامة تختلف باختلاف نوع الزعامة، فهناك زعامة سياسية وزعامة علمية وزعامة دينية وزعامة حربية الخ، كما أنها تختلف باختلاف الجماعات وتصورهم للممثل الأعلى للحياة. فلما كان عند العربي -مثلاً- المثل الأعلى عماده الشجاعة والكرم كانت الزعامة هاتان الخصلتان. وقد قال عمر: «السيد هو الجواد حين يسأل، الحليم حين يستجهل، البار يمن يعاشر» فجعل السيادة في الكرم والحلم والعطف، وعدواً سلم بن قتيبة سيّداً «لأنه كان يركب وحده يرجع في خمسين»، فجعلوا السيادة في الشجاعة، كما جعلوا من شروط السيادة صفات سلبية كالترفع عن الصغائر، فقالوا: «لا سوّد مع انتقام» إلخ. واليوم يعد من أهم صفات الزعيم الذكاء وسعة العقل والثقة بالنفس والرحمة بالناس

(1) أي: فهو فيها ربهَا، وكسرى بدل من ربهَا، وكذلك قوله: «ففيها قيصر وفيها تبع»، أي: فهو فيها

(2) ديوانه 20/3.

قيصر وتبع.

والعطف عليهم والقدرة على ابتكار الخطط وحب العدل والفصاحة في القول مع القدرة على
الدعابة، هذا إلى الصبر على الشدائد واحتمال المكروه، فلا زعامة من غير عناء كما يقول
الشاعر [من الوافر]:

أَتَرْجُو أَنْ تَسْوَدَ وَلَا تُثَمِّنِي

وَكَيْفَ يَسْوَدُ ذُو دَعْوَةٍ بِسَخِيلٍ؟

ويختلف الزعماء في تفوقهم في هذه الصفات أو بعضها ونسبة تفوقهم فيها، وقد يفقدون
بعضها ويعتاضون عنها بتمييزهم في بعضها الآخر.

ثم إن هذه الصفات قد يتصف بها الزعيم حقاً ويتخلق بها صدقاً، وقد يتصنعها رياء، فلا
تتطلي إلا على رأي عام لم ينضج، وشعب لم يكتمل.



كذلك الزعماء أشكال وألوان: فهناك الزعيم الضاغط المتحكم الذي يضطر الجمهور أن
يؤمن به وأن يتوجه كما يوجهه، ويسد عليه منافذ تفكيره ومناقس مشاعره، ثم يدفعه دفعاً إلى
ما يريد هو، مثل هتلر وموسوليني وبعض مؤسسي المذاهب الدينية. وهناك الزعيم الذي يمثل
عواطف الجماعة ومشاعرها، فيكون للجماعة آمال ومشاعر فيها شيء من الغموض وشيء من
الميوعة، فيأتي هو ويوضحها ويمثلها ويلورها، ويكون لسانها القوي في التعبير عنها وقلبها
الحار الذي ينبض بأمانيتها، ويكون هذا سر زعامته، يستطيع أن ينطق بما يشعرون ولا
ينطقون، ويحدد الأغراض التي لا يحدون، ويقودهم إلى تحقيق ما يؤمل ويؤمنون.

ومن ناحية أخرى هناك الزعيم النائر والزعيم المعتدل؛ فالزعيم النائر لا يراعي التقاليد
والأوضاع، ويدعو إلى الوصول لهدفه بمنف وقوة، لا ينظر إلى الماضي ولا إلى الحاضر،
ولكن يُسخر بالصورة التي يرمسها للمستقبل. والزعيم المعتدل يراعي الأوضاع والتقاليد
ويدعو إلى التقدم البطيء، ويربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل، ويرى أن الطفرة
محال، وخير الإصلاح ما استطاعه الشعب، وخير السير ما كان إلى الأمام في أناة. ولذلك
يرمي الثاني الأول بالتهور، ويرمي الأول الثاني بضعف العزيمة والجمود.

ومن ناحية الموضوع نرى أن هناك زعيماً دينياً وزعيماً سياسياً وزعيماً اقتصادياً وزعيماً
علمياً، وهكذا.

وهم على اختلاف أنواعهم وألوانهم تحتاج إليهم الأمة حاجة الجيوش إلى قوادها،

والسيفينة إلى ربانها، والزعامة من كل نوع ليست لعب أطفال ولا اعتمادًا على ثروة كلام، ولا على ضخامة مال. إنها قيادة أمة، تعتمد على فلسفة وعلم وفن واستعداد خاص ومران طويل.

* * *

-2-

تتطلب الزعامة قيادة الجماهير، وهو عمل من أشق الأمور وأصعبها، لأن الجماهير - عادة - تخضع للعواطف والانفعالات الوقتية أكثر من خضوعها للعقل والتفكير الهادئ المعتز، ولذلك قد تتحول من عاطفة الرحمة إلى القسوة العنيفة في لحظة، وهذا هو السر في أن الزعيم النائر الهائج المشبوب العاطفة أنجح في قيادتهم من الزعيم الهادئ المفكر.

ومن ثم كانت العلاقة بين الزعيم وأتباعه من أدق العلاقات وأكثرها تعرضًا للخطر. فالزعيم دائمًا في الميزان، كل كلمة منه وكل فعل يصدر عنه، وكل كلمة أو فعل من مؤيديه أو معارضيهِ تؤثر في ميزانه بالرجحان أو عدمه.

ولشخصية الزعيم أثر كبير في هذه العلاقة؛ فلكل زعيم صورة تنعكس في خيال أتباعه وتؤثر فيهم، وكثيرًا ما يضيف الأتباع إلى هذه الصورة خيالات وأوهامًا من عندهم يخلعونها على الزعيم، وقد يمتددها هو أيضًا في نفسه، ومن ثم كان التفاعل بين الزعيم وأتباعه تفاعلًا قويًا.

والنظر إلى الزعيم يختلف باختلاف حالة الأتباع العقلية والخلقية والاجتماعية والجماعة الضعيفة العقلية قد تُزَعَم المهرج الثرثار، وقد تزعم الهائج الشديد الانفعال أو كثير الملق لهم من غير اعتبار جدي آخر. وقد تخطى الجماعات - حتى الراقية منها - فتمنح من نال ثقتها في ناحية من النواحي الأخرى، فقد ينجح الزعيم في السياسة فيمنح الثقة في الاقتصاد أو العكس، وقد ينجح في الإصلاح الديني فيمنح الثقة في السياسة وهكذا. وقد تكون الأمة في ثوران واضطراب، فتكون العلاقة بين الزعيم والأتباع علاقة مضطربة كذلك، كما في زعماء الثورة الفرنسية، كانوا يرفعونهم فوق الأعناق، ثم ينفضون أيديهم منهم فيسقطون، ثم يدسونهم بالأقدام.

* * *

والمثل الأعلى للزعيم السياسي يختلف باختلاف العصور والبيئات، وهو في هذا العصر -في الأمم الديمقراطية- يتكون من عناصر أربعة لا بد من توافرها جميعاً ليكون الزعيم زعيماً حقاً وهي: الأمانة والشجاعة والذكاء والتعاطف مع الناس.

فأما الأمانة فلنسنا نعني بها ألا يسرق ولا يخون ولا يرتشي، فهذه أمور تطلب من كل فرد في الأمة مهما حقر شأنه، تطلب من الموظف الصغير والتاجر الصغير وكناس الشارع والفلاح الفقير. وإنما تطلب من الزعيم الأمانة بمعنى أدق وأرقى، وهو أن يكون جاداً صادقاً مخلصاً في فكره وقوله وعمله، فهو ليس أميناً إذا أخفى الحقائق عن أمته أو رأى وتظاهر بما ليس فيه، كما أنه ليس أميناً إذا أعمض عينه عن خيانة يرتكبها المقربون إليه أو راعى أسرته أو حزبه على حساب أمته. الأمانة في الزعيم السياسي ألا يسمح لعقله أن تسكن فيه فكرة إلا إذا اعتقد أنها حق، ولا يجري على لسانه قول إلا الحق، ولا يصدر منه عمل إلا إذا آمن بفعه، فإن لم يتوافر فيه هذا العنصر، فهو زعيم مزيف غير أمين.

أما الشجاعة، فلا بدّ له منها في كثير من المواقف، فقد يضلّ الشعب بشتى الأضاليل، فيحتاج الزعيم أن يجاهر بما يعتقد ولو أغضب أتباعه، ولو أغضب الرأي العام، لأنه ليس تابعاً للرأي العام، بل هو قائده ومرشده، يخاصمه أحياناً إذا رأى الخطأ في اتجاهه، وقد يخاصم الحكومة في تشريعها الضار أو تصرفها السيئ، فيحتاج إلى الشجاعة ليهاجمها ويثور عليها. ليس الزعيم الحقّ هو الذي يعيش على التملق للجماهير وكسب إعجابهم بالحق أو الباطل، والكلام بما يسهلهم ويرضيهم. إنما الزعيم الحقّ من له من الشجاعة الأدبية ما يمكنه من أن يسمعهم الكلام المرّ إذا اقتضى الحال، ويخالفهم إن رأهم على ضلال، ويقومهم إن اعوجوا، ويدعوهم إلى الصراط المستقيم إن انحرفوا، ولو عرضه ذلك لفقد زعامته وتشويه سمعته.

ثم لا بد للزعيم من ذكاء ممتاز يدرك به الحقائق ولو بُعد إدراكها، وهو في عصرنا هذا عنصر أساسي أكثر مما كان قبل، لأن الحياة الاجتماعية تعقدت وظروف الأمة تعمل فيها عوامل مختلفة خفية وظاهرة، والمنافع والمضار على أشدّ ما يكون من الاشتباك. وليست أية أمة بمعزل عن العالم، فهي نقطة من محيطه تتأثر بما يجري فيه، وليست العوامل الداخلية بأقلّ تعقداً من العوامل الخارجية. كل هذا يتطلب من تصدّر للزعامة أن يكون له من الذكاء ما يدرك به هذه الشؤون المعقدة إدراكاً صحيحاً ليبيّن عليه حسن تصرفه.

ثم إن علماء النفس اليوم يقسمون الذكاء أقساماً ويتوعدونه أنواعاً. فهناك الذكاء في فهم

النظريات والمسائل المجردة كذكاء الفلاسفة والجامعيين. وهناك الذكاء العملي، والزعيم السياسي أحوج إلى هذا النوع الأخير، وهو إدراك العلاقات الواقعية للمسائل والأشخاص، وهو ذكاء مكتسب من التجارب أكثر ما يستفاد من دراسة النظريات وعمق التفكير، هو ذكاء كالذي يكسبه المهندس من كثرة ممارسته، والطبيب -بعد دراسته- من طول مزاولته.

فالزعيم السياسي في حاجة قصوى إلى ذكاء عملي يفهم به عقلية الناس الذين يعاملهم ويتزعمهم ويعمل لهم وكيف يساسون ووسائل إقناعهم وتوجيههم ومواطن القوة والضعف فيهم، فإن لم يدرك ذلك واكتفى بالنظريات وفهمها، فثقل فُئَل المحامي الذي يقتصر على دروس المدرسة، أو الاقتصادي الذي فهم النظريات ولم ينزل السوق.

وأخيرًا لا بدّ من عنصر «العطف» أو عبارة أخرى شعور الزعيم بأواصر الأخوة بينه وبين من يتزعمهم، ولا يكون ذلك مجرد قول يقوله أو يتملق الجمهور به. إنما هو شعور صادق يتخلل في نفسه ويفيض على أقواله وأعماله. يشعر بعذاب الناس وآلامهم وآمالهم كما يشعرون بل أكثر مما يشعرون، ثم يحمله صدق هذا الشعور على أن يسير بهم إلى الغرض الذي ينشد وينشدون لا أن يستخدمهم في تحقيق مصالحه الشخصية، وأغراضه الذاتية. بهذا العطف يستحلي العذاب في خدمة الأمة، ويهزأ بالمتاعب في سبيل تحقيق الغرض، وبدونه يكون أنانيًا جافًا، إنْ خدع الناس حينًا فلا بدّ أن ينكشف عاجلًا أو آجلًا. إذا ملأ الزعيم هذا الشعور، استساغ التضحية واستعذبها، وإلا كان شرها في كسب الخير لنفسه من وجوهه المختلفة.

* * *

ما أحوجنا في الشرق اليوم إلى زعماء من هذا القبيل تجمعت فيهم هذه العناصر، فيأخذون بيده في نهضته وينثرون السبل أمامه، ويهدونه إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

* * *

أحاديث رمضان:

في الحياة الروحية⁽¹⁾

-1-

في بعض كتب الهند حكاية لطيفة وهي:

إن رجلاً ثرياً له ابن عزيز عليه، فلما بلغ الثانية عشرة، أرسله ليتلقى العمل على خير الأستاذة، وما زال يجتهد حتى استفاد جميع علمهم، وقد بلغ الرابعة والعشرين، فعاد إلى أبيه مزهواً بعمله، فخوفاً بمعارفه، عائباً على من حوله جهلهم وقلة علمهم.

قال له أبوه يوماً:

- يا بني أراك مغروراً بنفسك، معجباً بعملك، هلا طلبت من العلم ما يجعلك تسمع ما لا تدركه الأسماع، وتبصر ما لا تدركه الأبصار، وتعلم ما لا يُعلم.

الابن: أي علم هذا يا أبي؟ فإني لم أسمع به.

الأب: إنه يا بني علم أشبه بالعلم بالطينة التي تصنع منها أشياء كثيرة مختلفة الأشكال، فإنك متى عرفت الطينة وتكوينها عرفت كل ما يصنع منها، ولم يكن الاختلاف إلا اختلافاً في الأسماء، أما الحقيقة فواحدة، كذلك هذا العلم لو علمته لعلمت كل شيء.

الابن: لا شك أن هذا علم لم يعرفه أساتذتي الكبار الذين أخذت عنهم، إذ لو علموه لعلموني، فهل لك يا أبي أن تشرحه لي؟

الأب: وهو كذلك. اتنتي بثمره من شجرة النيجرودا (شجرة هندية).

(1) كتبت في رمضان سنة 1365.

الابن: ها هي.

الأب: اكسرها.

الابن: ها قد فعلتُ.

الأب: ماذا ترى في داخلها؟

الابن: بذورًا صغيرة.

الأب: اكسر بذرة منها.

الابن: ها قد فعلتُ.

الأب: ماذا ترى؟

الابن: لا شيء مطلقًا.

الأب: يا بني، إن هذا الجواهر الذي لم تره هو الروح الذي لم تدركه، وهو الذي كَوّن الشجرة الكبيرة. إن هذا الجواهر أو هذا الروح هو الذي يقوم به كل موجود. إنه النفس. أنه أنا وأنت.

الابن: زدني يا أبي علمًا.

الأب: خذ هذا الملح وضعه في قدح ماء واتنني به في الصباح.

فعل الابن ما أمر به وحضر في الصباح.

الأب: اتنني بالملح الذي وضعت في القدح.

الابن: لا أستطيع، إذ كان قد ذاب في الماء.

الأب: ذق الماء من السطح وأخبرني.

الابن: إنه ملح.

الأب: ذقه من الوسط.

الابن: إنه ملح.

الأب: ذقه من القاع.

الابن: إنه ملح.

الأب: اطرح الماء على الأرض واتتني صباحًا.

عاد الابن في الصباح، فوجد الأرض تشربت الماء وبقي الملح.

الأب: هكذا بدنك أيها الابن. إنك لا تدرك الحق فيه. ولكنه موجود. إنه الروح. إنه

النفس. إنه أنا وأنت.



ترمي هذه القصة إلى أن هناك جوهرًا وروحًا منبثًا في هذا العالم كله على اختلاف أنواعه وأشكاله، هو سر وجوده، ولا فرق بينها إلا في الأسماء، كالفرق بين خشب يصنع شباكًا أو بابًا أو دولابًا، فجوهر الخشب واحد، وإنما تتعدد الأسماء.

إن العلم الذي حصله «الابن» على العلماء قد كشف النقاب عن كثير من الألغاز، ولكنه لم يكشف شيئًا من سر الحياة، وهكذا هو الذي أراد الأب أن يكشفه.

كم تقدم الطب والجراحة فعالج أمراضًا كانت مستعصية، ووقى من أمراض كانت فاشية، ومدّ من أعمار كانت قصيرة.

وكم تقدمت علوم الآلات، فاخترعت المخترعات العجيبة، والآلات الدقيقة الغربية، ولكن إذا وضع لكل هؤلاء العلماء هذا السؤال: ما الحياة؟ وكيف أتت؟ وكيف تنتهي؟ عجزوا جميعًا عجز «الابن» ومعلميه. لقد قالوا: إن جميع النبات والحيوان مركب من خلايا، وكل خلية مركبة كيميائيًا من «كربون» و«هيدروجين» و«أكسجين» و«نتروجين»، فإذا تكونت هذه العناصر بنسب معينة كانت الخلية؛ ولكن كَوْن هذه الخلية بهذه النسب كما نشاء، فلن تستطيع ولن يستطيع العلماء مجتمعين أن يمنحوا الخلية «الحياة». ﴿إِنَّكَ الْذَّيْبُكَ تَقْرُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُمْ * وَإِنْ يَسْلُبْنَاهُم الذُّبَابَ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ * سَمِعَكَ الْمَلَائِكُ وَالنَّطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ * إِنَّكَ اللَّهُ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 73 - 74].

إن الخلية من أحقر نبات إلى أعظم إنسان تتكون من هذه العناصر التي يعرفها العلماء، ولكن ينقصها عنصر يجعله العلماء، هو الحياة، هذا العنصر لا يستطيع العلم إيجاده، وبين العناصر المادية وعنصر الحياة برزخ لا يمكن أن يتخطاه العلم، وقد حار كل الحيرة في وسيلة الاتصال بينهما.

وهذا ما عناه بعضهم من قوله: «إن الدين يبدأ حيث ينتهي العلم». لقد انتهى العلم عند ذكر العناصر الأربعة، وبدأ الدين من هذه النهاية، فقال:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَرْفُقُكُمْ * وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنْ سَّمَاءٍ مَاءً لِيَكُنَّ مِنَ السَّمَاءِ نِجْمًا * إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الفصل: 70].

﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِنَّا هُوَ حَصِيدٌ شَيْبٌ﴾ [الفصل: 3، 4].

﴿أَتَسْتَعْجِلُ مِنْهُ لَمَّا وَاعَدَ * أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الفصل: 17].



ثم هذا التغير المستمر في هذا العالم الفسيح. فالبحر واليابس في تغير دائم، حتى جبال الهملايا لم تكن ثم كانت، وهي في كل يوم غيرها بالأمس، وفي علم الجيولوجيا البرهان الكافي على هذا التغير. فكم مر على الأرض من أطوار حتى أصبحت صالحة لسكانها، وهذه الظواهر التي يلعبها الماء بالأمطار والأنهار والبحار، وهذه الحركات العنيفة المدمرة التي تقوم بها الزلازل والبراكين، وهذه القوى التي تسمى الجاذبية والكهرباء، كل أولئك يقف عندها العلماء في التفسير، فكل علة تفسر بعلة، وكل ظاهرة تفسر بظاهرة، ولكن سر في البحث وراء كل علة وكل ظاهرة فستقف آخرًا عند سؤال لا جواب له:

- لِمَ يلعب هذا البحر الذي أمامي الآن؟ - للهواء. ولِمَ يلعب الهواء؟ - للحرارة. ومن أين أتت الحرارة؟ من الشمس. ومن الذي أودع الحرارة الشمس؟

هنا نقف ويقف العلم، وكذلك في كل ظاهرة: ما حقيقة الجاذبية؟ وما حقيقة الكهرباء؟ ومن الذي وضع هذه القوانين الكبيرة التي يسير عليها العالم ويكتشفها العلم؟ كل هذا - أيضًا - لا مجال العلم فيه، -أيضًا- يبدأ الدين حيث ينتهي العلم.

﴿إِنَّ اللَّهَ يُتِمُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَكِنَّ زَوْلًا لَكُم مِّنْ قَبْلِهِ إِذْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ﴾ [فصل: 41].

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِاتِّبَاعِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ وَالسَّمَاءَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣١﴾ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَسْأَلُوهُ يَغْتَبِغْ لَكُمْ لَآئِنَ اللَّهُ بِكُم لَشَدِيدٌ﴾ [الفصل: 31].

شَوْهًا إِنَّكَ الْإِنْسَانُ لَقَلْبُومٌ كَكَاذًا ﴿ [إبراهيم: 32 - 34].



وسلك الناس في معرفة الله طريقين: طريقًا داخليًا وطريقًا خارجيًا، فالداخلي أن يستغرق الإنسان في نفسه بتصفيتها وتنقيتها وتهذيبها بالرياضة حتى تنكشف له نفسه فتكشف الحقيقة فيكشف الله .

وأساس هذه الطريقة أن النفس الإنسانية قبة من الله أودع فيها العلم بالحقائق، وإنما يحجبها المكوف على الشهوات والاعتصار على الاشتغال بالمادة.

وكان يرى هذا الرأي سقراط وبعض أتباعه وأفلوطين وابن سينا في قصيدته المشهورة (هبطت إليك من المحل الأرفع).

والطريق الخارجي يعتمد على النظر في العالم وتتبع مظاهره وقوانينه كما يفعل العلم، ويبحث في أصلها ووحدة قوانينها ونظمها حتى يدرك الله من ورائها.

وكثيرًا ما يشبه المتصوفة الطريقين بحفرة، قد تمتلئ بالماء من جدول يصب فيها، وقد تمتلئ بالماء من نبع ينبع منها .

والطريقة الأولى طريقة المتصوفة، يتلقون المعارف بالتأمل في نفوسهم ورياضتها، والطريقة الثانية طريقة المؤمنين من العلماء والفلاسفة، وَقَلُّ من يجمع بينهما .

الطريقة الأولى تعتمد على العاطفة ونوع خاص من المزاج، ولذلك لا تنجح في يد كل أحد، ولا تحتاج إلى ثقافة، ومن أجل هذا قد ينجح في التصوف الأمي ومن لم يقرأ علمًا، ويأتي بالعجائب في دقة الذوق والوقوع على معان في غاية السمو .

وأما الطريقة الثانية فتعتمد على العقل، ولذلك كان لا بد لها من ثقافة علمية منظمة، ولا ينجح فيها إلا قرويَّ العقل دقيق الفهم واسع النظر .

أسلوب الطريقة الأولى رياضة النفس واستحضار الله في كل خاطرة وكل تصرف وفي كل ما يسمع ويرى . وأسلوب الثانية المنطق ودراسة المقدمات وفحصها وامتحان النتائج وصدقها .

ومن لم يذق إلا طريقة واحدة، عاب الأخرى، فالصوفي لا يعبا بطريقة العقل في الوصول إلى الله، والعالم يرى طريقه التصوف إمعاناً في الخيال.

ومن ذاق الطريقتين -كالغزالي- فضّل الطريقة الأولى في مجال الدين، واحترم الثانية في مجال العلم.

وكلٌ ميّسّر لما خلق له.

* * *

-2-

إن كنت ذا مزاج علمي، فانظر الله في هذا النظام العجيب الدقيق في العالم، من أصغر ذرة إلى أرقى جسم، من الحصىة إلى الجبل، من البذرة إلى الشجرة، من الحشرة إلى الإنسان، من السديم إلى الشمس، من الأرض إلى السماء، تجدها كلها مكونة تكويناً واحداً في ذرتها، خاضعة لقوانين واحدة في سيرها، فلم يخبط منها شيء خبط عشواء، ولم يسر منها شيء حيثما اتفق. إنما هو النظام الدقيق والقانون المحكم والعقل الكلي المسيطر على الجميع، ولو كان العالم وليد الاتفاق والبحث والمصادفات المفاجئة، لاختلّ نظامه وما بقي لحظة.

وكلّما تقدّمنا في العلم، تقدّمنا في اكتشاف القوانين، وما لم ندرك قوانينه فجهل بها لا خلو منها، ولولا هذه القوانين المنظّمة الشاملة المبنوثة في العالم والتي يخضع لها خضوعاً دقيقاً، لم يكن شيء اسمه العالم، ولكان العلم مستحيلًا، فليس العلم إلا طائفة من القوانين لجزء من أجزاء العالم، ولكانت الفلسفة مستحيلة، فليست الفلسفة إلا اكتشاف القوانين الكلية للعالم، ولا شك أن العالم محكوم بقوانين معقولة يتجاوب معها عقلنا، وإلا كان الفهم أيضًا مستحيلًا.

وأعجب ما في هذا النظام قوة ارتباط أجزاء العالم ارتباطًا يجعله وحدة؛ فإن رأيت طفلًا بلا أسنان، فتمّ لبن، وإن نبتت أسنانه فتمّ ما يمضغ، وإن رأيت معدة فتمّ أسنان، وكل مجموعة من خلايا الإنسان تقوم بوظيفة لا يقوم بها غيرها ولا بد منها لنفسها وغيرها، وإن صاحبت ألفت صيحة فلا بد أن يكون لها تجاوب في باء.

فأنت إن قلت نظام شامل وقوانين شاملة ووحدة كاملة وعقل مبثوث في جميع الأجزاء، فقد قلت «الله»؛ وإذا قلت «الله» لقد قلت كل شيء.

قال أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي:

«أخذني شيخي من يدي وأجلسني في إيوان ومدّ يده، فأخرج كتابًا وأخذ يقرأ، فتطلعت إلى معرفة هذا الكتاب، فلمح الشيخ هذه الحركة فقال لي:

يا أبا سعيد، إن مائة وأربعة وعشرين ألف نبي بعثوا ليعلموا الناس كلمة واحدة وهي «الله» فمن سمعها بأذنه فقط لم تلبث أن تخرج من الأذن الأخرى، أما من سمعها بروحه وطبعها في نفسه وتذوقها حتى نفذت إلى أعماق قلبه وباطن نفسه وفهم معناها الروحي، فقد انكشف له كل شيء». إن الذين يكتفون بذكر اسم الله من غير عقل ولا قلب ومن غير تفكير وتذوق كمريض يعالج مرضه بترديد اسم الدواء من غير أن يشرب نفس الدواء.



وإن كنت ذا مزاج فتي، فانظر الله في جمال العالم، ففكر في القوة التي نشرت هذا الجمال في كل شيء في اتساق وانسجام. انظره في جلال البحر وعظمة الجبال، وفي جمال الشمس تطلع وفي جمالها تغرب، وفي جمال الأشكال والألوان، في هندسة المحار، في شراسة أوراق الأشجار، في هذه الطبيعة الفسيحة كلها التي تعمل كآلة الضخمة، وهي مع عملها العجيب تبدو نائمة كالصورة الجميلة، حاملة كالعاشق ألمّ به طيف الخيال. وكما كان العالم كله معقولًا يجاوب عقل الإنسان ففيه من الجمال الأخاذ ما يجاوب شعور الفنان، وكما كانت قوانينه وحدة تدل على وحدة واضعها فجماله وحدة تدل على وحدة فنانها.

إذا رقت شعورك، اهتز قلبك للصباح المبكر وجماله وجوه وأرضه وهوائه، وتشرّبتة في لذة كما تلذ الماء البارد على ظمأ، وخفق للبحر وأمواجه وحركاته كأنه يجري في عروقك، وراعتك السماء ونجومها حتى كأنك تسكر من ترداد النظر إليها، وغمرتك زهو بهذا العالم كأنك وارثه ومالكه، وطربت من نعمات العالم، فاهتز قلبك بناغمها، وأحبيت العالم وما فيه لأنه مصدر هذا الجمال الذي يبهرك، وأحبيت نفسك لأنك تحب هذا الجمال. وأخيرًا انبعثت من أعماق نفسك كلمة «الله»، تغذي بها هذا الشعور الفياض المتموج ناشر هذا الجمال، ولم تجد خيرًا من أن تقرأ قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسِرُ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿٨﴾ بِحَمْدِ الْعَلِيِّ مِنَ اللَّيْلِ وَحَمْدِ الْإِيَّتِ مِنَ اللَّيْلِ

وَجِي الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تَخْرُجُونَ ﴿١٧﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿١٨﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٩﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ الْبَيْتَ لَكُمْ وَالْوَيْحَةَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ مَنَّاكَرَ الْبَلِّ وَالنَّهَارِ وَأَيُّهَا أَنتُمْ مِنْ فَضِيلِهِ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ مَائِنِيهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ حَوَاً وَكَمَاً وَيُرْسِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَجْعَلُ بِهِ الْأَرْضَ يَأْمُرُ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَمْ يَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَمْ قَتِيلُونَ ﴿٢٣﴾ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُبِيدُهُ وَهُوَ أَعُوذٌ عَلَيْهِ وَلَهُ الشُّكْلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ ﴿[رُوم: 17 - 27].

الحق أن العالم بستان رائع لا ينقصه إلا العين التي تبصره.

* * *

هذا العالم بروحانيته العقلية وبروحانيته الفنية كتاب مفتوح للناس جميعاً، لا فرق بين متعلم وغيره، بل قد يستفيد منه الأمي حيث لا يستفيد المتعلم، والأمر يتوقف على الاستعداد وحسن التدقيق وحسن التوجيه، وقد يستفيد إنسان من نظرة في حجر أو زهرة أو شجرة أو ثمرة ما لا يستفيد من معلم أو كتاب.

* * *

وكثير من الناس عندنا يخشون الآن كلمة الروحية، وخاصة المتعلمين ودعاة الإصلاح، وقد يرون أنها ضرب من الرجعية ومن آثار القرون الوسطى، والذي دعاهم إلى هذا أنه إذا ذكرت الحياة الروحية ذهب خيالهم إلى الأديرة وسكانها، والتكايا والمنقطعين إليها، ورجال الذكر والموالد والمشعوذين من رجال التصوف، والدجالين من المنجمين وأمثالهم ممن هم عالة على الناس، فهذه هي الروحية المزيفة. إنما نعني بالحياة الروحية حياة تؤمن بأن هذا العالم ليس مادة فحسب، وأن سيره لا يمكن أن يفسر بقوانين «داروين» وحدها، من الانتخاب الطبيعي، وتنازع البقاء، وبقاء الأصلح، فلإن هذا إن صلح تفسيراً للتطور، فلن يصلح تفسيراً لحياة الخلية وحياة العالم، ففينا بجانب المادة روح، وفي الأحياء روح، وفي العالم روح، والله من ورائهم محيط.

وهذا الروح الأعلى هو الذي أودع في العالم قوانينه، ونشر فيه جماله، واتصال الإنسان

بهذا الروح يسمو به، ويعلي من شأنه، ويرفع من ذوقه.

وليس هذا مما يستدعي الكف عن العمل والانقطاع إلى التبتل، بل إنه يدعو إلى الجِدِّ في العمل والإخلاص له والصدق فيه. ولأن تكون تاجرًا أو عالمًا أو موظفًا أو زارعًا وفيك هذا الجانب الروحي خبير من أن تكون متبتلاً، أو أن تكون ماديًا بحثًا مطلقًا حتى من ناحية إنسانيتك.

والداعي الأول إلى الإسلام ﷺ كان يحيا الحياة الروحية على أتمها، وكان يحيا الحياة العملية على أتمها، فلم يترهب ولم يعيش عالة، وجاهد في الحياة، حتى إنه أعد لخصومه ما استطاع من قوة. وقد اكسبت روحانية الإسلام وأصحابه قوة في الحياة العملية لم تكن لهم من قبل، فلم يذلوا ولم يترهبوا، وأبوا إلا أن يسودوا.

* * *

-3-

أسمى ما قرره الإسلام ودعا إليه «الوحدانية»، ولذلك كان شعاره دائماً: «لا إله إلا الله».

فالله خالق كل شيء من سماء وأرض، وجبال وبحار وأشجار، وحيوان وإنسان. هو رب العالمين لا رب غيره، هو القادر على كل شيء، مدبر الكون وواضع قوانينه، ومؤلف نظمه، وهو العالم بكل شيء ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَحْنُ نَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ثَلثَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْبَسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية 59]، كل شيء في الوجود يستمد منه وجوده وحياته، لا خلق إلا خلقه، ولا قوة إلا قوته. هو الحق وهو العدل، وهو الميثب على الخير والمعاقب على الشر ما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴿فَمَنْ يَسْمَلْ يُشْكَالْ ذَرُّهُ خَيْرًا يُرَىٰ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَسْمَلْ يُشْكَالْ ذَرُّهُ شَرًّا يُرَىٰ﴾ [الزلزلة: 7، 8].

هذه العقيدة بالوحدانية تكسب معتقها قوة وعزة، فالله وحده هو القوي وهو العزيز، ليس الناس كلهم إلا خلقه، متساوين في الخضوع لقوته، والالتقياد لإرادته، وهو وحده المعبود، وهو وحده المستعان: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [المائدة: الآية 5].

معتنق الوجدانية ليس عبداً لأحد إلا الله، فهو في العالم مستقل حر، لأن العالم ليس له إلا سيد واحد وهو الله، وأما باقي الناس فإخوة متساوون، فعقيدة الوجدانية كما تتضمن الله وحده تتضمن أيضاً أخوة الإنسان للإنسان، فلا سيادة طبقات، ولا سيادة أجناس، ولا استعباد ملوك، ولا استبداد طغاة، ولا اعتزاز بنسب أو مال أو جاه أو قوة، ولا خضوع لمن يريد أن يتصف بصفات الله زوراً، من بسط سلطان ورفض حماية ومحاولة استعباد. إن حاول أحد ذلك قال المؤمن: «لا إله إلا الله» مدرّكاً معناها، رافضاً ما عداها.

عقيدة الوجدانية تشعر الإنسان بالنبل والسمو، فخضوعه لله وحده يشعره بالتححرر من سيادة أحد عليه، سواء في ذلك سيادة الناس أو سيادة قوى الطبيعة، فليس النيل معبوداً تقدم إليه الضحايا، ولا العواصف والنجوم والشمس والقمر مما يخشى بأسها، ويقترب إليها بالقرابين لأنها مخلوقة لله مثله، بل كل قوى العالم يصح أن يستخدمها الإنسان لخيره، لأن الله منحه عقلاً يستطيع أن يفهم به قوانينها فيسخرها لمنفعته.

وكذلك لا تستعبده قوة الناس، لأن الناس ليسوا إلا عبيداً مثله لله؛ فليس لأمة -مهما كانت- أن تستعبده أو تستعبد أمته، وهو لا يخضع لسيادتها، لأنه لا يخضع إلا لسيادة الله، ولا يستعبده حاكم ولا سلطان ولا أي مخلوق في العالم، لأنه يعتقد أن «لا إله إلا الله». كل ما يجب عليه نحو حاكمه أو سلطانه أن يطيع قوانين العدل، لأن الله أمر بالعدل وبإطاعة العدل، ولا يخضع للظلم لأن الله نهى عن الظلم أيّاً كان، وهو لا يخضع لجبروت من أي صنف، لأنه ليس لأحد حق الجبروت، ولكن له حق الأخوة.

إن الذي يريد أن يستعبدنا يريد أن يكون إلهاً و«لا إله إلا الله»، والذي يريد أن يكون سيداً طاغياً يريد أن يكون إلهاً، و«لا إله إلا الله». إنا لا نقبل من إنسان أيّاً كان ولا من أمة أيّاً كانت إلا أن يكون أئماً أو يكونوا إخوة. فأما السيادة والاستعباد فلا، لأنه «لا إله إلا الله». إنا لا نقبل أن نشرك مع الله أحداً غيره مهما كانت منزلته ولو كان نبياً مرسلًا، فلا نتقرب بالنذور إلى الأولياء، ولا نمنحهم شيئاً من القداسة، ولا نعظم الحكام تعظيم عبادة، ولا نخضع لهم خضوع ذلة، إنما نطيع فيهم العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هذا وحده هو الذي يتفق و«لا إله إلا الله». وليس يستعبدنا المال ولا الجاه ولا القوة، لأنها أعراض زائلة وليست من الألوهية في شيء، و«لا إله إلا الله».

إن شئت فاستعرض تاريخ المسلمين تجذّ عزمهم جميعاً أو عزة أمة من أممهم مقرونة

بالتمكن من عقيدة الوجدانية فيهم، وما توحيه من نبل شعور، فإذا زالت عقيدة الوجدانية، زالت معها عقيدة الأخوة الإنسانية، وجاء الطغيان من ناحية والعبودية من ناحية، فزالت العزة، وفشا الذل والمسكنة، وأصبحت «لا إله إلا الله» ليست عقيدة تعتقد، ولكن لفظاً يؤدى، وغناء يُغنى؛ وقولاً يسير مع الريح. إن الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية بمعانيها الصحيحة لها البقاء والتقدم؛ لأنها داعية إلى الأخوة الإنسانية وهي من مستلزمات «لا إله إلا الله».



والوجدانية الخالصة - مع بساطتها ومعقوليتها - من أصعب الأمور على النفوس، تحتاج في اعتناقها إلى نوع من السمو، كما تحتاج إلى حياة تامة حتى لا تشوبها شائبة من وثنية، لأن الناس سرعان ما يتزلقون إلى الشرك.

اليونانيون ألّهُوا قوى العالم، والفرس اختصروا الآلهة إلى اثنين: إله الخير وإله الشر، وجعلوهما يتنازعا، والعرب ملأوا الكعبة أصناماً، فلما أتى الإسلام حطمها ودعا إلى الوجدانية الخالصة وجعل «لا إله إلا الله» شعارها في كل مناسبة: في الأذان، في الصلاة، في كل عارض، ولكن لم تلبث بعض النفوس أن تسربت إليها الوثنية في أشكال خفية: بدأ بعض المسلمين يعظمون شجرة بيعة الرضوان، فقطعها عمر، وبدأ بعضهم يعظم أهل بيت الرسول تعظيماً يقرب من العبادة، فهاهم علي، ثم سال سيل الوثنية على مر الأيام؛ وامتلاً العالم الإسلامي بأقطاب يتصرفون في الكون تصرف الله، وأقيمت الأضرحة تقدم إليها النذور ويستشفع بها ويتقرب إليها كأنها آلهة. وانقلبت الخلافة إلى ملك عضوض، فالحكام كانوا يأمرون ولا راداً لأمرهم، ويتصرفون ولا معقب لحكمهم، وذهب معنى أخوة الحاكم للمحكوم، وحل محله نوع من الألوهية؛ واستعبد الناس من ناحية الدين، واستعبدوا من ناحية الدنيا؛ وذهب معنى «لا إله إلا الله» إلا من قلوب الخاصة.

وَمَا كَانَ يَشْرِي أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْعَمَلَ وَالْحَيَاةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ * وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ مُشْرِكِينَ وَيَا كُنْتُمْ مُشْرِكُونَ وَالْكِتَابَ وَيَا كُنْتُمْ مُشْرِكُونَ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا لِلْكُفَّةِ وَالنَّيِّبِينَ رَبَّانًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَدَّ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران 79 - 80].



لكل زمن وثنية، ولكل حضارة أصنامها، حتى هؤلاء المثقفون المتعلمون العاقلون الذين

يهزؤون بعبدة الأحجار وعبدة النجوم قد يحجبون هم أنفسهم عن الوجدانية بضروب دقيقة من ضروب الوثنية.

إن المعبود الأول اليوم في المدينة الحديثة هي الآلات الصناعية، لها تتجه الأنظار، وإليها ترفع أكف الدعاء، وإياها يعبد أرباب رؤوس الأموال، ولها يستعبد العمال، ومنها تشتق المبادئ السياسية والتعاليم الأخلاقية، ويقوتها تستعبد الأمم، وتثار الحروب، وتظعن في صميم الإخوة الإنسانية.

إن المذاهب السياسية من ديموقراطية وفاشية واشتراكية وشيوعية مؤسسة عليها وناظرة إليها، والنظريات الاقتصادية مشتقة منها ومتفرعة عنها.

والإنسان يشقى بهذه الآلات لتأليها، وكانت تكون نعمة عظمى ومصدر سعادة كبرى لو نظر إليها في ضوء وجدانية الله بشقى معنيها من تأليه الله وحده وما تستلزمه من أخوة الإنسانية.

وبعد، فما أكثر من يقول: «لا إله إلا الله»، وما أقل من يعتنقها.

* * *

-4-

الناس يختلفون في أرواحهم اختلافهم في ألسنتهم وألوانهم وأجسامهم، وهم -لهذا الاختلاف في الأرواح- معرض لا مثيل له بين المعارض، منه يستمد المصور لوحته، والشاعر في الوصف قصيدته، والأديب المصور صورته، والقصاص قصته.

فمنهم من بردت روحه فكانت ثلجًا، وضمرت حتى كانت ذرة، يقضي وقته بين مال يجمعه، ومال ينفقه، ومال يخره، وموازنة بين وجوه الاستغلال أيها أكسب، ومحاسبة دقيقة لكل من يتولى له عملاً، ذهنه مستغرق بذلك من حين يصحو إلى حين ينام، حتى إن حلم فإنما يحلم في سلعة ربحت أو خسرت، وتجارة راجت أو بارت، فإن كانت له لذة في الحياة وراء ذلك، فلذة عابرة من مأكول ومشرب يستمتع بهما بطرف من ذهنه، وسائر مشغول بماله وتدبيره.

أو موظف ينفق حياته في مذكرة يكتبها، أو مسألة يحضرها أو ورق يمضيه، أو رئيس

يرضيه، ولا تفكير له وراء ذلك إلا في أمور الحياة العادية ومطالب المعيشة اليومية.

أو فقير همه كله في تحصيل رزقه وتدبير العيش له ولأسرته، يكدح في ذلك نهاره وجزءًا من ليله، لا يفكر إلا في إعداد قوت لمعداته تنتظره وأفواه تلتهمه.

كل أولئك حرموا الروحانية، غنيتهم وفقيرهم؛ عالمهم وجاهلهم، تنظر إليهم بعين البصيرة، فترى ظلامًا موحشًا، وجفافًا مرعبًا، قد فقدوا نفوسهم وإن كسبوا أي شيء آخر، هم آله من جنس الآلات الحاسبة تجمع وتطرح وتضرب وتقسم، ولا شيء غير ذلك. قد ينجح بعضهم في الحياة فيكون من ذوي الثراء الواسع والمناظر الأنيقة والألقاب الفخمة والمظاهر الضخمة، ولكن هل هذا نجاح؟ فأين -إذًا- نفسه، وأين روحه؟

بل من هذا القبيل عالم ينفق كل وقته في مسألة يحققها أو نظرية يجربها، وحياته كلها محدودة بالأفق الضيق الذي يقتصر على نظرياته وتجاربه وأقوال العلماء فيها وترجيح بعض الأقوال وتوهين بعضها وما إلى ذلك.

هذا نموذج من الناس تشترك أنواعه في أنها كلها تحيا حياة لا روح فيها.

وهناك نموذج آخر يحيا حياة ليس لها صلة بالنامس إلا أن يطعموه أو يسقوه، حياته كلها متصلة بالسماء ولا شأن له بالأرض، يعيش عالة على الناس ولروحه فقط، كل حظ الناس منه أن يعبد ويتأمل، يعتزل الناس في دير أو تكتية أو يجعل من بيته ديرًا أو تكية، ليس من شأنه سعد الناس أو شقوا ما دام يسعد هو ببلذته الروحية، إنه أناني كالمالي الشره، إنه خلق في الدنيا ويأبى إلا أن يستعجل الآخرة، إنه أكل مال الناس ولم يدفع ثمنه؛ إنه -في غذاء جسمه- قد استدان ولم يف بدينه.

أما من تاجروا بالروحانية فهم أسوأ حالًا ممن أمعنوا في تجارة السلع وقضوا فيها كل حياتهم؛ لأنهم تاجروا في غير متجر؛ وزيفوا على الناس فباعوا ما لا يباع. إنهم حواة يضللون الناس بالأعبيهم، ويضحكون على أذقانهم، هؤلاء ليسوا من الروحانية في شيء. إنهم باعة أسهم لا يملكونها. إنهم يبيعون الزجاج باسم الماس، والنحاس المموه باسم الذهب. وأصناف هؤلاء كثيرون.

ليس يعجبني هؤلاء ولا هؤلاء. إنما يعجبني من مزج مادة بروح ومد بسبب إلى الأرض ويسبب إلى السماء. وإذا كان الإنسان جسمًا وروحًا فَلَيْمَ يلا يغذيها جميعًا، ويعيش بهما جميعًا؟ إن لم يعجبني ذو الوجودين فإنه يعجبني ذو الجانبين جانب الروح وجانب المادة. قد

يكون هذا رجل أعمال دقيقًا في عمله منظمًا لإدارته يسير في عمله على آخر طراز وصلت إليه المدنية، من دفاتر منظمة ومواعيد محددة، وهو مع ذلك له نزعة روحية لطيفة، وله مثل أعلى في الحياة، عنده الشعور بالله وعظمته، وأن الدنيا ليست كل شيء، وأن خير الناس أنفعهم للناس. هذه الروحانية تطف من حدة ماديته؛ فهو لا يعيش لنفسه فقط أو لأسرته فقط، ولكن يعيش أيضًا للناس كما أمر الله؛ وروحانية هذا الرجل بجانب ماديته تسبغ على قلبه الرحمة للناس وحب المعونة لهم، وإيصال الخير إليهم، ومثل هؤلاء الناس قليلون في المجتمع، تعرفهم بسماهم، قد خلعت عليهم الروحانية نوعًا لطيفًا من الرقة والوضاعة والدعة مع الجدد في أعمال الحياة الدنيوية، ولو كثر مثل هؤلاء لتغير وجه العالم ولساده السلام.

الفرق بين نابغة له روح ونابغة لا روح له كالفرق بين عمر بن الخطاب وتيمورلنك.

ليست الحياة أن تأكل وتشرب وتزوج، بل إن للحياة غرضًا أسمى. الحياة رسالة، وليست الحياة عملًا ماديًا متواصلًا، تصبح فتعمل وتعود إلى بيتك فتأكل، ثم تعود فتعمل، ثم تعود إلى بيتك فتأكل ثم تنام، فهذا شأن الآلة لا شأن الإنسان. إنها تدور وتغذي وتهدأ؛ وهذا في الآلة طبيعي، ولكنه في الإنسان ليس طبيعيًا، لأنه منح ملكات وراء هذا العمل الآلي.

بل ليست الحياة -أيضًا- عملًا عقليًا بحثًا، وجهدًا فكريًا فقط. فالعقل وحده لا يفسر الحياة ولا يحل مشاكلها، والعقل وحده يجعل الحياة جافة مخيفة، والاعتماد على العقل وحده كثيرًا ما أدى إلى الشك، والشك عذاب وفراغ -وكثيرًا ما يصل العقل إلى درجة النبوغ الفائق مع انحلال في الخلق وضيق، كما كان الشأن في نابليون وبيرون وأمثالهم، وحتى مع اجتماع العقل والخلق المؤسس على العقل، فإن العقل والخلق إذ ذلك يكونان كالتمثال الجميل ينقصه الروح. إن الاعتقاد بأن للعالم إلهاً يسيطر على العالم وينظمه، وأن لكل إنسان بهذا الإله العظيم صلة، وأنه سائله عن عمله؛ وأنه سيزن أعماله بميزان دقيق؛ وأنه يمد الروح التي تتصل به بروح منه -كل هذا حق، وكل هذا يبعث القوة في الإنسان، وهو خير دعامة للنفس تستند عليها في الحياة.

ما أسعد الإنسان يشعر بأن يد الله العظيم تعمل في الكون أبدًا، وتمده بالحياة ما عاش، وتعينه على الخير إن أراد، وأن الله العظيم متصل بقلبه، وحاضر عنده، ومطلع على أدق ما في نفسه، وأنه بصفاته العظيمة جدير بالحب والتقدير والحمد.

هذه العقيدة الروحانية تحيي الدنيا وتحيي الآخرة، وتبث على العمل لا على الخمول، وتصيغ العمل في الدنيا صبغة جميلة رحيمة خيرة، هي التي تحوّل الجفاف إلى رحمة، وتحول القبح إلى جمال. إن المادي ينظر إلى الوردة فيقدها بشمها القليل في السوق، والروحي ينظر إليها فيرى جمالها لا يقدر بضمن. إن المادي بارد العواطف يقدر الناس بقدر ما ينال منهم، وهم ليسوا إلا ضيعة تستغل، وكلما كان الشخص مليئاً بالمال يُمتص، وبالدم يُستنزف، وكان أحب إليه لماله لا لشخصه، والروحاني يرى في كل إنسان أُنْحًا يعان ما يمكن، ويؤخذ بيده إذا عثر، ويُرحم إذا كبا، ويُمد بالسعادة إذا شقي.

لو مسّت الروحانية فردًا لأحاله إنسانًا. ولو مست شيطانًا رجيماً لجعلته ملكًا كريمًا. ولو مست جبارًا عنيدًا لجعلت منه أبًا رحيماً. ولو مست قلوب الساسة لعمّ السلام وبطلت الحروب، ولم يكن مستعير ومستعمر، ومستغل ومستغل، وعزيز وذليل، ولكن إخوة متعاونون شركاء فيما لديهم، رحماء فيما بينهم.

ليس العالم الآن محتاجًا إلى تنظيم أسواق التجارة، ولا إلى تنظيم وسائل الدفاع والهجوم، ولا إلى ضبط السلطة على القنابل الذرية والمخترعات الحديثة المبيدة، ولا إلى تنظيم توزيع الأسلوب ووضع شروط الصلح على أساس الغنم والغرم؛ فكل هذا هو منطق الساسة القدماء، وهو المنطق الذي ساد عقب الحرب العالمية الأولى، فكان نتيجة الحرب العالمية الثانية؛ فإن استمر المنطق بعينه سائدًا، فستكون النتيجة حربًا ثالثة لا محالة. ضرورة أن المقدمات الواحدة تنتج نتائج واحدة. وإنما العالم يحتاج إلى روحانية -وليهزأ بذلك من يهزأ- روحانية تبيد الطمع بين الأفراد والأمم، وتقضي على شح الأنفس وحب السيطرة والانتقام ونزعات الجنس والوطنية والطبقات؛ روحانية تُنشر بين الشعوب فتري أن زعماءها السياسيين الماديين غير صالحين للحكم فتتحيمهم، وتنصب مكانهم من جمعوا بين المادة والروح، قد اصطبغت نفوسهم بحب الخير للإنسانية وحب العدل في العالم وحب الإخاء بين الأمم.

العالم محتاج إلى ربح عاصفة تجتاح الأساليب القديمة في حب السيطرة والغلبة والسيادة والقومية والنصرة الوطنية، ووضع الساسة أمتهم في موضع الله ومن عداهم في موضع العبيد، وتجتاح النزعات إلى الإفراط في اللذائذ المحادة غير المُشبعة وعدها مطلب الحياة.

العالم لا يحتاج اليوم إلى إصلاح المادة، ولكن إلى إصلاح الروح.

قد يرى قوم أن هذا حلم. ولكنه حلم لا بد منه، وإلا فالعالم في شقاء دائم.

ينتاب العالم موجات بين إلحاد وإيمان، وقد كانت موجة الإلحاد طاغية عاتية في أوروبا في القرن التاسع عشر، ففشا بين طبقة المثقفين عدم الاكتراث بالدين، وإهماله في أبحاثهم وأعمالهم، أو مهاجمته بالقول والعمل، وبسط ألسنتهم في الكنائس وأعمالها وشعائرها، وآخرون وقفوا موقف الشك فلا إيمان ولا إلحاد. ومنهم من يؤدي شعائر الدين لا عن روح واعتقاد، ولكنها جزء من برامج الحياة، فكما أن هناك زمناً يقضي في لعب الكرة ومشاهدة السينما ونحو ذلك، فهناك زمن عابر يقضي في الكنيسة، وهذا هو كل الدين.

وكان كل يوم يمر تزيد موجة الإلحاد والشك قوة واتساعاً، وأسست الأخلاق والتربية على قواعد العقل لا على أساس الدين.

وعمل على طغيان هذه الموجة وقوتها واتساعها عوامل كثيرة أهمها: انتشار نظرية «دارون» في تسلسل الأنواع ونشونها وارتقائها من خلية نباتية صغيرة إلى شجرة كبيرة، ومن حشرة حقيرة التكوين إلى أن وصلت إلى الإنسان بالبيئة، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأصح وما إلى ذلك، فأولع الناس بهذه النظرية واعتنقوها، وبنوا عليها تفكيرهم، وأنشأوا عليها علومهم، ورأوا أن هذا الرأي المؤيد بالبرهان لا يتفق مع حرفية الكتاب المقدس فيما حكي من خلق آدم وحواء.

فزلزل هذا من إيمانهم، وبدلاً من رؤية الله في الخلق وتطوره قصروا النظر على الخلق ونشوته وارتقائه. وبدأ رجال الدين يدافعون عن موقفهم بأن قصة آدم وحواء الواردة في الكتاب المقدس لا يصح أن تؤخذ على حرفيتها، وإنما هي رمز لنضج النوع الإنساني، ثم اختلفوا في دلالة هذا الرمز.

وعاصر حركة دارون ومدرسته حركة علمية أخرى اتجهت إلى وضع الكتاب المقدس موضع النقد، وتسيط أدوات البحث العلمي عليه، كما سلطت على كل الوثائق التاريخية، فكما بحثوا في الإلياذة ووصلوا في بحثهم إلى أنها ليست من عمل هوميروس وحده، وإنما هي من عمل أناس مختلفين في عصور مختلفة، كذلك بحثوا في الكتاب المقدس، وأداهم البحث إلى أنه وضع في عصور متوالية في بيئات مختلفة، ونقدوا ما جاء فيه من تحديد السنين التاريخية، وساقهم البحث إلى أن بعض ما نسب لموسى ليس لموسى، وبعض ما نسب لداود ليس لداود، فزاد ذلك الناس زلزلة وشكاً.

ثم كان نشوء علم مقارنة الأديان، فبحثوا في أديان العالم ووازنوا بين تعاليمها، ووضعوا أسسًا لما يعدونه منها راقياً وما ليس راقياً، وعرضوا لمسائل خطيرة مثل: من أين جاءت فكرة التثليث؟ ومن أين أنت سلطة الكنيسة؟ فكانت نتائج هذا البحث سبباً آخر من أسباب زلزلة العقيدة.

ثم جاء علم النفس يحلل الشعور الإنساني، ومنه الشعور الديني، ويشرحه كما يشرح الأطباء الأجسام، ويبحثون في منشأ فكرة الله، ويقولون إنها فكرة خلقها الخوف، فزادوا في الطنبور نعمة.

وكان الدين يُعَلِّي من شأن الإنسان لصلته بربه ولما له من روحانية ليست لغيره، فجاء علماء النشوء والارتقاء وعلماء الإنسان وعلماء الفلك ونحوهم يحقرون من شأن الإنسان ويجعلونه دودة كبيرة، فسلبوا الإنسان عظمته واعتزازه بروحانيته.

وقارن هذا دعوة الدعاة إلى تفاهة الحياة، واختطاف ما أمكن من اللذائذ، والتحرر من القيود القديمة، سواء كانت قيوداً ضارة أو نافعة، وما دام هناك شك في الآخرة فليكن الهناء في الدنيا بقدر المستطاع، وقالوا حديثاً ما قال طرفه قديماً «فدعني أبادرها بما ملكت يدي».

هذه هي أهم الأسباب في موجة الشك والإلحاد في الغرب، وقد قال قوم من المثقفين في الشرق: إذا كان الغرب قد تقدم بالإلحاد أو على الأقل تقدم مع الإلحاد، فلنلحد لتتقدم أو نلحد ونتقدم، وإذا كانوا ملحدين وهم الحاكمون، فلنقلدهم لعلنا نساويهم ونتخلص من حكمهم. وسافرت الأفكار والآراء والكتب من الغرب إلى الشرق، فعملت عملها، وبذرت بذرتها، وتركت آثارها، ورأى بعضهم أن يأخذ المدنية الحديثة بحذافيرها ومنها الإشادة بالبحث العلمي، وإضعاف الشعور الديني، وعملت الدعوة إلى انتهاب اللذائذ عملها أيضاً في الشرق فكانت لها سطوتها.

وكان من ذلك كله أن عمت الموجة الغرب والشرق، وخاصة بين طبقات المثقفين وأنصاف المثقفين.



ولكن يظهر أن هذه الموجة بدأت تنكسر في الغرب فتتكسر في الشرق. وسبب ميلها إلى الانكسار أن الناس نظروا فرأوا أن المادة لما بلغت أوجها لم تنتج للعالم سعادة بل شقاء

وخرابًا، وأن الضمير العقلي لم يستطع أن يحل في إراحة النفس وطمأننتها محل الضمير الديني، وأن هذا النقد المر إذا وجه إلى تفاصيل الدين وسلطة رجال الدين، فإنه لم يمس جوهرًا لدين، وإن مسه فلم يستطعه، إنما كان يستطيعه لو أنه أمكنه عمله أن يفسر جميع ظواهر الكون تفسيرًا محكمًا، أما وهو فلم يستطع أن يفسر إلا الظواهر، فإذا وصل إلى الصميم عجز - كالحياة وهبتها وتصرفها، ومنشأ وحدة العالم وقوانينه ونظامه وجماله، فليس -إذًا- له الحق في الإلحاد والغرور بالحديث من الأفكار، فالدين من ناحية عزاء للنفس الإنسانية وسند، وفوق ذلك هو حقيقة لا بد منها لإمكان تفسير العالم.

حتى العلم نفسه بدأ يتراجع في بعض نظرياته أو يؤمن بقصورها؛ نظرية النشوء والارتقاء قد تفسر التطور، ولكن لا تفسر الحياة في الخلية الأولى، حتى قال قائلهم- إن العالم على اختلاف نباته وحيوانه وتدرجه يدل على أن كل نوع منه يؤدي عملًا ويحمل رسالة، وأنها كلها تتساند وترابط، وتهدف إلى غرض حتى لا يستطيع عقلك مهما تشيع من العلم إلا أن يؤمن بأن للعالم مؤلفًا واحدًا قويًا حكيمًا عليماً.

وهذه الدعوى بأن أساس الأديان الخوف قد أخذ بعض علماء النفس يشك فيها، فالخوف قد يحرم على الإنسان بعض الأعمال، وقد يدفع إلى الاضطهاد والانتقام، وقد يحمل على الكره والحرب، ولكن هل هذا باعث للدين؟ إن باعث الدين الراقى يدعو إلى إجلال إله خلق العالم ودبره، إله قوي نستمد منه القوة، عظيم نستمد منه العظمة، وروحي نستمد منه الروح، فيه كل صفات الكمال هو للعالم كإرادتنا فينا. إن الدين الراقى يدعو إلى التسامح لا التعصب، والعفو لا الانتقام، والحب لا الكره، وقد يصل بعض النامس في الدين إلى حب الله كحبهم أنفسهم أو أشد حبًا. ويعجبني في ذلك قول الرسول ﷺ في وصف ضهيبي: «نعم العبد ضهيبي، لو لم يخف الله لم يعصه». فهل يمكن تفسير كل هذه الظواهر النفسية بدافع الخوف كما يقول بعض علماء النفس؟

ثم إن الدين دائمًا كان من أهم البواعث على الفنون الجميلة، فالقرآن أعجز بفنه، والدين كان مبعث الفنون الجميلة في فن عمارة المعابد وفي الموسيقى والتصوير، فهل يتفق هذا ودعوى أن الدين خلقه الخوف، والخوف لا ينتج فنًا؟.



إن الدين الحق يوسع النظر، فلا يحده بقبيلة ولا طائفة ولا جنس ولا أمة، لأنه يدعو

إلى أن الله رب العالمين، وهو وحده الحاكم والمحكومون متساوون أمامه، كما يدعو إلى سعة العواطف فلا عصبية ولا انتقام، ولكن أخوة وتعاون ورحمة.

الدين الحق يحيي الضمير، ويدعو للعدل بين الجميع، بين من تحب ومن تكره، ومن هو من جنسك ولونك ومن ليس من جنسك ولونك، ويهدم الأناية الفردية والأناية القومية ليحل محلها عاطفة الأخوة العالمية. إن أهم وظيفة للدين الحق أنه يحول العاطفة من أناية شخصية إلى عاطفة إلهية تتجه إلى تحقيق الخير العام. إذا أراد المصلحون بث الشعور بوحدة الجمعية البشرية وتعاونها وقطع دابر أسباب الخصومة والانتقام، فلن يجدوا أساسًا خيرًا من الدين الحق الذي يوحد العلاقة بين الإنسان والله الواحد، ويوحد العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان الذي هو من خلق إلهه.

إن هذا الغرض يدعو إلى تغيير برامج التربية في العالم من أساسها ووضعها على أساس آخر هو حب الله خالق الناس أجمعين، وحب الإنسان للإنسان من غير تفریق بين جنس وجنس، وأمة وأمة، ولغة ولغة، ودين ودين، وهذا وحده هو الذي ينقص العالم اليوم.

إن العالم محتاج إلى مصالحة بين العلم والدين، فللعلم أن يبحث في المادة كما يشاء، ويستكشف من قوانينها كما استطاع، ولكنه لا يتجاوز دائرته فينكر ما وراء مادته، وللدين أن يؤمن بالروحانية، وعالم الغيب وما إليه، فهذه لا تتناقى مع العقل بل تكمله، ولكن ليترك للعلماء بحوثهم في مادتهم، فما جاء الدين لشرح نظريات العلم، وليستفد منها بنظرته الروحية إليها، فهذه القوانين التي يستكشفها العلماء هي القوانين التي بثها الله في كونه. وما جاء العلم ليبحث فيما لا يستطيع من كشف ما وراء المادة. إن العالم محتاج إلى تديين العقل وتعقيل الدين.

إن تم هذا، ساد العالم عقل سليم يرقيه العلم، وعاطفة نبيلة يرقياها الدين. إن تمّ هذا، فلا حرب، لأن العاطفة النبيلة تمنعها، والأخوة الإنسانية تحرمها، والعقل لا يستسيغها.

وإن تم هذا، فلا خرافات حول الدين، لأنها لا يرتضيها العقل الصحيح ولا الدين الصحيح.

وإن تمّ هذا، فلا عاطفة وطنية ولكن عاطفة إنسانية.

وإن تم هذا، فلا صهيونية، لأنها مبعث فكر ضيق وعاطفة ضيقة وتحريك عقرب الساعة إلى الوراء، ولا حروبًا صليبية ولا غير صليبية، لأن مبعثها ضيق عقل في تصور الدين، وحماسة جاهلة في خدمة الدين.

وعلى الجملة، فلو تم هذا، لزال كل العوائق التي تعوق الإنسانية، ولتقدم العالم في عام ما لم يتقدمه في قرون.

فهل يتمخض القرن العشرون عن هذه الموجة العالية يكتسح بها الموجة المنحطة التي خلقها أخوه القرن التاسع عشر، أو لا يزال ذلك أملًا بعيدًا؟
علم ذلك عند الله.

* * *

الإنسانية في الإسلام

كان من أكبر النكبات التي مُني بها العالم نزعة «القومية» أو «الوطنية» بمعنى أن كل أمة تعمل لخيرها دون النظر إلى سائر الأمم، فغايتها المنشودة أن تتبوأ السيادة في العالم، وأن تسعى أن تملك من الأرض أكثر ما تستطيع، وتخطف من الأمم الضعيفة ما تقدر، وأن تكون تجارتها أكثر رواجًا، وشعبها أغنى شعب، وقوتها الحربية أعظم قوة، فأمنيتها العظمى إعلاء شأن قومها من غير أي اعتبار آخر، وعلى هذا الأساس تبنى سياستها، وإليه يقصد قادتها، فأعظم سياسي من كسب لها من الأمم الأخرى أكبر مكسب، وأعظم قائد حربي من نكل بالأمم الأخرى وضم إلى مستعمراتها مستعمرة، واعتدى على أمة آمنة مطمئنة فأذلها وضمها إلى أملاك قومه، وعلى هذا الأساس أيضًا وضعت برامج التعليم، من تربية وطنية ودروس تاريخية تمجد الوطن وتعنى بإظهار تاريخ الأمة بمظهر العظمة ولو داس الحقيقة.

ونشأ عن هذه النظرة الضيقة للوطنية أن الأمم الأوروبية تسابقت في هذا المعنى، فكل أمة تريد أن تسمو، وكل أمة تريد أن تلتهم الضعيف، وكل أمة تريد السيادة والغلبة، وهي لذلك لا بد أن تتسلح وتسبق غيرها في التسلح، كما تتسابق في التربية الوطنية ومسح التاريخ، وإشاعة أن جنسها خير جنس، ودمها خير دم، وإلهها خير إله، وأنه معها ينصرها في الحرب ويساعدها في السلم.

فكانت نتيجة هذه الوطنية بهذا المعنى سلسلة الحروب التي كانت والتي ستكون والخراب الذي حدث والذي سيحدث. ومن حين لآخر يأتي قوم من بعيد يدركون خطر الوطنية، وينادون بالإنسانية، كما فعل تولستوي وولسن وغيرهما، ولكن سرعان ما تخمد دعوتهم، وتتغلب الوطنية من جديد. وإذا اکتووا بنار الحرب راحو يبشرون بمبادئ العدل والمساواة كما فعلوا بمبادئ ويلسن وميثاق الأطلنطي، ثم لا يلبثون بعد الحروف أن يعودوا سيرتهم الأولى، فروسيا لا تنظر إلا إلى القومية، وإنجلترا وأمريكا وفرنسا وغيرها كلها تنظر إلى السيادة الوطنية، ويكفي أن تتمسك أمة بوطنيتها لتتسابق كل الأمم في الوطنية، وتتحرك الشهوات القديمة، ويعود العالم إلى معسكرات.

ولا علاج من هذه الأمراض كلها إلا غلبة النزعة الإنسانية، واختفاء النزعة الوطنية، أو قصرها على حدود لا تتنافى مع الإنسانية، ومعنى الإنسانية أن ينظر إلى العالم كوحدة وكأسرة، تخضع كلها لنظام عام شامل، وتؤمن كلها بقوانين العدل والحق، وتتقيد كل أمة بالصالح العام، ويعمل القوي لخير الضعيف ويأخذ بيده حتى يقوى، ومن سبق في محمدة اجتهد في تعميمها، ومن أخطأ قوم خطؤه، ومن نكب بجهل أو فقر انتشل من نكبته، ونحو ذلك مما يفعله كل فرد في الأسرة الواحدة نحو أسرته، كبير يرشد صغيراً، ومتعلم يعلم جاهلاً، وصغير يوقر كبيراً، وأب وأم يعملان لخير الجميع، إذ يشعر كل أنه لنفسه ولأسرته.



لعل أكبر مَحْمُدة في الإسلام، وأعظم دعوة سبق بها غيره منذ قرون، دعوته إلى الإنسانية والأخوة العامة، فهو قد سُمي «الإسلام»، والإسلام والسلام من مادة واحدة. «وأسلم الرجل»: استسلم لله وأخلص له. أي: كان في سلام مع الله، ومن كان في سلام مع الله أحب أن يكون في سلام مع خلقه، ولذلك قال رسول الله: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده». وسُمي معتق هذا الدين مسلماً، وجعلت تحية المسلمين فيما بينهم «السلام عليكم».

ثم أهم تعاليم الإسلام وحدة الخلق ووحدة الخالق، فوحدة الخلق تظهر في تقريره أن الناس كلهم من أم وحواء، فهم سواء، وإنما النظم المصطنعة السيئة هي التي سببت الفروق من سيد وعبد. وذي جاه وعديم الجاه، وغني وفقير، والله لا يعبا بذلك كله؛ والإسلام ينكر ذلك كله، ولا يجعل هناك فرقاً بين إنسان وإنسان إلا العمل الصالح. لقد جاء في كلام رسول الله في خطبة حجة الوداع وفيها خلاصة تعاليم الإسلام: «إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب». ثم تلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى • وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا • إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

وجاء في حديث آخر: «كلكم بنو آدم طفت الصاع لم تملووه»⁽¹⁾. إن الله لا يسألكم عن أحسابكم وأنسابكم يوم القيامة. إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

(1) يقال: «هذا طف المكيال» إذا قارب أن يمتلئ ولما يملأ. قال ابن الأثير: المعنى كلكم في الانتساب إلى أب واحد بمنزلة واحدة في النفس والتفاصيل عن غاية التمام، شبههم في تقصانهم بالكيل الذي لم يبلغ أن يملأ المكيال.

وأكد في هذه الخطبة أيضًا حرمة الأنفس والأموال والأعراض فقال: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا».

ويقرر الإسلام وحدة الناس، فقد كانوا أمة واحدة، ثم فرق بينهم الباطل وفي إمكانهم أن يعددوا أمة واحدة إذا أتبعوا الحق: ﴿وَمَا كَانَ الْكَاشِ إِلَّا أَنْتَ وَجِدَّةً فَاخْتَفَوْا﴾ [يونس: الآية 19] .

ثم اعترف بالاديان السابقة وبالأنبياء السابقين لا فرق بينهم، فكل من آمن بالله وعمل صالحًا، فله جزاؤه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِينَ وَالشَّافِيِينَ مِنَ الشِّرْكِ مِنَ بَيْنِ يَدَيْهِ إِنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ لَخَبِيرٌ وَبَصِيرٌ﴾ [البقرة: الآية 62] .

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [النساء: الآية 163] ، فيإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم أتوا لهداية الناس ودعوتهم إلى الحق ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُرْسَلِينَ إِلَّا رُسُلًا قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: الآية 144] ، فنظام العالم نظام عام شامل، والناس أمة واحدة، والله يرسل لهدياتهم؛ فإن اختلفوا وتفرقوا فبسوء صنيعهم لا بما يطلب الله منهم، والله جعلهم شعوبًا ليتعارفوا، فتناكروا وتحاربوا.

وليست الإنسانية وحدها -في نظر الإسلام- وحدة، بل العالم كله وحدة، فالذرة في الأرض تتكون على نمط تكون الشمس في السماء. وكله يخضع لقوانين واحدة ونظم واحدة، وإلا ما أمكن أن يكون العلم وقوانينه، والقرآن يقول: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ [المعارج: الآية 3] ﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَوَاتُ الْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ * وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ وَلَئِن لَّمْ يَفْقَهُوا تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] وتسيح العالم خضوعه لقوانين الله، ودلالته على قدرته، والسير على مشيئته.

هذه هي وحدة الخلق، وهذا الخلق الواحد له خالق واحد، ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِحَمْدِهِ عَمَّا تَرَىٰ فِيهَا رُؤُوسَ جِبَالٍ وَجَعَلَ فِيهَا رُؤُوسَ سَمَوَاتٍ وَأَنْهَارًا﴾ [الزمر: الآية 3] ، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 73] ، ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَرَسُولُهُ مُرْسَلٌ﴾ [التغابن: 3] .

﴿وَاللَّهُ إِلَهُ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: الآية 163] ، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 102 و103] .

هلى هذا الأساس -من وحدة الإنسانية بل وحدة الخلق عامة، ووحدة الخالق- بُني

الإسلام، وجعل شعاره: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [المضافات: الآية 35] ، وكانت أولى آياته: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفحجة: الآية 2] .

وعلى هذا الأساس أيضًا وجهت الدعوة، فالتاس كلهم يجب أن يُدْعُوا إلى وحدة الخالق ووحدة الخلق، ومحمد رسول الله أرسل إلى الناس كافة لتبليغ هذه الدعوة، ذلك لأن الإنسانية ستعذب إذا أشركت فعددت الآلهة، أو عددت اختصاص الآلهة في الخلق، ولأن نشر العدل بين الناس كافة، واعتناق الحق لا يتحقق تمام التحقق إلا بالاعتقاد بهذه الوحدة - وحدة العالم ووحدة الله- التي يدل عليها لا إله إلا الله رب العالمين، فإذا فشت عقيدة أن لكل شعب إلها كانت الحرب والخصام والفساد، وإذا فشت عقيدة أن هناك شعوبًا ممتازة وشعوبًا غير ممتازة، وتميزًا في الدم أو الجنس أو نحو ذلك، فالحرب والخصام، وإذا عبدت الملوك والحكام من دون الله كان الظلم، وإذا قدس شيء دون الله تعددت الآلهة فانتشر الفساد.

لذلك جاء الإسلام يحارب استبداد الملوك والحكومات بالشعوب، كما ترى في الكتب التي أرسلها الرسول إلى ملوك فارس والروم في آخر حياته، ويحارب عصبية القبائل وعصبية التعاطف بالأنساب، ويجعل أساس التقويم والتفاضل العمل الصالح، ويقرب الرسول بلاأ الحبيشي، وصهيبًا الرومي، وسلمان الفارسي، على صنابير قريش، ولا يعتد باللون والدم في قليل ولا كثير.

همة الرسول ليست إلا أن يبلغ هذه الدعوة، وأن يوصلها إلى كل أذن ما استطاع، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: الآية 99] ، وبعد ذلك ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: الآية 29] ، ومحمد بشر كسائر الناس؛ ليس له ميزة إلا أنه أوحى إليه بهذه المبادئ يبلغيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَبَدَّ مِنْ كَانِ يَتَّبِعُوا إِلَهًا رَبِّيَ فَلْيَتَّبِعُوا عِبَادِي حَتَّىٰ لَا يُشْرِكُوا بِيَعَابَةِ رَبِّيَ إِنَّنَا﴾ [الكهف: 110] . ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا حَكِيمًا لِّنَّاسٍ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: الآية 28] . وهو إنما يدعو هذه الدعوة بالحسنى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالنَّوَظِيلِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْيَأْسَىٰ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَهِيْنَ﴾ [النحل: 125].

إن على الرسول أن يبين آيات الله في خلقه، ويفتح عيون الناس على آثاره في الكون، ويبين لهم كيف يسعد الناس بحسن العقيدة، وتحري الحق والعدل، وكيف يشقون بسوء العقيدة والظلم، وهم أحرار بعد ذلك أن يقبلوا أو أن يرفضوا. ولكن يجب أن يسمعوا،

ويجب أن يتمكن من أن يسمع الناس ما يدعو إليه، وأن يترك الملوك والحكام الناس أحرارًا يسمعون دعوته، ولهم الخيار بعد أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا.

ولو سمعوا لهذا المبدأ، ما حمل رسول الله ولا صحبه سيفًا، ولا أقاموا حربًا، ولا أراقوا دمًا، ولا ينشر الإسلام بالدهوة وحدها يزينها الحق ويبعث على اعتناقها العقل، وحب الحرية والبساطة، والاعتراف بحقوق الناس كافة، ونصرة المظلوم وتقوية الضعيف، وإنقاذ الفقير وتحرير الرقيق.

ولكن حمله على تقلد السيف أمران لا ثالث لهما: أن يهاجم، فيرد الحرب بالحرب والقوة بالقوة ليحمي دعوته، أو أن يمنعه الملوك والحكام والرؤساء من نشر دعوته حفظًا على سلطانتهم وعزهم وجاههم، وهو -لا بد- مبلغ رسالته إنقاذًا للناس من الظلم وسوء العقيدة، ورغبة في توحيد الناس على العقيدة الصالحة والسياسة الحسنة.

على هذا الأساس وحده كان الغزو وكان الجهاد، ولم يدخر بخلد الإسلام أن يجر مغنمًا، فقد مات رسوله فقيرًا لم يملك من الدنيا شيئًا، ولم يفتح ما فتح حيا في الفتح والاستعمار، فقد أتى ليرد للناس حريتهم لا ليفقدهم حريتهم؛ ولذلك كان أسرع الناس لقبول الإسلام الأرقاء والمستضعفون والمظلومون.

ولو حقق الإسلام غايته كلها لكان الناس كلهم أمة واحدة تعتقد بإله واحد وتؤمن بالحق والعدالة وتتعاون على البر والتقوى، ولا تتعاون على الإثم والعدوان، فإن اختلفوا شعوبًا وألوانًا وأجناسًا كما هي طبيعة الدنيا، فللتعارف وللتعاون وللانتفاع يمزايا الكلّ، لا للتناكر والتحارب والاستعلاء.

وهذا هو الإسلام في جوهره وصميمه.

فإن كان فيه عيب فعيبه أنه -بعد عصره الأول- لم يجد له حملة. والدين الصالح يفسد بحملته، والدين الفاسد يصلح بحملته.

* * *

مأساة

شعب يقتل بالملايين يُحرم القوت ليموت جوعًا، وأسباب الحياة ليفقد الحياة، والقوت متوافر كثير، وأسباب الحياة سهلة الوصول، ولكن تقام في وجهها السدود والحواجر والحصون حتى لا يتسرب منها شيء إلى الجائعين.

ذلك هو الشعب المغربي المسكين الذي يسكن تونس والجزائر ومراكش، يمنع عنه الغذاء العقلي فلا تدخله جريدة تنيره، ولا مجلة تفيده، ولا كتاب يهديه.

إنما يسمح له بدلائل الخيرات وأمثالها، وبالكتب المدرسية الجافة؛ بشرط ألا تحيي عاطفة ولا تنير عقلًا. فأما كتاب يرشد العقل وينير الذهن، وأما كتاب يغذي العاطفة ويحييها ويقويها، وأما كتاب فيه ذكر للعرب ومجدهم، وأما كتاب فيه الميثاق الأطلنطي وحق الأمم في تقرير المصير، وحق الشعوب في الحرية، فحرام أي حرام، ترصد له العيون، وتحشد له الرقباء، وتغلق في وجهه الأبواب، وتشيد له الحصون، حتى إذا مرّ من حصن حجز في آخر فلا يمكن أن يصل إلى داخل البلاد مهما عمل من حيلة وبذل من جهد.

لو كان هذا حشيشًا أو أفيونًا أو خمرًا أو أي نوع من أنواع السموم القاتلة لفتحت له الأبواب، ولم تقف في وجهه الأرصاد، وأما الكتاب والمجلة والجريدة فأمر بغيض بشع يثير الرعب والفرع، ويحتاط كل الحيطه، ويمنع كل المنع؛ لأن الحشيش والأفيون مخدر، ومرحبًا بالمخدرات، والكتاب يغذي ويحيي ويلهم، ولا مرحبًا بالمغذيات المحييات الملهمات.

لو عذب هؤلاء الأقوام في أقواتهم ومآكلهم ومشاربهم وملابسهم لكان أقل إجرامًا من أن يعذبوا في عقولهم وأرواحهم وعواطفهم؛ لأنه إهدار للإنسانية وإعدام للادمية.

ثم إذا طالب هذا الشعب بحقه في أن يقرأ وأن يتعلم، أن يتحرر وأن يتوحد وأن يكون أمره بيده، سلط عليه العذاب في أشنع صورته، واستخدم آخر ما وصل إليه العلم والاختراع في التنكيل به، فطائرات ترميه بنقابها حتى تمحو قراه محوًا، وأساطيل تسلط عليه مقذوفاتها حتى تخرب البلاد تخريبًا، إلى سجن ونفي ومصادر وما لا يعلمه إلا الله.

لو حدث هذا في القرن العشرين قبل الميلاد لكان أعجوبة الأعاجيب، وموضع الغرابة والاستنكار، فكيف يحدث في هذا القرن العشرين تحت سمع العالم وبصره، وهيئة الأمم المتحدة تمعد بدعوى تحقيق العدل وإنقاذ الإنسانية، وأجواء العالم تتجاوب بالديمقراطية وحق المصير ومؤازرة الحرية! ما فظائع الحروب الصليبية بجانب هذه الفظائع، وما جرائم محاكم التفتيش بجانب هذه الجرائم؟

ومن يفعل هذا كله؟

فرنسا نصيرة العلم، وناشرة الثقافة، والسابقة بالثورة لتقرير حقوق الإنسان.

فرنسا التي كتب كتابها أنصح صفحات الحرية، وأبلغ آيات الحقوق الإنسانية، وأخذ كتب الدعوة إلى الأرسطراطية العقلية.

فرنسا هذه هي التي تحرم الآن شعبًا من أن يطلع على كتاب أو مجلة أو صحيفة يفهم منها ما يجري في العالم، أو يستجلي منها حقيقة، أو يغذي بها قلبًا.

فرنسا نصيرة الثقافة تحارب الثقافة، وناشرة العلم تضع أنواع القيود الثقيلة على العلم، وزعيمة الحرية تقتل الحرية. أكل هذه المبادئ بهرجة لا حقيقة وراءها؟ أم هي حلال لأوروبا وأمريكا حرام على الشرق؟ أم هي حق للمسيحيين وليست حقًا للمسلمين؟ أم هي من حقوق بعض الأجناس دون بعض؟ قَلِمَ يستكرون -إذن- دعوة الشعوب الجرمانية؟ وإلا فكيف يفسر سلوك فرنسا مع هذه البلاد المغربية، من فرق بين أحزاب اليمين وأحزاب اليسار، ومعتنقي المبادئ المحافظة والمبادئ المتطرفة؟

ومن عجب الأمر أن يسود الصمت عن هذه المخازي، ولا يرتفع الصوت في وجه هذا الظلم الصارخ.

أين هيئة الأمم المتحدة؟ وأين أرباب الصحف والمجلات الإنجليزية والأمريكية الذين يعلمون من أمر بلاد المغرب وما يجري فيها أكثر مما نعلم؟ لو حدث عشر معشار ما يجري في المغرب في بلاد أخرى، وفي شعوب تمت إليهم بصلة الدين أو النسب أو الدم، ما كتبتهم صفحات جرائدهم!

أين العرب المثقفون في فرنسا والذين يشيدون بذكرها ويسبّحون بحمدها، ويرتلون آيات الثناء على ثقافتها وحرمتها ومبادئها؟

ألم يبلغهم هذا كله أو شيء منه؟ ألم يبلغهم أن شعبًا يقدر بالملايين يراد منه أن يعيش على دلائل الخيرات؟

ألم يبلغهم أن آثار أعلامهم مما يكتبون من كتب وما ينشرون في مجلات محرمة على الشعب المغربي، ومحرمها هو الحكومة الفرنسية العزيزة عليهم؟
اتقوا الله وارفعوا أصواتكم، واصرخوا في وجه الظالم أيًا كان.

* * *

المجمع اللّغوي⁽¹⁾

إنّ كلمة المجمع تعريب لكلمة Academy الإفرنجية، وهذا التعريب ينطوي على جملة معانٍ: أننا نريد مجمّعاً على غرار مجامعهم يعمل مثل عملهم، ووضعنا كلمة عربية للكلمة الإفرنجية إشعاراً بأن من أهم أغراضنا التعريب واستخدام اللفظة العربية للكلمات الإفرنجية إذا احتجنا إلى ذلك.

وقد أعجبني تعريف كاتب إنجليزي للمجمع إذ يقول: «المجمع هو جمعية أو هيئة متعاونة منسجمة، غرضها تهذيب الأدب والعلم والفن وترقيتها، مجتمعة أو مقسمة إلى شعب، يدعوها إلى عملها العشق الخالص لغرضها من أن يشوبه شائبة من ربح مادي».

وأحسن ما أعجبني في هذا التعريف «عشق الغرض»، فهو -حقيقة- روح المجمع، بل روح كل جمعية. إن وجد العشق تحقق الغرض، وهو يتحقق بمقدار ما فيها من عشق، فإن لم يكن، فشكل جمعية لا حقيقة جمعية.

ولم يكن هذا العشق بعيداً عنا نحن الشرقيين؛ فقد قامت منا أفراد بما تقوم به المجمع، ونجحوا لتوافر هذا العشق عندهم، فالأزهري اللغوي صاحب التهذيب الذي ضرب في الصحراء يأخذ اللغة من أهلها، ويقع في الأسر، ويتحمل صنوف العذاب من أجل غرضه لا شك عاشق، وابن منظور الذي عكف على كتابة عشرين مجلداً بعد تحرير كل مادة وكل كلمة من غير أي نظرة إلى ربح هو -كذلك- عاشق، وأمثالهما كثير، وكنت أقرأ أخيراً للكندي فصلاً في شروط الفيلسوف فجعل من أهم شروطه «عشق الحقيقة».



ويذكر المؤرخون أن أول مجمع بهذا المعنى إنما كان في مصر، شهدته الإسكندرية في أول القرن الثالث قبل الميلاد على يد بطليموس الأول، والتقى فيه جهازة العلم من اليونان

(1) قبلت هذه الكلمة في المجمع بمناسبة اختيار عشرة أعضاء جدد له.

والشركيين يرقون ما وصل إليه العلم في أيامهم، وكان ذلك نواة لمدرسة الإسكندرية ومكتبة الإسكندرية. ولو أنا ورثنا هذا المجمع من هذا التاريخ وطورناه مع الزمن، لكان لنا الآن خير مجمع وخير لغة وخير علم، ولكن أعاصير السياسة قطعت حبل ما بيننا وبينه، فورثته أوروبا أولاً، ثم أخيراً جداً نقلناه من أوروبا إلينا.

وليس من فرضي أن أعرض هنا صورة لتاريخ هذه المجامع الأوروبية وتطوراتها، ولكني أريد أن أعرض عرضاً سريعاً لبعض ما قامت به بعض المجامع من أعمال، وأقتصر على الناحية اللغوية والأدبية، تاركاً ما عملته المجمع العلمية والفنية لأربابها.

فمثلاً كان المجمع الفرنسي في أيامه الأولى يجري على سنة اجتماعه يوماً كل أسبوع، وفي كل اجتماع له يقرأ أحد أعضائه موضوعاً لغوياً أو أدبياً أعده. فإذا أتمّ قراءته تقدمه الحاضرون وأبدوا رأيهم فيه، فكان هذا نواة لأعمال المجمع، وتطور هذا إلى إعداد بحوث لغوية وأدبية دورية يليقها كل عضو مرة، ثم تبع هذا أن كانوا يتقدون التأليف الأدبية العظيمة التي نالت حظوة عند الجمهور، كما فعلوا في تأليف «كورني». ولكن كان من تقاليدهم ألا يتقدوا إلا إذا طلب منهم المؤلف ذلك، ثم توجهت أعمال المجمع بعمل معجم واسع كبير للغة الفرنسية.

فلما أعيد تكوينه من جديد في آخر القرن الثامن عشر كان مما دخل عليه من تحسين نمو ماليته بما قدم إليه من هبات يصرفها في تشجيع الإنتاج الأدبي.

ومهما وجه إليه من نقد في اختيار أعضائه، أو في جموده ورجعيته، أو قلة إنتاجه، أو نحو ذلك فإنه يعد المحكمة العليا للأدب، الحارس للغة من التبدل.

وحددت ألمانيا وإيطاليا الغرض من مجامعها بتنقية اللغة وتصفيتها وترقيتها، وكذلك حددت إسبانيا غرضها، وعمل مجعها على اختيار الألفاظ والأساليب المهيبة التي يستعملها خاصة الأدباء، واستبعاد الألفاظ والأساليب الحوشية، وتدوين ذلك في معجم.



كان عمل مجعنا المصري أشق وأصعب وأعقد من المجمع الأوروبية؛ لأنه تأخر في التاريخ كثيراً، ولم ينشأ إلا حديثاً. على حين أن المجمع الأخرى لها ثلاثة قرون أو أكثر، ولأن الصلة بيننا وبين آخر مجهود في اللغة عمله الفيروزآبادي وابن منظور قد انقطعت، ولم نتقدم أي خطوة، وفتحنا أعيننا فوجدنا أنفسنا أمام مدينة حديثة تزخر بالآلات والمخترعات

والمصطلحات في كل علم وفن، وكل لغة حيّة يجب أن تتكامل بها كلها، ولأقينا في ذلك أكثر مما لاقى العرب في العصر العباسي حين واجهوا المدينة الفارسية والرومانية، فالمدينة الحديثة أغنى وأوسع، وأجدادنا قابلوا المدينتين الفارسية والرومانية وهم فاتحون يشعرون بالعزة، والعزة تدعو إلى الجراءة، ونحن نقابل المدينة الحديثة بشيء من مُرْكَب النقص، وهو يدعو إلى الانكماش والخوف، وأجدادنا كانوا يشعرون أن اللغة ملكهم، ونحن نشعر أنا ملك للغة، فيبطئ سيرنا ويقل إنتاجنا. ثم إن اللغة العربية بطبيعتها صعبة شاقة: في قواعدها، في إعرابها، في كثرة مترادفاتنا، في سعتها سعة تامة، فيما تتطلبه معيشة الجزيرة العربية وفيما لحقها من المدينة العباسية، ضيقة أمام المدينة الحديثة ومصطلحاتها.

فمجمعنا لا بد أن يواجه هذه المشاكل كلها ويجد لها حلولاً، مجمعنا له غايات عظمى ومطالب خطيرة، أمامه أن يضع معجمًا وافيًا بحاجات العصر ومطالب العصر على أسلوب يستسيغه العصر، وأمامه عمل معجم تاريخي مطوّل، وأمامه أن يكون محكمة عليا للإنتاج الأدبي في العالم العربي، يقف على كل ما يصدر في كل عام من شعر ونثر وبحوث أدبية، ويقول فيه كلمته. وأمامه أن يكون حارسًا على اللغة ليشرف على ما يكتب في الجرائد، وما يستعمل من ألفاظ وأساليب، ويجيز ما يرى إجازته ويرفض ما يرى رفضه. وأمامه أن يرحم الطلبة في المدارس فييسر لهم سبل تعلم اللغة العربية وآدابها، وينقد البرامج، ويضع وسائل الإصلاح. وأمامه أن يستحث الحكومة والأغنياء على التبرع بالمال لتشجيع الأدباء على الإنتاج -أمامه كل ذلك- وتسالونني كيف يحقق المجمع ذلك؟! فأقول بكلمة واحدة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان" هي العشق.



إن عمر مجمعنا هذا الآن نحو أربعة عشر عامًا، فقد صدر المرسوم بإنشائه في 31 ديسمبر سنة 1932، وعين أعضاؤه لأول مرة في 6 أكتوبر سنة 1933، وحدد الغرض منه في المرسوم بالمحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون في تقدمها، ملائمة -على العموم- لحاجات الحياة في العصر الحاضر، وذلك بأن يحدد في معاجم أو تقاسير خاصة أو بغير ذلك من الطرق ما ينبغي استعماله أو تجنبه من الألفاظ والتراكيب، وأن يقوم بوضع معجم تاريخي للغة العربية، وأن ينشر أبحاثًا دقيقة في تاريخ بعض الكلمات وتغير مدلولاتها، وأن ينظم دراسة علمية للهجات العربية الحديثة بمصر وغيرها من البلاد العربية، وأن يبحث كل ما له شأن في تقدم اللغة العربية.

ومن ذلك الحين بدأ يعمل المجمع، فكان أعضاؤه يتداولون البحوث التي تمس إليها الحاجة، فيبحث عضو في الاشتقاق ومداه ومتى يكون قياسياً ومتى يكون سماعياً، ويبحث آخر في تعريب الأساليب، وثالث في تعريب الألفاظ وطرقه والألفاظ المولدة وموقف المجمع منها؛ وهكذا. ويتناقش الأعضاء ويتخذون في ذلك قراراً.

وقد بدأوا في تقسيم الأعضاء إلى لجان، فلجنة للرياضيات، ولجنة للعلوم الطبيعية والكيميائية، ولجنة للعلوم الاجتماعية والفلسفة... إلخ. وكانت كل لجنة تجتمع وتناقش في المصطلحات الخاصة، وتعرض ما تقره على المجمع ليرى رأيه فيها، وبذلك أقرّ المجمع ألوف الكلمات في المصطلحات العلمية المختلفة- وفي بعض دورات المجمع بحث في تيسير قواعد النحو وتيسير الكتابة العربية - وعنى المجمع بإنشاء مجلة سنوية ينشر فيها بحوثه وقراراته وسائر أعماله، كما كان ينشر مجموعة بمحاضرات جلساته، ولكنها -مع الأسف- وفتت في سني الحرب، ثم أخذ المجمع يعمل على إصدارها من جديد.

والمجمع الآن يرجو أن يبدأ قريباً في الشروع في أهم أعماله، وهو وضع معجم تاريخي مطول تذكر فيه الكلمة، ومن أي لغة أخذت، وفي أي معنى استعملت في العصر الجاهلي، ثم ما دخل على هذا المعنى من تطور إلى عصرنا الحاضر، وهذا -ولا شك- عمل ضخم، ولكن أدواته متوافرة عندنا بأكثر مما كانت متوافرة أيام الفيروزآبادي وابن منظور؛ بفضل تقدم العلم باللغات الشرقية القديمة من سريانية وعبرية وهيروغليزية وفهلوية وحبشية وسبئية... إلخ. فما كان يحدهس الأقدمون من اللغويين حدمًا أصبح اليوم علمًا؛ ثم إن الأصول العربية من كتب لغة وأدب وتاريخ وما إلى ذلك مما يمكن الرجوع إليه في وضع هذا المعجم أصبحت أقرب منألاً؛ لتقدم الطبع وسهولة الاتصال. ومع هذا وذاك فالعمل شاق صعب لا يمكن التغلب عليه إلا بالجد الطويل والدواء الذي وصفته من قبل وهو العشق. وما علينا إلا البدء والاستمرار؛ وعلى خلفنا أن يكمل بدءنا.

ثم هو يطمح -أيضاً- أن يحقق مثله في أن يكون محكمة عليا للغة والأدب، فنشرف لجانته على النتاج الأدبي في العالم العربي من نظم ونثر وتأليف، فيتوج منها ما يستحق التوثيق، ويعلن تقدير ما يستحق التقدير، ويكافئ بالمال ما يرى المكافأة عليه، ويشرف على المجلات والجرائد والكتب، ويعلن قراراته فيما يستجد من ألفاظ وأساليب، فيقر الصواب، ويصحح الخطأ، فيشعر الجمهور بإشرافه.

لقد وُجّهت إلى المجمع نقود كثيرة مثل أن نتاجه قليل، أو أنه يختار ألفاظاً لم يستغنها

الجمهور - وقد أضاف إلى الحقائق الواقعة خيالات مختلفة للتشجيع - ونحو ذلك . ولم يكن مجمعنا المصري وحده هو الذي وجه إليه هذا النقد ومثاله، بل قلما خلا مجمع في العالم من مثل هذا؛ وسبب ذلك على الأغلب أن طبيعة المجمع دائماً طبيعة محافظة لا ترضى نزعة المجددين والثائرين، ولأن طبيعة العلماء -دائماً- تميل إلى التدقيق والبطء، وتفضل النتائج الصحيح القليل على النتائج الكثير في غير نضج. والجمهور -عادة- يرى النتائج ولا يرى المقدمات، ويقدر ما يظهر على المرشح فقط ولا يقدر ما عمل وراء الستار، ولا يرى من الساعة إلا عقاربها. ثم إن مجمعنا لم يتصل بالجمهور الاتصال الكافي الذي يقنعه بضرورة وجوده مع أن نتاجه ليس بالقليل. وأخيراً من مشاكلنا أن ليس عندنا استقلال مالي يشعرون بالحرية في العمل، فإذا أردنا طبع مجلتنا فلسنا أحراراً، وإذا أردنا مكافأة على عمل نراه في صالح المجمع فلسنا أحراراً، وهذه عقدة العقد في كل عمل حكومي. وقد بُني النظام من قديم على فقدان الثقة وتركيز الإذن بالتصرف، فعاق هذا كل تقدم. وعندني أننا لو خسرننا مليوناً من الجنيهات كل عام وكسبنا ثقة بعضنا ببعض وحرية تصرفنا لكان ما خسرناه قليلاً وما ربحناه كثيراً.



الشيخ مصطفى عبد الرازق

رحم الله صديقنا وزميلنا مصطفى عبد الرازق رحمة واسعة، فقد ترك في نفس كل من عرفه فراغًا لا يملأ، ولوعة يعز عليها الصبر.

كان -رحمة الله- متميزًا في خلقه، متميزًا في أدبه، متميزًا في علمه.

نفس كريمة سمحة، وقلب عطوف رحيم، وصدر واسع رحب، لا يحمل حقًا ولا ينطوي على ضغينة، وحلم رائع لا يستغزه نزق، ولا يستخفه غضب.

لست أنسى يوماً منذ أربعين عامًا سمعت باسمه وأنا طالب بمدرسة القضاء وهو أستاذ بها، وحول اسمه هالة من حسب ونسب، وغنى وجاه، فارتسمت في نفسي صورة من أبناء الذوات يشمخون بأنوفهم، ويتكلمون من أطراف ألسنتهم، وينظرون إلى الناس في الأرض من أعلى السماء، فما رأيته حتى انحمت هذه الصورة الكاذبة، وحلّت محلها صورة تخالفها كل المخالفة. قد أخذ من الأرسطراطية أجمل ما فيها، ومن الديمقراطية أجمل ما فيها. أناقة في الملبس من غير بهرجة، ورشاقة في الحركة من غير تصنع، أدب في الحديث من غير ترقع، ودعة في النفس من غير تكلف.

فامتلات منه نفسي، وأحببته وصادقته في جلسة، وتأكدت الصداقة بيننا على مرّ الأيام، وأشهد أنني لم أرّ منه مرة ما يחדش الصداقة أو يعكّر صفو الودّ، وهكذا كان شأنه -رحمه الله- مع كل صديق.

كان من أجمل ما فيه -رحمه الله- ذوقه المرفه الرقيق الدقيق، يتحكم في حياته المادية من ملبس ومأكول ومشرب، ويتحكم في حياته الأدبية والروحية في حديث لذيذ ممتع مؤدب، يوزعه ويوزع نظراته على المستمعين. ومن أجل هذا كان ناديه في بيته من خير الأندية وأمتعها وأحفلها، يجمع بين الأزهرى الصميم، والمتقف ثقافة مدنية عصرية، وقد يكون فيه الأوروبي والأوروبية فإذا هو -رحمه الله- بلطفه وظرفه ورقته يؤلف بين قلوب الجميع، ويمكن -ببلاقتة- من استفادة كل من كل. وتتلاقى عنده آراء الأحرار والمحافظين.

ولهذا الذوق الجميل كان أحب شاعر إليه البهاء زهير ذو الذوق الجميل، والشعر الجميل؛ أعجبه فيه ظرفه وذوقه ومصريته وعزة نفسه، فذكر أنه كان يتعشقه ويتعشق شعره منذ صباه، ولا زال يحنّ إليه حتى أُلّف فيه في كهولته.

نَفَعَهُ ذوقه فاستفاد منه في كل مرحلة من مراحل حياته، إذ كان يتذوق من كل شيء أحسنه. تربى في الأزهر فاستقى منه أحسن ما فيه. وكان بيت أبيه مزار كبار البلد وعظماؤها وعقلائها، يتحدثون فيه في شؤون الأمة السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فيصغي لأحاديثهم ويتخير منها أحسنها.

وعن هذا الطريق تعرف بالأستاذ الشيخ محمد عبده صديق أبيه، فتعشقه وتتلذذ له، واتصل به في دروسه وغير دروسه، واتخذهُ أبًا روحياً، يحضر مجالسه ويزوره حاضراً، ويكتب إليه مسافراً، وينظم الشعر في استقباله عائداً، ويستفيد منه أجل فائدة، وفي له بعد مماته، فيحاضر فيه، وترجم له رسالة التوحيد إلى الفرنسية، ويكون مرجع كل باحث عن الشيخ محمد عبده.

ثم سافر إلى فرنسا، فأفاده ذوقه هذا كثيراً، فكم من شبان يرحلون إلى أوروبا فيخسرون كثيراً ويكسبون قليلاً، أما هو فقد كسب كثيراً، ولم يخسر قوميته، ولا شوقيته، ولم يتخل عن الجميل من قديمه.

وهكذا كان ذوقه في حياته دليلاً وهادياً ومرشده. وقد كتب إليه أستاذه الشيخ محمد عبده يقول: «ما سررت بشيء سروري أنك شعرت في حديثك بما لم يشعر به الكبار من قومك، فله أنت والله أبوك، ولو أذن لوالد أن يقابل وجه ولده بالمدح لسقت إليه من الثناء، ما يملأ عليك الفضاء، ولكني أكتفي بالإخلاص في الدعاء أن يمتهني الله في نهايتك بما تفرسته في بدايتك؛ وأن يخلص للحق شرك، ويقدرك على الهداية إليه، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه، والسلام.



سمح كريم النفس، يبذل العطاء للبايس والمحتاج، فكم بكته أسر كان يعولها في الخفاء، وكم له من يد على اليتامى والفقراء، وكم أنفق في تعليم محتاج، وكم سعى في توظيف عاطل، أو دفع الظلم عن مظلوم، أو إيصال الخير لمستحق. وأسعفه على ذلك ماله الخاص فأنفق منه الكثير، ومركزه في الجمعية الخيرية الإسلامية ووزارة الأوقاف، فتعاون

ماله الخاص والمال العام على إفاضة المعروف على البائسين والمحتاجين والمنكوبين، فكان نفاح اليدين وغيث المعروف.

وكان من طيب نفسه لا يحقد على مجرم أو مسيء أو مذنب، على حين يتهلل للمحسن والخير والنبيل، فكان خلاصة فلسفته في ذلك الجبر في الإساءة، والاختيار في الإحسان، فهو لا يكره خصومه، ولا يبغض من أساءه، ولكنه يحب من أحسن ويحب كل الحب أصدقاه.

إن أعجبه الجديد في فرنسا، فلا يكره القديم في الأزهر، وإن أعجبه الحضارة العصرية الأوروبية، فإنه تعجبه الحضارة الإسلامية، وإن تذوق الأدب الفرنسي الحديث، فإنه يتذوق الأدب العربي القديم. وإن شغف بفلسفة «كانت» و«ديكارت» فإنه مشغوف بفلسفة ابن سينا وابن رشد، وإن تكلم الفرنسية مع الفرنسيين، فإنه يتكلم العامية الصعيدية مع الفلاحين، فكان قلبه يتسع لكل شيء، ويتعشق كل جميل.

هكذا خلقه.



أما أدبه - فكان كذلك مظهرًا لذوقه، مُقَلِّ مجيد، يتأنق فيه تأنقه في ملبسه وحركاته وسلوكه، يذهب مذهب من يرى الجمال في البساطة؛ لا يحجبه المهلهل من الأسلوب، ولا المفرط في الحلية، ذَوَاق يتحسن اللفظ الجميل ليضعه في موضعه اللائق به، وقد يستعرض المترادفات ليرى أنسبها في مكانه، ويتحرى المعنى الرشيق يحلي بهما ما يكتب، وخاصة في الاستهلال والختام، ويردد الجملة في نفسه ليستسيغها، كما يتذوق الشارب الشراب اللذيذ والطعام اللذيذ.

خبرته في ذلك يوم كان يحرر مقالاته الأدبية في «الجريدة» تحت عنوان «يوميات إبراهيم الفزاري»، وأيام اشتركنا في تحرير مجلة «السفور» بعد عودته من فرنسا، ثم فيما كان يخطب ويكتب في الحفلات والمناسبات، ولو واتته الظروف وفرغ للادب لكان منه الأديب الكبير الذي يتزعم مدرسة.



ثم كان أستاذًا للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب بالجامعة المصرية، فكان في مكانه الذي يتفق وهدهوه وسكيتته وعقليته ومزاجه، سرعان ما امتدت أسباب الود بينه وبين طلبته

فأنسوا به وأنس بهم، وأحبوه وأحبهم، وكان مقصدهم العلمي والخلقي في الكلية وفي البيت وحيث يكون، يعرضون عليه مشاكلهم العلمية ومشاكلهم النفسية ومشاكلهم العائلية، فكان لهم أبًا رحيماً، وكانوا له أبناء بررة، فإذا تخرج متخرجهم كان للأستاذ أخًا صغيراً وصاديقاً وقيماً، وهو -من ناحية- لا يكل في السعي لهم حتى يطمئنوا في حياتهم، ثم يوعز إليهم بأساليبه الظريفة أن يستمروا في البحث والدرس والإنتاج، ويشرك الكثير منهم في تحضير دروسه معه، وجل ما يعرض له من المشاكل الفلسفية، فرى رجلاً كما رى عقولاً، ومكنه الاتصال بطلبته أن يتعرف خواص كل منهم وموضع قوته وضعفه، فعالج وشجع ووجه، حتى رأينا «قسم الفلسفة» في الكلية ينشط في البحث والإنتاج، وينشر الفلسفة بين الناس، ويحببها إليهم بفضلها.

ثم هو -في دروسه- يسوي في التقدير بين فلاسفة الشرق وفلاسفة الغرب، ويناقش رينان كما يناقش الشهرستاني، وينقل هن هؤلاء وهؤلاء، ويمعن في فهم النصوص والوصول إلى باطنها مستفيداً كل الفائدة من الطريقة الأزهرية.

وكان في بعض دروسه -كما قال- «يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، ويتبع مدارجه في ثانيا عصوره وأسرار تطوره».

ولئن حاول كثير من المستشرقين أن يغلوا في رد أصول الفلسفة الإسلامية إلى العناصر اليونانية، فقد رأى الأستاذ أن يضم إلى الفلسفة الإسلامية علم الكلام وأصول الفقه، ليدل على ما للمسلمين من ابتكار في الفلسفة بأوسع معانيها.

وهو مؤدب جدًّا في النقد، فإذا لم يوافق على رأي عالم، فكل ما يفعل أن يذكر الرأي، ويقول إنه لا يراه ويرى غيره أولى؛ ويورد الحجج على ذلك في أدب جم من غير تجريح، ومن غير أن يمس شعور المنقود أي مساس، فكان المخالف صديقه الحميم الذي يرمى كل الرعاية عواطفه.

وكم كنت أتمنى أن تظهر شخصيته في التأليف أكثر مما ظهرت؛ وأن يتحرر من كثرة النقول أكثر مما تحرر، فقد كان رحمه الله يحاول ما أمكن ألا يظهر كما تظهر النصوص والنقول؛ ولعل حرصه التام على الأمانة في النقل وإعطاء كل ذي حق حقه من الفضل؛ حمله على أن يضحي بنفسه للإشادة بفضل غيره، ولكل مؤلف مزاجه، ولكل شيخ طريقته.

كان -رحمه الله- يدون محاضراته قبل إلقاتها قصداً إلى الدقة، ولكنه احتفظ بها ولم

ينشرها طول مدة دراسته في الجامعة، فلما غادرها مأسوفًا عليه ألحَّ عليه طلبته في أن يأذن لهم بنشرها؛ فأجاب وكتب: «قد كنت أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية معنيًا بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها، ودونت فيها صحفًا طويها على غيرها منذ تركت الجامعة في صدر سنة 1939 وصرفتني الشواغل عنها.

واليوم أعود إلى هذه الصحف لأنشرها كما هي، بصورتها يوم كتبت، من غير تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية التي تراعي حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحسن التدبير والفهم للأساليب المتفاوتة، وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعًا. وأرجو أن يكون في هذه الصفحات عون لباحث أو فائدة لقارئ». وعلى هذا نشر كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وكتابه عن «الكندي» و«الفارابي» المسمى «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» كما نشر كتابه «الإمام الشافعي واضع أصول الفقه» الخ.

ومن سنة 1939 إلى حين وفاته -رحمه الله- تنقل بين وزارة الأوقاف ومشيخة الأزهر، ولو ترك لسجيته وطبيعته ومزاجه ما قبلهما، ولظل أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية، ولكنه -رحمه الله- كان حييًّا خجولًا، يحملته حياؤه وخجله على أن يرعى الظروف ويراعي المجالات، ويخضع لأدب اللياقة، قبلهما حائرًا بين طبيعته ومزاجه، وبين خجله ولباقته. إن وافقته وزارة الأوقاف في أنها ميدان الإحسان ووسيلة لتخفيف الكرب عن الضعفاء والباستين والمنكوبين، فلم يوافق ما تقتضيه الوزارة من أفانين السياسة، وشيخه الإمام قد لمن السياسة وكلّ ما اشتق من السياسة، وإن ناسبته مشيخة الأزهر، لأنها تغذي حنينه لأول معهد قضى فيه صباه وشبابه، فلم تناسبه لأنها مبعث قلق واضطراب وتضارب نزعات واختلاف تيارات، وقد لقي في مثل حاله شيخه الإمام الأمرين حتى خرج منه على مضض، وفارقه على ندم.

وقد شعر -رحمه الله- بالقلق والاضطراب والحيرة من كل ذلك، فعبر عن حاله أجمل تعبير في آخر ما كتب، إذ نشر تلميذ له كتابًا قديمًا اسمه: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» لجلال الدين السيوطي وعرضه على أستاذه ليقدمه، فكان مما قاله رحمه الله في المقدمة:

«كنت عثرت في دار الكتب الأزهرية على مجموعة رسائل للسيوطي في ضمنها كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» وكتاب «جهد القرحة في تجريد النصيحة» الذي لخصه السيوطي من كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان» لابن تيمية، فوجدت في الكتابين نغمًا محققًا فيما أحاول، فشرعت يومئذ في تدارسهما مع بعض

الطلاب، غير أن ذلك لم يطل؛ فقد صرفتني الأقدار عن حياة المنطق إلى حياة ليست بمنطقية». وقد كتب هذا في 18 يناير سنة 1947 قبيل وفاته.

فهو يصف حياته في السنين الأخيرة بهذا الوصف الرائع الحزين. إن حياته ليست منطقية، إذ الحياة المنطقية هي مطابقة الحياة للمزاج، والسير في الشؤون الخارجية على وفق طبيعة النفس الداخلية، أما جو قلق لنفس هادئة، ومعمعة حروب لطبيعة مسالمة، فليس هذا من المنطق في قليل ولا كثير.

لقد فقدنا بفقدته صديقًا كريمًا، وإمامًا عظيمًا، وشخصية لا تعوض، رحمه الله، وطيب ثراه، وأجزل له من الفضل كفاء ما قدم لأمته، وألهم الصبر أسرته وأبنائه وأصدقائه، ووفقنا لاقتضاء أثره وتخليد ذكره.

* * *

الجدل العقيم

في الناس قوم لا ينفخ فيهم الجدل والمناقشة، فمن الحق أن نضج وقتنا وجهدنا في جدلهم ومناقشتهم.

إن الجدل الناجح، والمناقشة التي تؤدي إلى نتيجة معناها أن هناك شيئاً من الأساس متفقاً عليه، ومن المبادئ مسلماً به، فإذا لم يكن أساس ولا مبادئ، فالجدل ضرب من العبث.

إذا كان خصمك يريد الغلبة بالحق وبالباطل، وأداته في ذلك طول اللسان وقوة الحجارة، فما معنى مناقشته! إنك في مناقشته تحتكم إلى المنطق وهو لا يؤمن بالمنطق، وتحتكم إلى وقائع، وهو يكذبها، وإن صدقها فسرها تفسيراً يخدم غرضه ويوفي بغايته، وإن سلكت مسلماً سلك غيره عناداً، فكيف تناقشه، ولم تناقشه؟ كيف تلتقيان إذا كان يريد الغلبة وتريد الحق، ويسلك مسلک التهويش، وتسلك طريق المنطق، وتلتزم أنت صحة الواقع، ولا يلتزم هو شيئاً، فقيم الجدل؟

وإذا كان خصمك قد وضع نصب عينيه في جدله أن يصل إلى منفعة الشخصية، ووضعت نصب عينيك أن تصل إلى الحق حيث كان، فكيف تلتقيان؟

ثم هناك من يتحجر عقله على عقائد اعتقدها، أو مبادئ اعتنقها، فكيف تليئه بعد هذا التحجر؟ أو تكسبه المرونة بعد هذا التصلب؟ إنما ينفخ الجدل قوماً يبرهنون فيعتقدون، لا قوماً يعتقدون ثم يبرهنون.

لقد كره الإسلام الإمعان في الجدل، وذم قوماً فقال ﴿بَلْ مَرْ قَوْمٌ حَٰصِرُونَ﴾ [الرَّحْمَٰن: الآية 58] وقال رسول الله: «ما ضلَّ قوم قط إلا أوتوا الجدل»، فلم هذا الإسراف في المخاصمة والإمعان في المجادلة؟

إن شئت فانظر إلى ما يكتب في الجرائد والمجلات، كيف يتجادلون ويمعنون في الجدل! حتى ليصدق عليهم أنهم ﴿قَوْمٌ حَٰصِرُونَ﴾ [الرَّحْمَٰن: الآية 58]، لا يقفون عند منطق،

ولا يقتنعون برهان، وكل ما فعل خصمهم السياسي فهو ضلال، وهو باطل، وهو أسود، وكل ما فعل حزبهم فهو حق، وهو صواب، وهو أبيض، حتى لو فعل خصمهم ما طلبوا منه أن يفعل لجرّحوه في فعله، ورموه بسوء القصد من عمله.

وفرق كبير بين النقد يخضع للمنطق وللبرهان، وبين اللجاجة في الجدل بالتهويش والسباب والتشهير والإمعان في الخصومة.

ذلك أن الأمر ليس أمر مسألة تدرس، وبرهان يقام، ووجهة نظر تعرض أو تنقد، ولو كان هذا لسهل التفاهم، إنما الأمر أمر حزب يسقط وحزب يحكم. وكل هذا الجدل الظاهر ليس إلا حزبيًا يخدم الغرض الباطن فكيف يكون التفاهم؟

إن الجدل للوصول إلى الحق لا يخرج الإخوان عن الصفاء، ولا يمس صداقة الأصدقاء، بل يكون الجدل أفعال في توكيد الصداقة، وتثبيت العلاقة، لأن كلاً عاون الآخر. أما الجدل للغرض، فيفسد العلاقة، ويقلب الصداقة عداوة، لأنه ليس إلا وسيلة للانتقام، وشفاء الغليل.

ثم استعرض الجدل في المجالس كيف تتشعب الآراء ويطول الجدل، ويكثر الاستطراء، وكثيراً ما ينتهي ذلك كله إلى غير نتيجة. حتى المجالس الخاصة التي قصد منها إلى الاسترواح، ولذة الاستماع للحديث، وعرض كل أحسن ما رُئي وما قُرئ وما سُمع، سرعان ما تنقلب إلى معركة حامية تفقد بهجتها ولذتها وتنقلب إلى جدل بغيض.

ما السر في هذه الفوضى كلها! وهذا الجدل الطويل كله؟ سره في قلة العقل، فأقل الناس عقلاً أكثرهم كلاماً، ومن لم يحاسب نفسه على ما يقول قال ما يشتهي.

وسره في الرأي العام الذي لا يحتقر الجدل الخصم، بل هو يطري طول لسانه وكثرة لججته وشدة إمعانه.

وسره في عدم تقويم الزمان، فلا بأس عند الناس أن تضيق الساعات في كلام فارغ، وجدل تافه، فهم يتفكهون بهذا كما يتفكهون بلعب الترد والشطرنج.

وسره في تشتت العقلية، فالتفاهم إنما يكون حين تتقارب العقلية، ولكنك تنظر فترى أميين بجانب متعلمين، وهؤلاء المتعلمون لا وحدة بينهم، تعليم أزهري ومدني وأجنبي، ومن

تتغف ثقافة فرنسية؛ وأخرى إنجليزية، وثالثة ألمانية، من غير أن يكون لهذا كله دعامة متحدة من ثقافة قومية، ثم الفروق التي تنتجها معيشة الطبقات في العقلية؛ فعقلية الطبقة الأرستقراطية غير طبيعة الطبقة الديمقراطية، وهكذا تمزقت عقلية الأمة كل ممزق، فلم يعد لها وحدة في العقلية، ولا وحدة في المزاج.

فإن كنت عاقلاً، فوَقِّرْ على نفسك الجدل فيما لا طائل تحته، واقتصد من وقتك وثوران نفسك، فإن من أهم الأسباب في خلق الأرض واسعة والسماء فسيحة أن تهرب حيث تشاء من الجدل العقيم.



اختلاف القيم

أهم فرق بين إنسان وإنسان هو نظرتة إلى الأشياء وتقويمها، هذا هو الفرق بين العالم والجاهل، والراقي والوضيع، والحكيم والأحمق. وسلوك الإنسان في الحياة دليل على قائمة القيم المنقوشة في أعماق نفسه. فإن رأيتة يسعى إلى تحصيل المال حيث كان، ومن أي طريق كان، ولا يعبأ بالنزاهة والشرف والكرامة دل ذلك على أنه يضع تحصيل المال في أعلى «قائمة القيم»، والشرف والكرامة في أسفلها، وإن رأيتة يعنى بالنظافة أو لا يعنى بها، وبالمطالعة في الكتب أو عدمها، وبالمناظر الجميلة أو إهمالها، فمعنى ذلك - من غير شك - تحديد موضعها في «قائمة القيم».

وفائدة التربية بوسائلها المختلفة، والتعليم بأساليبه المتعددة إنما هو هذا التقويم، الذي رُبِي تربية صالحة، وعلم تعليمًا صحيحًا لا يمتاز عن رُبِي تربية فاسدة، وعُلم تعليمًا سيئًا، إلا أن الأول قد ركزت في ذهنه قائمة لقيم الأشياء مرتبة ترتيبًا يتفق والمثل الأعلى، والثاني قد غرس في نفسه قائمة تتفق والمثل الأسفل.

وهذه المثل التي تشتق منها القيم تختلف باختلاف العصور والجماعات وروح الزمن، ففي الجماعات المتدينة تُشتق القيم من الدين، وترتب قيم الأشياء حسب أوامره ونواهيه؛ فطاعة الله في أول القائمة، والأخلاق تقوّم حسبما ورد في الدين من طلب مشدد أو مخفف وهكذا؛ وفي الجماعات التي تفلسف حياتها حسب النجاح في الدنيا فقط ترتب «قائمة القيم» ترتيبًا آخر عماده التجارب الدنيوية وما يوصل منها إلى النجاح وما لا يوصل، فتجعل في أعلى القائمة الحرية، والمحافظة على الشخصية؛ وتدبير الثروة، وطرق تحصيلها وإنفاقها، والسعادة في الحياة، والتسامح، وما إلى ذلك.

بل أرى أن النزعات والحروب وانقسام العالم إلى معسكرات؛ إنما منشؤه اختلاف في فلسفة الحياة، نتج عنه اختلاف في تقويم الأشياء، والنظر إليها. فهناك فلسفة اشتراكية تقوّم أكبر تقويم المساواة بين الناس، والعدالة الاجتماعية وفرض النظام الاجتماعي الذي يحقق هذه المساواة وهذه العدالة؛ ويقوّم الأشياء الجزئية حسب هذا المبدأ الأساسي الكلي، وهناك

فلسفة أخرى تشدد ثروة الشعب، وعظمة الجنس، وحب الاستعمار والفتح، وقوة الجيش في الجو والبر والبحر، وما يتبع ذلك من الإشادة بفضيلة النظام والطاعة، وعلى هذا الأساس تقوم الأشياء، وهكذا اختلفت الفلسفات، فاختلفت مقاييس التقويم، واختلفت نظم التربية التي تحقق هذه الأغراض، وترمي إلى صوغ الشعوب حسب هذه المبادئ، فكان الخصام، وكانت الحرب، فحرب المدافع والقنابل والدبابات والطائرات نتيجة حتمية لحرب الفلسفات وحرب التربيات.



إن الأمة المتناسكة هي التي تخضع لنظام واحد، يث في أفرادها «قائمة للقيم» واحدة، تكون أمام نظرهم جميعاً، وتؤلف بينهم جميعاً، والأمة المنحلة هي التي تسمح لقوى مختلفة ونظم مختلفة أن تضع «قوائم للقيم» مختلفة تفرق بين أبنائها. فمثلاً عندنا الأزهر وتوابعه، يعلم أبنائه تعليماً يرسم للقيم خريطة للحياة خاصة، ويجانبه المدارس الأجنبية تضع لطلبها خريطة أخرى مخالفة للأزهر تمام المخالفة، ثم مدارس حكومية تلون خريطتها بلون ثالث مخالف للأولين، فينشأ عن ذلك حتمًا اختلاف الأنظار في قيم الأشياء، واختلاف السلوك تبعًا للتقويم، وسوء التفاهم بين الجميع لاختلاف المثل العليا لهم. وهكذا الشأن في الخلاف الواسع بين النظم الاجتماعية لسكان الريف وسكان المدن، والأغنياء والفقراء، والمتعلمين والجهلاء، مما ليس له نظير في الأمم المتناسكة، فإن كان عندها فروق ففروق ضيقة ليست بالسهة التي عندنا، وبعبارة أخرى إن الاختلاف في التقويم عندهم ليس بمقدار الاختلاف في التقويم عندنا.

وننتج عن ذلك ضعف الرأي العام، فإن قوته تنشأ من الثقافة الواسعة الموحدة كما نتج عدم التفاهم في المسائل العامة، فالخلافات الكثيرة في مجالسنا وآرائنا ووجوه حياتنا منشؤها -في الأعم الأغلب- الاختلاف الواسع في التقويم. والاختلاف الواسع في التقويم منشؤه الاختلاف الواسع في التكوين.



على نمط أوسع من هذا كان الاختلاف العالمي. فهناك خلافات واسعة في التربية ونظمها، هناك من يرى على أساس النزعة القومية وقوة الأمة وسيطرتها، وهناك من يريد أن يربى على أساس النزعة الإنسانية والأخوة العامة، ثم هناك من يريد أن يربى على أساس النزعة العقلية المادية البحتة، غير عابى بالأديان والتقاليد والحياة الروحية، ومنهم من يريد أن

يربى على أساس العقل والروح معًا، والتقاليد والتجديد معًا، وهكذا، وكل منهج يحارب الآخر.

ومن الناحية الاقتصادية هناك من يؤيد الملكية الخاصة، وهناك من يريد أن يهدرها تمامًا، وهناك من يريد أن يتوسط، ثم هناك من يريد حرية التجارة وحرية الأسواق، والنظر إلى ذلك كله نظرة عالية، وهناك من يريد إخضاع التجارة والأسواق للتنزعة القومية، فيتدخل في التجارة وفي الأسواق وهكذا.

ومن الناحية الاجتماعية هناك فلسفة ترى أن الحرية يجب أن تمنح كاملة لأفراد الأمة، وألا تقف أمامها السلطات، فلا تحدها ولا تتدخل فيها إلا بقدر، وسينشأ عن ذلك النظام بحكم طبيعة الشعب. وترى فلسفة أخرى أن النظام واستعمال السلطة في تعويد الشعب إياه يجب أن يسبق الحرية، ولا تنشأ الحرية الصحيحة إلا من فرض النظام وسهر السلطات عليه حتى تتربى الأمة.

ثم إن المدنية الصناعية الحديثة والمخترعات الجديدة تغلغلت في حياة الناس، وغيرت من تقويم الأشياء. ولم يتأثر بها الناس على السواء بل كان منهم محافظون حافظوا -إلى حد ما- على القيم القديمة، وأحرار غيروا تغييرًا كبيرًا، وأسرفوا في تقويم الجديد، مما كان مثار خلاف أيضًا بين اتجاهات العالم.



كل هذه وكثير مثالها خالفت بين الجماعات في التقويم؛ ثم تبلورت فقسمت العالم إلى معسكرات تستعد اليوم للحرب كما كانت تستعد من قبل، ثم تكتلت هذه المعسكرات إلى معسكرين اثنين.



إذا كان أكبر سبب في هذه المنازعات هو اختلاف النظر الناشئ عن اختلاف التقويم، فهل هناك أمل في العلاج؟

إن ما أحدثته المخترعات الحديثة من تقريب المسافات بين الأمم؛ وكثرة الامتزاج والاختلاط بينها، وشدة الاتصال في معرفة كل أخبار الآخر، وكثرة المؤتمرات وما إلى ذلك؛ عامل كبير من غير شك في تقريب وجهات النظر، وتقريب تقويم الأشياء والآراء.

وإذا ثبت أن أهم سبب في الخصومات هو الاختلاف في التقويم، كان أهم واجب على المصلحين أن ينادوا بالعلاج النفسي والاجتماعي؛ فليس هناك كبير فائدة في التفكير في نزع السلاح وإنشاء هيئة الأمم ونحو ذلك؛ ما لم تدعم بالعلاج النفسي من إزالة سبب خوف كل معسكر من الآخر بعد دراسته نفسيًا، وما لم تدعم أيضًا بالعلاج الاجتماعي من بحث وسائل تقريب النظر وتقريب التقويم.

* * *

الفهرس

5	إمامان عاشقان
25	أخلاق السادة
29	من الأقوال المأثورة في الأدب الغربي والعربي
62	الشيخ محمد عبده
106	الفكاهة في الأدب العربي
114	الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة
126	موقف حرج
132	مشاكلنا اللغوية والأدبية
142	الذوق الأدبي
145	الزعامة والزعماء
152	في الحياة الروحية
172	الإنسانية في الإسلام
177	مأساة
180	المجمع اللغوي
185	الشيخ مصطفى عبد الرازق
191	الجدل العقيم
194	اختلاف القيم

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثامن عشر
فيض الخاطر (8)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثامن عشر

فيضُ الخاطر (8)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (8)
للمؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	216
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

السيد عبد الرحمن الكواكبي

1265 - 1320هـ

1848 - 1902م

(1)

من بيت في «حلب» يمتاز بنسبه وحسبه وعلمه وجاهه وماله، فأسرة الكواكبي كانت فيها نقابة الأشراف في حلب، ولها مدرسة تسمى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكواكبية فيها.

تعاون على تربيته بيته وما في تقاليده من عزة وإباء وشمم وأنفة من الصغائر، وخالة له تعهدته بعد وفاة والدته وهو صغير، وكانت من نوادر النساء في الشرق، عرفت بالأدب والكياسة وكبر العقل. وقبل ذلك، فطرته التي فُطر عليها من ميل إلى الحق، وحب الخير والاستجابة للتربية الصالحة.

كل هذا جعل منه رجلاً يستعصي على ناقد الأخلاق نقده. مؤدب اللسان حتى لا تؤخذ عليه هفوة، يزن الكلمة قبل أن ينطق بها وزناً دقيقاً، حتى لو ألقى عليه السلام لفكر في الإجابة؛ متزن في حديثه، إذا قاطعه أحد سكت وانتظر حتى يتم حديثه، ثم يصل ما انقطع من كلامه، فيؤدب بذلك محدثه، نزبه النفس لا يخدعها مطمع ولا يفرها منصب، شجاع فيما يقول ويفعل، مهما جرت عليه شجاعته من سجن وضيق مال وتشريد، وهو مع أنفته وعزته وصلفه على الكبراء - متواضع للبائسين والفقراء، يقف دائماً بجانب الضعفاء، يشع

على من يجالسه الإتران والتفكير الهادىء وحب الحق ونصرة المبدأ، والتضحية للفضيلة.

تعلّم كما كان يتعلم ناشئة زمانه الدينيون، لغة عربية ودين في مدرسة أسرته بحلب - «المدرسة الكواكبية» - وكانت مدرسة تسير على الطريقة الأزهرية فيما يقرأ من كتب؛ وما يتبع من منهج؛ ولكنه أكمل نفسه بقراءة بعض العلوم الرياضية والطبيعية وأحضر له والده مَنْ علّمه الفارسية والتركية، وطالع بنفسه كثيراً من الكتب التاريخية وعنى بدراسة قوانين الدولة العثمانية.

فلما أتم دراسته انغمس في الحياة العملية، وتنوّعت أعماله، وتباينت اتجاهاته: فمن محرر لجريدة رسمية، إلى رئيس كتاب المحكمة الشرعية، إلى قاضٍ شرعي في بلدة من البلاد السورية، إلى رئيس البلدية، ثم هو بين الحين والحين يعتزل الوظائف الحكومية فينشئ لنفسه جريدة في «حلب» اسمها الشهباء، أو يشتغل بالأعمال التجارية، أو يقوم بمشروعات عمرانية، ومن كل ذلك يستفيد خبرة وتجربة بالحياة. وفي كل الأعمال الحكومية والحرّة يصطدم بنظام الدولة، ويستبداد الحكام وفساد رجال الإدارة، فينازلهم وينازلونهم، ويحاربهم ويحاربونه، وينتصر عليهم حيناً، وينتصرون عليه حيناً، وسلاحه دائماً النزاهة والعدل والاستقامة، وسلاحهم دائماً الدسائس والانهام بخروجه على النظام، ودعوته للشعب، وما شاكل ذلك مما هو من عادة الظالمين، وكانت البلاد التي يعيش فيها موبوءة بحكم «عبد الحميد» لا يستطيع أن يعيش فيها حر صريح، ولا ينجح فيها تاجر نزيه، ولا موظف جريء مستقيم، وهذا النوع من الحكم عدو كل كفاية، وقاتل كل نبوغ!!

ارتفع شأنه في بلده، فكان يقصده أصحاب الحاجات لقضائهما، والمشاكل لحلها، ورجال الحكومة أنفسهم يستشيرونه فيما غمض عليهم ويعتمدون على رأيه، وهو في كل ذلك جريء فيما يقول: لا يقرّ ظالماً على ظلمه، ولا يسالم جائراً لمنصبه أو جاهه من أجل هذا غاضب «عارف باشا» والي «حلب» وأخذ يعدد سيئاته وينقم عليه تصرفاته، ويحرّض الناس على رفع صوتهم معه بالشكوى منه لرؤسائه في الأستانة فانتقم «عارف باشا» لنفسه، فزوّر على «الكواكبي» أوراقاً، واتهمه بأنه يسعى لتسليم «حلب» لدولة أجنبية، وحبسه وطلب محاكمته، فبذل الكواكبي ورجاله جهداً كبيراً ليحاكم في ولاية «حلب» وحوكم في بيروت فحكم ببراءته، وظهرت خيانة الوالي ومكايده فمزل.

وكان من أعداء «الكواكبي» أيضاً «أبو الهدى الصيادي» الذي سبق وصفه في ترجمة «عبد الله نديم»، لأن «الكواكبي» أبى الاعتراف بصحة نسيبه، ولاعتداء «أبي الهدى» على بيتهم

بأخذ نقابة الأشراف لنفسه منهم، فكان «أبو الهدى» أيضاً يدس له، ويغري ولاية الأمر به.

فكان من نتيجة محاكمته على التهمة التي اتهمه بها «عارف باشا» ومن معاكسة «أبي الهدى» وأعوانه له حتى في تجارته، أن خسر ألوف الجنهيات من ماله، فاحتمل ذلك بنفسه قوية لا تجزع ولا تتحول.

وأنصح صفحة في تاريخ حياته قوة شعوره بفساد حال المسلمين، وتخصيص جزء كبير من حياته في تعرف أحوالهم في جميع أقطار الأرض، وتشخيص أمراضهم وتلمس العلاج لهم، فعكف على مطالعة تاريخهم في ماضيهم وحاضرهم، وما كتبه الكتاب المحذون في ذلك في الكتب والمجلات والجرائد ودرس أحوال المسلمين في المملكة العثمانية. ثم رحل إلى كثير من بلاد المسلمين، فساح في سواحل أفريقية الشرقية، وسواحل آسيا الغربية، ودخل بلاد العرب وجمال فيها واجتمع برؤساء قبائلها، ونزل بالهند وعرف حالها. وفي كل بلد ينزلها يدرس حالها الاقتصادية، وحالتها الزراعية، ونوع تربتها وما فيها من معادن ونحو ذلك دراسة دقيقة عميقة. ونزل مصر وأقام بها، وكان في نيته رحلة أخرى إلى بلاد المغرب يتم فيها دراسته، ولكنه عاجلته منيته.

أخرج نتيجة دراسته في مقالات كتبت في المجلات والجرائد، ثم جمعت في كتابين: اسم أحدهما «طبائع الاستبداد»، والآخر «أم القرى»: الأول في نقد الحكومات الإسلامية، والثاني في نقد الشعوب الإسلامية غالباً.

لقد كان الحديث في مثل هذه الموضوعات التي مسها «الكواكب» في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» من الموضوعات المحرمة؛ لأنها تمس نظام الحكم من قريب، وتفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم، وتفهم على مناحي الظلم والعدل، وتهيئهم للمطالبة بالحقوق إذا سلبت، والقيام بالواجبات إذا أهملت، وهذا أبغض شيء لدى الحاكم المستبد. لذلك رأينا الشرق من بعد ابن خلدون أغلق هذا الباب، ولم يفتحه أي باحث بعده، وصار كتاب ابن خلدون مقدمة بلا نتيجة. والعلوم التي حوفظ عليها واستمرت دراستها، هي علم النحو والصرف واللغة والفقه؛ لأنها لا تمس الحاكم من قريب ولا بعيد، ولا تفهم الناس أين هم من حاكمهم وأين حاكمهم منهم. والأدب مَدَّاح للملوك والحكام، يجعل ظلمهم عدلاً وفسادهم صلاحاً، فإذا أعطاهم الحاكم قليلاً مما سلبه هَلَّلوا وكبروا، وعجبوا من هذا الكرم الحاتمي، والسخاء الذي لا نظير له، وإذا تبسم بسمه أشرفت الشمس، وإذا عبس عبسة أكفهر الجوا! وهكذا. كان الحاكم هو كل شيء في الأمة، حتى المؤرخون لا يؤرخون إلا

شخصه في حياته وأعماله وحروبه وزوجاته وأولاده. أما الشعب فلا شيء، إلا أن يكون مزروعة للحكام. وأحب علم إلى الحكام وأدعاهم لنصرته هو ما يتصل بالحكم ونظامه، ورجال الدين المقربون هم الذين يستطيعون أن يولدوا المعاني من مثل: «السلطان ظلّ الله في أرضه»، و«من أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصاه فقد عصاني»، أما علم الاجتماع فلم يعرفه الشرق بعد ابن خلدون بتاتاً.

كان هذا في الشرق، على حين أن الغربيين بدؤوا بعد ابن خلدون يبحثون في المجتمعات بحثاً واسعاً، يتعرفون علل الجماعات وأمراضها، وأنواع الحكومات ومزايا كل شكل وعيوبه، ويتحررون من القيود، ولا يعيشون بالتضحيات في سبيل الحريات، ويبني لاحقهم على ما وصل إليه سابقهم.

وبلغ الضيق في الشرق منتهاه في عهد السلطان عبد الحميد، ولكن شدة الضغط تولّد الانفجار، والقسوة تعلّم الحيلة، وتوالي الاضطهاد يولّد البغضاء، فكثرت في هذا العهد الجمعيات السرية تعمل لتحرير البلاد العثمانية من الظلم، وتعمل لوضع نظام ديمقراطي لا يكون فيه السلطان الحاكم بأمرة، وفر كثير من العثمانيين إلى أوروبا يدرسون نظم الحكم الأوروبي وما وصلت إليه أوروبا من البحوث الاجتماعية، وأخذوا يكتبون في ذلك في جرائدهم ومجلاتهم التي يحررونها خاوج الحدود العثمانية، ومنها تتسرب إلى البلاد نفسها. وأخذت مصر بعد انفصالها من حكم العثمانيين تؤوي الأحرار، وتؤيد القول في نقد نظام الحكم، وظهرت في الجرائد والمجلات مقالات بالعربية في تشريح أحوال الجماعات وأصول الحكومات وترجم إلى العربية «أصول النواميس والشرائع» لمونتسكيو. وبدأت موجات البحث الاجتماعي في أوروبا تصل إلى الشرق عن طريق الترجمة وطريق المثقفين في أوروبا.

في هذا الوسط طلع الكواكبي، وكان ظهوره بكتابه جرأة كبيرة. لقد استفاد مما نقل عن الغرب، ولم يكن يعرف لغة أوروبية، إنما يعرف العربية والتركية والفارسية؛ فاستفاد مما نقل إليها، ومما كان يترجم له في هذا الباب خاصة وقد ظهر أثر هذا الاقتباس في كتابه «طبائع الاستبداد». أما كتابه «أم القرى» فبحث مبتكر، وهو يدل على كبر عقله وقوة تفكيره، وسعة اطلاعه، وصدق غيرته على العالم الإسلامي.

أما كتاب «طبائع الاستبداد»، فقد نشره - أولاً - مقالات في بعض الصحف عندما كان في مصر سنة 1318هـ ثم جمعها في كتاب وقال في أوله: «إني نشرت في بعض الصحف

أبحاثاً علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يتعبون على الأغيار، ولا على الأقدار... ثم أضفت إليها بعض زيادات، وحولتها إلى هيئة هذا الكتاب»

وقد اقتبس فيه كثيراً من أقوال «ألفيري» ولا أعرف كيف وصلت إليه؛ وألفيري *Alfieri* *Vittoria*؛ كاتب إيطالي عاش من سنة 1749 - 1803م، من بيت نبيل، وقد ساح في أوروبا نحو سبع سنوات، ودرس كتب فولتير وروسو ومنتسكيو، وتشجع بأرائهم، وتعشق الحرية وكره الاستبداد أشد الكره، ووجه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد، ينطق بذلك أبطال رواياته ويثبه في كتاباته، ولكن الكواكبي هضمها وعدلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية والإسلامية، وزاد عليها من تجاربه وآرائه.



(2)

قلت إن أهم آثاره كتابان: «طبائع الاستبداد» و«أم القرى».

فطبائع الاستبداد يدور حول تعريف الاستبداد بأنه «صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تنصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب». ويأتي هذا من كون الحكومة مطلقة التصرف لا يقيدتها قانون ولا إرادة أمة، أو أنها مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال هذه القيود والسير على ما تهوى. والحكومات ميالة بطبيعتها إلى الاستبداد، لا يصدها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديدة ومحاسبتها محاسبة لا تسامح فيها، وإلا قوة الرأي العام وعظمة سلطانه.

والمستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاضب الممتدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس، يسدها عن النطق بالحق ومطالبتها به.

والمستبد عدو الحق، وعدو الحرية وقاتلها.

والمستبد يؤد أن تكون رعيته بقرأ تحلب، وكلاباً تتذلل وتتملق؛ وعلى الرعية أن تدرك ذلك فتعرف مقامها منه: هل خلقت خادمة له، أو هي جاءت به ليعدها فاستخدمها؟ والرعية العاقلة مستعدة لأن تقف في وجه الظالم المستبد، تقول له لا أريد الشر، ثم هي مستعدة لأن تتبع القول بالعمل؛ فإن الظالم إذا رأى المظلوم يحمل سيفاً لم يجرؤ على ظلمه.

وقد بحث بحثاً مستفيضاً في علاقة الاستبداد بالدين، ونقل عن الفرنج رأيهم في أن الاستبداد في السياسة متولد من الاستبداد في الدين أو مساير له. فكثير من الأديان تبت في نفوس الناس الخشية من قوة عظيمة لا تدرك كنهها العقول، وتهدهم بالعذاب بعد الممات تهديداً ترتعد منه الفرائص، ثم تفتح باباً للخلاص والنجاة بالاتجاه إلى الأحبار والقسس والمشايخ، بالذلة لهم، والاعتراف أمامهم وطلب الغفران منهم، والمستبدون السياسيون يتبعون هذه الطريقة فيسترهبون الناس بالتعالي والتعاضم، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال، حتى لا يجدون ملجأ إلا التزلف لهم وتملقهم! وعوام الناس يختلط عليهم في

أذعناهم الإله المعبود والمستبدون من الحكام، فيتشابه عندهم استحقاق التعظيم، وتنزههم عن سؤالهم عما يفعلون، ولا يرون لهم حقاً في مراقبتهم، كما أنه ليس لهم الحق في مراقبة الله فيما يفعل!! ولهذا خلعوا على المستبد صفات الله كولي النعم، والعظيم الشأن،؛ والجليل القدر وما إلى ذلك؛ وما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قديمة يشارك فيها الله أو تربطه برباط مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطاقة من أهل الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله!!

ولقد رأى «الكواكبي» أن الإسلام في جوهره الأصلي لا ينطبق عليه هذا القول، فهو مبني على قواعد الحرية السياسية متوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية، فهو مؤسس على أصول ديمقراطية (أي المراعاة التامة للمصلحة العامة)، وعلى شورى أرستقراطية، أي شورى الخواص، وهم أهل الحل والعقد. فالقرآن مملوء بتعاليم تقضي بإماتة الاستبداد، والتمسك بالعدل، والخضوع لنظام الشورى من مثل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آية 159] ، ﴿وَأَرْوِّدْهُمْ شُرَكَائِيهِمْ﴾ [الشورى: الآية 38]، حتى في القصص من مثل: ﴿مَا كُنْتُ نَاقِطَةً أَتَى سَمْعِي تَنَاهَيْدِينَ﴾ [المثل: الآية 32] . ومظهر هذا كان في أيام النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين. ثم لا يعرف الإسلام سلطة دينية، ولا اعترافاً، ولا بيع غفران، ومنزلة خاصة لرجال الدين. ولكن دخل عليه من الفساد ما دخل على كل دين، ففرقت كلمة المسلمين وانقسموا شيعاً، وتحول الحكم من نظام شورى إلى استبدادي؛ فصغرت نفوس الناس وخفّت صوتهم، وأضاعوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو العبداء الذي به يراقب أولي الأمر في الأمة، فصار أمر المسلمين إلى ما نرى.

ولم يتعرض «المؤلف» للرد على الشطر الأول، وهو ما يوحيه تصوير الله بالقوة والعظمة والسيطرة من خضوع النفوس للمستبد. وعندني أن الإسلام بجعله «لا إله إلا الله» محور الدين، تتكرر كل في آذان وفي كل مناسبة، كان كفيلاً أن يذكر النفوس دائماً بأن العزة لله وحده، وأن النفوس لا يصح أن تخضع لأحد سواه، وأن هذه الكلمة توحى بالضعف أمام الله والقوة أمام من سواه كائناتاً من كان. ولكن بتوالي القرون، ودخول الدخيل من العقائد، أصبحت «لا إله إلا الله» عند أكثر المسلمين كلمة جوفاء لا روح فيها، تبعث الضعف ولا تبعث القوة، وتبيح أن يُشرك مع الله الحاكم المستبد والرئيس المستبد، بل والمال والجاه والمنتصب، فكل هذه وأمثالها أصبحت آلهة مع الله؛ وفقد المدلول الحق ل«لا إله إلا الله»!!



ثم أبان أن الحاكم المستبد يخشى العلم؛ لأن العلم نور، وهو يريد أن تعيش الرعية في

الظلام؛ لأن الجهل يمكنه من بسط سلطانه، وأعرف أن حاكماً مستبداً شرقياً كان له مرب سويسري، فقال له يوماً بعد أن تأمّر: ليتك تعنى بتربية للشعب وتعليمه! فقال الأمير: كلا! إنني علمته صعب عليّ حكمه.

والحاكم المستبد لا يخشى علوم اللغة والأدب، ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد، بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل لتأييده في استبداده بسد أفواههم بلقيّعات من فئات مائدته. إنما ترتعد فرائصه من الفلسفة العقلية، ودراسة حقوق الأمم، وعلوم السياسة والاجتماع، والتاريخ المفصل، والقدرة على الخطابة الأدبية ونحو ذلك من العلوم التي تنير الدنيا وتثير النفوس على الظالم، وتعرّف الإنسان ما هو الإنسان، وما هي حقوقه، وكيف يطلبها، وكيف ينالها، وكيف يحفظها، فإن المستبد سارق، والعلماء من هذا القبيل يكشفون السرقة.

ولذلك يكون الحاكم المستبد وهؤلاء العلماء في صراع دائم، العلماء يحاولون الإنارة والمستبد يحاول إطفاءها، وكلاهما يحاول كسب عامة الشعب، فالمستبد يخيفهم ليستلموا، وهؤلاء العلماء ينيرونهم ليقولوا ويفعلوا.

والحاكم المستبد تسره غفلة الشعب؛ لأنه يتمكن بغفلتهم من الصولة عليهم: يغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء حياتهم، ويضرب بعضهم ببعض، فيصفونه بحسن السياسة والكياسة، ويسرف في أموالهم فيقولون إنه كريم، ويقتلهم ولا يمثل بهم فيقولون إنه رحيم، وإن نقم عليه بعض الآباء، قاتلهم بهم كأنهم بغاة!!

والحاكم المستبد يخاف رعيته كما تخافه رعيته، بل خوفه منهم أشد لأنه يخافهم عن علم يخافونه عن جهل. وقد اعتاد المؤرخون المحققون قياس درجة استبداد الحاكم بمقدار حذره، ودرجة عدله بمقدار طمأنينته، كما يستدلون على عراقة الاستبداد في الأمة بفخخة الحكام، وإمعانهم في الترف، وكثرة الحجاب، ودقة نظام المقابلات. ومن دلائل تغلغل الاستبداد في الأمة استكناه لغتها، فإن كثرت فيها ألفاظ التعظيم وعبارات الخضوع، كاللغة الفارسية، دلت على تاريخها القديم في الاستبداد، وإن قلت كالعربية قبل امتزاجها بغيرها دلت على الحرية.

وعلى الجملة فأخوف ما يخافه المستبد من العلم، العلم الذي يعلم أن الحرية أفضل من الحياة، والشرف أعز من المنصب والمال، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يرفع، والإنسانية وقيمتها، والعبودية وضررها.

وقد كان «الكواكبي» في كل هذا يقرأ نتائج القرائح التي كتبت في الاستبداد وينظر إلى الدولة العثمانية في عهده ويستلمني منها آراءه وأحكامه.



ثم عرض للاستبداد والمجد، ويعني بالمجد، رغبة الإنسان أن تكون له منزلة حب واحترام في قلوب الناس، وهو مطلب طبيعي شريف، ويبلغ عند بعض الأفراد درجة تجعلهم يتساءلون أيهما أقوى: الحرص على المجد أم الحرص على الحياة؟ و«الكواكبي» من قبيل من يرى الحرص على المجد أقوى وأوجب من الحرص على الحياة، ولذلك عاب على ابن خلدون رأيه في تقدم الحرص على الحياة، عندما نقد «ابن خلدون» الإمام الحسين بن عليّ وأمثاله، وقال إنهم يعرضون أنفسهم للموت بخروجهم في فئة قليلة على الخليفة ذي السلطان والعدد والعدد، فيلقون بأنفسهم في التهلكة. فقال «الكواكبي»: إنهم معذرون؛ لأنهم يفضلون الموت كراماً على حياة الذل التي كان يحيها ابن خلدون، وهم في ذلك ككرام سباع الطير والوحوش التي تأبى التناسل في أقاصي الأسر، وتحاول الانتحار تخلصاً من قيود الذل، وغضبة الكواكبي على ابن خلدون سببها عصبية لأهل البيت، إذا كان من الأشراف، وفيه نزعة لحب المجد ولو كان فيه فقد الحياة. فابن خلدون يتحدث بالعقل، والكواكبي يتحدث بالعاطفة.

والمجد أنواع: «مجد الكرم» وهو بذل المال في سبيل المصلحة العامة، وهو أضعف أنواع المجد، و«مجد العلم» وهو نشر العلم النافع رغم عوائق السلطات، و«مجد النبالة» وهو بذل النفس بالتعرض للمشاق والأخطار في سبيل نصرة الحق وهذا أعلى المجد، ويقابل المجد التمجيد، أي المجد الكاذب، وهو أن يكون الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم، وهذا يزدهر في الحكومات المستبدة، لأن الحكومات الحرة تحافظ على التساوي بين الأفراد ولا تخالف ذلك ولا تميز بعض الأفراد إلا بخدمة عامة للأمة أو عمل عظيم يوفق إليه. أما في الحكومات المستبدة؛ المتجددون أعداء للعدل أنصار للظلم، ينتخبهم المستبد الأعظم ليقوى بهم سلطانه، ويختارهم من ضعاف النفوس ويستغريهم بالمناصب والمراتب، وأكثر ما يعتمد على العريقين في التمجيد، الوارثين من آباتهم وأجدادهم مرض الاستبداد، ومن هنا ظهرت في الأمم نعمة التمجيد، بالأصالة والأنساب. والحكومة المستبدة يظهر استبدادها في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرش، إلى كناس الشارع، ولا يكون كل صنف من هؤلاء إلا من أسفل طبقته؛ لأنه لا يهمهم المجد

باستجلاب محبة الناس، إنما يهيمهم التمجيد. باكتساب ثقة رئيسهم المستبد. والوزير في الحكومة الاستبدادية وزير المستبد الأعظم لا وزير الأمة، وكذلك من تحته من أعوان، فالهيئة كلها تتمجد ولا تمجد، وكلهم شركاء في جريمة الضغط على الأمة وظلمها. والاستبداد يقبل المجد ويحيي التمجيد!!

وهذا حق، فالحكومة المستبدة تقتل في النفوس العزة الحقيقية بالمفاخرة بالأعمال النابغة، وتخلق نوعاً من السيادة الكاذبة، وتجعل أولي الأمر سلسلة تبدأ من المستبد الأعظم إلى الشرطي في الشارع، كلٌ يخنع لمن فوقه ويستبد بمن تحته، وعلى العكس من ذلك الحكومة الديمقراطية ديمقراطية صحيحة، فهي تشعر كل شخص في الدولة بالعزة التي يحميها العدل، ويأن له نصيباً في حكم بلاده، وصوتاً مسموعاً فيما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، وأن حكومته ليست قائمة إلا برأيه ورأي أمثاله، إن شعروا يوماً بجورها أسقطوها، سلطة الرأي العام فوق سلطان الحكومة والبرلمان وكل سلطان.



ثم عرض للاستبداد والمال، ويعني بذلك الحكومة الاستبدادية وأثرها في الثروة أو الحالة الاقتصادية في البلاد. وهو في هذا الموضوع يرى الخير في نوع معتدل من الاشتراكية؛ نعم لا ينبغي أن يتساوى العالم الذي أنفق زهرة حياته في تحصيل العلم النافع، أو الصانع الماهر في صنعة مفيدة، وذلك الجاهل الخامل النائم في ظل الحائط، ولكن العدالة تقضي أن يأخذ الراقى بيد السافل فيقره من منزلته؛ ويقاربه في معيشته. وقد قال الإسلام إلى هذا النوع فعرض 2,5% من رؤوس الأموال تعطى للفقراء وذوي الحاجة، وحرّم الربا؛ لأنه وإن أجازته الاقتصاديون لأسباب معقولة اقتصادياً - للقيام بالأعمال الكبيرة؛ ولأن الأموال المتداولة في السوق لا تكفي للتداول، فكيف إذا أمسك المكتنزون قسماً منها؛ ولأن كثيراً من القادرين على العمل لا يجدون رؤوس المال - فإن الدين ورجال الأخلاق ينظرون إليه من حيث ضرره الأخلاقي، لأنه متى انتشر قسم الناس إلى عبيد وأسياد، وكان سبباً في ضياع استقلال الأمم الضعيفة.

والحكومة الاستبدادية سبب في اختلال نظام الثروة؛ فهي تجعل رجال السياسة والدين ومن يلحق بهم يتمتعون بحظ عظيم من مال الدولة؛ مع أن عددهم لا يتجاوز الواحد في المائة؛ وهي تخصص المال الكثير لترف المستبد وسرفه؛ وتغلق على صناعاتها ومن يستخدم لتحصيل شهوتها ومن يعينها على طغيانها، وسائر أفراد الشعب في شقاء وفقر وبؤس!

والحكومات العادلة تعمل على تقريب المسافات بين أفراد الشعب، فلا غنى مفرط ولا فقر مفرط. وهذه حكومة الصين المعدودة غير متمدنة لا تجيز للشخص الواحد أن يملك أكثر من خمسة أفدنة، وروسيا وضعت لبعض ولاياتها قانوناً أشبه بهذا، ومنعت سماع دعوى دين غير مسجل على فلاح، ولم تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من خمسمائة فرنك. وحكومات الشرق إذا لم تعالج الفروق الكبيرة بين سادتها وعبدها ساء مصيرها.

ثم الحكومات المستبدة تيسر للسفلة طرق الغنى بالسرقة والتعدي على الحقوق العامة. ويكفي أحدهم أن يتصل بباب أحد المستبدين ويتقرب من أعبابه، ويتوسل إلى ذلك بالتملق وشهادة الزور وخدمة الشهوات والتجسس، ليسهل له الحصول على الثروة الطائلة من دم الشعب.

هذه صورة سينمائية لكتاب «طبائع الاستبداد» ولو أنسى، في عمر «الكواكبي» حتى يرى النظريات الاقتصادية الحديثة، وتطور النظم السياسية، والدولة الشيوعية، وحركات العمال أمام استبداد رؤوس الأموال، وعلاقة الغرب بالشرق، وما اخترع الدكتاتوريون في أوروبا من نظريات أرغموا العلم إرغاماً على أن يؤيدها، ونحو ذلك من أوضاع، لكان له من كل ذلك مادة خصبة يدع فيها فوق ما أبدع.



(3)

عرض «الكواكبي» بعد ذلك لأثر الاستبداد في فساد الأخلاق، فالاستبداد يتصرف في أكثر الميول الطبيعية والأخلاق الفاضلة أو يفسدها، فهو يُفقد الإنسان عاطفة الحب، فهو لا يحب قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، ولا يحب وطنه لأنه يشقى فيه، وهو ضعيف الحب لأسرته لأنه ليس سعيداً فيها، وهو لا يركن إلى صديقه لأنه قد يأتي عليه يوم يكون فيه عوناً على الاستبداد ومصدراً له.

الإنسان في ظل الاستبداد لا ينعم بلذة العزة والشمم والرجولة، فلا يذوق إلا اللذة البهيمية لأنه لا يعرف غيرها.

والاستبداد يلعب بالأخلاق، فيجعل من الفضائل رذائل، ومن الرذائل فضائل: فيسمى النصح فضولاً، والشهامة تجبراً، والحمية طيشاً، والإنسانية حمقاً، والرحمة مرضاً، كما يسمى التفاف سياسة، والتحايل كياسة، والدناءة لطفاً، والنذالة دماثة وظرفاً.

والاستبداد أفسد عقول المؤرخين، قسموا الجبايرة الفاتحين عظماء أجلاء، مع أنه لم يصدر عنهم إلا الإسراف في القتل والتخريب، ثم شادوا بذكر السلف تملقاً للخلف.

والاستبداد يفقد الثبات في الخلق، فقد يكون الرجل شجاعاً كريماً فيصبح بعوامل الاستبداد جباناً بخيلاً. ولا أخلاق ما لم تكن ثابتة مطردة!

وأقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق، ويعين الأشرار على فجورهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأن أكثر أعمالهم تظل مستورة لا يجرؤ الناس على قول أمامهم خوف العقبي.

وأقوى ضابط للأخلاق والنهي عن المنكر بالنصيحة والتوبيخ وما إلى ذلك، وهو في عهد الاستبداد غير مقدور لغير ذوي المنعة، وقليل ما هم، ويصبح الوعظ والإرشاد ملقاً ورياء.

في الحكومات التي نجت من الاستبداد أطلقت حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات

ورأت أن الفوضى في ذلك خير من تحديد الحرية؛ لأنه متى وضعت القيود نفذ منها الحكام، وتوسعا فيها حتى خلقوا منها سلسلة من حديد يخنقون بها الحرية.

والاستبداد يُفقد الناس ثقة بعضهم ببعض، ويُحل الخوف محل الثقة، فيقل التعاون بين الأفراد، والتعاون حياة الأمم.

والأنبياء سلكوا في تكوين الأخلاق مسلكاً خاصاً، فبدؤوا بفك القول من تعظيم غير الله، وذلك بتقوية الإيمان المغطور عليه الإنسان، ثم جهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته وحرية في أفكاره وبذلك هدموا حصون الاستبداد. ثم أبانوا أنه مكلف بقانون الإنسانية واتباع المبادئ التي ترقيه وترقي جنسه - كذلك فعل السياسيون الأقدمون من الحكماء.

أما الغربيون المحدثون، فوضعوا الأخلاق غير مرتكزة على الدين، ولكن على ما أودع في فطرة الإنسان من ضمير وحب النظام، وساعدهم على ذلك انتشار العلم عندهم والرغبة في التقدم، واستعانوا على ذلك بالوطنية.

ثم وازن بين أثر التريتين فقال: إن الغربي مادي الحياة، قوي النفس، مضبوط المعاملة، حريص على الاستتار، حريص على الانتقام، والشرقي غير مادي، يغلب عليه ضعف القلب وسلطان الحب والإصغاء للوجدان، والرحمة ولو في غير موضعها. وقد نجح الغربيون المحدثون في محاربة الاستبداد، واستباحوا التدابير القاسية نحو الظلم والاعتساف، فنالوا ما أرادوا من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنساناً، وما أحوج الشرقيين إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الأغبياء والرؤساء القساء، يجددون النظر في الدين فيعيدون إليه التواضع المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، فيملكون الإنسان إرادته وحرية وإنسانيته.



ثم الاستبداد والتربية - والتربية تنمية الاستعداد جسماً ونفساً وعقلاً، وهي قادرة أن تبلغ بالإنسان أعلى حد من الرقي لو صلحت.

والحكومات العادلة تعنى بتربية الأمة من وقت تكون الجنين، بل قبله، بسن قوانين للزواج الصالح، ثم بالعناية بالقابلات والأطباء، ثم بفتح بيوت اللقطاء، ثم بإنشاء المكاتب والمدارس وتنظيم خططها متدرجة إلى أعلى مرتبة، ثم تسهيل الاجتماعات، والإشراف على

المراسم، ثم تشجيع النوادي وإنشاء المكتبات، وإعلان شأن النوايغ بإقامة النصب ونحوها، ثم بتنمية المشاعر القوية بشتى أنواعها وتيسير الأعمال وغير ذلك.

أما الحياة في الحكومات المستبدة فمجرد نماء يشبه نماء الأشجار الطبيعية في الغابات، والأحراش، يسطو عليها الغرق والحرق، وتحطمها العواصف، والقواصف.

في الحكومة العادلة يعيش الإنسان حراً نشيطاً، يسره النجاح ولا تقبضه الخيبة، وفي الحكومة المستبدة يعيش خاملاً خاملاً، ضائع القصد حائراً.

الأسير المعذب يسأل نفسه بالسعادة الأخرى، ويعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وقد جنى على المسلمين علماءهم، فأفهمهم أن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وإذا أحب الله عبداً ابتلاه، وهكذا مما ابتدعوه؛ ويتفاقلون عن حديث: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً»، وحديث معناه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها!» وكل هذه المشبطات تحول الأذهان عن معرفة أسباب الشقاء إلى إلقائها على عاتق القضاء والقدر. وقد أحكموا هذه المكيدة باختراع الأحاديث التي تجعل الخضوع للحاكم ديناً، كالسلطان ظل الله في أرضه، والملوك ملهون... إلخ.

وعلى الجملة فالترية الصحيحة لا تمكن في ظل الاستبداد!!

ثم الاستبداد - على الإجمال - يمنع الترقى. والترقى الحيوي الذي يسمى إليه الإنسان هو - أولاً - الترقى في الجسم صحة وتلذذاً، ثم الترقى في الاجتماع بالعائلة والعشيرة، ثم الترقى في القوة بالعلم والمال، ثم الترقى في الملكات بالخصال والمفاخر. وهناك نوع آخر هو الترقى الروحي، وهو الاعتقاد بأن وراء هذه الحياة حياة أخرى تترقى إليها على سلم الرحمة والإحسان - والاستبداد بالامة عدو ذلك كله، بل هو يحول الميل الطبيعي فيها إلى طلب التسفل، حتى لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور! وعندئذ يكون الاستبداد كالملق، يمتص دم الأمة، فلا ينفك عنها حتى يموت، ويموت بموتها، والاستبداد يجعل الأمة منحطة في الإحساس، منحطة في الإدراك، منحطة في الأخلاق. وهو يضغظ عليها فتكون كدودة تحت صخرة؛ والمشفقون عليها يجب أن يسعوا في رفع الصخرة ولو حثاً بالأظافر ذرة بعد ذرة!!

وهنا ضرب مثلاً يصح أن يخاطب به الخطباء الناس ليستيقظوا، فوضع خطبة نموذجية لتنبية المشاعر. وقال إن الرقي الذي ينشده في ظل العدل هو أن يكون الشخص أميناً على

جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن المحافظة عليه أميناً على ملذاته الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة بإيجاد أسبابها، أميناً على حريته فلا يتعدى عليها أميناً على نفوذه كأنه سلطان عزيز فلا يمانع في تنفيذ مقاصده النافعة، أميناً على ماله وشرفه، وما منحت الطبيعة من مزايا؛ فما لم تتحقق هذه، فالحكومة مستبدة ليست بيئة لترقي شعبها .

وأخيراً ما وسائل التخلص من الاستبداد؟ هو يرى أن الاستبداد لا يقاوم بالقوة، إنما يقاوم باللين وبالتدريج؛ ببث الشعور بالظلم، وهذا يكون بالتعليم والتحمس، ذلك لأن الاستبداد محفوف بأنواع القوات: كقوة الجند، وقوة المال، وقوة رجال الدين، وقوة الأغنياء؛ فإذا قوبل بالقوة كانت فتنة تحصد الناس! وإنما الواجب المقاومة بالحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة والاستبداد مع اعتماده على هذه القوات كلها يضعف أمام الوسائل المحكمة في قلبه كما قيل: كم من جبار عنيد جندله مظلوم صغير!!

ويجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يحل محله، ومعرفة الغاية معرفة دقيقة واضحة . ومتى وضحت الغاية المرسومة يجب السعي في إقناع الناس بها واستجلاب رضاهم عنها وحملهم على النداء بها، ويجب أن ينشر ذلك في كل الطبقات حتى يصبح عقيدة، فيتلفون جميعاً على نيل الحرية وتحقيق المثل الذي ينشدونه؛ عندئذ لا يسع المستبد إلا الإجابة طوعاً أو كرهاً .

وقد حدد في ثنايا كتابه، ماذا يقصد بالحكومة المستبدة، فقال: إنها تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق، كما تشمل حكومة الجمع ولو منتخباً إذا استبد، بل قد يكون هذا الحكم أضر من استبداد الفرد . ويدخل أنواع الاستبداد أنواع الاستعمار، فالمستعمر تاجر لا يرى إلا مصلحته . ولا عبرة بأسماء أنواع الحكومات إنما العبرة بحقيقتها، وكل أمة فيها لون من ألوان الاستبداد، ولكنها تختلف فيه كمية وكيفية، فبعضها يمس الاستبداد مساً خفيفاً، وبعضها تغرق فيه من قدمها إلى مفرق رأسها . والغرب سبق إلى تقدير معنى الحرية والعدالة، ولكنه لا يأخذ بيد الشرق، بل يستغله لمصلحته، وواجب الغرب أن يراعي للشرق سابق فضله، فيأخذ بيده ليخرجه إلى أرض الحياة، ويعامله معاملة الأخ لأخيه لا السيد لعبده، ليتعاونوا بعدد على السير بالإنسانية .

وبهذا ينتهي الكتاب، وهو فيه قوي مخلص، مملوء غيرة وأسفاً، وتلفاً على رفع نير الاستبداد عن الشرق؛ وهو إن استمد الفكرة من الغرب، فهو يبسطها ويعد لها ويعنى بتطبيقها . وقد يؤخذ عليه حصر نفسه في دائرة النظريات . وكان الكتاب يكون أوقع في النفس

لو ملاء بالشواهد وما رأى وما سمع من أحداث، وهو معروف بسعة الاطلاع، فلو قرن النظريات بالشواهد لكان كتابه أكثر فائدة وأعم نفعاً ولكن يظهر أن قد منعه من ذلك أنه أراد أن يستتر فأخفى اسمه ولم يضعه على الكتاب. وقال في مقدمة الكتاب إنه لم يقصد ظالماً بعينه ولا حكومة مخصوصة، وهو لو أتى بالشواهد لدل على الحكومة التي يقصدها. وما كان في ذلك من ضرر بل كان فيه كل النفع، ولكن الأمور تقدر بأوقاتها وظروفها، وهو فيما اكتشفه من ظروف كان في عرضه النظريات فقط شجاعاً جريئاً.



(4)

أما كتابه الثاني «أم القرى» فأدل على الابتكار وأوضح في إظهار الشخصية يقف فيه من المسلمين موقف الطبيب من المريض، يفحص داءه ويتعرف أسبابه، ويصف علاجه في أسلوب قصصي جذاب. تحدث فيه عن جمعية من المسلمين عقدت في مكة حضرها ممثل أو أكثر لكل قطر إسلامي، فعضو شامي، وعضو إسكندري، ومصري ومقدسي ومني وبصري ونجدي ومدني ومكي وتونسي وفاسي وإنجليزي ورومي وكردي وتبريزي وتري وفازاني وتركي وأفغاني وهندي وسندي وصيني، وأسندت رئاسة الجمعية للعضو المكي، والسكرتارية للسيد الفراتي - ويعنى به الكواكبي نفسه - واجتمعوا كلهم في مكة قبيل الحج في مكان متطرف في مكة يتداولون في حال المسلمين. وكان أو اجتماع لهم في 15 ذي القعدة سنة 1316هـ.

فهل كانت هذه الجمعية حقيقية أو من نسج خياله؟ يقول هو: إن لها أصلاً من الحقيقة، وإن الخيال تممها، فهل هذا صحيح، أو هو من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين؟ أرجح الرأي الثاني.

على كل حال انعقدت الجمعية - فيما يقول - ووضع الرئيس منهج البحث، وهو الكتمان، لأنه أدهى إلى إفضاء كل بما في نفسه في صراحة، وتناسى الاختلاف في المذاهب، فلا سني وشيعي، ولا شافعي وحنفي، فالكل مسلم. ثم التحرر من اليأس في الإصلاح، فهذه أمم كثيرة كالرومان واليونان واليابان، استرجعت مجدها بعد تمام ضعفها، خصوصاً وأن الظواهر كلها تدل على أن الزمان قد استدار، وبدأت تظهر أعراض الصحة على المسلمين، ومن أعظم الظواهر انعقاد مثل هذه الجمعية، ووضع برنامج المؤتمر، وهو يتلخص في بحث موضع الداء في المسلمين وأعراضه وجراثيمه ودوائه وكيفية استعماله الخ.

قال الرئيس: إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض، لا يسلم منه إلا أفراد شواذ حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران، أو ناحيتان في إقليم، أو قريتان في ناحية أو بيتان في قرية أهل

أحدهما مسلمون والآخر غير مسلمين، إلا والمسلمون أقل جيرانهم نشاطاً وانتظاماً، وأقل إتقاناً من نظرائهم في كل فن وصنعة، مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من جيرانهم في المزايا الأخلاقية مثل الأمانة والشجاعة والسخاء، حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان! فما هو السبب؟

وقد لفت نظره العضو الهندي في أنه مع تسليمه بما قال الرئيس، يود أن يستثنى بعض حالات فيها المسلمون خير من جيرانهم. كبعض الوثنيين في الهند؛ والصابئة في العراق، فوافقه الرئيس وشكره على دقة ملاحظته.

ثم أخذوا - بعد التسليم بوجود العَرَض - يبحثون في الأسباب، وذهبوا في ذلك كل مذهب، فالشامي رأى أن سبب الفتور يرجع إلى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية؛ فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آتت إلى الزهد في الدنيا؛ والقناعة باليسير والكفاف من الرزق؛ وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرياسة والإقدام على عظام الأمور، فأصبح المسلم كميّت قبل أن يموت. والعقيدة بهذا الشكل مشطبة معطلة لا يرضاها عقل، ولم يأت بها شرع.

والمقدسي رأى أن السبب تحول نوع السياسة الإسلامية من ديمقراطية إلى استبدادية، فأفسدت العقول وأمانت الأخلاق.

ورأى التونسي أن بعض الأمم الأوروبية محكومة بحكومة استبدادية ولم يمنع ذلك من تقدمها؛ وإنما السبب في نظره الأمراء المترفون الذين لم يراعوا للأمة حقوقها.

وقال الرومي: إن تحميل الأمراء التبعة كلها غير سديد فما هم إلا نفر قليل من الأمة. والسبب الحقيقي في نظره فقدان المسلمين الحرية بجميع أنواعها: من حرية تعليم، وحرية خطابة وحرية البحث العلمي؛ فيفقد الحرية تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتختل القوانين، وتسأم الأمة حياتها فيستولي عليها الفتور.

ورأى التبريزي أن السبب ترك المسلمين أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فاسترسل الأمراء في أهوائهم وشهواتهم، وهدمت المراقبة عليهم.

وقال الفاسي: إن السبب هو إهمال الناس الاهتمام بالدين، حتى لم يبق له أثر إلا على رؤوس الألسن، وأمراؤهم مثلهم لا يترأفون بالدين إلا بقصد تمكين سلطاتهم على البسطاء

من الأمة؛ هذا إلى ظلمهم وجورهم. وقد كان المسلمون أعزاء يوم توثقت بينهم الرابطة الدينية، فلما انحلت ضاعت الأخلاق ففتروا وخمدوا.

أجاب المدني بأن فقد الرابطة الدينية والوحدة الخلقية لا يكفيان سبباً لهذا الفتور العام. وعنده أن السبب تدليس رجال الدين وغلاة المتصوفين الذين لونا الدين بلون سيء فأضاعوه وأضاعوا أهله؛ وذلك أن العلماء العاملين أهلٌ لكل نجلة واحترام؛ فلما حسدهم من لا يستحق هذه المتزلة سلكوا مسلك الزاهدين. ومن العادة أن يلجأ ضعيف المقدرة إلى التصوف كما يلجأ فاقد المجد إلى الكبر، وقليل المال إلى التظاهر بزينة اللباس والأثاث؛ فأفسد هؤلاء الدين بما أدخلوا فيه ما ليس منه، كالمعلم اللدني؛ وترتيب المقامات، ووراثة السر، والرهينة والتظاهر بالعمق، والتبرك بالآثار والكرامة على الله، والتصرف في القدر، فسحروا عقول الجهلاء واختلبوا قلوب الضعفاء كالنساء، والنساء يذرن هذه البذور الضارة في أبنائهن ويناتهن فماتت النفوس وخرفت العقول. وهؤلاء المدلسون وُجدوا في بغداد ومصر والشام وتلمسان وغمر السوق في الآستانة، وسرى من هذه العواصم إلى جميع الآفاق فأصبح المرض عاماً.

وانضم «الرومي» إلى هذا الرأي وزاده إيضاحاً، فقال «إن داءنا الدين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين والجهال المتعممين، وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال حتى للاميين والأطفال (كمشيخة الطرق عندنا). فقد يكون طفلاً، ويمنح بالوراثة لقب «أعلم العلماء المحققين»، ثم «أفضل الفضلاء المدققين»، ثم وثم حتى يوصف بأنه «أعلم العلماء المتبحرين وأفضل الفضلاء المتورعين، وينوع الفضل واليقين» وأكثرهم لا يحسنون حتى قراءة ألقابهم. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل فهو صاحب العظمة والإجلال، المنزه عن التنظير والمثال، مهبط الإلهامات، مصدر الكرامات، سلطان السلاطين، مالك رقاب العالمين، وأصبح التدريس والإرشاد والوعظ والخطابة والإمامة وسائر الخدم الدينية سلماً تباع وتشري، وتوهب وتورث. وتسلط هؤلاء المتعممون على المجالس والإدارات، واتخذ الأمراء من ذلك وسيلة يعتذرون بها عند الدول الأجنبية بأن الرأي العام - وعلى رأسه المعممون - لا يقبلون الإصلاح المدني.

أجاب الكردي بأن هذا الداء خاص ببعض الولايات: ولكن عوض الفتور عام في الولايات الإسلامية التي فيها هذا الشأن وغيره، فلا بد أن يكون السبب شيئاً أهم من ذلك. وعندني أن السبب هو أن المسلمين أصيبوا باقتصارهم على العلوم الدينية وإهمالهم العلوم

الدنيوية، كالرياضة الطبيعية والكيمياء، على حين أن هذه العلوم نمت في الغرب وترقت وظهر لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون المادية والأدبية، حتى صارت عندهم كالشمس لا حياة لهم إلا بنورها، وأصبح المسلمون في أشد الحاجة إليها في جميع أمورهم: من تربية الطفل إلى سياسة الدولة، ومن عمل الإبرة إلى عمل المدافع والبوارج، ومن استخدام اليد إلى استخدام الأسلاك والبخار - فابتعد المسلمون إلى الآن عن هذه العلوم النافعة الحيوية، جعلهم أحمق من غيرهم من الأمم، وكلما تمدت الأيام بعدت النسبة بينهم وبين جيرانهم.

أجاب الإسكندردي: إن هذا يصلح سبباً، ولكن ليس كل السبب، لأن فقد العلوم لا يصلح سبباً لفقد الإحساس الشريف والأخلاق العالية. وإنما السبب نومنا وبأسنا.

قال التتري: إن هذه شكايه حال لا شرح أسباب، إنما السبب عندي فقدان القادة والزعماء، فلا أمير حازم يسوق الأمة طوعاً أو كرهاً إلى الرشاد، ولا زعيم مخلص تنقاد له الأمراء والناس، ولا رأي عام يجمع بين الناس على غرض نبيل.

والأفغاني يرى أن سبب الفتور الفقر، وهو قائد كل شر، ورائد كل فساد، فمنه الجهل، ومنه الانحطاط الخلقي، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين، فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية، ولكن المال لا يأتي إلا بالعلوم والفنون العالية وهذه لا تنتشر في الأمة إلا بالمال. وبهذا تحدث مشكلة الدور، ويجب أن تبحث عن حلها.

أجاب المسلم الإنجليزي إن الفقر في المملكة الإسلامية ليس طبيعياً، فهي بلاد غنية، لو نُفِدت تعاليم الإسلام من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك، وصرفت في وجوهها لَخُفَّت وطأة الفقر. وإنما سبب الفتور في نظره فقد الاجتماعات والمفاوضات وتبادل الآراء، فنسى المسلمون حكمة تشريع الجمعة والجماعة والحج، وصارت الخطب التي تلقى نافهة لا قيمة لها، وكان الغرض منها التحدث في الأحوال الطارئة وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدُّوا التحدث في الأمور العامة فضولاً، والكلام فيها في المساجد لُفُوّاً فلما انعدم الكلام في المصالح العامة أصبح كل شخص لا يهتم إلا بنفسه ولا اهتمام له بالمصالح العام ولا بغير ذلك من الشؤون، حتى لو بلغهم خبير تخريب الكعبة - لا قَدَّرَ الله - ما زادوا عن أن يقبضوا جيبيهم لحظة وينتهي الأمر، والأمم الحية في الوقت الحاضر تهَيَّبُ الغرض للاجتماعات ومبادلة الآراء ما أمكن، بكثرة النوادي والمجمعات وتنظيم الرحلات والسياحات، وكثرة الخطب والمحاضرات حتى في المتنزهات، وعقد المؤتمرات للمناسبات، وتذكيرهم بتاريخهم وأهم أحداثهم وبشهم في الأغاني والأناشيد ما يبعث حب البلاد والحرية ويحمس للخير العام.

ورأى الصيني أن السبب هو تكبر الأمراء وميلهم للعلماء المتعلقين المنافقين، الذين يتصاغرون لديهم، ويتذللون لهم، ويحرفون أحكام الدين ليوقفوها على أهوائهم، فماذا يرجى من علماء دين يشترتون بدينهم دنياهم، ويقبلون يد الأمير لتفليل العامة أيديهم، ويحقرون أنفسهم للتعظيم ليتعاضلوا على ألوف من الضعفاء؛ فأفضل الجهاد عند الله الحط من قدر العلماء المنافقين عند العامة، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين. وعندنا في الصين رجال حكماء نبلاء، لهم نوع من السيادة حتى على العلماء، وهؤلاء هم الذين يسمون في الإسلام أهل الحل والعقد، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيه بمشاورتهم. وتاريخ المسلمين يدل على ارتباط القوة والضعف بمنزلة أهل الحل والعقد في الأمة. والخلاصة أن سبب الفتور استحكام الاستبداد في الأمراء، وانعدام أهل الحل والعقد من الأمة.

وقال «التجدي»: إن سبب فتور المسلمين الذين للحاضر نفسه بدليل التلازم، فالدين الحاضر ليس دين السلف. إن الدين الحاضر ترك إعداد القوة بالعلم والمال والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وإيتاء الزكاة إلى غير ذلك مما بينه إخواننا. قد يقول قائل: إن كل دين دخل عليه التغير ولم يؤثر في أهله الفتور، بل قال كثير من رجال الغرب إنهم ما أخذوا في الترقى إلا بعد فصلهم الدين عن شؤون الحياة الدنيا، والجواب أن كل أمة لا بد لها من نظام ثابت تسيير عليه ويلائم نفسها وبيئتها وعلاقاتها التجارية والسياسية؛ والقانون الطبيعي الذي يتفق والطبيعة البشرية هو إذعانه لقوة غالبه هو الله الذي يرحي به الإلهام الفطري. ولهذه الفترة علاقة عظمى بتنظيم شؤون حياته، وهي أقوى وأفضل وازع وكل الأديان راجعة إلى أصل صحيح واحد، فإذا تغير أو أفسد فسد الناس لاختلال هذا الوازع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: الآية 124].
«والأمة كلما قربت من الأصل الصحيحة والمبادئ الصحيحة قربت من الكمال».

وهنا أعلن الرئيس أن البحث في أعراض الداء وأسبابه قد نضج أو كاد، فيكتفي فيه بهذا القدر، ويجب نقل البحث إلى موضوع آخر. قال: وكلمة أخينا التجدي تلهمنا الموضوع الآتي الذي نبهته، وهو: ما هو الإسلام الصحيح؟



(5)

بعد هذا انتقل بحث المؤتمر إلى تحديد «الإسلام الصحيح»، وما دخل عليه من تغيير وقد أفاض في ذلك العضو النجدي، فقال: «إن الإيمان بالله أمر فطري في البشر، وحاجتهم إلى الرسل لإرشادهم إلى كيفية الإيمان، ويختلف الناس في تصور الله. والعقول البشرية مهما قويت واتسعت لا تتحمل إدراك صفات الله الأزلية المجردة عن المادة والزمان والمكان فاحتاجت إلى من يرشدنا.

وأساس الإسلام جملتان: «لا إله إلا الله» و«محمد رسول الله»؛ وثمرة الإيمان بالأولى عتق العقول من الأسر، وثمرة الثانية الاهتداء بمحمد في تعاليمه التي تحول بين المرء ونزوهه إلى الشرك.

ولكن إدراك التوحيد والاحتفاظ به عسير على النفس، فسرعان ما يخرج منه إلى الشرك، والشرك أنواع ثلاثة «شرك في الذات» وذلك في عقيدة الحلول و«شرك في المُلْك» كاعتقاد الناس في بعض المخلوقات المشاركة في تدبير شؤون الكون، و«شرك في الصفات» بإسباغ صفات الكمال على بعض المخلوقات.

وقد فشا في المسلمين هذا الشرك، كتعظيم القبور، وبناء المساجد والمشاهد عليها والطواف بها والإسراج لها والتذلل؛ وكدعوى أن هناك علماً يسمى الباطن تُحص به بعض الناس؛ واتخاذ الدين لهواً ولعباً بالتغني والرقص، وليس الأخضر والأحمر؛ واستخدام الجنة والشياطين، فكل هذه وأمثالها شرك محض أو مظنة إشراك.

وعرض للإسلام غير الشرك أمران خطيران، وهما التشدد في الدين بعدما كان يسراً سهلاً، فكانت كل فرقة تأتي تزيد في هذا التشدد حتى صار عسراً صعباً؛ والأمر الثاني تشويش الدين بكثرة المذاهب والشيع وطرق التصوف.

وقد لاحظ الرئيس أن عضوين من الأعضاء لم يتحدثا فرغب أن يسمع صوتهما، وهما العضو السُّنْدي والعضو القازاني، فأما السُّنْدي فقد تكلم في التصوف وما دعا إليه، وما فيه من حق وما فيه من باطل، وأما القازاني فقص عليهم قصة جرت بين مسيحي روسي أسلم

ومفتي قازان تدور حول دعوة المفتي إلى تقليد السلف والاقتصار على ما قالوا، ودعوة الروسي المسلم إلى ضرورة الاجتهاد وعدم التقليد، وحكى ما جرى بينهما من حجج وأدلة، وأخيراً انتصر المسلم الروسي المستشرق على المفتي، فافتتح بأن التقليد ضار حمل عليه الكسل. وأن الاجتهاد واجب ولكن يحتاج القيام به إلى جد وعناء.

ثم دعا الرئيس السيد الفراتي السكرتير، وهو «الكواكبي» لتلخيص المحاضر السابقة للمؤتمر وتعداد أسباب فتور المسلمين، وكلفه أن يزيد عليها من الأسباب ما يراه إن وجد غير ما ذكره الأعضاء؛ فلخص أسباب فتور المسلمين في:

(1) أسباب دينية: أهمها عقيدة الجبر، ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا، وترك السعي والعمل؛ واختلاف المسلمين فرقاً وشيعاً، وإضاعة سماحة الدين وتشديد الفقهاء المتأخرين، وإدخالهم في تعاليمه الخرافات والأوهام، وعدم المطابقة بين القول والعمل في الدين، وتهوين غلاة الصوفية شأن الدين وجعله لهواً ولعباً، والتوسع في تأويل النصوص، والتحليل على التحرر من الواجبات، وإيهام الدجالين أن في الدين أموراً سرية، واعتقاد منافاة الحكيمية والعقلية للدين، وتطرق الشرك إلى عقيدة التوحيد، وتهاون العلماء في تأييدها، والغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة والحج.

(2) وأسباب سياسية: أهمها السياسة المجردة من المسؤولية، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدانها النور والأمل، وفقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الأمراء للعلماء المدلسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الخاصة، وإبعادهم للناسحين وتقريبهم للمتعلقين، واستبداد الأمراء وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات.

(3) وأسباب أخلاقية: من الاستغراق في الجهل والارتياح إليه، واستيلاء اليأس على النفوس، والإخلاق إلى الخمول، وفساد التعليم، وفساد النظام المالي، وإهمال طلب الحقوق العامة جتياً، وتفضيل الوظائف على الصنائع، والتباعد عن المداورات في الشؤون العامة.

وقد زاد السكرتير أشياء على ما سبق، أهمها: الغفلة عن تنظيم شؤون الحياة، وعدم توزيع الأعمال توزيعاً عادلاً، وعدم العناية بتعليم النساء وتهذيبن، وسقوط الهمة وانتشار داء التوكل.

ولم يرض المؤتمر الاكتفاء بالبحث في الأمراض وعلاجها، بل اقترح إنشاء جمعية دائمة

تعني بإصلاح المسلمين، وتشرف على تنفيذ برنامجها في الإصلاح، وهذه الجمعية تؤلف من مائة عضو: عشرون عاملون، وعشرة مستشارون، وثمانون فخريون، ولا عدد للأعضاء المساعدين المحتسبين، واشترط في الأعضاء العاملين شروطاً دقيقة من العفة والأمانة والإخلاص وسعة العلم والقدرة على التأثير وإمكان التفريغ للعمل لأغراض المؤتمر، وجعل مركزها في مكة، ولها شعب في الآستانة ومصر وعدن والشام وطهران وتفليس وكابل وكلكتا وسنغافورة وتونس ومراكش وغيرها، والجمعية لا تكون تابعة لحكومة ما، ولا تتقيد بمذهب ديني خاص، ويكون شعارها: «لا تعبد إلا الله» ويكون من أهم أغراضها تعميم التعليم بين المسلمين والترغيب في العلوم والفنون النافعة، وإيجاد المدارس العالية يتخصص كل منها للتوسع في فرع من فروع العلم، وتوحيد أصول التعليم، ووضع مناهج للترقي بالأخلاق وتنفيذها، وإنشاء مجلة شهرية للجمعية لتأييد أغراضها الخ.

وقد اتفقوا على أن يكون مركز الجمعية المؤقت هو مصر، لتقدمها في العلم والحرية، ولأنها أسبق الأمم الإسلامية في ذلك.

وأخيراً تعرض «الكواكبي» للنزاع القائم بين الترك والعرب في زمنه، وناصر العرب على الترك، ورأى أنهم أصلح للأخذ بزمام الدولة؛ ووضع مشروعاً لنظام الحكم بينه وأوضحه وانفض المؤتمر بعد أن اجتمع اثني عشر اجتماعاً وصل فيها إلى النتائج الآتية:

- 1 - المسلمون في حالة فتور عام.
- 2 - يجب تدارك هذا الفتور.
- 3 - أسباب الفتور.
- 4 - جرثومة الداء الجهل.
- 5 - الدواء تنوير الأفكار بالتعليم، وإيقاظ الشوق للترقي وخصوصاً في الناشئة.
- 6 - تأسيس الجمعيات التي تقوم بهذا العلاج.
- 7 - المكلفون بذلك كل قادر على عمل، وخاصة نجباء الأمة من السراة والعلماء.
- 8 - تشكيل الجمعية الكبرى لهذا الغرض، ولتسم «جمعية تعليم الموحدين»



هذه نظرة الطائر إلى هذه الرواية العظيمة العميقة المفيدة، وهذا تفكير الكواكبي من نحو

نصف قرن يشف عن سعة اطلاع وصدق وإخلاص، وسمو فكر وبعد نظر، وشجاعة وصراحة!! فإذا نحن اطلعنا على ما كان يكتب قبله في المجلات والصحف في مثل هذه الموضوعات رأيناها كانت أقرب إلى موضوعات إنشائية جوفاء، فنقلها هو إلى بحوث علمية عملية، يحلل ويذكر العرّض وسبب الداء وعلاجه في صبر وأناة واستقصاء.

كتاب «أم القرى» رواية جديّة ليس فيها غرام وغزل، بل فيها غرام بالعالم الإسلامي يعاني في سبيله ما يعاني المحب الهائم، ويود من صميم قلبه أن يصل محبوبه إلى أعلى درجات الكمال، ويضحى من أجله بماله الذي ضيعه عليه الظلمة لتمسكه بالحق، ويضحى بوطنه فيهجره لأنه لم يستطع أن يجهره برأيه في حلب فجهر به في مصر؛ ولا بأس فكل بلد إسلامي وطنه - كان يحب التخصص، وأن كل قادر يحصر نفسه في فرع من فروع العلم أو الفن حتى يتقته، حتى وضع ذلك في نظام المدارس التي كان يتمنى إنشائها. فطبق ذلك على نفسه، فلم يوزّع نفسه بين فقه ولفه، وما إلى ذلك، وإنما وهب نفسه لإصلاح المسلمين، فدرس التاريخ الإسلامي في دقة وإمعان يتعرف فيه الأسباب والنتائج، كما تدل عليه كتابته، وساح في البلاد الإسلامية سياحة فاحصة منقّبة، ودرس كل قطر إسلامي ومزاياه وعيوبه، حتى أنه لما وضع روايته «أم القرى» أنطق كل عضو بعقلية قطره: التجدي يشكو ضياع الدين، والرومي يشكو من ضياع الحرية وسلطة المعمرين، والإسكندردي يشكو ضعف الأخلاق، والإنجليزي ينمى على المسلمين عدم المجتمعات وتبادل الرأي بالخطب والمحاضرات ونحو ذلك.

اكتوى السيد جمال الدين الأفغاني من السياسة الأوروبية ولعبها بالمسلمين، فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الإنجليزية أكبر قسم في العروة الوثقى واكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغاني إلى البيئة الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى أن يناهضوها؛ ونظر الكواكبي إلى نفس المسلمين فدعا إلى إصلاحها، فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة تأثر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة «الكواكبي» معالجة طيب يفحص العرّض في هدوء، ويكتب الدواء في أناة؛ الأفغاني غاضب والكواكبي مشفق؛ الأفغاني داع إلى السيف؛ والكواكبي داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع أيضاً إلى اختلاف المزاج، فالأفغاني حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبي رزين الذكاء هادئ الطبع؛ إذا وضعت أمامهما عقبة نخطاها «الأفغاني» قبل، وتخطاها «الكواكبي» بعد، ولكن من خير نقطة تتخطى؛ فلا

عجب أن كان للأفغاني دويّ المدافع، ولكن للكواكبي خريير الماء، يعمل في بطنه حتى يفتت الصخر!

لو مكن له معرفة لغة أجنبية، ووقف على ما وصلت إليه بحوث علم اجتماع الحديث، لكان له منيع فياض إلى جانب غزارة فكره.

وبينما الناس يعجبون مما ينشره من مقالات إصلاحية في المجلات والجرائد، ومجلس الفضلاء في مصر عامر بحديثه وجدله ودفاعه المؤدب عن آرائه. إذا بالصحف المصرية تطلع نبأ موته الفجائي يوم 6 من ربيع الأول سنة 1320، فأسف عليه كل من كان محباً للإصلاح المسلمين، وبكى إخوانه الذين كانوا يرون فيه رجلاً نبيل الخلق، سامي المقصد، عف اللسان، نقي الضمير. فرحمه الله!!

* * *

زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث:

خير الدين باشا التونسي

حوالي سنة 1225 إلى سنة 1307هـ

نحو 1810 - 1889م

عَقَلَ فرأى نفسه في الأستانة في أسرة غير أسرته، في بيت تحسين بك نقيب الأشراف، ليست سيدة البيت له أمًا ولا تحسين بك أباً ولا أبناء البيت إخوة، وإنما يسمع همساً أنه عبد مملوك على معنى غامض لم يفهمه أولاً - أين ولد؟ وأين أسرته؟ وكيف أتى إلى هذا البيت؟ سؤال محيّر كسؤال ابن الشبل البغدادي [من الوافر]:

فماذا الإمتنان على وجود لغير الموجدين به الخيار؟
وكانت أنعماً لو أن كوننا نُخَيَّرُ قبله أو نُستشارُ
رقول أبي العلاء [من البسيط]:

ما باختياري ميلادي ولا هَرَمي ولا حياتي، قَهْلُ لي بعدُ تخييرٌ؟⁽¹⁾

ونظر فرأى تحسين بك يوماً يعرضه على رجل يفحصه كما تفحص السلعة، ويصعد فيه نظره ويصوب، ويختبره من فَرَقه إلى قدمه، ثم يدفع مالاً في يد تحسين، وينتقل هو إلى يده، وهذا يركبه مركباً يبحر به إلى تونس، وإذا به في بيت جديد هو بيت أحمد باي، باي تونس.

ما هذا الغموض كله؟

(1) لزوم ما لا يلزم / 1 / 359.

تكشف له البحث بعد ذلك عن مأساة؛ فهو شركسي الأصل، من أسرة أباطة خطف وهو طفل على أثر غارة أو قننة أو هجرة، ويبيع رقيقاً في سوق الآستانة، فاشترى تحسين بك وهذا باعه إلى أحد وكلاء باي الذي أنفذه لشراء السراري والعييد.

مأساة تبعث الأسى والحزن العميق، قد حرمته أن يتذوق عطف أبيه وأمه، وينعم بحريته وهي لا يموضها شيء في الوجود، حتى لو نُعم في قصر تحسين بك أو قصر باي تونس فما هذا النعيم؟ [من الوافر]

وبيتٌ تحفُّقُ الأرواحُ فيه أحبُّ إليّ من قصرٍ منيفٍ⁽¹⁾
وكل أكل فاخر وملبس باهر ونعيم باذخ لا يساوي شيئاً بجانب نظرة ينظرها تحسين وأهله وباي تونس ويلاطه إلى هذا الفتى على أنه عبد رقيق اشترى بدنانير معدودة.

كان هذا كل ما وصل إلى علمه عن طريق اليقين، ورجع عنده فيما بعد أن له أخاً في مصر يشغل منصباً كبيراً في الدولة المصرية، ويمتلك ثروة طائلة، فأبت على خير الدين كرامته وإياؤه وظنونه - وما قد يعقب ذلك من تفسيرات تؤلمه - أن يكاتبه ويخبره، وفضل أن يحتفظ بذلك السر لنفسه وأقرب الناس إليه.



ومن قديم عرف الشراكسة في العالم الإسلامي، وهم قبائل بدوية تسكن البقعة الشمالية الغربية من بحر قزوين وجزءاً من ساحل البحر الأسود، وكان عددهم كبيراً، فلما احتلت روسيا أخيراً بلادهم تفرق كثير منهم في تركيا وآسيا الصغرى، وقد انتشر الإسلام بينهم وكاد يعمهم من نحو ثلاثة قرون.

وفي الشراكسة فضائل البداوة من الشجاعة والكرم، ويمتازون بالنظافة والجمال، عرف عنهم ذلك فكان الصغار والفتيان والفتيات يخطفون أو يباعون ويصدرون إلى المملكة الإسلامية من عهد العصر العباسي الأول.

ولا تنسى مصر أنها حكمت بدولة المماليك الشراكسة من سنة 724 - سنة 923 هـ فاقنتي منهم سلاطين مصر عدداً وقرأوا واستخدموهم في أعلى مناصب الدولة وعهدوا إليهم بالشؤون الحربية، فأمسكوا بزمام الحصون والقلاع وعرفوا بالإخاء ومعاونة بعضهم بعضاً، فلما أتحت لهم الفرصة تغلبوا على الدولة وملكوا على البلاد أولهم السلطان برفوق، وظل الحكم فيهم

(1) البيت لميسون زوجة معاوية بن أبي سفيان في خزنة الأدب 8/ 503.

إلى أن انهزم طومان باي أمام السلطان سليم، وكان مع طومان باي هذا أربعون ألف شركسي ذابوا كلهم وذوهم ومن أتى بعدهم في الأمة المصرية، فكانوا عنصراً من عناصر دمه. كما لا تنسى أن من أهم أسباب الثورة العربية أول أمرها اعتقاد الضباط المصريين أنهم مقبونون إذا قيسوا بالضباط الشراكسة لترقيتهم دونهم.



كانت تونس حين حمل إليها خير الدين كسائر بلاد الشرق، مقراً لحضارة قد هرمت، ذهبت روحها ولم يبق إلا رسمها.

الحياة العلمية فيها أشبه بما كان في مصر قبيل عهد محمد علي، كتابت بدائية منتشرة في القرى والمدن غايتها تحفيظ القرآن، وقلما يلفون هذه الغاية، ويستطيع التلميذ بفضل مناهج الدراسة فيها أن يقضي عشر سنين وأكثر من غير أن يحسن القراءة والكتابة، وكل ما يبلغه النجيب منهم أن يحفظ القرآن أو بعضه.

وعلى رأس هذه الكتابات جامع الزيتونة، وهو صورة مصغرة من الأزهر في ذلك العهد، تقرأ فيه علوم الدين من تفسير وحديث وفقه وعقائد، وعلوم اللغة من نحو وصرف ومعان وبيان، في كتب مقررّة لها متون وشرح وحواشي، ويقضي الوقت في تفهم تعبيراتها وإيراد الاعتراضات عليها والإجابة عنها، فالعلم شكل علم لا علم؛ والنجاح جدل لا حقائق، والنجاح في الامتحان الذي يستحق أن يسمى «عالمًا» أقدروهم على الجدل وحفظ المصطلحات الشكلية. أما الجميع فسواء في عدم التحصيل؛ إذا مساوا الحياة الخارجية فالمناقشة العنيفة في أن شرب الدخان حلال أو حرام؛ والغيبة أشد حرمة أم سماع الآلات الموسيقية، و«خيال الظل» تجوز رؤيته أو لا تجوز؛ وجزء كبير من السكان بدو لا يعرفون من الإسلام إلا الشهادتين، ولا يصل إليهم شيء من علم إلا في بعض أماكن أنشأ فيها الصوفية زوايا تعلم الناس شيئاً من الدين، وللجاليات الأجنبية من فرنسية وإيطالية وإنجليزية مدارس تعلم أبناءها وقليلاً من أبناء البلاد اللغات والجغرافيا والتاريخ والحساب والجبر والهندسة، فتخرج من هم أقدروا على فهم الحياة، فإذا انغمسوا فيها تحولت مالية البلاد إلى أيديهم.

عماد أهلها الفلاحة، وآلاتها وأساليبها هي بعينها ما كانت في القرون الأولى قبل الإسلام وقبل الرومان، وساهم بعض الأوروبيين في الزراعة، قطعوا الأشجار وبخروها ولقحوها، فدرت عليهم من الأرباح ما لم ينله سكان البلاد. ثم قبض هؤلاء الأجانب على الأسواق الخارجية، وخاصة في أكبر غلة للبلاد، وهي زيت الزيتون، فمن ناحية أنشئوا

المعاصر تدار بالبخار، ومن ناحية وضعوا أيديهم على ما ينتجونه وما ينتجه الأهالي، واحتكروا التجارة إلى الخارج إلا القليل النادر من أهل البلاد. وكان التونسيون يصنعون نوعاً من النسيج اسمه «الشاشية» وكانت مصانعها كثيرة، وكانت مصدر رزق لكثير منهم، ولكنها كانت تصنع بالآلات القديمة، فلما تقدمت الصناعة في أوروبا، وكانت الآلات تدار بالبخار وتنتج نتاجاً كثيراً حتى من الشاش هذا رخص سعره، وأصبحت الصناعة في تونس بضرية قاضية حتى لم يبقَ من مصانعها التي تبلغ الألف غير ثلاثين؛ وناهيك بما يجره ذلك من الفقر والخراب، كما زاحمت «الجَزْمَة» «البلغة» وقضت عليها، واختل الميزان التجاري فكثر الوارد وقل الصادر، وتغلب الفرنسيون والإيطاليون على السوق وأمسكوا بزمامه.

وكان مما أضعف التجارة سوء أدوات النقل وفساد الطرق، فهم ينقلون غلاتهم على الإبل والخيل والبغال ونوع من العربات البدائية، وتنقل القبائل البدوية غلاتها في قوافل، فإذا كان الشتاء وأمطرت السماء تشعثت الطرق فتعطلت الحركة.

وأما إدارة البلاد فقوضى أي فوضى: الحاكم حاكم بأمره، وأحب الناس إليه من يجمع له المال من حله وحرامه، ولا ضبط في دخل ولا خرج، والعدل والظلم متروكان للمصادقات، فإن تولى بعض الأمور عادل عدل، وكان العدل موقوتاً بحياته - ولقما يكون - ونظام القضاء والجيش والإدارة والضرائب وجباية المال وإفناقه على النمط العتيق البالي، وكثير من الأمور تنفذ بالأوامر الشفوية، لا مرجع لها ولا يمكن الحساب عليها.

وكانت تونس إذ ذاك تحت حكم البايات، والباي في تونس لقب كالخديو في مصر، وكان الباي يتبع الدولة العثمانية تبعية ضعيفة، فيساعد في حروبها ويحمل إليها مقداراً من المال وكثيراً من الهدايا، وإذا حدث مشكل دولي في تونس تدخلت الدولة العثمانية لفض النزاع وأرسلت مندوباً من قبلها ليشرف على الحل ونحو ذلك. أما فيما عدا هذا فولاية تونس شبه مستقلة والباي حر التصرف.

ولكن فرنسا كانت قد استولت على جارتها «الجزائر» ووضعت نصب عينها إضعاف علاقة تونس بالدولة العثمانية شيئاً فشيئاً، وتوثيق علاقاتها هي بها شيئاً فشيئاً وانتهاز الفرص للتغلب عليها نهائياً.

وكان باي تونس الذي ملك خير الدين هو الباي أحمد باشا الذي كان والياً من (1253 - 1271) وقد أنعم عليه السلطان محمود بالخلعة السنوية ورتبة المشيرية. ونحن نعلم أنه في عهد السلطان محمود هذا ألجأته الظروف القاسية، وضغط أوروبا ومطالبها وضعف حال

دولته الداخلية، إلى أن يجتهد في تنظيم الدولة على أسس جديدة يقبّس فيها من نظم أوروبا وقوانينها وإدارتها. وكان مما فعل أن أرسل إلى الباي أحمد هذا يطلب إليه أن يدخل الأنظمة الحديثة في تونس وخاصة في الجيش فطلب الباي الإمهال قليلاً والتدرج في التغيير بسبب عادات البلاد وتقاليدها وعقليتها ثم أخذ فعلاً في تنظيم الجيش.

* * *

في هذه البيئة كلها التي وصفناها وصفاً موجزاً جداً وضع الشاب خير الدين قدمه في تونس.

* * *

(2)

تربى في قصر الباي أحمد - وكان من حسنات الباي أن اهتم بتعليمه ليعده رجلاً من رجاله، والتعليم كله في تونس كان مصبوغاً بالصبغة الدينية، فكان البرنامج الذي أعد له أن يتعلم القراءة والكتابة، ويحفظ ما استطاع من القرآن ويجوده، وشيئاً من الفقه والتوحيد، فتقدم في كل ما تعلمه، وأخذ هو بعد ذلك يتوسع في العلوم الشرعية بمخالطة العلماء والاستفادة منهم، وعلماء اللغة والمران على الكتابة ومطالعة كتب التاريخ.

وعرف في أوساطه بالتدين ومحافظته على أداء الشعائر وتوقير الشريعة ورجالها، وإلى ذلك نزع إلى تعلم الفرنسية فأحسن تعلمها، فكان يجيد العربية والفرنسية والتركية.

وحدث أن الدولة العثمانية كانت قد اتجهت إلى تنظيم شؤونها وخاصة جيوشها - كما أشرنا قبل - وكتبت إلى ولاياتها بذلك، ومنها تونس. فأخذ الباي أحمد ينظم جيشه، وكتب إلى فرنسا يسألها المعونة في ذلك، فأرسلت إليه بعثة من الضباط الفرنسيين وعلى رأسها القومندان كامبون الذي صار فيما بعد وزيراً للحربية الفرنسية في حكومة جامبا.

فالتحق خير الدين بالجيش التونسي يتعلم من هذه البعثة، ومن ذلك الحين دخل في السلك العسكري، وكان هذا يوافق مزاجه الشركسي، فكان رئيساً لفرقة من الفرسان، وما زال يرقى حتى كان أميراً للواء الخيالة سنة 1266.

أفادته التربية الأولى أن يكون متديناً مثقفاً مطلعاً على أحداث الماضي قريباً من نفوس العلماء وخاصة الشعب، وأفادته التربية الثانية حب النظام وقوة الحزم وسرعة البت والصلابة في الرأي. ثم اضطرت الظروف بعد إلى مزاوله الأمور السياسية والانغماس فيها.

فقد كان في أيامه هذه ثلاث شخصيات مشهورة، هي التي تدير دفة الحكم وتظهر على المسرح: الباي أحمد باشا، ومصطفى خزنة دار، ومحمود بن عياد.

فالباي أحمد - مولى خير الدين - وال طموح يحب رقي بلاده، فيأخذ في تنظيم الجيش ويشجع نشر العلم، ويخصص المرتبات للعلماء، ويؤسس مكتبة فخمة في جامع الزيتونة ويعيد

تنظيم الإدارة الحكومية على أسس حديثة بتحديد الاختصاص، ولكن فيه إسراف وإفراط في الترف وقلّة نظر للعواقب وخضوع لبعض الظالمين الماليين من رجال دولته، لحاجته إليهم فيما يسرف من مال، ونقطة الضعف هذه جعلته يتفاوض عما يأتون من مفاسد خطيرة.

ومصطفى خزنة دار وزير العمالة «المالية والداخلية» رجل مغربي الأصل جاء تونس وسنه دون العشر، فرباه أحمد باشا كما ربي خير الدين، وارتقى في الوظائف حتى صار وزيراً، وهو شخصية غريبة، لين بشوش، لا يقول لا من طلب منه شيئاً ولو مستحيلاً: يرضى بالوعد ظاهراً يرضع عدم الوفاء باطناً، عف اللسان، «مُتَدَرِّش» يحافظ على الصلوات ويقراً الأوراد ويقوم الثلث الأخير من الليل، وهو مع ذلك شره في جمع المال، لا يتورع عن السرقة والغصب ومشاركة السارقين والغاصبين. تولى الوزارة نحو خمسة وثلاثين عاماً أثقل فيها كاهل الشعب بالضرائب والمغانم والمظالم، يفعل ذلك كله نهاراً ويتهدج ليلاً، يختلس المال ويعمر المساجد، بدأ حياته سمحاً كريماً وختمها بخيلاً شحيحاً، زوّج بنته من خير الدين لما تنبأ له بمستقبل باهر، وبسط سلطانه على الباي أحمد بحيله وأسالبيه، غشّى بصره فلم يعد يرى ظلمه وفساده، وحارب بكل قوته من تقرب إلى الباي أو من مال إليه الباي، حتى يضمن دوام نفوذه؛ يحبذ للوالي كثرة الإنفاق في الإصلاح وغير الإصلاح، ويشجعه على الإمعان في الترف والإفاضة في البذل، حتى يأمره بحاجته إليه وحتى يتخذ من كل ذلك وسائل لاستنزاف مال الشعب بعضه له وبعضه للوالي.

ومحمود بن عياد مصطفى خزنة دار التي يقبض بها ويسرق بها ويستغل بها، وشريكه في المغانم والمظالم، وظيفته جمع الضرائب على اختلاف أنواعها، وشراء جميع ما تحتاجه الحكومة وما يحتاجه الوالي، وظل على هذا عشرين عاماً؛ ذكي خبيث ماهر، يغالي في الضرائب ويتخذ كل الحيل حتى لا تصل مظالمه إلى سمع الوالي، فإذا وصلت احتال حتى ترفض؛ استطاع أن يجمع من الثروة من هذه الأبواب ثمانين مليوناً.

رأى من بعيد أن الشعب بدأ يعلو أنبته وأنه يوشك أن يفتضح هو وشريكه، فهرباً أموالهما إلى فرنسا، وادعى ابن عياد المرض وزعم أنه مسافر فرنسا إلى باريس للتداوي، فلما وصل إليها أعلن عدم العودة، وطلب أن يتجنس بالجنسية الفرنسية فأجيب إلى طلبه.

ومع هذا كله فقد بلغ من «فُجره» أن ادعى على الحكومة التونسية أن له مبالغ طائلة قبلها (60 مليون قرش تونسي = 40 مليون فرنك) نظير مشتريات اشتراها لها كم تدفع ثمنها، وأخذت المسألة دوراً خطيراً. إذ أصبح المدعي فرنسي الجنسية تحميه حكومة فرنسا وتطالب بحقوقه.

هنا اتجه الباي أحمد إلى خير الدين ليذهب إلى باريس ويخاصم ابن عياد وبين فساد زعمه ويثبت أن عليه - لا له - ديوناً يطالبه بها، وكانت قضية هامة لو حكم فيها لابن عياد لو قومت تونس في الإفلاس، وزاد من خطرها ما كان تحت يده من مكاتيب ومستندات رسمية دبرها هذا العاكر تدبيراً محكماً.

وظلت هذه القضية في باريس أكثر من ثلاث سنوات من سنة 1269 - 1273 وخير الدين فيها يرافع ويدافع، وابن عياد يملأ فرنسا دويماً، ويساعد على ذلك ما ينفقه عن سعة ويشترى الدور والأمالك في فرنسا، وعلى خير الدين أن يقاوم كل هذا.

وأخيراً كُلفت لجنة القضايا بوزارة الخارجية الفرنسية دراسة هذا الخلاف ورفع تقرير عنه، وشكلت لجنة تحكيم يرأسها الإمبراطور نابليون الثالث، وأصدرت حكمها وهو يقضي بتخفيض مطالب ابن عياد من ستين مليون قرش إلى خمسة ملايين، كما ألزمت بأن يدفع للحكومة التونسية 14 مليون قرش في ذمته لها، ودفع مبالغ أخرى، فكان مكسب تونس من هذه القضية نحو 24 مليون فرنك. وفوق ذلك قام خير الدين في هذه السفارة بأعمال أخرى، أهمها أنه لما حدثت حرب القرم 1270 - 1853 أرسل الباي أحمد لمساعدة الدولة العثمانية 14 ألف جندي بأدواتهم الحربية وأسطولاً من سبع قطع، وهذا أثقل كاهل تونس فأرسل الباي خير الدين بباريس مجوهرات لبيعها وفوضه في أمر ثمنها، فلم يقبل خير الدين هذا التفويض وظل يراجع الباي فيما يعرض من ثمن حتى أنكر عليه كثرة الاستشارة وأمره بالبيع فوراً فباع.

ولم يكف ثمن هذه المجوهرات فكلفه الباي أن يعقد قرصاً من فرنسا، وكانت هذه مسألة خطيرة لم يستطع ضمير خير الدين أن يحتملها، لا سيما وأن الباي قد أصيب بالشلل وقربت منيته، فعاطل وعاطل، وأخذ يبعث بالاستفهام تلو الاستفهام حتى مات الباي ولم يتم عقد القرض، فكانت محمدة من محامده حمدها له أهل تونس والباي الجديد المشير محمد باشا، وأنعم عليه برتبة فريق سنة 1272.

أفاد بقاؤه في باريس هذه العدة اطلاعاً على الدنيا الجديدة ومعرفة بنظمها واحتكاكاً برجال السياسة وفهماً لأغراضهم، ووضع عينه على أسباب رقي الأمم وقارن بينها وبين تونس، لم تأخرت وكيف ترتقى، مما كان له أثر كبير في حياته المستقبلية، كما أفادته علو شأنه في أمته وثقتها به وأملها فيه.

ومما يؤسف له أنه بعد هذه الفضائح كلها بقي مصطفى خزنة دار المعتصب الكبير وصهر خير الدين في منصبه في الوزارة.

عاد خير الدين إلى تونس فعينه الباي محمد باشا وزيراً للحربية سنة 1273، وظل في هذا المنصب إلى سنة 1279؛ وفي هذه الفترة قام بإصلاحات كثيرة، فأصلح ميناء «حلق الوادي» وهو أعظم ميناء لتونس، وأمر بأن يقيد كل شيء في وزارته، وكان هذا النظام أول ما أدخل في تونس.

وأنشأ مصنعاً بخارياً لبناء السفن وإصلاحها ووسع الطرق ونظمها، ولكن أهم من ذلك كله أن الدولة العثمانية وولايتها التابعة لها والمرتبطة بها - ومنها تونس - مالت إلى اقتباس النظام النيابي تحت تأثير الضغط الأوروبي وظهور فساد الحكم الاستبدادي وميل خواص الشعوب الشرقية إلى إصلاح الحال وإدخال النظم الحديثة - فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة ومن له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شورى منتخب.

وصدر الأمر به سنة 1277 وانتخب أعضاء المجلس وكان خير الدين الرئيس الفعلي له بجانب وزارته للحربية.

ولكن هذا المجلس اصطدم بطاقتين لهما خطرهما: فرجال الدين لم يرضوا عنه، لأن بعض أحكام القانون ميساسة لا شرعية، ولأن القانون يقضي بالحكم بالأغلبية وقد ترى الأغلبية ما لا يرتضي الدين. وأصحاب السلطان من الوالي ومصطفى خزنة دار لم يرضوا عنه في باطن نفوسهما، لأنه يسلبهما سلطانهما، فأراد خير الدين أن يكون السلطان الحق للمجلس وأراد أن يكون المجلس متاراً شرعياً لتصرفهما وأداة طيبة لتنفيذ أغراضهما. وأراد حقيقة وأراده لعبة. أراد من كل عضو أن يقول ما يمتد في صدق وإخلاص وجرأة، وأراده من كل عضو أن يتحسس رأيهما فيعبر عنه، فكان النزاع وكان الخصام.

عرض على المجلس رغبة شركة فرنسية بأن تقوم بمد ماء زغوان إلى قرطاجنة ثم يوصل إلى المرسى والحاضرة، وفي هذا المشروع فوائد ومضار. وتجادل الأعضاء فيه، منهم من يحبذ لفوائده، وبعضهم يرفضه خوفاً من تغلغل النفوذ الفرنسي ورغبة منهم أن يدبروا الأمر لتقوم بالمشروع الحكومة التونسية نفسها، واشتد الجدل ومالت الأغلبية إلى الرفض، وهنا قال الوالي: لقد وعدت تتصل فرنسا وعداً قاطعاً بالموافقة على المشروع. فكان خير الدين جريئاً إذ قال: فلم جمعنا إذأ لتأخذ رأينا، وكان يكفي سماع هذا الخبر من سيادتكم؟.

وأرادوا أن يصرف فاضل الأوقاف على الإصلاحات العسكرية، واستندوا إلى فتوى من أحد العلماء المالكية، فعارض خير الدين في هذا وأوضح وجهة نظره بأن الشؤون العسكرية لها مخصصات في مالية الدولة، ولا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف إلا إذا عجزت

مالية الدولة واستنفدت في وجوهها العادلة، أما إذا كانت تبثر هنا وهناك ويصرف منها على الترف والشهوات فلا يصح أن تمتد الأيدي إلى فاضل الأوقاف.

وناحية ثالثة لم يكن يرضيها النظام الشوري وإقامة العدل، وهي الحكومة الفرنسية إذ ذلك، لأن شمول العدل والنظام الشوري واستقرار الأمور يضيع على فرنسا مطمحتها في الاستيلاء على البلاد، فكان ممثلو فرنسا يحرضون الباي على التلاعب بالمجلس الشوري. ولما حضر نابليون الثالث إلى الجزائر وتوجه إليه باي تونس وقدم له نسخة من قانون الشورى الذي وضعه، قبلها منه بالشكر ظاهراً، ونقدها أمام رجاله سرّاً وقال: «إن العرب إذا استأنسوا بالعدالة والحرية لم نسترح معهم في الجزائر». وهكذا اتجهت سياسة فرنسا في هذه البلاد إلى التظاهر بتشجيع حركات الإصلاح والعمل سرّاً على إحباطها.

وهكذا كل يوم مشكلة وكل يوم نزاع، والإصلاح مستحيل مع هؤلاء، فاستقال وقال: «لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والأخلاص فذهب كل مساعي سدى، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني بتمسكي بالمناصب ورأيت أن الباي وعلى الأخص وزيره الرهيب العظيم الجاه مصطفى خزنة دار لا يلجأ إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئانهما تبريراً قانونياً، فقدمت استقالتي سنة 1279 من رئاسة المجلس ومن وزارة الحربية، وعدت إلى حياتي الخاصة».

لم يشأ أن يثور بعد اعتزاله ولا أن يكون حزباً يناضل في سبيل تحقيق العدالة، فذلك ما لم يتفق ومزاجه ولم تنهأ له البلاد، ثم هو تربطه بركني الاستبداد وروابط تقيده حريته، فالباي مولاه، ومصطفى خزنة دار صهره، وموقف البلاد إزاء المطامع الأجنبية دقيق؛ لهذا كله اعتزل وسالم، ونقض يده من العمل الرسمي مع الإلحاح عليه في العودة، ولكنه لم يقطع علاقاته الشخصية بالباي والوزير، واستمر على هذه الحالة تسع سنوات امتلأت بأمرين جديرين بالذكر: الأول سفره سفيراً من الباي إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا والنمسا والسويد وهولندا والدانمارك وبلجيكا في مهمة خاصة، فمكثت هذه ورحلته السابقة - كما يقول - من دراسة الأسس التي قامت عليها المدينة الغربية وبنيت عليها الأمم الكبرى قوتها ونفوذها. والثاني تأليفه كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

* * *

(3)

عكف خير الدين أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتاب سماه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وسميت ترجمته الفرنسية «الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية». وكان في ذهنه عند تأليفه أن يحذو حذو تاريخ ابن خلدون، يؤلفه بروح العصر، ومطالب العصر، فاشتمل أيضاً على مقدمة وتاريخ. فأما المقدمة - فقد أراد منها البحث في حالة البلاد الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها وكيفية إصلاحها.

وأما التاريخ فقد استعرض فيه حال الممالك الأوروبية لا من ناحية تعاقب ملوكها وتسلسل حروبها، ولكن من ناحية وصف كل دولة في إدارتها وجيوشها، ونظام الحكم فيها، وماليتها وكيفية ضبطها، وقوتها البرية والبحرية. وقد وصف - على هذا المنوال - الدولة العثمانية وفرنسا وانجلترا وروسيا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا والبرتغال وهولندا والدانمارك وبلجيكا وسويسرا واليونان، ثم وصف جغرافية أوروبا الطبيعية إلخ؛ وكان أهم ما يقصد من ذلك أن يضع أمام القارئ العربي صورة لنهضة أوروبا وأسبابها وطريقة الحكم فيها حتى يقتبس المسلمون منها ما يصلح لهم، وحتى يثير عندهم الرغبة في الاقتداء بهم والعمل على منوالهم، وقد أودع فيه خلاصة ما رأى في سياحاته وما قرأ وما فكر.

وأهم ما يعنينا الآن مقدمته التي تشرح حال المسلمين وحاجتهم إلى الإصلاح وطريقته؛ وهو فيها ينعي على المسلمين كراهيتهم الأخذ بأساليب المدنية الغربية في الإصلاح واعتقادهم أن كل ما صدر عن أوروبا حرام، ويعلمون ذلك بعلم مختلفه كأن يقولوا إنها مخالفة للشريعة الإسلامية، أو يقولوا إنها إذا ناسبت الأمم الغربية فلا تناسب الأمم الشرقية، لأن كل أمة لها مورقها الاجتماعي وعقليتها وتاريخها، أو أن يقولوا إن المدنية الغربية بطيئة الإجراءات وخاصة القضاء، أو أن يقولوا إن النظم الغربية تستلزم التوسع في الإدارة وتقسيم الأعمال وهذا يستلزم كثرة الوظائف والموظفين، وليس هناك مال يكفي لكل هذا، فلا بد إذاً من فرض ضرائب جديدة والبلاد فقيرة وأهلها لا يحتملون زيادة الضرائب.

وقد وقف نفسه للرد على هذه المزاعم.

فأما الزعم الأول فالتمسك بالدين لا يمنع من النظر فيما عند الأمم الأخرى والأخذ بأحسنه فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية، فليس بالناس يُعرف الحق، ولكن بالحق يعرف الناس، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها، وسلمان الفارسي لما اقترح على النبي ﷺ حفر خندق في غزوة الأحزاب برأيه ولم يكن ذلك معروفاً عند العرب، والمسلمون الأولون أخذوا علوم اليونان ومنها المنطق واستفادوا منها، وقال الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لم يوثق بعلمه، وأبو بكر الصديق قال لخالد عند إرساله لقتال أهل الردة في اليمامة: «إذا لاقت القوم فقاتلهم بال سلاح الذي يقاتلونك به، السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف»، ولو أدرك هذا الزمان لقال المدفع للمدفع والبارجة للبارجة والمدرعة للمدرعة. ولا يمكن الاستعداد لمنزلتهم بمثل سلاحهم إلا بالعلم وأسباب العمران. ثم تقول لهؤلاء الذين لا يستحسنون ما تأتي به المدينة الغربية: لماذا تنكرونها فقط في التنظيم ونتائجه والإرادة وضبطها والعدل وإقامته، ولا تنكرونها فيما تتنافسون فيه من الملابس والأثاث والمخترعات وأسباب الترف؟ فالذين صنعوا أدوات الزينة والنعيم هم الذين صنعوا الأسلحة واخترعوا العلوم والمعارف. أنفتح الباب للأخذ منهم فيما لا ينفع ونغلقه أمام ما ينفع؟ أنصد عن الأخذ عنهم ونتركهم يستغلون زراعتنا ومواردنا وينعمون بها ثم نكتفي منها بغتات موالدهم؟ إنهم ما وصلوا إلى استغلالنا إلا بمعارفهم، ولم ترتق معارفهم إلا بالعدل والحرية، فكيف يسوغ لعاقل أن يصد عن ذلك ويغمض عينه ولا يسمح به، استناداً على خرافات وأوهام؟ وقد قال بعض المؤلفين في السياسة الحربية: «إن الأمة التي لا تجاري جاراتها في معداتها الحربية ونظمها العسكرية، توشك أن تقع غنيمة في أيديهم، وإنما خص النظم الحربية بالذكر؛ لأنها موضوع كتابه، وإلا فالحكم عام في كل مرافق الحياة.

(ومن دواعي الأسف أن هذه النظرة إلى المدينة الغربية لا تزال تؤثر في بعض الأوساط في الأمم الإسلامية وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة، كالتخوف من تعليم المرأة ومن الاستعداد من التشريع الحديث. ولعل هذا من الأسباب التي جعلت النصراني والمسلمين إذا اجتمعوا في قطر واحد كان النصراني أسبق إلى تشرب المدينة الغربية والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فيسيون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان ومنه كان).

أما هؤلاء الذين يقولون إن المدينة الغربية لا تناسب الأمم الإسلامية لموقفها الاجتماعي فنقول لهم إن أوروبا عندما بدأت نهضتها كانت أسوأ حالاً منا، والأمة الإسلامية - كما يشهد

المنصفون - لها من عقليتها واستعدادها وسابق مدنيها ما يمكنها من السير في هذا المجال إذا أذكت حريتها الكامنة، فالحرية والطموح غريزتان في المسلمين تأصلتا فيهم بتعاليم دينهم، غاية الأمر أنه من الواجب على القادة الذين يضعون لهم أسس حريتهم ونظم إدارتهم أن يراعوا ظروفهم وأن يقدموا لهم من ذلك ما يستطيعون هضمه ثم يوسّع هذا شيئاً فشيئاً بنمو أسباب التمدن.

أما القول ببطء الإجراءات فإن كان سببه إعطاء الحوادث حقها من التأمل حتى يتضح عند الحاكم وجه الحق، بالإفصاح للمتخاصمين أن يدلوا بحججهم، فلا يصح أن يشكو منه جاهل أو متجاهل، وهذا خير ألف مرة مما يجري الآن من الإسراع في الحكم من غير تمحيص ومن غير إبداء أسباب. وإن كان سببه تقصير الموظفين أو قصورهم، فما على الحكومة إلا أن تختار الأكفاء وتدريبهم، وكذلك الشأن في الأمور السياسية الكلية لا بأس من البطء فيها إذا كان البطء لتحري الصواب ومعرفة وجه الحق. ومع هذا فقد يحدث البطء والتحفظ أول الأمر، فإذا مرت الأمة عليه أسرع السير في شؤونها.

وما الخوف من زيادة الضرائب فالأمر بالعكس، لأن الحكم الشوري يجعل الضرائب لا تفرض إلا حيث المصلحة وبرضا أهل الحل والعقد. على حين أن الحكم الاستبدادي يجعل فرض الضرائب شهوة من شهوات الحاكم المستبد، ثم إن تنظيم الدولة وشؤونها بضبط دخلها وخروجها يزيد من مصادرها فنعم الأمة بماليتها، وإذا فرضت ضريبة فلأنها تفيد أكثر مما تضر، لا كما هو حاصل الآن من وضع إيراد الدولة تحت تصرف الحكام يصرفون منه على شهواتهم من غير حساب، فإذا أسرفوا وأتلفوا لم يجدوا إلا باب فرض ضرائب جديدة.

الحق أن الأمم الإسلامية لا تصلح إلا بنظام الشورى الذي يقيد الحكم، وبأن نستمد من النظم الغربية والمدنية الحديثة ما يصلحنا. والحق - أيضاً - أن الذين يقفون أمام هذه الدعوة إلى الإصلاح إما جهلة لا يعرفون كيف تقدم العالم وكيف أصلح عيوبه وأسس نظمه، ثم يدعوه الجهل إلى الاستئمان لنظمتهم المعيبة وطرقهم المعوجة، ويرون أن الإصلاح بدعة من بدع آخر الزمان، وإما قوم يعلمون وجوه الإصلاح ومزاياه، ولكنهم يرون أنها تسلبهم منافعهم الشخصية التي تتوافر لهم بالاستبداد والفوضى ولا تتوافر بالنظام، فيحاربونها تحت ستار ما يزعمون من أضرار وما يختلفون من أسباب، وهم في باطن أنفسهم يعرفون أنهم كاذبون.

إن العدل والحرية هما ركنا الدولة، وهما اللذان كانا في المملكة الإسلامية فأزهرت ثم فقدا فذبلت، ولم يكونا في الدول الأوروبية فانتابها الضعف والفساد، ثم كانا فصلح حالها،

وليس جو أوروبا أحسن الأجواء، ولا أرضها أحسن الأراضي، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا بالتقدم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بعلوم الزراعة، وكسب المال بعلوم التجارة، وهذا كله لم يكن إلا وليدًا للعدل والحرية، وهذه قوانين طبيعية لا تتخلف. عدل وحرية يتبعهما عمران، وظلم واستبداد يتبعهما خراب.

ثم إن العدل والحرية يجب أن يوضع لهما من النظم ما يضمن وجودهما ودوامهما. وليس هناك ضمان إلا بالمجالس النيابية، فقد يكون في الملوك من يحسن تصرفه بدون مشورة، ولكن يكون ذلك موقوتاً بوقته، يزول بزواله، فوجب أن يحاط بأهل الحل والعقد، يشاركونه في كليات السياسة ويكون الوزراء مسؤولين أمامهم. وكل ما أصاب الأمم الإسلامية إنما أصابها من ترك الأمر فيها إلى مشيئة حاكمها وخضوع الوزراء لإشارته. وقد قال ابن العربي في الضرائب التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال: إنها يجب أن تؤخذ جهراً لا سراً، وتنفق بالعدل لا بالاستئثار وبرأي الجماعة لا بالاستبداد. وقد كنت أتحدث مع كبير من أعيان أوروبا فأسهب في مدح ملكه وتضلعه من أصول السياسة وصواب منهجه، فقلت: فلم إذًا تخاصمونه في الحرية السياسية؟ فقال: من يضمن لنا بقاء استقامته واستقامة ذريته من بعده؟

وقد اقتبس بعد ذلك من أحد مؤرخي نابليون قوله: «إن نابليون أخطأ - مع عظمته - لاستبداده، ويجب على الأمة الفرنسية أن تتعلم من غلطاته. وإن ما ينبغي أن يستخلص من كل تاريخه أنه لا يليق بأي فرنسي أن يبذل حريته لأي أحد كما لا ينبغي له الإفراط في حريته حتى تنتهك حرمتها».

وقد أيد خير الدين نظرتة هذه بالرجوع إلى التاريخ، فاستشهد بالمملكة الإسلامية، بم تقدمت وبم تراجعت، وبأوروبا بم تأخرت وبم نهضت وبم نمت.

وحمل المسلمون تبعه تأخرهم، ولكنه لم يهمل نقد أوروبا إزاء الدول الإسلامية في تصرفاتها وخاصة في مسألة «الامتيازات الأجنبية» استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها، ولم تكنت بالمعهد، بل توسعت في تفسيرها ما شاءت لها قوتها. وهذا كله مخالف للقانون الأساسي البديهي، وهو أن من دخل مملكة فلا بد أن يخضع لأحكامها. فإذا ادعى أن المملكة الإسلامية متأخرة في نظمها فهناك من هم أكثر تأخرًا منها وأوروبا لا تطلب امتيازات فيها. وإذا ادعى كراهية بعض عوام المسلمين للنصارى وحيفهم عليهم أمكننا الادعاء بحق كراهية بعض النصارى للمسلمين وحيفهم عليهم، فلا سبر إذًا لهذه الامتيازات.

يضاف إلى ذلك ما تقوم به بعض ممالك أوروبا من وضع العرائيل في سبيل تنظيم الممالك الإسلامية لشؤونها، وإدخال وسائل الإصلاح التي تراها، وإيقاع الدول الإسلامية في حيرة بين مطالبة بالإصلاح وإعاقه للإصلاح.

ثم من أهم العوائق في تقدم المسلمين وجود طائفتين متعادلتين: رجال الدين يُعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا، ويريدون أن يطبقوا أحكام الدين بحذافيرها بقطع النظر عما جد واستحدث، ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين ويريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين، فنقول للأولين اعرفوا الدنيا ونقول للآخرين اعرفوا الدين. فاعتزال العلماء شؤون الدنيا ثم تحكمهم ضرر أي ضرر. وجهل رجال السياسة بأصول الدين ضرر مثله. والواجب امتزاج الطائفتين وتعاونهما. فهناك أصول الدين يجب أن تراعى، وهناك أمور لم ينص عليها تقتضيها مصالح الأمة يجب أن تقاس بمقياس المنفعة والمضرة ويعمل فيها العقل.

ثم أبان الأسس التي بنيت عليها المدنية الحديثة التي يمكن اقتباسها ونشرها في المملكة الإسلامية كالحرية بنوعها، وهما الحرية الشخصية وهي «إطلاق التصرف للإنسان في نفسه وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه في الحقوق والواجبات»، والحرية السياسية وهي المشاركة في نظام الحكم والمداخلة في اختيار الأصلاح - ثم تأسيس القوانين بنوعها، وهي قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية وقوانين حقوق الأهالي فيما بينهم - ثم مسؤولية الوزراء أمام الأمة في مجلسها الشوري الخ.

وختم ذلك بإبداء رأيه في أن إيجاد هذه النظم من لوازم وقتنا، وكل من وقف في سبيلها عديم الأمانة والصيحة لدولته ووطنه.

هذه زبدة ما في المقدمة التي تبلغ نحو مائة صفحة ومنها نعرف وجهته في الإصلاح.

ونعود بعد ذلك إلى متابعة حياته.



(4)

بعد أن ترك خير الدين الوزارة وتخلّى عن الكفاح وانصرف إلى التأليف خلا الجو لمصطفى خزنة دار، يثقل كاهل الشعب بمظالمه ومغانمه. والباي محمد الصادق باشا الذي تولى سنة 1276 رجل لين سهل ناعم لا يحب أن يواجه صعوبة ولا يسمع بمشكلة، يسلم الأمور لوزيره ولا يسأله عما يفعل، ولا يهمله منه إلا أن يواليه بالمال الكثير الذي يصرفه في ترفه. والمجلس النيابي الذي أنشئ وجد فيه مصطفى خزنة دار عائناً لتصرفاته واستبداده فألقاه وألقى كل ما تبعه من نظم، وعادت الأمور إلى مجراها الأول، واسترد الوزير حريته في فرض الضرائب وطرق تحصيلها.

وما زال مصطفى خزنة دار يستنزف موارد البلاد حتى نصب معينها فاتجه إلى أوروبا يستدين منها. وفي أقل من سبع سنوات بلغ الدين (150 مليون فرنك).

ووقعت البلاد في شر محنة، فمن ناحية ثار الشعب من ضرائب تصاعفت، بل بلغت في بعض الأحيان ثلاثة أمثالها، إلى جور وفساد في التحصيل والتوزيع أسلم إلى الإفلاس، حتى بلغ الحال آخر الأمر أن لم يكن في خزانة الدولة مرتبات أسرة الباي ولا مرتبات الموظفين ورجال الجيش ولا فوائد الديون، وحتى اضطر أوساط الناس إلى إخراج نساتهم لجمع العشب وعروق الأشجار للأتنيات بها. ومن كان عنده قليل من المال أخفاه حتى لا يصادر، وتظاهر بالفقر وكان يغلي القمح في الماء ليلاً من غير طحن حتى لا يتهم بالرخاء، وفشا المرض والموت إلى أفظع حد. ومن ناحية أخرى تدخلت الدول الأوروبية تريد المحافظة على ديونها. واقترحت فرنسا تشكيل لجنة مالية ووافقتها إنجلترا وإيطاليا، وصدر مرسوم من الباي سنة 1286 بتشكيلها من فرنسيين وإنجليز وإيطاليين يرأسها موظف تونسي، وجعلت مهمتها توحيد الدين وتحديد القوائد وإدارة المرافق التي خصصت لهذا الدين.

وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة في مصر ومرة في تونس لم يختلف فيها إلا الأشخاص المثليين.

عند ذاك اتجه الباي إلى خير الدين يطلب منه أن يرأس هذه اللجنة فاعتذر، فألح عليه

حتى قبل، وحمل مهمة شاقة في الداخل والخارج، ومنح لقب وزير. ومن الغريب أن الباي احتفظ بمنصب الوزير الأول لمصطفى خزنة دار، الذي أسلم البلاد للدمار! وليس لهذا سبب إلا ضعف الباي وشلله أمامه كما يشل العصفور أمام الثعبان.

واجه خير الدين مشاكل من أعسر الأمور؛ فاللجنة المالية المختلطة تريد أن تضع يدها على كل شيء في الدولة، لأن كل شيء متصل بالمال، حتى المعلم في المدرسة والقاضي في المحكمة، ولو فعلت لأضاعت استقلال البلاد بتاتاً.

ومشكلة ثانية وهي كيف ينقذ هذا الشعب بعد ما احترق بالجوع والفقر والمرض وفقدان الثقة بالحكومة.

ومشكلة ثالثة وهي بقاء مصطفى خزنة دار رئيساً للوزارة، وهو الشره في المال كشره في حب السلطة والجاه. ومن ذاق لذة ذلك لم يتتح عنه اختياراً، وهو بطبعته وتاريخه عدو كل إصلاح، غيور ممن يشاركه جاهه.

فأما المشكلة الأولى فاستطاع خير الدين - بالمفاوضات الطويلة مع اللجنة، ومع الدول - أن يحصر دائرة نفوذها في موارد محدودة وأن ينظم ميزانية الدولة ويضمن للدائنين دفع الفوائد في حينها، إلى غير ذلك من وسائل تعهد بها ونفذها في ضبط وأمانة.

وأما المشكلة الثانية فقد رأى كثرة الضرائب قد أضاعت الزراعة وجعلت البلاد خراباً. ولم يزرع الناس إذ كان نتاج زرعهم ليس لهم وكان زارعهم وغير زارعهم يستويان في الفقر؟ فخفف من الضرائب، ونظم طرق تحصيلها، وأخذ بالشدة من تلاعب فيها، وشجع غرس الزيتون والنخيل، فأعفى كل من غرس منهما جديداً من الضرائب عليها مدة عشرين عاماً، وأرجع من فر من الأهالي لكثرة مطالب الحكومة، وأسقط ما عليهم، وأمر بالنظر في شكايات من نكب من الناس على يد الحكومة السابقة ورد ظلامتهم، ووضع صندوقاً كبيراً في ميدان تونس يضع فيه كل متظلم ظلامته وأغفاه من التصريح باسمه، وجعل مفتاح الصندوق معه، هو الذي يفتحه بنفسه، وهو الذي يقرأ الظلامات ويوقع عليها بما يراه من تحقيق العدل.

وأما المشكلة الثالثة فقد ظل في نزال مع مصطفى خزنة دار حتى زادت فظائمه وانكشفت وألح الناس بوجوب عزله وسقط مسقطه ضيبتها اللجنة المالية فعزل من منصبه سنة 1290، وأقام الناس لذلك من الزينات والأفراح في جميع بلدان القطر ما لم يسمع بعثله، وأصدر

خير الدين قراراً بمحاكمته على ما اتهم به فحوكم. والتزم بدفع خمسة وعشرين مليون فرنك. وبذلك ختمت حياة مصطفى خزنه دار السياسة، وهي حياة تعد مأساة الأمة، من ناحية موت الضمير لرجل وكرت إليه شؤون البلاد في أوقات حرجة مليئة بالمطامع الدولية، ومن ناحية خنوع الشعب لهذا الرجل ومظالمه مدة تزيد على ثلاثين عاماً، من غير أن يكون هناك رأي عام يزلزله وينحيه، وقوة الاحتمال في مثل هذه الأحوال رذيلة من أكبر ما تمنى به الشعوب.

من ذلك الحين كان خير الدين هو الوزير الأول، أطلقت يده فيما يرى من إصلاح ولا يغل يده إلا مطامع الدول.

تولى إصلاح القطر من جميع نواحيه، السياسية والزراعية والتعليمية والاقتصادية والمالية والإدارية والقضائية.

فسلك مع قناصل الدول مسلكاً حازماً صريحاً، يصني إلى طلباتهم المعقولة ويرفض غير المعقولة، مع ذكر الأسباب المفصلة للرفض، فلا يدهان ولا يراى. ولذلك احترامه ولو خالفوه، وقد يضعون العقبات في سبيله باطناً ولكنهم يجاملونه ظاهراً.

وقسم الأراضي الزراعية إلى مناطق، وتحرى اختيار الأماناء لجلب الضرائب. ومن سهل عليه دفع الضريبة نقداً فعل، أو محصولاً فعل، ونكل بمن ثبتت عليه الخيانة من الجبابة، ونظم العلاقات بين الملاك والمزارعين وبين الملاك والحكومة. وألغى الضرائب غير المعقولة وغير المستطاعة، وأبطل الحملات العسكرية لتحصيل الضرائب بالقوة؛ لأنها كثيراً ما كانت تؤول إلى أعمال السلب والنهب، فعادت للناس طمأنينتهم، وعاد للحكومة هيبتها واحترامها، وانصرف الناس إلى الزراعة بعد أن كانوا ينصرفون عنها. ولما ترك الحكم كانت مساحة الأرض المستغلة مليون هكتار، وكانت حين تسلم زمام الحكم ستين ألفاً.

وفي التعليم أنشأ مدرسة عصرية تعلم فيها العلوم العربية والشريعة، وبجانبا الثقافة العصرية مع تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية، وأصلح التعليم بجامع الزيتونة وجمع الكتب المبعثرة في المساجد، وكون بها مكتبة كبيرة، وهب لها من عنده ألفاً ومئة كتاب مخطوط، ونظمها تنظيماً حديثاً، وحسن مطبعة الدولة ووكل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية، وأصلح إدارة «الرائد التونسي» وهي الصحيفة الرسمية للحكومة، وشجع على نشر المقالات فيها، وكان ينشر فيها أفكاره السياسية، وألزم الموظفين بقرائنها، والتفت إلى

الناحية الاقتصادية، فنظم الجمرک ورفع ضريبة الاستيراد 5% وخفض ضريبة الإصدار، وأنشأ المخافر الجمركية لمنع التهريب. ونظم الوظائف الحكومية وعين مرتباتها كما حدد مرتبات القصر، ووضع ميزانية الدولة على أساس صحيح، وضبط المكاتب في الدواوين، وأنشأ السجلات للصادر والوارد ورتبها حتى يسهل الرجوع إليها.

وجدّ في إحياء الصناعات المغربية كالتنقش على الجص والقباب. وكان يأتي بمهرة الصناعات من البلاد، ويعهد إليهم بتعليم طائفة من الشبان.

ونظم الأوقاف وكانت فوضى في البيع والشراء وصرف الربح وآلت أعيانها إلى الخراب، فجمعها في إدارة واحدة، وجعل عليها السيد محمد بيرم ومعه مجلس يعينه في تنظيمها.

ونظر فرأى الناحية التشريعية والقضائية في البلاد مضطربة، والأجانب لا يخضعون لقانون البلاد وليس من السهل إقناعهم بالخضوع، إذ ليس في البلاد قانون، فكان لكل من المذهب الحنفي والمالكي قاض مطلق الحكم في الحوادث، وقد يحدث أن الحادتين المتشابهين يقضي فيهما قضاءان مختلفان. ومن المبادئ التي يدين بها الأجانب أن تكون القوانين معروفة قبل الأحداث، ليست مجالاً للاجتهاد ولا التلاعب، فعهد خير الدين إلى إخصائين بدراسة القوانين المعمول بها في الدولة العثمانية وفي مصر وفي أوروبا، وأن يستخرجوا منها قانوناً يناسب القطر التونسي، واستمرت اللجنة في عملها، ولكن خرج الوزير من الوزارة قبل أن يتم.

وهكذا نقل البلاد من حالة كرب وضيق وظلم وفوضى إلى حالة أمن ورخاء وضبط ونظام ورقي في كل مرفق من مرافق الحياة، وكأنه بذلك كان يستملي نهضة مصر فيدخلها معدلة في بلاده.

أما المشاكل الدولية التي كانت أمامه فمعقدة مشتبكة ملتوية: فرنسا تنظر إلى تونس نظرة الصائد نشر شبكته، تحاول أن تجد من كل حادثة منفذاً لتدخلها، فإذا لم تجد الحادثة خلقتها خلفاً، وتدعي أن لها الحق فيما لها فيه حق، وما ليس لها فيه حق، وتصطنع الرجال وتمنيهم المناصب الكبيرة حتى منصب الباي، إذا هم أعانوها وأفسحوا الطريق أمامها لبسط حمايتها.

وإيطاليا ليست أقل من فرنسا مطمعاً. ولما حدثت الحرب بين فرنسا وألمانيا سنة 1288هـ - 1871م، وخرجت منها فرنسا منهزمة اشتدت مطامع إيطاليا، وجدت في سعيها

لتوسيع نفوذها، فكانت تونس مسرحاً لتسابق الدولتين، كل تدبر دسائسها، وكل تشتري ذمم أنصارها، وكل توزع إلى جرائدها بما يتفق ومصحتها.

وسط هذه المطامع والنذر بالخطر رأى خير الدين أن يضرب الدولتين ببعضهما ببعض، وأن يقوي الصلة بين تونس والدولة العثمانية؛ لأن تونس لا تستطيع القيام بنفسها، فرسم خطة توثيق الصلات وتحديد العلاقات بينهما، وكانت علاقات غامضة غير محددة، فسمى سعيًا متواصلًا، وخاطب الباب العالي في هذا الشأن وشرح له وجهة نظره، فأجيب إلى طلبه. وطلب الباب العالي إرسال مندوب إلى استانبول للمفاوضة في هذا الأمر، فوقع الاختيار على خير الدين نفسه، فسافر وفأوض ونجح في استصدار فرمان يحدد هذه العلاقة ويقرر أن تونس لبانة عثمانية ولوالها الحق في تولية المناصب الشرعية والعسكرية والملكية والمالية لمن يكون أهلاً لها، وفي العزل عنها بمقتضى قوانين العدل وفي إجراء المعاملات المعتادة مع الدول الأجنبية، ما عدا الأمور السياسية التي تمس حقوق الدولة العثمانية، كأصول السياسة والحرب وتغيير الحدود، كما تتضمن إقرار الوراثة في العائلة المالكة، مع المحافظة على الخطبة للسلطان وضرب السكة باسمه، وإجراء الأمور الداخلية في البلاد على قوانين الشرع ومراعاة قواعد العدل التي يقتضيها الحال، والتي تؤمن الناس في النفس والعرض والمال. وقد صدر هذا فرمان سنة 1288، واستقبله الأهالي بالسرور.

وأخذ الباب العالي على عاتقه السعي في موافقة الدول عليه، ولكن مشاكله واضطراب أموره الداخلية والخارجية حالاً دون إتمامه، وأبت فرنسا الموافقة عليه؛ لأنه يعوقها عما تنويه تونس.

هذه خطة خير الدين: إصلاح في الداخل في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية وإصلاح في الخارج يربط البلاد بالدولة العثمانية ربطاً وثيقاً يناهض به أطماع فرنسا وإيطاليا. ولكن عودنا التاريخ ألا يأتي مصلح بمثل ما أتى به خير الدين إلا أودى.

* * *

(5)

بعد أن سار شوطاً بعيداً في طرق الإصلاح كانت تتجمع عناصر مختلفة تعاديه وتضع العراقيل في سبيله وتشيع الأخبار عن خيانتة وسوء قصده، وتفسر بالشّر بعض ما يأتي من الخير، وتجسم بعض ما يرتكب من أخطاء، ولا بد لكل مصلح من أخطاء.

فالباي «محمد الصادق» كان مصطفي خزنة دار الناهب السارق الخائن أحب إليه من خير الدين النزيه الحازم؛ فهذا لم يكن يعطيه ما يشتهي ليأخذ لنفسه ما يشتهي؛ وهذا حازم لا يجيز من الأمر إلا ما وافق العدالة ومصلحة الشعب، وذاك يقبل الشفاعة والرجاء ولو على حساب العدالة ومصلحة الشعب؛ وهذا جاد خشن الملمس، وذاك ناعم هين لين، والأمراء المترفون يرضيهم المظهر ومن يجيب رغباتهم، أكثر مما يرضيهم المخبر ومن يقتر التبعات.

لذلك كرهه الباي وعاداه، ولكنه رأى تعلق الناس به فجاراه وداراه، وخالفه سرّاً ووافقه جهراً.

ثم هناك أعوان مصطفي خزنة دار الذين كانوا من فئات مائتته، ويسرقون درهماً إذا سرق ألفاً، ويكسيون بالوساطة والشفاعة، وينهبون من الضرائب غير المضبوطة، قد رأوا خير الدين يسد في وجوههم الباب ويحصنه بالعدالة ويضع من النظم ما يفرهم ليخني الشعب - هؤلاء الذين لا يعجبهم النور، وإنما يعجبهم الظلام، قد كرهوه أيضاً وأخذوا يدسون له اللداسات ويتصبون له الشباك.

وهؤلاء أيضاً فنة اشترت ذممهم إيطاليا أو فرنسا ومنتهم الأمانى بالمناصب والمغانم إذا هم أعانوها في خطتها ودبر لها الاضطراب الذي يمكن من سلطانهما، وخلقوا الأحداث التي ترتكن عليها في تدخلهما.

وهذه فرنسا كرهت أشد الكره من خير الدين ما يقوم به من حركات لربط تونس بالدولة العلية ربطاً محكماً، فهي تريد عزلتها كما يرقب الذئب انفراد الشاة عن القطيع ليفترسها، حتى إنه في إحدى سفرات خير الدين إلى إستانبول ركب السفينة من ميناء تونس وقبل أن تغلق أعلن أن قادماً أتى لزيارته، وإذا هذا القادم هو القومندان المساعد لبارجة فرنسية كانت راسية

في الميناء، فسأله هل يعتزم السفر؟ أجاب: نعم، فقال: إن قائده يرجو منه أن يؤخر سفره يومين أو ثلاثة حتى يتلقى القنصل التعليمات من باريس.

خير الدين: أنت رجل عسكري مثلي تعلم أنني لا أستطيع مخالفة أمر حكومتي إلا إذا خالفت واجبي، ولست أملك حرية الاختيار بين طاعتي للواجب، ومجاملتي لقائدك، وإذا فأنا راحل في الساعة التي حددتها.

الضابط: في هذه الحالة أحذرك وأنذرك بأن قائدي - مع الأسف - سيمنعك بالقوة.

خير الدين: كان الأولى أن تبدأ مهمتك بهذا الكلام، ولست في منزلة تجعلني أتلقى الأوامر من قائدك، ولست مغيراً قراري، والحكومة التونسية مطلقة الحرية في تصرفها. وأسأمنحك الوقت الكافي للعودة إلى بارجتك وتبليغ قائدك ما قلت، وستقوم الباخرة في موعدها، وإذا كان قائدك سينفذ تهديده فإني أعرف كيف أقابله بالمثل وبالوسائل التي أملكها وأحملة تبعاً ما يحدث.

وتحركات السفينة في السماء وطاردها البارجة الفرنسية ترسل الإشارات بالوعيد وتأمراً بالوقوف من غير جدوى حتى الصباح، واستمر في طريقه، وعادت البارجة الفرنسية.

كل هذه القوى تجمعت لمعاكسته في وزارته وانتهزت الفرصة لانتهامه بما يسقط منزلك وربما كان أهم ما وجه إليه من تهمة أمران:

(1) اتهمه خصومه السياسيون بأنه منح امتيازاً لشركة فرنسية بمد خط حديدي بين تونس والجزائر، وهو يعلم مطاعم فرنسا ويعلم امتلاكها للجزائر، فمد هذا المخط يمكنها عند إرادتها احتلال تونس أن تغزوها من الجزائر. وفي ذلك خطر أي خطر، وقد أطنبوا في هذه التهمة، وأحكموا خبطتهم وأرادوا أن يضرخوا عصفورين بحجر؛ فمن ناحية يستوثق سمعته عند المواطنين الوطنيين، ومن ناحية يشوهون منزلته عند الدولة العثمانية التي تعتقد أنه رجلها يعمل لصالحها ولصالح تونس بربط العلاقة الوثيقة بينهما.

وكان دفاع خير الدين وحزبه عن هذه التهمة أن لهذه المسألة تاريخاً، وهو أنه في عهد وزارة مصطفى خزنه دار طلبت شركة إنجليزية مد خط حديدي بين تونس ومينائها «حلق الوادي» فأجيببت، إلى طلبها، وأنشأته فعلاً ثم باعته إلى شركة إيطالية، وبعد مدة وجيزة طلبت شركة إنجليزية أخرى مد خط يسير من تونس إلى داخل البلاد حتى سوق العرب، ثم يمتد إلى «كيف» مركز الصناعة الزراعية في البلاد، وينتهي في منتصف الطريق بين ولاية

تونس وحدود الجزائر، فمنحت الشركة الامتياز؛ لأن الباي ومجلسه كانا متفقين على أن من مصلحة البلاد الإكثار من مد الخطوط لتسهيل المواصلات. ولكن هذه الشركة لم تنجح في جمع رأس المال لهذا الخط، فطلبت مساهمة الحكومة بنسبة الربع في النفقات، فلم تجب إلى ذلك وطلبت مهلة بعد مهلة دون أن تبدأ في العمل فسقط الامتياز من نفسه.

وفي وزارة خير الدين طلبت شركة فرنسية الإذن لها بمد خط بين تونس والجزائر، فرفض خير الدين بحجة أن المسألة تتصل بالحدود، والباب العالي وحده هو صاحب الحق - بمقتضى فرمان - في التصرف في هذا الشأن، فلا يمكن أن يتفق مع الشركة بدون استشارته، ورأت الشركة أن هذا يورطها، وأقل ما فيه أن طلبها من الباب العالي ذلك اعتراف منها بسيادته على تونس، فعدلت مطالبها وطلبت أن تحل مركز الشركة الإنجليزية في مشروعها بنفس الشروط، وهذا يجعل الأمر في يد الحكومة التونسية؛ لأنه لا يصل إلى الحدود، وعرض خير الدين الأمر على مجلس الوزراء، فأجاب طلب الشركة.

وبعد ثمانية أشهر من اعتزاله الحكم عرضت الشركة تكملة الخط إلى حدود الجزائر فأجيب إلى طلبها.

قال خير الدين: إنه لم يسمح بمد الخط إلى الحدود، وبأنه لو لم يسمح لفرنسا بما سمح به لإنجلترا لنشأ عن ذلك مشكلة دولية لم يكن فيها موقفه قوياً، ثم إن مد الخطوط الحديدية من مصالح الدول، ومن الخير أن تنشئها الدولة أو الأهالي وليس ذلك في الإمكان، فالحكومة فقيرة تتلعب أكثر ميزانيتها فوائد الديون، والأهالي فقراء جهلاء أو أغنياء لا علم لهم بالشركات ولا قدرة لهم على إدارتها، فلم يبق إلا منحها للشركات الأجنبية أو عدم إنشائها بتاتاً.

والحق أن مركز خير الدين فيه بعض الضعف. فتعديل الشركة مطلباً واقتصارها على جزء من الطريق يفهم منه بالبداهة أنها تريد وضع رجلها في مركز تثب منه إلى الحدود كما حدث فعلاً. فالحزم كان يقتضي المنع بتاتاً، إذ من الواضح أنها جزأت مطلبها على دفعتين بعد أن طلبته دفعة واحدة والنتيجة واحدة.

وكانه أحس بضعف حجته هذه فحاول أن يريح ضميره بعد سقوط تونس إذ قال: «على أن الفرنسيين عند غزوهم تونس أنزلوا قواتهم في طبرق وبنزرت واجتازوا منها الحدود إلى تونس دون أن يعتمدوا على السكة الحديدية المذكورة التي كانت في بداية إنشائها».

كما قال إن إنشاء هذا الخط ليس هو الذي أضع تونس، ولا عدم إنشائه كما يحميها، لأن مركز تونس لم يكن يحميها إلا الضمير الأوروبي الذي كان يوجب المحافظة على وحدة الدولة العثمانية. وما دامت أوروبا سمحت لفرنسا بالانقضاء على الفريسة هينة كتونس، فخط الحديد لا يقدم ولا يؤخر.

وهذا ضرب من اليأس لا يصح أن يتسرب إلى نفس المصلح.

ونقده بعضهم بأنه أيام وزارته الثانية جاء فرأى قوانين الشورى ملغاة، فلم يعمل على إعادتها وإصلاح ما كان قد ظهر من عيوبها، بل حكم البلاد حكماً استبدادياً وإن كان عادلاً، وهو هو الذي طالما مجد الشورى في كتاباته وفي مقدمة كتابه، وطالما قال إن الحاكم الذي يحكم بأمره وإن كان عادلاً ليس لعذله ضمان، إذ هو موقوف بوقته، فكان واجباً عليه وقد ملك زمام الأمر أن يعيد الحكم النيابي ويقويه في البلاد حتى يذيق الناس لذته ويفهموا فائدته.

وكانت حجته في الرد عليهم أن الحكم النيابي في المملكة الإسلامية لا يتيسر إلا بأحد أمرين: رغبة الملك أو الأمير في ذلك، أو قوة الرأي العام وثورته للمطالبة بهذا الحق رغم رغبة الملك أو الأمير، والأمران مفقودان في تونس؛ فالباي يكره الحكم النيابي ولا يطيقه، والرأي العام جاهل خاضع، وليس يفهم مزايا الحكم النيابي إلا أفراد معدودون ليس لرأيهم قوة التنفيذ. وهب أن الباي قبل النظام النيابي أليس في إمكانه إلغاؤه كما حدث عند سنوح الفرصة، ما دامت الأمة ليس فيها من يحميه ويحرص عليه، والعالمون بالأمور يرون أن حجته في ذلك واهية، فعند ما أسندت إليه الوزارة كان قوياً، وكان الباي والناس يرون فيه المنفذ الوحيد لما آلت إليه الحال، فلو تشدد في عدم قبوله الحكم إلا بالنظام النيابي لا اضطر الباي أن يجيبه إلى مطلبه، في مدته كان في إمكانه تدعيمه حتى يألفه الناس ويطمئنوا إليه ويشعروا أنه حاجة ضرورية من حاجاتهم.

وعلى الجملة فهذا خير الدين بما له وما عليه، حكم البلاد حكماً استبدادياً ولكنه عادل، وتولى أمر البلاد وهي فوضى في كل ناحية فعالجها بحزم وضبط وقوة، وقبض بيد من حديد على المفسدين والمتلاعبين، ودفع البلاد إلى الأمام بأقصى ما يستطيع من قوة، وعالج في كياسة التيارات السياسية في أحوالها، ولكن كان شأنه في ذلك شأن كل مستبد عادل يزول فيزول بزواله كل إصلاح، وترجع الأمور إلى ما كانت عليه من اضطراب وفساد.

لقد سمع الباي إلى الوشاة فصد عنه، وأوسع الطريق أمام الدساسين يدسون له ويشعون

الأراجيف حوله حتى بالمتناقضات؛ ففريق يقول إنه يريد تسليم البلاد لفرنسا بدليل مسألة السكة الحديد، وآخرون يقولون إنه يريد تسليم البلاد للدولة العلية وسلبيها استقلالها بدليل مساعيه المختلفة في هذا الطريق.

وقد نصحه بعضهم في هذا الموقف بأن يشرك معه الوزراء في تصرفاته وتحمل المسؤوليات معه، وأن يقسم الإدارة إلى أقسام ويجعل على كل قسم رئيساً يلقب بوزير يتحمل المسؤولية في اختصاصه ولا يرجع إليه هو إلا في الأمور الهامة، وبذلك توزع الأعباء والمسؤوليات، ولكنه كان من الأشخاص الذين ضعفت ثقتهم بكل من حولهم وشك في كل الرجال الذين ناصروا العهد الماضي، ولم يؤمن إلا بالله ونفسه، فخشي إن هو فعل ذلك أن يتلاعب من يسند إليهم العمل فيما يتولونه ويسببوا له من المشاكل أكثر مما يحلون، فرفض هذا وظل قابضاً على زمام كل الأمور.

نجحت دسائس الدسائسين فباعدوا بينه وبين الوالي، وزاد الأمر سوءاً أن الدولة العثمانية كانت قد دخلت في حرب مع روسيا وطلب الباب العالي المعونة من الولايات ومنها تونس، فتراخى الباي عن إجابة هذا الطلب، وتحمس خير الدين، ودعا الأهالي إلى التطوع فطوعوا، وأرسل ما تطوعوا به إلى الباب العالي، فازداد الباي نفوراً منه، لأنه لم يكن يسره الارتباط الوثيق بين تونس والدولة العثمانية.

وكان أخشى ما يخشاه الباي هياج الأهالي لعزله لتعلقهم به وإظهار شعورهم نحوه في المناسبات المختلفة اعترافاً منهم بجميله. فلما كثرت الإشاعات حوله انتهز الباي الفرصة وأشعره بعدم رضاه عنه، فقدم خير الدين استقالته قبلها الباي، وكان ذلك سنة 1294، وأمر الباي الموظفين بتجنبه حتى خاصة أصدقائه، وقد استأذن الوزراء الباي في زيارة خير الدين عقب استقالته فلم يأذن لهم، وأرصدت حول داره العيون، فكان في حقيقة الأمر معتقلاً، ولما سئم هذا العيش استأذن في السفر إلى أوروبا لمداواة أعصابه فامتنع الباي أولاً ورضي أخيراً، ثم طلب العودة على أن يؤمن على حريته الشخصية من غير أن يتدخل في الأمور السياسية، فلم يُرَدَّ على طلبه بقبول ولا رفض، فحضر بنفسه من غير أمان وضيق عليه أكثر مما كان.



(6)

قضى خير الدين - بعد اعتزاله الوزارة - أعواماً سوداً، فقد كان أشبه بسجين لا يزور ولا يزار، ولم يتجه إلى التأليف يتسلى به كما فعل في العهد الماضي، إذا كان في المرة الماضية شاباً آملاً، فأمسى في هذه المرة شيخاً يائساً، يرى كل ما بناء من إصلاح وما وضعه من خطط يتهدم على يد الباي وأعرانه حجراً فحجراً، وفرنسا تتقدم للقضاء على استقلال البلاد خطوة فخطوة، ثم إذا هو ضاق صدره مما يرى وتهدمت أعصابه مما يفكر مسافر إلى أوروبا يظن أن فيها سعة من ضيق، فإذا هي ضيق فوق ضيق، لا يلبث حتى يشعر بالحنين إلى بلاده، فعل هذا مرتين فكان يستشفى من داء بداء.

وأخيراً وصل إليه تلافيف من كبير الأتماء يأمره بالحضور إلى الأستانة فأطلع عليه الباي فتردد في الإذن له، وشاور قناصل الدول فأشاروا عليه بأن يسمح له، فسافر في رمضان سنة 1295، وكان حزيناً تعطف عليه قلوب الناس ولا يتيسر لهم وداعه؛ لأن الباي أمر أن لا وداع، وترك أسرته وماله في حماية من لا يوثق بهم في الحماية، وقد كان له أملاك كثيرة، ثلاثة قصور أهداها إليه البايات المتعاقبة جزاء له على خدمته أيام رضاهم عنه، وغابة من شجر الزيتون أهداها إليه الباي أحمد، ومنزل كبير به مياه معدنية أهداه إليه الباي محمد، وضيعة كبيرة منحها له الباي محمد الصادق، وقد أراد أن يبيع كل هذه الأملاك لعزمه على الاستقرار في الأستانة فعرضها على الحكومة التونسية فأبت شراءها، فأمر وكيله أن يعلن الأهالي التونسيين بخمس 10% من ثمنها، فلم يتقدم أحد خوفاً من الباي ورجال حكومته، فلما اضطر إلى بيعها للفرنسيين بعد سنة من إعلانه نقدهم نقداً مرأ، وفي هذا يخطر لي قول أبي العلاء [من الكامل]:

عَسَبَ وَعَسَّرَ فِي الْإِنَاءِ وَشَارِبٌ قَمَنَ الْمَلُومُ: أَحَاصِرُ أَمْ حَاسِي؟⁽¹⁾

وصل إلى الأستانة، فوجد في انتظاره سليمان باشا مندوب السلطان عبد الحميد وحمدى

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 582.

باشا كبير الأماناء وعلي فؤاد بك السكرتير الأول للسلطان، وتوجه إلى قصر يلدز وقيد اسمه، فدعي للمقابلة في نفس المساء، وتحدث معه السلطان طويلاً، واستبقاه للعشاء معه ليكتنه كنهه ويزنه بموازينه.

وأمر السلطان فأعد له جناح في قصر من قصوره الكبيرة، وأرسل سليمان باشا إلى تونس ليعود بأسرة خير الدين.

وسرعان ما عين وزير دولة، فكان يدعى لحضور مجلس الوزراء عندما يجتمع لبحث المسائل الخطيرة، ولم يمض شهر حتى سمع من كبير الوزراء أن السلطان يرشحه لوزارة العدل، فرجا منه ورجا من كل من توسم فيه الجاه أن يسعى لعدم إتمام ذلك فلم يقد شيئاً، فذهب لمقابلة السلطان نفسه وتوسل إليه أن يعفيه من ذلك فقبل رجاءه وأعفاه.

وكانت أكبر حجة له في الاعتذار أنه لا يستطيع خدمة البلاد - وخاصة عن طريق الوزارة - إلا إذا عاش فيها زمناً طويلاً عرف أهلها ودرس شؤونها وتعرف كنه أمورها ووجوه الإصلاح فيها.

هذا ما كان يقوله. وأما ما يبطنه فهو أنه يرى أيضاً أن الدولة العثمانية أصبحت من المرض بحيث لا يرجى لها علاج في وضعها الحاضر، ثم هو دائم الحنين لتونس، إذ صارت وطنه يأنس بها ويستوحش من فراقها، ويفضل أن يكون فرداً آمناً على وزير في غيرها.

هذا الذي كان يعتذر في إلحاح عن الوزارة يدعى إلى يلدز في الصباح المبكر يوم 4 ديسمبر سنة 1878م - 1295هـ ويقابل السلطان فيخبره أنه عين رئيساً للوزارة، ولما أراد أن يعتذر أبلغه أنه أمضى المرسوم ولم يعد في الإمكان إلغاؤه بحال:

هذا خير الدين صدماً أعظم في أيام تواجه فيها الدولة العثمانية شدائد من أخطر الأمور وأشدّها تعقيداً وارتباكاً.

فتركيا في حرب مع الروس ومنهزمة أمامهم، وجيوش الروس تتقدم وتهدد العاصمة نفسها. والأسطول البريطاني في مياه البوسفور. وحالة البلاد الداخلية من مالية واقتصادية ونفسية من أسوأ الحالات، حتى كان أصحاب المخازن يفضلون إغلاق مخازنهم على التعامل بنقود متدهورة تكاد تكون عديمة القيمة، و380000 مهاجر لا مورد لهم ولا معين يرحفون

على العاصمة، ومعاهدة سان ستيفانو التي عقدت في برلين سنة 1878 كانت طويلة الذبول تتطلب عقد معاهدة بين تركيا وروسيا في الأمور الخاصة بهما. وأبى الروس الجلاء عن أراضي الدولة العثمانية حتى تتم المعاهدة. وأبى الإنجليز سحب أسطولهم حتى تجلو الجيوش الروسية. ومشكلة قبرص معلقة، والحالة مرتبكة مع النمسا لاحتلالها اليوسنة، ومشكلة الأرمن قائمة.

في هذا الآتون المستعر وضع خير الدين ليطفىء النار. وأي قدرة تستطيع إطفاءها من غير حرائق؟ لقد كانت سياسته «إنقاذ ما يمكن إنقاذه».

فبذل كل ما يستطيع من رأي وجهه حتى كان الاتفاق مع روسيا، ووضعت ضمانات تكفل مصالح المسلمين في بلغاريا ورومللي الشرقي، وخفضت التعويضات الحربية تخفيضاً كبيراً وانسحبت الجيوش الرومية إلى بلغاريا ورومللي، كما انسحب الأسطول البريطاني من بحر مرمرة، وسوى الخلاف بين تركيا والنمسا بما حفظ لتركيا كثيراً من حقوقها. وحلت مشكلة الأرمن التي استعصت على الحل نحو عشر سنوات... إلخ إلخ، وسيامسته حقاً أنقذ ما يمكن إنقاذه.

وفي أيام وزارته هذه كانت مشكلة مصر الكبرى في آخر عهد الخديوي إسماعيل، فإنه لما اضطرت الحالة المالية والسياسية في مصر عزمت إنجلترا وفرنسا على التدخل في شؤونها تدخلاً آخر جديداً، فأرسلتا إلى قنصليهما في مصر ليطلبوا الخديوي إسماعيل تنازله عن العرش لأكبر أبنائه «توفيق»، فأبى إسماعيل محتجاً بأن ذلك من حق الباب العالي وحده، مؤملاً أن يرفض هذا الباب العالي مطلب الدول، وزاد الأمر سوءاً أن قنصلي ألمانيا والنمسا انضما في الرأي إلى قنصلي إنجلترا وفرنسا، فكانت هذه مشكلة جديدة أمام خير الدين في الآستانة؛ إن هو أجاب فقد سمح للدول الأوروبية بالتدخل فيما ليس من حقها، وإن هو رفض خشى أن تتجمع هذه الدول وتصمم، وتفعل بالقوة أكثر مما تصل إليه بالمفاوضة، وتقطع العلاقة الباقية بين مصر والدولة العثمانية، وتنتهز الفرصة السانحة فتلتهم إحداهما مصر والأخرى تونس... إلخ.

حار خير الدين طويلاً بين الرأيين هو ووزراؤه وسلطاناه، وأخيراً كان من رأيه يطأطىء الرأس قليلاً أمام العاصفة، ويشير على السلطان بخلع إسماعيل، ولكن يجب أن يعمل شيئاً آخر مع هذا، وهو أن يتلافى الأسباب التي جرّت إلى هذا التدخل الأجنبي، فيسلب بعض

الحقوق التي أعطيت لخديوي مصر، كالاستدانة وعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية، فبتهز فرصة عزل إسماعيل لتعديل فرمان مصر. ولكن أبت إنجلترا وفرنسا ذلك لأن هذا يزيد في تبعية مصر للدولة العثمانية، ومن مصلحتهما أن تكون حقوق مصر أوسع وسلطتها أكبر للأيلولة المنتظرة.

وصدر الأمر بعزل إسماعيل وكثر الأخذ والرد في مسألة تعديل فرمان حتى خرج خير الدين من الوزارة، فأجابت الوزارة التي وليتها مطلب الدول في إصدار فرمان المعتاد مع بعض التعديلات.



ثمانية أشهر قضاهما رئيس وزارة كانت أعباؤها تساوي ثمانين عاماً، ولولا ما عهد إليه من حل المشاكل ما بقي هذه الأشهر الثمانية، ففيه من الصفات ما لا يتفق ومزاج السلطان عبد الحميد: حر الفكر، واسع النظر، متحمس في تحقيق الإصلاح، مرهف الحس في العدالة ما يتعلق بها، يرى أنه وقد عين رئيساً للوزارة يجب أن يتحمل المسؤولية، فيصرف الأمور كما يرى هو وزملاؤه ليتحمل نتائج رأيه، فأما أن يأمره السلطان ويتحمل هو المسؤولية فليس حقاً ولا عدلاً، السلطان يريد عبداً مأموراً، وهو يريد نفسه حراً مسؤولاً؛ لهذا نفر منه السلطان كما نفر منه الباي من قبل.

وتألب عليه أيضاً رجال الدين، إذ كره منهم ضيق عقلهم وتعرضهم لما ليس من شأنهم وتدخلكم في أمور السياسة لا يحسنونها، وكرهوا منه الوقوف أمامهم وضمنه عليهم.

لكل هذا عزل خير الدين بعد ثمانية أشهر في قسوة، وما كان أقرب المأمتم من العرس. وأدرك عبد الحميد أن قد خابت فراسته فيه، وظل بعد ذلك نحو عشر سنين في مقاعد النظارة لا يمثل على المسرح شيئاً، وكل ما يرى مأس لا ملهاة فيها.

ومات وهو في الآستانة في سنة 1889 - 1307 عن نحو سبعين عاماً ودفن في جامع أيوب، وخلف تاريخاً في الإصلاح حافلاً، وكفاحاً للفساد طويلاً، وذنبه أنه لم يجد مواتياً من الشعب ولا مؤازراً من السلطان.

لقد كان مصلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا، غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، فمدحت يصلح، فإن عجز عن الإصلاح نار ودبر

الانقلاب، وخير الدين يصلح، فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني قد بلغت».

وكانت فضائله التي تكوّن شخصيته الجراًة في قول الحق وعمله من غير خوف، وصلابته فيما يمتقده من غير انحناء، وحرية في تفكيره من غير جمود، وقوة كواهله على حمل الأعباء من غير تبرم. فرحمه الله.

* * *

لون من ألوان الفكاهة المصرية

امتاز المصريون بالفكاهة الحلوة يتفتنون في صنعها ويتذوقونها ويحتفلون بها . لماذا؟ لا أدري .

كما لا أدري لماذا كانت أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب أحسن الناس غناءً دون ملايين المصريين .

ولماذا كانت القاهرة أقدر على هذا الفن من غيرها من مدن الشرق كله؟ لا أدري أيضاً ، وليست المسألة مسألة تقدم في المدنية والحضارة ، فهناك من المدن الغربية ما يفوق مدينة القاهرة مدنية، ولكن لا يجاريها في النكتة . وفي العالم مدن صغيرة فاقت في ذلك المدن الكبيرة كما فاقت مدينة رشيد الصغيرة في ذلك مدينة طنطا الكبيرة .

والفكاهة أشكال وألوان، فهناك السخرية بالفكرة، والسخرية بالأشخاص، والتنكيت عن طريق التورية بالألفاظ . . . إلخ إلخ .

ولوننا الذي نعرضه اليوم لون طريف، له تاريخ لطيف .

فقد حدث في القرن الماضي من سنة 1857 إلى سنة 1863 أن كان في القاهرة شابان موسران من أسرتين كبيرتين يعيشان عيشة بوهيمية، وهما - إلى استهتارهما ومرحهما وإفراطهما في الشراب - أديبان ظريفان، يقرآن الكثير من كتب الأدب، ويعرفان الشعراء معرفة دقيقة، ويتخيران الشعر الجيد يحفظانه ويروياه، ولهما مجلس ظريف فيه الشراب وفيه الشعر وفيه الفكاهة، هما إبراهيم أفندي طاهر، وعبد الحميد بك نافع . فكان مما خطر لهما أن يستعرضا الأدباء والعلماء في عصرهما، ويخلعا على كل واحد منهما لقباً من ألقاب الأدباء القدماء يناسبه ويلبسه وينسجم معه .

وهي مهمة ليست باليسيرة، فلكل اسم وحيه ودلالته، ولا بد أن يتفق وحي اللقب مع الملقب به اتفاقاً بارعاً يقابله الجمهور بالضحك والاستحسان، فبعض الأسماء لو سمي به كنام كان مناسباً، ولكن لو سمي به أديب أو شاعر أو وزير لم يكن منسجماً، وهكذا . . . وبعض الأسماء يوحى بالظرف، وبعضها يوحى بالثقل وبعضها يوحى بالذكاء، وبعضها يوحى بالغباء، وهكذا .

وأثار عملهما هذا ضجة في الأوساط الأدبية، فأشاع فيها الضحك والمرح حيناً والغضب والخصومة حيناً، فكانت معركة حامية لطيفة، ونحن نذكر بعض ألقابهما.

كان في القاهرة «علي آغا الترجمان»، وكان عيناً من الأعيان، فيه جلال ووقار، بعمامة نظيفة وشية ظريفة فسمياه «القاضي الفاضل».

وكان «عبد الله باشا فكري» أديباً ظريفاً، رقيق اللفظ، عذب العبارة، سهلاً في طباعه، يرسل الحديث على سجيته، والنكتة على فطرته، فسمياه «ابن سهل».

وكان له صديق اسمه «عبد الغني بك فكري» ضخم كبير الرأس، فسمياه «الأخطل» وعُرض عليهما «محمود صفوت الساعاتي» الشاعر المشهور، وكان نحيفاً قصيراً كثير اللفتات والحركات فسمياه «ديك الجن». وقد غاظه هذا اللقب لما شاع في الناس وعمل قصائد هجاء في إبراهيم أفندي طاهر.

وكان الشيخ إبراهيم الدسوقي، الأديب المصحح في مطبعة بولاق، طويل القامة قوي البنية، كبير الهامة، كثير الفكاهة، حلو السمر، يجلس عند الباب الأخضر لسيدنا الحسين ويسمر مع أصحابه، وله ضحكة عالية تسمع من آخر الشارع، فسمياه «مهيّار الديلمي». والشيخ محمد قطة العدوي، أحد علماء الأزهر، وكبير مصححي المطبعة الأميرية، كان إذا درس تمايل يميناً وشمالاً، فإذا قال بيت شعر مال يميناً عند المصراع الأول ويساراً عند المصراع الثاني، فسمياه «أبو شادوف».

والسيد علي أبو النصر، والشيخ علي الليثي كانا نديمي الخديوي إسماعيل، وكانا معروفين بالطرف والتنادر، وكان أبو النصر طويلًا جدًا، فسمياه «ابن العماد»، وسميا الشيخ علي الليثي «أبو دلامة» إذ كان فكها مضحكاً، كما كان أبو دلامة للرشيد. وكان إبراهيم بك مرزوق أبي النفس شجاعاً جريئاً في قول الحق حتى نفي إلى الخرطوم ومات بها، وكان شاعراً قوياً، فسمياه «أبا فراس».

ومحمود سامي البارودي، كان أيام هذه التسمية جميل المنظر، لطيف القدّ فسمياه «ابن رشيق».

ومحمد عثمان جلال الزجال كان أديباً ماجناً يملأ القاهرة فكاهة، فسمياه «الخليع البغدادي».

والسيد صالح بك مجدي كان شاعراً، وكان لونه يعميل إلى السواد، وفي عينيه بعض حول فسمياه «الأحوص».

وإسماعيل أفندي الخريناوي كان نحيف الجسم جدًّا من أكل الأفيون، وانحنت قامته وتقرنص، فسمياه «ابن قرناص».

والشيخ عثمان مدوخ صاحب التوشیحات والأزجال كان يمشي كأنه يتدحرج، فسمياه «دغیل».

والشيخ حسين المرصفي كان كفيفاً نحيفاً يتهم بالزندقة فلقباه «أبا العلاء المعري» ونسبیه الشيخ زين المرصفي كان قليل الكلام فسمياه «ابن السُّكَّيت».

ومصطفى كامل أفندي معلم اللغات الشرقية بخان الخليلي، كان قصير القامة، قصير الرجلين بهما اعوجاج فسمياه «العكوك».

والشيخ عبد الهادي الأبياري، كان يداخل الأغنياء ويحب الظهور ويتكلم دائماً بنون التعظيم فيقول: قلنا وفعلنا، ويضخم العين في نطقه، وأخيراً ولي القضاء في بلدته «برمة» وما حولها، وقد اشتهرت برمة بتفريخ الدجاج فسمياه «قاضي الدجاج».

ومحمد شرارة أفندي كان ينطق بالصاد فيها صفير، فقالا عليه إنه أفصح من نطق بالصاد وسمياه «أبا الشيص».

وكان للشيخ محمد بخاتي لحية صفراء كبيرة قليلة العرض من بدايتها، آخذة في العرض شيئاً فشيئاً إلى نهايتها، فسمياه «ابن مكانس».

وكان السيد أحمد الرشيدى إمام المعية أبيض اللون؛ له هيبة ووقار، غزير شعر الشارب، كثيف اللحية، بلبس فرجية واسعة، فسمياه «هرقل»... إلخ إلخ.

ولما فرغاً من منح الألقاب طلب كل منهما من صاحبه أن يلقبه، فلقب إبراهيم أفندي طاهر «بالشباب الطريف»، وعبد الحميد بك نافع «بالصاحب بن عباد»، وهكذا ملأ مصر بمعلمها هذا مرحاً وضحكاً أيام كان الضحك رخيصاً⁽¹⁾.



(1) كان متصلاً بهذه الحلبة الشيخ أحمد الفحماري، وكان عالماً ظريفاً وخطاطاً ماهراً أغنى المكتبة العربية بكثير من الكتب القديمة التي خطها بقلمه البديع، وطبعت بمطابع الحجر تحمل اسمه. وقد ألف رسالة فيما كان يجري في هذا المجلس والألقاب التي وضعها هذان الأديبان الظرفان، وسماعها «بات أفكار وعرائس أبكار»، وهي مخلوطة في مكتبة المرحوم أحمد باشا، وقد لخصناها في هذا المقال.

العالم الجديد

ظللتنا طول أيام الحرب ننعم بالأحلام اللذيذة لعالم جديد تسود فيه العدالة الاجتماعية في كل أمة مهما صغرت، وكان يؤيد هذه الأحلام تقرير ميثاق الأطلنطي، والنداء بالحرية الأريخ، والقول بوجود تأسيس نظام العالم على خير من عصبه الأمم... إلخ.

وكان من الناس في الشرق المتشائم الذي يرى أن مصير هذه النداءات كمصير عصبه الأمم في الحرب الماضية، والمتفائل الذي يرى أن العالم لقي من الكوارث ما لم يره من قبل، وتعلم درساً لم يتعلمه من قبل، فسينتفع به حتماً في بناء عالم جديد أسامه العدالة والحرية والحق.

وها هو السلم قد أعلن، وأخذ المتشائمون يفخرون بصدق رأيهم وبعد نظرهم، فها هي الأمم الصغيرة لا تسمع صوت العدالة يتردد كما كانت تسمعه من قبل، والدول الكبيرة تريد الاستئثار في الحاضر والمستقبل كما استأثرت في الماضي.

وصح ما كان يقوله العارفون من أن مشاكل السلم أعقد من مشاكل الحرب، وبدأنا نسمع من جديد كلمات جديدة ذات معان قديمة من «وصاية» و«حضانة» ونسمع أن هناك أمم لا تستطيع السير بنفسها وحمل عبئها والاشتراك في بناء المدنية فيجب أن يأخذ بيدها من يرشدها إلى الطريق إلخ إلخ.



الحق أن المشاكل لا تحل، والعالم لا يهدأ، حتى تتغير عقلية الشعوب الكبيرة وعلى الأخص قادتها، فالفرد لم يرق إلا يوم تعلم أن الأنانية مفسدة له وأن سعاده مرتبطة بالإيثار، وعلى هذا الإيثار تأسست الأسرة السعيدة والأمة السعيدة وما يفسد العالم والأمة هو الأنانية في ثوب الوطنية، ونظرة الأمم الكبيرة بعضها إلى بعض ونظرة الأمم الكبيرة إلى الأمم الصغيرة ملؤها الأنانية، فهي تريد أن تسود وأن تتحكم وأن تلعو.

وهذا هو أساس الفساد، ولا يصلح هذا الفساد إلا أن يسود القادة شعور بالجمعية

البشرية كلها لا بآمتهم وحدها، وأن العدالة حق لغيرهم كما هي حق لهم، وأن العالم وحدة، أجزاءه أفراد أسرة، وأن كل خلاف يحل على هذا الأساس لا على أساس المصلحة الذاتية للأمم، وأن الأمم الكبيرة والصغيرة مسألة عدد وقوة ومساحات. أما في الحقوق والواجبات فلا صغير ولا كبير ولا شرق ولا غرب ولا أسود ولا أبيض وبدون هذا تبقى الحرب وتبقى المشاكل ويبقى اضطراب العالم. ليس لفضل عصبية الأمم من سبب إلا هذه الأناية ونظر بعض الأمم الكبيرة لنفسها فقط دون غيرها، ولمحاولة قادتها الفوز باسم الوطنية، وليس للحروب المتتابة من علة إلا التسابق في سبيل السيادة والملكية، والغنم في الأسواق الاقتصادية، والنظر إلى الأمور نظرة الأسود الكواسر إلى فرصة تقتنص وغنيمة تنتهب، مع الأناية الجشعة، والطمع في الخير العاجل.

خذ مثلاً - حوادث سوريا الدامية: ما أساسها، أساسها أن الجنرال ديقول ورجاله يريدون أن يحتفظوا بمركزهم القديم في سوريا ولبنان، ويقدموا لقومهم عملاً عظيماً هو أنهم استطاعوا رغم هزيمتهم في الحرب العالمية أن يستعيدوا مجددهم في هذه البلاد وهي نعمة صحيحة إذا قيست بمقياس الوطنية الضيقة الأفق، وهي مثل النظرات الضيقة التي سببت الحروب بين الأمم. ولكن انظر إلى الأمر في أفق واسع. لماذا لا يكون للسوريين واللبنانيين حرية كالحرية لفرنسا؟ لماذا لا ينعمون أو يشقون في بلادهم وأرضهم وعلى يد رجالهم كما يود الفرنسيون ذلك في بلادهم؟ وإذا كانت الوطنية فضيلة لفرنسي، فلم لا تكون فضيلة للسوري واللبناني؟ لا فرق إلا أن الفرنسي عنده مدافع ليست للسوري، أفهنا مبرر صحيح لعالم يريد أن يؤسس أموره على العدالة؟ أليس هذا رجوعاً إلى تحكيم القوة، ومعنى ذلك الحرب المستمرة؟ إن كان ذلك فلم يخدمونا في أيام الحرب بما لا ينفذون في أيام السلم؟ أليس مآل هذا أن الشعوب في الأزمات المستقبلية لا تصدق ما يقال، ولا تتخذ بما يقال، وتكون حرة بعد في تصرفاتها؟

وفي نظير ماذا هذا الذي حدث؟

الإجابة عن هذا السؤال كالسؤال الذي يسأل: لم كانت هذه الحرب العالمية؟ وأي شيء كسب منها؟ وهل شيء كائناً ما كان يساوي الأرواح التي أزهقت والخراب الذي حدث.

أمن أجل حفنة من الموظفين الفرنسيين في سوريا وسلع فرنسية تباع فيها ومظهر نفوذ كاذبة تضاع حرية أمة، وتسفك الدماء، ويخرب البناء، وتنطوي النفوس على الخرزات؟

كل هذه المظاهر وأمثالها مظاهر عقلية قديمة لا تسمح لبناء العالم الجديد. والمصيبة

العظمى أن الغرائز البدائية تتكلم ويسمع لها، والعقل لا يتكلم ولا يسمع له.

إن العلم الجديد يريد عقلية على غير هذا الطراز. إن عقلية الفرد ارتفعت ولكن عقلية الأمم لا تزال بدائية. كانت عقلية الفرد أنانية، فما زالت ترقى حتى رأيناها في أسمى صورها عند بذلها النفس في الخدمة الاجتماعية، والتضحية العامة للأمة والإنسانية، فرأينا الفرد يضحى بنفسه لأسرته ولأتمته، ورأينا الفرد يضحى بنفسه للإصلاح الاجتماعي، وللحقيقة يتعسفها، وللبحث عما يخفف آلام الإنسانية ونحو ذلك. هذا كله في عقلية الفرد، أما عقلية الأمم فلم ترتق هذا الارتقاء، بل لا تزال في طور الأنانية كما كان الفرد قديماً، فالأمم تحارب دفاعاً عن نفسها أو للاستيلاء على غيرها، وتتنظر إلى أحداث العالم من حيث تتيحها في نفسها لا من حيث الحق، ولا من حيث العدل، ولا من حيث المصلحة الإنسانية العامة، وكل هذه المعاني الأنانية تبلورت فيما يسمى الوطنية، ومصداق ذلك الحروب كلها، فأسبابها إما دفاع الأمة عن كيانها، أو رغبتها في توسيع ملكها، وهذه أنانية كأنانية البدائي في دفاعه عن نفسه وهجومه لجر منغم لشخصه. أما حرب تقوم انتصاراً لضعيف اعتدي عليه، أو لحق أهين، أو لتحقيق عدالة إنسانية، فهذا ما لم نره من الأمم بعد، وهذه هي العقلية الجديدة التي نشدها في العالم الجديد.

نريد في العالم الجديد عقلية للأمم تشبه عقلية الفرد الراقى والفرد المضحي والفرد الذي يعشق الحق ويذل نفسه دفاعاً عنه.

هذه العقلية الجديدة يكون أساسها عند الأمم الخدمة الاجتماعية والتضحية والنظرة الواسعة، هي عقلية تقيس الأمور بالحق العام والعدل الواسع، إذا نظرت إلى الشؤون الاقتصادية نظرت إليها نظرة عالية، فالتجارة حرة، والأسواق حرة، والصناعة حرة، وليس يحكمها إلا قانون تنازع البقاء وبقاء الأصلح. أما أن تنظر الأمة إلى نفسها تريد أن تريح هي ويخسر كل الناس، فعقلية قديمة كعقلية الفرد يريد أن يفتني الغنى المفرط، ولو كان غيره فقر مدقع.

كذلك الشأن في الشؤون السياسية؛ فالعقلية الجديدة تقول إذا ظلمت سوريا أو ظلمت مصر، أو ظلمت العراق، تحركت الأمم القوية تطالب بالعدالة، وتنصر الضعيف المظلوم، وتتص من القوى الظالم، فلا عبرة عندها بقوة ولا ضعف، إنما العبرة عندها بالحق والحق وحده، شأنها في ذلك شأن القاضي العادل لا يعاب بفقر الخصم وغناه وجاهه وعدم جاهه، إنما يعاب بالحق يقضي به. في العقلية القديمة يكون نظر كل أمة إلى نفسها فقط، ولذلك ترى

العالم قلقاً مضطرباً مملوءاً بالنشاز، والعقلية الجديدة التي نريدها عقلية يكون النظر فيها إلى العالم ككل؛ ونتيجة ذلك الانسجام بين أجزاء العالم ونغماته، فلا تسمع فيه نشازاً، وإن كان قضي عليه في الحال، فالانسجام في الأسواق وفي العمل وفي الزراعة والصناعة والسياسة وكل مرفق من مرفق الحياة. العقلية القديمة صيد في الماء العكر، والعقلية المنشودة تعاون في الإنتاج المشروع واستخدام العلم في تحصيل الخير للناس جميعاً.

إن شروء هذه الحرب وويلاتها التي لا حصر لها نتيجة هذه العقلية البالية، وستبقى تنتج هذه الشروء وأضعاف أضعافها ما لم تتغير، إنها عقلية لا روح لها ولا قلب، تستعبد الضعيف وتعبد القوة والمال.

إن العالم لا يرقى إلا برقي الأمم، والأمم لا ترقى إلا بسلوك نفس الطريق الذي سلكه الفرد، لقد كان الفرد منقطاً يوم كان طماعاً منافقاً أنانياً مادياً، ولم يرتقي من الأفراد إلا من استطاع محاربة الطمع والنفاق والأنانية، فصار سمحاً صريحاً مؤثراً مضحياً واسع النظر واسع القلب، فكذلك الأمم لا ترقى إلا عن هذا الطريق، وعندئذ فقط يولد العالم الجديد.

إن الذي يعوق ولادة هذا العالم الجديد الزعماء الذين بيدهم زمام الأمور، وقد يبست عقولهم من طول إلفها للأنماط القديمة، ولكن العالم لا تقف أمامه الحواجز، فهو يسير رغماً عنهم بل ويكتسحهم، والمستقبل للعقول المرنة التي تدرك سير الزمن فتؤقلم نفسها وفقاً لمقتضياته.

ليست هذه الحرب إلا إنذاراً بأن العالم القديم لم يعد صالحاً، فإن أدرك الزعماء سر إشارته وإلا فسيكرر الإنذار تلو الإنذار، وكل إنذار يكون أشد مما قبله حتى يعمل بإشارة الزمان ويعتقون العقلية الجديدة التي غايتها وحدة العالم في كل مرافقه، والنظرة العالمية لا النظرة القومية.



أغنى الناس

أما في نظر مصلحة الضرائب وعند الصرافين وفي حساب البنوك فأغنى الناس أكبرهم رصيلاً وأكثرهم دخلاً وأعظمهم، «ورد مال».

ومن أجل هذا يعد أثرياء الحرب من أغنى الناس، فهذا موردٌ بضائع للمراكب كسب مئات الآلاف، وهذا متعهد أنفار أصبحت ثروته تعد بالأرقام الأربعة أو الخمسة، وهذا يقدم للجيش بعض المون وأنواع الأغذية قفز دفعة واحدة من فقر مدقع إلى ثراء واسع.

فهؤلاء جميعاً وأمثالهم يعدون من أغنياء الناس في نظر الإحصاء، وفي نظر علماء الاقتصاد، وفي نظر من يعولون على الدفاتر والسجلات.

ولكن بجانب هؤلاء المعدادين قوم آخرون يسمون الأخلاقيين أو الفلاسفة لا يقدرون المال بمدده ولكن بقيمته، ولا يقدرونه بالقدرة على الشراء ولكن بقدرته على الإسعاد، ولا يقدرونه بالرصيد، ولكن بمقدار الانتفاع به، فقد تكون ألف جنيه في يد رجل مصدر شقائه، وعشرة جنيهات في يد رجل آخر مصدر سعادته، فهم يعدون الثاني ذا العشرة أغنى من الأول ذي الألف.

وقد يعد بعض الناس هؤلاء الأخلاقيين أو الفلاسفة طائفة من الخياليين أو المفغليين، ولكن - مع الأسف - نظرتهم هي الصادقة وعلى الأقل في نظري.

فكم من ثري حرب تدفق المال على يديه من غير حساب، وضعف عقله من غير حساب أيضاً، فكان المال في يده ليس إلا وسيلة لأن يلهو من غير قيد ولا شرط، ويسرف في الخمر والنساء والتمار، فيفقد أسرته وأولاده وصحته، ويكسب شهوة وقتية سريعة الزوال، وهذا هو كل نتيجة الثروة، أو أن يشيد قصرأ فخماً ويزينه بالاثاث الفاخر والخدم والحشم ويتزوج زوجة جديدة مناسبة للقصر الجديد، ويقيم الولاثم، ثم تزخر بالمأكول والمشروب، ولكن كل هذا طلاء ظاهر، ولا ذوق يتذوق جمال القصر وأثاثه، ولا عقل يستمتع بهذا النعيم، وإنما هو مظهر ورياء نعيم كنعيم البهيم، ولذة كئاف الهشيم، تشتعل سريعاً وتنطفئ سريعاً. وآخر من أثرياء الحرب رأى المال يتكاثر عليه فجن به جنونه، ونما عنده الحرص

والطمع إلى درجة الشر. وانقلب المال في نظره من وسيلة للسعادة إلى مقصد يطلب لذاته، فأصبحت حياته كلها موجهة إلى جمع المال وادخاره وكنزه، فعاش في الواقع هو وأهله أفقر مما كانوا قبل أن يفتني، ولم يزد عليه إلا أعباء المال الثقيلة والتفكير العنيف في كيفية استغلاله والمحافظة عليه. وغير هؤلاء أشكال وألوان كلهم في الشقاء سواء.

من أجل هذا جاء هؤلاء الأخلاقيون والفلاسفة (المغفلون!) وقوموا المال تقويماً آخر بمعناه لا بعدده، وبكيفية لا بكميته، وهؤلاء إذا سألتهم عن أغنى الناس أجابوا إجابة أخرى تختلف عن الإجابة الأولى كل الاختلاف. قالوا: أغنى الناس من منح الصحة في جسمه وعقله ونفسه، واستطاع أن يكون حوله أسرة يسعد بها وتسعد به، ويعرف كيف يسعد في أسرته إذا نال الضروري من المال أو تدفق عليه المال، عنده من المرونة ما يستطيع بها أن يكيف نفسه حسب ظروفه المحيطة به، لا يعرقه الحزن فيختنق منه، ولا يطغيه السرور فينسى ما يجب عليه، ذو عقل مثقف يجد اللذة في المعاني كما يجد اللذة في المادة، يرى من ضروريات الحياة أن يكون في بيته مكتبة لغذاء عقله وعقل أسرته كما في بيته «مطبخ» لتغذية معدته ومعدة أسرته، فإن حرم الكتاب كان كمن حرم الطعام، له وجبة عقلية كما له وجبة غذائية، لذلك لا يستوحش من الوحدة إذا كانت؛ لأن بين يديه عقولاً كثيرة تحدثه، ولا يسأم من الجمعية إذا كانت لأن عقله يجد فيها مادة لتفكيره وغذائه. عقله الواسع ونفسه الواسعة يوسعان عليه دنياه، فلا يشعر بضيق كالذي يشعر به من قصر نفسه على اللذائذ المادية؛ لأن اللذائذ المادية قصيرة الوقت داعية إلى السأم والملل، لقلّة تنوعها وزهادة النفس منها إذا أفرط فيها كما ترهد الحلوى إذا كثرت سكرها.

قد منح إلى عقله الراقى ذوقاً راقياً يدرك الجمال ويسر به وتتفتح نفسه له، يعشق الورد الجميل والبحر الجميل والمنظر الطبيعي الجميل وكل شيء جميل، ويرى أن حاسة الجمال حاسة سادسة من فقدتها كان كمن فقد بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، فكان هذا مصدر متعة كبيرة في حياته.

ينظر إلى الدنيا نظرة اطمئنان، لا جازعاً على ما فات، ولا شديد التطلع لما هو آت، ولا مزهواً بما كان في يده، يعمل ما استطاع لتحسين حاله وللخير الذي ينشده وللرفي الذي يصبو إليه، ولكن إذا بذل كل جهده في اطمئنان، فلا عليه بعد ذلك أن تكون النتيجة ما تكون.

وهو فوق سعة عقله ورقة ذوقه وطمأنينة نفسه قد منح شيئاً أهم من ذلك هو سعة قلبه.

وسعة القلب معناها قلب يشع بالحب على كل شيء، ويشع كل شيء عليه حباً، فهو كما وصفه ابن المعتز [من السريع]:

تلسببي وتسابب إلي ذاً وذا

ليس يرى شيئاً فيأبأه

يهيمُ بالحسن كما ينبني

ويرحمُ القبيحَ ليهواه⁽¹⁾

يحب الجار والصديق والطفل والحيوان والجنس غير جنسه والأمة غير أمته، فهو كما يقول الصوفي: «أحبوا الله فأحبوا كل ما خلق»، حتى الأعداء فهمهم فرحمهم فأحبهم.

في هذا القلب الواسع مكان لكل رأي ولو خالف رأيه، ولكل نظرة ولو خالفت نظرتة، وفيه مكان للغد كما فيه مكان لليوم، ولكن ليس فيه مكان للخوف، فهو مميت كالسهم، وليس فيه مكان للشك، فهو مظلّم كالليل.

ضيق القلب يستوجب الحرب وسعة القلب تستوجب السلم.

ضيق القلب يستنزف الدعوى وسعة القلب تجففها

إن ثرى الحرب وأمثاله من الأثرياء ممن منحوا مالاً ولم يمنحوا عقلاً ولا ذوقاً ولا قلباً يعيشون في أكواخ من أنفسهم ولو سكنوا أفخم القصور، ويعيشون في ظلمة من قلوبهم ولو أضيئت مساكنهم بأقوى الأضواء.

فقيراط من رقي عقل ورقة وذوق وسعة قلب، خير من فدان من ثراء الحرب.

* * *

(1) ديوانه 1/ 220.

اصنع حياتك

كل إنسان في هذه الحياة قادر - إلى حد ما - أن يصنع حياته فقيرة أو غنية خصبة أو مجدية، سعيدة أو شقية، باسمة أو عابسة... نعم إن للوراثة والبيئة دخلاً في تحديد حياته، فهو - إلى درجة كبيرة - ذكي أو غني بالوراثة، قوي الأعصاب أو ضعيفها بالوراثة. وهو ناشئ في وسط فقير أو غني بالبيئة، معتاد عادات حسنة أو سيئة بالبيئة، وهكذا، ولكن إرادة الإنسان وعزمه وهمته وتربيته نفسه قادرة وقادرة وكبيرة على التغلب على عقبات الوراثة والبيئة. نعم إنك لا تقدر أن تكون في الذكاء قوة مئة إذا خلقت وذكاؤك قوة عشرين، ولكنك قادر أن تستعمل ذكاءك المحدود خير استعمال حتى يفيد فائدة أكثر ممن ذكاؤه مئة إذا أهمل، كمصباح الكهرباء إذا نظف وكانت قوته عشرين شمعة كان خيراً من مصباح قوته خمسون إذا علته الأتربة وأهمل شأنه ونعم إنك لا تقدر أن تسير أبناء الأغنياء في ملابسهم وأكلهم ومركبهم ولكنك تستطيع أن تعيش عيشة نظيفة وصحية بدخلك القليل حتى تفوق الغني في مظهره البراق إذا لم يسر على قوانين العقل والصحة، وهكذا.

إذن فالوراثة والبيئة لا تعوقان الإنسان عن إسعاد حياته إذا منح الهمة وقوة الإرادة والتفكير الصحيح، ومجال القول في ذلك فسيح، ولكنني أقتصر هنا على بعض هذه المبادئ.

أول نصيحة لك ألا تيأس، وأن تتوقع الخير في مستقبلك، ولا تقطب وجهك زاعماً أن الخير مِيحُهُ غيرك وليس لك منه نصيب، ووسع أفكك واعتقد أن العناية الإلهية لن تحرمك الخير في مستقبلك، فاعتقادك أن لا مستقبل لك، ولا أمل في حياتك، وأن لا خير ينتظرك سم قاتل يضني الإنسان حتى يميته، وعلى العكس من ذلك توقعه الخير وأمله في الحياة يوسع أفقه ويحملة على أن يوسع معارفه في الحياة، وعلى الجد فيما اختاره لنفسه من صنوف العيش، وعلى استعمال المادة في يده خير استعمال.

لا تتعلل بأنك نابعة ولا أن الظروف لا تواتيك ونحو ذلك، فالعالم لا يحتاج إلى التواضع وخدمهم، والنجاح ليس مقصوراً على النابغين وخدمهم، وبذرة الجوافة ليس من حقها أن

تطمح في أن تكون شجرة مانجو أو شجرة تفاح، ولكن ما ضرها أن تكون شجرة جوافة حلوة لذيفة، والحياة تتطلب الجوافة كما تتطلب المانجو والتفاح؟

إن كثيراً من الشباب يعتقدون أن هناك من منحوا قدرة على التفوق من غير جهد، وعلى الإتيان بالمعائب من غير مشقة، وعلى قلب التراب ذهباً بعضاً سحرية، ولكن كل هذه أفكار عاقلة عن العمل وعن النجاح.

كل من ساروا في طريق العمل بدؤوا حياتهم بنوع من الغموض والشك والظلام، ولكن من نجح منهم إنما ينجح لأنه بعد أن بدأ حياته أحسن أن في يده مصباحاً من نفسه يضيء له الطريق ويستحثه على السير، وكلما تقدم إلى الأمام خطوة استحثه عزمه على متابعة الخطى في غير خوف ولا ملل، ومتى أراه مصباحه أنه سائر على هدى وعلى صراط مستقيم لم يتشكك في سيره، ولم يتملج النجاح، واستمر في طريقه حتى يبلغ الغاية.

وخير وسيلة للنجاح في الحياة أن يكون للشباب مثل أعلى عظيم يطمح إليه وينشده، ويضعه دائماً نصب عينيه، ويسعى دائماً في الوصول إليه: أن يكون عالماً عظيماً أو تاجراً عظيماً أو صانعاً عظيماً أو سياسياً عظيماً، فمن قنع بالدون لم يصل إلا إلى الدون. ونحن نشاهد في حياتنا العادية أن من عزم أن يسير ميلاً واحداً أحس التعب عند الفراغ منه، ولكن من عزم أن يسير خمسة أميال قطع ميلاً وميلين وثلاثة من غير تعب! لأن غرضه أوسع وهمته المدخرة أكبر.

إننا نشاهد أن كل من رسم لنفسه غرضاً يسعى إليه وأخلص له واستوحاه واجتهد، في الوصول إليه نجح في حياته، ولو لم يدرك الغاية كلها أدرك جانباً عظيماً منها.

أكبر أسباب فشلنا أننا نخلق لأنفسنا أهداراً وأوهاماً وعوائق حتى تكون لنا سداً كبيراً كسد العين حجارتها أحياناً سوء الظن، وأحياناً تخذيل النفس، وأحياناً الشك في النتيجة، وأحياناً الخوف من الفشل وأحياناً الكسل، إلى غير ذلك من أسباب ولا تزال هذه الأحجار تراكم حتى يحجب السور الشمس عن أعيننا فلا نرى خيراً ولا نرى غاية.

ليس الإنسان إلا بذرة أو نبتة تسعى دائماً للخروج إلى الشمس والهواء الطلق، وثمرتها إنما تثمر بحفظها من هذين، وبذرة الإنسان يقضى عليها بهذه العوائق التي ذكرنا فلا تثمر.

إن هذا المثل الأعلى الذي يجب أن ينشده الشباب يجب ألا يكون المال وحده ولو من طريق التحايل والمكر واستغلال الآخرين لمصلحته وابتزاز الضعفاء لشخصه، فتلك وسيلة من

الوسائل الحقيرة، والنجاح المؤسس على هذا نجاح حقير رخيص إنما النجاح الحق أن يجمع - إلى نجاحه في عمله - نبهه في حلقه، وصدقه وأمانته في نفسه، وعطفه وتسامحه ويره بالضعفاء وذوي الحاجة، فلم يُخلق الناس حوله ليكونوا مادة لاستغلاله إنما خلقوا ليتبادل معهم المنافع والخير العام.

إن مما يؤسف له أن نرى الآن موجة تطفئ على الناس أن يقيسوا نجاح الشخص بما حصله من مال؛ فالموظف مقدار نجاحه الدرجة التي نالها، والتاجر ما كسب في تجارته من غير سؤال دقيق عن الوسائل التي استخدمها في حصوله على هذه الدرجة ووصوله إلى هذا المال، أبا الملق والخلع والحيل وقول الزور والبهتان وضياع المبادئ أم بغير ذلك؟ أبا التلاعب في التجارة واستغلال الضعفاء وانتهاز الفرص أم بغير ذلك؟ إن كان الأول فليس في الحقيقة نجاحاً، إنما هو نجاح إذا سمينا السارق لا يضبط بجريمته ناجحاً. فالحصول على المال والدرجة وحده لا يكفي ما لم نقف طويلاً، ونسأله عن الوسائل التي استخدمها في الحصول على غرض؛ أوسائل شريفة، فذلك النجاح، أو وضعية، فلا نجاح، بل إن الشخص إذا رسم مثله الأعلى في النجاح مع الأخلاق وسار عليها ثم لم يصل إلى غايته ولم يدرك بغيته، خير ألف مرة للمجتمع ممن جعل كل غرضه المال مهما تخطى في سبيل ذلك رقاب الناس.

ليس الإنسان حيواناً أكلاً شارباً فحسب حتى يقدر نجاحه بمقدار ما يحصل من مال يأكل به أفخم الأكل ويشرب به أعذب الشراب، إنما الإنسان فوق ذلك إنسان يستمتع بحب الخير وإدراك جمال الدنيا وجمال الأفعال ويشعر بالسمو.

إن الغنى إذا طلب يجب أن يطلب بجانبه غنى النفس وتسلحها بحب الخير والعمل للخير، وما قيمة أموال تكدم وذهب وأوراق مالية تجمع إذا صاحبها فقر النفس؟ إن غنى النفس في حب التسامي وحب الخير وحب الرحمة وحب تقديم الخير والأخذ بيد الضعيف وذوي الحاجة، هذا هو الغنى الدائم. أما غنى المال فغنى بالذ.

لست أريد أن أثبت الشباب عن الرغبة في النجاح المادي من رغبة في وظيفة راقية أو تجارة ناجحة أو عمل يدر الربح، فذلك مطلب مشروع ويجب أن يكون، ويجب أن نحارب الزهادة في الحياة والرضا بالدون من العيش والميل إلى الكسل والخمول والارتكان على الحظ والقدر... إنما الذي نريد أن نقوله إن ذلك لا يكفي ما لم يدعم بالخلق ولا يصح مطلقاً أن تطفئ الرغبة في المال على الرغبة في الخلق والسمو النفسي ومحاسبة النفس على الوسائل التي نحصل بها المال.

ومن أهم الأمور في تكوين حياتك وصنعها ثقتك بنفسك واعتقادك فيها أنها صالحة للحياة قابلة للنجاح. ولا أضرب على الإنسان من احتقاره نفسه واعتقاده عجزه. وبعض الناس مصابون بهذا المرض، يعتقدون في أنفسهم أنهم لا شيء وأن لا قيمة لهم وأن لا أمل في نجاحهم إما لأنهم ولدوا فقراء وإما لأنهم ليسوا من بيوت كبيرة، وهذا أكبر خطأ يرتكبونه نحو أنفسهم، ومن المسؤولين عن هذا خطباء المساجد والوعاظ، فإنهم يجتهدون أن يحقر الإنسان من نفسه ويعتقد أنه لا شيء، مع أن الأمة لا تحيا ولا تتقدم إلا إذا وثق أفرادها بأنفسهم. والقرآن نفسه بث روح الثقة بالنفس والاعتزاز بالأمة فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَكُفِّرُونَ بِاللَّغْوِ﴾ [آل عمران: الآية 110].

وضعف الثقة بالنفس يقتل طموحها ويقتل استقلالها ويفقد حياتها. ومن طبيعة الناس أنهم يحتفرون من احتقر نفسه ويدوسون بأقدامهم من استذل، ومن عاداتهم أن يحترموا من احترم نفسه ويثقوا بمن وثق بها ويعاملوا معاملة الإنسان من تذكر دائماً أنه إنسان. غاية الأمر أن الإنسان كثيراً ما يخلط بين الثقة بالنفس واحترامها وبين الكبر والغرور، الثقة بالنفس اعتقادك بقدرتك على ما تتحمله من أعباء وما تلتزمه من واجب ومعرفتك الصحيحة بنفسك ونواحيها الجيدة. والكبر والغرور تعظيم نفسك أكثر مما تستحق والمطالبة بالجزء من غير عمل وخداع الناس بالمظاهر الكاذبة من غير رأن تكون لك قيمة حقيقية.

ثقتك بنفسك واحترامك لها من غير كبر وغرور أحسن تأمين على الحياة ضد الوقوف في المواقف الخسيسة وضد أعمال النذالة.

بعد أن يكون لك مثل أعلى تنشئه وتعمل للوصول إليه، وبعد الثقة بنفسك واحترامها، اجتهد أن تبسم للحياة، فالابتسام للحياة خير دواء للعقل وخير علاج لاحتمال المتاعب إن أعيت، والابتسام للحياة يضيئها. فإن رأيت عابساً فلا بد أن يكون هناك من أخطأ في تربيته من آباءه أو مدرسيه. وقد أرتنا التجربة أن الفرحين المستبشرين الباسمين للحياة خير الناس صحة وأقدرهم على الجد في العمل وأقربهم إلى النجاح وأكثرهم استفادة وسعادة مما في يده ولو قليلاً. ومن أكبر النعم على الإنسان أن يعتاد النظر إلى الجانب المشرق في الحياة لا الجانب المظلم منها. إن العمل الشاق العسير يخف حمله بالطبع والنفس الفرحة. قيل لشيخ هرم: إنك في ظل السبعين من السنين، قال لا ولكنني في الجانب المشمس من الحياة، إن الباسم للحياة يرى الجانب المشمس منها والمتشائم لا يرى إلا الجانب المظلم، فمود نفسك هذه العادة وانثر الأزهار باسماً على كل من عاملته ولا تنظر للحياة من خلال نظارة معتمة.

نوسيع أففك وتحدد مثلك عالية وطموحك أن تكون عظيمأ ثم نفتك بنفسك واحترامك لها في غير كبرياء وغرور، ثم تفاؤلك وابتسامك وسرورك هي الخيوط التي يجب أن تنسج منها حياتك وما أحسنه من نسيج، إنك إن فعلت كان ذلك خيراً لك ولأمتك، وكان ذلك نجاحاً عظيمأ ولو لم تكسب مالأ كثيراً، فما قيمة المال إذا لم تكن سعادة؟ وما قيمة النجاح إذا لم تكن خلق؟ وما قيمة الدنيا إذا عبست في وجهها دائماً؟



الرأي العام

الرأي العام رأي الأمة، رأي الشعب، رأي الجمهور، فإذا كان أغلب الناس يرى الدخول في الحرب أو عدمه قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يرون نظام التموين في البلاد صالح أو غير صالح قلنا: إن هذا هو الرأي العام للأمة، وإذا كان الناس يمجدون شخصاً سياسياً أو يحتقرونه قلنا: إن الرأي العام يمجده أو يحتقره. وللرأي العام هذا سلطان كبير وخاصة في الحكومات الديمقراطية، فكل حكومة تعتمد على الرأي العام الممثل في البرلمان في بقائها في كراسي الحكم، وكل رجل يقوم بعمل عام كمدير السكة الحديدية أو التلغرافات أو مدير بنك أو نحو ذلك يعتمد على الرأي العام والثقة به وإلا ما بقي في مركزه. فلو غضب جمهور الناس على مدير بنك أو مدير مصلحة أو أي قائم بعمل عام كان من الصعب أن يستمر في عمله في الحكومات الديمقراطية، بل كثير من الأعمال الحرة أيضاً محتاج لرضا الرأي العام عنه كالصحافة وكالأدباء وأصحاب الشركات وغيرهم، لا بد لنجاحهم في الحياة من رضا الرأي العام عنهم.

والسبب في هذا أن للرأي العام سلطاناً كبيراً، يستطيع أن يرفع وأن يخفض وأن يولى وأن يعزل؛ ذلك لأن الناس في طبيعتهم رغبتهم في رضا من حولهم عنهم وخوفهم من سخط الناس عليهم؛ فنحن في كل حياتنا اليومية نراعي رغبات الناس كما نراعي رغباتنا، نلبس ما يعجب الناس ونخشى أن نخرج من البيت من غير طربوش ومن غير رباط رقبة خوفاً من نقد الناس، ونقيم الأفراح والمآتم لإرضاء للناس، ونجتهد في أعمالنا أن نرعى خواطر الناس ونتجنب الأعمال التي تجعلهم يسيئون الرأي فينا. وما الملق والرياء والتفانق إلا وسائل مصطنعة للتحبب إلى الناس وكسب رضاهم عن طريق الخداع. والرأي العام يتسلط على الناس ويوجههم ويخفيهم أكثر مما يفعل القانون.

وهذا الرأي العام شأنه شأن رأي الفرد قد يكون قوياً وقد يكون ضعيفاً، وقد يكون راقياً وقد يكون منحطاً، وقد يكون جاهلاً وقد يكون مثقفاً.

هناك رأي عام ضعيف مريض جاهل لا يمقت الكذب ولا الكاذب، ولا يكره الظلم ولا

الظالم، وحيث يتشتر الكذب والظلم في الأمة؛ لأن الكاذب أو الظالم لا يردعه الاحتقار من الرأي العام. الأمة التي تحترم الظالم ولا تسمعه كلمة سوء ولا تزدره ولا تشعره بكرهيتها له رأيها العام ضعيف مريض وهي تستحق ما يجري عليها من ظلم، والأمة التي تكره الظلم وتعتبر عن كراهيتها باحتقار الظالم وإهانته، أمة ذات رأي عام قوي لا يمكن أن يستقر فيها الظلم.

تصوروا قرية عددها خمسة آلاف نفس - مثلاً - إن كانوا يخضعون لظلم العمدة ولا يقولون له كلمة تدل على كرههم لظلمه ولشخصه، ويرونه يرتشي ثم يستنون عنه، ويرونه يسلب الضعيف حقه ثم هو يسمع كلمات المدح والثناء، فهذا رأي عام ضربت عليه الذلة والمسكنة. وأي شيء يردع العمدة عن استمراره في ظلمه ورشوته؟ وتصوروا هذه القرية لا تقر ظلم العمدة، وإذا ظلم قالوا له أنت ظلمت واحتقر لظلمه وسمع منهم كلمة الذم والكراهية، إنه سوف يعدل من ظلمه، وإذا استمر لا يمكن أن يبقى عمدة مع كراهية أهل البلدة له إذا كانت هذه الكراهية مصحوبة بصراحة.

وكذلك شأن العمدة مع المأمورين، والمأمورين مع المديرين، والناس مع الحكومة، لا يبقى الظلم مع قوة الرأي العام، وهذا معنى الحديث «كما تكونوا يولى عليكم».

الرأي العام إذا كان مغفلاً جاهلاً استطاع المهرجون أن يضحكوا من عقله، والمزيفون أن يخدعوه بالاعيهيم وحيلهم كما يخدع «الحاري» المتفرجين، وكما يخدع الماكر الأطفال. ولكن إذا كان الرأي العام متنوراً قاس الأشياء بالمنطق السليم، ووزن الرجال بأعمالهم النافعة لا بأقوالهم المهرجة.

الرأي العام الجاهل يخدع بكثرة الكلام، وكثرة الوعود، وبالملق، والرأي العام المتنور إنما يقوم الساسة والقادة بعملهم ونفعهم وجدهم لا هزلهم.

الرأي العام الجاهل فاسد التقويم يقوم الرجل بملابسه ويغناه وبمظهره، ويقوم الأشياء بظواهرها. والرأي العام المتنور يحسن تقويم الرجال والأشياء فيقومها بحقيقتها. والرأي العام الجاهل يتنازع على المسائل الحزبية والمسائل النافهة حتى في أخرج الأوقات. والرأي العام المستنير يعرف كيف يدفن خصوماته وينسى أحقادهم عندما يجد الجد مراعاة للمصلحة العامة. هذا الرأي العام شأنه شأن الفرد، فرأي الفرد قد يكون ضعيفاً فيقوى وقد يكون جاهلاً فيستنير وقد يكون مريضاً فيصح. هذا هو الطفل آراءه سطحية فإذا تعلم وجرب ارتقى عقله وصح حكمه على الأشياء.

كذلك الرأي العام الجاهل يمكن تربيته وإثارته. ووسائل تربيته أمور:

أهمها تعليمه وتثقيفه ومكافحة الأمية عنده؛ لأن الرأي العام هو مجموع رأي الأفراد في الأمة. ومن غير شك رأى الجهلاء أقل شأنًا من رأي المتعلمين، ولا شيء أضر على الرأي العام من الجهل. فإذا كان في الأمة نحو ثمانين في المئة لا يقرأون ولا يكتبون كان الرأي العام فيها ضعيفاً غير مستنير، يعيش في أفق ضيق ويفهم الأمور فهماً سقيماً، ولا يستطيع أن يبدي رأياً صالحاً في حياته الخاصة فضلاً عن الحياة العامة، ولا يتجلى فيه الشعور بالقوة والكرامة؛ لأن العلم هو منبعهما - الأمي لا يستطيع أن يستنير بكتاب ولا بصحافة ولا يتصل بالأمة وشؤونها إلا من طريق ضيق فاسد كالإشاعات والروايات الكاذبة، ولذلك كان من السهل أن يضل وأن يستهوى وأن يغرر به؛ فإذا أردنا تنوير الرأي العام فلا بد أولاً من مكافحة أميته وليست مكافحة الأمية معناها تعليمه القراءة والكتابة فقط، بل تثقيفه أيضاً بالقدر الضروري من الثقافة في الشؤون العامة الصحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكلما قل الأميون والجاهلون في أمة صلح الرأي العام.

كذلك من أهم وسائل إصلاح الرأي العام الصحافة من جرائد ومجلات مصورة وغير مصورة، سياسية وغير سياسية، ففي يد الصحافة سلطة كبيرة على الرأي العام وتوجيهه، فهي تستطيع أن تمدد بالمبادئ المستقيمة والمعلومات القيمة وتحسين الحسن وتبحيح القبح وتشجيع الخير وتنشيط الشر؛ كما أنها إذا ساءت أسفدت الرأي العام بما تنشر من مهاترات شخصية أو توسيع الخلافات الحزبية أو تشجيع الظلم أو استغلال الغرائز الجنسية للمصلحة التجارية أو نحو ذلك - فالصحافة السليمة تربي الرأي العام والصحافة المنحطة تفسده - ولكن مع الأسف حتى الصحافة الصالحة تصطدم بالأمية؛ لأن الأمية لا تستطيع أن تستفيد من الصحافة، ولذلك كان تأثير الصحافة عظيماً جداً في الأمم القارئة ضعيفاً في الأمم الأمية.

ومن وسائل تربية الرأي العام الإذاعة ففي يدها إذا صلحت أن تذيب آراء المحاضرين القيمة بلغة سهلة يشترك في فهمها كل الناس، وفي الموضوعات المناسبة للجمهور في الأخلاق والصحة وكافة شؤون الحياة، وهي أقدر على ذلك من الصحافة؛ لأن لكل إنسان أذناً تسمع ولكن ليس لكل إنسان عين تقرأ. بل هي كذلك ترقى الذوق العام بموسيقاها وأغانيتها ولكن إذا نزلت الإذاعة إلى مجرد ما يعجب الجمهور من غير أن تأخذ بيده وترقى به، أو فهمت رسالتها على أنها شركة تجارية أو هيئة للدعاية أو نحو ذلك لم تحقق الغرض منها. فإن رسالتها الحققة التي يجب أن تكون هي تنوير الرأي العام وترقية الذوق العام والقيام

بما تقوم به مدرسة شعبية لتثقيف أكبر عدد ممكن من الشعب.

كذلك يقوى الرأي العام أو يضعف بكل ما يحيط به من بيئة اجتماعية. فالخطب في المساجد وأقوال الوعاظ والمرشدين تصلح الرأي العام إذا صلحت وتفسده إذا فسدت. والإدارة التي تحيط بالناس من عمدة ومأمور ومدير وبوليس وقضاء وأداة حكومية كلها تصلح الرأي العام بمقدار ما تنشره من عدالة، فإذا فسدت أفسدته، كذلك البيئة الاقتصادية فانتشار الفقر يمرض الرأي العام ويضعفه، والفروق الكبيرة بين الطبقات تجعل سواد الناس متخلفين بأخلاق العبيد. ولا شيء يفسد الرأي العام كوقوعه في أسر الفقر وأسر الرق والذل والعبودية.

إن الرأي العام أكبر سلطان في الأمة، ولا يتم إصلاح حقيقي بدونه، وكل إصلاح من غير اعتماد عليه موقوت وعرضة للزوال. وكل نظام وكل تشريع مهما كان صالحاً لا ضمان له ما لم يدعم بالرأي العام.

* * *

الرقمي العقلي

مر على الإنسان دور كان يعتقد فيه أن الأشجار والبحار والأنهار والسماء والأرض مشخصات لها إرادة ترضى وتغضب وتعطى وتحرم ونحو ذلك - ولا يزال إلى الآن بعض المتوحشين إذا رأوا شجرة كانت تثمر ثم لم تثمر اعتقدوا أنها غاضبية، فاجتهدوا أن يسترضوها فعلقوا عليها أنواعاً من الزينة وقدموا إليه نوعاً من الطعام والشراب حتى ترضى وتثمر.

ويحكون أن أحد الملوك الأقدمين أمر أن يقدم إلى البحر شيء من النبيذ لسترضيه حتى إذا ركب البحر ركبته في أمان، ولما اعتدى البحر مرة على مراكبه أمر جنوده فجلبوه ثلاثمئة جلد.

وهكذا نجد بقايا هذه العقيدة عند الأمم المتحضرة اليوم، فنجد شجرة من الأشجار يتبرك بها لاعتقادهم قدرتها على النفع والضرر، ونجد بوابة «المتولي» في القاهرة يعلق عليها الخرق والشعور لتمنح البركة لأصحابها، وكذلك نرى عقائد الناس في الخرز و«طاسة الخضة» ونحو ذلك، كل هذا بقايا من عقائد الإنسان الهمجي يوم كان يشخص الأشياء وينسب لها قدرة وإرادة.

كذلك كانوا يعتقدون أن السماء إله من الآلهة، تغضب وترضى، وتصادق الإنسان أحياناً وتماديه أحياناً، فالمواصف الشديدة والمطر الغزير عند عدم الحاجة إليه، والرعد والبرق علامة من علامات غضب السماء، وكذلك خسوف الشمس وكسوف القمر، ولذلك يلجؤون إلى المعابد يستغفرون مما فعلوا، ويهللون للشمس والقمر حتى يزول الخسوف والكسوف، ويهللون إلى السماء أن ترفع عنهم غضبها. وكان عند اليونان والرومان جوبيتر وزئوس هو إله السماء الذي يغضب ويرضى ويثيب بالجو الجميل والصحو والهواء العليل، ويعاقب بالرعد والبرق والمواصف.

ومن هذا القبيل الخرافة المصرية المشهورة وهي أن قداماء المصريين كانوا يقدمون للنيل عروساً كل عام حتى يرضى ويفيض، وإلا غضب ومنع فيضانه.

والناس في الغرب والشرق كانوا يعتقدون في السحر وفي السحرة. وأن لهم قدرة فائقة على إيقاع الشر بالناس وإغراق المراكب في البحار وتحويل الإنسان إلى كلب أو قرد. وفي سنة 1510 قبض على خمسة شخص في جنيف في سويسرا وقتلوا بدعوى أنهم سحرة، ولا يحصى عدد من قتل بأسبانيا أثناء محاكم التفتيش لاتهامهم بأنهم يسحرون، وكثيراً ما رموهم في البحر ليغرقهم، فإذا أبدوا مهارة في العوم استدلووا بذلك على أنهم سحرة وأحياناً كانوا يسيرونهم على حديد محمى، فإذا مهروا في السير عليه قتلوا؛ لأن هذا دليل السحر وإذا خابوا ماتوا بالنار. وهكذا كانوا يعتقدون أن أكثر أمراض الناس وفساد الزراعة وحوادث الطبيعة من زلازل وبراكين وعواصف كلها من عمل السحر أو من غضب الآلهة.

وأخيراً جداً في القرن السادس عشر والسابع عشر أخذ العقل يرتقي وبدأ يقضي على هذه الخرافات.

فبدأ العلماء - مثلاً - يولفون الكتب الزراعية يبينون فيها أن فساد الزراعة إذا حدث، فإنما يحدث لأسباب طبيعية تتعلق بطبيعة الأرض أو الجو أو الحشرات أو نحو ذلك، وبدلوا لا يخشون البحار ولا يرون فيها جناً ولا عفاريت، وأن حدوث ما يحدث لعوامل طبيعية ينبغي تحديدها والاجتهاد في التغلب عليها، وأن الأمراض لها أسباب معقولة تعالج بالأطباء والعقاقير والعمليات الجراحية. وعلى العموم بدأ الناس يعتقدون أن العالم مسير بقوانين طبيعية سنّها خالق الكون، وأن الإنسان يستطيع أن يفهمها وأن يسخرها لمصلحته إذا هو فهمها وأطاعها بعد أن يكتشفها.

وبدأ الناس يتحررون من الآراء الخرافية ويبنون حياتهم على العلم وربط السبب بالسبب. فمعرفة الأرض وطبيعتها والحشرات والأغذية يتصل لا محالة بالمحصول. ومن يوم أن تقدم العلم الزراعي زاد محصول الأرض وتضاعف، والبلاد المتأخرة في العلم لا زالت أرضها لا تنتج ما ينبغي، لأنها لا تزال على عقائدها الأولى في التخريف والجهل.

وقد قرأت أن عالماً زراعياً عين مديراً لمقاطعة، فوجد أهلها فقراء يوساء لا يجدون من الغذاء ما يكفيهم؛ لأنهم اعتادوا أن يزرعوا الأرض سنة ويتركوها سنة، فأبان لهم أن ليس من المصلحة ولا من الضروري تركها بوراً سنة، وإنما يمكنهم أن يزرعوا كل سنة ويحسنوا الأرض بتغيير نوع ما يزرع، ولهذا تحسن الأرض ويزيد المحصول، ففعلوا، وقد تركهم بعد إقامته بينهم سنين، وقد تضاعفت ثروتهم، وحسن حالهم، ووجدوا ما يأكلون، ووجد بينهم أغنياء يزيد المال عن حاجتهم.

وهكذا يمكن للعلم أن يحسن المحصول، وأن يزيد الثروة، وأن يزيل الفقر والبؤس. خذ مثلاً آخر: كان عند عامة الناس طب يسمى طب «الرُّكَّة» مبنياً على الخرافات والأوهام، فكان من يصاب بالرمد يصفون له أن يعلق على عينه لطة لحم حمراء تتعفن بعد قليل فتكون سبباً لجراثيم ضارة. وكثير من الأمراض في الأرياف كانوا يعللونها بأنها من الحسد حتى الحميات، ويأتون بامرأة عجوز تشعل ناراً وترمي فيها قطعة من الشب و«الفسوخ»، فإذا تبخرت مائيتها تأخذ قطعة الشب أشكالاً مختلفة، فتقول العجوز إنها صورة المرأة أو الرجل الذي حسد، وهكذا وهكذا. وكم ضاع بسبب طب الرُّكَّة هذا من نفوس ومن عيون؛ لأن النتيجة لا تعالج بسببها وإنما تعالج بالخرافات والأوهام. فلما تقدم العلم بحث في كل شيء عن سببه، وعولج السبب كما يدل عليه العلم، فإذا كانت حمى حلل الدم ليعرف نوع الحمى، ثم وصف ما اكتشفه العلم في العلاج، ولا يزال العلم يتقدم؛ لأنه ليس إلا في مفتوح حياته.

خذ مثلاً ثالثاً: كان البحر مربعاً مفزعاً وكم ذهبت فيه من ضحايا، وكان الإنسان أمامه جاهلاً لا يعرف قوانينه ولا التوقي من أضراره، وكان أكثر ما يصاب به قوارب صيادي السمك إذ يخرجون إلى عرض البحر، فتهب العواصف الشديدة فتغرقهم بمراكبهم، وأخيراً تقدم العلم واكتشف علم اسمه «المتروولوجي» يمكن به أن تعرف حالة الجو، وتعرف العاصفة قبل حدوثها بساعات، فتصدر الإنذارات للقوارب بأن تلتجأ إلى أماكن تقيها العاصفة، كما اكتشفت قوانين أخرى تقي المراكب شر الأضرار الجوية، وتؤمنها قدر الإمكان مما كان ينزل بها من أحداث.

وهكذا كلما رقي العقل في ناحية من النواحي، استخدم العلم مكان الخرافات والأوهام، وحبس الأرواح الشريرة التي كان يخلقها بنفسه من نفسه في قمقم وقضى عليها، ونظر إلى الطبيعة نظرة حب وهدوء واسترشاد.

كم من الأضرار أصابت الناس من الاعتقاد بالجن والعفاريت، ومن الحسد والسحر، ومن الزار والأحجية وساعات النحس وساعات الرفق والطوالع والتنجم. إن العقل إذا ضعف اعتقد في هذه الأمور، وأسند إليها كل ما يحدث من شفاء مرض وغنى وفقر ومنافع ومصائب. ولكنه إذا قوي ورفق أنكر كل هذه الأمور وأسندها إلى أسبابها الصحيحة، والشأن في ذلك شأن الطفل يؤمن بالعفاريت والسحر والقصص المبنية على الخيالات، فإذا كبر عقله أدرك أن هذه كلها أوهام وأن الأمور بأسبابها. إن أردت النجاح فذاكر دروسك وإن أردت النجاح في التجارة فاستعد لها بوسائلها من اقتصاد، وضبط الدخل والخرج وإن أردت الشفاء فاعرض للمرض وحلل الدم وامح أسبابه، وإن أردت أي شيء فأت له من بابه بتعرف أسبابه.

إن العقل في الأمم وفي العصور المختلفة ينمو كما ينمو الطفل، ويمر بمراحل كما يمر عقل الطفل، فالإنسان في عهده الأول - كما قلنا - كانت حياته كلها خاضعة للخرافات والأوهام، فكان يعتقد في أعمال الجن والعمارت، ويشكل حياته كلها على مقتضاها، ويفسر الرعد والبرق والخسوف والكسوف تفسيراً يناسب من أنها من عقله أنها من غضب الآلهة أو نحو ذلك، ويعتقد أن حياة الإنسان في الأرض خاضعة لأحكام النجوم. فالشخص سعيد، لأنه ولد في طالع سعيد، وشقي لأنه ولد في طالع شقي، والحرب والسلام والغنى والفقر والموت والحياة، والسعادة الزوجية وشقاؤها كلها كانوا يعتقدون أنها من أعمال الكواكب، وكانوا يعتقدون أن نجاح الزرع وعدم نجاحه راجع إلى غضب الأولياء والقديسين أو نحو ذلك.

والأمم المتأخرة في العقل تبني أعمالها على هذا التخريف، فتنتذر النور للأولياء لشفاء الأمراض ونجاح الزرع، وتعلق الأحجية للحماية من العين، وتتمسح بالأضرحة لقضاء الحاجات ونحو ذلك.

إذا ارتقى العقل في الأمة بنت أعمالها على قانون السبب والمسبب، وفهمت أن الله خلق هذا الكون وجعله يسير على محكمة منظمة، من أراد المسبب يجب أن يقوم بالأسباب. فيصبح علم الطب مكان طب الركة، وقوانين الزراعة مكان الزراعة بالبركة، وتؤسس التجارة على قوانين الاقتصاد مكان التجارة اعتماداً على الحظ والبخت.

وكلما قوي العلم والمعركة في أمة قتلت الخرافات والأوهام.

الأمم الضعيفة العقل تبني كل حياتها على الخرافات والأوهام، فإذا ساءت العلاقة بين الزوج وزوجته - مثلاً - عملت له «الشببية» حتى يحبها ولا يحب غيرها، وإذا مرض الطفل أرسل إلى الشيخ أو الشيخة ليعزم له، وإذا حدث ما بهمهم ذهبوا إلى قارىء الكف أو لضارب الودع أو ضارب الرمل، وإذا حدث أي شيء سيء عللوه بالحسد، واعتمدوا في الغنى على «فتح الكتر» وهكذا.

والأمة الراقية العقل تربي أطفالها على ما عرفه العلم من العناية بالشؤون الصحية والتربية النفسية، وتسير في تربيته جسمياً وعقلياً وخلقياً على ما اكتشفه العلم من القوانين. والأمة الراقية العقل تسير في زراعتها حسبما اكتشفه العلم من دراسة نوع الأرض، وما يصلح لها، وما لا يصلح، ونوع الزراعة التي تناسبها، والآلات الحديثة التي اكتشفها العلم، ونظام الري الذي اهتدى إليه العلم، وهكذا.

والأمم الراقية العقل تسير في تجارتها على ما عرفه العلم من نظريات اقتصادية، ومعرفة بحاصلات البلاد، وكيفية التصدير والتوريد، ونظام الدفاتر في الدخل والخرج، وضبط المعاملات، وكيفية استجلاب الزبائن ومعاملتهم.

والأمم الراقية العقل تسير في السياسة على حسب العلم، سواء في ذلك أمورها الداخلية أو الخارجية. فقبل أن تقدم على مشروع تدرسه درساً دقيقاً وتعرف نتائجه، وكيف تنقي عيوبه وتتفح بمزاياه، وإذا عرض عليها أمر خارجي درسته وتبينت الغرض منه، وهل نفعه لها أكبر من ضرره أم ضرره أكبر من نفعه، وتسأل الدارسين له بالعلم الواسع بشؤون الدول والاتجاهات السياسية، وهكذا. في الأمم الضعيفة العقل تربي الطفل حيثما اتفق، وتزور حيثما اتفق، وتتاخر حيثما اتفق، وتسوس حيثما اتفق. وفي الأمم الراقية كل شيء بالعمل وبالدرس وبالعقل من أصغر إلى أكبر شيء. وليس فرق بين الأمم الراقية والأمم المنحطة إلا العلم واستخدامه والخضوع له في الحياة أو عدم ذلك.

ونائج ذلك واضحة جلية لا تحتاج إلى برهان فلو أخذت مئة طفل وريبتهم على الأسس العلمية في مآكلهم وملبسهم والعناية بصحتهم وعقلهم وخلقهم وأخذت مئة طفل أخرى وريبتهم حسبما اتفق في بدنهم وعقلهم وخلقهم لرأيت النتيجة واضحة كل الوضوح. فنسبة الوفيات في الأولين أقل منه في الآخرين حتماً، وصحة الأولين أحسن حتماً، وعقلهم أنظف وأرقى وخلقهم أسمى حتماً.

ولو أخذت مئة فدان وأجريت عليها كل ما وصل إليه العلم الحديث من ري وصرف وتغذية وآلات ومواعيد وقاية، وأخذت مئة فدان أخرى زرعتها حيثما اتفق على النمط القديم، كانت غلة الأولى أضعاف غلة الثانية وأجود.

وهكذا الشأن. تجارة على أساس العلم وتجارة على البركة، وسياسة مبنية على العلم الواسع والعقل المعرج وسياسة مبنية على الهوى والشهوات وحيثما اتفق، وأسرة تبني حياتها على العلم والعقل وأسرة تبني حياتها على الأوهام.

تأسس الحياة على العلم يزيد في صحتها وفي إنتاجها وفي إسعادها وتأسيس الحياة على الخرافات والأوهام يضعف صحتها ويزيد أمراضها ويكثر شقاءها ويشل حركتها. ولا شيء أنفع للامة من العمل على ترقية عقلها حتى يقتل العلم خرافتها وأوهامها.



الشرف

في الحرب الروسية اليابانية الماضية أخذ بعض الضباط أسرى، ووضعوا في مكان، وأخذ منهم كلمة ألا يهربوا، ولم يوضع عليهم حراس اكتفاء بوعدهم وكلمتهم. فما الذي منهم أن يفرّوا أو يهربوا؟ كلمة الشرف.

ومن حكايات العرب المشهورة أن حصن بن زرارة لما ضاقت المعيشة به ويقومه رحل إلى كسرى، فشكا إليه ما أصابهم من الجهد في أموالهم وفي نفوسهم، وطلب إليه أن يأذن له ولقومه أن ينزلوا في البلاد المتاخمة لفارس لخصبها، فقال كسرى إن العرب فيهم غدر، فإذا أذنت لهم عاثوا في الأرض وأغاروا. فقال: أنا ضامن لهم. قال كسرى: فمن لي أن تفي أنت؟ قال: أرهنك قوسي. فلما جاء بها ضحك من حول الملك لتفاعة القوس وحقارتها. ولكن كسرى كان عارفاً بالرجل ويعادات العرب، فقبل منه القوس رهناً. فما الذي حمله على قبول قومه الحقير؟ لأنه انضم إلى رهن القوس ذمة الرجل ووعده وكلمته، وقد بر بوعده، وهذا هو الشرف.

فالشرف في أبسط أشكاله أن يحافظ الطفل والشاب والرجل والمرأة على الكلمة تصدر منهم كأنها «عقد»، سواء في ذلك اللسان أو التوقيع بالقلم، والفرق بينهما أن التوقيع على العقد يلزم به القانون، والنطق بالكلمة يلزم به الشرف.

وهناك مظاهر للشرف في كل عمل يعمله الإنسان. فالأطفال في أعمالهم قد يفتشون فلا يكون لهم شرف، وقد يكون أمثاء فلهم الشرف، والبائع قد يفتش في الكيل والميزان فلا شرف له، وقد يكون أميناً فهو شريف، ورئيس الوزارة قد يحترم كلمته ويحافظ على بلاده ويحفظ سمعتها فيكون شريفاً، وقد لا يقوم بذلك فلا يكون شريفاً هكذا.

وهناك نوع آخر من الشرف وهو حماية الضعفاء، فالدنيا مملوءة بالضعفاء، كالفلح المسكين الذي لا يجد ما يأكل، والصانع الذي حدثت له إصابة منعت من العمل، والمريض لا يجد ما يتداوى به، والأسرة مات ربه ولا عائل لها، والتلميذ النابغة لا يجد وسيلة لتعليمه وهكذا... كل هؤلاء ضعفاء، وكل هؤلاء يحتاجون إلى المعونة لسد حاجاتهم.

فمساعدتهم وسد عوزهم والأخذ بيدهم ضرب من ضروب الشرف، فشريف من ينزل عن بعض ماله لمساعدة هؤلاء المنكوبين، وشرفاء من يؤسسون جمعيات يتفقون عليها من مالهم وعقولهم ونشاطهم لرفع البؤس عن البائسين.

وهناك أنواع أخرى صغيرة من أنواع الشرف، إذا كان أمامك خطاب لآخر تستطيع أن تقرأه، ولكن رأيت من الواجب ألا تقرأه لأنك لا تملكه فهذا شرف، وإذا أؤتمنت على سرّ فلم تبخّ به فهذا شرف، وإذا ضغطت عليك الحوادث لتسير سيراً معوجاً لا يتناسب والخلق السامي فأبيت إلا أداء الواجب مهما ضحيت في سبيله فهذا شرف، وإذا كانت كلمة الحق تهددك في منصبك أو مالك فقلتها ولم تبال بالعواقب فهذا شرف.

إذاً فيجمع الشرف كلمة واحدة هي أن تحافظ على الكلمة تصدر منك وعلى واجبك تؤديه على الرغم من كل شيء.

وللشريف مكافأتان: مكافأة يكافئه بها الناس ومكافأة يكافئها بها نفسه. فمكافأة الناس كالأوسمة والرتب وبعض المناصب والمكافآت العالية والدرجات الجامعية وإقامة الخطب والهناءات إذا منحت كل هذه لرجل شريف لأداء عمل شريف.

وهناك مكافأة أهم من هذه وهي مكافأة الشريف نفسه برضا ضميره لأداء واجبه، هي راحة نفسه وسرورها باحتمال المشقة لعمل ما كان ينبغي أن يعمل، ولذة هذا الشعور تفوق كل لذة.

كان الجنرال «غوردون» قائد حملة في الصين، فلما انتهت مهمته كتب يقول: «إنني أعلم أنني سوف أترك الصين فقيرة كما دخلتها، ولكن ضميري مرتاح لأنني استطعت أن أنجي نحو مئة ألف نفس من الموت، وهذا كل عزائي»، ولما منح ألقاب الشرف على عمله قال: إن الألقاب والنعوت كلها لا تساوي عندي «بنسين»، ولما منحه إمبراطور الصين ميدالية ذهبية صهرها وباعها وتصدق بشئها على فقراء الصين.

الطفل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يسيء سمعته أو فصله أو مدرسته أو حزبه في مدرسته. والرجل الشريف يأبى أن يعمل عملاً يضر بأسرته أو حزبه أو أمته، والمرأة الشريفة تأبى أن تأتي عملاً يضر بأسرتها أو أمتها. بل أكثر من ذلك أن الرجل الشريف أو المرأة الشريفة عنده شعور قوي يدفعه للإعجاب بمن يأتي بعمل يشرف أسرته أو أمته. ويتجلى هذا الشعور بالقول وبالتبرع والتكريم كما أن هذا الشعور القوي يدفعه إلى السخط الشديد على

من يرتكب عملاً نذلاً يحط من شأن أسرته أو أمته، ويترجم هذا الشعور بالقول والعمل.

وكما أن هناك جنياً صحيحاً وجنبياً مزيفاً وعقد بيع صحيحاً وعقداً مزيفاً كذلك هناك شريف صحيح وشريف مزيف، فكل الأنواع التي ذكرتها من المحافظة على الكلمة ومساعدة الضعفاء وقول الحق في صراحة وأداء الواجب في أمانة ودفع السوء عن الأسرة والوطن وجلب الخير لهما كل هذه أنواع من الشرف الصحيح. أما الشرف المزيف فأنواع كذلك، كالشرف بالغنى الذي لا ينفع الغني به أمته وقومه، فاحترام الناس للغني لأن عنده ألف قدان أو أقل أو أكثر احترام خاطيء، وتعاظم الغني لأن عنده هذه الأطنان شرف مزيف. إنما يكون شريفاً صحيحاً يوم يفخر أنه استخدم غناه في مصلحة قومه فساهم في أعمال الخير، وتبرع لرفع البؤس عن كانوا سبب غناه، وخفف بماله بؤس البائسين وعوز المحتاجين.

كذلك من الشرف المزيف الفخر بالمنصب كأن يكون وزيراً أو مديراً أو في الدرجة الأولى أو الثانية، فهذا الفخر إن لم يقترن بالعمل النافع شرف مزيف، وواجب الأمة العاقلة أن تزن الأمور بميزان صحيح فلا تبدل من الاحترام والتوقير والإجلال لغني أو وزير أو مدير إلا بمقدار ما يسدي للأمة بماله ومنصبه من خير. ولو عقل الناس لاحتروا كناساً في الشارع يؤدي واجبه أكثر مما يحترمون وزيراً لم يؤدِّ واجبه بل أضع واجبه.

كذلك من ضرورب الشرف المزيف الفخر بالحسب والنسب، فهو من أسرة فلان ومن بيت فلان ونسب فلان وابن فلان وحفيد فلان، فكل هذا لا قيمة له في الشرف ما لم يدعم بالعمل النافع، ورجل عصامي نشأ من بيت فقير وكان أبوه نجاراً أو حداداً، ثم أتى هذا بعمل جليل خير من الحسب النسب لا يأتي عملاً أو يأتي ما يشين.

ومثل هذا من الشرف المزيف الأمة تفتخر بماضيها ولا تعمل لحاضرها ومستقبلها، والشاعر العربي يقول [من الطويل]:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَخُجِ الْقَدِيمَ بِحَادِثِ

مِنَ الْمَجْدِ لَمْ يَنْقُضْكَ مَا كَانَ قَبْلُ

فالذي يشرف بماله أو بمنصبه أو نسبه أو تاريخه شريف مزيف ما لم يأتي بأعمال شريفة من نفسه.

الشريف يحترم نفسه، فلا يعمل الدنيء من الأعمال ولو أمن أن يطلع عليه أحد، ويخاف من ضميره أكثر مما يخاف من غيره، ويرتفع عن الصغائر ويحرم نفسه من بعض المباح؛ لأنه

يرى نفسه أرفع من أن تأتي بمواضع الشبه، والشريف يسمو إلى الغرض النبيل ولا يهدأ ضميره حتى يناله أو يقرب منه.

لقد أخذت اللغة الإنجليزية من اللغة العربية كلمة «شريف»، واستعملتها في بعض المناصب الرفيعة، وسمت بعض المحاكم «محكمة الشرفاء»، فهل يعتز العرب بهذه الكلمة ويتخذونها أساساً لأفعالهم كما تأصلت في لغتهم؟ أرجو ذلك.



قصة محتال

قرأت منذ أيام عن رجل من الأعيان استغفله دجال وأوهمه أن في بيته كنزاً لا يفتح إلا على وجه ابنته، ثم غافله وأخذ ابنته وماله وهرب بهما. والاستغفال داء قديم عرف في كل العصور عند كل الأمم، ولكن قلّ اليوم بانتشار العلم وتعلم الناس، وكلما كانت الأمة أجهل كانت مرتعاً خصباً للمغفلين والمستغفلين، وكلما زادت ثقافة الشعوب آمنت بأن المسيبات لا بد لها من أسبابها، وأن الدنيا قائمة على قوانين طبيعية لا تتخلف، فلم يستلموا للدجالين والمحتالين.

وللدجالين فراسة قوية مهروا فيها كل المهارة، فهم ينظرون إلى الشخص فيعرفون مقدار ذكائه أو غفلته، وهل هو مما يضحك عليه أو لا، ومن أي ناحية هو مغفل، ثم ينصبون شبابهم حسبما أدتهم فراستهم.

ولهؤلاء الدجالين طرق مختلفة لا عداد لها. فضرب الرمل، والكنوز المخبوءة في البيوت التي تحرسها العفاريث ولا تفتح إلا بالبخور والعزائم، والمشايخ والذين يأكلون النار والحيات، والذين يقرأون الكف وينبثون بالمستقبل، والذين يزعمون أنهم يؤاخون الجن والعفاريث فيفضون إليهم بالأسرار، والذين يقرأون «الكوتشينة» ونحو ذلك من ضروب لا تحصى.

والمغفلون أنواع والمستغفلون أنواع، فهناك من يسهل استغفالهم لسذاجتهم وضعف عقولهم، ومنهم من يصعب استغفاله لقوة عقله، ولكنه يرزق بمن هو أقوى منه عقلاً وأوسع حيلة، فلا يزال به حتى يستغفله.

وكان من أهم طرق الاستغفال في العصر الماضي ولا يزال، دعوى القدرة على قلب الرصاص والحديد والنحاس وجميع المعادن ذهباً بطريق الكيمياء، وقد شغلت هذه المسألة عقول الناس زمناً طويلاً وجرى فيها الجدل الطويل: هل هذا ممكن أو ليس بإمكان؟ وكم أضعاء كثير من الناس أموالهم وأعمارهم في سبيل التجارب التي يجربونها ليحصلوا من

الرصاص أو نحوه على ذهب، وكم في دار الكتب من كتب في هذا الموضوع لا يزال بعض الناس يطلبها ليقراها .

وقصتا هذه تدور حول هذا الموضوع وخلاصتها :

أن السلطان الملك العادل نور الدين زنكي - ذلك الملك العظيم الذي ربي صلاح الدين وفتح به مصر، والذي مد سلطانه على مملكة واسعة، فملك الموصل وديار الجزيرة والشام ومصر واليمن وخطب له بالحرمين، والذي دوخ الصليبيين وعلم صلاح الدين أن يتم في حروبهم ما بدأ هو به، والذي له المآثر الحميدة في العدل وحسن السيرة - هذا السلطان، مع كبر عقله وقوة نفسه، استطاع محتال أن يضحك عليه، وينصب له شبكته حتى يقع فيها، كما يحكون .

ذلك أن رجلاً عجبياً أتى إلى دمشق حيث يقيم نور الدين وكان معه ألف دينار، فبردها وجعلها ناعمة كالتراب، ثم خلطها ببعض العقاقير، وعجن الجميع بغراء السمك، ثم قطعها حبوباً كالحمصه وجففها، ثم لبس الصوفية وترى بزى الصالحين، ووضع هذه الحبوب في مخللة، وأتى إلى دكان من دكاكين المطارين وقال له: أنشترني مني هذا؟

قال العطار: فما هو؟

قال الصوفي إنه نوع من الدواء يسمى «طبرمك» ينفع من السموم ويشفي كثيراً من الملل، ويدخل في جميع الأدوية التي تعدل المزاج، وله نفع عظيم، ولولا أنني شديد الحاجة إلى المال ما بعته، ولو كان أحد يعرف قدره لدفع فيه وزنه ذهباً .

قال العطار: فيكم تبعه؟

قال الصوفي: بعشرة دراهم .

وما زالا يتماكسان حتى باعه له بخمسة دراهم .

إلى هنا منظر غريب، رجل يبيع في الحقيقة ألف جنيه بعشرة قروش، فما غرضه من ذلك؟ هذا أول فصل في الرواية .

ثم خلع لبس الصوفية ولبس لبس الوجهاء، واستأجر داراً فخمة، وكان إذا سار يتبعه مملوك وجيه، وتصرف تصرف الوجهاء حتى لفت إليه الأنظار، وتعرف ببعض العلماء ودعاهم إلى بيته يقيم لهم الولائم ويسمعهم الغناء وينفق عن سعة، فساءلوا عن سر غناه، فقال لهم:

إنه علم سر الكيمياء، واستطاع أن يحول المعادن إلى ذهب، ولذلك هو ينفق عن سعة، فدعوه إلى أن يعمل لهم شيئاً من هذا القبيل فأبى، وقال أنا لست محتاجاً إلى أحد بفضل ما وهبني الله من العلم، وأنا قد حلفت بالله ألا أعمل هذا العمل إلا للملك، على شرط أن ينفق الذهب الذي أعمله في سبيل الله ومحاربة الصليبيين.

وانتقل الخبر حتى وصل إلى الوزير، فاستدعاه وطلب منه أن يعمل له ذهباً فأعاد عليه قوله .

ففكر الوزير وقال: والله هذه فكرة جميلة وفي عمله سعادة للمسلمين، فالصليبيون يغزوننا ونحن أحوج ما نكون إلى المال نعد به العدة للقتال، ونجهز به الجند، ومن ملك المال والجند كانت له الغلبة، فلم لا نتفق بعلمه ونحضر له المعادن فيحولها إلى ذهب، فنكون أغنى دولة وأقدرها على القتال؟

فسأله هل يخبر السلطان بذلك؟ قال: نعم.

وبلغ الوزير الخبر للسلطان، فاستدعاه وسأله فأعاد عليه ما قال. قال السلطان: ولكن كم سمعت من مثل هذه الأقوال ثم ظهر أنها كلها دجل، وكم أضاع الناس أموالهم وأعمارهم في هذه السبيل من غير طائل، وما أكثر الدجالين والمحتالين في هذا الباب!

قال الرجل: نعم أيها الملك، ما أكثر المحتالين ولكن لست أحدهم، ولو كنت محتالاً ما احتلت على مثلك في عقله وسلطانه، ولا احتلت على غيرك من عامة الناس، ولما اشتريت أن ما أخرجه لا ينفق إلا في سبيل الله، ومع هذا فإني أعاهدك ألا أمس شيئاً بيدي، ولا أدع أحداً يمسه غيرك. وإنما أصف لك الأدوات تأمر بإحضارها، وأقول لك اصنع كذا واصنع كذا فتعمله بيدك حتى تثق من أن الأمر ليس دجلاً وإنما هو الحقيقة.

قال السلطان: نتوكل على بركة الله.

فكتب الرجل قائمة بأسماء الأشياء التي يأمر السلطان بإحضارها وكان منها «الطبرمك»، فدفع السلطان القائمة لأستاذ الدار وقال له: أحضر هذه الأشياء فأحضرها جميعاً إلا الطبرمك فلم يجده عند العطارين.

فقال الرجل: أفي دمشق كلها لا يوجد «الطبرمك» هذا عجيب ولا يمكن أن يكون! قال السلطان: أما هناك شيء يقوم مقامه؟ قال الرجل: لا والله، ولكن ربما كان العطارون في دمشق يسمونه باسم آخر، فإذا شاء السلطان أمر المحتسب أن يذهب معي ويفتش دكاكين

المطارين، ومعنا شهود عدول يشهدون على ما نعمل. ففعل السلطان ذلك.

وذهب المحتسب والشهود والرجل إلى دكاكين المطارين يفتشونها دكاناً دكاناً، وأخيراً ذهبوا إلى دكان العطار الذي كان قد اشترى من الدجال الحبوب، وأخذ الدجال يفتح علبة فعلة حتى عثر على العلبة التي فيها الحبوب، فقال، هذا هو «الطبرمك» وتهلل وجهه فرحاً، وقال: إن هذا السلطان سعيد وله حظ جميل وذلك من صالح المسلمين. وقال للمحتسب والشهود اختموا عليه واذهبوا به إلى القلعة حيث يقم السلطان، وسألوا العطار: بكم اشتريتها؟ قال: بخمسة دراهم. قال الدجال: هذه عشرة، ولا تضيع وقتك وتطلع إلى القلعة لقبض الثمن.

ورجعوا إلى السلطان فرحين ومعهم كل ما كتب في القائمة، ثم قعد السلطان وخادم له أمين في ناحية، وجلس الرجل في ناحية أمامهما يقول: يزن مولانا من العقار الفلاني كذا ومن العقار الفلاني كذا، ثم قال: ومن الطبرمك مئة مثقال، ووضعت كلها في بوتقة وأحميت تحتها النار ثم قال: اقلب البوتقة فنزلت سبيكة من الذهب الخالص لا شيء أحسن منه.

فلما نظر السلطان دهش أشد الدهش، وبعث بالسبيكة إلى الصياغة فشهدوا جميعاً بأنها ذهب خالص، وأنهم مستعدون أن يشتروه بسم الذهب.

ثم كررت هذه العملية عشر مرات، وفي كلها تنجح نجاحاً باهراً، وبعد ذلك فرغ الطبرمك، فطلبوه في دكاكين المطارين فلم يجدوه.

قال السلطان: ماذا نعمل لإحضار الطبرمك؟

قال الرجل: إنه معدن موجود في خراسان، فإذا أراد مولانا السلطان بعث من يحضر ما يشاء من هذه المغارة، ولو كان ألف حمل جمل، وأنا عندي في بيتي بخراسان مقدار قنطار.

قال السلطان: ما لهذا الأمر غيرك، فتذهب أنت وتحضر منه مقداراً، فإذا منع مانع فأحضر القنطار الذي عندك.

قال: إن رأي السلطان أن يبعث غيري وأنا أبقى هنا كان أحسن. فإني قد طابت نفسي في دمشق.

قال السلطان: لا أحد لهذا الأمر غيرك، فأنت الذي تعرف المكان وتعرف الطبرمك.

فأطاع الرجل وزوده السلطان بزاد ومال يساوي آلاف الدنانير، وكتب له كتاباً إلى سائر البلاد ليرعوه ويجيبوا مطالبه .

وحدثت حادثة طريفة أن رجلاً في دمشق كان يؤلف كتاباً في هذه الأيام يذكر فيه أسماء المخفلين، فوضع اسم السلطان نور الدين في أول القائمة، وبلغ ذلك السلطان فاستدعاه وسأله: ماذا رأيت من غفرتي؟ قال: حكاية العجمي .

قال السلطان: إنه ذهب ليحضر الطبرمك، وماذا في هذا؟

قال المؤلف: إذا حضر الطبرمك محوت اسمك من الكتاب .

ولم يجيء الطبرمك، ولم يمضِ الاسم إلى الآن .

فهل يعتبر المعشرون فلا يستغفرون؟ أو أن الناس هم الناس ولكل زمان مغفوره؟

• • •

العدالة الاجتماعية

العدالة والعدل بمعنى واحد، وقد كان الناس يفهمون العدل على أنه بين فرد وفرد، وقالوا إنه هو إعطاء كل ذي حق حقه، فالغاصب والسارق ظالم؛ لأن كليهما يأخذ مال الغير ويمنعه حقه، والبائع الذي يكيل للمشتري أو يزن أقل مما اتفقا عليه ظالم؛ لأنه لم يعطه حقه.

ومن أجل هذا أقامت الدولة لمنع الظلم بين الأفراد وتحقيق العدل. وأحاطت القضاء بقوة التنفيذ حتى ينال كل ذي حق حقه، وأمرت القضاء ألا يتحيزوا بل يعطوا الحق لصاحب الحق من غير تفرقة بين غني وفقير ووجيه وغير وجيه وأبيض وأسود، ولذلك كان الرومان يمثلون آلهة العدل بامرأة معصوبة العينين ممسكة ميزاناً ذا كتفين، بإحدى يديها وباليد الأخرى سيفاً. وعصب العينين رمز إلى أن القاضي يجب أن يعمى عن الاعتبارات التي تجعله يتحيز من غير حق كالغني والجاه ونحو ذلك، ورمزوا بالميزان إلى أن القاضي يجب أن يزن لكل إنسان حقه بالدقة والضببط، وبالسيف إلى أنه يجب أن ينفذ العدل بالقوة إذا احتج إليها.

ولما تقدم الناس في المدنية والشؤون الاجتماعية، أضافوا معنى جديداً إلى معنى العدالة وهو العدالة الاجتماعية، ويعنون بها واجب الدولة نحو أفراد الأمة. فكما أن الفرد قد يكون عادلاً وقد يكون ظالماً، فكذلك الدولة قد تكون عادلة وقد تكون ظالمة. فما هي الدولة أو الحكومة العادلة؟

الحكومة العادلة عدلاً تاماً هي التي يكون لها من النظم والقوانين والأعمال ما يمكن كل فرد من أفراد الأمة أن يرتقي نفسه على قدر استعداده في دائرة عمله. فمثلاً في الأمة طائفة من التجار يحتاجون في تجارتهم إلى تليفراف وبريد وسكك حديدية وأدوات نقل وقدر كبير من الحرية في التعامل، فواجب الحكومة العادلة أن تحقق لهم ذلك. وفي الأمة طائفة من الفلاحين لا يمكن أن يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على وسائل العيش الضرورية، وأست لهم القنابات لتمدهم بحاجاتهم وتقيهم من جشع التجار ونحو ذلك، وهكذا.

وفوق هذا وذاك لا يمكن لأية طائفة في الأمة سواء كانوا فلاحين أو تجاراً أو صناعاً أن

يرقوا أنفسهم إلا إذا حصلوا على حقوقهم الضرورية في الحياة، ومن أهم ذلك الوسائل الصحية، فلكل إنسان الحق على الدولة أن يشرب ماء نظيفاً، ويسكن مسكناً صحياً ويجد الغذاء الصحي الضروري، وإذا مرض أمكنه أن يعالج، فإن كان غنياً فبماله، وإن كان فقيراً فبمال الدولة، بما تنشئه من مستشفيات مجانية تسمع كل المرضى الفقراء، وهكذا. فإن فعلت الدولة هذا فدولة عادلة وإلا فظالمة.

وكذلك الشأن في التعليم، فمن حق كل فرد في الأمة أن يتعلم على قدر استعداده؛ لأنه لا يمكنه أن يرقى نفسه إلا إذا تعلم. ولا يمكن أن يحمي نفسه من جشع المرابين وظلم التجار والحكام إلا إذا تعلم، ولا يمكنه أن يفهم حقوقه ويطالب بها إلا إذا تعلم. فالدولة التي تنشر هذا التعليم إلى أقصى درجة ممكنة دولة عادلة وإلا فظالمة. فإذا كان الفلاح لا يجد ما يأكل أكلاً يقوم بحاجته، ومن أراد أن يتعلم لا يجد وسيلة لتعلمه، فهذا ظلم اجتماعي، وإذا وجد كل ذلك فهذه عدالة اجتماعية.

وقد نظر أفلاطون - وهو من فلاسفة اليونان الأقدمين - نظرة راقية جداً إلى العدالة الاجتماعية، فقال: «إن خير دولة أو خير حكومة هي التي تضع كل فرد من أفراد الأمة في خير مكان يليق به حسب استعداده، ويستطيع أن يظهر فيه مواهبه، ثم تمدد الدولة بجميع ما يحتاج إليه لأداء ما عهد إليه به»، وهو مطلب عسير لم تستطع أية دولة - مهما رقيت - الوصول إليه إلى الآن، ولكن وصل كثير من الأمم الحجة إلى بعض هذا كضمان وسائل الصحة لكل الأفراد وإفساح الطريق لذوي الكفايات أن يظهرها استعدادهم وكفاياتهم بقطع النظر عن حسيبهم ونسبهم.

كل فرد في الأمة له الحق على الدولة أن يجد ما يحفظ صحته من غذاء ومن ماء صحي ومن مسكن صحي، وله الحق أن يتعلم حسب استعداده، وأن يرقى نفسه حسب استعداده، وعلى الدولة أن تحقق للأفراد كل ذلك، وأن ترقبهم جسمياً وعقلياً وخلقياً إلى أقصى حد ممكن، فإن فعلت ذلك حققت العدالة الاجتماعية، وإلا لا.

ولما ارتقت عقول الناس، وشعروا بضرورة العدالة الاجتماعية، كان أول ما صدمهم أن رأوا أن أكبر عقبة في سبيل تحقيق العدالة هو توزيع الثروة في الأمة، إذ رأوا أنه توزيع غريب، فشخص يمتلك الملايين والألوف، وشخص لا يجد ما يأكل، مع أن الأول في كثير من الأحيان لا يعمل، والثاني يكاد في العمل بنفسه وبزوجته وأولاده، ثم لا يحصل قوته وقوتهم. فمثل المجتمع والحالة هذه كمثل شخص معه ألف رغيف وأراد أن يوزعها فأعطى

رجلاً أعزب لا أسرة له 999 رغبياً، وأعطى أسرة مكونة من أب وأم وثمانية أولاد رغبياً واحداً. أو كالمثل الذي ضربه القرآن الكريم في الخصوم الذين دخلوا على داود فقالوا: ﴿إِذْ سَأَلُوا عَنْ دَاوُدَ قَتِيلٍ يَبْتَغِيهِمْ فَأَلَّا لَا تَحْفَتُ حَمْسَانِ بْنِ سَمْعَانَ عَنْ بَنِي قَلَمُكُ بَيْنَنَا وَالْحَيَّ وَلَا تُشَلِّطُ وَأَهْدِيْنَا إِنْ سَأَلَهُ الْبَصِيرُ ﴿٢٤﴾ إِنَّ هَذَا أَيْ لَمْ يَحْجِ وَيَسْأَلُونَ نَجْمَةً وَلَمْ يَجْمَعْ وَجِدَةً فَقَالَ ﴿٢٥﴾ أَي: صاحب التسع والتسعين لصاحب الواحدة ﴿أَكْبَلِيْنَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٦﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ لِسَوَالِ جَهَنَّمَ إِنْ يَأْتِيُوهُ وَإِنَّ كَيْدَ بَنِي الْكَلْبِ إِتِي بِضَمِّهِمْ عَنْ بَنِي﴾ [ص: 22 - 24]

فالمجتمعات الحاضرة كهصاحب النعاج رجل يملك تسعاً وتسعين نعجة، ورجل يملك نعجة واحدة، ومع ذلك لا يريد صاحب التسع والتسعين أن يترك النعجة لصاحبها بل يريد أن يستولي عليها. سيدة تملك مئات الفساتين وتحفظ بأثمن الجواهر، وامرأة لا تملك ثوباً واحداً صالحاً، ورجل يملك آلاف الأفدنة، ثم يظلم الأجير في أجرته التي لا تكاد تسد رقبته، وامرأة غنية تطعم كلها وتنفق عليه في مأكله وملبسه واستحمامه ما يكفي لعائلة فقيرة مكونة من عشرة أشخاص لا يجدون ما يأكلون، وهكذا من آلاف الأمثلة.

نظر الناس في الأمم المختلفة هذه النظرة، ثم رأوا أنهم كانوا يعتقدون أن الثروة وتوزيعها شيء جرى به القضاء والقدر، ولا يمكن تغييره كالجو لا يمكن التحكم فيه يجعل اليوم البارد حاراً والحرار بارداً، وأن الغني كتب له فهو غني لا محالة، والفقير كتب عليه الفقر فهو فقير لا محالة، ولكن رؤي أن هذه الفكرة خاطئة، فالثروة خاضعة لإرادة الدولة وإرادة الأمة وإرادة الرأي العام، فالدولة تستطيع بما تسن من قوانين أن تأخذ من جيب الغني لتعطي الفقير، وأن تحد من غنى الغني، وترفع من مستوى عيشة الفقير، وهذا يحدث بين أعيننا كل يوم، عندنا وعند جميع الأمم. فالثروة وتوزيعها ليست كالجو في خروجه عن إرادتنا، ولكن ككل شيء تحت إرادتنا، فنستطيع أن نتحكم في الثروة وتوزيعها عادلاً أو قريباً من العدالة.

ثم نظروا فأروا أن الفقير لا يمكنه أن ينال حظه من العدالة الاجتماعية إلا إذا نال قسطاً من المال الكافي لغذائه وأسرته وتمريضهم إذا مرضوا، وتعليمهم إذا جهلوا. وأن الغني المفرط في الغنى يستطيع أن يحقق مطالبه وحقوقه بقسط من ماله، ويبقى بعد ذلك عنده مال كثير زائد عن مطالبه ومعطى للمطالب الآخرين، فيجب التدخل في هذا وتنظيم التوزيع تنظيمياً يحقق لأكثر عدد ممكن تحقيق العدالة الاجتماعية، هذه هي المسألة الكبرى التي شغلت الأذهان في كل أمة عندما فكروا في العدالة الاجتماعية، سواء في الأمم الاشتراكية والأمم

الديمقراطية، وإن كانوا قد عالجوا هذه المشكلة بعلاجات مختلفة بعضها متطرف وبعضها معتدل.

فالأمم المعتدلة فرضت الضرائب التصاعدية على الأغنياء حتى كادت تجعل للغني حدًا لا يتجاوزه، فإن زاد عن ذلك أخذته الدولة وأنفقت منه على إصلاح حال الفقراء حتى وصلوا إلى مستوى لائق بالإنسانية، فأنفقت منه على التعليم المجاني وعلى خفض مستوى الأسعار وعلى بناء المساكن الصحية للعمال، وأعطتهم من المال المدخر أيام بطالتهم التي لا دخل لهم فيها. وهكذا رفعت مستوى الفقير، وجعلت له حدًا لا ينزل عنه، وحدثت من غنى الغني، وجعلت له حدًا لا يتجاوزه، كل هذا طلباً لتحقيق العدالة الاجتماعية بالتدرج في الحدود المعقولة.

* * *

المدنية تحطم الأعصاب

ما أصدق اللغة الحية في تسجيل الأفكار الجيدة! فكما أن اللغة تضع الاسم لما يخترع من الآلات والأدوات بمجرد اختراعه كذلك الشأن في المعاني المستحدثة.

ونجد في لغتنا الحديثة كثرة استعمال «تهدمت أعصابه وتحطمت أعصابه وتوترت أعصابه» ونحو ذلك مما لا نجده في كتبنا القديمة، كما أننا نجد اللغة العامية أكثر من استعمال «الترفة» أخذاً من الكلمة الأجنبية Nervous بمعنى عصبي المزاج. ولم يكن آباؤنا يستعملون هذه الكلمات ولا التعبيرات؛ لأنهم لم يشعروا بتهدم الأعصاب، إنما تهدمت أعصابنا نحن بتكاليف المدنية وأعباء الحياة.

والسبب في هذا الشعور بتهدم الأعصاب كثرة تكاليف الحياة وزيادة أعبائها وتعدد مطالبها، وانتقال كثير من الكماليات إلى ضروريات مما لم يكن له نظير عند آباؤنا وأجدادنا. تعقدت المدنية وتركبت وكثرت المطالب، وشعر الإنسان بأنه لا بد أن يوفي هذه المطالب كلها، وطاقته محدودة وماليته محدودة، فينوء تحت هذه الأعباء ويشعر بتهدم أعصابه.

كان أكثر آباؤنا إذا علموا أبناءهم فك الخط، فهذا يكفي للحياة ولشغل الوظائف أما الآن فالأب يحمل أعباء تربية أبنائه وبناته تعليماً ابتدائياً وثانويّاً وعالياً؛ وماليته قد تكون محدودة فيرهق نفسه؛ وفي كل دور من أدوار التعليم مشاكل لا حد لها، هذا رسب في الامتحان، وهذا له ملحق، وهذا شب فلا يخضع لحكم آباءه، وهذا كان متأخراً في الترتيب فلا تقبله المدارس العالية أو الجامعة. والأسرة كلها في مشاكل من هذا القبيل لا تنتهي.

هذا باب واحد من أبواب الحياة.

وهذه ميزانية البيت معقدة مركبة، يحصل عليها النزاع في أول كل شهر وآخر كل شهر؛ الرزق محدد والمطالب غير محددة. أقساط المدارس وغلاء المأكل وحاجة السيدة والأولاد إلى الملابس، وحاجة الأب إلى مصاريف خاصة من أجرة انتقال وشرب دخان والماهية لا تكفي لكل ذلك. فينفق ما يستطيع من ماهيته والباقي ينفقه من أعصابه.

ويذهب الموظف إلى ديوانه فلا يزال يسمع من أخبار الدرجات والعلاوات ما يثير نفسه ويهيج مطامعه، والرويل لأعضابه إذا لم تتحقق أمنيته، ونظام كل شيء في الحياة مركب معقد، الزواج سلسلة متاعب في الخطبة والمهر والجهاز والعقد والحفلات، والتعليم سلسلة مشاكل، وإدارة الأموال سلسلة مشاكل.

حتى الغني الذي عنده أكثر مما يكفيه منب مهدم الأعصاب من إدارة أمواله، هذا سره وهذا أكل ماله، والقضايا ترفع في المحاكم والقضية الواحدة تطول ويتفرع عن القضية عشر قضايا والمطالب عليه تتكاثر، مشاكل إدارة الأتيان والفلاحين وناظر الزراعة والآلات، ثم مشاكل بيته من السيارات والخدم، وواجبات حياته الاجتماعية من استقبالات وزيارات وحفلات ومصاريف ومشات ومرض وعلاج وما إلى ذلك مما لو رآه الفقير لحمد الله على الفقر.

كان أجدادنا أبسط عيشاً، وحياتهم أهدأ من آباتنا، وآبائنا أبسط عيشاً وأهدأ بالاً منا، ونحن أحسن حالاً من آباتنا، حياتنا كلها زائطة متعبة، في المنزل من هذه المشاكل، وفي الشارع من السيارات والعربات وسرعة الحركة وكثرة الناس، في كل محل ضوضاء، فأين تهدأ الأعصاب؟

ولهذا كان تهدم الأعصاب في سكان المدن أكثر منه في سكان الريف، وبين من يحملون الأعباء الكثيرة والمسؤوليات المتنوعة أكثر من ذوي المسؤوليات القليلة هكذا.

ما هي أعراض تهدم الأعصاب؟

هي بيننا كثيرة وأشكالها متعددة؛ ضيق بالحياة وانقباض صدر منها، وشعور بأن الدنيا كلها سوداء في عينه ليس فيها ما يسر. والمبالغة في تقدير ما يحزن، والمبالغة في تقليل قيمة ما يسر، فإذا أثاره في يوم واحد عشرة أخبار تسعة منها مسارة وواحد منها محزن، لم يلتفت إلى التسعة السارة، وعلق كل أهمية على الخبر المحزن، وبالغ فيه كأن أعضابه أوتار عود لا يوقع عليها إلا النغمات المحزنة، ثم ينتج عن ذلك غضب لأنه الأشياء.

فالكلمة التي كان يسمعها فيبتسم منها أو لا يعيرها أي التفات تصبح كلمة لها أهميتها، ينور منها ويقيم الدنيا من أجلها ويقعدها، حتى ليكاد يغضب ممن قال له: السلام عليكم أو نهارك سعيد، ليس عنده شيء يتساهل فيه، يدقق في كل صغيرة ويخلق منها سبباً للنزاع والخصام، والأشياء التي كان يراها يوم ويضحك منها أو يسكت عليها تنقلب فجأة أشياء خطيرة لا يصح السكوت عليها ولا يصح أن تمر من غير نزاع وخصام، ثم الشك المؤلم في

قيمة الحياة، فلا هو يؤمن بقيمة ماله إن كان غنياً ولا بقيمة وظيفته إن كان في وظيفة كبيرة ولا بقيمة أولاده مهما كانوا ناجحين في حياتهم أو مدارسهم، بل ولا يؤمن بقيمة نفسه، ثم يلجأ به هذا الشك في الأشياء وقيمتها إلى أن يصاب بالتردد، فلا يبيت ولا يقرر؛ لأنه شك في نتيجة هذا، ونتيجة ذلك غير مؤمن بالشيء ولا بضده، وهذا الشك وهذا التردد وهذه الحيرة تضاعف من انقباض صدره وحادثة غضبه وتبرمه بالدنيا، ثم يحيط به الخوف من كل جانب، فهو خائف على ثروته أن تضيع، وعلى أولاده أن يصابوا بأذى، وعلى زوجته أن تخونه أو على زوجها أن يخونها، وعلى سيارته أن تحدث لها حادثة وعلى الترام يركبه أن يصطدم، وقد يبلغ به هذا الخوف إلى درجة من السخافة بمكان حتى قد يخلق من خياله أشخاصاً يتصور أنهم يدبرون له المكائد ويحكيون له الدساتير؛ فلان إنما يسار فلاناً في أمره، وفلان قابل فلان لتدبير مؤامرة له، وهكذا من أنواع السخافات التي لا تنتهي، حتى ليبلغ به الأمر أن يفسر حركات الناس وتصرفاتهم تفسيراً غريباً يتعلق بشخصه والحط منه والكيد له، وغير ذلك من الأشكال والألوان، كحب العزلة والابتعاد عن الناس والانفراد في حجرة حتى في بيته بين أسرته، وقلة الرغبة في الكلام ونحو ذلك، وكما أن الجنون فنون، فكذلك أعراض تهدم الأعصاب فنون.

ومن مصائب هذا المرض أن صاحبه غالباً لا يؤمن بأنه مريض، عكس الأمراض الجسمية؛ فمن مرض بمعده يتألم منها، وإذا لم يهضم أدرك أن العيب في معدته لا في الأكل الذي أكله. أما تهدم الأعصاب فيرى أن الدنيا سوداء كما يراها، ولا يؤمن بأن العيب عيبه هو، بل في كثير من الأحيان لا يذهب لطبيب أعصاب يداويه؛ لأنه مؤمن أنه ليس بمرضى، وإذا أجبر على الذهاب إليه اعتقد أن المريض هو الطبيب.

أكثر ما يحدث هذا التهدم العصبي عند فشل الإنسان في الحياة فشلاً عظيماً لسبب من الأسباب، أو تحميل الإنسان نفسه فوق طاقتها من تكاليف وأعباء، وعدم إعطائها حظها من الراحة والهدوء. ولو حللنا أكثر الأسباب التي تدعو إلى هذا التهدم وجدناها ترجع إلى سببين أساسيين: الجهل والخوف.

أما الجهل وعلاقته بتهديم الأعصاب فيتجلى في عدم فهم الإنسان مقدرته ومركزه وكفايته أمام المطالب الاجتماعية، كأن يضع نفسه فوق ما يستحق، فهو يريد أن يسخر المجتمع لخدمته، يريد أن يتزوج خير زوجة ويشغل أكبر وظيفة، وتريد هي أن تتزوج خير رجل وتلعب بالمال لعباً، ويريد هو أن يظهر في المناصب أو في الغنى ظفراً. ويريد أن يكون له الجاه

العريض والنجاح السريع، والدنيا لا تسير على هواه وحده، والمجتمع إنما يسير بقيود وشروط، فإذا هو لم يحقق مطامحه البعيدة عُدَّ نفسه فاشلاً، فصدمه ذلك صدمة هدمت أعصابه.

وأسعد الناس وأهدوهم بالآ من وزنوا أنفسهم وزناً صحيحاً، وعرفوا الدنيا التي حولهم معرفة صحيحة، وعرفوا أنفسهم بعيوبها ومزاياها وعرفوا الدنيا بعيوبها ومزاياها وطلبوا من الدنيا فقط ما يتفق وطبيعة نفوسهم وما يتفق وطبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه. ومما لا شك فيه أن العيب ليس كله راجعاً إلى الشخص نفسه، فكثيراً ما تكون العيوب الكثيرة التي تهدم الأعصاب في المجتمع نفسه، كما إذا اختلف فيه العدل الاجتماعي، واختلف فيه تقدير الكفايات، وكانت الرذائل تنجح فيه حيث تفضل الفضيلة، كذلك إذا كان المجتمع يرهق أبواب الأسر ولا يساعدهم في تخفيف الحياة عنهم بتسهيل وسائل التعليم ووسائل العيش؛ وكذلك كان المجتمع الفاسد الذي تسود فيه الفوضى والاضطراب محتاجاً لكثير من المستشفيات لمتهدي الأعصاب، إن جهل الأفراد بوزن نفوسهم وجهل أرولي الأمر في تنظيم مجتمعهم، هو أكبر سبب في تهديم أعصابهم. فتهدم الأعصاب ليس إلا نتيجة ارتباك في الحياة الخاصة أو الحياة العامة.

وكثير من الناس يرون أنهم إما أن ينجحوا في الحياة مئة في المئة، أو الخيبة المطلقة على مبدأ الشاعر الذي يقول: «لنا الصدر دون العالمين أو القبر». ولكن طبيعة الحياة تأبى هذا، فليس في الدنيا نجاح مئة في المئة في كل شؤونها. فالمطالبة بهذا القدر وتنغيص النفس إذا لم يحدث، والاتكاء على الأعصاب من أجل هذا المطلب المستحيل جهل بقوانين الطبيعة؛ ويكفي الإنسان طمأنينة وراحة بال أن ينجح بعض النجاح.

أما السبب الخطير الثاني في تهدم الأعصاب فهو الخوف وهو أشكال وأنواع: الخوف من الفشل، والخوف من الفقر، والخوف من الموت، والخوف من كلام الناس إلخ، وليس أدل على تهديم الخوف للأعصاب مما يحصل للناس أثناء الحروب. فالخوف على أشكاله يهدم أعصاب الناس. وليس هناك أهدأ بالاً وأصح أعصاباً ممن استهان بالمخاوف وتشجع لمواجهة الصعاب، ولكن النتيجة ما تكون. ومن الحمق أن يجمع الإنسان على نفسه ألم الخوف من الشر قبل وقوعه، وألم الشر عند وقوعه. فإذا كان لا بد من ألم فليتكف، ألم الشر إذا وقع لا قبل أن يقع.

وإذا كان أهم سبب لتهدم الأعصاب الجهل والخوف فأهم علاج له العلم والشجاعة.

(2)

إن متاعب الحياة وتعقيد المدنية وإرهاق الناس بالمطالب سببت تحطيم أعصاب كثير من الناس. وربما كان ذلك في الشرق أكثر منه في الغرب. وذلك لأسباب عدة: منها فشو الفقر في الشرق والمسافات البعيدة بين الطبقات وفشو الأمية. فالجهل كثيراً ما يكون السبب في تهدم الأعصاب ثم عدم تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً مريحاً، فأكثر البيوت لا راحة فيها من كثرة النزاع على توافه الأشياء، وضيق الكثير من زمن الرجال في القهوة فراراً من البيت؛ وهي أمكنة مملوءة بالضوضاء، فاسدة الهواء، فاسدة المناظر، لا تسري حزناً ولا تفرج كرباً، وليس هناك مجال للرجل المثقف ولا المرأة المثقفة ينعم فيه بالسعادة الهنيئة البريئة. فمحال اللهو لا تناسبهم، والاجتماعات العامة تضايقهم، ثم المنظمات الاجتماعية لم تخفف عن الفقير فقره، ولا المريض مرضه، ولا رب الأسرة عبثه، ولا الفلاح والصانع والعامل متاعبه، إلى كثير من أمثال ذلك.

لهذا كانت ضحايا تحطيم الأعصاب كثيرة العدد، وهو يتخذ أشكالاً عديدة: منها غلبة الحزن على الشخص أو السوداء، تختلف الأسماء والمسمى واحد. ومصداق ذلك أن أكثر أغانينا حزينة، لأن نغماتها تنسجم مع النفس الحزينة، وأكثر كلامنا في عيوننا لا في مزايانا؛ لأن ذلك يتفق وآلامنا، وأكثر احتفالاتنا في مظاهر الحزن لا في مظاهر السرور. فالمآتم والقرافة وذكرى الأربعين وذكرى الوفاة للعام الأول والثاني إلى غير ذلك؛ كلها تناسب النفوس الحزينة الضعيفة الأعصاب التي لم تجد محزنة خلقت محزنة، بل إن لم تجد سبباً للحزن حزنت لتوقعها للحزن.

ومن مظاهر تحطم الأعصاب أيضاً هذا الغضب السريع الجامح والانفعال الشديد للشيء السخيف وتحول الإنسان إلى شعلة نار من الغضب، ثم تحوله بعد ذلك سريعاً إلى لوح تلج بارد وسرعة التنقل من بكاء إلى ضحك، ومن سبب إلى استعطاف، ومن زمجرة إلى ندم، ومن أسد إلى قط، ومن ماء إلى حجر إلى كل هذه أشكال من تحطيم الأعصاب.

وقد يتخذ شكلاً آخر هو شكل الخوف، خوف مبني على غير أساس يخاف الفقر وعنده

ما يكفيه، ويخاف المرض وصحته جيدة، ويخاف فساد الأولاد وهم صالحون، وسقوطهم في المدسة وهم ناجحون؛ ويخاف من رؤسائه وهم عنه راضون، أو من شياطين الإنس والجن، أو من الترام، أو من القطار، أو من خيالات لا وجود لها يخلقها هو ثم يخاف منها... هذا كله شكل من تحطم الأعصاب.

وشكل آخر هو حالات عقلية غريبة، كضعف الثقة بنفسه، فيعتقد أنه لا يصلح للعمل، وأنه إذا عمل عملاً فهو لا يستحق شيئاً، أو يخشى الناس ويخشى الاجتماع، أو يشك في الناس ويعتقد أنهم كلهم أنجاس لا يرجى منهم خير، أو هو لا يكتثرت بشأن من شؤون الحياة، ولو انطبقت السماء على الأرض؛ لا تهمة أسرة ولا تهمة وظيفة، ولا تهمة أمة، هذا كذلك شكل من تحطم الأعصاب. وما أكثر الأشكال والألوان وألوف وألوف من الناس فقدوا سعادتهم، وفي كثير من الأحيان سلبوا سعادة من ينصل بهم لا لسبب إلا ضعف أعصابهم، وما نشأ عن ذلك من سوء تصرفاتهم.

وتحطم الأعصاب ليس ضرره مقصوراً على المريض وأسرته، بل هو عظيم الضرر للأمة كلها، فكيف يؤدي الشخص عمله في وظيفته أو متجره أو مصنعه، إذا تحطمت نفسه من تحطم أعصابه؟ كيف يركز قوته في عمله؟ كيف يفكر تفكيراً صحيحاً سليماً؟ كيف يؤدي عمله إذا لم ينم النوم الكافي لضعف أعصابه؟ كل محطم الأعصاب كارثة على نفسه وعلى أسرته وعلى أمته.

قد تكون هذه الحالات العصبية وهماً من الأوهام يتخيله المريض وليس به مرض، فهو يخلق المرض ولا يزال يلح في اعتقاده أنه مريض حتى ينمو المرض في نفسه، ولهذا اعتدنا من قديم أن نعالج الزهيم بوهيم، كالزوار والبخور والرقي وطب الركة ونحو ذلك، وقد تنجح هذه الأمور ولكن سبب نجاحها أنها أوهام تعالج أوهاماً، كالذي قرأت مرة أن طبيباً عربياً - لا أذكر اسمه الآن - عرض عليه مريض يتوهم دائماً أنه يحمل على رأسه جرة فإذا دخل باباً انحنى حتى لا يعوق الباب الجرة، وقد حار فيه الأطباء، فاتفق هذا الطبيب الماهر مع خادمه أن يحضر جرة، فإذا جاء هذا المريض غافله ووقف وراءه بالجرة من غير أن يراه، ثم كسر الجرة وأوهم المريض أنها هي الجرة التي على رأسه، ففعل ذلك وشفي المريض، وهكذا عالج الزهيم بالزهيم.

ولكن في بعض الأحيان يكون تحطم الأعصاب مرضاً حقيقياً سببه مرض في الجسم، أو مرض في النفس. وكثير منا في حياته اليومية يرهق أعصابه فتكون النتيجة ما ذكرنا.

مثلاً قسط من الراحة لا يد منه للإنسان، وإن لبدنك عليك حقاً، فإذا أنت أنهكته بالسهو أو بالعمل، ولم تعطه حظه من الراحة، كان من نتيجة ذلك تحطم الأعصاب، وانشغال البال بمطالب الحياة المادية والاجتماعية، والإفراط في ذلك ضرر يصيب الجسم لا محالة تظهر آثاره على مدى الزمان، فتضعف الأعصاب.

وتحميل النفس أعباء كثيرة وهموماً ثقيلة ومداومة التفكير فيها كثيراً ما ينتج هذه النتيجة، وهكذا.

مثل أعصابنا كمثل أسلاك الكهرباء في بيوتنا، فإذا انطفأ النور فابحث عن سببه، ثم عالج به بما يصلحه، فافحص حياتك، هل تتعاد عادات سيئة في جسمك فتسهر أكثر مما يلزم أو تتعب في العمل أكثر مما يلزم، أو ترتاح أكثر مما يلزم، أو تغدق أقل أو أكثر مما يلزم أو نحو ذلك، واسأل مثل هذه الأسئلة نحو نفسك، هل ترهقها بالفكر أو تحمل الهم، هل تحملها ما لا تليق من اجتماعات وحفلات، هل تعرضها لكثير من الانفعالات؟ فإذا أنت وقتت إلى موضع الداء فعالج سلوكك كما تعالج سلوك الكهرباء كل شيء بما يناسبه.

فأما الأعصاب المحطمة الناتجة من مرض جسيمي فاطلب علاجها من أطباء الأجسام، وأما الناتجة عن مرض النفس فمع الأسف لم يلتفت الناس إليها كما التفتوا إلى مرض الجسم، ثم كانت النهضة الحديثة في أوروبا فتقدم علم النفس كثيراً، وكان له أطباء، وإن كانوا في أول مراحلهم.

غير أن هناك مفتاحاً أستطيع أن أدلك عليه، كمفتاح البيت يفتح أبواب الحجر كلها، هو التنفيس عن نفسك بالتفكير في غيرك، إن الناس ينقسمون - عادة - إلى قسمين: قسم يكثر التفكير في نفسه وقسم يكثر التفكير فيما حوله، وأكثر المصابين في أعصابهم هم من الصنف الأول الذي يكثر التفكير في نفسه، فحوّل البخار المضغوط في نفسك إلى عمل خارجي، ولذلك ترى أن الناس الذين يشغلون وقتهم بعمل للخدمة العامة أو المصلحة العامة أقل الناس تعرضاً لضعف الأعصاب، وأكثر النساء المصابات بهذا المرض نشأ مرضهن كذلك من قَصْر نظرهن على التفكير في أنفسهن وأولادهن وبيتهن، وعلاج ذلك عندهن تأليف جمعيات لمساعدة المرضى أو الفقراء أو البؤساء أو نحو ذلك مما يصرف ذهنهن عن إطالة التفكير في أنفسهن.

والدليل على ذلك أن المريض بأعصابه يكره المجتمعات، ويكره الصداقة، ويكره إلا أن

يفكر في نفسه، فالدواء لا بد أن يكون على عكس الداء كما تعالج الحرارة بالبرودة والبرودة بالحرارة.

فوسع نفسك واشغلها بعمل يعود بالخير على الناس، واهتم بأصدقائك وجيرانك، واهتم بشيء يناسبك يكون له صلة بالعالم الخارجي، ومن أجل هذا نرى أن المتدينين من أقل الناس تعرضاً لهذه الأمراض العصبية؛ لأنهم يفكرون في ربهم، ولأنهم يطيعونه في أمره بأن تحب الناس كما تحب أنفسنا، ولأنهم ياتمرون بأمره في الإحسان إلى الجار وإلى الفقير والإيثار على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، كل هذا فيه خير العلاج من المرض العصبي؛ لأن ينقذ الإنسان من الاستغراق في التفكير في نفسه.

ومن أجل هذا أيضاً كان من أشد الناس تعرضاً لهذه الأمراض من لا عمل لهم، لغناهم أو اعتمادهم على ما يأتيهم من معاش أو ميراث، فيصبح الزمن عبئاً ثقيلاً على أنفسهم يحاولون أن يهربوا منه بلعب الترد أو الشطرنج أو نحو ذلك، وبأقي الزمن لا يفكرون فيه إلا في أنفسهم، فيستولي عليهم الهم، ويعتريهم ضعف الأعصاب، إن ضعف الأعصاب كثيراً ما يكون سببه نتيجة قوة مكبوتة كالبخار المضغوط، ففرج عن نفسك بفتح الصمام له وتوجيهه إلى عمل نافع، فالعمل والاهتمام بشأن من شؤون الناس، وقلة تفكير الإنسان في نفسه، خير دواء لمعالجة الأعصاب والشفاء من أمراضها.



أسس الحياة الطيبة

كل الناس يطلب الحياة الطيبة السعيدة، ولكن أكثرهم لا يجدها، إما لأنه حرم وسائلها، وإما لأنه لم يعرف الطريق إليها.

كتبت إلى سيدة فاضلة نقول: إنها في رخاء في عيشها، فلدبها المال الكافي للإنفاق في سخاء، وزوجها موظف كبير تدر عليه وظيفته المال الكافي، وأولادها في صحة ناجحون في مدارسهم، ومع ذلك فليست سعيدة؛ لأنها تشعر بضيق لا تدري سببه، متوقعة في كل لحظة الشر وإن لم يكن. فابنها إذا غاب قليلاً أوجست خيفة من غيابه، وزوجها إذا سافر توقعت الشر من سفره، وابنها إذا دخل الامتحان اضطربت خوفاً من سقوطه، وهكذا لم ينفعها مالها ولا غنى زوجها ولا صحة أولادها، ولا وسائل الترف والرفاهية من الشقاء الذي هي فيه، وتسال بعد ذلك عن وسائل الحياة الطيبة السعيدة.

يا سيدتي - أكثر الناس يخطئ فيفهم أن الغنى هو سبب السعادة، نعم إن الفقر سبب من أسباب الشقاء، فمن لم يجد ما يعوله ويحول أولاده فهو في شقاء، فالقدر الكافي من المال لسد الحاجات الضرورية وسيلة من وسائل الحياة السعيدة، ولكن الغنى ليس كل شيء في الحياة السعيدة، بل كثيراً ما يكون عائقاً عن السعادة لأسباب بسيطة واضحة كل الوضوح، فالمال لا نستطيع أن نشترى به الصحة ولا الحب ولا الطمأنينة، ومن ركز غرضه في جمع المال لم يجد فرصة للترفيه عن نفسه في النواحي الأخرى، واللذائذ التي تنال بالغنى سريعة الزوال، والنفس أسرع إلى الملل منها، والغنى المفرط مشغلة تجعل الغنى خادماً للمال وليس المال خادماً، وأكثر الناس يخطئ في حقيقة بديهية، وهي أن ليست السعادة أن يكون عندك شيء، ولكن أن تعمل شيئاً، فالسعادة ليست في الملكية ولكن في العمل، إن مثل من يجمع المال قصداً للسعادة كمثل من يتسلح للعدو، نلبس دروعاً ثقيلة، ويحمل أسلحة كثيرة حتى يقل ذلك عليه فيمنعه من السير.

فغناك وغنى أسرته - يا سيدتي - لا يخلق السعادة، ولكن يصلح أن يكون وسيلة من وسائلها.

تسأليني في آخر خطابك عن وسائل الحياة الطيبة، فأرى أنها تقوم على أسس أربعة:

أولها: العمل، وهو قدر لا بد منه للفني والفقير، والرجل والمرأة، تصيغ الحياة عبثاً ثقيلاً لا يطاق. إن العمل واجب من ناحية الأخلاق، فمن أكل من مال الأمة وجب أن يقدم لها أجر ما أكل. ومن سوء الحظ في المدنية الحاضرة والسابقة أن الجزاء فيها ليس متكافئاً مع العمل: فالأسم كلها - مع الأسف - مملوءة بالأمثلة العديدة لأناس يعملون كثيراً، ويعملون عملاً نافعاً عظيماً، ثم لا يكافئون على عملهم إلا بالقليل الذي يسد رمقهم، وبجانبيهم من يعمل قليلاً، أو لا يعمل أصلاً، أو يعمل شراً، ثم هو يكافأ على ذلك من غير حساب، وهذا عيب في المدنية يجب أن يعالج، ثم العمل واجب من الناحية النفسية، فالطبيعة نفسها فرضته فرضاً، لأنها خلقت الإنسان اجتماعياً بطبعه، وحمته نفسها بالعمل، فمن لم يعمل عاقبه بالسامة والملل والضجر لمخالفته قوانينها.

وكلما كان العمل لنفع الناس كان جزاء الطبيعة عليه أوفى؛ لأنه يتمشى مع أغراضها من بقاء المجتمع ورفيه، وعبرة ذلك في التاريخ نفسه، فهو لم يحفظ لنا أسماء الأغنياء والوزراء والمترفين بقدر ما حفظ لنا أسماء كبار العاملين الخيرين.

بالأسس كنت أتحدث إلى صديق لي عن العالم الشهير «ابن حزم الأندلسي»، فكان مما قلته إنه كان عالماً كبيراً، وأخلاقياً عظيماً، وكان من بيت كبير، فقد كان أبوه وزيراً. فقال: ما اسم أبيه؟ قلت: نسيت ذلك. قال: إن في ذلك عبرة، لقد حفظت وحفظ أمثالك اسم العالم، ونسيت ونسى أمثالك اسم الوزير الذي كان ذا جاه عريض. لا أحد يذكر الأغنياء حتى في عهدنا القريب كما يذكرون الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

إذا تكاسلت ولم تعمل فلا أحد يعاقبك، ولكن تعاقبك الطبيعة، فقد منحتك الطبيعة القدرة على العمل، فإذا لم تجد لها منفذاً تحولت من العمل في الخارج إلى العمل في تحطيم النفس في الداخل، ثم آك ذلك إما إلى تهديم أعصاب أو نوع من السوداء أو الخلل أو الانتحار. فالحياة بلا عمل حياة ميتة، لست مخيراً في أن تعمل أو لا تعمل فالطبيعة لم تمنحك هذا الاختيار، وكل اختيارك إنما هو في نوع العمل الذي يصلح لك وتصلح له. وإني لا أشك في أن الأغنياء الذين لا عمل لهم من أشقى الناس، ولذلك يبحثون عن اللذائذ الرخيصة يضيعون بها سأمهم، ولكن سرعان ما تنقضي لذائذهم. فخير أكلة ما أكلها الإنسان على جوع، وخير نوم ما نامه الإنسان بعد تعب. والراحة الدائمة في حاجة إلى إجازة أكثر من حاجة العمل إلى إجازة.

ولعل سام السيدات - وخصوصاً المترفات اللاني اعتمدن في عمل البيت وتربية الطفل على الخدم والحشم - سببه هذا، وهو الحياة بلا عمل، وتلمس السعادة من طريق اللذائذ التافهة.

الأساس الثاني للحياة الطيبة الطبع الراضي، أو المزاج الفرح، أو الطبيعة المتفائلة. ففرى في الحياة وجوهها الباسمة وخيرانها الكثيرة، فكثير من أسباب الشقاء يرجع إلى الطبع الساخط، الطبع الذي لا يرى في الحياة إلا مصائبها وشروها وأحزانها، الطبع الذي يخلق من كل سرور بكاء، ومن كل لذة ألم، ومن كل مسرة محزنة، الطبع الذي إذا أتيت له بعشرين تفاعلة كلها جيدة ما عدا واحدة لا تقع عينه إلا على الفاسدة، وإذا كان في بيته كل ما يسر لم يلتفت إليه، وخلق الغضب من طبق كسر، أو كرسي في غير موضعه، لا يعجبه من الروايات إلا الروايات المبيكة ولا من النغمات إلا النغمات الحزينة، حتى أصبحت حياتهم نفسها رواية مبيكة أو نغمة حزينة. الطبع الراضي متسامح في الصغائر، خالق للسعادة، باش مستبشر، يتوقع الخير أكثر مما يتوقع الشر، يضحك حتى في الهزيمة وحتى في الخسارة العادية، يرى أن مسرح الحياة كميذان لعب الكرة، وكعب اللاعب فيضحك، ويخسر فينتظر الغلبة.

الأساس الثالث أن يكون للإنسان غرض نبيل في حياته الاجتماعية، يشعر بأن هناك باتسين في ناحية من نواحيهم، فالدنيا مملوءة بالأم الناس من مرض وفقر، فإذا استطاع أن يشعر قلبه الرحمة، فيعمل في جمعية تخفف الفقر، أو تواسي المرضى، أو تسعف المعنكوبين، أو نحو ذلك شعر بأن حياته غنية بعمل الخير فاعتبط وسعد، يسعد لمشاركة الخيرين في عملهم، ويسعد في شعوره بمحاولته إنقاذ البائسين من يؤسهم، وهذا عمل في متناول الرجال والنساء على السواء، فكل يستطيع أن يشترك في خدمة اجتماعية يقدمها فيشعر بالغبطة والسرور. ولا شيء يبعث الضجر والسأم كعميشة الإنسان لنفسه فقط، إن الأناية وحب الذات خلق طفلي يصحب النفس الضيقة في دور الطفولة، فمن كبر ولا زال يحب إلا نفسه، كان ذلك علامة طفولته وصغر نفسه، الأناية كثير السأم؛ لأنه لا يشعر إلا بنفسه، ونفسه تدور حول نفسها. أما الذين يشعرون بغيرهم فيضيفون نفوساً إلى نفوسهم، وأفاقاً إلى أفاقهم ويجدون لأنفسهم أغذية مختلفة من شعور الآخرين وآرائهم.

الأساس الرابع للحياة الطيبة: أن يكون لك غرض في الحياة محدود، ثم يكون لك اهتمام في تحقيقه وتعاون مع من يشاركك في برنامجه، توسع ثقافتك فيما حددت من غرض

وتتمسقه حتى تتلذذ من العمل الذي يقرب من النجاح فيه؛ فحدد الغرض، وارسم برنامجه، ورتب خطواته، وأحبه وأحب العمل للوصول إليه، تشعر بسعادة لا تقدر.

إن كثيراً من البؤساء في الحياة سبب يؤسهم يعيشون ولا يدركون لما يعيشون وما وظيفتهم في الحياة وما غرضهم منها، فيكون كالسائر في الشارع بلا غرض، يتسكع هنا آنأ. فإذا رأيت رجلاً متبرماً من الحياة، ضيق الصدر، ملولاً ضجراً يغلب عليه الحزن والكدر، فاعلم أنه فقد عنصراً أو أساساً من عناصر الحياة الطيبة، فهو إما فارغ لا عمل له يعتمد على مال موروث أو مال يأتي من عمل غيره، ويكتفي بهذا ويركن إلى البطالة، أو هو إنسان تعود أن يرى الحياة بمنظار أسود دائماً، فامتسلم لهذا ولم يقاومه، أو هو عاش لنفسه فقط، فلم يشترك في عمل اجتماعي يشعره الرحمة والشفقة، وهي من النعم الكبرى على الإنسان، أو عاش بلا غرض كالريشة في الهواء لا يتحمس لعمل ولا ينظر إلى غاية.

هذه - يا سيدتي - هي أسباب الحياة الطيبة، وفقدانها أو فقدان واحد منها يجعلها حياة تلسة بغيضة.

فليختبر كل نفسه ليعرف موضع مرضه⁽¹⁾.



(1) هذه نماذج عشرة من سلسلة طويلة تذاغ في الراديو المصري.

أحرقوا اللوائح

يحكى أن علي مبارك باشا، كان يوماً من أيامه مدير للأوقاف (أو كما نسميه اليوم وزير الأوقاف)، فدخل يوماً مكتبه، فوجد عليه لوائح مكدسة، وهي لكثرتها وتعقدتها لا تنهي أمراً ولا تنجز عملاً.

ولاحظ أن هناك لوائح ناسخة ولوائح منسوخة... ومادة في لائحة تناقض مادة في لائحة أخرى، ومادة في اللائحة القديمة والجديدة لا تتفق والعدالة... والوزارة كلها من كتبها إلى وزيرها مستعبدون للوائح... وقد وضعت في الأصل لتنظيم العمل، فإذا هي الآن تشل العمل.

فأمر كاتبه أن يحضر مساء يوم، لأنه هو سيحضر، فلما كان الموعد حضر الكاتب وحضر الوزير، فأمره الباشا أن يحمل هذه اللوائح إلى حجرة خالية ففعل، وذهب الباشا بنفسه إلى الحجرة، وأخرج من جيبه علبة كبريت، وأشعل منها عوداً في اللوائح، ووقف يتلذذ من رؤية النار تلتهمها... ثم عاد إلى مكتبه وقال: الآن لنبدأ العمل «على نظافة»!

فما أحوجنا الآن إلى أن يتفق الوزراء على موعد يجتمعون فيه في وزارة المالية، ويأمر كل وزير أن ترسل كل لوائحه إليها، ويحدد موعد يعلن عنه في الصحف ويدعى إليه كبار الموظفين، وتكدم اللوائح كلها في فناء المالية، ويصب عليها عشر صفائح بنزين، ويخطب الوزراء خطباً رنانة تقابل بالتصفيق، ويكون موضوعها: توديع عهد استعباد اللوائح، واستقبال عهد الحرية والعقل والعدالة وإنجاز الأعمال!

ثم يتقدم وزير المالية، ويشعل الكبريت في اللوائح، فتنبعث منها نار جميلة، حارة كحرارة أنفاس المكروبين، ثم يهنيء بعضهم بعضاً بعهد لا يطء فيه ولا تعقيد، تسير الأمور فيه سير البرق، ولا يقف فيه أمام الإصلاح شيء، فتقطع الأمة في سنة ما كانت تقطعه في مائة سنة.



وبالأسس توالى علي ثلاث حوادث في ساعتين، كل حادثة مأساة مروعة.

أولها: أسرة أصيبت بكارثة عظيمة؛ لأن عائلها وقف عن عمله، ووقف مرتبه وظل موقوفاً شهراً بعد شهر، لا يحاكم فتظهر جريمته أو براءته، ولا يصرف مرتبه، فلما ضاقت بالأسرة الحال - إذ لا مورد لها من الرزق غير المرتب الموقوف - حدثت الكارثة العظمى التي كان من ضحاياها روح بريئة!

والثانية: أنني وجدت في الوزارة كتاباً قيماً طبع منه خمسة آلاف نسخة، ووضع في الصناديق ولم ينتفع به أحد، ولم يعلن عنه، وظل كذلك ستين، وقد تكلفت كل نسخة منه نحو خمسة قروش، فاقترحت عرضها على المكاتب، وتسهيل شرائها وبيع النسخة بخمسة عشر قرشاً يخضم منها 25% للمكاتب، حسب العادة الجارية. فاعترض علي بأن اللوائح المالية لا تجيز خصماً للمكاتب إلا 7% والمكاتب لا تقبل... والوزارة لا تقبل... وليضع على الناس نفعهم من الكتاب، وليضع على الوزارة ثمن الكتاب احتراماً للوائح.

فإذا أراد أحد أن يشتري الكتاب من الوزارة، فهناك الطامة الكبرى؛ لأنه يجب عليه أن يقبل الأرض ويتقدم، ويقبل الأرض ويتأخر، ويملا استمارة ويضيق يوماً بطوله في سبيل الحصول على الكتاب!

والمأساة الثانية: موظف أحيل على المعاش من ستة أشهر... وهو وأمرته لا مورد لهم غير مرتبه... ورجله قد حفيت من السعي لتسوية معاشه... ولم تتم التسوية!

أليس من المصادفات العجيبة، أن تتابع هذه المآسي الثلاث علي في وقت واحد؟ وكم صادف غيري من مآسي من هذا القبيل قد ملأت حديث كل مجلس وصكت كل سمع؟

ما هذه العبودية للوائح؟

لقد وضعنا أنفسنا موضع الطفل وصية اللوائح، ووضعنا الوزارات موضع الرجل السفه تشرف عليه وزارة المالية... وتركزت كل التصرفات في يد المشرف لا يمكن الإفلات منه. وبذلك مات كل مشروع للإصلاح... وتجمدت كل حركة.

إن هذا التركيز له تاريخ قد تقادم عهده، وما كان صالحاً للماضي لا يصلح اليوم، والثوب الذي يناسب الطفل لا يناسب الرجل، قد كان هذا التركيز سببه ما وقعت فيه مصر من دين ثقيل، وما أوجب ذلك من تعيين المراقبين الأجنيين على موارد الدولة، ووضع نظام

يجعل كل تصرف لا بد فيه من إذن المشرفين على المالية حتى يحافظ على مصالح الدائنين من الأوروبيين!

فلما جاء عهد الاحتلال انتقلت سلطة المراقبة الثنائية إلى وزارة المالية، فجعل لها الإشراف على كل الوزارات، وجعل الإشراف فيها للمستشار المالي، وجعل له الحق في حضور مجلس النظار، ولكن الاحتلال قد زال... والديون الأجنبية قد زالت والطفل الصغير قد أصبح كبيراً، والأمة قد منحت الاستقلال، وأصبحت المالية تحت إشراف المصريين!

أمن العدل أن يكون النظام الذي وضع لظرف خاص، باقياً مع زوال سببه؟ أو من الحق أن يظل الاستعباد عن طريق المال في عهد الاستقلال؟ لو كان هذا النظام القائم المركز البطيء على الدولة كل ملهم والنظام الموزع السريع يضيع على الدولة مليون جنيه أو مليونين. لفضلت النظام الثاني لأنه أنفع للبلد، فسير وسائل الإصلاح، والسرعة في إنجاز الأعمال، ووضع الثقة في الموظفين، وقضاء الناس مصالحهم في يسر وسهولة يساوي أكثر من مليونين! أفلسنا في حاجة إلى علي مبارك آخر يحرق لنا اللوائح؟



في الأدب المصري الحديث

إن الناظر للأدب المصري الحديث (بالمعنى الواسع لكلمة الأدب) يرى أنه قد نبع من نوعين مختلفين كل الاختلاف، وتأثر بهما أشد الأثر، وأن الآثار الأدبية قد تصدر من هذا النوع أكثر من ذلك وقد يكون العكس. هذان النبعان أو المصدران هما الثقافة الأجنبية والثقافة العربية القديمة، فالنوع الأجنبي ظهر في مظاهر عدة، ظهر عندما اتجهت أوروبا إلى استعمار الشرق سياسياً واقتصادياً، فاحتلال الفرنسيين، ثم الإنجليز لمصر نقل أوروبا إلينا وقدم لنا لوني من الحضارة الفرنسية والإنجليزية، وموقع مصر هيأ لها أن تكون مباءة لطوائف الأمم الأخرى تمدنا ببقية الألوان من الحضارة، من أمريكية وألمانية وإيطالية إلى غير ذلك، نعم إن هذا الاستعمار وهذه الطوائف كلها كان غرضها الأساسي غرضاً سياسياً واقتصادياً، ولكنها مع ذلك حملت معها علماً وأدباً، وعملت على نشرهما عن قصد وعن غير قصد، فقد رأى بعضهم أن مما يخدم السياسة أن تنشر ثقافتها فتكسب بذلك عواطف أهلها؛ فرأى الفرنسيون - مثلاً - أن نشر ثقافتهم في مصر يستتبع وجود طائفة مصرية تتقرب بثقافتها، وتتذوق ذوقها، وتقرأ كتبها، وتتعصب لعاداتها وتقاليدها، وهكذا. ومثل ذلك الأمم الأخرى. ثم فرضت اللغة الإنجليزية والفرنسية في المدارس على اختلاف أنواعها.

وكان من أثر هذا وجود طائفة كبيرة حذفت اللغات الأجنبية واطلمت على آدابها وتذوقته؛ فلما أخرجت إلينا أدباً عربياً كان أدباً فيه الأثران، الأثر العربي والأثر الأجنبي؛ وكما انتقلت أوروبا إلينا على الشكل الذي رأينا انتقلت طائفة أخرى منا إلى أوروبا عن طريق البعث ونحوها، وهؤلاء كانت ثقافتهم الأوروبية أوسع وأعمق.

وأكثر المنتجين في الأدب عندنا هم هذا الطراز الذين تفرقوا الأبين وتتقوا الثقافتين.

ومن لم يذق هذه الثقافة الأجنبية بأي شكل من أشكالها كان أكثر إنتاجه ضعيفاً، أو على الأقل كان إنتاجاً لفظياً أو شكلياً أو غير مستساغ عند الجيل الحديث.

وكان من أثر انتشار الثقافة الأجنبية الصحافة العربية، وهي التي قطرت الثقافة إلى

الشعب، كما كان من أثرها تعليم المرأة وأخذها حظاً عظيماً من الثقافة حتى بدأت تساهم في الإنتاج، وإن كان إنتاجها لا يزال إلى الآن ضعيفاً.

وكان من عمل الأوروبيين أيضاً في خدمة الأدب العربي حركة الاستشراق؛ فقد نشر المستشرقون أهم الكتب العربية في دقة وعناية، وعلّمونا كيف ننشر الكتب في تحقيق وضبط، من مقابلة النسخ بعضها ببعض، ووضع فهرس وافية لها إلى غير ذلك.

وكانت لهم بجانب ذلك بحوث قيمة في الموضوعات الإسلامية والموضوعات الأدبية كالذي يتمثل في تأليفهم لدائرة المعارف الإسلامية. نعم إن بعضهم - من غير شك - قد غلب عليه التعصب الديني في بحوثه، وبعضهم غلب عليه التعصب السياسي لامت، وبعضهم وقع في أخطاء كبيرة منشؤها صعوبة تذوق روح اللغة وأدبها، ولكن هذا كله لا يذهب بفضل الكثير منهم، وخاصة من ناحية أننا استفدنا منهم طرق البحث وكيفية الاستفادة من النصوص.

يضاف إلى ذلك ما يعتقدون من مؤتمرات، كمؤتمر المستشرقين الذي من مزاياه تعارف المستشرقين ومعرفة النتائج التي وصلوا إليها ووضع الخطط للبحوث المستقبلية.

ومن ذلك إنشاء المجلات الشرقية كالمجلة الآسيوية ونحوها؛ وكان لهذا كله صدى كبير في الشرق عامة ومصر خاصة.

هذا - في إجمال تام - ملخص أثر الحركة الأوروبية في مصر.

يقابل هذه الحركة حركة أخرى مصرية نشأت من الأزهر ودار العلوم؛ فهؤلاء نشروا تعليم العربية وآدابها في المدارس، وقاموا بنشر الثقافة العربية بجانب الإنجليزية والفرنسية وغيرها. ولكن هل نجحوا في عملهم؟ مما لا شك فيه أنهم نجحوا إلى حد ما؛ والذين ينشدون الكمال يرون أن نجاحهم كان محدوداً؛ لأن أكثر من تخرج على أيديهم لم يتذوقوا الأدب العربي كما ينبغي، ولم ينتجوا نتاجاً عربياً كما ينبغي، فطلبة المدارس الذين يأخذون بالحظين معاً من اللغة الأوروبية واللغة العربية سرعان ما يميلون إلى اللغة الأجنبية ويعتفون على دراسة أدبها، وقل من يعتكف منهم على اللغة العربية وآدابها بعد تخرجه. قد تقول إن السبب في هذا وفرة النتاج الأوروبي وضعف المكتبة العربية، ولكنهم أيضاً هم المسؤولون عن هذا النقص، فقد مضت عليهم السنون الطويلة التي كانت تمكنهم من سد هذا النقص، وإيجاد الكتب التي تغذي الشعب في مراحل المختلفة، ولم يقوموا بهذه الرسالة على وجهها.

هذا إلى ما نراه من ضعف واضح في متخرجي المدارس المصرية في اللغة العربية من ناحية تعبيرهم، ومن ناحية آدائهم للمعاني التي في نفوسهم.

وكان من أثر هذه الحركة أيضاً، حركة التأليف في الموضوعات القديمة، ونشر الكتب القديمة كما يفعل المستشرقون بل قد زادوا عليهم، فمما نلاحظ ضعف حركة الاستشراق الأوروبي، وقلة ما تنشره، وكثرة ما ينشر في العالم العربي وخاصة مصر، وهو من ناحية الكمية يدعو إلى الإعجاب، ومن ناحية الكيفية يدعو إلى الأمل في المستقبل في الضبط والدقة.

ولا تزال الحركة الأدبية العربية القديمة تعمل عملها؛ فالكتب القديمة تقرأ في الأزهر ودار العلوم والجامعة، فتقرأ كتب النحو والصرف والأدب ودواوين الشعر ونحو ذلك فتغذي هذه الحركة وتنميتها.

وهاتان الحركتان تتقاربان وتمتزجان وتؤثر كل منهما في الأخرى أثراً كبيراً أحياناً وضعيفاً أحياناً، ويكاد يكون هذا الامتزاج ظاهراً في كل تعليم وكل نتاج أدبي؛ فالذين تتقنوا ثقافة أجنبية واسعة عميقة إذا أنتجوا نتاجاً عربياً استخدموا العربية وهي عنصر عربي، وكثيراً ما كتبوا في موضوعات عربية أو مصرية حتى يكون لنتاجهم قيمة ذاتية، وتأثروا بالآداب الأجنبية في طريقة العرض وطريقة الفن. وكبار الأدباء متأثرون من غير شك بالثقافة الأجنبية في طريقة التحليل والعرض، ومتأثرون بالثقافة العربية في اللغة والأسلوب وموضوع الكتاب.

وغاية الأمر أن مقدار حظ الأدباء من الثقافيين يختلف؛ فمنهم من غلبت عليه النزعة الأجنبية حتى لا يكاد يبين العربية، ومنهم من غلبت عليه النزعة العربية حتى ليكاد يكون نتاجه يحاكي بديع الزمان الهمذاني أو الجاحظ أو نحوهما من ذوي الأسلوب القديم.

ولكل من الثقافتين الأجنبية والعربية مزاج خاص؛ فمزاج الثقافة الأجنبية حر أمام الدين وأمام المشاكل الاجتماعية والسياسية، وطبيعتها وثابة تعنى أكثر ما تعنى بالحياة الواقعية وتجاري الزمن وتنظر للمستقبل. ومزاج الثقافة العربية القديمة المحافظة في الدين وفي الاجتماع وفي السيامة، وطبيعتها هادئة تعنى بالماضي أكثر من عنايتها بالمستقبل، وتعظم الماضي أكثر مما تعظم الحاضر. فخير أسلوب عندها أسلوب الجاحظ أو البديع، وخير كاتب من حافظ على التقاليد، وهكذا.

وهذا هو ما يفسر لنا الصراع بين حركة الأزهر والجامعة - مثلاً - والصراع بين المثقفين

ثقافة شرقية بحتة والمتقنين ثقافة غربية بحتة؛ والصراع بين شيوخ الأدب والعلم وشبان الأدب والعلم.

ولكن مهما كانت طبيعة المزاجين مختلفة فالزمان يعمل عمله في التقريب بينهما، وهو يعمل فيهما ما يعمل إذا صببت ماء حاراً على ماء بارد، فالنتيجة مزاج من الحرارة والبرودة. فالمثقف ثقافة أجنبية يرى نفسه مضطراً - إلى حد ما - أن يجاري القديم حتى يفهم، وحتى يقبل وحتى ينجح. والمثقف ثقافة عربية بحتة يقرأ الجرائد والكتب المترجمة والكتب المؤلفة على النمط الحديث فيتأثر بها. والأزهر نفسه رأى أن يجاري الجديد - إلى حد ما - فعمل مدارس ثانوية تشبه بعض الشبه المدارس الثانوية المدنية، واستعان برجال دار العلوم، لأن فيهم جدة، ويبحث البحوث إلى أوروبا ليقلوا إليه بعض جديد أوروبا، وهكذا.

بل نحن في مدارسنا المصرية ننشئ الطلبة على مزيج من الثقافتين؛ فنعلم الجغرافيا والطبيعة والكيمياء والجبر والهندسة كما يتعلم تماماً الطالب الأوروبي، ولا ننظر في الكيمياء إلى جابر بن حيان، ولا في الجغرافيا إلى معجم ياقوت، ولا في الطبيعة والرياضة إلى ابن الهيثم. ونعلم النحو والصرف كما خلفهما مسيبويه، لا نختلف في شيء إلا في أسلوب التسيط وضرب المثل.

وهاتان الحركتان، الحركة الأوروبية والحركة العربية، واستزاجهما على أشكال من المزج هو الذي يلقي الضوء على نتاجنا الأدبي على اختلاف أنواعه. فلنعرض لشيء من التفصيل والتمثيل. خذ لذلك مثلاً أدبنا السياسي كشعر حافظ، وخطب سعد، ومقالات الصحف في الحركة الوطنية إلخ. فهي عربية قومية في لغتها ونزعتها، وهي غربية لأنها تحذو حذو الأجنبي في كيفية معالجة الموضوعات في الصحف وعلى السنة الخطاب إلخ. فذلك كله نتيجة المزاجين، نتيجة أن السياسة الأجنبية أرادت أن تظفي علينا وتفقدنا قوميتنا فتنهت مشاعرنا، وهذا هو العنصر المصري. ولكن بجانب ذلك كان منا من تعلم من الأجنبي كيف يدافع عن بلاده، وكيف يكتب دفاعاً عن الحرية، وكيف تعالج صحفهم ذلك، وكيف يعالجه خطابهم، فاستفدنا منهم، وهذا هو العنصر الأجنبي.

امتزج هذان العنصران، فكان لنا أدب سياسي يتفق وموقفنا ويتفق وحياتنا، وما كان يكون ذلك لو لم يمتزج العنصران، ولعل محمد عبده وسعد زغلول خير من يمثل هذه الفكرة وفيهما اجتمع العنصران وتآلفا.

ولننظر مثلاً إلى الشعر الحديث ما شأنه. لقد كان قبيل البارودي منحطاً منحللاً، كان

أغلبه نظماً لا شعراً، يستعملونه في التهاني والتعازي وما شاكل ذلك في أسلوب منحط أو في الخلاعة والمجون في ألفاظ بذئية.

فجاء البارودي وجدده، ولكن يحين إليّ أن تجديده لم يكن من نوع التجديد الذي نفهمه الآن من تطعيم الأدب العربي بالأدب الأجنبي، إنما كان تجديده من ناحية الرجوع بالشعر العربي لا إلى العصر القريب المنحط، بل إلى العصر البعيد الراقى؛ فترسم آثار أبي نواس وأبي فراس والمنتبي والشريف الرضي من حيث الأغراض والمعاني وفحولة اللفظ، فلما جاء حافظ وشوقي وأضرابهما كان تجديدهما أوضح، ولكنهما مع هذا كان حفظهما من القديم أكثر من حفظهما من الجديد، فلما انتقلا إلى جوار ربهما وقف الشعر ولم يتقدم كثيراً.

فما السبب في هذا؟

لقد قيل إن الزمن ليس زمن شعر، وإن الشعر قد انحط في كل العالم إلا في مصر وحدها لأن الشعر وليد الخيال، وهذا العصر مادي لا خيالي، يريد أن يمس الواقع لا أن يخلق في الجو. وقيل إن الأمم ارتقت، فلم يعد الشعر صالحاً لها؛ لأن الشعر كأحلام الطفولة، وهو - عادة - يسبق الفلسفة والنثر الفني، فإذا اكتملت الأمة في عقلها خلقت الشعر وراءها وفتحت عينها للعالم والفلسفة، والعالم الآن جاز دور الطفولة، فما حاجته إلى الشعر. وقيل غير ذلك من أسباب.

ولكنني أرى أن أصح سبب في تأخر الشعر في مصر والعالم الغربي هو ما أسلفنا من نظرية امتزاج الثقافتين.

ولتتميم هذه النظرية أرى أن الشيء الذي يكتب له النجاح هو ما بلغ قدراً صالحاً من المزاجين يتفق وفوق الأمة.

وقد يكون هناك سبب آخر في نظري لضعف الشعر، وهو أن الشعر كالمالي والنثر ضروري، فحاجتنا إلى النثر كحاجتنا إلى الغذاء، إن لم يوجد الجيد كان لا بد لنا من الوسط أو أقل منه، أما حاجتنا إلى الشعر فكحاجتنا إلى باقة الزهر على المائدة، إن لم تكن جميلة فمن الخير أن نستغني عنها؛ لهذا قبلنا النثر الوسط، فارتقى، ولم نقبل الشعر الوسط، فضعف.

فالشعر القديم كان مناسباً للذوق القديم، فلما تطور ذوق الأمة رأى أمامه شيئين مختلفين تمام الاختلاف، وكلاهما غير صالح، وبتعبير أدق غير مناسب للذوق الجيل الحاضر. فأما

أحد الشعراء فشرع على النمط القديم في أوزانه وقوافيه وأغراضه ومعانيه، وهذا لم يعد صالحاً، لأن ذوق الأمة اجتاز هذا الطور. وشعر أمعن في تقليد الشعر الإفرنجي في معانيه وأسلوبه وصوره وأخيلته، فجاء نابياً عن الذوق الشرقي، ولم تعجبه صياغته، ولا ألف تعبيراته كالشاطيء المجهول ومقابر الفجر ونحو ذلك.

وحيرتنا في الشعر كحيرتنا في الموسيقى. فالمثقفون لا ترضيهم الموسيقى القديمة، لأن أذنانهم الموسيقية ارتقت، ولا ترضيهم الموسيقى الأوروبية، لأنها لا توافق ذوقهم وقوميتهم، والعالم العربي الآن ينتظر نبياً جديداً في الشعر ونبياً جديداً في الموسيقى، ونجاح هذا النبي يتوقف على مقدار ما يحسن من المزج بين العنصرين، بقدرته على أن يقتبس من الجديد ما يناسب ومن القديم ما يناسب، ثم يكون في نفسه من الحرارة ما يستطيع بها أن ينضج الصفتين ويكزن منهما صنفاً واحداً سائفاً للسامعين والقارئين.

وهذا السبب الذي دعا إلى تأخر النثر، وخاصة في بعض نواحيه كالمقالة، فالكتاب استطاعوا أن يتحرروا من كثير من قيود الماضي، كالإغراق في المحسنات اللفظية والسجع ونحو ذلك، واقتبسوا من الغربيين محاسنهم، كالتحليل الدقيق والبساطة في التعبير، وتمشوا في تبيرهم وموضوعاتهم مع رقي عقلية المثقفين، فنجحوا حيث لم ينجح الشاعر. أما الشعر فلم يتحرر تحرر النثر، فبحور هي البحور القديمة مع أن البحور ليست إلا النغمات الموسيقية، وشعر حافظ وشوقي في المديح أضعفت قيمته الديمقراطية، وشعر حافظ في السياسة قد انتهى زمنه، والذين يجددون يأتون بصورة غريبة أنها شرقية، ويأتون بصيغ غريبة لا تستيفها الأذواق العربية.

إن النثر جرى طلقاً وتحرر من كثير من قيوده واستفاد من الأدب الغربي أكثر مما استفاد الشعر، سواء في ذلك موضوعاته وأساليبه، ولم يبق ممن التزم النهج القديم إلا عدد قليل من الكتاب يعجب الناظر بكتاباتهم نفس الإعجاب الذي يشعر به زائر دار الآثار.

على أن النثر الجديد لم يكن كله وليد الحركة الأجنبية، بل كان وليداً لحركتين معاً فأساليب قادة الكتاب نتاج مطالعات في كتب الأقدمين ومطالعات في كتب الغربيين، ولكنهم نجحوا في التخير ومقدار التحرر. قرأوا ابن المقفع والأغاني وأمثالهما وانطبع في أذهانهم صور للأساليب الرائعة، ثم قرأوا الأدب الغربي فتشبعوا بموضوعاته وأساليبه أيضاً، واشتقوا منهما نمطاً جديداً لا شرقياً خالصاً ولا غربياً خالصاً، بل هو شرقي غربي معاً، وهذا هو السر في نجاحه.

رأوا في النثر القديم جزالة في الأسلوب فاقتبسوا منها، ولكنهم رأوا فيه إيجازاً قد يدعو في كثير من الأحيان إلى الغموض فأعرضوا عنه ومالوا إلى الوضوح، وكان أكثر فائدة الكتاب في مصر صحفيين فمالوا إلى الإطناب حتى يسد فراغ الصحف، ورأوا كثيراً من موضوعات الأدب القديم لا تناسب حياتنا الواقعية، فقلدوا الفرنجة فيما يكتبون من موضوعات وحملتهم الظروف السياسية على أن يطيلوا في السياسة والحرية وحقوق الأفراد وحقوق الأمم، فكان من ذلك كله مران حسن لأقلامهم لم يتوافر للشعراء، ومران حسن لألستهم فتمت ناحية الخطابة.

وتنبه المصلحون إلى نواحي الضعف في الحياة المصرية والاجتماعية فأخذوا يعالجونه بالمقالات ينشرونها في الصحف والمجلات وفي كتب خاصة، هذا يعالج شؤون المرأة وهذا يعالج البؤس والشقاء، وهذا يعالج القيود التي كبلت بها الحرية، فأثر هذا كله أثراً صالحاً في أن يكون للأدب الحديث موضوع بعد أن كان في العصور الوسطى جملة ألفاظ جوفاء.

وكان من أوضح أثر الحركة الأجنبية في الأدب المصري الحديث القصص والتمثيل، فالأدب الأوروبي الحديث عماده القصص، وكان هذا القصص ضعيفاً في اللغة العربية في مصر، ترفع عنه الأدب الأرستقراطي ونعم به الأدب الشعبي، فقد كان الشعب ينعم بقصة أبي زيد الهلالي، وسيف بن ذي يزن، والظاهر بيبرس، وألف ليلة وليلة، كما تنعم البيوت بحواديت المعجزة ونحو ذلك. أما الأدب الأرستقراطي فكان يترفع عن ذلك ويتفرق، ويعداها هي والنكت من سقط المتاع لا يصح للسادة الأفاضل أن يقرؤوها أو يؤلفوا فيها.

فكان من نتيجة الاطلاع على الأدب الغربي وتعرف منزلة القصة أن قلدهم كتابنا. فبدؤوا - أولاً - يترجمون، ثم أخذوا يؤلفون ويجعلون الحياة المصرية موضوعاً لرواياتهم، وأنشئت بعض المجلات التي تقتصر على مثل هذا النوع من الأدب، ووجد الكتاب الذين يتخصصون لذلك.

وكذلك كان الشأن في التمثيل والروايات التمثيلية، فقد سارت في نفس هذا الطريق، فوجدت الروايات التمثيلية المترجمة والمقتبسة والمؤلفة، ووجد المسرح لعرض هذا النوع من القصص، ولا يزال هذا الامتزاج يعمل عمله ويسير في قوة حتى يبلغ الأدب العربي مبلغه اللائق به.

ويحق لنا بعد ذلك أن نساءل: هل أدى الأدب العربي في مصر رسالته؟

إنما يؤدي الأدب رسالته في الأمة يوم يكون صوت حياتها ووصف ما فيها من أمل
والم، وغذاؤها الروحي الذي يهبها العزاء والأمل، ومشاعر عقلانها وأذكيائها معروضة عرضاً
جميلاً.

ليس الأدب هو الألفاظ الضخمة لا شيء وراءها، وليس أدبنا هو الأدب الجاهلي
والأموي والعباسي والاندلسي إلا أن تكون هذه وسائل فقط لإنتاج أدبنا الذي يمثل مشاعرنا،
ليس أدبنا مدحاً نتوسل إليه بامتطاء الإبل، ونفتنحه بالفزل والنسيب، ونكي فيه على أطلال
الدمن والنزوى والأحجار، فهذا كله وأسئله يصلح أن يكون دراسة علمية للأدب، وليس هو
الأدب، وليس الأدب وسيلة من وسائل اللهو والمجون، كعادة قوم من الشعراء رأوا أن
الشعر ليس إلا التفتني بالخمير ونحوها، وليست صياغته إلا نوعاً من العبث في البديع
وأشكاله.

فهذا ليس هو الأدب الذي نقصده في عصرنا، ولا هو بالغذاء الذي ننشده. إنما نريد من
الأدب وصف حياتنا الراقعية بآمالها وآلامها كما يتصورها ذوو العقول والمشاعر منا معروضة
عرضاً جميلاً جذاباً.

نريد أدباً يمثل في قصص لطيف يناسب الأطفال، وأدباً أرقى من ذلك يناسب الشعب،
يشرح له نواحي ضعفه ونواحي قوته، ويمثل له أسرته وحكومته ويؤسه وغناه، ويحبب إليه
جمال الطبيعة في بلده ويوضح له ما يعترض عصره من مشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية
في أسلوب يناسب عقلية.

نريد أدباً يتغنى به الأطفال ويتغنى به الشعب إذا أراد الغناء وينشده إن أراد أناشيد.

نريد أدباً مصرياً يظهر في السينما وفي التمثيل، يعرض للحياة المصرية ويصفها ويحللها.

نريد أدباً في مكتبة عربية مصرية ضخمة كالسماط الممدود، فيه كل صنف حسبما يشتهي
الآكل وحسب مقلدته على الهضم.

هذا هو ما نتصوره في الأدب، ويوم يكون ويساير هذه الرغبات كلها يقال حينئذ إن
الأدب المصري قد أدى رسالته.

أما وهو كما نراه اليوم فلا يزال في مفتتح الطريق، فلا الطفل يجد ما يغذيه، ولا
الشعب يجد ما يصح أن يقرأه، ولا المغني يجد شيئاً صالحاً يغنيه، ولا الممثل يجد ما يصح
أن يمثله، لا شيء من ذلك إلا أشياء في مستهل الحياة تصلح لمجة، ولكن لا تصلح
للإشباع.

فإن سئلتنا عن العوائق التي تعوق السير السريع في هذا السبيل وجدناها في أمور، أهمها:

(1) أن أدبنا إلى الآن أدب أرسنقراطي، وأعني أرسنقراطيته أنه يكتب ويؤلف للطبقة المتعلمة وحدها، وهم عدد قليل بالنسبة للأمة، أما أكثر الشعب فلا يقرأ ولا يكتب، وإن كان يقرأ ويكتب ففرق كبير بين لغته في البيت والشارع وحياته العامة وحياته الأدبية، فوجود لغتين للأمة: لغة أرسنقراطية ولغة شعبية - إلى هذا الحد الذي نراه - يؤثر في الحياة الأدبية كثيراً، ويظهر ذلك من جهة أن القراء قليلون، وهذا لا يشجع على التأليف، ومن جهة أن الأديب لا يستطيع أن ينزل إلى الشعب ليفهمه لأن هذا يضيع وقاره، ومن جهة أن الأديب لا يجد الألفاظ والتعابير التي تملأ أسلوبه حياة؛ لأن الكلمات والأساليب التي تستعمل في الحياة الواقعية تكسب الحياة أكثر من الكلمات والأساليب التي يقتصر وجودها على الكتب.

ولست الآن بصدد بحث هذا المشكل، ووجود الحلول له، فإنما أنا عارض فقط.

ومن الأسباب في هذا الضعف أن البرنامج الموضوع للأديب في تصورنا وعملنا برنامج ناقص، فبرنامج الأديب يجب أن يحوي دراسات النفس والاجتماع واسعة، ودراسات لأدب أوروبي واسع، ودراسة لأدب عربي واسع؛ ودراسات لحياتنا الشعبية الواقعية واسعة؛ وقل منا من ظفر بهذا البرنامج وأخذ به نفسه، لذلك جاء أكثر الإنتاج ناقصاً من الناحية الفنية وناقصاً من ناحية التحليل، وناقصاً من ناحية عدم الإلمام إماماً كافياً بالموضوع الذي يتحدث فيه.

وسبب ثالث: وهو ضعف النقد الأدبي في مصر وأنه ليس خاضعاً لقواعد وأصول وتقدير صحيح بقدر ما هو خاضع للهوى.

وأياً ما كان، فلسنا يالسين ولا ناكرين لفضل الأدباء الحديثين، فنحن إذا نظرنا إلى حالتنا الأدبية من سنين وحالتنا اليوم اغتبطنا، فقد وجدت المقالة الراقية والقصة الراقية والكتب الطيبة في أكثر نواحي الأدب، وكل رجائنا أن ينتاب الجهد في الإنتاج، والجهد في القراءة والتحصيل، وتنظيم وسائل الإنتاج، وتنظيم وسائل القراءة.

وما قلناه عن الأدب المصري الحديث ينطبق كل الانطباق على الأدب العربي الحديث في الشرق كله.



ما الذي ألهمني الأدب؟

سؤال سألك فكان الجواب عنه عسيراً؛ لأنه يحتاج إلى تحليل الإنسان نفسه، وعندني أن النفس كالعين ترى غيرها ولا ترى نفسها، وتستطيع أن ترى الأشياء الخارجية مباشرة، ولكن إذا أحببت أن ترى نفسك فلا بد من الاستعانة بغيرها كالمرآة، وكل ما في الأمر من فرق أن العين تنخدع فلا تزعم القدرة على رؤية نفسها مباشرة، والنفس تنخدع فتزعم أنها ترى نفسها وتقدرها وتزنها، وآية ذلك الانخداع أن الثقل لا يدرك ثقل نفسه، بل ويحكم بخفتها وظرفها، والكذوب الخداع المرآئي لا يشعر من نفسه بذلك، بل يرى أنه المخلص الصادق الأمين، وأغلب الناس يرى أنه الأحق بكل خير وكل نعيم وكل مسرات الحياة، ولذلك كانت معرفة الإنسان نفسه درجة ممتازة لم يرق إليها إلا الفلاسفة وأمثالهم، على شك مني في مقدرتهم.

وسبب ذلك على ما أرى أن من طبيعة هذا الكون أن الشيء لا يدرك تمام الإدراك إلا عن بعد مناسب، فإذا زاد القرب منع صحة الإدراك، فالبناء الضخم لا تعرف قيمته ولا تحسن إدراك أجزائه ومجموعه إلا عن بعد مناسب، فإذا التصقت به لم تدركه. والعين قربت جداً من نفسها، فلم تدرك نفسها، والنفس قربت جداً من نفسها، فلم تدرك أيضاً نفسها.

بل أرى أن النفس وقعت في سلسلة أخرى من الأغلاط لهذا السبب، فزعمت أنها تعرف نفسها، ثم لم تقف عند هذا الحد، فجعلت إدراكها لنفسها مقياساً لإدراكها غيرها، فحكمت على أخلاق الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم متخذة إدراك النفس أساساً، وإذا كان الأساس واهياً فما بني عليه واه من غير شك.

ولكن كلام الإنسان نفسه مقبول ومستساغ إذا لم يتحدث عن طبيعة نفسه، واكتفى بذكر جزئيات وحوادث عرضت له، وذكر ما يشعر به نحوها من نفسه، إذ ذاك يتحدث عن أشياء هو أعرف الناس بها، وهي في الواقع أشياء خارجية لا داخلية، وهذه الأمور التي يذكرها تضيء للناس نفسه، ثم يتركهم يحكمون لها أو عليها، لا أن يتولى هو الحكم على نفسه. ويشرحها.

في هذه الدائرة أستطيع أن أجيب بعض الإجابة عن هذا السؤال.

أعتقد أن من أهم ما كونني في الأدب أنني من صباي قد منحت عاطفة حادة، وهذه العاطفة أهم ركن من أركان الفن، فلا يتسنى لفنان مطلقاً أن يكون فناناً حقاً إلا إذا منح هذه العاطفة، وهي هبة إلهية من العسير الإجابة عن منشئها، ولم منحها هذا الشخص قوية وهذا ضعيفة، فإن نحن رجعناها إلى الوراثة لم نحل هذا الإشكال؛ لأن قوانين الوراثة ليست أقل تعقيداً من قانون القدر. وكانت هذه العاطفة عندي حادة من ناحية الحزن لا من ناحية السرور، فأقل المحزنات يؤثر فيّ أثراً كبيراً، وأكبر المفرحات لا يؤثر فيّ أثراً بالغاً، وهذه العاطفة على هذا الوضع صعب تحليلها، فلم أصب في صخري بموت عزيز عليّ ولم أفارق أهلي، وكنت في عيشة من عيشة الأوساط، لا يعوزنا الضروري من العيش، ولا ما تترفه به بعض الشيء، وكل ما يصح أن أعلل به هذا الحزن أن حياتنا البتية كانت حياة جادة لا لهو فيها ولا لعب، وكانت حياة الطفولة عندي حياة متمزّة فيها كثير من الشدة وقليل من اللين.

وكانت هذه العاطفة الحزينة القوية تبدو عندي في أشكال مختلفة، ومظاهر متعددة، فمن صخري كان يشجيني الغناء الحزين، فقد أسمع بانعماً يغني على سلعته بنغمة محزنة فأنقلب حزناً مهما كانت بواعث السرور حولي، ولا زلت أذكر وأنا في سن الثامنة أو التاسعة أنني سمعت مداحاً يتغنى بقصائد وأناشيد على الدف في نغمة محزنة، وكان ذلك بعد العشاء، فتبعته مضطراً ناسياً نفسي من حارة إلى حارة حتى انقطع الرجل وانصرف، ورجعت إلى بيتي متأخراً مقبلاً الثائب والتهديد عن رضا وسرور.

وربما عدت من مظاهر هذه العاطفة الحادة في هذه السن التدين الحاد، من انهماك في الصلوات والأدعية والتهدج ونحو ذلك.



غذى هذه العاطفة من بعض نواحيها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان مغرمًا بحب المناظر الطبيعية، وخاصة نهر النيل والأشجار والمزارع.

حرم أبي الريف، ولكن طبيعته كانت تحن إليه، فكان يخلف نفسه ريفاً، يخرج كل يوم خميس إلى المزارع في ضواحي القاهرة وأخذني معه لنجلس تحت شجرة بين النيل والفيط فتمضي فيه طوال نهارنا، وكان هذا المنظر يسحر أبي دينياً، فيقرأ القرآن ويستهل ويصلي، ويدخل قلبي من ذلك كله شعور بجمال الطبيعة وعظمتها ممزوج بالدين ورهبته.

وأحياناً ينزل على بعض أصدقائه في الريف فيمضي وأمضي معه أكثر الوقت في المزارع متاملاً مبهجاً مبهلاً.



هذه ناحية. وهناك ناحية أخرى غذاها أبي - رحمة الله عليه - فقد كان من علماء الأزهر، وكان نادراً بين العلماء في حبه واقتنائه ما استطاع من كتبه، فكان في مكتبته أهم الكتب الأدبية واللغوية والتاريخية بجانب الكتب الأزهرية، وتكاد كل حجرة في بيتنا فيها دولا ب من كتب، وأحياناً دولا ب قد صنع داخل الحائط، ثم يكثر المطالعة في هذه الكتب ويشركني مع بما أستطيع.

كانت هاتان الناحيتان نعمة علي من ناحية الأدب. فلما أخذ يعلمني كان يحفظني متون الأزهر كمتن الكنز في الفقه، والألفية في النحو، والتلخيص في البلاغة إلخ. ولكن بجانب ذلك أقراني فقه اللغة مرتين، وأحفظني بضع مقامات من مقامات الحريري، وبعض رسائل بديع الزمان الهمداني، وقطعاً من نهج البلاغة، فتأثرت بأسلوب هؤلاء كثيراً، فكنت أميل إلى السجع المتكلف، وكان هو يفرض الشعر أحياناً، وحاول أن يقرضني ففشل، فتركتني، ووأيت مكتبة أبي عامرة بجانبني فأخذت أقلب الكتب أتصفحها وتعشقت منها - على ما أذكر - كتاب فاكهة الخلفاء، وهو كتاب على نمط كليله ودمنة مسجوع، وكتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان، وبعض كتب التاريخ كالجبرتي وبدائع الزهور.

ولكنه لم يعودني الكتابة إلا في مناسبات قليلة.

حتى دخلت مدرسة القضاء، فكان من أهم ما نعتى به الكتابة، وأكبر شخصية أثرت في من هذه الناحية المرحوم عاطف باشا بركات ناظر المدرسة، لم يكن - رحمة الله عليه - كاتباً ولا أديباً، ولكن كان فيه ميزات ثلاث تفيد الأديب، كان دقيقاً بالغاً في الدقة، فكان لا يرضى عن كتابة إلا أن يعبر صاحبها تعبيراً دقيقاً، ويؤاخذ على كل صغيرة وكبيرة فيها، فإذا كان اللفظ أوسع من المعنى أو أضيّق منه لم يعجبه وأخذ عليه.

والميزة الثانية أنه كان يقدر المعنى أكثر مما يقدر اللفظ، فكان لا تعجبه العبارات الجوفاء ولا الاستعارات المتكلفة، وكثيراً ما اختلف مع أساتذة الأدب في هذا الشأن، فكان يقدر الدرجة بصفر على موضوع قدروا له درجة عالية، والعكس، لاختلاف جهة التقدير.

والميزة الثالثة أعجابه الذي لا حد له بالمجيد في نظره، واشتمتازه الذي لا حد له من المسيء في نظره، فأعلن الإعجاب بطائفة شجعهم على الكتابة، وأذكر أن من حسن حظي مرة أن طلب إلى فرقتنا الكتابة في موضوع «أثر القرآن في العلوم العربية»، فكتبت موضوعي ولم يرق كثيراً أستاذ الأدب، ولكنه وقع في يد عاطف بك فسر منه، واقترح إعطائي نهاية الدرجة، وناداني وأعلن سروره منه، وظل كلما أتت طائفة من العظماء لزيارة المدرسة كقاسم أمين وسعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان طلب الورقة وقرأها عليها، وحملهم على الإعجاب بها، ومن ذلك اعتقدت استعدادي للأدب، وكان ذلك في السنة الأولى من المدرسة. ومن ذلك الحين ظل أستاذ الأدب يغمرنى بتشجيعه.

وتطلعت نفسي للكتابة في الصحف، فاخترت جريدة المؤيد لأكتب فيها، وكنت في السنة الثانية من مدرسة القضاء، وأول مقالة كتبتها كانت على أثر انتقال سعد باشا من وزارة المعارف إلى وزارة الحقانية، فكتبت مقالة عنوانها «خطأ العقلاء» أبين فيها خطأ سعد باشا لنحوه من المعارف إلى الحقانية، فقرأها الشيخ علي يوسف ولم ينشرها، إما لأنه استخفها، أو لأنه لم يشأ شيئاً في هذا الباب، أو لأن كاتبها طالب غابت عنه كل الظروف المتعلقة بالموضوع فتعرض لما يجهره - على كل حال لم تنشر المقالة - وكانت هذه صدمة قوية في نفسي لم أحاول بعدها أن أكتب في الجرائد والمجلات، وأعتقد أنها لو نشرت لغيرت تاريخ حياتي الأدبية.

وكانت المرحلة الثانية في تاريخ حياتي الأدبية اتصالي بالأدب الإنجليزي، وكان سببه أنني رأيت كثيراً ممن أجلمهم من أساتذتي في مدرسة القضاء يعتمدون في تحضير دروسهم على اللغة الأجنبية، ويعرضون علينا معلومات خلافة لا نراها في الكتب العربية. فالمرحوم عاطف بك يدرس لنا الأخلاق من كتاب «مكتزي» ورسالة المنفعة لجون ستورت مل، والمرحوم علي بك فوزي يدرس لنا التاريخ ويعتمد في مصادره على الكتب الإنجليزية - وكان معنا طالب يعرف قليلاً من اللغة الإنجليزية فكان يقرأ في كتاب إنجليزي نظريات الهندسة قبل أن يلقياها الأستاذ ويدعي تفوقه علينا ويدل بذلك. كل هذا شوقني إلى دراسة اللغة، ولكن لم أتمكن من البدء أيام الدراسة، لأن المدرسة كانت شاقة متعبة تستغرق دراستها كل أوقاتها.

وأخيراً - بعد أن تخرجت - اتفقت مع صديقي المرحوم أحمد بك أمين المستشار في محكمة النقض على أن نعمل رحلة إلى مساجد القاهرة وبيوتها الأثرية، وكان إذ ذاك مدرساً بمدرسة القضاء، واتفقنا على أن نتلاقى في الصباح نقرأ ما كتبه علي باشا مبارك عن حي من

الأحياء وما فيه من مساجد وآثار، وتلتقي بعد العصر لتحقق ما قرأنا، وقضينا في هذا العمل ثلاثة أشهر الصيف، ففي يوم كنا نزور بيتاً أثرياً في «حوش قدم»، وقد قصر في وصفه علي باشا مبارك، واستعان أحمد أمين بك على إكمال وصفه بكتاب ألماني مترجم إلى الإنجليزية وهو كتاب «بذكر»، فما كان مني إلا أن طلبت منه أن يدلني على خير طريق لتعلم الإنجليزية فأشار علي بمدرسة برلينز فوافقت. وقبل أن نرجع إلى بيوتنا من هذه الجولة عرجنا على مدرسة برلينز في شارع عماد الدين، واتفقنا على عدد الدروس، ودفعت أجرة الشهر، وبذلت مجهوداً شاقاً في تعلمها، واستمرت على ذلك نحو سنتين، ثم رأيت أن المدرسة لم تعد بعد كافية في تعليمي.

فدلني صديق لي على مدرسة إنجليزية في ميدان الأزهار اسمها مس بَيُوز، رأيت هذه السيدة ذات شخصية عجيبة، فهي قوية حازمة راقية مثقفة ثقافة عالية، تجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وأقامت في لندن وباريس وبرلين وأمريكا أزماناً طويلة وعرفت أحوال هذه البلاد الاجتماعية عن قرب، وتقرأ أمهات الكتب وتشر في التيمس مقالات جيدة، وهي بعد ذلك فنانة تجيد الرسم والتصوير، وتعلم ذلك لبعض أولاد الأسر المصرية الراقية، كأولاد المرحوم عبد الخالق باشا ثروت.

وكانت تعيش عيشة فخمة من كسب يدها في مصر، فقد استأجرت بيتاً خالياً في ميدان الأزهار وفرشته وأجرته غرقاً، فكان يأتيها من ذلك ربح نحو الثلاثين جنيهاً، ثم ترسم صوراً زينة وتبيعها وتدرس لبعض أفراد قلائل وتكاتب التيمس بأجر، فكان لها من ذلك دخل وافٍ لا تدخر منه شيئاً، وإنما تعيش عن سعة، وتتصدق بالباقي عن سعة.

عظفت عليّ هذه السيدة عطفاً شديداً لا عطف معلمة أجنبية لشاب أجنبي، ولكن عطف أم على ولدها، لمست مني جوانب ضعف منشوها تربيتي الخاصة، رأت شاباً في لباس شيخ منكمشاً خاملاً، فكانت تقول لي: «تذكر دائماً أنك شاب» تكررهما علي مراراً كلما رأت مناسبة.

وكانت مفتونة بالأزهار أشكالاً واللوانا، ففي كل ركن من أركان الحجرة أزهار، وفي وسط الحجرة أزهار، وكل يوم نوع جديد، وكان يؤلمها إذا دخلت عليها ألا أبدو إعجابي بالأزهار الجديدة، وألا يكون أول حديثي عنها، ووصف شعوري نحوها، فكانت تكرر في شدة: «يجب أن يكون لك عين فنانة»، فأخذت أراضيتها أولاً بكلمات إعجاب بالأزهار، ثم تحول ذلك إلى شعور حقيقي في القلب، وكذلك كان شأنها معي فيما تعرض علي من صور

ترسمها، وكان لها من الناحية الأدبية ميل إلى الأدب الاجتماعي، وكان يظهر ذلك معي في اختيارها الكتب التي أقرؤها معها، فبدأت بإقراي كتب اللورد أفيري. وما زالت تترقى معي إلى أن قرأنا في السنة الرابعة، وهي السنة الأخيرة معها، كتاب «جمهورية أفلاطون»، فكنت أقرأ الفصل من الكتاب أمامها، ثم تأخذ هي في شرح نظريته، وتتبع ذلك بما طرأ على هذه النظرية من تغيير، وكيف يعمل بهذه النظرية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأمريكا إذا دعت الحال، ولعل هذا هو الذي خلق في الميل إلى الأدب الاجتماعي، فأكثر مكتبي وكتاباتي من هذا القبيل.

أشعر أن قراءة الأدب الإنجليزي كان لها أثر كبير في نفسي من عدة نواح، فقد أثر في الميل إلى العناية بالمعنى أكثر من العناية باللفظ، حتى ربما بالغت في ذلك، فكثيراً ما استعمل ضمائر لا مرجع لها إلا في ذهني، ونحو ذلك مما سببه توافر قوتي على المعاني وتسلسلها دون إعطاء جانب اللفظ ما يستحقه من العناية.

كما استفدت من الأدب الإنجليزي الميل إلى البساطة في التعبير والدخول على الموضوع من غير مقدمات طويلة وكراهية التصنع، حتى ليعجبني أحياناً اللفظ العامي أو التعبير العامي لا أجد مقابله في اللغة الفصحى يغني غناؤه، فاستعمله راضي النفس وإن كره للغويون والمتشددون.

وربما عدت مما أثر في من الأدب الإنجليزي مطالعات في بعض كتب Ruskin فقد أثر في من ناحية مبدئه، وهو أن الفن ليس للفن، وإنما يجب أن يخضع للخلق وللصالح العام، ونظرته إلى الفن الراقى - ومنه الأدب - يجب أن يقوم بما يبعث من سمو وما يقوي من روحنا وإرادتنا.

كما أثر في رسائل الكاتب الأمريكي Emerson من ناحية تفكيره المبتكر وأسلوبه الذي يبعث الثورة لكن بهدوء لا بعنف، وطريقته التي توزع أكثر مما تستقصى، وكتابته التي تنم عن خلق صاف طاهر.

هذه أهم العوامل العربية الأوروبية التي رأيت أنها أثرت في وفي أدبي إن كان لي أدب. على أن من الحق أن يقال إن وراء العوامل الظاهرة في تكوين كل أديب عوامل أخرى خفية قد تكون أبعد أثراً، وهو لا يلقي لها بالاً، فقد تكون كل كلمة ألقيت لم يلتفت لقيمتها أي إنسان، ومع ذلك اخترنت في العقل الباطن للأديب، فعلت فعلها في خفاء، وكان لها نتائج قيمة جداً، وقد يكون منظر طبيعي أو منظر في سينما أو منظر في الحياة اليومية، أو كلمة في

جريدة أو مجلة مرت على عين الأديب أو أذنه، وكانت في الظاهر ككل شيء غير ذي خطر يمر، ولكنها لظروف خاصة واستعداد خاص كانت كالبذرة الطيبة دفنت في خفاء وفي الظلماء، فلما أن أوانها خرجت شجرة يانعة مثمرة. وهذه هي الناحية التي يصعب على الأديب تحليلها .

* * *

في الهواء الطلق

(1)

على شاطئ البحر جلست اليوم وحدي. واتجهت هذه المرة إلى التفكير فيما في البحر من الأحياء: كم من الملايين يولد في الساعة وكم مما تعجز عنه الأرقام حي فيه ثم فنى فيه؟ وانتقل ذهني إلى الإنسان. كان شأنه في البر شأن الحياة في البحر، فمنذ كان قبل التاريخ وبعد التاريخ، وملايين الملايين تحيا ثم تفتى.

وهذه الحرب أرخصت الحياة، فكل يوم تحصد مئات الألوف حصداً، في البر وفي البحر، من فعل الطائرات ومن فعل الغواصات، ومن فعل سائر المدمرات.

ما الأرض بالنسبة لهذا العالم؟ وما حياة الإنسان كله بجانب هذه الحيوانات كلها؟ وما حياتي أنا بجانب حياة الناس كلهم في الماضي والحاضر والمستقبل؟

ومع هذا فحياتي أهم شيء في الوجود في نظري وفي أعماق شعوري، وكذلك حياة كل إنسان أهم ما في الوجود في نظري وفي أعماق شعوره.

على هذه النظرة بني العالم الإنساني. ولو تغيرت هذه النظرة لتغير الكون، فالفضيلة والرديلة، والإصلاح والإفساد، والنظم الاجتماعية والسياسية على اختلاف أنواعها، والأديان وقضاياها، والاقتصاد ومسائله، كلها تعالج بشتى الأشكال ما ركب في غرائزي من أني أهم ما في الوجود.

مهما حقّر العلم من شأن حياة الفرد، فأثبت الفلكي أن الأرض ليست إلا هبة في العالم، وأثبت عالم الحياة أنّ الإنسان يجري عليه كل ما يجري على مواد العام، فسيظل الفرد هو الفرد، يرى ويشعر، ويسير في جميع شؤونه على أنه أهم شيء في الوجود.

هل من مصلحة العالم أن يغير الفرد نظرتة هذه فيرى أنه شيء كسائر الأشياء وإنسان كسائر الناس، وليس مركزاً للدائرة، ولكنه نقطة على محيطها؟ سؤال سخيف! لأنه سواء كان

الجواب إيجابًا أو سلبيًا، فيظل الإنسان هو الإنسان يرى أنه أهم شيء في الوجود.

قد يعالج الفرد نفسه بعض الوقت، وقد يروض نفسه حينًا على أن يرى نفسه كسائر النفوس، وليس أهم من غيره في شيء. ولكن سرعان ما ينسى العلاج وينسى ما راض نفسه عليه ويعود سيرته الأولى.

ولكل إنسان دنيا خاصة، لا تساويها دنيا الآخرين، فدنياه أبوه وأمه وزوجته وأولاده وأقاربه وما يبعثون من ألم وسرور وعمله الذي يقوم به وما يسبب من مشاكل، وما له وما يصل به من دخل وخرج. وأصدقائه وأعداؤه ونحو ذلك. هذه هي دنياه الصغرى التي تهمة في المنزلة الأولى، وعليها تقوم مسراته وأحزانه. فإذا ارتقى الإنسان بعض الشيء كان له دنيا أخرى تتسع بمقدار رقيه، بما يشغله من أحداث العالم وما يتصل بوطنيته ودينه وثقافته ونحو ذلك، وهذه الدنيا الواسعة تتصل اتصالًا وثيقًا بدنياه الصغرى، فهو يرى الدنيا الكبرى من خلال دنياه الصغرى.

إذا حدثت حادثة في الصين فقلما تثير في اهتمامنا، لأنها لا تتصل بدنياي الصغرى، فإذا هي حدثت في شارعي كنت لها أكثر اهتمامًا، فإن هي حدثت لصديقي أو عدوي تضاعف اهتمامي، فإن هي حدثت في بيتي كان في الصميم من نفسي. وأقرأ أعمدة الوقيات في الجرائد والأخبار المحلية وغير المحلية فتوقع كلها على نفسي نعمات مختلفة، علوًا وانخفاضًا وغلظًا ورقة، فلكما كان الخبر يمس نفسي الصغرى علت النعمة وعظم الأثر، ولذلك كانت الجريدة الناجحة هي التي تثير انفعال أكبر عدد ممكن، لأنها تغذي النفوس المختلفة والدُّنَى المختلفة، دنيا التاجر ودنيا السياسي ودنيا العالم إلخ.

وما يؤثر في كثيرًا يؤثر في آخر قليلًا ولا يؤثر في ثالث مطلقًا. وما يؤثر في اليوم كثيرًا كان يؤثر في أمس قليلًا، وسوف لا يؤثر في غدًا مطلقًا، لأنه كان يمس دنياي ثم سوف لا يمسها، كان فيها ثم خرج من حسابها.

وقيمة أعمالني في نظري غير قيمتها في نظرك، لأنها متباعدة عن دنياي لا دنياك، ومؤثرة في دنياي أكثر مما هي مؤثرة في دنياك، وما يغضبني غير ما يغضبك، وما يسرني غير ما يسرك، نوهاً وكيفًا، لأن رأبي ومشاعري وشخصيتي ودنياي غير ذلك كله عندك، وأنا أعرف بالباعث لي على أعمالني أكثر مما تعرف.

وأنا وأنت وهو وهي تختلف في حكمتنا على الأشياء ونتفق بمقدار ما بيننا من فروق

وموافقات، في البواعث والرأي والمشاعر، وبعبارة أخرى بمقدار ما تشابه دنياه أو تتخالف، فعند أغلب الناس وجوه شَبَّه تنتج اتحاد رأي، ووجوه خلاف تنتج اختلاف رأي، ولا يمكن أن تجد اثنين قد اتحدت دنياهما.

في دنياي وفي دنيا كل إنسان متاعب كثيرة مختلفة الألوان، بعضها حقيقي وأكثرها وهمي - نحب أن تكون دنيايا الصغرى أحسن الدنى، وليس ذلك في الإمكان. فلو كانت دنياي أحسن الدنى لكانت دنياك - بالطبيعة - أقل منها شأنًا، وهذا لا يرضيك، وتظن أن الله لك وحدك، ترجوه أن يمنحك أحسن الطبييات، ويدفع عنك كل الشرور، مع أن الله للجميع ولأرضك ولسمائك ولكل العوالم، وما أنت وعالمك، والنظرة إلى العوالم قد تستنزم محوك من الوجود؟ نريد أن تكون دنيانا كما نحب أن نصنعها، وهذا علة كثير من المتاعب، ولكن كيف يمكننا أن نصنع دنيانا وليس فينا قدرة المخلوق، ودنيانا مرتبطة كل الارتباط بدنيا غيرنا ومؤثرة بها وفاعلة ومنفعله معها؟

إن كثيرًا من المتاعب ليس سببها المتاعب نفسها، ولكن علتها النفس التي تنظر إلى الأشياء على أنها متاعب، ولا يمكن تغييرها حتى تغيير نفسك، ولكن كيف ذلك ونحن المتاعب؟ إننا في دنيانا كالعصفور في القفص ندور فيه ونحن نحن والقفص القفص.

كثيرًا منا يظن أنه فوق القدر وهو - لا محالة - تحت القدر، وما كان ميلادنا ولا دنيانا الصغرى ولا الكون باختيارنا، ولكن تفتحت أعيننا فوجدنا كذلك أنفسنا وكذلك دنيانا.

ولعل العلاج الوحيد للتغلب على هذه المتاعب الوهمية معرفة الإنسان نفسه ودنياه، فهو إن عرفها بعيوبها ومزاياها أمكنه تسييرها في الطريق الذي يناسبها، يواجه مواضع الضعف على أنها مواضع ضعف ومواضع القوة على أنها مواضع قوة، وقد يستطيع أن يسلك بمواضع الضعف مسلكنًا يضيغ سوء نتائجها.

لقد اضطرت طائفة إلى النزول في الصحراء براكبيها الثلاثة في قليل من الطعام وقليل من الماء؛ فأما أحدهم فأخذ يفكر في دنياه من زوجة وأولاد وفيما ينتظره من موت، وكلما قل الزاد والماء تضاعف قلقه، وأخيرًا مات. والثاني فكر في نفسه وحرمانها من لذائذها وفي قلة الطعام والشراب وشظف ما فيه من عيش، وتزايد الأمر به حتى جن. وأما الثالث فشغل نفسه بكتابة مذكرات عن حالتهم النفسية، وأخذ يحللها ويشرحها ويسلي نفسه بتدوين خطراته وملاحظاته، فنجوا من الموت والجنون حتى ساق له القدر من أنقده.

أكثر الناس يعمون عن نقط ضعفهم كما يعمى الطيار عن موضع الضعف في الطائرة، فيطير بها ويسقط، فإن هو عرف عيبها فإما ألا يطير وأما أن يتدارك العيب وإما أن يطير في حدود عيبه.

فلأواجه مواطن ضعفي وأخطائي كما هي، ولأعترف بها صراحة بيني وبين نفسي، ثم لأرسم الطريق الذي يناسبها، ولأطمئن على ذلك، فلكل إنسان مواطن ضعفه. وليس من الضروري أن تكون مواطن الضعف علامة الرجل الضعيف، بل في كل قوَيٍّ - أيضًا - مواطن ضعف، فإن أمكنك معرفة أسبابها وإزالتها فيها نعمت، وإلا فافرض بما كان واستعمله خير استعمال.

لقد حدثت في حياتك أحداث في عهد الصبا والبلوغ والشباب كان لها أثر كبير في تكوين نفسك كما هي الآن، فإن تعسر عليك تغييرها فأحسن استخدامها.

ولا تأمن على مواطن ضعفك، فالكهرباء قد تكون قوية فتحرق. ولو كانت أضعف لأدت الغرض، وقد تنفع الحصاة حيث لا ينفع الحجر، وقد ينفع الجدول ما لا ينفع البحر.

وهنا رفعت رأسي فرأيت غروب الشمس في البحر ومنظره الجميل الرائع، فتركت ما كنت فيه وفنيت في هذا الجلال الرائع.



(2)

عدت وجلست جلستي على البحر ونفسي .

هذا هو البحر لست أرى إلا ظاهره، أمواج يلعب بها الهواء، وألوان تجمعت من صفرة الرمل وزرقة السماء، أما ما في باطنه من مملكة بل معالك، من أسماك ووحوش ولؤلؤ ومرجان، فلست أراها ولكني أعلمها .

وهذا هو الشأن في الرواية التمثيلية التي شهدتها أمس . رأيت الممثلين من رجال ونساء وشبان وكهول، وكلام يقال وأعمال تصدر، لكن هذا هو الظاهر فقد، ووراء هذا كله ما لم نره وهو الأهم، مؤلف يؤلف الرواية، ومخرج يدها، وممثلون يحفظون أدوارهم، ومناظر تعد، وأدوار توزع على اللاتنين بها، وملقن يستعد أن يلقن من نسي، ونحو ذلك من أمور باطنة ليس مظهر الرواية إلا انعكاسًا لها .

وهكذا كل أمور الدنيا، ظواهر تستر البواطن .

فعد إلى نفسك، ترّ أن كل أعمالك التي تظهر أمام الناس من خير وشر ليست إلا ظواهر كمظهر البحر ومنظر التمثيل، تنبعث من عوامل باطنة تجمعت فيّ من يوم كنت حملًا في بطن أمي .

لقد احترقت أختي الشابة من نار هبت فيها وأنا جنين، فغدّيت بدم حزين، فلعله أثر فيّ أثرًا كبيرًا إلى اليوم، أميل ما أكون إلى الحزن، تعجبني الأدوار الحزينة في الغناء . والمأساة دون الملهاة في التمثيل، وأسّر للدمعة تسقط من عيني أكثر من الضحكة تظهر على فمي، وتهتز أعصابي لعوامل الحزن أكثر مما تهتز لعوامل السرور، وليس يبعد أن يكون كل هذا من أجل كوب من دم حزين كوّن جسمي في بده التكوين .

ها أنذا خجول أنعثر في مشيتي إذا شعرت أن أحدًا ينظر إليّ، وأكره الاجتماعات والحفلات، وأن أمرّ بين قوم جلوس في ماتم أو حفل، وأحسب ألف حساب لكل ما يصدر مني من عمل أو تأليف خوف أن يأتي هزيلًا يستسخفه الناس . ولا أستطيع أن أنظر في وجه من يحدثني أو أحدثه وهكذا، ولا شك أن هذه عادة تكونت منذ الصبا أيام كان والدي رحمه

الله يكثر من صيغ النهي «لا تقل هذا» «لا تفعل هذا» وأيام كان يعاقبني العقاب الشديد على الغلظة البسيرة، أو حتى ما ليس غلظة من الصغار. كل هذا سلبني حرية العمل، وسلسلني بقيود كانت نتيجتها هذا الخجل.

وهكذا لو تتبعنا كل ما يصدر مني من عمل، وما أتصف به من صفات، لسهل عليّ الرجوع بها إلى أحداث تجمعت في بطء وتدرج منذ الطفولة، أو أضعفتها حوادث الصبا والشباب والكهولة.

فكم في من صور رسمها كتاب سيدنا الأول بجذته وشدته، وكتاب سيدنا الثاني بليته وفوضاه، ومن صور رسمها أبي وأمي وإخوتي، ومن صور رسمتها مدرسة والدته عباس باشا الأول بمدرستها في الرياضة الشديد القاسي ومدرستها في اللغة العربية اللين المرح، وتلاميذها المختلفي الأشكال والألوان. كل هذه الصور وأمثاله اختفت في الوعي الباطن كما يختفي السمك في هذا البحر، ولكن لا تزال تعمل عملها في البواعث لي على العمل أو الترك، وتنعكس صورها بأشكال شتى على أعمالي الظاهرة.

بل بعض هذه الصور غرقت في الأعماق، ولست أذكرها مهما أجهدت ذاكرتي في استحضارها، وهي - مع ذلك - تعمل عملها وتلعب دورها، وهذا يفسر ما يحدث مني ولا أدري كيف أتيت، وما أنجب ولا أدري كيف تجنبته - وما لم أضع يدي على هذه الصور الغريقة في الأعماق وأخرجها إلى نور الشمس، فلا يمكن العلاج ولا الإصلاح.

وان للصور التي اختزنتها في حياتي لا تماثل أي صور اختزنتها أي إنسان غيري ولذلك كانت مشاعري وعقليتي وبواعثي وأغراضني ونظرتي إلى الدنيا وتقومي للأشياء وحكمي لها أو عليها لا يشاركني فيها جميعاً أي إنسان آخر في الوجود، وإنما يقرب مني في تفكيرني ومشاعري من حاز في حياته صوراً تشبه صوري ومن أجل هذا اختلف الناس في الحق والباطل وتقدير الجميل والقبيح وما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك، واختلفت نفوسهم كما اختلفت وجوههم، وكان كل إنسان أمة وحده.

وندر أن يمنح إنسان ما صحة كاملة في مشاعره وعقله كما ندر أن يمنح صحة كاملة في جسمه، بل لكل إنسان مواطن ضعف، هذا ضعيف الذاكرة، وهذا بليد الشعور، وهذا حاد العاطفة، وهذا ضعيف الإرادة، وهكذا من آلاف الأشكال والألوان، فإذا أضيف إلى ذلك اختلاف ما يختزنه الأشخاص في حياتهم من صور بسبب ما يعرض لهم من أحداث كان الاختلاف بينهم أتم وأوضح.

هذا كله يسلمنا إلى نتيجتين: 1- أن كل إنسان له قانونه، وليس هناك قانون إصلاحي أخلاقي يسري - في تفاصيله - على الجميع، وأن لكل أنسان متاعبه الخاصة الناشئة من تاريخه الخاص لا يشاركه في كميته وكيفيتها غيره، وأنه إن أريد معالجتها يجب أن نسير فيها سيرنا في طب الأجسام، فلا يمكن لطبيب أن يصف علاجاً عاماً لمرضى مختلفين، ولا يمكن أن يعالج المريض غيابياً، بل لا بد أن يضع يده على مكان المرض ويعرف أسبابه ثم يصف دواءه.

وأصعب الأمر في علاج النفس أنها في كثير من الأحيان تخدع نفسها وتغشها وتكذب عليها، وتجتهد في إخفاء عيوبها عن نفسها، لأنها تشعر بالنقيصة في الإقرار بعيبها حتى أمام نفسها، فما أصعب أن نضع أيدينا عليها من وراء حجبها، فقد يكون في باطن نفوسنا شعور بالكره لأبائنا أو أمهاتنا أو زوجاتنا لسبب من الأسباب، وواجب الوفاء يقضي بحبهم، فتعقد المشاعر، وقد نحب أن نعمل أشياء والتقاليد الاجتماعية تأبى الإتيان بها، أو نحب أن نتجنب أعمالاً والواجبات الاجتماعية ترى وجوب عملها ونحو ذلك، فتكبت في نفوسنا مشاعر قد لا ندركها في وعينا الظاهر.

لذلك كان من أهم النعم أن يرزق الإنسان صديقاً يفضى إليه بمكانن نفسه، ثم يشجعه هذا الصديق أن يقول كل شيء من غير أن يظهر له شيئاً من الاحتقار، وفي كثير من الأحيان يكون المانع من إظهار كوامن النفس ما اعتاده الإنسان من أنه لا يتكلم ولا يفكر إلا إذا مر الكلام والفكر على «الرقيب» يحجز منه ما شاء، فنبقى مواضع الداء كامنة لا تعرف، فإن هو خدّر الرقيب حتى لا يحجز شيئاً، ولم يخضع للمنطق، وترك نفسه على سجيتهما تتحدث بما يخطر لها من غير رقيب ولا منطوق، أمان ذلك على ظهور الصورة المخزونة على حقيقتها، وأمكنه معرفة كوامن الداء فيها.

وأياً ما كان، فلا تزال كلمة سقراط: «أعرف نفسك» من أصعب الأوامر وأعقدها.

والنتيجة الثانية ما تشعرتنا به هذه المقدمات من وجوب التسامح والعمو والمغفرة لما يصدر من غيرنا، فلهم فيما يأتون به عذرهم، فهو ليس إلا نتيجة طبيعية لما اخترنوه من صور في أعماق نفوسهم، ولو كنا مكانهم لفعلنا فعلهم.

وهنا هبت ريح قوية أطارت الأوراق من يدي، فجريت وراءها أجمعها، وعاد إليّ وعبي بما حولي وبالبحر.

(3)

وأخذنا القطار إلى المعادي، ونزلنا نخترق الصحراء وفي الجو برودة، وفي الشمس دفء، وفي الحديث متاع.

جرى الحديث تبعاً، من ازدحام القطار، إلى ويلات السلم بعد ويلات الحرب، إلى موقف الشرق والغرب، إلى ما كان من آمال في صلاح العالم بعد الحرب قد تبخرت، إلى العالم وتطوره، وهل هو في تقدم مستمر، أو في شقاء مستمر. وأخيراً حمي رأس صديقنا، فاندفع في الكلام يشرح لنا رأيه في تطور المجتمع البشري قال:

- لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً أمريكياً يشرح أن المجتمعات تجري في سيرها على قانون طبيعي لا يتخلف، وتمر بأدوار كما يمر الفرد، من طفولة إلى شباب إلى كهولة وأن معرفة هذه القوانين أصبحت يسيرة بعد أن صارت الجمعيات البشرية على وجه الأرض في تناول البحث والدرس، وبعد أن تقدمت البحوث في المقارنات، فتخصصت طائفة من العلماء لبحث القانون المقارن، واللغة المقارنة والدين المقارن، والعادات المقارنة ونظام الأسرة المقارن ونظام الحكومة المقارن إلخ، كل هذا كشف أحوال الناس في شتى نواحيهم، وجعلهم كتاباً مفتوحاً يستطيع منه العالم أن يعرف كيف يتطور العالم في شتى نواحيه.

وخلاصة الرأي أن المجتمعات البشرية - كما دل عليه البحث - مرت في ثلاثة أدوار. ففي الدور الأول كانت حياة الناس تسيرها الفرائز والتكوين البيولوجي، ثم أسلمه هذا إلى الدور الثاني، وفيه لا يخضع الإنسان للفريزة وحدها بل حسب الهوى والأوهام، وحيشما اتفق، وكما توحى إليه الظروف الحاضرة، ويخبط في ذلك خبط عشواء، ثم يأتي الدور الثالث وفيه يتقيد سيره بالنظام والمنهج حسب العقل، مستفيداً من تجارب الماضي.

أ- هذا كلام غامض.

ب- لا أرى فيه غموضاً فلاًوضحه بالأمثلة، فمثلاً: علاقة الرجل بالمرأة في الدور الأول كانت علاقة لا تخضع لشيء إلا للفريزة الجنسية والتكوين البيولوجي، وموقف المرأة

في هذا موقف الرجل، ولم يكن هناك رباط زوجية محكم، ولا نظام أسرة وثيق، ثم خضعت هذه العلاقة في الدور الثاني للهوى وتغلب الرجل على المرأة وبعثت الغيرة والهوى على اختصاص المرأة بالرجل، وكان الزواج وتربية الأولاد والأمور الاجتماعية تسير في الأسرة حينما اتفق، ثم جاء الدور الثالث فخضعت الأسرة لحكم العقل والتجارب، فاقصر الرجل على زواج امرأة واحدة لمصلحة الأسرة، ومنحت المرأة من الحقوق ما للرجل بحكم إنسانيتهما، ووضع نظام الأسرة على أساس مصلحة الأطفال، وربي الأبناء والبنات حسب قوانين العقل والتجارب، وهكذا.

وكذلك الشأن في الأمور الاقتصادية: كان الناس يعيشون جماعات، ويحصلون ما يأكلون وما يلبسون بالغيرة، ويقتسمون ما يحصلون، ولا تجد بينهم غنيًا وفقيرًا، لأن الأمر ليس إلا إشباع الغرائز، ثم يأتي الدور الثاني فيتداخل الهوى والشهوة وتحدث المصادفات. وحينئذ يكون الغنى والفقر والتخمة والحرمان، ويستسلمون لذلك، ويعتقدون أنه من القدر، لا مجال للعقل والتفكير وال ضبط فيه، ثم يأتي الدور الثالث فيتدخل العقل وتنظم الأمور المالية كفرض الضرائب على الأغنياء لمصلحة الفقراء، وكتوفير الحاجات الضرورية وضمانتها لعامة الشعب، وهكذا مما يقلل الفروق بين الطبقات، وعلى الجملة فهم يؤمنون أن الغنى والفقر من صنع الإنسان، وأن التنظيم العقلي قادر على رفع البؤس والحد من الترف.

وكذلك الأمر في الشؤون السياسية.

ح- ألم تشعروا بالتعب؟ فالمشي طال، والدم جرى في عروقنا، والجو ارتفعت حرارته، وشعرنا بالجوع.

أ- إن هذا الحديث أسانا التعب والجوع.

ح- بل هذا الحديث زادنا تعبًا وجوعًا، ففي كل مرة أعزم على ألا أخرج معكم لثقل حديثكم وقلة ذوقكم، وفي كل مرة أنصحكم أن تنسجموا مع الجو، فتحدثوا حديثًا مرحًا خفيًا يناسب هذا الصفاء ورقة الهواء، ولكن الشاعر يقول: «وتأبى الطباع على الناقل».

وتلمسنا مكانًا ظليلاً فلم نجده إلا تحت صخرة في هضبة فجلسنا وأخرجنا لفائفنا وأخذنا نأكل في نهم.

أ- أكمل حديثك يا سيد ب.

ح- لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

ب- أقول وكذلك الشأن في السياسة، فالبدائيون لا سياسة عندهم إلا الخضوع للفرائز في مجتمعهم، ثم يأتي دور الهوى والشهوة والتخبط، فيظهر الحاكم المستبد وطبقة الأشراف وذوي الحسب والنسب المستبدون، فيكون الرق والعبودية، وتحكم القوى في الضعف والغنى في الفقير، والزعامة الطاغية يقابلها الاستسلام الخانع وهكذا، ثم يأتي دور العقل فيتححر الناس من هذه العبودية، وتتأسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على الحرية والإخاء والحق والواجب، ويكون لكل رأيه وعقيدته ولكل حريته في حدود المعقول.

ح- اسمحوا لي أن أنام على حديثكم قليلاً .

ب- وحتى الأمر في الأخلاق والحياة العقلية على هذا النمط، فالأخلاق في حياة الأوائل أخلاق الفرائز، ولا يعاب شيء يروي الفرائز، ثم تكون الأخلاق المؤسسة على نظام الطبقات والاستبداد، والعزة في جانب والذل في جانب، والأخلاق التي يتحكم فيها العرف والتقاليد، ثم يأتي دور الأخلاق التي تتحرر من الطبقات ومن العبودية ومن التقاليد، والتي تؤسس على مصالح الكافة حسبما يهدي إليها العقل في ضوء التجارب، والعلم عند البدائيين لا شيء إلا ما تهدي إليه الغريزة، ثم التقاليد والأوضاع والمأثور والعقائد المتحجرة والأنماط المرعية، وفي آخر هذا الدور يأتي الشك يتبعه العلم المؤسس على التجربة والعقل، والاتفاق على ما قام عليه البرهان، لا على ما تورث من الآباء.

والممثل الأعلى للأولين حياة تستجاب فيها الفرائز وتطاع فيها تقاليد القبيلة، وعند المتوسطين احترام نظام الطبقات والإيمان بالمأثور من غير برهان، وعند الآخرين خلق أساسه العلم، وعلم أساسه التجربة والبرهان. والعظيم المبجل في الدور الأول القوي الفرائز، وفي الدور الثاني القديس والولي، وفي الدور الثالث العالم والمصلح.

أ- أكل هذا قرأته في الكتاب؟

ب- بل أخذت الفكرة واسترسلت في تطبيقها .

أ- ما رأيك في الشرق وعلى أي درجة من السلم يقف؟

ب- أظنه يرفع رجله اليمنى إلى الدرجة الثالثة ولما تزل رجله اليسرى على الثانية .

وصحاح على القول الأخير فقال: ألا تزالون تهنون؟ مرعى بالدور الثالث دور العلم

والتجربة العلمية، الذي تَوَجَّ بالفتيلة الذرية، أما سمعتم قول الشاعر [من المقتضب]:

جَفُّنُؤُ عَلمَ المَزَلِ

ووسن المسلم ما قتل⁽¹⁾

ها، ها، ها

ب- أعدك أن ننظم رحلة في الأسبوع القادم يكون الحديث فيها كله ضحكًا.

* * *

(1) البيت للأخطل الصغير في ديوانه ص 309.

(4)

وفينا بوعدنا وخرجنا هذا اليوم إلى القناطر الخيرية. هذا هو الربيع، هو موسم الحياة، وم حفل الجمال، ومعرض الألوان، تختال فيه الرياض بما ليست من ثياب ناضرة زاهية، وترنح فيه الأغصان مما طربت من أغاني الطيور الصادحة، يروق العين بأزهاره البديعة والأوانه الجميلة، تجلي فيه الطبيعة كما تجلي العروس، فتختال وتبرج، وتتعطر وتتأرجح، وترفل في حللها وحليها بين مخطط وملون، ومدبج ومنمنم، ويروق السمع بأغاريذ طيوره، وشجي بلبله، ويروق الشم بجمال عبيره، وعطر نسيمه، وهو فوق ذلك يروق النفس بكل ما فيه، فكل شيء فيه جميل، فهو - حقًا - شباب الزمان، ونموذج الجنان، وخلاصة العام وصفوة الأيام، لوددت أن هذا الجمال كله تجمع في فم قبيلته، أو في كوب فثريته أو في جسم فاحتضنته، فإن لم يكن، فوددت أن تذوب نفسي فيه فتسري في ماء أزهاره، أو تفتنى في غناء أطياره.



ركبنا باخرة نيلية تشق عباب الماء، وعلى الجانبين المزارع المنبسطة، والأشجار الباسقة، والنخيل يفرع الجو إلى السماء، ويتعمم بأغصان يداعبها الهواء، والنسيم عليل يعيل إلى البرودة، تنتقل إلى الشمس فندفأ، ثم إلى الظل فنبرد، ونظل نتم بدفء من برد، ويبرد من دفاء.

ح- هات وعدك أيها السيد (ب)، فقد وعدتنا أن يكون حديثك كله اليوم ضحكًا.

ب- نعم وعدتك هذا، ولكن.

ح- إني أكره «لكن» هذه.

ب- لك الحق أن تكرهها، ولكن.

ح- قلت إني أكره «لكن».

ب- بالأمس ذكوت ما وعدت وقلدت تبعثي، فعكفت على مجموعة عندي من نوادر

جها، ثم عكفت على مجموعة من مجلة إنجليزية، وأخرى فرنسية فكاهية، أجمع لك منها نوادر مضحكة، ثم وجدنتي أغرق في بحث عميق، في الفرق بين الفكاهة الشرقية والفكاهة الغربية، ومقدار استخدام الذكاء في النوعين، ومقدار اللعب بالألفاظ في إحداها واللعب بالذكاء في الأخرى، والأدب المكشوف في ناحية والمستور في ناحية، وظللت أبحث حتى أنساني هذا البحث النوادر نفسها إلا أن تكون شاهداً، ثم رأيتني أمد يدي إلى كتب في علم النفس تبحث في الضحك وأسبابه. فوجدت العلماء يثيرون سؤالين: لم نضحك؟ وما وظيفة الضحك؟ وخرجت من هذه القراءات بنتائج قيمة.

«سبنسر» بحث في أسباب الضحك من ناحية فقال: إن الضحك قد ينشأ من لذة حادة كضحك السكران، وقد ينشأ من ألم حاد كضحك المصاب بالهستيريا، وقد ينشأ من منظر فكاهة. ووظيفة الضحك إفراغ شحنة التعب العقلي بواسطة عضلات الوجه والصدر، وهو ينقّس عن التعب العقلي كما تنفس أعمال القسوة عن الغضب، وكما ينفس البكاء عن الحزن.

وجاء «برجسون» فعالج الضحك من وجهة أخرى، فبدأ حديثه بقوله: إذا داس رجل قشرة موز فزلقت رجله فلماذا نضحك؟ إنما نضحك لأن الرجل مثل دور الجماد في خضوعه لقانون الجاذبية، ولم يحتفظ بمركزه من حيث هو إنسان، فالضحك عقوبة للسلوك السيء، أو الأعمال الآلية السخيفة، وأخذ «برجسون» من هذا المثال البسيط يطبق نظريته هذه على كل الأعمال المضحكة، حتى الحركات البهلوانية وإشارات الخطباء السمجين، والملح والنوادر.

أ- يخيل إليّ أن «برجسون» مبالغ في نظريته وتعميمها، وجعل سبب الضحك كله «عقوبة على عمل آلي سخيف»، فهناك الماجنون والمضحكون لا يرون أن ضحك الجمهور عقوبة لهم، بل هم يسرون لضحكهم، ويجب أن نقرر أن هناك ضحك عقوبة، وضحك استحسان. ولماذا نضحك ممن زلقت رجله فتمدد على الأرض، ويصيبنا الرعب لا الضحك إذا انزلت رجله من قمة جبل فتردى؟

ب- لقد أدرك «برجسون» هذا، فاشتراط فيما يثير الضحك ألا يكون مما يثير انفعالاً قوياً كهذه الحالة.

وعلى كل حال فأنا أعرض ما قرأت وقد يكون فيه بعض النقد. واستمر يقول:

وجاء «مكدوجل» فبحث في نظرية الضحك، فقال: إن للضحك وظيفتين: وظيفة نفسية ووظيفة فسيولوجية، فمن الناحية النفسية هو يوقف مجرى الفكر وتسلسله ويربّحه من جهده،

ومن الناحية الفسيولوجية يزيد في جريان الدم وسريانه إلى الرأس والمخ بتنشيطه للدورة الدموية، ويتبع ذلك ما نرى من أثر الفرغ والسرور. أما ما يسبب ضحكنا فهو الأضرار الخفيفة التي تنزل بغيرنا فتثير عطفنا عليه، عطفًا ممزوجًا بشيء من الألم، فيأتي الضحك ليقطع تسلسل هذا الفكر الذي بدأ يتألم، فنحن لم نضحك لأننا سرورنا، بل إننا سرورنا لأننا ضحكنا.

أ- لملي أستخلص من هذه النظرية أن الضحك أتى لينفس عن ألم صغير وليبعد استمراره، وهذا صحيح في بعض الحالات حتى في الألم الصغير يلحقنا نحن، ولكنه لا يصح أن يكون سببًا عامًا، فبعض الألم الصغير يضحك ويعضه لا يضحك، فانزلاق الرجل قد يضحك، ووخزة بإبرة قد لا تضحك. على أن كثيرًا مما يضحك ليس مما يسبب ألمًا ولا صغيرًا ولا كبيرًا.

ب- قلت: إنني أعرض ولست أنقد. وجاء باحثون آخرون فعرضوا أيضًا لمشكلة الضحك. فالأستاذ «جريجوري» عنى ببيان أن الضحك أنواع: فضحك انتصار، وضحك ازدراء، وضحك أعجاب الخ، وكلها تنتج تنفيسًا عن النفس. ومهما كان فإن الباحثين لم يستطيعوا - إلى الآن - أن يجدوا قانونًا واحدًا لكل أنواع الضحك.

أ- يخيل إلي أن سبب خطئهم راجع إلى أنهم يريدون أن يرجعوا كل الأسباب إلى سبب واحد. وأنواع الضحك مختلفة جدًا، فيصح أن تكون أسبابها مختلفة كذلك، فمثلهم كمثل من يحاول أن يرجع أسباب المرض المختلفة إلى سبب واحد مع أنه قد يكون سببه القلب وقد يكون سببه الأسنان.

ب- هذا صحيح. وبعد أن فرغت من تصفح كتب علم النفس، أمضيت ساعات في كتب علم الاجتماع، فرأيت بعضهم أيضًا يبحث في الضحك من الوجهة الاجتماعية، وبدأوا حديثهم من نقطة أن الإنسان لا يضحك إن كان وحده - غالبًا - مهما كانت النكتة التي استحضروها في ذهنه مثيرة للضحك العميق في جماعة من الأصدقاء أو المعارف؛ ولهذا الضحك وظيفة هي توثيق الروابط بين الجماعات. وهناك فرق بين أن نضحك من الشخص وأن نضحك على الشخص، فإذا ضحكنا من ممثل أو ماجن أو متندر، فإننا نحاول ضمه إلى المجتمع ونوثق معه روابطنا، وإذا ضحكنا على شخص ضحك ازدراء وتحقير لأخطاء ارتكيبها أو لقلّة ذوق منه أو غفلة فإننا نشعر بارتباطنا ضده، ونعلن بضحكنا عليه أن بيننا صلة مشتركة، وهي أننا لا نفع في مثل ما وقع فيه.

وقد عرف البلغاء ما يوثقه الضحك من الترابط، فجرت عادة الخطيب أن ينثر في ثنايا حديثه ما يضحك ليوثق الصلة بينه وبين سامعيه، فيستغلهم في قبول موضوع خطابته، وكذلك يفعل الكاتب الروائي وغيره. ثم لاحظوا في المجتمع الضاحك أنه لا بد لضحكهم من أن يكونه بينهم قدر مشترك من الذوق والعاطفة والثقافة؛ ولهذا قد يفرق قوم في الضحك من نكتة، على حين أنها لا تستخرج من قوم آخرين ولا التيسم، بل قد تدعو إلى الاشتزاز والنفور، كما أن الأفراد والجماعات والبلدان يختلفون في «حسن الضحك». فمنهم من فقد هذا الحسن فلا يضحك مما يضحك منه، ومنهم من نما عنده هذا الحسن حتى ليضحك مما لا يضحك. وعلى الجملة فالضحك يخدم المجتمع من نواح كثيرة: من ناحية تفرجه وإدخال السرور عليه، ومن ناحية توثيق الروابط بين جماعته، ومن ناحية تخفيف من يخرج على تقاليده - وعاداته وأخلاقه - بالضحك عليه ضحك سخريه واستهزاء، وهكذا.

وكنا بهذا قد وصلنا إلى القناطر.

ح- ما شاء الله ما شاء الله! أهذا كل محصولك من الضحك؟ والله إن نكتة واحدة باردة خير مما قلت كله، وليس في كل ما ذكرت شيء له قيمة إلا إذا أخذته على أنه نكتة سمجة. ولكن يا أخي صدقني أن لك موهبة لا تجارى، وهي أنك تستطيع بقلرة قادر أن تقلب كل سرور إلى غم، وفي باطن نفسك «مستودع» من السواد كلما رأيت شيئاً جميلاً أو منظرًا سارًا أخرجت من هذا السواد ولطخت به هذا المنظر فانقلب أسود حالكًا، بعد أن كان أبيض ناصعًا أو أحمر زاهيًا، فليبارك الله لك في موهبتك، وليزدك بركة حتى تملأ عيشتك سوادًا. وإلا فقل لي: كيف استطعت أن تحوّل نوادر جحا ونوادر المجلات المضحكة في الإنجليزية والفرنسية إلى هذه السخائف، أما أنا، فلو أعطيتني كل كتب علم نفسك واجتماعك العابسة لقلبتها نكتًا مشرقة.

ب- أقر لك بعجزتي في هذا الباب، وسأترك لك الميدان من الآن إلى أن تعود في إضحاعتنا بحديثك وملحك، ولكن اسمع لي بشيء واحد، وهو أن أطبق على كل ملححة من ملحك نظرية سينسر ومكدوجل وجريجوري لأتعرف صدقها من كذبها.

ح- أضحك هذا بشرط واحد، وهو ألا تحدثنا بما يدور في خلدك.



(5)

خرجت هذه المرة وصديقي إلى «صحراء مصر الجديدة» نتمتع بالبدر في تمامه .

وبدا الحديث في أوروبا ومتاعبها، والسياسة ومشاكلها، حتى وصلنا إلى مبادئ «ولسن» و«ميثاق الأطلنطي»، وهيئة الأمم المتحدة.

هو: أتصدق كل ذلك؟ إن آدم وحواء قبل التاريخ هما آدم وحواء القرن العشرين والثلاثين والأربعين، لم تتغير طبيعتهما، وإنما تغير فيهما مظاهرها. لقد وجدت الرغبة الصادقة عند بعض الناس في كل عصر لنشر السلام ومنع الحروب، ولكن غريزة آدم حالت دون ذلك، وستظل هذه الغريزة دائمة مدعاة للحرب ومطاردة للسلم. لقد قرأت مرة قصة لطيفة، أن رئيس وزارة في الصين - كان يعيش قبل المسيح بنحو ستة قرون - جمع رؤساء الدول الصينية الثلاث عشرة كلها في مؤتمر، واقترح عليهم سلمًا دائمًا، فلا يثيروا حربًا، ولا يعمكروا صفاء، وأن يعقدوا حلفًا على ذلك، فأجابوا دعوته، وتحالفوا على السلام بأوثق الإيمان. وهنا رؤساء الدول رئيس الوزراء الداعي إلى السلام على نجاحه، وحسن إخلاصه، ووجه للخير، وتوالت عليه التهاني من كل ناحية. ولكن صديقًا من أخلص أصدقائه لم يشارك الناس في الشاء عليه ورماء بالغفلة والبلاهة، وقال إن مشروعه ليس إلا مجرد أوهام، وإنه لا يستحق أي تكريم، وليحمد الله على أن الناس لم يعاقبوه ولم يجرموا؛ لأنه غطى وجه الحقيقة، وكان يجب أن يكون عاريًا حتى لا يضلل الناس. فعجب رئيس الوزارة من كلام صديقه ومخالفته الإجماع، ولكن لم يعض على هذا الحلف عشرة أعوام حتى تقض، ونشبت الحرب بين الدول الصينية التي تعاقدت على السلم.

ومثلت هذه الرواية نفسها في عصور متعاقبة، فقد أعلن القديس أغسطين «إن إمبراطور الرومان جاء من عند الله ليمحو الحرب من العالم ويؤلف بين الناس»، ثم لم تلبث أن كانت الحرب. وأخيرًا جاء ولسن، فدعا مثل هذه الدعوة ومثل مثل هذه الرواية، ثم كانت الحرب أيضًا. وها هي هيئة الأمم المتحدة تمثل الآن هذه الرواية والممثلون أنفسهم تشهد قلوبهم بما لا تنطق به ألسنتهم.

وأذكر أنني قرأت رسالة بديعة لبديع الزمان الهمذاني، وكذا على من كتب له «فسد الزمان» فكان مما جاء فيها: «والشيخ يقول: «فسد الزمان»، أفلا يقول متى كان صالحاً؟ أفي الدولة العباسية، وقد رأينا آخرها وسمعنا بأولها، أم الدولة الأموية، «والرمح يطعن في الكلى - والحرتان والكربلاء» وما زال يتبع فساد الزمان حتى وصل في فساده إلى آدم، ثم قال «أم قبل ذلك والملائكة تقول (في خلق آدم) أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» وختمها بهذه الكلمة الجامعة «والله ما فسد الناس ولكن اطرد القياس».

إن آدمنا وحواءنا هما آدم وحواء العصر الأول، وهما في كل عصر المادة الخامة لما يحدث في الأرض من أحداث اجتماعية، وهما تسيرهما بعض الغرائز البدائية الآن كما كانت من قبل، فالإنسان مسير بالحب وبالكراهة، وبالانتقام وبحب السلطة وبحب الجاه، وبحب الغلبة. شأنه في ذلك قديماً شأنه حديثاً؛ وهذه الأمور أحياناً تخضع للعقل، وأحياناً يخضع لها العقل، والخلاف بين العصور ليس إلا خلافاً في الطلاء، من عهد آدم إلى اليوم. والأنبياء والمصلحون من عهد آدم الأول يقولون لا تقتل ولا تسرق، ولكن آدم القرن العشرين ظل يقتل ويسرق، وسيقتل ويسرق، والعالم محكوم بقليل من العقل وكثير من السخافة، وشأن المحكومين في ذلك شأن الحاكمين. يتبوأ الحكم في الناس أكثرهم طموحاً وشيطة ولعباً بعقول الجماهير، لا خيرهم ولا أعدلهم ولا أكثرهم استقامة، والجمهور يصفق لهم لأنهم أقدر على الضحك على عقله وأكثرهم تملقاً له، حتى الرجل المستقيم قبل الحكم يلتوي إلى حد ما بعد الحكم: فهل يظن أن آدم سيتحول بين عشية وضحاها إلى ملك؟

أنا: يظهر يا صديقي أنك اليوم سوداوي المزاج، ترى كل شيء أسود حتى التاريخ. والحق أنه كم من فرق بين آدم الأول وآدم القرن العشرين، لا في المظهر فقط بل في الجوهر أيضاً. إن الإنسان في تطوره تعلم كبت غرائزه، وما المدنية إلا كبت الغرائز. انظر إلى ما فعلته - في أمة متمدنة - التربية الدينية، والتربية المدنية في الغرائز، كيف استطاعت أن تعلم الجمهور الطاعة والخضوع للقانون والنظام في شؤون الحياة، وهذا كله كبت للغرائز، فليس يقتل الرجل عدوه لمجرد الغضب منه ولا للباعث الوقتي عنده، ولا يسلب ماله لمجرد شهرته. وقد سلبت من الأفراد قوة تنفيذهم استجابة للبواعث الوقتية عندهم، واستخدام قوتهم لتنفيذ رأيهم، وجعل ذلك كله للمحاكم، والقضاة يحكمون بالقانون والعدالة. أليس ذلك كله تهدياً للغرائز. فإن حدث قتل أو سرقة أو غضب فالشذوذ لا القاعدة. وقد كانت القاعدة عند الإنسان الأول أخذ ما يشتهي بالقوة، فإن اعترضه عارض فالتقتل، وأصبحت القاعدة اليوم تحكيم القانون والعقل، أو ليس هذا انقلاباً؟

هذا من ناحية جمهور الشعب، وكذلك الشأن من ناحية الحاكم؛ فقد كان شيخ القبيلة أو السلطان أو الملك لا حدّ لسلطانه، يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء، ويعطي من يشاء ويسلب ملك من يشاء، ويقتل من يشاء ويحيي من يشاء، فلما تقدم الإنسان، حدّ من سلطانه، وبعبارة أخرى كبّث غرائزه، وتقيد بقيود ما للشعب من حقوق، فليس يقتل وليس ينهب وليس يستطيع أن يعطي من مال الأمة ولا أن يصادر، وليس له أن يعتدي على حقوق أي إنسان من شعبه في حياته ولا حريته ولا ملكه، فإن حدث شيء من هذا، فاستثناء لا قاعدة. وقد كان ظلم السلاطين قاعدة لا استثناء، أليس هذا انقلابًا خطيرًا حتى في الغرائز؟

وهذا العالم الحديث يريد أن ينظم العلاقات بين الأمم كما نظم العلاقات بين الأفراد، وينشئ محكمة للأمم كمحكمة الأفراد، حاول ذلك في عصبة الأمم ثم فشل، فهو يحاولها في هيئة الأمم. وهو في كل فشل يستفيد من التجارب.

وقد بدأت حكومات الدول تشعر بأنه لا بد لسلام العالم من اتفاق وتفاهم بينها. وأنه لا بد من قوة مسلحة تخيف من لم يرد التفاهم، وأن هذه القوة المسلحة يجب أن تكون فوق القوة المسلحة لكل أمة، وأن تكون القوة المسلحة الكبرى خاضعة للهيئة الدولية العامة، شأنها في ذلك شأن المحكمة مع الأفراد، وقوة المحكمة بالنسبة لقوة الأفراد.

لست أزعم أن هذا كله سيحصل في عام أو عامين أو عشرة، ولكنه - لا بد - حادث قريبًا، فكل الدلائل تدل على أن العالم سائر في الدرب المرصّل إليه، وإن لاقى في ذلك أهوال حرب أو حربين أخريين.

وكان قد رجعنا إلى قواعدها سالمين، ووقفنا على باب داره.

هو: إن كلامك يحتاج إلى تفكير عميق، وأظن أن سيكون له مني رد طويل عندما نلتقي قريبًا.

أنا: كل ما أرجو ألا تقابلني في المرة الأخرى بمنظور أسود.

هو: إذا طلبت مني خلق المنظار الأسود، فليّم لا أطلب منك خلق المنظار الأبيض؟ وكانت ضحكة، وكان افتراق.



الشرق في محنته

يجتاز الشرق اليوم مرحلة من أدق المراحل وأخطرها، عليها يتوقف مصيره وتتأثر بها أجياله.

ولئن كان العالم كله يجتاز هذه المرحلة كذلك، فللشرق مشاكله الخاصة به وله آماله وآلامه التي يشاركه فيها غيره.

ومشاكل الشرق آتية من علاقاته الخارجية وعلاقاته الداخلية.

فمن الناحية الخارجية يريد الشرق تَبَعًا للتطور العالمي أن يستقل ويحكم نفسه بنفسه، ويصرف شؤونه كما يرى، وكما يقدر المصلحة له وللمن حوله، ويأبى كل الإباء أن ينحكم فيه الغرب كما كان يتحكم من قبل، وأن يتصرف فيه تصرفه في السلع التي تباع وتشترى، ويرى الشرق أن خضوعه لغيره إن كان ممكنًا فيما مضى وقت عماء وضلاله وغفلته، فلم يعد ممكنًا الآن، وقد أبصر بعد العمى، واهتدى بعد الضلال، وتنبه بعد الغفلة، وأيقن أن العلاقة بينه وبين الغرب لم تعد علاقة عبد لسيد، ولا خادِم بمخدوم، ولا فلاح بمالك مزرعة، وإنما يجب أن تكون العلاقة علاقة الند للند، كل يدير شؤون نفسه بنفسه، وكل يخضع لما يتطلبه الصالح العام للعالم.

هذه وجهة نظر الشرق الآن، وهو يعتمد في تحقيق مطالبه على قوة حجته، وقوة مطالبته، وعرقلة الطريق أمام من يريد أن يتحكم فيه؛ وجعل حكمه صعبًا عسيرًا لا يطاق، واستحياء الضمير الإنساني العالمي الذي ينادي من أعماق القلوب بتحقيق العدالة والإنسانية.

والغرب من ناحيته يصعب عليه التجرد عن امتيازاته في الشرق التي استمتع بها طويلاً، ويعزُّ عليه النزول عن مكان السيادة إلى منزلة المساواة، ثم هو منقسم على نفسه، يتنافس بعضه مع بعض في السيادة والكسب. وكل يخشى أن ينزل عن سيادته للأمة المحكومة، فيحل محله المنافس الآخر لا الأمة المحكومة نفسها، فيكون قد قُوِيَ خصمه من غير أن ينفع الأمة المحكومة بشيء. فهو لا يريد أن يتخلى عن جزء من السيادة حتى يستوثق من أنه لا يؤول إلى منافسه. ثم إن الأحزاب في الغرب تتحارب في كل أمة بالحق وبالباطل ورغبة في الحكم،

فإذا أراد الحزب الذي يتولى الحكم أن يخضع للحق، ويسلم بمبادئ العدالة، شتت عليه الأحزاب الأخرى، ورمته بأنه يريد تصفية أملاكها، وضياح عزتها، فيضطر إلى التراجع ولو بعض الشيء، والجمود على القديم ولو إلى حد. ثم إن الضمير الإنساني لم يستيقظ بعد الاستيقاظ التام، وهو إذا استيقظ أثناء الحروب فنادى بالعدالة التامة، عاد بعد الحروب يخفت شيئاً تحت تأثير المنافسة الدولية، والتسابق إلى السيادة، وتنبه الغرائز القديمة، فلا يزال يخفت شيئاً فشيئاً ويحل محله الضمير القومي شيئاً فشيئاً حتى تنشب الحرب من جديد.

من هذا كله ينشأ الصراع بين المستعمر والمستعمر، بين طالب التحرر وطالب السيادة، بين الشرق والغرب، وهذا هو ما يعانيه الشرق الآن: مصر تجاهد في نيل استقلالها، والعراق يناضل في سبيل تعديل معاهدته، وسوريا ولبنان يعانيان في استكمال استقلالهما، وفلسطين المسكينة تن من ظلم العالم، وبلاد المغرب تصرخ من ظلم فرنسا وهكذا. والصراع دائم والمرحلة دقيقة، والغلبة للحق إذا استند على القوة، وليست القوة في السلاح وحده، فالاتحاد قوة، والعناد قوة، والإلحاح في المطالبة قوة، والدعاية قوة، والوسائل الاقتصادية قوة إلخ.



ثم مشاكل الشرق الداخلية ليست بأقل صعوبة ودقة من المشاكل الخارجية، والله لا يُغَيِّر ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم؛ فقد أفسدنا الحكم الأجنبي حتى مزقنا، وأفسدنا الحكومات المتعاقبة حتى فرقنا، ومرت علينا أجيال لا تتولى فيها أمور أنفسنا فأضعفت شخصيتنا، وتحكمت فينا الطبقات الأرستقراطية حتى أذلنا، وأصبحت كل طبقة تذل لمن فوقها وتستعيد من تحتها، فضاعت عزتنا. فلما انتبهنا لهذه الأمور كلها، رأينا العبء ثقيلاً والديون باهظة، وكلها تقتضينا جهاداً طويلاً.

إن الشرق يحتاج في جهاده الداخلي إلى تكوين رأي عام شديد الإيمان بالعدالة يقف الظالم عند حده، مستنير لا يلعب به الدجالون، قوي يخافه الهازلون.

يحتاج - في جهاده - إلى تضحية من الزعماء. فليست المسألة كلها شهوة في الحكم، فالحكم بمعناه الصحيح مغرم لا مغنم، وليس الحاكم سلطاناً يأمر وينهى كما يشاء، ويتخذ كرسية أداة لعظم الجاه، ونيل المكسب، والتحكيم في رقاب الناس وأموالهم، فهذه الأمور كلها هي التي تفتح شهوة الحكم، فإذا زالت - ويجب أن تزول - أدرك الحاكم أنه خادم للأمة، وأدرك المعكومون أن الحاكم نائب عنهم، عامل لخدمتهم، وأنهم رقباء عليه، إذا

عدل بقي، وإذا لم يعدل نحى عن كرسيه، فبذلك تزول عظمة الحاكم الكاذبة، وتقل الشهوة في الحكم، ولا يتقدم له إلا كفؤه.

إن الشرق - في جهاده - يحتاج إلى علم يدهم به نفسه، فيعرف كيف يستغل موارده، وكيف يسيّر أموره الاقتصادية، وكيف يقضي على الفساد الذي سببه الجهل بجميع مرافق الحياة.

إن العالم الآن يقوّم الأشياء بالعدل لا بالرحمة، وبالقوة لا بالضعف، فمن لم يثبت عدالته لا يرحم، ومن لم يحقق قوته لا يقوّم.

هل يدرك الغرب أن الشرق لا ينالم بعد اليقظة، ولا يستذل بعد أن شعر بنفسه ولا يستسلم بعد أن أدرك قوته؟

وهل يدرك الشرق نفسه ما أمامه من مفترق الطرق، وما يجتازه من دقة المرحلة، وما في عنقه للأجيال القادمة، فيبذل كل جهده، ويضحى بكل شهواته، ولا يهزل حيث يجد العالم ولا يتكالب على الصغار، والمحكمة منعقدة، والعالم شاهد، والحكم على لسان القاضي؟



في الحياة الروحية⁽¹⁾

(1)

بيت جميل، تروعك عظمته وفخامته، قد أسبل عليه القدم جلالاً، يشهد لمهندسه بالقدرة الفنية، تدخله فيعجبك أثنائه كما أعجبك بناؤه، قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقاً، وزين البيت كله بأنواع الزينة، وحلى بأنواع الطرف، وكان حديث الناس في الإعجاب به ووصف جماله وجلاله، يفيض المهندس في وصف بنائه، والفنان في الإشادة بفته، والهاوي بالإعجاب بطرفه، والأديب بوحي مناظره، وكلهم متفقون على حسنه.

ولكنهم مختلفون اختلافاً كبيراً في أمر هام من أمورهم؛ فقوم يقولون إن في البيت كثرًا مدفونًا لستنا نعلم مقره، ولكننا واثقون من وجوده، وهذا الكثر في الغاية من عظم القيمة، حتى إن البيت وما فيه لا يساوي شيئًا بجانبه، ومن وصل إليه أو نال شيئًا منه كان ذا حظ عظيم. أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها.

وقال آخرون: إن هذا الكلام من صنع الخيال، وليس في البيت إلا ما نحسّ به وما نرى وما نلمس، فهذا هو الحق، وهو الحق وحده. أما الكثر فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه، وإنما هي أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف. ولستنا نؤمن إلا بالحصن وما يستتج من الحصن، فإذا شئتم أن نؤمن بالكثر فأرونا جهره.

ولما خلا المؤمنون بالكثر إلى أنفسهم، اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه، فقال قوم: نطلق البخور ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الكثر، وقال آخرون: إن ذلك إنما يكون بالسحر وضرب الرمل، وهزئ آخرون بكل ذلك، وقالوا: إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس

(1) كُتِبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ 1364.

ورياضتها وتطهيرها وإرهاق مشاعرها حتى تصبح كالمرأة المجلوبة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز.

هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية، وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل وصدق وتخريف.

وتاريخ الإنسانية نزاع حول هذا البيت: هل فيه كنز أو لا؟ فكل العقائد والأديان عمادها أن وراء هذا المنظور شيئًا غير منظور.

وشأن البيت وكنزه والخلاف فيه كشأن الإنسان بدنه وروحه. يبتدئ ظاهرًا من خلايا وعضلات، ثم يندق في خلايا المخ وأعصابه، ويصل العلماء إلى بعض خصائص هذه الخلايا المخية، ثم تغمض حتى يعمي عليهم الأمر، ويكون الشأن شأن كنز البيت، فإذا وصلنا إلى الروح، فالأمر أعقد وأغمض، كيف تحيا هذه الخلايا، كيف تؤدي وظائفها العجيبة. ذلك ما لا نعلم، ومع هذا ظل قوم لا يؤمنون إلا بالعلم.

إننا لنشهد في المدينة اليونانية هذا النزاع بين الماديين والروحانيين، فمنهم الطبيعيون الذين يؤمنون بالطبيعة ولا يؤمنون بما وراءها، والروحانيون الذين يؤمنون بما وراء المادة، ويفرقون في هذا الإيمان كما يظهر في أعمال معبد «ولقي». وعند المصريين القدماء كانت النزعتان، وكان رجال الدين هم الذين يحفظون أسرار الحياة ويصفون الحياة قبل الميلاد والحياة بعد الموت.

وتأتي على العالم موجات، موجة إلحاد يعقها موجة إيمان وهكذا.

وفي القرن التاسع عشر وأوائل العشرين سادت النزعة العلمية، وتبعها الإيمان بالمادة وحدها، وسادت العالم العلوم الثلاثة: الطبيعة تبحث في ظواهر المادة التي حولنا، والفلك يبحث في حركة الأجسام السماوية ومادته، والكيمياء تبحث في تركيب المادة، فكلها تبحث عن المادة، عن البيت من غير كنز، وتبع ذلك الاكتشافات العلمية الخطيرة والمخترعات العجيبة، وقسموا المادة إلى عضوية وغير عضوية، فالعضوية تشمل الحيوان والنبات، وقصروا الفروق بين العضوية وغير العضوية على الظواهر الخارجية، من تنفس وغذاء ونحو ذلك. ولكن العلم لم ينجح في تفسير كل ما في البيت: كيف تؤثر الشمس في حركة الأرض وفي إضاءتها وحرارتها، مع أن بينهما خلوة وفراغًا؟ إن قانون الجاذبية قد حل المسألة رياضياً،

ولكن لم يحلها عقلياً. وساد العالم الطبيعي نظرية الذبذبة في الكهرباء والمنطيسية والحرارة والضوء ولكنها كلها لا تفهم مع وجود الخلو والفراغ، ولا بد من فرض مادة تملأ هذا الخلو وهذا الفراغ، وهي الأثير، والأثير غير مفهوم، وإنما هو فرض يفرض.

وقال العلم الحديث: إن المادة عضوية أو غير عضوية مكونة من ذرات، وهذه الذرات في حركة مستمرة، تتجاذب وتتدافع وتتقارب وتتباعد، وكلها قد تكون في جسم واحد فكيف تبقى ولا تتصادم فتفنى، ومن ذا الذي يحفظها وينظم حركاتها هذا النظام العجيب؟ ومائة سيارة في ساحة تتجه اتجاهات متعاكسة لا يمكن أن تبقى من غير صدام وفناء، فكيف بالملايين؟

وهكذا آلاف من الأسئلة يقف عندها العلم، والعلماء أنفسهم أقدر على الإقرار بما لم يفهموا، فإذا تجاوزوا ظواهر ما في البيت، عجزوا عن تفسيره، وكانت هذه حجة قوية للقاتلين بأن في البيت أسراراً وكنوزاً لا بد منها لتكميل تفسير حقيقة ما في البيت. وثمة شيء آخر، وهو أن الذين آمنوا بالكنز كانوا أسعد حالاً وأهدأ بالاً، لأن الإيمان به جابج ناحية من نواحي نفوسهم، فملأها وغذاها. أما الذين كفروا بهذا الكنز، فقد شعروا بفراغ لم يملأه شيء ولا العلم، وشكوا في قيمة الحياة وقيمة الأخلاق، وهذا هو ما ساد في المدنية الغربية يوم ساد العلم وحده. لقد امتلأت حياة العالم بالبحث عن المادة، والمالي بالبحث عن المال، والصانع بالصناعة، ولكن هذا الفراغ في النفس الذي لا يملؤه إلا الذين كان موضع القلق والحيرة والاضطراب مهما نال الإنسان من مسرات الحياة؛ فالمسرات الواقعية إذا أصبحت رتيبة فقدت قوتها وزهد صاحبها فيها، وكلما عرض له عارض من تقدم في السن أو مرض أو وقت خلو أحس بهذا الفراغ يؤلمه، وكذا كل شيء لا يتفق وطبيعة الإنسان.

لقد فشل العلم في نبوءته يوم تنبأ بأنه سيملك ناصية العالم، ويملا حياة الناس سعادة، ويزيل منهم كل شقاء، ويجعل من الدنيا جنة كما يقول رجال الدين في جنة الآخرة. وظهر هذا الفشل في مظاهر شتى، في هروب بعض ذوي المشاعر الرقيقة من ضوضاء المدينة إلى الطبيعة، ومن سوء الواقع إلى جمال الخيال، بل وبعضهم من مدن الممدين إلى قرى المتوحشين. وظهر في جشع الكثير من الناس، وتقويم كل شيء بميزان الذهب والفضة، ثم لا أسمعوا أنفسهم ولا أسعدوا غيرهم. وظهر في هذه الأعصاب المهذمة عند أغلب الناس

لم يهدئها الدين، ولم يلطفها اليقين. وظهر في الشباب الذي تحرر من كل قيد، فإذا هو في قيد المرض والفقر وضيق النفس، والشابات اللاتي تحررن من قيود سلطة الآباء، فوقعن في أسر سلطان الزمان. وظهر في المسجونين في شكل طلقاء، وفي الأموات في شكل أحياء، وأخيرًا في الحروب المتوالية ونكباتها وويلاتها. لقد تنبأوا بأن الناس إذا تحرروا من قيود العقيدة ومن قيود رجال الدين، كانت السعادة التامة، فلما تحرروا من كل ذلك لم يكن إلا الشقاء.

إن المدينة الحديثة آلام ضاحكة، وأصوات «جازبند» تخفي وراءها أنيتنا أليما، ورقص ضاحك يغالب قلبًا حزينًا. الحياة حرب حاضرة أو استعداد لحرب قادمة، أو بكاء في حرب فاتية. ومن المستحيل مع هذا اطمئنان دائم.

سر هذا أن الحياة فقدت انسجامها الذي كان يؤلفه الدين، وأن المصلحين يعالجون المادة ولا يعالجون الروح، وينظرون إلى البيت وأساسه وأثاثه ولا ينظرون أبدًا إلى كنزه.

كان المتدينون ينظرون إلى العالم كوحدة يسيطر عليها إله، وإن اختلفوا في التفاصيل فلم يختلفوا في الأساس، وكانوا يضمون إلى حساب الأرض حساب السماء، وإلى الحياة الدنيا الحياة الأخرى، فكان هذا يوحى بالطمأنينة والانسجام ولكن في تفاصيل كل دين، وفيما عرض له بعد أيامه الأولى ما لا يتفق والعقل إذا رقي، والعواطف إذا تسامت. فبدل أن يعالج ذلك المصلحون ويفرقوا بين أصل صح وعارص فسد، أنكروا الدين جملة، واتجهوا إلى العلم وحده، وإلى المنطق الجاف وحده، فذبلت الروح من قلة الغذاء، وضعفت الأخلاق إذ لم تؤسس على تقديس، وحل محل تقديس المبادئ ما وضع الساسة وعلماء الاقتصاد والاجتماع، فشعر الإنسان إنه مضطر لسماع الأوامر لا سامع لصوت الضمير، هو مضطر للخضوع للرأي العام. ولقانون الدولة، وللمستبد الجبار أو للبرلمان، لا لأوامر الله الذي يسيطر على العالم وينظمه ويرعى في أوامره خيره وفي نهيه ضرره. لقد وعدوه بالسعادة عندما تتحقق حرية العقل وحرية التفكير، ولكن رأى آخر الأمر أنهم قيدهم بألاف القيود من ضفط الحوادث وكثرة القوانين ودعوى الوطنية.

لقد كانت أوامر الدين ربما أكلت وأتعبت. ولكن كان يخفف ألمها ومشقتها - وربما يقلبها إلى لذة - الاعتقاد بأنها أوامر من بيده ملكوت السموات والأرض ومن يستطيع الجزاء، ومن يعلم خفايا النفوس وبيواطن الأمور وخلجات القلوب. أما الآن فأوامر مؤلمة

ومطالب شاقة ممن قد يخطئ في أوامره وقد يصيب، وليس بيده المقدرة على الجزاء على النيات والضمائر، ومن هو مثلنا له شهوات وأغراض.

كل هذا حير الإنسان لَمَّا فقد دينه، وجعله معلقاً بين السماء والأرض، فلا المصلحون الدينيون أرضوه بتعاليمهم، ولا المصلحون الدينيون استبعدوا من الدين ما دخله من فساد.

لقد أصبح الناس بين قائل يقول: ليس في البيت كنز، وقائل: إن في البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم.



(2)

قال الصوفي: «إِنَّ تَصَوُّفَنَا معناه إدراك أو محاولة إدراك - القوة الخفية في العالم، إدراك الله والروح عن طريق الوجدان». وقد وجدت هذه النزعة الصوفية في كل الأزمان، وفي كل الأمم، وفي كل الأديان، ووصل أهلها إلى مبادئ متشابهة واكتشافات متماثلة، ليست من جنس ما يكتشف بالعقل أو بالمنطق، وإنما هي من جنس إلهام الشاعر والفنان، ولكن من نوع أرقى.

وللنزعة إلى التصوّف استعداد فطري عند بعض الأفراد ينمو بالمران، فكما أن هناك ذكياً وغيبياً بالفطرة، وشاعراً أو غير شاعر، كذلك هناك متصوّف وغير متصوّف بالفطرة. وكما أن العقل وسيلة من وسائل المعرفة عن طريق المنطق، فالتصوّف طريق من طرق المعرفة عن طريق الرياضة التي تؤدّي إلى الكشف والإلهام.

لا يعبأ المتصوفة كثيراً بمظهر العالم إلا من ناحية دلالة على باطنه، إنما يعبأون بالحياة الباطنة التي تنتج الظاهر. إن ما نقرأ في التاريخ من قيام دول وسقوط دول وحروب وحالات اجتماعية واقتصادية ليست إلا تاريخ المظهر، أما تاريخ الباطن فهو التصوّف، والفرق بينهما كالفرق بين من يرى أن أوراق الشجرة وجذعها هو كل شيء فيها، ولكن الورق يتجدد ويسقط، والشجرة باقية بجذورها الخفية وحياتها الباطنة؛ أو كالفرق بين من يرى أن البحر هو أمواجه، مع أن الموج ليس إلا سطحه.

إن الروحانية إنسانية داخل الإنسانية، وعالم داخل العالم، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين العقل والبدن.

ولم يُخلل الله العالم من جماعة يدركون هذا السر ويتناقلونه، ويأخذ منهم خلف عن سلف، وتظهر تعاليمهم أحياناً في مظهر دين جديد، أو مذهب فلسفي جديد، أو نمط في التفكير جديد، وهم يسمون الثروة التي يصلون إليها «حكمة» تميّزها لها عن العلم والفلسفة. وهم في الحياة أسلوب ومنزع ومسلك يخالف سائر الناس، كمسلك العبد الصالح مع موسى في سورة الكهف.

وهؤلاء الروحانيون يؤثرون في الأمم وفي المدنيات وإن لم يظهر بعضهم على مسرح الحياة، وإن لم يلفتوا نظر المؤرخين؛ فالأنبياء من آدم إلى محمد، وبوذا وزرادشت، وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وغيرهم ممن لا نعلمهم، أُنثروا في بناء المدينة أكثر مما أثر الماديون من القياصرة والملوك والجبابة.

إن الروحانية كلها من واد واحد، إن اختلفت مذاهبها ودعاتها فإنما هو اختلاف في فهم من يفهمها ومستواهم، أو في الظروف المحيطة بهم أن نحو ذلك، أما الأساس فواحد، وأما المنيع فواحد؛ حتى ما يحيط بها أحياناً من تخريف إنما سببه أن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفهموا الحقيقة إلا من طريق التخريف، وهذا لا يقدر في حقيقة أساسها. إن زعماء الروحانية كانوا يحاربون دائماً الوحشية في الإنسان، وتاريخ الإنسانية صراع بين الوحشية والروحانية، وهذه الوحشية ليست مقصورة على الأمم المتوحشة، بل هي في أرقى مظاهر مدنيتنا الحديثة. إن الوحشية في الإنسان الأول كانت ضرباً بالحجر أو بالهراوة، وهي في مدنيتنا الحديثة مدافع وطائرات وغواصات، وأخيراً قنابل ذرية تهلك الحرث والنسل. إن العنف كله ليس من الروحانية في شيء، سواء جاء باسم الدين أو المذهب الاجتماعي أو المدنية أو ما شئت من أسماء.

إن العبرة في تقويم المدنية لا بالمظاهر ولكن بالدوافع، فإذا كانت المدنية تنشر الفزع والخوف والتناحر والتسابق على الشهوات، فمدنية بربرية مهما زينت بالراديو والتلغراف والتليفون وكل أنواع المخترعات.

وفي الصراع المستمر بين المادية والروحانية لا تزال تغلب المادية، أو بعبارة أخرى الوحشية، لأن غرائز الإنسان ترضيها الوحشية، والروحانية تحتاج إلى رياضة شاقة لا يستطيع الكثير من الناس، ولأن المدنيات التي أسست إلى الآن أسست على تقوية الغرائز الوحشية، وكلما أمعنت في ذلك كانت أرقى، وحتى إذا نشأت مدينة روحانية بعض الوقت كدعوة المسيح في أول أمرها، والإسلام في أول عهده، فسرعان ما تنقلب ملكاً عضوياً، ويحتضن الجبابة الدعوة الدينية الروحية لخدمة مطاعمهم المادية، فتتقلب المدينة إلى مدينة وحشية، وتتقلب الدعوة إلى عدم الطبقات دعوة إلى نظام الطبقات، كما يستخدمون العلم والفن والأدب لخدمة هذه الغرائز الوحشية، فتضعف الدعوة الروحانية شيئاً فشيئاً، ولا تبقى إلا نفوس الشواذ النوادير. فالعلم أكثر ما يزهر في الحرب دون السلم، والأدب أكثر ما يزهر في

إلهاب الغرائز الجنسية ونحو ذلك؛ أما العلم في خدمة السلم وفي خدمة الحقيقة، وأما الأدب في خدمة الروح فضعيف فاتر.

نتاج المدينة الحديثة إحياء الشهوات، ونشر الخوف والفزع في قلوب الخصماء والمسابقة إلى حيازة القوة، وطلب اللذة من كل وجوها، والجشع في المال؛ والنظر إلى اليوم لا إلى ما ورائه؛ وهذه كلها ليست من الروح في شيء، وكل المخترعات إنما هي لخدمة غرض من هذه الأغراض التي ذكرناها لا لخدمة روح. أما الروحانية فسلام وحب وسمو وعمق في المشاعر وتقويم للحقيقة لا المظهر.



إن العالم كله في نظر الروحانية وحدة واحدة، صنع في مصنع واحد، أشرف عليه مهندس عظيم واحد، ليست المعامل والمصانع التي تراها في المدينة الحديثة - مهما كبرت - إلا لعب أطفال بجاناب معمل ومصنع خالقنا العظيم. وإن اختلفت درجاته ومظاهره. إن بين الشمس العظيمة والخلية الصغيرة تشابهاً تاماً في البناء، فليست الخلية إلا مجموعة كهارب تدور حول نواة كالشمس، كما تدور المجموعة الشمسية حول الشمس، بذلك قال العلم الحديث، وبذلك قال رجال التصوف من قديم. إن ما في العالم مما نسميه جماداً ونباتاً وحيواناً ليس إلا نتاجاً مختلفاً لمصنع واحد وصانع واحد، كمصنع السكر يخرج أنواعاً بعضها بدائي كالسكر المحبب الأصفر، وبعضها كامل الصفاء «كالسكر النبات»، أو كمصنع النسيج يخرج أشكالاً وألواناً، وكلها على اختلاف قيمتها وأنواعها من خيط واحد أو قطن واحد. وكل ذرة في هذا الكون تدل على المصنع ومهندسه، وكل صغير من نتاجه معبر بشكل ما عن القانون العام لكل العالم، فدقق النظر ترّ العالم في النملة وترّ نظام الكون في النحلة. وكان أعجب ما أخرجه هذا المصنع هو الإنسان، فيه كل خصائص الأطوار التي مرّ بها نتاج المصنع، مكملاً بزيادة في كمية عقلية وروحانية ﴿سَمِعَ اللَّهُ أَلَدَىٰ أَعْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [قُلْتَل: الآية 88] ، ﴿وَإِن رَّبَّنَا عَلِيمٌ لِّمَا يُصْنَعُونَ وَإِن رَّبَّنَا عَلِيمٌ لِّمَا يُصْنَعُونَ وَإِن رَّبَّنَا عَلِيمٌ لِّمَا يُصْنَعُونَ﴾ [الإسراء: الآية 44] .

لقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى قطعة الصوف ينتجها المصنع مستقلة، كأنها كل شيء. أما نحن - معاشر الصوفية - فنرى المصنع والصانع في كل خيط، نرى الشجرة في الثمرة بل في الورقة، ونرى البحر في القطرة، ونرى الكل في الواحد والواحد في الكل، وكل شيء في كل شيء، فنحن نلف العالم في نظرة، وننفذ إلى السر في لفته، ونقرأ على كل شيء بطاقة المصنع والصانع، ونرى في كل شيء رمزاً.

ومن طول ما ألقنا الرموز كان كل ما نسمع وما نقرأ رمزًا، وخاصة في الكتب الروحانية، في الكتب المقدسة؛ فالعامية يفهمون الآية على ظاهرها، ولكننا نفهمها رمزًا، والعامية إن اشتركوا أو تقاربوا في فهم الظاهر، فالخاصة يختلفون في فهم الرمز حسب قوة استعدادهم لفهم الإشارة، وحسب ما يتولي عليهم من وجدان، وهذا هو ما نسميه «الأحوال»، و«المقامات». وإذا نحن سمعنا قصة لم نقف عند ألفاظها ومعانيها اللغوية، إنما ننتقل إلى رمزها ومغزاها.

خذ لذلك - مثلًا - قصة آدم وحواء، إن خلق آدم وحواء كان مرحلة من مراحل عمل المصنع، لقد ظل المصنع يعمل من قديم ويحسن ما يصنع، وكان يصنع الخيط الغليظ، ثم تقدم وتقدم وصنع الخيط الدقيق، وكل ما يصنع جميل متقن، ولكنه في صنع الإنسان مبدع متفنن، وكل نوع مما يصنع يمثل قانونًا عالميًا ولذلك يبقى مع بقاء الأكمل.

وكان الإنسان أول خريج للمصنع جرب فأخطأ فاستفاد من الخطأ، وهو أول من اتصل بصاحب المصنع واتصل بجميع منتجاته، يعرف خصائصها ويسميتها بأسمائها؛ إنه أبي أن يعيش عيشة من قبله، وفضل أن يخطئ ويرقى بخطئه على أن يعيش من غير خطأ ومن غير معرفة، فأكل من شجرة المعرفة، فهبط من سعادة العيش بالفرغية إلى شقاء العيش بالعقل، ولكن كان هبوطه وسيلة لسموه. وكذلك نفهم من قصة قابيل وهابيل قتال الأخوة في الإنسانيّة، ومن قصة نوح فساد الناس وفتاءهم لعدم صلاحيتهم للحياة، ونجاة من يصلح لتأسيس جبل جديد على أسس جديدة، وهكذا تاريخ الأنبياء وكبار المصلحين الروحانيين رقي متوال بالإنسانيّة.



ولست الأرض وما فيها من مصنوعات رقيت إلى الإنسان إلا ركنًا صغيرًا من أركان المصنع، اهتمنا به أكثر مما يلزم لأننا أجزاءه، ولأنه متصل بنا ونحن متصلون به. فلو وسعنا نظرنا، وشاهدنا أركان المصنع الأخرى، لأخذنا العجب كل العجب، ولكن مهما اختلفت منتجات المصنع صغرًا وكبرًا، وعظمة وضعة، ففيها سمات الوحدة ﴿وَمَا تَرَىٰ فِي سُلَيْمِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَقْوٰرٍ﴾ [ملك: الآية 3].

والروحانيّة إدراك سرّ هذا المصنع، والاتصال بصاحبه والشوق إلى رؤيته، وفي كل إنسان نزعة إلى هذا، لأن فيه قبسًا من صاحب المصنع، وإنما يطفئها غلبة النزعات الأخرى. والمدنية التي يعيش فيها الإنسان إنما تفسد وتنحط وتفنى لأنها لا تتسجم ونزعاته المختلفة.

والمدينة الصالحة التي يقدر لها البقاء والنمو هي المدينة التي تتعادل فيها مقومات الروح
ومقومات المادة معًا حتى تتجاوب.

* * *

وإلى هنا انقطع حديث هذا الصوفي، وقد سمعته في شوق، ونقلته في أمانة، وتفرقنا
على ميعاد.

* * *

(3)

قال الصوفي: «إن أساس التصوف - بل أساس الديانات كلها - أن وراء العالم المنظور عالمًا آخر غير منظور، وأن العالم غير المنظور يختلف في صفاته عن العالم المنظور، فهو لا حجم له ولا زمان ولا مكان. وأقرب مثل له آراؤنا وأفكارنا وذكرياتنا، فنستطيع أن نفكر ما لا عدد له من الأفكار من غير أن يكون لها حيز.

وكثير من تعاليم الدين لا يمكن الوصول إليها من طريق العلم ولا الفلسفة، كالحياة بعد الموت. فليست وسائل العلم ولا الفلسفة صالحة للوصول إلى هذه الحقيقة نفيًا أو إثباتًا، لأنها ليست من جنس مادته، ولا من جنس ما يبحث فيه أو يصل إليه.

إن إدراك هذا العلم الروحي لا بدّ أن ينظر إليه من زاوية غير زاوية المنظور، لأن طبيعته ليست كطبيعة المنظور، وما قيل من وصف الجنة والنار والحياة الآخرة لم يعبر تعبيرًا تامًا عنها، لأن أكثر النفوس لا تستطيع فهم المجردات، ولأن اللغة لم توضع إلا لشؤون الحياة المنظورة، فاضطر المعبرون عنها أن يلجأوا إلى ألفاظ الدنيا وتعبيرات الدنيا عن طريق المجاز. والحياة الأخرى ليست كهذه الحياة لخضوعها للزمن، ولا شأن لها بطلوع الشمس وغروبها، وهو أهم عامل في الزمان. فإذا جردت الحياة من الزمان كان طابعها مخالفًا كل المخالفة لحياة الدنيا وشؤونها.

إذاً فالحياة الروحية لا بدّ أن تدرك بأساليب أخرى. وأهم وسيلة لها هي الرياضة. والغاية من هذه الرياضة تهية الشعور للاتصال بهذا العالم الروحي يُسعد الشخص للتوحيب المغناطيسي، وما الشعائر من صلاة وصيام إلا أنواع من هذه الرياضة، وما كان فعل رسول الله من التعبد في غار حراء قبل البعثة إلا من هذا القبيل، وكذلك استحضر الله في القلب ودوام ذكره، ونحو ذلك كلها وسائل لإعداد هذا الشعور، وعند بعض الأفراد ذوي الاستعداد تسفر هذه الرياضيات عن نتائج غريبة، فيرى الدنيا غير ما تُرى في العادة، كأن ينعدم الفرق بين ذاته وغيره فلا ذاتية ولا غيرية، وتنعدم الفروق بين الأشياء، فلا شيء مستقل بنفسه،

كالعالم يرى العالم كله خلية متكررة، وهو شيء غريب في الحياة العادية، ولكنه أمر مألوف في الحياة الصوفية.

وعلى الجملة فهو يرى العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس أن ينظروا منها. فإذا هو أمعن في هذه الرياضة استغرق في شبه غيبوبة، وكان في شبه حلم، ورأى كأنه انغمس في نور واتحد به، ورأى وسمع ما لم يستطع وصفه إلا عن طريق الرمز، وإنما يفهم رمزه من ذاق مثل ذوقه، وهذا هو ما كان من أمثال ابن العربي وابن الفارض وغيرهما من المتصوفة في كل أمة وكل دين.

والناس معذورون في إنكارهم هذا لأنه شيء لم يعتادوه في الحياة المألوفة، والصوفية معذورون لأنهم يصفون ما يرون.

وفي هذا الباب مهرجون ونصابون ومزيفون، كما هو الشأن في عالم المعقولات في حياتنا العادية، ففي حياتنا من يهرج في الخطابة ويعد عن المنطق الصحيح. ومن يوهمك أنه مخلص وليس بمخلص، ومن يلبس باطله ثوب الحق ونحو ذلك، فكذلك في عالم الروحانيات، صادق وكاذب ومحقق ومزيف، بل ربما كان التزييف في هذا الباب أكثر لأن الحياة المادية قد تنضب بالمنطق. أما هذه فمرجمها الذوق والشعور، وهو من الصعب ضبطه، فما ترى من مظاهر أرباب الطرق كالطبل والزمر واللعب بالذكر والمراسيم الصوفية كلها ليست من التصوف الحق في شيء، وإنما هي صوفية مزيفة، والمتصوف الحق قد يباشر أمور الدنيا ويتصرف في الحياة بالتجارة أو الصناعة أو نحوها، وليس يشعر بروحانيته إلا خاصته، ومن هم على نمطه، وحتى إذا ذكروا الله ذكروه بقلوبهم، ولم يحركوا بذكره لسانهم.

والصوفي الحق رجل تيقظ شعوره فاستعت آفاه وتكسرت حدوده. يرتفع فوق تفاصيل الحياة الدنيا كما يرتفع الطائر في طائرته، فيضعف شعوره بشخصيته ويذوب في العالم الذي يسبح فيه. ويسبح في هذا الأفق الشاعر والفنان والصوفي والنبى على اختلاف في منازلهم ومداركهم وإلهامهم ووحيمهم وحقيقة رسالتهم. إنهم جميعًا يدركون العالم وراء حدود مادته وأشكاله أنهم بمواطفتهم المرهفة يرون أن الإدراك الحسي والعقلي لا قيمة له بجانب إدراك الشعور العاطفي. إنهم يقرؤون في النجوم والسماء والبحار والأنهار والأشجار ما لا يقرأ الناس، ويدركون في الأشياء كلها وحدة تميز عن الوصف. إنهم يرون المظاهر أومًا فوق سطح البحر، أو أوراقًا تورق وتسقط والشجرة باقية. إنهم يذبيون أنفسهم في مصدرها.

وإذا كان جمهرة الناس يدركون الله حاكمًا مسيطرًا على العالم يضرعون إليه في قضاء حوائجهم، فالصوفي يراه القوة التي ينبض بها قلب الإنسان وقلب العالم، ويتحول بها غير المنظور إلى منظور، ولذلك يحول الصوفي عينه من الجزئيات والأشخاص والأفراد إلى المتع الواحد الذي تفرع إلى مظاهر مختلفة.

وهنا أفاض محدثي في ذكر ما يجده الصوفي من وحدة الوجود والحب الإلهي وما إلى ذلك، وأنه ينتهي به الأمر إلى الهيام بالعالم غير المنظور وحقارة المنظور.

قاطعته بقولي: إنني أومن بأن الرياضة الصوفية تصل بصاحبها إلى رؤية العالم من زاوية غير الزاوية التي اعتاد الناس الرؤية منها. ولست أشك في صدق كبار الصوفية أمثال ابن العربي وابن الفارض والغزالي وغيرهم وأمثالهم من متصوفة الأديان الأخرى، وأنهم حقيقة يصفون ما يشاهدون، ولكن هل هم يرون الحقيقة، أو أن رياضتهم النفسية وكثرة مجاهدتهم للنفس من جوع وصيام وعزلة ورهبانية تجعل نفوسهم غير طبيعية، فيرون ما لا وجود له؟ هل هم المحققون والإنسان العادي مخطئ أو هم المخطئون والإنسان العادي مصيب؟ إذا كنت أرى الأشياء بعيني المجردة ويأتي آخر فيلبس منظرًا أزرق أو أصفر فيرى العالم كله من خلال منظاره الأزرق أو أصفر ثم يصف ما يرى فهو صادق، ولكن هل لون العالم الذي سببه المنظر هو الحق؟ هل الصوفية لبسوا منظرًا فأوقعهم في الخطأ أو أن عيني المجردة هي المخطئة وأنهم لم يلبسوا منظرًا، وإنما كان على عيني وأعينهم غشاوة فأزالوها هم عن أعينهم؟ هل الزاوية التي ينظر منها الصوفية إلى الأشياء هي الزاوية الصحيحة أو الزاوية المنحرفة؟

تبسم من قولي وسكت برهة ثم قال: إن الصوفي لم يضع على عينيه منظرًا ملونًا يرى به الأشياء ملونة بلونه. إنما هو مسك مكروسكوبًا يرى به الأشياء على دقتها. وما قيمة ثقتك بعينك المجردة؟ إنها ترى الشمس في حجم الرغيف، وتريك النجم في حجم الكرة، وتريك الشيء أملس وهو مملوء بالتجاعيد. إن علمكم المادي يهزأ بالحواس، ويؤمن بتقصصها، ويخترع كل يوم ما يكمل هذا النقص. وإن بصيرتنا التي نصل إلى جلائها من طريق الرياضة خير ألف مرة من بصركم في كشف الحق. وآية ذلك أن حواسكم وعلمكم المبني على الحواس لم يستطع أن يفسر العالم الذي نعيش فيه تفسيرًا شاملًا، بل عجز عن تفسير الحياة والموت، وعجز عن بيان علاقة المخ بالفكر، وعجز عن تفسير ظواهر لا تجري على المألوف، فلما تصوفنا استطلعنا أن نكشف ببصيرتنا ما عجز عنه العلم. وأمر آخر وهو أن

كثيراً من خيار المتصوفة جمعوا بين العلم والتصوف، وبين لذة العقل ولذة الكشف، فلما وازنوا بين التيجتين آثروا الكشف على العلم. هم لم يفكروا بالعلم ورأوا لذته وقيمه، ولكن رأوا الكشف وجلالة البصيرة أعلى منه شأنًا؛ ومثل ذلك مثل من جرب اللذة الوضعية واللذة الرفيعة ثم أثر الثانية على الأولى، ليس هذا دليلًا على سمو الثانية، وعلى أن حكم مجريي الأمرين خير من حكم مجريي أمر واحد.

ودليل ثالث هو أن المتصوفة من جميع الأديان في جميع الأزمان وصلوا عن طريق الرياضة إلى نتائج متماثلة، ولو كانت مجرد خيالات لكان لكل إنسان خياله الخاص به.

إن الزاوية التي تذكرها وينظر الناس منها إلى العالم هي زاوية العوام وأشباههم، ولذلك يأنف من النظر منها حتى علماء المادة أنفسهم، ويجتهدون أن يعمقوا حتى يروا العالم كله وحدة من خلایا متشابهة، كما يجتهدون أن يسموا حتى يدركوا المادة غير متأثرة بعامل الزمان والمكان، وقد يلتقون في آخر طريقهم بالمتصوف في بعض الطرق.

وأخذ يهجم على فكرة أخرى ثم سكت فجأة.

فسأته: ما باله؟

قال: تلك شَيْقِيقَةٌ هدرت ثم قرت!

وافترقنا على موعد.



(4)

وقال الصوفي: إن الصوفي الحق هو نموذج الإنسانية، أو الإنسانية في أعلى مقامها، نسبته إلى سائر الناس كنسبة الإنسان إلى الفرد، هو ينمو داخليًا وينمو روحيًا، على حين أن المدنية تنمو خارجيًا وتنمو ماديًا، والعلوم - ومنها علوم الاجتماع - إنما تبحث في المادة الخارجية والإنسان الخارجي، لا في داخله ولا في روحه. ونظريات الشوش والارتقاء كلها تدور حول نشوء المادة وارتقائها، حتى علم النفس بعيد عن الروح، والإنسان عالم صغير، كل ما في العالم فيه؟ فيه المادة الجامدة، فيه النبات، فيه الحيوان، فيه الإنسان، فيه الله. وكلما رقيت نفسه روحيًا اتسعت جوانبها فرغب فيما لم تستطع مادته، ولم يستطع جسمه، ولم يستطع عمره، وود أن يتجاوز حدود الزمان والمكان، وسبح بخياله فيما وراء الحدود، وتعدى بعواطفه ومشاعره حواجز العقل. ويبلغ به الأمر أن يشعر بأن له نفسين، نفسًا تعيش حيوانية فيها المادة وفيها الزمان والمكان، ونفسًا تتصل بعالم آخر روحاني ليس فيه زمان ولا مكان ولا مادة، والنفسان تتنازعان الغلبة والسيطرة، فإذا غلبت روحه العليا، كان كالزهرة ذابت فيها البذرة، وإذا غلبت نفسه السفلى، كان كالبذرة لم تزهر ولا تؤمن بأن غيرها يزهر، ولذلك لم يؤمن أكثر الناس بالصوفية، وهم في الناس أقلية لا يعرفون، والنزاع بين الفقهاء والصوفية وبين علماء المادة والروحانية من هذا القبيل. وكيف يدرك من في الأرض من أبعاد من السماء؟

هو لجلاء نفسه وقوة روحه كأنه قد ثبتت له عينان في قلبه يرى بهما ما لا يراه الناس، ويؤمن بهما ما ينكره الناس وربما كان ينكره هو من قبل، بل هو يدرك معاني جديدة وروابط بين الأشياء جديدة، ويقوم الأشياء والأشخاص والمعاني قيمًا جديدة، فقد يستعظم ما يحتقر الناس، وقد يحتقر ما يستعظم الناس، جاء الدنيا عنده لا شيء، والغلبة والشهرة والسيطرة والمال لا شيء، والحب والإخلاص والصفاء والطمهارة كل شيء.

وهو - غالبًا - لا ينجح أن يكون سياسيًا كبيرًا أو إداريًا خطيرًا، لأنه لا يقيس الأمور بمقياس الناس، ولا يلتقي في عقلته بعقلية الناس، ولا يخيف الناس ولا يرهبهم، ولا

يرتضي أن يقول إن الغاية تبرر الوسيلة، ولذلك نجح «معاوية» حيث لم ينبجح «علي».

هو يتجه إلى مشاعره ينميها ويرقيها ويرهفها كما يتجه العالم إلى عقله يرقيه وينميها، ويسلط نظره إلى نفسه كما يسלט العالم نظره إلى الخارج، فإذا فعل ذلك كله رأى في نفسه مملكة واسعة الأجزاء، انطبع فيها كل العالم كما تنطبع الصورة في المرأة المجلوة.

ورياضته لنفسه تفعل الأعاجيب وتخلق منه شخصاً آخر غير الذي كان عليه من قبل. وفي التلمود قصة طريقة هذا مغزاها خلاصتها أن العالم أخذ العجب لما طلع موسى عليه بيئفر الخروج وأعجب به أيما إعجاب، وصار ذكر موسى على كل لسان، حتى وصلت شهرته والإعجاب به إلى ملك العرب، وكان ملكاً عاقلاً حكيماً، فاستدعى أحسن رسام عنده، وأمره أن يذهب إلى موسى ويصوره أدق تصوير وأحكمه، فلما فعل وأتى بالصورة جمع أشهر حكمائه وأعقلهم وأمرهم أن يستخرجوا من هذه الصورة، ما تدل عليه من أخلاق وعادات وميول وأن يبينوا له السبب فيما أودع هذا الرجل من قوة.

فحص هؤلاء الحكماء الصورة، وأمعنوا في فحصها، ثم قالوا إن هذه الصورة لإنسان شديد القوة، متكبر، طموح، طموح، تتملكه الرغبة في السيطرة وحب القوة، فيه كثير من الرذائل والنقائص.

عجب الملك من ذلك وقال: كيف يصدر عمل جليل كبيئفر الخروج من رجل صفاته ما ذكرتم؟ فإما أن يكون المصور أخطأ في التصوير، وإما أن يكون الحكماء أخطأوا في الاستنتاج.

قال المصور: والله ما صوّرت إلا ما رأيت في دقة وأمانة، وقال الحكماء: والله ما ذكرنا إلا ما تدل عليه الصورة في حلق وإحكام.

وأراد الملك أن يتحقق مما قام من خلاف بين المصور والحكماء، فسافر إلى حيث يقيم، فلما وقع نظره على موسى رأى أن مصوره أصاب في التصوير ورسمه في دقة فائقة. ولما دخل عليه ملك العرب سلم عليه في إعظام وخشوع، ثم ذكر له ما حدث من المصور والحكماء وما حَيَّره من أمرهم، فإنه كان قد ظن أن المصور أخطأ التصوير لأنه عرف في حكمائه صدق الفراسة وقوة الملاحظة ودقة النظر، والآن وقد شاهد موسى أدرك صدق المصور وخطأ الحكماء.

قال موسى: «كلا، إن كُلاً من المصور والحكماء مصيب، وإن النقائص التي ذكرها

الحكماء كانت فيّ بالطبيعة وربما كانت أوضح وأعنف مما ذكروا، ولكنّي جاهدت نفسي وهاجمت ردائلي بكل ما وسعني حتى أخضعتها وغلبتها، وفي هذا كل قيمتي وسر قوتي.

وهنالك العكس، ممن خلقوا وعندهم استعداد للروحانية ثم أضاعوه بانغماسهم الشديد في المادية.



والصوفي لا يزال في رياضته وأحواله ومقاماته حتى يكاد ينمزل بنفسه عن العالم الخارجي، لأنه يشعر بأنه فوقه، إنما هو في هيام للاتصال بما هو فوق الأشياء - بالله - ثم هو يرى الله في كل شيء وفي نفسه، ثم يصل به الأمر إلى الشعور بوحدة كل ذلك؛ وهذا مقام لا يدركه العلم ولا العقل، إنما ينال بالمشاعر والروح، وهو شيء كالنور يقذف به في النفس فتشعر بما تشعر به من وحدة الكون، ويصحب هذا الشعور شعور بالطمأنينة والرحمة والقوة والحب لكل شيء والحب لله. وهنا يقدر العالم تقديراً أبدياً - ويكسبه هذا قوة احتمال وصبراً على تحمل المشاق - وهو يدرك إذ ذاك سر الحياة وغرضها ويطمئن إلى ذلك، على حين أن العالم لا يزال في حيرة من أمر الحياة، سرها وغرضها.

وهنا تدفق في كلام لم أفهمه، حتى إذا فرغ منه قلت:

- هل ترى من الخير أن يسود التصوف وتسود الروحانية العالم؟ ألا ترى أن انتشار التصوف في أمة يجعلها بعيدة عن العالم الواقعي ويجعلها متخلفة عن الأمم الأخرى في دنيا الواقع؟ أليس التصوف يجعل الإنسان حَمَلًا في وسط ذئاب؟ إنني أفهم أن يكون العالم كله محكومًا بالروحانيات، إذًا يسود السلام وتسود الطمأنينة؛ أما أن يكون في العالم زاهد وجشع، ومجرد من السلاح ومسلح، فإن الزاهد ومن ترك السلاح يكون مأكولًا للجشع المسلح. وهذا ما كان من الشرق والغرب. فإذا أضيف إلى ذلك أن التصوف الحق الذي وصفت قليل نادر، والكثير الغالب مشعوذ مخرف، وانتشار هذا يجعل الأمة أيضًا مشعوذة مخرفة، وإذ ذاك لا تكون في الأمة روحانية ولا مادية، وتكون الأمة لا وصلت إلى الدنيا ولا إلى الآخرة كما هو حال الشرق في عهد قريب، هل بعد هذا كله تنصح بالتصوف وتدعو إليه؟

قال: إنني لم أدع كل الناس إلى التصوف، ولو دعوتهم ما استجابوا. فقد خلق الله أصنافًا من الناس كما خلق الجماد والنبات والحيوان والإنسان؛ وكما أن في بعض الناس

استعدادًا للعلم؛ وفي بعضهم استعدادًا للفن، وهكذا، فهناك استعداد خاص للتصوف لا تجده إلا في القليل، وفي وجوههم برهان دائم على فساد المادية وطفانها وشقائها، ولفت مستمر أن يخلجوا من أنفسهم للماديين ولا يمعنوا في طفانهم. وكل أمة يجب أن تكون كالفرقة الموسيقية الكاملة فيها العود، وفيها الكمان، وفيها الطبل، أو كمنظمات «البيان» فيها العالي والسافل، وأعلى النغمات وأسمها هي الروحانية. فلا بد في الأمة من العالم والفنان والسياسي والإداري والحربي والصوفي. وفساد الشرق لم ينشأ من التصوف، ولكن من دعوى التصوف حينًا ومن عدم استكمال بقية الأدوات حينًا، ومن مادية الغرب أحيانًا. ما أسعد العالم لو كان كله روحانيًا! ولكن ليس ذلك في الإمكان فيجب أن تتنوع الكفايات، والناس معادن: ذهب فضة وحديد ونحاس، وإنك لا تستطيع أن تجعل من الحديد ذهبًا، ولكن تستطيع أن تجعله حديدًا ناعمًا خاليًا من الصدأ.

واقطع الحديث، وانتهى رمضان.



العيد المثوي

يروى أنه كان في أقاصي بلاد الهند إقليم اعتاد أهله إقامة عيد كبير على رأس كل مائة سنة، فيخرج الناس - من شيوخ وشبان ورجال ونساء - إلى صحراء خارج البلد، فيها منصة كبيرة عالية، ثم ينادي منادي الملك: لا يصعد على هذه المنصة إلا من حضر العيد السابق، فربما صعد الشيخ الهرم قد ذهب قوته وعمي بصره، أو العجوز الشوهاء وهي ترتعش من الكبر، وربما لا يصعد أحد، ويكون الجيل كله قد فني. فمن صعد هذه المنصة، قال كلمة تناسب المقام حسب استطاعته، ثم تبعهم خطيب يستخرج العظة من هذا الموقف.

ففي عيد من هذه الأعياد لم يبق من الجيل إلا رجل وامرأة هما اللذان صعدا على المنصة، أما سائر الجيل فقد أكلهم الدهر.

وقف الرجل وقد حنى قوسه الكبر، وتقاصرت خطاه، وتخاذلت قواه، ودق عظمه، ورق جلده، وضعف جسمه، وتهدج صوته، ولم تبق منه إلا بقية يرصدها الزمان، قد وقف على ساحل الحياة يرتقب العبور إلى الأخرى وقال:

أدركت العيد الماضي وأنا طفل، قريب العهد بالمهد، لا أرى الدنيا إلا زينة، ولا أدرك الأشياء إلا لعبة، لا أفرق بين الدنيا في الأحلام، والدنيا في العيان، ولم أتبين من العيد إلا نأماً تجتمع وتنفرق، وتحدث بما لم أفهم، وكل ما علق بذهني جمال ملابسهم ولا سيما الأحمر القاني أو الأصفر الفاقع، أما لِمَ اجتمعوا ويمّ تحدثوا فلم أدركه في قليل ولا كثير.

ثم مرت على الدنيا كما تمر فصول الرواية، من فرح وغم، وسرور وحزن، ليال طلعت سعدوها، وورقد الدهر عنها، وقصّر طولها لذتها، أعقبها ليال هي غصة الصدر، ونقمة الدهر، أطالتها الهموم والغموم، سوداء لم يتخللها نور، وتعاورني الغنى والفقر، والنعيم والبؤس، حيناً يسعفني الدهر، ويحالفني السعد، ويكون ما أتمنى، وأدرك فوق ما أمل، وحيناً يشانني البؤس والضر، والعيش المر، فأرى النهار أسود، والعيش أنكد، وقد ذهب هذا كله حلوه ومره، ولم يبق إلا ذكره.

صحبت السلاطين والحكام، وهم أشكال واللوان، من عادل بسط على الرعية عدله

فاطمانت، ونشر الحق فأمنت، جمع بين الحلم والحزم، يمنع الضلال، ولا ينأم على فساد،
المفسد خائف من بطشه، والصالح آمن في كنفه، قد أعلى الله كلمته وأسبغ عليه نعمته، الأمة
به سعيدة وهو بها سعيد، فلا فتنة ولا فرقة، ولا مكابدة ولا مؤامرة.

قلده وزراؤه وأرباب دولته، فساروا سيرته واقتفوا أثره، فإذا العدل في كل مكان،
والناس في أمن وأمان.

وظالم تراكمت مظالمه، فالحقوق في أيامه مخصوبة، والرعايا مأكولة مشروبة، والحق
ضائع، والقويّ فاجر، والضعيف متخاذل، والدماء مسفوكة، والأعراض منهوكة، والفتن
محتدمة، والنار مضطربة، والبلاد فوضى يطعم فيها اليوم من كان يهابها بالأمس.

وهؤلاء وهؤلاء ذهبوا وبقيت سيرتهم، وأفانهم الدهر وظلت آثارهم.

وعاشرت الأمة طويلاً، فوجدت كل شيء فيها يزدهر بعدل حكامها، حتى الزرع
والضرع، وكل شيء يخرب بالظلم حتى ما لا تصل إليه يد، وآلمني أن كان قومي يهملون
للعادل، ويستكينون للظالم، ولو أنصفوا ما سكنوا على ضيم ولا خضعوا للذل، ولا خافوا
الظالم بقوتهم وبطشهم، فإذا العادل يمدل بطبعه، والظالم يمدل من خوفه.

وقد مرّ عليّ في هذه السنين ضروب من عادات الأمة وأوضاعها وتقاليدها، ورأيت كل
شيء يتغير، ولكل زمان حكمه، ولكل شباب جدته وحماسته، ولا خير في إخضاع الشباب
لعادات الشيوخ، ولا فائدة من مقاومة التيار، فإن استطعتم، فلا تقفوا في سبيله، ولكن
استخدموه فيما ينفع.

أي قومي! لقد جربت اللذات كلها، فرأيت أشدها وأحدها ألمها ذكراً، وإنما خيرها
العمل المشمر والجهد النافع، وأدومها على تقدم السن وطول العمر محادثة الخلان والنظر إلى
الجميل من كل شيء.

ولم تحتمل صحته الاستمرار في الكلام، فسعل وسكت.



وقامت المرأة وكان كل شيء فيها هرمًا إلا لسانها، فقد كان صبيًا، وبدأت تثير الشكوك
حول سنّها، فقد اعترفت أنها حضرت العيد السابق، ولكنها لم تتجاوز الستين إلا قليلاً،
فكيف يكون بين العيدين مائة عام؟ لا بد أن يكون الحاسبون أخطأوا في الحساب، أو أن
عد أيام السنة في نظرهم نصف عددها عند التامس أو... أو... وأفاضت في هذا القول ما

شاء لها لسانها، ثم انتقلت إلى ما كان من جمالها أيام شبابها فقالت:

رحم الله شبابي . لقد كنت روضة الحسن وربيع الزمان، قوامي غصن البان، وخدي
التفاح، وصدري الرمان، منبع السحر من طرّفي، وملقط الورد من خدي، ومنبت الدرّ في
فمي، كم لعبت بالألباب، وكم كان لي من صرعى الشباب! كنت في غبطة شاملة، ومسرة
كاملة، والشباب حولي باله كاسف، وقلبه واجف، ولي في الغرام فصول طوال، لو حدثتكم
عنها بتفصيلها لحل العيد الثالث ولم أبلغ غايتها، وكنت مصدر البدع، كل عام أخرج على
الشواب بملاسي وزينة شعري وجمال حليتي، فتكون الحكم الفصل في الزينة والجمال، تقلد
كل عام، وكانت مائدتني... وكان بيتنا... وكان أبي... وكانت أمي... وما زالت تبدي
وتعيد في هذه الموضوعات حق أشار إليها الرئيس فسكت.



وقام خطيب اليوم فقال: إن الحياة مجموعة من الأعداد محدودة، تنقص كل يوم عددًا
ولا بد من النهاية، وخير الأيام أملؤها بالخير، وما من شيء يمر أمام أعيننا إلا وفيه موعظة،
وكفى بكبير السن عبرة. الخلود في الدنيا لا يؤمل والفناء متيقن، والهزم يعيش بالذكرى، ولا
أسعد من ذكرى العمل الصالح. لقد ذهب الدهر بكل من ولدته الأمهات من ذكور وإناث منذ
مائة عام، ولم يبق إلا هذان، وطوى - فيما طوى - السرور والحزن، والتعيم والبؤس،
والظالم والعاقل والمحكوم، ولم يبق من أعمالهم إلا آثارها، فطوى لمن أحسن،
وريل لمن أساء. لو فُكر كل الناس في هذا المال، ما كان طاغية ولا فاسد ولا داعر ولا
معتد آثم، ولا فخور بالمال والبنين، ولعاش الناس أسعد بالآ، وأرغد حالًا.

إن سلامة الخُلُق مع ضعف الدنيا خير من سلامة الدنيا مع ضعف الخلق، وإن الأيام
أربعة: يوم مفقود وهو ما فانتك وقد فرطت فيه، ويوم معدود وهو ما مضى وقد ملئ بعمل
الخير، ويوم مشهود وهو يومك الحاضر، فاجتهد أن تتزود فيه، ويوم مورود وهو غدك الذي
لا تدري هل هو من أيامك أم لا.

قد أفلح من ذكر هذا اليوم وخاب من نسيه.

انصرفوا رحمكم الله.

فسالت لهذه الكلمات العبرات، وتدفتت الصدقات، وارعوى المضالون، وكثر المتعظون.



عبء الاستقلال

(مهدة إلى سوريا ولبنان)

صدق رسول الله إذ يقول عقب غزوة غزاهما: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، يعني بالجهاد الأصغر جهاد العدو، وبالجهاد الأكبر جهاد النفس وهواها.

جميل أن تقام الأفراح، والمليالي الملاح، لتليل الاستقلال، فإنه أمل تحقق وجهاد توج بالنصر، وثمن لدماء عزيزة سفكت، ونفوس شردت، وأموال صودرت، ودنيا خربت، ومصالح عطلت، ولكن ماذا بعد؟

أعباء تقال تنوء بها العصبية أولو القوة.

لقد خلف الاحتلال الأجنبي ديوناً تثقل الظهر، ومغارم تقض المضاجع، وقبوحاً تعوق الحركة، فلا بد من همم جبارة تسد الديون، وعناء مضن يمهّد للراحة، وأعمال عبقرية تكسر القيود.

وقف الاحتلال في سبيل تعليمنا الصحيح فجعلنا، وفي مواردنا الاقتصادية فافتقرنا، وفي تكوين أخلاقنا فأنحللنا، وفي حسن إدارتنا فتواكلنا، وقرب بعضنا وأبعد بعضنا فاختصمنا. ورمى في سياسة إلى نفع قومه فداشنا، وإلى استغلالنا فاستنزف دماغنا وامتنص أرواحنا.



واليوم نلتفت - بعد الاستقلال - فنرى عقل الأمة يجب أن يعلم: ومال الأمة يجب أن يخلق، وأخلاق الأمة يجب أن تبنى، وإدارة الأمة يجب أن تنفى وخصومتنا يجب أن تقتلع من جذورها، وألفتنا يجب أن تؤسس من جديد، وعزتنا يجب أن تسترجع، ودماغنا يجب أن تجري في عروقنا حارة طاهرة، وليس ذلك كله باليسير.

سوء تعليمنا جعل نوابغنا وأكفأنا قليلي العد، يحملون أعباء أكبر عدد، وتشويه أخلاقنا جعل هؤلاء النوابغ الأكفأ يتحاربون ولا يتعاونون، فلا يبقى للأمة بعد هذه الحرب إلا قوة

ضئيلة لا تكفي لتسيير السفينة، فهل لنا من عصا سحرية تقلب العداء ألفة، والكراه حياءً،
والخصومة تعاوناً؟



قديمًا قالوا: إن للشرق أدواء مزمنة، أو على حد تعبير الأطباء أدواء مستوطنة، هي داء
المحسوبية، وداء الأنانية، وداء تضحية المنفعة العامة للمنفعة الشخصية، وهي حقًا أدواءٌ
مفرزة، ولكن هل هي حقيقة أدواء نبتت من طبيعة الشرق، أو هي أدواء جلبها الغرب وبذرها
في الشرق لينعم هو بشقاق الشرق وغفلة الشرق وسوء سمعة الشرق؟ أليس هو الذي اختار
أسوأ الناس، وحكّمهم في أحسن الناس، فكره بعضهم بعضًا؟ أليس هو الذي جعل قيم
الناس مرتبطة بالملق له والتقرب إليه فأفسد الذمم ونشر البغض؟

يقول قوم هذا وقوم ذلك، وفي يد قادة الأمم الشرقية المستقلة اليوم ترجيح أحد القولين
وتصحيح أي الرأيين.



قد كنا فيما مضى نحتمي بالاحتلال نحملُه كل عيوبنا، ونلصق به كل وجوه نقصنا،
فنسند إليه جهلنا وفقرنا وانحلالنا، وكنا نزهد في الإصلاح مدعين أنه مرتطم آخر الأمر
بالاحتلال، وأن الأجنبي رأس الفساد وعدو كل إصلاح، فاليوم زال الاحتلال وبعد عن
الطريق كل ما كنا نقول إنه العقبة الكأداء. فهل تنمشى اليوم مع منطقنا فنبدل كل جهد
للإصلاح، ولا ندخر وسامًا لمعالجة الآلام وتضميد الجروح وتقوية الأمة في كل نواحيها؟



لقد تمّ الفصل الأول من الرواية وبدأ الفصل الثاني، وفي يدنا أن نكتبه جميلًا يعجب
الناظرين، أو رديئًا يسوء القارئين والسامعين، ولم تنته الرواية بعد، ففي إمكاننا أن تكون
سارة وأن تكون محزنة، فهيا إلى المسرح ومثلوا خير الأدوار.



إنها أول تجربة لأمم عربية شرقية تدير أمور نفسها بعد الاحتلال، والعالم - حولنا - كلّه
عيون يتطلع إلى أعمالنا، ولنا أصدقاء يضعون أيديهم على قلوبهم خائفين لكن آمليين، ولنا
أعداء عز عليهم استقلالنا فهم مترصدون، ولو أتاحت لهم الفرصة يدسون، ولهم أذنان

أفسدوا ضمائرهم يلعبون ويدعون الإصلاح وهم المفسدون. وإذا كانت أول تجربة، فيكون الحكم لكم أو عليكم حكمًا لأمر الشرع كلها أو عليها، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

* * *

غفر الله لحكامنا السابقين، فقد مهدوا للاحتلال بسوء صنيعهم، فحملونا أثقالهم وأثقالًا مع أثقالهم، ولا بد من سواعد قوية ترفع هذه الأثقال، وترميها في البحار لا إلى رجوع.

* * *

لقد قطع الغرب شوطًا بعيدًا في العلم والاقتصاد والصناعة، ومار - أول أمره - سير الطفل يدرج فيقع فينهض حتى اكتمل شابًا؛ وكان خطوه مقبولًا منه، إذ كان وحده هو الذي يسير سير الإنسان. أما نحن اليوم فلا يقبل منا السير البطيء ولا السير المتعثر، ولا السير المتخلف، ومستقام أعمالنا بمقياس الإنسان المتحضر على آخر طراز، العالم على أبعد مدى، السياسي الذي امتلا حنكة، الاقتصادي الذي وزن المادة بميزان الصيرفي، وليس ينفع سير الجمل بجانب السيارة، ولا الجري مع الطائرة، ولا نسيج اليد بجانب نسيج الكهرباء ولا سير الموكب البطيء بشراع الهواء؛ فإما حياة الأحياء وإما الفناء، وما أشقّه من مطلب!

* * *

إن الحكم الظالم الذي جرى - طويلًا - علينا قد التهم الحب من جونا، فلا الحاكم يحب المحكوم، ولا المحكوم يحب الحاكم، ولا الموظفون يحبون أصحاب الحاجات، ولا العكس، ولا الطبقة الرفيعة تحب الطبقة الفقيرة ولا العكس، ولا المتعلم يعطف على الجاهل، ولا الجاهل يوقر العالم. ثم هذا الحكم الجائر قسمنا شيئًا وجعل كل فرد أمة وحده. إن عَطَفَ فإنما يعطف على أسرته وأقاربه ليس غير؛ فمن لنا - بعد الاستقلال - يقوم يبذرون بذور الحب حتى تنمو وتتفرح وتملأ الجور، فيحل التعاون محل التنافر، والمطف محل الخطف، والإيثار محل الأثرة، إذ لا تصلح أمة إذا فقدت هذا الحب؟

لقد كنا نهبًا مسمًا للأمر الغريبة تستعمرنا وتحتلنا وتملأ بلادنا ثكنات وجنودًا وطائرات؛ واليوم - وقد زال هذا المنظر البغيض أو كاد - سنواجه دواعي الفرقة من جنس جديد،

ستتقسمن الدول بمبادئها، شيوعية تحارب ديمقراطية، وديمقراطية تحارب شيوعية، ودعاة يدعون لكل أمة غربية على أنها المثل الذي يجب أن يحتذى، والقذوة التي يجب أن تقلد، وستكون الحرب عنيفة بين دعاة الرجعية ودعاة التجديد، الأولون ينظرون إلى الخلف، ويستغلون مشاعر الشعب باسم الدين والمحافظة على الأخلاق والآخرين ينظرون إلى الأمام ويستغلون العقل والتفكير ومسيرة العالم، فيقسمون الأمة إلى معسكرين، ولا بأس من ذلك إذا اقتضت الحرب على الجدل والإقناع، ولكن الويل لنا إذا خرجت عن هذه الدائرة، ومستأبق الأمم في احتلالنا اقتصاديًا. والاقتصاد فنٌ لم نحذقه، وعلم لم نقتنه، وثوراتنا لم ندرسها ولم نحسن استغلالها وفتحنا عيوننا فوجدنا أهمها في يد غيرنا. فكم يقتضي ذلك من الجهد حتى لا تتوزعنا المبادئ المتناقضة توزيعًا حادًا يمزق وحدتنا، وحتى نفهم مصادر ثروتنا كما فهمها غيرنا، ونحتلها لأنفسنا كما احتلها غيرنا لأنفسهم، ونستخدمها في مصانعنا وأعمالنا فنمحو بها فقر الفقير وذلة البائس والشعور بالتقصير؟



أما بعد، فلي كلمة للشعب وكلمة للحكام:

فأما كلمتي للشعب فهي أن يغيروا نظرتهم إلى الحاكم. قد كانوا معذورين أن ينظروا إليه نظرة الطائر للবাদ، إذ كان حاكمهم ليس منهم أو أداة في يد غيرهم. أما اليوم فحاكمهم منهم، وليس يستطيع الحكم إلا بهم، والتمتع بثقتهم. كونوا أحرارًا ولكن تعلموا كيف تستخدمون الحرية، وهو درس شاق عسير وخاصة بعد أن احتملت الأمة من الاستبداد ما احتملت، وذاتت من الضنط والعسف ما ذاقت، وأخطر ما فيه أن الأمة في مثل هذه الظروف تلتفت إلى حقوقها ولا تتذكر واجبها. وتطلب من حاكمها أن يكون نبيًا معصومًا، ولا تتطلب من نفسها أن تكون صحابة طاعينين.

إن لكم الحق كل الحق أن تطالبوا بحكومتكم بالإصلاح في كل مرافق الحياة، ولكن في حدود المعقول والممكن. ولكم الحق كل الحق أن تنفذوا ولكن على أن يكون النقد نقدًا بانيًا لا نقدًا هادئًا. اذكروا - دائمًا - أن الحاكم في أول حملته للتبعية يخطئ، ولكن تقبلوا خطأه بصدر رحب ونقد مشبع بالمعطف، ومكثوه من أن يصلح خطأه، ومهدوا له سبيل الاستقرار حتى يتوطد الحكم وتستقر الأسس، فبعض الخطأ مع الاستقرار خير من نشدان الكمال مع التغيير المستمر. وغاروا عليه كما تفارون على مصالحكم، واحرصوا على أن يكون الحكم على أيديكم أحسن من الحكم على يد غيركم، وأن تكونوا أطوع للحاكم

من أنفسكم من الحاكم يفرض عليكم، وقدروا ما يواجهه من مشاكل أشرنا إلى بعضها، فلا تتفلقوا كاهله بما تحدثون من مشاكل يمكن تأجيلها.

وأما كلمتي للحكام فهي أن يمتثلوا عقيدة بأن الحكم تكليف لا تشريف، وأداء واجب لا تحصيل مغنم، وأنهم من الشعب وللشعب وبالشعب، وأنهم قائدوه لا ناهبوه، وهادوه لا مضللوهم، وموجهوه لا تابعوه.

إنكم خدام الشعب لا آلهته، وقد حُكِّمتم لنفعه لا استغلاله، وأقمتم على مصالحه جميعه لا مصالح أسركم ولا حزبيكم ولا أتباعكم، فكل الأمة حزبيكم وأتباعكم، والحكومة الصالحة هي التي تعرف الكفايات حيث كانت، وتستغلها للخير من غير أي اعتبار.

ضخوا قوانين العدالة وقدسوها والتمروا السير عليها، فما أسرع الفوضى إلى أمة تتلاعب بقوانينها، وتخضع لشهواتها لا قانونها.

إن الحكم فن دقيق، فاجتهدوا أن تجيدوه، وهو علم وفطنة فتزودوا منها.

من أهم أسسه حفظ التوازن بين القوى المتنافرة في الأمة، وتوجيهها كلها للمصلحة العامة، ومن أهم أسسه إشعار الأمة بقوة حكومتها وثبات مركزها وشدتها إذا اقتضى الحال، وبتها السريع لا تردها، وإلا سقطت من أعين الشعب وسادت فيه الفوضى. ومن أهم أسسه العناية بآمال الأمة الأدبية كالعناية بمنافعها المادية، ثم الحذر كل الحذر من الزعماء الطامعين في الحكم، الذي يلونون شهوتهم بلون المصلحة العامة، فيقسمون الأمة ويفرقونها، فتذهب قوتها وتتحول إلى قوى متشادة يذهب بعضها بعضاً. ينصرفون إلى وضع العراقيل للحكومة، وتنصرف الحكومة لإبطال دساتيرهم، ثم تضع مصالح الأمة بين هؤلاء وهؤلاء.

إن الأمر جد لا هزل فيه، وحق لا عبث فيه، ولبس الاستقلال وُزْدًا بلا شك أو مغنماً بلا مغرم.

إنه عبء، إنه واجب، إنه همة، إنه تضحية، إنه مسابقة، إنه عرض على أنظار العالم، إنه أهم قضية تنتظر حكم القاضي، والقاضي متحيز. فسدوا عليه كل منفذ. وفقكم الله.



صفحة من التاريخ

يرفع الستار عن غرناطة في القرن الخامس الهجري وعليها ملك اسمه باديس بن حُبوس بن ماثيين الصنهاجي ويلقب بالمظفر (429-465).

وصنهاجة قبيلة من قبائل البربر كثيرة العدد منتشرة بالمغرب، لا يكاد قطر من أقطاره يخلو منهم، وهم يتفرعون إلى بطون كثيرة، وكان لهم بالمغرب دولتان كبيرتان: دولة بني زيري بتونس، وقد أخذوا ملكهم من يد الفاطميين بالمغرب. ودولة الملثمين بالمغرب الأقصى - وسماوا الملثمين لأنهم يتلثمون ولا يكشفون وجوههم، وكثير من الصنهاجين بدو لا يعرفون حرثًا ولا زرعًا ولا فاكهة، وأمواهم الأنعام، وغذاؤهم اللحم واللبن، ولا يعرفون الخبز إلا أن يمر بهم بعض التجار فيأخذون منهم بعض الحبوب والدقيق، وكانوا وثنيين لم يسلموا إلا بعد فتح الأندلس، وهم أهل بأس وشدة، دَوَّخوا الصحراء وجاهدوا من بها من أهل السودان، وحملوهم على الإسلام.

كان باديس هذا طاغية جبارًا بعيد الهمة شره السيف شجاعًا سفاحًا حازمًا مجرمًا مرهوب الجانب، هجم على غرناطة وملكها وتضخم به عمرانها. أمنت رعاياه في عهده من أن يعدو عليها عادٍ أو يطعم فيها عدو، فكانت مرهوبة الجانب من الخارج وإن كانت مصابة به وبحكامه في الداخل، وكان له وزير يهودي اسمه صموئيل بن نَجْدِلا، حرَّفه العرب إلى إسماعيل بن نغديلة.

كان صموئيل هذا أو إسماعيل آية في الذكاء والدهاء والمكر وحسن التدبير وسعة الثقافة، عرف - إلى العبرية - العربية، فقرأ الكتب وحلَّق اللسان العربي والدين الإسلامي والفلسفة والرياضة والنجوم، وكان جماعًا للكتب، يقرؤها ويدعو إلى قراءتها ويُرضي ملكه بكل أنواع الرضا، حتَّى صار يكتب عنه كتبه مستفتيًا بالحمد لله وبالصلاة على رسوله محمد ﷺ، مزكياً للإسلام ذاكراً فضائله، كما يريد سيده وكما يحبُّ الناس، وهو في ثنايا ذلك يمكن لسلطانه وسلطان جنسه ولكن في تحفظ وتؤدة.

ومات صموئيل سنة 459، فكاه اليهود بكاء مرًا وحملوا نعشه وجزعوا لفقدته.

وكان له ابن اسمه يوسف، كان جميلًا أعله أبوه ليخلفه، فعلمه وأدبه ومرّنه على أعمال الوزارة حتى حلّتها، وجعله في خلعة ولي العهد بُلُكَيْن بن باديس، فلمّا مات صموئيل خلفه ابنه يوسف وزيرًا لباديس، ولكن لم يكن يوسف كأبيه صموئيل دهاء، وإن كان مثله علمًا وذكاء. كان أبوه يسخر تمكينًا لسلطانه، ولكن ابنه كان يجمع المال تأييدًا لجاهه، وكان أبوه يمكن لليهود سرًا فكان ابنه يؤيدهم جهرا، وكان أبوه يؤيدهم في تحقّظ، فأيدهم ابنه في غير تحقّظ، وكان أبوه متواضعا تواضع الدهاء فجاء ابنه يعتز بالكبرياء، وكان أبوه يتظاهر باحترام الإسلام، فتظاهر ابنه بعباد الإسلام.

فتجمع الرأي العام في غرناطة على كراهيته وإن اختلفت أسباب الكراهية؛ هؤلاء يكرهونه لاستخراج الأموال منهم؛ وهؤلاء لكثرة توليته اليهود على مصالحهم، وهؤلاء لإفراطه في التجسس عليهم، وهؤلاء لقدحه في دينهم.

ثم ظهر على المسرح الشيخ الإلبيري وهو إبراهيم بن مسعود. كان فقيها أديبا ورعا زاهدا، كان يسكن غرناطة ويتولى بها بعض الأعمال؛ فسعى به يوسف بن صموئيل إلى باديس، فغضب عليه وأخرجه من غرناطة، فسكن البيرة وانقطع بها إلى العبادة، وأخذ يقول شعرا سهلا في الزهد والندم والتوبة وذكر الله، فينتقل إلى غرناطة فيتناقله الناس ويلهجون بإنشاده ويترنمون به أمام الجنائز وعلى المآذن وفي مجالس الوعظ. وحزّ في نفسه ما فعل اليهودي معه وما كان من سلطة اليهود، فأنشأ قصيدة هزّت الرأي العام في غرناطة وتجاوبت معه وعبرت عن مشاعره، فكانت النار في الهشيم. يقول فيها⁽¹⁾ [من المتقارب]:

ألا قل لسنهاجة أجمعين

بذور الزمان وأسد المرين

مقاله ذي مقه مشفق

يعد التصيحة زلفى ودين

(1) هله القصيدة لم ترد في نفع الطيب ولا في الإحاطة ولا فيما بين أيدينا من كتب الأندلس، وإنما عثر عليها الأستاذ دوزي، فنشرها في الجزء الأول من نشرة البحوث التاريخية الأدبية لإسبانيا في القرون الوسطى سنة 1849.

لقد زل مسيدكم⁽¹⁾ زلّة
تقرّ بها أعيين الشامتين
تخيّر كاتبه كاتباً
ولو شاء كان من المؤمنين
فعر اليهود به وانتخروا
وتاهوا، وكانوا من الأذليين
ونالوا مناهم وحازوا المدى
وقد كان ذاك وما تشعرون

* * *

أباديس أنت امرؤ حاذق
تصيب بظنك نفس اليقين
فكيف خفي عنك ما يعيئون
وفي الأرض تضرب منا⁽²⁾ القرون

* * *

وكيف يتم لك المرتقى
إذا كنت تبني وهم يهدمون
وكيف امتننت إلى فاسق
وقارنته وهو يئس القرين
وقد أنزل الله في حبيبه
يحلر عن صحبة الفاسقين

* * *

وكيف انفردت بتقريبهم
وهم في البلاد من المبعدين

(1) يريد «باديس».

(2) في الأصل: «منا».

على أنك الملك المرتضى
سليل الملوك من الماجدين
وأن لك السبق بين السورى
كما أنت من جلة السابقين

* * *

وإني حللت بفنرناطة
فكنت أراهم بها عابثين
وقد قسموها وأعمالها
فمنهم بكل مكان لعين
وهم يقبضون جباياتها
وهم يخضمون وهم يقضمون

وهم يلبسون رفيع الكسا
وأنتم لأوفمها لايسون
وهم أتناكم على سرّكم
وكيف يكون أمينا غوون
ويأكل غيرهم درهما
فبُقضى، وُذنون إذ يأكلون

* * *

ورغم قـرؤهم داره
وأجرى إليه نمير المعين
وصارت حوائجنا عنده
ونحن على بابه قائمون
ويضحك منا ومن ديننا
فإننا إلى ربنا راجعون

ولو قلست في ماله إنه
كمالك كنت من الصادقين

* * *

وكيف تكون لنا همة
ونحن خمول وهم ظاهرون

ونحن الأذلة من بينهم
كأننا أسانا وهم محسنون

للا ترض فينا بأفعالهم
فأنت رهين بما يفعلون

وراقب إلهك في حزبه
فحزب الإله هم المفلحون

عمل القصيدة في البيرة، فافرت إلى غرناطة، فحفظتها القلوب وتداولتها الألسن، وكان صباح، وكان مساء، وكان هياج.

ثم أسدل الستار على مأساة من أنجع المآسي في غرناطة.

* * *

أدب المستقبل

لكل عصر مزاجه وبيئته التي تؤثر في أدبه، ومن أجل هذا لا يمكن لعصرنا أن يخرج كتابًا مثل كتاب الأغاني يعتمد على الرواية والسند، وعلى الأخبار المتفرقة لأن هذا كان نتيجة لمزاج زمانه، فهو يقدّم كتب الحديث في اعتمادها على السند وروايتها للجزئيات. ونحن لا نغلب علينا هذا النمط من التأليف. ومحال أن نؤلف على هذا النحو. ومن أجل هذا أيضًا كان أكثر من تعلم اللغة الأجنبية بجانب اللغة العربية، يفضلون أن يقرأوا الكتب الإفرنجية، لأنها تتعرض لموضوعات العصر، بأساليب العصر.

ويحق لنا أن نسأل: ما مستقبل الأدب، وخصوصًا الذي سيسود؟

لقد جاءت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فأثرتا في الناس وحياتهم الاجتماعية أثرًا بالغًا، فكان لا بدّ أن يتبع ذلك التغيير تغير في الاتجاه الأدبي. ونحن نلاحظ أن الأدب يسير سيرة البندول، أحيانًا إلى اليمين، وأحيانًا إلى اليسار، كالحياة. فقد أعقب الحرب العالمية الأولى نوع من اليأس وخيبة الأمل، وشك في القيم، وامتهان لها، وسخرية عابثة لا تؤمن بشيء.

وأنتج ذلك أدبًا فيه حيوية واستهتار بالحياة، كأن في نفوس الناس إيمانًا عميقًا بأن الحياة لا تتأهل الحرص عليها، خصوصًا أن الجيلين اللذين اشتركا في الحرب الأولى كانا يؤمنان بالمثل العليا، وأن الحرب ستسلم في النهاية إلى سلم رائع، يسود فيه الحق والعدالة والخير. فلما رأيا أن شيئًا من ذلك لم يحدث، صدمهما الواقع، وأنتج الأدياء في ذلك العصر، أدبًا نظروا فيه إلى أحداث العالم نظرة سوداء. ولذلك لما دخلوا الحرب الثانية، دخلوا وهم مرتابون في النتيجة، قياسًا على ما رأوا في الحرب الأولى. وكان أكثر الروايات التي أخرجوها في هذه الفترة تدل على الشك والارتباب وشعورهم العميق بالحاجة إلى القيم التي أهملت، وردّ اعتبارها إليها، وتقويمها من جديد. ولذلك كان الشباب الذي تخرج في الحرب الثانية وما بعدها، أنضج عقلًا، وأكمل رجولة. فكسبوا بذلك قدرة على المناداة بالإصلاح، وكان صوتهم مسموعًا، ومكانتهم ملحوظة.

وهذه الحركة من الشبان تدل على أنهم سيكونون أصدق نظرًا، وأحسن عملًا.

ومن المظاهر التي نلاحظها بعد الحرب الثانية، الميل إلى الإيمان. ويظهر أن هذا هو طابع الكتب المستقبلية، بدليل ما نلاحظ من أن الكتب الدينية قد زادت انتشارًا، وزال كسادها. وسبب ذلك قسوة الحرب، والحاجة إلى ركنين يعتمد عليهما الناس. وتبع ذلك تحطيم النفاق والرياء والاحتلال، وتصوير العواطف الواقعية تصويرًا جريئًا صادقًا واضحًا لا لبس فيه ولا غموض. ومن المظاهر التي نتوقع أن تسود قلة التفات الأدباء إلى أنفسهم، وكثرة التفاتهم إلى مجتمعهم والإعراض عن النظرية التي كانت سائدة، وهي أن الفن للفن، وأن الأديب ينبغي أن يكون حرًا طليقًا لا يقيدته شيء. وكان يسود الأدباء والفنانيين نزعة بوهيمية يطلقون معها العنان لشهواتهم وغرائزهم، وإلا ما كانوا فنانيين. وحل محلها نظرية «الأدب في خدمة المجتمع». ومن مظاهر ذلك كثرة الروايات والكتب التي تعالج مشاكل المجتمع. ورأينا أن أدب الفردية والحيرة والاضطراب يسير إلى الزوال. وعظم إحساس الأديب بمسؤوليته. ولا شك أن هذا سيبدو أثره واضحًا في كتب المستقبل. فالأديب سوف لا يبغي لنفسه، وإنما يبغي للناس، وسيختفي أيضًا الأدب اللفظي والزينة اللفظية، والعناية بأنواع البديع، والزخرف نتيجة لسيادة الديمقراطية الصناعية. وستسود البساطة والرغبة في إيفهام الناس من أقرب سبيل. وسيرتبط الأدب بالنظام الاجتماعي، ليؤدي فيه وظيفته الحقة، وبذلك سيدخل الأدب فيما نعتقد في عصر من عصوره الزاهية.

لقد كان الأدب والفن في ظلمات بعضها فوق بعض، وكان يغمرها موج من فوقه موج من فوقه سحب. أما في المستقبل، فسيعودان إلى النور، وسيرتفعان إلى القمة.

لقد كانت القصة في ربيع القرن الأخير مملوءة باليأس، وبالعوامل التي تحطم القيم الإنسانية إلا في القليل النادر. أما في المستقبل فسترد إلى الأشياء قيمها، ويسودها الروح الإنساني، ويسودها الحلم اللذيذ.

لقد جرت العادة أن يقسم الأدب إلى نوعين: نوع يقصد منه التسلية والمتعة فقط، ونوع يهدف إلى توسيع فهمنا للحياة، وتقويتنا على احتمالها. وعندني أن كتب المستقبل سيكون أقلها من النوع الأول وأكثرها من النوع الثاني.

لقد جريتنا زمانًا طويلًا على أن نعتمد على أدبنا، فإذا اقتبسنا من غيرنا، فاقتياس قليل. أما في المستقبل وقد كسرت الحواجز بين الأمم، وكثر الاتصال بينها، فسوف يستفيد كل

أدب من غيره، فيستفيد الشرق من أدب الغرب، ويستفيد الغرب من أدب الشرق، مثل التبادل المادي.

والأدب في السنوات القريبة، سيهدف إلى تقويم النفس الإنسانية تقويمًا كبيرًا ويعيد إليها مكانتها. وبذلك ينتهي امتهان الأدب لكرامة الإنسان: سواء بالانهماك في الملذات، أو عدم الاعتداد بالنفس البشرية، أو الخنوع لأولي القوة.

لئن كان الأديب في السنين الأخيرة العاضية يائسًا، محطمًا لقيم الإنسانية، فإن الأديب في المستقبل القريب سيكون أكثر أملًا، وأكثر تقويمًا للإنسانية.

إن الأديب كان يهتم كثيرًا بنفسه، وقلما يهتم بالناس، ولذلك ضعف شعوره بالمسؤولية. أما في المستقبل فميشعر الأديب بأنه مسؤول عن الحياة الاجتماعية التي يعيش فيها، ينادي برفع الظلم ويأسف لسوء الحال، ويحارب الشكاك الذين لا يؤمنون بشيء؛ فلا يؤمنون بالله ولا بالوطن، ولا بأي شيء.

لقد عشنا طويلاً، نحن وإخواننا في الشرق في ذلة وفقر، لا نرى ملجأ إلا الملوك والأمراء، نتملقهم، ونأكل من أيديهم. أما السلطة اليوم فللشعوب، والعهد عهد الديمقراطية، لا الأرستقراطية. والمنادون بالإصلاح عادة هم الأدباء؛ يرون أنهم لم يودوا رسالتهم إذا عكفوا على شهراتهم، وغنوا لأنفسهم، وقبعوا في كسر بيتهم. فما لم يسايروا الشعب وآماله، يموتون جوعًا، وينبذهم المجتمع نبذ النواة.

بل لعل الأديب مسؤول عن مجتمعه، أكثر من مسؤولية الحاكم، لأن الأديب أقدر على الاتصال بنفس الشعب، وأقدر على تحريك مشاعره. وهو يحسن بمقدار خدمته للشعب، وإحساسه بالمسؤولية أمام الشعب.

لو استعرضنا الأدباء العرب الأقدمين، لرأينا قليلًا منهم من تحمّل المسؤولية، وهل تحمّلها أبو نواس وهو الغارق في شهوته، أو أبو تمام والبحرتي، وهما يشعران أكثر ما يكون للملوك والأمراء، أو المتنبي وهو يجري وراء مال أو ضيعة، أو ابن سكرة والحجاج، وهم ماجنان لا تهمهما إلا النكتة، يضحكان بها الناس، أو الشيخ علي الليثي والسيد علي أبو النصر وهما يسيران في فلك الخديوي إسماعيل حيشما سار، أو غيرهم أو غيرهم؟؟

لقد انقضى ذلك العهد، وأصبحنا في عهد يتحمل فيه الأديب مسؤولية مجتمعه أكثر مما

بتحملها الحاكم، والموظف والجندي، ذلك لأن قِيَمَ الأشياء انقلبت على مرّ الزمان رأسًا على عقب.

كان المجتمع هرمًا رأسه الملك، وقاعدته الشعب، والأدباء نقط على محيطه، تتجه نحو الملك، فتسبح بحمده، وتشيد بحسناته، وتبرّر سيئاته.

أما اليوم، فأصبح الشعب في القمة، ويجب أن يتجه الأدباء إليه، لا ليمجدوه في كل ما يقع منه، ولكن ليصلحوه إذا فسد، ويشجعوه إذا صلح، ومن هنا تأتي المسؤولية. وهم بحكم طبيعتهم وثقافتهم، أرهف شعورًا، وأنضح عقلاً، والمسؤولية عادة تكبر عندما يكبر العقل، ويدقّ الشعور.

سيقدر التاريخ الأدباء تقديرًا آخر غير التقدير الماضي. لقد كان التقدير الماضي مبنياً على فخامة أسلوب، وجمال تعبير، وقدرة على البديع؛ أما في المستقبل فسيكون تقدير الأديب: ماذا صنع لأمته، وكيف هداها إلى الخير، وإلى أي حدّ رفع صوته ضد الظلم والفساد، ومؤيدًا للعدل والصلاح [من البسيط]:

هذي المكارمُ لا تُغبانِ مِن كَبِينِ

شيبا بِمَاءِ فَمَادَا بَعْدُ أُنْبُوَالَا⁽¹⁾



(1) البيت لأمية بن أبي الضمّت في ديوانه ص 52.

(1) في الأدب العربي:

طريقة في دراسة الأدب

قال ابن الحُثَيْق [من السريع]:

إنني إذا مالت دواعي الهوى
وأنصت السامع للقائل
واعتلج الناس بأرائهم
نقضي بحكم عادل فاصل
لا نجعل الباطل حُتًا ولا
نرضى بدون الحق للباطل
وقال آخر - وقد دعاه عبد الملك بن مروان لقتال ابن الزبير فأبى [من الوافر]:
فلمت بفنائل رَجُلًا يصلي
على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعليّ إثمي
معاذ الله من سفه وطيش

* * *

وقال أبعن بن خريم [من الرمل]:

إن لَأَوْثَنَةَ قَيْطًا⁽¹⁾ بَيْنَنَا
فرويدَ الميَلِ منها يَغْتَدِلُ

(1) الهبط: الضجيج والجلبة.

فإذا كان عطاءً فأنتهز
 وإذا كان قتالاً فاعترض
 إنما يوقدها فزماننا
 حطب النار، فدّوها تئتمل

هذه أشعار قيلت الأولى منها في صدر الإسلام، وقيلت الثانية والثالثة في العصر الإسلامي الأول والفتن مشتعلة، والناس تتوزعهم الأحزاب - كما هو شأننا اليوم - وكل يدعى الحق بجانبه، فإذا عجز اللسان عن الإقناع تكفل السيف به.

وكان الناس ألوانًا كما نحن ألوان، وكل قطعة من هذه الأشعار تمثل لونًا من ألوانهم. بعض هذه الألوان زاهٍ جميل، وبعضها قائم وقور، وبعضها لماع زائف.

(1) فالقطعة الأولى تعرض لأجمل الأجيال وأروعها وأحقها أن تكون مثلًا أعلى. يدعو هذا الشعر إلى أن الأهواء إذا اختلفت، والآراء إذا اشتبكت وتضاربت، يجب على الإنسان ألا يتجنب المعركة ولا يفرّ من الميدان، ولكن يبتعد عن الأهواء كلها، ويدرس الآراء كلها في دقة وإمعان، حتى يعرف صحيحها من باطلها، ولا ينخدع بزيفها، فإذا تبين له وجه الصواب أعلنه وأعلن التمسك به، ففضى بالرأي الذي يراه صوابًا وعدلًا وقاله قولًا فصلًا لا لبس فيه ولا إبهام ولا غموض ولا التواء.

ثم هو لا يكتفي بالقول، فما القول إذا لم يدعم بالعمل؟ فلا يقر قراره حتى يكون الحق ويحل محل الباطل. ثم لا يكتفي بأنصاف الحلول، فإما الحق كله أو لا شيء غيره، فذلك قوله: «ولا نرضى بدون الحق للباطل».

(2) والقطعة الثانية وقمت على معنى جميل وقائلها لا يصطدم مع القائل الأول ولكن يحاذيه، فهو يريد أن يقول إنه لا يحب أن يقا تل من أجل انتصار شخص على شخص، ولا سيما أن المقاتل مسلمًا والمقاتل مسلمًا، وهو قول إذا ترجم إلى أقوالنا المعاصرة قيل إنه لا ينصر حزبًا ولا يقا تل حزبًا من أجل زعماء هذا وزعماء ذاك، ما دام الزعماء كلهم أبناء أمة واحدة، فالقتال في مثل هذا الموقف ليس قتالًا للحق ولكنه قتال للزعيم. وأنا أرى بنفسى أن أقاتل لزعيم له الثمّ وعليّ الإثم، والقتال إن كانت نتيجته غنم شخص أيًا كان، وخسارتي أيًا كانت النتيجة، سغه وطيش، فذلك قوله [من الوافر]:

له سلطاناه وعلسي إثمى

مَماذ الله من سَفْهِ وَطَيْبِشِي

إذا انضم إلى هذا المعنى السلي ذلك المعنى الإيجابي في الأبيات الأولى، وهو القتال للحق وفي سبيل الحق وفي نصره الحق، لا للزعماء ولا للرؤساء فقد بلغ الغاية.

(3) أما الأبيات الأخيرة فصاحبها شر الثلاثة. يقول: إذا أوقد الزعماء نار الفتنة فليوقدوها، ولا بأس بإيقاعها، فكل فتنة تنتهي بمغانم، فإذا كان وقت القتال والتضحية فلا تكن بعيداً عن النار، أستمتع بمرآها ولكن بحيث لا تمسني لفتحها، وإذا كانت وقت توزيع الغنائم والأسلوب ظهرت في الميدان وعلوت فوق هام المقاتلين والمضحين حتى أنال من المغانم أكبر نصيب.

وقد عبر هذا الشاعر عن نفسية كل النفوس الشريرة في كل العصور، لا تسيّرهم إلا شهواتهم، ولا يقدرّون في الدنيا إلا مغانمهم، يريدون المغمم من غير تضحية؛ ويزعمون لأنفسهم الحقوق من غير أداء واجب. لا يراهم الرائي عند الغرم، ويتصدرون المحافل عند الغنم. الزعيم الحق عندهم هو من يظنون فيه أكبر مغمم لا أحق مطلب. ولا بأس عندهم أن يعلموا أن خير زعيم اليوم هو من قالوا إنه شر زعيم أمس، لأن المغمم عنده اليوم ولم يكن عنده أمس، وأحكامهم على المسائل العامة تنقلب وتنعكس بين يوم وليلة تبعاً لإشعاعات من يتولى الحكم ومن يعتزله، بحسب أمور الأمة كلها حساباً دقيقاً على أساس كم يناله من النفع في هذه الحالة وكم يناله في تلك، ويضع هذا في كفة وذاك في كفة، وعلى هذا الأساس يصدر حكمه في نظم الحكم، وفي الوزارات التي تتولاها، وفي المشاريع التي تقدمها، فذلك قوله [من الرمل]:

فإذا كان عطاءً فأنتَهزُ

وإذا كان قنألاً فأغزُزلُ

فالهم لا تكثر من أمثال هذا فينا.

(4) وهناك نموذج رابع هو شر الجميع. فإن كان الأول يتحرى الحق وينصره، والثاني لا يقاتل لشخص ولا لزعيم فإن قاتل فإنما يقاتل لمبدأ، والثالث رجل نهاز الفرص، يقبع، حتى إذا جاء وقت توزيع الأسلاب ظهر وطالب وغنم. فهذا الرابع ليس كهؤلاء جميعاً، هو من نوع غير هذه كلها، هو لا يرتاح لهدوء الناس وطمأنينتهم، بل هو إذا نامت الفتنة أيقظها، وحرك العداوة والبغضاء بين الناس بما يخترع من أقاويل ويثير من كوامن، ويقول لهؤلاء ما

يغضبهم ويقول لهؤلاء ما يثيرهم، ويحرف الكلام عن مواضعه ليبدد الشر، ويقول الناس ما لم يقولوا ليخلق الضغينة.

حتى إذا تأججت النار واحتدم الغيظ واشتبك الخصوم في القتال نفخ من ذلك كله يده، وزعم أنه لم يثر شرًا ولم يدبر كيدًا، فكان ﴿كَتَلَى النَّبِيِّ إِذْ قَالَ لِلنَّبِيِّ أَحْكَمْتُ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ لَأَبْرَأَهُ يَتْلُو آيَةً أَنَا أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [حضر: 16]. يحزن للطمانينة إذا هي كانت، ويعمل للشغب ويفرح إذا هو كان، وكلما كثرت القتلى والصرعى ازداد غبطة وأمعن في التستر.

ثم هو يهزأ بالذكر الحسن بعد الموت، والثناء على أفعاله إذا هو قتل، فلا قيمة لشيء من ذلك كله عنده، وإنما القيمة في حياته سالمًا غانمًا.

ذلك هو الفرار السلمي الذي يقول [من الكامل]:

وكتيبة لبستها بكتيبة

حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

فتركتهم تقص الرماح ظهوزهم

من بين منعفر وأخر مسند

ما كان ينفعني مقال نسا لهم

- وقلت دون رجالها - لا تبعيد⁽¹⁾

هذه أصناف الناس في الفتن في كل زمان ومكان، وفي هؤلاء الشعراء جميعًا مزية الصراحة، فكل قد وصف نفسه أصدق وصف، على حين أن في الناس من الصنف الثالث أو الرابع ويزعم نفاقًا أنه من الصنف الأول أو الثاني، وعلى كل حال فليست تصلح أمة حتى يكثر فيها الأولون ويقل فيها الآخرون.

* * *

(1) لبستها: خلطتها، وتقص: تكسر. والمنعفر: الملقى في العفر، وهو التراب. والمسند: المصروع أسند إلى ما يسكع به رمق. ولا تبعد: لا تهلك، وهي كلمة تقال ترحمًا على الميت.

(2) في الأدب العربي

ذلة كبرى

كان عمرو بن سعيد بن العاص - الملقب بالأشدق - رجلًا من رجالات الدولة الأموية، عرف بالقوة والعظمة والفصاحة والسخاء، وولى المدينة ليزيد بن معاوية.

فلما ضعفت الدولة بعد معاوية بن يزيد بن معاوية وكاد الأمر يخرج من البيت الأموي، كان عمرو الأشدق هذا أجدّ الناس في تولية خاله مروان، وأحسنهم معاونة ومكاتفة له، واجتهادًا في صلاح أمره وإنقاذ أمر ابن الزبير. قاتل مع مروان يوم مَرَجِ رَاهِط، ولما وجه ابن الزبير أخاه مصعبًا للاستيلاء على فلسطين وجه مروان عمرًا هذا على رأس جيش، فهزم مصعبًا وجيشه وردّه إلى المدينة.

وكان عمرو قويًا بسخائه وبذله الأموال الكثيرة على أعوانه، فأحبه جنده وأطاعوه وعملوا بإشارته حتى كان قوة لا يستهان بها.

فهو عزيز في نفسه، عزيز في جنده، عظيم في نفسه، قوي في رأيه.

شعر مروان بذلك كله، فمتّاه بالخلافة من بعده استدعاءً لطاعته واحتياجًا لنصيحته.

فلما استمكن الأمر لمروان ودانت له الأقطار ونظر إلى ابنه عبد الملك وعبد العزيز فأعجبه، وعز عليه أن يخرج الملك عنهما، فبني عهدًا لعمرو، وعهد بالملك من بعده لعبد الملك ثم من بعده لعبد العزيز.

وترك عمرًا يتجرع الغصص وينتهب الفرص وهو هو القوي الداهية يصف نفسه فيقول: «والله ما أنا بملو المذاق، وإني لقيمن المضرة، ولقد ضرتني الأمور، وجرستني الدهور»⁽¹⁾.

(1) جرستني: جربتني واختبرتني.

فزعًا مرة وأمنًا مرة. وإن قريشًا لتعلم أنني ساكن الليل داهية النهار، لا أنتبح الظلال، ولا أقمص حاجتي، ولا يُستكر شَبَّهِي، ولا أدعي لغير أبي⁽¹⁾.

وقيل له مرة: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي أوصى إلي ولم يوص بي.

مات مروان ونفذت البيعة فتولى عبد الملك بن مروان. واثارت الفتن على عبد الملك. فمصعب في العراق وعبدالله بن الزبير في مكة وسائر الأقطار في فتنه، والدولة محتاجة إلى الأنصار أمثال عمرو بن سعيد، فتقدم عمرو إلى عبد الملك وقال: إنك لتعلم ما قدمت لأبيك من معونة، وما قمت بشأنه وما حاربت معه وما وعدني أن يجعل لي الأمر بعده. فرد عليه عبد الملك في جفاء وأنكر عليه مطلبه.

فانتَهز عمرو خروج عبد الملك إلى العراق وخرج إلى دمشق، واستولى عليها وأعلن الخلافة لنفسه، وأجاب أهل دمشق وبايعوه وحصن المدينة واستعد للقتال، فلما بلغ ذلك عبد الملك أهمه الأمر أكثر مما أهمه مصعب وعبد الله ابنا الزبير، وقفل إلى دمشق، فوجدها مغلقة الأبواب مستعدة للقتال، فخاف عبد الملك أن يضع قوته في قتال عمرو فراسله وسأه، وضمن له أن يوليه بيت المال، ويجعل له ولاية الأمر من بعده مقدمًا على أخيه عبد العزيز، فأبى عمرو إلا أن تكون هذه الشروط كلها مكتوبة، فكتب له عهدًا ووثقه ووقعه. فقبل عمرو وفتح له دمشق فدخلها عبد الملك ونزل دار الخلافة. وكان عمرو يركب إليه، فيكرمه عبد الملك حتى سكن إليه.

فلما أمكنته الفرصة بعث يومًا لعمرو فخرج إليه في ركبته، وكان عبد الملك أوصى إذا دخل عمرو أن توصل الأبواب دون من معه ففعلوا، حتى إذا اطمان عمرو في جلسته تقدم حارس فأخذ منه سيفه فقال عمرو: أيؤخذ سيفي؟ فضحك عبد الملك وقال: أنطمع أن تعدد معي بسيف بعد الذي كان منك؟ ثم قال عبد الملك: إني كنت أعطيت الله عهدًا إن ملات عيني منك مستمكًا أن أجمع يديك إلى عنقك ثم أثقلك حديدًا. وأمر بجامعة وقيد - أعدًا له - فصيروهما في عنقه ورجليه، فلما أحس الشر، ناشده الله والرحم، فقال عبد الملك: إني لو علمت أنك تبقى ويصلح لي ملكي لفديتك بدم النواظر. والله ما اجتمع فحلان في هجمة⁽¹⁾ إلا قتل أحدهما صاحبه، ثم أمر به فقتل ورمى رأسه إلى جند عمرو، ورمى معه بيدل الدنانير فتركوا الرأس واشتغلوا بجمع الدنانير.

(1) الهجمة: جماعة الإبل فوق الأربعين.

وكانت أخت عمرو زوجة للوليد بن عبد الملك، فخرجت حاسرة تقول [من الطويل]:

هَدَرْتُمْ بَعْمُرٍ يَا بَنِي خَيْطٍ بَاطِلٍ
وَكَلِّكُمْ يَبْنِي الْجَبِيوتِ عَلَي غَدِيرٍ
وَمَا كَانَ عَمْرُو عَاجِزًا غَيْرَ أَنَّهُ
أَثَمَهُ الْمَنَاهَا بِغَتَّةٍ وَهُوَ لَا يَدْرِي
كَأَن بَنِي مَرْوَانَ إِذْ يَقْتُلُونَهُ
بِغَاثٍ مِنَ الطَّيْرِ اجْتَمَعْنَ عَلَي صَمْرٍ
لِحَى اللَّهِ دَنِيًّا تُعَقِّبُ الذُّلَّ أَهْلَهَا
وَتَهْشِكُ مَا بَيْنَ الْقُرَابِيَةِ مِنْ سِتْرِ⁽¹⁾

* * *

سقت هذا الحديث لأدل على درة من درر الأدب العربي؛ ذلك أن عيد الملك استشار أصحابه فيما فعل، فأما المنافقون - وهم كثيرون - فأطروا عمله، ولكنه سأل رجلاً كان يستشيريه ويصدر عن رأيه إذا ضاق عليه الأمر؛ فقال له: ما ترى ما كان من فعلي بعمر بن سعيد؟

الرجل: أمر قد فات دركه.

عيد الملك: لتقولن.

الرجل: حَزْمٌ لَوْ قَتَلْتَهُ وَحَيِّتَ.

عيد الملك: أَوْلَسْتُ بِحَيٍّ؟

الرجل: هيهات! ليس بحي من وقف نفسه موقفًا لا يوثق به بعهد ولا عقد.

عيد الملك: كلام لو تقدم سماعه فعلي لأسكت.

ليت كلام هذا الناصح الأمين يصل إلى مسامع كبار الساسة ممن يقطعون العهود على

(1) روى المسمودي هذه الأبيات لأخت عمرو. وقال البلاذري إنها لحى بن الحكم بن أبي العاص أو

بشر بن مروان.

الحرىات الأرىع ومىثاق الأطنطى وضمان مصىر الأمام الصغىرة لئحكمن نفسها وتدىر أمرها ثم ىنسون عهدهم، وىخلفون وعدهم .

لقد أصىح عبء الملك بعء هءه الفعلة لا ىوئق له بعهد، ولا ىطمأن له فى قول، مهما وئفه وأكده بالإىمان . وهءا مصىر كل ناكث . ورحم الله الناصح إذ ىقول: «لىس بى من وقف موقفاً لا ىوئق منه بعهد ولا عقء»، ورحم الله أءء عمرو إذ تقول [من الطولىل]:

عءرتم بعمرو ىا بنى خىط باطل
وكلكم ىبنى البىوت على عئىر
لحى الله دنىا تعقب اللئل أهلها
وتهتك ما بىن القرابة من سئر

* * *

(3) في الأدب العربي

الشك قبل اليقين

مما عرف عن خصائص النهضة الحديثة الأوروبية أنها طلعت على الناس بأسلوب جديد في البحث هاجمت به الأسلوب القديم، وهو التسليم بالمقدمات تسليمًا لا يعلو إليه الشك، والاعتماد كل الاعتماد على القياس المنطقي، فالمقدمات تؤخذ قضايا مسلمة، والبحث كل البحث في القياس وشكله وشروط الاستنتاج منه، فثار قادة النهضة على هذا النمط، وصرخوا يطلبون الشك في المقدمات وبحثها وعدم التسليم بها حتى تمتحن وتجرب، وعدم التعصب في كل إشكاله، سواء كان تعصبًا لعقيدة اعتقدها أو دم انتسب إليه، أو قول فيلسوف كبير قاله، أو ميل شخصي يتفق مع مزاج البحث، أو نُظِمَ ألفها وتأثر بها أو نحو ذلك. فالباحث يجب أن يشك أولاً ليستيقن أخيرًا. والشك أصل من أصول البحث ويجب أن يسبق اليقين.

وكان من أسبق واضعي هذا المنهج والملحين في النداء بالشك «فرنسيس بيكون»، ومن أقواله اللطيفة في ذلك:

«لم أجد نفسي صالحة لشيء صلاحيتها لدراسة الحقيقة، ذلك أنني منحت عقلاً من النشاط والمرونة ما يمكّنه من إدراك وجوه الشبه بين الأشياء، وله من الرزانة ما يعينه على تعرف وجوه الخلاف بينها، ولأني منحت رغبة في البحث وصبرًا على الشك، وغرامًا بالتفكير، وبطأ في الجزم، واستعدادًا للفحص، وعناية بالترتيب، ولأني خلقت وليس لي ولع بالجديد ولا إعجاب بالقديم، وأكره كل أنواع الخداع. فلي طبيعة تألف الحقيقة ولها بها اتصال وثيق».

وجاء «ديكارت» فشك وتعمق في الشك وقال: «أنفقت ما بقي من عهد الشباب في الارتحال، أزور الملوك في قصورهم، وأنخرط في سلك الجيوش، وأبادل الحديث رجالاً من ذوي المناصب المتفاوتة، والطبقات المتباينة، وأجمع من التجربة ألوانًا شتى - وأغوص بفكري فيما أصادف من تجارب لعليّ أستفيد علمًا جديدًا».

وقال: «إن الحواس بطبيعتها تركيبها لا تؤمن على ما تنقله إلينا من علم، فليس لنا بد من الشك في أحكام العقل وفي الآثار الحسية معًا، لا نستثنى من هذه أو تلك شيئًا، حتى ما يبدو منها بديهيًا لا يحتمل الشك - فالعالم مليء بأنواع المادة، ولكن الحواس أنبأتنا بوجود الطبيعة، بكل ما فيها، والحواس غاشة خادعة»⁽¹⁾.

ثم إننا نعتقد في النوم أمورًا، ونتخيل أحوالًا، ونحسب لها ثباتًا واستقرارًا ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلمًا، فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كلها خيالات لا حاصل لها؟ وليس هناك أمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم بوضوح وجلاء»⁽²⁾.

وقال: «لاحظت أنني منذ سنواتي الأولى قد تلقيت طائفة من الآراء الخاطئة على أنها صحيحة، ومن ذلك حكمت أنه يجب أن أخلص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي، وأن أعاد البحث من أساسه إذا أردت إقامة شيء ثابت راسخ في العلوم»⁽³⁾.

«لكن مهما شككت أو أمعنت في الشك فستبقى لي حقيقة واحدة تبقى أمام الشك الجارف، وهي أن هناك ذاتًا تشك، فمهما الححت في الشك فلن أشك في أنني أشك».

ومن هذه النقطة بدأ تفكيره⁽⁴⁾، وأفاض في الشك على أنه منهج في البحث⁽⁵⁾.



وفي الأدب العربي صفحات رائعة من هذا القبيل، لعل أروعها صفحة الإمام الغزالي في حيرته العلمية وشكه وتحريه الحق، وسبقه لديكارت في لفتاته، وتسجيل ذلك كله تسجيلًا دقيقًا مفصلاً في كتابه «المنقذ من الضلال»، يقول: «لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن - وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز

(1) انظر: قصة الفلسفة الحديثة.

(2) ديكارت للدكتور عثمان أمين.

(3) نفس المصدر.

(4) قصة الفلسفة الحديثة.

(5) انظر فصل الشك في كتاب ديكارت للدكتور عثمان أمين ص 140-161.

بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغانر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه لنتبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

«وقد كان التفتن إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري، وربعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختيارى وحيلتي، حتى انحلت عني ربطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام؛ وسمعت الحديث المروي عن رسول الله حيث يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فتحرك باطني إلى معرفة حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأرائها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارن بإمكان الغلط والوهم.

«ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

«ثم فتشت عن علمي، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول البأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم - بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بنتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من

الأرض في المقدار: هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذب حاكم العقل، ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مداقته، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقل التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً.

«فقلت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً به فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّي كذب العقل في حكمه، كما تجلّي حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالتها فتوقفت النفس قليلاً وأبدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فيم تأمل أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك - بحس أو عقل - هو حق بالإضافة إلى حالتك، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك...»

«فلما خطرت لي هذه الخواطر واتقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفي الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موقوفاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.»

هذه النبذة القيّمة أرجو أن تقرأها مرة واثنتين وثلاثاً قبل أن تسمح تعلّمي عليها.

هذه صفحة رائحة للفرزالي في ملاحظة نفسه. وإمعانه في الشك في كل ما تعلم وما تلقن.

لقد رفض باديء بدء التقليد في العقائد، ورأى أنه ليس أساساً صالحاً للعلم، فكل ذي دين يقلد أهل دينه، فإذا زعم أن دينه هو الحق بناءً على هذا التقليد، فأهل الأديان الأخرى يستطيعون أن يقولوا مثل قوله، وإذا جاز أن يكون التقليد شعار العجزة والعمامة فلا يصح أن

يطمئن إليه الخاصة وأصحاب العقول القوية، فإن هؤلاء إنما يجب أن يعتمدوا على العلم اليقيني.

وما العلم اليقيني؟

يعرفه الغزالي بأنه «العلم الذي ينكشف به المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم».

على هذا الأساس استعرض الغزالي ما تعلمه من صغره وفي شبابه وشيوخته، فلم يجد فيها ما يصح أن يتصف بهذا الوصف، لأن ما يصح أن تستمد منه معلوماً ثبوتها هو المحسوسات والأوليات العقلية، وكلاهما لا يصح أن يُستند عليه، فالحواس خداعة من غير شك، والأوليات العقلية يمتريها الشك أيضاً، إذ من المحتمل أن تكون الحالة عقلية، كحالة النائم، يعتقد بثبوتها مدة نومه، فإذا استيقظ بددها الانبثاء، فما الذي يمنع أن تغشى الإنسان حالة أخرى ينظر فيها إلى العالم من زاوية جديدة، فيرى فيها أن حالة اليقظة كذلك مزيفة. ونظير هذا ما يحدث للصوفية، فإنهم يرون أن حالة اليقظة خداع كخداع الحواس.

فأين الحقُّ إذًا؟

في هذا الطور - كما يحدثنا عن نفسه - أصبح سفسطائياً لا يؤمن بشيء، ويشك في كل شيء.

هذا العقل القوي النهم المخلص أراد أن يثبت من موقفه، فاستعرض كل المعارف في زمانه لعله يجد فيها ما يطمئنه. فقال:

«ابتدأت بعلم الكلام. فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم. وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واثٍ بمقصودي. لقد أحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيلة المتلقاة بالقبول من النبوة. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم - سوى الضرورات - شيئاً أصلاً. فلم يكن علم الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»⁽¹⁾.

(1) المنقذ من الضلال.

وبعد أن فرغ من علم الكلام، اتجه إلى الفلسفة لعله يجد فيها طلبته، فقال: «إني بعد الفراغ من علم الكلام ابتدأت بعلم الفلسفة، وعلمت - يقينًا - أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم... ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، وإذ ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًا، ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك... فأطلعتني الله على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه - بعد فهمه - قريبًا من سنة، وأعادته وأردده وأتفقد غوائله وأغواره».

وقد استخلص بعد البحث أن فروع الفلسفة هي:

- (1) رياضيات، وهذه أمور براهية لا سبيل إلى مجادحتها بعد فهمها ومعرفتها.
- (2) ومنطقيات، وهي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وهذه أيضًا لا تنكر، غاية الأمر أنهم يضعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين، ولكنهم عند تطبيقها على المسائل الدينية لم يفوا بها كل الوفاء، بل تساهلوا غاية التساهل.
- (3) وطبيعيات، وهي البحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالهواء والماء والتراب والنار⁽¹⁾، والمركبة كالحيوان والنبات، والمعادن وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها، وذلك يضاهاى بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة. وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم (علم الطبيعيات) إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة».
- (4) «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم. فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوا في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها، ثم استرسل في بيان أغاليطهم ناظرًا فيها نظرة دينية.
- (5 و 6) ثم السياسات، والأخلاقيات، وهذه لم يطل البحث فيها لأنها مبنية على التجارب والمصالح، وعنده أن كلام الفلاسفة فيها - حتى أرسطو وأمثاله - مستمد من أصول الدين الأولى.

والذي نلاحظه على نقله الفلسفة، أنه كما عاب الفلاسفة بعدم تقيدهم الشديد بقوانين

(1) هذا ما كان يعتقد في زمنه.

المنطق، وقع هو في مثل هذا الخطأ، فلم يتقيد بما وضعه هو من أصول الشكّ والنقد، بل نظر إليها من خلال الدين. ولعل عذره أنه وضع كتاب «المنتقد من الضلال» بعد مروره في دور الشك واطمئنانه إلى الدين بما شرح الله به صدره.



ثم انتقل إلى تعاليم الباطنية لعله يجد فيها الحق، فلم يطعن إليها وخاصة في بناء تعاليمهم على نظرية «الإمام المعصوم». وتبين له بعد البحث والتحري أن «ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء».

وأخيرًا وجه همته إلى التصوف، فاطمأن إليه، وقال إنه أدرك بالذوق والسلوك ما لم يدركه بالبحث والنظر، وبه أدرك ثلاثة أصول: إيمان بقتي بالله وبالنبوة واليوم الآخر. ورأى أن قصر الإيمان على منطق العقل تقصير، وأن وراء قضايا المنطق شعورًا ووجدانًا هو الذي يصح أن يُطمأن إليه في باب الدين.

هذه هي المراحل التي قطعها نفس حائرة، وعقل مستتير هائم بالحقيقة، متحررًا للحق، دقيق النظر لخطرات الفكر، مسجل لذلك في دقة وأمانة. لم يجد الغزالي في المنطق والمعقولات ومسلك المتكلمين والفلاسفة منقذًا من الضلال، فالدين لا يمكن أن ينال من هذا الطريق، ووجود الله وصدور الأفعال عنه، كما يقول «أمور لا تتسع لها القوى البشرية، إنما تدرك بالكشف والذوق والماتظة وانسراح الصدر - وهذا هو ما وصل إليه بعض الفلاسفة أمثال ديكارت وباسكال⁽¹⁾.

ومما أعجبني في منهج الغزالي في البحث، تأكيد شديد لوجوب التحرر من الاعتماد على معرفة الحق بالرجال مهما عظموا وطارت شهرتهم، وقد سماها بـ«الأوهام المسرحية»، ويعني بها الأوهام التي انحدرت إلينا من مذاهب الأقدمين وعقائدهم وأقوالهم، ومثل لذلك بما إذا قلت: إن الشمس تدور حول الأرض، مستدلًا على ذلك بقول بطليموس.

وقد قال الغزالي قبله قوله اللطيفة في منهجه: «إن عادة ضعفاء العقول أن يعرفوا الحق بالرجال لا الرجال بالحق، وقد قال علي بن أبي طالب: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله». والعارف العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقًا قبله

(1) انظر المقدمة التي وضعها الأستاذان جميل صليبا وكامل عباد لطبعة كتاب «المنتقد من الضلال» التي نشرها مكتب النشر العربي بدمشق.

سواء كان قاتله مبطلاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرغام ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب⁽¹⁾، وانتزع الإبريز الخالص من الرّيف والبحرج. وإنما يزرع عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير، ويمنع من ساحل البحر الأخرق دون السباح الحاذق، ويصُد عن منّ الحبة الصبي دون المعزّم البارح.



وقبل هؤلاء كلهم تنبه المتكلمون وعلى رأسهم الجاحظ إلى قيمة منهج الشك، والتفت النفاة لطيفة إلى التفرقة بين الخاصة والعامة؛ فالعامة أسرع إلى تصديق كل ناعق، يفرهم الفائل ويفرهم صاحب الحنجرة القوية ويفرهم التهويش. أما الخاصة فيعتمدون على المنطق، فلا يصدقون إلا ببرهان، ويتوقفون بالشك حتى يقوم الدليل، وفرّق بين مواضع يصح فيها الشك، ومواضع لا يصح فيها، فعاب من أجرى الشك في كل الأمور، وحكى أن العلماء أجمعوا على أن الشك درجات، واختلفوا في أن اليقين درجات.

وأنا مع رأي من يقول إن اليقين أيضاً درجات. قال الجاحظ:

«عرفت مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلّماً، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف ثم الثبوت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه.

«ثم أعلم أن الشك طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف...»

وقال أبو إسحاق (النظام): نازعت من الملحدين الشاكّ والجاحد، فوجدت الشكّاكّ أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود. وقال: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك...»

والعروم أقلّ شكوكاً من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا

(1) لعله يريد به «مزيف النقد».

يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا التصديق المجرد، أو التوكذيب المجرد، وألفوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك».

«وسمع رجل ممن قد نظر بعض النظر تصويب العلماء لبعض الشك، فأجرى ذلك في جميع الأمور حتى زعم أن الأمور كلها يُعرف حقها وباطلها بالأغلب»⁽¹⁾.
وبعد، فهذه بعض صفحات قيمة من الأدب العربي في منهج البحث.



(1) كتاب الحيوان للجاحظ جزء 6 من 35 وما بعدها من طبعة الحلبي التي نشرها الأستاذ عبد السلام هارون.

(4) في الأدب العربي

كلمة بكتاب وبيت بقصيدة

قيل لابن المبارك: إلى متى تكتب؟ فقال: لعل الكلمة التي تنفعني لم أكتبها بعد [من الكامل]:

أَوَاهُ إِنْ نَظَرْتُ، وَإِنْ هِيَ أَعْرَضَتْ وَتُعُ السُّهُامُ وَتَزُحُّهُنَّ أَلِيمُ

* * *

مرَّ المجنون على منازل ليلي بنجد، فأخذ يقبل الأحجار، ويضع جبهته على الآثار، فلاموه في ذلك، فحلف أنه لا يقبل إلا وجهها، ولا ينظر إلا جمالها، ثم روي بعد ذلك في غير نجد وهو يقبل الآثار ويستلم الأحجار، فقيل له: ليست هذه من منازلها، فأنشد [من الخفيف]:

لَا تَنْقُلْ دَارَهَا بِشَرْقِيٍّ نَجْدٌ كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ دَارُ
فَلَهَا مَسْرُورٌ عَلَى كُلِّ أَرْضٍ وَعَلَى كُلِّ دِمْنَةٍ آثَارُ

* * *

رب كلمة تقول لصاحبها دعني.

* * *

[ومن الوافر]:

إِذَا سَمَّحَ الزَّمَانُ بِمِيٍّ فَسُنْتُ

وَإِنْ سَمَّحَتْ يَضُنُّ بِهَا الزَّمَانُ

قال أبو نواس وقد وقع منه في السكر ما يُعتذر منه [من الخفيف]:

كان يَتِي على المدامة ذنوب
فَاعْفُ عَنِّي فَأَنْتَ لِلْعَفْرِ أَهْلُ
لا تَوَاخِذْ بِمَا يَقُولُ عَلَى السُّكْرِ
رَفْتِي مَا لَهُ عَلَى الصُّخْرِ عَقْلُ

* * *

من دلائل المعجز كثرة الإحالة على المقادير.

* * *

كان لملك ثلاثة ندماء، فسألهم: ما أَلَذُّ الْفِرَاشِ؟
قال الأول: الخَزُّ المحشو بالريش.
وقال الثاني: الحرير المحشو بالخز.
وقال الثالث: أَلَذُّ الْفِرَاشِ الْأَمِنُ.

* * *

مجالسة الثقيل حَمَى الرُّوحِ.

* * *

قال عمر: الغالب بالشر مغلوب [من المنسرح]:
يَا قَلْبُ صَبِرًا عَلَى الْفِرَاقِ وَلَوْ
رُؤِغَتْ مِمَّنْ تَحِبُّ بِالْبَيْنِ
وَأَنْتَ يَا ذَمْعُ إِنْ أَبِخْتِ بِمَا
أَخْفَاهُ سِرِّي سَقَطْتَ مِنْ عَيْنِي

* * *

دعت عربية لرجل أحسن إليها فقالت: «أذل الله كل عدو لك إلا نفسك، وجعل نعمته
هبة لك لا عارية عندك، وأعادك من بطر الغني وذل الفقير، وفرغك لما خلقك له، ولا
شغلك بما تكفل به لك» [من الطويل]:

* * *

وجاهلةً بالحُبِّ لم تُذِرْ طَعْمَهُ وقد تَرَكْتَنِي أَعْلَمَ النَّاسِ بِالْحُبِّ

* * *

ما رأيتُ تَبْدِيرًا إِلَّا وَآلِي جَانِبِهِ حَقٌّ مُضِيحٌ

* * *

الدنيا بأسرها لا تسع متباغضين، وشبر في شبر يسع متحابين.

وجه قبيح في التبسم كيف يحسن في القلوب!

* * *

و[من السريع]:

لَا يَنْظُرُ النَّاسُ إِلَى الْمُبْتَلَى وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْعَافِيَةِ

* * *

و[من الطويل]:

أَقُولُ لِقَلْبِي وَالغَرَامُ يَمُوتُهُ وَسَيَفُ الثَّجَنِي وَالثَّمَنِي يَمُوتُهُ
إِذَا لَمْ تَدُمِ لِلجِسْمِ وَالرُّوحِ صُحْبَةً فَأَيُّ حَبِيبٍ دَائِمٍ لَكَ وَدُهُ

* * *

و[من الطويل]:

وَنَحْنُ فَعَلْنَا مَا يَلِيْقُ مِنَ الْوَفَا فَلَا تَفْعَلُوا مَا لَا يَلِيْقُ مِنَ الْغَدْرِ

* * *

و[من البسيط]:

مَا كُنْتُ أَوْفَى شَبَابِي كُنْهَ عِزَّتِهِ حَتَّى انْقَضَى فَلِذَا الدُّنْيَا لَهُ تَبَعٌ

* * *

و[من الطويل]:

بِنَفْسِي مِنْ لَوْ مَرَّ بِرُؤْدِ بِنَانِهِ عَلَى كِبَدِي كَانَتْ شِفَاءً أَنَامَلُهُ

ومن هابني في كُلِّ شيءٍ وهبته فلا هو يُغطيني ولا أنا سايلة

* * *

أبو فراس [من البسيط]:

يا باعةَ الحنمِ كُفُّوا عن مفاخركم

عن فتيةٍ بيعةم يومَ الهياجِ ذمِّ

علِّوا الفخار لعلَّامين إن فخرُوا

يومَ السَّوَالِ وعَمَّالين إن عَلِّمُوا

* * *

المتني [من الطويل]:

مكارمٌ لجت في علوِّ كائنما

تطلُّبُ ثأراً عند بغي الكواكبِ

* * *

الصفى الحلبيّ [من البسيط]:

كُفِّي القتالِ وفُكِّي أسرفِ قتلاكِ

يكفيك ما صنعت بالنامِ حيناً⁽¹⁾

* * *

وفي هذا المعنى يقول الشريف الرضي [من البسيط]:

ما كنتُ أخصبُ لولا سيحْرُ مُقلِّبِهِ بأنَّ بايِلَ الحَاظِ وأجفانُ

* * *

[ومن الطويل]:

فوالله ما أدري أجولان عبرة تجود بها العينان أحجى أم الصبرُ؟

ففي هملان التَّيْنِ من غصّةِ الهوى شفاةٌ وفي الصُّبْرِ الجلادة والأجرُ

(1) ديوانه ص 747.

«بيعة القلب» لمحبي الدين بن عربي [من الطويل]:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي
إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانٍ
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ
فَمَرَعَى لِفُزْلَانَ وَدَيْرَ لِرُفْبَانَ
وَيَنْتَ لِأَوْثَانَ وَكُنْبَةَ طَائِفِ
وَالسَّوَاحِ ثَوْرَةَ وَمُضَحَعَتُ قِرْآنِ
أَدِينُ بَدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهْتِ
رَكَائِبِهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

• • •

«عزة العلم» لعلي بن عبد العزيز الجرجاني [من الطويل]:

وَلَمْ أَبْتَذِلْ فِي خِدْمَةِ الْعِلْمِ مَهْجَتِي
لَأَخْدَمَ مَنْ لَأَقْبِتَ، لَكِنْ لِأَخْدَمَا
أَشْقَى بِهِ غَرْمًا وَأَجْنِيهِ ذَلَّةٌ
إِذَا فَاتَبَعَ الْجَهْلُ قَدَ كَانَ أَحْزَمَا
وَحَلَّتْ مِنْ أَمْرِ فَمَرَّ بِجَانِبِي
لَمْ يَبْكُنِي، وَلَقَيْتَ مَا لَمْ أَحْذُرْ

• • •

قيل: قد عدا كلب صيد وراء غزال، فقال الغزال: لن تلحقني، قال الكلب: لم؟ قال:
لأنني أعدو نفسي وأنت تعدو لصاحبك.

• • •

(5) في الأدب العربي :

قوانين الوزارة

الإمام أبو الحسن الماوردي من أئمة الدين، وعَلِمَ من أعلام الشافعية، درس بالبصرة وبغداد، ثم تولى التدريس ببغداد، وكان مقصد العلماء والمتعلمين، ثم تولى القضاء في عدة بلاد، فاستفاد بجانب عمله خبرة واسعة بأهل زمنه، ثم عاد إلى بغداد وتمكّنت الصلة بينه وبين الخليفة القادر، وسفر بينه وبين بني بويه الذين كان يدهم السلطان الفعلي على العراق، وسفر لبني بويه في مشاكلهم. فلما أراد جلال الدولة البويهية سنة 429 أن يلقبه الخليفة المعتدي «شاهنشا» أو ملك الملوك الأعظم، استُغثي الماوردي في ذلك، فأفتى بعدم الجواز، فجلبت له هذه الفتوى عداوة البويهيين.

مكنت له هذه الحياة العلمية والقضائية والسياسية واتصاله بالرؤساء ذوي السلطان الشرعي والفعلي من معرفة بدقائق الأمور وألعيب أهل السياسة، إلى علمه بالفقه ونظرياته.

وكان لهذا كله أثر كبير في اتجاهه جهة تشريعية قلّ من علماء الفقه من اتجه إليها، وهي البحث في «القانون الدستوري»، فألف في ذلك كتابًا خالدًا هو «الأحكام السلطانية»، كان مرجع كل من كتب في نظام الحكم عند المسلمين، تعرض فيه للخلافة أو الإمامة، والوزارة والإمارة والقضاء وولاية المظالم وأنواع الولاية كولاية النقابة على الأنساب، والولاية على إمامة الصلاة، وولاية الأموال ووضع الدواوين وترتيبها ونظامها واختصاصها إلخ إلخ.

والكتابة في هذا الموضوع شائكة. فهي ليست مثل الكتابة في الصلاة والزكاة، ولا كالكتابة في البيوع والإجازات، بل هي في الصميم من الحياة السياسية، تمس أولي الأمر ومن يدهم زمام الحكم، من الخليفة إلى المحتسب، وتبين ما هو حق من توليهم الحكم وما هو باطل، وما هو صواب في تصرفهم وما هو خطأ. ولعل هذا هو السبب في قلة تأليف الفقهاء في هذا الباب مع عظم أهميته. ولو وجه إليه العلماء عنايتهم، فوضعوا في كل هذه الأمور قواعد ثابتة وأحاطت الأمة هذه القواعد بقوتها، لم يقع كثير من الأحداث المحزنة في

الخلافة على الخلافة ومن يتولى الإمارة ودسائس الوزارة ونحو ذلك مما أحرّ المسلمون وفرّق كلمتهم وأضعف قوّتهم.

وربما كان الحرج في هذا الموضوع أيضًا هو السبب في أن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» اقتصر على الجانب النظري في الموضوع، ولم يتغمس في الجانب العملي، فلم يتعرض لتطبيق نظرياته على أحداث زمانه، مع أن زمانه مملوء بالحوادث العظام كثورة القرامطة وشيوع دعوة الإسماعيلية من مركزها في قلعة ألموت وغلبة بني بويه على العراق، وتسلّط الفاطميين في مصر وخلافة هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الأندلس. فكل هذه وأمثالها كانت تكون مددًا صالحًا للتطبيق على ما وضع الماوردي من نظريات. ولكنه لم يفعل شيئًا من ذلك، فلم يتعرض لبيان الخطأ والصواب فيما يفعل الخلفاء العباسيون والملوك البويهيون والأمراء من الفرس والترك. ولو فعل لطار رأسه، ومع هذا فقيما فعل خير كثير، وشجاعة يحمد عليها.



وفيما كتب أيضًا من الاتجاه النادر كتاب في الوزارة وقانونها سمّاه: «قوانين الوزارة»، وهو موضوع حديثنا الآن، وقد نشر في مصر بعنوان: «أدب الوزير» - وليس يفهم هذا الكتاب حق الفهم إلا إذا فهمت حالة الوزارة في أيامه أعني القرن الرابع الهجري وأول لخامس.

فالوزير كان يتلقّى سلطانه من الخليفة أو الملك. وقد جرت عادة الخلفاء العباسيين من أول عهد خلافتهم أن يسندوا أمرهم إلى وزير واحد يتولّى شؤون الدولة في جميع مراقفها، من مالية وإدارية وداخلية وخارجية، وهو الذي ينبع عنه من شاء في دوائر الاختصاص. أما النظام المعروف عندنا اليوم من توزيع أمور الدولة بين وزارات مختلفة فلم يكن يؤخذ به في العهد العباسي، وإنما ساروا عليه في الأندلس. قال ابن خلدون: «وأما دولة بني أمية بالأندلس... فقسموا خطته أصنافًا وأفردوا لكل صنف وزيرًا، فجعلوا لحسابان المال وزيرًا، ولترسيل وزيرًا، ولتنظر في حوائج المتظلمين وزيرًا، ولتنظر في أحوال أهل الثغور وزيرًا. وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فُرُش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك، كلٌّ فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم، وخصّوه باسم الحاجب».

أما في المشرق فكان للخليفة وزير واحد يعمل باسمه في كل شيء. ولما اتسعت رقعة

الدولة أيام عهد الدولة، عيّن لدولته وزيرين، وزيرًا لفارس، ووزيرًا للعراق.

ولما تسلط الأتراك - أولًا - وبنو بويه ثانيًا، انتزعوا من الوزير العباسي السلطة على الجنود والمسائل الحربية، وأصبح أهم عمل يقوم به الوزير جباية المال وإنفاقه وضبطه.

وفي القرن الرابع كان مرتب الوزير خمسة آلاف دينار في الشهر، ثم رفع إلى سبعة آلاف، غير مرتبات أولاده، وهو مبلغ ضخم إذا قيس بالوقت الحاضر، وخاصة إذا علمنا أن قوة الدينار الشراعية كبيرة جدًا بالنسبة إلى الجنيه في عصرنا. ولكن إذا فهمنا أن واجبات الوزير - إذ ذلك - كانت تستدعي نفقات هائلة، استصغرنا هذا المرتب، فبيته كان مضيفة عامة لأصحاب الحاجات والعلماء والشعراء، فمثلًا كان في دار الوزير ابن الفرات مطبخان مطبخ للخاصة ومطبخ للعامة، ولا يحصى ما كان يدخل المطبخين من الحيوان لكثرتهم، ولا ينقطع الخبازون عن الخبز فيه ليلاً ونهارًا، وكانت ألوان الطعام توضع وترفع على مائدته أكثر من ساعتين.

هذا عدا ما كان واجبًا عليه من إهداء الثياب في المناسبات، وما كان يمنحه من المرتبات الشهرية لكثير من الأسر.

ذلك لأن الحالة الاقتصادية كانت سيئة، فهذا الغني المفرط في قصور مثل هؤلاء الوزراء يقابله فقر مدقع في بيوت الشعب، والثروة المركزة تستوجب واجبات كثيرة وأعباء ثقيلة على ذويها.

وقد قالوا إن بيت ابن الفرات هذا كان مدينة بذاتها، فيها المطابخ والخياطون وصانعو الحلوى والقائمون على الشراب وصانعو الشمع، إلخ.

وكان هذا البئس الوفير، والجاه العريض «على كف عفريت»، فالיום في الصدر وغدًا في القبر. والحكومة حكومة استبدادية محضة يرجع الأمر فيها إلى إرادة ولي الأمر، وعو في ذلك العصر الملك البويهبي، رقة الوزير وثروته متوقفة على كلمة من هذا الملك، يرضى فتقبل الدنيا على الوزير لا إلى حد، ويفض بفتنير الدنيا عنه لا إلى حد. ليس للوزير حق في الحياة ولا حق في الملك، بل حياته وماله رهن إشارة الأمير، والأمير قلما يسلم من الغضب، فالوزير قلما يسلم من القتل والمصادرة.

ولهذا كان تاريخ الوزراء في هذا العصر تاريخًا عجيبيًا، فالوزير ابن الفرات نكب وصودرت أمواله، والوزير ابن مقلة الخطاط المشهور قطعت يده ثم قطع لسانه بعد ثلاث

سنتين، وبقي في الحبس حتى مات، والوزير المهلبى ضربه سيده مرة مائة وخمسين مقرعة، ولما مات قبض معز الدولة البويهى على عيله وأتباعه وصادر كل أملاكهم، وابن بقية الوزير سملت عينه ثم طرح للفيلة وصلب على شاطئ دجلة، وهو الذي قال فيه الشاعر قصيدته المشهورة «علو في الحياة وفي الممات، إلخ إلخ».

ولهذا كثر في الأدب العربي في تلك العصور التحذير من هذه المناصب كالوزارة والقضاء، وقيلت الحكم الكثيرة في النصح بالابتعاد عنها، لأن تحقيقهم للعدالة في مثل هذه الظروف غير ممكن، وطمأنيتهم على أنفسهم وأموالهم مفقودة.

وكان الظن، والوزارة على هذه الحال - وقل منهم من سلم برأسه - أن يفر الناس منها فرار الخروف من السكين. ولكنهم - مع العجب - كانوا يتناقسون عليها ويدبرون المؤامرات والدسائس لمن يتولاها حتى يخلع ويقتل ويصادر فيحلوا محله، ويتسابقون إلى الرشا لينالوا الوزارة، حتى حكوا «إن أحدهم وعد بثمانية ملايين من الدراهم إذا ولي الوزارة، فتعهد الوزير الذي في المنصب أن يدفع ستة ملايين ويبقى في الوزارة». وهكذا كان كرسي الوزارة كرسياً مسحوراً من جلس عليه فقد وعيه، ومن بعد عنه جذب به بريقه ولو كان فيه حنغف. والله في خلقه شؤون.

في هذا المحيط الذي وصفنا ألف الماوردي كتابه «قوانين الوزارة».



ومن عادة العقل الغربي الميل إلى التحليل، فلو كتب في موضوع حلله حتى يستقصيه، يظهر ذلك جلياً في تأليفه وأدبه في المقالات والروايات ونحوها، ومن عادة العقل الشرقي الميل إلى التركيب وخاصة في العصور الوسطى قبل أن ينهج المنهج الغربي في العصور الحديثة، فهو أميل إلى الكليات، وأميل في الأدب إلى الأمثال والحكم.

فلو كتب كاتب غربي في قوانين الوزارة، لذكر المبادئ العامة وحللها، وأبان تفاصيلها، وطبقها على المعروف منها في زمانه.

أما الماوردي فقد ذكر بعض هذه المبادئ، ولكنه لم يلبث أن لجأ إلى الحكم والأمثال والشواهد الأدبية من غير أن يتعرض لتفاصيل الموضوع والاستشهاد بأحداث الزمان.

ومع هذا ففي الكتاب لفتات قيمة، ونظرات دقيقة صائبة، وقد وضع كتابه لوزير معين لم يسمه، وجه إليه خطابه، ولم أهد أنا إلى تعيينه.

من هذه اللفتات تحديده لمركز الوزير بين الرعية والملك إذ يقول: «وأنت - أيها الوزير - أمك الله بتوفيقه - في منصب مختلف الأطراف، تدبّر غيرك من الرعايا، وتدبّر بفيرك من الملوك، فأنت سائس مسوس، تقوم بسياسة رعيتهك، وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجتمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملاً، وأصعبها مركباً، لأن الناس ما بين سائس ومسوس وجامع بينهما».

وعنده أن الوزير عليه جملة مسؤوليات:

(1) تنفيذ أوامر السلطان: وقد تعرض عند ذلك لقطعة شائكة، وهي ما إذا أبدى السلطان رأياً لم يرضه الوزير، وخلاصة رأيه «أن الوزير يرده على الخطأ باللطف ويقوي عزمه على الصواب بالحمد». وكذلك إذا كان الرأي من قبل الوزير فعارضه السلطان، فعند ذلك يستوضح السلطان أسباب معارضته بلطف، فإن اقتنع برأي السلطان، عدل عن رأيه هو، ونفذ رأي السلطان مع شكره، وإن كان الصواب مع الوزير فإن اقتنع السلطان نفعه، وإن لم يستطع إقناعه توقف عن تنفيذ رأيه، وكان الذي يتحمل مسؤولية التوقف هو السلطان. ولا أدري لماذا لم يدر في خلد الماوردي استقالة الوزير.

ومن أظف ما رَوَى في هذا الباب، أن للسلطان على الوزير حقوقاً وللوزير على السلطان حقوقاً، لحقوق السلطان على الوزير قيام الوزير بمصالح ملكه، بعمارة بلاده وتقويم أجناده، وتثمين مواده، وحيابة رعيته، ثم القيام بمصالح نفس السلطان من إدراك كفايته، وتحمل عوارضه وتهذيب حاشيته، ثم القيام بمقاومة أعدائه من تحصين الثغور، واستكمال المُدَّة، وترتيب العساكر. وأما حقوق الوزير على السلطان، فتقوية يده، وتنفيذ رأيه، وإطلاق كفايته، وألا يجعل لغيره عليه أمراً، ثم ألا يؤاخذ من غير ذنب، ولا يقَدِّم عليه من دونه، ولا يمكن منه عدواً، ثم ألا يرتاب السلطان في باطن الوزير حتى كان ظاهره سليماً، وألا يستبدل به غيره متى استقام نظره وعمله، ثم ألا يحمله ما ليس في قدرته، ولا يكلفه فوق ما في طاقته.

(2) علاقة الوزير بمن تحت يده من الموظفين: الوزير في هذا يجب أن يطلق يدهم في التصرف متى وثق بهم. وأما المسائل الهامة التي يرجع فيها الموظفون إلى رأيه، فعليه أن يتحرى المسائل قبل إبداء الرأي، ويعرف وجه الخطأ والصواب فيها.

(3) علاقة الوزير بالشعب: وخلاصة رأيه فيها أن لكل صنف من أصناف الشعب كالزراع

والصنّاع والتجار تقاليد يجب مراعاتها، ثم معاملتهم كلهم بالإنصاف. ثم عدم تدخله هو ولا السلطان في مكاسبهم حتى ولا من طريق التجارة (لأن هذا وهن في السيادة - وهم إن زاحموا العامة في مكاسبهم أوهنوا الرعية، وعاد وهنها عليهم، وقد قال رسول الله: «إذا اتجر الراعي أهملت الرعية»).

ثم أهم واجبات الوزير في نظر الماوردي:

الدفاع: دفاع الوزير عن الملك من كل ما يمسّه، فيقود الرعية إلى طاعته بالرغبة، ويكفهم عن معصيته بالرهبة، وقد بلغ المأمون أن الجند شغبوا بخراسان ونهبوا، فكتب إلى عامله بها: لو عدلت لم يشغبوا، ولو قويت لم ينهبوا. ودفاع الوزير عن المملكة من أعدائها بإعداد العدة، ومعاملة كل عدو بما يناسبه، من المقابلة والمصالحة، أو الملاطفة والملاينة، أو السطوة والمحاشنة. ودفاع الوزير عن نفسه من خصومه، وهؤلاء يدفعون بالملاينة إن نجحت، وأهم من ذلك ألا يمكّنهم من نفسه بأخطائه وظلمه، فإن لم ينجح الحلم فالشر بالشر. ثم الدفاع عن الرعية من الخوف والاختلال، وذلك بإعانتهم على صلاح معاشهم، ووفور مكاسبهم، وعدم مغالاة الحكومة في طلب ما تظنه من حقوقها، وإحاطتهم بكف الأذى عنهم، ومنع الأيدي الغالبة منهم.

واهتم كثيراً بالتنبيه على أن يكون الوزير متصفاً بالإقدام، والإقدام في نظره يجمع بين صفة الحزم والعزم، فالحزم تدبير الأمور بموجب الرأي، والعزم تنفيذها في أوقاتها المقدرة لها.

والإقدام نوعان: نوع في اجتلاب المنافع للدولة كالتوسع في الملك، ولأن ينال ذلك بطريق الاحتيال خير من أن ينال بطريق القتال، وكجلب الرفاهية للرعية في داخلتها، كتعمير الأرض وحماية الزراعة والتجارة وتنشيطهما، وعماد ذلك كله العدل. وأما دفع المضار فيعلاج كل داء بدوائه، فإذا اختلت الأمور بالإهمال عولجت باليقظة، وإذا كان من الجور عولجت بالعدل. وإذا كان الوزير المتولي هو المسؤول عن الخلل كان مؤاخذاً على حصوله ومطالباً بجيره، وإن كان صادراً عن غيره كانت جريمة الإساءة على ذلك الغير، وواجب العلاج على الوزير المتولى.

وذكر أن من أهم صفات الوزير الحذر، واهتمامه بهذه الصفة كل الاهتمام راجع إلى ظروف زمانه التي أشرنا إليها قبل، وقد قسمه إلى حذر من الله، وهذا يحمله على إطاعته في تدبير شؤون الرعية بالعدل، ويمتنع عن الظلم والجور. وحذر من السلطان، وهذا يحمله على

ملايته ومجاملته، ونصح الوزير الذي كتب له هذا الكتاب بقوله: «اقبض نفسك إذا قدّمك، وتواضع له إذا عظّمك، واحتشمه إذا آنسك، ولين له إذا خاشنك، واصبر على تجنبه إذا غالظك». وعرض لماذا حدث بينهما خلاف في الرأي، وقد روينا خطة في ذلك من قبل. وحلر من الزمان وتقلبه، وهذا يحمله على الاستعداد لنوابه، بفعل الجميل وغرس الصنائع، لتكون ذخراً له عند الشدائد. وأخيراً الحذر من أهل الزمان، فالوزير محسود بما فيه من النعمة، وهو محاط بكثير من الأعداء.

ثم استعرض أصناف الناس وكيف يعامل كل صنف.

ثم عقد فصلاً للموظفين، وما للوزير من سلطة في التولية والعزل، والقواعد التي يراها في ذلك.

وفصلاً في بيان أن الوزارة نوعان: الأول وزارة التفويض، وهي الوزارة المعروفة عندنا في إدارة شؤون الحكم، من عقد وحل وتولية وعزل، ووزارة أخرى تسمى وزارة التنفيذ، وهي التي يعهد فيها الملك لشخص بمهمة خاصة ينفذها حسبما رأى الملك.

وأخيراً عرض لنصائح عامة هامة للوزير مثل: «اختر أحوال من استكفيته لتعلم عجزه من كفايته، وإحسانه من إساءته، فتعمل بما علمت من إقرار الكافي وصرف العاجز وحمد المحسن وذم المسيء». اقتصر من الأعوان بحسب حاجتك إليهم، ولا تستكثر منهم لتكثر بهم، فلن يخلو الاستكثار من تنافر يقع به الخلل، أو اتفاق يتشاكل به العمل لا تعول على النهم والظنون، واطرح الشك باليقين. تثبّ فيما لا تقدر على استدراكه. اعتمد بنظرك إحماد سلطانك وشكر رعبتك، وسّع قلبك فالقلب الضيق لا تحسن به الرياضة. اجعل يومك أسعد من أمسك، وصلاح الناس عندك بصلاح نفسك، ومل إلى اجتذاب القلوب بالاستعفاف، وإلى استمالة النفوس بالإنتصاف، تجدهم كنوزاً في شدائدك، وحرزاً في نوابك. . إلخ.

وقد ختم الكتاب بقوله: «وقد أوجزت لك أيها الوزير ما إن كان علمك به محيطاً ذكرك، وإن كنت غافلاً عنه أندرك. والله يمدك بتوفيقه، ويعينك على طاعته».



وهذا -كما ترى- بدء لطيف، واتجاه طريف، اتجهه مؤلفه من نحو ألف عام إذا لم يكن يحسن الأوربيون الإتيان بمثله، ولكن مصيبتنا أن كثيرين من نوابغنا ابتكروا في التفكير، وقالوا الكلمة الأولى الموضوع، ثم لم يأت بعدهم من يقول الكلمة الثانية. فوقفنا

عند الكلمة الأولى، وظننا أنها كل شيء، وقلدنا ولم نبتكر، وعيننا بالرواية دون الدراية وبالتقليد دون الإجتهد. وكان هذا موقفنا في كل فرع من فروع العلم؛ كان هذا موقفنا في كتاب «الحيوان» للجاحظ، وقد بتي كثيرًا مما قال على التجربة والملاحظة، وكان هذا موقفنا في كتاب «الأحكام السلطانية» وما أبداه الماوردي من آراء في القانون الدستوري. وكان هذا موقفنا في مقدمة ابن خلدون وما ابتكره من علم الاجتماع. وظللنا وقوفا حتى أتتنا التكميلات من الخارج لا منّا. ولو سرنا السير الطبيعي في بناء الخلف على أعمال السلف، لكان نمونا كنمو الشجرة من داخلها لا بتضخيمها تضخيمًا صناعيًا من خارجها، وكنمو الطفل إلى رجل لا تضخم الطفل بكثرة ملاسه. فما أحوجتنا إلى البناء لنعوّض به ما فقدنا بالخمول والخمود!



الفهرس

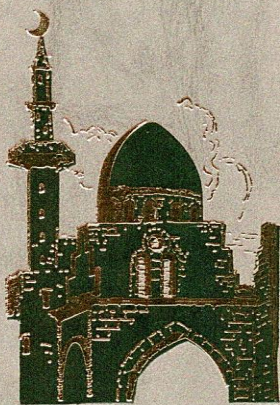
5	عبد الرحمن الكواكبي
31	خير الدين باشا التونسي
61	لون من ألوان الفكاهة المصرية
64	العالم الجديد
68	أغنى الناس
71	اصنع حياتك
76	الرأي العام
80	الرقى العقلى
85	الشرف
89	قصة محتال
94	العدالة الاجتماعية
98	المدنية تحطم الأعصاب
106	أسس الحياة الطيبة
110	أحرقوا اللوائح
113	فى الأدب المصرى الحديث
122	ما الذى ألهمنى الأدب؟
129	فى الهواء الطلق
147	الشرق فى محته
150	فى الحياة الروحية
168	العيد المنوى
171	عبء الاستقلال
176	صفحة من التاريخ
181	آدب المستقبل

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الواحد والعشرون

فيض الخاطر (11)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الواحد والعشرون

فيض الخاطر (11)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (11)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	168
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوپليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

في الهواء الطلق

كان خروجنا هذا اليوم إلى «ذهبية» على النيل، إذ بلغ الفيضان مدهاء، ووصل في المجىء إلى متناه، فلما أخذنا مجلسنا قال صاحبي:

- ما أجمل هذا المنظر، ماء نجاشي متدفق، وزرع ونخيل، ومنظر - من الماء الذهبي وراءه الخضرة الممتدة إلى الأفق - رائع جميل، ومرأى لعين الشمس - وهي تغرب - مهيب جليل، ونسيم وادع هادئ عليل.

أنا: أنا لا أحب وصف النسيم بالعليل، كما لا أحب وصف العين الناعسة بأنها مريضة أو ذابلة، وأرى أن الأدباء خانهم التوفيق في هذا، فيجب أن تكون أوصاف الحسن متميزة عن أوصاف القبح، ويجب أن نستقل في ذوقنا ولا يستمدنا ذوق غيرنا. وكما أن لكل عصر ذوقه في مأكله وملبسه، فلكل عصر ذوقه في فنه ومنه الأدب.

ولماذا نحرص على الاستقلال السياسي والاقتصادي، ولا نحرص على الاستقلال الفني والأدبي؟ هل يجب أن نتقيد في الغناء ببناء الموصلي أو عبده الحمولي؟ فلماذا لا نفعل ذلك في الأدب، فنرفض من التعبيرات الأدبية ما ينفر منه ذوقنا، ونبتكر ما يتفق ومشاعرنا؟ ومن أمثال ما نرفضه «النسيم العليل» و«الميون المراض».

هو: هل تريد الاستقلال التام في الأدب، فلا يكون بيننا وبين القديم نسب؟

أنا: بالطبع لا أريد ذلك، وإنما أرى أن ينمو الأدب كما ينمو كل فن، وأن يتحرر من القيود التي تكبله وتخمله وتميته؛ فيتطور مع الزمن في تعبيراته وتشبيهاته واستعاراته وموضوعاته وأساليبه، ويشبع ذوق العصر فيما يحيا وما يموت، وما يستحسن وما يستهجن؛ وهذا هو الشأن حتى في السياسة، فالأمة التي تنال استقلالها لا تستطيع أن تتخلى عن كل تقاليدنا الماضية، وإنما تغربل قديمها وتبني عليه جديدنا.



لا أذكر -بالضبط- كيف تنقل الحديث، ولكن أذكر أنني وجدت أننا نتكلم في استقلال

مصر ومشكلة فلسطين، وأن صاحبي انتهى في حديثه إلى أن يقول: «إن مصر ستنال استقلالها حتمًا، وإن فلسطين ستحل مشكلتها كما يقضي العدل حتمًا، لأن الحق لا بد أن يسود، وإذا تصارع الحق والباطل غلب الحق لا محالة».

أنا: هل «قضية غلبة الحق» حق لا شك فيه، أو هي ككثيرة من المسائل التي يأخذها الناس قضايا مسلمة من غير جدل ولا بحث، ويسلمون بها تسليمًا أعمى، مع أنها أسطورة؟ في الحق قوة كامنة وفي الباطل قوة كامنة كذلك، ولكن قوة الحق أضعاف قوة الباطل، فإذا تحاربتا انهزمت قوة الباطل الضعيفة أمام قوة الحق القوية. أهذه القضية حقيقة ثابتة أم هي من اختراع الساسة أو الحكماء حتى يشجعوا المحق على التثبت بحقه والإلحاح في المطالبة به، ويفترا في عضد المبطل حتى يتخاذل ويستخذى؟

هو: أرى أن الأمر كما قلت في قوة الحق الكامنة فيه بطبيعته وضعف الباطل بطبيعته.

أنا: إن كان الأمر كذلك كذبه الواقع، ففي كل يوم نرى باطلًا ينتصر وحقًا ينهزم. ففي المحاكم لا يستطيع أحد أن يقول إن أحكامها كلها صحيحة، وما كان منها غير صحيح فهو انتصار للباطل. وفي حياة الأفراد كثيرًا ما يرقى وينجح المبطل الخائن، وينهزم ويفشل المحق الأمين. وفي السياسة كثيرًا ما ينتصر اللسن الجدول الفصيح وهو يخدم الباطل، وينهزم الرزين الرصين وهو يدافع عن الحق، أو يتغلب المبطل يؤيده السلاح، وينخذل المحق وليست وراءه قوة. وفي الحروب كثيرًا ما ينتصر من ينتصر للباطل؛ لأنه أقوى عدة وأكثر دعاية وأمهر في الأساليب، وينهزم المحق؛ لأنه لم يبلغ مبلغه في كل ذلك.

بل إننا نرى ما يسود العالم من الأباطيل أكثر مما يسود من الحق، فأكثر أهل الأرض خاضع لعقائد باطلة وخرافات وأوهام فاسدة، ونظريات سياسية واجتماعية تدعمها الدعاية المختلفة المصطنعة لا الحق المتين. ولو غربلت ما عليه الناس من عقائد وعادات وأوضاع وتقاليد وسلوك وأخلاق ومعاملة، لرأيت ما فيها من الحق كالشعرة البيضاء في الثور الأسود أو كحبة قمح تالفة في تل من تين.

والدنيا كلها جارية على سنن واحد، وهو أن قليلًا من القمع بالقوة والتشريع الظالم تحميه القوة التنفيذية كاف لإماتة الحق. ثم إذا سار الناس زمنيًا على ذلك ألفوا هذا الباطل وعدوا المنادي بالعدل والحق ثائرًا أو خائنًا أو زنديقًا أو مجنونًا، فأين -إذًا- غلبة الحق وانتصاره؟

هو: قد يكون قولك صوابًا إذا نظرت إلى المسائل الجزئية كحكم محكمة في ملكية أو حكمها بإعدام بريء، أو انتصار جيش مبطل على جيش محق، أو نحو ذلك مما ذكرت من أمثلة. وكذلك إذا نظرت إلى محاربة حق وباطل في عصر معين. ولكن هذه الجزئيات كلها ليس لها قيمة كبيرة أمام من ينظر إلى نظام العالم الكلي. ومبدأ انتصار الحق إنما يطبق على الكليات والمسائل العامة. وهذا هو ما يحدث في العالم: تظهر فكرة حقة يدعو إليها مصلح، ثم قد تختنق الفكرة ويقتل صاحبها، ولكن لا تلبث أن تظهر ثانية على يد مصلح آخر في عصر آخر.

وقد يفشل أيضًا، ولكن لا بد أن يأتي يوم يدعي إلى الفكرة في ظرف مناسب فتتحقق وتثبت؛ وهذا هو تاريخ كل الدعوات الصالحة من دعوات الأنبياء والمصلحين، وهذا هو - أيضًا - تاريخ حقوق الإنسان والمبادئ السياسية والاجتماعية السامية، فلا يفت في عضدنا ما نشاهده أحيانًا من هزيمة الأفكار الحقة وتأييد المظالم بالقوة وإنكار العدالة، فلكل هذا نهاية، ثم يتصدر الحق، ولكن قد يكون ذلك في أجيالنا وقد يكون في أجيال بعد أجيالنا.

وهذا الذي أقوله هو بعينه فكرة «بقاء الأصلح». فليس حتمًا إذا أخذنا شجرتين أو حيوانين أو إنسانين معينين أن يموت أضعفهما ويحيا أقوىهما، فقد يعرض عارض يميت القوي فيبقى الضعيف، ولكن مع هذا «بقاء الأصلح» صحيح عند النظرة الكلية.

وهذا - أيضًا - هو الذي يتمشى مع نظرية رقي العالم رقيًا دائمًا وسيره إلى غاية، وذلك في كلياته دون جزئياته، فقد تنحط أمة بعد رقيها، ولكن العالم - من حيث هو كل - لا يتأخر أبدًا.

وشيء آخر أحب أن أفرره من الناحية العملية، وهو أن تراخي الأفراد الأمم في تأييد الحق اعتمادًا على أنه بذاته سينتصر، تصرف سيئ باطل، يشبه من كل الوجوه التوكل على الله من غير أخذ في الأسباب. فالحق محتاج إلى قوة وراه تدفعه وتحميه. والحق غير المسلح إذا وقف أمام الباطل المسلح انهزم، وظل في انهزامه حتى ينازل الباطل في مثل عدته وسلاحه؛ ولذلك لم تثبت النصرانية الأولى وتنتشر وتنتشر إلا بعد أن تسلحت، ولم ينتشر الإسلام في بدء حياته ويدخل فيه الناس أفواجًا إلا بعد أن تسلح، بل إننا نرى أن الحق - أحيانًا - يحتاج إلى أن يعتمد في حربه على شيء من الباطل، كالذي قال معاوية: «إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل».



وهنا دق النافوس يدعوننا للعشاء فقال صاحبي: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ
كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: 81] صدق الله العظيم.



وقضينا سهرة جميلة على ظهر «الذهبية»، عشاء لذيذ وسمر ممتع، يتخلله سماع موسيقى
شجية، واختلاس نظرات النيل، وقد سطع عليه القمر فلونه لونا فضيًّا رائعا بعد لونه الذهبي
الجميل في الاصيل، وانصرفنا بعد أن جددنا نفوسنا، هو إلى بيته في مصر الجديدة، وأنا إلى
بيتي في الجيزة. . . وإلى اللقاء.



الحروف العربية والحروف اللاتينية

كان من جملة المشروعات التي وضعتها هيئة «اليونسكو» لدراستها هذا العام مكافحة الأمية في العالم، ونظم التعليم الأساسي.

ومن مقتضى هذا -بطبيعة الحال- أن يشمل ذلك العالم العربي، فينظر في كيفية تخليصه من أميته، وفي مناهج التعليم الأساسي له.

والأمر يبدو بسيطًا واضحًا لو أن هيئة «اليونسكو» -وهي الهيئة الثقافية التابعة لهيئة الأمم- ركزت نفسها في التربية والتعليم ولم تتأثر بالسياسة، فما عليها إذا أخلصت النية إلا أن تدرس -فيما تدرس- الأمية في الأمم العربية وتنصح بالوسائل لمكافحةها ومدى الإهانة التي تستطيع أن تقدمها. ولكنها ستصطدم حتمًا بالسياسة فتأثر بها.

ذلك أن الاستعمار حليف الأمية ونصيرها ومؤيدها، وعدو التعليم وعدو مكافحة الأمية؛ وهذا هو تاريخ الاستعمار دائمًا، فإذا سمح المستعمر بالتعليم فتحت ضغط الرأي العام ومطالبته الملحة بنشر التعليم. ومع ذلك إذا سمحوا بشيء منه ففي حدود ضيقة ومع تقييد البرامج بما يفقدها روحها.

هذا هو تاريخ الاستعمار الإنجليزي لمصر والسودان، والاستعمار الفرنسي لتونس والجزائر ومراكش، والاستعمار الإيطالي لبرقة وطرابلس، والاستعمار الهولندي لأندونيسيا.

فإذا أرادت «اليونسكو» مكافحة الأمية في الأمم العربية اصطدمت بالإستعمار.

وقد كنت أظن أن العقبة الوحيدة هي أن الاستعمار يكره محاربة الأمية، لأن الجهل يسر للاستعمار طريق الحكم، ويجعل المستعمرين عبيدًا أذلاء أو حيوانات طليعة. وما كنت أظن أن هناك سببًا أعمق من هذا وأنكى، حتى قرأت كلمة لمسيو رينو بينون المحرور السياسي لمجلة العالمين الفرنسية يقول فيها:

«إن مكافحة الأمية من القضايا التي تولد مشاكل عديدة مع الدول؛ لأنها تثير مسائل دقيقة

جداً... من ذلك أنه في بعض الأقطار الإسلامية تكون الحروف العربية أداة لحب الفتح وانتشار الدين الإسلامي.

وقفت عند هذه الجملة طويلاً، لأنها صادرة من رجل خبير بالسياسة العالمية وبالسياسة الاستعمارية، وعلى الأقل بخفايا النيات الفرنسية وأساليبها في استعمار بلاد الغرب.

فأما «الفتح»، فأبي فتح يريد؟ لم نعهد أمة عربية مسلمة منذ قرون، فتحت قطراً جديداً غير عربي وغير مسلم، وإنما عهدنا أن الحروف اللاتينية التي اعتدت ففتحت آسيا وأفريقيا، واستخدمت النار والحديد لإذلال أهلها وتسخيرهم للحروف اللاتينية. والعالم العربي كله يئن ويصرخ منذ قرن من الحروف اللاتينية وأهلها. فأبي فتح يريد؟

هو -في الحقيقة- لا يريد فتحاً بالمعنى الذي نفهمه من الكلمة، وإنما يريد أن الحروف العربية أداة للقراءة العربية وقراءة القرآن، وكلاهما لا يريد لأهله أن يخضعوا للأجنبي بحكمهم، ولا للحروف اللاتينية تستغلهم. وإنما يريد لأهله أن يتحرروا وأن يستقلوا وأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم؛ وهذا مطلب كرهه عند الفرنسيين وأمثالهم من المستعمرين. فإذا أراد مسيو رينو بالفتح أن يفتحوا بلادهم ويخرجوا الفرنسيين منها، فأبي عار في ذلك؟ أعار أن توحى الحروف العربية بحب الاستقلال وليس عاراً أن توحى الحروف اللاتينية بحب الاستعمار؟ إنه من العجب العاجب أن يصل إلى هذا الحد قلب الحقائق والتلاعب بالألفاظ وتسمية حب الاستقلال فتحاً وتخبئة اسم الفتح عما يفعله الاستعمار.

إن هذه الكلمة القصيرة تكشف عن حقيقة نية أمم الاستعمار نحو التعليم، وتوضح سياستها التعليمية: فإيطاليا في طرابلس وليبيا حاربت الحروف العربية أقسى حرب، وأيدت الحروف اللاتينية أقوى تأييد، وفرنسا في تونس طبقت هذا المبدأ في إحكام، فأماتت اللغة العربية وأحيت اللغة الفرنسية؛ وكان مديرو التعليم -وهم فرنسيون- ينشئون المدارس للجاليات الأجنبية والمواطنين في المدن على نمط مدارس فرنسا وبرامجها، لينشوا الأطفال جميعاً نشأة فرنسية خالصة لا تشوبها شائبة من القومية أو العربية، ووضعوا في أيدي الأطفال نفس الكتب الفرنسية التي تشيد بفرنسا وعظمتها؛ ولم يتزحزحو عن ذلك قليلاً إلا بهيجان الرأي العام وإلحاحه في جعل اللغة العربية مادة من مواد التعليم؛ ولذلك نعجب أشد العجب من رؤية شبان متنورين من المغاربة يتقنون اللغة الفرنسية كل الإلتقان، ولا يحسنون التعبير عما في نفوسهم بلغتهم العربية. وعلى الإجمال كان محور السياسة الفرنسية إحلل الحروف اللاتينية الجميلة محل الحروف العربية الملعونة.

هذه هي العقدة الأولى في نفوس المستعمرين. وأما العقدة الثانية فهي الدين الإسلامي، وهم يكرهونه أشد الكره؛ لأنه يثير الغزة في نفوس معتقيه ويدعوهم للتحرر من يد الأجنبي.

وعلى هذا سارت إيطاليا في معاملتها لأهل طرابلس وبرقة؛ فقد كتب الدكتور مافريسي سنة 1931 يقول: «لا تدهشكم هذه الخطة التي سلكها الاستعمار الإيطالي، فإن للفاشيست غرضًا يرمون إليه، هو تحويل جميع أهالي البلاد التي وقعت بين يرائنهم إلى إيطاليين بكل الوسائل، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة، وهم لا يقفون على دين أهل البلاد التي تقع تحت عبوديتهم ولا على لغتهم».

وقد صدق فيما قال، ولكن ليست هذه السياسة سياسة الفاشيست وحدها، بل هي السياسة العامة للاستعمار، وخاصة الاستعمار الإيطالي والفرنسي.

وأخيرًا يتبجح كل هؤلاء بدعوى الحرية والإخاء والمساواة والحرريات الأربع وحقوق الإنسان كأن كل هذه الألفاظ لا مدلول لها إلا بشرط أولي وهو ألا يكون المطالب بها عربيًا ولا مسلمًا والأمر لله.



الشيخ حسن البدرى الحجازي

المتوفى سنة 1131هـ

شخصية غريبة من شخصيات أواخر عصر المماليك في مصر، من أصل حجازي، وكان من علماء الأزهر، يدرس فيه عند الذكاة القديمة. يألف العزلة ويرضى بالقليل من وسائل العيش، ويقرأ كثيراً في التصوف ويضع فيه أرجوزة تبلغ نحو ألف وخمسمئة بيت. ومثله الأعلى في الحياة رجل تقي ورع يبعد عن الناس ويقرب من الله، تجرد من الأطماع ورضى بالقليل؛ وفي ذلك يقول [من الطويل]:

وخيرُ عبَادِ اللَّهِ من لَازِمِ التُّقَى

شكورُ العطايا صابراً للمصائبِ

عزيباً عن الأطماعِ فنعماً قد اكتسب

رقيباً على الأنفاسِ خوف المراقبِ

فذلك لعمري أريحَ الناسِ صفقةً

إذا سقطت في الخسرِ صفقة ناكبِ

وإن رميت أن تحيا عزيباً عن الردى

وتظفر في الأخرى بأسنى المكاسبِ

مكانك فالزم واصتزل سافر الوردى

وسدد، وعنهم سد كل المساربِ

وقد غلب عليه التشاؤم، فكان سعي الظن بالناس، قل أن يرضى عن أحد، وهذا ما دعاه للعزلة.

وقد امتاز في هذا العصر بكثرة شعره، وعلى الأصح بكثرة نظمه، فكان النظم طبعاً في لسانه، ينظم في التصوف وفي المنطق وفي الفلسفة وفي النحو وفي الحديث؛ ولكن أهم من

ذلك كله نظمه في نقد الناس وفي أحداث التاريخ المعاصرة، وهو بهذا يرينا صورًا متعددة من صور الناس في ذلك العصر وعبيرهم الاجتماعية والأخلاقية. فإذا نظم في الأحداث التاريخية شرح الحادثة وأبانها في وضوح وجلاء، ووصف الممثلين على مسرحها وأدلى برأيه في كل ذلك. وقد روى لنا الجبرتي بعض نماذج من شعره في هذه الأحداث، فكان إذا ذكر حادثة روى ما قاله «الحجازي» فيها.

وخلف لنا ديوانًا كبيرًا مرتبًا على حروف المعجم يعد بحق مصدرًا من المصادر التي تشرح الحياة الاجتماعية، كما أنه يقدم لنا صورة من صور الأدب في ذلك العصر. فشعره ليس بالجيد في أسلوبه، ولا بالغنى في خيالاته، ولا بالمحكم في نسجه، ولكنه على كل حال صورة من أرقى ما أنتجه عصره، وربما كانت قيمته التاريخية والاجتماعية أكبر من قيمته الأدبية؛ وهو مع ذلك يمتاز بعدم التكلف والبساطة وصدق الوصف، كما أن أسلوبه في النقد لاذع حاد صريح، وهي ميزات في الأدب لها شأنها. فينقد مثلاً علماء عصره في التفاهم حول الغنى وتمجيده واللباذ به والخضوع له، فيقول [من الخفيف]:

ليتنا لم نؤشئ إلى أن رأينا
كلُّ ذي جنَّةٍ لدى النَّاسِ قطبا
علمًا مُمَّ بـو يلوذونَ بل قد
تخلدوه من دونِ ذي المعرثي ربا
إذ نسوا الله قائلين: فلان
من جميع الأنامِ يفرجُ كربا
وإذا ماتَ يجمِّلوه مزارًا
وله يهرهونَ، عجمًا وعربا
بعضهم قبلَ المُسرحِ وبعض
عتب الباب قبِّلوه وتربا
هكذا المشركونَ تفعل مع أضن
نامهم تبتغي بلك قربا

* * *

كُلُّ مَنْ عَمِيَ الْبَصِيرَةَ وَالرَّوْبَ
جَلَّ لِشَخْصٍ أَعْمَى لَهُ اللهُ قَلْبًا
جَمَلُ الْعَلِمِ قَنْعٌ صَيِّدٌ لِدُنْيَا
هَذَا صَارَى فِي صَنْعِهِ السُّوءَ كَلْبًا
لَا، بَلَّ الْكَلْبُ مِنْهُ خَيْرًا، إِذْ الْكَلْبُ
بِئْسَ عَدِيمُ الْعِقَابِ فِي يَوْمِ عِقَابِي
وَيَقُولُ فِي الْمَرَاتِينِ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَيْضًا [مَنْ السَّرِيعُ]:

أَحْلَزُ أَوْلَى التَّسْبِيحِ وَالسَّبْحِ
وَالصُّوْفِ وَالْمَعْكَازِ وَالشُّمْلَةَ
حَبَوْتُ أَبَالَيْسَ بِتَمَدَادٍ مَا
حَبَوْتُ شَمْرًا يَلُّ بِإِلَّا عَدَدِهِ
وَالْمُخْرَفَاتِ الْحَصْرِ كَالْبَحْرِ يَلُّ
يَعْمَدُ فِيهِ الْبَحْرُ كَالْقَطْرِ
لَمَّارِ إِبَالَيْسُ لَهُمْ تَابَعًا
يَقُولُ: يَا لَلْعَمُونَ وَالنُّجُودِ
مِمَّا حَوَيْتُمْ عَلْمُونِي فَمَا
لِي عَنَّا فِي الْمَكْرِ مِنْ غَنِيهِ
* * *

فَتِيَّةٌ سُوءٌ نُفْهَانَسِبَةٌ
أَنْتَهَبُوا الْأَمْوَالَ بِالْفُتْيَةِ
عَمَانَسْنَا وَالْكَمَّ قَدْ كَبَرُوا
فَاسْتَكْبَرُوا عَنْ شُرْعَةِ الْخُرْعَةِ
فِي هَيْبَةٍ يَمْشُونَ مَعَ هَيْبَةٍ
تَخْطُفًا مِنْ غَيْرِ مَا خَشِيهِ
لِجَمْعِ أَمْوَالٍ وَكَيْمَا يُقَالُ
أَهْلُ الْهَدْيِ وَالذِّينِ وَالْتَقْوَةِ

في الظالمين أنجحروا مثلما
تَنْجِرُ الحَيَّةُ في الجحره
..... إلخ.

وينقد الحارات البلدية وقذارتها وضوضاءها وسوء حالها فيقول [من مجزوء الرجز]:

حارات أولاد السَّـرَبِ
سبعا عَوَثَ من الكَرْبِ
بولاً وغائطاً كذا
تسربُ غيبابٌ، سُرادبُ
ومنجية وأهلها
شبه سفاريبِ الثَّـرَبِ

ويصور لنا من شعره لوحة طريفة من الأقارب وسوء علاقاتهم، واحترامهم للغني منهم
لغناه، واحتقارهم للفقير منهم لفقره، وتطلعهم لموت الغني ليتهبوا مراثيه... إلخ.

ويصف ما جرى لمصر في حادث من حوادث نزاع المماليك وما أصاب الشعب من
خصومتهم وقاتل بعضهم بعضاً فيقول [من الرجز]:

قد فعلوا مناكراً شنيعاً
بأهلها تُنْتُ منها الأكبُ
فَرُبُّ مدالعٍ ودورٍ حرقت
وسادةٌ قد قتلت وأصبُدُ
وفي الرُمايا التُّهْبُ والقَتْلُ فشا
والجرعُ والسُّلْمَا وما لا يعهدُ
وجملة القول عن الذي جرى
لا تَسْأَلُنْ فشرحةً لا ينفدُ

* * *

نَعْرُودُ بِاللَّهِ مِنْ أَهْلِ ذَا الرُّؤْمَنِ
 لِأَنَّهُمْ لِي السُّلَمِ شَخْصٌ أَوْحَدُ
 أَعْدِلُهُمْ مَنْ مِنْ صَوَابِ عَادِلِ
 وَتَنْ عَلَى الْعَدْلِ لَدَيْهِمْ أَحِيدُ
 وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ يَقُولُ [مَنْ مَخْلَعُ الْبَيْطِ]:
 قَدْ نَصَبُوا لِقَوْلِنَا الْمَدَافِعَ
 تَرْمِي بِأَعْلَى الْبُرُوجِ جَمْرًا
 فَأَحْرَقُونَا وَأَحْمَسُونَا
 وَأَصْطَشُونَا بِالْمَنْعِ قَسْرًا
 مِنْ نَيْلِنَا ثُمَّ قَدْ شَرِينَا
 مَلَحًا فِرَازَةَ الْكَبُودِ حَرًّا

وعلى الجملة فشعره يصور لنا عصره في كثير من نواحي الحياة الاجتماعية، كما يصور
 الأدب في ذلك العصر من حيث أسلوبه وموضوعه.

ولعل المؤرخين لو عنوا بديوان هذا الشاعر وأمثاله من الشعراء، وبالتراجم من مثل من
 ترجمهم الجبرتي في تاريخه، وعلي باشا مبارك في خطه، كما عنوا يكتب الفتاوى الفقهية
 التي كان الشعب يستفتي فيها فقهاء عصره في المسائل التي تحدث، من مثل «الفتاوى
 المهديّة»، لكان لهم من ذلك مادة صالحة لتاريخ الحياة الاجتماعية، ولما وقع أكثرهم في
 الخطأ من اقتصارهم على مصادر الأحداث السياسية والحربية.



تقدّيس العظماء

هل حقًا أن الإنسان إما أن يكون ملكًا كريماً أو شيطاناً رجيماً؟ أو أن فيه ملكاً وشيطاناً معاً يتصارعان دائماً، فقد يغلب فيه الملك فيأتي الخير، وقد يغلب الشيطان فيكون الشر، وفي كل إنسان مسرح لكفاحهما وصراعهما وتغالبيهما؟

ومع ظهور الحق في أن الإنسان يحوي العنصرين معاً ويأتي بالتناقضين جميعاً، فسرعان ما تنسى هذا وتنظر إلى الإنسان على أنه ملك كريم أو شيطان رجيماً، وليس عجيباً أن يقع في هذا الخطأ العامة وأشباههم، ولكن المجيب أن يقع فيه الخاصة من المؤرخين ومؤلفي التراجم والأخلاقين وأمثالهم.

هل حقًا كان عمر بن عبدالعزيز -مثلاً- ملكاً كريماً، وكان الحجاج شيطاناً رجيماً؟ وهل حقًا كان المأمون في كل أعماله حكيماً، وكان الأمين في كل تصرفاته سخيفاً؟ وهل حقًا ما نقرؤه في كتب التراجم، فنرى في بعضها صوراً جميلة زاهية لا تبغ فيها، وصوراً قبيحة لا جمال فيها؟ إن العقل يأبى ذلك، ويحكم بالخطأ بداهة على هذه الأحكام الصارمة التي ترسم حدًا فاصلاً بين الرجل والرجل؛ بل نرى الصالحين أنفسهم -وهم أدرى بأعمالهم- كانوا يخافون العقاب ويطلبون من الله المغفرة على ما جنوا.

وفي هذا الخطأ نفسه وقع الأدباء والفنانون، وظنوا أن الشاعر الكبير لا يأتي بشعر سخيف، والكاتب الكبير لا يصدر عنه تخريف، وكان الروائيون إلى عهد قريب يصورون بطل الرواية عظيمًا كل العظمة، لا يصدر عنه إلا كل عظيم، أو مجرمًا أثيمًا، لا يصدر عنه إلا كل فظيح.

وينشأ هذا الخطأ عند الناس من غلبة الوهم وسيطرة الخيال، كما تنظر إلى رجل وجبه في مظهره فتضفي عليه -من غير شعور- صفة العقل والحكمة وحسن التصرف، والعكس؛ وقد يكون الأمر كما قال القائل [من الوافر]:

ترى الرَّجُلَ التَّحِيْفَ فَتُزِدُهُ

وَقِي أَسْوَابُ أَسَدٍ مِنْ زُرِّ

وعلى كل حال فما أعظم الفرق بين المظهر والمخبر!



ثم ما أصعب الحكم على الإنسان! وما أشبه الإنسان بالإنسان! إن المرء قد يأتي بالعمل العظيم، فإذا دقت فيه النظر رأته قد يصدر عن باعث حقير، فيساوي في ذلك المجرم الخطير، بل قد يصدر عن الإنسان الواحد العمل العظيم للغرض الرفيع، ويسمو في الباعث عليه والغرض منه سمو الملائكة، وفي اللحظة الأخرى يأتي هو نفسه بالعمل الحقير وينحط فيه انحطاط المجرم الأثيم، تترى الوطني الكبير المخلص لأمنه المضحي في وطنيته، وهو هو المقامر الحقير أو الشهواني الدنيء، وتري شاعرًا كبيرًا كالمثني يترفع عن مدح أحد إلا الملوك وأشباههم، ويحتقر شعر الشعراء بجانب شعره، ويتطلب الملك أو على الأقل الولاية، ويقول: «ما أبتغي جل أن يسمى»، ثم يبذر سيف الدولة بذرة فيقوم المثني يحي رأسه ويذل نفسه ليلتقط منها دينارًا أو دينارين. وتري موسى قاتلاً، وتري فرعون يحدب على موسى الرضيع، وتري المجرم السفاك قد ينقذ أسرة من الموت أو الفقر. وتري المصلح الكبير قد يعشق زوجة جاره. فما أعجب الإنسان وما أظلم الحكم عليه بأنه خير أو شرير!

ومن السهل أن نحكم على قطعة من الزجاج أو حجر من الأحجار أو شجرة من الأشجار أو حيوان من الحيوان حكمًا ثابتًا؛ وليس كذلك الحكم على الإنسان. والوهم يربط عادة بين الفضائل بعضها وبعض، ويربط بين الرذائل بعضها وبعض؛ ولكنه قلما يربط بين الفضائل والرذائل معًا؛ فإذا رأيت شجاعًا وهمت بأنه ذكي كريم، مع أنه قد يكون شجاعًا غيياً بخيلًا، وإذا رأيت لثًا وهمت أنه ذنيء خسيس، وقد يكون هو «اللص الشريف».

يل الخلق الواحد في الإنسان الواحد لا يستقر على حال واحد، فكريم يبخل وبخيل يكرم، وشجاع يجبن وجبان يشجع؛ وكثيرًا ما ترى لؤمًا وكرمًا، ونذالة ونبالة، وشحًا وإسرافًا، وأثرة وإيثارًا، قد جمعت كلها في شخص واحد وانسجمت فيه على شكل عجيب، كما يؤلف المصور الماهر صورته العجيبة من ألوان متناقضة.

ولو اخترع شريط سينمائي يبلغ من الحساسية مبلغ القدرة على تسجيل الأفكار والخواطر والبواعث والأغراض، وسجلتنا عليه ما عند العظماء والكبراء ومشهوري الناس، وعرض علينا لأخذنا العجب كل العجب مما نرى، ولرأينا أعمالًا نظن أنها جلييلة، فإذا هي ببواعتها النافهة وأغراضها الدنيئة تنعكس قيمتها ويذهب جمالها وجلالها وتتكشف عن قبح كربه بغيبض، ورأينا «سراطة» الناس - وليس يخلو أحدها من بقع سوداء - قلت أو كثرت؛ وإلى هذا المعنى

يشير القول المأثور «لو تكاشفتم ما تدافتم» أي: لو عرف كل منكم بواطن الآخرين ونياتهم وخواطرهم ما دفن بعضهم بعضاً عند موته بغضاً له واستخفاً بشأنه.

ولكن لم لا يتدافنون والكل سواء في وجود البقع السوداء.

إن الإنسان الواسع النظر العميق الفكر لتغمره الرحمة حتى على المسيء في إساءته والمخطئ في خطئه، إذ يرى أن مجال الحرية والاختيار في الإنسان مجال ضيق محدود، وأكثر أعماله ليست إلا نتيجة لوراثته وبيئته، وهذه البيئة تشمل البيت الذي نشأ فيه والمدرسة التي تعلم فيها والكتب التي قرأها ونظام الحكومة التي عاش في كنفها والدين الذي تدين به وهكذا. ولو وضع زيد الصالح مكان عمرو الصالح في كل هذه الظروف؛ لآتى -تقريباً- بمثل عمله. وإذا أردت الإصلاح فأصلح الشجرة تصلح الثمرة، وأزل ما أمام الماء من سدود يتدفق.

إن عمر هذا النظر إنساناً استشعر قلبه الرحمة والمعطف والإشفاق على الجميع، ولم يحقد على عدو أو أئيم، وأنشد مع عمر الخيام قوله [من السريع]:

أخسرتني إلى الأعداء والأصدقاء
لأنما أنسرت القلوب الصفاء
وأغفرت لأصحابك زلاتهم
وسامح الأعداء تمنح العدا



قال صاحبني: لعل للأخلاقيين ومترجمي العظماء عذراً، فهم يقصدون إلى الناحية التعليمية، فيقتصرون على ذكر النواحي الطبية في الإنسان وأمال البطولة في العظماء، حتى يقتدى بهم ويأتي من بعدهم بمثل أعمالهم، فإذا ذكرت رذائلهم بجانب فضائلهم، وزلاتهم بجانب مفاخرهم، قللت من قيمتهم وأضعفت حماسة التقليد في نفوس الناشئين؛ وكل ما يطلب من المترجم أن يقول الصدق فيما يروى عن البطل من أعمال جليلة، ولكن لا يطلب منه أن يأتي بكل ما يعلم عنه من أعمال دنيئة، قد يطلب هذا من المؤرخ، ولكن لا يطلب من الأخلاقي ومترجم العظماء.

قلت: هذا رأي له وجاهته، ولكن ألا ترى معي أنا لو أضفينا على العظماء والأبطال صفة التقديس، وأوهمنا الناشئين أن هؤلاء العظماء لم يأتوا بشيء، فت ذلك في عضدهم

وأياسهم من نفوسهم؛ إذ يعتقدون أن العظماء من طينة أخرى غير طينتهم، وأنهم هم - وفيهم عيوب - لا يصلحون بعد أن يكونوا عظامًا، أما إن أفهموا أن العظيم لم يخلُ من عيوب كعيوبهم أحيانًا ذلك أملهم، وأبعد عنهم اليأس والذلة، وشجعهم على الطموح أن يكونوا عظماء، رغم ما جنوا وما ارتكبوا.

وشيء آخر وهو أن العظيم إذا قدس في حياته ونسبت إليه العصمة في كل تصرفاته، ووكلت إليه مقاليد الأمة حسبما يرى من غير اعتراض ولا نقد، تعرضت الأمة لخطر زلته الكبرى أو طغيانه الجامح، أما إن كان الرأي العام يفتلًا يحصي عليه مساوئه كما يحصي محاسنه وينقده ويقرظه، وقف عند حده ففكر طويلاً قبل أن يقدم، وحال ذلك بينه وبين الطغيان.

نعم إن للعظماء عيوبًا شخصية خاصة بهم، قد أكون معك في إغفالها وعدم التشهير بها. أما عيوبهم التي تتصل بأعمالهم العامة ومسلكتهم في الأمة، فيجب أن نقال وأن تنقد وأن تورخ؛ لأن العظيم - وقد نصب نفسه للأمة - يجب أن يشرح من الأمة ويحكم له أو عليه، ويقال له فيما أساءت وقيما أحسن أحسنت.



التعاون الثقافي بين الأقطار العربية

لقد تغير منهج الحياة ووضعت لها أسس جديدة، فبعد أن كان أساس الحياة التقليدي والعرف
والعادة والقوال السلف، أصبح لساسها العلم.

لئن كان التعاون بين الأقطار العربية في الشؤون السياسية والحربية صعبًا معقدًا وطريقًا
مملوءًا بالأشواك، فإن التعاون الثقافي أيسر وأسهل وطريقه مهمد، بل هو كالأصل للتعاون
السياسي والاقتصادي والحربي؛ فما لم تتقارب العقليات وتتوحد النزعات ويتحد الغرض،
فالتعاون السياسي والاقتصادي والحربي جدٌ صعب. والذي يقوم بالعبء الأول في توحيد
الأنكار والمشاعر والأغراض هو الثقافة، وما فرق بين الأمم وأوقع بينهما الخصومات
والنزاع، وجرها إلى الحروب إلا اختلاف نزعاتها، واختلاف مطامحها التي أتت من اختلاف
مناهجها في التربية؛ وهذا ما دعا عصبة الأمم أولاً وهيئة الأمم المتحدة ثانياً إلى إنشاء فرع
يعني بالثقافة بين الأمم وتقريب المناهج وتوحيد الأغراض.

ولم يفسد على الهيئات الثقافية في عصبة الأمم أولاً وهيئة اليونسكو الحاضرة ثانياً
أمرهما إلا لعب السياسة بهما؛ ولو خيلتا شأنهما لأفادنا العالم فائدة كبرى. والمطمح
الوحيد لعقلاء العالم الآن هو أن يكون في العالم هيئة قوية لا تخضع للسياسة ولكن تسمو
فوقها، ولا تخدم الدول الكبرى ولكن تخدم الفكرة الإنسانية؛ وما لم توجد هذه الهيئة
فسيظل العالم في نزاع دائم وشقاق متواصل وحروب مخربة.

وإذا كان من العسير أن تكون هيئة واحدة ممسكة بزمام الثقافة في العالم، فمن الممكن
أن بين الاختصاص بين كتل متجانسة، وكل كتلة تضع خططها للتعاون ورسم المنهج، وتتفاهم
مع الكتل الأخرى في الأصول السياسية لبناء العالم الجديد على أساس جديد.

والأمم العربية كتلة واحدة متجانسة، وحد بينها يبناتها الطبيعية المتقاربة وتاريخها الذي
مرّ عليها بأحداث متجانسة أو متشابهة ولغتها الواحدة ودينها الواحد غالباً؛ فكل هذه عوامل
قاربت بين عقلياتها وثقافتها وأغراضها ومطامحها، فيجب أن تتعاون في هذه الناحية الثقافية

لتحقيق غايتها. ولم يعد في الإمكان أن تنفرد كل أمة عربية بنفسها وترسم خطلها الثقافية مستقلة عن غيرها بعد أن أصبح العالم يميل إلى التكتل لا إلى العزلة والانفراد. ثم إن كل أمة عربية لها نقط ضعف يمكنها أن تعالجها بما تستمد من غيرها من الأمم، ونقط قوة يمكن أن تفيد بها غيرها، وهي فوق ذلك إذا تكتلت ووحدت أغراضها كان لها من القوة ما يجبر العالم على سماع صوتها ورعاية حقها.

وقد تخلف العالم العربي عن العالم الغربي في ثقافته، فلم ينهض بتعليم أبنائه إلا من عهد قريب، وعندما بدأ نهضته وجد أن العالم الغربي قد سبقه بقرون وبمراحل، فكان واجباً عليه أن يعرض أزمان الخمود والسير البطيء بسرعة في السير ومضاعفة الجهد، حتى يقف بحذاء العالم الغربي ييني معه ويتقدم بالعالم معه ويتكرر كما يتكرر ويخترع كما يخترع، وهو مطلب عسير، لا بد فيه من تكاتف القوى ومن عقول جبارة لرسم الخطة واستنهاض الهمم والسير في الطريق القويم.

ليس يصح الآن أن تفرق الدول العربية فتضع كل أمة منهاجها في التعليم وأغراضها من التربية، بل لا بد أن يكون لها غاية واحدة تضع كل منهاجها على وفقها، فإن اختلفت في شيء فإنما تختلف في التفاصيل والتوسع في دراسة بيئتها الخاصة وشؤونها الخاصة. أما الغرض فيجب أن يكون واحداً. ليس من حق أية أمة عربية أن تعلم على نمط التعليم في القرون الوسطى، ولا أن تضع منهاجاً مثله الأعلى حياة العرب في العهد الأموي أو العباسي، بل لا بد أن يكون منهاجها وفقاً لما دل عليه العلم الحديث والتربية الحديثة، وإلا رجعنا إلى الوراء.

أمامنا ثروة كبيرة لما أنتجه العالم الغربي من أيام نهضته إلى الآن، وهي ما تستمى بأمهات الكتب، جدت كل أمة حية في ترجمتها إلى لغتها، والعالم العربي لم يحقق هذه الغاية، ولم يقم بهذا الواجب إلا على نطاق ضيق جداً، وهو يسير فيه من غير منهج معروف ولا خطة مرسومة.

وكل أمة حية وضعت لها أنسيكولوبيديا، أو بعبارة أخرى «دائرة معارف» بل دوائر معارف، في كل شأن من شؤون العلم دائرة، بجانب الدائرة الواسعة الشاملة؛ وهي من حين إلى آخر تجدد معارفها حسب ما وصل إليه العلم الحديث وتجدد نشرها، والعالم العربي كله إلى الآن ليس له دائرة معارف عربية واحدة، ولا يكون هذا إلا عن طريق التعاون؛ ولا يمكن

وضع دائرة معارف عربية إلا إذا اتفق قادة العلم في الأمم العربية على وضع المصطلحات الحديثة للعلوم والفنون الحديثة، وهذا ما لم يتيسر إلى الآن.

أمام العالم العربي الآن أرض بكر، هي أرضه، في كل بقعة منها من المواد الخام ما تتلذظ له أفواه الغربيين، وما يكفي لإسعاد أهلها جميعاً، ومع ذلك نتركه في يد غيرنا يستغلون القليل منه ونترك الكثير ضائعاً مع ما بنا من فقر وعوز وحاجة، ولا يمكن علاج هذا الإهمال إلا بالتعاون العلمي بين المثقفين ثقافة علمية واقتصادية، حتى يضعوا الخطط لدراسة هذه الثروة وكيفية استغلالها والانتفاع بها بيدنا لا بيد غيرنا.

إن قوى المفكرين منا قوى لا بأس بها، يمكن الاستفادة منها، ويمكنها أن تحقق الأغراض التي ترمي إليها، ولكن كثيراً منها قوى ضائعة، إما بمجارية بعضها بعضاً، وإما باستغالها بنفسها وعدم تعاونها مع غيرها، وإما بضعفها الخلقي بما يتأبها من كسل وخمود وتراخ وتوان؛ فإذا تعاونت وخرجت عن خمودها أمكنها على الأقل أن تحقق بعض غايتها.

في كل يوم من الأيام دليل واضح يقوم على وجوب هذا التعاون، وصيحة تنادي بأن العالم الغربي لا يسمح لأمة بالوقوف ولا بالتقهقر، وأن من لم يعمل كان عرضة لأن يستعيد ويستذل ويستغل ويداس بالأقدام؛ فكيف نسمح لأنفسنا أن نقف هذا الموقف اللئيل، ولا نبذل كل جهدنا ونستخدم كل قوانا لتحطيم القيود التي كبلتنا أزماناً طويلة، ثم نسير إلى الأمام في سرعة وإقدام؟

لقد تغير منهج الحياة ووضعت لها أسس جديدة، فبعد أن كان أساس الحياة التقاليد والعرف والعادة وأقوال السلف، أصبح أساسها العلم، في كل شيء؛ في تربية الطفل، في الزراعة، في الصناعة، في الشؤون الاجتماعية والصحية؛ فما لم نؤسس حياتنا الجديدة على هذا الأساس الجديد لا يمكننا أن نسير مع السائرين.

لو كنا في عزلة عن العالم لوجب أن نعمل، ولوجب أن نرقى، ولوجب أن ننهض، فكيف ونحن محاطون بالأعداء ينعمون بجهلنا ويرتقبون أخطائنا، ويمدون علينا كسلنا وخمولنا ولا أمل في الخروج من هذه المآزق التي نقفها إلا بالتعاون الصادق في رسم الخطط وتنفيذها، وأولها الخطط الثقافية بجميع أنواعها.



التاريخ يعيد نفسه

جملة مشهورة، كثيرة الدوران على الألسنة، ولكن ما معناها وما مدى صحتها؟

أما إن أريد أن الحوادث نفسها بأشخاصها وزمانها ومكانها تعود مرة ثانية وثالثة، فهذا ظاهر البطلان فمحال، أن يعود الإسكندر أو نابليون أو تيمورلنك فيفتح فتوجه، ومحال أن يعود سقراط في أثينا ويعيد دروسه، ومحال أن يعود المتنبي إلى مصر فيلقى كافورها، أو إلى حلب فيلقى سيف دولتها، أو نحو ذلك، فالجملة على هذا المعنى سخافة ظاهرة.

أما المعنى المقبول والذي يظهر لي أنه صحيح، فهو أن كل حدث من أحداث الزمان نتيجة لمقدمات، فإذا تمت المقدمات ظهرت النتيجة لا محالة، وإذا تشابهت المقدمات تشابهت النتائج، وهذا الأمر يتكرر دائماً على نمط مطرد؛ فكلما حدثت مقدمات من نوع خاص حدثت النتيجة بعينها. غداً لذلك -مثلاً- الثورات، فالثورة إنما هي نتيجة لمقدمات كثيرة، مثل حالة سيئة اجتماعية تسود الشعب، ودرجة عالية من غليان الشعب، وزعماء يوقدون النار تحتها، ونحو ذلك من مئات العوامل، وهذه هي المقدمات، فإذا حدثت كلها ولم يتخلف شيء منها حدثت الثورة لا محالة، وقلنا حينئذ إن التاريخ يعيد نفسه.

قد يكون التعبير نفسه مضللاً، فالتاريخ لا يعيد نفسه بالمعنى الحرفي الدقيق للجملة، ولكنه يكرر نفسه أو يعيد مثله أو نحو ذلك من التعبيرات الدقيقة.

إن أحداث التاريخ -على هذا النظر- مثلها مثل كل القوانين الطبيعية، إذا حصلت أسبابها حصلت مسبباتها، فإذا وجد الحديد ووجدت الحرارة تمدد الحديد لا محالة، وأمكنا أن نقول إن تمدد الحديد يعيد نفسه كما نقول التاريخ يعيد نفسه، وكذلك كل القوانين الطبيعية المتصلة بالكهرباء والضوء والجاذبية والمغناطيسية إلخ.

وإن كان هناك فرق بين الأحداث التاريخية وبين القوانين الطبيعية فمن جهتين: (1) أن الأحداث التاريخية لها أسباب كثيرة مشتركة قد يخفى بعضها على العلماء المدققين، فالثورة

الفرنسية لها أسباب لا تزال إلى اليوم موضع بحث الباحثين مع الاختلاف الشديد بينهم، ولكن مهما كان هذا الغموض وهذا الاختلاف فلا بد أن يكون هناك أسباب حقيقية إذا حدثت في أي زمن آخر حدث مثل هذه الثورة، فإذا لم تحدث فمعناه أن الأسباب لم تستكمل، (2) أن من ضمن الأسباب التي تنتج الأحداث التاريخية النفس الإنسانية، وهي حرة قد تعمل العمل في ظرف ولا تعمل في الطرف نفسه، وإذا لا يعيد التاريخ نفسه، وردنا على هذا أن من رأينا أن النفس الإنسانية مجبرة في شكل مخيرة، فهي بحكم قوانين الوراثة والبيئة وما إليهما لا يمكنها أن تفعل غير ما فعلت؛ فمحال أن يكون هارون الرشيد غير هارون الرشيد، ومحال أن يكون أبو العلاء المعري وأبو نواس غير ما كانا.

فإذا سلمنا بهذين المبدأين أمّا بأن التاريخ يعيد نفسه على هذا المعنى، وهو أن المقدمات المتساوية تنتج نتائج متساوية، فإن اختلفت النتائج فسيبب اختلاف منا في التقدير والحساب وحصر الأسباب وكميتها وكيفيةها، لا في القوانين الاجتماعية التي تشبه القوانين الطبيعية في عمومها وشمولها وصدقها الدائم.

إن هذا المعنى هو الذي سما به ابن خلدون على من سبقه من المؤرخين، فنظروا هم إلى المسائل الجزئية على أنها مسائل منفردة مستقل بعضها عن بعض، ونظر هو إلى أن المسائل الجزئية راجعة إلى أصول كلية وأسباب عامة وشاملة أبنائها في مقدمته.

بل إن المؤرخ الذي ينظر إلى التاريخ على أنه علم، ويبلغ من ذلك مبلغاً راقياً، يستطيع بفضل ما وصل إليه من حقائق العلم أن يكذب بعض ما يرويه المؤرخون؛ لأنه لا يتفق والقوانين الطبيعية للإنسانية، بل ويمكنه أيضاً أن يكمل النقص في أحداث التاريخ التي غفل عنها المؤرخون، كما يستطيع الخياط الماهر أن يتصور ثوباً كاملاً إذا عثر على جزء منه، بل أكثر من ذلك يمكنه أن يتنبأ بأهم ما سيحدث قبل أن يحدث، لرويته الدقيقة لأسباب الأحداث في حين تكونها وعلمه بأن هذه الأسباب منتجة حتماً نتائج معينة، قياساً على الماضي وإيماناً بالقوانين الطبيعية.

وفي هذين اليومين قرأت الكتاب القيم الذي ألفه الأستاذ محمد عبدالله هنان وعنوانه: «نهاية الأندلس» قرأته وأنا أحمل في ذهني أيضاً صورة «فلسطين» وموقف العرب منها، وموقف العالم الأوروبي والأمريكي منها أيضاً، وأسمعه يقول: «ولم يك ثمة شك في مصير غرناطة بعد أن سقطت جميع القواعد الأندلسية الأخرى في يد العدو القوي الظاهر، وليس من شك في أن الأواخر من ملوك غرناطة يحملون كثيراً من التبعة في التعمير بوقوع

المأساة، فنحن نراهم يجنحون إلى الدعة والخمول ويتركون شؤون الدفاع عن المملكة، ويجنحون إلى حروب أهلية يمزق فيها بعضهم بعضًا، والعدو من ورائهم متربص ومتوثب يرقب الفرص، وقد كان هذا شأن مملكة غرناطة وشأن بني الأحمر، ولا سيما منذ أوائل القرن التاسع الهجري أو أوائل القرن الرابع عشر الميلادي، ومنذ عهد الأمير علي أبي الحسن تبلغ الحرب الأهلية ذروتها الخطرة... وقد شاء القدر أن يكون السلطان أبو الحسن وأخوه الأمير محمد بن سعد المعروف بالزغل وولده أبو عبدالله محمد أبطال المأساة الأخيرة، حملتهم نفس الأطماع والأهواء الخطرة فانحدروا إلى معتك الحياة الأهلية، وشغلتهم الحرب الأهلية طول الوقت عن أن يقدروا حقائق الموقف وأن يستشعروا الخطر الداهم وأن يستجمعوا قواهم المشتركة لمواجهة العدو المشترك... إلخ إلخ.

وهكذا وهكذا تقرأ في هذا الكتاب صفحات متعددة، فكأنك تقرأ نكبة فلسطين وأسبابها ونالجهما، حتى لو أنك غيرت اسم فلان وفلان وفلان وفلان، وغيرت اسم أسبانيا بإنجلترا وأمريكا إلى نحو ذلك، لرأيت أن التاريخ يعيد نفسه بالمعنى الذي ذكرنا.

ثم إنهم كثيرًا ما يذكرون أن التاريخ عظة وعبرة، وهذا صحيح أيضًا، ولكن عظة العامة وأشباههم من التاريخ غير عظة الخاصة وأشباههم منه؛ فالعامة يتعظون منه كما يتعظون من درس الوعظ، يرون ملكًا زال وأبهة وغنى وعظمة فارقت أهلها، فيتعظون من ذلك ويقولون: «ما لشيء دوام»، أما الخاصة فعظة التاريخ عندهم أنهم يقومون أحداث التاريخ العظيم ويتعمقون في دراسة أسبابها الأصلية، ويستخلصون من ذلك قواعد كلية عامة كقواعد الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع، ويتعظون من ذلك بمعنى أنهم إذا رأوا الأسباب تتكون قرأوا النتائج قبل حدوثها وأنذروا بها قبل أن تكون، وطالب المصلحون منهم الأمة بأن تستأصل الأسباب قبل أن تحدث النتائج الخطيرة، فدفَعوا الشر قبل وقوعه، إذا سمع الناس لقولهم وأصغروا لإنذارهم، وهذا منتهى العظة.

* * *

في ضوء المصباح

كتب الدكتور زكي نجيب محمود مقالاً في العدد الماضي من الثقافة، تطبيقاً على المذهب الجديد في الأدب، الذي يرى أن الأديب يجب أن يسجل مجرى خواطره كما تقع في شعوره، من غير أن يتخير منها شيئاً، ومن غير أن يفرق بين هام وغير هام؛ ولا مانع من أن تكون الأفكار غير مرتبة ولا خاضعة للمنطق؛ ولا مانع من أن تسجل الأفكار التافهة والمشاعر الوضيعة بجانب الأفكار القيمة والمشاعر الرفيعة؛ ولا مانع -كما قال- من أن يسجل الأديب شيئاً تافهًا جدًا بجانب شيء جيد جدًا، وأن يفكر في لحظة في السماء ثم يفكر في لحظة أخرى في الأرض، كما فعل أحد زعماء هذه المدرسة؛ وهو «ت. س إليوت» من كلامه عن السماء أمطرت أو لم تمطر، ثم أعقب ذلك بقوله إن الغطيرة عجنّت بيضة أو بيضتين.

وهو مذهب لا آراء صالحًا، وأسأل الله إلا يبلى به أديباء العرب فيقلدوا هذه المدرسة ويزيدوا على عيبها الأصلي صيب التقليد، وقد بدأت تلاحق هذا التقليد عند بعض كتاب القصص اللبانيين والعراقيين.

إن الفرق بين هذا المذهب وما قبله من المذاهب، أن المذاهب التي جرى عليها الأدب إلى اليوم كانت تتصور الأدب على أنه سجل لتخير الأفكار وخير المشاعر في خير أسلوب، وهذا المذهب الجديد يرى أن الأدب هو سجل لخواطر الأديب عن نفسه أو غيره كائنة ما كانت، تافهة أو قيّمة، وضيعة أو رفيعة، والرأي الأول أعدل وأصح؛ لأن هذا المذهب الجديد يهدم فكرة التخيير التي يمتاز بها الفن كما يمتاز بها فنان عن فنان، إن ميزة الفنان الكبرى هي في تخييره نماذج والروايات، وانسجام الألوان واختيار الأوضاع، فإذا عدم هذا الاختيار عند الفنان لم يكن فنانًا، وكذلك ميزة فنان على فنان أنه أرقى ذوقًا في اختيار موضوعاته، وفي اختيار ألوانه، وفي تنسيق هذه الألوان؛ وأساس المدرسة الجديدة هدم فكرة

الاختيار والتجويد، وهرض كل ما يجول بخاطر الأديب حيثما اتفق، فمثل من يتبع هذه المدرسة مثل من يضع أثاث الحجرة حيثما اتفق من غير إعمال ذوق ولا فن.

ثم إن كل أديب مهما رقي -ككل إنسان- تأتي عليه لحظات يفكر فيها أفكارًا سخيفة ويشعر مشاعر سخيفة، وتأتي عليه لحظات أخرى يسمو في أفكاره ومشاعره، بل قد تتقارب هذه اللحظات، فيمتزج السخيف بغير السخيف والرفيع بالوضيع من الأفكار والمشاعر، فأبي خير للناس في أن يعرفوا ما سخف من أفكاره، وما وضع من مشاعره؟ إن فضل الأديب أن يسمو بالناس فيما يسمو به من أفكار، لا أن ينحط مع الناس فيما انحطوا فيه من أفكار، وإلا فلا معنى للتجويد، ولا لحصر الذهن ولا الأناقة، ولا أي شيء من ذلك، ما دامت وظيفة الأدب كما تقول المدرسة الجديدة هي عرض كل الأفكار والمشاعر؛ بل إن واجب الأديب أن يستر بعض مشاعره وأفكاره إذا أحس بضعفها ونقصها، كما يجب أن يستر كل إنسان مخازيه ومعايبه.

إن هذا المذهب في الأدب والفن على العموم شبه مذهب العري في الأجسام، فلا عورة ولا استحياء؛ وكما أن مذهب العري في الأجسام يلهب الروعة ويقضي على كثير من الشعور بالجمال، فهذه المدرسة تقضي على الأدب، إذ تجعله شيئًا عاديًا تافهًا.

بل إنني لأعجب من أصحاب هذه المدرسة، ومن بينهم الأديب «ت. س. إليوت» كيف يجرون في أدبهم على سنن اختيار الأسلوب وتنميته وتجويده، ولا يطبقون ذلك على المعنى، فلا وجودونه ولا يتخيرونه والمعنى أليق بالاختيار وأحق بالتجويد.

إنني أفهم أن يكون هذا المذهب ملهبيًا في علم النفس، لا ملهبيًا في الأدب؛ فالكتاب الذي يصف كل مشاعره وتنقلاته في خطواته وفقره في أفكاره يتبع لعالم النفس مجالًا كبيرًا في تحليل نفسه والوقوف على عيوبه وتحقيق شخصيته. أما الأديب فلا يهمه الوقوف على تفصيلات الشيء وإنما يهمه الوقوف على ما فيه من جمال: لا يهم الأديب شجرة الورد، وكيف تنبت، وكيف تنمو، وكيف يتكون برعمها، وإنما يهمه من كل ذلك جمال زهرتها؛ فهذه المدرسة الجديدة تريد أن تعنى في الورد بأشواكها، كما تعنى بجمال زهرتها، ويجدونها المدفونة في الأرض، كما تعنى بزهرتها المتفتحة المتطلعة للسماء، وهذا سوء إدراك لفهم معنى الأدب، وخلط بين العلم والفن، وقضاء على تذوق الجمال.

وكما هدم هذا المذهب التخير والانتقاء، فقد هدم فكرة التسلسل، تسلسل الأفكار، وتسلسل المشاعر وانتظامها كلها في سلك واحد، ورأى أن لا بأس من أن تكون القصيدة أو المقالة أو القصة مجموع طفرات قد لا يربط بينها رابط، بحجة أن هذا تمثيل للواقع، إذ الأديب قد ينتقل ذهنه تنقلًا غير منطقي، ولكن إهدار هذا التسلسل يضع من قيمة الأديب، وليس الغرض من الأدب أن نعرف ما يجول بخاطر الأديب بالدقة والضبط مهما كانت طفراته، ومهما كان شطحه. إنما نريد أن نعرف خير ما ينتجه الأديب إذا حصر ذهنه وحصر عواطفه وعرضها في شكل مفهوم؛ على أن هذا الشطح الذي دعا إليه هذا لذهب أوقع إنتاج أصحابه في الغموض، فكثيرة من شعراء. س. إليوت، غامض لا يفهمه إلا القليل، والذين يفهمونه لا بد أن يكون عقلهم من جنس عقله، ومشاعرهم من جنس مشاعره، وشطحاتهم من جنس شطحاته؛ لأن هذه الشطحات والطفرة في التنقلات تكاد تكون شخصية، والتسلسل والمنطق هو القدر المشترك بين الناس، فإذا سلسل الأديب أفكاره ومشاعره استطاع أن ينقلها إلى الناس، أما إذا لم يسلسلها فلا بد أن تنتظر عقلًا شطاحًا كعقل الأديب ليتقابل معه في الفهم؛ وقد جربنا ذلك في شطحات الصوفية، فكثير منها عز على فهم جمهور الناس، ولم يفهمه إلا من ذاق ذوقهم، وشرذ ذهنه شرودهم.

إن من أهم وظائف الأدب نقل المشاعر ونقل الأفكار؛ فالأديب لا يغني لنفسه، ولكنه يغني للناس، فإذا سجل كل شطحاته كان مغنيًا لنفسه، ويأخذ بيته وبين الناس، وكان خيرًا له ألا ينشر ما يكتب، وأن يغني في حجرته الخاصة.

هذا ما فهمته من القدر القليل الذي قرأته عن هذا المذهب، والذي عرض له الدكتور زكي نجيب محمود. ولعل بعض الكتاب أو الدكتور نفسه يشرحه شرحًا أوفى، ويعرض لنا نماذج من نتاج زعماء هذه المدرسة ليتضح لنا المذهب على حقيقته.

أما رأيي في المقال الذي كتبه الدكتور زكي تطبيقًا على هذا المذهب، فهو كرايي في المذهب نفسه:

مقال يعجبني من ناحية دلالاته النفسية على كاتبه لا من ناحية جماله الأدبي؛ فقد فهمت منه ما تنطوي عليه نفس الكاتب من قلق وتبرم بالحياة، وتبليبل في المشاعر، وغلبة اليأس عنده على الرجاء، ودواعي الحزن على دواعي الفرح، وإصابته بصدمة نفسية استلزمت حزنه

وقلقه، وهو يعجبني كطرفه جديدة لا كملهب يتبع؛ يعجبني كلعبة الحاوي تسر ناظرها لأول مرة، ثم لا يلتفت إليها فيما بعد. ولو أبيع هذا المذهب لرأينا الكثير من سخافات وغموض وإيهام يطلع علينا بها المشعوذين بدعوى أنها أدب على المذهب الجديد، كما صدعونا من قبل بما سموه الأدب الرمزي الذي لا معنى له ولا طعم له.



روح المجلس

لعل للمجالس روحًا كالتى للأفراد، فقد تكون روح المجالس مرحلة فكهة، وقد تكون متزمنة جامدة، ثم قد تكون أحيانًا خفيفة رقيقة، وأحيانًا ثقيلة غليظة؛ ثم قد تكون أحيانًا ضاحكة مستبشرة، وأحيانًا عابسة مكتئبة.

وروح المجالس كروح الأفراد، صعبة التعريف، غامضة التعليل. فمن أين تتكون؟ على تتكون من روح الأفراد الذين يضمهم المجلس، فتكون روح المجلس حصيلة روح الأفراد؟ الظاهر أن ليس الأمر كذلك؛ لأننا نرى أن روح المجلس تتأثر أكثر ما تكون بفرد أو فردين لامتيازهما بشخصية قوية، أكثر مما تتأثر ببقية الحاضرين، فإنا نرى المجلس يحضره نابغة في الفكاهة فتكون روح المجلس فكهة ضاحكة، حتى ليضحك الحاضرون من أفعه شيء وأخف نكتة، ويضفي هذا النابغة على المجلس من روحه حتى تتلاشى كل روح ما عداه؛ وقد يكون في المجلس نابغة في العقل أو في التفكير فيصطبغ المجلس كله بروح العقل والتفكير مهما كان فيه من أشخاص قلبي العقل قلبي التفكير.

فليست روح المجلس حصيلة روح الحاضرين إلا إذا قلنا إنها تتكون من الحاضرين، ولكن لا بمقدار واحد، بل بمقدار ما لهم من شخصية قوية أو ضعيفة.

وتختلف روح المجلس كذلك باختلاف طبائع الحاضرين، فالمجلس إذا تكوّن من نساء فقط كان له روح خاصة غير روح المجلس إذا تكون من رجال فقط، وهما غير روح المجلس يتكون من رجال ونساء؛ وروح مجلس الصبيان غير روح مجلس الشبان، غير روح مجلس الشيوخ، فكل مجلس يستمد روحه من طبيعة نوع أفراد.

وشيء آخر: وهو أن روح المجلس ليست تعتمد على روح أعضائه فقط، بل على مزاجهم أيضًا، لذلك نرى أن المجلس قد يضم أفرادًا معينين فيكون فكها مرحًا مرة؛ وعابسًا مكتئبًا مرة أخرى، والحاضرون هم هم، لم يزد عليهم ولم ينقص منهم، ولكن اختلف مزاجهم. فكان مرة مزاجًا فكها، ومرة مزاجًا عابسًا، فاختلف روح المجلس باختلاف أمزجتهم.

ومن العوامل أيضًا في تكوين روح المجلس بحاجة إلى موضوع الحديث، فقد يثقل الحديث وقد يخف، فتكون روح المجلس ثقيلة أو خفيفة، وقد يكون موضوع الحديث خفيفًا لطيفًا فتخف روح المجلس وتلطف. وأكبر دليل على ذلك أن المجلس قد يتغير حاله وتختلف روحه مع بقاء الجالسين كما هم لم يزدوا ولم ينقصوا لتقلهم في موضوعات مختلفة؛ فقد يثرون موضوعًا فكها يستخرج الضحك من أعماق صدورهم، فتستولي على المجلس روح فكها ضاحكة، ثم ينتقلون إلى حديث ديني وقور فيتوقر المجلس ويتوقر الروح؛ وقد ينتقلون بعد ذلك إلى حديث آسف حزين، فتحزن نفوسهم وتتغير روح المجلس إلى روح حزينة، وهكذا.

بل إن مكان المجلس وزمانه عاملان كبيران في روحه؛ فإذا كان المجلس في بستان على نهر والشمس ساطعة والجو جميل والمناظر فاتنة، اكتست روح المجلس من هذا المنظر واصطبغت بصبغته، وعلى العكس من ذلك إذا كان المجلس في حجرة ثقيلة في أثنائها وخمة في هوائها، فإن هذا المكان يشع ثقلاً على الروح وانقباضاً في الصدر؛ وكذلك شأن الزمان، فالسمر لا يحسن إلا ليلاً، فإن أنت عقدت مجلس سمر قبيل الظهر أو بعد الغداء كان المجلس أثقل ما يكون.

كذلك يتحكم في روح المجلس عدد الحاضرين؛ فالمجلس من اثنين له روح غير روح المجلس من ثلاثة، وللأربعة روح غير روح الخمسة، فإذا زاد العدد زيادة مفرطة ضاعت الروح ولم يعد مجلساً، بل كان جماعة.

ثم إذا كان المجلس؛ مجلس «كيف» من الكيف تحكم هذا الكيف في روح المجلس؛ فمجلس الشاي مثلاً يشعر شرابه بحاجة إلى الهدوء والطمأنينة والحديث الهادئ المطمئن، ويفسده صخب الأولاد، حتى جلبه الموسيقى، وإذا وجد في مجلسه صاخب أو كثير الحركة أو عالي الصوت في الجدال أفسد روحه وأفسد طعمه. وعلى العكس من ذلك مجلس الشراب، تجمله الموسيقى والغناء، وتحببه الحركة والنشاط، وتبهجه النكتة، وتؤنسه الضحكة.

بل إن المناظر الطبيعية الجميلة تختلف روح مجالسها، فجلسة القمر تحتاج إلى هدوء وتفكير في الفلسفة أو تساقى الغرام، ومنظر البحر الهائج يعدي النفوس فتححتاج إلى مجلس هائج ونفوس متحركة؛ وكذلك قل في منظر الزرع والشجر أو قمم الجبال أو طلوع الشمس أو غروبها في البحر، فكل من هذا لا يناسبه إلا منادمة خاصة وحديث خاص، وإلا فسد الطعم وساء الدوق.

وكما تموت روح الفرد قد تموت روح المجلس، فقد ترى جماعة اتخذوا شكل مجلس، ولكنه مجلس بلا روح، كمجلس لا تعارف بين أصحابه، أو هم متعارفون ولكنهم متناكرون، أو هم متعارفون متحابون ولكن انقبضت صدورهم لسبب ما، فنفروا من الحديث ولجأوا إلى الصمت؛ فإن شئت فقل في هذا المجلس إنه مجلس بارد، وإن شئت فقل إنه مجلس ميت.

كل هذا أدركه من قبلنا، ولكن لم يعبروا عنه تعبيرنا، فقد أدركوا المعنى الجزئي ولم يدركوا ما نسميه اليوم روح المجلس. والأدب العربي مملوء بهذه النظرات؛ فكم قال عشاق الشراب في وصف النديم وشروطه وما يجب أن يكون عليه، وأبدع في ذلك أبو نواس أيما إبداع، وحذا حذوه الشعراء والكتاب. حتى لقد فضلوا لذتهم من النديم على لذتهم من الشراب إذا خلا من نديم؛ وما النديم في نظرنا إلا التماس لروح المجلس وما تبعثه من سرور يحيط بالشراب ولولا هذا النديم الذي يخلق الروح ما التذ الشاربون من شرابهم هذه اللذة.

لقد أعجبتني حكاية ظريفة، وهي أن زوجة ساءها ما ينفقه زوجها كل ليلة في الخمارة، فطلبت إليه أن يشرب في بيتها وبيته، وعاهدته أن تعدله أحسن شراب وأنظف مائدة وأجمل أزهار، فقبل ذلك منها، وشرب في بيته على هذا الوضع ليلتين أو ثلاثاً، ثم فرّ من ذلك وعاد إلى الخمارة وقال: «أين ضحك الندمان، وأين مماكسة الخمار؟» وهو محق في ذلك؛ لأن لذة الشراب ليست في الشراب وحده، بل في الندمان وما يحيط به وبالندمان.

ولعلك شهدت جماعة يسمعون أسطوانة موسيقية لمغن مشهور أو مغنية مشهورة، فيطربون لها طرباً مختلفاً يزيد عند بعضهم وينقص عند الآخرين، وليس الطرب الشديد هند من يطرب يرجع إلى حساسته الموسيقية فقط، ولكن لأنه يذكر أنه سمع هذه الأسطوانة مرة في مجلس غني بالمناظر الجميلة والحركات الجميلة، فإنما هو يستوحي روح المجلس الذي سمع فيه هذه الأسطوانة فيزيده ذلك طرباً.

وأدرك العرب أيضاً اختلاف روح المجلس بقلة العدد أو كثرته، فقال إسحاق النديم في الندماء: «واحد: هم، واثنان: غم، وثلاثة: نظام، وأربعة: تمام، وخمسة: مجلس، وستة: زحام، وسبعة: جيش، وثمانية: عسكر، وتسعة: اضرب طبلك، وعشرة: ألقي بهم إلى حيث شئت»، واستعاض بعضهم عن النديم بالكتاب يقرؤه، أو الكتاب يؤلفه، كما حكوا عن ابن سينا والغارابي؛ فقد رووا أن كلا منهما كان يجلس إلى الشراب ويكتفي بندامة الكتاب.

وكانوا يستحسنون الشراب يوم الدجن، وفي البساتين أيام الربيع على مناظر الزهور الجميلة، وهكذا.

ومع ذلك كله فلا تزال روح المجالس يكتنفها الغموض، شأنها شأن روح الأفراد، فقد تفتح روح الفرد وتتعمش وتغمر بالسرور من غير سبب واضح، وقد تنكمش وتقبض ويعلوها الحزن والضيق من غير سبب واضح أيضًا. كذلك الشأن في روح المجلس، قد يجتمع إخوان على أصفى ما يكونون روحًا وتجانسًا وألفة، وتنتهي جميع ظروف الزمان والمكان ويتنبأون جميعًا بمجلس سار ممتع، وإذا روح المجلس تنقلب ثقيلة بغیضة كرهية كأسوأ ما يكون. وقد يخلو المجلس من شروط صفاته ومجلية سروره، ثم يكون مجلسًا سائرًا ممتعًا؛ كل ذلك لأسباب قد تعرف وكثيرًا ما تجهل.



في الربيع

يعز على أن يأتي موسم الربيع ولا أكتب فيه، وكل عام أكتب ولم تفرغ معانيه، فالأفكار والمشاعر تتجدد كما يتجدد الربيع، وكم للربيع من معان يفنى الكتاب والشعراء ولا تنفى جدتها، ونعسا لمن لم يهتز قلبه للربيع، ولم تتهيج مشاعره بجماله، ولم يجاوبه بمواقفه، إن من حرم العين الفئاة والأذن الموسيقية والشعور بجمال الأزهار والأشجار حرم الخير الكثير، ودل ذلك على أنه جامد القلب، غليظ العاطفة، مادي الحياة، كثيف الطبع.

هأنذا اليوم في حديثي الصغيرة والجو جميل والربيع ناضر والأزهار ضاحكة، فليكن حديثنا هذا العام في الأزهار.

إنها لا شك عالم وحده كعالم الطيور وعالم الإنسان، تتعدد مظاهرها ويتنوع جمالها. ويمكنك الحديث عنها من وجوه مختلفة؛ أولاً من ناحية رائحتها، ففيها قوى الرائحة كالفل والياسمين، ومتوسط الرائحة كبعض أنواع الورد والقرنفل، وضعيفها كالأقحوان، وعديمها ككثير منها. وليس يتوقف الجمال على الرائحة، فالرائحة تتصل بالشم، وهو أقل الحواس قيمة إذا قيس بالسمع والبصر، بل ربما سمت قيمة الزهرة إذا عدت رائحتها؛ لأن الرائحة مقرونة بالنفع، فإذا تجردت من الرائحة كان تقويم الجمال للجمال، كالقطعة الموسيقية والغناء الجميل، فالغناء الجميل ذو المعنى يوزعك بين لذة العقل ولذة السمع، والموسيقى الجميلة ينحصر جمالها في جمال توقيتها، وعندني أن الجمال المحدد خير من الجمال الموزع.

ثم هذه الأزهار أمامي كأنها جمع من الفتيات الفاتنات المتنوعة السمات؛ هذه زهرة تلفت النظر في قوة إلى جمالها فتأسرك حتى لا تود عينك التحول عنها؛ جمالها ظاهر بين، واضح جذاب، كالفتاة التي تملك عليك قلبك مشاعرك، قد لا تكون هذه الفتاة أحمل من في الجمع، ولكن لها من السحر والفتنة ما يبطل سحر غيرها، وهذه زهرة أخرى جمالها في وداعتها وهذونها، كالفتاة لا تلهك ناراً، ولكن تغمرك حناناً.

وهناك في زاوية من زوايا الحديثة زهرة منعزلة مستترة لا يلتفت الناظر إليها إلا بالبحث عنها، كالفتاة الحبيبة الخجول، المنطوية على نفسها، العازقة عن عرض جمالها.

ثم هذه الأزهار يختلف وحيها، باختلاف نقوشها وألوانها، فهذه زهرة توحى الطهر والعفاف، وهذه زهرة توحى النقاء والصفاء، وهذه زهرة توحى القوة والجبروت، وهذه زهرة توحى تفتح الرغبة، وهكذا. للأزهار لغات ودلالات، تعجز عنها معاجم اللغات، إذ كيف تنجح اللغات في دلالات العواطف؟ إن اللغة وسيلة قد تكون جيدة في نقل الآراء والأفكار، ولكنها وسيلة جد فقيرة في نقل العواطف والمشاعر.

وللأزهار دلالتها الخاصة على ما ترتبط بها من أحداث وما تظهر فيه من مواسم، فأزهار الشتاء تدل على الشتاء، وأزهار الصيف تدل على الصيف، وأزهار الربيع تدل على الربيع، ولكل زهرة معنى عند صاحبها يوحي إليه تداعي المعاني؛ فمن رأى طاقة زهر في حفل بهيج ارتبطت هذه الطاقة ومنظرها بهذه الحفلة وبهجتها، ومن رأى زهرة على صدر فتاة جميلة ذكر الفتاة إذا رأى الزهرة، ومن رأى الزهرة في مكان ذكرته الزهرة بالمكان، وكذلك تدل الزهرة دائماً على بيئتها وزمانها ومكانها وأحداثها.

والفنانون يختلفون في تقويم الأزهار اختلافهم في تقويم جمال الإنسان وجمال الطبيعة، وقد روى لنا الكثير عن اختلاف الشعراء في تمجيد بعض الأزهار؛ هذا يمجد الياسمين ويفضله على سائر الأزهار، وهذا معبوده النرجس، وهذا هواه اليبفسج. وقرأت مرة عن فنان بخنّادي استهواه الورد وجن به حتى كان إذا جاء موسم انقطع عن عمله وخرج إلى حدائق الورد يتنقل فيها، ويتنزل في محاسنها إلى أن ينتهي الموسم فينصرف إلى عمله.

هذه الأزهار منتشرة حولي في حديقتين يتنوع جمالها وبهاؤها، ومن جمال بساطة إلى جمال تعقيد، ومن جمال لون إلى جمال نقش، ومن جمال صارخ إلى جمال خافت، ومن جمال معريد إلى جمال مستر، ومن جمال ناعم، إلى جمال شائك، وكلها في تنوع جمالها منسقة منسجمة، كأنها موسيقى تنوعت آلاتها وتناغمت ألحانها.

وهذه الأزهار تخالفت أعمارها، كما اختلفت أعمار كل حي؛ فزهرة سرعان ما تدبيل، وزهرة تطول حياتها ويطول جمالها، ويكاد يكون أجملها شكلاً أقصرها عمراً، كالأشأن في الإنسان قل أن يعمر نابغ ويهرم عبقرى، كأن الطبيعة تغار من نبوغه أو عبقريته، أو كأنها تضنُّ به عن أن يكون نعمة جيل فتحترمه ليكون مفخرة دهر.

وإنني لأضنُّ بجمال الأزهار عن أن يقطفها قاطف أو يعيبها عابث؛ وكلما رأيت باقة

مجموعة ذكرت من جناها وبنى عليها. ولئن علزنا الإنسان يجني على الحيوان، والشمار يتبلغ بها ويعيش عليها، فكيف نعلره في قطف الجمال وليس له كبير قيمة إلا في مكانه وعلى أغصانه.

ويقدر ما أبتهج بالجمال واكتماله أرثي للجمال وذبوله، فأحزن لذبول الزهرة وتناقص القمر وشيخوخة المرأة، ولا يميزني عن ذبول الزهرة إلا أنها تموت لتحميا وتذبل لتزهر، وتتناقص لتكتمل.

في جمال الأزهار معنى غامض كجمال النساء؛ فقد تبلغ الحسناء أقصى درجات الجمال، ثم لا تملا قلبك ولا تسلب لبيك، وإذا بمن دونها حسناً وجمالاً تأمرك وتستولي عليك وتغمر مشاعرك؛ كذلك الشأن في أزهار حديقتي؛ هذه الزهرة متتحة منعزلة، ليست أجمل الأزهار ولكن هي أحبها إلى نفسي وأقربها إلى قلبي.

إن الشعور الحق بالجمال لا يتجزأ؛ فمن أحب جمال الأزهار أحب جمال النساء وأحب جمال الطبيعة، ومن لم يشعر بجمال الأزهار فقد الشعور بالجمال عامة، فإن رأيت وقد استهوته المرأة فهو استجابة للفريزة لا حب في الجمال.

وإن الله خلق الإنسان والعالم ليتجاوبا ويتناغما، فإذا لم يهتز القلب لجمال الأزهار فقيم خلقها؟ وإذا لم يبتهج بالسماء ونجومها، فقيم لمعانها وضياؤها؟ وإذا لم يتأثر بالطبيعة وجمالها، فقيم البحار وأمواجها، والمياه وخريرها، والجبال الشامخة وجلالها؟ فحيث وجدت العين الناظرة وجد المنظور، وحيث كانت الأذن كان المسموع، وإلا كان سؤالاً بلا جواب، وبعيناً تقرأ بلا كتاب.

ليت لستالين وترومان ويغنن وأمثالهم مشاعر يدركون بها جمال الزهر، ويفهمون بها وحيه، ويصفنون بها إلى حديثه، ويأمنون بها إلى وداعته ولطفه، إذًا لتغير وجه الأرض وسادت الدعوة إلى السلام، وتغلّبت بواعث الإنسانية، وإذًا لاشعأزوا من رائحة القنابل وحديث الذرات واعتمادات الحرب، ولفكروا فيما يسعد لا ما يشقى، وفيما يخلد لا ما يفتني. ولكن عمدوا الذوق فاستأنسوا البارود ونسوا الزهور فنسوا أنفسهم، وعبدوا الشيطان فصلهم عن الجمال.

وأخيرًا ليت الزمان ربيع كله.



حول المدنية الحديثة

في صيف عام لا أذكره ذهبت إلى الإسكندرية لأبحث عن بيت أصيِّف فيه، فكان مما عرض علي بيت كان يسكنه رجل إنجليزي، وقد تركه للإيجار؛ فاستعرضت غرفه، ولفت نظري غرفة صغيرة رأيت فيها قطة سوداء؛ فسألت عنها، فقيل لي: إنها قطة ذلك الرجل الإنجليزي صاحب البيت، وهي عزيزة عليه يعني بها، ويرعى شؤونها، فلما ترك البيت أوصى بها خيرًا، ورتب لها من يقوم على أكلها وشربها والعناية بشأنها. فسألت: وأين ذهب الرجل صاحب البيت؟ قالوا: إنه ذهب إلى ميدان الحرب متطوعًا. فدار بخلدي هذا السؤال: كيف يعنى بالقطة السوداء، ويحافظ على حياتها، ويرعاها حق رعايتها، ثم يذهب إلى القتال طوعًا ليسفك دم أخيه الإنسان، ويقتل من يستطيع قتله، ويجرح من يستطيع جرحه؟ أيمكن في الإنسان الواحد أن تقلب عاطفة الرحمة التي يبلغ من سموها العطف على القطة، إلى عاطفة قسوة تقتل وتبيد. وتقمص أحيانًا روح ملك فتفيض رحمة، وأحيانًا روح ذئب فتنهش وتفتك. كيف تلون العاطفة الواحدة هذه الألوان المتناقضة؟

وكم في المدنية الحديثة من متناقضات من هذا القبيل! إن المدنية التي يؤلمها الرق فتسعى جهدها إلى إلغائه، وتعقد المعاهدات للقضاء عليه، وتبذل الجهود الجبارة في البر والبحر للتخلص منه، لا يفسر عملها إلا بأنها تعشق الحرية لبني الإنسان جميعًا، وتكره الرق وتمتعه؛ لأنه عدو الحرية؛ ولكن نرى هذه المدنية بعينها تسترق من الأمم أكثر مما تحرر من الأفراد، فهي من جانب يؤلمها الرق لتحرر، وهي من جانب آخر تؤلمها الحرية فتسترق، وإلا فما بالها هجمت على الشرق كله فاسترقته، ووضعت في رجله القيود، وفي عنقه الأغلال، ولم تمكنه من أي نوع من أنواع الرقي، وكان إذا طالب بحريته في التعليم، أو بحريته في استغلال موارده، أو بحريته في التسليح، أو بحريته في الخطابة والكتابة، قاومت ذلك كل المقاومة، وضغطت عليه كل الضغط، ولو أدى ذلك إلى استعمال الحديد والنار، فكيف تعشق الحرية وتمتعتها، وتبكي عليها وتخفقها؟ هذا أيضًا ضرب من المتناقضات.

والمدنية الحديثة الآن تظهر العطف على الشرق، وتدعى أنه يؤلمها أن تراه متأخرًا،

وتعلن أنها مستعدة للأخذ بيده والنهوض به، وأنها على استعداد أن تمدد بالأخصائيين من رجال الزراعة والاقتصاد والمال ليبحثوا حالته ويتشلوه من ورطته، ويعينوه بالأموال إذا اقتضى الحال؛ ولكن في الوقت نفسه، يرى أهل هذه المدينة ما تفعل فرنسا في المغرب من خنق للحرية، وحجر على التعليم، ومقاومة كل حركة وطنية بالقنابل والمدافع والطائرات، ويؤيدون ما يفعل الصهيونيون بالمسلمين من اغتصاب ديارهم، وتشريد مئات الألوف من سكانها، وتركهم يتضورون جوعًا، ويتحملون أشد أنواع العذاب من قسوة البرد ولهيب الحر، ثم لا تأخذهم رحمة، ولا يتحرك قلبهم لعطف. فكيف يعطفون عليهم في الأولى ويعلمون أنهم يضمنون الخطط للأخذ بيدهم، ومد يد المساعدة لهم، ويتكلمون بهم في الأخرى حتى كأنهم يريدون القضاء عليهم، ومحوهم من على رجة الأرض؟ أليست هذه متناقضات؟

الحق أنهم في سلوكهم في الشرق يعيشون مع الذئب ويكون مع الراعي، ويتظاهرون بالعطف ويضمرون البغض، ويعلمون المعونة ويبطنون الاستغلال. ولم يتحركوا حركتهم الأخيرة بدعوى الأخذ بيد الشعوب المتأخرة إلا خوفًا من روسيا، وخوفًا من أن يؤدي سوء الحالة الاجتماعية في الشرق إلى إفساح المجال للمذهب الشيوعي. ولولا خوفهم على أنفسهم ما فكروا في الشرق إلا لاستغلاله، ولا أمدوه بشيء إلا ليأخذوا منه أكثر مما أعطوه. أما الإنسانية أو الإخاء أو العطف على البائس الفقير أو تعليم العالم الجاهل أو مساعدة القوي الضعيف أو نحو ذلك من المعاني السامية فأحر ما يمكن أن تفكر فيه المدينة الحديثة.

وتقرر هيئة الأمم مبادئ سامية في حقوق الإنسان ومساعدة كل أمة تريد أن تحكم نفسها، فإذا هبت أمة شرقية للمطالبة بتطبيق هذه القواعد سدت الهيئة أذانها وكأنها لم تصلر قرارًا ولم تضع مبادئ. بل إن الفعل الواحد قد تفعله روسيا فتقوم عليها الأمم الديمقراطية معنفة مشهورة، ثم تقدم على مثله أمة ديموقراطية، فلا نقد، ولا تعنيف، ولا تشهير، كان القضية الواحدة يُحكم فيها بالنظر إلى من ارتكبها، فإن كان مرتكبها أسود كانت جريمة كبيرة، وإن كان أبيض لم تعد جريمة.

وتضع اليونسكو قرارًا بأن كل أمة لها الحق في أن تعلم أبناءها بلغتها؛ فإذا رفع المغاربة صوتهم عاليًا بأنهم محرومون في بلادهم من تعليم العلوم بلغتهم؛ وأن العلوم في بلادهم تعلم باللغة الفرنسية لا بلغتهم القومية العربية، وأن اللغة العربية تصلح كل الصلاحية أداة لتعليم العلوم كما هو الحال في الأنظار العربية الأخرى، لم يسمع لقولهم ولم يلتفت إلى نداءهم.

فالحق أن المدنية الغربية تسير المبدأ القديم الذي حكاه القرآن عن اليهود بأنهم قالوا: ﴿لَيْسَ مِنَّا فِي الْأَيَّامِ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: الآية 75] وأن الحق لا يُنظر إليه في المدنية الحديثة على أنه حق في ذاته، ولا الباطل باطل في ذاته، وإنما الحق والباطل يُقوّم باعتبار من صدر عنه، مثلهم في ذلك مثل البدوي البدائي الذي سئل عن العدل والظلم فقال: إذا أخذتُ جملاً من قبيلة غير قبيلتي فعدل، وإذا أخذ رجل من غير قبيلتي جملاً من قبيلتي فظلم.

وعلى الجملة فقد ظل الشرق يصدق زعماء الغرب في دعاوهم منذ نادى الرئيس ولسن بمبادته، وظنوا أن ريلات الحروب قربت الزعماء السياسيين من فهم الأخوة الإنسانية، فلما كثرت أقوالهم وكذبتهم أعمالهم في دعوى ولسن وأقوال عصبة الأمم وأقوال هيئة الأمم ومبادئ روزفلت وما إلى ذلك، ولم يعودوا يصدقون هذه الأقوال وأخذوا يسمعونها على أنها أمثلة من النفاق لا تدل ألفاظها وجملها على معانيها الحقيقية، وإنما هي ألفاظ مزوقة يُضحك بها على ذقون البله والغافلين فترة من الزمان.

والآن إذا نشبت حرب أخرى - لا قدر الله - وقيلت مثل هذه الأقوال، ووضعت مثل هذه المبادئ، وأعلنها الزعماء السياسيون، لم تجد من الشرق إلا ضاحكاً أو ساخرًا، وهذا شأن كل من يتوالى قوله، ولا يصدق فعله.

وليس هذا سلوك المدنية الحديثة مع الشرق وحده، بل هو المسلك نفسه مع أمم الغرب بعضها وبعض، فمظهر النفاق، والتناقض بين الأقوال والأفعال، واضح في كثير من التصرفات، فعندما أعلن موسوليني ضمه للحبشة وخرج من عصبة الأمم، أعلنت عصبة الأمم أنه يريد تغيير خريطة العالم بالقوة، واستتكرت فعله، كأنه وحده هو الذي فعل هذا، وكان لم تفعل إنكلترا وفرنسا مثل عمله، فكانت كل حين تغيير خريطة العالم بالقوة، وكان موسوليني أتى بدعاً جديداً، ولم يكن مسبقاً بأمثلة كثيرة من الأعمال، فعلتها كل الدول الأوروبية القوية قبله، فكانهم لصوص استولوا على الغنائم ووزعوها بينهم وطمأنوا إليها، فلما ظهر لص جديد ثار للصوص القدامى واتهموه بالسرقة والغدر والخيانة.

وفي كثير من أحداث التاريخ كانت بعض الأمم تظلم وتعندي وتلقي القنابل على البلاد المطمئنة الهادئة غير المسلحة، فيرتفع الصوت عاليًا من الأمم الأخرى بالاستنكار والاستظفاع والوصف بالوحشية؛ ومع ذلك يتبين أن هذه الأمم المستنكرة تمد الأمة المعتدية بالذخيرة والسلاح.

لقد استتكرت عصبة الأمم فعل إيطاليا بالحبشة، ومنعت عنها كثيرًا من المواد إلا البترول

الذي يستخدم في الحرب، واستنكرت بعض الأمم رمي فرانكو القنابل على البلاد الآمنة في إسبانيا، ومع ذلك كانت هي التي تمدته بالسلاح ولم تقطعه عنه، وهكذا، وهكذا من ضروب الاضطراب والتناقض والتناق.

وعلى الجملة، فإن كانت المدنية الحديثة صناعة فنعمت هذه الصناعة، وإن كانت علمًا وبحثًا واكتشافًا، فنعم العلم والبحث والاكتشاف، وإن كانت سلوكًا وإخلاقًا من قادة الساسة وزعمائها، فبئست هي.

* * *

الحياة والموت

كان العرب مرهفي الحس دقيقي الذوق، إذ مثّوا «الحياة» وقطعوا «الموت» والحياة قصيدة، لها مطلع ومقطع وبيت القصيد، وقد يسوء المطلع أو يحسن، وقد يسوء بيت القصيد أو يحسن، وقد تأتي القصيدة جميلة المعاني حسنة الأسلوب جيدة الوزن، وقد تسوء في كل ذلك أو بعضه، هكذا نواع الحياة، وهكذا أنواع القصائد.

مطلع الحياة الطفولة، ومقطعها الشيخوخة، وبيت القصيد الشباب.

والحياة السعيدة قصيدة حسن معناها وجمل إيقاعها وانتهت بسلام، والحياة الشقية قصيدة ساء مطلعها أو مقطعها أو بيت قصيدها، في المعنى أو في الوزن أو في حسن الترتيب والانسجام أو في كل ذلك.

والحياة قصيدة، طويلة وقصيرة، وقصيدة كآلف، وآلف لا تساوي واحدة.

والحياة قصيدة، منها الضاحكة المبتهجة كقصيدة الفخر والفكاهة والحب السعيد، ومنها كئيبة حزينة كقصائد الرثاء أو الشكوى والحب اليأس.

والحياة قصيدة، أكثرها عادي مألوف، وقد تسمو إلى حد الأعجاز، وقد تنحط إلى درجة الغفور والاشمتراز.

والحياة حياتان: حياة عابرة وحياة خالدة، كالقصيدة قد لا تعيش ساعة، وقد تبقى على مرّ الأزمان.

والحياة قصيدة: جميلة وقبيحة، وقوية وضعيفة، وواضحة وغامضة، وسهلة وعسيرة، وضخمة ورقيقة.

والحياة لا تتساوى أيامها في القيم؛ فيوم نحس ويوم سعد ويوم بين بين، كالقصيدة تختلف أبياتها، فبيت رائع وبيت ساقط وبيت بين بين.

والحياة قصيدة، حياة ترعك وتبهرك، وحياة تسوؤك وتجرحك، وحياة لا تشعر بها ولا تحس بوجودها.

وخير الحياة ما أمتعت صاحبها ومن حوله، وخير القصائد ما أمتعت صاحبها ومن حوله.



وإن شئت فقل إن الحياة قطعة موسيقية، باسمة وحزينة، وغالية من النشاز، ومملوءة بالنشاز، وعذبة مستساغة، وكريهة منفردة، وجيدة التوقيع، وردية التوقيع، ومنسجم بعضها مع بعض، وينقصها الانسجام، وعالية ومنخفضة، ورقية وغليظة، وقوية وضعيفة، وتبتدئ لتبلغ الأوج، وتنحدر لتبلغ النهاية.

وحياة الناس جوقة موسيقية لا تحسن في السمع إلا إذا انسجمت، وقلما تنسجم ولا تلتذ سامعها إلا إذا خلّت من «النشاز» وقل أن تخلو، ولا تصلح في الذوق إلا إذا شدت أوتارها على أساس واحد، ووقعت نغماتها في تجانس واحد، وقل أن يكون ذلك.



وإن شئت فقل إن الحياة فصول متعاقبة محتمة: خريف وشتاء وربيع وصيف، إنما يسعد الإنسان فيها بالسير على قوانينها، فإن تذر في الصيف وتخلف في الشتاء، وصيف في مشى وأشتى في مصيف فالعيش ثقيل، وهو كذلك إذا تشايخ في صبا أو توفّر في شباب أو تصابى في شيخوخة.

إن أكثر الناس يشقون في الحياة؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يجيدوا قصيدتهم، أو يوقعوا موسيقاهم، أو يلائموا بين أنفسهم وموسمهم.



والموت هو النهاية المحتمة لكل حياة، كقطع القصيدة أو خاتمة الأغنية أو نهاية الموسم.

إننا نموت لأننا منحنا جسمًا يتحلل على الزمان: غدد يضعف إفرازها، وقلب يتعب من طول ما نبض، ومعدة تكلُّ من طول ما هضمت، وورثة تخدم من طول ما تنفست، وأعصاب تتحطم من طول ما احتملت.

والموت أكبر ديمقراطي في الوجود، ليس يفرق بين شريف ووضيع، وغني وفقير، ومملك وسوقة؛ فكل يموت، وكل يدفن في مساحة لا تتجاوز ستة أشتار أو سبعة، وكل لا يتجاوز

عمره السبعين أو الثمانين إلا قليلاً، وكثير من الفلاسفة والأشعار والحكم بني على هذه الحقيقة البديهية، «فليملك الإنسان ما يملك، ولينعم ما شاء أن ينعم، وليظل عمره ما شاء الله أن يطول، فهو لا بد أن يموت، وليس له إلا ستة أشبار يمد فيها» والملكية، عرض زائل، وخيال خادع [من الكامل]:

ويقولُ داري من يقولُ وأعبدي

مه فالعبيدُ لربنا والداؤُ

إن ديمقراطية الموت هي التي أوحى إلى الناس فكرة المساواة في الحقوق والواجبات، فلو كان هناك دم شريف ودم خسيس، وكان للاعتزاز بالأنساب قيمة حقة، ولو كان للأرستقراطية أي مزية ذاتية، لاستطاعت أن تقف أمام الموت أو تعدل قانونه أو تغير من طبيعه، فإن لم تفعل فالتناس سواء. والأرستقراطية طلاء كاذب وذهب مزيف.

بل لو أمعنا النظر لوجدنا المدنيات قديمها وحديثها، والأدب وفتونه، وسلوك الناس وأخلاقهم كلها لونت بلون الموت، ولولاه لكان للناس شأن آخر ومدنية أخرى وسلوك آخر. ما الضمان الاجتماعي، ما الحروب والأعداد لها؟ ما العلم في خدمتها؟ ما الزواج والإنسال، ما ترجمة الأبطال وإقامة التماثيل لهم وإعلاء شأنهم؟ ما الشجاعة والجبين؟ إنها تنقلب أوضاعها ويختل تقويمها لولا الموت [من الخفيف]:

وَلَوْ أَنَّ الْحَيَاءَ تَبَقَّى لِحَيٍّ لَعَدَدْنَا أَضْلُنَا الشُّجْعَانَ

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَوْتِ بَدْ فَمَنْ الْعَجْزُ أَنْ تَكُونَ جَبَانًا

من فهم الموت فهم كوميديا الحياة: عظيم متكبر، وفاتح متجبر، وغني يعتز بثروته وجاهه، ومخترع يملأ الدنيا باختراعاته، ومكتشف يثير العجب من مكتشفاته، وبعد قليل يتخلون عن سلطانهم وما لهم وجاههم وعلمهم، ويتحولون إلى وزن درهم من تراب يكون جزءاً من أديم الأرض كما قال أبو العلاء [من الخفيف]:

خَسَفَ السُّوْطَةُ مَا أَظُنُّ أَدِيمُ الْـ

أَرْضِ إِلَّا مِنْ هَلْدُو الْأَجْسَانِ⁽¹⁾

أو يسد ثلثة في دنّ خمر، كما قال شيكسبير. [ومن الخفيف]:

(1) سقط الزند ص 7.

بمخترى قيصَرَ العَظِيمِ حَمَامٍ
وتَحْيِلُ الوَجُودَ أَيْدِي الفَنَاءِ
فَإِذَا قَيْصَرُ المَعظَمِ طَيِّبٌ
سَدَّ فِى ثَلَمَةِ مَمَرِ الهَوَاءِ

أو كما قال الخيام: «كان بهرام يصيد الوحوش، فأضحت الوحوش تدوس قبر بهرام».

ومن غفلة الناس أن يتصوروا أن الكوميديا إنما تمثل على مسرح في دار تمثيل أو على شاشة بيضاء في دار السينما، ولو عقلوا لفهموا أن الأرض كلها مسرح تمثيل، وكل من عليها يمثل دوره المضحك، وقد يكون في دور بعضهم ما يثير من الضحك، ويستخرج من العجب ما لا يناله أكبر مهرج على مسرح التمثيل أو الشاشة البيضاء، والروائي البارع من استطاع أن يستخرج من حياة كل إنسان رواية مضحكة.

لقد زرت مرة دبر الطور في سيناء، ورأيت في جانب من جوانبه حجرة كدست فيها جماجم، فوقفت عندها طويلاً، وتخيلت تاريخها، وماذا كان يعمل أصحابها. هذا كان منهمكاً في لذته، وهذا كان منهمكاً في عبادته، وهذا قاسٍ وهذا رحيم، وهذا متجبر وهذا مسكين، ثم زالت هذه الفروق الكاذبة وختمت الروايات كلها بهذه الجماجم المكلمة الفارغة المتماثلة.

الزهرة تتفتح وتتضر ثم تدوي، والجمال يروع ثم يزول، والنبات يكون أخضر يانعاً، ثم أصفر يابساً، ثم هشيماً تلدوه الرياح، والقمر يبدأ هلالاً، ثم يتكامل بندراً، ثم يصيبه المحاق.

والإنسان يبدأ طفلاً يحبو، ثم يكون شاباً مكتملاً، ثم شيخاً هرمًا، ثم يدركه الموت، وكل شيء هالك إلا وجهه.



خواطر

(1)

حدثني قاض فاضل جليل أنه عرض عليه يومًا قضية غريبة طريفة.

ذلك أن رجلًا ادعى على آخر أنه بينما هو يسير في الطريق إذ صفعه المدعى عليه صفة قوية على قفاه من غير أن يكون هناك أي سبب يستدعي ذلك. فلما سئل المدعى عليه: هل صفعت هذا الرجل؟ قال: نعم. أتعرفه من قبل؟ قال: لا. هل بينكما معاملة تستدعي أن تصفعه؟ قال: لا. هل حدثت بينكما مشادة ترتب عليها الصفع؟ قال: لا.

فما السبب إذا؟ قال: كنت سائرًا في الطريق، فلفت نظري عظم قفاه وامتداده واستعراضه، فأوحى إلي هذا القفا أنه صالح كل الصلاحية للصفع، فلم أدر إلا وقد تحركت يدي من جنبي وصفعته صفة قوية شفيت بها شهوتي.



ربما كانت هذه ظاهرة -في الظاهر- غريبة، وربما ظن الناس أنها ظاهرة قل أن تحدث في الوجود، ولكن بالتأمل فيها نجد أنها هي وأمثالها تحدث كل ساعة وكل يوم، فيكاد كل إنسان تراه يوحى إليك معنى من المعاني يتطلب منك سلوكًا خاصًا به.

ترى سائرًا يوحى إليك بالرحمة فتحسن إليه، وسائرًا يوحى إليك بالقسوة فتقسو عليه، وقد لا يكون هناك فرق بينهما من حيث البؤس والشقاء ومظهر الفقر والحاجة، لكن معنى خفيًا أوحى إليك بالمعطف في الأولى والقسوة في الثانية.

ويتقدم إليك إنسان يطلب قضاء مصلحة مما هو في دائرة اختصاصك، فتشعر أن حافزًا قويًا يحفزك إلى قضاء مطلبه، والسرعة في إنجاز مصلحته. ويجيئك آخر فيوحى إليك منظره بالنفور منه والكراهة له، والتناقل في قضاء ما يبتغي.

هل يرجع ذلك إلى حسن المنظر أو تبحه، أو إلى اللباقة في الطلب أو عدمها أو إلى حسن الأداء وسوته؟ كلا، قد لا يكون شيء من ذلك، بل قد يكون العكس؛ فتقتضي الأمر لمن قبح شكله أو ساء هندامه أو كان على الفطرة في عرض مطلبه أو نحو ذلك، إنما هو معنى خفي وسرٌّ من أسرار الإنسان يحزن القلب أو يقسه، ويبحث على العطف أو النور.

ولو دقت النظر في سلوكك مع أصدقائك ومعارفك لوجدت أنك تسلك مع كل منهم مسلماً خاصاً يتفق وما يوحيه إليك هذا الشخص من معنى: هذا صديق ما تراه في مجلس إلا بحث في نفسك حب السخرية به والضحك منه والاستهزاء بقوله أو فعله؛ وهذا آخر ما تراه إلا يبحث عندك التفكير الجدي، والاهتمام به، والإصغاء إلى قوله، والاستجابة إلى أمره ونهيه، وتقدير كل كلمة تصدر عنه؛ وهذا ثالث تجلس معه، فيبحث في نفسك السرور والمرح، وتحب أن تسمع قصصه وتضحك منه، ولو كان قصصه كسائر قصص الناس، ونكاته ونواده كسائر ما يصدر من الناس، ولكن فيه خاصة غريبة تبعثك على الاستعداد للضحك والسرور من كل ما يصدر عنه؛ وهذا رابع لا تراه إلا وينفتح له قلبك، وتحب أن تكشف له عن كل سر، وتستشيريه في كل ما شق عليك؛ وهكذا من صفات لا تنتهي مما يوحيه إليك كل شخص تعرفه أو تقابله أو تجلس إليه.

وقد عرفنا ذلك ولمستناه، وإن لم نلتفت إليه، أيام كنا تلاميذ حتى في المدرسة الابتدائية؛ فكان يدخل علينا مدرّس جديد لا يعرفنا ولا نعرفه؛ فما تمر علينا دقائق إلا ويوحى إلينا هذا المدرس بالهزء به والسخرية منه، ويستمر هذا الإيحاء ما بقي هذا المدرس معنا، ويأتي بعده آخر فما نراه إلا ويملأنا هيبة وإجلالاً واحتراماً ووقاراً، ويستمر هذا أيضاً ما بقي معنا، كل هذا كان ونحن أطفال لا نحسن التفكير ولا نجيد التقدير، وإنما هو الوحي أو الإلهام، أو الخاصية أو ما شئت من الأسماء، هي التي توحى بالمعاني المختلفة للأشخاص المختلفين.



بل ليست هذه الخاصية مقصورة على موقف الإنسان نحو الإنسان، فإنك تزور بيتاً أو تنشئ حديقة أو تدخل مسجداً أو نادياً، فتشعر بانقباض في صدرك، ونفور من بقالك. ورغبة ملحة في الهروب من مكانك، وتجد عكس هذا في بيت آخر ومسجد آخر وناد آخر، إذ تشعر بالراحة والاطمئنان والسرور وحب البقاء، فإذا أنت حاولت أن تعلق هذا بحسن الهندسة أو

قيحها، وانطباق فن العمارة أو عدم انطباقه، أو وجود الضوء أو الهواء أو عدمهما، لم تجد ذلك كافيًا في التعليل ولا مقتنًا في التفسير.

فأما الصوفية فقد فسروا هذه الظاهرة بأن الله تعالى يتجلى على الأشياء بصفاته وأسمائه فتظهر فيها معاني هذه الصفات وهذه الأسماء، فقد يتجلى على إنسان باسم القابض وعلى آخر باسم الباسط، فتقبض من الأول، وتنشط للثاني؛ وقد يتجلى باسم الرحمن الرحيم، أو المتكبر الجبار، أو الواهب الرازق، أو المعز المذل؛ فتنعكس كل صفة وكل اسم على الشيء المنظور حسب ما انطبع فيه من صورة صفة المتجلي.

والناس -عادة- يدركون هذا المعنى ويعبرون عنه تعبيرًا يدل عليه، فيقولون: إن هذا الرجل أو المرأة أو الشيء خفيف الروح أو ثقيله، خفيف الدم أو ثقيله، خفيف الظل أو ثقيله. وهي كلمات لا تسعفك في الإيضاح، بل هي غامضة غموض الأصل، لما خفة الروح وما خفة الدم؟ إن الروح بالمعنى المعروف شيء وراء المادة ليس له وزن ولا حجم حتى يكون خفيفًا أو ثقيلًا. وأنت لو وزنت قيراطًا من ثقل الدم لوجدته يساوي مثله من خفيف الدم، فكل هذه الاصطلاحات اصطلاحات غامضة لمعاني غامضة. بدليل أنك قد ترى امرأة انطبق عليها كل شروط الجمال كما يفصله علماء الجمال، ومع ذلك تقول: إنها فقدت خفة الروح؛ فإذا سئلت عن تحليل هذا اللفظ أجبت بكلمات مترادفة لا تشرح ولا تملل، وقد تفضل عليها امرأة أخرى لم تبلغ هذا المبلغ من الجمال، بل قد يكون فيها قبح في بعض أجزائها، وذلك لما تدعيه من خفة روحها.

هنا ما فكرت فيه عند سماعي القصة التي رويتها، وأخيرًا أوصلني هذا التفكير إلى الحيرة والغموض. فهل عند السادة علماء النفس المتخصصين فيها، المتبحرين في دراستها، ما يذهب بهذه الحيرة ويكشف هذا الغموض؟



بين الماضي والمستقبل

اعتاد الإنسان أن يقلل من شأن حاضره، ويعلي من شأن ماضيه أو مستقبله، وسبب ذلك أن الحاضر هو الواقع وهو الملموس وهو المحسوس، وأما الماضي وأما المستقبل فيلعب فيهما الخيال، ويسخ عليهما كثيراً من الجلال.

والإنسان هو الوحيد بين مخلوقات الأرض الذي يشعر بنفسه، ويشعر بالعالم حوله، ويستطيع أن ينظر من خارج نفسه إلى نفسه، وينظر من نفسه إلى العالم الذي يحيط به، فدفعه ذلك إلى كثرة السؤال: من أنا في العالم؟ ما علاقتي به؟ ما معنى هذه الحياة القصيرة التي يعقبها الموت؟ كيف كان العالم قبلي؟ كيف يكون العالم بعدي؟... إلى كثير من مثل هذه الأسئلة. وقد اشتركت الأساطير والفلسفة والدين في الإجابة عن هذه الأسئلة، وتطورت نظرات الناس إلى الماضي والمستقبل حسب اختلاف البيئة الاجتماعية، فكثير من الأمم قدسوا الماضي وعدوه هو العصر الذهبي، وراوا أن العصر الذي يعيشون فيه عصر انحطاط وتدهور؟ ففي عهد الأساطير عند اليونان كانوا يعدون عهد «كرونوم» عصرًا ذهبيًا، ويعتقدون أن الناس كانوا يعيشون فيه عيشة الآلهة أو ما يقرب من الآلهة؛ فلما تجاوزوا عصر الأساطير كانوا يعتقدون أن عصر المشرعين أمثال ليكورغ وصولون هو العصر الذهبي لليونان، وأن أملهم وطموحهم إنما هو في عودة ذلك العصر السعيد.

ثم جاءت النصرانية، وجاءت القرون الوسطى، واضطهد الناس أشكالاً وألواناً، وفقدوا حريتهم، ووقعوا تحت نير الاضطهاد والاستعباد، فرأوا أن الحياة التي يعيشونها لا قيمة لها ولا أمل فيها، فوجهوا نظرهم إلى الحياة الأخرى وحدها حيث النعيم المقيم والسعادة الأبدية، واعتقدوا أن العيشة الحاضرة ليست إلا فترة ضئيلة من الحياة تنقضي على أي شكل كان، فما هي إلا قنطرة يعبر عليها السائر إلى الآخرة.

حتى جاء العصر الحديث ونهض الأوروبيون نهضتهم وتحرروا كثيراً من ظلم حكامهم، وسلطة كنيستهم، وأصبحت حكومتهم في أيديهم، يسيرونها وفق رغباتهم، فتحول الناس من

النظر إلى العصر الذهبي الماضي أو الحياة الأخرى بعد الموت، إلى النظر لحاضرهم في الدنيا ومستقبلهم فيها .

وأكبر عامل في عصر النهضة لهذا التحول هو العلم التجريبي الذي فتح مجال الأمل لتحسين الحياة الحاضرة التي نعيشها، وبشر بأن في استطاعة العقل الإنساني بعمله وتجاربه، أن يسيطر على البيئة التي حوله لينظمها في تحقيق سعادته .

وأخذ ينظر إلى الطبيعة على أنها محكومة بقوانين ثابتة يمكن استكشافها، وأن من الممكن للإنسان أن يصادق هذه الطبيعة ويستخدمها في منفعة متى استكشف قوانينها .

وكفر المحدثون بخرافات العصر الذهبي الماضي وقالوا: إن عقولنا أنضح من عقولهم، وإذا كان زمنهم زمن الطقولة فزماننا زمان الشباب، وإننا بعقولنا نستطيع أن نصل إلى خير مما وصلوا إليه، وأن نقرأ كتاب العالم خيراً مما قرأوه، ونفسره خيراً مما فسروه، وأن هذه القداسة للقديم خرافة لا يصح أن يستنم إليها العقل الحاضر؛ وعلى هذا الأساس عمل الناس على إصلاح حاضرهم والتغلب على مشاكلهم، ولم تعد الرهينة أخلاقية راقية، وإنما الأخلاقية الراقية هي بذل الجهد في إصلاح الحاضر. وشاع في الناس -على أثر ما شاهدوه من تقدم- الأمل في مستقبل باهر على ظهر هذه الدنيا ينعم فيه أجياله بالسعادة والهناء، وزادهم طمأنينة إلى حاضرهم ومستقبلهم ما شاهدوه من عجائب المخترعات، وزيادة الثروة، ونمو المدن، وتقدم وسائل النقل والمواصلات، وإمكان الوقاية من الأمراض وتحسين الصحة، ووسائل الراحة في الحياة البيئية وغير ذلك .

وظلت هذه الآراء والأمل في المستقبل سائدة على العالم الأوروبي، حتى صدمته الحرب العالمية الأولى، فأخذ يفكر من جديد: ماذا عسى أن يكون المستقبل والحروب بين الناس طاحنة، وويلاتها مرعبة؟ واشتد ضعف الأمل في المستقبل بالحرب العالمية الثانية وما أعقبها من اكتشاف الفنايل الذرية، وتوقعهم حرباً شعواء تجتاح الأخضر واليابس، بل لعلها تقضي على المدنية بأكملها؛ وبذلك تزعزع الإيمان بالحاضر والمستقبل. وبعد أن كان العلماء الاجتماعيون يقولون بأن التقدم حاصل لا محالة، وأن الحاضر خير من الماضي، والمستقبل خير من الحاضر من غير قيد ولا شرط، إذا بهم يضعون القيود والشروط لسعادة الإنسان المستقبلية، ويقولون: إنما يسعد إذا سلك سبيل العقل والحكمة. ولكن أنى له هذا العقل وهذه الحكمة!

إذا نحن نظرنا إلى العالم الإسلامي في ضوء هذا، وجدنا أن العرب في جاهليتهم كثيرًا ما كان يرد على ألسنتهم النظر إلى الماضي وإكباره، والنظر إلى الحاضر واستصغاره، من مثل قول لبيد [من الكامل]:

ذهب الدين يُعاشُ في أكناهِمُ وَيَقِيْتُ في خلفِ كجلبِ الأجرِبِ⁽¹⁾

ومثل ما عند العرب من أساطير تشير إلى ضخامة أجسام الأقدمين وطول أعمارهم ونحو ذلك. فلما جاء الإسلام احتقر العربي الماضي وسماه الجاهلية، واحتقر مبادئه وتعاليمه وأصنامهم، ووضع أسسًا جديدة للحياة عمادها - من حيث موضوعنا - النظر إلى الدنيا وإلى الآخرة جميعًا؛ وتلخص هذا المبدأ في قوله عليه السلام: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، لقد كره الإسلام الرهبانية واعتزال الحياة، وسمح لكل امرئ أن يعمل حسبما يسر له، وأن يستمتع بالحياة كما يشتهي في الحدود المشروعة؛ فله أن يأكل أحسن المأكول، ويلبس أحسن الملابس، ويسكن أحسن المسكن، ولكن يراعي الله في تصرفاته، فلا يفرط فيفقد رجولته، ولا يسرف فيظلم غيره؛ ويجب أن يراعي في كل تصرفاته أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يواجه فيها ربه فيسأل عما عمل في حياته. وقد بلور القرآن هذا المعنى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ فِيهَا آخِرَةٌ وَأُولَىٰ نَسَبِكَ مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: الآية 77]. ولذلك كان كثير من كبار الصحابة الذين لا يشك في فهمهم للإسلام حق الفهم والتزامهم لمبادئه، يستمتعون بالحياة الدنيا أحسن استمتاع، مع التزامهم حدود قوانين العقل والشرع، ويرون أنه من الممكن لهم أن يبلغوا الكمال من غير أن يميلوا شهواتهم أو يتجردوا من مبادئهم، على عكس ما كان من المبادئ البوذية والمسيحية التي ترى أنه من المستحيل بلوغ الكمال إلا بإماتة الشهوات؛ وبذلك سابر الإسلام الفرائض الطبيعية ولم يقص عليها، بل حد من سلطانها، وأوسع المجال أمام كل فرد أن يكمل نفسه حسب استعداده وحسب مزاجه وملكانته، فمن شاء فليزهد، ومن شاء الاستمتاع بالحياة فليستمتع؛ ومن شاء التوسع في مجال الحياة فليتوسع، ولكن يجب أن يكون كل ذلك في الحدود المشروعة ومع مراعاة الآخرة.

ومن أجل ذلك أيضًا اتجه المسلمون في أول أمرهم إلى أن يعيشوا عيشة العزة، وأن تكون كلمتهم العليا وكلمة غيرهم السفلى، وأن يتوسعوا في الفتح ما أمكن، لا للاستعمار المعروف اليوم في القضاء على الأمة المفتوحة واستغلالها في مصلحة الفاتح، ولكن لنشر

(1) ديوانه ص 157.

الدعوة، وأن يكون لأهل البلاد من المحقوق والواجبات ما للفاتحين؛ فإن حصل خطأ في تاريخ الإسلام في سوء المعاملة فالذنب ذنب المسلمين لا ذنب الإسلام نفسه.

إلى جانب ذلك نظر الإسلام إلى العالم على أنه كتاب الله المفتوح، الذي تتناغم كل أجزائه وتتنسجم، لأنها من تأليف إله واحد، وقد أودع فيها من القوانين ما يجب على الإنسان أن يتعرفها ما استطاع، لذلك هجم المسلمون الأولون على العلم الذي كان معروفًا عند غيرهم فاقبسوه، سواء ما كان عند الفرس وما كان عند اليونان وما كان عند الهنود، وكل ما فعلوا أن صبغوا هذه المعارف بصبغة تتناسب مع لون الإسلام والعقيدة الإسلامية، من توحيد الخالق وعظمته وسلطانه؛ ولذلك بلغوا في هذه العلوم ما جعلهم أعلم أمة في عصرهم، ولو سارت الأمور على طبيعتها لاستمروا في دروسهم ويحثهم واكتشاف القوانين المثبتة في العالم في نمو واطراد.

فالمسلمون بلغوا ما بلغوا من العلم بداعي دينهم، على حين أن الأمم الأوروبية سارت إلى العلم على الرضخ من كنيستها.

وفي هذه الأثناء كان المسلمون ينظرون إلى الماضي - أعني إلى عصر النبوة والخلفاء الراشدين - على أنه العصر الذهبي، وهم محقون في هذا من الناحية الدينية؛ لأن العصر الذهبي للإسلام من حيث منبع الدين ومن حيث اتباع تعاليمه كان في ذلك العصر، ولكن ليس عصرًا ذهبيًا من ناحية العلوم والمعارف الأخرى.

فلما انحط شأن المسلمين، بما توالى عليهم من ظلم الحاكم وفساد الحكم، وتملك زمام المسلمين من ليسوا مسلمين إلا بالاسم، وطال عليهم الأمد في ذلك فقدوا عزتهم، وفقدوا تقويم حاضرمهم، وأصبحوا لا يملكون إلا افتخارًا بالماضي وأملًا مشوهًا في الحياة الأخرى. واستخدم هؤلاء الحكام الظلمة علماء الدين في أن يبشوا بين العامة الزهادة في الحاضر، واحتقار الدنيا وشؤونها والهرب منها. وتوجيه كل رغباتهم وأمالهم وسعادتهم إلى الحياة الأخرى، ولكن الدنيا بعد ذلك ما تكون، لا بأس من قضائها في شقاء أو فقر أو بؤس، فهي قصيرة الأمد، وكانت هذه كلها دعوة مأكرة من ظلمة الحكام ليستأثروا بالسلطان والجاه والغنى والثروة، وغفلة من العلماء الذين تحمسوا لهذه الدعوة في سذاجة أو خداعًا بعرض من الدنيا قليل. نعم إن في الإسلام ما يدل على أن الدنيا قنطرة الآخرة، وأن الحياة الأولى دار ممر لا دار مقر، ولكن مجموع تعاليم الإسلام تدل على أن الدنيا قنطرة لها قيمتها، ودار ممر ولكن يجب أن يعمل لها وتوجه العناية بها، ويسودها العدل ما أمكن،

ويقاوم الظلم ما أمكن، ويعيش الناس فيها أسعد ما يكونون ما أمكن. أما التعاليم الأخيرة فتقضى بأنها فتنرة لا قيمة لها؛ ودار مر لا يؤه بها، وفرق كبير بين التعليمين والمبدئين.

وكان من نتيجة هذا الفساد أن عدم المسلمون النظر إلى حاضرهم، ولم يكن يروح عن نفوسهم إلا النظر إلى الماضي والافتخار به والاعتزاز بروايته، كالتاجر الذي أفلس فأصبح يقلب في دفاتره القديمة، وإلا النظر إلى المستقبل رجاء السعادة في الآخرة، ولعبوا بفكرة المهدي المنتظر، وتوسعوا في وصف نعيم الآخرة، وأصبحت الحياة حياة أحلام، ولم يسمعوا لقول الشاعر [من الطويل]:

إذا أنستَ لم تُسْخِمِ القديمِ بحادثِ

من المسجدِ لم ينفُثْكَ ما كان من قَبْلُ

لذلك لما هاجمت المدينة الغربية العالم الإسلامي كانت عبارة عن مدافع تهاجم أحلامًا، وقوى مسلحة تلافى أوهاماً، فلما بدأوا في النهضة - بعد أن أفاقوا من ضربة الاستعمار - بدأوا ينظرون إلى حاضرهم في الدنيا؛ ولكن رأوا حاضرهم ضعيفًا هزلاً بجانب حاضر الغربي، فاعتراهم مركب النقص، واتخذوا الحضارة الغربية إمامهم يقتبسون منها لتحسين حاضرهم مع إحساسهم بلذتهم.

وكان هناك فرق كبير بين المسلمين الأولين يوم كانوا يقتبسون من حضارة الفرس والروم، والمسلمين اليوم وهم يقتبسون من الحضارة الغربية - كانوا أول أمرهم يقتبسونها اقتباس المعتز بدينه وعقليته وقوته وحاكميته، وهم اليوم يقتبسون وهم يشعرون بشيء من اللذة والمحكومة.

والحق أن لا يأس من اقتباس العلم الغربي، بل هو واجب، فالحياة لا يمكن أن تكون سعيدة إلا إذا أسست على العلم وعلى إصلاح الحاضر، وعلى النظر إلى الحاضر في الدنيا والمستقبل في الدنيا؛ ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك عند المسلمين محاربتهم لمركب النقص هذا، وشعورهم بأنهم يرثون من دينهم قوة روحية فقدتها الغرب، وأنهم يستطيعون بفضل تعاليم الإسلام أن يلونوا العلم الأوروبي لوتاً روحياً خيراً يصح أن يستخدم في خير الإنسان. إن العلم الذي لا دين له ينتج القنبلة الذرية لإهلاك الإنسانية، ولكن العلم الذي له دين ينتج اكتشاف قوانين اللذة لخير الإنسانية.



نظرية طريفة

قرأت هذه الأيام كتابًا طريفًا لكاتب صيني⁽¹⁾، يرى في أحد فصوله أن لكل أمة مزاجًا، وهذا المزاج يتكون من عناصر أربعة: عنصر الواقع، أو بعبارة أخرى: النظر إلى الوجود كما هو موجود، وعنصر الحلم أو الخيال أو المثالية، وعنصر المرح أو روح الفكاهة، وعنصر الحساسية أو قوة الشعور بالأحداث، وأن الواقعية والمثالية هما العاملان الأساسيان في حياة الأمم وتقدمها. وأن طينة الإنسانية تندى وتلين وتقبل التشكل بفضل عنصل المثالية، ولكن مادتها تبقى متماسكة مصونة بفضل عنصر الواقعية، ولا بد منهما معًا في حالة تعادل وينسب صحيحة، حتى تبقى الطينة متماسكة وتبقى ندية لينة، فإن غلبت الواقعية كانت الطينة جافة أو قريية من الجفاف لا تقبل التشكل، وإن غلبت المثالية كانت مائعة أو قريية من الميوعة لا تقبل التشكل أيضًا.

وهذان العنصران في حالة مشادة دائمة في الأفراد والجماعات والأمم، وكلما اعتدلت نسبة التمازج كان التقدم أوضح وأسرع. وهو يرى أن الأمة الإنجليزية -من بين الأمم- أعدل مزاجًا وأصح نسبة بين الواقعية والمثالية، وكان طينتها لا قست ولا ماعة، على حين أن بعض الأمم كثيرة الاضطرابات أو الثورات؛ لأنها حققت بمادة مثالية غريبة عنها لم تهضمها، جعلت طينتها أقرب إلى الميوعة، غير مستطية أن تحتفظ بشكلها.

وكثيرًا ما يطير الإنسان على خياله الجامح ويتعلق بأحلامه الواهية؛ فمن حسن حظ الإنسان أنه منع روح الفكاهة، ووظيفتها أن تنفد الجامح في الخيال، المتعلق بأوهام الأحلام، لترده إلى الحقيقة وتنزله إلى أرض الواقع؛ نعم إن من حق الإنسان أن يحلم، ولكن من واجبه أن يسمع الضحك على أحلامه، وهذا ما تفعله الفكاهة، فالفكاهة أو المازح يحذر المحالم الهائم أن يصطدم بصخرة الواقع.

ثم قال: إنه يود أن يضع لهذه العناصر قوانين أشبه بما يضعه علماء الكيمياء، ولكن

(1) هو Lin Vutang.

حذار! أن تنتظرها قوانين دقيقة كقوانين الكيمياء، أو أن تأخذها قضايا لا تقبل الزيادة والنقص ولا التعديل والتغيير كقوانين الطبيعة، فقوانينه قوانين مرنة، قابلة أن يشكلها الباحث حسب بحثه واقتناعه. فمن قوانينه التي ذكرها:

(1) واقعية من غير مثالية = حياة حيوان.

(2) واقعية + أحلام = مثالية.

(3) أحلام + فكاهة = أوهام.

(4) واقعية + أحلام + فكاهة = حكمة... إلخ.

وإصطلح على أن يجعل كل عنصر من هذه العناصر الأربعة (الواقعية والمثالية والفكاهة والحساسية) إذا بلغ درجة (4) فشاذا، أعلى مما يلزم، وإذا بلغ (3) فمرتفع، وإذا بلغ (2) فمعتدل، وإذا بلغ (1) فمخفض، وكل أمة لديها هذه العناصر الأربعة ولكن بأقدار مختلفة، وهي تسير في الحياة وتتصرف في الأحداث وفق امتزاج هذه العناصر ومقاديرها. وضرب أمثلة لذلك حسب رأيه ودرسه كما يأتي:

واقعية (3) مثالية (2) فكاهة (2) حساسية (1) = الإنجليز.

واقعية (2) مثالية (3) فكاهة (3) حساسية (3) = فرنسيون.

واقعية (3) مثالية (3) فكاهة (2) حساسية (2) = أمريكيون.

واقعية (3) مثالية (4) حساسية (2) = ألمان.

واقعية (2) مثالية (4) فكاهة (1) حساسية (1) = روس.

واقعية (4) مثالية (1) فكاهة (3) حساسية (3) = صين.

وعلى بعض ما يبدو في الأمم من مظاهر بهذا المزاج؛ فالفرنسيون -مثلاً- يميلون إلى النظريات المجردة واسعة الخيال، كما تتجلى في أدبهم وفنهم وكثرة حركاتهم السياسية، وذلك ناشئ من علو درجتهم في المثالية، والصينيون أعرق الناس في الواقعية. والألمان أخرج الناس إلى روح الفكاهة. قال: «ولقد كدت أعطيهم في ذلك صفراً»: وهذا ما أتمهم في السياسة في الماضي والحاضر، ولر متحوا قدرًا كافيًا منها لتغيير تاريخهم وتغيير وجه الحرب.

ثم ذكر أن المثل الأعلى لأمة أن يكون قانونها:

واقعية (3) مثالية (2) فكاهة (3) حساسية (2).

وأقرب الأمم إلى هذا المثل الإنجليز.

ولقد وضعت الكتاب من يدي بعد قراءة هذا الفصل وتساءلت: كم تضع من الدرجات للمصريين في هذه العناصر الأربعة؟ ووجدت السؤال صعباً، ولكن لم أبأس من محاولة الإجابة عنه.

في نظري أن المصريين يغالون في الواقعية ويقصرون في المثالية، فلو نالوا أربع درجات في الواقعية نالوا درجة واحدة في المثالية، ومن أجل هذا يغلب عليهم احتذاء التقاليد والأوضاع القديمة، حتى التي كانت في عهد قدماء المصريين التزاماً للواقع. وهم بطيئون التغير والتحسين في نظم حكومتهم، وفي مرافقتهم السياسية والإدارية والاجتماعية؛ لأن هذا التحسن ينشأ أولاً من الأحلام، أو بعبارة أخرى من المثالية، ثم يتقلب الحلم إلى واقع. فلما نقصهم الحلم نقصهم التغير، وطبعوا بطابع ﴿إِنَّا وَبَدَّلْنَا بُرْهَانَكَ بِالْحَقِّ وَالْبَاطِلِ عَلَيْنَا وَلَدُنَّا لَهُمْ سَبْعُونَ مِثْقَالًا﴾ [الزخرف: الآية 22] ، ودع عنك حفة من الناس في المدن يحملون ويتغيرون، فالحكم على الأمة يجب أن يكون على الأعم الأغلب من فلاحين وصناع وهم جمهور الشعب، وهؤلاء لو قارنتهم بأمثالهم من قدماء المصريين لم تجد بينهم كبير فرق.

وحتى الآداب والفنون عندهم تنقصها الأحلام والخيالات. ولذلك ضعفت القصة في أدبهم، وكشرت الحكم؛ لأن الحكم واقعية والقصة خيالية والأدب المصري يسير سيراً تقليدياً، إما تقليداً للأدب العربي القديم أو للغربي الحديث؛ وقل في الابتكار؛ لأن الابتكار خلق والمخلوق يحتاج إلى تصميم والتصميم يحتاج إلى خيال أو مثالية.

ولعل هذا هو شأن الشرق بأجمعه، لا المصريين وحدهم، فإن صح هذا وجب على المصلحين أن يؤسسوا إصلاحهم وبرامجهم على الإفلال مما يسبب الواقعية والإكثار مما ينمي المثالية.

قد أكون مخطئاً في تقديري؛ ولكن أقول كما يقول زميلي الصيني إن هذه الأحكام لم تبلغ من الدقة مبلغ قوانين الطبيعة والكيمياء.

أما روح الفكاهة فهي نامية عند المصريين، وقد خفت عنهم كثيراً من متابعهم، بل وقد تكون حفظت عليهم وجودهم؛ فما تحملوه من ضغط آلاف السنين كان يكفي للقضاء عليهم لولا روح الفكاهة. فأنا أقدر روحهم الفكاهية بثلاث درجات لا أقل، وإذا احتاج هذا

العنصر إلى إصلاح فليس أن يزيد أو ينقص، ولكن أن يشذب ويهذب، ويرقى في موضوعاته وأساليبه.

ثم إن المصريين كالفرنسيين ينالون ثلاث درجات في الحساسية، فهم سريعو الرضا، سريعو الغضب، سريعو الانفعال في شدة؛ وقد يلاحظ عليهم أنهم يتفعلون لدواعي الحزن أكثر مما يتفعلون لدواعي السرور، لأسباب تاريخية عميقة، ويتفعلون للمسائل الشخصية أكثر مما يتفعلون للأسباب السياسية والاجتماعية؛ ولكن كلامنا في وجود العنصر ومقدار كميته لا كيفيته واتجاهاته.

واستمر المؤلف في تطبيق نظريته، فطبقها على الكتاب والشعراء، ورأى أنهم يختلفون في مقادير هذه العناصر الأربعة، ولكن لا بد أن يكون الشاعر -مثلاً- على قدر كبير من الحساسية، وإلا لما كان شاعرًا. وقال: إنه درس طويلًا ليصل إلى تقدير بعض الشعراء بهذه المقاييس، فوصل إلى النتائج الآتية:

شكسبير: واقعية (4) مثالية (4) فكاهة (4) حساسية (3).

شيلي: واقعية (1) مثالية (4) فكاهة (1) حساسية (4).

وجاء دوري في التفكير في بعض شعرائنا، فاخترت ابن الرومي والمتنبي وأعطيتهم هذه الدرجات:

ابن الرومي: واقعية (2) مثالية (3) فكاهة (3) حساسية (4).

المتنبي: واقعية (3) مثالية (3) فكاهة (2) حساسية (3).

وهذه النظرة تفتح لنا بابًا واسعًا في تقدير الكتاب والشعراء على هذا الأساس، وتبعنا على التفكير: ما الدرجات التي يحوزها الممثل الأعلى للشاعر، وأي الشعراء أفضل، من زادت مثاليته وأحلامه أو من زادت حساسيته؟ إلخ.

وهي أسئلة تحتاج إلى درس طويل وتفكير عميق.

وأيًا ما كان فهذه النظرية التي عرضها الكاتب أطالت تفكيري وأجالت خيالي فأحببت أن أشرك القراء معي.



الحكمة في الأدب العربي

تحديد معنى «الحكمة» من أصعب الأمور، شأنها في ذلك شأن الكلمات المعنوية العامة، كالحرية، والجمال، والعدل. وكل ما يستطيعه المعرف أن يذكر أهم الخصائص المميزة للكلمة.

لقد عرفها بعضهم تعريفاً تقريبياً، فقال: «نظرة -عميقة عملية مباشرة- إلى معاني الأشياء وأغراضها، تصدر عن ذكاء حاد نفاذ دقيق الملاحظة، يستمدها من تجارب الحياة ومن مخالطته بالحياة اليومية»، ويسمى الرجل ذو النظرات هذه حكيماً، وتسمى الكلمة المشتملة على هذه النظرة حكمة، ومن هذا قيل: «إن من الشعر لحكمة» وقيل: «الحكمة ضالة المؤمن»، وأحياناً يلحظ في «الحكيم» أنه يضيف إلى هذه النظرات الصائبة العمل على وفقها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يُؤْتَىٰ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: الآية 269]، وسمي لقمان حكيماً لأنه ينطق بالحكمة ويعمل بها.



وأياً ما كان فهناك فرق كبير بين الفلسفة والحكمة من وجوه، وأهمها: أن الفلسفة تفكير منظم محبوب تبني مسائله على أساس منطقي يأخذ بعضه برقاب بعض، ويوضح لاحقه على أساس سابقه، أما الحكمة فنظرات لامية خاطفة من هنا وهناك، وطابع الفلسفة طابع تحليلي تأخذ الفكرة وتحللها وترجمها إلى أصولها وتبين نتائجها، وطابع الحكمة تركيبية يركز التجارب في جملة، ويجمع خلاصة التفصيلات في «برشامة». ويعصر السحاب المنتشر، في قطرات المطر، والفلسفة تعتمد على التأمل والتفكير العقلي والقانوني المنطقي، والحكمة تعتمد على الإلهام والاستعداد الشخصي -مضافاً إلى ما ورثه من أمته- لاجتذاب المعنى العميق من الأحداث السطحية، واستخراج حبة الذهب من تل الرمال، واللؤلؤة الثمينة من أكوام الصدف؛ ثم إن الفلسفة أسلوب الخاصة وعقلية الخلاصة، فلا عجب أن يلفها الغموض وتعقد الأسلوب. أما الحكمة فثقافة شعبية يدركها الخاصة والعامة على قدر

مكانتهم، ويفسرونها بمقدار مواهبهم، ومن أجل هذا صيغت الفلسفة صياغة معقدة ثقيلة، وصيغت الحكمة صياغة خفيفة رشيقة.

إن شئت مثلاً للموازنة فافراً باب السياسة في كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، أو «العقد الفريد» لابن عبد ربه، وهو الباب الذي سمي «كتاب السلطان»، ثم اقرأ فصلاً من فصول كتاب السياسة لأرسطو تخرج بالتتابع التي ذكرتها. نظرات عملية تجريبية ملهمة مفرقة مركبة مصروغة صياغة جميلة (في الأول)، ونظرات منطقية تحليلية تأملية مرنة محققة (في الثاني)؛ فالأول حكمة، والثاني فلسفة.



والأمثال يعد كثير منها ضرباً بدائياً من ضروب الحكمة، وهي والحكمة -عامة- تكاد تكون في كل جماعة وكل أمة بدوها وحضرها.

ولكن ما يلفت النظر ويبحث على التفكير غزارتها وكثرتها في الأمم الشرقية كالمصريين، والبابليين، والصينيين، والهنود، والعبرانيين، والعرب، بل أحرز -وإن لم أتيقن بعد- أن الأمثال والحكم اليونانية صدرت عن اليونانيين الذين كانوا في آسيا الصغرى، أكثر مما نبعث من اليونانيين في أوروبا، فنلاحظ الكثرة الوافرة من الحكم الهندية في مثل كليلة ودمنة، والعبرية في كثير من أجزاء التوراة، والمصرية فيما يرويه علماء الآثار المصرية من أمثال؛ ولعل الأمم السامية في ذلك أوفر حظاً، ولعل العرب من بينهم أعلى شأنًا؛ فحكمهم تمتاز مع كثرتها بلعمان الفكرة، وجزالة العبارة وتركزها وشدّة العناية بالناحية الخلقية، كما يقرر ذلك بعض علماء المقابلة بين الأمثال.

وهذا يدعو -بحق- إلى التفكير في علة غزارة هذا النوع من الأدب في هذه الأمم الشرقية؛ ولعل مما يلفت النظر أيضًا ظهور الأديان العظيمة في مواطن الحكمة، فالأديان أقرب إلى الحكمة منها إلى الفلسفة.

قد يقال إن كثرة غزارة الحكمة في الشرق وتفوقه على الغرب، أن الحكمة -كما قلنا- تنبع من الإلهام، والفلسفة تنبع من المنطق والتفكير العقليين، والشرق معروف من قديم بأنه موطن الإلهام، فكان أكثر حكمة.

وقد يقال إن مزاج الشرق تركيبي، ومزاج الغرب تحليلي؛ فازدهرت الحكمة في الشرق حيث المزاج التركيبي، وازدهرت الفلسفة في الغرب حيث المزاج التحليلي؛ ولكن التهجيم

في تعيين خصائص للأجناس أو للاقطار في منتهى الخطورة، ويجب أن يعالج بكثير من الحذر.

قد قال قوم إن الحكمة خاصة البدائيين، وإنها المادة الأولى التي يبني عليها الفلاسفة فلسفتهم، فإذا وفق البدائيون للحكمة أخذها الفلاسفة وحللوها ورتبوها وشرحوها وعللوها وانتجوها، فكانت الفلسفة، ولكن لا أظن هذا صحيحاً، فالفلسفة غير الحكمة، وهما مختلفتان في المنبع والمصعب، ولكل طريقه، ولكل أدواته، وليست الفلسفة طبقة عليا بنيت على الحكمة، ولكن الفلسفة والحكمة يتان عاليتان مختلفتان.



والحق أن الأدب العربي غني بالحكم غنى عظيمًا، ولئن تفوقت الآداب الغربية بالقصص، فالأدب العربي يتفوق بالحكم، وتعليل ذلك يحتاج إلى درس طويل.

وسواء في غنى الأدب العربي ثره شعره في جميع العصور؛ ففي النثر نجد الخطيب قد يخطب وخطبته كلها ليست إلا حكمًا متراسة. وأبدع في الجاهلية كثير من أمثال أكثر من صيني، وتتابع التدفق في الإسلام من أمثال حكم الأحنف بن قيس، وما روي عن علي بن أبي طالب من الحكم، وما ملئت به كتب الأدب أمثال عيون الأخبار والعقد الفريد، حتى البله والمجانين والحمقى والمغفلون رويت لهم الحكم الرائعة.

وتنوعت مناحي الحكم تبعًا لتنوع مناحي الحياة، من حكم خلقية ودينية واقتصادية وسياسية واجتماعية وفنية. ومن الأسف أنها لم تدرس في الأدب العربي دراسة عميقة تكافئ ما لها من أهمية، كما تنوع شكل صياغتها؛ فأحيانًا تكون في شكل جمل مركزة رزينة جميلة، وأحيانًا تكون في شكل قصص قصيرة، وأحيانًا في شكل حوار ظريف... إلخ.

والشعر العربي مليء كذلك بالحكم العظيمة من عهد لبيد وزهير بن أبي سلمى، وأبدع فيه أبو العتاهية حتى كانت له الأرجوزة الطويلة المعدودة بالعمئات ليس فيها إلا حكم، ولا ننسَ حكم المتنبي القوية الرائعة، ولا حكم المعري الزاهدة اللاذعة الحزينة، إلى كثير من أمثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى. والذوق العربي العام يأنس بالحكم ويهتز لها، من حيث شغف الناس بقصيدة زهير «ومن، ومن» إلى وقتنا هذا، حيث يصفق الجمهور لسماع أم كلثوم تغني بقول شوقي [من الوافر]:

وما نيلُ المطالبِ بالتُّمْنِي

ولكنْ تُؤخذُ الدُّنيا هِلاها⁽¹⁾

ونجد أكثر شعراء العرب يقطعون شوكًا طويلًا أو قصيرًا في موضوعهم، ثم يرتاحون عندما يختمون هذا الشوط بحكمة، ولا تجد لذلك نظيرًا في الأدب الإنجليزي -مثلًا- مما يدل على شدة تأثير الذوق العربي بالحكم.

وعلى الجملة فهذه الثروة العظيمة من الحكم في الأدب العربي جديرة بالدرس والغزيلة والاختبار ولقت الأنظار.



(1) الشوقيات 71/1.

الأمثال في الأدب العربي

أما وقد قلنا كلمة في الحكمة فلنقل كلمة في الأمثال، وبينهما علاقة وثيقة ولكن ليس كل مثل حكمة، ولا كل حكمة مثلاً؛ فقولهم: «لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل» حكمة لا مثل؛ وقولهم: «هو لا في العير ولا في النقيير» مثل لا حكمة؛ وقولهم: «رأي الشيخ خير من مشهد الغلام» مثل وحكمة.

ذلك أنه يلحظ في المثل -عادة- الإيجاز، والمغزى، والطعم اللاذع أو الروح الساخر، والذبوع أو الشعبية، وبعض هذه مما يشترط في الحكمة، وبعضها مما لا يشترط، كالطعم اللاذع، فإنه شرط في المثل لا في الحكمة، وهو العنصر الفكاهي فيه الذي ينقد الحياة ويسخر من جانب من جوانبها، وهو الذي يجعل للمثل قوة التأثير وسهولة التعلق بالذاكرة، ويمهد له سبيل الذبوع، وشرط الشعبية لا بد منه في المثل لا الحكمة، فلا بد أن يدغم بدمغة الشعبية ليكون مثلاً.

ثم إن صحة المعنى ومطابقتها للحقيقة يلحظ في الحكمة أكثر مما يلحظ في المثل، فالمثل قد يدل على وجهة نظر قائلة أكثر مما يدل على صحة معناه، ولذلك تجد المعنى الواحد قد عبّر عنه بمثلين متناقضين، مثل «أصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب»، و«القرش الأبيض ينفعك في اليوم الأسود»، وهكذا.

والأمثال أكثر تأثيراً في الشعب من الحكمة؛ لأن الأمثال نبعث منه ووعيت في ذاكرته واحتضنها في قلبه، وكثيراً ما تصرفه في سلوكه، سواء في ذلك الخاصة والعامة؛ فالخاصة كثيراً ما تسمعهم يقولون: «في المثل كذا»، والعامة يقولون: «على رأي المثل كذا» تبريراً لسلوكهم أو برهاناً على صحة كلامهم. أما الحكمة -إذا لم تكن مثلاً- فآثرها والاستشهاد بها من شأن الخاصة وحدهم.



وإذا كانت الأمثال نتاج الشعب كله وملك يديه جميعه، كان من الطبيعي أن يختلف

مصدرها؛ فأحياناً ينبع المثل من الطبقة الجاهلة غير المثقفة، وأحياناً من الطبقة الراقية المثقفة، شأنها في ذلك شأن جميع أنواع الأدب الشعبي، كالأزجال، والمواويل، والأغاني، والقصص الشعبي، ولذلك تجدها أحياناً وضيمة المعنى وضيمة الأسلوب مثل: «إذا دخلت على ناس يعبدون العجل حش وادي له»، وأحياناً تكون رفيعة المعنى عالية الأسلوب مثل: «نفاق المرء من ذلّه»، و«حسبه صيداً فكان قيّداً»... إلخ.

وينبع المثل من الشعب أضفى عليه حلة جميلة، وهي اختفاء القائل وظهور المقول، كأنه الجندي المجهول، فتراك تقول قال فلان، وتنسب إليه شعراً، وقال فلان وتنسب إليه حكمة، ولكن قلّ أن تقول قال فلان وتنسب إليه مثلاً، كأن الشعب يريد أن يحتفظ في المثل بملكيتة العامة.

وأحياناً ينبع المثل إثر حادث تاريخي كأمثال العرب التي قيلت يوم «داحس والغبراء»؛ والأمثال التي نسبت لقصير بن سعد اللخمي مع جذيمة والزباء، مثل «خطب يسير في خطب كبير»، وقول جذيمة: «دهوا دماً ضيعه أهله»... إلخ، وكثير من الأحداث الإسلامية التاريخية كانت مثار أمثال، وأحياناً ينبع المثل إثر حادث جزئي مثل قولهم: «راقب البيت من راقبه»، قيل بمناسبة أن رجلاً خلف عبده في بيته يحرسه، فرجع وقد ذهب العبد بجميع أمتعه. وأحياناً يكون أصل المثل لغزاً أو رمزاً لشيء، ثم نسي الأصل وبقي المثل، أو رمزاً لقصة أو نحو ذلك.



وصياغة المثل كثيراً ما تحلى ببعض أنواع المحسنات، فأحياناً تكون حليته السجع مثل: «يستف التراب، ولا يخضع لأحد على باب»، و«موت في عز، أصلح من حياة في حجز»، وأحياناً يتخذ شكر الحوار القصير مثل: «قيل للشحم: أين تذهب؟ قال أقوم المعرج»، وقيل للشقي: «هلم إلى السعادة، قال: «حسبي ما أنا فيه»، وأحياناً جماله في فكاهته، مثل: «ثقل واسمه صخر بن جبل»، و«أرأوا شيخنا يتهجي قالوا: يختم على الصراط»، و«طفيلي ويجلس في الصدر»، وأحياناً في وزنه الشعري مثل: «كالكبش يحمل شفرة وزناداً»، و«ما الحب إلا للحبيب الأول»... إلخ. وهذا كله يحتاج إلى درس مستقل.



ونلاحظ في الأمثال ما لحظنا في الحكمة من أنها في الشرق أغزر منها في الغرب، وأن

العرب من أكثر أمم الشرق أمثالا، وأنها ظلت نحو ألف وخمسمئة عام تزيد في ثروتها المثلية، وكتاب ككتاب مجمع الأمثال للميداني على وفرة وغزارة وعظيم قدره لا يمثل إلا جزءا قليلا من أمثال العرب؛ فقد كانت اللغة العربية لغة أمم مختلفة من فرس و هند ومصريين وسوريين وعرب خلص، ولكل من هذه الأمم أمثال طبعت بطابعها ونشأت في رحلات اجتماعية مختلفة من ذل وعز وكبرياء وخضوع واستبداد واستعباد وغنى وفقر، وكانت هذه الشعوب تنفس عن نفسها بأمثالها، وقد صيغت الأمثال العربية أحيانا باللغة الفصحى، ورويت كذلك في مثل كتاب الميداني، وأحيانا رويت باللغة العامية كما في الفصل الذي عقده الأبيهي في كتابه «المستطرف في كل فن مستظرف»، فقد نقل فيه صورة طريفة من الأمثال التي تجري على ألسنة الناس في عصره وفي بيته، بجانب ما رواه من الأمثال الفصحى.



وأهمية الأمثال تأتي من ناحية أنه لو عرفت أمثال كل أمة في عصر من العصور لأمكن الاستدلال بها على كثير من شؤونها الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية والخلفية. فهناك أمثال تمثل حياة البدو وأمثال تمثل حياة الحضر، وهناك أمثال تمثل حياة أمة في حالة العز والمجد، وأخرى في حالة التعفن وهكذا، كما يمكن درس الأمثال من حيث تأثيرها في سلوك الشعب واستجابته لها وخضوعه لتعاليمها. فالأهم الإسلامية تأثرت تأثيرا كبيرا بأمثال القرآن مثل: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ تَنَسًّا إِلَّا وَتَمَهًّا﴾ [البقرة: الآية 286] ، ﴿وَسَخَّ أَنْ تَكَفُّوا سَخِيكًا وَقَرَّ حَيْرَ لُكُمُ﴾ [البقرة: الآية 216] ، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المعنى: 38] ، ﴿مَا عَلَّ الْمُشْرِكِينَ مِنْ سَيِّئَاتٍ﴾ [توبة: 91] . . الخ، وبالأمثال الواردة في الحديث مثل: «اليد العليا خير من اليد السفلى» «ويد الله مع الجماعة» . . الخ، وبالأمثال الدائرة على الألسنة من أمثال العرب أو المولدين أو العامة، وكانت كلها دروسا أخلاقية تلقن للشعوب في جميع الأجيال. ثم هي موضوع خصص للدراسة أدبية من ناحية أسلوبها وقتها وطابعها وخصائصها التي تمتاز بها عن موضوعات الأدب الأخرى.

وقد يكون مما يستحق النظر أنني ألحظ قلة أثر الأمثال ودورانها على الألسنة والاستشهاد في السلوك عما كانت عليه منذ جيل؛ فقد كنت أسمع جدتي ووالدتي وأهل حارتي يكثرون من استعمال الأمثال والاستشهاد بها، فقل ذلك في عصرنا الحاضر، وهي على السنة المثقفين اليوم أقل منها على السنة العامة. فهل هذا أثر من طفيان المدنية الحديثة التي لا تقوم الأمثال كثيرا، وقد نحا أدياب العربية منحى أدياب الغرب وتلذقوا بذوقهم، فقللوا مثلهم

من الاعتماد على أمثالهم، وحذا المشقون حذوهم، أم أن الاعتماد على الأمثال وكثرة اقتباسها ضرب من ضروب البدع (المودة) نستخدمها في حال، ونهجرها في حال، وكل يوم هي في شأن؟

كل هذا وأمثاله مجال للنظر العميق والدرس الدقيق.

ويكفياني الآن أن أوجه النظر وأثير التفكير.

* * *

سؤال وجواب

كتب إليّ شاب سوري يقول:

«نحن الشباب المتعلم تغمرنا موجة من الحيرة والاضطراب والقلق، ننظر في كل ناحية من نواحي الحياة فينقبض صدرنا ولا ينطلق لساننا، سواء في ذلك حالتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية؛ ومما يزيدنا أسفًا شعورنا بركود الأحوال والخوف من سوء المآل، وقلة الرجال؛ ثم ننظر إلى أنفسنا فنجدنا مملوئين غيرة وحماسة وحبًا للإصلاح، ولكننا لا ندري ماذا نعمل وكيف نعمل، فتتخذ غيرتنا وتفتر حماستنا ويستولي علينا ما يشبه اليأس، ثم سرعان ما يجري الدم حارًا في عروقنا فننفض هذا الشعور اليأس البغيض ونستعد للعمل، ثم لا نجد ما نعمل، وهكذا أصبحت حياتنا ذنبذة بين اليأس والرغبة في الإصلاح، وهي حال تستوجب الكرب وتحرج الصدر، فهل عندكم علاج؟».

الحق أن سؤالك حير الكهول والشيوخ كما حيركم -أيها الشباب- وليس الأمر مقصورًا على قطركم، ففي كل حارة ماتم، وفي كل شارع جنازة، والمصائب موزعة، والكوارث مقسمة، والشرق كله في أزمة، أزمة اقتصاد، وأزمة أخلاق، وأزمة رجال؛ وقد دلت الحوادث على أن قادتنا أقصر باعًا وأضعف قوة، وأنهم يهزلون في الجد، ويلعبون يوم الروع، وقصاراهم أن يلفوا حول العقد ولا يحلوها، ويدعوها للزمن يحلها، والزمن يزيدنا تعقدًا، ويتهزوا الفرص لجرّ المغانم لأنفسهم وأهليهم ولو على حساب أمتهم.

ثم لو كانوا منتحين ناحية من العالم وحدهم، لهم خيرهم وعليهم شرهم لهان الأمر، ولكن العالم حولهم متربص بهم يفتح عينه كالصقر، فإذا رأى غفلتهم افترسهم، وإن أحس نومهم داسهم وسار إلى الأمام على جثتهم؛ وما ظنك بقوم يتنازعون على التاريخ ولا يهمهم إصلاح الحاضر، أو يترامون بالثهم ولا يجتهدون في إزالة الأحقاد، أو يتركون النار تشتعل في البيت ويتخاصمون على ترقية فلان وتعيين فلان، أو يفرون من مواجهة الصعاب إلى مجادلات أفلاطونية، أو نحو ذلك من سفاسف الأمور؟ لئن ضاق صدرك -يا بني- لقد بكيت، وإن ألمت مما ترى فقد جزعت؛ ولكن لا بد أن أمسح الدموع وأنفاهل بكم، وأطرد الجزع

وأمل في شبابكم، فحيرتكم علامة الحياة، وقلقكم دليل الغيرة، واضطرابكم آية الحب
لبلادكم، وقوة الشعور بالألم بشير نهضتكم.

ربما كان سبب قلقكم وحيرتكم أنكم تريدون الإصلاح كاملاً لا ناقصاً، وغداً لا بعد
غد، وهذا ما تدعو إليه حماسة الشباب، ولكن تأبه طبيعة الأشياء.

مشكلة كثير من الشباب الصالح أنه ينظري على نيات حسنة، ولكنه لا يحدد غرضه ولا
يرسم الطريق إليه، ثم هو يستصغر نفسه وقوته إزاء العيوب الثقيلة التي يريد إزالتها وإحلال
النظام الصالح محلها؛ يضاف إلى ذلك أنه لم يرزق من القادة من يحدد له الغرض ويرسم له
الطريق المستقيم، بل هو قد يصاب أحياناً بقيادة يضلونه ويفرونه، ويستغلون سذاجته وطهارة
قلبه لخدمة شهواتهم لا مصالح أمتهم.

إن الإصلاح -أيها الشباب- عسير؛ لأنه يحتاج إلى تغيير الروح السائدة في الأمة، والتي
توجه الإدارة والسياسة والاقتصاد والتعليم، وهذه الروح متأصلة في الأعماق، متوارثة من
عهد طويل، وتغيير الأرواح أصعب من تغيير الأشكال، ولكن يجب ألا تيأسوا، ويجب أن
تعتقدوا أن في إمكانكم الإصلاح وإن لم يكن شاملاً كاملاً سريعاً؛ فمتى بدأت في جيلكم
فسيغير خلفكم على منهجكم فيكملون الناقص، ويعدلون المعوج، ويغيرون من الروح.
والتاريخ يدلنا على أن كثيراً من أنواع الإصلاح في العالم كان فكرة نبتت في رأس فرد أو
قليل من الناس، ثم كان من قوة الإيمان بها أن سادت الأمة، بل سادت العالم. هكذا كانت
فكرة التسامح الديني، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحرية المرأة وتعليمها، وحقوق
الإنسان - وكثير من مثل هذه الأفكار نادى بها أفراد قليلون، ثم اضطهدوا واضطهدت
أفكارهم، ثم نجحت الفكرة، وكادت نعم العالم.

إن الروح السائدة على المفكرين في الشرق اليوم هي روح النقد والهدم والشكوى من
الحاضر، وقد يكون هذا حسناً وجميلاً، ولكن يجب أن يكون بجانبهم روح الإنشاء والتمير
والبناء، وأن تتعلم دائماً أن نسأل أنفسنا ونقول: إذا نقدنا نظاماً فما الذي نريد أن يكون بدل
هذا المعيب المنقود؟ فإن هذا يحدد الغرض ويسرع إلى الإصلاح. كلنا نقصد الحكومات في
طريق سيرها، والمصالح في بطء أعمالها، والعدالة في نقصها، والمال في تبليده في غير
محله، والتفتير به في محله، والمحسوبة وفشوها، والإذاعة وسوء برامجها ونحو ذلك، ولكن
كم منا وقف طويلاً أو قليلاً وتساءل: وكيف يصلح هذا العيب، وما الجديد الصالح الذي
يحل محل القديم البالي، وكيف العمل للوصول إلى هذه الغاية التي حددت؟

أؤكد لك - أيها الشاب السائل - أن هذه الروح لو سادت فيك وفي إخوانك وحددت خطة البناء كما حددت خطة الهدم، وبذل الجهد في عمل ما أنتمم به، لتغير وجه الأمة في كثير من الأمور؛ ولكن وجه النقص أنكم تألمون ألمًا عامًا مألوفًا غير محدود ولا مدروس، ولذلك يسرع إليه التبخر والفتنة؛ فكم رأينا من شباب تقموا على الحاضر كما تنقم، وتمنوا الإصلاح كما تمنى. فلما أفسح لهم الطريق وشغلوا مراكز حكومية أو غير حكومية تمكنهم مما كانوا يدعون من إصلاح، لم يأتوا بأي إصلاح، وجرفهم التيار السيئ، بل وفيهم من كانوا أسوأ من سلفهم، وشرًا على الأمة مما كانوا هم ينقدونهم.

إن نقد الحكومة والمصالح والهيئات ونحو ذلك، إذا كان صادرًا عن مجرد الغرائز بالحب أو الكره والميل أو النفور، والاستهجان أو الاستحسان، كان أليق بالحيوانات المتوحشة أو الإنسان البدائي؛ أما الإنسان المتمدّن فيبني حبه وكرهه وميله ونفوره ونقده وتقريظه على الحجج المنطقية والعلل العقلية والبحوث العلمية، وهذا يسلمه إلى أن يبني إذا هدم، ويحيي إذا أهدم؛ فالشباب المثقف يحب أن ينقد نقدًا علميًا ويؤسس حياته ويوجد نفسه حسبما درس ونقد؛ وإذ ذاك لا يسمح لنفسه أن يشتغل صحافيًا في جريدة لا يوافق على خطتها، أو ينتسب إلى حزب سياسي لا يرضى عن مبادئه، ويقبل وظيفة، ثم يعمل ما عابه على أسلافه من تأخير في مصالح الناس أو قبول المحسوبية، أو يكون آلة في يد الرؤساء يسخرونه لقضاء مآربهم ولو خالفت العدالة والقوانين. إن الشاب الصالح يرفض كل ذلك في إباء، ولو أدى إلى حرمانه من مرتب كبير أو ترقية سريعة؛ فإن فعلت أنت وأمثالك ذلك أصلحتم من الأمة قدرًا لا يستهان به، وكوّنتم نواة لرأي عام صالح يجرف المفسدين والفضالين.

قديمًا قالوا: إن الصبر عند الصدمة الأولى، فمتى انحنى الشاب في مستقبل حياته للتقاليد القديمة التي يمقتها ومنى نفسه بالإصلاح بعد الفساد والاستقامة بعد الخنوع، فقد انهار كيانه وتفوق بنيانه. وخير لمن أراد أن يكف عن التدخين أو الخمر أن يكف بتأنا من أن يتلذذ بين الشرب والإقلاع، وخير لمن أصيب بحب خائب أن يقطع حبله من أن يؤسس حياته على أوهام.

إن للشرق - أيها الشاب - فلسفة للحياة يجب أن تتغير، عمادها نظرة الأقوياء إلى أنفسهم دون الضعفاء حولهم، وانتهاز الفرص للإكثار من دخلهم والاستمتاع به ولو من غير أداء واجب، ورضا الضعفاء عن حالهم من غير سعي في تحسينه أو جد في تقويمه؛ ولا بد من

تعديل هذه الفلسفة إلى فلسفة أخرى، عمادها أن الضعيف إنسان كالقوي له حقوقه، والعدالة حق مشترك لكل مواطن، وضرورات الحياة يجب أن تتوافر للجميع، والحكومات خادمة للشعب لا مهيمنة عليه، وإنما الذي يسيطر على الحكومة والشعب العدل والقانون.

وقد كان مبلغنا نحن الشيخ نحو هذه الفلسفة الجديدة أن نتصورها، فليكن مبلغ الشباب مثلك أن يحققها، والسلام.

* * *

المراهقة⁽¹⁾

أصل رهق في اللغة بمعنى دنا وأزف، يقال: رهق مجيء فلان، إذا دنا وأزف، ويقال: صلى العصر مرهقاً، أي: مدنياً للفوات. فاستعملوا كلمة المراهق لمن دنا بلوغه. ولما لاحظوا أن سن المراهقة سن طيش وخفة، قالوا رهق الرجل إذا سفه وخف.

وهي بهذا الوضع ليست مساوية تماماً لكلمة adult الإنجليزية، لأنهم يطلقون على ما قبل البلوغ إلى سن النضج، فهي في اللغة الإنجليزية أطول منها زمناً.

ولا بد لنا من دراسة الأمور الآتية حين نريد أن نقرر القيمة الاجتماعية لجيل من ذوي الأسنان المتحدة:

1- دراسة عملية للتطور البدني العقلي.

2- موقع أهل السن الواحدة من القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية والواجبات والامتيازات.

3- مدى اشتراكهم في نواحي النشاط الاجتماعي والاقتصادي.

4- الأفكار الدينية والأخلاقية الناتجة عن سلوكهم وقيمتهم الاجتماعية على هذه الطريقة درست فترة الطفولة، فعرف مثلاً أن التقدم البدني والعقلي في السنين الثلاثة الأولى أكبر منه في سن السادسة إلى التاسعة أو من البلوغ إلى سن الحادية والعشرين، وكان لدراسة الطفولة دراسة عملية أعمق الأثر في نظامنا الاجتماعي الحديث.

أما المراهق فتعيين موقعه وتأثيره أصعب، فهو قادر بدنياً وعقلياً، وحين يكون مراهقاً طبيعياً لا شذوذ فيه، على أن يقوم بما ينوه به الكبير، كما يفعل ذلك في الأمم البدائية على وجه الخصوص، فهو يستطيع أن يكسب عيشة وينتج نسلًا ويقاوم ويشارك في النشاط الاجتماعي والديني، غير أنه يظهر فجاً فيما يتعلق بالنواحي الاجتماعية الدقيقة، وهو يبدو

(1) محاضرة ألقى في معهد التربية.

كبيراً وإن كان في حقيقته غير ذلك، وقد حرّمته الشعوب - بدائية أو متحضرة - الاشتراك السياسي التام، وأعطته من كثير من المسؤوليات الاجتماعية والقانونية؛ وهذا التصرف القائم على العرف ليس له ما يبرره من وجهة علمية.

وقد مرت دراسة المراهقة في أربعة أطوار:

- 1- الاتجاه نحو النمو البدني - وهو الاتجاه الفيزيولوجي.
- 2- اتجاه علماء النفس لدراسة الحلقات الفردية والتطور المستمر.
- 3- تحليل ما اكتشف في الخطوتين السابقتين وقيام نظرية أن دور المراهقة هو دور العاصفة والكتب.
- 4- التعريف بمشاكل المراهق من وجهة النظر الاجتماعية.

وقد وجدت طلائع الباحثين في الميدان الفيزيولوجي منذ 1835، ونشطت الدراسات الفيزيولوجية بعد ذلك في كثير من الأقطار، وقد درس ب.ت بلدين 5385400، حالة وخرج بعدة استنتاجات قيّمة، فوجد أن هناك تذبذباً في النمو والطول والوزن قبل البلوغ. ووجد بطفلاً في النمو في نهاية الفترة السابقة للدراسة وتساعداً فيه حوالى السابعة عند البنات والثامنة عند الأولاد، وانخفاضاً ملحوظاً في الزيادة المثوية للنمو في التاسعة عند البنات والحادية عشرة عند الأولاد، ويتبع ذلك طفرة من النمو تبلغ أشدها الخامسة عشرة عند الأولاد وفي 12-13 عند البنات. ووجد أن أول حيضة عند البنت الأمريكية الطبيعية تتراوح بين العاشرة والسابعة عشرة.

وهناك إسرار في الطول والوزن والقدرة على التنفس في فترة المراهقة، وتغير عميق كذلك في النظام البدني؛ فالنمو عند البلوغ يترك أثراً في كل جزء من الجسم -قل أو كثر- ولكن بنسب مختلفة، فبينما تكبر العضلات والقلب، يكاد الدماغ لا يتأثر أبداً. وإذا بكر البلوغ صحبه توقف سريع في نمو القامة، ولكن يظل فعل التضج سارياً في النواحي الأخرى.

وفي سنة 1915 قامت هلن تومسن وولي بدراسة 5483 مراهقاً بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة مقسمين إلى فئتين في العمل والمدرسة، وأجريت لهم اختبارات بدنية وعقلية سنوياً لمدة خمس سنوات، وحصرت الدراسة على البيض الوطنيين في سنستاتي وأهايو، وأخذت

أول مرة في التاريخ قيود للمنزلة البدنية والعقلية عند نماذج من المراهقين من عام لعام، وسجلت تواريخ حياتهم المدرسية أو الصناعية، وأحوالهم البيئية وتواريخهم الاجتماعية إن كان ذلك مستطاعاً.

واحتوت اختبارات سنسناني على قياسات للطول والوزن والطاقة والقوة اليدوية والثبات والسرعة والإنسجام بين اليد والعين، واختبارات للذكاء شملت الذاكرة والإدراك والتمييز والتفكير... ودلت المقارنة بين طلاب المعمل وطلاب المدرسة أن الفريق الثاني أعلى من الأول في المقاييس البدنية والعقلية من 14-18. وهناك ما يشير إلى إن النمو العقلي يستمر عند أبناء المدارس عمراً أطول منه عند الأطفال العاملين، ومع ذلك فنتائج هذه الدراسات ليست حاسمة ولا تزال نسبة النمو متوقفة على عوامل من الجنس والعمر والتنشئة البيئية...

وفي ميدان الكفايات البدنية تتم البنات دورة النمو السريع في الخامسة عشرة، أو السادسة عشرة ولا يكسبن إلا قليلاً بعد السابعة عشرة، وبذلك يسبقن الأولاد بسنة أو اثنتين. أما في النمو العقلي فليس هناك مثل هذا الاختلاف القائم على الاختلاف الجنسي. فالأولاد والبنات متوازون في كسبهم السنوي، كما يدل على ذلك ما لدينا من اختبارات، وليس لدينا في الحاضر ما يحدد السنة التي يتم عندها التطور العقلي، ولكن هناك ميلاً لاعتبار 14 أو 15 هي السن لتوقف النمو العقلي عند الجنسين. والممتازون من الأطفال يستمر نموهم هذا أكثر من البلاد.

2+3 وقد كانت الدراسة النفسية نافعة جداً في أمور التعليم، ولكنها تلقي ضوءاً خفيفاً على مشكلة المراهق في الهيئة الاجتماعية.

وقد وصف الكتاب الأقدمون فترة المراهقة بأن نسبة الوفيات تقل فيها، وأن الشذوذ في النمو يقل عند البلوغ وأن الأمراض المعدية نادرة، وأضافوا إلى ذلك وصفهم لهذه الفترة بأنها تتميز بالطيش وسوء الترتيب. وأوحت المظاهر الروائية للبلوغ بالقول أن البلوغ ميلاد جديد تظهر فيه العلامات الإنسانية الكبرى. وأوحى عدم التناسب في نمو العظام والعضلات وغيرها من غدد وأعضاء بأن هناك عدم انسجام في الناحيتين العاطفية والعقلية وأن ذلك يحتوي على أخطار. واعتبر المراهق «عائداً على بده» nes-ativistic (وفي البيولوجيا ativiam هي عود الخلف إلى ما كان عليه السلف من تركيب بنية) أو «نازحاً به عرقه»، وأنه عرضة «للعاصفة والكتب» اللذين ينازحان موروثه من أجداده في التحكم والسيادة.

وقد نشر ستانلي هول هو وتلامذته كثيرًا من المسائل حول المراهق وشؤونه، كالخيال، وأحلام النهار، والتروض، وحب الحياة، والاتجاه الديني، وبعض الكفايات الأخرى. ودرست تراجم الرجال العظام والنساء، ولوحظت خصائص فترة الشباب عندهم، ومن هذه الدراسات وضع هول عشر خصائص للبلوغ، هي: (1) الانشغال الداخلي والاستغراق في التفكير، وهو ما عبّر عنه بالرقابة المزدوجة على الشعور. (2) تولد الخيال وكثرة الرؤى والأحلام والأوهام. (3) انتقاء النفس والشكوك والريب. (4) المغالاة في الفردية. (5) التقليد في أشد حالاته. (6) تمثيل دول روائي والتكلف؛ والتشبث بعادة ما. (7) الحماسة، والتفاهات والاستسلام للزوات. (8) وجدان كلامي جديد. (9) الانهماك في الصداقة. (10) تعطيل التوجه نحو الزمان والمكان، وتشكل فكري وعاطفي عظيم وبالإجمال يجب أن تعتبر فترة المراهقة مميزة بفك الروابط القائمة بين العوامل القوية للذات، جسيماً ونفسياً. وهكذا نجدهم جعلوا مظاهر المراهقة شبيهة بالأعراض الهستيرية، وذهبوا إلى أن المتعصبين من المثبتين ليسوا إلا مراهقين تضخمت عندهم المميزات والخصائص التي تكون طبيعية في غيرهم.

4- وقد اتجهت الدراسة الحديثة نحو المظهر الاجتماعي للمراهقة، وقد دلت الدراسات على أن في طور الطفولة وما بعده بقليل يحدث عدم الانسجام *malad Justment*. وحين يكون المراهق شاداً غير طبيعي فمرد ذلك إلى الحالة الاجتماعية. ويقول و. توماس: إنه إذا تطورت بدور الاجتماع ببطء أكثر من الحيوانات الفردية والابتكارات فنتيجة ذلك مرحلة من الفوضى تظهر في الأفراد كما تظهر في المجتمع. وحين لا تظل العادات القديمة ملائمة، تتحطم وتنشأ عادات جديدة، ولكن لا بد قبلها من فترة يظهر فيها عدم الاستقرار، والشاب في القرن العشرين، في صراع دائم مع القيم الأخلاقية في البيت والمدرسة والكنيسة والمجتمع، أضف إلى ذلك الفوضى في مسائل اللباس والعادات ونواحي النشاط التي يتحلها الكبار، حتى إن الشباب لم يعودوا يعرفون لهم أهدافاً واضحة من النضج لينسجوا على منوالها. واليوم قد زادت العناية بالأطفال وصغار الطلاب في المدارس أكثر من قبل بالاعتماد على المناهج العلمية المتبعة في التغذية والنوم والتمرين. أما المراهق فهو معرض للاعتماد المبكر على نفسه.

ومع ذلك فالعقبات التي قلنا إنها مسببة عن خصائص إنسانية أساسية ليس لها وجود عند جماعة كاهالي ساموا، إن المدنية قد فرضت قيوداً من جهة وزادت في التنبيه من جهة

أخرى. وليس هناك من دليل على أن المكافحات والعقبات أمام المراهق ضربة لازب. إن سلوك المراهقين في المجتمع الحديث وأعراض القلق وعدم الانسجام ليست براهين على أنها خصائص عادية في جيل من ذوي السن الواحدة.

وكثيرًا ما أولت الشعوب الساذجة لمظاهر البلوغ في البنات والولد اهتمامًا واضحًا بمزاولتها بعض أنواع البتر العضوي (المختان...)، وفرض الصيام وإقامة الأعياد؛ وذلك ليدلوا على أن هذه الفترة مرحلة مهمة من مراحل الحياة. وبعض هذه الطقوس موجود في أفريقيا وآسيا وأندونيسيا وأستراليا وأمريكا الشمالية والجنوبية؛ وهناك إلى جانب هؤلاء أقوام بدائية أخرى لا تعير البلوغ اهتمامًا، ويعلل ذلك بعض الدارسين بأن الهيئة الاجتماعية الساذجة تشغل المراهق بمشاريع وأهداف مختلفة، فلا تترك فرصة للتعبير عن نفسه، ولكن العالم الأنثروبولوجي يشك في صحة هذه الدعوى. والذي يتغلغل في بيئة ساذجة ويعرف لغتها ويتغلغل في حياة الناس فيها وشعورهم يجد تلك البيئة تقدر تمامًا المراهقة وتهتم بالتكون الفردي للمراهق، كما تحسب حساب ميله إلى الاستقلال والحرية.

أما القيمة الاجتماعية الجديدة فتظهر في نواح مختلفة في تغيير المسكن وفي الدخول في هيئات الشباب وفي اختبارات المهارة الشخصية ومدى الاحتمال والنظر باهتمام إلى أحلام المراهق ورؤاه والانفصال من العائلة والانعزال في غابة أو صحراء والتحرر من قيود الطفولة واستعمال الزينة.

وقد دلت الدراسات العصبية الحديثة على أن التضج عملية دقيقة تمتد إلى فترة طويلة بعد استكمال الحجم والوزن، وقد فهم رجال القانون هذه الحقيقة، فترددوا في إعطاء الشبان أمر إدارة الأمور الكبيرة حتى يبلغوا سن الحادية والعشرين. ومع ذلك فإننا نرى بعض التشريع يحمل ابن الرابعة عشرة أو السادسة عشرة: يحمله مسؤولية في الأمور الجنائية، ولا تزال البراهين القاطعة غير موجودة، ولكن تتفق كل الدراسات على أن كمال النظام العصبي لا يتم حتى منتصف العقد الثالث (سن 25).

وليس يتظر ما يسمى في العادة بحكمة وتعقلًا من المراهق الطبيعي في العقد الثاني (12-19).

وقد مدّت الشعوب المتمتدة في أوروبا وأمريكا فترة التعليم الإجباري إلى 16، 18 - وأخذت الدولة على عاتقها أمر الإرشاد الدراسي والمحصني للمراهقين. وقد أخذ الشاب

يستمتع بالتحسن في مناهج الإجتماع ويهتم بالسلم والحرب والمساواة الإقتصادية والديموقراطية. نعم إن الموقف الاجتماعي معقد، ولكن الشباب يظل هو الشباب - فترة من الحياة يكون فيها النشاط البدني والعقلي على أشده، ويصبح دور الكبير متمثلاً أمام عيني الشاب، ولكنه لا يستطيع الاشتراك التام في النواحي الاجتماعية لعدم نضجه في نواحي بيولوجية. وما دامت الحال الاجتماعية في أيامنا مرضية نوعاً فسيظل الشباب في صراع مع المعايير الاجتماعية السائدة.

* * *

الاتجاهات الحديثة لدراسة اللغة

(2)

الاتجاه النفسي والمنطقي والفلسفي، وتخصصت طائفة أخرى من علماء الغرب لدراسة اللغة دراسة فلسفية من حيث علاقتها بالنفس، ومن حيث علاقتها بالمنطق وغير ذلك، فقد رأوا -مثلاً- أن دراسة الكلمة ليست كدراسة أي شيء مادي كالعصا والكرسي والقلم والدواة، فهذه الأشياء ونحوها لا يحتاج في دراستها إلا لتحليل الشيء المادي نفسه ومعرفة عناصره؛ وما يجري على الشيء الواحد يجري على أمثاله.

أما الكلمة أو اللفظة فلها روح، لها معنى - فإذا قلت محمد يقرأ، فلا بد لفهمها من ثلاثة أشياء: عقل القائل، وعقل السامع، والفكرة التي انتقلت من عقل القائل إلى السامع - وكذلك لا بد من لفظة هي التي نطق بها القائل وسمعها السامع - ومن ناحية ثالثة لا بد من لفظة هي التي نطق بها القائل وسمعها السامع - ومن ناحية ثالثة لا بد من الحقائق نفسها وهي حقيقة محمد وحقيقة القراءة والعلاقة بين محمد والقراءة - وبالإجمال لا بد من ثلاثة أنواع: الفكرة واللفظة والشيء ذاته المتحدث عنه - وعلى هذه الفكرة الأساسية البسيطة قاموا بأبحاث قيّمة عميقة - هل كانت اللفظة حادثاً عارضاً في تاريخ الإنسان أو نشأت عن قصد وتعمد؟ هل يمكن التفكير من غير ألفاظ؟ هل يمكن أن تكون لغة من غير ألفاظ؟ ما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ ما معنى المعنى؟ ما الذي يجعل لغة أرقى من لغة؟ إن اللغات القديمة كالكلاسيكية واليونانية تركيبة أكثر منها تحليلية، واللغات الحديثة تحليلية أكثر منها تركيبية، فهل الانتقال من التركيبية إلى التحليلية رقي أو تدهور؟ هل يمكن وضع لغة عالية أو لا؟ وإذا أمكن فهل هو في صالح الجنس البشري أو لا وهكذا من أبحاث لا عداد لها، وبعضها - بل أكثرها - لم يجد الإجابة الحاسمة عنه، وإني أدخل في باب عريض لو عرضت لحضراتكم ملخصاً للنظريات التي أثيرت حول كل موضوع.

واتجهت طائفة أخرى إلى العلاقة بين اللغة والمنطق؛ فاللغة ليست وظيفتها - فقط -

نقل المعنى من ذهن إلى ذهن، ولكن لها وظيفتان أساسيتان، فهي إما إخبارية تنقل المعنى من ذهن إلى ذهن ككلامنا العادي وكصحيفة الحوادث الداخلية والخارجية في الجرائد وكتب العلوم في الرياضة والطبقة والفلك وما إلى ذلك. وإما «ديناميكية» قوة محرّكة للمواطف، والناحية الأولى فعلية والناحية الثانية شعورية للإخبار عن المواطف أو تهيجها، فإذا قلت إن الإنسان حيوان ناطق فهو من الضرب الأول، وإذا قلت إنه حشرة أو قلت إن النساء ملائكة أو شياطين فهو من الضرب الثاني.

وكان هذا أساسًا لبحوث كثيرة واسعة للتفريق بين القضايا الإخبارية والقضايا الديناميكية أو العاطفية وما تؤديه كل منها، وهل قضايا الأخلاق من النوع الأول أو الثاني - وبيان لغة الشعر من الضرب الثاني وما يتطلب ذلك من ألفاظ خاصة وأسلوب خاص، وبيان الخطأ في استعمال اللغة الإخبارية محل العاطفة والعكس، كما أدام هذا إلى البحث الواسع في معاني الألفاظ على هذا الأساس وأثر القضايا المختلفة على العقل وعلى الشاعر، وكيفية بناء اللغة وتركيبها وكيفية بناء الحقائق وتركيبها، وكيف يتلافى بناء اللغة مع بناء الحقائق، ولماذا تتبع اللغة قواعد خاصة في بنائها دون غيرها، وهل لذلك سبب نفسي؟... إلخ.

وناحية أخرى توجه إليها بعض الباحثين وهي أن أهم بحث في الفلسفة نظرية المعرفة، أي: كيف نعرف الحقائق، ولهذا اتصال وثيق باللغة، فما لم يعبر عن الحقيقة لا يمكن أن يقال إنها حق أو باطل، وقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى أن أكثر مشاكلنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية يرجع إلى استبداد الألفاظ بنا وتحجيرها وضياح الحقائق وراءها وفلسفة اللغة كقيلة بإظهنر هذا؛ ثم بحثت هذه الطائفة أيضًا في الرمزية وفي نظرية أن كل لغة ليست إلا رمزًا للحقائق والأشياء والمعاني، وإن كانت تختلف الموضوعات في مقدار الرمزية فيها، ف لغة الشعر ولغة الدين ولغة ما وراء الطبيعة أكثر رمزًا، ويحتوا -خاصة- في لغة ما وراء الطبيعة ورمزيتها، إذ بدون شرح الرمزية فيما وراء الطبيعة يصبح الكلام فيها ضربًا من الخيال وسبحًا في الأوهام، لا يدل على حقائق ثابتة معينة، وهكذا.

الاتجاه الاجتماعي - هناك اتجاه ثالث وهو الاتجاه الاجتماعي، ذلك من حيث إن اللغة نظام اجتماعي كالأسرة والدين والحكومة إلخ، لها أثر كبير في حياة كل جماعة وكل أمة، فهي واسطة الإتصال بين كل شخصين وكل جماعة، وهي التي تمد الإنسان بالمعلومات والمعارف التي وصلت إليها الأجيال السابقة والحاضرة، وهي التي ترقى الإنسان وتعمده بالترقي من حين طفولته إلى حين وفاته.

ومن عوامل رقي الأمم وانحطاطها لغتها، فأدب كل أمة قويًا أو ضعيفًا يطبع الناس بطابعه، ولو نزل غريب ببلدة، وكان يعرف لغتها، واطلع على جرائدها ومجلاتها وكتبها المؤلفة في عصرها الحاضر، وأساليب أحاديثها، لاستطاع أن يحكم لها أو عليها حكمًا صادقًا بدرجة رقيها أو انحطاطها؛ فاللغة هي التي تصور رغبات الأمة وعواطفها ودينها، وعقليتها وشهواتها وكل شيء فيها، وتنقل ذلك من الفرد إلى المجموع ومن المجموع إلى الفرد، فيتفاعلون كما تتفاعل عناصر الكيمياء - وبدون اللغة (وأعني باللغة كل وسائل التفاهم من إشارة وإيماء وكلام) يكون الإنسان بجانب الإنسان كالحجر بجانب الحجر، إنما تربط بينهما اللغة وهي التي توحد بين الجماعة في المشاعر والأفكار، ولذلك تجتهد كل أمة حية قوية أن تنشر لغتها في أوسع مدى ممكن، علمًا منها بأن ذلك من وسائل التفاهم وسهولة التعامل وعظم التقدير وخاصة من الضعيف للقوي.

هذه الناحية التي عرضتها عرضًا بسيطًا كانت مجالًا لطائفة من العلماء بحثوا فيها كثيرًا من المسائل اللغوية الاجتماعية مستفيضةً: ما الدور الذي تقوم به اللغة في مجال الرقي العقلي؟ إن اللغة نتيجة طبيعية من نتائج الحياة الإنسانية، فكيف تستمر الحياة في تغذية اللغة من بداءة إلى حضارة ومن حضارة أولية إلى حضارة، راقية حتى تسير الإنسان في نموه ورتيقه؟ لقد راقبوا اللغة مراقبة دقيقة في نشوئها ورتيقها، وعرفوا كيف نمت بنمو الحياة، وكيف تدرجت من تعبير عن المواطن إلى لغة عمل وأمر ونهي، إلى لغة علم وأدب وهكذا؛ وسجلوا في ذلك نتائج قيمة في هذا التطور.

واللغة مع أنها من نتائج الحياة وخاضعة لها فيها صفة المحافظة والتخلف والميل إلى الوقوف، لا تندفع مع الحياة وتسايرها إلا بدفعة من أبنائها الأقوياء.

ثم اللغة تختلف معاني كلماتها باختلاف الأفراد والطبقات، مهما جهدت المعاجم في تحديد معانيها، وتختلف عند العامة والخاصة، فكل لغة واحدة وإنما هي في الحقيقة لغات، وقد يكون للكلمة معنى عند بعض الجماعات في مستوى عقلي خاص، فإذا انتقلت الكلمة إلى جماعة أرقى عقليًا تطور معناها، وبالغ بعضهم فقال: إن لكل إنسان لغته كما له وجهه، وعلماء اللغة ميالون إلى مراعاة وجوه الاتفاق أكثر من مراعاة وجوه الخلاف، ومراعاة التعميم أكثر من مراعاة التخصيص.

إن كل جمعية حية تعمل للانتفاع بلغتها وتسييرها في خدمتها وتبذل جهدًا كبيرًا لتكميلها من النقص وجعلها صالحة للحياة المتجددة.

وكذلك بحثوا بحثًا مستفيضًا في علاقة اللغة بالمدنية، أكلما رقيت المدنية رقيت اللغة؟ وأدامهم ذلك إلى الوقوف عند المدنية ما معناها واللغة ما منى تقدمها إلى كثير من أمثال ذلك.

فإذا نحن نظرنا إلى اللغة العربية في ضوء ما عرضنا تولانا الجزع من تخلف لغتنا عن مسابرة حياتنا؛ فالمعاجم التي هي سجل للكلمات المستعملة الصحيحة لا تفي بحاجتنا ولا نصفها ووقفت عند العصر العباسي، بل إن واضعي المعاجم في تلك العصور أبوا أن يدخلوا فيها كلمات كثيرة وردت في كتب الأدب والعلوم مما كان يستعمله العلماء والأدباء العباسيون، وأغضبوا عيونهم عن الأشياء المادية والمعنوية التي خلقتها الحضارة العباسية، وأبوا أن يعترفوا إلا بالألفاظ البدوية وما استعمل قبل الاختلاط بالأعاجم، وغفلوا عن أن اللغة تابعة للحياة يجب أن تنمو بنموها، وأن الأمة إذا تقدمت لا يصح أن تكون أسيرة لأبائها قبل أن يتقدموا، وأن ما يملكه البدائي في خلق اللغة يجب أن يملكه وأكثر منه المتحضر العالم، ولعل ما أدامهم إلى هذا الموقف إيمانهم بالنظرية الساذجة، وهي أن اللغة توقيف لا وضع، وأنها خلقت دفعة واحدة وانتهت، وقد كان عمل الأقدمين في فصر ما يأخذون عن القبائل التي لم تختلط بغيرها عملاً جليلاً من ناحية فهم اللغة العربية في أصلها وفهم الكتاب والسنة والشعر القديم، ولكن قصر مؤلفي المعاجم أنفسهم على هذا خلط بين غرضين.

فالفرض الأول معرفة اللغة في أصل استعمالها والفرض الثاني تسجيل ما يصح بتكلم الناس، وفي الفرض الثاني تكون لغة الحضرة أوفى وأنفع في الاستعمال من لغة الوري، فبحثنا اللغوي الاجتماعي البسيط سيودي بنا حتمًا إلى المناداة بدفع اللغة أن تقفز من العصر العباسي إلى يومنا، وأن تفسح صدرها لحاجتنا، وأن تتطور لتكون في خدمتنا، وأن يقر أهلها بأن رجال لغتها لهم الحق أن يعربوا كلمات، وأن يخلقوا كلمات، وأن يشتقوا كلمات حتى يواجها موقفهم الحاضر فلا تتخلف عقليتهم كما تخلفت لغتهم، كما سيتضح من أول بحث لغوي اجتماعي أن تقدم الأمة تقدمًا حقيقيًا مستحيلًا ما لم تتقدم اللغة وتستخدم في مصلحتها وتملا كل فراغ موجود الآن، من أسماء الماديات والمعنويات وما ولدته القرون الأخيرة من أفكار ومخترعات، كما سيتضح أن الأمة لا ترقى إذا كانت لغتها لا تصلح إلا لخاصتها دون عامتها، فالعصر الذي نعيش فيه ديمقراطي، لكل فرد الحق في أن يتعلم أو أن يتثقف، وواجب الحكومات فيه أن تعلمه وتثقفه ولا يمكن تثقيف الشعوب وتعليمها إلا

بمرونة اللغة وتبسيطها وجعلها صالحة للشيوخ والذويوع وحمل المعاني والأفكار والمعلوم حملًا قريب المنال.



ثم آخرون من اللغويين الاجتماعيين اتجهوا في بحثهم إلى الناحية الاجتماعية الروحية - فللكلمات والجمل روح فعالة في النفوس غير معانيها التي في المعاجم. والفرق بين المعنى المعجمي والمعنى الروحي كالفرق بين النحوي في نظره إلى تركيب الجمل وعوامل الرفع والنصف والجر والجزم، وبين الفنان الذي يتلوق جمال الكلمات وجمال الأسلوب - وهذه الناحية الروحية للغة هي التي استخدمها ومهر فيها المتصوفة في أساليبها، ورجال الدين في وعظهم وإرشادهم وأمرهم ونهيهم وترغيبهم وترهيبهم، ورجال الشعر في خيالهم، ورجال الخطابة في خطبهم، وكما كان في كل ناحية من النواحي مهرجون ومزيفون، كان مزيفو هذه الناحية المشعوذين بالرقمي والتعاويد وأسماء الجن التي لا معنى لها، وهي - مع ذلك - تؤثر بروحها الضالة في النفوس الضعيفة.

عكف هؤلاء الذي اتجهوا هذا الاتجاه الاجتماعي والروحي على البحث في الدور الذي تقوم به اللغة في الأديان وفي الشعر وفي العلم، وما للغة من ناحية باطنية تخلقها عواطف الفرد والأمة، وناحية ظاهرة يتفاهمون بها في معاملتهم ومحادثاتهم وأن هناك صراحة دائمًا بين الناحيتين - وهذا قادمهم إلى البحث في لغة الأمة وأثرها في عواطفها وعقليتها. وعلى الجملة فقد كان من مباحثهم -أيضًا- اللغة الشفوية في المحادثة واللغة المكتوبة والفرق بينهما من حيث التأثير النفسي، واللغة والبيئة الطبيعية والاجتماعية التي نشأت فيها، واللغة والدين، والناحية العملية والناحية الميتافيزيقية للغة، واللغة والشعور القومي، واللغة والشعر... إلخ.

إذا كان هذا البحث حديثًا فقد وصلوا فيه إلى نظريات لا تزال مجالًا للأخذ والرد ولم تستقر بعد.



لعل في هذا العرض السينمائي عبرة، فلغتنا العربية العزيزة علينا، والتي تكوننا ونكونها، والتي يبلغ عدد المتكلمين بها نحو سبعين مليونًا، تتطلب من أبنائها البررة مجهودًا جبارًا في مثل هذه النواحي التي ذكرت.

تتطلب معجمًا واسعًا تستغل فيه كل الدراسات التي عملت في اللغات المختلفة، وخاصة

اللغات السامية والفارسية، لمعرفة أصل الكلمة ومم أخذت، وكيف تطورت على مر الزمان - معجمًا لا يقف عند كلمات العرب الأقدمين، ولا كلمات واستعمالات العباسيين، بل نجذبه حيث وقف على بعد ثمانية قرون، إلى حيث نحن وحيث نحيا وحيث نستعمل وحيث نفكر.

وتتطلب اللغة العربية دراسة نفسية وفلسفية واجتماعية على النحو الذي ذكرت، وتتطلب من رجال التربية أن يقولوا بعد البحث والتجارب، كيف نعلم لغتنا على خير وجه وكيف نتغلب على صعوبتها.

إن اللغة العربية تتطلب منا ذلك وليس إصلاح اللغة العربية من هذه الجهات ينتج تقويمًا للفلم واللسان فقط، بل هو -أيضًا- إصلاح للأمة في تفكيرها، وفي خلقها، وفي عقليتها، وفي مشاعرها. إن تعليم عدد قليل من الأمة لغات أوروبية يقرأون فيها ويستنيرون بها قليل الأثر في حياة الأمم. إنما الأثر الأكبر للغة القومية التي تكون فكر الشعب بأجمعه وترفعه أو تضعه، وتحمي عقله وشعوره أو تميتها، وليست الأمة تصلح بنقل بعض أفرادها إلى حيث النور، ولكن بنقل النور إلى حيث الأمة كلها حتى يتبدد الظلام.

والله ولي التوفيق.



مركز مصر الأدبي

في الوقت الحاضر

في رأيي أن كل أدب كحوض الماء، إذا لم تمده من حين لآخر بماء جديد تعفن وأنتن، وكالأسرة الكبيرة إذا ظل أفرادها يتزوجون فيما بينهم هزلوا وذبلوا وشاعت فيهم الأمراض، ما لم يتزوجوا من غيرهم، كعمر الفرد: صبا، فشاب، فكهولة، فشيخوخة، ولكنه يمثل الدور ثانية في بنيه، لا يكون ذلك إلا بالتزواج.

هذا في نظري تاريخ كل أدب شرقي أو غربي.

فإن نحن نظرنا إلى الأدب العربي وجدنا أن الأدب الجاهلي وامتداده في العصر الإسلامي بدأ يركد حتى امتزجت الأمة العربية بغيرها من الفرس والروم والهند وغيرهم، وامتزجت الثقافة العربية بالثقافة الفارسية، وبالثقافة الهندية، وبالثقافة اليونانية، فبدأ الأدب العربي حياة جديدة ظهر أثرها في مثل الجاحظ وتأليفه.

وقد يبدو غريباً أن أقول إن الأدب العربي قد ركد في العصر الإسلامي قبيل هذا الامتزاج مع ما عرف عنه من جزالة اللفظ وجودة السبك وفصاحة اللسان؛ ولكن مظهر الركود في نظري كان قلة المعاني الجديدة وتكرار المعاني القديمة، واقتصار الأدب على الأقوال المأثورة في الموضوعات الموروثة، حتى طلع الجاحظ وأمثاله بموضوعات جديدة ومعاني جديدة وأساليب جديدة، فكان هذا هو التجديد الذي أعني به الامتزاج الجديد وكانت العودة إلى الشباب بعد الشيخوخة.

ثم صار هذا الجديد قديماً وركد ماء الحوض لما انقطع المدد وأصبح الشاب هرمًا؛ ذلك أن الشرق بعد الحروب الصليبية أغلق على نفسه وضعف اتصاله بالغرب، ولم يكد يعلم شيئاً مما يجري في أوروبا - نعم كان هناك قناصلي للدول وتجار أجانب، ولكن هؤلاء كانوا يعيشون في شبه عزلة ولا تشعر الشعوب الشرقية بهم وخاصة من الناحية الثقافية. ولما بدأ

الغرب في القرن الخامس عشر والسادس عشر يضع أساس نهضته في العلوم والفنون والسياسة والاجتماع والاقتصاد وغير ذلك مما غير وجه حياته تغييرًا تامًا، لم يصل إلى الشرق شيء منها ولم يشعر بها، واستمر في دائرته المغلقة، يقلد حياة الشرق الأولى من غير روح، ويعيش على الثقافة القديمة بعد أن صارت تماثيل.

في الغرب كان بدء النهضة والثورة على القديم ووضع أسس جديدة لحياة جديدة، وتحكيم العقل فيما يعرض من مشاكل وتحرير العواطف من كثير من القيود، ووضع كل قضية موضع البحث والتجربة. وفي الشرق كان الجمود وظلم الحكام مع الاستكانة من الشعب، وترف الأمرء وحواسيهم مع فقر الشعب. قد كان الشرق والغرب يسيران متجاذبين، ولكن اختلف فيهما بعد الاتجاه، فسار الغرب إلى الأمام وسار الشرق إلى الوراء، وتنبه الغرب فطالب حكامه الظالمين بتحقيق العدل، واستنم الشرق على الظلم راميًا عبثه على القدر.

وأصاب الأدب من ذلك ما أصاب سائر مناحي الحياة، فقد كان من أكبر أسباب النهضة الأدبية الأوروبية التفاتهم إلى وجوب الاستمتاع بالحياة الدنيا ونعيمها، بعد أن كان المثل الأعلى هو الزهد والانقطاع للحياة الآخرة؛ وعلى هذا الاتجاه سار الأدب يقوم الحياة الدنيا ونعيمها تقويمًا كبيرًا في القصص وسائر أنواع الأدب؛ ثم من المظاهر الجديدة كانت عندهم في الأدب ثورتهم على الفوارق بين الطبقات، فبعد أن كانت الروايات إنما تتعرض لوصف الحياة الأرستقراطية، فإذا عرضت لحياة الطبقة الوسطى أو الدنيا فلاضحاك الطبقة العليا. ثار الأدياء على هذه الأوضاع، وصار كوخ الفلاح موضوعًا للأدب كبلاد الملك، واستمدت المآسي والملاهي موضوعاتها من الحياة المألوفة عند أوساط الناس وفقرائهم.

ومظهر آخر في الأدب الغربي حدث، وهو استنزال الأدب إلى عالم الواقع، فالقطعة الأدبية صارت تقوم بمحصولها الفكري لا بجمالها الفني وحده، وعُدَّ من الأدب الرسائل السياسية والمقالات الاجتماعية.

وفي الشرق كان الأدب حائرًا بين الزلفى إلى الأثنياء والكبراء في المديح، أو الترفع عن ذلك إلى الانصراف إلى الحياة الآخرة بإنتاج الأدب الديني في المدائح النبوية ونحوها. أما الأدب الدنيوي، فيصور حياة الشعوب ويعرض للمسائل الاجتماعية والسياسية، ويفتح آفاقًا جديدة فلا، إلا في القليل النادر - ولذلك أنتجت الدولة الأوروبية أدب شكسبير وراسين وجوته وأمثالهم، في حين أنتجت الحياة الشرقية أدبًا يعنى بأنواع البديع كابن حجة العمومي،

أو أدبًا يعنى بمدح الأمراء، كالأرتقيات لصفي الدين الحلبي، فقد أنشأ 29 قصيدة، كل قصيدة 29 بيتًا، وكل قصيدة لحرف من حروف الهجاء، يتدئ كل بيت به وينتهي به، وكلها في مدح الملك المنصور الأرتقي، أو أدبًا يعنى بالناحية الدينية كالهمزية والبردة للبيصيري. أما الأدب الذي يمثل الشعب في بؤسه والحكام في ظلمهم أو الذي ينفخ في الأمة روح الثورة على الظالمين، أو الأدب الذي يهدو إلى أن يتبوأ الشعب مكانته، فقلما نظفر به، إذا استثنينا ابن خلدون؛ ومع هذا فابن خلدون أبدع في النظريات الاجتماعية ولم يستنزها كثيرًا للتطبيق على حياة زمنه وعصره الواقعية.

ومع هذا كله كانت مصر بعد سقوط بغداد في يد التتار أقوى الضعفاء أو أصحى السكارى.



كان أول مدد لهذا الحوض الراكد هو اتصال الشرق بالغرب بحمله نابليون على مصر - قد نكره هذه الحملة من الناحية السياسية إذ كانت عدوانًا على استقلالنا وانهزامًا لقوتنا الحربية، ولكن الثقافة أسمى من الحرب لا تعرف عداً ولا خصومة، وإن حدثت تحتقرها، وقد كانت هذه الحملة تحمل بإحدى يديها حُذَّة القتال، وبالأخرى العلم والعرفان؛ فأما اليد الأولى فقابلت يد مراد عند الأهرام فقطعتها، وأما اليد الأخرى، يد جومار ومونج وأمثالهما فصولحت فصافحتها، ولئن لم يطمنن المصريون إلى الفرنسيين الحربيين وما زالوا في نزاع معهم حتى خرجوا، فقد اطمأنوا إلى الفرنسيين العلميين فبقوا - باسم المجمع العلمي الفرنسي - ولما بعث القائد البريطاني إنذاره الأخير إلى القائد الفرنسي في الإسكندرية، كان من بين ما اشترط على الفرنسيين أن فتعهد لجنة العلوم والفنون ألا تنقل معها في عودتها إلى فرنسا شيئًا ما من الآثار العامة، ولا الكتب الخطية العربية، ولا المصورتات الجغرافية، ولا الرسوم، ولا المذكرات، ولا المجموعات، وأن تترك كل هذا تحت تصرف القواد البريطانيين، وقد قبل القائد الفرنسي هذا وأمضاه، ولكن المجمع العلمي الفرنسي رفض، وأخيرًا هدد بإلقائها في البحر، فتنازل البريطانيون عن طلبهم.

من ذلك الحين بدأت مصر تتصل بالغرب سياسيًا وثقافيًا - والذي يعيننا هنا هو الناحية الثقافية - وظل هذا المدد يتدفق في عهد محمد علي بإحضاره الأوروبيين والإستعانة بهم في تنظيم مرافق الحياة ومنها الثقافة، وإرساله المبعوثين من المصريين إلى أوروبا لتعلمهم، وسال هذا السيل بعد في عهد إسماعيل ثم إلى الآن.

هذا الامتزاج والاتصال غير الحياة العامة فتغير الأدب العربي على أثرها، فالأدب - كما قالوا قديمًا - سجل الحياة.

فمن عهد حملة نابليون زالت سلطة المماليك، وفتحت عيون الشعب المصري لتحسين حاله وترقية معيشتة، والوقوف على حقوقه، وتكوين جامعتة الوطنية، وتأسيس حياته الاقتصادية، بدأ كل هذا نواة واستمر ينمو إلى اليوم.

ومن ناحية أخرى أخذ يقلد المدنية الغربية في الصحافة والتمثيل والطباعة والمطالبة بالحقوق، ويقرأ خاصته ما ينشر في الغرب ويدرسون ما درسوا ويطلعون على حركاتهم في بناء قومياتهم وينشرون ذلك في عامة الشعب ما استطاعوا.

ومن ناحية ثالثة تأسست الملكية الفردية ونمت وتقاربت الطبقات، ولم يعد للطبقة الأرستقراطية هذه المنزلة المحلقة في السماء. ولم تعد العلاقة علاقة عبيد بسادة، وضعف سلطان الحاكَم على المحكومين وسلطة الآباء على بيوتهم، وتطورت الحياة الإجتماعية تطورًا كبيرًا نشأ عنها تطور الأدب.

كان الأدب أوتقراطيًا ثم اتجه باحتكاكه بالغرب إلى الديمقراطية، كان الأدب كالدرة الكريمة أو التحفة الغالية يقصد بها صاحبها إلى قصور الأمراء، ثم تحول يقصد الشعب؛ كان الأدب لا يسمح للفرد بالتفكير الحر، ولا يقدر إلا الشخصية الأرستقراطية، ثم أخذ يمجّد الحرية ويمجّد الفرد ولو كان في كوخ ويعنى بالموضوعات التي تمسُّ الشعب، وتجددت للشعوب آمال في استقلالها وفي تحقيق العدل من حكامها، فكان الأدب خير ما يصور ذلك.

وكان طبيعيًا أن يكون في الأدب مخضرمون كما في الحياة الواقعية، مخضرمون عاشوا في القديم والجديد معًا وتربوا في المدرسة القديمة ناشئين وراوا المدرسة الجديدة كهولًا أو شيوخًا، فكان أدبهم نتاج الحياتين. تتجلى هذه الخضرمة مثلًا في الشعر عند البارودي؛ فقد تحرر من زخرف اللفظ والتحسس على محسنات البديع، وبث في الشعر روحًا، ولكنه نهج منهج أبي فراس والمنتبي والشريف الرضي، وقلدهم في فحولة اللفظ وفي أعراض الشعر ومعانيه؛ وكذلك شوقي وحافظ على سمو قدرهما في الشعر كان قديهما أكثر من جديهما وإن كان جديهما، أكثر من جديد البارودي في الأعراض والمعاني، وكذلك كان المنفلوطي في النثر مخضرمًا، وهو إلى الأسلوب القديم أقرب.

ثم تلا هذه الخضرة التجديد في الأسلوب وفي الموضوع، ولكن يعاب عليه في الأكثر أنه ليس تحليلياً مبتكراً، بل هو تجديد تقليدي، غاية الأمر أنه بدل أن يقلد شعراء العرب الأقدمين قلد شعراء الغرب المحدثين حتى في العناوين كوادي الدموع والشاطئ المجهول ونحو ذلك، ولذلك لم تستغف الأذن العربية كما لم تستغف الموسيقى الغربية الصرفة إلا بعد مران طويل، ولا يزال التجاذب بين القديم والحديث إلى اليوم.

وكما كانت الخضرة في الشعراء كانت الخضرة في الموضوعات ثم التجديد، فترى مثلاً شعر المديح عني به المخضرمون أمثال شوقي وحافظ وكان يستاغ منهما، ثم مجّه اللوق بالتقدم في فهم الديمقراطية وتدوقها، ولم يعد المديح - كما كان - غرضاً كبيراً من أغراض الشعر، وصار إذا قيل اليوم فإنما يقال على سبيل الطرافة أو الملحمة، ولم يعد يصح مطلقاً أن يسمى شاعرًا فحلًا من كان أكبر نتاجه شعر المديح، وأهم من هذا كله أن الشاعر لم يعد هذا الذي يتصنع الشعر ويتكلفه في المناسبات والحفلات؛ وإنما الشاعر من شعر قلبه، وغنى لنفسه أولاً وللناس ثانياً، ولم يكن قصده الكسب، وإنما قصده الاستجابة لعواطفه، والتعبير عنها في صدق وإخلاص.

فأما ما يلازم الإنسان في جميع حياته سواء كان الحكم أوتوقراطيًا وديمقراطيًا كالحب والغزل فظل في الجديد كما كان في القديم؛ ويغنيه شوقي في القصر وإسماعيل صبري في وكالة الحقانية، كما يغنيه شاعر الرماية، وإنما حدث له التجديد من ناحية أن المجددين من شعراء الغزل تركوا التكلف والتقليد وعبروا عن عواطفهم هم، وحللوها وصاغوها في فن رقيق دقيق، وأفاضوا عليها من إحساسهم وشعورهم.

ثم كان جديدًا الإنفاضة في شعر السياسة والاجتماع بما يعبر عن آلام الأمة وآمالها؛ ويتغنى بالحرية وينمي على الظالمين ظلمهم وينادي بتحرير المرأة وإغاثة البؤساء وهكذا.

كما اتجهوا - وإن لم يكن كافيًا وافيًا - إلى شعر الطبيعة وجمالها كوصف شوقي لدمشق ولبنان... إلخ.

وكان من أثر احتكاك الشرق بالغرب أيضًا ظهور الشعر التمثيلي في الأدب العربي كما يتجل في اتجاه شوقي الأخير - فقد اتجه آخر أمره إلى الشعر التمثيلي - وفي رأيي أنه لو اتجه إليه في شبابه لكان أكثر إجابة، فحرارة الشباب وحركاته الرشيق التمثيلية لا تغني عنها حكمة الشيوخ وريزانتهم وقارهم؛ وفي الحق أنه بدأ هذا الإتجاه وهو شاب في فرنسا فنظّم قصة علي بك الكبير، ولكنه لما عاد حكم عليه منصبه في القصر أن يقول في الشعر التقليدي،

وأخيرًا جدًا عاد سيرته الأولى فألف مجنون ليلي، وقمبيز، ومصراع كليوباترة، وعشرة، وأميرة الأندلس -والأخيرة نثرية- وقد قفا أثره في عصرنا عزيز أباظة.



لئن كان الشعر في مصر يزحف زحفًا، ويسير الآن جيشًا بلا قائد فإن النثر يقفز قفزًا ويؤدي أغراضه في نجاح أتم وأرفى.

والسبب في سرعة تقدم النثر عن الشعر -فيما يظهر لي- أن النثر أمس بالحياة الواقعية والناس إليه أحوج، في الصحافة إذا حرروا في الخطابة إذا خطبوا وفي القصص إذا قصوا إلخ، والحاجة تفتق الحيلة وتكثر المران وتجعل الناثرين أكثر عددًا من الشعراء فيزداد مقدار الإنتاج ويوجد - حاجة الناس إلى النثر كالغذاء على المائدة والشعر كالأزهار عليها، ولا يستطيع الناس الاستغناء عن الغذاء ولكن قد يستطيعون أن يستغفروا عن الأزهار؛ ثم إن الشعر أكثر قيودًا من النثر بقوافيه وأوزانه وخيالاته وأساليبه، والنثر يستطيع أن يتحرر من قيود السجع والمحسنات البديعية، ثم يكون نثرًا مرسلًا جميلًا. أما إذا تحرر الشعر من الأوزان والقوافي، فلا يسمى شعرًا بالمعنى الدقيق للشعر، وشتان -في السير- بين رجل مقيدة ورجل طليق.

ثم إن النثر يستساغ إذا كان وسطًا وإذا كان جيدًا، ولكن الشعر يصعب أن يستساغ وسطًا، فإما أن يكون جيدًا وإما لا، كالزهرة لا تُحبُّ إلا ناضرة فإن ذبلت فخير منها عدمها.

على كل حال إذا نحن قسنا النثر في عهد الشيخ حسن العطاء بالنثر في عهد الشيخ رفاعه الطهطاوي بالنثر في عهد عبدالله باشا فكري بالنثر في عهد السيد مصطفى لطفى المنفلوطي بالنثر اليوم، رأينا مصداق ما أقول من أنه يقفز قفزًا سواء من ناحية أسلوبه أو موضوعه. كان أهم تقدم للنثر تحرره من طريقة ابن العميد والقاضي الفاضل وتكلف السجع وتحري فنون البديع، ففك عنه هذه الأغلال وجرى في سلاسة وطلاقة، وهو مدين بهذا العاملين: اطلاع الأدباء على الأدب الغربي، وقد رأوا فيه البساطة والترسل والعناية بالمعاني أكثر من العناية بالبديع، ثم رجوعهم إلى النثر القديم في العصر العباسي الأول مثل ابن المقفع والجاحظ والأصفهاني قبل أن يفرقه في الزينة الحريري وابن العميد وابن عباد.

ثم إنه قد حدث للنثر ما حدث في العصر العباسي الأول، فقد نقل الجاحظ الأدب على

أثر امتزاج الثقافات، فجعل كل شيء صالحًا لأن يكون موضوع أدب حتى اللصوص والبخلاء، وحتى الحيوانات؛ فلما جاءت النهضة الحديثة كان الأمر كذلك، فقد كاد موضوع الأدب ينحصر فيما يسمونه بالإخوانيات من لوعة اشتياق أو شكر على إهداء كتاب أو عتاب على تفصير في زيارة أو نحو ذلك، فاتسع معنى الأدب واتسع موضوعه، وصار النشر أداة للصحافة في شتى الموضوعات، وأداة للقصاص والتمثيل، والبحوث الاجتماعية والأدبية والنقدية، وكان أثر الغرب واضحًا فيه في معالجة موضوعاته وفي تحليلها وبسطها، وأثر الأدب العربي القديم في الأساليب، كل أديب على قدر ثقافته واستمداده من هذا المنبع أو ذاك.

فالصحافة في مصر جارت الصحافة الأوروبية وقطعت شوطًا كبيرًا في التقدم، تغذيتها أقلام الكتاب المنشئين والمترجمين، ولو جمعت ما يخرج منها كل يوم لأخذك العجب من كمها وكيفها، وقد أثرت أثرًا كبيرًا في نشر الثقافة بين الشعب كما أثرت في تمرين أقلام الكتاب وصقلها وتدقيقها، وكان لها أكبر الفضل في تحويل النشر من مقيد إلى مرسل، فالأسلوب الصحفي أسلوب يجب أن يكون متدفقًا سريعًا ليماشي سرعة الحوادث وسرعة الحركة، وقد أشعلها وملاها حرارة نهضة المصريين في طلبهم الاستقلال وطموحهم إلى الإصلاح الاجتماعي وخاصة بعد الحرب الماضية، فكانت مصر والصحافة كل منها فاعل ومنفعل، مؤثر ومتأثر، وتفتتت الصحافة مع الزمن فنوعت موضوعاتها من سياسة وأدب ونقد وفكاهة، وقل أن ترى أديبًا لم يتصل بالصحف من قريب أو من بعيد فهي تغذيه وتتغذى منه.

وكذلك نشطت حركة الإنتاج القصصي والتمثيلي، وكان تأثير الأدب الغربي في هذا الباب واضحًا، فلم يعتمدوا كثيرًا على القصص العربي القديم كالمقامات وألف ليلة وليلة وكليلة ودمنة، وإنما وجهوا وجهتهم نحو الأدب الغربي يحتذونه وإن كانوا قد اتخذوا الحياة المصرية أو الشرقية موضوعهم، فاتخذ جورجى زيدان أهم الحوادث الشرقية موضوعًا لرواياته التاريخية، وكانت عنايته بالأحداث التاريخية أهم من عنايته بالأسلوب الأدبي، وقد جمع بين العناية بهما معًا الأستاذ محمد فريد أبو حديد في ابنة المملوك والملك الضليل وزنوبيا والمهلهل.

ثم قصص آخر في نقد العادات القومية، افتتحه المويلحي في حديث عيسى بن عثام، وجاء بعده كثير من الكتاب القصصيين رقوا بالقصة المصرية خطوات بعيدة، كزينب لهيكل

والأيام لطله حسين وسارة للعقاد والقصص الكثرية البديعة لمحمود تيمور وتوفيق الحكيم، ولا أريد أن أحصي، ولكنني أريد أن أمثل، وبجانب هؤلاء طائفة من أدباء الشباب ينتجون ويوجدون.

ويطول بنا القول لو فصلنا كل ناحية من نواحي الأدب كالمقالات الأدبية والاجتماعية، فقد خطت في العشرين سنة الأخيرة خطوات واسعة وبلغت شأواً بعيداً في الأدب بفضل المجلات الأدبية ونجاحها.

ثم التأليف الأدبي من دراسة للأدب في العصور المختلفة أو في عصر خاص أو أديب بعينه أو مشاهير الرجال أو نحو ذلك، وربما لفت نظر مؤرخ الأدب في مصر تخلف حركة النقد الأدبي عن غيرها من الحركات، وليس يؤدي الأدباء هذا الواجب حتى تكون لدينا مجلات تعني العناية التامة بتعريف الناس بما تخرجه المطابع في فنون الأدب تعريفاً صحيحاً ونقده نقداً مخلصاً فيعكف الناقد على الكتاب يقرؤه في دقة وإمعان، ويبين منزلته مما سبقه في بابهِ ويذكر محاسنه وعيوبه في صلق وإخلاص وصراحة. بذلك يهدي القراء إلى ما يجب أن يقرؤوا وما لا يقرؤوا، ويحمل المؤلفين على أن يحدوا ما يولفون، أما التقييد المطلق أو التجريح المطلق فليس من النقد في شيء، وهو يضر القراء والمؤلفين والحركة الأدبية نفسها ضرراً بليغاً، ونحن إلى الآن لم نبلغ هذه الدرجة المنشودة ولا قرئنا منها، بل لم نتقدم في العشرين سنة الأخيرة تقدماً يتناسب وتقدم الإنتاج الأدبي، وعلّة ذلك كسل الناقد، وقلة شجاعته، وضيق صدر المنقود، وعدم قدرته على تقبل النقد بنفس رياضية، ولا تزال الحركة الأدبية تنتظر المهدي الهادي في هذا الباب.



ثم لمصر شخصية خاصة في أدبها، فالطبيعة التي ميّزت وجوه أهلها عن وجوه الشاميين والعراقيين والحجازيين، وميزت نفسيّتهم عن نفسيّة الآخرين، ميزت كذلك أديبهم؛ فلإقليم الأمة أثره، ولتاريخها المتتابع أثره ولقانون الوراثة أثره، غاية الأمر أن الأمر في النفس والأدب أغمض من الأمر في اختلاف الوجوه والملامح.

ومع هذا فيمكننا أن نلمح هذه الشخصية الأدبية في الأسلوب، فنحن إذا قرأنا أو سمعنا أساليب لأمم شرقية مختلفة أمكننا أن نميز ما كان منها مصرياً أو شامياً أو عراقياً، فالأسلوب

المصري سهل كسهولة أرضه، جارٍ مع الطبع جري النيل، خفيف اللفظ خفة الهواء، تفيض فيه العواطف من غير ضبط، فيضان النيل إبانه، وتسيح سيحانه.

يشعر قاره بما يعانیه من فك القيود التي قيده بها التاريخ وظلم الحكام والطبقات الأرستقراطية، وهو -لذلك- ينفس عن نفسه بالنكتة الحلوة والنوادر المستملحة، وهو -لهذا- لا يجاريه أي شعب عربي آخر، فجزائره ومجلاته الفكاهة لا تبارى، وله في هذا الباب وغيره ذوق مرهف يتجلّى في حسه الدقيق بجمال الفن من غناء ونكت ونوادر وأدب.

وعلى كل حال فهذه المسألة -مسألة الشخصية المصرية- نحتاج إلى دراسة عميقة طويلة وبحث مستقل، وهي عرضة للأخذ والرد وتضارب الآراء فنكتفي منها بهذه اللمحة.

أما بعد فما مركز مصر الأدبي الآن؟

إن نحن نظرنا إلى إنتاجها مقارنًا بالأهم الأوربية كل إنجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا، بل ما هو أقل منها مساحة وعددًا كيلجيكًا، رأيناها متخلفة تخلفًا كبيرًا، حتى لو راعينا نسبة الإنتاج إلى المساحة وعدد السكان سواء ذلك في الكم والكيف.

وسبب ذلك يعود إلى أمور أهمها في نظري:

(1) أننا أحدث عهدًا بالمدينة الحديثة، فهذه الأمم بدأت نهضتها من نحو ستة قرون، على حين أن نهضتنا لم يمض عليها قرنان؛ وفي هذه القرون الستة جربوا واستعدوا وأنتجوا وسايروا مدنيتهم وجودوا إنتاجهم انتفعوا بكل جديد؛ وإذ كانت هذه الأمم مشاركة في بناء المدينة الحديثة كانت مشاركة -أيضًا- مستفيدة ومتعاونة، بعضها من بعض، فالثقافة الفرنسية لا تلبث أن تنقل إلى الإنجليز والألمان وهكذا، مما جعل العقول والأفكار والفنون والآداب يعمل في خلقها كل هذه الأمم، فتقارب وتمازج وتتساقى وتتزوج وتتوالد. أما نحن فنعمل بأيدنا وحدنا، وهي لا تزال غضة ناعمة.

(2) ثم إن ثقافتهم وأدبهم منهم ومن نتاج أنفسهم ومشتق من جنس حياتهم، ونحن في كثير من الأمر نعتمد على التقليد، وأنماط الحياة مختلفة والتاريخ مختلف والظروف الاجتماعية مختلفة.

(3) ثم يجعل تقدمنا بطيئًا، أن أدبنا مزدوج وأدبهم موحد، والموحد أسرع سيرًا من المزدوج، فنحن -بحكم ظروفنا- بين أدبين، قديم نرجع إليه الحكم أنه أصل أدبنا، وجديد نستمد من الأدب الغربي، هناك أدباء هم -في الأكثر- نتاج الأدب القديم، وأدباء نتاج الأدب الحديث، وعملية المزج التام والتوحيد لم تتم بعد، وإن كانت سائرة في بطنه.

ثم مسألة شائكة جدًا، ومعقدة جدًا، وهي أن أدبهم يغذي جميع شعوبهم، فالأدب الإنجليزي يغذي كل الإنجليز، والفرنسي كل الفرنسيين، ويتنوع حسب مقدار الثقافة لأفراد الشعب، فما على الفرد إلا أن يقرأ ويكتب -وليس هناك أمي- حتى يجد غذاءه الأدبي المناسب له، للقرب بين لغة الكلام ولغة الأدب المقروء والمسموع. أما نحن فالتنتاج الأدبي كله، مهما خف وزنه ومهما عدت فيه من الجرائد والمجلات الخفيفة، لا يغذي -على أكثر تقدير- إلا خمس الأمة أو 20%، وهم الذين يقرؤون ويكتبون، مع أن كثيرًا منهم لا يتذوق هذا الأدب المعرب، والأربعة الأخماس الباقية تعيش من غير غذاء أدبي مطلقًا، للأمية أولاً وللغروق السحيقة بين لغة التخاطب ولغة الأدب ثانيًا؛ ولسنا نبذل أي جهد في معالجة هذه المشكلة، فلا نحن مستطيعون أن نجعل السواد الأعظم من الشعب يقرأ ويفهم اللغة الكلاسيكية المعربة، ولا نحن مستطيعون أن نغير اللغة إلى لغة الشعب أو ما يقرب منها، مع أن أدب كل أمة لا يصح أن يكون أدب خاصة لا عامة، فللشعب حقه في الأدب والغذاء العقلي كحقه في الغذاء المعدي.

أما إن نحن نظرنا إلى مصر كوحدة في الأمم العربية، فإن كان أساس المقياس قلة الأمينين وعدد المثقفين بالنسبة إلى عدد الأمة، فمصر في المرتبة الثالثة بعد لبنان -أولاً- إذ يبلغ عدد الأمينين فيها 18% فقط، وبعد سوريا ثانيًا.

أما إن نحن اتخذنا المقياس وفرة النتاج الأدبي وقادة الحركة العربية على اختلاف أنواعها فمصر -بحق- هي زعيمة العالم العربي؛ فصحافتها أرقى صحافة عربية ونتاجها في البحوث الأدبية والفنن والمقالة ونحو ذلك أرقى من غيره، ولست الآن بمستطيع أن أجزم بزعامتها الشعرية.

ومن آثار ذلك أن الكتاب الأدبي الذي يطبع في مصر أكثر انتشارًا مما يطبع في أي بلد آخر، وكذلك مجلاتها وصحفها، والعالم العربي أكثر معرفة وأشد تعلقًا وأقل تأثرًا بالأدب المصري.

ولعل سبب ذلك واضح، فقد سبقت مصر العالم العربي في تاريخ نهضتها، وفي وفرة ثروتها، وفي شدة اتصالها بالغرب، وكثرة عددها لا بد أن يتج عنه كثرة المتفوقين فيها. ومع هذا -فمن الأسف- أنها لم تشعر شعورًا قويًا بمركزها الأدبي هذا كما يشعر به غيرها، ولو فعلت لزاد شعور قادتها بالمسؤولية كما ينبغي.

ولنا كبير الرجاء في أن نسرع الخطا، وخاصة بعد استقلالنا الصحيح، حتى نعالج وجوه نقصنا ونستكمل مزايانا والسلام.



وظيفة الدين في المجتمع

لنتصور مدينة من المدن عاش أهلها من غير دين، لا مساجد ولا كنائس ولا شعائر ولا اعتقاد بإله ولا بيوم آخر، ولا جزاء من ثواب أو عقاب، ولو ساروا في حياتهم وفق العقل، فماذا يكون شأنهم؟ وهل يكونون سعداء؟

إنني أتصورهم يعيشون عيشة جافة شقية، أفقهم في الحياة ضيق محدود بعمرهم القصير في الحياة الدنيا، إذا مرضوا أو أصيبوا يفقد عزيز عليهم جزعوا أشد الجزع إذ لا حياة بعد هذه الحياة، في نظرهم، وإذا تقدمت بهم السن شعروا بفراغ لا يملؤه شيء، وجمهورهم لا يجد سندًا للأخلاق، فالفضائل والرذائل ليس عليها مكافأة إلا في هذه الحياة، فمن استطاع أن ينجو من عقوبة القانون أو عقوبة الرأي العام، ارتكب من الجرائم ما استطاع، إذ لا وازع له من دين أو ضمير، فعاشوا من أجل ذلك كله عيشة تعيسة لا يلفظها الأمل ولا تريحها العلماتية.

إن الإنسان يتكون من عقل وشعور، ولا يستطيع أن يعيش بدونهما، أو بدون أحدهما، ولا بد من إمدادهما بالغذاء الدائم، وغذاء العقل العلم، وغذاء الشعور الدين والحياة على أساس العقل وحده والعلم وحده حياة خالية من عطف ورحمة وإنسانية، وفي ذلك البلاء الممين. وإذا كان الإنسان قد خلق وله عقل يتفدى بالعلم، وشعور يتفدى بالدين، يتبين لنا أن التدين من طبيعة الإنسان، كما أن العقل من طبيعته. ولهذا لازم التدين الإنسان منذ عرف تاريخه، بدويًا أو حضريًا في كل الأقطار والأقاليم مهما اختلف مقدار رقيه، ومهما اختلفت أشكال عبادته ومعابده. والدين يكون جزءًا هامًا من مدنية كل شعب وحضارته، ويؤثر أثرًا كبيرًا في حركاته السياسية والاجتماعية؟ حتى في المدنية الغربية الحديثة مع إيمانهم التام بالعلم وانطباعها بطابعه، لا يزال للدين الأثر البالغ في منازعتها السياسية والاجتماعية، فعلاقة أمم النصرانية بعضها ببعض، وعلاقتها بغيرها من أهل الأديان الأخرى وفهمها الحقوق والواجبات والمبادئ التي تسيروهم في مجتمعهم وهكذا، كلها متأثرة بالدين. ومهما تنازل العلم والدين ودعا دعاة منهم إلى الإلحاد، فإن الدين يمسُّ قلوب الناس حتى الملحدين،

وهم يابون أن تتخلى قلوبهم عنه؛ لأن هذا هو فطرتهم وطبيعتهم، ومن تجرد منه أحس القلق والاضطراب إحساس من شوهت طبيعته.

أساس الدين الإيمان بقوة فوق المادة، وفوق أن يدركها العقل، وأنها المدبرة للعالم السائرة به إلى نهاية المنبع الذي تصدر عنه الأخلاق التي تنظم حياته من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في مجتمع.

وفي هذا اتفقت كل الأديان تقريباً وإن اختلفت في تفاصيلها وشعائرها.

هذا الدين على هذا الوضع كان سبباً في تقوية الروابط بين الجماعات والأمم، فكل جماعة تدين بدين، يولف بينها الدين ويوثق بين أفرادها، ويشعرهم بالوحدة ويكون أساساً بينهم للترابط والتعاون؛ وهذا سبب -من غير شك- يسلمهم إلى الرقي؛ كذلك كان الأمر بين أهل الديانات القديمة كديانة قدماء المصريين والصينيين، ثم بعد ذلك في اليهودية والنصرانية والإسلام. فإذا نحن عددنا من الروابط المدنية بين أفراد الأمة الواحدة للغة والجنس والإقليم، وجب علينا أن نعد من أهمها رابطة الدين. وكما كانت كل رابطة من هذه الروابط سبباً في تقدم الجنس البشري فكذلك كانت رابطة الدين.

ثم إن الدين أهم باعث على الأخلاق، فهو يدعو إلى الأخلاق دعوة حارة، دعوة مزوجة بالعاطفة، مزوجة بالإيمان، قد يدعو العقل والفلسفة والعلم إلى الفضيلة من حيث هي حق ومن حيث هي نافعة، ولكن دعوة الدين إليها أقوى؛ لأنه يسبغ عليها من روحانيته، ويربطها بالثواب في الدنيا والآخرة، ويربط بينها وبين الضمير فيجعلها مطلوبة لذاتها، ومطلوبة لثوابها، ولذلك كانت دعوة الدين إلى الأخلاق مناسبة للمخاطبة العامة، بينما دعوة الفلاسفة والعلماء للفضيلة لا تناسب إلا الخاصة، ثم الفرق بينهما كالفرق بين ما يصدر عن العقل من نظريات علمية هادئة باردة وبين ما يصدر عن القلب من حب مزوج بالحرارة والقوة والحماسة، ولذلك كان تغيير وجه البشرية صدر عن رجال الدين أكثر مما صدر عن الفلاسفة ورجال العلم؛ بل إن الدين يمد الفلسفة والعلم والفن بروح منه ويجعلها أقرب إلى إدراك الحق والجمال.

الدين هو الذي أنشأ المعابد تهتز فيها ولها قلوب الناس، وتتحرك عواطفهم في لذة واشتياق إلى هذا المعبود الذي فوق الطبيعة، وهو الذي حرك العواطف لإنشاء معاهد البر والإحسان والملاجئ والمستشفيات، فخفف بؤس البائسين وعوز المحتاجين، والدين هو الذي حرك نفوس الفنانين، فصاغت عواطفهم أروع الآثار الفنية من مساجد وكنائس ومعابد،

وهز نفوس الأدباء، فأتجوا لنا روائع الأدب الصوفي والشعر الديني والابتهالات التي تفيض بالمواطف وتسيل عذوبة ورقة. والدين كان عماد التربية والتعليم بفتح المدارس ونشر التعليم، وكانت الدراسة الدينية باعثة على الدراسة الدنيوية، وكان مثارًا للبحث والجدل وبعث العقول على التفكير، سواء في تأييد العقائد أو تنقيحها، مما بث في العقول حياة لولاه لخدمت واعتبر ذلك بالثروة الكبيرة في التأليف الديني وما حوله عند كل الأمم المتحضرة، واعتبر ذلك أيضًا عند المسلمين، فقد كان جمع اللغة لفهم القرآن ودراسة النحو والصرف لتقويم اللسان للقرآن ووضع علوم البلاغة لفهم إعجاز القرآن وهكذا.

والدين هو الذي يتجلى في أسمى مظاهر الإنسانية، ولا سيما في أوقات الشدائد من عطف على الفقراء، ومواساة الجرحى والمنكوبين، ومن أصيبوا بزلزال أو بركان أو حريق أو غرق، فإذا ذلك تحرك النفوس للنجدة يحدوها الدين.

فلنتصور -إذًا- ما يكون شأن الإنسانية إذا فقدت كل هذه النظم والمؤسسات والمواطف والمشاعر والأخلاق. إن العالم بلا دين عالم بلا قلب، إنه جفاف، إنه نظريات هندسية لا روح لها.

نعم، حدث في التاريخ أضرار كثيرة باسم الدين كالتغلو في العصبية الدينية، وما نشأ عنها من تعذيب وسفك دماء واضطهاد، وكانتشار الخرافات في بعض الأديان، وكضيق النظر واضطهاد العلم والعلماء، والجمود على بعض النصوص إلى درجة التحجر؛ ولكن أكثر هذه الأضرار يرجع إلى فساد يعتري المتدين أكثر مما يرجع إلى الدين نفسه.. وإلى سوء فهم بعض رجال الدين أو مكرهم أكثر مما يرجع إلى الدين نفسه.

ويعد فالدين نعمة على المجتمع الإنساني، وهو طبيعة من طبيعة الإنسان، وخير الأديان ما سما بالعاطفة وأوسع المجال للعقل، وبنيت تعاليمه على خير الفرد وخير الإنسانية.



يوم عرفات

في هذا اليوم يقف المسلمون من جميع أقطار العالم على جبل عرفات، يؤدون شعيرة من أهم شعائر الإسلام، ولست أنسى ذلك اليوم وقد وقفت فيه هذا الموقف منذ ثلاث سنوات، فكان موقفًا رائعًا جليلًا لا تغيب ذكراه على مدى الأيام؛ ففي السابع والثامن من شهر ذي الحجة يخرج الناس من مكة قاصدين عرفة، وهم محرمون قد لبسوا لباسًا ساذجًا بسيطًا، رداء أبيض وتعلين بسيطين، قد عريت رؤوسهم وتجنبوا لبس المخيط. يرمزون بلبس البياض إلى طهارة القلب وطهارة الأعمال ونقاء السر والعلن، ويتجنبون المخيط ليدلوا بعملهم على بساطتهم الأولى، وتجردهم من زخرف المدنية وتعقيد الحضارة، ويمثلون بفعلهم ولباسهم ما كان يفعله ويلبسه أبوههم إبراهيم عليه السلام، وهو الذي أذن في الناس بالحج فأتوه من كل فج؛ فهم بأحرامهم هذا قد ذكروا الإنسان في بساطته قبل أن تقيده المدنية بقيودها وتقاليدها المتمبة، حتى كأنهم يقولون إننا رجعنا إلى الله كما خلقنا، متساوين في مظاهر العيش، متخلين عن الأبهة الكاذبة والمعيشة المصطنعة، لقد أخرجنا الله إلى هذا الوجود متساوين في التجرد، فلبسنا في مهدنا أبسط اللباس، وسنموت فنكفن في أبسط لباس، فلنذكر ذلك كله الآن في ملابسنا البسيطة المتساوي، ونكون أقرب إلى الله قرب المولود من خالقه والبعث من ربه، ونحن زاهدون في زخرفة الحياة كما بزهد الراهب الصادق في ترهبه، أو كما يزهد المتصوف المخلص في تصوفه.

يخرج الناس من مكة على هذا الوضع، لا تبيّن منهم غنيًا ولا فقيرًا، ولا شريفًا ولا وضيعًا، فالغنى والفقر والشرف والضيعة، أوضاع خلقها الناس، واصطنعوها وزيفوها، يخرجون على إبلهم ودوابهم، وحيدًا لو استمر ذلك، فالمظهر كله منسجم، أبسط ثياب على أبسط دواب، ولكن في السنين الأخيرة زاحمت السيارات الإبل فغلبتها، وأضاعت انسجام الحياة، لتميز غني من فقير، ومكثر من مقل.

يتجه الخارجون من مكة إلى عرفة نحو الشرق ثم يميلون ميلاً خفيئًا إلى الجنوب، وإذا ذاك يسيرون في واد بين جبلين، وبعد مسافة ليست بالطويلة تجد على يسارك جبلًا سمي بجبل النور، بنى على قمته العالية قبة يلمع بياضها.

هناك في هذه القمة غار يبلغ ثلاثة أمتار في مترين كان يخرج إليه النبي ﷺ فيقضي فيه الأيام ذوات العدد حتى قد تبلغ الشهر، كان يفر إليه من الناس وضوضائهم وباطلهم، كان يشرف من أعلى هذا الجبل على العالم من تحته فينعم بالطبيعة وجمالها والليل وهدوته والسماء ونجومها، ثم يفكر في الناس فيهزأ بسخافاتهم هزأاً مشروباً برحمة واستخفاف مزروجاً بعطف.

كان يهرب إلى هذا الغار؛ لأنه عرف باطل الناس وأراد الحق، وعرف ما هم فيه من ظلام، وطلب النور، حتى تهأت نفسه للحق واستعدت روحه لليقين. نزل عليه الوحي فلمع في قلبه النور الإلهي. فإذا الحق واضح، وإذا الله معه، ونزل من الغار يدعو الناس أن يستغيثوا بضوئه، وأن يحيوا قلوبهم من حياة قلبه، وأن يروا عظمة الله في كل أثر من آثاره. ذلك هو جبل النور الذي يمر عليه السالك من مكة إلى عرفة، وهذا هو غار حراء الذي في قمته.

ثم ينطفئ السائر نحو الجنوب ويسير نحو خمسة كيلومترات فيصل إلى ميني، وعند دخولها يجد السائر على يساره جمرة العقبة، وهي حائط من الحجر ارتفاعه نحو ثلاثة أمتار وعرضه نحو مترين، أقيم على قطعة من الصخر وبني أسفل هذا الحائط حوض يسقط فيه الحصى الذي يرميه الحجاج، هذه هي جمرة العقبة التي يرميها الحجاج بما يجمعون من حصى بعد عودتهم من عرفة، رمزاً إلى أنهم قد قويت إرادتهم وغزوا بواعث الشر في نفوسهم، ورجموا الشيطان فلم يستمعوا لدعوته، ولم يقعوا في حباله التي ينصبها عن طريق الشهوة.

ومنى مكان متسع يخيم فيه الحجاج قبل رحلتهم إلى عرفة وبعد عودتهم، وفيها سبيل يمجّد ذكر مصر وينتفع به الحجاج من سائر الأقطار، يتزودون من مائه الذي جلب إليه من عين زبيدة، فيوفر عليهم كثيراً من العناء، ويسخ عليهم الرخاء والهناء.

وفي اليوم التاسع من ذي الحجة، أي: في مثل يومنا هذا يخرج أكثر الحجاج من ميني قاصدين عرفة، فيسيرون في واد بين جبلين يتسع حيناً، ويضيق حيناً، يمرّون فيما يمرّون على المزدلفة بعد ساعتين من ميني وعلى مسجد نمرة، وبعد قليل من المسجد تجد العلمين وهما عمودان من البناء يبعد أحدهما عن الآخر، يرتفع العمود نحو خمسة أمتار في عرض نحو ثلاثة، وهما يدلان على حدود عرفة فيما وراءهما؛ وإذ ذاك تجد جبلاً قد حلق على الوادي وأقلفه في شكل قوس كبير جبل عرفة. وفي الجهة الشمالية منه لسان يبرز إلى الغرب يسمى جبل الرحمة وفيه صخرة كان يقف عليها الرسول ﷺ وعليها يقف الخطيب اليوم.

فهذا المكان في جبل عرفة يقف الحجاج جميعاً على اختلاف مذاهبهم يوم التاسع

وجزءًا من ليلة العاشر، يعجون بالتلبية والدعاء، والتسبيح والتهليل ومن قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير.

عند ذاك ترى منظرًا عجيبًا قد تجمع آلاف الناس في هذا الجبل وحوله بملايسهم البيضاء، واتحدوا في التوجه إلى الله على اختلاف ألسنتهم وألوانهم، قد ربطتهم وحدة الدين ألفت بينهم وحدة القصد، واتجهوا كلهم إلى الله يزلزلون الجبل بدعائهم وتلبيتهم، وقد نسوا دنياهم ونسوا أنفسهم وتعلقت أرواحهم بربهم، يتجلى على وجوههم الوجد والهيام، وتغلبت روحانيتهم على ماديتهم؛ وانقلبوا ملائكة أطهارًا! هذا يستغفر مما جنى، وهذا يندم على ما فات، وهذا يعاهد الله على الطهر الدائم، وهذا يبكي ندماً، وهذا يستبشر أملاً، وكلهم متعلقون بربهم، يرجون افتتاح حياة جديدة عمادها التقوى والإخلاص، وهم يتقلون من نوع الهتاف إلى نوع آخر، هولاء يعجون لبيك اللهم لبيك، وهؤلاء يتلون آيات من القرآن في عظمة الله ووجدانيته.

وعلى الجملة يغمر الناس نوع من الفيض يعجم القلم عن وصفه.

ويعد صلاة العصر من ذلك اليوم ينهض خطيب عرفة، ويصعد بناقة على الجبل ويقف على الصخرة التي وقف عليها رسول الله (ﷺ)، ويخطب خطبة يعلم فيها الناس مناسك الحج، ويكثر فيها من التلبية والدعاء، ومن دونه قوم يبلغون قوله للناس ويلوحون بمناديل يشيرون بها إلى التلبية، فيتابعه كل الناس بتلبيتهم، فتحد نداءاتهم ويغمر الناس شعور خريب.

وهو موقف يمكن أن يستغله المسلمون أحسن استغلال، فيؤتى بالمكبرات الصوتية وتعد فيه الخطب الرائعة بالاختلاف اللغات متضمنة نصيحة المسلمين بما ينفعهم في دينهم ودنياهم، وما يوقظ همهم، ويحيي آمالهم، ويوحد صفوفهم ويوجههم أصلى وجهات الحياة؛ وفي هذا الاجتماع فرصة كبيرة لتلاقي ذوي الرأي من المسلمين في الأجناس المختلفة يتبادلون الرأي فيما يصلح أهمهم وينير السبيل لمستقبلهم.

إذا لأدى الحج خدمة كبرى اجتماعية بجانب الشعائر الدينية.

حتى إذا غابت الشمس في الأتق أعلن تمام الموقف، فينفر الناس من عرفات هائنين هتاف الفرح والسرور على ما وفقهم الله من أداء الفرض.

هذا ما يفعل الحجاج في هذه الليلة، وهم قد أتمروا وقوفهم بعرفة، وسعدوا بهذا المنظر

الجميل، وامتلات نفوسهم رغبة في الخير وحبًا في الله؛ وهم في مثل هذا الوقت يفيضون من عرفة عائدين إلى المزدلفة ليشعروا شعائر الحج.

هذا هو الوقوف بعرفة، وهو أهم ركن من أركان الحج، من فاته الوقوف بعرفة فقد فاته الحج، والعلة في ذلك أنه أهم جزء في الحج يحقق حكمته، فبِهِ يجتمع المسلمون من جهات العالم في وقت واحد ومكان واحد، ويتجهون اتجاهًا واحدًا ويهتفون هتافًا لغرض واحد متضربين إلى الله راجين منه تكفير خطاياهم راغبين توالي نعمه عليهم، والنفوس إذا تجمعت بهذه الكيفية لا يخليها الله من رحمته ولا يحرمها من إجابة ما تطلبه؛ وقد رمز رسول الله (ﷺ) إلى ذلك بقوله: «ما رؤي الشيطان يومًا هو فيه أصفر ولا أحمر ولا أبيض منه في يوم عرفة»، فقد تطهرت النفوس فيه بالندم على ما جنت وعقدت فيه العزم على افتتاح صفحة جديدة في حياتها، تتجنب الإثم وتفعل ما أمرت به، وهذا المكان لم يصل إليه الحجاج إلا بكثير من المشقة وكثير من الشوق، ففضح النفوس لتحقيق هذا الغرض، وتوالي عليها رحمة الله ومغفرته.

وفي الحج كل عام رباط بين المسلمين وتوثيق لصلاتهم، وتعظيم لشعائر الدين التي توارثها الناس جيلاً عن جيل إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، واجتماع كلمة المسلمين مجال للذكور في شؤونهم ومدولة الرأي فيما جد من أمورهم ومداواة ما لحق بهم، والعمل على إنقاذهم. وبينما يقف الحجاج بعرفة ويتمون مشاعرهم بالمزدلفة ومنى، يشرك من لم يقدر على الحج بهذه الذكرى، فيتخذون هذه الأيام أيام عيد ويصلون صلاة العيد، ويهتفون هتاف الحجاج: الله أكبر الله أكبر الله أكبر والله الحمد فتجاوب هذه النداءات في جميع الأقطار، ويهتفون لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده؛ فتتلاقى قلوب المسلمين وهتافاتهم على معنى واحد واتجاه واحد، وذلك أخرى على أن يتعاونوا على الخير ويتواصوا بالحق وبالصبر، يهتف القوم في أماكن الحج فيردد المسلمون نداءهم في جميع بقاع الأرض.



بساطة العيش

تعجني الحياة البسيطة لا تعقيد فيها ولا تركيب، وأكره ما أكره إن تكلف والتصنع، وتعقيد الحياة وتركيبها.

ويظهر -مع الأسف- أن المدنية والحضارة تميل دائماً إلى تعقيد الحياة، وكلما قرأت في الحضارات المختلفة رومانية أو إسلامية أو أوروبية حديثة وجدتها جميعاً تتشابه في الميل إلى التعقيد والتركيب والإسراف في البذخ والترف والرفاهية؛ ففي الحضارة الإسلامية -مثلاً- قرأت أن الوزير ابن الفرات تنأى في الترف حتى ما كان يأكل إلا بملاعق البلور، وما كان يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكان يوضع له على المائدة أكثر من ثلاثين ملعقة. وذكروا عن المأمون أن مائدته كانت تبلغ في بعض الأحيان ثلاثمائة لون، وكان راتب أبي طاهر وزير عز الدولة من الثلج في كل يوم ألف رطل، ومن الشمع في كل شهر ألف مَرَّة، وغضب المأمون على جارية له فأرسلت إليه تفاحة من العنبر مكتوباً عليها بالذهب «يا سيدي تبت». وكانت أم الخليفة المقنن تعمل نعالها من ثياب تسمى الثياب الدببية تقطع على قدر النعال، وتطلى بالمسك والعنبر المذاب، ويجعل بين كل طبقتين من الثياب مسك وعنبر مجمدان، وكان لا يمكث النعل في رجلها إلا أياماً ثم ترميه للخدم. وكان النساء المترفات يشترين جلود الثعالب يحضره التجار من سيبيريا يبطن به ثيابهن في الشتاء. وقد ذكر المسعودي أن إبراهيم ابن المهدي استزار الرشيد يوماً فقدم له على المائدة فيما قدمه له: طبقاً فيه قطع من سمك، فقال له الرشيد: لِمَ صغر طبخك قطع السمك؟ قال: يا أمير المؤمنين هذه ألسنة سمك. فاستحلفه الرشيد أن يخبره عن ثمن هذه الألسنة فقال له أكثر من ألف درهم، فرفع الرشيد يده وأبى أن يأكل منها.

وشبه هذا ما قرأته مرة في بعض الصحف أن أحد اللوردات من كبار الأغنياء عمل وليمة لبعض الكبراء فقدم فيها طبقاً فيه ألسنة لبعض الطيور النادرة.

وقرأت مرة أن أمريكا سنة 1899 كانت اعترفت أن تقيم في معرض باريس عموداً من الذهب يساوي مئتي ألف جنيه إشارة إلى أنها مملكة الذهب.

ومثل ذلك ما جاء في تاريخ الوزراء للصايفي أن المعتضد اجتمع في خزائنه تسعة ملايين

من الدنانير، فأمل أن يتمها عشرة وسبعمائة واحدة ويضعها في مكان برأى من الناس،
ليشير في الأفق أن للمعتضد عشرة ملايين دينار من الذهب وهو في غنى عنها، فاخترته
المنية قبل أن يحقق غرضه.

وأمثله ذلك في الحضارات القديمة والحديثة وهي في الحديثة آتق وأترف وأهقد، وقد
شمل التعقيد والتصنع والتكلف كل مناحي الحياة، وشمل كثيرًا من الأوساط بعد أن كان في
الحضارات القديمة مقصورًا على بعض الملوك والأمراء.

هذا فرح يقام في بيت الأغنياء حتى والأوساط فتقوم دنياهم وتعد وترتّبك حياتهم
وترتّبك، ويمر الشهر والشهران والأسرة لا تعرف للحياة طعمًا، من خطبة وجهاز وإعداد
حفلة وطبخ وتذاكر الدعوة وتنظيمها ونحو ذلك من مشاكل لا عداد لها، ولا ينتهي الزواج حتى
تكون الأسرة كلها قد تهدمت أعصابها وماليتها من كثرة ما لاقت من عناء وما تحملت من
أعباء، وما سبب ذلك إلا ما اندفع فيه الناس من تعقيد وتكلف وتصنع.

وهذه مظاهر الحياة كلها معقدة؛ فالمرأة تقضي نصف عمرها أمام المرأة متصنعة متجملة،
وهذه مائلة الأكل يقضى الوقت الطويل في إعدادها وتصنيفها، وهذا الأكل يقضى فيه كل مرة
ساعتان أو أكثر في وضع صنف ورفع صنف وتغيير الأطباق وما إلى ذلك.

وهذه المملذات ووسائلها كلها تعقدت وترتّبك؛ فالذهاب إلى التمثيل يكلف كثيرًا من
العناء في المظهر والملبس والمركب، وبحسب كل ذهاب إلى التمثيل أن يكون هو في نفسه
رواية يتفرج عليه المتفرجون في ملبسه ومشيته ونظراته وما إلى ذلك.

وكل ملذة من ملذات الحياة مشروعة أو غير مشروعة لا تنال على بساطتها وسلابقتها،
وإنما تنال على ضروب من التعقيد والتكلف لا نهاية لها.

ومن الغريب أن المتلذذ بهذه الضروب من التكلف لا يلبث أن يعتادها ويألفها على أنها
بسيطة ساذجة، فيبحث عن وسائل أخرى لزيادة تعقيدها.

ولو كان تعقيد الملذات يزيد في السرور بها لهان الأمر، ولكن الواقع أن تعقيدها يضيع
بهجتها ويقلل الاستمتاع بها فالعامل البسيط يتلذذ من منظر رواية بسيطة أكثر مما يتلذذ الفني
المترف من رواية معقدة، والمرأة الفقيرة تفرح بجلبابها الجديد البسيط أكثر مما تفرح امرأة
غنية بفسانها الأنيق الموشى.

هذا فضلًا عما يستورجه هذا التكلف والتعقد من أسباب التعماسة لكم بيت شقي بسبب
امرأة في البيت تتكلف أكثر مما تحتمل ميزانيتها في الملابس وأدوات الزينة، وكم أسرة
شقيت؛ لأن رجلًا يحتفل بسكره أو قماره أكثر مما يحتفل بضرورات بيته، وكثير من البيوت

بائسة؛ لأن حاجة المعيشة تعقدت وتركبت فأصبحت ميزانيتها لا تكفي لضرورتها، وكثيراً ما تضطر تكاليف الحياة، وتمعقدها أن يسلك الناس سبلاً غير شريفة في الحصول على المال الذي تتطلبه تمقنات الحياة، ومن استطاع أن يحتفظ بشرفه عاش في قلق وهم من المطالب الكثيرة التي تحيط به، والتي يستطيع أن يحتملها في نفسه، ولكنه لا يستطيع أن يحتملها في أهله وولده.

حتى المعاملات بين الناس سادها التكلف والتصنع؛ فهذا الغني يتظاهر بغناه بكل مظهر ويعامل الناس لا كما ينبغي أن يعاملوا به، ولكن على مقدار القدرة المالية، فهو يوزع احترامه واحترامه بنسبة ما يملك من يعامله من مال أو لا يملك.

وقل أن تجد غنياً بسيطاً في عيشته بسيطاً في معاملته؛ والواقع أن الأمر سلسلة متصلة، يتلقى الاحتقار ممن هو أغنى منه، ويوزعه على من هو أدنى حتى يصل إلى الفقير الذي لا يملك شيئاً فهو يحقر ليس إلا.

وضروب المعاملة والسلوك يسودها التصنع والتكلف ومظاهر الرياء، في الوظيفة وفي المصالح الحكومية وفي المحال التجارية وفي الحفلات والولائم والأفراح والمآتم، لا شيء من البساطة ولا شيء من الرجوع للفطرة.

وحتى الآداب والفنون دخلتها الحضارة ففقدتها وملاها زينة وصناعة ومحسنات لفظية ومحسنات معنوية واستعارة ومجازاً وتكلفاً في التعبير لا يجري مع الطبيعة، والروائي لا يكون روائياً حقاً حتى يغرب، والممثل لا يكون ممثلاً حقاً حتى يتصنع ويتكلف البكاء والضحك والصياح ولي اللسان والتشدد في الأداء.

وحتى الناس في مخاطبتهم لا يسلكون أقرب طريق للفهم والإفهام، ولا أصدق عبارة وأبسطها للتعبير عما في النفس، حتى ليصعب علينا في كثير من الأحيان معرفة الحق في الموضوع لما تمتزج به الحقيقة من شكوك وغموض وإبهام وتصنع وتزيق، مع أن البساطة في التعبير هي خير وسيلة للإقناع والإفهام، ورب كلمة صريحة صادقة بسيطة فعلت ما لا تفعل الخطب المزوقة والأحاديث المنمقة، وخير الأدب ما مال إلى البساطة، وخير التمثيل ما جرى على الطبع، وخير الفن ما عبر عن النفس في بساطة ويسر.

من كل هذا ترى أن الحضارة صحبها في كل نواحيها تعقيد وتكلف ورياء وتصنع ويعد عن البساطة، وأن هذا التكلف والتصنع قد جرّ من الشور على العالم ما لا يحصى؛ ولكن

هل هذا عرض ملازم للحضارة لا يمكن أن تنفك عنه أو هو كما يقول المناطقة عرض مفارق يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون؟

إن الحضارة درجة في الرقي الطبيعية، فلا يمكن ولا من الخير أن يتبدى الناس بعد أن تحضروا ولكن ألا يمكن أن تنحضر وأن تنبسط معاً؟

لست أرى أن الحضارة من لوازمها التعقيد، بل إنني أنصوّر حضارة سامية تعني ببساطة العيش مع انتفاعها بما وصل إليه العلم.

وقد قرأنا أخبارًا عن قوم نبلاء عاشوا عيشة البساطة وسط الحضارة، كما فعل تولوستوي في حياته الأخيرة، وقد قرأت قصة لطيفة في كتاب «أدب النديم» إذ حكى أن عبدالله بن طاهر دعاه غني إلى وليمة ثم أحر الأكل لإعداده إعدادًا يتناسب ومقام ابن طاهر فطال غيابه، ثم أحضر من الألوان والتصنع والتكلف ما لا حد له، فلما همّ ابن طاهر بالانصراف سأله الداعي: أيأمر الأمير بشيء؟ قال أن تذهب إلى فلان وتتعلم منه الفتوة، فذهب إليه وكان الوقت وقت غداء، فأمر الخادم أن يحضر ما عنده من غير أن يزيد شيئًا، فحضر طعام نظيف بسيط لساعته ثم قاله له: هذه هي الفتوة التي أراد ابن طاهر أن أعلمكها.

على أننا نجد اليوم نزعة ظاهرة في المدينة الحديثة، وهي كراهية التكلف والسامة من التعقيد في المعيشة والإمعان في الملهذات والتصنع في الفن والأدب والتشدد في الكلام، وهي نزعة ظهرت في نواح كثيرة نرجو أن تعم وتوسع.

ليست البساطة التي نعنيها أن يعيش الناس حياتهم الأولى الساذجة، فليس ذلك في الإمكان، ولا نريد أن يتساوى الناس في المأكّل البسيط والملبس البسيط بل إن البساطة حتى في التفاوت، فقد يستطيع الغني في أكله الدسم وسيارته الفخمة أن يعيش مع هذا عيشة بسيطة، وقد يكون فقيرًا وهو يعيش عيشة متكلفة، فالغني الذي لا يمعن في الترف، ويأكل ويلبس ويركب خيّر الأنواع، ولكنه سمح في تصرفاته بسيط في مبادئه، وطرق معيشته، عاطف على الفقراء في ماله، غير ممعن في شهواته، يعيش على قدر دخله، ويحسن بما يحتمله ماله، نقي القلب نحو الناس، لا يتظاهر بغير ما يبطن وتجري أموره بسيطة سهلة، يقال إنه يعيش عيشة بسيطة؛ وقد يكون فقيرًا يتظاهر بأكثر من معيشته ويتكلف أكثر مما يحتمله دخله ويمعن في لذته ومظهره، وينطوي قلبه على أنه لو نال المال لأمعن في الترف، فهو في هذه الحال أعقد وأكثر تكلفًا من ذلك الغني.

أريد من البساطة الصراحة في القول والبطارة في التفكير، وعدم الإمعان في المظهر والتصرف في بساطة ويسر، ونظافة الفكر من كراهية الناس، والتعالي عليهم، والسير في الحياة كما هي من غير كلفة ولا رياء، ولا تظاهر ولا تعقيد، فقد تكون مائدة نظيفة بسيطة أشهى عند العاقل من مائدة معقدة مركبة، وقد يكون جمال الفتاة في بساطة حلبيها وبساطة ملبسها خيرًا من حلي مكدسة وثياب مزركشة.

في بساطة العيش راحة النفس، وحفظ الصحة، وحسن التفاهم، والتخفف من الأعباء المالية وشعور بأن الحياة المادية ليست كل شيء في الحياة حتى يضيع كل الزمن في تعقيداتها وتركيباتها، فهناك حياة روحية سامية جميلة تستحق أن يوفر لها جزء من الزمان، ويخصص لها وقت من التفكير.



غاندي ذلك الضعيف الجبار

غاندي هو أعظم رجل أنجبته الهند بعد بوذا، ولا يرتاب العارفون بنزعات الهنود في أن غاندي بعد موته سيبلغ ما بلغه بوذا من عبادة وتقديس. ولقد يزعم بعض الزاعمين أن غاندي قد ضل اسمه وانكشمت سطوته وانمحي كثير من مجده، ولكنه زعم باطل موهوم، فهو عظيم الهند غير مدافع، وحسبك أن ترى بني قومه يتسابقون ليطفروا بتثليل موطنه فدمه!

ولعل أروع ما يأخذ العين من هذا الجبار العجيب مزجه السياسة بالدين مزجاً رفعه إلى منزلة القديسين الأطهار والساسة الأفاضل في آن معاً؛ ولو أمعنت النظر إلى سيرته لألفتها مجموعة من متناقضات ظاهرة لا تلبث النظرة الفاحصة أن تتبين فيها اتساقاً وانسجاماً ووحدة... فهو مسالم وادع منذ الطفولة الأولى، ولكنه إبان إقامته بأفريقيا الجنوبية أخذ يحشد الجنود لتخدم في إسعاف المحاربين في حرب البوير؛ وهو الذي أخذ يصارع إنجلترا صراعاً متصللاً، ولكنه اليوم أكبر أصدقائه الإنجليز في ظل الدستور الجديد؛ لأنه ارتأى أن استقلال الهند في الظروف الحاضرة يحققه التعاون مع إنجلترا أكثر مما يحققه استئناف الكفاح؛ وهو ينظر إلى العلم الحديث نظرتة إلى الكارثة الفادحة حلت بالبشر، ولكنه يسافر بالقطار والسيارة ويستعين على ضعف بصره بالمنظار؛ وقد كان من المؤتمر الوطني الهندي بمثابة الروح من الجسد ومع ذلك لم يكن عضواً فيه؛ وهو يمس كل موضوع من ناحيته الدينية، ولكن أحداً لا يدري من يعبد ومن يدين... وهكذا كلما أخذت في دراسة الرجل تبينت فيه مواضع تناقض تقتضيك البحث والتفكير.

وأهم ما يشغله اليوم مشكلة المتبرذين الذين آلى على نفسه أن يرفع من شأنهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ ففي الهند أربع طبقات وراثية أنشأها الآريون الغزاة في عصر راسخ في القدم. أنشأوها لتكون لهم بمثابة الحصن المنيع يصون دماءهم أن تمتزج بدماء الأهلين... وأولى هذه الطبقات طبقة البراهما، ومنهم القساوسة والعلماء، ثم طبقة الكشاتريا، وهي تولد فريق المحاربين، والثالث طبقة الفيسيا، ويشتمل أبناؤها بالتجارة - وهذه هذه الطبقة التي خرج منها غاندي - والرابعة طبقة السودرا، ومنهم يخرج العبيد والخدم. ومما يلفت

النظر أن طبقة البراهما وهي أرفعها ينشأ منها أغلب الطهارة في الهند، والأصل في ذلك أنها طبقة الأَطهار، فلا خوف أن يدنس أبنائها الطعام والشراب، ولذلك ترى الأسر من سائر الطبقات تؤثر أن يكون طهاتها من أولئك الأتقياء... أما المنبوذون فهم فريق لا يدخل في هذه الطبقات الأربع، وهم يلبغون واحدًا وخمسين مليونًا من سكان الهند الذين يقرب عددهم من 350 مليونًا.

ليس أمر المنبوذين مقتصرًا على فقرهم المدقع، بل هم إلى جانب هذا يقاسون الزاوية والامتهان، فلا يجوز لأبناء المنبوذين في بعض جهات الهند أن يلتحقوا بالمدارس، ولا يسمح للمنبوذين أن يستمدوا ماء شربهم من البئر التي يستمد منها سائر السكان ماءهم؛ وأقصى من ذلك وأمر أن المنبوذ في جنوبي الهند لا يؤذن له أن يبدو أمام أنظار الناس؛ لأنهم يعتقدون أن دنسه يلوث أبناء الطبقات، حتى لو كان سائرًا على بعد فسيح، فإذا ما أبصر المنكود أحد السادة في أقصى الطريق وجب عليه أن يرجع ليستتر في عشب الحقول، والأغلب ألا يسمح للمنبوذين أن يغادروا أوكارهم إلا في ظلمة الليل، حتى لا يكشف عن دنسهم ضوء النهار

فماذا يرى غاندي في هذا المشكل الجسيم؟ إنه يؤمن إيمانًا راسخًا بنظام الطبقات ولا يحب أن يمحو منه شيئًا، ولكنه يعتقد كذلك أن النبذ زاوية لا تليق بالشر، حتى قال: «لأن يفتى الهند على بكرة أبيهم خير من أن يحيا بينهم نظام المنبوذين»، وهو يسمي النبذ «زائدة فاسدة» يجب أن تبت من جسم الهند في غير إبطاء. وخطته التي يسمي جاهدًا لتحقيقها هي أن تنشأ بالهند طبقة خامسة من هؤلاء البائسين، وبذلك يكون قد احتفظ بنظام الطبقات الذي يؤمن به، ويكون في الوقت نفسه قد أرضى هذه الفئة المنبوذة في جسم المجتمع.

إلا أن هذا الجهاد وحده لخليق أن يسلكه في عقد النوايغ الأبطال، وإنه البطل بكل ما في الكلمة من معاني البطولة. أليس عجيبًا أن ينهض هذا الرجل الضئيل وهو يتلفع بثوب من غزله ونسجه، ليهاجم أعظم إمبراطورية شهدها التاريخ؟

إن له في قلوب الهند لمكانة دونها كل مكانة، فهو فيهم دكتاتور من نوع لم يمهده الإنسان، دكتاتور يحكم أتباعه بالحب! فترى صورته عالقة على جدران الأكواخ محفوفة بالإجلال والتكريم، يتشعق بها المرضى لبيرووا، ويتمن بها الصغار ليلبغوا منشود الأمل، وما أروع الزراع حين يسلمون أقدامهم إلى الريح زرافات زرافات... إلى أين هذه الجموع الحاشدة؟ إلى مكان يبعد عشرين ميلًا ليشهدوا قطارًا فيه زعيمهم غاندي! إنه في قومه نبي

المعجزات، إن شاء أشار بخنصره إلى الناس أن شقوا عصا الطاعة للحكومة، فما هو إلا أن ترى القوم من فورهم قد صدعوا بالأمر عن رضا وطواعية.

فمن عسى أن يكون هذا الرجل الذي يحرك خمسين وثلاثمئة مليون من البشر بلفظة واحدة تنحدر من بين شفتيه، من هذا الجبار الذي يتحكم في خمس سكان الأرض بأسرها؟

هو امهانداس كرمشاند غاندي، الذي ولد في الثاني من شهر أكتوبر عام 1869، أي أنه قد أوشك على السبعين، وهو سليل أسرة تولى أبناؤها أرفع المناصب، فأبوه وجدته كانا رئيسي وزارة الأقاليم؛ وقد تزوج أبوه أربع مرات، وكان غاندي أصغر أبناء الزوجة الرابعة؛ وهي امرأة اشتدت فيها النزعة الدينية فأثرت في ابنها أثراً عميقاً.

نشأ غاندي قوي العقيدة راسخ الإيمان لا يكاد ينحرف عن الجادة حتى يعود في توبة وعزم جديد... قال له أحد أصدقائه في صدر الشباب إن ضعف الهنود يعزى إلى امتناعهم عن أكل اللحم، وإن الإنجليز لم يحكموا الهند إلا لأنهم من أكلة اللحوم، فاعتزم غاندي أن يذوق هذا الطعام الممنوع، ولم يكذب يفعل ذلك حتى وخزه الضمير وخزاً أنزل به العلة، واتباه في المساء حلم فظيع رأى فيه عنزة حية تنقبأ في جوفه... وأغراه صديق آخر واتباه إلى بيت داعر، وفي ذلك يقول، «كاد يصعقني الخرس والعمى حين وطئت قدمي وكر الرزيلة. ولقد زللت بين أنياب الخطيئة، ولكن الله عاجلني برحمته»... وحدثه النفس مرة أن يدخن ليفة -وهي محرمة- فكاد بعدئذ يزهق نفسه من تأنيب الضمير... ويروي أنه لم يكذب في حياته قط.

وتزوج غاندي في سن الثالثة عشرة من فتاة في العاشرة من عمرها، وفي ذلك يقول: «لم يدر بخلدي يوم الزفاف أن سيأتي يوم أوجه فيه إلى أبي مر النقد على تزويجه أباي في سن الطفولة، فقد كان كل شيء يبدو في ذلك اليوم ساراً جميلاً، وكنت شديد الرغبة في الزواج»... وكانت زوجته أمية فأراد أن يعلمها. ولكنه وقف في ذلك عند الكتابة والقراءة.

وكانما أراد غاندي أن يتقم لنفسه من هذا الزواج الباكر، فلم يكذب يبلغ سنه الأولى بعد الثلاثين حتى اعتزم كبت شهوته، وفرض على نفسه عزوية امتدت إلى يومه هذا، وإنما فعل ذلك ليكون خطوة نحو تملكه زمام نفسه وسيطرة إرادته على جموح شهوته. يقول مؤرخو حياته: إن ذلك هو المبدأ الأول الذي انتهى به آخر الأمر إلى إعلان المقاومة السلمية.

ولما أكمل دراسته في جامعة «أحمد بن أباد» قصد إلى لندن ليتم دراسة القانون، ولم يكن ذلك أمرًا يسيرًا؛ لأن عبور البحر، عند الهنود المستمسكين بتقاليدهم، مجلبة للدنس؛ ولذا قضى عليه أولو الأمر في طبقته بالطرد من شبيرتهم والحرمان من كل حقوقه، ولكن ذلك لم يحل دون سفره، فنذر أمام أمه ألا يأكل لحمًا ولا يشرب خميرًا وإلا يقرب النساء، وانطلق في سبيل العلم إلى كعبته المنشودة.

وعاد إلى أرض الوطن بعد أهوام ثلاثة، واشتغل بالمحاماة في بومباي، ويروى أنه حين نهض في أولى قضاياها ليسأل شاهدًا، اعتراه خجل عقل لسانه واضطر إلى الجلوس دون أن يلقي سؤالًا واحدًا. . . ومضت أهوام لم يزدهر فيها الأمل، فشد رحاله إلى أفريقيا الجنوبية لعله يصادف فيها ما لم يستطعه في الهند، وهكذا كان، فإنه لم يلبث أن استقر في تلك البلاد حتى علا صوته فيها، ففضى هنالك عشرين عامًا راغبًا سعيًا، وهذه الأهوام العشرون كانت بمثابة فترة يتأهب فيها لما ألقى على عاتقه فيما بعد. . . قفي جنوبي أفريقيا أخذ التياران الأساسيان اللذان يكونانه، يظهران ويشند مجراهما من نفسه: الأول اتجاه إلى مذهب المسالمة، فقد طالع دسكن وتولستوي، وأخذ بمثلها العليا، والثاني عنايته بالقومية الهندية، وأخذ منذ ذلك الحين يدافع عن حقوق الهند، فأسس صحيفة «الرأي الهندية»، وأصدر أول كتبه «استقلال الهند»، وأصبح زعيمًا غير مدافع للجالية الهندية في جنوبي أفريقيا، وهي كثيرة العدد، وقد أودع السجن هنالك ثلاث مرات.

وقد أخذ غاندي يروض نفسه ويغذي روحه ويكتسب الدربة العملية؛ ومن طريق ما يذكر في هذا الصدد أنه اعتمزم أن يزداد دراسة للكتب المقدسة الهندية ليشتد قره من روح الهند، ولكنه لم يجد في وقته من الفراغ ما يحقق له أميته. أو تدري ماذا فعل؟ إنه علق بعض آيات الكتاب التي يريد حفظها في أعلى الحوض الذي يقف أمامه عند غسل أسنانه، ليتلوها في الدقائق التي خصصها لذلك من كل صباح.

ويجدد بنا أن نذكر عنه نبأ آخر يلقي ضوءًا على جانب الإيمان منه، فقد روى عن نفسه في كتاب سيرته أنه خاطب نفسه ذات يوم قائلاً: «إنه لو أدركني القضاء المحتوم لوقع عبء زوجي وأبنائي على أخي المسكين»، وأمن من فوره على حياته بمبلغ جسم ليضمن لأهله رغد العيش من بعده، ولكنه ما لبث أن قال: «لماذا أفرض أن الموت سيدركني قبل سواي؟ إن الله وحده هو الذي يرعى زوجي وأبنائي، وليس أخي براعيهم، إنني إذا أمنت على حياتي من أجل زوجي فقد أحرمتها بذلك كما أحرمت أبنائي من نعمة الاعتماد على النفس. ولماذا لا

أتوقع منهم أن يعنوا بأنفسهم؟ ماذا جرى للأسر التي لا يحدها الحصر والتي لا تملك من حطام الدنيا شيئاً؟ ولم لا أعد نفسي واحداً من هؤلاء؟».

وأما طعامه فقد اختار لنفسه بعد سلسلة طويلة من التجارب، لبن الأغنام، لما رآه فيه من صفات تمكنه من ضبط نفسه، وقرر أن يصمت عن الحديث يوم الإثنين من كل أسبوع ليكون وسيلة أخرى لضبط النفس، وهكذا مضى وهو في جنوبي أفريقيا حتى اشتد مراهه وازداد صلابة فيما يمس مبادئه، وليتاً وهوادة في توافه الأمور.

هذا هو غاندي في سن الخامسة والأربعين، حين عاد إلى الهند عام 1914 حيث بدأ جهاده الأكبر.

عاد غاندي إلى أرض الوطن، وقضى عامه الأول متنقلاً بين ربوع الهند ليساهم في بعض الخدمات الاجتماعية، لكي يمس شؤون بلاده عن كثب، ولم يكد يسلخ بعد هودته عاماً حتى أنشأ لنفسه صومعة أطلق عليها اسماً معناه بلغة بلاده «قوة الروح»، ولكن اللفظة أسيم استخدمها فيما بعد، وأصبحت تعني «العصيان». وحج إليه الأنبياء ومن بينهم نفر من المنبوذين، وأخذوا على عواتقهم بين يديه ألا يقولوا إلا الصدق، وأن يسلكوا في الحياة طريق المسالمة، وأن يأخذوا بالمبدأ النباتي في الطعام، وأن يرفضوا الملك، وألا يتزوجوا، وأخذ اسم غاندي يرن في جوانب الهند من أقصاها إلى أقصاها، حتى أطلق عليه اسم «المهاتما»، ومعناها «الروح العظيم».

وما كادت تضع الحرب الكبرى أوزارها حتى أخذ الهنود يطالبون الإنجليز الحاكمين بحصر نفوذهم، فأجاب الإنجليز ولكن في كزوتقتير، فلم يرش الهنود بما منحوه من حكومة ذاتية مغلوطة الأيدي، فنهضت إنجلترا من فورها تشكّم هذه الحركة النامية بيد من حديد، فأثار هذا العنف نفوس الهنود وهبوا جادين عازمين وعلى رأسهم غاندي.

وأصدرت إنجلترا قانوناً فيه روح القسوة، فقابله الهنود بإضراب عام، وما جاءت سنة 1919 حتى نزلت النازلة ووقعت المأساة الفادحة، إذ أمر قائد إنجليزي أن يطلق الرصاص على حشد من الهنود العزل، رجالاً ونساء وأطفالاً، وكانوا بحيث لا يستطيعون الهروب، فقتل منهم مئات وجرح مئات، فقامت الهند، ولكنها قومة هادئة صامئة لا يصحبها الصخب والزئير، إذ أعلنت على الحاكم عصيانياً مندياً، وما هو إلا أن ذاع العصيان في ربوع الهند ذيوفاً قوياً سريعاً، وقد اتخذ منه غاندي أداة سياسية وقوة روحية في آن معاً... هكذا دعا المهاتما قومه إلى المسالمة وضبط النفس وإنكار الذات، فكانت دعوة صالبة من زعيم يفهم

شعبه، دعوة يفهمها الهنود الذين مرتت نفوسهم على الرياضة العنيفة، فمست منهم حبات القلوب، لأنها جاءت من طبيعة دينهم في الصميم، وخلقت من الهنود أسودًا. ماذا يصنع الإنجليز أمام شعب صمم أن يقابل العنف باللين، والقسوة بالعصيان الصامت الذي لا يرفع أصبًا لمقاومة؟ ماذا يصنع الإنجليز، وهم يشهدون ألوف الألوف من الشبان الهنود اللذين تقاتروا زرافات إلى السجون يطالبون الحكومة إن تودعهم بين أغلالها مختارين طائعين؟ إن العقل الأوروبي لم يكذب يفهم هذه الدعوة التي وجهها غاندي إلى أمته، أن يتخذوا موقف المقاومة السلمية السلبية! نعم لم يفهمها العقل الأوروبي حتى شخصت نتائجها أمام بصره وسمعته!

وأعلنت الحكومة في عنفها، فأعلن المؤتمر الهندي مقاطعته للبيضات الإنجليزية، وقررا لأعضاء أن تمتع ناشئة الهند من مدارس الحكومة، وأن تسحب القضايا من المحاكم، وأن يتخلى الموظفون عن وظائفهم الحكومية، وألا يدفع الأهلون الضرائب، وألا يلبس الهندي إلا قطنًا غزلته أيدي الهنود.

وقبض على غاندي في عام 1922، فاستمع إلى هذا الجبار يخاطب الإتهام قائلًا: إن جريمتي أكبر جدًّا مما ذكرت في دعواك! ثم نظر إلى القاضي وتوسل إليه أن يقضي بأقصى عقوبة يبجحها القانون!! وحكم القاضي بسجنه ست سنوات فأجاب غاندي بالشكر. وقد أتاح له السجن عزلة أحبها، ويقول في ذلك: «كنت في السجن سعيدًا كالطائر المرح»، ولكن الحكومة أطلقت سراحه بعد عامين اثنين.

وحدث بعد ذلك بسنة واحدة أن اشتبك الهندوس والمسلمون في خصومة وعراك، فقرر غاندي أن يصوم واحدًا وعشرين يومًا ليحتج بصومه على نزاع ينشأ بين فريقين من أبناء الوطن، فلبث البلاد كلها تنتظر هذه الأيام وهي مقطوعة الأنفاس من خشية الخطر، وانقضت أيام الكفارة بخير، وقاتروا في فم الزعيم قطرات من عصير البرتقال، ولكنه لم يقف على الكلام والحركة إلا بعد حين.

وجاءت بعد ذلك سنوات خمس شداد، إذ أرسل الإنجليز بعثة سيمون إلى الهند لتمهد الطريق لوضع دستور جديد، ولكن المؤتمر الهندي لم يعد يرضى القليل، وطالب للبلاد باستقلال تام فاشتد الحاكمون، فبدأ العصيان المدني من جديد، وافتتح غاندي عصيانه هذه المرة بما يسمى «غزوة الملح»: فقد كان الملح ولا يزال محتكرًا في يد الحكومة تفرض عليه ضريبة باهظة يقع عبثها على الفقراء، فأخذ المهاتما يشق طريقه إلى البحر في جمع من

أعوانه، واخترق البلاد من شرقها إلى غربها سيرًا على قدميه، وكانت نار الثورة تشتعل في إثره أينما سار، وهكذا مضى حتى بلغ شاطئ البحر، فركع وأخذ يستخرج من الماء ملحًا لا تثقله ضريبة الحكومة، واحتذاه قومه، فكانت ضربة قاسية على الحكومة، وضربًا نادرًا من الاحتجاج والعصيان!

وانتهت الموقعة آخر الأمر إلى اتفاق تسامح فيه الإنجليز بعض الشيء، وتنازل فيه الهنود بعض الشيء، وهو الموقف القائم اليوم.

ويقضي المهاتما الآن عامه في قرية منزلة تسمى «سيجان»، تقع في أكثر جهات الهند انحطاطًا وبعيدًا عن المدينة وقد اختار هذا المكان القصي الذي يطوفه الوحل أربعة أشهر من السنة، وليس فيه طبيب ولا بريد، اختاره عامدًا لأن أغلب سكانه من المنبوذين، أطلق عليهم اسم «أبناء الله» ليدعو بذلك إلى دمجهم في جسم الأمة، وليقيم البرهان على أن المذهب الغاندي لا يصلح للطبقات المستتيرة وحدها، بل تنبت بذوره في أشد جهات الوطن تأخرًا وجهدًا.

يستيقظ غاندي كل يوم في الساعة الرابعة والنصف ليؤدي صلاة الصبح، ثم يرتاض سيرًا على أقدامه سيرًا سريعًا، لا يحول دون ذلك انهيار المطر، وهذه عادة نشأ عليها منذ شبابه، يروى في ذلك نبا ظريف، وهو أن غاندي كان يؤدي رياضته هذه وهو في لندن، وكان يسير كعادته سيرًا سريعًا قلما يلحقه أحد فيه، فشكا رجال الشرطة المكلفون بحراسته ما يكلفهم من جهد وإعياء حين يحاولون متابعتها في سيره!

وإن له لإيمانًا قويًا لا يقتر، فهو يؤدي شعائر صلاته إذا حل موعدها مهما تكن الظروف المحيطة به، فقد كان وهو في لندن لا يأبه بمكانة من يجالسهم ولا بمنزلة المكان الذي يحل فيه إذا جاء وقت الصلاة، فتراه ينزل إلى أرض الغرفة حيث يجلس مشبوك الساقين مطاطن الرأس، حتى إذا ما فرغ من فريضة عاد إلى كرسيه واستأنف الحديث، فعل ذلك حتى وهو في مجلس العموم البريطاني! وهو يصلي مرتين في كل يوم، عند الشروق مرة وعند الغروب أخرى.

وإن هذا الرجل الذي يأكل الحد الأدنى من الطعام، لا يفتأ في عمل متصل لا ينقطع؛ فهو يستقبل الزائرين، ويتحدث إلى مستشاريه، وينجز ما يعرض له من أمور كثيرة، وما بعض له من الشؤون؛ لأن عاصمة الهند القومية تكون حيث يكون؛ وقد اختار لنفسه من ألوان

الراحة والاستجمام أن يجلس في حوض الماء الساخن أربعين دقيقة قبل أن يأوي إلى
مخدعه، وكثيرًا ما يطلع وهو مغمور في حوضه بالماء

ويتلخص برنامجه الذي يوجه إليه مجهوده اليومي في خمسة أشياء: تشجيع الغزل
والنسج، وجعل التعليم في القرى تعليمًا صناعيًا، وتحسين الحالة الصحية، ودمج المنبوذين
في جسم المجتمع، وتنشيط الصناعة القروية.

يقول غاندي: «إنني أرى كل شيء يتغير ويموت، ولكن وراء هذه الظواهر المتقلبة قوة
حية لا تخضع للتغير، قوة تمسك بيدها كل شيء، تخلق وتميت وتميد الخلق؛ تلك القوة هي
الله... إنه خير مطلق؛ لأنني أرى الحياة ظافرة رغم تتابع الموت، وأرى الصديق منتصرًا
رغم ما يكتفه من أكاذيب، وأرى النور ساطعًا رغم ما يحجبه من ظلام، ومن هذا أستنتج أن
الله هو الحياة والصديق والنور، هو الحب، هو الإله الأعلى.

وعلى الرغم من أن غاندي هندوسي متدين، إلا أنه يعتقد أن الكتب المقدسة كلها على
اختلاف دياناتها، هي كلمة الله، القرآن والإنجيل والتلمود والأستا وكتاب بوذا.

هذه صورة لغاندي الجبار الذي نفخ في الهند روحًا، فأحيها بعد موت، وعلمها كيف
تعرف حقها وتزهي بنفسها. إنه رجل والرجال قليل.



العصر الأموي وخلفاؤه

من قديم في العصر الجاهلي كان يتنازع الشرف فرعان من قريش من ولد عبد مناف لا يدانينهما في ذلك بيت، وهما بيت هاشم وبيت أمية، وكان بنو أمية أكثر عدداً وأوفر رجالاً، وكثيراً ما تنافر هاشم وابن أخيه أمية إلى حكم يحكم بينهما أيهما أشرف، على عادة العرب في الجاهلية، وكان هاشم له الرفادة والسقاية في البيت الحرام، وكان رجلاً موسراً وكان كريماً، وكان يوسع على العرب عند حاجتهم، ويطلب من ذوي المقدرة أن يتبرعوا بما في استطاعتهم ويخرج هو عن كثير من ماله، فينظم إطفام الطعام والتروية بالماء، ويعد الحجيج ضيف الله وضيفه؛ فمن أجل هذا كان يحكم له بالشرف، كما كان من الأمويين من نال السيادة وسودته قريش كلها، كحرب بن أمية، فقد كان رئيس قريش في حرب الفجار، ودوا أن قريشاً توافقوا ذات يوم وحرب هذا مسند ظهره إلى الكعبة، فتبادر إليه خلمة منهم يتنادون يا عم أدرك قومك، فقام يجر إزاره حتى أشرف عليهم من بعض الربا ولوح بطرف ثوبه إليهم أن تمالوا، فبادرت الطافتان إليه بعد أن كان حمى وطيسهم.

إذا كان كل من البيتين الهاشمي والأموي عظيمًا في الجاهلية.

فلما جاء الإسلام زاد البيت الهاشمي شرقاً بمحمد رسول الله الهاشمي، ولكن الإسلام لم يعبأ بالمصيبة القبلية الجاهلية، وجاء يزن الناس بميزان آخر غير الدم والجنس والقبيلة، هو ميزان العمل الصالح، «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». ولما هاجر رسول الله إلى المدينة ساوى بين الناس وأخى بينهم وترك مكة للمشركين تعمل فيهم المعصية الجاهلية، وخلا الجو بمكة ممن يتنازع الأمويين الشرف من عظماء بني هاشم، فقد مات أبو طالب الهاشمي وهاجر بنوه إلى المدينة، وهاجر حمزة الهاشمي والعباسي وكثر بني عبد المطلب، فتزعم أبو سفيان الأموي أمية كلها والمشركين كلهم من قريش، وكان رئيسهم في غزوة أحد، بل تزعم المشركين أيضًا من غير قريش، فكان قائلهم كلهم في غزوة الأحزاب.

ولما فتح النبي (ﷺ) مكة قال له العباس: إن أبا سفيان رجل يحب الفخر، فاجعل له ذكرًا، فقال: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن. وأراد مشركو مكة وعلى رأسهم أبو سفيان

بعد الإسلام أن يعوضوا ما فاتهم ويكفروا عن سيئاتهم، فأبلوا في حروب الردة وفي الفتح الإسلامية بلاء حسنًا.

ولكن العصبية التي دعا الإسلام إلى إيمانها لم تمت، وظلت تعمل عملها وتشرب بعنفها كلما دعا داع إليها.

ومما يلاحظ أن رسول الله (ﷺ) استعمل على البلدان كثيرًا من بني أمية، فقد مات (ﷺ) وعامله على مكة أموي، وهو عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية، وقسم اليمن على خمسة رجال أحدهم خالد بن سعيد بن العاص بن أمية، واليًّا على صنعاء، وأبان بن سعيد بن العاص بن أمية واليًّا على البحرين، وعمر بن سعيد بن العاص بن أمية واليًّا على تيماء وخيبر وتبوك وفدك، وأبو سفيان بن حرب واليًّا على نجران وهكذا، وليس من بينهم هاشمي.

وكذلك فعل أبو بكر وعمر، فلم يكن في أعمال رسول الله ولا في أعمال أبي بكر وعمر أحد من بني هاشم.

ومن الجلي أن هذا لم يحدث عفواً - وهو أمر يلفت النظر، فهل كان رسول الله (ﷺ) يريد أن يفهم الناس أن أمر الولاية لا يرجع إلى بيت ولا إلى عصبية ولا إرث، وإنما الأمر للمسلمين يختارون من يرونه أحق بالولاية وأقدر على الصالح العام، وأكفأ للمهمة التي ينتدب لها، فإن كانت مهمة حربية اختير لها أكفأ الرجال في الحرب، وإن كانت سياسية اختير لها أسوم الناس وأصلحها لتدبير الأمر، كما يريد أن يعلمهم درسًا راقبًا وهو أنه فوق أن يتحزب لبيته وأن يتعصب لقومه، أنه عادل عدلًا مطلقًا، وسواء عنده أهل بيته وغيرهم، إنما تهمه دعوته وتعاليمه وتطبيقها على أحسن وجه على أي يد كانت! لعله أراد ذلك كله.

جعل عمر الخلافة بين ستة، وكان أظهر هؤلاء الستة علي الهاشمي وعثمان الأموي، فتحركت العصبية القديمة، ولم يضع المسلمون أول أمرهم نظامًا محكمًا لمن يلي الخلافة، ولا وضعوا نظامًا للشورى ولا أهل الحل والعقد ولا غير ذلك من المسائل الهامة، فمضى المسلمون بالخلاف على الخلافة طوال العصور. روي أن معاوية سأل من في مجلسه يومًا عما شئت أمر المسلمين وخالف بينهم، فأجيب إجابات لم تقنعه: فقال هو لم يشئت أمر المسلمين إلا الشورى التي جعلها عمر في الستة، فلم يكن منهم أحد إلا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت إلى ذلك نفسه، ولو أن عمر استخلف عليهم كما استخلف أبو بكر ما كان في ذلك اختلاف.

لما ولي عثمان الأموي الخلافة تغلب الحزب الأموي، وكان أكثر عمال الولايات منهم، فعلى الشام معاوية بن أبي سفيان، وعلى البصرة عبدالله بن عامر الأموي، وعلى مصر عبدالله بن سعد الأموي؛ وهذه هي الولايات العظام، فإن كان كثير من الولايات من غير الأمويين فهي ولايات فرعية يرجع أمراؤها إلى هؤلاء الأمويين العظام؛ ففارس تابعة للبصرة، وأفريقيا تابعة لمصر، وأقسام الشام تتبع والي الشام وهكذا.

فطابع عهد عثمان طابع حكم حزبي، وهذا يخالف الطابع الذي كان في عهد النبي (ﷺ) والخلفاء قبله، فإنه كان غير ملون بلون حزبي.

قتل عثمان الأموي فنشئت أمر المسلمين نشئةً عظيمةً لم يمهدهم من قبل.

الحزب الأموي وهو يطالب بدم عثمان، ويضم الأمويين وأتباعهم وصنائعهم ومن استخدمهم ولاية الأمصار من الأمويين، وهؤلاء كانوا أول الأمر لا ينادون بخليفة معين، ولا باسم بالذات، إنما يطالبون بدم عثمان، ويناهضون علياً، ثم تطورت الأمور حسب الأحداث، وتركزت حول «معاوية»، ونودي به في حزبه خليفة، وعماد هذا الحزب «الشام».

حزب طلحة والزبير، ويضم هذا الحزب أنصارهما وأتباعهما، وعائشة أم المؤمنين.

حزب علي، ويضم الهاشميين وكثير من كبار الصحابة كأبي ذر الغفاري، وأبي أيوب الأنصاري، وكان له أنصار كثيرون بالمدينة والعراق.

حزب أبناء عمر بن الخطاب، وكان له دعاة قليلون من أظهرهم أبو موسى الأشعري يدعو لعبدالله بن عمر بن الخطاب، وإن لم يكن هو يدعو لنفسه.

وأخيراً حزب الخوارج، وهم لا ينادون بشخص معين، ولكنهم يرون أن الحق في الخلافة ليس مقصوراً على قريش، وإنما هي عامة في جميع المسلمين، وأن الأحق بالخلافة أصلح الناس من رآه المسلمون أحق بالخلافة، ولو كان عبداً حبشياً، فإذا اختير فهو أمير المؤمنين، ويجب عليه أن يحكم بكتاب الله وسنة رسوله. ومنهم فرقة كانت ترى أن ليس من حاجة إلى خلافة وعلى الناس أن يسيروا على الحق من أنفسهم ونادوا «لا حكم إلا لله».

تناحرت الأحزاب وتقاتلت، وسفكت فيها الدماء أنهاراً مما لا محل لذكره، ولم ينج من هذا القتال إلا قوم غسلوا أيديهم من هذه الفتن كلها، وامتنعوا أن يدخلوا في نزاع بين المسلمين بعضهم وبعض، كان من هؤلاء أبو بكر وعمران بن الحصين وعبدالله بن عمر، وسميت هذه الفرقة بعد بالمرجئة.

بعض هذه الأحزاب انقضى سريعاً واختفى من ميدان القتال كحزب طلحة والزبير، ولكن القتال العنيف كان بين علي الهاشمي ومعاوية الأموي. وأخيراً وأخيراً جدًّا صفا الجول لمعاوية وأسس الدولة الأموية.



(1)

ولانتصاره أسباب لا بأس من الإشارة إليها:

فمن ذلك ما أشرنا إليه قبل من كثرة الأمراء الذين حكموا الأمصار من الأمويين وتسلطوا عليها وبثوا نفوذهم فيها. أخذ مثلاً الشام وهي أهم عنصر في نصرة الأمويين، فقد وليها يزيد بن أبي سفيان، ثم لما مات وليها معاوية عشرين عاماً قبل الخلافة. والأمويون على وجه العموم كانوا في سياستهم أكثر تمسكاً مع الزمن، يعرفون نفسية العرب وعصبيتها ومنازعاتها وخصومتها، وكيف يستجلبونهم لاحتياجاتهم بالمصاهرة أحياناً وبالملك أحياناً وبالمدارة أحياناً وبالعلم أحياناً وبالشدّة أحياناً، كما هو شأن السياسة دائماً، وهنأون سياستهم ما قاله زعيمهم معاوية: «إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل»؛ ولكن علياً وحزبه يريدون أن يسيروا على الخط المستقيم فقط من غير لف ولا دوران، والسياسة كثيراً ما تحتاج إلى لف ودوران. ويمعجني ما قرأت من أن علياً سئل عن بني أمية وبني هاشم فقال: بنو أمية أكثر وأنكر وأمكر، ونحن أفصح وأصبح وأسمح.

وكان من أساليب الأمويين وعلى الأخص معاوية أنه استطاع أن يضم إليه دهاة العرب وأمكرهم كمرو بن العاص وعبدالرحمن بن خالد وحبيب ومسلمة الفهري ويسر بن أرطاة والضحاك بن قيس وشرحبيل بن السمط الكندي، وهؤلاء كانوا من كبار قواد العرب في الجيوش، ومن كبار الدهاة في السياسة والإدارة، وقد عرف معاوية أن يضمهم إليه بأساليبه، ويستخدمهم لتحقيق أغراضه، فأبلوا في ذلك بلاء عظيماً، وكوّن منهم ومن أمثالهم مجلس شورى يجمعهم ويعرض عليهم الأمر فيقبلونه على جميع وجوهه في تنظيم محكم وترتيب دقيق وسريّة منيعة.

أضف إلى ذلك الفرق الكبير بين جند معاوية وجند علي، فطالما شكّا علي رضي الله عنه من جنده، وفخر معاوية بجنده. لقد كان جند علي تغلب عليهم البداءة، وكانوا في العراق

توزعهم العصبية القبلية والأهواء المختلفة يصعب جمعهم على كلمة واتفقهم على رأي، لذلك لاقى منهم علي الأمرين في الآراء المتناقضة: هؤلاء يقولون بالتحكيم، وهؤلاء يرفضون، وهؤلاء يقولون بمداومة القتال وهؤلاء يقولون بوقف القتال. وإذا جاء دور التحكيم اختلفوا اختلافًا شديدًا على من يمثلهم: الأشتر النخعي، أم أبو موسى الأشعري، أم لا هنا ولا ذاك، إلى كثير مما رواه التاريخ من وجوه الخلاف التي لا حد لها. أما جند معاوية فتواتهم الشام، وأكثر عربهم وجندهم كان من اليمن، وقد ألفوا روح النظام قديمًا، واتصلوا بالرومان من عهد الغساسنة فلم نسمعهم اختلفوا في الآراء اختلاف جند علي، يتادون بالتحكيم فيقولون به جميعًا، ويسمعون بمن يمثلهم، فيقولون به جميعًا، والجنديّة عمادها النظام والطاعة.

ويعجبني ما روي عن معاوية أنه قال: «أعنت بثلاث على عليّ: كان رجلًا ظهره علنة، وكنت كثرًا للسر، وكان في أعجب جند وأشدّه خلافًا. وكنت في أطوع جند وأقله خلافًا، وخلا علي بأصحاب الجمل، فقلت إن ظفر بهم أعددت ذلك عليه وهنأ؛ وإن ظفروا به كانوا أهون شوكة علي منه».

على كل حال تم الأمر لمعاوية، واجتمع الناس عليه خليفة للمسلمين بعد أن تنازل الحسن بن علي، وبايع له سنة 41، وسمي هذا العام عام الجماعة، وظل معاوية بعد ذلك خليفة نحو تسعة عشر عامًا يؤسس الدولة ويضع دعائمها.

لقد كان منذ صغره تظهر عليه مخايل السيادة، نظر إليه أبوه فرأى عظم رأسه ومخايل سيادته، فقال إنه لخليق أن يسود قومه، فقالت هند أمه: قومه فقط، نكلته إن لم يسد العرب قاطبة. وتفرس فيه رسول الله (ﷺ) ذلك فقال له يومًا: يا معاوية إن وليت أمرًا فاتق الله واعدل. وكان صمر إذا دخل الشام ورأى معاوية قال: هذا كسرى العرب، وقال عبدالله بن عمر: ما رأيت أحدًا بعد رسول الله أسود من معاوية. قيل له: فأبو بكر وعمر وعثمان وعلي؟ فقال: كانوا والله خيرًا من معاوية، وكان معاوية أسود منهم. وذمه قوم عند صمر، فقال صمر: دعونا من ذم من يفسحك عند الغضب، ولا ينال ما عنده إلا على الرضا، ولا يؤخذ ما فوق رأسه إلا من تحت قدميه.

بانق탈 الخلافة إلى معاوية أخذت شكلًا جديدًا لا عهد به للمسلمين من قبل، أهمها

حصر الملك في أسرة واحدة، وهي أسرة الأمويين، وقد كانت من قبل تعتمد على اختيار الخليفة، أو اختيار أولى الحل والعقد، بل جعلها معاوية كذلك وراثية، فعهد بالأمر من بعده لابنه يزيد، وكان لهذا الإتجاه أضرار كثيرة ومنافع كثيرة لا مجال لشرحها، كما انطبعت الدولة الأموية من عهد معاوية بالطابع العربي والأرستقراطية العربية، وتفضيل الدم العربي على غيره من الدماء، وتلا ذلك نظرهم إلى الموالي من الأمم الأخرى نظرة حاكم لمحكوم، وقاهر لمقهور، كما أن انتقال العاصمة من المدنية إلى دمشق مسكن الرومانيين من قبل، مهد للعرب أن يقتبسوا من المدنيات القديمة في نظمهم وسياستهم؛ كل هذا كان مظهرًا من مظاهر انتقال الحكم إلى الأمويين.



(2)

تحدثت عن البيت الأموي إلى أن بويح لمعاوية بالخلافة عام الجماعة سنة إحدى وأربعين.

وقد دامت الخلافة فيهم نحو تسعين عامًا.

لجأ البيت الأموي في تأسيس ملكه إلى استعمال الدهاء والقوة والعنف، وكان عنوان سياستهم المبدأ الذي وضعه رأسهم معاوية إذ يقول: «إنا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل»، وأخطأوا في بعض الأحيان في عدم الموازنة بين مقدار الحق الذي يريدون الوصول إليه ومقدار الباطل الذي يخوضونه، ولم يكتفوا أحيانًا بالوصول إلى الغرض من أترب طرقه وألبقها، بل عمدوا إلى أعنف الطرق وأكثرها إثارة للنفوس وهز الشاعر، كحادثة مقتل الحسين ورمي الكعبة بالمنجنيق.

وجعلوا نظام الحكم هو نظام البيعة بولاية العهد بعد أن كان بانتخاب الأصلاح من غير تقييد بأسرة، وجر هذا إلى أن الخليفة قد تحمله عاطفة الأبوة على أن يعهد بالأمر من بعده لابنه، وقد يكون أبعد الناس لصلاحته للخلافة، كما أنه أدى إلى نوع من اليأس في البيوت الأخرى التي كانت تطمح إلى الخلافة كالبيت الهاشمي وبيت الزبير.

أضف إلى ذلك أن الحرب بين علي ومعاوية أوجدت معسكرين إقليميين، وهما الشام والعراق بينهما ترات كترات الشخصيين المتقاتلين كل منهما يريد أن يتأثر لنفسه من أعمال خصمه، فإذا انتصرت الشام طوى العراق نفسه على الغل وانتهاز الفرص، وأحست الشام بذلك فكانت تبعث إلى العراق جبايرتها من أمثال زياد بن أبيه وابنه والحجاج، فكان هؤلاء يحكمون حكم قمع وجبروت وانتقام وأخذ بالظنة في غير هواده ولا رحمة.

ومن ناحية البيت الأموي نفسه كان نظام البيعة بولاية العهد يثير الخلاف بين الابن وأبيه الذي يعهد إليه وإخوته الذين قد يرون أنفسهم أحق بالأمر منه لكفائتهم وعظم صلاحيتهم.

هذا وأمثاله جعل الدولة الأموية لم تهدأ من ثورات تكاد تكون مستمرة؛ فالبيت الهاشمي ينتهز كل فرصة للثورة لاسترداد الموقف؛ وينظم دعوته السرية ويسبب متاعب للبيت الأموي لا تنتهي. فالحسين يخرج ويقتل، والمختار يطالب بثأر الحسين ويدعو لمحمد بن الحنفية، وكلما قتل إمام دعا إمام هاشمي إلى نفسه سرًا ثم جهريًا: فيحبس أو يقتل طوال العهد الأموي.

وعبدالله بن الزبير يحل في الخلافة مع البيت الأموي محل أبيه الزبير بن العوام في منازعته عليًا حتى يقتل.

والخوارج لا ترضى عن هؤلاء جميعًا وتريد خليفة ينتخب انتخابًا حرًا أو لا خليفة.

والعراقيون لا ينسون ما فعله الأمويون معهم فيترصون بهم الدوائر ويشجعون الأحزاب المعارضة، وكان من أكبر ثوراتهم ثورتهم مع عبد الرحمن بن الأشعث، فقد أدركوا أن الأمويين قد اختطوا وسيلة من ومائل التنكيل بهم، وهي تسييرهم إلى البلدان البعيدة للفتح، حتى إذا نجحوا، غنم الأمويون، وإذا انهزموا، استراح منهم الأمويون، فأخرج الحجاج منهم نحو عشرين ألفًا لفتح تركستان وعلى رأسهم ابن الأشعث، فانتهز الجيش الفرصة ونادوا بالثورة، وخلعوا الحجاج أولًا، ثم عبد الملك بن مروان ثانيًا.

والبيت الأموي نفسه ينقسم على نفسه؛ فمروان يناهض خالد بن يزيد ويبعده عن الحكم وينقل الدولة من فرع إلى فرع، وعبد الملك بن مروان يقتل عمرو بن سعيد بن العاص، وهو من أكبر زعماء البيت الأموي، وكانت له اليد الطولى في نقل الحكم إلى فرع مروان، وهكذا.

كل هذا كان جذبيًا أن يعوق الدولة الإسلامية عن التقدم والرقى ويمكن أعداءها

الخارجيين من استرداد ملكهم، ولكن كانت الأمة مملوءة قوة وحيوية فلم يكسر ذلك كله من قوتها، ووجد من رجالها أمثال معاوية وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك، فهؤلاء بسياستهم وقوة شخصيتهم وحسن اختيارهم لرجالهم وقوادهم استطاعوا أن يزيدوا رقعة المملكة الإسلامية إلى مدى بعيد، وأن يرقوا بنظام الحكم وبالفتون، وأن يقطعوا شوكتها بعيداً.

وهذه ساحة الأناضول ما يهدأ معاوية من الحروب الداخلية حتى يغزوها جيشه، ويفتح «مطية»، ويشحنها بالجند والسلاح، ويجعلها قاعدة يضرب بها المسلمون البيزنطيين أو الروم على حد تعبير العرب، وأنشأ أسطولاً هزم به الأسطول الروماني، واستولى على عدة جزر من جزر الأرخيبيل وأسلم أهلها، وفتح خلفاؤه المنطقة الواقعة بين الإسكندرية وطرسوس، وتقدم سلمة بن عبد الملك إلى فناء القسطنطينية وحاصرها نحو ثلاثين شهراً.

وفي الساحة الشرقية وجه معاوية جيشاً لفتح طبرستان، وتم ذلك فيما بعد على يد يزيد بن المهلب، ففتح طبرستان وجرجان.

كما فتحوا ما وراء النهر وبلاد به المقاطعة الواقعة شرقي نهر جيحون، فوجه معاوية عبيدالله بن زياد لفتحها، وفي عهد عبد الملك تولى قيادة الجيوش المهلب بن أبي صفرة ومحمد بن القاسم وقتيبة بن مسلم الباهلي، فما زالوا في فتوحهم حتى وصلوا إلى الصين.

وفتح محمد بن القاسم الهند.

وفي عهد معاوية فتح عقبة بن نافع أفريقية، وفي عهد الملك وجه أخوه عبد العزيز بن مروان موسى بن نصير لإتمام فتحها ونشر الإسلام بين ربوعها، ثم في عهد الوليد عبر البحر وفتح هو ومولاه طارق بن زياد أسبانيا والأندلس.

بهذا تضاعفت رقعة المملكة الإسلامية على يد هؤلاء الأمويين، بل إن المملكة الإسلامية لم تزد شيئاً يذكر فيما بعد الفتح الأموي، وأخذت الحركة بعدهم تتجه نحو الجزر لا المد، ولم تكن فتوحهم مجرد فتح حربي، بل هو إخضاع حربي ودعوة إلى الدين وتنظيم سياسي، ووضع قواعد للسير تتفق وما أمر به الدين من العدل، فإن حدثت أحداث جزئية لا تنطبق على قواعد العدالة فهي الطبيعة البشرية التي لا تخلو من نزعاتها أمة؛ ومما يزيد في مقدار عظمتهم أن هذه المملكة كلها مع اتساع رقعتها وتراخي أطرافها لم يخرج من يد الأمويين منها شيء، ولم يحدث قطر من أقطارها نفسه باستقلال، كما كان الشأن في العصر العباسي، بل

كانت كلها دولة ملتزمة تخضع لخليفة واحد يتربع على عرشه في دمشق.

ثم هم جاروا الرومانيين في فنونهم وعمارتهن. فهذا الجامع الأموي الذي بناه الوليد قد برّ به الكنائس الرومانية، بالقواعد الضخمة وأساطينه الفخمة ومحاريبه المزينة وقبابه البديعة وأروقته المرصعة بالفسيفساء الملونة والنقوش المتنوعة والفصوص المذهبة والمرمر المصقول، وقد حشد لبنائه وتزيينه مهرة المهندسين والفنانين من الهند وفارس والمغرب وبيزنطة.

وعمر هشام رصافة الشام في غربي الرقة واتخذها مضيغة، وبنى فيها قصوره، وعمر سورها وأنشأ فيها البساتين البديعة.

ومصر سليمان بن عبد الملك الرملة في فلسطين وبنى فيها القصور والمساجد وحفر فيها الآبار والأقنية.

وأنشأ الحجاج مدينة واسط بالعراق بين البصرة والكوفة وأنشأ مسجدها وقصورها وشحنها بالجند يجمع بهم الثورات.

وأسس عبد الملك بن مروان جامع بيت المقدس أو جامع الصخرة.

وعني الخلفاء الأمويون بالحرمين المكي والمدني وتوسيعهما وتزيينهما، يصرفون في ذلك الأموال الطائلة ويجدون في استحضار التحف الفنية من جميع الأقطار.

وصبغوا الأعمال الرسمية بالصبغة العربية، فعملوا إلى أهم مظهرين من مظاهر الدولة فعيروهما، وهما النقود، وكانت أخلاقاً من نقود فارسية ورومانية ومصرية، فمر بها عبد الملك بن مروان ووجد صبغتها وقيمتها، وأمر بإنشاء دار لضرب السكة، وكتب على أحد وجهيها بسم الله الرحمن الرحيم، وعلى الآخر الله أحد الله الصمد. وكذلك الدواوين وهي الدفاتر الحكومية، فكانت تكتب باليونانية في الشام والفارسية في العراق والقبطية في مصر، فتقلت جميعها إلى العربية، وبذلك أمكن ضبطها والإشراف عليها إشرافاً صحيحاً من الدولة، واتسع المجال أمام متعلمي الكتابة العربية أن يتولوا هذه الأعمال ويشرفوا عليها.

ووقد على دمشق المغنون والمغنيات من الحجاز، وبهم ارتقى فن الموسيقى والغناء، ونظمت لهم المجالس وترى في الناس ذوق السماع وجانبتها الشعر يمدحها بالأبيات الرقيقة المختلفة التفاعيل المنسجمة مع الأصوات.

وأنشأ هشام حلبة سباق للعناية بالخيل وتوليدها .

ولكن -مع الأسف- تخلل عظمة هذه الفتية أسباب فائتها فلم تعمر إلا نحو تسعين عامًا .

ونحن إذا أجملنا أسباب سقوطها أمكننا أن نقول :

إن الأحزاب التي أشرنا إليها قبل ، وخصوصًا الحزب الهاشمي الذي يجمع العلويين والعباسيين، ظل يعمل في قلب الدولة الأموية في صبر وجلد، وكلما قتل منهم إمام حل محله آخر، والعلاب والحنف والقسوة لا تزيدهم إلا رغبة في الانتقام وأخذًا بالثأر، وهم يحكمون دهرتهم ويثبونها سرًا في الأقطار، ويقومون بالقتية أي السرية وإخفاء الأمور وإظهار غير ما يخفون؛ وكان الخلفاء الأمويون أحيانًا يقسون عليهم قسوة تستوجب عطف بعض الناس عليهم والميل إليهم . وقد كان الخلفاء الأمويون الأولون يقظين يتبعون كل حركة ولو صغيرة ويقضون عليها في حينها، فلما أخذ متأخروهم إلى اللهو والترف عميت عليهم هذه الحركات حتى استشرى شرها؛ وقد اختار الدهاة أخيرًا خراسان لتكون عش الدعوة، وقد قال محمد بن علي بن عبدالله بن عباس: «عليكم بأهل خراسان فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تنقسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل، وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل وهامات، وأصوات هائلة ولغات فخمة تخرج من أصوات منكرة .

فلما أحسنوا قيادتهم وندروا فيهم أفكارهم وتولّى زعامتهم دهاة من أمثال أبي مسلم الخراساني اكتسحوا الدولة .

وساعد على نمو الثورة أن الأمويين أفرطوا في العصبية العربية، فكانوا يشعرون المفتوحين بأنهم أقل منهم شرقًا ونسبًا وحسبًا ودما، عكس الدعوة الإسلامية التي تتطلب الدعوة إلى المساواة؛ وقد أضرت هذه العصبية من ناحية أخرى، فالعرب لم ينسوا الخصومة بين يمينهم ومضريهم، فكان إذا ولي يمني تعصب لقومه من اليمن وتعصب على غيرهم من مضر وهي حال لا تبشر بخير .

ثم إن الدولة الأموية اتسعت عظيمًا فجائيا؛ فما بين النهرين وما وراء النهر وجزء من الأفغان والهند وشبه جزيرة العرب والشام ومصر وفارس والمغرب والأندلس، وكل هذه بلاد كانت تحكمها الدولة الأموية الفتية في عصر تقطع المسافات فيه على الخيل والإبل، ونظم الحكم لم تحدد ولم تثبت تقاليدها، وهذا الملك الواسع يحتاج إلى رجال أقوياء مخلصين

لأمتهم ولعرشهم، وقد كان في الدولة الأموية رجال عظام أخلصوا هذا الإخلاص في صدر الدولة ووسطها كزياد بن أبيه، وعبيدالله بن زياد والحجاج. وكان الخلفاء يكافئون على إخلاصهم بموازرتهم والإغداق عليهم وعدم سماع وشاية فيهم ونحو ذلك، ثم رأينا آخر الأمر أن الأمة ينتبغ منها العظماء، ويأتون بالأعمال العظيمة ثم يكون جزاؤهم من الخلفاء قتلهم أو تعذيبهم؛ فهؤلاء الفاتحون العظام أمثال قتيبة بن مسلم ويزيد بن المهلب يقتلون لوشايات يسعى بها الساعون، وموسى بن نصير فاتح الأندلس العظيم يزرع به في السجن، وخالد بن عبدالله الفسري الرجل الإداري الحازم يقتل، فإذا كانت هذه نهاية العظماء ومن يخدمون الدولة أكبر خدمة، فمن أين يأتي الإخلاص للدولة والحرص عليها والغيرة على مصالحها؟

تجمعت هذه الأسباب كلها وتضخمت في آخر الدولة الأموية، وكان تفشيها يتطلب حزمًا شديدًا وقوة بالغة، ولكن اقترنت هذه الأدواء بشعب الخلفاء الأخيرين أمثال الوليد بن يزيد ويزيد بن الوليد، فجاء مروان بن محمد وكان حازمًا قويًا، ولكن لم ينفع حزمه وقوته أمام عوامل الثورة التي فاقت كل قوة؛ فسقطت وكان في سقوطها عبرة لقوم يعقلون.



في الحج (1)

(1)

في هذا -موسم الحج- أخذتكم ثلاثة أحاديث عن الحج، والحج رياضة روحية ورحلة دينية، طالبت به الأديان على اختلاف أشكالها وأزمانها؛ فالمصريون القدماء كانوا يحججون، واليونان كانوا يحججون، والصينيون والهنود والنصارى واليهود كل أولئك يحججون لما في الحج من مزايا روحية لا تنال بغير الحج.

وكان العرب قبل الإسلام يقرون بحججون إلى الكعبة ويأتون بأعماله من طواف وسمي ووقوف بعرفة وغير ذلك من شعائر الحج، فجاء الإسلام وأقرّ بعض الشعائر مما يتفق مع تعاليمه ونكر بعضها، ولكنه -على العموم- غير النية وهي أساس العبادات، فبعد أن كاوا يتقربون للأصنام المنصوبة في الكعبة كسر هذه الأصنام وجعل العبادة لله وحده، وليس الحج إلى الكعبة إلا تعظيمًا لبيت من بيوت الله ومرمًا إلى الأمكنة المقدسة التي عبد الله فيها إبراهيم وإسماعيل وغيرهما من الأنبياء والصديقين.

ظهره الإسلام من الأوثان وجعله رمزًا لعبادة الله، وجعل ما فيه من الشعائر ذكرى لأبينا إبراهيم عليه السلام في سعيه وطوافه، ومجتمعًا للنفوس الطاهرة تدعو ربها وتطلب منه الرحمة والمغفرة وتتقرب إليه بهيئات ماثورة عن أسلافهم، ويسعد به المسلمون بالهجرة من ديارهم في سبيل الله وتحمل المشاق لمرضاته ومجاهدة النفس بتركها شهواتها والتفرغ لعبادة الله وحده، وليجتمع الحجاج من أقطار الأرض في مكان فسيح واحد يتبادلون فيه الرأي في خير المسلمين ومصالحهم ومشاكلهم، ويتجاوبون فيه الإيمان بالله والصدق في عبادته والدعوات لتوفيقه، إلى غير ذلك من مزايا للحج لا تحصى.

(1) ثلاث محاضرات في الحج لمحطة الإذاعة بلندن.

ولقد كان النبي ﷺ يحرص على الحج من مبدأ الإسلام، حج وهو في مكة وحج لما هاجر إلى المدينة، وكان يحج ومكة في يد المشركين فإذا منعه رجوع وترك حسابهم لربهم. وفي السنة العاشرة من الهجرة حج ﷺ بالمسلمين حجة الوداع وعُطب فيها خطبة المشهورة ونزل عليه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: الآية 3].

وعَدَّ الحج ركناً من أركان الإسلام الخمسة، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً.

وليس ذكر الحج في آخر الأركان إلا لأنه عبادة العمر وختام الأمر وتعمام الإسلام وكمال الدين.

وفي الحق أن في الحج فوائد دينية عديدة؛ فالحاج إذا نوى السفر من وطنه استحضر أعماله واستذكر سيئاته وندم عليها وتهايات نفسه لقبول الخير، فكان في ذلك طهارة من ذنوبه وحسن استعداد لطهارة نفسه وقربها من الخير وبعدها من الشر، والتجأ إلى الله أن يحفظه في أهله وماله وولده، وأن يوفقه للبر والتقوى، وأن يرزقه في سفره سلامة البدن والدين والمال، ويبلغه حجه على أحسن وجه وأكمله؛ وفي هذا كله طهارة لنفسه وقوة لروحانيته. فإذا تقدم في أعمال الحج فأول ما يواجهه الإحرام وهو أن يتجرد الرجل من كل ثوب مخيط، وليس إزاراً ورداء، ويلبس في رجله نعلين، وتلبس المرأة ثيابها، وتكشف وجهها وكفيها، ويعججون إذ ذاك بالتلبية: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك. فترى الناس إذا أحرموا لبسوا اللباس الأبيض البسيط، وقد اختار الدين هذا النوع من الثياب البسيطة؛ لأنها كانت ملابس إبراهيم عليه السلام، فلباسنا يذكرنا به، وكان إبراهيم من الكلدانيين الذين اعتادوا لبس البسيط من الثياب، واختير اللون الأبيض، لأنه أدل على الطهارة والنظافة، والطهارة والنظافة في الثياب تشعران بالطهارة والنظافة في النفس، وحرَمَ المخيط من الثياب رمزاً إلى أن الإنسان خارج إلى ربه من زخاف الدنيا وما فيها؛ لأن لبس المخيط من الثياب وسيلة التفاوت بين اللابسين، فيكون الحج مظهرًا للآزياء المختلفة والصناعات المتفاوتة، والإسلام يريد في مثل هذا الموقف إشعار الناس بأنهم أمام الله سواء لا فرق بين غنيهم وفقيرهم وملوكهم وصعلوكلهم، وهذا مظهر من مظاهر المساواة في الإسلام، وكثيراً ما قصد الإسلام إلى المساواة في أكثر العبادات تأكيداً لمعنى أن الله لا يعبأ

بالغني ولا يصد عن الفقير لفقره وأن القيمة الحقيقية للإنسان في نفسه وفضائله لا في ماله ولا في ملبسه ولا في جاهه .

ومن أجل هذا كان منظر الإحرام للحججاج إذا وصلوا إلى نقطة معينة في السفر، منظرًا آخذًا بالنفس، يشعر فيه المسلمون كلهم بالمساواة، ويدل بياض ثيابهم على بياض نفوسهم، ويشعرون بالأخوة التامة، لا فرق بينهم في الجنس ولا في اللغة، ولا في أي عرض من أعراض الدنيا، وشعارهم الدائم هو التلبية، ومعناها رجوع النفس لربها، وسؤال الله أن يوفقها للخير، ويمنّ عليها بالطاعة، ويظهرها مما علق بها من زخرف الدنيا وأباطيلها .

ومن أجل هذا عد الإحرام ركناً أساسياً من أركان الحج، إذ به تتهيأ النفس لما يلي من أعمال .

وهو -إذا أحرم- نوى أنه يحرم للحج، والجملة المأثورة في هذه النية أن يقول «اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني، وأعني على أداء فرضه، وتقبله مني، اللهم إني نويت أداء فريضتك في الحج، فاجعلني من الذين استجابوا لك، وآمنوا بوعدهك واتبعوا أمرك، اللهم قد أحرم لحمي ودمي وعصبي وعظامي، وحرمت على نفسي النساء والمخيط، والطيب ابتغاء وجهك والدار الآخرة» .

وهو في هذه الحال كلما قابل أحداً أو دخل مجتمعاً أو سعد أو هبط كرر: لبيك اللهم لبيك، ليذكر دائماً موقفه أمام ربه، وليحفظ على النفس طهارتها وصفاءها وشوقها إلى خالقها .

ولا يزال الحاج على هذه الحالة النفسية، بين إحرام وتلبية، وتفكر في الله وتضرع إليه حتى يدخل مكة، ويصل إلى الحرم المكي وفيه الكعبة .

وهو في هذا كله يرتاض رياضة بدنية إلى جانب هذه الرياضة الروحية؛ فهذا العيش البسيط والملبس البسيط والحركة الدائمة والسفر ومتاعبه يجعل من الإنسان رجلاً قادراً على احتمال المشاق، غير منغمس في النعيم الذي يذهب بالرجولة، وتمده القدرة على العمل الصالح إذا دعا داعي الوطن أو داعي الدين، وهو بمثابة الثمرين العسكري الذي تفرضه الأمم الحية على أبنائها فترة من الزمن كل سنة، فيتعودون خشونة العيش، ومواجهة الصعاب؛ وهذا الإحرام يفوق التجنيد في أن التجنيد رياضة جسمية، في أكثر حالاتها، وأما رياضة الإحرام فهي فوق ذلك تجنيد روحي، في تعود العمل لطاعة الله، ونصرة الحق وإعلاء كلمته، والتمهيد للجزم

بالإلتزام بأمره، والانتهاه عما نهى عنه؛ فهو يخرج من ذلك قوى الجسم قوى الروح معاً.

وتنتهي هذه المرحلة بوصوله إلى مكة -عبر الصحراء- فإذا شاهدها ثارت في نفسه الذكريات، هذه مكة التي كانت وادياً غير ذي زرع، هبط إليه إبراهيم وابنه إسماعيل نحو سنة 1892 قبل الميلاد، وأخذوا يرفمان قواعد البيت كما يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَبْنِي إِبرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٥﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْنَا عَلَيْهَا إِنَّكَ أَنْتَ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٦﴾﴾ [البقرة: 127 - 128]، وهذه هي مكة التي أخذت شهرتها تنمو وتنتسح حتى قصدتها الناس من كل فج عميق؛ وهذه مكة التي سكنها قريش واعتزت بما كان في يدها من مفاتيح الكعبة.

هي مكة التي ولد فيها النبي ﷺ في بيت من بيوتها وشعب من شعابها، بمشيب في شوارعها وأسواقها ويقضي فيها شبابه وكهولته، وهذا بالقرب منها غار حراء، وهو الغار الذي كان يتعبد فيه النبي وفيه نزل الوحي عليه لأول مرة.

وهذه هي مكة التي تتابع الوحي فيها ثلاث عشرة سنة، نزلت فيها كل السور المكية تدعو إلى ترك الأصنام وعبادة الله وحده.

وهذه هي مكة التي جرت فيها الأحداث الأولى للإسلام، فكان النبي يدعو قومه وهم عنه معترضون، ويجاهدون فيهم ويصبر على أذاهم، ويلتف حوله أتباع قليلون يؤذون في أموالهم وأنفسهم فيحسبون ذلك عند ربهم.

وهذه هي مكة التي كان فيها دار الأرقم المخزومي التي كان يختبئ فيها رسول الله في صدر بعثته هو ومن آمن معه، وكانوا يصلون بها سرا حتى أسلم عمر، فجهر رسول الله بالدعوة وتعرض للأذى.

وهذه مكة التي هاجر منها رسول الله بعد أن لح قومه في إيلدائه وأبوا نصرته، وجاهروه بالعداء، وأرادوا أن يحبسوه أو يقتلوه أو يخرجوه؛ ثم هذه مكة يدخلها رسول الله فاتحاً، وينزل عليه في ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَهُ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَذَآبِكُمْ النَّاسُ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَنْوَابًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَمْسِكْ بِالْحُزْمَةِ الْوَسْطَىٰ وَاسْتَقِمْ كَمَا نَسَّيْنَا لَكَ فِي الْوَسْطَىٰ سُبُكًا وَمَتَّعْنَاكَ فِي الْوَسْطَىٰ مَا يَكُونُ لَكَ فِي الْوَسْطَىٰ سُبُكًا وَمَتَّعْنَاكَ فِي الْوَسْطَىٰ مَا يَكُونُ لَكَ فِي الْوَسْطَىٰ سُبُكًا ﴿٣﴾﴾ [الفتح: 1 - 3].

وأخيراً هذه مكة التي ظلت مقصد الناس في حجهم من عهد إبراهيم إلى اليوم، أي: ما يقرب من أربعة آلاف عام، وهذه هي مجتمع المسلمين اليوم من جميع أقطار الأرض يهتفون هتافاً واحداً، ويلبون تلبية واحدة، وتلوي في أرجائها: ﴿لا إله إلا الله محمد رسول الله﴾.

هذه مكة التي قصدتها الحجاج فيرونها واديًا منحصرًا بين سلاسل جبال متصلًا بعضها ببعض، قد عمدت سفوح هذه الجبال بالمساكن متدرجة عليها إلى الوادي، كل هذه الذكريات تملأ النفس وتأخذ بمجامع القلب، وتدخلها في موسم الحج فترى عجبًا أي عجب، مئات الألوف من الناس في ثوب الإحرام مغمورون بالشعور الديني يعجون بالدعاء والتلبية، وترى معرُفًا يفوق كل معرض من الأجناس البشرية، مختلفي الألوان، مختلفي الألسنة، مختلفي العادات، ولكنهم قد وُحِدَ بينهم الفرض الديني ووحدت بينهم العقيدة، كلهم يعبد الله وحده وكلهم يشعر نحو الآخرين بالأخوة الإسلامية.

هذا الجمع الحاشد يشيع فيه الحب والإخاء والمساواة والتعاطف، ويغمرهم شعور ديني نبيل يهز القلب ويبعث الرحمة.

وفي وسط مكة تقريبًا تقع العين على المسجد الحرام بقبابه ومآذنه ونورانيته، وهو ما أحدثكم عنه في الحديث القادم إن شاء الله.



(2)

وصلنا في حديثنا الماضي عن الحج إلى المسجد الحرام بمكة.

والمسجد الحرام أو الحرام المكي في وسط مكة تقريبًا على شكل مربع تقريبًا، طول ضلعه نحو مئة وأربعة وستين مترًا، وله أبواب ثمانية وست منارات وأربعة أروقة عليها قباب كثيرة، وصحن كبير غير مسقوف فرشت بعض أرضه بالبلاط وبعضها بالحصباء، بسيط في بنائه جميل في منظره يشعر المؤمن بجلال عظمته ويهتز فرحًا بالوصول إليه.

وما يدخل الداخل باب الحرم حتى يقع نظره على بناء أسدل عليه ستار أسود موشى بطراز من ذهب.

وهذه هي الكعبة -وما أن يراها الرائي حتى يشد إليها نظره ويخفق لها قلبه وتتحرك نحوها قدمه، وتمتلئ نفسه خشوعًا ورهبة وإعظامًا وإجلالًا، ويرى نفسه ذاهلاً مندفعًا مع الدايمين والمبتهلين سابقًا في ذكريات ما قرأه من الدين والتاريخ.

هذه هي الكعبة التي أسسها إبراهيم عليه السلام، وجعل الله موضعها وما حولها مثابة للناس وأمناً .

هي بناء مربع تقريباً يبلغ طول كل ضلع نحو عشرة أمتار وارتفاعها نحو خمسة عشر متراً -وفي زاوية من زواياها الحجر الأسود .

كان إبراهيم وقومه يعبدون عندها الله وحده، ثم خلفهم خلف لعب الشيطان في رؤوسهم فتحولوا من عبادة الله إلى عبادة الأصنام وأقاموا فيها التماثيل للآلات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، حتى جاء الإسلام فرجع الدين إلى أصله وأحيا سنة إبراهيم . ولما فتح النبي (ﷺ) مكة في السنة الثامنة من الهجرة أزال ما بها من أصنام وجعلها الله قبلة للمسلمين يتجهون إليها من جميع أقطار الأرض في صلاتهم، يذكرهم نحو ثلاثمئة مليون مسلم في بقاع الأرض المختلفة كل يوم خمس مرات حين يتجهون إليها في صلاتهم ويدعون الله بدعواتهم: ﴿قَدْ رَأَى نَفْسٌ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ لِتَرْجِعَ إِلَيْهِ رَبِّنَهَا ۚ قَالَ وَعَجِلْتُ فَاتَى بِنُجُومٍ كَانَتْ قَوْلًا وَتُجْرِمُكُمْ سَخِرَ لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَالْجِبَالِ وَمَا خَلَقَ إِلَّا لِلْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: الآية 144] .

هذه هي الكعبة التي يقصدها كل عام مئات الألوف من الحجاج طوعاً لأمر ربهم، وتطهيراً لنفوسهم، ورياضة لقلوبهم .

يطوفون حولها وقلوبهم تفيض توبة واستغفاراً وابتهاًل إلى الله أن يغفر ذنوبهم فيما مضى ويوفقهم للعمل الصالح فيما يأتي: ﴿رَبِّكَ مَا يَكُنُ فِي الْأَنْبُتِ سَكَنٌ ۚ وَإِنَّ الْأَرْضَ لَكُنُوزٌ وَمَا يَشْعُرُونَ إِلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: الآية 201] .

هنا تتساوى الرؤوس، وهنا يقوّم الإنسان قيمته الذاتية، فلا فضل لأحد على أحد بماله أو جاهه أو لونه أو أي عرض من أعراض الدنيا، إنما قيمة الإنسان ما كسب من خير، ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، وقد يكون أشعث أغبر، وهو عند الله خير من ملك متوج وضي مترف .

وحول هذه الكعبة يلف الحاج سبع لفات يعبر عنها في لغة الدين بالطواف، سبعة أشواط تقليداً لإبراهيم عليه السلام في عمله، والنفس إذا امتلأت بحرارة الإيمان، وجدت لذتها في الحركة، وكلما مرّ بالحجر الأسود استلمته إن أمكنه أو سلم عليه بيمينه إن لم يمكنه من الزحام حوله، وتعظيم الحجر لا لذاته، فإن الإسلام تنزه عن عبادة الأحجار، وحارب الأصنام والأوثان على اختلاف أشكالها وألوانها، ولكن ينظر إليه الإسلام على أنه أثر من

أثار أينا إبراهيم، فنجبه ونحب ذكره وآثاره كما يحب الإنسان أثر من كان عزيزاً عليه، لهذا كان عمر بن الخطاب لما حج ووقف عند الحجر الأسود قال: «اللهم إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك» .

وفي هذا الطواف كله يحلو للحجاج أن يمعن في الدعاء، ويجد فيه راحته وسعادته، ويشعر وهو يشترك مع الحجاج في الدعاء بلذة روحية ممتعة، وهناك أدعية مأثورة في هذا المقام، مثل: «اللهم إن بيتك عظيم، ووجهك كريم، وأنت أرحم الراحمين، اللهم أني أعوذ بك من الشرك والشك والكفر والتفارق والشقاق وسوء الأخلاق وسوء المنظر في الأهل والمال والولد»، وهكذا من دعوات صلوات.

ويلي هذا من أعمال الحج السعي بين الصفا والمروة، وهو طريق طوله نحو أربعمئة وعشرين مترًا تقريبًا، ينتهي من ناحيته بربوة تسمى الصفا، وربوة تسمى المروة، وكانت الريوتان في الأصل تشرفان على الصحراء، ولكن الطريق اليوم أصبح على جانبيه المباني والبيوت ودكاكين التجارة، وكل ربوة جعل عليها درجات يصعد عليها الحجاج. والسعي شعيرة من شعائر الحج، قال الله فيه: ﴿إِنَّ الصَّمَ وَالْمَرْوَةَ بَيْنَ صَعَابٍ أَلْوَىٰ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ كَفَّرَ فَلَا حُجَّاجَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ حَبْرًا فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ شُكْرًا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 158]، وعدد لشواهد سبعة كالطواف.

وهذا المسمى تجده مزدحمًا بالحجاج في كل لحظة من اليوم ليلاً أو نهارًا، يجمع بالساعين داعين مكبرين، وقد حث الإسلام على السعي في بعض أجزاء الطريق في إسراع لإظهار المسلمين جلدتهم وقوتهم أمام عدوهم، وبقيت هذه سنة الإسلام.

في هذا المسمى ترى جميع أصناف العالم الإسلامي، من تركي، وهندي، وشامي، ومصري، ومغربي، ويمني، وفارسي، وياباني، وتسمع اللهجات المختلفة والألسنة الميانية، وكلها تذكر الله، وتلجأ إليه، وتتجاوب الأصدا بالدعاء إلى الله بالتوبة والغفران.

ويعد هذا السعي يقضي الحاج فترة من الزمن يتذوق ما أنعم الله به عليه، ويشعر بنوع من الغبطة كأنه كان يحمل حملًا ثقيلاً من الأوزان والخطايا رفعت عنه، وكأنه خلق خلقاً جديداً في صفاء نفسه وطهارته.

حتى إذا كان اليوم الثامن من ذي الحجة، ويسمى يوم التروية، يخرج الحجاج إلى جبل عرفات، فيتجهون إلى الشرق في واد بين جبلين ويزدحم الناس في الطريق، هذا يسير بجمله،

وهنا يسير على قدميه احتمالاً لمشقة في سبيل الله، وهنا يسير بسيارته، فترى الإبل تسير قوافل، والسيارات كذلك، والساثرون على أقدامهم في وسط ذلك، أو على جانبي الطريق، والناس يسرون بالنهار وبالليل في ضوء القمر، والوادي يسيل بالناس سيلاً، وتسير هكنا حتى تصل إلى منى، فترى قبيل دخولك جمره العقبة، وهي حائط من الحجر ارتفاعه نحو ثلاثة أمتار في عرض مترين أقيم على قطعة من صخرة مرتفعة ليرجمها الناس بالحجارة إذا رجعوا من عرفات، تمثيلاً لقوة نفوسهم وتجسيمهم الشيطان ورميه بالحجارة، وبعد الخروج من منى والمرور بواد ضيق يتسع الوادي وتفتح أرجاءه إلى الشمال والجنوب.

وترى علمين وهما عمودان بعيدان عن بعضهما قد أقيما في فضاء الوادي الواسع للدلالة على حدود عرفة.

هذا واد فسيح لا حد لسعته، وهناك جبل حلق على الوادي وأقله أمامك من الشرق على شكل قوس كبيرة، هو جبل عرفات، وهناك من ناحية الشمال لسان يمتد إلى الغرب هو جبل الرحمة، فيه صخرة عالية كان يقف عليها النبي ﷺ عندما يخطب.

كل هذا جبل عرفات ووقفة عرفات - في هذا الوادي المتسع تنصب الخيام التي لا عداد لها للناس من جميع أقطار الأرض، وفي سفح الجبل وأعلىه يقف المحجيج - في هذه الأمكنة الفسيحة يزدحم الناس حتى لا تكاد ترى مكاناً خالياً.

هنالك يرى الحاج مجرى عين زبيدة وحاجة الحجاج إليه فيشعر بالعمل العظيم الذي قامت به هذه السيدة زوج الرشيد من تيسير على الناس في أهم ضرورات الحياة.

يجتمع الناس في هذا المكان في اليوم التاسع من ذي الحجة مع قليل من ليلة العاشر فترى منظرًا عجيبًا، لا أذكر في حياتي أنني رأيت منظرًا أروع منه ولا أجل منه: عصابة عصابة حكومات، يجمعهم غرض واحد ولا تشتتهم الأغراض، يرجون التخفف من الدنيا ويندمون على التفاني في أعراضها، يحترقون أصنام الناس من مال وجاه وشهوات، ويسعون إلى طلب رضا الله بطاعته، ويشعرون بالسعادة الحقيقية وهي السعادة الروحية الباقية لا السعادة المادية الفانية، ويؤمنون بإله واحد فوق المادة وفوق البشر وفوق كل القوى، له وحده يخضعون وبه وحده يستعينون؛ أما الخضوع لغيره فحسب من الاشرار وأما التلذذ في سبيل المال والجاه وأعراض الحياة فحسب من الجودية لا يرضاه دين الإسلام، كلهم ينادي: لبيك اللهم لبيك، فتجاوب بهذه الكلمة الأرجاء، وتدوي بها الأصدا، فتتغلب روحانيات الناس على مادياتهم، هنالك يتطلع الناس إلى رحمة ربهم ويطلبون منه العون على صفاء

نفوسهم ويحتقرون أنفسهم الماضية التي خضعت للشهوات وأفسدتها اللذات، ويسمون إلى مثل عليا فيها حب الخير وبغض الشر، والرجاء من الله أن يوفقهم إلى حياة من نوع آخر فيها الطاعة والإخلاص وعمل الخير للخير والله.



(3)

وصلنا في حديثنا الماضي عن الحج إلى الوقوف بعرفة، وقد احتشدت مئات من الناس في اليوم التاسع من ذي الحجة بملايسهم البيضاء يعجون بالتلبية والدعاء والتسييح والتهليل حتى يزلزلوا الجبل بدعائهم وابتهالهم، قد نسوا دنياهم، ونسوا أنفسهم، وتعلقت أرواحهم بربهم، هذا يستغفر مما جنى، وهذا ينلم على ما فات، وهذا يعاهد الله على الطهر الدائم، وكلهم يرجون افتتاح حياة جديدة صامداها التقوى والإخلاص.

وبعد صلاة العصر من ذلك اليوم ينهض خطيب عرفة، ويصمد بناقته على الجبل، ويقف على الصخرة التي وقف عليها رسول الله ﷺ، فخطب خطبة الوداع، فيخطب الخطيب خطبة يعلم فيها الناس مناسك الحج، ويكثر فيها من التلبية والدعاء، ومن دونه قوم يبلغون قوله للناس ويلوحون بمناديل يشيرون بها إلى التلبية، فيتابعه كل الناس بتلبيتهم فتتحد نداءاتهم ويغمر الناس إذ ذاك شعور غريب.

وحبذا لو استخدمت في هذا الموقف المكبرات الصوتية وحبذا لو أعدت فيه الخطب الرائمة باختلاف اللغات المشهورة متضمنة نصيحة المسلمين بما ينفعهم في دينهم ودنياهم، ويوقظ أممهم، ويحيي آمالهم، ويوحد بين صفوفهم، ويوجههم أصلح وجهات الحياة؛ وفي هذا الاجتماع فرصة كبيرة لتلاقي ذوي الرأي من المسلمين في الأقطار المختلفة، يتبادلون الرأي فيما يصلح أممهم وينير السبيل لمستقبلهم. حتى إذا غابت الشمس في الأفق، أعلن تمام الموقف، فينفر الناس من عرفات هاتفين هتاف الفرح والسرور على ما وقفهم الله من أداء الفرض.

هذا هو الوقوف بعرفة، وهو أهم ركن من أركان الحج من فاته فقد فاته الحج؛ لأنه أحمر جزء من الحج يحقق حكمته؛ ففيه يجتمع المسلمون بعد الرياضة الروحية الطويلة والأسفار الشاقة ويتجهون اتجاهاً واحداً ويتبادلون النصيحة والشعور بالأخوة ويرغبون في

زوال الشرور عنهم وتوالي نعم الله عليهم، ولهذا جاء في الحديث: «ما رؤي الشيطان في يوم هو فيه أصفر ولا أحمر ولا أخضر ولا أبيض منه في يوم عرفة».

والمسلمون في جميع أقطار الأرض ممن لم يقدروا على الحج يشتركون فيه بالذكري، فيتخذون هذه الأيام أيام عيد، ويصلون صلاة العيد، ويهتفون هتاف الحجاج، الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر والله الحمد، لا إله إلا الله، وحده صدق وعده ونصر عبده وأعرضه وهزم الأحزاب وحده، فتتلاقى قلوب المسلمين وهتافاتهم على معنى واحد واتجاه واحد، وذلك أحرى أن يتعاونوا على الخير ويتواصوا بالحق والصبر.

بعد هذا ينفر الحجاج من عرفات إلى منى، وفي طريقهم يمرون على المزدلفة، وينزلون بها، ويقومون بها إلى ما بعد صلاة الصبح، وفي هذه المزدلفة المشعر الحرام قضاء من الأرض أحيط بجدار قصير توسطه مثلثة تضاء أيام الحج، وبجواره مجرى عين زبيدة، وسمي المشعر، لأن العرب كانت قد اعتادت أن تشمر جمالها عنده، أي: تضربها في سنامها حتى يسيل منها الدم في التضحية.

والحجاج يجتمعون من هذه الصحراء حول المشعر الحرام تسعاً وأربعين حصاة صغيرة في حجم الفولة ليرموا بها الجمرات بعد وصولهم إلى منى.

يصل الحجاج إلى منى وينصبون خيامهم في فضائها الواسع، ومنى ليست مجرد صحراء كعرفات والمزدلفة، وإنما هي قوية بها مبان ومساكن يقيم بها بعض الناس طوال العالم، وبعضهم في موسم الحج، وينزل بعض الحجاج في هذه المساكن بدل الخيام.

ويقيم بها الحجاج إلى عصر اليوم الثالث عشر من ذي الحجة فيلهبون إلى الجمرات يرمونها، وكأنهم يرمزون برجمها إلى أنها حاربوا الشيطان وانتصروا على نوازع الشر في نفوسهم، وكبحوا جماح شهواتهم ورجموها وتغلبوا عليها، فلم يعد في نفوسهم إلا الطهارة والطاعة وعبادة الله وحده.

والرجم عادة عربية، وطريقة من طرق إعلان السخط عندهم، فهم يرمون قبر أبي رغال، لأنه كان يقود جيش أبرهة، ويرجمون قبر أبي لهب خارج مكة لما فعل مع النبي، والإسلام أقر الرجم في الحج، لأنه مظهر لتجسيم الشر والتبرؤ منه.

والحجاج كذلك في أيام منى يضحون في صبيحة العيد وينحرون، ولقد أبطل الإسلام القرابين والتلذذ، ونهى عما اعتاده العرب من ترك الماشية في البادية له كالسائبة والبيحيرة

والحامي، ولكنه أقر التضحية في العيد، ذكرى لإبراهيم، وعرناً للفقراء والمساكين، وتقريباً بين القادرين وغير القادرين، ولذا أوجب ذكر أسم الله عليها حتى لا تكون قريباً لصنم ولا عبادة لوثن، وإنما هي لله وفي سبيل الله للمحتاجين والمعوزين.

فإذا تمت هذه الأعمال، ونزل الحجاج إلى مكة فطافوا بالكعبة طواف الإفاضة، وسعوا وتحللوا، وبذلك يتم الحج.

بعد هذا يقصد أكثر الحجاج إلى زيارة رسول الله ﷺ في المدينة.

وهم الآن يقصدون المدينة عن طريق جدة، فيمرّون على آثار مشهورة في تاريخ الإسلام، كمسجد الشجرة التي قال الله فيها: «لقد رضي الله على المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة، فعلم ما في قلوبهم، فأنزل السكينة عليهم، وأثابهم فتحاً قريباً»، وقد خشى عمر تقديس المسلمين للشجرة فقطعها حتى لا يتجه المسلمون في شيء إلا إلى الله وحده. ثم يصل السائر إلى جدة، ومنها يتجه إلى المدينة فيقرب من شاطئ البحر حيناً، ثم يمعن في الصحراء، ويضرب في الرمال فيسهل السير حيناً ويصعب حيناً.

وفي بعض هذا الطريق مرّ النبي ﷺ وهو ضمير مع أمه حين خرجت به لزيارة قبر أبيه بالمدينة، ومر به مع عمه وهو فتى حين خرج إلى الشام، ومر به وهو شاب في تجارة لخديجة، ومر به مهاجراً من مكة، ومر به عام فتح مكة، ومر به عائداً بعد الفتح.

وأخيراً تظهر القبة الخضراء، قبة الحرم النبوي، فيخفق القلب فرحاً ويود أن يطير شرقاً.

هذه هي المدينة بأسرارها وأبوابها، وهذه هي القبة الخضراء تدلنا على مكان الحرم منها -هذه هي المدينة التي كان يقيم فيها الأوس والخزرج، وهم أول من قبلوا الدعوة الإسلامية من القبائل العربية، رابعوا رسول الله على أن يؤمنوا بدعوته، ويحموا دعوته مما يحمون منه أنفسهم وأموالهم وأولادهم، وسماوا من أجل ذلك بالأنصار، وهذه هي المدينة التي استقبلت النبي حين هاجر إليها استقبلاً رائعاً، واستقبلت من أتى معه ومن أتى بعده من المهاجرين، وأشركوهم في ديارهم وأموالهم وعقدوا الأخوة بينهم وبينهم، وهذه هي المدينة التي تسلمت حربياً لما لم تغد دعوة السلم، فكسرت قريشاً في غزوة بدر، ثم تتابع انتصارها حتى دخلت الحرب في دين الله أفواجاً وحتى فتحت مكة نفسها. وهذه هي المدينة التي لبث فيها النبي ﷺ) عشر سنين يدعو ويطلق فيها الوحي، وتنزل فيها كل السور المدنية، تشرع النظم، وتبين الأحكام، وتنظم الغزوة، وتوَلّف الأمة، وتقيم الحدود، وتسمو بالروح.

وهذه هي المدينة التي كان لها شرف وجود رسول الله بها حيًا وميتًا، ثم كانت عاصمة الخلفاء الراشدين قبل دمشق وبغداد، وفيها رتبت الترتيبات لإخضاع أهل الردة، وفيها رتب عمر وعثمان نظمهما لفتح أكبر دولتين في عصرهما، وهما فارس والروم حتى أخضعوهما واستولوا على بلادهما.

هذه هي المدينة التي لا تنتهي ذكرياتها وأحداثها التاريخية المجيدة.

في وسط المدينة تقريبًا يقع الحرم المدني بمنظره الجميل وهيئته المستطيلة وقبائه الكثيرة المستندة على أقواس قامت على عمد مكسوة بالمرمر، وفيه الروضة الشريفة بين قبر الرسول ﷺ والمئبر، وفي ركنه الجنوبي الشرقي المقصورة الشريفة حيث توفي رسول الله ﷺ، وحيث دفن أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وبالقرب منه ضريح السيدة فاطمة رضي الله عنها.

هنا يرقد صاحب الدعوة الإسلامية التي غيرت مجرى العالم، وأنزلت التاريخ على حكمها، ولا تزال إلى اليوم تنمو وتعمل في الحياة الإنسانية عملاً مجيداً، هنا يرقد من علم الناس الحرية والمساواة والعدل وكسر الأصنام على اختلاف أشكالها وألوانها، ودعا الناس لعبادة إله واحد هو رب العالمين. هنا يرقد من لم يعبأ في حياته بمال ولا ولد، وإنما عبأ بدعوته، لم يعقه فيها عائق من تهديد ووعيد، ولم يلهه عنها وعد بمال أو سلطان.

في هذا المسجد كان يسكن رسول الله في حياته، ويعيش عيشة بساطة لا تكلف فيها، ولكنه يدعو دعوة خالدة على الدهر، يحمل علمها أقوام سادوا الدنيا حيًا في قوتهم وفي علمهم وفي روحانيتهم، فإن نقلب لهم وجه الدهر الآن فسيهودون إلى قوتهم، يبتون في العالم مع البانين، ويشيدون المجد مع المشيدين، ويصلحون مع المصلحين.

هذه كلها ذكريات مرت بذهني وأنا أدخل المدينة، وأزور الحرم والقبر الشريف، وهذه الذكريات وأمثالها يذكرها اللاكرون من عباد الله المخلصين.

هذا ما اتسع له الوقت من الحديث عن الحج في موسم الحج. أعاده الله على المسلمين، وعلى سكان العالم الإسلامي بالخير والسعادة والعزة، والسلام عليكم ورحمة الله.



مقدمة

بقلم الدكتور طه حسين

يرحمك الله أيها الصديق، فقد كنت أحرص الأحياء على الوفاء لمن سبقوا إلى جوار الله. كنت ترعى لهم حق المودة فيما كان بينك وبينهم من صلة. وكنت ترعى لهم حق الاعتراف بالجميل فيما أسدوا إليك من خير أو أهدوا إليك من بر. وكنت ترعى لهم حق الشكر المتصل على ما قدموا للناس من نفع وما مهدوا لهم من طريق إلى العلم المذكي للعقول والبر المطهر للقلوب، والعمل الذي يسر لهم سبل الحياة.

كنت أخلص الأحياء صداقة للأموال، تذكر قدامهم فتؤدي إليهم حقهم موفوراً، وتذكر المحدثين منهم فتمنحهم خير ما في نفسك من وء صفو وكرم لا تشوبه شائبة مهما يكن لونها. وكنت في هذا كله سمحاً لا تعرف للموتى إلا ما تركوا من آثار تنفع الناس، وكنت أعف الناس عن أن تملق على من فارقوا الدنيا بهذه الهنات التي لا يبرأ منها من خالط الناس ودار معهم فيما يدورون فيه من صفائر الحياة وعظائمها. صورت هذا كله أدق تصوير وأصدق، وأبرع تصوير وأروع في كل ما كتبت عن القدام والمحدثين. وكانت حياتك كلها أبرع براعة وأروع روعة في تصوير هذا الوفاء للذين سبقوك من صديقك إلى الحياة الآخرة.

كنت تذكرهم فترحمهم وتحسن الرفق بهم والرعاية لهم والثناء عليهم، وكنت لا تدع فرصة إلا انتهزتها لتؤدي إليهم بعض ما ترى من حقهم عليك ومن حقهم على الناس الذين شغلتهم منافهم وصرفتهم أعباء الحياة حتى عن أسر الوفاء.

يرحمك الله أيها الصديق! ما أعرف أنني شهدت منك مشهداً، أو جلست معك مجلساً، دون أن أسمع منك ذكراً لفقيد أو ثناء على عزيز استأثرت به رحمة الله. وأي صديقك لا يذكر وفاءك الكرم لصديقك العزيزين عليك الأثيرين عندك اللذين كانا أحب أساتذتك إليك وأبلغهم أثراً في نفسك: عاطف بركات وعلي فوزي. وما أعرف أنني شهدت معك

مشهداً أو جلست معك مجلساً إلا فاكرتني حديث صديقنا مصطفي عبد الرزاق، وما كان بينه وبيننا من شؤون وشجون منذ اتصلت أسبابنا به في طور الشباب إلى أن قطع الموت من هذه الأسباب أهونها شأنًا، وهو هذه الأسباب المادية التي تكون بين الناس حين يلقى بعضهم بعضاً، وحين تنأى الدار ببعضهم عن بعض.

كنت تذكر في حنان أي حنان مواطن جدنا مع حين كنا نجد، ومواطن الدعاة والفكاهة حين كانت تدور بيننا الدعاة والفكاهة. وكنت بهذا كله حفيماً وله محتفلاً. كأن صديقنا لم يفارقنا إلى غير رجعة ولم ينزل منا بحيث أراد الشاعر القديم حين قال [من الطويل]:

وجاؤرت قسوماً لا تزاوَرُ بينهم ولا وُضِلَ إلا أن يسكون نُشورُ

وكنا نرى معاً أن أحداً من الناس لا يستأثر به الموت بمعناه الصارم الحاسم ما دام له في الدنيا صديق يحبه ويؤثره بالعودة وصفو الإخاء. وما أكثر ما كنا ندير بيننا حديث القبور الميتة تلك التي تستأثر بالأجسام. وحديث القبور الحية وهي صدور الأصدقاء التي تعيش فيها نفوس الأحياء حياة كلها صفو ونقاء وطهر وير بعد أن يفارقوا هذه الدار.

وما أكثر ما كنا نحصي هؤلاء الأشخاص الأجزاء الذين يحيون في صدورنا، ويعاشرنا معاشرة الرفيق، فيحيون معنا حين تلقى الناس، ويحيون معنا حين نخلو إلى أنفسنا ويمنحوتنا من الأنس بهم والارتياح إليهم خيراً مما كنا نجد عندهم حين كانوا أحياء.

أنت متي الآن أيها الأخ الكريم بهذه المنزلة تعيش في نفسي مع أتراب لنا كرام سبقنا بهم الموت، ولكنه لم يستطع أن ينزعهم من أعماق الضمائر ودخائل القلوب. إني لألثاك بعد أن فارقنتي أكثر مما كنت ألك قبل أن تفارقني. ألك كل ما أردت أنا، وما أكثر ما أريد، لا كل ما سنحت بلقائك الظروف. ألك حين أفرغ لمسألة من مسائل العلم والأدب، وأدير في نفسي حديثنا حول هذه المسألة كما كنا نديرها من قبل. وألك حين تعرض لي في الحياة الخاصة أو العامة مشكلة من مشكلات الحياة التي لا تنقضي، وأعرف كيف كنا نلقى هذه المشكلات حين كانت تعرض لنا، فنأخذها بالجد حيناً وبالعبث أحياناً حتى تنحل عقدها وتجلي غمرتها، وأنشد في نفسي كما كان كل منا ينشد لصاحبه [من الخفيف]:

رُؤِماً تَكْثُرُهُ النَفْسُ مِنَ الْأَمْرِ رَأْيُهُ فَرَجَةٌ كَحَلِّ الْحِقَالِ⁽¹⁾

(1) البيت لأمية بن أبي الصلت في ديوانه ص 50.

والفك، وأعزز عليّ بهذا اللقاء، حين أنظر في كتاب من كتبك لأعرف رأيك في هذا الموضوع أو ذاك من تاريخنا الثقافي القديم. فإذا قرئ عليّ الفصل من فصولك، لم أسمع صوت صاحبي الذي يقرأ عليّ وإنما أسمع صوتك أنت كما كنت تقرأ عليّ بعض ما كتبت فيما مضى من الأيام. ثم ألفاك - وأحبب إليّ بهذا اللقاء - حين أدخلو إلى نفسي حين يتقدم الليل، وبعد أن أتخفف من أثقال الحياة اليومية وأعراضها في تلك الساعة الحلوة المرة. لا ألفاك وحدك، وإنما ألفاك مع من كنا نحب من الصديق، فأنفق معكم لحظات ما أعذبها وما أمضا كتلك اللحظات التي كنا نختطفها اختطافاً من الأيام ونفر بها من باطل الحياة إلى هذا المكان أو ذاك في القاهرة أو في الإسكندرية أو في مدينة من مدن أوروبا.

يرحمك الله أيها الصديق! هذا كتاب يخرجك للناس وفاء أبنائك لك، وحرصهم على أن يبروك ميتاً كما كنت تبرهم حياً. ولو قد امتدت بك أسباب الحياة، لأخرجته كما يخرجونه الآن.

وإني لأجد في نفسي هذه الراحة الحزينة حين أقدم هذا الكتاب من كتبك كما قدمت أول كتبك الجامعية "فجر الإسلام"، وسيقرأ الناس هذا الكتاب ذاكرين شاكرين ومعجبين محبين. ولكنهم لن يهدوا ذكروهم وشكروهم وإعجابهم وحبهم إلى شخصك العزيز. وأين أنت منهم! وأين هم منك! إنما يهدون هذا كله إلى هذه الصورة الحبيبة إلى النفوس، الحية فيها ما قرئ لك كتاب. وسيضيف الناس إلى الذكر والشكر وإلى الإعجاب والحب حسرة عميقة لاذعة، لأنك لن تخرج لهم بعد كتاباً، ولن تهدي إليهم رسالة كتلك التي كنت تهديها إليهم حين وحين، ولكنني أعزيهم وأرجو لهم شيئاً من صبر فسيلقونك مرة أخرى، وعسى أن ألقاهم معك في ظهر الإسلام [من الطويل]:

طوى الموت ما بيني وبين محمد

وليس لما تطوي المنية ناشراً

فلا وصل إلا عبرة تستديها

أحداث نفسي ما لها الدهر ذاكر

وكنث عليه أحلر الموت وأخده

للم يبق لي شيء عليه أحازر

طه حسين

الإسلام والمسلمون

من البديهي أنه يجب التفريق بين الإسلام في مبادئه وتعاليمه، كما يدل عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وبين أعمال المسلمين من وقت أن اعتنقوا الإسلام إلى اليوم، فمن أراد الحكم على الإسلام فليرجع إلى أصوله الأولى، وينظر إلى جوهر تعاليمه ويزينها بميزان الحق والعدل، ومن الخطأ الفاحش أن يحكم على الإسلام بالمسلمين. فقد يكون الدين صحيحاً، ومعتقوه خارجين عليه، منحرفين عنه، فيكون الخطأ خطأ أصحابه لا خطأ هو، بل أحياناً يكون الدين فاسداً في جوهره وتعاليمه، ويرتقي معتقوه، فتصدر عنهم أعمال فاضلة، لا تمت إلى دينهم الأصيل بسبب، وإنما هم الذين حوّروا دينهم، وصاغوه صياغة خيراً مما كانت عليه.

والحق أن الفرق كبير بين الإسلام نفسه، وعمل المسلمين في مختلف العصور، وأكد أجزم بأن الإسلام لم يحمي حياة عملية صحيحة طبق مبادئه إلا عصباً قصيراً جداً، وهو عصر الرسالة وما بعدها بقليل، وأما ما عدا هذه الفترة، فقد عاش المسلمون عيشة منحرفة عن الدين، وإن اختلف هذا الانحراف قلة وكثرة أو شدة وضعفاً.

لنتظر قليلاً في أهم عنصر من عناصر الإسلام، وهو التوحيد الذي تبلور في قولنا "لا إله إلا الله" فهل سار المسلمون عملياً واقتصادياً على هذا المبدأ؟ وإلى أي حد؟ إن هذا المبدأ يدعو إلى اعتقاد أنه لا يصح تأليه غير الله، وعبادة غير الله، وأما من عداه من الناس فسواسية لا إله ولا مألوه، قد يختلفون في النسب، وقد يختلفون في الثروة، وقد يختلفون في غير ذلك، ولكنهم كلهم إخوة فيما بينهم، وعبيد الله وحده.

ولكن هذه العقيدة بعدم تأليه أحد من الناس، تحتاج إلى جهد جهيد في تطبيقها في الحياة العملية، إنها تحتاج إلى رياضة قوية، تحتاج إلى أن يحتفظ الضعفاء بإيمانهم، فلا يركعوا للأقوياء، وتحتاج إلى أن يلجم الأقوياء غرائزهم، فلا يحاولوا السيطرة على الضعفاء، وهذا مطلب ليس باليسير، وإن كان هو جوهر الإسلام.

ومن أجل هذا كان أسرع الناس إلى الإسلام أكثرهم من الضعفاء، لا من أصحاب السيطرة، كبلال وأمثاله، لأنهم وجدوا في الإسلام تحرراً من عبوديتهم لغير الله. وكان أكبر المعاندين أصحاب السيطرة والتأله من مثل صناديد قريش، فلم يسلموا إلا أخيراً، وبعد عناء طويل، كابي سفيان ابن حرب في مكة، أو إسلاماً ظاهراً بعد أن سدت الأبواب في وجوههم، كعبد الله بن أبيّ في المدينة، وأكبر سبب في تأخرهم، أنهم رأوا الإسلام يفقدهم تألههم وعظمتهم وديوبيتهم.

ولما فتح المسلمون فارس والروم، كان أغرب ما استرعى أنظارهم، عبادة الرعية لسادتهم، لما قر في نفوسهم بسبب الإسلام من أنه لا معبود إلا الله. والقرآن مملوء بلعن الذين اتخذوا سادتهم أرباباً، أو خلعوا القدسية والربوبية على رؤسائهم الدينين. وكانت دعوة الإسلام دائماً دعوة إلى عبادة الله وحده، وعدم الاعتراف بربوبية أحد غيره ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ مَا كَانُوا بِكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: 64]

ولذلك حارب الإسلام الاعتزاز بالنسب، والاعتزاز بالجاه، والاعتزاز بالمال، لأن كل ذلك من ضروب التأله، والإسلام عدو كل تأله.

ولكن لم يستطع كثير من المسلمين أن يحتفظوا بهذا المبدأ الجليل القويم، وظهر التراجع من أول عهد معاوية أو قبله أحياناً، فعاد الاعتزاز بالحسب والنسب، وأصبح مُلك معاوية - كما عُبِّر كثير من المسلمين - ملكاً عضوداً فيه اعتسافاً وفيه تأله، وخاصة من أهل بيته، وعادت الفروق بين الطبقات قريباً مما كانت في الجاهلية، وتتابع الأمر على هذه الحال، وكلما تقدم الزمن نمت غريزة التأله، كما كان في العصر العباسي ويعدده. وبلغ ذلك التأله أوجه في مثل جنكيز خان وتيمورلنك وأشباههما. إن نظرة الإسلام إلى الألوهية، والدعوة إلى إله واحد يتساوى أمامه الناس جميعاً تقضي على كل فكرة من شأنها وجود طبقة يكون لها الشفاعة أو الوساطة بين الله وخلقه، ولكن ما لبث المسلمون أن عادوا إلى سيرتهم الجاهلية الأولى، فاتخذوا أصنافاً من الناس شفعا يستشفعون بهم عند الله، ويتقربون بهم إلى الله، متأثرين بالديانات القديمة، أما الإسلام نفسه فيدعو إلى أنه لا حجاب بين أي عبد مهما ضعف وبين الله.

وقد عاب على النصارى واليهود اتخاذهم أحيارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. ولعل السبب في ذلك، أن هذه العقيدة الصحيحة، عقيدة الإيمان بالله وحده، والخضوع

له وحده، وعبادته وحده، تحتاج إلى رياضة شديدة في تصفية النفس من الشوائب. والنفوس القوية عادة تعشق التأله والاستعلاء، والنفوس الضعيفة سرعان ما تستسلم، وهذا مشاهد في كل أمة، وفي كل جماعة، وفي كل عصر، من عهد أن قال فرعون: " أنا ربكم الأعلى " ومن قبله ومن بعده.

وهؤلاء الأقوياء يتخذون لتألههم أشكالاً وألواناً من المظاهر. فمنهم من يتأله بجنوده وبنوده، وكثرة ماله ونحو ذلك. ومنهم كبار المستبدين في أممهم، مثل نابليون، ومثل هتلر وستالين، ومنهم كبار أصحاب رؤوس الأموال في كل أمة، ونحو ذلك، كلهم يتألهون، وكل الناس حولهم تؤلههم، وإن لم يسمّ الأولون أنفسهم آلهة، وإن لم يسم الآخرون أعمالهم عبادة، ولكن العبرة بالحقيقة لا بالأسماء.

والإسلام يكره هذا التأله بجميع أشكاله وألوانه، والمسلمون - مع الأسف - في كل عصورهم ما عدا الفترة الأولى لم يخل سلوكهم من تأله من جانب القوة، وعبادة وخضوع من جانب الضعف.

هذه ناحية من نواحي التأله والعبودية، يصح أن نسميها ناحية سافرة، وهناك ناحية أخرى من التأله والعبودية يصح أن نسميها مُحَجَّبة؛ ذلك أن هناك قوماً لم يكن لهم من قوة السلطان، وكثرة المال والجنود والعصبية ما يمكنهم من الاستعلاء في الظاهر، فبحثوا عن وسائل للاستعلاء من طريق خفي، ولهؤلاء أمثلة كثيرة كالسحرة والمشعوذين والدجالين من رجال الدين الذين يدعون الاتصال بالغيب والاستمداد من السماء، وأن بينهم وبين الله نسباً، أو بينهم وبين الجن صلة، وأنهم يستطيعون بذلك أن يقرؤوا إلى الله من يشاؤون، ويحرموا من الجنة من يشاؤون، أو أنهم يستطيعون أن يسيطروا على قوانين الطبيعة في هذا الكون بسحرم وتعاوذهم وتمزيهم وما إلى ذلك، كل هؤلاء وأمثالهم لما فقدوا السلطة الظاهرة والقوة الدنيوية، لجأوا بمكرهم وحيلهم إلى ادعاء سلطة خفية يستمدون منها سلطانهم، وييسطونها على السذج والبله. وكان من سوء الحظ وضعف العقل أن قبلت دعوتهم، وتألهوا هم الآخرون، وعبدهم أتباعهم، فكان في الدنيا مملكتان: مملكة السلطنة المادية، ومملكة السلطنة النبوية، والناس موزعون في العبادة بين هؤلاء وهؤلاء، وكل هذا حرب على الإسلام في جوهر تعاليمه، وهو الذي يتادي دائماً، ويجعل شعاره دائماً، أن لا إله إلا الله، وأن كل تأله باطل، وأن كل عبادة لغير الله باطلة، ولكن كم من المسلمين في العصور المختلفة استطاعوا أن يحتفظوا بهذه الوحدانية خالصة لم يشبها شيء من عبادة وتأله.

ومن الأسف أنه في كثير من عصور تاريخ المسلمين، تعاونت القوتان، الظاهرة والباطنة، والحادية والغيبية، على إفساد حال المسلمين، فتحالف الملوك الظلمة والسلطين الغاشمة مع الدجالين من رجال الدين، والدجالين من المتصوفين، وأعملوا قوتهم في إفساد عقيدة الروحانية، وفي تعديد الآلهة وعبادتها، واتخذوا لذلك رسائل لا تحصى، فالسلطين الغاشمة تحيظ مظاهرها بكل أنواع الجبروت والطينان، ورجال الدين تضع لهم من الأحاديث، مثل: "السلطان ظل الله في أرضه"، والخطباء والوعاظ يصرفون الناس عن المطالبة بحقوقهم بإفهامهم أن الفقر من الله والغنى من الله، وليس للجد ولا للعمل أي دخل في الغنى والفقر، وأن ظلم الظالمين إنما هو انتقام من الله لسوء سيرة المسلمين، ونحو ذلك من تعاليم تفسد الروح، وتذل النفس، وتمكن المتألهين من التأله، وتوجه الأذلة إلى عبادة المتأله، ولم يكن هذا من جوهر الإسلام في قليل، ولا كثير.

ولو نحن نظرنا نظرة شاملة، لرأينا أن أكثر شرور العالم في الشرق والغرب، وفساد حال الأمم يرجع إلى هذا التأله من جانب، والعبادة والضعف من جانب آخر، فالملاقات بين الأمم والحروب المتتابة إنما يبعثها في الغالب حب الاستعلاء أو بعبارة أخرى التأله ومحاولة الدولة القوية أن تسيطر على العالم لتكون إلهته، وليكون غيرها عباداً أذلة، وكان كل هذا يزول لو اعتنق الجميع أن لا إله إلا الله.



موقف المسلمين إزاء المدنية الحديثة

تسرت المدنية الحديثة إلى المسلمين في جميع الأقطار على حسب استعدادها، سواء في ذلك ماديتها ومعنويتها، من تلغرافات وإذاعات ودساتير ونحو ذلك. وكان ذلك في أول الأمر لا عن وعي وتفكير، لأن المدنية الحديثة غزت المسلمين وهم يغطون في نومهم، ولما يفقوا من سباتهم العميق، فلما فتحوا عيونهم على طلقات المدافع، رأوا المدنية قد غزتهم ودخلت في ديارهم وحكوماتهم وكل شيء عندهم. وبدأ المفكرون يفكرون فيما يجب أن يكون موقفهم بإزائها. هل يسمحون أن تدخل بحذافيرها، أو يمتنعونها بتاتا، أو ماذا يعملون؟ لقد انقسم المصلحون في تلك المشكلة أقساماً ثلاثة.

فمثلاً رأى مصطفى كمال أن ينقل إلى أهله في البلاد العثمانية كل المدنية، مادية ومعنوية، من تنظيم البيوت، وخلق برلمان يسير على دستور، وتقنين مدني، وتقنين للعقوبات وللزواج والطلاق والموارث، ونظم اجتماعية واقتصادية، حتى لبس القبعة والكتابة بالحروف اللاتينية.



ورأى غاندي عكس ذلك، فقاوم المدنية الحديثة بجميع ما فيها، ودعا قومه الهنود إلى الغزل باليد حتى لا يتصلوا بمصانع لانكشير في إنجلترا، وحتى لا تتسرب إليهم الخمور والملاهي التي تسود المدنية الحديثة. وظل متمسكاً بدينه يدهو إليه، ولكن تيار المدنية الحديثة جرفه، فتقبل أهله المدنية الحديثة في كثير من شؤونهم، وهو نفسه لم يسلم من ذلك، فقد كان يتكلم اللغة الإنجليزية، ويضع على عينيه نظاراً من اختراع المدنية الحديثة، وهكذا.



ويرى مصلحون آخرون أنه تجب عملية الاختيار، اختيار الصالح من المدنية الحديثة واجتنب الضار، واختيار الصالح من المدنية القديمة، فليس كل الجديد نافعاً، ولا كل القديم ضاراً، ففي القديم ما يفوق الجديد بمراحل، فماذا علينا لو اخترنا من القديم التسامح والتأمل الروحي والسماحة، واخترنا من الجديد بناء الحياة على العلم وحرية الفكر ونحو ذلك؟ إننا نصل إذا سرنا على هذا إلى مدنية خير من المدنية القديمة والحديثة، فيها خير القديم والحديث، وليس فيهما شرهما.



نعم، إن كثيرين حاولوا هذا الاختيار فلم ينجحوا، كما فعل المسلمون في بعض شؤونهم، في الزراعة والتعليم والقضاء، فطوراً يلمون في مدارسهم على النمط الأوروبي، وطوراً على نمط القرون الوسطى، وطوراً يزرعون بأحدث الأدوات وطوراً بالساقية والشادوف والانتكال على القدر. وعندهم محاكم شرعية ومحاكم وطنية. وبعضهم يلبس الملابس الأوروبية، وبعضهم يلبس الملابس البلدية. وبعضهم يربي الأطفال على أحدث الأنظمة، وبعضهم يربيهم على الخرافات والأوهام وهكذا. فكان من ذلك كله مجموعة متنافرة تؤدي إلى نتائج متعاكسة. فإن أريد الإصلاح الحقيقي، وجب أن يكون ذلك في يد مصلحين ماهرين، يعرفون أي العناصر ينسجم وأيها يتنافر.



وهناك أمور أخرى يجب أن تراعى، وهي أن تكون عين المصلح على ما يأخذ من المدنية القديمة والحديثة، وعينه الأخرى على ظروف بلاده، وبيئتها الطبيعية والاجتماعية، فقد يكون شيء يناسب أمة ولا يناسب الأخرى، وشيء يناسب الغرب ولا يناسب الشرق، فيكون الفشل، كالذي شاهدت أن صديقاً سافر إلى إنجلترا ليدرّس كيفية عمل الملابس الجديدة من الصوف القديم، فرأى أنهم في إنجلترا يجمعون الملابس الصوفية القديمة ويدخلونها في آلات، ويضيفون إليها بعض المواد الكيماوية فتخرج ناصعة بيضاء، ثم يلونونها كما يشاؤون، ويبيعونها جديدة رخيصة. ودرس صاحبنا كل ذلك، ولما عاد إلى مصر تزود بالآلات، وأتى بصناع مهرة، وعملوا كما يعمل الأوروبيون. ولكنه فشل لأنه نسي شيئين هاميين: الأول أن ملابس الإنجليز الصوفية كثيرة لبرودة جوهم، وهي قليلة في مصر لحرارة جوهم، والسبب الثاني أن الإنجليز يخلعون ملابسهم الصوفية وفيها بعض الرمق، وأهل مصر

لا يخلعون ملابسهم إلا إذا تهللت. فكان الفشل لاختلاف عادة الأقاليم. ولو أنه درس المسألة من جميع نواحيها، ما أقدم عليه. وهكذا شأن المصلحين، قد تنيب عنهم الأشياء الدقيقة في اختلاف الزمان والمكان، فيقعون في مثل هذا الخطأ. ولو أحسن الاختيار، وعرفت العناصر الصالحة تمام المعرفة، ودرست علاقاتها بعضًا ببعض، فلم يسمح بانضمام عنصر إلا ما كان ملتصقاً مع العناصر الأخرى، وروعي النظام الدقيق في تطبيق الإصلاح على الأمم، لم أر وجهاً للفشل.



أسباب انحطاط الثقافة

عند المسلمين في القرون الوسطى

يرجع انحطاط المسلمين في القرون الوسطى إلى عدة أسباب:

السبب الأول انهيار المعتزلة، وغلبة المحدثين عليهم، فقد كان المعتزلة يحملون راية العقل، فهم يفسرون آيات القرآن بما يتفق والعقل، بل يفسرون آية ﴿وَمَا كُنَّا مُؤْمِنِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية 15] بأن معنى "الرسول" هو العقل، ولا يقبلون من الحديث إلا ما اتفق والعقل. فليس يكفي في صحة الحديث صدق الرواة، بل يجب أن نتحقق من أن المتن أيضاً مقبول عند العقل. فإذا سمعوا حديث البخاري «من أكل سبع بلحات عجوة، لم يمسه سم»، ورواوا أن من أكل سبعين بلحة يصيبه السم، استنتجوا من ذلك أن الحديث كاذب، لأنه ضد العقل، وضد الواقع. وإذا سمعوا حديثاً يقول: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» عرضوه على الواقع، فإذا رأوا أن حكم فكتوريا في إنجلترا هو العهد الذهبي لها، لم يقبلوا هذا الحديث، لأنه يخالف الواقع. ولكنهم مع الأسف مزجوا العلم بالسياسة، وأدخلوا المذهب في الدولة، وأسرفوا في حمل الخلفاء على معاقبة مخالفيهم، فكرههم الرأي العام وأسقطهم، فلما رأى المعتصم ذلك، تقرب إلى الرأي العام بطردهم وتقريب المحدثين، فكان هذا نقمة على الثقافة الإسلامية، لأن منهج المحدثين تحكيم الرواية والاعتماد عليها لا تحكيم العقل.

وطبيعة منهج المحدثين تنافي الابتكار. وأحسن الناس في نظرهم أكثرهم رواية، وأكثرهم تحريماً للسند، لا أكثرهم استقلالاً. لذلك نرى من ينبغ بعد ذلك هم الذين ينتسبون إلى المعتزلة أيضاً، كالزمخشري، وابن جنبي، وأبي علي الفارسي، وقليل من غيرهم كابن خلدون.

ومن أسباب انحطاط الثقافة عند المسلمين أيضاً: سقوط بغداد عند غزو التتار لها،

فكانت هذه حادثة رَوَّعت المسلمين، وأفزعتهم، وغلّمت قلوبهم، لكثرة ما سفك من دماء، وكذلك أثرت على ثقافتهم لقتلهم كثيراً من العلماء وإتلافهم كثيراً من الكتب القيمة. يضاف إلى ذلك أنه ترتب عليها إقفال باب الاجتهاد في الفقه وغيره، ذلك أن العلماء لما رأوا انحطاط العلم، يسوا من أنهم يتكرون مثل ما ابتكر من قبلهم من الفقهاء. وتمنوا أن يصلوا فقط إلى درجتهم من الاجتهاد المقيد، فأغلقوا باب الاجتهاد، وقصروا كل جهدهم على التقليد. فإن توسعوا قليلاً، فالاجتهاد اجتهاد مذهب، لا اجتهاد مطلق. وهكذا كان الشأن في اللغة والتاريخ وغيرهما من العلوم.

فلما تجمعت هذه الأسباب وغيرها، وكان للمسلمين بحكم الطيبة نشاط عقلي، لا بد أن يتجه اتجاهاً ما، لم يتجهوا إلى الابتكار، ولكن اتجهوا إلى تأليف الموسوعات، كصحيح الأعمش ونهاية الأرب، والمسالك والممالك. لا تكاد تجد فيها جديداً، ولكنها جمع لما تفرق في الكتب في الموضوع الواحد. وهو على كل حال نشاط، ولكنه ليس من الصنف الأول.

فإن نحن تساءلنا: كيف نهض بعد هذا الخمول؟ قلنا: إننا إذا عرفنا الداء، سهلت معرفة الدواء، بإزالة الداء. فلا بد من غلبة طائفة من المسلمين يقولون بسلطان العقل كما يقول المعتزلة، وتكون لهم الكلمة العليا والسيطرة. وتكون بجانبهم طائفة مجتهدة اجتهاداً مطلقاً يقدرون على أن ينظروا في حال المسلمين اليوم، ويعرفوا ما يناسبهم. لقد وجد مجتهدون فعلاً بين المسلمين، ولكن مع الأسف، بدل أن يقلدوا أسلافهم قلندوا الغربيين، ووضعوا في نفوسهم سؤالات دائمة التردد على أفكارهم، وهو: ماذا فعل الغربيون في هذه المسألة؟ وللاجتهاد الحكيم أن يتساءل: ماذا يجب أن يحكم به العقل ويشرع في هذه المسألة؟ إن لكل زمن رجالاً، لهم علم واسع بالشرق والغرب، وما يناسب الشرقيين وما لا يناسبهم، فيستطيعون أن يحكموا: أين الصالح العام للمسلمين وللأمة التي يتبعونها؛ وإلا كانوا كالغراب الذي نسي مشيته وقلد مشية غيره، فلا هو أحسن هذا، ولا هو أحسن ذاك.



التقليد والابتكار

أما التقليد فالجري على سنن السابقين من غير تحوير ولا تبديل، وخير تعبير عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ سُنَّةٍ مَّا نَتَّبِعُ وَإِنَّا عَلَىٰ سُنَّةٍ مِّثْلَ سُنَّتِهِمْ تَكْتُمُونَ﴾ [مؤذنين: الآية 22]. وأما الابتكار فهو إبداع الشيء لا على مثال سبق. هذا هو المعنى المفهوم من التقليد والابتكار، والذي نلاحظه أن المسلمين في أول أمرهم كانوا مبتكرين. ولولا هذا الابتكار ما استطاعوا أن يفتحوا هذه الفتح الكبيرة وينظموها، ويديروا شؤونها، مع العلم بأن كثيراً منهم ومن عظمائهم كانوا نتاج الجزيرة العربية البدوية، فكانوا يقابلون مدينتي الفرس والروم، ويواجهونهما بأحسن ما يكون من المهارة واللباقة والذكاء.

هذا عمر بن الخطاب مثلاً يعرض في حكومته لأدق المسائل السياسية والاقتصادية والإدارية التي تواجهه عند فتح مصر والشام وفارس والعراق، فيصرفها كلها تصرفاً صحيحاً دقيقاً، مع أنه نشأ نشأة بدوية صرفة. إنما وسع عقله الإسلام، وجعله صالحاً لأن يسوس الناس، حتى المتمدين. وهؤلاء الفاتحون أمثال: خالد بن الوليد، والمثنى بن حارثة، وأبي عبيدة، وقتيبة بن مسلم، وموسى بن نصير، كلهم واجهوا مشاكل كبيرة في كيفية القتال، وفي أدوات الحروب، وفي تنظيم البلاد المختلفة بعد فتحها، فلو لم تكن لهم قوة ابتكار تسهل لهم حل المشاكل التي يواجهونها ما نجحوا. وقد واجهوا مشاكل كثيرة بحكم ضيق أنظمة البدوة وبساطتها وسعة أنظمة الحضارة وتعقدها.

وفي العلم كانوا يبتكرون. ومن أجل هذا اخترع الأئمة المشروحن القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة إلى غير ذلك. فواجهوا كل الجزئيات الحادثة بأحكام إسلامية تليق لها. وكان طابع المعزلة الابتكار، ففلسفوا الحجج الدينية، واعتمدوا على الشك والتجارب. فترى الجاحظ مثلاً لا يؤمن بكل ما قاله أرسطو في الحيوان والنبات، بل يجرب ذلك في بيته الخاص، وحديقته الخاصة، فإذا قيل له: إن الشعبين تهرب من رائحة الشيب، جَرَّبَ ذلك

بنفسه. فوجد أن بعض الأقوال في هذا غير صحيحة، وإذا قيل له عادة من عادات النبات أو الحيوان، لم يعتمد على أقوال أرسطو في ذلك، بل لم يؤمن بها حتى يجربها. وقد يتعارض عنده قولان: قول لأرسطو وقول لعربي جاهلي بدوي، فيفضل قول ذلك العربي، لأن التجربة أثبتت صدقه دون قول أرسطو.

وكان النظام يمتحن الحديث المروري، ويعرضه على العقل، فما وافق منه العقل قبله، وإلا فلا. وكان المحتزلة على العموم لا يؤمنون كما يؤمن العامة برؤية الجن، وما حيك من حولها من خرافات، بل يستندون إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ رَيْنَكُمْ هُوَ وَيَبْلُغُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَدْرُسُونَ﴾ [الأعراف: الآية 27]، فينكرون رؤيتهم، ويضحكون من العامة لخوفهم منهم، إلى نحو ذلك.

وعلى العموم فطابع العصور الإسلامية الأولى طابع ابتكار ونشاط عقلي، ومما يدل على ذلك اختراعهم للعلوم المختلفة لا على مثال سبق، فاخترعوا النحو والصرف والعروض، وعمل المعاجم، والنقد الأدبي، والبلاغة بأقسامها النخ، ولكن مما يؤسف له أن طابع العصور الوسطى والمتأخرة طابع تقليد لا ابتكار. ومن مظاهر ذلك أن العلوم كلها وقفت عند نتاج هؤلاء المبتكرين الأولين، ولم تتقدم إلى الأمام خطوة، وكان التأليف عبارة عن جمع مغرق، أو تفرق مجتمع.

وليس أدل على ذلك من كتب الموسوعات، كصحيح الأعرابي، ونهاية الأرب، والمسالك والممالك، ونحوها، فكلها جمع لما تفرق في الكتب. وحسبنا دليلاً على ذلك أن العلوم التي بين أيدينا ليست إلا صدى لما ابتكره الأولون، فالنحو جار على ما كتبه سيبويه، إلا ما اعتراه من التبسيط. والبلاغة جارية على ما كتبه عبد القاهر، إلا قليلاً من الزيادة، أو الجمع، والعروض هي عروض الخليل بن أحمد، وعلى هذا القياس.

وإذا فتشنا في التاريخ، فقلماً نجد مبتكراً، مثل ابن خلدون في تأسيسه علم الاجتماع، وأبحاثه الجديدة المبتكرة، ومثل ابن مضاء الأندلسي الذي أراد أن ينشئ نوعاً جديداً على غير فكرة سيبويه في بنائه على العامل الظاهر أو المقدر. وقليل جداً أمثال هؤلاء. أما الباقون فكلهم مقلدون لا مبتكرين عندهم. وحتى النشأة الحديثة من الشرقيين، فهي أيضاً مقلدة، غاية ما في الأمر أنها لم تشأ أن تقلد أسلافنا من المتقدمين. بل قلدت الأوروبيين في أفكارهم

ويحوثهم. ولكن مع الأسف الكتل تقليد، وإن اختلف المقلد. والمنطق الذي يجري بين المثقفين اليوم في الأمم الشرقية يرتكز على السؤال الآتي: إذا عرض موضوع من الموضوعات عليهم تساءلوا: 'ماذا فعلت الأمم الأوروبية فيه؟'

وأماننا مجال الابتكار كبير، فعندنا وجوه الإصلاح المختلفة في كل النواحي تحتاج إلى ابتكار، وعقل فعال. وليس يغني فيها التقليد للأوروبيين. فموقفنا غير موقفهم، وظروفنا غير ظروفهم. كما لا يغني فيها التقليد للأقدمين، لأن الزمن تغير، والبيئة تغيرت.

والباحث يعجب من وقوع الشرقيين في هذه المصيبة الكبرى، والتجائهم إلى التقليد في كل شيء، مع أن كتابهم الكريم ينعي على المقلدين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا وَتَدَّأَ بَابَكُمَا عَلَيَّ أَكْفَرُ وَلِيْنَا عَلَيَّ تَأْتِرُهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [فُرْقَانُ: الآية 22]، ويشجع على إعمال العقل وسموح العقلاء المفكرين الذين يستعملون عقولهم في أحكامهم على الأشياء. والقرآن والأحاديث مملوءة بهذا النحو. فما الذي أصابهم؟

الذي يظهر أن تتابع الظلم عليهم، وما أصابهم من غزوات التتار، وما أتعبهم من الحروب الصليبية، ونحو ذلك، كله نث في عضدهم، وكسر من نفوسهم. فالابتكار يحتاج إلى سرور بالحياة، وتفتح لها. وأما من لم يسر بالحياة، ولا يستمتع بها، ويتنظر الموت إن عاجلاً وإن أجلاً، فلا تفتح نفسه لابتكار ولا تفكير فيه. يضاف إلى ذلك أن غلبة منهج الحديث مع الأسف على منهج الاعتزال يحمل على اتباع الرواية أكثر مما يحمل على الدراية. ومن أجل هذا نشأت عبادة عبارات الكتب، لأن الذي لا يخطو خطوة إلا بحديث مروى يسلمه ذلك إلى الاتباع لا الابتداع. وشاع بينهم ذم البدعة والابتداع، والقديم على قدمه، ونحو ذلك من الأقوال التي تكسر النفس وتصدعها عن الإبداع والابتكار.

وما أحوج المسلمين اليوم إلى أن ينفصوا عنهم غبار الماضي، فيخلعوا التقليد، ويقصدوا الابتكار، ويعملوا عقلهم في كل شيء، مادياً كان أو معنوياً، ويأنفوا أن يقلدوا أسلافهم، أو يقلدوا الأمم الحية الأخرى. فكل تقليد معيب. وحتى التقليد للأوروبيين لا يخلو من الخطأ، لأن معيشتهم غير معيشتنا، وقد يكون الشيء عندهم نافعاً، فإذا نقل إلينا كان ضاراً، والعكس. وحبذا لو نادى الزعماء طويلاً بالبحث على الابتكار، والدعوة إليه، والتنبيه على

أضرار التقليد، ووضعوا في برامجهم التعليمية تعويد الناشئين أن يتساءلوا دائماً عندما يروى لهم خبر أو سير على طريقة خاصة: 'لم هذا؟ وما برهانه؟ وما الفائدة منه؟ ولعل هذا هو المعقول أو عكسه'. إنهم إن صودوهم ذلك وهم ناشتون شبوا وعقلهم ناضج، فأحبوا الابتكار، وسعوا إليه، وعملوا به. كما يجب على الزعماء أن ينقوا الأقوال القديمة والشعر القديم والأدب القديم من كل ما يحد على الاتباع والتقليد، وينفر من الابتكار والتجديد، فيحذفوها من تراثهم، ولا يستبقوا من التراث إلا ما كان صالحاً لبرنامجهم الجديد، والله يوفقهم.



مادية الغرب وروحانية الشرق

اعتاد الكاتيون أن يصفوا الشرق بالروحانية والغرب بالمادية، حتى قال فيدلبند في كتابه 'تاريخ الفلسفة': إنه قد التقى في الإسكندرية أيام أينعت فلسفتها مادية الغرب بروحانية الشرق، وجرى على أثره كثيرون. وقد طعن في هذا المعنى بعض الكتاب في العهد الحديث، إذ قالوا: إن الغرب يفوق الشرق أيضاً في المعنويات، كما يفوق في الماديات، فتجد أن عواطفه أرق. وأن عنايته بالمستشفيات والملاجئ وتنظيم الإحسان أرقى.

فإن أريد بالروحانيات الخرافات والأوهام كتحضير الجن والسحر والعزائم، فذلك صحيح في الشرق، وهو أكثر منه في الغرب، أما إن أريد بالروحانية رقيّ العواطف وأعمال البر والإحسان، على أساس معقول، فذلك في الغرب خير منه في الشرق. وبناء على ذلك يكون الغرب أرقى في الماديات والروحانيات جميعاً، ولكن يظهر أن للمساءلة وجهاً آخر غير الذي قصد إليه الأديب الحديث، وهو أن الناحية الروحانية غير الناحية العقلية وغير الناحية العاطفية. ويتجلى ذلك في الشرق في أمور:

الأول: أن الشرق منبع الديانات الكبرى: اليهودية والنصرانية والإسلام، وهي الأديان الثلاثة الكبرى في العالم، بل ومذهب بوذا وكونفوشيوس، كلها نبعت في الشرق، وانتقلت منه إلى الغرب. وقد كانت ولا تزال في الشرق أعظم منها في الغرب، ولا شك أن هذه الأديان كلها تبعث في النفس الروحانية، على نحو غير الناحية العقلية والعاطفية.

الثاني: أنه من أثر انتشار الأديان والتعمق فيها، قيست أمور الحياة بقياس غير مادي، فالعمل في الغرب يقاس بتفعله أو ضرره فقط. أما في الشرق فإنه يقاس بمقياس حليته وحرمة، أي أنه يرضى الله عنه أو لا يرضى.

وقد بلغ من الغرب عند مقياسه بالنفع والضرر أن نشأ مذهب كبير يرى قياس الأمور خيرا وشرا بمقياس اللذة والألم، فإذا رجحت كفة اللذات لأكثر عدد ممكن، فالعمل فضيلة، وإلا فرديلة. ومن أجل هذا رتبت الفضائل في الشرق ترتيباً غيره في الغرب. فالمرودة

والسماحة والنبيل والطاعة من أكبر الخصال الحميدة في الشرق، بينما حفظ الوقت والاقتصاد والصدق في المعاملة من أكبر الفضائل في الغرب.

الثالث : أن الناس في الشرق - عادة من أثر الأديان أيضاً - يمزجون في أعمالهم وغاياتهم من أعمالهم الحياة الأخرى بجانب الحياة الدنيا، فهم إذا قدروا عملاً راعوا ذلك كل المراعاة. فحسبوا حساب ما ينالهم من الجزاء الأخرى بجانب الجزاء الدنيوي. وأضافوا إلى أعمالهم الآخرة على الدنيا. ولا شك أن هذا نوع من الروحانية. أما في الغرب فيكادون يقصرون حسابهم على الدنيا وحدها.

الرابع: أن الشرقيين يبنون حياتهم على أن هناك عالماً آخر هو المسمى بعالم الغيب، فيه الجنة والنار، وفيه الملائكة والجن، وفيه المعجزات الخ، وكلها أمور روحانية لا مادية، إذا استغنى فيها العلم المادي يقف أمامها حائراً.

نعم.. إننا لا ننكر أن بين الغربيين من يبني حساباً على جنة أو نار، وعلى دنيا وآخرة، ولكنهم ليسوا كالشرقيين في ذلك. وحتى هذا القدر كان نتيجة للاعتقادات الدينية التي انتقلت من الشرق للغرب.

الخامس: إن من مظاهر الحياة الروحانية في الشرق الاعتقاد بالقضاء والقدر والحظ، وكرامات الأولياء، ونحو ذلك مما ليس له نظير في الغرب.

هذا ما أظن أن القائلين بروحانية الشرق ومادية الغرب يقصدونه. يضاف إلى ذلك ما يظهر في أعمال الغربيين عادة من إمعان في المادية. فالعمل يعمل بعد حساب ما ينتجه من الفوائد، وما يتفق عليه قبل الإنتاج، فإن رجحت كفة الفوائد بعد النفقات أقدموا على العمل، وإلا لا. يظهر ذلك في أعمال الشركات ودور الصناعات والنقابات وغير ذلك. وبعبارة أخرى: إن حسابهم غايته الأخيرة هي مقدار الربح المادي، ولا نظر في ذلك إلى خير الإنسانية أو ضررها. فالدور الكبيرة لإنتاج الآلات الحربية من مدافع وطائرات وغوصات ونحو ذلك، تقوم على أساس مقدار ما تنتجه من الربح، ولو أهلكت الملايين من الناس. والنظر الروحاني في هذه الأعمال يختلف كل الاختلاف عن النظر المادي، فهو لا يبيع مصانع آلات القتال. لأنها تبيد الإنسانية، وإن أربحت مائة ألفاً.

وكثيراً ما نعي المصلحون على أوروبا إفراطها في المادية، وعبروا عن ذلك بقولهم: إن الغرب قد اختل توازنه، فنما عقله، ونمت صناعته، ونما علمه، ونمت عنه كل مرافق

الحياة، ولكنه لم يَثْمُ قلبه، وهذا التعبير يساوي ما نقوله من نقص الغرب في الحياة الروحانية.

نعم .. إن الروحانية في الشرق بولغ فيها كما بولغ في مادية الغرب، فاعتراها كثير من الخرافات والأوهام من تدجيل وتخريف واعتقاد شديد في الأرواح، وغير ذلك من مظاهر الأوهام. ويظهر ذلك أكثر ما يظهر في الناحية التي تشيع فيها الروحانية في التصوف. فكم مُني التصوف بالدجالين، لأن التصوف مبني على الذوق، لا على العلم والعقل، كالفلسفة. وإذا بني على الذوق أمكن فيه الإدعاءات الكاذبة والأقوال الفاسدة.

ومن النتائج السيئة لهذه الروحانية المفرطة الكسل والعود عن العمل والضعف وعدم الأخذ بأسباب القوة، مما جعل حياتهم في عزلة، يعيش أكثرهم حالة على الناس. والحق أن هناك روحانية صادقة تدعو إلى العمل لا إلى الكسل، وتؤمن بالقدر، بقدر.

فإن نحن نقدنا المادية في جفافها، وقصرنا حسابها على الظاهر دون الباطن، وعلى الربح دون خير الإنسانية، فإننا نقد الروحانية في أنها سمحت للأفكار الضالة أن تسمى باسمها، وتعيش بجانبيها. وإذا نحن تمنينا شيئاً في هذا الموضوع، فإننا نتمنى أن تطعم روحانية الشرق بالمادية العاقلة التي تدعو إلى القوة واستخدام العلم في مرافق الحياة، كما نتمنى أن تطعم مادية الغرب بشيء من الروحانية الصادقة، لا دجل فيها ولا خرافات ولا أوهام.

إنه إذا حصل ما نتمنى، أضفنا إلى روحانية الشرق يدأ عاملة، وقوة حاسمة، وأضفنا إلى مادية الغرب قلباً نابضاً، وشعوراً فياضاً. ولكن أتى لنا ذلك؟ المطلب عسير، والطريق شاق، وكان حكيماً من الإسلام أن يطلب في كل صلاة الدعوة بالهداية إلى صراط مستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.



تنظيم الإحسان

استعملت كلمة الإحسان في معان كثيرة، فاستعملت بمعنى الإتقان، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَبَّدَ صِدْقًا﴾ [فصلت: الآية 33] ، وقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا قتلتم، فأخينوا القتل".

ونستعمل بمعنى الفضل والزيادة عن أداء الواجب، فأداء الواجب عدل والزيادة عنه إحسان. وعلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ أَلَمُّهُ بِالْإِخْسَانِ﴾ [الأنحل: الآية 90] .

ونستعمل بمعنى التصديق على الفقير والمسكين.

والإحسان قديم وواجب ما دام في المجتمع غني وفقير ومحتاج وغير محتاج. وربما كان الباعث عليه أول الأمر سد رب الأسرة حاجة أفرادها من أطفال وعاجزين عن الكسب، والإشفاق على ذوي القرى وصلتهم. ثم اتسعت حتى شملت الحيوان والنبات. وقد تبني الإحسان اللين، وجعله إحدى وسائله، وربطه بالجزاء الأخروي والثواب بعد الموت.

وفي العصور الحديثة ربط بالمجتمع واتخذ أشكالاً مختلفة، مثل رفع الضرائب عن الفقراء ومصادرة الأغنياء فيما زاد عن حاجتهم وإعطائه للفقراء، وفتح المدارس لأولاد الفقراء، وفتح الملاجئ للمعجزة والمستشفيات للمرضى وغير ذلك.

وقد كان ينظر إليه على أنه إعطاء مال من فرد لفرد أو جماعة يبدأ بيد. وكان عيب هذه الطريقة أن المال قد يعطى لغير مستحقه، ولمن يدعي الفقر وليس فقيراً، ولمن يتظاهر بالمرض وليس مريضاً. ثم في العصور الحديثة نُظِم الإحسان حتى حرمت بعض الأمم الإحسان الفردي، وأعطى الإحسان للجمعيات الخيرية والهيئات التي تعنى بذلك، فهي تعنى بدرس الأفراد وحالاتهم المختلفة، وتلقى الإحسان من المحسنين، وتتصرف كما ترى.

وأعرف أن بعض الممالك الأوروبية قسم البلاد إلى أجزاء، وخصوصاً المدن الواسعة، وتبرع أفراد، وخصوصاً من السيدات، للقيام بهذا العمل، أعني التبرع بدراسة أحوال الفقير.

فكل جماعة تخصصت لحي من الأحياء، وتدخّل السيدة منهن بيت الفقير في هذا الشارع، فتدرس حالته وأسباب فقره، وتقرّح العلاج اللازم، فقد يكون السبب تعطل رب الأسرة، وقد يكون السبب إدمانه على نوع من المخدرات، وقد يكون السبب التبليد وعدم الحكمة في الإنفاق، إلى غير ذلك من أسباب .

وبعد الدرس تقرّح نوع العلاج المناسب، من إمداد الأسرة بعالم أو معالجة المدمن على نوع من المخدرات، أو النصيحة بالاعتصام في الإنفاق، أو نحو ذلك. ثم تراقب الحالة وما ترتب على العلاج من نتائج.

ونظروا أيضاً في حالة أولاد الفقراء، حتى لا يؤول أمرهم من الفقر إلى ما آك إليه أمر آبائهم، فملمّوهم حسب استعدادهم، ووجهوا اهتمامهم إلى نوع العلم الذي ينفعهم في حياتهم، فوضعوا نصب أعينهم أن العلم للحياة لا للترف العقلي.

على هذا النحو تكوّنت الجمعيات المختلفة لتنظيم الإحسان. وتبين أن هذا خير من الإحسان الفردي يدأ بيد.

وتعدّدت أنواع الإحسان في الأمم طبّقاً لما يظهر من حاجات، فبعض الأمم جعلت مقداراً معيناً من اللبن مثلاً من حق كل محتاج وخصوصاً الفقراء وأطفالهم، تدفع ثمنه الحكومة مما تحصله من الضرائب على الأغنياء.

وبعض الأمم جعلت علاج كل مريض من حقه على الحكومة، والحكومة تعالج الفقير كالغني مما تحصله من الضرائب، ومن ذلك تعليم أولاد الفقراء مجاناً. وعلى العموم نُظِر إلى الإحسان نظرة اجتماعية خلاصتها تُحمّل الأغنياء المسائل الضرورية للفقراء.

والإسلام نظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة بأشكال مختلفة، فأولاً فرض الصوم حتى يشعر الغني بحاجة الفقير. وثانياً فرض الزكاة على كل من يملك نصيباً حال عليه الحول، وجعلها بمقدار 2،5% من رأس المال. وثالثاً دعا إلى عدم الاكتفاء بهذا الفرض بل الإكثار منه والزيادة عليه بحسب الاستطاعة، فوُجدت على أثر ذلك الأوقاف المختلفة الخيرية، هذا الملاجئ والمدارس والمستشفيات وغير ذلك، حتى إن بعض الوقفيات جعلت جزءاً منها بصرف في إطعام الحيوانات، وكلما سرت في شوارع المدن مثلاً ترى الأسبلّة المختلفة لري

الحيوانات، حتى قال بعضهم إن الزكاة والإحسان لو نفذوا بإحكام، ما وجد فقير محتاج ولا حيوان محتاج.

وقد عقدت الحياة المدنية الحديثة، وجعلت أنواع الحاجات تختلف وتكثر، ولا بد أن يقابلها الإحسان بأشكاله المختلفة المناسبة. وليس كل الإحسان أكلاً وشرباً، فقد يكون الإحسان بالتعليم، وقد يكون بنشر الكتب وترقية العقل، وقد يكون بمنع التعطل، وقد يكون بالتوجه إلى نوع العمل، وأقدر الناس على ذلك هي الجمعيات التي تدرس البيوت المختلفة في الأحياء، وتضع العلاج لكل حالة، وليس يقدر الأفراد على ذلك.

وفي ضوء هذا، إذا نظرنا إلى ما يصرف من أموال الإحسان في العالم الإسلامي، وجدناه كثيراً جداً، ولكن ينقصه التنظيم، فهناك أموال تصرف في بعثة على الفقراء أمام الأضرحة. وهناك الإحسانات الكثيرة على المقابر، وهكذا وكلها محتاجة إلى التنظيم. فكل زمن تظهر فيه أشياء كثيرة تحتاج إلى إحسان، وهناك أوقاف كثيرة على مشاريع خيرية بعضها اتخمت بالوقوف عليها وبعضها في حاجة إلى المعونة، فيجب أن ينظر إليها كوحدة، يؤخذ من الجهات الخيرية للجهات الفقيرة، بل إن لولي الأمر أن يوحد أموال الأوقاف ويصرف منها على جهات لم يُتَّصَّ عليها متى ظهرت فائدتها، فلكل زمن حكمه، ولكل زمن حوائجه.

تغير النظر إلى الإحسان من جهتين: الأولى أنه كان ينظر إليه على أنه تفضل من الغني على الفقير يفعل إن شاء ويترك إن شاء، فجاءت العصور الحديثة وجعلته واجباً محتوماً لا يفعله الغني تفضلاً بل يفعله أداء واجب. وكان جميلاً تعبير القرآن عن ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَالِهِمْ حَتَّىٰ لِيَتَكَلَّمُوا وَكَلَّمُوا رَبَّهُمْ﴾ [هَذَاوَيَات: الآية 19]. والثانية أنه كان ينظر إلى الإحسان على أنه علاقة بين فرد وفرد، فجاءت العصور الحديثة فرأت أنه واجب اجتماعي. فوجود الفقراء في مجتمع مظهر مرض له، والإحسان علاج اجتماعي. ولا يصح المجتمع إلا إذا حولج مَرَضُ الفقير فيه. وكما أن الفقر مرض اجتماعي فالإحسان كذلك علاج اجتماعي.

وقد يلحق بهاتين الجهتين مسألة ثالثة، وهي أن الإحسان لا يصح أن يقتصر على المال، فقد يكون الإحسان بتوجيه الفقير حتى يكسب، وتعليم الجاهل حتى يقدر، ومعالجة المريض حتى يصح، بل قد يكون سلبياً لا إيجابياً، بمنع المخدرات عن الفقير، ومحاربة الأمراض قبل تفشيها. بل رأى المفكرون في العصور الحديثة أن الإحسان قد يكون جريمة إذا كان إلى شخص كبير أو صغير يحمله الإحسان إليه على أن يتخذ السؤال حرفة، أو يأخذ الصدقة

فيتكيف بها. ومن أجل هذا كله أصبح الإحسان لا ينظر إليه بالسهولة التي كان ينظر إليه بها،
فيجب أن يوضع في محله بعناية وبدقة حتى لا يسبب مرضاً أعظم.

لا يكفي أن يتلذذ المحسن من إحسانه بل لا بد من أن يقابل مرضاً اجتماعياً يعالجه.
والأدب العربي مملوء بالشعر الذي يمدح العطاء الفردي، ولكن لا أذكر أنني رأيت
شاعراً ينظر إلى الإحسان على أنه واجب اجتماعي، فيجب أن يتحور النظر بتحور الزمن،
والله موفق.



الثقافة الأدبية والثقافة العلمية

نعني بالثقافة الأدبية المعنى الواسع الذي استعمل فيه كلمة "كلية الآداب"، إذ تشمل الدراسة الأدبية من شعر ونثر والجغرافيا والتاريخ والفلسفة وآداب اللغات. كما نعني بالثقافة العلمية المعنى الذي استعملت فيه كلمة "كلية العلوم" من طبيعة وكيمياء ورياضة وجيولوجيا ونحوها.

والحق أن لكل ثقافة من هاتين الثقافتين ميزات وأضراراً. فمن ميزات الثقافة الأدبية توسع اللحن وتربية العواطف وفهم الحياة الاجتماعية على وجهها. ومن أضرارها عمومها وعدم دقتها وقبول من تنقف بها للجدل وقدرته عليه واستطاعته إقامة البرهان المنطقي على الشيء وتقيضه الخ.

ومزية الثقافة العلمية التحديد والدقة، إذ كلها تقريباً مثل $1 + 1 = 2$ ، أو مضاعفات ذلك. هذا إلى أن عقلية أصحاب الثقافة العلمية عقلية لا تقبل الجدل، فالمسألة إما صحيحة أو خاطئة، وليس هنالك رأي وسط. ومن عيوبها خلوتها من العواطف واقتصار صاحبها على دائرة معينة لا يسبح في غيرها إلا إذا تنقف ثقافة أدبية، ولذلك نرى رياضيين أو مهندسين بارعين وهم ماهرون في فنهم، ولكنهم إذا خرجوا عنه قيد شعرة كانوا أشبه بالعوام.

والثقافتان معاً لازمتان للامة، إذ لا يمكن أن تخلو أمة حية من ثقافة أدبية تغذي العواطف، وثقافة علمية تغذي العقل. ولذلك حرصت كل الأمم تقريباً على أن يكون لها كلية آداب وكلية علوم وكلية آداب لتححي الأدب والشعر وتدرس التاريخ اتعاضاً بالماضي، والجغرافيا للثقافة العامة، وكلية علوم تضبط اللحن وتقوي العقل.

ولكننا مع الأسف نرى أن العالم الإسلامي من أوله عني بالآداب أكثر من عنايته بالعلوم. ومصداق ذلك أننا لو دخلنا مكتبة عربية، وجدنا ما يساوي واحداً في المائة علماً والباقي أدباً. ولو حصرننا ما في كتب التراجم مثل ابن خلكان وجدنا أن أكثره أدباء بالمعنى الواسع وأقله علماء. وبينما نجد مئات الأدباء من شعراء وكتاب نجد بينهم قليلاً من أمثال ابن الهيثم وأبي الوفاء الجوزجاني.

والسبب في هذا على ما يظهر أن الأدباء بطبيعة أدبهم وبطبيعة طول لسانهم كانوا أقرب إلى الملوك والأمراء يمدحونهم ويتزلفون إليهم، بينما لا يستطيع العلماء أن يفعلوا شيئاً من ذلك، إذ هم قاصرو اللسان لا يتكلمون إلا بقدر. والأدباء عادة أقدر على السمر اللطيف والحديث الممتع والنكت الطريفة على حين أن العلماء عادة متزمتون ثقلوا اللسان غير قادرين على النكات.

وكان مظهر غلبة الأدب على العلم إلى عهد قريب أن طلبية الآداب البكالوريا في المدارس المصرية يفوقون بكثير طلبية العلوم عدداً ومجال الوظائف أمامهم أوسع. فإذا نحن عدنا الدراسة القانونية من الآداب - على توسع كثير في ذلك - وجدنا أن معظم أعضاء البرلمان من المثقفين القانونيين وكذلك الأمر في معظم الوزارات، حتى لقد يكون من المضحك أن نرى وزير الأشغال أو وزير صحة أديباً، بينما لا نجد مثلاً وزير معارف أو وزير عدل عالماً.



وإذا نحن نظرنا إلى المدنية الحديثة، وجدناها مؤسسة على العلم أكثر من الأدب. فالصناعات والمخترعات الحديثة والطب وما يحتاج إليه من كيمياء وتشريح وغير ذلك كلها مبنية على العلم. نعم إن المدنية الحديثة لم تهمل الأدب، ولكنها مع ذلك قوّمت العلوم تقويماً كبيراً. فما أحوج الشرق وهو يحذو حذو المدنية الغربية ويبني أساسه على أساسها أن يكثر من عنايته بالعلم، ويقبل عليه إقبالاً أكثر مما هو عليه الآن. فلدى الشرقيين على العموم موارد غنية أن تبحث وأن تستثمر وتبني حياتهم الاقتصادية عليها. ثم لا يصح أن يظلوا عالة على غيرهم، بل لا بد أن ينهضوا نهضة الغرب فيأرونها ولا يقفوا مقلدين له.

ثم إنهم لثقافتهم الأدبية كثير الكلام، كثير الجدل، ولا يتناسب محصول فعلهم مع محصول كلامهم، ومجالسهم مملوءة بالجدل والمناقشة ومشروعاتهم مملوءة بالبحث من غير نتيجة. وأظن أنه لو زادت ثقافتهم العلمية امتوا كل هذه الأخطاء.

بل نرى أن اتجاه الغربيين إلى العلوم وتوسعهم فيها جعلت أدبهم ملوناً بلون خاص، وهو كونه ذا موضوع، على حين أن الأدب الشرقي عبارة عن الفاظ لا موضوع لها. فنرى مثلاً في المكتبة الغربية كتاباً أدبياً في الفلك ككتاب الكون الغامض للأستاذ 'جونز'، وكتاباً أدبياً في العلوم مثل كتاب 'العلم من كرسي مريح' إلى كثير من مثل هذه.

ولو ثقف الأديب بعض الثقافة العلمية الواسعة، لامتلاً الأدب بالتشبيهات بالمعاني الحديثة، فكم من الكهرباء والمغناطيسية من ذخيرة أدبية. ولو تنقف العالم بعض الثقافة الأدبية العامة، لحسن تمييزه ووضح مقصده.

ونحمد لله أن نجد طلبة البكالوريا العلمية قد ازداد عددهم عما كان، وطفى على البكالوريا الأدبية. ولكننا نحتاج إلى زمن حتى نجبي ثمار ذلك، فلا يزال خريجو الكليات العلمية أقل مما تتطلبه المدارس، وهم تتخطفهم الشركات بأعلى الأجور.

وإذا كثر العلماء بحق، رأينا ذلك يتبعه لا محالة نهضة قوية في الصناعات والاختراعات، بل أظن أن ذلك يتبعه أيضاً رقي في الأخلاق. فالتأديب أقدر من العالم على تسامحه في الأخلاق لأنه أندر على التأويل. ومصيبة الناس عادة في المتأولين كما قال البوصيري في إحدى قصائده [من الواقف]:

وما أغشى على أموال مصر

سوى من مفسر يئأؤلونا

* * *

ونحن لو درسنا الشرق، لرأينا فيه من الكفايات ما يكفي للعلم والأدب جميعاً، فالجو الذي أخرج ابن الهيثم والجوزجاني وإسماعيل باشا الفلكي وشفيق بك يكن الرياضي يستطيع أن يخرج غيرهم من العلماء لولا أنهم يوجهون إلى الأدب، فيخرجون متوسطين في الأدب، ولو وجهوا إلى العلم لكانوا نابغين. ومن الأدلة على ذلك أن الشرقيين الذين يُرسلون إلى أوروبا يجلسون مع الطلبة الأجانب فيجارتهم أو يسبقونهم، وربما كان أهم عامل في ضعفهم لا قلة عقلهم، ولكن مركب النقص عندهم، فعندهم حالة نفسية يشعرون معها أنهم أقل من أمثالهم من الغربيين، وأنهم لا يحمنون إلا تقليدهم. ولو زال مركب النقص هذا، لكانوا مثلهم في الابتكار والاختراع.

* * *

إن مشكلة بلاد الشرق على العموم أنها إلى الآن لم تطبق الطرق المتبعة في تقويم ملكات الناشئين، فتوجه بعضهم إلى أدب، وبعضهم إلى علم، وبعضهم إلى صناعة أدبية، ولو فعلت لزداد عدد النابغين، وأخذ كل مكانه الصالح له، أما أن يوجهوا أو يتركوا وشأنهم، تلعب بعقولهم الوظائف الخالية، أو الطموح إلى درجة جامعية، فضرر كبير، نظيره كما إذا

أعطيت أديباً كتاب فقه، وفتياً كتاب أدب، وشاعراً كتاب رياضة. ولو وزع كتاب الرياضة على الرياضي، وكتاب الشعر على الشاعر، وكتاب الفقه على الفقيه، لكان ذلك أكثر فائدة، وأطيب إنتاجاً.

وكم في كل أمة من كنوز مدفونة، في الفلاحين والعمال وعمامة الشعب، لا ينقصها إلا اكتشافها. والله الحكيم لم يخل أمة من ملكات مختلفة تكفي لسد حاجاتها، كما أنه لم يخل طائفة ممن يعدون نوابغ في كل ناحية. ألا ترى حقل القمح أو الذرة أكثره وسط، ولكنه على ذلك لم يعدم فروعاً تعلو غيرها، وتسمو فوقها. ولا يكون اكتشاف ذلك إلا بتوفيق من الله.

* * *

أنا .. ونحن

"أنا"، كما هو واضح، تدل على الفردية، و"نحن" تدل على الاشتراك، وقد اشتقوا من "أنا" الأناية بمعنى حب الذات والاستئثار بمصالحها الشخصية. ولا أدري لماذا لم ينسبوا إلى "نحن"، فيقولوا: "النحنية" للدلالة على الشخص وغيره، أو للدلالة على شعور الشخص نحو مجتمعه.

ويعد هذه المقدمة القصيرة نقول: إنه مما يلاحظ أن الشعوب المتأخرة يغلب عليها الشعور بـ"أنا"، والشعوب الحية المتقدمة يغلب عليها الشعور بـ"نحن". وأعني بالشعور بـ"نحن" شعور الفرد بالمجموع البشري الذي يتنسب إليه، سواء كان جمعية أو نادياً أو أسرة أو قبيلة أو أمة. وكل إنسان عنده الشعوران معاً: الشعور بـ"أنا" والشعور بـ"نحن". ولكن تختلف الأفراد في ذلك اختلافاً كبيراً، فترى بعض الناس يشعرون شعوراً قوياً بـ"أنا"، ويوجهون كل أعمالهم وتفكيرهم نحو مصالحهم الشخصية، بل لا يعملون عملاً ما إلا إذا لمحوها فيه منفعة لهم شخصية. ومن الناس من يقوى عنده الشعور بـ"نحن"، فهو دائماً يعمل الخير للناس، ويسعى في إيصال الخير إليهم، ودفع الشر عنهم، ويجد لذته في ذلك. ومن الناس من هو بين بين. وكذلك الشأن في الأمم، أمة يغلب عليها الأناية، وأخرى يغلب عليها الشعور بالغيرية، كالدين وصفهم الله سبحانه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنَسَبِهِمْ لَوَّ كَانُوا بِهِمْ فَسُحْتًا﴾ [العنكبوت: الآية 9]. والذي يلاحظ أنه في الشرق تغلب الأناية على أفرادها وفي الغرب تغلب الغيرية على أفرادها. ولذلك عدة مظاهر:

1- شعور الفرد في الشرق بناديه أو بحزبه أو بالجماعة التي يتنسب إليها أو بأمتة شعور ضعيف، على عكس ذلك في الغرب. فشعور الفرد هناك نحوها كلها شعور قوي. ولذلك تنجح في الشرق أعمال الأفراد أكثر مما تنجح أعمال الجماعات، كالشركات والنوادي والجمعيات. وكم سمعنا بجمعيات وشركات تأسست في الشرق، ثم أفلست. وحتى الجمعيات التي تنجح إنما تنجح لفرد قوي يرأسها، ويوجهها، ويحمل أكثر أعبائها، في حين أن باقي الأعضاء يتكلمون عليه، فهو في الواقع عمل فرد في شكل جمعية، لأن نجاح الجمعية

كجمعية معناه أن أفراد الجمعية كلهم يعملون، كآلة الساعة: عقرب وبتدول ورقاص وغيرها، كل يعمل عمله، فيكون من جراء ذلك ساعة مضبوطة. وهي درجة ما أظن أن الشرق وصل إليها. وهي أشياء لا بد منها في حياة المجتمع الراقى.

2- ومن مظاهر ذلك أيضاً أننا في الشرق نحترم الملكية الخاصة، ولا نحترم الملكية العامة، مثال ذلك: أننا في الشارع لا نشعر بأنه ملك للناس كلهم، وكأنه ملك لنا وحدنا. فترمي فيه بالأوراق وبقشور الفاكهة وبالقاذورات. ولو كنا نشعر بأنه ملك عام للناس كلهم ما أجزنا لأنفسنا ذلك. بل ونستجيز لأنفسنا أن نلقف وردة من حديقة عامة، مع أن الوردة ليست ملكنا، ولكنها ملك للناس كلهم، يتمتعون بمنظرها ورائحتها. وتعجبني حكاية لطيفة أن الشيخ محمد عبده كان يركب سفينة مع صديق له، فسار الصديق في السفينة حيناً وعاد فوجد الشيخ محمد عبده يبكي، فقال له: ومِّم تبكي؟ قال: رأيت مربية إفرنجية على السفينة تربي طفلاً صغيراً، فجربى الطفل نحو وردة في أصيص من الأصص وقطفها، فأبنته على عمله تأنيباً شديداً، وكان مما قالته له: إنَّ الوردة ليست ملكك حتى تقتطفها، ولكنها ملك لركاب السفينة جميعاً، بل ولركابها غداً. فأنا أبكي لأن هذه المعاني الراقية لم يفهمها حتى علماءنا.

ومن هذا القبيل ما نراه في حفلات السينما والتمثيل وحفلات الموسيقى، فكل فرد منا يشعر 'بأنا' على حين يشعر الغربي 'بنحن'. ونتيجة ذلك أن الشرق يستبج لنفسه في هذه الحفلات أن يتكلم مع صديقه بصوت عال يشوش على من بجواره، خصوصاً إذا كان من الطبقة الأرستقراطية، فيشعر بأنه فوق القانون وفوق الجميع، من غير أن يشعر أن عليه واجباً أن يحترم حقوق الآخرين. فإذا أنت نهته إلى ذلك برفق، تجهم، وقال إنه حر يفعل ما يشاء. نَعَمْ، إنه حر، ولكن حريته مقيدة بمصالح الآخرين، ككل حرية. ونحن نرى أن الغربي إذا أراد أن يتحدث صديقه في سينما أو تمثيل أو في ترام حُدُّه همساً، بحيث لا يشعر بذلك من جواره. وذلك لقوة شعوره 'بنحن'.

3- وحتى في الأعمال الخيرية، كالإحسان على الفقير، يشعر الشرقيون 'بأنا' لا 'بنحن'. فالشرقي في الغالب لا يحسن إلا إذا فاجأه الفقير وألح عليه بالسؤال، وهو إذا أعطاه أعطاه يبدأ بيد، وكل هذا من غلبة الشعور 'بأنا'. أما الغربي فيشعر 'بنحن'، فهو يشعر بالفقراء لا بالفقير، وبالمرضى لا بالمرضى. فهو يتبرع للجمعيات الخيرية التي تصرف أموالها على الفقراء والمرضى، إذ إن شعوره 'بنحن' يشعر بأن في أمته طبقة من الفقراء والمرضى يجب عليه أن يشاركهم في شعورهم، ويتبرع بجزء من ماله لهم.

وهذا الشعور غير الشعور بالفردية وأرقى منه، كالذي قاله علماء النفس في الأطفال: إن الطفل يبدأ فيفهم الأبيض ولا يفهم البياض، لأن الأبيض جزئي، والبياض كلي. وفهم الجزئي يتقدم فهم الكلي.



من أجل ذلك كله وجب على القادة في الشرق أن يضعوا أمام أعينهم التربية الاجتماعية، في الأسر، وفي المدارس، وفي المحال العامة، فلا يسمحوا للأفراد أن يسيروا حسب ميولهم الفردية، بل يشعروهم بأنهم جزء من مجتمعهم الذي هو المدرسة أولاً، والأسرة ثانياً، والمجتمع العام ثالثاً، ولا يسمح لفرد أن يسير وفق هواه. فإذا اعتاد العمل والتفكير في المجموع، وهو طفل، سهل عليه أن يراعي ذلك وهو كبير. بل نستطيع أن نعودهم ذلك في ألعابهم، فإذا لعب الكرة مثلاً قوينا في نفسه أنه مسؤول عن فرقته للاعبه معه، وأنه إذا غلب فغلبته لفرقته، وإذا قصر أو لعب لعبة رديئة أثر ذلك أثراً سيئاً في فرقته، فذلك يشعره "بنحن" أكثر من شعوره "بأنا". وعلى هذا ما جرى عليه العمل الآن مبدئياً في بعض المدارس من تقسيم الطلبة إلى فرق: فرق تمنى بالفن، وأخرى بالتاريخ، وثالثة باللغات، وهكذا، وكل فرقة لها شارة معينة، وكل طالب من فرقة يفتخر بأن فرقته نجحت، ويخجل أن فرقته فشلت. وفي هذا كله درس قوي من الشعور "بنحن".

ومما ساعد الغربيين على هذا الشعور "بنحن" التربية العسكرية، فالجندي في الفرقة يشعر بأنه جزء من الفرقة كلها، في نظامها وألعابها وحرابها، وأنه مسؤول عن كل شيء يصيب الفرقة.

وفي الحديث الشريف أن جماعة ركبوا سفينة، فأخذ أحد الركاب يكسر لوحاً من ألواحها. قال الحديث: فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإلا هلك وهلكوا. وفي هذين شعور كبير بالانضمام؛ وبعبارة أخرى: شعور "بنحن"، وفي القرآن الكريم: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكُمْ ظُلْمُكُمْ يَنْكُمُ عَلَيْكُمْ﴾ [الانفال: 25]، أي أن الظالم والجاهل والسيئ العمل لا تعود نتيجة عملهم على أنفسهم فقط، بل تمتد إلى جميعهم ومن يشاركونهم في حياتهم الاجتماعية.

وأنت إذا أردت أن تحسب قوة أسرة أو فرقة عسكرية، أو حتى قوة أمة، فلا تحسب ذلك بمعدنها وثروتها، وإنما تحسب ذلك بالحيال التي تربطها، فإن كانت الحبال متينة فاعلم أنه مجتمع قوي متين. وإنما أتيت الأمم من قبل ضعف الروابط بين أفرادها، وانحلال عرواتها.

فإذا أرادت أمة أن تنهض، فلتجعل من أول واجباتها البحث في عوامل انحلالها، ولتتمن بالروابط بين أفرادها، ولتعالج هذا الأمر، في أطفالها في مدارسهم وألعابهم، وفي جنودها بالنظم المحكمة التي تزيد من روابطهم وتجعل كل جندي يشعر 'بنحن' أكثر مما يشعر 'بأنا'، ولتنتشر التربية العسكرية بين كل شبانها، ولتجعل من أهم أغراضها تقوية الشعور 'بنحن' إلى أبعد حد، ووقف الشعور 'بأنا' إلى الحد الذي يتطلب المحافظة على الذات. ولا شك أن هذا مطلب شاق عسير، ولكنه في الإمكان.

والتربية الإسلامية الأولى نجحت في ذلك نجاحاً كبيراً، فكم من أمثلة كثيرة ضحى فيها الأفراد بمصالحهم الشخصية للمصلحة العامة، فهذا عمر يرضى أن يعيش عيشة في منتهى البساطة ليسعد الناس، وهذا عثمان يتبرع بالمال الكثير لإنشاء جيش، وأمثالهما كثير مما لا يعد ولا يحصى. ولكن من الأسف خلف من بعدهم خلف لم يكن أمام أعينهم إلا 'أنا'. وقال قائلهم: "ومن يعدي الطوفان"، فيستبيح لنفسه أن يظلم ما استطاع أن يظلم، وأن يجني لنفسه المال ويتمتع بالشهوات ما أمكنه ذلك، وأن يعيش عيشة في منتهى الترف ولو تضور الناس من حوله جوعاً، فكان من ذلك تدهور الشرق على النحو الذي رأيناه، وهو لا يصلح إلا بإزالة كل عوامل الفساد، وتأسيسه على أسس جديدة أولها وضع 'نحن' موضع 'أنا'.



الفهرس

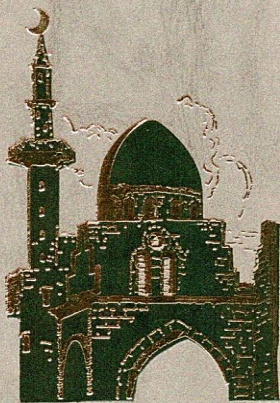
76.....	الاتجاهات الحديثة لدراسة اللغة	5.....	في الهواء الطلق
82.....	مركز مصر الأدبي	9.....	الحروف العربية والحروف اللاتينية
93.....	وظيفة الدين في المجتمع	12.....	الشيخ حسن البدي الحجازي
96.....	يوم عرفات	17.....	تقديس العظماء
100.....	بساطة العيش	21.....	التعاون الثقافي بين الأنطار العربية
105.....	غاندي ذلك الضعيف الجبار	24.....	التاريخ يعيد نفسه
113.....	العصر الأموي وخلقاؤه	27.....	في ضوء المصباح
124.....	في الحج	31.....	روح المجالس
136.....	مقدمة بقلم الدكتور طه حسين	35.....	في الربيع
140.....	الإسلام والمسلمون	38.....	حول المدنية الحديثة
144.....	موقف المسلمين إزاء المدنية الحديثة	42.....	الحياة والموت
147.....	أسباب انحطاط الثقافة	46.....	خواطر
149.....	التقليد والابتكار	49.....	بين الماضي والمستقبل
153.....	مادية الغرب وروحانية الشرق	54.....	نظرية طريفة
156.....	تنظيم الإحسان	58.....	الحكمة في الأدب العربي
160.....	الثقافة الأدبية والثقافة العلمية	62.....	الأمثال في الأدب العربي
164.....	أنا .. ونحن	66.....	سؤال وجواب
		70.....	المراعاة

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثاني والعشرون

فيض خاطر (12)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَارَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثاني والعشرون

فيض الخاطر (12)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (12)
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 × 20
عدد الصفحات:	232
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستساح أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

سنن الله في الأمم

-1-

يسير العالم على نظم دقيقة في كل شيء، سواء في ذلك النبات والحيوان والإنسان. وكما أن للأفراد سنناً ثابتة، من صبا وشباب وكهولة وشيخوخة ومن صحة ومرضى وقوة وضعف، كذلك شأن الأمم، لها قوانين لحياتها وفنائها وصحتها ومرضاها. وقد نبه القرآن الكريم على كثير من هذه القوانين، نتعرض لبعضها اليوم.

من تلك القوانين:

1- حفظها بالصالحين من أبنائها، ومعنى ذلك أنه لا بد لحياة الأمم من طائفة فيها يكون عملها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبعبارة أخرى: الدعوة إلى الإصلاح، واستنكار الفساد. وهذه الطائفة تأخذ أشكالاً مختلفة، ففي العصور الإسلامية الأولى كان ذلك وظيفة البرلمانات ورجال الصحافة ورجال الإذاعة ونحو ذلك. على كل حال لا بد من قوم يتولون هذه الوظيفة بجد واجتهاد وأمانة وإخلاص، قد بلغوا من حسن النية مبلغاً كبيراً، ووصلوا في الثقافة واستنارة الأذهان وطهارة الشعور ما يستطيعون به أن يوجهوا قومهم إلى ما ينفعهم، ويحذروهم مما يضرهم، سواء كانوا زعماء أو أعضاء مجالس نيابية أو صحفيين أو نحو ذلك. فإن هم قصروا عن ذلك تخبطت الأمة وسارت في ظلام، وكان عاقبتها الفناء. يقول الله في ذلك: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْفَحُوا فِي آلِيهِنَّ وَإِلسِدُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: الآية 122] ، ويقول: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَتَذَكَّرُونَ مِنَ الْعَسَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سود: الآية 116] . وقد جاءت هذه الآية عقب حكاية أقوام أهلكهم الله لظلمهم وفسادهم، فيقول: إنه لو كان فيهم جماعة أو جماعات تنهاهم عن الفساد وتحثهم على الفضائل لما هلكوا. أي إن الصالحين المصلحين هم الذين يحفظون الأمة من التردى والهلاك، شأنهم في ذلك شأن الأطباء للأفراد. فالأفراد إذا مرضوا استدعينا لهم الأطباء، فشحصوا أمراضهم ووصفوا لهم علاجهم، فإن ساروا

عليه نجوا، وإلا هلكوا. والمريض إذا لم يستطب طبياً أو استطبه ولم يسمع بقوله، كان مصيره الهلاك.

وهذه الطائفة هي التي سماها الله في القرآن بالصالحين فقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٥٥﴾﴾ [الأنبياء: الآية 105] ، وقال في آية أخرى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا يَنْكُرُوا الصَّالِحِينَ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [التَّوْبَةُ: الآية 55] ، غاية الأمر أن الناس غيروا معنى الصالحين، ففهموا منهم الذين يكتنون الصلاة والصيام ويكثرون من تلاوة القرآن، ولو اكتفوا بذلك وقضوا فيها حياتهم. على حين أن المراد بالصالحين الذين يستخلفهم الله في الأرض هم الصالحون لإدارتها، القادرون على تدبير شؤونها، الذين يستطيعون تنظيم أحوالها. أما الذين يقتصرون على الصلاة والصيام وتلاوة القرآن من غير أن يكون لهم حسن تصرف في الإدارة، وعجزوا عن القيام بشؤون الناس وتدبير أحوال الأرض، فليسوا هم الذين يقصدهم الله بالصالحين. فلكل شيء وجه يطلق عليه أن الرجل صالح له أو غير صالح، فالصالح في السياسة غير الصالح في تدبير الأموال غير الصالح فقط للصلاة والزكاة، ولكل موضع، ومن أجل هذا الخطأ ركن قوم إلى دفع العدو بقراءة الأوراد والبخاري وتلاوة القرآن، مع أن الذي يصلح لالتقاء العدو هو محاربه بمثل سلاحه، لا بمجرد الجلوس في المساجد وقراءة الدعوات والابتهالات من غير أن يعدوا لهم ما استطاعوا من قوة. والخلاصة من كل هذا أن من سنن الله في الأمم أنه ما لم يكن في الأمة قوم يفهمون أمتهم ويعلمون علماً تاماً ببيئتهم، وما تقتضيه من أعمال، فينبهونها إلى واجبها، ويحذرونها من مفسدها، لم يكن لها بقاء، هكذا يقول الله تعالى. وهؤلاء هم الذين يسميهم الله الصالحين.

ويقدر جد هؤلاء الصالحين ونشاطهم وأعمالهم تكون حياة الأمم، ويقدر قلتهم يكون ضعف حياتها، ويقدر عدمهم يكون فناؤها.

2- من سنن الله أيضاً في الأمم أن الأمة إذا طغى أمراؤها، وانغمسوا في الترف والنعيم، ولم يأبها لمصالح شعبهم، ولم يأخذ العقلاء فيها على أيديهم، كان مصيرها الفناء. يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: الآية 113] ، ويقول: ﴿وَإِنَّا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَمَدَدْنَا لَهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: الآية 16] ، أي إن أولي الأمر في الأمة لو جروا وراء شهواتهم، ولم ينظروا إلا إلى ترفهم ونعيمهم، بادت دولتهم، لأنهم إن فعلوا ذلك أنفقوا الأموال في ملاذهم، ولم يقيموا وزناً لقوة الشعب

الحربية ولا لقيمتها العلمية والأدبية، فكيف تبقى الأمة مع ذلك؟ أما إن صلح أمراؤها، وساروا بالعدل مع شعوبهم ومع أنفسهم، وأعطوا لكل ذي حق حقه، وأعطوا لأنفسهم حقوقها، والتزموا بواجباتها، أبقاها الله ولم يفتتها.

4 وهذا هو الشأن في كل عصر، ظلم الحكام يريدها ويهلكها، وعدل الحكام يعليها ويصلحها، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَنَّهَا مَصْدُوقَةٌ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: الآية 117] أي أن الله لا يهلكها إذا صلح أهلها، وتجنبوا الفساد والظلم. والمراد بكونهم مصلحين أنهم مصلحون في أعمالهم الاجتماعية والعمرائية، فلا يبغضون الحقوق، ولا يرتكبون الإثم والعدوان والطغيان؛ إن شئت فانظر في ظل هذين المبدأين الكبيرين إلى الأمم التي حولك، واستعرض قوتها وضعيفها، تر أن الأمة إذا سارت على هذين المبدأين قويت وقيت، وإذا أهملتها فشلت وضعفت، ويقدر قوتها وضعفها تضعف الأمم وتقوى. إن خير الأمم الحالية من قوي برلمانها، واستطاع أن يشرف على حكوماتها، ووجهها الوجهة الصالحة، وحذرًا من الترددي في المهالك، ولم ينكص عن قول الحق والجهر به والدعاء إليه، لا يخاف من قوي لقوته، ولا من فاسد لفساده، ولا من غني لغناه، وإذا خالف رأيه رأي الحكومة، قال ذلك في صراحة، وسمع في ذلك صوت ضميره ودينه، لا صوت شهواته ومغتمه.

3- كذلك في ميزان حياة الأمم الآن مقدار نزاهة حكامها وأمرائها، وعدم وقوعهم في الطغيان والإسراف في الترف والنعيم. إننا نرى أن الحكومات الصالحة في الأمم المختلفة تسبتر حتى على الملوك والأمراء، فتمنعهم من أن يطغوا، وتمنعهم من أن يبذروا أموال الشعوب في ملاذهم وشهواتهم وشرهم. فإن هي فعلت ذلك، سمح الله لها بالرقى والبقاء. ونحن نرى إلى الآن أنها إن لم تفعل، حاق بها وبهم الهلاك. ونرى في القوآن إشارة كريمة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا نَسَلَكُمْ النَّارَ﴾ [هود: الآية 113]، أي أنه لا يصح لأولي الحل والعقد والممتازين من الأمة من علماء دين ورجال سياسة وأعضاء برلمان أن يركنوا إلى الملوك والأمراء الطغاة. ومعنى الركون إليهم تشجيعهم على ما هم فيه من فساد، أو تركهم يعبثون كما يشاؤون، بل يجب الضرب على أيديهم، وإقناعهم بالعدل بالحسنى إن أمكن، وبغير الحسنى إن لم يمكن. فإن فعلوا نجا الأمراء والملوك نجوا، وإلا هلك هؤلاء وهؤلاء.

هذان قانونان من القوانين التي سنّها الله لحياة الأمم وفنائها. وهناك قوانين أخرى نتحدث عنها في فرصة أخرى إن شاء الله.

سنن الله في الكون

-2-

كتبنا في المقال السابق عن بعض سنن الله في الأمم. واليوم نذكر طرفاً آخر من هذه السنن.

من ذلك أنه إذا فسد الرؤساء وسكت أهل الرأي عن النصيحة، استشرى الفساد، وعم الأمة كلها. وأما إن اجتمع أهل الرأي وأرباب المهمة من أفرادها، وتعاونوا على اجتناب هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها، بقيت وصلحت. ومن أجل هذا تجتهد الأمم المستعمرة أن تولي رجلاً يكون طوع أيديهم، فيستعمرون الأمة عن طريقه، وقد أوجب الله على نفسه عقاب الأمم المذنبة، ولا يرتفع العقاب إلا بالثوبة، لذلك لما قدم عمر بن الخطاب العباس للاستسقاء لقرابته من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: 'اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب ولم يرفع إلا بثوبة'.

ومن القوانين العامة في الأمم أن الظلم والبغي والفساد سبب في انحطاط الأمم وضعفها وهلاكها. بل ورد في القرآن أن ذلك سبب لقلّة المطر وللحط ولفساد الزرع وهلاك الحرث والنسل. ومن هذه القوانين أن الأمم تهلك لسيطرة أصحاب الأموال ورغبتهم أن يفعلوا بأموالهم ما يشاؤون. وقد ضرب الله مثلاً أمة شعيب إذ كانوا يستبيحون تنمية الثروة بكل الطرق الممكنة كالتطفيف في الكيل والميزان وبخس الناس أشياءهم، فكان شعيب عليه السلام ينهاهم عن ذلك كله، ويوصيهم باجتناب أكل أموال الناس بالباطل وقناعتهم بالحلال. وهم يقولون: إنهم أحرار في أموالهم يفعلون بها ما يشاؤون: ﴿قَالُوا يَنْشَعِبُ أَمْوَالُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَفْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود: 87]، فعاقبهم الله بضياع أموالهم. ولا تزال المشكلة المالية وحرية التصرف من أعقد المشاكل الاجتماعية اليوم. يرى أرباب الأموال أنهم أحرار في مالهم يفعلون فيه ما يشاؤون، ويرى المصلحون والأخلاقيون أن المال لا بد أن يخضع للأخلاق، فلا يستغل الفقير استغلالاً يضر به. وقد جعل الله من

اسباب صلاح الأمم قيامها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعله أمراً لازماً لصلاح الأمة، فإذا قاموا به نجوا، وإلا هلكوا. وقد ذم الله اليهود بقوله ﴿لَمِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ كَعَمَلِهِمْ لِيُقَنَسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: 78-79].

ومن سنته تعالى ابتلاؤه للأمم بالنعيم والنقم، فالله يختبر المؤمنين الصالحين الخيار والمجرمين الأشرار بكثير من مصائب الدنيا. فالمؤمن البصير يراها تربية وتهيباً وتمحيصاً له تزيده إيماناً وبصيرة يقول الله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ نَصَرْتُمْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران: 186]. فيرى المؤمن في هذه الدنيا مظاهر كثيرة لتنعم المجرم وكثرة ثروته حتى يستغزه ذلك المنظر، ويرى المؤمنين الصادقين في بلاء ومحنة. فإن صبر لهذه المناظر اجتاز هذه المرحلة بنجاح.

كذلك من سنن الله في الأمم أنه إذا تفرقت الأمم شيعاً وأحزاباً، يضرب بعضهم بعضاً. ويحارب بعضهم بعضاً، حق عليها الفناء. وإذا توحدوا وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وتعاونوا وحمل كل عبثه، وساعد الباقين على تحمل أعبائهم، نجحوا وكفوا أمة صالحة. وهذا ظاهر في تاريخ الأمم قديمها وحديثها، غريبها وشرقها، وعبر الله عن نتيجة الذين يتحدون ويتعاونون بقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106] وابتياض الوجوه من ارتياحهم لحسن النتيجة، واسودادها لما يرون من سوء النتيجة. ثم إن الله جعل لحياة الأمم مقومات، كتربية النشء تربية صالحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة نظام العائلة، ونحو ذلك. فإذا تمت مقومات الأمة صلحت وإذا لم توجد أو لم يوجد بعضها لم تتكون أمة صالحة.

وكذلك للأمم قوانين لارتقاها، لا ترتقي بدونها، كبنائها الحياة على العدل وتدعيمها بالقوانين الاقتصادية التي تكفل رفاهيتها وثروتها. فمن عمل بتلك القوانين نجح وارتقى، وإلا ضعف وفنى. كذلك نرى أن الأمة إذا أخذت بمبدأ الشورى ومبادلة الرأي وخصوصاً في جلائل الأعمال ارتقت، وإذا استبدت بحكامها بالرأي وفرضوا آراءهم من غير مناقشة، ضعفت وانهارت لأن المستبد مهما عقل فليس بمأمون الزلل.

تلك بعض قوانين الله في الأمم، أبانها القرآن الكريم والسنة الصحيحة. فمن أتبعها وعمل بها أمن الفناء وضمن الرقي والبقاء، ومن تهاون فيها كان عرضة للضعف والفناء. وهذه

القوانين دائمة لا تتغير، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. كانت فيما مضى، ولا تزال باقية إلى اليوم، وستظل باقية في المستقبل.

لقد غير علماء الاجتماع صيغتها وأسماءها، ولكن الحقيقة واحدة مهما تغيرت الأسماء. والأمم تحافظ على بقائها بمقدار اتباعها لها، وتنحط بنسبة ضياعها لها. وهي قوانين ثابتة ثبوت القوانين العادية، كالتمدد بالحرارة والانكماش بالبرودة.

لا يهم هذه القوانين إلا السير عليها لتؤدي نتيجتها، سواء علم أصحابها أنهم يسرون عليها أو لا، شأن الشخص يتعاطى سماً فتكون له نتيجته المحتمومة ولو لم يعلم أنه سم، ويتعاطى الدواء الناجع، فيشفى ولو لم يعلم أنه دواء، وهكذا شأن القوانين الطبيعية.

لقد سار على مقتضاها المسلمون الأولون ففازوا بنتيجتها. اتحدوا ولم يتفرقوا، وعدلوا ولم يظلموا، واتبعوا القواعد الاقتصادية في الشؤون المالية فنجحوا نجاحاً باهراً، وفتحوا ما لم يكن في الحسبان، وهرع الناس إليهم من ظلم الفرس والرومان، وكانوا في كثير من المواقف يعينونهم على عدوهم ويعرفونهم بمواضع الضعف عند حكامهم. كما فعل الإسبان في أسبانيا والأقباط بمصر. وليس يصلح المسلمون إلا بما صلح به أولهم. انظر إلى الأمم المختلفة ترها كلها واقفة على سلم ذي درجات، بعضها أرفع من بعض. وسبب هذه الرفة تمسكها بهذه القوانين الطبيعية التي أوجبت رقيها. وسبب وقوف بعضها على درجات أدنى من السلم تهاونها في بعض هذه القوانين. وسواء في ذلك الأمم الشرقية أو الغربية، فاتباع هذه القوانين يؤول إلى الرقي بقطع النظر عن مسلم وكافر، شأن ذلك شأن القوانين المادية تماماً، فالأسرة تسعد بالصدق والعدل كائنة ما كانت وعلى أي دين كانت. وهي تنحط بالكذب والظلم كائنة ما كانت وعلى أي دين كانت. فالقوانين الطبيعية لا تفرق بين دين ودين، ولا جنس وجنس، إنما يهمها اتباع القانون أو عصيانه وكفى.



منهج الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة

ظلت الفلسفة منذ عصر اليونان، إلى عصر الرومان، إلى العصر الإسلامي، متأثرة كل التأثر بتعاليم أفلاطون وأرسطو، وخاصة أرسطو. وأعتقد الناس أن ما جاء به أرسطو هو الحق، وما بحث فيه فهو مجال البحث، وما تركه فهو مجال الترك. وبذلك أجلسوه على عرش يشبه عرش الألوهية، حتى أنه لو قام البرهان المحسوس على فساد زعمه، شكوا في عقولهم، دون عقل أرسطو. فقد حكوا أن أرسطو قال: إن الشيء الثقيل والخفيف إذا ألقيا من مكان عالٍ نزلا في زمان واحد، والتجربة تدل على أن الشيء الثقيل ينزل قبل الشيء الخفيف، ومع ذلك صدق الناس ما قال أرسطو وكذبوا عقولهم. فإن قلنا إن أرسطو شل عقول الناس قروناً طويلة، لم تكن بعيدين عن الصواب.

وقد بحث أرسطو في كل الأشياء: من نبات، وحيوان، وأرض، وسماء وإلهيات، ونفوس كلية، ونفوس بشرية وأخلاق، واجتماع، وغير ذلك، ولكن المكانة الأولى كانت لما بعد الطبيعة، لأنها متصلة بالأديان، والأديان لها تأثير كبير في النفوس. فكان الفلاسفة يعمرون مر الكرام على النبات والحيوان والطبيعة، ثم يضعون أكبر اهتمامهم فيما بعد الطبيعة. فعل ذلك الكندي والفارابي، وابن سينا وابن رشد، والقديس توما النصراني وغيرهم. ويبحث أرسطو فيما بعد الطبيعة هذه في أشياء كثيرة، من أهمها: هل المادة قديمة أو حادثة؟ وذهب إلى أنها قديمة، كما بحث في: كيف صدر العالم عن الله، وكيف تكون؟ كما بحث في النفس الإنسانية، وهل تخلد بعد الموت، وإن كانت تخلد فهل الذي يخلد هو النفس الكلية، أو النفوس الفردية؟ وذهب إلى أن الذي يخلد هو النفس الكلية. وإذا كان كذلك، فما معنى الثواب والعقاب، وأن كل إنسان يجازي بعمله، وإلى أمثال ذلك من المباحث التي تعرض لها الدين أيضاً. فمن أهم أسس الدين خلق الله للعالم، وأنه هو وحده الأزلي الأبدى، وأن النفس الفردية تبعث بعد الموت، وتجازى على عملها.

وقد ذهب في هذا فلاسفة المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قسم كابن سينا وابن رشد وإخوان الصفاء حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين، كما فعل ابن رشد في تأليفه كتاب "فصل

المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال"، فقالوا إن الدين صحيح، والفلسفة صحيحة، فيجب أن نوفق بينهما.

وقسم كالفيلسوف ندد بالفلسفة وأكراها، وقال إن تعاليم الدين هي صحيحة، وتعاليم الفلسفة خطأ في خطأ، وألف في ذلك كتابه "نهاية الفلاسفة".

وقسم قالوا إن التوفيق بين الدين والفلسفة خطأ، وإن الدين صحيح، والفلسفة صحيحة، ولكن لكل منهما منطقتان منفوذتان، لا يصح أن يعتدى أحدهما على الآخر. فالعقل يتبع الدين في مجال الدين، والفلسفة في مجال الفلسفة. فما أتى به الدين في البعث والنشور واليوم الآخر، وخلق العالم يؤخذ قضية مسلمة متى اعتنق الإنسان الدين، وما أتت به الفلسفة من طبيعيات وكيمائيات ومنطق، ونحو ذلك يفهم ويبحث وينسق. ومن أمثلة هذا القسم أبو سليمان المنطقي، فقد عاب على إخوان الصفاء منهجهم، وقال: إنهم حاولوا التوفيق عبثاً.

وأياً ما كان، فقد ظلت تعاليم أرسطو مقدسة، عند فلاسفة المسلمين، وانتقلت منهم في القرون الوسطى إلى علماء اللاهوت في أوروبا، وعلى الأخص ابن رشد، ووفقوا بين الدين والفلسفة كما قال ابن رشد. ومن أثر هذه الفلسفة أنها تجعل صاحبها أميل إلى تصديقها أكثر من الدين، والاعتقاد بأن الدين للجماهير والخاصة، والفلسفة للخاصة.

وأخيراً وبعد قرون طويلة حدثت النهضة في أوروبا، وجاءت فلاسفة لم يخضعوا لأرسطو، وإنما خضعوا للحقيقة، وكان على رأسهم الفيلسوف بيكون. قال: إن عقل الإنسان تتحكم فيه أوهام، ومن ضمن الأوهام تقديس أرسطو وأمثاله، وأرسطو حقاً عقل كبير، ولكنه يخطئ أيضاً ويصيب.

قالوا: ونحن لا نريد أن نؤمن إلا بما تدل عليه المشاهدة والتجربة، ووضعوا مكان أرسطو المعامل التجريبية، يجربون فيها نظريات الطبيعة والكيمياء وحتى نظريات علم النفس. فما لم تدل على صحته هذه التجارب لا نصدق به. فقد كان أرسطو يسرف في استعمال القياس في المنطق، فمثلاً يرى أن الماء إذا غلى مراراً يتبخر، وأن اللبن كالماء إذا غلى كذلك مراراً يتبخر، فوضع نظرية تبخر الماء واللبن، ولكن بيكون قال: إن هذا لا يكفي في التجربة، بل لا بد من تجارب إيجابية، وتجارب سلبية، حتى تثبت النظرية، فمثلاً إذا سخن الماء مراراً فتبخر، فهذه تجربة إيجابية. ويجب أن يضاف إليها تجربة أخرى عكسية، وهي تبريد الماء فيتجمد، ثم رأوا أن البحث في الأشياء الإلهية التي بحث فيها أرسطو وأتباعه،

كخلق العالم، والبعث والنشور، ونحو ذلك، أمور لا يمكن العلم إثباتها ولا نفيها. وإنما هي أمور يمكن تصديقها عن طريق الدين. فمتى اعتقد الإنسان بإله ونبى وأتى النبي بهذه التعاليم، أمكن التصديق بها تصديقاً مسلماً به. ومن أجل ذلك سميت كائنات الطبيعة عالم الشهادة، والموجودات الأخرى الغيبية عالم الغيب.

والعلم في عالم الغيب يدور حول نفسه ولا يتقدم، لأن المشاهدة والتجربة لا تعملان فيه شيئاً. ولذلك قسم اسبنسر الموجودات إلى ثلاثة أقسام: معلوم كالتطبيعات، وغير معلوم كذات الله تعالى وصفاته، وما لا يمكن معرفته بوسائلنا الخاصة، كالموت والحياة واليوم الآخر وأمثال ذلك.

ولما أيقنوا أن البحث فيما بعد الطبيعة غير ذي فائدة، اتجهوا أكثر ما اتجهوا إلى الطبيعيات، وبنوا عليها نظرياتهم واكتشافاتهم. فتقدموا تقدماً كبيراً في بحث المادة وخصائصها، وبنوا عليها المخترعات الحديثة مما بهر الأنظار، وأصبحت الفلسفة تبنى على المشاهدة والتجربة، وأكملوا منطق أرسطو الصوري بمنطق المادة، كالبحث في الفروض والنظريات، والحقائق، ولم يكتفوا بأشكال القياس مثلاً، بقطع النظر عن المقدمات هل هي صحيحة أو ليست صحيحة، وقالوا إن عقل الإنسان عقل قاصر، لا يستطيع البحث إلا في العيش ووسائل العيش، أما ما عدا ذلك من البحث في أصل الحياة، والحياة بعد الموت، واليوم الآخر، فهذه أمور لم يمنح العقل البشري القدرة على إثباتها والبرهنة عليها، فهي تأخذ عن طريق الدين، ويصدق بها على أنها قضايا مسلمة.

وبعضهم تغالى، وأنكر ما ليس مادة تخضع للمشاهدة والتجربة. ولذلك قالوا: إن الدين يبتدئ حيث ينتهي العلم. ومعنى ذلك أن العلم لا يستطيع السير إلا في المادة بسيطها ومركبها، فإذا هو تجاوزها، فلا يستطيع السير، ويمكن الإنسان أن يكون عالماً ومتديناً في وقت معاً، فيذهب إلى المسجد ليصلي، ويخرج منه ليشغل في المعمل، يرى ويجرب، وهذا شيء، وهذا شيء، وهذه منطقة نفوذ.

وهذه منطقة نفوذ. وليس يسلم العلم دائماً إلى الإلحاد، بل كثير من العلماء رأوا في المادة ما يعجزهم عن فهمها فهماً حقيقياً، إلا إذا فهموا أن وراءها إلهاً مديراً، وقد كان ابن رشد يقول: إن اشتغاله بتشريح أعضاء الجسم الإنساني أكسبه إيماناً فوق إيمانه، وغيره زاده إيماناً اشتغاله برصد الكواكب وحركتها، وغيرهما زاده إيماناً رؤية العالم وما فيه من نظام وتناسق، فحيث لا تكون للطفل أسنان يكون هناك لبن، وحيث توجد له أسنان توجد لحوم

ويقول. وعلماء الذرة اليوم يفتنون على أشياء في الكون تستوجب العجب، ومن وراء العجب الإيمان.

على كل حال نريد أن نقول: إن البحث في الفلسفة القديمة كان دائراً حول نفسه، لم يقدم الناس شيئاً، ومنهج البحث في الفلسفة الحديثة من عدم تقديس ما قاله العلماء، ويناؤه على المشاهدة والتجربة، قَدَّمَ العالم تقدماً كبيراً. وأسوق هذا لأنصح المسلمين أن يبنوا بحوثهم ويتجهوا في اتجاهاتهم إلى ما يبني عليه في الحياة عمل، دون ما يقتصر على سفسطة أو جدل. وفي ذلك يعجبني الإمام مالك، فقد كان لا يفرض فروضاً، وإذا عرضت عليه مسألة سأل: أينبي عليها عمل أم لا، فإن كان يبني عليها عمل أفتى، وإلا لا.



الإيمان ينبوع السعادة

يروى عن عمر بن الخطاب أنه دعا الله أن يرزقه إيماناً كإيمان العجائز، ولم يقل كإيمان العلماء. لأن إيمان العجائز إيمان عميق، هادئ مطمئن، لا يرقى إليه الظن، ولا يحوم حوله الشك. دينهم شعور عميق باله بلغ النهاية في الكمال، والغاية في الطيبة. وعن هذا تصدر أعمالهم، ويلقائه تتعلق آمالهم. أما العلماء فقد اعتادوا الشك واعتمدوا على الحجج العقلية، فكان إيماناً مقلقلأ، يحول بينهم وبين تمام اعتقادهم صعوبة إدراكهم لحقيقته بعقولهم.

ثم إن خير الدين ما أتى عن طريق القلب، والعجائز إيمانهم عن طريق قلوبهم، والعلماء إيمانهم عن طريق عقولهم. والعقل عادة مصدر للشك والتردد، والقلق والحيرة. والقلب لا يعرف شكاً ولا تردداً.

وإيمان العجائز إيمان بسيط سهل، فهم يدركون أن الإيمان بالله معناه أن الله خالق كل شيء، ومدبر كل شيء، يعطف على من يحبه بالخير، وينتقم ممن لا يؤمن به، إن عاجلاً وإن آجلاً. وهذه العقيدة على بساطتها كافية في سير الشخص سيراً حسناً حميداً، يفعل الخير ويجتنب الشر.

إن الإيمان بالدين مبني على أساسين : رغبة ورهبة. فالإنسان يعمل الخير رغبةً في ثوابه، وأملاً في جنته، وهو يخاف عقوبته، ويخاف ناره، وبين الرغبة والرغبة تصلح الأعمال وتتم السعادة.

ما الحياة بلا إيمان بالله؟ .. إن الإنسان خلق في هذه الحياة وسط تيار جارف وجو عاصف. تتناهب الأحداث العظام، وتحل به الكوارث. فما لم يعتقد في إله يتخذ له ملجأ له. وركناً يعتمد عليه، ومعزياً له في المصائب، ومساعداً له في المتاعب، وأمناً له ضد الأخطار، ومواسياً له، عند الحزن كان كبناء لا يستند إلى أساس، وبيت ليس له دعامة، ومن أجل ذلك نرى أشقى الناس في الحياة أكثرهم إلحاداً: إنهم قد يملكون المال الكثير، ويحصلون على الرزق الوفير، ولكن لا يلبثون إذا حلت بهم مصيبة أن يأخذهم الجزع، لأن من طبيعة النفس الخوف من العدم، أما المؤمن فيحمد الله في السراء والضراء، ومهما فعل

ومهما حلَّ به، فهو يعتمد على ركن ركين، وملجأ حصين. إن فاته الخير في الدنيا أمل في الآخرة، وإن لم تسعفه ظروف اليوم، أمل في الله غدا.

* * *

وتجاربنا في الحياة تدلنا على أن الإيمان بالله مورد من أعذب موارد السعادة ومناهلها... فالدين يكسب النفس قوة وسلوى وعزاء، وذلك ظاهر في الدين القلبي. أما الدين العقلي فمبني على الجدول وحجج المنطق، وهما يفقدان الشخص حماسه: ومن أراد الهدى في أعماله، والتدين الحق في عقيدته، فليعتمد على ضميره أكثر مما يعتمد على عقله. وليس الدين بالمساجد والمعابد والأديرة، إنما الدين ب حياة القلب. وكم في الدنيا من مدن غصت بالمعابد والمساجد والمظاهر الدينية، وهي أبعد ما تكون عن الدين. وفي التاريخ أناس شقوا بالدين من تعصب وقتال على المذاهب وحروب صليبية ومحاكم تفتيش، لأنهم انحرفوا عن الدين الصحيح، ولم يسمعوا لصوت ضميرهم... فضلوا في طريقهم. والدين الصحيح سهل سمح لا يضر عداء ولا خصومة، كما قال محيي الدين بن عربي [من الطويل]:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لفرزان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أئسى توجهت

ركائبه، فالحب ديني وإيماني

لقد منح الناس شعورا بإله يؤمنون به ويعتمدون عليه، فإذا تحول ذلك إلى بحث في من هو وأين هو، وما صفاته، حار الإنسان واضطرب. وتعجبنى في ذلك حكاية قرأتها عن فيلسوف يوناني سئل مرة: «من هو الله؟» وأين هو الله؟؟ فطلب أن يمهل يوماً أو يومين، يفكر في الإجابة... فلما لقيه السائل وطلب منه الجواب قال له: «لقد رأيت ظاهرة غريبة وهي أنني كلما فكرت في الجواب ازدادت حيرة؟. ذلك لأنه سلك سبيل التفكير العقلي، وكان أسهل عليه أن يسمع لصوت قلبه.

وكان القرآن حكيماً في مخاطبته للشعور في مثل قوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ رَبِّي وَإِلَّا تُشْرِكُونَ﴾

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾

[الغاشية: 17 - 20] ودعوته إلى النظر في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنار، واختلاف الألسنة والألوان، أكثر من اعتماده على مقدمات منطقية، وأقيسة جدلية، لأن آيات القرآن هذه تخاطب الشعور والقلب، والأقيسة المنطقية تخاطب العقل. وكل إنسان صالح لأن يوجه الحديث إلى قلبه، وليس كل إنسان صالحاً لأن يوجه الحديث إلى عقله.

نعم، إن العلم قد يخدم الدين، ولكن لا يبعثه... فتقدم الناس في العلم اليوم خفف آلام البشرية من اعتقاد في السحر والرقى ووجود أرواح شريرة تسلط على البشر وتعذبهم حسبما تشاء. فكل هذه اعتقادات أزالها أو مزقتها نور العلم، فخدم الدين بذلك خدمة جليلة. فإذا اجتمع في الناس قلب ينبض بحب الله، وعقل يزيل الخرافات والأوهام عنه، كان ذلك في منتهى السعادة ومنتهى الرقي.

* * *

لولا الدين ما كانت سعادة، ولا كانت للحياة قيمة... بل نحن نرى أن آباءنا كانوا أسعد منا بإيمانهم، وشباننا أشقى منهم بشكهم، أو على الأقل بعدم اكتراثهم. وإن شئت فقل بين أسرتين: أسرة أسست حياتها على الدين والتزمت به، وأسرة أضاعت الدين ولم تلتفت إليه، وأجبنني: أي الأسرتين أسعد؟ إنني أعتقد أن أكبر سبب لشقاء الأسر وجود أبناء وبنات فيها لا يروعون الله في تصرفهم، وإنما يروعون هواهم وملذاتهم. فهم يركبون رؤوسهم، ويروون رغباتهم، من غير وازع ديني يزعمهم، أو نظرة في العواقب تردعهم. فإذا فشا الدين في أسرة، فشت فيها السعادة. وخاصة إذا كان ديناً راقياً تجرد عن الخرافات والأوهام وتدعم بالعلم، وحكّم أفرادها دينهم في سلوكهم.

إن أهم ركن في السعادة راحة البال. والدين أكبر دعامة لراحة البال، إذ يظهر أنه من طبيعة النفس الإنسانية أن تشعر بوجود إله تعتمد عليه. فإذا لم يكن ذلك، فقلقت واضطربت، لأنها خالفت طبيعتها، ولذلك نجد أكثر الملحدين يعيشون عيشة مضطربة. وإذا جد الجد وحضرهم الموت، كانوا كفرعون، لما أدركه الغرق، قال: ﴿مَآسَتْ أَنفُؤُنَا إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ إِلَهُ الْآلِينَ مَآسَتْ إِلَيْنَا مِنَّا وَإِنَّا مِن السَّالِفِينَ﴾ [يونس: الآية 90].

وهذه هي السعادة في الحقيقة. فليست السعادة في كثرة المال، ولا في عظم الجاه، إنما هي في أنفسنا وفي داخل قلوبنا. وشيء آخر، وهو أن من مزية الدين الإيمان باليوم الآخر، فهو بذلك يضم حياة أبدية إلى حياته القصيرة الدنيوية. وذلك من غير شك يدعو إلى أن يفكر فيما يعمل، لاعتقاده في الجزاء العادل، إن لم ينله في الدنيا ناله في الآخرة. ويكفه عن عمل

الشر لأن وراءه إلهاً يجازيه على عمله مهما أسر، ومن طبيعة الإنسان حب الحياة. ولذلك يرتعد فرقاً إذا قيل له إن حياته في الدنيا هي الحياة، لأن معنى ذلك أنها حياة قصيرة، تنتهي بعدم مفرغ وسعادته الحققة في أن يعتقد أن وراء هذه الحياة حياة أبدية، يتسلط عليها إله عادل. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 7-8].

هذه هي الطبيعة الإنسانية التي خلقنا عليها، وأي تنح عنها يفسدها . وقد علمتنا الحياة أن الخروج على الطبيعة الإنسانية ولو قيد شعرة، مدعاة للحيرة والاضطراب. وبعد، فإن الدين يجعلني أنا والإله على متاعب الحياة، والإلحاد يجعلني أنا وحدي ضد الله، وضد متاعب الحياة. وشتان ما بين الوضعين.

* * *

الحرية الدينية والاجتماعية

بين جمال الدين الأفغاني وقاسم أمين

أما حرية جمال الدين، فكانت حرية عقل، وحرية سياسية ولغوية.

كان يرى أن أولى الأمور بالتحريك، تحرير العقل من الخرافات والأوهام، بل كان يرى أننا ما لم نحرر العقل، فالمجالس النيابية عمل ضائع، ومجهود فاشل.

فقيمة المجالس النيابية برجالها. ويقول: "هبوا أن مجلساً نيابياً أنشئ من قوم جامدين، فستجدون أن حزب الشمال لا أثر له، وسيفر الأعضاء كلهم إلى حزب اليمين" المناصر للحكومة". وسيكونون كلهم آلة صماء. وسيرى كل عضو أن مناقشة الحاكم الحساب قلة أدب وسوء تدبير وتَهَوُّر لا محل له، لذلك يجب تحرير العقول والنفوس قبل إنشاء المجالس، ولذلك كانت أكثر دروسه وأحاديثه في المجالس دعوة إلى تحرير العقول.

وأما حرته الدينية، فتظهر في أنه لم يفهم من الحرام ما فهمه الناس فقط، من ترك الصلاة، وأكل الربا ومال اليتيم، ولحم الخنزير، بل رأى الحرام أكبر من ذلك، وأن هناك أيضاً أشياء تحرم لأنها تضر الوطن، فعدم الجهاد لتحرير البلاد، والاستكانة للأجنبي المحتل، والشح بالمال عما ينفع الوطن، والرضا بحكم الحاكم الظالم، وعدم الثورة عليه، كل ذلك أيضاً حرام ديناً، كحرمة أكل الربا ومال اليتيم. ولذلك هبَّ في الناس يدعوهم إلى الثورة على الظلم، وخطب فيهم يقول: "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وريبتم في حجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتحتملون وطأة الغزاة الظالمين. تسومكم حكوماتكم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون، بل راضون. وتستنزف قوام حيائكم الذي يجمع من عرق جبينكم بالعصا والمقرعة والسوط، وأنتم صامتون. فهل أنتم صخرة ملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت؟"

بل من أجل ذلك انتسب إلى حزب الماسونية لأنه يدعو إلى الحرية والإخاء والمساواة، فلما دخل فيه رآه يحرم الكلام في السياسة، فقال لهم: " أول ما شوقني للعمل معكم عنوان كبير خطير، حرية وإخاء ومساواة. وإعلان أن غرض الماسونية منفعة الإنسان وسعى لك صروح الظلم وتشديد معالم العقل، ولكن راعني أنها تقول إنها لا تتدخل في السياسة، وإذا كانت - وبين أعضائها كل بناء حر - لا تستعمل آلتها في هدم القديم وبناء الجديد على أساس من الحرية الصحيحة، فلا كانت الماسونية، ولا حملت يد الأحرار مطرقة ولا قاموا ببناء ".

ومن أجل ذلك استقال من هذه الجمعية، وأسس جمعية ماسونية جديدة على مبادئه. ومن أجمل ما صنع أن خصص جماعة لكل مرفق من مرافق الحياة العامة، فقوم يشرفون على الحقانية، وقوم على المالية، وقوم على الأشغال العمومية، وقوم على الجهادية، الخ. وكان كل قوم مخصصين لمرفق من المرافق عليهم أن يدرسه، ويعرفوا نقائصه، ويطلبوا بإصلاحه حسبما يتبين لهم من دراستهم.

ورأى أنه لا بد أن يدعم كل ذلك برأي عام متنور، وأنه إذا تم ذلك من تكون دارسين للمسائل، ورأي عام يسندهم أمكن المجلس النيابي حينئذ أن يتكون، وأن يكون له صوت مسموع. وكان محتويًا على أعضاء البحين وأعضاء اليسار، وأمكن أن يفهم أن له حقًا في الرأي وحقًا في الحكم وحقًا في التنفيذ. ومن غير ذلك، يكون مجلس النواب لا قيمة له. ضعيف اليقظة، قليل الشجاعة.

* * *

وكان يرى - رحمه الله - أن الدين لا قيمة له إلا إذا علم أتباعه ثلاثة خصال: "الحياء، والأمانة، والصدق"، وأن هذه الأسس هي علة العمران، وعليها تتوقف سعادة الإنسان.

وكان يرى أن واجبه أن يشيع بين المصريين الأمل في النجاح، وأن يزيل ما حل بهم من اليأس، وأن يكونوا على استعداد دائم لصد من هاجمهم، وطرد من احتلهم أو استعمرهم، فلا حياة مع اللذ، ولا سعادة مع اليأس.

وكان يرى أن موقف المسلمين من حيث اللغة يجب أن يكون حراً أيضاً، فكان يرى أنه إذا جاز للبدوي العربي أن يخلق كلمات، وأن يحور كلمات، فلماذا لا يجوز له هو ذلك،

وهو متعلم أكثر من البدو، ومتحضر لا كالبدو.. ولذلك قال: ' ما المانع من أن أقول: بقرت، كما قال العربي جبروت'. ومن كلماته البديعة قوله: ' اللغة العربية وسَّعها البدو في البراري والقفار؛ وضيَّقها الحضرة في المدن والأمصار " وقال له رجل - وجمال الذين ينطق بكلمة لم ترد على لسان العرب: " إن هذه الكلمة لم تسمع "، فهز كتفه استهزاءً له.

* * *

وأما قاسم أمين فكانت حرّيته من نوع آخر: حرية اجتماعية لا سياسية ولا دينية. وذلك بفضل نوع تعليمه، فقد تعلم في مصر تعليماً عصرياً، وتعلم في أوروبا تعليماً مدنياً، والذي يعيش في أوروبا ولو زمنًا قصيرًا يدرك ما للمرأة فيها من أهمية. ويكاد يدرك أن لا فرق بين الشرق والغرب إلا المرأة. فالمرأة هي التي تربي أبناءها وبناتها وهي بهجة حياتهم، وعماد شؤونهم كلها.

وليس هناك ما يتمتع المرأة المصرية من أن تكون كالمرأة الأوروبية. جميلة ذكية مرحة خفيفة الروح، ليس يصدها عن تَبَيُّؤِ مكانتها إلا الجهل والحجاب، وكلاهما يمكن التغلب عليه. فلأدعُ إلى السفور، ولأدعُ إلى تعلم المرأة. فإذا نجحت في الدعوة، خطوت بمصر وبالعالم العربي خطوة كبيرة، ليست قاصرة على النساء بل هي للرجال أيضاً. فالرجل ابن المرأة. فدعا دعوته المشهورة في كتابه المشهور ' المرأة الجديدة '. وكم لاقى من عناء، وكم سبَّ وكم أهين، وكم رد عليه الجامدون ردوداً شديدة. ولكنه تحمل كل ذلك في ثبات، حتى نجحت دعوته. وبدأ نجاحها في حياته، واستمر نجاحها بعد مماته. وسيتطور السفور من حسن إلى حسن.

جزى الله جمال الدين الأفغاني وقاسم أمين عن النداء بالحرية بأنواعها أحسن الجزاء.

* * *

عيسى وعيسى

اشتدت الحروب بين الصليبيين والمسلمين، كلُّ يريد الاستيلاء على بيت المقدس وما حوله، وكلُّ يدفعه الدين إلى ذلك. والحروب إذا انبعثت عن الدين كانت قوية قاسية، لذلك أتى فيها الفريقان بالأعاجيب، وهذه الحروب عادةً تلد الأبطال، ولذلك رأينا هذه الحروب تخرج أبطالاً من الفريقين عرف بعضهم وغمر بعضهم. ها هو مثلاً ملك الألمان يخرج من بلاده إلى بيت المقدس ومعه مائتا ألف مقاتل ومقاتلة، وكعادة الألمان جُهِّز هذا الجيش بألات الحرب التي لم يكن يعرفها المسلمون.. هذه دبابات قوية لدك الأسوار والحصون، لم تكن تسير بالبخار أو الكهرباء إذ لم يكن ذلك معروفاً، ولكن تسير بالجنود في خارجها وداخلها، وهذه الأبراج العالية الضخمة المصفحة بالحديد تنصب عليها المجانيق لدك الحصون. وما إلى ذلك مما لم يكن للمسلمين به عهد.

فما أن يرى المسلمون هذه الآلات العتيذة حتى يفكروا في إتلافها، فيعد صلاح الدين بأن يكافئ من يقدر على إحراقها مكافأة حسنة. فيتقدم شاب شامي من أهل دمشق، فيدعي أنه اكتشف بعض العقاقير القادرة على إتلافها. فيصرف عن ذلك بحجة أن الأخصائيين لم يستطيعوا ذلك، وهو ليس منهم. ولكنه يصبر ويصر، فيسمع لقله، فيحضر القدور بالعقاقير ويرمي قدراً على البرج الأول فإذا هو عمود من نار أتى عليه وعلى من فيه، ثم يرمي بالقدر الثاني فيكون له هذا الأثر في البرج الثاني. والثالث في الثالث وهكذا.. فكان اختراع البرج عظيماً، واختراع ما يتلفه عظيماً..

كان من أثر هذه الحرب ظهور أبطال عظام كهذا، منهم العيسيان: فأما عيسى الأول فهو الفقيه عيسى الهكاري أكبر أمراء صلاح الدين. وكان من أكبر من عمل في إجلاسه على عرشه. ولذلك كانت له دالة كبيرة عليه، يأمره وينهاه. ويقضي حوائج الناس عنده فلا يرد له طلباً. وكان لكبير عقله بمنزلة المستشار المؤتمن لصلاح الدين، يستشيره في السلم والحرب والسراء والضراء. وقد جمع بين الفقه والكفاح في الحرب.

قتل أخوه في الحرب، فذهب الناس يعزونه، فنهرهم ولم يقبل عزاءهم. وأبى إلا أن

يهنئوه لموته هذه الموتة السعيدة. ثم قتل هو أيضاً في حصار عكا، بعد أن أبلى بلاءً حسناً، وله آراء في الفقه قيمة، وآراء في السياسة قيمة. وترجم له في طبقات الفقهاء وطبقات المجاهدين. فهو قرين أسامة بن منقذ، ومعاصره: عيسى فقيه فارس، وأسامة أديب فارس.

* * *

أما عيسى الآخر، فكان عواماً، واشتهر من أجل ذلك بـ "عيسى العوام". لقد حوصرت عكا من الصليبيين حصاراً شديداً حتى أكل أهلها الدواب، وتدفأوا بحرق الموتى، وعز الماء وعز اللباس. وصعب عليهم أن يستنجدوا بالمسلمين. وكل يوم تزيد أساطيل العدو وتحكم الحصار.

انتدب عيسى العوام نفسه لإخراج أهل عكا من هذا المأزق، فرسم لنفسه خطة ماهرة. فأولاً: ألف عمارة بحرية هو وأمثاله من العوامين، وأمر البحارين أن يحلقوا لحاهم ويتشبهوا بالإفرنج في ملابسهم ونوع ألوانهم، حتى أن الإفرنج لما شاهدوها لم يشكوا في أن هذه العمارة صليبية. ثم استطاع أن ينفذ بأسطوله من بين العمارات الصليبية، حتى أوصل ما فيه من مؤن وذخائر إلى أهل عكا، فأثقتهم من بأس شديد كانوا فيه. ثم استدار هو وأصحابه على المراكب الإفرنجية يحرقونها بالنفط، فنجحوا نجاحاً باهراً.

وثانياً: كان عواماً ماهراً، فهو يتخذ حزاماً من الجلد لا ينفذ منه الماء ويحفظ فيه الكتب من صلاح الدين بالخطط الحربية التي يجب أن يسلكها المكاويون، والرمائل الهامة، والدنانير الكثيرة من الذهب. ويغوص بها تحت أساطيل العدو حتى يصل إلى ساحل عكا فيخرج. وكان إذا خرج أطلق حمامة زاجلة، إذا رآها الناس علموا أنه قد حضر، فيخرجون إليه لتلقي رسائهم وذهبهم. وظل على ذلك مدة طويلة يؤدي أجل خدمة.

وأخيراً ترقب الناس عيسى فلم يحضر، ونظروا إلى السماء ليروا الحمامة فلم يروها، فلعبت بأنفسهم الظنون: هل قبض عليه وهو عائم؟ أو طمع فيما معه من المال فهرب، أو أدركه الأعداء فقتلوه؟ وكانوا كل يوم يخرجون إلى الساحل ينظرونه كعادتهم، فرأوا جثته يقذف بها البحر وعلى وسطه الرسائل والدنانير.

لقد كان أميناً في حياته .. أميناً في مماته!

والشهرة كالرزق لا حد لهما ولا قانون. توزع على الناس الشهرة كما توزع الأرزاق لمن

البسيط:]

كم عاقلٍ عاقلٍ أغيتَ مذاهبه

وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

هذا السذي ترك الأوهام حائرة

وصير العالم النحير زنديقا

فكم غير عيسى وعيسى منح شهرة واسعة ورزقاً واسعاً. وعيسى وعيسى والفتى الدمشقي الذي أحرق الأبراج بمادته المخترعة مخمرون محرومون. وهكذا الدنيا: أذن ولا حلق، وحلق ولا أذن، ولله في خلقه شؤون.

* * *

جزيرة بلا سياسيين!

كان الشيخ محمد عبده يقول: " لعن الله السياسة وساس ويسوس وسائس ومسوس، وكل ما اشتق من السياسة، فإنها ما دخلت شيئاً إلا أفسدته "

كل شيء في العالم يتغير حتى الأهرام، عريت بعد أن كانت مكسوة، وحتى ' أبو الهول ' كسرت الأيام أنفه وعلته الرمال، إلا السياسة الاستعمارية فإنها لم تتغير بوجه من الوجوه، وعقلية الساسة في القرن الثامن عشر هي عقليتهم في القرن العشرين، يظنون أن التهديد والوعيد يرهب الأمم ويقضي عليها وينفذ رغبة المستعمرين. وبعد ضرب الإسكندرية بسبعين عاماً ظلوا يفهمون أن ضرب الإسماعيلية أيضاً ينتج نفس النتيجة مع اختلاف المقدمات اختلافاً كبيراً. فقد كان الرعب يستولي على النفوس، ولم يكن وعي قومي يفهم الأعياب السياسة ولا شيء من ذلك، ولكن عقلية الإنجليز فهمت أن ما جرب أمس ونجح يجرب اليوم وينجح، أما الفوارق الكبيرة وخصوصاً الفوارق النفسية فقد أغمضوا أعينهم عنها.

كم أود أن أعيش في جزيرة مطمئنة هادئة ليس فيها ساسة، ولكن مع الأسف لا يمكن أن يعيش الإنسان من غير حكومة ومن غير ساسة يسوسون الناس، فكل مجتمع لا بد فيه من مجرمين وأشرار وطامعين ونهايين. فما لم تأخذ الحكومة على يدهم عاثوا في الأرض فساداً، فلا يمكن لجزيرة أن تعيش من غير حكومة، وكل كتاب البيوتوبيا أو بعبارة أخرى المدن الفاضلة، وأفلاطون نفسه في جمهوريته لم يخلوا بلادهم التي عدوها مثلاً أعلى من ساسة ومن حكومة.

غاية الأمر أنهم أملوا أن تكون الحكومة فيها حكومة عادلة، حكومة ترضى الأمة ولا تستبد بها، وتأخذ بيدها ولا تمحقها، حكومة متسعة العقل مرنة تتطور مع الأحداث، وتعلم أن ما صلح أمس لا يصلح اليوم لا كساسة الإنجليز والفرنسيين لا يتحولن عما في أذهانهم مهما تغيرت الظروف.

ومن أجل ذلك تمنى أفلاطون وأرسطو أن يحكم الأمم فلاسفتها، فهم أطيب نفساً وأبعد نظراً، ووجدت الآن حركة ترمي إلى طلب حكومة الفلاسفة، ولكن مع الأسف قد جربت

حكومة الفلاسفة فلم تنجح كثيراً لأن الفيلسوف في العادة واسع النظر، شكاك بحلم فلسفته، وقد دلنا الخبرة على أن بعيد النظر ضعيف الإرادة، وأن الشكاك عديم الحزم، فلو حكمت الأمم بالفلاسفة دلهم بعد نظرهم على الرحمة بالمجرمين، واعتقدوا أن إجرامهم نتيجة لبيئتهم، وقادهم شكهم إلى التردد في الحكم وعدم التصميم على العقوبة، فكانت الفوضى التي لا نرى مثلها في الساسة غير الفلاسفة. إنما نريد حكماً لم تخريهم الفلسفة ولا أقعدتهم الصلابة، تنزهوا عن سعة عقل الفلاسفة فقويت إرادتهم وبعدوا عن الشك فصحت عزمهم، وتنزهوا عن شبق عقل ساسة اليوم، فأروا نتائج الغد على غير ما يرى ساسة اليوم، ولم يشكروا، فعظم تصميمهم وكافأوا المجرم على إجرامه والمحسن على إحسانه. نريد ساسة يعلمون أن لكل زمان حكماً ولكل تطور علاجاً. وقد قرأت أخيراً كتاباً يدعو إلى علاج الأمور التي تحدث علاجاً مؤسماً على العلم والدرس لا على البديهة ولا على التقاليد القديمة.

ويحكي هذا الكتاب أن إضراباً حصل في أمريكا بين صانعي الأحذية مع أن كل المظاهر تدل على أن لا وجه للإضراب، فأجور العمال معتدلة وساعات العمل قليلة، والعمال في رخاء، وعندهم من أوقات الفراغ ما يكفي لمتعتهم ورفاهيتهم، فانتدب جماعة من العلماء الفاضلين بهذه النظرية للبحث في السبب العميق لهذا الإضراب، فانتهوا إلى أن يبحثوا صناعة الأحذية من أساسها ليعرفوا ما الذي سبب الإضراب. فأروا أن صانع الأحذية في القديم كان يمر على الناس في بيوتهم فيضيفونه أياماً ليست بالقليلة، ويكرمونه إكراماً زائداً، ثم يطلبون منه ما يشاؤون من الأحذية، فكان فخوراً بذلك، ثم تطور الأمر ففتح صاحب هذه الصناعة دكاناً، وكان يصنع أحذية الناس بيده ويعماله، ثم كان يفخر أيضاً بالحذاء الذي يصنعه. وبعد مرور أدوار طويلة حكاهها المؤلف اخترعت الآلات التي تصنع الأحذية، فلم يبق للعامل شيء من فخره، فساءت نفسيته وتآلم من انحطاطه، فكان هذا هو السبب الحقيقي للإضراب.

* * *

نتمنى أن يتعلم الساسة من هذا الدرس، فإذا نفرت أمة من الاستعمار، فلا يمكن أن يفرض عليها بالإكراه، وهذا ما يقوله البحث العلمي، فالطفل إذا شب لم تعد تصلح له ثياب الطفولة، والأمة إذا عت لم تعد تطيق الأساليب العتيقة التي كانت تتحملها من قبل، وخير للأمة المستعمرة أن تجري مع التيار من أن تقف ضده وأن تمرن طاعة من أن تتحول كارهة.

تريد فرنسا أن تستعين على استعمارها بلاد المغرب بالإنجليز المستعمرين لمصر، لأن الاستعمار في الأمم كلها نظام واحد، كالعقد إذا انفرطت منه حبة تداعت سائر الحبوب.

ومهما كان هذا التعاون فلن يفيد شيئاً في الموقف الحاضر مهما سلحت الأمم المستعمرة بالطائرات والدبابات والمدافع الثقيلة والخفيفة، لأن هذه الآلات كلها إن أخدمت الأجسام فلن تخدم النفوس.

يقلد الإنجليز مثلاً في الاستعمار أمة الرومان في استعمارها القديم، ولكن يواجه ذلك أيضاً أن الأمم المغلوبة على أمرها تسلك نفس السبيل الذي سلكته الأمم التي نالت استقلالها، فهي تضحي كما ضحيت، وتبذل الأموال كما بذلت، وتستهيئ بكل ما تبذل في سبيل حريتها.

لا .. لا أريد جزيرة بلا ساسة، بل لا أريد جزيرة حكامها عقلاء مدربون، فإن هذه عيشة رخيصة لا يرضاها إلا الخاملون، إنما أريد أمة يحكمها الساسة المستبدون، فأحاربهم وبحاربونني، وأقاتلهم ويقاتلونني، وأنتصر عليهم ويتصرون علي، وأبذل ما في وسعي من التضحية، فإن مت مئة مئة كريمة، وإن ظفرت عشت عيشة كريمة.

* * *

الشیطان رجل الساعة

بُني العالم على أساس ان الخير فيه ممزوج بالشر مزجاً تاماً. فلا تكاد تجد خيراً محضاً ولا شراً محضاً. فالنار التي تنضج تحرق، والماء الذي يروي يغرق، والسكين التي تقطع تذبج، وهكذا. وكل شيء في العالم فيه خير وشر، حتى الجمادات. فالزهر الناضر والربيع المنعش والشمس المدقثة والنجوم الزاهرة كلها خير، ولكن بجانبها الصواعق والزلازل والبراكين ونحو ذلك. فإذا انتقلنا إلى النبات، وجدنا الدواء النافع والسم الناقع، وفي الحيوانات الحمل الوديع والأسد الضاري، فإذا وصلنا إلى الإنسان كان ذلك أوضح، فالشرير والمجرم والشهواني بجانبه الراهب والولي والقديس، ولكن الرجل الصالح في العالم كالشجرة البيضاء في الثور الأسود، حتى لا يستطيع الرجل الطيب مهما بلغت طبيته أن يعيش هادئاً مطمئناً. ألا ترى إلى غاندي كيف زهد في أعراض الدنيا، وقنع من الحياة بكوب من الماء وكوب من اللبن، وعمل لمصلحة بلاده حتى أوصلها إلى الاستقلال وعمل عملاً صالحاً في الدعوة إلى العطف على المتبوذين والمسلمين .. ماذا كان جزاؤه؟ كان جزاؤه القتل من يد شيطان رجيم، ولم ينفعه في الحياة كل ما قدم من خير.

ولما سمع برنارد شو بقتله قال: " إني كنت أقول دائماً أن الرجل الطيب عرضة للشر في هذا العالم. وهذا دليل جديد "

وانظر من جهة أخرى كيف أن الإنسان لم تكفه آلات الشر التي اخترعها في الحروب لسفك الدماء وتخريب المدن من غوصات ودبابات، حتى اخترع أخيراً القنبلة الذرية التي لا تأتي على شيء إلا جعلته كالرميم، ولا يدري إلا الله ماذا سيكون من اختراعات لم تخطر على بال. وبجانب ذلك كله رأسمالية تمتص الفقراء، وأقول معسولة لا شيء وراءها إلا الشر، وسياسة تحتوي أنواعاً عديدة من الفساد. حتى العلم حوَّله الإنسان من خير إلى شر، فسخرته الحكومات لاختراع آلات الهلاك، وسخر الساسة التاريخ لخدمة الأغراض حتى قلبوا الحقائق وجعلوها محشوة بالأباطيل.. فإلى أي جهة ننظر نرى الشيطان باسطاً جناحيه، يغزو الخير دائماً ويتنصر عليه دائماً، والناس عادة يقولون لا بد من أن الحق ينتصر، ولكن أين

ذلك، ونحن نرى دائماً الحق للقوة، وقلما نرى خيراً في القوة؟ إن كان ذلك حقاً فصبر طويل جميل حتى يخمد صوت الشيطان وتضعف سلطته، وهيئات أن يكون ذلك.

* * *

إن استطاعة الإنسان أن يحول كل خير إلى شر، فهو يحوّل السكين إلى قتل، والقلم إلى سب وهجو، والنار إلى تدمير، والدين إلى تدجيل، وأي شيء في الوجود لم يفسده الإنسان؟ وآية ذلك أنك لا تستطيع إن سألتك أن تدلني في العالم على خير محض. بل كان من ضرور العالم أنه في كثير من الأحوال لا ينال الإنسان الخير إلا بالشر، كالذي قال معاوية: " إنا لا نستطيع الوصول إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل " .

ألا ترانا في هذه الأيام لا نستطيع الحصول على حريتنا إلا بضحايا كثيرة: من سفك دماء وتخريب وضياح أنفس وأموال، واستمرار في ذلك عهداً طويلاً وأمدأ بعيداً؟ وحتى الظالم الذي يظلم، والمستبد الذي لا يرحم، والمستعمر الظالم لا يتأني له الوصول إلى غرضه إلا بقتل وتخريب وتعذيب، فهو أيضاً عرضة للقتل كالذي يدافع عن حريته. ونتيجة ذلك أن يطالب بحريته - وهي خير - لا بد له من شر، والكابت للحرية - والكبت شر - لا بد أن يكتبها بالشر، فالشر لا بد منه في الحالين.

والإنسان دائماً تتعارك في نفسه دواعي الخير ودواعي الشر سواء كان خيراً أو شريراً.. غاية الأمر أن الرجل الخيّر من أجاب دواعي الخير أكثر مما يجيب دواعي الشر، والرجل الشرير من أجاب دواعي الشر أكثر مما يجيب دواعي الخير، فليس الإنسان ملكاً كريماً ولا شيطاناً رجيماً، بل أحياناً يتصف بصفات الملائكة وأحياناً يتصف بصفات الشياطين، ودواعي الشر هذه هي نوع مما اصطاح الناس على تسميتها بالشياطين، وهي أكثر أنواع الشياطين تلعب على الإنسان في كل حين وتضل العابد وتذل الراهب.

وعمل الأنبياء والمصلين دائماً أن يقوّوا في الإنسان دوافع الخير ويضعفوا فيه دوافع الشر.

* * *

وكما في الجن شياطين ففي الإنس شياطين، وعلى رأس هؤلاء الشياطين رجال السياسة في الأمم المستعمرة. فقد لبستهم شياطين الجن، فكانوا إنساً في الظاهر شياطين في الباطن،

وبذلك كانوا أسوأ من شياطين الجن، لا بأس عندهم أن يسخرُوا أفراد أمتهم للعسف والقتل، ويزهقوا أرواحهم في التنكيل بالأمم الأخرى، وهم متربعون على كراسيهم غارقون في ترفهم ومتعهم. فحفنة قليلة من قادة الساسة تلعب بملايين البشر وتضحك على عقولهم بالناشئين والترتب والألقاب، وأحياناً بما يسمونه الوطنية، وقد قدرُوا بذلك على التنكيل بالناس أكثر مما قدر شياطين الجن، والناس بعدُ لم يفهموا ان قادتهم السياسيين يضلونهم ويسمّونهم بالأفكار، ولو عقلوا لالتفتوا إليهم قبل أن يتجهوا إلى الأمم المستعمرة، فينكلوا بهم ويطيحوا برؤوسهم ويستريحوا منهم، ونحن إلى الآن سننتظر أن يحل محلهم ساسة تتقمصهم الملائكة فيدعون إلى الإنسانية لا إلى الوطنية، ويستخدمون الذرة في العمران لا في التخريب، ولكن مع الأسف قد يطول انتظارنا طويلاً وطويلاً جداً.

وليس عصرنا هذا ببدع، فالعالم دائماً تتنازعه هاتان القوتان وتغلب فيه قوة الشر. وقد كتب بديع الزمان الهمذاني رسالة لطيفة أبان فيها أن الناس من عهد آدم كانوا أشراراً حتى نسبوا إليه أنه قال [من الوافر]:

تَكْفَيْرَتِ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهَا

فَوَجَّهَ الْأَرْضَ مُغْبِرٌ قَبِيحٌ

وبعد ذلك قال الشاعر [من الكامل]:

ذهب الذين يعاشُّ في أكنافهم

ويقيت في خلقي كجند الأجرِب⁽¹⁾

ويوم فتح مكة، قالت امرأة لأخرى: "اسكتي يا فلانة، فقد ذهبت الأمانة". ولا زال يتتبع حوادث الشر في العالم جيلاً بعد جيل بأسلوب جميل، ولو عاش في عصرنا لتمثل بشور الحرب العالمية الأولى والثانية، ولتمثل بقتل الناس لرجل كبير داع إلى الخير واقف في وجه الشر محرر للبلاد من الأعداء. ولعجب أن يقتل مثل هذا وينعم داعي الشر محب الفساد ناشر الضلالة في العباد، ثم ختم رسالته البديعة بقوله: "والله ما فسد الناس ولكن اطرده القياس".

* * *

(1) البيت لليد بن ربيعة في ديوانه ص 153.

كم أتمنى أن يبعث إلى الأرض سليمان من جديد، فيحبس الشياطين في القمام، ويسخرهم في الأعمال الشاقة، ويطلق الملائكة من عقالها فتسرح في الأرض وتمرح، وتميت دوافع الشر وتحيي دوافع الخير، وتهدم الاستعمار من أساسه، وتقضي على الرأسمالية ومفاسدها وتدعو دعوات جديدة ليست بهذه ولا بتلك.

إن الناس المتفائلين قد أملوا ذلك ورجوا أن يأتي يوم يغلب فيه الخيرُ الشر، ولكن هل يتحقق أملهم، ويسود ظنهم إن قريباً وإن بعيداً، أو سيكون الأمر كما قال بديع الزمان، فيستمر فساد الناس ويطرد القياس؟ علم ذلك عند الله..!

* * *

الجاحظ البطل

اعتاد الكُتَّاب أن يعدوا نابغة السياسة بطلاً، والقائد الحربي العظيم بطلاً - كما فعل "كارليل"، في كتابه "الابطال" - ولم يعدوا النابغة في الثقافة والتفكير بطلاً، فما نحن نكمل نقصهم، فنعمدُ ناشر الثقافة العظيم بطلاً. وقد كان الجاحظ في رأينا بطلاً حقاً لا يقل شأنًا عن القواد، قلثن كان خالد بن الوليد فاتح ممالك وغازي اسم، فقد كان الجاحظ غازي جهل وفاتح عقول.

لقد استطاع الجاحظ بقوة عقله أن ينقل الأدب العربي نقلة كبيرة من ناحيتين:

الأولى: أنه جعل للأدب موضوعاً محدوداً، فقد كان الأدب قبله عبارة عن جمل مرصوفة وضع بعضها بجانب بعض، كالذي نراه في كتاب أبي بكر إلى المهاجرين، وكتاب عمر بن الخطاب في القضاء إلى شريح، وحتى كتابة ابن المقفع كانت عبارة عن جمل رصينة لم يربط أكثرها بفاء أو وار، فأخذ الجاحظ يجعل كتابته ذات موضوع غير الجمل الحكيم، وأخذ يربط جملة بحروف العطف المختلفة، ويترسل في الكلام استرسالاً عجبياً، ويولد المعاني ويستقصيها حتى يأتي على آخر معنى فيها.

والثانية: أنه استطاع أن يجعل من كل شيء موضوعاً لأدبه. فالحشائش، والأشجار، والحيوانات، والمعلمون، واللصوص، والجواري، والنجار يستدعيه في البيت، والديك يصيح، والطفل يناغي النور، كل هذه وأمثالها كتب فيها وجعلها موضوع أدبه، فزاد العقل ثقافة من ثقافته، ووسعه، وفتح باباً أمام الأدباء يقلدونه فيه، ولذلك قالوا: إن كتبه تغذي العقل أولاً.

واستطاع ذلك لأنه بدأ فثقف نفسه ثقافة واسعة إلى آخر حد. وما سمعنا قبله أحداً يستأجر دكاكين الكتب ويسهر عليها حتى يلتهمها، في اللغة، والشعر، والنثر، والفلسفة، والدين، وكل شيء إلا الرياضيات.

وكان الأديب قبل زمنه - كالمفضل الضبي - يقتصر على الشعر يرويه، أو كالأصمعي، يقتصر على اللغة يحفظها ويرويها، وعلى القصص اللطيفة يمتع بها سواره.

أما هو، فقد أخذ من كل شيء بطرف، فكان دائرة معارف في رجل، تشمل دائرة معارف الرجال، والأدب والبلاغة، وعلوم الدين، والتاريخ، والطبيعة، والكيمياء، والفلسفة، والدين، والاجتماع، والحيوان، والنبات، والفن، والفكاهة. حصل ذلك كله أولاً لنفسه ونشره ثانياً في الأقطار المختلفة، وظل ينشره قرابة قرن كامل. ولا تنقص معلوماته أن تكون "دائرة معارف" إلا ترتيبها على حروف الأبجدية.



ولم يكتف بالكتب، بل كان يذهب إلى "المريد" بجانبه يأخذ اللغة والأدب بالمشاهدة عن أهله، ويذهب سحراً إلى علماء الحديث يأخذ عنهم، وفاق غيره في شيء عزيز، وهو تفقه عن طريق الشك والتجربة، فكان له منهما ما فخر بهما "بيكون" وأمثاله. فكان إذا رأى شيئاً في النبات أو الحيوان أو غيرهما حكاه أرسطو أو غيره في كتبهم، لم يصدقهم تقليداً ولكنه جرب، وبعد التجربة صدقهم أو كذبهم. فإذا قالوا إن الثعبان يفر من رائحة السداب، أتى بالثعبان والسداب، وجرب... هل يألف الثعبان أو يفر منه؟ فلما رآه لا يفر كذب قائل هذا القول.

والحق أن كل شيء وقع تحت حسه أو تحت تفكيره كان موضع تجربته. وقد رزق دقة ملاحظة في طبائع الأشياء وفي نفوس الناس وفي طبيعة المجتمعات فاستخرج من ذلك أدباً، على حين أننا نجد علماء عصره - كابن قتيبة - لم يمنحوا هذه الملكة، فلم يجربوا تجربته ولم يستفيدوا استفادته. يسمع الديك يصبح فلا يلبث عقله أن يصبح كذلك ويتساءل: هل يصبح الديك بالتجارب أو بطبيعته؟ وبناء على ذلك، هل إذا وجد متفرداً يصبح؟ ويبحث: هل هناك علاقة بين كثرة الدجاج وكثرة أفراخها، فإذا قلَّت قلَّت؟

ويتساءل عن النبات الذي نسميه نحن بالمشثور... لماذا ينضم ورقه بالليل ويتشثر بالنهار؟ ويضع في برنية كبيرة من زجاج عشرين عقرباً وعشرين فأراً، ويراقب نتيجة لسع العقارب للفيران.

ويعلل مناغاة الطفل للنور بأنه يهيج همته ويترك في نفسه أثراً كريماً، ويفتق لهاته ويشد لسانه. ويعجب من أن بعض الناس إذا رأى حيواناً قبيحاً - كالكلب أو الذئب - يشرب الماء

لا يشربه هو، وإن كان عطشان، لقبح مشربه. وأما إذا رأى حمماً يشرب دعاه ذلك إلى الشرب ولو كان ريان لجمال منظره.

وليست معرفته بالحياة الاجتماعية بأقل من معرفته بالحياة النفسية والعقلية. فقد وصف وصفاً بديعاً نوادي القمار وعمل الخاطبات في البيوت، وحياة الفتيان، وطمع التجار، وطائفة المعلمين، وجوقة المغنين وما إلى ذلك.

وساعده على ذلك اتصاله بالناس على اختلاف طبقاتهم، من الخليفة إلى الباعة المتجولين. فقد استكتبه الخليفة في ديوان الرسائل، فخالط الكتاب. وكان نديم ابن الزيات الوزير المشهور، فعرف مجتمعات الوزراء، ويشهد العداء الحار بين ابن الزيات وابن أبي دؤاد، فيعرف عداوة الأرسطراطيين، ويتادم الفتح بن خاقان الوزير العظيم، وينادي في بيته التجارين والحواة ويسامرهم ويعرف أخبارهم. وكان هو نفسه يبيع الخبز والسلك في طبلية على رأسه، فكان له من ذلك كله معرفة بالطبقات على اختلاف أنواعها.

وزيد إلى ذلك خبرة برحلاته، فيرحل من بغداد إلى دمشق، ومن دمشق إلى حمص. ويدرس بعقله الفاحص كل بلد رحل إليه حتى ليعرف الفرق بين براغيث حمص وبراغيث العراق ويتساءل: لماذا لم يجد في حمص عقارب؟ ويقولون إن بحمص طلسماً يمنع العقارب فلا يرضيه هذا التعليل، وإنما عنده أن العلة الصحيحة أن جو حمص لا تناسبه العقارب، أو أن بها حيوانات تأكلها فهي تهرب منها.. هذا هو المعقول.

* * *

ومن أجل ثقافته الواسعة وعقله الواسع كان يقارن في الموضوع الواحد بين البدوي الجاهلي في شعره وبين أرسطو الفيلسوف العظيم. ولا يقر بعظمة لأحد تشل عقله، فقد يفضل قول البدوي الجاهلي على أرسطو الفيلسوف اليوناني. ولئن كان بعض الناس يخترن، ما شاء الله أن يخترن، ثم لا ينتفع بما اخترن، فالجاحظ عرف كيف يخترن وعرف كيف يعرض ما اخترن كالتاجر الإفرنجي الماهر اليوم: يعرف كيف يشتري السلع وكيف يعرضها في وجهة دكانه ويشوق إليها زبائنه. فهو نابغة في الجمع، نابغة في الإنفاق.

ثم هو في عرضه لا يتكلف الغريب ولا يأتي بمعميات، إنما هو واضح سهل بسيط خفيف الروح ممتع، استقى معلوماته من العرب والفرس واليونان، ثم مزجها كلها مزجاً عجيباً، ثم هضمها ثم أخرجها في شكل جذاب. وأكثر في ذلك حتى عدله يا قوت نحواً من

مائة وسبعة وعشرين كتاباً في الموضوعات المختلفة: في التاريخ ككتابه في الإمامة، وفي الكلام كالرد على المخالفين كالنصارى واليهود، وفي الأخلاق كالحاسد والمحسود، وفي البلاغة كالبيان والتبيين، وفي الاقتصاد كتحصيل الأموال، وفي النفس ككتابه في نظرية المعرفة، وفي الصناعة ككش الصناعات، وفي الجغرافيا ككتابه البلدان، وحتى في الطب، فلا يعجبه الأطباء، فيؤلف كتاباً في نقض الطب.

* * *

ألا ترى معي أنه بذلك يعد بطلاً من أكبر الأبطال؟ أليس ظلماً أن يعد من يميت النفوس ويزهق الأرواح ويخرب البلاد بطلاً، وأن نقدر بطولته كلما أمعن في القتل والسلب والنهب والتخريب، ثم لا نعد بطلاً من أحيا النفوس الميته بدل أن يميت النفوس الحية، ويغذي العقول بدل إتلافها؟ ما أظلم الناس للناس!

* * *

يضحك ناس... ويبيكي آخرون

خلق الله هذا العالم ومزج فيه الخير والشر مزجاً غريباً، حتى لا تكاد تجد خيراً محضاً، ولا شراً محضاً، على أن الخير والشر أمور اعتبارية، أي أنها خير باعتبار من استفاد منها، وشر باعتبار من تأذى بها، فلو أن جرف جبل سحيق أنهار فلم يتضرر به أحد، ولم ينتفع به أحد، لا حالاً ولا مستقبلاً، ما كان خيراً ولا شراً. إنما هو خير أو شر اعتباري. ولذلك قد يكون الشيء خيراً لبعض الناس، وشرّاً لآخرين، وقديماً قالوا: 'مصائب قوم عند قوم فوائد'.

وفي الناس خير وشر، فمحسن كريم، ومجرم كبير، بل في الطبيعة نفسها خير وشر، فسماء تبكي وتدمع، وشمس تشرق وتسطع، وشتاء مجذب، وربيع مخصب.

ونفوس الناس ترى الشر فتنبض، وترى الخير فتنبسط، هذه طبيعتها، وهذا ديدنها. غاية الأمر أن بعض النفوس يبالغ في رؤية الخير فيكثر فرحه، ويقل ترحه، ونسمي مثل هذا متفائلاً. وآخرون على العكس من ذلك يببالغون في رؤية ما يحزن والإحساس به، ويستقلون دائماً ما يفرح، ويقتصدون في السرور به، ونسمي مثل هذا متشائماً.

وقد يحدث أن شيئاً واحداً يقع أمام اثنين فيضحك منه أحدهما، ويبيكي منه الآخر تبعاً لطبيعته. وقد قرأت في ذلك حكاية فرنسية لطيفة، وهي أن دلوين ركبا في بكرة على بئر، فكان الرجل الذي يملأ يشد الحبل لينزل الدلو الفارغ إلى البئر ليمتلئ، ويطلع الدلو الممتلئ ليصبه. قال الراوي: "فتقابل الدلوان في منتصف الطريق: هذا ممتلئ وهذا فارغ. قال الفارغ للممتلئ: لم تبكي؟ .. (لأنه وقد امتلأ تنزل منه قطرات أشبه بالدموع) قال: ولماذا لا أبكي، وقد ملئت ماء صافياً، وسيفرغني صاحبي إذا طلعت، ثم يعيدني إلى قاع البئر المظلم. وأنت لم تفرقي؟ (لأن الدلو الفارغ يتلاعب وقت النزول لعباً يشبه الرقص) قال: ولم لا أرقص، وسأنزل في البئر فامتلى ماء صافياً ثم أطلع إلى صاحبي في الهواء الطلق؟".

تلك عملية واحدة أداها أحد الدلوين فرح، وأداها الدلو الآخر فبكى. وهكذا الناس، تمر عليهم الحوادث، فيحزن لها قوم حزناً شديداً، ويفرح لها آخرون فرحاً شديداً.

ويروون أن فيلسوفين يونانيين - هما هيروقليطس وديموقريطس - كانا ينظران إلى سخافات الناس فيختلفان في التأثر بها، أحدهما يضحك لسخافتهم، والآخر يبكي لها، وبعبارة أخرى: أحدهما متفائل، والآخر متشائم.

ولما ركب في طبيعة الناس الأمل في المستقبل وعماده التفاؤل، والحذر وعماده التشاؤم، اعتمد المربون والزعماء والمصلحون والأنبياء على هاتين الغريزتين في الإنسان. ليس من دعامة الأديان الجنة والنار؟ فالجنة تؤمل وتبعث التفاؤل، والنار تحذر وتبعث التشاؤم.

ولو أن عامة الناس حرموا الأمل في الجنة والخوف من النار ما استقامت أمور الدنيا، بل لو لم تكن عقيدة الجنة والنار، لحرم التاريخ من خير أمثلة المضحين الذين يضحون رغبة في الجنة وهرباً من النار.



ومما نستغرب له أن أكثر الفلاسفة في القديم والحديث متشائمون، كشوبنهاور، وكارلايل، ونيتشة، وكذلك أكثر فلاسفة اليونان. وربما كان السبب في ذلك أن الفلاسفة ممعنون في قراءة نتائج الأشياء، واسعوا التفكير، شديدو الإحساس، فهم يرون أن في العالم شروراً أكثر مما فيه من خيرات. فلذلك يحزنون ويتألمون وقد يكون. وتساوني: 'ما رأيك في عمر الخيام، وهو لا يرى في الدنيا إلا الخمر والنساء؟'؛ فأقول: 'لعله كان من أكبر المتشائمين، ولعله لم يلجئه إلى الخمر والنساء في شعره، إلا آلام نفسه من شروء العالم، فلجأ إليهما لعلهما ينسيانه بما يحس من آلام. ولذلك لما أعيا بعضهم الأمر في الدنيا الواقعة لجأوا إلى اليوتوبيا، أو المدينة الفاضلة يؤلفون فيها، ويرسمون عالماً خيالياً خيراً من عالمهم الواقعي، إذ لما بلغوا في التشاؤم من العالم الواقعي هرعوا إلى عالم خيالي يجدون فيه تفاؤلهم".



وقد نجحت الأديان أكثر مما نجحت الفلاسفة، إذ عدلت بين طبيعة الإنسان في الأمل، وطبيعته في الحذر، فرغبت ورهبت، ووعدت وأوعدت. على حين أن الفلاسفة غلّبت جانب التشاؤم وأفرطت في الحذر. إن شئت فانظر إلى أبي العلاء المعري، كيف تألم من كل شيء في الدنيا، ولم يعجبه شيء فيها، وأخذ في شعره يعدد مآسيها، ويتمنى الموت والخروج

منها. فإن كانت الفلسفة متشائمة، فالدين بطبعه عادة أقرب إلى التفاؤل، وربما كان من الأسباب الفارقة بين الفلسفة والدين أن الفلسفة تعتمد أكثر ما تعتمد على العقل، والعقل جامد جاف، والدين يعتمد على الشعور، والشعور مرن، قد يكون حزيناً، والدين متى صار شعوراً اطمأن صاحبه وهدأ، والفلسفة إذا صارت عقلاً حارت واضطربت.

ما أكثر ضحايا العقل، وما أكبر نعمة الإيمان!

وبعد، فالتشاؤم والتفاؤل في الحياة مزاج. وأنت إذا نظرت إلى بعض الوجوه فوجدتها ضاحكة مستبشرة علمت أنها سعيدة متفائلة، وإذا نظرت إلى وجوه عليها غبرة ترهقها قفرة، فهي الشقية المتشائمة. والتفاؤل في الحياة من أكثر أسباب السعادة والنجاح، والتشاؤم من أكبر أسباب الفشل والشقاء. والأمم كالأفراد، تشقى بتشائمه، وتنجح بتفاؤلها. فاللهم اجعلنا من المتفائلين المؤمنين، ولا تجعلنا من المتشائمين الطعانين الذين لا ترى عيونهم إلا العيوب، ولا يؤمنون بأي خير أو إصلاح.



ابن دانيال ومسرحياته

كثير من النابض يظن أن المصريين خاصة - والعالم العربي عامة - عالة على الإفرنج في مسرحياتهم وتمثيلياتهم، وأنا لم نعرف المسرحيات إلا بعد أن اقتبسناها منهم. هذا، على ما يظهر، أن رجال الأدب العربي حين عرضوا منتجاتهم، اختصروا فيها على أبواب الأدب العربي المعروفة، من غزل وهجاء ورتاء، ولم يتعبوا أنفسهم في البحث عن أبواب أخرى، مع أن أمامهم المسرحيات العربية الصميمة.

فقد كان عندهم خيال الظل أو ما يسمى "القره جوز"، وكانت تمثل فيه الروايات الشعبية، وكان لا بد لخيال الظل هذا من أدياء يغذونه. وكان من أكبر من نعرف أنه غذاه ابن دانيال، وهو من أصل موصل، ولكنه سكن القاهرة أيام الظاهر بيبرس، وفتح دكاناً بالقرب من باب الفتوح، يكحل فيها الناس، وكان يقول إنني أخذ القرش من عيون الناس. وقد ملأ القاهرة فكاهات رائعة وتمثيليات تمثل على خيال الظل، وتمتاز هذه الروايات بأنها تعطينا فكرة صحيحة عن الحالة الاجتماعية للشعب أيام الظاهر بيبرس.. فيها عادة مهارشة الديوك، وبعض حوادث العصر، وشرح حوادث الغرام.

نعم، إن خيال الظل هذا كان شعبياً لا يقبل عليه إلا أفراد الشعب، ولكن كان من حين إلى حين، يسمع الملوك والأغنياء عنه فيحضرونه ليمثل أمامهم. وقد روى أنه أحضر خيال الظل للسلطان سليم عند فتح مصر ومثل أمامه روايات أسرَّ بها، فأخذ فرقة منه إلى استنبول، ليفرج عليه ابنه الذي كان يسمى فيما بعد السلطان سليمان.

من هنا، انتشر خيال الظل في استنبول وسماه الأتراك "قره جوز". ومعنى "قره" أسود ومعنى "جوز" العين، ف"قره جوز" هي العين السوداء، ومن أعجب به الخديوي توفيق باشا، فقد كان يحضره عنده، ويشهد رواياته. ولذلك يخطئ مؤرخو المسرح إذا ظنوا أن المسرح العربي اقتبس من أوروبا وحدها. بل أقدم من ذلك قرأت فيما قرأت أنه كان يوجد رجل في العصر العباسي يمثل، فيحضر رجلاً يطلق عليه أبا بكر، وآخر يطلق عليه عمر وهكذا، ثم يستحضر كل رجل من هؤلاء الممثلين ويعد له أعماله، ويشكره على ما فعل من

خير، ويؤنبه على ما عمل من شر، وهذا من غير شك بدء للتمثيل.

على كل حال كان ابن دانيال الحلقة الثانية أو الثالثة في بناء التمثيل العربي، وحيناً لو نما نمواً مستمراً، إذن لكان عندنا تمثيل ذو شخصية شرقية، له طابع خاص غير الطابع الغربي.

ويظهر أن ابن دانيال ألف مسرحيات كثيرة بقي منها ثلاث: "خيال الظل، وعجيب غريب، والمتميم". وكان يسمى كل مسرحية بآبة لا مسرحية. وقد ألفها باللغة العربية الفصحى، نظماً ونثراً، حاكى فيها الحريري في مقدماته. وقد عثر عليها الأستاذ كالي وطبعها في مصر، وعلى أن هناك شخصاً وأدوات عند رجل بالمنزلة، فسافر إليه واشترها منه 'بينتو'، وأخذها الأستاذ الألماني جاكوب أو (يعقوب)، وظل في دراستها نحو عشرين عاماً، يشرح ألفاظها ويفسر ما تدل عليه من أحوال اجتماعية قاهرية، ولما مات أوصى غيره بمداومة دراستها.

فأما تمثيلية "خيال الظل" فتدور حول أمير يسمى الأمير وصال، يفخر على الناس بأعماله، ويقول إنه يريد أن يتزوج، ويعيش عيشة مستقيمة، بعد ما كان فيه من فساد، فطلب إلى الخاطبة أن تختار له امرأة يتزوجها. ووصف ما أراد، ويتزوج، ثم تمرض زوجته، فيستدعي لها الطبيب، ويعالجها، فلا ينفع العلاج وتموت. وفي أثناء ذلك كله صور هزلية مضحكة كثيرة، ووصف لحالات اجتماعية مختلفة، كوصف الخاطبة وأفانينها، وما يجري على لسانها من أقوال.

* * *

وأما "عجيب وغريب" فهي غير "عجيب غريب" التي يتداولها الناس، ففيها صور كثيرة تمثل الحالة المصرية أصدق تمثيل، وربما كانت خير من ألف كتاب في التاريخ، فإن كتب التاريخ تصور لنا أكثر ما تصور، الملوك والسلاطين والحروب والوقائع، وقل أن تصف لنا الشعب. أما هذه فتمثل الشعب، ففيها نحو سبعة وعشرين شخصاً، منهم الشحاذ والحراوي والواعظ والمعاجيني والعشباب والمشعوذ والمنجم والسباع والفيال ومربو الققط والكلاب، يقول في أولها: "قد أحببت إمدادك أيها الأستاذ الظريف، والماجن اللطيف، بثانية، لكيلا تظن همتي في الأدب متوانية، وأتيتك بغريب، والحققتك بعجيب" وهذه الآبة (المسرحية) تتضمن أحوال الغرباء والمحتالين، والمتكلمين بلغة الشيخ ساسان (الشحاذين): "فمتى دعيت إلى مجلس الإيناس، فأبدأ عند جلاء الستارة بمدح من حضر من الناس".

ثم ينشد نشيداً يرحب فيه بالحضور، ويخرج بعده شخصاً ويقول: 'أين تلك الأيام وطبيها، وحسن تلك الأوقات وأعاجيبها، فرحم الله شيخنا ساسان، فلقد كان إنسان عين كل إنسان، قدوة الأدباء، وأنيس الغرباء'. ويقول بعد ذلك قصيدة يصور فيها أخلاق الشحاذين، فيقول [من مخلع البسيط]:

أَيْنَ زَمَانِي الَّذِي نُقِّضُ
 وَأَيْنَ جَاهَمِي وَأَيْنَ مَالِي
 وَأَيْنَ خَقِّي وَطِيلَسَانِي
 وَأَيْنَ قَيْلِي وَأَيْنَ قَالِي
 وَأَيْنَ عَيْشِي وَأَيْنَ طَيْشِي
 وَأَيْنَ حَسَنِي وَحَسَنَ حَالِي
 وَنَحْنُ فِي مَجْلِسِ بَدِيعِ
 جَلَّ عَنِ الوَصْفِ وَالْمِثَالِ
 فَالِرَّاحِ فِي الرَّاحِ، وَالْمَلَاهِي
 فِي اللِّهْوِ، وَالنَّقْلِ فِي النِّقَالِ
 وَبِالْمَلَاهِي بِنَا ضَجِيجِ
 وَلِلرَّوَايِقِ وَالْمَقَالِي
 فَالِدَفِ دَفْدَفِ دَفْدَفِ
 وَالزَّمْرِ تَلْتَلِ تَلْتَلِ!

وهكذا يسوق صوراً مختلفة للجاليات الأجنبية، وأصحاب المهن المختلفة.

أما "المتيم" فهي البابة (المسرحية) الثالثة، يصف فيها الحب، ولكنه ليس حباً عذرياً كحب مجنون ليلي، وكثير عزة، وجميل بثينة، بل حباً مادياً كحب أبي نواس، وكذلك شعره ليس شعراً كشعر الغزليين، بل شعراً يمثل حياة الحب والغناء والهزل في مصر، ثم [من مجزوء الكامل]:

أَفْلُ الْقَرَامِ تَجْمَعُوا
 وَتَوَسَّلُوا وَتَضَرُّعُوا

موتوا تعيشوا في الهوى
 وتَمَزُّنوا وتَقَطُّعوا
 وخذوا حديثك مُتَمِّم
 عَمَّنْ يسواه أو دعوا !
 لم يَبْقَ إلا أضلُّع
 من شَفِّهِ تَقَطُّعُ
 وادي العقيق بجفنة
 والدمع منه يَنْبَعُ

ثم يقول:

' أواه أواه وا حباه، وا قلباه، المتيم مسكين، ذبح بغير سكن، من أرسل ناظره، أنعب خاطره، والعاشق كل شيء يذكره، لمعان البرق يؤرقه، وهبوب الريح يقلقه، وإذا دنا الليل منه، يهرب النوم عنه.'

وهكذا يستمر، ثم يصور منظراً آخر، فيه نقار الديكة، وكيف كان يراهن عليها، ثم تلقى خطبة في تلك الممارسة، ثم يتبري المتيم مفاخرأ بثوره، فتحضر الثيران، وتلقى خطبة في مصارعة الثيران، كتلك التي ألقيت في مهارشة الديكة، ولكن مع الأسف، تدور الدائرة على المتيم، فيهزم ثوره ويولي، فيتألم المتيم، وينشد نشيداً يتحدث فيه عن ذي القرنين وما جرى له، وبعد أن يفرغ من كلامه، ينادي: ' يا ريس على إني أريد أن أصنع من لحمه خواناً للإخوان '، فيستدعي الجزار، والكبابجي فتقام الوليمة، ويؤتى بالخمير والبخور والعود والند، ويموت المتيم متأثراً من حزنه، فيغسل ويكفن ويدفن، وبذلك تنتهي البابة "المرحبة" الثالثة.

* * *

ويظهر أن ابن دانيال كان يتعاطى المعجون، كانت تعطيه له زوجته، وقد ساعده ذلك على التثكيت والتبكيث، وله في ذلك قصيدة بديعة، نذكر للقراء بعضها:

يقول فيها شاكياً للقاضي [من الخفيف]:

بِكَ أَشْكُو مِنْ زَوْجَةٍ صَيَّرْتَنِي
 غَائِباً بَيْنَ سَائِرِ الْحَضَارِ
 عَيَّبْتَنِي عَنِّي بِمَا أَطَعَمْتَنِي
 فَأَنَا الْبُدْءُ مُفَكِّرٌ فِي انْتِظَارِ
 غَيْبَتِكَ حَتَّى لَوْ أَنَّهُمْ صَفَّعُونِي
 قُلْتُ: كَفُوا بِاللَّهِ عَنِ صَنْعِ جَارِي
 فَتَهَارِي مِنَ الْبِلَادَةِ لَيْلِ
 فِي السَّمَاوِي وَاللَّيْلِ مِثْلُ النَّهَارِ
 دَارَ رَأْسِي عَنِ بَابِ دَارِي فَبِاللَّهِ
 أَخْبِرُونِي سَادَتِي أَيْسَنَ دَارِي
 عَفَّرَ اللَّهُ لِي بِمَا رَحِمْتَ لِلْبَحْرِ
 وَمِنَ الْبَرِّ أَصْطَلِي بِنَارِ
 وَتَجَرَّدْتَ لِلسُّبْحَةِ فِي الْآ
 لِ لِظَنِّي بِهِ الزَّلَالِ الْجَارِي
 وَلَكُمْ زُنْتُ قَلْعَ فَيْرُوسَ ضُرُوبِ
 بَعْدَ مَا حَمَّرَ غَايَةَ الْإِضْرَارِ
 فَلِذَا بِي قَلَنْتَ بَعْدَ عَنَائِي
 وَاجْتِهَادِي الْقَوِي مِنْ أَوْزَارِي

ويظهر أنه كان - مع فضله هذا وابتكاره فن المسرحيات الذي يدر على أصحابه اليوم
 مئات الألوف - بائساً فقيراً مسكيناً إذ يصف حاله فيقول [من الكامل]:

أَضْبَحْتُ أَفْقَرَ مِنْ يَرُوحٍ وَيَغْتَدِي
 مَا فِي يَدِي مِنْ فَاقَةٍ إِلَّا يَدِي
 فِي مَنْزِلٍ لَمْ يَحْوِ غَيْرِي قَاعِداً
 فَلِذَا رَقَدْتُ رَقَدْتُ غَيْرُ مَعْدُدِ

لم يَبْحَثْ فِيهِ سِوَى رَسْمِ حَصِيرَةٍ
 وَمَخْدَةِ كَانَتْ لِأَمِّ الْمُهْتَدِي
 مُلْقَى عَلَى طَرَاحَةِ فِي حَشْوِهَا
 قَمَلٌ كَمِثْلِ السَّمْسِمِ الْمُتَبَدِّدِ
 وَالْفَارِ يَرْكُضُ كَالخِيُولِ تَسَابَقَتْ
 مِنْ كُلِّ جَرْدَاءِ الْأَدِيمِ وَأَجْرَدِ
 هَذَا، وَلِي ثُوبٌ تَسْرَاهُ مُرَقَّعاً
 مِنْ كُلِّ لَوْنٍ مِثْلَ رِيَشِ الْهُذُودِ

ويقول [من الخفيف]:

قَدْ عَقَلْنَا وَالْعَقْلُ أَي وَثَاقِي
 وَصَبَرْنَا وَالصَّبْرُ مُرُّ الْمَذَاقِ
 كُلُّ مَنْ كَانَ فَاضِلاً كَانَ مِثْلِي
 فَاضِلاً عَنْ قِسْمَةِ الْأَرْزَاقِ

من هذا تراه قادراً على التصوير قدرة عجيبة، فهو يصور متعاطي المنزل والمنزل الباس
 صورة بارعة.

ونستنتج من هذا نتيجتين كبيرتين: (الأولى) أن عندنا قديماً من المسرحيات، ما لو
 تمهدها بالإنماء لكان لنا مسرح يمثل شخصيتنا، ولا تكون فيه عالة على الغرب.
 (الثانية) عتاب مؤرخي الأدب العربي في أنهم لم يدخلوا هذا الباب في دراستهم مع
 إمتاعه ولذته.

* * *

الدنيا حر !

اشتدت عليّ وطأة الحر يوماً من الأيام، حتى لقد ظننت أن طاقة من طاقات جهنم قد فتحت على القاهرة، فجعلتها أتوناً. وحاولت أن أعالج هذا الحر بمعالجات نفسية، فقلت: تخيل أنك في الشتاء، وأن الدنيا باردة جداً، وتريد أن تتدفق، لا أن تتخفف. فكثير من الأخيلة النفسية تؤثر في النفس أثراً بليغاً. ألا ترى أنك تتخيل أكلة شهية فيسيل لعابك، أو تتخيل ما يغضب فتغضب، وما يفرح فتفرح. فتخيل الآن أنك في جو بارد فتبرد. ولكن مع الأسف كانت حرارة الواقع أشد من برودة الخيال.

وأحضرت في ذهني اللذين يحملون على رؤوسهم جنبات من الخضر والفاكهة، وهم يسيرون من شارع إلى شارع، ومن حارة إلى حارة في الشمس اللانحة، والهواء الساخن، وقلت لنفسي: إنك تلبس جلباباً فضفاضاً، عاري الرأس، حافي القدمين، بجانبك الماء المثلوج، وأنواع المرطبات، وعلى مقربة منك المروحة، تروح فتصلح الجو، فاحمد الله على هذه النعم، وتحمل هذا الحر الذي تخففه بما ذكرت، ولكن لم ينجح أيضاً هذا العلاج. وحاولت أن يكون لي أطيان مزروعة قطناً أو فاكهة، فإذا اشتد الحر فرحت، لأنه إذا ضايقني الحر، اطمأننت من ناحية أخرى، على محصول القطن، ومحصول الفاكهة، فالحر الشديد يقتل الدود، وينمي القطن، وينضج الفاكهة، ولكن بحمد الله لم يكن لي شيء من ذلك، فلم ينفع هذا علاجاً.



وأخيراً حملت متاعي إلى الإسكندرية، والجو يتوقد. وما أن وصلت إلى عربة التبريد، حتى تشهدت، وأحسست أنني في لوح من الثلج وسط فرن. وشاء الحظ أن يكون جو الإسكندرية أقل حرارة من جو القاهرة بنحو أربع عشرة درجة، وقضيت أياماً تنفست فيها الصعداء.

وكنت أظن أن من خلق في جو مصر، أقدر على تحمل حر مصر، ولكنني رأيتني لا أطيق بمقدار ما يطيقه الإفرنج، كأنهم اخترنوا في أبدانهم برودة من جوهم.

ومع أن الإسكندرية أعجبتني في اعتدال جوها، فقد ضايقتني برطوبتها، وخصوصاً في الليل. وتمنيت أن أكون غنياً جداً، فأطير إلى الإسكندرية لأقضي فيها النهار، ثم أطيّر إلى القاهرة لأقضي فيها الليل.

وربما كان مما يلطف الحر التفكير في الحر، فقد أنساه بالتفكير فيه. فبحثت عن تشبيه لطيف يشبه به الحر، فقلت: إنهم يقولون: أحر من الرمضاء، وأحر من دمع الصب، وأحر من قلب العاشق، ومن فؤاد الناكل. ثم لم تعجيني هذه التشبيهات كلها، لأنها صارت عتيقة بالية، فأمنت الخيال في تشبيه جديد، يتناسب وإشعاع القنبلة الذرية.



وعلى كل حال استعنت على الحر بالتفكير في الحر، وكتابة مقال عنه. وقلت: إن خرج المقال جيداً، فقد كسبت الجودة وثناء الناس عليه. وإن خرج بارداً فهو المطلوب. وعلى كل حال فقد كسبت. ورحم الله حافظ بك إبراهيم، فقد دعى إلى مآذبة في يوم حار، فقال: "قد كان كل شيء في المائدة بارداً إلا الماء".

وقاتل الله المدنية الحديثة، فقد رفهتنا فزادت في ترفهنا، هذا زر يضغط عليه، فينار البيت أو الغرفة، وهذه تلاجة تمتعك بالماء البارد والشراب البارد. وهذه مروحة تلتف الجوى، وهذه دفءة تسخنه، وهذا تليفون يوصلك إلى من شئت، وهذا راديو يسمعك ما شئت. كل هذا الترف وإن سهَّل لنا العيش، فقد أفقدنا القدرة على المقاومة. وكأن الطبيعة أرادت في إيمان تحقيق العدالة بين الأغنياء والفقراء. فملت الأولين من اتفه الأشياء، وحصنت الآخرين من أصعب الأشياء، فترى ثم نعيماً وملكاً كبيراً بجانبهما ضجر كبير، وملل عسير. وترى ثم فقراً مدقماً، بجانبه الحصانة والصحة والقدرة على الاحتمال. حتى لقد يتمنى المترف الناعم الملول أن يعوضه الله فقراً وصحة وصبراً على الشدائد.

كذب الناس الذين يظنون أن السعادة والنعيم يعتمدان على الأشياء الخارجية فقط، فكم من مال لا يفيد صاحبه، وكم من متعة لا يلتفت إليها ذائقها. وإن السعادة لتعتمد على النفس أكثر مما تعتمد على الخارج، والنفس المطمئنة أهم أركان السعادة. فامنحها أرضاً بكل شيء.

ومن السخف أن يتجه الناس بكل قواهم إلى الأشياء الخارجية، فمن قدر منهم اصطاف

في أوروبا، ومن لم يقدر اصطفاف في المصايف المصرية، ولم يتجهوا أي اتجاه إلى نفوسهم، يعوّدونها الصبر واحتمال الشدائد.

* * *

وما لي أفكر في الحر تفكيراً فورياً، ولا أفكر فيه تفكيراً اجتماعياً. أليس الحر هو الذي أنضج البقول، وأنضج الثمار، وأنفج القطن، وهو أول محصول مصري، ولولا لكسدت الحياة المصرية، وغلبها اليأس والفقر. إنك لو فكرت في القطن، وجدته يغني الأفراد ويغني الحكومة، وتستطيع معه أن تقيم المشاريع، وتحسن الحالة الصحية، وهو يؤثر في الناس أثراً متسلسلاً، كما قال المتنبي [من البسيط]:

والناس للناس من بَدُوٍ وحاضِرَةٍ
بَغْضٍ لبعضٍ وإن لم يشعروا خَدَمُ

فيتمتع على القطن الفلاح في حقله، وصاحب الحقل في قصره. ثم إذا هو جمع من قطنه مالا، أنفقه على الصائغ والبناء والنجار. وهؤلاء ينفقون ما يكسبون منه على الباعة ورجال الأعمال. ولولا هذا الحر ما كان هذا القطن.

ثم ليست شدة الحر والبرد هي التي ألجأت الناس إلى الكهوف والمغارات أولاً، ثم إلى الأكواخ ثانياً، ثم إلى القصور الشامخات ثالثاً، ثم جعلت الإنسان بعد ذلك يفكر في أسباب الترف والتعيم، فاخترع ما اخترع، وابتكر ما ابتكر.

* * *

إنني أنصح مَنْ تلملم من الحر، وتضايق من الصيف أن يحب. فإنه إذا ذاق جوى الحب ونار الهجران، واكتوى بالصد، وتقلب على جنبه من الفراق، شعر بأن الحر مهما زاد، فهو دون نار الحب بكثير كما قال المتنبي [من المنسرح]:

ففي فواد المحبِّ نار جَوَى
أحرُّ نارِ الجحيمِ أبردُها⁽¹⁾

* * *

(1) ديوانه 20/2.

أحلام الشيوخ

لقد اعتدنا أن نسمع دائماً كلمة "أحلام الشباب" فأما "أحلام الشيوخ" فلم أسمعها حتى اقترحت عليّ مجلة الهلال أن أكتب فيها "أحلام الشيوخ". ولئن كانت أحلام الشباب هي أحلام المستقبل فيحلم الشاب بمنصب وتكوين ثروة وتكوين عائلة وتكوين شهرة نحو ذلك، فإن الشيوخ تحلم بالماضي يذكرها ضعف الصحة بما كان لها من قوة الصحة، وعجز العين بما كان لها من قوة النظر، وعلى العموم يذكرها ضعف الشيخوخة بما كان لها من قوة الشباب.

وربما كان كل شاعر قد تقدمت به السن بكى شبيهه وبكى على شبابه في أبيات كثيرة، وقد جمع الشريف المرتضى كتاباً جمع فيه مستحسن الشعر في الشيب والشباب وسماه "الشهاب في الشيب والشباب"، وأضاف إلى شعرهم ما استجاده من شعره، ومن أحسن ما اختاره قول الشاعر [من البسيط]:

قد كنت أوفي شبابي كُنْةً عَزَّته

حتى انقضى فإذا الدنيا له تبع

وقول الآخر [من مخلع البسيط]:

تد كنت أمشي ولست أعيأ

فصرت أعيأ ولست أمشي

وقول المتنبي [من الخفيف]:

أكة العيش صِحَّةً وشباباً

فإذا ولَّيَا عن المرء ولَّى

وقد عبر هذا الشاعر عن أحسن أحلام الشيخوخة، والشيوخ دائماً تحلم بالشباب وتذكر

أيامه وأحداثه وكيف كانوا ينعمون بمباهج الحياة، فلما انقضى الشباب ضاعت كل المباهج حتى إذا حدثت أو حدث أكثر منها لم يبتهجوا ابتهاجهم بها أيام الشباب، فكان الشباب ظرف لا يد منه للاستمتاع بلذة الحياة، فقد كان الشباب خليقاً بأن يبتهج بكل شيء حتى بالتافه منه وحتى بالآلام، إذا وقع في مشيته ضحك، وإذا أصابه الحر الشديد أو البرد الشديد ضحك.

فإذا تقدم في السن، فربما كانت وسائل السعادة أوفر ولكن النعيم بها أقل؛ فقد يكون أكثر مالاً وأكثر عيلاً وأحسن ملبساً ومسكناً، ولكنه مع ذلك لا يجد السرور الذي كان يجده أيام الفقر مع الشباب وأيام الوحدة قبل الزواج.

إن الشباب هو الظرف الذي تنال فيه السعادة، فهو يسعد حتى في أحرج الأوقات، يسعد بالهجر كما يسعد بالوصول، ويسعد بالعيش الجاف يأكله والملبس الخشن يلبسه، فكان الشباب يعوض عنه كل نقص، ذلك لأن الشباب قوة تستر كل ضعف وحيوية تخفي كل عجز.



والحلم الثاني للشيوخ حلم الصحة، يذكره بها سعال الليل إذا سعل، وأعضابه إذا يبست، وعظامه إذا تصلبت، وأنفاسه إذا تلاحقت ومعدته إذا لم تهضم، وسكره إذا خلع مفاصله، وقلبه إذا أسرع نبضه، يحلم بالصحة وكل شيء في الكون يذكره بها. وقد كان لنا صديق - رحمه الله - يجلس دائماً مع الشيوخ الطاعنين في السن، فلما سألته عن ذلك، قال: إن هذا المجلس يذكره بالشباب وأيامه اللذيذة، وهو إذا قارن سنه بسنهم اعتقد أنه شاب بالنسبة إليهم.

وحتى إذا كان الشباب فقيراً جداً خشناً كانت ذكراه أحسن منه، فكان الذكرى تجرده من كلامه وتسبغ عليه من اللذائذ ما استطاعت، شأننا في ذلك شأننا في تقديس الآباء والأمهات والعظماء إذا رحلوا من هذا العالم، وربما حمل على ذلك شدة الوفاء للماضي كالذي يقول العنتبي [من الطويل]:

حُرِّقْتُ الوفاً لو رَجَعْتُ إلى الصُّبَا لِفَارَقْتُ شِيبِي مُوجِعَ القَلْبِ بِاِكْبَا⁽¹⁾

(1) ديوانه 4/ 421.

ومن نعم الله على الشيوخ أنهم لم يحرموا أيضاً من أحلام المستقبل فقد ركب فيهم حب الحياة وحب الغنى والأمل في المستقبل، وفي الحديث: "يشيب ابن آدم ويشيب معه خصلتان: الحرص وطول الأمل"، فهو حتى إذا زادت ثروته طمع في ثروة أكبر منها، وما كان يحمله في الشباب على إنفاقه تحمله الشيخوخة على ادخاره، مع أنه من المؤكد أن حياته أقصر من حياته في شبابه. وكذلك يزداد أمله، فإن كان مريضاً أمل في صحته في المستقبل، وإن كان فقيراً اليوم أمل الغنى غداً. وهكذا بنيت الحياة على الأمل، ولولا الأمل لنفذ الناس نصيحة شوبنهاور في أن يجتمعوا ساعة ليتحروا.

* * *

ومما يلطف حياة الزعماء أنهم لا يقصرون أملهم على أشخاصهم، بل يأملون أن تنصلح حال أمتهم فيلبورون إصلاحهم ويدعون إليه بكل قوتهم الضعيفة، وكلما رأوا أمتهم تتقدم كان ذلك أعظم سلوة لهم وأعظم معوض لشبابهم. فقد اتخذوا من الأمة كلها أبناءهم وبناتهم يبصرونهم بما هم فيه من ضعف وفساد، ويرسمون لهم طريق النجاح، وكلما ساروا فيه خطوة حرضوهم على الخطوة الأخرى وفرحوا بنجاحهم؛ وكان في ذلك تعويض عن لذتهم في شبابه، ولذلك كانت حياة العظماء في الشيخوخة أحسن من حياة غيرهم، لأنهم ربطوا حياتهم بحياة أمتهم. والأمة فتية أبداً حية أبداً فاستعاضوا عن شبابهم بشباب أمتهم، وعن حيويتهم بحيوية بلادهم. بل إن انغماسهم في حركة الإصلاح ووقوفهم على نوائجها ورغبتهم في نجاحها، تزيد من حيويتهم، ولنا صديق حفظه الله تجلس إليه فكأنه يلفظ النفس الأخير حتى إذا عرضت عليه أمر الأمة واستحثته الكلام في العيوب وطريقة إصلاحها والأدوية وكيف تعالج بها أدواءها، نشط للكلام وللكتابة حتى كأنه قد رجع إليه شبابه.

ومما يعزّي الشيوخ أنهم قد نفصوا أيديهم من شهوات الشباب وعواقبها وآلامها، واستعاضوا عنها بنضج العقل وقوة التفكير كما قال البارودي رحمه الله [من مجزوء الكامل المرفل]:

أَوْأَهُ لِرْعَرَكَ الشَّبَابِ

بُ وَأَوْ لِرْقَدَرِ المَشْيِبِ

ومن نعم الله أيضاً عليهم أن العقل لا يشيب الجسم، وقد يكون الشخص مهتماً في

الجسم ولكنه بارع في سمو العقل، وعقله مع ذلك منزه من صلف الشباب وطيشه ورعونته، وهذا العقل يتمتع أيضاً بحسن تجاربه وذكريات ما جرى له من أحداث فكأنه يحيا من جديد فيها وينعم بذكرى لذاتها حتى وآلامها، فهو يجرد الآلام من أشواكها ويذكرها ناعمة ناضرة. وهو لأجل ذلك لا يحب أن يعود إلى الماضي بلذائمه وآلامه إلا إذا عاد معه عقله الحاضر لأنه ينعم بذكرى الآلام أكثر مما ينعم في أيام اللذائذ والآلام.



الدنيا رواية

نعم، إنها رواية، ولكن مسرحها كبير جداً، هو وجه الأرض كله. ولسعة المسرح أمكن أن تمثل عليه عدة روايات في وقت واحد. ففي جانب منه قد تمثل كوميدياً "ملهة"، وفي جانب آخر قد تمثل تراجيدياً "مأساة". والذي يجعلنا نعتقد أن الدنيا رواية هو الشبه التام بين ما يجري في الدنيا، وما يجري في الروايات. فنحن نشهد في الرواية التمثيلية في ساعتين أو ثلاث، ثم ننفعل لها انفعالاً قوياً أو ضعيفاً، ضاحكاً أو باكياً، ثم ننصرف وننسى كل شيء، وكأنه لم يكن.

والدنيا كذلك، ملك، أو غني، يتمتع مدة محدودة، ثم يزول عنه غناه أو ملكه، فيعيش بائساً أو فقيراً، أو يدركه الموت، فيبكي عليه أهله لحظة أو لحظات، ثم ينسى وكأنه لم يكن. أو فقير بائس يتضور جوعاً ويؤساً، ثم يدركه الموت وكأنه لم يكن يؤس ولا بائس. ورجل وجهه تذلل له النفوس وتخضع له الرقاب، ثم لا جاء ولا ذكرى، فأبي فرق بين هذا كله وبين الرواية؟

وأكثر خطأ الناس يأتي من نسيانهم أن هذه الأشياء التي يرونها في الدنيا رواية، ويحسبون أنها حقائق واقعة، وأنها أبدية لا تزول، فيظنون أن الضحك يبقى ضحكاً أبداً، مع أنهم يشاهدون كل يوم تغييراً طارئاً. فغني يفتقر، وفقير يغتنى، وكل هذا شأن الروايات لا شأن الحقائق.

والفيلسوف الذي يؤمن بأن الدنيا رواية لا يتفجع كثيراً، ولا يلتذ كثيراً، ولا يتألم كثيراً، لأنه يؤمن أن كل ما في الدنيا مسائل اعتبارية، كالذي في الروايات تماماً. فالملك على مسرح الرواية التمثيلية ليس ملكاً حقيقياً، ولا العامل الحقيير في الرواية يبقى عاملاً حقيراً، بل متى انتهت الرواية تغير كل شيء. والناس في الحياة شأنهم شأن الممثلين.. قد ينجح الممثل، فيمثل دوره أحسن تمثيل فيصفق له الناس، ويشتهر وينال الحظوة، وقد يفشل في التمثيل فيشتم منه الناس ويحتقرونه ويهزأون به.

كذلك الحياة الواقعية.. من الناس من يكون عالماً ناجحاً، أو تاجراً ناجحاً، أو أديباً

ناجحاً، فيصفق له الناس ويحظى عندهم. وقد يكون فاشلاً، فيهزأ به الناس ويسخرون منه، وينصرفون عنه، ثم ينسى الناجح والفاشل، سواء في الرواية أو في الدنيا.

لو أدرك الناس هذه الحقيقة الصغيرة ما تخاصموا هذه الخصومة الشديدة، ولما أقاموا الدنيا وأتعدها على توافه الأمور، ولجأوا إلى المحاكم، وسخروا المحامين والقضاة وقوة التنفيذ طائنين أن ما ينالونه قد نالوه أبداً، وما خسروه قد خسروه أبداً، وما ذلك كله إلا رواية، لكل شيء فيها حين.

ألا يستخف الناس مثلاً غضب من ممثل آخر لشيء تافه، يعيش ساعتين أو ثلاثاً ثم يزول؟



وهناك درس عميق نستطيع أن نتعلمه من أن الدنيا رواية، وهو أننا في الروايات لا نقدر الشخص بمركزه الروائي إنما نقدره بأداء ما عهد إليه به على خير وجه. فإذا كان في الرواية ملك أو صعلوك، فلسنا نقدر الملك تقديراً كبيراً لأنه ملك في الرواية، ولا نحقر الصعلوك، لأنه يمثل دور الصعلوك، إنما نقدر كلاً من الملك أو الصعلوك بحسب إتقانه للدور الذي يلعبه. بل إننا نقدر الصعلوك الذي أتقن دوره أكثر من الملك الذي لم يتقن دوره. هكذا ينبغي أن يكون الشأن في الدنيا، فكناس الشارع الذي يؤدي واجبه على أحسن وجه ينبغي أن يكون خيراً من رئيس المصلحة الذي لا يؤدي واجبه على الوجه الأكمل، والجندي الذي يقف في مفترق الطرق ينظم حركة المرور، ويراعي في إتقان مسير الحوادث، خير من ملك يفرض في كل شيء.

بل إن الدنيا بدولها لا بأفرادها قد تمثل كذلك رواية. دولة مجدها إلى السماء، ولا تغرب الشمس عن أملاكها، ثم تأتي عليها الحوادث التي لا قبل لها بها، فإذا هي لا شيء. ودولة ضعيفة لا حول لها ولا طول ييسم لها وجه الزمان، فتأخذ في القوة شيئاً فشيئاً، حتى تصبح أعز أمة على وجه الأرض. إن شئت فانظر إلى الرومان والفرس مع العرب، لقد كانت الدولتان الأوليان تقتسمان سيادة العالم، وتهزآن بالعرب وحركتهم، بل كان العرب أنفسهم يستصغرون حالتهم بجانب الفرس والروم، ثم فتحهما العرب وأخضعوهما لحكمهم. أو إن شئت فانظر في العصر الحاضر إلى اليابان كيف كانت، والى أين صارت. وقديماً قالوا: 'الدنيا دول'، وقالوا: 'من سرّه زمن ساءته أزمان'.

وهكذا الشأن في الرواية التمثيلية، جماعة يبلغون الأوج، وجماعة ينزلون إلى الحضيض في ساعات محدودة. بل لو وسعنا نظرنا لوجدنا رواية الدنيا يمثل فيها الحيوان والنبات أيضاً، فنبات سرعان ما يقنى ولا يستطيع أن يصبر على حوادث الزمان، ونبات جلد صبور، يواجه الأحداث بقوة وثبات، ونمل ونحل يمثلان الجد والعمل المتواصل إلى بلوغ الغاية، وطاووس يزهي بنفسه، وكل زينتته في جمال ذيله. فاجمع كل ذلك: نباتاً وحيواناً وإنساناً، وبراً وبحراً، وروضة وقفراً، وسمكاً وأسداً، وورداً وشوكاً، وعسلاً وحنظلًا، تجد كل ذلك رواية أو روايات تمثل على مسرح الدنيا الواسع، فتنبأ للمتزمت الجاهل!



الشافعي الأديب

يعرف الناس كلهم الشافعي الفقيه، ولكن قلما يعرفون الشافعي الأديب.. فالشافعي أول ما تتقف تثقف بالعربية، فقد كان قرشياً هامشياً. وربما كان هو القرشي الهاشمي الوحيد من أصحاب المذاهب، وساعده ذلك على دراسته اللغوية والأدبية، فقد تربى في بني أسد، وكان من أفصح العرب. وقد درس شعر الهذليين وأتقنه حتى إن الأصمعي درس شعر الهذليين عليه.

وكان إمامه في ذلك عبد الله بن عباس، فقد كان ابن عباس فصيح اللسان يعنى بعلم القرآن كما يعنى بالشعر.. حتى كان يحضر دروسه طالبو القرآن وطالبو الحديث وطالبو الفقه ورواة الشعر والعربية. وكذلك كان الشافعي يترسم خطاه ويسير على منواله لأنه قريبه، تظهر فصاحته في كتابه "الأم"، فعبارته جزلة بليغة تصحح أن تحتذى، وله شعر كثير مروى حتى نسبوا إليه ديوان شعر مع أنه تعفف عن قول الشعر، وظن أن الشعر يزري بالعلماء، ونسبوا إليه [من الوافر]:

ولولا الشعر بالعلماء يُزري لكننُ اليوم أفصح من لبيل⁽¹⁾

فهو يعتز بالفقه، ولكن لا يعتز بالشعر.. ولست أدري لماذا ذلك، فإن المهارة في الشعر ترفع مكانة صاحبه كمكانة الفقيه، فليس بشار بن برد ولا أبو نواس ولا أبو تمام أقل شأناً من فقهاء عصره.. فالنابغة في فنه ليس أقل من النابغة في فقه أو نحو، ولكن جرى على ذلك أهل عصره فكان عندهم أن الفقيه خير من النحوي والصرفي ومن الشاعر، وعلى ذلك قال الشافعي شعره هذا.

ومن شعره الذي يرويه عنه قوله [من مجزوء الكامل المرفل]:

مرض الحبيبُ فعلته . فمرضت من حذري عليه⁽²⁾

(1) ديوانه ص 71.

وأتى الحبيب يعودني فبرئت من نظري إليه⁽¹⁾
وقوله [من الطويل]:

أهين لهم نفسي لكي يكرمونها

ولن تكرم النفس التي لا تهينها⁽²⁾

وهو شعر كما ترى لا بأس به وإن لم يبلغ قدراً كبيراً. ولكن ربما منعه من التفوق في الشعر مانعان: الأول أن الاشتغال بالفقه والإمعان فيه، كما يقول ابن خلدون، يضعف الملكة الشعرية والملكة البلاغية، وحكى ابن خلدون عن نفسه أنه منعه من التفوق في البلاغة والشعر حفظ المتن، وروى عن فقيه أنه تبحر في الفقه فأصيب في الشعر وقال [من الكامل]:

لم أدر حين وقفت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالى

فإن قوله: ما الفرق بين كذا وكذا تعبير فقهي لا شعري.

والثاني أنه كان يرى أن الشعر يزري بالفقه فلم يطاوع في شعره نفسه، ولو أطلق لها العنان لأتى بخير مما قال.

* * *

على أنا لا نعدّه شاعراً ممتازاً، فتعبيره في 'الأم' كما قلنا تعبير جزل اللفظ رصينه عميق المعنى غزيره. وكما كان إماماً في الفقه يتحلّق الناس حوله فيأخذون عنه، كان يجلس بعد الضحى، فيأخذون عنه العربية. وقد اشتهر بحسن الصوت والإلقاء، حتى إنه لما أراد أن يأخذ على مالك موطأه، أراد مالك أن يحيله على بعض أصحابه، فألح الشافعي أن يسمع قراءته، فلما سمعها مالك رضي أن يقرأه عليه. ومن تمكنه في الأدب أنه كان قوي الحجّة، استطاع أن يحاج الرشيد فيفك قيده من أسر كان وقع فيه مع تسعة من أصحابه، كلهم قتل إلا هو، فعفا عنه. ومما أفاده في اللغة والأدب ومعرفة أخلاق الناس وعاداتهم كثرة رحلاته، فرحل من غزّة إلى مكة ومن مكة إلى المدينة ثم إلى اليمن ثم إلى مصر. وفي كل مرة يلتقى علماءها وأدباءها فيأخذ عنهم. ومن قوة حجته أنه استطاع وهو في مصر أن يزيح مذهب مالك وأبي حنيفة فيمكن من مذهبه، وكما أفادته هذه الرحلات في فقهه أفادته في أدبه، وفي ذلك يقول [من الطويل]:

(2) صلة ديوانه ص 164.

(1) ديوانه ص 151.

سَأضْرِبُ فِي طَوْلِ الْبِلَادِ وَعَرَضُهَا أَنَا لُ مُرَادِي أَوْ أَمُوتْ غَرِيبَا
فَإِنْ تَلِفَتْ نَفْسِي فَلِئْلَهْ دَرْهَا وَإِنْ سَلِمَتْ كَانَ الرَّجُوعُ قَرِيبَا⁽¹⁾

* * *

وقد روى الفخر الرازي أنه كان يعرف اليونانية وأنه كان مثقفاً بها، وقد استنتج ذلك من حكاية رويت، وهي أن الرشيد سأله هل يعرف الطب؟ قال الشافعي: "أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس وبقراط وجالينوس وفورفوريوف بلغاتها، وما نقله أطباء العرب وقتنته فلاسفة الهند ونمقته فقهاء الفرس" وهي تدل على ثقافة واسعة.

ولكن ابن القيم رد هذه الرواية، وقال: "إنها كذب مفترى، ولو كان الشافعي يعرف لغة اليونان ما فات ذلك مؤرخوه من كبار أصحابه"، فلغته في كتاب "الأم" وما روي من شعره وكتابه لرحلته كل ذلك يدل على أنه أديب ممتاز بجانب أنه فقيه ممتاز.

لقد عاش الشافعي مع علمه وأدبه فقيراً ومات فقيراً، ونسب ذلك إلى القدر، وإنه إذا منح العقل حرم الغنى، وإذا منح الغنى حرم العقل، وقال في ذلك شعراً كثيراً، مثل قوله [من الكامل]:

إِن الَّذِي رُزِقَ الْيَسَارَ وَلَمْ يُصِيبْ
حَنُوداً وَلَا أَجْرًا لَقَنِيرٌ مُؤْتَقِي
الْجَدُّ يُدْنِي كُلَّ أَمْرٍ شَامِعٍ
وَالْجَدُّ يَفْتَحُ كُلَّ بَابٍ مُغْلَقِي
وَإِذَا سَوِغْتَ بِأَنْ مَسْجُوداً حَوَى
عُوداً فَأَنْمَرَ فِي يَدَيْهِ فَصَلِّقِي
وَإِذَا سَوِغْتَ بِأَنْ مَخْرُوماً أُنِي
مَاءَ لَيْطْرِهِ نَفَاضَ فَحَقِّقِي
لَوْ كَانَ بِالْحَيْلِ الْغَنَى لَوَجَدْتَنِي
بِنَجْمِ أَقْطَارِ السَّمَاءِ تَعَلَّقِي

(1) ديوانه ص 45.

لَكِنَّ مِنْ رِزْقِ الْجِجْجَا حُرْمِ الْغِنَى
ضِدَانٌ مُفْتَرَقَانِ أَيَّ تَسْفَرُقِي

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى الْقَضَاءِ وَكُونِهِ

بِوَسْنِ اللَّجْبِيبِ وَطَيْبِ عَيْشِ الْأَحْمَقِ⁽¹⁾

وقوله: "ومن الدليل" تعبير غير شعري تأثر بالفقه، وربط الغنى والفقير بالقدر نظرة قديمة أوحى بها عصره، لأن هذا العصر كان العلماء فيه والأدباء لا يفتنون من علمهم وأدبهم إلا إذا صادقوا الخلفاء والأمراء وملأوهم ملقاً ومديحاً بالغاً، كالأصمعي وأبي العتاهية وأبي نواس. أما إن كانوا فقهاء أو أدباء لا يتصلون بالخلفاء والأمراء، عاشوا عيشة فقيرة إلا إذا كان لهم مورد آخر من عمل أو وقف، كأبي حنيفة الذي كان يعمل بزواً.

ولكن انتشار الديمقراطية والاعتماد على الشعب دون الملوك والأمراء غير هذه النظرة، جعل اجتماع العقل والغنى ممكناً، بدليل ما نرى في أوروبا وغير أوروبا من علماء وأدباء اغتنوا بعلمهم وأدبهم. وأصبح الناس يفهمون أن الغنى والفقير ناشتان من النظام الاجتماعي المعمول به، فإن كان النظام عادلاً، أخذ كل إنسان حظه من الغنى، وإذا كان النظام سيئاً، كان المال في يد عدد قليل قد لا يستحقه.

كان الشافعي عزيز النفس، عالي الهمة، يرى أن علمه مع فقره خير من غناه مع ذله، وأنه إنما تعلم ليخدم لا ليخدم، ويكرم لا أن يهان، ويقصد لا أن يقصد، فقضى حياته على بعض دربهات وخادمة، ولو شاء أن يمد يده لدر المال عليه، وانهاالت عليه الثروة، فرحمه الله.

* * *

(1) ديوانه ص 106 - 108.

التسلح الخلقي

قبل التسلح العسكري

شاعت بين الناس كلمة "التسلح" يقصدون بها إنتاج الأسلحة المادية، فأراد قوم خيرون أن يعارضوها بالتسلح الخلقي مقابل التسلح المادي. لقد زعم دعاة التسلح المادي أن التسلح للحرب يمنع خطر الحرب، ولكن لم يصح تنبؤهم، فما أن يتم تسلحهم حتى تنفجر الحرب ويرمى في نارها بالسلاح. وذلك لأن إعلان الحرب في يد حفنة قليلة من زعماء مغرمين بها، إما لدواعٍ وطنية فيرون أن الوطنية الصادقة تدعوهم للحرب رغبة في الانتصار، وإما لأن وراءهم رأسماليين يربحون أرباحاً طائلة من أدوات القتال. فجاء قوم خيرون، رأوا أن التسلح الخلقي هو المنجاة من الحرب، إذ ليست الأخلاق صدقاً وكرماً وعدلاً فقط، بل منها أيضاً نشر السلام، ومنع الحرب. فوجدت جمعية لهذا الغرض، وانتشرت في أقطار العالم. وحضر لقيف من أعضائها منذ سنتين في الإسكندرية. وهم يرون أن الحرب مهما عظمت، ومهما كان الداعي إليها، لا تساوي ما ينتج عنها من تخريب ومفك دماء وقوة عدا، وأن الناس قديماً كانوا إذا اختصموا يأخذون حقهم بأيديهم فلما ارتقوا احتكموا إلى المحاكم.

وهذا ما ينبغي أن يكون شأن الأمم إذا اختصمت، فهي لا بد أن تحتكم إلى محكمة دولية لفض النزاع. ووجدت من أجل ذلك فكرة عصابة الأمم، ثم هيئة الأمم. ولكن أفسدهما أنهما محكمتان غير عادلتين، فقد اتخذت إنجلترا عصابة الأمم محكمة تقضي لصالحها سواء كانت محقة أم مبطلّة، واتخذت أمريكا هيئة الأمم المتحدة كذلك. وما نحن هذه الأيام نسمع أن فرنسا تعلن أنها لا تسمح بأن تنظر هيئة الأمم الخلاف الذي بينها وبين تونس ومراكش لأن هذه يهمها وحدها، شأن الظالم الغاصب، يريد أن يمنع المحكمة من التدخل في الظلم والغصب، فتطأطئ أكثر الحكومات رأسها لهذا. ومن غير شك سيودي هذا بهيئة الأمم المتحدة، كما أودى مثل ذلك بعصبة الأمم من قبل. ولو عدلت هيئة الأمم كما تعدل المحاكم

بين الأفراد، لعل شأنها وصانت كيانها. ولكن يظهر أن الأمم محتاجة لزمن طويل، لتدرك معنى العدالة الإنسانية بين الأمم، كما أدركت المحاكم معنى العدالة بين الأفراد، فحفظت كيانها.

إن التسلح الخلقي يجعل للفرد، إذا حمل على ظلم، أن يقول: "لا" بعلء فيه.. ومن أغراض هذا التسلح الخلقي التسامي وجعل كل فرد مشرفاً على مصالح الأمم، يحميها من الظلم، ويعمل لتحقيق العدل، وإلا فما بال فرنسا تقف هذا الموقف، وما بال إنجلترا في إيران تقف موقفها المخزي فلا ترضي شريكها بنصف الريح؟ والشعب الإيراني فقير يريد أن يعيش ويحصل على الضروري من القوات، والإنجليز يريدون أن يصرفوا المال في الترف وفي الكماليات، ولا يسمعون لدعوة داخ إلى الخير، ولا لتوسط أمريكا ولا غيرها. وكم في الدنيا من مظالم يرتكبها الرجل الأبيض ضد الرجل الملون. ولا يسكت التسلح الخلقي حتى يزيل هذه المظالم، ويحل محلها العدل. ولم تجعل الإنسانية يوماً ما من الرجل الأبيض مستعمراً، ولا من الرجل الملون مستعمراً. وليس يهدأ أصحاب التسلح الخلقي حتى يروا الشعوب متساوية، والعدالة شاملة. إنه ليحز في نفوسهم أن يروا مظالم لا تنتهي، ملوكاً جاثرين، وساسة مستبدين، وحكومات تتباهى بالظلم، وذلك عهد مضى، وقد قضى على بعضهم، وميضقي على البقية الباقية منهم. ففي رأبي أن العالم يسير إلى الأمام دائماً. قد تتخلف بعض الأمم، وقد يرقى بعض الأمم في ناحية، وينحط في ناحية، ولكن العالم على العموم لا يعبأ بكل هذا، ويسير إلى الأمام.

وقد كان العالم مملوءاً بمصادرات الملوك والأمراء، وهم لا يعترفون بحق أي أحد غيرهم في الحياة، فلهم أن يقتلوا من شاؤوا، وينهبوا ما شاؤوا. ثم اعترف أخيراً بحق الإنسان في حياته وفي حريته، وفي تعلمه، وفي ملكيته، تحميه القوانين وتمنع من الاستبداد به حتى الملوك والأمراء. وهو يسير إلى الأمام نحو احترام هذه الحقوق للأمم. فلا ظلم ولا استعمار، ولا سفك دماء، وإنما أخ كبير يأخذ بيد أخ صغير، حتى يرشد، ووصي عادل يحمي من ليس من ذري الأهلية حتى يبلغ سن الرشد.

هذا برنامج التسلح الخلقي، وهدفه الأسمى.. ولا بد أن يصل إليه العالم بعد قليل من الزمن أو كثير، وقد عودنا التاريخ أن دعاء الإصلاح قد يفشلون، وقد يقتلون ولكن يأتي من بعدهم قوم يحملون فكرتهم، ويدعون إليها. وهم أشد ممن قبلهم، فينجحون، وهذا ما أرجو أن سيكون.

حديث إلى نفسي

اعتدت كل يوم أن أدخل إلى نفسي لحظات، أفكر فيها فيما مرّ عليّ من أحداث اليوم، سواء منها ما ساء، وما سر. ولا أعدّ يوماً لم أتمكن فيه من هذه الخلوة، سواء كان ذلك في رحلتي أو إقامتي. وقد أذكرني ذلك بقصة صوفية لطيفة، وهي أن صوفياً رحّلاً دخل بلدة، وأحب أن يزور مقبرتها.. فرأى عجباً: رأى بعض شواهد القبور مكتوباً عليها: هنا يرقد فلان، وقد حج، وألف، ومات وعمره يومان.. وعلى شاهد آخر: هنا يرقد فلان، وقد غزا سبعمائة وعشرين غزوة في سبيل الله، ومات وعمره ثلاثة أيام.. وعلى شاهد ثالث: هنا يرقد فلان وقد طوف في البلاد شرقاً وغرباً، وحارب وانتصر، وعمره يوم واحد. فعجب من ذلك وسأل عمدة البلدة، فقال: "إننا معاشر أهل هذه البلدة لا نعد من الأيام إلا الأيام السعيدة التي فشا فيها السرور، ولم يحدث فيها غم". فقال الرحالة للعمدة: "أرجو إذا مت في بلدكم أن تدفني في مقبرة من مقابرها وأن تكتب عليّ شاهداً: هنا يرقد فلان، وقد رحل وحج وألف ومات وهو في المهد.. لأنني لم أجد يوماً ما يسرني!"

أما أنا فلا أعد من الأيام، ما لم أدخل فيه لنفسي.

وفي الخلوة أفكر فيما جرى.. فأحياناً أرى أنه يوم عادي لم يجر فيه إلا ما كان مألوفاً. وأحياناً أرى ما يهز مشاعري ويقلق عواطفني، فأرى مثلاً من كنت أعدّه موطن وفاء ومركز صداقة عتيقة قد باع صداقته بأرخص الأثمان، وصدر منه ما ليس له تفسير إلا الجحود والكران. وتبين أنه كان صديقاً وفيّاً يوم كان يؤمل حاجة، أو يطمع في قضاء مصلحة. فلما زال كل ذلك تنمّر وتكبر وقلب ظهر المجن، واتجه اتجاهاً جديداً إلى من يقضي له حاجته ويؤدي له مصلحته.

* * *

وخلوت يوماً إلى نفسي فسألتها: "هل تود أن تعود شابة كما كانت وأن تستأنف الحياة التي قطعتها من جديد؟" فأجبت: "إن كانت الحياة تعود والشباب يرجع مع التجارب القديمة، ويعقل جديد قد استفاد مما حصل له، فأهلاً وسهلاً، أما إن كان الشباب يعود

بالمقل الماضي، ويرى من جديد التجارب التي حدثت ويسر ويألم ويضحك ويبكي، فلا..
وخير ألا أجرب التجارب التي سبق أن جربتها ولا أحيا حياة ثانية كالتي حيتها!*

* * *

وسألت نفسي في إحدى الخلوات: * ماذا كنت تستفيد من تجاربك لو حيت حياة ثانية
وعدت إلى شبابك؟* فقلت: كنت لا أومن بالناس كما كنت أومن.. فكل من رأيت إنما
يطلب الخير لنفسه، وإنما يعرفك ويتملكك إذا أحس بالحاجة إليك، ويمتلك ويكرهك إذا
أحس الحاجة عند غيرك، وقد استعقلت الشاعر الذي يقول [من الطويل]:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوّرت إنسان فكذت أطيّر⁽¹⁾
واستعقلت المتنبّي إذ يقول [من البسيط]:

والناس من يلقّ خيراً قائلون له ما يَسْتَهِي ولأم المخطئ الهبل⁽²⁾

ثم لو استقبلت من أمري ما استدبرته، لكرهت الإفراط في كل شيء حتى في الفضائل،
فالإفراط في القراءة والكتابة كالإفراط في التدخين كلاهما ضار. والقانون الطبيعي قد يستغل
مرة أو مرتين، ولكنه لا يسمح أن يستغل دائماً، فهو يصبر ويصبر ولكنه إذا نمر لم يفلت
وقسا بالمواخذة.

وهزأت بمن يتعجب جداً في جمع المال، وقد علمتني الحوادث ألا شيء من المال
يساوي الصحة خصوصاً إذا جمع المال على نفقة الصحة. وإن أقرب أقاربي حتى الأولاد لا
يستهلون أن تضيع الصحة في سبيل إرائهم.

وأحياناً تلفت النفس إلى شخصي، وأحياناً إلى أسرتي إذا جد مشكل كبير احتاج إلى
مجهود كبير في حله: من ضائقة مالية أو ضائقة خلقية أو ضائقة اجتماعية.

وأحياناً يغلب عليّ التفكير في الأمة عند فشو فساد فيها أو وضعها تحت سلطة حاكم
مستبد، يكتم الحرية ويعيث في الأرض الفساد. أو وضعها تحت نظام حكم فاسد، يستغل
الحكام الشعب لمصلحته.

(1) البيت للأحمر السعدي في الشعر والشعراء ص 791.

(2) البيت للقطامي في ديوانه ص 25، وليس للمتنبّي.

وأحياناً أفكر فيما هو أوسع من ذلك، كالذي حدث لي أيام هجوم الصهيونيين على الفلسطينيين، فقد تعب فكري من هذه الحوادث: أيها خير للأمة، أنتقبل الهدنة أم لا تقبلها. أتسالم أم تحارب؟ إلى غير ذلك.. وكنت أقرن دائماً بين ضياع الأندلس على يد الإسبانين قديماً، وضياع فلسطين على يد الصهيونيين حديثاً. واتفق هؤلاء وهؤلاء على أن يقفوا في الحرب بأنفسهم من غير أن يساعدهم من بجوارهم.

بل أحياناً أيضاً أفكر فيما هو أوسع من ذلك: في الإنسانية جمعاء.. كيف يغيب عن زعماء العالم أنّ في الحرب ضرر الجميع، سواء منهم المنتصر أو المهزوم، وأن الغاية التي يسعى إليها الزعماء مهما كانت لا تساوي ما يهدر في الحروب من دماء وما يصرف من أموال، وأن الجهود العلمية لو بذلت في خير الإنسانية لتقدمت البشرية ولكان الناس إخواناً، ولم يكونوا ميادين حرب، ولا انقسموا إلى معسكرات، وأن العقل الضيق وحده هو الذي جعل فروقاً بين الشرق والغرب والمسلمين والمسيحيين والصهيونيين، وأن الناس لو عقلوا لرأوا أن الدين لله وحده.. لا يصح بحال أن يفرق بين أتباعه.

وعلى كل حال فقد اختلف منزع التفكير باختلاف ما يعتريني من نزعة قوية، أحياناً فردية، وأحياناً عائلية، وأحياناً فوضوية، وأحياناً إنسانية. هذا من ناحية العواطف:

وأحياناً تورقني المشاكل العلمية، عقب قراءة تثير مشكلة علمية أو محاولة بحث في عقدة علمية.

بل أراني مضطراً أحياناً إلى أن أصحو منتصف الليل وأفكر في هذه المشكلة، وأضيء النور، وأذهب إلى المكتبة لعلي أعر في المسألة على رأي جديد أو حل للإشكال. وأسوأ ما يكون ذلك إذا نمت بعد كتابتي في الموضوع، فإذا ذاك يظل الفكر يشتغل فيما كنت أكتب، وأحياناً يوفق إلى حل، وأحياناً لا يوفق. ولا أزال كذلك حتى أتنبه من نومي، ولذلك آليت ألا أجزى لنفسي القراءة قبل النوم ولا أجزى لها الكتابة.

وأحياناً تثور عاطفتي الدينية إذا فكرت في المسلمين وضعفهم وانحلالهم، وقارنت بين جهلهم وعلم الأوروبيين، وفقيرهم وغنى الأوروبيين، وتفرقت كلمتهم واجتماع كلمة المستعمرين، وسوء حالتهم الاجتماعية.. ثم فكرت طويلاً في الأسباب التي دعتهن إلى هذا التدهور: هل هو حكومتهم المستبدة الظالمة، أم هم رجال الدين الذين منوهم الآخرة بترك

الدنيا، أو هو سوء عقيدتهم في القضاء والقدر، الذي حملهم على الكسل والإهمال والتواكل، أو هو جميع ذلك كله أو غير ذلك كله. وفكرت أيضاً هل هو مرض مزمن يبقى ما بقيت الحياة ويعيش على ممر القرون، أم هو عارض يزول متى زالت أسبابه، ومن أي نقطة يبدأ الإصلاح.

* * *

تمر هذه الأحداث كلها على ذهني كأنه شاشة بيضاء تسجل عليها حوادث السينما، وأحياناً يكون التفكير محزناً يستعقب البكاء، وأحياناً ساراً يستوجب الابتسام. وكل ذلك نتيجة لحالة المزاج وموضوع التفكير. ولكن مهما كان المزاج ومهما كان موضوع التفكير ساراً أو محزناً، فالنفس ترتاح إلى هذه الخلوة وتلتذذها لذة التاجر يقلب في دفتر حسابه.

* * *

الاجتهاد في نظر الإسلام

كنت أتجادل في الشهر الماضي مع معالي الأستاذ علي عبد الرازق باشا، وكنا نستعرض حال المسلمين وما وصلوا إليه من جمود، فقال: إن دواء ذلك أن نرجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل، فقلت: إن رأيي أن رسالة الإسلام أوسع من ذلك وهي روحانية ومادية معاً، بدليل ما ورد في القرآن من نظام البيع والشراء والإجارة والمعاملات المالية، ومسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونحو ذلك.

والذي يحل مشاكلنا هو فتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه العلماء، ولم يكن إغلاق باب الاجتهاد باجتماع بعض العلماء وإصدار قرار منهم، إنما كان مجرد حالة نفسية واجتماعية، وذلك أنهم رأوا غزو التتار لبغداد، وعسفهم بالمسلمين، فخافوا على الإسلام منهم، ورأوا أن أقصى ما يصيبون إليه، هو أن يصلوا إلى الاحتفاظ بتراث الأئمة مما وضعوه واستنبطوه، وأنهم لا يؤملون أكثر من ذلك نظراً لحالتهم النفسية المتدهورة، فسموا هذا إقفال باب الاجتهاد، ونحن نريد أن نفتح.

ونظريتنا في الحقيقة تؤدي إلى نفس النتيجة التي يراها الأستاذ علي عبد الرازق باشان، فالاجتهاد الذي نريده هو الاجتهاد المطلق لا الاجتهاد في المذهب، فهو يشمل كل شيء حتى في تقييد النص ووقف العمل به متى استوفى المجتهد شروط الاجتهاد المبينة في كتب أصول الفقه، من علم بالكتاب والسنة، وعلم باللغة العربية، وعلم بالعرف والتقاليد، وعلم بمقاصد الشريعة، وغير ذلك.

وإمأنا في ذلك عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فإنه مثلاً لم يرد أن يعطي المؤلف قلوبهم من الزكاة، لأنه أدار الحكم على العلة وجوداً وهدماً، فلما لم يكن الإسلام في حاجة إلى تأليف القلوب لكثرة من دخل في الإسلام، وقف إعطاءهم الزكاة، ولما رأى الناس أكثر من الحلف بالطلاق الثلاث بلفظ واحد أدبهم بإيقاعه ثلاثاً، مع أن القرآن الكريم يقول "الطلاق مرتان"، والطلاق الثلاث هو مرة من المرتين. ولما حد المسلم حدَّ الشرب ورآه

بعد ذلك قد تنصر والتحق بالقسطنطينية، ألى على نفسه أن لا يحد مسلماً بعد ذلك أيام الحرب. وسرق مسلم من مُزينة في أيام المجاعة، فأمر بحده ثم أمر برده، وألزم قبيلته أن تدفع ثمن الفاقة، وقال: إنكم أجمعتموهم فسرقوا. إلى كثير له من أمثال ذلك. فكان كما قلت، يدير الحكم على حسب العلة، فإذا لم تتحقق العلة لم يُحقَّق المعلول.

ومجلس الشورى كان يفعل مثل ذلك في الأندلس، فقد وقع عبد الرحمن الناصر زوجته في رمضان، فأفتاه بعض العلماء بتحرير رقبة كما هو الترتيب في الكفارة، فأبى يحيى بن يحيى الليثي رئيس جماعة الشورى عليه ذلك نظراً لأنه أمير وغني، ومن السهل عليه أن يحرر رقبة، فلا بد من عقوبة رادعة، وهي أن يصوم ستين يوماً بدل اليوم الذي أظفره تحقيقاً لمقصد الشريعة. فالاجتهاد الذي نريده من هذا القبيل، فإذا جدَّ للمسلمين موقفٌ دُرِسَ موقفهم بعينين:

إحداهما مقاصد الشريعة الكلية. والأخرى موقف المسلمين الحاضر. وفي كل عصر تجد مسائل تحتاج إلى هذا الاجتهاد، بدليل ما كان يرد على المرحوم الشيخ محمد عبده من مسائل جديدة يطلب أصحابها الفتوى الإسلامية فيها، مثل: ذبيحة أهل الكتاب ولبس القبعة إذا اضطر الناس إليها، وإيداع المال في صناديق التوفير، والاشتراك في شركات التأمين على الحياة، ونحو ذلك من المسائل والأقضية التي تجد في العالم الذي هو في تطور مستمر. فكل يوم تظهر أحداث تتطلب أحكاماً شرعية، فما لم تُقَابَلْ بالاجتهاد العاجل ومجاوبة الموقف أصيب المسلمون بالحرَج، وكان علماء الفرس (1) أوسع صدرًا في هذا، وأكثر قبولاً لنظرية الاجتهاد، لولا أنهم أكثروا من شروط هذا بما يساوي الاجتهاد المقيد. ونحن نريد الاجتهاد المطلق.

والاجتهاد الذي نريده لا يصح أن يُعطى لكل شخص، وإلا كانت الفوضى والاضطراب، إنما نريده لأهل الحل والعقد الذين تتوافر فيهم شروطه كبعض أعضاء مجلسي النواب والشيوخ وبعض رجال العلم ونحو ذلك، والإسلام مَرِنٌ بطبعه يتحمل مثل ذلك، فقد جعل الاجتهاد مصدرًا من مصادر الشريعة، وأباح النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جَبَل أن يجتهد برأيه، وأباح للصحابه أن يجتهدوا بأرائهم مع رأيه في شؤون الدنيا، فقد أمرهم مرة ألا يؤثروا النخل، فلما فعلوا ذلك لم يُثمر، فقال صلى الله عليه وسلم: أنتم أعلم بأمر دنياكم. وقد فعل صلى الله عليه وسلم أشياء كثيرة لا تتصل بالدين، وإنما فعلها لمزاحه كجبه للذَّبَاء، أو نزولاً على عادة قومه كطريقة لبسه ونوعه، والالتحاء، وصيغ اللحية، ونحو ذلك،

فهذه كلها أمور ليست من الشريعة في شيء، ولكل زمن عُرْفُهُ وتقاليده، ولكل شخص مزاجه، فخلط هذه الأمور ببعضها ببعض خلط غير صحيح، وقد رُوي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه امتنع عن أكل البطيخ لأنه لم يعلم الموضوع الذي قطعه منه النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه مسألة عاطفية لا صلة لها بالدين، ولكن حبه للنبي صلى الله عليه وسلم وحبه للاقتداء به في كل شيء، سواء أكان من العبادات أم من غيرها دعاء إلى فعل ذلك، فهو أمر دعاه إليه الحب لا الدين.

ونحن في زمن تتوالى فيه المخترعات والصناعات، وتغمرنا فيه المدنية الحديثة بألوان كثيرة من المسائل، وكلها تحتاج إلى اجتهاد، فإذا ظهر الراديو مثلاً، تساءلنا: هل يصح أن نسمع منه القرآن أو لا يصح؟ والعالم نفسه يواجه هذه المشاكل، فلما اخترعت الطائرات احتاج السياسيون أن يضعوا مواد خاصة في القانون الدولي لمرور الطائرات في جو الممالك الأخرى، وكذلك شأنهم في النظم البريدية الحديثة والسفن والقطارات وغير ذلك، فإذا نحن جمدنا لعدم وجود النص، ولم تقابل هذه الأمور وأمثالها بالاجتهاد، وتخلف المسلمون، كانوا أمام أحد أمرين: إما اتباعهم للمبادئ الأوروبية من غير نظر إلى مقاصد الشريعة كما فعل مصطفى كمال في تركيا، وإما الوقوف من غير إعطاء حكم، وفي كليهما ضرر بليغ.

إن كل نظام تشريعي يلزم لبقائه شيثان: قواعد ثابتة، كقول الشريعة: "لا ضرر ولا ضرار" تركُّزُهُ وتثبته، وقواعد متموجة مرنة، يستطيع بها أن يواجه الأحداث الجديدة. وفي الإسلام هذان النوعان، ففيه القواعد الثابتة التي نسميها مقاصد الشريعة كحفظ النوع والجنس والمال، وفيه القواعد المرنة، كرعاية المصالح المرسلة عن طريق النظر والاجتهاد، وبدونهما أو أحدهما لا تستطيع شريعة أن تبقى.

وقد قرأنا أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول: إذا غصب رجل ثوباً وصبغه بالسواد فقد أدخل نَقْصاً على قيمة المغصوب، فلما جاء تلميذه أبو يوسف، وكانت الحالة قد تغيرت واتخذ العباسيون السواد شعاراً رسمياً، أفتى بأن الصبغ بالسواد يزيد قيمة المغصوب، وليس الأمر تغير الحكم ولكن الأمر تغير الظروف. وكان الفقهاء الأقدمون يفتون بأن من رأى حجرة في بيت دون سائر حجراته سقط عنه خيار الرؤية، لأن الحجرات في البيوت كانت تبنى بشكل واحد، فلما جاءت المدنية الحديثة واختلفت هندسة الحجر، كان من مقتضى ذلك أن من رأى حجرة في بيت لا يسقط عنه خيار الرؤية وهكذا.

وبالأمس كنت أقرأ في كتاب "الهوامل والشوامل"، فرأيت فيه أن أبا حيان التوحيدي

سأل مسكويه عن السبب في أن المسألة الواحدة يفتي فيها مُفْتًى بتحليلها، وآخر بتحريمها، فأجاب مسكويه: بأن العبرة باختلاف الزمان أو المكان، وأن الاجتهاد يواجه ذلك، قال: على أن الاجتهاد في نفسه تمرين للعقل بدليل أن ملكاً من الملوك لو أراد أن يلعب بالكرة والصولجان ما أهمنا نجاح في اللعب أو لم ينجح ما دام قد مرّن أعضائه، والحكيم إذا خبأ الشيء وطلب من الناس أن يبحثوا عنه، فسواء وجدوه أو لم يجدوه فقد حقق الغرض، والمشتغلون بالنظريات الهندسية والرياضية يكفيهم ما بذلوا من جهد في حلها سواء أصابوا أم أخطأوا.

وعلى الجملة لا ينقد المسلمون إلا فتح باب الاجتهاد الذي أغلقوه فضيّقوا على أنفسهم وأسعأ.

* * *

التسامح الديني في الإسلام

نعني بالتسامح الديني أن يكون لكل فرد في الأمة حق في أن يعتقد ما يراه حقاً، وأن تكون له الحرية في تأدية شعائر دينه كما يشاء، وأن يكون أهل الأديان المختلفة أمام قوانين الدولة سواء. ولننظر إلى الإسلام في ضوء هذا التعريف نر أنه من حيث مبادئه وتعاليمه الأصلية هو أرقى الأديان في تحقيق هذه المبادئ. والباحث في التسامح الديني في الإسلام مضطر أن ينظر إليه من ناحيتين: ناحية المذاهب المختلفة في الإسلام نفسه، وناحية نظرة الإسلام لأهل الأديان الأخرى.

فأما الناحية الأولى، فالمسلمون في عهد نزول القرآن، أي عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا إلا مذهباً واحداً، ولذلك لا نتوقع أن يكون في القرآن نفسه نص على التعامل بين المذاهب الإسلامية المختلفة. قد يكون هناك بينهم اختلاف في اجتهاد أو اختلاف في تطبيق المبادئ الإسلامية، ولكن لم يتعد هذا أن يكون في مسائل جزئية لا ينطبق عليها كلمة مذهب. وهناك أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، مثل ما شاع بين المسلمين 'اختلاف أمتي رحمة' وكان هذا سبباً في سعة الصدر بين أهل المذاهب المختلفة من حنفي وشافعي ومالكي والنحوي. ومثل ما روي عن الشافعي من قوله: 'مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب'. وهو قول لطيف يدل أيضاً على قدر كبير من التسامح.

ومن هذا القبيل أيضاً ما شاع بين المسلمين من قولهم: 'لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب غير مُسْتَجَلٍ'، أي أنه لا يكفر مسلم بارتكابه ذنباً ما دام غير مستحل له، وأولى من ذلك أنه مهما اختلف المسلمون في المذاهب والآراء والأقوال فيما هو محل للاجتهاد والنظر، فلا يصح أن يكفّر أحد منهم.

أما نظر الإسلام إلى الأديان الأخرى فهو نظر سميح، فقد سمى اليهود والنصارى 'أهل كتاب'، وسمّاهم 'أهل الذمة'، وهما تسميتان في منتهى اللطف. والآيات التي وردت في القرآن في أهل الكتاب تدل على قدر كبير من التسامح خصوصاً في العهد المكي، فيظهر أن اليهود والنصارى قبلوا الإسلام في العهد المكي بشيء من حسن الاستقبال، فكان القرآن في

ذلك العهد سمحاً كريماً، وقد بُني في أساسه على أن القرآن يؤيد الكتب السماوية الأخرى ويتفق معها في أغراضها، وأن الشريعة الإسلامية وارثة لما قبلها ومكملة لتعاليمها ﴿وَاللَّيْلَةَ آتَيْنَا لَيْلِكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ ﴿فاطر: الآية 31﴾ ؛ ﴿وَلَا يَكُنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: الآية 111] .

والإسلام يعترف بنبوته الأنبياء السابقين كنوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وداود وسليمان ويوسف وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى والياس. ويقرر أن اساس تعاليمهم واحدة وكلها من عند الله، فلا غرو بعد ذلك كله أن يكون الإسلام سمحاً مسالماً، حتى لقد نصح أتباعه بأنهم إذا دخلوا في جدال مع اليهود والنصارى بشأن الدين، جادلوهم بالحسنى ﴿وَلَا تَجِدُوا أُمَّةً أَحَدًا إِلَّا يَأْتِيَهَا مِنَ اللَّهِ قِسْمٌ وَإِلَّا يَأْتِيَهَا مِنِّي أَوْ قِسْمًا ذَلِيلٌ﴾ ﴿آل عمران: الآية 61﴾ . بل نرى في العهد المدني، في أول الأمر مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن جَاءوكُمْ فَقُلْ سَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَهُ وَقُلْ لِيَدِينَنَ أَوْفُوا بِالْكِتَابِ وَالْأَيْمَانَ مَا أَسْلَمْتُمْ إِنَّ أَسْلَمْتُمْ فَقَدْ آخَذْتُمْ بِذَاتِ طَوْلَاتِكُمْ فَرَأَيْتُمْ كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ ﴿آل عمران: الآية 20﴾ . وقوله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَكُونُوا لَنَا حَلَّالِينَ أَوْ تُحَرِّمُوا عَلَيْنَا مَا كَفَرْنَا بِهِ أَوْ تُبَيِّنُوا لَنَا مَا نَحْنُ بِحَاكِمِينَ وَلَا يَجِدُ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَلْحَقًا مِنَ اللَّهِ فَجَاء بِذُنُوبِهِمْ لَوْلَا أَلْفَافُ لِحْنِ اللَّهِ فَيَطَّحِقَهُ اللَّهُ فَأَسْفُكًا﴾ ﴿آل عمران: الآية 64﴾ .

ولكن يظهر أن اليهود والنصارى في العهد المدني، بعد ذلك وقفا أمام الدعوة الإسلامية يهاجمونها ويضعون الخطط لخنقها ويتحالفون مع الوثنيين في الكيد لها والنيل منها، فاضطر الإسلام أن يقابل الشدة بالشدة والكيد بالكيد، فعلت نعمة القرآن في التنديد بأهل الكتاب ووصف أساليبهم القديمة وخاصة اليهود وما فعلوه مع أنبيائهم، فكان موقف المسلمين منهم موقف الدفاع لا الهجوم، ومع ذلك فقد سمح لليهود والنصارى أن يؤدوا شعائرتهم في المدينة، ونصح الرسول معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن بالآية يكره يهودياً على الإسلام، وفي كتابه إلى نصارى نجران أن سمح لهم أن يؤدوا شعائرتهم وأن يتبعوا دينهم وأن تحفظ لهم كنائسهم وألا يتدخل في شؤونهم ما وفوا بعهودهم.

وسار الفقهاء من المسلمين على هذه التعاليم في فقههم من حسن معاملة أهل الكتاب، وأن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، بل لما فتحت فارس عومل أتباع زرادشت معاملة أهل الكتاب، ولئن قسا الإسلام بعض الشيء على الوثنيين دون أهل الكتاب، فلا نه يرى أن الوثنية

انحطاط في الإنسانية يجب علاجها، وانتشال الإنسانية من حضيضها، وعلى هذا سار المسلمون في أكثر تاريخهم على حسن معاملة أهل الكتاب، يحمونهم ما دفعوا الجزية، ويسمحون لهم بالعبادة في بيعتهم وكنائسهم، وهذه الجزية إنما شرعت بدل تجنيدهم لأنهم لا يأمنون جانبهم إذا جندوا، ولا يثقون بغيرتهم الحربية، فليدفعوا بدل القتال شيئاً من المال لحمايتهم. ولو قرنت معاملة المسلمين في دولهم لليهود والنصارى بمعاملة النصارى للمسلمين في دولهم، لتبين إلى أي حد كان التسامح عند المسلمين، وبقنانه عند النصارى، حتى ليصح للمسلمين أن يفخروا بتشريع الفقهاء الأولين في معاملة أهل الذمة، ويتطبيق ذلك عليهم في مختلف العصور.



نعم حدث في التاريخ أحداث كثيرة لا تتفق وهذا التسامح الكريم، ولكن إذا دققنا النظر فيها، وجدناها ترجع إلى أسباب أكثرها غير ديني، سواء في ذلك الاضطهاد الذي حدث بين المذاهب الإسلامية بعضها وبعض، أو بين المسلمين وغيرهم من اليهود والنصارى. من أهم هذه الأسباب: السياسية، فالنزاع بين الحكومة الإسلامية والخوارج في العهد الأموي وصدر العباسيين سببه أن الخوارج بتعاليمهم يريدون أن يتولى الحكم أصلح الناس ولو كان عبداً حبشياً، ولا يعترفون ببيت أموي ولا ببيت عباسي، ويريدون أن يصلوا إلى مبدئهم بالقوة، فاضطرت الحكومة الأموية والحكومة العباسية أن تحفظ كيانها، وتحمي بيتها في الخلافة بمحاربة الخوارج والقضاء عليهم، وهذا سياسة لا دين.

وانظر إلى النزاع الحاد، والدماء المسفوكة بين السنة والشيعة طول العهد الأموي والعباسي، وبعد ذلك، وما جرى بسببه من دماء تجري أنهاراً، تجد سببه أن أهل السنة من أمويين وعباسيين وغيرهم يرون الحق في خلافتهم، ويرى الشيعة أن لا حق لهؤلاء في الخلافة، وإنما الحق لأهل البيت، وكلّ يعمل على أن يصل إلى حقه بقوة السلاح، فالنزاع إذن نزاع على من يتولى الحكم، وهذه سياسة لا دين. وأحياناً يقوم بالدعوة الدينية رجال يدعون إلى مذاهب هدامة، ويتسترون باسم الدين، وتخشى الحكومة إن سادت تعاليمهم أن تنهار قوتها، فتضطر إلى محاربتهم. وشكل الحرب شكل ديني، وحقيقته حقيقة سياسة، وكثير من خرجوا على الدولة العباسية كانت حقيقة أمرهم الرغبة في إعادة الحكم للفرس كثير ممن قتلوا تحت ستار الزندقة في عهد المهدي العباسي، وبتهمة المانوية، وقد يستثنى من ذلك الاضطهاد الذي حدث من المأمون والواثق لمن لم يقولوا بخلق القرآن، فقد كانت هذه نظرة

دينية خاطئة من المأمون، إذ ظن أن من لم يقل بالاعتزال ويخلق القرآن فقد أسد دينه، فهو يريد إصلاح العقيدة قسراً وقهراً كما فعل المسلمون الأولون إزاء الوثنيين، وهذا خطأ في التفكير نتج عنه أضرار جسيمة للمسلمين.

ومن العداء السياسي ما كان بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية، فالعداء بينهما عداة سياسي اتخذ شكلاً دينياً. يريد العثمانيون الأولون أن يمدوا سلطانهم على الفرس، ويأبى الفرس إلا أن يحتفظوا باستقلالهم، فيؤول ذلك إلى البغض الذي بلغ مداه في عهد السلطان سليم الأول حتى كان من اضطهاده للشيعه في مملكته أن قتل وسجن ما يقرب من أربعين ألفاً. ولكن من الخطأ تحميل الدين جرائر السياسة بدليل أن كثيراً من هذه الخصومات السياسية حدثت بين أمم إسلامية مختلفة تعتنق عقيدة واحدة سنية أو شيعية، وإنما كان الخلاف بينها على السلطان وسعة الحكم ونحو ذلك.

ولسنا ننكر أن كثيراً مما حدث في التاريخ من اضطهاد المسلمين للنصارى واليهود، كان ناشئاً عن كراهية دينية وغيره إسلامية، ولكنها كانت غير عمياء من بعض من أصيبوا بضيق النظر، وفهم الدين فهماً خاطئاً، أو كان ردأ لما يبلغهم عن اضطهاد المسيحيين للمسلمين، فيضطرون أن يعاملوهم معاملة المثل جزاءً وفاقاً، ولكن من الظلم أن نحمل الدين الإسلامي هذه الأخطاء أيضاً.

وأحياناً يكون السبب في اضطهاد المسلمين لليهود والنصارى سبباً اقتصادياً، فكثيراً ما كان يحدث أن تولى الحكومات الإسلامية بعض اليهود والنصارى زمام الأمور المالية في الدولة، فيسرفون في تعيين أقاربهم وأصهارهم في الوظائف المالية كما يسرفون في بذل المال لهم، وبعد قليل ينظر المسلمون فيرون أن الغنى والثرف، وحياة الفخفة، والأبهة والعظمة، في جانب اليهود والنصارى، وحياة البؤس والفقر في جانب المسلمين، فيثور ثائرتهم، ويحطمون هذا الوضع الاقتصادي الظالم، كما حدث ذلك في العهد الفاطمي.

وقد كانت الدولة العثمانية في أول أمرها من أكثر الدول تسامحاً لرعاياها من اليهود والنصارى، ومنحتهم من الامتيازات ما لم يعهد له نظير في الدول الأخرى، ولكن انقلبت هذه الامتيازات معاول لهمد الدولة العثمانية، واتخذت الدول الأجنبية من روسيا وإنجلترا وفرنسا وغيرها، هذه الامتيازات التي لرعاياها وسيلة لنشر الدسائس وتدبير المؤامرات، وخلق الفتن، فاضطرت الدولة بعدً إلى استعمال كثير من العنف دفاعاً عن كيانها، ومواجهة لنقض الدسائس التي تحاك حولها؛ وكل هذا سياسة لا دين.

وأحياناً يكون سبب القتال والنخاصم تجارة رؤساء الدين، فيرون أن قوة مركزهم، وبسطة نفوذهم، متوقفة على تعصب عوامهم، فهم يستغلون ضيق نظر أتباعهم، ويثون فيهم روح التعصب حفظاً لمركزهم ونفوذهم وسيطرتهم، علماً منهم بأنه إذا ساد التسامح، وكان الناس إخواناً، فقدوا عزتهم الوهمية، ومكاسبهم الفانية، والأمثلة على ذلك كثيرة.

* * *

وبعد، فإن أوروبا مع تقدمها في فهم الحرية، وجدّها المتواصل في بناء حياتها على العلم لا على العواطف، ما زالت بعيدة عن تحقيق التسامح الديني بالمعنى الذي شرحناه في صدر المقال، فبالأمس قرأنا كيف فعل هتلر بيهود ألمانيا، وقرأنا كيف اضطهد الشيوعيون الدين وحاربوا شعائره، ونقرأ في الصفحات الأخيرة كيف حاربت أوروبا المسلمين العرب في فلسطين، ونصرت اليهود عليهم، وعرفنا كيف تخلط أوروبا المنفعة السياسية بالعواطف الدينية في معاملتها للمسلمين.

وأخيراً فهل للمسلمين أن يشتد وعيهم القوي، ويفهموا بعد طول هذه التجارب التي ذكرنا بعضها أنه لم يعد هناك وجه للخلاف بين سني وشيعي وزيدي وغير ذلك من المذاهب، لأنهم لو رجعوا إلى أصل دينهم، ما وجدوا لهذا الخلاف محلاً، ولوجدوا أنه خلاف مصطنع لا خلاف أصيل، وأن الأمم الإسلامية في موقفها الحاضر أحوج ما تكون إلى لمّ شعنها وإصلاح ذات بينها، وتوحيد كلمتها، وهي ترى كيف تُهاجم من كل جانب، وكيف يتخذ إسلامها وسيلة من وسائل الكيد لها، وإذا اتحد أهل الباطل على باطلهم، فأولى أن يتحد أصحاب الحق على حقهم.

* * *

ما نعلم وما لا نعلم

وقف مرة الأستاذ آينشتاين العالم الكبير عند زُج صغير في أسفل مكتبته وقال: ' إن نسبة ما أعلم إلى ما لا أعلم، كنسبة هذا الدرج إلى مكتبي'، ولو أنصف لقال: إنه أقل من هذه النسبة. فإنا لا نعلم أي شيء هو؟ إنا نعيش في عالم مملوء بالحقائق والقوى، ولا نعلم أي شيء هي؟ وهذا في الدنيا التي تعيش فيها، ونلمسها ونزاول شؤوننا فيها، فكيف بالعوامل الأخرى البعيدة عنا؟ نقول إن العالم مكون من ذرات، ونقول إن الذرة مكونة من إلكترونيات، أو من نواة وشحنة كهربائية سالبة وموجبة، ويتغير رأينا في تكوين الذرة بمعدل مرة في كل أربع سنوات، وتبجح فنعمل من الذرة قنابل ذرية، ونحن لا نعلم عن حقيقتها شيئاً، نقول إن الأجسام تسقط لقانون الجاذبية، والمصباح يشتعل بالكهرباء، ونسخر الكهرباء في إيجاد الحرارة والبرودة والحركة، وإيجاد الأمواج واستقبالها، ولكن ما الكهرباء؟ لا نعلم عن حقيقتها شيئاً، وإنما نعلم كيف تستخدم، بل الحياة نفسها لم نعرف حقيقتها، وإن كانت تسكن فينا، وكل ما حولنا لا نعلم حقيقته وإنما نعرف أعراضه، وبعبارة أخرى نعرف 'كيف' ولا نعرف 'ما' و'لماذا'.

ما الحب؟ ما الجمال؟ ما القبح؟ ما الحرية؟ ما كل شيء معنوي؟ كل هذه لا نعرف عن حقيقتها شيئاً، وكل ما يستطيعه العقل أن يعرف صفاتها. ما الدين؟ ما الخوف؟ ما الأمل؟ ما الشجاعة؟ ما الفضيلة؟ ما الرذيلة؟ لا شيء غير الصفات.

قد نعلم أن اثنين واثنين أربعة، ثم نعلم أجزاءها ومضاعفاتها، أما سائر الأشياء فنعرف أعراضها ولا نعرفها، وكأننا منحنا عقلاً ليس من طبيعته أن يعرف شيئاً عن الحقائق، وكل الذي يعرفه الإنسان لو كان ذكياً أن يوجه سلوكه في الحياة حسب طبائع الأشياء وحقائقها. ولذلك أنصف أصحاب البراجماتزم إذ أنكروا قدرة العقل على معرفة الحقيقة، وقصروه على معرفة الوسائل للغايات.

والذين يشتغلون بالعلوم ويقولون إنهم وضعوا قوانينها كقوانين الجاذبية وقوانين الطبيعة والكيمياء، لا يزعمونها شرحاً للحقائق، ولكن شرحاً لأوصافها، وحتى هي شرح لصفاتها

الظاهرة، لا صفاتها الباطنة، إنك تقول إن فلاناً يحبني وفلاناً يكرهني، ولكن، ما حقيقة الحب والكره؟ لا نعرف! قد تكون معرفة الفن أسهل من معرفة العلم، أو بعبارة أخرى أسهل من معرفة الحقيقة، لأن الفن عمل، والعلم فهم، ونحن على العمل أقدر منا على فهم الحقائق، ولذلك سهلت الحياة، لأنها فن، وصعبت معرفة الحقائق، لأنها علم، إنك تستطيع أن تعلم أنك إذا صنعت القطار على نمط صحيح لا يصطدم، ولا تخرج عجلاته. وتستطيع بقدر الإمكان أن تتقي الأحداث، وتستطيع أن تترقب النجاح في عمل إذا سرت فيه سيراً حسناً، لأن هذه كلها فن لا علم، وحتى أنت في هذه عرضة للخطأ، فقد يحدث ما ليس في الحساب، ويخرج القطار عن القضيب، ويصدم بجامعة مرت عارضاً في الطريق، وتصطدم سيارتك بما لم تقدر مطلقاً أنها تصطدم به. فكيف الحقائق المجهولة؟

إن كان ذلك كذلك، فكيف نأمل أن نعرف العقل والنفس وحقيقة الشعور وما إلى ذلك، كل ما نتحدث به عن هذه الأشياء ألفاظ جوفاء، وتشدق سخيف، لا حقيقة وراءه، ولو أنصف مؤلفو المعاجم، ومحاولو التعريفات، لكفوا عن ذلك، لأنهم لا يصلون إلى حقيقته، وإنما يدورون حول أنفسهم، ولو دقت النظر في تعريفاتهم، لوجدتها تعريفاً بالمثل لا تعريفاً بالحقيقة، وأكثر الناس يعيشون بعقيدتهم لا بعلمهم، وبخرافاتهم وأوهامهم لا بعقلهم، فكيف وعقلهم لا يدرك حقيقة ما حوله؟ إن كان هذا حقاً، فكيف يحاول العقل الإنساني البحث عن الله؟ إنه يكون كقوم لم يعرفوا أرضهم، فبحثوا عن المريح، أو لم يعرفوا ما أمامهم، فحاولوا أن يعرفوا ما فوقهم.

ويعجبني ما ينسب إلى الإمام علي كرم الله وجهه في الله تعالى: "إنه لا تدرکه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه الناظر، ولا تحجبه السواتر، لا يذی عظم تناهت به الغایات، فعظمته تجسیداً، ولا یذی کبر امتدت به النهايات فکبرته تجسماً".

كما يعجبني قول ابن أبي الحديد [من مجزوء الكامل المرفل]:

والله لا متوسى ولا
عيسى المسيح ولا مُحَمَّد
علموا ولا جبريل وهم
والى محل القدمين يَضَعْنَ

كلا، ولا النفس البس
 يطة لا، ولا العقل المُجرّد
 من كُنْه ذاته غير أن
 ك واحدٍ الذات سرّ من
 قلّتْ حَمَا الحُكَمَاء عن
 حصرم لسه الأفسلاك سُجّـد
 من أنت يا رسطو ومن
 أفلاط قَبْلَكَ يا مُبلّد
 ومَن أبْنُ سينا حين حُز
 رَبّ ما بنيت له وقبْل
 هل أنتم إلا الفـرا
 من رأى الشهاب وقد تَوَقّد
 فلننا فأحرق نفسه
 ولو اهتدى رشداً لبعد

* * *

وقوله أيضاً [من مجزوء الرمل]:

فيك يا أعجوبة الكو
 ن غدا الفُكْرُ قليلا
 أنت حَيّزت ذوي اللب
 بٍ وبلّبت المعقولا
 كُلمما أقدم فكري
 فيك تُبْرأ فرّ ميلا
 ناكصاً يخبط في
 عمياء لا يهدي السبيلا

وفي مثل ذلك من الحيرة - أقرّ - ابن سينا بعد طول ما أجهد نفسه في فلسفته، وفخر

الدين الرازي بعد ما أطال في تأملاته، بالعجز عن معرفة الوجود الواجب الوجود، بل أقرّا مع هذا بالعجز عن معرفة حقائق هذا الوجود، وأسفا أنّ صرفاً حياتهما في غير طائل، ورجع كل منهما بعد طول السفر خاوي الوفاض، وقالاً: إنهما لو استقبلا من أمرهما ما استدبرا، لما صرفاً حياتهما في شيء باطل، ووهم واهم.

ما أعجز الإنسان، يجهل كل ما حوله، ثم هو يؤلف كل هذه الكتب التي لا عداد لها، ثم يفتخر بها، ولو أنصف لمخجل منها، وحرقت أكثرها، والأعجب من ذلك هذا الغرور الذي يستولي على بعضهم، فيزعم أنه العالم النحرير، والفيلسوف الكبير، أو يزعم أن عقيدته التي اعتقدها حق لا باطل فيها، وعقيدة غيره باطلة لا حق فيها. فما هذا الحق الذي يتباهون به، ويتعصبون له، ويملؤون الدنيا فخراً به، ويعيون غيرهم بالصد عنه؟ كلاً، ليس في أيديهم حق بحت، وليس يعلم الحق إلا الله، يعلم ما ظهر وما بطن، ويعلم السر والعلن. أما غيره فلا يعلم إلا سراياً بقية يحسبه الظمان ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.



الأدب الشعبي بين الحرفشة والفصحى

من قديم اشتهرت مصر بالأدب الشعبي، حتى يمكن تحديد سلسلة من الأدباء الشعبيين. وذلك من شعر خفيف لطيف، كشعر الجزائر، والبهاء زهير، أو زجل ظريف، أو نكت رائحة، كالذي اشتهر به ابن دانيال الموصللي، وابن سودون، والشربيني، والمسرحيات والقصص الشعبية التي كانت تمثل في خيال الظل.

هذا كله قديماً، وفي الحديث اشتهر الأدب الشعبي بالزجل أيضاً، وبالنكت الظريفة، وكان الشيخ حسن الألاتي رجلاً كفيفاً من أصل تركي، يلبس العمامة، ولها عذبة على قفاه، وله قهوة في حي السيدة سكينة تسمى المضحكخانة، يقصد إليها العظماء والأمراء، ليضحكوا من نكته. وكان يحضرها عبد الله (باشا) فكري، وغيره من العلماء. وكانت أكثر نكته من قبيل المفارقات، مثل: "البردان يقلع عريان". واشتهر بعده عبد الله نديم، وكان ماهراً في الزجل، وكان يخرج مجلتي "الأستاذ"، و"التنكيك والتبكيك"، بعضهما باللغة العامية، وبعضهما باللغة الفصحى. وكان إذا نازل الأدبائية غلبهم. وأقيمت بعض الحفلات للمبارزة الزجلية، كالمبارزة بالعصي والسلاح. وحكى هو نفسه، منازلته كانت بينه وبينهم في طنطا، وانتصر فيها على حد قوله. واستمرت هذه السلسلة، فجاء بعده توفيق صاحب "حمارة منيتي"، وكان الشعب يتلقفها لخفة روحها، ثم كانت "الصاعقة" لحمد فؤاد، و"السيف" لحسين شفيق، رحمهما الله.

والذي قارن بين هذه المجلات ومجلات اليوم يرى أن المجلات القديمة كانت تميل إلى الفحش والأدب المكشوف، ثم ارتقى الذوق، فمالت إلى الأدب المستور، وقلة الفحش. وظاهرة أخرى هي أن المجلات القديمة كانت تهتم بالنكت اللفظية، ثم صارت تميل إلى النكت الغامضة التي تدل على الذكاء.

وفرق ثالث وهو أنها كانت تصرح بالأسماء، ولا تخشى جرح عواطف أصحابها، ثم سترت الأسماء، واكتفت بالنكت نفسها، أو برموز حرقية. وكانت اللغة الشعبية مملوءة بما يسميه ابن خلدون "الحرفشة"، وهي الجفاف والخشونة والابتذال. ثم ترقى اللغة الشعبية

برقي أصحابها من جهة، وبالإذاعات السهلة التي تناسب عقول الشعب. وأحياناً بالإذاعات العامية، كما يفعل الأستاذ فكري أباطة. وما زالت اللغة الفصحى تسهل، واللغة العامية ترقى وتصفو من الحرفشة، حتى كادتتا تقاربان، ويكاد لا يكون من فرق بينهما إلا الإعراب.

ونلاحظ أن اللغة العامية أحيى، لأنها تستعمل في البيوت وفي الشوارع، وفي الأحياء العادية، وهذه أمور تكسبها حياة وقوة، وهي ألطف في النكت. فإذا حولت النكتة العامية إلى لغة فصحى سمجت، كما تنبه إلى ذلك الجاحظ من قبل.

ومن ظرف اللغة الشعبية تهزيتها للنحو والصرف تهزيتاً ظريفاً، وأقدم من عرفناه في ذلك الشيخ حسن الشرييني في كتابه "هز الضحوف في شرح قصيدة أبي شادوف"، فهو مملوء بهذا النوع. وجرى على أثره الأستاذ الهياوي رحمه الله في كتاباته في "الكشكول" وغيرها.

والناس عادة يتقبلون ما يكتب باللغة الشعبية قبولاً حسناً، لأن الشبوغ فيها أبرع، وهي لهم أنسب.

ولا يزال هناك أبواب من أبوابها حية مستعملة، كالزجل الظريف، والأغاني، وخصوصاً ما يؤلفه الأستاذ أحمد رامي، والأستاذ محمود بيرم التونسي، والأستاذ صالح جودت، وما تغنيه لهم أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب، فإن لأقوالهم معاني رائعة.

* * *

ولكل أمة لغة شعبية تخالف لغة الأمة الأخرى، فلغة مصر تخالف لغة الشام، وهما تخالفان لغة العراق. وربما كانت اللغة المصرية أظرف وأرق، كما يدل على ذلك المقارنة بين المجلات الهزلية في الأمم المختلفة.

ومن دليل إقبال الشعب على اللغة الشعبية أن الرواية إذا مثلت باللغة الشعبية أقبل عليها الجمهور إقبالاً شديداً، على حين أنها إذا مثلت باللغة الفصحى لم تجد لها مثل هذا الإقبال. ومن الدلائل على ذلك أن بعض الكتاب يتكلمون باللغة العامية، أو باللغة الفصحى التي لا يميزها عن العامية إلا الإعراب، فيقبل عليهم الجمهور، ويستلذون حديثهم.

ومن مظاهر ذلك أيضاً ما نشاهده من فتح ركن للفلاحين في الإذاعة يذاع باللغة العامية.

* * *

على كل حال نشاهد السير إلى الأمام في تقرب اللغة العامية من العربية، وتقرب العربية

من العامية. وذلك بفضل الإذاعة ونشر التعليم، وكثرة قراءة الصحف، ومشاهدة السينما. والمتنظر أن يتم التوافق قريباً، فتكون لدينا لغة واحدة، هي لغة فصحي ليس فيها شيء من الغريب، ولغة عامية خالية من الحرفشة، لا يميزها من العربية إلا الإعراب. وهذا الإعراب مشكلة لا بد من حلها، خصوصاً ونحن قادمون على عهد يطلب فيه مكافحة الأمية، وتعميم التعليم. ولا شك أن من أكبر العقبات في ذلك الإعراب، فما يمكن نشره من التعليم في سنتين من غير إعراب، لا يمكن نشره إلا في خمس مع الإعراب.

ونحن نشاهد أن طلبة الجامعة - وقد أمضوا ثلاث سنوات في رياض الأطفال، وأربعاً في التعليم الابتدائي، وخمساً في التعليم الثانوي، وأربعاً على الأقل في الجامعة - لا يحسنون القراءة والكتابة باللغة الفصحى. فما لم تعالج هذه المشكلة نظل مبشرين في الطريق. والتاريخ يخبرنا أن اللغات البدائية تبتدئ معربة، وتنتهي في تطورها إلى الإسكان. وما جرى عليها يجري عل لغتنا، والقانون الطبيعي يحارب أي استثناء.

* * *

خواطر في الانقلاب الحديث

عشنا بين المهدين، وكان أهم فارق نشعر به، إحساسنا بالعبودية أولاً، وبالحرية ثانياً، وقد كانت تكفي إشارة من البلاط لتنفيذ ما أراد مهما خالف القوانين ومهما استغرق من المال.

الفساد في الجامعة

ومرت عليّ حوادث كثيرة شعرت فيها بهذا المعنى وأنا في الجامعة. فمثلاً أوحى إلينا في مجلس الجامعة أن نمنح بعض الأجانب دكتوراهات فخرية، وفتشنا في هؤلاء الأجانب، أي خدمة خدموا بها مصر، أو أي نبوغ نبغوه في علومهم، فلم نجد، ومع ذلك انطلقت الأفواه البليغة في الإتيان بالحجج والبراهين، على استحقاقهم هذا الفخر، واعترضت قلة قليلة في المجلس، وتأجلت المسألة من جلسة لأخرى، ثم أخذت الأصوات، فكانت الأغلبية العظمى في جانب منحهم الدكتوراه، والأقلية الضئيلة بجانب عدم منحهم. وكانوا يقولون: إنه إذا كان ولا بد، فلنمنح الدرجة لبعض نوابغ المصريين الذين خدموا مصر خدمة حقيقية، فنزل الوحي أيضاً بتشريد هؤلاء الذين يعارضون وعدم ابقائهم في الجامعة، وكان من ذلك ما كان.

وكانت إدارة الجامعة تطلب بعض الإصلاحات في البنية أو الطرقات، فلا يسمع لها كلام، وتكرر الطلب حتى يبيح صوتها، ولا فائدة، ثم تأتي إشارة بأن الملك يريد أن يزور الجامعة، فإذا كل الإصلاحات المطلوبة وأكثر منها تعمل في سرعة البرق.

وهكذا وهكذا من مئات المسائل التي تدل على أن أمور الناس حتى في الجامعات والبرلمانات لم تكن في يدهم، وإنما هي في يد غيرهم.

العدالة الاجتماعية

كان نظام الطبقات في مصر بالغاً حده، فمترف غاية الترف، يأكل أنعم الأصناف،

ويلبس أفخر اللباس، وإن شاء أن يشعل لفاخته بورقة مالية من ذوات المائة جنيه فعل، وتندفق الأموال الهائلة على الخمر والكباريهات وسائر الشهوات تدفقاً فظيماً، ثم إلى ذلك رجل يجلس بجانب صندوق القمامة، ينقي قشر البطيخ ليسد به جوعه، ويلبس ثياباً مهلهلة لا تكاد تستر جسمه، فأعلن الانقلاب تحديد الثروة الزراعية والأخذ بيد الفقير، والتشريع له، حتى تتحسن حالته، وإلى جانب ذلك أعلن أن الناس كلهم غنيهم وفقيرهم أمام القانون سواء.

ومن التقريب الذي أحدثه الانقلاب بين الطبقات إلغاء الرتب وتساوي الناس في الألقاب، فإن لخصت كل ذلك في كلمة، قلت: إن الغاية من الانقلاب هي تحقيق العدالة الاجتماعية.

أعدل النظم

انتقلت القيادة من يد البلاط والبرلمان إلى يد الضباط، وهذا شيء دعت إليه الضرورة. ولكن أملنا كبير في أن الحالة تعود إلى مجراها الطبيعي، وهو: أن تحكم مصر بدستور عادل وبرلمان حر نزيه، فهذا هو الوضع الطبيعي للأشياء. فإن أمام مصر أهدافاً داخلية، وأهدافاً خارجية، على جانب عظيم من الأهمية. ومما لا شك فيه أيضاً أن وضع الأمور في يد السياسيين المختصين والبرلمان الذي انتخب أعضاؤه انتخاباً حراً نزيهاً هو أعدل النظم لحكم البلاد.

الشعور بالقدرة

كان من نتائج الانقلاب شعور البلاد بقدرتها، فقد كانت حركتها رائحة حقاً، أحدثت الانقلاب على أكبر قوة في هدوء ونظام من غير إراقة دماء. وقد كان الظن أن القوة المالكة الهائلة كانت قد تحصنت تحصناً كبيراً، واتخذت العدد العديدة لكل الاحتمالات. فلما هزمت بلباقة، أحس المصريون بقوتهم، والنجاح يدعو إلى النجاح، فلما نجحت الثورة، فتح ذلك نفوس الثائرين إلى أن يوالوا الحملات، فحملة على الأغنياء، وحملة على المرتشين، وحملة لتعميم زراعة الأشجار، وإصلاح الأراضي الزراعية، وحملة لزيادة الإنتاج، وحملة لتنظيم التعليم والصحة وغير ذلك. وكل هذا حسن وجميل. وقد بدأ وأخذ سيره الطبيعي في زمن قصير.

إصلاح النفوس

ما أسهل تغيير الظواهر، وما أصعب تغيير النفوس! لقد ثرنا وَغَيَّرنا كثيراً من القوانين، ولكننا لا نزال في حاجة شديدة إلى إصلاح النفوس. لقد مضى زمن طويل ونحن نقدر الحاكم، وننظر إليه كما عَيَّرَ المرحوم سعد باشا نظرة الطير للصادد، فما أحوجنا إلى أن ننظر إليه نظرة الأخ الكبير الذي يرمى أخاه الصغير ويأخذ بيده، حتى يقف على قدميه.

ومع كل ما عمل من إصلاحات، فأكثرها مع الأسف لم تنتشره أرواحنا. ألغينا الألقاب، ولا نزال على ألسنتنا الألقاب، واختفت الألقاب في المجلات والجرائد والمكاتبات الرسمية، وظلت في الأحاديث الخصوصية. ودعونا إلى غرس الأشجار، وتربية الدواجن تربية على أحدث طراز وغير ذلك من أنواع الإصلاح. ولكنني أخشى أن يكون ذلك كله أمراً شكلياً. وهندمنا الأرستقراطية وأحيينا الديمقراطية، ولكن، لا يزال في باطن الناس اعتبار أرستقراطية الغنى والمنصب والجاه، ولا زلنا في حاجة شديدة إلى أن نفهم معنى الديمقراطية الصحيح. وهذا طبيعي، لأن تغيير النفوس بين يوم وليلة محال. فلا بد أن يمضي زمن حتى تكبره القديم وتألف الجديد. وأخشى ما أخشاه أن يتدرجوا إلى القديم شيئاً فشيئاً، بدل أن يتخلوا عنه شيئاً فشيئاً.

دق الطبول

لقد لاحظت أسفاً أن دق الطبول كثير، وصوت المعارضة ضعيف، وهذا مما يؤيد قول السابق إن النفوس لم تتغير تغير الظواهر، وكان الظن أن كابوس الاستبداد قد زال بتحرير الأفكار، وإطلاق الألسنة المؤدبة بالنقد. ولكن حدث أن رجعنا إلى القديم، وأصبحنا كلنا طبالين زمارين، وهو شيء كما قلنا يؤسف له، لأن الحياة الصحيحة تبنى على أساسين متعارضين، لا على أساس واحد، وهما التأييد والمعارضة. وسير الأمة سيراً صحيحاً من بينهما. وقد تعلمنا من تركيا درساً قاسياً، وهو أنه قد أخفت صوت المعارضين، ولم يبع القول إلا للمؤيدين، ففسد الفساد واضطربت الأمور. وأدرك العقلاء خطأهم بعد حين. فهل يمكننا أن نتعلم من هذا الدرس؟

نعم، إن هناك عذراً للقائمين بالأمر، وهو أن الثورة والانقلاب عادة يضران بأناس كثيرين، أغنياء ضعف غناهم، وذوو سلطات غير مشروعة قلت سلطاتهم، ووجهاء فقدوا جاههم، وأصحاب مناصب كبيرة فقدوا مناصبهم. كل هؤلاء وأمثالهم قد ينقمون على

الانقلاب الذي حرمهم من امتيازاتهم، ويتمتون الفرصة التي تسنح لإعادة حالتهم إلى ما كانت عليه. بل قد يتعدون انتهاز الفرص، إلى الاشتراك في العمل المضاد، فمثل هؤلاء إذا أرخى العجل لهم، عاثوا في الأرض فساداً حتى يعيدوا الأمور إلى سيرتها الأولى وإذا بنا في وضع سيئ كالذي كان.

إزاء ذلك لا بد من أن نقول كما يقول الفقهاء الأقدمون: "إن الضرورات تبيح المحظورات". وهذا قول صحيح، ولكن نقول مخلصين، كما قال الفقهاء أيضاً: "إن الضرورات تقدر بقدرها" ليحسب حساب الخطر بقدره فقط، وبحسب حساب زمنه فقط، حتى لا تزيد معالجته ولا تنقص، وهذا مطلب عسير.

* * *

جمهوريةنا الأولى

من كان يظن أن مصر التي حكمت آلاف السنين من عهد الفراعنة إلى اليوم بالملوك المستبدين - إلا القليل منهم - تستطيع أن تتخلص منهم في عشية أو ضحاها وتنقلب جمهورية؟ لقد حكمها الملوك واستبدوا بأهلها وأذلّوهم واستغلّوهم، وكانوا كما قال أبو العلاء المعري [من الكامل]:

ظَلَمُوا الرِّعِيَّةَ واشْتَجَازُوا كِيدَهَا وَعَدَّوْا مِصَالِحَهَا وَهَمَّ أُجْرَاوَهَا⁽¹⁾

كانوا ينعمون فيها بكل مظاهر الترف والنعيم، ويستغلونها بكل أنواع العسف، ويعدّون مزارعها وقصورها من أملاكهم الخاصة، كما يعدّون الناس عبيداً لهم. وكانوا يختارون من تخضع لهم رقابهم ويقبلون أيديهم وأرجلهم، ثم هم يحكمونهم في رؤوس الناس جزاء خضوعهم لهم، وأشاعوا أن الدم الذي يجري في عروقهم غير دماء الناس، وأنه دم إلهي اختاره الله لهم، واستحثوا العلماء على وضع الأحاديث التي تؤيدهم، مثل: "السلطان ظل الله في أرضه". ووجهوا خطباء المساجد أن يدعوا لهم على المنابر، ويشيدوا بذكرهم.

ويكفي الملك أن يتظاهر أمام الناس بصلاة الجمعة وباللعب بحبات السبحة حتى يلقبوه بالملك الصالح مهما يرتكب بعد ذلك من الآثام. ويكفي أن يمنحهم منحةً قليلة ليسيحوا بحمده ويشيدوا بذكره، وما دروا أنه إنما يمنحهم عرق جيبتهم أو عرق جباه أمثالهم، ومما استغله من أموالهم. حتى لقد أسسوا ملكهم على مدى الأيام، وأصلّوا سلطنتهم على مدى الزمان، فما كان أعظم ألقابهم وأروع نعوتهم! وأفسدوا الأدب واللغة، فكان الأديب الكبير هو من تملقهم، والخطيب البارع من أشاد بذكرهم، وملئت اللغة بالألفاظ الضخامة والفضامة ونعوت الذلة والخضوع. ولذلك تأصلت في الأمة كل هذه الآثار: وبرغم إغناء الألقاب والرتب، لا تزال تجري على ألسنة الناس، لا بد من أجيال طويلة حتى تختفي 'سعادتك وعزتك'.

وقلدهم الأغنياء، فخضعوا للملوك ليستذلوا بقية الرعية، وبذلك انقسم الناس إلى طبقات

(1) لزوم ما لا يلزم 56/1.

يستبد بعضها بعضاً، فحملت الجماهرة الكبرى من الشعب ممن فوقهم أثقالاً فوق أثقال.

وجاءت أخيراً الجمهورية التي لا عهد للناس بها. والجمهورية في أسمى معانيها ترمي إلى أن يكون الناس سواء، لا فضل لأحد على أحد إلا بالعمل الصالح، وأن يقال للمحسن أحسنت، وللمسيء أسأت، وأن تقدر الناس بالكفاءات لا بالرتب. وهي تتطلب مطالب عسيرة لا عهد لنا بها، تتطلب انتباه الوعي القومي حتى يميز جيداً بين الحسن والسئيم، وتتطلب تغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم: لقد كان المحكوم ينظر إلى الحاكم كما ينظر الطير إلى صائده، وينظر الحاكم إلى المحكوم كما ينظر الصائد إلى الطير والمستغل إلى الغلة. والجمهورية تتطلب أن يزول كل ذلك، وتحل محله نظرة الأخ إلى الأخ، وتتطلب أن يؤدي كل واجبه في أمانة وإخلاص، وأن ينظر الحاكم إلى أن الوظيفة تكليف لا تشريف، وأنها عبء ثقيل عليه يتمنى لو حمل عبئها غيره واستراح. وأن يكون من تنبه الوعي القومي ما يستطيع معه الرجل الصغير أن يقول للرجل الكبير: أسأت أو أحسنت في أدب ولباقة، ومن لنا بكل ذلك بعد ما عانيتاه آلاف السنين إلا بمشقة كبيرة وتربية جهيدة.



وعلى ذكر ذلك نرى أن الجمهورية في أشد الحاجة إلى تغيير مناهج التربية وأساليبها وتعاليمها، فقد تعودنا أن نبني التاريخ على الملوك، وأما الشعب فمهمل في كتبه، ولذلك نقلب صفحات التاريخ، فلا نرى إلا ملوكاً يسالمون أو يحاربون، ويقتلون أو يصادرون، ولا يرتفع صوت لتنبههم إلى أخطائهم، وبين جملة من الصفحات نرى فلتة من الفلتات تشير إلى الشعب. فما أخرجنا إلى كتب تعلم الشعب أنه هو كل شيء والحاكم ليس إلا خادماً له، أو كتب في التربية تنشئ التلميذ من الصغر على أنه إنسان ذو حقوق وواجبات يطالب بحقوقه ويثور لها إذا أهملت، ويؤدي واجباته على أكمل وجه. لقد سمعت أن أميراً قريب العهد أراد أن يجرب مدفعاً، وأمر بإطلاقه، فقيل له إنه إذا أطلق هكذا قتل بعض الناس، فقال: "وهل نحن استلماهم بعدد"، كأنهم سلع لا قيمة لها.

لقد بلغ من ذلنا واستبداد الملوك بنا أن ضاعت نفوسنا في الداخل، وصغرت قيمتنا في الخارج، فكان المسافر منا يذكر أنه مصري في ذلة وخضوع، ويحس كأن وصمة عقلت به، فسيكون من أثر الجمهورية الصالحة عزة النفس وارتفاع الرأس والإحساس بأنه إذا قال: أنا مصري، كان ذلك فخراً له وعزة لنفسه.

إن الجمهورية حرة، ولكنها حرة مقيدة بالعمل للمصلحة لا فوضى يفعل الإنسان فيها ما يشاء.

لقد كان الملوك يظنون أنهم ملوك إلى الأبد، وأنهم إن أدركهم الموت خلفهم أبنائهم وأبناء أبنائهم إلى القيامة، وأنهم لا يُسألون عما يفعلون، وأنهم ليسوا في حاجة إلى حكم الشعب رضي أم سخط. أما الجمهورية فمن أهم فضلها أن رئيسها يعتقد أنه من الشعب، وأن بقاءه رهن برضا الشعب؛ لأنه يعرف أن الناس إن سخطوا عليه لم ينتخبوه ثانية، وإنما ينتخبون من يظنون أنه يحقق مطالبهم وينشر العدل بينهم. والعدل يراعي من الجانبين : الحاكم والمحكوم - فهو لا يستند إلى أسرة عريقة تصعب إزالتها وإنما يستند إلى رضا الشعب الناشئ من العمل الصالح.



والعالم سائر من الملكية إلى الجمهورية، وكل يوم نسمع أن ملكية سقطت، وحلت محلها جمهورية بسبب تعسف الملوك وتنبه الرعية، وحتى ما احتفظ منها بالملكية كإنجلترا إنما احتفظت بها لأن الملك فيها يملك ولا يحكم، فهي ملكية في الظاهر جمهورية في الحقيقة.

وأسخف أنواع الحكم حكومة تسمى بالجمهورية وتتصف في الباطن بالملوكية، فتعسف وتظلم وتجور وتستبد، ولا يبقى لها من الجمهورية إلا اسمها، وما فرحنا بالألفاظ إذا ساءت المعاني؟

إننا لشود مخلصين أن تكون جمهوريتنا الأولى واضحة الأساس الأول، وأن تكون جمهورية لفظاً ومعنى. إن الجمهورية تحتاج إلى سند قوي متين كما كان الملوك يحتاجون إلى سند قوي متين. إن الملوك استعانوا بالمنافقين من رجال الدين يسبحون لهم ويكبرون، واستعانوا برجال الحكم يخضعون لهم ويقبلون أيديهم نظير نشوب أظافرهم في أعناق الناس. والجمهورية الصحيحة تحتاج إلى مساعدة من الصحافة، تقف موقف المحامي النزيه والقاضي العادل، فتخطئ ما رأت من الخطأ، وتؤيد بشجاعة ما ترى من صواب، وتنتقد في قوة ونزاهة. كما يحتاج إلى معونة رجال الفكر والقلم يوجهون رجال الحكم في الجمهورية الوجهة الصحيحة، ويخلدون تصرفاتها السقيمة.



لم تقم حكومة من الحكومات في أي شكل من أشكال الحكم إلا بالاعتماد على الراي العام. ولا قيمة للرأي العام إلا إذا كان حراً نزيهاً لا يطبل ويزمر لكل حاكم في دولته، بل يقول: لا، في موقف لا، و"نعم" في موقف نعم.

أظن أننا لا نحتاج في تعودنا حكم الجمهورية إلى زمن كالذي اجتزنناه في الخضوع للملكية، فقد أصبح الزمن أسرع والأمم أوعى، وأصبح العالم كوحدة من سرعة التنقلات والإذاعات. فكل ما يجري في أمة يعلمه العالم ويؤيده أو ينقده ويشجع على بقائه أو فثائه. وهذا ما يجعلنا نحس مسؤوليتنا، فلسنا في جانب منعزل نعمل كما نشاء، وننتظر حكم الزمان كما يشاء، إنما أمورنا مكشوفة لنا ولغيرنا معرضة للحكم منا ومن غيرنا، ولا قيمة في ذلك للألفاظ الجوفاء والعبارات الصماء إنما القيمة للعمل، فالعمل العمل، والله الموفق.

* * *

غَيَّرُوا مناهج الفن والتاريخ

يتحقق لكم السلام

جرى العالم إلى الآن شريقيه وغريبه على أن يكون الفن في خدمة الحرب، فمن قديم استخدمت الموسيقى في الجيش لتعزف أمام الجنود تحمسهم للقتال وتنسبهم أنفسهم في المعارك، علماً منهم بأن الموسيقى تفعل في العواطف ما لا يفعل غيرها. فالموسيقى - كما فعل الفارابي - في يد الفنان قادرة على أن تضحك وتبكي وتوقظ وتنيم .. كما فعل في مجلس سيف الدولة إذ عزف على قانونه - كما يروون - فأضحك، ثم عزف فأبكى، ثم عزف فأيقظ، ثم عزف فأنام، ثم خرج وترك سامعين نائمين. ونحن إلى الآن نشاهد ذلك، فموسيقى مرحة كالجازباند، وموسيقى حزينة كأنغام الصبا. وليس هذا شأن الموسيقى وحدها، بل كل الفنون من آداب وشعر وخطب وتصوير ونحت، قادرة على خدمة الحرب وقادرة على خدمة السلام.

فالمصوّر يستطيع أن يصوّر عيناً تبكي فتبكي، وعيناً تضحك فتضحك.. وقد حكوا عن ابن نباتة أنه كان في الحروب الصليبية يهيم الناس للحرب فيحاربون، وكان عبد الملك بن مروان متردداً يوماً بين أن يحارب وألا يحارب، فما هو إلا أن خطر على باله بيتان من الشعر، فتحمس وخرج يدعو للقتال.. ومثل هذا روي عن أبي جعفر المنصور. والشواهد كثيرة على أن الفن ظل قروناً في خدمة الحرب، ونجح في ذلك.

واليوم أَدْعُو إلى استخدام الفن في خدمة السلام، فبدلاً من إثارة الموسيقى لعواطف الحرب، تثار لعواطف السلم. وكذا الأدب والتصوير وهي نظرية لم تجرب إلى اليوم. فالدعوة السياسية للسلم لا تفيد إلا إذا دعمت بالفنون. ولو أراد العالم السلم الحقيقي لأمكنه ذلك بشيء واحد، وهو تغيير برامج التعليم وتغيير المناهج في التاريخ والفن، فبدل إشعال نار الوطنية في نفوس الطلبة وحكاية الانتصارات والانكسارات في الحروب وتعويد الأطفال

الفرح بالمدافع في العيد والفرح بالمفرقات، تُحكى الأعمال العظيمة التي عملت لنشر المدنية وحمايتها، وكذلك الأدب والفنون، وتأسيس العلاقات بين الأمم على أساس إنساني لا على أساس قومي.

ولا شك في أن رؤية المناظر الطبيعية التي تشعر بالضعف الإنساني، كمنظر غروب الشمس في البحر أو منظر الجبال العالية المكسوة بالثلج تجعل الإنسان أقرب إلى السلم منه إلى الحرب. وما علينا إلا أن يتعاون علماء الموسيقى وعلماء النفس على تقييد النغمات التي تبعث على السلم وتعليمها وإذاعتها. ولا شك أن الأمة التي تشيع فيها نغمات السلم تكره الحرب، ولكن إذا أنت ضربت على الطبل نغمة قوية مثيرة هاج الناس بالقتال.

* * *

إن الموسيقى السلمية تُرهف العاطفة وترقِّق الذوق، ومن به ذوق سليم وعاطفة صحيحة ينفر من الحروب ويعددها قلة ذوق. حتى في الحياة العادية يكلمك إنسان بصوت غليظ فيستثير عاطفتك الحربية، ويكلمك إنسان بصوت وديع رقيق، فيثير عندك عاطفة الرحمة والإنسانية، ومن أجل هذا كان صوت النساء أدهى إلى الرأفة والعطف من صوت الرجال.

ومثل الموسيقى الفلسفة.. ألا ترى أن الفيلسوف إذا دعوته للحرب تخاذل لأنه يوازن بين أثرها في الأرواح وبين مكسب الحرب، فلا يجد شيئاً يساوي قتل الأنفس؟ وهو يرى ببصيرته العواقب الرخيمة للحروب فيتراجع. كما قالوا: من أطال النظر في العواقب لم يتشجع.

وكذلك الشأن في الأدب.. استشر الأمة بقولك: إن العدو يهين كرامتك ويستغل ثروتك ويفسد عليك حياتك وأمثال هذه المعاني، تجد الأمة ثائرة مندفة إلى الحرب، وقلْ لهم: إن العدو لا يريد من عمله هذا إلا الخير، تهدأ نفوسهم وتطمئن مشاعرهم. وأكبر مثل على ذلك الأناشيد، فقد اعتاد الناس أن يؤلفوا الأناشيد، دائرة حول التضحية بالدم والذود عن البلاد بإراقة الدماء، فعملت عمل السحر، ولو ألقت الأناشيد بألفاظ ومعان رقيقة وموسيقى رخيمة، لأنتجت العكس.

إن الفنون كلها تعتمد على الجمال، والذوق المؤسس على الجمال يرى في الحرب قبحاً وفي السلم جمالاً. والمعاني عادة تلبس أثواباً من النغمات، ومن الممكن إلباس المعاني الهادئة ثوباً هادئاً يطمئن النفس ويهدئها، ويمكن إلباسها ثوباً جافاً غليظاً يشعل النار في النفوس ويهيجها.

قد يقول قوم إن كل أمة لها فنونها الذي يختلف عن فنون الأمم الأخرى، ولكن ما ضرر هذا وكل فن يطلب منه أن يكون داعياً للمسلم تفهمه أمته، والأمم جميعها تفهم فنونها السلمية.

لقد آن الأوان أن يدعو اليونسكو إلى شيئين: دعوة لاستخدام العلم في الإسعاد دون الإثقاء وفي البناء دون الهدم، ودعوة إلى استخدام الفنون في حب السلم دون الحرب، وفي إنماء العواطف الإنسانية لا القومية، فإن لم يفعل ذلك حكم عليه بالفشل.

* * *

لو كنت شيخاً للأزهر!

هذا موضوع شائك. وماذا أفعل وقد عجز عن إصلاحه الشيخ المهدي، والشيخ محمد عبده، والشيخ المراغي، والشيخ عبد المجيد سليم؟ هذا في عصرنا الحديث، وعجز مثلهم من كان قبلهم. لذلك كنت أتردد كثيراً في قبول هذا المنصب.. فإذا قبلته عملت، ما أمكنتي، على إصلاحه.

وأول هذا الإصلاح أني أسأل نفسي: ما رسالة الأزهر؟

فأجيب بأن رسالته التعليم الديني العالي، ونشره في الأقطار الإسلامية، لذلك كان من البديهي أن أجعل الأزهر كلية جامعية فقط، تدرّس الدين وتوابعه، فلا شأن له بالتعليم الابتدائي والثانوي.. فذلك تتولاه وزارة المعارف، وليس الأزهريون بدءاً من الطلبة، فيجب أن تتوحد دروسهم مع طلبة المدارس المدنية أولاً، ثم يتخصصون بعد ذلك للدين كما يتخصص غيرهم للهندسة والطب والحقوق. وبذلك أستطيع أن أبذل جهدي كله في التعلم العالي. غاية الأمر أني أعيد تجهيزية دار العلوم لأنها كانت تعلم تعليماً ثانوياً على نمط خاص، وتتوسع في اللغة العربية وفي التاريخ الإسلامي وفي الأدب العربي اتساعاً يجعلها بحق إعداداً للأزهر.

أما الأمر الثاني: فهو أن الأزهر منار للعالم الإسلامي، فيجب أن يكون مناراً للخلق والعلم. فأجتهد أن أجعل الأزهر كما كان في العهد الماضي مطلوباً لا طالباً، ومعزراً لا مستجدياً، وشيخه يقول الكلمة فترتج منها الحكومة ويرتج منها العالم.

وهذا يتطلب أمرين:

الأول: بُعد الأزهر عن السياسة، فالمنارة كالشمس تضيء للناس على السواء، وليس من الحق أن يناصر الأزهر سياسة ما، وخصوصاً السياسة الحزبية، فإني أفهم الأزهر يناصر السياسة القومية لا الحزبية، فإن الأزهر باقٍ والأحزاب متغيرة، فليس من الحق أن ينصر الأزهر لأنه جارٍ سياسة ما، ويضطهد لأنه جارٍ سياسة معاكسة، كما أنه ليس من الحق أن يتقلب الأزهر مع السياسة من حين إلى حين، فإن هذا يضعفه في رأي الناس.

والأمر الثاني: إنني من أنصار اختيار العدد الصالح من الطلبة والعلماء، كما أنني من أنصار اختيار الطلبة في الجامعات، ولست من أنصار فتح الباب على مصراعيه، فالتعليم العالي لا يصلح له إلا الخاصة، ومنه الدين. بل أحدد عدد الأزهريين بقدر صلاحية الطلبة والمدرسين المعينين والمنتدبين وبقدر حاجة البلاد إلى هذا الصنف وبقدر ميزانية الدولة. وأظن أن ميزانية الأزهر التي خصصتها له الدولة كافية لتعليم عدد لا بأس به، فإن لم تكف، وجب على الحكومة أن تزيدها.



وإذا نظرنا إلى الأزهر في هذا الضوء، وجدنا خمسة آلاف أو ستة آلاف أو هذا النحو تكفي للعالم الإسلامي. فليس الأزهر ولا أية كلية من الكليات "تكية" ينتسب إليها الطالب لقضاء وقت فراغ، أو للهرب من القرعة، أو لأي غرض آخر، إنما الغرض تحصيل العلم لأداء الرسالة المخصصة لكل كلية.

ثم أتجه بعد ذلك إلى التعليم في الأزهر، فأساير الزمان وأجعل التعليم على أسس التربية الحديثة، فلا أجعل جهد الطلبة منصرفاً إلى كلام غير ذي موضوع، ولا أجعله جارية على أساليب القرون الوسطى. وإنما أجعل ما اشتهر عن طلبة الأزهر من الجد منصرفاً إلى الموضوع لا إلى الشقشقة اللفظية، وإلى الجوهر لا إلى العرض.



وأختار من الموضوعات ما يناسب العصر الحاضر والمستقبل لا الماضي. وأجعله بلغة العصر وأساليب العصر لا بلغة الماضي وأساليب الماضي. وأجعل الأزهر طلبته وعلماءه يفقون على الحياة الاجتماعية في بلدهم وفي العالم الإسلامي وفي الخارج، فيفكرون علمهم على الشعب، ويجعلون من اختصاصهم الدعوة إلى الدين على النمط الذي يفهمه الشعب ويتأثر به، مستمدين علمهم ووعظهم من الحوادث الحاضرة كما يفعل القسس في البلاد الأوروبية: فلا يكونون منعزلين عن العالم جاهلين به ومتجاهلين له. فكما أن كل شعب محتاج إلى من يثقفه ثقافة دنيوية من طبيعة وكيمياء الخ على آخر ما وصل إليه العلم الحديث، فكذلك علماء الأزهر مطالبون بنشر الثقافة الدينية وعرضها عرضاً حديثاً.

ثم ألغي القرار الذي وضعه المرحوم المراغي في الامتحان في المقروء لا في المقرر، فإن هذه زلة كبرى تجعل الطلبة يضربون إذا شاؤوا ويجادلون متى أرادوا رغبة في قلة

المقروء، واعتماداً على أن لا امتحان إلا المقروء، وكلما كان مقروؤهم أقل كان نجاحهم أقرب إلى التحقيق.

وأحيط طلبة الأزهر وعلماءه بسياج يبعث فيهم الكرامة وعزة النفس، وأفهمهم أن الدين وطلابه أزهده الناس في درجات وعلارات، وأن ليس للأزهريين حق إلا في أن يعيشوا عيشاً موفوراً لا ذلة فيه ولا ضعة، وعلى الحكومات أن توفر لهم ذلك، ثم على رجال الأزهر أن يتصرفوا عما بعد ذلك. فلئن كانت العلاوات والترقيات أفسدت رجال الدنيا، فواجب أن يتحرر منها رجال الدين.

ثم إذا وجدت من يقف في طريق إصلاحي، استأصلته من غير هوادة، ومضيت قدماً حتى يتسنى لي الإصلاح. وحبذا لو استطعت أن أجعل الأزهر مدرسة داخلية مصنونة من كل عبث خارجي، ألقى فيه المحاضرات النافعة وأفتح لأبنائه وعلمائه المكتبات النافعة، وأمنع بذلك التسكع خارج الدار، وأختار عندهم قليلاً من العلماء أتومس فيهم الخير.. أجعلهم مشرفين على الطلبة، وأجعل كل طائفة منهم متصلة بهذا الشيخ يفضون إليه بدخائلهم ومشاكلهم النفسية والمادية.

* * *

قد تقول: إن هذا برنامج خيالي، وقد كان من قبلك من هو أصلب عوداً وأحد أنياباً وأحزم منهاجاً، فلم ينجح وباء الفشل، فأقول: إني سأجرب من جديد، فإذا لم أنجح أنا أيضاً تركت الدار تنعي من بناها، وفررت بنفسي وضممت فشلي إلى فشل غيري.

فإن لم يكن إلا أن أقول هذا لأطلع الشيخ الجديد على منهج جديد، ليكون أمامه وجوه الإصلاح المختلفة فيختار منها أصلحها، لكان كافياً.

قد يكون هذا المنهج مرأ، ولكن عاقبته حلوة، والطبيب الذي يعطيك المر فتشفى خير من الطبيب الذي يعطيك الحلو فيستمر مرضك.

* * *

لماذا كفر الشباب بالزعماء؟

الشباب دائماً عماد كل زعيم في القديم والحديث، لأنهم كما قال أبو العتاهية: رائحة الجنة، قويت عضلاتهم، واشتدت سواعدهم، وفتحت آمالهم. ولأنهم من ناحية أخرى لم يتحجروا كما تحجر الشيوخ، فهم أقبل للدعوة الجديدة وأحرص عليها، وأسخر تضحية في سبيلها، لذلك كانوا عماد الزعيم في كل عصر.

وكلما كان الزعيم شاباً مثلهم، كانوا له أطوع لأنه إذ ذاك يشعر بشعورهم، ويحس بالأمم ويأمل آمالهم. أما إن كان شيخاً هرماً فله جيله ولهم جيلهم. وله تعاليمه ولهم تعاليمهم، إلا إن كان سابقاً لزمته كما هو الحال في بعض الزعماء، فيكون قد جمع بين بعد المدى وسعة العقل وكثرة التجارب. فهم مع مناسبتهم لجيلهم أكثر اندفاعاً. فإذا كان الزعيم تقدماً، استطاع أن يحمسهم ويقلل من اندفاعهم ويكون جامعاً بين المزيين اللتين تأوه منهما اسماعيل صبري إذ قال [من مجزوء الكامل المرفل]:

أَوَاهُ لَوْ عَرَفَ الشَّيْبَا

بُ وَأَوْ لَوْ قَدَّرَ المَشْيِبُ

وبذلك استطاع مصطفى كامل وقد كان في ريعان شبابه أن يصرخ في الشباب أمثاله فيحمسهم وينفخ فيهم من روحه، ويخلق منهم وطنيين بعد أن لم يكونوا.

أما الهرم فتقصه عوامل كثيرة تقلل من زعامته، مثل تبلد شعوره غالباً، وحذره من العواقب غالباً، وعدم فهمه جيلاً غير جيله غالباً.. وبذلك يكون في الأغلب مقوداً في شكل قائد، ومتخلفاً في شكل زعيم.. أتاحت له ظروف الزعامة ولكن لم يتصف بصفتها.

ثم إن الشباب في زماننا حائر كل الحيرة مضطرب أشد الاضطراب، يتحمس ولكن لا يعرف أين يتجه، ويطمح إلى تغيير ما هو فيه ولا يدري ماذا يجب أن يكون فيه. وإذ ذاك يصح جداً أن يكون عنده الاحتراق بالنار خيراً من الحيرة التي تستولي عليه. فمن حسن حظه

أن يوفق إلى زعيم ينفي حيرته ويهدئ اضطرابه ويوجه الوجهة الصالحة.

وهو في حاجة إلى عقل يقوده، ويحتاج أيضاً إلى شعور يحمسه، وعاطفة تلهبه. وفي العادة يكون الشيوخ أكبر عقلاً وإن كانوا أقل شعوراً وعاطفة. فلا يفلحون في قيادته لأن الشباب عادة يصغي إلى العاطفة أكثر مما يصغي إلى العقل. وتستهويه الخطب الرنانة أكثر مما تستهويه الحكم الهادئة.

* * *

ومن الأسف أن زعماء العالم اليوم يسرون حذو زعماء الأمس لأنهم مؤمنون بأساليب السياسة القديمة، ويخضعون لتعاليم الوطنية التي هي إرث من القرن الماضي. وهذه كلها غير صالحة اليوم، لأنها تكشفت عن عصبية بغیضة وعن سفك للدماء من غير حساب، وعن حروب متوالية متتابعة، تتدرج تدرجاً تصاعدياً، وتتضاعف ويلاتها كما تتضاعف عملية الربح المركب. وهذا كله غير صالح لزماننا.

إنما يصلح لزماننا زعماء يؤمنون بالإنسانية بدل القومية، ويقودون الشباب لخدمة المجتمع الإنساني كله.

والفرق بينهما كالفرق بين تعاليم المسيح ومحمد من جهة، وتعاليم هتلر من جهة أخرى. إن هذه الزعامة بحق هي التي تناسب العصر. وليست تنجح هذه الدعوة إلى الإنسانية إذا أحيطت بدعوات قومية، لأنها تكون كرجل أعزل بين مسلحين. فهو معرض دائماً لخطرهم. وإنما تجدي هذه الدعوة عندما يتعاون الزعماء كلهم على نشر الأمن والدعوة إلى الإنسانية.

وقد كان الزعماء السياسيون يؤمنون بألفاظ جوفاء كالاستعمار والانتداب، والمحافظة على النظام، وكانت الشعوب تبيع أنفسها بيع السماح لمثل هذه الدعوات.

أما اليوم فأصبحت الشعوب أرقى من قادتها وأعقل من زعمائها، لا يسمحون لأن يقادوا قيد الأغنام، وهم اليوم لا يحبون أن يسموا رعية ويسمى الزعيم راعياً، بل يريدون أن يسموا مواطنين وزعيمهم مواطناً أيضاً. لذلك وجدنا في كل شعب شباناً يخرجون على الزعماء ويدعون للسلام كي يروا العالم آمناً مطمئناً لا يروعه شبح الحرب، ويكرهون أن يروا حكامهم ينصرون للرأسماليين ويخضعون لأوامر صانعي الأسلحة.

هذه الحركة ما زالت في بلدنا، ولكن من المحتم أنها ستقوى ثم تقوى حتى تكتسح العقلية القديمة والزعماء القداماء وتنصب عليهم زعماء جدداً من جنس ميولهم.

إن زعماء اليوم في غفلة من أمرهم يقادون من ذقونهم بتعاليم موظفي وزارة خارجيتهم، وهي تعاليم قد تعفتت ولم تعد صالحة لزماننا.. وإلا فلو سأل كل زعيم نفسه: ماذا تجني من الحرب وماذا تخسر؟ ولماذا نستعمل السلاح حيث يمكن أن نستعمل الحجج المنطقية؟ ولماذا نتحارب وقد كان يمكننا أن نلجأ إلى هيئة تحكيم تنصف المظلوم؟

لو سأل كل زعيم نفسه هذه الأسئلة لم يتردد في أن يرى أن الحرب وخيمة العواقب للغالب والمغلوب بل للغالب أكثر منها للمغلوب.. وأن دم إنسان واحد يسفح على الأرض أعز من الدنيا وما فيها..

ثم كيف نظمنا إذا كان هناك دولتان متحاربتان إلى أن الغالبة منهما هي المظلومة لا الظالمة؟ بل كثيراً ما يحدث العكس.

ولقد مر على الناس هذا الدور بالنسبة للأفراد، فكان من أخذ حقه يستعيده بالقوة، إما بسفك دمائه أو مصارعته أو نحو ذلك. ثم تقدم الناس فلجأوا إلى المحكمة بدل أخذ الحق باليد، علماً بأن المحكمة تقضي بالعدل ولا تغلو في سلطتها فتأخذ من الظالم للمظلوم أكثر من حقه. فما بالنا لا نفعل ذلك بين الأمم؟

لقد بدأ الناس يفهمون ذلك إذ أسسوا محكمة العدل في لاهاي وهيئة الأمم في أمريكا، ولكن ظلت الهيئتان بدائيتين تنتظران أن تسندهما الشعوب، فيكون لهما من السلطان ما لمحاكم الأفراد على الأفراد.



مما يؤسف له أن الشباب قد كفر بكل شيء: كفر بالدين، وكفر بالدنيا، وكفر بالزعماء. والسبب في كفرهم بالدين أن زعماء الدين سُؤوه، ولم يمكنهم عرضه عرضاً يوافق عقل الشباب. وكفرهم بزعماء الدنيا يرجع إلى أنهم لم يستطيعوا أن يملأوا عقله وقلبه. وخير الزعماء من ملاحظتهم. إنما ملأوه خداعاً ونفاقاً وكذباً. وهذه الأشياء كلها قصيرة العمر كما قيل [من الكامل]:

ثوب الرِّياء يثيفُ عما تحته فإذا ارتديتَ به فإِنَّكَ عاري⁽¹⁾

(1) البيت لأبي حسن التهامي في ديوانه ص 54.

وإذا كشف الرياء في الزعيم سقط إلى لارجعة، وتبين الشباب أنه مخدوع، وأن الزعماء إنما يريدون أن ينهضوا على كتفيه إلى الحكم لا إلى الإصلاح، فإذا وصلوا إليه، تنكروا له وعبسوا في وجهه، فأخذوا حذرهم، وصاروا يريدون من الزعيم التضحية لا الاستغلال، ومنفعة الشعب لا الانتفاع، وسيظلون في اضطراب وقلق حتى يصلوا إلى غرضهم..

* * *

شعورنا الوطني

لا تطفئه المدافع الرشاشة

كان الشعور عند الناس في عهد عرابي شعوراً بدائياً، لا يتحمس كثيراً لدفع عدو أو جلب منفعة عامة. وكان من صفاته الغرور.. فالناس كانوا يعتقدون أن العدو مهما قوي، فالمصريون قادرون على صدّه، وأن البيروقراطي لو نشر كان كافياً لدحض كل قوة. يظهر ذلك عند حروب مراد بك لنابليون، وما قاله مراد بك من ألفاظ استهتار.. يضاف إلى ذلك محاربتهم بالأدعية والخرافات. فكان علماء الأزهر، كما قال الجبرتي، يحاربون بقراءة البخاري. وامتلا الناس عقيدة بانتصار المصريين لأن فرخة باضت بيضة زعموا أنه مكتوب عليها: ﴿تَمَرٌ يَرَى لَوَّ وَنَحَّ قَرِيبٌ﴾ [الصف: الآية 13].

وأهدت لعرابي باشا ثلاثة مدافع خشبية، زعموا أن أحدها للسيد البدوي، والثاني لإبراهيم الدسوقي، والثالث لسيد عبد العال.. وأنها قادرة على أن تولد أقدام إنجلترا بمدافعها وقنايلها. وعرابي باشا نفسه لم يكن يكثر بهذه الحروب أكثر من كبراً بل دليل أنه لم يحصن البلاد تحصيناً كافياً. والوعي القومي كان مغفلاً.. فمثلاً كان عبد الله النديم يزعم أن الأسطول الإنجليزي كان محاصراً بين قبرص التي هي في مملكة الأتراك والإسكندرية المصرية، وأنه إذا أطلقت القنابل من قبرص والإسكندرية فتكت بالأسطول البريطاني، والناس يصدقونه في قوله.

وعلى كل حال كان الوعي القومي محصوراً في عدد قليل إلى أن حلت كارثة الاحتلال بسهولة. وفضلاً عن ذلك، كانت حيل الأوروبيين ووسائلهم تجوز عليهم وتؤثر فيهم، فإذا أرادوا أن يحركوهم ويهيجوهم هاجوا، وإذا أرادوا أن تهدئوهم هدأوا. نعم قوبل الاحتلال بشيء من المقت والبغض، ولكن كلف منه اعتقادهم أنه قدر سلطه الله عليهم لنزولهم.



ومن الغريب أنهم أنعبوا الفرنسيين عند احتلال بلادهم، وكانت كل يوم تقوم ثورات حتى لم يهدأ للفرنسيين بال إلى أن خرجوا. ولم يكن ذلك عند الاحتلال الإنجليزي، ولعل السبب في ذلك دهاء الإنجليز ونعومة استعمارهم، وتفريقهم بين ما يجرح الإحساس وما لا يجرح، وتركهم المصريين أحراراً في عاداتهم وتقاليدهم ودينتهم ونحو ذلك. فلما جاء البطل الثاني مصطفى كامل وسَّع موجة الشعور الوطني من خاصة الخاصة إلى رجل الشارع، وبَصُر المصريون بالأعيب الأوربيين وخصوصاً إنجلترا. وكان سيح الظن بكل حركة يتحركونها، ولماهد في سبيل ذلك جهاداً عظيماً. فلما مات نبض بموته قلب كل مصري، كما يقول قاسم بك أمين.

وجاء سعد زغلول، فزاد الشعور القومي التهاباً.. ولم يقتصر التهاب الشعور على سكان المدن كالقاهرة والإسكندرية، بل تعداه إلى الفلاحين وأصحاب الجلايب الزرقاء. وتجاوب سعد مع المصريين، إذ كان فلاحاً مثلهم وخطيباً بليغاً يعرف مواطن القول وأفانين الكلام، ويعرف نفوس الشعب وما يؤثر فيه.

ودرس آخر علمه للمصريين، وهو ألا يكثرثوا بالتهديدات وألا يعابوا بها. وقد هدته إنجلترا بالنفي فقبله عن رضا واطمئنان، وأطلقت المدافع الرشاشة وغير الرشاشة فكان يحمس الشعب ويدعوهم إلى الاستهانة بكل هذه التهديدات، على حين أنه كان وجود مركب واحد من الأسطول الإنجليزي في المياه المصرية كافياً لحل كل عقدة، مع أن وجود الأسطول كله في المياه المصرية أصبح في عهده لا يحل أي مشكلة! ولو دمرت البلاد كلها!

وأكثر من ذلك إن الشعب أصبح يفهم في وضوح أساليب الاستعمار، فإذا أرادوا الاستعمار أن يدخل وسط المصريين ليفرق بين قبضيهم ومسلميهم، فهم هذه الألعوبة بوضوح وقضى عليها، ونادى الأقباط بالاستقلال كما نادى المسلمون، وإذا أرادوا أن يستغلوا حادثة اعتداء على أجنبي ويكبورنها ويهللوا لها، قضى على استغلالهم وقاوم ضجيجهم ونادى بحرمة دم الأجنبي وماله، وهكذا.. فما وصلنا إليه اليوم ليس إلا نتيجة لتوالي الأحداث وتربية الشعور القومي على يد هؤلاء وأمثالهم ومرور الحوادث الكثيرة عليهم حتى فهموا أساليب الاستعمار وأعيبه.

واليوم أصبح المصريون لا يقدمون على عمل، ثم يقولون: لتكن النتيجة ما تكون! بل هم لا يقدمون على عمل إلا قدروا نتائجهم ودرسوا احتمالاته وقرروا لكل احتمال نتيجة، ووضعوا خطة لحلها. نعم إن الشعور القومي المصري لم يكتمل تماماً، ففيه عيوب.. ومن

عيوبه زيادة القول على العمل، وعدم المعرفة الواسعة لحالات الدول الأجنبية وعلاقاتها وتصرفاتها، ومنها المغالاة في الحزبية، وعدم سعة الصدر للوطني المخالف مهما أتى من جيد الأعمال إلى غير ذلك. ولكن على العموم نحن اليوم أنضح من أمس، وستعلمنا الأحداث أن نكون غداً أنضح من اليوم. وقد صرنا لا نهاب الموت إذا كان، ولا نتفرق إذا دعت الحال للاتفاق، ولا نخاف مهما كان التهديد.

* * *

ونغتبط كل الاغتباط إذا قارنا بيننا اليوم وبيننا أيام عرابي، ولكن لا يمنعنا اغتباطنا من أن ننظر إلى من تقدمونا في الوطنية، فنحذو حذوهم ونسير سيرهم. وأذكر أن برنارد شو رحمه الله سئل يوماً: "ماذا يفعل المصريون لنيل استقلالهم؟" فقال: يجب عليهم أن يعملوا كما عملت إيرلندا". هذا والإرلنديون بريطانيون بالمعنى الواسع.. فما بالنا ونحن أمة نختلف في الجنس والدم والدين واللغة؟ وحقنا أوضح من حقهم!

كل الذي يلجئنا إلى هذه التضحيات وما نناله من كوارث إنما سببه أن عقلية قادة السياسة المستعمرين من إنجليز وفرنسيين وأمريكيين لا تزال جامدة على أساليب القرن التاسع عشر، لم تتغير بتغير الزمان. ولا يزالون يفهمون أن القوة الحربية هي كل شيء، وأنهم متى قدروا عليها استطاعوا أن ينگلوا بالأمم المغلوبة، وأن العدل والإخاء والمساواة ألفاظ جوفاء لا تقال إلا ضحكاً على الذقون أو عندما يريدون الانتفاع من المستعمر أو عندما تتأزم الأمور. فإذا زالت هذه الظروف، فلا عدل ولا مساواة، إنما هو تنمر وظلم واستبداد! لا فرق عندهم بين حزب المحافظين وحزب الأحرار، ولا فرق بين سياسي قديم وسياسي جديداً

ولذلك نرى أن أساليب الاستعمار قد تعفنت وحمضت، ولم تعد صالحة لسياسة الأجيال الجديدة. ولا معنى الآن من أن يغيروا سياستهم إلى سياسة جديدة وفقاً لأجيال الجديدة.

ألا ترى أن المرأة اليوم إذا لبست ثياب القرون الوسطى بل ثياب القرن الثامن عشر كانت أضحوكة!

فما تعلمه السيدات لتجاري الأزمان، فتقص شعرها بعد أن كان طويلاً، وتغير أزياءها من حين إلى حين، يجعلها أعقل من أولئك السياسيين.. لأنها فهمت ما لم يفهموا، وتأقلمت أكثر مما تأقلموا.

إن الثورات الحديثة الكبيرة سببها عدم الانسجام بين عقلية الناس وعقلية الساسة..

يريدون أن يركبوا جملأً أو حمارأً والزمن زمن سيارات وطائرات. ويريدون أن يخيفوا بجعجتهم من لم يخافوا بالسيوف والمفرقات.

* * *

والواجب منعاً لهذه القلاقل الدائمة، أن يغيروا المدارس التي تخرج السياسيين ككلية "إيتون"، ويضعوا من أول برامجها دروساً في الأقامة.

فالجامعة السياسية كما قال قائلهم هي التي تكسب الحرب، ولكن نضيف إليها أنها هي أيضاً التي تخسر الحرب بجمودها وعدم مواجهتها للظروف، أيظنون أن تجريد الأسطول وإطلاق مدافع يحل المشكلة المصرية؟ هذه عقليتهم، ولكن الواقع أنها لا تحل المشكلة بل تعقدها. قد كانوا من قبل كما قال قائدهم يطفئون النار ببصقة، ولكن النار التي كانت تنطفئ قبل اليوم ببصقة لا تنطفئ اليوم بمدافع رشاشة ولا بطائرات نفاثة، وإنما تنطفئ بالحكمة، وهي مع الأسف ليست عندهم..

* * *

الابتكار

الابتكار مصدر ابتكر الشيء، إذا اخترعه بعد أن لم يكن، وهو في الماديات كثير، كاختراع الراديو، واختراع التليفون، والثلاجة الكهربائية ونحو ذلك.

وهو يكون أيضاً في العلوم، فعلم الطبيعة والكيمياء والرياضيات اليوم غيره بالأمس. وهو غداً غيره اليوم، ويكون أيضاً في المعاني، فالشاعر الجيد من ابتكر بخياله معاني جديدة لم يسبق إليها، وقد يوفق في ذلك إلى عدد محدود، وقد قالوا إن أبا تمام ابتكر نحو عشرين معنى جديداً، وهو بهذا أكثر. فإن أبا الطيب المتنبي ابتكر نحو خمسة معاني، وهكذا وهكذا.

ومما يعاب على الشرقيين أنهم أقل ابتكاراً من الغربيين، وأنهم أكثر تقليداً منهم، وذلك في أكثر فروع العلم والفن، ففي الأدب مثلاً لا تزال موضوعاتهم هي المديح ونحوه من موضوعات الأدب الجاهلي، والأوزان لا تزال هي الأوزان التي جمعها الخليل بن أحمد، وحصرها في ستة عشر وزناً، والفقهاء قد أقفل أصحابه باب الاجتهاد، والفلسفة هي فلسفة اليونان تقريباً، والآلات والأدوات التي نستعملها في بيوتنا هي المخترعات الأوروبية، وقل أن نجد مخترعاً جديداً.

والمصلحون إذا أتوا بجديد نُكِّلَ بهم أشد تنكيل، وعُدُّوا أشد عذاب، وملئت بهم وبأتباعهم السجون، كما فعل بمدحت باشا، والسيد جمال الدين، وخير الدين التونسي، وغيرهم، فما السر في ذلك؟

يظهر أن السر في ذلك يرجع إلى أمور كثيرة منها: أن الجو الحار الذي يعيشون فيه يبعث على الخمود، والخمود يبعث على الكسل، والكسل عدو الابتكار؛ ولذلك لما تغيرت البيئة على المهاجرين إلى أمريكا جددوا في الأدب مثلاً بعض الشيء، كما فعل جبران خليل جبران، وإيليا أبو ماضي، وأمثالهما. واعترضوا على هذا بأن الأندلسيين حكموا قروناً وكانت بيئتهم أبرد غالباً، ومع ذلك كانوا عالة على الشرق يقلدونهم ويحتذون حذوهم. فوجب أن يكون هناك سبب غير هذا. وقد يكون السبب أنه غلب على المسلمين منهج المحدثين من عهد

المتوكل على الله إلى اليوم، ومنهج المحدثين منهج اعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على العقل. فخيّم هذا المنهج على عقول المسلمين في كل فرع من فروع العلم، حتى كانت حجّتهم في صحة نظرية أنها وردت في بعض الكتب. ومنها أنه لم يرزق المسلمون بشخصيات جبارة تحتدى، كما رزق الغرب. أمثال فولتير ولوثر، ولو رزقوا مثل هؤلاء لقلّدوا، ولكننا نتساءل أيضاً لماذا لم يرزقوا بأمثال هؤلاء الجبارة؟

والجواب: أنه قد يكون هذا محض مصادفة. وكان في الإمكان أن لا يكون لوثر ولا يكون فولتير، وأيضاً قد يصح أن يكون قد وُجد في تاريخ المسلمين أمثال فولتير ولوثر، ولكن خفتهم بيّتهم وخفتهم الأمراء المستبدون، فلم يتسع لهم المجال، ولو كانوا لتغير وجه التاريخ، خصوصاً وأن العادة جرت في الشرق ألا يشجّع المبتكر، ولكن يخذل ويسخر منه. كما فعل بالأنبياء من قبل، ﴿فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا نَفَقْتُمْ﴾ [البقرة: 87]. ونحن نرى أن الشيء إذا أتى به عربي شُجّع وقُلّد وهُلّل له، وإذا أتى به شرقيّ خُذل واستهزئ به ورُفض! فهل آن الأوان للقيام من هذه الكبوة والنهضة بعد العثرة؟ إن كل الدلائل تدل على ذلك.

فالعصية القومية قد تجعل الشرقيين يتعصبون لشرقيتهم، فيشجعون من نبغ منهم، والوعي القومي وقد تنبه يجعلهم أحسن تقديراً، وأكثر اعتدالاً، وأل جموداً، وأكثر تقويماً للحقائق، ووزناً لها بالميزان الصحيح، ومتى سلكوا هذه السبيل ولو قليلاً اندفعوا فيها. وبنى الخلف على أعمال السلف. فكان لنا من ذلك أدب جديد، وفقه جديد، وعلم جديد، يناسب بيئتنا وعقليتنا.

كم كنت حزيناً يوم قابلي رجلاً ألمانيان مستشرقان، فسألني أحدهما: من هو الصوفي المصري الذي يمكنني أن ألقاه وأفهم منه تصوفه، وسألني الآخر: من هو الفيلسوف المصري الذي ألقاه وأفهم منه فلسفته. فكان الجواب مع الأسف بالنفي، فهل أعيش ليمكنني أن أجيب على هذين السؤالين بالإيجاب؟

إننا قد بلغنا في التقليد حداً معيناً، فمن أتى برأي قيل له: من أين أتيت به؟ والعلماء المصريون والأدباء الشرقيون، منهم من يقلد قداماء الشرق حذو القشرة بالقشرة، ومنهم من يقلد الغرب كل التقليد، حتى إن كل واحد منهم قيل أن يسنّ قانوناً أو قبل أن ينظم قصيدة أو قبل أن ينحت نحتاً، يحوك في نفسه السؤال الآتي: " ماذا فعل من قبلي في هذا الموضوع، وماذا قال، وأي جهة اتجه؟ " كان الله لم يخلق له عقلاً.

إن الشرقيين في الحقيقة لا يقلون ذكاء ولا خبرة ولا ديناً عن الغربيين، فما الذي أصابهم؟ وكان مقتضى الذكاء أن يكون بجانبه الابتكار، ولكن لعل ضغط الكنيسة على الغربيين جعلهم ينفرون فيبتكرون، وتسامح الإسلام مع المسلمين جعلهم ينامون، وكثيراً ما قالوا إن الضغط يولد الانفجار، والكرة من المطاط، إذا ضربتها فضغطتها ارتفعت بمقدار انضغاطها. والله على كل شيء قدير.

* * *

البرنامج اليومي للسعادة

إذا صحوت من نومك، غسلت وجهك وأفطرت، وإني لأتمنى أن يكون لكل إنسان فطور روحي يهتم بالمحافظة عليه قدر اهتمامه بالفطور المعدي. فليست الروح آل شأناً من المعدة. فلماذا نحافظ على مطالب المعدة ونحفل بها ولا نحفل بمطالب الروح؟!

إن إفطارك كل يوم يزيد جسمك قوة، وإفطارك الروحي يزيدك قوة وسعادة. ونجاحك في الحياة اليومية وسعادتك فيها يتوقفان على هذا الغذاء الروحي، لأن السعادة تعتمد على إرادتك وموقف عقلك أكثر مما تعتمد على الحوادث نفسها. فيجب أن نعدّل أنفسنا حسب الأحداث التي تحدث كل يوم لنبعد عنا الشقاء.

وإن إرادتي تستطيع أن تبعد النسمات التي تسممها الأفكار للعقل، والإرادة هي التي تستطيع أيضاً أن تضع حداً للخوف ولهاياج الأعصاب اللذين يضايقان الإنسان. والإرادة هي التي تستطيع أن تقف الغضب وتضع حداً للكبر، والإرادة هي التي تلتطف السلوك مع الذين تعاملهم وتقضي على الخلافات التي بينك وبين عملائك.. فإذا الذي بينك وبينهم صداقة حميمة، وروحك القوية التي تغذيها دائماً بالوسائل الروحية هي التي تمنعك من غش الناس وخداعهم، وروحك الصحيحة هي التي تتناغم مع معاملات الناس فتسعدهم وتسعد نفسك، وهي التي تجعل حياتك مع أسرتك وجيرانك وعملائك ناعمة لطيفة، كأنها الماكينة المزيّنة وبدونها تكون ماكينة جعجاعة لأنها من غير زيت.

ومن هذا الغذاء الروحي صرفك كل يوم نحو نصف ساعة في آخر اليوم وتحاسب فيه نفسك ماذا صنعت، وكيف تتجنب الأغلاط التي كانت.

* * *

إن كثيرين مغمورون إما بالعمل المتواصل في جمع العلم أو جمع المال، ولكنهم مع ذلك عبيد مطامعهم. وخير من ذلك كله أن يتفرغوا بعض الوقت إلى أنفسهم، فذلك يضمن لهم سعادة أكثر من عملهم ومالهم. إن سكون الإنسان إلى نفسه غذاء روحي خير من العمل المتواصل وخير من جمع المال.

وهذا الغذاء الروحي إذا تغذيته صباح مساء، حملك على ان تغفو عن المسيء وأن تنظر إلى إساءته كأنها نتيجة طبيعية لبيئته وحالته، وتقدر أنك لو كنت مكانه ولك مزاجه ولك بيئته لفعلت فعلته.

والغذاء الروحي يخفف من مطامعك، ويجعلك ترضى عما حدث في يومك في ماأكلك ومشربك وعملك وما قابلت من أناس، ويجعلك تختم يومك عند محاسبتها بأنه كان يوماً سعيداً يضاف إلى حلقة الحياة السعيدة.

ويخطئ من ظن أن المال وحده يسبب السعادة، فإن كان المال عاملاً من عوامل السعادة يساوي عشرة في المائة، فالحالة النفسية تسبب من السعادة التسعين في المائة الباقية، وكمن الناس نراهم يجتدون وراء الربح وقد بلغوا منه مبلغاً عظيماً، ومع ذلك هم أشقياء بروحهم ونفسهم!

ويحكون أن سليمان عليه السلام أوتيت له كنوز الأرض، وبنيت له قصور فخمة، ومع ذلك كتب يقول إن هذا كله عبث، ولا قيمة إلا لسعادة الروح.

وربما كان قلب الطفل أسعد حالاً من كثير من الناس، فإنه يبتهج لطلوع الشمس، وابتهج للعبة الصغيرة يلعبها، وابتهج للألعاب الرياضية، ويعجب من الطير تطير في السماء، ويفرح للمناظر الطبيعية الجميلة، من منظر بحر، ومنظر جبل، فإذا نحن كبرنا فقدنا هذه العواطف الجميلة، وجفت نفوسنا لعدم غذائها، وإذا حضرتنا الوفاة تبين لنا أننا كنا نعيش في أوهام.



ولا شيء يغذي الروح أحسن من الحب بمعناه الواسع، فحب الخير للناس، وحب المناظر الجميلة، وحب كل شيء جميل، وحب إسعاد الناس ما أمكن، كل هذا غذاء.

إن بعض الناس منحوا من الملكات ما يجدون معه في كل شيء غذاء لروحهم، في الزهر ونضرتة، والماء وجريانه، ﴿وَالَّذِينَ وَصَّيْنَا ۙ وَالْقَمْرَ إِذَا ۙ لَهَا ۙ ۙ وَالنَّهَارَ إِذَا ۙ بَلَّهَا ۙ ۙ وَاللَّيْلَ إِذَا ۙ يَغْتَنُّهَا ۙ﴾ [الشمس: 1 - 4].

ويعض الناس يرى أن هذا خيال فاسد لا يهمهم إلا المال وجمعه، أو الشهوات وإرواؤها، أولئك قد عميت قلوبهم كما عميت في بعض الناس أبصارهم. إن الحياة الروحية تجعل لكل شيء طعماً جديداً غير طعمه المادي، فتجعل للعلم طعماً،

وللمناظر طعاماً، وللعواطف طعاماً، لا يدركه إلا من ذاقه، وهو بهذا الطعم يجد في الوحدة أحياناً لذة قد لا تقل عن لذة الاجتماع بالناس، لأن نفسه الروحانية ليست فارغة فراغ النفس المادية.

ومن الأسف أن العالم اليوم قد كسب كثيراً بمخترعاته وصناعاته، ولكنه أيضاً خسر كثيراً في روحانيته ومعنوياته. ولو رقي قليلاً في روحانيته ما كان هذا الصراع العنيف بين الأمم، ولا كانت حروب قاسية ولا قنابل ذرية غاشمة.

إن العالم لا يصح إلا إذا تعادلت فيه يده وقلبه وعقله، فإذا اختل توازنه فيها زاد شقاؤه، وهو اليوم صناع اليمين، قوي العقل، ضعيف القلب، وهذا ما سبّب شقاءه. وليس له علاج إلا أن يبحث عن منهج تتعادل به هذه القوى الثلاث ثم يسير عليه.

* * *

أمي

كانت أمي منوفية، وامتازت المنوفيات ببداية الجسم وقوته وفراغته، وكذلك كانت. ولم يكن بها من عيب إلا قصر نظرها، وهو ما ورثته منها. وكانت أمية. ولم تكن القراءة قد قشت في البنات، لأن الناس كانوا يسيئون الظن بهن، ويعتقدون أنهن إذا علّمن كاتبين عشاقهن برسالات الغرام. فبقاؤهن على الأمية أحسن لهن. ومن قديم ينصحون لهن أن يلزمن بيوتهن. وإذا تعلمن فإنما يتعلمن الطبخ والنسج. ومن تشجع من الناس علمهن القراءة ليعرفن قراءة القرآن ويروين الحديث. وهكذا نصح أبو العلاء المعري النساء فقال [من الخفيف]:

عَلِّمُوهُنَّ الْعَزْلَ وَالنَّسْجَ وَالرُّدْنَ وَخَلِّوْا كِتَابَةً وَقِرَاءَةً

فَصَلَاةَ الْفَتَاةِ بِالْحَمْدِ وَالْإِخْلَاصِ يَجْزِي عَنْ يُونُسَ وَبِرَاءَةً

ونصح الفلقشندي في كتابه "صبح الأعشى" بعدم تعليم المرأة. فكم من الفرق بين زمان أمي وزماننا اليوم. فإذا رأت أمي المرأة اليوم تخرج من غير حجاب إلى الجامعة، وترطن بالإنجليزية والفرنسية، وحتى باللاتينية، وتزاحم الأبناء في الهندسة والطب والحقوق والآداب لعجبت كل المعجب.

ولذلك كانت حارثتنا على كثرة ما فيها من بيوت، ومن طبقات مختلفة، غنية وفقيرة ومتوسطة، ليس بها امرأة تقرأ أو تكتب. وهنّ إذا اختلفن، فإنما يختلفن بالعقل الفطري والخلق الفطري. فإذا جاء خطاب من أحد أقاربها، استدعت من يقرؤه لها. وإذا احتاجت إلى قراءة كتاب للتسلية أو نحو ذلك، انتظرت أخي حتى يحضر من الأزهر، وينتهي من صلاة العشاء. فتتعلق هي وأقاربها ممن في البيت ليقرا لهن ألف ليلة وليلة.

* * *

(1) لزوم ما لا يلزم 1/ 62.

وكانت أول بنت في الحارة تعلمت القراءة والكتابة هي أختي. فقد كان مذهب أبي أن يعلم أبناءه وأقاربه ذكوراً وإناثاً القراءة، ثم يحفظهم جميعاً القرآن. ولذلك بعد أن علمها بنفسه أرسلها إلى أول مدرسة للبنات بالسوفية. أما سائر بنات الحارة، فبنات الفقراء ممن لا يتعلمن مطلقاً، وبنات الأغنياء والمتوسطين كن يرسلن إلى "المعلمة"، والمعلمة هذه امرأة تجيد الخياطة وتستأجر بيتاً وسطاً تخصص صالته لبنات الحي، تعلمهن الخياطة وتنقلهن فيها من فن إلى فن. وتستمر البنات كذلك حتى تصل إلى سن البلوغ، أو على الأصح سن الزواج، فتحجب أيضاً عن المعلمة، وتمكث حتى يرزقها الله بالزواج.

هكذا كانت أمي، فهي تجيد الطهي وتجيد الخياطة على أبسط أشكالها. وهي منجوبة لا تستطيع أن تخرج إلا بملاءة وبرقع، ولا تخرج كذلك إلا لزيارة أهلها أو أقربائها. وإذا كانت في البيت لا يصح لها أن تنظر من شباك ولا أن تجالس أحداً من الغرباء. وإذا جاء السقاء إلى البيت ليملا الزير، كلمته من وراء حجاب.

وأذكر أن سقاء جاء مرة وهي لم تظن إليه، فلم تدخل أمي إلى حجرتها وكلمته في عدد القرب، ورأى أبي هذا المنظر، فنازعها وخاصمها وشمتهما حتى اضطرت إلى أن تغضب في بيت أهلها بأولادها. واستمر ذلك نحو ستين!



وهي تأتي ما تأتي تبعاً للتقاليد والعرف الجاري، لا لشيء آخر. تربينا تبعاً للتقاليد، فإذا مرض أحدنا فكل امرأة تأتي تصف وصفة بلدية، قد تناسب المريض وقد لا تناسبه. حتى تكون من ذلك كله طب يسمى "طب الركة" ليس مؤسساً على علم ولا تجربة صحيحة، إنما هي مصادفات حدثت فكانت طباً.

وأذكر أنني مرضت بالحمى مرة فلم يدع لي بطبيب، وإنما وقاني الله شرها لامتناعي عن الأكل بحكم الطبيعة، وعدم الخروج من البيت بحكم العجز. وكان المريض مرضاً معدياً يزار ويسلم عليه باليد، وتجلس النساء حوله يتحدثن، فلا عزل ولا وقاية ولا نحو ذلك. ولذلك كثرت الوفيات في ذلك العهد كثرة مزعجة، يضاف إلى ذلك إيمان بالقدر لا حد له. فمن مات مات لانهاء أجله، ومن حي، حي لطول عمره.

ولم أعرف أن لهنّ لهواً خاصاً، فلا سينما ولا تمثيل، وإنما لهوهن الوحيد عرش يقام في الحارة فتأتي نساء مغنيات يغنين للنساء ويرقصن على الطبلية. أو زار يقام في الحارة،

فيرقصن فيه رقصاً من نوع آخر. وهذا كل لهومن، وهذا كان السبب في إطالة أيام العرس، وتنويع اللهو فيه، حتى يفرج عنهن.

وكان بجوار بيتنا حمام يخصص فيه بعض الأيام للرجال، وبعض الأيام للنساء، فكانت أمي تذهب إليه أحياناً في أيام النساء، ويسمح لهن فيه بأخذ الأطفال الصغار معهن. ورتبت أمي فقيهاً أعمى ساكناً في حارتنا يأتي كل يوم صباحاً، ليقرأ ما تيسر من القرآن، وهو الذي حل الراديو مجله.

وكننا في حالة لا تسمح لنا بطباخ ولا خدم. فكانت أمي تقوم بكل ما يلزمنا من طهي وغسل وكنس وغير ذلك، تعاونها في ذلك أختنا الكبيرة، ويقضي لها حوائجها من الخارج أخونا الكبير. فكانت بذلك عماداً لتدبير المنزل. ولم يكن ذلك مرهقاً لأنه أكل بسيط يحضر تحضيراً بسيطاً. فليس بضروري أن يكون لحمًا كل يوم ولا أصنافاً متعددة. وليس عندنا فرش كثير يستدعي في تنظيفه تعباً كثيراً.



وأما أخلاقها فكان أظهر شيء فيها الوداعة بمقدار كبير، حتى كانت لوداعتها محبوبة من أهل الحارة. يتخذ نساؤها بيتنا محطاً لهن، يكثرن فيه من الزيارة. وإلى هذه الوداعة الساذجة، فهي تصدق أي بائع إذا حلف، وتصدق الحديث إذا حكى لها، ولو لم يقبله العقل الناقد.

وهي حسنة الحديث من قصص وحكايات، تملأ بذلك وقت زوارها وسمر أطفالنا. وقد ورثت ذلك عن أمها، فكانت بذلك جعبة أخبار وقصص وأمثال. واعتدنا ألا ننام إلا على خبر من أخبارها أو قصة من قصصها. وتعادل مزاجها مع مزاج أبي، فهي لينة رحيمة، وأبي قاسي شديد، ولذلك كنا نهرج إليها عند شدة أبنينا، وقد تحلت بمقدار من الصبر كبير، فتحملت أبي على شدته وكثرة خصامه، مما لا تستطيعه المرأة العصرية اليوم.

وكانت أمي تعيش في بيت أبوي السلطة، فكان الأب فيه كل شيء، هو الذي يمسك ميزانية البيت، وهو الذي يشرف على أخلاقه، وهو الذي يستشار فيما نأكل وفيما لا نأكل، وهو الذي يشتري لنا ما نأكل وما نلبس، وهو الذي يسمح لأمي بالخروج وعدم الخروج، وهو الذي يحب نوعاً من الحديث دون نوع، وعلى الجملة كان هو كل شيء في البيت. لا رأي بجانب رأيه، ولا أمر بجانب أمره، وهو الذي يقتصد أو ينفق، يجمع في يديه قوة الكسب وقوة الإنفاق، وقد حملها على الرضا أن أغلب البيوت في عصرها كان على هذا

النمط، فهي تنظر حولها فلا تجد إلا مثيلاتها، خلا بيتاً واحداً كان ربه رجلاً عجوزاً ماتت زوجته العجوز فتزوج فتاة صبية كانت هي سيدة البيت، وهي التي تأمر وتنهى، وهو لكبر منه يسمع ويطيع. والسلطة الأبوية في تاريخ الأسرة معروفة مشهورة، مرت عليها كل البيوت تقريباً، وهذا يطبع الأبناء عادة بطابع الدكتاتورية، فهم يرثون من آباؤهم السلطة المطلقة إذا كَوَّنوا لأنفسهم أسراً جديدة.

ولذلك كانت هناك حرب عوان بين النساء لاسترداد سلطتهن، وبين الرجال لرغبتهم في السلطان، كانت هذه الحرب أشبه ما تكون بثورة، انتصرت فيها المرأة انتصاراً عظيماً على الرجل. وانقلبت الحال في كثير من الأسر من رجل يحكم البيت إلى امرأة تحكمه.

وكان من مزايا أُمِّي عدم جشعها في المال، فليست تحرص على أن تكون لها ثروة كبيرة، ولذلك لما أنست إليّ ووثقت أنني أقوم بكل نفقاتها لم تطمع في إرثها من أبي، وتنازلت عنه لأولادها عن رضا واختيار، وعمرت حتى بلغت الثمانين.



كتاب

عُثِرَ في هذه الأيام على كتاب قِيم ألفه أبو بكر بن العربي، وهو غير محيي الدين بن العربي، وقد قرأته فأعجبت به واستفدت منه فوائد كثيرة، وهذا الكتاب اسمه "العواصم من القواصم"، ولعله أخذ هذا الاسم من أبي حيان التوحيدي، الذي سُمي أحد كتبه "الهوامل والشوامل".

واستدللت من هذا الكتاب على أنه في النصف الثاني من القرن الخامس كان بعض العلماء الناضجين يحارون في أمرهم أين الحق وما منهج الوصول إليه. أهو التصوف أم الفلسفة أم التشيع أم الاعتزال؟.. الخ، ودعاهم إلى ذلك ما كان في عصرهم من كثرة الجدل حول هذه المسائل كلها مما أدى أحياناً إلى القتال؛ وقد حار هذه الحيرة في زمنه الغزالي أيضاً وابن فورك وغيرهما، وقد دعت هذه الفكرة إلى أن يرحل من بلده إشبيلية بالأندلس إلى سائر الأقطار العربية ليلتقي بجبابرة العلماء ويباحثهم ويعرف أين الحق.

وفي أثناء رحلته التقى بالغزالي في دمشق، وكان قد تصوف منذ خمس سنوات، فسأله وناقشه وسمع عليه بعض كتبه جرياً على الطريقة المتبعة في زمنه.

وكان مما قال الغزالي في شرح طريقته أن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، وذلك أن القلب جوهر صقيل مستمد لتجلي المعلومات فيه عند زوال الحجب عنه، كالمرآة تتراءى فيها المحسوسات عند زوال الحجب من صدأ وغيره.

وقد كتب له الغزالي هذا بخطه، ولكن كان ابن العربي مستقل الفكر، فلم يرضه هذا الكلام من الغزالي، ورد عليه رداً بديعاً بأنه لا يصح قطع العلاقة بين الروح والبدن، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة يباشرون أمور الدنيا كما يباشرون أمور الدين، ولا يقطعون بين الروح والبدن.

ومن الفوائد التي استقيتها من هذا الكتاب تاريخ المذاهب المختلفة، ثم نصه على كتاب اخوان الصفا، وقوله قولاً يغاير ما عرفنا من قبل، فقد كان اعتمادنا في معرفة مؤلفيها على ما

رواه أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة وتعليده لأسمائهم، أما ابن العربي فقد قال إن مؤلفيها أربعة من القضاة لقبوا أنفسهم إخوان الصفا، وجمعوا خمسين رسالة في كل علم رسالة، ومن الأسف أنه لم يُسم لنا أسماء هؤلاء القضاة الأربعة، ولو سماهم لجلى لنا كثيراً من الغوامض.

ومن رأيي أن محاولة الجمع بين الدين والفلسفة - كما فعل إخوان الصفا في رسائلهم، وكما فعل ابن رشد وابن سينا في بيانهم أن الفلسفة لا تنافي الدين - محاولة فاشلة، إذ لكل من الدين والفلسفة مسلك خاص، هذه تعتمد على العقل المحض، وذلك يعتمد على القلب المحض، وهذه تعتمد على المنطق والحجج العقلية، وذلك يعتمد على النظر في الكون والإصغاء إلى القلب، فمحاولة الجمع بينهما لا تؤدي إلى نجاح.

ومن الأطف ما في الكتاب استقلاله في تفسير بعض الحوادث التاريخية واعتقاده أن المؤرخين يروون بعض الحق ويضيفون إليه كثيراً من الباطل، لا فرق في ذلك بين المسعودي وابن قتيبة وغيرهم، فعنده مثلاً أن السبب في نكبة البرامكة أن نزعهم مجوسية يثونها بين المسلمين، ومن رسائلهم أنهم كانوا يطلقون البخور الكثير في المساجد بعد أن كانت تطيب بالخلوق، قصبداً منهم إلى إشعال النار في المباخر تعظيماً لها كعادتهم المجوسية، ومن رسائلهم أيضاً عقدهم مجلساً منتظماً يحضره من ينتحل علم الكلام من أصحابهم، وقد اختاروا لهذا المجلس أربعة عشر عضواً، ثمانية من المعتزلة كأبي هذيل العلاف والنظام وبشر بن المعتمر وعلى رأسهم المويذان قاضي المجوس، ويتحدثون في أشياء قد لا تكون لها علاقة بالدين كتعريف العشق وأسبابه، وأشياء فلسفية عويصة كمناقشتهم في هل الله قادر على ما لو وقع منه كان ظلماً ونحو ذلك، ومن رجالاتهم ابن المقفع، والجاحظ وابن الراوندي وأمثالهم. ومن رسائلهم ترجمة الكتب اليونانية الفلسفية ودسهم فيها أشياء لا تتفق والدين. وهذا هو السبب في أن هارون الرشيد قضى عليهم وقتلهم.

وكرأيه المستقل في صحة خلافة معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، وبناء عليه فخرج الحسين ثورة على الدولة الشرعية ليس له حق فيها، وأنه إنما قتل بشرع جده عليه السلام. وهكذا إلى غيره من الآراء الجريئة الميثوثة في الكتاب. ثم بعد هذه الرحلة الكبيرة والاستفادة منها رجع إلى بلاده مطمئناً إلى ما اعتقده من الحق وما وصل إليه عن طريق بحثه المستقل.

استقبله أهل بلده استقبالاً حسناً، وأكرموا عودته ولوه القضاء، ففعل ما كان ينتظر منه:

صرامة في الحق وشدة على الظالمين ولو كانوا من الأمراء والأعيان، وحزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أعماله أن سور إشبيلية احتاج إلى بنيان جهة منه تهدمت، ولم يكن بالخزينة مال، ففرض على الناس التبرع بجلود ضحاياهم في عيد الأضحى وبيعها لبناء السور، فقدموها كارهين، ثم ثاروا عليه ونهبوا داره وطلبوا عزله من القضاء. وقد رويت عنه أحكام قضائية تدور كلها حول ذلك، واضطر أخيراً إلى الخروج من بلده، فقبض عليه في مراكش وحبسوه نحو سنة، ثم سرحوه فمات بعد قليل سنة 543 هـ، وحمل ميتاً إلى فاس، فدفن بها. رحمه الله.

* * *

عيدان الذرة

وقفت على حقل مزروع ذرة، فرأيت عدداً قليلاً من العيدان قد نما وترعرع وفاق غيره في الطول وكثرة ما يحمله من الكيزان. ورأيت كذلك عدداً قليلاً من العيدان قصير القامة، ضعيف البنية، لا يحمل من الكيزان إلا قليلاً، أما أغلب الحقل فعيدان متوسطة لم تبلغ درجة الأولى في النضج ولا الثانية في الضعف.

أليس كذلك الإنسان؟

حفنة قليلة من الناس يعدون نوايغ وعظماء أو ما شئت فسمهم، وحفنة قليلة من الضعفاء، ضعف عقلهم وضعفت بنيتهم ولم يصلحوا للحياة إلا بشق الأنفس، وأما السواد الأعظم من الناس فأوساط لم يبلغوا ما بلغه الأولون ولا انحطوا كما انحط الآخرون.

وتراهم كذلك في كل جمعية بشرية، في المدن الكبيرة والمدن الصغيرة والقرى. ويمقتضى نبوغ النابغين، حملوا أكبر العبء وكانت في يدهم السيطرة ويمقتضى حقارة الحقيرين كان فيهم اللذ والفقر والمسكنة، أما الباقون فهم جمهرة الناس.

وترى هذا في كل مرافق الحياة، في الفنون والأدب والموسيقى والتصوير، إن كان هذا عمل الطبيعة فكم من السخف أن ننادي بالمساواة لأنها ضد الطبيعة، ولو سويت بين الناس في الرزق يوماً لاحتال الأقوياء على الضعفاء فسلبوهم مالهم بقدرتهم وذكائهم، وعادت الدنيا كما كانت غنى وفقر وسعادة وشقاء.

قد تكون المساواة في الحقوق معقولة: مساواة أمام القضاء وفي حق الحياة وفي حق الحرية، أما مساواة في الكسب والأجور والقدرة على الأعمال فمستحيل أن تكون، وإذا كانت فمستحيل أن تستمر.

والمهارة الكبرى في أن يكتشف أصحاب الأعمال مقدرة العمال ثم يضعوا كُلاً في موضعه، وأولياء الأمور أفراد الأمة فيضعوا كُلاً في موضعه المناسب. لذلك نادى علماء التربية بأن يقسموا التعليم أنواعاً: تعليماً زراعياً وتجارياً وصناعياً ونظرياً، ثم يفحصوا حالة

كل طالب فيعرفوا ميوله واستعداده، ثم يوجهونه إلى ما يلائمه، وبذلك تنمو ثروة البلاد، فمن الناس من كفاءته في يده ومنهم من كفاءته في قلبه ومنهم من كفاءته في عقله، فلو سَيَّرتْ كُلاً في اتجاهه لنجح، ولذلك ترى في الحياة الواقعية كثيرين خابوا في أول حياتهم لأنهم اتجهوا عكس استعدادهم، ثم نجحوا لما حَوَّلوا اتجاههم حسب كفايتهم.

ولو أنصف الناس فمدحوا أي عامل على إتقانه في عمله لا على نوع عمله، فقد كان من الطبيعي أن يمدح الكُنَّاس على إتقانه في كنسه كما يمدح الأديب على إتقانه في أدبه، والعالم على إتقانه في عمله، لأن كُلاً من الكُنَّاس والعالم والأديب يعمل حسب ما خلق له، ولا فضل في الطبيعة بين أحد وأحد، ولكن الناس مُدحوا على نوع العمل لا على طبيعة العمل.

* * *

ثم من حين إلى حين تجد في حقل الذرة عوداً قد نما نمواً شاداً لم تكن تراه منذ سنين، فكذلك الشأن في الإنسان يطلع على الأمة من حين لآخر فرد أو أفراد نبغوا نبوغاً عجبياً لم يكن للأمة عهد به منذ سنين، وهؤلاء هم زعماء الأمة في سياستها أو علمها أو فنها.

ثم تبحث عن مسببات هذا النبوغ فتجد عجباً، ليست العجبة التي نبت منها العود الكبير أكبر حبة، ولا طينتها أحسن طينة، ولا أم النابغة أحسن أم، ولا أبوه أحسن أب، ولا بيئته أحسن بيئة، ولكن صدق الله العظيم إذ يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الانعام: الآية 124].

* * *

ساسة العالم منافقون

كان ابن سعدون وزير آل بويه يسأل أبا حيان التوحيدي: هل يصلح الفلاسفة أن يكون بيدهم زمام السياسة؟ وهل يتنجحون؟ .. ودعاه إلى الشك في هذا خوفه من أن فلسفة الفلاسفة تحرمهم قوة العزم والحزم والبت في الأمور، والسياسة عمادها سرعة البت. وخشي أن الفلاسفة يكثرون من تقليب الأمور على وجوهها لسعة تفكيرهم ورؤية الأشياء من جميع جوانبها، ولذلك قالوا: أقوى الناس إرادة أضعفهم تفكيراً لأنه لا يرى الأمور من جميع وجوهها. وربما كان ابن سعدون خبير مثل للوزير لأنه تفلسف في وزارته فكان مصيره القتل.

والحق أن العالم محتاج إلى قادة جدد، لأنه قد سار على نمط واحد حتى مل.. وسار الزعماء على طريقة واحدة حتى ملوا. فهموا السياسة أنها تفاهة ورياء وتملق لأصحاب رؤوس الأموال، وتحقيق مصالح الأمة مهما اكتسحوا في طريقهم من الأمم. وقد تطور العالم وسار شوطاً بعيداً نحو الإنسانية، وصار يكره نغمة التفاهة والرياء ويكره النظر الضيق إلى مصالح الأمة وحدها، وهو يريد سياسة واسعة النظر لا تنظر إلى الأمة نفسها ولكن تنظر إلى الإنسانية كلها.. ولا تنافق ولا تراخي ولا تستخدم أساليب مقنعة وتسمي الأشياء بغير أسمائها، فتسمي الاحتلال استعماراً، ثم تسميه انتداباً، وتسمي كبت الأحرار محافظة على النظام العام، وتسمي تحمس المستعمرين لدينهم تعصباً بغضباً ونحو ذلك.

* * *

هذا النظر الجديد من العالم يحتاج إلى قادة جدد لم يتعفوا تعفن من قبلهم ولم يجمدوا على القديم جمود من قبلهم.. بل يكونون مرتين يواجهون المشاكل كما هي ويحلونها على حسب ما تقتضيه الإنسانية كلها، ولا يستغلون المستعمر، ولكن يأخذون بيده حتى ينهض، والقادة القدماء لا يصلحون لذلك، فهم أبناء مدرسة قديمة يأخذ آخرهم عن أولهم، وقد طبعوا على عقليات واحدة، وأشربوا نظاماً واحداً، فلا بد أن يُنتخوا عن القيادة، ليستطيع العالم النهوض على أساس الإنسانية، ولتفتح لهم مدارس تقوم مقام المدارس القديمة يكون أساسها منهجاً جديداً يسير العالم في تقدمه.

ولقد كانت مبادئ الرئيس ويلسون والرئيس روزفلت وهيئة الأمم مبادئ قديمة، ولكن حنقتها الزعامة القديمة، فما أعلن ويلسون مبادئه حتى ضحك منه كليمنصو ولويد جورج وأمثالهما ممن ربوا على النظام القديم، ولم يألفوا النظام الجديد، فضاغت كل هذه المجهودات هباء، وكان ينقصها حفنة من الرجال تؤيدها وتحمي حماها، لا كما فعل كليمنصو ولويد جورج من تسليط المعاول عليها والضحك على ويلسون بألفاظ جديدة تحمل المعاني القديمة حتى ماتت. إنما نريد رجالاً من صنف آخر تُسَيِّرهم المصلحة العامة لا المصلحة الشخصية، ويكونون صدى للشعوب وقادة يتقدمون إلى الأمام، لا سواقاً يكونون في الخلف.

إن الشعوب الآن بعد أن اكتوت بنار الحرب وفهمت من القنابل الذرية والصواريخ الهدامة لا تريد الحرب بأي ثمن، وإنما تريد تفاهم القادة وتجنيبهم لويلات حرب جديدة، أما هؤلاء القادة الممسكون بزمام الأمور اليوم فيتبعون النظام القديم ويريدون حرباً لا يكتوون هم بنارها ولكن تكتوي شعوبهم بها، وهذا خطل في الرأي.

نريد قادة يرون شعور العالم شعوراً إنسانياً عاماً، فيتقدمون ويسبقون الشعوب في الدعوة إليه. نريد قادة لا يشجعون القنبلة الذرية والاختراعات الحربية، ولكن يشجعون استخدام قوانين الذرة في الصناعات السلمية. وهؤلاء القادة لا يمكن أن يكونوا إلا إذا ربوا تربية أخرى على منهج آخر، عماده المصلحة العامة وإحلال الإنسانية محل الوطنية .. فإن فشلوا في ذلك فعيب الناس لا عيبهم، والعادة أن الفكرة الجديدة تحتاج إلى زمن طويل حتى تثبت في الأذهان وتثبت في المشاعر. ولهذا يخشع الزعماء المصلحون أمثال ويلسون وروزفلت ومن قبلهما إبراهيم لنكولن، وربما كان سبب فشلهم أنهم كانوا أسبق لزمئهم. أما اليوم فزمئهم هو هذا لأن الشعوب آمنت بما كانوا يدعون إليه.



لقد كان هؤلاء الزعماء متقدمين يوم كانت شعوبهم متأخرة، أما اليوم فالشعوب متقدمة، وزعمائها متأخرون. وإذا تقدمت الشعوب وجب أن يغير "طقم" الزعماء حتى يتناسب مع الشعوب. وأظن أن هذا ما سيكون قريباً لأن الزمن عَوَّدنا أن قوة الشعوب لا تغالب، فإما أن يتنحى الزعماء الحاضرون عن مراكزهم ويخلوا أماكنهم لغيرهم، وإما أن يكتسحهم التيار

فيذهبوا إلى غير رجعة ويحل غيرهم محلهم، ولا يزال الحديث صحيحاً: "كما تكونوا يولّ عليكم". فالشعوب وهي التي كانت تسمى فيما مضى رعية تجددت واحتاجت إلى راع جديد، حتى إنها لتكره اسم "الراعي" لأنه رمز إلى الأغنام، والناس لم يعدوا غنماً بل شعروا بإنسانيتهم، فخير أن يسمى القواد زعماء بدلاً من تسميتهم رعاة.

ولقد بدأ هتلر في ألمانيا وموسوليني في إيطاليا بدءاً حسناً، إذ خرجا على النظام القديم حتى في الاقتصاديات وأعمال البنوك، لأنهما وجدا مبادئها قد تعفنت، فتحررا من مبادئ عفا عليها الزمن لولا أن الحظ لم يسعفهما. إن القادة اليوم متأخرون عن زمنهم، ونريد قادة يتقدمون زمنهم، والقادة اليوم ضعيفو الثقافة لا يفهمون إلا خرافات في شكل حقائق، ونريد قادة يفهمون الحقائق لا الخرافات، ويميزون بين حقيقة وتقليد، ولا تعميهم الأساليب القديمة واللغة القديمة والألفاظ القديمة التي تحجرت وأكل الزمان عليها وشرب.

كان الإسلام يقول: يبعث الله على كل مائة سنة من يجدد له أمر دينه، وذلك لأن القائد القديم لا يصلح بعد مائة سنة - وقد تقدمت الآراء والأفكار - فيبعث الله قائداً جديداً يماشى هذه الأفكار، والقادة اليوم يسلكون طريق قادة اليونان والرومان ذراعاً بذراع وشبراً بشبر، ويستعملون ألفاظهم وأساليبهم، فنحن أحوج ما نكون إلى مجددين.

لقد تجمعت قوات إنجلترا بأساطيلها ورجالها لمحاربة الهند وسلكت طريقها المألوف، فقتلت الألوف وعذبت الناس وملأت السجون، ولكن جاءها قائد جديد بنمط جديد لا يملك إلا ثوبه، ولا يأكل إلا من لبن عنزة، ويدعو إلى المقاومة السلبية لا المقاومة الإيجابية، ويدعو إلى الإنسانية ويطلب الرحمة لمن قاتله، ويغزو بنظرته حيث يغزو الإنجليز بمدافعهم، ويدعو إلى المساواة بين المنبوذين. وأخيراً تغلب هذا القائد الجديد على القادة القدماء وانصرت الهند واستقلت، وكان هذا درماً للعالم يملي عليهم أن القادة الجدد خير من القادة القدامى.

وسلحت الدول الأوروبية المبشرين بكل ما لديها من وسائل، وخير مثل لذلك جنوب السودان، فقاومهم الإسلام ببساطته وسماحته، ولا قوة له ولا سلاح، فانصر عليهم لأنه يعتقد مبدأ جديداً ويعتقدون مبدأ قديماً، وضح المبشرون من قلة من يعتقدون المسيحية من الوثنيين مع كثرة المال وكثرة العدد وحماية الحكومات لرجال التبشير، ونجاح الإسلام ولا تبشير ولا قوة. وهذا أيضاً يرينا أن المبادئ القديمة المتعفنة لا تصلح للعالم اليوم، فقد تغير

العالم فيجب أن يتغير القادة، وما كان يضحك به على العالم وهو طفل لا يصلح لأن يضحك به عليه وهو شاب، وثوب الصغير في المهد لا يصلح أن يكون ثوباً للرجل الكبير الكهل.

ويشترط في القائد الجديد أن تكون له المرونة الكافية، لا يحتقر القديم لقدمه، ولا يعتز بالجديد لجذته، إنما هو رجل طالب للحق حيث كان، قد يأخذ من القديم ولا يأنف، وقد يأخذ من الجديد ولا يجمد.

* * *

أدب المستقبل

لكل عصر مزاجه وبيئته التي تؤثر في أدبه، ومن أجل هذا لا يمكن لعصرنا أن يخرج كتاباً مثل كتاب "الأغاني" يعتمد على الرواية والسند، وعلى الأخبار المتفرقة، لأن هذا كان نتيجة لمزاج زمانه، فهو يقلد كتب الحديث في اعتمادها على السند وروايتها للجزيئات. ونحن لا يغلب علينا هذا النمط من التأليف، ومحال أن نؤلف على هذا النحو، ومن أجل هذا أيضاً كان أكثر من تعلم اللغة الأجنبية بجانب اللغة العربية يفضلون أن يقرأوا الكتب الإفرنجية، لأنها تتعرض لموضوعات العصر، بأساليب العصر.

ويحق لنا أن نسأل: ما مستقبل الأدب، وخصوصاً الذي سيسود؟ لقد جاءت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فأثرتا في الناس وحياتهم الاجتماعية أثراً بالغاً، وكان لا بد أن يتبع ذلك التغير في الاتجاه الأدبي.

ونحن نلاحظ أن الأدب يسير سيرة البندول، أحياناً إلى اليمين، وأحياناً إلى اليسار، كالحياة. فقد أعقب الحرب العالمية الأولى نوع من اليأس وخيبة الأمل، وشك في القيم، وامتهان لها، وسخرية عابثة لا تؤمن بشيء.

وأنتج ذلك أدباً فيه حيوية واستهتار بالحياة، كان في نفوس الناس إيماناً عميقاً بأن الحياة لا تستأهل الحرص عليها، خصوصاً أن الجيلين اللذين اشتركا في الحرب الأولى كانا يؤمنان بالمثل العليا، وأن الحرب ستسلم في النهاية إلى سلم رائع، يسود فيه الحق والعدالة والخير. فلما رأيا أن شيئاً من ذلك لم يحدث، صدمهما الواقع، وأنتج الأدباء في ذلك العصر أدباً نظروا فيه إلى أحداث العالم نظرة سوداء، ولذلك لما دخلوا الحرب الثانية دخلوا وهم متوابعون في النتيجة، قياساً على ما رأوا في الحرب الأولى.

وكان أكثر الروايات التي أخرجوها في هذه الفترة تدل على الشك والارتياب، وشعورهم العميق بالحاجة إلى القيم التي أهملت، ورد اعتبارها إليها، وتقويمها من جديد، ولذلك كان الشباب الذي يتخرج في الحرب الثانية وما بعدها، أنضج عقلاً، وأكمل رجولة، فكسبوا بذلك قدرة على المناادة بالإصلاح، وكان صوتهم مسموعاً، ومكانتهم ملحوظة.

وهذه الحركة من الشباب تدل على أنهم سيكونون أصدق نظراً، وأحسن عملاً.

ومن المظاهر التي نلاحظها بعد الحرب الثانية، الميل إلى الإيمان، ويظهر أن هذا هو طابع الكتب المستقبلية، بدليل ما نلاحظ من أن الكتب الدينية قد زادت انتشاراً، وزال كسادها، وسبب ذلك قسوة الحرب، والحاجة إلى ركن ركين يعتمد عليه الناس، وتبع ذلك تحطيم النفاق والرياء والاحتيايل، وتصوير العواطف الواقعية تصويراً جريئاً صادقاً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض.

ومن المظاهر التي نتوقع أن تسود قلة التفات الأدباء إلى أنفسهم وأفرادهم، وكثرة التفاتهم إلى مجتمعهم، والإعراض عن النظرية التي كانت سائدة، وهي أن الفن للفن، وأن الأدب ينبغي أن يكون حراً طليقاً لا يقيدته شيء، بل يسود الأدباء والفنانيين نزعة البوهيمية، وإلا ما كانوا فنانيين، وحل محلها نظرية "الأدب في خدمة المجتمع". ومن مظاهر ذلك كثرة الروايات والكتب التي تعالج مشاكل المجتمع، ورأينا أن أدب الفردية والحيرة والاضطراب يسير إلى الزوال، وعظم إحساس الأديب بمسؤوليته، ولا شك أن هذا سيبدو أثره واضحاً في كتب المستقبل. فالأديب سوف لا يغني لنفسه، وإنما يغني للناس، وسيختفي أيضاً نتيجة لسيادة الديمقراطية الصناعية تفخيم الأسلوب والزينة اللفظية، والعناية بأنواع البديع والزخرف، وستسود البساطة، والرغبة في إفهام الناس من أقرب سبيل، وسيرتبط الأدب بالنظام الاجتماعي، ليؤدي فيه وظيفته الحققة، وبذلك سيدخل الأدب فيما نعتقد في عصر من عصوره الزاهية.

لقد كان الأدب والفن في ظلمات بعضها فوق بعض، وكان يغمرها موج من فوقه موج، من فوقه سحاب. أما في المستقبل فسيعودان إلى النور، وسيرتفعان إلى القمة.

إننا الآن في موقف يفوق كثيراً موقف الأدياء الأقدمين، لقد كانوا يعيشون من فئات الملوك، وكان الأدب أكثره مديحاً، وكان طابعه الملق والنفاق، فنزلت عروش الملوك، ولم يعد الأدياء المداحون يجدون ملوكاً يمدحونهم، وظهرت قوة الشعب فوق قوة الملوك، وسيزداد ذلك على الأيام.

لقد أصبحنا أكثر حرية، وأوسع انطلاقاً، وسيكون من يعدنا خيراً منا، وسيشعر الأدياء بمسؤوليتهم أمام مجتمعهم، فيتعلمون كيف يكتبون لخدمة مجتمعهم.

لقد كانت القصة في ربيع القرن الأخير مملوءة باليأس، وبالعوامل التي تحطم القيم الإنسانية إلا في القليل النادر.

أما في المستقبل فستردّ إلى الأشياء قيمها، ويسودها الروح الإنساني، وسيسودها الحلم اللذيذ.

لقد جرت العادة في تقسيم الأدب إلى نوعين: نوع يقصد منه التسلية والمتعة فقط، ونوع يهدف إلى توسيع فهمنا للحياة، وتقويتنا على احتمالها، وعندني أن كتب المستقبل سيكون أقلها من النوع الأول وأكثرها من النوع الثاني.

لقد جرينا زمناً طويلاً على أن نعتد على أدبنا، فإذا اقتبسنا من غيرنا، فاقْتباس قليل. أما في المستقبل وقد كسرت الحواجز بين الأمم، وكثر الاتصال بينها، فسوف يستفيد كل أدب من أدب غيره، فيستفيد الشرق من أدب الغرب، ويستفيد الغرب من أدب الشرق، مثل التبادل المادي.

سيختلفي الأدب الذي هو أشبه شيء بالتقارير، والذي يعتمد على الوصف المادي، وسيغلب الوصف المبني على التأمل الخصب، والحيوية التي يعرض لها الأديب، وسيقربون من المثل الأعلى للأدب، وهو أن يكون واضحاً قوياً موجزاً، وسيختفي اللعب بالألفاظ، والغموض، وستكره الشعوب الأدباء الثرثارين، والأدباء المنافقين، والأدباء المزوقين، والأدباء الماجين.

ويغلب على ظني أن الأدب في السنوات القريبة، سيهدف إلى تقويم النفس الإنسانية تقويماً كبيراً، ويعيد إليها مكانتها، وبذلك ينتهي امتهان الأدب لكرامة الإنسان: سواء بالانهماك في الملذات، أو عدم الاعتداد بالنفس البشرية، أو الضعة لأولى القوة.

لئن كان الأدب في السنين الأخيرة الماضية، محطماً لقيم الإنسانية، فإن الأديب في المستقبل القريب سيكون أكثر أملاً، وأكثر تقويماً للإنسانية.

لقد رأينا أن الأدب كان يتجه إلى التقليل من قيمة العظماء السابقين والشك في وجودهم أو عظمتهم، وإنشاء القصص الساخرة بالناس وبالمجتمع، ولكن ينتظر أن يزول كل ذلك. فإن كبار الكتّاب هم أصدقاء الإنسان، وأحباء الحياة، وسيكون الأديب مشبعاً بروح الحماسة محارولاً بناء العزائم لا هدمها، وسيحسّن للناس الحياة، ويدعو إلى أن فيها خيراً كثيراً، قد يفوق الشر.

إن الأديب كان يهتم كثيراً بنفسه، وقلما يهتم بالناس، ولذلك ضعف شعوره بالمسؤولية، أما في المستقبل فسيشعر الأديب بأنه مسؤول عن الحياة الاجتماعية التي يعيش فيها: ينادي برفع الظلم، وبأسف لسوء الحال، ويحارب الشكاكين الذين لا يؤمنون بالله ولا بالوطن، ولا بأي شيء.

لقد عشنا طويلاً، نحن وإخواننا في الشرق، في ذلة وفقر، لا نرى ملجأ إلا الملوك والأمراء، نتملقهم، ونأكل من أيديهم. أما السلطة اليوم فللشعوب، والعهد عهد الديمقراطية، لا الأرستقراطية، والمنادون بالإصلاح عادة هم الأديباء، يرون أنهم لم يؤدوا رسالتهم إذا عكفوا على شهواتهم، وغنوا لأنفسهم، وقبعوا في كسر بيتهم، فما لم يسايروا الشعب آماله، يموتون جوعاً، وينذهم المجتمع نبذ النواة.

بل لعل الأديب مسؤول عن مجتمعه، أكثر من مسؤولية الحاكم، لأن الأديب أقدر على الاتصال بنفس الشعب، وأقدر على تحريك مشاعره، وهو يحس بمقدار خدمته للشعب، وإحساسه بالمسؤولية أمام الشعب.

لو استعرضنا الأديباء العرب الأقدمين، لرأينا قليلاً منهم من تحمل المسؤولية، وهل تحمّلها أبو نواس وهو الغارق في شهوته، وأبو تمام والبحري، وهما يشعران أكثر ما يكون للملوك والأمراء، أو المتنبّي وهو يجري وراء مال أو ضيعة، أو ابن سكرة والحجاج، وهما ماجنان لا تهماهما إلا النكتة، يضحكان بها الناس، أو الشيخ علي الليثي، والسيد علي أبو النصر وهما يسيران في فلك الخديوي إسماعيل حيثما سار، أو غيرهم أو غيرهم.

لقد انقضى ذلك العهد، وأصبحنا في عهد يتحمّل فيه الأديب مسؤولية مجتمعه، أكثر مما يتحملها الحاكم والموظف والجندي، ذلك لأن قيم الأشياء انقلبت على مر الزمان رأساً على عقب.

سيقدر التاريخ الأديباء تقديراً آخر غير التقدير الماضي، لقد كان التقدير الماضي مبنياً على فخامة أسلوب، وجمال تعبير، وقدرة على البديع، أما في المستقبل فسيكون تقدير الأديب: ماذا صنع لأمته؟ وكيف هداها إلى الخير؟ وإلى أي حد رفع صوته ضد الظلم والفساد؟



الربيع الباكر

أشعر أن العالم في هذه الأيام أجمل منه في أي وقت آخر.

وإن نرى الله تعالى دائماً خالقاً رازقاً، فإننا نراه أيضاً في هذه الأيام فناً.

وهذه الأيام جديرة أن تنظر فيها إلى منه كما تنظر دائماً إلى فيضه وخيره، فقد انقلبت الطبيعة من رمادية داكنة، وأحطاب عارية، إلى خضرة كاسية تمتع النظر، وتريح النفس.

وتتجمل الأغصان بأوراقها الناضرة التي ترهص بأن تكون فروعاً، وفي هذه الأيام تكسي الأشجار وكانت عارية، وتتألف البراعم وكانت غائبة، وتفتح الأزهار وكانت غامضة.

وفي هذه الأيام تصحو الدنيا وكانت نائمة، وتأخذ في الغزل السريع الجميل وكانت هاجمة.

هي تذكرنا بالشباب الجميل وقد فقدناه، وبالعيش الجديد بعد أن نسيناه، إن الطبيعة تعرض علينا فيلماً جميلاً، كما تعرض علينا صورة رائعة مختلفة الألوان زينت بإطار بديع.

إنك تقرأ فيها الملائكة الطاهرة، والجن الساحر. وأين التطريز العجيب، تطرزه الفتيات الجميلات من هذا التطريز الأنيق؟

إن كان لي أن أنصحك، فأقول لك: اخرج وتأمل، تأمل جذوع الأشجار الضخمة كالأعمدة، وتأمل 'البانيسي' الملون المنقوش نقشاً يعجز عنه أي فنان.

إن الطبيعة هذه الأيام تغني سيمفونية رائعة، لئن كان لله مظاهر قوية في الزلازل والصواعق، فله مظاهر وداعة وجمال في الطبيعة في هذه الأيام.

إن من صفة الله الكلام، ويظهر كلامه في أمره وخلقه، ولكنه في هذه الأيام يضغظ في بعض حروفه فتكون الطبيعة جميلة.

إن الأرض في هذه الأيام فخمة ساحرة فيها روائح الجنة، ثم الطيور وما أدراك ما هي؟ تغرد طويلاً بعد أن سكنت، وتغني كثيراً بعد أن صمتت، وتمرح بعد أن بكت، ولا يفهم غناها إلا من شجى شجوها.

لئن قلت لك فيما مضى: اخرج وانظر، فإني أقول لك الآن: اخرج واسمع، وكم في الطبيعة من مناظر بديعة وأصوات جميلة، في كل منهما متعة للسمع والبصر.

إن فيها بلسماً للجريح، وطرباً للنفس، وجمالاً في العين، إنها تبعث إلينا أطفالها الأربعة، الشمس والماء والهواء والتراب، فتستقبلنا في هدوء، وتحيي فينا النفوس، وتبعث فينا الدفء، وهي في هذه الأيام تتعشنا بعد الخمود، وتحيينا بعد الموت.

هي في هذه الأيام تجمل كل قبيح بأوراقها الخضراء، وتكسو كل عريان بأثوابها النضر. ثم هي توحى بأسرارها لمن أحسن الإصغاء لها وتأمل في مناظرها، وسمع لأنغامها، ومن وفق إلى ذلك رأى عجباً من الأسرار وغزارة في الإيحاء.

ومن عجيب الأمر أنك تعي أسرارها، ولا تستطيع أن نخبر بها، أو أن تكتبها أو أن تعلمها.

إنها أعمق من اللغة، وأدق من الأمواج.

وكل ما تستطيع أن تقوله لمن يسألك عنها: اذهب وانظر إليها كما نظرت، واسمع لها كما سمعت، توحى إليك بأسرارها، كما أوحى إليّ.

إن اللحم والدم فينا لا يستطيعان أن يدركا أسرارها، ولكن روحنا تستطيع أن تدرك روحها.

إن من قوانين الطبيعة الموت والحياة، وقد أرتنا الموت في الشتاء، فأرتنا الحياة في الربيع.

إن فيها لشعراً، أين منه شعر أكبر الشعراء؟ وإن فيها لغناً أين منه فن أكبر الفنانين؟

لا تجعل حياتك دائماً عبدة للنهائي والمحدود، وخصّص جزءاً من وقتك، تستمتع فيه
باللانهايي واللامحدود.

إن من صهره الحب لم يتقيد بالمقاييس، ولا بالاقتصاديات، بل يرى أنه كلما أسرف
جنى.

إن معيشتك أحياناً في اللانهاية واللامحدود تبعذك عن الأناية والقومية، وتوسع أفقك
حتى أكثر من الإنسانية.

* * *

أساس الإسلام

من أروع ما في الإسلام وصفه لله، فالله هو رب العالمين، عالم الجماد، وعالم النبات، وعالم الحيوان، وعالم الإنسان، وعالم المجموعة الشمسية، وعالم غير المجموعة الشمسية مما نعلم وما لا نعلم، وهو واحد أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. هو الذي خلق الخلق أولاً، ثم هو الذي يمدّه بالحياة دائماً، وهو الذي يدبر نظامه ويسيره إلى غايته، فعلاقته بمخلوقاته لا تنقطع، ولو انقطعت لحظة، لفسدت السموات والأرض ومن فيهما، وهذا هو الذي يميز العقيدة الإسلامية عما يعتقدّه الأوروبيون اليوم، فهم يعتقدون أن الله خلق الخلق وتركه يدبر نفسه كما شاء، ويدبرونه هم في دنياهم كما يشاؤون، فهم الذين يقررون الفضائل والردائل، وهم الذين يسنون قوانينهم وشراعتهم حسبما يترأى لهم، فإذا ذكروا الله في أوقات الشدة - كأوقات الأزمات الحرجة في الحرب - فكل أمة تدعي أنه معها، وتستنجده في النصر على عدوها، كأن الله تعالى خادمها لا المسيطر على العالم كله يصرفه ويقضي فيه حسب سنته التي رسمها .

فميزة العقيدة الإسلامية أنها تصفه بالخلق، وتصفه بأنه يرضى العالم دائماً ويهديه سبيله دائماً، وتطلب من الإنسان أن يوثق علاقته بربه، فيرضى أوامره ونواهيهِ في كل تصرفاته، ويطلب منه الهداية، ويؤسس نظرتَه إلى الأخلاق على ما أمر الله به أو نهى عنه، ويشكل حياته الفردية والاجتماعية حسب تعاليمه، ويجدّ في اكتشاف إرادة الله فيتعبها، ويدقق في فهم إشاراته فيعمل على وفقها؛ ويجعل صلته بالله أقوى صلة، وحبه لله أقوى حب، والخوف منه أكبر خوف، يؤمن ألا شيء في الوجود يستطيع أن يبقى لحظة من غير إمداده، هو أول الخلق وآخره، بمعنى أنه السبب في خلقه، والغاية التي ينتهي إليها وجوده، وهو الذي وضع للناس القواعد الأخلاقية الأساسية لسيرهم، وربط الأمر والنهي بما ينفعهم ويضرهم، فأمر بما ينفع وينهي عما يضر، وهو الذي يحاسبهم على تصرفاتهم في دنياهم يوم يلقون ربهم ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة 7-8]، يقرب إليه المطيعين، ويبعد عنه العاصين، يريد من الإنسان أن يعمل لدنياه كما يعمل لآخرته، وأن يسعى ويجد في الحياة مراعيّاً أوامره ونواهيهِ، لا يترهب، ولكن يسعى ويعمل، ولا يغمض

عينه عن الدنيا التي يعيش فيها، كما لا يغمض عينه عن الأخرى التي يرى فيها ربه، وقد كتب الله على نفسه أن يمد بالمعونة من استعانه في شؤونه ورعاه في حياته، وأن يخذل من صد عنه، وعصى أمره، بيده الملك وهو على كل شيء قدير.

* * *

هذه العقيدة، عقيدة وحدانية الله وعظمته وقدرته على هذا النحو، من شأنها أن ترفع نفس معتنقها، فمن الذي يؤمن بالله هذه أوصافه، ثم يذل لمخلوق أو يتنزل إلى سفاسف الأمور؟ ومن الذي يؤمن بالله هذه صفاته، ثم لا يتحرى الفضيلة في حياته ويتجنب الرذيلة في سلوكه؟ إن عقيدة الوحدانية تجعل الإنسان على أحسن صلة بالناس وبالحيوان وبكل الخلق، لأنه وإياهم نتاج صانع واحد، ومدبر واحد، فاتصاله بهم وبكل موجودات العالم اتصال إخوة، تجعله لا يذل للغني ولا للحاكم، ولا لذي السلطان، لأنه لا سلطان إلا لله. والفروق بين الإنسان والإنسان فروق في العرض لا في الجوهر، وفي الأوصاف الزائلة للأشياء لا في الخالدة فيها، والله لا يقوّم الناس بغناهم وجاههم، ولكن بقلوبهم وأعمالهم، تجعله لا يحقر الفقير ولا الضعيف ولا المرؤوس لأنه أخوه أيضاً، وشريكه في الحياة، وشريكه في العبودية لله، فهو عزيز النفس في غير كبر، أبيّ في غير عتوّ، متواضع في غير ضعة، ناظر إلى كل شيء نظرة عطف ورحمة، لا يرضى بالهوان لأنه ينتسب إلى الله العظيم، ولا يرضى أن يظلم أو يُظلم، لأنه ينتمي إلى الله العادل، يعمل ويكد في الحياة ويبغني أن يكون في أعلى مقام، يفضل عقيدته في الله التي هي أحسن العقائد، ويجب أن تكون أمته خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله. يطبع الله فيما أمر به، وينتهي عما نهى عنه، ويُعمل عقله حيث لا أمر ولا نهى، لأن العقل منحة الله، والله أمر باستخدامه والاستهداء به.

* * *

إن كان هذا ما الذي جعل المسلمين في أنحاء العالم في الذليل لا في الصدر؛ وفي المؤخرة لا في المقدمة، وكان مقتضى العقل أن تجعلهم هذه العقيدة في طليعة أهل العالم، وحاملي لوائهم وهداتهم، والسابقين إلى الخيرات، والأميرين لا المؤتمرين، والقائدين الأعزة لا المقنطين الأذلة؟

سؤال صعب، والجواب الصحيح أن العقيدة الصحيحة تقوّم بذاتها لا بمعنقها، فقد ينحرف أهلها عنها، أو يحتفظون بشكلها لا بجوهرها، ولو آسن بها أتباعها حق الإيمان،

لصح أن يكونوا مقياساً كما كان معتقوها الأولون، ولكن مع الأسف فقد المسلمون روح العقيدة وحرارتها وحياتها، وتمسكوا بظواهرها، والظواهر لا عبرة بها ولا قيمة لها، والحق أن العالم الآن مسلمه ومسيحيه ويهوديه يعيش من غير عقيدة صحيحة، أو من غير توفيق بين العمل والعقيدة، أو بعبارة أخرى هم يعملون من غير أن يكون الباعث على عملهم العقيدة، ومن غير أن ينظروا في أعمالهم هل هي مطابقة لعقيدهم أولاً. فالعالم صنفان: صنف من الأمم يعيش من غير دين، أو بدين يؤمن بالله، ولكن يجعل إلهه طرفه من الطرف في مكان مغلق يستمتع بالنظر إليه من حين إلى حين، ولكنه لا يُدخله في حياته ولا في تصرفاته، وصنف يعتقد الدين بصفاته الصحيحة التي ذكرنا، ولكنه يعتنقه نظرياً لا عملياً، فالنظم الاجتماعية عند الجميع في العالم، والنظم السياسية قائمة على نظرات آلية ميكانيكية ليس مبعثها الاعتقاد بالله واتباع أوامره، بل دليل أن السياسي المتدين والسياسي الملحد يتفاهمان كل الفهم على التصرف في الأمور، والاجتماعي المتدين والاجتماعي الملحد سواء في النظر إلى الأمور على وفق المصالح من غير نظر إلى روح الدين.

وقد فقد الدين والعقيدة في الله ساحة الحياة العملية، وأصبح المتدينون على اختلاف أديانهم لهم دين ميتافيزيقي يعيشون فيه أحياناً بتفكيرهم أو خيالهم، ولهم حياة عملية منفصلة عن الدين بتاتاً تسيّرهما الأغراض والمادة، ويخدم كل ذلك العقل، ولا يلاحظ فيها أي ملاحظة، خالق الخلق، وأوامره، وإشاراته، ولا ينبض فيها القلب بأي معنى من معاني العطف والرحمة والطاعة.

والفرق بين المؤمن والكافر اليوم أن المؤمن مؤمن نظرياً، كافر عملياً، والكافر كافر نظرياً وعملياً، ولذلك سيبقى العالم مضطرباً حائراً فاسداً حتى يجد روحه وقلبه، وقد تفوق العالم المسيحي على العالم الإسلامي اليوم لأنه كان أعرف بوسائل الأعمال ووسائل الحياة، وأكثر استكشافاً لقوانين المادة، وقوانين القوة المادية، لا لأنه أرقى ديناً وأعظم روحاً، فالعالم كله اليوم مخطئ إذا نحن نظرنا إليه نظرة روحية، وهو شقي بتقدمه المادي، وتقدمه العقلي من غير أن تستندهما قوة الروح، وليس ينقص المسلمين إصلاح في عقيدتهم، ولا روحانية في دينهم، ولكن ينقصهم أمران:

الأول أن يكون الدين روحاً لا شكلاً، وقلباً لا جوارح، وحرارة لا مظهرأ، ونبضاً لا جموداً، وأن تكون "لا إله إلا الله"، و"الحمد لله رب العالمين" معنى لا لفظاً، وصادرة من أعماق القلب لا من طرف اللسان، وأن يكون معنى "لا إله إلا الله" أن ليس عرض من

أعراض الدنيا إليها، فالمال والجاه والسلطان ليست آلهة تعبد، ولا قوة يُخضع لها، وإنما الخضوع للحق وحده، لأن الله هو الحق، ومعنى أن الله رب العالمين: أن ليس في العالم رب يطاع وتسمع أوامره ونواهيه إلا هو - جل شأنه.

والثاني: ارتباط عملهم بعقيدتهم، وإيجاد العلاقة الوثيقة بين ما يعملون وما يعتقدون، فليس للعقيدة من قيمة إذا حفظت في خزانة لا تفتح، أو قدست وأهملت، أو لُفَّت في ثياب من حرير ثم تركت، فكما أن لا قيمة للمال إلا ما انتفع به، ولا لأي عرض من أعراض الحياة إلا إذا استغل للمصلحة، فأهم من ذلك كله العقيدة: إذا لم يُبَيَّنْ عليها العمل كانت نجماً جميلاً في السماء، أو لوحة جميلة في المعرض، أو خيالاً بديعاً في أخيلة الشعراء، أو صورة فنية من صور الأدباء، إنما العقيدة المصلحة هي العقيدة يتبعها العمل، وتبعث النور في طريق الحياة، وتهدى إلى الصراط المستقيم.

* * *

عينية ابن سينا

اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا، والناقد الأدبي يقطع بأنها ليست له، لأنه إذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز، وتذوق هذه العينية، يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا، فابن سينا غامض اللفظ في شعره وفلسفته، سمح التعبير، يعتمد في لغته على المعاجم، وهي وإن دلت على المعنى الصحيح للكلمات، فإن وراءها ذوقاً يميز بين جيدها ورديتها وما يحسن استعماله وما لا يحسن، وابن سينا أبعد عن ذلك سواء في فلسفته أو شعره أو قصصه. فهذه القصيدة في نظرونا أشبه ما تكون بشعر ابن الشبل البغدادي صاحب قصيدة [من الوافر]:

بربك أيها الفلك المدارُ أقصد ذا المسير أم اضطرارُ؟

وهي إلى تعبيره أقرب، ولذلك نسبها بعضهم له، وقد كان جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار.

والعينية هذه تدور حول حالة النفس قبل اتصالها بالبدن وبعد اتصالها به وبعد مفارقتها له، فهو يرى كفلسفة القرون الوسطى أن النفس كانت قبل البدن بعهد طويل، تتمتع بكل ما تتمتع به العناصر الروحية المجردة، ثم تحل بالأجسام حين يخلق الجسم في الرحم، فتحل به وهي كارهة، ولكنه إذا طالت مدتها الفته. ثم إذا هي فارقت بالموت، فارقت وهي كارهة. والجسد يجري من النفس مجرى الثوب من البدن، فإن الجسد يحرك الثوب بواسطة أعضائه الظاهرة، والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية مناسبة، فهي التي تحرك العين واليد والرجل وغيرها، فإذا فارقت، عَدِمَ الحركة.

وكلمة "الإنسان" تطلق عليهما معاً، وتطلق على النفس حقيقة وعلى الجسم وحده مجازاً، كما يسمى ضوء الشمس شمساً. وهذه النفس لا تتجزأ بذاتها، وإنما تتجزأ بأعراضها. وليست النفس في البدن كالماء في الإناء إذا أفرغ الماء، بقي الإناء كما هو حين حلوله به، والجسم لا يكون كما هو عند مفارقة النفس؛ ولا النفس، كالحلاوة في العسل، لأن الحلاوة.

عرضية ولأن النفس رئيسة للبدن والبدن مرؤوس، وليست الحلاوة رئيس للعسل، وإنما هي بمنزلة شعاع الشمس كما قلنا وهي حية بذاتها.

والكون كله مظاهر للنفس، فلكل شيء في الكون نفس وهو مظهرها، وهي مفطورة على صورة الفاطر جل وعلا، ولذلك جاء في الحديث: "إن الله خلق آدم على صورته".

وهذه خلاصة تلك الفلسفة، وتمتها أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت عالمة بكل شيء، فلما اتصلت بالجسم، نسيت ما كانت تعلمه. والتعليم إنما هو تذكير بما كانت تعلم لا خلق للعالم، وبذلك كان يقول سقراط. وكان يقول: إنه استطاع أن يعلم عبداً له أدق نظريات الهندسة بمساعدات بسيطة، ولو كان التعليم خلقاً ما استطاع ذلك، وربما أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَتَيْنَاهُم مِّنْ أَلْفِهِم مَّا كُنْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَائِلِينَ﴾ [الأعراف: الآية 172].

فذلك قوله [من الكامل]:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ

ورقياً ذاك تدلُّلٍ وتمنُّع

والتعبير بالهبوط تعبير جميل، مما يدل على ذوق جميل، فهي خير من "نزل" أو "سقط" أو غيرهما من الكلمات التي تفيد معناهما، لأنها تدل على أن مهبطها دار عناء وبلاء، و"الورقاء": الحمامة الرمادية. هذا في الأصل، ثم أطلقوها على كل حمامة. وهو يكتفي بالحمامة عن النفس، أي النفس الكلية، فهو يقول: إن النفس هبطت من المحل الأرفع إلى الحضيض الأخص الأوضع، والمراد بالمحل الأرفع عالم العقول المجردة، التي تفيض منه النفوس على الأبدان، عند استعداد البدن للفيضان. ثم قال [من الكامل]:

مَحْجُوبَةٌ عَنِ كُلِّ مُقْلَةٍ نَاطِرٍ

وهي التي سَفَرَتْ وَلَمْ تَسْبَرْزُقِعِ

يقول: إن النفس قد حجبت عن أن يراها راء، أو بعبارة أخرى، قد حجبت عن الحواس، لا تدركها، وهي مع ذلك تدرك بالعقول، وتدل عليها الأفعال.

فالعقل يدرك إذا تجرد من الجسم، كالذي قال أبو يزيد البسطامي: "انسلختُ من جسدي فأريت من أنا".

ويقول الحلاج [من مجزوء الرمل]:

اقتلوني يا ثقاتي

إن في قتلي حياتي

وحياتي في مماتي

ومماتي في حياتي⁽¹⁾

ثم يقول [من الكامل]:

وصلت على كُرُو إليك وربما

كرهت فراقك وهي ذات توجع

فتعلق النفس بالبدن شديد، وهي تكره فراقه إلا إذا حصلت كمالها، والسرف في كره المفارقة أنها باللذات الحسية من مأكَل ومشرب وترؤسها على الحواس، فهي قد هبطت كارهة، وخرجت كارهة.

ثم يقول [من الكامل]:

أزفنت وما أنست فلما واصلت

لفت مجاورة الخراب البلقع

أي أن النفس استنكفت واستكبرت عن أن تتصل بالجسم، واستعلت عليه بحجة أنها من الموجودات الشريفة العالية، فكيف تتألف مع الأجسام التي هي من الظلمات، ولكن لما حلت في الجسم، ألفت به من طول الملازمة له، ويريد بالخراب البلقع البدن، لكونه قابلاً للفساد والبطلان. ثم يقول [من الكامل]:

وأظنُّها نسيت عهداً بالحمى ومنازلاً لفراقها لم تُنزع

ومعنى البيت أنه يتعجب من شدة اتصالها بالبدن وركونها إليه، واشتداد محبتها له، مع أنه من غير جنسها، ولما حلت بالبدن نسيت أيام كانت مجردة متصلة بالعالم العلوي، وعند تعلقها بالبدن لم تقتصر على نسيانها لعالمها، بل زاد على ذلك عشقها للمادة الآيلة للفناء، وشغفها بها، فرضيت بالأدنى، واستغنت به عن الأعلى. ثم يقول [من الكامل]:

(1) ديوانه ص 31.

حتى إذا اتَّصَلَتْ بهاءُ مُبْرَوطِها

من ميمٍ مَرَكْزِها لِدَاتِ الأَجْرِعِ

يقول: إن النفس لما انفصلت من ميم مركزها أي من أعلى عالمها، وعبر بميم المركز لأن الميم حرف من حروفه، أو مبدأ لفظه، كما قال هاء الهيوط والمراد به الجسم. و"ذات الأجرع" استعارة لجسد الإنسان. ثم يقول [من الكامل]:

عَلِمْتُ بِها ثاءَ الثَّقِيلِ فأصبحت

بين المعالم والطلول الخُضَعِ

أي: تشبث بالبدن الذي عبر عنه بثناء الثقل، وسمّاه ثاء الثقل لأن الثاء أول حروفه. ثم يقول [من الكامل]:

تبكي إذا ذكرت عهداً بالحِمْي

بمدامع تهمي ولم تتقطع

الحِمْي: البقعة التي يحوزها الإنسان بقوته، ويمنع غيره من التعدي عليها. وتهمي: تسيل. وذلك أن النفس من حين إلى حين تحن إلى ما كانت عليه قبل اتصالها بالبدن يوم كانت في عالم المجردات، فتحزن ويعظم وجدها ويكاؤها. ثم يقول [من الكامل]:

وتظل ساجدة على الثُّمنِ التي

درست بتكسر الرِّيح الأريح

يقال: سجدت الحمامة، إذا رددت صوتها على وجه واحد. والدمن: ما بقي من آثار الديار ورسومها، ويقصد بها هنا أجزاء البدن. والدروس ذهاب الأثر.

يقول إن النفس تبكي البدن وتحزن عليه إذا فارقت، كما حزنت عند حلولها فيه [من الكامل]:

حتى إذا قرب الرحيل إلى الحمي

ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

وغدت مفارقة لكل مخلّف

عنها أليف الترب غير مشيع

هجعت وقد كشف الغطاء وأبصرت

ما ليس يدرك بالعيون الهجّع

أي: أن النفس لما قاربت مفارقتها للبدن، وقطعت العلائق الجسمانية بالموت، وغدت مفارقة للبدن وتوابعه، وقطع العلائق والأسباب بينها وبينه، هجعت أي نامت، وكشف عنها الغطاء، فأبصرت ما لم تكن تبصر من قبل، ورأت بعين بصيرتها ما لم تكن تدركه بالعيون في اليقظة.

وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس نيام، فإذا ماتوا تنبهوا" [من الكامل]:

وَعَدَّتْ تَغْرُدُ فَوْقَ ذُرَّةٍ شَاهِقِ

عَالٍ إِلَى تَعْمُرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ؟

يسأل عن الحكمة الباعثة لتعليق النفس بالبدن ومرور هذه الدورة من هبوط واتصال بالبدن، ثم انفصال عنه ثم عودتها إلى ما كانت عليه [من الكامل]:

إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ

طَوَيْتَ عَلَى الْفَدْلِ اللَّيْبِ الْأَرْوَعِ

فَهُبُّوْطُهَا لَا تُكْ ثُرِيَةٌ لِأَزْبِ

لِتَكُوْنَ سَامِعَةً لِمَا لَمْ تَسْمَعْ

وَتَعُوْذُ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ

فِي الْعَالَمِينَ فَخَرَقَهَا لَمْ يَرْقِعِ

أي أنها لو كانت هبطت لحكمة خفيت عنا، فهبوطها كان لازماً لتعلم ما لم تكن تعلم، وتعود عالمة بالأسرار الخفية في عالم الغيب والشهادة، وقد كانت تعلم عالم الغيب فقط [من الكامل]:

وَهِيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا

حَتَّى لَقَدْ غَرِبَتْ بِغَيْرِ الْمَطْلَعِ

يقول: إنما كان مراد النفس من الهبوط تحصيل مآربها من علم عالم الشهادة، وتنفصل عن البدن بصفة لم تكن وقت التعلق، وذلك أنها في حين التعلق كانت ساذجة لا تعرف الكمال ولا النعيم، فعرفته حين اتصلت بالجسم [من الكامل]:

فَكَانَهَا بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْجَمِيِّ ثُمَّ انْطَوَى فَكَانَهُ لَمْ يَلْمَعْ

أَيُّ أَنَّ النَّفْسَ فِي سِيرَتِهَا هَذِهِ كَانَهَا بَرَقَ خَاطِفٌ، تَأَلَّقَ حِينًا قَلِيلاً حَتَّى كَانَهُ لَمْ يَلْمَعْ.

وهنا تنتهي القصيدة. وَصَفَ النفس واتصالها بالجسم كارهة، ودخولها في البدن كارهة، وخروجها عنه كارهة، فَلَمَّ كان هذا الدخول وهذا الخروج؟ يقول: إن دخولها في الجسم كان سبباً في علمها ما لم تعلم من العالم الأرضي بعد العالم السماوي، وتعديل رأيها في معنى الكمال. فهو قد وصف أدوار النفس ومراحلها من هبوط فاتصال فصعود، فانكشاف لما لم يكن يعلم، فحيرة في رحلتها هذه، فإجابته بأنها قد اكتشفت بهذه الرحلة علماً فوق علمها وإدراكاً فوق إدراكها، وهذه حكمة الخلق من حياة وموت.

فكرة فلسفية لطيفة في شعر لطيف. وقد كان البحث في النفس والوجود والعدم مثاراً لكلام طويل، وحيرة شديدة، وقد تعرض له ابن الشبل البغدادي أيضاً في قصيدته: 'بريك أيها الفلك المدار .. الخ'، وحرار هذه الحيرة، وتساءل هذا السؤال، فهي تصور لنا مرحلة من مراحل المسلمين في التفكير.

ومن الأسف أنه إلى الآن لم تنكشف حقيقة هذه النظرية الغامضة، وبقيت غامضة اليوم كما كانت غامضة بالأمس، ولم تتقدم المعرفة الإنسانية لتحكم أصحح هذا أم خطأ، وذلك لأن هذا لا يحل بالعلم، إذ ليس هذا من دائرته، وإنما هو من دائرة الدين، والله أعلم.

* * *

النظام المالي في الإسلام

النظام المالي في كل أمة أساس عظيم لحياتها الاجتماعية، فإن رأيت أمة متقدمة في المدنية والحضارة، وفي العلوم والفنون، وفي المخترعات ووسائل النقل والمواصلات، وعلوّ مستوى المعيشة بين أفرادها، فاعلم أن ذلك ناتج من حسن نظامها المالي. وإن رأيت الفقر المدقع متشراً بين جمهورها، وهي منحطة في زراعتها وعلومها وفنونها، فاعلم أن ذلك يرجع أولاً إلى سوء نظامها الاقتصادي، ولذلك قوّمت المدنية الغربية الأمور الاقتصادية تقويماً كبيراً، بل جعلتها أساساً يؤثر في نظامها السياسي، ونظامها الاجتماعي، ووجد المتخصصون في المسائل الاقتصادية والتعمق في بحثها، وإفرادها بعلم يسمى "علم الاقتصاد"، له الشأن الأول بين العلوم.

من أجل هذا كان من رأي كثير من المصلحين في الشرق، أن يوجهوا عنايتهم إلى حالته الاقتصادية، وأن يقدموا ذلك على الإصلاح الاجتماعي والسياسي، فلو أصلحت، أصلحت الحياة الاجتماعية والسياسية. ودليلهم على ذلك أن الشرق متأخر في زراعته، فليست مبنية على العلم بل هي مبنية على التقليد القديم والأوضاع الموروثة، وإذا سلب العلم على الزراعة، أمكن أن ينتج الشرق من زراعته أضعاف ما ينتج الآن، وكذلك الشأن في معادنه المدفونة في أرضه وصناعته البدائية وما إلى ذلك، فالشرق غني ولكن لا يجد الرأس المفكر والهمة الحازمة والشركات الممولة واليد العاملة، ولو أنه أتيج له كل ذلك، لكثرت أمواله وزاد غناه، فنشأ عن ذلك محور الفقر المدقع، وارتفع مستوى المعيشة، ثم نتج عن ذلك انتشار العلم وانتشار وسائل المدنية، ورفي الصناعة، بل نشأ عن ذلك أيضاً إصلاح السياسة. فالرأي العام الفقير الجاهل ليس له من القوة ما للرأي العام الغني المثقف. وفي قولهم هذا كثير من الصحة، فإني أعتقد أن الأعداء الثلاثة وهي: الفقر والجهل والمرض تزول كلها بزوال الفقر، والفقر يزول بتنظيم الحياة الاقتصادية.



والأرض التي خلقها الله تكفلت الضروريات لجميع أبنائها إذا عقلوا، وقد كان الإنسان

الأول مكفي الحاجة قليل الجهد في الحصول على ضروريات حياته، فهو يعتمد على ما يجده من أثمار الأشجار أو من الصيد، ويلبس مما ينتجه الحيوان، ويسكن الكهوف، ولا يحس أي إحساس بأزمة مالية، ولكن شاء الله أن يخلق الإنسان طموحاً إلى تحسين حاله، رغباً بطبيعته في الحياة الاجتماعية مضطراً إلى القرار ما أمكن بحكم تربية أولاده الذين يتطلبون في تربيتهم زمناً أطول مما تقتضيه تربية الحيوان، إلى غير ذلك، فزرع الأرض. وكلما تقدم الزمن، زادت مطالب حياته، وتأنق في مسكنه وملبسه ومأكله، وكان بحكم الطبيعة أن تفاوت الناس في القدرة على الكسب، فزكي وغبي، وماهر وأخرق، وبعيد النظر وسفيه، وفيلسوف ومغفل، إلى غير ذلك، فكان من ذلك اختلاف الثروات ومن يعيش عيشة سعيدة، ومن يعيش عيشة شقية، ومن يجد فوق حاجته ومن لا يجد حاجته، وكلما تقدمت المدنية، زادت هذه الأمور تعقيداً وفُكراً في الحلول لها، ووُضعت المقترحات والنظم الاقتصادية لحلها وتنظيمها.

وكان أكبر العقبات الفروق الكبيرة في الثروة، واستبداد الغني بالفقير، والقادر بالعاجز، وصاحب رأس المال بالعامل، وعلى هذه الحلول والمذاهب الاقتصادية انقسمت الأمم الأوروبية إلى رأسمالية وشيوعية وفاشية، ولكن مع الأسف ليس حلٌّ منها أراح الناس ولا حل المشاكل. وأسباب فشلها كثيرة، منها: أن النظام الاقتصادي نظر إليه كأنه مستقل بنفسه، كأن الإنسان حيوان اقتصادي فقط ليس له خلق ولا عقل ولا روح، فالذين يكتبون في الاقتصاد يوجهون كل همهم إلى المسائل الاقتصادية مجردة عن النظرات الأخلاقية والإنسانية، ويحاولون حل مسائلهم من هذه الزاوية وحدها، فمثلهم مثل المهندس الذي يضع كل همه في إصلاح الحائط المائل من غير أن يلتفت أي التفات إلى بناء البيت كله، أو كالطبيب الذي يداوي المعدة من غير أن ينظر إلى علاقة المعدة بالجسم كله، فالإنسان منتج ومستهلك من حيث الاقتصاد، ولكن له بجانب ذلك ناحية خلقية، وناحية اجتماعية وناحية روحية، وكلها تنتج الإنسان كإنسان، فالنظر إليه من ناحية واحدة نظر لا يجدي، من أجل هذا كان سلوك الناس الخلفي ضربة مميته للحياة الاقتصادية، فالأغنياء الذين تكدمت عندهم الثروة لم ينظروا إلا إلى أنفسهم، فتوسعوا في وسائل الملاذ، وبحثوا كل يوم عن مصدر جديد للذة، وتفننوا كل التفنن في أثاث البيت ومطعمه وأدوات زينته تفنناً عز عن الوصف من غير التفاتة إلى إخوانهم الفقراء الذين لا يجدون ضرورات العيش، فنشأ عن ذلك الصراع الشديد بين طبقات الفقراء وطبقات الأغنياء، وكرهية كلٌّ لكل.

وقد حاولت الشيوعية أن تنظم هذه العلاقة وتقرب هذه المسافة، فنجحت في هذا، ولكن

وقعت في الخطأ الذي وقع فيه غيرها من المذاهب الاقتصادية، فنصورت الإنسان كأن ليس له دين ولا عواطف ولا حرية شخصية، وإنما هو حيوان لا يسبح إلا في الدائرة المالية، وفيها عيب آخر وهو أن استبداد أصحاب رؤوس الأموال المتعددين تركز في النظام الشيوعي في يد الحكومة وأعوانها، فأصبحت هي الوحيدة صاحبة رأس المال، وكان لها من التحكم في الأفراد وسلب حريتهم ما لم يستطعه أصحاب رؤوس المال المتعددون، إذ كان في تعدد الرأسماليين منفذ للعمال، إذ ينتقلون من رأسمال قاسي إلى أقل منه قسوة، وهم أنفسهم يتبارون في التودد للعمال، استجلاباً للانضمام إليهم والعمل معهم، وليس ذلك موجوداً في الشيوعية.



نظام الإسلام المالي قد بني على أسس أخرى، من أهمها ربط الحياة الاقتصادية بالحياة الخلقية، بالحياة الاجتماعية، بالحياة الدينية. فلم ينظر إلى الإنسان على أنه مجرد حيوان اقتصادي، بل شرع الأمور المالية بحيث يمتزج الاقتصاد بالقانون بالأخلاق، فإذا كان الربا من الناحية الاقتصادية مباحاً، كالبيع، إذا كان الربا في حدود معتدلة، فإن الأخلاق لا ترضى عنه من حيث سوء العلاقة بين معطي المال بالربا وآخذه، ولذلك حرّمه الإسلام غير ناظر إلى الناحية الاقتصادية وحدها. ثم هو وضع التعاليم الأخلاقية التي تكره الإنسان في اختزان الذهب والفضة من غير أن يعين إخوانه الفقراء من الناس كأن يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقَهُنَّهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34].

وقد حارب الإسلام مشكلة المشاكل وهي الإفراط في الغنى، والإفراط في الفقر بوسائل شتى: منها ما ذكرنا من تحييب الناس بعضهم في بعض، وعطف الغني على الفقير، والنظر إلى الجانب الخلفي بجانب النظر إلى الجانب المالي، ووردت في ذلك الآيات الكثيرة والأحاديث الكثيرة التي تشعر الإنسان بأخيه الإنسان وتحببه إليه وتحتنه عليه.

ومن ذلك أيضاً أنه حرم الإفراط في الملاذ وطلب الاعتدال فيها، ناظراً إلى أن الغني إذا لم يفرط في ملاذه ولم يجد منافذ للإنفاق الكثير في شهواته، ولم يجد المال ناعماً في الانغماس في نعيمه، تحول بالضرورة إلى النظر إلى الفقراء ومساعدتهم ومعونتهم، فمثلاً حرّم على الرجال لبس الحرير والتحلّي بالذهب، وكره الأناقة في المساكن والملابس، وحبب إلى المؤمنين التخشن حتى لا يفقدوا رجولتهم، وحرّم الخمر والميسر والزنا، وكلها من قبل الإفراط في اللذات، حتى لا يستمتع ذلك الجشع في طلب المال، والحرص على اكتنازه.

ثم فرض الزكاة. ويعجبني تسمية الإسلام الزكاة بهذا الاسم، فهو اسم خير من كلمة الضريبة ونحوها من كلمات، لأنها ترمز إلى أن إخراج الزكاة تطهير للمال الباقي، فكأن المال المكنوز نجس لا تطهره إلا الزكاة ﴿حُدِّ مِنْ أَمْوَالِكُمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَيُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التَّوْبَةِ: الآية 103]. وهذا القدر من الزكاة وهو 2،5% قد يكون قدراً ضئيلاً، ولكنه هو القدر القانوني، وبجانب ذلك، القدر الكبير الأخلاقي وهو الإحسان، وهذا لا حد له، وإنما هو موكول إلى ضمير الشخص وخلقه وعطفه وميوله الدينية والخلقية التي يحاول الإسلام أن يفرسها وينميها باستمرار.

ومن ذلك أيضاً نظام الإرث، فكثير من النظم الأوروبية حصرت الإرث في الابن الكبير أو نحو ذلك، فكانت الثروة مجموعة تنتقل من شخص إلى شخص وهي بعينها لا ينقص منها شيء، أما نظم الإسلام فوزعها وجعل لكل من الأولاد ذكوراً وإناثاً نصيباً منها، وكذلك الأب والأم والزوج والزوجة، إلى غير ذلك، فكان هذا عاملاً كبيراً في انقسام الثروة وتوزيعها على عدد كبير من الناس، وتقريباً للمسافات البعيدة بين الغني المفرط والفقير المفرط.



فلو تصوّرنا مجتمعاً سادت فيه هذه التعاليم، وخضع فيه النظام الاقتصادي للسلوك الأخلاقي، وحُرِّم فيه على الأغنياء أن يسرفوا في الملاذ والملاهي، وفرض عليهم جزء قانوني من المال يصرف في وجوه البر، والأخذ بيد الفقير، إلى مال لا حد له يصرفه الغني لمساعدة الفقير يسمى إحساناً، إلى توزيع الثروة توزيعاً كبيراً بين أفراد متعددين، لكان مجتمعاً قد تبرأ من حقد الفقراء على الأغنياء، وعسف الأغنياء بالفقراء، ولكان مجتمعاً تتقارب طبقاته، فلا فقير مدقع ولا غني جشع، ولكان مجتمعاً قد حل أهم المشاكل التي عجز الاقتصاد وحده عن أن يحلها، ولكن مع الأسف، مبادئ سليمة لم تجد من يطبقها، وآراء قيّمة أهملت، وسار المسلمون أنفسهم على ضدها.

الحق أن الإسلام خير من أهله.



الحياة الروحية

يغرق العالم اليوم من أطراف أصابعه إلى أعلى مفرقه في الماديات، فالمال عنده كل شيء، ولا قيمة للروحانيات، وكل شيء يقوم بالمال ومضاعفاته ومشتقاته. والحروب إنما تقام للمال، والتعليم إنما يتجه للمال، ويُعدّ ما يدر مالاّ خيراً، وما يفقد مالاّ شر. حتى أنك لو قدمت وردة جميلة لصديق أو صديقة، تُنظر إلى ذلك باعتبار أن الوردة بكم تقدر، أما ما حول ذلك من جمال الوردة، وعاطفة الحب أو الصداقة، ومقدار سرور المهدي إليه الوردة، والباعث عليه من المهدي، فلا يقوم لأنه روحاني، وهكذا انقلبت كل المعاني إلى مادية. وعملت المادية في إعلان الحرب وإعلان السلم، حتى أخشى أن تكون المساجد والكنائس أصبحت هي الأخرى مادية، كما أخشى أن يكون كبار الأدباء في العالم قد انقلبوا أيضاً ماديين تبعاً لعصرهم. فالمجلة يكتب فيها أو لا يكتب باعتبار الأجر، والمقالات أو الكتب تقدر بعدد الصفحات أو تقدر باعتبار شهرة قائلها وكاتبها، وكل هذا انحدار في المادية. والكاتب السليط اللسان القادر على الهجاء، يقدر أكثر مما يقدر الأديب العف اللسان، العاجز تمام العجز عن السباب، والكتاب الذي يلذع أو يثير الشهوة، أو يثير الحسد، أو يهيج النفوس أو هو مملوء بالشتائم أو يعلم السباب، خير من الكتاب المؤدب المتورع عن الهمز واللمز إلى غير ذلك. وبلغ الحد أن صار كثير من الكتاب يخجلون من الكتابة في الروحانية ويفخرون بكتابتهم في المادية، ولا يفرقون بين معاني روحانية ومعاني خرافية، وكان مثلهم كقول أبي العلاء [من الوافر]:

إذا قلتُ المحالَّ رفعتُ صوتي

وإن قلتُ الصحيح أطلتُ همي

ولا تكاد تجد في العالم روحانياً يجهر بروحانيته إلا نادراً. ويخيل إليّ أن حياة الناس اليومية قسمان: مادية وروحانية. هما كجسم الإنسان ونفسه، وكثير يفهمون أن الروحانية لا

تكون إلا بعد الموت في الحياة الآخرة. ولكني أعتقد أن الروحانية في الدنيا والأخرى معاً، وكل عمل في الحياة له جانبان، والأنبياء والصالحون والصوفيون يعيشون بين الماديين عيشة روحانية قوية كاملة.

وقد يعمل اثنان عملاً واحداً، وباعث أحدهما باعث روحاني، وباعث الآخر مادي، بل قد يتقارب اثنان في أرواحهما على البعد، ويتباعد اثنان في أرواحهما على القرب، فالمسافة ليست عاملاً في هذا الموضوع. وصدق النبي في عظم تقديره للنية، وقوله: "إنما الأعمال بالنيات"، فكانت نتيجة ذلك تقويم العلل بالباعث لا بالنتيجة.

والعالم مملوء بما يغذي الروح، كما هو مملوء بما يغذي المادة، فيغذي المادة شهواتها وطمعها، وانتقامها، وغلبتها وانقلابها، إلى كثير من أمثال ذلك، كما يغذي الروح دينه، ومظاهرها، والأعمال الجلييلة التي يقوم بها، وما يراه من انهزام المادة وشراستها وضراوتها، وأنها بالنسبة له كالقوم بالنسبة للعملاق. ألم يكن ما شهدناه في العهد الماضي من فساد نتيجة لتقويم المادة تقويماً أكبر من حقيقتها، فما المال وما سبائك الذهب، وما الأطياف تعد بالآلاف الأفدنة، وما المجوهرات العديدة، وما السعي الدائب في تحقيق مصلحة خاصة، في نظير مال يدفع، وما الذل للظالم، وتمهيد السبيل له لرتبة ينالها، أو مال يحصل عليه؟

إن الروحاني إذا سما، ونظر إلى العالم من طائرة، سخر من العالم المادي وتكالب الناس عليه. يحكى أن غتياً كبيراً وعد أن يعطي فلاحه الصغير أرضاً بمقدار ما يجري، على أن يرجع قبل غروب الشمس، فجري وكلمما جرى ازداد طمعاً في الأرض التي بعدها، فجري أكثر مما جرى، حتى إذا قاربت الشمس الغروب بدأ يعود، واستحته قرب الغروب على سرعة العدو، فمن كثرة عدوه انبتت، فلا مال اقتنى، ولا هو أبقى على نفسه. والحكاية تمثل حياة أكثر الناس، يصرفون أكبر همهم إلى الاقتناء، ويتعبون في ذلك بما لا يقدر، ثم تكون النتيجة حفرة ضيقة، يرقد فيها من غير جزاء ولا شكور.



سته أيام في حياتي

تمر الايام مروراً عالياً في حياة الإنسان والامم، ولكن تحدث فجأة حوادث في بعض الايام يكون لها الاثر الكبير في حياة الامم والافراد. وقد تكون الحادثة صغيرة لا يؤبه لها، ولكنها تصبح ذات ثر فعال. ولو سئلت ما هي الستة الايام لتي كان لها اكبر الاثر في نفسك، لاجبت:

* * *

اليوم الأول

ذلك يوم أن فارقت الكتاتيب الابتدائية، فقد أحسست أنني فارقت الفوضى إلى النظام، والحياة اللافنية إلى حياة فنية، والتعليم الهمجي إلى تعليم منظم. وشعرت أنه رد إليّ اعتباري، فبعد أن كنت ألبس الجلاية والطاقيه والمركوب أصبحت كأولاد الذوات ألبس البدلة والجزمة والطربوش، وصرت أدخل حارتي رافع الرأس تهاهاً على أولاد الحارة.

وبعد قليل صرت أرطن بالفرنسية كأولاد الذوات، ولكن أبي، رحمه الله، أراد ألا أنسى حياتي الشرقية بناتاً، فكان يحفظني القرآن ويذكرني دائماً بالحياة القديمة، وقد تعلمت في هذه المدرسة كثيراً، وخصوصاً مما خالطت من تلاميذ وما سمعت من أساتذة. ومن وقت لآخر كان يُبدر في أعماق نفسي بذوراً، ظلت هي العامل الأكبر طول حياتي.

* * *

اليوم الثاني

أما اليوم الثاني فيوم دخلت مدرسة القضاء، إذ كنت قبلها أسير في الحياة على غير هدى، وليس لي هدف في الحياة، فلما دخلت هذه المدرسة، تحدد هدفي أن أكون قاضياً شرعياً، واستفدت كذلك فوائد لا تحصى من علم وخلق، فقد كانت مدرسة القضاء أحب

المدارس إلى سعد زغلول، فاختار لها خيرة المدرسين، وكانت تدرس العلوم الدينية التقليدية والعلوم الحديثة، فكنت أدرس الفقه والتفسير وبجانبهما الطبيعة والكيمياء ومقدمة القوانين. وكان من أكبر ما أثر فيّ اتصالي بعاطف باشا بركات ناظر المدرسة، فقد كان رجلاً عادلاً حازماً شجاعاً صريحاً لا يخشى في الحق لومة لائم، وساعدني على الاقتباس منه أنه اختراني لأكون معيداً له في دروس الأخلاق، وكان يدرسها من الكتب الإنجليزية، فحبّب إليّ أن أتعلّم اللغة الإنجليزية لأطلع على ما كتبه الإنجليز في الأخلاق، وكان اتصالي به في الأخلاق يتيح لي فرصة الاختلاط به في الدروس وفي البيت وفي العزبة، وكان خارج الدرس يكلمني في كل شيء، غي الدين وفي أخلاق الناس في مصر وفي تجاربه في الحياة، مما ألقى لي ضوءاً لم أكن أعهده من قبل. وظل يلقي عليّ حمل دروس الأخلاق شيئاً فشيئاً حتى استقلت بها. ولذلك لما مات حزنت عليه حزني على أبي، إذ كان هو أبي الروحي.

* * *

اليوم الثالث

وأما يومي الثالث فهو يوم الزواج، ولقد كان حادثاً كبيراً غير مجرى حياتي، وكان الزواج في أيامنا مبنياً على المصادفة أكثر مما هو اليوم، فالزوج لا يرى الزوجة قبل الزواج وفقاً للتقاليد المرعية، ولا يعرف عنها إلا ما قالته الأقارب من النساء من ذكر أوصاف لا تقدم ولا تؤخر. وبعد أن كنت أحمل مسؤولية نفسي فقط، أصبحت أحمل مسؤولية البيت ومسؤولية الزوجة والأولاد، وكل ذلك قد أكسبني تجارب كثيرة في الحياة.

* * *

اليوم الرابع

واليوم الرابع يوم أن عرفت امرأة انجليزية عجوزاً وأخرى شابة.. كانتا تعلماني الإنجليزية، ظللت مع الأولى أربع سنوات بذلت فيها المجهود لتعليمي الإنجليزية، فكانت تدعو الإنجليز من رجال ونساء لتعويدي سماع اللغة واضطراري إلى إطلاق لساني في القول، وكانت تقص عليّ ما لقيت في إنجلترا وباريس وبرلين وواشنطن، وكان آخر ما قرأت معها كتاب جمهورية أفلاطون، فكانت تقارن بين نظرياته وما دخل عليها من تعديل في المدنية الحديثة.

أما الثانية فكانت شابة متزوجة غنية قوية في العواطف قوة الأولى في العقل. ولما تعلمت الإنجليزية، تفتحت أمامي آفاق واسعة لم يكن لي عهد بها من قبل، وصرت أعتد عليها بجانب ما أعتد على الكتب العربية، مما كان له أثر بعيد فيّ، مقالاتي وكتبي وتحضير دروسي، ولا أدري ماذا كنت أكون لو لم أتعلمها.

* * *

اليوم الخامس

وكان اليوم الخامس يوم أتيت لي الظروف لأول مرة أن أسافر إلى أوروبا في مؤتمر المستشرقين، فقد اطلعت على عالم جديد في نظمه الاجتماعية وفي معاهده العلمية، واستطعت أن أوازن بين الشرق والغرب، وأن أضع يدي على مزايا كل وعيوبه، وكأنتي رزقت عيناً ثانية بعد أن كان لي عين واحدة. عين تقع على الشرق وعين على الغرب، وعقل يوازن بينهما في سرعة البرق، وأعترف أنه ما عرضت عليّ مسألة عويصة إلا نظرت فيها بهاتين العينين.

* * *

اليوم السادس

واليوم السادس يوم انتخبت عميداً في كلية الآداب، ولم أكن أتوقع ذلك مطلقاً، فانا رجل تربيت في الأزهر وما يشبه الأزهر من مدرسة القضاء، ولم أكن أعرف النظم الجامعية إلا يوم التحقت بجامعة القاهرة. ولم أتعلم كزملائي في جامعات أوروبا وأعرف نظمها، وفي مجلس كلية الآداب فطاحل من رجال الجامعات الأوروبية من إنجليز وفرنسيين وألمان، هذا عدا ما كان من فطاحل الأساتذة المصريين، فكان غريباً أن يُترك كل هؤلاء وأنتخب أنا عميداً. ولذلك استعظمت هذا الأمر واضطريت في أول حياتي كعميد، ولكن تذكرت قول الشيخ محمد عبده: "إن الرجل الصغير يرى أنه أصغر من الوظيفة، والرجل الكبير يرى أنه أكبر من الوظيفة"، فأوحيت إلى نفسي باستمرار أنني أكبر من أن أكون عميداً، ودلّني الحادث أن العميد أصغر من أستاذ. ولذلك قلت يوم سئلت بعد ذلك: "هل تحب أن تعود عميداً؟" فأجبت "إني أكبر من عميد وأصغر من أستاذ".

وقد استفدت من عمادتي فوائد كثيرة، فخيرت أحوال الطلبة وأحوال الأساتذة، ومكنتني

العمادة من أن أتصل بأعضاء مجلس الجامعة، وكلهم من كبار أساتذة الجامعة، فأصغيت إلى جدلهم ووقفت على مدى نظرهم.

هذه فيما أعتقد أشهر الأيام في حياتي، وربما كان هناك غيرها له أثر أكبر منها، ولكنه يعمل في عقلي الباطن وينعكس في عملي الظاهر، ولكن لم ألتفت إليه ولم ألق إليه بالاً، فقد تكون حادثة جزئية صغيرة أو جملة قرأتها في كتاب قراءة عابرة لم ألتفت إليها كثيراً وقعت فجأة في عقلي الباطن، فأخذت تكبر وتتوالد على مدى السنين، وتعمل عملها الكبير في حياتي على غير شعور مني.

* * *

اعترافاتي

اعتاد الكتاب أن يقصروا الاعترافات على المسائل الجنسية التي اعتاد الإنسان أن يسرها ولا يجهر بها إلا لخواص أصدقائه، ولعل المسؤول عن حصر الكلمة بهذا المعنى "جان جاك روسو" وأمثاله ممن قيدوا هذه الاعترافات، والقسم الذين يصغون إلى هذه الاعترافات. أما الكلمة نفسها فواسعة شاملة، تشمل هذا النوع وتشمل غيره من الفضائل التي اكتسبها الإنسان في حياته بعنف ومشقة.

ومن هذا نذكر شيئاً من الاعترافات على المعنى المشهور فنقول:

إنني رزقت عاطفة تهتز للجمال أيّاً كان، سواء كان جمالاً طبيعياً، أو جمالاً صناعياً، أو جمالاً فنياً. وأذكر من هذا القبيل أنني وأنا صغير سمعت رجلاً ينشد على الدف في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، فتبعته من حارة إلى حارة حتى بعد العشاء، مع علمي بأن التأخر إلى هذا الوقت يستتبعه الضرب من أبي حتماً.

ولي إلى الآن حاسة قوية في سماع الموسيقى وخاصة النغمات الحزينة.

وأذكر أيضاً أنني وأنا صبي عشقت صبية جميلة بنت جار لنا، فتعلمت من حبها ضنى الحب وعذابه ولوعته، وكل ما فعلت أن كنت أنتهز الفرصة فأجلس إليها أمام دار أبيها، فلما اكتشف ذلك أبوها حجبتها وحرمت من لقاها.

وعشقت مرة مدرسة لي إنجليزية كنت أتبادل معها الدروس العربية والإنجليزية، وأحببتها حباً يائساً، لأنها كانت متزوجة وسعيدة بزواجها، ولكن جمالها وجمال عينيها جعلني أتمنى يوم درسها وأعدله عيداً، ولولا أن الدين والعلم كبتاني لكنت إمام المحبين.

* * *

وعلى المعنى الواسع من معنى الاعترافات عاهدت الله من صغري أن أنصر الحق حيث كان، وقد لقيت في سبيل نصرته عناء لا يقدر في المجالس والمجمعات، وخاصة في مجالس

الجامعة. فقد كنت أصطدم أحياناً بأكبر الرجال عقلاً، وأوسعهم شهرة وأعظمهم قدرة، وأوذيت في سبيل ذلك كل الإيذاء حتى لقد كنت أتوقع في كثير من الأحيان أن أجد خبر إحالتي على المعاش، كلما حزب الأمر وجد الجد. ومع ذلك لم أعدل عن هذه الطريقة، وكنت مشرباً فيها بروح القاضي العادل.

ومرة حرمت وظيفة كبيرة كنت مرشحاً لها بسبب من هذه الأسباب، ذلك أنني رشحت أستاذاً للشريعة بكلية الحقوق، ثم عاقني عنها الانغماس في المبادئ السياسية على مذهب سعد، فلما علم عني ذلك، حرمت من الوظيفة، فقلت: لا بأس، وعوضني الله عنها أستاذاً بكلية الآداب، ولكن بعد وقت طويل.

* * *

وأعترف أنني أحب الخير للناس خصوصاً من أعرفهم، وأفرح لنجاحهم أو رفيعهم، ولكنني مع هذا الحب غيور، فبجانب هذا الفرح أغضب إذا أنا حرمت من مثل ما نالوا، خصوصاً إذا كنت أعتقد أنني لست أقل منهم علماً وذكاء، وأذكر أنني بكيت طويلاً عندما كان ترتيبني الثاني في مدرسة القضاء الشرعي.. لعلمي أنني لست أقل من الذي كان الأول، إلا أنه أجد مني في العمل وأكثر في التحصيل، ولا تزال هذه عادتي إلى اليوم، فإذا سمعت محاضرة في الجامعة أو في المجمع أو في غير ذلك فرحت بها وحمدت قائلها، ولكنني غرت لأنني لم أقل مثلها. كذلك إذا ألف أحداً كتاباً جيداً حمدته وأطريته، ولم أترك مجلساً من المجالس إلا ذكرته، ولكن حُرٌّ في نفسي أنني لم أولف مثله.

* * *

وقد علمتني الأحداث أن المدافع عن الحق لا بد أن ينال يوماً جزاءه، فقد يعذب وقد يهان وقد ينتقم منه.. ولكن أخيراً يعترف بفضلها، ويمجد لموقفه على شرط واحد، وهو أن يكون معتدلاً في طلبه للحق، وأن يطلبه من غير تجريح لخصومه، وأن يطلبه في لياقة ومهارة، فإن أحل بهذا الشرط، فالذنب ذنبه ليس ذنب الحق، وذنب سائله لا ذنب الحق نفسه.

كما علمتني التجارب أن الناس إزاء هذا أصناف ثلاثة: قليلون جداً ينصرون الحق ويتشجعون في الجهر به والدفاع عنه، وقليلون أيضاً مجرمون يقفون في وجه الحق لأسباب تافهة، ومصالح شخصية كاذبة عاجلة، وأكثر الناس يحبون نصرته، ولكن ينتظرون أحداً يجهر به ليكونوا أتباعه، فإذا جهر به تبعوه، وهم إلى نصرة الحق أقرب منهم إلى نصرة الباطل،

والى نصرمة المدافع عن الحق، ولو كان صغيراً، أقرب من أن ينصروا الباطل أو المبطل ولو كان كبيراً.

ومن هذا النوع الشامل اعترافي بأنني جبان بقدر شجاعتي في قول الحق... أخاف التعذيب، وأخاف السجن، وأخاف الشنق، وربما كان هذا هو السبب في أنني أفضل العلم على السياسة، فالعلم طريق غير محفوف بالأشواك. والسياسة طريق وعر محفوف بالأشواك وربما كان هذا أيضاً هو السبب في أنني تخلقت عن زملائي السياسيين حيث تقدموا إلى أن كانوا رؤساء وزارة، وقد كنت زميل المرحومين أحمد ماهر باشا ومحمود باشا فهمي النقراشي، ولكن خفت من القنابل إذ لم يخافا، وخفت من السجن إذ لم يخافا، وتقدمتا وتفاعدت، وبرزا واختفيت. ولعل هذا أيضاً هو السبب في أنني لما كنت أحد أعضاء المائدة المستديرة في مؤتمر فلسطين في لندن 1946 خطب مسر بيغن خطبة طويلة، فحضرت عندي معان للرد عليه، خلعت أنها جيدة، ولكن عاقني عن الرد عليه خوفاً من أن تكون آرائي في السياسة فجة، وخوفاً من ضعفي في اللغة الإنجليزية، فسكت وصمت، وتكلم غيري. ولم تكن معانيه خيراً من معاني التي كنت انتويت أن أقولها.

ومن ذلك خوفاً الشديد على عرضي وشرفي أن يمسهما سوء، وعلى العكس من ذلك عدم خوفاً من نقد آرائي وكتبي؛ وأذكر أنني كتبت مرة مقالات في جناية الأدب الجاهلي على الأدب العربي؛ فخصص الأستاذ زكي مبارك مقالات للرد عليها كل أسبوع نحو ثلاثة أشهر، فلم يؤلمني نقد آرائي، ولكن مرة زل قلمه فتعرض لخلقي وشرفي، فغضبت من ذلك غضباً شديداً. بل ربما استحثت الناس على نقد آرائي، وأفكاري علماً بأن تقرّظ هذه الآراء والأفكار وتقدمها على حد سواء في خدمة الفكرة والرأي. بل قد يفيد النقد أكثر مما يفيد التقرّظ، والحق لا يظهر إلا بعرض الآراء المخالفة كلها، كالمصباح لا تتجلى قوته إلا بقدر ما يجليه من الظلام.



المعتزلة والمحدثون

كان للمعتزلة منهج خاص أشبه ما يكون بمنهج من يسميهما الفرنج العقليين، عمادهم الشك أولاً، والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ في كتابه 'الحيوان' مبحث طريف عن الشك.

وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلا إذا أقره العقل، ويؤولون الآيات حسب ما يتفق والعقل، كما فعل الزمخشري في الكشف، ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجن لأن الله تعالى يقول ﴿إِنَّهُ يَرِنُّكُمْ هُوَ وَيَقِيلُ يَنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: الآية 27] ، ويهزؤون بمن يخاف من الجن، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، ويؤسسون دعوتهم إلى الإسلام حسب مقتضيات العقل وفلسفة اليونان، ولهم في ذلك باع طويل، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنه أرسطو، بل نرى في الحيوان أن الجاحظ يفضل أحياناً قول أعرابي جاهلي بدوي على قول أرسطو الفيلسوف الكبير.

هكذا كان منهجهم، وهو منهج لا يناسب إلا الخاصة، ولذلك لم يعتنق الاعتزال إلا خاصة المتقنين، أما العوام فكانوا يكرهونه.

وجرّهم هذا المنهج إلى تشریح الصحابة والتابعين كما يشرح سائر الناس، فهم في نظرهم عرضة للخطأ كما يخطئ الناس، فلم يتورعوا عن أن ينقدوا أبا بكر وعمر وعثمان، ولم يمنعهم أن يفضلوا بعضهم على بعض، ومن أجل هذا كانوا أقرب إلى الشيعة من المحدثين، بل كان بعض المعتزلة شيعة.

ويقابل هذا المنهج منهج المحدثين، وهو منهج يعتمد على الرواية لا على الدراية، ولذلك كان تقدمهم للحديث نقد سند لا متن، متى صح السند صح المتن ولو خالف العقل، وقل أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، وإذا عُرض عليهم أمر، رجعوا إلى الحديث ولو كان ظاهره لا يتفق والعقل، كما يتجلى ذلك في مذهب الحنابلة.

وكان من سوء الحظ أن تدخل المعتزلة في السياسة ولم يقتصر على الدين، والسياسة دائماً شائكة، فنصرهم على ذلك المأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا الناس وأكروههم على

الاعتزال، فكرههم العامة واستبطلوا الإمام ابن حنبل الذي وقف في وجههم، فلما جاء المتوكل انتصر للرأي العام ضدهم، وانتصر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبي دواد وأمثالهما، ونُكِّلَ بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنه معتزلي، كان الرجل يعتزل ويختفي، حتى عد جريئاً كل الجراءة الزمخشري الذي كان يتظاهر بالاعتزال، ويؤلف فيه، ولم يكن له كل هذا الفضل، لأنه أتى بعد هدوء الغورة التي حدثت ضد الاعتزال.



فلنتصور الآن ماذا كان يكون لو سار المسلمون على منهج الاعتزال إلى اليوم؟ أظن أن مذهب الشك والتجربة واليقين بعدهما كان يكون قد ربي وترعرع ونضج في غضون الألف السنة التي مرت عليه، وكنا نفضل الأوروبيين في فخفتهم وطنظنتهم بالشك والتجربة التي ينسبونها إلى بيكون مع أنه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة.

وكان هذا الشك وهذه التجربة مما يؤدي حتماً إلى الاختراع، وبدل تأخر الاختراع إلى ما بعد بيكون وديكارت، كان يتقدم مئات من السنين، وكان العالم قد وصل إلى ما لم يصل إليه اليوم، وكان وصوله على يد المسلمين لا على يد الغربيين، وكان لا يموت خلق الابتكار في الشرق ويقتصر على الغرب، فقد عهدنا المسلمين بفضل منهج المحدثين يقتصرون على جمع متفرق أو تفریق متجمع، وقل أن نجد مبتكراً كابن خلدون الذي كانت له مدرسة خاصة، تلاميذها الغربيون لا الشرقيون.

فالحق أن خسارة المسلمين بإزالة المعتزلة من الوجود، كانت خسارة كبرى لا تعوض.

ثم بدأ المسلمون ينهجون منهج الحضارة الغربية تقليداً من الخارج لا بعناً من الداخل، وشتان ما بينهما، فالتقليد للخارج بث فيهم ما يسميه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنهم عالة على الغربيين في منهجهم، ولو كان من أنفسهم لاعتزوا به وافتخروا، ولكن ما قُدِّرَ لا بد أن يكون، ولله في خلقه شؤون.



الإسلام والمدنية الحديثة

مما يؤسف له أن المسلمين لم يتابعوا النهضة منذ نشأتها، ولم يكونوا يعرفون عنها شيئاً، إذ كانت البلاد الإسلامية مغلقة على نفسها، لا تتصل اتصالاً وثيقاً بالعالم الأوروبي إلا عن طريق تجارة ضئيلة، أو أحداث سياسية قليلة، أما ما يجري في أوروبا منذ نهضتها من حركة علمية وصناعية، ونهضة قومية، وثورات لمطالبه الشعوب بحقوقها، ونحو ذلك، فلم يكن المسلمون يعرفون عنه شيئاً، ولو أنهم عرفوا ذلك وجاروا الغربيين في نهضتهم، لكان لهم شأن آخر.

إنما عرف المسلمون المدنية الغربية عن طريق سبى جداً، وهو طريق الفتح والاستعمار، وعرفوا المدنية الغربية من صوت المدافع تفتك بهم، وتغزو بلادهم، فلا عجب إن كانوا قد قابلوها بكثير من الكره والبغض، وكان ذلك طبيعياً، ولو أن هذه المدنية تقدمت في شكل تقدم إنساني يصح أن يحتذى، لقابلها المسلمون بكل أنواع الارتياح وسعة الصدر، وفتحوا قلوبهم كلها للاستفادة منها.

إنما أتتهم في شكل حديد ونار، واكتساح واستغلال، ففزعوا منها، وصدوا عنها.

نعم، إنهم استفادوا منها كثيراً، فاستخدموا مخترعاتها، واقتبسوا كثيراً من معارفها وعلومها وصناعاتها ونحو ذلك، ولكن كل هذا لا يساوي ما خسروه بسببها، لقد فقدوا بها حريتهم واستقلالهم وسادتهم.

لقد كان طابع المدنية الحديثة طابعاً قومياً، فكل أمة ترى الخير في مصلحتها الخاصة بها، ولا تعترف بأي مصلحة لغيرها، وتزعم أنها أحق بالسيادة على الأمم الأخرى المستضعفة، وخدم العلم والأدب والتربية هذه النزعة القومية حتى بلغت القمة، ونشأ عن ذلك مقياس أخلاقي جديد، وهو أن ما كان في مصلحة الأمة فخير مهما ضر الآخرين، وما ضر الأمة فشر مهما نفع الآخرين، وساد في كل أمة أوروية الشعور بالكره لغيرها والخوف من غيرها، فانبجست كره ألمانيا وتخافها، وألمانيا تكره إنجلترا وتخافها، وهكذا العلاقات

بين الدول، فإن كان هناك مسالمة وتودد فأمر ظاهري فقط، ورياء وفاق لا حب وإخلاص، وظل هذا هو الشأن في المدينة الحديثة من عهد أن تكونت القومية إلى اليوم.



وكل أمة أوروبية قوية تعبد المجد، ومعنى المجد حب العظمة والسيطرة والاعتزاز بالقوة، وكان من أثر هذا المجد عند كل أمة كبيرة رغبتها في أن تسيطر على أكبر رقعة من الأرض تستطيع السيطرة عليها، وفي أن يكون لها مستعمرات أو ممتلكات واسعة فسيحة، وهذا المجد القومي غير المجد الخلقي، فالمجد الخلقي هو العمل على وفق القوانين الأخلاقية العالمية من عدل ووفاء وإحسان ونحو ذلك، أما المجد القومي فهو سيطرة واستغلال وتسخير للأمم الضعيفة لمصلحة الأمم الكبيرة، ولو اضطرها ذلك إلى إسالة الدماء البريئة، وإذلال الأعزة، ورفع شأن الأذلة. وهذا ليس من الأخلاق في شيء، والسياسي الماهر في المدينة الحديثة من هو استطاع أن يذل الأمم المحكومة ويكبت صوتها، ويعلي من شأن أمته ويظهر سيطرتها.

ولما تغلبت الوطنية وحب المجد على أمم أوروبا وأمريكا تنافست في السيطرة طلباً لهذه العزة الكاذبة، فتنسابقوا جميعاً للاستعمار، وكان الاستعمار في نظرهم هو إخضاع الأمم المستعمرة وإذلالها ما أمكن، واستغلال مواردها، وفتحها سوقاً لتجاريتها ومنافعها، ولا عبرة عندها بخلق أو فضيلة، حتى لو رأت الأمة الفاتحة أن تجارة الخمر، أو الأفيون، أو المخدرات عموماً، أو الرقيق الأبيض أو نحو ذلك مما يفيد استعمارها، لم تتورع عنه، لأنها لا تقصد إلى سمو في الخلق، ولا نبل في الفضيلة، وإنما كل ما تقصد هو العزة القومية، والمجد الكاذب، بالمعنى الذي ذكرنا.

وليس هناك أي شعور إنساني، من الأخذ بيد الضعيف، وتعليمه علماً نافعاً، وترقيته، حتى ينهض بنفسه أو نحو ذلك، فهذا المعنى الإنساني معدوم في نظر الاستعمار الغربي.

على هذه الأسس، استعمرت البلاد الإسلامية، وتقسمتها إنكلترا وفرنسا وإيطاليا وهولندا وغيرها، وكانت كلها سواء في هذين الأسامين، وهما تقويم المسائل حسب القومية، لا حسب الإنسانية، والعمل للمجد القومي والمنفعة القومية، بإذلال الأمم المفتوحة، واستغلالها وإضعافها، فليست تقدم لها علماً إلا علماً ضعيفاً لإخراج موظفين يخدمون الاستعمار، وليس هناك استغلال ثروة إلا لمصلحة الفاتح دون مصلحة المفتوح.

وهكذا أضعفت المدنية الأقطار الإسلامية، واستنزفت أموالها ودماءها وأخلاقها من غير مراعاة لأي شعور إنساني، أو إخاء إنساني، أو عطف كبير على صغير، أو مساعدة قوي لضعيف، وليس هناك من فرق بين هذه الأمم إلا في الأسلوب، لا في الجوهر والحقيقة.

ومما يستدعي العجب أن المدنية الحديثة كرهت الإسلام والمسلمين أشد كراهة، بل إن كراهيتها للإسلام والمسلمين أشد من كراهيتها لسائر الأديان الأخرى، من يهودية وغيرها، بل أشد من كراهيتها للوثنية؛ فهي تكره المسلمين أشد مما تكره البوذيين وسائر الوثنيين، وتظهر هذه الكراهية في سوء المعاملة وحب الانتقام، وظلم ما يصدر عنها من أحكام؛ وإذا كان هناك نزاع بين مسلمين وغير مسلمين وتدخلت المدنية الحديثة، فإنما تتدخل للإيقاع بالمسلمين والتنكيل بهم، يتجلى ذلك في حكم الإنجليز للهند وتمييزهم في المعاملة بين المسلمين والهندوكيين، وفي المظهر الحديث في النزاع القائم بين المسلمين واليهود إلى كثير من أمثال ذلك.

وعلة هذا تستوقف النظر؛ فليست المسألة مسألة خصومة بين الإسلام والمسيحية، ولو كان الأمر كذلك، لكان المعقول أن يكون الإسلام أقرب إلى المسيحية من أي دين آخر، وعلى الأقل أقرب إلى المسيحية من الوثنية، فليس الأمر أمر دين فحسب، ولكن يظهر أن هذه الخصومة والكراهية ترجع إلى أسباب أعمق من ذلك، منها ما خلفته الحروب الصليبية من الخصومة، فقد أراد الصليبيون أن يتولوا على الأقطار الإسلامية، وبذلوا في ذلك من الجهود الجبارة ما يعرفه التاريخ، واستعملوا للتغلب على المسلمين كل الوسائل الصادقة والكاذبة، فجمعوا كل قوتهم المادية، ونشر القساوسة كل ما استطاعوا من تضليل وكذب، واقترأوا على الإسلام حتى صوروا الإسلام وصاحبه أبشع صورة وأفظعها. فلما لم ينجحوا مع ما بذلوا من كل هذه الجهود، عادوا وهم يحملون الحقد والضغينة على الإسلام والمسلمين، وأورث السلف هذا للخلف.

هذا سبب، وهناك سبب آخر، وهو أن الإسلام أنجح الأديان في منافسة النصرانية بين الشعوب الوثنية، على الرغم من ضعف التبشير في الإسلام، وقلة ما يبذل من جهد في نشره، ومع قوة التبشير في المسيحية، وما يبذل في سبيل ذلك من جهود وأموال، فهذا التنافس بين الإسلام القوي والمسيحية سبب كراهية ونفوراً، لأن الكراهية والنفور تشتد بين الأقوياء أكثر مما تشتد بين قوي وضعيف.

ومن الأسباب أيضاً أن الإسلام يبيث في معتنقيه العزة، وأن تكون كلمة أهله هي العليا،

وكلمة غيره هي السفلى، ويحث على مقاومة حكم الغير، وعدم الخضوع للأجنبي، وهذا ما يغيظ الاستعمار كل الغيظ، وهل أذاك حديث زعيم فرنسي يحمل على تعليم العلوم باللغة العربية في بلاد المغرب، لأن اللغة العربية وسيلة للإسلام، والإسلام يناهض الاستعمار، فإذا علمنا بالعربية فقد مكنا من مناهضة حكم الأجنبي.

هذه الأسباب وغيرها هي التي حملت المدنية الحديثة على مناهضة الإسلام والمسلمين، والتنكيل بهم، وإقفال طريق الرقي أمامهم. وكان الواجب أن يشعر المسلمون بذلك كل الشعور، فيزيدوا قوتهم، ويبدلوا كل جهدهم في تكوين أنفسهم وإعلاء كلمتهم واستقلالهم بأنفسهم، وادخار القوة لمكافحة القوة.

لقد فتح الإسلام كما فتحت المدنية الحديثة، ولكن كان أساس فتحه نشر العدل والأخذ بيد المفتوحين، والرقي بهم في سلوكهم وأخلاقهم ودينهم، وأن لأهل الذمة من الحقوق ما للمسلمين، ولكن الفتح الغربي فتح جباية واستغلال، لا فتح سمو في الأخلاق، ولا نشر لمبادئ إنسانية، ولا أخوة عالمية، لا شيء من ذلك، إنما هو فتح لأسواق تجارية، واستعباد من القوي للضعيف، ومن العالم للجاهل.

فليفتح المسلمون أعينهم ليروا كل هذا، وليبنوا خططهم على أن لا أمل إلا في أنفسهم، وإلا ببذل كل جهد في تقويتهم مادياً وروحانياً، وإلا بجمع كلمتهم ووحدهم وهم تفرقتهم وتعاونهم التام للعمل أمام الخصم الذي يسعى للتنكيل بهم، ووضع العراقيل في سبيل تقدمهم، والله يوفقهم.



الجامعة الإسلامية

يعنون بها الرابطة التي تربط بين المسلمين في مختلف الأقطار من فرس وترك وعرب، وقد كانت كلمة مفزعة لأوروبا في القرن الماضي، وليس صحيحاً ما قاله المرحوم سعد باشا زغلول و "إن صفرأ وصفرأ يساوي صفرأ" بل الصحيح أن "ناقص خمسة في ناقص خمسة يساوي زائد خمسة وعشرين". فكل دولة وحدها قد لا تساوي شيئاً، ولكنها جميعاً تستطيع الوقوف أمام الاستعمار الأوروبي، وإذا كان الأوروبيون يتكثرون على الباطل لمحق المسلمين، فأولى أن يتكثروا على الحق لدفع كارثة الاستعمار.

وقد كان أول من نادى بها في العصر الحديث السيد جمال الدين الأفغاني، وخلفه الشيخ محمد عبده والسيد عبد الرحمن الكواكبي، غير أن طريقة السيد جمال الدين كانت قوية عنيفة، إذ كان يريد الثورة على الملوك والأمراء في الداخل، وإشعال نار الشعوب ضد الخارج. أما الشيخ محمد عبده فكان في ذلك هيناً ليناً يريد الجامعة الإسلامية من طريق التربية والتعليم. والسيد عبد الرحمن الكواكبي كان أقرب إلى السيد جمال الدين، وكان أشد في محاربة الأمراء، وألف في ذلك العهد كتاب "طبائع الاستبداد ضد السلطان عبد الحميد"، كما ألف "أم القرى" لرسم خطة الجامعة الإسلامية، ولم تطق أوروبا صبراً على جريدة العروة الوثقى التي كان يصدرها السيد جمال الدين في باريس، فأغلقتها بعد صدور العدد الثامن عشر، وكان السلطان عبد الحميد يحارب هذه النزعة أولاً، ثم أراد أن يحتضنها وأهلها أخيراً، لما تبين له هو نفسه من نفعها. وكان الشيخ علي يوسف يبشر بهذه الدعوة في جريدة المؤيد، إذ كان ينشر فيها أخبار العالم الإسلامي والآراء في تكتله، وكذلك مجلة المنار إذ كانت تعبر عن آراء الشيخ محمد عبده، والسيد رضا، ثم خفتت الدعوة بوفاة السلطان عبد الحميد الذي كان يحميها.

وأياً كان فقد أحس الأوروبيون بخطر هذه الدعوة، وحاربوها بكل قوتهم: بصحفهم ومؤتمراتهم وكل قوة لديهم، لما تبين لهم من قوتها وخطرها إذا تحققت، واستنجد بعض الأوروبيين الشعوب المسيحية طالبين إعانة سنوية، والنهضة بالمبشرين، وتعيين المبشرين

الكبار في الجهات التي يوجد فيها مسلمون، ونشر الرسائل، وإنشاء مجلة لمقاومة فكرة الجامعة الإسلامية، ونشر جريدة لبيان الأفكار التي تطع مؤيدة للجامعة الإسلامية، وهكذا. وكان من نتيجة ذلك أن اجتهد رئيس المبشرين وهو المستر "زويمر" في عقد مؤتمر للنظر في هذه الحالة، فانعقد المؤتمر في سبتمبر سنة 1911 م. وكان هذا الموضوع، موضوع الجامعة الإسلامية وكيفية مقاومتها، من أهم موضوعاته، وحُصِّصتْ لجنّتان منه لهذا الغرض. وقد افتتح الرئيس زويمر المؤتمر بأن يدعو للبحث في الوسائل التي يمكن بها مقاومة الإسلام، وكان يتبع المؤتمر غرفتان عرضت فيهما الغرائب المتعلقة بالإسلام مع مطبوعات جمعية التوراة التبشيرية، واشترك في هذا المؤتمر 168 مندوباً و113 مدعواً عن أربع وخمسين جمعية تبشيرية، وعلى رأس المؤتمرين القسيس زويمر الذي تصفه جريدة فرنسية بأنه لا يهزم، ويأته درس الإسلام في شعوبه، ومُنِع الصحفيون الإنجليز والأمريكان من شهود هذا المؤتمر، ولم توزع عليهم النشرات إلا بعد تنقيحها، وقد قال الرئيس في مجلة العالم الإسلامي: إن الإسلام تمخض في السنوات الخمس الأخيرة التي أعقبت مؤتمر مصر، عن حوادث خارقة لم يسبق لها نظير، ففيها حدث الانقلاب الفارسي، والانقلاب العثماني، وفيها انتهت مصر لحركتها الحاضرة، وعني المسلمون بمد السكة الحديدية، وتأسست في الهند مجالس شورية، ودخلت الأمور الإسلامية في قالب يلائم العصر، ازداد به التمسك بمبادئ الإسلام، وانتشر الإسلام في أفريقيا والهند الغربية والجزائر الجنوبية.

وكل هذه الحوادث، تحتم على الكنيسة أن تعمل بحزم وجدّ، وتنتظر في أمر التبشير والمبشرين بكل عناية، وعلى ذلك فسيوضع برنامجاً للأمر الآتية:

1- درس الحالة الحاضرة. إنهاض الهمم لتوسيع نطاق تعليم المبشرين والتعليم النسائي، إعداد القوات اللازمة ورفع شأنها.

وقد حز في نفس الرئيس ما صارت إليه حالة المسلمين وارتقاؤهم، وكان مما قاله: إن لفظة "العالم الإسلامي" ليست شيئاً اخترعه المبشرون، وإنما هو حقيقة موجودة، كلمة دقيقة تدل على موقف حقيقي، وقال: إن عدد المسلمين يزيد قليلاً على مائتي مليون، والتبشير فيهم يحتاج إلى نفقات طائلة، خصوصاً وأن الإسلام ينتشر بسرعة، والمبشرون المنتشرون على ضفتي النيل وشرقي أفريقيا وبلاد النيجر والكنغو، يشكون من الشكوى من انتشار الإسلام بسرعة في هذه الأنحاء، ومع أن انتشار الإسلام في الهند يجد موانع من مجهودات جمعيات التبشير الهولندية والألمانية، فهو يتوطد هناك لأن المسلمين أخذوا يستبدلون بالتقاليد القديمة

عقائد ثابتة قوية. وانتقل الرئيس إلى وصف الانقلابات التي حدثت في البلاد الإسلامية، وحمد الله عليها، وأثنى على احتلال الجيش الفرنسي لمقاطعة "واداي" في إفريقيا، وقال:

إنه لم يبق الآن إلا 37 مليون و 128 ألف و 800 - آحاد، تحت سلطة حكومة إسلامية، وقال: إن الإسلام بدأ يتنبه لحقيقة موقفه ويشعر بحاجته إلى تلافى الخطر، وهو يتمخض عن ثلاث حركات إصلاحية، الأولى: إصلاح الطرق الصوفية، والثانية: تقريب الأفكار من الجامعة الإسلامية، والثالثة: إفراغ العقائد والتقاليد القديمة في قالب معقول. وأشار إلى قول الدكتور و. شيد: إن الإسلام يحتك في كل قطر بالمدينة العصرية ومبادئها، وقال: إنه ليس في الإمكان التقدم الاجتماعي والعقلي إذا تخلوا من كل صيغة دينية. وانتقل زويمر بعد ذلك إلى استنهاض الكنائس لمقاومة المسلمين، ونشر التبشير بينهم، وختم القسيس كلامه بقوله: إذا نظرنا إلى البلاد التي يحكمها هذا الدين الكبير المخاصم لنا، وإلى البلاد التي يتهددها بحكمه، يظهر لنا أن كل واحدة من هذه البلاد هي رمز لعنصر من المعضلة الكبرى؛ فمراكش في الإسلام مثال للانحطاط، وفارس مثال للانحلال، وجزيرة العرب مثال للركود، ومصر مثال لمجهودات الإصلاحات، والصين مثال للإهمال، وجاوة مثال للتغير والانقلاب، والهند مركز للتحرك بالإسلام، وإفريقيا الوسطى مكان للخطر الإسلامي، وهذه كلها مشاكل يحتاج الإسلام معها قبل كل شيء إلى المسيح.

* * *

ومن المؤسف أن حاجة المسلمين إلى الجامعة الإسلامية هي اليوم كما كانت ولم تتقدم كثيراً، ولم تكف أوروبا عن مناهضتها، وكل حادثة من الحوادث الكبار تؤيد الرأي القائل بأن المسلمين لا تقوم لهم قائمة إلا بهذه الجامعة، وآخر حادثة كانت هي حرب فلسطين، فإن العالم العربي لم يتحد على مقاومة اليهود، كما اتحدت إنجلترا وأمريكا على مناصرتهم، فضلاً عن عدم اتحاد العالم الإسلامي، ولو ظل الأمر على هذا النحو فلم يتعظوا بهذا ولم يلماوشملهم، فستضيع كل يوم بلاد إسلامية جديدة، فهل يتعلم المسلمون اليوم هذا الدرس، بما أصابهم من فشل؟ أو سيقون كما هم حتى يلدغوا من جحر واحد مرتين وثلاثاً، لا قدر الله؟

إن الجواب عن هذا السؤال ملفوف بحجاب المستقبل.

* * *

النهضات الفكرية في الإسلام

-1-

يسرني أن أتحدث إلى حضراتكم في سلسلة أحاديث عن النهضات الفكرية في الإسلام. وأبدأ اليوم بحديث عن الإسلام نفسه كنهضة، لأن الإسلام غيّر عقلية العرب التي كانوا يعيشون بها في الجاهلية، فعد مجيئه من غير شك نهضة فكرية. ذلك أن الإسلام لما أتى بتعاليم ومبادئ غيّر المبادئ التي كانوا يعيشون عليها في الجاهلية من نواح كثيرة، وأصف لحضراتكم وصفاً موجزاً لحياة العرب في الجاهلية ثم حياتهم في الإسلام.

لقد كانت حياتهم في الجاهلية حياة غارات وحروب مستمرة، وقد كانت الحرب نفسها مورداً من موارد كسب العيش، فإذا احتاجت قبيلة إلى مورد عيش حاربت الأخرى وسلبتها، لا ترعى في ذلك عدلاً ولا نظاماً، فجاء الإسلام فغيّر هذا المعنى وسمّى نفسه "الإسلام" من مادة "السلام"، وجاء في القرآن: ﴿وَيَسْأَلُ الرَّحْمَنُ أَلَيْكَ يَمُوتُونَ عَلَى الْأَرْضِ مَوْتًا وَإِنَّا خَاطِبُهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا ۗ﴾ [الفرقان: الآية 63].

ولربما كانت هذه الآيات هي المفتاح الذي نصل به إلى معرفة السبب في تسمية هذه بالإسلام، ثم كان فهمهم للعدل والظلم فهماً غريباً. لقد سئل شيخ قبيلة ما العدل وما الظلم؟ فقال: العدل أن أغير على إبل جاري فأخذها، والظلم أن يغير جاري على إبلي فأخذها. وذلك ناشئ من أن العدل والظلم كانا تابعين للأستقراطية الجاهلية، فرتيس القبيلة أو العظيم كائناً من كان في قبيلته كان له الحق أن يفعل ما يشاء من غير أن يواخذه أحد على ظلمه، وأما الفقير المسكين فلا حق له ولا عدل معه، ولذلك كان بعض الناس في الجاهلية قد تنهت ضمائرهم قبيل الإسلام، وأرادوا أن يضعوا حداً لهذا الظلم الصارخ الذي لا ينال فيه الفقير المسكين أي حق، وينال فيه العزيز. في قومه كل حق، بل ينال فيه ما ليس له فيه حق. لذلك يحدثنا التاريخ أنه قبيل البعثة نشأ حلف في مكة اسمه "حلف الفضول"، سببه أنهم

وأما أن بعض الناس في مكة يبيع بضاعته لعظماء، فلا يدفعون لصحابها ثمنها. من ذلك أن رجلاً من ذيب قديم مكة ببضاعته فاشتراها منه العاصي بن وائل وكان عظيماً في قومه، فلم يدفع له ثمنها، فاستعدى عليه بعض الناس، وطلب مساعدتهم فلم يعينوه.

ومن ذلك أن بعض هؤلاء العظماء كانوا يستجملون بعض الفتيات في الأسواق، فيخطفونهن ثم لا يردونهن إلى أهلهن، كما روي أن رجلاً من خثعم قدم مكة ومعه بنت له، فاغتصبها وجبه من وجهاء العرب.

كل هذه الحوادث وأمثالها حركت نفوس بعض الناس، فتحالفوا أن يكونوا يداً واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقاً، فكان "حلف الفضول" بذلك الوضع محكمة عدل بدائية يلجأ إليها كل من اغتصب منه حق.

وقد حدث هذا الحلف في عهد النبي (صلعم) قبل بعثته. وفي الحديث أن رسول الله (صلعم) قال: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلقاً ما أحب أن لي به حُمْر النِعم، ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت.

فلما جاء الإسلام، أكمل هذه النزعة، وطالب بالعدل على أدق معنى وأوسع، فالغنى والفقر أمام العدل سواء، وصاحب الجاه وعديم الجاه سواء. بل أكد معنى آخر أدق، وهو أنه يجب على الإسلام العدل مع من أحب أو كره.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِيَنَّكُمْ شِكَاكُ قَوْمٍ عَلَيْهِ إِلَّا تَعَدَّلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: 8] ، أي: لا يحملنكم بغضكم لقوم على أن تعدلوا معهم، بل يجب ألا تحسبوا حساباً للحب أو الكره أمام العدل. فالعدل واجب مع من أحببت أو كرهت، كما طلب العدل في الحرب أو السلام على السواء، وبيّن الأقارب والأباعد على السواء، فكان في ذلك مخالفة لحياة الجاهلية كل المخالفة.

على كل حال كان من أهم أعمال الإسلام وضعه قائمة بقيم جديدة للأشياء غير القيم التي كانت لها في الجاهلية، وهل الفرق بين أمة راقية وأمة غير راقية إلا قائمة القيم؟ فالأمة الراقية تضع في أولها أحسن الأشياء وأغلاها وأعزها، وفي أسفل القائمة أتفهبها وأدونها، والأمة غير الراقية تضع في أول القائمة أتفه الأشياء ولا تضع أعزها أو تضعها في آخرها.

وهو يلفت نظرنا إلى أن من أهم الفروق بين الحياة الجاهلية والحياة الإسلامية نوع العبادة، فعبادة الجاهلية عبادة أحجار وأوثان، وعبادة الإسلام عبادة إله واحد، وفرق كبير من ناحية النهضة الفكرية بين عبادة هذا وعبادة ذلك. عبادة الأحجار والأوثان تذلل النفس وتضعها وتشل العقل وتدسه في التراب، وعبادة الله وحده رب العالمين وخالق السموات والأرضين ترفع النفس وتعزها حتى أمام الملوك والأمراء، لأنهم مثله عبيد الله، وهو وحده مدبر أمورهم ومسيرهم، فمن اعتقد بآله واحد خالق كل شيء ومدبر كل شيء عزت نفسه، ولم ير أحداً سيذاً عليه غير الله، وأن الخلق مهما عظموا تساوا معه في عبوديتهم لله.

كل هذه الأمور نهضت بالعرب وغيرت نفسياتهم، وبعد أن كانوا ينظرون إلى الفرس والروم نظرة خضوع وذلة، أصبحوا ينظرون إليهم على أنهم خير منهم، إذ يقول الله تعالى لهم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: الآية 110].

لذلك ارتفع شأنهم أمام أنفسهم، وعلت روحهم المعنوية، واستطاعوا أن يحاربوا فارس والروم ويخضعوهم لهم، وما كانوا يستطيعون ذلك لو بقوا على روحهم الجاهلية، فقد قضاوا في جاهليتهم أجيالاً وأجيالاً وهم في استكانة وامتهان أمام عظمة الفرس والروم، إن حاربوا فإنما يحارب بعضهم بعضاً، وإن نهبوا فإنما ينهب بعضهم من بعض. أما أمام غيرهم فأذلاء جنباء. ثم نهضوا بالإسلام نهضتهم، فتكونوا أمة واحدة، وارتفعت نفوسهم، فأصبحوا أمة تحشاها الأمم.

لقد جاء الإسلام فجعلهم يؤمنون بالجنة والنار، فمن قتل في الحرب قتل شهيداً، ومن عاش عاش عزيزاً، فبث ذلك في نفوسهم روحاً غريبة يريها التاريخ، فكان إذا جد الجد باعوا أرواحهم بيع السمح، ولم يذلوا ولم يستكينوا، وضحوا بأموالهم بأنفسهم إذا دعت الحال.

ولم يكن هذا الانتقال من حياة جاهلية إلى حياة إسلامية بالأمر اليسير السهل، فالناس ما ألفوا، كارهون لكل دعوة جديدة، ولذلك نرى في التاريخ ما وجده النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من صعوبات، وما نالوا من عذاب بسبب جهادهم في نقلهم الناس من عقلية قديمة إلى عقلية جديدة، فاحتملوا في ذلك من العذاب ما لا يوصف. ووقفوا وقوف الأبطال، حتى يروى عن ابن عباس أنه قال: "والله كان المشركون ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه حتى لا يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به".

وهكذا كل نهضة في التاريخ تكون مصحوبة بقوم يتحمسون لها، وقوم رجعيين يعرقلون سيرها، وقد جرت العادة أن البقاء للأصلح، وأن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين.

من أجل هذا كله، عددنا تحوُّل العرب من جاهلية إلى إسلام، "نهضة فكرية" كبيرة، بل هي أكبر نهضة فكرية في حياة العرب، أما ما جاء بعدها من نهضات، ففرع لها، وناشئ عنها. وستتبع سير العرب في تاريخهم، وما كان لهم من نهضات أعلت شأنهم، وأعزت جانبهم.

* * *

حدثتكم في الحديث الماضي عن الإسلام نفسه كنهضة فكرية. واليوم أحدثكم عن نهضة أخرى في الإسلام. تلك هي نهضة العرب بسبب الفتوح.

لقد كان العرب في جزيرتهم يكادون يكونون منعزلين عن العالم الذي حولهم، فإذا وصل إليهم شيء من المدنية التي حولهم، فأشعة ضعيفة جداً.

فمثلاً كان يحدّ ساحل الجنوب الغربي من البحر الأحمر قوم تسربوا إليه من ساحل الجزيرة المقابل سُموا بالأحباش لأن أصلهم من الحبشة، وكانت الحبشة ذات مدنية وإن كانت ضعيفة. وكان ينزاع الحبشة في السيادة على اليمن الفرس، فسربت منهم إلى العرب بعض مدنيّتهم عن طريق اليمن أحياناً، وعن طريق العرب الذين كانوا يسكنون الحيرة في العراق أحياناً.

ويحدثنا التاريخ أن سلمان الفارسي كان عارفاً بأساليب الحرب الفارسية، وهو الذي أشار على النبي، صلى الله عليه وسلم، بحفر الخندق حول المدينة في غزوة الخندق، واقتنع النبي بفكرته، وأسرع الصحابة إلى تنفيذها.

إنما كانت الاستفادة الكبرى من المدنيات العظيمة يوم فتحوا فارس وقسماً كبيراً من بلاد الروم، وكان أكثر ذلك في خلافة عمر، فدعاهم هذا الفتح إلى سكنى هذه البلاد، بعضهم في فارس، وبعضهم في الشام وفي فلسطين، وبعضهم في مصر. فرأوا إذ ذاك مدنية كبيرة، وعرفوا ما لم يكونوا يعرفون، وكان مثلهم مثل أسرة تسكن كوخاً صغيراً، انتقلوا منه إلى قصر فخم عظيم، أو كعامل يشتغل على مغزل يدويّ عهد إليه الوقوف على ماكينة ميكانيكية كبيرة. غاية الأمر أن لهم خصلاً ممتازة: فهم ذوو روحانية عالية، وذوو استعداد للتطور مع الزمان والأحداث، وقفوا إذ ذاك موقفاً في غاية الصعوبة، وهو كيف تدار هذه الممالك الفخمة الضخمة خصوصاً أن لكل بلد عادات وتقاليد لم يكونوا يعرفونها. فلهم نظم في الحرب والريّ وفي الضرائب. وعلى العموم في المسائل التشريعية والاجتماعية والاقتصادية.

لقد كانت جزيرة العرب ذات ماء قليل إن عثروا عليه ففي غدِير، أو في بئر حَقِير، أو قناة صغيرة، فما بالك إذا رأوا دجلة والفرات والنيل وبردَى، تلك المياه احتاجت إلى نظم للرّي وقوانين كثيرة. وكذلك الشأن في الأموال والتنظيم الإداري والاجتماعي والقضائي، كانت من غير شك هذه أكبر المشكلات. ومن حسن الحظ أنها حدثت أول ما حدثت في عهد عمر بن الخطاب، فكانت تنقل إليه كل كبيرة وصغيرة، وهو يفكر فيها بالشورى مع كبار من حوله، ويرى فيها رأيه.

قد كان راعي غنم، فأصبح راعي أمم، والواقع أنهم حلّوا هذه المشكلة حلّاً لطيفاً، فأولاً أقرّوا الأمم على عاداتها وتقاليدها، ما لم يكن في تلك العادات ما يخالف الإسلام، والثاني أنهم درسوها وعرفوها، والثالث أنهم كانوا يعرفون كليات أصول الإسلام وروحها فيطبّقونها على البلاد المفتوحة، وبذلك استفادوا وأفادوا، وواجهتهم مشكلات كثيرة من هذا القبيل كانوا يحلونّها على هذه الأسس.

فمثلاً اعترضتهم مشكلة الأراضي في البلاد المفتوحة: هل يملكها العرب الفاتحون؟ فكان رأي عمر، وشايعه على ذلك بعض الصحابة، أن هذه الأراضي تترك لأهلها. وليس للعرب الفاتحين حق ملكية شيء فيها، إنما المفتوحون يؤدون الجزية والخراج ليس إلا، وألزم عمر الفاتحين أن ينزلوا في معسكرات خاصة، كالجابية وحمص في الشام، واللّد والرملة في فلسطين، والفسطاط في مصر، واختطّوا الكوفة والبصرة في العراق.

وأسسوا الجيوش في فارس على النمط الفارسي وفي بلاد الروم على النمط الروماني.

وعلى الجملة كان تسيير دفة هذه البلاد أصعب من فتحها، فإن حكمها بالظلم والانحراف عن الحق مدعاة لثورة أهل البلاد وانتفاضها. فكان حسن الحظ تشديد عمر في معاملة أهل البلاد المفتوحة بمنتهى العدل، فترك كل ذي دين حراً أن يتدين كما يشاء، كما أمروا بالوفاء بالعهود وعدم نقضها، وسموا أهل ذمة، أي أنهم في ذمة المسلمين، وقد كتب عمر إلى عمرو بن العاص واليه على مصر:

'واعلم يا عمرو أن الله يراك ويرى عملك، وأن معك أهل ذمة وعهد، وقد أوصى رسول الله بهم، وأوصى بالقبض خيراً، واحذِرْ يا عمرو أن يكون رسول الله لك خصماً، وقد ابتليت بولاية هذه الأمة وأنست من نفسي ضعفاً، وانتشرت رعيتي، ورق عظمي، فأسأل الله

أن يقبضني إليه غير مفرط. والله إني لأخشى لو مات جمل بأقصى عملك ضياعاً أن أسأل عنه يوم القيامة".

على الجملة عاملوهم بالعدل، فأطلقوا لهم حرية الدين وإقامة الشعائر، وأمتوهم على المال والأرض وحرية المتاجرة، وشاركوهم في الأعمال، ولولا ذلك ما استقروا عاماً واحداً يحكمون هذه البلاد.

وكما وضع أمام عينه العدل مع المفتوحين نظر إلى العرب الفاتحين فرعاهم ورأف بهم، لأن لهم فضل الجهاد في الفتح. فمما أوصى به سعد بن أبي وقاص: "إني قد وليت حرب العراق فاحفظ وصيتي، وعود نفسك ومن معك الخير، ولا تزهد في التحبب إلى الناس، فإن الله إذا أحب عبداً حبه".

كما أوصاه بالرأفة بالمحاربين والمفتوحين، كما كان شديد المراقبة لعماله، كثير السؤال عن مسيرتهم وأخبارهم، وأقام عليهم العيون يوافونه بأخبارهم، وعين محمد بن مسلمة قاصاً، أي محققاً لأخبارهم ومقتصاً لأثارهم. فإذا شكاً أحد من الرعية أحداً من العمال، أرسل من يحقق في أمره، كما واجه الفاتحون أموراً إدارية نَقَلوها على نظام مقتبس من نظام البلاد المفتوحة وحسبما تقتضيه عقليتهم.

لم يكن لهم تاريخ مضبوط، فوضعوا التاريخ لضبط الحوادث، ولم يكن لهم نظام للبريد، فوضعوا نظاماً للبريد، ولم يكن لهم دواوين لحصر الجنود ولا لحصر ما يُجبى من الأموال، فوضعت الدواوين مقتبسة من النظام الفارسي كما يدل عليه اسم "الديوان" نفسه. وعلى الجملة فقد خالط العرب الفاتحون هذه الأمم المفتوحة، ورأوا ذلك الملك العريض، ورأوا نظم الحضارة ورفاهيتها، وانقلبوا من عرب بدو إلى عرب متحضرين على آخر طراز، وأبدوا استعداداً فطرياً هائلاً للتأقلم، يحملون في قلوبهم دينهم وتعاليم رسولهم، ودعاهم التأقلم إلى أن يسايروا الحضارة التي شاهدوها. فإذا كانت آلات القتال العربية لا تصلح، فليستخدموا آلات القتال الفارسية والرومية، وإذا كانت معيشة البدو تقتضي الفقر والتقصير، فقد تمدنوا وأخذوا بنصيب وافر من الراحة والنعيم.

يروى أن رستم زعيم الفرس لما هزم يوم القادسية قال: "أكل عمر كبدي أحرق الله كبده، علم هؤلاء حتى علموا". وفي الحق أنهم علموا كثيراً. علموا من كل ما وقع عليه نظرهم من عمارة وريّ ونظام إداري واقتصادي واجتماعي، فانتقلوا بذلك نقلة كبيرة، وكما

علموا كل ذلك علّموا البلاد المفتوحة شيئين هامين، وهما: لغتهم ودينهم، فكان التعلّم متبادلاً.

يتعلم العرب كل مظاهر الحضارة، ويتعلم المحكومون اللغة والدين، وكانت المملكة الإسلامية كلها بوتقة تغلي فيها كل هذه التعاليم، فكلُّ يأخذ ويعطي، ويعلم ويتعلم. ومن أجل هذه النهضة رأينا العرب في العصور التالية غير العرب في جزيرتهم، يديرون على أحدث طراز، وينعمون بالعيش على أحسن طراز.

هذه النهضة الثانية، وسأحدثكم عن النهضة الثالثة في الحديث الثالث إن شاء الله.



استمرت الفتوح الإسلامية، فبعد أن فتحت فارس وكثير من بلاد الروم، فتح العرب جزءاً كبيراً من الهند، فزادت معرفتهم بحضارتها، ثم فتحوا إسبانيا، فعرفوا الحضارة الإسبانية، وفتحوا جزءاً من فرنسا، فعرفوا ما بها من حضارة. فوضع المسلمون أعينهم على مختلف الحضارات.

وكما حدث في الماديات، حدث في المعنويات. لقد نشأ بعد ذلك جيل جديد مولد من آباء من العرب وأمهات من البلاد المفتوحة، يحملون خصائص هذا وخصائص ذاك، كذلك كان الشأن في المعاني.

فقد نشأت أفكار يمتزج فيها الفكر العربي بالفكر الفارسي أو الهندي أو المصري أو الشامي أو الإسباني، فكانت أشبه ما تكون بيوثقة وضع فيها ذهب وفضة ونحاس مزجت كلها مزجاً غريباً، ونشأت عن ذلك نهضات مختلفة، نهضة في التشريع وفي الأدب وفي الاجتماع، سأحدث عنها تباعاً.

لقد كان المسلمون من ناحية جمعوا القرآن الكريم وبدأوا يجمعون الحديث، وكان لبعض الصحابة فتاوى كثيرة في مسائل كثيرة عُرضت عليهم، فكانت كلها مصدراً للتشريع، ومن ناحية أخرى رأوا قوانين غير إسلامية، فقد كان في بيروت والإسكندرية مدارس للقانون الروماني. وكانت هناك في فارس تشريعات للفرس، وكانت البلاد كلها متأثرة بهذه القوانين يجرون عليها في قضاياهم ومعاملاتهم، فوجب أن تعرض هذه كلها على الإسلام: هل يقرها أو يعدلها أو يغيرها؟

والى جانب ذلك: لكل مدينة من المدنيات معاملات خاصة، معاملات مدنية، ولها جرائم جنائية، يجب أن تعرض على الإسلام والمسلمين ليُبدوا حكمهم فيها، ولذلك يقول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس من الأفضية بقدر ما يحدث منهم من الفجور".

فمدنيتنا الحديثة تخلق كثيراً من المشاكل لم تكن موجودة من قبل، ولا بد من أن يتصدى لها التشريع، كمشاكل مرور الطائرات على البلاد الأجنبية، ومشاكل استخدام القنابل الذرية،

وتواجه جرائم جديدة كاستخدام الكوكايين والهرويين مما لم يكن للمدينة السابقة عهد بها، كذلك واجه العرب مسائل جديدة لم يكن لهم بها عهد أيام كانوا في جزيرة العرب، ولم يرد فيها كتاب ولا سنة، فماذا يحكمون فيها بمقتضى الأصول الإسلامية؟

لقد نشطوا في هذا نشاطاً كبيراً يستدعي الإعجاب، ولم يمض قرن حتى ألّفت الكتب الكثيرة في التشريع الإسلامي، فإذا قارنا عملهم في قانونهم بعمل الرومان في قوانينهم مثلاً، وجدنا أن المسلمين كانوا أسرع وأنشط، فالقانون الروماني لم يدون إلا بعد قرون من الفتح الروماني. ثم كان للمسلمين نظرات صائبة تتعلق بالتشريع، فعمربن الخطاب مثلاً رأى أنه لا بد له من جماعات حوله من كبار الصحابة يكونون عوناً له على التشريع فيما يعرض له من مسائل، ولذلك منع بعض كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلا برخصة منه على أن تكون الرخصة مؤقتة. فلما جاء عثمان رأى أن تنتفع البلاد برأي العلماء، ويتفتحوها بما يرون في البلاد من حضارة، فرخص لهم في السفر، بل تعمد بعد ذلك عمر بن عبدالعزيز أن يرسل البعثات من كبار التابعين للأقطار المختلفة. وقد تفرق كبار الصحابة في البلدان المختلفة، فأثروا فيها بمعلوماتهم ومزاجهم، وتأثروا بمدينة البلاد التي نزلوا فيها ونوع حضاراتها. وهذا سبب كبير من أسباب الخلاف في التشريع، فمثلاً نزل ابن مسعود الكوفة ونشر فيها علمه، وأفتى بما شاهده من أفضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو سمعه، وهو نفسه كان واسع الفكر، فقد قال لرسول الله لما بعثه إلى اليمن:

' إني إن لم أجد نصّاً في الكتاب ولا السنة في مسألة، قضيتُ فيها برأيي '. فكان على هذا المبدأ أيضاً في العراق يقضي في المسائل التي لا يجد فيها حكماً في الكتاب أو السنة برأيه، أي بما يتصوره من العدالة. ومن أجل هذا نشأ أبو حنيفة وأصحابه على هذا السنن، سنن ابن مسعود. ولما نزل ابن مسعود في العراق، نزل سعد بن أبي وقاص وعمار بن ياسر وأبو موسى الأشعري وأنس بن مالك وكثير من الصحابة الذين كانوا من حزب عليّ لما ذهب إلى الكوفة، ولهذا كانت مدرسة العراق التشريعية عظيمة كمدرسة الإمام مالك في المدينة.

وذهب إلى الشام أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل وكثير غيرهما، وذهب إلى مصر الزبير بن العوام وعمرو بن العاص وابنه، وإلى أفريقيا عقبة بن عامر ومعاوية بن حديج، كل هؤلاء كوّنوا مدارس للتشريع في البلاد التي نزلوا فيها مراعين شيئين هاميين: قواعد الإسلام الأساسية من جهة، وظروف البلاد التي نزلوا فيها وتقاليدهم من ناحية أخرى.

ومن أكبر الأدلة على ذلك أن الإمام الشافعي لما كان في الحجاز والعراق كان له مذهب خاص، فلما انتقل إلى مصر تغير رأيه في بعض المسائل بسبب المدينة المصرية. وسمى مذهبه الأول بالمذهب القديم، والمذهب الثاني بالمذهب الجديد. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً أن تغير الأحوال يكون سبباً في تغير الأحكام، وقد رووا في ذلك حكايات لطيفة، منها أنه لما اتخذ العباسيون شعارهم السواد، غلا ثمن الثياب المصبوغة بالسواد، فكان الفقهاء أولاً قبل اتخاذ السواد شعاراً يحكمون بأن من غصب ثياباً بالسواد نقص من قيمتها، فلما تغيرت السياسة واتخذ السواد شعاراً، كانوا يحكمون بأن من غصب ثوباً فصبغه بالسواد فقد زاد من قيمته. لقد رأى الفقهاء أن بعض البلاد عنده أنظمة في الزراعة لم تكن معروفة في جزيرة العرب، كالزراعة والمساقاة ونحو ذلك، فعرضوا لها وأفتوا فيها.

إنما كانت أكبر مدرستين في العصور الأولى للإسلام مدرسة الحجازيين في المدينة، وعلى رأسها مالك بن أنس، ومدرسة العراقيين في الكوفة، وعلى رأسها أبو حنيفة.

سبب الخلاف بين المدرستين يرجع إلى أمور، أولاً: مزاج الإمام مالك العربي والإمام أبي حنيفة الفارسي، وبين المزاجين فرق كبير.

وثانياً: أن الإمام مالكا كان يعتز بمن حوله من التابعين في الحجاز، وأنهم كانوا أعلم بسيرة الرسول وبأحكامه في المسائل، وكان أبو حنيفة يعتز بوضع يده على الحضارة الفارسية وما نشأ عنها من مسائل كثيرة تحتاج إلى التشريع. وقد نشأ عن هذا أن الإمام مالكا كان يرى أن لا يفتي إلا في المسائل التي حدثت، والتي يبني عليها عمل، فإذا كانت المسائل خيالية أو تقديرية لم يفت فيها، وساعده على ذلك طبيعة المعيشة في الحجاز، وقلة مسائلها، أما في العراق فالمعيشة أعقد، والمسائل أكثر.

ومن أهم الفروق بين المدرستين اعتماد الإمام مالك على الحديث أكثر، لوفرتة في الحجاز، بينما الإمام أبو حنيفة يشترط الحديث شروطاً دقيقة، وبجانب ذلك يعتمد على القياس، من أجل ذلك كله ترى أن الأحكام التي رويت عن الحجازيين، كالموطأ والمدونة، أقل بكثير من الأحكام والمسائل عن العراق.

والخلاصة من هذا كله أن المدارس المختلفة في الحجاز والعراق والشام ومصر وأفريقيا كانت كلها خيراً على التشريع، فقد نشطت نشاطاً لا حد له، والأمم الحية دائماً يختلف مشرعوها حسب اجتهادهم وأساس أحكامهم، وقد استطاعوا في عهد قريب أن يغطوا المسائل التي واجهوها في المدينة الحديثة، وأن يفتوا فيها برأي أو آراء، وأن يضعوا مكان

المدارس الرومانية والفارسية مذاهب إسلامية، فكان رأى مالك وأبي حنيفة يحتل مكان رأى "جاينوس" الروماني وأمثاله.

ومن حسن الحظ أن المشرعين الأولين كمالك وأبي حنيفة كانوا صادقين في عملهم مخلصين في بحثهم، زاهدين في حياتهم، فلم يخدعهم مال ولا منصب ولا جاه.

ولم تجرفهم السياسة مع عنفها في تلك الأيام، هذا الإمام مالك يرى الساسة يستقسمون الناس على بيعتهم بأغلظ الإيمان، من طلاق وعتاق، وحج مشاة على أقدامهم إذا هم رجعوا عن بيعتهم، فيفتي مالك بعدم وقوع طلاق المكروه، فيغضب من ذلك الساسة ويلقى من ذلك عنتاً شديداً، وأبو حنيفة لا يرضى كثيراً عن سياسة العباسيين، فلا يقبل أن يتولى لهم القضاء، فيضرب ويسجن، فزاد من قيمتهم إخلاصهم للحق وتفانيهم فيه.

بهذه النهضة خلفوا لنا ثروة تشريعية هائلة، لو سارت الزمن وتطورت تطورها الطبيعي ولم يقفل الاجتهاد في وجه العلماء، لكان لدينا الآن تشريع على أسس متينة، ويجاري أحداث الزمان.

لقد حدث لنا في العصور الحديثة قريب مما حدث لهم، فالمذنية الحديثة قابلت المسلمين بجزئيات لا عداد لها، فقد أصبحت طرق المعاملات الجديدة تخالف - في كثير من الأحيان - طرق المعاملات القديمة، وتطور العالم الإسلامي في العشرين سنة الأخيرة، ما لم يتطوره في مئات السنين الماضية، تدل على ذلك الأسئلة الكثيرة التي كانت ترد على المرحوم الشيخ محمد عبده، مثل إيداع المال في البنوك، ولبس القبعة، وأكل ذبائح أهل الكتاب، وكالأسئلة الكثيرة التي ترد على لجنة الفتوى في الأزهر. وقد واجه الأئمة الماضون في مدينتهم ما نواجه حتى الآن في مدينتنا الحديثة، غاية الأمر أنهم حلوها بشجاعة وحرية، مستندين إلى أصول الإسلام، متمتعين بالاجتهاد، فوضعوا إحدى عينيهم على كليات الدين، والأخرى على المذنيات التي واجهوها، وقد سُلِّبنا نحن الاجتهاد، فصعب علينا الحل.

وإن كل شريعة من الشرائع لا بد لبقائها من كليات ثابتة دائمة، مثل: ﴿أَعْدَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: الآية 8] ، و"لا ضرر ولا ضرار"، ونحو ذلك، وأشياء متموجة تواجه أحوال الزمان، وتتجدد مع تغير البيئة والظروف، ومن غير ذلك تتحجر الشريعة.

* * *

انتقل الآن إلى الحديث عن أثر الفتح الإسلامية في النهضة الأدبية.

والأدب من أكثر الأشياء تأثراً ببيئته، بل بيئة الأديب نفسه، فحياء شوقي في القصود مثلاً لَوّنت شعره بلون خاص غير اللون الذي يتلوّن به البدوي. وإذا كان الرجل العادي تدعوه معيشته إلى أن يشبه الهلال بقلامة الظفر؛ فالخليفة ابن المعتز الذي كان يعيش في القصور المترفة يشبه الهلال بزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر، وهكذا.

فإذا نحن أخذنا أكبر كمية ممكنة من الشعر الجاهلي، وأكبر كمية من الشعر في العصر الأموي، وسلطنا عليهما الأضواء القوية، فماذا نجد من فروق ؟

نجد فروقاً كثيرة لا نستطيع حصرها في حديث أو حديثين، ولذلك نكتفي ببعض الخطوط الرئيسية، وهي في نظرنا ثلاثة، خلاصتها كلها أن الحضارة أخرجتهم عن سذاجة البداوة، فظهر على شعرهم الترف والنعيم على أثر اختلاطهم بالفرس في العراق وفارس وبالروم في الشام ومصر، وعلى أثر ما يوحيه الدين من رقة العواطف.

فأول كل شيء نرى أنه قد طرأ على الغزل تطور كبير، ونرى الفرق ملموساً بين الغزل الجاهلي والغزل الإسلامي، ذلك أن العربي في الجاهلية كان يتغزل ولكن لا نجد له قصيدة واحدة كلها في الغزل، بل هو يتغزل أبياتاً في أول قصيدته، ثم ينتقل إلى موضوع آخر. وكان ذلك فيه نتيجة حياته المتنقلة بين الخيام وفي الغزو والغارات.

وكانت عواطفه بدائية، فهو يذكر ما يشعر به من صباة وألم، أو نشوة وأمل، ويكتفي بذكر دار محبوبته اللداسة تلعب بها الرياح والأمطار، وتسرح فيها الوحوش، ويكتفي بوصف الفراغ والوداع.

وإذا كان بدائياً لم يتعمق كثيراً في شرح تأثراته النفسية، ثم رأيناه في الحياة الجديدة الأموية رقى مزاجه وقوي إحساسه وحلل عواطفه، وأصبح الغزل غرضاً بعينه يقصد إليه.

ورأينا الغزل في هذا العصر ينقسم إلى قسمين: غزل عادي كالذي يحدث بين الناس

العاديين في كل عصر، وغزل عذري، فالذي يمثل الغزل العادي عمر بن أبي ربيعة، والذي يمثل الحب العذري جميل بثينة.

فعمر بن أبي ربيعة فتى قرشي جميل الشكل غني، وهب حياته كلها للغزل، ولذلك لم ينتجه لمجد ملك أو أمير، ولم يكتب بأن تكون قصيدته كلها في الغزل، بل كان ديوانه كله في الغزل، وقد كان موطنه الحجاز، والحجاز قد بلغه الترف أيضاً بما صُبَّ فيه من أموال وغنائم على أثر الفتوح، ونساء جميلات من الرقيقات المأسورات، فأصبح الحجاز مجالاً للترف والنعيم وميداناً للجمال، فكان ذلك مادة صالحة لحب ابن أبي ربيعة وغزله الكثير. وديوانه مملوء بذكر النساء اللاتي أحبهن، فلم يكتب بواحدة ولا اثنتين، بل كان يتبع الجمال حيث وجدته.

وكان عمر كما ذكرنا جميلاً في شكله، ناعماً في حبه، تهواه النساء لجماله وشاعريته وجاهه، ولذلك لم يشعر بالصدود إلا قليلاً، وكان ديوانه عبارة عن قصص قصيرة فيما حدث له مع حبيباته.

وفيه خصلة أخرى وهي أنه كان شديد الشعور بشخصيته، يتغزل في نفسه أكثر مما يتغزل في محبوباته، فديوانه كله مملوء بـ "قالت وقلت"، و"نظرت إليّ وأعجبت بي"، وما كان منها، إلى غير ذلك، مثل قوله، وهو يدل على ظرف النساء القرشيات ودهانهن [من الطويل]:

فلَمَّا أجزنا ساحة الحَيِّ قلن لي
ألم تُنَّي الأعداء والسَّيلُ مُقَوَّرُ
وقلن: أهذا دأبُك الدهرَ سادراً
أما تستحي أو ترعوي أو تفكِّرُ
إذا جئت فامنح طرقت عينيك غيرنا
لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظرُ
وفي هذه القصيدة يقول أيضاً:

تهيم إلى نُغمٍ فلا الشمْلُ جامعُ
ولا الحبْلُ مرصوْلُ ولا القلبُ مُقَصِّرُ
ولا قرب نُعم إن دَنَّتْ لك نافعُ
فلا نأبها يُسلسى ولا أنت صابرُ

وأخرى أتت من دون نعيمٍ ومثلها نهى ذا النهى لو ترعوي أو تفكرُ
إذا زرت نِعْمًا لم يزل ذو قرابة لها كُلمًا لاقبته يَتَنَمَّرُ⁽¹⁾

وكل ديوانه على هذا النحو من قصص قصير مما كان بينه وبين من أحب.

وأما الحب العذري فنوع آخر، وهو منسوب إلى بني عُذرة، وهي قبيلة عربية بدوية تسكن في وادي القرى والحجر وما جاورها من البلاد. وما زالوا بها حتى كثروا وانتشروا ووصلت بلادهم إلى أطراف الشام، وقد عُرفوا بركة القلب وفنائهم في جبههم وعفتهم، حتى أصبح يقال لكل حب عفيف "عذري" ولو لم يكن أصحابه من بني عذرة، وأهم خصائصهم العفة والمعيشة الفطرية، واقتصار المحب على محبوبة واحدة. وأكثر ما يطيب لهم وصف ما يلاقون من ألم البعد ومرارة الحرمان والصدود.

والباحث يحار في نشوء هذا الحب وتعليقه، فالظاهر أنه يرجع إلى أمور: أولها ما منحوا من رقة في القلب، كما نرى من صفات خاصة في سكان بلاد مختلفة، يضاف إلى ذلك عيشتهم الساذجة، ودخولهم في الإسلام الذي رقق قلوبهم، إلى غير ذلك، وربما كان خير من يمثلهم "جميل" الذي اشتهر بحبه لابنة عمه "بثينة"، فعرف "بجميل بثينة"، وقال إنه قد أحبها وهو غلام صغير، وفي ذلك يقول [من الطويل]:

وأوّل ما قاد المودّة بيننا

بوادي بغيض يا بثينين مباب

فقلنا لها قولاً فجاءت بمثلها

لكلّ كلام يا بثينين جواب⁽²⁾

ثم صارت بثينة شابة وصار جميل شاباً، فازداد بها هياماً، وملا شعره وصفاً للحب ووصفاً لمحبوبة وما يجده من الألم والضنى في حبه، مثل قوله [من الكامل]:

إني لأخفظ عني بكم ويسرني

إذ تذكرين بصالح أن تُذكري

ويكون يوم لا أرى لك مُرسلاً

أو لتلقي فيه عليّ كأشهر

(1) ديوانه ص 92 - 101. (2) ديوانه ص 28.

يا لَيْتَنِي ألقى المَنْيَّةَ بَعْتَهُ إن كان يومُ لقاءِكُم لَمْ يقدِرِ
 يهواكِ ما عَشْتُ الفِواؤُ فإِنْ أمْتُ يَثْبَعُ صدائِ صَدَاكِ بَيْنَ الأَقْبِرِ
 إنِّي إِلَيْكَ بما وُعدْتُ لناظِرٌ نَظَرَ الفقيرِ إلى الغنيِّ المُكْوِرِ⁽¹⁾

فترى غزلاً يختلف عن غزل عمر بن أبي ربيعة، والشعراء قبله، فالشاعر العذري يضيف إلى الغزل شيئاً روحياً، ويعتني الشاعر بوصف عواطفه، وبث شكايته، وما يلاقه من ألم البعد، ويفكر حتى فيمَا سيلاقه بعد الموت، ولعل أصدق تعبير له عن عواطفه قوله لحبيته بثينة [من الطويل]:

وَأتِي لأزْضِي مِنْ بُئِينَةٍ بالذي
 لَو ابْصَرَهُ الواشي لَقَرَّتْ بِلابِلِهِ
 بِ'لا' و'بأن لا أستطيع' وبالْمُنَى
 وبالأمل المَرْجُو قد خابَ آوِلُهُ
 وبالنظرة العَجلى وبالْحَوْل تنقضني
 أوآخره لا نَلْتَقِي وأوائِلُهُ⁽²⁾

* * *

ومن أهم الفروق بين الشعر الجاهلي والشعر الأموي الشعر السياسي وانقسام الشعراء إلى أحزاب سياسية، فقد كان كل ما عند الشاعر الجاهلي تعصبه لقبيلته، فلما جاء الإسلام رأينا الخلاف يشتد بين الشعراء القرشيين والأنصار، فإذا وصلنا إلى العصر الأموي، ورأينا عثمان يُقتل، ويقوم النزاع بين عليّ ومعاوية، رأينا النزاع يشتد، فحزب يؤيد معاوية، وحزب شيعي يرى أن الخلافة في عليّ وأبنائه.

ونشأ حزب الخوارج في الجزيرة، وهم يرون أن تكون الخلافة شورى بين المسلمين، غير محصورة في قريش وغيرها من القبائل، ثم رأينا حزباً يلتف حول عبد الله بن الزبير، ويراها أحق بالخلافة ويجاهد الأمويين.

كل هذه الأحزاب كانت تتلهف على الشعراء لأن الشاعر في وقته كان يقوم مقام

(2) ديوانه ص 245.

(1) ديوانه ص 102 - 103.

الصحيفة في عهدنا، فكان الشعراء يتقاتلون كما يتقاتل الجنود، وكان بنو أمية أكثر عدداً، لأن القوة في أيديهم، والمال الكثير في خزائهم، يغدقون منه على الشعراء، فعرف الأخطل مثلاً بأنه أكبر داعية للأمويين، وكذلك جرير والفرزدق، وعرف عبد الله بن قيس بأنه كان يتعصب لعبد الله بن الزبير، وعرف عمران بن حطان بأنه كان يتعصب للخوارج، وهكذا.

فمعيشة الحضارة كوّنت الأحزاب، وطبيعة الأحزاب كونت الشعراء الحزبيين، وما كان شيء من ذلك موجوداً في العصر الجاهلي، فلا مؤيدون ولا معارضون ولا أحزاب ولا من ينتسب إليها.

* * *

فهذا الغزل العادي، وهذا الغزل العذري، وهذا الشعر الحزبي، كل ذلك مظهر من مظاهر الحياة المدنية التي انتقل إليها العرب، فرققت من الشعر وجعلته يملأ الجو بلونه الجديد.

وكما دخل على الشعر تطور جديد بسبب المدنية، دخل على النثر تطور جديد، وهو ما نرجئه إلى حديث قادم إن شاء الله.

* * *

جمع اللغة العربية (1)

كان المثقفون في العهد الأول، وصدر الدولة العباسية، لا يلتفتون إلى جَمْع اللغة، فاللغة تؤخذ من أفواه العرب، ومن شاء أن يتعلمها فليتعلمها من بادية البصرة والكوفة في العراق، أو بادية العرب في الشام، فكان ابن المقفع وشار بن برد مثلاً يخرجان إلى هذه البادية ويقیمان فيها ويتعلمان ما طابت لهما الإقامة، شأنهم في ذلك شأن الطفل ينشأ بين أبويه وقومه، ويتشقف بثقافتهم، وينطق لسانه بلغتهم، وهذا هو التعلم الطبيعي للغة. فلما جاءت موجة التدين، وتخصصت كل فرقة لعلم، فقوم للفقه، وآخرون للنحو، اشتراب قوم لجمع اللغة، فجمعوها أولاً من لغة القرآن الكريم، مستعينين على ذلك بتفسير المفسرين، وبالأحاديث التي صحت عندهم، ومستعينين أيضاً بتفسير المحدثين، ولم يكتفوا بذلك، بل ساحوا في جزيرة العرب بين القبائل العربية، يجمعون كل ما يسمعون، وكان من أشهرهم عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعي، والكسائي، والأزهري، وكان الأصمعي أميل إلى جَمْع نواذر العرب. يتحدث بها إلى الملوك، وكان الكسائي يخرج من حين لآخر ومعه قنينة مملوءة خبزاً وكاغد، وقد أسر الأزهري من القرامطة ومكث نحو سنتين في الجزيرة بين القبائل يصيف في الستارين، ويشتي في الدهناء، ويرتبع في الصمان، وألف في اللغة كتاب التهذيب الذي أخذه ابن منظور في لسان العرب.

وقد جد المؤلفون فيما بعد، في حذو المحدثين في تقسيمهم اللغة إلى متواترة ورواية آحاد، فالمتواتر لغة القرآن، وما تواتر من كلام العرب، واشتروا أولاً في ذلك أن يبلغ عدد النقلة حداً لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب فيه، كرواية لغة القرآن وما تواتر من السنة، وقد استشكل الفخر الرازي في تفسيره وجود التواتر في اللغة، قال: لأننا نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ تداولاً ودوراناً على ألسنة المسلمين، اختلافاً شديداً، لا يمكن فيه القطع بما هو الحق، كلفظ "الله"؛ فإن بعضهم زعم أنها عبرية، وقال قوم سريانية، والذين جعلوها عربية اختلفوا هل هي مشقة أو لا؟ والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافاً شديداً، وكلفظ الإيمان والكفر، والصلاة والزكاة. قال: فإذا كان هذا الحال في هذه الألفاظ التي هي أشهر الألفاظ والحاجة إليها ماسة، فما ظنك بسائر

الألفاظ، فإذا كان ذلك كذلك، ظهر أن دعوى التواتر في اللغة متعذرة.

والإشكال الثاني أن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، فهب أننا علمنا حصول شرط التواتر في حفظ اللغة في زماننا، فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمنة.

والثالث أنه اشتهر، بل بلغ مبلغ التواتر، أن هذه اللغات إنما جمعت عن جمع مخصوص كالخليل، وأبي عمرو، والأصمعي، وأقرانهم، ولا شك أن هؤلاء ما كانوا معصومين، ولا بالغين حد التواتر، وإذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم. وقد ضربوا أمثلة من المتواتر بما جرى على ألسنة الناس من زمن العرب إلى الآن كاسماء الأيام والشهور والربيع والخريف والقمح والشعير والأرز والحمص والسهم.

وأما أخبار الآحاد، فما انفرد بروايته واحد من أهل اللغة، ولم ينقله أحد غيره، قالوا: وحكمه القبول، إن كان المنفرد به من أهل الضبط والإتقان، كأبي زيد والخليل، والأصمعي وأبي حاتم وأبي عبيدة، وأضرابهم، وشرطه ألا يخالفه فيه من هو أكثر عدداً منه مثل ما رواه أبو زيد: "المنشية": المال، فلم يقله غير أبي زيد، ومثل "رجل ثط" ولا يقال: "أثط"، قال أبو حاتم: قال أبو زيدة مرة: "أثط"، فقلت له: أتقول: "أثط"؟ قال: سمعتها. ومثل ما حكاه الكسائي: سمعت لجة ولجبات، فجاء بها على القياس، ولم يحكها غيره، إلى كثير من أمثال ذلك. ومثل "هلتم جراً"، قال الجوهري في الصحاح: "كان ذلك عام كذا وهلتم جراً إلى اليوم"، قال ابن هشام في تأليف له: عندي توقف في كون هذا التركيب عربياً محضاً، لأن أئمة اللغة المعتمد عليهم لم يتعرضوا له، حتى صاحب "المحكم"، مع كثرة استيعابه وتبعه.

وكان بعض اللغويين غير موثوق به، كأن يكون غير عدل، أو يروي عن صبيان أو عن مجانين أو كان راوية من أهل الأهواء، ولم يكن بعض الجامعين يتحرى الصدق، بل كان يبيح لنفسه أن يضع، كما أخذ على ابن دريد اللغوي صاحب "الجمهرة"، ومما زاد في تضخيم اللغة ما طرأ على الكلمات من التصحيف، فقد روى أن الخليل بن أحمد صحف "يوم بعث" إلى "يوم بعث"، وابن الأنباري صحف "يوحا" اسم الشمس إلى بوح، وروى أن حماداً الراوية صحف في القرآن ثلاث كلمات لأنه أخذ من المصحف، ولم يروه عن أحد، فحرف "وعدها إياه"، ب"وعدها أباه" و"في عزة وشفاق" إلى "غرة وشفاق"، ﴿لِكُلِّ أَسْرِي يَنْتَهِي بِرَبِّهِمْ وَأَنْ يَسْتَبِيحُوا﴾ ﴿عَبَسَ: الآية 37﴾ إلى "شأن عينيه". وقالوا: إنه وقع في كتاب العين للخليل من التصحيف ما لا تصح نسبه إلى تلميذ من تلاميذته فضلاً عنه، ووقع في

التصحيف الجوهري صاحب "الصحاح" وغيره، ولم تحقق هذه التصحيفات بل كدست فوق بعضها، وضخمت المعاجم، وذلك مثل "فرشحت الناقة وفرشخت" إذا استعدت للبول، وكان الواجب أن يحقق أئهما التصحيف لا ان يكدس.

وعني الجامعون للغة بقبائل خاصة وهي: عليا هوازن، وهم خمس قبائل، أو أربع، منها سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف. قال أبو عبيد: وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر، وقال أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عليا هوازن، وسفلى تميم.

وتخرجوا من أن يأخذوا اللغة عن جاور الحضرة من قبائل العرب، إذ كانت وجهة نظرهم أن يأخذوا اللغة ممن صفت لغتهم، وبعدت عن الدخيل، وكانت أمامهم وجهة نظر أخرى محترمة أيضاً، وهي أن يأخذوا ممن اختلط بالحضر، فإن لغتهم أوسع وألفاظها قد رقتها الحضارة.

إنما كان عملهم في الجمع بدائياً غير منظم، فهم يلتقطون ما يسمعون من الألفاظ ويدونونها، وعيب هذه الطريقة أنهم لم ينصوا في الأعم الأغلب على القبيلة الواحدة التي جمعوا منها ألفاظهم، بل يهتمون بالكلمة التي يسمعونها ويدونونها حيثما اتفق كلمة بجانب كلمة من غير ترتيب، ولذلك نرى نقصاً كبيراً في هذا الجمع، فأحياناً نجد مصدرأ ولا نجد له فعلاً، وأحياناً نجد مفردأ ولا نجد مثناه ولا جمعه، وأحياناً نجد الجمع ولا نجد المفرد، وهكذا.

والمندنيون الآن يؤلفون الجمعيات، ويعدون الخرائط والاستمارات ويحددون الأسئلة التي يريدونها، فيسألون مثلاً: ما تقول بلادكم في "كيف حالك" ويقيدون فيها اسم البلد، ثم يستخرجون من ذلك نوع الناس الذين ينطقون بهذا القول، ويستخرجون من ذلك الدلائل اللغوية والاجتماعية ويرسمون الخرائط وفقاً لهذه الاستنتاجات، فتكون هذه العملية عملية علمية.

والقبائل كانت أعقل من أن تضع لفظين لمسمى واحد، فالقبيلة التي تستعمل كلمة "السكين" لا تستعمل كلمة "المديّة"، والقبيلة التي كانت تستعمل "البئر" لا تستعمل كلمة "القليب"، فلما كان الجمع بدائياً، وجدت ألفاظ كثيرة مترادفة. ومن ثم كانت المعاجم مملوءة بالمترادفات، فلغتنا ليست لغة العرب، ولكن لغات العرب.

وفي رأبي أن المترادفات - مع إعانتها للشاعر خصوصاً في الشعر العربي الذي يلتزم

القافية بل قد يلتزم ما لا يلزم، وخصوصاً في الملاحم الطويلة التي تشتمل أبيات كثيرة يحتاج معها لا شك إلى مترادفات كثيرة - كالجدرى في الوجه الجميل. وقد أنكرها ابن فارس وثعلب، فقد روي أن ابن خالويه قال في حضرة سيف الدولة بن حمدان: إنني أعرف للسيف خمسين اسماً. فقال ابن فارس: إنني لا أعرف له إلا اسماً واحداً، وهو السيف. فقال ابن خالويه: وماذا تقول في المهند والصمصام والبتار؟ قال: إنها صفات. يعني بذلك أنها اختلفت للدلالات على صفات غير الاسم، وذلك كأسماء الله الحسنى، فإنها تدل على صفات أكثر مما تدل على ذات. وقد حكى أن أبا عبيدة افتخر يوماً أمام الرشيد بأنه يحفظ عشرة أسماء لكل عضو من أعضاء الفرس، فقال الأصمعي: إنني لا أحفظ إلا اسماً واحداً، فاستحضر الرشيد فرساً، وسأل أبا عبيدة عن تطبيق الأسماء العشرة على كل عضو، فلم يعرف، فسأل الأصمعي، فذكرها، فوهب له الفرس، مما يدل على أن بعض الجامعين لم يكونوا يدققون كثيراً في دلالة الأسماء على مسمياتها.

والترادف في نظري ليس مزية من مزايا اللغات، بل هو عيب من عيوبها، فإن كان موجوداً في اللغات الحية كالإنجليزية والفرنسية فهو أثر من آثار اللغات القديمة، والمثل الأعلى للغة لفظ واحد لكل مسمى، فلا ترادف ولا اشتراك؛ ولذلك كانت المترادفات في اللغات القديمة أكثر منها في اللغات الحديثة، ومع أن ألفاظاً كثيرة عدت مترادفات وإن لم تكن مترادفة لدقة الفروق بينها، مما أدى إلى عناية بعض العلماء من مستشرقين وعرب إلى تأليف كتب في الفروق، كما فعل أبو هلال العسكري وكما فعل بعض الآباء اليسوعيين، - إلا أنها مع ذلك من غير شك كثيرة في اللغة العربية مما ملأ المعاجم بالمترادفات وضخمها ضخامة كاذبة.

وشيء آخر وهو أن القبائل تختلف فيما بينها أيضاً في اللهجات، وقد تكون الكلمة تنطق بها قبيلة بلهجة ثم تنطق بها قبيلة أخرى بلهجة أخرى، كما تختلف اللهجات في مصر بين القاهري والإسكندري والصعيدى والدمياطي، ويتبع ذلك ما روي كثيراً في كلمات من القلب والإبدال، فمثلاً تقول قبيلة "جبد" في "جذب"، و"بكل" في "لبك". ومثل أن يقولوا "أشد سواداً من حلك الغراب" ومن "حنك الغراب" وقال بعض العرب "فأبعدكن الله من شجرات" وقال بعضهم: "من شيرات"، وهكذا.

فلما جاء صانعو المعاجم، جمعوا هذا كله إلى بعضه من غير أن يتخففوا من اللهجات المختلفة، مكثفين بلهجة ممتازة بالوضوح.

ثم كان أن اختلف العلماء الجامعون للغة في فهم الكلمة أو الجملة من الأعراب، خصوصاً وأن كلمات كثيرة إنما تفهم بالقرائن، فكان عالم يفهمها بفهم، وآخر يفهمها بفهم آخر، وهذا ربما كان السبب في وجود بعض الألفاظ المشتركة، مثل: "قرء" في الحيف وفي الطهر، خصوصاً وأن اللغة العربية تعتمد أكثر ما تعتمد على الصيغ القريبة مع الاختلاف البعيدة في المعنى، كالفرق بين رجل ضُحِكة وضُحِكة وطلّعة وطلّعة، ونحو ذلك، وقد يدق معنى كل تركيب، ويقع اللغويون في التضارب. ماذا نستنتج من كل ذلك؟

نستنتج من كل هذا أن اللغة قد تضخمت تضخماً مزيفاً كثيراً، وكانت نتيجة ذلك تضخم المعاجم تضخماً أيضاً مزيفاً. وقد كان يكون هذا مقبولاً، لو لم تدهمنا الحضارة الغربية بكثير من المسميات والمعاني، نحتاج معها إلى ألفاظ كثيرة وهي تخمرنا كل يوم بمئات المصطلحات، التي كثيراً ما تعجز عن مسايرتها، فكان المعقول ان نتخفف من كثير الكلمات، لنفسح مكاناً لها في المعاجم. وقد فعلت قریش خيراً مما فعله جامعو اللغة العربية ومؤلفو معاجمها، فإنهم صفوا اللغات المختلفة ونقوا خيرها، واستعملوه لغة لهم، وبها نزل القرآن، فلم يجمعوا كل ما قيل عن القبائل، بل نخلوه واقتصروا على ما حسن وقعه في أسمعهم وراق في أذواقهم.

بقي سؤالان هاما وهما: ألم يرد في القرآن الكريم مترادفات لثبتت أن قریشاً اختارت من اللغات أحسنها؟ والسؤال الثاني: أيهما خير: أنضحى بوحدة القافية في الشعر لتقية اللغة من المترادفات، أم نبقى عليها للإبقاء على الشعر العربي في شكله القديم؟

ومن رأينا في الإجابة على السؤال الأول أن ليس في القرآن مترادفات، وإنما كلمات متقاربة المعنى مثل "أفلق" و"فاز"، دقت الفروق بينها، أو على الأقل اختلف وقع الكلمة باختلاف موضعها، فقد تكون كلمة في محلها حيث تكون الأخرى أوقع في محلها الآخر، وقد أدرك الجرجاني في دلائل الإعجاز ذلك إذ قال: إن كلمة "أيضاً" ليست من الكلمات التي تستحسن في الشعر، ولكن وردت جميلة في بيت شعري وهو [من الرمل]:

غير أنني بالجوى أعرفها

وهي أيضاً بالجوى تعرفني

وأما عن السؤال الثاني، فيمكننا أن نهلر المترادفات، ونهذر معها ورود القصيدة على قافية واحدة، خصوصاً وأنه من الصعب في الملاحم وأمثالها، أن نطيل أبياتها على روي واحد وقافية واحدة، والمهرب من هذه الصعوبة هو أن تغير القافية في كل عدة أبيات، كما

اضطر البستاني أن يفعل ذلك حين ترجم الإلياذة، وبذلك كله نفسح مكاناً واسعاً في المعاجم للكلمات الحديثة والمصطلحات الحديثة.

وإذا لم تتح لنا فرصة الإجابة في الشعر المرسل كما حدث في بعض اللغات، فليس أقل من أن نغير القافية بين جملة من الأبيات وأخر، وليست وحدة القافية بالأمر المقدس الذي لا يصح أن نخرج عنه، ولكنه أمر اعتيادي وتقليدي، مرده كله إلى الأذن الموسيقية.

* * *

ضيعة الأدب

مما أعجب له تفكك الأدباء في مصر، فليس لهم رابطة تربطهم، وكل أديب حزب وحده، وكما يتراشق السياسيون في سياستهم يتراشق الأدباء. وفي الوقت الذي نرى فيه تكوّن النقابات للعمال وغيرهم، حتى كان للحلاقين نقابة، لا نجد للأدباء نقابة، وحاول مرة الأستاذ توفيق الحكيم أن يجمع بينهم ليخرجوا مجلة كبيرة تحمل اسمهم فلم يفلح، فكيف يتصافى فلان مع فلان، أو فلان مع فلان، ومن ذا الذي يُرضى أن يكون رئيساً للجميع، وانفضت الدعوة على لا شيء.

ننظر إلى الأدباء في فرنسا مثلاً، فنراهم كتلة ينتهزون كل فرصة للاجتماع، اجتمع لمؤلف مات منذ عشرين سنة، واجتمع لمؤلف ظهر منذ عشر سنين، وهكذا تتوالى الاجتماعات حتى لا يمر شهر من غير اجتماعين أو أكثر من هذا القبيل، ويفض الاجتماع عن بحوث في أديب تطبع وتشر. ونحن أردنا مرة أن نجتمع، فأسسنا نادي القلم، فتهرب منه بعض الأدباء لأنهم لم يرضوا أن يكون فلان رئيساً، والذين اجتمعوا لم يفلحوا لأنه كان من الخطأ ضم أدباء الجاليات الأجنبية إلى الأدباء المصريين.

وربما كان من أهم أسباب الانحلال انغماس الأدباء في السياسة الحزبية لا القومية، وتفرقهم تفرق السياسيين، لأن كلاً ينصر حزباً، مع أنني أعتقد أن السياسة تفسد الأدب وتفقدته الخلود، فالأدب السياسي ابن يومه، والأدباء الذين يقدرون رسالتهم يفهمون أنهم أرقى من السياسيين، بل أرقى من الوزارة نفسها، وأن على أكتافهم عبئاً ثقيلاً، فهم يحملون الأدب من عهد امرئ القيس إلى اليوم، وهم يحافظون عليه ويزيدونه حتى يسلموه إلى الجيل الذي بعدهم. لو عرضت الوزارة على برنارد شو أو أندريه جيد لسخرا من ذلك كل السخرية، وترفعا عن الوزارة، وإن للأدب مجدداً أكبر من مجد السياسة، بل الأديب الكبير يستطيع أن يكون مناراً عالياً يهتدي به الوزراء أنفسهم، وللأديب من الخلود ما ليس للوزير، بل إن الأديب تخلده الكتابة المترفة عن الحزبية ولا تخلده الكتابات السياسية.

وأذكر مرة أنني وصاحباً لي كنا نتحدث عن ابن حزم فقلت: إن أباه كان وزيراً. فقال: ما

اسمه؟ قلت: لا اذكر؛ قال : سبحان الله، أتذكر ابن حزم العالم ولا تذكر أباه الوزير؟ قلت: هو كذلك.

ويبلغني أن مرشحاً للمجمع اللغوي الفرنسي كان وزيراً لفرنسا في أمريكا، فطلب إليه أن يقدم طلباً ليكون عضواً، فكتبه على ورقة طبع عليها اسم السفارة الفرنسية في أمريكا، فرفض المجمع ترشيحه لأنه ظن أنه يدل بمركزه السياسي على مركزه في المجمع، وهو يعتقد بحق أن مركزه الأدبي في المجمع أشرف من مركزه السياسي.

ونقطة أخرى يؤسف لها، وهو أن الأدباء عندنا كانوا أدباء مستقلين لا يُعدّون من يخلفهم، فإذا زالوا زالت مدارسهم، وتسكع من بعدهم طويلاً حتى يختطوا الطريق، لم يفعلوا ما فعل شجرة الموز، فقبل أن تموت تترك خلفاً لها من جنسها، إنما فعلوا ما فعلت شجرة الورد تنضج حيناً ثم تذبل من غير عقب.

إن الأديب كالمصوف، والمتصوف الكبير ينبغي أن يعد مريداً صغيراً حتى تتصل الحلقات. وقرأت بحثاً لطيفاً لابن خلدون في هل يشترط في المتصوف أن يتعلم على شيخ، أو أنه ينال غرضه استقلالاً، فكان من حجج المؤيدين لحجج المشيخة أن هناك أسراراً في قلب الشيخ، وليست مما في الكتب، والكتب تعلم الناس عامة والشيخ يعلم المريد ما يصلح له، وما يتناسب مع نفسه وبواعثه وبيئته.

وقد كان القدماء لا يقدرّون المتعلم يأخذ علمه من الكتب، ويسمونه صحفياً، بل حتى لا يكتفون بالأخذ عن الشيخ حتى يكتب له إجازة، وفي كتب التاريخ صور كثيرة من الإجازات. فما بال أدبائنا يعيشون لأنفسهم، ويساعدون على هوة تكون بينهم وبين خلفهم، ونشاهد هذا فيمن بعد جيلنا، فقد كان من قبلنا يأخذ عن القدماء بأساليبهم القديمة، ثم جئنا نحن حلقة وسطاً بين القديم والجديد، ثم عيب من يأتي بعدنا أنه يعرف الجديد ولا يعرف القديم، فتراث من قبلنا سيذهب هباء، أو تتراكم عليه الأثرية في المكاتب، مع أن فيه كنوزاً قيمة تناسبنا نحن أكثر من الكنوز الغريبة.

إن برنارد شو و هـ، ج. ويلز وأمثالهما لم يكونوا يستطيعون أن ينتجوا ما أنتجوا إلا بمريدين لهم، يعدون لهم المواد الخام، ويستفيدون من عملهم، فما بالنّا لا نعمل مثل ما عملوا، إنها الأناية المحضة وعدم التقدير للعواقب.

إن الأديب يظن أنه يعمل لنفسه فيربح ما يربح، ويؤلف ما يؤلف ليشتهر أو ليربح، ويقول

بعدي الطوفان، وليست هذه فكرة إنسانية ولا قومية، وقد علمنا آباءنا أن نزرع شجرة الزيتون ولو لم تأكل ثمرها في أعمارنا، وقالوا: قد زرع من قبلنا فأكلنا، ونزرع ليأكل من بعدنا. إن أخشى ما أخشاه أن يرمي الأدياء أعباءهم، فلا يجدوا من يحملها بعدهم. ولست أقول هذا مزدهياً ولكن أقوله باكياً. وأخشى أن يمر زمن طويل حتى يرزق الله الأدب من يحمل عبثه. وخير أن يكون الأدب بيعاً يداً بيد من أن يكون بيعاً سَلماً. وكما يحمل تبعة ذلك الأديب نفسه يحملها الأديب الناشئ، فهو ينفر من أن يكون "مريداً"، ويود أن يتزيب قبل أن يتحصّر، أو أن يطلع المثذبة من غير سلم، وما هكذا تنال الأمور، فكم خضعنا لننال، وكم صبرنا لنفهم، وقد عودتنا الأيام أن ليس طريق العلم والأدب سهلاً معبداً، وإنما هو طريق مملوء بالأشواك، لا يسير فيه إلا من تحصّن بالصبر والأناة.

* * *

كيف تتغير الأمم

الأمة في حركة مستمرة دائمة، فهي طوراً إلى الأمام وطوراً إلى الخلف، ولكنها لا تقف أبداً، وحركتها تحدث في ببطء قلما ترى نتائجها إلا بعد عهد طويل، وكثيراً ما يكون هذا التغير ضرورياً لتغير العادات والتقاليد التي ينشأ عنها تغير في الأوضاع، فمثلاً تغير الطبيعة من صيف إلى شتاء، ومن شتاء إلى صيف، ينشأ عنه تغير في الملابس، وكالذي شاهدناه من سفور المرأة قد نشأ عنه تغير في الملابس وتغير في أوضاع الزواج وغير ذلك.

فالتغير يسلم بعضه إلى بعض. وهو يحدث عادة من الطبقة الراقية الأرستوقراطية، سواء كانت أرستوقراطية في المال، فإن الفقير مولع أبدأ بتقليد الأغنياء، أو أرستوقراطية علمية، فإن المتعلمين عادة ينقدون الجهلاء في اعتقاداتهم بالأساطير وفي تقاليدهم الوضعية، فيكون التغير.

والتغيير عادة يقابل بالمقاومة، فكل تغيير تقابله بعض الجهات بالعداء، فبكل أمة محافظون يكرهون التغيير ولا يرضون عنه، ويعبدون تقاليدهم القديمة، ولا يتم التغيير إلا بعناء، كالسفور وحق المرأة في الانتخاب ونحو ذلك.

وقد تحدث هذه المقاومة بحسن نية، إذ يعتقدون أن المقترح الجديد ضار كل الضرر. ولا تتخلب العادات الجديدة إلا بعناء، وربما لا يحدث التغيير المطلوب إلا بعد حرب أو ثورة، وذلك عند شدة العداء أو المقاومة.

والمشاهد أن هذا التغيير في الأمة إما أن يحدث عن دعوة وقصد، وإما أن يحدث لا عن دعوة ولا عن قصد؛ فالأول يأتي بعد درس لأضرار الحاضر ووضع خطة للعمل على تغييره، مثله حركة النبي فمحمد صلى الله عليه وسلم وحركة أحد السلاطين العثمانيين للقضاء على الانكشارية لما رأى ظلمهم وتعسفهم، وحركة قاسم أمين في الدعوة إلى السفور ونحو ذلك.

أما الثاني فمثله هجرة جماعة إلى بلد آخر، كهجرة بعض الأوروبيين إلى أمريكا، فينشأ

عن ذلك اختلاط بين سكان البلاد الأصليين، ومواليد جديدة تتخذ طرفاً من هؤلاء وطرفاً من أولئك.

ومثل ذلك السينما والإذاعة، فإنهما يقلبان من غير قصد عقول الجماهير وأذواقهم ومداركهم، والتاريخ مملوء بالأمثلة على النوعين. وما الثورة الفرنسية إلا مثل قوري على التغيير من النوع المقصود، وكذلك الثورة الروسية، وهما أيضاً مثالان للثورة على النظم القديمة وعدم الرضا عنها. وربما دلت هذه الثورات وأمثالها على ضرورة شيء هام جداً، وهو تعديل الأمة نفسها على حسب الظروف الجديدة. وربما كان من خير الأمثلة على ذلك إنجلترا. فقلة الثورات فيها ناشئة من أنها تنظر نظرة بعيدة إلى الظروف الطارئة، فتؤقلم نفسها حسب هذه الظروف، فلما شاهدت الثورة الفرنسية، غيرت نفسها على مقتضاها، ولما رأت قوة الاشتراكية عدلت أيضاً نفسها على وفقها، ولم تشأ أن تصطدم بها. وربما كان من أسباب ذلك أنها جزيرة بحرية تعلمت من البحر المد والجزر وتعديل النفس حسب الأمواج والرياح.

والتغيير في الأمة إذا كان عن قصد، كان صعباً عسيراً لاختلاف الأفراد في المزاج والثقافات والآراء والرغبات والطموح والأفكار، ورغبة بعضهم في الإصلاح الجديد، وصد بعضهم عنه وغير ذلك. ولذلك قل أن يكون إجماع من الشعب على التغيير، وقل أن يكون في البرلمان الممثل للشعب اتفاق على رأي. وفي كل أمة قوم متمزتون يحافظون على القديم، ولا يرضون أبداً عن التقدم خطوة للمصالحة بينهم وبين الأحرار، ولذلك كان الإصلاح البطيء غير المقصود أسلم عاقبة وأقل خطراً.

وكلما تقدمت الأمم في عقليتها كانت أقرب إلى قبول التغيير، لأنها في هذا التغيير الجديد تعمل عقلها أكثر مما تعمل مشاعرها، والعقل دائماً أرقى من المشاعر.

أما الأمة الوضيعة، فهي أقل قبولاً للإصلاح، لأنها تعمل مشاعرها أكثر مما تعمل عقلها، ومن أجل هذا يحتاج المصلحون إلى دعاية قوية حتى تجمع الأمة على قبول التغيير الجديد؛ فإذا لم تقبل فليس أمامهم إلا القوة لإخضاع هذه الميول المتأثرة المستبدة، فالاستبداد لا يقابل إلا بالاستبداد، فمتى حصل الإصلاح بالقوة شعر الشعب بعد ذلك بفائدته واطمأن إليه.

ولذلك كان التعليم خير إصلاح، لأنه يهيئ الأمة لقبول الآراء الجديدة، فإذا تعرض الإصلاح لناحية دينية قوبل المنادى به بأقسى معارضة، لأن الدين ينشئ عادات وتقاليد يتمسك بها الناس ويظنون أنهم بهذا التمسك يعبدون الله ويؤدون واجبه، ويظنون أن من

أراد تغيير هذه العادات والتقاليد يريد تغيير الدين، وما أشد ذلك على النفوس. وفي التاريخ كثير من الأحداث الدينية والوسائل السياسية اللتين وقفنا عقبة في سبيل الإصلاح والمصلحين، وكثيراً ما ادعى من الدين ما ليس من الدين، وكثيراً ما لعبت السياسة دورها الخطير في شعورها أن الإصلاح يضرها، فهي لا تصرح بذلك لأن الجمهور يكشف لعبتها، وإنما تثير الشعوب بإفهامهم أن الإصلاح يضرهم، بينما لا يضر الإصلاح سوى صالح الساسة، وكم من الحريات والإصلاحات كتبت باسم المحافظة على النظام ومراعاة المصلحة العامة.



مستقبل العالم

قرأت مقالاً للفيلسوف البريطاني برتراند راسل كتبه حديثاً في مستقبل العالم، فأحببت أن أسترحي كتابته للقراء ولنفسي.

إن عالم اليوم في هلع وفزع، وهرج ومرج، وحيرة واضطراب، من جراء ما اخترعه العلم الحديث من أسلحة نارية وقنابل ذرية تتكاثر على مدى الزمان. ومتى تكاثرت فستفجر يوماً ما إن عاجلاً وإن آجلاً، ويزيد في هذا الخطر خلو العالم الإنساني من الضمير الحي، ورغبة بعض النامس في وقوع الحرب، لأنها مظهر من مظاهر البطولة وحب التضحية، وقد شُغف بهما بعض الناس. فأحبوا آلهة الحرب بأشكالها المختلفة. وما لم يحدث ما ليس في الحسبان (كاتفاق على إلغاء الحرب وموت بعض الزعماء الذين يدعون إليها ونحو ذلك) فسواجع العالم مشاكل عديدة، وتكون النتيجة أحد أمور ثلاثة:

أولاً : فناء البشرية.

ثانياً: عودة العالم إلى البربرية.

ثالثاً : توحيد العالم وخضوعه لحكومة واحدة.

فأما فناء البشرية، فيكون - إن حدث - نتيجة للأبحاث التي يقوم بها العلماء في القنابل الذرية وتحسينها والإكثار منها، وربما كان حدوثها سبباً في انفجار الطاقة البشرية في كل الكائنات، حتى يتصل ذلك إلى الشمس فتفجر أيضاً، وتكون نتيجة ذلك انتهاء هذا العالم. وقد لا يحدث هذا في الحرب القادمة، ولكنه يحدث إذا تقدم العلم في هذا الطريق. وكل الدلائل تدل على الوصول إلى هذه الغاية، واحتمال وقوعها. والله تعالى يقول: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَنْزَلْنَا الْأَرْضَ تُرْفُفُهَا وَأُزْبِجَتْ وَرُكِبَتْ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَلِيلٌ وَعَكْبًا أَتَيْنَا بِهَا حَاصِبًا ۗ كَأَن لَّمْ تَفِرْ بِالْأَمْسِ﴾ [يونس: الآية 24] . وهذا ما هو حادث اليوم، فقد أزيئت الأرض بالمخترعات الحديثة، وظن أهلها أنهم يستطيعون التغلب على القوانين الطبيعية، وأصبح من خلق العلم الحديث إخضاع القوى الطبيعية واستعبادها بعد أن كانت النفوس البشرية تصادقها ولكن لا تخضعها.

أما الاحتمال الثاني، وهو عودة العالم إلى البربرية، ويدؤه من جديد بناء الحضارة وتهجيّه ألف باء بعد أن وصل إلى الباء، فيأتي من احتمال أن الحروب القادمة تزيل الأمم المتحضرة ولا يبقى على وجه الأرض إلا المتبريرين سكان الصحارى وأمثالهم، فيبدأون من جديد في تعمير ما خرب، وتمر عليهم أعوام يكتشفون فيها المعادن، ثم السنين يكتشفون فيها الآلات وهكذا يعيد التاريخ نفسه.

وأما الاحتمال الثالث، وهو إنشاء حكومة واحدة تحكم العالم، فقد يحدث، كما حدث لتطور الفرد، فقد كان الفرد إذا عُصّب حقه استرده بالقوة، وذلك قبل إنشاء المحاكم، فلما رقي وجدت المحاكم للفصل في المنازعات، وحُرِّم أخذ الحق بالقوة، ودعمت المحاكم بالبوليس والقوى التنفيذية؛ فلماذا لا تصل الأمم إلى ما وصلت إليه الأفراد، فلا يكون هنالك حرب لدفع الظالم، ولكن إذا اعتدت أمة على أمة، فصلت محاكم كمحاكم الأفراد فيها، وكان لها من القوة التنفيذية ما تستطيع أن تنفذ به حكمها؟ وقد أدرك هذا المقترحون لإنشاء محكمة العدل الدولية، وعصبة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة، ولكنهم مع الأسف قد فشلوا، لأنهم أنشأوا محاكمات أو هيئات أفلاطونية، لا تملك وسائل التنفيذ، فهي محكمة ليس لها بوليس، وذلك الاحتمال يحدث عند نشوب حرب عالمية تكون من نتيجتها اكتساح روسيا لبريطانيا وفرنسا، ويبقى العالم أمام قوتين: روسيا وأميركا. وهما الدولتان العظيمتان في العالم اليوم، فإن انتصرت أميركا الرأسمالية ففي ذلك مزايا وعيوبه، فمن أكبر عيوب أميركا هذه الرأسمالية والفروق الكبيرة بين الطبقات، ومن مزاياها حرية الرأي وحرية القول وحرية الصحافة وحرية الأدب والفن، وهي مزايا لا يستهان بها، يقول برتراند راسل: إنه شخصياً يفضلها على كل ما عداها، ويأمل نجاح أميركا لهذه الغاية.

وإن انتصرت روسيا فلها كذلك مزاياها وعيوبها: فمن أهم عيوبها الحجر على حرية الرأي والبحث والعلم واستخدام الأدب والفن في خدمة السياسة، ومن مزاياها - كما يقال عنها - المكافأة على العمل لا على رأس المال. وقد يقول قائل: من أين عرفنا هذا وروسيا مغلقة الأبواب، فنقول: إن روسيا لما استولت على بولندا طبقت عليها نظامها، وبولندا منفتحة الأبواب تحت أعين من يراها، وقد كان فيها طائفة مثقفة شردت وأهينت وكُبتت، ومن استطاع البقاء منها جرى نظام السوفيات، وأصبح أدبها أدباً في خدمة الشيوعية، ومن المعقول أنه إذا انتصرت روسيا كانت حكومتها هي الحكومة العالمية واكتسحت ما عداها، ونفذت آراءها بالقوة، وكان شأن العالم كله شأن بولندا الآن. ومن غير شك، إذا كانت هناك

حكومة عالمية موحدة، لم يخل نظامها من ثورات تحدث بين حين وآخر، كالذي يحدث في كل أمة، خصوصاً في أول أمرها، ولكن مصير تلك الثورات إلى فناء، ومستكع الدولة الجديدة في سيرها، كما تسكعت محاكم الأفراد في أول أمرها حتى تستقر على مدى الزمان، فأبي هذه الاحتمالات الثلاثة هو الذي سيحدث؟ أم لا يحدث هذا ولا ذلك، بل ما يحدث ما قال أبو العلاء: "وتقدرون فتضحك الأقدار"؟ عَلم ذلك عند الله.

* * *

(1) مدرسة جديدة⁽¹⁾

قرأت في إحدى الصحف الإنجليزية أن أستاذاً إنجليزياً اسمه مستر بلوم أنشأ مدرسة جديدة، وجعل أساسها عدم الخوف مطلقاً، من أي صنف كان، لا خوف من الأساتذة، ولا خوف من الامتحانات، ولا خوف من العقاب يؤدب به الطلبة، ولا غير ذلك من أنواع الخوف. وقد أرصد النتائج لذلك، فقال إنها أنتجت نتائج باهرة، فالطالب إنما يعتمد على ضميره، وقد خرج من المدرسة شاعراً بالحياة، مبتهجاً بها، بل جعل مجلس شورى للطلبة ومن الطلبة، يضع لهم مناهجهم، ويوجه نظرهم إلى ما يجب أن يعملوا، وما لا يعملوا.

وقد لفت نظري هذا، أي أن من فكر هناك فكرة جديدة، مكن له أن يجربها في حرية، فإذا نجحت عممت، سواء في ذلك الأفراد والحكومات، أما عندنا فلا بد أن ينصّب التعليم في قوالب معينة، ومن نادى بفكرة جديدة أهمل، ولم يلتفت إلى فكرته.

وقبل ذلك نادى ابن خلدون في مقدمته بعدم التخويف، وأبان أنه ضار بالمتعلمين، يقول: " إن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم، وذلك أن إرهاب الحد بالتعليم مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد. ومن كان مرياه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو المخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب نشاطها، ودعاها إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وعلمه المكر والخديعة وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت عليه معالم الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرّن".

ونظرة ابن خلدون وتحليله تتفق مع نظرة الأستاذ بلوم، غير ان بيئة بلوم مكنته من نشر

(1) نشرت هذه الخواطر تحت هذا العنوان في مجلة الثقافة، تبعاً، خلال سنة 1952.

فكرته، وتحقيق رغبته، وأما بيثة ابن خلدون، فجعلت نظرتة مدفونة في كتابه إلى يومنا هذا، وكم له من نظرات صائبة!

وإذ قرأت ذلك ذكرت ما لقيته في حياتي من تعذيب وتخويف من مبدأ صباي. كان أبي شديداً قاسياً، يضرب ويشتم حتى ما لا يستحق الشتم، وذهبت إلى الكتاب فكان فقيه المكتب قاسياً شديداً، يضربني حتى لأنني لم أهتز وأنا أقرأ. وفي المدرسة الابتدائية كان لنا مدرسون يضربوننا ويعاقبوننا أشد العقاب، حتى لأتفه الأسباب. ولما ذهبت إلى مدرسة القضاء، حَوَّفونا من الامتحان، فكان من يسقط في الامتحان ولو في مادة واحدة، منعت عنه المكافأة التي يأخذها كل شهر. كل هذا جعل الحياة قائمة، والنفس غير مبتهجة، تحزن لما يُحزن، ولا تفرح لما يُفرح، فإن بقيت بقية قليلة من التمتع بالحياة، فذاك من فضل الله، وإلا فأساليب التربية كفيفة بإماتتها. وكم في الأمة من نفوس ماتت من أساليب القسوة، وفقدت قيمتها، وكانت تكون مُفرحة مشرقة، مصدرراً للخير كبير، لو عوملت معاملة حسنة.

وبعد، فلو فتحت مدرسة في مصر على هذا النمط، أتعيش وتنجح، أم تموت وتفشل؟ إن هذا محل تفكير طويل، فمدرسة الحرية التي تؤسس على عدم التخويف يجب أن تكون في بيئة مشجعة بالحرية، أما بلد ضيقت فيه الحرية من قرون، وكل ما حول الناشئين ظلم وتعذيب، وتعويد أن لا يعمل الشيء إلا خوفاً من عقوبة أو ترغيباً في ثوبة، فمن الصعب أن ينشأ في وسط هذه البيئات جو مملوء بالحرية، إن أردت أن تنجح مثل هذه المدرسة، فأصلح بيتها وما حولها، أصلح البيت وأصلح الكتاب، وأصلح معاملة الشرطي للباعة، ومعاملة العمدة للفلاحين، والمأمورين للعمدة، والمديرين للمأمورين، لأنها كلها سلسلة مرتبطة ببعضها بعض.

ومحال أن تعيش نظيفاً في وسط قاذورات، أو تسلك سبل الفضائل وحولك ما لا يحصى من الرذائل، وكانت العرب قديماً تقول: "ما أشبه حجج الجبال بألوان صخورها".



(2) الإنسان طفل كبير

تاريخ الإنسان من قديم ضيق فسحة بالتدرّج، فالطفل الصغير أنانيّ إلى أقصى حد، لا يعرف أحداً غير ذاته، إذا أحضر أبوه شيئاً، فهو له كله، وليس لإخوته حق فيه، ويود لو أحضر له أبوه الشمس والقمر في حجره، ويرى أن كل شيء في الوجود له لا لغيره، حتى إذا كبر قليلاً، فهم أن لآخوته حقاً، ولكن أقل من حقه، فله وحده النصيب الأوفر، ثم إذا كبر قليلاً أدرك أن الخير الذي يأتي، للعائلة كلها. ثم إذا شب أدرك معنى الوطنية، وهكذا. كذلك الإنسان فهو طفل كبير، يبدأ حياته بالأنانية، فهو إذا لم يتزوج كان كل خير يناله له لا لغيره، فإذا تزوج أشرك معه زوجته وأولاده وأبويه، فإذا شد قليلاً، أدرك معنى القومية والوطنية، وأن أمته يجب أن ينالها كل خير، ويدفع عنها كل شر، فإذا نما عقله دعا إلى الإنسانية لا إلى القومية، بل رأى أن الوطنية نكبة من نكبات العصر الحديث. وفي الناس أطفال كبار، لا يفقهون إلا البيت في أضيق حدوده، وفيهم أيضاً من ذهبوا إلى الطرف الآخر، فأدركوا أن كل من في العالم إخوة، حتى الشجر والشمر، وأدركوا أن لا فرق بينهم مهما اختلف دينهم، سواء كانوا يهوداً أو نصارى أو وثنيين. وفي ذلك يقول محيي الدين بن العربي أبياته اللطيفة [من الطويل]:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبانٍ

ويستأثر لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدينُ بدين الحب أنى توجّهت

ركائبه، فالحبُّ ديني وإيماني

وقد مرّ على هذه الأدوار كلها شعراؤنا الثلاثة المشهورون: شوقي وحافظ ومطران، فكانوا في بعض شعرهم أنانيين، ثم كانوا وطنيين، ثم كانوا إنسانيين. والإنسان إذا رقي كان كالطبيب العراقي، يعالج المريض بقطع النظر عن أنه فقير أو غني، مسلم أو يهودي أو نصراني، لا ينظر إليه إلا على أنه إنسان مريض. بل قد يتعدى بعضهم الإنسانية، فتتعدى

رحمته القطة والكلب والصفدعة. وكان رسول الله يقبل الطفل الحديث العهد بالولادة،
والثمرة الناضجة الحديثة العهد بالسقوط، ويقول: "إنها قريبة العهد بربها". ولو تجرد الناس
كلهم من ضيق الأفق، لرأيت عالماً غير هذا العالم: عالماً لا حرب فيه، ولا إجرام، ولا
وطنية، بل هي إنسانية وعالمية تحل محل الوطنية، ولا مستعمر، بل كل من فيه إخوان، يأخذ
فيه القويّ بيد الضعيف حتى يقوى، والعالم بيد الجاهل، حتى يعلم.

* * *

(3) الصداقة

الظاهر أن أساسها تناسب المزاج، وأعني بناسب المزاج غير وحدته، فقد يكون المزاجان متناسبين، وهما مختلفان، كأن يكون أحد الصديقين قوي الشخصية، والآخر ضعيفها، فكلّ يرى أن الآخر يكمل نفسه، ولو كانا قويي الشخصية أو ضعيفها لتنافرا.

بل أعلم أنه في كثير من الأحيان تسوء العائلة ويكثر الشقاق، لأن كلاً من الزوجين قوي الشخصية أو ضعيفها، ولو اختلفا في الشخصية لانفقا. وأحياناً يكون أساس الصداقة وحدة الغرض، نبيلاً كان أم خسيساً. فقد يصطحبان على الكأس، وقد يصطحبان لخدمة معينة للوطن، أو لخدمة علمية كما فعل إخوان الصفا.

ويلعب لعباً كبيراً في هذه الصداقة القدر، فقد يتصادق اثنان لأنهما تقابلا في قطار، أو تكلما في وليمة، أو نحو ذلك، وكانا لا يتصادقان لو لم يحدث هذا الحادث المفاجئ.

ويعمل عملاً كبيراً في الصداقة مركزهما الاجتماعي، كأن يكون مركز الاثنين رفيعاً أو وسطاً أو وضعياً.

ونجد في هذه الحياة أحياناً رفيع المنصب يصادق وضعيه، ولكنها ليست الصداقة الحقيقية، بل إن الأول يصادق الثاني كخادم له، والثاني يصادق الأول اعتزازاً بصداقة كبير يفخر به، أو كان الاثنان متصادقين في الصيا ثم اختلفا في المنصب، وبقيت الصداقة.

ونلاحظ أن الصداقة على أنواع: فقد يكفي في تكوينها وقوع للنظر على النظر، أو المحادثة من أول كلمة، فتكون كشعلة النار، تلتهب التهاباً سريعاً، وقد تكون الصداقة متكوّنة على طول الزمن، وربما كانت هذه أحسن.

وهناك أشخاص نمت عندهم قوة الصداقة، فهم سرعان ما يصادقون، وهناك أناس - حذرون قلما يصادقون، ولكن والحق يقال، إن هؤلاء الحذرين الذين لا يصادقون إلا بعد طول أناة وكثرة تجربة أفدر على الصداقة الحارة.

ويجب أن يدقق في التفرقة بين المعارف والأصدقاء، فكثير هم الذين نعرفهم وقليل جداً هم الذين نصادقهم.

وكثيراً ما يفسد الصداقة سوء الظن، أو سوء التفاهم، أو تغير الحال، كمن كان ضعيفاً ثم قوي، أو قوياً ثم ضعف، ومن أغرب ما يضعف الصداقة أن تكون الصداقة مبنية على العقل لا على العاطفة، ويعجني قول الشاعر [من الرمل]:

ليس يُسْتَحْسَنُ في شرع الهوى

عاشق يُحسِنُ تاليفَ الحجاج

بُنيَ الحبُّ على الجورِ فلو

أنصفتُ المحبوبُ فيه لَسَمَّج

وأما ما يفسد الصداقة أنانية أحد الصديقين، فهو يريد أن يعامل صديقه معاملة السيد لعبده، فهو دائماً يتحكم في صديقه، فيما يأكل وما لا يأكل، وفيما يرى في السينما وفي التمثيل وما لا يرى، وفيما يفعله في النزهة الرياضية وما لا يفعل، وليس يسمح لصديقه أن يتحكم مرة واحدة في حياته.

وعلاقة الصداقة الطيبة ارتياح الصديق لصديقه، والاطمئنان إليه، وعدّ ساعات الوصال أسعد من الاجتماع بآلاف المعارف. ثم يشعر الصديق بما يشعر به المحب من لذة الوصال وألم الفراق، لا أن يتركه لمجرد المصادفة، يهش حين يراه، ولا يذكره حين يغيب عنه.

ومما يلاحظ أن من أكبر أسباب الألفة وجود النفس المرححة في الصديقين أو أحدهما، فذلك يضيء على الصداقة سروراً وبهجة، ويجعلها كالحديث الناضرة أو المصباح المضيء.

إذا تمت هذه الصداقة، سهل على الصديق أن يؤثر في صديقه حتى ليتحقق ما يقول أرسطو: "الصديق هو أنت إلا أنه غيرك". وصدق العرب إذ جعلوا أنه يمكنك أن تعرف الشخص من صديقه: إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

آه، ما أكثر أسفي لو فقدت صديقي، وما أكثر فرحي لو عثرت على صديق بمعنى الكلمة، ولكن تمر الأيام ويفقد بعض الأصدقاء، ويقل تقويم بعضهم.

وما الحياة بلا صديق؟؟ إنها عيش في صحراء، أو حمام ناعم بلا ماء.



(4) الملكية والجمهورية

يتحدث الناس كثيراً هذه الأيام في الملكية والجمهورية: أيهما خير، وقبلنا درس الناس هذا الموضوع وأشبعوه دراسة. درسه الفرنسيون عقب الثورة الفرنسية ووصلوا من دراسته إلى تقرير الجمهورية، ودرسه كثير من ممالك أوروبا ووصلوا إلى هذه النتيجة، ودرسه الأتراك عقب ثورتهم، وبحثوا في الخلافة طويلاً وقرروا بقاء الخلافة، ثم أزالوها وقرروا الجمهورية، ودرسه السوريون واللبنانيون وقرروا الجمهورية، فنرى من هذا أن الدراسات العميقة تنتج الجمهورية، وكان الشأن كذلك في أمريكا، ولا نعرف أمة درست وفضلت الملكية إلا إنجلترا وبعض ممالك أخرى قليلة، فلماذا وصلوا إلى هذه النتيجة؟

رأوا بعد الدرس أن الملكية تصطبغ دائماً بمفاسد، فكل ملك عادة يحيط نفسه بحاشية يستخدمها في جمع الثروة، والدعوة لعظمته والإيقاع بمن يخرج عن إرادته بشتى الوسائل. وفي عصري أنا شاهدت أربعة كانوا على هذا المنوال، وطالما صرخ السيد جمال الدين الأفغاني من حاشية إسماعيل وتوفيق، ونصح توفيقاً بتغيير حاشيته في الصحف والمجلات وفي أحاديثه الخاصة والعامة، فلم يفلح، ذلك لأن الملكية عادة تشعر صاحبها بالسلطة، وهو يرى أن السبيل إلى السلطة ممهدة له، ففي يده الجند، وفي يده المال، وفي يده جميع السلطات، وهذه كلها تستدعي الغرور، والإمعان في الظلم [من الكامل]:

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النَّفْسِ فَإِنْ تَجَدَّدَ ذَا عَقْوٍ فَلَعَلَّوْ لَا يَظْلَمُ⁽¹⁾

لذلك كله تتعمق سلطته، وتتسع عظمته، حتى لا يمكن إخراجه إذا ظلم، إلا بثورة أو شبهها، لذلك كره الناس الملكية، وفضلوا عليها الجمهورية. وحتى العثمانيون في ثورة مصطفى كمال أبقوا السلطان عبد الحميد لاعتبارات عدة، أهمها أن بقاء الخلافة يربط بينها وبين العالم الإسلامي كله رباطاً وثيقاً، فلما رأوه يدس لهم الدسائس ويعمل ليسترده سلطانه، ورأوه يمهّد السبيل لعودة الاستبداد، وغير ذلك، ضحوا بما تنتج الخلافة من رباط، وألغوا الخلافة، وعادوا ففروا الجمهورية.

(1) البيت للمتمني في ديوانه 253/4.

ومما جعل الناس يفضلون الجمهورية أن الرئيس زمنه محدود بستين أو ثلاث، فإذا أساء أمكن اختيار غيره بعد احتمال رذائله، أما الملك فلا يحدّ مظالمه إلا القدر بموته، أو الثورة بانتزاعه، هذا إلى أن رئيس الجمهورية نفسه يعلم أنه مؤقت بالزمن، وأنه مضطر إذا أراد تجديد زمنه أن يحاسن الشعب ويسير فيه سيرة مرضية. وإنما حمل إنجلترا على اختيار الملكية أنها أرادت أن تحافظ على الشكل مراعاة لتقاليدها، وتكون الجمهورية في واقع الأمر، فالسلطان هو للبرلمان لا للملك، واخترعوا العبارة المألوفة "الملك يملك ولا يحكم"، وجروا على ذلك وطبقوه تطبيقاً دقيقاً، فانجلترا ملكية والملك فيها كلا ملك.

وضرر آخر وهو أن المستعمرين عادة يفضلون الملكية في المستعمرات على الجمهورية، فيفضلون ملكاً لمصر، وياً لتونس، وسلطاناً لمراكش إلى آخره، والسبب في ذلك أنهم رأوا من الصعب أن يخضعوا الشعوب مباشرة، إنما يسهل عليهم أن يخضعوها بواسطة الملوك. فمن السهل على المستعمرين أن يخضعوا الملك، ومن السهل على ملك الشعب أن يخضعه، ولذلك كان أحبّ إلى الإنجليز والفرنسيين أن يروا في الشرق ملوكاً لا جمهوريات.

قد يقال: إن الملك إذا كان صغيراً أو اختير من العائلة المالكة فأحسن الاختيار، لم يكن منه ضرر. ولكن الزمان يكبر الصغير، والحاشية تفسد الصالح، فما لنا نعقد العقدة ثم نحاول فكها، فخير لنا ألا نعقد ولا نفضّ.

* * *

(5) البقاء للأصلح

من رأي أن العالم يتقدم دائماً من وقت أن خلقه الله، وأن الأنبياء جاؤوا بشرائع مختلفة وفقاً لتقدم الإنسان. قد تتخلف بعض المرافق، وتتخلف بعض الأخلاق، وتتخلف بعض الأمم في العالم، بل قد تفتنى، ولكن العالم ككل يتقدم دائماً. ومن أغرب الأمر أن ساسة بعض الأمم لا يريدون أن يفهموا ذلك. فهم يريدون أن يعاملوا الأمم اليوم كمعاملتهم بالأمس. ولكن لا بد أن يهزموا، لأنهم كلسان في البحر، تأكله المياه من كل جانب، يوماً بعد يوم، ولأنهم نشاز في الطبيعة. انظر مثلاً مسألة الاستعمار، فقد أصبحت غير متفقة مع الزمان، لأن المستعمرين فهموا حقوقهم أكثر مما كان يفهمها آباؤهم، وأصبحوا يضحون بدمائهم وأنفسهم وأموالهم، أكثر مما كانوا يضحون. ولكن أين ذلك وعقول الساسة المستعمرين؟ لقد أخذتهم العزة بالإثم، وخجلوا مما لا يخجل منه: خجلوا من أن يقولوا لأممهم: إن الاستعمار أصبح لا يناسب الزمان، فاستمروا في غلوائهم، لا الأمم المستعمرة تعدل عن المطالبة بحقوقها، ولا الأمم المستعمرة تعدل عن استعمارها، ولا بد من ضحايا كثيرة، حتى يفهم المستعمرون ما لم يفهموه إلى اليوم.

ها هي فرنسا تمنع في عدوانها في تونس والجزائر ومراكش، وتعتز بقنابلها، والقنابل وإن عملت في الأجسام، لا تعمل في الأرواح. وما ذنب أمة تحاول أن تعيش، وتقدر الحرية وتطالب بحقها في الحياة السعيدة؟ ولكن بدل أن يقابل ذلك بالتشجيع تقابله فرنسا 'نصيرة الحرية' بالحديد والنار، وتصبح بملء فمها: هذه مسألة داخلية بيني وبين المغرب، لا يحق لكائن من كان أن يتدخل فيها، كأن الظلم لا يصح أن يرتفع صوت أحد في استنكاره، وتسقط وزارة فرنسية، وتقوم أخرى، فتظل سياستها على حالها، ولا يرتفع صوت أحد في إنجاد هؤلاء المظلومين، كأنهم يستحقون العذاب لأنه مسلمون، ولو كان مكانهم نصارى لارتفعت أصوات السخط من كل جانب، كما ارتفعت من قبل يوم تسلط الأتراك على اليونان، أو يوم تسلط العراق على الأرمن. فالحروب الصليبية لا تزال كامنة في النفوس، لم يزلها تقدم الزمن، ولا انتشار الثقافة.

وهذه إنجلترا تعامل مصر وإيران معاملة الأسياد للعبيد، لا تريد أن تتخلى عن بلد، ولا تعترف بحقوقهما، وتعرضان شتى الحلول، فلا يقبل منهما حل. وقد علّمت إنجلترا الأحداث أن الزمان يخدمها أكثر مما يضرها. ولكن هذا الزمان الذي كان يخدم، أصبح لا يخدم، والمشكلة باقية، والزمان يعقدها، ولا نجاة حالاً أو مستقبلاً إلا بتغير عقلية الساسة، ومسايرة الزمان.

وهذه أمريكا لا تزال تضطهد الملونين كأنهم عنصر من غير الإنسان، لا تعترف بحقوقهم، ولا تعاملهم معاملة البيض على السواء. والأمثلة على ذلك كثيرة، فهم يحاولون تدوير عجلة الزمن إلى الوراء، ومحال ذلك.

والحكيم من عرف مقتضيات الأحوال، وأحكام الزمان، فسار وفقها لا ضدها، كالذي يعرف التيار فيسير معه، ولا يسير ضده. وإذا كان الزمان قد حقق آمال بعض الأمم، فلا بد أن يحقق آمالاً أخرى.

إن الذي طاح بالملوك السابقين أنهم لم يفهموا الزمان ولا مقتضيات الأحوال، وعاكسوا التيار بكل قوة، فلم تغن عنهم قوتهم شيئاً. وأصبح الملوك الباقون هم الذين يملكون ولا يحكمون، والعاقلة النبيه إذا سئل عن أمر هل سيتحقق أو لا يتحقق، قرأ القانون الماضي، ونظر: هل هذا ينتج عنه تقدم العالم أو لا ينتج، فإذا كان الأول، حكم بأنه يحدث قريباً أو بعيداً، وإلا لم يحدث. والسخيف يعتقد أنه إنما يحكم بذلك بناء على تنجيم أو ولاية أو نحو ذلك.

ولئن قال القدماء: إن التاريخ يعيد نفسه، فهو إنما يعيدها لا بالطبعة القديمة، وإنما يعيدها طبعة منقحة حسب مقتضيات الزمان. ومن أجل ذلك شرّع كل قانون قابل للبقاء باباً يبقى مفتوحاً إلى الأبد، وهو باب مسايرة الزمن، ومقابلة الجديد من الأحداث. تسميه بعض المذاهب اجتهاداً وبعض المذاهب مصالح مرسله، وبعض المذاهب استحساناً، والكل شيء واحد. أما القوانين التي تجمد على القديم، وتقول في كل حادثة: القديم على قدمه، لا يمكن أن تبقى.

كم جاهدت الأمم في الشرق والغرب ضد الاستبداد، وضد المصادرات، وضد العبث بالأنفس والأموال، وكم لاقت من العناء في سبيل هذا الجهاد، ثم انتصر أخيراً الحق. وعبر دارون عن ذلك بقوله "البقاء للأصلح". فانظر في كل مشكلة من المشاكل يجاهد الناس فيها، وتختلف آراؤهم، واحكم بأن الصالح هو الذي سيفي. وفي القرآن الكريم ﴿فَلَمَّا أَزِيدَ بَدَّهَبُ جُكَلَهُ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ الْنَاسَ يَمَكُّ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزود: الآية 17].

(6) مثل أعلى أخلاقي

قد تحيرت في عمل الفلاح، تُحوّل قناته من غيظه إلى غيظ آخر، فيتنازع ويتخاصم، وقد يؤدي ذلك إلى قتل. ولكن قد يذله العمدة أو شيخ البلد فيمرغه في التراب، وقد يفعل المأمور بالعمدة ذلك فلا يتحركان ولا ينسان بكلمة.

هكذا قال صاحبي. وزاد على ذلك فقال: أليس عجباً أن نرى أهل البلد يتحملون ظلم حكومة سنتين أو أكثر، فلا يحركون ساكناً ولا يثورون على هذه الحكومة، ولم نسمع مرة أن برلماناً يمثل الأمة أسقط حكومة من الحكومات أو صوت ضدها، لأنها أتت عملاً سيئاً، وتصرفت تصرفاً ظالماً، مع كثرة ما تأتي به من الأعمال السيئة الظالمة؟

قلت: إن المصريين في أشد الحاجة إلى زعيم يزيد شعورهم بالعدالة، ويبلور أفكارهم ومشاعرهم، حتى يتأثروا بها تأثرهم بقطع الماء عن مزارعهم.

لقد نجح المرحوم النقراشي باشا في بلورة الغرض السياسي للأمة، وهو الجلاء ووحدة وادي النيل، فكان ذلك على كل لسان حتى الأطفال في ألعابهم، والمغنين في أغانيهم، والمذيعين في إذاعتهم. وكان على لسان الشيوخ والشبان والرجال والنساء. ونحن أحوج ما نكون إلى زعيم يبلور لنا مثلنا الأعلى الأخلاقي، فيقول مثلاً: إن غرض الأمة العدالة والنظام، يجريها على لسانه فتجري على لسان كل أحد. إذ ذاك لا يجرو أحد أن يظلم، ولا يطبق أحد أن يصبر على ظلم.

ثم يأتي من الأفعال ويضع من الأنظمة ما يحقق العدل زمناً طويلاً، حتى يألّفه الناس، ويثوروا على المظالم وظلمه، وليست تفلح أمة شعورها متبدل، بل هي تهتف للظالم، فلا يجد ما يصدّه عن ظلمه.

إذ ذاك يخاف العمدة من أن يظلم الفلاح، ويخاف المأمور أن يظلم العمدة، ويخاف المدير أن يظلم المأمير، وتخاف الحكومة بأسرها إذا ظلمت أحداً، لأنها تشعر أن الرأي العام قوي الشعور بالعدالة، لا يحتمل أي ظلم، والحكومة لا تعدل إلا إذا خافت.

(7) إذا بطل العجب انتهت الحياة

كل ما يمكنك أن تدركه من فرق بين الذكي الألمي والغبي، هو كثرة العجب عند الأول وقلته عند الثاني.

إن الأول يرى في كل شيء ولو صغيراً مدعاة العجب، يعجب من السيارة مثلاً، ولكن يرى أنه أعجب منها حركة الرجل في السير، ويعجب من الراديو ولكن يرى أنه أعجب منه حاسة الشم. إنه يرى الكون كله مملوءاً بالعجائب حتى الذرة في تكوينها، والنملة في معيشتها، ولذلك بنت الأديان كلها الدعوة إلى الإيمان عل ما في الكون من عجائب، ربح تهب وسحاب يجري ومطر ينهمر، ولو دققنا النظر، لرأينا أكثر الكلمات تحمل عجائب لا تنتهي .

انظر مثلاً إلى كلمة "نما الزرع" كيف تحولت الحبة إلى نبات، وكيف تحولت البذرة إلى شجرة، وكيف اختلفت الأشجار وكلها تسقى بماء واحد، كل هذا يستخرج العجب من البصير، فإذا انتهى العجب، دل ذلك على أن الإنسان فقد حياته، ألا ترى الطفل يبدأ بالأسئلة الكثيرة نتيجة للعجب الكثير، فإذا أدرك الهرم زال عجه فزالت حياته.

أكتب هذا وأنا أرى البحر وتموجاته، والرياح ولعبها بالأمواج، والسحابة تسوقها الريح حيث تشاء.

اللهم زدني عجباً أزدد حياةً.



(8) برلمان النفس

هممت هذه الأيام بعملٍ خطير، ثم راقبت نفسي ماذا تصنع، فإذا فيها برلمان داخلي كأدق أنواع البرلمانات وأنظمتها. فقد بدأت تتحرك الرغبة أولاً، وقامت تخطب وتبدي حججها في فصاحة وبلاغة، والكل يُصغي إليها، ولم تطل في الحديث عما تشاء اعتماداً على قوتها وعظمتها، ثم جلست في زهو وإعجاب. فوقف الضمير يعارضها، ويبدي عدم ارتياحه لطلباتها، مقتصراً على ما ينشأ عن هذه الرغبة من آلام. ثم وقف العقل، وقد وجدته أحياناً ترشوه الرغبة فيتكلم في مصلحتها ويدافع عن اتجاهاتها، ثم لاحظت أن الخوف يقف محذراً من تنفيذ طلباتها، منلراً بنتيجة عملها، مخوفاً النفس والبدن من نتائجها.

ورأيت بعد ذلك الخيال يخلق في الجو، فيصوّر النتائج للعمل الذي تريده الرغبة نتائج جميلة أحياناً، وقييحة أحياناً أخرى، وهو بهذا العمل يشجع أو يخذل. وأحياناً يسيطر الحب على الموقف، فيؤيد الرغبة تأييداً جامحاً، ثم بعد ذلك لا يسمع لعقل ولا لخوف، وأحياناً لا يكون للحب موقف في الأمر، ولكن تكون السيطرة للإباء والأنفة، فتعند النفس عن تنفيذ الرغبة.

ثم رأيت أن هذا البرلمان تارة يثور فيطرح بكل العوامل الأخرى وينفذ الرغبة مهما كانت النتائج، وأحياناً يكون برلماناً هادئاً يصغي فيه إلى كل الأصوات إصغاء تاماً، سواء في ذلك المؤيدون والمعارضون، ثم تؤخذ الأصوات، والحكم بعد ذلك للأغلبية، وهو برلمان ثائر أحياناً هادئ أحياناً، يتكلم فيه المتكلمون بثوذة وهدوء أحياناً، وبخروج عن اللياقة أحياناً. وأياً ما كان، فهو برلمان بكل معنى الكلمة، يصور صورة صادقة للبرلمان الخارجي من مؤامرات ودسائس وألاعيب وخداع وكل ما يحدث في الخارج. ومن العجب أن تاريخ هذا البرلمان قديم، كان من عهد آدم ولم يلتفت الناس إلى تقليده إلا من عهد قريب، وحتى إلى الآن لم يتقنوا إتقانه، وغابت عنهم بعض معانيه.

* * *

(9) حوض اللذة

يعجبني تعبير إنجليزي لا أعرف له نظيراً في اللغة العربية، وهو ما يمكننا أن نترجمه بـ 'حوض اللذة'، ويعنون به استعداد النفس للذة.

والذي ألاحظه أن 'حوض اللذة' على حد تعبيرهم واسع عند الطفل والجاهل، ضيق عند الكبير والعالم؛ فالطفل يتلذذ جداً بقطعة من الحلوى وبالثوب الجديد. وقد شاهدت ذلك في نفسي، فكنت كثير اللذة بفطيرة أكلها في الصباح، وبشجرة بجوار ساقية أجلس تحتها، وأقرأ وأغني ببعض القصائد، ويعجبني صوتي إذا غنيت، وأفرح جداً بقرش يعطينه أبي، وبمائة وخمسين قرشاً يعطينها مدرستي كل شهر. ويعجبني منظر البحر إذا رأيته، ومنظر الجبل إذا مشيت فيه، وأتلى جداً من كتاب أشتريه، وأفرح برمضان إذا أتى، وبالعيد إذا أقبل، وأحتفل لهما كل الاحتفال.

وهكذا الجاهل 'واسع حوض اللذة'؛ فهو يتلذذ من أكلة فخمة ومن ثوب جديد، ومن نكتة رائجة، وكل اهتمامه بجنيه يربحه ثم ينفقه، ويبيت يشتريه، وبأكلة يأكلها، وبثوب يلبسه. وكلما رقى الإنسان وكثر علمه وارتقت ثقافته وكثر تأمله، ضاق حوض اللذة عنده، فلا ترضيه أكلة، ولا يلذه منظر، والمتني يعبر عن ذلك بقوله [من الطويل]:

يقولون لي ما أنت في كل بلدة؟ وما تبتغي؟ ما أبتغي جَلَّ أن يُسمى⁽¹⁾
وأوضح من ذلك ما قاله [من الخفيف]:

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت من مرادها الأجسام⁽²⁾

وها أنذا لما كبرت، ضاق عندي حوض اللذة جداً، فإذا رحبت مائة جنيه لم أتلذذ منها لذتي بالقرش الذي كان يعطينه أبي، وإذا نظرت إلى منظر طبيعي لم أتلذذ منه كما كنت أتلذذ في الماضي، وإذا نظرت إلى رواية تمثيلية أو رواية سينمائية لم أتلذذ منها كما كنت أتلذذ أيام شبابي، فالطفولة والشباب كانا يضيفان على كل شيء، مما يجعلنا نتلذذ أكبر لذة ونحتمل

(2) ديوانه 4/ 64.

(1) ديوانه 4/ 233.

الآلم في ثبات، فلما زال الشباب زال كل شيء، وصدق الشاعر إذ يقول [من البسيط]:

ما كنت أوفي شبابي كُنْةَ عِزِّه

حتى انقضى فإذا الدنيا له تَبَعٌ⁽¹⁾

ولذلك نرى الشباب يضحك من كل شيء، ويسر من كل شيء، وسبب ذلك ما قلنا: من أن حوض اللذة عندهم واسع، فإذا انقضى ضاق حوض اللذة، فلم يضحكوا كما كانوا يضحكون، ولم يطربوا كما كانوا يطربون.

ولست أدري، أخير الناس من ضاق حوضه أم من اتسع حوضه؟ أما أرسطو فكان يفضل الإنسان الحزين على الإنسان المرح، ولذلك كان يفضل المأساة على الملهاة.

أما أنا فقد أوافق أرسطو في أن الحزين أنفع للناس، وأكبر خيراً وإفادة، ولذلك كان أكثر المصلحين من أكثر الناس حزناً، يحز في نفوسهم ما يرونه من ضلال الناس وفسادهم وظلمهم، ويعمدون جاهدين على إصلاحهم وتقويم معوجهم، ولو أذاهم ذلك إلى الموت، ولكن هؤلاء الحزناء شر على أنفسهم، فهم دائماً قلقون حائرون مضطربون، فلئن دعوت لنفسي دعوة صادقة، فإني أسأل الله أن يوسع حوض لذتي.

* * *

(1) البيت لمنصور بن الزبيرقان النمري في ديوانه ص 96.

(10) التأقلم

يظهر أن التأقلم قانون طبيعي في كل الأشياء جمادها ونباتها وحيوانها، فإذا أنت صببت ماءً حاراً على ماء بارد، حاراً واضطربا، حتى يتأقلما فيأخذ الحار من البارد بعض برودته، ويأخذ البارد من الحار بعض حرارته.

وإذا أنت نقلت نباتاً من نباتات البلاد الحارة إلى أرض معتدلة الجو، حارَ كذلك واضطرب، واحتاج إلى مدة حتى يتأقلم ويعدل نفسه وفق الجو الجديد، والحيوان المتوحش الذي يعيش في الصحراء يحتاج إلى مدة طويلة حتى يتأقلم فيستأنس.

والإنسان كذلك يعيش في وسط غير وسطه الأول فيحار ويضطرب حتى يعدل نفسه وفق الوسط الجديد، وما فرحه بالمولود الجديد وحزنه على الولد الفقيده إلا مظهر من هذا التأقلم، لقد عاش وفكره غير مشغول بالولد حتى إذا رزق الولد احتاج إلى زمن يتأقلم فيه حتى يواجه حياة الآباء، وفي الحالة الثانية عاش على فكرة الولد، فإذا زال حزن، لأنه غير ما اعتادته غد فكره، واحتاج إلى زمن حتى يتأقلم فيعتاد فقدان الولد.

وكذلك الشأن في الأمم، تحتاج الأمة المتبدية إلى زمن تتأقلم فيه حتى تتحضر، وقد احتاجت الأمة الإسلامية إلى زمن طويل حتى هضمت المدنية الحديثة وألقتها. والأمة التي انحطت في حاجة إلى زمن طويل يجهد فيه المصلحون حتى تنصلح، وهذا هو السر في ثورة الشباب وجمود الشيوخ، فالشباب لجده يتقبل الأفكار الحديثة، والشيوخ لما مروا عليه من أفكار يرفضونها. وهكذا في حال انتقال الإنسان من عاطفة إلى عاطفة، من حزن إلى فرح، ومن فرح إلى حزن، ومن رغبة إلى رهبة، ومن رهبة إلى رغبة. وربما كان مما يساعد على سرعة التأقلم مساعدة الجو الجديد ليناسب الشيء القديم، فأنت إذا نقلت شجرة مانجو من الهند الحارة، فإنه يساعد على تأقلمها أن تحيطها بجو حار من جنس جوها، فإذا أنت عرّضتها لجو شديد البرودة، لم تعطها فرصة التأقلم قمانت. وإذا أردت إصلاح أمة فلا تُصلحها طفرة، فإنها إذ ذاك يخشى عليها من الضرر، ولكن أصلحها تدريجاً وبخطوات

متعاقبة، كلما خطت خطوة أتبعها بأخرى، ولذلك كان في العادة الإصلاح بالتدرج خيراً من الإصلاح بالثورة.

وربما استحسنوا من أجل ذلك أن يتزوج الغضوب بحليمة، والمرح برزينة، والمسرف بالمقترة وهكذا، لأن هذه الخصال المتناقضة إذا تأقلمت اعتدلت، فيأخذ الغضوب من حلم الحليمة، والمرح من رزانة الرزينة وهكذا.

والطبيعة لا تعرف الطفرة، فبعد الظلام الحالك يكون نور الفجر الكاذب والفجر الصادق حتى يعتدل النهار.

ومن الصعب عند مقابلة الشمس بالظل أن تقول إن هذا ظل بحت أو شمس صرفة، فهناك خط بين الظل والشمس، وبين الشتاء والصيف ربيع وخريف يُعدان للانتقال.

* * *

(11) الاستعمار

للاستعمار أنواع كثيرة وأشكال مختلفة، ولكن أكثره مؤسس على الاقتصاد السياسي، فهو يرمي إلى انتفاع أهل البلاد المستعمرين ما أمكنهم ذلك، ولذلك خدمت السياسة الاقتصاد.

والمستعمر في الغالب يرمي إلى ثلاث مسائل:

الأولى: استغلال أموال أمته في البلاد المستعمرة؛ فإذا كان الممول يستطيع أن يستغل ماله في بلده لثلاثين في المائة مثلاً، وفي البلاد المستعمرة لأربعين في المائة، وجَّهها إلى هذه البلاد بحكم قوانين الاقتصاد.

والثانية: استغلال المواد الخامة في الأقطار المستعمرة كالقطن والحديد والحبوب ونحو ذلك، مما خلقت بلاد المستعمر منها أو قَلَّتْ فيها.

والثالثة: تصريف المستعمر بضائعه في البلاد المستعمرة، وذلك بصناعة المواد الخامة ثم تروبيجها.

هذه هي أهم ما يرمي إليه المستعمر، وليس الاستعمار في ذاته شيئاً محبوباً، لما يلاقه المستعمر من المتاعب، ولكراهية المستعمر طبيعياً للاستعمار.

ثم تأتي السياسة بعد ذلك، فتمهّد الطريق لتحقيق هذه المطالب، فالجنود التي يرسلها المستعمرون إلى البلاد المستعمرة إنما هي لحماية هذه الأغراض من الثورات التي تقوم في البلاد، أو صدأً لطموح أمة أخرى تحل محلها.

ولتحقيق هذه الأغراض تتخذ الأمة المستعمرة وسائل كثيرة لتحقيقها: منها إضعاف روح المستعمر حتى لا يفهم فيطالب بالاستقلال. وقد يعتمد في ذلك على تفریق الأمة بالأحزاب وإيقاع الخلاف بينها، أو على إفساد أخلاقها بكثرة المسكرات، واستهوائهم بالفتيات الجميلات اللاتي يخدمن الاستعمار ونحو ذلك. ومنها إضعاف لغة البلاد وتقوية لغتها هي، علماً منها بأن الناس يميلون إلى القوم الذين يتكلم المستعمرون لغتهم، وقد يستهون المستعمرين بإشياء مدارس لهم نموذجية، حتى يوهمو المواطنين بأن منهجهم خير من مناهج

أهل البلاد، وحتى يشجعوا أهل البلاد بالإقبال عليها، ومنها اختيار الوظائف لمن يثقون بتأييدهم، والعمل لمصلحتهم، ومقاومة الوطنيين والزعماء، واث الدسائس لسقوطهم في نظر أمتهم ورميهم بالخيانة. ومنها تقوية الزراعة وتوجيه الناس إليها حتى لا ينافسوهم في صناعاتهم، ويفهمونهم بأن بلادهم زراعية لا صناعية، واجتهادهم في فرض ضرائب كبيرة على المنتجات الوطنية، حتى تغلو أسعارها فتتسع التجارة الأجنبية، إلى غير ذلك من وسائل لا تحصى.

وأهم عدو لهم في ذلك، الإسلام والمسلمون، لا اليهود ولا الوثنيون، لأنهم يعتقدون أن الإسلام يدعو إلى أن تكون بلادُ المسلمين لهم لا لغيرهم، ويفرض عليهم المقاومة أمكنتهم، ولا يصح أن يفرطوا في أي بلد يدخل في نطاق دار الإسلام، ولذلك قال أحد الزعماء الفرنسيين: يجب أن نحارب اللغة العربية لأنها وسيلة لتعليم القرآن، والقرآن يأمر بالجهاد في سبيل الاستقلال.

نعم، إن بعض الاستعمار ليس القصد منه الاستغلال، وإنما القصد المحافظة على الطرق الحربية، كاحتلال الإنجليز لجبل طارق، ولو لم يكسبوا منه مادياً، ولكن ذلك قليل بجانب ما أسلفنا من أسباب الاستعمار.

إذا علمنا ذلك، أمكننا أن نعرف كل داء، فنعالجه بدوائه لا بشيء آخر، فعلاج توظيف رؤوس الأموال الأجنبية إنما هو مقاومتها بتوظيف الأموال الوطنية، وفرض استخدام عدد معين بنسبة مئوية من المواطنين على الشركات الأجنبية. والاجتهاد في تشجيع المنتجات الوطنية ومقاومة المواد الأجنبية.

ومن وسائل الشركات الأجنبية الماكرة التهرب من قوانين البلاد والتستر وراء مواطن يحتمون باسمه، ويتهربون من الواجبات تحت ستار منه، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومن وسائلهم أيضاً في ذلك استخدام ذوي النفوذ من المواطنين ليحتموا بهم ويحققوا لهم أغراضهم.

وعلاج استخدام المواد الخامة في البلاد هو منعها قدر الإمكان من أن تصل إلى الأجانب، وتوسيع المصانع الوطنية التي تستخدم خامات المواطنين.

وعلاج ترويج الصناعات الأجنبية إعلاء الجمارك والضرائب عليها، حتى تكون أثمان

السلع الوطنية أقل من أثمان السلع الأجنبية، فيقبل الناس عليها، والاجتهاد في تحسين
المصنوعات الوطنية حتى تفوق أو تقارب الصناعات الأجنبية، وهكذا.

وإذا علمنا ذلك أيضاً، أمكننا أن نفهم سخافة مقاومة الاستعمار بكسر فوانيس الشارع أو
إحراق الترام أو إضراب المدارس، إلا أن يكون ذلك علامة على بغض الاستعمار وإظهاراً
للعواطف الثائرة أو نحو ذلك، فهذا علاج لا يقابل الداء.

والعلاج الصحيح الذي ذكرنا يحتاج إلى ثقافة في أساليب الاستعمار واسعة، وتثبيبه شديد
للعوي القومي، حتى يدركوا صحة موقفهم، ويدركوا كيف يعملون لمقاومة خصومهم. ومتى
أدرك المستعير أنه لا يستطيع تحقيق أغراضه لم يعد ير أن للاستعمار فائدة، فانسحب
بسلام، وهذه كانت طريقة غاندي وأمثاله التي ترتب عليها انسحاب الإنجليز من الهند. والله
لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

هذه نظرة الذوق الفطري للاستعمار، ولا بد أن يكون عند المختصين في الاقتصاد
والسياسة ما هو أدق من ذلك وأوسع.

* * *

(12) هل الحق حق حيث كان؟

ذهب الأستاذ الفاضل نقولا الحداد في نقده لكتابي "هارون الرشيد" إلى أن الحق حق حيث كان في كل زمان ومكان، والباطل باطل كذلك حيث كان، ومواخذة الناس على الحق والباطل واحدة في كل العصور. ولست أرى هذا الرأي، فقد أوافق على أن الحق والباطل حقائق مجردة في كل زمان ومكان، لا يتغيران بتغير الأشخاص، ولكنني أخالفه في مواخذة الناس عليهما مهما تغيرت البيئة. فالمواخذة إنما تكون بمقدار تقدير الناس للحق والباطل وفهمهما. هؤلاء المصريون من عهد قريب كان نساؤهم يتحجبن، وكان الرجال يرون أن الحجاب فضيلة، ثم سفرن، فرأى الرجال أن السفور فضيلة، والحجاب رذيلة.

والمصريون عادة أقل تقديراً للصدق والأمانة من الإنجليز والألمان، فيجب أن نؤاخذ المصريين عليهما أقل مما نؤاخذ الألمان والإنجليز. والمصريون يقدرون العفة أكثر مما يقدرها الألمان والإنجليز، وليست المسؤولية على هؤلاء وهؤلاء واحدة. بل إن الأمة الواحدة قد يختلف تقديرها للفضيلة بحسب المكان، فلا تكون المواخذة واحدة؛ فالغيرة في الصعيد أكثر منها في البحيرة، فإذا قتل الصعيدي زوجته أو أخته غيرة لم يؤاخذ كما يؤاخذ البحيري. والقضاة يعلمون ذلك، فيفرقون في الحكم بينهما. ولا يقدر الإنجليز والفرنسيون الغيرة كما يقدرها الصعايدة والبحاروة، وبذلك تختلف قوة المواخذة.

والطفل أو الشاب إذا ارتكب جريمة خصوصاً في الجرائم التي تدفع إليها الشهوات أو قوة الشعور، لم يؤاخذ عادة كما يؤاخذ الشيخ المسن، الذي كثرت تجاربه وضغفت مشاعره. وهكذا من آلاف الأمثلة. فهل يريد الأستاذ أن يؤاخذ الناس الرشيد وهو في عصر لم يكن الناس فيه يعرفون حق الحياة وحق الجرية، كما نؤاخذ من تعدى عليهما اليوم؟ إن ذلك والحق يقال يكون جرماً قظيماً. ومن أجل هذا شرع في القوانين الحديثة تقدير الظروف التي ارتكب فيها المجرم إجرامه. وليس من الحق أن نكلف عامة الشعب أو عامة الشعوب فوق طاقتها، فنحملها مسؤولية ما لم تفهم وما لم تقدر، وإن كان الحق حقاً في ذاته، والباطل باطلاً في ذاته. بل إن عوامل الفصول المختلفة تجعل الإجرام في فصل أشد من الإجرام في

فصل آخر، فالفقير إذا اشتد به الجوع وسرق رغيفاً في الأيام القاسية البرد كان أخف جرماً من غني سرق رغيفاً في أيام الصيف، وعمر بن الخطاب لم يوقع الحد على فقير سرق ناقة وقد اشتد به الجوع، ولم يوقع حد الشرب على أبي محجن الثقفي لأنه أبلى في الحروب بلاء حسناً، وأوقف الحدود كلها في أيام الحرب لما رأى أن بعض من وجب عليه الحد يفر إلى بلاد الأعداء. أفبعد هذا كله يصر الأستاذ على أن المسؤولية في جميع العصور والأمكنة واحدة لا تتغير؟

الحق فيما أرى أنها تتغير قوة وضعفاً، وأن الرشيد لو ارتكب نكبة البرامكة اليوم، لكانت مسؤوليته أشد، ولو ارتكبها في إنجلترا أو ألمانيا كانت مسؤوليته أكبر مما إذا ارتكبها في مصر أو بغداد، لأنهم هناك يقدرون الأمور ويعرفون الحقوق أكثر مما نعرف وتقدر.

هذا ما أرى وللأستاذ رآيه، فإما أن يرجع إلى الحق حسب ما أرى، وإما أن يصر على رآيه، ولكل وجهة هو موليها، وأشكره أخيراً كما شكرته أولاً على حسن تقديره للكتاب.



(13) الإنسان حيوان محارب

عالج بعض الفلاسفة الحرب ودعوا إلى السلم، وجاءت الأديان من نصرانية وإسلام تحبذ السلم، ودعا إلى ذلك بعض فلاسفة اليونان وبعض قياصرة الرومان، ولكن العقبة الوحيدة كانت غريزة الإنسان التي تحب الحرب وتكره السلم. ويظهر أنها وراثية من وراثات الحيوانات المتوحشة التي كانت هي أصل الإنسان، حتى أصبحت الأديان التي تدعو إلى السلام كذلك مظهر حرب. ولم يكتف الإنسان بالحرب في ميادين القتال، بل قاتل في التجارة والصناعة، ولم يكتفوا في لعب الأولاد بلعب السلام، بل أتوهم بلعب الحرب أيضاً. وليس الجدل في المجالس إلا نوعاً من أنواع الحرب، وكذلك المناظرات والتسابق على الأولية في المدارس والجامعات. وكما نرى آثار الحرب ظاهرة بين الإنسان والإنسان، فهي كذلك ظاهرة بين الحيوانات، فالدنيا كلها حرب حتى ظواهرها الطبيعية، فلو قلنا إن الإنسان محارب بطبعه لم نبعد، ولسنا نصل إلى السلم فيما يظهر إلا بعد أجيال طويلة، نعدل فيها برامج التربية، وتعلم فيها أظفار الغرائز الحربية.

* * *

(14) البتّ والتردد

لو سئلت أن اضع قائمة للفضائل بحسب ترتيبها لعددت البت في أولها، وأكره ما أكره التردد. يقدم الرجل رجلاً ويؤخر أخرى، ويقدم ثم يحجم، ويحجم ثم يقدم، وتفوت بذلك الفرص وتتعدد الأمور. وكثير من الناجحين في الحياة إنما نجحوا لبتهم لا لترددهم. وقد اشتهر العنصر الانجلوسكسوني بسرعة البت في الأمور، ولذلك نجح وفتح واستعمر. وكان العرب يمدحون الفتى بسرعة البت وقوة الحزم، ويقول قائلهم [من الطويل]:

إذا همّ ألقى بين عينيه عزمه

ونكّب عن ذكر العواقب جانباً

ويحمل على التردد الهرب من المسؤولية، فإن العمل تصحبه المسؤولية دائماً، فهو يفضل ألا يعمل حتى لا يُسأل. وهذا عين ما تقع فيه حكومات الشرق. تتردد حتى لا تسأل، وتسير على الطريقة المتبعة حتى لا تسأل، وتَسأل دائماً عن السوابق حتى تأمن الخطأ، ولذلك قل عندها التجديد، وعندني أن البت مع الخطأ خير من التردد مع الصواب.



لماذا كان الدين

لنتصور أمة من الأمم عاش أهلها من غير دين، لا مساجد ولا كنائس ولا شعائر، ولا اعتقاد بآله، ولا بيوم آخر، ولا اعتقاد في جزاء: ثواب أو عقاب، فماذا يكون شأنهم؟ وهل يتصور أن يكونوا سعداء؟

إنني أتصورهم يعيشون عيشة جافة شقية حتى ولو ساروا في حياتهم وفق العقل، لأن أفقهم في الحياة ضيق محدود بعمرهم القصير.

ثم إن الإنسان مكون من عقل وشعور لا يعيش في الحياة من دونهما، وشعوره متأصل فيه أكثر من تأصل العقل، فهو أحياناً يتصرف في الأمور حسب عقله من تقدير المنفعة أو المصرة، وأحياناً يتصرف بشعوره وعواطفه، كرحمته على أبنائه والتضحية من أجلهم من غير نظر إلى مكافأتهم له في مستقبل حياته. وهذان العنصران - أعني العقل والشعور - لا بد لهما في الحياة من غذاء كغذاء المعدة، وغذاء العقل العلم، وغذاء الشعور الدين، والحياة إذا أسست على العقل والعلم وحدهما كانت حياة خالية من العطف والرحمة والإنسانية، وفي ذلك البلاء المبين.

وإذا كان الإنسان قد كُوِّن من عنصرين: عقله الذي يتغذى بالعلم، وشعوره الذي يتغذى بالدين، حتى لنا أن نقول إن الدين من طبيعة الإنسان كما أن العقل من طبيعته، ولهذا لازم الدين الإنسان منذ عرف تاريخه في بدوه وحضره، في جميع أقطاره وأقاليمه، في رقيه وانحطاطه. فمهما اختلفت تفاصيل الدين، ومهما تعددت المعابد والشعائر، فالإنسان هو الإنسان لا بد له من دين.

والدين يكوّن عنصراً هاماً من عناصر المدنية، قديمها وحديثها، ويؤثر أثراً كبيراً في حركات كل أمة سواء كانت حركات سياسية أو اجتماعية، حتى في المدنية الحديثة مع إيمانها التام بالعلم وانطباعها بطابعه لا يزال للدين الأثر البالغ في منازعها السياسية والاجتماعية، فعلاقة الأمم النصرانية بعضها ببعض وعلاقتها بغيرها من أهل الأديان الأخرى وفهمها للحقوق والواجبات ومبادئها التي تسيروا في مجتمعاتها كلها متأثرة بالدين.

ومهما تنازع العلم والدين، ودعا بعض الدعاة إلى الإلحاد، فإن الدين لا يزال يمس قلوب الناس حتى الملحدين منهم. وهم يأبون أن تتخلى قلوبهم عنه، لأن هذا هو فطرتهم وطبيعتهم، ومن تجرد من الدين أحس القلق والاضطراب إحساس من شوهت طبيعته.

أساس الدين الإيمان بقوة فوق المادة وفوق أن يدركها العقل، والإيمان بإله يدبر هذا العالم وينظمه ويكافئ المحسن على إحسانه والمسيء على إساءته. وفي هذا اتفقت كل الأديان الراقية تقريباً، وإن اختلفت في تفاصيلها وشرائعها.

ولقد كان الدين سبباً في قوة الرابطة بين الجماعة المعنفة ديناً واحداً، فكل جماعة تدين بدين يؤلف بينها الدين ويوفق بين أفرادها، ويشعرهم بالوحدة، ويكون أساساً بينهم للترابط والتعاون، وهذا ولا شك دعامة من دعائم الرقي في المجتمعات. كذلك كان الأمر في الديانات القديمة كديانة قدماء المصريين والصينيين والنصرانية والإسلام. فإذا نحن عدنا الروابط بين الأمة من لغة وجنس وإقليم، وجب أن نعد من أهمها رابطة الدين. وكما كانت كل رابطة من هذه الروابط سبباً في تقدم الجنس البشري فكذا كانت رابطة الدين.

ثم إن الدين أهم باعث على الأخلاق، فهو يدعو إلى الفضائل دعوة حارة، دعوة ممزوجة بالعواطف، دعوة مؤسسة على حب الله، قد يدعو العقل والفلسفة والعلم إلى الفضيلة من حيث هي حق ومن حيث هي نافعة، ولكن دعوة الدين إليها أقوى لأنه يسبغ عليها من روحانيته ويربطها بالثواب في الدنيا والآخرة ويربط بينها وبين الضمير، ولذلك كانت دعوة الدين إلى الفضيلة مناسبة للخاصة والعامة بينما كانت دعوة الفلاسفة والعلماء للفضيلة لا تناسب إلا الخاصة. ثم إن الفرق بينهما كالفرق بين ما يصدر عن العقل من نظريات علمية هادئة باردة، وما يصدر عن القلب من حب ممزوج بالحرارة والقوة والحماسة. ولذلك كان أهم التغيرات البشرية على وجه الأرض قد صدر عن الأديان أكثر مما صدر عن الفلاسفة ورجال العلم، بل إن الدين قد أمد الفلاسفة والعلم بروح منه، وجعلهما أقرب إلى إدراك الحق والجمال.

الدين هو الذي أنشأ المعابد تهتز فيها قلوب الناس وتتحرك عواطفهم في لذة واشتياق إلى هذا الإله الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، والدين هو الذي حرك العواطف لإنشاء معاهد البر والإحسان والملاجئ والمستشفيات فخفف بؤس البائسين وعوز المحتاجين. والدين هو الذي حرك نفوس الفنانين فصاغت عواطفهم أروع الآثار الفنية من مساجد وكنائس، وهز نفوس الأدباء والشعراء فأنجوا لنا روائع الأدب الصوفي والشعر الديني

والإبتهالات التي تنبض بالعواطف وتسيل عذوبة ورقة. والدين كان عماد التربية والتعليم بفتح المدارس والجامعات ثم كانت الدراسة الدينية باعثة على غيرها من الدراسات. فالدين الإسلامي مثلاً خلف ثروة كبيرة في التأليف وبعث على تدوين كثير من العلوم، فقد جمع العلماء اللغة العربية محافظة على الدين، ودرسوا النحو والصرف لتقويم اللسان في القرآن، ووضعوا علوم البلاغة لفهم إعجاز القرآن وهكذا.

والدين هو الذي يتجلى في أسمى مظاهر الإنسانية ولا سيما في أوقات الشدائد من عطف على الفقراء ومواساة للجرحى والمنكوبين ومن أصيبوا بزلزال أو بركان أو حريق أو غرق، إذ ذاك تتحرك النفوس للنجدة يحدها الدين.

فلنعُد، ولنتصور ما يكون شأن الإنسانية إذا فقدت كل هذه النظم والمؤسسات والعواطف والمشاعر والأخلاق، إن العالم بلا دين، جسم بلا قلب، ومادة بلا روح، إنه آلة جوفاء، إنه قصة فارغة.

نعم قد حدثت في التاريخ أضرار كثيرة باسم الدين، كالغلو في العصبية الدينية، وما نشأ عنها من اضطهاد وتعليب وسفك دماء، وأضرار عقلية كالتي نشأت من الخرافات والأوهام وضيق في الأفق نشأ عنه اضطهاد العلم والعلماء، والفلسفة والفلاسفة، وجمود إلى درجة التحجر، ولكن هذه الأضرار ترجع إلى ما اعترى الدين من فساد لا إلى الدين نفسه، وترجع إلى سوء فهم رجال الدين دينهم على الوجه الصحيح أو فهمهم له فهماً صحيحاً، ولكن شأؤوا أن يكسبوا منه ويتاجروا به. أما الدين نفسه ولا سيما إن كان ديناً صحيحاً، فلا ينتج عنه إلا الخير.

وبعد، فالدين نعمة على الفرد والمجتمع. هو راحة للنفس لأنه يساير طبيعتها، وهو نعمة على المجتمع الإنساني لأنه يوثق روابطه ويحيي عواطفه ويوجهه نحو الخير، وخير الأديان ما سما بالعاطفة، وأوسع المجال للعقل، وبُنيت تعاليمه على خير الفرد وخير الإنسانية.



تربية الإرادة

ليس يمكن أي إصلاح خلقي إلا إذا ربينا الإرادة أولاً. فإذا طالبنا شاباً أو شابة بضبط النفس عند الغضب أو عدم الإسراف في الملذات أو بالشجاعة عند الجبن أو بالعدل عند الظلم، فلا قيمة لكل هذه النصائح ما لم تسبقها عند الشاب أو الشابة إرادة قوية رباها صاحبها لينفذ بها ما اعتقد أنه حسن، ويتجنب بها ما اعتقد أنه ضار، فانصح ما شئت، وكرر النصح ما أردت، فليس لهذا كله قيمة إذا لم يكن المنصوح قوي الإرادة يستطيع بها أن يسيطر على نفسه.

ولكن كيف نربي إرادتنا؟

انظر إلى من يريد أن يتعلم ركوب الدراجة أو كما نسميها "البسكليت" - إن الشخص أول الأمر لا يستطيع ضبطها ولا يحسن السير عليها، فهو يتأرجح مرة ذات اليمين ومرة ذات اليسار، وكثيراً ما يبدأ ثم يقع، وأخيراً وبعد جهد جهيد تستقيم في يده البسكليت، ويسير بها سيراً حسناً ويعدو بها ويتجنب الأخطاء حتى ليأتي بالأعاجيب في السير بها. فماذا حدث؟ البسكليت هي البسكليت لم تتغير، وهي دائماً مطبوعة خاضعة، ولكن الذي تغير هو راكبها، فقد كان لا يحسن حركاته ثم أحسنها، ولا يمكنه ضبط نفسه عليها، ثم ضبطها. فالتغير إنما حدث في النفس لا في البسكليت. كذلك الشأن في كل أنواع الحياة، لا بد من السيطرة أولاً على النفس ثم مواجهة الأحداث. لا بد أولاً من تربية الإرادة، وبعد ذلك يمكن مواجهة المشاكل بالإرادة وحلها، إن ضعيف الإرادة يتأرجح في أمره كما يتأرجح راكب الدراجة عند ركوبها لأول مرة. فإذا هو ربي إرادته، سار سيراً متوازناً معتدلاً متجنباً الأخطاء، كما يفعل راكب الدراجة إذا اعتادها، وكما يحتاج راكب الدراجة إلى جهد جهيد أول أمره حتى يستقيم له السير، وحتى يسير سيراً هيناً من غير بذل جهد كبير، كذلك الشأن في تربية الإرادة: يحتاج المرء أول أمره إلى كبير جهد وقوة تصميم وصحة عزم واحتمال الشدائد، ثم تسير الأمور بعد ذلك في يسر وسهولة من غير جهد ملحوظ. ولذلك جاء في الحديث: "إنما الصبر عند الصدمة الأولى"، فمن صبر على الشدة الأولى في تربية إرادته كان ما بعدها

أهون. إن الذي يفسد الإرادة أن تعزم وتعديل ثم تعزم وتعديل، فيكون شأنك شأن بكرة الخيط يلقي صاحبها عليها الخيط ثم يتقص ما لفت.

وبعدما يصبر المرء على الشيء الذي يريده ويربي فيه إرادته، يصبح عادة يأتي به من غير عناء كبير. فالرجل الفاضل الذي اعتاد الإتيان بالأعمال الفاضلة كالرجل الشرير الذي اعتاد أن يأتي بالأعمال الشريرة، كلاهما تصدر عنه العمال في يسر وسهولة، وليس من فرق بينهما إلا أن الأول وجه إرادته وعودها أعمالاً صالحة، والثاني وجه إرادته وعودها أعمالاً سيئة.

وكثير من الشباب يقع في العادات السيئة من غير تفكير وعن غير قصد، إنما هم ينساقون مع التيار، يجدون بعض الشبان المستهترين يتجهون اتجاهاً سيئاً، فيسيرون في اتجاههم من غير وعي ولا تفكير ولا إعمال عقل في النتائج. وكان يجب أن يقدروا هذا الاتجاه ويزنوا نتائجه، ثم يسلطوا إرادتهم لتجنبيهم هذا الاتجاه السيئ.

إن أكثر ما يفسد الشبان ويضعف إرادتهم هو الإغراء، يجلس الشاب مثلاً مع بعض أصحابه فيجد اثنين منهم أو ثلاثة يدخنون، فيعزمون عليه بسيجارة، فيأبى فيلحون عليه، ويبررون تدخينهم بمبررات، مثل أنه يهيج النفس أو يزيل الكرب أو نحو ذلك من علل فاسدة، فيشرب أول سيجارة فلا يحس لها طعماً، وقد يشعر بشيء من الدوخان، فيكرهها وينفر منها. ولكن قد يوجد في مثل هذا الظرف فيشرها ثانية، فلا يحس بالألم الأول، وإذا هو مدخن مثلهم. ولو جرد إرادته للمرة الأولى واعتزم ألا يدخن، ما وقع في هذه العادة السيئة. وقل مثل ذلك فيمن يشرب الخمر أو يجري وراء الفتيات أو نحو ذلك من عادات سيئة كلها. إنما يقع الشاب بسبب ما يحيط به من إغراء، ومتى وجد الإغراء، وجب على الشاب أن يتسلح بالإرادة القوية ليتقي الوقوع في مثل هذه العادات.

كثيراً ما يحدث أن يسكر سائق قطار ويفرط في الشرب، فيخطئ في تسيير القطار ويعرض أرواح الركاب فيه إلى أشد الأخطار، وقد روي لنا كثير من هذه الأحداث، فلنتصور كيف يجني سائق هذا القطار على من يحمل مسؤوليتهم من الركائب، ولنتصور الفزع الذي يعرض للركاب لو علموا بحالة سائقهم. والحقيقة أن كل إنسان هو سائق قطار، أعني أن نفسه تسوق قطاراً، وأن مثل العادات السيئة مثل الخمر الذي يشربها السائق تقوده إلى أشد الأخطار، وليس هناك دواء لتجنب هذا الخطر إلا الإرادة القوية التي تحمي صاحبها من السكر عند سوق القطار. ومع الأسف كثير من الشبان لا يفهمون هذا، ويسوقون قطار أنفسهم وهم سكارى، ولا يفكرون من سكرهم إلا بعد الاصطدام وفوات الوقت وخسارة النفس.

لا بد أن يعوّد الشاب نفسه إيقاظ العقل وقوة الإرادة والشعور بالواجب ليقاوم هذا الإغراء، مثل ذلك مثل من استحلّى النوم في السرير مع مجيء موعد عمله، فإنه إذا استسلم للنوم والخمول والكسل ضعفت إرادته، ولكن إذا أشعر نفسه بواجبها ونبّه وعيه لوجوب الانتباه والقيام من السرير لمباشرة عمله استطاع بذلك أن يقاوم الإغراء ويباشر العمل. وهكذا الشأن في شؤون الحياة كلها، إذا استسلم للراحة واستسلم للإغراء، خمل عقله ونامت إرادته، ولم يتبته إلى ما يجب أن يعمل إلا بعد فوات الأوان.

وعظماء الناس إنما كان سر عظمتهم في قوة إرادتهم وإطاعة عقولهم لا شهوتهم، وتمرين إرادتهم على العمل الجاد أمام الصعاب الحادة. إن الرجل العظيم يتلذذ من مقاومة الإغراء ويتلذذ من السيطرة على نفسه، ويحس اغتباطاً من أنه غلب الإغراء ولم يغلبه الإغراء، وصبر على الشدة ولم يخضع لها. وفي التاريخ أمثلة كثيرة من هذا القبيل، فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته" معناه أن أي إغراء مما اعتاد الناس أن يخضعوا له ويتركوا مبادئهم من أجله لا يغريني، ولا يؤثر في مبادئ وتعاليمي.

وموقف أبي بكر يوم ارتد كثير من العرب وأبو أن يدفعوا الزكاة، ونصح بعض الناس له بأن يلين معهم، ورفضه ذلك وتصميمه على الحرب وألا يقبل من العرب إلا الإسلام كله كاملاً من غير أن ينقص منه شيء، قوة في العزم وقوة في الإرادة ومقاومة للإغراء.

وموقف ابن تيمية وقد أراه السلطان على أن يعدل عن رأيه الذي وصل إليه باجتهاده ويحس فآبى، ثم حبسه وعذبه فآبى، وكان وهو في السجن يكتب الكتب يشرح بها مبادئه وتعاليمه ويستدل على صحتها. ثم لما منع عنه القلم والورق، أخذ الفحم وصار يكتب به على حيطان السجن في شرح أدلته وبراهينه على تعاليمه، مثل صالح كذلك على قوة الإرادة وصحة العزم وشدة التصميم، وعدم الاستماع إلى المغريات أو التخويف بالعقوبات.

وكثير من المؤرخين كانوا يرون أن سر نجاح نابليون في حروبه كان في سرعة تصميمه ومواجهة العدو بكل قوته.

وعلى كل حال فترية الإرادة وقوتها وتعويدها مقاومة الإغراء سر النجاح وسر الاستقامة وحسن حصين من الزلل: ومن ربى إرادته أمكن إصلاحه وأمكن حسن توجيهه، ومن فقد إرادته فلا أمل مطلقاً في تقويمه إلا أن يبدأ من جديد، فيعالج نفسه كما يعالج المريض، ويصبر على العلاج المر حتى يشفى من الداء.

هل نحن مسؤولون

عن حياتنا الاجتماعية؟

في الإسلام مبدأ أساسي عظيم لم يوله المسلمون حقه من العناية والرعاية كما ينبغي، يرمي هذا المبدأ إلى تقرير أن الإنسان ليس مسؤولاً من عمله فحسب بل هو مسؤول عن حياته الاجتماعية التي يحيها في الناس.

هذا المبدأ سمي في القرآن الكريم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووردت فيه الآيات الكثيرة مثل ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتْلِحُونَ﴾ [آل عمران: الآية 104] ، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [التوبة: الآية 71] . فقرن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالصلاة.

وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [كافروا لا يتناهون عن منكرهم فجاءوا بما كاتوا يفعلون] [العنق: الآية 41] . وعدّ المؤمنين خير الأمم لرعايتهم هذا المبدأ فقال: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَرِضْوَانٌ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية 110] وقال: ﴿الَّذِينَ إِذَا تَكَتُّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَسَامُوا الصَّلَاةَ وَعَاقَبُوا الرَّكْعَةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: الآية 41] .

وعبر عن هذا المبدأ بتعبير آخر فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: الآية 2] . وذم اليهود بأن أحبارهم لم يكونوا ينهاونهم عن الفساد في الأرض، فنقال: ﴿لَوْلَا يَهْتَدُوا لِرِثْوَتِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَحْبَارِ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَعْيَاهُمْ السُّعْتُ لَيْسَ مَا كَانُوا يَسْتَمُونَ﴾ [المائدة: الآية 63] ، وقال: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةً يَسْئَرُونَ عَنِ النَّسَاءِ فِي الْأَرْضِينَ﴾ [هود: الآية 116] ، وعبر عن المبدأ في صياغة أخرى، فقال: ﴿وَالصَّبْرَ﴾ [١]

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُورٌ ﴿١﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٢﴾ [العصر: 1-3]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: الآية 135] ، وقال: ﴿لَا حَرَّ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: الآية 114] ، وقال: ﴿وَإِن طَلَبْنَاكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَقَبَّلْنَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ﴾ [التوبة: الآية 128] ، وقال: ﴿لَا يَجُوزُ فِي الْإِسْلَامِ أَنْ يَكُونَ كَلَّ فَرْدٍ فِي الْمَجْتَمَعِ مَسْئُولًا عَنِ مَجْتَمَعِهِ مَرَاقِبًا لِشُؤْنِهِ، ثُمَّ هُوَ لَا يَكْتَفِي بِالْمَرَاqِبَةِ بَلْ يَتَدَخَّلُ بِمَقْدَارِ مَرْكَزِهِ الْاجْتِمَاعِيِّ، فَيَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ.

ثم ما هو المعروف؟ وما هذا المنكر؟

يميل الإسلام إلى القول بأن في الإنسان ملكة يعرف بها أمور الخير وأمور الشر من غير حاجة إلى فلسفة أو إطالة بحث، فأصول الخير ومناحيه معروفة عند جميع الناس إلا من فسدت طبيعته، وأصول الشر ومناحيه منكورة عند الناس كذلك، فالتناس حتى العامة يعرفون أن الصدق والأمانة والوفاء بالعهد والعدل أمور مستحسنة يجب الإتيان بها، فسامها كلها "معروف". والناس يعرفون أن أضرارها من ظلم وجور وكذب أمور مستهجنة يجب البعد عنها، فسامها القرآن "منكر"، ولذلك قال بعض اللغويين: "المعروف" اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه، و"المنكر" ما ينكره العقل أو الشرع.

وأوضح رسول الله وأصحابه هذا المبدأ بكثير من أقوالهم وأفعالهم، فقال رسول الله: "إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروه". وقال: "لا تقفن عند رجل يضرب مظلوماً فإن اللعنة تنزل على من حضره ولم يدفع عنه". وقال: "لا ينبغي لامرئٍ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به، فإنه لن يقدم أجله ولا يحرمه رزقاً له". وسأل رجل رسول الله "أتهلك القرية وفيها الصالحون؟ قال: نعم، بتهانهم وسكوتهم على معاصي الله". وسئل حذيفة عن ميت الأحياء، فقال: "هو الذي لا ينكر المنكر بيده ولا بلسانه ولا بقلبه". وقال بلال بن سعد: "إن المعصية إذا احتفت لم تضرب إلا صاحبها، فإذا أعلنت ولم تغير أضرت بالعامه". وكان علي بن أبي طالب يقول: "إذا لم يعرف بالقلب المعروف وينكر المنكر ينكس، فجعل أعلاه أسفله". وهذا رمز إلى أنه لم يعد قلباً ذا قيمة.

وكان من أثر هذا المبدأ وجود نظام الحسبة في الإسلام، وهو نظام دقيق مفصل، الغرض منه منع المنكرات بالوسائل الممكنة من غير تجسس، وتفصيل هذا النظام يطول.

وكل ما نريد أن نقول: إن هذا المبدأ الهام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ يربط بين أفراد الأمة رباطاً وثيقاً ويمنعها من الانحلال، لأنه يشعر كل فرد بأنه مسؤول إلى حد كبير عما يجري حوله من ضروب الخير والشر، ويطلبه بالتدخل في الشر حسب قدرته وحسب مركزه الاجتماعي ليمتنعه، هو مبدأ يقضي على هؤلاء الذين يصح أن نسميهم "اللابالين"، وهم الذين لا يبالون بأي شيء لا يتصل بأشخاصهم ولا يكثرثون لما يقع حولهم، فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ اعتبار الأمة كلها وحدة تتأثر كلها بما يضر جسمها، إن هذا المبدأ يرقى بالأمة رقياً عظيماً.



من مقتضى هذا المبدأ أن كل فرد في الأسرة مسؤول عن سعادة أسرته، فليس للرجل ولا للمرأة أن يقول لا أبالي، فكل فرد مسؤول عن البيت، يجب أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويجب أن يشعروا أن سعادة البيت أو شقائه نتيجة تيقظهم أو إهمالهم واحتمالهم العيب أو الهرب منه.

وتصوروا كل هيئة من الهيئات الاجتماعية أو كل حزب من الأحزاب السياسية، جرى كل فرد فيه على هذا المبدأ، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، أو بتعبيرنا الحديث دعا إلى الحق وهاجم الباطل، وتصوروا برلماناً هذا شأنه، ليس له غاية إلا إحقاق الحق وإبطال الباطل، وتصوروا كل مصلحة من المصالح الحكومية وغير الحكومية جرت على خطة الغصب للحق والوقوف أمام الباطل.

إن مجتمعاً يسير على هذا المنهج - من غير شك - هو المثل الأعلى للمجتمعات، وبمقدار سيره على هذا المبدأ أو انحرافه يكون رقيه وانحطاطه، فلا يصح لفرد في أسرة أن يقول: فلانتم بطيات البيت وما فيه من مأكّل لذيذ وفرش وثير وبعدي الطوفان، وليس لحزب سياسي على هذا المبدأ أن يقول: ما دمت لست في الحكم فلاغزلّ يدي ولأترك الحزب الذي في الحكم يعمل ما يشاء حتى تظهر للأمة ثمرة عمله، فهذا وأمثاله فرار من المسؤولية التي يلقيها علينا هذا المبدأ الإسلامي العظيم، وهو أن الخير الذي يقع خير الأمة، والشر شر الأمة، وليس لأحد أن يفر من المسؤولية، وليس من حق أي جزء في الجسم أن يفصل عنه.



الاحتكام إلى العقل

أؤكد لكم أن أكثر المنازعات والخصومات سببها عدم احتكام الخصمين أو أحدهما إلى العقل، سواء في ذلك النزاع بين الزوجين في البيت، أو بينهما وبين الأولاد، أو نزاع الناس في الشارع أو في المجالس، أو نزاعهم أمام المحاكم، أو النزاعات السياسية بين الأحزاب أو بين أعضاء الحزب الواحد. فكل هذه المنازعات - على اختلاف ألوانها - لو حُكِمَ فيها الطرفان المتنازعان العقل، لارتفعت الخصومة وحل الوفاق محل النزاع والخصام، هذا النزاع بين الزوجين على ميزانية البيت، مثلاً تريد الزوجة ملابس جديدة تكلف الزوج مائة جنيه أو أكثر أو أقل، ويأبى الزوج أن يدفع هذا المبلغ كله أو بعضه، ويشند هذا النزاع، وقد يتطور إلى أخطر النتائج، ما سببه؟ سببه عدم تحكيم العقل إما من الزوجة أو من الزوج أو منهما معاً، فإذا حُكِمَ العقل قال العقل ما يأتي: هل للزوجة حاجة إلى هذه الملابس؟ ونعني بالحاجة ما يشمل الزينة وظهورها أمام مثيلاتها بالمظهر اللائق بها ونحو ذلك؟ فإذا كان الجواب بالنفي، استبعد هذا الطلب، وإن كان بالإيجاب، انتقل العقل إلى سؤال آخر، وهو هل مالية الزوج تسمح بهذا الطلب كله أو بعضه؟ وهل هناك مطالب أهم من هذا المطلب، كمصاريف المدارس للأولاد أو نحو ذلك؟ فإن كانت مالية الرجل تسمح بكل ذلك، وتسمح بادخار بعض المال للطوارئ، كان المعقول أن يجاب الطلب، وإلا حكم العقل بتقديم الضروريات على الكماليات وبأن الزوجين يجب أن يتفاهما على تقديم الأهم على المهم، والحاجيات على الكماليات، ونزلت الزوجة على حكم العقل، فنقصت ما تطلبه إلى الحد الأدنى حتى تكفي مالية الرجل، فإذا تم هذا التفاهم وخضعاً معاً لحكم العقل، فلا نزاع ولا خصام. وهكذا الشأن في مطالب الأولاد، وإنما يأتي النزاع من أن الزوجة تحكم رأيها وتطلب المال ولو 'من تحت الأرض' ولو بالاستدانة، ولو يبيع ما يملك، وهذه مطالب غير معقولة، أو أن الزوج يكون عنده المال الكافي لكل هذه المطالب، ويصمم على ألا يصرف لأن الصرف يؤلمه، أو أنه يبالغ في الاحتياط للمستقبل أو لأنه مصاب بالبخل ولا يتزحزح، فيكون التشاحن الدائم والمعيشة التي تقصر العمر، وما سبب ذلك إلا عدم الاحتكام إلى العقل.

وقل مثل ذلك في الخصومات السياسية بين الأحزاب، هؤلاء ينظرون إلى المسألة من ناحيتهم الحزبية، ويكوّنون فيها رأياً ينفخ الحزب ويعلي شأنه، وهؤلاء يقفون مثل موقفهم وينظرون فقط إلى ما ينفخ حزبه، فتتصادم الرغبات وتثار الخصومات، ولكن إذا حُكّم العقل، قال: إن الأحزاب وتعددها ونظمها وإنما وضعت لخدمة الأمة ومصحتها، فالحكم في الأحزاب وتصرفاتها هو هذه المصلحة، فإذا ثارت خصومة في مسألة، فلتتقن منافعها ومضارها للأمة لا للحزب، وإذا قُومت الأمور هذه القيم العامة بيّن وجه الحق. وإنما يعيها اختفاؤها وراء المصلحة الحزبية ودوران المناقشات حول الأغراض الحزبية وهكذا.

ولكن - مع الأسف - ليس تحكيم العقل في المسائل بالأمر الهين، وإنما يحتاج إلى تربية نفسية شاقة، وتمرين طويل، فكثيراً ما يكون الباعث على العمل هو الشهوة والمصلحة الذاتية والوصول إلى منفعة شخصية معينة، ولكنها تعمل في الخفاء، وتظهر بمظهر العقل. ويدور الجدل بالمنطق والحجج، وفي الحقيقة ليس هناك منطق ولا حجج، وإنما هو ثوب براق لماع ينسج الشخص باسم العقل ليخفي به الشهوة والمنفعة الذاتية أو الحزبية، هذه الزوجة رأتك تنفق على أهلك المحتاجين بعض ما هيّتك، فعاظها ذلك لأنها تريد ما هيّتك كلها لها ولأولادها، فهي تخلق المطالب غير الضرورية خلقاً، وتقيم ألفي دليل ودليلاً على أنها في الضرورة القصوى من الحياة، وليس هذا هو العقل ولكنه غطاء العقل، وليس الذي يوجد التفاهم هو العقل المزيف ولكنه العقل الصحيح.

وهذا حزب تحركه الرغبة في الحكم ولكن هذا لا يمكن أن يقال، وإنما الذي يقال هو مصلحة الأمة والصالح العام ونحو ذلك، وتصاغ الحجج العقلية لخدمة هذا الغرض الذاتي، فلا يكون التفاهم لأنه مؤسس على العقل المزيف.

وهذا رئيس مصلحة، مصلحته في ترقية شخص معين، لأن ترقيته تعود عليه بمنفعة شخصية، فيخلق من العليل والبراهين ما يبرر به طلبه مدعياً أنه أكفأ أو أنزه أو أصلح ونحو ذلك، فيسبب عمله خصومات سببها عدم الرجوع إلى العقل الصحيح وهكذا.

ومن أجل هذا قلت إن الرجوع إلى العقل شاق عسير، وكثيراً ما يخدع الإنسان نفسه، ويظن أنه محق فيما يقوله وما يبرهن عليه، وهو في حقيقة الأمر مخدوع قد غشته نفسه.

وكثير من الخصومات المالية يرجع إلى هذا السبب، كلٌّ يكوّن له رأياً مبنياً على ما ينفعه أكبر نفع ويربحه أكبر ربح، وكلٌّ يعتقد بناء على ذلك أن نظره هو الصحيح، ونظر غيره هو الباطل، والحق أن المنفعة الذاتية هي التي توجه كلاهما.

ومن أجل ذلك كان الرجل المحايد الذي لا ينتفع بهذا الرأي أو ذاك أقدر على تحكيم العقل والوصول إلى الصواب. قد يكون الخصمان معقولين كل منهما ينظر إلى المسألة نظراً مجرداً عن الهوى، ومع ذلك يختلفان، وكثيراً ما يكون السبب في ذلك أن كلاً منهما ينظر إلى المسألة من زاوية غير الزاوية التي ينظر منها الآخر، فمن الحكمة أيضاً أن يسأل الإنسان نفسه: ماذا أعمل لو كنت محل خصمي، وأي البواعث حملته على أن يرى هذا الرأي المخالف لرأيي؟ وفي هذه الحالة قد يعدل عن رأيه إلى رأي صاحبه أو على الأقل يعذره.

وبعد، فنعمة من الله كبرى أن يكون لدى الإنسان روح التعقل .. إن البيت يكون سعيداً إذا سادته روح التعقل، وقد سئل حكيم صيني: ماذا تشترط في الزوج الذي يتقدم لابنتك الوحيدة؟ قال شرط واحد وهو أن يكون عنده روح التعقل.

ونعمة من الله كبرى أن يسود الأمة روح التعقل، إذن لرأيت الخصومة بين أحزابها، خصومة معتدلة معقولة، وصحافتها نافعة معقولة، ومجالس هيئاتها تتجادل في المسائل وتبت فيها في الحدود المعقولة، والرأي العام يمدح وينقد ويؤيد ويعارض في الحدود المعقولة .. بل أؤكد أن المنازعة بين الأمم تنقطع أو على الأقل تخف حدتها، ويسود السلام إذا احتكمت إلى العقل دون الشهوات والمطامع.

* * *

الفهرس

- 5..... سنن الله في الأمم
- 8..... سنن الله في الكون
- 11..... منهج الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة
- 15..... الإيمان ينبوع السعادة
- 19..... الحرية الدينية والاجتماعية
- 22..... عيسى وعيسى
- 25..... جزيرة بلا سياسيين!
- 28..... الشيطان رجل الساعة
- 32..... الجاحظ البطل
- 36..... يضحك ناس... ويكي آخرون
- 39..... ابن دانيال ومسرحياته
- 45..... الدنيا حرا!
- 48..... أحلام الشيوخ
- 52..... الدنيا رواية
- 55..... الشافعي الأديب
- 59..... التسليح الخلقي
- 61..... حديث إلى نفسي
- 65..... الاجتهاد في نظر الإسلام
- 69..... التسامح الديني في الإسلام
- 74..... ما نعلم وما لا نعلم
- 78..... الأدب الشعبي بين الحرفشة والفصحى
- 81..... خواطر في الانقلاب الحديث
- 85..... جمهوريتنا الأولى

89	غَيروا مناهج الفن والتاريخ
92	لو كنت شيخاً للأزهر!
95	لماذا كفر الشباب بالزعماء؟
99	شعورنا الوطني
103	الابتكار
106	البرنامج اليومي للسعادة
109	أمي
113	كتاب
116	عيدان النرة
118	ساسة العالم مناقفون..
122	أدب المستقبل
126	الربيع الباكر
129	أساس الإسلام
133	عينية ابن سينا
139	النظام المالي في الإسلام
143	الحياة الروحية
145	سنة أيام في حياتي
149	اعترافاتي
152	المعتزلة والمحدثون
154	الإسلام والمدنية الحديثة
158	الجامعة الإسلامية
161	النهضات الفكرية في الإسلام
179	جمع اللغة العربية
185	ضبيعة الأدب
188	كيف تتغير الأمم
191	مستقبل العالم
196	(2) الإنسان طفل كبير
198	(3) الصداقة

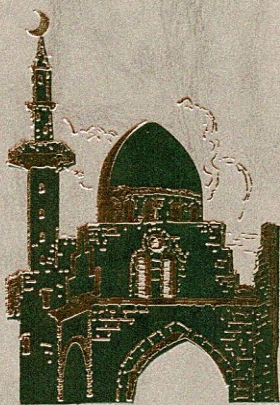
- 200..... (4) الملكية والجمهورية
- 202..... (5) البقاء للأصلح
- 204..... (6) مثل أعلى أخلاقي
- 205..... (7) إذا بطل العجب انتهت الحياة
- 206..... (8) برلمان النفس
- 207..... (9) حوض اللذة
- 209..... (10) التأقلم
- 211..... (11) الاستعمار
- 214..... (12) هل الحق حق حيث كان؟
- 216..... (13) الإنسان حيوان محارب
- 217..... (14) البتّ والتردد
- 218..... لماذا كان الدين
- 221..... تربية الإرادة
- 224..... هل نحن مسؤولون
- 227..... الاحتكام إلى العقل

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضَائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثالث والعشرون
فيض خاطر (13)

أحمد أمين

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضَائِرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المجلد الثالث والعشرون

فيضُ الخاطر (13)

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	فيض الخاطر (13)
للمؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	256
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@botmail.com
الطبعة الأولى:	2006

مركب النقص

مما اكتشفه علماء النفس الحديثون مرضان نفسيان، يسمى أحدهما مركب النقص، ويسمى الآخر مركب التسامي، وكلما يخلو إنسان من أحدهما أو منهما معاً، ويستطيع الدقيق النظر أن يفسر كثيراً من تصرفات الناس بما عنده من هذا المرض.

فأما مركب النقص فهو شعور يستولي على الإنسان بأنه ناقص في ناحية من نواحيه الجسمية أو الخلقية أو العقلية، فيحاول بسلوكة أن يظهر بمظهر السليم من هذا المرض، ويكون ذلك الشعور في أعماق نفسه. قد لا يستطيع المريض نفسه أن يدركه، ولو سأله عنه لأجابك بالنفي، ولكنه حقيقة واقعة يتصرف المريض به تصرفات كثيرة للتبرؤ منه. ولو دقت النظر لوجدت آلاف التصرفات تصدر من الإنسان لهذا الشعور بالنقص. هذا رجل قصير القامة تراه يحب أن يلبس طربوشاً طويلاً وجزمة عالية الكعب لأنه يشعر بنقصه في قصره. وهذه امرأة سمراء تكره أن يكون لها خادمة بيضاء لأنها تشعر بالغيرة منها وتخاف أن يشعر زوجها بسمرتها بالمقارنة بخادمتها البيضاء، وهذه امرأة ولدت ثلاث بنات ولم ترزق بصبي، فتشعر بنقصها وتكره أن تسمع الأحاديث على المرأة التي خلفت صبيانياً فقط. وهذه فتاة تزوجت زواجاً فاشلاً، فهي تكره كل الكره أن تسمع بأمثالها اللاتي سعدن بأزواجهن. وهذا موظف لم يأخذ الدرجة الثالثة التي يستحقها فيغيظه أن يسمع عن أشخاص أخذوها، ويسره أن يسمع أخبار من حرموا منها أشد من حرمانه، وهكذا من آلاف الحوادث التي تحصل أمامنا كل لحظة. إن الطفل يحب البنطلون الطويل ويحب أن يمسك عصا لأنه يشعر بنقصه، والمرأة تغالي في زينتها إذا أحست بنقص جمالها، والرجل يبالي في الإسراف في المال إذا أحس بنقص جسمي يريد أن يعوضه.

وكثير من تصرف أفراد العائلة يصدر عن شعور بالنقص في ناحية من النواحي يراد سترها، ولما كان هذا الداء كثيراً ما يخفى، فهو كذلك كثيراً ما يعالج خطأ، ولو عرف الداء على حقيقته لعرف الدواء على حقيقته، وكذلك الناس في مجتمعاتهم ومعاملاتهم المالية وغير المالية.

لي ابن تخرّج في مدرسة عالية، وهو يلح أن يعين في وظيفة خارج القاهرة مع أنه سعيد في بيته، موفرة عليه راحته. حاولت أن أعالجه بالضغط فلم ينجح، وأخيراً اكتشف السبب، وهو أنه ذو شخصية يريد أن يظهرها كاملة، ولا يتأني له ذلك مع شخصيتي، فشخصيتي في البيت أكبر من شخصيته، فهو يريد أن يتخلص من هذه الشخصية التي طغت على شخصيته، بأن يوظف خارج القاهرة، فلما عرفت هذا السبب أمكن وضع العلاج.

وكذلك قد يتنازع الرجل والمرأة في البيت، فإذا استفسرت عن سبب النزاع، قيل لك أسباب تافهة، ولكن الحقيقة أن وراء هذه الأسباب أسباباً أخرى هي مركب النقص عند الرجل أو عند المرأة، ولو سألت أي إنسان: هل عنده مركب النقص في كذا، لنفى ذلك نفيّاً باتاً.

وتصرفات الناس تختلف اختلافاً كبيراً حتى في مركب النقص الواحد، كالذي حكى أن ثلاثة أطفال دخلوا مع أمهم حديقة الحيوان، فلما وصلوا إلى حجرة الأسد، ورأوه يزمجر، اختفى أحدهم وراء أمه وقال: 'إني أريد الذهاب إلى البيت'. والثاني اصفرّ وجهه، وارتجف جسمه وقال: 'لست بخائف'. والثالث حملق في وجه الأسد وقال لأمه: "هل تسمحين لي أن أبصق عليه؟" فالثلاثة كان عندهم مركب نقص واحد، وهو الشعور بالخوف من الأسد، ولكنهم تصرفوا تصرفات مختلفة كلها تدل على الخوف.

وفي كثير من الحالات تكون مظاهر النقص واضحة، ولكن قد تخفى وتعمق حتى يصعب تفسيرها. ترى جندي البوليس شديداً على الباعة الجائلين، ولكن تعليل ذلك أنه شاعر بالنقص التام أمام ضابط البوليس. فهو يريد أن يرضي نفسه الضعيفة بقوته الظاهرة على الباعة، وكذلك ترى الرجل هرة وديعة ذليلة في مصلحته، ويريد أن يكون أسداً في بيته، أو هرة في بيته فيريد أن يكون أسداً في مصلحته. وترى آخر يشعر بنقصه فيتحدث كثيراً عن صدقه، أو فاشلاً في عمله فيرضي نفسه بأن الدنيا فانية والناجح والفائل مصيرهما معاً إلى الموت. وهذه كلها منشؤها شعور باطني بالداء والنقص، ولكن ليس في شيء من هذا علاج للمرض، فالمرض إذا عولج بهذا النوع من العلاج بقي كما هو يعمل في نفس صاحبه.

إن الشعور بالنقص يوتر الأعصاب، فينشأ عنه رد فعل بالتسامي، كالكرة من الكاوتش تضربها في الأرض فتتنضغط ثم تعوض ذلك بالارتفاع، فإذا رأيت طفلاً يتظاهر بالقوة أو رجلاً يتبجح، أو عالماً مغروراً، فاعلم أن ذلك تعبير عن شعوره العميق بالنقص، وكثيراً من طرق العلاج ليست صحيحة، فالطفل الذي يبكي إنما يبكي لشعوره بنقص، فإذا دُلل

واستجيبت طلباته اعتقد أن البكاء وسيلة صحيحة لحصوله على حاجته، فأكثر من البكاء كلما شعر بحاجته، ونمت عنده هذه العادة حتى إذا كان مراهقاً كان مدلاً لا يعتمد على نفسه، ويتخذ الغضب أو الدموع أو كثرة الشكوى وسائل تغطية لشعوره بالنقص.

وكثيراً ما يتولد الشعور بالنقص من الفشل في الحياة، خصوصاً في أول مواجهتها؛ فالطفل في المدرسة الابتدائية إذا كان ترتيبه متأخراً، أو وبخه مدرسه على التقصير كثيراً، وجد عنده هذا الشعور بالنقص، ومن حاول التجارة أو الصناعة فأصيب بالفشل في أول أمره، ولّد ذلك أيضاً عنده الشعور بالنقص، والفتاة التي بلغت سن الزواج ولم تتزوج تولد عندها هذا الشعور، والموظف إذا لم يرض عنه رؤساؤه وزملاؤه شعر بهذا النقص أيضاً، وهكذا.

وكل شعور بالنقص يستلزم من صاحبه سلوكاً خاصاً يغطي به نقصه، إما بأن يظهر بمظهر الرجل الكامل أو يعتزل الناس ويكره مقابلتهم والاختلاط بهم، أو يكثر الغضب، أو يعتقد في الناس السوء، أو يكثر الشكوى منهم أو نحو ذلك، فكثير مما تراه من عيوب الرجل أو المرأة يمكن ارجاعه إلى مركب النقص فيه. غاية الأمر أن مركب النقص هذا قد يكون واضحاً يمكن الوقوف عليه في سهولة ويسر، وقد يكون عميقاً اختفى في اللاوعي من قديم حتى احتاج إلى تحليل نفسي طويل ليتمكن العثور عليه.

وكل التظاهر بتغطيته ليس علاجاً صحيحاً، فمن عالج نقصه بالغضب أو البكاء أو الشكوى، فليس هذا علاجاً، ومن عالج نقصه بالخجل أو اعتزال الناس أو كثرة الحديث عن نفسه أو الظهور بمظهر الأبهة والعظمة فليس هذا علاجاً، بل كل هذه مظاهر للمرض لا تعالجه ولا تستأصله. وليس كل شعور بالنقص عيباً مذموماً، بل أحياناً يكون فضيلة، فالناس إنما طلبوا العلم وتبحروا فيه واستكشفوا قوانينه لشعورهم بنقصهم، والأمم التي حاربت لنيل استقلالها وإخراج المستعمر من أرضها وطلبها السيادة لنفسها إنما فعلت ذلك لشعورها بنقصها تحت الاستعمار وفي ظل العبودية.

والذي يشعر بنقصه في خلقه أو عقله أو نفسه ثم يستكملها، يكون الشعور منه بالنقص فضيلة، إنما الرذيلة أن يشعر بالنقص فيسكت عنه أو يعالجه علاجاً خاطئاً فيغطي النقص بالتظاهر بضده، يكون بخيلاً فيتظاهر بالكرم وجباناً فيتظاهر بالشجاعة، وكذباً فيتظاهر بالصدق، وهكذا، فكل هذا التظاهر لا يقلل من النقص شيئاً بل يزيده تاصلاً.

وأما الشعور بالتسامي، أعني الشعور بالرفعة والعلو والسمو، فيكون مرضاً إذا جاوز

الحد ورضع الإنسان نفسه فوق ما يستحق، وفيما عدا ذلك يكاد يكون طبيعياً في كل إنسان، فكل إنسان يصبو إلى الكمال والى أن يكون خيراً مما هو، وليس في هذا عيب بل هو فضيلة، بل إن الأخلاقيين حثوا عليه ووضعوا وسائل كثيرة لتحقيقه، كقراءة سير الأبطال وكبار المصلحين. ورجال الدين حثوا عليه من ناحية التشبه بالله والاعتداء بالرسول وبخيرة الصالحين، ولكن العيب أن يتطلب كمالاً لا تستطيعه نفسه، ولا يمكن أن تبلغه قواه ولا ملكاته، كضعيف العقل يريد أن يكون فيلسوفاً، أو جباناً يريد أن يكون قائد حرب أو نحو ذلك من السخافات. ومن العيب أن يتطلب الكمال ولا يعمل لتحقيقه، يتطلبه قولاً لا عملاً، أو يتطلبه لغاية غير شريفة، قد يتطلب الشاب المتعلم أن يكون طبيباً ولكن شتان بين من يريد أن يكون طبيباً ليجمع المال من جميع الوجوه ولا يرحم فقيراً ولا يسعف مستغيثاً وبين من يريد أن يكون طبيباً لخدمة الناس ورفع الألام عنهم، ولا بأس بالمال يأتي في اعتدال، وقد يتطلب الشاب أن يكون معلماً، ولكن شتان بين من يريد أن يكون معلماً ليظهر سيطرته على الطلبة، أو ليجمع المال بالدروس الخصوصية أو نحوها، ومن يريد أن يكون معلماً ليحارب الجهل في المتعلمين، ويفتح زهرتهم، ويرفع مستواهم مع ما يفيض عليه ذلك من رزق حلال. وكذلك شتان بين من يريد أن يكون موظفاً كبيراً ليستطيع أن يؤدي للناس خدمات كبيرة بقدر ما تسمح له قوته ويسمح له منصبه [وبين من يريد أن يصبح موظفاً كبيراً ليتعالى على الناس].

لا عار مطلقاً في الشعور بالتسامي بل هو واجب، ومن فقد الشعور بالتسامي فقد فقد طعم الحياة، بل إن الأمة التي فقدت شعورها بالتسامي فرضيت باستعمار الأجنبي، ورضيت بنظامها الداخلي السيئ، ورضيت بحالتها التعمية في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أمة لا تصلح للبقاء. إنما تصلح للبقاء يوم تتسامى، يوم يغمرها الشعور بالتسامي، ويكون شعوراً قوياً صادقاً لا يكتفي بالقول دون العمل، ولا يقتنع بالتظاهر دون الحقيقة، والشعور الصحيح بالتسامي هو شعور يستبج العمل على تحقيق ما تسمو إليه.



الحياة السعيدة

لو استعرضنا أنواع الناس، وكيف يحيون، وجدنا أن كثيراً منهم يعيش عيشة جافة جامدة باردة، يستيقظ من النوم، فيفطر، ثم يلبس ملابسه ويذهب إلى عمله كزارع أو صانع أو تاجر أو موظف، حتى إذا جاء وقت الغذاء عاد إلى بيته فتغذى، ثم قد يزاول بعض عمله، ثم يجلس في مقهى يسمر مع أصدقائه أو نحو ذلك، ثم يعود إلى بيته فيحدث أهله بعض الحديث، ثم ينام، وهذا هو تاريخ حياته، يوم واحد متكرر، وحياة واحدة رتيبة.. هذه هي الحياة أشبه ما تكون بحياة آلة في مصنع ندورها فتدور، ونعطيها غذاءها من فحم أو وقود فتسير على نمط واحد، ثم يوقفها القائم عليها فتقف، وهكذا حياتها كل يوم. بل هي أيضاً كحياة الأنعام تأكل وتعمل وتنام وهكذا عاداتها كل يوم، وإن الإسلام لا يرضى عن هذه الحياة.

وهناك قوم أضافوا إلى هذه الحياة المادية من أكل وشرب ونوم حياة أخرى عقلية، فهم يخصصون جزءاً كبيراً من وقتهم لاستخدام عقولهم في حياة علمية أو أدبية كرجال الجامعات والباحثين في العلوم على اختلاف أنواعها، والفلاسفة الذين يجتهدون للبحث وراء كنه العالم، والذين يقضون كثيراً من أوقاتهم في المعامل يبحثون ويجربون ويبتكرون.. وهذا النوع من الحياة أرقى من نوع الحياة الأولى، لأنها جمعت بين الحياة المادية والعقلية، وجمعت بين السعادة المادية والسعادة الفكرية، ولا شك أن اللغة العقلية الفكرية أمتع وأنفع وأطول. ولكن مع كل هذا لا يرضى الإسلام عن هذه الحياة أيضاً، لأنه يرى فيها جفافاً لخلوها من القلب والعاطفة، ولأن أصحابها كثيراً ما تلهيهم علومهم عن التفكير في الإلهم، وإذا فكروا فيه، فكروا بنوع من الإنكار أو من الإلحاد أو الاستخفاف أو عدم الاكتراث.

ومن هؤلاء العلماء من بلغ تقدسهم للعقل وحصرهم أنفسهم في قوانينه أن ساروا في حياتهم على الأخلاق التي يرتضيها العقل وحده، فيعدلون مع الناس ومع أنفسهم لأن هذا أنفع للمجتمع ولهم بحكم عقلهم، ويلتزمون بالصدق ويقومون بالواجبات الفردية والاجتماعية لأنهم يرون فيها الخير لأنفسهم وللمجتمعهم بحكم العقل، فهم فضلاء بالعقل، خيرون

بالعقل، ولا يلتزمون بشيء ولا يسيرون على منهج إلا إذا ارتضاه العقل، وحتى هذا أيضاً لم يرتضه الإسلام، لأن الفضائل إذا صدرت عن العقل وحده خلت من الحرارة وخلت من القوة التي تتطلبها الدين، ولذلك لما سئل رسول الله عن قوم في الجاهلية أتوا بأعمال فاضلة من كرم وشجاعة، أبى أن يعترف لها بقيمة، لأنها لم تتبع من المنيع الذي يرتضيه الإسلام.

إنما يريد الإسلام حياة فيها مادة وفيها عقل وفيها روح، وبعبارة أخرى إن الإسلام يلاحظ أن الإنسان رُكِب من عناصر مختلفة، ولا يمكن أن يسعد إلا إذا عاش عيشة تغذي كلاً من عناصره، وتوضح هذا نقول: إن في الإنسان عنصراً من عناصر النبات في خواصه وطبائعه، فهو يبحث عن غذائه في الأرض كما يبحث النبات، وتؤثر فيه الفصول الأربعة كما تؤثر في النبات، ولا بد له من هواء وماء كالنبات، فلا بد لسعادة الإنسان أن يغذي هذا العنصر النباتي فيه.

كذلك في الإنسان عنصر حيواني: فهو يتحرك بالإرادة كما يتحرك الحيوان، وله شهوات وغرائز كما للحيوان شهوات وغرائز، يشتهي الأكل، ويشتهي الألفة، ويشتهي الاجتماع بشيء من جنسه، وفيه غرائز الخوف، وحفظ الذات، وحفظ النوع، ونحو ذلك، فلا بد لسعادته من أن يحيا هذه الحياة الحيوانية أيضاً.

وفي الإنسان عنصراً امتاز بهما عن النبات والحيوان، أحدهما عنصر العقل: والعقل وإن ظهر في شكل بدائي بسيط ساذج في الحيوان، فهو في الإنسان أعلى وأرقى وأتم، وبه استطاع أن يسود الحيوان ويسخره لمنفعته. وبالعقل استطاع أن تكون له قوة أقوى من الأسد، ومكر أقوى من الثعلب، كما استطاع أن يتغلب على الحيوانات التي هي أقوى منه جسماً وأوفر حظاً، فتغلب به على الفيل بأنيابه وعلى الجمل بضخامته ونحو ذلك، فلا بد له أيضاً من أن يعيش عيشة فيها غذاء هذا العنصر العقلي، فيفكر ويتأمل، ويقراً، ويكتب.

والعنصر الآخر الذي يمتاز به عن النبات والحيوان هو عنصر الروح، وهو غير عنصر العقل. هذا العنصر الروحي أساسه الدين والاعتقاد بله واحد هو ربه، ورب العالمين، منه يستمد القوة، ومنه يستمد الحياة، ومنه يستمد وسائل الحياة، وبهذين العنصرين عنصر العقل والروح استطاع الإنسان أن ينظم عنصر النبات والحيوان فيه، وأن ينظم غرائزه ويلطفها ويهذبها ويخضعها لأمرهما.

السعادة في نظر الإسلام يجب أن تتوفر بالأخذ بحظ من كل عنصر من هذه العناصر الأربعة أخذاً معتدلاً، لا إفراط فيه ولا تفريط، فهو لا يرضى عن تعذيب الجسم وحرمانه من

ملذاته، ولذلك كره الزهد والتبتل وقال ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ. وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: الآية 32]. وكره حياة حيوانية لا عقل فيها. وعاب على قوم أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً، وحث على العلم وطلبه والتفكير في خلق السموات والأرض وما فيها وحرص على العنصر الرابع وهو عنصر الروح، فقرر أن الحياة إذا خلت من العنصر الروحي كانت حياة تافهة لا قيمة لها.

والناس إزاء هذه العناصر مختلفون اختلافاً كبيراً، فمنهم من غلب عليه عنصر النبات والحيوان فكان شهوانياً، ومنهم من غلب عليه عنصر العقل فكان عالماً أو فيلسوفاً، ومنهم من غلب عليه عنصر الدين فكان متصوفاً، ولكن خير حياة رسمها الإسلام هي الحياة التي اعتدلت فيها كل هذه العناصر، ولم تفقد واحداً منها. والعلم لا يكفي في الإسعاد لا في إسعاد الفرد ولا في إسعاد المجموع، لقد ملأ العلم الدنيا آلات وأدوات واختراعات ونظريات في السياسة والاجتماع، ووصل في تقدمه إلى تحطيم الذرة، ولكن هل كفى هذا في إسعاد الناس؟ إن العلم وحده صالح لأن تستخدمه في الخير كما تستخدمه في الشر، فهو كالسكين تستخدمه في القتل فيضر، والذي يحدد استخدامه في المنفعة هو الروح التي يعبر عنها دائماً بالقلب.

إن العلم يستطيع أن يرقى وسائل الخير كما يستطيع أن يرقى وسائل الشر. قد كان الناس قديماً يقتلون بالعصا والحجارة ونحو ذلك، فلما تقدم العلم، قتلوا بالكهرباء والغازات الخائفة والطائرات والغواصات والقنابل الذرية. إنما الذي يستطيع أن يحد من شر العلم هو الروح وهو الدين وهو الإيمان بآله يحاسب الناس على أعمالهم ويطلع على ضمائرهم.

إن الدين الصحيح يغذي الشعور بالتسامي، والطموح الدائم إلى الرقي، ويعالج الشعور بالنقص ويحارب الميل إلى التدني. والدين الصحيح ينقل النفس مما يعترها من الحزن والإحساس بالفراغ والقلق الذي يعترى الإنسان إذا لم يجد سنداً يستند إليه، ينقلها من ذلك كله إلى شعور بالأمن والطمأنينة والاستناد إلى قوة ليس فوقها قوة.

إن الدين الصحيح يوسع النفس حتى يرى بينها وبين الناس كلهم بل بينها وبين المخلوقات كلها نسباً كنسب الأسرة الواحدة، لأن ما في العالم جميعه يرتبط به ارتباط الأخوة إذ هو وهي كلها من خلق الله رب العالمين.

إن الدين الصحيح يشعر الإنسان بالاتصال بعالم روحي واسع لا يقاس به عالم المادة،

فإن كان العلم يحضر الإنسان في المادة وفروعها، فالدين يضم إلى هذه المادة أكبر منها، وهو ما ليس بمادة وبذلك يتسع أفق صاحبه أضعافاً مضاعفة.

لقد أفهمتنا الحياة أن السير على قوانينها الطبيعية يكسب الراحة والسعادة، وأن كل سأم وقلق ومال واضطراب سببه مخالفة القوانين الطبيعية في جزء من أجزائه. وإذا كانت طبيعة الإنسان مكونة من هذه العناصر الأربعة: عنصر النبات والحيوان والعقل والروح، فنقصان عنصر منها لا يمكن أن يحقق السعادة إلاً بالأخذ بحظ وافر من كل عنصر من هذه العناصر وامتزاجها امتزاجاً متعادلاً لا يطفى فيه عنصر على عنصر. وهذا هو نوع الحياة التي يرتضيها الإسلام.

* * *

صورة لغاندي وأخرى لستالين

عندما أسلم الفيلسوف الكبير برنارد شو روحه العظيم، كانت تشيعه ابتسامتان عريضتان من صورتين علقتا فوق سريره، صورة لغاندي وأخرى لستالين.

والحقيقة أن برنارد شو بوضعه هاتين الصورتين فوق سريره، أراد أن يضع أمامه دائماً حكمة رائعة، هي أننا لن نصل إلى العظمة الحقيقية إلا إذا بلغنا الرقي المادي والاقتصادي الذي حققه ستالين في روسيا، وبلغنا الرقي الروحي والخلقي الذي حققه غاندي في الهند.

رأى ستالين أن الشعب لن ينهض إلا إذا حُرر أولاً من الحاجة المادية وزال عنه شبح الجوع والحرمان، فهدف إلى إعادة البناء الاقتصادي على أساس من الحق والعدل، لقد رأى أن الرأسمالية ونظام الأجور يركزان القوة في أيدي أغنياء قلائل، أما الباقون الذين لا يملكون رؤوس أموال فليس لهم إلا الإرهاق والعمل المضني مع الفقر والحرمان، فعمل على ضمان العدل، وعلى تهيئة نظام للعمل، واستطاع بواسطته أن يرفع من مستوى المعيشة في روسيا للعمال والفلاحين، وذلك بكثرة الإنتاج وتسهيل التقدم الفني في الصناعات.

أما غاندي فقد خصص حياته لتربية الروح والنفس والسمو بهما. لقد رأى المجتمع لا يقدر الممتلكات الروحية والنفسية حق قدرها، والناس تنهافت على الثروات والسلطات المادية، ورأى أنه إن اهتم الفرد بروحه وخلقه، وقَدَّر استقلاله الذاتي وحرية الشخصية، استطاع أن يصل إلى درجة عظيمة من الرقي، فدعا دعواته الروحية بين الشعوب، وبث عقيدته هذه في الملايين، وقد نجح غاندي نجاحاً جعلنا من أكبر المصلحين في التاريخ كله.

رأى برنارد شو أن للحياة اتجاهين: اتجاهاً تتحكم فيه المادة والقوة، وقد استطاع ستالين أن يبلغ الذروة في تنظيم هذا الاتجاه، وبلغ غاندي الذروة في تنظيم الاتجاه الآخر، وهو الاتجاه الروحي والخلقي.

في رأيي أن فلسفة القوة تستطيع أن تعيش وحدها، وأن فلسفة الروح تستطيع كذلك أن تعيش وحدها، ولكنني لا أعتقد أنهما يستطيعان أن يجتمعا معاً، إلا كصورتين، وفوق سرير لفيلسوف.

ورقة بن نوفل

في الحديث أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لما أوحى إليه في أول مرة في غار حراء رعب وتمالكه البرد، حتى ذهب إلى زوجته خديجة فقال لها مرة: زملوني زملوني، ومرة: دثروني دثروني - ودُعِيَ في إحدى سور القرآن يا أيها المزمّل، وفي الأخرى: يا أيها المدثر. فأشكل الأمر على محمد نفسه، وعلى زوجته خديجة، فأشارت إليه بأن يذهب إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، إذ اختلط عليهما الأمر: هل هذا وحي من وحي الكهان، أو هو وحي من جنس وحي الأنبياء، أو هو مسّ من الجن، أو ضرب من الجنون، أو نوع من الإلهام كالذي يجده الصوفي؟ كل ذلك جائز، فذهبا إلى ورقة بن نوفل، فسأل ورقة أسئلة خاصة، وامتحان امتحانات خاصة؛ فأولاً استبعد أن يكون ضرباً من الجنون أو مسّاً من الجن، لأنهما ضربان مؤذيان، وكان محمد صلى الله عليه وسلم خيراً يصل الرحم ويحمل الكلّ ويعين على نواب الدهر. إذا فالله لا يخزيه بالجنون أو بمس الجن، كما قالت خديجة: 'كلا، لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم وتحمل الكلّ، وتعين على نواب الدهر'. فهو حقيق إذا بالإكرام لا بالامتهان، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟ ثم كان أن سأل أسئلة عن طريقة الوحي، وسمع الإجابة قبلاً، وإلى ذلك أشار بقوله: 'ذلك الناموس الذي نزل على موسى'، وبذلك طمأن النبي، وبشّره بالنبوة، وشد قلبه ليتابع هذا الوحي باطمئنان، فأدى ورقة بذلك خدمة جليلة للإسلام.

وفي الأخبار أنه ابن عمّ لخديجة، كان قد تعلّم العبرانية وقرأ كتبها، ورضي بالمسيحية مجردة من الخرافات والأوهام، وكان رجلاً كبير السن هامة اليوم أو غد، محترماً في قومه مصدقاً في قوله، قد أنست به خديجة، لأنه في حكم قرابتها كأبيها، فإن غش أحداً لا يخشها، وكان معروفاً بين قومه بالدعوة إلى الخير والتعاون وعدم التشاحن، لذلك لجأت إليه خديجة، وكان شهماً رأى بالفراصة وبعلمه عن الأنبياء الأولين، وأن فريقاً منهم كذب، وفريقاً قتل، وأن محمداً سيوحى إليه، وسيكون نبياً، وسيؤذيه قومه وسيخرجونه من بلده، ولذلك ودّ ورقة أن يعيش حتى يرى محمداً نبياً فيؤازره ويكون معه إذ يخرج قومه، فقال له محمد صلى

الله عليه وسلم: "أومخرجي هم؟" قال له ورقة: "ما أتى أحد بمثل ما أتيت به إلا أودي". وقد علم ورقة مما قرأ وعلم أن هذا الهيكل البشري لا بد أن تكون قد اتصلت به روح غريبة من جنس ما كانت تأتي للأنبياء من قبله.

نعم إن أرواحاً كاذبة كانت تتصل ببعض الخلق التي جاءت للكهان، والتي جاءت لمسلمة ولطليحة ولسجاح ونحوهم، ولكنها ليست من جنس التي تأتي للأنبياء. وهناك أرواح طيبة دون الأرواح الأولى تنزل على بعض الأشخاص كالتي نزلت على ابن الصياد، وكان منظره لطيفاً أن رآه محمد صلى الله عليه وسلم، واجتمع النبي مع المتصوف وقد خبأ له دخاناً مما تخرجه النار على حد الأقوال، أو ذكر آية الدخان في سورة الدخان: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: الآية 10] ثم سأله: ماذا خبأت؟ فقال له: الدخان. فسأله محمد، صلى الله عليه وسلم، عن هذا الوحي الذي يأتيه، فقال: إنه مرة يصدق وحيناً يكذب، فعلم النبي من ذلك أنه ليس نبياً، لأن النبي لا يكذب، ولا يخيب أبداً، وإنه، على حد تعبيرنا اليوم، يستطيع أن يتوهم نفسه تنوياً مغناطيسياً، فهو يجيب إجابة صادقة عن الأشياء التي يعرفها السائل ويسأل عنها ليختبر المسؤول. أما ما لا يعرفه السائل من الأمور المستقبلية، فهي بين الصدق والكذب، وذلك شأن المؤمنين تنوياً مغناطيسياً اليوم. على كل حال، كان

ورقة بن نوفل عالماً بكل هذه الضروب. أيها لنبي، وأيها لولي، وأيها لكاهن، وأيها لكاذب.

وقد كان ورقة بن نوفل من هؤلاء العدد القليل الذي كان يكره الشرك ولا يرى خيراً كثيراً في اليهودية والنصرانية، ويختار لنفسه ديناً يرتضيه، ويعلم علماً واسعاً عن النصرانية واليهودية، وكان من هؤلاء الناس الذين يسمون "الحنفاء"، والفرق بينهم وبين الأنبياء كالفرق بين الأنبياء والأولياء، كلٌ يريد ديناً حقاً يتدين به، ولا يهمه شيء من ضلال الناس. أما النبي الرسول فيود ديناً صحيحاً لنفسه ولغيره؛ يمثل هذا ما قاله الصوفي الهندي للأستاذ عبد القدوس، إذ قال لما سمع قصة المعراج: "إنه لو عرج إلى السماء ووصل إلى أن كان قاب قوسين أو أدنى وبلغ سدرة المنتهى ما عاد إلى الدنيا". ولكن النبي رأى كل هذا وعاد، لأنه يهمه الناس كما تهمة نفسه، وكان غيوراً أشد الغيرة على هداية الناس، حتى قال له الله تعالى: ﴿فَلَمَّا كَذَبَتْ فُجُورَهُمْ قَالَ يَا ذِكْرَىٰ أُولَٰئِكَ لِيُسَازِجَهُنَّكَ اللَّهُ بِخَبْرِكُمْ أَفَإِنَّكَ لَمِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [الكهف: 6].

وكلمة "الحنفاء" من الكلمات الغامضة جداً، فهي تدل على الميل عن دين التقاليد أخذاً من "الحنف" بمعنى الميل، ومنه سُمِّي الأحنف بن قيس لميل كان في رجله، فلخروج هؤلاء الحنفاء عن تقاليد قومهم سماوا "حنفاء"، وهي لفظة في الأصل آرامية تدل على المروق من الدين المعتاد بين الناس. ولكنها كانت في الآرامية لفظة مقبولة تدل على المروق من الدين، أما في الإسلام فكلمة محبوبة، كان إبراهيم حنيفاً، أي خارجاً عن دين قومه الذي يقول بعبادة النجوم، وكان ورقة بن نوفل حنيفاً لأنه لم يشارك قومه في عبادة الأصنام، وسُمِّي المسلمون جميعاً حنفاء لأنهم اتبعوا ملة إبراهيم، وقال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: الآية 67]. وفي القرآن آيات كثيرة في وصف الحنفاء بهذه المعاني.

على كل حال كان ورقة بن نوفل عالماً متبحراً في الأديان السابقة واللاحقة، وكان أيضاً متفرساً صادق الفراسة، يقيس الحاضر على الماضي، وكان قد قارب الوفاة، وودَّ لو رأى النبي محمداً بعد أن تقدم به النبوة فیتبعه ويؤازره، رحمه الله.

ونختم قولنا بحديث البخاري في هذا الموضوع. عن عائشة رضي الله عنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِبَ إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها؛ حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاهه الملك، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده، فدخل إلى خديجة بنت خويلد، فقال: زملوني، زملوني، فزملوه، حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وقد أخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت له خديجة: كلا، والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الدهر، فانطلقت به خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرأاً تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن العم

اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أومخرجي هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلى عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً، ثم لم يشب ورقة أن توفي وفتر الوحي.

* * *

أسس الأخلاق في الإسلام

في القرآن الكريم آية تعد من أهم الآيات التي تبين أسس الأخلاق الإسلامية، ولذلك يرددها أئمة المساجد كل يوم جمعة على آذان المصلين، وكان عبد الله بن مسعود يقول فيها: "إنها أجمع آية في القرآن للخير والشر". وكانت سبباً في إسلام عثمان بن مظعون لما سمعها، فرأى أنها جامعة لخصال الخير والشر، ورأى أن ديناً يأتي بهذا جدير أن يتبع. تلك هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالَّذِي يَعْظُمُ لَمَلِكِكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: الآية 90] .

لقد أمر الله فيها بخصال ثلاث من أهم خصال الخير، ونهى عن خصال ثلاث من أهم خصال الشر، فأما خصال الخير فأولها العدل، وهو أن يعطي الإنسان كل ذي حق حقه، فالمدِين يجب أن يؤدي دينه وهذا هو العدل، والغاصب والسارق ظالم لأن كلا منهما أخذ ما ليس من حقه، والبايع الذي يكيل للمشتري أو يزنه أقل مما اتفقا عليه ظالم لأنه لم يعطه حقه، والقاضي المتحيز ظالم لأنه أخذ من أحد الخصمين بعض حقه، وأعطى للآخر أكثر من حقه، فإن ارتشى بأي نوع من الرشوة فقد أخذ ما ليس من حقه أن يأخذ، وهكذا لو دققنا في معنى العدل وجدناه أساساً لكثير من الفضائل.

وهناك نوع آخر من العدل، وهو عدل الحكومة مع شعبيها، فعليها أن تؤدي للشعب حقه عليها، فتجلب له السعادة وتبعد عنه أسباب الشقاء، وتوفر لكل طائفة من الشعب وسائل رقيها، من صناعات وتجارة وزراعة وطلبة وموظفين، وتشرف على موظفيها حتى يرعوا مصالح الناس ويؤدوها على خير وجه من غير تأخير أو إهمال وهكذا.

والقرآن يطالب بهذا العدل في مواضع منه كثيرة، وله في ذلك نظرة هي غاية السمو والنبيل، فيأمرك بالعدل مع من تحب ومن تكره، ومن هو على دينك أو غير دينك، يقول في آية أخرى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: الآية 8] . أي: لا يحملنكم بغضكم لقوم على أن تظلموهم، ولا تلتزموا العدل معهم، بل العدل واجب إنساني مع من أحببت أو كرهت ومع

من وافقك في الدين أو خالفك. ومن أجل تقديره لهذا العدل أمر بالوفاء بالعهود مع كل من تعاهد معهم المسلمون من أي ملة أو دين، وهذا أسمى ما تصل إليه البشرية.

أما الخصلة الثانية بعد العدل فهي الإحسان، فإن كان العدل إعطاء كل ذي حق حقه، فالإحسان إعطاؤه ما فوق حقه، فمن الحق أن تأخذ دينك من المدين، فإن رأيت معسراً فغفوت له عن دينك فهذا إحسان. وعلى الجملة فالإحسان يتطلب الشعور بالعطف على الناس وتقديم الخير ممن يقدر لمن لا يقدر، فالغني مأمور بإعطاء جزء من ماله للفقير، والعالم مأمور بتقديم زكاة علمه للجاهل، والقوي مأمور باستخدام قوته لمعونة الضعيف، وهذا هو ما عبر عنه القرآن بالإحسان، وليس مقصوداً على ما يتصوره العامة من وضع يدك في جيбок واستخراج قليل من المال تضعه في يد الفقير، بل الإحسان أعم من ذلك وأشمل، هو عطف شامل من أفراد الأمة بعضهم على بعض، بل هو كذلك عطف الحكومات على أرباب الحاجات.

وخصص الله في الخصلة الثالثة الأقرباء بالإحسان، فالإحسان للناس عامة واجب، وهو لذوي القربى أوجب، فواجب أن يترابط أفراد الأسر، ومن ارتباط الأسر ترتبط الأمة.

هذه هي الخصال الثلاث التي شددت الآية في التزامها والعمل بها، أما المنهيات الثلاثة التي وردت في الآية فبالنأمل فيها نراها شاملة أيضاً شمولاً عجباً، ذلك أن علماء الاجتماع والقانون يقسمون الرذائل أو الجرائم إلى أنواع ثلاثة، جرائم يأتيها الأفراد نحو أنفسهم وهي الجرائم الخلقية التي لا تدخل في نطاق القانون، كالكذب والحسد والنفاق والرياء ونحو ذلك، وجرائم تقع على أفراد الأمة ويعاقب عليها القانون، كالسرقة والقتل وكل ما فيه تعد على أنفس الناس وأموالهم، وجرائم تقع على السلطات الحاكمة، كالسعي في هدم الحكومات. وهذه الأنواع الثلاثة تقابل الرذائل الثلاث في الآية، فالفحشاء الأعمال القبيحة تصدر من الشخص وتؤذيه، ولذلك سمي البخيل فاحشاً، وقيل للشخص إذ أجاب إجابة سيئة: أفحش في الجواب وهكذا. والمنكر ما يصدر عن الناس من جرائم تضر بهم ويستكرونها إذا حدثت، وقد اعتاد القرآن أن يسمي الفضائل الاجتماعية معروفًا، والرذائل الاجتماعية منكرًا، وجعل من أصول الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية 110]. ويرمي بذلك إلى أن تكون الأمة بقظة واعية لكيانها، فإذا رأت نقصاً فيها، ارفعت أصوات عقلائها باستكمالها، وإذا رأت خللاً في بنائها من أي ناحية كانت، طالبت

بإصلاحه. وهذا ما تقوم به الآن البرلمانات الراقية والجرائد المنصفة.

وأما البغي فمعناه الخروج على السلطة الحاكمة بوسائل العنف، ومن ذلك قولهم: "الفتنة الباغية" أي التي تخرج على الإمام العادل. ذلك لأن الإسلام يريد استقرار الأمور واستقرار السلطة الحاكمة مع صلاحيتها، لأنها المشرفة على النظام العام، فإن حادت عن العدل أو الحق، وجَّهها أولو الأمر - أو كما نقول نحن الرأي العام - إلى الجهة الصالحة، فالوسيلة للإصلاح هي النقد الصريح الجريء، وهذا يدخل - أيضاً - ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبعد، فإن الأمة التي تتبع هذه الأصول الثلاثة، وتتجنب هذه الأشياء الثلاثة أمة مثالية، فلنتصور جماعة من الناس، أو أمة من الأمم، عدل أفرادها، فأدوا لكل ذي حق حقه، وعدلت حكوماتها فأدت واجبها، ثم تعاطفوا فيما بينهم، فساد بينهم الإحسان وخاصة على ذوي قرباهم، ثم تجنبت هذه الجماعة الجرائم الفردية الشخصية، والجرائم الاجتماعية، والثورات الانقلابية، فأى جماعة أسعد من هذه الجماعة؟ وأي أمة أرقى من هذه الأمة؟

لقد وضع الإسلام خير نظام للأمة بهذه الآية ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْمَعْلَىٰ وَاتَّقِي وَيُحْسِنُ وَيَتَّقِي وَيُؤْتِي الْقُرْبَىٰ وَيَتَّقِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالنُّكْرِ وَالْبَغْيِ يُعْطِكُمْ لِمَلَّكْتُمْ تَذَكُّرُونَ ﴾ [النحل: الآية 90] - وفهم خاصة المسلمين أنها من أجمع الآيات في بيان الخير والشر، فكروها على أسماع الناس في كل مناسبة.

إن أسلوب القرآن في الدعوة إلى الأخلاق أسلوب عملي يلتمس الواقع ويدعو إلى تنظيمه، ليس أسلوب الفلاسفة في بحث النظريات، وإقامة البراهين المنطقية الجدلية ونحو ذلك، إنما هو أسلوب يعتمد إلى أصول الفضائل فيبينها، ويدعو إليها، ويوقظ المشاعر للعمل بها، هو أسلوب يوافق العامة والخاصة، والفلاسفة والجماهير، كلٌ يستقي بمقدار استعداده.

ليس ينقص المسلمين دستورهم الذي ارتضاه الله لهم، وإنما يتقصهم فهمه حق الفهم، والعمل به في دقة وإحكام والتزام، فما قيمة القوانين الراقية وضعت على الرف؟ وما قيمة النصائح الغالية صمت عنها الآذان؟ إن القرآن - دائماً - يقرن الإيمان بالعمل، ويطلب بهما جميعاً، ويجعلهما ركني السعادة، فهو يعتد بالذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا يعتد بإيمان من غير عمل، كما لا يعتد بعمل من غير إيمان. وفقكم الله للإيمان الصحيح والعمل الصحيح.

التجديد في الأدب

موضوع ثار فيه الجدل بين الكتاب، واحتدم فيه الخلاف بين الباحثين. هل أدبنا العربي يحتاج إلى تجديد؟ وهل سواء في ذلك شعره ونثره؟ وتعصب قوم للقديم يذودون عنه ويحافظون عليه، ولا يسمحون بأي تغيير فيه، وهبّ المحدثون ينعون على المحافظين جمودهم، وينذرونهم بسوء العاقبة إن هم ظلوا متمسكين بالقديم معرضين عن الجديد.

ولكن أسوأ ما يسوّني في هذا الموضوع وأمثاله الغموض والإبهام، فإذا سألت المجددين: ماذا يريدون بالتجديد؟ وما ضروبه؟ وما مناحيه؟ وماذا يقترحون أن يدخلوا على الأدب العربي؟ جمعوا في القول وأتوا بكلمات غير محدودة المعنى، ولا واضحة الدلالة، وقد يجوز، إذا حددوا أغراضهم وأبانوا عن مقاصدهم، أن يوافقهم المحافظون أو أكثرهم، ولا يكون ثمت خلاف، وإن يكن فخلاف معروف تقام عليه حجج واضحة.

من أجل هذا كله، أحاول أن أعرض لوجوه التجديد التي يخيل إليّ أنهم يريدونها، وأدلي برأيي فيها، وأدعو الكتاب أن يساهموا فيها بأرائهم، ويستدركوا ما يفوتني من حججهم وأغراضهم.

في أدب كل لغة عناصر ثابتة لا يعترئها تغيير، ولا ينالها تجدد، هي قدر مشترك من الأسلوب والتراكيب وتأليف الجمل، به تمتاز اللغة من سائر لغات العالم، ويتفرد أدب الأمة عن آداب العالم، وقدر مشترك من الفن، نتبين به الجيد من الأدب في كل عصر وكل جيل، هو فوق البيئة، وفوق العوامل السياسية والاجتماعية، وفوق ما يطرأ عليه من كل تغيير.

وهذا وذاك هما اللذان يجعلاننا نتذوق الأدب الجاهلي، وندرك ما فيه من جمال، ونشعر بما فيه من نقص، ويستطيع الأديب منا أن يعرف خير ما قال امرؤ القيس، وما قال طرفة، وما قال زهير، وهو الذي يجعلنا نتذوق ما في القرآن الكريم من جمال في الأسلوب والمعنى، وندرك ما في العصر العباسي إلى عصرنا هذا من نثر وشعر، ونزنه ونقومه، ونحكم على بعضه بالحُسْنِ والجمال والقوة، وعلى بعضه بالضعف والقيح والغموض. ولولا هذا القدر المشترك لانتقطعت الصلة بيننا وبين القديم، فلا نحسُّ له جمالاً، ولا نتذوق له طعماً.

وهذا النوع من العناصر لا يقبل تجديداً ولا تغييراً، إذ بتغييره تضيع اللغة، وتفقد شخصاتها، فلو قلبنا تركيب الجمل رأساً على عقب، أو لم نراعِ الوضع الذي تسير على نهجه اللغة، لكان لنا من ذلك لغة جديدة، ليس بينها وبين الأولى نسب.

وهناك نوع آخر من العناصر في اللغة والأدب، خاضع للتغير، قابل للتشكل، يتأثر بالبيئة وبدرجة الحضارة، وبالأساليب السياسية، وبالحيات الاجتماعية، وغير ذلك.

وفي هذا النوع يكون التغيير والتجديد، ومن أجل هذا التغيير كانت الفروق واضحة بين الشعر العباسي والشعر الجاهلي في التعبير والتشبيه والأسلوب والموضوع ونحو ذلك. ومن أجل هذا أمكن الأديب إذا عرض عليه نوع من الأدب، أن يعرف عصره ولو لم يعرف قائله؛ لأنه يستطيع أن يبين خصائص كل عصر ومميزاته، ويطبق ذلك على ما يعرض عليه من شعر أو نثر، ومن أجل هذا أيضاً ترى الفرق واضحاً بين لغة الأدباء الآن وبين لغتهم منذ عشرين عاماً، وتجد الفرق واضحاً بين لغة الجرائد المصرية اليوم وبين لغة الجرائد السورية والعراقية، وإن كانت كلها تصدر باللغة العربية، وتشارك في العناصر الأساسية.

وهذا التغيير أو التجديد في الأدب، وتأثره بما حوله، خضع له الأدب العربي وكل أدب على الرغم من المحافظين والجامدين، فقد رأينا في العصر العباسي مدرسة - وعلى رأسها الأصمعي - لا تحب إلا الشعر الجاهلي، ولا تحب من المحدثين إلا من قلد القدماء. ورأينا من كان ينشد الشعر فيستحسنه، فإذا قيل له إنه محدث استهجنه واتهم ذوقه، ولكن هذه المدرسة أخضعها الزمن لحكمه، ونشأ أدب عباسي جديد احتفظ بالعناصر الأساسية للأدب العربي، ولم يابه لما عداها، وكان الفرق كبيراً بين الأديب كما قال الجاحظ: كم من الفرق بين قول امرئ القيس :

تقول وقد مال الغبيط بنا معاً

وقال علي بن الجهم [من الطويل]:

فَإِنَّا جَمِيعاً لَو تَرَأَى زَجَاجَةً

مِنَ الْمَاءِ فِيمَا بَيْنَنَا لَمْ تَسْرُبِ⁽¹⁾

وجاء المتنبي وعلى أثره المعري فجدا في الشعر من ناحية الأسلوب ومن ناحية المعاني، فأنكر عليهما أدباء عصرهما نزعتهما الجديدة، حتى رأينا من بين العلماء من أبوا

(1) ديوانه ص 95.

أن يعدوهما من الشعراء. ثم حكم الزمن على هؤلاء العلماء، ووضع المتنبي والمعري في مكانهما اللائق بهما.

وكان هذا هو الشأن في كل عصر، حتى عصرنا الحديث، نشأ قوم تأثروا بالأدب العربي القديم وحذوا حذوه، ولم يخرجوا قيد شعره عنه، فلو ركبوا الطائفة قالوا: ركبنا اليهودج والبعير، وإذا استهلكت البنزين قالوا: رعت السعدان⁽¹⁾، وسموا الجنيتهات الإنجليز وعملة الورق درايم ودنانير، وإذا لم يكن لهم من الأمر شيء قالوا: لا ناقة لنا ولا جمل، وهم في الحقيقة لا ناقة لهم ولا جمل، إلى كثير من أمثلة ذلك.

وتأدب قوم بالأدب الغربي إلى ثقافتهم العربية، فناروا على كل ذلك، واختلفوا بينهم في مقدار هذه الثورة، فقوم يريدون أن يتحرروا من الأوزان والتزام القوافي، وآخرون يريدون أن يتحرروا من التشبيهات البالية والمجاز العتيق، وآخرون يعانون بعض الأساليب القديمة والموضوعات التي جرى عليها السابقون، وكان صراع بين الطائفتين نعرض له فيما بعد.

على كل حال دللتنا أحداث الزمان على أن عوامل البيئة في التغيير والتجديد لا يمكن أن تقاوم، كما دللتنا على أن ليس كل تجديد يصادفه التوفيق ويتسع له صدر الزمن، وأن نجاح من نجح من دعاة التجديد، وفشل من فشل منهم، إنما كان خاضعاً لقوانين طبيعية ظاهرة حيناً وخافية أحياناً، وأن نوع التجديد إن كان صالحاً وكان مما تسمح به القوانين الطبيعية للأدب، فمعارضة المعارضين لا يكون لها من أثر إلا أن تؤخر زمن الإصلاح، وهو واقع لا محالة يوماً ما، وإذا لم تسمح بها هذه القوانين كانت دعوة التجديد صيحة في فضاء أو حُطّي في ماء.

وبعد، فأي أنواع التجديد يتطلبه المجددون؟ وهل من خير الأدب العربي قبوله أو رفضه؟

* * *

1 - اللفظ :

إن أول أنواع التجديد وأبسطها تجديد الألفاظ؛ لأنها مادة الأديب الأولية، وخيوطه التي ينسج منها قطعه الفنية.

(1) السعدان: نبت من أفضل مراعي الإبل، وفي المثل: (مرعى ولا كالسعدان).

وتجديد الألفاظ على ضربين:

أ- اختيار الألفاظ التي تناسب العصر ويرضاها ذوق الجيل الحاضر؛ لأن لكل أمة في كل عصر ذوقاً خاصاً بها تختار ألفاظاً تناسبها وتأنس بها، وتميِّج ألفاظاً لا تستحسنها ولا تستيغها، وذوق الأمة في حياة مستمرة، فهو كذلك في عمل مستمر إزاء الألفاظ، وأدباء كل عصر لهم معجم يخالف معاجم اللغة القديمة، فلو أن أديباً استعمل اليوم كلمة "هَمِيخ" للجارية الحسنة، لكفت في إسقاط قصيدته أو مقالته، ولو استعمل كلمة "بعاق" للمطر أو السيل لددل على فساد ذوقه، وسوء أدبه، ومن أجل ذلك لا يستحسن في هذا العصر بعض ما كان يستحسن في عصور سابقة، فقد كان يستحسن من أبي الطيب قوله [من الكامل]:

وترى الفضيلة لا تردُّ فضيلةً الشمسُ تشرقُ والسُّحابُ كنهوراً⁽¹⁾

ولكن "كنهورا" الآن ثقيلة في اللفظ كرهية على السمع، وهذا بديهي لا يحتاج إلى إطالة، وكل من جهل هذه الحقيقة لا يفلح أن يكون أديباً، لقد أراد الأستاذان الشنقيطي وحمزة فتح الله أن يحيا غريب الألفاظ ويستعملاه في قولهم وكتابتهم، ففشلا كل الفشل، وكان الناس يستظرفون ذلك منهما كما نستظرف فتاة حضرية لبست ثياب بدوية، وفهموا أن ذلك ليس جداً من القول، وليس طبيعياً أن تعيش بداوة القرآن السابع في حضارة القرن العشرين. إنما يحيا الأديب يوم يوفق لاختيار الألفاظ الرشيقة التي تناسب ذوق عصره، والعصر الآن أميل إلى السرعة والاقتصاد، وكلاهما يتطلب الوضوح والجلال لا الغموض والغرابة.

لذلك أصبحت في معاجم لغتنا ألفاظ كثير ليس لها قيمة، إلا أنها أثرية تحفظ فيها كما تحفظ التحف في دار الآثار.

ب - ألفاظ تخلق خلقاً، تلك الألفاظ التي تسائر المدنية الحديثة بكل ما اخترعت من أدوات وصناعات، وما ابتكرت من فن وعلم ومعاني وآراء، واللغة العربية اليوم، قاصرة كل القصور في هذا الباب، فليس لدينا ألفاظ لكثير مما اخترع وابتكر، وهذه مشكلة المشاكل اليوم وقبل اليوم، تجادل العالم العربي فيها طويلاً ولما يستقر على حال.

وكان لقصور الألفاظ أثر كبير في ضعف الأديب. فكيف يستطيع الأديب أن يصف حجرة وكل ما فيها من أثاث ليس له ألفاظ تدل عليه؟ وكيف يستطيع الكاتب أن يؤلف رواية، وهو في كل خطوة يعثر بمسميات لا أسماء لها؟ ولذلك يهرب كثير من الأدباء من التعبير الخاص

(1) ديوانه 2/ 279.

إلى التعبير العام، فإذا أراد أن يصف رجلاً يلبس طربوشاً، قال: إنه يلبس عمامة أو قلنسوة، والحقيقة أنه لا يلبس عمامة ولا قلنسوة، وإنما يلبس طربوشاً، وإذا أراد أن يقول: إنه يضرب على البيانو، قال: إنه عزف على آلة موسيقية، وهذا متهى الفقر في التعبير.

كل هذا حقن الأفكار في أدمغة الأدباء، وسبب ضعف الوصف والرواية وغيرها في الأدب العربي الحديث، وجعل الأدباء يفرون إلى الموضوعات الإنسانية العامة، والأفكار الميتافيزيقية، فإن نحن شئنا أن يكون الأدب ظلماً لحياتنا، وحياتنا الآن، وجب أن نحلّ مشكلة الألفاظ حتى يطلق الأدباء من أغلالهم، وإلا ظلوا يدورون حول أنفسهم، وظل أدبهم غداء ناقصاً للأمة ليس فيه كل العناصر التي لا بد منها للحياة.



2 - العبارة:

عرضت فيما سبق للبحث في الألفاظ وما تتطلب من جدة، واليوم أعرض لضرب آخر من ضروب التجديد، وهو التجديد في العبارة. وأعني بالعبارة الجملة التي يؤدي بها المعنى على اختلاف ألوانها، من حقيقة ومجاز وتشبيه واستعارة وكنابة.

ومما لا شك فيه أن البليغ يستمد تشبيهاته واستعاراته وما إلى ذلك مما يحيط به من بيئة طبيعية واجتماعية، فالأدب الجاهلي - مثلاً - صورة صادقة لمعيشة العربي في الجاهلية، إذا بكى فإنما يبكي الأطلال والمئزر الدائر والرسم العافي؛ وإذا رحل، فعلى ناقه أو بعير، وإذا أعجبه نبت، فالشيخ والقيصوم، والخزامى والعرار، وإذا ذكر النسيم، فصبا نجد، وإذا حن إلى مكان، فموطنه من الرقمتين ورضوى وبيبر. وكذلك كان في تشبيهاته واستعاراته وأمثاله يستوحى ما يحيط به، ويستلهم ما يقع حسه عليه فقال: استنوق الجمل، وهو أعز من الأبلق العقوق، وأبدت الرغوة عن الصريح، وهم أكثر من الحصى، وهو ليث غابة، وما تُحلّ حَبوته، وألقى حبله على غاربه، وقصرت الأعنة، واشتجرت الأسنة، وزلزلت الأقدام من رنين القيسي وقراع الرماح وطحنهم طحن الرحي، ومظله مثل نعاس الكلب، وكالباحث عن حتفه بظلفه وحط راحلته، وضرب أوتاده، وألقى عصاه، والقافلة تسير والكلاب تنبح. إلى كثير من أمثال ذلك، فهم في كل هذا يصفون حياتهم ويشقون منها تشبيهاتهم، ويضربون منها أمثالهم.

وتتابع أدباء العرب بعد، يزيدون في التعبير، تبعاً لتغير المعيشة الاجتماعية، وتقدمهم في

الحضارة، فقالوا: صندل الشراب وعنبره - وكان أخلاقه سبكت من الذهب المصفى - ويكاد يسيل الظرف من أعطافه - ويمزج الأرواح لرقته - قد دس له الغدر في الملق - وهو من صياغة الكلام ويتطفل على موائد الكتاب - وكان ألفاظه قطع الرياض، وكان معانيه نسيم الأصال. وهكذا كانت العبارات المحدثه في العصر العباسي تخالف - من وجوه كثيرة - العبارات الجاهلية والأمية.

وقد جرى المؤلفون الأدياء: يدنون ما اخترعوا، ويقيدون ما أبدعوا. فرأينا عبد الرحمن الهمداني يجمع في كتابه "الألفاظ الكتابية" العبارات المختارة من جاهلية وإسلامية، ورأينا الحصري يملأ كتابه "زهر الآداب" بفصول يعنوها "ألفاظ لأهل العصر" يجمع تحتها ما اخترعه أهل عصره من تعبير رقيق وتشبيه أنيق. وتنهج المؤلفون بعد هذا المسلك حتى كان خاتمهم إبراهيم اليازجي في كتابه "نجعة الرائد وشرعة الوارد" جمع فيه أحسن العبارات والألفاظ مما قال السابقون والمحدثون إلى عصره.

وبعد، فلو قارنا بين الأدب العربي الحديث، والأدب الغربي في هذا الباب، أعني باب العبارة، وجدنا في أدبنا العربي قصوراً ظاهراً، وضعفاً بيناً.

ذلك أن الأدب الغربي ساير الزمن، واعترف بكل ما حدث فيه واستمد منه، على حين أن الأدب العربي الحديث أغمض عينه عن كل ما كان، ولم يعترف بوجوده، نظر الأدب الغربي إلى ماضيه وحاضره ومستقبله، ولم ينظر الأدب العربي إلا إلى ماضيه. وزع الأدب الغربي لفتاته لينظر نظرة شاملة، وثبت الأدب العربي عينه فيما وراءه، فلم ينظر إلا إلى قديمه، فكان ناقصاً لا يسايرنا، ولا يصفنا، ولا يمسُّ حياتنا، وإنما يمسُّ حياة آبائنا.

اعترف الأدب الغربي بالأدب القديم فأخذ منه خيريه، واعترف بالدنيا الحديثة فاستمد تشبيهاته واستعاراته منها، رأى في دنياه مخترعات ومستكشفات لا حد لها من كهرباء ومواد كيميائية وطائرات وغواصات وغازات وأضواء وراڊيو وما لا يحصى كثرة. كل هذه الأشياء قلبت الحياة الاجتماعية رأساً على عقب، فلماذا لا تقلب الأدب؟ فأقبل الأديب عليها يتعرفها ويستلهمها تشبيهات واستعارات عصرية طريفة، فكان له منها ما أراد.

ورأى الأديب علم النفس ينمو ويرقى ويحلل أعمال الإنسان تحليلاً علمياً دقيقاً، ويعرض لكل المظاهر اليومية من ابتسامه وعبوس ورضى وغضب، فأخذ يحظ وافر منه، واستعان به في أدبه وتعبيراته حتى استطاع أحد الكتاب الفرنسيين وهو مارسيل بروست Marcel Proust أن يحلل ابتسامه سيدة في ست صفحات. ورأى نظماً في الحكم تقوم وأخرى تسقط، وكان لها

من الأثر في حياة الناس وعقليتهم ما يخيل إليك معها أنهم أصبحوا بها خلقاً آخر، لجعل يتبع هذه التغيرات ويقيس منه ما شاء ذوقه الأدبي.

كل هذا وأمثاله جعل الأدب الغربي يسير محاذاً لكل نظم الحياة وشاركها في رقيها واتجاهها، وإن استضاء الناس بمصباح كهربائي، فالأدب يعبر عنه، ويستعير منه، ويشبه به، وإن كان نظام الحكم ديموقراطياً فالأدب ديموقراطي، والصور التي يصورها ديموقراطية، ويتعمق السيكولوجي في بحثه، فيتعمق الروائي في تحليل شخصيات روايته.

وهكذا كانت الاختراعات والصناعات والعلوم ونظم الحكم والسياسة والأدب تسير معاً لا يخطو عنصر منها خطوة إلى الأمام حتى يدرك الآخر سرّاً تقدمه، فيعمل على أن يحتذيه. أما الأدب العربي فيحارب متراليوزاً بقوس وسهم، ويضيء في أدبه سراجاً بزيت، والناس اليوم قادمون على أن يغيروا المصباح الكهربائي بخير منه، ويكي الأطلال ولا أطلال، ويحن إلى سلع ولا سلع، ويستطيب الخزامى والعرار ولا خزامى لدينا ولا عرار. من الحق أن نحب القديم الجميل ونحفظه ونتعلم منه ونعجب بما فيه من مظهر عاطفة حية وشعور قوي، ولكن لا ننشئه. وإذا قلناه وجب أن نقول معه ما نحياه ونعيش فيه [من الطويل]:

إذا أنت لم تحم القديم بحادث

من المجد لم ينفَعك ما كان من قبيل

وقفت العبارة العربية حيث كانت في العصر العباسي، ولم تتقدم إلا قليلاً بما اقتبس من الأدب الغربي، والذي تتطلبه من التجديد فيها أن نستمد من حياتنا الواقعية، ومن كل ما يحيط بنا جملاً حية تلائم ما في نفوسنا، وأن نخترع عبارات من المجازات والاستعارات والتشبيهات والكنائيات نستمدنا من الحياة التي نعيشها والمخترعات التي نستخدمها، وما وصلت إليه علوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد.



وقد عاق الأدب العربي الحديث عن الوصول إلى هذه الغاية عوائق كثيرة، أهمها:

1 - ما سبقت الإشارة إليه من أن المخترعات ليس لها أسماء، وأن أئمة اللغة لم يرضوا أن يستعملوا الكلمات الأجنبية، ولا وضعوا لها أسماء عربية، وتركوا الأدباء في حيرة من أمرهم، فكيف يستطيعون أن يستلهموها في جملة لتكسب المعنى قوة، وهم يفرون من التلفظ بها، ويخشون من علماء اللغة استعمالها، لذلك رضينا من الأدب بالعدول عنها جملة

وتفصيلاً، حقيقة ومجازاً، وبهذا سُدَّ أمام الأدب العربي باب من أوسع الأبواب وأغزرها فائدة.

2 - وسبب آخر من أهم الأسباب في فقر الأدب العربي في التعبير هو أن الأدب العربي الحديث أدب أرستقراطي لا أدب شعبي، وأعني أرستقراطية العلم لا أرستقراطية المال، ذلك أن الأدب الإنجليزي أو الفرنسي أو الألماني، أدب شعب لا أدب طبقة خاصة - نعم قد يرقى الأدب الإنجليزي مثلاً - فلا يفهمه إلا الراقون، ولكن بجانبه أدب إنجليزي شعبي لا يختلف عن أدب الخاصة في ألفاظه وتراكيبه وإن اختلف في دقة المعنى وبساطته.

أما الأدب العربي فأدب خاص لطائفة المتعلمين تعليماً راقياً فحسب، لا يشاركونهم فيه العامة وأشباه العامة، وللعمامة أدب بلدي خاص يستمتعون به في أغانيهم ونكتهم وزجلهم وموالياتهم، وحتى الخاصة لا يتذوقون الأدب العربي إلا في الكتب والمجلات والجرائد. أما أحاديثهم وتناذرهم وفكاهاتهم فباللغة العامية، وليست أمة من الأمم الحية الآن بين لغتها اليومية ولغتها الأدبية من الفروق ما بين اللغة العربية واللغة العامية.

نتج من هذه الظاهرة نقص كبير في الأدب العربي الحديث؛ لأن استعمال الألفاظ والعبارات في البيت وعلى المائدة وفي الشارع يكسبها حياة قوية ويزيدها صقلاً ومرونة، ولو اقتصر في استعمالها على الكتب كانت حياتها ناقصة، لا يهبها الاستعمال ولا يرققها الصقل اليومي، وحسبك دليلاً على ذلك أن النكت والنوادر، وهي من أهم أركان الأدب، لا تجد منها سائناً عذياً في أدبنا العربي عشر معشار ما تجده في الأدب العامي، وأن النادرة تحكى بالعامية فتضحك إلى أقصى حد، ثم تحكيها باللغة الفصحى فتخرج باردة تافهة، وأن كثيراً من الألفاظ والتعبيرات العامية قد أفادها الاستعمال روحاً قوية، فإذا عبرت عنها بالعربية لم تجد لها من التعبير قوة العامية وحسن دلالتها على المعنى.

وكل أمة قد كسبت من توحيد لغتها الكلامية والكتابية ما لا يقدر، فقد أصبح الشعب كله منتجاً أدبياً وتعبيراً قوياً، وأصبح الحديث على المائدة، وفي حجرة الجلوس، وفي التمثيل والسينما، يخرج أدباً جديداً ويحيي أدباً قديماً، والأمة كلها تتعاون في الإنتاج الأدبي، هذا بتعبيره الرقيق، وهذا بنكته ونوادره، وهذا بقصته وأمثاله، وهذا بشعره وهكذا.

وليس كذلك الحال في الأدب العربي، فالأمثال والنوادر والحكايات باللغ العامية، والأحاديث اليومية وقضاء كل شؤون الحياة باللغ العامية، وليس للغة العربية إلا الكتاب وما إليه. ولذلك أصبح عندنا أدبان: أدب أرستقراطي هو هذا الشعر، والكتب التي تؤلف،

والمجلات والجرائد التي تنشر، وأدب شعبي هو الزجل والأغاني والحواديت وما إليها، وبين الأديبين فواصل كبيرة وحواجز متينة، وفي هذا ضرر كبير على الأمة والأدب معاً، أما الأمة فلأن شعبها لا ينتفع بنتائج المتعلمين منها، وأما الأدب فلأنه ليس أدباً صحيحاً، إذ الأدب الصحيح هو ما كان ظلماً لحياة الأمة الاجتماعية كلها لا لحياة طبقة خاصة منها.

ولا أمل لحياة الأدب العربي من هذه الناحية إلا بإزالة الحواجز القوية بين العامية والعربية على أي وجه يرضاه قادة الأمة، ويحفظ للغة العربية مكانتها من حيث هي لغة الدين ورباطة الشعوب الشرقية. إذ ذاك تصحح اللغة حية، والتعبيرات حية، وإذ ذاك تزول الحيرة التي نعيش فيها الآن، فإنك تستعمل اللفظ العامي، والعبارة العامية، فلا تجد لهما نظيراً في العربية، وإن وجدت لها نظيراً فنظيراً ميت ليس فيه حياتهما. كنت أقرأ الآن في جريدة فوجدت فيها كلمة "بيع"، وكنت أسمع فسمعت من يقول: إنه بيت "مبهوا"، ومن يقول: "رزق الهبل على المجانين". ووجدتني إذا أجهدت نفسي قد أعثر على تعبيرات عربية مرادفة لها أو قريبة منها. ولكن ليس فيها حياتها؛ لأن الحياة وليدة الاستعمال، وأريد الاستعمال الشعبي، وهذا أحد الأسباب في أن مقالات الأستاذ فكري أباطه، والمجلات الهزلية، والهزلية الجدية لها من الرواج في أوساط الجماهير ما ليس لغيرها، وتفتح لها نفوس شعبية أكثر مما تفتح للمقالات العربية الصرفة، وترن الكلمة أو العبارة في الأذن رنيناً دونه رنين العربية الكلاسيكية.

3 - وسبب ثالث هو أن الحواجز عندنا بين العلم والأدب قوية متينة، وإن شئت فقل إنه ليس هناك صلة بين كلية العلوم والآداب، وإن الثقافة التي يتقنها الأديب ينقصها - غالباً - قدر ضروري صالح من المعلومات العلمية، تجعله يستطيع أن يلمّ إماماً ما بالمخترعات والمستكشفات، ويستغلها في أدبه، وهذا القدر يلقيه الأديب الأوروبي في بيته، وفيما يقع في يده من كتب ومجلات أولية، ثم في مدرسته. وأدباء الطبقة الأولى منهم كانوا على حظ عظيم من الثقافة العلمية استغلوها في منتجاتهم، فأصبحت هناك أنواع من الأدب ومن التعبيرات والتشبيهات القوية التي تعتمد على الثقافات العلمية أخذها منهم الشعب واستاغها. أما برنامج الأديب العربي فقاصر من هذه الناحية كل القصور، ولذلك كان نتاجه قاصراً كل القصور.

3 - الموضوع :

من أوضح الظواهر أن الجمهرة العظمى من المتعلمين الذين درسوا أدباً عربياً وأدباً أجنبياً يعكفون على الأدب الأجنبي يتذوقونه ويكثرون من مطالعته، في جدهم إن شاؤوا الجد، وفي لهوهم إن شاؤوا اللهو، وهم إن قرؤوا في الأدب العربي ففي القليل النادر، وإن فعلوا لم يظيلوا ولم يتعمقوا، وقلّ أن يدرسوا كتاباً دراسة جيدة، إنما أكبر همهم أن يظيلوا صفحات الكتاب ليقع نظرهم على أبيات من الشعر يستملحونها، أو قصة طريفة يتفكهون بها، ومكتبتهم - على قلتها - تمثل ميلهم، فالكتب الإنجليزية أو الفرنسية فيها غالبية، والكتب العربية قليلة نادرة.

ذلك ولا شك حال أغلب المثقفين ثقافة عصرية.

ويذهب بعض الباحثين في تعليل هذه الظاهرة إلى أن السبب يرجع إلى فساد تعليم اللغة العربية وآدابها في المدارس، فإن أسانئذتها لا يجيبون إلى الطلاب الأدب العربي، ولا يصلون به إلى نفوسهم، وإنما هي أمثلة محدودة تتكرر عاماً بعد عام، ونماذج من الشعر والنثر تعرض مرة بعد مرة، ولا غرض من دراستها إلا أن يذكرها الطلبة عند الامتحان، فيؤدوها كما تليت عليهم، ثم تذهب بذهاب الامتحان؛ لأنهم قد تجرعوها على مريض، فهم يفرحون بنسيانها فرح المريض - وقد شفي - بالخلاص من دواء مر مذاق.

قد يكون هذا سبباً صحيحاً، ولكنه فيما أرى ليس بالسبب الجوهري، فإن بعض اللغات الأجنبية التي تدرس بيننا ليست دراستها بأحسن حالاً من دراسة اللغة العربية، ومع هذا فالطلبة يسبقون أدبها، ويتذوقون كتبها، بما لا يظفر ببعضه الأدب العربي.

أهم سبب عندي يرجع إلى موقف الأديين: الأدب العربي والأدب الأوروبي.

ذلك أن كل أدب أوروبي له قديم وحديث، والأدب الحديث هو الذي يناسب جمهور المتعلمين وعامة الشعب؛ لأنه - في الغالب - يعرض لما يشعرون به، فيعبر عنه التعبير الفني، فالأديب المحدث يرى ظاهرة اجتماعية فيضعها في قصة، أو منظراً فيضعه في مقالة أو كتاب، فيقبل الجمهور على قراءة ذلك ويعجبون به، وسبب الإعجاب أن الأديب شعر بما يشعر به الجمهور، واستطاع أن يعبر عنه التعبير الفني الذي لا يستطيعه الجمهور. أما الأدب الأوروبي القديم فإنما يناسب خاصة المتعلمين؛ لأنه يتطلب دراسة لغوية وأدبية عميقة، كما يتطلب - لتفوقه - أن يلمّ المتعلم بشيء كثير من المسائل التاريخية والاجتماعية التي أحاطت

بالأدب وبالقطعة الفنية حتى يستطيع أن يفهمها فهماً صحيحاً، وليس ذلك في مكتبة السواد الأعظم من الناس.

فالذين يفهمون الإلياذة والأوديسة وخطب ديمستين قليل بالنسبة إلى الذين يقرؤون الأدب الحديث ويفهمونه، وكذلك الذين يفهمون الأدب الإنجليزي أو الفرنسي في القرون الوسطى ويتذوقونه هم الخاصة من الأدباء، وإن قرأ الجمهور شيئاً من الأدب القديم، فإنما يقرأه مترجماً إلى اللغة الحديثة، أو معروضاً في شكل جديد قد ذلت فيه كل الصعوبات التي يحتمل أن يلقاها القارئ العادي. أما الأدب الإنجليزي أو الفرنسي الحديث، فيكاد يكون من حظ الإنجليز أو الفرنسيين جميعاً.

وسبب ذلك أن الأدب هو نقد الحياة في أسلوب فني، وإذا كانت كل أمة تفهم حياتها الحاضرة فهماً ما - وإن اختلفوا في مقدار الفهم - كان الأدب الحديث أقرب إلى فهمهم، وأيسر متناولاً لجمهورهم؛ وإذا كان الأدب القديم وصفاً لحياة قديمة لا يستطيع فهمها فهماً صحيحاً إلا من عرف بيئتها وتاريخها، كان ذلك الأدب أدب الخاصة.



وبعد، فالأدب العربي أدب قديم لا حديث له، وإن شئت تعبيراً دقيقاً، فقل إنه أدب قديم لم يستكمل حديثه، لذلك كان الأدب العربي أدب الخاصة لا أدب الجمهور.

لا يستطيع القارئ أن يفهم الأدب العربي القديم إلا يفهم دقيقاً للتاريخ، وفهم بالغ للظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الأدب، ومعرفة واسعة بالجغرافيا، وعلم تام بقوانين الصرف المعقدة كأنها قوانين اللوغارتمات، ليعرف كيف يبحث في معاجم اللغة العربية عن كلمة غريبة، وليس يصبر على ذلك كله إلا المجاهدون الصابرون، وقليل ما هم.

يريد سواد المتعلمين أن يغزوا مشاعرهم من حب يحلل تحليلاً دقيقاً، أو إعجاب بمنظر طبيعي ملك عليهم نفوسهم، فأرادوا أن يصور هذا الإعجاب في قطعة فنية، أو تبرم بأسر ورق فهم يريدون أبدأ يتغنى بالحرية، ويحفز النفوس إلى تحقيقها، أو ألم من سوء حالة اجتماعية فهم يبتغون قصة تمثلها، أو قصيدة تصفها، أو كتاباً يحللها، أو نحو ذلك من ضروب المشاعر، فلا يجدها في الأدب العربي الحديث إلا قليلاً نادراً، فيضطر إلى الأدب الأجنبي يقرؤه ويتغنى به ويستمره، وهو على الرغم من أن ذلك الأدب ليس بلغته، ولا يصف مشاعر تمثل بالدقة مشاعره، ولا يحلل حالات اجتماعية تشبه مشابهة تامة لحالاته،

على الرغم من ذلك كله مضطر أن يقرأه، إذ ليس عنده من أدبه ما يكفي لغذائه، وفي الأدب الغربي كل صنوف الغذاء على اختلاف الأنواع وعلى اختلاف الأساليب، إن شاء سهلاً، وجد السهل، أو صعباً، وجد الصعب، أو بين ذلك وجد بين ذلك، وإذا غمض عليه لفظ استطاع أن يكشف عنه في المعاجم من أول درس تعلمه، فكيف لا يهمل بعد ذلك الأدب العربي ويعكف على الأدب الغربي؟

إن شئت فوازن بين ما يدرسه الطالب في المدارس الثانوية أو العالية في الأدبين، فهو في الأدب الغربي يدرس شكسبير وأمثاله، فيجد موضوعاً شيقاً يمثل حالة من الحالات التي تتصل بنفسه، وتمس حياته الاجتماعية بقدر ما، قد صيغت في قالب فني رقيق، فخرج من الدرس يحبها ويحب موضوعها، أما في الأدب العربي فيدرس مختارات من جرير والفرزدق والأخطل، أو مختارات من مقامات البديع والحريري أو نحو ذلك، وهذه كلها لا تمثل ناحية اجتماعية يحيها أو ما يقرب منها، ولا فكرة عميقة حللت تحليلاً واسعاً، لذلك يخرج منها وهو لا يحبها، أو على الأقل يكون على الحياد منها.

لست أنكر أن في جرير وأمثاله، والمقامات وأمثالها، وفي الأدب العربي على العموم جمالاً وفناً وإبداعاً، ولكن ذلك لا يدركه إلا الخاصة الذين مرونا طويلاً على الدرس، وبدلوا الجهد في تدريب أذواقهم على تقويمه واستساغته، وليس ذلك في استطاعة كل الطلبة ولا أكثرهم.

فإن أنت نظرت إلى الأدب العربي الحديث، فماذا ترى؟ ترى كثيراً من الأدب الغربي قد ترجم إلى العربية، وليس من الحق أن بعد هذا أدباً عربياً في جوهره وموضوعه، إذ ليس له من العربية إلا لغة ملتوية على النمط الغربي. وترى نتاجاً مبتكراً قليلاً، وأكثر هذا القليل مقالات وفصول جمعت بعد ذلك وسميت كتباً مجازاً، ولا تربطها وحدة غالباً، والبقية الباقية من القليل هي التي يصح أن تسمى أدباً عربياً حديثاً لم يكتمل.

ذلك في نظري أكبر سبب في انصراف جمهور المتعلمين عن الأدب العربي فإن أريد إقبالهم عليه فلا بد من إنتاج حديث وافر يغذي كل مشاعر الحياة كما يغذي العقول، وليس من الحق أن تدعو السواد الأعظم إلى الأدب العربي قبل أن نستكمله، أو على الأقل توجد فيه ما يسد رمقهم، وإن أردنا الإنصاف فواجب أن ندعو للدعوتين: دعوة الأدباء في العربية إلى أن يتجوا، ودعوة القراء إلى أن يقرأوا.

ولن ينجح الأدباء إذا اقتصروا على أن يحتذوا حذو القدماء شكلاً وموضوعاً دون أن

يمسوا حياتهم الواقعية وبيتهم الاجتماعية ومشاعرهم النفسية، فالأدب متغير، خاضع لقانون الشوئ والارتقاء، فإذا تقيد أدباؤنا بالموضوعات التي عالجه القدماء، وبالأشكال التي صب فيها الأدب القديم، عُذ أبدهم قديماً لا حديثاً، ولم يصلح علاجاً لما نصف من أمراض.

مثال ذلك: أنا إذا وضعنا أيدينا على مختارات البارودي، وهو كتاب ضخيم في أربعة أجزاء، اختار فيها الثلاثين شاعراً من شعراء العصر العباسي، وجدناه قد اختار نحو أربعين ألف بيت، منها أربعة وعشرين ألفاً في المديح، وإذا أضفت الهجاء والرتاء إلى المديح وجدت جميع ذلك يقرب من ثلاثين ألفاً، والربع الباقي في الأدب والصفات والزهد والنسيب!

تري من هذا إفراط الأدباء القدماء في وصف العواطف الشخصية من كرم ورتاء وهجاء، وتقصيرهم في أبواب كثيرة، أهمها: وصف المناظر الطبيعية، وتحليل الانفعالات النفسية، وغير ذلك من ضروب الأدب.

وهذا التقصير وقع في الأدب الأوروبي القديم كما وقع في الأدب العربي، فلو قرأنا شعر هوميروس وفرجيل ودانتي وجدنا فيه قليلاً من وصف جمال الطبيعة من جبال وبحار ونجوم، على حين أن الشعر الأوروبي الحديث قد ملئ بهذا الضرب من القول، وأبدع الشعراء فيه إبداعاً لا حد له، فأفاضوا في القول في السماء ونجومها، والأشجار وازدهارها وذبولها، والبحار والصحراء وغيرها، ووجدوا في ذلك كله كنوزاً استمدوا منها شعرهم، وكان تقصير القدماء وإجادة المحدثين في ذلك قانوناً طبيعياً؛ لأن الإعجاب بجمال الطبيعة نتيجة رقي كبير في الذوق، فإذا قصر أدباؤنا المحدثون في هذا كما هو حادث الآن، وتابعوا الأقدمين في المديح والهجاء والغزل فقط، ظل نقص الأدب العربي على ما عليه.

كذلك يعيش الشرقي عيشة خاصة غير التي كان يعيشها آباؤه، سمرت المرأة بعد حجابها، وتغير في العشرين سنة الأخيرة كل نظم الحياة تقريباً من معيشة بيئية ونظم اجتماعية وحياة سياسية، وأصبح كل باب من هذه الأبواب يتطلب قصصاً جديدةً وشعراً جديداً وكتباً أدبية جديدة، فإن نظر أدباؤنا إلى دواوين الشعراء الأقدمين ولم ينظروا إلى دواوين الطبيعة وصحائف العالم الذي فيه يعيشون، فلا أمل في شعرهم ولا نثرهم، وظل المتعلم منصرفاً عنهم إلى الأدب الغربي على الرغم منهم.

ونوع آخر من الأدب يصح أن يستغله الأدباء وهو أن يعدلوا إلى الأدب القديم، وأبطال الشرق والأحداث التاريخية العربية، فيجعلوا منها موضوعاً لدراساتهم، ثم يلقوا عليه أضواء

مما وصل إليه العلم الحديث والأدب الحديث وعلم النفس الحديث، فيترجموه إلى لغة العصر، ويرزوه في شكل يناسب ذوق الجمهور ويحبب إليهم قديمهم.

إنهم إن فعلوا ذلك استطاع من لا يعرف لغة أجنبية أن يجد غذاءه في الأدب العربي، واستطاع أن يكون إنساناً مثقفاً تكفيه ثقافته، واستطاع من يعرف لغة أجنبية أن يباهي بأدب قومه كما تباهي كل أمة بأدبها، وفي ذلك اعتداد بشخصيتنا العربية الشرقية لا يستهان به.



4 - الشعر:

من قديم حاول الأدباء والنقاد أن يضعوا تعريفاً للشعر فاختلقت تعاريفهم لاختلاف أنظارتهم، ولأن كلمة الشعر استعملت في معانٍ مختلفة، فكان كل أديب يعرفه حسب نظره، وحسب المعنى الذي يرمي إليه، وكان سواء في ذلك أدباء العرب والفرنجة.

ذلك أن الشعر - على العموم - يتكون من عنصرين أساسيين، وهما: الوزن والقافية أولاً، وإثارة المشاعر ثانياً، فإذا فقد الكلام عنصراً من هذين العنصرين لم يصح أن يسمى شعراً، غير أن بعض العلماء طغى عليه النظر إلى عنصر الوزن، فعرفه تعريفاً أفقده روحه، فقالوا: إن "الشعر هو الكلام الموزون المقفى"، ومثله قول بعض الفرنجة: "أي كلام موزون يسمى شعراً سواء أكان جيداً أم رديئاً"، وعلى هذا التعريف فآلفية ابن مالك شعر، وقواعد الحساب المنظومة شعر، والمتون الفقهية المنظومة شعر، كما أن بعض العلماء طغى عليه النظر إلى روح الشعر ومعناه فعرفوه تعريفاً أفقده موسيقاه، كالذي قال بعضهم: "الشعر فيضان من شعور قوي نبع من عواطف تجمعت في هدوء"، ومثله قول رسكن: "الشعر إبراز العواطف النبيلة من طريق الخيال"، وهو تعريف يصح أن يكون للأدب كله نثره وشعره، بل لفرن جميعه من أدب ونحت وتصوير وموسيقى.

وابن خلدون نقد التعريف بأنه الكلام الموزون المقفى، وقال: إنه إن صح تعريفاً عند العروضيين لا يصح عند البلاغيين، ثم اختار أن يعرفه "بأنه الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن، والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله، الجاري على أساليب مخصوصة"، وعيب هذا التعريف أنه ممل، وأنه لم يلتفت إلى مزية الشعر وروحه وهو إثارة المشاعر، واستقلال كل جزء منه في غرضه ومقصده ليس من العناصر الأساسية التي يصح أن تدخل في التعريف.

فلو قلنا إن الشعر هو الكلام الموزون المقفى المنبثع عن عاطفة والمثير لعاطفة كان تعريفاً أقرب إلى الصواب.

فإذا وجدت نوعاً من الأدب يجمع الوزن والاتصال بالمشاعر فسمه شعراً وإلا فلا.

والشعر يثير المشاعر بما فيه من خصائص - فأولاً - بأوزانه وقوافيه، ولذلك كان المعنى الواحد، إذا قيل مرة شعراً ومرة نثراً، كان في الشعر أقوى أثراً. - وثانياً - ببلغته، فللشعر لغة غير لغة النثر، ولسنا نعني بلغة الشعر الكلمات الغريبة، أو أنواع البديع، أو نحو ذلك، فقد يكون الشعر في منتهى الرقي وكلماته في منتهى السهولة، وهو كذلك خلو من أنواع البديع، إنما الذي نعنيه أن للشاعر ملكة لا يمكن أن نوضحها تمام الوضوح، بها يستطيع أن يتخير من ألفاظ اللغة ما يرى أنها أبعث للشاعر. وهو كذلك يضعها في قوالب يتخيرها من القوالب العديدة والتراكيب اللغوية المختلفة، وهذا ما يجعل الشاعر شاعراً؛ فقد يكون عندنا شعور فياض كالشعور الذي عند الشاعر أو أعز منه، ولكن ليس لنا هذه القدرة على الإنصاح واختيار الألفاظ والقوالب والتراكيب، ومن ثم كان من المستحيل ترجمة الشعر إلى شعر؛ لأن الترجمة لا ترينا ما للشاعر من قدرة فنية على اختيار الألفاظ والأساليب، والذي نترجمه هو المعنى الذي حواه الشعر وما فيه من تصوير وخيال، ويعد المترجم أميناً إذا هو استطاع أن ينقل هذا، أما طريقة الأداء فلا يمكن ترجمتها، نعم، إن بعض الشعراء قد يقرأ القطعة من الشعر، ويكون له قدرة فنية فيصوغ هو شعراً مستمداً من وحي ما قرأ، وقد يجري مع الأول في وادٍ واحد وتكون له عذوبة ما للأول، وليس هذا ترجمة على الإطلاق.

كذلك يثير الشاعر الشعور بما عنده من لطف النظر أو الإلهام أو اللقانة أو ما شئت فسمه، فللشاعر روح غامض طبع عليه لا يكتسب بتعلم، به ينظر إلى الأشياء نظراً خاصاً، وبه يبعث الشعور عند السامع. ولعل هذا الذي جعل شعراء العرب يعتقدون أن لكل شاعر شيطاناً ينفث فيه الشعر. ولأمر ما خلط العرب فسموا النبي شاعراً أحياناً وكاهناً أحياناً: ﴿وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحاقة: 41 - 42].

وللشاعر ناظر باطن للحياة يغوص فيها ويستخرج معانيها ويعرضها في شعره، ولأن الشاعر هو معنى الحياة كان شعر كل عصر مرآة له. وقديماً قالوا: "الشعر ديوان العرب" والحق أنه ديوان الأمم، وتسجل فيه حياتها وأفكارها ومشاعرها. فالشاعر يعطينا صورة روحية حية أكثر مما يعطينا إيها التاريخ. والشعراء عادة في مقدمة قومهم شعوراً، وشعرهم إيدان

بالفلسفة وإرهاص لها، فهم يلهمون الشيء إلهاماً غامضاً، ثم يتضح ما ألهموا به على مر الزمان، وتأتي الفلسفة بعد فشرح وتحلل وتدلل.

* * *

أما الوزن في الشعر فهو موسيقاه، وله قيمة كبرى في الشعر حتى عدّ أهم فارق بينه وبين النثر، والشعر يقوى بالموسيقى الجيدة، ويضعف شأنه إذا ساءت موسيقاه، وارتباط الشعر بالموسيقى أشد من ارتباط الفنون الأخرى كالنقش والتصوير، حتى كان الرومان يقولون: "إن الشعراء ليسوا إلا مغنين يترنمون بشعرهم، ويغنون به لأنفسهم ولمن شاء أن يردده بعدهم".

ومن أنواع الشبه بين الموسيقى والشعر ما لاحظته بعضهم من أن كلاهما يتنوع أنواعاً متماثلة، فالصوت يختلف عن الصوت من نواح أربعة:

1- من ناحية الطول والقصر.

2- والغلظة والرقّة.

3- والارتفاع والانخفاض.

4- ومن ناحية مصدر الصوت كعود أو قانون.

وهذه النواحي الأربعة يمكن أن نراعيها في الشعر، فمن النوع الأول اختلاف التفاعيل طولاً وقصراً، فالرجز أقصر في التفاعيل من الطويل وهكذا. ولهذا الاختلاف تأثير كبير في الأذن الموسيقية.

كذلك نرى في الشعر ما يتناسب مع الشدة والضعف والغلظة والرقّة. فالشعر قد يناسبه - أحياناً - حروف وكلمات ضخمة قوية، وقد يناسبه حروف وكلمات لينة رخوة، كالذي قالوا في قوله [من الطويل]:

ألا أيها النّوّام ويحكموهبوا

أسائلكم: هل يقتل الرجل الحبيء؟

فالشطر الأول قوي شديد والثاني رخو ناعم.

وفي الشعر ما يناسبه الهدوء والرقّة كشعر الغزل، ومنه ما يناسبه الشدة والبطش، ويناسبه إنشاده في قوة وجلبة كشعر الحماسة.

ونلاحظ في الموسيقى أن النغمة الواقعة إذا وقعت على الكمنجة، ثم وقعت بعينها على

البيانة كانت التفتان مختلفتين تأثيراً، وهذا يقابله في الشعر القافية، فالقصيدة على قافية قد يكون لها أثر لا يكون إذا قيلت على قافية أخرى، وهكذا.



والشعر أقل تقدماً وأبطأ خطى من النثر، سواء في ذلك اللغة العربية وغيرها من اللغات، وسبب ذلك - على ما يظهر - أن الشعر لغة العواطف، والنثر لغة العقل، والمشاعر والعواطف قليلة التغير بطيئة الرقي، وما حدث فيها من تغير فأكثره تغير في الشكل لا في الموضوع، أما العقل فراقي أبداً، وثاب في الرقي، ومظهر ذلك الرقي العلمي الذي نحسه من سنة إلى أخرى، ولأن الشعر تعبير شخصي، وأعني بذلك أن الشاعر يعرض علينا في شعره مشاعره ونظراته إلى الحياة وإحساسه بها، أما الناثر فعالمي إنساني يعرض الشيء كما هو لا كما يرى، تحس في الشعر دائماً بالشاعر يحدثك عن نفسه، وتحس في النثر بعقل يخاطب عقلك، وإن شعرت بالناثر فمن وراء حجاب.

ومن أجل هذا خضع النثر للمنطق ولم يخضع له الشعر، ترى في الشعر غالباً مبالغة لا يرضاها المنطق، وتناقضاً لا يقره المنطق، وتحكماً في الحكم لا يؤيده المنطق، وتخطأ وهراء يغتفرهما العقل في الشعر ولا يغتفرهما في النثر. وهذه الظاهرة، وهي سير النثر إلى الأمام في سرعة وقفز، وسير الشعر في بطء وتمهل، هي التي جعلتنا نتذوق النثر في ذلك العصر؛ لأن الصلة بين نثرنا والشعر القديم صلة ضعيفة قد خالفناها كل المخالفة، ولم يبق منها إلا أسامس التركيب الذي تقتضيه طبيعة اللغة، بل إن مسافة الخلف بين نثرنا والشعر من عشرين سنة بعيدة كل البعد، وعلى العكس من ذلك الشعر، فالفرق بين الشعر القديم والحديث قليل تافه، ومع هذا، فالشعر يجب أن يخضع لسنة النشوء والارتقاء، ويجب أن يتقدم ويجاري الزمان كما حدث في الشعر العربي.

يجب أن يتقدم الشعر في كل من عنصره: عنصر الوزن وعنصر المعنى، ففي الوزن نرى أن العرب في الجاهلية صبت شعرها في ستة عشر بحراً، وكان خضوعها لهذه البحور لا لأنها حصرت كل ما يمكن أن يكون، ولكن ابتكروا أولاً بحراً أو بحرين، ثم جاء الخلف فزادوا هذه البحور شيئاً فشيئاً، لا يهدهم في الابتكار إلا الأذن الموسيقية، وهم لا عيب عليهم في ذلك، ولكن العيب عيب من أتى بعدهم فقدموا هذه البحور ولم يشاؤوا أن يخرجوا عنها قيد شعرة، وقد تحكم العلماء والأدباء في أذواق الناس فأبوا عليهم أن يقولوا في غيرها أو أن يشدوا ولو قليلاً عنها، وهو تقديس في غير محله؛ لأن أوزان الشعر - كما

قلنا - هي موسيقاه، وكما تطورت الموسيقى في العصور واخترعت نغمات وولد من القديم نغمات جديدة، وكانت موسيقى العصر العباسي غير موسيقى العصر الأموي، وهما غير موسيقى الجاهلية، كان واجباً أن يغير الشعراء موسيقى الشعر ولا يقفوا عند الحد الذي رسمه الجاهليون، وعجيب أن نسمح في عصرنا للموسيقى الشرقية أن تطعم بالموسيقى الغربية ونهين آلاتنا للتوقيع عليها بهذه النغمات الجديدة ونهين آذاننا لسماعها، ثم لا نعمل ذلك في الشعر! نعم أخذ بعض الناس يتحللون من قيود البحور والقوافي الجاهلية كما فعل الأندلسيون بالموشحات وما إليها، ولكن وقف من بعدهم على اختراعهم ولم يسيروا على سنتهم في التقدم.

يجب أن يتحرر نوابغ الشعراء من هذه القيود، ويشعروا بما يحسون، ويوقعوا على النغمة التي يرتضون، وليس الحكم بيننا وبينهم هو البحور الستة عشر، ولكن الحكم هو الأذن الموسيقية، والأذن الموسيقية وحدها، وكما نرجع في كل فن إلى الخبيرين نستفتيهم ونحتكم إليهم، فكذلك في هذا الضرب يجب أن نحتكم إلى من رقت أذنه الموسيقية وأذواقهم الفنية، وليس في هذا ضير ما على ثروتنا القديمة في الشعر، فإننا باختراعنا بحوراً وأوزاناً نزيد في ثروتنا إلى ثروتهم، كما نزيد في موسيقانا إلى موسيقاهم، وفي علمنا إلى علمهم.

أما من حيث الموضوع ومعاني الشعر فمحال القول فيه أوسع، وتقدير الشعراء فيه أبين، ولئن كانت كل أمة تعد الشعر ديواناً تسجل فيه نزعاتها وآمالها وحياتها، فإني أخشى أن يكون الشعر العربي سجلاً ناقصاً لم يدون فيه إلا وقائع قليلة من نزعات كثيرة، وصفحات ضئيلة من حياة حافلة مركبة معقدة. لقد دوّن الشعر كثيراً من وقائع المديح والرثاء والغزل والخمرات وما إليها وهذا حسن، وهو ضرب من الشعر لا بد منه، ولكن ليس هذا كل مشاعرنا ولا أكثرها. لقد مررت في هذا العام على تلاميذ مدارس ثانوية خارجين من لعب الكرة فسمعت بعضهم يصيح: "يا محني ديل العصفورة، ومدرستنا هي المنصورة"، فجرت من عيني دمعة على ما نحن فيه من ضعة وانحطاط، وقلت أين الشعراء يضعون الأناشيد تجاري نفسية الطلبة، وترقي من مشاعرهم، وتزيد في روحهم حماسة وقوة، وتميز الطبقة المتعلمة من طبقة العامة وأمثالهم؟

وأنى كشافه العراق ينشدون الأناشيد المختلفة في المناسبات المختلفة، فلم يجد كشافه مصر ما يجيبونهم به ويساجلونهم فيه إلا هراء من الكلام وسخفاً من الغناء، ثم أين الشعراء يضعون أغاني للشعب وأغاني للمتعلمين تناسب حياتهم وموقفهم الاجتماعي؟ نعم، تنبه بعض

الشعراء لهذا ووضعوا أغاني أرقى مما وضع من قبلهم، ولكن أكثرها بكاء وحنين وذوبان، وهي من الأدب الذي سميت أدياً مائماً، والذي لا يصح لأمة ناهضة أن تقتصر عليه، بل أين شعراء الشرق الذين تغنوا بما حوته طبيعة بلادهم من جمال وإبداع فرقوا ذوق شعوبهم وأشعروهم بجمال الطبيعة، وُغذوا عواطفهم وعودوهم تقدير الجمال والهيام به؟! لقد قصر شعراء العرب قديماً وحديثاً في هذا الباب، فلا نعث منه في الأدب العربي إلا على قليل، وهذا القليل لا يكفينا الآن ولا يسد رغباتنا؛ لأن شعر الطبيعة قد رقي عند الأمم، وأصبح مؤسساً على شيئين لا بد منهما، وهما: علم بالطبيعة ومعرفة بقوانينها، وحب للطبيعة وهيام بها، ثم صياغة ذلك في قول ساحر جذاب.

وهذا الضرب من الشعر قطع فيه المحدثون من الغربيين شوطاً بعيداً، وسبقوا فيه من قبلهم بمراحل طويلة - وبعد هذا كله - أين الشعر الاجتماعي العربي الذي يساير نزعات أمم الشرق ومطامعها وآمالها في الحياة؟ إن أمم الشرق تنزع إلى الحرية، وتأمل أن تتبوأ في العالم الإنساني المكان اللائق بها، وتنشد ضرورياً من الإصلاح الاجتماعي ترى الحاجة ماسة إليه، وكلها مجال فسيح للشعر يلهب حماسها ويقوي إيمانها ويهديها سبل الحياة، فأين الشعراء الذين وقفوا هذه المواقف وقادوها قيادة سالحة؟

إن عواطف الأمم الشرقية تنتظر من يغذيها لا تجده.

الحق أن أدباء النثر قد أدوا رسالتهم خيراً مما أداها أدباء الشعر، وفي كل من الفريقين

تقصير.



مدرسة القياس في اللغة

من طبيعة الأشياء أن يكون في كل جماعة بلغت شأواً ما من الرقي، طائفة من المحافظين وطائفة من الأحرار.

فالمحافظون بطبيعتهم ميالون إلى السير على القديم من غير تفكير في تغييرهم ولا الخروج عليه، ويدعوهم إلى ذلك: إما خمودهم الذهني وفقدان النشاط العقلي الذي يبعث على التفكير ويدعو إلى التغيير، وإما حب السلامة وعدم تنغيص الحياة بما يستوجه التجديد من الاضطراب والتعرض للتقد، وإما منفعتهم الشخصية من النظام القديم على وجه ما، وإما إخلاصهم للقديم وإجلالهم له لما أسبغ عليه من تقديس.

والأحرار ميالون إلى التجديد يدعوهم إلى ذلك نشاط ذهنتهم وما يرونه في القديم من عيوب تدعوهم إلى نقدها وتغييرها، ولهم من الشجاعة والغيرة ما يحملهم على مجابهة القديم والدعوة إلى الجديد.

هذا هو الشأن دائماً في تاريخ الحياة الإنسانية؛ وقد كان هذا عند العرب كما كان عند غيرهم، فالدعوة إلى الإسلام نفسه دعوة إلى التجديد، وكان في الصحابة أنفسهم محافظون وأحرار قد يمثلهم جميعاً عمر بن الخطاب وابنه عبد الله.

وُجد هؤلاء الأحرار والمحافظون في الفقه، فكان أهل الحديث الذين يقفون عند جمعه واستنباط الأحكام منه، وأهل الرأي أو أهل القياس، وهم الذين يقيسون ما لم يرد فيه نصٌ على ما ورد فيه نص، وهذا هو الشأن في كل جماعة يشتغلون بكل علم: منهم من يقف عند ما قرره العلماء ومنهم من يتكرر ويستنبط ويبين خطأ مَنْ قبله ويصححه.



وكذلك الشأن في اللغة، حتى بين الأدباء، فمن الشعراء والأدباء من كان يلتزم ما ورد في اللغة ولا يخرج عنه بحال من الأحوال، ومنهم من كان يجيز لنفسه أن يجدد، فيحكون عن العجاج وابنه رؤبة أنهما كانا يصوغان ألفاظاً لم يُسبقا إليها، ويروى عن بشار أنه كان

يقيس ما لم يرد على ما ورد: فرأى العرب تصوغُ فَعَلَى من الفعل للدلالة على السرعة، فقالوا: جمزى لسرعة السير، فقام عليها وقال [من الكامل]:

والآن أقصر عن شتيمٍ باطلي وأشار بالوَجَلَى عليّ مُشير⁽¹⁾
وقال [من الطويل]:

على العَزَلَى مني السلامُ فربّما لهوت بها في ظلِّ مُخَصَّلَةٍ زُهْرٍ⁽²⁾
وعابه المحافظون على ذلك فقالوا لم يسمع من العرب وجلى ولا غزلى.

وأنشد الخليل رجل فقال:

ترافع العز بنا فارقعنا

قال الخليل: فقلت هذا لا يكون. فقال: كيف جاز للمعجاج أن يقول:

تقاس العز بنا فاقعنا

على كل حال، بدأ العلماء يجمعون اللغة من أفواه العرب سواء في ألفاظها وأساليبها، وقد بذلوا في ذلك جهداً مشكوراً، وتحملوا في ذلك من العذاب ما لا يستطيعه إلا أولو العزم، وفضلوا أن يأخذوا عن العرب العرياء الذين لم تفسدهم الحضارة ولا الاختلاط، وعدوا أصح من تؤخذ عنهم اللغة، وهم قيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يأخذوا عن غيرهم من سائر قبائلهم، كما لم يأخذوا عن حضري ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم.

ولكن يؤخذ عليهم أنهم ساروا في الجمع حيثما اتفق، فلم يفرّدوا كل قبيلة بما أخذ عنها، ولو فعلوا ذلك لأفادونا فائدة كبرى. وفي رأبي أن كثيراً من الاضطراب في اللغة كالذي نراه في أوزان جموع التكسير المختلفة، وجمع الكلمة على أشكال عدة مثل جموع ناقة وعبد، سببه اختلاف لغات القبائل، وأن كل لغة كان لها موازينها القياسية المطردة غالباً، وكذلك اختلاف أوزان الأفعال الثلاثية كثير منها كان سببه هذا، وكذلك تعدد المصادر للفعل الواحد، ففعل لقي مثلاً له أكثر من عشرة مصادر، وما أظن أن قوماً عقلاء يجعلون للغتهم

(2) ديوان بشار 3/ 277.

(1) ديوان بشار 3/ 298.

مصادر أكثر من عشرة لكلمة واحدة. وهذا ما جعل اللغة العربية تنوء بالمترادفات. فلو أن جامعي اللغة جمعوها على نمط منظم لفردوا كل لغة بمجموعة، وكان هذا يفيدنا كثيراً في تنظيم لغتنا وحذف ما يحذف وإثبات ما يبث.

كما يؤخذ عليهم أنهم لم يفرقوا في جمعهم بين اختلاف الكلمات الواحدة من حيث مادتها وبين الكلمات المختلفة بحسب اللهجات، فقد تكون الكلمة واحدة في الأصل، ولكن اختلفت لهجات القبائل في وضع حرف مكان حرف أو تقديم حرف وتأخيره، مثل أن تقول قبيلة: نكف عن الشيء، وقبيلة كنف، ومثل عاث يعيث، وعثا يعثو، والشيء الشائع، والشيء الشاعي، وبضا بالمكان وباض. أي: أقام، ومثل: كدر وكدل وكدن إلى كثير من أمثال ذلك. والمعاجم مملوءة بها وتعدادها، مع أن الواضح فيها أن أصل المادة شيء واحد واختلفت فيها اللهجات، فلما جاء أصحاب المعاجم جمعوا هذا حيثما اتفق أيضاً.

وكان الواجب أن يكون بعد هذا الجمع الترتيب والتبويب والغرلة والدراسة، كما هو الشأن في كل علم تجمع مادته الخاصة حيثما اتفق، ثم تفحص وترتب حسبما يدل عليه العلم، فمثلاً: جمع المشتغلون بالحيوان أصناف حيوانات البحر وسموها سمكاً اعتماداً على سكنى الماء وتمائل الصورة، وجعلوا صنفاً يسمى الرهيل من السمك لهذه الشواهد الظاهرية، فلما عني علماء الحيوان بالبحث وجدوه من ذوات الثدي فألحقوه بالخيل والبقر وأخرجوه من دائرة الأسماك.

وعدّ الأقدمون الأجرام السماوية من ذوات النفوس لما شاهدوا في حياتهم الأرضية من أن المتحرك من غير محرك محسوس لا يكون إلا ذا نفس وإرادة، فجعلوا للنجوم نفوساً وإرادات وعدوها أرقى من الإنسان؛ لأنها في السماء وهم في الأرض. فلما اكتشف قانون الجذب، وتقدم العلم تبين أنها ليست بذات أنفس وإرادات، وإنما هي مادة جامدة كالأرض إلى كثير من هذه الأمثلة. وقد قصر أصحاب المعاجم في بحثهم المستقصي عن النمط العلمي.

وكان هذا الجمع هو المادة الخامة للغويين والنحويين. فأما النحويون والصرفيون فقد برعوا في القياس إلى أقصى حدّ، فكل علمهم قياسي. نظروا إلى الأعم الأغلب فجعلوه قاعدة، وجعلوا ما جاء على خلافها شاذاً لا يصح لنا الإتيان بمثله. فالعرب لم تلتزم مثلاً نصب اسم إن ولا رفع خبرها ولا عطف المرفوع على المرفوع والمنصوب على المنصوب وهكذا، بل ورد في القرآن رفع اسم إن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَسَٰئِرِينَ﴾ [طه: الآية 63]

وجاء فيه ﴿وَاللَّيْبِيْنَ السَّلَوَةَ وَالْمُزَنُونَ لَزْكَوَةً﴾ [النساء: الآية 62] وقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالشَّكِرِينَ وَالْمَنِينِينَ﴾ [البقرة: الآية 62] فعمدوا قواعدهم على الكثير الغالب. وكذلك الصرفيون في قواعد الإعلال والإبدال واشتقاق صيغ اسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان إلخ. فضبوا بذلك اللغة في اختصاصهم، وكل هذا عن طريق القياس.

أما اللغويون فسادت عليهم المحافظة وقلَّت فيهم الحرية، وليس الاختلاف في أن اللغة توفيقية أو غير توفيقية إلا مظهراً من مظاهر المحافظة والحرية، فمن قال بأنها توفيقية، أو بعبارة أخرى من وضع الله، أسبغ عليها حلة من التقديس والتزمها من غير تصرف فيها. ومن قال إنها غير توفيقية، أو بعبارة أخرى من وضع البشر، كان أكثر حرية في التصرف فيها.

عل كل حال نرى كثيراً من اللغويين وقفوا عند ما ورد، وكانوا محافظين، ومن هؤلاء جامعو اللغة كالأصمعي وابن الأعرابي وأبي زيد، فلم يكونوا يستبيحون لأنفسهم أن يقولوا كلمة أو يشتقوا اشتقاقاً إلا عن سماع، ومن هؤلاء أيضاً أصحاب المعاجم كالجوهري والفيروزبادي وابن منظور، فلم يقيسوا على ما روي، وإن اختلف بعضهم عن بعض في زيادة الكمية المروية أو نقصها، وكثرة الاستشهاد وقتله، وذكر أسماء البلاد والأعلام أو عدمه، ونحو ذلك.

وبجانب ذلك قلة من القياسيين، أو بعبارة أخرى مدرسة القياس، وربما كان من أعلام هذه المدرسة أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني.

فأما أبو علي الفارسي ففارسي الأب عربي الأم، مات ببغداد سنة 377 في أيام الطائع لله عن نيف وتسعين سنة. طوف كثيراً في بلاد الشام وأقام بحلب مدة وخدم سيف الدولة بن حمدان، ثم رجع إلى بغداد وخدم عضد الدولة وبقي بها إلى أن مات.

وقد كان معاصراً لأبي سعيد السيرافي، وكان أبو سعيد هذا أكثر من الفارسي رواية، وكان الفارسي أكثر منه قياساً، حتى لقد قال أبو علي الفارسي: "لأن أخطئ في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إلي من أن أخطئ في مسألة واحدة قياسية". وقد قال فيه بعض تلاميذه: "أحسب أن أبا علي قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث ما وقع لجميع أصحابنا". وما العلل إلا مقدمة القياس.

وكان يقول: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب. فإذا عربت لفظة أعجمية أجزيت عليها أحكم الإعراب وعدتها من كلام العرب، وأجزيت الاشتقاق منها: كما عرب

العرب لفظة الدرهم واشتقوا منه درهمت الخبّازي، أي: صارت كالدرهم؛ وقالوا: رجل مدرهم، أي: كثرت دراهمه.

وكان يقول: لو شاء شاعر أو ساجع أو متسع أن يبيني بإلحاق لام الكلمة اسماً أو فعلاً أو صفة لجاز له ولكان ذلك من كلام العرب. وذلك نحو قولك: خرج أكرم من دخل، وضرب زيد عمراً، ومررت برجل ضريب وكرم، ونحو ذلك. فقال له تلميذه ابن جنّي: أفترتجل اللغة ارتجالاً؟ قال ليس يارتجال، لكنه مقيس على كلامهم، فهو إذن من كلامهم. ثم قال: ألا ترى أنك تقول: طاب الخشكنان، فتجعله من كلام العرب وإن لم تكن العرب تكلمت به هكذا قال: فرفعك إياه كرفعها ما صار لذلك محمولاً على كلامها ومنسباً إلى لغتها.

وكان جريئاً إلى حد لم نصل إليه إلى اليوم، فكان من رأيه أن الألف اللينة في الكلمة الثلاثية تكتب ألفاً مطلقاً، سواء أكان أصلها واواً أم ياء، وقد علل ذلك بحمل الحظ على اللفظ.

وأما ابن جنّي فهو من أب رومي، وكان من أمهر العلماء في التصريف. مات في سنة 392 في خلافة القادر. اجتمع بالمتنبي في بلاط سيف الدولة وكان المتنبي يقول فيه: "هذا رجل لا يعرف قدره كثير من الناس"، وكتابه الخصائص نحا فيه منحى جديداً طريفاً يذل على تذوقه للغة وتعمقه في فهم أسرارها ومحاولة فلسفتها. وقد صحب أبا علي الفارسي أستاذه أربعين سنة، واستوعب علمه، وزاده تفصيلاً وتعليلاً وتذليلاً. وقد رأى الفقهاء وضعوا للفقهاء أصولاً والمتكلمين وضعوا للعقائد أصولاً، فأراد أن يضع للغة والنحو كذلك أصولاً، فكان بذلك واضح علم جديد يقول فيه: "إنه من أشرف ما صنّف فيه من علم العرب، وأذهب في طريق القياس والنظر، وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة ونيطت به من علائق الإتيان والصنعة" ووصف ما كان يعاني في ذلك الباب من إمعان النظر، وطول التفكير، ومقارنة الأشياء بالأشياء، وموازنة النظائر بالنظائر، فكان له من ذلك كله اكتشاف كثير من حقائق اللغة، وسر الوضع، ورسم مناهج القياس.

وكذلك له فضل كبير فيما سمي الاشتقاق الكبير، وهو الذي سماه بهذا الاسم. وقد تبنه إليه أستاذه أبو علي الفارسي. قال ابن جنّي: "إن أبا علي - رحمه الله - كان يستعين به ويخلد إليه، لكنه مع ذلك لم يسمه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة ويستروح إليه"، فجاء ابن جنّي فوسعه ونماه وسماه، وسمى الاشتقاق المعروف في أيدي الناس بالاشتقاق الصغير،

كان نشق من كتب: يكتب وأكتب وكاتب ومكتوب ومكتب وكتاب ... إلخ، أما الاشتقاق الكبير فيعتون به حصر أصول الكلمة وتقليبها على وجوهها المختلفة، وأن نستخرج منها التبادل والتوافق ونقرن بينها كأن نأخذ كلمة 'كلم' ونحوها إلى : ك م ل، م ل ك، ل م ك، ل و ك، وتمعن النظر فيها لتنظر هل هذه الحروف إذا جمعت كلها على نحو ما، دلت على شيء واحد يتنوع بتنوع تركيب هذه الحروف: فستخرج مثلاً أن هذه الحروف الثلاثة إذا اجتمعت دلت على القوة، وتستخرج معنى القوة من كل ما دلت عليه في أشكالها المختلفة، وهذا باب عظيم من أبواب أصول اللغة تفوق فيه ابن جني.

ومما يؤسف له أن مدرسة القياس هذه لم تستمر في سيرها حتى توتى ثمارها، فإن النكبة التي أصيب بها المعتزلة نكبة أصيب بها العلم العربي كله. فقد كانت الحرب بين المعتزلة والمحدثين حرباً أيضاً بين منهجين للعلم: منهج تحكيم العقل مع المحافظة على أصل الدين - وهو الذي دعا إليه المعتزلة - وهو منهج البحث والتجربة والاستدلال العقلي والشك والقياس وما إلى ذلك، كما يظهر في منهج النظم والجاحظ وأشباههما، ومنهج الذين يقتصرون على الرواية والجمع والتخريج والتعديل وما إلى ذلك، وهو منهج المحدثين. فلما نصر المتوكل المحدثين ونكل بالمعتزلة، سادت طريقة المحدثين المؤسسة على الرواية، وانكسحت طريقة المعتزلة المؤسسة على العقل والقياس، وأثر ذلك في وقوف جميع العلوم، ومنها اللغة.

وقد كان للمعتزلة أثر كبير في القياس في اللغة يظهر في قولهم بأن اللغة اصطلاحية من وضع البشر لا توفيقية، كما يظهر في تحرر الجاحظ وأمثاله من المعتزلة في تشقيهم الكلام واستعمالهم للمولد من الألفاظ بل والأعجمي، وكما يظهر أيضاً في أن زعيمي مدرسة القياس وهما أبو علي الفارسي وابن جني كانا من المعتزلة، وكما يظهر في البحوث اللغوية الطريفة التي حققها الزمخشري في كتبه وتفرقه بين دلالة الألفاظ عن طريق الحقيقة ودلالاتها عن طريق المجاز، وهو معتزلي أيضاً. فلما ذهب دولتهم غلبت دولة المحافظين في اللغة كما هو الشأن في كل علم. فإن قلت إن العلم العربي وقف عند نكبة المعتزلة أو بعدهم بقليل - لأن أثرهم لم يمحَ مرة واحدة، بل ظلَّ قرناً أو أكثر يعمل بحكم دعتهم القوية - وقلت إن العلم أصبح من الأعم الأغلب جمعاً ورواية وتأليفاً لمفترق وتفريقاً لمجتمع من غير نظر عقلي قوي أو ابتكار! لم تكن بعيداً عن الصواب.



ونحن إذا أيدنا القول بالقياس في اللغة، ودعونا إليه، فما الذي نريده؟ وما الذي نستفيد منه في مثل موقفنا؟

يمكننا أن نستفيد من القول بالقياس في اللغة فوائد كثيرة، من أهمها في نظرنا:

1- أننا نجد كتب اللغة كثيراً ما تذكر المصادر ولا تذكر أفعالها، أو العكس، أو يذكر الفعل ولا يذكر من أي باب هو، فالقول بالقياس يمكننا من تكميل هذا النقص بحمل المجهول على المعلوم. فمتى رأيناهم يكثر من المصادر على وزن خاص إذا كان الفعل على وزن خاص في الأعم الأغلب أمكننا أن نقيس ما لم يذكر، على ما ذكرنا وأن نعد من كلام العرب، وهكذا. وهذا الباب يكمل نقصاً كبيراً في المعاجم.

2- أننا إذا وجدناهم يشتقون وزناً خاصاً ويستعملونه للدلالة على شيء خاص أمكننا أن نقيس عليه ما لم يذكر. فإذا وجدناهم مثلاً يصوغون "فَعَال" للدلالة على محترف الحرفة أو المهنة كنجار وحداد وفعال أمكننا أن نقيس عليه من أسماء أصحاب المهن والحرف ما لم يذكر.

3- الاعتراف بالمولد والدخيل وعده عربياً وإدخاله في معاجمنا ما دام يجري على الصيغ العربية ويسير على نمط العرب في وضعهم أو اشتقاقهم، مثل كلمة الوزائع، وقد استعملها ابن خلدون بمعنى الضرائب التي يوزعها الحاكم على الرعية، ومثل: تندّر، إذا جاء بالنادرة، وتنادر عليه، إذا جعله موضع نادرته؛ وقد استعملها صاحب الأغاني، ومثل: المقيدة، وهي الدفتر الذي يكتب فيه الرجل ما يمر به تذكرة لنفسه، ومثل: تفرج، بمعنى اطلع على الشيء ليتسلى به، ومثل مثاب الكلمات التي استعملت في العصور المختلفة للدلالة على معان جديدة من مثل ما أثبتة دوزي في معجمه، فما بالنأ لا تثبته في معاجمنا قياساً على ما فعل العرب؟

4- أننا نجد العرب أحياناً يلحظون في الشيء معنى من المعاني فيسمونه باسم مشتق من الكلمة التي تدل عليه، فقد سماوا القارورة قارورة، لأنهم لاحظوا أن الشيء يقر فيها، وسماوا الدار درأ؛ لأنه يكثر فيها الدوران، فلماذا لا نستعمل هذا الباب فيما يقابلنا من كثير من ألفاظ الحضارة والمصطلحات العلمية الكثيرة التي نقف أمامها حائرين ولا نشق من الكلمات العربية كلمات تدل عليها ملاحظين ما نلمحه من معنى فيها؟

5- وهناك باب أخطر من ذلك وأجراً وهو التفهم في عمق وأناة. كيف وضع العرب لغتهم؟ فترى مثلاً أن العرب كان لها ذوق مرهف في وضع الكلمات استنفاداً على محاكاة الأصوات تارة بتقليد الأصوات، كما سموا صوت الماء خريراً، وصوت الحجر صكاً، وصوت الريح هبوباً، والصفدع نقيقاً، واللبن ذراً، والمريض أنيناً... إلخ، محاكاة للأصوات التي يسمعونها أو يتخيلونها من أصوات هذه الأشياء ثم صاغوا من هذه الأسماء أفعالاً، ثم توسعوا في الاشتقاق منها للدلالة على ما يشبهها وما يقرب منها.

فاللغة عند حدوثها الأول كانت أصواتاً يحدثها المتكلم حاكياً للأصوات المسموعة، ثم صارت تلك الأصوات المحكية، علامة لما يسمع بالأذن أو يبصر بالعين، أو يلمس باليد، أو يشم بالأنف، أو يعقل بالعقل، شأنها في ذلك شأن الخط، كانت عند حدوثه تصويراً للمجسمات، فالباء للبيت، والعين للعين، ثم صارت علامة للأصوات المسموعة، ولكن عادة يكون صوت الحاكي أقصر من المحكي فيكتفي في الحكاية بالرمز، أما النحت والتصوير فتكون الحكاية كاملة.

والأمر في دلالة الكلمات على الأصوات أدق مما يتصور، وكثيراً ما تعتمد الكلمة في حكاية الصوت على حرف يدل عليه وتكمل بقية الحروف لخدمته، فعرف السين أساسي في كلمة التنفس والحس واللمس؛ لأنه يتخيل في مدلولها صوت السين عند الاحتكاك، وحرف الراء هو الأساس في البحر والنشر والفجر والنحر والبذر والغرز؛ لأنه يتخيل في هذه الأشياء كلها صوت الراء، وحرف النون هو الأساس في الظن والرن والفن، وحرف القاف في الدق والشق والطرق، وهكذا.

وعند تحري هذا الباب نراهم يحاكون أولاً صوت المسموع بالأذن يتقلونه إلى المبصر بالعين، ثم يتقلونه إلى المحسوس بباقي الحواس الخارجية، ثم إلى المعقول بالعقل. فمثلاً لو نظرنا إلى كلمة حس وتبعناها، وجدنا أن المصدر الأصلي لحس كان صوتاً سنياً تخيلوا أنه يسمع عند الحس، أي: عند المس باليد، ثم انتقلوا من الإحساس باليد إلى الإحساس بغيرها، فسموا كل ما يشعر به محسوساً وسموا الآلات التي يحس بها حواس ثم أطلقوها على العلم الحادث من الحواس وعلى اليقين الحاصل من العلم بها واشتقوا أحس بالشيء أي أيقنت به، ولو تتبعنا المادة لوجدتها كلها من هذا القبيل متدرجة على نحو ظريف.

ثم نوعوا هذا الصوت السيني فجعلوه مرة حساً ومرة لمساً ومرة مساً... ولو تقصينا هذا الباب على هذا النمط لأفاندا فائدة كبرى، ولدنا على أن مصادر اللغة التي تحاكي الأصوات

في منبعها الأول كانت مصادر محصورة تعد بالعشرات، فإن توسعنا قليلاً قلنا بالمئات، ثم تضخمت هذه المصادر بالاشتقاق الصغير والاشتقاق الكبير على مدى الأزمان وعلى حسب ما يجد من المعاني وما يقرب من المصادر الأصلية، وهو باب يفيدنا عندما يفسر أصحاب المعاجم أو المفسرون للقرآن والحديث والنصوص الأدبية اللفظ بتفسيرات مختلفة، فنستطيع به أن نرجح قولاً على قول، ورأياً على رأي، كما نستفيد منه استكشاف بعض الأغلاط التي وردت في معاجم اللغة ومنشؤها خطأ في النقل أو تصحيف في الكتابة أو نقل عن اللغ أو نحو ذلك، وهذا باب عظيم يحتاج الكلام فيه إلى أكثر من محاضرة، وإذا كان ابن جنبي قد سمى هذا ما اكتشفه الاشتقاق الكبير، فيصح أن نسمي هذا الضرب الاشتقاق الأكبر.

وثارة كانوا يلحظون ما بين الحرف والمعنى من مناسبة فيلحظون في الحاء إذا أتت في آخر الكلمة دلالة على الاتساع والانتشار، مثل: ساح وباح وصاح وشرح ومرح. والكلمة المبدوءة بالعين على الغموض مثل: غمض وغابت الشمس وغبش الليل وغار الماء وغطى الشيء ... إلخ، وقد فطن بعض كبار اللغويين إلى الأمر ونبهوا عليه كما يفعل الزمخشري كثيراً في تفسيره.

وهذا الأمر، وإن لم يصرح العرب به، فقد كان مركزاً في طبيعتهم، مقدساً في أدواقهم، يعتمدون عليه في وضع الكلمات والاشتقاق منها، فمن بلغ من قوة الحس مبلغهم، ومن دقة الملاحظة دقتهم، كان له بمقتضى القياس مثل ما لهم.

ولكن من الذي يجوز له هذا؟ إننا إذا قلنا بجوازه لكل فرد كان الأمر فوضى وتعرضت اللغة للاضطراب، ولكننا نقول كما قال الفقهاء ونحذو حذوهم، ففي عصورهم الزاهية كان الاجتهاد وكان البحث في المجتهد والقول في شروطه، وحصروا قياس الأحكام وتقويم العدالة وصحة الحكم في يد المجتهدين، وشروطوا للمجتهد شروطاً تلتخص في أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من وسائل النظر فيها والاستنباط منها، وعلى الجملة يكون فضلاً عن مواهبه الذهنية مثقفاً ثقافة شرعية وما يلزمها من ثقافة لغوية ونحوية ... إلخ.

وعلى هذا القياس يجب أن نقول في المجتهد اللغوي، فلا بد أن يكون مثقفاً ثقافة لغوية وأدبية واسعة، متمكناً من النحو والصرف؛ لأنهما وسائل من وسائل إتقان اللغة، وفوق ذلك أن يكون له ذوق قد أرفه بكثرة القراءة اللغوية والأدبية، ومعرفة بسر الوضع على النحو الذي أبنا، حتى يستطيع أن يدرك، بحسه الذي كونه الثقافة، وعلمه العميق، الجيد من الرديء، وما يصح وما لا يصح، ونحو ذلك. كما يستطيع بهذه المؤهلات كلها أن يتخير

اللفظ المناسب للمعنى المناسب، إما بوضع جديد أو اشتقاق من لفظ قديم، فإذا بلغ هذا المبلغ كان له الاجتهاد اللغوي كما كان لنظيره الاجتهاد الفقهي.

وكما أن للهيئات القضائية مركزاً هاماً يستند إليه فيما يصدر عنه من أحكام، ويستأنس بما وصل إليه في القضايا المعروضة من اجتهاد، فكذا يجب أن يكون الشأن في اللغة؛ في الاجتهاد وشروط المجتهد والجمعيات اللغوية التي تمثل في المجامع وأشباهها. لا يمكن أن تحيا أمة حياة صحيحة إلا بالاجتهاد. الاجتهاد في التشريع والاجتهاد في كل علم من العلوم والاجتهاد في اللغة. ودعامة الاجتهاد التي يركز عليها هي القياس.



الأدب فن جميل

لعله من الخطأ المزمع دراستنا للأدب على أنه فن مستقل، فإن ربطناه بغيره فإنما نربطه بقواعد النحو والصرف واللغة على أنها وسائل لا بد منها للأدب والأديب، مع أن هناك رابطة أوثق، واتصالاً أحكم ما يزال أكثرنا غافلاً عنه للآن. وهذه الرابطة - إن درست دراسة دقيقة واسعة - غيرت نظرنا للأدب وتقويمه، وأفادتنا أكبر فائدة في النقد الأدبي. وأعني بهذا أن تدرس الأدب على أنه فن من الفنون الجميلة كالنقش والتصوير والموسيقى، يخضع للقوانين العامة التي استكشفتها علم الجمال، ويشارك فيها مع كل هذه الفنون، كما يخضع النبات والحيوان والإنسان للقوانين العامة لعلم الحياة، وكما تخضع كل المواد على اختلاف أنواعها لقوانين علمي الطبيعة والكيمياء.

فهناك فرع من فروع الفلسفة هو "علم الجمال" أخذ يتساءل: ما هو الجميل وما الشروط التي تتوافر في الشيء حتى يعد جميلاً؟ وأجاب عن ذلك إجابات عديدة؛ ووضع القواعد المختلفة التي تنطبق على كل جميل - وهذه الأسئلة والإجابات والقواعد يمكن تطبيقها على الأدب كل الانطباق؛ لأن الأدب ليس له قيمة إلا في جماله - جمال لفظه وجمال معانيه وجمال عواطفه وجمال خياله، فإن هو عرى عن هذا الجمال لم يعد أدباً، ومن أجل ذلك كان الأدب يخاطب العاطفة لا العقل وحده كما هو الشأن في الموسيقى والتصوير والنقش، إنما الذي يخاطب العقل وحده هو العلم لا الفن.

فالقصيدة من الشعر، والوردة في غصنها، والقمر في سمائه، والجبل المعمم بالثلج، والتمثال المحكم الأنيق، والبناء الشامخ المشيد، والقطعة الموسيقية الجيدة التوقيع، ووجه المرأة الحسناء، والرواية الحسنة، والقصة الحلوة ... كلها نسميه جميلاً وكلها يخضع لقوانين الجمال. فإن اختلفت في شيء فاختلف في التفاصيل لا في الأسس. فإن نحن نظرنا إلى الأدب على أنه أحد الفنون الجميلة كان هذا المنظر خليقاً أن يصحح نظرنا؛ لأن ما نضعه من قواعد الأدب الأساسية يمكن امتحانه بتطبيقه على الموسيقى والنقش والتصوير حتى نتبين صحته من فساده. أما إن استمر الأدباء في نظرتهم إلى الأدب مستقلاً وقعوا في خطأ قصور

النظر، وكان مثلهم مثل من بنى قواعد كلية بعد مشاهدته جزئياً واحداً، أو بعد أن استقرأ استقراء ناقصاً.

وشيء آخر وهو أن نظرنا إلى الأدب في ضوء الفنون الجميلة الأخرى يوسع نظرنا إلى مناحٍ نعجز عن إدراكها إذا نظرنا إلى الأدب وحده.

فقوانين الجمال واحدة مهما اختلفت مادتها الأولية، فقد تكون المادة حجراً فتكون تماثلاً، أو لوناً فيكون تصويرياً، أو صوتاً فيكون موسيقى، أو يكون شعراً أو نثراً، وقد ندرك الجمال بأعيننا وقد ندركه بأذناننا، ولكن مع كل هذه الاختلافات هناك صلة مشتركة صار بها الجميل جميلاً، وإذا عدت علم الجمال، وهذه الصلة تكون في الأدب فيكون أدباً جميلاً، وفي الموسيقى فتكون جميلة، وفي الصور فتكون جميلة، وعلى مقدار تحقق هذه الصلة يكون مقدار الجمال، سواء كانت هذه الصلة في الشيء الخارجي وحده كما يقول بعضهم، أو في الشخص الرائي والسامع وفي المرئي والمسموع معاً كما يقول آخرون. ولكنها على كل حال قدر مشترك بين جميع فروع الفن.

ونظرة واحدة ترينا الارتباط المتين بين فروع الفن المختلفة. فالشعر - مثلاً - ليس إلا تصويراً ناطقاً، والتصوير ليس إلا شعراً صامتاً. والشعر والموسيقى أشد ارتباطاً. فأوزان الشعر أوزان موسيقية تختلف في الحركات والسكنات والطول والقصر كما هو الشأن في الموسيقى. ونلاحظ في الموسيقى أن النغمة الواحدة إذا وقعت على "الكمنجة"، ثم وقعت بعد على "البيانو" كانت النغمتان مختلفتين كيفية ومختلفتين تأثيراً، ولكل منها طعم غير طعم الآخر. وهذا يقابله في الشعر القافية. فالقصيدة على قافية قد يكون لها أثر غير القصيدة إذا قيلت على قافية أخرى وهكذا.

بل هناك دليل أقوى من هذا، وهو أن مرجع كل الفنون من أدب وتصوير وموسيقى إلى "الدوق" وهذا الدوق خاضع لقوانين النشوء والارتقاء، والرقي والانحطاط في الفنون كلها. فالطفل قبل أن يشعر بلذة من جمال شكل أو جمال حركة تأخذ ببصره الألوان الزاهية والصور البديعة. ومن أخذ بحظ قليل من المدنية يميل إلى الألوان القوية كالأحمر القاني والأصفر القاقع ويعجبه من الثياب الألوان الكثيرة الصارخة. أما المتمدنون فتمعجهم الألوان الخفيفة المتناسقة الخافتة الهادئة، وكذلك الشأن في الأدب، فالقطعة الأدبية التي تعجب الشعب المنحط لا تعجب الأديب الراقي من ناحية الألفاظ ومن ناحية المعاني، وهذا - من

غير شك - يرجع إلى اختلاف الذوق وتدرجه في الرقي، بل الأديب نفسه إذا رقي استحسنته ما لم يكن يستحسن، واستهجن ما لم يكن يستهجن تبعاً لرقي ذوقه. وإذا كان الذوق يرقى وينحط، فهو خاضع لنظام وقوانين يمكن دراستها، وإن لم تكتشف جميعها الآن، وهذه القوانين يمكن تطبيقها على الأدب كما يمكن تطبيقها على الموسيقى والتصوير وكل فن جميل.

بل كل الفنون مرجعها عند الفنان والسامع والرائي إلى الشعور بالجمال، والفنان يشعر بالجمال، ثم يتحول الشعور عنده إلى إنتاج، وما ينتجه يثير في نفس السامعين والناظرين شعوراً بالجمال، فالمنظر الجميل يثير عند الفنان شعوراً بالجمال، فيحوله الشاعر شعراً، والمصور صورة، والموسيقي موسيقى، وهي كلها تثير الشعور بالجمال عند من رآها أو سمعها، ولا فرق بين الفنان وغيره إلا أن الفنان قابل فاعل معاً، وغيره قابل فقط، فجميع الفنون تتفق في الأصل، ولا تختلف إلا في الشكل. وكل الفروق بينها أن هذا يصوغ فنه من كلمات، وهذا من نغمات، وذلك من ألوان؛ لأن هذا يعتمد على قلمه، والآخر يعتمد على عوده أو قانونه، والثالث يعتمد على ريشته، إلى آخر ما هنالك من فروق لا تمس الأصل.



إن كان ذلك كذلك كان من الخطأ البين أن ندرس الأدب والبلاغة والنقد الأدبي دراسة مستقلة عن دراسة قواعد الجمال في الفنون الجميلة عامة، بل يجب أن ندرسها في ضوء جميعها. ويقيني أن الدراسة على هذا النحو الذي أفرجه تعدل نظرنا في الأدب وقواعده، وتكشف لنا عما وقعنا فيه من ضروب النقص، فنظرنا إلى المجاز والاستعارة والكنائية يتغير إذا نظرنا إليها في ضوء التصوير الرمزي، والموسيقى من محسنات وبحور الشعر تصحح بدراسة حركات الموسيقى وهكذا. ولأضرب لذلك مثلاً يوضح ما أريد: خذ مثلاً المبالغة، فإننا ندرسها في الأدب مستقلة، ويعرضون لها في البلاغة بنظرات ضيقة. فإن هم ألقوا نظرة على الفنون الجميلة جميعها، رأوا أن المبالغة لا بد منها في الفنون بقدر ما توضح الحقائق، وأن الفنان إن اقتصر على تقليد الطبيعة لم يكن لفنه قيمة، فهو يباليغ في الطبيعة لتوضيحها، فالمصور يباليغ في بعض أجزاء الصورة لمعنى يوضحه، والشاعر يكبر حجم الرجل ليشعر بعظمته، وواضع القصة أو الرواية يباليغ في نواحي أشخاص الرواية حتى تدل بوضوح على المعاني التي يريد، والخطيب يباليغ في المعنى الذي يريده حتى يثير - إلى أقصى حد - عواطف من يخطبهم، وهكذا. فلو نظرنا إلى المبالغة في ضوء الشعر والرواية والخطابة

والتصوير والموسيقى أمكننا أن نستخلص من ذلك كله قواعد تفوق بمراحل ما استبتناه من قواعد المبالغة حين عرضنا للأدب وحده.

كذلك نراهم - مثلاً - يعرضون عند الكلام في النقد الأدبي لعلاقة الأدب بالأخلاق، وهل يجب أن يخضع الأدب للأخلاق، أو أن الأدب للأدب، وأن القطعة الأدبية قد تكون بالغة أقصى السمو ولو لم تتفق والأخلاق؟ ومن رأيي أن هذه المسألة إذا لم تدرس في حدود الأدب وحده بل درست في دائرة الفن جميعه من موسيقى وتصوير ونحت وتمثيل، اتضح وجه الحق فيها أكثر من وضوحه عند قصر نظرنا على الأدب وحده.

لقد تعددت دراسة الأدب وسلك الباحثون فيه سبلاً كثيرة، فقوم درسوا الأدب دراسة تاريخية فدرسوه على أنه ظل للحياة الاجتماعية وقالوا: لا يمكن أن نفهم الأدب حق الفهم إلا إذا درسنا البيئة التي أنتجت، فلنستطيع أن نفهم المتنبي - مثلاً - إلا إذا فهمنا الأوساط التي قيلت فيها قصائده، ففهمنا حال مصر إذ ذاك وما قال فيها وفي ملوكها، وفهمنا حال العراق وما قال فيها من قصائد، وهكذا. ودرس آخرون الأدب من ناحية حياة الأديب ولاحظوا في ذلك أن نفس الأديب هي المنبع الذي صدرت عنه القطعة الفنية، فيجب أن تدرس هذه النفس ليفهم ما يصدر عنها، فالكتاب الذي ألف والقصيدة التي نظمت لا يمكن فهمها حق الفهم إلا إذا فهمت نفسية القائل. واتجه آخرون اتجهاً غير هذا وذاك فقالوا يجب أن ندرس الأدب من حيث هو، لا من البيئة ولا من حياة الأديب، وأن تقوم الآثار الأدبية بقطع النظر عن بيئتها وقائلها، وأن نجيب عن الأسئلة الآتية: ما منزلة القطعة الفنية؟ وما موضع الحسن فيها؟ وما الذي جعلها أثراً فنياً على مر الزمان؟

والذي أدعو إليه في مقالي الآن شيء غير هذا كله، وهو أن ندرس الأدب من حيث هو فن جميل، ومن حيث هو خاضع لقوانين علم الجمال، ومن حيث الارتباط الشديد بينه وبين سائر الفنون الجميلة.

وهذا يتطلب أن عالم الأدب ينبغي أولاً أن يدرس علم الجمال وما وضع له من قواعد وما أثيرت حوله من مسائل. وإذا كان علم الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فيجب أن يدرس ما يتصل به من فروع الفلسفة، وخاصة علم النفس. وهو إذا درس القواعد العامة لعلم الجمال استطاع بعد أن يدرس القواعد الخاصة التي يمتاز بها كل فن جميل، فالموسيقى تمتاز بأشياء لأن عمادها الصوت، والتصوير يمتاز بأشياء لأن عماده اللون، والأدب يمتاز بأشياء لأن عماده اللفظ والمعاني ولكن هذه الأشياء التفصيلية لا تفهم حق الفهم إلا في ضوء النظريات

العامّة التي تشترك فيها كلّ الفنون الجميلة، ذلك أنّ الفنون الجميلة جميعها ترتبط بالعاطفة وتعتمد عليها وتوضع من أجلها وتقوم بها، فما لم تدرس العاطفة وحاجتها إلى الجمال وغداؤها بالجمال لا يمكن أن يفهم أي فنّ ومثّه الأدب.

بهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نفهم الأدب ونقدّره تقديراً صحيحاً، وبذلك نستطيع أن نضبط النقد الأدبي ونعالج ما هو فيه من فوضى لا تستند إلى أساس، ويذهب كل ناقد مذهبه ويركب رأسه من غير أن يتحدّد بحدود تقيده وأسس يلتزمها ويسير عليها.

وأنا على يقين أنا إذا سرنا على هذا النمط تغيرت وجوه دراستنا التقليدية التي سرنا عليها إلى الآن في البيان والبديع والنقد الأدبي، وتجلت لنا أمور في منتهى الخطورة، ورأينا أنفسنا تمسك بالقلم نحذف كثيراً من أمور السخف أوقعتنا فيها النظرة الجزئية للأدب، ورأينا أنفسنا نوّسس علماً جديداً ومذهباً جديداً ونظريات جديدة.

* * *

أغنية

تعجيني أحياناً بعض الأغاني الشعبية، إذ أراها تمثل روح الشعب وآماله وآلامه. وأراها أصدق في وصف الحياة المتنوعة مما يفعل أدباء اليوم، فكل أغانيهم لا تمثل إلا عاطفة الحب البائس، وما يتبعه من ألم ممض، ولوعة مضية، أما الأغاني الشعبية ففيها الحب البائس والحب الباسم، وفيها التغني بالبطولة والشكوى من الظلم. وأحياناً فيها فلسفة اجتماعية كالأغنية التي سأعرضها اليوم، ومرماها تصوير الهيئة الاجتماعية في صورة الجسم الواحد تتعاون أعضاؤه لتحقيق المصلحة العامة - وهو معنى عرض له الفلاسفة والأدباء في الأمم المختلفة قديماً وحديثاً - فمثلته اليونان مرة بإضراب أعضاء الجسم. قال القلب: لماذا أوزع الدم على سائر الأعضاء ولا ينالني أنا منه إلا قطرات؟ فلاضرب. وقالت المعدة: ولماذا أهضم أنا أيضاً الأكل كله وليس يصيبي مني إلا قليل، أما كان الأولى ألا أهضم إلا ما ينالني؟ فلاضرب. وقالت الأسنان: وما لي أنا كالطاحون تطحن دائماً ولا ينالني من الغذاء إلا قدر السمسة؟ فلاضرب. وقالت الرجل: وأنا ذائبة السعي يميناً وشمالاً وليلاً ونهاراً في جمع العيش وتحصيل القوت، ثم حظي من كل هذه فتات الموائد؟ فلاضرب. وقال كل عضو هذا القول أو شبهه، فأضربت الأعضاء جميعاً، فلا الرجل تسمى، ولا اليد تحمل الغذاء إلى الفم، ولا الأسنان تمضغ، ولا المعدة تهضم، ولا القلب يوزع.

ثم بعد قليل شعرت المعدة بالجوع ولم تستطع الرجل المشي ولا اليد الحركة، وأدركت كلها أنها سائرة إلى الفناء السريع، فاجتمعت على عجل وقررت فض الإضراب، إذ رأت أن كل عضو يعمل لنفسه ولغيره، وأن غيره يعمل لنفسه ولغيره، فالغرم بالغنم والربح على قدر الخسارة.

ولحظ هذا المعنى شعراء العرب فقال أبو العلاء المعري فيه [من البسيط]:

المرء كالنار تبدو عند مسقطها

صغيرةً ثم تخبو حين تحنّدم

والناسُ للناسِ من بدوٍ وحاضرةٍ بعضٌ لبعضٍ وإن لم يشعروا خدماً
وكلُّ عضوٍ لأميرٍ ما يمارسه لا مَشِيٌّ بالكَفِّ بل تمشي بك القدم⁽¹⁾

أما هذه الأغنية التي أشرت إليها فتمثل هذا المعنى من ناحية أخرى ظريفة، وهي ارتباط الصناع وأرباب الأموال برباط وثيق، لا يمكن أن يستغني أحد عن أحد، وما هي بعد حذف ديباجتها:

"وحصاني في الخزانة، والخزانة 'عاوزة' سلم، والسلم عند النجار، والنجار عاوز مسمار، والمسمار عند الحداد، والحداد عاوز بيضة، والبيضة في بطن الفرخة، والفرخة عاوزة قمحة، والقمحة عند القماح، والقماح عاوز فلوس، والفلوس عند الصريف، والصريف عاوز عصافير، والعصافير في الجنة، والجنة عاوزة حنّا" الخ.

أغنية لطيفة حقاً، لا يزال أطفالنا إلى الآن يتغنون بها بتوقيعهم الظريف، وصوتهم الشجي، وهم إذ ينشدونها لم يدروا أنهم يتغنون بفلسفة عالية، وفكرة سامية.

قد يلاحظ عليها أن الربط في بعضها محكم كحاجة السلم إلى النجار والنجار إلى المسمار، وبعضها غير محكم كحاجة الحداد إلى البيضة وحاجة الصريف إلى العصافير، ولكن أظن أن تحكيم المنطق الدقيق الحاد في الأدب كالشعر والأغاني وسائر الفنون مجاوزة للحد، فالأغنية ظريفة لطيفة رغم المنطق.

ومن أسباب جمالها هذا النوع البديع الذي يصح أن أسميه 'جمال الدوران' أو جمال التسلسل، مثل قولهم: "لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بملك، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل"، وقولهم: "الحجر يكسر الزجاج، والحديد يكسر الحجر، والنار تذيب الحديد، والماء يطفئ النار، والريح تلعب بالماء، والإنسان يتقي الريح، والخوف يغلب الإنسان، والخمر تزيل الخوف، والنوم يغلب الخمر، والموت يغلب النوم".

ومثل قولهم: "العالم يعرف الجاهل لأنه كان جاهلاً، والجاهل لا يعرف العالم لأنه لم يكن عالماً" ... الخ.



وبعد، فما تاريخ هذه الأغنية ومن واضعها؟ لا بد أن يكون فيلسوفاً أو حكيماً بعيد

(1) لزوم ما لا يلزم 289/2.

النظر. وما يؤسف له أن هذه الأغاني والأزجال والمواويل لم يحنَّ بها عناية الأديب
الارستقراطي، فبينما يعنى العلماء والأدباء بنسبة بيت الشعر إلى قائله، والقصيدة إلى منشئها،
ويحتدم بينهم القتال على ذلك، إذا بنا لا نجد هذه العناية ولا بعضها في الأغاني والأزجال
الشعبية، وهذا نوع مما أصاب الأدب الشعبي من الظلم، وكم أصابه من أنواع! وما هي
الأغاني التي تختزع في عصرنا نجدها على الأفواه ونستعذبها، وتهش لها نفوسنا، ولا نكلف
أنفسنا مؤونة البحث عن منشئها.

ولكن من حسن حظ هذه الأغنية، أو من حسن حظنا نحن، أننا نجد ظلماً لتاريخها، فقد
ذكرها الجبرتي في تاريخه في حوادث سنة 1143 هجرية، فيكون عمرها أكثر من قرنين،
وظلت لأجيال تتعاقبها إلى يومنا.

ويظهر من كلام الجبرتي أن واضعها عالم كبير جليل من أكابر علماء الأزهر في القرن
الثاني عشر، هو الشيخ الحفناوي أو الحفزي، كان سيد الأزهر في أيامه، له حلقات الدروس
الحافلة بنوايغ الطلبة، يقرأ فيها أعوص الكتب وأصعبها، كجمع الجوامع والأشموني وحاشية
السعد، وله التآليف الكثيرة في البلاغة والميراث والجبر والمقابلة، كما كان يبتة ساحة كرم
يغشاه أعيان مصر وعلمائها، ويلجأ إليه الفقراء وذوو الحاجات، وكان راتب بيته من الخبز
كل يوم نحو الأردب، وطاحون بيته دائرة ليل نهار، ويجتمع على مائدته الأربعون والخمسون
والستون، إلى هيئة ووقار، حتى يهاب العلماء سؤاله لجلاله.

وهو مع هذا كله ظريف أديب، سمع تلميذاً له يوماً يقول:

قالوا تحب المدمس؟ قلت بالزيت الحار

والعيشُ الأبيض تحبه؟ قلت والكشكار

فضحك الشيخ وقال: أنا لا أحبه بالزيت الحار، وإنما أحبه بالسمن، ثم قال:

قالوا تحب المدمس قلت بالمسلي

والبيض مشوي تحبه؟ قلت والمقلي

وله المواويل الطريقة كقوله:

بحياة يا ليل قوامك وصوم الحر

تحجز لنا الفجر دافوت الرفاقة حر

لما يجي الفجر يصبح ركبهم منجر

أزداد لسوعة ولا عمري بقيت أنسر

إلى غير ذلك. فيحدث تلميذه أن الشيخ الحفني قال له يوماً: "أحدتكَ حدوده بالزيت ملتوته، حلفت ما أكلها، حتى يجي التاجر، والتاجر فوق السطوح، والسطوح عاوز سلم إلخ) فحكاية التلميذ، ولم يكن سمعها من قبل وروايته لها عن شيخه، ترجح الظن أنها من عمل الشيخ الحفني.

وقد زاد الشيخ على ذلك فشرح الأغنية على طريقة الصوفية، ففسر التاجر بالمرشد الكامل والمربي الواصل، والتاجر فوق السطوح في مستو عالٍ، والسطوح لا يمكن صعوده إلا بمعراج، إلخ .. وقد كان للشيخ جانب آخر صوفي عظيم.

فالأشموني وجمع الجوامع، والحواشي والتقارير، كلها لم تمنع الشيخ العالم الأزهري الجليل من أن يكون أديباً وزجلاً ظريفاً يضع الأغاني والمواويل يتغنى بها الشعب. وهذا يذكرني بما سمعت عن فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن قراة المفتي الأسبق - مد الله في عمره - من أنه واضع الدور المشهور: "الله يصون دولة حسنك".

فمن لنا بعلماثنا الأزهريين اليوم يشرفون على الأدب كما يشرفون على الدين، ويتعرفون حياة النامس الاجتماعية، ومناحيهم الأدبية، ويضعون الأناشيد الظرفية، والأغاني اللطيفة، ويكونون عنوان الدين وعنوان الظرف، يبتغون فيما آثارهم الله الدار الآخرة، وينسون نصيبهم من الدنيا؟



تراثنا القديم

خبران أثرًا في النفس أبلغ التأثير، وأثارا في القلب كوامن الأسمى والأسف.

أولهما أن أديباً كبيراً، وخطيباً خطيراً طلب من إحدى المكاتب القاموس المحيط للفيروزآبادي، فأرسلته إليه، فاستبقاه أياماً ثم رده شاكرًا؛ لأنه لم يستطع أن يعرف طريقة الكشف فيه، وإذا استطاع فلا يفهم ما يقول، ولا يتبين ما يشرح. لذلك يعتذر عن شرائه ويطلب بدلاً منه معجماً من المعاجم الحديثة، كأقرب الموارد ومحيط المحيط والبستان لسهولة الكشف فيها، ووضح القصد من معانيها.

والثاني أن مجلساً من مجالس المديرية قرر إنشاء مكتبة يتردد إليها طلبة المديرية ومثقفوها، وعهد إلى بعض رجاله اختيار الكتب الصالحة، فلم يختار فيما اختار كتاباً قديماً كالقاموس المحيط ولسان العرب وتاريخ ابن الأثير والأغاني والعقد الفريد ونفح الطيب، وإنما قصر اختياره على ما أنتجه الأدباء المحدثون من روايات وقصص وتاريخ حديث وأدب من الوزن الخفيف.

راعني ما في هذين الخبيرين من دلائل مؤلمة، وما يحملان من نتائج خطيرة! دلالة الخبيرين أن تيار الفكر إنما يسير نحو الثقافة العصرية، وأن المثقفين إنما يعتمدون على ما تخرجه المطابع من آثار للثقافات الأجنبية، فأما تراثنا القديم وما فيه من ثراء ضخم فتنبو عنه أذواق الناشئة ومن يقودهم ويختار لهم، ولا يقبل عليه إلا المستشرقون وأمثالهم من علماء قليلين يسرون نحو الفناء دون أن يخلف من بعدهم خلف يقوم على هذا التراث فيحفظه ويستثمره.

ولهذه الظاهرة أسباب، أهمها:

أن هذه الكتب جارت عصرها ولم تجارِ عصرنا، فالتعبير معقد، والمعنى غامض، والتأليف مشتت، والمصطلحات جامدة، والأمثلة واحدة، فقطع هذا كل الصلة بين القديم والحديث، ولم يستطع أن يفهم هذه الكتب القديمة إلا من نشأ عليها، وأنفق أكثر العمر في فهم عباراتها، وحل معمياتها، وكثير منهم وقف عند ألفاظها ومصطلحاتها، ولم يسعفه الزمان

بالتغلغل في أعماقها، واكتناه أسرارها، واستخراج كنوزها، فلما نشأ الجيل الجديد، وقد تعلم أول أمره في رياض الأطفال، وأسلمته هذه إلى مدارس ابتدائية وثانوية يجتهد مدرسوها أن يعلموا على أحدث طرق البيداغوجيا، ويقرأ تلاميذها في كتب ألقت على غرار الكتب الأوروبية في الشكل والموضوع، أصبح الخريجون لا يربطون جليدهم بقديم آباءهم، وصارت الكتب الأوروبية أشهى إلى نفوسهم وأقرب إلى عقولهم من كتب الأدب العربي والفلسفة الإسلامية، وكتب القانون الفرنسي أحب إليهم من كتب الفقه الإسلامي وهكذا.

وهم إذا نظروا في هذه الكتب العربية هزئوا بها وضحكوا منها! فإذا وقع نظرهم في الفقه على تحديد ماء الطهارة بأنه عشر في عشر بذراع الكرياس، قالوا ما لنا ولذراع الكرياس؟ إنما نعرف الذراع البلدي والذراع المعماري، وإذا رأوا نظام أخذ العشر قالوا ماذا يقابل ذلك من نظام الضرائب والجمارك؟ وإذا نظر الأطباء في كتاب القانون لابن سينا وقفوا أمام أحاجي لا طاقة لهم بها. وإذا نظر الأدباء في الأغاني والعقد وأمثالهما رأوا شراً كثيراً قليلاً وكان ما فهموا أندر مما لم يفهموا.

الحق أن هذه مشكلة كبيرة تحتاج في علاجها إلى مهرة الحكماء، وأن ما في كتب أسلافنا من ثروة يحتاج إلى عقول كبيرة تضع منهجاً قوياً للاستفادة منها.

ونحن بين اثنين: إما أن تخصص منا طائفة صالحة لترجمة ثروتنا القديمة إلى لغة العصر وروح العصر وأسلوب العصر، فيستطيع ناشئتنا أن يضعوا أيديهم على تراث آباءهم، وإما أن يتثقف أكبر عدد ممكن بنوع من الثقافة الشرقية القديمة، فضلاً عما عندهم من الثقافة الحديثة، فيجمعوا إلى مواردهم الأجنبية الموارد العربية، ويخرج نتاجهم متشعباً بالروحين مستمداً من الثقافتين.

فإن لم يكن هذا ولا ذاك خشيت بعد قليل أن تصبح كتبنا القديمة غير صالحة إلا للأرضة تعيث فيها، والعنكبوت ينسج عليها، ويكون شأننا معها كما قال أبو العلاء [من الطويل]:

سَيْسَأَلُ قَوْمٌ مَا الْحَجِيجُ وَمَكَّةُ

كَمَا قَالَ قَوْمٌ مَا جَدِيسٌ وَمَا ظَنَّمُ⁽¹⁾

* * *

(1) لزوم ما لا يلزم 2/ 265.

الأدب والعلم

مرت كلمة الأدب والعلم في اللغة العربية في أدوار عدة. استعملوا كلمة الأدب أحياناً فيما يرقى الخلق ويهذب النفس، واستعملوها أحياناً بمعنى أوسع حتى عدوا أفحش شعر لجريير والفرزدق والأخطل أدباً، وعدوا خمريات أبي نواس وغلماياته أدباً، كما يعد الفنان بعض الصور فناً، وإن كانت صورة لوضع مستهجن أو فعل فاضح.

وكذلك الشأن في كلمة العلم، كانوا أحياناً لا يستعملونها إلا في العلم الديني، ثم توسعوا في معناها حتى شمل كل ما ينتجه العقل والفن.

وفي العصور الحديثة فرقوا بين الأدب والعلم ورسوموا لكل دائرة، ومن ثم كانت الصحيفة أو المجلة أحياناً أدبية، وأحياناً علمية، وأحياناً أدبية علمية، وأصبح من المضحك أن نقول علم الأدب؛ لأن العلم غير الأدب، وأصبح لدينا من يسمى "أديباً" فلا يكون عالماً، وعالماً فلا يكون أديباً، وقد يكون أديباً عالماً، ولكن كلمة "عالم" الأزهرية إنما اشتقت من العلم بالمعنى الواسع الذي يشمل الأدب والعلم معاً.

وبعد، فما الفرق بين العلم والأدب؟ وما الذي يجعل الأدب أدباً والعلم علماً؟

الحق أن كلمة الأدب والعلم من الألفاظ الغامضة التي نفهمها نوعاً من الفهم، فإذا أردنا تحديدها حرنا في أمرها، كالجمال والعدل والخيال والحرية والعبودية، وإذا سألنا - حتى الخاصة - في معناها أجاب كل حسب ميوله وأغراضه وحسب طبيعة فهمه للكلمة.

هناك أشياء لا نشك في أنها علم أو أدب. فلو سئلت عن نظريات الهندسة وقانون اللوغارتمات وقوانين الحساب والطبيعة والكيمياء فذلك علم بالباهة، وإذا سئلت عن قصائد بشار وأبي نواس والمتنبي ومقامات الحريري فذلك أدب، ولكن ما حدود الأدب وما حدود العلم؟

قد عودتنا الطبيعة أن الأضداد تفهم ما تباعدت، فإذا ما تقاربت حدودها صعب فهمها، ما أسهل ما تقول أن هذا ظل وهذا شمس، ولكن عند تقارب الظل من الشمس تجد خطوطاً

يصعب أن تقول أهي ظل أم شمس، وما أسهل ما تقول إن هذا الماء حار أو بارد إذا اشتدت حرارته وبرودته، ولكن ما أصعب ذلك إذا أخذ الحار يبرد والبارد يسخن، فإنك تصل لا محالة إلى درجة يعسر عليك الحكم فيها بالحرارة أو بالبرودة.

أكبر ظاهرة في التفريق بين الأدب والعلم أن الأدب يخاطب العاطفة، والعلم يخاطب العقل، فإذا قلت إن زوايا المثلث تساوي قائمتين، فإنك تخاطب العقل، ولا تمس العاطفة، وإذا قال المتنبّي [من الطويل]:

خلقتُ ألوفاً لو رجعتُ إلى الصِّبا لفارقتُ شبيبي موجعَ القلبِ باكياً⁽¹⁾

فهو يمس العاطفة أولاً، ومن أجل هذا كانت الجملة الأولى علماً وبيت المتنبّي أدباً.

العالم يلاحظ أشياء يستكشف ظواهرها وقوانينها وعلاقتها بأمثالها وما يحيط بها، على حين أن الأديب لا ينظر إليها إلا من حيث أثرها في عواطفه وعواطف الناس، ينظر النباتي إلى شجرة الورد فيدرس كل جزء منها والتغيرات التي تطرأ عليها من وقت بنورها إلى وقت فنائها، ومن أية فصيلة هي، وما علاقتها بالفصائل التي تقرب منها، أما الأديب فينظر إلى أجزاء الشجرة منسقة متناسبة، ويرى أنها لم تخلق إلا لزهرتها الجميلة، وأن بين الزهرة وقلبه نسباً، يعجب بحمرة لونها على خضرة أوراقها، ويذهب خياله في ذلك كل مذهب، أما النباتي فيبحث لِمَ كانت الزهرة حمراء وأوراقها خضراء؟

عالم الحياة لا يرى في الفئاة المحبوبة إلا إنساناً خاضعاً لكل أبحاث البيولوجيا، أما الأديب فيرى في محبوبته شيئاً وراء كل ما يبحث عنه العالم، هي الحياة وهي الدنيا، وهي النعيم إذا وصلت والبؤس إذا صدمت، أو يقول مع القائل [من الكامل]:

ويلاه إن نظرتُ وإن هي أعرضت وقع السهام ونزعهنَّ أليمٌ

فالكلام إذا لم يثر عاطفة لم يكن أدباً، فإذا هو خاطب العقل وحده كان علماً، وإذا أمعن في إثارة العاطفة كان أمعن في الأدب.

وليس الأدب وحده هو لغة العاطفة فقد تفوقه في هذا الموسيقى، فهي قادرة على أن تضحك وتبكي، وتسر وتحزن، وتسر سروراً حزيناً، وتحزن حزناً ساراً وتؤلم ألماً لذيقاً، وتلد لذة أليمة، وتثير الشجاعة حتى لتدفع إلى الموت، وتنفث الخمول حتى لتدعو إلى النوم،

(1) ديوانه 4/ 421.

تقدر الموسيقى أن تفعل كل ذلك في العاطفة، وهي أقدر من الأدب؛ لأن الأدب يخاطب العاطفة بواسطة الكلام ومن طريقه، أما الموسيقى فتخاطب العاطفة وجهاً لوجه من غير وسيط، تؤثر فيك أودار العود والقانون والبيانو لو لم تصحب بكلام ولو لم تفهم أي معنى منها، بل قد تكره أن تفهم إلا النغم وحلاوته والتوقيع وعذوبته.

أما الأدب فلما اعتمد على الكلام، والكلام إنما يفهم بالفعل، كان لا بد للقطعة الأدبية من قدر من العقل، ومن المعاني تستثار بها العاطفة وتهيج منها المشاعر.

وارتباط العاطفة بالأدب هو الذي منح الأدب - لا العلم - الخلود، فالنتاج الأدبي خالد أبدي لا الننتاج العلمي. فقوائد امرئ القيس والنابغة وجرير والفرزدق وشار وأبي نواس والمتنبي كلها خالدة تقرؤها فتلتذ منها كما يلتذ منها من كان في عصرهم، فإن احتاج إلى شيء فتفسير ما غمض من ألفاظ والمعاني، وهو بعد يشعر بشعورهم ويسر كسرورهم. ثم القطعة الأدبية لا تمل، تقرؤها ثم تقرؤها فتسر منها الثانية سرورك منها في الأولى، بل تحفظها ثم تتعشق تلاوتها وتكرارها، وليس ذلك هو الشأن في العلم، فحقائق العلوم خالدة، ولكن منتجات العلوم غير خالدة، فما في كتاب إقليدس من نظريات هندسية خالدة، ولكن الكتاب لا يقرؤه الآن إلا من أراد أن يرجع إلى تاريخ الهندسة، وكل كتاب في الهندسة يموت بمرور سنين عليه ولا تعود له قيمة إلا القيمة التاريخية مهما حوى من نظريات جديدة وترتيب جديد، وكذلك كتب الحساب والجبر والطبيعة والكيمياء والفلك ليست خالدة، وإن كانت الحقائق التي فيها خالدة، بل الطبعة الثانية من هذه الكتب تقضي على الطبعة الأولى بالفتاء إذا دخلها تغيير، وليس طالب علم الآن يرجع إلى ما ألف من الخمسين عاماً إلا إذا أراد أن يؤرخ العلم، ولكن طالب الأدب يرجع إلى ديوان المتنبي الآن لتذوق أدبه وبلذ مشاعره كما كان ذلك منذ ألف عام، وقد حفظت بعض قصائده، ولا أزال أستمتع بترديدها ولكن إن أنت قرأت كتاباً في الرياضة وفهمت ما فيه لا تستطيع بحال أن تعيد قراءته على مضض.

والسبب في هذا - على ما يظهر - عواطف الناس لم تتقدم كما تقدمت عقولهم، قد ترقى العواطف شكلاً فترى أن الإحسان إلى الفقير بإعطائه درهماً ليس خيراً، ولكن خيراً منه بناء مستشفى وإنشاء ملجأ ونحو ذلك، ولكن العاطفة هي في أساسها. وقد ترقى عاطفة الحنو الأبوي، فلا ترى مانعاً من دفع الأولاد إلى حرب الحياة وجَوْب الأقطار، ولكن العاطفة في أساسها واحدة، أما العقل فوثاب دائماً، راقٍ أبداً، في الشكل وفي الأساس،

ويرى حلالاً اليوم ما كان حراماً بالأمس، ويرى حقاً الآن ما كان باطلاً من قبل، ويخترع كل يوم جديداً ويصوغ حياته وفق الجديد، ومن أجل ذلك لا يلذ له أن يقرأ عقل السابقين إلا كما يقرأ تاريخهم، ولكن عواطفه هي هي ركزت وثبتت، فتلذذ اليوم بما يمثل عواطف الأقدمين، وإن كرت عليها الدهور وتوالت العصور.

وليس الأمر بهذا القدر من السهولة في الفصل بين الأدب والعلم، فهناك أنواع يصعب الفصل فيها حتى على الخاصة، أدب هي أم علم؟ هناك أدب "معلم" وهناك علم "مؤدب"، هناك تاريخ صيغ صياغة أدبية فلا يكتفي بسرد الحقائق وتعيين زمن وقوعها، وإنما يضع ذلك في قالب يثير شعورك للاحتذاء والقدرة أو للحب أو الكراهة. وهناك فلسفة صيغت في قالب قصة، وهناك طبيعة وكيمياء صاغت يد صناع ماهرة في الفن، تحمل قلم أديب، فأخرجت منها موضوعات شيقة تثير عاطفة الجمال وتستخرج الإعجاب بما في هذا العالم من إبداع وفن.

هذه الموضوعات وأمثالها ليست أدباً خالصاً ولا علماً خاصاً، وإنما هي علم أدبي أو أدب علمي، هي أدب بمقدار ما تثير من عاطفة، وهي علم بمقدار ما فيها من حقائق.

العلم لغة العقل، والأدب لغة العاطفة، ولكن لا بد في هذه الحياة أن يلفظ العلم بالأدب، والأدب بالعلم، فالعقل إذا جمح استخف بالشعور وجعل الحياة ثمناً للعلم، وهو إذا مزج بشيء من الأدب مس الحياة ورفه على الناس، والعاطفة إذا شردت كانت ثوراناً وهياجاً، ألا ترى التعجب يزيد فيكون نباحاً، والعشق يهيم فيكون جنوناً؟!

* * *

جواب عن سؤال (1)

لك الحق - كل الحق - يا أخي أن تصرخ ونصرخ معك في وجه زعماء الأدب العربي طالبين أن يلتفتوا إلى الأدب القومي، ويكثروا القول فيه، فالعالم العربي كله يجيش صدره بآلام وآمال، والأدب يجب أن يعبر عن هذه الآلام والآمال، بأسلوبه الرشيق، وعواطفه القوية، وخياله الرائع، وإذ ذاك يجد الناس غذاءهم فيما يقرؤون، ولذتهم ومتعتهم فيما يسمعون وينشدون، والناس في كل عصر يتطلبون من الأديب أن يكون موسيقاهم التي تناسب عاطفتهم، فإن كانوا فرحين مرحين كانت الموسيقى فرحة مرحة، وإن كانوا باكين محزونين كانت الموسيقى حزينة باكية، ومن السماجة أن توقع الموسيقى نغمة فرحة في مأتم، أو نغمة باكية في عرس، وقد كان الناس يقصدون إلى الشعراء يشرحون إليهم عواطفهم ويطلبون منهم شعراً يناسبها ويرويها.

كان بيت بشار في البصرة مقصداً لهذا النوع من الناس يذهب إليه الغزل الذي تجيش في صدره عاطفة الحب، ولا يستطيع أن يعبر عنها، ليجد بشار من فنه ما يعبر عما في نفسه، وتذهب إليه النائحات لينشدهن شعراً، يستنزف الدمع ويبعث الشجا والشجن.

وكل عصر له مطالبه، وكل أمة لها مواقفها وعواطفها، ولا خير في الأدب إذا لم يصف الحياة، ويغذي العواطف، ويجد الناس في كل موقف يقفونه قولاً أديباً قوياً يشرحه، وشعراً جميلاً يعبر عنه.

والعالم العربي الآن له عواطف قومية جديدة لم تكن لديه قبل سنين، هي نتائج التيار

(1) نشرت هذه المقالة بمجلة الرسالة مصدرة بالعبارة الآتية: «وهب الأستاذ علي الطنطاوي في العدد الماضي إلينا وإلى أدباء الرسالة سؤالاً ملخصه: أنعمل وغايتنا الأدب للادب، أم نعمل وغايتنا الأدب للحياة؟ ثم سأل لماذا يتصرف أدباؤنا عن الأدب القومي الذي يعالج «القضية الكبرى» إلى ذلك الأدب الغزلي الضعيف؟ وقد أجبنا إجمالاً في ذلك العدد عن بعض هذا السؤال، وتفضل صديقنا الأستاذ أحمد أمين فأجاب تفصيلاً عن البعض الآخر».

الحديث الذي غمر أوروبا وسار منها إلى الشرق، فملاً مشاعرها ألماً مما هي فيه، كما ملأها أماً في حياة خير من الحياة التافهة التي يحيونها، ثم التفتوا إلى الأدب القديم فلم يجدوا فيه غذاءهم كافياً، ليس فيه شعر يتغنى بالحرية كما نود، ولا بالقومية كما نحب، وإنما هي أبيات شعر مبعثرة مجملة، قلت لوصف مشاعر غير مشاعرنا، وفي مواقف غير موقفنا.

وتلفتنا إلى الأدب العربي الحديث فوجدناه ناقصاً كأخيه، لم يسد الفراغ، ولم يكمل النقص، قد أفرط القدماء في الغزل فأفرط المحدثون فيه، وقصر القدماء في وصف المناحي الاجتماعية والنزعات القومية فقصر المحدثون فيه، وأصبح ناشئاً لا يجد الغذاء الكافي في القديم ولا في الجديد، فلك الحق أن تطلب من الزعماء وأن تطلب من الرسالة أن تدعو الكتاب والشعراء أن يلتفتوا إلى وجوه النقص فيكملوها، حتى إذا احتاج الشباب إلى نشيد أو أناشيد وجدها، وإذا وقف موقفاً يتطلب تصيدة في معنى من معاني القومية أو الحرية انطلق بها لسانه، وإذا طرب لمنظر طبيعي في بلاده وجد القصائد قد قيلت فيه واستوتت محاسنه وهكذا، ولك أن تطلب من كتاب الروايات أن يبحثوا من نواحي الضعف في الحياة الاجتماعية الشرقية، فيجلوها ويعالجوها، وأن يكون لهم نظر صادق في التعرف نفسيات الأفراد والجماعات فيحللونها، وأن يتجه الكتاب الاجتماعيون فيدرسون أمراض قومهم، ويستخدموا الأدب في الخطب والمقالات تثير مشاعر الناس وتهيجهم ليتخلوا عن الرذيلة، ويستكملوا فضيلة، ويعالجوا نقصاً وينشدوا كمالاً.

لك الحق أن تنعى على الأدباء أن أكثرهم في الشرق لم يتجه هذا الاتجاه إلا قليلاً، وأنهم بين أن ينظموها في الأغراض القديمة ولا يحسنوها إحسان القدماء وبين أن ينقلوا من الأدب العربي ما فقد روحه، أو لم يتناسب وروحنا، وإلا فأين أدبنا القومي؟ وأين التغني بمنابر طبيعتنا؟ وأين الروايات الاجتماعية تصفنا؟ لا شيء من ذلك إلا القليل الذي لا يتناسب ونهضتنا الحديثة.

أنا معك في هذا كله ، ولكن لست معك في إنكارك: أن يكون الفن للفن، والأدب للأدب، ولست معك في أن تطلب أن يكون الأدب للحياة، فليس من شك في أن القطعة التي استوتت عناصرها الأدبية كانت أدباً، مهما كان موضوعها الأخلاقي، وليس أحد ينكر أن قصائد أبي نواس الفاجرة الداعرة أدب، كما لا ينكر أحد أن الصورة العارية إذا أجيد تصويرها فن جميل، وإن لم ترص عنها الأخلاق، فالأدب للأدب والفن للفن، ولكن هذا لا يمنع أن تكون سلطة المصلحين فوق سلطة الأدباء، فإذا رأى المصلحون أن ضرباً من الأدب

يحل الأخلاق ويفك عرى المجتمع، حاربه بكل ما استطاعوا من قوة، وإذا رأوا أن ضرباً من الأدب في الأمة ضعيف ويجب أن يقوى، طلبوا الإكثار منه بشتى الوسائل، وشجعوا عليه، ومهدوا له السبل، وهذا هو موقفنا بالضبط، فقد كثر فينا ما نسميه بالأدب المائع، وهو من غير شك أدب، وقد يكون أدباً راقياً، ولكن يصح أن نخضعه لنظر المصلح، فإذا كان المصلح الاجتماعي قوياً ضرب على هذا النمط من الأدب، ولو إلى زمن محدود، حتى تستكمل الأمة قوتها ورجولتها، ومثل الأدب في ذلك مثل العلم، فالأدب للأدب كالعلم للعلم، فالعلم يبحث كما يشاء، فإذا أردت أن تستخدم العلم في أشياء عملية كصنع أسلحة وغازات وما إلى ذلك، خضعت للمصلحة والإنسانية وسن لها قوانين، وهذا لم يطعن في أن يكون العلم للعلم، فإن أردت بقولك أن الأدب لا يكون أدباً إلا إذا خدم الحياة فأنا مخالفك، وإن أردت أن المصلحين والدعاة يجب أن يخضعوا الأدب لأغراض الحياة الصحيحة فإني موافقك.

وبعد، فقد غلوت يا أخي في رأيك، فلم ترد أن يكون في الأدب حب إلا من نوع خاص، وأردت من الأدب أن يكون قوياً، وقوياً فقط، وبعبارة أخرى تريد أن تكون حياة الأدباء حياة حرية ليس فيها إلا القوة وما يبعث على القوة، ليس فيها زهرة ولا غزل طريف، وأنا أخشى أن الأدب باقتصاره على القوة يفقد القوة، فإن للنفوس سامة، ويحسن أن يكون بجانب صوت المدفع والقنابل صوت العود والقانون.

ولقد كنت أكتب في هذا الموضوع حتى إذا وصلت إلى هذا الموضع شعرت بملل، فما هو إلا أن سمعت نغمة رقيقة من بيانو فأصغيت إليها حتى استكملتها، فعدت نفسي إلى نشاطها. ألا يكون في هذا مثل صالح للحياة الأدبية؟ فجد وهزل، وتغرُّ بالحرية، ونعي على الاستبداد، وتغزل في زهرة وفكاهة حلوة.

هذا - يا أخي - أصلح حتى من الناحية الجديدة، فمن لم يلهُ أبداً قصرت حياة جده وتقبضت نفسه، ولم يتحمل طويلاً مرارة العمل، وإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. أحب أن تكون الحياة الأدبية كفرقة الموسيقى، لا طبلأً فقط، ولا نايأً فقط، بل هما وغيرهما، وعيب حياتنا الأدبية الحاضرة أنها رخوة فقط، فيجب أن يضاف إليها نغمات القوة، لا أن تحل النغمات القوية وحدها محل النغمات الرقيقة، فإنا إن فعلنا ذلك كان الأدب أبعث على الحياة: وأحفظ للقوة، فطمئن نفسك، ولا تأس على شاعر طال ليله، وأرَّق جفنه حبيب أعرض عنه، وابتسامة احتجب عنه نورها، فمن يدري لعل الحب كله من

واد واحد، فمن أحب فتاته كان أسرع استعداداً لأن يحب أمته، ويحب ربه، ومن تحجر قلبه لم ييك على شيء.

وبعد فموقف "الرسالة" كما أفهم من مبادئها يجب أن يكون الدعوة إلى تكميل النقص في الأدب العربي، وحث قادته على أن يطوقوا من الأبواب ما نحن في أمس الحاجة إليه حتى يكون أدبنا صورة تامة لنا، وحتى يكون غذاء كافياً لمختلف عواطفنا، يجب أن يكون موقفها، فوق الموقف الأدبي، موقف المصلح، فترفض أن تنشر الأدب الساقط المرذول، المضعف للخلق والمفسد للرجولة، ولكن يجب كذلك أن تفسح صدرها لنوع من الأدب لا هو بالقوي الذي تتطلب الاقتصار عليه، ولا هو بالضعيف المائع، هو أدب الحب العف، والفكاهة الحلوة البريئة، والهزل يشف عن جد، والمزح مبطناً بعظمة، ونحو ذلك، ففي التزام الجد خروج إلى الجفاء، وانحدار إلى الجمود.

هذا إلى أن الرسالة يجب أن تكون بجانب دعوتها إلى الإصلاح سجلاً للنزعات الأدبية على اختلاف أنواعها ما لم تكن النزعة مستهترّة، تميط قناع الحياء، وتخرق حجاب الحشمة. وأخيراً لك الشكر - يا أخي - على ما حوى كتابك من غيرة صادقة، وعاطفة نبيلة وما أقرت من موضوع يستحق العناية ويدعو إلى طول التفكير.

* * *

الأدب العربي

منذ أول عصوره حتى اليوم

لو نظرنا نظرة عامة إلى الآداب المختلفة في العالم قديمها وحديثها، وجدناها كلها تخضع لبعض قوانين عامة يشترك فيه كل أدب، وقوانين خاصة ينفرد بها أدب كل أمة. فمثلاً من القوانين العامة أن الآداب تكاد تشترك في أنها نظم ونثر وقصص، وأن النظم يتميز بالموسيقى التي يعبر عنها بالأوزان وإن اختلفت هذه الأوزان، وأن النثر في كل أدب يأتي عقب الشعر؛ لأن الشعر تعبير عن العاطفة والخيال، والنثر مصوغ بصيغة عقلية إلى حد ما، والعاطفة والخيال أقدم في تاريخ الإنسانية من العقل، كما أن قوانين رقي الشعر والنثر والقصص في الأمم تكاد تكون واحدة.

كذلك تكاد تشترك الآداب كلها في تاريخها وتطورها ومرورها في مراحل ثلاث: فالمرحلة الأولى مرحلة القبائل ويكون الأدب فيها مصبوغاً بالصيغة القبلية، فيخضع للنظام القبلي، ويكاد الشاعر فيها يشعر بقبلته أكثر مما يشعر بفرديته، ويتغنى بالقبيلة وأعمالها أكثر مما يتغنى بشخصيته وفرديته وعمله. حتى إذا تطورت القبائل إلى أمة، وتطور شيخ القبيلة إلى حاكم، رأينا الأدب يصل إلى المرحلة الثانية، فتكون الآداب في خدمة القصور والحكام، والأغنياء والولاة وأمثالهم، ويكون الأدب إذ ذاك أشبه ما يكون بالتحفة الفنية البديعة تهدى أو تباع للسلادة المترفين، ويكثر إذ ذاك شعر المديح والقصص حول القصور، وتكثر في الأدب المحسنات اللفظية كأنها نقوش في التحفة الفنية، ولا ينظر في هذا الطور إلى الشعوب كثيراً.

ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي مرحلة الديمقراطية، فيعنى فيها بوصف الشعوب ويتجه الأدباء نحوها، وتؤلف الروايات حول الحياة في الكوخ الحقيق كما تؤلف حول الحياة في

القصر الكبير، ويتجه الأدب نحو الظلم والعدل ويبين حقوق الراعي وحقوق الرعية، وتكثر في الأدب على العموم المظاهر التي تعبر عن آمال الشعوب وآلامها.

فإذا نحن نظرنا إلى الأدب العربي في ضوء ذلك وجدناه أدباً طويلاً العمر له من العمر أكثر مما للأدب الأخرى، كالأدب الإنجليزي والفرنسي والألماني والإيطالي، فكلها حديثة العهد إذا قيست بالأدب العربي، وعمر الأدب العربي في العصور التاريخية نحو خمسة عشر قرناً خضع فيها لمؤثرات مختلفة وأحداث متباينة، كان فيها أدب قبائل العصر الجاهلي يخضع لكل الظواهر القبلية، ويستجيب لها فيعبر فيه الشعراء عن عواطفهم ويسجلون ما يحدث لهم ولقبيلتهم، ويصفون مشاعرهم نحو نساءهم بالحب والذكرى، ومشاعرهم نحو خصومهم وأعدائهم - وهم خصوم قبيلتهم - بالهجاء، ويحرصون على القتال والأخذ بالثأر، ويصفون فيه الطبيعة حولهم من الصحراء ونباتها وحيوانها، وإذا سار الشاعر في طريق وصفه وعرض لما رأى فيه من جبل ووهد وسهل وحزن وهكذا، كان الشاعر بدوياً في موضوعه وصيغته وبساطة وصفه وبساطة فنه، ومن كان من الشعراء الجاهليين في مدينة أو على حواشي مدينة تأثر بذلك كما نرى في شعراء الحيرة والعراق والغساسنة، فقد تأثروا بالمدينة الفارسية والرومانية في ألفاظهم وتشبيهاتهم.

وشعراء الجاهلية - على درجة العموم - متأثرون ببيئتهم الطبيعية والاجتماعية يشتقون منها تشبيهاتهم، فيشبهون الليل بالجمال يتمطى بصلبه، والبرق بمصباح راهب آمال السليط، ونحو ذلك، وأوزانهم وموسيقاهم متأثرة بوقع أقدام الإبل في الصحراء وما يناسب ذلك من حذاء، إلى غير هذا من مظاهر التأثير والتجاوب، فكانت هذه هي المرحلة الأولى للأدب العربي.

ولما جاء الإسلام، غيّر الحياة الاجتماعية، فدعا إلى الفخر بالعمل الصالح دون الفخر بالأنساب، ودعا إلى أن الظالم يقتص منه شريعاً كان أو ضيعاً، وقال: ﴿قَمَنْ يَسْأَلْ وَيَسْأَلْ دَرَّةً خَيْرًا يَسْرُهُ ۖ وَمَنْ يَسْأَلْ يَسْأَلْ دَرَّةً شَرًّا يَسْرُهُ ۗ﴾ [الزلزلة: 7-8]، وهدم نظام القبائل بالتدرج إلى حد كبير، وغزا المدينة الفارسية والرومانية وأخضعهما، واطلع عليهما واستفاد منهما، وأصبحت الجزيرة العربية وما تبعها من فتوح دولة واحدة حكمها خليفة واحد، وانقلبت الخلافة بعد ذلك إلى ملك عضوض، فجاء الدور الثاني، وهو الدور الارستقراطي في الأدب الذي يتجه نحو الخلفاء والولاة والحكام والأغنياء، وإن تغنى فيه الفرد لنفسه أحياناً بغزل أو شكوى أو تعبير عن عاطفة. وتأثر الأدب الإسلامي، وخاصة النثر

الفني والقصص، بما نقل إليها عن الهند والفرس واليونان، وتطور بتطور الحضارة في موضوعاته في حديث يطول شرحه.

وفي العصور الأخيرة انتقل الأدب العربي إلى المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الديمقراطية، فأتجه إلى الشعوب في شعره ونثره وقصصه، وفي موضوعاته وأسانيه.

فإذا نحن نظرنا إلى الأدب العربي بجانب الآداب الأخرى وجدنا أنه ككل الآداب فيه جوانب ضعف وجوانب قوة، فمثلاً نجد أن الأدبين اليوناني والروماني وما تفرع عنهما من الآداب الحديثة كالإنجليزية والفرنسية أكثر تنوعاً وأكثر تفنناً في نقد الحياة، والنظر إليها في أشكالها المختلفة الخاصة منها والعامية: أدب للملاحم وسع خيالهم، وأدب للتمثيل وسع نقدهم في السياسة العامة للحكومة والقادة والزعماء وللحياة العامة وحياة الأفراد الشعبية، وغنى في القصص لم يبلغه الأدب العربي، ولكن الأدب العربي غني من نواح أخرى، فقد جرت عادة الأوروبيين أن يقسموا الشعر إلى شعر غنائي - ويقصدون به ما يعبر به الشاعر عن عواطفه - وشعر ملاحم - ويقصدون به ما يصف به الشاعر أو الشعراء وقائع الحروب في قصائد طويلة - وشعر تمثيلي - وهو ما يكون في الروايات التمثيلية.

فالشعر العربي غني بالنوع الأول غنى كبيراً، والكنوز التي تركها في وصف المشاعر من فخر وحماسة وغزل وهجاء ورتاء ومدح كنوز وافرة، وخاصة في الحب، فقد برع الأدب العربي فيه ونوعه من حب عذري إلى حب شهواني، ومن حب مادي إلى حب فلسفي، ومن وصف للجمال الحسي إلى وصف للجمال المعنوي، فهذا النوع قد تفوق فيه الأدب العربي تفوقاً كبيراً، وسبق غيره من الآداب الأخرى، حتى أن هذا النوع من الأدب ظهر في أوروبا في القرون الوسطى في أسبانيا وفرنسا أخذ النقاد يبحثون عن مصدره في الأدب العربي، وكيف أخذوه عنه، شعوراً منهم بأن منبع هذا النوع من الأدب هو الأدب العربي، وكذلك لما ظهرت في أوروبا حركة الرومانطي رأى كثيرون أن لهذه الحركة بالشعر العربي علاقة وثيقة.

كذلك نرى الأدب العربي غنياً غنى تاماً في ناحية الحكيم، فقللاً أن ترى أدباً يدانيه في ذلك، قد صبت فيه تجارب الأمم المختلفة من عرب وفرنس وهند وروم، وصيغت هذه التجارب في شكل أمثال وحكم في الشعر والنثر على ألسنة الطيور والحيوانات.

على أنه ما تم احتكاك الشرق والغرب في العصور الحديثة أخذ الأدب العربي يستعرض مواضع قوته وضعفه، فلما أحس بحاجته إلى القصص - سواء منه ما كان تمثيلاً أو غير تمثيلي - أخذ يستكمل تقصه بما يترجم أولاً وألف ثانياً، وهو في سبيل استكمال نواحيه كلها

مع احتفاظه بميزته القديمة، كما أخذ يساير الأمم العربية في التعبير عن آمالها وآمالها، ويدعو إلى الإصلاح الاجتماعي في أشكاله المختلفة، ولكن أمامه عقبة كبيرة يجب أن يتغلب عليها، وهو أنه لا يغذي إلا طبقة المثقفين، أما السواد الأعظم من الشعوب فيعيش على قليل من الأرزال وتافه من الغناء ويقايا من "الحواديت"، ولا بد للأدب الكامل أن يغذي الشعب كله، خاصته وعامته، بحسب عقليته البسيطة أو الراقية، حتى لا تفلت من يده أي طبقة من طبقاته، أما إن هو اقتصر على المثقفين وحدهم لم يكن قد قام إلا ببعض واجبه، وحاجة الأمة إلى الغذاء الأدبي كما أسلفنا في مثل حاجتها إلى الغذاء المادي، لا يصلح أن يستغني عنه أحد ولا يعيش بدونه.

* * *

ملوك الإسلام والأدب العربي

ظاهرة واضحة- من ظواهر الأدب العربي- أنه أكثر ما نما كان في ظل الملوك والأمراء، وكان هذا شأنه من أول عهد النابغة الذبياني في الجاهلية إلى شوقي في عصرنا.

لقد كان العرب في أول عهدهم يعيشون عيشة قبائل، وكان للقبيلة شيخها، وكان المعنى القبلي متغلباً عليهم، وكان الفرد يعيش لقبيلته ويموت لقبيلته، أما شعوره بشخصيته فضعيف فاتر. من أجل هذا كان شعر الشاعر إنما هو في الإشادة بقبيلته والتشهير بأعدائها. فلما ظهر للعرب ملوك رأينا الشعر بدأ يتحول نحوهم، فقصد النابغة الذبياني النعمان بن المنذر ومدحه وقبل الصلة منه، واستطعم الترف والتعظيم، فكان أكله وشربه في صحاف الذهب والفضة مما كان يناله من الملوك.

واقفه الأعشى في ذلك فكان رحالة إلى الملوك يمدحهم وينال عطاءهم، فقصده المناذرة على تخوم العراق، والغساسنة على تخوم الشام، بل وقصد ملوك العجم بمدحهم فيجزلون عطاءه ويملؤون يده.

فلما جاء ملوك بني أمية عرفوا قيمة الشعر وأثره في الدعوة لهم ومكافحة خصومهم، فقربوا الشعراء وأجزلوا لهم العطاء، فكان من شعرائهم الأخطل وجريير والفرزدق وغيرهم من مشهوري الشعراء. وكان كل من طمع في الملك من مناوئهم يتخذ الشعراء أداة له في الخصومة والنزال، فللخوارج شعراؤهم، وللشيعة شعراؤهم، ولعبد الله بن الزبير شعراؤه.

ولا يستثنى من مشاهير شعراء بني أمية إلا عدد قليل لم يتصل بملك ولم يقبل عطاء مثل عمر بن أبي ربيعة. فقد كان يغني لنفسه وللنساء، واكتفى بجاهه وغناه، وأنف من المدح والهجاء. لكن هذا وأمثاله قليلون إذا قيسوا بمن نبغوا في ظل الملوك والأمراء.

فلما جاءت الدولة العباسية أكثر الملوك من عطايهم، فقصدهم الشعراء من كل فج، فكانت موطن الخلفاء، وموطن الشعراء معاً. ومن نبغ في مصر أو الشام أو الحجاز لم ينفق شعره، ولم يشتهر أمره إلا إذا قصد الملوك والأمراء ببغداد، فإذا عددت نوايغ الشعراء في ذلك العصر أمثال بشار بن برد ومسلم بن الوليد وأبي العتاهية وأبي النواس وأبي تمام،

والبحتري وابن الرومي وابن الجهم، رأيتهم نبغوا في ظل القصور، ورأيت تاريخهم وتاريخ شعرهم جزءاً من تاريخ الخلفاء والأمراء، هؤلاء يقصدون الخلفاء، وهؤلاء يقصدون البرامكة، وهؤلاء يقصدون الأمير أبا دلف إلى غير ذلك.

وقلّ أن ترى في هذا العصر شاعراً لا صلة له بملك أو أمير، حتى العباس بن الأحنف فإنه أنف عن المدح، وقصر شعره على الغزل، ومع هذا أخذ صلة الرشيد وغيره على حسن تغزله ولطف مقصده في التشبيب بالنساء.

ومن هؤلاء الشعراء من كان يقنع بمدح أي أمير وأي غني، ومنهم من كان يأنف أن يمدح إلا الملوك، فسلم الخاسر يعير مروان بن أبي حفصة بتكففه من هذا ومن ذلك، ويفخر هو بأنه لا يمدح إلا الملوك فيقول [من الطويل]:

وَمَنْ مَبْلَغُ مِرْوَانَ عُنِّي رِسَالَةً مَغْلُغَلَةً لَا تَنْشِينِي عَنْ لِقَائِكَ
حِبَانِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِنَفْحَةٍ
ثَمَانِينَ أَلْفًا طَاطَاتٍ مِنْ حِبَانِكَ
ثَمَانِينَ أَلْفًا نَلْتُ مِنْ صَلْبِ مَالِهِ
وَلَمْ تَكُ قَسْماً مِنْ أَوْلِي وَأَوْلَاكَ
ويفتخر بشار بن برد فيقول [من الطويل]:

وَأَنِّي لِنَهَاضِ الْيَدِينِ إِلَى الْعَلَا قُرُوعَ لِأَبْوَابِ الْهَمَامِ الْمُتَوَجِّجِ (1)
إلى كثير من أمثال ذلك.

وفي بلاط سيف الدولة بن حمدان في حلب اجتمع عشرات الشعراء وعلى رأسهم المتني وأبو فراس يشيدون بفضله ويسجلون وقائمه وهو يندق عليهم من ماله حتى قال فيه أبو الطيب [من الطويل]:

لَتَرَكْتُ الشَّرِي خَلْفِي لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ [وَأَنْعَلْتُ أَفْرَاسِي بِنَعْمَاكَ عَسْجَداً (2)

ولما ضعفت الخلافة ببغداد وعلا شأن مصر، تحول غرض الشعراء من بغداد إلى مصر، فكانت مقصد المغاربة والشاميين والعراقيين، وكان من شعراء صلاح الدين الأيوبي القاضي

(2) ديوانه 15/2.

(1) ديوانه 79/2.

الفاضل البيساني والعماد الأصفهاني وابن سناء الملك، وكان من شعراء الملك الصالح الأيوبي ابن مطروح والبهاء زهير.

فلما جاءت دولة المماليك ارتفع شأن مصر بقدر ما ضعف شأن بغداد، فأصبحت مركز الثقافة للعالم الإسلامي، ومجمع العلماء والأدباء والشعراء. ولكن لم يكن حظ الشعراء في عصر المماليك كحظ العلماء؛ لأن ملوك المماليك لم يكونوا يحسنون فهم العربية، ولم يكونوا يتذوقون الشعر، فضعف من أجل ذلك الشعر وخمل الشعراء، وعلى العكس من ذلك قوي العلم وعظم شأن رجال الدين.

حتى جاءت نهضة مصر الحديثة فأخذ الشعر يستعيد رونقه، وكان أكثر النابغين من الشعراء في ظل الملوك والأمراء أيضاً، فالسيد علي أبو النصر كان في رعاية البيت العلوي من عهد محمد علي (باشا) إلى عهد توفيق (باشا)، والشيخ علي الليثي كان شاعر الخديو إسماعيل والخديو توفيق ونديمهما، وولد شوقي - كما يقول هو - بباب إسماعيل، وأزهر شعره في ظل الخديو عباس الثاني.



وعلى الجملة فلو أحصينا شعراء العرب، وعددنا النابغين منهم، وقرأنا تاريخ حياتهم، لوجدنا الجمهرة العظمى منهم قد نبغوا في ظل الملوك والأمراء.

وسبب هذا أن الشعر فن جميل، والفنون الجميلة إنما تنمو وتزهر في القصور، كالغناء والموسيقى والنحت والتصوير والخطوط؛ لأنها تعد من الأمور الكمالية ومن الزينة والترف، وأحسن أنواع الزينة إنما مكانه اللائق به القصور، كاللؤلؤة الكبيرة والحجر الكريم النادر والصورة الرائعة، والمصحف المخطوط خطأً بديعاً، فكل هذه وأمثالها لا يقومها حق تقويمها إلا الملوك والأمراء، فإليهم تهدي، وفي قصورهم تزداد روعة وجمالاً.

ثم كان أن اتجه الشعر العربي أكثر ما اتجه إلى المديح، فلو أحصينا الشعر العربي ووزعناه على أبوابه، لوجدنا نحو ثلثيه مديحاً، والثلث الآخر تنقسمه الأبواب المختلفة الأخرى، ومن أليق بالمديح من الخلفاء والملوك والأمراء؟ إنهم أقدر على المكافأة وأسخرى في العطاء، فالشاعر يبدأ يتعلم في مدح متوسطي الحال، فإذا نبغ لم يجد موضعاً لشعره لائقاً إلا الملوك، فقصدهم وقصر مديحه عليهم. ومن أجل هذا نرى أنواع الشعر الأخرى تنمو خارج القصور بعيدة عنها كاللزوميات لأبي العلاء المعري، وشعر التصوف مثل شعر عمر بن

الفارص، وشعر الغزل الصرف كشمير جميل والعباس بن الأحنف، وأمثال ذلك؛ لأن الشاعر فيها يغني لنفسه، ويرضي عاطفة تجيش بصدرة لا يتطلب من أجل ذلك جزاءً ولا شكوراً.



هذه ناحية واحدة من نواحي الأدب العربي، وهي ناحية الشعر، وهناك نواح أخرى كان للملوك كبير أثر فيها أيضاً، فالكتابة الديوانية إنما ازدهرت كذلك في حماية الملوك والأمراء، فعبد الحميد الكاتب أثمرت كتابته في ظل مروان بن محمد، وابن المقفع في ظل الأمير عيسى بن علي، وعمر بن مسعدة في ظل المأمون، وابن العميد في ظل بني بويه، والقاضي الفاضل في عهد صلاح الدين، والعماد في عهد نور الدين... إلخ.

وذلك أن الكتابة الإنشائية كانت وظيفة حكومية، فكان في العهد الأول لكل أمير كاتب يجيد الكتابة عنه، ويجتهد في تنميق أسلوبه وحسن بيانه، وبطبيعة الحال كان خير الكتاب كتاب الملوك، فهم يتخيرون أدق تخير، وعندهم تصدر أروع الكتب وأبلغ المقالات.

وحظ التأليف من الملوك ليس أقل من حظ الشعر والنثر، فالجاحظ يهدي بعض كتبه للمأمون وبعضها للفتح بن خاقان، وأبو الفرج الأصفهاني يهدي كتابه الأغاني لسيف الدولة الحمداني، وكثير من التأليف الأدبية والعلمية والدينية نراها قد أهديت في تاريخها أو في ديباجتها إلى ملك أو أمير، ذلك لأن كثيراً من هؤلاء الملوك والأمراء كانت لهم مشاركة علمية أو أدبية، فكانوا يقترحون على العلماء والأدباء موضوعات يؤلفون فيها، وكثير منهم كان يرى أن تقديم الكتاب إليه يخلد ذكره ويبقى على الدهر اسمه، فكانت علمي أو أدبي يؤلف باسمه ورسمه بمثابة مسجد يقيم، أو مدرسة ينشئها، أو 'سبيل' يتقرب به إلى الله.

يضاف إلى ذلك سبب آخر هام، وهو أن الثروة لم تكن موزعة على حسب المنهج الذي نراه الآن، بل كانت أغلب الثروة في يد الملوك والأمراء، والعلماء ليس لهم إلا قليل من الأرواق ونحوها، فلم تكن هناك وزارة معارف تجري مراتب على المدرسين ونحو ذلك، إنما كان العلماء يعيشون على القليل من مال الوقف، وعلى الكثير من عطايا الخلفاء، والأمراء، فكان ارتباط العلماء بالأمراء أقوى، وحاجتهم إليهم أشد، فالعالم مخير بين أن يحتزل الأمراء ويعيش عيشة كفاف، أو يتطلب عيشة الغنى، فعليه أن يتصل بالملوك والأمراء يسامرهم ويحدثهم ويؤلف لهم. وحاجة الأدباء في ذلك أشد، لأن طبيعة أدبهم وحياتهم لا تتفق والزهد، ولأن الأوقاف لا تشملهم، فليسوا رجال علم ولا رجال دين. فمنهجهم الوحيد

الذي يتطلبونه ويقصدونه هو قصور الخلفاء والملوك والأمراء والأغنياء، ففيها عيشة الترف التي تناسب الأدب وتغذيه، وفيها يجد سلعته رائجة وعمله مكافأ. ومن أجل هذا الفرق قد نرى علماً خارج القصور، ولكن قل أن نرى أدباً نما وازدهر خارج القصور.

وبعد، فاتصال العلم العربي والأدب العربي بالملوك والأمراء اتصال وثيق، وشرح أسبابه ونتائجه لا يمكن أن يتسع له مقال، فلنجتزئ الآن بهذا القدر.



أدبنا الحديث أدب ديمقراطي

الأدب ظاهرة اجتماعية كاللغة والحكومة ونظم التربية، كلها تخضع للحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأمة. فالجماعة من الناس الذين يعيشون على الصيد، أدبهم من قصص وأمثال وشعر مشتق من نوع حياتهم، والذين يعيشون في مدينة ممدنة منظمة، ينتج أدبهم صورة صادقة من حياتهم. فمحال أن يكون ابن المعتز بدوياً أو أن يكون شعره حضرياً. فالأدب يشتق مظاهره وموضوعاته وأساليبه من الحياة التي يحيها الأديب. وأدب كل جماعة يعتمد على درجتها في النظام الاجتماعي والاقتصادي.

فلتقصر نظرنا على الأدب العربي من هذه الناحية، فنرى أنه قد مر بأدوار ثلاثة:

1- أدب قبلي في العصر الجاهلي وصدر العصر الإسلامي.

2- وأدب ارستقراطي في القرون الوسطى.

3- وأدب ديمقراطي في العصر الحديث.

فالأدب الجاهلي صورة صادقة لحياة العرب القبلية، فهو يمثل لنا حياتهم الواقعية من غير أن يكون فيها كبير عناية بتجميل، أو تلوين لون زاه براق، يمثل لنا حياة لا تستند على ثقافة واسعة ولا علم غزير، يمثل حياة حسية لا يتجاوزها إلى الروح والعناية بها، فالمرأة الجميلة هي الجميلة جسماً، والمنظر الجميل هو ما يدركه البصر جميلاً، قد اشتق أدبه من حروبه وعلاقته بالإبل وبالخيول ورحلته عليهما من مكان إلى مكان ورعيه لهما ونحو ذلك.

لا يمكننا أن نسمي هذا الأدب أدباً ديمقراطياً؛ لأن أساس الديمقراطية شعور المرء بنفسه وتقديرها لشخصية كل فرد، عظيماً كان أو ضعيفاً، والشاعر الجاهلي كان يشعر بقبيلته، وأن إغارة أحد من العرب على أحد ليست إغارة فرد بل قبيلة على قبيلة، وأن العار الذي يلحق الفرد يلحق القبيلة، والمفخرة التي يأتيها الفرد مفخرة القبيلة - وعلى الجملة كان شعور الفرد بقبيلته أكثر من شعوره بشخصه - وإذا استعرضنا الأدب الجاهلي اتضح لنا هذا المعنى، فنرى قبيلة الشاعر في المقام الأول، وشخصيته مسترة وراء قبيلته، فهو يعبر "بأنا" وإنما يعبر

"بنحن"، وقلما يشيد بذكر أفعال قام بها، وإنما أغلب ما يفخر بأعمال قومه وآبائه، فالشخصية الفردية تكاد تكون معدومة، والشخصية القبلية طاغية عليها، ولذلك لا يمكننا أن نسمي الأدب الجاهلي أدباً ديمقراطياً بل أدباً قبلياً.



تحضرت الأمة العربية وفتحت أعظم الممالك وتدفق المال عليها من البلاد المفتوحة، وكان أكثر المال والغنى في أيدي الخلفاء والأمراء، وإذا كان عطاء للأفراد (مراتب أو ماهية) فللجند وأمثالهم، لا للشعراء وأمثالهم، وضاع الشعر القبلي، أو على الأقل أصبحت قبيلة الشاعر لا تعلق له كما كانت تعلق له في الجاهلية، فوجد الشاعر نفسه أمام أحد أمرين: إما أن يشعر لنفسه ويرضى بالفقر، أو يشعر للخليفة والأمير فيغني لهما، ففضل الثانية. والخلفاء والأمراء من ناحيتهم رأوا أن الفن - ومنه الشعر والأدب - أداة من الأدوات الجميلة، كالتحف تعلق في القصور، وكالدرة الجميلة والعقد الثمين والحجر الكريم، فرحبوا بأهل الفن يزبنون بهم قصورهم. كان الشاعر يرضى من قبيلته بالقليل فأصبح وقد كثر المال يطمع في الكثير، وكان يغني لقبيلته فأصبحت قبيلته لا تجزيه، وكان شيخ القبيلة فقيراً فأصبح الخليفة وعنده الفناطر المقطرة من الذهب والفضة، وكانت حاجات الفنان قليلة فأصبحت بفضل الحضارة كثيرة مركبة، والشعب لا يلتفت كثيراً إلى الفنان، لأن فنه نوع من الترف، والترف إنما هو في القصور الخلفاء والأمراء.

كل هذا وأمثاله قلت الأدب إلى أدب أرستقراطي، وأعني به الأدب الذي قيل في الخلفاء والأمراء مديحاً أو رثاء، أو إجابة لمطلب لهم من وصف مائدة ووصف طرفة ووصف روضة ونحو ذلك، أو قيل تحريضاً من الخلفاء والأمراء للشعراء على هجاء أعدائهم، أو كتاباً أدبياً ألّفه الأديب لخليفة أو أمير، وعلى الجملة كل ما قصد به أمير أو بعث به أمير.

وهذه هي الخاصة الواضحة في الأدب العربي في القرون الوسطى، فلو نظرت إلى الأدب الذي قيل في هذه الأغراض ولهذه الأسباب، لوجدته طاغياً على غيره من الآداب، أي: أن الشاعر القدير قلّ أن يغني لنفسه في شرح عاطفة تملكته، أو مناظر أعجبه، أو يشعر للشعب في وصف أماله وآلامه، أو للإنسانية في وصف سرائها وضرائها، وإنما همه إذا أجاد أن يحتمي في حمى خليفة أو أمير أو وزير يغني له ويقول ما يعجبه.

لنضرب لذلك مثلاً مختارات البارودي، لقد اختار لثلاثين شاعراً من شعراء الدولة العباسية، فبلغ ما اختاره لهم من المديح 24185 بيتاً من الشعر، على حين أن ما اختار لهم

من الأدب 1697 بيتاً، ومن الغزل 4616، فإذا أضفت ما اختاره لهم من الرثاء والهجاء إلى المديح - لأنها كلها أرسقراطية - بلغت 32407، وهي نسبة كبيرة جداً لبيان طغيان الأدب الأرسقراطي على النزعات الأخرى، وخاصة إذا علمت أن كثيراً من الغزل كان ليس إلا تمهيداً للمديح، وأن كثيراً من أبيات الأدب ليست إلا تعليلاً للمديح، ثم تبحث في كل هذا عن نصيب الشاعر من شعره أو نصيب الشعب منه فلا تجد إلا القليل.

وهذه ظاهرة طبيعية اجتماعية أيضاً، فالخلفاء والأمراء كانوا كل شيء، والشعب مهمل إلا في النادر، فانصرف الفن إليهم، ومثل الأدب في ذلك التاريخ، فالتاريخ في هذه العصور لم يؤرخ إلا الملوك والأمراء وحروبهم ونزاعهم وموتهم وولادتهم، ويجهد المؤرخ الصادق الآن نفسه ليعثر على ما يستتج منه حالة الشعب، فقل أن يجد أن كلمة في صفحات عدة.



سادت بعد ذلك الديمقراطية أوروبا في العصر الحديث، وبنيت على أساسين: كل إنسان يجب أن يكون حراً، وكل إنسان يجب أن يشعر بالمسؤولية، فالقوانين إنما توضع لحماية حرية الأفراد لا لتنفيذ إرادة الملوك. والفرد إذا أطاع القانون فإنما يعطيه؛ لأنه يشعر بفائدته، ولمواطنيه لا لأن سلطة أخرى ينبغي أن تطاع، وعلى الجملة فقد أحس الفرد أنه سيّر نفسه لا يسيره غيره، وأنه سيد في نفسه لا عبد لغيره، ولو كان هذا الغير ملكاً أو أميراً.

سادت هذه النزعة أوروبا فصبغت كل شيء بلونها، فنظمت الحكومات على هذا الأساس الذي يضمن للفرد حريته وتشعره بمسؤوليته، وأثرت في التعليم فشعر كل فرد أن له الحق أن يتعلم، وعلى الحكومات أن تهئ له وسائل التعلم، بل أثرت هذه النزعة في الانقلاب الصناعي والتجاري والزراعي، وأنتجت نتائج خطيرة ليس هناك موضع شرحها، وإنما الذي يهمنا هنا أنها أثرت كذلك في الأدب فحولته من أدب أرسقراطي إلى أدب ديمقراطي، فأخذ عظماء الأدياء يصورون هذه النزعة الجديدة، فملتن - مثلاً - يكتب ويلح في الكتابة أن حقوق الناس أقدم من حقوق الملوك، وأن الناس ليسوا ملزمين بإطاعة الملك الظالم، وأن الناس ولدوا أحراراً، وليس الملوك إلا إجراءها، وكذلك فعل روسو في فرنسا وجفرسن في أمريكا، وأمثالهم كثير.

وتلون الأدب فأصبحت الأغاني الشعبية تتغنى بالحرية، وانتشر نوع من الأدب وهو "اليوتوبيا" أو "الطوبى" أو "المدينة الفاضلة"، وهي الكتب التي ترسم صوراً لمعيشة الناس عيشة أسعد مما يحياها الناس في الواقع. وتعددت موضوعات الأدب التي تؤيد الديمقراطية،

فهذا أديب يشيد بالإنسانية، وهذا شاعر يؤيد أمة تجاهد في سبيل استقلالها، وهذا يشهر بظلم القوانين وهكذا.

وصلت هذه الموجة في سيرها إلى الشرق، فأخذ يحارب الاستعمار ويجاهد في نيل الحرية وينشد الديمقراطية، وأخذ يقلد أوروبا في حركاته وأعماله، وتشبع القادة بحب الديمقراطية وتغنوا بها ونشروا مبادئها بين الناس، فأمنوا بها ورسموا خططاً لنيلها، فهذه خطب في المجالس النيابية، وهذه مظاهرات تعرقل أعمال المستعمرة، وهذه احتجاجات ومؤتمرات وتشهير بالدول الأوروبية وعسفها، إلى كثير من أمثال ذلك.

وأخيراً رأينا الأدب العربي يتبع هذه النزعة، ويبعد قليلاً قليلاً عن الاستقلال بالأمر، ويقرب قليلاً قليلاً من الاستقلال بالشعب، فلئن كان شوقي في حياته الأولى شاعر الأمير، فهو في حياته الأخيرة شاعر الشعب، وأخذ شعراء العراق والشام ومصر يتغنون بالحرية، ويعلنون أنهم من الظلم وأملهم في تحقيق العدل، وطرق كئيبهم وشعراؤهم موضوعات شعبية صرفة بعد أن كانوا يقفون أديبهم وشعرهم على مديح الأمراء والخلفاء، فقام أمين يكتب في تحرير المرأة، وشوقي في بنك مصر، ويرثي مصطفى كامل وسعد زغلول، ويلتفت إلى موضوعات شعبية بحتة كانتحار الطلبة والعمال ونهضة مصر. هذا شوقي الأرستقراطي فما بالك بحفاظ الذي أخذ يتابع الحركة الديمقراطية ويصوغ فيها شعره. وكان من أكبر مظاهر الديمقراطية في الغرب والشرق نضج "فن الروايات" فهي تعنى أكبر عناية بتحليل حياة العامة والجماهير، وقلما تعنى بحياة البلاط، فالديموقراطية - لما كان أثرها الشعور بالذاتية - وجهت الأدب إلى تحليل الشخصيات وتحليل أنواعها وضروبها، وما كان يمكن أن يرقى هذا وذاك في أحضان السلطة الأرستقراطية.

وتبع شعور الفرد بنفسه وشخصيته أن رأينا كثيراً من الأدباء يتحولون من مدح غيرهم إلى تحليل نفوسهم، فطه حسين يكتب "الأيام" يشرح فيها طوراً من أطوار حياته ويصور فيها مشاعره. وهيكلي يشرح ما يشعر به في رحلاته إلى السودان والحجاز، والعقاد يحلل في بعض مقالاته نفسه، بل يحلل نفسية كلبه وخادمه ... إلخ.

وعلى الجملة، ظهرت أعراض الديمقراطية في الأدب العربي، بأشكالها المختلفة، وهي سائرة في طريق كمالها، فكما أن النزعة الأرستقراطية تعد الفرد للدولة، والنزعة الديمقراطية تعد الدولة للفرد، كذلك الشأن في الأدب، ففي العهد الأرستقراطي يعد الفنان ليكون طرفة للقصور، وفي العهد الديمقراطي تعد القصور لتكون طرفة الفنان.

وبعد أن كانت ساحة الأدب والشعر هي القصور؛ لأنها حصن الأرسطراطية، أصبحنا نرى ساحة الأدب هي الكتب والجرائد والمجلات؛ لأنها مظهر الديمقراطية. وبعد أن كان الأديب يعيش على موائد الأمراء، ومن عطائهم وهباتهم أصبح الأديب والشاعر يعيش على موائد الشعب، ومن عطائه وهباته، وإن كانت الشعوب أحياناً - وخاصة في الشرق - تهمل من يغني لها، فيلذها غناؤه ولا يؤلمها بؤسه وشقاؤه.

* * *

تعاون العرب

في وضع دائرة معارف عربية

كل الأمم الحية اجتهدت في أن تضع لها دائرة معارف تشتمل كل الفروع، وهي تجدها كلما مرّ زمن تغيرت فيه العالم العلوم، حتى أننا نرى (الانسكلوبيديا) الإنجليزية جددت أربع عشرة مرة. وسارت الأمم الأخرى سير إنجلترا في دائرة معارفها. وكل أمة تعتر بذلك، لأنه يدل على تقدمها ونهوضها.

ومن المؤسف أن الدول العربية لم تضع لها دائرة معارف كاملة إلى اليوم. لقد فكر في ذلك في عهد إسماعيل المعلم بطرس البستاني، وأمهه إسماعيل بجزء من المال. ولكن كان عيبها: أولاً، أنه لم يكن قد وصل في تأليفها إلا إلى حرف العين ولم يتمها، واختارته المنية هو وابنه قبل إتمامها، وثانياً، أن العلوم والآداب والفنون تقدمت منذ عهده، ولم تعد دائرته صالحة كل الصلاحية. وقام بمثل هذا العمل أيضاً الأستاذ محمد فريد وجدي، ولكن عيبها أيضاً أنها غير وافية، وثانياً أنه اعتمد فيها على نفسه فقط، ولم يستعن بالأخصائيين، مع أن دائرة المعارف عادة تشمل الجغرافيا والتاريخ والآداب والطبيعة والكيمياء والحساب والهندسة والفلك وما إلى ذلك. ومحال أن يلمّ إنساناً - كائناً من كان - بهذه الفروع كلها، فضلاً عن التبحر فيها، فما أحوجنا اليوم إلى دائرة معارف تناسب العصر.

نعم، قام بعض كبار المستشرقين بدائرة معارف إسلامية، ولكنها مقصورة على المواد الإسلامية من جهة، وغير مشبعة بالروح الإسلامية من جهة أخرى. وهذه الدائرة التي نظمها إليها، لا بد أن يسبقها الفراغ من وضع المصطلحات الحديثة في الأدب والعلم والفن ليستعين بها كتاب دائرة المعارف. وهذه وظيفة المجامع اللغوية، يضعون المصطلحات لهذه الأمور كلها، يفرغون منها ويتفقون عليها. والطريقة المثلى في ذلك أن يمسكوا بدائرة من

دوائر المعارف الأجنبية الفنية ويفرغون من وضع مصطلحات لها، ثم يأتي دور كتاب دائرة المعارف.

ولا بد أن يتفرغ لها المتخصصون بجميع الأقطار العربية كل في فرعه الخاص، من فلسفة وعلم وأدب وفلك ورياضة إلى غير ذلك، وهذا عمل ضخم يحتاج أولاً إلى مال كثير؛ لأن الأيام عودتنا أن من لم يؤجر لا يعمل، ثانياً، يحتاج إلى إنشاء مكتب فني يكون من اختصاصه وضع الفيشات لكل المواد على حسب التسمية العربية، وتوزيع كل مادة أو طائفة من المواد على الفروع المختلفة. وهذا لا بد له من مهارة فنية خاصة. وبعد ذلك يطبع طبعاً أنيقاً محلي بالصور والخرائط وتسامم فيه جميع الأقطار العربية. وعندئذ فقط يمكن أن نقول إننا وضعنا الحجر الأساسي للنهضة الشرقية، فدائرة المعارف هذه كفيلا بأن تذيب الثقافة العالية بين المتنورين من المتكلمين بالعربية. ولا نكون إذ ذاك عالة على الغربيين في دوائر معارفهم، ويمكن بعد ذلك أن نقوم باختصار لهذه الدائرة لتكون قرب اليد ونهزة المستجد.

وربما كان لا بد أن يسبق هذا تنسيق وتوسيع للمعاجم المختلفة. هذا معجم اللغة يوافق حاجات العصر، وهذا معجم للطب كذلك، وهذا معجم للجغرافيا، ونحو ذلك بحيث تكون مواد أولية لدائرة المعارف. وإذا كان الغربيون يولون أكبر عنايتهم لعلماء الغرب ونوابغهم وشعرائهم وأدبائهم وفلاسفتهم، فلنول نحن عنايتنا برجالنا ونوابغنا وعلمائنا وفلاسفتنا وأدبائنا وشعرائنا، سواء منهم الأقدمون أو المحدثون. وإذا كان الغربيون يولون اهتمامهم لجغرافية بلادهم، فلنول نحن اهتمامنا بجغرافيتنا. ولنا من التراث القديم والتراث الحديث ما يملأ أجزاء عدة، وعندنا من المختصين في كل علم وفن من يستطيع أن يملأ مادته بحمد الله، مستعنيين على ذلك بما سبقنا به الغربيون في تدوين دوائر معارفهم.

وعندنا أيضاً من الموسوعات اللغوية أمثال لسان العرب والمخصص والموسوعات الأدبية والتاريخية والجغرافية، أمثال نهاية الأرب وصبح الأعشى ونحو ذلك، ولم تبق أمة حية على وجه الأرض من غير أن يكون لها دائرة معارف بلغتها، تسايها مع الزمن، وكلما تقدم العلم والفن طبعها طبيعة جديدة تساي العلم والفن، إلا الشعوب العربية لأنها وقعت ولم تقم بهذا العمل، وربما كان أكبر سبب في ذلك أن الشعوب العربية؛ لم تضع مصطلحات حديثة للعلوم والفنون الحديثة، وإذا وضعت شيئاً لم تتفق كل البلاد على مصطلح واحد. هذه بلد تقول الطبيعة، وأخرى تعرب الكلمة الإفرنجية وتسميها فيزيقيا، وهكذا يجب أن توحد هذه

المصطلحات أولاً، وتتم ثانياً، ثم تستغل في دائرة المعارف ثالثاً، فمما لا شك فيه أن دائرة المعارف هذه، من أول مظاهر المدنية الحديثة.

وقد كان المسلمون الأولون يؤلفون دوائر معارف مثل إخوان الصفا في الفلسفة، وكتب الجاحظ في الاجتماعات والأدبيات ونهاية الأرب ومسالك الأبصار في العلوم المختلفة. ولكنها لم تكن شاملة من جهة، ولم تكن مرتبة على حسب حروف المعجم من جهة أخرى، فجاءت المدنية الحديثة فنظمت هذا العمل ووسعته، وجعلته وفق حاجات العصر الحديث. فما بالنا لا نعمل عملهم ولا نسير سيرهم، والحاجة شديدة إلى مثل عملهم؟

إن كثيراً من الشباب يهرعون إلى دوائر المعارف الأجنبية، فيأخذون منها بغيتهم، ولكن المثقفين باللغة الأجنبية في كل أمة عدد قليل. بجانب الكثرة البالغة ممن لا يعرفون غير لغتهم. ولقد سئل السيد أحمد خان رحمه الله، عن أيهما خير: أنعلم طائفة من الهنود لغة أجنبية أم نقل العلوم والمعارف الأجنبية إلى لغة البلاد؟ فنصح بالطريقة الثانية؛ لأنها تنقف عدداً أكبر، وقال: لوددت أن أكتب بحروف من نور على جبال الهملايا مطالباً بنقل العلوم والمعارف الأجنبية إلى لغة البلاد.

لقد مرّ على الأمم العربية زمان طويل يزيد على مئة سنة، وكان هذا يكفي لتعريب المصطلحات الأجنبية، واستخدامها في دائرة المعارف العربية، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث إلى اليوم، فتراكمت المصطلحات والمعلومات، وأصبح العمل شاقاً عسيراً؛ لأن العلم لم يقف عند حد، وكلما مر الزمن تضاعفت المواد، فما لم تبادر الأمم العربية، غرقت في هذا التيار الغزير قبل أن تتغلب عليه، ومن غير شك تأليف دائرة المعارف العربية ومساهمة الشعوب العربية في وضعها، يوثق الصلات بينها، ويقلل من الاختلافات اللغوية والعلمية والأدبية، ويجعلها تسير سيراً واحداً وفي طريق واحد.

قد تسألني: إن هذا العمل الضخم يحتاج إلى مال كثير، فمن أين نأتي بهذا؟ فأقول إن هذا المال سهل على الشعوب العربية المختلفة أن تتحمله، فهي قادرة على تخصيص مليون من الجنيهات أو مليونين أو أكثر متى صدقت النية، ومثل هذه المبالغ أنفقت فيما يقل عنها فائدة. ولكن العلم والأدب ضائعان دائماً، وتبذر الأموال فيما لا يبقى ولا يفيد، وتحجز الأموال عما يبقى ويفيد. واستنارة مئة واحدة من كل أمة من هذا العمل الضخم يساوي هذا المبلغ أو أكثر منه. فقتل الجهل لا يقل شأناً عن إحياء نفوس الأفراد.

والشوقيون على العموم لا تنقصهم الفكرة الصالحة، فعندهم آلاف من الآراء النافعة،

ولكن ينقصهم ربط الفكرة بالعمل، والتنظيم الإداري للتنفيذ، والأمم تختلف في ذلك اختلافاً كبيراً. فالأوروبيون على العموم أكثر تنفيذاً للفكرة من الشرقيين، وربما كان الأمريكيون أكثر من الأوروبيين في ذلك، فقد عدّ من أكبر فضائلهم ربط الفكرة بالعمل، ولو كانت الفكرة غريبة. أما الشرقيون، فلا يخلو مجلس من مجالسهم من اقتراحات، ومن تعداد للعيوب، ومن ذكر وسائل لإصلاحها، ولكن كل هذه المجالس تنتهي بعد الأخذ والرد بقولهم: أصلح الله الحال؛ لأن الله لا ينزل الإصلاح من السماء من غير مباشرة عمل منهم. وقد عهدنا - كما قال عمر - أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، ونقول نحن، ولا تمطر دوائر معارف ولا تمطر أنواع الإصلاح المختلفة، ما لم يبدأ الزعماء بالعمل والله الموفق.

* * *

أبو نواس

الشاعر المجدد

شهد العصر العباسي الأول زعيمين من زعماء التجديد في الشعر: أولهما بشار بن برد وثانيهما أبو نواس.

فأما بشار فأكبر ميزة له - استحق من أجلها أن يلقب بزعيم المحدثين - أنه كان فنانياً بارعاً، استطاع أن يصور بفته الحياة الاجتماعية عما كان عليه في الدولة الأموية في جميع مناحي الحياة: في اللهو وفي الجد، وفي السياسة وفي العلم، وفي النزعات المختلفة من عصبية غربية وميل إلى الشعبوية وغير ذلك، فكانت كل هذه النواحي تتطلب شاعراً ماهراً ينغمس فيها ويصورها، ويغترف منها ويعرضها، لا يكون مقلداً في شعره جاهلياً ولا أمويّاً؛ لأن الحياة العباسية ليست جاهلية ولا أموية، فوجدت في بشار لسانها الناطق وريشتها الماهرة ويدها الفنانة. فغزله لم يكن بدويّاً متعقفاً إنما كان حضريّاً، متهتكاً، وفخره لم يكن بقبيلته إنما كان بفارسيته، وهجاؤه لم يكن كهجاء جرير والفرزدق والأخطل يعير بعضهم بعضاً بفعال القبائل، إنما يهجو بالرمي بالكفر والزندقة والقدح في الأعراض في فحش وشناعة، وعلى الجملة فكان يجيد صياغة ما يتحدث به الناس وما يحبون وما يكرهون وما يعرفون وما ينكرون، وكما أصبحت حياة الناس ناعمة رخوة أصبح شعر بشار في الكثير الغالب ناعماً رخواً يفهمه الرجال والنساء والأحرار والإماء، ويتمثلون به في مواقفهم، ويتغنون به في مجالسهم، ويشعرون أنه المعبر عن عواطفهم، المغذي لمشاعرهم. إن أغرم الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء وأمثالهما من العلماء بشعر الجاهلية وبشعر جرير والفرزدق والأخطل من الأمويين، للغته وغريبه، فإن الشعب أغرم بشعر بشار؛ لأنه صورة صادقة له، يمثل حياته ويرسم آلامه.

من أجل هذا كله كان بشار زعيم المجددين.

المجدد الثاني

وجاء بعده أبو نواس فسار على أثره وجدد ما فاته، فإن كان بشار يستحق لقب 'المجدد الأول' فإن أبا نواس يستحق لقب 'المجدد الثاني'.

ولنعرض الآن في إيجاز لضروب التجديد التي أتى بها أبو نواس.

رأى أبو نواس طائفة كثيرة من الشعراء لا يزالون يتبعون منهج الجاهلية في الشعر، فيبدأون بالوقوف على الأطلال، وبكاء النوى والأحجار، ولا أطلال في العراق ولا نوى ولا أحجار، ويشمون الشيخ والقيصوم ولا شبح ولا قيصوم، ويشعرون شعراً بدوياً، وهم يعيشون عيشاً حضرياً، فيصفون الإبل وسيرها والصحراء وأرضها ونبتها، والصيد وضباعه وذئابه، والجزور وما فعلوا به، والخيام وطنها وأوتادها، ويعددون أسماء القبائل وفعالها - ولا شيء لهم في الحقيقة من ذلك، لا يصفون واقعاً وإنما يصفون خيالاً، ولا يعبرون تعبيراً صادقاً ولكن تقليداً وادعاءً - فصرخ فيهم أبو نواس صرخة قوية، يريد أن يردهم عن باطلهم، ويصدهم عن تصنعهم، ويطلب إليهم أن يصفوا أنفسهم، ويشعروا في واقعهم، فإذا لم يشعروا عراراً فيجب ألا يذكروا العرار وإنما يذكرون الورد والترجس، وإذا كانوا يشربون الخمر، فلا يصفون شرب الألبان، وإذا كانوا يأكلون لحوم الضأن فلا يذكرون أكل الضب، وإذا كانوا لا يتسبون إلى قبائل فما معنى ذكر أسد وطيئ وتميم وقيس؟ وقد أكثر من ذلك في قصائده، ولا سيما الخمريات، فقل أن تخلو قصيدة فيها من التنيه على هذا المعنى [من الوافر]:

دع الأطلال تسقيها الجنوبُ

وتبكي عهد جدتها الخطوبُ

وحلُّ لراكبِ الوجناء أرضاً

تُحُبُّ بها النجيبُ والنجيبُ

ولا تأخذُ من الأعرابِ لهواً

ولا عيشاً فعيشهُمُ جديبُ

ذو الألبانِ يشربُها أناسُ

رقيتُ العيشِ عندهُمُ غريبُ

بأرضِ نبيئها عُشْرٌ وظلجُ

وأثْقُرُ صيئها صَبْعٌ وذئبُ

إِذَا رَابَ الْحَلِيبُ قُبُلَ عَلَيْهِ
 وَلَا تُخْرِجْ فَمَا فِي ذَاكَ حُوبُ
 فَأَظْيَبُ مِنْهُ صَافِيَةٌ شَمُولُ
 يَطُوفُ بِكَامِيهَا سَاقِ أَدِيبُ⁽¹⁾

* * *

[ومن البسيط]:

عَاجِ الشَّقِيئِ عَلَى رَئِمٍ يُسَافِلُهُ
 وَوَجِئْتُ أَسْأَلُ عَنْ خُمَارَةِ الْبَلَدِ
 يَبْكِي عَلَى طَلْلِ الْمَاضِينَ مِنْ أَسَدِ
 لَا دُرٌّ دُرُّكَ قَلْبِي لِي: مَنْ بَنُو أَسَدِ؟
 وَمَنْ تَمِيمٌ وَمَنْ قَيْسٌ وَلِقُومَا
 لَيْسَ الْأَعَارِبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَحَدِ
 لَا جَفَّ دَمْعُ الَّذِي يَبْكِي عَلَى حَجَرِ
 وَلَا صَفَا قَلْبٌ مِنْ يَضْبُو إِلَى وَتَدِ
 كَمْ بَيْنَ نَاعَتِ خُمَيْرٍ فِي دَسَاكِرِهَا وَبَيْنَ بَاكِ عَلَى نُؤْيٍ وَمُنْتَضِدِ⁽²⁾

والديوان مملوء بالشواهد على هذا المعنى، فهو يريد أن يكون الشعراء واقعيين، يصفون حياتهم، ويذكرن لذاتهم، ولا لذة عنده خير من الخمر. ولا ذكر أحلى عنده من ذكر الخمر. وهو في هذا أسبق الشعراء إلى هذه الدعوة، فيما أعلم، وأصرحهم. وإن كانت دعوته لم تلق نجاحاً كبيراً، فظل الشعراء بعده إلى يومنا يصفون الأطلال ويقطعون الفياضي على ظهور الإبل، ويستعذبون ذكر الجمال والهودج. وإن ركبوا القطار والطيارة، حتى أن أبان نواس لم يلتزم مذهبه دائماً، ووقع فيما حذر منه أحياناً، فكان يقول مثلاً [من الطويل]:

أَرْبَعُ الْجَلِي إِذَا الْخَشْوَعُ لَبَادِ عَلَيْكَ وَإْتِي لَمْ أَخْنِكَ وَدَادِي⁽³⁾
 ويقول [من الطويل]:

(1) ديوانه ص 26. (2) ديوانه ص 50 - 51. (3) ديوانه ص 375.

لِمَنْ يَمَنْ تَزْدَادُ حُسْنَ رُسُومٍ عَلَى طَوْلٍ مَا أَقْوَتْ وَطَيْبٍ نَسِيمٍ⁽¹⁾
ويقول [من الطويل]:

أَلَا حَيِّ أَطْلَالَ الرُّسُومِ الطَّوَّاسِمَا عَقَّتْ غَيْرَ سَفْعٍ كَالْحَمَامِ جَوَائِمَا⁽²⁾

* * *

أبرز نواحيه في التجديد

وعلى العموم فقد كان مجدداً يدعو إلى الحياة الواقعية في باب اللذائذ، ويسير في كثير من الأحيان على نمط السابقين في باب المديح. وشأنه في ذلك شأنه في اللغة والأسلوب أيضاً. فهو في باب اللذائذ يذوب رقة، وينفر من الغريب، ويترك على سجيته لا تكلف ولا تصنع، وهو في باب المديح جزل الأسلوب، جار على نمط القدماء، مستعمل للغريب من الألفاظ والرصين من الأسلوب، كما ترى في قصيدته "أيها المتتاب من عفره".

ومن أهم ما أتى به أبو نواس أنه فلسف اللذة كما فلسف أبو العتاهية الزهد، لقد أوتي أبو نواس حساً مرهفاً لإدراك اللذة، وشعوراً حساساً دقيقاً للاستمتاع بها، ولساناً فناناً في التعبير عنها، يلذ الخمر والغلمان، ويلذ أن يسمع اسميهما، ويلذ أن يقول فيهما، فأفاض في الحديث عنهما كما أفاض في الاستمتاع بهما. وأخذ يولد المعاني فيهما حتى كاد لا يدع معنى لقاتل.

فقد شعر بشار في الخمر قبله ولكن ما وصل إلينا من شعره فيها قليل. وهو فيه لا يكاد يخرج عما استنّه قبله الأعشى والأخطل. وقال فيها مسلم بن الوليد فأبدع بعض الإبداع، ولكن أحداً منهما لم يدان ما قال فيها أبو نواس. ولقد ابدع في تصويرها وتشبيهها وفعلها في النفس، كما أبدع في كل ما يتصل بها من نديم وساق وكأس وخمار، وكما أبدع في وصف مجلسها وما فيه من ريحان وأزهار وطرب وغناء وجوار وغلمان.

يشربها صرفاً وممزوجة، وفي السر والنهر، وشرباً متواصلاً ومتقطعاً، ومطبوخة بالشمس وبالنار، وفي الدور وفي البساتين، وساقية جارية أو غلام، أو جارية في زي غلام. ويشرب

(1) ديوانه ص 358. (2) ديوانه ص 397. والطواسم: المطموسة المعالم.

في الأبطال وفي الكؤوس العسجدية قد صورت عليها التصاوير، وهو في كل هذه يصف فيجيد الوصف، ويظل وراء المعنى يولده ويقلبه على أشكاله المختلفة حتى يستفده، ويفوته في قصيدة يتممها في أخرى حتى أوفى في ذلك على الغاية، وخلف للشعراء بعده ثروة ظلوا ينفقون منها إلى اليوم. ويطول بنا القول لو عدنا المعاني التي ابتكرها والمعاني التي أخذها من غيره فجعلها وزينها، وأخذها - كما يقولون - عباءة وأخرجها ديباجاً.

كذلك كان شأنه في الغزل بالمذكر هل هو منشئ هذا الباب وفاتحه على مصراعيه. فقد فشا حب الغلمان والحديث عن الغلمان في عصر أبي نواس أكثر مما كان في عصر بشار. وأفرط الناس فيه وتسرب إلى قصور بعض الخلفاء حتى أن زبيدة رأت هذا الميل في الأمين، فاتخذت له سرباً من الجوارى في زي الغلمان، وأطلق عليهن "الغلاميات"، فكان أبو نواس أصدق معبر عن هذا المرض الاجتماعي لتهتكه وفجوره، ولنشأته منذ صباه هذه. ففتنن ما شاء في وصف الغلمان وقدرتهم وخطوهم، وكل ما يتصل بهم، وكوّن من ذلك كله باباً في غزل المذكر على نمط ما قال الشعراء قبله في غزل المؤنث. وأضاف إلى أبواب الأدب باباً جديداً لا يزال مفتوحاً إلى اليوم.



فكاهته الحلوة

وشيء آخر كان لأبي نواس فيه الحظ الأوفر والقدح المملئ، وهو فكاهته الحلوة ونادرته العذبة ومجونه الفكاهة. فقد كان ينغمس - كما قلنا - في الملاهي والملذات ويعمل منها وينهل، وقد كان مع هذا صريحاً إلى أقصى حدود الصراحة، لا يهاب أحداً، ولا يرعى ديناً. فيرسل نفسه على سجيته ويصوغ من مجالسه وحياته وخلانه وندمانه شعراً لطيفاً يستخرج العجب ويثير الضحك، ويعمد إلى من يعيبون عليه استهتاره والى المتمزتين من رجال الدين ورجال اللغة، والى الثقلاء من أي صنف، فيهجوهم ويتنادر عليهم ويلذعهم لدعاً فاحشاً مؤلماً في لغة سهلة سلسلة يفهمها كل من سمعها، وفي دعابة قاسية مضحكة.

ومن أجل ذلك اشتهر أبو نواس بالفكاهة والمجون، وجرى أهل زمانه على مثاله فداعبوا مداعبته ومزحوا مزاحه. وأرادوا ذبوع نوادرهم وأن تقع من الناس موقعاً حسناً فنسبوا إليه كما نسبوا إلى "جحا" كل ما صنع بعده من جنس قصصه وملحه.

أما بعد فقد وضع أبو نواس في الأدب العربي أسساً إن لم ترضِ الأخلاق، فقد أرضت فن الأدب. وإن كرهها رجال الدين، فقد أحبها رجال الفن. على أن رجال الدين ورجال الأخلاق وإن كرهوها من أبي نواس وشددوا النكير عليها فلم يمنعوا أنفسهم من الانتفاع بها والاستفادة منها، فقال الصوفية في الغزل الإلهي ما قال أبو نواس في الغزل المادي، ووصفوا خمرهم الروحية بما وصف به أبو نواس خمره الحسية، وما قاله أبو نواس صراحة، قاله هم كناية، فكان هو المشرع لهم، وسالك الطريق قبلهم.



صفحة من سير البطولة العربية

1 - أبو عبيدة بن الجراح

بطل من أبطال قريش اشتهر في قومه قبل إسلامه بالرأي والدهاء. فكان يقال: داهيتا قريش أبو بكر وأبو عبيدة بن الجراح. وكان من أسبق الناس إلى الإسلام، وكان مخلصاً لدينه، مخلصاً لعقيدته، مخلصاً لرسول الله منذ أسلم، حتى لقبه رسول الله بأمين هذه الأمة علماً يصدق إيمانه وقوة يقينه: استخلفت أمين الله وأمين رسوله.

ظهرت بطولته حين صحب رسول الله في غزواته، ثم ولاه أبو بكر قيادة جيش من الجيوش التي وجهها لفتح الشام، فلما تولى عمر قيادة الجيوش كلها التي أرسلت لفتح الشام، بعد أن عزل عن الإمارة خالد بن الوليد، ففتح دمشق بعد أن حاصرها سبعين ليلة، ثم سار إلى أرض الأردن وهزم جيوش الروم، ثم سار إلى بيسان ففتحها، ثم إلى حمص وحماة وحلب وأنطاكية، ففتحها كلها إما عنوة وإما صلحاً. وكل بلدة يفتحها يرتب فيها الجيوش المحافظة عليها وينظم شؤونها، فيسطر العدل فيها، حتى إذا رأى أهل البلاد حكم المسلمين لهم، ووازنوه بحكم الروم، فضلوا حكم المسلمين، ومكنوا لهم من البلاد، وعاونوهم في الفتح - لقد جمع أبو عبيدة بين مهارته الحربية ومهارته السياسية - فإذا حارب عرف كيف يقاتل وكيف يحاصر وكيف يفتح، فإذا تم له الغلب عرف كيف يسوس الناس وكيف يحكمهم بالعدل حتى يستخرج رضاهم.

متواضع لا يرى لنفسه ميزة على أي رجل من جنده. لقد كان يأبى أن يقدم إليه شيء أكثر مما يقدم لجندي من جنوده، ومات ولم يملك من حطام الدنيا إلا سيفه وترسه، ولم يكن في بيته ما يأكل إلا كسيرات من الخبز.

من أجل هذا كان أبو عبيدة من أحب الناس إلى جنده، ومن أحبهم إلى من يتولى عليهم، ومن أحبهم إلى خليفته، فيروون أن عمر بن الخطاب قال يوماً لجلسائه: "تمنوا"،

فأخذ كل جليس يتمنى، فقال عمر: "أما أنا فأني أتمنى بيتاً ممتلئاً رجالاً مثل أبي عبيدة بن الجراح"، وقال فيه عبد الله بن عمر: "ثلاثة من قریش أصبح الناس وجوهاً وأحسنهم أحلاماً وأثبتهم جناناً، إن حدثوك لم يكذبوك، وإن حدثتهم لم يكذبوك، أبو بكر الصديق وعثمان بن عفان وأبو عبيدة بن الجراح".

فلو قلنا إن فتح الشام وفلسطين في العهد الأول من عهد الإسلام كان أكبر الفضل فيه لأبي عبيدة بن الجراح لكان قولاً صادقاً، لقد تم الفتح بحسن قيادته، وما وضعه من خطط، وما بث في نفوس الجنود من حماسة، حتى يروى أنه في واقعة من وقائع الشام استعظم الناس جند الروم واستعدادهم وكثرتهم، فقام أبو عبيدة خطيباً يقول: "أيها الناس! إن هذا اليوم له ما بعده، أما من حي منكم فإنه يصفو له ملكه وقراره، وأما من مات فإنها الشهادة، فأحسنوا بالله الظن، ولا يكرهن إليكم الموت أمر قد اقترفه أحدكم دون الشرك، توبوا إلى الله وتعرضوا للشهادة، فأني أشهد وليس الأوان أو ان كذب، أني سمعت رسول الله يقول: "من مات لا يشرك الله شيئاً دخل الجنة".

فلما سمعها الجند كانوا كأنما فكوا من عقال، ونشطوا نشاطاً لم ير مثله، وخرج بهم إلى القتال وخالد بن الوليد على الميمنة وعباس على الميسرة وأبو عبيدة في القلب، فقاتلوا قتالاً عنيفاً حتى انهزم هرقل بجنوده وظفر المسلمون ظفراً عظيماً.

وتم فتح الشام وفلسطين والأردن كلها على يده وعلى يد أعوانه من القواد العظام، أمثال خالد بن الوليد وخالد بن سعيد وعمرو بن العاص ويزيد بن أبي سفيان ومعاوية وحبيب بن مسلمة الفهري.

وقد عاش ما عاش لدينه وعقيدته، ولم ينل شيئاً من الدنيا، حتى إن عمر حين قدم إلى الشام واستقبله أبو عبيدة قال له عمر: "أذهب بنا إلى بيتك". ولعله كان يريد استطلاع ما ادخره أبو عبيدة، وهل يعيش عيشة ترف ونعيم، فقال له أبو عبيدة: "وما تصنع عندي؟ ما تريد إلا أن تعصر عينيك علي"، ثم دخل منزله فلم ير شيئاً فقال: "أين متاعك وأنت أمير؟"، ثم سأله: "أعندك طعام؟"، فقام أبو عبيدة إلى جونه فأخرج منه كسيرات، فبكى عمر وقال: "غيرتنا الدنيا كلنا غيرك يا أبا عبيدة".

حتى لقد كان عظيماً في موته. فقد أصيب في الشام بطاعون في سنة ثمان مائة عشرة من

الهجرة، سمي طاعون عمواس، وانتشر في البلاد، وكان أبو عبيدة قائد الجند، ومات من جنده كثير، فاستدعاه عمر أن يذهب إلى المدينة، خوفاً من عمر أن يصيب أبا عبيدة ما أصاب الجند من الطاعون، فأبى أبو عبيدة وكتب إليه: "إني في جند من المسلمين، لن أرغب بنفسي عنهم، فإذا أتاك كتابي هذا، فحللني من عزمك، واثذن لي في الجلوس".
ويقي في الجند يتعذب عذابهم ويتحمل العناء معهم حتى أصابه الطاعون فمات عظيماً
كما عاش عظيماً.



2- صلاح الدين الأيوبي

أحدثكم عن بطل آخر من أبطال العرب وهو صلاح الدين الأيوبي، وهو لا شك بطل عربي مهما قيل إن أصله كردي وإن مولده في آذربيجان، ففي اعتقادنا أن كل من نشأ في البلاد العربية وتثقف الثقافة العربية عربي، وهذا هو الشأن في جميع العالم، فمن نشأ في إنجلترا وتثقف الثقافة الإنجليزية فهو إنجليزي، سواء كان أجداده فرنسيين أو ألماناً، وهكذا الفرنسيين والألمان، وإلا ما عد نابليون فرنسياً، ولا بعض ملوك إنجلترا إنجليزياً وهكذا، فصلاح الدين عربي بهذا المعنى من غير شك.

ما أصدق قولهم، إن التاريخ يعيد نفسه فيما يلقاه العرب اليوم في فلسطين، واضطهاد العالم العربي لهم، وعدم مراعاة أبسط قواعد العدل معهم ليس جديداً، وإنما هي رواية مثلت من قبل مراراً بالشكل الذي تمثل به اليوم، ولأقص عليكم كيف مثلت هذه الرواية في عهد صلاح الدين الأيوبي.

فقد تألب على المسلمين في العصور الوسطى رجال الدين والأمراء، وكان لرجال الدين المسيحي السلطة والكلمة المسموعة، لا يستطيع ملك أو أمير أن يخالف كلمة البابا وإشارته، ففي سنة 1095م أعلن البابا في مجمع رجال الكنيسة الحرب على المسلمين، واكتساح أرضهم وأخذ بيت المقدس منهم، فأطاعت الأمر ولبت الدعوة الأمراء والشعوب المسيحية، فكانت الحروب الصليبية وقادها أربعة من كبار أمراء أوروبا، فساروا بجمعهم واكتسحوا الأناضول، وما زالوا في انتصاراتهم وتقدمهم حتى دخلوا الشام وأقاموا به أربع دول، عليها أربعة أمراء منهم، وهي: "الرها" و"أنطاكية" و"طرابلس" و"بيت المقدس".

ارتاع العالم العربي الإسلامي لهذه الأحداث العظيمة، وهو المعترف بدينه، الفخور بقوميته، الذي يرى بحق أن مدينته وعزته خير وأعظم من مدينة أوروبا إذ ذاك، ولكنه كان مفرقاً مبغضاً لا تجمعهم جامعة، فدولة الفاطميين في مصر تعالج سكرات الموت، والبلاد التي كانت تكون الدولة العباسية مقسمة موزعة بين أمراء مختلفين، والعداء مستحکم بين الفاطميين

في مصر والعباسيين في العراق وما إليه، فجاءت صدمة الحروب الصليبية فنبهتهم من رقدتهم، وأرثهم عاقبة تفرقهم، وكانت نفسية الشعوب خيراً من نفسية أمرائهم.

فصرخت الشعوب تنبه على الخطر، وتدعو إلى ترك الخلاف بين الأمراء وتضحية شهواتهم للمصلحة العامة، وإبعاد من لم يلبّ الدعوة منهم، وعلى هذا الوجه تمت إرادة الشعوب، وظهر في العالم العربي إذ ذاك بطلان عظيمان يقودان هذه الحركة، ويخصمان أنفسهما لدفع العدو المغير على البلاد، وهما: نور الدين محمود زنكي، وكان والي حلب ودمشق وما حولها، وقد أبلى بلاء حسناً في رد الصليبيين، وأخذ بعض البلاد الإسلامية منهم، والثاني بطلنا صلاح الدين الأيوبي الذي بدأ فوحد البلاد المصرية والشامية وغيرهما، وجعلها كلها في قبضة يده حتى كانت مملكته تمتد إلى آخر حدود النوبة جنوباً وبرقة غرباً، وبلاد الأرمن شمالاً، وبلاد الجزيرة والموصل شرقاً، وبعدها تمّ له ذلك وجه كل قوى هذه البلاد لطرد الصليبيين إلى بلادهم، فكان له ولشعبه العربية ما أرادوا.

لقد كان صلاح الدين يفكر أيضاً هل يحارب في ميادين متعددة أو يحارب في ميدان واحد؟ ثم هداه طول التفكير إلى الرأي الثاني وهو الحرب في ميدان واحد، فكان من ذلك واقعة "حطين" العظيمة.

لقد استدرك صلاح الدين خصومه حتى تجمعوا له فنازلهم بمجموعة في حطين بالقرب من طبرية، وتحمس الفريقان حماسة هائلة، وكان في الصليبيين فرقتان مشهورتان بالبسالة والاستماتة في القتال، وهما فرقتا الداوية والاسبتارية أشبه شيء اليوم بفرقتي الهاجانا واشترن، وبيعت الأرواح في هذا اليوم ببيع السماح، وحرص صلاح الدين المؤمنين على القتال، وكان الزمن زمن قيظ، فكانوا مع ذلك يأتون بالعجائب من أعمال البطولة، وأخيراً هزمت جيوش الصليبيين، وأسر الملك واستسلم من بقي من الفرسان، ووصف واصف ما حدث في تلك الموقعة فقال: "وكان من يرى الأسرى لكثرتهم لا يظن هناك قتلى، فإذا رأى القتلى حسب أنه لم يكن هناك أسرى". ولما شاهد صلاح الدين ذلك سجد لله شكراً وبكى من السرور.

وأثر انتصاره في موقعة حطين على موقف القتال جميعه، فكان ينتصر بالرعب، فإذا توجه لحصار بلد انخلعت قلوب الصليبيين لمقدمه، فسلمت له قلعة طبرية سريعاً، ثم سار إلى عكا ففتحها في زمن قليل، ثم طهر الساحل من يافا إلى ما بعد بيروت، ولم يضع الزمن فائقص على الصليبيين في بيت المقدس وحاصرها حصاراً شديداً؛ وعرض على أهلها الصلح، وأن

يعرضهم أرضاً زراعية فأبوا، فاستعد لقتالهم، وتلمس نقط الضعف في سور المدينة، فوجد أضعف نقطة عند الباب المعروف بباب كنيسة صهيون فنصب المجانيق، ونظم الرماة وبعث بالجنود تنقب الشخرات، فلما يش الصليبيون من أمرهم بعد حصار وقتال داماً أسبوعاً استسلموا وبعثوا إلى صلاح الدين يطالبون الصلح، فأبى صلاح الدين أولاً وطلب أخذ المدينة عنوة ليفعل بالقرنج مثل ما فعلوه بالمسلمين يوم دخلوا المدينة، ولكن قبل أخيراً الصلح على أن يدفع كل رجل يريد الخروج عشرة دنانير، وكل امرأة ثلاثة، وكل طفل اثنين، وبدأ تسليم المدينة وخروج الصليبيين منها في أكتوبر سنة 1187، ودخل صلاح الدين بيت المقدس بجيشه الظافر بعد خروج الصليبيين منها؛ وهكذا تمت هذه الصفحة البيضاء من أعمال صلاح الدين وقومه، وخرج الصليبيون مخذولين مهزومين من بيت المقدس بعد أن استولوا عليه نحو قرن.

هذه رواية مثلت قديماً في هذه البلاد كما تمثل اليوم، ولم يتغير في الرواية إلا أن أوروبا كانت تبعث بجنودها الصليبيين وتقذف بهم لفتح فلسطين، واليوم تؤيد أوروبا وأمريكا هؤلاء الصهيونيين لفتح فلسطين، ونرجو أن تتم الرواية أخيراً كما تمت أولاً بالله، يهب نصره لمن أخلص له، وصدق عهده، وبذل الأرواح والأموال لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الكافرين السفلى.

هذه صفحة من صفحات بطلنا صلاح الدين وما أكثر صفحاته المعجدة، والسلام عليكم ورحمة الله.



3- أسامة بن منقذ

أحدثكم عن بطل آخر من أبطال العرب، دوى اسمه في أيام الحروب الصليبية، وكان له من أعمال البطولة في الحروب ما يستحق العجب والإعجاب، وحفظ لنا التاريخ سيرته بطلاً عظيماً وأديباً كبيراً، يستحق بطولته بفعاله، ويسجل نواحي عظمته في شعره، ذلك البطل هو أسامة بن منقذ.

لقد كان عربياً من كنانة، وكان قومه يسكنون مدينة وحصناً على بعد خمسة عشر ميلاً شمالي حماة، تسمى المدينة شيزر، والحصن حصن شيزر، وقد اشتهرت هذه المدينة والحصون بأعمال البطولة من جانب العرب ومن جانب الصليبيين؛ لأنها كانت مركزاً هاماً، تشرف بارتفاعها على المسالك حولها، ويتحكم من فيها على الجنود الغادين والرائحين.

وكان من سوء الحظ أن سقطت هذه المدينة وهذا الحصن في أيدي الصليبيين، فأدوا العرب به إيذاءً كبيراً، حتى قبض الله للعرب رجلاً من كنانة شجاعاً مقداماً، قوي النفس كريماً، جمع قومه في هدوء، وتحين الفرصة، حتى وجدها، فطوق الحصن، وحاصره حصاراً شديداً، فلم يجد الصليبيون بداً من الاستسلام وطلب الأمان، وكان هذا البطل الكناني جد بطلنا أسامة بن منقذ.

وكان أهل حصن شيزر ومدينة شيزر يعيشون عيشة حربية بطبيعة مركزهم إذ كانوا إما أن يغيروا على الأعداء أو يغير عليهم الأعداء. فهم إما في حرب أو استعداد لحرب. على هذا كانت رجالهم وشبانهم وشيوخهم وفتياتهم ونساؤهم، كل شجاع لا يهاب الموت، وكل له وظيفته في الحرب. فقد يبلغ الشيخ الستين بل السبعين، فإذا دعا داعي القتال أمسك سيفه وخرج للغزو أو للدفاع. وللفتاة تختار زوجها لإتيانه بعمل من أعمال البطولة، والأم تترك بنتها حارسة الدار وتخرج مع الجيش للقيام بواجبها في القتال، والموت في نظرهم أمر عادي، لا بأس به إذا نزل، وتربيتهم لأبنائهم، وبناتهم تربية حربية عمادها الفروسية.

هذا أسامة يعود من صغره أن يخرج مع أبيه وأعمامه لصيد الوحوش، وكان بالشام إذ ذاك غابات تسكن فيها السباع والضباع، فلما شب، كان يخرج لصيدها، وقد حدث أسامة

عن نفسه بما لقيه من تجارب في صيد الأسود، وأبوه يعرضه للموت من غير خوف، رأى أبوه حية عظيمة في قاعة من قاعات داره، ويجانبه أسامة فقفز أسامة، وأخرج سكيناً من وسطه، ووضعها على رقبة الحية وهي نائمة، فلما انتهت التفت حول يده وما زال بها حتى قتلها، وما جزع أبوه وما فزع بل ابتسم واغتبط - وهكذا تعلم النزال في الصيد - مقدمة لنزال الرجال في الحرب.

وبدأ حياته الحربية، وهو في الخامسة والعشرين من عمره، إذ خرج مع عمه ونفر من قومه، فخرج عليهم جماعة من الصليبيين أكثر منهم عدداً وقاتلوهم قتالاً تشيب من هول الأطفال، وأخذ الموت يحصد رجال أسامة، وكان تحته فرس مثل الطير في سرعة العدو وخفة الحركة، فأخذ يطعن هذا ويدور على آخر، ويحمي ما استطاع من قومه، فإذا أصيبت فرسه ركب أخرى، حتى انتصر على أعدائه ورجع هو ومن بقي من أصحابه إلى شيزر سالمين. وفي المساء وصل إلى الحصن رأس الفرقة الصليبية ليهنئ عم أسامة بما رأى من أسامة من شجاعة ومهارة وإقدام في القتال على عادة الفرسان إذ ذاك.

وظل على هذا الحال طوال حياته، كل يوم غارة منه يغيرها، وغارة على قومه يردها، وهو في قتاله موفق كل التوفيق، وشجاع كل الشجاعة، لا يعاب بما يصيبه من جراح، حتى كاد كل موضع في جسمه أن يكون موضعاً لقطع. ودعته الظروف أن يخرج إلى دمشق ويتصل بأمرها ويقاوم معه، ويأتي من أعمال البطولة في دمشق ما أتاه في شيزر، ثم يرحل إلى مصر في آخر عهد الفاطميين، في خلافة الحافظ لدين الله فيقره الخليفة إليه، ولكن يرى أسامة في دور الخلافة العيشة الناعمة والغرق في الترف والتعيم والإفراط في حياة الدعة، فيكره ذلك كله، ويحن إلى حياة الجهاد، ويتسلى بالصيد، ولكن لا تقنعه هذه التسلية، ويرى في آخر الدولة الفاطمية تعفن الحياة الاجتماعية، والإسراف في ملذات الحياة، ودسائس الولاة والحكام، فخرج من مصر والتحق بجيش نور الدين، وهو في الرابعة والستين من عمره، وما زال يقاتل في كل جيش يحارب الصليبيين حتى بلغ الخامسة والسبعين، فشكا ضعفه وعجزه عن القتال، فلما بلغ الثمانين زاد ضعفه فانقطع للأدب يؤلف فيه ما يدعو إلى الحماسة والجهاد، ويعد النفوس بقلمه. كما كان يقدم لها المثل بسيفه، ثم كان لما رأى في حياته الطويلة العريضة مستودع تجارب قيمة، وخاصة في القتال ومكايد الحروب، فانصل بصلاح يعينه في الرأي ويمده بالخطط التي تضمن له الظفر والنصر، وظل على هذه الحال يؤلف في أدب الحرب ويعين صلاح الدين الأيوبي على الحرب حتى بلغ السادسة والتسعين، فعبج عن

حمل القلم وعن الإمداد بالراي، كما عجز من قبل عن حمل السيف، وفي ليلة من ليالي رمضان سنة 584 أسلم روحه لخالقه، وهو يدعو الله لصالح الدين أن يتم نصره على الصليبيين ويسأله لنفسه الرحمة والغفران.

هذه ناحيته الحربية، ولم يكن في ناحيته الأدبية بأقل منه شأنًا في ناحيته الحربية. فهو يسجل في شعره أعمال بطولته، ويسجل دور حبه وغرامه، ويسجل مواقفه في القتال، ويسجل مشاعره في مراحل حياته تسجيلًا صادقًا قويًا ممتعًا.

يقول في مستهل حياته [من البسيط]:

لأزمين بنفسي كل مهلكةٍ

مخوفة يتحاماها ذو البأس

حتى أصادف حتفي، فهو أجمل بي

من الخمولٍ وأستغني عن الناس

ويقول [من الطويل]:

تجهل في الإقدام رأيتُ معاشرٍ

أراهم إذا فروا من الموتِ أجهلا.

أترجو الفتى عند انقضاء حياتِهِ

وإن فرَّ، من ردد المنيّة مزحلا

إذا أنا هبُّ الموتِ في حومةِ الوغى

فلا وَجَدْتُ نفسي من الموتِ موثلا

وإنني إذا نازلت كبشَّ كتيبةٍ

فلسْتُ أبالي أين مات أو لا

ويقول [من الطويل]:

سأنفق مالي في اكتسابِ مكارمِ

أعيشُ بها بعدَ المماتِ مخلدا

وأسعى إلى الهيجاءِ لا أرهبُ الردى

ولا أتخشى فارساً ومهئدا

فإن نلت ما أرجو فللمجد ثم لي
 وإن متك خلفت العناء المؤيدا
 فلما تقدمت به السن ووضع السيف وحمل العصا، قال [من السريع]:
 أصبح كفي مالكا للعصا
 من بعد حمل الأسمر الذابل
 كأنني لم أمش يوم الوغى
 إلى نزال البطل الباسل
 ولم أشق الجيش لا أحتشي
 من الردى، كالقدر النازل
 فانظر إلى ما فعل العمر بي
 من طول لم أحظ بالنائل
 يا حسرتا، إنني غدا ميت
 على فراشي ميتة الخامل
 هلا أتاني الموت يوم الوغى
 بين القنا والأنبل والنامل

* * *

شوقي أمير الشعراء

وفي رأيي أن عرش الشعر العربي كان قد استوى عليه المتنبّي عن جدارة واستحقاق، فلما نزل عنه بموته ظل شاغراً حتى تبوأه شوقي، فلما قضى نحبه لم يستوِ عليه أحد إلى اليوم.

وللاستواء على عرش الشعر شروط دقيقة قاسية قد تكون أشد وأصعب من عروش السياسة، وقد تكون أشد وأصعب من عرش النثر وعرش سائر الفنون؛ لأن الشعر تلتقي فيه المعاني بالخيال بالعواطف بالموسيقى بالأسلوب، ولا بد أن تكون كلها جميلة رائعة وإلا كان عدماً خيراً من وجودها، كالزهرة لا بد أن تكون جميلة ناضرة ليستمتع بها، فمتى أدركها شيء من الذبول فاختأؤها خير من ظهورها.

ولعل أهم ما يرشح الشاعر للإمارة أن يكون لسان الناس في عصره وبعد عصره، يعبر أحسن تعبير حيث لا يحسنون التعبير، ويصوغ الأفكار والمشاعر والآمال والآلام أجسن صياغة حيث لا يجيدون الصياغة، فيجد كل مثقف في شعره الجميل ما يعبر عن نفسه أصدق تعبير، إن تألم ففي شعره تردد لألمه وتحليل له وعزاء لنفسه، وإن سرّ ففي شعره استجابة لسروره مضاعفة له، وإن جبن ففي شعره القضاء على جبنه وتعبيره بالإحجام ودعوته إلى الإقدام وهكذا.

ثم ليس أمير الشعراء يعبر عن ذلك كله كما يعبر سائر الناس ولا سائر الشعراء، بل يعبر التعبير كأنما يأتيه من السماء، ويشعر السامع أو القارئ كأن هذا التعبير هو الذي كان يلتسمه فلا يجده، وكأن الفراغ الذي لم يكن أحد يملؤه بالضبط قد ملأه، وكأنه بلغ من الجودة ما ليس لأحد بعده قول.

وكذلك كان المتنبّي يعبر عن كل نفس في كل موقف أصدق تعبير وأقواء وأجمله، حتى لم يتمثل بشعر أحد منذ وجد المتنبّي ما يتمثل بشعره، في الشجاعة، في الحزن، في السرور، في مصائب العالم، في طبيعته، في آلام العرب، في آمالهم، إلى ما لا يحصى.

كذلك كان شوقي، مكنه تاريخ حياته من أن يرى أفلام الحياة على اختلاف أنواعها،

رأى فيلم الحياة المصرية في أسرته وفي مدرسته وفي الشوارع وفي الأحياء الوطنية والأحياء الأرستقراطية، ورأى فيلم القصر، وهو فيلم عجيب كان يتصل الشعب بالقصر في أعيانه وموظفيه وأغنيائه وفقرائه وسياسته وممثليه، ورأى فيلم أوروبا وخاصة فرنسا وباريس تموج الحياة فيها، ورأى فيلم المنفى في أسبانيا وعذابه، ورأى فيلم القصر وقد أعرض عنه فاتصل بالناس والجماهير والأدباء يذمونهم ويمدحونه ويعجبون به ويستقدونه.

فلما اطلع على كل ذلك وصادفت منه هذه الأفلام قدرة بارعة على الصياغة والفن والإخراج، خرج على الناس بشعره رائعاً يعبر عن مجالي الحياة في شتى أنواعها فشغل الناس وملاً قلوبهم.

لقد كان للناس في عصره نزعات تشغل بالهم فأرواها كلها بخير ما يقال، كان المصريون يتعطشون إلى التغني بمجدهم القديم وأملهم في المستقبل، فقدم إليهم تاريخهم من عهد الفراعة إلى العصر الحديث في قصيدته الرائعة [من الخفيف]:

هَمَّتِ الْقُلُكُ واحتمواها الماءُ وحواها بمن ثقل الرجاء⁽¹⁾
مشياً متأسفاً فخوراً ناعياً، مستفزاً، وكذلك شأنه في قصيدة [من الكامل]:

قف نأج أهرامَ الجلالِ وناؤِ هل من بنانك مجلس أو ناؤِ⁽²⁾
وقصيدة [من المتقارب]:

أبا الهول طالَ عليك العصرُ وبلغت في الأرض أقصى العمر⁽³⁾
وقصيدة [من الوافر]:

قفي يا أخت "يوشع" خبّرينا

أحاديثَ القرونِ الغابرينا⁽⁴⁾

ولا تأتي حادثة تهيج لها عواطف المصريين نحو استقلالهم إلاً غذّأها وعبر عنها وتجاوب معها، كمشروع ملتر وتصريح 28 فبراير ووداع اللورد كرومر وذكرى دنشواي، وثناء عظماء النهضة أمثال محمد عبده ومصطفى كامل وسعد زغلول ومحمد فريد وقاسم أمين وعبد الحامولي والشيخ سلامة حجازي ... إلخ إلخ.

(2) المصدر نفسه 1/ 113.

(1) الشوقيات 1/ 17.

(4) المصدر نفسه 1/ 266.

(3) المصدر نفسه 1/ 132.

وهناك - بجانب النزعة القومية المصرية - كانت النزعة إلى العروبة، وكانت في مستهل عهدها، فغذاها أحسن غذاء بما قدم لها في المناسبات، فإذا نكبت بيروت بضرب الأسطول الإنجليزي لها قال قصيدته [من الكامل]:

يا ربُّ أمرِك في المَمالِكِ نافِذٌ والحكمُ حكمُكَ في الدِّمِ المَسْفُوكِ
يقول فيها:

لِكَ في ربي النيلِ المِبارِكِ جِيرةٌ لو يقدرونَ بدمِهمْ غسَلوكِ⁽¹⁾
وإذا نكبت دمشق بضرب الفرنسيين لها قال قصيدته التي يتغنّى فيها [من الوافر]:
سَلامٌ من صِبا بَردي أرقُ
ودمعٌ لا يُكفِّكُف با دَملُكُ
يقول فيها:

نصَحْتُ ونحنُ مختلفونَ داراً
ولكنْ كلُّنا في الهَمِّ شرقُ
ويَجْمَعنا إذا اختلفتْ بلادُ
بيانٌ غيرُ مختلفٍ ونظْمُ
وقفتُم بين موتٍ أو حياةٍ
فلإن رمئتمْ نعيمَ الدُّفْرِ فاشقوا
وللاوطانِ في دمٍ كلُّ حُرِّ
يدٌ سَلَفَتْ ودينٌ مُستَحَقُّ⁽²⁾
وتقيم سوريا ذكرى استقلالها فيقول قصيدته [من الوافر]:
حياةٌ ما نريدُ لها زيالاً
ودنيا لا نودُّ لها انتقالاً⁽³⁾

إلخ إلخ

ثم كانت نزعة إسلامية تدعو إلى الارتباط بالخلافة والأترك، فأفاض في الشعر فيها

(1) ديوانه 162/1 - 163. (2) المصدر نفسه 74/2 - 76. (3) المصدر نفسه 181/2.

إلهاب العواطف نحوها، فقال فيها أكثر من عشرين قصيدة من أروع قصائده.

وكما كان لسان الناس في هذه النزعات كان لسانهم في كل ما يعرض لهم من شؤون اجتماعية، في العلم والتعليم، في الحجاب والسفور، في انتحار الطلبة في بنك مصر، في نشأة الطيران، في تأسيس الجامعة، حتى في كوليرا سنة 1902 قال فيها ما لم يقله أحد حتى سنة 1947 فيقول [من الكامل]:

لهفي على مهجِ غوالٍ غالها

خافسي الدبيب محجّب الأظفار

خمسون ألفاً في المدائن صادم

شرك الردى في ليلة ونهار

وهكذا كلما يجد من أمر حتى يتلفت الناس إلى شوقي يتظرون ما يقول.

وحسبك دليلاً على أنه كان ملجأ الناس ومفرعهم أنهم حتى بعد موته لم يجدوا في مواقفهم الحرجة ومواقفهم البهيجة غير شعره يتغنون به ويرتوتون منه، فإذا التهيت عاطقتهم الحماسية وطلبوا نجدتها بالشعر لم يجدوا إلا أمثال قصيدته الرائعة [من الوافر]:

سلوا قلبي غداةً سلا وتابا

لعلّ على الجمال له عتاباً⁽¹⁾

* * *

وإذا تفرق الزعماء ونكبت البلاد بفرقتهم فلم يجدوا خيراً من أن يتغنوا بقوله [من الوافر]:

إلام الخُلف بينكم إلاما

وهذي الضجة الكبرى علاماً⁽²⁾

* * *

وفي مجال الفرح والسرور لم يجدوا خيراً من أغانيه: يا جارة الوادي ، وأوبريت مجنون ليلى وأمثالهما:

(1) المصدر نفسه 1/ 68.

(2) المصدر نفسه 1/ 221.

لهذا كله ولهذا المعنى الذي ذكرت من أنه شغل الناس وملا حياتهم بأجمل فن وأروع
تعبيراً استحق أن يكون أمير الشعراء من غير منازع.

قد يقول شاعر في هذه الموضوعات كلها وأمثالها الشيء الكثير، ولكن لا يكون له فضله
ولا تكون له روعته، وإذا تلهف الناس فإنما يتلهفون إلى شوقي وشعره؛ لأنه أكثر تجاوباً مع
نفسهم وألطف تناغماً مع عواطفهم.

هذه ناحية واحدة من نواحي عظمة الشاعر التي لا بد منها لإمارة الشعر، وقد كانت في
شوقي متوفرة واضحة جلية.

رحم الله وعض العالم العربي عنه أحسن تعويض.



بطولة الفاروق

تمثل في أخلاقه وعقليته

لعمري إن الخطاب نوعان من البطولة كان كل واحد منها يكفي ليكون بطلاً عظيماً، وفي التاريخ أمثلة كثيرة من الأبطال كانت بطولاتهم من ناحية واحدة، أما بقية نواحيهم فعادة أو أقل من العادية.

في الناس من بطولته من ناحية عقله، فهو يرى أبعد مما يرى الناس، ثم هو في غير هذه الناحية كسائر الناس، وفيهم من بطولته من ناحية شجاعته، فإذا جاوزت الشجاعة وجدته كأوساط الناس أو أقل من أوساطهم، وفيه من بطولته من ناحية مهارته السياسية، ثم هو لا شيء بعد ذلك.

ولكن عمر كان بطلاً في أخلاقه، وليس في خلق واحد منها، وكان بطلاً في عقليته، وليس في ناحية واحدة منها أيضاً.

أما ناحية الأخلاق فكان رجلاً بكل ما تحتمله كلمة الرجل من المعاني، كان رجلاً في كفه ورجلاً في إسلامه، لا يميل إلى الدنيا ولا ينظر إلى الصغائر، كان كافراً فكان الكفر يعتر به، ثم كان مسلماً فكان الإسلام يعتر به، وكان رسول الله في أول دعوته يقول: "اللهم أعز الإسلام بأحب الرجلين إليك عمر بن الخطاب أو عمر بن هشام"، فاستجيب دعاؤه في عمر، فلما أسلم رن إسلامه في الأوساط الوثنية وأحدث حسرة وأسفاً وانخدالاً، ورن في الأوساط الإسلامية فأحدث فرحاً وسروراً واعتباطاً؛ لأن كفر عمر وإسلامه ليس كسائر الناس، ففي الناس من إذا وضع في كفة أو في أخرى لم تتأثر الأولى ولا الثانية، فيهم من إذا وضع في كفة رجحت ورجحت حتى النهاية، ومنهم عمر. ومن أجل ذلك قال ابن عباس: "لما أسلم عمر قال المشركون قد انتصف القوم اليوم منا"، وأنزل الله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: الآية 64].

أسلم عمر فغير حياة المسلمين الاجتماعية، كانوا لا يجروون على الجهر بشعائر دينهم فجهروا بها منذ أسلم عمر، وكانوا يسترون في الدعوة فأعلنوها، وخرج المسلمون على أعين المشركين في صفين، في أحدهما حمزة وفي الآخرة عمر حتى دخلوا المسجد: فلو أن آلفاً من عامة الناس أسلموا ما عدلوا عمر. وصدق ابن مسعود إذ يقول: "ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر".

كان الحق متقدماً فأبى عمر لما أسلم إلا ينبليج، وكانت الدعوة إلى الإسلام من وراء حجاب، فأبى عمر إلا أن تكون علانية، وعلى سمع الناس ويصرهم، فكان ما أراد.

وهكذا كان بطلاً في صراحته، بطلاً في شجاعته، وحمل نفسه على كفه دفاعاً عن عقيدته، فلم يخش بأساً ولم يخشَ قتلاً، وصمم أن يموت أو تعلق كلمة الإسلام، فكانت الثانية.

هاجر الصحابة مستخفين من أذى قريش واضطهادهم، أما عمر فلما أراد أن يهاجر إلى المدينة تقلد سيفه وتكب قوسه وانضى في يده اسهماً ومضى نحو الكعبة والملا من قريش بفنائها فطاف بالبيت سبعاً، ثم أتى المقام فصلى متمكناً، ثم طاف على جماعات قريش واحدة واحدة يعلنهم بهجرته، ثم قال: "من أراد أن تشكله أمه ويستم ولده ويرمل زوجته فليقضي وراء هذا الوادي"، فما اتبعه أحد منهم.

لم تكن المسألة مسألة قوة في بدنه واستكمال لآلات قتاله، فقد كان في قريش من هو أعلم منه بالقتال، وأشد منه في النضال، ولكن نفس عمر كانت دونها كل نفس من هؤلاء المحيطين بفناء الكعبة، وكانت هذه النفس القوية الكبيرة تشع رهبة، وتبعث إجلالاً، حتى تستخذي أمامها النفوس. كذلك كانت نفسه في جاهليته، ثم زادت قوة في إسلامه "والناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام".

ثم تنجلي بطولة عمر الأخلاقية في العدل التام أيام خلافته.

لقد كان يتصور العدل تصوراً دقيقاً بديعاً، ثم منح من الإدارة القوية ما استطاع به أن ينفذ هذا العدل الذي يتصوره في دقة وقوة وحزم قل أن يكون لها نظير.

طبق العدل في كل شيء، ومع الجميع، إلا مع نفسه وأهله، فقد تحامل عليهم، وحرّمهم

حتى مما أحله الله، وضحى بنفسه وبهم ليرد طمع العمال والولادة، ويقيم سيرته مثلاً لمحاربة الأناية وتضحية الشهوات والملاذات في سبيل الله والمصلحة العامة.

يعدل مع العمال في كل صغيرة وكبيرة، ولا يرحم من تبتد منه بادرة أو يزيل زلة، وينصف الرعية من العمال ويعت المفتشين يستقصون أخبار الرعية وأخبار العمال.

ويعدل في أهل الذمة من يهود ونصارى فيوصي العمال والرعية بهم خيراً. ويعدل مع الجنود فيوفر عليهم رزقهم ولا يطيل مدة غربتهم.

وهكذا بقدر المسؤولية تقديراً في منتهى الدقة، ويخشى أن يقع ظلم ما على امرأة نائية في أقصى الأرض فيحاسبه الله عليها، يضاف إلى ذلك ما منح من فراسة صادقة في اختيار الولاية والعمال، ينظر النظرة في وجه الرجل، فإذا هو كأنه صحيفة مكتوبة بقرأ فيها كل ما يخفيه الرجل في نفسه، يعرف مواضع القوة في رجاله ومواضع الضعف فيهم، ثم يعرف كيف يستغل ضعف هذا وقوة ذلك في خير الناس.

صراحة في القول والعمل إلى أقصى حد، وشجاعة تستهين بالموت في سبيل العقيدة، وعدل دقيق في كل أمر، ومهابة تملأ صدر كل من رآه أو سمع به، وفراسة صادة تخترق الحجب لترى ما وراءها، وسهر على مصالح الرعية، وعظم تقدير ما عليه من مسؤولية. كل هذا بعض خصال عمر التي تكونت منها بطولته وجعلته موضع الإعجاب على اختلاف الأجيال، ممن كان من أهل دينة وممن خالفه في دينة.

* * *

وليست تقل بطولته العقلية عن بطولته الخلقية، فما نشأة عمر هذا؟ لقد كان في صباه يرعى غنم أبيه أحياناً ويحتطب أحياناً، فلما شب كان يتاجر في ماله القليل، ولكنه مع هذا منح عقلية في منتهى الغرابة في الصفاء وبعد النظر وإدراك الحقائق: تجلّى هذا في أول إسلامه فكان رأيه موقفاً، وكثيراً ما يرى الرأي فنزل فيه القرآن موقفاً له، حتى بلغ هذا أكثر من عشرين موقفاً. من ذلك رأيه في الخمر وتحريمها، وقد روى في هذا الباب أن رسول الله قال: "لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون (أي: ملهمون) فإن بك في أمتي أحد فإنه عمر".

أغرب من هذا كله أن هذا الراعي الصغير والتاجر الصغير ومن لم يجلس في حياته في

مدرسة ولم يتعلم درساً في الجغرافيا والاقتصاد والسياسة والحرب ينظم الجيوش لفتح أعظم مملكتين في العالم وهم فارس والروم، ويعرف مواقع البلاد ومن أين تزوتى، ويبعث بالأوامر تلو الأوامر للقواد كيف يقاتلون وأين يتوجهون، ويرسم لهم الخطط كيف ينتصرون، حتى يتم لهم القضاء على هاتين المملكتين العظيمتين.

وكان يكون الأمر سهلاً لو كانت المسألة مسألة فتح وغزو كما تفعل الأمم المتبريرة في غزو الأمم المتحضرة، ولكن ليس الأمر كذلك، فهو فتح منظم وإدارة للأمم المفتوحة، وحكم لهم بأساليب خبير مما كانوا يحكمون. هذه العقلية الجبارة العجيبة هي التي نظمت الدواوين في بلاد فارس والروم، ووضعت نظم زرع الأرض وريها وخراجها، ووضعت التعاليم التي تنظم علاقة الفاتح بالمفتوح، حتى كانت تعاليم عمر في الجهاد وفي الفتح وفي الخراج وفي نظام الكنائس والأديرة وفي معاملة أهل الذمة هي المصدر الذي يعتمد عليه الخلفاء والفقهاء والقضاة في شؤون الدولة على مر العصور.

هذا العقل الذي يعلم فارس والروم نظام الحياة الاجتماعية وهم هم أبناء المدارس النظامية والنظريات القانونية، والتعاليم الحربية، والمبادئ الاقتصادية، هو ولا شك عقل جبار خارق للعادة، خارج عن مألوف ما نرى ونسمع في تاريخ الأمم.

تدفقت الأموال على جزيرة العرب فعرف كيف يضبطها وينظمها ويوزعها في مصالح المسلمين وأنشأ لذلك الدواوين.

وفتحت الفتوح الواسعة فعرف كيف يقسمها إلى إمارات حربية وإمارات سياسية، وكيف يوزع الاختصاص حتى لا تتعارض المصالح.

ويسافر إلى الشام فيرتب الجند التي تغزو في الصيف والتي تغزو في الشتاء، وينظم المصالح ويأمر بإقامة الحصون وترتيب المقاتلة.

ويرتب البريد حتى تصل إليه الأخبار عن البلاد النائية في أسرع ما يمكن ويمصر البلدان كما فعل في البصرة والكوفة، ويستفتي في كل ما يعرض من مشاكل الفتح الحربية والاقتصادية والجغرافية والاجتماعية، فيأمر فيها بالرأي الصادق والنظر البعيد.

يضاف إلى ذلك معرفة دقيقة بطبيعة الأمة الفاتحة وأخلاقتها، وما يصلح لها وما لا يصلح، والأمم المفتوحة وكيف تسام على اختلاف نزعاتها وعقليتها.

* * *

إن أخلاقاً كالتي وصفنا، وعقلية تتسع لكل ما عددنا، تبتكر في النظم وتعديل - مع نشأتها البدوية - مناهج السياسية الفارسية والرومية وترقيها إلى مستوى أعلى كثيراً مما كانت عليه، لهي جديرة حقاً بكل إعجاب، وخليقة أن تذكر في أوائل سجل الأبطال، على مر الأجيال.

* * *

محمد عاطف بركات

1924 - 1861

من الأقوال المأثورة أن كل إنسان إما أن يكون أفلاطون أو أرسطو، يعنون بذلك أنه إن غلب عقله عواطفه كانت نزعة أرسططالية، وإن غلبت مشاعره عقله فنزعتة أفلاطونية.

ونستطيع، قياساً على هذا، أن نقول: إن كل متصدِّ للإصلاح وقيادة أمور الناس إما أن يكون علياً أو معاوية، فإن غلب عليه تحريه للعدل المطلق في كل صغيرة وكبيرة وعدم رضاه عن أي ظلم مهما كانت نتيجته فهو أقرب إلى نزعة عليّ، فعنده أن الخط إما أن يكون مستقيماً أو أعوج ولا شيء بينهما، ويحب عليّ السير في الخط المستقيم دائماً من غير نظر إلى العواقب، أما معاوية فشيء آخر، يرى أن الغاية تبرر الوسيلة، وهو يعلن عن سياسته بقوله: "إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل"، فمن سار على هذا النهج وارتكب الظلم أحياناً بغية الوصول إلى نفع كبير فهو أميل إلى خطة معاوية.

والسياسيون - عادة - من قبيل معاوية، ينحرفون عن الحق أحياناً بحجة أنهم يقصدون إلى منفعة كبرى، وينظرون إلى المسائل السياسية نظرة البائع والمشتري يدفع الثمن ظناً في الربح، فهم يضحون بالحق أحياناً أملاً في تحقيق حق أكبر، وقد يخدعون بذلك أنفسهم.

وقادة مصر وساستها كغيرهم من القادة والساسة أكثرهم من هذا القبيل؛ لأنهم رأوا أن السياسي والقائد لا بد أن يأخذ ويعطي ويتنازل عن شيء ليستمسك بشيء، وإلا كان كالشجرة الصلبة أمام الريح العاصفة لا بد أن تنكسر لأنها لم تلتن.

وهذا لم يمنع أن يهب الله مصر كما يهب العالم رجالاً صلب عودهم واشتد خلقتهم، فوهبوا أنفسهم للحق لا شيء غير الحق.

كان من القبيل في عصرنا الحديث "حسن (باشا) عاصم"، كان رئيساً للديوان الخديوي، وطلب الخديوي عباس من الأوقاف أن تعطيه تفتيشاً من تفتيشها في الجيزة من الأراضي المعدة للبناء في نظير أن يعطيها مزرعة من الخاصة الخديوية وأن تعطيه الأوقاف ثلاثين ألف جنيه فرق بدل، وعرض الأمر على المجلس الأعلى للأوقاف، فوقف في ذلك حسن (باشا) عاصم ومعه الشيخ محمد عبده وعيناً لجنة تقدير رأت الغبن في ذلك على الأوقاف، وأن الخاصة الخديوية إذا أرادت البديل وجب عليها أن تدفع عشرين ألفاً، لا أن تأخذ ثلاثين ألفاً. فغضب عليه الخديوي وأحاله على المعاش.

وكان من أغرب تمسك حسن عاصم بالمبدأ والعدل المطلق: أن تبرع غني من أغنياء المحلة الكبرى للجمعية الخيرية الإسلامية بإنشاء مدرسة وقف عليها أطيافاً، فلما تم فتح المدرسة قدم هذا الغني طلباً لابنه لدخول المدرسة، وكان يتجاوز السن المحددة بأشهر فرفض حسن عاصم قبوله، وكان إذ ذاك مدير مدارس الجمعية، وقال: إن هذا الغني تبرع بالمدرسة فنشكره، وأراد أن يكسر قوانيننا فلا تقبل ذلك منه، وترتب على ذلك أزمة بينه وبين الشيخ محمد عبده وحسن (باشا) عبد الرزاق وغيرها من كبار رجال الجمعية، ولكنه أصر على رأيه وأخيراً اضطروا إلى موافقته.

وجاء عاطف بركات يمثل هذا الطراز، ويتخذ من حسن عاصم أستاذاً إذ كان يعاشره ويعجب به، كما كان يتخذ من "كنت" مثله الأعلى، وكثيراً ما كان يحدثنا عنه ويستثير إعجابنا به في دقته ونظامه في حياته، وأنه كان إذا خرج من بيته ضبط الناس ساعاتهم على موعد خروجه وهكذا.

هذه أكبر ميزة لشخصيته: حبه للنظام الدقيق، وتحريه للعدل المطلق، والتمسك به مهما جلب عليه من متاعب.

تولى نظارة مدرسة القضاء الشرعي، وظل فيها أربعة عشر عاماً، فأشع فيها روحه، وكان طلبتها وأساتذتها وزائروها يلمنون العدل ودقة النظام، ويتنفسون كل ذلك من جوها، فالمدرسة سائرة كالساعة، كل عضو يعرف عمله ويؤديه في وقته، وهم يرونه دائماً لا يمل، فيخلجهم بجده ونشاطه فيقلدونه في سيرته. فإذا جد الجد تجلى عدله في أكبر مظاهره، أراد الخديوي عباس أن يعطي أحد المدرسين بالمدرسة درجة مالية أعلى من درجته، وأوفد إلى أعضاء مجلس إدارة المدرسة بذلك، فكلهم قبل نزولاً على إرادة الخديوي ورغبته في المسألة، ولكن "عاطفاً" رأى أن غير هذا الأستاذ أحق منه، وأن في إعطائه ظلماً على

الآخرين، فأبى وأصر على الإباء، ووضع نفسه والمدرسة في أزمة مع ناظر المعارف ومع السراي، فلم يعبأ بهذا كله.

ومثل الدور نفسه مع سعد (باشا) زغلول، إذ كان "عاطف" وكيل وزارة المعارف، ولسعد زعيم الأمة كل السيطرة على شؤون البلاد ومصالح الحكومة، فطلب سعد منه أن يقبل ابن حمد (باشا) الباسل في مدرسة ثانوية، وكانت سنة تتجاوز السن القانونية بأشهر، فأبى "عاطف" وقال: إما أن نغير القانون ونقلبه ونقبل كل أمثاله، وإما أن نرفض الجميع، وغضب سعد من ذلك أشد الغضب فلم يبال بذلك.

لا فرق عنده في تحقيق العدالة بين قريبه وغير قريبه، ومن يعرفه ومن لا يعرفه، بل ولا بين من يحبه ومن يكرهه. أمام عينيه قوانين العدالة وكفى، وهو ليس إلا قاضياً يطبقها معصوب العينين عن كل اعتبار وكل عصبية، ومثل هذا الرجل - وخاصة في مثل أمننا التي اعتادت الإفراط في المجاملة والمحسوبة - لا يكون محبوباً إلا من تلاميذه وخاصته، ولكنه يكون محترماً من الجميع. وكذلك كان، فكم رجي فرفض الرجاء، وكم طلب إليه أن يغض طرفه عن القانون فأبى إلا القانون، وكم نصح أن يرعى الكبراء وخاصة في المسائل الصغيرة لتجانب مطالبه في المسائل الكبيرة، فلم يستغ عقله هذه المساومة. فكان كل هذا مدعاة لمحاربه وكثرة اصطدامه.

لقد كان من ذلك حادثة طريفة وهي أن ناظر المعارف، وكان أحمد حشمت (باشا)، قد اقترح على مدرسة القضاء أن تعين فلاناً مدرّس خط، وكان فلان هذا من أحسن الناس خطاً وأحسنهم خلقاً، ولكن "عاطفاً" أبى لأن قانون المدرسة يجعل اقتراح التعيين من حق مجلس إدارة المدرسة، وليس لناظر المعارف حق إلا القبول أو الرفض، لا حق الترشيح ابتداء. وكانت أزمة طويلة، و"عاطف" يرى الحق بجانبه وناظر المعارف يرى أنه مُس في كرامته، ولقيت المدرسة من ذلك عنتاً واضطهاداً صبر له "عاطف"، وأخيراً نزل ناظر المعارف عن رأيه وأقر من رشحته المدرسة لا من رشحه هو. هكذا كانت حياته كلها صراعاً، فما استمسك أحد بالحق إلا أودى، ولكنه في الوقت عينه أجل وأكبر.

وناحية أخرى كانت ترتكز عليها عظمته: ذلك أنه لم يكن واسع الاطلاع ولا بَحَّاث في الكتب ولا عاكفاً على البحوث العلمية والأدبية، وإنما يقرأ ما يقرأ في رفق وهوادة ولكنه - مع ذلك - نظيف العقل، لا يقبل عقله الفكرة إلا إذا كانت واضحة، ولا يعبر عنها إلا إذا كانت ناضجة محددة، وهو - إلى ذلك - حر التفكير، لا يعبأ بالآراء الموروثة ولا بالتقاليد

المرعية في الأفكار، ثم هو طويل النفس في الجدل، قوي الحجة في المناظرة، لا يمل ولا يتعب، حتى قد يسلم له مجادله لا عن اقتناع ولكن حباً في الراحة وطلباً للسلامة.

ولوثوقه من نفسه في ذلك وجهه في نشر أفكاره اتخذ طريقة "سقراط" في تعليمه، فكان يتهز كل فرصة لإثارة الموضوعات التي تنبعث من الظروف الحاضرة، في حجرة المدرسين، في مطعم الطلبة، في حلقاتهم، في الفسح، فيثير مسألة من المسائل ويبرهن عليها، ويتلقى الرد عليها من المدرسين أو الطلبة، وتكون المسألة حديث المدرسة في الفصول وأوقات الفسح، وقد تستمر أياماً والعقول متيقظة باحثة فاحصة، فإذا انتهت أثير غيرها، وهكذا. فكان هذا مثار نشاط ذهني عجيب ومدعاة لتحرير الأفكار، وتعويداً على الاستقلال في التفكير وعدم الخضوع للتقاليد. هنا في المجادلة العامة في المدرسة وحجر المدرسين والفصول، وكان له مع خاصته وفي بيته جدل في المسائل الدقيقة، سياسية كانت أو دينية، يتحرر فيها العقل من كل القيود إلا قيود الحجج والبراهين.

كانت أخلاقه هذه الصارمة القوية صالحة كل الصلاحية لإصلاح مدرسة عالية، ولذلك نجح فيها كل النجاح، وخلق جوّاً من العدل والنظام وحرية التفكير يستنشق منه كل أستاذ وكل طالب على حسب استعداد رته، وطبع كل من في المدرسة بطابع بين الأثر، وكانت لهم في حياتهم العامة بعد روح مستمدة من روحه، وأخلاق هي صدى لأخلاقه.

فلما تقلد منصب وكالة المعارف اصطدم اصطداماً عنيفاً بالرجاوات والدرجات والعلاوات، ولم تتحمل ميوعة الناس صلابته، ولا عذوبة مجاملاتهم مرارته، فلم ينتج فيها نجاحه في مدرسته.

ولما انغمس في السياسة العامة للبلد، وبالحركات السياسية مع سعد وصحبه، لم تسعفه أخلاقه؛ لأن ألف باء السياسة المصانعة والمجاملة والمهارة في المساومة، وهو لا يحسن شيئاً من ذلك. ولذلك كله كان نجاح أخيه فتح الله (باشا) بركات في هذا الباب أكثر من نجاحه هو، وكل ميسر لما خلق له.



الإسلام كعامل في المدنية⁽¹⁾

لعل أهم تراث الإسلام وأثره في المدنية أمران: الأول، العقيدة الإسلامية؛ لأنني أرى أن كل ما نشأ عن الإسلام من فتح وعلم وإدارة وفن وغيرها أثر من أثارها، فالعربي قبيل الإسلام كان هو العربي بعينه، في جسمه، وجوهر عقله، ومعدنه، ولم يجعله يتجه إلى الفتح ويرى نفسه جديراً بأن يقف في المستوى الذي تقف فيه أرقى الأمم في عصره - وهما الفرس والروم - بل يرى نفسه أرقى منهما، وأجدد بأن يحكمهما ويوجههما وجهة خيراً من وجهتهما، ويدخل التعديل على مدنيتهما - إلا عقيدته - فهي وحدها الشيء الجديد في حياة العربي المسلم.

لم يأت الإسلام في أول دعوته بنظريات هندسية، ولم يخترع آلات حربية، ولا فنوناً جديدة، ولا نوعاً من الإدارة جديداً؛ لأن هذه كلها أمور ثانوية بجانب العقيدة، فالعقيدة إذا صلحت أصلحت كل فاسد، ونشأ عنها كل أسباب التقدم ولو كان صاحبها فقيراً جاهلاً، حتى ولو كان في بلد جذب وأرض قفر، ولو لم ينشأ في مدينة ولو لم يرث حضارة.

والعقيدة إذا فسدت أضاعت الثروة الموروثة ولم ينفع معها علم ولم يفد غنى، كلا ولا ينفع أرض خصبة ولا مدنية فخمة، فقبيلة الفرس لم تثبت أمام بغير البدوي، ولا الدروع المضاعفة الرومانية استطاعت أن تصمد أمام نبال العربي وقوسه الساذجة؛ لأن بغير البدوي كان يحمل على ظهره قلباً مؤمناً، وفيل الفارسي كان يحمل فؤاد أهواء، والقوس العربية كانت تصدر عن عقيدة صحيحة قوية ملتزمة، ودروع الروماني كانت تتضمن قلباً لا عقيدة فيه، كل همه شهوة ينالها ومتاع زائل يأمل أن يلتذ به، فإن فقد العربي حياته في القتال فلا بأس فإنما يعجل ذلك قربه من الله، وإذا فقد الفارسي أو الروماني نفسه فيا لها من خسارة، فقد حرم الخمر وحرم النساء وحرم متع الحياة، فإذا قاتل العربي قدم حياته فحفظت حياته، وإذا قاتل الآخر قدم عدده وادخر حياته فحسر عدده وحياته، لم يتغير شيء في حياة العربي عند

(1) محاضرة ألقيت في جمعية الشبان المسيحيين ببيت المقدس سنة 1936.

ظهور الإسلام إلا عقيدته، وكل شيء تغير غيرها فبسببها، وقد كنت أود أن أقتصر على الكلام فيها لولا أن هناك ناحية أخرى تهمننا كأثر قوي في بناء المدنية، وهي "أثر الثقافة الإسلامية في المدنية"، فهي من جهة أكبر أثر للعقيدة، ومن جهة أخرى أقوى مركز ترتكز عليه المدنية، لهذا سنحصر قولنا في هاتين الناحيتين وفيهما الغناء.

* * *

أولاً : العقيدة الإسلامية

كان العرب في جاهليتهم يعبدون الأصنام، وقد اتخذت كل قبيلة إلهاً من صنم أو وثن، وقدمت إليه القرابين وجعلته الأمر الناهي، وهو طور تكاد تكون الأمم كلها قد مرت عليه، وإن اختلفت أسماء أصنامها باختلاف بيئاتها، ذلك لأن في طبيعة الناس الإيمان بقوة فوق قوتهم تدفع عنهم الشر وتجلب لهم الخير، وتحيي وتميت، وتخلق وتفني، وإذا كان العقل قاصراً ركز هذه القوة في شيء من المادة خلع عليه هذه الصفات. فأحياناً يكون صنماً، وأحياناً يكون الشمس والنجوم، وأحياناً يكون شجراً، وأحياناً يكون حيواناً، وأحياناً يكون نهراً أو بحراً، فكل هذه الكوائن عبدت عند الأمم المختلفة؛ لأنها أحست أن في أعماق نفسها عقيدة بقوة فوق قواها، تساوت الأمم في هذا، ولكنها اختلفت في الشكل الذي تجسّد فيه هذه القوة فتعبده، بحسب قوتها العقلية والخيالية ومواضعها الجغرافية وبيئتها الاجتماعية.

وكانت هذه هي الحالة الساذجة للعبادة عند الأمم، يعترفون بإله أو آلهة، ويشكلونها في شيء محسوس يقدمون لها صنوف التعظيم والتمجيد. فكرة حق ولكنها اتخذت مظاهر خرافية كالطفلة في غريزتها الأمومة، وفي طبيعتها الإشراف على تنظيم الحياة البيئية، فهي تتخذ لها لعباً من عرائس تجعلها أبناءها وبناتها وتمنحها عطفها، وتنفذ عليها أوامرها إجابة لداعي الغريزة الكامنة وإرهاصاً لما يكون منها بعد نموها.

وأحياناً يحاول أن يتخلص من المادة فيعبد أرواحاً جنّاً أو ملائكة أو نحو ذلك، ولكن سرعان ما ينتكس ثانية فيسبغ عليها أوصاف المادة فيجعلها ذكوراً وإناثاً، ويجعل لها أجنحة تطير بها، ويجعل لها قروناً وذبولاً؛ لأنه لم يرقّ حتى يستطيع أن يتحرر من عبادة المادة بتاتا. كذلك كان العرب بل كان أكثرهم في حالة منحطة من عبادة المادة، يعبدون الحجر لا النجوم ولا الأرواح، ويأتمرون بأمرها في زعمهم في إقامة ورحيل، وإقدام وإحجام، وزواج وطلاق.

وعبادة الأصنام - كائنة ما كانت - تثل حركة العقل، وتضعف قوة النفس، وتحط الحياة الاجتماعية، وتجعلها حياة خرافية وضيفة. مثل هذه العقيدة تعوق العلم؛ لأن العلم لا يلائمها، وتعوق التفكير الصحيح؛ لأنه ليس من طبيعتها، وتعوق التقدم الاجتماعي؛ لأنه أساس إطلاق الفكر من قيوده، والفكر مشلول بعبادة الأصنام.

ومن أجل هذا كان أهم ما أتت به رسالة الأنبياء محاربة هذه العقيدة، وتخليص الفكر من قيوده التي قيدته بها العقيدة، في الحجر والشجر، والنجوم والبحار والأنهار، وكان نجاحهم في أول الأمر قليلاً قليلاً؛ لأنه لم يكن يقوى على احتمال تجريد الإله عن المادة إلا القليل من الناس، وحتى في العصور الحديثة لا تزال النزعة إلى مادية الإله تسرب في أشكال مختلفة، مع رقي العقل البشري ونموه ونضوجه.

وقد بدأت هذه الدعوة إلى التجديد في الأمم السامية من عهد إبراهيم، واستمرت بين الظهور والخفاء، وكلما تقدم الناس كانوا أكثر استعداداً لها وأقرب قبولاً، حتى أتى محمد ﷺ فدعا دعوته الجريئة الصريحة إلى كسر الأصنام وتحطيم الأوثان وتخليص العقيدة من كل شرك، وتجريد الله عن كل مادية، وكان شعار عقيدته "لا إله إلا الله"، ومدار عقيدته "ليس كمثله شيء"، فالأصنام ليست تصلح لشيء إلا للمعاول، والنجوم لله هو الذي خلقها ونظم حركاتها، والبحار والأنهار هو الذي خلقها وأجرى ماءها، والملائكة هو الذي خلقهم ﴿لَا يَصُونُ اللَّهُ مَا أَمْرُهُمْ وَيَقُولُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التكوير: الآية 6] لا شيء يشاركه في ألوهيته من مادة أو روح - هو حقيقة واضحة معقولة لا في شكل - غيبت عن العقول حقيقته، وظهرت لهم صفاته، فهو الخالق لكل هذه الظواهر، وهو الذي يسيرها، وهو غرضها الأسمى، هو وحدة لا تعدد فيها بأي حال. تنزه عن المادة وتنزه عن الشرك.

سلك القرآن في الدعوة إلى الإيمان مسلماً خاصاً. فبعد أن أبان للإنسان أن الله خالق كل شيء، وأنه رب العالمين، طلب إليه أن ينظر إلى كل شيء في العالم من صغير وكبير، فسيرى فيه مظهراً من مظاهر الألوهية، ودليلاً على عظمة الله وقدرته، لم ينهج القرآن منهج الفلاسفة في دوران العقل حول نفسه ليستخرج منها نظريات مجردة، ومقدمات ونتائج منطقية، إنما طلب أن تمتزج النفس بالعالم، وأن ينفذ العقل إلى رب العالم عن طريق العالم؛ لأن هذه الطريقة أكثر إحياء للشعور، ومبعثاً لحياة القلوب، والإيمان ليس يعتمد على العقل وحده بل هو يعتمد على القلب أكثر من اعتماده على العقل.

ومن أجل هذا طلب القرآن النظر إلى كل شيء في العالم من الذباب والنحل

والعنكبوت، إلى الفيل والجمل، إلى البحر والنهر، إلى السماء والأرض، إلى السحاب المسخر بين السماء والأرض، إلى الشمس والقمر، إلى الليل والنهار. والقرآن مملوء بالآيات التي تصل الإنسان بالعالم وتصل العالم بالقلب، وتبعث حرارة الإيمان بالله، وتملأ القلب حياة وحماسة. وهذا هو الذي ملا صدر الصدر الأول من المسلمين بالعقيدة، وجعلهم يبعون أنفسهم في سبيل الله عن سخاء، وهذا بعينه هو الذي شجع المسلمين على البحث العلمي، فقد اتجهوا إلى العالم يستدلون به على خالقه فدفعهم ذلك إلى العالم يتعرفون طبيعته وقوانينه، وهذا هو العلم.

لم يتطلب إليهم الإسلام أن يعيشوا في صوامع يديرون طاحونة العقل على هواء، بل طلب إليهم أن يتصلوا بالعالم يدرسونه وينظرون فيه خالقه وخالقهم، فكان ذلك داعية للعلم والمدنية معاً. لم يتطلب الإسلام من صاحبه أن يعيش عيشة مطلقاً مجردة عن المادة، بل طلب إليه أن يمزج الحياة الروحية بالحياة المادية، وأن يعمل لدنياه كما يعمل لآخريته، وأن يتزوج ويصلي، وأن نعم بالحياة فلا يحرم على نفسه زينة الدنيا وطياب الرزق كما ينعم بالنظر والتفكير في ملكوت الله، وبعبارة أخرى لم يتطلب الإسلام من الإنسان أن يكون ملكاً، وإنما طلب إليه أن يكون إنساناً كاملاً، يعيش وفق ما خلق، فقد خلق جسماً وروحاً فليجسمه عليه حق ولروحه عليه حق، فلا عجب بعد أن رأينا المسلم يساهم في بناء المدنية لأنها واجبه، وفي بناء الروحية لأنها مطلبه.

لم ينح الإسلام منحنى العلم، يقرر القوانين جافة جامدة كما تفعل علوم الرياضة والطبيعة وكما تفعل الميتافيزيقيا اليونانية فهذا هو العلم، ولكنه سلك مسلكاً سماه "الحكمة"، وقال: ﴿وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: الآية 269] وما الفرق بين العلم والحكمة؟ العلم هو هذا النوع من المعرفة التي تأتي من طريق الحواس وما تألف منها، فإذا نظمت هذه المعارف ووضعت كل طائفة منها في مجموعة سميت علماً. أما الحكمة فمزج الروح والنفس بالعالم، والعلم يغذي العقل وحده، أما الحكمة فتغذي العقل والمشاعر، وهذه المشاعر هي التي عبر عنها الدين بالقلب والقواد إذا كان العلم ينظر إلى الإنسان فيقسمه إلى أجناس، وإلى أمم، وإلى ذكور وإناث، فالحكمة تنظر إلى الإنسانية في الإنسان، وإلى الإنسانية التي من ورائها الله يسيرها وينظمها ويمنحها الوجود ويمدها بروح منه. وإذا كان العلم يقسم النبات إلى فصائل، ويميز اختصاص كل فصيلة، فالحكمة ترى في اختلاف أنواع النبات دليلاً على القدرة الإلهية، وهكذا بينا في العلم تمد الطبيعة

رباطاً بينها وبين العقل، تمد الحكمة رباطين أولهما وأولاهما بينها وبين القلب، وثانيهما بينها وبين العقل.

ومن أجل هذا عني القرآن بمظاهر الاختلاف بين القوانين الطبيعية أكثر مما عني بتقرير القوانين الطبيعية الجزئية، فهو يلتفت النظر إلى الإنسان، كان نطفة، ثم علقه، ثم مضغة، ثم كان من المضغة عظام، ثم كسا العظام لحماً، ثم كان من ذلك إنسان.

ولفت النظر إلى اختلاف الليل والنهار، وتعاقب الشمس والقمر، واسترعى النظر إلى السحاب يسير بإذن الله، ثم يعطر ماء فتكون منه زروع وجنات يأكل منها الإنسان والأنعام، وإلى الإنسان واختلاف ألسنته، وإلى حركة الماء في البحار والأنهار وتلاقيهما، وهكذا عني القرآن بهذه المناظر المتغيرة، وبهذه الحركة الدائمة؛ لأنها أسس بالشعور وأقرب إلى الحكمة وأدل على المحرك والخالق والمدير، فكانت بذلك مبعث إيمان صادق حار لا يفتر.

وقد غفل علماء الكلام من المسلمين عن الفرق بين العلم والحكمة، وبين الفلسفة والدين، وبين منهج القرآن ومنهج اليونان، فحولوا - وعلى رأسهم المعتزلة - الدين من القلب إلى العقل البحت، وألفوا العقائد في شكل قضايا منطقية، فتحجر الدين وانقلب جسماً جامداً لا روح فيه، فخدمت حرارته، وضعت شعلته، وقل نوره وضياؤه.

بهذه العقيدة التي ألممنا بها نقل الإسلام العرب من أفق خرافي ضيق كسم الخياط ينحصر في تقديس الحجر والرجوع إليه في أهم الأحداث، إلى أفق فسيح لا حدّ لسعته، يطالع فيه جميع المخلوقات في الأرض والسماء، ويسبح بعقله وشعوره فيها، ويمتزج بها، بل هو لا يقف عند ذلك، وإنما يتعداه إلى إله مجرد عن المادة، ومنزه عن شبه المادة، يحكم العالم، ويسيطر عليه، وينظمه ويسيره، وهو وحده لا شريك له رب العالمين.

وضع الإسلام في يد العرب الذين كانوا يدينون بالأصنام معاول يكسرون بها الأصنام، وهم إذ كانوا يكسرونها حسياً كانوا يعلنون بعلمهم أنهم تحرروا من رقّ الخرافة، وسوّوا عن تقديس حجر، وارتفعوا بتفكيرهم وشعورهم إلى ما فوق المادة، واتصلوا بإله الكون يستمدون منه القوة، ونظروا من طيارة إلى من حولهم من الناس يرثون لحالهم، إذ رأوهم بائسين، كما كانوا هم بالأمس، من فرس مجومس يعبدون ناراً، وما النار إلا مخلوق ضعيف تشبه في ضعفها الأحجار التي كانوا يعبدونها أيام جاهليتهم، ومن رومان تركوا وراءهم دينهم الصحيح، وأخذوا يعبدون شهواتهم، فعبدوا الخمر وعبدوا النساء، وعبدوا المال، وعبدوا

الجاه، وما كل ذلك إلا أصنام كأصنامهم التي حطموها بالأمس، وما هي إلا ضرب آخر من ضرب النار التي يعبدها المجوس تشب بين جوانحهم.

هؤلاء الفرس وهؤلاء الرومان الذين كانوا بالأمس القريب، المثل الأعلى للعرب، الذين كانوا يرون في أعماق نفوسهم أنهم عبيد، وأن الفرس والروم سادتهم، وأنهم سوقة، والفرس والروم ملوكهم، وأنهم أذلة والفرس والروم أعزة، وأنهم فقراء وأمل الأمل منهم أن ينال من متاجرتهم مع الفرس والروم شيئاً من فتاتهم ومما تنائر من أيديهم، هؤلاء الفرس والروم أصبحوا في نظر العربي المسلم أسرى عقائد فاسدة، وأسرى شهوات وضیعة، وأن مالهم وجاههم وعدتهم وزينتهم لا تساوي شيئاً بجانب صحة عقيدتهم، لقد كانوا ينظرون إليهم من غواصة فيحسدونهم على استنشاق الهواء على ظهر الأرض، فأصبحوا ينظرون إليهم من طيارة عالية جداً فيرونهم حشرات حقيرة تتقاتل على متع ذنبيّة، ويرونهم المثل الأدنى للإنسانية، وقد كانوا المثل الأعلى، وأنهم أحق بالعطف عليهم والأخذ بيدهم، وقد كانوا من قبل يستجدونهم ويستذلون لهم ويخطبون ودهم. لم يقبل هذا الوضع عند العرب إلا العقيدة، وكفى بها ثورة: ثورة في العقل وفي القلب وفي الخلق جعلتهم كأنهم خلق آخر.

هذه العقيدة بما أضاعت وبما بعثت من حكمة جعلتهم فوق العلم. إن شئت فانظر إلى عمر بن الخطاب، وأبي عبيدة، وسعد بن أبي وقاص وأمثالهم. ماذا كانت ثقافتهم العلمية بالمعنى الذي نفهمه الآن؟ كانت لا شيء، أو كانت ضعيفة كل الضعف، فليسوا على علم واسع بقوانين الحساب والهندسة، ولا بالجغرافية، ولا بشيء من فروع العلم، ولكن أضاعت الحكمة أذهانهم وقلوبهم ففاقت العلم، وإلا فكيف استطاع عمر بن الخطاب - مثلاً - أن يدير هو وأعوانه مملكة الفرس والروم، وقد بلغنا في الحضارة شأواً بعيداً، يعرف أهلها الجغرافية معرفة واسعة، ويؤسسون المملكة على نظم إدارية وحربية دقيقة، وعندهم علم وأدب وفن.

لو عهد بإقليم من أقاليم الفرس والروم إلى عمر في الجاهلية لحار في إدارته وارتبك، ولساه كما يراعي الشاة والإبل، ولكنه الإسلام وما بعث من حكمة، غير نظره إلى الأشياء وجعله ينفذ ببصيرته إلى نظم الفرس والروم فيدرك منها الصالح وغير الصالح، ويعدل في إدارتها وشؤونها الاجتماعية تعديلاً لا يستطيعه العالم الماهر الذي تنتجه حتى حضارة اليوم.

فهو يغير من نظام الضرائب، وتوزيع الأراضي وتدوين الدواوين، ويستطيع وهو في مكة أن يرسم خطة السير لحكومة تسوس العراق ومدن الفرس، كما تسوس الشام ومدن الروم،

إنها إحدى المعجائب الكبرى أن يصل بدوي إلى ذلك، وعهدنا بالبدوي الهمجي يخرب ولا يعمر، وإذا غزا وانتصر فكل مطعمه في الغنيمة، فما بال عمر وأمثال عمر يدخل التحسينات على الحضارة، ويقترح فيما يزيد العمران، ويث في الحضارة القديمة روح العدل والإحسان؟ لا شيء غير العقيدة الإسلامية محصت نفسه، وطهرت قلبه، وجعلت نظره ينفذ إلى مواطن الأمور، يعدل على الذين لا يرون إلا الظواهر، ولا يهمهم إلا بهرجة الدنيا، والزخرف الظاهري.

فإن نحن عددنا العقيدة الإسلامية - بالشرح القليل الذي شرحنا - أئمن ما قدمه الإسلام إلى المدنية لم نكن مبالغين.

هذه العقيدة لا تقر بعظمة إلا عظمة الله، ولا تقر بتقديس ملك ولا بامتياز لرجال دين، ولا تعترف بوساطة أحد بين الإنسان وربه، ولا بأي نوع من أنواع الأرستقراطية، لا أرستقراطية المال ولا أرستقراطية العلم ولا أرستقراطية رجال الدين، كل الناس سواء، الناس من تراب وإلى التراب يعودون، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وخير الناس أنفعهم للناس.



ثانياً: الثقافة الإسلامية

وأريد أن أكرر هنا ما أشرت إليه من أن الثقافة الإسلامية كانت أثراً من آثار العقيدة الإسلامية التي أمت بها. فالقرآن رفع مستوى العقل إلى درجة يستطيع فيها التفكير الصحيح بما حارب من خرافات وأوهام، وعبادة أصنام، وبما حث على النظر في الكون ومراقبة تغيراته، واختلاف مظاهره، ودوام حركاته، ويتوجبه العقل إلى أن وراء كل المظاهر المختلفة وحدة، فالناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم يرجعون إلى أصل واحد هو آدم وحواء، والبحار والأنهار المختلفة كلها ترجع إلى ما أنزل من السماء من ماء، والعالم كله يرجع إلى وحدة الخالق ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المك: الآية 3]. فهذه الوحدة في العالم تحمل على التفكير الصحيح والثقافة العميقة والنظر الفلسفي الروحي. فالقرآن من ناحية فك قيود العقل، وهذا هو العامل السليبي، ومن ناحية أخرى أخذ بيده ليشرف على العالم من مرقب عال، وهذا هو العامل الإيجابي.

ومن أجل هذا كانت الثقافة الإسلامية نتيجة العقيدة الإسلامية لا نتيجة شيء آخر، فإن هي اتجهت إلى الاستعانة بالفلسفة اليونانية والثقافة الفارسية والهندية، فلأن الدين حملها على ذلك وطلب منها أن تتطلب العلم حيث كان ومن أي كائن كان.

وقد بذر الإسلام في نفوس أصحابه بذوراً تأصلت فيهم، فكانوا إذا اقتبسوا من الفلسفة اليونانية أو أية ثقافة أخرى لم يكونوا مقلدين تقليداً صرفاً، إنما كانوا دائماً يعملون العقل فيما نقلوا، ويعملون العقيدة الدينية فيما قرأوا. فإذا نظرنا إلى ما كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد رأيناهم لم يقفوا موقف التلميذ فحسب، بل نقدوا وزادوا ووقفوا بين الفلسفة والدين وأمدوا كل شيء أخذوه بروح من عندهم، فكان لثقافتهم طابع خاص وشارة تعرف بها. حتى هذا المنطق اليوناني الذي دانت له كل الأمم زاد الغزالي في بعض كتبه فصلاً عن القرآن، وابن تيمية وابن حزم وغيرهما نقلوا منطق اليونان وعدوه منطق شكل لا منطق مادة. وكان شأنهم في كل فرع هذا الشأن تقريباً. فدعوى أن المسلمين في ثقافتهم كانوا حفظة للثقافة اليونانية أكثر منهم مبتكرين للثقافة خاصة، دعوى أملاها عدم الدراسة للثقافة الإسلامية دراسة وافية.

والحق أن فضلهم على المدنية الحديثة كان من الناحيتين جميعاً: من ناحية حفظهم للثقافة غيرهم من الأمم، ولولاهم لضاع كثير منها، ومن ناحية ما أنشأوا وابتكروا وبثوا من روح في الثقافات القديمة.

وقد بدأ علماء أوروبا يبحثون نواحي تأثير الثقافة الإسلامية في الثقافة الأوروبية، وكان من آخر ما أظهروا في هذا الباب كتاب ما خلفه الإسلام Legacy of Islam تنازلوا فيه أثر الثقافة الإسلامية في الجغرافيا والتجارة، وفي القانون والاجتماع والفن والعمارة وفي الأدب، وفي التصوف وفي الفلسفة واللاهوت، وفي العلم والطب والرياضيات، وهذا البحث، وإن كان آخر ما ألفوا فهو أول ما اكتشفوا من طريق يشرف على آثار قيمة ضخمة لا تزال تنتظر مكتشفين أبعد مدى، وأقوى على تحمل مشاق الطريق.

ولعلنا لكي نقرب من موضوعنا نسأل هذا السؤال: هل كان العالم يستطيع أن يقف على درجة السلم التي يقف عليها الآن لو لم تكن مدينة الإسلام؟ هل لو لم يكن في الوجود مدينة بغداد ومدينة قرطبة والحروب الصليبية، كانت المدينة الحديثة تبلغ ما بلغت الآن؟ هل كانت النهضة الأوروبية الحديثة تحدث في الزمن الذي حدثت فيه لو لم ترتكز على المدينة الإسلامية؟

هذا سؤال واحد في أوضاع مختلفة، والإجابة عنه يسيرة، وهي إجابة بالنفي القاطع. ولا يعلم إلا الله كم كانت تتأخر المدنية الحديثة لو لم تركز على المدنية الإسلامية وتطير على عاتقها، فالمتتبع لتاريخ المدنيات يرى أنه حلقات يسلم بعضها إلى بعض، ويستفيد لاحقها بما وصل إليه سابقها، وقد كانت المدنية الإسلامية هي التي في الذروة قبيل المدنية الحديثة. ولم يكن يضارع بغداد وقرطبة مدينة أخرى في العالم في مدنيتهما وثقافتها وصناعاتهما، ونظمهما الإدارية والحربية. ولتوضيح ذلك ننظر في أسس المدنية الحديثة ونبين علاقة هذه الأسس بالمدنية الإسلامية.

لقد بنيت النهضة الحديثة في الثقافة على أساسين وهما الشك والتجربة. وكانت الثقافة في القرون الوسطى تعتمد كل الاعتماد على آراء اليونان، وتقدس ما قال أفلاطون وأرسطو كل التقديس. فإذا قال أرسطو قولاً فلا يمكن إلا أن يكون صحيحاً، وإذا كان الحس يدل على غير ما يقول وجب أن نعتبر الحس خداعاً، والحقيقة ما قال أرسطو. لقد قال أرسطو إن الجسم إذا كان أثقل كان إلى الأرض أسرع، ولكن صعد بعضهم من مكان عالٍ ورمى في وقت واحد كتلتين وزن إحداهما ضعف الأخرى فوصلا إلى الأرض معاً، ومع هذا قالوا إن الحق ما قال أرسطو، ويجب أن يؤول الواقع وهكذا، وكانوا يعتمدون كل الاعتماد على القياس المنطقي وحده يؤيدون به المذاهب والآراء، والقياس المنطقي وحده وسيلة عقيمة؛ لأنه يجعلك تسلم بالمقدمات تسليماً أعمى، وتعنى فيه بالشكل.

فجاءت النهضة الحديثة تشك في هذه المقدمات العامة وتمتحنها وتجري التجارب عليها ولا تؤمن بشيء حتى تدل التجارب على صحته، وكان هذا دعامة النهضة الحديثة. والحق أن هذه طريقة لم تكن بعيدة عن المسلمين ولا خفيت عليهم، فالتاريخ يحدثنا أن النظام ألف في نقد آراء أرسطو، وأن تلميذه الجاحظ في كتابه الحيوان يطلع اطلاعاً واسعاً على أقوال أرسطو، ثم لا يمتنحها هذا التقديس، بل ينقدها نقداً جريئاً، ويقول: قد جربنا قول أرسطو فلم نجده صحيحاً، ويقول: "إن قوله هذا غريب"، وهو "قول لا يجيزه العقل"، إلى كثير من أمثال ذلك، وربما فضل على قوله قولاً آخر قاله عربي جاهلي في بيت من الشعر؛ لأنه أقرب إلى العقل. فهو بهذا قد جعل عقله حكماً على أرسطو؛ على حين أن فلاسفة القرون الوسطى في أوروبا جعلوا أرسطو حكماً على العقل.

والبيروني يحكم عقله في الرياضيات، ويقارن بين نظريات اليونان ونظريات الهند،

ويفضل هذه حيناً وهذه حيناً في كتابه الآثار الباقية، وحيناً لا يقبل هذه ولا تلك ويعتمد على عقله الصرف. ويقف الغزالي في كتابه "المتقذ من الضلال" الموقف الذي وقفه بعد ديكرات فيقول: "إنه رأى صبيان النصارى ينشأون على النصرانية، وصبيان اليهود على اليهودية، وصبيان المسلمين على الإسلام، وإنه لم يقنع بهذا الدين التقليدي التلقيني، وطلب أن يعلم حقائق الأمور، وأن يبني دينه على يقين. وقال إنه بدأ بالشك في كل ذلك حتى يقوم البرهان على صحته، ولم يسمح لنفسه باعتقاد حتى يتأكد من صحته"، وقال: "كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، فليس بعلم يقيني".

وابن خلدون نظر إلى المجتمع الإنساني هذا النظر الحر الطليق فاستفاد مما قال أرسطو وغيره ولكنه لم يتقيد به، ونظر في مجتمعات لم يصل إليها علم أرسطو، وهي القبائل العربية والدول الإسلامية، واستنتج من ذلك كله نظرياته التي كانت ولا تزال محل تقدير علماء الاجتماع والتاريخ من الأوروبيين وإعجابهم.

وعلى الجملة فهذه الأسس التي بنيت عليها النهضة الحديثة في أوروبا من تحرير العقل من قيود الأوهام، ومن عبادة العظماء أمثال أرسطو، ومن وضع القوانين بعد الملاحظة والتجربة، وبعد الشك فيما اتخذه الأقدمون قضايا مسلمة، كله كان منبثاً في الثقافة الإسلامية في عصورها الزاهية. وكل ما في الأمر أن الذين بنوا على هذه الأسس القيمة هم الأوروبيون لا المسلمون، وأن من سوء حظ المسلمين أن وضعت في سبيلهم عقبات، ليس منشؤها دينهم، حالت بينهم وبين أن يتموا ما بدأوا، وأن يشيدوا فوق ما أسسوا. ولكن من الحق أنا إذا أردنا أن نقوم ببناء لا نكون سطحيين فنقوم بظاهرة، ولا نقوم باطنه، ونقوم أعلاه ولا نقوم أساسه.

ووجه آخر بجانب هذا، وهو أن ثقافة المسلمين، لم تكن جميعها متجهة اتجاه الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية، فقد كانت لهم متاح في الثقافة خاصة بهم لم يعتمدوا فيها على غيرهم إلا اعتماداً ضعيفاً غير مباشر، فما أنشأوا من علوم لغتهم كالتحو والصرف والبلاغة، وأدبهم الذي رقوا به أدب جاهليتهم وساروا به على منهج خاص بهم، لا على المنهج اليوناني، ولا على المنهج الفارسي، والعلوم الغزيرة التي أنشأوها حول دينهم من تفسير للقرآن والحديث ومن فقه، قابلوا به قضاياهم ونظامهم وحياتهم الاجتماعية الخاصة، وما أسسوا له من أصول الفقه الذي لم يجرؤوا فيه على منوال سبق كل هذه وأمثالها، كانت مظهرأ

من مظاهر الاختراع العقلي للمسلمين، وكل هذه كانت عوامل في بناء المدينة الإسلامية التي بنيت عليها المدينة الحديثة.

وقد حفظ لنا التاريخ بعض الصلات التي ربطت بين المدينة الإسلامية والمدينة الأوروبية، وأبان لنا كيف استمدت الثانية من الأولى، وكشف لنا عن بعض الجداول التي كانت تتسرب من المدن الإسلامية تصب في المدن الأوروبية وإن كان بعضها لم يزل مطموراً إلى اليوم ولم يستكشف بعد.

فقد اتصل الأوروبيون بالمسلمين في الأندلس اتصالاً وثيقاً، واتخذ علماءهم فلاسفة المسلمين أساتذة يتعلمون منهم ويدرسون عليهم، ونشطت حركة واسعة النطاق لنقل أهم المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية، وهي لغة الأدباء والعلماء في القرون الوسطى، حتى إن كثيراً مما بقي من مؤلفات ابن رشد حفظت إلى الآن باللغة اللاتينية ولا نجد أصلها بالعربية، وكان من أشهر من قام بهذه الحركة ريموند Raymond الذي كان مطراناً لطليطلة من سنة 1130 إلى سنة 1150، فقد أسس جمعية لنقل أهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية إلى اللغة اللاتينية، فقلوا من العربية أهم كتب الفارابي وابن سينا، وكان من أثر هذه الجمعية أن رأينا منطلق أرسطو المترجم من العربية إلى اللاتينية يقرأ في باريس بعد ثلاثين سنة من عمل هذه الجمعية، وقد مرت حركة استفادة الأوروبيين من الثقافة اليونانية في ثلاثة أدوار، الدور الأول: نقل الفلسفة اليونانية والكتب العلمية، من العربية إلى اللاتينية، والدور الثاني: النقل من اليونانية مباشرة بعد سقوط القسطنطينية، والثالث: نقل الشروح العربية إلى اللاتينية.

وجاء فردريك الثاني سنة 1215، واتصل بالمسلمين اتصالاً وثيقاً في صقلية وفي الشام في حروبه الصليبية، واقتبس كثيراً من آرائهم وعاداتهم وعقائدهم، وقد وصفه المؤرخون بأنه كان يعجب بفلاسفة المسلمين، وكان يعرف اللغة العربية ويستطيع أن يقرأ بها الكتب الفلسفية في مصادرها الأصلية. وأنشأ سنة 1224 مجمعاً في نابولي لنقل العلوم العربية والفلسفة العربية إلى اللاتينية والعبرية لنشرها في أوروبا. ويفضل فردريك ذهب 'ميكائيل سكوت' إلى طليطلة، وترجم شروح ابن رشد على أرسطو، وقبل ذلك كانت قد نقلت إلى اللاتينية جمهرة من كتب ابن سينا واستعملت في باريس حول سنة 1200م.

وفي القرن الثالث عشر كانت كل كتب ابن رشد تقريباً قد ترجمت إلى اللاتينية ما عدا كتباً قليلة، منها كتاب 'تهافت التهافت' الذي رد به على تهافت الفلاسفة للغزالي، فقد ترجمت في القرن الرابع عشر.

وكان أهم مركز لتعاليم ابن رشد في جامعة بولونيا وجامعة بادوا Podua في إيطاليا، ومنهما انتشرت هذه الثقافة في إيطاليا الشمالية الشرقية إلى القرن السابع عشر، واستمرت كتب ابن سينا في الطب سائدة إلى ما بعد هذا العصر.

ورجال النهضة الحديثة الذين قاموا بحركة الثورة الفكرية كانوا يدرسون على هذه الكتب، أو يتعلمون لمن درسوا عليها، فروجر بيكون الذي سبق أهل زمنه في معارفه وطريقة بحثه أخذ ثقافته العلمية من الأندلس، ودرس فلسفة ابن رشد، والقسم الخامس من كتابه في البصريات Optics مستمد ومسائر لكتاب ابن الهيثم في هذا الموضوع نفسه.

وطالما ارتفعت شكوى رجال الدين في الأندلس من أن المسيحيين يدرسون علم العرب المسلمين، وعابوا مطران إشبيلية؛ لأنه يدرس في جد فلسفة الكافرين، يعنون المسلمين.

وعلى كل فجملة الأمر في مدينة المسلمين كما لخصها الأستاذ "لكي" Lecky خير تلخيص إذ قال: "لم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا إلا بعد أن انتقل التعليم من الأديرة إلى الجامعات، وإلا بعد أن حطمت العلوم الإسلامية، والأفكار اليونانية والاستقلال الصناعي، سلطان الكنيسة".



هذا هو موقف المسلمين أمس من المدنية، ولا بد أن نلقي نظرة على موقفهم اليوم من المدنية الحديثة. ومما يؤسف عليه حقاً أن نقول إن المسلمين لا يشتركون اليوم في بناء صرح المدنية اشتراكاً كبيراً؛ لأن حديثهم هو تقليد للمدنية الحديثة وقديمهم هو مدينة القرون الوسطى، فهم في الصناعات والمخترعات ونظم الحكومات والإدارات، وفي كتبهم التي تؤولف في العلوم الحديثة من جغرافية وتاريخ وطبيعة وكيمياء وما إليهما، ونظام مدارسهم الحديثة ومحاكمهم وقوانينهم، كل هذا يقلدون فيه المدنية الغربية، وكلما زاد التقليد فيها عدت أقرب إلى الكمال، وقديمهم من مثل دراسات علومهم كالنحو والصرف والفلسفة الإسلامية، ومن مثل قضائهم في المحاكم الشرعية، ومن مثل مدارسهم الدينية، ونحو ذلك، كلها على نمط مدينة القرون الوسطى. فهم - في ظاهر الأمر - لا يضعون أحجاراً كبيرة في بناء المدنية الحديثة ولا يلونونها بلون خاص، ولكن هل الذنب في ذلك ذنب الإسلام والمسلمين؟

إذا عرضت نفسك لتبني فمتعك صاحب البناء بالقوة فالذنب ذنب من مَنَعَ لا من

مُنِعَ، وهكذا الشأن في موقف المسلمين. لقد سبقهم الغربيون باستخدام العلم في قوة تسلحهم إلى أقصى حد يمكن فيه استخدام العلم، فوجهوا هذه القوى الهائلة إلى الشرق، ولم يكن قد صحا بعد من سباته الذي سببه ما فسد من عقيدته، وما فسد من سياسته، وما فسد من شؤونه الاجتماعية، فسلط عليه الغرب نظرة استغلال، فساعده على كل ما يفيد الاستغلال، ومنعه من عمل كل شيء يفيد الاستقلال، فهو إذا أراد أن يتتقف كما يشاء، أو يرقى شؤونه الاجتماعية كما يشاء، أو أن يحكم نفسه كما يشاء، أو أن يرقى أخلاقه كما يشاء، منعه الغرب من ذلك حرصاً على فائدته في هذا الاستغلال، والشرق لا يستطيع أن يقاوم إلا بالقوة، والقوة محرمة عليه. فهل بعد ذلك هو الذي يتحمل تبعه عدم اشتراكه في البناء؟

إنني لأرجو أن الزمن وركي الأفكار السياسية التي تخطو في هذه الأيام خطوات سريعة تجعل الغربي ينظر إلى الشرق نظرة تعاون، فيدرك أن طريقة الاستغلال ليست أصلح الطرق حتى من الناحية الاقتصادية، وأن رقي الشرقي والسماح له بالبناء يزيد في صرح المدنية ويرفع بناءها، ويسرع في علو شأنها. وكما تبين للناس أن نظام الإقطاع وتسخير الملك للعبيد لم يكن في مصلحة الملاك ولا العبيد، فحطموا هذا النظام من أساسه وأسسوه من جديد على تحرير العبيد وتعاون الملوك والمستأجرين، وأرباب الأموال والعمال، فكذلك سيكون الشأن مع الحاكمين والمحكومين يتعاونون ولا يتقاتلون، ويتفاهمون ولا يتنازعون، ويتحاضرون إلى الرأي والعقل لا إلى القوة والسلاح. وأرجو ألا يكون ذلك بعيداً.

على أن من العدل أن نقول إن التبعية في ذلك كله لا تقع على الغربيين وحدهم، فإن هناك عوامل في المسلمين أنفسهم جعلتهم في هذا الموقف الحرج. فهناك علماء جامدون ضيقو العقل، وقفوا موقفاً مزرياً في تاريخ المسلمين وعافوا رقيهم وتقدمهم، فكان كلما حاول الإصلاح محاول ثاروا عليه باسم الدين، فإن أراد إصلاح المحاكم ثاروا عليه ورموه بالمروق، وإن أراد تنظيم الإدارة الحكومية قالوا لا عهد لنا بهذا، ويجب أن تتبع آباءنا، وإنا على آثارهم مقتدون. وإن أراد تعليم المرأة قالوا ما بهذا أتى الدين! وهكذا كانوا حجر عثرة في سبيل كل مصلح حتى عظم الخطب، واشتد الكرب، وأولو الأمر في المسلمين إذ ذاك لم يكن يهمهم إلا شهواتهم وفخفتهم الكاذبة، ومظاهرهم الخادعة. أما الاتجاه الصحيح إلى ترقية رعيتهم وتثقيفهم، وتوير أذهانهم، ونشر العدل بينهم فكانوا قلما يابهنون له. فهؤلاء وأولئك كانوا السبب في أن يقف المسلمون هذا الموقف الذي شكونا منه من قبل.

ومع هذا فتنبه المسلمين اليوم ومسير حركات الإصلاح بينهم سيراً حثيثاً، يدعوننا أن نؤمل قرب اليوم الذي يتبوؤون فيه مكانتهم اللائقة بهم. فإذا قارنت هذه النهضة الداخلية في رقي الفكر السياسي عند الغربيين، وتعديل نظرتهم نحو المسلمين كان من وراء ذلك كله نهضة جدية يبني فيها المسلمون في المدينة بناء صالحاً مصبوغاً بعقيلتهم وأفكارهم، فنرى إذ ذاك فلسفة خاصة وثقافة خاصة، وروحانية خاصة، قد تلون المدينة الحديثة عامة بلون خاص غير لونها الحالي.

* * *

المسلمون أمس واليوم

في نحو ثلاثة وعشرين عاماً استطاع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما منح من قوة العقيدة، وصدق العزيمة، وبعد النظر، وتأييد الله، أن يحوّل العرب من جماعات مختلفة اللغة، مختلفة الدين، مختلفة الرأي، مختلفة الأهواء، تشعر بالضعة إذا قارنت نفسها بمن حولها، وبالذلة إذ رأت من في جوارها، لا يفكر الفرد فيها إلا في نفسه، فإن اتسع أفقه ففي قبيلته، فإن فكر في قبيلة أخرى ففي الانتقام والأخذ بالثأر، وشرّ الغارة للسلب والنهب - إلى أمة واحدة، متحدة اللغة، متحدة الدين، متحدة الرأي، يشعر الفرد فيها أنه من أمة أعزها الله بالإسلام، وفضلها به على الأنام، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله، وليس ذلك بالكثير في تاريخ الأمم.

فإن مات محمد صلى الله عليه وسلم ولم يتعدّ إصلاحه جزيرة العرب، فقد أعد أمة لإصلاح غيرها، وليادة الناس خير إعداد - حتى إذا وجهها قاداتها نحو الفتح، أتوا بما حير علماء السياسة والاجتماع والتاريخ إلى اليوم - بسطوا سلطانهم على جزء كبير من العالم في أقل من عشر سنين، ولم يكن فتحهم تخريباً وتدميراً، إنما كان فتحاً منظماً أحكمت قواعده وأصوله، واستمروا ينتقلون من فتح إلى فتح ومن ظفر إلى ظفر، مما يجعل الباحث يقتنع بأن نجاحهم لم يكن حظاً أتيت لهم، ولا مصادفة وقعوا عليها، إنما كان نتيجة مبادئ صحيحة اعتقوها، ونفوس قوية حتمت صدورهم عليها، ومع ما عرض لهم من خلاف فيما بينهم كان من طبيعته أن يودي بأمثالهم من حروب داخلية ومنازعات سياسية وخلافات دينية، تغلبوا على كل ذلك، ولم يمنعهم من الظفر بعدوهم واستمرارهم في فتحهم.

ثم هم ساهموا في كل شأن من شؤون المدنية، إن نظرت إلى الدين فقد دعوا إلى دينهم فدخل الناس فيه أفواجاً في هدوء من غير عنف، ولم يمض قرن على فتحهم حتى كان أكثر البلاد المفتوحة على دينهم، ثم هو لا يزال ينتشر إلى اليوم مع انعدام الدعاة وعدم حماية الدعوة، وإن نظرت إلى اللغة رأيتهم هيّؤوا لغتهم لكل جديد ووسعوها - وهي البدوية الأصل والمنشأ - حتى أحاطت بكل مرافق المدنية إذ ذاك، وحتى زاحمت الفارسية في فارس،

والرومانية في الشام، والقبطية في مصر، وسارت مع الدين جنباً لجنب، كلما ظفر الدين ظفرت اللغة، وكسبت لغتهم قادة الفكر في كل هذه الأمم المفتوحة، فأصبحوا يمنحونها خير أفكارهم وأفكار أممهم، وظلت اللغة العربية تسود حتى نسي كثير من الأمم لغتهم الأصلية، وأحلوا محلها العربية، ولو لم يعتنقوا الإسلام.

وإن نظرت إلى النظم والتشريع، فكذلك قد أقلم المشرفون أنفسهم، وكانوا حيث حلوا مرنين يقفون موقف المتفهم للموجود من نظم وقوانين، ثم يقرون ما لم يتعارض وأصول دينهم، ويغيرون أصول ما تعارض، ووقف الفقهاء في كل قطر يوسعون مذاهبهم حسب الحاجة وحسب الإقليم الذي حلوه، وخلفوا من كل ذلك قوانين لا تزال إلى اليوم محل إعجاب المنصفين من المشرعين.

وإن التفت إلى العلم رأيت أنهم في كل فرع من فروع العلم أخذوا بحظ وافر، لم يمنهم دينهم أن يأخذوا عن وثني اليونان فلسفتهم، ولا عن النساطرة طبهم، ولا عن اليهود ما يروون من أخبار أنبيائهم وعلمائهم، وأبلوا في العلم بلاء لا يقل عن بلائهم في الحروب، فحيث حلوا رأيت علماً كثيراً وجداً عجيباً، ثم خلفوا من كل ذلك ثروة فيها غاية ما وصل إليه العلم لعهدهم، فهموا ما كان من علم قبلهم، وتداولوه بالشرح والتقد، وضموا إليه ما أوحته نظرات دينهم من علوم إسلامية ومذاهب دينية، وزادوا في ثروة من قبلهم بما بذلوا من جهد، وأنفقوا من مال ونفس.

فإن لم يكونوا سادة العالم فقد كانوا سادة في العالم، وإن لم يكونوا رأسه المفكر فقد كانوا رأساً على الرؤوس، لا عبيداً ولا أذناناً، ووقفوا في بعض أيام تاريخهم من العالم موقف المعلم. يرحل من أراد العلم من الأوروبيين إليهم، وينقلون إلى اللاتينية كتبهم ويدرسون في جامعاتهم علمهم، وفي السياسة العالمية وقفوا موقف الموازن، يسمع لقولهم ويحسب حسابهم، وتعتد المعاهدات المحترمة معهم.

* * *

ثم دار الزمن دورته، وأصبح سادة الأمم عبيد اليوم، ورؤوس الأمم أذئاب اليوم، وشباب الأمم هرم اليوم، وقضى على حضارتهم ما قضى على حضارة اليونان والرومان والآشوريين والبابليين وقدماء المصريين، إلا فرقاً واحداً وهو أن حامل لواء الحضارة الإسلامية لا يزال حيّاً، وإن كان شيخاً فانياً، وأن الشيخ إن لم يصب بالعقم فقد يلد طفلاً يمر بأدوار الحياة ومنها الشباب، وأن الأمم إن لم تمت فلها أيام، فقد يكون للإسلام فجر،

وضحي، وعصر، وغروب، ولكن لا يلبث الليل حتى ينجلي عن صبح آخر فيه كل صفات الصباح، من نور وضياء، وإشراق يدفع للحركة، ونسيم يبعث الحياة.

وبالفعل يظهر أن هذا الشيخ الفاني قد مات أو كاد، وأن الله فالتق الإصباح ومخرج الحي من الميت لم يصبه بالعقم، ووهبه ما وهب زكريا ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ يَأْتِي خَوْفًا ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَاؤِكَ رَبِّ شَقِيحًا ۝ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَثَتِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي غَافِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَارثًا ۝ تَرْتُبِي وَيَرِثُ مِن مَّالٍ يُعْطَوْنَكَ وَاجْمَلُهُ رَبِّ رَضِيًا ۝ بِنُزُكْرًا إِنَّا قَدِيرٌ لَّكَ بِقُلُوبِ أَسْمُهُمْ يُحْيِي لَمْ يُحْمَلْ لَمْ يَنْ قَبْلَ سَمِيًا ۝﴾ [مريم: 3-7].

ولكن إن ورث "يحيى" من زكريا علما وحكمة فإني أخشى أن يرث "يحيانا" تركة قد أنقلت بالديون وأفعمت بالمخارم. فهل من سبيل إلى أن يرث من آباءه الأبعدين لا من آباءه الأقرين؟ يحدثنا علماء الوراثة بأن ذلك جائز في قوانينهم، وأن بعض الأبناء يرث من جده الأبعد لا من أبيه الأقرب، وإن كان ذلك كذلك فخير له، فإن آباء أشعث أغبر، لو حثته الهموم وأحتت ظهره الأحداث، أما جده البعيد فجميل المحيّا، مشرق الجبين، صارعه الدهر، فصرع الدهر، وأرادت أن تنال منه الأحداث فنال منها، ولكن أنى لنا ذلك، ومربوه من جنس أبيه، فإن لم تفسده الوراثة أفسدته البيئة وأفسده العربي وأفسده الموالي من ورائه يكيدون له ويضعون الخطط تلو الخطط لا غتيالها، لا يكون ذلك حتى يرزق "يحيى" بالمثل الصالح والمربي الصالح، يفتح عينيه ليرى ما حوله، ويضع له البرامج ليعده أن يكون سيداً مع السادة ورأساً بجانب الرؤوس، يبيي صرح المدنية مع بناته، ويشيد العالم مع مشيديه، فإن كان العالم لا يسع إلا مدينة واحدة شارك فيها، وإن كان يسع مدينتين فأكثر أسس هو مدينة تنفق وروحه، وعقليته ونفسيته ودينه وخصائصه.

* * *

من نحو خمسة قرون فقد المسلمون مركزهم العالمي، وأصبحوا حيث حلوا عنوان اللذل والعبودية وحلقاء الفقر والمسكنة، ولم يكن تأخرهم راجعاً إلى بيئتهم، كما يذهب بعض الباحثين، فهم يسكنون بيئات تختلف حرارة وبرودة، وتختلف خصباً وجذباً، وتختلف جفافاً ورطوبة، وهم مع ذلك في مستوى واحد من الضعة والتأخر، على أن الأمر لو كان يرجع إلى البيئة ما تداول عز ويؤس ونعيم وشقاء، وسيادة الأشراف وصعلكة العبيد. وكانوا على حال واحدة أبداً؛ لأن البيئة تلازمهم أبداً.

كما أن الأمر لا يرجع إلى ما يجري في عروقهم من دم، فدمهم الذي يجري فيه اليوم هو من نوع الدم الذي كان يجري في عروقهم أمس، وقد بطلت نظرية أن الله اختار من عباده جمعياً شعباً واحداً عهد إليه تنظيم العالم وسيادته هو الشعب التيوتوني أو الشعب الآري، فليس من أمة إلا وهي خليط من دماء مختلفة ولو كان كذلك لما عزوا وذلوا وعلوا وسفلوا، وليس أمر المسلمين كذلك يرجع إلى دينهم، فدينهم قديماً كان هو سبب سعادتهم، وهو الذي انتشلهم من بؤس، وأعزهم من ذل، والدين متى كان صالحاً في أسسه كالإسلام كان باعثاً على الإصلاح لا الفساد، وعلى النهوض لا الانحطاط، إنما هو ككل دين يختلف باختلاف العين التي تنظر إليه، فإن صلحت العين صلح ما تنظر إليه، وإن ساءت ساء، بل قد رأينا في تاريخ الأمم عيناً صحيحة وديناً مريضاً، استطاعت العين لصحتها أن تصلح منظره وتجميل شكله.

على أنني لا أرى أن المسلمين تأخروا وانحطوا بالمعنى الحرفي الذي يفهم من الكلمة، أعني الرجوع إلى الوراء، بل كل ما في الأمر أنهم وقفوا حيث كانوا من خمسة قرون، وغيرهم سائرون، وناموا وغيرهم أيقاظ، فلما بدأوا ينتبهون رأوا الشقة بعيدة، واللحاق يتطلب عزمًا قويًا وجهدًا بالغًا.

مظاهر هذا الوقوف - وإن شئت فسمه الركود - متجلية في كل مرفق من مرفق الحياة - ففي اللغة وهي أداة الثقافة، وألة العلم ووسيلة الرقي العقلي - وقفنا حيث انتهى الأمر بالدولة العباسية، ولم نساير الزمن، ولم نخط مع خطواته، تغير وجه الحياة، واخترعت ألوف الآلات، ومعاجم لغتنا - كما هي - لا تعترف إلا بما كان، وتهمل ما هو كائن وما سيكون، فلا هي توسعت في مدلول الكلمات العربية ووضعت منها أسماء للجديد، ولا هي سمحت بالكلمات الأجنبية أن تدخل من غير تعديل أو بتعديل، والخلاف محتدم، والنزاع قائم، ومركزنا كما هو لم نتقدم فيه شبراً. مع أننا واجهنا هذا الأمر منذ احتكاكنا بالمدنية الحديثة، وحرنا في تصرفاتنا، فحيناً ندرس كثيراً من المواد في مدارسنا بلغة أجنبية وحيناً تأخذنا العزة القوية فنحولها إلى العربية، والنقص كما هو، والموقف كما هو.

وفي التشريع تغير العالم في معاملاته، فأننتجت المدنية الحديثة أنواعاً من المعاملات عديدة، وأنواعاً من الجرائم جديدة، ونظماً في الحكم والقضاء، فأبى رجالنا إلا أن يقفوا حيث هم، أبوا أن يفتحوا أعينهم لأنواع الشركات إلا ما نصَّ عليه في الكتب القديمة من

شركة مفاوضة ووجوه وعنان، وأبوا أن ينظروا إلى نظام الجمارك إلا ما ورد في كتب الفقه في باب العاشر، وأبوا أن ينظروا في جرائم الكيوف والاختلاس والتزوير إلا ما جاء في باب التعزير، فكان من الزمن أن تركهم فيما هم فيه، وسلب من يدهم أوسع أبواب التشريع، وهي ما يتعلق بالمسائل المدنية والعقوبات، واستمد من قانون نابليون، إذ أبى العلماء أن يمدوه بالفقه، أو لم يترك في يدهم إلا الأحوال الشخصية إلى حين.

وكان موقفنا في الأخلاق موقفنا في اللغة والتشريع، فالمدينة الحديثة كان لها من الأثر ما غير قيم الأخلاق، وقلب أوضاعها، وطبعها بطابع جديد. ذلك أن أكبر أسس المدينة الحديثة وأهم أركانها: الصناعة ومن أجل هذا قومت الأخلاق من جديد على أساس الصناعة ورتبت قائمة الأخلاق ترتيباً يتفق والصناعة - فخير الأخلاق النظام، والنظافة، والصدق في المعاملة، والمحافظة على الزمن، والاقتصاد، وما إلى ذلك، وجعلت هذه الصفات في المنزلة الأولى، ووضع للعمال نظم لحمايتهم وترقية شؤونهم من نقابات وجمعيات، وقلبت القائمة التي وضعت في القرون الوسطى رأساً على عقب، فالحياء والتواضع والسماحة ونحوها قل أن تعد فضائل، وإذا سمح بعدها ففي ذيل القائمة؛ لأنها لا تتناسب مع أخلاق القوة وأخلاق الصناعة، فليس خير الصناع أشدهم حياءً وأكثرهم تواضعاً، ولكن خيرهم أقواهم وأمهرهم، وأحفظهم على نظام، وأشدهم مراعاة لموعد وهكذا.

وجاء العلم فخدم هذا النظر؛ لأنه رقى الصناعات رقياً عظيماً يفضل ما يقدمه لها كل يوم من مكتشف جديد، ويجانب هذا تحكم العلم في تقويم الأخلاق، فغير الأنظار القديمة، وجعل المقياس سعادة الناس ورفاهيتهم في الحياة الدنيا، ولم يعبأ بالتقدير المأثور عن السلف، فنظر من جديد إلى الموسيقى والألعاب وسائر الفنون، وحكم بالحسن على ما كان يحكم عليه من قبل بالقبح، وعد كثيراً مما كان قبل إنمأً وحرماً وجريمة محمداً وخيراً وفضيلة، ورأى أن ما في حياة القرون الوسطى من رهبة واعتكاف في الأديرة والتكايا ونحو ذلك، عيشة كسل وخمول لا تتفق وخير الناس، "فمن لم يعمل لا يأكل"، جرى كل هذا والمسلمون حاثرون بين تقاليدهم القديمة وما تقدمه المدينة الحديثة من نظر جديد. والزمن لا ينتظرهم في حل الإشكال واختبار أحد الطريقتين. فلما ترددوا جرفهم الزمن طوعاً أو كرهاً من غير أن ينتظرهم حتى يتتوا فيما يتفق وأخلاق المدينة الحديثة مع تقاليدهم ودينهم وتاريخهم، وما لا يتفق.

ويطول بنا القول لو عدنا كل مرفق من مرافق الحياة، وأبتأ ما أصابه من ركود، فنجتزئ بما ذكرنا من أمثلة للدلالة على باقيها.



ثارت أوروبا في التاريخ الحديث ثورات سياسية وثورات صناعية، كان من نتائجها تغييرها تغييراً كبيراً في القرن التاسع عشر. فمن الناحية السياسية حلت الديمقراطية محل الأرستقراطية، بما يتبع ذلك من تغيير في النظم والتشريع، ومن الناحية الصناعية، حلت المصانع الكبيرة، والشركات، والسكك الحديدية، والتلغرافات، والتليفونات، والكهرباء محل المظاهر الساذجة، من صناعات يدوية وحمل على الخيل والبغال، واستنارة بالشمع والزيت، وما إلى ذلك.

وهذا التغيير السياسي والصناعي هو ما نسميه بالمدينة الحديثة، وتبع هذا التغيير الداخلي في أوروبا، تغير آخر خارجي، فقد اتجهت أفكار قادة الرأي فيهم إلى غزو آسيا وإفريقيا، وكان الباعث لها على ذلك جملة أمور، أولها اقتصادي، وهو أن تجد لها في الشرق أسواقاً لصناعاتها التي ذكرنا، ولتجد لها في الشرق مواد أولية لتغذية صناعتها. وثانيها وطني، وهو أن كل أمة من أمم أوروبا فشت فيها النزعة الوطنية وامتلات نفوس أهلها حمية، ودفعها ذلك لأن تتطلب كل أمة قوة المظهر داخلاً وخارجاً، ومن أهم ذلك التوسع في الاستعمار وبسط النفوذ، والفخر بلون الخرائط. وثالثها، وهو أقل من الأولين شأنًا، الدافع الديني، فقد دفع قوماً من أوروبا لنشر الدعوة المسيحية في البلاد الإسلامية، واستعانوا بالسلطة على حمايتهم.

على كل حال، حمل الأوروبيون إلى آسيا وإفريقيا مدنيتهما مع فتحهم، وكان لا بد لهم أن ينظموا الحال فيهما بما يتفق والنظام السائد عندهم. ففي التشريع لا بد أن تسود المبادئ القانونية السائدة في أوروبا حتى تسهل التجارة، ويأمنوا على معاملتهم للشرقيين، ولا بد من انتشار المدينة الحديثة بألاتها وأدواتها حتى تروج في الشرق البضائع الأوروبية، ولا بد أن يتعلم طائفة من المفتوحين على النمط الأوروبي الحديث، وأن يكونوا هم المتولين المناصب الكبيرة حتى يمكن التفاهم معهم في تسيير الشؤون، وهكذا كان.

من أثر انتشار هذه المدينة بين المسلمين نتائج كثيرة أهمها فيما يظهر لي أمران:

الأول: اختلال التوازن بين الأمم الشرقية عامة، والأمم الإسلامية خاصة، وأكبر ما تَمَنَّى به أمة اختلال توازنها، ذلك أن المدينة الحديثة بما استتبعها من تغيير في مظاهر الحياة

الاجتماعية ومن تعديل في قيم الأخلاق، كانت نتيجة لثورات داخلية شبت، وآمال وآلام جاشت في صدره، وتجارب جريها وأخطأ فيها فاصلح خطاه، وهكذا كانت حركاته سلسلة متصلة، تسلم حلقة منها إلى حلقة، وتسير في التدرج فيها سيراً طبيعياً، أما في الشرق فجاءته هذه المدنية لا من داخل نفسه، بل من خارجها، وفرق كبير بين ما دعت إليه الطبيعة وما دعا إليه التقليد. واختلال هذا التوازن مظاهر كثيرة، فإن نظرت إلى القضاء، وقضاء شرعي في الأحوال الشخصية يطبق نظم المدنية الإسلامية، وقضاء أهلي يطبق نظم أوروبا ممصرة، وقضاء مختلط يخالفهما، وفي الحياة الاجتماعية نرى قرى لم يتأثر أهلها بالمدنية الحديثة في قليل من شؤونهم ولا كثير، ومدناً تأثرت إلى حد كبير بها حتى في أدق أمورها، ولعل خير ما يمثل مظاهرنا المختلفة المضطربة اختلاف ملابسنا وتعدد أشكالها مما لا يعرف له نظير في أوروبا.

وفي التعليم أنواع تتبع الأنماط الإسلامية في عصورها، وأنماط تتبع المدنية الحديثة في مظاهرها وأشكالها، وهكذا فإن أنت نظرت إلى أمة أوروبية في كل مظاهر الحياة من لغة وتعليم وملبس ومظهر اجتماعي، رأيت فيها وحدة رغم الاختلافات السطحية، وإن أنت نظرت إلى حياة المسلمين في كل مرقق من هذه المرافق، لم تجد هذه الوحدة، ووجدت الخلاف في الصميم، ترى نزعات تتجه نحو تاريخهم ودينهم ومدنيتهم القديمة، ونزعات تتجه نحو المدنية الحديثة، ولا رابطة تربط هذه النزعات، وترى ناحية من نواحي المدنية الحديثة تطفئ وتكثر ولا يماثلها ما يقابلها فيطغى - مثلاً - في الشرق لهو أوروبا من خمر ورقص وحياة مترفة، وهي كثيرة في أوروبا، كثرة تفوق بمراحل ما في الشرق، ولكنها في أوروبا تتعادل وتتوازن، فلهو كثير يزنه جد كثير، وإجرام يوازنه حزم، وليس كذلك في الشرق، فلهو لا يعده جد، وإجرام لا يوازنه حزم.

وعلى هذا النمط يختل التوازن وتفقد الأمة قوتها الحيوية، ولا يمكن أن تصلح هذه الحال إلا إذا توافر جماعة من خير الأمة، على دراسة الموقف الاجتماعي للمسلمين والشرق، دراسة عميقة مسلحة بما وصل إليه علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ، ثم يضعون بعد هذه الدراسة الأكاديمية خططاً للسير في هذا الظرف العصيب ظرف الانتقال، يعرفون الداء ويصفون الدواء، يعلمون مدنيتهم القديمة والمدنية الحديثة ومعاييب كل، ومزايا كل، ويعلمون الحالة النفسية لأمتهم، وما يناسبهم وما لا يناسبهم، وبينون "خطة الانتخاب"، يعرفون مناحي اختلال التوازن وأسبابها ويرسمون طريقة إعادة التوازن.

والأمر الثاني من نتائج انتشار المدنية الحديثة بين المسلمين أمر يناقض الأول، ويكاد يسير سيراً عكسياً معه، ذلك أن انتشار لتعاليم الجديدة للمدنية الحديثة، واضطرار الأوروبيين لتأليف فرقة من المسلمين يتكلمون لغتهم ويتعلمون مناهجهم، ويتشربون مبادئهم، أمكنت هذه الطائفة من الاطلاع على المبادئ التي تدعو إلى الديمقراطية، وتبث روح الوطنية، فكان من ذلك أن أشربوا روح الثورة، نظروا إلى أممهم بالعين التي نظرت إلى هذه المبادئ، فأيقنوا بحقهم في الحياة، وحقهم في الاستقلال، وحقهم أن يساهموا في بناء صرح المدنية، وأن يشاركوا في تحمل أعباء الإنسانية، وزادهم عقيدة في ذلك ما رأوا من أوروبا تحكم آسيا وإفريقيا على قاعدة مختصرة موجزة واضحة طبيعية، وهي أنها تنج في تسيير آلات الحكم إلى منفعتها هي، فحيث اتفقت مصلحة آسيا وإفريقيا مع أوروبا، فطبيعي أن تنفذ مصلحة أوروبا، وقد ينظر في تقدير المصلحة النظر الضيق القريب، لا النظر الواسع البعيد. كان من جراء هذا وذاك وجود الاصطدام، وشعور الشرق بالغبن، وقيام الطائفة المتعلمة على النمط الحديث، بيبث روح الوطنية، وعملت هذه الحركة في النفوس سنين، وتكفل الزمن بأن يظهر كل حين، وآخر حادثة تفتح عيونهم وتقوي شعورهم، فكان القلق في كل مكان، في الشرق، في مصر، في تونس، في الجزائر، في مراکش، في فلسطين، في الشام، في العراق، في الهند، في غيرها من البلدان، قلق اقتصادي وقلق وطني وقلق ديني، هذا القلق أنتج وليداً جديداً هو ما وصفته قبل، ماذا ينتهي إليه هذا القلق؟ ماذا يكون شأن هذا الوليد؟ ما تاريخه المستقبل؟ هذه الأسئلة وأمثالها خارجة عن عنوان مقالنا، وهي بعنوان "المسلمون غداً" ألصق وأليق. وكل ما أعلمه الآن وأريد أن أقوله عن هذا الطفل أنه "لن يموت".

* * *

قوانين الحرب في السلام

في الوقت الذي تحمل إلينا فيه الأنباء تدمير المدن الأوروبية الآهلة بالسكان (1)، واحتمال عودة حرب الغازات السامة، وتخريب الطائرات والغواصات لكل ما تصل إليه بكل ما تستطيع من قوة، ونحو ذلك من ويلات الحروب التي يعجز القلم عن وصف هولها، يلذ القارئ أن يعود إلى التاريخ يستعرض فيه التشريع المختلف للحرب، والأنظار المختلفة في تقدير الإنسانية.

ولعل من أروع هذه القوانين قانون الحرب في الإسلام، فمنذ ثلاثة عشر قرناً ونصف قرن شرع الإسلام قوانين بلغت الغاية في تقدير الإنسانية، وبث الرحمة في النفوس، والدعوة إلى الرفق.

من ذلك أن لا حرب قبل الدعوة؛ لأن غرض الإسلام من الحرب ليس المال ولا الغنائم ولا الاستعمار، وإنما غرضه نشر دعوة يرى فيها الخير للإنسانية، فمن قبلها أو قبل الخضوع لأحكامها، أو لم يمانع في سبيل نشرها، كان آمناً على نفسه وعلى ماله، وكان له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، لا عبرة باللون، من أبيض وأسود، ولا عبرة بالدم ولا بالجنسية، ولا بنحو ذلك مما تعيره الأمم الحديثة أكبر اهتمام، فالمسألة ليست حرب أجناس، ولا حرب أوطان، ولا حرب أمم، إنما هي في نظر الإسلام حرب مبادئ، صالحة تنفع الإنسانية، لا مبادئ تضر الإنسانية، فالأخوة في نظره أخوة مبادئ، لا أخوة دم، ولا أخوة جنس، ولا أخوة وطن.

وكان مما أوصى به أبو بكر الجيش الذي بعثه في حروب الردة "أن يؤذّنوا إذا نزلوا منزلاً، فإن أذن القوم فكفوا عنهم، وإن أجابوكم إلى داعية الإسلام، فسألوهم عن الزكاة، فإن أقرؤا فاقبلوا منهم، وإن أبوا فقاتلوهم".

ولذلك لما تسرع خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة بعد أن أظهر الإسلام، كان في

ذلك موضع المواخفة، وطلب عمر من أبي بكر أن يقتص منه، ولكن أبا بكر قبل عنده وودي مالكاً عن بيت مال المسلمين، وأسرها عمر في نفسه، حتى إذا ولي الخلافة عزل خالداً عن الإمارة.



فلا تكون حرب حتى تكون دعوة، وحتى يكون رفض ممن وجهت إليهم الدعوة، فإذا وقعت الحرب فهناك قيود للجيش المحارب، ينبغي ألا يعدوها، ولعل أوضحها وأجمعها ما روي أنه "لما بعث أبو بكر يزيد بن أبي سفيان إلى الشام خرج معه أبو بكر بوصيه، ويزيد راكب، وأبو بكر يمشي، فقال يزيد: يا خليفة رسول الله إما أن تركب وإما أن أنزل. فقال ما أنت بنازل وما أنا براكب، إني أحسب خطاي هذه في سبيل الله، يا يزيد، إنكم ستجدون أقواماً قد حبسوا أنفسهم في هذه الصوامع (يعني الرهبان)، فاتركوهم وما حبسوا أنفسهم له، ولا تقتلوا كبيراً هرمياً ولا امرأة، ولا وليداً، ولا مريضاً، ولا راهباً، ولا تخربوا عمراناً، ولا تقطعوا شجرة إلا لنفع، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه، ولا تغدر ولا تمثل، ولا تجبن، ولا تغفل، ولينصرن الله من ينصره ورسله بالغيب، إن الله لقوي عزيز، أستودعك الله وأقرتك السلام، ثم انصرف".

وقال عمر: "اتقوا الله في الفلاحين، فلا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب".

ومر رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة من غزوات المشركين، بامرأة مقتولة ذات خلق، اجتمع الناس عليها، فقال رسول الله: ما كانت هذه لتقاتل! وسال: من قتل هذه؟ فقال رجل: أنا أردقتها خلفي، فأرادت أن تقتلني فقتلتها، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بدفنها.

وروي ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "كان إذا بعث جيوشه قال: اخرجوا باسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع".

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة: لا تقتلوا الذرية في الحرب. فقالوا: يا رسول الله أو ليس هم أولاد المشركين؟ قال: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟

من كل هذا نرى أن القانون الإسلامي حصر الحرب في دائرة من جندوا للحرب، ومنع حرب من لم يجند، إلا أن يكون له من الوسائل ما يساوي القدرة على الحرب، كان يكون

شيخاً ولكنه يساهم في إبداء الرأي وتدبير المكائد، فإنه إذ ذاك يعد محارباً، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بليريد بن الصمة؛ لأنه كان مع تقدم سنه يمد قومه بالرأي في الحرب، فأمر رسول الله بقتله.

أما من عدا هؤلاء فقد حفظت دماؤهم، وحفظ على حقهم في الحياة. ويعتني في ذلك تحليل الفقهاء لهذا الرأي بقولهم: "إن الآدمي خلق معصوم الدم ليمكنه تحمل أعباء التكليف، وإباحة القتل عارض بمحاربه لدفع شر، فمن لم يتحقق شره بقي على أصل عصمة دمه". بل تجاوز الإسلام حرمة المحاربين إلى حرمة ملكية الأمم المحاربة، فأمر باحترامها والمحافظة عليها، فمنع قطع الأشجار وهدم البيتان، وكان من وصايا أبي بكر: "لا تقطع شجراً مشمراً، ولا تخرب عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكله".



ثم أمر الإسلام أمراً باتاً جازماً حاسماً بالتزام ما يعقد من معاهدات، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾ [المائدة: الآية 1] و﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34]، وقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْصُرُواكُمْ سَيِّئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَسَدًا فَأُولَٰئِكَ إِتْمَانُهُمْ إِتْمَانُهُمْ وَإِنْ مَدَّيْتُمْ إِلَيْنَا لَنَنْصُرَنَّكُمْ إِنَّا اللَّهُ يَحِبُّ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَهْدَهُمْ فَيَحْتَفِظُوهُ إِذْ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَوْحَاتٍ﴾ [التوبة: الآية 4].

ولما عقد النبي صلى الله عليه وسلم الصلح مع قريش، وكان فيه إجحاف بالمسلمين، إذ قد اصطلحوا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، على أن من أتى محمداً من قريش من غير إذن وليه رده عليه، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه، فارتاع بعض المسلمين من ذلك الصلح، ودخل على الناس من ذلك أمر عظيم، وصرخ المسلمون الذين ردوا إلى قريش، قال رسول الله: "إننا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وأعطيناهم على ذلك، وأعطونا عهد الله وإننا لا نغدر بهم".

وانظر إلى عمر لما اضطر إلى إلغاء عهد من العهود ماذا صنع. قدم عليه عمير بن سعد الأنصاري وقال له: "إن بيننا وبين الروم مدينة يقال لها 'عريسوس'، وإن أهلها يخبرون عدونا بعوراتنا، ولا يظهرونا على عورات عدونا، ولهم علينا عهد، واستشاره في أمرهم، فقال عمر: "فإذا قدمت فخيرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان كل شيء شيتين، فإذا أرضوا بذلك فأعطهم إياه وأجلهم وأخربها، فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم ستة ثم أخربها".

فالقوم هم الذين نقضوا العهد وأسأوا المعاملة، وعمر هو الذي رحمهم واحتال عند إلغاء العهد ليكون أعدل ما يكون وأرحم ما يكون، وتاريخ العهد الأول من المسلمين مملوء بمثل هذه الشواهد.

فلم يسمع المسلمون الأولون مطلقاً، ولم يخطر لهم ببال ما عبر عنه بعض الممّدين المحدثين بأن المعاهدات قصاصات أوراق، ولم يخضعوا للمعاهدات - كما يفعل كثير من الممّدين - لمقياس في المنفعة، فإن كان في نقضها منفعة لهم نقضوها، وإلاً احتفظوا بها، بل لم يكن العربي يفرق في التقدير، ووجوب المراعاة بين العقد يُمضى، والكلمة الشفوية ينطق بها، كلاهما ملزم وكلاهما واجب التنفيذ.



ثم دعا قانون الإسلام إلى تلبية الدعوة إلى الصلح فقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَبِهْ﴾ [الأنفال: الآية 61] لأن الغرض إذا تحقق كان القتال عبثاً، ثم كان أساس الصلح لا يستفز عاطفة، ولا يترك في النفوس حقداً، ولا يبعث على تحفز القتال، فكتب عمر إلى أبي عبيدة في حصاره حلب: "ومن صالحك منهم قابل صلحه ومن سالمك فسالمه"، وكتب لأهل إيلياء (بيت المقدس): "هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من حيزها ولا من صلبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم".

وجاء في عهد حذيفة بن اليمان: "هذا ما أعطى حذيفة بن اليمان لأهل "ماه دينار" أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم، لا يغيرون عن ملة، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم، ولهم المنعة ما أدوا الجزية كل سنة إلى من وليهم من المسلمين، على كل حالم في ماله ونفسه على قدر طاقته، وما أرشدوا ابن السبيل وأصلحو الطرق وقروا جنود المسلمين من مرّ بهم فأوى إليهم يوماً وليلة، ونصحوا، فإن غشوا وبدلوا قدمنا منهم بريئة"، وأمثال هذا كثير.



فلت المدنية الحديثة في القرن العشرين وقد برعت في العلم وتفننت في المخترعات وتقدمت في كل مرفق من مرافق الحياة، تعود بنظرها إلى قرون عدة حيث الفتح الإسلامي،

فترى قانون الحرب، وقانون السلم على أسمى ما يكون من الإنسانية فتلزمه، ولو تم ذلك لأمنت المدن البريئة من الغزوات، وأمن غير المحاربين من الغارات، وأمنت السفن التجارية من الغواصات، وأمن سكان القرى والمدن من الطائرات. ولو تم ذلك أيضاً لوضع الصلح يوم يوضع على أساس القومية، ولخير العالم لا خير أمة، ولاستلال الضغائن لا لوضع بذور الضغائن.

لقد مرت على الإنسان دروس حروب كثيرة، ولكنه لم يتعلم منها، نعم تعلم في تقدمه في فن الحرب، وكيفية التغلب على الخصم، واختراع المخترعات، وإنشاء الاستحكامات، ولكنه لم يتعلم من ويلات الحرب كيف يقضي على الحرب، فلعل الحرب الأخيرة، تكون الدرس الأخير، فيتعلم جاهل ويصلح فاسد، وتتعزى الإنسانية عما يصيبها في حاضرها بالخير العام في مستقبلها.



المدارس الغربية في البلاد الشرقية

كانت البلاد الإسلامية تعيش على الكتابيب المتوارثة منذ العصور الوسطى، فهي تحفظ القرآن، فإن زادت شيئاً فهي تعلم طرفاً من الحساب. وإذا أراد الطالب أن يتم تعاليمه ذهب إلى الأزهر أو معاهد تشبه الأزهر. حتى غزتنا المدينة الغربية بالتعليم بعد أن غزتنا بالسيف والنار. وقد بُهر الشريون أول الأمر بهذه المدارس الغربية، إذ رأوا فيها نظاماً خيراً من نظام مدارسهم، ومناهج خيراً من مناهجهم. وهم يعلمون الناشئين فيها لغة أجنبية تعليماً ناجحاً، حتى ليقربوا من أن يكونوا كأهل اللغة أنفسهم، طلاقة لسان، وسهولة بيان وهم إذا تعلموها وضعوا أعينهم على ثروة كبيرة من الآداب الأجنبية يرون فيها كتباً ومجلات تريهم الدنيا الحاضرة لا الدنيا الماضية، فيقبلون عليها، ويأنفون من لغتهم وأدبها.

لذلك كله استقبلت هذه المدارس بالترحيب، وتعاونت الحكومات المختلفة على التسهيل لها في مهامها، فهي تمنحها أراضي بثمان صوري ليقموا عليها مدارس، وهي تعفيهم من الضرائب الجمركية على ما يأتي إليهم من أدوات وكتب، بل قد تمنحهم مساعدات مالية. وقد تقدم إليهم مدرسون ليدرسوا لغة البلاد، وتدفع لهم أجورهم، ومن مظاهر إقبال الناس عليها أن أرسل كثيرون من أعيان الناس ووجهاتهم أولادهم وبناتهم إلى هذه المدارس، حتى ليرسل بعض وزراء المعارف أولادهم إليها.

وكان من مزاياها أنها خرّجت كثيراً من طليعة المصلحين والزعماء، فقد تعلموا فيها، وقرأوا الكتب باللغات الأجنبية التي تمجد الحرية، وتدعو الشعوب إلى الاستقلال، فأمنوا بذلك، وحرّضوا شعوبهم على المطالبة بالحرثيات والاستقلال، ولكن حدثت حوادث كشفت الأخطار التي تؤدي إليها هذه المدارس، فأغلبها يبشر بالنصرانية ويخدم السياسة الاستعمارية.

فمن أوائل هذه الحوادث في مصر مثلاً أن جماعة من المبشرين نصّرت فتى مسلماً، وحملته على أن يعظ الناس في المجمع والكنائس ويدعو إلى النصرانية، فحرّ ذلك في نفس السيد جمال الدين الأفغاني واتفق مع جماعة من الإيرانيين على أن يخطفوه وهو يعظ في كنيسة في حي الأزيكية، ففعلوا ذلك، ووضعه السيد جمال الدين في مكان خفي، وذهب هو

وتلميذه الشيخ محمد عبده ليقنعا الشاب المتنصر بالرجوع إلى دينه، وبيئنا له سوء فعلته، فعاد إلى الإسلام، وكان من أثر هذه الحادثة وأمثالها أن تنبه الناس إلى خطر المدارس الأجنبية من ناحيتين: ناحية الدعوة إلى التنصير، وناحية ما عرف عنها من أنها أداة من أدوات الاستعمار.

وحدث أن كان الشيخ محمد عبده عضواً في مجلس المعارف الأعلى سنة 1881، فقدم اقتراحاً للمجلس يجعل جميع مدارس الأجانب في القطر المصري تحت مراقبة الحكومات وتفتيشها، فعارض أعضاء المجلس من الأجانب وأمثالهم، ولكنه فاز في ذلك الأغلبية. غير أن وقوع البلاد بعد ذلك في يد الاستعمار جعل هذا القرار حبراً على ورق. فقد كان كبار ساسة الإنجليز كاللورد كرومر عميد الإنجليز في مصر، ومستر دانلوب مستشار وزارة المعارف في مصر يؤيدون المدارس الأجنبية كل التأييد، ويخدمون المبشرين ما وسعهم، حتى لأعلم أن اللورد كرومر طلب من وزير الأوقاف إذ ذاك أن يلغي مستشفى بنته وزارة الأوقاف في حي مصر القديمة؛ لأنه كان على مقربة من مستشفى هرمن، فوعد الوزير بأنه سينقل المستشفى إلى مكان بعيد عن مستشفى التبشير.

وفي الواقع، إن حكومات المستعمرين وضعت أمام أعينها إنشاء المدارس الأجنبية في الشرق لأسباب كثيرة:

منها نشر الثقافة الأجنبية، والنشر إذا تثقف بثقافة قوم أحبهم ودعا لهم، ولذلك تراحم الإنجليز والفرنسيون والألمان والأمريكان على ذلك. ومنها الرغبة في تنصير أبناء الشرق ما استطاعوا، وقد رأوا أن خير الوسائل في التبشير أمران: التعليم في المدارس الأجنبية، والمستشفيات، إذ يتجهزون فرصة مرض المريض فيدسون له الدعوة إلى التنصر.

وكان أول دعاة نشر التعليم والتبشير البعثات البروتستانتية، فقد كانوا أول من أدركوا أن التعليم أحسن ميدان للتبشير، وإذا كانت الشعوب الأوروبية والأمريكية متحمسة لنشر دينها، أمدت هذه المعاهد بالأموال الكثيرة.

قال بعض هؤلاء المبشرين: "إن أهداف المدارس والكليات التي تشرف عليها هذه البعثات هي التنصير. حتى إن الموضوعات الدنيوية التي تعلم فيها، كالجغرافيا والتاريخ تحمل معها الآراء النصرانية"، وقال آخر: "إن التعليم أنفع وسيلة يستغلها المبشرون لتنصير الأفراد"، واشتروا في الأساتذة المدرسين في هذه المدارس أن يكونوا مسيحيين ما أمكن؛ لأن دين المعلم يؤثر ولو من طريق خفي في تلاميذه، ولذلك أيضاً تحتفظ ما أمكن بوضع

منهج خاص يحقق أغراضها، ولا تسير على مناهج البلاد إلا إذا شعرت بالقوة واضطرت إلى ذلك اضطراراً.

ومن غريب الأمر أن هؤلاء المبشرين شديداً التحمس لنشر دينهم، فهم يتحملون من أجل ذلك كل ما يصادفهم من صعاب، ولو أدت إلى ضياع أرواحهم ولخدمة أغراضها لم تتورع من تحريف التاريخ، فصبت في صيغة خاصة، ولونته باللون الذي يعجبها، وطعنت في آديان الشعوب الذين لا يدينون بالنصرانية، حتى تنشر نصرانيتها، وكل يوم كان يحدث في مصر مثلاً بعد أن تنبه الوعي القومي أن يكتشف طعن في هذه الكتب في الدين الإسلامي أو محمد عليه الصلاة والسلام أو في المسلمين، فيثور الرأي العام على ذلك، ثم تجمع هذه الكتب من يد التلاميذ وتنطق الثورة.

ومن مكرهم أنهم رأوا أن يوجهوا أكبر همهم إلى تعليم البنات، فأنشأوا لهن المدارس الخاصة، علماً بأن البنات سيكُنَّ أمهات، فإذا كُنَّ قريبات من النصرانية، أثرن في أولادهن.

وانتشرت المدارس الأجنبية في الشرق انتشاراً كبيراً، حتى كان في الشام وحدها 174 مدرسة أمريكية منبئة في المدن والقرى، وغزت أنواع التعليم كله من رياض الأطفال، إلى الجامعة الأمريكية في بيروت والجامعة الأمريكية في القاهرة، والجامعة الأمريكية في استامبول. وأجبروا الطلبة على دخول الكنيسة في المدارس، وحضور الصلاة، فلما أضرب الطلبة قال قائلهم: "إننا نأخذ الأموال من المتبرعين بعاطفة نشر الدين، ونحن إذا أبطلنا الدين من المدارس لم نجد من يتبرع لها".

ولكن الذي حدث أن هؤلاء المبشرين لم ينجحوا نجاحاً كبيراً في نشر الديانة النصرانية، وخصوصاً بين المسلمين؛ لأن في الإسلام حصانة قوية، فاضطروا إزاء ذلك الفشل أن يحولوا مناهجهم، ويصلحوا أساليبهم؛ ويتساهلوا في إجبار الطلبة على حضور الصلوات في الكنائس. ولكن مع الأسف اكتشف أن هذه المدارس - وقد عدلت عن التبشير القوي بالنصرانية - أخذت تخدم السياسة الاستعمارية.

وممن تنبه إلى ذلك أشد التنبه الأتراك في بلادهم، فقد منعوا الأطفال المسلمين من دخول مدارس المبشرين، وجعلوا التعليم في هذه المدارس قاصراً على المسيحيين، وفي عام 1888 أغلقت الدولة العثمانية مدارس المبشرين الأمريكيين، وكان من أنشط مدارس التبشير بالنصرانية وبالسياسة اليسوعيون، فقد ضيقت فرنسا عليهم في بلادها، وشجعتهم كل التشجيع في خارج بلادها. ومن الغريب أيضاً أننا نلاحظ أن أكبر أعداء المبشرين هم المسلمون، فهم

أعدى لهم من الوثنيين واليهود، لأسباب يطول شرحها؛ أهمها أنهم ورثوا العداء للمسلمين من أيام الحروب الصليبية، وأنهم يرون الإسلام يحوط أتباعه بسياج قوي لا ينفذ إليه التبشير، وأنه دين يحارب الاستعمار والانتداب، ولا يرضى إلا أن يحكمه أهله.

وبعد، فواجب الشرق ألا يشجع هذه المدارس؛ لأنها مأوى التبشير والاستعمار معاً، وهي تجعل من نفسها داعية لدين غير دين البلاد، كما تجعل من نفسها حكومة داخل حكومة البلاد، وفي ذلك إهدار للاستقلال، ومدعاة للفساد.

إن الأمم الحية الحريصة على توحيد كلمتها وتوحيد آمالها، تصب أبناءها في قالب واحد، حتى يكونوا متفقين متساندين، أما هذه المدارس فتجعل أبناء البلاد شيعاً، كل طائفة تصطبغ بصبغة خاصة، وإذا ذلك تتضارب الميول، وتتنازع الآمال، ويكون أبناء البلد الواحد، بعضهم أعداء بعض، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى.

* * *

الأخلاق الاجتماعية

هناك أخلاق يصح أن نسميها أخلاقاً فردية، وهي التي يقصد بها أول الأمر إلى إصلاح الفرد وترقيته، كالصدق والعفة وضبط النفس. وإن كانت آخر الأمر ترقى المجتمع كما ترقى الفرد بطبيعة أن المجتمع يتكون من الأفراد. وهناك أخلاق اجتماعية يقصد بها أول الأمر إلى إصلاح المجتمع، كأداء الواجب والتعاون.

ويتجلى هذا التقسيم أيضاً في الغرض الذي يرمي إليه الفرد، فأحياناً يكون غرضه تحسين حالته الفردية، فيصوغ أعماله وفق هذا الغرض، فقد يقصد - مثلاً - إلى أن يكون غنياً، فيوجه أخلاقه وأعماله هذه الجهة، ويشكل حياته التشكيل الذي يتناسب وهذه الغاية، من جد في العمل وحسن سمعة واقتصاد، وما إلى ذلك، وقد يرمي إلى أن يكون عالماً، فيتخلق بالأخلاق التي تعده لهذه الغاية من جد وصبر على البحث، وسعة اطلاع وعمق في الدراسة، وبجانب هذا قد يكون غرضه رقي مجتمعه، فيبذل المال لبناء مدرسة، أو تأسيس مستشفى أو نحو ذلك مما يفيد المجتمع الذي يعيش فيه ويرقيه.

والذي نلاحظه على الشرق عامة أن الأخلاق الفردية تحسنت وارتقت إلى حد ما أكثر مما تحسنت وارتقت الأخلاق الاجتماعية. ولعل أكبر ما يوضح ذلك خلق التعاون، فهو في الشرق على العموم ضعيف. ويتجلى ضعفه في الأعمال التي تحتاج إلى تنظيم الجهود كالنقابات والشركات والجمعيات الخيرية، وما إليها. فهي لا تنجح عادة كما تنجح أعمال الأفراد، وكثيراً ما نسمع بعشرات الجمعيات ومئات اللجان، والعدد العديد من الشركات والنقابات تتأسس، ثم لا تلبث أن تفشل، وقد نلاحظ أن ما ينجح منها، وما يقدر له البقاء، إنما هو في الحقيقة عمل فرد في شكل شركة، أو نقابة، أو جمعية. فهي ترزق بفرد جاد نشيط أمين، يتحمل العبء كله أو أكثره، ويقوم بمهام الأعمال كلها أو أكثرها، ثم يظن أن العمل عمل جماعة، والنجاح نجاح جماعة، والحقيقة أنه عمل فردي، والنجاح نجاح فردي.

فالأخلاق الاجتماعية لم ترتقِ الرقي الكافي، والنظر إلى الغاية التي ترمي إلى رقي المجتمع لم يكن متوفراً في الكثير من الناس. وتتغلب النزعة الفردية على النزعة الاجتماعية،

ويضعف الشعور "بنحن" عن الشعور "بأنا"، والناس قد يشعرون بحاجة مجتمعهم إلى مرافق كثيرة لعلاج الجهل والقفور والمرض، من مستشفيات وملاجئ ومؤسسات علمية ونحو ذلك، ثم لا يتحركون لإخراج هذا الشعور إلى حيز الوجود؛ لأنه يتطلب عملاً تعاونياً دقيقاً منظماً، وهو ما لم يصلوا إليه بعد. ولذلك يخفون هذا النقص إما بكثرة الكلام في وصف العيوب من غير عمل، وإما برمي العبء كله على حكوماتهم ومطالبتها أن تقوم بكل شيء وهم لا يقومون بشيء.

وربما تجلى هذا النقص الاجتماعي أيضاً في الأحزاب السياسية، فالانضمام إلى حزب والخروج منه، يبعث عليه في الغالب الأعم نظر العضو إلى مصلحته الشخصية، أكثر من نظره إلى المبادئ الأساسية التي يدعو إليها الحزب، ثم النظر إلى الزعيم من هو وما صفاته أكثر من النظر إلى نوع الإصلاح الذي يدعو إليه الحزب، بل إن الأحزاب لا تتميز بالمبادئ، وإنما تتميز بالزعماء، وقلما نرى أعمالاً عظيمة أنشئت بتبرعات قام بها الأفراد لخدمة المجتمع، والقليل الذي أسس منها كان الداعي إلى التبرع له خشية ذي جاه أو سلطان، أو رغبة في التقرب إلى مدير أو رئيس حكومة أو نحوهما، أكثر من أن يكون الباعث عليه الشعور بالحاجة إلى مؤسسة تصح المريض أو تغث الفقير.

وعلى الجملة فإن هذه الظاهرة - أعني ظاهرة عدم التعاون الاجتماعي - واضحة في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية، فتجلى في السياسة بعدم توازن الأحزاب السياسية حتى في الأزمات الحرجة، وتتجلى في الناحية الاقتصادية بعدم نجاح الشركات والنقابات والمصارف إلا قليلاً، وتتجلى في الناحية الاجتماعية بقلة المؤسسات الخيرية.

خلق التعاون يتطلب شعوراً عميقاً بأن الفرد نتيجة لمجتمعه، وبأن الخير الذي يناله أتى من مجتمعه، فلولا مجتمعه ما وجد، ولولا مجتمعه ما سعد، فهذه العقيدة تؤدي إلى شعور بوجود سداد هذا الدين، وذلك بالنزول عن جزء من ماله أو عن جزء من جهده وصحته ونشاطه وعلمه زكاة عما ناله من مجتمعه. وهذا الشعور مع الأسف لا يزال في حالة بدائية. وسر ما نحن فيه من متاعب هو نقص هذا الشعور، حتى إضراب رجال البوليس والممرضين وأمثالهم إنما حملهم عليه نظرهم إلى شخصهم كطوائف لا إلى الأمة كأمة.

ومن الغريب أن هذه الناحية الخلقية الاجتماعية لم ترتق رقيّاً سريعاً واضحاً كالرقي الفردي، فما السر في هذا؟

لعل السبب أن الشعور "بنحن" متأخر في الطبيعة وفي الوجود عن الشعور "بأنا" شأن

المجتمع في ذلك شأن الطفل، لا يشعر في أول وجوده إلا بنفسه، ويريد أن تكون الدنيا كلها له، حتى إنه ليطلب من أبويه أن ينزلا له الشمس ليضعها في يمينه والقمر ليضعه في يساره، ولا يفرق في ذلك بين ممكن ومستحيل. ولا يأتي الشعور "بنحن" إلا متأخراً عندما تصطبم رغباته برغبات إخوته وأسرته، ثم رغباته برغبات إخوانه في المدرسة، ثم بالناس في الحياة، فبيتدئ الشعور بالغير، وينمو بالتجارب، وهذا قانون طبيعي، فأفراد الأمة في مبدأ حياتهم كالأطفال لا يشعرون إلا الشعور الفردي الأناني، فإذا رقا شعروا الشعور الاجتماعي، ثم إذا زاد رقيهم زاد شعورهم، فكانت التضحية.

أو لعل السبب ما توالى على الشرق من استبداد وظلم، والاستبداد يميت النفس ويثير شعور السخط على من بيده الحكم. ويحمل الفرد على كره المجتمع الذي يعيش فيه؛ لأنه فقد فيه حريته، والظلم إذا شاع في المجتمع جعل الفرد لا يفكر إلا في أن ينجو بنفسه، ونتيجة هذا كله التضكير في النفس لا في الغير، والتخلق بالآثرة لا بالإيثار.

أو لعل السبب أن الأخلاق الاجتماعية في الغرب نشأت عما حدث فيه من الانقلاب الصناعي، فالآلات الجديدة والمخترعات وتقدم الصناعة احتاجت إلى كثير من رؤوس الأموال، وتأسيس المصانع، وتعاون العقول التي تديرها، وتعاون الأيدي التي تعمل فيها. فكان من ذلك الشعور القوي بأن التعاون لا بد منه لنجاح هذه المشروعات الضخمة، فتعاونوا وأصبح التعاون خلقاً يتوارثه جيل عن جيل، ولذلك بدأ التعاون يظهر في الشرق عندما بدأ يتحول من اعتماد على الزراعة وحدها إلى اعتماد أيضاً على الصناعة.

أو لعل كل هذه مجتمعة هي الأسباب في ذلك. وأياً ما كان فلا نجاه للشرق من أزماته المختلفة، وما يحيط به من أخطار إلا بتخلقه بالأخلاق الاجتماعية.

* * *

ميادين القتال

بين الأجناس والأمم والطبقات

أحب الحديث إلى النفوس، ما وافق الظروف، فمن اللياقة أن نتحدث في الكوارث والمصائب والصبر عليها في المآثم، وأن نتحدث في السعادة والسرور والهناء في حفلات العرس، فإن أنت عكست فغنيت نغمة حزينته في عرس، أو نغمة سارة في مأثم، رميت بضعف الذوق وقلة اللياقة.

والناس الآن كلهم في حالة حرب وحديث حرب واستعداد لحرب. فلنختار موضوعاً للكتابة يتفق وهذه الحالة النفسية، وإلا كان الكلام غثاً بارداً وحديثاً سمجاً. والكاتب كالمغني، يجب أن يساير الشعور، ويراعي العواطف، ويتخير لكل مقام مقالاً، ولكل موقف أنشودة. ولكن إن كان الكاتب موظفاً وجب أن يتعد عن السياسة، فهو إذا اختار موضوعاً سياسياً كعنوان هذه المقالة وجب أن يكتب فيه علمياً أو أدبياً، ويترك للساسة أن يعالجوه سياسياً، فهم به أعرف وعليه أقدر وبحكم ظروفهم أصرح.

والعالم كله ميادين قتال، فحيثما التفت وجدت ميداناً، ووجدت حروباً، ووجدت ضحايا، فكان الذي خلق الخلق سلط بعضهم على بعض، فهم في نزاع مستمر وحرب دائمة. إن نظرت إلى الحيوانات فهي تتناطح دائماً، ويفترس القوي الضعيف دائماً، ذئب يفترس شاة، وسبع يفترس ذئباً، وهكذا. وميدان قتالهم فسيح لا حد له.

وإن نظرت إلى الإنسان والحيوان وجدت ميداناً آخر للقتال بديعاً، إنسان يفترس دجاجاً وشياهاً وأنعاماً، وأسد يفترس إنساناً، وميكروب يفترس هؤلاء جميعاً. وإن نظرت إلى عالم الإنسان وحده وجدت ميادين القتال أروع، والحرب فيها أبرع، ووجدت ما كان في الميادين الأخرى عن غريزة ساذجة، وانفعال فطري هو في الإنسان وليد الغريزة والعقل معاً، برز العقل في الميدان، فكان أبرع ما كان، عرف كيف يستخدم العلم والطبيعة وكل شيء في

الحياة في حروبه، فكان فتكه ذريعاً، وحصده شنيعاً، وسلاحه ميدياً، واختراعه ويدياً.

وكل يوم يمد العقل ميادين القتال بصنوف المهلكات والمدمرات، ويعمُّ الميادين من الأرض إلى السماء ومن البر إلى الماء، ويمعن في اختراع الآلات من حجر إلى رصاص، ومن رصاص إلى غازات، ومن غازات إلى ما لا يعلمه إلا الله خالق العقل. ثم هو لا يكتفي بما عرف عن الحيوان من قتال، بل يقاتل في المعاني كما يقاتل في الأجسام، فهناك ميادين للقتال في الأخلاق، وميادين في الشهوات، وميادين في النظم الاقتصادية والاجتماعية، فكانت ميادينه لا تحصى، ولا يمكن أن تستقصى. فإن قلت إنك في كل خطوة تخطوها، وفي كل حركة تتحركها، وفي كل معاملة خلقية ومالية واجتماعية تصدها، فأنت في ميدان حرب، وإنك كاسب في كل منها أو خاسر، وإنك تظفر بعدو لك أو يظفر بك عدوك، لم تغدُ الصواب، ولم تخطئ القول.

ولكن إن اتسعت الميادين بهذا الشكل لم يستطع الكاتب أن يشملها بالكتابة، وأن يعمها بالقول جملة، فخير أن يختار منها ميداناً يصفه، ويقتصر على شرحه، فلنكتفِ اليوم بأهم أنواع القتال بين بني آدم.

* * *

1 - ميادين القتال

إذا دققنا النظر وجدنا أنها ثلاثة أنواع: القتال بين الأجناس، والقتال بين الأمم، والقتال بين الطبقات:

القتال بين الأجناس

فالعداء بين الأجناس سببه الاختلاف الطبيعي والاجتماعي بينهم، فالإنسان من طبيعته العطف والميل والتعصب لمن يشاركه في لونه وملامحه وشعره وملبسه، وقد جرَّ هذا العطف إلى التعاون بينه وبين أمثاله من هذا القبيل، فتقاربوا كذلك في الأخلاق وفي العقلية وفي المظاهر الاجتماعية، فتأكدت بينهم الصلة، كما أن من طبيعته الكره والبغض والتعصب على من لا يشاركه في تلك الخصائص الجسمية، فجرَّ هذا الكره إلى عدم التعاون، فتباعدوا في الأخلاق وفي العقلية وفي المظاهر الاجتماعية، فبعدت مسافة الخلف بينهم. وعملت الوراثة والبيئة عملها في توثيق الصلة بين الأولين، وشدة التنافر بين الآخرين، وأصبح الخلاف بين

السود والبيض مثلاً ليس خلافاً في اللون وحده؛ بل خلافاً في العقلية والأخلاق، وفي الحياة الاجتماعية، وفي النظر إلى الأشياء وتقويمها وفي الحياة الاقتصادية وغيرها.

وليس القتال بين الأجناس المختلفة الألوان مقصوداً على القتال لتحصيل العيش؛ بل هو كذلك قتال على السيادة. فالجنس الأبيض - مثلاً - يرى أن له من المزايا والصفات ما يؤهله أن يحكم الجنس الأسود ويسيطر عليه. وأكبر مظهر لحرب الأجناس المشكلة التي بين البيض والسود في أمريكا. فقد بدأ النزاع بينهما من القرن السابع عشر، وما تزال هذه المشكلة إلى اليوم أهم مشاكل الولايات المتحدة. والنظريات العلمية تتنازع بينهما تنازع الجنسين أنفسهما.

فنظرية ترى أن استعداد السود لا بأس به، وأنهم يصلون في الأعمال الاقتصادية والحكومية وفي الفنون إلى درجة ليست بالمنحطة، وأنهم إن لم يبلغوا شأو البيض فليس لقصر في استعدادهم، وإنما هو لما أحاط بهم من ظروف، ولعزلتهم وعدم معاونة البيض لهم، ونحو ذلك من أسباب. ونظرية ترى أن استعدادهم الفطري ضعيف وعقليتهم منحطة. ومهما هي لهم من ظروف، وأنه مهما أعينوا وسعدوا، فلن يصلوا إلى درجة البيض بحال. وعلى هاتين النظريتين ثارت مشاكل فرعية: هل يصح تزواج السود والبيض؟ وإلى أي حد يسمح للسود بالاشتراك في المسائل الاجتماعية والسياسية؟ إلى كثير من أمثال ذلك.

وليس النزاع بين السود والبيض في أمريكا هو المثل الوحيد في النزاع بين الأجناس. فالحقيقة أن هذا النزاع دائرته أوسع مما يظن، فحركة مصر والهند نحو الاستقلال، والعداء بين أمريكا واليابان، وحركة الأمم الشرقية جميعاً نحو التحرر من الاستعمار والانتداب، من أسباب الاختلاف بين الأجناس، ولست أقول أنه هو السبب الوحيد.

وكثير من العلماء يرى أن هذا النحو من النزاع أخذ في الضعف؛ لأنه يرجع إلى العواطف الموروثة التي تبعث على الكراهية، فإذا حل محلها العقل وحسن التقدير وسعة النظر قل هذا العداء وضبطت هذه العواطف، وأدرك الناس أن هذا النزاع ليس في مصلحة أحد المتخاصمين ولا في مصلحة الإنسانية، وأن تعاون الأجناس خير لكل مرافق الحياة سواء، أكانت اقتصادية أم علمية أم سياسية أم اجتماعية.

القتال بين الأمم

وهذا النزاع بين الأمم يرجع عادة - أيضاً - إلى سببين: سبب نفسي وسبب اقتصادي؛ فالنفسى منشؤه الاختلاف بين الأمم في الأخلاق والعادات والمميزات والثقافة والتاريخ.

والسبب الاقتصادي منشؤه قلة الحاجات بالنسبة إلى سعة الرغبات. فخيرات الدنيا أقل من شهوات الأمم. ولذلك يشتد النزاع، وتتسابق الأمم للحصول على أكبر قسط منها، فيكون الاصطدام.

وهذا النزاع الذي بين الأمم هو بعينه الذي كان بين القبائل أيام البداوة، وبين الأشراف أيام حكم الإقطاع، فلما تكوّنت الأمم بحكم الظروف بدأ هذا النزاع القبلي والإقطاعي يتحول إلى نزاع أممي. وعظم شأنه بعظم المتحاربين، فالقبيلة قليلة قليل عددها، ضعيف دخلها، محدودة قدرتها، فلما حاربت قبيلة أخرى مثلها كان القتال بنسبة قوتيهما. فلما قوي المتحاربون وأصبحت وحدة الجبهة هي الأمة لا القبيلة زادت ويلات الحروب وعظم خطرهما.

والغرض الذي ترمي إليه الحروب بين الأمم - كذلك - نفسي، واقتصادي. فالاقتصادي تحصيل خيرات الأمم المغلوبة وإذلالها وإخضاعها لحكمها. وهذان الغرضان كانا وما زالوا يعذبان نفوس الشعوب، ويدفعان أفراد كل أمة للتعصب الشديد لأمتهم والعداء الكامن لغيرهم.

ولكن أخذ يتجلى للناس شيئاً فشيئاً أن هذا القتال لا يحقق الغرض منه، فمن الناحية الاقتصادية قلّ أن تساوي نتائج الحرب ما ضاع بسببها، سواء في ذلك الغالب والمغلوب، وكل أمة هي في الواقع عامل من عوامل الثروة في العالم. فإذا أضعفت ضعف إنتاجها فيتضرر العالم من ضعفها.

ومن الناحية النفسية لا خير في هذا العداء ولا في هذا التعصب، فهو نفسه يزيد الحالة الاقتصادية سوءاً، ويزيد النار وقوداً. والعلماء القائلون بهذا يتفاءلون بأن العالم صائر إلى أن يفهم هذه الحقيقة فهماً جلياً فتقل الحروب أو تمّحي. فكما كان في القديم إذا خاصمت أسرة أسرة حاربتها، وإذا خاصم فرد فرداً بارزه، ثم ترقى الناس فأحلوا التفاهم محل القتال. وإذا لم يكن تفاهم فهناك محاكم يخضع لها المتخاصمون. فكذلك يجب أن يكون الشأن في الأمم، لا تتحاكم إلى السيف وإنما تتحاكم إلى العدل. ولكن كلما أمل المتفائلون خيراً أتت حوادث العالم فخيبت ظنهم وأقصت أملهم.

القتال بين الطبقات

كل أمة جاوزت طور البداوة نشأ فيها جماعات ممتازة. وأوضح شيء في هذا الامتياز هو الثروة أو الملكية. وهذه الثروة هي السبب في كل الامتيازات الأخرى. فالغني ينشأ عنه سعة

أوقات الفراغ، فليس يصرف الزمن كله في تحصيل القوت، ومتى وجد الفراغ استطاع صاحبه أن يتفرغ للعلم أو الفن، وبذلك يكبر عقله، ويرقى ذوقه. فتصبح الطبقات متميزة في الثروة والثقافة جميعاً. والثروة والثقافة تسببان قوة، وهم يستخدمون هذه القوة في مظاهر مختلفة، فتتمايز الطبقات في الثروة والثقافة والقوة وما ينشأ عنها. وهذا التمايز يورث في الأسرة. فالأسرة ترث عن عميدها ثروة، وترث جاهاً وقوة وترث ثقافة، ويمضي الزمان واستمرار الإرث يزيد الفواصل بين طبقات الأمة. فتجد طبقة من الشعب أن ليس لها من الوسائل ما يشقها، ولا من الوسائل ما يحييها حياة طيبة صالحة، ولا من الوسائل ما يمكنها من أن تكون لها مكانة في المجتمع، وترى طبقة الأغنياء متمتعاً بكل هذه الوسائل، فيكون هناك ميدان ثالث من ميادين القتال.

فكان قتال بين ملوك الأراضي وعبيدهم، وكان قتال بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال، وكان قتال بين أصحاب الآلات الحديثة والصانعين بأيديهم. وعلى الجملة كان هناك قتال بين الأرستقراطيين والديموقراطيين. فالأرستقراطيون يريدون أن يحتفظوا بثروتهم ويقوتهم وبجاههم. والديموقراطيون يريدون أن يحيا حياة خيراً من حياتهم، وهم لا يرضون أن يكونوا عبيداً، ولا يقنعون بالفئات الذي يتبقى من موائد الأغنياء، ولا أن يعيشوا في جهل وظلام، فكان من ذلك صراع أي صراع يمتاز عن حرب الأجناس وحرب الأمم بأنه حرب دائم مستمر، لا يظفر أحد الجانبين ظفراً إلا ويستعد للموقعة التي تليها، وهكذا تنتهي الحياة بين حرب واستعداد للحرب وتوزيع الغنائم.

وقامت النظريات الاشتراكية وغير الاشتراكية تتنازع في المبادئ تنازع الطبقات في الحياة، وكان ظفر الديموقراطية - على الجملة - أكبر، وانتصارهم أتم وأبهر، فحسن مركزهم في الهيئة الاجتماعية واستطاعوا أن ينالوا حظاً من التربية والتعليم، وكانوا كلما ظفروا بشيء استخدموه في الموقعة التي تأتي بعده. فاستخدموا تعلمهم واستخدموا القوانين المشروعة لهم في تنظيم ساعات عملهم، ورفع أجورهم في المطالبة بأكثر مما نالوا، وبحقهم أن يعيشوا خيراً مما عاشوا، وحاربوا الأفكار الشائنة أن طبقة من الناس خلقت لتُحكَّم وتنعَم بالثروة، وطبقة أخرى خلقت لِتُحكَّم، وقالوا إن في كل طبقة مزاياها وعيوبها، وفي كل طبقة أناساً متميزين بفطرتهم واستعدادهم يستطيعون أن يتبوؤوا أحسن المراكز، ويتحملوا أشق النعات لو أتاحت لهم الظروف، وهؤلاء موجودون بين الفقراء كما هم بين الأغنياء.

وأهم مظهر للتنازع بين الطبقات كان في تولي شؤون الحكم، كالتنازع بين طبقة المحافظين

وطبقة العمال عند كثير من الأمم، كما كان في كسب الرأي العام، يعرض كل فريق حججه وأدله وشرح قضيته شرحاً مستفيضاً ليكسب الناس بجانبه ويفوز بتأييدهم له.

وكان أكبر نصر نشأ من هذا النزاع بين الطبقات، تقرير حقوق الإنسان وسيادة المبادئ، التي تقرر أن الحكومة إنما وظيفتها أن تخدم كل الطبقات على السواء لا طبقة خاصة. وألا تميز أي الثفات إلى انقسام الناس إلى طبقات. وأن تنجبه إلى الرأي العام من غير تمييز ولا تحيز. وأن تتيح الفرص في التعلم والكسب والمناصب للناس على السواء. وأن تنظم الشؤون الاجتماعية على أساس المساواة لا على أساس الطبقات، وأن تفهم الناس أن قيمة كل فرد إنما هي في شعوره بالواجب وأدائه، لا في الفخر بأجداده وآبائه.

* * *

2- أساليب القتال

الصراع العقلي أليق الأساليب بالإنسان

أبنت في المقال السابق أهم ميادين القتال: وهي الحرب بين الأجناس، والحرب بين الأمم، والحرب بين الطبقات، وودعت القراء أن أذكر في هذا المقال أساليب القتال. وأساليب القتال كذلك متنوعة الأشكال، متعددة النواحي، ولكن أهمها أيضاً ثلاثة، فلنحصر كلامنا فيها: وهي الحرب، والصراع الاقتصادي، والجدل والمناقشة والحجج والبراهين.

الحرب

لسنا ننكر ما للحرب في تاريخ العالم من أثر كبير في تقدم الإنسان، فالحرب بين الأفراد كان لها أقوى الأثر في تقوية أخلاقهم، والحرب بين القبائل أدت إلى قوة المجتمعات، وإنشاء المدنيات، والحرب بين الأمم أدت إلى شحذ الهمم والتسابق إلى المجد، والتسامي إلى الكمال.

فالحرب تدمر وتفني، ولكن من يبقى بعدها يكون أصلح للبقاء، وأقوى على احتمال الآلام. فكم من ملايين الأرواح أكلتها، وكم من كنوز الأموال ابتلعها، ولكنها مع ذلك كله

قوت أخلاق الشعوب وعلمتها البذل والتضحية. والأمم التي لم تساهم في الحرب ولم تتخلى بأخلاق الحرب تقى وتموت، وقديماً قالوا: "ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا".

وكان أهم ما قدمته الحرب للإنسانية أنها علمت الشعوب النظام والخضوع لأوامر سلطة قوية تهيمن على شؤونها، وتدبر أمورها، فكان من أثر ذلك أن انتقل المتوحشون من حالة همجية إلى حالة استقرار وخضوع لنظام، فتكونت الأمم، وتقدمت المدنية.

ولكن يتقدم الناس في المدنية عظمت ويلات الحروب، وصارت الموازنة بين منافعها ومضارها محل تفكير العلماء، فالحرب عمادها الفتح، وطمع الفاتح في الثروة من مال "المفتوح". ولكن هذا الأسلوب في تحصيل الثروة - إذا نظر إليه من الناحية الإنسانية - أسلوب فاسد، فالثروة المشروعة هي الثروة بالإنتاج أو في مقابل إنتاج، كالذين يربحون من تجارة أو صناعة أو نحو ذلك، أما ثروة الحرب فثروة من جنس ثروة الغاصب أو السارق أو المقامر، وهي كذلك تحرك في نفوس الفاتحين نزعات الطمع، والقسوة، والبغض، وحب التدمير، وغير ذلك من أوصاف تحقرها الإنسانية. ثم هي تشغل الأمم المتحاربة وتصلها عن التقدم الحقيقي، فهي تقضي زمانها الحربي في حرب، وزمنها السلمي في استعداد للحرب وإصلاح لما أفسدته الحرب، وفي ذلك بلاء عظيم.

ولقد كانت الحرب العظمى الأخيرة، مجالاً صالحاً لدراسة العلماء نفعها وضرها، إذ كانت مواد الدراسة فيها متوافرة، وكانت أسبابها ونتائجها ماثلة بين أعينهم، وكانت الدراسات الاجتماعية والاقتصادية قد تقدمت تقدماً عظيماً، فاستطاعوا من ذلك كله أن يلقوا ضوءاً قوياً على مقدار ما استفاد العالم منها وما خسر.

لقد رأوا أن خسارة العالم منها كانت أكثر من الربح بدرجة عظيمة، وأن أضرارها تفوق ما كان في الحروب السابقة. وأكبر سبب في ذلك قوة الجهتين المتحاربتين. نعم إن في كل حرب كان تدمير وخراب، ولكن هذه الحرب كانت أكثر تدميراً وخراباً. فقبل هذه الحرب كانت الأسس الاقتصادية لكل أمة تكاد تكون مستقلة، فإذا حاربت أمة أمة انتقلت مزايا الأمة المغلوبة إلى الأمة الغالبة في سهولة، ويقدر الغلبة. أما الآن فالأسس الاقتصادية ليست وحدتها الأمة، ولكنها مشتركة بين الأمم، كشركة النفط في العراق تشترك فيها إنجلترا وفرنسا وأميركا، وهذا هو الشأن في أهم منابع الثروة من صناعة وتجارة.

فالحرب لا تنقل المغنم من يد إلى يد، ولكنها تهدم البناء على الجميع، على الأعداء والحلفاء، وعلى الغالبيين والمغلوبين، وعلى المدافعين والمهاجمين، ومن ثم كان الخراب في

الحروب الحديثة أتم، والبلاء أعم. هذا إلى اتساع رقعة القتال وعدد المقاتلين. فلم يعد القتال بين أمة وأمة - غالباً - بل إن المصالح المشتبكة جعلت القتال بين نصف العالم ونصفه الآخر تقريباً، وبذلك كان الخراب في الأنفس والأموال، لا يقاس به كل ما سبق من قتال.

لقد أحصى الأستاذ أروين Irwin مقدار الخسارة المالية في الحرب العظمى فكانت حسب تقديره 186,000,000,000 دولار. وهذا كما يقول هو مقدار الخسارة المالية المباشرة، فإذا أضيفت إليها الخسائر غير المباشرة من مثل تخريب الأملاك ووقوف حركة الإنتاج كان المجموع 337,000,000,000 دولار. وكانت الخسارة المالية المباشرة في اليوم الواحد في السنة الأخيرة من الحرب تكلف الأمم المحاربة 240,000,000 دولار. وأحصى بعضهم الخسارة في الأنفس فكانت نحو عشرة ملايين من الجنود قتلى، وبين مليونين وثلاثة ملايين عجزاً. وليس يستطيع كاتب بليغ ولا شاعر مفلق أن يصف ما أصاب الناس فيها من هول وفزع وكرب، حتى كان كثير ممن نجا من القتل والجرح غير صالح نفسياً لمداومة الحياة. وكثرت بعد الحرب الوفيات، وزادت إحصاءات الأمراض، وورث الأباء القاتلون أبناءهم أعصاباً مريضة، وأوصافاً سيئة. ولم يقف الأمر عند هذا، بل إن الحرب هزت النظم الاجتماعية من أساسها، فبلبلت الآراء والأفكار في القانون، وفي العقائد، وفي الأخلاق، وأفقدت الناس ثقة بعضهم ببعض، فساءت الحالة الاقتصادية، لأن ميناها الثقة، فكانت مصيبة الناس في تزعزع النظم الاجتماعية والمثل الأخلاقية والثقة الاقتصادية، أكبر من مصيبتهم في الأنفس والأموال.

وتحولت كل القوى من قوى بانية إلى قوى مخربة. فالعلماء وجهوا مجهودهم لاختراع المخربات والمهلكات، وأموال الأمم التي كانت تعد للبناء صرفت في التسليح، واقتناء المدافع المدمرة، والغواصات، والطائرات. وانتشر الميل إلى التخريب بين أفراد الشعوب، فقد كانت الحروب الماضية حروباً بين الجنود فحسب، فأصبحت الحرب الأخيرة بين طبقات الشعوب كلها، من أطفال ونساء وشيوخ، كلّ يعمل أعمالاً حربية تلائمه، فانحل بذلك كثير من أسس المدنية؛ لأن المدنية تقوم على البناء لا على الهدم والتخريب.

أبعد هذا يستطيع أن يؤمن منصف بخير الحروب ومزاياها؟ لا شك أن العالم الآن في حاجة قصوى إلى تغيير في الآراء السياسية، والنظم السياسية، وإلى تأسيس مشاعر إنسانية لا قومية، وعادات إنسانية لا قومية، وتفكير إنساني لا قومي، وعواطف إنسانية لا قومية،

وعلاقات اقتصادية إنسانية لا قومية، وحكومات ترعى هذه المشاعر والعواطف والعادات الإنسانية لا القومية. فبذلك وحده يختتم العالم فصول الحرب، ويحل البناء والتعمير محل الهدم والتخريب، ويسير العالم إلى الرقي بخطى لم يكن لها نظير في الماضي.

الصراع الاقتصادي

وهذا هو النوع الثاني من أساليب القتال، وهو كثير الدوران بين الناس في كل ساعة وأوان. فالبايع يصارع المشتري، والمشتري يصارع البائع، والمستهلك والمنتج يتصارعان دائماً، والعمال وأصحاب رؤوس الأموال في صراع دائم، وكذلك مُلاك الأرض والمستأجرون. ثم كل طائفة متحدة العمل يتصارع بعضهم مع بعض. فالبايع يتنازعون على المشتريين، وأصحاب رؤوس الأموال يتنازعون على العمال وغيرهم، والملاك على المستأجرين، وهكذا.

وقد نشأ من هذا الصراع الاقتصادي نتائج كثيرة، بعضها نافع، كتحسين الإنتاج وتخفيض الأسعار على المستهلكين، إذ لو انعدم هذا الصراع لكان الاحتكار، وفي ذلك ضرر على الناس كبير، وبعضها ضارٌّ كالذي نشاهد من النزاع العنيف بين العمال وأرباب رؤوس الأموال، ومشكلة العاطلين ومشاكل إضراب العمال وغيرها.

ومن مظاهر الصراع الاقتصادي بين الشرق والغرب، فمن أهم أسبابه أن الغرب يريد أن يستغل الشرق إلى أقصى حدود الاستغلال، فهو يريد مزرعة والشرق يريد نفسه حرّاً. يريد الغرب أن يرقى الشرقي، ولكن كما يرقى المالك مزارعه، فهو يساعد على حفر الترع وتنظيم أساليب الري، وتنظيم المواصلات ونحو ذلك، مما يزيد في الثروة؛ لأن هذه الثروة نتيجتها في الغالب وفي النهاية للغرب. ويريد الشرق أن يتقف أبنائه على التمتع الذي يريده. ويضع لنفسه نظام الحكم، الذي يتفق ومصالحته، فيأبى الغرب عليه ذلك؛ لأنه ليس في مصلحة الاستغلال، فيكون من ذلك صدام وصراع كالذي نشاهد الآن. نعم إن هناك أسباباً لذلك الصراع غير اقتصادية، ولكن السبب الاقتصادي في النهاية أهم الأسباب.

وإذا تغيرت الأنظار الإنسانية التي أبناها من قبل، في هذا المثال، سهلت هذه المصاعب، وقل هذا الصدام، وساعد الضعفاء على حسن الإنتاج، وحسن الانتفاع.

الجدل والمناقشة

وهذا الصراع أدق أنواع الحرب وأظرفها، تقوم فيه الآراء مقام الجنود، وتقوم الحجج مقام السلاح، وتقوم العقول مقام مصانع الذخائر والأسلحة، وفي هذا الصراع الخير كل الخير، فقد نتج عنه خير المخترعات، وخير النظريات، وخير العلوم والمعارف، وكان من أثر النزاع بين الآراء معرفة جيدها من رديتها، وصحيحها من زائفها، وكان من أثر النزاع بين النظريات التعادل بينها، وأخذ القدر الصالح من كل منها، وهذا الجدل والمناقشة، بدأ في أول أمره فوضى لا ضابط له ولا نظام، ثم دخله النظام فرقاه، ففي النواحي السياسية نظمت البرلمانات والأحزاب، كما نظمت المناقشات في الانتخابات، وفي النواحي الاجتماعية الأخرى نظمت جماعات الأديان وجماعات التربية، وفي المحاكم نظمت المناقشة في المحاماة، وفي منصة القضاء، ونظمت المؤتمرات لتبادل الآراء، فكان هذا التنظيم داعياً لحسن التفاهم، وزيادة الإنتاج العقلي، نعم قد يشوه الجدل التحزب والتعصب واتهام الخصوم بعضهم بعضاً ونحو ذلك. ولكن كلما رقي النوع الإنساني تضاءلت هذه الأشواك، وتجلت المناقشة في أحسن مظاهرها.

ثم هذا النوع من الصراع أليق الأنواع بالإنسان، وهو الأمل الوحيد في أن يحلّ محلّ كل نزاع وصراع، فيحلّ بالرأي ما كان يحلّ بالحرب، ويحلّ بالجدل والمناقشة ما كان يحلّ بالإضراب، وما كانت "عصبة الأمم" في أسوأ أشكالها وأرقى مناهجها إلا ضرباً من هذا، ونزوعاً إلى تحكيم العقل بدل تحكيم السلاح، وإحلال الرأي محل السيف.

لقد كان التباهي قديماً بقوة العضلات، وكبر الحجم، فكانت المشاكل تحل بالقوة، بقوة الجسم والسلاح، ثم تمت في الإنسان قوة عليا، غطت على القوة الأخرى وهي "قوة العقل"، فلم لا يكون التحاكم إليها والقول الفصل لها؟ إنما الحرب أثر من آثار القوة العادية، ونزعة عتيقة من نزعات القرون الأولى. ولم يعد يليق بمقام الإنسان من أنواع الصراع إلا صراع الآراء والأفكار.

* * *

النقد والتقريظ

أصل كلمة النقد من نقد الدراهم، وهو امتحانها ومعرفة الجيد منها، فهي بهذا المعنى لا تقتصر على ذكر العيوب والتشهير بها، بل تدل على استعراض الشيء والوقوف على محاسنه ومساويه.

وقد تستعمل في معنى الذم والعيب خاصة، ومنه حديث أبي الدرداء: "إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم تركوك"، فاستعمل الكلمة بمعنى العيب والذم.

وهي بهذا المعنى ضد التقريظ، فالتقريظ مدح الشيء والثناء عليه، مأخوذ من قرظ الجلد دبهه بالقرظ، وقرظه بالغ في دباغه. وسماوا المدح تقريظاً؛ "لأن المقرظ يحسن ويزين كما يحسن القارظ الأديم"، وبهذا المعنى يستعملها الكتاب المحدثون فيعتون بالنقد ذكر المساوي وبالقرظ ذكر المحاسن.

ولست أعرض في مقالي هذا للكلمتين من الناحية الأدبية، فلا أعرض لمذاهب النقد الأدبي ومقاييسه، كما لا أعرض لأساليب التقريظ وألوانها، وإنما أعرض لظاهرة نفسية تلفت النظر: هي أن الناس على اختلاف درجاتهم في البداوة والحضارة والرقى والانحطاط، مولعون بالنقد أكثر من ولعهم بالتقريظ، ومولعون بالبحث عن العيوب وإظهارها والمبالغة في تصويرها، أكثر من ولعهم بالبحث عن المحاسن وإظهارها وتصويرها، وهم في ذلك بين اثنين: إما ممثل على المسرح يمثل دور الباحث عن العيوب، المتجسس على السقطات، يستبشر كلما عثر على خفايا الزلات، ويقيس نجاحه بمقدار ما كشف من أخطاء، وإما شاهد لهذا المنظر أكثر ما يهتم له العيب الفاضح والسقطة الشنيعة، يطيل التصفيق لكاشف الزلل، ويمنح الإعجاب من أصاب من آخر مقتلاً.

ومظاهر ذلك في الحياة كثيرة، فلا تكاد تجد عظيماً بإجماع، ولكنك كثيراً ما تجد أصاغراً؛ لأن النفوس ترتاح لمنظر الحقير إذا خرج من ميدان المنافسة، ونزل عن مستوى المقارنة، ويضئها العظيم فتلمس وجوه النقص فيه، وتخلقها إن لم تكن، وتبالغ فيها إن كانت؛ لأن العظيم يكلفها العناء في إدراك شأوه وبلوغ منزلته.

ومن مظاهر ذلك أن مجلات عديدة في العالم كله تعيش على النقد، وليس هناك - فيما أعلم - مجلات تعيش على التقريظ، وقد أدركت هذه المجلات إدراكاً صحيحاً هذه الظاهرة النفسية، ورأت أن رواجها يكون أتم كلما ارتفعت نغمة هجوها، وكلما كان نقدها أقدع وسهامها أنفذ، والجرائد في العالم تبذل الملح بالحب، والنقد بالقطار، ومن آية ذلك، أن الناس في كل أمة، يقدرون - غالباً - جرائد المعارضة أكثر من قدرهم جرائد التأييد، فإذا تغيرت الحكومات وأصبحت جرائد المعارضة بالأمس جرائد تأييد اليوم، نزلت قيمتها، من ناحية أنها لم تعد تروي رغبات الناس وشهواتهم.

ثم، ما النقد الأدبي؟ أليس هو في الغالب إرضاء لعاطفة البحث عن الغلط والتشهير به؟ إذا مدح النقاد فيحذرو وقدرو وأكثر مدحهم "طعم" يستدرجون به القراء لإقناعهم بأنهم عدول في تقديرهم، منزهون في ذمهم ومدحهم، حتى إذا اطمأن لهم القارئ بالغوا في النقد وأسرفوا في اللوم، وأكثر الناشئين من الأدباء يتطلبون الشهرة من طريق مهاجمة الناخبين والتعرض لهم، والتسميع بهم، حتى إذا تصدوا للرد عليهم، رفعوا من شأنهم، إذ جعلوهم في منزلتهم، وقديماً حكى لنا "بشار بن برد" أنه، وهو ناشئ هجا جريراً، فأعرض عنه واستصغره، ولو أجاهبه لكان كما يقول أشعر الناس. قد يكره الناس الناقد الجريء، ولكنهم يهابونه، ويلتفتون إليه ويشجعونه على أن يبني نفسه من أنقاض ما هدم من غيره.

ومما نلاحظه ارتياح الناس للهازيين الساخرين، وما يصدر منهم من هزء وسخرية على شرط ألا يكونوا هم موضع الهزء والسخرية، فأوسع أبواب الظرف والكياسة وأشد ما يستخرج الضحك والإمعان فيه ما لذع به الناس في أغراضهم، وأخلاقهم، وملكاتهم، والذي يعده الناس لطيف الروح، خفيف الظل، بارع الظرف، هو من يومئ الإيماء الفاتكة، ويرشح لسانه باللفظ، يقتل به البريء الغافل، ويضحك به اللاهي الماجن.

وقد تقام حفلات التكريم للإشادة بصفات عظيم، أو التنويه بما قام به من عمل جليل، ولكن أكثرها حفلات تأبين، تقام بعد أن اختفى المحتفل به عن المسرح، وغاب عن الأنظار، أو بعد أن أعجزته لسن، وخرج من ميدان العمل والمنافسة، أو هي حفلات تجارية، أقيمت لمنفعة المحتفلين لا المحتفل بهم. الحق أن هذه العاطفة - عاطفة البحث عن الخطأ وإذاعته والولوع بالنقد أكثر من الولوع بالتقريظ - عاطفة تشارك الإنسان في جميع أدواره.

وتعليلها - على ما يظهر - يرجع إلى غريزة الأثرة وحب النفس، كأن الإنسان يرى أن

القول بعيوب الناس يتضمن القول بتفوقه، والتشهير بأغلاطهم، إقرار سلمي بنبوغه، والعمل على تحقيرهم قد ينتج مع الزمن انفرادة بالعظمة والسخرية منهم تستتبع الاعتراف بجلاله وحده.

ولكن المدنية والحضارة، والرقي العقلي والخلقي، تهذب من هذه العاطفة، كما تهذب من سائر العواطف، فالناقد المهذب يكتفي بالتلميح دون التصريح، وبالإشارة دون التجريح، يقول ما في نفسه ولكن يتخير الألفاظ ويتخير المواقف، ويرتفع عن ألفاظ الغوغاء وأساليهم، والمقارنة بين الجرائد والمجلات، وأساليب النقد في الأمم المختلفة تؤيد هذا كل التأيد.

لو سار الأمر على المعقول لخت كثير مما يصدر من لوم ونقد؛ لأنه أساس إمكان المسؤولية، فإذا لم تكن فلا لوم، فلستنا لوم المرضى إن لم يأتوا بأعمال الأصحاء، ولا نلوم البدوي كما نلوم الحضري، ولا نلوم الجاهل بما نلوم به العالم، ولا نلوم الطفل في المدارس الابتدائية إذا لم يحلّ معادلة جبرية أو نظرية هندسية.

إنما نلوم الإنسان عندما يكون في الإمكان أن يفعل خيراً مما كان، ولو قدر اللائمون تقديراً حقاً ما يحط بالعلوم من حالة عقلية وجسمية وبيئة اجتماعية ومن عوامل خفية معقدة يصدر عنها العمل، لخفضوا من غلوائهم، ولطفوا من لومهم، ولعلموا أن استحقاق اللوم نسبي يرتبط بالسن، وبدرجة الثقافة والمدنية، وحالة الفرد في أمته، وموقف أمته في العالم.

ولو سار الناقد على المعقول، لوقف موقف المصلح، لا موقف الجاسوس يهمله أن يرى الخطأ ليبرهن على كفايته، ويسره أن يرى العيب، ليقبض على فاعله، وكلما أوغل في استكشاف العيب الدفين، وتعمق في إظهار جريمة مستورة كان أدل على قدرته ونبوغه، ويأسف إن لم يكن عيب، كأنه يشعر شعوراً باطنياً أنه إرهاب بان لا حاجة إليه. والمصلح يستكشف العيب لا ليظهر به ولكن ليعالجه، وأقصى أمانيه ألا يكون عيب، وإذا كان فإن يداوى، ويعتقد أن مهمته تتم - مع السرور - يوم يزول المرض ويتلاشى النقص، وأنه بقده ولومه إنما يصف دواء يستأصل الداء، ويأتي عليه. وأسوأ ما نرى أن يكون الناقد كالفرس الجموح، ينال من الناس بهوجهه وخبطه، أو أن يقف في نقده موقف الغر يداعب بالنار، أو الطفل يلعب بالسكين.



عبادة الماضي

أتظن أن الناس يعبدون إلههم وحده؟ ويقيمون له الشعائر وحده؟ ويطيعونه ويعظمونه وحده؟

كلا إن هناك معبوداً آخر للناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم، يطيعونه ويخضعون له ويقدمونه ويصدرون عنه فيما يفعلون ويتركون، وهو الماضي الحافل بتقاليد وأفكاره وأعماله. لئن كانت ميزة الإنسان الكبرى، هي تطوره وقدرته على التغيير والتحسين والتجديد، فإن فيه عنصراً قوياً موروثاً من أصله الحيواني، هو عنصر الثبات والاستقرار وبقاء القديم على قدمه.

هل رأيت القطيع من الغنم يسير أمامه حمار يهديه ويرشده، فإن سار الحمار يميناً سار القطيع يميناً، أو يساراً فيساراً، وإن قفز عقبة قفز كل القطيع وراءه، واحدة بعد أخرى. في الإنسان شبه كبير من هذا المنظر، فهو في أغلب أعماله لا يعمل العمل أو يتجنبه؛ لأنه وزن منافعه ومضاره وحسب نتائجه، ولكن لأن من قبله من الناس عملوه أو تركوه، والجيل اللاحق يتبع الجيل السابق بالتقليد، كقطيع الغنم في سيره وفي قفزه.



ماذا نأكل وماذا لا نأكل، وماذا نشرب، وماذا لا نشرب، وكيف نأكل ونشرب، وماذا نلبس، وكيف نلبس، وكيف نحترم، وكيف نحترق، وكيف نبدأ التحية وكيف نردها، وما الأعداد التي نتشام منها والتي نتفاهل منها، ولِمَ نحارب وكيف نحارب، ونظام الحكومة كيف يكون، وأساليب الشعراء في شعرهم وبحور الشعر وأوزانها، وأساليب النثر، وآداب اللياقة، واحترام الأغنياء واحتقار الفقراء، وآلاف الآلاف من الأمثلة في الحياة المادية والسياسية والفنية والاجتماعية والعقلية والاقتصادية لِمَ نفعلها؟! لأننا درسناها وعرفنا خيرها وشرها، ولكن هذا ما وجدنا عليه آباءنا، وإنا على آثارهم لمقتدون.

وليس يستطيع أن يظهر فوق لجة الماء، ويكافح ضد التيار، إلا أفراد أقل من القليل،

يظهرون على توالي الأجيال، ويستطيعون أن يكفروا بعبادة الماضي، وأن يزنوا الأمور بقيمتها الذاتية، لا بالتقاليد المرعية، ويفرقوا بين السخيف والمعقول، وما يستحق البقاء وما يستحق الإعدام من النظم والأفكار والعادات. كم من آلاف السنين مضت قبل أن يرى الناس أن عبادة الأصنام سخف، وأن استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان عارا! وكم من آلاف السنين مرت ولما يدرك قادة الأمم أن الحرب وحشية هكذا!

من البديهيات أن كل نظام يوضع يجب أن يكون لخير الأمة، وأنه يجب أن يبحث لئيبين خيره، وأنه إذا تبين نفعه يجب أن يبقى، وإذا تبين ضرره يجب أن يلغى، ولكن هذه البديهيات العقلية في ناحية، والعمل الذي يجري عليه الناس في ناحية أخرى، وقلما يعملون ما يعقلون، إنما يعملون ما يقلدون.

تقدم الغرب في هذا الباب خطوة، فوضع كثيراً من الأشياء المادية في "المعمل"، وأجرى عليها الاختبار والتجارب، وأصغى إلى نتيجة الاختبار والتجارب، فقلب زراعته وجعلها على أساس العلم لا على أساس التقاليد، وكذلك فعل في الصناعة، واختراع أدوات الحضارة، ولكنه لم يضع في "المعمل" النظم الاجتماعية والآراء السياسية والاقتصادية ووسائل السلم والحرب، ولم يجرِ عليها الاختبار والتجارب كما فعل في المادة، ولا يزال يصغي فيها إلى صوت التقاليد، ولا يزال يعبد الماضي.



أما الشرق فقد غلبت عليه عبادة الماضي في الماديات وغيرها، فلا يزال يزرع كما كان يزرع أجداده، ويصنع كما كان يصنع أجداده، ويخضع للنظم المالية والسياسية والاقتصادية، كما كان الشأن في القديم، إلا في القليل النادر. ومع هذا فكل من الشرق والغرب يعبد الماضي، وإن اختلف مقدار العبادة ووجهها. ولو وفق الناس إلى من يهديهم أن يضعوا كل شيء وكل مشروع وكل اقتراح في "أنبوية الاختبار" وقيسوه بمقياس المنفعة المادية، لا بمقياس عبادة الماضي، لقفز العالم إلى الأمام قفزة واسعة، وحقق كثيراً مما يرجو من سعادة.



إن العالم الآن مختل التوازن، وسبب هذا الاختلال أنه وزن بعقله بعض الأشياء، وسار عليها بمقتضى العقل، ووزن بعض الأمور بميزان الشعور الصحيح الصادق، وسار عليها

بمقتضى الشعور، ولكنه في نواحي السياسة والاجتماع والاقتصاد لا يزال مقيداً بعبادة الماضي، فكان كمن فكت يدها، ولا تزال مغلولة قدماء.

ما هذا الفزع الذي استولى ويستولي على نفوس الناس؟ ما هذه الضحايا التي بذلت في الحروب؟ ما هذه القروض والاضطرابات المتفشية في كل أنحاء العالم؟ لا سبب لهذا كله إلا أصنام يعبدها الناس؛ وخاصة قادة السياسة ورؤساء الحكومات وزعماء رجال الأعمال والأموال. وأحد هذه الأصنام وأضحكها، صنم اسمه الاستعمار والتوسع في الفتح والملكية، فالأمم الفائزة في الحرب تتسابق في عبادة هذا الصنم من غير تفكير؛ لأن السابقين عبده من قبل فليعبده هم.

ولكن هل بحثوا بحق وعدل واطمئنان فوائد الاستعمار ومضاره حتى للمستعمرين أنفسهم؟ ما هي النتيجة لو حسب ما يستغله الفاتحون من أموال المفتوحين، وماذا يكلفهم ذلك من نفقات الجيوش والأسلحة في السلم والحرب، وما يكلفهم من ضحايا في الأنفس بجانب الضحايا في المال، فضلاً عن الحزازات النفسية الدائمة؟

الاستعمار لهذا الغرض - والنتيجة لا محالة أن الأضرار أكبر من المنافع - أم الاستعمار للحصول على المواد الخام، من الأمم المفتوحة؟ فهل حسب حساب الفروق بين احتكار المواد الخام، وجعلها عرضاً مشاعاً للجميع فيشتره كل من قدر عليه، وما يسببه الحل الأول من حرب، وما يسببه الحل الثاني من سلم؟ وهل بحثت العلاقة بين الاستعمار وسعادة الأمم فرئى أن سعادة الأمة بقدر ما تستعمر؟ الحق أن هذه المسائل وأمثالها كلها لم تبحث في "المعامل" كما بحثت المسائل المادية، وإنما فعلها الأولون لبقايا وحشية فيهم، وفعلها الآخرون عبادة للصنم القديم.



وقل هذا في النظم الاقتصادية، فهي لمنفعة الأقوى لا لمنفعة الأحق، وهي تساعد السلاب النهاب على السلب والنهب، أكثر مما تساعد المستقيم العفيف على نيل حقه.

وإنما يمنع من تغييرها مع ظهور خطتها أنها صنم قديم يعبد، وليس هناك من يشجع على تكسير الأصنام.

ومن عجيب الأمر أن عبّاد الأصنام القديمة، أسعد بالاً وأكثر اطمئناناً، ويصفق لهم ويرحب بهم من يشقى بنظامهم، فإذا دعا داع إلى كسر الصنم، ووزن الأمور بميزان العقل،

ووضع المسائل في "المعمل" تحت التجربة والاختبار فهو المغفل، وهو الخائن، وهو الذي يرحم بالحجارة، ومما يزيد الأمر سوءاً، أن زمام العالم في يد حفنة من الناس تسيروهم النزعات القديمة وعبادة القديم، إما عن اعتقاد منهم أو لضغط البيئة عليهم، ودعاة "المعمل" والاختبار لا شيء في أيديهم، ودعاة الأصنام القديمة كل شيء في أيديهم.

ألا تستطيع كل الأهوال التي لقيها الإنسان في هذه الحرب - وما كان أقساماً - وما يجد الآن من فوضى وقلق واضطراب وفزع، أن تكشف الغطاء عن بصره، فيرى أنه كان مفتوناً بعبادة أصنام لا تضر ولا تنفع، وأن عبادتها سبب كل ما هو فيه من شقاء، فينتقم منها ويحطمها، ويرى أن الحق وحده - لا القديم - أولى بالعبادة؟

هذا هو الأمل الوحيد، وإلا فويل للإنسان.

* * *

الأخلاق السياسية

سيطرتها اليوم وأثرها في حياة الشعوب

يخطئ من يظن أن الأخلاق السائدة في العالم اليوم هي الأخلاق التي وردت بها الأديان، وقررها في كتبهم فلاسفة الأخلاق.

إنما السائد الآن نوع من الأخلاق يصح أن نسميه "أخلاقاً سياسية".

وأهم فرق بين الأخلاق التي أتت بها الأديان وتعاليم الفلاسفة، وبين الأخلاق السياسية التي نتخلق بها اليوم، أن الأولى مؤسسة كلها على اشتراك الناس في الحقوق والواجبات على حد سواء، فإذا أمرت بالعدل طالبت به الناس كلهم لا فرق بين أسودهم وأبيضهم، ولا فرق بين أفريقي وآسيوي وأوروبي، ولا فرق بين أن يعامل الإنسان فرداً من أمته أو فرداً من أمة أخرى، أما الأخلاق السياسية فمحورها وأساسها نفع الأمة التي ينتسب إليها الفرد. وبعبارة أخرى إن الأخلاق الدينية والفلسفية جعلت غايتها عالمية، فهي ترمي إلى حسن علاقة الناس جميعاً بعضهم مع بعض من غير نظر إلى جنس ولا إلى لون ولا إلى وطن، وتضع تعاليمها على هذا الأساس، وتجعل مثلها الأعلى أن يسلك الناس السبيل التي ترقى مجتمعهم "ككل".

فهي تنظر إلى العالم كعالم لا باعتبار أنه مكون من عدة أمم، وتنظر في تعاليمها إلى الناس كمجموعة واحدة، تنظم علاقاتهم، وتصلح من شؤونهم، وتضع المبادئ العامة التي توصل إلى خيرهم، مثل المبدأ الإسلامي: "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" ومثل مبدأ "كانت": "اعمل فقط ما يصح أن يعمله كل الناس"، ومثل مبدأ مذهب المنفعة المقاتل: "إن العمل خير إذا سبب من اللذة أكثر من الألم لكل مخلوق"، وهكذا.

أما الأخلاق السياسية فنظرت إلى الأخلاق نظرها إلى "القانونون"؛ فكما أن لكل أمة قانونها، فكذلك لكل أمة أخلاقها، فمحور الأخلاق السياسية خدمة الأمة التي يعمل لها

الساسة بقطع النظر عن غيرها من الأمم، فإذا كان هناك عمل ينفع الأمة ويضر سائر الأمم، فالأخلاق العامة تنهى عنه، وتحذر منه، وتجعله شراً ورذيلة، على حين أن ساسة هذه الأمة يرون الإيمان به فضيلة ونبلاً، وإن تضررت منه كل الأمم. وقد عبر القرآن عن ذلك بحكايته عن قوم من اليهود كانوا يرون أن الأمانة إنما تجب على اليهودي لليهودي لا لغيره من العرب ويقولون: "ليس علينا في الأمين سبيل".

وقد كان اليونان في أيام سلطانهم والرومان في سطوتهم ينظرون هذا النظر الضيق في تقويم الأخلاق، فالأخلاق تجب على اليوناني لليوناني لا لغيره، والناس ينقسمون إلى قسمين: يونان ومتوحشين، والفضيلة إنما وضعت عند معاملة اليوناني لمثله إذا عامل اليوناني غيره، فليس هناك فضيلة واجبة. وهكذا كان الشأن عند الرومان، ولعل اضطهاد الرومان النصرانية كان من أسبابه الكبرى ما أنت به النصرانية من نظرة أخلاقية عالمية، على عكس ما أنت به روح الدولة الرومانية، ولعل من أسباب اضطهاد اليونان لسقراط أيضاً والحكم بموته، تعاليمه الفلسفية العامة مقاوماً بذلك تعاليم اليونان الخاصة كما قال الأستاذ "مكدوجل".

ولكن على الرغم من تعاليم الإسلام والنصرانية، وعلى الرغم من تعاليم فلاسفة الأخلاق، فالذي يسود أوروبا الآن هو الأخلاق السياسية القومية، لا الأخلاق الدينية والفلسفية العامة؛ فالإنجليزي أو الفرنسي أو الألماني يقوم الأعمال من ناحية أمته لا من ناحية الإنسانية عامة، فإذا عقدت معاهدة لم ينظر السياسيون إلا إلى أمتهم، هل تنتفع بهذه المعاهدة فيمضوها أو لا تنتفع فيرفضوها. والأمة المفتوحة والأمة المشتركة في التوقيع لا تنظر في ذلك إلا إلى نفسها، وقل أن ننظر في ذلك إلى ناحية عالمية أو ناحية إنسانية، وعند إعلان الحرب أو عقد الصلح لا تنظر كل أمة إلا هذا النظر.

والسبب في هذا أن مفهوم العدل عند هؤلاء الساسة مفهوم ضيق، ومثلهم مثل شيخ القبيلة الذي سئل عن معنى العدل فقال: "إذا أغرث على قبيلة أخرى واستلبت إبلها فهذا عدل، أما إن أغارت عليّ واستلبت إبلي فهذا ظلم". فالعدل والظلم دائران حول المصلحة الذاتية، أو بعبارة أدق حول المصلحة القبلية أو القومية، لا حول المصلحة العامة. وربما كان الداعي إلى هذا تغلب الروح الوطنية على الأمم وإخضاع الأخلاق لحكمها، وأن الحكم بأن هذا الشيء في مصلحة الإنسانية أو في ضررها حكم أكثر تعقداً من الحكم بأن الشيء في مصلحة الأمة، فعمول الناس إلى اليوم لم تقو على هذا السمو الذي تحكم فيه المصلحة الإنسانية، فتقبل العمل أو ترفضه، ولذلك نرى أن في كل أمة أفراداً فلاسفة - يختلفون قلة

وكثرة - ينتقدون هذه الأنظار الضيقة في تقويم الأعمال، ويدعون إلى النظرات الواسعة، ولكنهم، مع الأسف ليسوا القابضين على زمام الأمور، ولا هم المتصرفين في شؤون الدول، فقلما تجد دعوتهم سميحاً، والسبب في تفوق رأي الساسة على رأي الفلاسفة أن الساسة لا الفلاسفة هم ظل الرأي العام ولسانه الناطق، والفلاسفة يحتاجون إلى زمن طويل حتى تنقطر آراؤهم إلى الشعب. والرأي العام - كما لاحظ بعض الفلاسفة - أكثر أنانية وكبراً وتعصباً من الفرد.

ومن أهم شروط هذه الأخلاق السياسية - بالمعنى الذي شرحنا - ما تستلزمه من نفاق، وذلك أن هذا النوع من الأخلاق مؤسس كما ذكرنا على الشعور القومي الوطني، والأمم مهما خلت من شعورها الوطني لا يمكن أن تنسى عقلها ولا دينها ولا إنسانيتها. فقدر كبير من النفاق لا بد منه للساسة ليوثقوا بين الشعور والفكر وبين الوطنية والإنسانية، وبين حكم العواطف وحكم العقل. وأشد أوقات الحاجة إلى ذلك النفاق، الأزمات وأوقات الحروب؛ لأن الأمم في مثل هذه الأوقات تغلي مشاعرها الوطنية، وتحتاج عواطفها حفظاً على كيانها، والساسة مضطرون إلى إيقاد هذا الشعور حتى تقوم الأمة بما يجب من تضحية، ولكن في مثل هذه المواقف يستيقظ العقل أيضاً فيكثر التساؤل: ما فائدة هذه الحروب للإنسانية، وماذا يكسب العالم وماذا يخسر منها؟

وليس يمكن التوفيق بين هذه المشاعر اليقظى والعقول الصاحية إلا بضروب كثيرة من الخداع والنفاق، فتدعي الدواعي العريضة - عند ذلك - في أن الحرب لخير الإنسانية ولنشر المدنية، ولمحاربة الهمجية، ولإذاعة الثقافة، ولتمدين الشعوب البربرية، ونحو ذلك. والغرض من هذا كله محاولة إقناع مشاعر الشعوب وعقولهم معاً، وأحياناً تستغل العاطفة الدينية أيضاً من هذه الناحية، فيدعى أن الحرب لنشر الدين الصحيح في العالم وهكذا، والناظر في الأدب الذي تنتجه الحروب يرى مصداق هذا في وضوح وجلاء، والتاريخ السياسي للأمم المختلفة مملوء بالدعاوى من هذا القبيل.

والمتفائلون من الفلاسفة وعلماء الأخلاق والاجتماع يرون أن العالم سائر من هذه الأخلاق السياسية التي أساسها الوطنية، إلى الأخلاق العامة التي أساسها الإنسانية، ولكن يقلل من تفاؤلهم ما يرون من أنه كلما سنحت فرصة للتقرب من هذه الغاية، استطاع رجال السياسة أن يحولوها لخدمة الوطنية لا الإنسانية كما فعلوا في "عصبة الأمم"، فقد كانت

أسسها التي رمى إليها واضعوها إنسانية بحتة، فما زال الساسة بها يعدلون لها ويحورونها حتى سلخوا روحها، وقلبوها وضعها، وجعلوها حزبية لا عالمية.

وكان المثاقولون من هؤلاء الفلاسفة يرون، قبل الحرب العظمى، أن المبادئ والأفكار العامة التي انتشرت بين الناس تبعد احتمال وقوع حرب كهذه، فلما وقعت على حال أسوأ مما تخيلوا، شعروا بخيبة الأمل وبعد الرجاء، ولكنهم مع هذا كله لم يفقدوا أملهم، ولم يعدلوا عن نظريتهم، ورأوا أن هذا هو الطريق الطبيعي للإنسان، وأن ما قطعه في الماضي يدل على اتجاهه في المستقبل، فهو من حين إلى حين يتسع أفاقه، فقد كان لا يرى إلا نفسه، ثم صار لا يرى إلا قبيلته، ثم صار لا يرى إلا أمته، فسيأتي عليه زمن يرى عالمه، ويقوم الأخلاق تقويماً عالمياً لا تقويماً قومياً كما تتطلب الفلسفة والأديان.

ومشكلة المشاكل في هذا الصراع من الناحية السياسية والأخلاقية أن الأخلاق القومية والنزعة الوطنية أفادت العالم فوائد لا تنكر، فهذا التسابق إلى المجد بين الأمم، وهذا التناحر المستمر، والصراع الدائم، وحب الغلبة، كان له أكبر الفضل في المخترعات التي اخترعت، وفي النظريات العلمية التي استكشفت، وفي جميع التحسينات التي أدخلت على الشؤون الاقتصادية والاجتماعية إلى غير ذلك. فهذه كلها إنما تقدمت هذا التقدم السريع بفضل العدا لا بفضل المسألة، وبفضل التعصب القومي والتحزب الوطني، فلو أننا أحللتنا مكان هذه النزعة نزعة إنسانية عامة، وأسست الأخلاق على أسس عالمية، وطالبنا الساسة أن ينظروا في قراراتهم ومعاهداتهم وجميع شؤونهم إلى الناحية الإنسانية الصرفة، فهل يظل العالم في تقدمه السريع ونجاحه المستمر، أو تقل الحماسة وتفتر الهمم.

والحق أنها مشكلة كبيرة، وهي وإن كانت صعبة الحل فليست مستعصية، وكل ما في الأمر أنها تحتاج إلى مجهود عالمي جبار يصرف في وضع التربية على أسس جديدة يكون محورها الإنسانية لا الوطنية، والعالمية لا القومية، وتكون غايتها تعويد الفرد أن يتحمس للأخلاق العامة وأن يقيس الخير والشر بمقياس النفع لإنسانيته لا لأمته، وأن يغار على الخير للناس أكثر مما يغار على الخير لأمته، وأن يقدم في ثبات على فعل ما يضر أمته إذا كان فيه نفع للإنسانية. على أن الناس إذا بلغوا منزلة عالية سامية زال كثير من التعارض، ورأوا أن الخير لأشخاصهم والخير لأمتهم والخير للإنسانية شيء واحد، وأن التعارض إنما ينشأ من ضيق الأفق وقصر النظر.

القوى الضائعة في الأمة

إذا نحن نظرنا إلى ماكينه من الماكينات وجدنا أنها إنما تكون صالحة، وفي حالة جيدة، إذا أدت الغرض منها كاملاً في الزمن المعقول، وبنفقات معقولة، فالسيارة مثلاً إنما تكون في حالة جيدة، إذا قطعت المسافات المقررة لها بمقدار من البنزين يناسب سرعتها، ويناسب حجمها، ونحو ذلك. فإذا أنفقت بنزيناً كثيراً في مسافة قصيرة دل ذلك على فسادها، وأن قوتها لم تؤدِّ واجبها.

كذلك الشأن في الأمة تعمل فيها قوى كثيرة: قوة لتحصيل الغذاء وتوفير وسائل العيش من زراعة وتجارة وصناعة، وقوة لتوفير الأمن والرفاهية، وقوة لأداء مصالح الناس، وقوة للتعليم والثقيف، وقوة للإنشاء والتعمير، وغير ذلك من القوى؛ والأمة تعد راقية تمام الرقي، إذا كانت كل قواها تعمل لتحقيق أغراضها في أقصر فرصة ممكنة وبالمجهود المناسب.

إذا عطلت بعض القوى فلم تعمل، أو أنتجت إنتاجاً صغيراً في زمن طويل، أو عملت القوى أعمالاً متعاكسة بعضها يهدم بعضاً، أو بعضها يعوق بعضاً، دل هذا على تأخر الأمة وانحطاطها.

ولم تصل أمة من الأمم إلى حد الكمال في هذا، بحيث تعمل كل قواها متعاونة متناغمة، وتعمل لتحقيق غايتها في أقرب وقت بأقل جهد، ولا يكون منها قوى تالفة أو متعاكسة. ولكن الأمم على العموم تتفاوت في هذا تفاوتاً كبيراً بمقدار التآلف ومقدار التعاون أو التجاوب، ومقدار المجهود الذي يصرف والزمن الذي ينفق.

فلننظر الآن في القوى الضائعة في الأمة.

فمن الناحية المادية نرى أن أراضي كثيرة صالحة للزراعة ولم تزرع، وصحراء وجبالاً وودياناً وبحاراً وأنهاراً مملوءة بالمعادن والزيوت والقوى الكهربائية ونحو ذلك، وهي صالحة لأن تدر كثيراً من المنافع ثم لم تستخدم، فهذه قوى ضائعة، ومن ناحية أخرى نرى كثيراً من الناس يستهلكون ولا ينتجون، فأفراد الأمة الذين لم يعلموا ولو علموا لانتجوا نتائج عظيمة.

والمرضى الذين يقعد بهم مرضهم عن العمل ولو عولجوا لصحوا وأنتجوا، والذين يكسبون من الوسائل الدنيئة كالقمار والغش والخديعة. كل هؤلاء وأمثالهم قوى ضائعة لو وجهت الوجهة الصحيحة لانتجت نتاجاً حسناً، كذلك الكسالى والذين يكسبون من الإجرام، والذين لا يعملون، ولكن يأخذون مجهود غيرهم ويتلفون في ترفهم وسرفهم وشهواتهم، والذين يدمنون على الخمر والمكيفات المختلفة من حشيش وأفيون وكوكايين مما يضعف الصحة ويضيع المال هي قوة ضائعة.

كذلك من القوى الضائعة إتلاف المال في المظاهر التي لا قيمة لها، ونحو ذلك، كلها قوى ضائعة كان يمكن استخدامها في النفع لا في الفساد.

ومن هذا القبيل الكفاءات الضائعة، ومن أمثلة ذلك أن الطلبة في المدرسة الثانوية والعالية لا يعرفون نوع كفايتهم، وليس هناك من يوجههم، فطالب استعداده نظري ويوجهه وجهة عملية، وطالب استعداده عملي ويوجهه وجهة نظرية، ومن يصلح للقوانين يدرس تجارة، ومن يصلح للتجارة يدرس هندسة؛ وحسبك دليلاً على ضياع هذه القوى أن تنسب عدد من يتخرج من هذه المدارس العالية إلى عدد من تخلف في الطريق وضاعت كفايتهم، ولو كانوا وجهوا وجهة صحيحة لكثير الإنتاج وكان نتاجاً طيباً تبرز فيه الكفايات، والمسؤول عن ذلك أولياء أمور الطلبة، ونظام التربية الذي لا يستكشف الكفايات ولا يوجهها وجهة صحيحة.

ثم ما نرى من رجال يعملون عملاً غير الذي أعدوا له، فمتخصص في الطب يشتغل سياسياً، ورجل أعمال يشتغل موظفاً في الحكومة، وذو كفاية ممتازة في الإدارة يعمل في وظيفة كتابية، إلى جانب ذلك عدد كبير يشتغل في المحاماة، والأمة أحوج إلى أطباء أو عدد كبير يزدحم على مكاتب الحكومة والأعمال الحرة مقفرة. وهكذا من آلاف الأمثلة التي تضيع فيها الكفايات، والأمة الصالحة هي التي تكتشف الكفايات وتعرف كيف تستغلها.

والذي يوجههم إلى ذلك، ليس الكفايات، ولكن الرغبات الكاذبة في المنصب أو الجاه، ويوجههم إلى ذلك أيضاً الرغبات الفردية لا مقدار حاجة الأمة إلى النوع.

وبالأمس قرأت لكاتب أمريكي يروي أنه راقب قطع أشجار في شارع من شوارع مصر، استغرق ثلاثة أشهر، وكان يمكن أن يعمل في ساعة أو ساعتين.

ولو حسب حساب ما تنتجه من العمل عامة، وما يصرف من الزمن، لرأيت مقدار الوقت التالف. ثم لو نظرت إلى مقدار قوتهم وما يمكن أن يتجوه لكانت النتيجة مريعة.

كم من الناس لا عمل لهم في الحياة؟

فكم من النساء لا عمل لهن في البيت ولا خارج البيت! وكم من المتعطلين الذين يتسكمون في الشوارع أو يقضون أوقاتهم في المقاهي والأندية!

وكم من المتخصصين الذين يقضون سنين في المحاكم في نزاع وخصام ولو حكم العقل لانفض النزاع في ساعة!

إلى جانب ذلك، كم من ملايين الفلاحين يعملون في الأرض، بوسائل الزراعة القديمة، ولو استخدمت الآلات الحديثة لعملت في يوم ما يعمله الفلاح في أسابيع!

وكم من الصناع يشتغلون في الصناعات اليدوية، والآلات الحديثة تنتج أضعاف ما يعملون بأيديهم! ولو استخدمت هذه الآلات لانتفعنا بهؤلاء الفلاحين وهؤلاء العمال وهؤلاء الصناع في أعمال أخرى.

فهذه أيضاً قوى ضائعة.

ومن القوى الشائعة في الأمة المنافسات الحزبية حول الأمور التافهة، والمهارات السياسية بدون جدوى، وما يتبع ذلك من خطب واجتماعات وملء فراغ في الصحف، وإفساد لعقول الشبان، وسوء توجيههم، وصرخهم عن النزعة القومية النبيلة إلى النزعة الحزبية الضيقة، فكل ما يذل في هذا الباب قوى ضائعة.

ومن القوى الضائعة، المجالس واللجان تثار فيها المسائل فيطول الجدل العقيم حولها ويكثر الكلام فيها، وتستغرق مناقشاتها الساعات والأيام والشهور والسنين، وكان يكفي المنطق الصحيح والعقل السليم للبت فيها بسرعة، ولولا ما يحيط بها من حب للكلام وتظاهر بالفصاحة ولعب المصالح الشخصية الخفية في توجيه المناقشة والجدل واصطناع الحجج.

هذه بعض مظاهر القوى الضائعة في الأمة، وما أكثرها! والناظر إليها يأخذ الرعب من كثرة ما يرى من القوى، مع قلة الإنتاج لضياح أكثرها. فمثل الأمة في هذا الموقف مثل سيارة تستنزف كثيراً من 'صفايح البنزين' لتسير بضع خطوات، أو كوابر مياه يحرق مقداراً كبيراً من البترول لاستخراج حفنة من الماء. حتى لو قلنا إن تسعة وتسعين في المئة من قوى الأمة ضائعة أو مهملت من مثل الذي ذكرنا وأشباهه، وإنها تعيش على واحد في المئة فقط لم تكن مبالغين ولا مجافين للحق.

امتحان الحياة

إذا امتحنا الحياة الإنسانية - سواء كانت حياة فرد أم حياة مجموع - وجدناها تخضع لقانونين أساسيين!

أولهما: أن الإنسان يمثل الرواية التي تمثلها كل الكائنات: كينونة، ثم نمو ونضج، ثم تدهور وفناء. مثله في ذلك مثل كل أنواع النبات والحيوان والجماد والنجوم والكواكب.

وهو خاضع كل الخضوع للبيئة التي تحكمه وتحكم قوته، وتجدد قدرته على المقاومة، ولا سيما بيئته الطبيعية من جو وإقليم وما إليها.

وقد بدأت الحياة في أرضنا متحدة متشابهة، ثم أخذت تتنوع في شكلها وحجمها وعقليتها حسب هذه البيئة، إلى أن وصلت في تنوعها إلى الإنسان، والإنسان نفسه أخذ يتنوع إلى أسود وأبيض وأصفر، وإلى بدوي ومتحضر وإلى راقٍ ومنحط، تبعاً لكل ما يحيط به من بيئة. وكلما تقدم الزمان زاد التنوع، وكثر التحول، حتى نصير الأرض إلى غايتها في النمو والنضج، ثم تتدهور وتأخذ في البرودة شيئاً فشيئاً، فيعتري سكانها الفناء، ويأتي الفناء أولاً لأرقى الأصناف للطفها ورقة حالها، ثم لما هو دونها إلى أن يأتي على آخرها رقيّاً.

هذه هي الطبيعة، وهذه هي الحياة، فالشتاء لا محالة يتبع الصيف، والمهرم يتبع الشباب، والفساد يلحق الكون، وليس موجوداً على ظهر الأرض اليوم أحد ممن كانوا قبل مئة وخمسين سنة على أكثر تقدير، خضوعاً لقانون الفناء.

يخضع جسم الإنسان لقوانين الطبيعة كما يخضع الحجر، فهو خاضع لقوانين المادة والقوة خضوع الحجر لقوانين المادة والقوى، ويفعل الحر والبرد وكل أحداث الجوفية فعلها في الحجر، وكل ما هناك من فرق أن قوانين جسم الإنسان معقدة أكثر من تعقد الحجر، لكثرة تركيبه.

والجمعية البشرية خاضعة لقوانين الطبيعة ككل شيء، حتى يمكن إرجاع كثير من المعاني إلى هذه القوانين، فاختلاف الأمم في العادات والتقاليد، واختلافهم في الغنى والفقر، وفي الخمول والنشاط، واختلافهم في الزراعة والصناعة والتجارة، واختلافهم في الآداب والفنون، واختلافهم في العقلية، بل واختلافهم في أنواع الحكومات التي تحكمهم، كل هذا يرجع - إلى درجة كبيرة - لحالة الإقليم الطبيعية التي تسيطر على الإنسان، وتحكمه حكماً لا مناص له منه.

ثم هو يخضع خضوعاً تاماً لقوانين الحياة، كما يخضع كل جسم حي من نبات وحيوان، فيناؤه العضوي يخضع لقوانين الجسم ذي الأعضاء، من توزيع الوظائف على الأعضاء، والتعاون بينها، ونموها من داخلها، ونموها من جنسها، فبذرة الورد تنمو لتكون شجرة ورد، والطفل ينمو ليكون رجلاً، والجرو ينمو ليكون كلباً، وهو يخضع ككل الأحياء لقوانين النشوء والارتقاء. يخضع لهذه القوانين كلها كفرد وكمجموع.

بل إن عقله يخضع للقوانين خضوع جسمه وأعضائه، فتكوين المخ والأعصاب يجعل أكثر أعمال الإنسان من شعور وغريزة تأتي عن طبيعته، وتأتي ميكانيكية كأعمال الحيوان، والعقل في كثير من شؤون الحياة ليس إلا خادماً مطيعاً للمشاعر والغرائز، وكثير من العادات التي نزلها اختيارية ليست إلا نتيجة طبيعية لحالة المخ والأعصاب والبيئة، بل الذكاء والغباوة ونوع التفكير ونظامه راجع إلى ما منحه الإنسان طبيعياً من مجموع عصبي، وما أحاط به من ظروف.



وبجانب هذا القانون الأساسي: "الخضوع لقوانين الطبيعة"، هناك قانون آخر يعارض الأول ويعاكسه، وهو قانون تعديل الإنسان للبيئة واستخدامها في منفعتها، فالإنسان منذ وجد على ظهر الأرض يحاول أن يخضع قوانين الطبيعة لأمره، وبدأ ذلك بمحاولات قليلة ضعيفة كان يفشل في أكثرها، ولكنه تعلم من الفشل كما تعلم من النجاح.

فكان يمتحن سر فشله، ويعيد التجارب حتى ينجح، وكلما تقدم به الزمن زاد نجاحه وقوي أمله، وسيكون من بعدنا أكثر إخضاعاً لقوانين الطبيعة وتعديلها منها - حتى كان من أهم مقاييس رقي الأمم وانحطاطها مقدار معرفة استخدامها لقوانين الطبيعة وتحويلها إلى مصلحتها - وما الزراعة والتجارة والصناعة في جميع أشكالها إلا محاربة لقوانين الطبيعة، أو على الأصح تعديل لها، أو بعبارة أدق، تحويل لها في خدمة الإنسان، على هذا الأساس،

وبهذه الفكرة اتخذ له مسكناً يحتمي فيه من قوانين الطبيعة، وربى الحيوانات، وعالج المأكولات، واتخذ الملبوسات، وخالف بينها صيفاً وشتاء - لقد ضايقته قوانين الماء في البحر فاتخذ السفن يخضع بها البحر لسلطانه، وعرف قوانين الجذب فاستخدمها في مصلحته - وما المستكشفات والمخترعات وجميع صنوف المدنية إلا تحقيق لغرض واحد، هو استخدام قوانين الطبيعة لخدمة الإنسان، بل ليست الوسائل المعنوية من تربية وتهذيب وإصلاح اجتماعي ودين، إلا لتحقيق هذا الغرض، بل ليست قيمة الوسائل الفنية من أدب وموسيقى وحفر وتصوير إلا أن تزيدنا حياة، وتمنحنا قوة نستعين بها على مقاومة قوانين الطبيعة والتغلب عليها.

ومقياس التربية الصحيحة، والإصلاح الصحيح، والدين الصحيح، والفن الصحيح، هو مقدار ما فيها من قوة تجعل الإنسان أصلح لمواجهة قوانين الطبيعة. وليس عمل الأطباء ولا الصيدلية بجميع ما فيها من عقاقير إلا ضرباً من ضروب محاربة قوانين الطبيعة. وكلما تقدم الطب كان معنى ذلك أن الأطباء استكشفوا القوانين الطبيعية للأمراض، وأخضعوها لمصلحة الإنسان. وليست التعاليم الأخلاقية ولا علم النفس إلا من هذا القبيل، كلاهما يعالج النفس كما يعالج الطبيب الجسم، وكلاهما يكشف القوانين الطبيعية ويحاول إخضاعها.



بين هذين القانونين - قانون الخضوع لقوانين الطبيعة وقانون تعديلها - سر الحياة. وبينهما حيرة العلماء، وبينهما اختلاف أنظار الفلاسفة، لقد نظر قوم إلى الحياة من جانب القانون الأول وحده فقالوا بالجبر، وأن الإنسان كالريشة في الهواء، وقالوا بالقضاء والقدر. ونظر قوم إلى القانون الثاني وحده، فقالوا بحرية الإرادة، وقالوا بسلطة الإنسان، وأنكروا الحظ وأنكروا القضاء والقدر. وتفسف قوم فنظروا إلى القانونين معاً، وقالوا إن الطبيعة التي تخضع بقوانينها الإنسان قد منحت الإنسان نفسه قدرة على محاربتها والوقوف أمامها لمقاومتها.

والحق أن لا حرب ولا خصام، وأن حياة الإنسان نفسها ضرب من ضروب القوانين الطبيعية، وأن هناك التمام بين القوانين الطبيعية والإنسان، وأن هناك "وحدة في الوجود" لا اثْنَيْنِيَّة في القانون، وأن الإنسان لا يحارب الطبيعة، ولكن يندمج فيها، ويعيش في وفاق معها، وكلما رقي، فهم أسرارها وقوانينها، وإذا فهمها لم يعدلها، ولكنه يعدل نفسه ليوافقها، ويكون هو وهي نغمات متجانسة لا تشوز فيها، وأن النزاع والخصومة بين الإنسان

وقوانين الطبيعة سببه الجهل بها، فيكون شأنه كالطفل يلعب بالنار، والغر يتجرع السم يظنه
سكرأ، والمثل الأعلى للإنسان إنسان عرف كل قوانين نفسه ووفق بينهما، كالإناء يوفق بينه
وبين غطاءه، والسيف يختار له ما يوافق من غمده، وإذن فلا جبر ولا اختيار ولا خصومة ولا
نزاع، ولكن أين هو ذلك الإنسان؟

* * *

متاعب الحياة (1)

- 1 -

الحق أن هناك صنفين من المتاعب: متاعب حقيقية ومتاعب وهمية، وربما كانت الأخيرة أكثر من الأولى، فمن كان فقيراً لا يجد ما يسد رمقه ورمق أسرته، فهذا مصدر تعب حقيقي، ومن رزقت بزوج غير صالح فتعبها منه تعب حقيقي. ولكن هذا وأمثاله قليل بجانب المتاعب الوهمية التي يخلقها الإنسان خلقاً، والتي تعود إلى حالة مرضية في نفسه، أكثر مما تعود إلى سبب خارجي متعب حقاً.

ولنتعرض الآن نماذج من الناس يتعبون متاعب جمّة، ومصدر تعبهم هم أنفسهم، وكان في إمكانهم أن لا يتعبوا إذا غيروا نفسيتهم وأصلحوها من نظرتهم إلى الحياة.

هنالك الرجل الذي لا يعمل عملاً إلاً وأغضب من حوله، فإذا وظف أتعب زملاءه بما يجرحهم من كلام، أو ما يصدر عنه من تصرف، وإذا ساق سيارة لم يبال بما يصنع في الطريق، وإذا أشرف على أسرته لم يعبأ بزوجه ولا ولده، وإذا تصرف أي تصرف في الحياة، استطاع بقدرته العجيبة أن يحول تصرفه إلى معركة مهما كان نوع العمل بسيطاً.

وهناك المرأة التي تخلق من كل شيء سبباً للنزاع حول ما تشتري، وحول ما تلبس، وحول ما تسكن، ولا يعجبها أي تصرف من تصرفات زوجها ولا يعجبها أي عمل من أعمال أولادها، فهي ناقمة أبداً ساخطة أبداً متعبة لنفسها ولأسرتها أبداً.

وهناك الرجل الذي حطم أعصابه بسلوكه وتوقع الفشل في كل شيء سيحدث، فهو إذ تزوج اعتقد أنه سيفشل في الزواج، وإذا رزق أولاداً توقع أنهم لا ينجحون في مدارسهم،

(1) أحاديث ألفت في الإذاعة المصرية في سنة 1944.

وإذا سار في الطريق توقع أنه ستصدمه سيارة أو ترام، وإذا عهد إليه عمل توقع أنه لن ينجح فيه وهكذا. فنظرته إلى الدنيا نظرة تشاؤم مستمر، وهذه النظرة كفيفة بأن تنخص عليه وعلى من حوله معيشتهم.

وهناك العيابون والظنانون الذين لا يعجبهم العجب، فلا أسرتهم تعجبهم ولا حكومتهم تعجبهم، ولا الجرائد إذا قرؤوها، ولا المجلات إذا تصفحوها، ولا التعليم إذا عرضت عليهم أساليبه، ولا أي نظام في بلدهم يعجبهم، ثم هم يعييون ولا يقترحون، ويهدمون ولا يبنون، فاسودّ العالم أمامهم، وسودوه من حولهم.

هذه بعض أمثلة من متاعب الحياة الوهمية التي أوجدها الإنسان بنفسه، وخلقتها بأوهامه أو أعصابه أو تشاؤمه، ثم رمى نفسه فيها وتعب منها وأتعب من حوله بها. والعالم مملوء بهذه المتاعب الوهمية التي ليس لها علاج خارجي، وإنما علاجها ليس إلا في إصلاح النفس ونظرتها إلى الحياة.

والناس في هذه المتاعب الوهمية كلابس المنظار، فمن لبس منظاراً أسود رأى الدنيا كلها سوداء، ومن لبس منظاراً أبيض رأى الدنيا كلها بيضاء.

وفي استطاعة الإنسان إذا ربي نفسه تربية صحيحة أن يتغلب على المتاعب الوهمية، بل وعلى كثير من المتاعب الحقيقية. نعم إن هناك متاعب خارجة عن إرادته كمتاعب الغارات الجوية، وكوارث الحرب، وبعض ما أنتجته المدنية الحديثة من شرور، ولكن هذه نادرة الحصول في الحياة العامة للإنسان.

أما المتاعب اليومية الكثيرة الوقوع فيمكن التغلب عليها بتسليح النفس وتقويتها، وأهم سلاح للنفس تستطيع به التغلب على المتاعب قدرتها على تعديل نفسها على وفق الصعاب التي تعترضها، فإذا كانت متاعب الحياة من قلة دخل البيت أمكن بالحكمة في الإنفاق التغلب على الصعاب. وإذا كان التعب من غضب الزوجة أو الزوج، فالعلاج أن يتعود الحلم ويقابل الإساءة بالإحسان. وكلما استطاع الإنسان أن يعدل نفسه وفق الظروف التي حوله كان أسعد حالاً وأقل متاعب.

يروى أن ستة أشخاص قضت عليهم الظروف السيئة أن يحبسوا في حجرة ضيقة مغلقة ستة أشهر ومعهم طعام قليل، وماء قليل، فأما اثنان منهم فبقيتا أشد التبرم من هذه الحياة، ولم يريا بصيصاً من الأمل يسري عنهما فأصييا بالجنون. وأما ثلاثة آخرون منهم، فنظروا إلى

هذه الحياة بمنظار أقل سواداً من الأولين، فأصيبوا بنوبات عصبية متقطعة، وأما السادس فأبعد عن ذهنه ما استطاع فكرة البؤس الذي هو فيه والتفكير فيما سيحدث، وشغل نفسه بتأليف كتاب يستمد من أفكاره وآرائه ومعلوماته. فلما فتح عليه الباب ليطلق سراحهم كانت حالتهم ما شرحنا، ولا فرق بينهم إلا أن من نجا منهم عدل نفسه وفق ظروفه، وأما الخمسة الآخرون فلم يستطيعوا ذلك.

إن كثيراً من متاعبنا تنشأ من جُبْننا واستسلامنا للمتاعب تطفئ علينا وتخيفنا وتحاربنا فتهزمننا، أما من شجع قلبه وصمم على أن يتغلب على المتاعب مهما كثرت وكبرت فإنه يغلبها ويظفر بها، وينجو من أضرارها.

إن موقف الإنسان أمام المتاعب كموقف الجنود في ميدان القتال، إن فروا هزموا وتغلب العدو عليهم، وإن صبروا واحتملوا وصمموا على أن يغلبوا العدو، فازوا وظفروا.

من أراد أن يعالج نفسه علاجاً حقيقياً ليخفف عنه وعمن حوله ما يصدر عنه من متاعب، فليعرف نفسه أولاً.

* * *

- 2 -

حدثتكم في الحديث الماضي عن متاعب الحياة، وأن كثيراً من هذه المتاعب وهمي، وبعضها حقيقي.

واليوم أذكر لكم أن هذه المتاعب بعضها يكون مصدرها الشخص نفسه، وبعضها يكون مصدرها النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأخلاقي الذي يحيط به مما له به علاقة.

فأبدأ بذكر المتاعب التي مصدرها الإنسان نفسه. فقد نرى ثلاثة أشخاص أو أكثر في ظروف واحدة أو متشابهة من حيث الدخل ومن حيث الوظيفة، ومن حيث الأسرة ونحو ذلك، وأحدهم سعيد في حياته فرح مسرور مغتبط بحمد الله على ما هو فيه من خير، والثاني شقي منقبض الصدر كثير الشكوى متململ مضطرب، والثالث وسط بين هذا وذاك، ليس بسعيد كالأول ولا شقي كالثاني، يبكي ويضحك، ويحزن ويفرح، ولا فرق بينهم إلا حالتهم الشخصية.

ومن الحكايات الطريفة في ذلك أن دلوين كانان مريوطين بحبل ومعلقين في بكرة على

بتر ورجل واقف على البئر يستقبل الدلو المملآن، ويفرغه في حوض، ثم ينزله إلى البئر ثانية بواسطة البكر، وفي العادة أن الدلوين يتقابلان في منتصف البئر أحدهما مملوء والآخر فارغ، فلما تقابلا سأل الدلو الفارغ الدلو المملوء: لماذا تبكي؟ فقال: وكيف لا أبكي، وقد ملئت ماء رائقاً، وهأنذا أصعد ليفرغني الرجل، ثم ينزليني قاع البئر المظلم. وأنت لِمَ ترقص؟ قال الدلو الفارغ: وكيف لا أرقص وأنا أنزل أمتلئ ماء رائقاً، ثم أصعد إلى الجو المضيء الشمس؟ وهكذا يعمل الدلوان عملاً واحداً، وأحدهما يبكي منه والآخر يرقص له. وفي الناس كثير من أمثال هذين الدلوين يعملون عملاً واحداً وظروفهم واحدة، وبعضهم يبكي، ويضحك بعضهم.



كل إنسان - مهما صح جسمه ومهما صح عقله - فيه نقطة ضعف جسيمي ونقطة ضعف عقلي، وليس إنسان سليم الجسم سليم العقل سلامة تامة، وكلنا نألم من هذا الضعف وهذا المرض إلى حد ما.

والجسم والعقل مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، فالجسم يؤثر في النفس والعقل. والنفس أو العقل يؤثر في الجسم، فالإنسان قد يحس قوة في جسمه، فيصح مزاجه ويصح تفكيره، وقد يمرض جسمه فيسوء مزاجه ويسوء تفكيره، بل قد يأكل أكلة ثقيلة فيثقل ذهنه، ويأكل أكلة لطيفة فتنبسط نفسه وينبسط تفكيره، وقد تخجل الفتاة فيحمر وجهها، وقد يغضب الرجل فتحمر عيناه، ويكاد يتقدح منهما الشرر، وتتوتر أعصابه، وقد يخاف الإنسان فترتعش أطرافه، ويقف شعر رأسه، وآلاف الأمثلة من هذا القبيل، ترينا أثر الجسم في العقل وأثر النفس في الجسم. وكثير من متاعب الحياة الشخصية سببه المرض الجسيمي، أو العقلي، وعلى الخصوص هذا المرض العقلي أو النفسي.

وكثير من متاعب الحياة ترجع إلى مزاج الشخص، والمزاج هو أساس ما يصدر عن الإنسان من سلوك، وقد كان الأقدمون يقسمون الأمزجة إلى أربعة: دموي وبلغمي أو ليمفاوي وصفراوي، وسوداوي، وقد خصصوا لكل مزاج من هذه الأمزجة صفات خاصة؛ فالدمويون يمتازون بحب الحركة والمرح والخفة وسعة الأمل، والطيش وقلة الصبر؛ والبلغميون يميزهم ببطء الحركة والخمول، وقلة الجلد والوداعة، والميل إلى السكون؛ والصفراويون يميزهم الطموح والعناد وحب العمل والشجاعة؛ والسوداويون يميزهم الانقباض والحزن والتشاؤم والتأمل والتواضع.

وقد قسموهم إلى هذه الأقسام بناء على أن في الجسم سوائل مخلوطة، إذا غلب سائل منها نسب المزاج إليه. والعلم الحديث لا ينكر أقسام الناس إلى هذه الأمزجة، ولكن يعللها بأسباب أخرى، ويرى أحد علماء النفس أن الناس كلهم يَمرون في حياتهم بجميع الأمزجة، فهم يبدأون دمويين في الطفولة، ثم سواديين في الشباب، ثم صفراويين في الكهول، ثم بلغميين في النهاية.

وأياً ما كان، فمزاج الإنسان أو كيفية سلوكه في الحياة قد تكون مصدر سعادة له، وقد تكون هي مصدر المتاعب، والمسؤول عنها هو الشخص نفسه.

استعرض كثيراً من السر، وابتحث سبب متاعبها تجد أن أسرة مثلاً سبب متاعبها ما أصيب به الزوج أو الزوجة، أو هما معاً، من حدة المزاج وسرعة الغضب، فهي أو هو يغضب لأنفه الأسباب، يغضب من طبق كسر، أو قرش ضاع، أو طفل عمل عملاً لا يرضاه، أو كلمة نابية، أو غير نابية صدرت من أحد أفراد الأسرة فيغضب، فإذا غضب خرج عن وعيه وأتى بأعمال جنونية أو شبه جنونية، وكثيراً ما تسبب هذه الأعمال متاعب متسلسلة يصعب حلها، وهكذا تصبح الأسرة بين أعمال شاذة ومعالجة لتأنيها السيئة. ولا سبب لهذا كله إلا مزاج شاذ. فالمرض في أصله مرض نفسي، تسببت عنه أعمال مادية شاذة أيضاً.

وهذه زوجة أصيبت بالإسراف فهي تستولي على مرتب الزوج في أول الشهر وتنفق في كماليات من فستان فخم، أو أدوات زينة، ونحو ذلك، وتظل الأسرة بعد هذا التصرف في عذاب ونزاع وعتاب ولوم بقية الشهر. وهذا التذير إذا دقت النظر فيه وجدته يرجع إلى مرض نفسي، أو إلى مزاج خاص سببه إما غلبة حب الظهور عند الزوجة، أو حب التعالي على مثيلاتها، أو الاعتداد بالجمال، والاعتداد بالنفس، ويضاف إلى ذلك عدم الاكتراث بالنتائج، وعدم النظر في العواقب؛ فهي تتفعل انفعالاً وقتياً، وتتصرف حسب هذه الدوافع الوقتية من غير النظر إلى النتائج.

وهذا رجل يعذب الأسرة بسقوطه في "كيف" من الكيف وإدمانه عليه، فهو يتفق على "كيفه" أكثر ماله، ويسطو على ما لزوجته وأولاده من حقوق في هذا المال، كما أنه يفقد بهذا "الكيف" الاستمتاع الصحيح بحياة الأسرة، وأداء واجبها وما عليه من التزامات نحو زوجته وأولاده، وهذا أيضاً مرض نفسي، يرجع إما إلى وراثة ورثها عن أبيه، أو إلى تقليد لأصحاب صحبهم، أو انهيار أعصاب، حسن له بعدها أصدقاء السوء أن ينتشل أعصابه المحطمة بـ "كيف" من الكيف فزادتها تحطماً.

وهذه فتاة نغصت على الأسرة حياتها بمزاجها، فهي تريد أن تتزوج من لا يرضاه أهلها، أو هي متسامية جداً لا يعجبها كل من تقدم إليها، ورسمت لنفسها حياة خيالية لا يحققها الواقع، أو هي تأثرت بمناظر السينما، فأرادت نوعاً من الحياة غريباً عن حياتنا الشرقية، وتقاليدنا الاجتماعية، فهي في نزاع دائم مع أسرته لا تريد ما يريدون ولا يريدون ما تريد، وهذا أيضاً يرجع إلى مزاج الفتاة وسرعة تأثرها بالمحيط من غير نظر في النتائج، ومن غير تفكير عميق فيما يقلد وما لا يقلد، وهكذا وهكذا من آلاف الأمثلة التي تدل على أن كثيراً من متاعب الحياة سببه مرض نفسي أو مزاج شاذ، فيسبب لنفسه وللمن حوله من أسرته، ومن يتصل به متاعب لا تنتهي، وقد يكفي تصرف واحد من هذه التصرفات الشاذة في متاعب سنين تستوجب من الألم المتعاقب المتسلسل ما لا يعد ولا يحصى.

ولا يمكن التغلب على المتاعب التي من هذا القبيل إلا إذا عرف السبب، ثم عولج علاجاً صحيحاً عميقاً لا علاجاً سطحياً ظاهراً، وهذه هي نقطة الصعوبة في الموضوع، فكثير من الأمراض النفسية لا يمكن علاجه إلا إذا عرف أصله، وعرف تاريخه. وفي كثير من الأحوال يرجع المرض النفسي إلى حالة الشخص في طفولته، أو حادث قديم حدث له في شخصه، أو حدث في أسرته، وعلى ذلك أمثلة كثيرة، فالأبوان اللذان لم يرزقا إلا طفلاً واحداً، وهما على حالة جيدة من الثراء يعتادان أن يجييا الطفل من صخره إلى كل مطالبه، فلا يذوق ألم الحرمان ولا يتعود شيئاً من التضحية، وليس له أخ ولا أخت يعلمانه في البيت درس الأخذ والعطاء والأثرة والإيثارة، فينمو عنده الاعتداد بشخصه وعدم النظر إلى شيء إلا إلى نفسه، فمال الأبوين له وللملذاته، وصحتهما ومتاعبهما لراحته، وينمو وهو مدلل، يغضب أشد الغضب إذا لم تحقق رغبته - هكذا هو في بيته وخارج بيته، مثل هذا الشاب يكون مصدرأ لمتاعب لا تنتهي - متاعب في مدرسته عند تعلمه، ومتاعب في وظيفته إذا وظيف، ومتاعب في زواجه إذا تزوج.

فإذا أردنا أن نعرف السبب في متاعبه لا يمكن أن يتضح إلا بالرجوع إلى حالته في الطفولة، كما رأينا. وإذا أردنا العلاج فلا يصح علاج إلا بعد معرفة سبب المرض، وهكذا لا يمكننا أن نعرف سبب المتاعب التي تصدر من بخل البخيل، وإسراف المسرف وغضب الغضوب وخوف الجبان والوقوع في مصائب "الكيف" ونحو ذلك إلا بالرجوع إلى أساسها الأول. كيف نشأ الطفل في بيته، وما هي الظروف التي أحاطت به، وما أصل هذه العادات السيئة، وكيف نمت، وإلام وصلت؟ وفي ضوء هذا كله يمكن معرفة العلاج إذا حسنت النية،

وصدقت الإرادة. أما غير ذلك فإنما يكون علاجاً كما يعالج الصداع بحبة من الأسبرين من غير أن يعرف السبب الحقيقي للصداع، فقد يكون المعدة، وقد يكون الأمعاء، وقد يكون الأسنان، وهذا ما جعل قول سقراط باقياً على الدهر وهو "اعرف نفسك".

فمن أراد أن يعالج نفسه علاجاً حقيقياً ليخفف عنه وعمن حوله ما يصدر عنه من متاعب، فليعرف نفسه أولاً، في أي نقطة هو ضعيف، وبأي مرض هو مريض، ثم يبدأ بالعلاج، وليس هذا بالأمر الهين، فمعرفة النفس لا بد لها من كشف ستائر تحيط بها، والدخول منها إلى قاعة مظلمة لا بد من تسليط الضوء عليها، وكثيراً ما يعوقه غرور الإنسان واعتقاده الكمال في نفسه، أو يعوقه جنبه وعدم جرأته على كشف هذه الستائر عن الوصول إلى حقيقة المعرفة.

ولكن على كل حال، هذا هو العلاج الوحيد للتغلب على متاعب الحياة التي مصدرها مزاج الشخص أو حالته النفسية المريضة.

* * *

الابتهاج بالحياة

- 1 -

لقد أكثرت في أحاديثي الماضية عن متاعب الحياة، فلأحدثكم اليوم عن الابتهاج بالحياة.

والحق أننا لو قارنا بين الغربيين والشرقيين لوجدنا أن الشرقيين تغلب عليهم طبيعة الحزن والاكئاب. وهذا ما يلاحظه الغربيون على الطلبة الشرقيين الذين يتعلمون عندهم، وهذا أيضاً ما نلاحظه نحن على أنفسنا، فنحن إذا حدث ما يستوجب الحزن أفرطنا فيه كما يحدث في الوفيات. نبالغ في البكاء على الميت، ونغصص حياتنا لفقده مدة طويلة، ونقيم التقاليد الكثيرة من ماتم وأخمسة وأربعين وحفلات تأبين ونحو ذلك، على حين أن الغربي يحزن، ولكن في رفق وهودة، ويرى أن الموت يكاد يكون أمراً طبيعياً كالحياة، وكذلك نبالغ في الحزن في النكبات، كالحزن عند الأمراض، والحزن عند خسارة مالية ونحو ذلك، وكثير منا إذا لم يجد سبباً من أسباب الحزن خلقه، فهو وأهله في صحة، وعندهم من المال ما يكفيهم ودينام سائرة على ما يرام، ولكنهم مع ذلك يخلقون أسباب الحزن خلقاً، فيحملون همّ المستقبل وماذا سيكون فيه، أو يتنازعون على شيء ناله فيحزنون من أجله، وعلى كل حال فطبيعتنا يغلب عليها الحزن. ومن فرح بالحياة وابتهج بها فابتهاج قليل يعقبه حزن طويل أو إفراط في مباحج الحياة بسبب تنغيصاً وحزناً وألماً يعقبه أضعاف ما ناله من فرح وابتهاج.

ولعل السبب في انتشار طابع الحزن علينا يرجع إلى أمور كثيرة، أهمها ما مضى على الشرق من عصور كان فيها ظلم الحكام شديداً قاسياً ألمات روح الناس، وقلل من ابتهاجهم، وتلا هذا الاستعمار وما فيه من ظلم واستغلال وضغط على الحرية جعل الناس يألمون ويكتمون ألمهم، والألم المكتوم أفعال في النفس من الألم الظاهر. وهناك سبب آخر وهو أن الحياة في الشرق تسودها الفوضى وعدم النظام، والفوضى في الحياة تسبب المتاعب والألم،

فإذا كان البيت فوضى تعب أفراد الأسرة، وإذا كانت الوظائف فوضى تعب الموظفين. وإذا كان الترام والسيارات فوضى تعب الراكبون، وإذا كان الطباخون وسائقو السيارات والخدم لا يسيرون في حياتهم على نمط معقول تعب من يعاملهم وهكذا.

فالإنسان في استمرار يعامل طائفة كبيرة من أفراد المجتمع، فإذا لم تنتظم الحياة معهم سببت الألم والمتاعب، وهيجت الأعصاب، وأورثت الحزن، وهكذا.

والحياة فن من الفنون، فإذا ضاع فن الحياة ضاع السرور بها، بل إن السرور بالحياة نفسه فن من الفنون، ويخطئ من يظن أن أسباب السرور كلها في الظروف الخارجية، فيشترط لأجل أن يكون مسروراً ملاً وبينين وصحة ونحو ذلك.

فالسرور يعتمد على النفس، أكثر مما يعتمد على الظروف، وفي الناس من يشقى في النعيم ومنهم من ينعم في الشقاء. ومن الناس من لا يستطيع أن يشتري ساعة سعيدة ضاحكة مستبشرة بأعلى الأثمان، ومنهم من يستطيع أن يشتريها بأنفه الأثمان، وذلك لاختلافهم في الطبع والمزاج.

إننا نحتاج للابتهاج بالحياة إلى شيئين هامتين: أولهما تنظيم الحياة في أنفسنا وفي من حولنا. فالببت إذا نظم أعني: نظمت ميزانيته، ونظمت حياة صغاره وكباره، ونظمت العلاقة بين الزوجين وبينهما وبين الأولاد، كان أهله أقرب إلى الابتهاج بالحياة. والموظف إذا نظمت مصلحته، أعني حسنت علاقته بينه وبين رؤسائه ومرؤسيه، كان أهدأ بالاً وأسعد حالاً، وكذلك كل ما يتعلق بالإنسان من شؤون إذا نظمت كانت مبعث سعادة وابتهاج.

والأمر الثاني الشجاعة. فكثيراً ما يكون سبب الحزن فقدان الشجاعة، يخاف الإنسان من الموت، ويخاف من الفقر، ويخاف أن تنزل به كارثة، ويخاف من المستقبل، ويخاف أن يفشل في عمله، فهذا الخوف كله ينغص عليه حياته ويجعله منقبضاً غير مبتهج.

وسبب آخر وهو عدم تنظيم أسباب السرور، وهذا أمر يحتاج إلى مهارة. فالزوج أو الزوجة في البيت إذا مهرا في خلق أسباب السرور جعلوا البيت جنة. ونحن تنقصنا هذه المهارة في خلق السرور مع مهارتنا الكبرى في خلق المنغصات. فاجتماعات المنزل كثيراً ما تنتهي بنزاع، حتى الملاهي العامة كثيراً منها لا يرضي الذوق السليم، ولا الفن الرفيع، وكثيراً ما تكون تافهة لا يجملها فن، ولا يرقبها ذوق. ومن أجل هذا كان أشد الناس بؤساً في الحياة هنا من وفي ذوقه ونبلت نفسه.

إن الناس يختلفون في قدرتهم على الابتهاج بالحياة باختلاف المصاييح الكهربائية، فمنها مصباح محترق لا ضوء فيه، ومنها مصباح يضيء بقوة عشر شمعات أو خمس عشرة أو عشرين أو مئة أو مئتين. وهكذا الناس طبيعة منيرة مضيئة مشرقة، وطبيعة حزينة أسيفة مكتئبة مظلمة.

وجزء من هذا الاختلاف طبيعي في خلقة بعض الأفراد، ولكن الجزء الكبير يرجع إلى العادة، فمن السهل تعويد النفس النظر إلى الحياة نظراً بهيجاً مفرحاً.

ومن الملاحظ أن الذين يغلب عليهم الحزن هم الذين يكثرون التفكير في أنفسهم والتفكير في مستقبلهم، فإذا اعتدل الإنسان في التفكير في نفسه، ووسع أفقه وفكر في غيره، وفكر في العالم كان أقل حزناً وأكثر ابتهاجاً. وهذا الفن - فن الابتهاج بالحياة - يتطلب أن يقبض الإنسان على زمام تفكيره فيصرفه كما يشاء، فإن رأى نفسه قد تعرض لموضوع مقبض، كميزانية بيته أو سوء مصلحته أو متاعبه في وظيفته فليحول تفكيره إلى مسألة أخرى، ويشير مسألة من المسائل التي تجلب السرور عليه.

ومن الحكمة والعقل ألا يجمع الإنسان على نفسه بين الألم. يتوقع الشر، والألم بحصول الشر. فليسعد ما دامت أسباب الحزن بعيدة عنه، فإذا حدثت لا قدر الله، فليقابلها بشجاعة واعتدال.

إن الرجل المبتهج بالحياة يزيده الابتهاج بالحياة قوة، فيكون أقدر على الجِد وحسن الإنتاج ومقابلة الصعاب من الرجل المنقبض الصدر، الممتلئ بالهم والغم. وكما أن كل عادة تكتسب بالتمرين، فالصانع يكتسب صناعته من التمرين، والموظف يتقن عمله بالتمرين، والنظافة والقذارة حسب الاعتياد، والأخلاق الفاضلة أو الرذيلة حسب الاستعداد. فكذاك الشأن في مقابلة الحياة بالحزن والألم أو بالابتهاج والسرور.

وما الحياة؟ مرحلة عابرة لا تستحق أن يتغص الإنسان نفسه فيها بكثرة الألم. وكل ما يطلب من الإنسان فيها أن يقضيها على أحسن وجه مبتهجاً مسروراً فعلاً للخير، يشعر بالفرح لفرح الناس، وبالخير يصلون إليه، ويتهج بجمال الطبيعة وجمال ما فيها، فإن صادفه ما يؤلم نحاه جانباً إن أمكنه، ورضي مطمئناً بما لم يمكن تغييره، وبهذا يعيش عيشة راضية، عيشة سعيدة موفقة.

إن أردت أن تعرف شيئاً - صحيح هو أو فاسد - سواء كان هذا الشيء عادة من

العادات أو خلقاً من الأخلاق أو فتناً كآدب أو موسيقى أو تصوير، فانظر هل هو مما يزيد الحياة قوة ويكسب الحياة صحة فاحكم عليه - إذن - بأنه عمل نافع وفن نافع، وإن كان يضعف الحياة ويجعلها مريضة فاحكم عليه - إذن - بأنه عمل ضارٌّ وفن ضارٌّ، ولا شك أن الهمَّ والاستسلام للحزن والخوف من توقع المكروه والإفراط في تقدير الآلام مما يضعف الحياة ويضعف الإنتاج، ويزيد الآلام والبؤس والشقاء.

فحارب الكآبة في نفسك وابتسم للحياة وابتهج بها في غير إسراف تزد حياتك قوة وتشعر بالسعادة وتُشعر بها مَنْ حولك.

* * *

- 2 -

أكرر القول بأن حياة الناس في الشرق يغلب عليها طابع البؤس والحزن، إذا قارناها بالحياة في الغرب، وأزيد اليوم القول بأن من أسباب ذلك أن عواطفنا حادة لا معتدلة، فنحن نبالغ في الغضب إذا غضبنا، ونبالغ في الحزن إذا حزنا، ونبالغ في الفرح إذا فرحنا، وأسباب الحزن عندنا أكثر من أسباب الفرح، لذلك يغلب علينا الحزن والإفراط فيه. وقلَّ منا من منح الاعتدال في عواطفه وضبط نفسه عند تعرضه لأسباب الحزن أو لأسباب الفرح.

يتجلى ذلك كله في كل مظاهرها، فخير الأكل عندنا ما كثرت فيه الأفاويه والبهارات والدمس. فإذا خلا من ذلك أو قلت كمية توابله ودمسه عندناه أكلاً تافهاً. والموسيقى لا ترضينا إلا إذا تناغمت مع عواطفنا الحادة، فكانت إما حزينة باكية أو مرحة صاخبة، والممثل لا يرضينا إلا إذا بالغ في الانفعال وصخب في القوال وأكثر من الحركات وهكذا، ولما كانت أسباب الحزن كثيرة، ونحن نبالغ فيها ونظيل زمنها، كانت أكثر أوقاتنا حزناً. إن أسباب الحزن تقع للشرقيين والغربيين ولكن الغربي معتدل في عواطفه، يؤمن بأن العزم وقوة الإرادة تستطيع أن تغلب على الحزن والألم، فينجح في ذلك. أعرف كثيراً من الحوادث يظهر فيها الغربي بمظهر الجلد الصبور الشجاع المحارب للأحزان لا المستسلم لها.

كان عندنا في كلية الآداب أستاذ ألماني مستشرق شهير اسمه الأستاذ برجستراسر، قضى عام دراسته في مصر، ثم ذهب لقضاء إجازته في ألمانيا، فحدثني صديق له أنه خرج يوماً للزيارة يتسلق جبلاً عالياً حتى إذا بلغ القمة زلت قدمه فظل يهوي حتى وصل إلى القاع ميتاً، فأخذ إلى المستشفى وأخبرت زوجته بالحادثة، وكان أبوها يزورها هذه الليلة قادماً من

الريف، فأبت أن تزعه، وصممت أن يبيت عندها ليلة سعيدة هائلة، فكتمت عنه الخبر، وكانت تدخل الحجرة وحدها فتدع على زوجها، ثم تخرج إلى أبيها تحذره كأن لم يكن شيء، حتى أصبح الصباح، فأخبرت أباه بالخبر في هدوء، وذهبت إلى المستشفى تقوم بواجب الوفاء لزوجها.

حدثت في الحرب العالمية الأخيرة أن عميد معهد علمي في بيروت، وهو أمريكي الجنس، فقد ابنه في الحرب، فذهب بعض أصدقاء الأسرة من بيروت يعزونه حينما قرأوا الخبر في الجرائد، فاستقبلهم الرجل وزوجته بالبشر والترحيب على عادتهما، وأخذ الجميع يتحدثون في المسائل العامة، والجو، وما إلى ذلك، كأن لم يحدث شيء، فشك الزائرون في صحة الخبر، ولم ينسوا بكلمة في العزاء، حتى إذا انصرفوا تأكدوا من صحة الخبر. وهكذا من كثير من الحوادث والأخبار التي تدل على اعتدال في المزاج وضبط للنفس، وأخذهم بمبدأ مات الميت فليحي الحي. ولعل من الأسباب في ذلك أنه قد مضى علينا قرون طويلة من غير أن ندخل حرباً، فأصبحنا نستعظم الموت، ونبالغ في نتائجه، والأمة الحربية عادة لكثرة ما تلاقي من الشدائد وويلات الحروب ونكباتها، تعتاد أحداث الموت وتتلقى الكوارث بصبر وثبات.

إن الابتهاج بالحياة فن من الفنون جهلناه، فأصبحت حياتنا كالمآكينة التي وضع جزء منها في غير موضعه، فسبب ذلك خراب المآكينة كلها وضوضاءها في سيرها وعدم انتظامها، والذنب ذنبنا لا ذنب أي شيء آخر. خذ مثلاً الأسرة، فكل أسرة غالباً لها أوقات فراغ تقضيه في البيت مجتمعة، وهذا الوقت عند الأمم الراقية من أسعد الأوقات، يقضونه إما في حديث متعمق، أو في لعب فنية، أو نوادر طريفة، أو "فوازير" جميلة، فتنتعش بذلك النفس، وتبتهج الحياة، وينسى كل فرد ما لقيه من متاعب خارج البيت.

فماذا نصنع نحن في مثل هذا الوقت؟ لم نتقن فن اللعب الظريف ولا النوادر اللطيفة وإنما أتقنا فن المشادة والغضب لأنفه الأسباب، وتنغيص الحياة بما لا يحصى ولا يعد من أسباب، إن أهم ما في الحياة معرفة طرق المعيشة. وكان من الطبيعي وقد كانت حياتها أعز شيء علينا أن نبذل جهداً كبيراً في البحث عن أسباب سعادتها والابتهاج بها. فإذا خرجنا عن الأسرة إلى الحياة خارج البيت وجدنا الرجل يضع أكثر أوقاته في الجلوس على مقهى ولعب شطرنج أو نرد أو نحو ذلك، أو جلس مع أصدقاء يتحدثون حديثاً سخيفاً في العلاوات والدرجات وتركوا أسرتهم تضيق الوقت أيضاً في توافه الأمور، فلا الرجل يفكر كيف يسعد

أهله، ولا المرأة تفكر في كيف تسعد أسرتها، وقل من استفاد من الحياة كما ينبغي، فلا المناظر الطبيعية الجميلة تجذب أنظارهم، ولا القراءة اللذيذة الممتعة تسترعي انتباههم، ولا تخصيص وقت للخدمة الاجتماعية العامة تنال حظاً من أوقاتهم. فمن أين يفرحون؟ وبأي شيء يتهجون؟

فالحق أن الحياة رواية في استطاعة الإنسان أن يجعلها رواية ضاحكة مبتهجة، وأن يجعلها مأساة حزينة مكتئبة.

إن أهم سبب في الابتهاج بالحياة هو أن يكون للإنسان ذوق سليم مهذب، يعرف كيف يستمتع بالحياة وكيف يحترم شعور الناس ولا ينغص عليهم، بل ويدخل السرور على أنفسهم، فالذوق السليم قادر على استجلاب القلوب، وإدخال السرور على نفس صاحبه ونفس من حوله، وكما قال قائل: "ما تريد نيله بالتخويف والإرهاب يمكنك أن تناله بالابتسام".

تصور أسرة ساد فيها الذوق السليم، نرى كل فرد فيها يتجنب جرح إحساس غيره بأي لفظ أو أي عمل يأباه الذوق، بل إن ذوقه يرفعه إلى حد أنه يتخير الكلمة اللطيفة والعمل الظريف الذي يدخل السرور على أفراد أسرته. إن الذوق السليم في البيت يأبى النزاع، ويأبى حدة الغضب، ويتطلب النظام وحسن الترتيب والاستمتاع بجمال الزهور وجمال النظافة وجمال كل شيء في البيت، فلسنا مبالغين إذا قلنا إن رقي الذوق أكثر أثراً في السعادة من رقي العقل.

إن الذوق إذا رقي أنف من الأعمال الخسيسة ومن الأقوال النابية ومن الأفعال السخيفة. والذوق السليم إذا رقي في الأمة رقى موسيقاها ورقى أغانيها ورقى رواياتها وتمثيلاتها، وكل هذه مباح للحياء تزيل غمومها وهمومها، ولو استطعت لجعلت جزءاً كبيراً من مناهج التعليم في المدارس لتربية الذوق بجانب المناهج المكتظة بتربية العقل.

كل إنسان في الدنيا يضع على عينيه نظاراً حقيقياً أو مجازياً، وأكثرنا مع الأسف يلبس منظاراً أسود يريه كل شيء أسود. فإذا نظروا إلى الأشياء نظروا إلى معاييبها ولم ينظروا إلى محاسنها ولم يعجبهم حاضرهم، ورأوا السعادة في غير ما هم فيه، ولذلك يكثرون من إذا... ولو... ولعل... وعسى... ولو حصل كل ما يتمنون ما زادوا شيئاً وما تغيرت حالتهم ما دامت على أعينهم هذه النظارات، ولم يغيروها بنظارات بيضاء ترى الحياة على حقيقتها، وترى الدنيا مملوءة بالمسرات مع قليل من الأحزان، وكثيراً من النعم مشوبة بقليل من النقم، وهذه

الأحزان وهذه التغم قليلة القيمة إذا تسلىح الإنسان بالشجاعة في مقاومتها.

وفي استطاعة الإنسان أن ينصب في نفسه سرادقاً كبيراً، إما لمأتم كبير أو لفرح كبير. ويخطئ كثير من الناس فيظن أن الابتهاج بالحياة معناه اللذة الحادة الجامحة، ويظنون السعادة في الإفراط في الملاهي على اختلاف ألوانها، إما في سكر مفرط أو غشيان دار من دور اللهو الخليعة أو نحو ذلك. وليس هذا ابتهاجاً بالحياة، وإنما هو إبداء للحياة، وهذه اللذات الحادة كمنار القش تلتهب سريعاً وتخمد سريعاً، وقد يكون من أضرار التهايبها وآلامها ما يساوي أضعاف لحظات لذتها. إنما نعني بالابتهاج بالحياة موقف النفس إزاء الحياة والاستمتاع بها استمتاعاً معتدلاً لا إفراط فيه ولا تفريط. نريد بها حالة من أحوال النفس تهيم ذوقاً للاستمتاع بمحيطنا استمتاعاً أطول ما يمكن وأقوى ما يمكن، استمتاعاً يقوينا على الجد في الحياة، ويجعلنا أقدر على إسعاد أنفسنا وإسعاد من حولنا.

أما اللذات الحادة الوقتية فلذات وهمية يتبعها من الألم أكثر مما تستوجب من اللذة، إن راحة الضمير ولذة العقل ولذة الروح ولذة النفس واللذة التي يشعر لها المرء إنه مصدر للخير يشعه على الناس كما تشع الشمس ضوءها. كل ذلك ابتهاج بالحياة لا يعادله التمرغ في اللذات الدنيئة الوقتية التي تسبب لذة عارضة تعقبها حشرات دائمة.



استفد من تجاربي

- 1 -

ميزة إنسان على إنسان وأمة على أمة، هي القدرة على الاستفادة من التجارب وعدمها. فالحادثة تحدث أمام جمع من الناس، فيستفيد منها أحدهم بمقدار مئة، وآخر بمقدار خمسين، وثالث تمر منه الحادثة على عين بلهاء، لا يستفيد منها شيئاً. عند الإنجليز مثل يقول: "إن العاقل له عينان تبصران، أما الأبله فله في وجهه تجريفان".

وكم من الناس من لهم أعين، ولكن لا يبصرون بها. وأذان ولكن لا يسمعون بها. إنك قد تستطيع أن تفتح عينيك على كتاب وتقرأ كلماته، ولكن لا تعي منه شيئاً، ولا تفهم شيئاً إذا كان عقلك غائباً، فلا فائدة في النظر من غير ملاحظة، ولا في التجارب من غير عقل.

وأنت في شبابك تستطيع أن تمرن عينيك وأذنيك وجميع حواسك على أن تربطها بالعقل، فتلاحظ وتجرب وتستفيد من الملاحظة والتجربة.

والفرق بين من يستفيد من التجربة ومن لا يستفيد، أن الأول يستطيع بتجاربه أن ينتهز الفرص في حينها، وأن يتجنب الخطر قبل وقوعه، على حين أن الثاني لا ينتهز فرصة ولا يشعر بالخطر إلا بعد وقوعه.

إنك تقرأ كتب التاريخ لتستفيد من أعمال الناس، وما وقع لهم، وما صدر منهم، وما كان من نتائج أعمالهم، وتقرأ سير العظماء لتتسبه بهم، وتدرك موضع عظمتهم. وتقرأ الطبيعة والكيمياء لتستفيد من استكشاف من قبلك لقوانين الطبيعة، فالحياة كلها تجارب واستفادة من التجارب.

إنك الآن في شبابه تختزن معلومات من كل ما تسمع وترى وتقرأ، فمن الخير أن يكون مخزنك أنظف ما يكون وأثمن ما يكون، وأن يكون أشبه "بديكان" تاجر الجواهر الثمينة، ليس فيه شيء رخيص، ولا شيء تافه، ثم اجتهد - بعد ذلك - أن تستخدم هذا المخزن خير استخدام.



والآن أقص عليك شيئاً من تجاربي لعلها تنفعك:

من الدروس الأولى التي تعلمتها، أنني لم أخرج إلى هذا الوجود صحيفة بيضاء، كما كان يظن القدماء، بل كثير من صفات أبويّ وأجدادي وما حدث لهم قد نقشت في صحيفتي، سواء في ذلك الصفات الجسمية أو العقلية أو الخلقية.

ولأضرب لك مثيلين، كان لهما أثر سيئ في حياتي:

أحدهما أنني وأنا حمل في بطن أمي كانت لي أخت، فتاة في الثانية عشرة من عمرها كلفتها والدتي ووالدتها أن تصنع قهوة لضيوفها، فما أشعلت النار في "السيرتو" حتى التهاب، وأصابها في شعرها ثم في وجهها ثم في ملابسها وجسمها، فصرخت، ثم أدركوها وهي شعلة نار، ولم ينفع فيها إنقاذ ولا طب، وأسلمت روحها لخالقها، فقضيت أشهراً تعيش في بطن أمي أتغذى بدمها الحزين، وتتكون أعصابي من أعصابها المحطمة، ويتحول بعض جسمي إلى دموع مسفوحة، وآهات مضية، ثم ولدت في هذا الجو الحزين، لم أشاهد أول ما شاهدت ضحكة ولا ابتسامة، بل كان حزن وسكون ودموع وضنى.

هل كان لهذا الحادث أثر في نفسي؟ وهل كان ما أجد في كل حياتي من حزن عميق، وميل إلى الغناء الحزين والمنظر الحزين، وتفضيل المأساة على الملهاة، هل كان مرجع ذلك كله إلى هذا الحادث؟ قد يكون، وقد يكون أحد الأسباب غذته الأحداث والتربية التي لم تمنح أثره ولم تصلح فاسده، ولهذا كان القدماء على حق في أن ينصحوا الحامل أن تنظر إلى الصور الجميلة، وأن تحيط نفسها بالمناظر السارة والأحاديث المفرحة.

والحادثة الثانية أنني ورثت من والدتي - رحمها الله - قصراً في النظر أتعبني في حياتي، وقد عالجتة أخيراً بالمنظار، فلم يكن فيه الغناء الكافي، وكم فوّت عليّ قصر النظر من

فوائد، وأوقعتني في مأزق، وأخجلتني في مواقف، وأربكتني في التصرف، وكان له أثر في أخلاقي.



وزاد في الحادثين سوءاً أن التربية كانت عندنا - وما تزال - متروكة للمصادفة. ولو كانت تربية صحيحة لدرست فيها شؤون كل طفل وشؤون أسرته، وعرفت أمراضه ومنشأها، ووضعت لها طرق العلاج الصالحة لها. لو كانت تربيتي صحيحة لاكتشفت أعراض الحزن في الحالة الأولى، وعولجت من الناحية النفسية علاجاً صحيحاً، وعودني المشرفون على تربيتي أن أتذوق السرور كما أتذوق الحزن، وأن أنعم بالحياة كما ينعم بها صحيح الأعصاب وصحيح النفس، ولعولج قصر نظري من أول الأمر - كما يقتضيه العلم - فخفف من حدته، إن لم يستطع أن يذهب بالمرض كله.

كم تستطيع التربية أن تصلح من فساد وتعالج من مرض، ولكن كل شيء عندنا متروك للمصادفة، زراعة الزارع، ومالية التاجر، وسياسة الأمة. القاعدة عندنا "كل شيء حيثما اتفق"، وعند غيرنا "كل شيء حسبما وصل إليه العلم الحديث".



استفد من تجاربي بأن تؤمن بقانون الوراثة، ففسر في عملي على وقته. فليس يصح أن يتزوج قصير النظر من قصيرة النظر، ولا مصدور من مصدورة، ولا ضعيف القلب من ضعيفة القلب.

وأن تؤمن بالبيئة وأثرها في الإنسان فتحيط نفسك بخير بيئة ما أمكنك.

وأن تؤمن بالتربية فتعالج بها المرض وتكمل بها النقص، فلكل داء دواء من التربية متى أجد فهمها.

وأن تؤمن بالعلم وتحله في حياتك محل المصادفة وترك الأمور حيثما اتفق، فقد أصبح بناء كل شيء على العلم هو دعامة المدنية الحديثة وشعار التقدم الإنساني.



حياتنا مربى بلا خبز

في السنين الخمس الأولى من حياتي كان يقوم على تربيتي أسرتي وحرارتي.

فأما أسرتي فكانت أباً وأماً وإخوة وأخوات فقط، فهي من هذه الناحية من خير الأسر، فلا أهل للآب يتغصون حياة الأم، ولا أقارب للآم يتغصون حياة الأب، فليس هناك نزاع بسبب الأقارب يفسد على الأسرة سعادتها كما يحدث في كثير من العائلات.

ولكن كانت أسرتنا أبوية، أي: أن الأب فيها هو السلطان الأعظم والحاكم المستبد، ولا شيء للآم ولا للابناء والبنات. فالآب بيده المال، ويده وضع الميزانية، بل هو الذي يتحكم فيما نأكل كل يوم وصفه، ولا يحدث شيء في البيت من غير إذنه، والآم والأولاد ليس عليهم إلا الطاعة من غير جدال. وكثيراً ما يحدث أن أبي وأولاده الذكور يأكلون وحدهم ويأكلون أولاً، وتأكل الآم مع بناتها وحدهن ويأكلن ثانياً. وليس للآم أن تخرج من الدار إلا بإذن، وليس لأحد من الابناء أن يتأخر عن البيت بعد الغروب. والعقوبات على المخالفات كثيرة من تأنيب وتهديد وشم، فإذا كان الذنب كبيراً فالضرب، وقد احتفظ أبي - رحمه الله - بعضاً من جريد النخل أعدها لهذا اليوم الأغبر الذي تقع فيه جريمة كبيرة من أجدنا، كأن يتأخر عن الموعد، أو يندس ملابسه، أو نحو ذلك. وحينئذ لا يصح للآم أن تتدخل بيننا وبين آيينا، وإلا نهرها وزاد في عقوبتنا.

* * *

والحياة كلها جافة جادة، فلا سينما إذ لم تكن سينما، ولا حديثاً لذيقاً على المائدة أو في مجالسنا.

وإنما كانت متعتنا أن كانت لي جدة - هي أم أمي - كانت تزورنا من حين لآخر، وتبيت عندنا يومين أو ثلاثة، وكانت - رحمها الله - كثر حكايات و"حواديت"، فكانت تقص علينا قصصاً لذيذاً طويلاً، وكنا نألس بذلك كل الأنس، وتفرح لمجيئها كل الفرح، وكان كثرها هذا لا يفنى، فما تأخذ في حكاية حتى تنظمها في أخرى إلى أن يغلبنا النوم.

وأحياناً كنا نجلس مع أمنا وأخواتنا، فيقرأ علينا أخونا الأكبر كتباً قصصية كعتره وألف ليلة فنستمع بقراءته. أما أبي فليس لديه إلا الجد، يعلم أخوتي ويحفظهم القرآن والنحو

وفقههم في الدين. فكان أبي جاداً شديداً نخاف منه، على رحمته التي يخفيها ولا يظهرها إلا عند مرض المريض وبعد المسافر، وكانت أمي رحيمة تلتطف رحمتها من شدة أبي وإمعانه في الجد.

وأحياناً تحتال فنذهب إلى ملهى على باب حارتنا اسمه "خيال الظل" وهو الذي حلت محله "السينما" اليوم.

ولست أنسى مرة سمعت رجلاً يضرب على الدف، وينشد أناشيد في مدح النبي، وكان توقيعه، جميلاً وصوته جميلاً، وهو يتنقل في الحارات يغني ويوقع، ويستعطف الناس للإحسان عليه، فأعجبني صوته وتوقيعه فتبعته من حارة إلى حارة حتى انتهى، فعدت إلى بيتنا بعد الغروب، فكان جزائي ضرباً شديداً، ولو أنصف أبي - رحمه الله - لقبلي لعاطفتي الفتية.

هذا النوع من الأسرة، وهذا الضرب من الحياة، قد تغير الآن كل التغيير، فإن بقي منه شيء ففي سبيل الفناء. فقد اتجهت الأسرة إلى الديمقراطية، وأصبح للام سلطان، وللأبناء سلطان، وللبنات سلطان، ونقصت سلطة الآباء حتى أصبحت موضوع الرثاء. وخرج الأبناء والبنات إلى السينما والتمثيل، ووجدت في الأسر المباحج المختلفة والمسرات المتنوعة.

لقد كانت تربيتنا قاسية عنيفة، فكان من أثرها الذي نشعر به خجل قبيح، وضعف في الحرية الشخصية، وقلة ابتهاج بالحياة، وزهد في متعها، وعدم تفتح النفس لمسراتها. وكان أبي يكثر من ذكر الموت وحقارة الدنيا، فأكسبنا هذا لوناً من الحزن والقناعة في طلب المجد، ولكن بجانب ذلك علمنا الجد في الحياة، والصبر على المكار، والترفع عن صفائر أمور الدنيا، لأن كبارها قليلة القيمة. على حين أن التربية الحديثة في الأسرة الحديثة فتحت النفس للحياة، وعلمت الاستمتاع بمسراتها، وحققت للأفراد شخصيتهم وعودتهم الطموح للمجد.

ولكن نلاحظ في كثير من الأسر ميوعة في السلوك، وقلة احتمال للشدائد، وعدم الجد في الحياة، والاستهتار في اللذائذ. فلئن كانت تربيتنا في زمننا ناقصة، فالتربية الحديثة ناقصة. وما كسبناه في ناحية، خسرناه في ناحية، ونحن أحوج ما نكون إلى تربية تجمع مزايا تربيتنا القديمة وتتجنب رذائلها، وتجمع مزايا الحياة في الأسرة الحديثة وتتجنب رذائلها.



لقد كانت حياة أسرتنا القديمة خبزاً بلا مربي، فأصبحت حياة أسرتنا الحديثة مربي بلا خبز.. فمتى نستطيع إصلاحها حتى تكون مربي بخبز؟
استفد من تجاربي.

* * *

- 3 -

راحت أيام .. وجاءت أيام

أثر فيّ - إلى جانب بيتي وأسرتي - حارتنا وكتابنا، فأما حارتنا فكانت من طراز القرون الوسطى وعصر المماليك، نحو عشرين بيتاً يغلّق عليها باب كبير. وفي هذا الباب الكبير باب صغير يفتحه البواب لمن أتى متأخراً في الليل، وكان هذا هو الغالب على حارات القاهرة، وكان الباب ضرورياً للحياة الاجتماعية إذ ذاك، لكثرة الشغب والهجوم من اللصوص ليلاً، فكانت الحارة تحمي نفسها بباب وبواب، تغلقه في المساء، وتفتحه في الصباح، وقد شهدت مصرع هذا الباب يوم انتشر الأمن، ونظم الحراس والخفراء.

كانت حارتنا مجعماً تتمثل فيه كل الطبقات، من طبقة عليا، وطبقة وسطى، وطبقة دنيا، كان يتزعم الطبقة العليا رجل ذو منصب كبير، وغنى وفير، وكانت له عربة يجرها جوادان فخمان، وذلك قبل اختراع السيارات، فكانت العربة إذا دخلت الحارة دبت الخيل بأرجلها، فساد الحارة سكون ووجوم وهيبة ووقار إعلاناً بأن "الشيخ" حضر، فلا يصح للأطفال أن يلعبوا في الحارة، ولا يصح للنساء أن يتحدثن من الشبابيك، ولا يصح لخدام أن يضع الكناسة أمام الدار حتى لا يقع عليها نظر "الشيخ"، ولكن إذا خرج الشيخ ملكت الحارة حربتها "فزاطت" الأولاد، وتحدث النساء من الشبابيك، وأبيحت المنازعات والشائم من الطبقة الدنيا.

والطبقة الوسطى تمثل الموظفين في مصالح الحكومة و"ملتزمين" يعيشون من أملاكهم، ونحو ذلك.

والطبقة الدنيا تتكون من بائعي فواكه على العريات، أو صناع، أو عمال.

ومع هذه الفروق كانت الحارة كلها أسرة واحدة، كل رجل في الحارة وكل سيّدة تعرف

أفراد كل بيت، وأحوالهم، ودخلهم وخرجهم، وإذا مرض المريض عادة أهل الحارة، وإذا أعوز أعانوه، وإذا أصيب عزوه، وإذا تزوج أو زوج هنّوه.

وكانت الطبقة الوسطى في حارتنا طبقة مرحة، عمادها موظف في الأوقاف اتخذ من بيته "منظرة" يجتمع فيها من في طبقته من أهل الحارة كل ليلة، فأحياناً يحضرهم فقيه حسن الصوت يقرأ لهم القرآن الكريم بصوت جميل، وأحياناً يسمرون سمرأً لذيقاً، وترتفع الضحكات حتى تصل إلى بيتنا. وكان في حارتنا "عواد" ماهر يحترف الضرب على العود في "جوقة" تشترك في الأفراح، فكان أصحابه من حين لآخر يجتمعون عنده في بيته بالآتهم الموسيقية، وينصبون "فرحاً" بديعاً يوقعون ويفنون إلى ما بعد منتصف الليل، فيملأون الحارة بهجة وسروراً، ولم تكن الفونوغرافات والإذاعات.

ومن حين لآخر يتزوج أحد أفراد الطبقة الدنيا، فيقيمون الأفراح أسبوعاً أو أكثر، وفي كل ليلة منظر جديد من أغان بلدية، ومواويل، و"دخول قافية"، وفكاهات ونواذر، لا يتحرج فيها أحياناً من المجون المكشوف ولا النكت اللاذعة. فكان كل هذا معرضاً أمامي، استطعت أن أعرف منه حالة البلد الاجتماعية ودقاتها، من غير قصد مني، ولا وعي، ولا شعور.

وكنا أطفالاً نجتمع في الحارة فنلعب الكرة على أشكال، ونلعب "البلي"، ونلعب القمار أحياناً بزهز الرد، ونسابق في الجري، وكنا ديموقراطيين بالمعنى الصحيح، نتصادق من غير أن يفرق بيننا غنى الغني أو فقر الفقير، فمننا المتأنق في ثيابه، ومننا الحافي القدمين، ومننا مهلهل الثياب، فلا نقيم لذلك كله وزناً، وإنما نقيم الوزن للمهارة في اللعب.

ولست أنسى في حارتنا مظهر السقائين يحملون القرب على ظهورهم، ويروحون ويجيئون منادين على "الماء"، والقرية من الماء العذب بخمسة مليمات، ومن الماء المالح بمليمين، والحساب بالشهر، ولا أنسى العراك عند الحساب فهي تقول إنها أخذت عشرين قرية، وهو يقول خمساً وعشرين. ونفذت كل الحيل في ضبط الحساب، فأحياناً يخط السقاء خطاً على الباب كلما أحضر قرية، ولكن هذه الطريقة عرضة لأن تمحو الغشاشة خطاً أو خطين. وأحياناً يتبع السقاء طريقة أخرى بأن يعطي للسيدة ثلاثين خرزة ويأخذ ثمنها، وكلما أحضر قرية أخذ خرزة حتى يستنفدها، فتشتري السيدة خرزاً آخر. ولكن هذه الطريقة أيضاً عرضة لغش من نوع آخر، وهي أن تشتري الغشاشة خرزاً من الخارج وتغالط السقاء.

وظلت هذه المشكلة قائمة من غير حلّ حتى رأيت الحفارين يحفرون الأرض ويمدون المواسير خارج البيت وداخله، ويركيون الحنفيات، وإذا الماء في كل بيت، وإذا بالسقائين

يخففون من المسرح، وتحل المشكلة باختفائهم.

وراحت الأيام وجاءت الأيام، وتركت الحارة حاملاً لها أجمل ذكرى لأجمل أيام الصبا
وأنشدت مع المتنبّي قوله [من الطويل]:

خُلِقْتُ أَوْفَاءً لَوْ رَجَعْتُ إِلَى الصُّبَا

لِفَارَقْتُ شَيْبِي مَوْجَعِ الْقَلْبِ بِأَكْيَا⁽¹⁾

وسكننا في مساكن الحضارة العصرية ورأينا الأسرة تسكن في شقة في عمارة قد لا نعرف
من جاورها، ولا تتبادل معه تهنئة ولا تعزية. ورأينا المجموعة الواحدة في الحارة الواحدة بل
والأسرة الواحدة نفسها قد انحلت، ورأينا البيت مزوداً بالماء وبنور الكهرباء وبالتليفون
والراديو، وبما شئت من أدوات ومخترعات.

فهل صرنا أسعد حالاً؟

* * *

(1) ديوانه 4/ 421.

التعب العصبي ... والخوف

من الكلمات التي دخلت اللغة العامية حديثاً "النفرة" و"ترفز" بمعنى هاجت أعصابه، وهي مأخوذة من الكلمة الإفرنجية nerves بمعنى أعصاب، وليس معنى هذا أن النفرة لم تكن موجودة ثم وجدت بل هي موجودة منذ وجد الإنسان، ولكن كنا نسميها سورة الغضب، أو نحو ذلك من أسماء. وإنما الجديد هو التسمية فقط بالنفرة. والجديد أيضاً أن حياتنا المعقدة المركبة التي خلفتها المدنية الحديثة وزادت من أعبائها ومسؤوليتها زادت أيضاً في هياج أعصابنا، بدليل أن الفلاحين في القرى، ومن عاشوا عيشة بسيطة، أقل نفرة من سكان المدن، وأن الطبقة الفقيرة من سكان المدن أقل من الطبقة المتوسطة والعليا لقلّة مسؤوليتها.

والنفرة أو هياج الأعصاب تنشأ من المجموع العصبي عند الإنسان، والمجموع العصبي يتكون من المخ ومن النخاع الشوكي وهو المادة الهلامية الموجودة في سلسلة العمود الفقري، ومن ملايين من الخيوط الدقيقة التي تنفرع من المخ ومن النخاع الشوكي، وتصل إلى كل خلية من خلايا الجسم، وهذه الأسلاك أو الخيوط من أهم وظائفها أنها ترسل الإشارات إلى المخ وتتلقي منه الإشارات، فهي أكبر وأعقد من أي محطة للأسلاك التلغرافية، فمثلاً إذ لمس إصبعك شيئاً ساخناً جداً فجذبت يدك، فمعنى هذا أن خلاياك التي في الإصبع لمست هذا الشيء الساخن وأرسلت خيوط أعصابك إشارة إلى المخ وما أحست، وتلقت إشارة من المخ بالانسحاب فانسحبت. وكل هذا يحدث في سرعة البرق، وهكذا إذا أردت المشي أو تحريك يدك أو الراحة أو نحو ذلك.

والأعصاب من مخ ونخاع وأسلاك شيء مادي يرى بالعين أو بالميكروسكوب، ولكن التيار الذي يجري فيها كالتيار الكهربائي لا يرى، ولكن يعرف بآثاره.

وتختلف هذه المجموعة العصبية عند كل إنسان عن الآخر، فكما أن كل فرد يختلف في ملامح وجهه وقوة حواسه وعضلاته وبناء جسمه عن الشخص الآخر قوة وضعفاً وجمالاً وقيحاً، فكذلك المجموعة العصبية يختلف الناس فيها قوة وضعفاً، وهذا ما نشاهده، فنرى أشخاصاً قويت أعصابهم، فهم يتحملون المسؤوليات وأحداث الزمان والشدائد في صبر

وثبات، وهناك على العكس من ذلك من تهزهم هزاً عنيفاً الأحداث الخفيفة والمسؤوليات الطفيفة، بل هناك من تهزهم هزاً عنيفاً أيضاً الأوهام المختلفة والخيالات المصطنعة - بل ترى الشخص الواحد يكون في حالة من الحالات، قوي الأعصاب، فيواجه الأحداث العظام في صبر وثبات، ثم تتعب أعصابه لسبب من الأسباب، فيواجهها في قلق وجزع وثبات - بل خذ مثلاً الطفل إذا مشى مشياً طويلاً وتعب من الحركات عاد إلى بيته هائجاً مضطرباً، كثير الصراخ، كثير البكاء، يتلمس أي سبب للغضب، حتى إذا نام وهداً قام كالمعتاد هادئاً مطمئناً. وكذلك الرجل أو المرأة تتعب أعصابه فيغضب مما لا يغضب منه، ويثور من أجل التافه من الأمور. يثور من أجل كسر طبق ومن أجل قرش ضاع في غير محله ومن فعله صغيرة فعلها الموظف الذي معه، ومن زوجته إذا كلمته كلمة في غير محلها، ومن ابنه إذا طلب منه مصاريف المدرسة مع أن هذه الأحداث نفسها وأكبر منها، إذا حدثت وأعصابه غير متعبة قابلها مقابلة عادية، ولم يعبأ بها ولم يهجم منها.

ومن أعجب ما لاحظته الأطباء في الأعصاب، أن هناك سدوداً للتيارات التي تمر في الأعصاب، وظيفتها أنها تقلل من قوة التيار حتى يصل إلى المخ هادئاً، فإذا ضعفت هذه السدود وصل الانتباه إلى المخ في قوة تسبب اضطراباً، ومثله في ذلك مثل الأسلاك من الرصاص التي تتركب في "الكوبس" ينتقل فيها التيار من الخارج، وإذا زاد التيار احترق الرصاص ليمنع احتراق المنزل بالتيار القوي.

وتضعف هذه الأعصاب بالتعب المضي والكوارث المتتالية وبالتهزات العنيفة المتتابة، وهذا الضعف على درجات، فهو يبدأ بقلق وأرق، ويتدرج إلى عجز من تركيز الفكر وإظلام نفس، ويزيد إلى يأس شديد، وهيجان لأقل الأسباب، وعجز عن الراحة والهدوء، ونحو ذلك.

ومما يلاحظ أيضاً أن هذا التعب العصبي يتبعه دائماً الخوف، وهذا الخوف يتخذ أشكالاً مختلفة حسب ظروف كل شخص، فمن نما عنده الشعور الديني تمثل خوفه في الموت، فهو يخاف الموت، ويخاف العقاب بعد الموت، ويخاف الخطايا التي ارتكبتها والمعاصي التي وقع فيها في شبابه، وتتجسم هذه المعاني في نفسه وتكبر حتى تقلق باله وتعكر صفو حياته. ومن كان شديد الشعور بالمال خاف الفقر إن كان غنياً، فآلجأه ذلك إلى شدة الحرص والهييج عند كل قرش يصرف، والغضب الشديد عند كل ما يعرض من مطالب مالية. ومن كان رحيماً شديداً العطف على أولاده ظهر خوفه من هذه الناحية، فهو يخاف على أولاده من

الترام والسيارات، ويقلق أشد القلق إذا تغيبوا عن البيت ساعة، وكلما قرأوا وسمعوا عن حمى أصابت ولداً، أو شابة، أو شاباً، مات في ريعان شبابه زاد خوفهم واضطرب حالهم .

ومن بلغت سن الزواج ولم تتزوج خافت أن يمر موسم زواجها، وإذا خطبت خافت أن تفشل في زواجها، وهكذا وهكذا الخوف فنون. وقد يزيد الخوف حتى يكون خوفاً من أوام، فهو يتخيل دسائس تحاك حوله، وأن له أعداء يترصدون له، وأن بعض أقرائه يكيد له، وأن له في المصلحة من يفسد الأمر بينه وبين رؤسائه، وهكذا فيخلق أواماً يخاف منها، وفي الناس ألوان شتى من هذه المخاوف وعددهم ليس بالقليل، وكلما عظمت المدنية زادت ضحايا ضعف الأعصاب، وخاصة أيام الحروب، فيقول طبيب أمريكي إنه في أوائل الحرب العالمية الثانية كان عدد سكان أمريكا 130 مليوناً، وكان عدد ضحايا الأمراض العصبية يقرب من 13 مليوناً بين مجنون ومضطرب ومختل التوازن، وقد كان كثيراً جداً عدد الشبان الذين يتقدمون للجنديّة، فيردون عنها بعد الكشف الطبي عليهم لاختلال توازنهم العصبي.



وبعد، فما علاج هذا؟ الواقع أن علاجه في يد الإنسان أكثر من أن يكون في يد الطبيب، وأهم علاج له شيان: يستتجان مما وصفنا قبلاً.

أولهما: الراحة الجسميّة. فقد رأينا أن الخوف يتبع التعب الذي ينال المجموع العصبي، كما ينال الشخص عقب مجهود كبير بذله، أو تفكير طويل فكره، أو حادثة جليلة هزته.

فهذه الأشياء وأمثالها تضعف المجموع العصبي وتضعف السدود التي تحجز بعض التيار عن المخ، فإذا استرد الإنسان راحته قويت هذه السدود كالأشياء في الإنسان يتعب، ثم ينام نوماً عميقاً، فيسترد ما فقدته من خلايا. ومن وسائل هذه الراحة تغيير البيئة والمكان والرياضة المعتدلة والرحلات الخفيفة اللطيفة ونحو ذلك. فإنها تفعل في النفوس ما لا تفعله الأدوية، ومن ذلك أيضاً عدم التعرض لما يهيج الأعصاب، فمن عرف أن شيئاً معيناً يهيجه فليبتعد عنه، وليبتعد عن الأوساط التي تخلقه، وليرأف به أهله فلا يسيبون له متاعب في النواحي التي يعرفون أنها تقلقه وتزيد اضطرابه، فإذا تمت راحته رأينا أنه قد زال خوفه، وتلك نتيجة طبيعة لما رأينا من أن التعب يتبعه الخوف.

والأمر الثاني: الإيحاء الذاتي، فهو يعمل في النفوس فعل السحر، فليكرر المريض على نفسه الإيحاء بأن جسمه سليم، وأنه يستطيع التغلب على هذا الخوف، وأن يومه خير من

أمسه، وأن غده سيكون خيراً من يومه، وأن ما هو فيه أوهام تزول بقوة إرادته، وليعرف منتحي خوفه فليعالجه من الناحية التي توائمه، فمن كان يخاف الموت ويخاف ما ارتكب من المعاصي فليكرر على نفسه أن الله غفور رحيم وأنه يغفر الذنوب جميعها، وأن ما ورد في القرآن من آيات الرحمة أكثر مما ورد من آيات العذاب، وأن الله أحنى على العبد من الوالد على ولد، فإذا ردد هذه المعاني كلها وكررها كل يوم، انتعشت نفسه، وأحس أنه يتقدم تقدماً عظيماً، ومن كان يخاف الفقر فليكرر على نفسه فلسفة المال، وأن المال عرض من أعراض الحياة، وأنه ليس هو السعادة، وإنما هو وسيلة السعادة، وأنه لا يحق على نفسه الخوف من الفقر قبل حدوثه، وهكذا الشأن في الخوف على الأولاد وكل نوع من أنواع الخوف، فكل إنسان بقليل من التفكير يستطيع أن يكون له فلسفة تشجعه ضد خوفه وتملؤه غبطة وطمأنينة.

هذان في نظري هما العلاجان الطبيعيان للأعصاب، وهما في يد كل إنسان إذا صححت عزيمته وقويت إرادته.



معركة الحياة كيف نفوز فيها؟

أهم نقطة يرتكز عليها النجاح، الإرادة القوية، التي يصحبها التنفيذ السريع، وانتهاز الفرص، ألم يقولوا: "إن الحرب جهاد"، وبعبارة أخرى: "الحياة حرب"؟

وخير محارب من هاجم ولم يقتصر على الدفاع، وعمل ولم يقتصر على الحذر. ومتى سنحت له فرصة أقدم فانتزهاها، ولم يتوان لحظة حتى لا يضعها، ثم هو يسدد الرمي، ويحكم إصابة المرمى، ولا بأس من الفشل، فإنما يفشل لينجح.

إذا أنت أكثرت من التردد وبالغت في الحذر، ولم تقدم على عمل حتى تثق من نجاحه مئة في المئة، فقد تصلح أن تكون أديباً حالماً، أو فيلسوفاً في الخيال سابقاً، ولكن لا تصلح أن تكون رب عمل ناجحاً.

فليس يكسب المعركة القائد الجبان، ولا القائد الحذر، ولا القائد الذي لا يريد أن يضحى بشيء من جنوده، وإنما يكسبها من يفكر حسب طاقته، ولا يطيل التفكير أكثر مما يلزم، ثم يضرب الضربة في حينها، وهو يغلب النجاح، وإن كان لا يتأكد، فإن فشل بعد ذلك فقد أدى واجبه.



إن الأخلاق الحديثة تفضل "فعل الأمر" على "فعل النهي"، "فاصدق" خير من "لا تكذب"، و"اعدل" خير من "لا تظلم"، والأمر بعمل الفضيلة خير من النهي عن الرذيلة؛ لأن في الأولى عملاً ووجوداً وحياة، وفي الثانية تركاً وعدمياً وموتاً.

كل شيء في الحياة يجاهد، الجسم يجاهد المكروبات حوله وفيه. والصحة لا تعتمد على الوقاية وحدها، وإنما خير من الوقاية "الحيوية" بالرياضة والعمل والحركة والنشاط وما إلى ذلك. وإنما يعتمد على الوقاية - والسكون وقلة الحركة والسير الدقيق على طرق العلاج - المرضى في أسرته، والمرضى في المستشفيات، أما الأصحاء فيعتمدون قليلاً على الوقاية، وكثيراً على الحيوية والعمل. والعقل يجاهد الأفكار السقيمة، والخيالات السامة،

وخير وسيلة للتغلب عليها حيويته ونشاطه وتفكيره المنتج، لا خنوعه واستسلامه.

وهكذا كل شيء في الحياة جهاد. والجهاد الصحيح يعتمد على الإرادة الصحيحة، والتجارب الدائمة، والعمل المستمر.

إن العالم مملوء بالحيوية، وهو في حركة دائمة، ونشاط مستمر، وقوى متفاعلة أبداً من كهرباء وقوى ذرية، وحرارة وبرودة، ورياح وعواصف ونحو ذلك. فالذي ينجح في هذا العالم المتحرك النشط، إنما هو من انسجم معه بالعمل والقوة والحيوية، ولذلك كان السكون التام موتاً .



وبجانب هذه القوى المادية في الحياة، قوى معنوية هي الأخرى في حركة مستمرة وجهاد دائم، كالنظام وعدمه، والجهل والعلم، والرأي العام وقوته وضعفه، والعدل والظلم، واختلاف رغبات الناس في التراحم على كسب الخير لأنفسهم، ولا بد للنجاح في الحياة من تحديد موقف الإنسان أمام هذه القوى المادية والقوى المعنوية، فأمام القوى المادية لا بد أن يعرف كيف يستخدمها في مصلحته، ويسايرها ولا يعاكسها. فالكهرباء قد تصعقه إذا هو لم يعرف استخدامها، ولكنه يستطيع أن يستنير بها ويستدفئ بها، ويسير القطارات بها إذا هو أحسن استخدامها، وكذلك كل قوة من القوى الطبيعية، وفي القوى المعنوية يجب أن يحدد موقفه أمام التيارات المختلفة للنظم الاجتماعية، فينغمس فيها، ويكون هو نفسه قوة معها، يصلحها ما استطاع، ويستخدمها في خيره وخير الناس ما استطاع.

وكلما كان الإنسان أقوى جسماً وعقلاً وخلقاً، كان أقدر على الانتفاع بالقوى المادية والروحية. فالإنسان استطاع أن يلجم الفرس ويركبه ويوجهه في خدمته؛ لأنه أكبر منه نفساً وعقلاً. فكل ذلك هو يستطيع وسط الظروف الاجتماعية المتضاربة، أن يصرفها ويستغلها للخير الخاص والخير العام، فإذا خمل أو كسل أو أفلت زمام الأمور من يده، لم يستطع نجاحاً، وساقته الظروف أكثر ما يسوقها هو.

فالإنسان إنما ينجح بتقوية ملكاته الداخلية، وعلمه بالقوى الطبيعية والاجتماعية التي حوله، ثم بانسجامه معها ومعرفته كيف يستخدمها، وإن شئت فاستعرض كل من نجح في الحياة نجاحاً حقيقياً، تجد نجاحه بمقدار تطبيقه هذه القاعدة، ولو لم يحسن التعبير عنها.



ثم شأن الأمم والحكومات شأن الأفراد، فلكل أمة قواها الطبيعية التي حولها، وقواها المعنوية التي تحيط بها. فالأمة الفاشلة هي التي تكون في أرضها معادن لا تعرف كيف تستغلها، وقوى مائية لا تعرف أن تنتفع بها، وأراض زراعية لا تعرف كيف تستخرج منها أغزر ما تنتج وهكذا. ثم حولها ظروف اجتماعية ترتب في توجيهها، وتحار في التصرف فيها، ليس لها إرادة قوية في التنفيذ، ولا رغبة صادقة في الإصلاح، تسيرها القوى الطبيعية كالريشة في الهواء، وتسيرها القوى الاجتماعية حيثما اتفق. ليست هي إنساناً يمكس بزمام فرسه، ولكنها فرس ملجمة تقاد.

أما الأمة الناجحة فكالرجل الناجح بدرس قوى الطبيعة ويعرف أنها لا تتغير ولا تتبدل، ولكنه كالملاح الماهر يعرف متى ينشر شارعه ومتى يطويه، وكيف يسير سفينته وإلى أي اتجاه، يعرف أنه لا قدرة له على تغيير الرياح، ولكن له قدرة على استخدامها في مصلحة سفينته، كذلك هذا شأن الأمة الناجحة مع القوى الاجتماعية، ترى الفوضى فتتظمها، وترى الرأي العام ضعيفاً فتقويه، وترى الأضرار من بطء الآلة الحكومية فتجدها، وترى ظلماً هنا وظلماً هناك، فتمحوه بالعدل، ولا تكتفي بالوقاية وعلاج الأمراض؛ بل تبعث في الأمة الحيوية والنشاط. وهكذا قانون الفرد وقانون الأمة في النجاح والفشل واحد.

فكر، واعمل، وابتكر، وجاهد، وغامر، وانتهاز الفرصة تنجح، وإلا فالموت أو شبهه.



فن الصداقة

هل لاحظت مرة جماعة من الموسيقيين يوقعون قطعة موسيقية على آلات مختلفة من عود وقانون وناي ورق، فيتوافق الإيقاع ويتناغم وينسجم، حتى كأن الآلات المختلفة آلة واحدة في ارتفاعها وانخفاضها وجهارتها ورفقتها وبدئها وانتهائها؟

وهل رأيت مرة نجاراً دقيقاً يصنع ما يسمى في النجارة "بالعاشق والمعشوق"، فيؤلف بين الأسنان في قطعة ومكان التحامها في القطعة الأخرى حتى إذا تعاشقتا كونتا ما يشبه القطعة الواحدة، بل أمتن وأقوى؟

تلك هي الصداقة: مزاجان متناسبان ولا أقول متحدين، وغرضان متناسبان ولا أقول متحدين أيضاً، فلا بد من التنوع كالتنوع بين نغمة العود والقانون، والتنوع بين العاشق والمعشوق، ولكن هذا التنوع يعتمد على ذوقين متشابهين كشابه ذوقي العواد والقانوني. ولا بد أن يدعم هذا كله بالتناسب في المركز الاجتماعي واستعداد كل للسير على قانون الأخذ والإعطاء لا الأخذ من جانب والإعطاء من جانب، فهذه شروط لا بد منها في دوام الصداقة، وإلا كانت عرضة للتفكك السريع.



ومن التناسب في الصداقة ما نرى من غضوب يصادق حليماً، ومرح يصادق رزيناً، ونشيط يصادق خمولاً، وثرثار يصادق مقللاً. فأن في هذا تناسباً لا اتحاداً كأن كلا يشعر بناحية من نواحي نقصه أو من نواحي مبالغته، ويجد في الآخر ما يكمل نقصه أو يحدد من مبالغته فتكون الصداقة.

ونلاحظ في الحياة اليومية أن بعض الأشخاص سريع الصداقة سرعان ما يألف ويؤلف، وأشخاصاً آخرين لا يألفون إلا ببطء ولا يؤلفون إلا ببطء، ويرجع ذلك في الغالب إلى طبيعة النفوس، فهناك نفوس مكشوفة تعرف بمجرد النظر إليها، كالماء الخفيف الصافي يظهر ما

تحته، ليس بين ظاهره وباطنه إلا نسيج شفاف لا يحجب ما وراءه. وهناك نفوس غامضة لا يدل ظاهرها على باطنها، قد سترت بنسيج كثيف، أو غطيت بطبقة سميكة لا تظهر إلا بعد طول المراس، بل كثيراً ما يدل ظاهرها على خلاف باطنها.

ومن هذا قد يكره الشخص ثم يحب ويعادي ثم يصادق لأن نفسه لم تنجل لأول وهلة إنما تنجلي بالمران والاحتكاك واختلاف المواقف ومواطن الجدل التي تظهر النفوس على حقيقتها.

والصدقة كالبذرة توضع في الأرض، فإن صادفت تربتها الصالحة، وغذيت الغذاء الصالح، وتمهدها صاحبها بما يناسبها، كبرت ونمت وصارت شجرة يانعة، وإلا ماتت في مهدها أو في أثناء نموها. كذلك الصدقة قد تكون بنت ساعة، وبنت شهر، وبنت سنة، في المواقف الحرجة، ولا شيء يسمي الصدقة كشعور الصديق بأن صديقه يستغله ويصادقه لمنفعته هو، فيوم يأتي دور التضحية يفض يده، وأبعد الناس عن الصلاحية للصدقة من كان أنانياً يتخذ الصدقة وسيلة من وسائل التجارة.



ثم هذه الصدقة درجات كدرجات السلم، تتبدى بالمعرفة، ثم رابطة العمل كالرابطة بين الموظفين في مصلحة أو محل تجاري، أو الرابطة بين أعضاء حزب سياسي، أو أعضاء جمعية من الجمعيات لتحقيق غرض، فإذا زال الغرض زالت الرابطة، وهكذا تتدرج حتى تصل إلى أن تصبح نفس الصديقين نفساً واحدة في جسمين، هي فوق المنافع المادية، وفوق تحقيق الأغراض، وإنما هي غذاء الروح وسراج الحياة وملء فراغ النفس حيث لا يملأ بدونها.

والناس يختلفون في الاستعداد لدرجات الصدقة، وذلك بمقدار استعدادهم للتعاطف، فمن حرم التعاطف حرم الصدقة ولم يكن له إلا معارف، ولذلك نرى الماديين الجشعين لا يتذوقون الصدقة، ولا يفهمون لها معنى إلا أنها وسيلة من وسائل الكسب، كدفع العربون، وقبض الفوائد، وكلما أمعن الإنسان في التعاطف كان أقرب إلى تذوق الصدقة بمعناها الصحيح. كذلك من أبعاد الناس عن تذوق الصدقة المتشائمون الذين لا يرون في الوجود ما يستحق التقدير، ولا في الناس من يستحق الإعجاب، فهؤلاء لا يريدون صديقاً يبادلونه حباً بحب، ولكن يريدون سمياً يسمع شكواهم ووصف آلامهم، وسبهم للندى وما فيها. وأكثر

استعداداً للصدقة من تفتحت نفسه، وتفتح العالم أمام عينيه، ورأى في الوجود شراً قليلاً وخيراً كثيراً، وأنه مملوء بوسائل السعادة وعلى رأسها الصدقة.



وكثير هم الذين نعرفهم، ووسائل التعارف يسيرة متعددة، في الفطارات وفي المجتمعات ولأدنى المناسبات. ولكن قليلاً من هذا التعارف هو الذي ينضج بكثرة الاختلاط وبمعرفة المزاج واكتشاف النفوس، فيتحول من معرفة إلى صداقة.

وأثر الصديق في الصديق كبير، وهذا الأثر يختلف باختلاف قوة الشخصية في كل من الصديقين، فقد يكون أثر أحدهما أكبر من أثر الآخر؛ لأن الأول أكبر شخصية والثاني أكبر تأثراً. ثم قد يكون للشخص الواحد جملة أصدقاء مختلفين كل الاختلاف، وذلك عندما يكون للشخص نواح متعددة، فهذا صديق تربطه به الناحية العقلية والفكرية، وهذا صديق آخر تربطه به ناحية الشعور الوطني، وهذا صديق ثالث تربطه به ناحية مادية أو ناحية الاشتراك في متعة من متع الحياة وهكذا. وهذا هو السبب في أنه ليس من اللازم أن يكون صديق الصديق صديقاً؛ لأن الصديق المشترك قد تكون صداقته مع طرف مؤسسة على غرض ليس موجوداً في الطرف الآخر.



ثم الصداقة لا بد أن تتخذى لتدوم، فإذا انقطعت الزيارات والمقابلات والمحادثات والمكاتبات أمداً طويلاً أخذت الصداقة تذبل شيئاً فشيئاً حتى تنعدم أو تكاد، وغداؤها تبادل العواطف، وتبادل المشاعر، وتبادل تفتح النفس.

ولا بد لدوامها كذلك من دوام الأساس الذي أسست عليه الصداقة، فإذا أسست على ما بين الصديقين من مزاج أو عقلية أو تحقيق غرض من الأغراض، ثم زال هذا الأساس زالت الصداقة. وهذا يفسر لنا ما يعرض كثيراً من أن صديق الصبا غير صديق الشباب غير صديق الشيخوخة؛ لأن الإنسان في كثير من أحواله يتغير مزاجه، أو تتغير ثقافته، أو تتغير نظرتة إلى الحياة، فيرى بطبيعته أن الرباط الذي كان يربطه بصديقه قد تحلل، وأنه محتاج إلى نمط آخر من الناس ليؤلف معه صداقة جديدة.

وبعد، فالصداقة الصادقة نعمة من أكبر نعم الحياة، ومن رزق صديقاً وفيّاً فقد رزق كترّاً

ثميناً، هو خير الأخ الشقيق. إذ لا قيمة للأخ إلا إن كان صديقاً، هو نور في الظلماء، وعدة في البأساء، وأنس من وحشة، وفرجة في كربة.

* * *

والصدقة الصادقة علامة في الأخلاق، إذ هي امتزاج الأرواح وتعانق النفوس وفيض من إخلاص ودرس في التضحية، ومن تهيات نفسه للصدقة تهيأ للخير يفيضه على الناس.

وأدنى حدود الصدقة أن يسوءك ما يسوء صديقك، وأن يسرك ما يسره، وأعلها أن تعد نفسك شيئاً بدونه، ولا يعد نفسه شيئاً بدونك، وأن ينبض قلبك بما ينبض به قلبه، وأن تتناغم مشاعرك ومشاعره.

* * *

الحياة النيابية

ها نحن في مصر نبدأ حياة نيابية جديدة ببرلمان جديد، فمن الواجب أن نتحدث ونكسر الحديث عن هذه الحياة، وواجبنا نحوها، وآمالنا فيها وما ينتابها من عيوب، وما يصادفها من عقبات، وأهم ما يقوم به البرلمان أعمال ثلاثة:

1 - مراقبة الحكومة في أعمالها، فالوزراء يقومون بأعمال الدولة ولكنهم قد يصيبون وقد يخطئون، فواجب كل حزب وكل عضو في البرلمان أن يتتبع أعمال الوزراء في وزارتهم ويدرس ما يعملون، ويكوّن رأياً في تصرفاتهم أخطأوا أم أصابوا، فإن رأى خطأ استفسر عنه ويبحث مع أهل الاختصاص، فإن اقتنع بعد كل هذا بخطأ الحكومة رفع صوته في البرلمان بنقدها. مثال ذلك: أن عضواً بلغه سوء حال التموين في بلد، وحصول الظلم في التوزيع، فليبحث ذلك وليسافر إلى حيث يقع الظلم، وليتحقق مما قيل وليجمع الأدلة والبراهين على هذا الظلم، ثم ليتكلم في صراحة وليستمع للرأي المعارض، فإن تبين الحق بجانبه وجب على الحكومة أن ترفع هذا الظلم وإلا صوت البرلمان ضدها وأسقطها.

والفكرة الأساسية في هذا البرلمان معناه حكم الشعب نفسه بنفسه، فكل له نصيب في الحكم: هذا عن طريق العمل، وهذا عن طريق المراقبة والإشراف. فإذا شعر المنفذ أن وراءه قوة كبيرة تراقبه فتح عينيه وتحرق العدل وخشي الحساب العسير، فسارت العدالة في الأمة سيراً حسناً، وإلا تخلت الحكومة عن الحكم لمن يقوم بصالح الأمة خيراً منها.

2 - والأمر الثاني: تشريع القوانين، وذلك أن الأمم في تطور مستمر، والتنظيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في حركة مستمرة، فلا بد أن يتنبه البرلمان والحكومة لكل ما يجري حولها وتواجه كل ما يعرض من المسائل الهامة بتشريع جديد، إن حالة الأمة كحالة السيارة يجب أن تصلحها إذا فسدت، ونغيرها إذا تلفت، وتأتي بنوع جديد منها إذا أدى أضراراً خيراً من النوع القديم، وكل أمة لها تشريع يناسبها، فالتشريع في البلاد الزراعية غيره في البلاد الصناعية، وفي البلاد الغنية غيره في البلاد الفقيرة، وفي البلاد التي قطعت شوطاً بعيداً في المدنية غيره في البلاد نصف المتعدية وهكذا.

والمسؤول عن التشريع الصالح في البلاد الحكومة والبرلمان معاً، والمصدر دائماً هو البرلمان، وواجبه أن يتعرف ما يناسب الأمة وما لا يناسب، وما هي في حاجة إليه من التشريع وكيف يكون، وهذا عمل هام من أعمال البرلمان؛ لأن كل إصلاح في الأمة يرجع إلى التشريع كيف يوضع، وكيف يسار فيه حتى يحقق الغرض منه وهكذا، إن أردت مكافحة الأمة أو معالجة الفقر أو إصلاح الزراعة أو ترقية التعليم أو القضاء وجب التشريع لكل ذلك، وكلما قطعت الأمة مرحلة من مراحلها ودخلت في مرحلة جديدة وجب أن يسايرها التشريع المناسب، فقد كنا ننظر مثلاً إلى التعليم على أنه من واجب الآباء إن شأؤوا علموا أبناءهم وإن شأؤوا أهملوا، ثم ارتقت الأفكار وأصبحنا نرى أن واجب الحكومة أن تزيل الأمية بتأناً، وأن من لم يطع يعاقب، فكان لا بد من تشريع جديد.

3 - الأمر الثالث: الإشراف على ميزانية الدولة، وذلك لأن المال عصب الحياة، ووسيلة الإصلاح في كل ناحية من نواحيها، فإن أردت التعليم فبالمال، وإن أردت الجيش فبالمال، وكذلك الشأن في أمور الزراعة والأشغال والتجارة وما إلى ذلك، فمن غير المال الكافي تشل حركة الحكومة، ويستحيل أي ضرب من ضروب الإصلاح. ومن أجل هذا كان من أهم أعمال البرلمان الإشراف على ميزانية الدولة، فبهذا الإشراف يتحكم البرلمان في كيف يجمع المال من الضرائب وغيرها وكيف تنفق.

وكان للبرلمان هذا الحق لأنه يمثل الأمة، والأمة هي التي تدفع الأموال، فيجب أن تسيطر على طرق إنفاقها بواسطة ممثليها.

والبرلمان الراقى الناجح هو الذي يستطيع بثقافته ودقته وسعة اطلاعه وخبرته ودراسته، أن يعرف أي النواحي أحوج إلى المال من غيرها، ومقدار ما تحتاجه كل ناحية على حسب ما يصدر عنها من خير، وكيف يفرق بين ضروريات الأمة وكمالياتها، فلا يتفق على الكماليات قبل الضروريات، فإن كان ولا بد فتجب مراعاة النسبة بين الضروريات والكماليات، فكما أنه من العيب أن يشتري رب البيت أزهاراً إذا لم يكن عنده خبز، كذلك من العيب أن تنفق الأمة الأموال الطائلة على أنواع الزينة والترف وفلاحها لا يشرب ماء صافياً ولا يأكل أكلاً كافياً.

هذه هي الأركان الثلاثة التي بنى عليها البرلمان وما عداها فثانوي لها وقليل الأهمية بالنسبة إليها. والبرلمان الحق هو الذي يرفع مسائله بحسب أهميتها ويعطيها من المجهود والعناية والدرس حسب استحقاقها.

في ضوء هذا، نستطيع أن نتعرف أمراضاً تعتري البرلمانات، وعبويًا تشل حركتها، وتصرفها عن أهم وظائفها، ولنمثل ذلك ببعض الأمثلة:

1 - فمن أهم العيوب أن يتنحى البرلمان عن واجبه في الرقابة، ويشغل نفسه بتوافه الأمور، كأن ينقسم أعضاؤه إلى قسمين: قسم يهتم بتأييد الحكومة مهما أخطأت، وقسم يهتم بالعمل على إسقاطها مهما أصابت، وبذلك يجعلون الأمر أمر من يتولى الحكم، بدل أن يكون الأمر في وضعه الصحيح، وهو كيف توجه سياسة الحكم إلى وجهتها الصالحة، وبهذا تتبخر كل قوى الحكومة وقوى المعارضة وقوى التأييد إلى نزاع حول الحكم، من يتولاه والوظائف من يشغلها، وتضيع الدراسة الحقة والتوجيه الصالح والنقد البريء، وينقلب الأمر إلى مهاترات ومؤامرات وتهريجات، ويوجه خصوم الحكومة كل جهودهم، لخلق العقبات، وتوجه الحكومة وأنصارها كل جهودها لإحباط المؤامرات، وتكون النتيجة صفرًا دائمًا، فلا الحكومة فرغت لدراسة شؤون الدولة وواجب الإصلاح، ولا المعارضة فرغت للدرس التزيه، لمعرفة فوائد المشروعات المعروضة ومضارها، ويصبح الأمر كمن يبني كل يوم جديدًا، وغيره كل يوم ينقض ما بناه صاحبه، فمحال أن يكون مع ذلك بناء.

ويستتبع ذلك أن تصرف الأموال هباء في سبيل خلق المؤامرات وإحباطها، وشراء الذمم بالرشا، وما إليها، واستخدام الأبرياء كالطلبة، والزج بهم في أهواء الحكم بين تأييد وتنفيد، وهكذا من مضار لا تحصى ومرجع ذلك كله إلى الغفلة عن الغرض من البرلمان.

2 - جهل العضو البرلماني بواجبه الذي أشرنا إليه، وأنه أمانة في عنقه، ودرم لما يعرض عليه، وتفكير في وجوه الإصلاح، ينشدها ويتقدم بالتشريع لها، وسماع صوت ضميره عند التصويت. وتحويل ذلك كله إلى وجاعة يستعملها في قضاء مآربه الشخصية، وسلعة يبيعها لمن أراد حسب الثمن الذي يعرض لشرائها، وتضييعه النهار والليل في اللف على الوزارات ومقابلة رجال الدولة، يروجهم في نقل موظف أو تعيينه أو ترفيقه أو نحو ذلك من الشؤون الخاصة، وينسى بذلك أول واجب عليه وهو أنه يمثل الأمة لا بلدته ولا مركزه ولا فلانًا وفلانًا.

3 - كذلك، من أهم ما يفسد البرلمان لعب التيارات الخفية، التي توحى باتجاهات خاصة للظروف والمناسبات والملابسات، ومحاولة صياغتها في شكل مصلحة عامة ظاهرة بريئة، فالبرلمان الحق هو الذي يرى مصلحة الأمة وحدها، ويدرس المسائل كما يدرس القاضي قضيته. كل شيء فيها على المكشوف، المدعي يدعي دعواه، والخصم يفندها،

والقاضي يقدر قول الخصمين التقدير القانوني العادل، وينطق بحكمه بناء على ذلك فقط، فإن هو راعى تيارات خفية من وجهة أحد المدعين أو أي اعتبار آخر غير ما ذكرنا، كان قضاؤه فاسداً، وبعث بذلك الفزع في نفوس المتخاصمين، فكذلك الشأن في البرلمان، ما لم يدرس مسائله على المكشوف، ولم تلعب به التيارات الخفية، وما لم يتجرد من كل اعتبار إلا مصلحة الأمة قبرلمان مزيف.

* * *

مظاهر الرقي في الأمم

كل أمة في حركة دائمة وتغير مستمر، فهي لا تعرف القرار والثبات في حال، غير أن هذا التغير قد يكون إلى حال خير مما كانت عليه، وقد يكون إلى أسوأ، فإن كان الأول سميانه رقيًا وتقدمًا ونجاحًا، وإن كان إلى أسوأ سميانه تدهورًا وتأخرًا وانحطاطًا.

غير أن حسابان التقدم والتأخر أو الرقي والانحطاط في منتهى الصعوبة لأسباب عديدة أهمها أمران:

الأول - أن كثيراً من المظاهر موضع خلاف، هل هي أسباب رقي أو أسباب انحطاط أو هي ليست أسباب رقي ولا انحطاط. وقد يكون الشيء سبب رقي كالحرية والمساواة، فإذا غلت فيه الأمم وتجاوزت حدوده انقلب إلى سبب انحطاط، وهذا يجعل حسابان التقدم والانحطاط عسيراً.

والثاني - أن كل أمة في الوقت الحاضر، تتغير من نواح مختلفة، تغيرات قد تعد بالمشات أو بالآلاف، وهذه التغيرات مشتبكة معقدة، متجهة اتجاهات متعاكسة، بعضها يُعدّ تقدماً ورقياً، وبعضها يعدّ تأخراً وانحطاطاً، فعمليات الجمع والطرح لتعرف النتائج في منتهى الدقة والصعوبة، بل العامل الواحد قد يسبب رقياً في ناحية، وانحطاطاً في ناحية أخرى، يسبب رقياً في الناحية الاقتصادية، وانحطاطاً في الناحية الخلقية أو العكس. رقياً في الناحية العلمية وضعفاً في الناحية الدينية أو العكس، فحسابه إذ ذاك يكون عسيراً، والوصول إلى تصفية نتائجه في غاية المشقة، وهذا هو الشأن في عامل واحد، فكيف يكون الشأن في آلاف العوامل والمؤثرات والأسباب؟ فلاكتف الآن بجزء صغير من الموضوع وهو الإجابة عن السؤال الآتي: ما أهم مظاهر الرقي في الأمم؟

لعل أهم ما يعدّ فاتحة لتقدمها وإرهاصاً لنجاحها ورقبها، تقارب أفرادها في العقلية والعاطفة، وتوحيدها في المثل الأعلى، الذي تنشده واشتراكها في العادات والتقاليد، وشعور كل فرد أنه جزء من أمة، يعمل لنفسه ولها ولخيرها وخيرها. ذلك أن الركن الأساسي في تكوين الأمة هو وحدة المصالح، ووحدة العواطف ووحدة اللغة إلخ. فكلما أمعت الأمة في

هذا التوحد كانت أشد استحقاقاً لاسم الأمة، ومن أجل هذا حافظت الأمم على أن يكون لكل منها قانون يعم جميع أفرادها، تعليم متحد في الأساس يتشعب به أبناءها، ونظم عامة يخضع لها شعبها.

وأهم غرض لذلك كله تدعيم هذه الوحدة، فإذا كانت الأمة منقسمة انقساماً كبيراً إلى بدو وحضر، أو تنازعتها الأديان المختلفة في شكل قوي واضح، أو تقسمتها صنوف التعليم، فمدارس فرنسية تتبع برامج فرنسا، ومدارس إنجليزية تتبع مناهج إنكلترا، ومدارس أهلية تتبع نظاماً خاصاً، وتعليم ديني من أول الأمر وتعليم مدني من أول الأمر. أثر هذا كله في وحدتها، وخالف بين نزعات أفرادها، وأصبح تسميتها أمة مجازاً لا حقيقة، وعاق ذلك رقيها وتقدمها.

قد تختلف الأمة في ثقافة أفرادها - وهذا ما يحدث بين كل الأمم الراقية - ولكن أسس الثقافة عندها واحدة، والاختلاف في الكمية فقط، لا في النوع، كشأنها في الملابس، كل رجل فيها من فلاح إلى ملك يلبس ملبساً يتكون من 'بنطلون وجاكتة'، ولكن الاختلاف في نوع الصوف، وجودة الصناعة، وإجادة الخياط. أما أمم الشرق، فالاختلاف في كل أمة منها في الأسس، تعليم ديني من أول أن يسلم الطفل للمكتبة، وتعليم مدني من يوم أن يسلم لروضة الأطفال، وتعليم أجنبي من يوم أن يدخل مدرسة الفرير أو الجزويت، فيخرج المتخرجون أنواعاً مختلفة في مثلهم العليا وفي عاداتهم وتقاليدهم.

وشأننا في هذا الاختلاف أيضاً كشأننا في الملابس، تختلف نوعاً لا صنفاً فقط. فمعهم ومطريش ولابس جلباباً ولابس لباساً إفرنجياً، إلى ما لا يعد ولا يحصى، ثم ما شئت من ضروب الاختلاف في العادات والتقاليد والمثل العليا، مما لا تجد له نظيراً في الأمم الراقية، فالتقرب إلى توحد الأمة في ذلك كله مظهر من مظاهر رقيها والبعد عن ذلك مظهر من مظاهر انحطاطها. وكما أن توحيد الله أرقى مظاهر الديانة، وتوحيد الزواج وعدم التعدد أرقى مظاهر الأسرة، فتوحيد الأمة في كل ما ذكرنا أرقى مظهر لها.

ولعل هذا ما حدا بقيادة الفكر في تركيا، يوم عملوا على ترقية أمتهم أن يوحدوا زعيمهم ويوحدوا أسس تعليمهم ونظام مدارسهم ويوحدوا قوانينهم وجيشهم وكل شيء لهم.

وشيء آخر من مظاهر الرقي في الأمة، أعني به انقسام الأمة إلى جماعات حسب تعدد الأعمال وتعدد الوظائف وقيام كل جماعة بوظيفتها، على أن يكون الغرض الأخير لكل

جماعة مصلحة الأمة. لقد كانت الجماعة في حالة بداوتها وفي حالة عيشتها القبلية تتركز سلطتها في يد فرد واحد هو شيخ القبيلة، فلما تكونت الأمم وارتقت أخذت تتوسع الأعمال وتتعدد الوظائف ويتعدد القائمون بها. فبرلمان ومحاكم وجيش ورجال دين ورجال تعليم وصناع ونقابات إلخ. وكلما تقدمت الأمة اتسعت أعمالها وتعددت وظائف القائمين بها، وعهدت لخير رجالها تنظيمها وإدارتها.

وليس رقي الأمة الذي نعني بكثرة الأعمال وتعدد القائمين بها فحسب، بل أهم من ذلك تنظيم العلاقات بين الجماعات المختلفة العاملة حتى كان الأمة كلها آلة ميكانيكية، وكل جماعة فيها تعمل وفقاً لسير هذه الآلة حتى تنتظم كلها في عملها، فليس كل جزء من الآلة يعمل عمله مستقلاً، وإنما يعمل وفق سير الآلة كلها، وليحقق الغرض الذي ترمي إليه كلها، وهذا ضرب آخر من ضروب التوحيد، الذي أشرت إليه قبل، فإن الأمة بذلك يكون لها أغراض معينة لا تتعارض ولا تتعاضد. والقوى العاملة على اختلاف أنواعها من قوى اقتصادية وأخلاقية وتعليمية واجتماعية تعمل متساندة متفاهمة لتحقيق هذه الأغراض، أما إن هي لم تتفاهم ولم تتساند، هدم بعضها ما بنى الآخر، ونقض بعضها ما غزل الآخر، فصاعت قواها بين بناء وعدم وغزل ونقض، وكانت كما قال الشاعر [من مجزوء الكامل]:

تهتزُّ وهي مُقيمةٌ

فكأئماً هي زلزلة

ثم لكل ناحية من النواحي الاجتماعية مظهر واضح يدلُّ على الرقي، فمن الناحية السياسية مظهر الرقي تحقق العدل الاجتماعي وقربه من الكمال، وأكبر مظهر لذلك أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، فيختار المشرعين له، والمنفذين لقوانينه ونظمه، اختياراً تراعى فيه الحرية التامة، وليس هذا فحسب بل أيضاً أن يفسح الطريق لكل فرد ليصل إلى هذه الوظائف السياسية ما سمحت له مقدرته وكفايته، أعني ألا يدخل عامل من العوامل في الرقي إلى المراكز السياسية غير الكفاية وحسن الاستعداد، فلا الغنى ولا الجاه ولا البيت الرفيع ولا المحسوبة مما يصح أن تكون عاملاً من عوامل المناصب.

فالأمة الراقية حقاً من الناحية السياسية هي التي سهلت الفرص لكل الناس على السواء، وعدلت بينهم عدلاً مطلقاً، وأزالت كل العقبات من طريق السباق، حتى يكون الفائز فيه من أعدته الطبيعة والمران ليكون الفائز وبمقدار قرب الأمة من هذا المثل الأعلى وبعدها عنه يحكم عليها بالرقي السياسي أو الانحطاط السياسي، فإن حكمها غيرها، أو حكمت نفسها،

واستبدت بالحكم فيها طبقة خاصة، تعزز بالنسب أو بالمال، واعتز ذبولها بالمحسوبية لها فما أبعدما إذن عن مظاهر الرقي!

ومن ناحية "الثروة" مظهر الرقي أن يتجه الأفراد والحكومات بنظرهم في تحصيل الثروة وإنفاقها إلى الخير العام للأمة، فإذا أنفق الفرد ثروته في تقوية نفسه وأسرته، فهذا من مصلحة الأمة، وإذا نظم حياته بماله تنظيمياً يدعو إلى رقي نفسه وأسرته، فعرف كيف يدخر وكيف ينفق، وإذا أنفق، أنفق في تقوية بدنه وعقله وروحه، وأسبغ على حياته وحياة أسرته القوة من جميع نواحيها، فذلك في مصلحة الخير العام. ومثل هذا إذا خصص جزءاً من فضل ماله لما يرى من وجوه النفع العام، التي تلائم ذوقه وتتفق مع ميوله. أما إذا أنفق ثروته فيما يضعف نفسه وأسرته من انهماك في نوع من أنواع اللذائذ المنهكة للقوى، المتلفة للمال، من ميسر أو إدمان مسكرات أو نحو ذلك، فمظهر من مظاهر الانحطاط؛ لأنه يضعف بذلك نفسه وأسرته، وفي ذلك إضعاف للأمة؛ لأن الأسرة وحدة الأمة، وكذلك الشأن في ثروة الحكومات من حيث الدخل والخرج، فإذا راعت في فرض الضرائب مصلحة المجموع، وراعت في وضع ميزانيتها ووجوه إنفاقها مصلحة المجموع كذلك، فذلك مظهر من مظاهر رقيها.

أما إن هي راعت في ضرائبها مصلحة فئة من الناس وراعت في ميزانيتها طبقة من الطبقات، وأنفقت على المدن، وضمت على الفلاح، وأسرفت في الكماليات، وشحنت في الضروريات، وبالغت في توسيع الشوارع، وغرس الأشجار، قبل أن يجد الفلاح مائه النقي الذي يشربه، ومسكنه الصحي الذي يسكنه، ونوره الذي يستتير به، فمظهر من مظاهر الضعف والانحطاط. ولتنظيم الثروة أهمية كبرى لا من الناحية المالية فحسب، بل إن أثرها يتعدى - تقريباً - كل مناحي الحياة، فالثروة هي عماد رقي الصحة، وركي العقل، وركي الروح. والرقي في تنظيمها يستتبع رقياً في جميع هذه النواحي، كما أن الانحطاط فيها يستتبع الانحطاط في جميع هذه النواحي.

وهناك نواحٍ أخرى لا يتسع لعددها مقال، ولكن يمكننا أن نجمل القول فيها، وفيما ذكرنا قبل، بأن "خير مقياس لرقي الأمة أن تنظر الحكومات في تصرفاتها لمصلحة المجموع، وأن تنظر الأفراد في تصرفاتها لمصلحة الأمة".

وهذا هو مظهر الرقي من الناحية المطلقة المجردة، وهناك مقياس لرقي الأمة نفسها، أعني أننا إذا تساءلنا هل هذه الأمة بعينها تسير نحو الرقي أو نحو الانحطاط فيم نجيب؟ أظن أن الإجابة عن ذلك سهلة وهي الأمة - في كل ما ذكرنا - إذا كانت في يومها خيراً من

أمسها وأقرب إلى المثل الذي ألممنا بوصفه فسائرة إلى الرقي، وإذا كانت في يومها شراً من أمسها وكانت أبعد عن المثل الذي وصفنا فسائرة إلى الانحطاط. وإن كانت في يومها خيراً من أمسها في بعض النواحي وشراً في البعض الآخر، وجب أن نعمل عمليات دقيقة لتقويم الحسن والقبح، وعمليات جمع وطرح دقيقة نعرف بها ما تبقى بعد ذلك من ضعة أو كمال، ثم الحكم بعد ذلك حسب نتائج هذه العمليات.

* * *

مناهج الفقهاء الأئمة في التشريع

اتفقت كلمة المشرعين على أن أصول الأحكام : الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وإن اختلفوا في الاعتماد والتفسير لبعض هذه المصادر. فمثلاً يعتمد الإمام أحمد بن حنبل على الحديث كل الاعتماد، ويجمع في مسنده نحو ستة آلاف حديث، يبني عليها أحكامه الفقهية، على حين أن أبا حنيفة لم يصح عنده إلا نحو تسعة عشر حديثاً كما يخبرنا بذلك ابن خلدون، ويضيق الإمام مالك فكرة الإجماع ويقصرها على إجماع أهل المدينة، على حين أن غيره من الأئمة يجعل الإجماع عامّاً لجميع المسلمين، استناداً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: " لا تجتمع أمتي على ضلالة". ويتوسع أبو حنيفة في القياس حيث يضيّقه أحمد بن حنبل.

وهكذا تختلف منازعهم وإن اتفقوا على الأسس الأربعة. وعدا ذلك اختلفت منازع الأئمة في التشريع. وكان لا بد من اختلاف اتجاهاتهم، فإن الأحكام الواردة في القرآن والسنة أكثرها أحكام كلية، مثل: " لا تُضَارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده"، ومثل: " لا ضرر ولا ضرار"، وهكذا. وقد واجه الأئمة بعد فتح الأمصار حالات كثيرة جديدة لم تكن معروفة في جزيرة العرب، ففي العراق واجهوا مسائل الريّ الناشئة عن دجلة والفرات، واجهها أبو حنيفة، ثم من بعده تلميذاه أبو يوسف ومحمد. وفي مصر واجه الشافعي مشاكل الري الناشئة عن النيل، هذا إلى مشاكل المعاملات والجنايات.

ولكل قطر عاداته في المعاملات والجنايات، ومن أجل ذلك، كان للشافعي مذهبان: قديم وجديد، قديم قبل أن يدخل مصر، وجديد استدعته أحوال مصر. ولذلك أود أن يتجه بعض الناشئين الباحثين فيقارنوا بين مذهبه القديم والجديد، ليعرفوا إلى أي حد غيرت مصر من مذهبه القديم ويعرفوا الحالة الاجتماعية التي استدعت ذلك.

هذا إلى أن كثيراً من الأمم، التي دخلت حكم الإسلام كالفرس والروم، كانت لهم عادات خاصة، فلما دخلها الإسلام كان لا بد أن يعرضوها على الأئمة، ليعرضها هؤلاء بدورهم على الأصول الكلية للإسلام، ويقرّوها أو يحكموا ببطلانها.

وأسباب الخلافات بين الأئمة ترجع إلى عوامل كثيرة، منها صحة أحاديث عدد بعض الأئمة في بعض الأقطار، وعدم صحتها عند الآخر، ومنها فهم الإمام لآية وحديث حيث لا يفهم الإمام الآخر هذا المعنى منهما، ومنها أن أحد الأئمة يشترط شروطاً كثيرة في قبول الحديث، حيث لا يشترط الإمام الآخر، ومنها تأثير الإمام إلى درجة كبيرة بالبيئة التي يعيش فيها، حيث يتأثر الآخر ببيئة غيرها. ومنها ثقافة كل إمام، وإن كان كلهم مثقفين إلا أنه - مهما كانت ثقافتهم - فإن كلاً منهم يختلف عن الآخر في نوع الثقافة ومقدارها: فمثلاً الإمام مالك متأثر ببيئة المدينة حيث كان يسكن رسول الله، والصحابة الذين كانوا يعيشون حوله، وكان يقدرهم تقديراً كبيراً، حتى جعل الإجماع الذي يعتد به هو إجماعهم، ووجوده في المدينة مكّنه من معرفة الأحاديث الصحيحة التي اعتمد عليها في كتابة الموطأ. ولكن من ناحية أخرى، كان وجوده هذا في المدينة سبباً في عدم اطلاعه على المذنبات الأخرى ومعاملاتها وجنباياتها، كالتي اطلع عليها أبو حنيفة في العراق والشافعي في مصر. والشافعي مثلاً تلميذ الإمام مالك، ومتأثر به، ومطلع أكثر من الإمام مالك على المذنبات الأخرى التي رآها في مصر والعراق. ومما امتاز به اهتداؤه إلى علم الأصول ووضعه له، ثم استنباطه الأحكام على وفقه، مما لم يصل إليه إمام آخر.

ولذلك كان مذهبه أكثر المذاهب انطباقاً على المنطق، بعكس الأئمة الآخرين، فإنهم كانوا يعتمدون على فهمهم لآيات الأحكام وأحاديثها، وكان الاستنباط كالمملكات في نفوسهم، فجاء الشافعي فوضع تلك الأصول والتزمها. والشافعي كما تدل عليه رسالته في الأصول يقدر السنة تقديراً عظيماً؛ لأنها في كثير من الأحوال مينة للمكتاب، مفصلة لمجمله. وقد نفعه في ذلك دراسته الموطأ على الإمام مالك، وملاقاته مشاهير المحدثين في بغداد ومصر.

وملخص منهجه أنه إذا عرض له أمر، بحث عنه في الكتاب، فإن لم يجده بحث عنه في السنة، وإذا وجده في الكتاب مجملاً، بحث عنه في السنة مفصلاً. ولذلك يجعل الشافعي العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة القرآن، ويعني بذلك الحديث الذي ثبتت صحته، إذ قيد السنة التي في مرتبة القرآن بالسنة الثانية، فإذا لم يجد الحكم في كتاب ولا سنة، اتجه إلى الإجماع، فإن لم يجد إجماعاً، التجأ إلى القياس.

وقد عني الشافعي بدرس القياس وتحديده وقد حدده بالمثال، ووضع قواعد معينة لاستعمال القياس. ما أبو حنيفة فقد تشدد في الحديث الذي يقبله، ولذلك، قل اعتماده على

الأحاديث كما ذكرنا، واضطره ذلك إلى التوسع في القياس؛ لأنه إذا لم يكن في المسألة المعارضة حكم في الكتاب ولا في السنة، اضطر إلى أن يلجأ إلى القياس، فتوسع فيه أثر من باقي الأئمة.

وأما أحمد بن حنبل، فقد توسع في الحديث ما شاء الله أن يتوسع، فلم يعتمد على القياس إلا قليلاً ولم يتصور إجماعاً غير إجماع الصحابة.

* * *

وبجانب هؤلاء الأئمة الأربعة كان هنالك أئمة يتجهون اتجاهات مخالفة بعض الشيء، فمنهم من كان ينكر الحديث بتاتاً، وقد حكى ذلك عنهم الإمام الشافعي نفسه في الأم. وأئمة رفضوا القياس بتاتاً، ولم يعتمدوا إلا على النص. حكى عنهم ذلك الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" كما فعل أهل الظاهر، فأهل الظاهر يرفضون القياس ولا يعتمدون إلا على النصوص. ويعتبرون أن النص إذا ذكرت علته، كان أخذ الحكم من هذه العلة بناء على النص لا بناء على القياس. ومع اعتمادهم جميعاً على الأصول الأربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فإنهم واجهوا مسائل اضطروا فيها إلى الرجوع إلى العدالة، كما يقرها العقل، وهي التي كان يسميها القانون الروماني بقانون الطبيعة وسماها كل إمام خاص فسامها بعضهم استحساناً، وسماها بعضهم استصلاحاً، وسماها بعضهم المصالح المرسله.

وقد تعسف بعضهم فأرجعها إلى القياس، وسماها قياساً خفياً، مع أن العقل غير المتعسف يرى أنها ترجع إلى طبيعة المشرع في تقويم العدالة. وليست من قبل القياس المعروف.

* * *

فنرى من هذا أن مناهج الفقهاء تكاد تكون متقاربة، لأن اختلافها إنما هو في التفصيلات لا في الأسس، على أننا لا ننكر أن السياسة لعبت دوراً كبيراً عند بعض الفقهاء، وأقرت في بعض آرائهم، فمثلاً كان الزهري المتوفى سنة 124 هـ رجلاً كبير النفس، واسع العلم، ومع ذلك كان كثير الاتصال بالأمويين، فكان يسهل أحكامهم ويمهد الأمور لسلطانهم. وربما كان يرى أن مسالمتهم وعدم الخروج عليهم، مما يجمع أمر المسلمين، ويوحد كلمتهم. وكان كثيرون يرون أن سوء العقيدة مع العمل والقوة خير من صحة العقيدة مع الضعف والظلم.

أما في الدولة العباسية فتدخلهم في التشريع ظاهر أكثر من ظهور ذلك في الدولة

الأموية، فأولاً رويت الأحاديث الكثيرة عن عبد الله بن عباس، وأعلى شأنه كثيراً، وثانياً ظهر في التشريعات أشياء كثيرة، تخدم سياستهم التشريعية، كالتشديد على النصارى بليس الزنار، وتميزهم بالملابس الخاصة، يدرك ذلك من دقق النظر في كتاب "الخراج" لأبي يوسف، وهذا التدخل السياسي في التشريع هو الذي كان السبب في رفض كثير من الأئمة تولي القضاء، وإن عذبوا وأهينوا، لأنهم متى قبلوا القضاء، فقد خضعوا للسلطة السياسية، وجاروها وعملوا حسب رأيها.

على كل حال، قد أفاد هؤلاء المشرعون بمناهجهم الإسلام فائدة كبيرة، والذي يريد أن يدرس فلسفة المسلمين الأصيلة وبعد نظرهم، وجدّم المضمّن، فيدرس المشرعين وتاريخهم وفقههم وأصولهم، فهنا يجد الأصالة التامة، حيث لا يجد ذلك في دراسة للفلسفة والفلاسفة والمسلمين، فإنها تقليد لليونانيين، وليس فيها من الأصالة ما للمشرعين ولو ظل باب الاجتهاد مفتوحاً طول العصور، لرأينا العجب العجيب من نمو الفقه وتطوره، مما يناسب كل عصر، ولكنهم جازاهم الله على عملهم، ضيقوا في الدين واسعاً، وحرّموا على أنفسهم ما أحله الله فكان كلام الخلف ليس إلا ترديداً لما قاله السلف. حتى في الأمثلة.

وليسوا يبيحون لأنفسهم أن يواجهوا مسألة جدت، ولم يكن لها في الماضي نظير، ولا أن يقدروا عمل الزمان في تغيير الأحداث والأحكام، فنحن أحوج ما نكون إلى طائفة مجتهدة تماشي العصر وتشرع للزمان.

لقد ملئ العالم بانقلابات خطيرة في الصناعة، كالطائرات والغواصات والقطارات والقنابل الذرية والراديو والتلفزيون، وغير ذلك من آلاف المخترعات، وكلها تتطلب تشريعات جديدة، فمثلاً الطائرات تقتضي بحثاً في مدى ملكية الأمة لسمائها، وهل يجوز لطائر من أمة أن يطير بطائرته في سماء أمة أخرى من غير إذنها. ونحو ذلك من مشاكل. وكثيراً ما كان الشيخ محمد عبده رحمه الله يُسْتَفْتَى في مسائل جديدة تواجه المسلمين، كلبس البرنيطة وإيداع المال في صناديق التوفير، وأكل ذبائح النصارى، ونحو ذلك فكان يجتهد ويشنّ عليه في اجتهاده، ولولا اجتهاده هذا لحار المسلمون في أمرهم.

أما هذا الجمود، وإغلاق العين عما يحصل، فنتيجة إهمال الساسة الفقه الإسلامي، والاتجاه إلى غيره من القوانين الغربية. كما حدث في عهد الخديو إسماعيل فقد روى أنه طلب من جمهرة العلماء أن يجمعوا له الأحكام من سائر المذاهب المختلفة، ولا يتقيدوا بمذهب واحد، وأن يعدلوا عن بعض المسائل في مذهب إلى غيرها أصلح منها في مذهب

آخر فلم يقبلوا، فاضطر إلى التشريع على أساس القانون الفرنسي وإنشاء المحاكم الأهلية.
فكان ذلك ضربة كبرى على التشريع الإسلامي.

ولو كان مصطفى كمال قد رأى من علماء المسلمين مرونة واجتهاداً، ما التجأ إلى القوانين الأوروبية بنقلها بحذافيرها من غير مراعاة لوطنه، ومن هنا نرى أننا نحتاج إلى ثورة فقهية، وثورة أدبية بجانب الثورة السياسية والله الموفق.

* * *

النجاح في الحياة

كل إنسان في الوجود يأمل النجاح في الحياة، رجلاً أو امرأة، صانعاً أو زارعاً أو تاجراً أو أديباً أو عالماً، وإن اختلفت الصورة التي يرسمها كل لغايته في النجاح.

وهناك صفات كثيرة لا بد منها في النجاح، بعضها خاص بنوع العمل الذي يعمله الشخص، فالتاجر تلزمه صفات خاصة لنجاحه، قد لا يتطلبها نجاح العالم أو الأديب، وهناك صفات عامة لا بد أن يتصف بها كل مرید للنجاح.

وقد دلّت التجارب على أن النجاح في الحياة، على وجه العموم، - يعتمد على الأخلاق أكثر مما يعتمد على العلم - ومن أمثلة ذلك ما يشاهد من تجار كبار كانوا أميين أو شبه أميين بنوا لأنفسهم مجدداً في التجارة، ونجحوا فيها نجاحاً باهراً بجهدهم واستقامتهم وحسن سمعتهم ومعرفتهم بالسليقة نفسية الجمهور، ثم رزقوا أولاداً أرادوا أن يكونوا خيراً منهم في التجارة، فأرسلوهم إلى ألمانيا أو فرنسا أو إنجلترا، وعلموهم على آخر طراز ونالوا الشهادات العالية في الاقتصاد، وما إليه، ثم عادوا وحلوا محل آبائهم بعد وفاتهم، وكانت النتيجة أن خسرت تجارتهم، وأقفلت محالهم بعد إفلاسهم وأصابهم الفقر بعد الغنى. وبين أن آباءهم الأميين أو شبه الأميين كانوا خيراً منهم. وليس المسؤول عن نجاح الأولين وفشل الآخرين هو الجهل أو العلم ولكن الأخلاق. فالأب - على أميته - كان يحسن الأخلاق التي تتطلبها التجارة فنجح، والابن لم يحسنها ففشل، ولو كان الابن المتعلم في مثل أخلاق أبيه الجاهل، لكتب له من النجاح أكثر مما كتب لأبيه وهكذا في كل نواحي الحياة.

قد يضرب الناس أمثلة كثيرة، بقوم فاسدي الأخلاق نجحوا في الحياة برذائلهم حيث لم ينجح كثير من الناس بفضائلهم، ولديهم أمثلة كثيرة على ذلك وخاصة في أيام الحرب، فالتاجر المستقيم ربح بحساب أو لم يربح مطلقاً، والتاجر الذاعر ربح من غير حساب. والموظف الأمين عاش على مرتبه الضئيل والموظف الخائن حاز الأموال الطائلة حتى لم تعد تهمة الوظيفة، ثم الموظف المتملق لرؤسائه قد يرتقى على أكتاف الموظف المستقيم وهكذا.

قد يكون هذا صحيحاً، ولكن لا بد أن تحسب راحة الضمير للمستقيم وقلقه عند

الخائن، وتحسب احتقار الرأي العام للخائن واحترامه للترهيب وتحسب حساب المسؤولية أمام الله، وتحسب حساب أن المال الحرام قلما يفيد صاحبه وأولاده لأسباب دينية ونفسية واجتماعية، وتحسب حساب من ضبطوا في حياتهم فعوقبوا ففسدوا الدنيا والآخرة، فلو حسبت حساب هذا كله لترددت كثيراً في تسمية هذا نجاحاً، وهبه صحيحاً فأغنياء الحرب الذين اكتسبوا من طريق الرذائل استثناء من الحياة العامة، ومن نجحوا في السلم عن طريق غشهم وخداعهم وملقهم استثناء من الحياة العامة، أما القانون العام في كل زمان ومكان، فهو أن النجاح في الحياة يتوقف كثيراً على الأخلاق التي يستلزمها العمل من صفات خاصة وعامة من اعتدال في الحياة وضبط للنفس، وجد في العمل، وأمانة واعتماد على النفس وثقة بها وإخلاص في العمل، وإخلاص لنفسه وللناس، وصدق في المعاملة، إلى غير ذلك من فضائل. وكلما رقيت الأمة كان من مظاهر رقيها نجاح الذين يعتمدون على أخلاقهم وفشل الذين يعتمدون على رذائلهم.

وهكذا الشأن في الأمم، تنجح الأمة في عالم التجارة، إذا حسنت سمعتها وحسنت معاملاتها وحسن إنتاجها، وتفشل إذا انهارت هذه الأخلاق، وتنجح في السياسة إذا صدقت وعودها وشرفت في معاملاتها وخدمت الإنسانية بأغراضها فإن نجحت بغير ذلك فنجاح مؤقت، ونجاح كتنجاح الموظف الخائن، ومؤرخو الدولة الرومانية - مثلاً - مجمعون على أن نجاحها في عصر ازدهارها كان مؤسساً على أخلاقها فلما تدهورت أخلاقها تدهورت أملاكها.

ثم قد ينجح المرء في الحياة بسبب النبوغ العلمي النادر، أو الذكاء العقلي اللامع، أو القدرة الفائقة على إدراك الفرص وانتهازها، ولو لم تدعمها الأخلاق الفاضلة، ولكن حتى في هذه الأحوال النادرة لو كان لهذه المزايا الفائقة مستند من أخلاق فاضلة، لكان صاحبها أكثر نجاحاً، فالأخلاق الفاضلة تقويه وتقوي نجاحه، والأخلاق السيئة تضعفه وتضعف نجاحه. إن الذكاء اللامع والعقلية القوية والقدرة على انتهاز الفرص ونحو ذلك لو دعمتها أخلاق فاضلة لتوجهت إلى خير صاحبها وخير الناس، وإن هي لم تركز على الأخلاق الفاضلة كانت عرضة لأن تتجه للعمل لشر الناس، وفي ذلك من الخطر ما لا يخفى، والنايب والذي أقدر على الخير والشر من الرجل العادي.

وهناك أمر لا بد من التنبيه إليه ويقع في الخطأ فيه كثير من الناس، وهو أن الأخلاق الفاضلة التي تسبب النجاح يجب أن تصحبها اللباقة أو الأدب في المعاملة أو حسن المجاملة

أو ما شئت من أسماء. فالأخلاق الفاضلة وحدها لا تكفي في النجاح إذا هي اصطحبت بجفاف في المعاملة أو خشونة في الطباع، أو عدم ظرف ولباقة. قد يكون التاجر أميناً مستقيماً ولكنه خشن غير لبق، وقد يكون الموظف مستقيماً أميناً جاداً في عمله، قائماً بواجباته، ولكنه جاف غليظ سمح في معاملاته لرؤسائه وللناس، وقد يكون الأديب أو العالم مستقيماً في سلوكه مخلصاً لأدبه أو علمه، ولكنه غير لبق في معاملته لمن حوله. كل هؤلاء قد يفشلون في الحياة ولا ينجحون ثم هم يخطئون إذ يظنون ويطن بعض الناس معهم أن فشلهم أتى من استقامتهم وجدهم وإخلاصهم، والحقيقة أن فشلهم أتى من قلة لباقتهم وعدم ظرفهم، لا من حسن أخلاقهم.

واللباقة والأدب والظرف في المعاملة، لا تكرهه الأخلاق بل تدعو إليه الأخلاق، وهذه اللباقة غير الكذب وغير الملق، فقد يكون الإنسان صادقاً ومع ذلك فهو مؤدب لبق، وقد يكون الإنسان صريحاً غير مملق، ومع ذلك فهو مؤدب لبق، وعدم اللباقة قد يهدم الصداقة، وقد يسبب كثيراً من العداوة وقد يسيء إلى السمعة، وكل ذلك يعرض للفشل، وليس المسؤول هو الأخلاق الفاضلة، ترى هذا في التاجر والعالم والموظف والمحامي وعضو البرلمان وجميع صنوف الناس، إذا خلوا من اللباقة، سببوا لأنفسهم وأهلهم من حولهم متاعب، تؤدي إلى الفشل والخيبة، مع ما قد يكون لهم من كفاية نادرة وأخلاق فاضلة. على حين أن من دونهم كفاية قد يكونون أكثر نجاحاً للباقتهم وظرفهم.

وشأن المرأة من ذلك شأن الرجل، فالمرأة الفاضلة اللبقة أكثر نجاحاً في الحياة الزوجية والحياة الاجتماعية، وقد تكون الحياة جحيماً، وليس لذلك من سبب إلا أن المرأة مع استقامتها وسمو أخلاقها، قد حرمت اللباقة والظرف، فهي تسبب بعدم لباقتها كل يوم مشكلة جديدة قد يصعب حلها.

وبعد فالأخلاق الفاضلة مع اللباقة والظرف والكياسة عدة النجاح.



كيف ترقى الأمم

أعتقد أن الأمم في حركة مستمرة دائماً وهي أما حركة تقدمية أو رجعية، ولكن لا وقوف وهذه الحركات كثيرة جداً تعد بالآلاف، وهي حركات معقدة لا تتجه اتجاهها واحداً دائماً. بل قد تتجه اتجاهات متعاكسة، فالحركة قد تكون مريحة مالياً وغير مريحة أدبياً. وقد تساعد التجارة، ولكنها تضعف الخلق، وقد تغير الرجال، ولكنها تضر النساء والعكس وهكذا. ومن أجل ذلك فالحكم على الحركات إجمالاً بالنفع أو الضرر يحتاج إلى عين ماهرة فاحصة، ثم إن الحركات التي تصدر عن الأمة اليوم لا بد أن يدخل في نسيجها أعمال الأمتس بل يدخل فيها أيضاً رغبات الناس في المستقبل من آمال وسعادة وغنى ونحو ذلك، فهي أشبه ما تكون بالوسائل المائعة، تقبل التقدم والتأخر والاستقامة والاعوجاج في سهولة ويسر، لا كالأشياء الجامدة المتحجرة، وهذه الحركات دائماً في تغير مستمر. فكل يوم تظهر قضايا لم تكن موجودة، وتختفي قضايا كانت موجودة والاختلاف في قضية قد يستتبع خلافاً في قضايا أخرى، فالمرأة لما سمرت استتبع تغييراً في نظام الزواج والطلاق وتغييراً في تفصيل الملابس وخباطتها، ورواجاً للقبعات بدل البراقع ونحو ذلك. والمجتمع لديه شعور طبيعي مجهول لنا سببه وهو الميل دائماً إلى التوازن فحيث تجد حرارة في ناحية، تجد برودة تقابلها في ناحية أخرى، ويتجلى ذلك في الثورة الفرنسية مثلاً، والثورة الصناعية، فقد خلقت نظاماً خاصاً فاستتبع هذا النظام تغييراً في الأنظمة الأخرى تناسبه وتلتزم معه، وتكوّن توازناً لا بد منه.

ويحدث عادة أن كثيراً من الناس قبل البدء في الرقي تظهر عليهم أعراض السخبط على الماضي ومن هؤلاء من يزيد سخطهم فينشأمون، ولا يعودون يصلحون لعمل إيجابي، ولا يكون أمامهم إلا إظهار العيوب ونقدها والتحسر عليها، وبجانبهم عادة يكون قوم آخرون إيجابيون، يتألمون من الماضي، ولكن يحفزهم ألمهم على البحث عن طريق الخلاص منه. فيضعون برنامجاً لذلك الخلاص، ويرسمون خطة للعيش اليوم في ضوء المستقبل، ويعيشون عيشة يعدلون فيها حياتهم وفق آمالهم ومثلهم العليا على قدر الإمكان.

ولكن مع الأسف، لم يخلق الله شخصين متحدين في المزاج والعقلية والتجارب حتى يضع برنامجاً واحداً للمستقبل، بل لكل إنسان برنامجه. نعم، قد يتفان في الغرض كأن يتفقا على القضاء على الفقر المدقع، وعلى وجوب تقارب الطبقات، وعلى أن يكون لكل فرد من الملك ما يعيش به عيشة سعيدة، ولكنهما إذا أخذنا في التفاصيل اللازمة لتنفيذ هذا الإصلاح، فسرعان ما يختلفان على أنهما كثيراً ما يختلفان في الأساس نفسه، فقد يكون المثل الأعلى لأحدهما سعادة الأفراد سعادة مادية من أكل ولبس ومسكن ونحو ذلك، على حين أن الآخر يرى المثل الأعلى في هذا أيضاً، وفي السعادة العقلية والنفسية من رقي في الفنون والعلوم والأخلاق والدين ونحو ذلك.

ومهما كان الاختلاف فقد اتفق المفكرون تقريباً، على أن أسس الإصلاح التي ينبغي أن تطلب وتحقق ثلاثة:

النوع الأول: الإصلاح المالي للدولة، ويشتمل على أشياء كثيرة مستعرض لها بعد.
والإصلاح الثاني: تنظيم المعاهد والمرافق وتوجيهها وجهات متعاونة لا متعاكسة.

والأساس الثالث: تعديل حالة الأمة وتسييرها مع مراعاة ما يحيط بها من ظروف خارجية وعلاقات بالدول الأجنبية، مع العلم بأن كل أساس من هذه الأسس يؤثر نظامه على الأساسين الآخرين جودة أو رداءة، فإذا حسن تنظيم أحدهما ساعد على تنظيم الآخر وإلا لا.

ونعني بالتنظيم المالي جملة أشياء مثل تنظيم معاهدة العمال ونقاباتهم وشركاتهم، ووضع ما يكفل نشاطهم وجدهم وأمانتهم في العمل وإتقانه ونحو ذلك. ومثل تنظيم المعاهد العلمية ومعاهد الأبحاث ونحو ذلك، وقد يكون غريباً أن نعد هذا من ضمن التنظيم المالي، ولكنه هو الصحيح، لأن الأبحاث العلمية ونتائجها قد تدرُّ على الدولة من الأموال ما ليس له حد. خذ لذلك العلم الذي يبحث في معرفة الأرض، وهل فيها بترول أو لا؟ وكيفية استخراج البترول والانتفاع به.. فإن هذا يفيد الدولة اقتصادياً ما لا يفيد أي شيء آخر. ومثل تنظيم الضرائب على الشعب، وإلى متى يتحمل، وكيف تضرب الضرائب على الكماليات أكثر مما تضرب على الضروريات، وكيف تختلس الضرائب اختلاساً حتى لا يتألم منها الجماهير ونحو ذلك. ومثل التنظيم الزراعي ودراسة الأرض وما تحسن وما لا تحسن، وكيف تستغل الأراضي بالآلات الحديثة، لنستخرج منها أكبر محصول بأقل مجهود وهكذا. ومثل تعاون النقابات وكيفيته وتنظيمه، فيساعد بعضها بعضاً لخير الأمة، ومساعدة الفلاحين بواسطتها حتى

تسهل أمورهم ومعاشهم، هذه هي أهم التنظيمات المالية التي يجب أن تحققها الدولة إذا أرادت الرقي.

أما الأساس الثاني وهو تنظيم الحياة العلمية والفنية وترقيتها، ووضع البرامج لهما وإمدادهما بالمال اللازم لهما، فإنه مهما صرف عليه من المال سيعوض أضعاف ما صرف عليه، وأهم شيء في ذلك اختيار الصالحين لهذا العمل، اختياراً صحيحاً، وقد وزع الله الملكات على الناس، فمَنهم من ملكته في يده، وهؤلاء يكون منهم الصناعون، منهم من ملكته في رأسه، وهؤلاء يكون منهم العلماء والباحثون، ومن ملكته في قلبه، ومن هؤلاء يكون الفنانون، وإنما يصلح كل شخص إذا أسند إليه عمل يناسب ملكاته وإلا كان الشآن شأن كتاب فقه يوضع في يد أديب وكتاب شعر يوضع في يد فقيه.

وأما الأساس الثالث وهو معرفة الظروف الخارجية، وتسيير الأمة وفقها، فأساس لا بد منه لهدوء بال الأمة، وإمكان السير في حياتها الداخلية سيراً هادئاً مطمئناً. فقد تحترى الأمة هزة فظيعة من جراء جهلها بالظروف الخارجية، وقد تفوت عليها مصالح هامة من جراء جهلها أو عدم انتهازها للفرص مما يؤثر في مجرى حياتها الداخلية.

هذه الأسس الثلاثة متى أحسن تدعيمها تقدمت الأمة بمقدار هذا التحسين، ويجب أن ننبه هنا على شيء هام، وهو أن القائمين على تنظيم هذه الأسس يجب أن يكونوا مرنين ساقلمين لا جامدين متمزتين، فإذا ظهرت بوادر تغيير في الظروف غيروا في التنظيم، وساروا مع الأحوال الجديدة سيراً جديداً ولا يفعلون ما يفعل الساسة الأجانب، تمر عليهم الأجيال وتتغير الأحوال، ثم هم يعاملون من يعاملونهم كأن الدنيا ما تغيرت وكان الزمان ما حال. إن الفتاة الباريسية التي تتغير كل حين في بدعها (مودتها) ولا تلبس اليوم ما كانت تلبسه بالأمس، ولا في الصيف ما كانت تلبس في الشتاء، أعقل من العلماء الجامدين ومن الساسة المتمزتين، إن الأمة إذا وجهت عنايتها لهذه الأمور الثلاثة، ووجهت عنايتها أيضاً إلى توحيد هذه الانجاهات التي تعاكسها ضمن لها النجاح. ومن حسن الحظ أن الدولة الناشئة لم تنقل أكتافها التقاليد القديمة ولا الأساليب العتيقة فهي حرة في التجديد أكثر من حرية من أثلها الماضي وعلها بقيدته. والفرق بينهما كالفرق بين فتى انفلتت عضلاته واشتد ساعده ومرن عقله، وبين شيخ أقعدته السنون وأثقلته الهموم وقيدته أحداث الزمان والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

* * *

رسالة المرأة العربية

لا شك أن رسالة المرأة العربية جلييلة الخطر، فلا تصلح نهضة أمة ما لم تعتمد في أساسها على المرأة، لا لأنها تكون نصف الأمة فقط، ولكن لأنها هي التي تربي الأمة كلها. وإذا كانت النساء تكثر في مؤتمراتها ودعواتها من ذكر حقوقها والمطالبة بها، فليسمح لنا أن نكثر من ذكر واجباتهن فخير ما يمهدهن كسب حقوقهن عنايتهن بأداء واجبهن.

وواجب المرأة العربية ورسالتها أشق وأصعب من واجب مثيلاتها في الممالك الأوروبية المتقدمة، إذ عدد المتعلمات المثقفات في بلاد العرب قليل جداً، إذا قيس بعددهن عامة، ولا تنظروا إلى عدد قليل مثقف في المدن، فهؤلاء لا يمثلن المرأة، إنما الذي يمثلها النساء الفلاحات في القرى والأرياف.

إن المرأة العربية التي تقدمت، هي المرأة التي دخلت المدارس، وتعلمت تعليماً ثانوياً أو عالياً، ولكن كم عدد هؤلاء بجانب السواد الأعظم من النساء اللاتي لا زلن على حالهن منذ القرون الوسطى بل منذ التاريخ القديم.

إن الذي يمثل مصر - مثلاً - ليس خريجات الجامعات، ولكن نساء دهشور وبوصير ونجع حمادي وشلشمون، وليس الذي يمثل مصر شوارع الأهرام "بقللها" الجميلة ولكن أكواخ الفلاحين بجاموسها وبقراها. والذي يمثل المرأة حقاً ليست ملابسها الجميلة خارج البيت ومظاهرها الأنيقة في المجتمعات، ولكن الذي يمثلها حقاً هو معيشتها داخل بيتها.

فعلى هذا الأساس، نرى أننا لم نتقدم كثيراً في رجالنا، ولا نساءنا، فلا تزال الجمهرة من الرجال أميين، والنساء أكثر من ذلك، ولا يزال نحو هذا العدد لا يجد الماء النظيف الذي يشربه والمسكن النظيف الذي يسكنه والنور الصالح الذي يستير به. ولقد دخلت في قرية في سويسرة بيتاً لبقير فلاح فرأيت على أتم ما يكون من النظافة مضاء بالكهرباء، غطيت أرضه بالخشب لينام عليه البقر وعملت فيها مجار كقنوات يجري فيها ما يخرج منه، فقلت متى يكون لفلاحينا وعمالنا وفقرائنا بيوت كبيوت البقر السويسري؟

لست يائساً، فالنهضة الأوروبية ليست إلا بنت ثلاثة قرون، والنهضة النسائية في أوروبا ليست إلا وليدة قرن ونصف، فقد كانت المرأة في أوروبا، تعد سلعة من السلع، وفي بعض الأماكن كان لزوجها الحق في بيعها. وكان خير ما ينظر فيه إلى المرأة أن ينظر إليها كما ينظر إلى الطفل يدلل ويضحك منه ولا يعتمد عليه.

وتاريخ المرأة في العالم يكاد يكون قصة قصيرة واحدة في الضعف والتحول والارتقاء، فليست أوروبا عجباً من العجب أو أنها خلقت من طبيعة غير طبيعتنا يستحيل علينا بلوغ شأوها، فلدينا من الاستعداد الطبيعي والبيئة الطبيعية وموارد الثروة ما يمكننا من أن نبلغ مبلغهم في رجالنا ونسائنا لو حفزنا الهمة وبذلنا وضاعفنا السير إلى الأمام في ثبات وحزم.

مرت الأسرة الأوروبية بالدور الذي مرنا به، وهو نظام الأسرة الأبوية الاستبدادية، التي كان فيها الأب السيد الأعظم الأمر النهائي المتصرف الوحيد في البيت وشؤونه، والمرأة ليس لها حق بجانب حقوقه، بيده المال، ويده الإدارة وتخليق المرأة والأطفال بالأخلاق التي يراها، ثم تغيرت الظروف الاجتماعية فتغير مركز المرأة، ويرجع هذا التغير إلى أمور أهمها التطور الاقتصادي، فانهدم النظام الإقطاعي وتقدمت الصناعات. والنظام الإقطاعي والمعيشة الزراعية تساعد كثيراً على تثبيت سلطة الآباء، فلما انهدم النظام الإقطاعي ورقبت الصناعات ضعفت سلطتهم، ومنها انتشار الثقافة بين أفراد الشعوب وخصوصاً نوع الثقافة الذي يشعر الإنسان بحقوقه وواجباته. من حقها أن تتعلم ومن حقها أن تكون شريكة الرجل في البيت لا خادمته. ومن ذلك الحين اتجهت الأسرة إلى طلب المساواة وتحققها شيئاً فشيئاً حتى كاد أن يطلب الرجل المساواة. وجاءت الحرب الماضية فساهمت المرأة الأوروبية في تحمل أعبائها فنالت بعد الحرب كثيراً من مطالبها ومنها دخول الجامعات الذي لم يتم في بعض جامعات إنجلترا إلا سنة 1945 وها هي في هذه الحرب تقدمت خطوات في المشاركة فيها فلا بد أن تقدم خطوات بعد الحرب في الكسب.

هذه هي قصة المرأة الأوروبية، وهي بعينها قصة المرأة العربية، وإن كان جزء كبير من التقدم نشأ من العدوى، أكثر من نشوئه من التطور الطبيعي للحياة الاجتماعية العربية.

ومما لا شك فيه أن تقدم المرأة في العشرين سنة الأخيرة كان تقدماً عظيماً، فأذكر أنه في سنة 1926 حين عينت مدرساً في كلية الآداب لم أر مصرية واحدة تستمع لدرسي إلا بنات المرحوم الدكتور علي إبراهيم رامز وكانت أمهن ألمانية فتساءلت هل أعيش حتى أرى

مصرية تحضر دروسي في الجامعة، وكان الأمر أسرع مما كنت أتوقع فالفتيات المصريات يملأن الكليات ويسابقن الشبان في ميدان العلم.

ولكن يؤخذ على حركة التقدم هذه أمران: الأول أنها تكاد تكون حياة محصورة في المدن، لم تنتقل إلى المدن الأخرى والأرياف، ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الحركة النسائية شاملة، بل وجد عندنا طبقتان متميزتان جداً إحداهما في السماء والأخرى في الأرض، وليس كذلك الشأن في الأمم الراقية. فهناك تقارب في التفاهم بين نساء الشعب، ومقدار لا بد منه في الثقافة لكلهن، أما الشأن في الشرق وخاصة في مصر، فنظام الطبقات واضح جداً: متعلمة جداً أو جاهلة جداً ولا قدر من الثقافة إجباري عام، فمثله مثل الغني جداً بجانب الفقير جداً والقصر الشاهق بجانب الكوخ الحقير.

ولا تكون الحركة النسائية صادقة حتى تكون عامة، وإن اختلف مقدار الثقافة، ولست أبرئ الرجال من هذا العيب، فشأنهم في مصر كذلك: فيلسوف ومن لا يعرف أن يكتب اسمه.

والأمر الثاني الذي يؤخذ على حركة التقدم النسائي شعورهن بالمظهر أكثر من الحقيقة، فليس السفر معناه كشف الوجه وغشيان دور السينما والتمثيل، بمقدار ما معناه ألا يكون هناك فارق في العقلية. ولا فرق في العمل بين الرجل والمرأة، فإذا جالست المرأة الرجل فالند للند، وإذا ألقى العيب على المرأة بوفاة زوجها أو عائلها استطاعت أن تعمل وتكافح في الحياة، وقد يكون المثل الصادق للسفور الحق، ما قامت به النساء المصريات في مكافحة الملاريا وجمعية مكافحة السل، والمتبرعات للتمريض ونحو ذلك. على أنه مما يبشر بالخير ما نرى من تطور طبيعي نحو شعور المرأة بمسئوليتها، ونأتي إذن إلى النقطة الجوهرية وهي مسؤولية المرأة ورسالتها.

أول رسالة للمرأة عنايتها بالأسرة، والأسرة تقوم بوظائف عديدة اقتصادية وسياسية ودينية، ولكن أهم عمل لها أنها مربية للطفل، ففي الأسرة يأكل الطفل ويلبس ويسكن ويحافظ عليه من الأحداث ويتعلم دروس الحياة الأولى التي تلازمه طول حياته، وما الحياة خارج المنزل في لمدرسة أو المصنع أو المتجر أو الجامعة أو الحياة العامة بعد أن يمارسها إلا نتيجة للبيئة الأولى التي بذرتها الأم في البيت، فالأم في البيت ترسم في ذهن الطفل رسماً ثابتاً، المثل الذي سيتبعه في حياته، فإن عدلت الحياة العامة فيه ففي العرض لا في الجوهر.

فالإصلاح الحقيقي للأمة إصلاح المرأة، إصلاح الأم، فالألماني والفرنسي والإنجليزي والروسي ليس طابعه كما نرى إلا بأمه. وأكثر العيوب التي نراها في الأمة ترجع في الحقيقة إلى البيت. فخصامنا في الشارع، وفي المدرسة، وفي المجتمعات، صورة لخصام الأب والأم في البيت، وعدم ضبط العواطف في المعاملة، صورة لعدم ضبط عواطف الأب والأم في البيت، والكذب في الخارج من الكذب في الداخل، وجبن الابن من جبن الأم، والأنانية المفرطة في الخارج من دروس الأنانية في البيت، وهكذا وهكذا، كثرة وفيات الأطفال وكثرة أمراضهم راجع إلى البيت، وإلى الأم.

في مصر الآن نحو ستة ملايين من الأطفال بين سن 12 و 15، وهذه السن عادة تكون ثلث السكان، فتصوروا حالهم إذا كان كثير من أسرهم مصابين بالجهل والفقر والمرض، كيف تكون حالتهم العقلية والخلقية والجسمية، وتصوروهم وقد صلحت حال أسرهم في الثقافة والقدرة المالية والصحة الجسمية، كيف يصبح هؤلاء الأطفال نواة جيل جديد خير ألف مرة من جيلنا. أكثر هؤلاء الملايين الستة يعيشون في بيوت الفلاحين القذرة الفقيرة التعيسة وسط آباء وأمهات جهلة يرضعونهم مع اللين الأمراض والجهل والتخويف، ثم ليس في الأمة من يأخذ بيدهم أو يلتفت لحالهم، وجزء كبير من ميزانية الدولة يصرف فيما يعد ترفاً بالنسبة لهذه الحال، وجزء كبير من مجهود المصلحين والعاملين إنما يذهب إلى العدد القليل من الأمة وهو طبقة الأرستقراطية، فالأدب الذي ننشئه، والجرائد والمنجلات التي نحررها، ونحو ذلك كله للطبقة الأرستقراطية مالياً أو علمياً، والسواد الأعظم من الأمة متروك وشأنه للفقر والجهل والمرض، فلم يعمل شيء يذكر لهذه الملايين الستة الذين هم عماد الأمة في جيلها الآتي.

فلو وجهت الجمعيات النسائية جهودها إلى هذه الناحية لأنت بالخير الكثير، هي من غير شك لا تستطيع أن تقوم بإصلاح أطفال الفلاحين والصناع وحدها، ولكنها تستطيع مطالبة الرجال والحكومة بالعمل على مكافحة الأمية، ورفع مستوى المعيشة، وصوتهم مسموع ما دام الرجال لا يصرخون من سوء هذه الحال.

بل إنهن يستطعن المساهمة في العمل، متى أسست الجمعيات لرعاية الأطفال، بالتطوع لتعليم الأطفال وإرشاد الأمهات الجاهلات في البيوت كيف يحافظن على صحة الطفل ويرعيته.

وأذكر أنني قرأت مرة عن امرأة سوداء في أميركا، استطاعت أن تغير حالة السود بإنشاء

جمعية من بني جنسها، كانت هي وجمعيتها تنتقل في قرى السود، فيدخلن القرى يعلمن أهلها كيف ترعى الصحة وكيف ينظف المسكن وكيف يرتب ويقمن بالعمل في بيت من البيوت ليكون نموذجاً. فهذا موضع للفرّاح وهذا موضع لكذا، وهذا موضع يمكن أن تنشأ فيه حديقة للمنتز ويزرعها فعلاً حتى إذا وضعن النموذج للقرية، انتقلن إلى غيرها وهكذا.

هذا مثل من أمثلة السفور الحقيقي للعمل الحقيقي. إن الرجال لصوت النساء أسمع، والإصلاح على يدهن أسهل، فمتى اتجهن إلى هذه الجهة من الإصلاح خجل الرجال من أنفسهم، وضاعفوا جهودهم ولبت الحكومة طلبهن أكثر مما تلبى طلبهم.

أليس من العار علينا أن أغلب فلاحينا، وهم السود الأعظم، لا يجدون ماء صالحاً للشرب ولا الغذاء الضروري للقوت، ولا الكساء الضروري للملبس، في بلاد غنية كبلادنا. وفي هذا الوسط ينشأ الأطفال في الأسر، ومع هذا كله نفكر في توسيع شارع في القاهرة، أو غرس أشجار على جانبي الطريق، فيكون مثلنا مثل من عضه الجوع ومعه قرش فاشتري به وردة.

ما أقسى حالة الأطفال البائسين ممن يموت عائلهم ولا يترك لهم شيئاً، وممن وقعوا في أسر فقيرة، وممن أصيبوا بأب مجرم، أو أم غير صالحة، أو ممن هدمت الأسرة عليهم بسبب الطلاق، فأين هي الحكومة، أو الجمعيات التي ترعاهم، وقد يكون من بينهم المجرم الذي يخسر الأمة خسارة لا تقدر بإجرامه، وقد يكون منهم النابغة الذي قد يسدي إلى الأمة من الخير ما لا يقدر؟

ليس أمر هؤلاء مما يصح أن يترك، فعلى الحكومات أن تضع من النظم والمال ما يكفل لهم العيشة الصالحة.

الأمر الثاني من "رسالة المرأة": المساهمة في الخدمة الاجتماعية، والمرأة في هذا الباب تستطيع بما منحها الطبيعة من قوة في العاطفة وفضيلة الشفقة والرحمة والعطف وإصغاء الناس لهن أكثر مما يصغون للرجال، أن ينجحن فيه أكثر مما ينجح الرجال.

وأهم أبواب الخدمة الاجتماعية ثلاثة: مكافحة الفقر، ومكافحة الجهل، ومكافحة المرض.

والفقر في مصر عدو خطير يصيب أكثر أفراد الشعب، في كل قرية أفراد معدودون هم الذين يستطيعون أن يعيشوا بدخلهم، والباقون لا يجدون ما يأكلون وما يلبسون، ولا يفترنكم

القصور الفخمة والبيوت الكبيرة، فهي كالشعرة البيضاء في الفرس السوداء، وبعض البلاد فقراً طبيعياً لقلّة ما تنتج، وسوء البيئة الطبيعية حولها، ولكن مصر، ولله الحمد، ليس فقراً من طبيعتها، ولكن من سوء توزيع ثروتها من ناحية، ومن عدم الاستغلال الجيد من ناحية أخرى، ومن عدم صلاحية السكان لكسب العيش من ناحية ثالثة.

وفقر الشعب هو العقبة في سبيل كل إصلاح تعليمي أو اجتماعي أو سياسي، وإذا زال الفقر في أمة صلحت وتقدمت في جميع النواحي، بل إن المرضين الخطيرين في المجتمع وهما الجهل والإجرام كثيراً ما يكون سببهما الفقر، وأسباب الفقر هي أسباب انحطاط الإنسانية، والفقر قد يكون سببه من الفقير نفسه، لضعف كفايته العقلية والفنية والجسمية، وقد يكون سببه من الخارج، أعني سوء الحالة الاقتصادية في البلاد، ولا أطيل في هذا، فالموضوع طويل معقد أوسع العلماء بحثاً.

ولكن موضوعنا، ماذا تستطيع المرأة أن تعمل في هذا الباب، من قديم والفقر يعالج بالإحسان، وفكرة الإحسان مبنية على أساس أن القادر يعين غير القادر، ومن رزقه الله بسطة من المال يعين من حرمه منه، وهذا هو الشائع إلى الآن. يرى الرجل فقيراً مسكيناً أو امرأة مسكيناً فيخرج من جيبه قرشاً وينتهي الأمر، ولكن هذه النظرة إلى الإحسان تغيرت، وأهم تغير فيها ناحيتان: ناحية أن المسألة لم تعد مسألة إحسان والفقير ليس فقيراً بالقدر، والغني ليس غنياً بالقدر، ولكنه سوء النظام الاجتماعي، والفقير ليس يطلب إحساناً، ولكنه يطلب حقاً له على الأمة وعلى الحكومة، هو يطلب أن يضمن له معيشة هي أقل ما يطلب لإنسان، له الحق أن تكفل له الحكومة مستوى من المعيشة لا ينزل عنه في مأكله وملبسه ومسكنه ومشربه، هو العيش الضروري الذي لا يصح أن يعيش أقل منه، فإذا لم تفعل الأمة والحكومة ذلك فقد اغتصبته حقه، لا لأنها منعت عنه الإحسان. ولا بد أن تكونوا قد سمعتم بمشروع بيفرديج وغيره من المشروعات مما أسس على هذه النظرة، ومن أهم وسائل تحقيق ذلك الضرائب التصاعديّة.

ومع هذا فالناحية الأخرى لم تنعدم وهي ناحية الإحسان، ولكنه الإحسان المنظم لا الإحسان الفردي، وقد قطعت الأمم الحية شوطاً كبيراً في تنظيم الإحسان، وأهمه نظام 'همبرج' الذي وضع للفقراء والعاطلين ومقتضاه تنظيم مكتب رئيسي في كل مدينة للنظر في شؤون الفقراء وتقسيم المدينة إلى أقسام وتعيين مشرف أو مشرفة على الفقراء في كل قسم وظيفته درس أسباب الفقر في كل أسرة، وإعانة العاطلين على إيجاد عمل لهم، وإنشاء

مدارس صناعية لأولاد الفقراء ومستشفيات لمرضاهم، ومن أراد الإحسان فليحسن إلى هذه الجمعيات لا إلى الأفراد إلخ. وقد عمم هذا النظام في أوروبا كلها وأدخل عليه تعديلات كثيرة، وأهم ما عني به هذا النظام العناية بأولاد الفقراء أكثر مما عني بالفقراء الكبار؛ لأن في إصلاحهم القضاء على الداء من أساسه.

والمرأة العربية تستطيع أن تساهم في هذا الإحسان فتتنظمه وتقوم عليه، وقد قامت "فعلاً" بقسط لا بأس به في هذا الباب، فدعت المرأة إلى التبرعات للمشروعات الخيرية الكثيرة، وساهمت في الإحسان تبرعاً وجمعاً، ولكن ألاحظ أنها أجادت في تنظيم الدعوة إلى التبرعات أكثر مما أجادت في تنظيم الإنفاق، وحذا لو أنشئت جمعية نسائية نموذجية تشرف على فقراء حي من الأحياء البلدية تكون مهمتها معالجة الفقر والبؤس، حتى إذا جربت ونجحت عممت في أنحاء القطر.

أما نصيب المرأة في مكافحة الجهل، فلا يزال قليلاً، وشأنهن في ذلك شأن الرجال، وقد وضعت الحكومة المصرية مشروعاً لمكافحة الأمية لم ينفذ بعد، وهو تحت نظر وزارة الشؤون الاجتماعية ونرجو - عند البدء في تنفيذه - أن تساهم المرأة المتعلمة فيه بنصيب كبير، فإماذا يمنعها أن تتطوع لتعليم بنات الفقراء وبنات الشارع، ويتفق كل ثلاثة أو أكثر على فتح مكتب لتعليم الأميات، ويطلبن من وزارة الشؤون إعداد المكان لهن، وإمدادهن بكل وسائل التعليم وأدواته، فيكون لهن فضل مكافحة الأمية.

ثم هن يستطعن تأليف جمعيات تجوب البلاد وتلقي المحاضرات في الشؤون النسائية، وهذا - من غير شك - يكون عملاً واسع الثمر لو قامت وزارة الشؤون الاجتماعية بتوزيع الراديو على القرى. إلى غير ذلك من أعمال ثقافية في استطاعتهم القيام بها، فحتى الآن لم نجد مجلة نسائية تتخاطب المرأة المصرية فيما يقبدها .

أما الناحية الثالثة، وهي مكافحة المرض، فإننا - من غير شك - نرحب بما قامت به المرأة المصرية في مكافحة الملاريا، ومكافحة السل، والتمريض في المستشفيات. ولكن لا يزال المجال أمامهن فسيحاً في هذا الباب، وخصوصاً من ناحية مرض الأطفال الذين لا يستطيع آباؤهم القيام بنفقات أمراضهم.

وليس من الحق اعتذارهن بقلّة المال، فكما أن من واجبهن جمع المال من طريق التبرعات، كذلك من واجبهن مطالبة الحكومة بإنشاء ما يرين إنشاءه لمصلحة الأمة. وبقيت مسألة أخيرة في رسالة المرأة، وهي أنها الرسول الذي بعثته العناية الإلهية لنشر السعادة في

المجتمع، وفي الحق أن ما لا يقل عن تسعين في المئة من سعادة الأمة يرجع إلى المرأة، وقد زرت أوروبا مرتين زيارتين قصيرتين، فتساءلت بعدهما ما الفرق بين الشرق والغرب، فكان الجواب كلمة واحدة "المرأة".

تستطيع المرأة أن تكون سعادة الأسرة وسعادة المجتمعات، ويلسماً لجراح الأمة وأداة فعالة في بناء نهضتها.

المرأة هي مبعث حياة الأمة، فإذا قصرت فهي مبعث شقائها، هي مبعث الإصلاح السياسي والاجتماعي، هي روح الفن، هي التي تستطيع أن تجعل الرجال رجالاً، وأن تجعل الأطفال أبناء الله لا أبناء الشيطان.

أتعلم المرأة لِمَ خلقها الله؟ إنما خلقها لتخلق من الرجال عظماء .



نهضتنا الفكرية ما زالت صراعاً

بين القديم والجديد

إذا أردنا أن نجتمع أسباب النهضة من عهد محمد إلى الآن في كلمة واحدة قلنا إنها "اتصال الشرق بالغرب"، فكما انبعث شرارة من الشرق إلى الغرب في القرون الوسطى سببت نهضة الغرب، رد الغرب ما اقترضه فبعث شرارة إلى الشرق ألهبت حماسه، وأشعلت غيرته، فبدأ يقلد الغرب في مناحي نشاطه، ويتبعه في اتجاهاته، حتى ليمكننا أن نلخص "منطق" قادة الفكر في الشرق في الجملة الآتية: "إن الغرب يفعل كذا فيجب أن نفعله، والغرب يترك كذا فيجب أن نتركه"، وكلما أريد وضع نظام أو سن قانون أو بدء بمشروع تساءلوا: ماذا تفعل أوروبا في ذلك؟

وكان أسبق الأمم الشرقية إلى الاقتباس من أوروبا "مصر" لموقعها الجغرافي - أولاً - ولسبقها في العمل على الانفصال من سيادة الترك - ثانياً - فأخذ محمد علي يحذو حذو أوروبا في جميع مرافق الحياة، من علمية واقتصادية وحرية وسياسية وغير ذلك، وإذا كان موضوعنا النهضة العلمية فلنقتصر عليها.

استعدت مصر لأخذ هذا الدرس عن الغرب من عهد حملة نابليون على مصر، فكان من حملته علماء أعلام بجانب رجاله الحريين، منهم الرياضي، ومنهم الطبيعي، ومنهم الأديب، ومنهم الاقتصادي، وقد احتك بهم بعض المصريين، وشاهدوا آثارهم العلمية، وقرأوا ما ألفوا، ونظروا فيما جربوا، كما يحكي ذلك الجبرتي في تاريخه.

وجاء محمد علي والنفوس على استعداد ما للسير في هذا السبيل، واستكمال ما بدأوا به من قبل، فأدار محمد علي الحركة - التي كانت بطيئة - بقوة وعنف، وأدخل عليها النظام بعد أن كانت مهوشة مضطربة، وبعد أن كانت حركة الاقتباس مقصورة على فئة قليلة جداً من المتنورين عممها حتى وصلت إلى الجندي في الجيش والعامل في الحقل، ومن أبي منهم

الاقتياس أجبره عليه وأنفذه بسلطانه، فقد وضع "محمد علي" كل الأسس التي بنيت عليها الاتجاهات العلمية الحديثة، وأهمها أمران:

1 - إرسال البعثات للتعلم في أوروبا حتى يكونوا نواة لتعليم المصريين على النمط الأوروبي، ولينقلوا إلى العربية أهم ما ألف في الغرب، فأرسل كثيراً من الشبان إلى فرنسا وبعضهم إلى إنجلترا، واستمرت حركة البعثات إلى مختلف البلدان الأوروبية إلى اليوم، وقد حققت - إلى حد ما - الغرض الذي أسست لأجله، فقد نشر المبعوثون بين أفراد الأمة تعاليم أوروبا ومناهجها، وتسلموا أهم الأعمال في المصالح المختلفة، فكانوا مناراً يتلقون ضياءهم من أوروبا ويعكسونه على مصر، كما قاموا بترجمة بعض الآثار الأوروبية إلى اللغة العربية.

وان وجه نقد إلى هذه الحركة، فهي أنها لم تؤدِّ كل ما كان ينتظر منها، فقد أرسل إلى أوروبا الألوف من المصريين، وعادوا بعد أن أتموا دراستهم، ونالوا أكبر الشهادات، ومع ذلك لم يكن مجهودهم في تنظيم الأعمال، وإدخال الأساليب الحديثة، ونقل المؤلفات القيمة يتفق وعددهم، فحركتهم في الترجمة حركة ضعيفة غير منظمة، وحسبك دليلاً على هذا أنه لم يبق من المصريين بعد رفاة (باشا) ومدرسته من يسد مسده أو يغني غناه. ولو سار من أتى بعده على نهجه لما رأيت كتاباً هاماً أوروبياً في مختلف العلوم والفنون لم يترجم إلى العربية. وهكذا قُل في تنظيم الأعمال. وليس يصح أن تلقى كل المسؤولية على عاتقهم، فبعضها يرجع إلى أن الاحتلال الإنجليزي لم يكن يشجع على هذه النهضة بل كان يعمل على إعاقتها.

وأياً ما كان فهو اتجاه علمي أدى بعض واجبه، وخدم الحركة العلمية خدمة لا تنكر.

2 - وكان يقابل هذا الاتجاه ويكمله حركة أخرى ترمي إلى بعث الأدب القديم، وقد بدأ هذه الحركة المستشرقون، فبذلوا جهداً كبيراً في جمع الكتب القيمة في مكاتب، كما بدأوا في نشر أهمها، ثم قلدهم مصر في هذا العمل فبدأت مطبعة بولاق في عهد محمد علي تنشر الكتب العربية القديمة، ثم تأسست المطابع الأهلية تنشر ما لا يحصى من الكتب.

وهي مع كثرة ما تخرجه مقصرة عما يخرجه المستشرقون، لا من ناحية العدد، بل من ناحية المنهج، ذلك أن أكثر ما يطبع في مصر من الكتب القديمة ينشره التجار، أما في أوروبا فيشره العلماء، وفرق كبير بين منهج العالم ومنهج التاجر، فالعالم الأوروبي إذا نشر كتاباً رجع إلى أهم النسخ الموجودة في العالم، وقابل بعضها ببعض، وتحرى الأمانة في الأصل،

وبذل الجهد في المراجعة، ثم فهرس الكتاب بأعلامه وبلدانه، ونحن - إلى اليوم - لم نبلغ هذا المبلغ في إخراجنا إلا في القليل النادر.

وألاحظ في هذا الاتجاه أن حركة النشر زادت في مصر وغيرها من البلدان العربية بقدر ما نقصت بين المستشرقين، وهي حالة نغبط بها لو أضيف إليها العناية بالنشر.



وقد أصبح لنا من هاتين الحركتين ثروة واسعة من الأدب العربي والعلم الغربي، وثروة واسعة من الأدب العربي والعلم العربي، ونشأ عنهما: وإن شئت فقل إنهما كانا رمزاً لتيارين مختلفين.

وهذان التياران المتحاذيان أحياناً، المتعاكسان أحياناً قسماً الناس في مصر، إلى أقسام، ووجهاهم وجهات مختلفة، وطبعاهم بطواع متباينة، منهم المغالي ومنهم المعتدل. منهم من يلتفت إلى التيار الآخر أي التفات، ومنهم من اغترف منه غرقة بيده. فنشأ من ذلك تلبيل في الألسنة، واختلاف في الأفكار والآراء، وتنازع في مناهج البحث وطرق التفكير.

هذان التياران يتنازعان الشعراء والكتاب والمؤلفين، ويتنازعان مناهج التعليم، وطرق التفكير، وكل مظهر من مظاهر الحركة العلمية.

فمن الشعراء من مثله الأعلى امرؤ القيس أو بشار أو أبو نواس، ومنهم من مثله الأعلى شكسبير أو جوته.

ومن الكتاب من مثله الأعلى ابن المقفع أو الجاحظ أو الحريري، ومنهم من مثله فيكتور هوجو أو فولتير أو نحوهما.

بل مناهج التعليم في مصر مضطربة بين التيارين، فهي تعلم النحو والبلاغة على نمط سيويه والسكاكي ونحوهما، وإن اختلفت عنهما ففي الأمثلة ووضوح العبارة، وتعلم الطبيعة والكيمياء والجغرافية على نمط الكتب الإفرنجية.

ومن المقننين من يرى خير مثل هو القانون الفرنسي أو الألماني أو السويسري، ومنهم من يراه الشريعة الإسلامية.

ويمثل هذين التيارين الجامعة المصرية، ومثلها الأعلى التعليم الأوروبي، والجامعة

الأزهرية، ومثلها الأعلى الآداب والعلوم الإسلامية. على أن الجامعة الأزهرية بذلت بعض المحاولات في إدخال عناصر التجديد.

وهذان الاتجاهان في الشرق - وخاصة مصر - أوضح منهما في الغرب، نعم إن في الغرب محافظين وأحراراً ولكنهما معاً يدوران حول مبادئ واحدة كل فريق يرى فيها رأياً، أما في الشرق فالآراء متعاكسة، وموضوعات الاتجاهين ليست واحدة، ذلك أن الغرب قد نظر طويلاً في التراث القديم وصفي مركزه فيه، وأخذ منه ما يستحق الأخذ، وسار به على النهج الجديد، ولم تبقَ للقديم دراسة إلا للتخصيص فيه على أنه أثر من الآثار.

ومن عهد محمد علي إلى الآن الحرب مستعرة بين الاتجاهين، وهي حرب هادئة أحياناً، عنيفة أحياناً، تظهر في الآداب بين دعاة القديم ودعاة الجديد، وتظهر في الدين فيقوم لها الرأي العام ويقعد، كالثورات التي قامت على السيد جمال الدين ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين، وتظهر في التقنين كالثورات التي قامت من قديم حول المحاكم الشرعية وتنظيمها واختصاصها.



وهنا يجب أن نتساءل: هل من مصلحة مصر والشرق عامة أن يظل فيها هذان الاتجاهان أو أن تخنق القديم وتعيش بالجديد وحده؟ لقد سارت تركيا على المنهج الثاني، فأبادت القديم، ولم تحفل به، ولم تعبأ برجال الدين، ولا برجال الأدب القديم، ولا بحروفها القديمة، ولا بزيها القديم، ولا بقوانينها القديمة، وعلى الجملة فقد أرادت أن تقضي على القديم في كل شيء، وعزمت أن تسير بالأمة نحو الجديد البحت، وبدل أن يكون مثلها الأعلى مشتقاً من الاتجاهين أرادت أن يكون مثلها الأعلى مقتبساً من أوروبا وحدها، وزعاتها وحدها فهل من مصلحة الشرق أن ينهج هذا المنهج؟

أظن أن الجواب بالسلب، وأن من مصلحة الشرق بقاء الاتجاهين معاً، ذلك أن في القديم ثروة لا تقدر، وفي الجديد ثروة لا تقدر، كما أن في كل من القديم والجديد بذوراً سامة يجب إعدامها، كما أن في أجسامنا وألواننا وعقولنا نتيجة وراثتنا وبيئتنا، وهي تختلف عن القديم البحت والجديد البحت، فيجب أن يكون غداؤنا منهما معاً.

أهم واجب على قادة الرأي عملية "التنقية"، تنقية القديم لمعرفة خيره وشره، وتنقية الجديد لمعرفة خيره وشره.

ولكن يجب أن يسير المجددون أمام الجمع، وخلفهم أنصار القديم، ويجب ألا يخفّ المجددون خفة تدعو إلى التهور، وألا يثقل أنصار القديم ثقلاً يعوق المجددين عن السير.

ثم إن أنصار القديم لا يصح أن يستمروا على نمطهم القديم بحال من الأحوال، فهم مكلفون كل التكليف أن يعرضوا قديمهم في شكل جديد، فالأدب القديم لا بد أن يعرض عرضاً جديداً، وأؤكد أن انصراف الناس عن الأدب العربي والعلم العربي، والدين أكبر سبب له سوء العرض، فتذوق الناس الآن غير تذوقهم فيما مضى، قد كان الناس يتذوقون طريقة "الأغاني" في ترجمة امرئ القيس فأصبحوا لا يتذوقونها ويودون عرضاً جديداً، يتفنن فيه كما يتفنن في عرض الثياب في مخازن البيع، وكان الناس يتذوقون كتب الفقه على نمط حاشية ابن عابدين فأصبحوا يمجونها، وأسلوب كتب الدين القديمة لا تجاري أذواق الناس في العصر الحاضر، فيجب أن يدخل التجديد في القديم، وهذا ما فعلته كل الأمم في تراثها، كما يجب أن يلون جديد الأوروبيين عند نقله إلينا بما لنا من منطلق خاص وأسلوب في التفكير خاص.

إننا إن فعلنا ذلك تلنا الحسنين، وأخذنا خير ما في الذخيرتين، ووصلنا إلى الغرض من غير ثروة، وأدرکنا الغاية في غير عنف.



مشاكل الشباب وكيف تعالج

من أكبر مظاهر المدنية الحديثة عنايتها بمظاهر الطبيعة، وتحليلها ودرسها درساً عميقاً، ومعالجتها على أسس علمية، سواء في ذلك طبيعة الكون، وطبيعة المجتمع، وطبيعة الإنسان. فهي تؤمن إيماناً قوياً بنظرية "الأسباب"، فمهما حدث في الكون، فلا بد له من سبب معقول، ولا يحدث شيء ولا تتحرك ذرة، ولا تسكن، ولا تسقط ورقة من أوراق الشجر، ولا يهب نسيم، ولا تموج موجة إلا بسبب. وغاية الأمر أن بعض الأسباب عرفناها وفهمناها، وبعضها لم نعرفها ولم تفهمها. ونحن سائرون إلى معرفتها وفهمها.

ومما اتجهوا له اتجاهاً بديعاً نفسية الأطفال ونفسية الشبان. فالإنسان ككل كائنات العالم، لا يتفعل ولا يتأثر ولا يؤثر إلا بسبب، وهذا السبب يمكن فهمه إذا دققنا النظر، ودرسنا الإنسان على أنه جزء من طبيعة الكون خاضع لقوانينها سائر على منهاجها.

إذا بكى الطفل، فلا بد من سبب لبكائه، وإذا مرض، فلا بد من سبب لمرضه، وكذلك إذا انفعل أي انفعال، أو ساء سلوكه أو حسن، وإذا صدق أو كذب، وإذا كان هادئاً رزيناً، وإذا كان مرحاً لعباً، فعالم النفس يستطيع أن يعلل ذلك تعليلاً معقولاً، وإذا كان كذلك أمكن تربية الطفل على هذا المنهج الدقيق. فإن أنت أسلمت طفلاً لعالم ماهر في دراسة النفوس، وقلت إنني أريده على نمط كذا أمكنه أن يخرج لك كما تريده، كما يستطيع الصائغ أن يخرج لك السيكة من الذهب على النحو الذي تريده، وإذا هو لم ينجح في ذلك كل النجاح، فلأنه لم يبلغ من الخبرة مبلغ الصائغ، ولأن علم النفس لم يتقدم تقدم فن الصياغة. نعم إن للوراثة دخلاً كبيراً في إعداد الطفل وتحديد مواهبه، ولكن عملها كعمل الطبيعة في إعداد الذهب ثم يصوغها الصائغ كما شاء، وليس يستعصي على المرابي شيء إلا لجعله ببعض قوانين من يريه.

وإذا ثبت ذلك، فالتربية التي لا يكون أساسها معرفة قوانين النفس مقضي عليها بالفشل كتربيتنا نحن لأولادنا، فالأبوان يربيانهم تبعاً لتقاليد توارثها لا حسب قواعد تعلمها. إذا كانت التربية حسبما اتفق خرج الطفل حسبما اتفق. وأهم فارق بين الطفل الشرقي والطفل

الأوروبي أن الثاني دخل العلم إلى حد كبير في تربيته، فأصلح من جسمه ومن نفسه، ولم يدخل العلم في تربية الأول إلا بقدر قليل.

بالأمس كنت أقرأ حكاية لطيفة تدل على هذه العناية، ذهبت أم إنجليزية إلى طبيب وعالم من علماء النفس، وقصت عليه أن ابنها وهو في الثامنة من عمره أذكى طفل في الفصل في مدرسته، وخير ولد في بيته، ولكن إذا جن الليل صرخ وبكى، وإذا نام قام فزعاً، ومشى وهو نائم، وترنح في مشيته، وتخيل أنه يسقط على الأرض فيصرخ، وتحاول أن تفهمه أنه نائم في سريره فلا تفلح، وإذا حكمت له في نهاره ما كان منه في ليله ضحك واستغرب، ولكنه يعود في ليلة إلى هذه الحالة المفزعة!

فحصه الطبيب النفسي فوجد جسمه سليماً من كل مرض، وصحته على أحسن حال، ومنظره في غاية الجمال، ففكر ثم فكر، ثم سأل الأم، من الذي ربى الولد في صغره ومن كان ينيمه؟ فقالت: إنها كانت تسافر مع أبي الطفل وتركه عند جدته. فسأل الجدة: كيف كانت تنيمه؟ قالت كانت تغنيه أغنية معروفة سمعها فوجد فيها عتقاً وفيها ريحاً عاصفة تهز الأرجوحة، وقالت إنها كانت تخبط على الأرض برجلها وقت الغناء لينام. فعلم الطبيب أن هذا هو السبب في فزع الطفل ليلاً، وعالجه بأن تغنيه وقت النوم أغنية لطيفة عذبة سارة، وتكررها في لطف ورقة حتى ينام. وقد نجح الطبيب في ذلك فذهب عن الطفل الخوف ونام في طمأنينة وأمن.

وكم مثل هذه الحالات تعرض لأطفالنا ولا نعيها التفاتاً؛ لأننا لا نؤمن أن لكل شيء سبباً يمكن أن يعلم.

كذلك الشأن في شبابنا، كل ظاهرة نستحسنها أو نستهجنها فيهم لها سبب نفسي يجب أن ندرسه. والنصائح وحدها لا تغني؛ لأن الأسباب إذا ظلت باقية نتجت عنها هذه الظواهر لا محالة رغم النصائح والإرشادات، ويكون مثلنا مثل من يحارب الجيش الغازي بالدعوات، أو الأمراض الفتاكة بالرقى والتعوينات، إنما ننجح يوم نحلل هذه الظواهر إلى عواملها الأولية وأسبابها الخفية، ثم نضع العلاج لكل منها بما يناسبه.

ومن غريب الأمر أن من أكبر مشاكلنا مشكلة الشباب، ومع هذا لا نجد بحثاً علمياً عميقاً وضع في هذه المشكلة. إنما تقتصر على شيئين: الشكوى والنصائح وهما لا يغنيان، يشكو الأب في بيته من الشباب، ويشكو المدرس في مدرسته من الشباب، وتشكو الجامعات من الشباب، ويشكو أصحاب الأعمال وأرباب الأموال من الشباب، وتشكو الأمة كامة من

الشباب، وتعدد الشكاوى وتنوع، ولكن لا تبحث، ولا تلمس الوقائع ولا يستفيض الحديث ويكفى بالنصح.

فأمامنا الآن مشكلة الحب. هل يسمح للشباب أن يحب؟ وهل في الإمكان نفسياً واجتماعياً ألا يحب؟ وما الحدود التي يجب أن تحد في الحب؟ وما طرق الوقاية من الغلو فيه؟ لا شيء عندنا من البحوث في ذلك إلا شكوى الآباء والأمهات ورجال الدين والأخلاق. إنما نريد بحثاً صريحة جريئة تحلل فيها الحالة النفسية للشبان، والحالة الاجتماعية للأمة، ثم يوضع العلاج بعد ذلك لا قبله.

ولدينا مشكلة السياسة والشبان. هل من الواجب أن يشتغل الشبان بالسياسة وإلى أي حد؟ وهل يتصلون بالأحزاب أو لا يتصلون؟ وهل يتعارض واجههم العلمي والواجب السياسي؟ وإذا تعارضنا فما الموقف؟ مسائل تواجهها كل يوم ولا باحث، وإنما الأمر فوضى من جميع النواحي، ترك الأمر فيها للشبان يفعلون ما يشاؤون من غير بحث، وكل ما يفعله الكتاب والأدباء هو الملق، فالشبان بنوا، والشبان أسسوا، والشبان هم عماد الأمة، ونحو ذلك من الالفاظ المعمولة، وهذا حق إلى حد ما، ولكن هناك نغمة أخرى يجب أن توقع بجانب النغمة الأولى حتى يتم التوازن، وهي نغمة إشعارهم بالواجب، وذلك لا يكون إلا بعد بحث عميق، ومصارحة الشباب بالحقائق في غير مواربة ولا مجاملة.

ولدينا مشكلة الشباب العاطل. وقد اقتصرنا فيها على النصح للشبان أن ينزلوا ميادين العمل، ولكن لم نبحث جدياً سبب العطل من الناحية النفسية، ومن الناحية الاجتماعية، ومن الناحية الخلقية، وكيف يمكن التغلب على البطالة.

ثم الشبان أنفسهم واقعون في أشد الأزمات ينشدون مثلاً أعلى غامضاً غير محدود، ويسلكون لهذا الغامض مسالك غامضة، فلو سألت أكثر الشبان عن حالهم وجدتهم ساخطين، ثم إذا سألتهم عن سبب سخطهم لم يجيبوا إجابة صريحة واضحة. فهم يضطربون بين ما هم عليه وهو لا يرضيهم وبين أملمهم في الحياة وهو بعيد عنهم، وهم يضطربون بين قديم رأوا عليه آباءهم وطالبوهم به، وحديث يرونه في السينما وفي الطبقات العالية وفي الجالية الأوروبية، وهم يضطربون بين علم وسياسة، وحب وواجب، وإرضاء أهل، وإرضاء أصدقاء، وكل ما فعلناه أننا تركناهم في أزماتهم يحلونهم بأنفسهم من غير أن نقدم إليهم أية عناية، وقد عودهم الآباء والمعلمون والقادة ألا يصارحوهم، فلا الشاب يجد من هؤلاء رحابة صدر في أن يبثه آلامه ويفتح له قلبه ويشرح له أزماته، ولا الآباء والمعلمون شجعوهم

على مثل هذا، فكان من ذلك حاجز متين بين الابن وأبيه والطالب شجعومهم على مثل هذا، فكان من ذلك حاجز متين بين الابن وأبيه والطالب ومربيه، فحمل عبثه وحده، من غير أن يسعفه من هو أكثر منه تجربة. ولذلك كثرت الضحايا لأن الأزمات فوق مقدور الشبان، وهم وحدهم الذين يحاولون حلها بأنفسهم أو بأمثالهم من أصدقائهم.



لا يمكن أن نتقدم في فهم مشاكل الشباب ووضع العلاج الصحيح لها إلا بأمور ثلاثة:

(الأول) توافر جماعة من الأخصائيين في علمي النفس والاجتماع على دراسة نفسية الشباب وبيئاتهم دراسة علمية عميقة تمتحن فيها الأعراض، ويرجع فيها إلى الأسباب، وتمتحن التجارب ويوضع فيها العلاج على أسس هذه الدراسة. وما لم نفعل هذا فكل علاج نضعه يكون سطحيًا، ويكون شأنه شأن طبيب متسرع يكتفي بالمظهر الخارجي، ويكتب تذكرته بناء على ذلك، فيكون المريض عرضة لخطر كبير، نحن إلى الآن لم نكوّن علماء من هذه الناحية، فعندنا علماء نفس واجتماع ولكنهم عالمون بما في الكتب من نظريات وقد يكون لهم فيها آراء.

ولكن الذي أتمناه درجة وراء هذا وهو علماء قد درسوا هذه النظريات، ثم كان لهم معمل لتطبيق هذه النظريات على أطفالنا وشبابنا، يمتحنون ويجربون ويرصدون النتائج ويضعون الاحصائيات، ولهم رأي شخصي بعد كل ذلك في حالتنا نحن ووسطنا نحن لا في الحالات الأوروبية والأوساط الأوروبية. وإلى أن يكون هذا نظل متخبطين في طرق العلاج نكتفي بموضوعات إنشائية ونصائح أدبية ووصفات أشبه ما تكون بالوصفات البلدية.

(الثاني) وجود عيادات للآزمات النفسية تشبه عيادات أطباء الجسم، يشرف عليها أخصائيون في النفس والاجتماع، فقيمة النفس ليست أقل من قيمة الجسم، وأمراض النفس قد تصل إلى حد أخطر من أمراض الجسم، والشبان في هذا الطور محتاجون أشد الاحتياج إلى خبراء يعرفون سر آزماتهم وكيفية دوائهم.

وقد عني بعض الأخصائيين في أوروبا بهذه الناحية وقصوا علينا حوادث كثيرة أنقذوا بها الشبان من مشاكل بعرضهم عليهم أنفسهم، حتى في حالات يصح أن نعدنا نحن حالات ترف. قال أحدهم: جاءتني فتاة تستشيرني، وقالت إن أمها محبة للفنون الجميلة من موسيقى وتصوير، وهي تقضي كل أوقات فراغها في ذلك، وأباها رجل عمل يصرف أوقاته في إدارة

متجزه وأعماله. وزادت الفتاة أنها ورثت عن أمها حب الموسيقى، وورثت من أبيها حب إدارة العمل، وهي مضطربة أشد الاضطراب بين الوراثةين، فهي يوماً تحب أن تلبث في بيتها تعزف على آلات الموسيقى، ويوماً تكره كل الكره وتريد أن تخرج تدير عملاً اجتماعياً، فهي لا تستقر على حال. فامتحن هذا الأخصائي أي ميلها أقوى ووصف لها علاجها.

وهكذا مئات من الحوادث تحكى وتعالج، ونحن لا نغنى بهذه الناحية أية عناية.

(الثالث) ما أشرت إليه من قبل وهو أن هناك هوة سحيقة بين أولي الأمر والشبان، بين المعلمين والطلبة، وبين الآباء والشبان. ولست أقصد أن بين هؤلاء جفاء في المعاملة، وإنما أقصد أن الشاب لا يفتح نفسه لمعلمه وأبيه، والمعلم والأب لا يفتحان نفوسهما للشاب، فإذا تحدثوا جميعاً، فحديث عام يتصل بالدنيا العامة، والدنيا التافهة، ويجوار ذلك خزانة مغلقة يكتمها الشاب عن أستاذه وأبيه، وإنما يفتحها لخاصة أصدقائه. في هذه الخزانة حب وغرام، وفيها خطط سياسية، وفيها أزمات نفسية، وعلى الجملة ففيها أخطر شيء في حياة الشاب، وهو لا يفتحها لمن هو أكثر منه تجربة وأوفى منه عقلاً، وأعرف منه بالأيام وأحداثها، لا يفتحها لعالم نفسي ولا لطبيب روحي، ولا لمعلم ولا أب، وإنما يفتحها لشاب مثله لم تحركه الأيام ولم تعلمه الحوادث فيشير عليه بالرأي الفاضل والفكرة الصيانية.

وتبعة هذا الجفاء ووجود هذه الهوة لا تقع على الشباب وحدهم، بل لا بد أن يتقدم الآباء والأساتذة والمعلمون خطوات في ذلك، ويشعروا الشبان أنهم يقدرون ظروفهم وحدة شبابهم، وأنهم لهم ناصحون لا مسيطرون، وأنهم يسوسونهم سياسة الطبيب لمريضه، لا سياسة الضابط لجنوده.

وبعد، فلا بد من إيجاد هذه الأنواع الثلاثة من العلاج، والإسراع بها وإلا استفحل الداء وعز الدواء.



حديث إلى الشباب

تفضلت "مجلة الهلال" فطلبت إليّ أن أتحدث هذا الشهر إلى "الشباب" فرحبت بهذا الطلب؛ لأن الحديث مع الشباب وعن الشباب وإلى الشباب، حبيب إلى النفس قريب إلى القلب. وكيف لا يكون كذلك وهم، كما قال أبو العتاهية، رائحة الجنة، وأيامهم خير أيام الحياة، وهي أكبر مظاهر القوة، وأكبر مظاهر الإنسانية، وهي في الأيام كالربيع في الزمان، تغنى بها الشعراء يوم كانوا ينعمون بها، ويكوا عليها يوم حرموا منها، فالشباب كان شغلهم الشاغل إذا وجد وإذا فقد، وما أكثروا من القول في الحزن على الشباب، إلا لأنهم أعظموا الشباب.

ثم أين حكمة الشيوخ من قوة الشباب، فلطالما كانت الحكمة معوقة عن العمل، بما ملئت من حذر، ومن دعوى بعد النظر، بل وما الحكمة التي زعموها إلا وليدة الشباب ويفضل الشباب، فلولا حركة الشباب الدائمة، وإقدامهم في شجاعة على الخطأ والصواب، ما كانت حكمة ولا تجارب، ولا مران ولا شيء مما يدعي المحنكون. والحق أن لا شيء في الشيوخ يعوض ما للشبان من لمعان في عيونهم، وقوة في عضلهم ويقظة في عقلهم ويقين في قلوبهم. ليسوا بالأطفال يصمدون ولا بالشيوخ ينحدرون، وإنما هم في الذروة التي ليس بعدها غاية، هم حجر الزاوية وواسطة العقد في الأمة.

طريق المستقبل

في سن الشباب "ينعقد" الإنسان ويتحدد قلبه، ويكتب بنفسه قضاءه وقدره، ويرسم خطة نجاحه وفشله، وليس له بعد الشباب إلا تنفيذ ما رسم، واستقبال ما قضى وقدر، فإن حدث شيء غير عادي فيفعل الظروف لا بفعله.

وعلى الجملة فحياته بعد شبابه هي حركة "القصور الذاتي"، واستمرار في دفعة الشباب. وإذا كتب لكل إنسان تاريخ فكتب الناس متشابهة في أن أهم فصولها فصول شبابه، وليس بعد "فصل" الشباب إلا فصل "النتيجة"، وهل بعد صب العجين في القالب إلا التصلب؟ أو هل

بعد استكمال المقدمات إلا النتائج أو بعد انتهاء الفصول إلا الخاتمة، أو بعد انتهاء المهندس من رسم البناء والموافقة عليه إلا التنفيذ؟

ولكن - وأسفاه - يخطئ كثير من الشباب، فيصب نفسه في قالب غير القالب الذي يناسبه أو يؤلف كتاب تاريخه على غير ما خلق له، أو يرسم هندسة بنائه ومساحة نفسه التي يقيم عليها البناء لا قوائم شكل البناء، فيخرج معيماً مشوهاً، فكثير من رجال الأعمال أضاعوا شبابهم في دراسة نظرية بحتة. وكثير ممن حسن استعدادهم للفلسفة والنظريات البحتة أضاعوا شبابهم في عمل يدوي، ففقدت الأمة نبوغ هؤلاء وهؤلاء جميعاً، وكنا كأننا في مصنع يكس أرضه المهندس، ويهندس آلاته الكناس، ويقوم بكل عمل فيه من لا يحسنه، وهذا أكبر سبب في ضياع الشبان وفساد الأعمال.

نقطة البدء في حياة الشباب يجب أن تكون هي دراسة نفسه، وتعرفه موضع نبوغه، ومواضع ضعفه، واختيار العمل الذي يعمله، ونوع الدراسة التي تناسبه، وتحديد الغاية التي ينشدها. ولعل الطبيعة لم تخل أحداً من نبوغ في ناحية من نواحي الحياة، وإنما يمت هذا النبوغ أو يضعفه أن الشباب لا يستكشفه، فيختار ما ليس له بأهل، فتكون النتيجة المحتومة الفشل تلو الفشل. ويلصق ذلك بالقضاء والقدر، وما القضاء والقدر في هذا إلا أن بين جنبيه كنزاً لم يعرف مفتاحه، وكم بين العاطلين والبائسين، ومن لم يجدوا قوت يومهم، من لو اتجه وجهة صالحة لأصبح نابغة فته أو علمه، ولأنه الرزق من كل مكان.

ولكن كم من الناس يموتون عطشاً في الصحراء والماء على مقربة منهم، لم يهتدوا إليه، ولم يوقفوا إلى مكانه!

وليس يستطيع أي عالم أو مرشد أو ولي أمر أن يستكشف موضع النبوغ في الشاب، كما يستطيع الشاب نفسه. ففسه بين جنبيه أقدر على أن يقيسها ويقيس اتجاهاتها، وهو لو دقق النظر وأخلص النية في تعرف جوانبها، ولم تغره المطاعم الخادعة والمظاهر الكاذبة لعرف سر نفسه وموضع عظمته.

صعوبات الشباب

وليست هذه هي الصعوبة الوحيدة للشباب، فهناك صعوبات عدة تعرضهم وتحاربهم وتدفعهم إلى الشر وتصددهم عن الخير.

من أهم هذه الصعوبات "الوراثة والبيئة" فهناك كثير من الشباب وورثوا الميل إلى الإجرام والميل إلى الخمر، والميل إلى النساء ونحو ذلك عن آباءهم، وظلت هذه الجذور الموروثة كامنة فيهم مدة صباهم حتى إذا دخلوا في دور الشباب تحركت هذه الميول بقوة وشدة فظهرت فيهم مرعبة مزعجة.

كما أن كثيراً من الظروف السيئة تحيط بالشباب الطيب فتلتهم ميوله الطيبة وتهدم آماله وطموحه، وتتأصل شعوره بالشرف والنيل، وتجعل على عقله غشاوة، فلا يستطيع التفكير، وتجعل كل طموحه وكل أمله وكل تفكيره في شهوات وضيعة. وكل يوم تقوم لنا البراهين العدة على هذا.

فمن هذه الظروف "الصدقة السيئة" فقد يكون الشاب طاهراً نقياً، فما هو إلا أن يصاب بصديق يفتح له حديث الشر، ويحيي فيه كوامن شهواته، ويقص عليه مغامراته ومغامرات أمثاله في النساء وفي الشراب، ويستدرجه من سيجارة يدخنها، إلى كأس يشربها، إلى ما هو أسوأ من ذلك، فإذا رأسه مشتعل بالشر، وإذا هو يطلّق كل ما اعتنقه من مبادئ الخير، وإذا هو لا يصلح لجد، ولا لدراسة وإذا هو لا يصلح إلا لضروب الشر.

ومثل هذه الصدقة، صداقة الكتب والمجلات والجرائد التي من هذا النوع، فهناك أنواع من الأدب مضلة مغوية، وكمن من الشباب اتخذوا مثلهم العليا من روايات السينما الداعرة الفاتكة بالمقول المثلثة للجرائم واللصوصية، المحركة لأسفل أنواع الشهوة، وكذلك الكتب والمجلات والصحف والصور التي من هذا القبيل. ومما نأسف له أن هذا النظر وهذا القول يعد عند بعض الشبان من أخلاقية القرون الوسطى، لا يصح أن ينطبق على عصرهم وزمنهم. والواقع أن التجارب التي أجريت، والحريات التي منحت في هذا الباب، دلت على صحة أخلاقية القرون الوسطى، وأصبح المعاصرون من كتاب أرقى الأمم المتمدنة يخشون من تهور الشباب في هذا الباب، وأصبحوا في فزع مما يروته من المآسي التي يرتكبها الشاب باسم الحرية.

كيف يبني الشاب نفسه

والآن نساءل: ماذا يجب أن يكون الشاب وكيف الوصول إلى ما يجب؟

أول واجب على الشاب أن يبني نفسه. فينظر في ملكاته واستعداداته، ويكون منها لنفسه على أحسن وضع يمكن أن تكون عليه المواد الأولية، والناس كلهم مختلفون في كمية

الملكات والاستعدادات وكيفياتها، ولكن كل كمية وكيفية يمكن أن يصاغ منها إنسان جيد في ناحية من النواحي، له شخصية ممتازة نوع امتياز، وليس يفسد هذا العمل إلا عدم القدرة على البناء، أو عدم الاهتمام لخير الأشكال.

يجب أن يبني نفسه جسمياً وعقلياً وخلفياً، فيرسم له مثلاً أعلى محدوداً في كل ناحية من هذه النواحي، ويرسم خطة السير للوصول إلى هذه الغاية ولا يترك نفسه سهلاً كالسفينة بلا قائد، تتقاذفها الأمواج، وتدفعها الرياح كما تهوى. ولا يتسنى له ذلك إلا إذا امتلأ عقيدة بخير هذا المثل ومناسبه له، وقد دلت التجارب على أن القلب لا العقل هو الذي يبني الإنسان ويكتب تاريخه، ويحدد مقدار نجاحه، فلا خير في عقل كبير لا قلب معه. وتاريخ الإنسانية يشهد أن خدمة القلوب الكبيرة لها أقوى من خدمة العقول الكبيرة.

وأهم ما يدعو إليه القلب، ويتطلبه من الشاب أن يكون 'رجلاً'، والرجولة وصف جامع لكثير من الصفات المحمودة، أهمها: الجِد في العمل، والشجاعة في مواجهة الصعاب، والحرص على المبادئ. وهذه الصفة، نحن الشرقيين أحوج ما نكون إليها الآن، وأحق صفة لكثرة الكلام فيها؛ لأنني أرى في الشباب ميلاً إلى الانحدار والتحلل من الواجبات، وعدم الاكتراث بالمبادئ، والميوعة في السلوك، وهي كلها مظاهر لقلة 'الرجولة' أو عدمها، وهي أكبر سبب فيما نرى من عدم نجاح الشبان في الأعمال الحرة وتهافتهم على وظائف الحكومة؛ لأن طلب العيش في الحكومة سهل يسير. أما العمل الحر فيطلب جداً فائناً ونشاطاً كبيراً وعملاً شاقاً في زمن طويل، وأعمال العقل في الابتكار والتفكير في وسائل النجاح، فإذا لم يكن الشاب مسلحاً بكل هذه الخصال فشل فشلاً تاماً.

لماذا يفشل الشاب

ولعل من أكبر أسباب هذا الفشل وعدم هذا الخلق - خلق الرجولة - أن الآباء لم يتعدوا عندنا أن يزجوا بأبنائهم الشبان في معترك الحياة، ويحملوهم عبء أنفسهم، بل يفتحون لهم صلوهم ويوتهم وجيوبهم حتى بعد أن يتخرجوا من المدارس العالية، ويتركونهم في البيت يأكلون ويشربون وينامون وينعمون، وكل عملهم السعي في دواوين الحكومة لعلم يجدون لهم "وظيفة"، ولم يعتد الآباء فينا هذه العادة الجيدة التي اعتادوها الغربيون، وهي أنهم منذ تعليمهم يطلبون منهم أن يصطدموا بالحياة، ويلجئونهم أن يجدوا عملاً، وأن يبحثوا لهم عن قوت، وأنهم وقد أعانوهم على إتمام دروسهم قد أنهوا الواجب

عليهم، فوجب على الشاب أن يحمل عبء نفسه، ويتعلم أن يعوم في الحياة كما يعوم في البحر، وأن يكافح الأمواج ويحارب الصعاب، ويذل جهده حتى يجد قوته، فهذا هو ما يبني الشاب حقاً ويستخرج منه الرجولة. أما طريقتنا التي نسير عليها فلا نتيجة لها إلا ما نشاهد من ميوعة وتسكع على أبواب المصالح الحكومية، ومبلغ قليل يكسبه من عرق جبينه بجده وباعتماده على نفسه خير في تكوين خلقه من عشرة أمثاله يحصلها من وظيفة حكومية أو من إعانة من والديه.

إن الشاب يحب الوظيفة، لأنها عمل ميكانيكي محض، عمل راتب كعمل الآلة يعقب رزقاً محدوداً يقبضه آخر الشهر. وأشجع منه وأكبر رجولة من يغامر ويستخرج رزقه من فم الأسد، فالأول تسلمه الوظيفة إلى الخنوع والاستسلام والتراكل وعدم الثقة بالنفس، على حين أن جد الآخر ومشقته في تحصيل العيش يكسبه شجاعة وجرأة وطموحاً واحتمالاً للصعاب.

وللوصول إلى هذا يجب أن يكون الشاب - دائماً - باسماً للحياة، متفانلاً لا متشائماً، آملاً في النجاح. فاليأس يستلزم الفشل والخيبة، ويسم الحياة كما يسم "المكروب" الماء. وأخيراً على الشاب أن يمتلئ شعوراً بأنه مكلف أن يفعل ما يستطيع لتصحيح الخطأ الذي يقع فيه الناس من جرائم وشورور، فلا يكون في حياته أنانياً بحتاً لا ينظر إلا إلى نفسه بل هو مطالب بعد أن يبني نفسه أن يشترك في بناء أمته وفي بناء الإنسانية عامة على قدر جهده وكفاياته بخلقه ويعلمه ويماله وجاهه. على الشباب أن يكونوا قوة فاعلة دائمة في حياة أمتهم، ويجب أن يتحملوا في الحياة أكبر عبء؛ لأن حيوتهم في الأمة أقوى حيوية. وهم المقياس الصحيح لرقى الأمة أو انحطاطها. فإذا أردت أن تعرف هل ارتقت أمة أو انحطت وما مقدار هذا الرقي أو الانحطاط فاعرف الفرق بين شباب الأمة وشيوخها، فبمقدار تفوق الشبان على الشيوخ في العلم والخلق والصحة يكون الرقي. وبمقدار ضعفهم عن الشيوخ في ذلك يكون الانحطاط. إن كل طبقة من طبقات الأمة لها رسالة يجب أن تؤديها، وليس في كل هذا أجدى وأنفع من أن يؤدي الشباب رسالتهم.

الفهرس

5.....	مركب النص
9.....	الحياة السعيدة
13.....	صورة لغاندي وأخرى لستالين
14.....	ورقة بن نوفل
18.....	أسس الأخلاق في الإسلام
21.....	التجديد في الأدب
40.....	مدرسة القياس في اللغة
50.....	الأدب فن جميل
55.....	أغنية
59.....	تراثنا القديم
61.....	الأدب والعلم
65.....	جواب عن سؤال
69.....	الأدب العربي
73.....	ملوك الإسلام والأدب العربي
78.....	أدبنا الحديث أدب ديموقراطي
83.....	تعاون العرب
87.....	أبو نواس
93.....	صفحة من سير البطولة العربية
96.....	2- صلاح الدين الأيوبي
99.....	3- أسامة بن منقذ
103.....	شوقي أمير الشعراء
108.....	بطولة الفاروق
113.....	محمد عاطف بركات

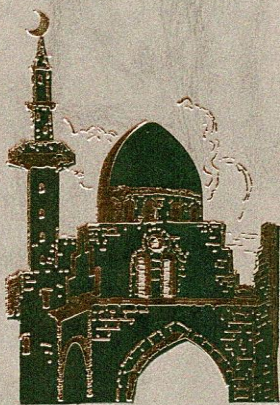
117	الإسلام كعامل في المدنية
131	المسلمون أمس واليوم
139	قوانين الحرب في السلام
144	المدارس الغربية في البلاد الشرقية
148	الأخلاق الاجتماعية
151	مبادئ القتال
161	التقيد والتقييد
164	عبادة الماضي
168	الأخلاق السياسية
172	القوى الضائعة في الأمة
175	امتحان الحياة
179	متاعب الحياة
186	الابتهاج بالحياة
193	استفد من تجاربي
201	التعب العصبي ... والخوف
205	معركة الحياة كيف نفوز فيها؟
208	فن الصداقة
212	الحياة النبوية
216	مظاهر الرقي في الأمم
221	مناهج الفقهاء الأئمة في التشريع
226	النجاح في الحياة
229	كيف ترقى الأمم
232	رسالة المرأة العربية
240	نهضتنا الفكرية ما زالت صراعاً
245	مشاكل الشباب وكيف تعالج
250	حديث إلى الشباب

Bibliotheca Alexandrina



1099649

مَوْسُوعَةٌ
الْحَضْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
تَأَلِيفُ أَحْمَدَ أَمِينٍ



توليد

مَوْسُوعِيَّةُ
الْحَضْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الرابع والعشرون
الفهارس العامة

أحمد أمين

موسوعة
الخطابة الإسلامية

المجلد الرابع والعشرون

الفهارس العامة

دار فؤاد

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة:	موسوعة الحضارة الإسلامية
اسم الكتاب:	الفهارس العامة
المؤلف:	أحمد أمين
قياس الكتاب:	28 x 20
عدد الصفحات:	136
عدد صفحات المجموعة:	5352
مكان النشر:	بيروت
دار النشر والتوزيع:	دار نوبليس
تلفاكس:	961-1-583475
تلفون:	961-1-581121/ 961-3-581121
بريد إلكتروني:	E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com
الطبعة الأولى:	2006

لا يسمح باستنساخ أي نص أو مقطع من هذه الموسوعة
إلا بإذن خطي من الناشر

الفهارس العامة

1 - فهرس الآيات القرآنية الكريمة

2 - فهرس الوقافي

3 - فهرس الموضوعات

4 - فهرس مصادر تحقيق الأشعار

1 - فهرس الآيات القرآنية الكريمة

رقم الآية	الجزء والصفحة
39	276 /2
44	146 /9
45	146 /9
48	812 /4
61	96 /15؛ 156 /11
62	43 /23؛ 174 /19؛ 146 /9
63	209 /1
64	43 /17
73	210 /1
79	715 /8؛ 678 /4
81	685 /4
83	28 /9 /665 /4
87	104 /22؛ 35 /14
97	40 /9
104	9 /9
106	153 ، 40 /9؛ 666 /4؛ 238 /1
115	38 /17؛ 35 ، 30 /9؛ 819 /8؛ 656 /4
116	30 /9
117	30 /9
120	146 /9؛ 157 /1
124	784 /8
127	127 /21
128	127 /21
132	85 /1
143	873 ، 684 /4
144	129 /21
148	21 /17

الفاتحة : 1

رقم الآية	الجزء والصفحة
1	215 /15
2	175 /19؛ 117 /16؛ 30 /9؛ 513 /7
5	160 /19؛ 13 /9

البقرة : 2

2	86 /1
3	209 /15؛ 86 /1
4	86 /1
6	716 /8؛ 642 /4
7	742 ، 716 /8 ؛ 691 ، 679 /4؛ 287 /1
11	126 /19
14	126 /19
18	41 /9
21	9 /9؛ 58 /2
22	30 /9
25	88 /1
26	106 /11؛ 325 /2
29	26 /9؛ 86 /1
30	665 /4
35	276 /2
36	276 /2
37	276 /2
38	276 /2

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
228	28، 27 /9، 474-473 /3	153	378 /6
234	238 /1	156	147 /16 ؛ 161 /13 ؛ 186 /11
235	514 /3	158	130 /21
237	28 /9	163	174 /19 ؛ 30 /9 ؛ 459 /7
239	38 /9	164	162، 31-30 /9
240	238 /1	165	148 /16 ؛ 812 /8
247	119 /9	168	146 /9
255	30 /9 ؛ 460 /3	171	41 /9
256	146، 95 /9	173	146 /9
260	212، 210 /1	174	82-81 /16
269	120 /23 ؛ 58 /21 ؛ 162 /9 ؛ 157، 131 /1	177	163 /22 ؛ 30 /9 ؛ 92، 89 /1
273	283 /2	179	733 /8
281	513 /7	185	146 /9 ؛ 677 /4
284	87، 86 /1	186	819 /8
285	19 /9	193	146 /9
286	64 /21 ؛ 64 /13 ؛ 166، 147 /9 ؛ 697 /4	195	146 /9
آل عمران: 3		197	513 /7
7	771 /8 ؛ 286 /6 ؛ 206-205 /1	198	618 /7
14	208 /1	201	129 /21
15	88 /1	207	261 /1
19	873 /4 ؛ 31 /2	210	210 /1
20	70 /22 ؛ 136 /9 ؛ 85 /1	213	31 /9
21	459 /3	216	64 /21
24	279 /1	219	190 /2
28	17 /7 ؛ 821 /4	220	28 /9
32	45 /9	221	27 /9
44	209 /15	227	28 /9

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
49	282 /2	159	48 /9
52	86-85 /1	168	732/8
59	671 /4؛ 285 /2	173	874 /4
64	70 /22؛ 141 /21؛ 139 /16؛ 136 /9	186	9 /22
67	16 /23	190	156 /1
73	636 /7	191	513 /7؛ 648 /4؛ 156 /1
75	209 /13	200	378 /6
78	715 /8	النساء : 4	
79	162 /19؛ 806 /4		
80	162 /19	1	27 /9
83	17 /7؛ 85 /1	2	236 /1
85	31 /2؛ 86 /1	3	120 ، 27 /9؛ 77 /2
93	273 /2	6	28 /9
103	41 /17؛ 779 /8؛ 29 ، 28 /2	10	885 /4
104	224 /22؛ 21 /17؛ 192 /16؛ 686 /4	11	737 /8
106	9 /22	14	874 ، 685 /4
110	/22؛ 52 /11؛ 163 ، 118 ، 31 /9	19	236 /1
	19 /23؛ 224 ، 164	24	830 ، 828 ، 827 /4
114	21 /17	25	828 /4
119	87 /1	35	28 /9
133	679 /4	36	28 /9؛ 87 /1
144	174 /19	39	642 /4
145	19 /9	48	742 /8
149	118 /9	59	786 ، 723 /8؛ 800-799 /4؛ 89 /1
150	118 /9	60	237 /1
154	19 /9	65	873 /4؛ 237 /1
156	732 /8	77	297 /6؛ 264 /1
		78	86 /13

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
81	20 /9	5	830 /4؛ 268 /2
82	41 /9؛ 678 /4	8	22؛ 38 /9؛ 378 /6؛ 131 /1
83	147 /9؛ 458 /3		18 /23؛ 173 ؛ 162
86	89 /1	27	132 /12؛ 802 /4
93	874 /4؛ 454 /3	28	132 /12
100	261 /1	44	806 /4؛ 272 /2
105	16 /9؛ 731 /8	45	735 /8؛ 272 /2
110	286 /2؛ 287 /1	46	272 /2
111	286 /2؛ 288 ؛ 287 /1	47	281 /2
113	45 /9	50	237 /1
114	225 /22	54	200 /12؛ 755 /8
123	678 /4	63	224 /22
125	285 /6؛ 460 /3	64	284 /6؛ 657 /4
128	28 /9	67	16 /9؛ 822 /4
130	28 /9	69	459 /3
135	225 /22	73	139 /1
153	659 /4	78	9 /22؛ 31 /9؛ 824 /4
155	681 /4	79	224 ؛ 9 /22؛ 31 /9
163	/19؛ 43 /17؛ 19 /9؛ 459 /3؛ 87 /1	82	122 /20
	43 /23؛ 174	87	828 /4
164	664 /4	90	90 /2؛ 236 ؛ 216 ؛ 207 /1
165	642 /4؛ 87 /1	91	107 /2؛ 236 /1
176	237 /1	92	236 /1
		93	207 /1
		99	175 /19
		110	281 /2
		116	139 /1
المائدة : 5			
1	141 /23؛ 131 /1		
2	224 /22؛ 118 /9		
3	125 /21؛ 214 ؛ 86 /1		

الأنعام: 6

677 /4	149		
30 /9	151		
286 /2؛ 287 /1	153		
286 /2	153	762 /4	1
789 /8	164	658 /4	3
		359 /3	7
		658 /4	18
		682 /4	25
		570 /3	27
		132 /9	29
		160 /19؛ 14 /9؛ 663 /4؛ 87 /1	59
		174 /19؛ 209 /15	73
		641 /4	76
		359 /3	91
		82 /1	93
		174 /19	102
		8 /286 /6؛ 702 ، 660 ، 659 /4؛ 90 /1	103
		789 ، 762	
		70 /1	109
		286 /6	112
		62 /14؛ 800 /4	115
		797 /4	122
		117 /22؛ 26 /20	124
		717 /8؛ 679 /4	125
		58 /2	130
		28 /9	140
		677 /4	148
201 /15	26		
152 /22؛ 150 /21؛ 287 /6؛ 702 /4	27		
286 /6	28		
201 /15	31		
11 /23؛ 77 /14؛ 46 /10؛ 135 /9؛ 89 /1	32		
89 /1	33		
19 /9	34		
656 /4؛ 86 /1	54		
87 /1	57		
719 /8	116		
658 /4	127		
106 /9؛ 801 /4	128		
763 /8؛ 659 /4	143		
45 /9	157		
16 /9	158		
742 /8	169		
134 /22؛ 866 /8	172		
20 /9	178		
155 ، 41 /9	179		
156 /1	185		
746 ، 717 /8	186		

الأعراف: 7

رقم الآية	الجزء والصفحة
34	141 / 22 ، 77 / 14 ، 297 / 6
41	24 / 9
43	807 / 4
51	108 / 15 ، 86 / 13
60	33 / 9 ، 244 / 1
70	672 / 4
71	224 / 22
80	80 / 9
91	64 / 21
97	97 ، 28 / 1
103	142 / 22
105	798 / 4
111	41 / 20 ، 91 / 12 ، 90 / 1
114	803 / 4
117	807 / 4
119	131 / 1
122	5 / 22 ، 192 / 16 ، 252 / 1
124	874 / 4

يونس : 10

17	21 / 15
18	139 / 16
19	174 / 19 ، 43 / 17 ، 31 / 9
24	191 / 22
31	231 / 2
56	17 / 7
90	17 / 22
101	40 / 12

رقم الآية	الجزء والصفحة
188	45 ، 19 / 9 ، 807 / 4
189	27 ، 26 / 9 ، 765 / 4
199	500 / 7 ، 89 / 1

الأنفال : 8

6	731 / 8
17	299 / 6 ، 286 / 2
17	742 / 8
20	8 / 13
20	45 / 9
22	41 / 9
24	285 / 6
25	166 / 21
38	10 / 9
41	78 / 14 ، 847 ، 801 / 4 ، 159 / 1
57	87 / 1
60	80 / 20 ، 131 / 17 ، 100 / 9 ، 684 / 4
61	142 / 23 ، 101 / 1
64	108 / 23
67	240 / 1
72	24 / 9
75	853 / 4

التوبة : 9

1	38 / 9
4	141 / 23
6	885 ، 666 ، 664 / 4
31	87 / 1

الجزء والصفحة	رقم الآية
174 /19 :41 /9	3
813 ، 797 /4	7
41 /9	9
189 /14 :107 /9 :678 /4	11
679 /4	16
203 /22 :18 /15	17
619 ، 421 /3	43

14 إبراهيم :

204 /1	4
650 /4	10
365 /3	15
156 /19	32
156 /19	33
159 /19	34

15 الحجر :

138 /11	9
394 /3	21
26 /9	26
26 /9	27
26 /9	28
26 /9 :285 /2	29

16 النحل :

136 /11	1
155 /19	3
155 /19	4

رقم الآية الجزء والصفحة

11 هود :

762 ، 665 /4	1
19 /9	6
394 /3	31
286 /2 :287 /1	34
47 /16	41
27 /20 :803 /4	46
87 /1	66
8 /22	87
7 ، 6 /22	113
224 ، 5 /22	116
7 /22	117

12 يوسف :

39 /9 :666 /4	2
872 /4	17
460 /3	24
287 /6	67
202 /15	72
157 /1	76
670 /4	77
85 /1	101
88 /1	109
70 /22 :136 /9	111

13 الرعد :

174 /19 :87 /1	2
----------------	---

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
5	369 /6 :325 /2	89	16 /9
6	79 /16 :369 /6	90	20 ، 18 /23 ؛ 156 /21 ؛ 89 /1
7	79 /16	101	238 /1
8	117 ، 79 /16 ؛ 369 /6 ؛ 235 /1	106	771 /8 ؛ 769 /4
11	175 /14	118	672 /4
12	175 /14	115	175 /19 ؛ 641 ، 638 /4
13	175 /14	128	704 /8
14	175 /14	الإسراء : 17	
15	175 /14 ؛ 87 /1	7	462 /3
17	100 /19 ؛ 715 /8	12	206 /13
20	715 /8	13	88 /1
36	717 /8 ؛ 286 /2 ؛ 287 /1	14	88 /1
37	717 /8	15	147 /21 ؛ 790 ، 770 /8
43	771 /8	16	6 /22 ؛ 103 /9 ؛ 770 /8 ؛ 515 /7 ؛ 286 /6
47	205 /1	31	28 /9
50	658 /4	34	141 /23
51	87 /1	39	157 /1
58	28 /1	44	174 /19 ؛ 80 /17 ؛ 14 /9 ؛ 649 ، 648 /4
59	28 /1	60	367 /3
66	175 /14	77	10 /9
68	76 /17 ؛ 39 ، 15 /9 ؛ 771 /8 ؛ 324 ، 303 /2	78	543 /3
69	303 /2	81	8 /21 ؛ 42 /13 ؛ 350 /3
70	155 /19 ؛ 157 /1	93	807 /4
72	87 /1	94	678 ، 642 ، 641 /4
75	20 /9	105	16 /9
78	365 /6		
80	26 /9		

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
12	131 /14	الكهف : 18	
29	145 /2	6	15 /23 ، 784 /8
30	145 /2	13	202 ، 190 /15
42	135 /5	17	813 /4
50	67 /17	28	76 /14
55	178 /11	29	175 /19 ، 679 /4 ، 286 /2 ، 287 /1
63	42 /23 ، 574 ، 459 /3	45	812 /8
66	63 /14	46	812 /8
84	267 /1	60	190 /15
99	762 /4	62	78 /20
120	69 /20	105	453 /3
121	69 /20 ، 784 /8 ، 809 ، 807 /4	107	36 /9
		110	175 /19 ، 45 /9 ، 273 /1

21 : الأنبياء :

2	771 ، 768 /4
19	356 /3
22	648 /4
30	73 /11 ، 766 /4
37	285 /6
49	779 /4
60	202 ، 190 /15
69	131 /14 ، 20 ، 15 /9
87	807 /4
104	641 /4
105	6 /22 ، 124 ، 121 /20 ، 131 /19

19 : مريم :

3	133 /23
/4	133 /23
5	133 /123
6	133 /123
7	133 /23
59	161 /11
60	161 /11

20 : طه :

5	759 /8 ، 657 ، 650 /4 ، 279 /2
10	131 /14
11	131 /14

رقم الآية	الجزء والصفحة
24 النور:	
11	399/3
27	89/1
31	27/9
32	28/9
33	190/15
35	81/17، 21/15، 28/11، 824/8
36	118/9
55	6/22، 131/19، 100/9
63	388/3

25 الفرقان:

2	770/8
3	715/8
32	40/9
44	41/9، 751/4
53	543/3
59	86/1
61	648/4
63	161/22، 84/1

26 الشعراء:

192	13/17
192	40/9
193	13/17
193	40/9
194	40/9

رقم الآية	الجزء والصفحة
22 الحج:	
1	513/7
7	610/7
36	322/6
41	224/22
46	36/17
73	17، 174، 107/4، 648/4، 325/2
	154/19، 88
74	154/19، 648/4، 325/2
78	119، 24/9

23 المؤمنون:

1	296/6
2	296/6
5	828/4، 77/2
6	828/4، 77/2
6	828/4
14	715/8
15	88/1
16	88/1
21	26/9
91	648/4
99	679/4
100	679/4
101	459/3

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
57	31 /1	197	163 /1
60	155 /9؛ 204 /5	214	847 /4
68	618 /7؛ 798 /4	215	45 /9
77	51 /21	217	20 /9
78	157 /1	219	130 /13
85	454 /3	224	23 /12
88	819 /8	225	23 /12
		226	23 /12

29: المنكيات

17	715 /8
45	89 /1
46	70 /22؛ 136 /9

30: الروم

1	731 /4
2	731 /4
3	731 /4
17	159 /19
18	159 /19
19	159 /19
20	159 /19 ؛ 88 /17
21	159 /19
22	776 /8؛ 156 /1
23	159 /19
24	159 /119
25	159 /19 ؛ 88 /17
26	159 /19 ؛ 88 /17
27	159 /19 ؛ 88 /17

27: النمل

15	157 /1
16	737 /8
18	189 /2
29	85 /1
30	85 /1
31	85 /1
75	798 /4
82	814 /4
88	167 /13
89	797 /4
90	797 /4

28: القصص

7	771 /8
15	807 /4
16	807 /4
54	821 /4
56	454 /3

رقم الآية	الجزء والصفحة
40	16 /9؛ 850 /4
44	763-762 /8
50	828 /4
53	135 /5؛ 811-810 /4
62	10 /9
67	103 /9
72	286 /6
72	863 /8؛ 286 /6

34 : سبأ

3	20 /9
15	23 /1
28	175 /19
54	853-852 /4

35 : فاطر

1	156 /14
3	715 /8
11	20 /9
24	19 /9
28	118 /9؛ 157 /1
31	70 /22؛ 136 /9
41	155 /19
43	10 /9

36 : يس

13	284 /6
33	648 /4

رقم الآية	الجزء والصفحة
30	85 /1
54	26 /9

31 : لقمان

11	715 /8
12	157 /1
13	784 /8
20	26 /9
27	176 /14

32 : السجدة

5	658 /4
13	20 /9

33 : الأحزاب

4	774 /8
5	28 /9؛ 104 /1
6	45 /9
10	129 /19 ؛ 22 /2
11	129 /19
12	129 /19
10	22 /12
22	129 /19
25	130 /19
27	130 /19
33	784 /8؛ 847 /4
34	149 /15
37	807 /4

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
40	140 / 13 ، 156 / 1	7	17 / 7
68	41 / 9	17	21 / 17
76	564 / 3	19	21 / 17
80	129 / 14	19	286 / 2 ، 287 / 1
82	714 / 4	53	876 / 4
		54	85 / 1
		58	679 / 4
		65	729 / 8 ، 260 ، 88 / 1

37: الصافات

27	459 / 3
35	175 / 19
64	461 / 3
65	461 / 3
96	715 / 8 ، 679 / 4
126	86 / 1
180	660 / 4

40: غافر

17	678 ، 672 / 4
31	677 / 4
44	86 / 13
64	174 / 19
78	19 / 9

37: المنافقون

4	126 / 19
---	----------

41: فصلت

6	16 / 9
11	286 / 6
17	717 / 8
33	156 / 21
34	638 / 4
46	672 / 4
47	20 / 9

38: ص

1	771 / 4
26	729 / 8
31	807 / 4
32	807 / 4
65	16 / 9 ، 87 / 1
67	610 / 7
68	610 / 7

42: الشورى

10	499 / 7 ، 528 / 3
----	-------------------

39: الزمر

3	139 / 16
---	----------

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
68	القلم :	13	99 /22
	567/3	1	
	351/3	6	
	351/3	7	
	351/3	8	
	515/7	25	
69	الحاقة :		
	658/4	17	
	35/23	41	
	35/23	42	
70	المعارج :		
	658/4	4	
	208/13	6	
	208/13	7	
71	نوح :		
	770/8	1	
	20/9	4	
	87/1	17	
	87/1	19	
72	الجن :		
	39/9	1	
	118/9	16	
	45/9؛812/4	21	
	45/9	22	
62	الجمعة :		
	45/9	2	
	798/4	4	
	514/3	9	
	189/14	11	
63	المنافقون :		
	235/1	1	
	235/1	2	
	200/12؛94/1	8	
64	التغابن :		
	786/8؛797/4	8	
	20/9	13	
65	الطلاق :		
	828/4	1	
	20/9	3	
66	التحریم :		
	119/23؛808/4	6	
	803/4	10	
67	الملك :		
	123/23؛174/19	3	
	658،656،649/4	16	

رقم الآية	الجزء والمنفحة	رقم الآية	الجزء والمنفحة
23	45 /9	30	763 /8؛ 289 /1
26	20 /9	المرسلات : 77	
27	20 /9	15	752 /4
المدثر : 74		النبا : 78	
1	133 /13	8	27 /9
2	133 /13	9	27 /9
11	642 /4	10	27 /9
12	642 /4	11	27 /9
13	642 /4	12	27 /9
14	642 /4	13	27 /9
15	642 /4	14	27 /9
16	642 /4	10	765 /4
17	642 /4	11	765 /4
38	64 /21	التازعات : 79	
49	679 /4	23	14 /12
القيامة : 75		24	14 /12
5	544 /3	عيس : 80	
22	672 /8؛ 286 /6؛ 660 /4	1	784 /8؛ 807 /4
23	762 /7؛ 286 /6؛ 660 /4	2	784 /8 ؛ 807 /4
الدھر (الإنسان) : 76		3	807 /4
1	289 /1	24	648 /4؛ 156 /1
2	717 /8	25	684 /4 ؛ 156 /1
3	80 /20؛ 289 ؛ 287 /1	26	684 /4 ؛ 156 /1
8	368 /3	27	684 /4 ؛ 156 /1
19	289 /1	28	684 /4 ؛ 156 /1

رقم الآية الجزء والصفحة

البروج : 85

43 /1	4
43 /1	5
43 /1	6
43 /1	7
43 /1	8
17 /9	13

الطارق : 86

649 /4، 156 /1	5
649 /4	6
648 /4	5
648 /4	6
648 /4	7

الغاشية : 88

81 /16، 776 /8، 357 /6، 325 /2	17
776 /8، 356 /6	18
/11، 162، 76، 14 /9، 357 /6، 648 /4	17
16 /22، 46 /20، 132 /13، 8	
/9، 357 /6، 648 /4 ، 81 /16	18
/20، 132 /13، 8 /11، 162، 76، 14	
16 /22، 46	
/9، 357 /6، 648 /4 ، 81 /16	19
/20، 132 /13، 8 /11، 162، 76، 14	
16 /22، 46	

رقم الآية الجزء والصفحة

684 /4 ، 156 /1	29
684 /4 ، 156 /1	30
684 /4 ، 156 /1	31
684 /4 ، 156 /1	32
684 /4 ، 156 /1	31
205 /1	31
180 /22	37

التكوير : 81

800 /4	15
800 /4	16

الانفطار : 82

202 /2	6
202 /2	7
202 /2	8
762 /8	14
812 /4	19

المطففين : 83

146 /14	1
146 /14	2
146 /14	3
544 /3	7

الانشقاق : 84

524 /7	1
679-678 /4	20

رقم الآية	الجزء والصفحة	رقم الآية	الجزء والصفحة
9	130 /13	20	16 /81 : 4 /648 : 6 /357 : 9
10	130 /13		14 /76 : 8 /11 : 8 /132 : 20
96 : العلق :			46 /22 : 16
1	132،6 /13 : 43 /9	21	1 /87 : 9 /45
2	132،6 /13 : 43 /9	22	1 /87 : 9 /45
13	6 /13	26	20 /125
4	6 /13	89 : الفجر :	
5	6 /13	2	1 /205
8	17 /9	1	1 /205 : 3 /543
17	459 /3	22	4 /649
97 : القدر :		91 : الشمس :	
1	367 /3	1	13 /132 : 16 /81 : 17 /42 : 22 /107
2	367 /3	2	13 /132 : 16 /81 : 17 /42 : 22 /107
3	367 /3	3	13 /132 : 16 /81 : 17 /42 : 22 /107
98 : اليَنة :		4	13 /132 : 16 /81 : 17 /42 : 22 /107
5	873 /4	5	13 /132 : 16 /81
		6	13 /132 : 16 /81
99 : الزلزلة :		7	13 /132 : 16 /81
4	88 /1	92 : الليل :	
5	88 /1	5	1 /288 : 2 /286
6	88 /1	6	1 /288 : 2 /286
7	88 /1	7	1 /288 : 2 /286
4	/17 : 75 /9 : 812 ، 803 ، 686 /4 : 88 /1	93 : الضحى :	
	/23 : 129 ، 18 /22 : 27 /20 : 160 /19 : 38	7	4 /807 : 9 /43 : 13 /94
70		8	9 /43

		رقم الآية	الجزء والمصفحة
النصر: 110			7 / 2 / 283 / 4 - 685 - 686 ، 803 ، 812 / 9
127 / 21 ، 10 / 13 ، 10 / 9	1		17 ، 75 / 38 / 19 ، 160 / 20 ، 27 / 22
127 / 21 ، 10 / 13	2		18 ، 129 / 23 ، 70
127 / 21 ، 10 / 13	3		
المسد: 111			
642 / 4	1		1 / 205
642 / 4 ، 283 / 2	2		
642 / 4	3		
الاخلاص: 112			
39 ، 30 / 9	1		8 / 812
30 / 9	2		8 / 812
41 / 13 ، 30 / 9	4		3 / 453 ، 6 / 297 ، 11 / 100
الفلق: 113			
743 / 8 ، 39 / 9	1		22 / 225
743 / 8	2		9 / 31 ، 22 / 225
743 / 8	3		9 / 31 ، 22 / 225
743 / 8	4		
743 / 8	5		
الناس: 114			
39 / 9	1		1 / 31
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31
			1 / 31
العصر: 103			
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31
			1 / 31
قريش: 106			
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31 ، 14 / 189
			1 / 31
			1 / 31
التكاثر: 102			
			8 / 453 ، 6 / 297 ، 11 / 100
			8 / 812
			8 / 812
القارعة: 101			
			11 / 88
العاديات: 100			
			1 / 205
الكوثر: 108			
			1 / 235 ، 3 / 367 ، 8 / 714
			1 / 235

2 - فهرس القوافي

2 - فهرس القوافي (*)

كلمة القافية	البحر	الشاعر	عدد الأبيات	الجزء والصفحة
قافية الهمزة				
- ه -				
الصفاء	السرّيع	عمر الخبّام	2	19/12
- ء -				
النساء	الوافر	أبو العلاء المعري	3	123/5 ؛ 276/6 ؛ 149/17 ؛ 71-70/20
رداء	كامل	ابن عباد	8	586 - 585/7
هباء	الكامل	الغزال	3	537/7
وقراءة	الخفيف	ابو العلاء المعري	2	109/22
شعراء	خفيف	-	1	168/2
- ؤ -				
باء	طويل	أبو العلاء المعري	2	31-30/16
فناؤه	طويل	-	2	139/12
أشياء	بسيط	أبو نواس	2	881/4
سراء	بسيط	أبو نواس	1	49/12
صهباء	بسيط	-	5	458/7
الدعاء	وافر	حسان بن ثابت	1	753/8
الأناة	وافر	الحطيئة	1	135/5

(*) رتبنا هذا الفهرس بحسب الروي، ورتبنا القوافي ذوات الروي الواحد بحسب الحركة: الساكن أولاً، فالمتفتح، فالمضموم، فالمكسور. ورتبنا القوافي ذوات الروي الواحد والحركة الواحدة بحسب ترتيب البحور التالي: الطويل، المديد، البسيط، الوافر، الكامل، الهزج، الرجز، الرمل، السرّيع، المنسرح، الخفيف، المضارع، المقتضب، المجتث، المتقارب، المتتارک. ورتبنا القوافي ذوات الروي الواحد، والحركة الواحدة والبحر الواحد بحسب أسماء الشعراء.

283 /2	1	قيس بن الخطيم	وافر	شفاء
276 /1	5	كثير عزة	وافر	سواء
814-813 /4	2	كثير عزة	وافر	اللواء
58 /13	1	-	وافر	الشتاء
275 /6	1	أبو العلاء المعري	كامل	أجراؤها
85 /22 + 148 /17 + 122 /5	2	أبو العلاء	كامل	أمرؤها
538-537 /7	2	الغزال	كامل	عُناء
24 /11	1	ليبد بن ربيعة	كامل	داء
805 /8 + 556 /7	2	ابن هانئ	كامل	الأشياء
556 /7	1	ابن هانئ	كامل	الأمناء
556 /7 + 812 /4	1	ابن هانئ	كامل	شفعاء
24 /11	2	-	رجز	بقاؤه
104 /23	1	أحمد شوقي	خفيف	الرجاء
850 /8	1	البوصيري	خفيف	سماة
548 /3	1	الحارث بن حلزة	خفيف	الظباء
81 /15	4	ابن الشبل	خفيف	العناء
81 /15	2	ابن الشبل	خفيف	والآباء
79 /15	7	ابن الشبل	خفيف	ضِرَاء
159 /17	5	أبو العلاء	خفيف	إماء

- * -

164-163 /17	2	أبو العلاء	طويل	القدماء
535 /7	7	الغزال	طويل	عنائي
10 /19	2	محمد بن داود الظاهري	بسيط	وإسائي
900 /4 + 314 /2	1	ابو تمام	كامل	الأشياء
613 /7	1	ابن زيدون	الكامل	الأعداء
84 /15	2	ابن الشبل	كامل	والضُرَّاء
168-167 /5	4	المقبلي	كامل	دكناة
107-106 /5	5	-	كامل	بيضاء

381 /6	2	مجزوه الكامل ابن مسكويه	دائي
274 /6	2	رجز ابن المعتز	غذائه
543 /7	2	رجز ابن عبد ربه	السماء
542 /7	2	رجز ابن عبد ربه	نعمائه
137 /5	3	الجميل (الحسين بن عبد السلام)	بأنوائها
426 /3	1	بشار	الكرماء
212-211 /2	20	ابن الرومي	إلواء
538 /7	5	ابن عبد ربه	ويلائي
144 /17 ؛ 276 /6	2	أبو العلاء المعري	الخرساء
15 /15	2	المتني	الزوايا
14 /15	2	المتني	البُعْداء
45 /21	2	-	الفناء

قافية الباء

- ب -

443 /3	5	أبان	طويل	والعزب
162 /2	3	أبو العتاهية	طويل	والثصب
144 /17	1	أبو العلاء المعري	كامل	جذب
541 /7	5	مجزوه الكامل ابن عبد ربه		اللبيب
269 /6	1	البحثري	رجز	كذب
542 /7	2	ابن عبد ربه	رجز	كائب
15 /21	3	مجزوه الرجز حسن البديري		الكرب
83 /11	2	مجزوه الرجز -		أجب
74 /17	2	مجزوه الرمل -		مكتب
500 /7	2	ابن حزم	المقارِب	يُعاب
162 /15	1	دريد بن العمّة	مقارِب	والثصب

222 /14	1	المتني	مقارب	الكذب
47 /16	2	-	المجت	المعاطب
- ب -				
57 /22	2	الشافعي	الطويل	غريا
211 /14	1	المتني	طويل	غزبا
214 /14	1	المتني	طويل	الغزبا
15 /14	1	المتني	طويل	والقبا
207 /14	1	المتني	طويل	والكبا
217 /22	1	-	الطويل	جانبا
429 /6	3	الخوارزمي	بسيط	أبوأبا
590 /7	9	ابن سهل	بسيط	ذعبا
145 /17	1	أبو العلاء	بسيط	صعبا
165 /17	1	أبو العلاء	بسيط	كذبا
132 /5	5	-	بسيط	مكتوبا
106 /23	1	أحمد شوقي	وافر	عتابا
61 /21	1	أحمد شوقي	الوافر	غلابا
171 /15	1	جرير	وافر	كلابا
850 /8	2	الصفدي	وافر	المحببة
233-232 /5	6	أبو العباس بن أبي عقاب بن إبراهيم	وافر	السحابا
43 /2	6	-	مجزوء الوافر	الغريا
847 /8	1	صفي الدين الحفي	كامل	ذوايبا
329-328 /6	6	السنوبري	كامل	إعجابها
199 /5	2	قابوس بن وشمكير	كامل	ديببا
210 /14 ؛ 848 /8	1	المتني	كامل	جلاببا
105 /17	2	-	كامل	أحبابها
753 /8	1	-	كامل	أغضببا
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	للشبة

275 /6	2	ابن المعتمر	رجز	راكبا
591 /7	2	ابن قُزَمان	رمل	قُصْبَةُ
181 /12	1	-	رمل	السُّيا
536 /7	9	الغزال	سريع	الأغلبا
14-13 /21	9	حسن البدرى	الخفيف	قطبا
535 /7	3	الغزال	خفيف	نصيبا
597 /7	موشح	أبو بكر الأبيض الوشاح	المجنت	القلوبا
146 /17	1	أبو العلاء	المجنت	حزْبَةُ
- بٌ -				
43 /15	4	أسامة بن منفذ	طويل	مُتَجَنَّبٌ
22 /12	1	أبو تمام	طويل	عقارِبَةٌ
806 /8	1	أبو الحسن علي بن محمد الأخفص	طويل	ينسبُ
65-64 /2	7	الخريمي	طويل	حبيبُ
11 /5	3	دعبل الخزاعي	طويل	المخطبُ
373 /3	4	دعبل الخزاعي	طويل	عزْبُ
83 /13	3	دعبل الخزاعي	طويل	الكتبُ
209 /14	3	سيف الدولة	طويل	القَتْبُ
145 /5	4	أبو العباس النامي	طويل	تتحلَّبُ
276 /6	4	أبو العلاء المعري	الطويل	أطربوا
176 /22	2	أبو العلاء المعري	الطويل	سبابُ
198 /5	1	أبو العلاء المعري	طويل	مهيأبُ
82 /15	3	أبو العلاء المعري	طويل	وتهدَّبُ
145 /5	1	أبو فراس الحمداني	طويل	مذاهبُ
165 /14	1	أبو فراس الحمداني	طويل	غضابُ
832 /4	1	الكميت	طويل	تحطِبُ
864-863 /4 ؛ 281-280 /1	5	الكميت	الطويل	وأرحبُ
618 /7	1	لسان الدين بن الخطيب	طويل	وكتَّابُ

118/1	1	المتني	الطويل	تكذبُ
743/8 ؛ 117/5	3	المتني	طويل	ثوابُ
118/5	1	المتني	طويل	معدبُ
214/11	2	المتني	طويل	يُجزبُ
15/15	1	المتني	طويل	يُنكَبُ
807/8	1	الثامئ	طويل	تصيبُ
556/7	1	ابن هانئ	طويل	مقانيبُ
210/11	2	-	الطويل	أخرُبُ
160/2	2	-	طويل	جانيئةُ
36/23	1	-	طويل	الحبُ
557/3	1	-	طويل	طلأُها
836 - 835/8	5	-	طويل	غريبُ
322/6	شطر واحد	-	طويل	وَجِبُ
71/13	1	أبو تمام	بسيط	اللُعْبُ
428/6	2	أبو العلاء المعري	بسيط	حزَابُ
39-38/2	6	نصر بن يسار	بسيط	الغضبُ
218/13	1	-	بسيط	أبو
834/8	2	-	بسيط	تعذيبُ
541/7	4	ابن عبد ربه	وافر	السَّرابُ
215/14	1	المتني	وافر	الخُطوبُ
51/5	1	المتني	وافر	القُرابُ
89-88/23	7	أبو نواس	وافر	الخطوبُ
90/2	1	-	وافر	الحبيبُ
134/16	1	-	وافر	اللييبُ
34/5	4	أبو تمام	كامل	العركبُ
116/5	1	الصنوبري	كامل	ترايها
151/17 ؛ 124/5	2	أبو العلاء المعري	كامل	تهذيبُ
537/7	5	الغزال	كامل	مَرغَبُ

95/22	1	مجزوء الكامل اسماعيل صبري	المشيَّب
50/22	1	مجزوء الكامل البارودي	المشيَّب
745/4	2	رجز بشر بن المعتمر	مناجب
274/6	2	رجز ابن المعتز	الأعراب
275/6 ء 23/5	2	رجز ابن المعتز	وغضب
20/11	2	سريع عبدالله بن مصعب	والموكَّب
124/5 ء 151-150/3	3	سريع أبو العلاء	يَغْدُبُ
628/7	4	منسرح ابن باجة	عجب
56/5	2	منسرح ابن الرومي	الوصب
316/2	1	منسرح أبو نواس	مساربها
378/3	3	خفيف صالح بن عبد القدوس	نصيب
366/3	2	متقارب أبو عمرو بن العلاء	قرَّبوا
848/8	2	مقتضب صفي الدين الحلبي	نُصِبُ

- ب -

72/13	1	طويل امرؤ القيس	يُنْتَبِ
29/2	2	طويل أبو تمام	مناقِب
12/21	5	الطويل حسن البدري	للمصائب
576/7	2	طويل ابن زيدون	القُرْب
25/19 ء 27/15	3	طويل عامر بن الطفيل	موكب
540/7	3	طويل ابن عبد ربه	مقزبي
151/17 ء 124/5	3	طويل أبو العلاء العمري	لاجب
145/17	1	طويل أبو العلاء	ويكذب
22/23 ء 144/20	1	طويل علي بن الجهم	تسرِب
25/2	2	طويل علي بن الجهم	معدَّب
322/6	1	طويل قيس	واجب
98/12	2	طويل كُشاجم	لنحيبي
215/14 ء 34-33/5	4	طويل الممتبي	بنصيب

205/18	1	المتنبي	طويل	الكواكب
164/15	1	المختل السعدي	طويل	وَمُتْرِب
14/12	3	أبو نواس	طويل	بنصيب
204/18	1	-	طويل	بالحب
210-209 ، 59/11	2	-	طويل	الحب
399/6	2	-	طويل	العرب
23/2	1	-	طويل	القرايب
140/12	2	-	طويل	قلبي
29/14	2	-	طويل	الشرب
302/1	1	بشار بن برد	السيط	باللهب
130/17	1	أبو تمام	بسيط	واللعب
288/2	2	جرير	بسيط	الحجب
32/2	2	جرير	البسيط	والحسب
541-540/7	3	ابن عبد ربه	بسيط	ومتاب
101/12	2	أبو العبر	بسيط	الغضب
153/17	1	أبو العلاء	بسيط	وأنصاب
119/5	8	المتنبي	بسيط	والجلايب
316/2	2	محمد بن عبدالله بن طاهر	بسيط	الذهب
381/6	3	ابن مسكويه	بسيط	والخرب
624/3	5	أبو نواس	بسيط	خشب
35/5	1	-	بسيط	عجب
162/2	3	أبو العتاهية	وافر	تياب
149/17 ؛ 276/6 ؛ 123/5	2	أبو العلاء المعري	وافر	والشباب
49/12	1	-	وافر	الخطوب
462/7	2	-	وافر	الصواب
836/8	4	-	وافر	العذاب
271/2	3	-	وافر	مُربب
58-57/5	14	مجزوه الوافر ابن جني	مجزوه الوافر	الحسب

43 /2	3	مجزوءه الوافر أبو العتاهية	المُرطَب
552 /7	4	كامل ابن دزاج	بترائب
585 /7	2	كامل ابن عبّاد	فاعجَب
163 /17	1	كامل أبو العلاء	بها
146 /17	1	كامل أبو العلاء	ثوابها
536 /7	4	كامل الغزال	لشبابي
30 /22 ، 51 /21	1	كامل لبيد	الأجرِب
24 /11	1	-	حُتَيَّابها
47 /16	1	-	ركوبه
53 /15	3	-	كالأخذِب
543 /7	2	ابن عبد ربه	كالمُغاب
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	الصواب
563-562 /7	9	ابن شُهَيْد	شَتَب
47 /5	8	مهيّار الديلمي	تسأل بي
80 /2	4	أنجع السلمي	الرُث
312 /6	3	الحلاج	الثاقِب
22 /12	2	الخبزِر أُرزي	يتنبه
618 /7	1	لسان الدين بن الخطيب	حُبّه
14 /15	1	العتبي	رُغْبِه
439 /6	3	-	السائب
114 /2	4	-	وتجريب
117 /5	2	الثعالبي	أيوب
83 /2	2	أبو الشيبص	يطب
49 /12	2	-	الكتب
129-128 /1	5	إسماعيل بن يسار	النصاب
57 /13	1	حافظ إبراهيم	قفا بي
567 /7	2	ابن حزم	الألياب
161 /2	4	-	الأحاب

594 /7	3	-	خفيف	اللَّهَبُ
574-573 /7	8	ابن زيدون	المجنث	وعذابي
798 /8	1	أبو العلاء المعري	مقارب	مذهب

قافية التاء

- ت -

82 /11	1	-	طويل	منشى
6 /19	4	محمد بن داود	مخلع البسيط	عزقة
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	الزيتا
664 /7	4	-	سريع	أشتانا
84 /2	1	-	خفيف	ماتا

- ث -

17 /19	2	أبو المتاهية	طويل	أثعت
154 /17	3	أبو العلاء	طويل	ثبوئها
167 /12	2	-	طويل	رايات
169 /12	2	-	طويل	عمنها
5 /19	-	2	طويل	لمسئها
85 /15	6	ابن الشبل	بسيط	تارات
584 /7	5	ابن اللبانة	بسيط	غايات
35-34 /15	7	أسامة بن منقذ	وافر	شكوث
33 /15	2	أسامة بن منقذ	وافر	وميث
137 /5	4	الجميل (الحسين بن عبد السلام)	وافر	الولاة
45 /13	2	حافظ إبراهيم	وافر	الفتاة
573 /7	4	ابن زيدون	وافر	جفيت
181 /11	3	سنان بن الفحل الطائي	وافر	انثيت
834 /8	4	-	وافر	نسيث

100 /2	11	مجزوه الكامل بشار	فدينه
557 /3	1	مجزوه الكامل -	شواته
511 /7	2	ابن عربي سريع	مغث
719 /4	2	المتقارب النظام	اردت
- ت -			
185 /1	1	حسان بن ثابت الطويل	ثابت
785 /8	2	دعبل الخزاعي طويل	صفراوات
869-868 /4	16	دعبل الخزاعي طويل	العروضات
540 /7	4	ابن عبد ربه طويل	عمرات
87 /15	3	ابن الفارض طويل	تغطت
820 /8	2	ابن الفارض طويل	خلت
866 /8 + 312 /6	2	ابن الفارض طويل	سجدة
866 /8	5	ابن الفارض طويل	كربتي
866 /8	3	ابن الفارض طويل	أدلتني
118 /2	1	- طويل	استقرت
83 /13		1 طويل	زكت
148 /12	1	- طويل	لغت
164 /17	2	أبو العلاء بسيط	العداوات
849 /8	2	- وافر	وقتي
509 /7	2	ابن عربي كامل	التاسوت
197 /15	1	المتنبي كامل	صهواتها
594 /7	9	- كامل	حركاته
107 /5	9	مجزوه الكامل -	سروايتيه
543 /7	2	ابن عبد ربه رجز	والنبايات
543 /7	2	ابن عبد ربه رجز	وقفة
274 /6	2	ابن المعتز رجز	للصلاة
275 /6	2	ابن المعتز رجز	صليت
542 /7	2	ابن عبد ربه رجز	ينيه

273/6	2	ابن المعتز	رجز	وعمرية
216/13	2	يوسف الشريني	رجز	بالغارات
135/22	2	مجزوه الرمل الحلاج		حياتي
848/8	2	صفي الدين الحلبي	سريع	رفعتي
720/4	1	النظام	السريع	بأقارب
166/17	3	أبو العلاء	خفيف	فهاية

قافية الشاء

274/6	-	ابن المعتز	رجز	والحديث
-------	---	------------	-----	---------

قافية الجيم

- ح -

569/7	3	ابن حزم	طويل	وأنلج
273/6	2	ابن المعتز	رجز	وخرج
199/22 ؛ 298/6	2	-	رمل	الخبج
869/8	2	-	رمل	لسمج

- ح -

196/2	2	أبو عطاء السندي	طويل	ملهُوجا
542/7	7	ابن عبد ربه	بسيط	نجاجا
277/6	2	أبو العلاء المعري	بسيط	والتاجا
188/1	2	مجزوه الرمل -		السماجة

- ح -

857/4	1	ابن الرومي	طويل	مُضْرَجُ
581/3	3	رجل من غطفان	طويل	خُرُوجُ
250/2	1	-	طويل	ويموجُ
130/2	2	بشار بن برد	البسيط	نهجُ

39/11	2	أبو محجن الثقفي	بسيط	والْحَرْجُ
214/14	1	المتني	وافر	أَجِيحُ
- ح -				
74/23	1	بشار بن برد	طويل	المُنَوِّجُ
145/17	2	أبو العلاء المعري	طويل	رَاجِ
541/7	4	ابن عبد ربه	بسيط	بِتَرْوِجِ
161/17	1	أبو العلاء المعري	بسيط	رَاجِي
33/2	1	-	البسيط	حِجَاجِ
528/7	6	عبد الرحمن الناصر	مخلع البسيط	أَنَاجِي
45/13	1	-	كامل	الحَشْرَجِ
44/2	2	مجزوء الرمل بشار بن برد	مجزوء الرمل	زَجَاجِ

قافية الحاء

- ح -

579/7	1	ابن زيدون	طويل	أَضْحَى
594-593/7	3	-	وافر	سَرَاحَا
805/8	3	ابن هانئ	كامل	صَفْوَحَا
187/15	1	-	كامل	مَفْتَاحَا
273/6	2	ابن المعتز	رجز	صُرَاحَا
23/5	4	-	خفيف	مُرِيحَا

- ح -

80-79/15	3	أبو العلاء المعري	طويل	الثَّرَائِحُ
98/12	2	-	طويل	يَسْمُحُ
521/7	3	ابن خروف	بسيط	أَدْوَاخُ
30/22	1	بديع الزمان الهمذاني	الوافر	قَبِيحُ
33/15	3	أسامة بن منقذ	كامل	الْفَيْحُ
212/16	2	-	كامل	السَّفَاخُ

274 /6	2	ابن المعتمر	رجز	وناحوا
102 /2	13	مجزوء الرمل	أبو العتاعية	الجموح
291 /2	4	عبدالله بن العباس بن الفضل	المجث	نُجج
		ابن الربيع		
127 /1	1	زياد الأعجم	المتقارب	رائع

- ح -

92 /12 ؛ 212 /11	1	الحسين بن مطير	طويل	فروح
9 /16	2	عروة بن الورد	طويل	مَطْرَح
82 /15	5	أبو العلاء المحري	طويل	الدَّبَائِح
726 /4	2	ابن قتيبة	البيسط	مجروح
66 /9	1	جرير	وافر	راح
886 /4	1	عروة بن الإطابة	وافر	تستريح
168 /5	6	العقيلي	وافر	الرماح
119 /2	4	أبو نواس	وافر	القيح
96 /12	1	ابن عباد	كامل	صحاح
218 /5	4	أبو منصور الشعالي	سريع	والصفح
587 /7	6	ابن عباد	خفيف	والأرواح

قافية الخاء

109 /11	1	-	طويل	فراخها
---------	---	---	------	--------

قافية الدال

- ذ -

568 /7	4	ابن حزم	طويل	يُذ
75 /22	9	مجزوء الكامل ابن أبي الحديد		محمذ
116 /15	1	مجزوء الكامل أبو العلاء المحري		أخذ

593/7	2	مجزوه الكامل ابن فُزَمان	واستعد
581/7	شطر بيت	رمل ابن عباد	زُرْد
581/7	شطر بيت	-	جَنَد
72/17	2	-	المُخْلُود
626/7	2	-	مزيد
315/2	4	أبو نواس	المتجرذ
555/7	1	المتني	البتوذ

- 5 -

184 ، 27/12	1	الأحوص	طويل	مُقَصِّدا
32/15	7	أسامة بن منقذ	طويل	مخلدا
74/23	1	المتني	طويل	عَسَجِدَا
26/19	3	المقنع الكندي	طويل	الحقدا
102-101/23	3	أبو نواس	طويل	مُخَلِّدا
171/12	2	-	طويل	تَجَلِّدا
25/11	1	-	طويل	شَهْدَا
503/7	5	-	طويل	فريدا
189/13	1	-	طويل	لتجمدا
285-284/1	12	ثابت قطنة	البيسط	أحدا
314/2	2	ابن الرومي	بيسط	صَفْدَا
545/7	2	ابن عبد ربه	بيسط	يدا
71/2	2	إسحاق بن إبراهيم الموصلبي	وافر	عيبدا
124/14 ؛ 223/13 ؛ 199/10	1	ابو العلاء المعري	وافر	البلادا
834/8	1	-	وافر	جلدا
834/8	2	-	وافر	يهدا
50-49/15	7	أسامة بن منقذ	كامل	الرُدى
510/7	2	ابن عربي	كامل	مهئدا
135-133/17	20	مجزوه الكامل أبو الحسن الجوهري	مجزوه	بُرْدا
135/17	5	مجزوه الكامل عبد الصمد بن بابك	مجزوه	وقنأ

133 / 17 ؛ 196 / 5	1	مجزوه الكامل عمرو بن معديكرب	غَلْدَى
136 / 17	9	مجزوه الكامل أبو محمد الخازن	نَضْدَا
352 / 6	2	ابن سينا	الأجسادا
543 / 7	2	ابن عبد ربه	الرَّؤْدَةُ
806 / 8	2	أبو الحسن علي بن محمد	وهدى
		الأخفص	
562 / 7	9	ابن شَهِيد	رَمَلٌ زَنْدَا
16 / 5	3	البحثري	خفيف فَجْدَا
11 / 19	4	البحثري	خفيف وأبدي
79 / 2	2	عبدالله بن محمد بن البراب	خفيف الميائة
889 / 4	1	-	خفيف الحديدا
574 / 7	6	ابن زيدون	مجث وَعَدْلُكُ
54 / 9	5	عبدالرحمن الجمحي	متقارب سدى
55 / 13	1	مهيار الديلمي	متقارب نَهْمَدَا

- د -

803 / 8 ؛ 809 / 4	1	أبو تمام	طويل هِنْدُ
500 / 7	3	ابن حزم	طويل نَضَائِدُ
25 / 5	2	ابن الرومي	طويل أَحْمَدُ
56 / 5	3	ابن الرومي	طويل يَوْلُدُ
11 / 16	3	عروة بن الورد	طويل وَاجِدُ
151 / 17 ؛ 124 / 5	3	أبو العلاء المعري	طويل رَشِيدُ
83 / 15	3	أبو العلاء المعري	طويل وَهَوْدُ
166 / 12	2	قيس بن ذريح	طويل بَرْدُ
56 / 11	1	المتنبي	طويل بُدُ
15 / 15	1	المتنبي	طويل أَسْتَجِدُّهُ
212 / 14	3	المتنبي	طويل غَفْدُهُ
50 / 17	2	-	طويل بَرْدُ
593 / 3	1	-	طويل القراقذ

744 /8	2	-	طويل	وتخمدُ
204 /18	2	-	طويل	يَقْدُهُ
156 /17	3	أبو العلاء المعري	بسيط	أحدُ
150 /17 + 123 /5	1	أبو العلاء المعري	بسيط	نسدوا
166 /17 + 173 /13	2	أبو العلاء المعري	بسيط	مقصودُ
60 /5 + 80 /2	3	المتني	البسيطُ	الصَّيْدُ
14 /15	3	المتني	بسيط	محمودُ
26 /11	1	-	بسيط	مقصودُ
898 /4	4	-	بسيط	عَجِدُوا
155 /17	5	أبو العلاء المعري	وافر	شهودُ
365 /3	2	الوليد بن يزيد بن عبد الملوك	وافر	عينُ
209 /11	1	-	وافر	العيذُ
535 /7	4	الغزال	كامل	يتقدُّ
110 ، 33 /5	4	مجزوءه الكامل المهلي		عُودَةُ
16-15 /21	6	حسن البدري	الرجز	الأكبُدُ
274 /6	2	ابن المعتز	رجز	جهاذُ
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	الجهُدُ
216 /13	2	يوسف الشربيني	رجز	أسعدوا
171 /12	3	-	رجز	مساعِدُ
57 /5	2	ابن الرومي	رمل	مروذُ
384 /3	10	مجزوءه الرمل أبو نواس		ضدودُ
111-110 /5	10	سعید الخالدي	منسرح	الصمدُ
47 /22 + 63 /12	1	المتني	منسرح	أبردُها
109 /5	4	ابن الرومي	خفيف	تغريفُ
108 /19	2	ابن الرومي	خفيف	حديثُ
101 /5	2	-	خفيف	العيذُ
542 /7	2	ابن عبد ربه	مجثث	جديدُ
174 /15	5	أبو الحصين بن المشي	متقارب	تجددوا

236 /5	2	الحصري القيرواني	متدارك	موعده
163 /12	1	-	المتدارك	الواحد

- د -

281 /2	3	أوس (من بني قريظة)	طويل	تهودي
56 /5	2	البحثري	طويل	بعدي
86 /15	1	أبو تمام	طويل	نجيد
496 /7	2	ابن جرير الطبري	طويل	الهند
499 /7	5	ابن حزم	طويل	أحمد
569 /7	6	ابن حزم	طويل	عندي
23 /19	1	أبن حزم	طويل	القرود
80 /19	1	دريد بن الصمة	طويل	أرشيد
55 /13	1	ابن الدعية	طويل	زجيد
576 /7	7	ابن زيدون	طويل	الخلد
591 /7	9	ابن سهل	طويل	مرتدي
590 /7	2	طويل	ابن سهل	أهتدي
73 /15	2	طرفة بن العبد	طويل	مُخلدي
188-187 /15 ؛ 93-92 /1	13	طرفة بن العبد	الطويل	آتبلد
585 /7	3	ابن عباد	طويل	الوجيد
165 /2	2	العتابي	طويل	الموارد
159-158 /17	3	أبو العلاء	طويل	جاحد
41 /5	2	الفتح بن خاقان	طويل	يزد
618 /7	1	لسان الدين بن الخطيب	طويل	الفوائد
117 /5	2	المتنبي	طويل	الحمد
900 /4	3	محمد بن عبد الملك الزيات	طويل	بالزناد
89 /23	1	أبو نواس	طويل	ودادي
144 /5	11	أبو فراس الحمداني	طويل	المشرد
559 /7	5	ابن هانئ	طويل	نودي

68 /2	1	-	طويل	الورد
315 /2	2	-	طويل	زرجيد
101 /5	9	-	طويل	القصيد
194 /13	1	-	طويل	المُتَعَدِّد
168 /12	2	-	طويل	والوَجْدِي
43 /15	5	أسامة بن منقذ	بسيط	يدي
138 /2	2	بشار بن برد	بسيط	داود
233 /5	5	بكر بن حماد الزناتي	بسيط	وأجساد
17-16 /19 + 567 /7	4	ابن حزم	بسيط	جَلْدِي
813 /4	1	حسان بن ثابت	بسيط	الهادي
140-139 /20	5	أبو دلالة	بسيط	أسد
549 /7	2	الشماع	بسيط	الجيد
588 /7	9	ابن عباد	بسيط	مرتاب
544 /7	5	ابن عبد ربه	بسيط	أحد
544 /7	2	ابن عبد ربه	بسيط	الجيد
154 /17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	إسناد
584 /7	2	ابن اللبابة	بسيط	عباد
56 /1	1	النايفة الذيباني	البسيط	أبيد
89 /23	5	أبو نواس	بسيط	البلد
51 /13	2	أبو نواس	بسيط	كالورد
108 /2	2	-	بسيط	العناقيد
254 /2	2	-	بسيط	تُرْدِي
834 /8	1	-	بسيط	وحددي
85 /12	1	-	بسيط	يدي
88 /20	1	-	بسيط	العادي
214 /13	3	بهلول	وافر	القصيد
755 /4	2	أبو تمام	وافر	جماد
623 /3	4	دعبل الخزاعي	وافر	والبوادي

71-70 /16	12	الشيخ رفاعة	وافر	جوادى
590 /7	3	ابن سهل	وافر	الوداد
55 /22	1	الشانعي	الوافر	ليبي
159 /17	2	أبو العلاء المعري	وافر	أحمد
33 /2	4	محمد بن بشير	وافر	يعيد
415 /3	1	-	وافر	سعيد
71 /16	1	-	وافر	تنادي
11 /19	1	أبو تمام	كامل	بفايد
104 /23	1	أحمد شوقي	كامل	ناد
33 /15	3	أسامة بن منقذ	كامل	يهندي
813 /4	1	حسان بن ثابت	كامل	المهندي
813 /4	2	حسان بن ثابت	كامل	الأرمي
53 /9	2	حسان بن ثابت	كامل	محمد
44 /22	6	ابن دانيال	الكامل	يدي
184 /5	8	الشريف الرضي	كامل	النادي
188 /18	3	الفرار السلمي	كامل	يدي
615 /7	3ذ	لسان الدين بن الخطيب	كامل	ممهيد
719-718 /4	3	التظام	كامل	والإبعاد
556 /7	1	ابن هاني	كامل	ممدود
195 /2	2	-	كامل	محمد
250 /2	1	-	كامل	متخدر
26 /11	1	-	كامل	الواحد
37 /11	1	-	كامل	مولد
26 /19	2	-	كامل	محمد
329 /6	7	الأحنف المعكبري	هزج	المجد
60 /5 ؛ 254 /2	2	أعشى سليم	رجز	مرويهما
543 /7	2	ابن عبدربه	رجز	محمد
608 /7	6	-	رجز	بزد

111 /5	3	مجزوه الرمل -	زّرد
21 /19	6	ابن حزم سريع	فادي
10/11	1	أبو نواس سريع	واجد
208-206 /12 328 /6	15	-	الوليد
44 /21	1	أبو العلاء المعري الخفيف	الأجساد
7 /15	2	المتنبي خفيف	بجدودي
8 /15	3	المتنبي خفيف	اليهود
290 /2	3	ابن المعتز خفيف	عودي
115-114 /2	4	-	الزهاد
580 /7	2	-	عباد
170-169 /12	2	-	قيود
168 /20	2	-	الأعماد
114-113 /5	8	الأحنف الكعربي المضارع	المجدد
109 /19	2	ابن الرومي متقارب	خالد
56 /5	2	ابن الرومي متقارب	خالد

قافية الذال

- ذ -

506 /7	2	مجزوه الرجز ابن عربي	أخذنا
--------	---	----------------------	-------

- ذ -

162 /17	2	أبو العلاء المعري خفيف	للفناذ
---------	---	------------------------	--------

قافية الراء

557 /3	1	مجزوه الكامل الحطينة	تاير
210-209 /17	4	مجزوه الكامل عبدالله نديم	الرّفيز
27 /19	2	مجزوه الكامل الكميث	وناظر

34 /5	4	مجزوء الكامل مهذب الدين الطرابلسي	مَضْرُ
34 /5	4	مجزوء الكامل مهذب الدين الطرابلسي	الْفَيْكُزْ
826 /8	1	مجزوء الكامل -	شَاكِرْ
27 /11	4	رجز -	نَظْرُ
202 /14	4	رجز -	الْبَشْرُ
54 /15	5	مجزوء الرجز أحمد بن الزبير	والغَيْرِزْ
586 /7	6	مجزوء الرجز ابن عباد	قَمَرْ
171 /15	2	رجز المتجاج	فَجَبْرْ
263 /6	2	رجز ابن المعتمر	وَصَجْرْ
53 /15	3	رجز مهيار الديلمي	الجِرْزْ
273 /6	2	رجز ابن المعتمر	النَّقْرْ
167 /20	2	رجز -	قَدْرْ
570 /3	2	رجز الخليل بن أحمد	عَمْرْ
56 /11	1	رجز سيويه	بِحَجْرْ
190-189 /15	3	رجز المزمار بن منقذ	دُكْرْ
52 /12	2	رجز ابن يسام	تَفُوزْ
126-125 /2	3	رجز العلاء بن الحداد الأعمى	والمَنْبِرْ
833-832 /8	9	رجز -	والمَخُورْ
104 /23	1	رجز أحمد شونفي	العَمْرْ
591-590 /7	4	رجز ابن سهل	للمَطْهُورْ
84-83 /15	3	رجز أبو العلاء المرعي	المَقْرْ
718 /4	2	رجز النظام	عَزِيرْ
78 /11	1	رجز -	الغِيَازْ
173 /12	2	رجز -	غَزِيرْ

- ر -

34 /2	1	رجز جرير بن الخطفي	طويل	نَعْدَرَا
591 /7	4	رجز ابن سهل	طويل	الْبِدْرَا
527 /37	3	رجز طارق بن زياد	طويل	اشْتَرَى

162/17	2	أبو العلاء المعري	طويل	كسرى
221/14	4	المتني	طويل	غُترا
11/19	1	محمد بن داود الظاهري	طويل	صبرا
557/7	1	ابن هانئ	طويل	أجلدرا
194/2	1	عدي بن الرُّقاع	مديد	والغارا
548/7	2	-	مديد	ومحتضرة
16/21	3	مخلع البسيط حسن البدري	مخلع البسيط	جمرا
566/7	2	ابن حزم	بسيط	الأثرا
72-71/16	مخمسة	الشيخ رفاعة	بسيط	زَحْرَت
585-584/7	6	ابن عباد	بسيط	مأشورا
92/5	2	أبو العلاء المعري	بسيط	والسغرا
145/17	1	أبو العلاء المعري	بسيط	والعمرا
167/12	2	-	بسيط	وأوطارا
88/10	1	جرير	وافر	عارا
50/16	1	-	وافر	ظهرا
288/2	1	جرير	كامل	جمهورا
553-552/7	11	ابن دزاج	كامل	مُغَوِرا
588-587/7	7	ابن عباد	كامل	السُرى
91-90/5	13	عمارة البيهقي	كامل	متيسرا
537/7	2	الغزال	كامل	مُغِيرا
552/7 ؛ 193/5	6	المتني	كامل	والإسكندرا
24/23	1	المتني	كامل	كَنْهُوِرا
49/2	1	-	الكامل	وزيرا
826/8	1	-	كامل	وتعدرا
26/14	2	-	كامل	مُسْتَقْبِرا
87/2	2	مجزوه الكامل بشار	مجزوه الكامل	زهرا
655/7	1	مجزوه الكامل ابن حيان	مجزوه الكامل	فزايزة
528/7	4	مجزوه الكامل زوياب	مجزوه الكامل	نضيرة

159 /2	3	مجزوء الكامل المتأبي	مجري
23 /2	1	مجزوء الكامل أبو نواس	أميرا
73 /20	1	مجزوء الكامل -	الإشارة
543 /7	2	رجز ابن عبد ربه	التناصر
543 /7	2	رجز ابن عبد ربه	للبيزة
542 /7	2	رجز ابن عبد ربه	عشرة
273 /6	2	رجز ابن المعتز	التجارا
262 /6	2	رجز ابن المعتز	موسرا
274 /6	2	رجز ابن المعتز	والطنبورا
273 /6	2	رجز ابن المعتز	طهرا
263 /6	2	رجز ابن المعتز	التجارة
273 /6	2	رجز ابن المعتز	الفجرة
47 /2	6	رجز أبو نخيلة	بدرى
727 /4	7	رجز أبو نواس	هترا
253 /2	4	-	نرى
145 /19	3	مجزوء الرجز -	مؤثرة
163 /17	3	سريع أبو العلاء	اليرة
835 /8	2	-	نارا
164 /5	9	خفيف ابن الرقعمق	غازة
73 /1	1	زهير	مكرورا
170 /12	1	-	جفرا
850 /8	2	-	والقدزة
538 /7	2	مقتضب ابن عبد ربه	ميرنا
250 /2	1	الكميت	بغارا
203 /14	7	-	أسرازاها

- ر -

62 /22 ؛ 114 /14	1	الأحمر السعدي	الطويل	أطير
16-15 /5	9	البحثري	طويل	وجاذزة

87 /2	1	بشار	طويل	أحمر
755 /4	4	أبو تمام	طويل	يصير
584 /7	2	ابن حمديس	طويل	وثبير
145 /2	3	خالد بن زهير	طويل	يسيرها
552 /7	13	ابن دراج	طويل	قبور
108 /3	2	ابن الرومي	طويل	والشكر
579 /7	1	ابن زيدون	طويل	الغذر
576 /7	3	ابن زيدون	طويل	أمير
574 /7	3	ابن زيدون	طويل	الصير
574 /7	1	ابن زيدون	طويل	البنر
176-175 /22	7	أبو العلاء المعري	الطويل	مقمر
276 /6	2	أبو العلاء المعري	طويل	يزار
161 /17	1	أبو العلاء المعري	طويل	المقادير
31 /2	1	الفرزدق	الطويل	قنر
52 /12	1	الفرزدق	طويل	يشهر
7 /19	1	محمد بن داود الظاهري	طويل	الخمير
14 /11	2	المتنبي	طويل	البكر
12 /15	4	المتنبي	طويل	الدغر
53 /15	1	معقر بن أوس	طويل	المسافر
849 /8	1	ابن نباتة	طويل	تسخر
719 /4	4	النظام	الطويل	أثر
109 /2	1	أبو نواس	طويل	الجهير
557 /7	1	ابن هاني	طويل	عذر
834 /8	3	-	طويل	السرائر
205 /18	2	-	طويل	الضبر
165 /2	2	-	طويل	نمير
169 /12	1	-	طويل	وتقطر
108 /5	1	-	طويل	أحمر

59 /11	1	-	طويل	الجُزُر
138 /21	3	-	الطويل	ناشُر
137 /21	1	-	الطويل	نشورُ
96 /2	3	طريف بن تميم العنبري	بسيط	نازُ
900 /4	2	العباس بن الأحنف	بسيط	تذُرُ
544 /7	4	ابن عبد ربه	بسيط	والقدُرُ
544 /7	6	ابن عبد ربه	بسيط	تنظُرُ
31 /18	1	أبو العلاء المعري	بسيط	تخيِرُ
154 /17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	وأسماءُ
81 /15	1	أبو العلاء المعري	بسيط	تخيِرُ
161 /1	2	علي بن أبي طالب	البسيط	ظفروا
497 /3	3	شاعر من المدينة	بسيط	مقدورُ
19 /11	2	-	بسيط	نازُ
97 /12	1	-	بسيط	والطُورُ
528-527 /7	4	عبدالله بن عبد الرحمن بن الحكم	مخلع البسيط	البيدازُ
869 /4	2	دعبل الخزاعي	وافر	كثيرُ
10 /2	4	الشيل البغدادي	وافر	اضطراؤُ
11				
13				
15				
133 /22				
116 /16				
77				
80 /15	4	ابن الشيل	وافر	اعتزازُ
78 /15	3	ابن الشيل	وافر	انتشازُ
81-80 /15	2	ابن الشيل	وافر	الغيازُ
197 /13	1	العباس بن مرداس	وافر	نزوؤُ
64 /1	1	عبدالله بن الزبير	الوافر	عمرو
283 /2	1	عروة بن الورد	وافر	الفقيِرُ
11 /11	2	-	وافر	مزيرُ
153 /12				
17 /21				
295 /2	15	البحثري	كامل	وينصرُ
319 /6		بشار بن برد	كامل	مشيرُ

24 /1	1	أبو تمام	الكامل	وتمضُر
21 /10	1	أبو تمام	كامل	منظرٌ
48 /12	1	ابن الرومي	كامل	جزوٌ
509 /7	2	ابن عربي	كامل	النحريُّ
81 /15	1	أبو العلاء المعري	كامل	تُجَبِرُ
79 /15	2	أبو العلاء المعري	كامل	تُجَبِرُ
165 /17 181 /15	1	أبو العلاء المعري	كامل	الأقْبِرُ
158 /17	1	أبو العلاء المعري	كامل	مُعَرِّزُ
537 /7	6	الغزال	كامل	الأفكازُ
56 /11	1	الحتتبي	كامل	تسيرُ
162 /5	2	ابن هانئ	كامل	أطهازُ
805 /8 1804 /4	19	ابن هانئ	كامل	الفهازُ
558 /7	3	ابن هانئ	كامل	الثذرُ
270 /1	2	أبو الهيثم	الكامل	الأبصارُ
44 /21	1	-	الكامل	والدائرُ
167 /20	1	-	كامل	لصفازُ
216 /13	2	يوسف الشريبي	رجز	عسكُرُ
291 /2	4	-	رمل	صورها
28 /14	2	-	مجزوء الرُّمَلِ -	شهورُ
745-744 /4	12	بشر بن المعتز	سريع	المخترُ
326 /2	1	بشْر بن المعتز	سريع	سنزُ
325 /2	8	بشْر بن المعتز	سريع	والضُرُ
131 /2	2	أبو نواس	السريع	جَبْرُ
607 /7	1	-	سريع	والخايزُ
211 /2	1	أبو نواس	منسرح	العمارُ
211 /2	3	أبو نواس	منسرح	مهذارُ
774 /4	5	الجاحظ	خفيف	مستورُ
202 /18	2	مجنون ليلى	خفيف	دائرُ

835 / 8	2	-	خفيف	السُرور
207 / 14	2	العباس بن الأحنف	مقارب	أزفر
159-158 / 2	2	العنابي	المقارب	الناظر
207 / 14	1	المتمهي	مقارب	أظهر
- و -				
170-169 / 20	9	البحثري	طويل	بيتر
41 / 23 ؛ 319 / 6	1	بشار بن برد	طويل	زهر
100 / 2	4	بشار بن برد	طويل	القمري
568 ، 475 / 7	3	ابن حزم	طويل	صدري
160 / 15	2	حسان بن ثابت	طويل	كابير
46 / 9	1	الحطيتة	طويل	بكر
94 / 5	2	ابن الخيزار الموصلبي	طويل	ينجر
518 / 3	2	الشافعي	طويل	والقفر
706-705 / 4	16	صفوان الأنصاري	طويل	البرابر
7-6 / 16	9	عروة بن الورد	طويل	متجزر
8 / 16	5	عروة بن الورد	طويل	مشتري
57 / 13	1	علي بن الجهم	طويل	أدري
589 / 7	7	علي بن حصن	طويل	والنهر
192 - 191 / 18	4	أخت عمرو بن سعيد	طويل	غدير
72-71 / 9 ؛ 79 / 5	8	ابن المعتز	طويل	قصر
584-583 / 7	11	المعتمد	طويل	عُمري
719 / 4	2	التَّظَام	طويل	بدر
167 / 12	2	-	طويل	نادر
891 / 4	3	-	طويل	الصَّبِير
204 / 18	1	-	طويل	الغدير
899 / 4 ؛ 314 / 2	1	أبو نواس	مديد	حَجْرِيَّة
44 / 2	1	بشار بن برد	البيسط	قوارير
288 / 2	3	جرير	بيسط	وأستار

64/2	1	الخريمي	بسيط	الخبر
577/7	4	ابن زيدون	بسيط	وعطار
591/7	4	ابن سهل	بسيط	خبري
108/5	8	الشريف الرضي	بسيط	مغتفر
899/4	2	العباس بن الأحنف	بسيط	بمقتصر
15/19	1	العباس بن الأحنف	بسيط	المقاصير
603/7	3	ابن عبدون	بسيط	والصُور
70/2	2	العرندس الكلابي	بسيط	أيسار
196/2	1	أبو عطاء السندي	بسيط	النار
153/17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	دينار
569/3	2	الفرزدق	بسيط	مشور
464/7	1	القُشندي	بسيط	السُير
116/5	2	ابن لُتُك	بسيط	يُجِر
363/6	1	المتني	بسيط	دار
354/6	1	ابن المعتز	بسيط	الخبر
349/3	2	-	بسيط	بالغُشِر
497/3	2	شاعر من الكوفة	بسيط	الدُور
172/12	2	-	بسيط	الزُهر
683/7	1	-	بسيط	الضاري
846/4	1	-	بسيط	النار
743/8	1	-	مخلع البسيط	المدير
45/2	6	بشار بن برد	الوافر	العقار
58/16	2	الشيخ رفاعة	وافر	مضير
213/14	2	أبو زهير بن مهلهل الحمداني	وافر	نزاري
128/1	4	زياد الأعجم	الوافر	نُطاري
546-545/7	6	ابن عبد ربه	وافر	شغير
146/17	2	أبو العلاء المعري	وافر	الشُوار
162/17	2	أبو العلاء المعري	وافر	المُشور

68/15	1	عبدالله بن الزبيرى	وافر	عَمَرُو
535-534/7	9	الغزال	الوافر	بالصخورِ
850/8	2	محيي الدين بن تميم	وافر	طيري
833/8	3	-	وافر	الكبارِ
106/23	2	أحمد شوقي	كامل	الأظفارِ
288-287/2	3	الأخطل	كامل	والأستارِ
46/15	2	أسامة بن منقذ	كامل	بالأقدارِ
45/2	3	بشار بن برد	الكامل	فافخرِ
128/2	10	أبو تمام	كامل	الأقدارِ
205/13	1	ابن جابر	كامل	الأخضرِ
288/2	1	جرير	كامل	ناصرِ
54/22	1	أبو حسن النهامي	الكامل	عاري
417/3	5	الحسين بن عبد السلام الجمل	كامل	أزودِ
775/4	3	أبن أبي ذؤاد	كامل	تُشَهِّرِ
586/3	3	زهير بن أبي سلمى	كامل	ذُفْرِ
576/7	3	ابن زيدون	كامل	تتخِرِ
510/7	2	ابن عربي	الكامل	تفكرِ
177-176/22	5	أبو العلاء المعري	الكامل	تذكري
150/17 ؛ 276/6 ؛ 123/5	2	أبو العلاء المعري	كامل	دهريه
80/13	6	مجزوء الكامل المنخل الشكري	كامل	المطيرِ
131-130/2	6	أبو نواس	الكامل	الشُّطَارِ
560/7	3	ابن هانئ	كامل	الأكبرِ
547/3	1	-	كامل	الأقدارِ
682/4	2	بعض المازنيين	الكامل	بقادرِ
8/12	1	--	كامل	الدُّفْرِ
27/14	2	-	كامل	زاجرِ
30/2	2	-	كامل	صَرَصِرِ
99/5	1	-	كامل	عمري

105 / 17	2	-	كامل	والزهر
83 / 2	4	-	هزج	المقاصير
543 / 7	2	ابن عبد ربه	رجز	جبار
508-507 / 7	14	مجزوه الرجز ابن عربي	مجزوه الرجز	بصري
208 / 5	23	محمد بن موسى الحدادي البلخي	رجز	الأبصار
273 / 6	2	ابن المعتز	رجز	الجدار
889 / 4	3	الوليد	رجز	الشاري
203-202 / 14	9	-	رجز	المنظور
179 / 15	2	بشر بن المعتز	سريع	القبر
77 / 15	5	أبو العلاء المعري	سريع	الزهر
29 / 5	2	الفاهر	سريع	مضد
899 / 4 + 314 / 2	2	أبو نواس	سريع	الضماير
812 / 4	2	-	سريع	أوزاري
179 / 15	2	-	سريع	العمر
370-369 / 3 + 269 / 2	4	-	سريع	كالجائر
180-179 / 15	2	-	سريع	والنسر
652 / 7	10	أمية بن أبي الصلت	منسرح	والسفر
70-69 / 5	4	الحسن بن بشر الدمشقي	منسرح	الأمر
145 / 17	1	أبو العلاء المعري	منسرح	بالفكير
166 / 5	3	تميم بن المعز	خفيف	وكبار
377 / 3	5	ابن حبيبات الكوفي	خفيف	التدبير
43 / 22	9	ابن دانيال	الخفيف	الحضار
899 / 4	3	سعيد بن حميد	خفيف	الجبار
166 / 5	4	ابن المعتز	خفيف	ومناير
279 / 6	5	-	خفيف	لنزاري
5 / 19	2	-	خفيف	والفكير
114 / 5	8	أبو دلف الخزرجي	مضارع	والهجر

857/8	1	-	متدارك	بالأثر
107/5	4	-	المجنث	للثغار
110/2	6	علي بن الجهم	المتقارب	أقطارها
80/5	12	علي بن الجهم	المتقارب	أقدارها
373/3	4	علي بن أبي طالب (رجل أعمى)	متقارب	المشير
383/3	2	-	متقارب	الكوثر
72/17	4	-	مجزوه	التجزؤف
			المتقارب	

قافية الزاي

- زُ -

262/6	3	-	طويل	عاجز
				- زِ -
158/17	1	أبو العلاء المعري	وافر	المعجاز
543/7	2	ابن عبد ربه	رجز	الترجيز
19/2	2	إسحاق بن إبراهيم الموصلي	الخفيف	الجوازي
158/17	1	أبو العلاء المعري	خفيف	بالمعجاز
77/5	4	الفارابي	المتقارب	حيّر

قافية السين

- سُن -

20/19	3	ابن حزم	متقارب	الفرس
79/1	1	امرؤ القيس	البيسط	أكداسا
79/1	1	امرؤ القيس	البيسط	أياسا

- من -

79 /1	1	امرؤ القيس	البيسط	مقياسا
79 /1	1	عبيد بن الأبرص	البيسط	تمسأا
78 /1	1	عبيد بن الأبرص	البيسط	وأضرأا
164 /17	3	أبو العلاء المعري	بسيط	موسى
662 /7	5	-	بسيط	ذزسا
521 /7	2	ابن خروف	وافر	عبوسا
148 ، 101 /17 ، 275 /6	2	أبو العلاء المعري	وافر	سأنة
165 /17	2	أبو العلاء	كامل	مَنَنَسَا
80 /2	1	أبو دلأمة	كامل	نخأا
173 /13	1	ابو العلاء المعري	كامل	وأحدسا
274 /6	2	ابن المعتز	رجز	وألثحوسا
137 /2	2	أبو العتاهية	سريع	فشها

من

166 /20	3	المتلمس	طويل	يرمسُ
787 /4	2	-	رجز	أنيسُ
125 /16 ، 849-848 /8	6	صفي الدين الحلبي	خفيف	العَلَطَيْسُ
96 /12	1	ابن الرومي	متقارب	ألرَجْسُ

- من -

289 /2	2	أبو قابوس	طويل	الكنائس
61 /9	2	-	طويل	ألرُزْسُ
32 - 31 /15	4	أسامة بن منقذ	بسيط	البايس
225 /12 ، 621 /3	1	الحطينة	البيسط	وألناس
51 /16	2	الشيخ رفاعة	بسيط	بألنواقيس
109 /19	2	ابن الرومي	بسيط	بمقياس

416 /6	2	ابن فارس	بسيط	فلاس
12 /15	1	المتني	بسيط	نكبي
194 /15	5	محيي الدين بن العربي	بسيط	والناس
101 /23	2	أبو نواس	بسيط	الباس
360 /3	2	أبو نواس	بسيط	القراطيس
829 /4	2	-	بسيط	عباس
187 /11	2	الخنساء	وافر	نصي
177 /12	2	أبو العلاء المعري	وافر	وقنسي
13 /15	1	المتني	وافر	الثقوس
105 /2	4	-	وافر	الخنديس
58 /1	4	سأقف نجران	الكامل	نمسي
569-568 /7	4	ابن حزم	كامل	والمُنس
814 /8	2	رابعة العدوية	كامل	جلوسي
329 /6	1	الصنوبري	كامل	المَجلس
541 /7	4	ابن عبد ربه	الكامل	العباس
56 /18	1	أبو العلاء المعري	كامل	حاسي
161 /17	2	أبو العلاء المعري	كامل	يحماسي
359 /3	1	المرار بن سعيد القفعمي	كامل	بالقرطس
96 /12	1	ابن المعتز	كامل	الترجس
54 /15	2	-	كامل	ذوس
130 /11	1	-	كامل	العرس
547 /3	3	العجاج	رجز	مُنسي
262 /6	2	ابن المعتز	رجز	المُوس
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	الشمسي
216 /13	2	يوسف الشويري	رجز	لبي
596 /7	موشح	لسان الدين بن الخطيب	رمل	بالاندلس
458 /7	3	-	رمل	نقي

378 /3	5	الخطيب البغدادي	سريع	نغية
114 /2	5	-	سريع	بانفاسي
25 /11	2	-	سريع	وأجنايها
373 /3	1	أحمد بن أبي نعيم	منسرح	عباس
17-16 /5	4	البحري	خفيف	جنسي
16 /5	6	البحري	خفيف	عُسي
846 /4	3	أبو عدي العجلي	المتقارب	الأنفسي

قافية الشين

- ش -

48 /22	1	-	مخلع البسيط -	أمشي
185 /18	2	-	وافر	قريش
187 /18	1	-	وافر	وطيش
149 /17 + 123 /5	1	أبو العلاء المعري	كامل	لمعاش
274 /6 + 23 /5	2	ابن المعتز	رجز	جيش
838 /8	1	-	رمل	الدهش

قافية الصاد

19 /11	2	عبدالله بن مصعب بن ثابت	سريع	أخلصا
429 /6	2	ابن المعتز	كامل	حُص
745 /4	2	بشر بن المعتمر	رجز	حرقوص

- ص -

152 /17 + 124 /5	2	أبو العلاء المعري	طويل	بالشخص
9 /20 + 371 /6	3	-	منسرح	بمتخص

قافية الضاد

- ض -

47 /2	4	أبو نخيلة	رجز	بعضا
556 /7	1	ابن هاني	متقارب	مرتضى

- ض -

215 /14	1	المتنبي	طويل	المخض
656 /7	2	ابن الرومي	بسيط	أغراض

- ض -

114 /2	3	-	طويل	الأرض
27 /14 ؛ 139 /12	1	-	طويل	بعض
90 /2	2	-	طويل	يقضي
672 /7	3	-	واقر	والبياض
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	التاقض
419 /3	4	المعلمي الطائي	سريع	بعض

قافية الطاء

- ط -

510 /7	6	ابن عربي	رجز	اختلط
51 /14	1	-	المجنث	الوسط

- ط -

160 /17	1	أبو العلاء المعري	بسيط	إسقاطا
275 /6	2	ابن المعتز	رجز	السيطا

- ط -

578 /7	8	ابن زيدون	طويل	الحط
--------	---	-----------	------	------

573/7	6	ابن زيدون	طويل	شَطُوا
557/7	6	ابن هانئ	بسيط	قُنْتُ
213/14	2	أبو العشانر	كامل	ننحطُ
46/2	1	جحظة اليرمكي	المتقارب	التيبُ

- ط -

487/7	3	ابن حزم	بسيط	الغَلَطُ
582/7	3	-	بسيط	الغَلَطُ
195/2	1	خالد بن عبدالله القسري	رجز	الرُّطُ

قافية الظاء

162/15	1	حسان بن ثابت	وافر	عكاظ
--------	---	--------------	------	------

قافية العين

- ع -

190/2	3	أبو تمام	طويل	وَقَع
583-582/7	12	مجزوء الكامل ابن عباد	مجزوء	الضديع
564/3	1	الكسائي	رمل	يَنْتَقِع
89/2	2	-	رمل	جَزِع
116/5	2	ابن نَنَك	خفيف	فَرِغْنَا
170/12	2	-	متقارب	المَرُوع

- ع -

527/7	8	الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الداخل	طويل	يافعا
232/5	5	ابراهيم بن الأغلب	بسيط	فانصدعا
209/11	3	صالح بن عبد القدوس	بسيط	والفَطْما

98/12	4	-	بسيط	الوجعا
865/4	7	الكميت	وافر	والقطيعا
114/11	1	-	وافر	خشوعا
130/14	2	-	وافر	القيناعا
358/6	3	أبو العلاء المعري	كامل	دُموعا
288/2	2	الأخطل	رجز	ناقما
533/7	2	الغزال	رجز	أربئة
273/6	2	ابن المعتز	رجز	أربئة
273/6	2	ابن المعتز	رجز	جُمعة
273/6	2	ابن المعتز	رجز	الصُّبئة
262/6	2	ابن المعتز	رجز	ودقمة
572/7	4	ابن زيدون	رمل	استردَعَكَ
586/7	3	ابن عباد	رمل	نزعا
23/5	3	-	خفيف	صريعا

- غ -

864/8	5	الجيلاني	طويل	طلانغ
52/15	2	مجنون ليلي	طويل	جميغ
189/15	1	مسكين الدارمي	طويل	جماعها
807/8	3	الناشم	طويل	يسمغ
813/4	3	نهار بن توسعة	طويل	جمرع
34/17	1	-	طويل	تصدغ
172/12	2	-	طويل	هامغ
192/12	1	-	طويل	بيغ
21-20/19	5	ابن حزم	بسيط	أضلعة
869/4	6	دعبل الخزاعي	بسيط	دفعوا
218/13	1	ابن زريق	بسيط	يجمعه
167/5	3	البهاء زهير	بسيط	موقمة
85/15	2	ابن الشبل	بسيط	يدغ

565 /3	7	عَمَار الكَلْبِي	بسيط	ابتدعوا
214 /14	1	المتنبي	بسيط	شَجُّوا
218 /14	1	المتنبي	بسيط	طَمَعُ
785 /8	2	منصور النعمري	بسيط	البدعُ
208 /22	1	منصور النعمري	البسيط	تَبَعُ
807 /8	4	مهيار الديلمي	بسيط	منعوا
270-269 /6	4	-	بسيط	ابتدعوا
48 /22 ؛ 204 /18	1	-	بسيط	تَبَعُ
561 /3	1	عمرو بن معدى كرب	وافر	تستطيعُ
808 /8	6	ابن أبي الحديد	كامل	مدعُ
869 /4	3	دعبل الخزاعي	كامل	يُرْفَعُ
613 /7	1	ابن زيدون	كامل	أوسعُ
540 /7	5	ابن عبد ربه	كامل	وينفعُ
147 /19	2	المتنبي	كامل	وتخضعُ
118 /2	1	-	كامل	تَقَعُ
557 /3	1	-	كامل	تفجعُ
42-41 /22	5	مجزوء الكامل ابن دانيال		وتضرعوا
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	المُتَعُ
867 /4	17	السَّيِّد الحميري	سريع	موضعُ
507 /7	2	ابن عربي	سريع	جامعُ
835 /8	1	-	سريع	تسطعُ
171 /12	2	-	خفيف	الضَّرُوعُ
894 /4	5	الفارعة الخارجية	مقارب	يلقعُ
219 /5	2	أبو الفتح البستي	مقارب	مطمعُ
725 /4	2	ابن يسير	المقارب	أجمعُ
- ع -				
263 /2	1	الحطينة	طويل	بشفيح
358 /6	1	أبو العلاء المعري	طويل	بمجمع

148/17 ؛ 122/5	2	أبو العلاء المعري	الطويل	الدوامِج
276-275/6	5	أبو العلاء المعري	طويل	الصّوامِج
428/6	1	أبو العلاء المعري	طويل	والجوامِج
163/2	1	مخلع البسيط	أبو العتامة	سماع
141-134/22 ؛ 368 ؛ 352/6	18	ابن سينا	كامل	وتَمَنِّج
168/12	1	-	كامل	أُدْمِي
172/12	2	-	كامل	وَزُجُوعِي
165/5	2	المؤيد الشافعي	رجز	والشافعي
596 - 595/7 ؛ 331/6	1	ابن زهر	رمل	تَنَمِّج
898/4	4	محمد بن يسير	منسرح	والبَدَع
167/12	2	-	خفيف	المُخْضُوعِ
23-22/5	5	-	خفيف	مخلوع
167/12	2	-	خفيف	وهجوعي

قافية الغين

- غُ -

15/5 2 مجزوءه الرجز الجنيذ بن محمد ويُنَا

- غُ -

109/5 2 السّلامي بسيط تنسأغ

قافية الفاء

- فُ -

521/7 2 ابن خروف سريع والحنوف

47/16 2 - المجتث يَنْلَفُ

751/4 1 الخريمي متقارب وُقُوف

- ف -

559-558 /7	10	ابن هانئ	طويل	شُتفا
497 /3	3	مساور	وافر	ظريفة
497 /3	3	-	وافر	سخيفة
166 /5	6	البهاء زهير	كامل	منصفا
212 /5	7	ابن دريد	رجز	ضفا
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	المصطفى
275 /6 ، 23 /5	2	ابن المعتز	رجز	الخلافه
274 /6	2	ابن المعتز	رجز	الكوفة
274 /6	2	ابن المعتز	رجز	والفلاسفة
317 /6	4	-	رجز	القفا
727 /4	1	مجزوه الرمل أبو نواس		يُرفا

- ف -

216 /13	1	أبو شادوف	طويل	ورجيف
93 /5	4	عبد الوهاب البغدادي	طويل	مضاعف
569 /3	1	الفرزدق	طويل	مجلف
8 /19	2	محمد بن داود الظاهري	طويل	وأضعف
144 /17	3	أبو العلاء المعري	بسيط	طرف
165 /17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	عرفوا
51 /16	2	الشيخ رفاعه	مخلع البسيط	أخاف
155 /15	1	أبو ذؤيب الهذلي	وافر	الألوف
36 /11	1	-	وافر	تقيف
132 /2	2	-	وافر	ظريف
164 /20	1	-	كامل	تخلف
275 /6	2	ابن المعتز	رجز	يعرفها
191 /15	4	حُنين الحيري	منسرح	القَصِفُ

- ف -

894/4	18	الفارعة الخارجة أخت الوليد ابن طريف	طويل	منيف
134/12	2	-	طويل	الخواطف
834/8	5	-	طويل	الكشف
85/2	5	أبو دلالة	بسيط	الصحف
220/14	2	المتني	بسيط	أنف
32/18 ؛ 37/15	4	ميسون بنت بحدل الكلية	وافر	منيف
891/4	1	-	وافر	الضعاف
22/5	3	البحري	كامل	بالسيف
200/12	1	-	كامل	الأنف
36/11	1	مجزوه الكامل الثميري		بالطائف
309-308/6	4	الحلاج	هزج	الحيث
161/15	4	بلر بن معشر البقاري	رجز	بخديف
161/15	4	رجل من هوازن	رجز	الثعترب
131/2	3	ابن مناذر	سريع	ثخفي
719/4	4	التظام	سريع	الوصف
808-807/8	4	مهيار الديلمي	متقارب	الأليف

قافية القاف

- ق -

172/15	1	رؤية الراجز	رجز	المخترق
543/7	2	ابن عبد ربه	رجز	عَسَق
154/12	3	مجزوه الراجز هند بنت عتبة		تعاين
44/2	3	بشار	الزمل	الحقن
168/12	3	-	رمل	والمشوق
196/5	2	الصاحب بن عباد	متقارب	العراق

719/4	2	النظام	المتقارب	نفترق
311/6	1	-	متقارب	الجزق
75/17	2	-	متقارب	المشيق

- ق -

269/6	1	البحثري	طويل	أيقا
106/16	4	عضد الدولة البوهبي	طويل	خلقا
12/5	1	-	طويل	البطارقة
713/8	2	ابن الراوندي	بسيط	مرزوقا
578-577/7	6	ابن زيدون	بسيط	راقا
563/7	7	ابن شهيد	بسيط	خلقا
25/14	2	-	بسيط	عشقا
24/22 + 188/13	2	-	بسيط	مرزوقا
218/14	4	المتنبي	وافر	لحافا
13/15 + 118/5	2	المتنبي	الوافر	وذاقا
212/5	1	ابن دريد	الكامل	اللقا
27/14	3	-	مزج	سبقا
543/7	2	ابن عبد ربه	رجز	الزلاقة
275/6 + 23/5	2	ابن المعتز	رجز	رزقا
263/6	2	ابن المعتز	رجز	فأطلقا
26/14	2	-	المقتضب	عاشقا

- ق -

548/3	1	الأعشى	طويل	تفهن
359/3	2	الأعشى	طويل	سملق
563/7	7	ابن شهيد	طويل	أولق
324/6	3	الصامبي	طويل	الموقق
271/2	5	أبو الطمحان الأسدي	طويل	مصدق
166/17	1	أبو العلاء المعري	طويل	والشرق

41 /11	2	أبو محجن الثقفني	طويل	عروفتها
166 /20	1	-	طويل	نذوفتها
183 /12	2	-	طويل	شائئ
27 /11	1	-	طويل	رائئ
776 /4	3	أبو العالية	البيسط	توفيق
80 /15	2	أبو العلاء المعري	بيسط	خُلقوا
107 /5	2	-	بيسط	قلئ
25 /11	1	-	بيسط	المَلِيق
105 /23	5	أحمد شوقي	وافر	دمشق
120 /5	3	الشريف الرضي	كامل	نتفريق
330 /6	1	الشريف الرضي	كامل	ويغريق
534 /7	3	الغزال	سريع	واين
538 /7	3	ابن عبد ربه	خفيف	شريق

- ق -

573 /7	5	ابن زيدون	طويل	لغهي
565 /7	9	ابن شهيد	طويل	لاحقي
334 /6	4	قابوس	طويل	التفريق
51 /5	1	المعتبي	طويل	السوابق
836 /8	2	-	طويل	ذائقي
72-71 /17	2	-	طويل	الشغبي
113 /5	3	الأحنف الحكيري	بيسط	بالتفاريق
557 /3	1	تأبط شراً	بيسط	تحراقي
26 /15	2	أبو الحسن علي بن مقلد بن نصير بن مقلد الكتاني	بيسط	عظمي
610 /7	1	ابن شهيد	بيسط	سبأقي
38 /11	6	أبو محجن الثقفني	بيسط	خُلقني
47 /12	2	-	وافر	بالعراقي
79 /2	1	-	وافر	الرقبي

741 / 8	5	الزمرخشي	كامل	عناي
58-57 / 22	7	الشافعي	الكامل	موفقي
562 / 7	4	ابن شهيد	كامل	يعشقي
22 / 12	1	أبو نواس	كامل	تُخلّي
562 / 7	شطر بيت	-	الكامل	المنطوق
272 / 6	2	ابن المعتز	رجز	الفسافي
7 / 15	3	مجزوء الرجز المتنبّي		أثمي
162 / 5	1	ابن هانئ	سريع	مشتقّ
108 / 5	3	ابن الرومي	منسرح	والحدق
131 / 2	1	أبو نواس	المنسرح	زندبقي
72 / 17	2	-	منسرح	معشوقه
8 / 19	2	ابن الرومي	خفيف	الأحدقي
209 / 14	4	سيف الدولة	خفيف	إشغافي
539-538 / 7	4	ابن عبد ربه	خفيف	التلامي
210 / 14	2	المتنبّي	خفيف	الدقّاق
81 / 11	1	المتنبّي	خفيف	فراقي
9-8 / 19	2	محمد بن داود الظاهري	خفيف	والاشبّاني
108 / 2	1	-	خفيف	العراقي
44 / 22	2	-	الخفيف	المذافي

قافية الكاف

- كُ -

220 / 14	3	المتنبّي	رمل	فَلْكَ
100 / 5	5	-	منسرح	ظلمكُ

- كُ -

74 / 23	3	سلم الخاسر	طويل	لغاكَا
833 / 8	2	-	طويل	يهواكَا

163/17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	تكفيكا
192/5	1	المتنبي	الوافر	سواكا
97/12	1	-	كامل	إليكا
274/6	2	ابن المعتز	رجز	ذاكا
17/9 ، 814 ، 744/8	4	رابعة العذوية	مقارب	لذاكا

- ك -

752/4	3	أبو العتاهية	طويل	ماليكة
160/17	2	أبو العلاء المعري	طويل	الفلك
163-162/17	2	أبو العلاء المعري	طويل	بيكوا
40/20	4	مُصَقَّلَة بن ربة العبدي	طويل	فندرکوا
234/5	6	ابن هانئ	طويل	الأوارك
805/4	2	ابن هانئ	طويل	سالک
557/7	1	ابن هانئ	طويل	مشارك
536/7	1	ابن هانئ	طويل	هانك
115/16	5	أبو العلاء المعري	بسيط	فلک
173/12	1	-	بسيط	ضجك
782/4	2	-	كامل	المتسك
542/7	2	ابن عبد ربه	رجز	الملوك
71/5	3	-	منسرح	ملكوا
510/7	2	ابن عربي	مقتضب	المشارك

- ك -

109/5	4	ابن الرومي	طويل	المعارك
34/15	2	أسامة بن منقذ	بسيط	بالك
205/18	1	الصفه الحلي	بسيط	عينك
105/23	2	أحمد شوقي	كامل	المسفوك
560/7	8	ابن هانئ	كامل	قبك
134/12	1	-	كامل	عينك

274/6	2	ابن المعتز	رجز	والأفلاكي
137 ، 72/2	2	الأصمعي	مقارِب	برمك

قافية الأُم

- ن -

51/2	2	-	طويل	عكَل
24/14	2	أحمد بن سليمان بن وهب	كامل	معتدِل
745/4	2	بشر بن المعتز	رجز	الغسل
40/17	2	حمل بن سعدانة	رجز	خَمَل
167/20	4	-	رجز	الجَمَل
191/1	6	أعشى همدان	الرمَل	وذَل
187/18	1	أيمن بن حريم	رمل	فاعتَزِل
186-185/18	3	أيمن بن حريم	رمل	يَعْتَبِل
43/1	1	ليبد بن ربيعة	الرَّمَل	أضَل
810/4	1	ابن الوردِي	الرمَل	عَدَل
6/15	2	المعتبي	سريع	القتال
171/12	1	-	سريع	الدَّلال
536/7	2	الغزال	خفيف	قاتل
139/18	1	الأحظَل الصغير	المقتضب	قَتَل

- ن -

590/3	1	الشخاخ	طويل	لها
565-564/7	8	ابن شُهيد	طويل	قَتَلها

- ل -

187/1	1	العرجمي	الطويل	المغفلا
101/23	4	أبو نواس	طويل	أجهلا
143/5	1	-	طويل	اللها
184/18	1	أمية بن أبي الضلت	بسيط	يوالا

105 /23	1	أحمد شوقي	وافر	انتظالا
185 /12	1	كعب بن زهير	وافر	يزولا
83 /20	1	المتنبي	وافر	الرؤالا
184 /12	1	التابغة الذبياني	وافر	ثغلا
64 /1	1	الأعشى	الكامل	الرؤالا
555 /7	1	جرير	كامل	ورجلا
60 /5	1	الحبظان	كامل	أبصلا
387 /3	1	الراعي النميري	كامل	مخدولا
208 /13	1	عروة بن أدينة	كامل	وأقلها
129 /9 ؛ 277 /6	1	أبو العلاء المعري	كامل	عقل لة
164 /17	2	أبو العلاء المعري	كامل	مُضَلَّة
188 /13	1	ابن المعتز	كامل	عُفلا
162 /5	1	ابن هانئ	كامل	الثأويلا
162 /5	2	ابن هانئ	كامل	دليلا
557 /7	2	ابن هانئ	كامل	رسولا
418 /6	1	-	كامل	وأجلها
120 /5	3	مجزوه الكامل الشريف الرضي		طويلا
218 /23	1	مجزوه الكامل -		زلزلة
267 /1	3	أم الحكيم	رجز	حملة
543 /7	2	ابن عبد ربه	رجز	مائللا
211 /14 ؛ 50 /5	6	المتنبي	رجز	سائللا
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	جباللا
263 /6	2	ابن المعتز	رجز	عندَي لة
34 /16 ؛ 128 /12	2	-	رجز	نُشَأَلَة
540-539 /7	5	مجزوه الرجز ابن عبد ربه		عَدَلَا
76 /22	4	مجزوه الرمل ابن أبي الحديد		قيللا
15-14 /21	10	حسن البدري	السريع	والشملة
26 /5	2	ابن المعتز	سريع	ذُلَا

262/6	2	-	سريع	الجاهلا
44/1	1	الأعشى	المنسرح	الرُّجُلَا
161/17	1	أبو العلاء المعري	منسرح	جابِلْهَا
215/14	1	المتنبي	خفيف	الأَجْبَلَا
48/22	1	العتبي	الخفيف	وَأْسَى
53/9	3	حباب بن يزيد الهاشمي	متقارب	قَلِيلَا
136/5	1	العتبي	المتقارب	الفلا
56/17	2	-	متقارب	جميلا
720/4 + 315/2	2	أبو نواس	مجتث	أَقْلَا

- نُ -

34/15	3	أسامة بن منقذ	طويل	الثغْلُ
171/15	1	جرير	طويل	مداخِلَةٌ
170/15	1	جرير	طويل	وَجَلَاجِلَةٌ
177/22	3	جميل بثينة	الطويل	بلايَةٌ
566/7	4	ابن حزم	طويل	ويقولُ
26/11	3	ابن الخطيب	طويل	ضلالُ
64/2	5	الخريمي	الطويل	الجهلُ
768/8	3	الرازي	طويل	ضلالُ
514/3	1	زهر	طويل	يالوا
167/20	2	السموال	طويل	قتيلُ
586/7	4	ابن عباد	طويل	كَبْلُ
208/5	3	أبو عبدالله الضرير الأبيوردي	طويل	الجهلُ
10/16	6	عروة بن الورد	طويل	وتموّلوا
115/16	1	أبو العلاء المعري	طويل	والعقلُ
160/17	2	أبو العلاء المعري	طويل	يَنخُلُو
41/5	3	الفتح بن خاقان	طويل	تسيلُ
144/5	1	أبو فراس الحمداني	الطويل	يَزِيدُ
170/15	1	الفرزدق	طويل	مقاتِلَةٌ

190/5	1	طويل	المزرد	المقاتل
85/1	1	طويل	النايعة الذياني الطويل	شامل
205-204/18	2	طويل	-	انايعة
53/21 ، 87/18 ، 210/11	1	طويل	-	قتل
27/23				
15/13 ، 30/11	1	طويل	-	مرسل
255/2	2	مديد	خلف الأحمر	يقل
63/13	3	بسيط	الأعشى	فيل
711/4	1	بسيط	صالح بن عبد القدوس	جيد
155/17	2	بسيط	أبو العلاء المعري	وانجيل
62/22	1	البسيط	القطامي	الهل
171/20	2	بسيط	الكميت	القتل
8/19	3	بسيط	محمد بن داود الأنصاري	يقله
381/6	2	بسيط	ابن مسكويه	منازلها
898/4	2	بسيط	-	الرسل
27/11	شطر بيت	بسيط	-	مختل
26/11	1	بسيط	-	هازل
109-108/19	9	مخلع البسيط	ابن الرومي	طول
480/7	3	مخلع البسيط	-	نبيل
70/5	3	وافر	الحسن بن بشر الدمشقي	يدل
371/3	5	وافر	ابن هرمة	الضلول
148/19	1	وافر	-	بخيل
15/14	1	وافر	-	ذليل
170/12	2	وافر	-	كلي
167/5	ثلاث	مجزوء الوافر	البهاء زهير	مطول
	مخمسات			
271/2	4	مجزوء الوافر	أبو نواس	عقل
190/2	2	كامل	الأحوص	موجل

574 /7	6	ابن زيدون	كامل	نُدالُ
146-145 /17	3	أبو العلاء	كامل	فيغلةُ
557 /7	1	ابن هانئ	كامل	يَجْهَلُ
265 /1	1	مجزوء الكامل -		تقوُ
317 /6	2	-	هزج	تَنْهَلُ
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	مفقلُ
274 /6 ؛ 23 /5	2	ابن المعتز	رجز	مقزوُ
51-50 /2	8	عبد الله بن طاهر	رمل	مشحوُ
51 /2	7	محمد بن يزيد	مجزوء الرمل	تضليلُ
866 /4	3	السيد الحميري	سريع	تضليلُ
378 /3	1	صالح بن عبد القدوس	سريع	القليلُ
71 /17	1	-	سريع	أرْكَلُ
556 /7	1	المتني	منسرح	ينفجلُ
133 /2	2	بشار بن برد	خفيف	جليلُ
378 /3	1	صالح بن عبد القدوس	خفيف	فَضْلُ
222 /14	5	المتني	خفيف	مَسْدوُ
203 /18	2	أبو نواس	خفيف	أهلُ
556 /7	1	ابن هانئ	خفيف	دليلُ
704 /4	2	-	الخفيف	الجليلُ
208 /14 ؛ 143 /5	1	أبو فراس الحمداني	المقتضب	كلهُ
208 /14 ؛ 143 /5	1	المتني	المقتضب	تجلهُ

- ل -

72 /13	1	امرؤ القيس	طويل	البالي
52 /12	1	امرؤ القيس	طويل	يَنْدُلُ
70 /13	2	امرؤ القيس	طويل	خلمحالي
143 /20	1	امرؤ القيس	طويل	فانزِلُ
70 /13	1	امرؤ القيس	طويل	مُعْجَلُ

72/13	1	امرؤ القيس	طويل	هيكلي
785/4	8	أبو بكر بن الخبابة	طويل	نذلي
128/2	5	أبو تمام	طويل	موالي
382/6	2	الرازي	طويل	ترحالي
95/5	9	الزمخشري	طويل	القوافل
577/7	6	ابن زيدون	طويل	الثضلي
562/7	2	ابن شهيد	طويل	حافلي
539/7	12	ابن عبد ربه	طويل	عذلي
527/7	4	عبدالرحمن الداخل	طويل	الثخيلي
509/7	2	ابن عربي	طويل	وضلي
6/15	1	المتيني	طويل	بثلي
215/14	1	المتيني	طويل	يلمي
539/7	شطر بيت	مسلم بن الوليد	طويل	قبلي
898/4	3	الناشئ	طويل	المحافلي
850/8	1	-	طويل	خاليها
556/3	3	-	طويل	رسلي
836/8	3	-	طويل	قبلي
105/17	1	-	طويل	هلاي
38/15	9	أسامة بن منقذ	بسيط	الأولي
893/4	5	صريع الغواني	بسيط	العذلي
17 / 124-123 / 6 ؛ 277 ؛ 17	2	أبو العلاء المعري	بسيط	الغرابيلي
150				
142/5	2	المتيني	البسيط	قبلي
12/15 ؛ 214/14	2	المتيني	بسيط	كالثبلي
217/14	1	المتيني	بسيط	مُحتبيل
805/8 ؛ 805/4	2	ابن هانئ	بسيط	البطلي
557/7	1	ابن هانئ	بسيط	خَللي
556/7	1	ابن هانئ	بسيط	منفجيل

135 /16	1	-	بسيط	البالي
15 /14	4	-	بسيط	الجللي
41 /22	7	-	مخلع البسيط	مالي
891 /4	3	عمران بن جيطان	وافر	بلال
80 /1	1	الكميت	الوافر	هديل
13 /15	1	المتني	وافر	أبالي
215 /14	1	المتني	وافر	قتال
64 /2	2	-	وافر	فالذخول
835 /8	2	-	وافر	المقال
108-107 /19	5	جرير	كامل	الأول
565 /7	1	ابن حزم	كامل	والبالي
37 /1	1	حسان بن ثابت	الكامل	الأول
56 /22	1	الشافعي	الكامل	والبالي
121 /5	2	الشريف الرضي	كامل	ومصنديل
542 /7	6	ابن عبد ربه	كامل	للمفضلي
83 /15	2	أبو العلاء المعري	كامل	العاجلي
166 /20	3	عترة	كامل	بمعزل
163 /20	8	أبو كبير الهذلي	كامل	الهزج
28-27 /19	2	المامون	كامل	رجال
39 /11	1	أبو محجن الثقفي	كامل	قليل
48 /12	1	ابن وكيع	كامل	قطرني
195 /2	1	-	كامل	أشغال
71 /20	3	-	كامل	جهول
168 /20	5	-	كامل	يُضغَل
137 /2	2	مجزوء الكامل أبو العتاهية	كامل	جماليت
168 /5	6	العقلي	رجز	الظليل
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	بمشكل
165 /5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	السنابلي

208 /5	2	محمد بن موسى الحدادي البلخي	رجز	الْوَحْلِي
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	الطُّبْلِي
275 /6 ، 23 /5	2	ابن المعتز	رجز	منزِلِي
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	نبيلي
262 /6	2	ابن المعتز	رجز	ومالي
73-72 /17	4	مجزوه الرجز ابن المعتز		القُبْلِي
704 /4	3	مجزوه الرجز -		كالمَثَلِي
121 /5	8	الشريف الرضي	رمل	حيالي
49 /12 ، 130-129 /2	2	آدم حفيد عمر بن عبد العزيز	مجزوه الرمل	الطوبلي
534-533 /7	6	الغزال	مجزوه الرمل	كالجبالِي
55-54 /15	7	أحمد بن الزبير	سريع	الذَّابِلِي
564 /3	1	امرؤ القيس	سريع	واغلي
185 /18	3	ابن الحُفَيْق	سريع	للقاتلِي
314 /2	2	سعيد بن حميد	سريع	العدلي
537 /7	1	الغزال	سريع	بالأَرْجَلِي
102 /23	6	أبو نواس	سريع	الذَّابِلِي
137 /21	1	أمية بن أبي الصلت	الخفيف	العقالي
618 /7	1	لسان الدين بن الخطيب	خفيف	وَرَحْلِي
48 /12	2	ابن المعتز	خفيف	وعقولي
291 /2	2	عبدالله بن العباس بن الفضل بن الربيع	المجنت	قتلي
214 /14	1	المتنبي	مقارب	بأجاليها
214 /14	1	المتنبي	مقارب	للمعاقلي

ثافية الميم

786 /4	6	مجزوه الكامل البحري		المعتصم
--------	---	---------------------	--	---------

103/12	1	مجزوه الكامل البحري	يَسْتَكِمُّ
103/12	1	مجزوه الكامل أبو العبر	تَلْتَلِمُ
304/1	4	رجز ذو الرمة	نَهَمَ
61/9	2	عبدالله بن الزبير	دَمَ
44/2	3	مخلد الموصلي	كَلَامَ
160/17	2	أبو العلاء الممرى	تَقَادَمَ
44/2	3	بشار	العَلَمَ
65/2	9	المتوكلي	العَجَمَ
555/7	3	ابن هانئ	صَمَمَ
2/9	3 شطور	-	بَنَجَمَ
		المتدارك	

- م -

8-7/16	6	حاتم الطائي	طويل	وَتَطْعَمُ
190/15	1	الحصين بن الحمام	طويل	مُعَلِّمًا
108/5	5	الشريف الرضي	طويل	تَوَامًا
111/11	2	عبدة بن الطبيب	طويل	يَتْرَخَا
/17 ؛ 123/5 ؛ 277-276	4	أبو العلاء الممرى	طويل	الْمَنْجَمَا
150				
206/18	3	علي بن عبد العزيز الجرجاني	طويل	لَأَخْدَمَا
52/15	1	المتلمس	طويل	لِيَعْلَمَا
207/22 ؛ 8/15 ؛ 118/5	4	المتنتي	طويل	يُسْمَى
7/19	3	محمد بن داود الظاهري	طويل	الْمُحَرِّمًا
90/23	1	أبو نواس	طويل	جَوَائِمَا
164/20	1	-	طويل	الدَّعَا
106/23	1	أحمد شوقي	واقر	علاما
703/4	2	أبو الهذيل العلاف	الروافر	ظلاما
868-867/4	4	السيد الحميري	كامل	درهما
162/17	2	أبو العلاء	كامل	إليكما

170 /12	4	-	كامل	ذما
191 /15	2	مجزوه الكامل يزيد بن مفرغ		والسائمة
25 /11	2	مجزوه الكامل -		ملانة
113 /19	2	رجز ابن دريد		بالمها
274 /6	2	رجز ابن المعتز		محكما
273 /6	2	رجز ابن المعتز		أياها
274 /6	2	رجز ابن المعتز		والأئمة
73 /17	2	مجزوه الرجز -		فهاما
585 /7	7	ابن عباد	سريع	ترخما
899 /4	5	أبو نواس	خفيف	مستقيما

- م -

659 /7	1	ابن بسام	طويل	قوادمة
166 /5	3	تميم بن المعز	طويل	علم
121 /5	2	الشريف الرضي	طويل	أصجم
564 /7	13	ابن شهيد	طويل	أرائم
217-216 /17	2	عبد الله نديم	طويل	إليك
148 /17	1	أبو العلاء المعري	طويل	خادم
149 /17	2	أبو العلاء المعري	طويل	خلوم
122 /5	3	أبو العلاء المعري	طويل	سدوم
60 /23	1	أبو العلاء المعري	طويل	طنم
209 /11	2	عمرو بن براقه	طويل	ظالم
88 /20	1	عمرو بن براقه	طويل	المظالم
206 /14	8	المتنبي	طويل	حمائم
213 /14	1	المتنبي	طويل	ساجمة
214 ، 208 /14	5	المتنبي	طويل	المكارم
143 /5	4	المتنبي	الطويل	نائم
559 /7	2	ابن هانئ	طويل	كاتب
744 /8	1	-	طويل	الحكم

286/6	1	-	طويل	يَمُوا
71/16	1	عبدالرحيم البرعي	بسيط	وتعدمته
56-55/23	3	أبو العلاء المعري	بسيط	تحدثم
205/18	2	أبو فراس الحمداني	بسيط	دَمَّ
66/9	2	الفرزدق	بسيط	والخزَمُ
215/14	1	المتني	بسيط	الألَمُ
220/14 ؛ 144/5	2	المتني	بسيط	خُيَمُوا
47/22	1	المتني	البسيط	خدمُ
220-218/14	15	المتني	بسيط	سَمَّ
8/15 ؛ 119-118/5	7	المتني	بسيط	القرَمُ
118-117/5	4	المتني	بسيط	والحكَمُ
7/15 ؛ 118/5	3	المتني	الوافر	ضِبْحَامُ
11/15	4	المتني	وافر	الهمومُ
166/11	1	أبو نواس	وافر	الحرامُ
648/7	1	أبو الأسود الدؤلي	كامل	عظيمُ
162/13	1	أبو تمام	كامل	أحلامُ
567-566/7	2	ابن حزم	كامل	مقيمُ
68/2	2	سهل بن هارون	الكامل	نجمُ
163/15	2	طريف العنبري	كامل	يتوسمُ
78/15	3	أبو العلاء المعري	الكامل	ويعلمُ
202/18	1	ابن المبارك	كامل	اليَمُ
200/22 ؛ 58/17	1	المتني	كامل	يظلمُ
61/17 ؛ 188/13		المتني	كامل	ينعمُ
881/4	4	أبو نواس	كامل	أعظمُ
62/23 ؛ 134/12	1	-	كامل	اليَمُ
176/17	1	-	كامل	تَرَخَمُ
291/1	2	بشر بن المعتز	رجز	منهمُ
165/5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	بهمُ

165/5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	كلام
292/2	4	عبدالله بن العباس بن الفضل	الزمل	يوم
333/2	2	مجزوه الرمل أبو نواس	مجزوه الرمل	وندام
130-129/1	10	إسماعيل بن يسار	السريع	أكم
545/7	3	ابن عبد ربه	سريع	الحاكم
168/12	1	-	سريع	أنجمها
8/15 + 50/5 + 66/2	4	المتنبي	المنسرح	عجم
219/5	2	أبو الفتح البستي	خفيف	حسام
166/17	1	أبو العلاء المعري	خفيف	ننصاذم
207/22 + 12/15	1	المتنبي	خفيف	الأجام
555/7	1	المتنبي	خفيف	اللائم
835/8	1	-	خفيف	الكرام
416/6	2	ابن فارس	المتقارب	مفرم

- م -

43/2	2	اسحاق	الطويل	خازم
87/2	1	بشار بن برد	طويل	قوام
219/12 + 64/1	1	زهير بن أبي سلمى	طويل	قَبِيهَرَم
173-172/20	10	زهير بن أبي سلمى	طويل	المَرَجَم
189-188/15	2	زهير بن أبي سلمى	طويل	والذم
130-128/17	16	ابن حزم	طويل	هاتم
149/17	1	أبو العلاء المعري	طويل	سندوم
744/4	1	الفوزدق	طويل	الذم
162/5	1	ابن هانئ	طويل	مقدم
593/7	3	طويل		أستحم
70/2	2	-	طويل	بدرهم
86/5	1	-	طويل	درهم
102-101/12	4	أبو العبر	مديد	مُتَهَم
55/15	3	أحمد بن الزبير	بسيط	قَدَمِي

168 /9	5	أحمد شوقي	بسيط	العَدَم
37 /2	8	إسماعيل بن يسار	بسيط	بمهدوم
100 /10	1	البارودي	بسيط	كَرْم
141 /16	3	البوصيري	بسيط	العمم
891 /4	6	قَطْرِي بن الفجاءة	طويل	حكيم
128-126 /17	26	الففال الشاشي الخراساني	طويل	التخاصم
142 /5	1	أبو نصر محمد النيسابوري	طويل	درهم
90 /23	1	أبو نواس	طويل	نسيم
125-123 /17	23	نيفغور الثاني	طويل	هاشم
556 /7	1	ابن هانئ	طويل	محكم
554 /7	2	ابن هانئ	طويل	بمخْذَم
23 /19	1	البوصيري	بسيط	ينفطم
849 /8	1	ابن حجة الحموي	بسيط	العلم
562 /7	2	ابن شَهيد	بسيط	آلم
849 /8	1	صفي الدين الحلبي	بسيط	سلم
849 /8	1	عز الدين الموصلبي	بسيط	العلم
158 /17	1	أبو العلاء المعري	بسيط	وقم
169 /11	2	عمرو بن كلثوم	بسيط	كلثوم
593 /7	4	ابن قُزَمان	بسيط	قَدَم
13 /15	1	المتنبي	بسيط	الآلم
9 /15	10	المتنبي	بسيط	الصَّمم
124 /14 ؛ 223 /13	1	محمود سامي البارودي	بسيط	كَرْم
381 /6	3	ابن مسكويه	بسيط	الأجم
9 /13	1	-	بسيط	الأطم
565 /3	2	-	بسيط	والروم
66 /9	2	-	بسيط	كالجَم
567 /7	4	ابن حزم	وافر	المُستفام
95 /5	2	الخطيب التبريزي	الوافر	المُقَام

143 /22	1	أبو العلاء المعري	الوافر	همي
169 /20	2	عمرو بن معديكرب	وافر	الكرام
15 /15	3	المتني	وافر	حسامي
109 /2	1	أبو نواس	وافر	الحرام
37-36 /11	4	-	وافر	كالمعلم
193 /15	3	أبو البلهه	كامل	الأيام
73 /1	1	عترة	الكامل	توهم
578 /3 + 251 /2	1	عترة	كامل	الدبلم
263 /2	1	عترة	كامل	المضنم
870 /4	11	مروان بن أبي حفصة	كامل	الأرحام
363 /3	3	مروان بن أبي حفصة	كامل	زحام
517 /7	2	منذر بن سعيد البلوطي	كامل	يلام
188 /13	1	ابن نباتة	كامل	يتعلم
51 /13	2	أبو نواس	كامل	الفهم
311 /2	1	أبو نواس	كامل	الكرم
870 /4	3	-	كامل	الأعمام
483 /7	3	-	كامل	العائيم
291 /1	2	بشر بن المعتمر	رجز	لجهيم
23 /2	3	-	رجز	الهيم
539 /7	4	ابن عبد ربه	رمل	الاليم
131 /2	2	أبو نواس	مجزوء الرمل	لانتلامي
142-141 /5	3	البيضاء	منسرح	والثعم
205 /14	3	المتني	منسرح	والثعم
44 /16	2	حسن العطار	خفيف	بالظلام
864 /4	5	الكميث	خفيف	أفدام
865 /4	4	الكميث	خفيف	اللؤام
110-109 /5	9	ابن زريق	المجثث	ونديمي
160 /17	1	أبو العلاء المعري	مقارب	العالم

قافية النون

- ن -

745/4	3	بشر بن المعتمر	رجز	الحسن
273/6	2	ابن المعتر	رجز	الثمن
164/5	1	المهذب بن الزبير	كامل	اليران
603/7	4	إدريس بن يحيى بن حمود	رمل	الأذين
388/3	1	عدي بن زيد	رمل	يَكْفَنُ
84/5	4	ابن الشبل	مجزوء الرمل	فَصْنَةُ
95/12	1	حافظ إبراهيم	سريع	الجفون
115/1	2	أبو العلاء الممرى	السريع	تزعمن
643/7	5	أبو إسحاق الألبيري	مقارب	ثمين
180-177/18	28	الإلبير (إبراهيم بن مسعود)	مقارب	العرين

- ن -

42/15	4	أسامة بن منقذ	بسيط	وسلوانا
568/7	4	ابن حزم	بسيط	يفرونا
575-574/7	11	ابن زيدون	بسيط	تجافينا
372/3	3	سليم بن يزيد العدوي	بسيط	أعوانا
544/3	1	قريط بن أنيف	بسيط	وُوحَدَانَا
176/17	1	قريط بن أنيف	بسيط	إحسانا
822/4	4	علي زين العابدين	بسيط	قَبَيْتِنَا
27/1	1	-	البسيط	برهانا
165/20	5	-	بسيط	فينا
101/10	1	أحمد شوقي	وافر	الطامحينا
104/23	1	أحمد شوقي	وافر	الغابرينا
162/21	1	البوصيري	الوافر	بتأولونا
216/17	6	عبد الله نديم	وافر	شفتينا
259/2	1	عبيد بن الأبرص	وافر	عزينا

157/17	1	أبو العلاء المعري	وافر	مَرِضَةٌ
160/17	1	أبو العلاء المعري	وافر	عَرُضَةٌ
161/15	1	عمرو بن كلثوم	وافر	الأندرينا
250/2	1	عمرو بن كلثوم	وافر	وينحنينا
85/1	1	عمرو بن كلثوم	الوافر	الجاهليينا
101/10	3	عون بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود	الوافر	المرجثونا
892/4	8	عيسى بن فاتك الخارجي	وافر	مُسُومينا
27-26/1	5	القطامي	الوافر	ترانا
30/2	1	الكميت	الوافر	الأربعينا
189/15	1	المُرَّار بن متقذ	وافر	وَجُونَا
835/8	2	-	وافر	علينا
593/7	4	-	كامل	أفانا
172/12	3	-	كامل	أفانا
80/11	2	مجزوه الكامل -		تَكَوْتَةٌ
129/19	6	ابن رواحة	رجز	اعتدينا
165/5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	حزَنَةٌ
165/5	2	المؤيد الشيرازي	رجز	أطعنا
274/6	2	ابن الممتر	رجز	يُغْنِي
55/15	2	أحمد بن الزبير	رمل	الحُرُونَا
65/13	2	الحلَّاج	رمل	بدنا
241/5	1	أبو طاهر القرمطي	رمل	أنا
130/2	2	مجزوه الرمل آدم حفيد عمر بن عبد العزيز		دَبِينَا
35/2	2	مجزوه الرمل الرياشي		فينا
115/5	4	مجزوه الرمل ابن لَتَكْ		ومهاة
74/17	2	-	سريع	المحِينَا
159/17	2	أبو العلاء المعري	منسرح	حَسَنَةٌ
99/5	4	-	منسرح	سَنِي

290 /2	3	البحثري	الخفيف	فتى
290 /2	4	البحثري	الخفيف	معتى
58 /12	3	ابن الرومي	خفيف	الديوانا
161 /17	1	أبو العلاء المعري	خفيف	بيننا
86 /2	4	أبو عيينة	خفيف	طغيانا
174 /13	2	المتني	خفيف	عنانا
133 /12 ؛ 26 /11	1	المتني	خفيف	سنانا
44 /21	2	-	الخفيف	الشجمانا
25-24 /11	2	-	مقارب	اقتنى

- ن -

553 /7	8	ابن دزاج	طويل	غربانُ
56 /22	1	الشافعي	طويل	تهبها
254 /2	1	-	طويل	ودفينُ
329 /6	2	الأحنف العكبري	بسيط	وَطَنُ
604 /7	1	أبو البقاء الرُندي	بسيط	إنسانُ
500-499 /7	13	ابن حزم	بسيط	مِخْنُ
57-56 /5	2	ابن الرومي	مخلع البسيط	الميونُ
285 /6	1	زهير بن أبي سلمى	بسيط	خِرْنُ
205 /18	1	الشريف الرضي	بسيط	وأجفانُ
275 /6	4	أبو العلاء المعري	بسيط	قَطَانُ
148 /17 ؛ 122 /5	2	أبو العلاء المعري	بسيط	شيطانُ
205 /1	1	ابن مقبل	البسيط	السفنُ
663-662 /7	12	-	بسيط	إنسانُ
171 /12	2	-	بسيط	جَدْلَانُ
170 /12	1	-	بسيط	أعوانُ
202 /18	1	-	وافر	الزمانُ
417 /6	2	أبو حاتم	كامل	زَيْنُ
569 /7	2	ابن حزم	كامل	هذيانُ

168 /13	2	ذو الرّمة	كامل	أمينُ
557 /7	2	ابن هانئ	كامل	المكثونُ
161 /5	1	ابن هانئ الأندلسي	كامل	العينُ
162 /5	1	ابن هانئ	كامل	ويطونُ
804 /4	4	ابن هانئ	الكامل	مقروؤُ
599 /7	1	-	كامل	مُجوؤُ
262 /6	2	ابن المعتز	رجز	سجئُه
899 /4	5	أبو نواس	رجز	قرينُ
- ن -				
30 /2	3	رجل من بني أسد بن خزيمَة	طويل	حيانُ
545 /7	7	ابن عبد ربه	طويل	وطواني
110 /20 ؛ 206 /18	4	ابن عربي	طويل	دائِن
-90 /15 ؛ 507 /7 ؛ 303 /6	3	ابن العربي	طويل	الرهبانُ
196 ؛ 16 /22 ؛ 91				
53 /12	1	عروة بن حزام	طويل	يدانُ
163 /17 ؛ 82 /15	1	أبو العلاء المعري	طويل	ظنونُ
94 /5	5	أبو عليّ القالي البغدادي	طويل	وحنيني
10 /19	4	محمد بن داود الزاهري	طويل	عهذتي
835 /8	5	-	طويل	ولساني
835 /8	1	-	طويل	الطينُ
250 /2	2	-	طويل	غرضانُ
388 /3	4	أقثونُ التلبي	بسيط	جَدَنُ
628 /7	4	ابن باجة	بسيط	للبدنُ
84 /15	2	ابن الشبل	بسيط	سلواني
46 /5	9	الشريف الرضي	بسيط	ويغربي
275 /6	3	أبو العلاء المعري	بسيط	السّاني
314 /2	2	أبو نواس	بسيط	الشراكانُ
90 /2	1	-	البسيط	الزمني

254 /2	2	-	بسيط	الفتن
836 /8	11	-	بسيط	بالبدن
594 /7	2	-	بسيط	لِعبان
85 /20 ؛ 186 /15 ؛ 5 /12	1	-	بسيط	فتيان
154 /12	1	-	بسيط	الشياطين
29 /5	5	وافر	المأمون	الدنان
65 /2	2	وافر	المتنبي	بترجمان
363 /6	2	وافر	المتنبي	المكان
192-191 /5	4	وافر	المتنبي	الطعان
850 /8	2	وافر	ابن نباتة	الوجتين
100 /5	2	-	وافر	بالأمانى
154 /12	1	-	بسيط	الرياحين
97 /14	2	-	البسيط	ساسان
513 /7	1	مخلع البسيط	سمنون المحب	فاختيزني
506 /7	1	مخلع البسيط	محمي الدين بن عربي	يراني
169 /12	2	-	مخلع البسيط	ويشي
46 /12	1	وافر	آدم بن عبد العزيز	كالزُعفران
726 /4	1	وافر	أبو دلف	الجبان
148 /2	3	وافر	سليط بن جرير النمري	الجوان
158 /15	1	وافر	الشُمَاخ	اللُعين
166 /17	1	وافر	أبو العلاء المعري	الثَّقَلِي
833 /8	2	-	وافر	الحسين
164-163 /20	4	-	وافر	الزبون
160 /2	3	-	وافر	القيان
49 /15	1	الكامل	أسامة بن منقذ	الثاني
266 /2	4	كامل	أعشى همدان	قحطان
187 /15	1	كامل	عبدالرحمن بن حسان	الضَّيَّان
556 /3	3	الكامل	مزار	ذبيان

557 /7	1	ابن هانئ	الكامل	البيقطين
196 /2	5	أبو العطاء السندي	خفيف	لساني
291 /2	2	-	خفيف	كالدهان
83 /9	2	-	خفيف	للإنسان
169 /12	2	-	خفيف	لساني
32 /12	1	-	مقارب	المعاني
218-217 /5	16	بديع الزمان الهمذاني	مضارع	إيماني
74 /17	2	-	سريع	وأحزان
99 /5	4	-	سريع	بِخْلُونِي
21 - 20 /11 199 /2	5	بشار بن برد	المنسرح	حسني
145 /5	2	الوأواء دمشقي	منسرح	الائتيني
203 /18	2	-	منسرح	بالبيني
116 /5	6	الضنوبري	خفيف	والريحان
845 /4	2	-	الكامل	وَحْسِينِهَا
168 /12	2	-	كامل	قَانِ
164 /20	3	-	كامل	بالفرسان
834 /8	1	-	كامل	سكْرَانِ
833 /8	3	-	كامل	سلطان
186 /15	1	-	كامل	الشُّبَانِ
97 /12	2	-	كامل	يهديني
111-110 /2	15	شاعر عماني	رجز	مَنْبُونِ
543 /7	2	ابن عبد ربه	رجز	ائتيني
543 /7	2	ابن عبد ربه	رجز	الدُّيْنِ
208 /5	2	محمد بن موسى الحدادي	رجز	العيان
262	2	ابن المعتز	رجز	يعرفني
262 /6	2	ابن المعتز	رجز	للسلطان
263 /6	2	ابن المعتز	رجز	التَّيْنِ
273 /6	2	ابن المعتز	رجز	بالأعوان

172/15	1	أبو النجم	رجز	عُرْفَتِي
183/22	1	-	الرمل	تعرفني
83/2	2	بشار بن برد	سريع	ليني
80/1	2	بشار بن برد	السريع	الذنين
292/2	2	عبدالله بن العباس بن الغفل	سريع	يعفرني
51/2	2	-	سريع	وديوناه
73/17	2	-	سريع	بأسنايه
88/2	5	-	سريع	المساكين

قافية الهاء

- ه -

8/19	2	محمد بن داود الظاهري	بسيط	يحكيها
156/17	4	أبو العلاء المعري	وافر	أقتراما
155/17	2	أبو العلاء المعري	وافر	وازدراما
572/7	2	-	وافر	تياها
87/2	2	أبو نواس	سريع	قارياها
71/17	2	-	سريع	بكتيها
71/17 ؛ 29/14	3	-	سريع	بمُجْزِراها
105/16 ؛ 363/6 ؛ 191/5	6	المتنبي	منسرح	مولاهها

- ه -

576/7	3	ابن زيدون	بسيط	مولاة
656/7	1	ابن حبان	وافر	تراة
156-155/17	3	أبو العلاء المعري	وافر	أبوهُ
153/17	2	أبو العلاء المعري	وافر	رثبوه
51/17	1	أبو تمام	كامل	يتأوهُ
91/15 ؛ 27/11 ؛ 353/6	2	ابن المعتز	سريع	قياباه
46/20 ؛ 70/18				

234 /5	2	تميم بن المعز بن باديس	منسرح	نجوة
		- ه -		
51 /17	1	-	بسط	كجاريه
152-151 /17 + 124 /5	2	أبو العلاء المعري	كامل	تغويه
438-437 /6	4	المهلي	وافر	فيه
25 /5	3	المعتمد	كامل	عليه
89 /2	2	-	كامل	تغديه
27 /14	1	-	كامل	تغديه
56-55 /22	2	مجزوه الكامل الشافعي		عليه
274 /6	2	ابن المعتر	رجز	إليه
193 /12	3	بهلوك	رمل	يتديه
585 /7	2	ابن عباد	خفيف	إليه
540 /7	3	ابن عبد ربه	خفيف	عليه
881 /4	3	أبو نواس	خفيف	إسائه
169-168 /20	2	-	خفيف	عَلِيه

قافية الواو

- و -

848 /8	2	صفي الدين الحلبي	طويل	هوى
63 /19 + 89 /11 + 673 /7	2	-	رجز	نوى

- و -

161 /17	1	أبو العلاء المعري	وافر	سَهْوِي
---------	---	-------------------	------	---------

قافية الياء

- ي -

51 /16	2	-	بسط	حَدِيه
--------	---	---	-----	--------

833/8	2	مخلع البسيط -	حني
97/12	3	كامل ديك الجن	نعلتها
271-270/1	6	-	علمي
867/8	5	ابن الفارض	طنّي
38/5	2	علي بن الجهم	والغني
- ي -			
221-220/5	8	البيروني	كراسيا
569/3	1	الفرزدق	مواليا
41-40/11	5	أبو محجن الثقفي	وناقيا
183/12	1	مالك بن الزبير	التواجيا
،62/23 ؛ 49/22 ؛ 179/11	1	المتني	باكيا
200			
221/14	1	المتني	وافيا
60/5	1	المتني	ومأقيا
11/19	1	مجنون ليلي	ليا
9/13	1	-	مواتيا
280/1	4	أبو الأسود الدؤلي	عليا
115/2	15	مجزوء الكامل أبو العتاهية	متواليه
867/4	5	مجزوء الكامل الشيد الحميري	الزكينة
807/8	4	مجزوء الكامل صاحب بن عباد	زانة
543/7	2	ابن عبد ربه	راضيا
119/2	11	أبو العتاهية	زاوية
745/4	2	بشر بن المعمر	كعالية
274/6	2	ابن المعتز	عليا
273/6	2	ابن المعتز	الرعية
49/12	2	مجزوء الرجز ابن المعتز	كالية
40/17	1	-	لقينث
204/18	1	-	العافية

219 /5	2	أبو الفتح البستي	متقارب	مضنيّة
		- ي -		
568-567 /7	6	ابن حزم	طويل	العيّ
146 /17	1	أبو العلاء	خفيف	نبيّ
798-797 /8	2	الصاحب بن عباد	وافر	النبيّ
719 /4	4	الطّظام	السريع	إبنيّ

3 - فهرس الموضوعات

3 - فهرس الموضوعات

- 1 -

- أخلاق السادة 25/19
- الأخلاق السياسية 168/22
- أخلاق الطفولة 119/16
- الأخلاق في الإسلام 18/22
- الأدب 46/11، 139، 12/14، 12/14، 137، 18/
- 122، 132/19، 142، 21/22، 185/23
- أدب الابتهاال 138/15
- الأدب الاجتماعي 109/15
- الأدب الجاهلي 49/13
- أدب الحرب 162/20
- الأدب الديمقراطي 78/22
- أدب الروح وأدب المعدة 147/12
- الأدب الشعبي بين الحرفشة والفصحى 78/23
- الأدب الصوفي 141/14
- أدب الضعف 19/11
- الأدب العربي 12/224، 13/49، 17/70، 97،
- 137، 19/29، 106، 21/58، 62، 22/69،
- 73
- الأدب الغربي 19/29
- الأدب فن جميل 50/22
- أدب القوة 19/11
- أدب اللفظ 29/12
- أدب المستقبل 181/18، 122/23
- الأدب المصري الحديث 113/18
- أدب المعدة 147/12
- أدب المعنى 29/12
- الأب 65/11
- ابتسم للحياة 169/17
- الابتكار 103/23، 149/21، 108/16
- الابتهاج بالحياة 186/22
- الابتهاال 138/15
- الأبطال 56/20
- ابن دانيال ومسرحياته 39/23
- ابن الشبل البغدادي وأبو العلاء المعري 76/15
- أبو ذر الغفاري 75/14
- أبو العيزر 100/12
- أبو العلاء المعري 15/76، 17/144
- أبو نواس 87/22
- الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة 19/114، 21/
- 76
- الأفكار 14/24
- الاجتهاد في نظر الإسلام 65/23
- الاحتكام إلى العقل 227/23
- الإحسان 142/12، 21/156
- أحلام الشيوخ 48/23
- أحمد خان 5/17
- الأحف بن قيس 110/11
- اختلاف القيم 19/194
- الأخلاق 204/23
- الأخلاق الاجتماعية 148/22
- أخلاق الرجولة 119/16

إصلاح متن اللغة العربية 123/16	الأدب والعلم 61/22
اعترافات 149/23	أدبنا الحديث 78/22
الأعصاب 98/18	الأديب 85/20
الأغاني المصرية 5/14	الإرادة 221/23
أغنى الناس 68/18	الأرستقراطية 208/13
أغنية 55/22	الأزهار 24/14
الإفادة من التجارب 193/22	الأزهر 92/23
آفة الشرق التقليد 63/20	أساس الإسلام 129/23
الأفكار 58/12	أسامة بن منقذ 99/22
الأقطار العربية 21/21	أسباب انحطاط الثقافة 147/21
الأقوال المأثورة في الأدب الغربي والعربي 29/19	أسباب الضعف في اللغة العربية 101/13
أكاذيب المدينة 115/11	الاستعمار 209/23
إلغاء البغاء 130/20	الاستفادة من التجارب 193/22
الله 8، 5/23، 62/15	الاستقلال 171/18
الآلم 92/11	الأسرة 157/14
إلهام الأدب 122/18	أسس الأخلاق في الإسلام 18/22
الأم 109/23	أسس الحياة الطيبة 106/18
إمامان عاشقان 5/19	الإسلام 158/20، 172/19، 186/15، 207/11
الأمة 172/22، 187/12	18/22، 65، 69، 73، 129/23، 139،
امتحان 128/12	161، 158
امتحان الحياة 175/22	الإسلام كعامل في المدينة 117/22
الاحتيازات 192/11	الإسلام والإصلاح الاجتماعي 64/14
الأمثال في الأدب العربي 62/21	الإسلام والمدينة الحديثة 154/23
أمريكا 121/20	الإسلام والمسلمون 140/21
الأمس 156/12، 169/11	الإشعاع 28/11
الأمم 188/23	الإصلاح 19/20
أنا . . ونحن 164/21	الإصلاح الاجتماعي 64/14
انتصار المسلمين 110/12	الإصلاح الحديث 89/13

البطولة والأبطال 56 /20	انتهاء الحياة 205 /23
بطولة الفاروق 108 /22	انحطاط الثقافة 147 /21
البقاء للأصلح 202 /23	الإنسان 105 /20
الغناء 130 /20	الإنسان حيوان محارب 132 /12 ؛ 216 /23
ال بكاء 36 /23	الإنسان طفل كبير 196 /23
البلاد الشرقية 144 /22	الإنسان الناجح 188 /11
البناء 35 /13	الإنسانية في الإسلام 172 /19
البيئة 182 /12	الإنسانية القومية 219 /13
بيت جائع 91 /14	الانقلاب الحديث 81 /23
بين الماضي والمستقبل 49 /21	أوقات الفراغ 179 /13
البيوت الثلاثة 115 /20	أول ثورة على التربة في مصر 180 /14
- ت -	أول مجلة مصرية 119 /14
	الأيام 99 /11
	الإيمان بالله 62 /15
التاريخ 89 /23	الإيمان ينبوع السعادة 15 /23
التاريخ يعيد نفسه 24 /21	- ب -
التأقلم 209 /23	
التجارب 193 /22	الباعة 121 /13
تجارب وزير 205 /12	البث والتردد 217 /23
التجديد في الأدب 21 /22	البحر 111 /13 ؛ 80 /12
التجديد والمجددون 143 /20	البر 178 /11
التجلي 26 /12	برلمان النفس 206 /23
تحية العيد 15 /15	برنارد شو 48 /20
التخريف 183 /13	البرنامج اليومي للسعادة 106 /23
تراثنا القديم 59 /22	البركة 12 /13
تراجم الرجال في الأدب العربي 224 /12	البريد 84 /12
التربة 180 /14	بساطة العيش 123 /15 ؛ 100 /21
تربية الإرادة 221 /23	البطولة 33 /12
	البطولة العربية 93 /22

تنظيم الإحسان 156/21	التربية في مصر 180/14
التوازن 49/14	التردد 217/23
التوحيد 38/17	تركيا 108/14
تيمورلنك 81/14	التسامح الديني في الإسلام 69/23
- ث -	التسلح الخلقي 59/23
ثروة نضيج 70/12	التشريع 221/22
الثقافة 147/21؛ 213/11	التصوف 86/15؛ 141/14
الثقافة الأدبية والثقافة العلمية 160/21	التوضيح 124/14
ثقافة الجاحظ 176/15	نضج الشخصية 215/12
الثقافة العربية 37/16	التطعيم في الأدب 12/14
الثقافة العلمية 160/21	التطعيم في اللغة 18/14
الثقة 54/12	التعاون الثقافي بين الأقطار العربية 21/21
الثقل 180/17	التعاون الثقافي العربي 37/16
الثمار 24/14	تعاون العرب 83/22
- ج -	التعب العصبي والخوف 201/22
الجانح 91/14	التعدد 210/12
الجاحظ 176/15	تعقيل الإصلاح 19/20
الجاحظ البطل 32/23	تعليل ظاهر 165/11
الجامعة 61/11	تغير الأمم 188/23
الجامعة الإسلامية 158/23	التفسير 156/11
الجامعة والسياسة 177/17	تغيير مناهج الفن والتاريخ 89/23
الجدل العقيم 191/19	الشاح في الأدب العربي 70/17
الجرائم العقلية 29/20	التقاليد 63/20
جزيرة بلا سياسيين 25/23	تقدير الجمال 79/16
جلسة 135/11	تقديس العظماء 17/21
جمال الدين الأفغاني 175/16؛ 114/15	التقريب 161/22
جمع اللغة العربية 179/23	التقليد والابتكار 149/21
	التعليم في اللغة 18/14

- جعل بطير وجمل يسير 174/12
الجمهورية 200/23
جمهوريةنا الأولى 85/23
جناية الأدب الجاهلي أو نقد الأدب العربي 49/13
جواب عن سؤال 65/22
جوار شجرة الورد 104/14
- ح -
- الحج 124/21
الحب 106/12
حب الهجرة 119/15
حديث إلى الشباب 250/22
حديث إلى النفس 61/23
حديث أمس 156/12
حديث الخميس 70، 30/14
الحز 45/23، 62/12
حراء 93/13
الحرب 139/22، 162/20، 132/12
الحرب العالمية 220/12
حرف اللوائح 110/18
الحرفشة 78/23
الحروف العربية والحروف اللاتينية 9/21
الحروف اللاتينية 9/21
الحرية الاجتماعية 19/23
الحرية الدينية والاجتماعية 19/23
حسن البديري الحمجازي 12/21
الحظ 185/17
الحق 214/23
الحكم 56/17، 220/11
- الحكمة في الأدب العربي 58/21
الحلف العربي 100/14
الحلقة المفقودة 32/11
الحلم العجيب 29/17
حوار في أسرة 157/14
حوض اللذة 207/23
الحياة 122/66، 18/71، 148/14، 80/11، 175، 179، 186، 205، 205/23
الحياة الأخرى 67/15
الحياة الروحية 19/150، 18/76، 17/204، 15
143/23، 152
الحياة السعيدة 9/22
الحياة الطيبة 106/18
الحياة العقلية للمسلمين اليوم 97/20
الحياة النيابية 212/22
الحياة والموت 42/21
الحيرة 52/17، 31/13
- خ -
- خداع النفس 145/14
الخصومة في الأدب 137/14
خطاب 66/17
خطرات في اللغة 16/16
الخلفاء الأمويون 113/21
خواطر 46/21
خواطر في الانقلاب الحديث 81/23
الخوف 101/22، 104/15
خير الدين باشا التونسي 31/18

الرجل الثقيل 180/17	- د -
الرجولة 119/16	دراسة اللغة 114/19؛ 76/21
الرجولة في الإسلام 207/11	الدسوقي ومستر «لين» 152/13
الزخالة 97/13	دمع العين 166/12
رحلة 39/14؛ 160/12	ذُنَيْبَةُ فِي بَيْتَةِ 213/13
الرحمة الكاذبة 174/17	الدنيا 112/17
ردّ الصديق 19/15	الدنيا رواية 52/23
رسالة المرأة العربية 232/22	الديمقراطية 78/22؛ 76/11
الرسول 130/13	الديمقراطية الأستقرائية 208/13
رفاعة الطهطاوي 42/11	ديمقراطية الطبيعة 95/11
الرقبي 147/11	الدين 15/56، 71؛ 21/93؛ 23/19، 218
رقمّي الأدب 46/11	الدين الصناعي 89/12
رقمّي الأمم 229/22	- ذ -
الرقبي العقلي 80/18	الدخائر 152/12
الرقبي في الأمم 216/22	اللذرة 116/23
الرمز في الأدب الصوفي 141/14	الذوق الأدبي 142/19
الروح 147/12	الذوق العام 42/11
روح السباحة 152/20	- ر -
روح المجالس 31/21	الراحة 156/11
الروحانية 123/12	الراديو 71/11
روحانية الشرق 153/21	رأس البر 178/11
- ز -	الرأي 32/20؛ 7/11
الزعامة والزعماء 145/19	الرأي العام 76/18
الزعماء 95/23؛ 145/19	الربيع 35/21؛ 45/20؛ 201/14
الزعماء الثلاثة 193/13	الربيع الباكر 126/23
الزيات 186/11	الرجاء 115/13؛ 51/11
	الرجل 216/11

ابن سينا 23/133	- ص -
السينما والشباب 20/81	سؤال وجواب 21/66
- ش -	سؤال وحيرة في الجواب 13/31
الشاعر 17/182	السادة 19/25
الشاعر 11/36	ساسة العالم متناقون 23/118
الشافعي الأديب 23/55	ست النساء 15/98
الشباب 12/5، 20، 81، 22، 245، 250، 23/95	ستالين 22/13
شجرة الورد 14/104	سنة أيام في حياتي 23/145
الشخصية 12/66، 215	سحر العيون 12/93
الشراء 11/102	السرور 13/17
الشرف 18/85	السعادة 13/188، 23/15، 106
الشرق 12/123، 20، 63، 21/153	السلام 22/139
الشرق في محته 18/147	سلطان العقل عند أبي العلاء 17/144
الشرق والغرب 17/117	سلطان العلماء 14/162
الشرق ينقسه الحب 12/106	سلطة الأب 11/65
شعر المتهني 15/5	سلمان الفارسي 13/26
شعورنا الوطني 23/99	أبو سليمان المنطقي 20/8
الشمس 11/203	سنن الله في الأمم 23/5
شيخوخة الأديب 20/85	سنن الله في الكون 23/8
الشیطان رجل الساعة 23/28	السورمان 16/95
الشیوخ 23/48	سياحة في العالم 16/113
- ص -	السيادة 20/73
الصحف 11/182	السياسة 17/177، 22/168، 23/25، 118
الصدقة 22/208، 23/198	سيويه المصري 11/54
الصدق في الأدب 12/22	سيد لا عبد 20/73
الصدقين 11/13، 15/19	سيرة الرسول في كلمة 13/130
صراع الماضي والحاضر 20/59	سيف الدولة 14/205
	السيف والمدفع 20/88

الظرف والظرفاء 137/12	صفحة سوداء 14/12
الظرفاء 137/12	صفحة من البطولة العربية 93/22
الظلام 38/12	صفحة من التاريخ 176/18
- ع -	صلاح الدين الأيوبي 96/22
عاطف بركات 130/11	سندوق الكناكيت 106/11
العالم 191/23؛ 173/13	صُنِعَ الحياة 71/18
العالم الإسلامي 158/20	صور الحياة 148/14
العالم الجديد 64/18	صُورَ قضائية 126/13
عالم كذاب 69/20	صورة قضائية وتاريخية 44/14؛ 147/13
عام العنز 35/20	صورة لسالتين 13/22
العام الهجري الجديد 133/14	صورة لغاندي وأخرى لسالتين 13/22
عنبه الاستقلال 171/18	الصوفية 86/15
عبادة العاضبي 164/22	- ض -
عبد الرحمن الكواكبي 5/18	ضبط المواظف 86/14
عبد الله نديم 188/17	الضحك 83/11
عبرة الموت 103/16	الضحك والبكاء 36/23
العبودية 73/20	ضحية 113/14
العجب وانتهاء الحياة 205/23	الضعف 19/11
العدالة 198/13	الضعف في اللغة العربية 101/13
العدالة الاجتماعية 94/18	ضبعة الأدب 185/23
عدو الديمقراطية 76/11	- ط -
عذاب المصلحين 35/14	طب النفس 21/13
العرب 93، 83/22	الطبيعة 95/11
العربي لا يشعر إلا في بيته 182/12	الطفولة 119/16
عرفات 96/21	الطير 152/14
العزة 200/12	- ظ -
العصا أم القضاة؟ 51/15	ظاهرة وتعليلها 165/11
العصر الأموي وخلفاؤه 113/21	

- غ -	العظمة 17/21
غار حراء 93/13	العقلاء 191/12
غاندي 13/22	عقلاء المجانين ومجانين العقلاء 191/12
غاندي الضعيف الجبار 105/21	العقل 227/23؛ 112/17
غاية العالم 173/13	العقل عند أبي العلاء المعري 144/17
الغد 169/11	العقيدة 7/11
الغرب 153/21؛ 117/17	العقيم 143/11
الغرب والشرق أو المادية والروحانية 123/12	عُكاظ والجرّيد 155/15
غضب المرأة 53/20	على هامش الحكم 52/17
غفلة مزمنة 25/20	العلم 74/23؛ 61/22؛ 173/11
- ف -	علم الدين 164/13
فارس كينانة 24/15	العلم والدين 56/15
الفاروق 108/22	العلماء 162/14
الفنوة في الإسلام 186/15	العلماء في حضرة تيمورلنك 81/14
الفراغ 179/13	علي بك فوزي 197/11
الفرح بالبريد 84/12	العنوان 24/11
الفصحى 78/23	عنوان القوة في الأمة 187/12
فقدان الثقة 54/12	عهد وثيق 115/22
الفقهاء الأئمة في التشريع 221/22	العواطف 86/14؛ 58/12
الفكاهة في الأدب العربي 106/19	العيد 15/15
الفكاهة المصرية 61/18	العيد العنوتي 168/18
الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة 11/23	عيدان الذرة 116/23
فلسفة القوة في شعر المتنبي 5/15	عيسى 77/20
فلسفة المصائب 178/12	عيسى وعيسى 22/23
الفرن 89/23	العيش 100/21؛ 123/15
الفرن الجميل 50/22	العين 166/12
فن الحكم 220/11	عينية ابن سينا 133/23
	العيون 93/12

القيم 194 /19	فن السرور 17/13
قيمة الثقافة 113 /11	فن الصداقة 22/208
- ك -	الفوز بمعركة الحياة 22/205
كتاب 113 /23	في ضوء المصباح 21/27
كتابة المقالات 111 /151	في الطريق 16/12
الكتايب 11 /106	في الهواء الطلق 14/185، 15/132، 16/
الكتب 11 /182	5/21، 111/20، 129/18، 60، 46/17، 83، 20
كُفّر الشباب بالزعماء 23 /95	في الهواء غير الطلق 16/26
الكم 11 /10	- ق -
كناس الشارع 17 /182	القادة 12 /43
كنافة 15 /24	قادة الرأي 20 /32
كتوز في بيت جائع 14 /91	قانون الرّخالة 13 /97
الكون 14 /175	القانون الطبيعي 14 /59
الكون في الظلام 12 /38	القاهرة 13 /85
الكيف 11 /10	القتال 22 /151
كيف ترقى الأمم 22 /229	قصة 14 /54
الكيمياء 12 /58	قصة علم الدين 13 /164
كيمياء الأفكار والمواقف 12 /58	قصة محتال 18 /89
كيمياء المواقف 12 /58	قصة من حياتي 20 /43
- ل -	قصتان طريفتان 14 /196
اللاعبون 12 /120	القضاء 13 /126، 14/147، 14/44، 15/51
لحظات التجلي 12 /26	القلب 11 /58، 17/34
اللذة 23 /207	الغرى الفضائمة في الأمة 22 /172
لغة الشراء 11 /102	قوانين الحرب في السلام 22 /139
اللغة 11 /162، 14/18، 19/114، 132، 180، 21/	القوة 11 /19، 12/187
40 /22، 76	القوة في شعر المتنبي 15 /5
لغة الأزهار 14 /24	القومية 13 /219
	القياس في اللغة 22 /40

المجمع اللغوي 180/19	لغة الثمار 24/14
محتال 89/19	اللغة العربية 179، 78/23، 123، 16/101، 13
المحذون 152/23	اللفظ 29/12
محضر جلسة 135/11	لماذا نعيش؟ 32/16
محمد (صلم) الرسول المصلح 40/13	اللوائح 110/18
محمد (صلم) 77/20	اللون الأصفر 46/12
محمد (صلم) رب بيت 144/15	الليل 51/12
محمد (صلم) والتوحيد 38/17	«لين» Lane 152/13
محمد عاطف بركات 113/22	- م -
محمد بن عبد الوهاب 133/16	ما لا نعلم 74/23، 173/11
محمد عبده 62/19	ما نعلم 74/23، 173/11
محمد كرد علي 147/20	المادة 124/11
محنة العالم الإسلامي 158/20	مادية الغرب وروحانية الشرق 153/21
المدارس الغربية في البلاد الشرقية 144/22	المادية والروحانية 123/12
مدحت باشا 138/16	مأساة 177/19
المدرسة 127/15	الماضي 164/22، 49/21
مدرسة أحمد خان 18/17	متاعب الحياة 179/22
مدرسة القياس في اللغة 40/22	المتنبي 5/15
مدرسة العروة 44/13	المتنبي وسيف الدولة 205/14
المدفع 88/20	المثقفون والسعادة 188/13
المدنية 117/22، 115/11	مثل أعلى أخلاقي 204/23
المدنية تحطم الأعصاب 98/18	مثل رائع 39/20
المدنية الحديثة 144، 38/21، 154، 136/13	المجالس 31/21
مذكرات محمد كرد علي 147/20	المجانين 191/12
المرأة 53/20، 216/11	مجانين العقلاء 191/12
المرأة العربية 232/22	المجتمع 93/21
المراةقة 70/21	المجددون 143/20
المرزبد 155/15	المجلة المصرية 119/14

المعدة 147/12	مركب النقص 5/22
معركة الحياة والفوز بها 205/22	مركز مصر الأدبي 82/21
المعنى 29/12	المعروءة 44/13
المعلم 142/13	المسؤولية 224/23
المعيشة 32/16	المستقبل 122/23؛ 49/21؛ 181/18
المقالة 16/11	مستقبل الأدب العربي 97/17
المقالات 151/11	مستقبل الدين 71/15
مقياس الرقي 147/11	مستقبل العالم 191/23
مقياس الشباب 5/12	مستودع الذخائر 152/12
مُنقّ القادة 43/12	المسجد 159/11
الملكية والجمهورية 200/23	المسلمون 140/21؛ 97/20
ملوك الإسلام والأدب العربي 73/22	المسلمون أمس واليوم 131/22
من وحي البحر 111/13	المسلمون سبب من أسباب الحرب العالمية 220/12
مناهج الفقهاء الأئمة في التشريع 256/22	المسلمون والمدنية الحديثة 144/21
مناهج الفن والتاريخ 89/23	مشاكل الشباب وكيف تعالج 245/22
منطق الدنيا 112/17	مشاكلنا اللغوية والأدبية 132/19
منطق العقل 112/17	المصائب 178/12
المنطق العملي 140/17	مصادفة 126/20
منطق اللغة 162/11	المصالحة 120/11
منهج الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة 11/23	المصباح 27/21
الموت 103/16؛ 80/11	مصدر تاريخي مهمل 203/13
الموت 42/21	مصر 82/21؛ 113/18؛ 180؛ 119؛ 5/14
موسى 77/20	مصطفى عبدالرازق 185/19
موسم الرجاء 115/13	المصلحون 35/14
موسيقى الحياة 66/20	مظاهر الحياة العقلية للمسلمين اليوم 97/20
موقعة شعرية 122/17	مظاهر الرقي في الأمم 216/22
موقف حرج 126/19	معالجة مشاكل الشباب 245/22
موقف المسلمين إزاء المدنية الحديثة 144/21	المتعزلة والمحدثون 152/23

نهضتنا الفكرية 240/22	ميادين القتال 151/22
النبأة 212/22	- ن -
- ه -	النار 129/14
الهجرة 119/15؛ 5/13	الناس 68/18
الهدم والبناء 35/13	النجاح 188/11
- و -	النجاح في الحياة 226/22
الوحلة والتعدد 210/12	نجار 127/11
وحي البحر 111/13؛ 80/12	النجوم 9/12
الورد 104/14	نداء الباعة 121/13
ورقة بن نوفل 14/22	ندرة البطولة 33/12
وزير 205/12	نزعة صوقية 86/15
الوصايا العشر 5/20	النظام الاجتماعي في تركيا 108/14
الوطن 99/23	النظام المالي في الإسلام 139/23
وظيفة الدين في المجتمع 93/21	نظرة في الكون 175/14
الولود 143/11	نظرة في النجوم 9/12
- ي -	نظرية طرفية 54/21
اليأس 51/11	نعمة الأئم 92/11
اليهود في أمريكا 121/20	النفس 206/23؛ 145/14؛ 21/13
يوسف الكيماوي 95/14	نقد الأدب العربي 49/13
يوم عرفات 96/21	النقد الأدبي 73/12
يوم في القاهرة 85/13	النقد والتقريب 161/22
	النقص 5/22
	النهضات الفكرية في الإسلام 161/23

4 - فهرس مصادر تحقيق الأشعار

4 - فهرس مصادر تحقيق الأشعار

حرف الهمزة:

أدب الدنيا والدين: علي بن محمد المارودي. قدّم له وحققه مصطفى السقا. راجعه وعلّق عليه الشيخ شريف سكر. دار إحياء العلوم، ط1، 1988م.

أدب الكتاب: ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم). حققه وعلّق حواشيه ووضع فهرسه محمد الدالي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1982م.

أروع ما قبل في الحب والغزل: إميل ناصيف. جروس برس، طرابلس، لا تاريخ.

الأمالي: إسماعيل بن القاسم القالي. دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، لا ت.

الأمثال والحكم: محمد بن عبد القادر الرازي. صحّحه وعلّق عليه فيروز حريرجي. قدّم له الدكتور شاكر الفحام. المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط1، 1987م.

حرف الباء

البيان والتبيين: الجاحظ (عمرو بن بحر). تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. دار الجيل، بيروت، لا ط، لا ت.

حرف التاء

نمار القلوب في المضاف والمنسوب: الثعالبي (أبو منصور عبد الملك ابن محمد). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف بمصر، 1985م.

حرف الحاء

الحيوان: الجاحظ (عمرو بن بحر). تحقيق وشرح عبد السلام هارون. دار الجيل ودار الفكر، بيروت ط1، 1988.

حرف الخاء

خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1989م.

حرف الدال

ديوان إبراهيم بن العباس الصولي: ضمن «الطرائف الأدبية».

ديوان إبراهيم بن هرمة - شعر إبراهيم بن هرمة.

ديوان الأبيوردي (محمد بن أحمد): مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، [ط1]، 1974م.

ديوان أحمد شوقي - الشوقيات.

ديوان الأحوص الأنصاري - شعر الأحوص الأنصاري.

ديوان الأخطل: شرح راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992م.

ديوان الأخطل الصغير - شعر الأخطل الصغير.

ديوان الأزجاني: (أحمد بن الحسين): شرح قدري مايو. دار الجيل، بيروت، ط1، 1998م.

ديوان إسحاق الموصلي. جمعه وحققه ماجد أحمد العزي. مطبعة الإيمان، بغداد، ط1، 1970م.

ديوان أبي الأسود الدؤلي (ظالم بن عمرو بن سفيان): تحقيق محمّد حسن آل ياسين. لا ناشر، ط1، 1982م.

ديوان أشجع بن عمرو السلميّ: جمع خليل بنيان الحسون. دار المسيرة، بيروت، ط1، 1981م.

ديوان الأهشي (ميمون بن قيس): شرح وتعليق محمد محمد حسين. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1983م.

ديوان امرئ القيس: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف بمصر، ط1، 1958.

ديوان أمية بن أبي الصلت: تحقيق سجيح الجبيلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م. جمعه بشير يموت. بيروت، ط1، 1934.

ديوان أوس بن حجر: تحقيق محمد يوسف نجم. دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1986.

ديوان أيمن بن خريم: جمع الطيب العياش. مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد التاسع، تونس، 1972م.

ديوان البارودي - ديوان محمود سامي البارودي.

ديوان البحري (الوليد بن عبيد): دار صادر، بيروت، لا ط، لات.

ديوان بشارة بن برد: نشر وتقديم وشرح وإكمال محمد الطاهر بن عاشور. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1950م. وطبعة دار الثقافة، بيروت، 1981م.

ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي: تحقيق عزة حسن. منشورات دار الثقافة، دمشق، ط2، 1972م.

ديوان بني بكر في الجاهلية: جمع وشرح وتحقيق ودراسة عبد العزيز نبوي. دار الزهراء، ط1، 1989م.

ديوان البهاء زهير: شرح وتحقيق محمد طاهر الجبلاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف بمصر، ط2، 1982م.

ديوان البوصيري (محمد بن سعيد): تحقيق محمد سيد كيلاني. نشر مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1955.

ديوان أبي تمام - شرح ديوان أبي تمام.

ديوان تميم بن مقبل: تحقيق عزة حسن. مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم في وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق، 1962م.

ديوان جحظة البرمكي: تحقيق جان توما. دار صادر، بيروت، ط1، 1996م.

- ديوان جرير بن عطية: تحقيق نعمان أمين طه. دار المعارف بمصر، ط3، لات.
- ديوان جميل بشينة: جمع وتحقيق وشرح إميل يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992م.
- ديوان حاتم الطائي (حاتم عبد الله): صنعة يحيى بن مدلك الطائي. رواية هشام بن محمد الكلبي. دراسة عادل سليمان جمال. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990م.
- ديوان الحارث بن حلزة: جمع وتحقيق وشرح إميل يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م.
- ديوان حافظ إبراهيم: ضبطه وصححه وشرحه ورثه أحمد أمين وغيره. نشر محمد أمين دمع، بيروت، 1969م.
- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري: تحقيق سيّد حنفي حسنين. دار المعارف بمصر، 1977م. وطبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
- ديوان أبي الحسن التهامي (علي بن محمد): منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، ط2، 1964م.
- ديوان الحطيئة (جرول بن أوس): شرح أبي سعد السكّري. دار صادر، بيروت، لا ط، 1981م.
- ديوان الحلاج - شرح ديوان الحلاج.
- ديوان حميد بن ثور الهلالي وفيه بائنة أبي داؤد الإيادي: صنعة عبد العزيز الميمني. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، لا ط، لات [تاريخ المقدمة 1950].
- ديوان الخريمي (إسحاق بن حسان): جمعه وحققه على جواد الطاهر، ومحمد جبار المعويد. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1971م.
- ديوان الخنساء (تماضر بنت عمر): رواية ثعلب (أحمد بن يحيى). تحقيق أنور أبو سويلم. دار عمّار، ط1، 1988م.
- ديوان أبي داؤد الإيادي (جارية أو حارثة بن الحجاج): نشر جوستاف جرونيايم. ضمن دراسات في الأدب العربي. ترجمة إحسان عباس. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1959م.

- ديوان ابن دريد (محمد بن الحسن): دراسة وتحقيق عمر بن سالم. الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1، 1973م.
- ديوان دريد بن الصمة: جمع وتحقيق محمد خير البقاعي. قدّم له شاعر الفحّام. دار قتيبة، [دمشق]، لا ط، 1981م.
- ديوان دجيل بن علي الخزاعي: جمع وتحقيق محمد يوسف نجم. دار الثقافة، بيروت، لا ط، لا ت.
- ديوان ديك الجحّ (عبد السلام بن رغبان) تحقيق أنطوان القوال. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م.
- ديوان ذي الإصبع العدواني (حرثان بن محرث): جمعه وحققه عبد الوهاب محمد علي العدواني ومحمد نايف الدليمي. ساعدت وزارة الإعلام العراقية على نشره. الموصل، 1973م.
- ديوان ذي الرمة (غيلان بن عقبة): شرح أحمد بن حاتم الباهلي. رواية أبي العباس ثعلب. تحقيق عبد القدوس أبي صالح. مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 1، 1982م.
- ديوان رؤية بن المعجاج: تحقيق وليم بن الورد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1980م.
- ديوان الراعي النميري (عبيد بن حصين): جمعه وحققه راينهت فايرت. نشر فرانكس شنايزر بفيسبادن، بيروت، ط 1، 1980م.
- ديوان ابن رشيق القيرواني (الحسن بن رشيق): جمعه ورثبه عبد الرحمن ياغي. دار الثقافة، بيروت، لا ط، 1989م.
- ديوان ابن الرومي (علي بن العباس): شرح وتحقيق عبد الأمير علي مهنا. دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1991م.
- ديوان زهير بن أبي سلمى = شعر ديوان زهير بن أبي سلمى.
- ديوان ابن زيلون (أحمد بن عبد الله): دار صادر، بيروت، 1979م.
- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس: تحقيق عبد العزيز الميمني. القاهرة، 1950.
- ديوان السموأل: تحقيق واضح الصمد. دار الجبل، بيروت، ط 1، 1996م.

- ديوان سويد بن أبي كاهل: جمع وتحقيق شاكر العاشور. مراجعة محمد جبار المعبيد. ساعدت وزارة الإعلام العراقية على نشره، [بغداد]، ط 1، 1972.
- ديوان السيد الحميري (إسماعيل بن محمد): جمعه وحققه وشرحه شاكر هادي شاكر. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، لا ت.
- ديوان الشاب الظريف (محمد بن عفيف التلمساني): عالم الكتب، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1985م.
- ديوان الإمام الشافعي (محمد بن إدريس): جمع وتحقيق وشرح إميل يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1991م.
- ديوان الشريف الرضي (محمد بن الحسين): دار صادر، بيروت، لا ط، لا ت.
- ديوان الشماخ بن ضرار: تحقيق صلاح الدين الهادي. دار المعارف بمصر، ط 1، 1968م.
- ديوان الشنفرى (عمرو بن مالك): جمع وتحقيق وشرح إميل يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1991م.
- ديوان أبي الشيمس الخزازي (محمد بن عبد الله): صنعة عبد الله الجبوري. المكتب الإسلامي، بيروت، 1984م.
- ديوان الصاحب بن عباد: تحقيق محمد آل ياسين. ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره. مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1965م.
- ديوان صالح بن عبد القدوس: تحقيق عبد الله الخطيب. دار منشورات البصري، بغداد، ط 1، 1967م.
- ديوان صريح الغوثاني (مسلم بن الوليد): تحقيق سامي الدهان. دار المعارف بمصر، ط 3، 1967م.
- ديوان صفى الدين الحلبي (عبد العزيز بن سرايا): دار صادر، بيروت، لا ط، 1990م.
- ديوان طرفة بن العبد: دار صادر، لا ط، 1980م. وطبعة مكس سلفسون، مدينة شالون على نهر سون، بمطبع برطرنند، 1900م.
- ديوان الطرماح (الحكم بن حكيم): تحقيق عزة حسن. دمشق [ط 1]، 1968.

- ديوان الطغرائي (الحسين بن علي): مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1300هـ.
- ديوان طفيل الضنوي (طفيل بن عوف): تحقيق محمد عبد القادر أحمد. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 1968م.
- ديوان العباس بن الأحنف: دار صادر، بيروت، لا ط، 1978م.
- ديوان عباس بن مرداس. جمع وتحقيق يحيى الجبوري: نشر مديرية الثقافة العامة في وزارة الثقافة والإعلام في الجمهورية العراقية، بغداد، 1968م.
- ديوان ابن عبد ربّه (أحمد بن محمد) مع دراسة لحياته وشعره: تحقيق وشرح محمد الترنجي. دار الكتاب العربي، ط 1، 1993م.
- ديوان عبد الله بن الزبيرى = شعر عبد الله الزبيرى.
- ديوان عبدة بن الطبيب = شعر عبدة بن الطبيب.
- ديوان عبدة بن الأبرص: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1983، وطبعة البابل الحلي، حسين نصار، ط 1، 1957م.
- ديوان أبي العتاهية (إسماعيل بن القاسم): تحقيق شكري فيصل. مطبعة جامعة دمشق، لا ط، 1965م.
- ديوان هدي بن الرقاع: جمع وشرح حسن محمد نور الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990م.
- ديوان هدي بن زيد العبّادي: تحقيق محمد جبار المعبيد. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد في الجمهورية العراقية، بغداد، سلسلة كتب التراث، لا ط، لات.
- ديوان العرجي (عبد الله بن عمر): شرحه وحققه خضر الطائي ورشيد العبيد. الشركة الإسلامية لطباعة والنشر، بغداد، ط 1، 1956م.
- ديوان هريرة بن أذينة = شعر هريرة بن أذينة.
- ديوان هريرة بن حزام = شعرة هريرة بن حزام.
- ديوان هريرة بن الورد: شرح ابن السكيت (يعقوب بن إسحاق). تحقيق عبد المعين الملوح. طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي. سوريا، ط 1، 1966م.

ديوان علقمة بن عبدة الفحل: تحقيق لطفی الصقّال ودريّة الخطيب. راجعه فخر الدين قباوة. دار الكتاب العربي بحلب، ط 1، 1969م.

ديوان علي بن جبلة (المكوك) = شعر علي بن جبلة.

ديوان علي بن الجهم: تحقيق خليل مردم بك. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، لات.

ديوان الإمام علي بن أبي طالب: جمع نعيم زرزور. دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، لات.

ديوان عمر بن أبي ربيعة = شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة.

ديوان عمرو بن قمئة البكري: تحقيق حسن كامل الصيرفي. مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 11، القاهرة، 1965م.

ديوان عمرو بن كلثوم: جمع وتحقيق إميل يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1991م.

ديوان عمرو بن معديكرب الزبيدي = شعر عمرو بن معديكرب.

ديوان عنترة بن شدّاد: تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1983م.

ديوان ابن الفارض (عمر بن أبي الحسن): دار صادر، بيروت، لا ط، 1962م.

ديوان أبي الفتح البستي (علي بن محمد): تحقيق دزيّة الخطيب ولطفی الصقّال. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، لا ط، 1989م.

ديوان أبي فراس الحمداني (الحارث بن سعيد): تحقيق محمد التونجي. منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط 1، 1987م.

ديوان الفرزدق (هثام بن غالب): دار صادر، بيروت، لا ط، لات.

ديوان القطامي (عُمير بن شيم): تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب. دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1960م.

ديوان قيس بن الخطيم: تحقيق ناصر الدين الأسد. دار صادر، بيروت، ط 2، 1967م.

ديوان قيس بن ذريح (قيس لبني): جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1993م.

ديوان كثير عزة: تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1971م.

ديوان كشاجم (محمود بن الحسين): تحقيق وشرح وتقديم خيرية محمد محفوظ. مطبوعات وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، بغداد، ط 1، 1970م.

ديوان كعب بن زهير = شرح ديوان كعب بن زهير.

ديوان كعب بن مالك الأنصاري: دراسة وتحقيق سامي مكّي العاني. منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1966م.

ديوان الكميث بن زيد = شعر الكميث بن زيد الأسدي.

ديوان ليبد بن ربيعة العامري: تحقيق إحسان عباس. نشر وزارة الإعلام في الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط 1، 1984م.

ديوان لقيط بن يعمر: تحقيق عبد المعين خان. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1987م.

ديوان لبلى الأخيلية: جمع وتحقيق خليل إبراهيم العطية وجيليل العطية. دار الجمهورية، بغداد، لا ط، 1967م.

ديوان المتلمس الضبعي (جرير بن عبد المسيح): رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي. تحقيق حسن كامل الصيرفي. مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 14، القاهرة، 1968م.

ديوان متمم بن نويرة: مالك ومتمم ابنا نويرة البريوعي: تأليف ابسام الصفار. مطبعة الإرشاد، بغداد، لا ط، 1968م.

ديوان المتنبي = شرح ديوان المتنبي.

ديوان مجنون لبلى (قيس بن الملوح): جمع وتحقيق عبد الستار أحمد فزّاج. مكتبة مصر، القاهرة، لا ط، لات.

ديوان أبي محجن الثقفي (عمرو بن عمرو؟): صنعة الحسن بن عبد الله العسكري. نشره
وقدم له صلاح الدين المنجد. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 1970م.

ديوان محمود سامي البارودي: ضبط وتصحيح علي الجارم ومحمد شفيق معروف.
المطبعة الأميرية بالقاهرة، [ط 1]، 1954م.

ديوان مروان بن أبي حفصة = شعر مروان بن أبي حفصة.

ديوان مسكين الدرامي (ربيعة بن عامر): جمع وتحقيق خليل إبراهيم العطية وعبد الله
الجبروي. مطبعة دار البصري، ط 1، 1970م.

ديوان ابن المعتز (عبد الله بن المعتز): عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1997م.

ديوان المنخل الشكري: ضمن «ديوان بني بكر في الجاهلية».

ديوان المهلهل بن ربيعة: تحقيق أنطوان القوال. دار الجيل، بيروت، ط 1، 1995م.

ديوان مهيار الديلمي (مهيار بن مرزويه): مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط 1،
1925.

ديوان ابن ميادة = شعر ابن ميادة.

ديوان التابغة الذبياتي (زياد بن معاوية): تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف
بمصر، 1977م.

ديوان ابن نباتة المصري (محمد بن محمد). دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط،
لا ت.

ديوان أبي نواس = شرح ديوان أبي نواس.

ديوان ابن هاني الأندلسي (محمد بن هاني): دار صادر، بيروت، لا ط، لا ت.

ديوان هذبة بن الخشرم = شعر هذبة بن الخشرم.

ديوان ابن هرمة = شعر إبراهيم بن هرمة.

ديوان ابن الوردي (عمر بن مظفر). تحقيق فوزي الهيب. دار القلم، الكويت، ط 1،
1986م.

ديوان يزيد بن معاوية: جمع وتحقيق صلاح الدين المنجد. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 1982م.

حرف السين

سقط الزند: أبو العلاء المعري. دار صادر، بيروت، 1963م.

حرف الشين

شرح أشعار الهلليين: صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري. رواية أبي الحسن علي بن علي النحوي عن أبي بكر أحمد بن محمود الحلواني عن السكري. حققه عبد الستار أحمد فزّاج، وراجعه محمود محمد شاكر. مكتبة دار العروبة، القاهرة، لا ط، لا ت.

شرح ديوان أبي تمام: (حبيب بن أوس). الخطيب التبريزي. بعناية راجي الأسمر. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م.

شرح ديوان العجاج (الحسين بن منصور): صنعة كامل مصطفى الشبيبي. مكتبة النهضة، بيروت وبغداد، ط 1، 1974م.

شرح ديوان الحماسة: أحمد بن محمد المرزوقي. نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط 2، 1968م.

شرح ديوان الحماسة: الخطيب التبريزي، عالم الكتب، بيروت، لا ط، لا ت.

شرح ديوان زهير بن أبي سلمى: صنعة أبي العباس ثعلب. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، 1944م، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.

شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الأندلس، ط 4، 1988م.

شرح ديوان المعتنبي (أحمد بن الحسين): دب الرحمن البرقوقي. دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، 1980م.

شرح ديوان أبي نواس (الحسن بن هاني): شرح وتعليق مجيد طراد. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 2003م.

- شرح هاشميات الكميت: ابن زيد الأسدي. تفسير أبي رياش أحمد بن إبراهيم القيسي. تحقيق داود سلوم ونوري حمودي القيسي. عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1986م.
- شعر إبراهيم بن هرمة القرشي: تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، لا ط، لات، [تاريخ المقدمة 1969م].
- شعر الأحوص الأنصاري: جمع وتحقيق عادل سليمان جمال. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة، لا ط، 1970م.
- شعر الأخطل الضغير (بشارة عبد الله الخوري): دار الكتاب العربي، ط 2، 1972م.
- شعر الحارث بن خالد المخزومي: تحقيق يحيى الجبوري، بغداد، 1972م.
- شعر أبي زيد الطائي (المنذر بن حرملة): تحقيق نوري حمودي القيسي. ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره، مطبعة المعارف، بغداد، ط 1، 1967م.
- شعر عبد الله بن الزبير: تحقيق يحيى الجبوري. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1981م.
- شعر عبد الله بن معاوية: جمع عبد الحميد الراضي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1982م.
- شعر هبله بن الطبيب: تحقيق يحيى الجبوري. ساعدت جامعة بغداد على نشره. دار الترية، بغداد، ط 1، 1971م.
- شعر هريرة بن أذينة: تحقيق يحيى الجبوري. مكتبة الأندلس، بغداد، لا ط، لات، [تاريخ المقدمة 1970م].
- شعر هريرة بن حزام: تحقيق وشرح أنطوان القوال. دار الجبل، بيروت، ط 1، 1995م.
- شعر هلي بن جبلة: تحقيق حسن عطوان. دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب، الرقم 48، 1972م.
- شعر عمرو بن معديكرب: جمعه مطاع الطرابيشي. مطبوعات مجلة اللغة العربية بدمشق، ط 2، 1985م.
- شعر الكميت بن زيد الأسدي: جمع وتقديم داود سلوم. مكتبة الأندلس، بغداد، لا ط، 1969م.

شعر مروان بن أبي حفصة: جمعه وحقّقه وقَدّم له حسين عطوان. دار المعارف بمصر، ط 1، 1982م.

شعر ابن ميادة (الرماح بن أبرد): جمعه وحقّقه حنا جميل حداد. راجعه وأشرف على طباعته قدري الحكيم. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 1، 1982م.

شعر نصيب بن رباح: جمع وتقديم داود سلّوم. مكتبة الأندلس، بغداد، ط 1، 1968م.

شعر هذبة بن الغضرم: جمع وتحقيق يحيى الجبوري. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق، لا ط، 1986م.

شعر يزيد بن الطثرية: تحقيق ناشر الرشيد. دار الوثيقة، دمشق، لا ط، لا ت.

الشعر والشعراء: ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم). تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. لا ناشر، لا بلدة، ط 3، 1977م.

شعراء إسلاميون: تحقيق نوري حمودي القيسي. عالم الكتب، بيروت، ومكتبة النهضة العربية، بغداد، ط 2، 1984م. ونشر جامعة بغداد، 1976م.

شعراء أمويون: تحقيق نوري حمودي القيسي. عالم الكتب، بيروت، ومكتبة النهضة العربية، بغداد، ط 1، 1985م.

شعراء عباسيون: تحقيق يونس أحمد السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1987 - 1990م.

شعراء مقلّون: تحقيق حاتم صالح الضامن. عالم الكتب، بيروت، ومكتبة النهضة العربية، بغداد، ط 1، 1987م.

شعراء النصرانية قبل الإسلام: لويس شيخو. دار المشرق، بيروت، ط 3، 1967م.

الشوقيات: أحمد شوقي. دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، لا ت.

حرف الطاء

الطرائف الأدبية: صحّحه وخرّجه وعارضه على النسخ المختلفة ودَيّله عبد العزيز الميمني. دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، لا ت.

حرف العين

المقد الفريد: ابن عبد ربه (أحمد بن محمد). شرحه وضبطه وصحّحه وعتون موضوعاته ورتّب فهرسه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، 1983م.

حرف الفاء

في فلك أبي نواس (والبة بن الحباب، كلثوم بن عمرو العتابي، إبان بن عبد الحميد اللاهقي): نازك سابا يارد. مؤسسة نوفل، بيروت، ط 1، 1992م.

حرف الكاف

الكتاب: سيبويه (عمرو بن عثمان). تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1988م.

حرف اللام

لزوم ما لا يلزم: أبو العلاء المعري (أحمد بن عبد الله). حرّره وشرح تعابيره وأغراضه كمال البازجي. دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م.
لسان العرب: ابن منظور (محمد بن مكرم). دار صادر، بيروت، لا ط، لا ت.

حرف الميم

مجمع الأمثال: الميداني (أحمد بن محمد). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار القلم، بيروت، لا ط، لا ت.
محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: الراغب الأصبهاني (حسين بن محمد). منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، لا ت.

المستطرف في كل فن مستطرف: الأبيهي (محمد بن أحمد). دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م.

معجم الأبيات الشهيرة: حسن نمر دندشي. جروس برس، طرابلس، لا ط، لات.
معجم الأدباء: ياقوت بن عبد الله الحموي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، 1979م.

معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي. دار صادر، بيروت، لا ط، لات.
المعجم المفضل في شواهد النحو الشعرية: إميل يعقوب. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م.

الموسوعة الشوقية: أحمد شوقي. جمع وترتيب وشرح إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995م.

حرف النون

نفع الطيب من فصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقرئ التلمساني. تحقيق إحسان عباس. دار صادر، بيروت، لا ط، 1988م.

نهاية الأرب في فنون الأدب: النويري (أحمد بن عبد الوهاب). طبعة دار الكتب المصرية، ط 1، 1928م.

الفهرس

- 1 - فهرس الآيات القرآنية الكريمة 7
- 2 - فهرس القوافي 29
- 3 - فهرس الموضوعات 101
- 4 - فهرس مصادر تحقيق الأشعار 117

Bibliotheca Alexandrina



1099649